

研究ノート

南部フィリピンにおけるムスリム－クリスチャン関係の歴史と言説

－インターマリッジの理解に向けて－

吉澤 あすな*

**Histories and Discourses of Muslim-Christian Relations in the Southern
Philippines: Toward an Understanding of Intermarriage**

YOSHIZAWA Asuna*

This paper aims to provide the original approach to reconsider the relations between Muslim and Christian Filipinos in the southern Philippines including the flexibility of boundaries between them.

Previous studies have focused on the hostility in the histories of the colonial experience and the separatist movement by Muslim anti-governmental groups since the late 1960s. On the other hand, some scholars insist that there are cases of friendly and intimate alliances in business and politics and cooperative movements by religious leaders and civil activists for peace building. These studies, however, have disregarded the flexible and vague relationships in the everyday lives of ordinary people. It is necessary to pay more attention to these everyday practices because they exhibit the reality of religious mixture zones and question the major discourses of “religious conflicts.”

For this purpose, this paper firstly examines the historical process of how people in the southern Philippines have been divided into two social categories, Muslim and Christian. Secondly, this paper explores the importance of an approach focusing on “intermarriage,” defined as marriage across the boundaries, to reconsider the relations between Muslims and Christians in the southern Philippines. The lives of intermarried families show various relationships among members holding different beliefs and identities and the process of changing boundaries because of people’s everyday practices to reconcile the differences.

* 京都大学大学院アジア・アフリカ地域研究研究科, Graduate School of Asian and African Area Studies, Kyoto University

2012年10月12日受付, 2013年7月22日受理

1. はじめに

本論の目的は、南部フィリピンにおけるムスリム－クリスチャン¹⁾関係の再考に向けて、集団境界の変性を踏まえた新たな研究視角を提示することである。本論は、対立や友好の構図に回収されきらない両者の多様な関係を捉えるために、日常生活における差異の動態が表れる場として「インターマリッジ」に着目する。

南部フィリピンのムスリムは、スペインによる平定及びキリスト教布教に抵抗を続けたため、キリスト教化した中北部の住民一後の国民国家の主体一と異なる歴史的経緯を辿った。双方の住民は、植民者の文明観に基づき「野蛮」なムスリムと「市民的」なクリスチャンに分類され、互いに抱く否定的イメージと両者の対立構図はフィリピン独立後も継承されることとなった。さらに、1960年代末からのムスリムを主体とする反政府武装組織による分離運動²⁾の展開や、「宗教紛争」を彷彿とさせる武力衝突・暴力事件の多発によって、ムスリムとクリスチャンの分断と対立の構図は強化されてきた。

一方、こうした負の側面の強調に対して、ビジネスや政治における友好関係や同盟、宗教関係者や市民活動家の結託した平和運動の事例が報告されてきた。³⁾

また、宗教間結婚（インターマリッジ）がなされている事実からも、ムスリムとクリスチャンの分断に対する反論が出された。⁴⁾ 従来、ムスリムはフィリピン国家からの分離志向が強いとされてきたが、インターマリッジの存在はフィリピン主流社会への同化が進んだ指標であるという [Lacar 1980: 3-4]。分離運動や紛争の影に隠れていた友好的な関係や同化傾向への着目は、多様性に光を当てた点で評価すべき試みである。⁵⁾

1) 本論において、南部フィリピンあるいはフィリピンにおけるクリスチャンとは、ローマン・カトリック及びプロテスタント諸派を含むキリスト教徒全般を指す。

2) 運動主体や時代によって、南部フィリピンの分離独立や自治権要求の内容が異なる。本論では1960年代末に始まるムスリムを中心とした権利要求の政治運動を総称して「分離運動」とする。

3) たとえば、米植民地期の入植地における共存生活については鈴木 [2003]、政治家やビジネスマンといったエリートの協力関係については Gomez [2000] が詳しい。また1950年代の都市部における混住状況の研究に Hunt [1955] がある。1970年代以降の平和運動に関しては、川島 [2002, 2003] や Canuday [2009] が多数の事例を取り上げている。

4) 法学者は、ムスリム男性と非ムスリム女性の結婚について、クルアーンに基づき、女性が啓典の民、すなわちユダヤ教徒、キリスト教徒、サービー教徒（サービー教徒については論争がある）である場合は認められるとしている。一方、ムスリム女性は非ムスリム男性と結婚できないとするのが定説であるが、この点について『クルアーン』の根拠は薄弱である。それにも拘らずこの規定に異論がない理由は、中東社会において夫は家族の絶対の長であるため、その影響下にある妻や子どもが非ムスリムになるのを避けるためだといわれる [柳橋 2001: 135-138]。

5) Lacar [1980] が調査を行なったのは1969年、調査地域は北コタバトの地方都市である。また Hunt [1955] の論文において、1950年代のコタバト市ではムスリム、クリスチャン、華人のインターマリッジがあったことが報告されている。このことから、南部フィリピンにおいてムスリムとクリスチャンの混住が進んで以降、都市部を中心に、インターマリッジが少なからずなされてきたと考えられる。

しかし、これまでの研究は、対立と友好の間でせめぎ合う可変的な関係を等閑視しがちであった。ムスリムとクリスチャンの混住地域において、日々顔を突き合わせて生活する住民にとっては、そうした可変的で曖昧な関係がむしろ日常的であるといえる。筆者が 2010 年及び 2011 年に行なった予備調査では、インターマリッジを契機とした生活における差異の表出と共同性の創出や、夫婦の不仲と円満を宗教の差異に還元する両義的な語りが聞かれた。⁶⁾ そこで本論は、インターマリッジを、せめぎ合いの中にある差異と共同性、軋轢と融和の過程を最も鮮明に見て取れる場のひとつとして再検討し、ムスリム－クリスチャン関係を捉える新たな視点として提示したい。

そのために以下ではまず、主に民族の差異をめぐって展開されてきた人類学的研究を参考に、個々人の日常的な経験を通時的背景に位置づけて理解する意義を指摘する。そして、実際には地域や民族や階層といった多様な差異を含んで構成されているはずの現地社会と住民が、ムスリムとクリスチャンに二分されてきた歴史的経緯について論じる。⁷⁾ 最後に、他地域におけるインターマリッジ研究の検討を通して、新たに得られるムスリム－クリスチャン関係の展望を示す。

なお、本論において南部フィリピンとは、フィリピンの南部に位置するミンダナオ (Mindanao) 島及びスルー (Sulu) 諸島、並びにパラワン (Palawan) 島を指す。⁸⁾ 2010 年におけるフィリピンの全人口は約 9,234 万人である [National Statistic Office 2010 census of Housing and Population]。宗教及び言語別人口の最新統計である 2000 年センサスによると、フィリピンの人口に占めるムスリム人口は約 5% と発表されている [National Statistic Office 2000 census of Housing and Population]。⁹⁾ また、南部フィリピンのムスリムは、10 以上の民族言語集団によって構成される [石井 2002: 30]。

2. 差異と集団境界の議論

日常における差異の動態と集団境界については、フレデリック・バルト (Fredrik Barth) の

-
- 6) たとえば、「夫は自分の他に数人の妻をもち、生活費を全く出してくれない。離婚したいという家族に危害を加えると脅される。自分の子どもにもムスリム男性とだけは結婚するなど教えている (結婚を機に改宗した元クリスチャン女性, 2010 年 3 月 4 日)。「自分の家族は相手がムスリムであるために結婚に反対していたが、夫が努力したために今では良い夫として受け入れている (結婚を機に改宗した元クリスチャン女性, 2011 年 9 月 23 日)。「夫はクリスチャンで、イスラームの教えやマラナオ人の慣習の良い点を理解して尊敬してくれる (ムスリム女性, 2010 年 3 月 2 日)」。
 - 7) 南部フィリピンにおいて、ムスリム－クリスチャンルマド (Lumad) (イスラーム化しなかった南部フィリピンの先住民)、あるいは先住民－移住民といった分断も存在する。本論では、ムスリムとクリスチャンの差異に着目しているが、今後の長期現地調査の過程でルマドとの関係を射程に入れる可能性もある。
 - 8) 類似の表現として「フィリピン南部」も一般的に使用されるが、本論文では英語表記である「Southern Philippines」を直訳した表記を使用する。また、ミンダナオ島とスルー諸島には異なる王国が成立し、発展を遂げた歴史があることから「ミンダナオ」と総称することはしない。
 - 9) モロ民族解放戦線 (後述) やイスラーム団体は過小評価であるという主張をしている [川島 2003: 442]。

民族境界説を契機として豊富に議論されてきたテーマである。バルトは「民族」について、文化的特徴と範囲が一致する集団として捉える前提を批判した。そして、ある差異によって「我々」と「彼ら」を同定する相互作用、つまり人びとの行為によって可変的になる集団境界のあり方こそが民族とそれをめぐる現象を理解するうえで重要であるという主張を行なった [Barth 1969: 10-16]。こうした民族境界説によって、「民族」のように、本来的で永続的な輪郭と内実をもつと考えられてきた集団は、個人の所為によってその境界が不断に生成されるものとみることが可能となったといえる。

その後、民族境界説は、境界維持生成のさまざまなレベルの作用へと開かれた。インドネシアのダヤック人の研究を行なったジェニファー・コノリー (Jennifer Connolly) はバルトの説を援用しつつ、国家の政策や集合的アイデンティティとともに、親密な感情や個人の経験といったマイクロなレベルを併せて分析する方法を提唱している [Connolly 2009: 502-503]。

制度や個人の経験といったさまざまな要素の相互作用によって民族境界は変容する。こうした議論は、民族紛争や宗教紛争といった問題に取り組むうえで避けては通れない、国民国家における境界生成の政治性や、境界が暴力の原因と結果として強化される事態の説明としても継承された。

インドネシアの華人研究を行なった津田浩司 [2011] は、ある差異によって人を分類し相応しいふるまいを求めめる力を、「民族分類のイデオロギー」と呼び、その暴力性を問題化した。津田の引用する 1990 年代末の反華人暴動下のインドネシアを舞台とする小説には、そうした事態が如実に表現されている。華人である主人公は、名乗り方によって暴力を受ける危険性に対峙しており、華人名とプリブミ名を使い分ける必要に迫られている。津田は、「華人が華人であること」への自明視を批判し、このようにコンテキストや状況によって人びとの生活の中で絶えず生起され意識されるものとして「華人性」を記述しようとした [津田 2011: 8-18]。

津田の指摘する「分類イデオロギー」の作用は、たとえば国家権力といった目に見える形態に留まらない。ある差異をめぐって構築されてきた言説や他者との関係は、分類された当の個々人に内面化されることによって、日常生活においても「主体的に」再生産され続けることになる [津田 2011: 26-30]。

このように、日常における差異の動態を捉えるためには、まず当該社会に作用する分類のイデオロギー、つまり両者の差異が特別なものと認識されている状況の一端を示す必要がある。本論はこうした問題意識に立ち、人びとの日常実践の意味を解釈するためのコンテキストとして、南部フィリピンにおけるムスリム－クリスチャン関係の歴史と言説を再度位置づけることを目指す。

日常生活に働く分類の作用の歴史的形成過程を考察する際に重要なことは、それが当事者にとっては「つくられた」ものではなく「実体的な存在」 [松田 1996: 192] としてあることで

ある。しかもそれは、人びとの単なる錯覚ではなく、紛争や差別、マイノリティの権利獲得運動といった事象を通じてリアルに感覚され、また現実を変える力をもっている。

この点に留意したうえで、民族¹⁰⁾が実体として生成するプロセスとして説得力をもつのは、内堀基光 [1989] による「名づけ」と「名乗り」を用いた説明である。人間は集団生活を行なう際、たとえば国家のような第三者が現れた時に各々の関係を位置づけるための「名づけ」が必要となる [内堀 1989: 30-33]。そして、その「名」は「名乗り」によって実質的な意味をもつようになるという。なぜなら、名乗りによって社会的地位を表現し、名乗る度に同じ名乗りを用いる者との自己同一を繰り返すことで「名」を物質的にみせるためである [内堀 1989: 33-35]。まとめると、「民族」の実体化、あるいは実体としての「民族」の生成において、第三者の名づけによる範疇化と位置づけが重要な契機となり、名乗りによる社会的地位の表現と共同体の想起が繰り返されるのである。

また、民族の実体化と固定化を進める支配構造を指摘した松田素二 [1996] の議論は、近代特有の状況における名づける側の権力性や名乗る側との相互作用に示唆を与える。国家における少数者にとって、多元主義の潮流に則った諸政策は、権利獲得のための武器であると考えられてきた。しかし、学校、政党、議会といった近代的諸装置に反映されることによって、民族が、本源的アイデンティティと唯一不変という特性をもったものとして規格化され、固定化されているという。たとえば、アフーマティブ・アクションや少数民族の自治を認める多元主義政策は、法的な実体として認識される民族集団の範疇を設定することが出発点となる [松田 1996: 199-200]。つまり、権利獲得を目指す少数派の集団と多元主義的な政府の対応には、民族の実体化と固定化を進める相互作用があるといえる。

人びとを範疇化し固定的な分類を進める動きの一方、当事者たちにとっての差異をめぐる認識や相互作用にも当然着目する必要がある。その点について、福島真人 [1998] の議論が参考になる。

福島は、東京都内の2つの架空の行政区域を例に、行政区域の差異が実体化し対立がエスカレートするストーリーを創作し、あるひとつの差異が集団を分かち絶対的且つ支配的な差異として実体化していくプロセスの理論化を試みた。¹¹⁾

差異の実体化は、「差異のアクティベーション」と「差異のハイパーサイクル」という概念によって説明できる。ある問題が生じた時、その問題の原因が数ある差異に由来するのではな

10) 内堀は民族を、『民族』、ネイション、エトノス、エスニック・グループ、エスニック・カテゴリーあるいはエスニシティ― (中略) —これらの概念群が全体として一たいていの場合、漠としてではあるが―指し示する社会範疇 [内堀 1989: 27-28] と定義している。

11) 2つの行政区の間には、通常民族紛争などで問題とされるような、文化や出自や言語や宗教といった差異があるとは想定されていない。そのような本来的な、少なくともそのようにみえる性質や属性は、差異の実体化の過程で創造可能である [福島 1998: 296-301]。

く、ある特定の差異に由来するのだ、と回帰的に指摘される。これが「差異のアクティベーション」である。そうして浮き上がってくるある特定の差異を中心にして集団化や対立が生じると、他の差異に関する出来事もひとつの差異のシステムに転化される。このような、ひとつの差異の構造へ収斂する循環が「差異のハイパーサイクル」である [福島 1998: 302-305].

差異のハイパーサイクルによって支配的となった差異は、時間が経てば再び相対的な差異になることもある。しかし、一旦起動したハイパーサイクルはある種の歴史的な記憶を残す。ある差異に関連する集合的記憶は、再び新たなハイパーサイクルが起動しはじめると、すぐに総動員されることになる [福島 1998: 311].

本論は次節以降において、南部フィリピンにおけるムスリム－クリスチャン関係の歴史的経緯を、植民地期の経験、分離主義運動の展開、住民関係に分けて論じる。その際、内堀、松田、福島の見解を援用した整理を試みる。それによって集団境界のマクロな動態が明確となり、インターマリッジという行為のコンテクストを理解し、その社会的影響を議論することが可能となる。

3. 植民者による名づけと表象

南部フィリピンにおけるイスラーム化の端緒、つまりムスリム商人の寄港やムスリム人口の増加が顕著になったのは13世紀の終わり頃であった。そして15世紀中頃には、スルタンを頂点とするイスラームに基づく王国が出現した [Majul 1999: 68-69]。スルー諸島全域とバシラン (Basilan) 島を勢力下におくスルー王国、そして、ミンダナオ島西部海岸地域を勢力範囲としたマギンダナオ (Magindanao) 王国をはじめとする大小のスルタン制イスラーム王国が発展した [早瀬 2003: 36]。この時期、権力の中心は分散されており、南部フィリピンのムスリムを包括する統一した政治体系は存在しなかったといえる。

一方、フィリピン中北部の広範囲を平定しつつあったスペイン植民地勢力は、16世紀後半にマギンダナオ王国の支配地域の平定を進めようとした。それ以降、イスラーム諸王国との間で本格的な戦争が勃発した。スペイン軍はマギンダナオの集落を襲い、住民を殺害あるいは捕虜にし、モスクを破壊するなどした。それに対して、マギンダナオとスルーは周辺のムスリム諸民族らと連合して1600年前後にビサヤ (Visaya) 地域を襲撃し、両者の間で攻撃と報復が繰り返された [早瀬 2003: 49-54]。「モロ戦争」と呼ばれる攻撃の応酬は、周辺海域の王国や他の欧米植民地勢力を巻き込んで200年以上継続した。¹²⁾ 複数の王国に属する南部フィリピンのムスリムは、植民地勢力への抵抗の過程でイスラームを紐帯とするまとまりを帯びていった [早瀬 2003: 54-66].

12) Majul [1999] に詳しい。

この時期、スペイン人による、フィリピンのムスリムの呼び名は「モロ (Moro)」であった。この呼称は、8 世紀にスペインの領土の一部を征服し、スペインとの間で数百年にわたって紛争を続けた北アフリカのムスリムに由来する。¹³⁾ フィリピンのムスリムに投影されたスペインの対ムスリム感情に基づき、「モロ」には交渉や友好関係は通用せず、永遠の敵であるという判断がなされた [Gowing 1979: 30].

では、フィリピン中北部のクリスチャン住民にとって、ムスリムはどのような存在として認識されていたのだろうか。その一端が、「モロモロ (moro-moro)」あるいは「コメディア (komedya)」と呼ばれる、18 世紀頃からクリスチャン住民の間で親しまれてきた大衆演劇に表れている。

モロモロは、村や町の守護聖人を祭る宗教行事であるフィエスタ (fiesta) の際に上演されてきた。フィエスタは、スペイン植民地期においてカトリックの最大の祝い事であり、人びとにとって気晴らしや家族友人と親交を深めるための重要な行事であると同時に、カトリック教会にとっては、宗教的団結と先人の宣教活動の成果を示す日である [Pacana 2007: 89].

そのストーリーは、カトリック教会からみた宗教的序列関係を反映している。モロモロは、クリスチャンの姫とモロの王子、あるいはモロの姫とクリスチャンの王子の恋物語である。ふたりは恋に落ちるが、それが原因で双方の属する国の間で戦争が勃発する [Fernandez 1977: 1502]. そして、最終的にふたりが結婚する際、モロの王子あるいは姫が必ずキリスト教化するのである。キリスト教への改宗は、神の力と神を信じるキリスト教の偉大さに敬服して行なわれるため、王子や姫のみならず、彼・彼女の属するスルタン制国家の領地内の住民も改宗するという結末を迎える [Llamas 1966: 9].

また、モロ戦争において、マギンダナオ王国と周辺地域のムスリムは、スペインへの逆襲と労働力不足を補うためにクリスチャン住民を捕虜・奴隷として連れ帰った [Gowing 1979: 29]. このような実際の出来事や住民の経験によって、モロモロにみられるような、好戦的、野蛮といったムスリムのイメージが裏付けられ強化されていたと考えられる。¹⁴⁾

19 世紀頃にはイスラーム諸王国の衰退とともにモロ戦争が収束し、米西戦争に敗戦したスペインに代わって、1898 年からアメリカによる植民地統治が開始された。しかし、ムスリム

13) 7 世紀のアラブ人の北西アフリカ征服により先住民はイスラームに改宗し、征服者のアラブ人とともに 8 世紀初頭にイベリア半島に侵入して西ゴート王国を滅ぼし、イスラーム・スペインを建設した。スペインのキリスト教徒たちは、ムスリムの征服者であるアラブ人、北西アフリカ人、両者の混血をまとめてモロ (Moro) と呼んだ。これによって、モロを語源とする英語のムーアは、本来北西アフリカの先住民を指す言葉であったが、現在では北西アフリカのムスリム及びそこからイベリア半島に到来したムスリムとその子孫を指す語を意味する [林 2002: 957-958].

14) Pacana [2005] は、ビサヤ諸島のひとつセブ (Cebu) において 1930 年代から 1990 年代に出版された、セブアノ (Cebuano) 語の雑誌、新聞、漫画などにおいて、「モロ」が、好戦的や野蛮といったイメージで表象されてきたことを明らかにした。

に対する「モロ」という呼称は引き続き使用された。そして、1903年に南部フィリピンの7州を包括するモロ州が設置されたことによって、南部フィリピンのムスリムを囲う社会範疇の境界が制度的な根拠をもって明確になった。さらに植民地政府は、キリスト教徒が一定の文明度に達しているのに比べて、非キリスト教徒は「劣っている」という文明観に基づき、非キリスト教徒を文明化するため彼らの居住地に特別な統治制度を布いた [川島 1992: 118].

アメリカの文明観による国民の序列化は、国勢調査にも顕著に見て取れる。1903年にフィリピンで初めて行なわれた国勢調査では、全土を平定完了地区と未平定地区とに分け、前者の住民を「文明人口 (civilized population)」、後者の住民を「未開人口 (wild population)」に分類した。文明人は外国人を除けば全てキリスト教徒であり、未開人は非キリスト教徒であった。そして未開人口の5分の2以上を南部フィリピンのムスリムが占めた [合田 2004: 181-182].

また、1900年から進められた近代教育の普及において、既に「宗教的には最も高度」でありながら、「文化的に考慮すべき」中間的存在であるキリスト教・フィリピン人が教員として採用された。米植民地政府は、フィリピンのムスリムを文化的にも宗教的にも劣った存在と位置づけ、民族の伝統的な価値観を廃し、近代国家における「市民」養成を目的とした教育が行なわれた [Milligan 2005: 50-53, 59-60].

一方、米植民地期以降に近代教育を受けたムスリムのエリートたちも、ムスリムの後進性と教育の必要性を認めていた。たとえば、アメリカ式公教育を受けたフィリピン独立後のムスリム国会議員たちは、ムスリムや他の少数民族社会に対して、「市民」としての行動様式や考え方を教育することが必要であると認識していた [川島 1989: 65].¹⁵⁾

植民者による名づけと表象によって、南部フィリピンのムスリムを包括する範疇がつけられ、否定的イメージが付与されてきた。しかし、その後の分離運動において、ムスリムは「モロ」に付与されてきた負のイメージを変転して名乗り返すことになる。分離運動に関するさまざまな政治運動、イデオロギー、政策によって実体化されようとしてきた「モロ」の意味する範囲や内容には、揺らぎがみられる。

4. 分離運動における「モロ」の実体と幻想

1970年代の南部フィリピンの分離運動における中心的組織は、1972年に結成され、本格的な武力闘争を開始したモロ民族解放戦線 (Moro National Liberation Front: MNLF)¹⁶⁾¹⁷⁾であった。MNLFは、1960年代末から各地で組織されていたムスリムを主体とする自警団や反政府

15) ただし、彼らにとって、良きムスリムであることと良きフィリピン人であることは矛盾せず、むしろイスラームへの正しい理解と実践こそが、国民統合にとって重要であるという立場であった [川島 1989: 67].

16) 「ネイション」をめぐる日本語と英語のニュアンスが異なるため、本論では分離運動勢力によってネイション概念として主張されている「モロ」に「民族」とつけることはしない。ただし、MNLFについては、「モロ民族解放戦線」という訳語が定着しているため、そのように記す。

勢力を組織化し、政府との交渉役となった。

MNLF は、植民地期につくられた野蛮なイメージの「モロ」を、固有の社会・文化と領土を守る、あるいは奪還するためには戦闘も辞さない誇り高い人びとのナショナル・アイデンティティとして読み替えた。彼らが政治的目標としていたのは、複数の民族言語集団からなるフィリピンのムスリムのためのひとつの独立した故郷の地 (homeland) の確立であった。MNLF は、複数の民族言語集団を統合する政治体系の本来性を強調するために、「バンサモロ (Bangsamoro)」という概念を発展させ、権利主張の根拠とした。ネイション (nation) を意味する「バンサ」は、血筋や歴史社会的遺産を共有する結束した集団を意味し、「モロ」にはスペインという侵略者への抵抗という共通の歴史が込められている [McKenna 1998: 163-164].

MNLF にとって宗教共同体としてのみならず、「バンサモロ」というナショナル・アイデンティティが必要であったのは、近代国家成立の過程で異なる歴史を辿った「フィリピン人」というネイションに対抗し、自決権をもった集団として主張を行なうためであった [川島 2012: 66].

そのため、実戦の多様な場面でイスラーム復興とジハード (jihad)¹⁸⁾ をキーワードとした宗教的な訴えかけがなされる一方、少なくとも MNLF のイデオロギーにおいて、「イスラーム」と「モロ」の結びつきは緩やかであったといえる。¹⁹⁾

こうした MNLF の理念と運動に強い影響を与えたのは、議長であるヌル・ミスアリ (Nur Misari) の経験であった。彼は、ホロ (Jolo) の貧しい家庭出身でありながらフィリピン大学に進学し、在学中には左派学生運動のカリスマ的存在として活躍した人物であった [Danguilan and Gloria 2000: 44-46]. ミスアリは、ムスリム民衆の迫害や窮状への問題意識から南部フィリピンの分離運動に転向しており、彼の描くムスリム国家の建設は、ムスリム社会内部に及ぶ民衆のための社会変革を意味した [McKenna 1998: 165].²⁰⁾ つまり MNLF の運動は、ムスリムの権利獲得と南部フィリピン社会の貧困や不平等の解消という目的を含んでいた。

17) 1972 年にマルコス大統領が戒厳令を布告し、議会と憲法制定会議が停止されたことによって、議会民主政治を通じて改革を行なう道が閉ざされた。戒厳令布告 1ヵ月後の武力蜂起を皮切りとして、南部フィリピン各地で武力闘争が開始された [川島 2012: 66].

18) 聖戦、義戦、原義は神のために自己を犠牲にして戦うこと。ジハードは信仰とイスラーム共同体の防衛・拡大のためにウンマに課せられた連帯的義務である。ジハードの戦死者には殉教者として樂園が約束されている。近年では、パレスチナ、カシュミール、チェチェンなどが非ムスリムの占領により失われた「イスラームの地」であるとして、その回復・防衛のためにジハードが呼びかけられている [横田 2002: 439-440].

19) 「モロ」を、ミンダナオ以外のスールー諸島やパラワン島という地域や非ムスリムを含んだ「ネイション」概念とし、非ムスリム住民に配慮した民主的連邦共和国の設立を志向していたという報告もある [Noble 1976: 418].

20) ただし、ムスリムの伝統的政治家や有力者とその従者の離反のリスク、そして分離運動の正統性の根拠である伝統的ムスリム社会解体の恐れのために、公の目標とされることはなかった [McKenna 1998: 165].

規模を拡大しつつ継続する分離運動に対して、フェルディナンド・マルコス (Ferdinand E. Marcos) 大統領は国軍を増強して強権的に対処した。²¹⁾ フィリピン国軍は、当時勢力を拡大していた共産党系ゲリラ組織を含む反政府勢力が潜む疑いのある村に対して、銃撃・爆撃などの無差別で過度な暴力行使を行なった [ベリョー 1991: 58-59, 64-65].

国軍による虐殺行為とも取れる対応は、国際社会の介入を生んだ。1974年のイスラーム諸国会議 (Organization of Islamic Conference: OIC)²²⁾ の総会において、初めてフィリピンの問題が取り上げられた。その結果、「モロ」に対する自治区制定に向けた交渉が始められた。²³⁾ そして、将来的に13州²⁴⁾ をまとめる自治区政府の設立や、イスラーム法に基づく紛争解決を行なうシャリーア裁判所の設置、独自の行政システム運営などを含んだ内容が合意された。合意内容は、1976年にリビアの仲介によってトリポリにて協定として締結された [Danguilan and Gloria 2000: 34].

トリポリ協定によって示されたのは、南部フィリピンの13州を包括する自治区であった。つまりこの時には、MNLFにおける「バンサモロ」の解釈である、南部フィリピンの先住民とクリスチャン住民も含みうる概念に沿う範囲の自治区が構想されていたといえる。

マルコス政権は1970年代後半から、穏健派のフィリピン・ムスリム・リーダーやイスラーム諸国からの提言を受け、イスラームをフィリピン国家の文化伝統の一部として承認し、ムスリムの社会・教育面の権利を認める政策を採用していた [川島 1996: 238-239]. トリポリ協定の締結は、ムスリムに対する文化多元主義的政策の一環であり、政府がMNLFを正当な交渉相手として認めた証であったといえる。ここに、「モロ」を名乗る分離運動主体と政府の文化多元主義的対応によって、「モロ」の実体化への相互促進作用が生じたといえる。

自治区成立に向けて交渉は難航したが、1989年にコラソン・アキノ (Corazón Aquino) 政権下で住民投票が行なわれた。その結果4州がムスリム・ミンダナオ自治区 (Autonomous Region of Muslim Mindanao: ARMM) になることを選んだ [Danguilan and Gloria 2000: 40].

ARMMへの参加に賛成したのは実質的にムスリム住民であったために、自治区は「モロ」自治区ではなく、ムスリムが多数派である地域において「ムスリム・ミンダナオ自治区」として成立した。これは、MNLFによる権利主張の主体が「バンサモロ」というネイション概念

21) 1972年から1976年までに、軍事予算は5倍に増加した [ベリョー 1991: 54-55].

22) イスラーム国をメンバーとする国際機構。1969年9月の第1回イスラーム首脳会議で設立が決定された。イスラーム諸国間の連帯の強化、経済・文化協力の推進などを目的とする [小杉 2002: 137].

23) 少数民族問題を抱えるマレーシアやインドネシアといった加盟国は、フィリピン・ムスリムの国家からの独立支持には消極的であり、南部フィリピンの問題をあくまで国内問題として解決するというのが、OICの基本的立場であった [Danguilan and Gloria 2000: 31, 62-63].

24) パシラン州、スルー州、タウィタウィ州、南サンボアンガ州、北サンボアンガ州、北コタバト州、マギンダナオ州、スルタン・クダラト州、北ラナオ州、南ラナオ州、南ダバオ州、南コタバト州、パラワン州の全ての市と町。

であったのと比較した時、政治的権利を享受する主体と宗教の結びつきの強化を進める動きであったといえる。

MNLF は、住民投票が行なわれた時点では内容が不服として ARMM への関りを拒否していた。しかし、1996 年にフィデル・ラモス (Fidel Ramos) 政権との最終和平合意が締結され、同年、ミスアリが ARMM 知事と行政組織の議長となった。その際、MNLF は兵士の一部を国家警察や軍に統合させたため、残りの勢力も他組織へ分散していった [Danguilan and Gloria 2000: 57-58]。

実質的に反政府組織としての役目を終えた MNLF に代わって運動の中心となったのは、モロ・イスラーム解放戦線 (Moro Islam Liberation Front: MILF) であった。MILF は、1977 年に MNLF から分派した勢力であり、1984 年に現在の組織名に改称した。分派の理由は、ミスアリの出身民族メンバーの優遇、行動決定の不透明性、OIC における外交に明け暮れる姿勢や共産主義偏重などであった。一方、MILF の議長となったハシム・サラマト (Hashim Salamat) は、1958 年に中東へ渡り、エジプトのアズハル大学でイスラーム学の学士、修士、博士課程を修めた経歴をもつ人物であった [Danguilan and Gloria 2000: 122, 132-135]。

MILF の最終目標は、現在マニラの中央政府による新植民地支配状態にある南部フィリピンを、バンサモロの人びとのために「先祖伝来の土地 (ancestral domain)」として取り戻し、イスラーム法に基づいて統治される高度な自治地域をつくることである [Hashim 2001: 14-20]。また MILF は、1996 年和平合意の問題点を次のように指摘している。1976 年に締結されたトリポリ協定 16 条の「協定の履行に必要な合憲的措置を取る」という文言を引き継いでいることによって、バンサモロの人びとの自決権や彼ら自身による自然資源の管理が阻害されている [Jubair 2007: 13-14]。

MILF の思想と運動から、MNLF と比較して、イスラームの重要性が増していることが明らかである。さらに、MILF のキャンプは、軍事拠点でありながらイスラームによって統治される広大な居住コミュニティとして機能している。キャンプ内にはマドラサ (madrasa)²⁵⁾ やシャリーア裁判所が設置してある。また、MNLF が OIC 加盟国からの支援を大きな資金源としていたのに対し、MILF は有名資産家、国際的なイスラーム団体や海外在住のフィリピン・ムスリムといった非国家アクターからの支援を中心に受けている。その理由は第一に、世界各地でムスリムによる過激な武装集団が活発化し中東諸国からムスリムの軍事組織への資金援助に対する監視体制が厳格になっていたことである。加えて、サラマト自身が MNLF の経験を踏まえ OIC の過干渉を嫌ったためだといわれる。²⁶⁾ また、MILF は地域住民からのザカート

25) 主にイスラーム諸学を対象とする寄宿制の高等教育施設 [森本 2002: 921]。

26) 依然としてマレーシア、リビアやサウジアラビアを中心に資金、武器、軍事訓練などの支援が行なわれているが、1970 年代ほどの規模ではない [Banlaoi 2009: 176-177]。

(zakat)²⁷⁾に資金源の多くを頼っている [Danguilan and Gloria 2000: 106-110, 118-119, 126].

MILF が、イスラーム主義を運動の中心に据えつつ「バンサモロ」という名称を引き続き使用している背景には、サラマトの戦略があったと考えられる。川島 [2012] によると、彼の思想には、世俗主義体制ではなくイスラーム法に基づく統治の確立を目指すイスラーム革命と、西洋起源の国際法の原則である民族自決権が共存している。世俗主義国家に編入され少数派となったムスリムにとって、イスラーム国家建設運動のためには既存の支配体制のみならず、領土前提の変更を正当化する必要がある。民族自決権の採用は、国際秩序を前提とした主張を行なうための現実主義的な選択であった [川島 2012: 76-77].

一方、国際的なイスラーム組織とのつながりや、世界的なイスラーム共同体への包摂が重要性を増す中で、南部フィリピンのムスリム即ち「モロ」を名乗る重要性が減じている動きもみられる。2000 年代以降に多数の爆破や誘拐事件を起こしている、アブ・サヤフ・グループ (Abu Sayyaf Group: ASG) や、マニラを中心とした改宗者の組織であるラジャ・ソレイマン・イスラーム運動 (Rajah Solaiman Islamic Movement: RSIM) といった新たな勢力は、イスラームによる統治やフィリピン国民のイスラーム化を目標に掲げているが、「バンサモロ」という言葉を使用していない。その理由として考えられるのは第一に、政府と交渉を行っていないために受益集団としての範囲の設定や民族自決権を主張する必要がないこと、第二に、世界的なイスラーム団体との結びつきを強め、文化や歴史を共有する集団としてのフィリピン・ムスリム、即ち「モロ」とは異なる形での自己定義を志向していることである。²⁸⁾

このように、1960 年代末から、南部フィリピンのムスリムが中心となり、「フィリピン人」と異なる歴史や伝統を共有し自決権をもった集団として分離運動を起こしたことによって、ムスリムとキリスト教は文字通り宗教的カテゴリーであるに留まらず、民族的カテゴリーとしての意味合いを強めたといえる。一方、長期の分離運動にわたって使用されてきた「モロ」の意味する範囲や内実は、組織によって異なり、時代的な変遷を遂げている。その過程で、名乗る側のみならず権利を供与する政府の対応も「モロ」の実体化を進めるように働いた。一方、「モロ」の実体を根拠として継続されてきた分離運動と連続性をもつ ASG や RSIM の反政府運動においては、脱「モロ」が生じるという潮流も存在する。²⁹⁾ さらに、本論では詳述しない

27) 喜捨の意。ムスリムに、1 年を通じて所有された財産に対し一定率の支払いが課せられる。五行の 3 番目の宗教的義務行為。ザカートの受給対象はクルアーンに明記されており、貧者、困窮者、ザカート管理者、イスラームへの改宗者、奴隷解放のため、負債者、アッラーの道のために努力する者 (戦士など)、旅行者、の 8 項目の対象にのみ使用されねばならない [森 2002: 396].

28) ASG の強みは、中東、南アジア、東南アジアなどにおける多数の組織とネットワークを結んでいることである。また、インドネシアを拠点とするテロ組織ジェマ・イスラミヤ (Jemaah Islamiyah) との関係が指摘されており、合同軍事訓練や技術提供などを逐次行なっている [Banlaoi 2008: 127-128].

29) 後述するように、本稿執筆中の 2012 年 10 月に、政府と MILF の間で平和プロセスに向けた枠組みが合意され、2016 年までに ARMM に代わり「バンサモロ」という名の自治政府が成立する見通しである。こうした動きからも、「モロ」の重要性や付与される意味合いは常に可変的であるといえるだろう。

が、分離運動を対象とした研究は、そうした集団境界の動態を反映すると同時に、政治運動や人びとの認識に影響を与えてきた。³⁰⁾

5. 住民関係における差異の実体化

ここまで、植民地期及び独立後の政策、分離運動組織のイデオロギー、そして運動指導者の経歴や理念に着目してきた。次に、住民関係に着目してムスリム・クリスチャン関係の歴史を整理することで、「先住民と移住者」あるいは「敵と味方」の関係を形成する出来事や利害関係が、ムスリムとクリスチャンの差異へと収斂してきた過程を明らかにする。それはまさに、先述した「差異のアクティベーション」と「差異のハイパーサイクル」を伴う、差異の実体化の過程であったといえる。

南部フィリピンにおいて、ムスリムとクリスチャンの混住が進んだのはアメリカ植民地期以降である。ビサヤ地方やルソン (Luzon) 島といった中北部からの開拓移住によって、ムスリム人口と非ムスリム人口比は逆転した。1903 年には、当時最も広大な面積をもつコタバト州 (南北ラナオ州を含む) においてムスリム人口は 90% を越えていた。しかし、1948 年に 35.3% となり、1970 年には 27.7% まで減少した [川島 1992: 121]。

クリスチャン住民の流入やそれを振興する制度は、ムスリム住民の社会的基盤の脆弱化に影響を与えた。たとえば、開拓移民の増加に伴って制定された土地所有に関する法律は、ムスリムを含めた先住民にとって不利に働いた。³¹⁾ まず、それらの法律は、土地所有の名義を個人と企業にしか認めなかったために、家族やクランによって領地を管理してきた人びとの伝統的慣習と適合しなかった [Silva 1979: 66]。また、書類を揃えるためには法律家や制度の専門家の助けが必要であり、当時文字の読めなかった多くのムスリム住民が手続きを終えることができずに土地を失った [石井 2002: 89]。³²⁾

さらにムスリム住民の土地問題は、1960 年代以降に一層深刻化した。何故なら、クリスチャン移民のさらなる増加に加えて、一次産品輸出を目的とする大規模な農業関連企業が参入し

30) 分離運動研究の分類については、川島 [1999] に詳しい。1970 年代後半以降の分離運動研究において、宗教紛争説を批判し、分離運動の本質は社会経済問題であるとした社会経済的アプローチを取る研究に対して、分離運動におけるイスラーム性を重視する研究が出されてきた [川島 1999: 199-203]。また、Abinales [2000]、藤原 [1984]、川島 [1989]、McKenna [1998] は、宗教あるいは文化的差異を分離運動の直接的原因とする議論を批判する立場であるといえる。分離運動組織による「モロ」の主張は、操作可能なイデオロギーであるとし、「モロ」の実体性に疑問を呈している。

31) 1902 年に、全ての土地の登記を求める土地登記法 (Land Registration Act) が、1903 年には個人や企業の土地所有の範囲を定めた公有地法 (Public Land Act) が制定された [Rodil 2004: 24-35]。その後も中北部からの移民の増加に伴って、移住者と大企業の都合に合うように土地所有に関する法律は改正されてきた。たとえば、1919 年の公有地法は、クリスチャンに対して最大 24 ヘクタールの所有を認める一方、非クリスチャンには 10 ヘクタール以上の所有を禁じた [Silva 1979: 67]。

32) 一部のダトゥ層は統治範囲の居住者の使用地を登記し大地主となった [George 1980: 116]。

ランテーションを開園するなどしたためである [石井 2002: 70].

土地をめぐる住民間の軋轢は、社会が変化し生活が困窮する背景としてムスリム住民の歴史観に影響を与えた。ムスリムの中でも少数集団であるサンギル (Sangil) 人について調査した石井正子によると、彼らは、クリスチャンによる不当な手続きによって土地を奪われた犠牲者として自らを位置づけ、土地を取り戻す権利があると語る。³³⁾ また、米植民地期以降の社会変化の原因を、クリスチャン移民の増加に伴う貨幣経済の浸透とする認識もっている [石井 2002: 102-103].

土地問題と貨幣経済の浸透は、大多数のムスリムにとって、クリスチャンの流入に起因するネガティブな社会変化の象徴であった。こうして、植民地期におけるムスリムとクリスチャンの「敵対の構図」が、住民の実生活とリンクした形で再生産されつつあったといえる。多くの論者が指摘しているように、この時期のムスリム民衆の生活の困窮や不安定化は、1960年代末の分離運動の開始と継続、そして暴力事件の拡大の根底にあったといわれる。³⁴⁾

1970年代に頻発した武力衝突や虐殺事件は、政治家の私兵、武装自衛集団、分離運動組織、政府軍などが入り乱れ、ムスリム、クリスチャン、それ以外の先住民を含む多くの一般住民が巻き込まれ死傷者や難民を生んだ。それによって、5万人から10万人もの人命が犠牲になり数百万人が家を追われた [Ahmad 1999: 26]. こうした分離運動や紛争状態は、ムスリムとクリスチャン住民の分断を進めることになった。

治安の悪化と分離運動の大きな契機となり、数々の事件を宗教紛争に還元するのを助長したのは、1968年のジャビダー虐殺事件³⁵⁾とムスリム独立運動宣言³⁶⁾であった。これによって、フィリピンのムスリムの間で、政府に対する抗議やムスリム共同体が攻撃される危機感が高まるとともに、コタバト州のクリスチャン住民に脅威を与えた。周辺地域から住民が避難を始める一方、農場を所有していたり官職についていたりして避難できない富裕層は、自衛のために私兵を雇うなど武装を強化した [George 1980: 134-135].

1970年頃に活動を活発化させたクリスチャン政治家によって組織されたとする³⁷⁾武装集団イラガ (Ilaga) や、ムスリム政治家の傘下にある複数の武装集団による抗争や殺害事件が頻

33) 語り手の社会的地位と、当時を知らない世代のサンギル人との土地問題への共通認識から、サンギル人の社会変化に関する一般的なオーラル・ヒストリーであるといえる [石井 2002: 102].

34) たとえば、Silva [1979], George [1980], Gowing [1977], Tan [1997, 2010], Rodil [2004], Majul [1999], 石井 [2002], 川島 [2003].

35) スルーヤタウィタウィから集められたムスリムの兵士たちが、コレヒドール (Corregidor) 島での訓練中にフィリピン軍の男たちによって殺された事件。

36) ジャビダー事件から2ヵ月後にダトウ・ウト・マタラム (Datu Udtog Matalam) によって宣言された。スルー諸島、パラワン島、ミンダナオ島の大部分を含むイスラーム共和国を建国することを目標に掲げており、コタバト州から南部フィリピン全土に支持者を増やしていった [George 1980: 133-135; Noble 1976: 408].

37) 反ムスリムを目的とした組織ではなかったが、クリスチャンである数人の政治家によって結成されたという報道などから、クリスチャン側の組織であると解釈された [George 1980: 144-150].

発した。南部フィリピンにおける政治家の抗争は、移住民であるクリスチャンと伝統的統治層であったムスリムの有力者が対立し、ギャングや取り巻きも同じ宗教帰属のリーダーを選ぶ傾向にあるために、宗教によって線引きされた紛争に発展しがちであった [George 1980: 140, 161].

地域の武装化と 1969 年の選挙が重なり政治家や有力者による抗争が激化したこと、ムスリム独立運動宣言や MNLF による分離運動、そして事件を「宗教」と結びつけるマス・メディアの報道によってさらなる事件を生む悪循環に陥った [George 1980: 3].³⁸⁾ さらに、武力行使の動員には宗教シンボルが使われたことも宗教対立の構図を強化した。³⁹⁾

宗教の差異によって住民を二分して繰り返される暴力の応酬は、混住地域のムスリム－クリスチャン関係を決定的に悪化させた。1970 年代に頻発した虐殺事件や武力攻撃は地域住民の間で語り継がれ、数十年が経過してもなお、住民自身がムスリム－クリスチャン関係を認識する枠組みに影響を与えている [川島 2003: 431].

南部フィリピン情勢は、1976 年のトリポリ協定締結、1986 年のアキノ政権への移行、1996 年の最終和平合意締結を経て治安の回復が期待された。しかし、ジョセフ・エストラダ (Joseph Estrada) 政権下の MILF 及び ASG に対する武力攻撃によって、住民生活は再び危機的な状況に陥った。

2000 年 3 月、エストラダ大統領によって大規模 MILF 掃討作戦が実行され、コタバト (Cotabato) 州、マギンダナオ州、南北ラナオ (Lanao de Sur, Lanao de Norte) 州を中心に 90 万人以上の難民を生んだ [Canuday 2009: 23]. さらに、この攻撃に際してエストラダ大統領は政府による「カフグ」⁴⁰⁾ という民兵組織を増強した。それによって、住民が自衛のための武装をしたために、民間人の関与する暴力事件が頻発し住民相互の不信感や緊張感を増幅した [川島 2002: 125].

川島は、2000 年に起きた 3 つの住民虐殺事件とその背景を分析している。南ラナオ州で 20 人の住民が殺された事件の被害者は全員クリスチャンであった。MILF の兵士だと名乗る武装集団が、住民をムスリムとクリスチャンに分けて別々の小屋に拘束し、拘束したクリスチャン住民の中に含まれていたカフグのメンバーに死刑を宣告し発砲した。その後武装集団は他の人

38) 戒厳令布告後、マニラの新聞、テレビ、ラジオといったマス・メディアは統制下におかれており、共産主義勢力や MNLF といった反政府運動については、政府に都合の良い報道のみがなされた [Youngblood 1981: 710, 715].

39) たとえば、モスクなど宗教施設の襲撃 [George 1980: 164], アラビア語による扇動やビラの配布など [George 1980: 205].

40) Citizen Armed Force Geographical Units: CAFGU. 1950 年代に設立された反共民兵組織を起源とし、マルコス戒厳令期には最大で 7 万人を擁した。各地で住民虐殺事件を起こしたために批判が高まり、1987 年憲法で解体が規定されるも、1990 年に再びカフグと改称して創設された。2000 年の 4 月に 3 万 3,000 人の兵力に加えさらに 3 万人を増員する提案が承認され、実際には 1 万人の増員が実現した [川島 2003: 428-429].

びにも発砲し、付近の家に放火し逃走した [川島 2003: 421-423].

他の2つの事件の被害者にはムスリムとクリスチャン双方が含まれている。これらの事件が起きた地域は、1970年前後の私兵・自警団による暴力事件が頻発した地域と重なり、入植の最前線であるという特徴がある。ミンダナオ島北部・中部の郊外という入植の最前線の地において住民虐殺事件が繰り返される背景として、土地をめぐる対立、私兵及び民兵、並びにロスト・コマンド⁴¹⁾といった武力の日常的存在、そして武力行使正当化のための宗教的イデオロギーの存在が大きい [川島 2003: 425-432].

1970年前後に起きた自警団・私兵による暴力事件、2000年代に再び激化した住民を巻き込んだ虐殺事件は、異教徒に対する反感や脅威を高め、住民関係を悪化させた。事件や政治情勢の経緯をみると、ムスリムとクリスチャンの差異がそのまま住民同士の対立につながっているのではないことは明らかである。

しかしここで指摘したいのは、事件の背景もそれに関与した人びとの性質やおかれた状況も多様であるにも拘らず、ムスリムとクリスチャンの差異が、政治的動員のためやメディアの報道によって強調され、暴力事件の切迫した脅威によって増幅されることによって、対立の原因と結果として実体化され続ける状況である。差異の先鋭化は時間が経てば緩むこともある。さらに、両者の融和を促す平和運動における協力の事例も報告されている。それでもなお、経験された「差異の実体化」は、歴史的な記憶を残すのである。

6. インターマリッジ研究の射程

ここまで、日常における分類の作用を理解するために、ムスリムとクリスチャンを二分するカテゴリーの歴史的形成過程について論じてきた。

先述したインドネシアの華人研究者である津田は、暴力的な分類イデオロギーに絡め取られる当時者の経験を掬い取る必要性を説くとともに、分類イデオロギーに完全には支配されない個人の経験の重要性をも指摘した [津田 2011: 31-33]. 本研究が描くことを目指しているムスリムとクリスチャンの可変的關係も、そうした、分類と相応しいふるまいを求める力に翻弄されながらもそれに絡め取られきらない関係であるといえる。⁴²⁾

本論は、津田の議論と異なる視点から差異の動態を捉える視角として、インターマリッジ研

41) 組織から離脱して後背地で独自に活動する元 MILF の司令官とその部下たち [川島 2003: 430].

42) そのような視点に立って津田が描いたのは、日々顔を突き合わせる親密な関係と想像の民族共同体の狭間で想起される範囲や紐帯の強弱が異なる「華人性」である。仏教的と華人的の間で揺れ動く寺廟の地位、華人による自衛組織の結成と消失、華人国家の英雄創出といった事例を通して、華人性の動態が描かれている。その範囲は可変的であり、たとえば顔が見える親しい関係を結ぶ華人コミュニティでの生活、インドネシアの華人の結束、世界中に散らばった華人たちとのつながり、といった多様な広がりをもつ [津田 2011: 35-41, 240-245].

究の可能性を探る。⁴³⁾ そのためにまず、インターマリッジの定義と集団境界との関係について考察する。その後、日常の出来事における差異の表出と再編を捉えるアプローチを検討し、最後に、インターマリッジを契機とする社会関係の広がりや個々のアイデンティティの編成が集団境界の変容に与える影響について論じる。

インターマリッジを研究対象とする場合、「何をインターマリッジと見做すか」は根本的な問題である。近年のインターマリッジ研究において、従来使用されてきた、各国の政府統計分類に基づく定義が問い直されている。その背景としてまず、人の行き来が広域で頻繁になった超多様 (super-diversity) [Vertovec 2007] 社会⁴⁴⁾ のように、集団境界の複雑化が報告され、従来の分類では流動的で細分化された民族集団や民族アイデンティティを理解できないことが挙げられる。さらに、集団分類は社会的構築物であるとする申し立てや集団分類に付随する権力性が指摘されている [Song 2009: 344, 337-338]。

従って、現在ではインターマリッジという現象を理解するために、まずそれを定義する集団境界の存在自体を問題化し説明する必要が出てきたといえる。

ローズマリー・ブレーガーとロザンナ・ヒル (Rosemary Breger and Rosanna Hill) は、異なった言語、民族、宗教、国家に所属する 2 人の男女の結婚を「異文化結婚 (cross-cultural marriage)」 [ブレーガー・ヒル 2005: 22] と定義する一方、異なった文化によって構成される結婚の複雑さ、定義の難しさについて言及している。何故なら、同じ社会の中にも階層や地域によって差異があり、さらに個々の経験がそれぞれ独自のものとすると、全ての結婚がある意味で異文化結婚といえるためである。そこで議論されるべきなのは、自己と他者、そして両者の関係をめぐる概念である。つまり、「我々」と「よそ者」を分かち集団境界と成員の帰属をめぐって定義は常に変化する。そのため、定義がなされる状況の重要性、定義の柔軟性の程度、変化のあり方が議論されることになる [ブレーガー・ヒル 2005: 22-23]。

マリー・イダ・バグース (Mary Ida Bagus) は、まさにこうしたインターマリッジと集団境界の可変性について指摘している。⁴⁵⁾ 従来、インドネシアのバリにおいてヒンドゥーとイスラムの結婚は頻繁に行なわれていた。そのため、バリ人と外部のイスラムとの、成員の行き来や宗教帰属は曖昧で流動的であった。しかし、バリ市内でイスラーム組織によるテロが起きた後、地域と宗教が排他的に結びついたアイデンティティが広まった。さらに、「バリ・ヒンドゥー」の出自や宗教帰属の純粋さが主張され「ジャワ・イスラーム」との境界が明確に意識さ

43) 本論において、南部フィリピンのイスラームとクリスチャンの結婚はインターマリッジであるという前提に立つて議論を進める。また、本節で取り上げる研究は、定義に基づいて筆者がインターマリッジであると見做した結婚を対象とする研究である。原文でインターマリッジという言葉を使用していない場合は注を付記する。

44) ヨーロッパ諸国における移民の滞在形式 (期間、職業、居住、多国間移動など) の多様化や、二世・三世の出生が進んだ社会 [Vertovec 2007]。

45) 原文では mixed marriage.

れる過程で、インターマリッジに関する語りや事件は、バリ・ヒンドゥーとジャワ・ムスリムの差異と関係を考えるうえで、重要な意味をもつようになった⁴⁶⁾ [Ida Bagus 2008: 346-349, 352-353].

つまり、ある結婚は、集団境界の不在と表出に伴って、ただの結婚であつたりインターマリッジとして特別な意味をもつたりする。⁴⁷⁾⁴⁸⁾ 逆にいえば、インターマリッジをめぐる言説や実践をみることによって、集団境界の動態を捉えることが可能であるといえる。

インターマリッジを通して集団境界の表出を考察した他地域の例として、速水洋子によるタイのカレン人を対象とした研究が挙げられる。⁴⁹⁾⁵⁰⁾ 速水は民族の実体論を批判し、民族とジェンダー／セクシュアリティの実践上の差異が交差する場において意識され再生産される可変的境界として捉えようとした。さらに、歴史的・社会経済的背景により動的に変遷するカテゴリーや力関係が、インターマリッジをめぐる顕在化することを指摘した [速水 2009: 238-239].

速水は、あるカレン人女性と北タイ人男性の結婚をめぐる騒動を紹介している。その結婚は、相手の北タイ人男性に離婚歴があつたためにカレン人の村の中で余計にネガティブな含意をもって語られていた。その語りに対し、女性の家族は「男性の出身村は実はカレンの村だ」という説明によって、民族間の差異を減少させる対処をしていた。そして結婚式当日、途中まではカレンの方式で事が進んでいたのだが、途中で花婿の義姉たちが強引に女性を北タイ式の服装に着替えさせ、化粧をほどこした。それを見た女性の母親は「恥ずかしい」と、嫌悪感を顕にした。この瞬間に、それまで極小化しようとしていた差異が鮮烈に表れたといえる。慌てて双方の親族内で交渉が行なわれた結果、カレンと北タイ式両方の儀式を順番に行なうという

46) イダ・バグスは、インターマリッジに関する否定的言説の流布と人びとの認識の変化をバリ出身のヒンドゥーとジャワ出身のムスリムの夫婦が出馬した選挙を事例に考察している。また、世界中から押し寄せる観光客がイメージし嗜好する「バリ・ヒンドゥーらしい」儀礼などの実践によって、バリにおける宗教や民族のあり方が画一化していると指摘する [Ida Bagus 2008: 356-358].

47) 柴田 [1997] は、婚姻外性関係により出生した混血児を視野に入れるため、「異種のカテゴリーの男女の婚姻関係及び密で定着的な性関係」[柴田 1997: 201] と定義した。柴田は原文で「インター・マリッジ」を使用している。

48) 由比はインターマリッジ (原文では intermarriage) を「通婚圏外で行なわれる結婚 [由比 1955: 22]」と定義している。さらに通婚圏は「相対的に地域、社会制度、習慣などの諸要素により決定され、又、時代の変遷と共に異り得るものである」[由比 1955: 22] とする。「通婚圏外」を通常は婚姻を取り結ばないカテゴリーと解すると、インターマリッジと見做される結婚を可変的で文脈依存的なものだと捉える点では本論と一致する。

49) 原文では民族間結婚。

50) 森正美 [2009] は、フィリピン・パラワン島南部におけるムスリム女性とクリスチャン男性の駆け落ち婚を対象にした論考を出している。複数の法・規範が並存し、異教徒間の多様な関係が構築されている混住社会において、逸脱行為が正当な行為として調整されていく過程は興味深い。森の事例は、速水と同様に、出来事の経過を通して差異の表出と再編を描いたインターマリッジ研究と位置づけることもできるだろう。しかし、彼女の考察が法の運用に焦点を当てて為されていることから、本論の検討する問題系と合致しないため、ここでは詳細な記述を割愛する。

結論に至り、そのように挙式が執行された [速水 2009: 241-245].

速水によると、この結婚式そのものは差異を再認識し、再強化するものであった。一方、新たな紐帯を生み出したことによって、カレン人と北タイ人が直接関り合う機会が増え、民族間関係は少しずつ変容していこうという展望も為されている [速水 2009: 246-247].

結婚が他の社会行為と異なるのはひとつに「多くの文化において、絶えず助け合いが必要な二つの家族の連合」[プレーガー・ヒル 2005: 20] であるため、日常的で親密な関係を継続しなければならない点である。そのために、インターマリッジは「一方で二つの交差する差異の実体化、本質化と深く関わると同時に、その差異から出発して築かれるつながりの最もたるもの」[速水 2009: 247] となるのだ。

また、インターマリッジ後の日常生活における差異の顕在化と調整の過程について考察した研究に、松尾瑞穂 [2011] によるものがある。松尾は、インド人と日本人の結婚⁵¹⁾ 生活について、婚家を訪問した際に養父からティクリーをつけるように注意を受けた自身の経験を参照している。

ティクリーは、外在的に集団アイデンティティを示すほぼ唯一の指標であり、ヒンドゥー女性の象徴である。親族を訪問する際に「ヒンドゥー女性らしい」装いを行なう日本人妻は、その理由として家族内の軋轢を避け、関係を円滑に保つためだと語る。婚家の家族からは、嫁が努力しているということを外部の人に伝える際、「インド人らしい」ということがその評価の基準として引き合いに出される [松尾 2011: 273-274]。こうしたことから、妻の行動を、ある望ましいとされる方向に向かわせる力が働いているといえる。

しかし、日常的交渉の現場において、たとえばティクリーをつける方が望ましいという時、ヒンドゥーらしさというより、その方が「美しい」から、という審美的価値観にすりかえられる場合がある。民族的・宗教的差異の問題から、生活や実用的問題にスライドされることによって、差異をめぐる実践は、対立や強制のみならずその場その場で生まれる共同性に可能性が開かれることになる。ティクリーに付与する意味づけや価値観は個々人によって異なる。ある差異が問題になった時、その空間をやり過ごすような、且つ周りの人びとが納得いくような曖昧な実践の中に、松尾は共同性を見出す。そうした差異と共同性の連鎖が、インターマリッジを契機とする関係や日常生活を織り成している [松尾 2011: 275].

ここまでの議論から、インターマリッジという「他者」との出会いを契機として、儀礼行事や日常生活といったさまざまな場面において、差異の表出と問題化を防ぐ行為が繰り返され、その差異のあり方が絶えず変容しているといえるだろう。しかし、そうした個々人や家族によるインターマリッジの経験は果たして、より広い社会空間において実体化・固定化されつつあ

51) 原文では国際結婚。

る集団境界を変容させる可能性をもつのだろうか。

工藤正子〔2008〕は、個人が社会関係や自己像を編成していく中で、社会に支配的な言説や規範を攪乱する可能性があるとする。パキスタン人男性と結婚し、結婚後日本に住む日本人妻たちは、外国人である夫と異なり、日本人でありながらイスラム教徒であるという、定型的なカテゴリーからはみ出る「異質な」存在である。さらに重要なことに、工藤の事例において、彼女たちは結婚によって夫の宗教・民族に完全に同一化するのではなく、「日本人の改宗ムスリマ」としての生き方を獲得しようとする〔工藤 2008: 147-174〕。つまり、インターマリッジが、単なる境界を跨いだ成員の移動ではなく、集団境界の変容を促すように現象している。

工藤は、このような日常における個の経験と関係構築という視点から、国際移動による社会変容を説明する。日本人女性たちの社会関係や自己像の編成は、子育てを通じた地域社会との関りや、パキスタン人日本人妻のネットワークといった重層的な生活世界において為される。その過程は、同一化か否かといった二分法ではなく、紐帯形成と周縁化、あるいは差異と共同性の相反する要素が働き合い、その力学はジェンダーや民族をめぐるイデオロギーとも交差する。そうした自己の編成プロセスは個々人のレベルに留まらず、「同じ境遇にある」者としての経験の共有と再解釈を経て、既存の層自体に変容を促す〔工藤 2008: 246-247〕。

インターマリッジは、他者とのつながりや出会いの機会を増やし、たとえ一時的であっても生活の場に共同性を生む。一方、当事者は、多数派の人びとによって異質なカテゴリーに位置づけられる可能性が高い。しかし工藤がいうように、分類される側である人びとは同時に、自己像や同じ境遇の人びとを含むカテゴリーを、自身で絶えずつくりかえている。

さらに、結婚という社会行為のもうひとつの特徴である「世代継承」の視点から、集団境界の変容に対するひとつの展望を示しているのは、フィリピンの首都マニラのイスラム・コミュニティにおける渡邊暁子〔2010〕の研究である。南部フィリピンにおける紛争や海外出稼ぎの増加によってイスラムが移住し拡大してきたコミュニティは、郷里―首都―海外を拠点とした人の還流と結びつきによって成り立っている。その中で、婚姻実践の変容に着目すると、しがらみから抜け出た自由主義的な生き方と、郷里の伝統的規範の維持という異なる秩序形成の動きがあるという〔渡邊 2010: 110-112, 128〕。

さらに、宗教間結婚の子どもである「ハーフ」や、イスラム内の民族間結婚の子どもで「ミックス」あるいは「メスティソ (Mestizo)⁵²⁾」と自他ともに規定する人びとは、伝統の維持や自由主義といった従来の枠組みにおさまらない規範や志向性をもっている。⁵³⁾ 彼らにとって、自らを従来の集団境界の「間」に位置づけ、機会獲得のためにさまざまな差異を駆使すること

52) スペイン語起源のフィリピン語で混血を意味する。

53) この自称・他称の使用は、南部フィリピンの都市部における筆者の予備調査においても観察された。

は、生存の戦略でもある。そして、彼らが地域社会において一定数を越えて発言力をもつ時に、「ピュア」と差異化した新たなひとつの集団として考えることもできる [渡邊 2010: 126-128].

ただし、渡邊は、ムスリム・コミュニティにおける生き方の多様性を、あくまで「ムスリム」として生きるための多様な選択と結論づけている [渡邊 2010: 128]. 確かに、原則的に宗教帰属は排他的なものであり、インターマリッジによって宗教間の差異が曖昧になるとは容易に言い難い。しかし、差異が時に混合し、新たな共同性が生まれることで、南部フィリピンにおいて固定的・実体的になってきたムスリムとクリスチャンの集団境界を揺るがす可能性があるといえるのではないだろうか。

インターマリッジは、当該社会の民族、宗教、ジェンダーなどをめぐる言説や規範によってなぞられる集団境界の表出と深く関り、日常における差異の動態を鮮やかに見て取れる場である。さらに、インターマリッジを契機とする個々の自己規定の編成、親密な社会関係の広がりや日常生活の共有、そして世代継承によって、既存の集団境界を揺るがし得ることが明らかとなった。

7. お わ り に

本論は、南部フィリピンにおけるムスリム－クリスチャン関係を再考するための新たな研究視角を提示することを試みた。

本論はまず、クリスチャンとの差異によって輪郭づけられてきた南部フィリピンのムスリムの集団性やまとまりについて、植民者による名づけと表象、そして1960年代末から武力闘争を伴って展開されてきた分離運動を検討することによって考察した。南部フィリピンのムスリムは、植民者であるスペイン人によって「野蛮な敵」の意味合いをもつ「モロ」と名づけられた。アメリカ植民地政府は「モロ」という呼称と否定的なイメージを継承した。しかし、1970年代のMNLFを中心とする分離運動において「モロ」は、固有の歴史や伝統を想起させ、敵に対する一体感を高めるために名乗られることになった。「モロ」の範囲や性質は、運動組織のイデオロギーや、政策において多様に意味づけられ、また時代的変遷を経た。しかし「モロ」の実体化をめぐる動きは、言説上いかようにも変容し得る単なる虚構ではなく、自治区の制定や武力衝突を通して住民生活に実質的な影響力をもった。

次に、住民関係においてムスリムとクリスチャンの間の差異が鮮明化し、社会構造や事件が宗教間の差異をより強化してきた過程を明らかにした。米植民地期以降の移住者と先住民の利害関係の衝突によって、また1970年代以降は暴力事件の応酬によってムスリムとクリスチャンの住民関係は悪化した。

そして本論は、南部フィリピンのムスリム－クリスチャン関係の再考に向けて、インターマ

リッジをめぐる日常の出来事及び社会関係、また人びとのアイデンティティに着目することの意義と展望を示した。

さらに、南部フィリピンにおける宗教間インターマリッジの事例は、他地域と比較してもとりわけ興味深い知見を得られると考えられる。なぜなら、長期にわたって形成されてきたムスリムとクリスチャンを分かち集団境界は、現在も注目すべき動きをみせているためである。たとえば、実効性のある自治のあり方をめぐって交渉を続けてきた政府と MILF は、2012年10月になって紛争解決のための枠組み合意である、Framework Agreement on the Bangsamoro (FAB) に署名した。この枠組みにおいて、2016年までに ARMM に代わり「バンサモロ」という名の自治政府が成立する見通しである [Arguillas 2012]。また、ニュース報道のみならず、映画やテレビ番組等もイスラームや宗教間対話をめぐる多様なストーリーを発信しており、人びとの認識はより複雑化している。

最後に今後の課題について述べる。本論は、2012年9月から2年の現地調査を行なうにあたり、問題の所在とアプローチについて概説したものである。現時点における資料と情報に基づいてまとめたものであり、実際に現地調査を行なうことによって改訂されるべきものである。そのためにも、まずは南部フィリピンにおけるムスリム－クリスチャン関係のより深い実相を捉えることが第一の課題である。それらの事例を通して、民族や宗教に限らず、ジェンダーや階層といった差異が生成強化され、人びとの間で絶対的・支配的に作用するプロセスを明らかにすることが第二の課題である。それと同時に、第三の課題として、インターマリッジを契機としてつくられる関係や生活によって、実体化・固定化されようとする集団境界が緩やかに開かれる可能性に着目し、民族境界と社会編成がダイナミックに進むことを明らかにすることを目指す。

謝 辞

本稿の執筆にあたり、多くの方々のご協力に支えられました。厚く御礼を申し上げます。指導教員である清水展先生の励ましがあつたからこそ、本稿を書き終えることができました。副指導教員である速水洋子先生、小杉泰先生には、論文の構成や議論の展開、そして今後の調査に関しても、暖かく非常に有意義な助言をいただきました。ハワイ大学に移籍された Patricio Abinales 先生は、私に南部フィリピン研究の面白さを伝え、現在の研究テーマに導いて下さいました。

2010年10月から12月にかけて資料収集のためにミンダナオ島のカガヤン・デ・オロ市を訪れた際、ザビエル大学ミンダナオ文化研究所所長の Isaias S. Sealza 先生は大学施設利用を快諾して下さいました。この際は、「大学院教育改革支援プログラム－研究と実務を架橋するフィールドスクール」の支援を受けました。また、2011年9月に訪問したジェネラル・サントス市では、ミンダナオ州立大学の Rufa Guiam 先生のお宅にホームステイさせていただき、Rufa 先生やご家族に大変お世話になりました。この際は「フィールドワーク・インターンシッププログラム」の支援を受けました。現地調査の貴重な機会をいただいたことを併せて深謝いたします。日下渉氏、永田貴聖氏、石井正子氏には、論文構成や現地事情について多くの助言をしていただきました。

なお、当然のことながら、ここに名前を挙げた方々は調査や論文執筆にご協力いただきましたが、本稿の内容の一切の責任は筆者にあります。

最後になりますが、研究科の同期や先輩方からは、普段の交流や議論を通してたくさんのことを学びました。本当に感謝の気持ちでいっぱいです。ありがとうございました。

引用文献

- Abinales, Patricio N. 2000. *Making Mindanao: Cotabato and Davao in the Formation of the Philippine Nation-State*. Quezon City: Ateneo de Manila University Press.
- Ahmad, Aijaz. 1999. The War against Muslims. In Eric Gutierrez et al. eds., *Rebels, Warlords and Ulama: A Reader on Muslim Separatism and the War in Southern Philippines*. Quezon City: Institute for Popular Democracy, pp. 21-37.
- Barth, Fredrik. 1969. Introduction. In Fredrik Barth ed., *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*. Boston: Little Brown and Company, pp. 9-38.
- Banlaoi, Rommel C. 2008. The Abu Sayyaf Group and Terrorism in the Southern Philippines: Threat and Response. In Patricio N. Abinales and Nathan Gilbert Quimpo eds., *The US and the War on Terror in the Philippines*. Manila: Anvil Publishing, pp. 113-150.
- _____. 2009. Transnational Islam in the Philippines, *NBR Project Report* : 167-188.
- ベリヨウ, W. 1991. 『フィリピンと米国—LIC 戦略の実験場』フィリピン情報資料室訳, 連合出版.
- ブレーガー, ローザマリー, ロザンナ・ヒル. 2005. 「異文化結婚序論」R. ブレーガー・R. ヒル『異文化結婚—境界を越える試み』吉田正紀監訳, 新泉社, 13-52.
- Canuday, Jowel J. 2009. *Bakwit: The Power of the Displaced*. Manila: Ateneo de Manila University Press.
- Connolly, Jennifer. 2009. Forbidden Intimacies: Christian-Muslim Inter-marriage in East Kalimantan, Indonesia, *American Ethnologist* 36(3): 492-506.
- Danguilan, Belen J. and Erlinda M. Gloria. 2000. *Under the Crescent Moon: Rebellion in Mindanao*. Quezon City: Ateneo Center for Social Policy and Public Affairs.
- Fernandez, Doreen G. 1977. The Moro-Moro: A Lot of Funny Things Happened in the Wake of the Muslim Wars. In Alfredo R. Roces ed., *Filipino Heritage: The Making of a Nation vol. 6*. Manila: Lahing Pilipino Publication, pp. 1500-1505.
- 福島真人. 1998. 「差異の工学—民族の構築学への素描」『東南アジア研究』35(4): 898-913.
- 藤原帰一. 1984. 「イデオロギーとしてのエスニシティ—米国統治下における『モロ問題』の展開」『國家學會雑誌』97(7・8): 508-529.
- George, T. J. S. 1980. *Revolt in Mindanao: The Rise of Islam in Philippine Politics*. Kuala Lumpur: Oxford University Press.
- Gomez, Hilario M. Jr. 2000. *The Moro Rebellion and the Search for PEACE: A Study on Christian-Muslim Relations in the Philippines*. Zamboanga City: Silsilah Publications.
- 合田 濤. 2004. 「フィリピン—人種・民族概念の生成と変容」青柳真智子編『国勢調査の文化人類学—人種・民族分類の比較研究』古今書院, 177-201.
- Gowing, Peter G. 1977. *Mandate in Moroland: The American Government of Muslim Filipinos, 1899-1920*. Quezon City: Philippine Center for Advanced Studies.
- _____. 1979. *Muslim Filipinos: Heritage and Horizon*. Quezon City: New Day Publishers.
- Hashim Salamat. 2001. *The Bangsamoro People's Struggle against Oppression and Colonialism*. Camp Abubakre As-Siddique: Agency of Youth Affairs-MILF.
- 速水洋子. 2009. 『差異とつながりの民族誌—北タイ山地カレン社会の民族とジェンダー』世界思想社.

- 早瀬晋三. 2003. 『海域イスラーム社会の歴史－ミンダナオ・エスノヒストリー』岩波書店.
- 林 邦夫. 2002. 「ムーア人」大塚和夫・小杉泰・小松久男・東長靖・羽田正・山内昌之編『岩波イスラーム辞典』岩波書店, 957-958.
- Hunt, Chester L. 1955. Moslem and Christian in the Philippines, *Pacific Affairs* 28(4): 331-349.
- Ida Bagus, Mary. 2008. Mixed Marriages in Jembrana, Bali: Mediation and Fragmentation of Citizenship and Identity in the Post-bomb(s) Bali World, *The Asia Pacific Journal of Anthropology* 9(4): 346-362.
- 石井正子. 2002. 『女性が語るフィリピンのムスリム社会－紛争・開発・社会的変容』明石書房.
- Jubair, Salah. 2007. *The Long Road to Peace: Inside the GRP-MILF Peace Process*. Davao City: Institute of Bangsamoro Struggle.
- 川島 緑. 1989. 「フィリピンにおける国民国家体制の成立－1950年代ムスリム・エリートの役割を中心に」『アジア研究』36(1): 41-88.
- _____. 1992. 「南部フィリピンにおける公選制の導入－ムスリム社会の構造的変化をめぐって」『東南アジア 歴史と文化』21: 116-141.
- _____. 1996. 『「境界」マイノリティの覚醒－フィリピン, イスラーム政党の挑戦』小杉泰編『イスラームに何がおきているか－現代世界とイスラーム復興』平凡社, 230-246.
- _____. 1999. 「フィリピン・ムスリム研究」『東南アジア研究』37(2): 194-209.
- _____. 2002. 「南部フィリピンの紛争－2000年ミンダナオ危機と平和運動」武内進一編『アジア・アフリカの武力紛争－共同研究会中間成果報告』アジア経済研究所, 123-142.
- _____. 2003. 「南部フィリピン紛争と市民社会の平和運動－2000年の民間人虐殺事件をめぐって」武内進一編『国家・暴力・政治－アジア・アフリカの紛争をめぐって』アジア経済研究所, 409-449.
- _____. 2012. 『マイノリティと国民国家－フィリピンのムスリム』山川出版社.
- 小杉 泰. 2002. 「イスラーム諸国会議」大塚和夫・小杉泰・小松久男・東長靖・羽田正・山内昌之編『岩波イスラーム辞典』岩波書店, 137.
- 工藤正子. 2008. 『越境の人類学－在日パキスタン人ムスリム移民の妻たち』東京大学出版会.
- Lacar, Luis Q. 1980. *Muslim-Christian Marriage in the Philippines*. Quezon City: New Day Publisher.
- Llamas, Dominador Hernandez, Jr. 1966. *A Comparative Study of the Traditional and Modern Moro-Moro of San Dionisio, Paranaque, Rizal*. Manila: School of Liberal Arts, De La Salle College.
- Majul, Cesar A. 1999. *Muslims in the Philippines*. Quezon City: University of the Philippines Press.
- 松田素二. 1996. 「民族におけるファクトとフィクション」磯部卓三・片桐雅隆編『フィクションとしての社会－社会学の再構成』世界思想社, 184-209.
- 松尾瑞穂. 2011. 『「他者」と共にある日常－インドにおけるコンタクト・ゾーンとしての国際結婚』田中雅一・船山徹編『コンタクト・ゾーンの人文学－Problematique／問題系』昇洋書房, 257-282.
- McKenna, Thomas M. 1998. *Muslim Rulers and Rebels: Everyday Politics and Armed Separatism in the Southern Philippines*. Manila: Anvil Publication.
- Milligan, Jeffrey A. 2005. *Islamic Identity, Postcoloniality, and Educational Policy: Schooling and Ethno-Religious Conflict in the Southern Philippines*. New York: Palgrave Macmillan.
- 森 正美. 2009. 「フィリピン・ムスリム社会における多元的法体制と法実践の交渉－パラワン島南部のバランガイにおける婚姻手続き過程」角田猛之・石田慎一郎編『グローバル世界の法文化－法学・人類学からのアプローチ』福村出版, 131-154.
- 森 伸生. 2002. 「ザカート」大塚和夫・小杉泰・小松久男・東長靖・羽田正・山内昌之編『岩波イスラーム辞典』岩波書店, 395-396.
- 森本一夫. 2002. 「マドラサ」大塚和夫・小杉泰・小松久男・東長靖・羽田正・山内昌之編『岩波イスラーム辞典』岩波書店, 395-396.

- ラーム辞典』岩波書店, 921-922.
- Noble, Lela G. 1976. The Moro National Liberation Front in the Philippines, *Pacific Affairs* 49(3): 405-424.
- Pacana, Nestor R. 2005. *The Moro Image and the Construction of Cebuano Identity: A Historical Survey*. Master Thesis Submitted to Graduate Faculty College of Arts and Sciences, University of San Carlos (unpublished).
- _____. 2007. The Moro in the *Moro Moro*: Hegemonic Representation in the *Linambay* Plays in Cebu, *Philippine Quarterly of Culture and Society* 35: 87-99.
- Rodil, Rudy. 2004. *The Minoritization of the Indigenous Communities of Mindanao and the Sulu Archipelago*. Davao City: Alternate Forum for Research.
- 柴田佳子. 1997. 「インター・マリッジをめぐる」『現代思想』25(1): 200-211.
- Silva, Rad D. 1979. *Two Hills of the Same Land: Truth behind the Mindanao Problem*. n.p.: Mindanao-Sulu Critical Studies & Research Group.
- Song, Miri. 2009. Is Intermarriage a Good Indicator of Integration? *Journal of Ethnic and Migration Studies* 35(2): 331-348.
- 鈴木伸隆. 2003. 「米国植民地統治下におけるミンダナオ島支配と『モロ』としてのムスリム」『南太平洋海域調査研究報告』40: 119-141.
- Tan, Samuel K. 1977. *The Filipino Muslim Armed Struggle, 1900-1972*. Makati City: Filipinas Foundation.
- _____. 2010. *The Muslim South and Beyond*. Manila: University of the Philippines Press.
- 津田浩司. 2011. 『「華人性」の民族誌一体制転換期インドネシアにおける地方都市のフィールドから』世界思想社.
- 内堀基光. 1989. 「民族論メモランダム」田辺繁治編『人類学的認識の冒険—イデオロギーとプラクティス』同文館, 27-43.
- Vertovec, Steven. 2007. Super-diversity and Its Implications, *Ethnic and Racial Studies* 30(6): 1024-1054.
- 渡邊暁子. 2010. 「マニラにおけるフィリピン・ムスリムの婚姻実践とマリッジ・スケープ」『地域研究』10(1): 110-131.
- 柳橋博之. 2001. 『イスラーム家族法』創文社.
- 横田貴之. 2002. 「ジハード」大塚和夫・小杉泰・小松久男・東長靖・羽田正・山内昌之編『岩波イスラーム辞典』岩波書店, 439-440.
- Youngblood, Robert L. 1981. Government-Media Relations in the Philippines, *Asian Survey* 21(7): 710-728.
- 由比正子. 1955. 「Intermarriage に関する諸学説の研究」『アカデミア』11: 21-46.

オンライン新聞記事

- Arguillas, Carolyn O. 2012 (October 7th). 'Bangsamoro' to replace ARMM by 2016, Mindanews. (<http://www.mindanews.com/peace-process/2012/10/07/bangsamoro-to-replace-armm-by-2016/>) (2012年10月8日)

オンライン統計資料

- National Statistic Office 2000 census of Housing and Population. (<http://www.census.gov.ph/data/sectordata/datapop.html>) (2011年9月12日)
- National Statistic Office 2010 census of Housing and Population. (<http://www.census.gov.ph/content/2010-census-population-and-housing-reveals-philippine-population-9234-million>) (2013年4月22日)