

みんなくりポジトリ

国立民族学博物館学術情報リポジトリ National Museum of Ethnology

福音の言語：新大陸におけるイエズス会の言語政策

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2009-04-28 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 齋藤, 晃 メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.15021/00002012

福音の言語 新大陸におけるイエズス会の言語政策

齋藤 晃

国立民族学博物館博物館民族学研究部

- | | |
|----------------|-----------------|
| 1 はじめに | 4 魂の救済, 言語の救済 |
| 2 言語の植民地化 | 4.1 純粋言語の探求 |
| 3 多頭のヒドラに抗して | 4.2 キリスト教言語の内面化 |
| 3.1 新大陸の言語的多様性 | 4.3 言語の障壁 |
| 3.2 集住化と言語統一 | 5 おわりに |
| 3.3 布教区の言語的個別化 | |

1 はじめに

スペイン王国による新大陸征服の主要な動因のひとつがキリスト教の海外布教だったことは、よく知られている。15世紀末、海の彼方の広大な土地と、そこに住む数多くの住民の知らせがヨーロッパに伝わるやいなや、スペイン王室の監督のもと、ヨーロッパの主要な修道会の宣教師が続々と大西洋を横断するようになる。彼らの目的は、新たに発見された土地の住民に福音を伝え、悪魔の支配下にある彼らの魂を神の王国へと救済することだった。しかし、そもそもいかなる言語で、彼らは救世主の教えを伝えようとしたのだろうか。

『新約聖書』が伝えるところでは、イエスの言葉を地上の隅々まで広める使命を帯びた12人の使徒は、五旬祭の朝、聖霊とともに、地上のありとあらゆる言語を話す能力を授かった(使徒言行録 2: 4)。神の深い恩寵に満たされた使徒たちにとって、言語の問題はあらかじめ解決済みだった。しかし、それから十数世紀後、新大陸で布教活動に従事する宣教師には、残念ながら、そのような恩恵は与えられなかった。「使徒たちに言葉の恵みを授けられた神が、わたしにも、バウロ人 (bauros) の言葉を速やかに理解する能力を授けてくださいますように」(Mayer 1970a: 229)、と宣教師のひとりには祈念している。もっとも、異言語を理解する彼の能力が、神の恩寵のみならず、彼自身のたゆまぬ努力により獲得されたことは、疑いの余地がない。

本論は、植民地時代のスペイン領アメリカにおける宣教師の言語政策を議論の対象に据える。言語の問題が宣教師にとって重要なのは、ふたつの理由による。第1に、宣教師は先住民をキリスト教に改宗するため、なによりもまず彼らと意思疎通をはからねば

ならなかった。そして、もっとも効率のいい意思疎通の方法は、もちろん言語によるものだった。手振りと身振り、図像、音楽、演劇など、宣教師が非言語的コミュニケーションを多用したことは確かだが、それらはいずれも、言語的コミュニケーションを伴うことで初めてその効力を十全に発揮したのである。第2に、宣教師は神と先住民とのコミュニケーションを仲介しなければならなかった。そして、神とのコミュニケーションは、なにをおいても言語によってなされねばならなかった。説教、公教要理、祈祷、聖歌、告解など、カトリックの典礼の多くは、言語の儀礼化された使用から成り立っている。それらの言語行為抜きには、先住民の魂の救済は不可能なのである。

宣教と言語との密接な結びつきは、宣教師が先住民の言語活動に積極的に介入する必要をもたらした。宣教師は、先住民とのコミュニケーションの効率を上げるため、土着の言語状況を統制しなければならなかった。とりわけ、先住民の言語が多種多様な場合、宣教を速やかに行うため、共通語を導入する必要がある。それに加えて、宣教師はキリスト教の典礼の真正性を保証するため、使用される言語の適正を詳細に吟味し、真理を言い表すための適切な表現を注意深く選択しなければならなかった。選ばれた言語が文字も文法も欠く俗語の場合、しばしば言語そのものを大幅に改変する必要すらあった。本論の目的は、宣教師のこのような言語統制活動を検討し、それに対する先住民の対応を解明し、両者の駆け引きの長期的帰結を見定めることである。

具体的事例は、スペイン領ペルー南東部、モホス地方のイエズス会ミッションである¹⁾。モホス地方は、アマゾン川の支流であるマデイラ川の上流、東アンデス山脈東部に広がる熱帯サバンナに位置し、植民地時代にはペルー副王領の辺境だった。現在、同地方の大部分はボリビア共和国ベニ県に属している。17世紀末、イエズス会ペルー管区の宣教師は、マモレ川上流のアラワク語系諸民族と接触し、彼らの改宗に成功する。以後、ミッションはマモレ川西部のサバンナとイテネス川南部の森林地帯に拡大し、最盛期には21の布教区、約3万5千人の人口を擁するようになる。イエズス会は1767年、国王の命によりスペイン領アメリカ全土から追放され、布教区の管理は地元出身の行政官と司祭の手に委ねられる。しかし、そのころまでには、先住民の社会と文化は根本的に再編成され、独特のキリスト教文化が成立していた。本論は、イエズス会時代の報告書と書簡、世俗統治時代の行政資料、および共和国独立以後の旅行記録に基づいて、イエズス会の言語政策の先住民に対する影響を解明しようとするものである。

2 言語の植民地化

まずはじめに、新大陸における教会・修道会の言語政策の一般的特徴を把握しておく必要がある²⁾。新大陸で最初に布教活動に従事した宣教師は、福音の言語として、スベ

イン語ではなく先住民言語を選択した。この選択はもっぱら、神学的というより政治的な考慮に基づいていた。主要な論拠は以下の4点にまとめることができる。

(1) 宣教師が先住民言語を学ぶことが、先住民とのコミュニケーションを確保するためのもっとも効率的な方法だった。植民地の人口の大多数を占める先住民をスペイン語化するには、資金不足、人材不足、交通網の未発達など、現実的障害が多すぎた。

(2) 先住民のスペイン語化は、宣教師が推進した先住民の隔離・保護政策と抵触した。植民地では、先住民をスペイン人植民者の横暴と搾取から保護するため、両者は別々の町に住まわされ、彼らの交流は最小限に押さえられた。この政策は、先住民を植民地の行政機構から排除する効果を併せ持っていた。

(3) 先住民自身の言語でキリスト教の教義を説けば、先住民の教義に対する理解が深まり、改宗が容易になると期待された。

(4) 宣教師は、先住民のキリスト教改宗が真実のものであり、彼らがひそかに異教的慣行を維持していないかを知るため、彼らの言語を理解し、彼らの日々の暮らしぶりを熟知している必要があった。

先住民言語で神の教えを説くという宣教師の方針は、16世紀後半、組織が固まりつつある植民地の行政府と教会の公式の政策となり、一連の制度的支援を受けた。布教活動における先住民言語の使用は義務化され、通訳の使用は禁止された。先住民の教区を担当する聖職者は言語の知識を要求され、任命に当たって語学試験を課せられた。首都の大学や司教座には、先住民言語の講座が開設された。これらの講座には、聖職者の語学能力を認証する権限が与えられ、認証を受けない者は先住民教区の司祭職に就けなくなった。さらに、先住民言語の公式の教理問答書、説教集、告解の手引きが作成され、教会の承認のもと出版され、広く流通するようになった。

こうして、16、17世紀を通じて、宣教師は新大陸のいたるところで先住民言語を学習し、それを使って説教を垂れ、公教要理を教え、祈祷を唱え、聖歌を歌い、告解を聴聞し、婚姻を締結し、終油の秘蹟を施した。それと同時に、宣教師は先住民言語の文法書を著し、辞書を編纂し、教理問答書、説教集、告解の手引きなどを作成した。今日、歴史言語学や言語人類学の研究者が、失われた言語の特徴を復元し、征服当時の新大陸の言語状況を再構成できるのは、ひとえに当時の宣教師の努力のおかげである。

もっとも、先住民言語を宣教に使用することは、ふたつの大きな障害を伴っていた。第1の障害は、新大陸の言語的多様性である。宣教師は布教活動に先立って先住民の言語を学習する必要があるのだが、その言語の数が多くなればなるほど、宣教師の負担は増大する。宣教師が言語の数に見合うだけ大勢いるなら話は別だが、大西洋航海は多額の出費を要するという理由から、どの修道会も人員不足に悩まされていた。第2の障害は先住民言語そのものの内在的欠陥である。当時の宣教師は、先住民言語がそのままの

状態でキリスト教の教義を言い表せるとは考えていなかった。思考を表現する手段として先住民言語がスペイン語より劣っていることは、自明の理だった。先住民言語は西欧諸語のような「礼節言語 (lengua política)」ではなく「野蛮言語 (lengua bárbara)」であり、そのままでは使いものにならなかった。「野蛮人 (bárbaros)」をキリスト教徒にするには、彼らを服従させ、教化する必要があるように、「野蛮言語」を福音の言語にするには、それを秩序立て、洗練する必要があった。

これらの障害を克服するため、植民地の教会・修道会は、以下のふたつの方策を実施した。

(1) 言語統一政策。先住民の多言語状況を克服するため、あるひとつの言語を「一般語 (lengua general)」として普及させる。通常、一般語には、先住民のあいだでもっとも広まっている言語が選ばれる。

(2) 文字化と文法化。無文字言語をアルファベットにより固定すると同時に、文法を持たない俗語を文法的規則に服従させる。文字と文法により「野蛮言語」を改良し、キリスト教の教義を言い表すのに適したものにする。

当時の宣教師は、これらのふたつの方策を、ともに「レドゥシール (reducir)」という言葉で表現している。多様な言語を話す多様な民族を「もっとも普及しているひとつの言語に帰せしめる (reducir)」、または、先住民言語を「文法の諸規則に従わせる (reducir)」という表現は、宣教師の報告書や書簡のなかに頻繁にみとめられる³⁾。

「レドゥシール」は、新大陸におけるスペイン王国の植民地化事業全体を集約するキーワードのひとつである。そのもっとも一般的な意味は、数が多いもの、多種多様なものを統一する、または、無定型なもの、混沌としたものを一定の規則に従わせる、というものである。新大陸との関係では、「レドゥシール」は、新たに発見された土地の住民を国王に服属させる、反乱を起こした反徒を鎮圧する、異教徒をキリスト教に改宗させる、野蛮人を教化する、自然のただなかに散らばって暮らす粗野な人々を町に集めて住まわせる、などを意味していた。つまりこの言葉は、先住民の政治的服従、軍事的屈服、キリスト教化、道徳的教化、居住環境の統制など、スペイン王国の植民地政策の主要部分を言い表しているのである。

宣教師の言語学的実践が「レドゥシール」という言葉で表現されている事実は、それがスペイン王国の植民地化事業の一環であることを示している。共通語の導入により多言語状況を克服することはもちろん、未知の言語を学習してその文法書を著したり、キリスト教の教義をその言語に翻訳したりする学術活動も、他者を統御しようとする権力と密接にかかわっている。宣教師の企ては、言語レベルの植民地化、あるいは言語それ自体の植民地化なのである。

言語が権力闘争の対象になるのは、それが他者を統御するための有効な武器だからで

ある。宣教師にとって、先住民のキリスト教化は、彼らの魂を掌握している悪魔に対する戦い、すなわち「魂の征服 (conquista espiritual)」だった。そして言語は、その戦いを有利に進めるための効果的な武器だった。先住民言語で教義を説くことで、宣教師は迅速かつ効果的に先住民の魂を征服することができる。この武器はもともと先住民のものだが、宣教師はそれを彼らから奪い取り、みずからのものとして専有し、先住民自身に向けて振るうのである。モホス地方の宣教師の言葉を借りれば、「野蛮言語の意味を掌握した宣教師は、他者の言葉をみずからの武器として行使し始めました。宣教師はその武器で悪魔に戦いを挑み、神聖な奥義を説くことで、われらの聖なる信仰の勝利の輝きをもたらし、旧来の無知蒙昧の暗闇を一掃するのです」(Marbán 1701: IV-V)。

もっとも、宣教師の勝ち誇った言明にもかかわらず、彼らの言語政策には両義性がつきまわっている。宣教師は、先住民から言語という武器を奪い取り、それを自家薬籠中のものにしたと言明しているが、ほんとうにそうなのだろうか。宣教師が奪い取った武器は、もともと先住民のものであるゆえ、宣教師の統御を逃れていくおそれがあるのではなからうか。場合によっては、先住民がその武器を奪い返し、宣教師自身に向けないとも限らないのではないか。

そもそも、西欧の宗教であるキリスト教を新大陸の先住民の言語で言い表すことは可能なのだろうか。西欧の言語で練り上げられた神学的概念を、まったく異なる言語に移植してしまえば、その本来の意味がゆがめられ、失われてしまうのではないか。先住民言語に翻訳されたキリスト教は、西欧のキリスト教と同じだといえるのだろうか。むしろそれは、質的に異なる別の宗教に変貌してしまっているのではないか。

本論は、宣教師の言語政策につきまわうこのような両義性に焦点を当てる。この両義性は、異文化の翻訳は可能かという言語学的、解釈学的問題にとどまらない。それは、キリスト教の布教を巡る宣教師と先住民の駆け引きと密接に関係するゆえ、政治学的な問題でもある。それゆえ、本論の目的を一言で言い表すなら、宣教師の言語学的実践の政治学的側面の探求ということになる。

本論は2部構成である。第1部では、宣教師の言語統一政策が取り上げられる。第2部では、先住民言語の文字化と文法化が論じられる。言語統一と文字化・文法化は、互いに密接に関連しており、相俟って宣教師の言語政策の支柱をなしている。

3 多頭のヒドラに抗して

3.1 新大陸の言語的多様性

新大陸でキリスト教の布教に着手した宣教師が、最初に直面した困難のひとつが、先住民の言語的多様性である。アステカ帝国とインカ帝国が存在したメキシコ高地とアン

デス高地では、帝国の言語政策のおかげで、ナワトル語とケチュア語が広範囲に話されていた。それゆえ宣教師は、先住民の言語政策を引き継いで、それらの言語で布教活動を押し進めることができた。しかし、ひとたび帝国の中心から遠ざかると、宣教師の目に映ったのは、幻惑されるほどの言語的多様性だった。

言語的多様性は、たしかにヨーロッパにも存在していた。しかし、新大陸のそれはヨーロッパのものとはスケールが違っていた。新大陸では、比較的狭い地域で数多くの言語が話されており、各言語の話者人口がたいへん小さく、しかもそれらの言語は互いにまったく異なっているのである。モホス地方の宣教師の言葉を借りれば、「行く先々で、村ごと、小民族 (nacioncillas) ごとに、言葉が違っているのです。あたかも、バベルの塔の混乱がこれらの土地にまき散らされたかのようです」⁴⁾。各言語の話者人口に関しては、「500人にも満たない民族と言語が存在します」⁵⁾。言語の相違に関しては、「これらの言語の相違は、スペイン語とギリシア語、またはそれ以上に大きいのが常です」⁶⁾。

新大陸で活動する宣教師にとって、先住民の言語的多様性は、明らかに常軌を逸していた。これほどまでの多様性は自然に生じたものとは思われず、そこにはなんからの作為が感じられた。その場合の作為とは、先住民のキリスト教化を妨害しようとする悪魔のそれである。「これほどまでの言語の多様性が悪魔の奸計であるというは、十分信じられることです」(Orellana 1755: 102)、とモホス地方の宣教師のひとは述べている。悪魔の狙いは、「何千人もの異教徒の改宗を不可能にし、挫折させること、または、少なくとも新しい宣教師にとって初期の段階をたいへん困難にすること」(Mayer 1972: 221)なのである。

先住民の言語的多様性は、ただ単に、宣教を困難にする技術的障害であるだけではない。バベルの塔や悪魔への言及が示しているように、それは先住民の道徳的墮落の現れでもある。宣教師にとって、言語の多様性は民族の多様性と同義であり、それらは政治的統一の欠如のしるしだった。宣教師の考えでは、先住民社会には権威というものが根本的に欠けていた。先住民は自分の好き勝手に振る舞い、自分以外の者に従おうとしない。そのため、政治的統一は存在しえない。彼らの社会は無数の小さな民族と村落に分裂しており、それらのあいだには争いが絶えない。同じ民族、同じ村落に属する者のあいだにも、根深い対立と遺恨が存在する。家族のなかでも権威が欠けており、妻は夫に従わず、子供は親に従わない。そのため、離婚は頻繁で、嬰兒殺しは日常茶飯事である。要するに、先住民のあいだには社会的結合そのものが欠如しており、その結果、道徳的墮落がはびこっているのである。

新大陸で活動する宣教師は、先住民のキリスト教化に着手するため、まずこの社会的無秩序と道徳的墮落に対処しなければならなかった。そして、そのための最良の方法

は、諸悪の根元である先住民の言語的・民族的多様性それ自体を解消することだった。すなわち、小規模な集落に住み、広範囲に散在する先住民を大きな町に集めて住ませること、そして、もっとも話者人口の大きい先住民言語を共通語として広めることである。宣教師のひとりには、この統合政策を、「インディオの数だけ頭を持つヒドラと戦う」ことと表現している⁷⁾。

3.2 集住化と言語統一

16世紀中葉以降、植民地政府と教会は、数多くの小さな集落に分散し、広範囲に散らばって暮らす先住民を、西欧式の大きな町に集めて住ませる政策を植民地全土で実施した。「レドゥクシオン (reducción)」と呼ばれるこの集住化政策は、先住民の政治的統制、経済的搾取、キリスト教化を促進することを目的としていた。修道会もこの政策を継承し、ミッションの建設に際して活用した。宣教師は、ひとたび先住民と友好関係を確立すると、大きな町に大勢で集まって暮らすよう説得を試みた。先住民を住み慣れた村や畑から引き離すのは困難だったが、宣教師は金属製品やガラス玉を気前よく分配して彼らの歡心を買ひ、集住化を実行した。宣教師の指導のもと先住民が建設した町は、直線の道が直交する碁盤目状の配置を備えていた。中央に広場がもうけられ、その周囲に教会、学校、工房などの公共建築物が配され、さらにその周りを先住民の家屋が取り囲んでいた。人口規模は通常、1千人から2千人ほどだった。モホス地方のミッションには、最盛期に21の町が存在していた。

モホス地方におけるイエズス会の布教活動が本格化するのは1675年以降だが、その当時の先住民の社会構成は、宣教師の報告書のおかげで、比較的正確に再構成することができる⁸⁾。イエズス会士は「プエブロ (pueblo)」、「パルシアリダ (parcialidad)」、「ナシオン (nación)」という3つのレベルの集団構成を区別している。プエブロは個々の村落を意味する。人口規模は20人から200人までさまざまで、ひとりの首長により統率される。パルシアリダは互いに隣接する複数のプエブロからなる民族集団であり、その成員は共通の祖先から出自しているという意識を持つ。ナシオンは同じ言語を話す複数のパルシアリダからなる言語集団である。プエブロとパルシアリダが自称を持つのに対し、ナシオンは名称を持たないか、他称しかない。このことは、先住民の帰属意識がパルシアリダどまりで、ナシオンは外部の視点からなされた集団区分であることを示唆している。

モホス地方の先住民の集住化はパルシアリダ単位でなされた。当時の史料を検討すれば、どのパルシアリダがどの布教区に集められたかある程度再構成できる⁹⁾。ひとつの布教区には、通常10から20のパルシアリダが集められた。互いに異なる言語を話すパルシアリダがひとつの布教区に集められる可能性は常に存在した。事実その通りだっ

たことは、イエズス会士の記録が示している。「ミッション全体だけでなく、布教区の各々にさえ、ヨーロッパ全土よりも多くの言語が存在し、しかもそれらはまるきり違っているといわれています。わたしが赴任した布教区〔サン・マルティン (San Martín)〕には言語が9つありました。わたしの隣人である別の神父は20以上の言語を数えることができました」(Eder 1985: 42)。このような状況では、布教活動はおろか、まともなコミュニケーションすら不可能だろう。「司祭は、全員の言葉を知らない限り、みなを理解することはできないし、みなに理解されることもありませんでした」(Altamirano 1979: 92)、と宣教師のひとり述べている。

この困難を解決する方法は3つあった。第1の方法は言語の数に見合うだけ多くの宣教師をミッションに送り込むことであり、第2の方法はひとりの宣教師が複数の言語を学習することであり、第3の方法はもっとも多数派の言語をミッション全体に広めることである¹⁰⁾。ただし、第1と第2の方法には明らかな限界があった。新大陸に宣教師を派遣することは王室にとっても修道会にとっても大きな経済的負担だったし、人員も不足していた。宣教師の言語能力も当然のことながら限られていた。そこで、言語的混乱を解決する切り札として選ばれたのが、第3の方法、すなわち、ひとつの言語をミッション全体に広めることだった。

モホス地方で最初に共通語に選ばれたのは、宣教師が「モホ語 (lengua moja)」と呼んだアラワク系言語だった。選択の理由は、もっぱら状況依存的なものだった。モホ語は宣教師が最初に友好関係を結んだ諸民族の言語であり、しかもマモレ川上流沿岸とその西のサバナに広く分布していた。ミッションの創始者となる宣教師たちは、1675年に最初にモホス地方を訪れたが、彼らは真っ先にモホ語を学習し、文法書と辞書の作成に取りかかった。それゆえ、モホ語がミッション全体の共通語になるのは、ごく自然の成り行きだった。最初の布教区ロレト (Loreto) は1682年に正式に創設されるが、それに引き続く1687年のトリニダ (Trinidad)、1689年のサン・イグナシオ (San Ignacio)、1691年のサン・ハビエル (San Javier) の創設は、いずれもモホ語が普及している地域でなされた。それゆえ、最初の4つの布教区では、モホ語による言語統一が押し進められた¹¹⁾。

モホ語の最初の文法書を作成したのは、1669年にモホス地方を訪れたイエズス会士フリアン・デ・アレルである。彼はその他ふたりの宣教師とともにモホ系民族のマユンカノ人 (mayuncanos) の村に滞在し、布教活動を行った。この短期間の試みは失敗に終わったが、アレルはその間にモホ語を修得し、文法書と教理問答書と祈祷書を作成した¹²⁾。1675年にモホス地方にやってきたペドロ・マルバンは、モウレモノ人 (mouremonos) の村に居を定め、アレルが作成した文法書をもとにさらに完成度の高い文法書を書き上げた¹³⁾。彼はまた、モホ語の辞書、教理問答書、告解などの秘蹟を授

与する手引き書、祈祷書を作成した。マルバンの文法書は、モホ語を解する他の宣教師のチェックを受けたのち、最終的に完成した。1701年にモホス地方を巡察したペルー準管区長ディエゴ・フランシスコ・アルタミラノは、原稿をリマに持ち帰り、印刷に回した。『モホ語文法、辞書と教理問答書付』(Marbán 1701)と題された書物は1701年、ペルー副王とりマ大司教の許可を得てリマで出版された。それ以後、モホス地方に赴任する宣教師には、その書物が1部渡された。宣教師はミッションに到着するまでの長い道中、手持ちぶさたな時間をモホ語の学習に費やすよう期待されたのである (Altamirano 1979: 92-93, 186-187)。

もともと、イエズス会士が「モホ語」と呼んだ言語には、地域ごと、民族ごとにかかるの偏差があった。マルバン自身そのことを認めており、「地域が異なれば、話し方もたいへん異なり、よその地域では使われない語彙がたくさん使われます」と述べている¹⁴⁾。彼はその文法書のなかでも方言差の存在をしばしば指摘している (Marbán 1701: 13, 53)。それゆえ、イエズス会士が一般語として選んだ言語は、モウレモノ人の方言だったということができる。言語統一政策は、さまざまな「モホ語」の標準化をも推し進めたのである。

前述のロレット、トリニダ、サン・イグナシオ、サン・ハビエルの4布教区では、宣教師は主としてモホ語で説教を垂れ、公教要理を教え、告解を施し、秘蹟を授けた。聖歌の合唱も、スペイン語のほか、しばしばモホ語で行われた。たとえば、マルバンは『われらが救世主の受難の物語』という長編の聖歌をモホ語に翻訳し、先住民に教えた。そして、毎週金曜日の早朝ミサのおり、男女の子供にその聖歌を合唱させた¹⁵⁾。布教区には教会に隣接して学校が建てられ、子供たちがアルファベットの読み書きを学ぶとともに、モホ語とスペイン語の祈祷を暗記した。イエズス会は子供の教育用の教本をリマで8千部印刷させ、ミッションで分配した。大人は子供がモホ語を話すのを聞いて、それを覚えることを期待された¹⁶⁾。

宣教師は先住民が一般語以外の言語を使わないよう配慮した。当時の記録によれば、「神父たちは、インディオが彼らの個別の言葉を話すことなく、彼らが住んでいる町に共通の言葉を使うよう、たいへん気を配ります。先住民が、告解をするのに差し障りがなく、教わったり、論されたりすることを理解するようになるためです」¹⁷⁾。もともと、民族ごとの個別言語は容易に消滅しなかった。「[モホ人以外の]その他の民族は同じ修練によりモホ語を学習します。もともと、彼らのあいだでは自分たちの言葉を話し続けるのをやめることは決してありませんが」(Eder 1985: 42)、と宣教師のひとり述べている。

宣教師はまた、同じ布教区に住む異なるバルシアリダ間の通婚を奨励した。このような婚姻は、布教区の言語的多様性を家族のレベルで緩和するという利点を持っていた。

宣教師の狙いは、モホ語以外の言葉を話す者がモホ語を話す者と結婚することでそれを覚えること、そして生まれてくる子供がモホ語を話すようになることだった¹⁸⁾。

モホ語が一般語として採用された4つの布教区の言語状況は、すべて同じというわけではなかった。モホ語の分布地域の中心に位置するロレットとトリニダと、その周縁に位置するサン・イグナシオとサン・ハビエルでは、言語の多様性が異なった。後者のふたつは、ミッション拡大の拠点となったため、新たに発見された民族が続々と加わり、布教区の言語状況を複雑にした。

洗礼記録によれば、創設当初、ロレットには13のバルシアリダが集められた¹⁹⁾。このうちモホ語以外の言語を話す集団はふたつである²⁰⁾。1679年の宣教師の報告書に基づいて計算すれば、創設当初のロレットの人口は2,301人である²¹⁾。このうちモホ系住民の人口は1,829人、非モホ系住民の人口は472人である。つまり、ロレットの人口の8割近くがモホ語を母語としていたことになる。ロレットに関する限り、モホ語による言語統一は十分現実的である。

マモレ川西部のサバンナに位置するサン・イグナシオの言語状況ははるかに複雑である。1754年の記録によれば、布教区には16のバルシアリダが集められた²²⁾。そのうち、5つのバルシアリダがモホ語を話し、3つが「なまりのあるモホ語」を話した。標準語であるモウレモノ方言とは違っていたらしい。また、ドクイクナ語 (docuicuna) とモビマ語 (mobimah) を話すバルシアリダがそれぞれひとつずつあった。残りの民族はふたつが同じ言語、ふたつが類似した言語、ふたつがそれぞれ固有の言語を話した。結局、サン・イグナシオでは創設当初、8つの言語が話されていたことになる。

サン・イグナシオとサン・ハビエルの創設以降、ミッションはモホ語の分布地域の外部に拡大し始める。拡大の方向は3つあった。ひとつはサン・ハビエルより下流のマモレ川沿岸であり、もうひとつはマモレ川の西、ベニ川まで広がるサバンナであり、最後のひとつは北東部の森林地帯、イテネス川の支流のブランコ川、イトナマ川、マチュボ川の流域である。これらの3つの地域はミッションの下位区域となり、それぞれマモレ (Mamoré)、パンパス (Pampas)、パウレス (Baures) と呼ばれるようになる²³⁾。

ひとたび宣教師の活動範囲がモホ語圏を越えて広がると、一般語としてのモホ語の役割は終わった。ミッション全体をモホ語で統一することは、理想的ではあるが、実現不可能だった。そこで、イエズス会は地域ごと、布教区ごとにもっとも普及している言語を一般語に定め、それを全体に広めるという手法を採用した。マモレ区域では、1697年創設のサン・ペドロ (San Pedro) でカニチャナ語 (canichana)、1709年創設のエクサルタシオン (Exaltación) でカユババ語 (cayubaba)、1719年創設のサンタ・アナ (Santa Ana) でモビマ語が、それぞれ布教区の共通語に採用された。パウレス区域では、1708年創設のコンセプション (Concepción)、1709年創設のサン・ホアキン (San

Joaquín), 1717年創設のサン・マルティン (San Martín) のいずれの布教区でも、バウレ語 (baure) が共通語に採用された。ただし、1720年創設のマグダレナ (Magdalena) では、共通語はイトナマ語 (itonama) だった。

パンパス区域は言語統一政策が有効に機能しなかった地域として興味深い。この地域には、1691年にサン・ホセ (San José), 1693年にサン・ボルハ (San Borja), 1698年にサン・ルイス (San Luís), 1703年にサン・パブロ (San Pablo), 1710年にレイエス (Reyes) が建設された。パンパス区域でもっとも普及していた言語はモビマ語であり、前述の5つの布教区すべてにモビマ語話者がいた。しかし、ミッションの西の辺境に位置するこの地域には、そのほか言語を異にする民族が多数おり、彼らが集住化されるにつれて、布教区の言語的多様性は取捨がつかないほど増大していった。

モホ語圏の外部に創設された最初の布教区サン・ホセでは、17世紀末、モホ、マニキ (maniqui), マルベ (marupe) の3言語が話されていた²⁴⁾。しかし、その後、布教区には新たな民族が続々と加わり、言語的・民族的多様性は飛躍的に増大していく。1724年の時点で、布教区の主要言語は、わかっているだけでも、モホ、マニキ、マルベ、チキト (chiquito), モビマ、タパクラ (tapacura), グアラニ (guarani), イトナマの8つあった。第6番目の布教区サン・ボルハでは、創設当初から複数の言語が話されていたが、主要言語はモビマだった²⁵⁾。しかし、18世紀中葉、サン・ボルハは伝染病で放棄されたパンパス区域の布教区の生存者の受け皿となり、言語的多様性が著しく増大する²⁶⁾。イエズス会が追放される1767年の時点で、サン・ボルハには多数の民族が雑居し、言語に関しては「バベルの引き写し」(Hervás 1800: 248-249) という様相を呈していた。

このように、イエズス会の言語統一政策の成否は、もっぱら土着の言語状況に依存していた。マモレ区域南部やバウレス区域のように、ひとつの言語が広く普及している地域では、言語統一は実現可能だったが、そのような言語がないパンパス区域では、統一は非常に困難だった。

3.3 布教区の言語的個別化

ミッション全体としてみれば、イエズス会の言語統一政策は土着の言語的多様性を収束するうえで大きな力を発揮したといえる。というのも、ミッションで使用される言語の総数は、時代が下るにつれて漸次減少していくのだから。不正確な数値であることを承知のうえで、記録に現れる言語の総数を拾い出してみると、1704年に39言語、1713年に24言語、1754年に10言語、1771年に8言語というように、明らかな減少傾向が認められる²⁷⁾。1754年の記録のなかで、宣教師のひとり、言語統一政策のおかげで、「数多くの多様な言語はすべて、たったの10に減少」し、「その他の言語は死滅したか、

または使われなくなり、すっかり忘れられて」いると述べている²⁸⁾。

1767年のイエズス会追放後、記録に現れるモホス地方の言語の総数はほぼ7つに固定される。すなわち、モホ、カニチャナ、カユババ、イトナマ、パウレ、モビマ、マロバ (maropa) [マルベに同じ] である。なぜこの7言語が生き延びたのだろうか。答えは簡単で、それらはいずれも特定の布教区の一般語なのである。すなわち、モホはロレット、トリニダ、サン・イグナシオ、サン・ハビエル、カニチャナはサン・ペドロ、カユババはエクサルタシオン、イトナマはマグダレナ、パウレはコンセプションとサン・ホアキン、モビマはサンタ・アナ、マロバはレイエスの共通語である²⁹⁾。つまり、イエズス会の言語統一政策の帰結のひとつは、布教区の共通語に選ばれた言語の存続と、それ以外の言語の消滅ということになる。

ミッション全体の言語統一は実現しなかったが、個々の布教区に関しては、イエズス会が一般語に選んだ言語が共通語として受け入れられ、それ以外の諸言語を二次的地位に追いやり、最終的に駆逐したのである。イエズス会到来以前のモホス地方の言語的多様性を考慮すれば、7つの言語への還元は上々の成果というべきだろう。ただし、言語統一政策の成果には、皮肉な副産物が入り交じっている。それは、布教区の言語的個別化である。ミッション以前のバルシアリダの言語的多様性は消滅したが、布教区の言語的多様性がそれに取って代わったのである。

イエズス会の言語統一政策はもともと、宣教師の布教活動を容易にするとともに、先住民の社会的結合を促進することを目的としていた。その言語政策が、結果として布教区の言語的個別化をもたらしたのは皮肉なことである。すでにみたように、布教区ごとに異なる言語を広めるという方針は、積極的に望まれたものではない。イエズス会は、もし可能ならば、ミッション全体の言語統一を促進したことだろう。現実には、モホス地方の言語的多様性がそれを許さなかったのである。

布教区の言語的個別化は、イエズス会士が予想したよりも、はるかに深く進行した。その端的な現れが、一般語であるモホ語の布教区ごとの細分化である。現在のモホス地方の先住民のあいだには、単一のモホ語というものは存在しない。代わりに存在するのは、ロレタノ (loretano)、トリニタリオ (trinitario)、イグナシアノ (ignaciano)、ハベリアノ (javeriano) という、類縁関係にあるが明らかに異なっている4つの言語である。同様に、単一のモホ人というものも存在せず、「ロレタノ人 (loretanos)」、「トリニタリオ人 (trinitarios)」、「イグナシアノ人 (ignacianos)」、「ハベリアノ人 (javerianos)」という4つの民族が先の4言語を話している。これらの民族名称は、スペイン語でそれぞれ「ロレットの住民」、「トリニダの住民」、「サン・イグナシオの住民」、「サン・ハビエルの住民」を意味する。つまり、イエズス会により4つの布教区に集められた人々は、それぞれの町を核としてひとつの民族に収斂し、彼ら独自の言語を創り出

したのである（齋藤 1997b）。

一般語のこのような細分化を、いったいどのように説明すればいいのだろうか。記録のなかには、一般語の布教区ごとの差異への言及が、若干みいだされる³⁰⁾。しかし、そうした差異が形成される過程をかいまみさせてくれる記述は皆無である。モホ語の歴史的变化を再構成するには、歴史言語学的観点から精密な検討が必要である。モホス地方の先住民言語の研究がほとんど存在しない以上、この点について推測以上のことを述べるのは難しい³¹⁾。

ひとつ確かなことは、イエズス会が導入した一般語には、その適当範囲に限界があったということである。一般語は、第一義的には、キリスト教の典礼における使用を意図されていた。それは、先住民が典礼を遵守するのを可能にするための言語であり、その存在意義は、それで公教要理と祈禱を唱え、聖歌を歌い、説教に耳を傾け、罪を告白し、秘蹟を拝受することだった。それは必ずしも日常会話の言語として意図されたものではなかった。宣教師が設立した布教区の学校で先住民が学んだのは、文法や日常会話ではなく、アルファベットの読み書きと、公教要理、祈禱、聖歌などの定型句の暗唱だったのである。

モホス地方においてイエズス会が、言語統一のプロセスを統御しきれず、布教区ごとの言語的個別化を招いた理由の一端は、ここにあると思われる。典礼言語である一般語は、布教区の言語変化の方向を規定するには、日常会話からかけ離れすぎていたのである。前述のように、イエズス会士が「モホ語」と呼んだ言語は、もともとかなりの地域的、民族的の偏差を含んでいた。それゆえ、モホ語圏に創設された4つの布教区には、どの方言を話す民族がどれだけ集められたかという点で、かなりの差異が存在していたはずである。おそらく、各布教区で使われたひとつ、もしくは複数のモホ語方言は、一般語の影響を受けながら、それぞれ独自の変化を遂げていったのだろう。モホ語の方言差に加えて、同じ布教区で話された非モホ系言語からの影響が、変化の方向を多様なものにしたのだろう。それが結果として、ロレタノ、トリニタリオ、イグナシアノ、ハベリアノの4つの言語の成立につながったのだろう。

もっとも、布教区の言語的個別化は、それぞれの布教区で話されていた言語の数や種類、話者人口の比率の違いなどに起因するだけではない。それは、布教区の先住民により意図的に作り出され、維持されてきた可能性が高い。

新大陸の先住民のあいだで、言語が民族的アイデンティティの表徴として重要な役割を果たしていることは、しばしば指摘されている³²⁾。比較的狭い地域で多くの異なる言語が話されるという特徴も、言語が差異化の原理として機能していると考えれば、納得がいく。17世紀後半にイエズス会がモホス地方にみいだした言語的多様性も、同じ原理で説明できる。それゆえ、イエズス会が建設した布教区が、集住化により重要性を

失ったバルシアリタに代わって先住民の民族的アイデンティティの核となり、言語を表徴として差異化されるようになったとしても、驚くべきことではなからう。イエズス会時代、およびそれに続く世俗統治時代にも、布教区は経済的に独立した単位であり、熱帯低地の限りある資源を巡って互いに競合関係にあった。そのことが、自己と他者を区別する枠組みとしての布教区の重要性を高めたのだろう。

布教区の先住民が自分たちの言語的独自性に固執し、しばしばそれを意図的に演出していたことは、1832年にモホス地方を訪れたフランス人博物学者アルシド・ドルビニの旅行記録にみてとることができる (D'Orbigny/v.3 1844: 148-149)。ドルビニは、モホス地方の滞在を終えてアンデス高地に向かう途中、年に1度、同地方の産物を国庫に納めるためマモレ川を遡行するカヌーの大船団に遭遇し、それに同行することになった。600人以上の人々が40隻以上のカヌーに分乗して一斉にロレットを出発し、日が暮れると、川岸に巨大な宿営を張った。「われわれの宿营地では、同地方の言語のほとんどすべてが話されていたが、民族が入り交じることは決してなかった」。白人はキャンプの中央に集まり、「パウレ人、イトナマ人、モビマ人、カユババ人、カニチャナ人、モホ人は集団ごとに分散し、彼らの異なる方言でしゃべっていた」。壮観だったのは、夕食後の祈祷である。「夕食後、インディオはみな、彼らの慣習に従って、祈祷を共誦するため民族ごとに集まった。わたしはしばしば、寂寥のただなか、それらの宗教歌を驚きをもって聴いたものだった。しかしそのときは、さまざまな民族がみな一斉に、異なる音調で、彼ら自身の言語で祈祷を朗唱した。そのため、不協和な音が一切合切り交じり、なんとも言えず不快な音調となって耳を襲うので、逃げ出さずにはいられなかった」。

ドルビニを辟易させた「不協和な音の混合」は、イエズス会の言語統一政策の紛れもない帰結である。彼の記述に登場する「パウレ人、イトナマ人、モビマ人、カユババ人、カニチャナ人、モホ人」は、宣教師と接触する以前の土着のバルシアリタではない。彼らはそれぞれコンセプション、マグダレナ、サンタ・アナ、エクサルタシオン、サン・ペドロ、トリニダの住民であり、集住化と言語統一の産物なのである。そして、宿营地で決して入り交じろうとしないそれらの民族は、夕食後の祈祷でも、互いに競ってそれぞれの言語の独自性を誇示し合うのである。

もっとも、言語は違っても、夕食後に祈祷を唱えるという慣行において、そして祈祷の内容においても、彼らのあいだに違いはない。イエズス会にとって真に重要だったのは、個々の言語の相違ではなく、それらの言語がいずれも等しく神の教えを言い表しているという事実である。モホス地方の言語的多様性に直面した宣教師は、すべての言語をひとつの共通語に収斂するという量的統一は放棄したが、その代わりに、それらをひとつのキリスト教的メタ言語に帰一させるという質的統一を堅持した。そして、それに成

功したのである。フランス人博物学者にとっての「不協和な音の混合」は、イエズス会士には、神を讃える調和のとれた交響楽に聞こえたことだろう。

4 魂の救済, 言語の救済

4.1 純粹言語の探求

新大陸における宣教師の言語政策は、先住民の多言語状況を克服することに尽きるものではない。言語統一と等しく、あるいはそれ以上に重要な方針として、先住民言語の文字化と文法化がある。すでに述べたように、宣教師は先住民言語がそのままの状態ですべてのキリスト教の真理を表明できるとは考えていなかった。先住民言語は文字も文法も欠く「野蛮言語」であり、そのままでは高度な神学的奥義を言い表すことができない。それゆえ、先住民言語で福音を伝えるためには、宣教師はまずそれに手を加え、改良する必要があった。すなわち、無文字言語を文字で分節し、文法を欠く俗語を文法規則で秩序立てる必要があったのである。

16, 17世紀の宣教師が先住民言語に対して行ったことは、今日のわれわれが理解しているところの文字化と文法化ではない。宣教師は、今日の言語学者がそうするように、先住民言語で使用されている音の単位を特定し、それを適切な記号で書き表そうとしたのではない。そうではなく、彼らはあらかじめ確立された標準的な表記体系に従って、先住民言語の音を分節し、固定しようとした。同様に宣教師は、先住民言語に内在する文法規則を発見し、定式化しようとしたのではない。そうではなく、彼らは既存の標準的な文法規則に従って、先住民言語を秩序立てようとした。その場合の標準的な表記体系とはアルファベットであり、標準的な文法規則とはラテン語文法である。先住民言語が独自の表記、独自の文法を要求するという考えは、宣教師の念頭にはなかった。彼らにとって、先住民言語は分節化されていない音の錯綜であり、規則を欠いた語の羅列だった。

新大陸の先住民言語を研究する宣教師にとって、アルファベットとラテン語文法は規範の役割を果たした³³⁾。特定の言語がアルファベットに対応する音を持たない場合や、ラテン語文法の規則に従わない場合、その言語は欠陥、混乱、煩雑などの否定的評価をこうむった。ペドロ・マルバンの『モホ語文法』も例外ではない。たとえば、モホ語の音に関しては、「この言語は、礼節言語が持つすべての文字を持つわけでないという点で、ほかの多くの野蛮言語と同じです。すなわち、この言語には、D, F, G, Lが欠けているのです」(Marbán 1701: 1)。文法に関しては、どのような規則があるかという指摘と同じくらい頻繁に、どのような規則がないかという指摘がなされている。たとえば、「この言語には、正確な格変化がありません。なぜなら、格をそれぞれ区別する正

確な小辞がないからです」(Marbán 1701: 2)。格変化はもちろんラテン語の特徴であり、モホ語のそれではない。

今日のわれわれにとって、諸言語はそれぞれ還元不可能な独自性を持っており、そのうちのどれかひとつを規範にしてその他を分析しようとする試みはむなしく思われる。しかし、16、17世紀の西欧では、諸言語間の優劣関係は自明の理だった。当時の考えでは、地上で話される言語はすべて、神と人類の父アダムが話した原初の言語に還元可能だし、還元すべきものとみなされた³⁴⁾。その原初の言語は、事物をその特性に基づいて名指す完璧な言語であり、それが表現する現実と必然的な関係で結ばれていた。しかし、この完全言語はバベルの塔の崩壊とともに失われてしまう。言語は多様になり、現実との関係は恣意的になる。ただし、神の言語からの人間の言語の乖離はすべての場所で同じペースで進んだわけではない。キリスト教世界では、聖書の言語であり、古代の哲人と教父の言語であるヘブライ語とギリシア語とラテン語は、原初の言語に近く、神が創造した世界の秩序をより忠実に表現できると考えられた。他方、新大陸のようにバベルの塔の混乱が激しかった地域では、言語の数も多いし、その恣意性の度合いも高いのである。

バベルの塔以降、神の言語と人間の言語が乖離することで、神と人間の交流はとぎれとぎれになり、人間の道徳的墮落が進むようになった。宣教師に課せられた任務は、この潮流を逆転させることである。すなわち、混乱状態にある人間の言語に手を加え、原初の状態にできるだけ近いかたちで修復する。それとともに、途切れてしまった神と人間の交流を回復し、人間を地獄落ちの運命から救済するのである。新大陸の言語がいかに混乱していようとも、それらがもともと神の言語から派生していることに間違いはない。それゆえ、完全言語の痕跡をそのなかにみだし、慎重に修復作業を進めれば、その言語を介してふたたび神と先住民の交流を確立できるはずなのである。宣教師の言葉を借りれば、「宣教師は彼ら〔モホス地方の先住民〕の粗野な言語に順応し、研鑽と熱意のおかげで、これほどまでに異なる言語のすべてにおいて、われわれの聖なる信仰の奥義を説明し、祈禱を朗唱し、公教要理を質問するために適切で、意味のある語をみつけることができたのです」³⁵⁾。

先住民言語のなかに神の言語の痕跡を発見しようとする宣教師の努力は、土着の語彙のキリスト教的再解釈にもっともよく表れている。宣教師は、キリスト教の神学的概念を言い表すため、しばしば土着の語彙を利用した。その際、彼らは語のもともとの意味をキリスト教の教義に即するよう巧みに読み替えていた。もちろん、該当する語彙がない場合、あるいは著しい誤解を招くおそれがある場合には、スペイン語の語彙がそのまま導入された。しかし、可能な場合には、土着の語彙が積極的に利用されたのである。

マルバンの辞書からいくつか例を引いてみよう。まず「神」というもっとも重要な語

が土着の語彙の転用だった。「マイモナ (Maimona)」という語は、「見る者」を意味するが、宣教師により唯一神を意味する語として利用された³⁶⁾。「神」はまた、「ビイヤ (Biyya)」, 「ビョ・キエヌ (Bio quienû)」とも呼ばれた。前者は「われらの父」、後者は「われらの主」を意味する。「悪魔」は「エレオノ (Ereonó)」である。語源は不明だが、宣教師のひとり、祭礼のとき「エレオネ (ereone)」という踊り手が恐ろしげな仮面をかぶり、滑稽なしぐさで笑いを誘うとともに、肩から吊した太鼓を鳴らして子供たちをおびえさせると述べている (Eder 1985: 290)。「マイモナ」と同様「エレオノ」も、イエズス会到来以前から伝わる土着の概念だったのである。「魂」は「ヌアチャネボ (nuachanebò)」である。「ヌ (nu-)」は人称代名詞の一人称単数所有格なので、この語は厳密には「わたしの魂」を意味する。宣教師のひとりによれば、「アチャネ (achane)」とは、「ありとあらゆる樹木、川、湖、森」に住む「守護霊」、または「人間に付き従い、その命令をすべて実行する召使い」のようなものである (Eder 1985: 111)。

宣教師による土着の語彙の転用は、今日のわれわれには巧妙な意味のすり替えにみえる。しかし、宣教師自身にはそのような意図はなかった。彼らの考えでは、先住民が「マイモナ」と呼ぶものはスペイン人が「ディオス (Dios)」と呼ぶものと同じであり、先住民が「エレオノ」と呼ぶものはスペイン人が「デモニオス (Demonios)」と呼ぶものと同じだった。事実、イエズス会士の記録では、モホス地方の先住民は、宣教師の到来以前から神と悪魔の存在について知っており、魂の不滅についても漠然とはあるが認識していたとされている³⁷⁾。つまり、キリスト教的概念を表現するために土着の語彙を使うこと、ひいては福音の言語として先住民言語を使うことは、キリスト教的世界の普遍性を前提にしているのである。宣教師の考えでは、人間の本性は時と場所を問わず同一であり、人間が生きる現実もまた同一である。なぜなら、全世界は唯一の神により同じ秩序のもと創造されたのであり、全人類はその神が創造した一組の男女から出自しているのだから。

当時の宣教師の言語学的実践は、しばしば「翻訳」という言葉で言い表されてきた (Cummins 1995; Klor de Alva 1989; Rafael 1993)。たしかに彼らは、キリスト教の教義を先住民言語に翻訳した。しかし、その翻訳は、ひとつの言語から取り出した概念を別の言語の鑄型に流し込むという、今日のわれわれが抱く翻訳のイメージとはかけ離れている。宣教師的翻訳では、言語のほうにそれが表現すべき概念に見合うよう作り直されるのである。このような翻訳観は、ドイツ人思想家ヴァルター・ベンヤミンが『翻訳者の使命』のなかで展開した翻訳の概念に近い (ベンヤミン 1975: 261-279)。ベンヤミンによれば、翻訳はそれが媒介するふたつの言語が「言い方」において対立しながらも、「意味されるもの」において同じものを志向していることを前提とする。たとえば、

ドイツ語の「ブロート (brot)」とフランス語の「パン (pain)」というふたつの「言い方」は、「意味されるもの」において同じだからこそ、互いに翻訳可能なのである。それゆえ、翻訳とは、シニフィエ（意味されるもの）との関係においてシニフィアン（意味するもの）の違いを乗り越えようとする試み、または、異なるシニフィアンを互いに関係づけることで、シニフィアンがそれ自体でシニフィエとなる臨界点を探る試みと定義できる。その場合、ひとつひとつの翻訳行為は、どれほど些細なものであれ、「純粹言語」への志向を内包していることになる。その「純粹言語」とは、シニフィアンがシニフィエに限りなく近づく、到達不可能な地平にはかならない。

新大陸で活動する宣教師が先住民言語の使用にこだわったこと、そして、結果的に土着の多言語状況を容認したことの理由は、彼らがキリスト教的「純粹言語」の実現可能性を信じていたからである。宣教師にとって、キリスト教をさまざまな言語に翻訳することは、その教義を多様化し、分散することではなかった。むしろそれは、多様な言語を単一のメタ言語に回収することだった。モホ語、カニチャナ語、モビマ語、パウレ語などの相違は、それらがいずれも同じ真理を表明しているという事実と比して、表面的なものにすぎなかったのである。

4.2 キリスト教言語の内面化

先住民言語の救済を通じて先住民の魂の救済を目指した宣教師の試みは、先住民自身によりどのように受け止められたのだろうか。宣教師が文字化し、文法化し、キリスト教化した先住民言語は、先住民自身により彼らの言語として認知され、受け入れられたのだろうか。それとも、不可解な人工言語として拒絶される憂き目をみたのだろうか。

モホス地方のイエズス会士の記録は、先住民が改良されたモホ語を熱心に学習したことを伝えている。記録によれば、先住民はモホ語による公教要理の授業に規則正しく出席し、祈祷と聖歌を速やかに修得し、説教を注意深く傾聴し、祭礼のおりには大挙して告解に詰めかけたそうである。それだけではない。記録によれば、先住民は1767年のイエズス会追放後も、宣教師が導入した一般語とその言語的慣行を堅持し、もり立てていた。世俗統治下のモホス地方で総督 (gobernador) を務めたラサロ・デ・リベラは、1792年にスペイン国王に宛てた書簡のなかに、次のような興味深い記述を残している。

ミサと告解と洗礼を除いて、インディオは自分たちだけで、キリスト教的道徳のその他の基本的慣行を維持し、発展させています。それらを教えることを職務とする祈祷師 (doctrineros) がいます。判事 (jueces) と警邏 (fiscales) は広場と街路ですべての人々に説教を垂れ、美德を奨励し、怠惰を叱責し、仕事に励むことを称揚します。聖具室係 (sacristanes) は教会と聖具室が清潔で、品位があり、手入れが行き届いているよう絶えず気

を配ります。司祭がミサを挙げるときには、その日のミサ用に登録されたミサ典書と、対応する色の祭服が用意されています。聖具室係はみな典礼を暗記しており、多くの年輩の聖具室係は、サンタクルス〔スペイン人の町〕からやってきた、司祭に叙階されたばかりの聖職者に典礼を教えます。楽士 (músicos) と歌手 (cantores) は共誦祈祷に規則正しく出席し、たいへん立派にかつ堂々と礼拝を執り行います (Ribera 1989: 208)。

モホス地方の先住民は、18世紀末までには、イエズス会が導入したキリスト教言語とその言語的慣行をみずからの慣習の一部として内面化していた。この内面化は完璧であり、先住民は典礼が規定している機会以外には司祭の助けを必要としないばかりか、司祭のほうが自分たちの慣習に従うことを当然のごとく要求するのである。新任の司祭に典礼を教え、その日その日に使用するべきミサ典書と祭服を指定する聖具室係の振る舞いは、確立された伝統の存在を示唆している。実際、リベラの報告書に現れる祈祷師、判事と警邏、聖具室係、楽士と歌手は、現在のモホス地方にまで伝わっている役職である。現在でも、祈祷師は祭礼のうちに共誦祈祷を主導し、評議会役人 (cabildēños) は訓戒を垂れ、聖具室係は教会と聖具室を管理し、楽士と歌手は楽器を演奏し、聖歌を歌うのである。

イエズス会が導入した典礼言語が先住民のあいだに深く根を下ろし、今日まで継承されていることに関しては、より直接的な証拠がある。すなわち、先住民の手になる典礼書である。すでに述べたように、宣教師が改良した一般語は文字化されており、一般語による典礼の遵守には文字と書物が大きな役割を果たしていた。文字を書き、書物を著し、世代を越えてそれを伝えることは、ミッションにおいて形成されたキリスト教文化の中核に位置していた。その場合の書物とは、典礼の遵守にかかわる基本的な文書、すなわち、聖務日課書、ミサ典書、説教集、教理問答書、祈祷書、聖歌集、秘蹟授与の手引きなどである³⁸⁾。

イエズス会到来以前のモホス地方には、いかなる種類の文字も知られていなかった (Altamirano 1979: 70)。イエズス会士は各布教区に学校を開設し、子供たちにアルファベットの読み書きを教えた。宣教師が先住民のあいだに分配した初等教育用の教本には、最初のページに大きな文字の字母表と音節表が掲載されている (Marbán 1702: 145-146)。この字母表と音節表が読み書きの学習に使われたと思われる。もっとも、先住民のすべてが読み書きに習熟したわけではないし、その必要もなかった。実際に読み書きに習熟したのは、教会と聖具室を管理し、ミサの司式を手伝い、楽器を演奏し、聖歌を歌う役割を担う人々、すなわち、聖具室係と楽士だった。彼らには職務遂行上、文字が読め、典礼書が理解できることが期待されたのである。これらの先住民が、イエズス会追放後、キリスト教的文字文化を継承していくのである。

布教区にはかなりの数の書物が存在していた。それらの書物は、ヨーロッパや植民地の都市で購入された出版物と、宣教師が現地で作成した手書きの手稿から成り立っていた³⁹⁾。そのなかには、先住民言語で書かれた文書が少なからず存在していた。すなわち、先住民言語の文法書と辞書、およびキリスト教の典礼に関する実践的な手引き書である。後者は、ラテン語やスペイン語の原書から宣教師が翻訳し、典礼で活用したものである。そうした文書のうち、モホ語に関するものは、ペドロ・マルバンの『モホ語文法』の後半にまとめられている。もっとも、モホ語以外の一般語に関しても、説教集、教理問答書、祈祷書、聖歌集、告解の手引きなどが存在していたことは、疑いの余地がない。それらなくしては、先住民の教化は不可能だからである。そして、それらの宗教文書は、イエズス会追放後も、先住民により筆写のかたちで受け継がれていくのである。

記録には、先住民の典礼書についての言及が散発的にみいだされる。たとえば、1771年の記録は「手書きの聖務日課書」の存在に言及し、その達筆ぶりを讃えている⁴⁰⁾。1874年の旅行記は、カヌーの漕ぎ手のひとりが所持する「彼自身の言語で上手に書かれた祈祷の小冊子」に言及している。「原本はイエズス会士の時代にさかのぼり、所有者が誇らしげにわたしに確言するところでは、インディオ自身により筆写されたコピーが世代から世代へと伝えられている」(Keller 1874: 145)。また布教区には、「手書きの祈祷書が若干」保管されており、それらは「神父の時代から、父親から息子へ継承されてきた」(Keller 1874: 157)。1879年の記録によれば、先住民のあいだには優れた書き手が数多くおり、とりわけ「教会で聖具室係と聖歌隊員の職を勤めた者は全員が文字を書くことができる」。彼らはまた五線譜の読み方も心得ている(Mathews 1879: 127)。

モホス地方で使われた典礼書のごく一部が、現在、ボリビアのイエズス会サン・カリクスト学院文書館に保管されている⁴¹⁾。300頁を越す大著から十数頁の小冊子、たった1枚の紙など、合計80ほどの文書がある。大半はモホ語のものだが、パウレ語、カニチャナ語、チキト語、タカナ語(tacana)、スペイン語のものも若干ある。内容は、説教、公教要理、秘蹟授与の手引き、祈祷、聖歌、楽譜などである。これらの典礼書の大部分は、19世紀初めから20世紀初めにかけてトリニダとその衛星集落のサン・ロレンソ(San Lorenzo)で作成され、使用されたようである。そのなかには、イエズス会追放後、モホス地方にやってきた地元出身の司祭が作成したものも含まれる。そうした文書は欄外などにスペイン語の書き込みがあるのでそれとわかる。他方、先住民の手になる典礼書は署名から判別できる。

これらの典礼書の検討から明らかになることのひとつは、イエズス会が創作したキリスト教言語の根強い生命力である。というのも、典礼書の多くはその起源をイエズス会

時代にさかのぼるのだから。もっとも明白な例は、ペドロ・マルバンの『モホ語文法』である。イエズス会時代にはどの布教区にも備わっていたと思われるこの書物は、修定会追放後失われ、現在のモホス地方には1冊も残っていない。しかし、その部分的な写本はサン・カリクスト学院文書館にいくつか保管されている⁴²⁾。とりわけ、第8章の秘蹟授与の手引きは、終油と婚姻の秘蹟を授ける際の標準的なテキストとして重宝されたようである。それらの写本は、原典からおよそ1世紀半以上隔てられているにもかかわらず、ごくわずかな表現の違いしか含んでいない。

キリスト教的文字文化は、現在のモホス地方の先住民にまで継承されている。現在でも、先住民の祈祷師、聖具室係、楽士、歌手は文字の読み書きができ、みずからの手で作成した典礼書を所持している。これらの典礼書の多くは、学校教育用のノートに鉛筆で書かれた粗末なものだが、モホ語とスペイン語の祈祷と聖歌が数多く書き留められている貴重なものである。

イエズス会が導入した一般語のこのような成功を、どのように説明すればいいのだろうか。宣教師が創り上げた人工的な典礼言語が、なにゆえ先住民により受け入れられ、彼らの慣習の一部として内面化されるにいたったのだろうか。一般語の成功をもたらした要因としては、宣教師が先住民のあいだで享受した威信、布教区への移動に伴う土着の伝統の衰退、異なるパルシアリダと意思疎通するための共通語の必要性などが、真先に指摘できるだろう。他方、それらの外的要因に加えて、一般語の性質そのものにも、その成功を保証するような要素が存在していた。すなわち、一般語は宣教師が創作し、先住民に一方的に押しつけたものではなく、宣教師と先住民が共同して創り上げたものなのである。それは、宣教師による先住民言語の専有の産物であるのと同じくらい、先住民によるキリスト教の専有の産物なのである。

一般語の成立には、そもそもの初めから先住民が関与していた。先住民言語の文法書、辞書、教理問答書を著すためには、宣教師はまずその言語に習熟しなければならないのだが、その際に頼りになるのは先住民のインフォーマントだった。宣教師は先住民にさまざまな質問を繰り返し、彼らの言うことに注意深く耳を傾けることで言語を修得し、キリスト教の教義を言い表す適切な訳語をみいだすことができたのである⁴³⁾。

宣教師の言語学習を助けた先住民のインフォーマントは、しばしば宣教師の言語を理解することができた。その場合の言語とは、スペイン語、もしくはすでに一般語として確立している先住民言語、とりわけモホ語のことである。未知の言語を話す民族に遭遇したとき、宣教師はまず、通訳に養成するため、子供を数名もらいうけた。これらの子供は宣教師とともに暮らし、宣教師の身の回りの世話をした。宣教師は彼らに布教区の言語とその読み書き、キリスト教の祈祷と聖歌を教え、彼らをミサの司式などを手伝う助手に養成した。他方、子供たちは宣教師に彼らの言語を教え、通訳として宣教師と彼

らの民族を仲介し、その集住化に大きな役割を果たした⁴⁴⁾。

いずれにしろ、重要なのは、宣教師が先住民言語の文法書、辞書、教理問答書、祈祷書を作成する際に、先住民自身の意見が求められたことである。とりわけ、当の先住民がスペイン語やモホ語など翻訳のもととなる言語を理解する場合、彼ら自身が宣教師の求めに応じて適切な訳語を提案した可能性がある。その場合、完成した作品には、キリスト教に対する先住民自身の理解が色濃く反映されることになる。

一般語の創作に先住民が関与するやり方は、インフォーマントや翻訳の助言者としてばかりではない。キリスト教の神学的概念の訳語を決定する際、宣教師が先住民のあいだですでに慣用になっている表現をそのまま採用することがしばしばあった。というのも、先住民は、宣教師が彼らの言語で教理問答書や祈祷書を作成し、正式な宗教教育を始める以前から、自分たちのやり方でキリスト教を理解し、それを自分たちの言葉で表現していたのだから。

いくつか例を挙げてみよう。マルバンの著書では、神を表す語のひとつは「ビイヤ (Biyya, われらの父)」だが、それに対応するように、先住民は聖母のことを「ウエノ (Veno, われらの母)」と呼んでいた⁴⁵⁾。教会は「マペノ・ビイヤ (mapeno Biiya)」すなわち「われらが父の家」と呼ばれた⁴⁶⁾。聖人像などを刻んだメダルは「ビシニャラヒ (Biziñarahi)」すなわち「われわれが信頼するもの」、「われわれを守る武器」と呼ばれた⁴⁷⁾。また、先住民は洗礼のことを「ニカチャシコ (nicachasicò)」または「ヌシボシコ (nusiposicò)」と呼んだ。これは「わたしは頭を洗う」という意味である⁴⁸⁾。マルバンの著書によれば、この語から「キリスト教徒」を表す「ヌカイカチャシキエネ (nucaicachasiquienè)」という表現が作られた。これは字義どおりには、「わたしは自分の頭を洗う者である」という意味である。そのほか、マルバンの著書には、先住民の表現をそのまま採用したと思われる語彙がいくつかある。たとえば、「地獄 (infierno)」は「悪魔の炎 (nayucuné Ereonò)」、「聖体を拝領する (comulgar)」は「われわれは聖体を食べる (biniquia Santísimo Sacramento)」、「断食 (ayuno)」は「わたしはなにも食べない (tahainachoo nuniquia)」、「贖罪 (penitencia)」は「罪の代価 (tobacho pecatu)」などである。これらの具象的表現が一般語に採用されたのは、宣教師が先住民言語では抽象的概念を表すことができないと考えていたからである。

先住民による神学的概念のモホ語への翻訳は、キリスト教についての彼ら独自の理解に裏づけられていた。たとえば、先住民は「ウエノ」を篤く信仰し、彼女に狩猟の獲物を与えてくれるよう、天候が悪化しないよう祈願していた⁴⁹⁾。「ビシニャラヒ」はお守りとして重宝され、子供が生まれたらすぐにその首に掛けられた。とりわけ、聖イグナティウスの「ビシニャラヒ」は、難産のときに効果を発揮すると信じられた⁵⁰⁾。十字架は、スペイン語の「十字架 (Cruz)」をモホ語化して「クウルスウ (Curuzu)」と呼ば

れたが、狩りに出かける男たちの必需品だった。狩人は十字架が野獣の襲撃やその他の不慮の災難から彼らを守ってくれると信じていた⁵¹⁾。宣教師は当初、先住民により「ティハラウキ (tiharauqui, 目に光を持つ者)」と呼ばれたが、この語は土着の司祭を意味していた。宣教師は強力な霊力を持つ職能者の一種とみなされ、とりわけ病気の治療に霊力を発揮すると信じられた。薬は宣教師の手から直接渡されない限り、効力を持たないと考えられた。もっとも宣教師は、「呪術師 (hechizero)」にはかならない土着の祭司と同一視されることを好まず、自分たちのことを先住民に「パイ (Pay)」と呼ばせた。この語はおそらくスペイン語の「神父 (Padre)」のモホ語化だろう⁵²⁾。

以上の事柄は、モホス地方の先住民がキリスト教を彼ら独自のやり方で理解していたことを示している。情報が断片的すぎて、先住民のキリスト教の見方を全体的に再構成することは不可能だが、彼らが宣教師の教えを受動的に受け入れたのではなく、独創的に再解釈していたことは、間違いないだろう。実際、モホス地方に限らず、新大陸のいずこでも、先住民はキリスト教を独自のやり方で再解釈し、その解釈に基づいてそれを受け入れたり、拒絶したりしていたのである⁵³⁾。

すでにみたように、一般語は、宣教師が「野蛮言語」である先住民言語を救済し、アルファベットとラテン語文法により合理化したものだった。その言語は普遍的なキリスト教的真理を表明するよう意図されており、土着の伝統はそこから払拭されているはずだった。しかし、一般語の創作における先住民の関与は、そうした普遍主義が事実の一面でしかないことを示している。たしかに、一般語はキリスト教の教義を言い表すことができる。しかし、それはあくまで、その教義自体が土着の伝統に沿って再解釈され、特殊化されている限りなのである。それゆえ、宣教師が主張するような普遍性は表面的なものにすぎない。先住民言語のキリスト教化は、キリスト教自体の普遍性を犠牲にすることで成し遂げられたのだから。

4.3 言語の障壁

福音の言語として先住民言語を選んだ宣教師の意図は、その言語を普遍的なキリスト教的メタ言語に回収することで、神と先住民のコミュニケーションを再確立し、彼らの魂を救済することだった。キリスト教の普遍的真理を先住民言語に翻訳することでそれを土着化することは、宣教師の意図ではなかった。しかし、実際に起こったことは、前者よりも後者に近い。イエズス会が導入したキリスト教言語とその言語的慣行は、とりわけ1767年の修道会追放以降、先住民のうちに内面化され、彼らの慣習の一部と化す。その結果、先住民は司祭の助けを借りずに独自のやり方でキリスト教を実践するようになる。他方、イエズス会士に取って代わった行政官と司祭は、先住民言語で実践される不可解な宗教的慣行を、先住民と彼らを隔てるやっかいな障害とみなすようになるので

ある。

イエズス会追放後のモホス地方の状況を簡単に整理してみよう⁵⁴⁾。1767年以降、ミッションは世俗化され、ひとりの総督の統治下に置かれた。各布教区の管理は地元出身の司祭に委ねられた。布教区の司祭職は、在俗聖職者の不足から、当初はすべて修道会の聖職者で占められた。彼らの大部分は十分な教育と修練を受けないまま、イエズス会士の穴埋めとして大急ぎで叙階され、モホス地方に送り込まれた。司祭には、教区民の精神的監督に加えて、布教区の経済的運営が任された。そして、この後者が不正の温床になった。記録によれば、司祭は教区民の産物を横領し、密貿易に手を染め、教区民をカヌーの漕ぎ手として酷使し、布教区の家畜を屠殺して、私利私欲を蓄えた。総督ラサロ・デ・リベラは、司祭の放縦を取り締まるため、1790年、行政官 (administrador) の職を新設し、布教区の経済的運営権を司祭から取り上げた。しかし、この措置は、行政官と司祭のあいだの、先住民を巻き込んだ果てしない抗争をもたらした。リベラはまた、経済改革を実行し、布教区の経済活動の重点を自給自足から獣脂、カカオ、綿花など経済的価値の高い産物の生産に移行した。その結果、国庫に納まる産物の量は増大したが、先住民の経済的負担も増大した。そのため、1810年から11年にかけて、トリニダとロレットを中心に先住民の不満が高まり、武力衝突にまで発展した。

要するに、1767年のイエズス会追放とともに、白人との協力関係は終結したのである。それ以後、白人の官僚、司祭、商人は、すきあらば先住民を抑圧し、搾取する危険な存在になった。このような状況のなか、先住民がキリスト教的慣行から白人の介入を排除し、一切の典礼をみずからの手で行うようになったとしても、驚くことではなからう。そもそも、イエズス会士に取って代わった新米聖職者の多くは、先住民の精神的監督を行うだけの能力も気力も持ち合わせていなかったのである。

先住民言語は、先住民を精神的に統御しようとする司祭が直面する最大の障害であり、自分たちの宗教的実践から白人を排除しようとする先住民が築き上げた最大の障壁だった。そして、多くの司祭がこの障害を克服できず、また克服しようとする意志すら持ち合わせていなかったことは、当時の記録が証明している。1788年のラサロ・デ・リベラの手紙によれば、モホス地方の司祭は誰ひとりとして先住民言語を理解せず、それゆえ先住民は、司祭の説教を一度も聴いたことがない。終油の秘蹟を施すときは、司祭は「イエズス会士が残した祈祷の小冊子をたどたどしく読み上げる」⁵⁵⁾。1831年に総督の地位にあったホセ・マティアス・カラスコによれば、司祭は先住民の通訳を介して四旬節の講話を垂れていた。聖週間の主の受難の説教については、司祭は毎年、同じ文章を棒読みするだけである。「話をする者が自分の使っている言語を理解していないので、不正確で、感情がこもっていない」。告解では、司祭は「イエズス会士が残した告解の式文集」を使用し、「告解者にさまざまな質問がなされるが、それに対して告解者は、

式文集の文句と同じように返答する必要がある」(Carrasco 1832: 19)。同様のことは、1832年にモホス地方を訪れたフランス人博物学者ドルビニも述べている(D'Orbigny/v.3 1844: 233, 237)。

先住民は司祭の無知と怠慢を最大限に利用したようである。キリスト教言語とその言語的慣行を導入したイエズス会士が去ったあと、先住民はそのほとんどすべてを専有し、自家薬籠中のものにした。ラサロ・デ・リベラの言葉を借りれば、「ミサと告解と洗礼を除いて、インディオは自分たちだけで、キリスト教的道徳のその他の基本的慣行を維持し、発展させています」(Ribera 1989: 208)。そのミサと告解と洗礼に関しても、先住民言語を解さない司祭が「イエズス会士が残した式文集」をたどたどしく読み上げるだけである以上、実際に儀式を取り仕切ったのは先住民の祈禱師だったと思われる。

先住民が言語の障壁をあからさまに敵対的な意図のもと行使する場合もあった。1811年、白人に対する敵愾心が高まるロレットでは、先住民が司祭にあてがわれた通訳係を引き上げ、彼らを孤立状態に陥れた。当時のロレットではモホ語とイトナマ語が話されていたのだが、いずれの言葉も理解しないふたりの司祭は、先住民の通訳に依存していた。しかし、その通訳が先住民首長の命令で司祭から取り上げられてしまったのである⁵⁶⁾。言語の障壁はたいへん強力な政治的武器でもあった。

先住民言語を普遍的なキリスト教的メタ言語に回収しようとするイエズス会の試みは、彼らの言語統一の試みと同様、皮肉な帰結をもたらすことになった。宣教師が合理化し、普遍化したはずの先住民言語は、先住民を取り巻く白人社会から彼らを隔てる障壁の役割を果たすようになった。また、その言語で実践されるキリスト教は、先住民固有の慣習となり、白人の理解を超えた不変性と持続性を帯びるようになった。1832年、カラスコ総督は、先住民は「彼らの祖先の慣習の奴隷」であり、「イエズス会士が伝えた習慣に何らかの変更が加えられようものなら、恐慌を来し、激怒する」と述べている(Carrasco 1832: 8)。イエズス会によるモホ語の専有はキリスト教的普遍主義の名のもとになされた。他方、先住民によるキリスト教の専有は、その普遍主義の名を借りた植民地主義に抵抗する目的でなされた。イエズス会が行使した言語の武器は両刃の剣だったのである。

5 おわりに

1825年のボリビア共和国の独立は、辺境のモホス地方にほとんどなんらの変化ももたらさなかった⁵⁷⁾。総督、行政官、司祭による植民地時代の政治経済体制は、そのまま維持された。重要な変化が始まるのは、1842年のベニ県創設以降である。1840年代以降、キナノキやゴムなど、アマゾンの自然資源に対する国際的需要が高まり、モホス地

方の経済的重要性が増大する。それに伴い、布教区の先住民は重要な労働力として脚光を浴びるようになる。奴隷状態からの解放、私的所有の権利、商業の自由、啓蒙と進歩の名のもと、布教区の社会秩序は覆され、共同主義的経済体制は破壊される。そして、布教区から引き離された先住民は、ゴム業者や大農園主の借金奴隷となり、ゴム林や大農園で酷使されるようになる。こうして、植民地時代にイエズス会士と先住民が異なる思惑のもと共同して創り上げたミッション体制は、徐々に瓦解していくのである。

ミッションのキリスト教言語は、それを形作ったイエズス会の言語政策とともに、19世紀初めごろから、自由と進歩の信奉者たちの攻撃にさらされるようになる。彼らはとりわけ、イエズス会がふたつの点で言語政策を誤ったとして非難した。第1の点は、イエズス会がスペイン語ではなく先住民言語をミッションの公用語に採用したことである。第2の点は、彼らが先住民の多様な言語を統一せず、土着の多言語状況を温存したことである。

モホス総督ホセ・マティアス・カラスコは、1832年の著作のなかで、なにゆえイエズス会が先住民のあいだにスペイン語を導入せず、土着の言語的多様性を手つかずのまま残したのかという問いを發している (Carrasco 1832: 5-6)。モホス地方の先住民は約2世紀も前に同じ政治、同じ宗教に服し、慣習の点でも均一化されたというのに、なにゆえ言語の違いだけが残されたのだろうか。奴隷は主人の言葉を学び、被征服民は征服者の言葉を学ぶのが常なのに、なにゆえモホス地方だけが例外だったのだろうか。総督の答えはいたって簡単である。イエズス会は先住民を奴隷状態にとどめておくため、意図的に言語的差異を維持したのである。というのも、「野蛮で獰猛な諸民族が、互いに理解し合い、連絡を取り合えば、自分たちの鎖に気づき、間髪を置かずそれを引きちぎることが懸念された」のだから。カラスコにとって、言語的多様性はイエズス会ミッションのような専制主義の道具であり、「普遍的啓蒙の進歩」を遅らせる障害だった。「地球上のすべての民族がひとつの普遍言語を持てば、おそらく人間の知性はこれ以上申し分ない完璧な状態に到達していただろう」とこの進歩主義者は言明する。その彼が総督として提案するのは、もちろんスペイン語教育である。すべての町に学校を設立し、無償で初等教育を授け、スペイン語の読み書きを広める。そうすれば、モホス地方の諸民族は互いに理解し合い、彼らの同胞であるボリビア人とも理解し合うようになる、というのである。

イエズス会が先住民を隷属状態に陥れるために土着の言語状況を維持したという見解は、19世紀以降、幅広い支持を得ているようである。カラスコと同じ見解は、1874年の外国人旅行者の記録にもみいだされる。著者によれば、ミッションの7つの民族が互いに反目しているのは、イエズス会が先住民の組織的反抗を不可能にするため、彼らのあいだに敵愾心をたきつけたからである (Keller 1874: 151)。同様に、1911年の旅行記

によれば、イエズス会士がスペイン語を教える代わりに先住民言語を学び、土着の多言語状況を温存したのは、そうすることで、諸民族を互いに孤立させ、ミッション全体をそれ以外の地域から隔離するためなのである (Bayo 1911: 360-361)。

19世紀の進歩主義者がイエズス会の言語政策に向ける批判は、あまり当を得たものではない。すでにみたように、イエズス会はモホス地方の言語的多様性を意図的に維持したわけではない。彼らは実現可能な範囲で言語統一を押し進め、同地方の言語の総数を著しく減少させたのである。進歩主義者が指摘する言語的多様性とは、布教区の言語的個別性のことだが、そもそもそれは土着のものではまったくない。布教区の言語的差異はイエズス会の言語政策の帰結なのであり、土着の多言語状況が手つかずに残されたものではないのである。

同様に、イエズス会がミッションを植民地社会から隔離するため先住民言語を温存したという批判も、当たっているとはいいがたい。福音の言語として先住民言語を選んだ宣教師の意図はまったく逆である。彼らの目指すところは、その言語をキリスト教的メタ言語に回収することで、先住民を全人類的なカトリック教会に組み入れることだった。進歩主義者が温存されていると考えた先住民言語は、実は宣教師が手を加え、改良した人工言語だったのである。

もっとも、進歩主義者の批判には、若干の真実が含まれていないわけではない。その真実とは、宣教師の言語政策に関するものではなく、先住民の言語政策に関するものである。というのも、彼らの批判は、宣教師の言語政策を本来の目的から逸脱させ、成功裏に専有した先住民に対する裏返しの賛辞なのだから。進歩主義者をいらだたせる言語的分裂状態は、布教区単位の言語的・民族的統合の裏面である。そして、嘆かわしい言語的隔離状態は、先住民が白人に対して成功裏に言語の障壁を築き上げたことの裏面なのである。つまり、「普遍的啓蒙の進歩」を滞らせる言語の障害は、植民地時代に先住民が、征服の衝撃により砕け散った彼らの文化の破片をつなぎ合わせて創り上げたものなのである。19世紀以降、ラテンアメリカを席卷する自由と進歩の潮流が、この障害を打ち砕くには、カラスコら進歩主義者の批判からさらに1世紀以上を要するのである。

謝 辞

本稿の基礎である海外調査と帰国後の資料整理は、以下の諸機関の資金援助により可能になった。国際文化教育交流財団1992年度日本人海外派遣奨学金 (1993年4月～1995年4月)、文部省平成9年度在外研究員 (中核的研究機関支援プログラム) 派遣事業 (1997年7月～1997年10月)、トヨタ財団1997年度研究助成 A (1997年11月～1998年10月)、文部省平成11年度在外研究員派遣事業 (1999年9月～2000年8月)。

本稿で使用した未刊史料のうち、イエズス会トレド管区文書館 (APT) とサン・ホセ市図書館 (BVSJ) のものは、イエズス会ボリビア管区のベルナルド・ガンティエ神父からコピーの提供を受けた。サン・カリクスト学院文書館 (ACSC) での調査は、イエズス会ボリビア管区のマテオ・ガラウ神父の好意により可能になった。

以上、記して深く感謝の意を表する。

注

- 1) モホス地方のイエズス会ミッションの歴史については、以下を参照せよ。Barnadas 1985; Block 1994; 齋藤 1997a; 齋藤 1997b; Chávez Suárez 1986; Vargas Ugarte 1964.
- 2) キリスト教の布教との関連でスペイン本国政府、植民地政府、教会・修道会が採用した言語政策については、以下を参照せよ。Heath 1972: 15-55; Klor de Alva 1989; Mannheim 1991: 61-79; Solano 1991: XLVII-LXXXI.
- 3) Relación de la misión apostólica de los moxos en esta provincia del Perú de la Compañía de Jesús que remite su Provincial P. Diego de Eguiluz a N. M. R. P. Thyrso González General, año de 1696, ARSI, Perú 21, f.40r; Altamirano 1972: 92. エギルススの報告書は Eguiluz 1884として刊行されている。
- 4) Copia de la relación que envió el P. Cipriano Barace sobre la conversión de los infieles, Mojos, 7/V/1680, ARSI, Perú 20, f.233r.
- 5) Sumaria relación de las misiones de los mojos de la provincia del Perú que el P. Nicolás de Figueroa envió al P. Procurador Juan Martínez de Ripalda, 18/XII/1700, APT, leg.3, no.7, f.3r.
- 6) Descripción de los mojos que están a cargo de la Compañía de Jesús en la provincia del Perú, año de 1754, APT, leg.3, no.7, f.1v.
- 7) Carta del P. Antonio de Orellana al P. Provincial Martín de Xauregui, Loreto, 18/X/1687, ARSI, Perú 17, f.104r. オレリャナの手簡は Orellana 1906として刊行されている。
- 8) 基本的な史料としては、以下のものがある。Carta de los PP. que residen en la misión de los moxos para el P. Hernando Cavero de la Compañía de Jesús Provincial de esta provincia del Perú en que se le da noticia de lo que han visto oído, y experimentado en el tiempo que ha que están en ella, provincia de los moxos, 20/IV/1676, ARSI, Perú 20, ff.200r-213v; Copia de la relación de los PP. de la misión de los infieles mojos, pueblo nuevo de los moxos, 12/VII/1679, ARSI, Perú 20, ff.228r-230r; Castillo 1906. 1676年の宣教師の手簡は Marbán 1898として刊行されている。Tormo Sanz 1972は1679年の宣教師の報告書の主要部分を抜粋し、分析している。なお、先住民の社会構成に関する詳しい議論は、齋藤 1997b でなされている。
- 9) とりわけ布教区の洗礼記録が有用である。ボリビアのイエズス会サン・カリクスト学院文書館 (ACSC) に保管されている洗礼記録は、ロレト (MM-0039), サン・ハビエル (MM-0040), サン・ホセ (M-0044-1), コンセプション (M-0044-2), サン・ペドロ (M-0044-3), マグダレナ (MM-0049) の6つである。
- 10) Copia de la relación del P. Cipriano Barace, Mojos, 7/V/1680, ARSI, Perú 20, f.233v.
- 11) Carta del P. Antonio de Orellana, Loreto, 18/X/1687, ARSI, Perú 17, f.107r; Relación de la misión apostólica de los moxos, año de 1696, ARSI, Perú 21, ff.40r, 42v, 45v, 48r.

- 12) Relación que el Padre Julian de Aller, de la Compañía de Jesús, de la provincia del Perú, y superior de la nueva misión de los indios gentiles, de las dilatadas tierras de los mohos, que confinan con las de Santa Cruz de la Sierra, y se dió principio por el año de 668 a instancias del Excelentísimo Señor Conde de Lemos, virrey de dicho reyno, le hace al Padre Luis Jacinto de Contreras, provincial reelecto de dicha provincia del Perú, Mojos, 9/IX/1669, RAH, Jesuitas (tomos), 9/3586. アレルの報告書は、表題の日付が1668年9月9日、文末の日付が1669年9月9日になっているが、正しいのは後者である。Block 1994: 34と Vargas Ugarte 1964:19-20はアレルのモホス地方入りを1668年としているが、間違いである。
- 13) Carta de los PP. que residen en la misión de los moxos, provincia de los moxos, 20/IV/1676, ARSI, Perú 20, f.202r.
- 14) Carta de los PP. que residen en la misión de los moxos, provincia de los moxos, 20/IV/1676, ARSI, Perú 20, f.202r.
- 15) Breve noticia del estado en que se hallan el año de 1713 las misiones de infieles, que tiene a su cargo la provincia del Perú, de la Compañía de Jesús en las provincias de los mojos, AHL P, LB-329, f.7v; Testimonio de los autos hechos en virtud de la petición del P. Pedro Marbán, superior de las misiones de mojos, Los Reyes, 30/XII/1699, AGI, Lima 407, f.3v; Altamirano 1979: 197-198, 202.
- 16) Descripción de los mojos, año de 1754, APT, leg.3, no.7, f.19v; Altamirano 1979: 93-94. 初等教育用の教本は、Marbán 1701の第9章に収められているが、Marbán 1702として独自に刊行されている。
- 17) Descripción de los mojos, año de 1754, APT, leg.3, no.7, f.2r.
- 18) Descripción de los mojos, año de 1754, APT, leg.3, no.7, f.5r.
- 19) Libro de bautismos de la misión de Loreto, ACSC, MM-0039.
- 20) Carta de los PP. que residen en la misión de los moxos, provincia de los moxos, 20/IV/1676, ARSI, Perú 20, f.202r; Copia de la relación de los PP., pueblo nuevo de los moxos, 12/VII/1679, ARSI, Perú 20, ff.228r-229v; Castillo 1906: 295-300.
- 21) Copia de la relación de los PP., pueblo nuevo de los moxos, 12/VII/1679, ARSI, Perú 20, ff.228r-229v. オレリヤナは創設当初のロレトの人口を2,300人以上と見積もっている。Carta del P. Antonio de Orellana, Loreto, 18/X/1687, ARSI, Perú 17, f.107rを参照せよ。ロレトのバルシアリダのなかでトゥビラナ人 (tubiranas) の人口だけが不明だが、Castillo 1906: 300によれば彼らの村の数は3つである。1679年の報告書では、ひとつの村の平均人口は57.3人なので、トゥビラナ人の人口は172人と推定される。
- 22) Descripción de los mojos, año de 1754, APT, leg.3, no.7, ff.3r-4v.
- 23) Descripción de los mojos, año de 1754, APT, leg.3, no.7, f.2r; Eder 1986: 42.
- 24) Libro de bautismos de la misión de San José, ACSC, M-0044-I; Testimonio de los autos, Los Reyes, 30/XII/1699, AGI, Lima 407, ff.7v, 8v.
- 25) Carta del P. Misionero Francisco Javier Granado al P. Fernando Tardío, sobre la fundación de la nueva reducción de San Borja, Mojos, 6/III/1696, AHL P, LB-275, f.1v; Carta del P. Francisco Javier Granado al P. Fernando Tardío, dándole razón de su misión y de las costumbres de los bárbaros, Mojos, 18/VII/1696, AHL P, LB-282, f.1v; Relación de la misión apostólica de los moxos, año de 1696, ARSI, Perú 21, f.53v; Roehr 1972: 350.
- 26) Literae annuae provinciae Societatis Jesu peruanae ab anno 1756 in annum 1765, ARSI, Perú

- 18, ff.250r-250v.
- 27) Orellana 1755:102; Breve noticia del estado de las misiones el año de 1713, AHLP, LB-329, ff.6v-7r; Relación de las misiones de los moxos de la Compañía de Jesús en la provincia del Perú el año de 1713, ARSI, Perú 21, f.175r; Descripción de los mojos, año de 1754, APT, leg.3, no.7, f.2r; Descripción de algunas provincias y obispados de América por el Dr. D. Cosme Bueno, catedrático de prime de matemática y cosmógrafo mayor de estos reynos, RAH, 9/5907, f.97r. プエノの記録は Bueno 1996として刊行されている。
 - 28) Descripción de los mojos, año de 1754, APT, leg.3, no.7, f.2r.
 - 29) Informe del gobernador de Mojos, D. Lázaro de Rivera, sobre el desastroso estado en que se encuentra su provincia y los medios que él considera oportuno para remediarlo, San Pedro, 22/II/1788 & 15/IV/1788, RAH, Mata Linares, 9/1664, ff.560r-561r; Carrasco 1832: 5; Keller 1874: 170; Mathews 1879: 124.
 - 30) Autos originales de visitas practicadas primera por el gobernador interino D. León González de Velasco en el año de 1773, y segunda por los gobernadores eclesiásticos, y políticos del obispado en el de 1775, ABNB, AM-V4-I, f.6r; Mathews 1879: 124.
 - 31) トリニタリオ語については、新部族伝道会が作成した未刊行の文法書と辞書がある。イグナシオ語については、夏期言語研究所が文法書と辞書を刊行している (Ott and Burke de Ott 1983)。Becerra 1980は4つのモホ系言語を比較した唯一の研究だが、多くの誤りを含んでいる。
 - 32) 新大陸一般については Gray 1999: 8-27; Gray and Fiering 2000: 9-10を参照せよ。アマゾン地域については Jackson 1983: 164-178が重要である。
 - 33) Escavy et al. 1994収録の諸論文を参照せよ。当時の宣教師に対してとりわけ影響力が強かったのが、1481年に初版が刊行されたアントニオ・デ・ネブリハの『ラテン語入門』である。
 - 34) 16, 17世紀の西欧の言語観については、以下を参照せよ。Gray 1999: 3-7; グリーンブラット 1993; Mignolo 1995: 29-67; Rafael 1993: 26-39.
 - 35) Relación de las misiones de los moxos el año de 1713, ARSI, Perú 21, f.175r.
 - 36) Relación del P. Julian de Aller, Mojos, 9/IX/1669, RAH, Jesuitas (tomos), 9/3586, f.3v.
 - 37) Carta de los PP. que residen en la misión de los moxos, provincia de los moxos, 20/IV/1676, ARSI, Perú 20, f.209r; Castillo 1906: 358; Orellana 1755: 102.
 - 38) ミッションにおける識字教育と典礼書の使用、および修道会追放後の文字文化の継承については、日本ラテンアメリカ学会第22回定期大会 (名古屋大学, 3/VI/2001) での報告「印刷から写本へ——イエズス会ミッションにおける宗教教育と文書」で詳しく論じた。
 - 39) スペインの国立歴史文書館(AHN)には、プエナビスタ布教区、サンタ・ロサ布教区、そしてパイラの財務管理所の蔵書リストが保管されている。Inventario de la misión de Buenavista, y entrega de ella según el Auto, AHN, Jesuitas, leg.126, n.22, ff.112r-116r; Inventario de la misión de Santa Rosa, y entrega de ella, en virtud del Real Decreto, AHN, Jesuitas, leg.126, n.22, ff.151r-151v; Inventario de la Procuración de Paila, AHN, Jesuitas, leg.126, n.22, ff.137v-138r, 144v-145r. また、Block 1983; Romero 1992; Tormo Sanz 1985も参照せよ。
 - 40) Descripción de algunas provincias y obispados de América, RAH, 9/5907, f.96v.
 - 41) ACSC, LV, 0211-0216, 0224-0228, 0230-0255.
 - 42) Modo de administrar el viático en lengua moja, Orden de celebrar el santo matrimonio y velaciones en lengua moja, ACSC, LV-0231; Catecismo, ACSC, LV-0250; Modo de

- administrar el viático, ACSC, LV-0252-7; Práctica breve de administrar algunos sacramentos, Catecismo menor en lengua española y moxa, Confesionario, ACSC, LV-0252-8; Acto de contrición, ACSC, LV-0253.
- 43) 宣教師の言語学習のインフォーマントについては、以下を参照せよ。Relación del P. Julian de Aller, Mojos, 9/IX/1669, RAH, Jesuitas (tomos), 9/3586, ff.3v-4r; Carta de los PP. que residen en la misión de los moxos, provincia de los moxos, 20/IV/1676, ARSI, Perú 20, f.202r.
- 44) 先住民言語の通訳と語学教師については、以下を参照せよ。Carta de los PP. que residen en la misión de los moxos, provincia de los moxos, 20/IV/1676, ARSI, Perú 20, f.202r; Relación de la misión apostólica de los moxos, año de 1696, ARSI, Perú 21, f.50r; Carta del Padre Diego de Eguiluz Provincial de la Compañía de Jesús en esta provincia del Perú al Exmo. Sr. Virrey, Lima, 20/VII/1696, BVSJ, Pastells, Audiencia de La Plata, v.7, p.521; Eder 1985: 135-136; Mayer 1970b: 246; Mayer 1972: 225.
- 45) Carta del P. Antonio de Orellana, Loreto, 18/X/1687, ARSI, Perú 17, f.108v; Relación de la misión apostólica de los moxos, año de 1696, ARSI, Perú 21, f.62r; Relación de las misiones de los moxos el año de 1713, ARSI, Perú 21, f.178r.
- 46) Relación de la misión apostólica de los moxos, año de 1696, ARSI, Perú 21, f.45r.
- 47) Relación de la misión apostólica de los moxos, año de 1696, ARSI, Perú 21, f.56v.
- 48) Relación de la misión apostólica de los moxos, año de 1696, ARSI, Perú 21, f.49v; Carta del P. Diego de Eguiluz, Lima, 20/VII/1696, BVSJ, Pastells, Audiencia de La Plata, v.7, p.521.
- 49) Carta del P. Antonio de Orellana, Loreto, 18/X/1687, ARSI, Perú 17, f.108v; Relación de la misión apostólica de los moxos, año de 1696, ARSI, Perú 21, f.62r.
- 50) Relación de la misión apostólica de los moxos, año de 1696, ARSI, Perú 21, ff.56v-57r.
- 51) Carta del P. Antonio de Orellana, Loreto, 18/X/1687, ARSI, Perú 17, f.108r; Relación de la misión apostólica de los moxos, año de 1696, ARSI, Perú 21, f.56v; Altamirano 1979: 43.
- 52) Carta de los PP. que residen en la misión de los moxos, provincia de los moxos, 20/IV/1676, ARSI, Perú 20, ff.210r-210v; Carta del P. Antonio de Orellana, Loreto, 18/X/1687, ARSI, Perú 17, ff.104v-105r; Relación de la misión apostólica de los moxos, año de 1696, ARSI, Perú 21, ff.63r-63v; Altamirano 1979: 32-33, 55; Castillo 1906: 355-357.
- 53) 16, 17世紀のアンデス高地の先住民のキリスト教への対応については、齋藤 (1993) を参照せよ。
- 54) Resumen sobre el tiránico gobierno de Don Miguel Zamora, con los indios moxos, AHLP, LB-797; Informe del gobernador de Mojos, D. Lázaro de Rivera, San Pedro, 22/II/1788 & 15/IV/1788, RAH, Mata Linares, 9/1664, ff.542r-563r; Oficio del gobernador de Mojos Don Pedro Pablo de Urquijo a la audiencia de la Plata, San Pedro, 4/IV/1811, ABNB, AM-V18-XXXVIII, ff.447r-452v; Ribera 1989: 206-221. また, Block 1994: 125-148; Chávez Suárez 1986: 339-499; Parejas 1976: 45-99; Roca 1992 も参照せよ。
- 55) Informe del gobernador de Mojos, D. Lázaro de Rivera, San Pedro, 22/II/1788 & 15/IV/1788, RAH, Mata Linares, 9/1664, f.561v.
- 56) Oficio del administrador de Loreto al gobierno, Loreto, 15/XII/1810, ABNB, AM-V18-XXXVIII, f.357v; Copia del oficio de los curas primero y segundo de Loreto al gobierno, Loreto, 15/XII/1810, ABNB, AM-V18-XXXVIII, f.361r.
- 57) 共和国独立以降のモホス地方の歴史については、以下を参照せよ。Block 1994: 149-173;

Carvalho Urey 1975; Carvalho Urey 1983: 26-50; Greever 1987: 31-112; Limpias Saucedo 1942; René-Moreno 1974: 11-85.

文 献

1 史料

1.1 未刊史料

Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia, Sucre (ABNB)

 Archivo de Mojos (AM)

Archivo del Colegio San Calixto, La Paz (ACSC)

 Lenguas vernáculas (LV)

 Misiones (M)

 Misiones de Mojos (MM)

Archivo General de Indias, Sevilla (AGI)

 Audiencia de Lima

Archivo Histórico y de Límites del Perú, Lima (AHLP)

 Límites con Bolivia (LB)

Archivo Histórico Nacional, Madrid (AHN)

 Clero Secular y Regular, Jesuitas

Archivo Provincial de Toledo de la Compañía de Jesús, Alcalá de Henares (APT)

Archivum Romanum Societatis Iesu, Roma (ARSI)

 Provincia Peruana

Biblioteca de la Real Academia de la Historia, Madrid (RAH)

 Colección Mata Linares

 Jesuitas (tomos)

Biblioteca de la Villa de San José, Madrid (BVSJ)

 Colección Pastells

1.2 既刊史料

Altamirano, Diego Francisco

 1979 *Historia de la misión de los mójos*. La Paz: Instituto Boliviano de Cultura.

Bayo, Ciro

 1911 *El peregrino en Indias (en el corazón de la América del Sur)*. Madrid: Librería de los Sucesores de Hernando.

Bueno, Cosme

 1996 *El aragonés Cosme Bueno y la Descripción geográfica del Río de la Plata (1768-1776)*. Huesca: Instituto de Estudios Altoaragoneses (Diputación de Huesca).

Carrasco, José Matías

 1832 *Descripción sinóptica de Mojos*. Cochabamba.

- Castillo, Joseph de
 1906 Relación de la provincia de mojos. In Manuel V. Ballivián (ed.) *Documentos para la historia geográfica de la República de Bolivia*. v.1. pp.294-395. La Paz: J. M. Gamarra.
- D'Orbigny, Alcide
 1835-1847 *Voyage dans l'Amérique méridionale*. 9 vols. Paris: P. Bertrand & Strasbourg: V. Levrault.
- Eder, Francisco Javier
 1985 *Breve descripción de las reducciones de mojos, ca.1772*. Cochabamba: Historia Boliviana.
- Eguiluz, Diego de
 1884 *Historia de la misión de Mojos en la República de Bolivia*. Lima: Imprenta del Universo, de C. Prince.
- Hervás, Lorenzo
 1800 *Catálogo de las lenguas de las naciones conocidas, y numeración, división, y clases de éstas según la diversidad de sus idiomas y dialectos*. V.1. *Lenguas y naciones americanas*. Madrid: Imprenta de la Administración del Real Arbitrio de Beneficencia.
- Keller-Leuzinger, Franz
 1874 *The Amazon and Madeira Rivers: sketches and descriptions from the note-book of an explorer*. London: Chapman and Hall.
- Marbán, Pedro
 1701 *Arte de la lengua moxa, con su vocabulario, y catecismo, compuesto por el M. R. P. Pedro Marbán de la Compañía de Jesús, superior, que fue, de las misiones de infieles, que tiene la Compañía de esta provincia de el Perú en las dilatadas regiones de los indios Moxos, y Chiquitos*. Lima: Imprenta Real de Joseph de Contreras.
- 1702 Cartilla, y doctrina cristiana en lengua moxa, impresa con licencia de los superiores en la ciudad de los Reyes por Joseph de Contreras impresor real año 1702. In P. Marbán (ed.) *Arte de la lengua moxa*. pp.145-162.
- 1898 Relación de la provincia de la Virgen del Pilar de Mojos. *Boletín de la Sociedad Geográfica de La Paz* 1: 120-137 & 2: 137-161.
- Mathews, Edward D.
 1879 *Up the Amazon and Madeira Rivers, through Bolivia and Peru*. London: Sampson Low, Marston, Searle & Rivington.
- Matthei, Mauro (ed.)
 1969-1972 *Cartas e informes de misioneros jesuitas extranjeros en Hispanoamérica: selección, traducción y notas*. 3 vols. Santiago: Universidad Católica de Chile.
- Mayer, Domingo
 1970a Carta del P. Domingo Mayr, de la provincia de Alemania del Sur, a su cuñado en dicho país, escrita en la reducción de Concepción de los bauros, en el país de los indios mojos, el 30 de septiembre de 1718. In M. Matthei (ed.) *Cartas e informes*. v.2. pp.222-230.
- 1970b Carta del P. Domingo Mayr, misionero de la provincia de Alemania del Sur, a su provincial, escrita en la reducción de la Inmaculada Concepción de María de los

- bauros, país de los mojos, el 31 de diciembre de 1719. In M. Matthei (ed.) *Cartas e informes*. v.2. pp.242-247.
- 1972 Carta del P. Domingo Mayer S. J. traducida del latín al alemán, a su provincial, escrita en la reducción de la Inmaculada Concepción de los baures o mojos, el 20 de julio de 1727. In M. Matthei (ed.) *Cartas e informes*. v.3. pp.365-374.
- Orellana, Antonio de
- 1755 Relación abreviada de la vida, y muerte del Padre Cipriano Barraza, de la Compañía de Jesús, fundador de la misión de los moxos en el Perú. In *Cartas edificantes, y curiosas, escritas de las misiones estrangeras, y de Levante por algunos misioneros de la Compañía de Jesús*. v.9. pp.93-122. Madrid: Imprenta de la Viuda de Manuel Fernández.
- 1906 Carta del Padre Antonio de Orellana, sobre el origen de las misiones de mojos. In Víctor M. Maurtua (ed.) *Juicio de límites entre el Perú y Bolivia*. v.10. *Mojos*. pp.1-28. Madrid: Imprenta de los Hijos de M. G. Hernández.
- Ribera, Lázaro de
- 1989 *Moxos: descripciones exactas e historia fiel de los indios, animales y plantas de la provincia de Moxos en el virreinato del Perú 1786-1794*. Madrid: Ministerio de Agricultura Pesca y Alimentación.
- Roehr, Juan
- 1972 Extracto de una carta del P. Juan Roehr, de la provincia bohemia de la Compañía de Jesús, a un Padre de la misma Compañía, que a su vez la comunicó al P. Constantino Caldotsazzi, escrita en la misión S. Borja, a comienzos del año 1727. In M. Matthei (ed.) *Cartas e informes*. v.3. pp.350-352.
- 2 研究書・論文
- Barnadas, Josep M.
- 1985 Introducción. In F.J. Eder (ed.) *Breve descripción de las reducciones de Mojos*. pp.XXI-CIV.
- Becerra Casanovas, Rogers
- 1980 *De ayer y de hoy: diccionario del idioma moxeño a través del tiempo*. La Paz: Proinsa Empresa Editora.
- ベンヤミン, ヴァルター
- 1975 「翻訳者の使命」(円子修平訳)『ボードレール』(ヴァルター・ベンヤミン著作集6) pp.261-279, 晶文社。
- Block, David
- 1983 Missionary libraries on the Amazonian frontier: the Jesuits in Moxos, 1680-1767. *The Journal of Library History* 18(3): 292-303.
- 1994 *Mission culture on the Upper Amazon: native tradition, Jesuit enterprise, & secular policy in Moxos, 1660-1880*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Carvalho Urey, Antonio
- 1975 Síntesis histórica del Beni. In *Monografía de Bolivia*. vol.4. *Beni - Pando - Tarija*.

- pp.15-70. La Paz: Biblioteca del Sesquicentenario de la República.
- 1983 *Beni: ensayo de interpretación histórica*. Trinidad.
- Chávez Suárez, José
- 1986 *Historia de Moxos*. La Paz: Editorial Don Bosco.
- Cummins, Thomas
- 1995 From lies to truth: colonial ekphrasis and the act of crosscultural translation. In Claire Farago (ed.) *Reframing the Renaissance: visual culture in Europe and Latin America 1450-1650*. pp.152-174. New Haven: Yale University Press.
- Escavy Zamora, R, J. M. Hernández Torrres & A. Roldán Pérez (eds.)
- 1994 *Actas del Congreso Internacional de Historiografía Lingüística. Nebrija V centenario. V.2. Nebrija y las lenguas amerindias*. Murcia: Universidad de Murcia.
- Gray, Edward G.
- 1999 *New World Babel: languages and nations in early America*. Princeton: Princeton University Press.
- Gray, Edward G. & Norman Fiering (eds.)
- 2000 *The language encounter in the Americas, 1492-1800: a collection of essays*. New York: Berghahn Books.
- グリーンブラット, S. J.
- 1993 「悪口を習う——十六世紀, 言語植民地主義の諸相」(磯山甚一訳)『悪口を習う——近代初期の文化論集』pp.25-55, 法政大学出版局。
- Greever, Janet Groff
- 1987 *José Ballivián y el Oriente Boliviano*. La Paz: Empresa Editorial Siglo Ltda.
- Heath, Shirley Brice
- 1972 *Telling tongues: language policy in Mexico*. New York: Teachers College Press.
- Jackson, Jean E.
- 1983 *The fish people: linguistic exogamy and Tukanoan identity in Northwest Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Klor de Alva, J. Jorge
- 1989 Language, politics, and translation: colonial discourse and classic nahuatl in New Spain. In Rosanna Warren (ed.) *The art of translation: voices from the field*. pp.143-162. Boston: Northeastern University Press.
- Limpas Saucedo, Manuel
- 1942 *Los gobernadores de Mojos*. La Paz: Escuela Tipográfica Salesiana.
- Mannheim, Bruce
- 1991 *The language of the Inka since the European invasion*. Austin: University of Texas Press.
- Mignolo, Walter D.
- 1995 *The darker side of the Renaissance: literacy, territoriality, and colonization*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- Ott, Willis, & Rebecca Burke de Ott
- 1983 *Diccionario ignaciano y castellano con apuntes gramaticales*. Cochabamba: Instituto Lingüístico de Verano.

Pareja Moreno, Alcides

1976 *Historia de Moxos y Chiquitos a fines del siglo XVIII*. La Paz: Instituto Boliviano de Cultura.

Rafael, Vicente L.

1993 *Contracting colonialism: translation and christian conversion in Tagalog society under early Spanish rule*. Durham: Duke University Press.

René-Moreno, Gabriel

1974 *Catálogo del Archivo de Mojos y Chiquitos*. La Paz: Librería Editorial Juventud.

Roca, José Luis

1992 *Mojos en los albores de la independencia boliviana (1810-1811)*. La Paz: Editorial Don Bosco.

Romero Romero, Catalina

1992 Tres bibliotecas jesuitas en pueblos de misión: Buenavista, Paila y Santa Rosa, en la región de Moxos. *Rivista de Indias* 52(195/196): 889-921.

齋藤 晃

1993 『魂の征服—アンデスにおける改宗の政治学』, 平凡社。

1997a 「黄金郷伝説と民族表象—植民地時代のアマゾンから」内堀基光編『民族の生成と論理』(岩波講座文化人類学 第5巻) pp.199-225, 岩波書店。

1997b 「イエズス会ミッションにおける民族の創出—植民地時代の『モホ』の社会変容」『民博通信』77: 74-96。

Solano, Francisco de (ed.)

1991 *Documentos sobre política lingüística en Hispanoamérica (1492-1800)*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Tormo Sanz, Leandro

1972 Situación y población de los mojos en 1679. *Revista Española de Antropología Americana* 7(2): 151-159.

1985 Una biblioteca perdida en los Llanos del Mamoré. In *Fuentes para la historia de la Iglesia en Bolivia (una guía preliminar)*. pp.174-178. La Paz: Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en América Latina & Centro de Promoción del Laicado Ricardo Bacherer.

Vargas Ugarte, Rubén

1964 *Historia de la Compañía de Jesús en el Perú*. V.3. Burgos: Imprenta de Aldecoa.