

民衆の中のキリスト

フィリピン民衆宗教論序説

川 田 牧 人

はじめに

フィリピンはローマ・カトリックの信徒が総人口の85%以上を占めるキリスト教国である。しかし教会における信仰形態を中心としたものばかりでなく、民衆の間に脈々と実修されてきた信仰習俗や、それと正統カトリシズムとが習合した形態もまた数多く見出される。そのような民衆宗教としてのフォーク・カトリシズムが小論の議論の中心である。

フォーク・カトリシズムについてはF・リンチが次のように定義している。まず教会が黙認、不許可、非難のいずれかを示すカトリシズムで、かつその信仰共同体に伝統的な民衆の起源があるものである(1)。この様な定義をふまえた上で、本論では以下のような点に注目したい。つまりフォーク・カトリシズムがフィリピン民衆の世界観にどのような意味を与えているのか。教会を中心とした宗教実践の場を一旦離れて民衆自身が改編した自らの行動の意味づけがフォーク・カトリシズムの信仰の様々な形の中に見られるのではないか。逆に言えば、民衆は自らの意味づけや将来の望ましい理想を明らかにするために、カトリック教会の形式に基づく信仰形態を利用しているのである。

この様な点を歴史的資料に基づいて明らかにしたものにR・イレートの『受難詩と革命』(Pasyon and Revolution)がある。彼はフィリピン革命期の民衆運動を分析し、民衆運動に参加した者たちの間には、キリスト受難詩であるpasyonに描かれたキリストに自分たちを重ね合わせるという思考が強く働いて、運動を推進していたことを明らかにしている。彼らは生命をかけて国家の独立を達成しようと奔走する自身を、死によって人類を救ったキリストにみたと、キリストと同一視することによって行動の原動力をえていた。ここには、民衆がその行動の意味の枠組みや望ましい理想状況を確かなものとするために、カトリシズムの表現形態がとられていることがあらわれている。特にシンボルとしてのキリストは、民衆の精神世

界が表出したものであるということが出来る。

このようなキリストのイメージを一旦正統カトリシズムの場から離れ、民衆自身の手によつて改編された宗教シンボルとして捉えることは、民衆宗教を考えるうえで重要なことだと思われる。特に、民衆のひとりひとりが社会や共同体と連関した状態を維持してゆく過程で、この宗教シンボルがどのような働きをしているかという点について掘り下げていく必要がある。したがって小論では、個人にきわめて近しく生起する事象から国家政治的な事象に至る民衆の宗教生活において、キリストがその中心的なイメージを喚起させている点に注目する。そしてそれが「癒しのキリスト」と「受難のキリスト」の二つのイメージに凝集する様相を見いだし、これら二つのキリスト・イメージの関係を象徴論的に説明することにしよう。

1. 病者のために来た者

病いは個人にもっとも近くに起こる宗教事象である。特にそれが重いものである場合、個人を取りまく生と死の世界が病いに凝集した形となつて表出する。病いをとり除こう、つまり救いを求めようとする個人は、その個人の病いという極めて特殊な状況において宗教シンボルを操作することになるのである。

ここではこの様な観点から、病いの治療におけるシンボルを探り出してみたい。とりわけ、心霊治療師とよばれる人々の治療行為が宗教的文脈でおこなわれることがここでの話題である。またこのような病いの治療がより宗教的文脈に引きつけられて想定される事例として、サント・ニーニョ信仰における憑霊と託宣についても考えていくことにする。これらの事例から「癒しのキリスト」の姿を浮かび上がらせることができるだろう。

1) 心霊治療と伝統的治療

心霊治療とは、医学的な手続きをふまずに心霊能力によつて病気を治療することである。現在フィリピンにはこの様な治療を行う治療師が5万人以上いると言われており⁽²⁾、その治療能力は多くの患者を集める。しかし彼らの治療については報告も少なく、その実態は知られていない側面も多い。

その少ない事例報告の中でも、Eleuterio Terte は心霊治療をフ

ィリピンで最初に始めた治療師として知られている。彼は Christian Spiritists of the Philippines を設立し、“我が主イエズス・キリストの名において、あらゆる種類の病気を直すこと、それがどんな形態で存在しようとするあらゆる種類の悪霊を追いやること、そして心霊主義の科学を促進すること”⁽³⁾ を目的にうたって活動を展開している。彼の治療行為に関する記録には次のように記されている。

“サン・フェイビアンで最初に立会った手術は心臓の血液循環作用には関係のない部分の凝血といわれているものを取除く手術だった。…ブラザー・テルテは入神状態による婦人霊媒を前の方によぶ。まず、手を霊媒の額にあて、次に手をたたくと、霊媒は、その場で深い失神状態になる。他の婦人達は失神状態の霊媒を椅子に寄せ、顔にハンケチをおく。この失神状態の霊媒がいると手術に必要な『力が得られる』のだそうだ。霊媒を椅子に坐らせるや否や、残った婦人達は、テルテや信奉者が現象を起こすのに必要だと考えている讚美歌を歌いだす。…聖歌隊が歌うと、ブラザー・テルテも英語とタガログ語で主の祈りを唱える。…ブラザー・テルテの指が患者の胸に触れてから十秒もするかない内に、男の胸から小さな黒いものが真直ぐ出てくる——凝った血だ…”⁽⁴⁾

ここでみられるように、Terte の治療行為には宗教的色合いが濃くみられ、招霊行為も見られる。このような治療の方法は、以後の心霊治療師のひとつのスタイルを作ったと考えられる。

Terte は自らがトランス状態に入って治療をおこなうことはなかったが、Benjie Balakano は一時期トランス状態に入って治療をおこなっていた。

“トランスにはいると、私の身体は板のように硬直し、誰も曲げることすらできなかつた。私は数人の男に椅子に座らされ、その状態で聖霊を待つのだ。聖霊が私に入ってくるとやっと動けるようになり、トランス状態の時だけ治療ができたのだ”⁽⁵⁾。

この時憑く聖霊はホセ・リサールのものだとされており、6歳までしか学校教育を受けていない Balacano が、トランスに入ったときだけはラテン語やギリシア語を話せるのはその霊によるという。Balacano は心霊治療師のスタイルに新たなものを付け加えた。それはトランスを伴って、聖霊の世界とのつながりの上に治療をなりたせるというものである。彼に憑依したのは直接にはキリストではなかったが、これがカトリシズムと重なって治療師がキリストの

イメージを帯びるようになるのは、ごく自然なことであろう。

キリストのイメージで捉えられる治療師の一人に Alex Orbito がいる。彼は幼いときから心霊能力があると認められていたが、無償で治療しながら地方を巡回するには貧しすぎたため、職を転々とした。しかしどれもうまくいかず、治療師となるなら人生を約束するという聖霊の声にすがるように治療活動をやりはじめることがとなった。Orbito の治療では、したがって、この聖霊と合一することが重視され、キリスト教的儀礼がおこなわれることになる。Orbito は治療室に入って来ると直ちに中央の椅子に座って数分祈る。それは神に治療能力が十分発揮されて神のよき道具となることができるように、というものだ。そして会衆も一緒に祈り、聖書が朗読された後に、治療が始まるのである。治療の間、Orbito の表情が次第に変わってゆき、意識のより高度な次元へ移行していくという。ある女性はこの間に白いハットが Orbito の頭上に降りるのをみたという。

治療会におけるこのようなキリスト教的儀礼は多くの治療師がおこなうものである。数人の治療師による共同の治療会が次のように報告されている。

“このひどく暑い小部屋で、四時間近く続く礼拝が、初めの讚美歌と共に開始されたわけだが、タガログ語で、熱情的な歌い方だ。… 「おお、天にまします父よ／この世にて、われらは神を讚美する／われらを憐れみたまえ／永遠の恵みをも垂れたまえ／おお、主よ、われらは神を崇拜する／親愛なる子供なり／願わくば正しいまことの道を示したまえ」。それが終わると、リーオノーラは恍惚状態の様子で、身体を震わせながら開会の言葉を述べ、震える手と腕で脱教壇をつかみ、こういった。「天主の御名において、このよき日の朝、みなさんの一人一人にご挨拶させていただきます。そして、天から授かったこの富を心の中におさめ、ここにお見えになった立派な方々に対し心から感謝されるよう希望いたします」。… 次に、聖書の言葉がいろいろと引用され、他の男女神託者の出番となり、彼らも語りだした…。霊媒ナヴァルタが演壇に立ち、イエスや他の偉大な霊だと思ふものからのお告げを連続的に受けた。今度は、パーフェクト・ロベスが話し、自分の治療と他の人達の病いを癒して下さる霊力に対し神を讚美した。礼拝はなおも続けられた。そして、いよいよ治療時間になると会衆は一斉に起立し、讚美歌を歌いだした。… 「おお、あわれみ給え、おお、聖霊よ／ここに集まりし吾等のところに、その力と御業をこの者に示し給え。／天にまします吾等の父よ／今こ

の時、その素晴らしき力を恵み給え／われらの父は主なる神にて力ある神であるから／イエス様、われらの聖師よ／今こそあわれみ給え／その宝剣を抜き給え／この世を守り給え」。この讚美歌が終ると、聖霊が心霊治療者全員の心と肉体に入ってくるというわけだ。”(6)

ここでは明らかに、彼ら治療師の能力の源泉がキリストに求められている。先ず主祷文に似た祈りによって、その場を純粋に医療行為のなされる場からキリスト教的宗教実践の場へと移行させ、その上で神の威力を示すという名目のもとに治療が行われるのである。聖書においてキリストがその癒し行為を神の証しとして行ったように、心霊治療師の力はキリスト教における神より発するものであると捉えられる。したがって心霊治療師はここで、キリストとパラレルな関係に立つのであろう。

さて、心霊治療師の能力の根源を、どのように捉えればよいだろうか。これには伝統的治療との対比が有効であろう。Salazar は病いの分類、治療の手続き、宗教的観念とのつながりの諸点について、心霊治療と伝統的治療とを対比させている。まず伝統的治療体系においては、薬品の領域にとどまる病いと、精霊の領域にかかわる病いとの違いが明確になされている。babaylan や katalonan とよばれる民間治療師の治療する病いは、精霊の世界と関連したものである。心霊治療師もこの点は共通しており、彼らは薬剤師によって治療される病いと、それによつては治らない病いとを区別している。心霊治療師は、投薬によつては治らない病いを治療する。

つぎに治療の手続きが比較される。伝統的治療体系においては靈魂に二重性を認め、それに対応した治療方法がとられる。二つの靈性とは、kaluluwa :魂、知的道徳的活動に不可欠であつて死後には anito に転化するものと、ginhawa:活力、生命力、である。この二重の靈魂観は、二種の病因をも説明する。すなわち kaluluwa の方は身体から抜け出すことが病いを引き起こすと考えられるのに対し、ginhawa は身体の一部に位置しており aswang とよばれる病原がその部位を占拠したとき病いが起こると考えられている。したがって伝統的治療は、kaluluwa を身体に再び呼び戻すか、aswang を追い払つて ginhawa を再活性化させるかの治療をおこなう。心霊治療の場合、エネルギーを患者の身体に送り返すマグネティック療法は前者に通じるものであり、疾病部位を身体から取り出す外科手術は後者に通じるものであるという。

最後に医療-宗教的観念という点が比較される。病いの治療をそ

それぞれの宗教的信仰体系の中に見いだし、治療を一種の宗教体験と見なす点において、両者に相違は見られない。ただ“katalonan たちがそのトランスにおいて anito を乗り移らせて守護されるのに対し、心霊治療師はキリスト教の神格の中の様々な聖人たちに守護され”⁽⁷⁾て治療をおこなうというわけだ。

この様に Salazar は心霊治療を伝統的な民間治療との対比で捉え、その連続性を強調している。しかし、治療におけるシャーマニックな伝統がキリスト教社会に受け入れられたのが心霊治療師であったとしても、彼らの治療プロセスにはキリストの霊が直接働いているとは言いがたい場合もある。その上、上記のような図式が成立したとしても、それはシャーマニックな伝統がキリスト教化したシンクレティズムの問題となってしまう可能性もあるわけで、これだけでは民衆が自らの意味世界を表出するシンボルとしての「癒しのキリスト」像は浮かび上がってこない。そこで次にキリストが直接憑依するサント・ニーニョ信仰を取り上げたい。

2) サント・ニーニョの癒し

フィリピンにおけるサント・ニーニョ信仰については、寺田勇文の研究に詳しい⁽⁸⁾。「幼きイエズス」を意味するサント・ニーニョを崇拜の対象とする信仰形態は、1950年代、アウグスチノ派修道士によるノヴェナ（祈祷会）の紹介と、1965-66年におけるフィリピンのキリスト教化400年祭において、フィリピン全土に広がっていった。したがってフィリピンにおいてサント・ニーニョ信仰が一般的になったのは1970年代であり、信仰団体が結成されたのもその前後であった。寺田がインテンシブな調査を試みた Pinagkaisahan Sambahayan sa Bandilang Bundok⁽⁹⁾もその時期に創設された信仰団体のひとつである。以下には彼の記述にしたがいがながら、サント・ニーニョの癒しについて考えて行こう。

Pinagkaisahan の祈祷会は *dasal* とよばれ、日曜日ごとにこの団体が根ぞオラグナ州マハイハイで午前8時と午後3時の二回おこなわれる。*dasal* はロザリオの祈り、聖歌詠唱、任意の祈りと進んでゆき、応々にして *kasangkapan*⁽¹⁰⁾と言われる女性職能者がトランスに入り、サント・ニーニョの言葉を会衆にのべ伝える。もう一つの活動は治療活動であって、これには一般的な治療と抜歯の二種類がある。一般的な治療において *manggagamot* とよばれる治療師は、患者と霊との関係を探りながら病因を判断する。患者が癲癇性で発

作を起こし manggagamot の手に負えないときは kasangkapan が登場し、直接患者の霊と対話をするようになるのである。このような治療は Pinagkaisahan の聖堂が「治療所」ともよばれるほど日常的に dasal の前後に行われており、治療を求める会員以外の会衆も多く参加するという。

次にその祈祷会の様子を見つめてゆこう。dasal の構成は祈り、サント・ニーニョの託宣、治療という三つの内容からなる。会のはじめの祈りは kasangkapan がサント・ニーニョを憑霊させることを促すものとしての性格が強く、会の中心は会衆がサント・ニーニョの言葉を聞き、祝別や治療を受けることにあるようである。サント・ニーニョの託宣は会衆との対話によって伝えられるもので、その内容は次のようなものである。“①罪の悔い改め、家庭不和の解消、悪癖悪習の廃止、隣人愛、同胞愛、敬老、自己犠牲、相互扶助の実践などの教えと戒め、②心から祈れ、ロザリオの祈りを毎日唱えよといった正しい信仰の奨励、③カトリックの年中行事、特に聖週間の過ごし方の教示、④カトリックを含む現存の宗教に対する批判、⑤選ばれたものとしての犠牲と使命遂行の強調、⑥トランスの真偽の見分け方と、偽りのシャーマンに注意せよとの警告、⑦終末の日の預言”⁽¹¹⁾である。

一方治療行為は、この様な言葉を媒体とした接触ではなく、行為を媒体としたものである。祈祷会に参加する会衆はサント・ニーニョの託宣と同様に、その何らかの行為をも期待する。サント・ニーニョが会衆にはたらきかける行為には、祝別も含まれる。祈祷会に集まった会衆はそのためにロウソクや水、ロザリオや食物などを持ち寄り、それらの祝別を会の最中に求めることもある。

“S. N. : ああ、私は長居できない。食物を祝別したら、あなたご自分のものだからね。おいとましてくれは。

(男が何かを祝別してくれるようサント・ニーニョに頼む。)

それは何？ 時間があんまりないんだけど。

男 : ドン・ジュワンです。

S. N. : ちょっと待って。食べ物で祝別するまで静かにしてて。

そこの子供、キャンディをかして。写真をとってもらいたいな。今、写真が欲しいんだ。何枚？ 一枚。”⁽¹²⁾

祝別をするとき kasangkapan は祝別するものを右手に掲げ持ち、その前で十字を切る。またサント・ニーニョが洗礼に酷似した儀礼を執り行なうこともある。治療行為が行為を媒体とした民衆との

接触であることは、特に述べる必要はないだろう。祝別と治療が平安を与えるという点で共通性があることは、以下のメッセージにもうかがえる。

“神：…私の祝別があなたがたと共にあり、あなたがたの魂が各人において平安であるように私の恵みを受けるように。また自分の使命の重みに疲れている私の息子のために祈り、もう一度ここに来させなさい。特に、あなた達が永遠の平安をうけるように。そうすれば望んだものに癒しが与えられるだろう。…癒しの際に用いるものは、母のような畑から包まれた花とロザリオである。それを水に入れて、‘oxorus, optemus, opbenus’ と唱え、その目をぬぐいなさい。” (13)

このような祝別と治療に相同性が見いだされることによって、サント・ニーニョの癒しは保証される。サント・ニーニョの霊を憑依させたkasangkapanの治療は癲癇性の発作など重症の場合であり、それ以外はmanggagamotが患者に十字を切り、ココナツの油を塗って心臓から遠いところからマッサージをしていく。そして最後に主祷文を唱える。発作が起きるとサント・ニーニョ自身が患者を抱き起こし、直接主祷文を唱えて発作をおさめる。また病因を探るためにサント・ニーニョが患者に宿っている霊と対話することもあるという (14)。

以上、Pinagkaisahanの祈禱会には、託宣と治療を通して会衆がサント・ニーニョに強く結びつく様相が見られる。祝別ひとつをとっても、教区司祭のところには行かず彼ら独自の祝別を受け、また聖週間においても教会の儀礼よりも専ら自らの団体内の儀礼を頻繁に行なうという。このような彼らを、公教会は決して非難しない。もしそうすれば“サント・ニーニョの霊に導かれて活動をつづけている人々は教会から遠ざかっていくことだろう。そして迫害されたサマハンは、秘儀の結社としてしか生きのびることができず、そうなると彼らは、自分たちこそが真の宗教をになうものと主張し、カトリック教会に敵対する存在ともなりかねない” (15) ことを、公教会自体が知り尽くしているからだ。しかし公教会から見るとそのような必要悪的存在意義しか持たないとしても、ここには個人における宗教のありかたの一樣態が示されている。祈禱会に参加する人々を動かすものとして、公教会の提示する信仰箇条よりも、サント・ニーニョが語りかけたり働かけたりすることの方が、より重みを持っているのである。このような「救い」こそ、民衆の心の希求す

るものなのである。

それでは以上に見た心霊治療とサント・ニーニョ信仰の事例は、どのような点において民衆自身が改編し彼ら独自の意味世界を表出させたものとなりうるのであろうか。確かにこれらの事象は先にも少し触れたように、先スペイン期のシャーマニックな伝統がカトリックの文脈におかれたと見ることもでき、両者に共通してカトリックの儀礼が強調されていた。しかしこれらの治療行為に引きつけられてゆく民衆の側から見れば、カトリック儀礼を維持することが必ずしも最優先されているわけではない。むしろ彼らの最大関心は自身が癒されることである。冒頭にも見たとおり、癒しは個人にもっとも近い位置に生起する。つまり個人の身体に働きかける。この点が宗教的シンボルに結実する際に、もっとも都合のよい表現が「癒しのキリスト」である。つまり「癒しのキリスト」は、宗教的救いを見通しつつ、個人的状況にそれが何らかの寄与をするという表現なのである。

ただ「癒しのキリスト」のイメージが共有される点は、それがサント・ニーニョ＝幼な子のイメージで捉えられることとともに、ここでは未解決のまま残る。幼な子イエズスの癒しの能力は聖母と対になって発揮され⁽¹⁶⁾、このことが母子関係という社会的価値と連動すると考えることはできよう。ただしここでは問題点を指摘するにとどめておく。

II. 闘いのための十字架

先には「癒しのキリスト」が個人の身体に関する事象にあらわれる様相を検討した。それに対し、ここではキリストが大きなカテゴリーをまとめ上げる力となっていくことを取り上げる。これは、国家政治的次元での統合においてもっとも顕著にあらわれる。スペインの植民地であったフィリピンが国家意識に目覚め、国家的規模においての独立を目指す闘いにおいて、pasyonによって与えられた「受難のキリスト」のイメージは、その闘いの旗印となっていた。運動参加者はその運動においてキリストの受難を追体験し、pasyonの説く黙示録の世界を希求したのである。

R. Iletto はこのような観点を歴史資料の中から抽出し、みごとな分析力をもって民衆運動の内的世界を描き出すことに成功している。

彼の視点は、民衆の中のキリスト・イメージを捉えるという小論にとって、特に「受難のキリスト」を浮かび上がらせるために不可欠のものである。以下ではIletoや他の先行研究によりながら、フィリピン革命前後の民衆運動において、「受難のキリスト」がいかに重要な意味を持っていたかについて検討していく。

1) サン＝ホセ兄弟会

19世紀前半のフォーク・カトリシズムにおいて顕著な活動の一つに、兄弟会活動が上げられる。ここで取り上げるサン＝ホセ兄弟会はApolinario de la Cruzを中心として民衆にもっとも近い位置から発足したものであった。1830年代に会が結成された当初は、巡礼登山や祈祷会など、純粋に宗教的な目的を持っていたものが、組織が巨大化するにつれスペイン当局からの弾圧を受け、異端集団として蜂起の道を選ばざるをえなかった、というのがこの兄弟会のたどった歴史の大枠である。

もともと宗教的色彩の強かったサン＝ホセ兄弟会は特定の祈祷集会を持ち、自身の宗教的陶冶につとめていた。祈祷集会で詠唱される「天国の平和の讃歌」という42説からなる四行詩では天国での完全性が強調され、会員たちに来たるべき将来の理想像を提示した。

“高貴な生まれも下級の者も
富んだものも貧しいものも
みな同じように見える
これは神の誓いである
太陽の輝きや
月影でさえも
彼らの前には
みすばらしく霞んでしまう” (17)

天国での一体性は、現実の社会的地位の差を放棄したうえに築かれるもので、liwanag（光明）に満ちたものである。このliwanagのイメージはpasyonにおけるキリストのタボル山での昇天の場面に通じるもので、これを得た人々は真に互いに愛し合い、天国での真の富と知を与えられることになる。この様な見解を会員たちは、祈祷会を中心として常に共有することになった。

一方 Apolinario は兄弟会とは書簡で連絡を取り、会員たちを精神的に鼓舞する。このメッセージはIletoによると、超越的レベルと凝集的レベルの二つを持っていた。超越的レベルにおいては現在

の経験をキリストとの関係においてみようとすることで、liwanagの概念が重要となる。凝集的レベルは日常の苦悩や闘争に意味を持たせようとするもので、loob（内的自己）の概念が重要視される。これら二つのレベルは、苦悩に満ちたloobをキリストのlowanagが救うという点で互に関連し合っている⁽¹⁸⁾。つまり日常における自己とpasyonをはじめとするキリストのイメージとの往復運動をさせる作用を、彼のメッセージが持っていたということである。

しかしそれだけではなく、Apolinario自身がキリストに重ね合わされたことが、サン＝ホセ兄弟会運動に終末をもたらす勃発力となった。Apolinarioがキリストと結びつけられる理由は、pasyonにも歌われるその低位性と権威である。また兄弟会の会員たちは、Apolinarioを通じて自身をもキリストに重ね合わせる。この過程においてはdamay（同一化）という概念が重要性を帯びる。Apolinarioを通してキリストを体現した会員たちは、自分たちが一体化したものであるという意識から、自らキリストの経験に参入する。その一例として会員たちは盛んにlakaran（歩いて旅をすること）を行い、キリストの遊説生活にdamayしていった、とIletoは説く⁽¹⁹⁾。このように会員たちは自らをキリストに重ね合わせていった結果、キリストのえた復活の栄光を求めていったのである。そしてその途上には、受難の苦しみは不可欠なものであった。受難のキリストにおける十字架は彼らにとっては、スペイン当局の弾圧により蜂起を余儀なくされたその状況を甘受することであったのだ。かくして自らをキリストと重ね合わせた会員たちは、1841年アリタオの地で、完全なliwanagをえるためにスペイン軍と対峙したのであった。

2) 革命結社カティブナン

革命結社カティブナンは1892年、A. Bonifacioを中心としてマニラで結成され強大な勢いでタガログ諸州に広まった。1896年、革命工作を準備していた彼らの活動が暴露され、弾圧による解体の危機にさらされたカティブナンは、逆に蜂起宣言を發布し郊外の弾薬庫を襲撃することでフィリピン革命が始まった。この動きが急激に広まったのは、民衆が決して受動的、盲目的に革命に従属したのではなく、カティブナンの革命思想が民衆を主体的に参加させる動機づけを持っていたことによる、とIletoは見る。それはカティブナンの指導者の様々な宣誓書、カティブナンの儀礼、当時作られた詩歌などにみることができるといえる。

まず、カティブナンの中心人物Bonifacioは機関誌 Kalayaan に「タガログ人が知るべきこと」という文章を掲載し、革命の指針を示している。この文章は、1) スペイン到来以前のフィリピンの状況、2) スペイン人の到来、3) スペインの圧政に苦しむ現状、4) 革命の宣誓、という四つの内容からなっている。これはpasyonを枠組としており、エデンの園からキリストの復活までの大きな流れに重ね合わせることができる。すなわち、1) エデンの園、2) 失楽園、3) キリストの受難の苦しみとそれを共にするマリアの苦悩、4) 復活、という筋だてが読み取れる。

Kalayaanの編集人であったE. Jacintoの宣誓書にもこのような枠組がうかがえる。その内容の概略は次のようなものである。

一点の星もない暗闇の中、一人の青年が怒りと失望に涙しているその時、白い蒸気の後光に包まれたものが現われて、自分がいなければ地上に真実の喜びはないという。彼の名はKalayaan（自由）である。青年が現在の惨状を説明すると彼は過去の幸福な状態から説きおこし、その自由のもとに命をも捨てる覚悟のあるものはその保護と慈悲を受けるであろう、と言って去っていく⁽²⁰⁾。この場面設定は、神が啓示を与えるという設定に通じるものであって、pasyonにもとづいて過去から現在まで状況を説くことによつてのみ、青年は目覚めるのであるとIletoは述べている⁽²¹⁾。このようなpasyonのイメージと重ね合わせられたカティブナンの活動指針が、民衆を大きく動かすものとなったのである。

キリストの受難の経験への参入は、カティブナンへの加入儀礼にも見られる。この加入儀礼は次の四つの段階からなっている。

1 新入会員が目隠しをされて集会所にはいる：これはカルワリオの頂にある境界の門をくぐるものと想定される。カルワリオはキリストの受難の地であり、この門をくぐるということは、その受難に加入することを意味する。

2 mabalasik（恐ろしい兄弟）の威嚇：決意を確認するための様々な肉体的試練が課せられる。

3 三つの質問：Bonifacioの宣誓書に基づいて、フィリピンの過去はどうだったか、現状はどうか、将来はどうか、という三点に関しての問答が行われる。

4 リーダーの説教：“親愛なる同胞よ、私に憐れみの心を抱いてくれ。君が長い間、私に差し伸べることなく貯えてきた、君の力はどこにあるのか。それをいま私に差し出してくれ。耐えがたい抑圧と苦しみのなかにいる私に同情してくれ。・私はいにしえ

の「自由」である。…私は、その昔タガログ人と別離した、いにしへの「至福 ginhawa」である。私はさまざまな幸せを人々に心に与える者だ。私を救い出してくれ。そうすればわれわれは、完全なる平安を共にすることができるだろう” (22)。

天国の門という pasyon のイデオムは、苦しみと ginhawa の境界に位置する。そしてそれを開くのは、キリストの受難と死である。したがって、1)～4)を通して、完全なる ginhawa をえるためには、さまざまな試練を覚悟でその門をくぐらなければならない、その門をくぐることはすなわち、キリストへの damay を意味することである、と Ileta は述べている (23)。

Ileta はまた、カティブナンのメンバーによる詩歌にも革命思想が顕著にあらわれており、そこにはナショナリズムのイデオムと宗教的イデオムが併存していると考えられる。次は Bonifacio の兄弟の手による詩である。

“我が母スペインよ、われらフィリピン

汝の息子、許したまえ

訣別の時が来たのだ

汝の看過の故に

汝の母性の欠如の故に

低き者たちよ、歩きだし

苦難に耐え忍ぼう

丘や森に向かおう

短剣や槍を使おう

さあ、母国フィリピンを守ろう

さらば、私の祖国

陽の暖かき恵み多きこの国よ

おお、喜ばしくまぶしき太陽

創造の神のたまものよ” (24)

この詩は母と子の別離をテーマとしている。これは pasyon におけるキリストとマリアの別離の場面とパラレルである。しかし pasyon の伝統が民衆に理解できるものとしているのは、植民本国スペインとの別離だけではない。母なる国の概念は聖母マリアの民衆イメージと重なるのである。マリアは pasyon においては、息子がその聖職を遂行するに当たってそれを見守るフィリピンの母の理想像を示しているのである。

この詩は次のような民衆歌となつて、民衆の中に革命思想をもたらした。

“さあ同胞よ、歩いて行こう
山や森に達するように
ボロや槍を手にしよう
そして我々の生まれた国を守ろう
恐れるな、母なるフィリピン
どんな運命がふりかかろうと
我々は闘いをやめない
探している kalayaan が 見つかるまでは” (25)

この歌の作者は未詳だが、前掲の詩にもとづいている事は明かである。このような詩歌によって民衆が銘記した革命意識は、pasyonに強く裏打ちされたものだった。そこでは教会やスペイン当局をバリサイ派人と見なし、それらに苦難の道を強いられる民衆が受難のキリストに重ね合わされていく。国家の独立と kalayaan の獲得は、民衆にとってキリストの復活の栄光と同一線上にあったのであり、この点でカティブナンの革命運動は、民衆のひとりひとりを国家レベルの政治行動に組み入れることに成功したのであった。

3) 革命後のいくつかの運動

カティブナンの蜂起による革命は1897年、AguinaldoのBonifacio排斥により変質し、1898年、パリ条約によりフィリピンはアメリカに委譲され、革命は水泡に帰した。しかしその精神は民衆に残り、それを讃える詩や歌が出まわった。Tandianaの「我々の兄弟の生涯の物語」もその一つである。この122節からなる韻律叙事詩には民衆にとっての革命の意義が明確に現われている、とIletoは考える。

この詩はまずunos(嵐)の状況描写から始まる。unosはgulo(混沌)の表現であるが、エルサレムでのメシア誕生を予兆させるものである。続いて無実の人々が監獄につながれている場面、カティブナンの決起が描写される。ここではやはり、母子関係を絶ち切ってカティブナンがloobに目覚めたといった表現がなされる。次にカティブナンの組織力に見る真の智について述べられる。真の智とはキリストにならってliwanagがloobを照らすことにあって、教育から来るものではないという観点である。そしてスペイン側の反応と対処、カティブナンの解体へと進んでいく。ここではwika-wika(個人を悪に誘う力)という語が用いられる。この語はpasyonではイブやバリサイ派人につきまとうもので、弱いloobによる。Aguinaldoはこのwika-wikaに負けたのだとする説明は、民衆の政治認識に有

効であろう。(26)

ここには母なるスペインとの関係を絶ち切ってカティブナンによって結集した民衆の力が解放への力となり、真の母フィリピンに再統一されていく、という革命過程の認識が明らかにされている。母子関係の切断という点や、カティブナンの活動をキリストの受難に重ねるといふ点、革命の敗退を宗教的罪惡に帰する点など、民衆の受容するカトリシズムの形態に基づくものであることが理解される。このようなカティブナンの精神は、民衆のカトリシズムの琴線に触れ受難のキリストのイメージを喚起させたがゆえにその後も大きく残り、闘争を続行していく際の表現形態や闘争の指針を与えたのである。

続行された闘争のひとつにM. Malvarの抵抗運動がある。彼は「闘争中の同志・兄弟達へ」という宣言書を出し、これをきっかけとして米支配下での大きな運動が起こった。これは、1) 謙遜と低位性、2) 過去の革命家の想起、3) 真の智の必要性、4) 国家の受難への参加、という内容で構成されていた。それぞれは、1) キリストの生涯、2) loobの清浄化、3) バリオの知恵、4) 聖ヨゼフの加護、に対応する。ここにはカトリシズムの民衆的展開がうかがえる。Malvarは運動に参加する民衆の動機づけが個人のより良い暮らしであることを認識しており、それをまとめる上でアメリカに対する母国の防衛、各個人の生死の闘争という点に単純化した、とIletoは述べている(27)。この、各人個々の要求をまとめ、誰もが納得するということをカトリシズムのイデオロムで提示したものが、キリストの受難だったのである。

1901年、カティブナンは事実上解体したが、これを再興させたのがM. Sakayという人物であった。Sakayは地方レベルでの抵抗運動を指導していたが、1902年カタガルガンの共和国を樹立し、米勢力との対立を前面に押し出す。この時彼は「闘いの秩序」という宣言を出している。ここで彼は、これまでの闘争にはloobの統一が欠如していたため革命が成功しなかつたとし、loobを統一することで真のkalayaanが実現すること、他者へのdamayによって前カティブナンと合流し、国家の統一へと向かうことなどが述べられている。このloobの統一について、池端雪浦は“大切なことは、同志や同胞の抱える痛みや苦しみに、共に関わり共に感じ、そして共に行動するダマイ(damay)の精神であり、思いやり(pagmamalasakit)である。そして、それらは心と行動が一体となって表出される生き方そのもの(kaugalian)となっていなければならない”(28)と述べて

いる。このdamay についてSakay は、pasyonにおけるキリストの受難を示す 'kaawa-awa' (哀れな) という語を用いて自分たちの状況を表現し、キリストの受難にdamay することを強調する。ここにおいてキリストの受難は、誰もが了承し受容できる目的として革命運動に参加した民衆に受けとめられる。その基盤には受難のキリストをめぐるフォーク・カトリシズムが存在していたことは言うまでもない。この様な革命後の動きとして、Ileto はこのほかにも、F. Salvador のサンタ・イグレスシア兄弟会運動を上げている。彼には憑霊能力があると信じられており、山中の兄弟会居留地から頂上に上って彼の靈魂が天国をさまよひ、神との交信によってえたメッセージを会員たちに送った。このことは、彼がキリストの弟子の一人であるという主張につながる。またそのメッセージ自体、pasyonにおける重要なテーマである苦しみ of キリストのイメージを共有させるものであり、これは人々にあわれみの経験を喚起させるものである。これによって兄弟会は宗教的・政治的結束を高めていったのだ、とIleto は考えている(2⁹)。

pasyonにおいてあらわれるキリストを民衆自身は政治変革において内在化させ、結果として受難のキリストのイメージがこれらの事象に現出することは、本章においてくり返し述べてきたことであり多言を要しないであろう。これはつまり、政治行動がキリスト教的コンテクストにおいて捉えられ、意味の枠組を与えられてきたということである。上記の事例において表出されるカトリシズムの表象は、一旦民衆の場に降り立ちそこで民衆自身によって組みかえられ改竄されたものとなり、その上でカトリシズムの論理の形態となった意味の枠組が、民衆運動を律し一定の見込を与えるのである。この最たるものはpasyonである。pasyonにおいて語られ、あるいは歌われて民衆の心の中に刻みつけられたキリストのイメージが、民衆運動に一つの理想像を提供するのである。

それではなぜ「受難のキリスト」のイメージが国家の急変期に重要な意味を帯びて現われるのだろうか。注目されるのは、キリストの「受難」は「癒し」とは性格の異なる救いの形であるという点である。「癒し」が個人において救いと同義であったのに対し、「受難」はキリスト教の教義では人類という包括的概念において救いと同義となる。それは人類の罪を払拭するという贖罪感にもとづくものである。したがってキリストは受難という一点において、より広範な対象に受け入れられることになる。この条件は、フィリピン革

命期において民衆が国家的規模の統合を必要としていた状況に不可欠であった。つまり、「受難のキリスト」は社会化、集団化、統合化を促すシンボルとしての働きを持っていたことになるのである。

さらにまたこのことは、受難のキリストが苦難の果ての栄光という一定の理想像、価値観を民衆運動に与えることからわかる。民衆運動においてひとびとは、生命への執着や富にもとづく価値観を空無なものとし、死—復活観によって行動に形態と意味を与えていくのである。これは、ある意味で危機状況にたたされた運動参加者の、いつ死ぬやもわからないという条件に合致する。この時、死を恐れる必要は全くなく、むしろ運動の成就のためにはもっとも理想的なのだとされることは、その条件を無効にするものとして何ものにも増して望ましく受け入れられるものとなる。そして死—復活観が受難のキリストによってもたらされる観念であることは、pasyonを理念的シナリオとしてもつフィリピン民衆にあってはごく自然な帰結だと考えられる。

Ⅲ. よみがえったもののために

前章では「受難のキリスト」がpasyonを通して民衆に掌握され、それが国家の急変期に現われることが明らかになった。しかしそれがどのような過程を経ているのかは未詳であった。Iletoによると民衆がpasyonにふれる最大の機会は聖週間であり、毎年繰り返されるこの儀礼によって「受難のキリスト」のイメージが民衆に定着するという。そこで以下には、リサール州アンゴノの聖週間儀礼の叙述を通して、キリスト・イメージを形づけてみたい。またそれによって1章で扱った「癒しのキリスト」との関連性についても大きな示唆がえられるはずだ。

アンゴノは行政的には南タガログ地方リサール州に、教区ではアンティポロ司教区に属している。その教会は聖クレメントを守護聖人とする聖クレメント教会で、人口の約85%が教会に属している。キリストの死と復活を記念する聖週間は、アンゴノにおいてはその盛大な祝祭で有名でその準備も盛んであるが、ここでは参与観察をおこなった1987年4月13日（月曜日）から19日（日曜日）の、復活祭直前の一週間に集中した記述を行う。

聖水曜日 (Miyerkoles Santo)

水曜日は聖週間儀礼の始まりである。聖像を持つ家々はその聖像を居間に出して飾り付け、受難詩の朗読 (Pabasa ng Pasion) が行われる。この朗読は『イエズス・キリストの受難物語』 (Pasion Mahal Jesus Nazareno) という共通のテキストを特定の節回しで詠唱していくもので、61節から成るこの詩は木曜日までに終わらせねばならないため、町のあちらこちらで詠唱が聞こえる。聖像を持つ家はなるべく多くの人に訪れてもらい、受難詩を朗読してもらい、その声をマイクで町中に流している。また、いつ人が訪れてもよいように大量の料理が用意され、人々も気軽にこれに参加している。聖像の前では、このほか、ロザリオ祈祷会がもたれることもある。

夕方になると教会でミサが行われ、この間に家々の聖像は輿に乗せられて教会に集まってくる。これはミサの後、聖像行列が教会を始点としておこなわれるからである。これは以下の順で聖像が町中を練り歩く。

- ①ペトロ像 - ②ハコベ像 - ③サロメ像 - ④マリア・マグダレナ像
- ⑤ベロニカ像 - ⑥マテオ像 - ⑦タダイ像 - ⑧ヤコブ像 - ⑨ヨハネ像
- ⑩ゲッセマニの園のイエズス像 - ⑪茨の冠のイエズス像 I
- ⑫鞭打たれるイエズス像 I - ⑬鞭打たれるイエズス像 II - ⑭茨の冠のイエズス像 II
- ⑮王であるイエズス像 - ⑯ナザレのイエズス像 - ⑰聖母マリア像⁽³⁰⁾。

会衆は手にロウソクを持ってこれについて歩くか、家の前にロウソクを二本立てて聖像が通過するのを見守る。行列は町の中心地区を約二時間半歩き、十時ごろに教会に戻る。

聖像行列が終わると、町の体育館でキリスト受難劇 (senakulo) の初日公演がおこなわれる。これは水曜日、木曜日、土曜日の三夜にわけて上演されるキリストの生涯と受難、復活の演劇である。毎日、一幕五分程度のものが十幕から二十幕連なる形式で演じられる。この企画や構成、実施は Samahan Sacramento というアンゴノの若者の有志のグループによる。聖水曜日は、イエズスの洗礼からヨハネの処刑までの十幕が11時前から、約一時間をかけて行われた。この後も聖像をもつ家々では pabasa が行われ、これは結局夜を徹して行われることとなった。受難詩の独特の節回しが町中を包みながら、聖週間は二日目を迎える。

聖木曜日 (Huwebes Santo)

町では朝から pabasa が聞こえる。pabasa は先述の家々のほか

に、臨時の小屋を立ててその近所の人々が集まる場合もある。そこでは聖像はないが、普通の家にあるサント・ニーニョ像やマリヤ像などが持つてこられ、飾られる。昼過ぎ、隣町ダランガンから苦行行列 (penitensiya) がやってくる。キリストの十字架の道行きを真似て大きな十字架を担いだり、自らの体を鞭打ったりしてキリストの死を悼み、また自分の罪を悔いる意味をもつ苦行行列は聖金曜日にもっとも多く見られる。このダランガンからの苦行行列は、宗

教的内省というより教会のための資金集めが目的であったようだ。夕方五時からのミサまでに pabasa は終わっている。この日が洗足の木曜日と言われているのは、最後の晩餐の時、キリストが使徒たちの足を洗ったからで、この日のミサではこれにのつとつた儀式がおこなわれるため、白衣に様々な色の布をまとつた十二使徒役の男性信者⁽³¹⁾とパロン・タガログを着た在俗聖職者⁽³²⁾たちが祭壇を取り囲む。説教の後、キリストの役である司祭が彼らの足を水で濡らし、布で拭いて口づけをして、聖書の場面が再現される。またこの日のミサでは在俗者でありながら聖体を与えることのできる在俗聖職者の認定式が行われた。

ミサが終わると聖体を祭壇から移動するための聖体行列が聖堂内を一周する。侍者や十二使徒、在俗聖職者を伴って、司祭が聖体を金の額に掲げ持つて聖堂を右回りに一周し、聖堂内左隅にある安置室に移す。この時からキリストの受難を迎える準備が始まり、祭壇の装飾は取り払われ、電気が消される。

この後司祭は十二使徒と共に、町のある家に行つて夕食をとる。これは最後の晩餐と言われている。最後の晩餐が催される家は Sn-mahan Mass Cantada という任意グループのメンバーの家で、このグループは毎年もちまわりで最後の晩餐を準備する。この時の食事は、pabasa の時と同じく誰が行つて食べてもよいとされており、司祭と十二使徒の「最後の晩餐」を一目見ようと、大勢の客が訪れて食事をする。この時出される食事は万病に聞く薬だと言われていて、食事に来た人々はそれをビニール袋に入れて、来られなかった家族のためにと持つて帰る。

夜九時半からは受難劇の第二夜の公演が行われる。この日は二十幕のプログラムであつて、イエズスの奇跡や有名なエピソードを交え、イエズスがユダヤ人に捕えられるあたりまでが上演される。しかしこの日の上演を見に体育館に集まっているのは若者を中心としてごくわずかである。多くの信者は聖堂内での徹夜の祈り (vigil) を行つているのである。彼らは、イエズスがゲッセマニの園で祈つ

たときに弟子たちが従ったという聖書の場面につとり、電気の消されたミサ後の聖堂で朝まで祈り続ける。これとならんで、アンティポロの司教座カテドラルに巡礼する一行もいる。この一行はミサの後アンゴノを出発し、約15キロの山道を松明を片手に歩き、カテドラルに詣でて朝までに帰ってくる。この夜は、徹夜の祈りの組とアンティポロ巡礼の組に分れるが、多くは夜を徹して受難の金曜日を迎えるわけである。

聖金曜日 (Biyernes Santo)

朝、まだ暗い町を祈りの声を通り過ぎる。十字架の道行きである。町の通りにキリストの受難の行程を十四の場面に分けたステーションが作られ、そこを回りながら行列をしていくわけである⁽³³⁾。参加者は、前夜から聖堂で徹夜の祈りをしていた人々とアンティポロから帰ってきた人々が教会で合流し、四時半頃教会から出発し、進行するにつれて次第に大勢になっていく。ステーションではまず司祭が祈り、参加者がこれに答唱を唱え、最後に婦人が各ステーションの場面に相当する pasyon の箇所を朗読する。この十字架の道行きの行列には、ナザレのイエズス像と、聖母マリア像の二体の聖像が担ぎ出されていた。

十字架の道行きが六時半頃終わると、午前中は特定の行事はないが、pabasa小屋を解体したり、聖像の飾り付けを点検したりで休む暇はない。特に聖金曜日は penitensiya が何組も出回り、その度毎にそれに続く長い行列が町を往還する。penitensiya には、自らの体を傷つけながら歩いていくものと、キリストと同じように十字架を背負って歩いていくものがある。受難劇の上演グループである Samahan Sacramento が昨日の続きで十字架の道行きのシーンを路上で演じるというものもある。この様な種々の行列が町中を歩き回るので、午前中は騒然としている。さらにこの日の午前中に、町のはずれで割礼が行われることもある。

午後からは教会での行事が中心となる。まず正午から、「最後の七つの言葉」の儀式が行われる。これはキリストの十字架上での七つの言葉について、それぞれ講話、黙想、朗読、聖歌詠唱がなされる。これを主催しているのは教会の青年会である。それぞれの講話は互いに職業の異なる男性信徒によってなされるが、七番目の講話だけは司祭がおこなう。この講話が終わるのがちょうど三時で、終わるや否や祭壇の前におかれている十字架のキリスト像の後ろから花火が火を吹き、それと同時にそのキリスト像の首がうなだれて目

を伏せる。この後、葬送のミサにはいるわけだが、その前にキリスト像が十字架から降ろされ、ガラス張りの棺に納められる。あたかも本当の遺体に接するかのよう丁寧な十字架から降ろされ、棺の中に花を飾ったり、キリストの額を綿でふいたり香水をふりかけたりする人、ガラスに顔を押しつけて涙を流す婦人もいる。

ミサは説教以降の部分が十字架の崇敬 (Pagsamba sa Kruz) となる。これは聖堂内の三か所に設けられた十字架に会衆が口付けしてゆくもので、非常に多くの信者が参加するため長い時間がかかる。

これが終わると、葬送のための聖像行列が行われる。この時の行列は以下のようなものである。

- ①～⑨：聖水曜日のものと同じー⑩ピエタ（イエズスの遺体を抱く嘆きのマリア）ー⑪ブラズバンドー⑫イエズスに関する20のシンボル⁽³⁴⁾ー⑬十二使徒ー⑭棺の中のキリスト像ー⑮聖母マリア像ー⑯ブラズバンド

水曜日の聖像のうち生きたキリストをあらわす聖像がすべて姿を消し、遺体としてのキリスト像だけが町を巡る。ブラズバンドも葬送行進曲だけを演奏し、参加人数も大幅に増加し、水曜日よりも長い行列となる。

行列が帰ってくるのは十時過ぎである。この後家々では早々にパーティーをするところもある。また日曜日に行われる bati や dalit (後述) の公開練習が行われるなどして、町が活気づく。

聖土曜日 (Sabado de Gloria)

金曜までの喧騒をよそに、土曜日の日中は一切儀礼が行われない。昨日までの疲れをとるべく、人々は休養をとり、夜七時からのキリストの復活前夜のミサにのぞむ。この冒頭で火と水の祝別が行われる。祝別された復活の火が真暗な聖堂内にいる信者達の持つロウソクに灯される。やがて電気がつけられて、これを境に教会は新しい時間を迎える。

その後九時半からは体育館で受難劇の最終日の公演がある。この日はキリストの受難から復活、昇天までの二十幕である。この時はほかに行事がないこともあつて三日間でもっとも多く観客がつめかけ、キリストの死の場面では静まり返って悲しみをあらわにしたり、復活の場面で歓声をあげて喝采を送ったりしていた。

復活祭 (Pasko ng Pagkabuhay)

復活祭の朝は五時のミサの後、salubong (出合いの儀礼) が国道

沿いの広場で行われる。広場には土曜日から舞台と「心」(heart)とよばれるつり鐘状の Gondola をつるす槽が組まれ、その柱には七体の張り子のニワトリがつるされている。一体ずつ、赤、緑、ピンク、白、黄、オレンジ、黒に色分けされており、白い人形には聖ペトロといった名前がつけられている⁽³⁵⁾。salubong は復活したキリスト像と聖人像、特にマリア像が出会う儀礼である。アンゴノの salubong は有名で、ほかの町の人々も来るので広場は非常に混雑している。復活したキリスト像はミサの後、教会を出発して広場に向かう。一方、聖像は広場近くから会場に向かう。その行列の順序は、次の通りである。①聖ハコベ像、②聖サロメ像、③聖マリア・マグダレナ像、④聖ヨハネ像、⑤聖母マリア像、である。このうち①から④までは先に会場に入り、舞台の両脇に二体ずつおかれる。マリア像と復活したキリスト像は会場の入口で文字どおり出会い、舞台正面におかれる。

儀礼ではまず bati という踊りが舞台上で踊られ、次に dalit という詩の朗読がなされる。これはキリストの復活をたたえるものである。それぞれ17歳の少女一名ずつによるものである。dalit の途中、係りの合図により、柱の隅につるされていたニワトリがつり鐘状の「心」の端にぶつかり合い、それが開くと中から天使の扮装をした幼女がブランコに乗って現われ、復活讃美の歌を歌う。その歌の後、「心」がちょうどマリア像の上に降りてきて、中の天使がマリア像の喪服を取り去る。dalit 役の少女もこれにならって歌を歌って、salubong は七時半ごろ終わる。そして八時からもう一度ミサがあり、その後、日中は結婚式や洗礼式など家族の祝事のほか、実家訪問などをして楽しむ。

夕方六時にもミサが行われた後、教会では抽選会 (bunutan) が行われる。これは翌年の bati の踊り手、dalit の朗読者を決めるもので、1) kapitana = 来年の dalit 朗読者 (一名)、2) tenyenta = 来年の bati 踊り手 (一名)、3) konsehala = 補欠 (八名)、を選ぶ。各バランガイから16歳の少女が集まってビンに入った巻き紙を引き、抽選をする。これらの当選が出ると喝采が起こる。特に kapitana を誰が、どのバランガイ出身者が引くかは注目的である。当選者が決まると所属のバランガイと氏名を自己紹介し、その後で今年の少女たちが最後の bati、dalit を演ずる。この後 kapitana を引いた少女の家までブラスバンド演奏の行列がなされる。

この催しで聖週間行事は終了する。

表：聖週間の流れ

日	時間	教会	個人の家々	屋外	その他
15 (水)	18:00	novena	ロザリオ	聖像行列 終了	senakulo
	18:30 19:30 22:00	ミサ			
16 (木)	23:30		pabasa pabasa		
	17:00	ミサ		司教座巡礼	最後の晩餐 senakulo
	19:00	vigil			
17 (金)	21:30			十字架の道行 終了 pabasa小屋解体	割礼
	4:30 6:30				
18 (土)	12:00	7つの最後の言葉		penitentia	bati練習
	15:00	葬送ミサ			
	18:00		パーティー	聖像行列 終了	
	19:00	ミサ			
19 (日)	21:30	ミサ		聖像行列	salubong
	5:00 6:00	ミサ			
18 (土)	8:00	ミサ			
	18:00	ミサ	パーティー ex 結婚式 洗礼式		
	19:00				抽選会

上記の諸儀礼は、表のようにまとめることができる。ここには教会が主導するものと、pabasa や senakulo など、民衆を中心に教会の外で行われるものが渾然となつて聖週間儀礼全体を構成していることがわかる。これらの儀礼のうち教会主導型のもは、他の地域でも同様であるが⁽³⁶⁾、民衆主導型のもは地域ごとに大きな偏差がある。しかし共通していえることは、キリストの死と復活を手触りのあるものとして捉えられるような演出が儀礼によってなされる、という点である。教会で洗足式が行われることや、聖金曜日におけるキリスト像に対する深い感情移入などがこれをあらわしている。一方聖像行列は、聖人に対して人々と同様に親密に接し、同一意識を示し、聖像が町を練り歩くことによつて社会の一員として迎えられるという社会的パターンを反映させたものである⁽³⁷⁾。それに加えてキリスト像をはじめとする聖像がキリストの死と復活を克明にたどるといふ点で、聖像行列はキリストの受難、死、復活を聖週間の時間進行と同時平行させて民衆に視覚、触覚を通して現実化させる。

このような「受難のキリスト」のイメージをより強力に植えつけているのが pasyon であり senakulo である。Demetrio は pasyon から典礼が教会外の民衆の生活へ拡大した土着固有の形式が senakulo であり、これは先スペイン期の村の英雄の詩を朗読して記憶にとどめるといふ社会的・宗教的伝統であると述べている⁽³⁸⁾。「受難のキリスト」は、村や地方を越えてそれらを一つにまとめるにたる英雄なのである。

これらがキリストの死—復活観を表現しているのに対し、penitensiya は何を表現しているだろう。もちろん、これはキリストを目のあたりにした印象を受けるといふ点で、キリストの受難を現実化させるものである。しかし pasyon がキリストの死—復活観を観念としてもたらずのに対し、penitensiya は直接肉体に受苦をもたらすものといえる。

さて、これらは「受難のキリスト」に関連したイメージだが、聖週間儀礼にはもう一点、キリストとマリアの関係性も表現されている。聖像行列でキリストと聖母のつながりが強調されることは、聖金曜日の十字架の道行きをはじめとして、葬送行列、salubong などにも見られる。pasyon はキリストの受難の描写が大半を占めるが、その冒頭はマリアの祈りで始まり、聖母被昇天で終わるといった構成にみられるように、常にマリアの存在が折り込まれている。senakulo についても、聖書には叙述のない処刑前のイエズスを探す

マリアやピエタなどがあえて演じられるのは、キリストとマリアの関係が民衆に受容されているからである。これらからも、聖週間儀礼には、社会的な観念である母子関係も表現されていることがわかる。

ところで、1章で述べたように、キリスト—マリアの母子関係は「癒しのキリスト」のイメージと強く結び付いていた。聖週間において癒しが直接示されるような儀礼は見られないが、聖木曜日の最後の晩餐で出される料理が薬と考えられて重宝されたり、枝の主日の際に用いられる枝を燃やすときに出る煙は悪霊を避けるものとされていることなどに病氣治療、癒しといった側面も見いだされる。したがって、「癒しのキリスト」を、社会的観念ではなく直接肉体に訴えてイメージさせる病氣治療は聖週間儀礼には表われてこないが、母子関係が「癒しのキリスト」と結び付けて考えられるとすれば、この関係を媒介にして、病氣治療の側面も浮かび上がってくるのではないか。

IV. むすび：フォーク・カトリシズムの二つの位相

以上に述べてきたキリスト・イメージの意味作用は図のように整理することができる。これは「癒しのキリスト」と「受難のキリスト」の二つのキリスト・イメージの関係を考えていくうえで、ひとつの方向性を示すものである。この図の前提には、個別性の事象におけるシンボルが統合性の事象におけるシンボルと結合する際には、例えば個人に生起する事象をより高次に統合する何らかの機構が必要であろうという仮定があつた。それはまた、フィリピンの民衆生活のあらゆるレベルに浸透しているフォーク・カトリシズムの有効性、積極性を問題にすることでもあつた。

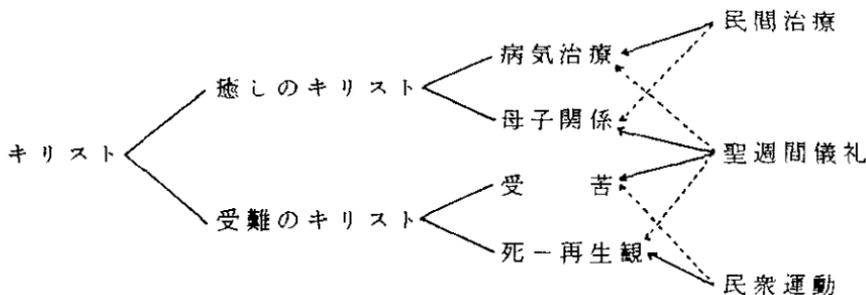
果たして、個別性の事象に色濃く見られた「癒しのキリスト」は、聖週間儀礼において一部変形されつつも汲み上げられ、そこで統合性の事象に有効な「受難のキリスト」のイメージと並立され、またこれを刻印づけるために反復的に演出されることによって統合の根源的な力を与えていたのであつた。このことを以下に詳細に検討してみよう。

まず二つのキリスト・イメージは、その介在の仕方に相違がある。「癒しのキリスト」が人間の病苦という事象に近づいていく一方、「受難のキリスト」は人間の側からある困難な状況を克服するため

にその経験に参入するのである。ここでキリストは“祭司は地上に立って天を見上げる。予言者の場合には、天から聖霊が降りて彼を満たす”⁽³⁹⁾というシャーマンとプリーストの二つの宗教的職能を、時合は幼子の姿、またあるときには死にゆくもの、といった人生のある時点に自らをおくことによって果たしている。このような身分の転換を起すのは、フィリピン民衆の民俗的想像力によるものである。これは換言すれば、民衆自身がそのような二つの宗教的職能を二者択一的にその場の状況に応じてキリストに付与していることにはかならない。

それではそのような二者択一的意味付与とその場の状況との関係は、どの様に考えられるだろうか。小論に述べてきたとおり、「癒しのキリスト」は個人的状況に、「受難のキリスト」は統合的状況に選択されて意味づけをえるということが、まず第一に考えられよう。この状況の二分化は、Turnerの言うシンボルの意味の二極化に基づくので⁽⁴⁰⁾、「癒しのキリスト」をシンボルの感覚・欲望極に、「受難のキリスト」をその観念・規範極にそれぞれ配した構図が出来上がる。しかしそうではない。「癒しのキリスト」には病氣治療（感覚・欲望極の意味）のほかに母子関係（観念・規範極の意味）、「受難のキリスト」には死一再生観（観念・規範極の意味）のほかに受苦（感覚・欲望極の意味）という側面もそれぞれみられる。つまり「癒しのキリスト」、「受難のキリスト」のそれぞれにおいてシンボルの意味が二極化するのである。小論で扱ってきた様々な事象には、これら二つのキリスト・イメージの多様な意味を直接的、間接的に選び取ってキリスト・イメージを補完的に結像させている様相がみられた。

民間治療にしても民衆運動にしても、それらの事象に対峙するのはまず個人である。その段階で個々の事象にまず浮かび上がってくるのは身体感覚に訴えかけるものであり、ここに感覚・欲望極の意味を強く持ったシンボルが介在する意義がある。と同時に、観念・規範極によって論拠づけられたシンボルとしてのキリストは、豊かなイメージとして肉づけられることになる。具体的に述べるならば、民間治療においては、まず患者個人の健康が回復することの意味を「癒しのキリスト」は担わされる。しかしこのキリスト・イメージが社会的に受容されるのは、母子関係という社会に浸透した意味を発動させることによる。この過程を通して、患者個人にしか獲得されなかつた「癒しのキリスト」のイメージは、社会全体に普遍化す



図：キリスト・イメージの意味作用

ることになるのである。一方民衆運動においては、運動参加者が個人として彼の生命を危機に晒し、あるいは苦痛を受けることは確かであり、この意味で「受難のキリスト」もまずはじめは受苦という様相をあらわにするはずである。しかし、「受難のキリスト」のもとにあらゆる条件を持った人々が統合し、社会や国家を強力にまとめる理念を共有する。死と復活の観念はそのために重要な機能を帯びることになる。この強大な喚起力のため、個人はむしろ「受難のキリスト」の観念・規範極の意味にしたがって行動するようになる。これらの意味が一挙に提示されるのが聖週間儀礼である。ここにおいて感覚・欲望極が強くあらわれる「癒しのキリスト」と観念・規範極が強くあらわれる「受難のキリスト」は、その極を転換させたり、並列させたりした意味をあらわす。マリアの子としてのキリストは「癒しのキリスト」の観念・規範極に、受苦するキリストは「受難のキリスト」の感覚・欲望極に、それぞれ配されているからである。しかしこう言った意味の極の転換は「規範や価値は感情によって満たされ、全体的、基礎的な感情は社会的価値との接触によって高尚化される」⁽⁴¹⁾だけではない。ややもすればどちらかが強調されがちな二つのキリストの豊かな意味を回復するのが儀礼であり、聖週間儀礼の様々な演出によってシンボルのどちらかの極を強調することをのがれた二つのキリスト・イメージは、定期的に生き生きとしたイメージとなつて、民衆の宗教的シンボルとなりうるのである。

「癒しのキリスト」と「受難のキリスト」の双方がフィリピン民衆の宗教生活に深く刻印されており、これら二つのイメージが相反

することなく存在することは、宗教的シンボルが個人に内在化される側面と、共同体を平準化して統合する側面とを表しているといえる。シンボルは個体としての人間の生理的事象と共同体の双方に働きかけ、双方を連結させるのだと Turner は言う⁽⁴²⁾。この働きをシンボルとしてのキリストは、「癒し」と「受難」という二つの側面を持ち、その各側面にイメージを想定させ、それぞれに持つ感覚・欲望極と観念・規範極をその時々に変換させることによって達成しているのである。これが唯一のイメージでないことによって、一方が個人の深みに降り立ってゆこうとするとき、他方は共同体の統合へと上っていく方向に働きかける、という両方向への作用が可能となるわけである。この様に二つのキリスト・イメージは一对となつて個人と共同体を結び付ける機能を果たすと考えるならば、この二つのキリスト・イメージの有効性、つまりフィリピンのフォーク・カトリシズムの民衆生活における積極的な意味も明らかになってくる。フォーク・カトリシズムは共同体の中に個人を組み入れてゆき、それと同時に個人の中に内在化されてゆく。したがって共同体を統合していく過程で、決して個人を置き去っていくわけではない。個人がその生命や死に積極的な意味づけをおこなっていくフォーク・カトリシズムのシンボルが、共同体に形態とまとまりをも与えるのである。この、個人と共同体の双方に働きかける点こそ、民衆生活におけるフォーク・カトリシズムの積極的な意味、有効性が見いだされる⁽⁴³⁾。ここに、民衆宗教研究の可能性が垣間見えている。

付記

小論は既存文献を中心としたキリスト・イメージの抽出と、それが実際に展開される聖週間儀礼の参与観察を論の柱とした。そのため民衆宗教のより広範な事象を扱うことによって修正しなければならない点は多かろう。小論はいわば今後の叩き台として、個人と共同体をつなぎとめているがためにその関連性に目配りしうる視角と前提を提供しているのである。

前提に関連して、この様な研究がフィリピン民衆のキリスト教化を捉えるものか、キリスト教のフィリピン化を捉えるものか、といった二者択一的な問題について、ひとこと付言しておきたい。結論から述べるならば、小論で示してきたことは、この様な二者択一的

な問題を前提とするものではない。むしろその両者の方向性を包含し、渾然となつて実修される民衆宗教の様相を捉えることが必要であると考える。無論、小論に示した姿勢、視点はキリスト教から見た民衆というよりも、民衆から見たキリスト教の方にウエイトが置かれていたことには違いない。しかし、これはフィリピン民衆のキリスト教化かキリスト教のフィリピン化か、といった問題には置き換えることはできない。なぜなら民衆が捉えたキリスト教はその状況に合わせた自由な改編をしており、その結果キリスト教の意味の枠組みを獲得していく。一方、その意味の枠組みは民衆の宗教行動を規定したり、さらに改編することを要求したりする。このような往復運動の中にこそ民衆宗教の動態を解くかぎがあるのであって、一方が他方に同一化してしまつたというのではしっくりこない部分が残る(44)。

小論で捉えたフォーク・カトリシズムは、池端雪浦が述べる「カトリシズムの逆説的位相」に端的に示される。「植民地支配の道具としてのカトリシズム」が民衆に選択的に受容されることによって、フォーク・カトリシズムは植民地支配に対して逆説的な機能を担つていたのである(45)。これはフィリピン革命期のカトリシズムについて述べたものだが、より一般的にはヨーロッパのカトリシズムについて刺激的な論を展開する蔵持不三也の言う「キリスト教(会)のねじれの力学」にも通じるころであろう。教会の側について言えば、“現実の力学をしぼしば信仰の論理に優先させ、時には民衆のアジュールとして、時には逆に加害者として一より正確には、つねに両方の面を引き寄せながら一、教会は民衆の歴史のうちに自らの地歩を固めていったのだ。正負二つの極に自らをねじり、まさにその振幅のなかに民衆をよび込んだと言えるかもしれない”(46)。この様な教会のありようは“一見キリスト教化されたと思える民衆の伝統的・非キリスト教的な慣行が、自らを多少なりとねじらせながら、のちのちまで長く営まれたことを確認するだけでよい。つまり、キリスト教化における〈吸収〉とは、成立宗教による土着文化の単なる再解釈としてとらえるだけでなく、むしろ前者が後者のシナリオをほとんどそっくり温存することによって、民衆との間の乖離を縮小しようとした仕掛けとも考えられるのだ”(47)。この点で、カトリック教会は教義から民衆までを大きな幅で動きながら、民衆を取り込もうとする。さらに民衆宗教への視角として、蔵持はいみじくもこう指摘する。“民衆文化における非キリスト教的要素のキリスト教化という側面だけでなく、キリスト教的要素の非キリスト

教化という側面をも見なければならぬ。…民衆を生かしたキリスト教と、キリスト教を生かした民衆という位相を民衆文化のうちに追うことによって、さらに、民衆文化とキリスト教とが互いの関わりのうちで身に付けたねじれを解きほぐすこと”⁽⁴⁸⁾が必要であると。

上記のような言及から言えることは、民衆をキリスト教化するのに「したたか」であったのはカトリシズムばかりではないということである。教会が「したたか」に民衆に迫ろうとすればするほど、民衆の方も「したたか」にカトリシズムを取り入れる。この様な「したたかさ」の競合の上に、フィリピンのフォーク・カトリシズムは存立しているのである。小論で描きえたのはその一端に過ぎないが、この「したたかさ」の様相を動態的に捉えることの豊饒は魅惑的である。

註記

- (1) Lynch:1984
- (2) Licauco:1982-a
- (3) *ibid.* p.12
- (4) シャーマン;1974 p.35
- (5) Licauco *op. cit.* p.41
- (6) シャーマン *op. cit.* pp.150-153
- (7) Salazar:1980
- (8) 寺田:1983-b, c.1986,1987など
- (9) “The Collective Household under the Mountain Flag”の意。“Flag”とはキリストの復活を意味するキリストの旗を意味し、“Mountain”とは聖母マリアの胸と理解されているという。
- (10) 「道具」の意。彼女はトランスに入っているときにも自分自身は神の使いであるとして、自身の権威を否定する。つまり、彼女自身の神性は否定される。
- (11) 寺田:1986 p.156
- (12) 寺田:1987 p.163
- (13) *ibid.* p.186

- (14) “その患者に宿っていると思われる霊に対して、「あなた様はどなたですか」とたずねるわけです。その人物の身体に宿っているのが悪霊の場合には、なかなか答えがかえってきません。善霊だと「私はこういう霊だけれども、この者はちょっと悪いことをしたので、こらしめているところだ」というような答えがかえってくることもあります” (寺田; 1983-c p. 14)。
- (15) 寺田; 1983-c p. 126
- (16) 山形孝夫は治癒神の特長のひとつに“母子神、つまり母神と一対になっている子神であること”をあげている (山形; 19-81 p. 26)。また、石田英一郎は水神童子の特長として、女性神が処女懐胎によって生まれた男性の子神と共にあらわれて豊饒力をあらわす点を指摘している (石田; 1984)。
- (17) lleto; 1979 p. 48
- (18) ibid. p. 62
- (19) ibid. p. 72
- (20) 池端; 1987 PP. 115-116
- (21) lleto op. cit. p. 113
- (22) 池端 op. cit. pp. 118-119
- (23) lleto op. cit. p. 112
- (24) ibid. pp. 128-129
- (25) ibid. p. 132
- (26) ibid. p. 195
- (27) ibid. p. 208
- (28) 池端 op. cit. pp. 239-240
- (29) lleto op. cit. p. 287
- (30) このうち⑩だけは教会の所有で、他の聖像はいずれも個人所有となっている。これらの聖像をもっている家は、スペイン到来時代、聖像の所有を認められたという旧家である。
- (31) 教会に属する男性信者のうち50歳くらいの信者が毎年12名選ばれる。
- (32) フィリピンのほとんどの教区は、信者に対する司祭数が少なく、在俗者で聖体を授けることのできる在俗聖職者がいないと、ミサに支障を来す。
- (33) 十字架の道行きは、第一留から第十四留までであるが、町の通りに作られたステーションは13ヶ所で、第十四留は教会で行われる。

- (34) 釘、梯子、ロープ、耳、サイコロなど。聖書の中に描かれているキリストをイメージさせるもの。
- (35) 七体のニワトリは、白=St. Peter、黄=People Power、黒=Peaca with All、オレンジ=Resurrection、緑=Alleluya、赤=King of Kings、ピンク=Crist risenといった名前が付けられている。
- (36) たとえば寺田；1983-a
- (37) Lynch op. cit.
- (38) Demetrio;1978
- (39) エヴァンス=ブリチャード；1982 P.476
- (40) シンボルの意味は、社会組織、集団化、構造的関係の規範や価値観に働き掛ける観念・規範極と、生理的現象に働き掛ける感覚・欲望極とに二極化する (Turner;1976)。なお観念・規範極とはideologikal pole、感覚・欲望極とはsensory poleの訳語としてここで用いることにする。
- (41) ibid. p.30
- (42) Turner;1974
- (43) この様なフォーク・カトリシズムの機能は先行研究の示すところでもある。たとえばJocanoはフォーク・カトリシズムは認知的側面において個人の感覚や感情に訴えかけ、儀礼的側面においては社会組織化の方向に働くという (Jocano;1967)。またVergoteはフォーク・カトリシズムは「慣習の宗教」として、共同体に共通の同一意識を与えると共に、その成員個人々人には自己確信の感情を与えるものだという (Vergote;1982)。
- (44) この様な視点はシンクレティズム論から来るものであろうが、“「シンクレティズム」という概念は、記述の出発点ではありえても、分析の結論とはなりえない” (関本；1982 P.1-38)。小論にそのような二者択一的な問題をつきつけることは、この結論にならない結論を求めることにほかならない。
- (45) 池端；1987
- (46) 蔵持；1986 PP.236-237
- (47) ibid p.238
- (48) ibid. p.240

参考文献

- Demetrio, F. :1973
“Philippine Shamanism and Southeast Asian Parallels” Asian Studies 11-2
----- :1978
Myth and Symbols Philippines (National Book Store)
エヴァンス=ブリチャード、E. E. ; 1982
『ヌア一族の宗教』 (岩波書店)
池端雪浦 :1980-a
「フィリピン革命のリーダーシップに関する研究」
『東洋文化研究所紀要』 80
----- :1980-b
「フィリピン革命とプロパガンダ運動」 『東南アジア・インドの社会と文化』 (山本達郎博士古稀記念論叢編集委員会 編: 山川出版社)
----- :1981
「フィリピン民族思想の創出とプロパガンダ運動」
『東南アジアの留学生と民族主義運動』 (永積昭 編: 巖南堂)
----- :1982
「サン=ホセ信徒団の反乱」 『千年王国の民衆運動の研究』 (鈴木中正 編: 東京大学出版会)
----- :1985
「19世紀フィリピンの民衆カトリシズム—聖ヨハネ兄弟会を中心にして—」 『アジア・アフリカ言語文化研究』 30
----- :1987
『フィリピン革命とカトリシズム』 (勁草書房)
Ileto, R. :1979
Pasyon and Revolution: Popular Movement in the Philippines, 1840-1910 (Ateneo de Manila Univ.)
石田英一郎 :1984 (1955)
『桃太郎の母』 (講談社)
Jocano, L. :1967
“Filipino Catholicism: A Case Study in Religious Change” Asian Studies 5-1

- 蔵持不三也 ;1986
 『異貌の中世』 (弘文堂)
- Licauco, J. ;1982-a
The Magicians on God: The Amazing Stories of
 Philippine Faith Healers (National Book Store)
- ;1982-b
The Truth behind Faith Healing in the Philippines
 (National Book Store)
- Lynch, F. ;1984
 "Folk Catholicism in the Philippines"
 in Yengoyan & Makil eds. :1984
- Salazar, Z. ;1980
 "Faith Healing in the Philippines: An Historical
 Perspective" Asian Studies 18
- Schumacher, J. ;1973
The Propaganda Movement: 1880-1895: The Creators
 of a Filipino Consciousness, the Maker of the
 Revolution (Solidaridad Publishing House)
- 関本照夫 ;1982
 「ジャワ聖墓巡礼考」 『神々の相克—文化接触と土着
 主義』 (中牧弘允 編: 新泉社)
- シャーマン、ハロルド ;1974
 『フィリピンにおける心霊外科手術』 (霞ヶ関書房)
- 寺田勇文 ;1983-a
 「フィリピン南タガログ地方農村部の宗教生活—カトリ
 ックの年中行事を中心に—」 『南海紀要』 4-1
- ;1983-b
 「フィリピンの民衆宗教」 『KCIE Occasional Paper』
 11
- ;1983-c
 「サント・ニーニョ: フリピンのフォーク・カトリシズ
 ム」 『季刊民族学』 25
- ;1986
 「フィリピンのカトリック」 『文化人類学』 3 (アカ
 デミア出版)

- Terada Takefumi :1987
The Spilit Cult of Santo Nino : An Anthropological Study of Popular Religiosity in the Philippines
 (Ph. Dissertation. College of Social Science and Philisophy University of Philippines)
- Turner, V. :1967
The Forest of Symbols (Cornell Univ. Press)
- :1969
The Ritual Process (Aldine Publishing Company)
- :1974
Dramas, Fields, and Metaphors (Cornell Univ. Press)
- & Turner, E. :1978
Image and Pilgrimage in Christian Culture
 (Columbia Univ. Press)
- Vergote, A. :1982
 "Folk Catholicism : Its Significance, Value, and Anbiguities" Philippine Studies 30
- 山形孝夫 :1981
 『治癒神イエスの誕生』 (小学館)
- Yengoyan, A. & Makil, P. eds. :1984
Philippine Society and Their Individual : Selected Essays of Frank Lynch 1949-1976 (Center for South and Southeast Asian Studies. Univ. of Michigan)