

フィリピン・カトリック教会の見る「フィリピン」

—— その歴史と文化の見方 ——⁽¹⁾

宮 脇 聡 史 (東京基督教大学講師)

1 「フィリピン人の価値観」とカトリシズムとの奇妙な関わり

フィリピン研究においては地域研究一般と同様、歴史・社会的諸現象の説明の基礎として、「文化 (culture)」と「価値観 (value)」の問題は頻繁に論じられてきた。フィリピン人の生活基盤、親族関係、社会構成を、「フィリピン人の価値観 (Filipino Values)」を軸として解き明かし、これをフィリピンの政治・経済上の課題を解明する基礎条件とする、というアプローチである。この「フィリピン文化論 (Philippine Culture)」 「フィリピン人の価値観」は1960-70年代にまとまった形をもって現れて論争を引き起こし、近年これに代わるモデルが積極的に提起されているにもかかわらず、一般に命脈を保っている。

a. 「フィリピン人の価値観」

では、「フィリピン人の価値観」とは一体どのようなものであろうか。無論これは、広義にはかなり大きな議論に及び、ここで扱うことのできる範囲を超えてしまうので、主に研究の一潮流に絞るならば、アテネ

(1) 当論文は、2003年6月28日、第8回フィリピン研究会全国フォーラム (会場：静岡県立大学) で筆者が行った発表を基にしている。

オ・デ・マニラ大学附属フィリピン文化研究所 (Institute of Philippine Culture, Ateneo de Manila) 初代所長の故フランク・リンチ (Frank Lynch, SJ) イエズス会士の指導下で1950年代以降行なわれた広範な社会調査を元に、同研究所を中心に積み重ねられてきた、フィリピン人一般に通底するとされる価値観とその構造・機能に関する一連の議論のことである。一般的には、リンチ、アルフォンソ共編『フィリピンの価値観についての4つの論考』、ラセリス=ホルンシュタイナー著『フィリピンのある町における権力のダイナミクス』などがその代表的な著作とされる⁽²⁾。日本語では、同研究所元所長のメアリー・ラセリス (Mary Racelis) が邦訳出版のために編集した『フィリピン人のこころ』という論集⁽³⁾に良くまとめられている。さらにアメリカのミシガン大学やイエール大学などのフィリピン研究もこの流れと関わっており、ランデ『指導者、派閥、党派—フィリピン政治の構造』⁽⁴⁾がこの分野の代表的な著作とされる。以下、上記の文献、特に『フィリピン人のこころ』に掲載されている「タガログの社会組織」「フィリピン農村における社会階層」「平地フィリピンにおけるレシプロシティ」⁽⁵⁾を参照して、その内容を、以下の議

-
- (2) Lynch, Frank and Alfonso de Guzman II, ed., *Four Readings on Philippine Values*, Fourth Edition, IPC Papers No. 2 (Institute of Philippine Culture, Ateneo de Manila University Press, 1973). Hollnsteiner, Mary Racelis, *The Dynamics of Power in a Philippine Municipality*, (University of the Philippines, 1973).
 - (3) メアリー・ラセリス・ホルンシュタイナー編 (山本まつよ訳) 『フィリピン人のこころ』 (めこん, 1977)
 - (4) Lande, Carl H., *Leaders, Factions, and Parties: The Structure of Philippine Politics*, (New Heaven, Yale University Southeast Asian Studies, Monograph Series no. 6, 1965).
 - (5) 以下に出典を挙げる (但し、翻訳には恐らくラセリス=ホルンシュタイナーによる編集が多少加わっている)。Hollnsteiner, "Tagalog Social Organization", Antonio G. Mammud ed., *Brown Heritage: Essays on Philippine Cultural Tradition and Literature*, (Ateneo de Manila University, 1967) 134-148. Lynch, "Big and Little People: Social Class in the Rural Philippines", Hollnsteiner, ed., *Society Culture and the Filipino*, (Institute of Philippine Culture, Ateneo de Manila University, 1975) 181-9. Hollnsteiner, "Reciprocity in the Lowland Philippines", Lynch and de Guzman II, ed., *Four Readings on Philippine Values*, 69-91.

論への導入として十分な程度に簡単に紹介する。

まず、フィリピン社会の社会関係の基本は双系親族制であるとされている。その基本は核家族とされ、その周辺の親族・友人関係においては当該個人との間に選択的に関係が形成される点が確認され、その周辺により大きな社会が漠として広がっているとされる⁽⁶⁾。

こうした社会関係の中で、フィリピン社会は、強者と弱者の二階級社会であり続けてきた、と規定され、強者と弱者に働く「パトロン・クライアント関係」つまり、双務的だが非対称的（不平等的）な関係が、政治社会的なダイナミクスとして、また政治・経済に介在するパーソナリズム（そして公益の軽視）の源泉として論じられる⁽⁷⁾。

また人間関係におけるレシプロシティ（reciprocity, 双務的關係）が重要とされ、特に一方的な恩義を受け、十分な返礼を行なえない際に「ウタン・ナ・ロオブ（utang na loob, 内的負債）」という恩義感情が生まれ、これゆえに、恩義のある相手のために、時には公益を犠牲にしても恩義に報いる行動をとり、これが汚職等の源泉となることもある、とする⁽⁸⁾。

社会関係全体は、基本的に衝突を避け、「パキキサマ（pakikisama, 付き合い）」を促進する親和的な特徴を持つとされる。「円滑な人間関係（smooth interpersonal relationship, SIR）」が重んじられ、直接対決を避けるべく間に立つ人を立てて交渉を行なう傾向を持ち、社会規範に反することで生じる圧力による制裁感（を回避しようとする情動）たる「ヒヤ（hiya, 恥）」に敏感で、互いの「アモル・プロピオ（amor propio, 対面）」を保とうと努力する、とされている⁽⁹⁾。

(6) ホルンシュタイナー「タガログの社会組織」, ホルンシュタイナー『フィリピンのこころ』55-78

(7) リンチ「フィリピン農村における社会階層」, 前掲書 79-93

(8) ホルンシュタイナー「平地フィリピンにおけるレシプロシティ」, 前掲書 95-129

(9) Lynch, Frank, "Social Acceptance Reconsidered", in Lynch, *Four Reading*, 1-68.

b. 「フィリピン人の価値観」への批判

こうした「フィリピン人の価値観」論に対しては、当初よりさまざまな批判が展開されてきた。初期の批判の代表はホカノ (Landa Jocano) である。ホカノはこれらの論が、フィリピン人の融和的な側面に過剰に注目しており、特に社会階層間の少なからざる緊張関係を考慮に入っていない点を強く批判した。確かに論考の中には、スペインへの抵抗を示したフィリピン革命とその英雄とされた人びと、それから歴史上繰り返された反乱などが、恐らく意図的に議論の対象からはずされているのを推察できる⁽¹⁰⁾。この点に関して、リンチ自身は、自身の「社会的受容」論文が元々はアメリカ人宣教師向けの講義から出ており、アメリカ人との比較を前提とし、フィリピン人の価値観のうちより長期的かつ幅広く、相対的に強く現れている傾向としての社会関係の円滑さを挙げたのだ、と反論している。しかし、この点も結局後の時代の批判の対象となる⁽¹¹⁾。

ラセリス＝ホルンシュタイナーが軽く流している(注10を参照)フクの反乱のケースを詳細に検討したカークフリート (Benedict Kerkvliet) は、人口の増加、国家権力の介入の増大、資本主義の浸透の下、地主階級が小作に対し、これまで「父親的温情」と共に与えてきた生存水準の生活保障を取りやめたことに対し、小作階級が義憤を高め、やがて反乱に至った過程を描いている⁽¹²⁾。カークフリートの研究は、政治・経済・社会変動に伴う階級間の社会関係とそこに働く規範機能の変化、そして「円

(10) たとえば、ホルンシュタイナー 前掲書 74

(11) Jocano の批判とこれに対する Lynch の反論については、Lynch, Frank, "Social Acceptance Reconsidered"

(12) Kerkvliet, Benedict, *The Huk Rebellion: A Study of Peasant Revolt in the Philippines*, (University of California, 1977) 1-25. 邦訳: ベネディクト・カークブリエット「反乱の起源」(抄訳), ルンベラ/マセタ編(橋本哲一編訳, 吉川洋子・古川直子・福永敬・平賀達哉訳)『フィリピン伝統文化への招待』(井村文化事業社, 1990年), 189-217

滑」でない社会関係の描出を通じて、従来の「フィリピン人の価値観」論に再考を迫る視点を提供している。

また、リンチの議論は、いわば、アメリカ人との対比の形で、アメリカ人にフィリピン人の特徴を説明するところから始まっているが、結局のところ「フィリピン人の価値観」なるものをやや超歴史的なまでに本質論化して (essentialize) いるという問題を抱えている。この点に関しては、特にイレート (Reynaldo Ileto) が、この論のいわば同盟者であるアメリカのフィリピン政治史・政治文化研究の背後にある「オリエンタリズム」を激しく批判する形で論じている。イレートは既にその初期作において、フィリピンのルソン島において、たとえ双系親族的な社会構成の中での規範の機能の存在を認めるにしても、これを破ってでも貫くべき「真直」(katuwiran) があり、いざというときにはそちらに命を賭ける民衆的伝統が存在したことを挙げていた⁽¹³⁾。

さらに、フィリピンは、文化的にも、社会的にも、階層的にもかなりの多様性が存在するのに、これを看過したまま「国民文化」を半ば無前提的に論じることの問題が指摘できる。無論フィリピン全体に共通ないし通底する文化特性の存在を否定する必要はないが、そうは言っても、「文化論」というものは、しばしば本質論的な議論 (つまりフィリピン人というものはこういうものなのだ、と決め付けてしまうこと) に陥り、歴史・経済・社会的な背景及び変動のダイナミクスを軽視したまま、定性的・静態的な議論に陥る、といった傾向を避けられない。また、いわ

(13) Ileto, Reynaldo Clemena, *Pasyon and Revolution: Popular Movements in the Philippines, 1840–1910*, (Ateneo de Manila University, 1979) 9. 邦訳：レイナルド・C・イレート (清水展・永野善子監修, 川田牧人・宮脇聡史・高野邦夫訳) 『キリスト受難史と革命』(法政大学出版局, 2005年) 18 イレートのフィリピン政治研究におけるオリエンタリズム批判論として, Ileto, Reynaldo C., “Orientalism and the Study of Philippine Politics”, in *Philippine Political Science Journal* 22(45) (2001) 1–32. 邦訳：イレート, ラファエル, キブイェン (永野善子編・監訳) 『フィリピン歴史研究と植民地言説』(めこん, 2004年) 74–123

ゆる「日本文化論」と共通の問題として、こうした「フィリピン人イメージ」がしばしば、「抽象化・理想化された欧米」と対比した「アジア的停滞の確認」に陥っており、理解の内在性に乏しいためフィリピン文化なるものの固有性が浮かび上がりにくい点も問題といえる。

c. 「フィリピン文化論」とカトリシズム

しかし、こうした諸問題の指摘にもかかわらず、このいわば「国民文化」の語りのねじれがなお執拗に保持され続けているのが学問の世界の現実であり、それ以上にメディアや論壇において、「フィリピン文化」「フィリピン人の価値観」のクリシェはなお一つの常識としての力を保持している。こうした現状の背景にはなにがあるのか。

この点を探る際に、学界やメディア、そして人びとの民族アイデンティティを探求することにも意味はあると思われる。しかし、「フィリピン」というナショナルな場の言語世界を探る際に、重要でありつつ、しばしば看過されてしまうのが、多数派宗教であるカトリックである。フィリピン国民社会は政教分離原則と民主制度の下、言論の基本的な世俗性が一定程度確立しており、かつて16世紀より19世紀までのスペインによる植民地支配下で政教一致の下権勢を誇った教会が、たとえその国民の多くをその傘下に治めているにしても、教会が言説上のヘゲモニーを握っているようには見えないため、普段の議論においては、教会の重要性は看過されてしまう。とはいえその言説と歴史を検討することは欠かせないと思われる。

そもそも、「カトリック」ないし「キリスト教」というカテゴリーは、「フィリピン」「フィリピン人」と極めて密接に結びついてきた。「フィリピンはアジアで唯一のキリスト教国」という決まり文句は、決して教会のプロパガンダに留まらず、多くの人々の生活実感を伴っている。政教一致のスペインによる植民地支配によって導入されたカトリックは、そ

の後の19世紀後半の独立運動・革命期、政教分離を導入したアメリカ支配期、そして独立期と100年以上の歴史の荒波を超え、なお人口の80%以上を占めると言われている。言語、人種、文化面での多様性を有し、また植民地以前の歴史がなお黎明の彼方にかすんでしまっているフィリピンにおいて、「フィリピン」成立後の歴史の紆余曲折を超えつつ確立・展開してきたカトリシズムは、良くも悪くも「国民的な」歴史文化共有の数少ない要ではないかと思われる。「フィリピン文化論」なるものが成立するならば、カトリシズムをより深く理解することが欠かせない。

ところが、ひとたび「国民文化」の中身は何かを語る段になると、ではフィリピンにおけるカトリックの存在とはどのようなものであるのか、という問いに対する答えの焦点は極めて曖昧になってしまう。「カトリックないしキリスト教信仰は国民の（発展の）ために重要」といった議論があふれていながら、具体的にはいったいどのような意味で重要なのかについて説明されないことは多い。実はこの点は、まさに先の「フィリピン人の価値観」「フィリピンの文化」を論じてきた流れと結びついている。それを代表するのが、リンチの「フィリピンのフォーク・カトリシズム」⁽¹⁴⁾である。

リンチはフィリピンのカトリシズムの実践の諸項目を、コミュニティの連帯への貢献を視野に入れつつも教会の正統教理に照らして、公式のものとは非公式のものに分け、非公式の「民衆カトリシズム」を教会からみた許容範囲に合わせて三分して（黙認／不許可／非難）分析する。ここには教会神学的視点が一方的に社会の宗教実践に向かって投影され、しかも宗教の統合機能への着目が強いために、人びとの側の多様な宗教

(14) フランク・リンチ「フィリピンのフォーク・カトリシズム」ホルンシュタイナー『フィリピンのこころ』131-152 (Lynch, Frank, "Folk Catholicism in the Philippines", in Yengoyan, Aram A., and Perla Q. Makil, eds., *Philippine Society and the Individual: Selected Essays of Frank Lynch, 1949-1976*, (University of Michigan, 1984 (originally 1975)) 197-207.)

実践のダイナミクスを内側から捉えようとする視点に欠けている。

他方、人びとの宗教的態度を心理学的に説明しようと努めたのがブラタオの「二段重ねのキリスト教 (Split-level Christianity)」であるが、これは、人びとの信心が「表面」だけキリスト教で、より本音の生活世界はまるで別の原理が働いており、この二つが同居し、相互交渉せずに張り合わせてあるとする議論である⁽¹⁵⁾。しかし、ここでも、あくまでその「異なる二者」の分別は、公式のカトリック教理の基準から行われているため、その「二つ」が本当に二つの違う原理から生じているものなのか、両者は本当に別々なものが張り合わされているのかについて、特に人々の内側からの検証に欠けている。また、このいわば「面従腹背」的なものは、筆者から見てきわめて平凡な現象であって、カトリシズムやフィリピン人の価値観の独自性と、それほど関わりがあるようには思えない。

いずれにせよ、フィリピンはいわば「表面だけキリスト教に過ぎない」つまりは本当はカトリシズムはフィリピン文化にとっては装飾的な意味合いを超えるものではないという議論が多い。つまり、カトリシズムはせいぜい周辺的な役割を果たすのみであったということになる。既に述べた「フィリピン人の価値観」の文化特性は、この「カトリシズム」の内容考察の回避傾向と調和的に対応しているのである。

この二重性、「カトリシズム」が一方でナショナル・アイデンティティの要であるとされつつ、具体的に論じる際には周辺化されてしまうという矛盾した扱いに、「フィリピン文化」を論じる議論そのものの「国民的」問題性の一側面がのぞいている。

ここでひとつの問題が浮かび上がる。全国大のネットワークを通じて

(15) Bulatao, Jaime C., "Split-Level Christianity", in Bulatao, *Phenomena and Their Interpretation: Landmark Essays 1957-1989*, (Ateneo de Manila University Press, 1992) 22-31 (originally published in 1966).

「国民」と、そして数多くの影響力のある研究・教育を通じて学会・言論界と結びつきを持つカトリック教会、特にその指導者層は、この「カトリシズム」の微妙な扱いとどのようななかかわりがあるのか、という問題である。

2 カトリック教会と「フィリピン人の価値観」

この問題について、興味深い論点が浮かび上がる。それは、カトリック教会が、この「フィリピン人の価値観」の形成・普及過程において少なからざる役割を果たしてきた点である。

この「フィリピン文化論」の系譜の中心にあったフランク・リンチ初代所長はイエズス会士であり、その下でのフィリピン文化研究所はイエズス会のアテネオ・デ・マニラ大学に付属している⁽¹⁶⁾。イエズス会、そしてその学問上の牙城であるアテネオ・デ・マニラ大学はフィリピンにおける教会や聖職者の社会問題への参与に関して先駆的な役割を果たして来た。しかし、1965年以降のマルコス大統領の強権的支配、特に1972年9月以降の戒厳令下での支配（戒厳令支配は1972年9月から1981年まで、その後も1986年2月までマルコス大統領による権威主義支配が続いた）のもと、教会内の社会参与に積極的な人びとは、特に反政府運動の最大勢力であった共産党との関係、教会刷新（とくに一般信徒の教会における役割の拡大）についての見解、及び非暴力か暴力容認かといった点をめぐる対立を抱えるに至った⁽¹⁷⁾。その中で、イエズス会は、フランシスコ・クラベール司教（Francisco Claver）及びキャロル神父（John

(16) 社会学者であるリンチ神父やメアリー・ラセリス女史といった所員に加え、同じくアテネオ・デ・マニラに属する社会学者ジョン・キャロル神父や心理学者プラタオ神父などの聖職者=学者も、この研究分野に関わってきた。

(17) 宮脇聡史「フィリピン・カトリック教会にとっての「EDSA」—教会的文脈・国民レベルの戦略・政治社会的衝撃—」『東洋文化研究所紀要』第148号、2005年。

Carroll) の指導の下、非暴力かつ共産党との非協力の路線で学術研究と教会実践を積み重ね、これに教会刷新の穏健化（つまり聖職者の権威の確認と一般信徒の教会参与の限定）が神学上の主流として折り重なっていった⁽¹⁸⁾。

そして、フィリピン・カトリック司教協議会（Catholic Bishops' Conference of the Philippines, CBCP）は、1986年の民主化政変に至る過程で、この路線を基本的に共有し、教会と政治・社会に関する諸課題に関して、しばしば彼らに調査を依頼してきた。よって、CBCP の公文書には、これらの文化論の成果が、「社会科学者」の成果としてしばしば採用されている。特に顕著なのが、1983年の『フィリピン全国要理教育指導書（National Catechetical Directory for the Philippines, NCDP）』、1991年の『第2回フィリピン教会会議文書（Acts and Decrees of the Second Plenary Council of the Philippines, PCP-2）』、1997年の『フィリピン人カトリックのための公共要理書（Catechism for the Filipino Catholics, CFC）』、1999年の「フィリピン文化についての司牧的勧告（Pastoral Exhortation on Philippine Culture）」である。

以上の背景から、基本的にこの「フィリピン人の価値観」は、教会自身が社会変動の中で、自らの新たなアイデンティティと社会的役割を模索する過程との関わりでその基礎が形作られていったと理解できる。

その中で、特に1960年代以降の政治・経済状況の停滞について、社会の「カトリック性」、裏返せば「共産主義はなじまない」という点について、また社会が抱えてきた停滞の問題について調和的に説明することが目指されていった。そして、以上の点に対する、教会の預言者的・指導

(18) Kroeger, James, MM, *Human Promotion as an Integral Dimension of the Church's Mission of Evangelization: A Philippine Experience and Perspective Since Vatican II — 1965–1984*, (Dissertatio ad Doctoratum in Facultate Missiologiae, Pontificia Universitas Gregoriana, Roma, 1985). 歴史叙述の部分 (pp. 102–277), 特に p. 262 を参照。

者的・道徳的役割を確認・確立するための実践神学的な理論構築が進められていったのである。ではその具体的な内容は何か。

3 「フィリピン文化」形成の歴史と教会の関与に関する、教会側の解釈

カトリック教会の公文書には、教会史に関する記述は決して多くはない。しかし、実はこの歴史理解が、カトリック教会指導者のフィリピンにおけるカトリシズムについての理解（の歪み）の基盤となっていることが分かる。

近年の教会の公文書で歴史理解に関してかなり明瞭に記しているのは上記1983年の NCDP である。宣教師の努力によりキリスト教は浸透し、「敬虔な家族中心の農村社会」が成立し、そこでは「通常の日々の生活は信仰を呼び覚まさせるものに数限りないほど満たされていた…（要理を学ぶ）方法論は秩序だって論理的であり、同時に経験に即していた。その明瞭な教えにおいては要理中心で演繹的であった…が同時に、頻繁な意義深い祝祭を通じて経験的でもあり、それらはフィリピン人の生活にとって重要な祝祭でもあって、教会、家族、コミュニティといった社会構造を巻き込み、それゆえにキリスト教の価値とライフスタイルの促進を助けた」⁽¹⁹⁾。しかしやがて「フィリピン人の生活はより複雑になった。世俗化を伴う近代化が到来し、宗教活動はもはや人格及びコミュニティの価値の形成において唯一支配的な影響力ではなくなった。今日ではもはや、平均的なフィリピン人の家族は” 宣教と要理教育の第1にして主要な学びの場” としての機能をほとんど果たしていない」としている⁽²⁰⁾。

歴史そのものの直接の言及はないが、読み取れるのは、スペイン期の

(19) Episcopal Commission on Education and Religious Instruction (Catholic Bishops' Conference of the Philippines (CBCP)), *Maturing in Christian Faith: National Catechetical Directory of the Philippines (NCDP)*, (Manila, 1983) 136.

(20) *Op. cit.*, 136-7.

宣教の結果生じた社会が、キリスト教信仰と宣教の観点からは、信仰の論理が生活の隅々まで貫徹した理想的な社会であった、という見方であり、その理想郷から近代化によって転落してしまった墮落の歴史がフィリピンの近代化・世俗化の歴史である⁽²¹⁾。

もちろん、CBCP は例えばフィリピン革命100周年に際して、スペイン支配の圧制からの解放を目指した革命に対し高い評価を与えており、スペイン支配期を単純に称賛していると理解することはできない⁽²²⁾。しかし、現在のフィリピン人意識とカトリック意識が大幅に重なると思われる状況の上に成り立っている教会の権威の正当性を主張するために、その歴史的起源の神聖視がなされている、と理解することができよう。そして、それが神聖とされるがゆえに反省の対象とならない、と理解することもできる。(但し、背後にある教会史研究上の争点については機会を改めて論じたい。)

4 教会による「フィリピン文化論」—「国民文化論」という「教会を映す鏡」

では、これを踏まえた、教会の「フィリピン文化論」はどのようなものであるか。

ここでは特に、教会の「フィリピン文化論」の集大成と言うべき、1999年の「フィリピン文化についての司牧的勧告」⁽²³⁾に特に注目する。

(21) このスペイン植民地期の宣教の栄光ある歴史、そこから現代に至る没落という捉え方は、1991年の第2回フィリピン教会会議の議長メッセージにも反映されている。Legaspi, Leonardo Z., "Message of the Council to the People of God in the Philippines", in Secretariat, Second Plenary Council of the Philippines, *Acts and Decrees of the Second Plenary Council of the Philippines*, (Manila, 1992) XCIII.

(22) "Pastoral Exhortation Addressed to the People of God on the Philippine Centennial Celebration", in CBCP, *CBCP on the Threshold of the Next Millennium*, 150-152.

(23) "Pastoral Exhortation on Philippine Culture", in *op. cit.*, 194-218.

「勸告」は三部構成からなっている。序論のあと（第1－5項）、「第1部：フィリピン文化」（第6－34項）、「第2部：教会と諸文化」（第35－69項）、「第3部：フィリピンの教会とフィリピン文化（但し、「文化」は単数形）」（第70－73項）からなる。

序論において、まずフィリピン文化の多様性に触れ、そしてはたして「フィリピン文化」なるものが存在するのか、と問うているが、最終的にはこの点はあまり論じないままでクリアしてしまう。背景に存在するのは、ここで言うところの文化的多様性が、多言語性や地方意識、また社会階層の違いなどによって位置付けられることなく（むしろ、社会構造が共通である、とされる）、むしろキリスト教／イスラム教／山岳民族といういわば外来のインパクトに基づく分類を強調し、しかもその基層にあるとされる文化を「前スペイン的特徴」として一つにくくる見方である。つまり、解きほぐせばもともとの文化は全体的に共通であった、ということ暗黙の前提とした議論がなされている。いずれにせよフィリピン内の諸文化の「相違よりも共通性のほうがより明らかである」という前提から「フィリピン文化」を語りうる、という線で議論を展開している（第4項）。

NCDP 以来、この「勸告」の第1部に至るまで一貫している「フィリピン文化」の理解は、「家族中心 (Family-oriented)」という点の強調である（第11－13項）。第2に、影響力 (lakas) を行使する上司や地主など (amo) といった権力者 (malakas) が lakas と共に弱者の最低限の保護を行なうこと (awa) を期待され、これに対し従属する者の側は恩義感情 (utang na loob) を抱く、という社会関係が描かれる（第14－18項）。第3に広く社会関係の中で対面的な相互の働きかけ、互酬関係、相互の信頼が重視され、恩義感情 (utang-na-loob)、恥 (hiya)、仲間付き合いの重視 (pakikisama) によって人々間の関係が円滑に進むような文化的作用が働く、とする（第19－20項）。そして最後に特に危機的な状況において強い宗教性が発揮される点、神への恐れ (takot sa Diyos) が美德

とされる点が指摘されている(第21項)。そして、これらを半ば固有の文化とみなした上で、社会の文脈次第で良くも悪くも機能するとし(第22項)、現状ではこうした文化特性は、「親分—子分関係(patron-client relations)」、「足の引っ張り合い(crab mentality)」、ナショナリズム(PCP-2においては「健全なナショナリズム」の重要性が説かれている)に反する「地方主義」、法よりも人間関係が重視される(汚職など)などのように「ネガティブ」に働く面が強い(第23—27項)が、1986年の「ピープル・パワー蜂起」以降の「民主主義」「市民主義」「人権」の文化などとして「ポジティブ」に働く可能性もあるとされる(第28—34項)。

第2部では一般的な神学的考察、特に「十字架と復活の福音」の「文化内在化(inculturation)」の理論を展開し、第3部においては、文化の「ポジティブな面」に向けて教会が貢献することで、教会は「本当にフィリピン人の教会」(第70項3)となり、「フィリピン社会を一層キリスト教化」すべき(第70項5)としている。では、そのために教会は何をするのかという問いに対して、教会基礎共同体(Basic Ecclesial Communities)における、一般信徒レベルの比較的小さな共同体形成を通じた働きの重要性を強調している。但しこの教会基礎共同体の性質と取り組みについての問題はあくまで理念レベルで語られ、具体的に解き明かされていない(第70項8)。そのため、結局この「刷新」は教会基礎共同体、及び、すべてをよきに計らってくださるはずの神に丸投げされた印象が残る。

上記の議論が、多少宗教や道徳の問題に比重を移してはいるものの、「フィリピン人の価値観」論と大いに重なっている点は明らかであろう。その上でいくつかのことが指摘される。まず特に注目すべきは、「フィリピン文化」たる上記の価値観は、特有のものというよりは、タガログ語こそ用いられているものの極めて一般論的な「価値観」であり、かつこうした文化論の説明が、ほとんどの場合、タガログ語の単語をキーワー

ドにしつつ英語を用いてなされている点である。つまり、読み手にある種の「客観性」つまり外国、典型的には旧植民地宗主国のアメリカから見た、あるいはアメリカないし「アメリカ的心性」とでも呼ぶべきものに向かって説明することを想定した言葉と共通の様式をとっているのである。キーワードとしてのタガログ語はその文脈の中でこそ特異・新奇なものとして、ただ英語の中に異質なものとして引用される図式となり、それだけの理由で「現地人特有のもの」をアプリアリに背負っているものであるかのように響く、そのような語りの仕組みを負ってしまっている。

また、パトロン＝クライアント関係のような権力作用の問題は、その歴史的な形成過程が反映されるわけだが、この文化論においてはある種の決定論的な描出がある、あるいは、単に理由なくとにかく「そこにある」だけで、政治史的背景を探ることはされていない。従って、この「二階級的社会関係」の背後にはいわば植民地支配以前からの歴史の連続性が反映されているという見方になる。その結果、植民地的遺制としての権力構造の残存といった形での理解はない。そのため、政治社会関係が二者関係的なモデルで捉えられる傾向が強く、一方でモラルの問題が強調されると共に、背後にある政治制度・政治構造及びそれらの形成過程に関わる問題が後回しにされてしまう。また、教会が歴史的に植民者的な性質を持っていたこと、そこから生じる社会関係や宗教への態度への影響なども検討されていない。

この点でさらに問題となるのは、既に「フィリピン人の価値観」に関連して述べた通り、この教会版「フィリピン文化論」もまた、「円滑な社会関係」を軸にした現状維持的な文化、という理解をしているため、過去のあらゆる局面、様々な地域で、権力に対する、抵抗や面従腹背や駆け引きといった極めて多様かつ複雑な対応がなされてきたフィリピンの歴史的現実と必ずしも整合しない、という点である。「円滑な人間関係」や「パトロン・クライアント関係」は、社会学的調査によって一定の現実的な機能として認められるにしても、歴史的実態と必ずしも整合して

いないのである。そもそも教会が「信仰の産物」として高く評価した1986年2月の民主化政変における「民衆力」は、戦略性のみならず正義感とコスモロジーの複雑な絡み合いを踏まえてはじめて把握されうるものであろう⁽²⁴⁾。総じて言えば、この1960年代的な古典性を引きずる議論は、フィリピンにおける社会、文化の実態をごく限定的にしか把握できていないといってよいだろう。しかし、これは、カトリック教会の単なる時代錯誤の問題なのであろうか。

この点に関して着目すべきは、「フィリピン人の価値観」が裏返せば、社会というよりはむしろ教会自体の現実を良くも悪くも反映している、ということである。

家族の中心性は、教会が聖職者の独身制との対比で、一般信徒固有の賜物の中心として強調してきた価値観であり、公共の利益を侵害しかねない「家族中心主義」なるものは、「世俗世界における家族至上」というカトリック的価値観との対応性をもつ。また、権力者と庶民の間に介在する非対称的な社会関係は、教会のヒエラルキー的な性格と並行性を持っており、かつての300年以上に及ぶスペインの支配下において、世俗権力の支配のヒエラルキーと教会のヒエラルキーは絡み合い、競合しつつ、並行性を持って強めあう側面を持ってきた⁽²⁵⁾し、アメリカ統治期を経て独立後も、「多数派宗教」として特権的な政治・社会的地位を占め続けてきた⁽²⁶⁾。フィリピンにおける社会的・文化的・価値観的歪を教会が論じるとき、教会に自己反省が欠けているとすれば、それは責任転嫁以外の何物であらうか。あたかも教会自体が歴史的に生み出してしまった

(24) 清水展『文化のなかの政治—フィリピン「二月革命」の物語』(弘文堂, 1991年)

(25) 池端雪浦『フィリピン革命とカトリシズム』(勁草書房, 1987年), 特に第1章「教会に支えられた植民地」13-54ページを参照。

(26) この点は、大統領府に聖堂があり、大統領府付の常駐司祭が日々ミサを捧げ、国民の祭日には特別ミサが捧げられること、聖職者が今もって地方の名士として遇されることが多いことなどに象徴される。

構造的な課題を、社会の側に転嫁しているかのようにさえ見える。

カトリシズムはいまやフィリピンで「普通の人間 (tao)」として生きる基本条件となっており、そのことが強い順応圧力を生んでいる面も無視できない。フィリピンの教会は80にも及ぶ教区 (diocese) に分割され、司教はバチカン以外からの直接の介入を受けない点で地方主義的であり、フィリピン社会の「地方主義」「民族主義の弱さ」とも並行性を持つ。司教や司祭が不祥事を起こした場合の説明責任と教会法上の処罰がしばしば曖昧にされ、ほとぼりが醒めるまで別の地方や外国に避難させる慣行が通例化しているが⁽²⁷⁾、これもまた「法的・道徳的正義が権威や社会関係によってあいまいにされるフィリピン社会」との並行性を持つ。社会活動家司祭や熱心な一般信徒たちの中にはこの点について敏感な人々も存在するが、教会指導者の主流、特に司教達のレベルでは、自らの問題と責任を直視する努力をする代わりに、道徳指導者として社会を評論する方に力を注いでいるように見える。

このようにみるならば、「フィリピン文化論」は、単にフィリピン社会の姿を描こうとしたものというだけでなく、教会が内部に抱える固有の問題を等閑視したままで、教会の「外」にある「フィリピン社会」に投影している、いわば自らの影という側面を引きずった見方ということも出来る。

(27) 2002-3年に続けて露見した、アンティポロ教区 (Diocese of Antipolo) のヤルン司教 (Crisostomo Yalung) の隠し妻、隠し子騒動、ノバリチェス教区 (Diocese of Novaliches) のバカニ司教 (Teodoro Bacani) の秘書に対するセクシャル・ハラスメント疑惑は、いずれもマニラ大司教区出身の有力な若手司教・神学者のスキャンダルとして各報道機関に広く報道され、教会に大きな衝撃をもたらした。スキャンダル発覚後、ヤルン司教の場合は研究を理由に、バカニ司教の場合は母親の看病を理由に、いずれもアメリカに渡り、一定の時期が過ぎたあとバチカンからの裁定が下り (ヤルン司教は引退、バカニ司教は担当教区を持たない形での復職)、バカニ司教はほとぼりの冷める中で帰国している。

5 教会による「フィリピン文化論」の確立：その政治社会的・神学的背景

現代のフィリピンにおいて注目されている文化研究は、「フィリピン」という全国単位のレベルの研究では、既に挙げたポストコロニアル研究⁽²⁸⁾や制度論的政治研究⁽²⁹⁾に見られる「権力作用と文化変容の微妙な相互関係と戦略性」が大きな注目を集めている。また、国レベルで文化を考えるあり方を相対化する研究が増えており、文化人類学を中心として、参与観察に基づく地域社会内のコスモロジーと諸勢力の緊張を伴う社会力学を組み合わせた研究成果⁽³⁰⁾が積極的に発表されてきている。その中でカトリック教会は、1960年代流の「フィリピン文化論」への依拠を深めているように見えるが、これは、学問の潮流と逆行している。もし、さまざまな学術機関を抱え、学的潮流に鈍感とはいえないカトリック教会においてこのような現状があるとすれば、その背後には既に挙げたいわば教会の歴史的功罪の隠蔽、という側面にとどまらない積極的な何かが存在するのだろうか。

この点を直接厳密に解き明かすのは容易ではない。但し、この数十年の間、フィリピン・カトリック教会をめぐって生じてきた事態、及びこれに対する教会当局側のさまざまな対応をその背景として描出することで、大まかな道筋をつけることはできると思われる。特に、1980年代前後に、いわば1986年の民主化政変を中心に折り重なって生じたいくつかの事態を契機としている。

(28) 例えば Reynaldo Ileto や Vicente Rafael の研究など。

(29) 例えば John Sidel や川中豪の研究など。

(30) 例えば川田牧人や Fenella Cannell の研究など。

a. カトリック教会の政治的指導性の追及

一つはフィリピン・カトリック教会の全国レベルでの態勢の立て直しと、政治・社会への参与である。1960年代のローマ発の「現代化」によって教会は動揺し、教会内の活動家の突き上げと保守派の反動の中で明確な路線の確認に手間取り、社会経済的な変動とマルコス戒厳令体制の成立に際して明確な立場を表すのに苦勞した⁽³¹⁾。穏健中間派司教を中心とした主流派が要理教育を中心とした教会改革のための具体的なアクションを開始したのは1977年であり、これが最終的に1983年のNCDPに結実することになる。奇しくもこの年に元上院議員ベニグノ・アキノ（Benigno Aquino）氏の暗殺が起こり、これに呼応する形で、マニラ大司教シン枢機卿（Jaime Cardinal Sin）のリーダーシップの下、非共産主義・非左翼で教会を中心に緩やかに広がる政治・社会運動が形成されていく状況の中で、主流派は左派活動家を疎外する形で積極的な主導権を握るようになった⁽³²⁾。1970年代後半から80年代にかけては、CBCPの諸委員会の指導下に様々な教会・社会活動の全国的なネットワークが拡充されており、司教達にとってはフィリピンの政治社会変動をより全国的なレベルで捉えて応答することがより現実的なものとなっていた。

1986年民主化政変「EDSA革命」は、教会が深く関わって影響力を誇示し、首都マニラを中心としつつも広がりを持ち、ほぼ無血で現政権を打倒した点でも、また民主主義の価値観を旗印に道徳的な闘いを闘い抜いたという点でも、カトリック教会、特にCBCPの主流にとっては教会と「国民」の理想的な関係、大きな遺産として理解された⁽³³⁾（但し、社

(31) Kroeger, *Human Promotion as an Integral Dimension of the Church's Mission of Evangelization*.

(32) *Ibid*; Kinne, Warren, *The Splintered Staff: Structural Deadlock in the Mindanao Church*, (Quezon City, Claretian Publications, 1990); 野村進『フィリピン新人民軍従軍記』（講談社、2003年（初版1981年））、特に343-384ページ。

(33) 宮脇「フィリピン・カトリック教会にとっての『EDSA』」

会改革にコミットしていた司祭や信徒ら左派の中から、この「革命」は本当の社会変革につながらないのでは、という強い懸念が表明されていた点もまた注目に値する⁽³⁴⁾。「EDSA の精神 (EDSA spirit)」という「新たに形成されつつある価値観」が、教会の望む「国民文化」像として積極的に繰り返されるに至った。

しかし同時に、1980年代は特に経済停滞の時期でもあり、政治的にも激動の10年であった。特に、フィリピンは、経済発展を謳歌する東・東南アジア諸国の只中唯一取り残された国という形で評価されることが多く、フィリピンの論壇や政策当局者の中でも、その原因の根源に文化・価値規範・道徳を問い直す雰囲気広がった。こうした中で教会は多数派カトリックの指導者として EDSA において指導的役割を果たしたことへの自負に基づいて、フィリピン国民全体の道徳的指導者としての立場を繰り返し自己確認してきた。そして、民主化後のフィリピン政治社会の流れの中で、その指導力を、国民のモラル回復を先導する、というスタンスを取ることで発揮しようとした⁽³⁵⁾。

カトリック教会の司教たちが、フィリピン社会の道徳的指導者として政治問題、社会問題に積極的に発言する時、常に「国民」の「成熟」を要請する霊的指導者、という立脚点を明らかにしてなされてきた。これに対し、社会との現実の関係は教会にとって明るい面と暗い面、両方を指し示してきたように思える。1997年および1999年の憲法改正反対運動、及びエストラダ大統領辞任への動きにおいて、シン枢機卿・マニラ大

(34) 例えば、Cacayan, Bert, ed., *The Unfinished Revolution*, (Claretian Publications, 1986). 特に p. 37-54 は聖職者の間における見解の多様性がよく表れている。

(35) 例えば、CBCP の司牧教書類 (Pastoral Statements) における moral の語の使用のある文書が1990年代になって、1970年代や1980年代の倍になっている点からも、この方向性を確認することができる。ちなみに moral の語を含んだ文書は1960年代においては3文書 (全8文書中)、1970年代は17 (全29中)、1980年代は16 (全40中)、1990年代は33 (全53中) である。CBCP のホームページ (2005年10月現在のアドレスは <http://www.cbcponline.net> である) からとった司牧教書類のデータより検索した。

司教に代表される教会指導者層は一定の指導性を発揮し、その影響力を誇示した。他方で再三にわたる司牧書簡をはじめ積極的に関わった1992年、1998年の総選挙では教会が暗に期待していた候補が当選せず、またその過程で信徒団体エル・シャダイなどとの軋轢が深まった⁽³⁶⁾。

教会の矛盾はある意味でヒエラルキー的で穏健保守的な制度的教会が、司教、司祭、教理教師、信徒指導者などの圧倒的な人員不足を根本的に扱わないまま国民全体を相手に「司牧」を目指し、「国民文化」の問題をてこに政治・社会問題に優先的に関わったが故に、足元の教会の基本的な司牧活動を進める余力に乏しくなっている⁽³⁷⁾ことであり、元々構造的に存在した制度的教会自体の饒舌と行動の緩慢さが顕著となり、それに対応する人々の極めて多様な信仰とその実践／不実践がフィリピンにおけるカトリック教会とその周辺で促進されるようになった。この教会の饒舌さの中に、「カトリック」であるゆえに教会の司牧の下に置かれていながら、「未熟」で「文化的な問題を抱えている」がゆえに、国の発展のためには教会による「道徳的な指導」を不可欠とする存在、としてフィリピンの文化を語る言説が、必然的に要請されてきたのではないかと考えることが出来る。

b. 教会内の覇権的な神学的主流形成におけるねじれ

こうした中で、もう一つ、教会内の（神学的）正当性の問題も同時に生じていた。教会刷新及び教会の統合に腐心してきた司教たちは、第2

(36) El Shaddaiについては Wiegeler, Katharine L., *Investing in Miracles: El Shaddai and the Transformation of Popular Catholicism in the Philippines*, (Honolulu, University of Hawai'i Press, 2005) が、幅広い資料と冷静な分析の組み合わせによって、この宗教運動の中に働いているダイナミズムのいくつかの重要な側面を浮き彫りにしている。

(37) 宮脇聡史「現代フィリピン・カトリック教会の教理教育」『東洋文化研究所紀要』第143冊, 170-188

バチカン公会議以降の刷新の文脈の中、特に「現代世界憲章」や教皇パウロ6世の発行した一連の教書類に触発されつつ、フィリピン社会の中における「全的人間開発 (total human development)」を軸とした宣教のビジョン形成を目指してきた。その中で、元々は学生・労働者・農民等の社会運動と関わりつつ庶民の抑圧に対する解放を軸とした進歩派、急進派の聖職者、一般信徒がリードしてきた教会の社会参与のあり方は、1970年代以降、マルコス大統領による独裁的支配下での人権侵害と民主制度の形骸化に対する政治的抗議に中心点が移行し、特に1974年にマニラ大司教となり、1977-81年にはCBCPの議長を務めた、シン枢機卿のリーダーシップによってその傾向が甚だしくなっていた。NCDPはそのような状況を背景に編まれている。1986年以降この教会の社会関与の中でも突出した政治過程への干渉、特に対政府交渉、これを民主化以降も裏支えする必要があった。

この教会の政治的指導性の問題は、進歩派、急進派との緊張関係の中で、穏健主流派の実践神学的な枠組みとして確立していった面が重要であると思われる。両者は一方で教会の社会参与に積極的な点で意見を共にするが、他方で、政治参与や社会変革に関しては、ヒエラルキーによるトップダウンの構造と司教の指導性を強く意識する保守・穏健の司教協議会主流と、草の根からのボトムアップによる教会と社会の変革のビジョンを掲げる進歩派の一部司教及び進歩派、急進派の聖職者、一般信徒活動家の間で、大きな相違が見られる。1991年のPCP-2はこの相互間の合意ないし妥協の産物であり、その後の司教協議会の公文書及び全体の動きは、このPCP-2を巧みに用いながら、司教層による「正統」の線に引き寄せていく過程であったと理解することも出来る。その過程で、ヨハネ・パウロ2世の下でのバチカンの保守化路線の影響も無視できないと思われるが、興味深いのは、教会論的には保守派である司教協議会穏健派主流層が、特にシン枢機卿のリーダーシップの下（バチカンの意に半ば反する形で）政治関与については積極的であった、というねじれ

である⁽³⁸⁾。つまり、保守的な教会論・社会参与論と、急進的な教会の政治参与論の組み合わせで神学の主流が確立するにつれ、いわば一般信徒＝庶民が教会から疎外される傾向の強い状況を半ば黙認しつつ、同時に半ば停滞的に描くことで社会変革をも訴え、教会（特に指導者層）の「預言者的」役割を強調することで司教たちの政治への参与に道を開く論理、と考えると、教会の「フィリピン文化論」は教会の戦略とはなほだ整合性があることになる。

6 おわりに

無論、以上の経緯だけでは、カトリック教会、そしてその背後に見えるアテネオ・デ・マニラ大学の一部の学問の流れは、必ずしも自覚的に「古い」議論を意図的に保持し新たな議論を圧殺ないし無視しようとしているとはいえないし、それを証拠立てるものもない。カトリック関係でも、またイエズス会関係でも、司教たちの中にも、異なった考えを表明する人びともいる。

上記のような見方が執拗に現れるのは、むしろカトリック教会自体の成り立ち、社会的位置、教会政治の諸過程、そして指導者層の実践的な情熱が合わさる形で生み出されていったものと思われる。これらが必ずしも打算や悪意に彩られているとはいえない点もまた、教会論と教会の実態、実践神学と社会の実態の間の矛盾、その要の一つをなす「フィリピン人の価値観」論や「フィリピン文化論」の抱える悲劇的（あるいは喜劇的）な性格を強めているように思われる。

この矛盾が教会にとって思いがけない形で噴出したのは、一つには親

(38) Kroeger, *Human Promotion as an Integral Dimension of the Church's Mission of Evangelization*

エストラダ派の社会下層中心の群集が「EDSA 革命」の聖地、EDSA 大聖堂に集結した「EDSA3」と呼ばれるデモであった。2001年1月に教会が積極的に指導してエストラダ (Joseph Estrada (Ejercito), 在位 1998-2001) を退任に追い込んだ「EDSA2」がややエリート的な性格を持っていた分、同年4月にエストラダの逮捕を契機に起き、カトリック教会の政治・社会的指導性の象徴でもあったEDSA大聖堂を占拠したこの動きは、国の道徳的指導者として「貧しい者たちの教会」を標榜してきた教会指導者たちに少なからざる衝撃をもたらした。EDSA大聖堂に至っては「全ての人々のための祈りの場」であったものが「教会の私有地」であることを根拠にデモを排除して以降、「政治的な集会は一切行なわない」ことになった⁽³⁹⁾。

もう一つは、昨今大きな話題となった高位指導者の不始末である。アメリカを中心に、世界的に激震をもたらしたカトリック教会内の性的なスキャンダルに対し、フィリピンの司教達はフィリピンでは重大な事態にはなっていないとして火消しに奔走したが、すでに述べた通り、フィリピンにおいて道徳指導者を任じていたはずの教会の中から、2003年にはマニラ首都圏の二人の前途有望な司教が相次いで性的なスキャンダルによって地位を失った。教会が「フィリピン社会」の診断に没頭するところから、自らの問題を深く反省するところに立ち返らない限り、問題の基本構造は温存されるように思われる。

では、1986年の民主化政変以降確立され、2001年1月の政変で再確認されたように見えたカトリック教会の「預言者的役割」は、終焉を迎えたのであろうか。どうやらそうではなさそうである。

2001年にエストラダに代わり大統領に昇格したグロリア・マカパガル＝アロヨ (Gloria Macapagal-Arroyo) は2004年の大統領選挙で辛勝

(39) 宮脇「フィリピン・カトリック教会にとっての『EDSA』」

し再選されるが、2005年に入り選挙結果操作疑惑が浮上、反政府運動が盛り上がりを見せた。大統領があいまいな幕引きを試みる中政治的緊張が高まり、その中で7月、CBCPは定例の全体会議を招集した。CBCPが公表することになっていた政情に対する声明にはメディア及び国民のこれまでにないほどの注目が集まることとなった。政治制度・機能そして大統領の信頼性に重大な課題と懸念が残る中で、教会の社会的権威の重要性が再確認される形となったのである。しかし、司教協議会の声明は結局、大統領の疑惑に対して、真相究明を求めたものの、大統領の退陣要求をCBCPの名で行なうことを拒絶し、なおかつ「党派的政治行動は一般信徒の使徒職である」（つまり司教協議会としてはこれに踏み込まない）として政治への深い介入を自ら否定した。

カトリック教会の指導者層の政治への積極的な発言は続いており、その中でフィリピン政治文化のモラルを嘆き改革を先導する声、そのために信仰が不可欠という言葉の類がなおあふれている以上、「フィリピン人の価値観」の善導者たるを任じてきた教会指導者の志向性がさほど大きく転換したとは思えない。しかし、新教皇ベネディクト16世の保守路線の影響が指摘される昨今の教会指導者層のこの新しい方向性は、これまでの教会の、また社会の「フィリピン人観」についての多少の修正の糸口となってくるのかもしれない。