「フィリピン人」意識の形成

――宗教と言語から観た植民地社会における政治的アイデンティティー――

遠　藤　雅　己

はじめに：問題の限定と方法

この論考は、現在「フィリピン共和国 The Republic of the Philippines」と呼ばれる政治的地理的領域に住む人々と、国外に在っても自己のルーツを「フィリピン」の文化と歴史に求めようとする人々が、地理的、政治的、文化的に他と分かたれた独自の共同体に属する者としての自覚と帰属意識を形成して行く過程と構造を、植民地化から独立革命に至るフィリピンの政治社会史の中に見出そうとする試みである。

この様な政治的アイデンティティーは、フィリピンにおいて「ナショナリズム nationalism」の形成史として研究されて来た[(1)]。しかし、「フィリピン」――つまり北緯５度から21度にかけて時計回りに台湾、太平洋、スラウェシ海、ボルネオ島、そして南シナ海に囲まれた約7,100の島々から成る領域は、16世紀にスペインの植民地として統合されるまで、多数の独立した小共同体に分かたれていた。それらの共同体の間に経済的文化的関係は常に存在していたが、統合されて単一の政治的共同体を形成することはなかった。そのためもあって、ナショナリズム研究は、19世

（１） John N. Shumacher, *The Propaganda Moverment: 1880–1895* (Manila, 1973) p.191–194.

紀末から20世紀初頭の近代的な反植民地闘争の思想と運動に関する研究に集中し、主に西欧からの国家観や政治思想そして人権思想を、フィリピンに持ち帰った知識人や、それを理念として運動を展開した学生や市民指導者、革命を組織した民族地主の思想と意識を鮮明にしようとして来たと言えよう。その様な研究では、西欧政治思想に触れる機会の殆どなかったフィリピンの一般住民が、植民地支配に対する抵抗と妥協、また苦難と適応の生活の中から「自分たちの共同体へのアイデンティティー」を形成すると言った問題は、考察されることがほとんどなかった(2)。

本稿では、19世紀に西欧民族主義を導入した知識階層や反スペイン闘争指導者についても概観するが、主に19世紀以前の伝統的共同体の生活様式や価値体系から植民地化に反抗していった人々に焦点を当て、多様な伝統的共同体意識がより拡大した「フィリピン人」意識へと変化し収斂されて行く過程と構造を考察したい。伝統的な共同体とその意識は、「スペイン以前 Pre-Hispanic」期に起因しており、当然ながら植民地化以前にも、同地域には、宗教や人種を異にする多様な共同体（バランガイと呼ばれるマレー系村落、共通語共同体、イスラム小王国）が存在していたから、住民はそれらの多様な共同体と共通言語を話す集団への帰属意識を有していた。

小論では、植民地化との密接な関係があるキリスト教宣教と宗教的地域統合についても考察するが、それは、イスラム移民やイスラム教に帰依した住民によって、イスラム法を基盤として形成された政治的経済的共同体との比較や、「バランガイ」モデルを適用しうる多くのマレー系村落の、生活の規範と精神の基礎となった伝統的アニミズムとキリスト教の緊張関係についても着目する。信仰体系と宗教的生活の変化は、一般民衆の世界観と共同体意識の変遷を示す指標と成ると考えられるからで

（2） Reynaldo C. Ileto, *Filipinos and their Revolution: Event, Discourse, and Historiography* (Manila, 1998) pp.29–31 and 42–47.29–31.

ある。

またスペイン以前期と植民地化過程における多様な共同体は、その人間関係と人間集団の紐帯としての共通言語を備えていたが、フィリピンにおいてはその言語は複数であって、その中には共同体の共通語だけでなく、共同体間のコミュニケーションを担う地域共同言語が存在し、また植民地成立以降も、宗主国言語受容以外に、より広い世界との交易や文化技術の習得を媒介する言語が存在した。また、アラビア語とラテン語と言った宗教的教理や権威を象徴する言語も存在していた。現在でもフィリピンでは、国語（1978年に制定されたフィリピノ語）以外に、地域言語だけで87以上が使用されていると言われるが、これらの言語の間には、人々の生活の利便性や、言語を理解する人々がどの社会階層に分類され、またどの共同体に帰属するか（あるいはその意識）によって、序列化が行われている。この様な階層化された言語関係を「言語秩序」と呼ぶとすれば、言語秩序はそれを許容している人間集団や共同体の権威や権力の在り処を示し、また人々のアイデンティティーの表彰とも言えるのではないだろうか。それ故、「言語序列」の変化は、本稿の今ひとつの視座と成っている。

本稿の構成は次の様なものである。最初（１）に、フィリピン諸島の植民地化を世界史の中に位置付け、特にスペイン王国とローマ・カトリック教会が、植民地住民に強要した法的支配と宗教、また言語秩序の内容を論じる。（２）では、プレ・ヒスパニック期の多様な共同体と共同体意識について考察し、（３）及び（４）で植民地化と共同体再編、そしてキリスト教宣教に直面した住民の抵抗と妥協、また植民地化共同体の構造を概観する。

（５）植民地支配に抵抗した人々が、植民地とカトリシズムの一部としての共同体から逃亡し、辺境の共同体とでも言える独自の集団を形成する史実と幻想（噂の流布）を考察し、また伝道されたキリスト教の倫

理から見て植民地の現実が『不正』であると批判する現地人キリスト者が、18世紀に至ると西欧への留学から帰国した知識層によって持ち込まれた西欧自由思想を学び、反植民地意識がカトリック変革運動へと発展する過程を概観する。（6）では、このような西欧流のナショナリズムが、「辺境の共同体」にも伝達され、彼らの「千年王国」的反乱が、より明確なフィリピン独立革命の近代的政治運動と合流する過程を考察する。最後に、それらの長期にわたる運動の中に「フィリピン人」意識が芽生えた時、それは新しい言語秩序を要求したことを論じるであろう。

（1）「インディオ」：植民地住民の法的政治的位置付け

1）「文明」と「非文明」の言語秩序

16世紀における植民地化は、植民するスペインにとっては、フィリピン諸島の扉を自国をはじめとするキリスト教世界に開く行為であったが、諸島住民にとっては、これまでの共同体の対外接触を超えた広大な「世界」との関係に投げ出され、しかも自分たちの意思とは関係なく、スペイン王国の政策や列強との国際関係によって「世界」に位置付けられることであった。そこで考察の射程とは外れるが、16世紀におけるフィリピンの植民地化の意味を世界史の中で考究する。

1565年にセブ島にミゲル・ロペス・ド・レガスピ Miguel Lopez de Legazpi によって最初の恒久的スペイン人定住地が築かれ、1570年にはフィリピン諸島に居住するスペイン人は、2500人を数えるようになった。スペイン植民者や植民地官憲は、自分たちはこの諸島征服に派遣された「文明人」（キリスト教徒）であると認識し、自分たちの支配に服する人々を「インディオ indios」と呼び習わしていた。当時の法と用語法からすれば、「インディオ」は、「原住民」と言う意味で使われていると言えよう（現在なら「先住民」と訳すべきであろうか[3]）。

（3）　松森奈津子『野蛮から秩序へ：インディアス問題とサラマンカ学派』（名古屋

実際1681年に編纂された植民地統治の基本法規集は、「インディアス統治法」で、王室メキシコ庁が発布し、新世界におけるスペイン権益保護と「原住民」を支配するための基本法規集であった。これを、フィリピン諸島住民にも適用したのである。フィリピン諸島住民は「フィリピン人」ではなく、政治的従属と非文明性を同時に表わす「インディオ」と言う呼称を与えられたのである。

ここで言う「非文明」とは、カトリシズムの信仰が人々に受容されていないこと、言語を中心とした西欧的生活様式が移植されていないと言う意味である。しかし、征服者の側、特にスペインの王室や知識階層の中に、新しい植民地の「原住民」の言語、文化、生活を理解し、彼らとの言語コミュニケーションをとることが征服事業において必要であることが認識されていなかったわけではなかった。これについては、15世紀スペインの特殊事情を考慮しなければならない。

イベリア半島では、８世紀以降、北アフリカに進出したアラブ人とイスラーム化したベルベル人が半島南部に進出し、ウマイア朝の王族を総督（アミール）としてアンダルス・イスラーム王国を支配していた。その結果、アンダルス諸都市は、交易の中心地と成ると同時にイスラームの高度の学芸、技術を西欧に発信する基地となっていた。学術や芸術の移転は、当然にアラビア語からラテン語への翻訳という作業を必要とした。またバグダット等でギリシア語からアラビア語に翻訳された膨大な古典が、ラテン語に翻訳され、逆に西欧に流入した。スラーム法は、アラビア語のまま用いられていたため、アンダルスとその周辺の知識人や富裕な住民そして支配層の言語は、アラビア語であった。つまり「頂点に立つアラビア語――ラテン語――スペイン地方語」と言う言語序列が、この過程で生まれて行ったのである。

しかし、1492年までにイスラーム勢力をイベリア半島から駆逐し、フ

大学出版会、2009年）22-23頁。

ェルジナンドとイザベラの両カトリック君主が王国を設立すると、ラテン語が複雑な活用から、神聖ラテン語を一般民衆の共通言語として普及させることが困難であったため、古代ローマ帝国で日常使用された民衆ラテン語に近いスペイン語（カスティリア語）を、「共通語」とすることがイザベラ女王に献策された。しかし、優れたイスラム学術と技術は、「知恵の館」の言語たるアラビア語とギリシア語によって学習し伝達することが便利であったから、イスラム教の聖なる言語であったアラビア語を完全に駆逐することはできなかった。またローマ教皇や王室内のカトリック聖職臣下は、ラテン語を聖なるまた公式言語として、何らかの形でスペイン王国の言語生活の中に位置付けなければならなかった。そこで「神聖なラテン語を頂点とし、スペイン語を王国共通語に、その他交易や知的伝達に必要なが外国語＝アラビア語やギリシア語そして便利であるが最低編に置くべきヘブライ語」と言う言語の序列を形成し、様々な方法で人々の精神・社会生活の言語秩序とした。この様な言語秩序は王室内で長く審議され、その脈絡の上に、また延長として、「インヂィオ」の居住する新世界にも適用されて行った。(4)

スペイン王は、イベリア半島統合の経験から、新世界の統治に共通言語が不可欠であり、植民地の共通言語をキリスト教世界の言語秩序の中に位置付ける必要があることを認識していた。しかし、フィリピン諸島では住民の共通語は多様で、全域の共通語が存在しない状況は、実はスペイン人征服者にとって「分割統治」を容易にし、フィリピン諸島征服をより容易にした。したがってスペイン人征服者にとって共通言語によるコミュニケーションの確立とは、彼らの支配を容易にする言語間の翻訳関係とその背後にある価値体系を被征服民に受け入れさせることにほかならなかった。つまり征服者の与える言語序列は、「文明人が神の摂理によって非文明人」を支配訓育することを明確に象徴するものでなけれ

（4）　Rafael, *op.cit.*, pp.23–26.

ばならなかった。

スペイン支配下のフィリピン諸島においては、植民地支配末期に至るまで「ラテン語 → スペイン語 → 現地語（タガログ語、ビサヤ語、セブ・アノ語、イロカノ語[5]）」の言語序列とすべきであると考えられる。しかし植民者や現地修道会は「言語の秩序」を住民に強制することに熱心でなかったと言われている。それは初期にスペイン（実施にはメキシコ政庁）がフィリピン諸島に派遣した兵士の多くがバスク語を日常話とし、また下層の使用人の多くがアンダルスから来たユダヤ系であったからだと言われている。「文明人」による植民地支配を守るために言語秩序を保ちつつ、スペイン王室や総督の指示に従って、現地聖職者や下級または地方官吏の不足を補い、植民地経営を効率化するために、スペイン語教育を普及させようとしたのは19世紀に成ってからのことであるが、「言語の秩序」について、教会も住民も真剣に問題化し始めるのはこの時期である。19世紀には、ヨーロッパに留学していたフィリピン知識人の間で「共通語」の問題として議論され、スペイン語とラテン語も含み神学教育を行おうとするマニラ大司教の方針は、より保守的な現地のスペイン人や修道会との間に常に軋轢を生じさせることになった。

2）トリデシャス条約と教会保護権

「インディアス統治法」は、実はキリスト教にとって「非文明人」も「神の恩恵」の下から除外されていないことを神学的前提にしていた。ローマ教皇庁は、時に曖昧な言葉で、「インディオ」も神の恵みが与えられる「世界 Oikoumene」に属する存在であることを認めていた。そうで

（5） アウグスチノ会の記録によれば、17世紀までに伝道と宗教教育のための現地語は、タガログ語、ヴィサヤ語、セブアノ語、イロカノ語の 4 言語と特定されていたようである Emmanuel Luis A. Romanillos, The *Augustinian Recollects in the Philippines: Hagiography and History* (Quezon City, 2001) p.111.

なければ教皇が、「聖ペトロの世界宣教の代理権限」を理由に、新世界の問題に介入することは出来ないからである。そして「文明化」とは、「キリスト教化」に他ならなかったから、「文明化」の恵みをより良く与える者はローマ教皇でなければならなかった。それ故、新世界の所有者であるスペイン国王も植民地当局も、「新世界」でのキリスト教宣教とカトリック教会形成を全面的に支援しなければならないと考えられた。その様な役割を果たすと言う条件でのみ、ポルトガルもスペインもその征服事業を、正当化することが出来たのである。しかし植民当事者にとっては、現地人が共通言語や神聖言語を習得して「文明化」が進むことには、現実の支配被支配関係の位階秩序を乱す可能性があるとして、19世紀に至るまで植民地住民の言語教育と高度の神学教育に対する反対論が存在した。(6)

1542年スペイン王カルロス一世は、1521年にフェルナンデ・マジェライエス（マジェラン）を指揮官とする艦隊によって、既に「発見」が報告されていた「サン・ラザロ諸島」（後のフィリピン諸島）に、メキシコからルイ・ロペス・ド・ヴィラロボス Ruy Lopez de Villalobos 指揮下の遠征隊を派遣した。この遠征事業が、既にモルッカに進出していたポルトガルとの（金銀と香料の島々をめぐる）植民地獲得競争の一環であることは明白であった。しかし、スペイン王室は、征服事業を「王の教会保護権」（パトロナト・レアル patoronat-o real）による植民地のキリスト教化として、西欧カトリック社会に正当化し、過酷な植民地支配に従事する人々にも一種の免罪感を与える必要があった。(7)

ローマ教皇アレクサンドル６世は、ポルトガル王に以前与えた非キリスト教世界における権限と同様のものをスペイン王にも与える勅書を発

（６） Antonio V. Uy, The State of the Church in the Philippines 1850–1875 (Tagay tay City, 1984) pp.17–18.

（７） Rafaerl, *op.cit*, pp.147–154.

した。この「1493年5月3日と5月4日の勅書 Eximiae devotionis・Intercaetera」によって、新「発見地」住民へのローマ・カトリック教会（修道会）の宣教保護と財政支援を条件として、スペイン王に非キリスト教「発見地」の領有を許した。ポルトガル・スペイン両カトリック王国は、1494年6月7日の「トリデシャス協定 Tratado de Tordesillas」によって「大西洋に分割線」を引くことになった。

教皇ニコラス5世は、「聖ペテロの世界宣教代理権限」の継承者として、ポルトガル・スペイン両カトリック王国の競争を調停し、彼らの世界拡大の動きを支持することにより、イスラーム勢力への牽制とプロテスタント諸派に先んじてカトリシズムが新世界への拡大を図ろうとした。結局トリデシャス協定によれば「ヴェルディ岬諸島の西370レアグの子午線を境界として東をポルトガルの、西をスペインの領有」とすることとなった。しかし、これは太平洋上に（相当曖昧な）分割線を引いただけで、それが子午線として太平洋に延長された場合、どのような教世界分割線となるかについて、どこまで正確に予測していたのかは疑わしい。グリニッジを通過する子午線を本初子午線と決定したのは、それから400年後（1884年）であり、ポルトガル・レアグ（当時の「海里」）の測定法も粗雑なものであったから、トリデシャス協定を持って厳密な両帝国の実質的「世界分割」を行なおうとしたと考えることには相当の疑問がある。

乱発された教皇勅書とトリデシャス協定の本質は、ローマ教皇と西欧カトリック世界にとって、カトリック王国によって新たに存在が報告された非キリスト教信徒の土地を領有すること、そして新世界のカトリック伝道を両王家によって経済的にも政治的にも支持させる約定のもとに、西欧世界に対して植民地化を正当化するための「法」を成定することにあったと考えられる。

16世紀以降、ローマ・カトリック教会は、ヨーロッパにおいて教皇が、

国王に対する政治的影響力を失いつつあり、カトリック教会内にも教皇を頂点とする信仰体系に対する反抗が広がるという現実に直面していた。そのため、教皇は新世界においてヨーロッパで失いつつあった権威と権力を回復する必要があった。また、宣教を目的として当時結成された諸修道会が、この様なカトリック教会の方針を助けた。1546年から1563年にわたって開かれたトリエントの宗教会議（Council of Trent）は、このような方針を明確化した。

言語秩序の視点から見れば、聖書をラテン語からではなくヘブライ語やコイネ・ギリシア語から直接に地域信者の共通語に翻訳しようとするプロテスタント運動は、神聖言語たるラテン語と世俗言語の位階関係を倒置させ、ローマ・カトリック教会の権威を失墜させかねないものであった。それ故、カトリック王国の征服地においてもラテン語の権威の維持は、教会や修道会によって重視された。トリエント宗教会議でも、現地宣教師や教会の記録保存と中央への各種報告書提出の義務が強調され、それらは教会ラテン語で記述されていなければならないことが要求された。(8)

3）フィリピン植民地の言語秩序

フィリピン諸島のカトリック宣教の現場では、17世紀ごろからラテン語の拘束力は徐々に弱くなり、非現実的なものとなった。各種報告も記録もラテン語のカトリック用語を多用したとはいえ、文章自体はスペイン語によって表記されることが多かった。そうでありながら、カトリック聖職の一般スペイン人や植民地住民に対する優位を保つ重要な要素であたから、教会内部においては、ラテン語公用の制度が弛緩しつつ、宣教や教育の対象に対してはラテン語を頂点とする言語秩序を維持しよう

（8） Daniel F. Doeppers and Peter Xenos ed.by, *Population and History: Demographic Origins of the Making Philippines*, (Quezon City, 1998) p.298–299.

とするという矛盾が露呈し始めた。

教会による言語秩序の象徴的行為として、ラテン語によるミサや祈祷が執行されたが、伝道活動の現場では、スペイン語か、スペイン語から現地語に翻訳されたカテキズム文書（信仰生活指南書）が用いられた。初期の真摯な宣教師（修道士）にとって、「原住民」との言語コミュニケーションは現地人伝道に不可欠であったから、1610年には既に、ドミニコ会司祭フランシスコ・ブランカ Fr. Francisco Blanca によって、タガログ語入門書が執筆された(9)。無論、スペイン植民地にやって来た宣教師のすべてが、現地言葉に精通しようと努力したわけではない。多くの者はキリスト教に改宗したユダヤ人召使、また現地人有力者の子弟に現地語やスペイン語を習わせ、通訳として使うことでコミュニケーションの問題を解決した。この点、礼拝で使用する「聖なる言葉」が教会ラテン語であり、同様に講壇聖書や典礼書がラテン語で書かれており、伝道用のカテキズム文書もスペイン語過疎の翻訳であったことが「怠惰な聖職者」を大いに助け、勤勉な「原住民」改宗者に征服者の言葉であるスペイン語の学習を促進した(10)。

しかし、だからと言って、現地人にスペイン語を学習する機会が広く開かれていたわけではない。1595年にフェリペ二世の要請でローマ教皇がフィリピン諸島の中でキリスト教化が進んだ地域に、修道会伝道区でなくより安定的な教区組織の設立を許可した後、教育に熱心であったドミニコ会等の修道会によって、各地に小教区初等学校が順次設置されて行くが、ここでの教育は主に宗教教育であり、ごく基礎的なスペイン語

（9） Francisco Blanca de San Jose, *Arte reglas de la lemgua tagala* (1610)

（10）「ドン・アントニオ・モルガ Don Antonio de Moruga の1598年６月８日付書簡」には、フィリピンに住むスペイン人の160条の悪行を列挙しているが、その中に修道僧の怠惰が告発されている。守川正道「フィリピン史」（同朋舎1978年）55−59頁。

教育しか行われなかった。しかし、マニラ植民庁の関心は薄く公立初等学校が開設され始めたのは、1863年に入ってからである。

しかしスペイン語による高等教育に関しては、1611年に国王の全面的財政支援を受け、教皇庁立サント・トマス大学（Real y Pontificio Universidad de Santo Tomas）がマニラに設立され、またその翌年にはセブに同様のカトリック大学が設立され、スペイン語によるラテン語、教養、医学、教会法、神学の教育が行われた。ヨーロッパ諸国にもまだ数十の大学しか設立されていなかった時代であり、ドミニコ会やイエズス会のアジアにおける知的拠点形成がいかに重視されていたかが分かる。(11) しかし、どちらの大学も、当初はごく少数の例外を省いて、現地在住のスペイン人子弟とスペイン系メスティーソの教育を目的としており、植民地全体のスペイン語教育機関ではなかった。しかし幸運に恵まれて、スペイン語やラテン語の高等教育を受ける事が出来たフィリピン住民は、もはや「インディオ」と位置付けられない存在に育っていった。

19世紀に至るまで多くの修道会は、現地住民に高度の教育を与える代わりに、現地語でキリスト教の基礎知識を与えるため、カテキズム文書の翻訳に驚くほど熱心であった。結局この様な翻訳作業は、「言語の位階的秩序」を植民地社会に植え付け、「キリスト教の神聖言語――征服者の言語スペイン語――現地人言語」と言う言語位階性の幻想を住民に与えて、現実社会の階層秩序の維持に役立てた。(12) つまり現地のローマ・カトリック教会――植民地宣教の主体であった修道会にとって、重要なことは住民にラテン語やスペイン語を習得させることではなく、「ラテン語 → スペイン語 → 現地語」と、信仰が伝達されるべき言語序列を受け入れさせることにあった。これらの信仰の言語秩序を受け入れること

（11） Schumarher, op/cit, pp.10−11.

（12） Vicente S. Hernadez, *History of Books and Libraries in the Philippines: 1521−1900*, pp.23−31.

で、「原住民」は「神の光」（文明）の中におかれるとともに、ローマ・カトリック教会の「神の代理者――聖職――信徒」の秩序の中にも組み込まれて、初めて「キリスト教徒」になると考えられたのである。それ故、スペイン人植民者にとっては、現地人キリスト教徒の出現は厄介な問題で、キリスト教徒として「神の前に平等な人間」であるが、彼らは「神の国」の予形である教会の位階秩序の中におかれ、しかもトリデシャス協定の枠組み中にある世俗権力（スペイン王）の被征服民として、政治経済的位階に組み込まれなければならなかったからである。

（２）植民地化以前の「共同体」

１）「バランガイ」共同体モデル

タガログやセブ･アノ言語集団の平地における共同体のモデルは、「バランガイ barangay」と呼ばれている。バランガイは、全般的には農業（米、ココナツ、砂糖キビ、バナナ、麻等）や漁業を主流とし、地域によっては鉱物資源採取や交易によって比較的安定した経済基盤を有していた。バランガイは独立した政治・生産単位であったから、外部からの略奪や水源・交易拠点の収奪に対する防衛組織を形成し、初期にはおそらく有事の軍事指導者であった「ダトゥ datu」と呼ばれる統率者（あるいは集団指導部）に指揮された政治共同体であった。ダトゥの家族（血縁集団）は、地方共通語圏内の婚姻や養子縁組によって、構成員数を増加させて疑似大血縁集団と育って行った。バランガイの基本的構成員の多数は、「ティマガ Timagas」と呼ばれる自由民であった。彼らは一定の共同労働と防衛（兵役）の義務を別にすれば、ダトゥ一族と同様の権利を享受した。共同体統率一族は、基本的には世襲制であったが、継承予定者の資質が問題となる場合は、長老たちにより、ダトゥの親族の中からより適切な者に替えることも頻繁に行われた。

耕地や漁業権を有しない「ナママハイ Namaahais」と呼ばれる貧困層

は小作や「船子」としてティマガに経済的に従属したが、一般に戦争捕虜から一種の奴隷（人的財産）となった「サギギリル Saggirils」より上級の階層と考えられていた。しかし、これらの社会階層は、厳格かつ固定的な身分制度ではなく、一般に婚姻や蓄財、また個々の能力により、階層を移動することが可能であった。それ故、ヒメネス・デ・マフラの報告によれば、米の余剰生産がほとんどない地域では、他地域から米を入手する必要があったから、共同体間の関係は相当険悪なものと成る傾向があった(13)。しかし、共同体間の武力紛争が頻発した場合でも、共同体内部の身分秩序は比較的緩やかなものであった可能性が高い(14)。

これらの身分秩序を支える人間関係の背後に、「ウタン・ナ・ロオブ utanbg na loob：恩を受けた人に対する生涯の恩義」、「ヒヤ hiya：恩に報いることが出来ないか、恩人を裏切る場合の恥の感情」、「パキキサマ pakikisama：相互協力すべし」と言う倫理感が機能していたと考えられる。ダトウはティマガに恩恵を施し、それ故ウタンを感じたティマガはダトウに忠誠を誓う。同様にティマガはナナマハイの窮状を救い、ナママハイに恩義を感じさせる。また共同体に必要な共同作業は、強制とい言うよりパキキサマの倫理で正当化された。この視点から見れば、バランガイの秩序は階級秩序と言うより西欧社会で見られる「スポンサー―クライエント」関係に近いと言えるかもしれない。結論から言えば、バランガイへの帰属意識は、血縁関係と血縁を超えて広がった集団を統制する身分制度、そしてその身分秩序と人間関係を正当化する倫理によって統合されていた。そして倫理は、土着のアニミズムや多様な神話や聖霊信仰の混合した宗教観念の上に成り立っていた。無論その様な関係を可能にしたものは、共通語と地方共同体に寄った。

（13）　William Henry Scott, *Sixteenth-Century Philippine Culture and Society* (Quezon City, 1994) pp.74–75.

（14）　合田　前提書　192–202頁。

バランガイ的倫理と人間関係は、イスラームの進出やキリスト教の浸透の後も、フィリピン社会の基層に残留した。その一つの理由は、これらの伝統的価値観と宗教言語が、外来の言語や宗教によっても容易に翻訳することが可能で、またそれらの宗教の倫理体系の脈絡の中に位置付けることが出来たからであろう。つまり、これらの倫理感はキリスト教にもイスラム教にも受け入れられたのである。例えば、「ウタン」は「報恩」の意味では、キリスト教においてもカリタス（神の恩を隣人への愛の実践）と訳せばよく、「パキキサマ」はそのまま「隣人愛の実践」行為となる。「バランガイ」を基礎とした共同体が、教会（小教区）として読み替えられる時、伝統的人間関係の倫理はキリスト教的意味を比較的容易に纏って、新しい言語秩序の中に自己を適応させる事が出来たのである。しかし当然、これらの伝統的人間関係の倫理は、キリスト教の言葉に翻訳した場合、意味が完全に重なることはない。そこにバランガイ住民が、伝統的価値観を捨てさることなく、キリスト教の小教区で生き残ることが出来た理由がある。

レイナルド・イレト Reynaldo Ileto が指摘するように、この様なバランガイの倫理的人間関係モデルは、実は身分制共同体継続の理由を説明するために用いられる傾向を持っており、現在もよく観光宣伝に用いられる「貧しくとも従順で陽気なフィリピン人」イメージを形成する一因となっている可能性がある。一般的に言って、フィリピンの民衆の中に確かにそのような傾向を見ることはできるかもしれないし、ウタン・ナ・ロオオブ、ヒヤ、パキキサマの価値観は、身分秩序における人間関係が惹起する対立を減少させ、精神的に救済する機能を持っている。しかし一方で、ダトウが共同体構成員に対して恩恵を施さない場合や、ティマガがナンアマハイの窮状を無視する共同体においては、権威への反攻の契機にもなりえるのである。

2）植民地化以前の「共同体」の多様性

タガログ系バランガイ社会の他に、セブ・アノ語やイロカノ語等の地方言語バランガイも存在する。また山岳地域や島々に様々な少数言語を伝達手段とする村落が点在し、海岸地域や交通の要所に中国系の人々が、拡大家族や小共同体として居住していた。山地の少数言語集団は、一派に長老集団の緩やかな政治統合と独自の社会組織を持っていた。これらの少数言語は、マレー系もマレー系言語以外のものもあり多様である。バランガイ・モデルの共同体では、ほとんどマレー系言語が使用されていたが、地理的に隔離されたバランガイでは、様々な方言が用いられ、その間に厳格な言語序列の様なものはない。

少数言語集団の共同体は、共通語を紐帯として、血縁関係や疑似血縁関係そして拡大複数家族連合（同祖連合）によって意味付けられた帰属意識を有することが多かった。フィリピン北部山岳地帯に独特の平和条約「ブドン budong」網による複数共同体連合では、ブドン連合への帰属意識は、少数言語集団の共通地方言語であるイロカノ語によって支えられていた。植民地以前の言語関係は、一応「小共同体共通語――地方共通語」に交易用に少数の住民が使用したと思われる中国語やアラビア語が加わったものと言う事が出来よう。

14世紀以降サラワク（ブルネイ）を中心として現在のインドネシアとマレイシアの各地から、イスラームの宗教と移民が流入した。イスラーム教とその法を紐帯とした、より広範な政治的統合が可能となり、小規模な国家が形成されていった。最初のイスラーム移民は、ボルネオ島サンダカンとミンダナオ島サンボアンガを結ぶ交易線にそって存在するスルー諸島にイスラーム植民地［ホロ島］を建設し、16世紀までにはミンダナオ島各地とビサヤ地域、またマニラ周辺にイスラーム小国家が建設された。これらの小国家の経済は主に交易によって支えられていたから、政治支配が一島全土に及ぶことはなく、いわばモスクを中心とする「臨

海集落」国家の様相を呈していた。基本的にはスルタン（イスラームの世俗首長）を長とする血縁共同体を中核に、それに従属する住民で形成された社会であったが、非イスラーム教徒や、中国人、インド人、時に日本人等の異邦人の居住に寛容であったため、「都市国家」内も多民族多言語社会であることを止めなかった。

フィリピン諸島における中国人どうしや、彼らの現地人養子とのコミュニケーションが中国語を用いて行われていたことは間違い無いとしても、彼らの居住地周辺に広く中国語が普及することはなかった。インド人の言語コミュニケーションの影響については、初期フィリピン文字にアショカ王時代のサンスクリット語の影響が見られるという有力な仮説があり、より理解が難しい。しかし19世紀以前と言うことであれば、中国人やインド人等の異邦人居住者は、所詮「外国人居住者」であり、自分たちが生活しているフィリピンの共同体に、アイデンティティを持つ集団ではなかったと考えるのが妥当であろう。ただし、20世紀に入ると、タガログ語等の現地共通語を母語とし、カトリック信仰を受け入れた「チノイ」と呼ばれる、フィリピンに強い帰属意識を持った中国系住民が出現している。

フィリピン諸島のイスラーム共同体では、コラーンやイスラーム律法を社会統合と生活規範の中心としていたから、そこにアラビア語を神聖言語とする言語序列が存在しても不思議ではないだろう。しかし実際には、アラビア語の影響力は、フィリピン諸島全域を俯瞰する限りきわめて限定的であった。結局、スペインによる植民地以前のフィリピンには、西欧やイスラーム社会で見られた厳格な言語序列を見出すことはできない。

（3）植民地フィリピンの形成

1）レガスピの征服事業

フェルナン・デ・マジェライエス（マジェラン Fernao de Magalhacs）のビサヤ・セブ到達の後、数度にわたってメキシコからフィリピンに来航したスペイン人航海者による冒険的な制服と収奪の試みが行われ、それらはすべて失敗した。1559年スペイン王フェリペ2世は、メキシコ総督ルイス・ド・ベラスコに「フィリピーナス諸島とその近隣に遠征隊を送り、香料他の交易拠点を確保せよ」との命令書簡を送った。総督の命を受けたミゲル・レガスピは、1565年に5隻の艦隊を率いてセブ島およびレイテ島（サン・ペドロ島）に進出し、モルッカから来訪するポルトガル人やミンダナオのイスラーム国家との紛争を注意深く避けながら、セブ島の「インディオ」の首長の中で既にキリスト教に改宗していたトパス Topas と同盟を結び、セブの海岸に最初の植民拠点（サン・ペドロ城塞）を構築することに成功した。

レガスピ自身は麗聞あるカトリック教徒であったと伝えられ、実際に5名のアウグスチノ会宣教師（この内1名は船団がメキシコを離れる以前アカプルコで死亡）をフィリピン諸島遠征に同行させている。これに続いて1578年に派フランシスコ会が、1581人にイエズス会が、1587年にはドミニコ会の宣教師が、そして1606年にアウグスチノ会宣教団本隊（10名の司祭と4名の修道士）がフィリピンに到着した[15]。レガスピの戦略構想の中では、キリスト教を征服事業とその後の植民地統治の重要な道具として位置付けていたことが分かる[16]。またトパスの側にも、遠征隊の兵力が貧弱なものに見えるとしても、武力衝突を敢えて回避して、キ

（15）　Romanillos, *op.cit.*, p.103.

（16）　Thomas R. Hargrove, *The Mystery of Taal: A Philippine Volacano and Lake, her S Sealife and Lost Towns* (Manila, 1991) p.156.

リスト教徒としての同一性を媒介として外来と近隣の脅威から自己の共同体の安全を保障しようとする高度の外交戦術が見て取れる。(17)

2）征服社と傭兵の帰属意識

1569年8月レガスピは、セブおよび周辺諸島の軍事総督に任命された。これは「交易の拠点を確保せよ」とする最初のスペイン王の命令から、「フィリピーナス諸島の軍事征服事業を行え」とするう本国の督促を意味した。1570年5月総督レガスピは、孫のユアン・ド・サルセド Juan de Salcedo（当時21歳）と遠征隊長マルチン・デ・ゴイティ Martin de Goiti をルソン島攻略へと派遣する。遠征隊は、ミンドロ島に到達、現在のプエルト・ガレーリャ周辺の現地人共同体を制圧、対岸のルソン島南部バタヤン湾（現在のバタンガス州沿岸）に上陸し、ここで同地のイスラーム小王国軍と戦闘を交える。サルセドはこの時内陸部に進出し、タアル湖 Lake Taal（当時の Lake Bombon）周辺のイスラーム共同体との戦闘で負傷する。ここで遠征隊は二手に分かれ、ゴイティの本隊は2隻の軍船に分乗してマニラに海上から接近し、サルセド指揮下の支隊は、現在のバタンガス州タアル火山湖周辺を制圧しつつルソン島南部からマニラへと向かった。

当時のマニラには、スレイマン Raja Sulayman を首長とするイスラーム共同体が存在していた。1569年6月にマニラ周辺に陸海約400人（内約300人はヴィサヤ住民から成る傭兵）のスペイン遠征隊が侵攻し、マニラの中国人住民とスレイマン揮下のイスラーム戦士の激しい抵抗を受けた。結局スペイン軍は、艦砲射撃によってマニラを焼け野原とした後占領しなければならなかった。その後もスレイマン軍は、マニラ周辺で抵抗したが、1年後にマニラは占領され、1571年総督レガスピはマニラ市をフ

(17) メキシコ総督ルイス・デ・ベラスコ Luis de Verasuco の「スペイン王宛1561年2月9日付返書」。邦訳は守川、前提書、28–29頁。

ィリピンの首都に定めた。

マニラ占領については歴史研究の一定の蓄積もあり、史料も整備されており、また考古学的発掘も行われているので、かなり正確に軍事作戦の内容を知ることが出来る。そのため、その後１世紀にわたってルソン島やビサヤ地方で起こったスペインによる軍事攻略のパターンを理解する一助と成る。特にこの時期スペイン軍の70－80％が「現地で徴募された傭兵」であったことは、共同体意識を考える上に示唆を与えてくれる。「現地傭兵」には、マニラに対する共同体意識は全くなく、特にセブで徴募された傭兵にはイスラーム教徒が含まれていたと思われるが、宗教的連帯の意識も「傭兵」に加わる障害にはならなかったようである。スペインにとっても、ヨーロッパで18世紀に国民軍が成立するまで、各国軍の中核を傭兵が占めていたので、「現地における傭兵の徴募」を妨げる理由はなかった。

（４）植民地化と宗教

１）キリスト教の宣教活動：タアル地方の事例

1595年、ローマ・カトリック・マニラ大司教区が設置されると、ルソン島でも最もはやくスペイン軍に占領されたタアル湖畔の旧タアルTaal地区は、大司教区の一部と成り、石造りの修道院と教会が建設された。当初これらの教会施設は、ビサヤ諸島から連れて来たキリスト教徒の従者や通訳によって守られ、また少数のビサヤ傭兵が交通の要所に駐屯して治安を維持していた。しかし兵士の数は少なく、カトリシズムの宣教によって住民が教会の権威を受け入れなければ、この地域全体を支配することは到底出来なかったであろう[18]。

タアル湖は、この火口湖であり、当時火山活動は活発であった。この湖の漁業に従事する住民は、一連の火山活動――つまり地震や噴火と水

（18）　Fernadez, *op.cit.*, p.30.

色や水位の変化に怖れを感じていた。宣教拠点設置の年にタアル・ミッションに加わったアウグスチノ会の司祭は、この小噴火活動を静めるとして湖の中心にある火山島 Pulo Volcan でミサを執行している。ミッションは火山島におけるミサを定期的に執行し、キリスト教には火山活動から漁民を守る力があるという噂を宣布した[19]。この様な宣教は、これまで土着宗教やアニミズムの精神世界に帰属していた漁民を中心とした地域住民に、新しい信仰の世界への帰属を迫るためであったろう。この宣教戦略は、これまでキリスト教の様な信仰体系の接触したことがない住民の間で相当の効果を持ったらしく、1603年には新しい奇跡の噂が住民たちの中に流布された。

同年、タアル市の漁民が、タアル湖とバラヤン湾を結ぶボンボン河で漁をしている時、木彫のマリア像が網にかかった。そのマリア像はタアル教会に安置されるが、その像は直ぐに教会から消えてしまう。しばらくたって、マリア像は、薪を拾いに来た二人の女性によって海岸近くで発見される。その時マリア像は多くのカイサイ（カワセミの一種）によって護られており、おそらく海に流されようとしたマリア像を鳥たちが陸まで運んできたのだと言う「物語」が出来あがった。この地方の漁師にとって、カイサイは無事に陸地に接近していることを激しいスコールや海霧の中でも知らせてくれる鳥であった。カイサイに守られた聖母像は、「漁民の守護者」としてのシンボリズムを内包していたのである。

その後、このマリア像にまつわるいくつかの奇跡の噂が地域に流れ、それを受けてカトリック教会は、1611年に「カイサイ（カワセミ）の聖母」（Our Lady of Caysay）の礼拝堂（チャペル）を建造した。「カイサイの聖母」は、漁民を中心とした周辺住民の信仰を集めた。カワセミを表すタガログ語「カイサイ」によって修飾される聖母のイメージが形成され、それは守護聖母として周辺の漁業関係者の信仰を集めたわけであ

（19） Harugrove, *op.cit.*, p.24.

る。つまり、「聖母」のスペイン語が、「カワセミ」というタガログ語とそれを基礎とした生活様式の中に浸透して行ったことを示している。宣教の現場では、スペイン語とタガログ語の併記が言語秩序を乱すなどと言う恐れは考慮されなかった。

タアルでは、この様な特別の守護者の祝祭日を、またほかの地域でも司教の許可を得て教会設立時に定められた町や村の守護聖人の祭り（フィエスタ）の日程が定められていった。伝統的なキリスト教の固定祝日である降誕日（クリスマス）や移動祝日である復活祭（イースター）の間に、地域の事情（主に漁業や農耕儀礼）を考慮してフィエスタの日を定め、地域教会暦を作成したのである。一端教会のカレンダーが出来てしまえば、これまで地域で祝われてきた伝統的農耕儀礼や祝祭に一定のキリスト教的意味付けをして、教会暦の中に埋め込んでしまうことが多く行われた。ここにおいて住民の生活暦は、キリスト教の脈絡の中に引き込まれ、住民は社会変動により適応した形で伝統的祝祭を祝い、教会は「時の支配」を完成するのである。農耕植民地にとっては、教会歴による時の支配は決定的な意味を持った。ここでは、地理的ではなく共同体の時間軸を移行させることによって、信仰の共同体への帰属意識を変化させようとしているのである。

スペイン人司祭がどのような「言葉」で初期の伝道を行ったかについては、史料が限定されているので、あまり明確なことは分かっていない。ホワン・デ・オリベール Juan de Oliver と言うフランシスコ会の修道司祭が書いた「タガログ語キリスト教教義宣言」（*Decraration de al Doctrina Christiana en Idioma Tgaalog*, 1599）と題された188枚におよぶ手稿が米国で発見されている。これはスペイン語からタガログ語に翻訳し編集した所謂『信仰指南書』の類ではなく、おそらくオリベール修道士と同僚が、1583年から1599年まで、宣教地バタンガス州バラヤン Balayan の現地人に、キリスト教の信仰の内容を語って聞かせたタガログ原

稿を編集したものだと考えられる。

これを読む限り、スペイン人宣教師が、キリスト教信仰の内容とカトリック教会の教義、また信仰生活の基準を、単にラテン語やスペイン語からタガログ語に翻訳しているのではなく、宣教地の文化や象徴、実際に伝道の対象としている人々の生活を考慮した上で、タガログ語の隠喩や象徴を使用して彼らに伝達しようとしていたことが分かる[(20)]。この人物の宣教手法を一般化はできないが、初期宣教師には、一方的に彼らの信仰を押し付けるのではなく、現地文化と実際の生活を理解し、それを考慮しながら公式カトリック信仰を説く傾向があったようである。

さて、タアルに話をもどせば、「カイサイの聖母」は、「マリア像」と言うところを省けば、これらのキリスト教信仰とは一見無関係の漁村にありがちな噂話から形成されたものであるが、このような話にカトリック教会は、キリスト教的意味を与え、キリスト教信仰の脈絡に民間の噂や話や伝統を位置付けたのである。住民の素朴な信仰心は、徐々にこれまでの精霊信仰やアニミズムの脈絡から、カトリック信仰の脈絡へと移行して行った。同じ年、小教区信徒代表400人を動員しての火口への十字架設置が行われているから、宣教開始25年にして信徒数は数千人規模に達していると考えられる。

カトリシズムは、確かに征服者によって強制された面があるが、一方で植民地化の社会変動の中で、民衆が新しく直面した社会環境に適応するために、信仰の体系と宣教の組織雅より整備された外来宗教によって精神的必要を満たすという側面があったのも事実であろう。伝統的（バランガイ的）精神文化の在り様と、外来宗教の宗教的枠組みが、その関係を変化させながら一定の均衡を保つ「フィリピン人」独特の精神性が形成されて行ったと考えられよう。宗教学では、土着の信仰や風習が新

(20) Jose M. Cruz, ed. *Juan de Oliver's Declaration de la Doctrina Christiana en Idioma Tgalog 1599*, (Quezon City, 1995)。コメントは同書、198–254、256頁。

しい外来の宗教行為とが混合することを、「シンクレティズム cyncretism」と呼ぶが、フィリピンにおけるキリスト教の受容は、多数のフィリピン住民が新しい外来宗教に自分たちの信仰生活を帰属させた様に見える。しかし、一部の人々は、キリスト教に改宗したように見せながら、その精神生活の振幅を広げて、自分の置かれた社会状況や精神生活の定位に応じて信仰帰属を、土着信仰から宣教されたキリスト教、そして両者の混合宗教へと移動させる余地を残していた。(21)

2）植民地支配と教会

1571年にマニラが首都と宣言され、フィリピン政庁が開設されると、17世紀末までにスペインのルソン島とヴィサヤ諸島の統治も本格化し、地方統治制度も整備され始めた。この様な地方統治制度の整備の過程で、18世紀中期には各地のカトリック教会はスペイン植民地行政の中に組み込まれていった。植民地の末端行政組織である町 pueblo が形成された。そこには初期には任命の、その後カトリック教会が教区を設定した地域においては、現地人有力者やメティーソの中から選出された町長 Gabernadorecillo が、地域支配と植民地行政を担った。町長は住民生活に直結した政治権力者で、植民地行政の末端として税金徴収や労役強制を担っていたから、地方住民にとって直接の統治者であった。一方、町長はその選出母体である地域の長老たちとともに、植民地化以前からのダトゥの一族から選出されることが多かった。これは、旧支配層が地域や住民の事情に通じており、比較的緩やかな大家族的支配の政治的伝統を維持することが、植民者にとって安定した支配を確立する手段として有効であったためでもある。また、そのような社会支配は「ウタン・ナ・ロオ

(21)　フィリピンでは、混合現象の見られるキリスト教の在り方を、「土着的キリスト教 Folk Christianity」と呼ぶことが多い。詳細は F. Landa Hokanno, *Folk Christianity* (Quezon City, 1981) p.71.

オブ」に象徴される人間関係の伝統的倫理が、植民地当局とカトリック教会に利用されたことにもよるであろう。

実際には、ダトウや長老も、各地の小教区司祭の承認がなければ町長の地位に就くことが出来なかった。町長の作成した納税者台帳は、やはり地域のカトリック司祭によって了承されなければならなかった。町長や長老も地域住民の動向に詳しくなければならなかったが、カトリック司祭は、納税者台帳の基礎となる教籍簿やサクラメント記録そして教会税や献金記録を保管していたから、公的な地域住民のデーターを把握することが出来た。つまり、教籍簿は小教区に在住する人々の戸籍であり、出生、結婚、死亡と行った人生の節目（移動）には、カトリック宗教儀式が行われたから、その記録は教会に属していた。植民地当局にとっても町長にとっても、カトリック司祭や修道士の支援は常に必要だったのである。

このため、少なくとも住民の支配層は、初期にそうしていたように通訳を介してではなく、スペイン人司祭と直接スペイン語でコミュニケーションをとることが有利であった。そこで、地方支配層の子弟や親族に、スペイン語を学習させる必要があった。彼らは、18世紀にマニラに設置された二校の聖職教育準備教育と教養教育のためのコレヒオに送ることとなる。もし小教区によって初等教育が始められていたとしても、極めて程度が低く、スペイン語を流暢に話す現地民子弟はごく少なかった。そこで、スペイン語教育を受けられた者とそうでない者の差別化が起こり、結局「スペイン語――現地共通語」の言語序列が形成されていったのである[(22)]。しかし、この様な言語秩序は、地方の住民の多数が植民地フィリピン（あるいは宗主国スペイン）に帰属意識を持ちうるようなものではなかった、むしろ小教区や地方行政区（バリオやプエブロ）の住民共同体への帰属意識を形成する程度のものであった。

（22） Fernadez, *op.cit.* pp.53–56.

教会の聖なる言語であったラテン語については、教会の礼拝や一部カテキズムにおいてラテン語の定型句や単語が使用される他に、この時期において住民はラテン語を学ぶ機会は皆無であったが、ラテン語の単語を暗記したり、祈祷文を暗唱することが出来る敬虔な現地信者は多く存在した。ラテン語が、スペイン語より聖なるものであるという認識があったからであろう。聖職者も、初期には修道会本部への報告をラテン語で行う義務があったにもかかわらず、ほとんどの報告が不正確なラテン語やスペイン語で成されていたことからも、ラテン語を頻繁に使用していたとは考えられない(23)。したがって「ラテン語―スペイン語―現地語」の幻想的言語序列が受け入れられても、ラテン語は現地の人々にとって「聖なる象徴」以上のものではなかった。

3）「プラザ」経済と遊行芸人の言葉

18世紀に成ると、各地の小教区にはスペイン風の「プラザ（教会前広場 plaza）文化」が定着する。公共広場であるプラザは単なる市場が開かれる場所ではなく、文化や情報の交換の場であり、様々な言葉の交差する場所であった。そこではスペイン人が考えもしなかった複雑な言語関係が出現する。プラザに集う人々の中では、教会や行政のコミュニケーションにおいては「ラテン語――スペイン語――現地語」の公的言語秩序が維持されたが、市場では現地の様々な言葉と中国語が、またマレー発音のスペイン語が雑然と話されていた。人々の中に教会でラテン語で唱えられた言葉が、現地語に訳されて語られ、それを美しく謡う人々が出てくる。これは「ラテン語→スペイン語→現地語」の翻訳序列を守っ

(23)　1555年に主に植民地の司祭に対して、洗礼等の伝道地と小教区の教区本部への定期的報告（ラテン語）の命令が出されている。Daniel F. Doeppers and Peter Xenos, ed. By, *Population and History: Demographic Origins of the Modern Philippines* (Madison, 1998) pp.298–300.

ているように見えるが、実は彼らの「翻訳」は、正確にスペイン人司祭の語る内容を現地語に翻訳しようとするものではなく、語り部が司祭の言葉として理解したキリスト教の内容を、現地の伝統的価値観と実生活の脈絡の中で、住民の胸襟に触れるような形で語られた言葉であったろう。

プラザには、農耕地や定職を失い、一定の共同体に住むことが出来なくなった人々の中から遊行芸人となって、キリスト教の一般伝承や聖書物語を現地語で美しく謡って歩く人々が含まれていた。また18世紀初頭に、バタンガス州タアル湖畔出身のアキノ・デ・ベレン Aquino de Belen によって最初のパッション（「受難物語」）が出版され、19世紀には、これを底本とし、広範囲に普及した「ピラピル・パッション Pasyon Pilapi」が、復活祭前の聖週にフィリピン全土の教会やプラザで信徒によって詠唱されるようになる。パッションの内容は、スペインから流入したキリスト教物語を枠組みとしつつも、バランガイ共同体の価値観や文化を色濃く内包したものとなった。特にパッションについては、バリオン Caridad M. Barrion の分析を始め多くの研究があるが、これらの研究に共通して述べられているのは、「キリスト受難前後の物語が、母なるマリアと息子であるイエスのタガログ的親子関係で語られ、イエスの十字架上の死は母の悲しみ、行われるべき救済（正義）のために死んだわが子への誇りの二つの感情によって世俗的に描かれていることである[(24)]」。

レイナルド・イレトは、イエスの死と母の悲しみの中に実現される「正義」と、それに至る苦難を表現するタガログ語が、実は18世紀から19世紀に至る植民地支配による「フィリピン民衆」の現実の苦しみとして一般に理解されうることを主張している。この世の苦難の中にある「イエスとマリア」の悲しみは、植民地社会の矛盾に喘ぐ貧しい人々の

(24) Reynaldo Ileto, *Passion and Revolution: Peopular Moverments in the Philippines, 1840–1910*, (Quezon City, 1989) pp.11–22.

悲惨であり、その不正に立ち向かって死を迎える「息子」とそれを悲しみつつ誇りに思う「フィリピンの母」の姿として、抵抗の伝統を語る言葉となって行く。それ故、イレトによれば、後に述べる1896年の革命秘密結社「カティプナン katipunan」の武装蜂起に至る100年間の抵抗運動の随所にパッションの言葉が用いられていると言う(25)。実際、「カティプナン」それ自体、「最も誇り高い『祖国の息子』の結社　Kataastaasan Kagalanggalang Katipunan ngmgaAnak ng Bayan」を正式名としている。

しかし、16世紀から17世紀までのフィリピン諸島在住の聖職者数の驚くべき少なさからすると、ある意味で現住民の感情に訴えるように脈絡化されたパッションを詠唱し、タガログ化されたキリスト物語を村々に伝え歩いた名もなき路傍芸人たちこそ、フィリピンのキリスト教化に寄与した人々と言うことが出来るかもしれない。そしてそのことはキリスト教のフィリピンへの脈絡化（contextualization）をも意味している。現地語で語られたキリスト教の世界にこそ、フィリピンのキリスト教徒が帰属意識を有するべき宗教共同体の姿があったと言えよう。

18世紀末になると敬虔な現地人信徒の中から、修道生活を希望する者が出てくるが、修道会は一般的に現地人の入会を拒否したので、彼らは自ら修道生活を始める。後にこれらは組織化され、19世紀末の終末的雰囲気の中で「コロルム Cololumu」と呼ばれる宗教運動を展開し、多くはスペイン当局によって弾圧される。しかし、弾圧の中から過激化し政治化したコロルムは、反修道会や反スペイン支配の立場から、革命運動の一端を担うようになる。ラテン語を聖なる言語とし、スペイン語によって宣教されたキリスト教は、ついにフィリピン住民の多くが、彼らの敬虔な帰属意識を持つ「フィリピンの教会」を形成する方向へと進み始める。

（25）　*Ibid*., pp.82–85–91, 93–96, 105.

（5）順応と抵抗そして辺境共同体

1）「服(まつろ)わぬ」人々

フィリピン諸島においてスペインによる植民地化とキリスト教化が、住民の抵抗なしに達成されて行ったわけではない。16－17世紀の植民地化初期の抵抗は、イスラーム教徒のそれが最大のもので、実際にスペインは、その支配の終焉までミンダナオやスルー諸島のイスラームの共同体を征服することはなかった。その他に地域的抵抗や反乱が、ビサヤ地方を中心に全土で散発した。伝統的「バランガイ」秩序を守るための抵抗と言うより、キリスト教宣教によって「バランガイ」の精神秩序や「土着的」信仰共同体への帰属意識が喪失させられる事に対する抵抗の色彩が濃かった。

住民の蜂起の契機は、主にスペイン人来航当時に運ばれて来た（と思われる）伝染病や性病の流行そして同時期に頻発した自然災害によって醸成された社会不安によって醸成された。例えば、16世紀後半にこれまで経験したことのない伝染病（1574年の天然痘、1595年の「ペストの様な」伝染病）が流行し、諸島のほぼ全域で人口が減少したこと、これはスペインの征服とは関係がないと思われるが、1571年から3年間にわたってイナゴの大量発生による米生産の減少などである(26)。

本格的な反乱が始まるのは、「エンコミエンダ Encomienda」制度が導入され、具体的に土地の収奪と強制労働が開始されてからである。この制度は、植民事業に参加した「征服者」たるスペイン人貴族や兵士に土地とそこに住む住民を割り当てて支配させる制度であった。この制度を悪用して、下げ渡された土地の農業・漁業産品に勝手に課税し、住民に過酷な労役を課したため、1621年に約71万であった人口は、1655年には59万に激減している。エンコミエンダ制度に対してはカトリック教会も

(26) Doeppers and Xenos, *op.cit.*, pp.27–29.

批判的であったため、スペイン王室は17世紀前半からエンコミエンダ地主の反対を抑えて制度廃止に努力しなければならなかった。1621年にはスペイン人司祭ヘルナンド・ロス・コロネルから、自分たちが伝えるキリスト教の福音と、植民地当局が住民に与えている過酷な現実があまりにも異なっており、神の前に自分たちのしていることが糾弾されるという趣旨の国王宛て書簡が送られたりしている。(27)

17世紀の代表的な反乱は、1622年のボホール島とレイテ島の反乱であるが、どちらもスペイン以前の伝統的な宗教を核として結集した宗教反乱であった。ボホール島の例は、土地の女神ディクタのお告げを奉じた巫女（夫）ババイラン babaylan を指導者とする反乱で、スペイン人とキリスト教への明確な抵抗運動であった。反乱は徐々に平定され、ババイランと少数の支持者は、島の辺境に逃れて独自の共同体を形成したと考えられている。またビサヤ地域のバランガイでは、カトリック教会が設立されてからも、ババイランの秘密の宗教儀式（お告げの伝達や、呪詞や、治癒の儀式）として長期にわたって残存した。19世紀になっても実際にビサヤ地方を視察した米国人ジェームズ・ル・ロイは、そのような儀式の存在とババイラニズムのお守りである「アンティン・アンティン anting–anting」が流通していることを報告している。(28)

キリスト教会と植民地経済の支配が確定的となった地域でも、住民の在る者はキリスト教と植民地支配の秩序の中に生活していても、そこに生きるこが困難になった時には、辺境の山中に存在すると噂されているババイラン共同体に避難することが出来ると信じていた。実際にその様なババイラン共同体が山中に存在したのが確認されたのは、1874年の

（27） Herunado de los Rios Coronel 書簡　John N. Schumacher ed.by, *Readings in Philippine Church History* (Quezon City, 1979) pp.97–98. 所収。

（28） James Le Roy, *A Philippine Life in Town and Country* (New York, 1905) pp.130–133.

「ＪＰアンティン・アンティン事件」報告においてである。フォアン・ペルフェクトという宗教指導者に指揮された反カトリック運動の一団が、パナイ島南東部の山中に拠点を築き、ＪＰと刻印されたお守りをイロイロ地域で大量に販売することで宗教共同体を維持していたことが記録されている[29]。

1623年にパナイ島で蜂起した住民は、キリスト教の神に対抗するために、キリスト教の教えにある「悪魔」（サタナ）と契約を結んで不死身となったと主張する指導者に率いられていた。しかもこの反乱が一定の成功をおさめると、エンコミエンダ制度を解体し、税金を廃止した相互扶助制度に基づく共同体を短期間ながら形成した。その共同体は、キリスト教とカトリック教会の影響を色濃く持ち、３人の最高指導者は、キリスト（ヘスース）、マリア、聖霊（スピリト･サント）と呼ばれ、その下に教皇（パパ）や司教（オプシポ）と言った位を置いていた。興味深いのは、この様な反乱がキリスト教信仰の概念や、スペイン語を巧みに彼らの運動の中に取り入れていることである。これは「融合現象」ではなく、ボホール反乱の例が、植民地化と言う過酷な現実に直面したフィリピン住民が、その状況から逃亡するためのいまひとつの精神世界をキリスト教の言葉を用いながらも、伝統的信仰の中に創り出していたことを示している。

ババイランが、征服者の言語秩序を受け入れていないことは確かであるが、言語秩序の一部を反乱に利用しており、現地人反乱参加者の中には日常の植民地小教区生活と、反乱時の伝説的宗教共同体への二重の帰属意識が生じていたことが分かる。

（29） Evelyn Tan Cullamar, *Babaylanism in Negros: 1896–1907* (Quezon City, 1986) p.19.:

2）キリスト教の正義

キリスト教が定着していたルソン島中部のパンパンガとパンガシナン両州で1660年に起こった強制労働に起因する反乱では、指導者であるドン・フランシスコ・マアゴが、カトリック司祭に反乱軍のためのミサや告解の執行を迫っている。ここでは、キリスト教信仰が、反乱の中核に成り始めているのである。つまり、反乱参加者は、彼らの信じるキリスト教の「正義」に反するスペイン人の植民地での行状に反抗しているのである[(30)]。これに応じた住民は、スペイン人司祭が教えたキリスト教の普遍的倫理を、自分たちの現実の生活の中で脈絡化し、それに基づいて行動する様になって行く。

18世紀になると小教区に、司教の許可を得た信徒組織、祈祷会や兄弟会（コフラディーア）が組織され、かなり自主的で活発な宗教活動を行うようになった。これらの信徒組織が、新しいバランガイとも呼べる小教区の住民の団結を強化したことは間違いない。植民地当局が、植民地経営の合理化を目指して1781年と1786年に北部ルソンでアルコールとタバコの専売を決定すると、ただですら少ない現金収入が激減し、追いつめられた農民たちが反乱に決起する。小教区の信徒組織そのものが、これらの反乱の主体となった例も少なくない。キリスト教信仰とカトリック小教区に帰属意識を深く持ったフィリピン住民の中に、その信仰に真に応じた小教区を実現しようとする人々が出て来たのである。

1815年、イロコスの海岸に出現した「ナザレ人」が、漁民に「真の救済とは、専売や税金から解放されることである」と説いて、去って行ったという「噂」が流布された。それに端を発し、これをイエス・キリストの言葉であると信じたサラットの小教区信徒1500人が蜂起し、専売を請け負う地方政治家を処刑し、また修道会から教会税を没収した。この反乱は、小教区の在俗司祭の説得で終息するが、教会の下部組織自身が

（30）　Schumacher, *1979 op.cit.*, p.98. 所収。

正義を求めて植民地支配と修道会に対して立ち上がると言う反乱事件であった。キリスト教は、征服者の思惑から離れ、征服者の宗教たることを止めて、フィリピンの社会に脈絡化し、「抵抗の宗教」を形成し始めていたのである。19世紀初頭には、植民地のカトリック共同体が、教えられたキリスト教的社会正義を実現するために、カトリック共同体をフィリピン人の信仰共同体に変革し、反乱の拠点とするパターンが成立して行く。

2）世俗的反逆者

16世紀から19世紀に至るまで頻繁に発生した反スペイン反乱は、何も宗教的問題を主な要因として起こったものばかりではない。植民地化の最初期の反乱やイスラーム小王国の抵抗は別として、むしろ、経済的困窮に直面した住民が宗教的要因を直接の切掛けとして抵抗に立ち上がる例がほとんどであった。住民に経済的困難を与えた植民地経済の研究は、これまでかなりの蓄積があるが、植民地経済の実態を考察するとなるとそう簡単ではない。なぜなら、植民地当局の経済政策や植民地経営の制度化については、多くの史料が存在するが、それが実際に現場でどこまで実行されたかを知るための信用しうる詳細な史料が少ないからである。

例えば、18世紀には、植民地経営の合理化を目指す諸制度（つまり過酷な課税に行って住民の現象を防ぐ程度の制度）への転換がはかられた。課税の額は、頻繁に引き上げられ、1571年に 8 レアルだったものが、1874年には14レアルとなっている。これも植民地官僚や地域役人の腐敗を考慮しなくてもである。労役（税としての強制労働）は、16世紀の勅令で、16歳から60歳までの男子に年間40日を限度とし強制されたが、官僚や地域政治家の腐敗や総督府の緊急対策等上の必要から、地域的に40日を遥かに超えて強制されることがあったし、全植民地支配の期間、平均寿命が50歳を超えることがなかったことを考慮すれば、「60歳まで」と

いうのは高齢者の徴用を防止する歯止めとはならなかったことが分かる。

しかし、植民地経済の合理的制度化が、まったく功を奏しなかったかと言えば、そうでもない。少なくとも宣告的に見れば人口減少を止め、増加に向かわせたという意味で、つまり1817年に2,231千人だったものが1876年に5,594千人になったという意味でかなりの成果を示している[31]。結局18世紀後半の「ブルボン改革（植民地経営の近代化の諸経済政策）」までの植民地経営の制度化は、地域的にかなりの格差はあるものの、制度化によって住民の生活が飛躍的に改善されることはなかったが、「活かさず殺さず」の経済状態を安定させたとは言えよう。

18世紀に至るまでスペインによるフィリピン植民地の経営は、大幅な赤字を続けた。18世紀末から19世紀初頭、スペインの王朝（ブルボン家出身の王）は、英国東インド会社をモデルとしてフィリピン植民地経営の近代化を行おうとする。それによってフィリピン社会は大きな変化が起こった[32]。これまでもガレオン貿易によって一定の利益をあげて来たマニラ港を国際的な中次貿易港とするための諸策が行われ、1785年に王立フィリピン会社を、1862年にはスペイン。フィリピン銀行が設立された。そのため現地人の中から中間管理層や会計、法律専門家等を養成するための専門教育機関が開設され、それらの教育機関への候補を育成する公的スペイン語教育機関が全土に設置された。大学や本国留学が出来るメスティーソや現地人エリートではないが、植民地の専門職や中間支配層に登る道が開かれ始めたのである。また中間管理職や専門的職業人の下に、事務職員や職工などの中下級都市労働者が増加して行く。中下級労働者の中から武装秘密結社「祖国の息子たち」（カティプナン katipunan[33]）がより実践的な運動を展開し、革命運動の指導者が生まれることとなる。

（31） Doeppers and Xenos, *op.cit.*, p.45.

（32） Cullinane, op.cit., pp.11−13.

（33） Ileto, *op.cit.*, p.75.

貿易強化策として、国際市場に輸出するフィリピン産の商品作物や鉱物資源の増産が必要と成り、土地集中による大規模プランテーション（タバコ、コーヒー、ゴム、綿花、そして後に砂糖のモノカルチュアを可能とする大規模農園）の形成が促進された。住民から土地を収奪することは既に16世紀からコンキスタドールや修道会によって行われていたが、18世紀後半に入るとインキリーノ（借地人）契約などを駆使して、大規模農園の経営が行われ始めた。修道会や教会が信徒である住民と小作契約を結ぶことは教会法的な問題を生じるため、インキリーノが教会に代わって住民を小作として雇う方式が取られた。「教会アシエンダ」の成立である。

19世紀後半には、植民地当局の土地払い下げ等を利用して土地取得した現地人地主たちの中にも、彼らのアシエンダの管理をインキリーノに託して、自分たちは都市に生活する不在地主層が増加し、小作たちに対する搾取と管理は直接的にはインキリーノに任されることとなった。アシエンダの管理者であるインキリーノは、周辺地域の合法的または非合法的小権力者となって「カシケ」と呼ばれた。彼らの存在は、小作たちだけでなく地域住民の生活を圧迫した。

このほか地方経済を広範に掌握（特に米売買を独占）するようになっていた中国人商人も、収穫期以前に十分な現金を持たない現地人農民への「掛売り」（収穫以後に収穫物で支払うという契約で商品を売買）や金融契約を悪用して農民から土地を収奪した。彼らは、教会や植民地当局の禁令に対して、現地人との婚姻や養子縁組によって「チノイ・メスティーソ」一族として、土地蓄積を続け、地方においてはコファンコ家のアシエンダ・ルシタなどに代表される大規模農園を経営し、都市においてはタン・ユー等の金融財閥を形成して行った。

19世紀の広範な土地収奪によって耕作地を失った多くの農民は、地主やインキリーノと小作（カサマハン）契約を結んでアシエンダの小作と

なるか、季節農業労働者や都市の低賃金労働者として郷里を離れるかの選択を迫られた。その内のある者は、ババイラン等の「服わぬ人々」が住むと言い伝えられた「聖なる山」に向かい、辺境でゲリラ的抵抗を続けた。フィリピン独立革命においては、現地人エリートや中間層から成る革命指導者は、これらの土地を失った人々の中から多くの革命軍の兵士を得ることが出来たのである。それと同時に、土地を奪われた人々の怨嗟の対象は、もはやスペイン人（初期民社、植民庁、聖職者）だけではなかった。スペイン植民地体制を利用し、特権を得て富裕化し、彼らを経済的に搾取して来た現地人指導者や中国人地主に向かった。それ故、フィリピンの独立闘争は、社会革命の要素を色濃く内包することとなった。

19世紀の植民地経済の低成長は、多数の農民に生活の困窮をもたらしたが、地域の住民エリートやカシケ、小商業者、メスティーソの中に、権限や財力を増加させ、富裕な生活を謳歌する人々を生み出したことも事実である。彼らは、その子弟にスペイン人と変わらない高等教育を受けさせ、またヨーロッパに留学させ、知識階層として「フィリピンのスペイン人」とする幻想を持ったのは当然であった。富裕な現地人知識層は、スペイン語と現地語の両方を日常語として使い分け、中には高度の聖職養成教育を受けてラテン語を読み書きすることが出来る者もいた。スペイン人や教会が押し付けた言語序列を、住民の中から上り詰める者が出現したのである。

3）現地人聖職：スペイン人になれなかった人々

16世紀以来、植民地住民のカトリック教徒数は増加して行き、スペイン統治の末期（1898年）の統計によれば、655万９千998人に達している。一方彼らを司牧する聖職（司祭、助祭）の数は967人で、小教区（教会区）と伝道所は675設置されていた。これでも聖職一人当たりの信数は、

６千人７百人を超えていた[34]。しかし18世紀初頭まで司祭はスペイン人修道士であったから、フィリピン在住のカトリック宣教師数は、250から400名程度であり、信徒数が百万程度としても、到底満足な司牧は出来なかった[35]。そこでスペイン人聖職の宣教の補助的役割をはたす現地人カテキストの養成が始まる。先に述べたように、主に有望と思われる少年に、カトリックの信仰内容（簡単な教義と祈祷文）を住民に教えるための編纂され、現地語に翻訳された信仰指南書（ドクトリーナ[36]）が指導できる程度の神学教育とスペイン語を司祭のもとで学ばせた。

これらの少年の中でも有望で地方名望家の出身の少年は、カテキストの活動に飽きたらず、マニラやセブに出てコレヒオ（colehios: 聖職養成・教養課程学院）や大学（universidad）の神学部（大神学校）で学ぼうとする者が出現する。それは大志を抱く現地人少年たちが、憧れの「スペイン人司祭」の地位に近づく唯一の道であったとも言えよう。

植民地における聖職養成に関しては、1585年のメキシコ主教会議において取り上げられ、特にフィリピンについては、聖職養成教育の基礎となる教養教育の決定的不足が指摘されていた。そのためマニラに２校が設置されたコレヒオの規模を拡大したという経緯がある[37]。大学は、基本的には植民地在住スペイン人（メスティーソ、例外的に地方名望家の子弟）を教育して植民地エリート層を養成したり、優秀な学生をスペイン本国に留学させる準備教育が行われていたが、17世紀には聖職を目指す

（34） Shumacher, *op.cit*., p.309–310.

（35） 池端雪浦『フィリピン革命とカトリシズム』［勁草書房1987年］40頁

（36） 最初期に出版されたドクトリーナは、Doctrina Christiana（1593）で、池端によれば、その内容は、主の祈り、天使祝詞、使徒信経、サルベレジナ、信仰箇条、十戒、教会の五つの掟、七秘跡、七つの大罪、十四の徳目、告解、教会問答からなる。

（37） J.D.Mansi, *Sacurorum Conciliorum nova et amplissima collectio* (Florence, 1759) 34: 1034–35 in Schumacher, 1979 *op.cit*. pp.184–195. 所収。

小教区からの少年たちも特例として受け入れ、18世紀初頭には公式に彼らに門戸を開いた。この結果、現地人司祭が誕生することになるが、その数は1760年にマニラ大司教区で32名と、まだ少なかった。(38)

しかし、この時期植民地住民で高等教育が受ける者は、一般に成績優秀な者が多かったから、少数ながらローマやスペインに留学する機会が与えられた神学生が出現する。彼らは、バランガイの宣教現場で現地住民の苦悩や精神世界を垣間見た直接的経験を持ち、しかもフィリピン在住の修道士の現地人向け教義より遥かに高度で新しい神学や思想を、ヨーロッパで学ぶことになる。彼らはフィリピン諸島植民地で教えられたキリスト教を、普遍的なキリスト教神学の中で相対化し、同時に「スペイン」と言う存在を世界の中で相対化する様になるのである。しかし、ヨーロッパの新しい神学を学んで帰国した彼らは、「小教区を在俗司祭に移管する1774年勅令の廃止」と言う事件に直面し、自分たちが置かれることとなった「現地人司祭」という立場に幻滅する。どのような意味でも、彼らはスペイン人司祭と平等に扱われることはなかったからである。つまり、憧れていた「スペイン人」（またはそれと同等の者）には成れなかったからである。その結果彼らの多くは、植民地支配の現実と植民地支配への反乱に立ち上がった人々の、生活の基調の中に脈絡化されたキリスト教を、神学やヨーロッパの諸思想の言葉で考察し、「フィリピン人のキリスト教」教会の在るべき姿を模索するようになる。(39)

司祭数の不足に悩むマニラ大司教は、1772年に各教区に現地人司祭を養成するための神学校（セミナリオ）を開設することを許可し、1774年に小教区の管理を修道会から修道会に属さない在俗司祭に暫時移管する教令を発した。植民地当局にとっても、植民地支配の末端を担う小教区

（38）　*Ibid*., p.199.

（39）　John N. Schumacher, Revolutionry Clergy: Filipino Clergy and the Nationalist Moverment, 1850–1903 (Quezon City, 1981) p.9.

司祭の不足は深刻な問題であり、国王に最終的任命権がある大司教のもとに世俗聖職を増員しなければならなかった。最初に植民地から追放されたイエズス会は、130にのぼる小教区を失った。(40)

これらの結果「原住民」司祭が増加して行くが、彼らは修道会への入会を歓迎されなかったから、修道会に属さないで在俗司祭になる他の選択はなかった。そこで問題になるのは、在俗司祭への小教区の管理の移管である。小教区管理の移管がなければ、在俗司祭はいつまでもスペイン人修道司祭の補助的役割に甘んじる以外にないからである。1774年の勅令は、現地人在俗司祭に希望を与えたが、修道会側の反対で、この勅令はわずか２年で実施見送りにされてしまう。ラテン・アメリカ植民地で現地人司祭に指導された反植民地闘争が頻発するに至って、植民地当局も現地人在俗司祭の小教区への配置を躊躇するようになったのである。(41) 1826年には、既に現地人司祭が司牧していた小教区を暫時修道士司祭に移管すると言う「反動勅令」が出され、現地人在俗司祭とその司牧を望む住民の反対運動が起こる。

ラテン語を頂点とする「言語序列」を完全に受け入れ、その秩序の中で宗教的研鑽を積んで、スペイン人司祭と同様の者と成ろうとした在俗司祭たちは、植民地体制の下では自分たちはどこまで行っても「スペイン人」になれないことを知ったのである。「言語序列」の中で最高の教育を受けたフィリピンの知識人階層も、現地人世俗司祭の運動を支持する中で、自分たちも同様の立場にあることを知るのである。(42)

４）イルストラド：知識人の言語共同体

これらの植民地知識層は、聖職の道を歩まなかった富裕なメスティー

(40) Schumacher, 1979 *op.cit.*, pp.200–2001.
(41) 池端　前提書　62–63頁。
(42) Schumacher, 1979 *op.cit.*, pp.252.

ソや現地人の子弟の中でも、マニラやセブでスペイン語やラテン語の大学教育を受け、またスペインへの留学を果たした青年たちで、18世紀前半には彼らは主にマニラ、イロイロ、セブと言った都市で「イルストラド ilustrados」と呼ばれるエリート階層を形成していた[43]。その他にも、都市で植民地官僚や富裕な商人、また専門職に従事する中間エリート層や、都市に別荘を持って二重の生活を謳歌した地方富裕層の知識人も、イルストラドの構成員または準構成員であった[44]。知識青年の内、特に18世紀後半のヨーロッパで国民主義の洗礼を受け、19世紀のヨーロッパで自由主義を謳歌したイルストラドは、郷里で自分たちが、「スペイン人」と同様の待遇を受けることがないという体験を通じ、スペインの植民地支配の下にある共同体としての「フィリピン」を意識するようになる。彼らが、植民地支配の象徴としての修道会に対して、反感を持ったのは当然の成り行きであった[45]。

現地人在俗司祭の運動そのものは、「ゴンブルサ Gomburza 処刑」という最悪のコースをたどる。この運動が反植民地闘争へと発展することを恐れた本国政府と植民地当局およびカトリック教会は、1849年に現地人在俗司祭が司牧していたカビテ州の７小教区を、ドミニコ会やレコレクト会に移管する勅令を発した。これに激しいく反発した在俗司祭たちは、イルストラドや現地人地主、そして現地人キリスト教徒一般の献金を募ってマドリード野新聞に意見広告を出し、現地人司祭を組織した大規模な修道会批判を展開した。この運動の指導者３名が、1872年６月に、同年１月に勃発したカビテ兵器廠の暴動の扇動者として無実の罪で処刑されたのである。処刑された３名の他、やはり在俗司祭運動に参加して

（43） Michael Cullinane, *Ilustrado Politics, Filipino Elite Responses to American Rule: 1896–1908* (Quezon City, 2003) pp.26–35.

（44） *Ibit*, pp.20–24.

（45） Schumacher, 1979 *op.cit.*, pp.255–256.

いた９名のフィリピン人司祭が流刑となり、運動の支援者であったイルストラド10名も同様に流刑となった。このフレームアップ(でっち上げ)事件は、処刑された指導者の頭文字をとって、「ゴンブルサ事件」と呼ばれることになる。富裕であることや高度の教育も、現地人にスペイン人と同様の権利を与えることがないことを示したのがこの「事件」であった。

主にヨーロッパ在住のフィリピン知識人たちによるプロパガンダ運動と呼ばれる反植民地言論闘争が始まった。しかしプロパガンダ運動の言葉は、主にスペイン語であった。ベルリンで出版されたホセ・サールの『ノリメ・タンヘレ Noli me tngere』は、フィリピン人が植民地支配で如何に傷ついているかを訴えて、植民地で大きな共感を持って迎えられた。しかし、この小説はスペイン語で執筆されていたため、直接的にリサールの著述から影響を受けることが出来た人々は、知識人に限られたと言えよう。

1882年、デル・ピラール Del Pilar は、郷里のブラカンでスペイン語タガログ語併記の「タガログ日報 Daiaring Tgalog」を発行する。プロパガンダ運動は、「言語序列」に対する挑戦であり、啓蒙の対象をスペイン語を読むことの出来ない一般民衆にも拡大する試みであった(46)。イルストラドの言論運動は、漸く住民全体を射程に入れる必要を感じ始めた。

スペイン語がフィリピンにおいて反植民地闘争の言葉として使用され、宣伝文書にスペイン語と現地語が平等に併記された時、長期にわたって征服者によって、また植民地の住民自身によって課せられてきた「言語序列」は解体へと向かった。プロパガンダ運動自体は、1895年終焉を迎えるが、それは反植民地運動が、その性格を啓蒙運動から実力行使へと、またその目標を植民地改革から植民地支配打破へと変化させ、反植民地

(46) John N. Shumacher, *The Propaganda overment: 1880–1895* (Manila, 1973) p.33 and pp.95–96.

闘争が知識人運動からフィリピン民衆全体に拡大する段階に移行したことを意味していた。

（5）フィリピン人意識の形成

1）フィリピン民衆の政治的アイデンティティー

1880年代から植民地の民衆――特に農民の生活は逼迫した。そのため各地に「山賊」が出没し、これに対抗するために「治安警察軍 Guardia Civil」を、組織したと植民地当局は報告している[47]。実はここで言う「山賊」は、生活逼迫のために犯罪に走った人々だけではない。むしろ耕地を奪われ辺境に逃避し、そこに独自の共同体を築いて、そこからスペイン植民地当局や地方の現地人有力者に対するゲリラ戦を挑んだ農民たちが多かった。驚くべきことにビサヤの島々で地域的反植民地ゲリラ闘争を展開した主体の中には、17世紀にキリスト教伝道やエンコミエンダ制度に反逆し、破れて「聖なる山」に撤退したと言い伝えられていたババイランを名乗る反徒たちもいた。

1870年に入ると、ネグロス島の植民地当局者やアシエンダ管理者は、ババイラン指導者（Dios Buhawi）から彼らの支配に対する警告を頻繁に受け、彼らに対するテロ行為が始まる。1879年に当局は強力な治安警察軍をネグロスに駐屯させる[48]。この時期からイシオ Isio と名乗る指導者に指揮されたゲリラ戦（「山賊行為」）がネグロス山中で展開され、1896年にはネグロス・オクシデンタル州のアシエンダや村から多くの人々が山中に逃走し始める[49]。1897年１月、1000人以上のババイラン軍が同州のアシエンダや村々を占領し、そこで治安警察軍と激しい戦闘を開始する。

（47）　Cullamar, *op.cit.*, p..29.

（48）　Greg Bankoff, *Crime Society and the State in the Nineteenth-Century Philippines* (Quezon City, 1996) pp.135−136.

（49）　1896年12月15日付けイロン駐屯警察軍からイロイロ警察軍司令部への報告。

ここで重要なのは警察軍の記録によれば、ババイラン軍が「リサール万歳、自由フィリピン万歳」と叫んで突撃してきたと言う報告である。ババイラン軍はアンティン・アンティンを纏った40の死体を残して撤退した[50]。2月には、山中の村アユンゴン Ayungon 近くにあったババイラン根拠地を治安警察軍が攻撃するが、ここでも「フィリピン万歳」と叫んで戦かった85名のババイランが戦死する。この戦闘では、警察軍側にも相当の被害が出て、以後ネグロス島のスペイン公安当局は警察軍の山地での作戦を中止し、村落防衛に専念することとなる。

レイテ島やサマール島でも、同様のババイラン反乱がおきている。彼らババイランに指揮されたプラハネス Pulahanes 共同体を名乗り、その武装組織は自らを「市民軍 Civil-civi」と呼び、彼らが地域共同体で「公」の存在であることを示す赤い腕章や布を、警察軍の制服に類似した制服に付けていた。山岳根拠地の防衛と、低地の町やアシエンダにゲリラ的攻撃を行っていたが、1898年にフィリピン革命が勃発すると、ビサヤ地域の革命軍に参加した[51]。

19世紀のババイランの蜂起は、17世紀のババイランと同様に、神秘的な儀式を行ない、彼らを不死身にすると信じられていたお守りを身に着けて戦ったが、一方ではネグロス島のキリスト教からの防衛と言った宗教的地方的目標ではなく、スペイン植民地支配からのフィリピン解放と言う目的を持つようになっていた。

処刑後に反植民地闘争の象徴となっていたリサールに連帯する、民族主義的感情の広がりを持つようになっていた。土着的反乱者の中にも「フィリピン人」が誕生していたのである。

ババイランの人々にその様な変化をもたらした要因の一つは、18世紀中期から植民地経営の近代化を図ったブルボン改革の一環として、フィ

（50） Cullamar, *op.cit.*, p.31

（51） *Ibid.* p.32, pp.36–37.

リピン特別行政法が発布され、地方の反乱にも植民地政庁が直接介入する様になったためであろう。この時期に成るとババイランが一度蜂起すれば、彼らと直接対峙するのは地方ボス（協会、市長、地主、カシケ）の武装した傭兵や、地方に駐屯する少数の警察官ではなく、フィリピン政庁から派遣された官僚と警察軍 Civil Garde であった(52)。反乱者は、妥協することなくスペイン植民地当局と対峙しなければならなかった。その対峙の中で、地方信仰共同体に参加する信者としてでなく、フィリピン植民地共同体の一員としての意識を持つようになり、またフィリピン共同体への帰属意識を明確にしていったのである。

2）フィリピン人の共和国

1892年に結成されたカティプナン（Kataastaasan Kagalanggalang Katipunan ng mga Anak ng Bayan;sokokunokara「最も気高く、尊敬される、祖国の息子たちの連合」）は、独立のための武装蜂起を準備する秘密結社で、結成当時の指導部は、一定の中高等教育を受けながらもイルストラドにはなれなかったマニラの中下級専門職の労働者や学生、下級聖職者から構成されていた。彼らは、プロパガンダ運動や在俗司祭運動の思想的影響を強く受けていたが、運動の目標は完全な独立であり、その手段としては実力で革命戦争を戦い抜く覚悟をしていた。彼らは、すでに自らの内に「フィリピン人」意識を形成させていたのである。「祖国の息子たち」は、1994年ごろからマニラ周辺の諸州にも支部を置き始め、蜂起に際して武器と資金の調達が出来、義勇兵の募集を行うことが出来る比較的若年層の地域エリートや在俗司祭にも浸透して行った。1996年この結社の構成員は、三万名に達した。

1896年８月30日、マニラの治安当局に彼らの会員名簿を含む重要情報

(52)　John D..Blanco, *Frontier Constitutions: Christianity and Colonial Empire in the Nineteen-Century Philippines* (Quezon City, 2009) pp.93−99.

が流出するという緊急事態が起こり、この突発的事態に対処するために、サン・ファン・デルモンテの弾薬庫を襲撃し、計画と準備が不十分のまま武装蜂起を断行した。しかしスペイン治安当局の予想に反して、蜂起は各地に飛び火し、様々な階層の住民が武装して革命に参加した。彼らの中に、既に「フィリピン人」意識が形成され始めていたのであろう。土地を失った農民や、キリスト教的社会正義を求める敬虔なキリスト教徒や、土着の反乱の後継者たちも、地方のカティプナン指導者の求めに応じて義勇兵として革命軍に参加し、特定地域のカトリック在俗司祭たちも従軍牧師となった(53)。

革命は、スペイン語教育を受け西欧的教養を身に付けながらもスペインからの独立を標榜する現地人エリート層と、主に現地語を話しスペインからの独立だけでなく、社会正義や改革をも要求するラディカルな中下層革命指導者の対立を内包しながら展開していった。武装闘争の過程で、カビテの地主出身のアギナルド Emilio Aguinaldo を指導者とするエリート・グループが、革命の主導権を獲得して行く。しかしアギナルド自身は革命を裏切り、スペインと妥協して香港に亡命してしまうが、カティプナンと同盟者は各地でゲリラ闘争を継続し、スペイン軍を戦略的手詰まり状態に追い込んで行った。

1898年４月にキューバの領有権を巡って米西戦争が勃発すると、アメリカ合衆国は５月１日に米国太平洋艦隊をマニラ湾に侵攻させスペイン・アジア艦隊を破り、またアギナルドとその一党をルソン島北部に帰還させ、反スペイン革命軍の再結集を支援した。アギナルドは独立戦争を有利に展開して、６月12日には独立を宣言した。この間アメリカ陸軍はマニラに上陸し、スペイン軍を降伏させていたため、フィリピン革命政府は、マニラでなくブラカン州マロロスを臨時首都として、革命議会

(53) Luis Camara Dery, *The Army of the First Philippines Republic and Other Historical Essys* (Manila, 1995) p.5, pp.7–8.

を開催した。

3）フィリピン人のキリスト教会

革命が始まると、在俗司祭運動の流れを継ぐ多くの現地人カトリック司祭たちが、革命軍に従軍し、また独立戦争を背後から支援した。これらのカトリック在俗司祭たちの一部は、1898年に、スペイン人聖職の支配する修道会から独立したフィリピン人の主体的カトリック教会の結成を宣言した。しかし革命指導部と革命に参加した聖職者の政治的思想的思惑は複雑で、民族主義教会形成への過程では、以下の様な問題をめぐる論争が長く続いた。その一つは、民族主義的カトリック教会をこれまでの様に国家宗教として認めるか、革命政府が標榜する近代的国家の条件である「信教の自由」の原則を受け入れ、民族的カトリック教会も他の宗教と平等の地位に置くべきかという問題であった。いま一つは、民族カトリック教会はローマ教皇座の下にあるべきか、または完全に独立した教会であるべきかと言う問題であった。

最初の問題は、マロロス会議の中で「フィリピン共和国憲法」の内に「信教の自由」と「政教分離」条項を入れることで、1898年11月29日に決せられたかに見えた。しかしアギナルド大統領はこの条項の承認を拒否し、将来予定される憲法改正議会まで問題を棚上げしてしまった。それでもアメリカのフィリピン支配が確立し始めた1902年以降には、主に米国からプロテスタント諸教派が宣教師をフィリピン各地に派遣し始めた。そのため現実には、ローマ・カトリック教会は、フィリピンにおいて最大の教会であることを止めていなかったが、既に唯一の教会ではなくなった。

一方、第二の問題については、バチカンがフィリピンの民族主義的カトリック教会構想を無視したため、現実問題として民族教会を形成するのであれば、ローマ・カトリックから分離したものと成らざるを得なく

なった。[54] 1902年になって、イザベロ・デ・ロス・レイエス Isabelo de los Reyes らの知識人に支持され、アグリパイ Gregorio Aglipay 司祭に指揮されたイロコスを中心とするカトリック司祭団が、ローマ・カトリックから分離したフィリピン独立教会（Iglesia Filipina Independete）を創設した。しかし、当初この教会に参加したフィリピン人司祭は、カトリック司祭総数600人の内36人にすぎなかった。これは、ローマ・カトリック教会がフィリピンにおけるカトリック教会と修道会に指導者を、スペイン人からアメリカ人へと徐々に転換し、しかもフィリピン人聖職の権利と役割を拡大して行ったため、フィリピン人聖職は、彼らのローマへの要求は公に受諾されなくとも、実際には彼らの要求は教皇指導下で実現すると言う希望を持ったからである。

しかし、フィリピン人の教会形成を希求する声は、容易に利益誘導されてしまう聖職者の中よりも、一般フィリピン人キリスト者の中に大きかったと言えよう。実際、独立教会が結成されると、カトリック教徒の25％に当たる150万人以上のキリスト教徒と民族宗教信者がこれに参加した。[55] 1903年以降フィリピン独立教会でも諸プロテスタント教会でも、日曜礼拝やミサでラテン語やスペイン語が用いられることはなかった。

カトリック教会も、司教のアメリカ人化と司祭の非スペイン人化を推し進め、その勢力を維持した。しかし、公的には第二バチカン公会議まで待たねばならないとしても、実際には、多くのカトリック教会では、ラテン・ミサと並行して英語、タガログ語、イロカノ語、セブアノ語と言った広域地方共通語のミサが行われるようになっていた。フィリピンにおいては、この時期既に「ラテン語―スペイン語―現地語」の言語序列は、宗教言語秩序としても終焉への過程に入っていた。

（54） 教皇の解答と言うべき Quae Mari Sinco, 1902 で在俗司祭の要求を殆どすべて無視した。

（55） 池端　前提書　220–221頁。

4）　フィリピン人の言語序列

フィリピン人の政治・宗教共同体を形成しようとする運動とそれに伴う意識変化は、「ラテン語」を頂点とする言語序列を当然のこととして、これまでの様に受け入れる事を困難とした。公式には第二バチカン公会議まで命脈を保つが、実際にはフィリピンのカトリック教会においては、公会議以前に英語とタガログ語にその地位を譲っていた。それはすぐに「英語――現地語」の序列にとって代わられた(56)。

革命は、スペイン語を彼らの言葉としながらもスペインからの独立を要望するエリート層と、現地語を話し社会改革を要求する下層革命指導者の対立を内包しつつ展開し、紆余曲折を経てエリート層が革命指導部を掌握する(57)。これは、革命勢力内の言語序列の闘争と言えないこともない。1899年１月にマロロス憲法（Malolos Cnstitution）を発布して、フィリピン（第一）共和国を建国した。多くの矛盾と問題を抱え、アメリカ合衆国によって５ヶ月間で命脈を絶たれた「マロロス共和国」は、多くて多様なフィリピン人の帰属意識を結集して結成されたと言う意味で、「フィリピン人」意識の最初の政治的「受肉 incarnation」であるという歴史的意義を失う事はない。

結論にかえて

1899年、米西戦争に敗れたスペインは、フィリピンをアメリカ合衆国に200万ドルで譲渡した。フィリピン人はこれに当然反抗したが、米国大統領は、1902年には反米反乱は完全に平定されたと宣言した。しかし、フィリピン革命軍は、様々な名で呼ばれながら、1911年までゲリラ戦を続けていた。また合衆国による占領行政が全土に敷かれてからも、イスラーム共同体や、ババイランの流を引く「聖なる山」の共同体や、キリ

（56）　Scumacher, 1981 *op.cit.*, p.223 pp.233−234.-,

（57）　Ileto, 1981 *op.cit.*, pp.110−112.

スト教の本来の正義を実現しようとする運動は長く生き残った。彼らの運動の共通する特徴は、①フィリピン共同体への帰属意識を持ち、自分たちの共同体に対する侵略者と戦っているという意識であり、また②スペイン語を英語に変えた言語秩序をかたくなに拒否した。記録に残された彼らの最後の反乱は、なんと1931年のパンガシナン州のキリスト教兄弟会の乱である。目に見える反米反乱はここで終焉を迎えた。

しかし、徹底した英語教育やアメリカニズムの宣伝を行ったアメリカ政府は、フィリピン人を「こげ茶の肌を持つ小さなアメリカ人（Little Brown American）」と成すことに成功したと考えたかもしれない。地方の初等教育からの普通・英語教育が、スペイン語を過去の遺物とすることに成功したと一応言えるかもしれないが、「英語―現地語あるいは地方共通語」と言う言語序列が、新しい言語秩序としてフィリピン人の間に定着したと考えたとすれば大きな誤解だったろう。

米議会によって与えられた「コモンウェルス」のステータスのもとに独立準備を行ない、日本の占領と傀儡「和国」の時期を経て、1946年に「フィリピン共和国」を建国した。独立後もアメリカ支配下の英語教育の影響は大きく、「英語――現地語」序列を司法・行政過程に残存している。しかし、フィリピン人の共通語（国語）制定への要求は強く、終焉することがなかった。アメリカ文化と英語を大幅に受容しながらも、独自の言語秩序を要求するフィリピン人多数の態度は、反植民地と独自の共同体を目指す闘争の中から生まれた強固な「フィリピン人」意識に由来していることは間違いないだろう。タガログ語を基礎とした「フィリピノ語」を国語としようとする運動は、セブアノ語圏からの反対もあったが、独裁権力を掌握したフェルニナンド・マルコス大統領に至って、1978年に「フィリピノ語」（国語）として実現した。現実には、市井の人々の間で英語とタガログ語の融合が進み、「タグリッシュ Tag-rishu」も広く使用されている。グローバリゼーションに直面したフィリピンの

人々は、今や、国際コミュニケーションに有利な英語と共同体の共通語であるフィリピノ語を合わせて学び、自分たちの帰属意識と矛盾しない言語秩序を創造したとも言えよう。

以上考察して来たように、「フィリピン人」意識は、イルストラドが18－19世紀のヨーロッパから学んだ自由主義と民族主義思想が、一般住民の土着的反乱に出会う中で形成された。「フィリピン人」アイデンティティーは、植民地支配に直面した一般の住民が、伝統的共同体と辺境共同体幻想の立場から反抗に立ち上がる中で、自分たちの宗教（カトリシズムのフィリピン化）と独自の言語秩序を背景として出現して来たと考えられよう。