Osaka University Knowledge Archive

| | |
|---|---|
| Title | 場を越える流れ |
| Author(s) | 小泉, 潤二 |
| Citation | |
| Version Type | VoR |
| URL | https://hdl.handle.net/11094/13080 |
| rights | (c) 大阪大学21世紀COEプログラム インターフェイスの人文学 / Interface Humanities |
| Note | |

*Osaka University Knowledge Archive : OUKA*

https://ir.library.osaka-u.ac.jp/

Osaka University

# 第 3 部

# 移動、アイデンティティ、トランスナショナリティ

# 同姓団体による文化復興運動
## ―― タイ華人社会の事例からトランスナショナリティを考える(注1)

吉原和男

論題にある「同姓団体」という用語は、かならずしも一般に認知された表現ではなく、筆者によって考案されたものである。同姓団体とはどういうものか。中国人には「陳姓」や「林姓」など様々な姓があり、同姓の者が集まって組織を作ることがある。そうした組織は任意加入団体であり、基本的には祖先祭祀の儀礼と会員の相互扶助をおこなっている。同じ姓であれば先祖が一緒であるはずだから子孫同士はお互いに助けあうのだ、という思想に基づいてできている。ここでは、そういう人たちが集まって作った団体を「同姓団体」と呼ぶ。

ここで扱う同姓団体にはおおきな特徴がある。これが中国大陸あるいは台湾でできているのであれば、さほど不思議ではない。そうした地域では、歴史的には宗族など数多くの同姓の人々によって構成される親族組織が存在しており、現在でも形を変えて復活している。しかし、ここで注目するのは、タイなど中国人が移民として出て行った先で華人として定住している所でこういう組織ができるということがどのように理解されるかということである。このような視点から、同姓団体の組織とその組織が祖先祭祀のために作った建物(大宗祠)をトランスナショナリティという概念に関係づけて考察してみたい。

## 研究の対象

では、同姓団体とはどのようなものか。中国系人が多く住む海外の大都市では、たとえば香港には「香港趙族宗親総会」があり、ニューヨークには「昭倫公所」があるなど個別の名前がついた組織が存在している。これが同姓団体の実例である。組織の原理は、基本的には同姓の人による集まりである。しかし個別に詳しく見ると、出身地ごとに組織されていたりする。世界各地のチャイナタウンがあるところにはたいていこういう組織があるが、部外者は立ち入れないようになっていることが多いことから、その存在があまり知られていないのかもしれない。

先述のように、中国では、家族を単位とした親族組織として宗族というものがある。私の考えでは、中国に元来あった親族組織をモデルとして、海外へ出た中国人の移民(一般に「華僑」と呼ばれる人々と、現地で国籍を取った「華人」)が、移民社会において彼らなりの考え方で再構築したものが、同姓団体であろうと私は考えている。言い換えれば、突然こういう同姓団体が移民社

会にできたのでは決してなく、伝統的な社会にあった親族組織が形を変えて作り直されたのだと言える。なぜそういうものが造られたのか、そして故郷における親族組織の構造や活動、あるいは財産・建物が、華僑・華人社会の同姓団体と同じなのか、違うのか。どのように違うのか。そうした点に興味を持っている。

こういう同姓団体（狭くは「宗親団体」）については、人類学や他の分野でもあまり研究がされてこなかった。中国の同じ地方の出身者でほぼ同じ方言を喋る人々の組織を、「同郷団体」と私は呼んでいるし、一般的にもそう言われている。これら同郷団体については、比較的研究成果が累積しているのに対して、同姓の人が集まった組織についての研究史はそれほど古くない。そこで、世界各地にある個別の名称を持ったこれらの団体がどういうものなのかを知るには、それを比較研究しなければならないだろうと考えた。そして、比較に耐える概念装置を作ろうとして、自分なりにターム設定をして研究をしている。これまでは、香港、タイ、マレーシアやシンガポール、それに北米大陸も少し見て研究を進めてきた。

## 比較研究のための用語について

「宗親会」や「宗親総会」等は、そのモデルとなった組織が宗族であり、その宗族との関係で、筆者は同姓団体を類型化したことがある。これについては本稿では深く立ち入らないが、こういう同姓の人たちが集まる団体というのはいくつかの類型分けができるだろうと考えている。ここでは香港の事例だけをあげているのだが、今後タイやマレーシアとも比較をしないと、それぞれの国における同姓団体の特徴が理解できないであろう。

図1は筆者の述べる同姓団体を全て包括している。一部の同郷団体は「宗親団体」と同じ実態を有している。

まず、「宗親団体」には先ほどから出ている「宗親会」と「宗親総会」との二つがある。組織の規模からいうと、普通は宗親会の方が小さい。この組織が作る祖先祭祀の施設は、「宗祠」と呼ばれており、比較的小さい。一方の宗親総会は、会員数も多くて財政基盤も強いので、建設される建物もスケールが大きい。後者の宗親総会は前者を統合して作られたという場合もある。また、先ほどニューヨークの組織について述べたように、「宗親会」や「宗親総会」という言葉を使わないで団体名称をつけている場合もある。「公所」などの名称を持つものもあれば、どういう団体かが全く見当もつかない名前を使っているものもある。よって、そうした組織を比較研究するためには、やはり、包括的な名称を

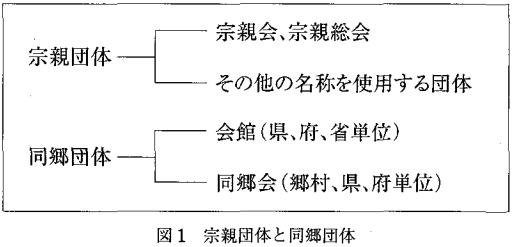



図1　宗親団体と同郷団体

つけて考えるのがいいだろうと思う。そこで私は、これらを全部総称して「宗親団体」という名称で呼んでいる。宗親会と宗親総会を区別しないで使っている研究者もいるが、それでは話が混乱することがあるので、宗親会と宗親総会とは基本的に分けるべきであろう。宗親会と宗親総会とを分けた上で、宗親団体という括り方が適切であろうと考えている。

他方の同郷団体は、一般に「会館」という名前がついているものが多い。たとえば福建省の出身者は「福建会館」、広東省の出身者は「広東会館」、広東省潮州府の出身者は「潮州会館」というものを組織していることがある。これらは比較的分かりやすいのであるが、しかし同郷団体にも大きいものと小さいものがあり、小さいものでは村とか県の単位で作られている。その場合、会館という名称を組織名称としては使わず、同郷会と呼ぶことが多い。

宗親団体との関係では、この「郷村」という中国での行政単位が特に重要になる。郷村を単位として作られた同郷会は、組織名称は同郷会であるが、ここで先述の親族組織「宗族」が関与する。宗族は父系血縁原理によって構成されている。すなわち、血縁には父方と母方の両方があるが、宗族はその父方だけの系譜関係を辿ってメンバーシップと財産相続権を確定していく親族組織である。メンバーには祖先祭祀を行う義務が課せられる。

また、宗族は生活共同体でもある。つまり、一村落が一つの宗族のメンバーによって占められているということが少なくないのである。中国の南方、特に福建省や広東省では、一つの村あるいは村が複数集まった郷という単位が、全て同姓の原居民によって構成されているところもある(同姓不婚つまり同じ姓同士の人間は結婚できないというのが中国の文化原則であり、当然、婚入してきた人は外の宗族の人、外の村の人である)。このように、一村落や複数の村が、婚入者を除けば、丸ごと同姓者によって構成されている場合には、そこの村から出て移民し海外で同郷者が作った組織は、仮に同郷会と呼ばれる組織であっても、構成員はすべて同姓の人ということになる。したがって、組織の名称が同郷会だからといって、実質が同姓団体ではないとは言えなくなる。そのため、私は一部の同郷組織つまり村や郷村を単位とする同郷会も、同姓者の団体と言えるのではないかと考えている。つまり宗親団体は当然のこと、同郷団体の一部もやはり同姓団体と考えることができる。

中国人にとっては、父系血縁を象徴する姓はきわめて重要であり、それに次いで同郷関係が重要視される。何故なのか。同郷関係は、単に方言や慣習を共有することを意味するだけではなく、エグゾガミー(外婚)の原理に基づく婚姻関係が結ばれる比較的限定された地域を生活圏として共有する(共有した)ことを意味している。同姓ではなくても、祖母・母そして妻の実家、あるいは兄弟姉妹の配偶者の実家、そして嫁の実家や娘の嫁ぎ先など異姓の家族・親族とも生物学的には血縁関係があるわけなので、同郷であることは縁戚関係によって結ばれた生活圏を共有していることになる。

## 同姓団体の事例にみるトランスナショナリティ

つぎに、タイの事例を見てみたい。まずは陳氏の事例を見た後に、林氏の事例を紹介する。陳氏、林氏の宗親総会には非常によく似た構成と歴史的過程が見られる。そうした理由から、この二つの事例を通して、彼らを含む華人による「文化復興運動」とはどういうものなのか、果たして「文化復興運動」と呼んで適切なのかどうかといった点を見ていきたい。

同姓団体とりわけ宗親総会が結成され発展を遂げる過程では、きわめてトランスナショナルなネットワーキングが見られる。宗親総会は他の関連団体とトランスナショナルな関係を持ち、トランスナショナルな活動をしている。華僑は、中国での出身地が同じつまり同郷であるということによって、居住している国の国内だけではなく、国境を越えてトランスナショナルな関係を設定する。また、同じ中国姓を持っているということによっても、トランスナショナルな関係を築く。同時に、同郷と同姓というのが場合によっては重なるので、非常に緻密なネットワーキングがなされていく。つまり、トランスナショナルなネットワークを用い、ネットワーキングしながらトランスナショナルに移動して、生活拠点を変えたり複数持ったり、あるいは移民したりすることが、華僑や華人の世界には頻繁に見られるのである。

こうした点に鑑み、筆者が最近編集した論集には『拡大する中国世界と文化創造 ── アジア太平洋の底流』(2002) という書名がつけられている。この「拡大する…」という表現は、移民した後に現地の文化の中に溶け込み同化し、自らのエスニックなアイデンティティが無くなるというのではなく、そこで新たに文化を再構築しながら、自分たちのエスニック・アイデンティティを維持あるいは更新していくことを意味している。したがって、そこでは文化の創造がなされるのではないかということを考え、少し大胆にこの本のタイトルがつけられた。

それはさて置き、そうした事例の一つとして陳氏の宗親総会について見ていきたい。まずタイの国内にはこういうタイプの同姓団体がどのぐらいあるのか、そのあらましを見ておきたい。

こういう古いタイプの華僑・華人の組織は、1970年代までが活動期であったと言われていた。確かに香港や北米で見るとそうであったし、フィリピンやマレーシアもそうであったかもしれない。しかし、私がタイに注目する理由は、タイにおいては世界の潮流に逆行して、70年代以降にもこうした祖先祭祀をすることを大義名分にした組織が、数多くできているからである。ある時期に宗親総会の設立が集中しているのはなぜなのかという、自然な疑問が出発点である。

1990年代の初めには、57の宗親総会があった。これは先に触れたように、規模の大きい同姓団体である。ここでは、とにかく中国人で同じ姓の人ならば誰でも会員になれる。任意加入であるから、入りたいと思う人は、基本的には自分の姓の組織であれば、そこへ行って入会申請手続きをし、許可されれば入会金を払うことで、加入することができる。誰か同姓者から紹介されて

そこへ入りたいと言えばそれで入れるという組織なのである。ところで、90年代の初めに確認された57の宗親総会のうち、なんと54団体が60年代から80年代の30年間に集中してできているのである。この同姓団体すなわち宗親総会は、第二次大戦前にはほとんどなく、50年代にも存在していなかった。

タイの華人社会研究で有名な人類学者であるウィリアム・スキナーやコフリンらが、50年代までに行った現地調査をもとにまとめた研究書には、同姓団体の存在について少しは書かれているが、「やがて消えていく組織」というふうに書かれている（Skinner 1957; Coughlin 1960）。スキナーは、「もう華人社会というのはなくなるだろう」と書いている。中国系の移民は同化が非常に進んでいるので、30、40年経てば、おそらく中国系の人たちはもういなくなるだろうと記述していた。これはいわゆる「スキナー・パラダイム」、もしくは「アシミレーション・パラダイム」と言われている。つまり、タイに華人はいなくなるということである。このスキナーのパラダイムが、タイの地元の研究者さえも惑わしてきた。ところが、私が80年代のはじめにタイに行くと、先述の同姓団体の巨大な建築物が建設されている。これらは、古いものが遺物として残っていたのではなく、近年建築されたものである。こうしたことから、これらの組織がここ20年ぐらいの間にできたものであることに気がついた。多くの団体がここ20年間ぐらいの間にできたとなると、スキナー・パラダイムは、どのように理解するべきなのであろうか。

私はそれ以前に香港でこうした組織を見ていた。香港も、やがて中国に主権が回収されて、共産中国の流れの中に呑み込まれていけば、おそらくこういうものはなくなるのだろと考えていたのだが、それをバンコクで見つけてしまうということは大きな驚きであった。しかも、研究はほとんどされていない。タイの研究機関でも、私が資料として使っているこうした団体による出版物（ほとんどすべてが中国語）は、一切保存されていない。つまり、こういう団体による出版物は、すべてが一定期間に消費されることになる。関係者に配布されたら、もう数年のうちになくなり、公の機関にはほとんど残っていない。それで私は今、華人団体と直接に交渉しながら集中的にこうした資料を集めているところである。

同姓団体は、一覧表［吉原 1998、表2参照］にしてある（注2）。表に記載されている89の同姓団体のうち、これから扱う陳氏の宗親総会は13番目に記載されている。林氏の宗親総会というのは、その上の12番目に記載されている。

大宗祠を持っている宗親総会は多くはないが、少なくとも7つぐらいの団体が、壮麗・豪壮な祠堂である大宗祠を建てた。こうしたものを持っている団体、もしくは建造することができた団体の数は限られているが、宗親総会というのは普通、そうした立派な祠堂である大宗祠を造ることを重要な目標としている。現在でも資金集めをしている団体がある。

これらの団体はすでに相互交流のための組織を作っている（泰国各姓宗親総会聯誼会、1970

年結成)。タイと中国との経済関係が深まるにつれて、こういった団体の関係者たちの勢いがついてきている。また、戦後に台湾から新たにビジネスマンがやって来て、台湾系華僑・華人がタイで力を持っている。そういう人たちも同姓団体に加わってきており、大陸出身のかつての中国人移民だけではなく、香港や台湾からやって来た人、シンガポールやマレーシアから移動してきた人たちも、こういうところに関係を持つことになる。したがって、こういう各姓の宗親総会やそれらの相互交流のための組織自体が、もうすでにトランスナショナルなメンバーシップとネットワークをもっているということが言えるだろう。

## 宗親総会の増加と大宗祠の建造をどのように理解するか

こういう宗親総会という団体を作り、それらが組織目標として同姓者から寄付金を集めて立派な大宗祠を造ろうとしていることから、これは中国の「伝統文化」を復興する一つの運動ではないか、文化復興と呼んで良いのではないかと考えられる。そこであえてもう一度整理しながら、なにが問題なのかということを考えてみたい。

華僑の祖国である中国では、共産党政権によって封建的な集団地主であると見なされた宗族が解体された。これは土地改革によるもので、文化大革命の終息までにすべてが解体されているが、70年代末に改革開放が始まって以降は徐々に復活してきている。最近まではこうした親族組織を基盤にした祖先祭祀が公に行われることはなかった。また国外の華人社会でも、多くの場合は工業化や都市化の進展につれて生活水準が上昇して社会福祉政策が充実するに従い、こうした任意加入団体による相互扶助に対する社会的ニーズがなくなり、社会的な機能が非常に低くなっていった。香港はまさにこの過程にあると言えよう。そうしたことを考えると、こういう団体の現代における存在意義はなになのか。なにが求められて、なにを求めて人びとはここに集まってくるのかということを考える必要がある。

グローバリゼーションが進展して、新たに移民が出ていく。中国・香港や台湾からの移住、タイへの移民、さらにはタイに住んでいる中国系住民の他国への再移民などの現象が生まれている。そうした移民や移動が活性化する時代において、同姓団体には、祖先祭祀といういわば宗教的な機能以外にも重要な意義付けがされているのではないか。なぜ巨額の資金を調達してこれだけ立派な祖先祭祀のための祠堂を造らなければならないのか。位牌を並べるだけならば、もうちょっと小さい実質的なものでも良いのではないか。中国風で豪壮な建物を造る理由について、我々はどう理解するべきか。

私は、エスニシティの積極的な表象行為として捉えられるのではないか、エスニックな活動をする拠点として、あるいはエスニックなモニュメントとして意味づけられるのではないかと考えてい

る。なにぶん二つの事例しか調査していないので、これはあくまで仮説であるが、同姓団体をすべて調べて、すべてがそうであるということになれば、この仮説はほぼ正しいということになるだろうが、現在まだ調査続行中である。

それでは、陳氏の宗親総会の事例について、表[吉原 1998、表3参照]を見ていただきながら話を進めたい。これは陳姓の同姓団体であり、宗親総会に関連するもの数や種類が分類されている。大陸の出身地別に潮州系や広東系などがあり、しかもそれらが県別に組織されている。また、海南島出身者の団体もある。

歴史的プロセスを見ると、1962年の1月に陳姓の有力者が9人ほど集まって準備を始めている。この宗親総会ができる前に海南島の陳氏の団体が先にできているが、この海南陳氏の組織以外の潮州出身者、広東出身者、福建出身者、客家人、台湾人らが集まって、方言集団によって分節化されていた華人社会を横断するような組織が立ち上げられる。これが陳氏宗親総会である。

つぎに、大宗祠の建造計画について述べたい。大宗祠は大変な金額のお金を募金して造る。すべて寄付によって、かなりの金額を集めて造るのである。比較的早く豪壮な組織を作ったところは、非常に裕福な中国系の人がメンバーに取り込まれている。「取り込まれている」という表現がまさに正しく、組織を立ち上げた人たちは、かならずしも並はずれた大金持ちではない。しかし彼らは、様々なコネクションによって大金を寄付する人たちを見つけ、組織に関与させる。たとえば、バンコク銀行の頭取の陳氏はチン・ソーポンパニットというタイ名で呼ばれている。バンコク銀行は非常に大きな銀行で、日本の銀行を除けば、アジアでトップクラスの銀行である。こうした銀行の頭取を、中国姓が陳であるということで、名誉理事長にして高額の寄付をもらっている。

1976年に、このような経過で大宗祠が建設されている。建造費の総額は約600万バーツである。その内訳は土地購入と建設の費用であるが、600万バーツのうち461万バーツを会員からの寄付で集めている。寄付以外には、それ以前に使っていた旧会所を売却して140万バーツを得て、総額600万バーツを調達している。ちなみに大宗祠が建設される準備が始まった60年代の終わり頃は、バンコク大都市圏の普通の労働者・サラリーマンの平均月収は500バーツに満たない。ここから、600万バーツの費用をかけた建築物がどれほどのものか理解できるであろう。データが全部公開されているわけではないが、1万バーツ以上寄付したのがどういう人々なのかは公開された文献資料だけでかなりわかる。

ここで大事なことは、潮州語を話すグループがかなりの資金を出しているということである。そこから、彼らが組織のリーダーシップを保持しているということが、ある程度分かるであろう。ちなみにタイの華僑は過半数が潮州系であり、陳氏宗親総会においてはそれ以外の出身地の人はさほど多くない。タイの経済や政治において重要な役割を果たした人の中に、潮州系の華僑の子孫がたくさんいることはよく知られている(注3)。

この高額寄付者のプロフィールに注目してみると、ある一つの特色が見えてくる。つまり、1万バーツ以上の寄付をした人が募集金額のほとんどを占めているのだが、この建物を造った人たちはどんな人たちだったのか。

分析結果だけを示すと、1910年から30年までの間に中国で生まれた男性が多い。20歳代になる前にタイに渡って来ている。この移住では、親と一緒にタイに来た場合もあるし、父親がタイの華僑であって、たまたま中国に帰った時に現地で生まれた人がタイにやってきたというケースもある。いずれにしても、第二次大戦の前にタイに入国している。一方、タイで生まれた人は半分以下であるが、子供のときに親の故郷に送られて教育を受けた人もいる。ここから、彼らのエスニックなアイデンティティは、かなり中国人性が強いということがわかるであろう。当時の平均年齢は52歳で、職業は会社や商店の経営者が多い。すでにタイの国籍を取っているので正確には華僑ではなく、華人という言い方ができる。

また、宗親総会の活動やその社会的な機能には、相互扶助に関わる活動や会員の子供たちに奨学金を与えるという活動がある。タイから日本に来ている留学生で、「ファミリーの組織」から奨学金をもらったという人に、時々会うことがある。そういう人は、宗親団体の奨学金をもらっているのではないかと思われる。奨学金を与えるということに関しては、どこでどのような機会に奨学金を与えているかというのを考えていくと、単に会員の子弟にお金を渡して、会員のみに役立てているだけではない。奨学金についても非常に巨額の金額を集めて基金を設けている。そして、会員はもちろん単に同姓であるだけの非会員も、会員の紹介があれば奨学金を申請することができる。陳氏と同様に、後述の林氏の場合にも外国への留学生や博士課程の学生にも奨学金を与えている。その幅は、小学校から博士課程まで広がっている。

一方、方言集団別に同姓の小さな組織があり、それらは宗親総会ではなく宗親会と呼ばれている。潮州系の宗親会が比較的多く、そのつぎに広東系のものが続く。最初にできたのは、さきほども触れた海南系の団体である。この海南人の団体は1946年、第二次大戦直後にできている。なぜ海南島出身者の宗親会設立が早かったかというと、マイノリティであればあるほど相互扶助が必要であったことにある、と私は理解している。潮州系はマジョリティなので、かなり勢力があった。だから、こうした組織の立ち上げが遅かったのではないだろうか。

タイの宗親総会には、二つの側面があるだろう。一つは、宗親会や郷村の同郷会という、規模が小さな同姓者の団体を統合するような形で作られたもの、つまり宗親会や小さな同郷会の上位団体に当たるものである。これが宗親総会の特色の一つであろう。もう一つは、地方にある宗親会との関係から言えることである。それらをタイという全国レベルでまとめてバンコク首都圏に作ったものが、宗親総会である。宗親総会における祖先祭祀のための建物は、宗祠ではなくて大宗祠と呼ばれている。

つぎに、タイの林氏の同姓団体について分析したい。林氏の宗親総会が結成される以前は、総会ではなく、林氏宗親会あるいは林氏の同郷会と言われるものがあった。63年に宗親総会ができるが、それ以前にあった団体は表を参照していただきたい［吉原 2002、表1参照］。こういう団体が統合されて宗親総会になっていく。また、宗親総会ができた後にも、同姓者の宗親会あるいは同郷組織という小さいレベルのものができていく。しかしそれも、宗親総会の中に組織的・構造的に、あるいは活動の上で統合されていく。宗親総会設立以後に発足した同姓団体も表に示しておいた［吉原 2002、表2参照］。

面白いのは、清朝末の革命期からこういう団体の組織の原型があったということである。第二次大戦後になってこの宗祠を建てた人たちの組織が立ち上がるわけだが、シンガポールでも海南島出身の林氏が団体を作っていたので、それを真似して、あるいはそこから情報を得て、自分たちもこういう組織を作ろうとしたというところが非常に興味深い。つまり華僑の団体というのは一つの国の中で完結しているのではなくて、情報や刺激が国境を越えてトランスナショナルに入ってきて、そういう国外在住の同姓や同郷の人たちと交流する中で、自分たちも活動を広げていく。つまり、トランスナショナルな活動をする一つの拠点として、こういう組織の意味があるのだろうと私は考えている。

詳細は省かざるを得ないが、林氏が祭る媽祖という福建の女神も同姓の林氏であることだ。同姓の神様が守護神にされ、トランスナショナルな統合シンボルにもなっている。現在でもシンガポール、マレーシア、タイの海南系の林氏が集まって正月に会合を開いたりするし、また潮州系の人たちが主導権を握っている林氏の団体の代表もそこに招かれていく。そうした様々な懇親活動や会食をすることを通じて顔がつながっていく、つまりネットワーキングがされていくきっかけができる。食事を通して親しくなるというのが、中国人の人間関係形成の基本である。その中に信頼がおける人が見つかれば、今度はビジネスのパートナーになるということもでてくる。その他にも、今度自分がどこかに移民するときにそこでお世話になるということもある。面白いのは、一人の人がある団体に役員として入っている場合に、その同一人物が他の種類の団体の役員を兼任していることである。これもやはりネットワーキング形成のポイントであり、ネットワークを緻密にしていく一つの要因になっている。

西河林氏南山公総会というのがある。これも主に潮州人が作っているが、この団体の幹部がやはり泰国林氏宗親会の役員を兼ねており、ここにネットワークができている。林氏宗親総会というのは62年からその結成準備が始まっている。設立者については表にまとめてある［吉原 2002、表4参照］が、現在では一人を除いて全員亡くなっている。設立者に台湾出身者が一人おり、重要な役割を担っている。陳氏の場合も同様である。その理由は何か。

台湾では「中華文化復興運動」という名前の運動が起こされたことがあった。蒋介石によって

始められたのだが、言うまでもなく大陸の共産党が行った「文化大革命」に対する一種の対抗的なナショナリズムだと考えられる。左のナショナリズムに対して、右のナショナリズムが台湾の国民党によって唱道され、海外の華人社会を政治的に自分たちの陣営に引き込もうとした。その草の根運動として、これら宗親総会の結成が盛んになったのではないかとも考えられる。つまり祖先祭祀は儒教の根本であり、大陸の共産党はそれを批判したのだが、中華民国ではそれが国の思想となっている。こういうものがじつは、タイにおける華人たちによる文化復興運動の追い風になっていたのだと私は見ている。

人的交流も行われている。実際に宗祠や大宗祠という建物を作るときのモデルが台湾にあり、台湾へそれを見学しに行き、それらを建造した経験のある建築士や建築職人を招いて、バンコクで建造しているのである。台湾からは関連団体の役員や政府高官が重要行事に招かれたり、祝辞を送ったりしているし、同姓団体の間での相互訪問も頻繁に行われている。

大宗祠の建造とその目的というのは、林氏の場合は非常にはっきりと打ち出されている。こういう建物を作るのは、彼らの立場からいくと「孝」の実践であり、宗親総会は家族なのだと見なされている。宗親総会がつくるこの建物は、死後の祖先の位牌を祀る家廟と呼ばれており、中国大陸にあったものだという位置づけがはっきりしている。実際には同一の姓であってもかならずしも父系血縁があるということではないのだが、こうした血縁の関係を彼らは強調し、同姓ならば父系血縁があるはずだと主張するが、後でもう一度考えるように、じつはここが非常に大切な点である。そして、父系血縁があるならば家族であり、家族であるならば助け合うべきではないか、連帯すべきではないか、と主張されるのである。

大宗祠の建造費用の調達についてであるが、これもやはり大口の寄付者の大多数は潮州出身者によって占められている。そして台湾出身者も巻き込んではいるが、林氏の場合にも潮州系の指導力が強いということがはっきりと分かる。高額の寄付をした人物像を見てみると、平均年齢がほぼ53歳、ほぼ全員が中国で生まれている。幼少期に中国で学校教育を受けており、エスニックなアイデンティティに中国人性を強く残している人たちであり、加えて経済力も大きい。

林氏の宗親総会の活動としては、総会の会員に関わるサービスを行っている。結婚式のお祝い、葬式の香典、新聞に慶弔の広告を載せることなども仕事であるが、重要なのは育英事業つまり奨学金を与えるということである。

先述のように、宗族とは共有財産を持っている親族の組織である。日本の同族組織とは少し異なり、共有財産が非常に重要となる。こういう宗族が経済力をもとにしてなにをやったか。一族を繁栄させるためには官僚を出さなければならないし、官僚になるためには科挙の試験を受けなければならない。この科挙の試験に合格させるためには、受験勉強が必要であり、お金がかかる。そのため、ここでは教育とそれを支える育英事業が重視されることになる。こういうことは、現

在でも国外の中国人の諸団体が行っている。こうした活動は言うまでもなく、立派な人材を育てるということにある。立派な人材を育てることは、儒教の考え方では先祖に関わる大切なことである。立派な子孫がでると「先祖が立派であるから」と言われるし、あるいは「先祖が見守っているから」という論理になる。こうした考え方により、育英事業が盛んに行われる。

大宗祠を作って位牌を祭るだけではなく、共同墓地も立派なものを作る。それはなぜか。中国人性が色濃い人にとっては、位牌は霊魂の拠り所であり、墓は遺骨の入るところである。死後の世界が安定するためには、この二つに対する儀礼がきちんと継続されていなければいけないからである。継続とは、子孫がいるだけではなくて、彼らがこうした死者儀礼・祖先祭祀の儀礼をきちんと実施するということである。これを維持するためにこうした組織があり、こうした施設が必要となる。これらがあれば、自分たちの死後の霊的安定が確保・保証されるのだと考える。こういうのが中国人の文化に則した考え方であろうと私は考えている。

## 考察

以上を踏まえて、考察へと進みたい。この中国人性の強い人たちがなぜ、60年代から80年代にかけてこういう組織を作り、また巨額の資金を集めて祖先祭祀の建物を作ったのだろうか。これは何だったかということを考える際には、歴史的な文脈を押さえる必要がある。

ごく簡単に見ていくと、歴史的な要因が四つあると考えられる。一つは母国中国の事情が激変したことである。共産党政権が成立するまでは、いわば出稼ぎ者としてタイに入ってきた華僑がほとんどであった。彼らは、家族に送金しながらお金を貯めたら中国の故郷に帰るのが普通であった。それが共産党の支配する中国になって、帰ることが難しくなった。彼らは帰国を断念して、居住国への永住を決意する。つまり華僑から華人になっていったということである。

2番目としては、中国が1949年以来、国外に移民を出さなくなるということがある。その結果、タイ国内では文化を持続させる要因である中国からの新たな人口流入は途絶えてしまう。人口の高齢化によって少しずつ大陸出生者が減少し、現地生まれの人の比率が高くなっていく。現地生まれの子供たちはタイで学校教育を受けるので、タイの文化を吸収して育つ。つまり、後続世代の中国人としてのエスニシティが徐々に薄れていくと考えられる。新規流入移民が停止すると同時に在住華僑が減っていく、つまり中国人のナショナル・アイデンティティを持った人の人口が減少していく傾向がはっきりしてきた。華僑は、現在ではすでに18万人ほどしかいない。

それから3番目には、タイのいわゆる開発独裁期におけるナショナリズムの隆盛がある。1959年に発足したサリットの政権は、近代国家建設の推進のためにタイの国民統合を重視した。したがって、華僑の同化政策を以前にもまして進めた。第二次大戦直後までのタイの華僑政策の基本方

針は華僑の締め付けであったが、55年以後は締め付けよりも同化政策をとるようになった。中国人性を弱め捨てさる一方で、タイの国民としてふさわしいように、タイ語の名前をつけ、タイ語を母語にすることを要請し、学校教育などを厳しく管理した。また、帰化条件も緩和していった。つまり、タイ国籍が取り易いようにして、華僑ではなく華人になることを促進する政策が進められていった。その後の政権もこの路線を続け、またこの開発独裁期に政治家と軍人が強固な利害関係で結ばれていった。そうした中、華人資本家層が台頭してくる。先述のバンコク銀行の陳氏は、このような流れの中での典型的な人になるわけである。こうしたタイの国家建設の底流には、ナショナリズムと呼べるようなタイ国民としての意識を強化する運動が形成され、中国伝統文化の継続性と発揚にマイナスの影響が与えられた。

4番目は、台湾国民党が「中華文化復興運動」を行ったことが挙げられる。そして二つの中国が海外の中国人を自分の陣営に入れようとして取り合うという状況がでてくる。こうして、中国系の人もエスニック・アイデンティティ、エスニシティというふうなものが喚起される、あるいは、アイデンティティの維持についての関心を引き起こすことになる。

華人の文化復興運動は、文化ナショナリズムという言い方もできるのではないかと思う。文化ナショナリズムというのは、普通は、文化人が行う執筆活動などを指すものである。しかし、私はこういう民間の団体が起こす運動、華人が移民社会のなかで自分たちの故国の伝統文化を復興させようという運動も文化ナショナリズムの一つのパターンではないかと考えている。これにはまだ疑問がいろいろあり、これ以上は触れない。

いずれにせよ、彼らはエスニックなアイデンティティを保持しながら、一方ではナショナルなアイデンティティ、すなわちタイ国民としてのアイデンティティも持っている。タイの1980年以後の国家政策、国民統合政策は、そういうところに特色があるのではないだろうか。いたずらに同化政策を行うだけでは国民統合はうまくいかない。中国系は経済力を持っていて、産業界に大きな勢力を持っている。企業の共同経営と婚姻・縁戚関係を通じてタイ人と中国系人の一体化も進んでいるので、その点をうまくコントロールする必要がある。華僑・華人を差別的に遇したインドネシアやマレーシアのようにやったのでは、タイの今のような経済発展はなかったのでないかと思われる。

伝統の再構成による文化復興運動を考えるさいには、このように一方では同化政策が劇的に進められていたことに留意すべきであろう。華人、とくに中国生まれの人にとっては、自分の死後の安定をはかるためには子孫が自分たちと同じ文化、同じ世界観、同じ倫理観といったものを継承してくれる必要がある。墓守をしてもらえないし位牌も放置されたままになるのでは、自分たちの死後の霊的安定が心配になるわけである。しかしそれだけではなく、自分たちの築いてきたものが歴史的に途絶えてしまうという心配も若干あっただろうと思われる。それで、こういう世界観、文化というようなものを継承していく、あるいは自分たちと同じエスニシティを子孫たちに感

じさせ持たせていくという場、拠点が必要とされたのではないか。具体的に言えば、そのような組織と活動も必要ではないか、施設も必要ではないかと考えたであろう。

しかしながらここで、すでに宗親会がありながら、なぜさらに宗親総会を作る必要があったのかという次の疑問がでてくる。これには当然、財政基盤の問題があると考えられる。より大きなものをつくり、方言集団としての宗親会の間の壁を打ち破ったところで、華人社会が一元化される、もしくは凝集性をより高めていく。あるいはこういう大きな資金を動かして、より大きなネットワーク、より緻密なネットワークをつくっていく。そうしたことが、やはり華人のエスニシティを表象するうえでも有利に働くだろうと考えたのではないだろうか。

最後に、仮説を提示して締めくくりたい。すでにかなり触れたが、エスニシティを表象する拠点として宗親総会をつくることは、文化復興運動の重要な局面だろうと思われる。奨学金を与えることは、後続世代の関心をつなぎ止めることになる。また、中国の伝統を教えていく機会でもある。陳氏と林氏の大宗祠の場合、祖先祭祀の場で行われる歴史的な儀礼の日に奨学金を手渡している。子供や学生たちはお金だけが目当てで来るかもしれないが、実は宗親総会の大人たちが考えていることはそうではない。お金で呼び寄せておいて、中国人性を植え付けるということを促進したいと考えているのである。

こういう宗親総会は、じつは父系血縁についての考え方をひとひねりして、非常にイデオロギー的なものを作り出すことによって組織をうまく作ることができたのではないかと思われる。「同姓イコール父系血縁関係」という、同姓イデオロギーとでも言うべきものを作り出したのである。

もう少し詳しく言うと、中国の故郷では宗族というものがあった。宗族というのは父系血縁で結ばれているので、そのメンバーは外婚集団のシンボルマークとしての姓すなわちファミリーネームを持っている。同じ姓の人どうしは結婚することができない。そして、父系血縁のある人たちならば同姓であるという考え方が宗族においては自然な認識であるが、海外に出た人々によって海外で作られた同姓団体はそこを逆転させていると言える。つまり、同姓団体は父系血縁の人たちだけが集まって作ったわけではなく、単に同姓である人たちが集まって作っている。同姓の人であるということが、メンバーシップの基本的な条件として存在するだけである。父系血縁のあることがはっきりしている人たちだけで作った団体ではないことに注意すべきである。

これが宗族ならば、父系血縁のある人だけがメンバーシップを獲得できる。しかし、この宗親会とか宗親総会というのは、任意加入である。父系血縁など確認しようもないような移民社会の人たちであり、単に姓が同じである人たちである。しかし、同姓の人たちを集めてきてこうした団体をつくるためには、全員に父系血縁があることの証としての族譜を作らなくてはならないが、これは不可能である。そこで、彼らが考えた文化装置としてのイデオロギーは、この点をどのように見なすのか。このイデオロギーは「同姓の人ならば、ずっと先祖を遡れば、同じ一人の父系の

先祖に行きつくはずだ」ということを強調することになる。すなわち、同姓であるならば必ず父系の血縁があるはずだと、逆に見ているのである。そしてその象徴として先祖の位牌があり、先祖の位牌を祭る祠堂がある。こういうイデオロギーをつくることによって、宗親会や宗親総会というものをつくることが可能になったのである。宗親会や宗親総会は、基本的にはこういうイデオロギーに関しては一緒なわけである。

しかし宗親総会は、先述のように、より財政基盤の強くよりメンバーの多い、つまりスケールメリットを発揮するような組織を作るのである。それがさらに居住国と故郷だけの関係を越えて外国に居住する同姓の人たちとも連携すれば、非常に大きくて強力なネットワークを形成できるので、こういうものが作り上げられたのだろうと考えられる。

しかし、これはタイで独自に発明されたということではない。じつは大切なのは、マレーシアやシンガポールの方が、実態としての宗親総会の歴史が古いという点である。組織名称こそ必ずしも宗親総会ではないが、その真似をして、つまりアイディアを生み出したのではなく導入してきて、タイでも内容がほぼ同じ組織を作ったということがきわめて大切であろう。そこに、トランスナショナルな関係があったからこそ、こういうことが可能であると言えるかもしれない。中国に同じ文化のルーツをもつ人たちは、違った国に生活しているのだが、そういうところで相互につながる回路ができているのだろう。

さらに、エスニシティのモニュメントとしての大宗祠には、さまざまな中国文化の象徴が満ちあふれている。しかし、それがエスノセントリックかというと、けっしてそうではない。中国人的なもの、中国的なものだけを取り入れて、それ以外のもの、つまり自分たちの住んでいるタイ国の文化を排除しているかというと、そうではなくむしろ逆である。仏像の開眼供養式をした時に、タイ仏教の僧侶を呼びタイ仏教様式の儀礼も行っている。大乗仏教の中国系の僧侶もタイにはいるのだが、そういう人は呼ばない。彼らはタイ式の儀礼を行い、タイ様式の仏像も祭る。また、国王夫妻の写真も飾り、国旗も飾る。しかし建物そのものは、まるっきり中国的である。そのため、外から見ているのと中に入って実際に見たのでは、少し見え方が違ってくるということが言える。つまり、これは、彼ら華人エスニシティのモニュメントなのである。決して大陸にいる中国人、中国の宗族がつくった大宗祠ではない。あくまでタイの華人社会、移民社会で作られた宗親総会の大宗祠である。

したがって宗親総会は、中国の伝統社会とは異なる海外の移民社会において、新たに再構築されたイデオロギーによって再構成された社会団体である。また、それらどうしの連絡と交流によってネットワークが形成されていると言える。そして、大宗祠はそういう活動をする華人のエスニシティを象徴する記念碑的な建物であると言えるのではないだろうか。

〈慶応義塾大学文学部教授〉

1 ―――― 本稿は、2002年12月20日に大阪大学人間科学研究科においておこなわれた「トランスナショナリティ研究」セミナーでの講演内容を収録した講演録である。

2 ―――― 同姓団体の数は、本来はこれより多いが、この表を作成した時点ではこれぐらいしか私は把握していなかった。今世紀に入ってからもいくつか新たに結成されている。

3 ―――― よく言われるように、現王朝の前のトンブリ王朝を築いた、タークシン（鄭昭）という人物は潮州人である。父親が潮州人で、母親はタイ人である。トンブリ王朝は短命に終わるが、それ以降も潮州系はロイヤル・チャイニーズと言われ、タイ王室の財政にかなり貢献してきた。

【参考文献】

●Coughlin, Richard　1960　*Double Identity: The Chinese in Modern Thailand*. Hong Kong: Hong Kong University Press.

●Skinner, William　1957　*Chinese Society in Thailand*. New York: Cornell University Press.

●吉原和男　1998　「宗親総会と大宗祠がつなぐ―タイの華人社会」可児弘明・国分良成・鈴木正崇・関根政美編『民族で読む中国』朝日新聞社

●吉原和男　2000　「〈血縁〉の再構築―同姓団体の生成とその社会的機能」吉原和男・鈴木正崇・末成道男編『〈血縁〉の再構築―東アジアにおける父系出自と同姓結合』風響社

●吉原和男　2001　「香港の同姓団体―移住に見る普遍性」塚田誠之・瀬川昌久・横山廣子編『流動する民族―中国南部の移住とエスニシティ』平凡社

●吉原和男　2002　「タイ華人社会における文化復興運動―同姓団体による大宗祠建造」吉原和男・鈴木正崇編『拡大する中国世界と文化創造―アジア太平洋の底流』弘文堂

# 越境する華人たちを見つめる目

陳 天璽

本稿は、華商のネットワークとアイデンティティを明らかにしようとするものである。私の博士論文をベースにしたものだが、その中で提示した「虹のメタファー」についてご紹介したい。この研究プロジェクトのテーマである「トランスナショナリティ」を意識しながらテーマを考え、「越境する華人たちを見つめる目」というタイトルをつけた。私がここで言う「越境」とは、一つは国境という物理的なボーダーと、もう一つは華僑・華人たちの「世界」に存在する精神的なボーダーを越えることを指している。華僑・華人にとって、国というボーダーのみならず、いろいろなボーダーがあり、それは例えば地域的なものであったり、従事する職業であったり、言語や文化であったりと、さまざまな形で自分の立場やアイデンティティを規定するものである。そうしたものを時と場合によって越境し、ネットワークを築いて生きている華僑・華人たちに注目したい。また同時に、「華人たちを見つめる目」とタイトルをつけたのは、華僑・華人を見つめている観察者たちをも意識しているからである。本稿では、華僑・華人だけではなく、彼らを観察している人たちの華僑・華人を見つめる「眼差し」をも分析対象としている。それは直接、私の虹のメタファーとも関係をしており、なぜ虹かというところに「見つめる目」というものが関係してくる。対象と観察者のダイナミズム、つまり可変的なところをも感じとっていただけたらと思う。

## はじめに

華僑・華人は、海外に散在している中国人たちを指す。日本で聞き慣れた言葉である華僑の「僑」の字は、仮住まいという意味がある。よって華僑とは、中国の国外に一時的に在住している中国人を指す。学術的には国籍で区別しており、依然として中国国籍を保持している人たちを華僑、それに対して、中国の血統を持つが、中国の国籍を失い、居住国国籍も持っている人たちを華人と呼んでいる。かつては華僑が多数を占め、日本でも90年代はじめまでは華僑という語が海外の中国人を指す語として主に使われていたのだが、最近は居住国の国籍を持っている人たちが多くなったこともあり、華人という言葉が頻繁に使われるようになってきた。なお、近年は華僑・華人と呼んだり、あるいは華人のみでもより包括的に海外の中国人を表す言葉として、使われるようになっている。

華僑・華人はしばしば「金持ちだ」とか「いろんな所に分散し、ネットワークを持っている」、「どこに行ってもチャイナタウンがある」、さらには「一定の経済力を持っている」というようなイメージが持たれている。そういったイメージは、多くはビジネスマンに対して抱いているものである。けれども華僑・華人の人たちのすべてがビジネスマンなのではない。学者や芸術家などもおり、華僑・華人みんながビジネスをしているわけではない。イメージとして持たれている「お金持ち」だとか「ネットワークを持っている」というのは、華人のなかでもビジネスマンのイメージであるのだが、それが華人全体に転化されているといえる。この点ははっきり分別すべきであると考えている。よって私は、ビジネスマンたちを「華商」と呼ぶようにしている。華商といった場合、華僑・華人の中でも特にビジネスに従事している人たちのことを指す。本稿では、この華商たちのネットワークやアイデンティティのあり方を検討する。

1990年代にアジアの経済が成長し、シンガポール、マレーシア、香港などのチャイニーズの財閥が、『フォーブス』や『エコノミスト』といった経済誌で名を連ねるようになり、注目され始めた。香港でも、李嘉誠（リカシン）といえば誰でも知っているように、Jerry Yangが、アメリカで学生時代にヤフーをつくり、財を成した話も有名である。これほどチャイニーズが成功している理由について、華僑・華人が組織するネットワークがあり、そのネットワークを通してチャイニーズは情報交換、もしくはお金の貸し借りをしているためではないかと一般には見られている。

もう一つの理由として、トランスナショナルな活動がある。マレーシア華人や、シンガポール華人、香港華人などは、彼らが居住する国の中だけで活動しているわけではなく、国境を越えてつながっている。自らがチャイニーズだというアイデンティティのゆえに、トランスナショナルな活動ができているのではないかと見られている。

さらに、エスニックな排他性がある。華人ネットワーク、もしくは華商ネットワークというように、中華の華の字で区切られているので、ほかのエスニック・グループは入れないのではないかというようなイメージが持たれている。90年代以降中国の市場がますます成長するにしたがい、中国だけではなく台湾、香港、シンガポールなどを結ぶ大中華経済圏、さらには世界各地に散らばっているチャイニーズ・ディアスポラがつながったら、それはひとつの排他的な経済圏を作るのではないのかというような議論も出ている。

さて、チャイニーズの二世として日本に生まれ、当時大学生だった私は、自分がこうしたネットワークに入ったら、なにか財を成せるのではないか、もしくはすごいつながりが持てるのではないかと思った。大学院に入り、この華商ネットワークをテーマに選び、香港に留学し、調査をはじめた。留学中、新聞や雑誌を含めて、多くの一次資料を見つけることができた。たとえば、『フォーブス』などには、その年の華商トップ500など数多くの名前が並んでおり、所有している会社、その場所、資産などリストが多数掲載されていた。多くの資料を収集したのち、ネットワークのあ

り方やその特徴を、華商ひとりひとりに対するインタヴューを通して見て行こうと考え、研究を始めた。

私は、香港をはじめとして、東南アジアのマレーシア、シンガポール、タイでフィールド調査を行った。インドネシアには入れなかったのだが、インドネシアの華人とは香港やシンガポールで会い、インタヴュー調査を行った。アメリカ滞在中には、アメリカ、カナダ各地のチャイニーズのビジネスマンにインタヴュー調査をし、ヨーロッパでは、フランスとイタリア、イギリスで調査をした。これらの調査が、私の研究のベースになっている。

研究を続けていくうちに、「なにかが違う」と思った。華人ネットワークという概念のみで、華商の活動を切ることができるのか。華人ネットワークと言うのであれば、彼らが同じチャイニーズとしてのアイデンティティでつながっていて、はじめて華人ネットワークと言えるのではないかと思った。そこでアイデンティティとネットワークのつながりに関する調査をはじめた。

## 華僑華人を取り巻く「世界」

図1では、A国、B国、C国、D国と、大きな円が国のボーダーを表している。その中で様々なエスニック・グループが暮らしている。A国をマレーシアとした場合、その中にはマレー系の人もいればインド系の人もおり、チャイニーズもいる。場合によっては一時的に来ているほかの国の人もいる。B国も同様である。その中にいる人形をそれぞれ白、黒、灰色、縞模様としたが、それぞれ民族別に分けており、縞模様はチャイニーズを指す。そして一般でいわれている華人ネットワークのイメージに従えば、彼らはトランスナショナルにつながりを持っており、それを表すのが中心に描いた弧形である。私はこれを「虹のネットワーク」と呼んでいる。

ところで、なぜ虹かというと、虹が形成されるためには、水滴と光というのが非常に重要になる。まず、水滴のメタファーである。私の見方からすると、一人一人の華人が、すべて水滴に相当する。なぜか。華僑・華人が外に出るためには、「出洋過海」といって、海を越えて出て行かなければならない。海を越えてディアスポリックにいろいろな国に移民するという意味で、海という水の要素があ

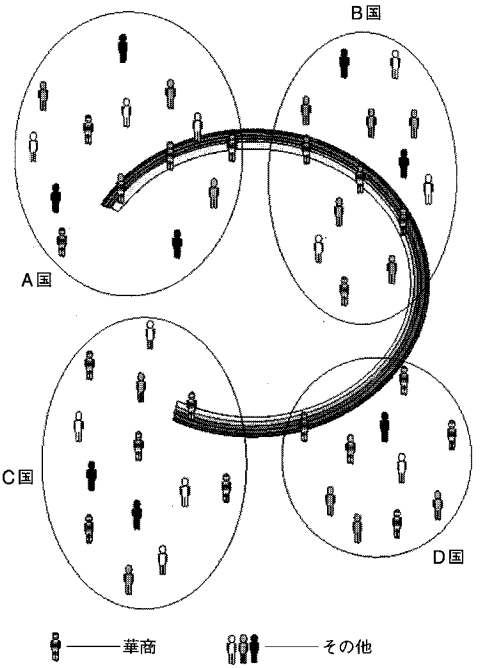


図1

る。また、華僑・華人が現地に行って、一朝一夕に経済力をもったわけではなく、日々勤勉に働いてやっと財を成した。よって働いて流す汗という水の要素が存在している。さらに、彼らが移民し、故郷や家族と離れて寂しく生活をすることになる。また、居住国でマイノリティとして生きる時、様々な苦労をする。その中で彼らが流す涙という意味で、もうひとつの水滴というのが現れて来る。つまり華人を海、汗、涙にたとえることができる。

つぎに、光というのは、本日のタイトルにもなっている「見つめる目」の方である。見つめる人たちが注目すること、それが光の要素になっている。その他に、もう一つの光として、ある程度成功したら「光宗耀祖」、つまり自分たちの功績で祖先を輝かせようという意欲から放たれる光がある。華商大会など大きな大会の際に、旦那様がきちんと奥様を連れてくるのを見かけるが、その奥様は、往々にして非常に綺麗で、着飾っていて、そしていかにも裕福であることを見せつけるかのように大きな宝石をつけていたりする。さらに、あまりお金持ちではない日本の華人・華僑は、保証がない、差別されるかもしれないという意味で、何か身につけて自分の信用を確保する、もしくは何か起こった時に、お金に換えられるようなものを、念のために着けておくというような考え方もある。そういった意味で自分から放つ光が他者の注目の光を生み出すこともある。

水滴に光があたって虹が形成される。そして、虹は七つの色で構成されている。私はそれを華人たちが持っているアイデンティティ、もしくはアイデンティティから派生するネットワーク、社会的な関係というものにたとえた。また、光の要素であるが、その見る角度、見つめる角度というのも、虹のネットワークといったとき、非常に大切になってくる。虹のネットワークが形成され、高度にトランスナショナルなチャイニーズ・ネットワークのイメージが現れるのだ。

しかし、本当にネットワークがあるのだろうか。インタヴューでアイデンティティのことを聞いたり、アンケート調査をしたりして、どのようなアイデンティティを持っていて、ビジネスの活動をする時にどんな人たちと関わりを持っているのか、というのを細かく見ていった時に分かったのは、必ずしもチャイニーズの人たちだけでビジネスが成り立っているわけではないということである。むしろ、チャイニーズではない人たちとのネットワークの方が強い場合も多いということに気付いた。

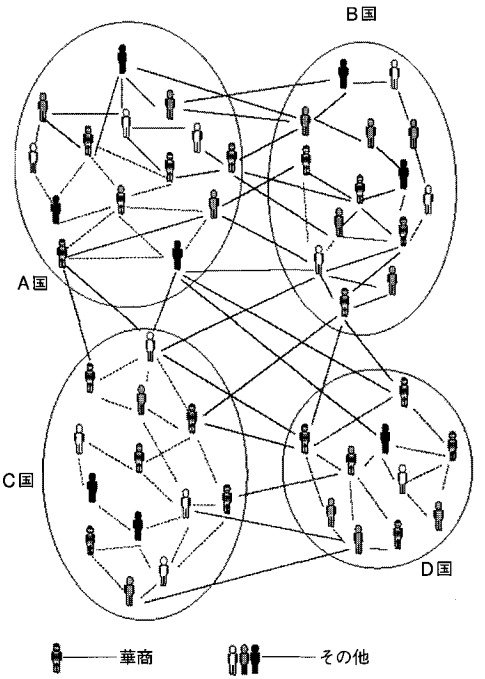


図2

彼らのトランスナショナルな活動、もしくはトランスボーダーな活動を見る時に大切なものに「関係」(グァンシー)という概念がある。「有関係、就没関係。没関係、就有関係」ということがしばしば言われる。「関係」の前に「没」という字がつく「没関係」という言葉は「大丈夫」という意味である。「関係が無いと問題になり、関係を持っていればそれで大丈夫だ」という言葉である。つまり、ネットワークや個人的な関わりなど、人脈をたくさん持っていれば、どこに行っても問題はない。しかし反対に、何も関係というものを持っていなければ、どこに行っても問題にぶち当たって何もできなくなると言われている。チャイニーズの人たちの間では、「関係」というもの、いわゆるコネクションを持っているということが、それほど重要になっている。「関係」の次に、信用できる人間かどうかというのが、ビジネスの中で彼らが大切にしているものである。約7割の人がこのふたつがないと、ビジネスは成り立たないと答えている。

また、彼らの世界観を見る時に大切なのは、倫理精神である。徳教というマレーシアのチャイニーズの間で信仰されている新興宗教などでは、天と人がひとつになることが説かれており、人と天との関わり方というのが非常に興味深いテーマとなっている。いろいろな宗教の中で信仰されているものがひとつに重なり合うこともある。そこでも自分と天、そして世界というものの関わり方が非常に重要になる。図で表すと図3のようになる。個人を中心に置き、家、そして社会、国家、世界、さらには宇宙、そういったものを意識しながら自分のアイデンティティ、そして社会的関わりというものが形成されているように思われる。

そうした関係の中で、彼らの日常の関わり合いは、図2に表されるように、かならずしもチャイニーズのみとの関わりではない。たとえば、先ほどの社会、国家といったとき、マレーシアのチャイニーズの場合は、マレー系の人たちとの関わりも持っているし、マレーシア国家のもとの人間であるという国民意識もある。エスニックな華人という意識だけでなくて、シンガポール華人やインドネシア華人との間では、私はマレーシア人、あなたはインドネシア人、あなたはシンガポール人というような違いも意識して生活をしている。

しかしながら、これまで華僑・華人について見る場合、多くは中華、もしくは華という傘をかぶったものばかりを見てきたと言える。華人ネットワークに関しても、彼らのエスニックな血のつながりというもののみを意識していた。よって、中国、あるいは中華を彼らの世界にしてしまい、それの持つ内向きなネットワークばかりに注目してきた。そこでは、主に三縁関係が主要な注目点であった。

三縁関係の一つ目は、血縁のつながりである。華僑・華人社会の中で血縁と言った場合、第1に家のつながりを言う。陳氏なら、陳氏宗親会と言って、陳という苗字を持った人たちの宗族の集まりがある。それを血縁と呼ぶ。

二つ目は地縁である。これはどこの人であるのかを示している。それぞれの地域によって言

葉や習慣も異なるので、地域ごとに同郷会というのがあって、それぞれに違ったネットワークを持っている。たとえば、タイに多い潮州系のネットワークでは、シンガポールや香港などほかの地域にもディアスポリックに分散している。タイでは、米の流通は潮州系ネットワークが握っていたというふうに言われている。また、香港の海産物も潮州系ネットワークが握っており、福建系などはそのネットワークには入れないと聞いている。また、マレーシアでは、地縁によって従事するビジネスが異なっており、カフェを開いているのは海南系、ビジネスをしているのは潮州系、重労働、もしくは教育に従事しているのは客家系、というふうにすみ分けがなされている。このように、地縁も彼らの特徴となっている。

三つ目は、業縁である。地縁の中で紹介したように、業種もみなすみ分けがなされている。潮州系なら米、カフェを経営しているのは海南系というように、地縁とは少し重なった業種のすみ分けがされている。こうした特徴があるので、これまでチャイニーズのリサーチをする場合には、チャイニーズの中でも福建系住民の研究をし、福建系ネットワークを追って行くというような形で、非常に内向きな視点が主であった。

しかし、華人の今のネットワークは非常にトランスナショナルになっている。一世代前であったら三縁関係で分析できたものも、今ではかなり様変わりしているのではないかということを、調査の過程で感じた。そこで華人を見る場合は、その世界を中華とするより、グローバル社会をベースにした認識が重要なのではないかと考えた。それは個人を中心に、家のつながり、出身地のつながり、どの国に住んでいるか、どの国の国民となっているかという居住国とのつながり、さらに中華という世界とのつながりなどをそれぞれ見ていくのである。なお、この中華というのは、普通に意識される中国という国ではなく、より広い文脈で、台湾や香港の中国人社会、世界各地に散在している中国系の人たちをひとまとめにするであろう文明としての中華世界を指している。これら以外にも、グローバル社会とつながった世界というものがあるだろうと考えている。

## トランスナショナルな華商ネットワークと多層的アイデンティティ

つぎに、華商ネットワークの実態をいくつかご紹介したい。

華商ネットワークという名前がついたきっかけの一つは、世界華商大会が開催された点にあるだろう。第1回の世界華商大会は、1991年にシンガポールで開催され、組織者のリ・クワンユーが、華僑・華人研究者の王庚武や、香港やシンガポールのビジネス界のトップの人たちなど、著名な人々を招待した。もちろん華商の組織は、地域ごとに存在しており、日本なら日本華商総会、そしてマレーシアやタイにも華商総会がある。しかし、よりグローバルに、定期的に集まって企画するという活動は、多くはなかった。その後世界大会は、香港、バンコク、そしてオーストラリア、カナダ、

中国と、隔年で開催されてきている。

これが、まさに華商ネットワークであると見られているが、私がそこで参与観察し感じたことは、そのイメージとは異なり、非常にトランスナショナルな活動が行われているということである。つまり、様々な国から集まったチャイニーズが、投資や企画の問題を話しているという点で、トランスナショナルであるということの他に、様々なエスニック・グループの人が集まっているという意味でトランスナショナルであった。たとえば、バンクーバーで行なわれた華商大会では、たくさんカナダの現地の白人たちが参加していた。そこではビジネス・ショーのようなものが開催され、多種多様な会社が自分たちのプロジェクトを紹介する。しかし、そこに来ている営業の人は、ほとんどチャイニーズではない。そして、華僑・華人のビジネスマンたちの間で合弁が成立するというより、むしろ、中国本土からきたいわゆる華僑・華人のカテゴリーに入らない中国商人と、カナダの現地の企業、つまり白人たちの間でビジネスが成り立っていた。

つまり、華僑・華人、あるいはカナダの華商組織が演じている役割は、ビジネスのメインプレーヤーではなくて、その橋渡しということである。彼らはカナダ現地の企業ともコネクションを持っている。一方で、中国から来る中国商人とは、中国という括りの下でネットワークやコネクションがある。よって彼らは、橋渡し役を主にしていた。大会の運営委員であるカナダの華商に、「あなたはビジネスが成り立ちましたか」と聞くと、「私は何も成立しなかった。むしろ橋渡しをしているだけだ」と述べていた。

オーストラリアで華商大会が開催されたさい、 韓国の代表団が来た時に面白い現象があった。90年代半ばに韓国で経済危機があった後のことだが、韓国の学者や財界、そして政界の人たちが韓国の経済を立て直す方法を話し合い、 そのひとつの案としてチャイナタウンを建設しようという話が起こったそうである。プロジェクトに参加している学者は、中国と関わりを持っている経済学者たちであり、政界の人たちは土地を提供する側として参加していた。 その韓国ミッションが、オーストラリアでの華商大会に参加し、韓国でチャイナタウンをつくりたいので海外の華僑・華人の人たちに投資してもらいたいということを、その華商大会で大々的に発表していた。韓国人が華商大会に参加し、華商に投資をお願いするというものだった。

このプロジェクトでは、この大会以外の場、つまりミクロレベルでも、トランスナショナル、トランスボーダーなネットワークがはたらいていた。横浜のチャイナタウンでの話だが、ある日、名古屋でパチンコ屋を開いている在日コリアンが、横浜で中華料理店を開いている女性の所に尋ねて来た。その女性は在日の華僑二世で、台湾留学中に日本人と知り合い、その人と結婚した。彼女は、日本に帰って来て実家の中華料理店を手伝っており、一方、彼女の夫は台湾にパチンコを入れたことで知られている人物で、日本人だが台湾に残ってビジネスを始め、パチンコ業界で成功している。パチンコを始める時に知り合いだった、名古屋にいる在日コリアンとつながっていた。その在

日コリアンは、今回韓国のチャイナタウン建設構想があるということで、パチンコ関係で知り合いの人で、華僑と親戚である友人を思い出し、横浜にやって来た。韓国でチャイナタウンをつくる計画があるので、横浜中華街の人たちから援助、もしくはアイディアが欲しいという話だった。その在日華僑二世の女性は、家族の中で貿易などをしている弟に話をし、その弟が中国に出張に行くついでに、どのような構想で、実際どれくらいビジネスができるのかすぐに見に行ったそうである。

こうした状況だけを見ても、そこではパチンコ業界でつながっている在日コリアンと日本人との関わり、そしてその妻である在日華僑二世の女性とパチンコ業界の在日コリアンとの、同じ在日マイノリティとしての関わり、そして、妻と夫との家族としての関わりがあることが分かる。また、その女性が話を持ちかけられたのだが、そこでは彼女はそのビジネス自体には関わらず、話を国際貿易をやっている弟に託し、このビジネスに投資するかどうかを考えている。韓国チャイナタウン建設という構想は華というものでくくられているが、実際にはチャイニーズの人たちだけでは成り立っていないことがわかる。そこでは多様なアイデンティティ、ネットワークが重なり合い、様々な形でつながりが形成されている。それは、トランスナショナルであると同時に、業種を超えて、パチンコ業界から貿易業界、レストラン業界など、業種という意味でもボーダーを超えている。同時に、その話が国を越えて多くの所に移動するという意味でも、越境をしていると言える。

彼らがそれを意識的にやっているかどうかという点も、重要な要素になってくる。そこで、もう一つ、香港のビジネスマンの例を挙げておきたい。彼は、不動産業、銀行、貿易、ホテル業など、複数の業種をまたがってビジネスをしている。香港の九龍にオフィスがあるのだが、「空で過ごす時間が一年の三分の一」というほど、多くの場所に飛び回っている。また、ビジネスだけではなく、テコンドーやバスケットボールなど、スポーツの促進や文化事業にも熱心で、香港や台湾など、多くの場所でスポーツ大会を運営している。スポーツ事業のために飛び回っているのだが、彼があちこち回る間に、スポーツ事業だけでなく、ビジネスの話など、無意識のうちに様々な情報が入ってくる。文化やスポーツ事業をしようと思っていたのが、無意識のうちにいろいろな人と関わりを持ち、それがまたビジネスにつながっている。

そのビジネスマンの娘とハーバード大学で一緒であった。彼女に、父のネットワークと柔軟なアイデンティティについて感想を述べ、「あなたも同じかなぁ」と聞いた。すると彼女は、「私の場合は父とは違い、それほどトランスナショナルではない。私には香港人としてのアイデンティティが強くあるから」と言っていた。二世、三世になると、国など生まれ育った所のアイデンティティは強くなり、自分が意識しているものはそれだけだと思うことが多い。しかしながら、彼女の活動を見ていると、それは香港人というアイデンティティだけでは括れないもので成り立っているように思える。たとえば、MBAでハーバードに通っている間、彼女が熱心に取り組んでいた活動として、“Asian Business Conference”というのがある。日系人を含めたアジア系の人々が参加してお

り、アジア系の人たちのビジネスネットワーク、金融危機後の政策などをテーマに、著名な先生方を集めてシンポジウムを開いていた。彼女はそのマネージメントをしており、父の事業関係者から資金を集めるなど、様々な方法でお金を集めていた。彼女を見ると、もちろん香港人としてのアイデンティティはあるのだが、アメリカに行って、アジア系としてのアイデンティティも芽生え、それに関する活動にも参加していた。また、ほかのNGOの組織にも参加していたのだが、そこでは、むしろ中国の留学生と一緒になり、中国の問題に取り組んでいた。彼女が編集していた雑誌も、中国問題をメインにした雑誌であった。

私の「見つめる目」で彼女を捉えるなら、彼女は香港人だけでは切れない、より広い中華というものや、アジアというものを背負ったアイデンティティ、ネットワークを形成している。彼女は意識的にやっているのではなく、無意識のうちにそうした活動に参画し、多くのネットワークを築いているのである。

この無意識性は、華僑・華人のネットワークを見るときも同様に重要である。華僑・華人は意識的に、ネットワークを形成しようと思って組織を作ってきたわけではない。彼らがいろんな所に移住をした時、彼らはその地に根ざし、生活を成り立たせるために友人に頼ったり、言葉が通じないので、同じ地域出身の人の所に行ったり、同郷会のドアをノックしたりする。つまり、意識して組織やネットワークを形成しようと思っていたというよりも、生活の術としてつながっただけであったのだと思う。

私が知っているひとつの例に、日本の華僑・華人の事例がある。はじめは、言葉が通じるところでしか、アルバイトや仕事を探すことができない。日本語がうまくできず、中華料理のメニューなら少しは分かるというので、中華街に行く。そして、中華のレストランで働く。そういう所で仕事を見つけて、少しずつ小銭を集め、そしてやっと今度は店を開こうとか、家を買って定住しようということになる。その際、ある程度資金が必要となる。資金を集めるためにお金を借りたい。80年代までは、銀行に行っても外国人はお金を借りることは難しかった。全然お金は借りられない状況下で、チャイニーズの人たちは「無尽」をやっていた。「無尽」とは、「無尽講」とも言う。親になる人は数十人程度の人を集め、各自から数万円くらいずつ集める。その時に誰かが利息を払い、みんながその利息分をもらい、残ったお金は一番高い利息をつけた人に貸す。そして、そのまとまったお金を資金として運用する。そこでは先ほど言った信用と関係というものが、大切な要素になっている。華僑・華人たちはそれで資金繰りをし、ビジネスの資金にしたり、家を買ったり、投資に充てたりという方法をとっていた。銀行では借りることができないので、そういう所でやりくりするしかない。そこでは、ある一定の信用と一定の関係というものがないと成り立たない。華僑・華人は意識的に自分たちで集まろうとしていたというより、むしろ生活の術として無尽をしていたのだと思う。

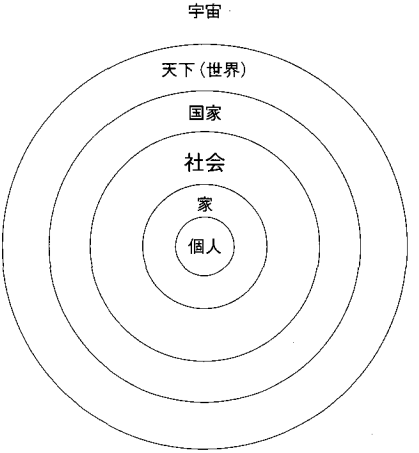


図3

華商ネットワークでビジネスが成り立った時、合理的でなければネットワークを持っていてもしかたがないというのが彼らのよく口にすることである。たとえばマレーシア華人がものを買う時、同じものを華人とマレー人が売っていたとする。マレー人の方が安く売っているのであれば、華人よりももちろんマレー人の方を選ぶと言うことが多い。Aがやっている投資がインドの投資だったら、もちろん、華人よりもインドの投資家、インド系とのネットワークを選んで投資活動をする。では、なぜ今華人ネットワークが注目され、興味をひくかというと、改革開放以降中国の市場が開かれ、中国に投資すれば儲かるという意識があるからだと思われる。将来、今度はインド市場が伸びるだろうといったとき、マレーシアやシンガポールのチャイニーズのビジネスマンは、自分の国にいるインド系の人たちとつながりをたどってインドに投資をするであろう。アメリカの華商も、アメリカにいるインド系の人たちとネットワークを組んでインドに投資するという動きが出るであろうと思われる。

大切なのは、多層的なアイデンティティの結合によって彼らの活動やネットワークが成立しているということだ。先述の、自分は香港人だというアイデンティティを持っている女性も、意識してはいないのだが、様々なアイデンティティが結合されて彼女の活動が成り立っている。それは、「香港人」アイデンティティがコアになっているかもしれないが、それ以外に中華という文明のもとにいる人たちとの共通したアイデンティティ、アジア系としてのアイデンティティ、さらに彼女が活動しているMBAやビジネスの経営学を勉強している同僚というアイデンティティ、もしくはハーバード大卒としてのアイデンティティなど、多くの結合によって彼女の活動が成り立っている。彼女の父はスポーツといったところで、趣味のレベルでもいろんなネットワークを広げている。彼はベトナムで生まれた華人であるが、ベトナムに投資する場合は、ベトナムとの関わり、中国に投資する場合は、中国との関わりというふうに、様々なレベルのものを自分の中に組み込んで、その中で自分は今日このカードを出す、明日はこのお面をかぶるという形で、時と場合によって複雑なアイデンティティを取捨選択している。

そう考えると、彼らのネットワークというのは、実際には図2のようであるのが普通なのではないかと私は考えている。そこには様々な関わり合いがあり、場合によっては華人ではない人たちとの関わりも華人ネットワークに入ってくる。韓国のチャイナタウンの勧誘のケースでも分かるように、チャイニーズでない韓国人の方たちが、チャイナタウンをつくるという中華イメージを道具にしてネットワークに参入してくるという現象も見られる。

## 華僑・華人研究の視点

ここで視点の置き方について考えたい。虹のメタファーを提出したのも、自分の視点の置き方を意識しながら、これからトランスナショナルな諸側面に考慮し、研究者としてものを見ていくとき、自分がどのようにイメージしているのかということにつねに気をつけなければいけないのではないかと考えたからである。アイデンティティも、その対象が思っているアイデンティティと私が認識しているアイデンティティとは違うかもしれない。華人ネットワークも、ある意味では私たちが見る想像の共同体であって、本来の姿は実は多種多様であり華人を越えたネットワークかもしれない。真実を見るためには、むしろ、観察者の視点の置き方というのを意識しなければいけないと考える。

先ほど水と光が必要だと述べたときに、角度の大切さも述べた。虹がどのようにイメージされているのかは分からないが、普通絵として表れてくるのは、七色の半円形であろう。しかし、それはある特定の角度でそう見ているから虹がそのような画像として見えるのであって、実際虹の真下に私たちはいるかもしれない。もしかしたら真上のどこかに虹があるかもしれない。いま日本にいるので見えないけれども、ハワイのどこかに行ったら、複数の虹があるかもしれない。そういった真相を私たちは忘れがちである。よって、見る角度の重要性を強調したい。平面で見るか、立体で見るかで、ものの見え方が違ってくる。先ほど自分を香港人というふうにいった女性を例にとったが、彼女の中の世界と、世界の中にいる彼女とのダイナミズムも大切なのではないだろうか。

視点の置き方という意味で、これを円錐状で表してみた(図4)。これを様々な色に分け、一つの層だけでほかとつながっているというふうに見ると図5のようになるだろう。ここでは、線はネットワークを意味している。それを上から見ると、図6のようになる。次に、これをひとつのカテゴリーだけでなくて、いろいろな複数のカテゴリーでつなげて、ばらばらに置いて見ると図7のようになる。上から見たときの見え方はまったく異なってくる。それがネットワークになるともっとわからなくなる。

先ほど個人と世界との関係を図3で表したが、華僑・華人を見る時もまさに、この円錐で彼らのアイデンティティや活動をどう切るかによると考えられる。これを円錐に表すと図4のようになる。先ほど三縁関係だけでは足りないと述べたのは、同郷、

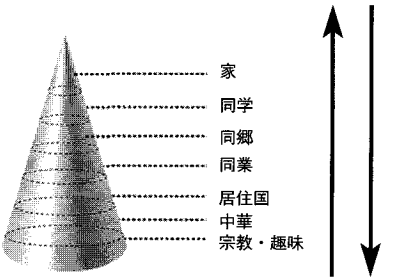



図4

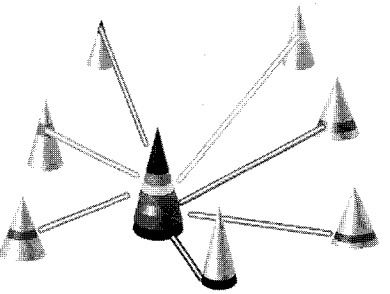


図5

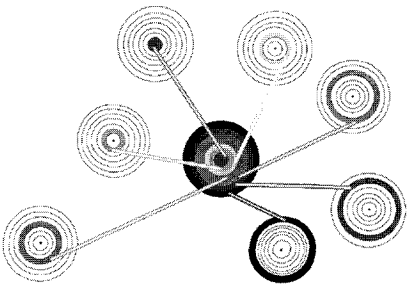


図6

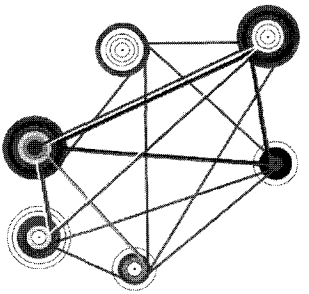


図7

同業、そして居住国の関係も大切であるし、華で切る中華の関係も大切だからである。また、最近では宗教や趣味、さらに学業、出身校や、業種なども、現代の二世・三世の華僑・華人を見る時にはますます大切な要素になってくるであろう。これもまた様々なレベル、カテゴリーで彼らをつなげていくことになる。たとえば、AさんとBさんは早稲田卒というのでしかつながっていないかもしれない。CさんとAさんは、IT産業でつながっている。BさんとAさんはチャイニーズ関係でつながっている。先ほどの韓国のケースをとっても、複数のカテゴリー、つまり在日というマイノリティとしてのカテゴリー、日本に住んでいるというカテゴリー、同じ大学で学んだというカテゴリー、家族というカテゴリー、パチンコ業界というカテゴリー、そして横浜や韓国のチャイナタウンというカテゴリーなどが存在している。そこで重なり合っているのは二つだけかもしれない、三つだけかもしれない、あるいは一つだけかもしれないが、そこにはつながりがあり、ネットワークと化していく。

もし華僑・華人とカテゴライズしてしまうと、チャイニーズの人たちにしか目が行かず、往々にしてほかの関係を見落としやすい。多くの場合、華僑・華人がつながるというのは、非華人の人とのネットワークを強く持っている場合であり、そこでようやくほかの華人の人たちとのビジネスが成立することが多い。中国に投資する場合でも、華僑・華人が金持ちなら歓迎してもらえるが、何もない在日華人が中国に行っても、あまり相手にされない。日本の某企業の人たちとのつながりや、日本の財界や政界とのつながりなどがあって、はじめてそこでの話が広がり、ビジネスが成功する。非華人の人たちとのネットワークがバックにあるおかげで、在日華人と中国とのビジネスネットワークになるのだ。

その場合、華僑・華人自体は、橋渡しになっていずれ消えてしまうということがよくある。そこで、私の結論として強調したいことのひとつは無意識性である。当初ネットワークが形成される時、彼らはそれを意識して作ったわけではない。一方で、華人ネットワークがあるというように見られているが、私たちが見る目というのも、意識して見たわけではないかもしれない。無意識のうちにそういうふうに見えてしまうというのが、自然のあり方であろう。華僑・華人は一定のイメージが作られているので、無意識のうちに「金持ちである」とか、「ほかの国の華僑・華人たちとネットワークがある」などといったイメージが先行して、想像が膨らみ、ネットワークというのにつな

げて見てしまうことがあるように思う。

また、華商のネットワークとアイデンティティをよりよく理解するためには、血やエスニシティのつながりよりも、むしろ経済合理性が非常に重要になってくる。それを抜きにして彼らを語ってしまっては、非常に一面的なものになってしまう。さらに、何度も言うように、多層的なアイデンティティの結合によって彼らのネットワークが成り立っているということを認識することも重要である。

## 最後に —— 架け橋としての華人ネットワーク

ところで華人ネットワークが実在するのであれば、彼らはトランスナショナルな舞台でどういった役割を演じるのであろうか。ここで、再び虹メタファーに戻れば、カナダのバンクーバーや韓国での例をとってもわかるように、グローバル社会の中で彼らは、カナダと中国をつないだり、韓国と中国をつないだりして、どちらかというと架け橋、その間をつなげる仲介者としての役割を演じるのである。移民として、いろいろな国での生活を通して、ひとつの社会的・文化的愛着だけでは割り切れない生き方をしている。たとえば私は、日本では外国人に分類され、中国人社会に行くと日本人に見られ、アメリカにいるとアジア人に見られる。私の中でどれかひとつをとっても自分ではなくなってしまう。どれもが自分であり、もしくは時と場合によって自分の役割や立場というのが変わっていくと言ってもいい。それは華僑・華人すべてに言えることである。文化の狭間に生きている人たちは、つねにそういった状況にある。

しかしながら、こういった人たちをマイノリティとして、周縁、辺境地帯においた方がいいのかどうかということを、これからのグローバル化する社会の中で考えていかねばならないと思う。日本のことも知っており、かつ母国や他の国のこともわかっている人たちをどういうふうに日本もしくは社会が自分のものとするのか。彼らを周縁に追いやるよりも有効にこの人たちを利用することの方が、これからグローバルにビジネスをするうえでも合理的であるだろうし、文化的な事業を促進するときでも合理的であったりするだろう。そういった架け橋的な存在になり得る人たちをどう身方につけるかということを、これから社会は考えて行くべきであろう。

一方で、彼らは架け橋として国や文化をつなぐ役割を演じられる反面、常にアウトサイダーとして、どちらにもつかない人間と扱われる悲哀な宿命も持っている。エッセンシャル・アウトサイダーとも言われているが、本質的に、そして潜在的に常に外部の人と見られるのである。虹のたとえで説明すれば、水滴に光が当たり、ある一定の時間が過ぎると水は蒸発してしまい虹は消える。華僑・華人に関しても、彼らは架け橋のような存在であり、ネットワークを形成するが、そうした役割があまりにも突出したり、あまりにも多くの人に注目されるような存在になると、それは嫉妬

を導き、ネットワークが機能しなくなることもある。たとえば、東南アジアで成功した華人への嫉妬がゆえに、排華暴動が起こることや、成功した華僑・華人の人たちが嫉妬の対象となって、チャイニーズサークルの中で足の引っ張り合いがおこることがある。横浜でも、お金持ちの華人の家が盗難にあうことがあった。その犯人は、じつは同じコミュニティティに住んでいる華人であったり、もしくは自分の従業員であったりすることが往々にしてある。それだけ、注目をあびると批判や嫉妬の対象になり、関係がこじれてしまう。こうした例で見られるように、華人というつながりは、かならずしもネットワークを形成するだけでなく、ネットワークを分散させ、場合によっては壊してしまうことがあるということも認識する必要がある。虹のように、水も光を浴びすぎると、蒸発し虹が消えてしまうのと同じである。そういう意味も含め、虹のたとえから、華商のネットワークやアイデンティティの問題を理解していただけたら幸いである。

〈国立民族学博物館助教授〉

---

【主要参考文献】

●岩崎育夫　1997　『華人資本の政治経済学』東洋経済新報社

●朱炎　1995　『華人ネットワークの秘密』東洋経済新報社

●陳天璽　2001　『華人ディアスポラ―華商のネットワークとアイデンティティ』明石書店

●游仲勲　1990　『華僑―ネットワークする経済民族』講談社

●渡辺利夫　1994　『華人経済ネットワーク』実業之日本社

●Brown, Rejeswary Ampalavanar (ed.)　1995　*Chinese Business Enterprise in Asia*. New York: Routledge.

●Naisbitt, John　1996　*Megatrends Asia: The Eight Asian Megatrends that are Changing the World*. London: Nicholas Brealey Publishing.

●Seagrave, Sterling　1995　*Lords of Rim: The Invisible Empire of the Overseas Chinese*. New York: Bantam Press.

●Tu, Wei-ming　1991　"Cultural China: The Periphery as the Center." In Tu Wei-ming (ed.), *The Living Tree: The Changing Meaning of Being Chinese Today*. Stanford: Stanford University Press, pp.1-34

●Weidenbaum, Murray & Samuel Hughes　1996　*The Bamboo Network: How Expatriate Chinese Entrepreneurs are Creating a New Economic Superpowers in Asia*. New York: The Free Press.

●Wong, Siu-lun　1988　*Chinese Entrepreneurs: Shanghai Industrialists in Hong Kong*. Hong Kong: Oxford University Press.

●Forbes資本家　1994　『94世界華人富豪榜』香港：三思伝播有限公司

# トランスナショナル・コミュニティにおけるエスニシティの形成
## ── ふたつのナショナル・イデオロギーと移民のストラテジー

齋藤千恵

本稿では、インドネシアからシンガポールに移民したトバ・バタックたちが形成した、キリスト教教会コミュニティの成員、個々人のエスニシティの表現と、彼らの間でのエスニシティの形成のプロセスを論じる。特に、トランスナショナル・コミュニティとして、このコミュニティがインドネシアとシンガポール両国のナショナル・イデオロギーの葛藤の場であることから、こうしたふたつのイデオロギーを選択的に用いて、シンガポール政府の民族政策やアイデンティティ政策の下に押し付けられたアイデンティティではなく、独自のアイデンティティを形成していく過程を分析する。

エスニシティに関しては、Frederik Barth［Barth 1969］をはじめとした様々な研究者により論じられている。ひとつの国家あるいは社会の中でその成員に共有される価値観がエスニシティの形成に影響するという議論は、Barth［Barth 1969］やJohn Comaroff［Comaroff 1981］らにより出されている。また、Brackett Williamsは、国民国家は、文化的に同質の国民を生み出そうとしており、したがって民族文化というものは、国家のコントロールの対象であるとし、エスニシティはそうしたプロセスにおける文化的な異質性であるとする。彼女は、国家イデオロギーが意味の体系に影響し、国家の成員として好まれる特色を提示すると述べる。そして、こうしたナショナル・イデオロギーがエスニシティの形成にかかわるのである［Williams 1989, 1991］。

Williamsはその著書及び論文［Williams 1989, 1991］で、ひとつの国家のイデオロギーに関してのみを扱っている。しかし、ここで論じるトバ・バタックコミュニティは、ふたつの国家にまたがるトランスナショナル・コミュニティとして、その成員のエスニシティの形成には、移民先の国家のイデオロギーだけでなく、彼らの祖国のナショナル・イデオロギーも人々のエスニシティの形成に関わってくるのである。

## シンガポールのトバ・バタック教会コミュニティ

シンガポールのトバ・バタックたちの教会コミュニティは、戦後設立されたコミュニティであり、トバ・バタック教会であるHKBPを中心としている。HKBPはトバ・バタック語の略語であり、正式名称はHuria Kristen Batak Protestant（バタック・プロテスタント・キリスト教教会）である。この教会がシンガポールにも設立され、現在は、シンガポールにおけるトバ・バタックの交流の場と

しても機能している。

トバ・バタックは元々、インドネシアの北スマトラ、なかでもタパヌリ地方の北側に居住していた。19世紀の中ごろに、ドイツ人宣教師によって宣教が始められ、その後集団改宗がトバ・バタックたちの間で顕著な現象となる(現在、インドネシアのトバ・バタックの約90%がキリスト教徒である)。布教活動の過程で、ドイツ人宣教師たちは、キリスト教教義とは相容れないトバ・バタックの文化的要素を、植民地政府の協力のもとに排除していった[Pedersen 1970]。一方で、トバ・バタック文化の中で、キリスト教と葛藤を起こさないものや特定の文化的な要素をキリスト教の文脈において再解釈することにより、キリスト教や信者の生活に取り入れていった。

ドイツ人宣教師によって設立された教会は1930年にHKBPと名乗るようになる。この教会には、当時、トバ・バタックの牧師もいたのだが、教会のリーダーシップはドイツ人が取っていた。その後1941年にドイツ人がオランダ植民地政府によって抑留されてからは、HKBPは名目上外国のコントロールから独立した教会となった[Pedersen 1970]。現在では、この教会はアジアでは一番大きなルーテル派の教会として知られている。また、この教会は、現在でもトバ・バタックの文化を積極的に取り入れている。信者や教会のリーダー(牧師たち)もほとんどがトバ・バタックで、礼拝ではインドネシア語あるいはトバ・バタック語のいずれかが使われている。

トバ・バタック教会は、戦後トバ・バタックたちがホームランドの外に移民していく過程で、インドネシア各地に設立された。こうして移民していく先は、インドネシア国内に限らず、彼らはシンガポールにも移民し、ここにも彼らの教会を設立したのであった。

シンガポールのトバ・バタック教会は、1948年に公的にHKBP-Singaporeとして名乗り始めた。1948年は、英国植民地マラヤでコミュニストによる反乱が起き、イギリス政府がすべての団体の登録を義務付けた年である。しかし、これ以前にもシンガポールにはHKBP-Singaporeの前身といわれるものは存在していた。

1920年代にトバ・バタックはすでにシンガポールに来ていた。彼らの多くはセブンスデー・アドベンティスト教会設立のマラヤン・セミナリーというところに、英語やそのほかの科目を学びに来ていた。このマラヤン・セミナリーは、スコラ・バタック(バタック学校)の異名をとるほど、バタックの生徒が多かった学校である。しかし、トバ・バタックたちキリスト教徒の集まりは、1938年になって始まる。この年の1月1日に彼らの祈祷会が初めて行われるのだが、これに出席した人々は、HKBP出身の人たちのほかにも、セブンスデー・アドベンティストなどの信者もいた。こうして他の教派のキリスト教徒を含んでいたにも関わらず、1940年にはHKBPの祈祷式文を用いるようになった。しかし、1942年にシンガポールが第二次世界大戦に巻き込まれると、戦争を恐れたトバ・バタックたちは次々とシンガポールを離れ、故郷に戻っていった。この間、トバ・バタックたちによる祈祷会は開かれなかった。

戦後、1946年にトバ・バタックキリスト教徒の集まりは再開した。戦直後、シンガポールには200万人を越すバタックがいた。彼らは、日本軍によって東南アジアの各地に連れて行かれて働かされていた青年たちであった。彼らはシンガポールに集められ、インドネシアに帰されるべく、船を待っていたのである。そうした中、ひとりのトバ・バタック青年が交通事故で死亡した。他のバタックたちが、彼の葬式を出そうと思っていたところ、現在トバ・バタックたちが礼拝を開いているタミール・メソジスト教会がその葬式のための場所の提供を申し出た。それ以来、タミール人牧師の好意により、彼らは、その教会で礼拝を開くこととなったのである。様々な変遷はあるが、トバ・バタックたちは現在もこの教会で礼拝を行っている。

1948年から正式にHKBP-Singaporeを名乗り始めたこのトバ・バタック教会は、1950年代に教会人口が増加した。40年代のコミュニティの成員というのはほとんどが独身男性であったが、50年代になって、彼らは結婚のために故郷のスマトラに戻り、そこで結婚花嫁をシンガポールに連れてきたのである。そして、50年代・60年代に、二世のトバ・バタックたちが次々に生まれ、教会はその信徒数を伸ばしてきたのであった。

しかし、1959年から1970年代まで、シンガポール政府が移民を制限したため、当時独身だったトバ・バタックの男性たちは、インドネシアのトバ・バタック女性と結婚できなくなってしまった。その結果、多くのトバ・バタックの男性が未婚のままコミュニティに残されることになった。この間に結婚したトバ・バタック男性のほとんどはイスラム教徒マレー人の女性と結婚してイスラム教に改宗し、教会コミュニティを離れていった。

このようにイスラム教徒マレー人と結婚し、教会コミュニティを離れていったのは、当時の独身男性のみではない。トバ・バタックシンガポール人二世たちの中にもこうした結婚をし、コミュニティを離れていく者が少なからずいた。中には、駆け落ちをしたまま、私が調査していた1997年から1998年に、家族から行方をくらましていた人々も存在した。こうした経緯や、コミュニティ内のトラブルから、多くの人々が教会を離れて行き、1970年代の終わりから1992年までは、トバ・バタック教会コミュニティは縮小の危機にたたされていた。

しかし、その一方で、1980年代になり移民制限が解かれ、二世たちがインドネシア人トバ・バタックの伴侶を得ていき、教会の信徒数もわずかながら増加していった。また、1993年には、縮小しつつあるコミュニティを立て直すため、教会のリーダーシップが一世から二世に代わった。こうして教会の建て直しを計ったものの、当時の教会の問題のひとつは、1993年からの教会の無牧師状態であった。そして、それも、1997年に、かねてからインドネシアの教会本部に依頼していた牧師が、インドネシアから到着したことで解決したのであった。

1993年以来、教会復興の努力がなされ、それが徐々に実りだした。それまでシンガポールのトバ・バタック教会を離れていた人々が徐々に教会に戻り始めたのである。1998年1月の教会報告

では、信徒中シンガポール人は112名で、32世帯からなっている。

私が調査した1997年及び1998年当時、シンガポールのトバ・バタック教会の信徒会は、主にふたつの国籍の人々からなっていた。約半数がインドネシア人で、残りの半数がシンガポール人である。教会には長老が何人かいるのだが、彼らは全員二世のシンガポール人トバ・バタックである。牧師はインドネシアから来たインドネシア人トバ・バタックであった。教会には委員会があり、この委員会の委員長と数名の委員もインドネシア人で、残りはシンガポール人であった。このように、リーダーシップも信者もインドネシア人とシンガポール人が半々のコミュニティであり、この教会自体が曖昧なナショナル・アイデンティティを持っているのであった。

## 教会コミュニティの曖昧なナショナル・アイデンティティ

1997年の2月に教会は新たにインドネシア人トバ・バタックの牧師を迎えた。この教会はそれ以来、シンガポール政府に牧師の就労ビザを申請していた。政府は1度これを拒否し、教会は2度目の申請を行っていた。この期間、牧師は長期間シンガポールに滞在はできないので、2週間程シンガポールに滞在し、インドネシアに戻るということを繰り返していた。ところが、ある日、シンガポール移民局はこの牧師の入国を拒否したのであった。彼はこのため、就労ビザを得るまでは入国できなくなってしまった。この出来事のために、この間の2、3ヶ月間、信徒会は、不安な日々を過ごさねばならなかった。

この状況を受けて、ある日の聖書研究会の前に、牧師に就労ビザが与えられない理由について、教会の委員会長から説明があった。この委員長の説明によると、就労ビザを受けているインドネシア系の教会の全てが、同じ教派のシンガポールの教会の名前を用いてビザを得ているので、シンガポールのトバ・バタック教会も、就労ビザを得るためには、明確なシンガポールのアイデンティティの提示をしなければならないということであった。彼が言うには、シンガポール政府は、就労ビザをシンガポール人の利益のために発行するので、NPO（非営利組織）――教会もNPOである――、特にシンガポールのアイデンティティを持たないNPOにとっては、これを得ることは難しいということであった。

これを聞いていた一世たちは落胆し、一世の女性のひとりは、「我々はインドネシアが恋しいのに」と口にした。一世にとって、教会とインドネシアとの繋がりは、彼らとインドネシアとの繋がりでもあったのである。

その後まもなく、この牧師は政府から就労ビザを受けることができたのだが、先ほどの女性――「インドネシアが恋しい」と述べた女性――の息子（二世の教会長老）らが中心となり、シンガポールのアイデンティティを教会に反映させるための話し合いの場を開いた。1997年はHKBPにとっ

て、特別な年であった。1996年までは、この教会のみがトバ・バタック教会のインドネシアの外にある教会であったが、1997年になって、アメリカのサンフランシスコ、ドイツのハンブルグに次々とHKBPが設立されたのである。こうした背景の中で、長老や信者たちの何人かは、インドネシアの外に設立された他のトバ・バタック教会とともに、教会のインターナショナル・セクションを設け、そこにシンガポール教会も所属させようという案を出した。このインターナショナル・セクションを直接コントロールするのが教会本部で、現在のように、インドネシアの一教区にはシンガポールの教会は属さないという主張をした。こうしてインターナショナル・セクションの下で、インドネシアの一教区の支配から外れ、教会の運営、財政問題の全てをシンガポールの信徒たちがコントロールすることで、シンガポールの教会として位置づけようという計画を彼らは提案した。この上で、彼らは、シンガポールのトバ・バタック教会がインターナショナル・セクションに属すことになっても、教会はトバ・バタック教会本部の下にあり、また、教会の教義と祈祷式文を用いている、従って、トバ・バタックのアイデンティティとキリスト教徒としてのアイデンティティは維持できると他の信徒たちに説明した。これに対して、インドネシア人トバ・バタックである教会委員会長は、トバ・バタック教会はシンガポールで唯一、政府がインドネシアの教会として就労ビザを与えた教会であるとして、シンガポール政府が、この教会のインドネシアというナショナリティを認めたのだ、と述べた。この会合では結局意見の統一が見られないまま、この話し合いに出席していた教会本部の書記から、インターナショナル・セクションの設立は教会の組織構成の問題でもあり、先送りされるべきであると伝えられ終わった。

こうした話し合いに見られるように、教会のナショナル・アイデンティティの主張はふたつに分かれている。つまり、インドネシアのアイデンティティに愛着を感じそれを強固に主張する者と、シンガポールのアイデンティティを強調していくべきだと主張する人々が存在しているのである。ふたつのナショナリティの間で、トバ・バタック教会は揺れ動いているのである。そして、こうした曖昧な、あるいは確固としたふたつのナショナル・アイデンティティを持つこの教会は、ナショナル・イデオロギーの葛藤の場でもあるのだ。

## インドネシアのナショナル・イデオロギー

インドネシアのナショナル・イデオロギーを代表するものは、パンチャシラ(Pancasila)に表されている。パンチャシラは、唯一神への信仰・ヒューマニズム・ナショナリズム・民主主義・社会正義の5原則からなっている。中でも最も重要とされるのが、唯一神への信仰である。この第1原則は、必ずしも一神教の信仰を意味せず、アガマと呼ばれ宗教省に認可された宗教——たとえば、キリスト教カトリシズムやプロテスタンティズム、イスラム教やヒンズー教——の信仰を指している。ア

ガマへの信仰は、他の4原則（ヒューマニズム・ナショナリズム・民主主義・社会正義）の基盤になっていると考えられている。インドネシア国家はアガマ、つまり公的に認められた宗教を信仰することを国民に勧めており、インドネシアの経済発展はこうしたアガマの価値に基づいたものでなければならないとしている。また、インドネシアでは一般的に、アガマを持つものは「進歩的」で政府に忠実であるとみなされている。一方、アガマ以外の宗教を持つ者や無宗教の者は、それぞれ、「後進的」、コミュニストだと見なされる［Kipp and Rodgers 1987: 17, 23］。第2、第3原則であるヒューマニズムとナショナリズムは、インドネシアの多様な民族と宗教の間での寛容さと統一を唱える。そして、多様な民族と多様なアガマの共存を認めている。第4則の民主主義は、インドネシア流の民主主義であり、話し合いの結果の満場一致を目指すものだ。第5則の社会正義では、社会的・経済的な平等主義が強調されている。インドネシアでは経済発展の過程で集団性が重要視されるのである［Ramage 1995: 12-14］。

こうしたインドネシアのイデオロギーは、様々な経路でシンガポールのトバ・バタックのコミュニティに入っていく。そのひとつは、たとえばテレビである。シンガポールでは特別なアンテナを用いれば、インドネシアで放送されている番組を受信できる。インドネシアの放送局にチャンネルを合わせれば、インドネシア国家のモットーである「多様性のなかの統一」を目指すキャンペーンを見ることもできる。様々な民族衣装をつけた人々が一列に並び、「多様性のなかの統一」を示すシーンである。

また、トバ・バタック教会では1月1日に、全教会が監督の説教を聴くのだが、ここにもインドネシアのイデオロギーが引用されている。たとえば、1998年の新年の説教の一部である。「絶えず祈りましょう。すべてのインドネシア国民が、民族や宗教、地域の違いを超えて、階級を越えて友情を築けるように。そうすればわれわれは正しく繁栄した社会を実現するために互いに支えあい、助け合えるでしょう。絶えず祈りましょう。われわれが無秩序や苦しみを起こす不一致のための［国家の］不統一によるショックを避けるために。絶えず祈りましょう。すべてのインドネシア国民が文化と宗教的教えとの葛藤からくる、残忍で極端な行為から自身を守ることができるために」［Simajuntak n.d.: 40-41］。

この説教の最初の部分――「すべてのインドネシア国民が、民族や宗教、地域の違いを超えて、階級を越えて友情を築けるように」――に、インドネシアのモットーである「多様性のなかの統一」がみられる。また、「正しく繁栄した社会を実現するために」という部分に、集団的な繁栄と社会正義の実現という第5則がみられる。さらに、つぎの「われわれが無秩序や苦しみを起こす不一致のための国家の不統一によるショックを避けるために」という部分では、第4原則の民主主義、コンセンサスにいたる話し合いの実現が失敗したときの状況が描かれており、それを避けるために祈りがある。最後の「すべてのインドネシア国民が文化と宗教的教えとの葛藤からくる、残忍

で極端な行為から自身を守ることができるために」という部分には、インドネシアのイデオロギーに表されることが実現されないときに起こると予想される事態の回避を祈っている。

この他、教会の教義を説明する『信仰告白』(Kantor Pusat HKBP n.d.a, n.d.b)にもこうしたパンチャシラに代表されるイデオロギーが含まれているのである[Saito 2001]。こうした母教会の『信仰告白』などを当然のことながら、シンガポールのトバ・バタック教会も受け入れている。また、絶えずインドネシアに流入してくる人々やインドネシアの新聞を含むマスメディアがシンガポールのトバ・バタック教会コミュニティに、インドネシアのイデオロギーをもたらすのである。こうして入ってくるインドネシアのナショナル・イデオロギーに加えて、コミュニティには当然、シンガポールのイデオロギーも存在する。

## シンガポールのナショナル・イデオロギー

シンガポールは東南アジア唯一の華人が多数派を占める多民族国家である。政府は、国民を四つの「人種」カテゴリーに分類し、多人種主義(multi-racialism)を唱えている。この四つの「人種」カテゴリーとは、華人・マレー人・インド人及びその他である。1990年の国勢調査によると、シンガポールは、華人が77.7%、マレー人が14.1%、インド人が7.1%、その他が1.1%の人口構成となっている[Department of Statistics 1992b: xi]。シンガポールの国民はこれら四つのカテゴリーのいずれかに属している。そして、この「人種」カテゴリーは、シンガポールの民族政策、およびアイデンティティ政策の根本をなしているのである。

四つの「人種」カテゴリーのうち、華人・マレー人・インド人の主要3カテゴリーの成員は、それぞれ、カテゴリーごとにひとつの文化を共有するとみなされている。同時に、彼らはそれぞれ共通の母語を持つとされている。シンガポールの国民は、母語として定められた言語を学校教育において習うことにより、また、その他日常的な場面において、「人種」として表されるアイデンティティを経験している。

これに加えて、シンガポールで重要視されているのは、能力主義である。能力主義は、シンガポールでは多人種主義と調和するものと考えられている。いかなる「人種」に属する人々も、生得的な「人種的」バックグランドに関係なく、同じ権利を持ち、能力があれば社会的に上昇していくことができるということが能力主義では示されている。

しかし、四つの「人種」カテゴリーがシンガポール社会に流通しているために、この能力主義が「人種」カテゴリーに基づいて新聞などに示されることも多い。後述するが、たとえば、シンガポールでは学校を終える際の試験の結果が、毎年「人種」別に新聞に掲載され、それが、どの「人種」の合格率が高いのかあるいは低いのかという、「人種」あるいは民族ヒエラルキーを作り出すひと

つの材料となっているのである。

こうした四つの「人種」カテゴリーの中で、トバ・バタックは「マレー人」として分類されている。「マレー人」には、インドネシアもしくはマレーシアに起源をもつ人々が分類されるためである［cf. Department of Statistics 1992a:15］。こうした「人種」カテゴリーにおいて、それに含まれる様々な民族の差異は、一般的に無視される。また、シンガポールでは、「マレー人」といえば、イスラム教徒であると考えられている。こうした理由から、トバ・バタックは自身のエスニシティの認識との間にギャップを感じて、アイデンティティに関する葛藤を経験しているのである。

また、「人種」のイメージはシンガポールの経済発展と深い関わりを持つ。「人種」イメージは、経済発展に関係する形で—経済発展に適しているか否かということで—表され、それは、シンガポールの「人種」あるいは民族ヒエラルキーの説明基盤を提供するのである。「人種」のイメージや特徴付けには、シンガポールの経済発展に関わるナショナル・イデオロギーが埋め込まれているのである。こうしたイデオロギーをもとにした評価が「マレー人」に対してなされ、それによって、彼らは民族ヒエラルキーの中に位置づけられるのである。

### 「マレー人」の表象

この民族ヒエラルキーの一番上にいるのは、マジョリティである華人である。華人は一般的に金銭欲が強いと見られているが、同時に勤勉で、成功しており、進歩的であるとみなされている。こうした華人のイメージは、華人がシンガポールの経済発展をつくり出したということを印象づける。この裏返しが「マレー人」のイメージである。「マレー人」は後進的・伝統的であり、以前は怠惰であると言われ、最近では向上心と動機が欠如していると言われている。迷信的であるともみられている。こうした特色は、近代的で進歩的とされ、またそのような発展をめざしているシンガポールでは、否定的な意味合いを持つ。また、こうした特色のために、「マレー人」はシンガポールの経済発展には適応していないとも表される。

その一方で、1990年代には「マレー人の進歩」という言葉が新聞紙上に出てきており、彼らの「進歩」はしばしば評価されている。しかし、依然として、「マレー人」は、「人種」ヒエラルキーで最下位

| | Year | All races | Chinese | Malay | India | Others |
|---|---|---|---|---|---|---|
| **PSLE** | | (Figures in percentage) | | | | |
| Overall pass rate | 1984 | 85.5 | 88.8 | 69.9 | 79.7 | 89.9 |
| | 1991 | 89.8 | 92.9 | 75.3 | 81.3 | 84.4 |
| English Language | 1984 | 85.5 | 87.7 | 74.3 | 84.9 | 94.9 |
| | 1991 | 94.3 | 96.4 | 88.4 | 92.7 | 97.4 |
| Mathematics | 1984 | 74.6 | 83.3 | 37.4 | 51.8 | 68.0 |
| | 1991 | 78.0 | 84.9 | 46.6 | 55.9 | 71.9 |
| Science | 1984 | 84.4 | 88.3 | 65.0 | 78.9 | 90.8 |
| | 1991 | 91.4 | 94.4 | 77.3 | 82.6 | 91.8 |
| **O-level** | | | | | | |
| 3 passes | 1984 | 79.9 | 83.8 | 57.7 | 72.7 | 77.6 |
| | 1991 | 89.9 | 91.5 | 79.8 | 82.4 | 83.9 |
| 5 passes | 1984 | 50.6 | 55.6 | 23.1 | 39.7 | 43.2 |
| | 1991 | 69.7 | 73.5 | 44.9 | 54.9 | 53.2 |
| **A-level** | | | | | | |
| 2A and 2AO level passes | 1984 | 65.3 | 65.6 | 51.7 | 68.5 | 77.1 |
| | 1991 | 83.1 | 84.5 | 64.5 | 75.4 | 80.0 |

表1「人種」集団別主要試験合格率　［出典 *The Straits Times* 1992a: 2］

の位置を与えられているのである。たとえば、学校終了時に受けるテストの評価である。1992年5月31日付けのストレート・タイムスは、「マレー人生徒、より良い試験結果を得る（Malay students getting better results in exams）」というタイトルの下に、「マレー人」の生徒たちが以前よりもよい成績をとるようになったということを報じている（表1）。この記事には、教育相の次のようなコメントが載せられている。「マレー人の生徒たちは主だった試験結果で改善をみせているが、彼らの成績はいまだ国の平均よりも低いままである」［*The Straits Times* 1992a: 2］。表1には、1984年と1991年の全「人種」の試験合格率が出ており、「マレー人」の欄をみると、1984年に比べて、1991年は、全ての試験合格率の数値が上がっているのが分かる（PSLEは小学校の修了テストで、Oレベルは中学校修了レベルのテストである。Aレベルは、プレ・ユニバーシティ修了レベルのテストである。この試験結果は毎年新聞に掲載される）。教育相は、「マレー人」生徒の試験結果を評価しているものの、実際に華人・「マレー人」・インド人・その他の4つのカテゴリーで比較してみてみると、どこの欄でも合格率は「マレー人」が最低であるということが表から見て取れるのである。

また、1993年の試験結果の報告記事には、「マレー人とインド人、試験で一層良くやる（Malays and Indians do better in exams）」という見出しがついている。ここで「マレー人」とインド人のリーダーがそれぞれコメントをしている。「マレー人」のリーダーであるイスラム省の大臣は、「今や、マレー人の親たちは（中略）教育によりお金を割こうとしている」「子どもたちの教育に時間を費やす努力をしている」［Teik 1993: 1］とコメントしている。しかし、こう評価はするものの、図1を見ていくと、PSLE合格率の数値は上がってはいるが、華人やインド人やその他と比較すると、やはり「マレー人」の合格率は最低であることが読み取れる。

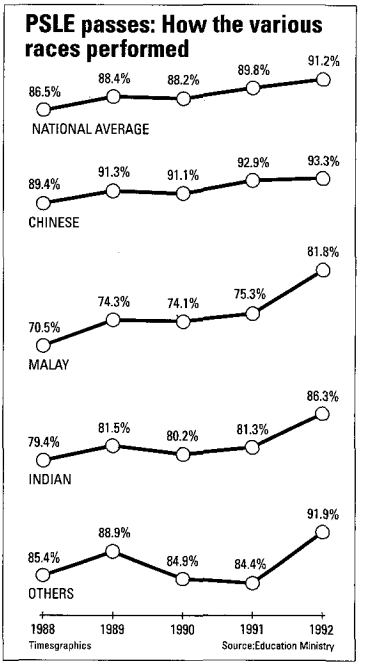


図1　PSLE　合格率［出典　Teik 1993: 1］

これらふたつの記事が示したものを見ていくと、「マレー人の進歩」は評価されているものの、「マレー人」は民族ヒエラルキーの中では最下位であることが見て取れる。そして、これらの記事は、「マレー人」がその底辺から、他の「人種」に追いつこうとしているプロセスを示しているのである。このように表やグラフを使って、毎年、「マレー人」として一括りにされた人々の民族ヒエラルキーでの位置が示されるのである。

こうした試験結果の他に「マレー人」を民族ヒエラルキーの下位に位置づけるのは、新聞紙上で度々指摘される「マレー問題」である。様々な問題が「マレー人」特有の、「マレー」文化に根ざした「マレー

問題」として提示されるが、中でも教育に関する問題がシンガポールの経済発展との関連でしばしば新聞紙上に載る。

1990年代のシンガポールは、より高度なテクノロジーの導入を目指していた。そうした政策のもとで、シンガポールのリーダーたちは、「マレー人」に対して、より高いレベルの教育の必要性を繰り返し説いた。1995年9月7日付けの記事では、「マレー人」のリーダーが次のように言っている。「シンガポールのマレー人は教育に関しては進歩してきたが、その業績は予想される厳しい競争時代の到来を考えると、それほどめざましいものではない。重要なのは、より大きな向上心である。(中略)一般的に彼ら[マレー人]は、マレー人が進歩してきたということに同意している。[マレー] コミュニティに支障をもたらしてきた既存の障壁は、小学校修了試験において、数学で62%の合格率を出したことで打開された。しかし、より速い速さで発展していくことを要求される、先進国の新しい時代に入るシンガポールに関してみれば、ここでのマレー人は、それに必要な調整をせねばならないのだ」[*The Straits Times* 1995a: 12]。

また、1995年11月5日付けの記事では、華人のLee労働相は「マレー人であり、イスラム教徒であるシンガポール人、特にその親たちは、政府を助けるためにその子どもたちに、学校でよくやるように、励まし動機付けることを促した。マレー人生徒の合格率はかなり改善されているが、実際に高等教育を終えた資格をもつ者の割合は依然としてかなり低いと述べた」[*The Straits Times* 1995b: 15]。ここで述べられている割合とは、1982年の「マレー人」小学1年生が、1995年にポリ・テクニック(日本の高等専門学校にあたる)に入った割合で、それは15.3%である。シンガポール全体でいえば、34.7 % がポリテクニックに入学している。「マレー人」の二倍以上の割合である。国内の大学に進学する率は、「マレー人」では3.2%、国全体では18.5%である[*The Straits Times* 1995b: 15]。こうした数値をこの大臣は指しているのである。こうした入念な計算とそれに基づく数字の表示によって、この記事は、高等教育を受ける「マレー人」学生の割合が国全体の割合から程遠いということを示している。

また、この華人の労働相は、「マレー人」の将来についても語っている。「彼らの多くは、低いレベルの教育や技術しか持たず、これは新しい技術や生産方法にとってかわられるであろうものなのである。彼らは工業がより安価な労働力を提供する他の国に移っていった時に、職を失いうる。人は新しい技術を学び続けるよい教育基盤を持っていなければならない」[*The Straits Times* 1995b: 15]。このようなシンガポールの経済発展における必要性と進学率という数字の裏づけによって、「マレー人」が特徴づけられ、「マレー人」が経済発展に適応していないということが示されるのである。そして、こうした「マレー人」の特色は彼らの民族ヒエラルキーの中での位置を再認識させるのである。

このような低学歴の問題の他に、「マレー問題」としてしばしば挙げられるのが「マレー人」の家

族問題である。1993年のある新聞記事では、「マレー人」リーダーが、「マレー人」の少年犯罪、麻薬の乱用、高退学率、ギャングへの加入の問題を「高い離婚率から生じる粗悪な養育」[*The Straits Times* 1993: 24]と結び付けている。このリーダーは、「離婚や別居に関して言い争う無責任な両親が、子供に家では見出せない安心感をギャングに見出させてしまっている[*The Straits Times* 1993: 24]と述べている。他の「マレー人」リーダーは、「麻薬、離婚、退学問題解決の答えは家族の価値を強めることにある」[*The Straits Times* 1994: 32]としている。こうした問題に加えて、貧困、向上心と動機の欠如、保守主義、伝統主義が、「マレー問題」あるいは「マレーの弱点」としてシンガポールで言われている。

こういった一連の「マレー問題」に取り組んでいるのが、「マレー人」の自助組織である。シンガポールでは、「人種」グループ内の問題は、そのグループ内で自助組織を作って解決することが政府によって勧められている。主要3カテゴリーの各には、自助集団があるが、この活動が一番活発なのが「マレー人」である。たとえば、イスラム宗教委員会(MUIS)という自助集団は、「マレー人」の高い離婚率に対応して、イスラム教徒「マレー人」のための結婚講座を開いている[*The Straits Times* 1998b: 33]。また、他の自助集団は、子どもの学校生活や学習態度を改善させるための親たちのためのプログラムを設けている[*The Straits Times* 1998a: 33]。こうした自助集団の取り組みをシンガポールのリーダーたちは評価している。しかし、新聞紙面にこうした評価が掲載されることで、これらが「マレー人」特有の問題であるという印象を強めていってしまうのである。

**新マレー人**

このようにして「マレー人」特有のイメージがつくられていくのだが、一方でシンガポール特有の「新マレー人」像も作られつつある。たとえば、1996年の教育相によるシンガポールの「マレー人」の将来に対するコメントである。「マレー人は、教育と訓練の間の緊密な関係や社会的経済的必要性を意識している。(中略)将来のシンガポールのマレー・コミュニティの性格は他の[マレー]コミュニティのレプリカであってはならない。それは、イスラム的価値観とマレー文化の独特の混合であるべきである。シンガポールの高度に近代化された特色は、シンガポール人マレー人がダイナミックで洗練されたマレー人、Melayu Canggihになれる最も恵まれた環境である」[*The Straits Times* 1996: 47]。ここでの教育相の主張は、シンガポールの急速な経済発展が「マレー人」を変えていき、彼らを近代化した社会により適した存在にするということを示している。1990年代の一連の「マレー人」に対しての批判において見られるように、「マレー人」は、シンガポールの発展に適応するように要求され、彼らのそうした要求への対応が、「進歩」という言葉で評価されている。この「進歩」という言葉は、シンガポール国籍を持つ「マレー人」と彼らの出身地に

おける「マレー人」との違いを作り出している。この違いは、Williams［Williams 1989, 1991］が述べるように、テリトリアル・ナショナリズムにおいて国民が同質化していく過程で、生じるものであろう。シンガポールという国家において好まれる特色あるいは行為の様式をシンガポールの「マレー人」が他のシンガポール人と共有することにより、彼らは他の国家にいる「マレー人」たちとは区別されるのである。

「新マレー人（new Malays）」の出現と、彼らの表象もまた、こうした国民の同質化プロセスにおける文化のコントロールの例として理解できるものである。「新マレー人」とは、シンガポールで成功した「マレー人」を指し、彼らは、マスメディアでは、「マレー問題」に挙げられる「マレーの弱点」を克服した「マレー人」として描かれる。彼らは、向上心を持ち、ホワイト・カラーの職を持ち、高学歴であり、問題のない家族を持ち、そして、イスラム教を信仰しているのである。マレーシアにおいても、「新マレー人」と言われるマレー人は、しばしばマスメディアで取り上げられるが、シンガポールにおける「新マレー人」は、シンガポールにおける「マレー問題」の文脈の中で作り上げられたものであるので、マレーシアのそれとは、異なるのである。以下に「新マレー人」を紹介する新聞記事を幾つか紹介しよう。

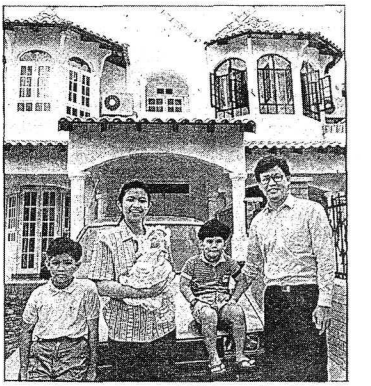
1992年9月27日のストレーツ・タイムスには、「新マレー種、危険を冒して前進する（New breed Malays venture forth）」という見出しの記事が掲載されている［cf. *The Straits Times* 1992b: 7］。この「新マレー種」という表現には差別的な響きがあるが、「危険を冒す」、「前進する」という表現には、これまでの「マレー人」のイメージを払拭する響きがある。この記事には、「マレー人」のビジネスマンが、大金が動くビジネスに成功した様子が載せられている。ここでの描写は、「マレー問題」として提示されている「動機付けや向上心に欠ける」「マレー人」とは反対の「新マレー人」像を提示する。

また、1995年には「近代的マレー人花嫁（Modern Malay Brides）」という見出しの記事があり、晩婚で、高学歴、職業的キャリアを持つ「マレー人」女性についてレポートされている［cf. *The Straits Times* 1995c: 2］。ここでは、遅い結婚をした女性は、結婚を遅らせたために、教育や職業的キャリアの追求を可能にしていることが書かれ、また、こうした晩婚型の女性の精神的な成熟が、離婚のリスクを下げさせるということも述べられている。

この記事が掲載された2週間後には、こうした「マレー人」女性の夫の意見が載せられた。「マレー人」男性はしばしば大卒の女性との結婚を嫌うが、ここで紹介されている男性は、高学歴で職を持つ女性と結婚することは、彼の人生にプラスだと考えている。つまり、彼らはダブル・インカムで、妻は彼と同じ知的レベルにあるというのである［cf. *The Straits Times* 1995d: 2］。こうした「近代的マレー人花嫁」像と、そのパートナーによるコメントを掲載することで、「マレー人」夫婦の理想像や家庭問題の解決法の一つをここに掲げたと言ってよいだろう。

こうした記事に加えて、「イスラム教は『新マレー人』のエッセンス（Islam is the essence of 'New Malays'）」［Daud 1995: 29］という見出しを持つ記事は、新しい「マレー人」家族像を提示する。この記事に出ている写真（写真1）は、「新マレー人」家族を強く印象付けるものである。ここに子供三人と写っている夫婦と見られる男女は、この写真の中で、幸せそうに微笑んでいる。これにより、彼らは問題のない、幸せな家族であるということが見て取れる。また、この写真の背景にあるのは、個人所有の住宅である。その前に車が写っている。これら個人所有の住宅と車は、シンガポール人がもっとも欲しているものである。国土の狭いシンガポールでは、多くのシンガポール人は、公営の高層住宅に住み、土地付きの家というのは、彼らの憧れの的である。車も、シンガポールでは日本の2、3倍の値段がする高価なものだ。これらを背景として写真におさまっている家族は、シンガポールで成功した「マレー人」家族であることが想像できる。

Islam is the essence of 'new Malays'



Non-Muslims refer to successful Malays as "new Malays", but Malays themselves see success as the ability to balance the pursuit of secular and religious gains.

写真1　イスラム教は「新マレー人」のエッセンス
［出典　Daud 1995: 29］

では、この家族は一般的なイスラム教徒「マレー人」とどこが違うのだろうか。写真に写っている女性を見ていただきたい。「マレー人」（であり、イスラム教徒である）女性はたいてい長袖で、くるぶしまでの丈のスカートやズボンをはいている。写真の女性のように半袖を着ることはあまりない。見出しがなければ、この家族はどの「人種」なのかはわからないのである。シンガポールの一般的なあるいは華人の幸せな家族とも見える。しかし、見出しに「Islam」や「Malay」という言葉がつくことで、「マレー人」を紹介しているということがわかる。ここで示されている「マレー人」は、イスラム教徒であることを除いて、他の成功したシンガポール人あるいは華人の家族と変わらないのである。

こうしたことから、「新マレー人」の登場は、文化的な同質化の過程での、エスニシティのコントロールを示したものではないかと考えられる。こうした「新マレー人」の表象や、「マレー問題」において論じられる「マレー人」のステレオタイプには、シンガポールが経済発展の中で望ましいとするシンガポール人像が埋め込まれているのである。こうした表象を通して、シンガポールはそのイデオロギーを示しているのである。

## シンガポールにおけるキリスト教徒のイメージ

「マレー人」の否定的なイメージに比べて、トバ・バタックたちの宗教であるキリスト教とその信者

のイメージは、肯定的なものである。シンガポールは多宗教国家でもあり、Tong［Tong 1989: 2］が述べるように、その宗教的所属はだいたい「人種的」分類と一致している。たとえば、「マレー人」の大部分はイスラム教徒であり、ヒンズー教徒のほとんどはインド人、仏教徒及び道教徒は主に華人である。キリスト教徒だけは、各「人種」カテゴリーからその信者が出ている［cf. Department of Statistics 1992c: 47］。

キリスト教は、80年代にその信者の人口比率を10.3%（1980年）から18.7%（1988年）に伸ばしたのである［cf. *The Straits Times* 1989: 1］が、Tong［Tong 1989］によれば、このキリスト教徒人口の増加は、カリスマ教会の熱心な布教とキリスト教やその信者の肯定的なイメージのためである［Tong 1989］。キリスト教は、英語の宗教であり、近代的で合理的な宗教であると見られている［Tong 1989: 32-33］。このキリスト教の特徴のひとつである合理性は、工業化によるシンガポールの急速な経済発展や洗練されたテクノロジーの導入と深く結びついており、また、英語は、シンガポールの公用語のひとつで、商業と工業の言語であると見なされているのである。加えて、シンガポールでは、多くの議員や教員がキリスト教徒であることが知られており、また、マスメディアは他宗教の信者と比べ、より多くのキリスト教徒が高学歴を持ち、上・中流階級に属し、高収入であると報告している［cf. *The Straits Times* 1989: 1; Heng and Tan 1989: 19; Soong 1989: 22］。後述するように、トバ・バタックたちは、こうしたキリスト教徒のステレオタイプを使って、民族あるいは「人種」ヒエラルキーでの自身の地位を上げ、トバ・バタック独自のエスニシティを主張するのである。

こうした宗教や「人種」カテゴリーのステレオタイプに現れるシンガポールのナショナル・イデオロギーに加え、インドネシアのナショナル・イデオロギーもトバ・バタックの民族アイデンティティの形成に影響している。シンガポールの中にあるこのコミュニティは、シンガポールとインドネシアのナショナル・イデオロギーの葛藤の場となり、人々は、ふたつのナショナル・イデオロギーを選択的に用いることによって、エスニシティにおける葛藤を解決しようとするのである。

## トバ・バタックのエスニシティの形成

### ナショナル・イデオロギーとシンガポール人像及びインドネシア人像

シンガポールのナショナル・イデオロギーは、シンガポール人トバ・バタックが描くシンガポール人像やインドネシア人像に表れている。シンガポールのイデオロギーは、彼らの中で内面化され、彼らはそれを用いて、シンガポール人である自身と、同じ民族ではあるが、国籍が異なるインドネシア人トバ・バタックを区別して特徴付ける。シンガポールのトバ・バタックコミュニティでは、シンガポール人トバ・バタックは、トバ・バタックも含めたインドネシア人を経済発展にあまり適応していな

いと見る。一方、自身には、こうしたインドネシア人像とは正反対のイメージをあてはめるのである。シンガポール人トバ・バタックたちは、自身をシンガポールの経済発展がもたらす多忙な生活に順応しているとみなしているのである。そして、こうしたシンガポール人の自己像は、見事に「マレー人」の表象とは逆のものとなっているのである。以下にそうした例を幾つか示そう。

コミュニティ内でのこうしたインドネシア人とシンガポール人の区別のため、新たにHKBP-Singaporeに赴任したインドネシア人トバ・バタックの牧師は、様々な困難にあった。シンガポール人トバ・バタックたちは、インドネシア人と自分たちとは異なるという理由から、ことごとくこのインドネシア人トバ・バタックである牧師の提案に反対したのであった。1997年に牧師が赴任してきた時、聖書研究会は、月に1度しか開かれなかったのであるが、これを見て牧師は、より聖書研究会の回数を増やそうと試み、様々な教会信者たちに私的に打診した。また、牧師は、聖書研究会に関する自身の計画を教会の委員会でも言及した。ところが、こうした私的な打診や委員会の牧師の提案に対する反応は、判で押したようなものであった――シンガポール人トバ・バタックたちは、決まって「自分たちは忙しい(Kami sibuk)」と言ったのである。

なぜシンガポール人たちは、忙しいと言ったのか。私は疑問に思った。というのは、他のシンガポールの教会では、聖書研究会は毎週あるいは隔週、平日に開かれていたからである。牧師の打診に対して私的に答えてきたのが、主に一世の女性であったことから、私は、彼女たちに、その理由を尋ねた。すると、彼女たちは、孫の面倒を見たり、家事をせねばならないので忙しいということを述べたのであった。また、彼女たちは、それぞれの家族の成員の代弁もしており、その家族の成員は、毎週の聖書研究会に出席するには、忙しすぎるということであった。一世の女性のうち数人は、シンガポールの人々はたいてい夜遅くまで働いていることを主張しながら、「ここは、インドネシアじゃないからね(Di sini bukan Indonesia)」と言い、「怠けてはいられない(Tidak boleh malas)」と答えた。こうした意見は、インドネシア人である牧師のやり方が、シンガポールでは通らないということを意味していた。発言者たちは、インドネシアの経済状況をシンガポールのそれとは明らかに区別しているのである。第1に、一世の女性たちが言うように、シンガポール人の労働時間は、インドネシアでのそれに比べて長いと思われている。第2に、怠惰であったらその発展から取り残されてしまう程の競争社会であると、シンガポールは考えられており、それ故に、シンガポール人はインドネシア人よりも忙しいと思われている。こうしたことが、発言者の発言に反映されているのである。

また、こうしたシンガポール社会の特徴づけに表れている二国間の経済格差は、インドネシア人トバ・バタックに対しての「伝統的」というイメージと結びつく。シンガポール人トバ・バタックは、北スマトラにある彼らのホームランドを真のトバ・バタック文化と「伝統」の宝庫とイメージしている。シンガポール人トバ・バタックにとって、ホームランドは、彼らの親族が住む場所であり、アダッ

ト(慣習あるいは慣習法としばしば訳される)儀礼が開かれる場所である。ここで開かれるアダット儀礼は、時折、何日も続くことがあり、一世や二世は、こうした儀礼に参加した経験がある。

一方、シンガポールで開かれるアダット儀礼は数少ない。たとえば、1946年にHKBP-Singaporeが設立されて以来、1998年までに、ふたつのアダット葬儀しか行われていない。さらに、アダット結婚式は、しばしば、シンガポールでは省略され、ほとんどの人が教会の結婚式のみを挙げる(また、インドネシア人トバ・バタックと結婚した二世の中には、インドネシアでアダット結婚式を挙げる者も少なくない)。しかも、シンガポールでは、アダット儀礼は開かれても、インドネシアよりもかなり短い儀礼になってしまっている。二世たちは、こうしたことを受けて、シンガポールで開かれる儀礼は「ショートカット(short-cut)」であると表現する。このショートカット儀礼は、他の民族の儀礼にも見られ、ショートカットという言葉は、忙しいシンガポールの生活のためにこれに合わせて、儀礼を祖国で開かれるものよりも短く略しているという意味で用いられる。このように、儀礼は「ショートカット」で、また、開かれる頻度はインドネシアよりも低いことから、シンガポール人及びインドネシア人トバ・バタックたちは、彼らのホームランドを「伝統」の源とし、また、インドネシア人トバ・バタックの方がアダットあるいは「伝統」についてはよく知っていると考えている。

しかしながら、二世たちの中には、「伝統的」文化に固執することを倫理的に劣っていると見る者もいる。「伝統」と倫理を結びつけた議論は、牧師を招いての教会の長老たちのミーティングでなされた。このミーティングでは、インドネシア語で、教会員たちの抱える問題がひとしきり議論され、その後、出席者たちは夕食を取った。この夕食の場では、言語は英語に切り替えられ、長老たちは、ワインを飲みながら子供の保育園のことやワインの種類や年代、コンピューターのことを話していた。

この会合に出席したシンガポール人ではない人物は、私とインドネシア人トバ・バタックの牧師のふたりのみであった。彼らが私に対して話した内容により、彼らの中の少なくとも何人かは、私の同席をかなり意識しているように感じられた。そして、私は、後になって、教会の長老たちのこうした話は、彼らが、自身が子供の教育に熱心なこと、コンピューターという比較的新しく社会に入ってきた機械(シンガポールでは、コンピューターを使えることは、その社会発展に適応しているような印象を与える)を使いこなすか、かなり関心を持っていることを示すものだということに気付いた。また、ワインの話は、彼らの生活が豊かであること、「伝統的」生活に縛られていないことを示していた。こうした話題を通して、彼らは、自身が発展したシンガポールの国民であるという彼らのアイデンティティを示そうとしたのである。

話がひとしきりされた後、ひとりの長老が、当時インドネシア政府に干渉されていたHKBPの紛争について言及した。この長老は、インドネシア人トバ・バタックの「伝統」への固執がHKBPのコンフリクトを招いたとする。彼は、当時のHKBPの最高指導者であったナババン監督が、牧

師たちの会議に新しい型を導入したところ、教会で高位にある牧師たちから反対の声が挙がったと述べた。これが、インドネシア国家の介入を許し、1998年まで続いた教会紛争の発端であるというのである（これを聞いた牧師は、話の後で、紛争のこの原因を否定し、より複雑な原因を述べた）。この話の中で長老は、「だから、インドネシア人は悪い（bad）んだよ」と話を締めくくった。しばしば暴力沙汰になり、流血を見た教会紛争を招いたのは、インドネシア人トバ・バタックが伝統に固執したことが原因であり、こうした姿勢は、否が応でも変化していく社会への不適応を招き、他者を巻き込むトラブルに発展することを示すのである。こうした結果を招くために、「伝統的」であるということと道徳的な悪が結び付けられるのである。

また、この長老は、インドネシアから移民して来た一世たちも、インドネシア人同様、「伝統的な」やり方に固執していると述べる。その例として、“buku ende”と呼ばれるHKBPの賛美歌集の中に入っている讃美歌ではなく、インドネシア語の賛美歌を聖書研究会に取り入れたところ、一世の間から「こうしたスタイルは、カリスマティックではないのか」という疑問が持ち上がった話を挙げた。長老によれば、この「カリスマティック」という言葉は、ここでは、リベラルということを意味しているという。こうした話の中で、この長老は、一世やインドネシア人を「伝統的」であるとすることで、彼自身を含む二世たちを「伝統的」ではないとし、一世やインドネシア人の対極に位置づけるのである。

このように、伝統に固執することを道徳的な問題と結び付けているのはこの長老のみではない。もうひとりの長老は、インドネシア人トバ・バタックや一世たちは、自分の利益のために、「伝統」に基づいて行為すると言う。彼は、トバ・バタックの文化は「未開的（ptimitive）」であり、発展しつつあるインドネシアでもシンガポールでも、いかなる目的にも通用しないものだと述べる。この長老は、一世たちは、インドネシアのトバ・バタック文化を教会コミュニティの中に取り込もうとしており、このように「伝統」を重要視する見方というものは、「プリミティヴ」であり、誤解を招いたり、人々を誤った行動に走らせたりすると述べる。そして、キリスト教徒には、神との関係が、社会関係よりも大切なのであるということを強調する。

このふたりの長老たちの話の中で、一世たちは、インドネシアで彼らが経験した生活をそのままシンガポールに持ち込もうとしている人々として印象付けられている。ここでは、一世たちは、インドネシア出身であるということから、シンガポール人というよりは、インドネシア人に分類されている。これらの長老たちは、一世やインドネシア人トバ・バタックたちが、文化的に保守的であると捉えており、そうした保守的な傾向は、変化していく社会では、「悪い」結果を招くと主張するのである。だから、近代社会にも、また、神との関係が第1であるキリスト教とも相容れないものであるのだ。このふたりの長老が「伝統」に固執することを倫理的に劣ると評する前提には、社会は変化し、発展していくということがある。社会が発展していかなければならない以上、それ

を阻む結果を招く姿勢は、「悪」として表されるのである。こうした二世の長老たちが描いたインドネシア人トバ・バタックたち（及び一世たち）の特徴は、伝統的であり、保守的であると言われる「マレー人」の特徴と同じものである。

このように内面化されたシンガポールのナショナル・イデオロギーは、理想的なシンガポール人として自身を描くトバ・バタックたちに用いられ、彼らがインドネシア人及びシンガポール人を描く時、その違いは、経済発展や変化していく社会に適しているか否かという基準をもって描かれるのである。

### エスニシティの代替としてのナショナル・アイデンティティ

理想的シンガポール人として自身を描くのにシンガポールのイデオロギーが用いられる一方で、シンガポール人トバ・バタックは、インドネシアのイデオロギーを無意識的にも意識的にも用い、自身のアイデンティティを他者に提示する。前述したように、彼らは、「マレー人」として人種的に分類されるが、彼らの宗教的なアイデンティティや、「マレー人」のネガティヴなイメージは、しばしば彼らに「マレー人」と名乗るのをためらわせる。こうした時に、シンガポールではほとんど知られていない民族出身の彼らは、しばしば、自身をインドネシア人として名乗るのである。こうしてインドネシア人として名乗る人々はシンガポール国籍をすでに取得しているのであるが、その祖国の名を名乗ることで、トバ・バタックアイデンティティの代替とするのである。ここでは、そうした事例のうち、ふたつを紹介しておこう。

1998年1月に開かれた一月遅れのインドネシア系キリスト教教会の合同クリスマス礼拝の帰途のことであった。私は大家であるトバ・バタックシンガポール人一世のオンプン・セーラ・ドリ（セーラの祖父）とその妻、オンプン・セーラ・ボル（セーラの祖母）とともに、タクシーに乗った。私たち3人がタクシーに乗り込んだ後、オンプン・セーラ・ドリは華人の運転手に英語で行く先を告げた。運転手は、ちらりと私の方を見、タクシーを発進させるとすぐに、私たちが華人かどうか尋ねた。タクシーの運転手には、クリスマス礼拝の後、車を待つためにホテルの前でたむろする華人（インドネシア国籍である）の間から出てきた、半袖を着て、トバ・バタック語交じりのインドネシア語を話す私たちが、シンガポール国家が定めたところのどの「人種」区分に属しているのか、アイデンティファイ出来ない様子であった。私の外見は、華人と似ているが、熱帯の強い日差しのため、シンガポールの華人よりも日に焼けていた。また、オンプン・セーラ・ボルは、顔と手、くるぶしから下のみが外気にさらされるシンガポールのイスラム教徒「マレー人」の女性の服装とは異なり、半袖で膝丈のワンピースを着ていた。

タクシーの運転手のこの質問に答えるためには、私は日本人で、一緒にいる大家夫婦はインドネシア出身で、シンガポールでは知られていないトバ・バタックという民族に属し、彼らは、シンガポ

ールでは、「マレー人」として「人種的」に分類されるが、多くの「マレー人」がイスラム教徒であるのとは違い、彼らは、代々キリスト教徒であるのだということを説明しなければならない。こうした長い説明を避けるため、私は、沈黙を守っていた。すると、オンプン・ドリが英語で「インドネシア人だよ（We are Indonesians）」と答えた。彼は、タクシーの運転手が「人種」あるいは民族を尋ねたのに対して、インドネシアというひとつの国籍で答えたのである。

このようにオンプン・セーラ・ドリが答えた推測される理由は幾つかある。ひとつには、この質問がインドネシア系教会の合同クリスマス礼拝の帰途になされ、彼がインドネシアと自身との関連、また、キリスト教徒としてのアイデンティティを強く再認識していたことである。ふたつには、オンプン・セーラ・ドリ同様、トバ・バタックであることに誇りを持っているオンプン・セーラ・ボルと、トバ・バタック文化を調査している私を前にしては、ひとつの民族名でもあり、イスラム教徒と見なされているマレー人であるとは、名乗れなかったことが考えられる。また、「マレー人」は、シンガポールでは、ネガティヴなイメージが与えられているということも一因であると考えられる。オンプン・セーラ・ドリ自身、庭付きの家に住み、大卒で女優の娘を持ち、弁護士である息子を持つので、「マレー人」のイメージに自身とその家族があてはまらないと考えるのは、自然なことであろう。加えて、トバ・バタックという民族は、一般的にシンガポールでは知られていない民族である。こうした理由のため、トバ・バタックとして名乗る代わりに、トバ・バタックのホームランドが存在する彼の祖国、インドネシアの名をもって、自身をアイデンティファイしたと考えられるのである。

このように「人種」やエスニック・アイデンティティに関する問いに対して、インドネシアという国籍で答えるのは、キリスト教徒トバ・バタックたちの間では珍しいことではない。前述したように、シンガポールでは、トバ・バタックという民族は、ほとんど知られていないマイノリティであり、また、彼らは、「マレー」という人種カテゴリーに入れられている。「マレー人」のイメージと彼ら自身のアイデンティティの理解にはギャップがあるのである。

対外的に自身のアイデンティティを示すもののひとつに身分証明書がある。シンガポール政府発行の身分証明書には、人種欄があり、現在、シンガポール人トバ・バタックの数人のみがこの欄に「マレー人」ではなく、「バタック」と記載されたものを持つ。それ以外の大部分のトバ・バタックたちは、「マレー人」と記載された身分証明書を持つのである。そうした身分証明書を持つ多くの者が、「マレー人」よりも「インドネシア人」として記載されるべきであると主張する。以下はそうした事例のうちのひとつである。

オンプン・マルクス・ボル（マルクスの祖母）は、20年程前にシンガポール国民となった。これは、経済的な理由からであった。「もし、［シンガポール］国民でなければ、常にお金を払わなければならないのよ。そんなのは、金銭的な損失だわ」。彼女は、シンガポール国民となった理由についてこう語った。そして彼女は、シンガポール国家が発行する身分証明書を作った時のことを語った。

彼女の身分証明書の「人種」欄には、「マレー人」と記載されている。

「私が身分証明書を作った時は、村が身分証明書の作成単位でした。私の［身分証明書の］申込み用紙に記入した役人は、私の肌を一瞥して、『マレー』と書きました。［それを見て］私は、インドネシア人だと主張しましたが、その人はこの『マレー』は、民族のマレーのことではなく、「マレーグループ」のことであると言いました。もし、これ［身分証明書の人種欄にある人種の表記］を変えるなら、200ドル払わねばならないので、渋っているのです」。オンプン・マルクス・ボルは言った。私がなぜバタックではなく、インドネシア人と書かれるべきなのか質問すると、彼女は、インドネシア人よりは、バタックと記載される方が良いことを述べた。

さらに、オンプン・マルクス・ボルは、マレー人は、マルガ（父系リネージ）や系譜を持たず、父親から「ビン（bin）」を継承するのみであると述べる。「マルガは、［系譜の］先から終わりまで続くんです」。こう彼女は、主張した。つまり、リネージであるマルガの名前は、マルガの創始者からそのマルガの一番若い成員まで、全てのマルガの成員が共有するのである。一方、彼女にとって、「マレー人」であることは、イスラム教徒の名につく「ビン」という語に言及したことが示す様に、イスラム教徒であることを意味し、イスラム教徒は、親子関係以外の親族関係を維持できないのである。そのため、イスラム教徒であることは、家族やリネージの歴史や自らが属す親族集団を捨てることとなるのである。オンプン・マルクス・ボルにとって、「マレー人」であることは、独特の文化を持ったトバ・バタックであることと矛盾するのである。

上記の2例に見られるように、インドネシア人と名乗られるのは、多くの場合、自身の「人種的」分類を意識し、それを避けようとした場合である。こうしてインドネシア人と自身を名乗るオンプン・セーラ・ドリやオンプン・マルクス・ボルをはじめとするトバ・バタックたちは、シンガポールの国籍を持っている人々である。トバ・バタックというシンガポールでは、ほとんど知られていない民族出身の移民たちの間では、彼らの祖国であるインドネシアという国民国家が意識され、それ故にインドネシア人という表現が彼らの民族アイデンティティの代替的なアイデンティティとなる。

インドネシアという表現には、その下にトバ・バタックが、シンガポールの民族政策とは、異なった形で含まれる、つまり、彼らの祖国であるインドネシアは、多様な民族と宗教の存在を認めるということを前提とする極めてイデオロギー色の強い代替的なアイデンティティを提供するのである。このように対外的には、しばしば「インドネシア人」と名乗るトバ・バタックたちも、コミュニティの内部では、他の民族との比較で、自民族を特徴付けている。

### トバ・バタックの自己像

インドネシアのトバ・バタックたちが、しばしば言う自身の民族イメージは、「頭がよく、勤勉で、進取の気勢に富み、粗野である」というものである。粗野（kasar）という特色を含めたこうした特色

は、ジャワ人を始めとする他の民族との比較において言われるものである。粗野という特徴に関して言ってみれば、トバ・バタックの間では、必ずしも粗野であることが尊ばれるわけではないのである。こうしたイメージに加えて、キリスト教徒であるというのもトバ・バタックのアイデンティティには不可欠である。そして、シンガポールのキリスト教徒のイメージを含めた彼らの自己イメージは、「マレー人」のイメージとは対をなすものである。

シンガポールのトバ・バタックは、上記の自民族のイメージを、しばしば、シンガポールの文脈に置き換えて語る。たとえば、シンガポール人トバ・バタック二世の船員であり、インドネシア人トバ・バタックの母方交叉イトコを妻に持つ1児の父であるバパ・アーロンである。彼は、バタックを攻撃的で、頑固で賢明だと特徴付ける。また、トバ・バタックは、上中流階級に属し、高い学歴を持ち、そして、西洋化されているとする。後者のイメージはインドネシアにおけるトバ・バタックのイメージと、シンガポールのキリスト教及びキリスト教徒のイメージを結びつけたものである。

また、バパ・アーロンは、トバ・バタックの特徴として、教育への関心の深さと離婚率の低さを述べる。彼は、「バタックの母親は、自身が干魚しか食べられなくとも、子供を学校にやるんだ」と言う。この発言で出てくる干魚（ikan asing）というのは、貧しい食べ物であり、この食べ物を食べるということは、経済的に、困窮していることを示す。そうした状態でも、なんとか食費を切り詰めることで、子供を学校に行かせる、つまり、この干魚を食べるという表現を通して、バパ・アーロンは、トバ・バタックの教育への熱心さを表すのである。これに加えて、彼は、トバ・バタックは「マレー人」とは異なり、彼ら特有のアダット（慣習、慣習法）とキリスト教のため、離婚は稀であるとする。前述したように、「マレーの弱点」には、低学歴や高い学校中退率、離婚率があげられる。バパ・アーロンが示すトバ・バタックの特色は、これとは、反対のものなのである。

バパ・アーロンのように、離婚に関して、トバ・バタックと「マレー人」を区別することが、しばしばシンガポールではなされる。バパ・シアントゥリは、シンガポール人トバ・バタック二世の女性と結婚したインドネシア人トバ・バタックであり、船長としての肩書を持つ、1997年の教会の委員会長である。バパ・シアントゥリは、トバ・バタックの間では、離婚は稀であるが、1度イスラム教に改宗するとその限りではないと述べる。彼は、シンガポールのキリスト教徒トバ・バタックの約20%が「マレー人」との結婚を通して、イスラム教に改宗していき、改宗した者は、高い確率で離婚を経験することになると言う。これを、バパ・シアントゥリは、ひとつの例を出して話す。

電話の交換手をしていたイスラム教徒の女性とトバ・バタックの船長が結婚し、この船長は結婚を通して、キリスト教からイスラム教に改宗した。この結婚の直後、船長が所属している会社が倒産し、妻に送金できなくなってしまった。その後、彼は、妻のもとに帰るが、妻は他所に泊まりに行ってしまって家には居ない。後に、彼は、彼女がそのボーイフレンドのところに泊まりに行っていたのだということを知った。イスラム法によれば、夫が六ヶ月以上、妻に金銭を渡さねば、それ

は、離婚の理由に成り得るということなので、これを理由に、元船長は彼女と離婚した。

ここまで話して、ババ・シアントゥリは、微笑みながら、元船長は離婚後、トバ・バタックの女性と結婚したと述べた。そして、トバ・バタックがバタックではない者と結婚すると大変な困難に会うのだと付け加えた。

この話の中で、ババ・シアントゥリの語るトバ・バタックの男性は、船長という船の中で一番高い地位を占める人物であるが、イスラム教徒である女性との結婚後、彼の人生は暗礁に乗り上げてしまう。この男性の不幸は、イスラム教への改宗とともにやってくるのである。会社の倒産、妻の浮気、こうした中で、主人公の男性は、ただ人生の波に押し流されていく人物とのみ描かれおり、それに対してスラム教徒の女性は、夫が不在の間にボーイフレンドを作ってしまい、彼のもとに滞在するという倫理的に問題がある人物として描かれている。この話には、このイスラム教徒である妻の側からの、彼女が夫の不在の間にどのように過ごしたのか、また、なぜ、ボーイフレンドを持つに至ったかということについての話はない。ただ、彼女の、「姦淫」として見られる行動が話されるのみである。

ババ・シアントゥリのこの話は、一種のハッピー・エンドで終わっている。この話の主人公はトバ・バタックの女性と結婚したのである。この結婚は、主人公の男性のキリスト教への再改宗を暗示するものである。また、ババ・シアントゥリは、第2の結婚後の主人公の男性についての話をしていないことから、ハッピー・エンドで終わる御伽噺のように、聴衆はこの結婚が成功であったことを想像する。

こうしてババ・シアントゥリは、この話で、ふたつの結婚を通して、キリスト教徒とイスラム教徒の対立を描いている。ネガティヴなイスラム教徒の女性の描写に対して、トバ・バタックの女性との結婚についての描写の不在は、聴衆へキリスト教徒に対する肯定的な印象を与える。この話の中で、キリスト教徒とイスラム教徒は、このふたりの女性の評価を通じて評価されているのである。その一方で、主人公であるトバ・バタックの男性の倫理的な問題へは言及されていない。彼は、被害者として描かれているだけである。こうした表現技法を用い、ババ・シアントゥリは、この話の中で、イスラム教徒を道徳的にキリスト教徒よりも劣ったものとして描いているのである。

このようにキリスト教徒アイデンティティは、「マレー人」とトバ・バタックを分ける一方で、他の民族と彼らを結びつけるためにも用いられる。たとえば、HKBP-Singaporeの長老のひとりであり、日本人女性と結婚した銀行員のババ・レーナ（レーナの父）は、トバ・バタックはマイノリティであるので、他者との関係を築き上げ、そして維持することが必要であり、それと同時に他者から区別されることが必要であると述べる。彼の考えでは、キリスト教徒であることは、このふたつの目的のために働く。キリスト教はトバ・バタックたちをイスラム教徒「マレー人」から区別する一方で、他のキリスト教徒――たとえば西洋人――との近しい関係をもたらす。

ババ・レーナの話の中で、西洋人との関係は、トバ・バタックに優位性をもたらしている。ババ・レーナは西洋人としてユダヤ人を挙げ、キリスト教徒の優位性を神の助力に言及して話す。彼は、「何もひとりでできることはない。成功というものは、神の意思から来るのだ」と述べる。そして、ユダヤ人は神に選ばれた人たちであり、現在でも、それは同じであると言う。ババ・レーナは、ユダヤ人はマイノリティであるが、アメリカ合衆国は、彼らを援助しており、ノーベル賞をもらった多くの人もユダヤ系の人々であると主張する。また、ユダヤ人は旧約聖書で、神と契約を交わした民族であり、そうした特色から、アメリカ合衆国の法律家にはユダヤ系が多いとする。彼によれば、ユダヤ人のこうした成功は神の存在の証拠である。

この話の中で、ババ・レーナは、アメリカ合衆国とノーベル賞というそれぞれ、最も力があり、また、最も価値があると一般的に考えられている国家や賞の名前に言及し、それによってユダヤ人の特異性や優位性を示そうとしている。彼がその話の中で示したのは、ユダヤ人は神に選ばれた人々であり、神が望んだので、彼らは成功しているのであるということである。

さらに、ババ・レーナは、トバ・バタックも神により選ばれた人々であることを暗に示す。彼は、トバ・バタックの特異性を次のように話す。「インドネシアでは、アンボンもキリスト教徒だけれど、トバ・バタックの場合は特別だよ。それはなぜかというと、トバ・バタックは、スマトラでは、イスラム教徒に囲まれているけれども、いまだに、キリスト教徒であるから」。トバ・バタックの北スマトラにあるホームランドは、実際、その北にはイスラム教徒アチェが、南には、これもまた、イスラム教徒であるミナンカバウがおり、イスラム教徒を北と南に分断する形で存在するのである。ババ・レーナは、神がトバ・バタックをイスラム教徒に囲まれた環境の中で守り、支えようと選んだので、彼らは、キリスト教徒であり続けることができるということを述べているのである。

このババ・レーナの話は、トバ・バタックがキリスト教を通して、ユダヤ人と近しい関係を持ち、ユダヤ人がそうであるように、トバ・バタックも神と特別な関係にあるということを示す。ユダヤ人の成功は、同様に選民であるトバ・バタックの成功の可能性をも暗示するのである。

ババ・レーナは、また、シンガポールでのトバ・バタックの物質的な成功について語っている。彼が2度にわたりこの話をしているのを、私は調査中に耳にした。日曜日の礼拝が終わった後に、他の信者と共に話していたのと、私が、彼の家に訪ねたときに、私と彼の妻を前にして話した時の2度である。こうした機会に、ババ・レーナは、平均的なHKBP-Singaporeの信徒は、シンガポール人の平均よりも学歴も高く、収入も多いことを述べた。実際に、トバ・バタックキリスト教徒の学歴や収入がシンガポールの平均よりも勝るのかということは別にすると、ここでのババ・レーナのトバ・バタックキリスト教徒のイメージは、シンガポールのキリスト教徒のステレオタイプと同様のものである。

こうしてキリスト教徒のイメージを自己の民族のイメージに用いることで、また、ユダヤ人と自

身を結びつけ、物質的な成功を暗示することで、トバ・バタックは、自身を「マレー人」から切り離すことができるのである。このように「マレー人」と自身の民族集団を区別するのは、トバ・バタックたちがシンガポール国家により押し付けられた「マレー人」アイデンティティを意識しているからに他ならない。トバ・バタックたちは、キリスト教徒として、自身の民族集団を述べることにより、また、その優位性を示すことにより、彼らは独立した民族集団であり、公的に与えられた「マレー人」の特徴には当てはまらないということを示すのである。

また、ユダヤ人や西洋人とのキリスト教を通しての関係によって、トバ・バタックたちは、華人よりも自身を上に位置づけることができる。なぜならば、トバ・バタックの多くの者は、インドネシア、マレーシア、シンガポール、そして、中国を植民地化していた西洋人を華人よりも優れているとみなすからである。ババ・レーナは、ユダヤ人を西洋人として分類することにより、話の中で、民族的なヒエラルキーを覆そうとしたのである。

以上に挙げたババ・レーナ、ババ・アーロン、ババ・シアントゥリ3人は、「マレー人」の特徴として公に挙げられているものとは正反対の特徴をトバ・バタックの特徴として強調している。また、彼らの話の中で、キリスト教は、トバ・バタックを「マレー人」から切り離すマーカーの役割を果たしており、彼らにポジティヴなイメージを運ぶものである。つまり、これらの話し手が述べたトバ・バタックの特徴は、シンガポールの経済発展とは相容れない「マレー人の弱点」としてマスメディアに取り上げられる特徴とは異なり、急速な経済発展に適したものなのである。このように、トバ・バタックのキリスト教徒としてのアイデンティティの意識は、彼らに「マレー人」のイメージとは相反する自己像をもたらす。トバ・バタックの自民族像はシンガポールの社会的文脈の中で語られ、内面化されたシンガポールのイデオロギーをもとに、描かれるのである。

### トバ・バタックと華人

トバ・バタックたちは、また、シンガポール、インドネシア両方の国家イデオロギーを用いて自身を華人との関連で民族ヒエラルキーの中に位置づける。華人を自身よりも上に位置づけるトバ・バタックもいる一方で、他方では、彼らを自身よりも下に位置づけるトバ・バタックもいる。ここでは、この両者のトバ・バタックのエスニック・アイデンティティの表現を見ていく。

オンプン・エリオット・ドリ（エリオットの祖父）は、一世のトバ・バタックであり、退職以前は、船員をしていた人物である。彼は、インドネシアとシンガポールの間の経済的な相違に関して論じ、トバ・バタックを含めた「マレー人」を民族ヒエラルキーの中に位置づける。彼は、シンガポールの経済的な豊かさはその経済政策の故だと述べた。この結果が彼の場合では、彼とその家族が住んでいる5ベッドルームの公営アパートメントであった。彼は、この住居を評価して、インドネシアでは、「億万長者」の住まいに匹敵すると述べた。彼は貧しい家族の出身であるが、成長した子供

たちが金を稼ぐので、また、シンガポール政府が国民に強制的に貯蓄させるので、5ベッドルームのアパートに住めると説明した。そして、彼は、インドネシアやマレーシアではなく、シンガポールに住む「マレー人」のみが、豊かに成りえると述べた。

ここで、オンプン・エリオット・ドリが言う「マレー人」とは、シンガポール国家が「人種的」な分類として定めた「マレー人」のことである。こうした「マレー人」の中で、シンガポールとインドネシアやマレーシアの間の経済格差が、シンガポールの「マレー人」と他の国に住む「マレー人」の間の明確な境界線となる。しかし、彼の話の中で、シンガポールの「マレー人」は、他の国の「マレー人」よりも豊かであるものの、受身の存在としての印象を与える。これは、華人が多数派であるシンガポールと、「マレー人」が多数派であるインドネシアや「マレー人」が支配的であるマレーシアとの間の経済力の差のためである。オンプン・エリオット・ドリの話の中では、シンガポールの「マレー人」は、シンガポールの経済政策に従う存在であり、その経済発展をもたらしたのは「政府」であり、「マレー人」ではない者、つまり、華人あるいはインド人、あるいはその両方ということを暗に示すのである。従って、ここでは、彼らトバ・バタックを含む「マレー人」は、華人やインド人よりも低い位置を民族ヒエラルキーの中で与えられているのである。

同様に、シンガポール人トバ・バタック二世とそのインドネシア人配偶者の中には、華人を民族ヒエラルキー上で高位に位置づけ、その上で自身の子供たちに華人のアイデンティティの一部を共有させようとする動きがある。華人が民族ヒエラルキーの上位を占めるために、トバ・バタックの親の中には、その子供に学校や保育園で華人の言語である華語を習わせることで、華人のアイデンティティの一部を自身の子供に取り込もうとしている者が少なからずいる。

私が、これを知ったのがシンガポール人トバ・バタック二世の教会長老であるバパ・ケヴィン（ケヴィンの父）の家を訪れた時であった。その時、インドネシア人トバ・バタックであるバパ・ケヴィンの妻、ママ・ケヴィン（ケヴィンの母）とバパ・ケヴィンの母であるオンプン・ミカエル（ミカエルの祖母）がケヴィンの保育園での言語の選択について話していた。ママ・ケヴィンは、息子に華語を習わせたいとオンプン・ミカエルに言うが、オンプン・ミカエルは、子供に華語を習わせるトバ・バタックはいるが、その両親が華語が出来ず、そのため家で教えることができないので、小学校になると子供は良い成績を取れなくなると反対していた。オンプン・ミカエルは、「D［仮名］だって、保育園から華語を取っていたけれども、小学校では、難しくてうまく行かなかった。S［仮名］なら、華人のお母さんを持つからいいけど、我々は、家庭で華語を教えることは出来ないよ」と言った。インタヴューに来ていた私が、家庭教師をつければと提案すると、オンプン・ミカエルは、即座に、家庭教師をつけるには一月に幾らか払わねばならないと言う。そして、彼女は、「私たちは、子供を賢く育てなければならないんだよ」とママ・ケヴィンに向かって言った。ママ・ケヴィンは不満そうな顔をしていたが、その話はそこで終わった。

この会話で、オンプン・ミカエルにとって重要なのは、学校で孫に良い成績を取らせることであるが、ママ・ケヴィンにとって重要なのは、華語を習わせることによって、子供の未来を開くことである。実際、シンガポールでよく読まれている英字新聞であるストレーツ・タイムスの求人欄には、華語を話せるという条件入りの求人広告がよく載せられている。

しかし、ここで問題となっていたのは、子供の将来の雇用のことだけではないであろう。華人のイメージは「マレー人」と比較するとかなりポジティヴなものであるので、華語を取得することにより、そのポジティブなイメージの一部も共有できると考えられているのである。言語の難解さというのは、それを母語とする民族のイメージにも関連するものであるからである。

インドネシア人トバ・バタックの船員と牧師の会話がそれを示している。トバ・バタックの船員たちは、私の調査当時は、教会が運営するトバ・バタックキリスト教徒の船員のためのホステルに滞在していたが、そこにインドネシアから来たHKBPの牧師も部屋を持っていた。私がそのホステルを訪ねた時、ひとりの船員が、牧師に、華語は、マレー語やインドネシア語よりも難しいので、華人はインドネシア人やマレー人よりも頭がよいということを言っていた。当時、トバ・バタックも含めた「マレー人」がシンガポールでは、低い位置に甘んじていなければならないことに度々憤慨していた牧師は、これを聞いて、インドネシア語もマレー語も難しいというように答え、インドネシア語を母語にしていない私に、インドネシア語は、他の言語と比較して簡単なのか尋ねた。この問いに対して、私は、返事に困りながらも、それ程、簡単だとは言えないと答え、自分にとって、一番簡単なのは、日本語であると答えた。それを受けて牧師はこの船員に、インドネシア語も、それを母語にしていない人々にとっては、華語同様難しいのだと述べた。

この会話では、言語の難解さと、その言語を母語とする人々の頭の良さが関連付けられ、難解な言語を母語とする民族が、それよりも簡単であると考えられる他の言語を母語とする民族よりも、知的に優れていることが前提となっている。牧師はこのため、インドネシア語もマレー語もそれを母語としない者にとっては、難しい言語であると述べたのである。この前提は、科学的な装いを持っており、説得力があるように聞こえる。一般的にも、母語の難しさと民族の頭のよさを関連させ、特定の言語を習得している者は、そうでない者よりも頭がよいという言説が存在する。こうした言説と華人の民族ヒエラルキーでの位置及び彼らのイメージが結びつくことにより、ここで船員が主張したような華人の評価が生じるのである。こうした関連付けのため、子供に漢字の読み書きを伴う華語を習得させるのは、シンガポールで成功するためのひとつの戦略となり得るのである。

こうした事例とは対照的に、トバ・バタックたちが、インドネシアのイデオロギーを用いることにより華人を自分たちの民族よりも下に位置づけることもある。1997年8月の聖書研究会でのことであった。ここでは、キリスト教徒の食物の禁忌に関する議論がなされており、それが、華人宗

教（仏教や道教）に関する議論に発展していった。この聖書研究会では、ローマ人への手紙の14章1節から16節までが、読まれていた。ここでの説教で、トバ・バタックの牧師は、HKBPは、セヴンスデー・アドヴェンティスト教会とは異なり、いかなる食物への禁止も持たないということを述べた。こうした禁止がないために、HKBPのメンバーはいかなる民族のいかなる宗教の人々とも共に食事ができるということを説いた。この説教は、豚肉を食べることに対して禁忌を持つイスラム教徒が、人口の約90％を占めるインドネシアのそれとは違う文脈、つまり、シンガポールの文脈で話されている。トバ・バタックキリスト教徒と同様、豚肉を食べるのを好むと考えられている華人マジョリティとの共食が可能であることを暗に示しているのである。こうした牧師の説教の後、食物の禁忌に関する議論がなされた。

二世の教会長老のひとりであるババ・ケヴィンが華人の死者へ食物を供える慣習に言及した時、議論の話題は華人の祖先崇拝に移った。ババ・ケヴィンは、次のように質問した。

「8月になると、華人は大きな祭りを開き崇拝を行います。その崇拝には、食物が必要となるのですが、こうした状況で、我々［キリスト教徒］は、華人からもてなされる食物を食べてもよいのでしょうか？ また、彼と一緒に食べても良いものなのでしょうか？ こうした儀礼の後では、彼らは、一同会食をします。（中略）キリスト者は、［この時］どうするべきなのでしょうか。私たちは［彼らと一緒に食べることが］できるのでしょうか？ それとも、一緒に食べることは出来ないと言うべきでしょうか？」

ここでのババ・ケヴィンの関心は、死者、あるいは、他の宗教の神に捧げた食物である。シンガポールでは、8月に、大規模な餓鬼供養が行われる。この祭祀の間、華人の道教徒と仏教徒はシンガポール全土で、死者の霊のために紙銭を燃やし、線香を焚く。また、公営アパートの建物の下にある共有スペースには、祭壇が設けられ、死者の霊のために供物が置かれ、その前にテーブルがしつらえられ、人々が飲食を共にする。ババ・ケヴィンの質問はそうした環境での経験に基づいたものである。

ババ・ケヴィンの問いに対して、牧師は「我々、キリスト者は、［他の］神に捧げられた食物を食べることができるでしょうか？この食物は、神々に捧げられたものではないと思いますが？おそらく、ただの儀礼的手順なのではないでしょうか」と答えた。ババ・シアントゥリは、この牧師の言葉に付け足して、「幽霊へのね」と言った。ババ・ケヴィンもまた、「彼らの神は、幽霊なんだ」と付け足した。この、ババ・ケヴィンとババ・シアントゥリの華人宗教への見方は、典型的なインドネシア人トバ・バタックの華人の仏教に対する見方である。後述するように、インドネシア人トバ・バタックにとって、死者に食物を供えることは、幽霊を崇拝するということを意味する。

ババ・シアントゥリに続いて、牧師はローマ人への手紙14章8節を引用して、説教の中で言ったことを繰り返した。「もし、我々の友人がそこ［祖先崇拝の場］にいて、［我々を招いたものの、］我々

が［そこで］食事をしないのならば、彼らの気持ちを傷つけないでしょうか？どうでしょう？しかし、もし、我々が［食物に対する禁忌を持つ］熱狂的なキリスト教徒と共にいるのならば、我々は、その人と同じように熱狂的になることができます。そういう場合でないのなら、あなた方は、［華人の友人たちと］一緒のテーブルについて食べることができます。さもなければ、彼らを傷つけてしまうでしょう。どちらがよいでしょうか？」牧師は、ここで、いかに好ましい社会関係を他者と築くかを述べており、キリスト教徒が他宗教の神々や霊的存在に供えられた食物を食べてよいか否かという質問には答えていない。

こうした牧師とは異なり、ババ・シアントゥリは、例を出してそうした食物を食べることについて話した。彼は、インドネシアでの経験を次のように述べた。「私の場合は、［他の神々への供物を］食べることが出来たよ。我々は、唯一神を持っているということを知っている。唯ひとりの神だよ。主が神だよね。だから、私たちは、彼らの神々に、彼らと共に祈るということはしない。（中略）小さいとき、私の村では、この頃［8月］になると村の子供たち総出で華人の墓の食物を食べたものだよ。果物や他のものが一杯あったね。彼らはこうするんだ［ババ・シアントゥリはコミカルに仏教徒が手を合わせて拝む姿を真似た］、それから、［墓を］後にする。（中略）その人がまだ、100メートルもいかないうちに、子供たちが［出てきて］供えられた食べ物を食べるんだよ。全然、問題なんてないよ！私はその子供たちのひとりだったんだからね」。

ババ・シアントゥリの話が終わると牧師がすかさず言った。「使徒パウロが言ったのは、こういうことです。食物自体が悪い分けではない。神は唯一です。彼［パウロ］は、我々に［全ての食物は清いのであるが、信仰の弱い者には、汚れたものに映ることもあるので、］信仰の弱い者にならないように、自分自身を守りなさいと言っているのです。私は、あなた方の中に、信仰の弱い者がいないことを願います」。

この議論の中での、ババ・シアントゥリの死者に供えられた食物を食べたという発言は、シペレ・ベグゥ（sipele begu＝幽霊崇拝）とキリスト教徒トバ・バタックの間で呼ばれる土着の信仰へのインドネシア人の見方を、華人宗教にあてはめたものである。HKBPのキリスト教徒たちは、教会により、墓や死者に食物を供えることを固く禁止されている。これを行うのは、キリスト教教義から逸脱し、シペレ・ベグゥと同じことになるからである。また、シペレ・ベグゥは、アガマと呼ばれる政府により認められた宗教には含まれていない。前述したように、インドネシアでは、アガマを信奉する者は、国家に対して忠実であり、また、進歩的であるとみなされており、その逆に、アガマ以外の宗教を信奉している者は「後進的」であるとみなされている。同様に、トバ・バタック社会でシペレ・ベグゥを行っている者は、「後進的」であるとみなされる。上記の聖書研究会での議論では、この見方が死者に食物を供える華人に適用されているのである。こうした見方に従えば、世界宗教である仏教を信仰している華人も祖先やその他の死者に食物を供えることで、「後

進的」であるとみられるのである。ババ・シアントゥリのコミカルな華人の崇拝スタイルの物真似や話の中でのトバ・バタックの子供たちの行為も、こうした華人への評価を反映している。この文脈で、ババ・シアントゥリは、華人をトバ・バタックよりも下に位置付けているのである。

今まで、見て来たようにトバ・バタックたちは、様々に華人に関して自身の民族を位置付けている。華人を民族ヒエラルキーの一番上に位置付けている者、こうした華人の位置を受け入れながら、華人のアイデンティティの一部を共有しようとする者、そして、自身の民族集団よりも下位に位置付ける者である。最初の2例は、シンガポールの国家イデオロギーにより支持された民族ヒエラルキーを受け入れ、その上で、自身の民族的なアイデンティティを規定しようとした例であるが、最後の例はインドネシアのイデオロギーを用いて、民族ヒエラルキーを操作している例である。第3の例における国家イデオロギーの用い方は、自己像を形成するときのイデオロギーの用い方とは異なる。最も、両方とも近代化や発展を考慮に入れたものではあるが。自己像を打ち立てる時、トバ・バタックたちは、シンガポールの国家イデオロギーを用いて自身を「マレー人」よりも上位に位置付けている。これは、シンガポールの経済発展に関するイデオロギーが「マレー」文化への批判の根底にあり、また、民族ヒエラルキーはこれに依拠しているからである。一方、華人を自身よりも下に位置付けるために、トバ・バタックたちは、インドネシアのイデオロギーを用いる。これは、シンガポールの民族ヒエラルキーの中の華人の位置は同国のイデオロギーにより支えられており、このヒエラルキーを覆そうとしているトバ・バタックたちは、違う強調点を持ち、尚且つ、発展を目したイデオロギーが必要であるからであると言える。インドネシアの国家イデオロギーでは、アガマの価値が経済発展の根底にあるべきだとされているが、シンガポールでは、そうではないからである。このため、トバ・バタックたちは、インドネシアのイデオロギーを用いることによって、シンガポールの民族ヒエラルキーを覆すことができたのである。

## おわりに

シンガポール人トバ・バタックたちはアイデンティティの葛藤を経験してきた。第1に、トバ・バタックたちは、シンガポールではイスラム教徒と認識されている「マレー人」に分類されている。これが葛藤のひとつの原因である。第2に、「マレー人」のネガティブなイメージと、トバ・バタックがもつ自身の民族のイメージの相違である。このため、「マレー人」としてのアイデンティティを意識はするが、自身の民族アイデンティティとは異なるため葛藤を感じるのである。こうした葛藤を解決するために、シンガポール国家によって「マレー人」に分類され、付与されたイメージや民族ヒエラルキーでの位置を操作しようと試み、トバ・バタックたちはシンガポールの国家イデオロギーのみならず、インドネシアの国家イデオロギーをも利用するのである。

このふたつの国家イデオロギーはどちらも経済発展を意識しているが、経済発展に対する姿勢や強調点は異なるので、ひとつのイデオロギーが一方のイデオロギーのカウンター・イデオロギーにもなりえる。これらふたつのイデオロギーは、シンガポールのトバ・バタックに内面化され、トランスナショナル・コミュニティの中で、理想的なシンガポール人トバ・バタック像や自己の民族の位置づけに選択的に利用される。一方で、彼らはシンガポールのイデオロギーに支えられているキリスト教徒のポジティブなイメージを利用しながら、他方でシンガポールの国家イデオロギーに支えられている民族ヒエラルキーを覆すためにインドネシアのイデオロギーも用いているのである。

Williams [Williams 1989, 1991] が述べるように、ナショナル・イデオロギーは、意味のヒエラルキーを創出し、どのような特色が当該の国家の成員として好まれるのかという基準を提示する。しかしながら、祖国と受け入れ先国、両方の国家イデオロギーが存在するトランス・ナショナル・コミュニティでは、両方のイデオロギーが意味の体系に影響し、従って、国家の成員として適切であるという特色もこの両方が提示する。このため、好まれ、適切であるとされる特色が異なれば、このふたつのイデオロギーは互いに挑みあうこととなる。この結果として、トバ・バタックたちの教会コミュニティは、イデオロギー的な闘争の場となるのである。このイデオロギーの闘争の場において、トバ・バタックは、こうしたイデオロギーを多様な関心と目的に絡まる文脈で言及し、多様な方法で、自己のエスニック・アイデンティティをコントロールするために、所与の意味のヒエラルキーを転覆させたり、再編成したりするのである。

〈南山大学人類学研究所研究員〉

【参考文献】

●Barth, Fredrik 1969 "Introduction." In Fredrik Barth (ed.), *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*. Boston: Little, Brown. pp.9-38.

●Comaroff, John L. 1987 "Of Totemism and Ethnicity: Consciousness, Practice and the Signs of Inequality." *Ethos* 52(3-4): 301-323.

●Daud, Mohd Raman 1995 "Islam is the Essence of 'New Malays'." *The Straits Times* December 5: 29.

●Department of Statistics 1992a "Singapore Census of Population 1990: Demographic Characteristics." *Statistical Release 1*. Singapore: SNP Publishers Pte Ltd.

●Department of Statistics 1992b "Singapore Census of Population 1990: Households and Housing." *Statistical Release 2*. Singapore: SNP Publishers Pte Ltd.

●Department of Statistics 1992c "Singapore Census of Population 1990: Religion, Childcare and Leisure Activities." *Statistical Release 6*. Singapore: SNP Publishers Pte Ltd.

●Heng, Russell and Sumiko Tan 1989 "Religion in Singapore: Report of a National Survey." *The Straits Times* April 17: 19

●Kantor Pusat HKBP n.d.a *Panindangion Haporseaon dari Huria Kristen Batak Protestan*. Pematang Siantar: HKBP.

●Kantor Pusat HKBP n.d.b *Panindangion Haporseaon (Konfessi) ni Huria Kristen Batak Protestant (HKBP)*. Pematang Siantar: HKBP Pematang Siantar.

●Kipp, Rita and Rodgers, Susan 1987 "Introduction: Indonesian Religions in Society." In Rita Kipp and Susan Rodgers (eds.), *Indonesian Religions in Transition*, pp. 1-31. Tucson: University of Arizona Press.

●Pedersen, Paul B. 1970 *Batak Blood and Protestant Soul: The Development of National Batak Churches in North Sumatra*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company.

●Ramage, Douglas E. 1995 *Politics in Indonesia: Democracy, Islam and the Ideology of Tolerance*. London: Routledge.

●Saito, Chie 2001 *One Church, Two States: Ethnicity among the Toba Bataks in A Transnational Christian Community*. Ann Arbor: UMI.

●Simajuntak, P.W.T n.d. "Khotbah Tahun Baru 1 Januari 1998." In *Almanak HKBP 1998*, pp.36-48. Pematang Siantar: Percetakan HKBP.

●Soong, Martin 1989 "Christianity, secularism on the rise: Report." *The Straits Times* April 17: 22.

●*The Straits Times* 1989 " 'Trend affecting other social factors like distribution of wealth and influence' : more switch religions in 1980s." *The Straits Times* April 17: 1.

●*The Straits Times* 1992a "Malay students getting better results in exams." *The Straits Times* May 31: 2.

●*The Straits Times* 1992b "New breed Malays venture forth." *The Straits Times* September 27: 7.

●*The Straits Times* 1993 "Malay S' poreans come to grips with delinquency in community." *The Straits Times* October 5: 24.

●*The Straits Times* 1994 "Why Abdullah is so impatient?" *The Straits Times* January 8: 32.

●*The Straits Times* 1995a "Malays have made progress but should aim even higher, says panel." *The Straits Times* September 7: 12

●*The Straits Times* 1995b "Call goes out to Malays to motivate their children." *The Straits Times* November 5: 15.

●*The Straits Times* 1995c "The 'New Malay' of Singapore." *The Straits Times* November 26: 2.

●*The Straits Times* 1995d "Why the men still prefer to marry non-graduates?" *The Straits Times* December 5: 2.

●*The Straits Times* 1996 "Helping Malays to become more dynamic." *The Straits Times* November 29: 47.

●*The Straits Times* 1998a "Mendaki plans on having 'smart' parents." *The Straits Times* March 2: 33.

●*The Straits Times* 1998b "New Muslim marriage course." *The Straits Times* April 28: 33.

●*The Straits Times* 1993 "Malays and Indians do better in exams." *The Straits Times* July 14: 1.

●Tong, Chee Kiong 1989 *Religious Conversions and Revivalism: A Study of Christianity in Singapore*. Report prepared for Ministry of Community Development.

●Williams, Brackette F. 1989 "A Class Act: Anthropology and the Race to Nation across Ethnic Terrain." *Annual Reviews of Anthropology* 18: 401-444.

●Williams, Brackette F. 1991 *Stains on My Name, War in My Veins: Guyana and the Politics of Cultural Struggle*. Durham: Duke University Press.

# マレーシア・ペナンの宗教組織と華文教育に関する人類学的研究の課題と展望

黄 蘊

マレーシアは1957年にイギリス植民地より独立を果たした、マレー人、移民としての華人、インド人、およびその他の人びとから構成された新生の国である。多元社会の典型としてこれまで内外の関心を呼んできた。本報告では、マイノリティとしての華人の教育問題を主題に、華人の母語教育と宗教に注目しながら、マイノリティがどこまで自分の文化を維持できているのか、マレーシア社会において、多文化主義と国民統合という二つの課題がいかに実践されているのかといった諸課題に、人類学からのアプローチを試みる。具体的には、マラッカ海峡に面したマレーシア北部の都市ペナンの宗教組織と華文教育との連関を研究対象に、宗教組織とマイノリティの母語教育との相互関係、および多民族国家におけるこの両者の連関の意義を検討して、今後の研究の可能性と方向性を探りたい。

マレーシアは、マレー語を公用語に、イスラームを国教にしている国でありながら、各民族が自分の民族文化、宗教を保持する自由も保障されている、いわゆる多文化主義を唱えている国である。しかし、これまでマイノリティである華人、インド人の民族文化の維持に関しては、国民統合との間に矛盾が生じるとされ、種々の問題がおきてきた。華人の文化、教育の発展は独立前より政治に左右され、政治化されてきた。一方、イスラームが国教であるマレーシアでは、イスラーム以外の宗教の発展の空間も限られている。社会奉仕の内容の一つとして、これまで宗教組織は華人の母語教育に協力をしてきた事例がある。この両者の連関、それを取り巻く社会現象は、多文化社会研究に興味深い研究材料を提供するものと思われる。

## 政治と絡み合う教育問題 —— 華文教育の歴史と現在

マレーシアでは、言語、食文化、生活習慣などの面における、諸民族の自然な交流・融合が行われている。しかし、こうした生活面における自然な動きとは裏腹に、文化・教育政策は、多くの矛盾と不安をはらんでいる。

教育政策に関して、独立前に作成された「1952年教育法令」は、マレー語と英語のみを教育言語と規定したが、華人、インド人の反対で華語(本稿において「華語」は、中国語マンダリンを指す)、タミール語も教育言語として認められた[林 1998: 232-235]。しかし、教育言語の問題は潜在的

な問題として残った。1969年の5・13事件(注1)以後、文化の違いが民族衝突の一つの原因とされ、政府は各民族の文化融合政策を急ぎ、国家文化大会を開いて、国家文化政策を提出した。それは、国家文化は土着民族(マレー人)の文化を中心に、その他の文化の適当なものを国家文化に組み入れ、さらにイスラームを国家文化の重要な部分とするものであった。国家文化政策はマレー文化中心の文化政策に政治的な正当性を付与し、今日に至るまで大きな影響を与えている。マレー文化以外の外来文化を国家文化に認定するかどうかは、政府の権限であり、国家文化からはずされたものは政府からの推奨や支援がない。国家文化政策が制定された1970年代以後、華人文化は政府のサポートを期待できなかったうえ、これまで以上に数々の制限を受けてきた[何 2002: 102-105](注2)。マレー民族主義者の「一つの国家、一つの民族、一つの文化、一つの言語」という考え方は変わらず、文化・教育政策において、一元性を基礎に、華人、インド人の要求に対応している。こうした一元性と多元性の矛盾は教育問題に中心的に現れている。華人、インド人は自分の言語、文化を維持するため、教育政策の多元化、つまり母語による教育の権利を求め続けている。しかし、それがしばしば政治化され、教育問題が政治的課題になる例はめずらしくない(注3)。

マラヤ連邦の独立当初は、華人人口が全人口の37%を占め、華人は華語の公用語化運動を起こしたが、失敗に終わった。その後、母語による教育の権利を華人社会の最後の防衛線として、華人社会は一致して守ろうとしてきた。

マレーシアの華文教育は、1819年にペナンに初めて作られた私塾「五福書院」から始まり、今日まですでに180年の歴史を有する[郭 1994]。華人は教育に情熱を注ぎ、1957年までに、マラヤ連邦の華文学校は1,347校に達した[郭 1994]。1957年に「1957年教育法令」が発表され、マレー語の国語化が決定されると同時に、その他の民族の言語と文化の発展も保障される。これにより、マレー語小学校を国民学校とし、華語、英語、タミール語小学校を国民型小学校(準国民学校)とすることが発表された。華文小学校は正式に国家教育システムに組み込まれ、華文中学校の従来の教育言語の母語化も認められた[林 1998: 236-237]。ちなみに、マレーシアの学校教育制度における修学年数は、小学校6年、中学校6年(マレーシアの「中学校」には「初等中学校」と「高等中学校」が含まれ、それぞれ修学年数は3年)であり、義務教育年数は小学校と中学校の計12年である。

その後、「1961年教育法令」が制定され、国語(マレー語)を主な教育言語とする教育制度の設立が強調された。この法令は、政府の教育システム内の華文中学校の教育言語を英語に変換することも要求し、それがさらに1977年からは英語から国語に変換した。教育言語の変換を拒否する中学校は政府からの補助が受けられず、独自運営の「独立中学校」となった。その結果、当時71校の華文中学校(初等中学と高等中学の両者を含む)のうち、54校の学校が教育言語の変換を行い、17校は変換を断り、私立の独立中学校になった[古 2000: 65-67]。

1969年の5·13事件は、マレーシアの体制変換の契機になり、これまで政策面では表面化していなかったマレー人優先の政策が表面化した。5·13事件の主な原因は、民族間の経済格差によるものとされ、1971年からその経済格差を調節するための「新経済政策」が実施された。その政策の一環として、ブミプトラ政策とよばれるマレー系優先政策が提出された。ブミプトラ政策は90年代に緩和されたものの、基本的に現在まで継承されている。5·13事件の記憶とそのあとのブミプトラ政策の実施は、政治、経済、教育などの面において華人社会に影響を与えている。たとえば、経済面では、70年代まで華人は各工業、商業分野において先頭に立っていたが、70年代以後マレー人の企業は資金、行政面において、政策的に優遇されることとなり、華人企業は従来の優勢を失っている。ハイテク企業と大企業への華人の参与が劣勢である一方で、中小企業の90%以上が華人企業によって占められている[劉 1998: 89]。民族間の経済格差を是正して、国民の団結·融合を目標にしているこの政策は、華人にとって行政面における様々な不平等があり、皮肉にも華人意識の強化を促すこととなった。

1969年以後、マレー語の国語化は一層強化され始めた。1970年以降、それまで許されていた英語小学校の教育言語はマレー語に転換し初め、1975年までにすべての英語小学校の教育言語の国語化が完了した。英語中学校の教育言語も1976年から国語にシフトして、1980年から従来の英語中学校はなくなった[何 2002: 135]。

この影響を受けて、英語小学校の華人学生は徐々に華文小学校にシフトし、小学校段階では90%の華人学生は華文小学校を選択するようになった。中学校の段階では英語学校の国語化で英語教育の選択肢がなくなり、華人学生は国民学校に集中した[何 2002]。

60年代までは、マレーシア華人のなかに英語教育者と華語教育者という区別があり、華人文化の伝承や華文教育に関して意見が分かれていた。マレーシアでは英語と国語の実用性が高いため、50年代、60年代は、華人にとっては英語の地位が至上であった。とくに60年代以降は、それまで制限されていた英語学校の門戸が開き、英語小学校に入学する華人学生の増加率が華文小学校のそれを上回っている。しかし、70年代以降の国語化の強化により、英語学校がなくなり、大多数の華人は国語学校と華文学校という二つの選択肢のなかで後者を選んだ。小学校教育までのレベルでは、華人は華文教育にほぼ一本化されたのである。英語教育者という枠組みも徐々に薄くなっている。これは華文教育の復興というよりマレー化への抵抗としてとらえられる[何 2002: 139]。

英語教育の消滅とともに、70年代から始まる「新経済政策」による経済、教育などの行政面の不平等に対する不満は、英語教育華人と華文教育華人の一体化をさらにすすめた。

今日マレーシアでは1,285校の華文小学校があるが、その大多数は1957年の独立前に、華人によって作られている[馬来西亜華校董事聯合会総会 2001]。華人学生の年々の増加により、華人

社会から華文小学校の増設、校舎の拡大といった要求の声が続いているが、政府からの反応は渋いものである。華文小学校は国家教育システム内にありながら、政府からの財政補助は学校の発展に十分ではないため、財政面では華人社会の支援を受けている。

華文独立中学校は60年代以降国家教育システムから外されたが、華人社会の支援を受け、また中国語の商業価値が上昇していることも手伝って、華語、英語、国語というマルチ言語の習得を売り物に、復興の道をたどっている。独立中学校は60年代の17校から現在の60校に増加した[何 2002]。「1996年教育法令」による高等教育の政策緩和により、私立の華文高等教育機関の設立も認可され、大学教育レベルまでの華文教育システムが成立した。

教育は華人文化継承の基礎であるため、華人大衆は華文小学校、独立中学校を精力的に支援している。各種の名目の教育募金活動は日常的に行われている。華文学校への自発的な支援はマレーシア華人の生活の一部にもなっている。

一方、華文教育に対しては、華人大衆のほか、宗教団体からの支援もある。マレーシアではイスラームが国教であるため、その他の宗教団体の発展は行政的な制約を受けている。これらの宗教団体は慈善と社会奉仕を行う中で、マイノリティの華人の教育を支援してきた。本論は、ペナンにある道教、仏教、カトリック、プロテスタントの運営している華文学校に注目し、これらの宗教団体が華文学校を開設する歴史的・社会的状況を明らかにしながら、宗教団体と華文学校の相互関係及び多元社会におけるその連携の意義を探り、多文化社会研究の一つの研究課題として提示したい。

## ペナンの華文教育

ペナンは1786年に英領植民地となり、シンガポール、マラッカとともに海峡植民地と呼ばれている。19世紀半ば以後、ペナンはマレー半島の工業原料の輸出港として栄え、植民地政府が最も早くアジアより労働移民を導入する窓口となった[王 2003: 6-8]。なかでも中国人の労働移民が大多数を占め、ペナンは歴史的に中国系がマジョリティである都市となっている[王 2003]。開港以来、国際港と商業の中継地として成長してきたペナンには、華人中心の多元社会が築かれてきた。華人は当初労働者であったが、後に手工業、商業、貿易など、さまざまな職業をもつようになった。今日100万以上の人口をもつペナンは、電子工業、観光業中心の都市になっている。2000年のペナン州政府の人口統計では、民族別の比率は華人55%、マレー人33%、インド人11%、その他1%である。

移民した当初の華人は、祖先の位牌と郷土の神、つまり故郷の文化と信仰をもって、マレーシアにやってきた。移民はまず郷土神の廟をつくり、廟のなかに、教育のための塾をひらき、その後に血縁をもとにした宗族組織と、地縁を中心にした同郷会館ができた。郷土の神信仰、学校、同郷

会館の三者一体は華人社会のなかの典型的な結合形態であった。

ペナンの華人は生活が安定すると、まず教育に取り掛かるようになった。華文教育は19世紀において、裕福な華人階層が家で開いている塾と団体組織の作っている「義学」、「義塾」(学費が無料か、安い学校)のようなかたちで展開されていた。マレーシアで初めての塾は1819年にペナンで作られた「五福書院」である。当時、華文教育はイギリス植民地政府にとって利益がないために、植民地政府からまったく関与がなく、学校は華人大衆の支持によって運営されていた。20世紀になって、旧式の塾教育も徐々に近代的な学校教育に変身した[林 1998: 216-217]。

マレーシアで最初の近代的な華文学校は、ペナンの「中華義学」である。この学校は1904年に、当時の清政府の推進と華人社会のリーダーであった張弼士の呼びかけによって、創立された学校である。「中華義学」(のちに「中華学校」と改名)は、儒教を学校のモットーにして、学校内に孔子廟を建てており、典型的な儒教式学校である。この学校では華語、古典経典以外、英語、歴史、地理、算数、物理などの近代的な科目が設けられていた。ペナンの「中華義学」はマレーシアの華文教育の新天地を開き、その後、全国各地の華人はそこを模範に、続々と近代的な華文学校を作っていった[林 1998: 218-219]。その主力になったのは、各種の華人団体であった。

独立前は、政府の支援がほとんどなかったため、学校の運営に関しては、資金を出資したメンバーによって構成される「董事会」(理事会)が責任を負っていた。「董事会」は学校の財政と運営を担当している[林 1998]。独立後、華文小学校と一部の華文中学校は国民型学校になり、行政面では政府が管理するようになった。しかし、学校の土地の所有権は依然として「董事会」にあるため、「董事会」は従来どおり学校建設に関する財政面の支援を行っている。

ペナンでは、独立前、一般の華人団体以外に、華文教育を支援し、かつ宣教拡大のため、カトリック教会やプロテスタント教会、仏教組織によって華文学校が設立されている。一方、宗親団体、同郷団体を母体とする道教組織は、教育を華人社会生存の必須手段として積極的に華文教育にかかわっていた。

独立後、イスラームの国教としての地位が憲法に明示されたが、非イスラーム宗教の信仰の自由も保障されている。しかし、政府による行政及び財政面の支援が限られ、政策的制限も加えられている。非イスラーム宗教は場所や宗教活動の展開などにおいてさまざまな制限を受けている[劉 1998: 230-231]。これらの宗教組織は組織の発展のために、華人社会の支持を求める一方、華文教育に対する支援を通じて、華人社会との連携をはかり、自らの正当性を訴えようとした。

## ペナンの宗教組織の運営している華文学校

マレーシア華人の宗教信仰は、基本的に初期の移民の宗教を継承している。仏教、道教信仰は

華人の宗教信仰の88%を占めている。1991年の宗教人口の調査によると、仏教信者は華人人口の68%を占め、道教信者は20%、キリスト教は7.8%を占めている。80年代から90年代までの華人の宗教信仰の変化をみると、キリスト教信者の増加が目立ち、増加率は47.9%になっている[劉 1998: 226-227]。一方、実際に華人の宗教信仰には不確定な要素があり、自身の宗教信仰に対する認識は曖昧で、また二つの宗教を同時に信仰することがあり、宗教信者の境界線は必ずしもはっきりしていない。

ペナンの華人の宗教信仰は全国の状況とほぼ同率である。道教、仏教の信者の大多数は華人である。ペナンでは、カトリック教会とプロテスタント教会は、主に独立前西洋人の神父と華人神父(牧師)によって開かれ、いずれも華人が主な信者になっている。使用言語によって、華文教会と英語教会に分かれている場合が多い。

ペナンでは、道教団体、仏教団体、カトリック教会、プロテスタント教会が、独立前に華文学校を設立した。独立後これらの学校はほとんど政府型学校になったが、今でもペナンでは、重要な教育施設として華人学生に華文教育の機会を提供している。上記の宗教団体の学校設立の歴史は、華文教育の歴史を表していると同時に、宗教団体の歴史をも描いている。

ここで、これらの宗教団体の活動と華文学校の起源と現状について紹介する。

**道教組織**

血縁、地縁を中心とする宗族団体・同郷団体と同業団体は、海外の中国人社会の結合の三つの伝統形態である。ペナンでは、福建からの移民が大多数を占めている。今日でも福建語はペナンの華人社会の共通語になっている。18世紀末の華人労働移民の導入にともない、まず宗族組織が徐々に現われている。ペナンでは福建系住民のなかで謝、邱、楊、林、陳、という五つの宗族団体がある。1820年にできた「謝公司」という宗親会はマレーシア初の華人宗親会である[顔 1998: 7]。これらの宗族団体は、道教の廟を信仰の中心として結合されている。道教は血縁の継承、祖先崇拝を重要視している。こうした道教の教えのもとに、宗族団体を中心とする華人社会のネットワークが築かれている。この五大姓の宗族団体は19世紀半ば以後より独立前に至るまで、ペナンの福建系華人社会において、主導的な地位を占めていた。

この五大宗親会は広福宮(仏・道結合)、天公壇(仏・道結合)などの道教の廟を中心に運営されている。道教の廟の管理から始まった宗親会は、道教信仰のもとに徐々に会員を拡大させている。19世紀から華文学校や塾を代表とする華文教育が始まっている。この時期の華文教育の内容は「四書五経」の習得のような中国の旧式教育であった。20世紀に入ると、宗親団体や同郷団体が設立した「義学」や「義塾」と呼ばれる学校や塾は、近代の華文学校のモデルとなった[林 1998: 218-219]。20世紀の初めよりマレーシアの華文教育も近代化の道を歩み始めた。

ペナンでは、20世紀の初期に道教組織の一形態である宗親会はこのような新しい学校を設立している。「謝公司」が「育才学校」、「邱公司」が「潁川学校」、「陳公司」が「新江学校」を設立している。また、奨学金制度も設立された。これらの宗親会は独立前から独立後まで、積極的に華人社会の教育に関わっていた。

これら以外に、道教聯合組織としての「ペナン中元聯合会」はもっとも組織的な力として、華文教育をサポートしている。1970年代から「ペナン中元聯合会」は、毎年恒例的に教育基金を供出し、多数の華文小学校や中学校に寄付している。

旧暦の7月は華人社会の「中元節」である。「中元節」は道教に由来し、毎年区域ごとに道教儀礼(注4)が行われている[王 2001: 105-107]。ペナンでは、1970年代に各区域が連合して、「ペナン中元聯合会」を設立した。「中元聯合会」は各区域の分会に「酬神不忘教育」(神を拝む以外、教育をも忘れない)、「酬神不忘慈善」(神を拝む以外、慈善をも忘れない)と呼びかけ、華文教育及び慈善事業への募金活動を始めた[蘇 1998: 459]。具体的には、祖先祭祀や供養などの儀礼を行うさい、「義演」(歌、劇などの上演活動を組織、その収入をすべて寄付する)や「義売」(「中元節」の時に小売り市場を設け、その収入をすべて寄付する)によって大衆の寄付を集め、その資金をすべて華文学校と慈善団体に寄付する。ペナンの「中元聯合会」が発足して30年以来、毎年欠かさず、華文小学校、独立中学校に教育基金を寄付し、多大な力を捧げてきた。毎年の「中元節」は華人の伝統・宗教文化の維持に貢献し、区域住民の連帯を強める一方、長年の華文教育への寄付運動は民衆の華文教育への関心と支持を集めている。「中元聯合会」に属している分会は年々増加し、現在は200以上に達しており、今後もその活躍が続くと思われる[光華日報 2003.8.28]。

### 仏教組織

マレーシアにおける仏教団体の作った華文学校は、ペナンの「菩提学校」とマラッカの「香林学校」の二箇所だけである。

20世紀初頭より30年代までの華人渡来のピーク期において、宣教に来た仏教信者もいた。ペナンでは1935年に仏教学校としての「菩提学院」が設立された。これは、1930年に福建省廈門よりきた仏教徒の芳蓮尼師の提唱によって作られたものである[陳英 1980]。

芳蓮尼師は16歳の時福建省で出家し、1930年にペナンに渡来した。ペナンで仏教を宣教し、現地の華人信者の信頼をえていた。1935年に弟子たちの協力をえて、土地を購入し、「菩提学院」を設立した。芳蓮尼師は、教育を通じて、青年たちに大乗仏教の教えを伝えようとした。「菩提学院」設立した当時の目標の「闡揚佛法」(仏教の宣教)、「収容孤幼」(孤児の収容)、「設立佛化教育」(仏教式教育の設立)から分かるように、当時の「菩提学院」設立の目的は主に仏教の宣教と、孤

児の収容という慈善活動のためであった［陳英 1980］。

芳蓮尼師の後任は孤児の収容と教育活動を続け、1940年には慈航法師などの提唱で、社会の教育事業に協力するため、華文の「菩提義学」を設立した。紆余曲折を経て、1945年に正式の学校として「菩提華文小学校」の名前で学校登録をした。小学校所在の区域に貧困家庭が多いため、学費免除を受ける学生が3分の1を占めた。そのあと、仏教教育を系統化させるために、1952年に「菩提華文中学」を増設した。1954年に、香港より竺摩法師を招き、仏教学を担当してもらった。「菩提中学」のその後の運営は、一般大衆やペナンの各仏教寺院の熱心な支援をえて続けられた［馬来西亜佛教総会 2003］。

1955年、佛暦2500年「衛塞節」を記念するため、新たな土地を購入し、「菩提中学」の校舎の拡大と高校の増設が計画された。ペナンの仏教各界の熱心な支持をえて、1961年に高校が増設された［馬来西亜佛教総会 2003］。

「菩提学院」はこのように小学校から高校まで系統的な仏教系教育機関になっている。菩提小学校、中学校では、授業以外に仏教学の授業があり、学生の間では、仏教研究会も組織されている。「菩提小学校」はその後、1958年に国民型小学校になり、政府の教育システムに入った。「菩提中学」も1962年に国民型中学校になったが、両者の管理、運営は旧来どおり「菩提学院」が担当している。「菩提中学」は1962年に国民型中学校になったと同時に、社会の需要により、かつ従来の華文教育を続けるため、華文を教育言語として使う「菩提独立中学」を別個につくった［馬来西亜佛教総会 2003］。

ペナンでは「菩提学校」という正規の華文学校以外に、もう一校の仏教系華文教育機関がある。1961年の教育法令により、教育制度の変換が行われ、教育のチャンスを失った華人青年が増加していた(注5)。1963年に「妙香林寺」の広余法師の主導によって、ペナンの仏教徒と華文教育に熱心な人々が、1963年に「ペナン仏教義学」(学費無料のボランティア機関)を創立、華人青年に教育の機会を提供している［梁国興 1985］。

### カトリック教会

マレーシアでは独立前より、キリスト教会は華人のなかで宣教し、華文教育を支援することで華人との連携をもっていたが、独立後、その傾向はより強まっていた。イスラームの国教としての地位がますます強化されたなか、イスラーム以外の宗教の発展は難局に向かっていた。道教、仏教はもともと華人信者の信仰を集めていたが、カトリック教会とプロテスタント教会は自分自身の生き残りのために、より華人社会の支持を求めようとした。

政策面では、独立後政府の法律により、イスラーム以外の宗教が教会を増設し、発展することは容易なことではなくなった。独立前から土地をもっていた一部の宗教組織では、あまった土地

を華人組織に寄付し、華文学校の建設にあてていた。たとえば、1970年に「聖方済修士協会」(キリスト教神父の協会)が自分所有の空き地を「ペナン商務華文小学校」に寄付し、学校の移転事業を協力した例がある[林 1992: 51]。

西洋人の宣教者による華文学校設立の歴史は古い。1852年に、ペナンではカトリックの神父により、華文学校である「聖心学校」が設立された。そこでは中国の旧式の塾教育を行い、「四書五経」を教えていた。西洋人の神父は華人社会での宣教と、華文教育の支援という社会的責任感から華人の母語教育に関わっていたが、最初は濃厚な宗教色をもち、華人社会から敬遠されていた。

ペナンでは3校の華文学校が、ベルギー出身の余廉神父の主導によって作られた。余廉神父は1917年にベルギーに生まれ、1944年に「パリ神学院」を卒業後、神父になった。1946年から中国の貴州省で6年間宣教したあと、中国の共産化により、1952年にマレーシアのペナンに派遣されてきた。ペナンの「聖母七苦堂」で宣教したのち、1956年に趙仲生神父とともに教会付近に「恒毅小学校」を設立した。余廉神父は中国語が分かり、中国文化に関心をもっている西洋人神父の一人であった。華文教育を発展させ、とくに貧困家庭の子供に中華文化の勉強のチャンスを与えるために学校を作ろうとした。当時余廉神父はローマ法王に10万ドルの援助を申請し、かつペナンで一般大衆に募金を呼びかけ、学校の建設を実現した。その後1957年に、私立の「恒毅中学校」を設立し、それがのちに、1966年に政府の補助をえて、国民型中学校になった。さらに、1969年に貧困家庭の子供に教育を提供するために、華文の「恒毅幼稚園」を設立した(注6)。

余廉神父はこの三つの学校の建設のために、自分の遺産としての6万RM(約200万円)を寄付したほか、ペナン各地で募金活動をおこなった。「恒毅幼稚園」の校舎移転は、1997年の金融危機により経済的に困難になったため、余廉神父は1998年にベルギーへ帰郷し、20万RM(約660万円)の幼稚園建設基金を募った。余廉神父はペナンの華文教育に半世紀の間、力を捧げ、恒毅3校の創立の父として、華人社会に広く尊敬されている。この3校の華文学校は地域社会、特に貧困家庭の華人学生に母語教育の機会を提供している。余廉神父の社会貢献はペナン州政府にも認められ、1995年にペナン州知事からDato'(高い社会身分の一つ)の称号を授与された(注7)。

### プロテスタント教会

ペナンのプロテスタント教会が作った華文学校には、「協和華文小学校」と「協和華文中学校」がある。

1928年、在マラヤの華僑教育のために、ペナンの華人教会リーダーであった邱清浩、駱文萃、洪清江、黄金榜、李渓泉、鄭珍恩などの主導により、幼稚園の設立が提唱された。最初はプロテスタント教会の「美以美教会」を校舎として、「協和幼稚園」を設立した。幼稚園の「董事会」(理事会)は、教会の牧師を含めて10数人を選出し、財政や総務などを担当していた。幼稚園の運営経費は「美

以美教会」、「聖公会」、「福音堂」という「循道衛理宗」(注8)に属する三つのプロテスタント教会が出資していた[鄭良樹・魏維賢 1975: 136]。

翌年の1929年に学生の数が大幅に増加し、幼稚園が3クラス増えたほか、小学校のクラスも増設された。1935年に旧校舎が手狭になったため、学校が移転し、「協和幼稚園」から「協和学校」へと改名した。「協和学校」は、幼稚園と小学校の両部分からなっている。その後、さらに学生数が増えたため、1936年に学校の「董事会」が募金活動し、教師と生徒とともに一般大衆向けの募金を始めた1938年に新校舎が建設され、幼稚園と小学校がそこに移った。1939年には社会的な需要に従い、「協和中学校」を増設した[鄭良樹・魏維賢 1975: 137]。

その間校長は、教会の牧師や教育関係者何人かの人が順番に担当していた。創立30年の1958年には、当初40人であった生徒数が1,358人に増加し、教職員数も49人へと規模を拡大した[鄭良樹・魏維賢 1975: 138]。1957年の教育法令により、「協和華文小学校」は国民型小学校になり、「協和中学校」も国民型中学校になったが、教会は旧来どおり学校の管理にあたっている。今日、協和小学校および中学校は、ともに1,000人以上の学生をもつ大型学校として多数の華人学生を受け入れている[槟城協和中小学暨幼稚園董事会 2002]。

## 宗教団体、華文学校と華人社会のあいだ

前節でみたように、ペナンでは宗教団体は積極的に華文学校を作り、華人の教育にかかわっていた。華人学生はこれらの学校に入学し、母語による学校教育を受けている(注9)。

華文教育の維持はマレーシアの華人社会の至上課題である。マレーシアでは華文教育を支持することは華人を支持することになっている。マレー人優先の行政政策とイスラーム中心の社会環境において、上記の宗教団体は、華文教育を支持することで華人社会と連盟を組んでいる局面がみられる。

第三節で見たように「ペナン中元聯合会」は、各区域の「中元会」の聯合組織である。ペナンにおける地域単位の「中元節」の組織的な儀礼活動は、早いものでは1920年代に遡る。1970年代以前、地域の「中元節」の組織は、「私会党」(華人の地下派閥組織)、地域住民、地域の廟から結合したものが多かった。この3者のリーダーと成員は重複しているものが多く、同じ道教信仰のもとに動員され結合している。一方、1970年以後、「ペナン中元聯合会」の成立によって地域住民の自発的参加が目立ち、より多くの民衆は「中元会」を支持するようになった。1970年以後、華文教育への慈善募金が始まり、その規模が年々拡大することによって、社会における「中元会」の影響も大きくなっている。

たとえば、「ペナン中元聯合会」は成立直後の1973年に、「商務華文小学校」創立のために8万

RMの基金を募り、1974年には、「三民華文小学校」創立のために25万8千RMを募った。1975年には、「韓江独立華文中学校」に50万RMの図書館建設資金を寄付した［蘇 1998: 459］。前述のカトリック教会所有の「恒毅学校」や「修道院華文学校」にも募金を行った。90年代に入り、その募金活動の内容はより多様になった。各分会による個別の学校への寄付のほか、分会の寄付金を集め、長期的な「ペナン中元聯合会教育及び発展基金」を設け、貧困な華人学生向けの奨学金を支給している。毎年7月、8月になると、全国の華字新聞には「中元節」の報道が目立つが、その中で「ペナン中元聯合会」は全国で唯一の州レベルの聯合組織であり、その活動は最も組織的で、影響力も最も大きい［光華日報 2003.8.25, 8.26, 8.27, 8.28; 南洋商報 2003.8.26, 8.27, 8.28］。

「ペナン中元聯合会」及びその分会による華文学校と慈善団体への寄付活動は、社会的に好評を受け、特に華人社会に支持されている。その過程において、新しい参加者がその活動に動員されている。共通の道教信仰に結ばれている人たちの間に、華文教育という慈善活動によって新しい絆ができ、それにより、華人社会との一体化も深まっている。

次は仏教団体と華文教育、華人社会の関係をみてみよう。マレーシアには、大乗仏教と上座部仏教の両方がある。華人の仏教寺院が最も多く、大乗仏教を信仰する華人は仏教徒の大多数を占めている。ペナンは仏教の歴史の長いところである。20世紀の初めごろから華人社会では仏教活動が徐々に始まり、中国からきた仏教僧侶はマレーシア仏教の発展に重要な貢献をしていた。ペナンにおける1959年の「マレーシア仏教総会」の成立は、マレーシア仏教史における画期的な出来事であった。「マレーシア仏教総会」は国内の300以上の華人寺院からなり、マレーシア大乗仏教の最高機関になっている。ペナンにあるもう一つの全国的仏教団体は、1970年にできた「マレーシア仏教青年総会」である。この総会の特徴は、大乗仏教と上座部仏教の両方の会員を含み、かつ漢語系と英語系仏教団体の両方を含んでいることである［梁 1985a］。

仏教と華人社会は深い相互関係にあるなかで、華文教育はそのうちの重要なポイントになっている。前述したように仏教団体はペナンを中心に華文教育事業を展開している。前述の「菩提小学校」、「菩提中学校」は「菩提学院」によって創立されており、そのうち、「菩提中学校」は全国で唯一仏教団体所有の中学校である。幼稚園教育では、「ペナン仏教学院幼稚園」、「ペナン正化幼稚園」があり、いずれも華人対象の仏教教育機関である［梁 1985a］。

華人は仏教信者の多数を占めており、一方、仏教も華人文化の重要な構成要素であるため、両者は離せない関係にある［頼 1985a、1985b; 梁 1985a、1985b］。仏教界の頼は華人が宗教を中心に一体化することの重要性を唱え、仏教はそういう役割を果たせるという。今日華人社会の至上課題は依然として華人文化の継承と維持であり、民族文化の維持には宗教の力を借りるのは無視できない課題であると唱えている［頼1985a、1985b］。梁は仏教と華人文化の関係について、仏教団体は華文教育を支持し、華人文化の発展に寄与していると指摘する。言語の面では

仏教学の研究には漢文が欠かせないという例のように、仏教の発展と華文の維持は表裏一体の関係にあるという[梁 1985b]。

このように、華文教育という絆を通じて、宗教団体と華人社会が連盟を組む局面がみられる。一方、ブミプトラ政策の実施とイスラームの国教としての地位の存在は、華人と非イスラームの宗教団体とにマイノリティ意識をもたせている。共通の立場にあることから、これらの宗教団体は意識的に華人社会と一体化をはかることがある。

独立後、特に1969年の「新経済政策」実施後、華人の権利はより制限されるようになった。道教と仏教の信者の大多数は華人であるため、教育、経済問題の権利主張に関して、華人からなる道教団体と仏教団体は、より積極的に支援するようになっている。前述した1970年以降の「ペナン中元聯合会」の華文教育支援とその後の活動の拡大は、その例の一つである。1996年に成立した「馬来西亜道教組織聯合総会」は1999年に華文高等教育機関の「新紀元学院」(注10)に110万RM(約3800万円)の建設基金を寄付し、さらに2002年に「拉曼大学」(注11)に多額な建設基金を寄付した[凱憶出版社 2000: 119]。

キリスト教の場合、近年のマレーシアのイスラーム化に注目し、キリスト教徒の社会参加を呼びかけている。国内のイスラーム強硬派の圧力による行政政策のイスラーム化(注12)は、非イスラーム宗教の活動を束縛している面がある。自由な宗教環境及び公平な政策の実現という要求を抱え、キリスト教会は他のマイノリティ団体と連携を図り、ともに立ち向かうことの重要性を呼びかけている[伍 1999: 4-7]。

前節に上げたキリスト教会による華文学校建設以外、近年教会が華文教育を支援する例も出ている。たとえば、ペナンの「キリスト教衛理公会」は、1948年に設立された55年の歴史をもっている教会である。この教会は1990年に「衛理幼稚園」を開設、主に華人児童を対象に社会奉仕に努めている。教会の今後の方針は、華人社会と融合し、母語教育と華人文化の維持のために、華人と陣営を共にすることである。2003年8月の教会の55周年記念活動において、「新華小学」、「新紀元学院」などの華文教育機関に教育基金を寄付した[光華日報 2003.8.17]。

宗教団体は独立前より華文教育のサポートをしてきたが、その活動の意味合いが徐々に変わってきている。独立前は社会奉仕と宣教が主な目的であるが、独立後の政治状況の変化に従い、意識的に市民団体として華人の教育という社会事務に参加し、不公平な政策に異議を唱え、自由な社会環境を求めるようになっている。

## むすびにかえて

華人はマレーシアという国家枠組みのなかでの国民統合の重要性を認めつつ、同時にエスニッ

ク・グループの固有文化を主張し、文化の多様性に基づく国民統合を唱えている。独立期の華語公用語化の主張から今日の華文教育の正当性の訴えに至るまで、教育問題は、文化存続の基礎かつマイノリティの権利として、華人社会の至上課題になっている。これは、マレー系主導の政府と華人の対立の、一番大きな政治的争点である。マレー化に代表される国民統合によるエスニック・グループの文化の消滅を危惧し、マレー語に一本化した国民教育政策にとくに強い反対を示しているのは、2番目に大きいエスニック・グループの華人である。現実に華人社会の訴えと圧力の結果、初等教育まで華文小学校は国民教育システムのなかに存続し、公的教育の制度的多元制が部分的に実現できている。これは華人の多い東南アジア諸国においてマレーシア特有の事例である。この点を含め、マイノリティとしての華人は政策制定にさまざまなインパクトを与え、多元的社会形成の重要な要素としてとらえられる。

マレー化一本化の文化・教育政策以外、イスラームを国教にしているマレーシアでは宗教政策のイスラーム化も行われている。非イスラーム宗教は政策的制限に反対し、宗教の自由な空間を求めている。独立後の政治状況の変化に従い、非イスラーム宗教は自らの宗教活動だけでなく、広く社会活動に参加し、多元社会の一員としての存在感が強まっている。前述の宗教団体と華文教育の事例からみられるように、宗教団体は、独立前の慈善と宣教という単純な目的から、今日はともに戦うべきマイノリティ側の教育事業として華文教育を支持している姿が目立っている。

両者の連携は、独立後のマレー化とイスラーム化に代表される一元的な国民統合から排除されたものとしての反応の一部である。宗教団体と華文教育の連携は双方の影響力を強め、市民団体として政府権力の譲歩と市民空間の拡大に積極的な影響を与えている。これは華人社会及び宗教団体のマレーシア化、ローカル化を意味している一方、両者の活動は、一元化に対抗する社会的基盤作りの強化に寄与し、多元社会としてのマレーシアの成立の重要な要素としてとらえられる。

従来のマレーシアの政治とマイノリティの研究は、政治政策の変化とそれに対するマイノリティの対応に注目しているが［金子 2001; 杉村 2000; 陳 1984; Tan 1986, 1988］、複合社会であるマレーシアでは、上にある政治政策と宗教とマイノリティの母語教育という下にある違う要素との絡み合いへの注目という、本論で展開を試みた視点も重要である。本論の事例はマレーシア研究及び他の多元社会の研究に興味深い課題を提供している。

一方、上記の宗教組織は華文教育を支援する過程において、それ自体に変革をもたらしていることもある。たとえば仏教、カトリック教会のそれぞれは、独立前において、華文教育を支持し、社会的な事務に参与する革新派と、それを拒む保守派に分かれていた。革新派は華文教育を行うことで自分の基盤作りをはかり、徐々に力を拡大し主導的になった。その過程がはいかに行われ、宗教組織の改革がいかになされたのかを、今後の課題として考察を続けたい。

【謝辞】本論文のもとになった調査は、2度にわたって助成を受けたCOE「トランスナショナリティ研究」プロジェクトの院生派遣事業、および「西村留学生財団」奨学金のおかげで実現できたものである。ここに、厚く御礼を申し上げる。本調査の実施に関して、元マレーシア理科大学の金碧霞教授、孝恩文化基金の王琛発博士より貴重な意見と情報をいただいた。あわせて、御礼を申し上げたい。

〈大阪大学人間科学研究科博士後期課程〉

---

1 ―――― 1969年5月、総選挙の3日後にあたる13日にマレー系と華人の間に大規模な衝突が起こり、死者196人、負傷者439人の犠牲者をだした流血事件。勃発した日付から「5・13事件」と呼ばれている［金子 2001：267］。

2 ―――― 国家文化政策の実施後、警察署などの政府部門は、華人の文化活動に種々の制限を加え始めた。最も話題になったのは、公共の場での獅子舞の上演の禁止であった。その他、工芸大学の卒業式における、華人学生に対するマレー伝統衣装の着用の義務や看板に使う華語の大きさの制限などがある。華人文化の自由な空間は、これまでにない制限が加えられた。90年代に入ると、文化問題の対立は経済発展への関心に移り変わった［何 2002］。政府要人は多元文化の存在という事実を意識し、かつそれを有力な資源に変えようとしていた。マハティール首相を初めとする政府高官は、しばしば華人の文化活動に姿を現していた。90年代は建国以来、民族関係の一番穏やかな時期といえる。

3 ―――― 2002年の小学校の数学と理科を英語で教えるという政府の教育政策に対し、華文小学校の変質の始まりとして、華人社会より反対の声が大きかった。これは政治問題になったが、華人政党のMCA（Malaysian Chinese Association）とほかの政府与党の調整で一応の解決策を見出した。

4 ―――― 「中元節」に行われる道教儀礼は、祖先及び鬼の祭祀を内容としている［王琛発 2001：105-107］。

5 ―――― 1960年の教育法令により、年齢制限を超える華人学生は国民中学校で教育を受ける権利を失った。それにより、多数の華人学生は教育のチャンスを失った。

6 ―――― 「洋神父办華校」『星洲日報』1995.6.26、「余廉神父」『光華日報』2002.9.21

7 ―――― 「上帝請多給他一点時間」『光明日報』1998.11.15、「余廉神父献身華教」『光明日報』2002.9.17

8 ―――― 「美以美教会」、「聖公会」、「福音堂」はともにMethodist Churchに属す。この宗派はイギリスの神学者のJohn Wesley（1703-1791）の宗教思想を基礎にできた各教会（中国語では「衛理公会」、「循道公会」、或いは「循道衛理宗」という）の総称である。18世紀に、まずイギリスとアメリカにその宗派ができた。1847年に、アメリカにある「美以美教会」は中国に入り、その後、英、米の各Methodist Churchの宗派が中国各地で教会を作り始めた。マレーシアでのこの宗派の教会の中国名は中国のそれによるものと思われる［中国大百科全書出版社 1988：415-416］。

9 ―――― 上記の宗教団体所有の華文小学校は1957年以後、政府教育システムに入る国民型小学校になったが、教育法令により、教育言語はやはり華語とする。華文中学校は、1961年以後国語を教育言語とする国民型中学校になったが、その前身は華文学校であったため、華人学生にとって、比較的華文学習のよい環境をもっている。

10 ―――― 1997年に民営化・多様化を特徴とした高等教育の拡充策の一環として、華人教育関係者が提案した私立高等教育機関「新紀元学院」の設立が認められた［杉村 2000：164］。

11 ―――― マレーシアでは大学の入学における民族比率制度があり、そのため、毎年多数の成績優秀者は大学に拒まれている。最大の華人政党MCAは1968年に民族比率制度によって大学教育を受けられない華人学生のために、「拉曼学院」を設立した。2003年に、さらに大学としての「拉曼大学」を設立した。ただし両方の教育言語はともに英語である。

12 ―――― たとえば、イスラーム刑法導入を含むイスラーム国家建設を唱導するイスラーム党PASの圧力で、最大の与党UMNOは行政のイスラーム化を強いられている。

13 ―――― たとえば、教会用地、教会活動の制限、非イスラーム用語使用の制限、道徳教育の権限はChristian Disciples Churchからイスラーム内部の教育部に移り変わるなど［伍 1999：6］。

【参考文献】

◎中国語文献

●槟城協和中小学暨幼稚園董事会　2002　『協和校訊』

●陳緑漪　1984　「大馬半島華人教育的発展」　林水檬・駱静山編『馬来西亜華人史』馬来西亜留台同学会

●陳英　1980　『槟城菩提学院成立四十五周年報告』

●郭全強　1994　「馬来西亜華文教育的展望」馬来西亜華校董事聯合会総会における発表論文（1994年6月、クアラルンプール）
●古鴻廷　1998　「英属馬来亜聯合邦華文教育之研究」『馬来西亜華人研究学刊』2　華社研究中心、吉隆坡
●古鴻廷　2000　「馬来西亜華文独立中学校発展之研究」『馬来西亜華人研究学刊』3　華社研究中心、吉隆坡
●黄子　19x99　「大選将近」『文橋』No.63、馬来西亜基督徒写作団契
●何国忠　2002　『馬来西亜華人：身分認同、文化與族群政治』華社研究中心、吉隆坡
●凱憶出版社　2000　『馬来西亜神廟大典』No.3
●頼観福　1985a　「華社対佛教的期望」『馬来西亜佛教史』馬来西亜佛教総会
●頼観福　1985b　「佛教與国家文化」『馬来西亜佛教史』馬来西亜佛教総会
●梁国興　1985a　「多元社会中的馬来西亜佛教」『馬来西亜佛教史』馬来西亜佛教総会
●梁国興　1985b　「佛教與華人社会」『馬来西亜佛教史』馬来西亜佛教総会
●林水豪　1998　「独立前華文教育」林水豪ほか編『馬来西亜華人史新編』馬来西亜中華大会堂総会
●林有虞編　1992　『馬来西亜全国華団華校発展概況』
●劉磐石・頼観福・呂仗義編　1998　『馬来西亜華人思想興革論文集』馬来西亜中華大会堂総会
●馬来西亜佛教総会　1984　『馬来西亜佛教総会銀禧記念特刊』
●馬来西亜佛教総会　2003　『菩提中学』
●馬来西亜華校董事聯合会総会　2001　『董教総簡介』
●蘇慶華　1998　「独立後華人宗教」林水檬ほか編『馬来西亜華人史新編』馬来西亜中華大会堂総会
●王琛発　2001　『馬来西亜華人民間節日研究』芸品多媒体伝播中心
●王琛発　2003　「従全球化與区域性的視野重構檳城歴史」『人文雑誌』No.18、華社研究中心、吉隆坡
●伍錦栄　1999　「政治現実與基督徒見証」『文橋』No.65、馬来西亜基督徒写作団契
●顔清湟　1998　「華人歴史変革」林水ほか編『馬来西亜華人史新編』馬来西亜中華大会堂総会
●鄭良樹・魏維賢　1975『馬来西亜・新加坡華文中学特刊提要』馬来亜大学中文系
●中国大百科全書出版社　1988　『中国大百科全書 宗教』中国大百科全書出版社、北京
◎日本語文献
●小木裕文　1995　『シンガポール・マレーシアの華人社会と教育変容』光生館
●金子芳樹　2001　『マレーシアの政治とエスニシティ』晃洋書房
●杉村美紀　2000　『マレーシアの教育政策とマイノリティ』東京大学出版会
●津田元一郎　1968　「マラヤ華僑の近代教育への適応過程」『アジア経済』9（2）
●原不二夫　1993　『東南アジア華僑と中国：中国帰属意識から華人意識へ』アジア経済研究所
●前田成文　1989　『東南アジアの組織原理』頸草書房
◎英語文献
●Chai, Hong-Chan　1977　*Education and Nation-Building in Plural Societies: The West Malaysian Experience.* Canberra: Development Studies Center, The Australian National University.
●Chan, Paul Ming Phang　1973　*Education Development in a Plural Society: A Malaysian Case Study.* Kuala Lumpur: Malay Publishing & Printing Co.
●Loh, Philip Fook Seng　1975　*Seeds of Separatism: Educational Policy in Malaya, 1874-1940.* Kuala Lumpur: Oxford University Press.
●Tan, Liok Ee　1986　*Politics of Chinese Education in Malaya, 1945-1961.* Ph.D. Dissertation, University of Malay, 1986.
●Tan, Liok Ee　1988a　"Tan Cheng Lock and the Chinese Education Issue in Malaya." *Journal of Southeast Asian Studies* 19（1）: 48-61.
●Tan, Liok Ee　1988b　"Chinese Independent Schools in West Malaysia: Varying Responses to Changing Demands." In Jennifer Cushman and Wang Gungwu（eds.）*Changing Identities of the Southeast Asian Chinese since World War II.* Hong Kong University Press, pp.61-74.
●Tan, Puay-Ching　1985　"The Role of the United Chinese School Teachers' Association（West Malaysia）in the Struggle for Chinese Education and Language Status, 1960-1969." *Southeast Asian Journal of Educational Studies* 21/22: 1-78.
◎新聞
●光華日報
●光明日報
●南洋商報
●星洲日報

# 蜜柑のシニフィエ
## ── 北済州における開発の記憶と在日同胞の存在についての試論

太田心平

## はじめに

韓国社会は「在日同胞（jaeil dongpo, 재일동포）」と呼ばれる人々をどのように受けとめてきたのであろうか。ここでは、大韓民国済州道北済州郡にある一集落に見られるひとつの感情的傾向、そしてそれらが構成される上で重要な要因となる在日コリアンの存在について研究ノートを展開する（注1）。

### 在日と韓国社会

20世紀の100年間、朝鮮半島からは全人口の一割近くが流出したと言われる（注2）。「海外同胞」とか「在外韓人」と呼ばれるこのような流出者たちの多くは、新天地でも閉鎖的なコミュニティを作り、適応の中でも出自に基づいた人間関係を保ちつつ、彼（女）ら特有のアイデンティティを見せてきた。このような特徴から「海外同胞」は数々の先行研究で取り上げられてきた。例えば日本の「在日同胞」（以下では便宜上で「在日」と表記）（注3）に関する人類学的研究がある。在日が公私の両面で重厚な社会組織を形成しているという研究［原尻 1989; 原尻 1998］や、同郷の在日同士の関係が深層的であるという報告［李文雄 1998; 李 2000］、そして在日のアイデンティティの形成と作用に関する緒論［李 1996; 浜本 1996; 松田 1998; Ryang 2002］が、この分野では代表的だ（注4）。これらの在日研究は、韓国朝鮮研究でも頻繁に繰り返されてきた血縁・地縁・民族主義ナショナリズムなどの韓民族をめぐる主要なイシューと、日本の状況下で「移民」がたどる生き方への着目から在日を見つめようというものだと言える。

同時にこの分野には、在日が「強制移住的少数民族」［綾部 1990］として故郷との断絶を余儀なくされた人々だという考え方と、主に「出かせぎ的に往来していた人々」［森田 1996］から発した集団であるという考え方の軋轢がある。また、どうにかしなければならない在日の諸問題に対してどのような立場を取るのかが研究において重要視される傾向も強く、在日そのものに対する諸々のレヴェルでの政治的見解が在日研究の世界には根を張っている。

これらの点から在日研究は、世界の「移民研究」の中での特色を見せつつ、同時に多様な論考を織り成していると言える。しかし他方で在日に関する先行研究のほとんどは、日本に暮らす在

日や、在日にとっての在日イメージを論じるに尽きている。もし本当に在日が、出自に基づいた人間関係を重視しつつも、韓国人と異なったアイデンティティを見せているのなら、彼(女)らにとって出発点であり自己を区別する対象でもある故郷の人々と彼(女)ら自身との関係が、彼(女)らに少なからず影響していることとなる。「出かせぎ的に往来していた人々」は、故郷でどのように受けとめられてきたのだろう。本稿は、上記のような諸研究が明らかにしてこなかった点、つまり在日の存在が韓国社会で持つ文化的意味に取り組むためのものである。

韓国人にとって在日がどのような存在であるかという問題は、社会学・政治学・国際関係学・経済学などの分野において若干の研究がなされている。ただしこれらは、巨視的な次元から漠然とした在日のイメージを論じるものか、あるいはスパイ容疑事件・投資活動・財産問題などの極端な例しか扱っていない。それに対し韓国人の目には、韓国現代史の所どころに玄海灘を渡る者たちの存在が残っている。例えば、韓国の心象世界を描いて前代未聞の観客動員数を記録した映画『友へ／チング』(郭暻澤 監督, 2001年)では、日本に行き来する個人貿易商の家へ珍品を見るためにしきりに集まる1970年代の人々の姿が描かれている。日本にいる親戚が里帰りに来る時の逸話は、多くの韓国人の語り草となっている。韓国で民主化が進んだ90年代後半には記録的な数の民主化運動世代が海外に流出し、政治行政に関する世論の形成と有権者の人口の両面で韓国社会に無視できない変化を及ぼしている。そして在日社会との断絶は、著者が本稿で主に論じるように、韓国社会にも顕著な影を落としている。ここでは、韓国社会においても特に多くの在日を産み出した済州島(注5)を事例に、韓国社会において在日が持つ意味の一側面を論じてみる。

## 記号と意味世界

この事例で著者が着目したのは、北済州におけるミカン栽培とそれによる富の蓄積が、そこに暮らす人々と同地域出身者たちの在日社会との蜜月期間と相まって語られているということである。詳しくはⅢ節以降に論じるが、この「旧き良き時代」を表現する際に現地の人々は、「蜜柑(milgam, 밀감)」というシニフィアンを印象的に用いている。一般的にこのシニフィアン(名辞)には農産物としての「ミカン」というシニフィエ(意味されるもの)が強く想起されるが、予備調査において著者が見聞きした個別的な状況において、このシニフィアンとシニフィエの距離は一般的に想定される以上に遠いものだった。

地域史(local history)や小史(micro-history)などの研究では、人々の意味世界を研究する手法として、物品の象徴分析を用いることが多い[ex. Mintz 1985; Darnton 1989; 全遇容 2001]。しかしその象徴分析では、象徴として選定された特定の物品に対応する意味が研究者によって特定され、シニフィアンとシニフィエが常に一対一対応を成すというソシュール的な図式でしか記号の解釈が行われない。

しかし、例えば現代韓国において「パルケンイ（アカ）」・「IMF」・「新自由主義」ということばは、原義（lexical meaning）を離れ、国権に抗するものなどという「社会的・歴史的に展開された用法」（一種のデノテーション）と、賞賛すべき美徳や忌避するべき悪徳としか換言できないような漠然とした「色合い」（コノテーション）を含み、様々に逸脱した数多くの意味作用の群を内包するようになる。このような場合、シニフィアンとシニフィエとの関係は一対複数の対応でありえる。しかもその場合には、シニフィエ群に含まれるものの範囲が曖昧でありえもする。かつこれらのことばを使った発話では、各々のシニフィエが区別されず、原義とおりの存在（注6）に対する人々の感情や認識や評価を織り成す［太田 2002; 太田 2003］。北済州における「蜜柑」の例も同様に、ソシュール的言語理論では説明が付かないシニフィアン－シニフィエ関係を呈している。本稿で著者は、「蜜柑」についてのこのシニフィアン－シニフィエ関係をもとに、現地の人びとの意味世界を紐解こうとする。

ただしことばには、そのことばの「肌地」を解する者でない限り、厳密にはその意味を理解できないものもある。そのような場合には、シニフィアンが持つ各種の意味作用について逐一に説明を加えたところで、現地の人々の心に見えているシニフィエを我われが理解できるとは考えにくい。本稿では、北済州において「蜜柑」が持つ曖昧な意味を概観していく。しかし本稿で著者が論じるのは、「蜜柑」の意味が結論として何であるかより、現地の人々の意味世界における在日の位置づけにこのことばがどれほど介入しているかである。

## 北済州郡N里

### 地理と歴史

ここで事例とするのは、大韓民国済州道北済州郡のN里（仮名）という、ある「中山間マウル」である。中山間マウルとは、標高200～600メートルに位置し、海に接することなく、農業に依存し、交通が不便な集落を指す［大城 2001: 26］。しかし実際には、この条件のうちいくつかを満たし生活が困難である集落はすべて中山間マウルと呼ばれており、N里もおおよそ標高が55～100メートルにしか満たない狭い盆地に位置している。東西は160メートル前後の山に挟まれ、南には韓国の最高峰である漢拏山（1,950メートル）に続く斜面が迫っている。北方には、約2キロの丘陵地帯を隔てて、漁村を中心とした別の集落がある。

N里では、16世紀半ばに入村が始まり、点在していた家々が17世紀後半になって集まることで現在の中心部が形成された［済州道 1993a］（注7）。2000年10月の人口は約1,300名、世帯数は約380世帯で、そのうち大半が16～17世紀よりこの地に住み続けるいくつかの同族門中の人々である。

N里には知識人を多く輩出してきたという特徴があり、済州島では教育水準が高い集落として知られている。朝鮮時代には、優秀な「ソンビ（sŏnbi, 선비）」（学徳を備えた名士）を多く輩出し、現在でも済州道で奉職する教師の中にはN里の出身者が多いとか、集落の人口に比べて大学教授や資格試験の合格者を多く輩出するなどという認識がある。例えば済州島出身者にN里を知っているかと尋ねると、「N里？知ってるよ。頭のいい人が多いところだろ？」（71年に北済州郡で出生。90年ソウルに転出）と返ってきた。またN里について調べていると言うと第一声で、「あそこからは昔から偉い人たちがたくさん出たんですよ」（72年に済州市で出生。91年ソウルに転出）と言われることもあった。

済州島の人口を紐解く際に重要な要素となるのが、歴史上の閉鎖政策、日本への人口流出、そして四.三事態8）である。近世に行われた閉鎖政策は、岩が多く農耕に不向きな島に増え続ける人口を封じ込めてきた。そのせいもあり、また地理的に近いせいもあり、例の「強制移住」か「出かせぎ」かという日本への人口流出が、近代に入ってから済州島で特に多くなった。N里もその例外ではなかった。もともと平地が少なく農業生産力に限界があったため、日帝時代から大量の日本渡航者が出た。なおN里では、四.三事態の被害が比較的に少なく、人口の減少度も低かった(注9)。

## 生産と歴史

南済州（南済州郡と西帰浦市）にある多くの集落では、交通が不便な中山間マウルであっても、ミカン栽培によって住民の生活が潤っていた。1,000年以上の歴史を持つと言われる済州のミカン栽培は、特に15世紀の初めから大々的に奨励され、朝鮮時代の末までに栽培種が30種以上に達していた［済州島 1993a］。1910年頃に日本人および済州人の数人が日本の温州ミカンの苗木をもたらしてからは、ミカン栽培が済州島、特に南済州の経済の活性化に大きな力を持ってきた［済州島 1993b］。

これに対し南を漢拏山に塞がれた岩だらけの集落N里は、雑穀・野菜類・若干の米などの農業生産に依存した経済システムを持っていた。しかしそれだけでは、増え続ける人口を支えることも、他の地域並に高級化していく住民たちの嗜好に応えることも、まったく望めなかった。しかも交通が不便なN里では、新たな第二次・第三次産業を誘致することも、済州市などの都市へ通勤することも、ほぼ不可能であった。漢拏山を隔てた南側に経済発展をもたらしたミカン栽培は温かい気候と豊かな日照量を必要とするため、済州島の中山間マウルには南北の経済格差が広がっていった。60年代初め頃の状況を、N里のある老人は次のように語った。「南の連中はミカンのお陰で金持ちになったのに、ワシらは依然として貧しかったんだ。どこかで（ミカンの）木をもらってきても、みんなすぐに死んじまったもんさ。だから人々は、蜜柑が憎い、蜜柑が憎いって、蜜柑を恨みまでしておったんだよ」。

日本に数百人単位で住むN里出身の在日たちは、このような状況下にある故郷に対し、いくつかの支援を行っていた。在日N里親睦会（別称：在日N里郷友会）という組織が、N里出身の者たちにたびたび寄付金を募り、N里住民たちが自主的に行う里内の道路の舗装事業や電化事業を支えてきた。この頃のN里出身の在日たちは、この組織を単位としてソウル市の在京N親睦会や済州市の在市N親睦会と競うように送金活動を行うだけではなく、さらには地縁と血縁のネットワークによりN里の若者たちを日本に呼び寄せ定期就労させることによっても、経済難に喘ぐN里の人々を支えていた。N里に住む50代の男性は、80年代頃までの状況を大阪弁でこう語った。「昔は（N里に）いても、出来ること、何もないねん。若いのんは、大阪に行って、二年か三年そこで働いて。親戚や近所の人が助けてやって。二年か三年そこで働いて、帰ってきた。帰ってきて、また行く。三寸（叔父のこと）も、兄貴も、俺もそれを続けた。（中略）在日や、在日でないや、ぜんぜん関係ない時代や」。

## 旧き良き時代

### ミカン景気とゾンビたちの復活

そして、在日N親睦会の有志はN里に特別な贈物をする。彼（女）らが日本で開発された温州ミカンの改良種をN里に寄贈したのは、N里の里事務所に残る頌徳碑の碑文によれば、1963年のことだったという。この改良種はN里の劣悪な環境の下でも枯れることがなく、秋口には豊かな実を実らせた。

この頃にN里などいくつかの集落に根差したミカンは、周辺の集落にもすぐに移植され、済州島中山間マウルの南北経済格差を是正する糸口と見なされた。北済州では、「蜜柑の村を作りましょう」「蜜柑を植えて金持ちになろう」がスローガンとなり、道路には横断幕が掲げられたという。ミカン栽培は済州島全体の経済の起爆剤とも考えられるようになり、1967年に農漁村民所得増大特別事業に策定された。この結果、1969年には413ヘクタールに過ぎなかった済州島のミカンの栽培面積が、5年後の1974年には27倍の11,200ヘクタールとなる［済州島 1993b：698-700］。半島の農漁村や済州の漁村の大部分が貧困に苦しみ続ける中で、60～80年代の済州の農村はミカン栽培の効果により過疎化が穏やかになり、経済力をも蓄えていった。キリスト教徒の中年男性が言った。「（蜜柑を）救世主だと思ったね。救世主が来たんだって。」

N里は北済州郡でもいち早くミカン栽培に着手した。これ以降N里はミカン栽培を主産業とするようになる。セマウル運動の昂揚の時期とも重なったことで、N里のミカン栽培振興はさらに加速度を増し、最盛期にはミカンの作付面積が約2,500ヘクタール、約8万トンの収穫量を上げた。さらには、集落を貫通して済州市へと繋がる国道16号線（別称：中山間道路・済州第二迂回道路）

が1980年に舗装され、済州市まで自動車で1時間以内になった。ほぼすべての世帯がミカン栽培に従事するようになり、所得の上でもその他の生活水準の上でも、N里は南済州の村々には負けない集落へと成長していった。苗木を送った在日たちは、美徳の英雄となった。

N里の里事務所には、普段は子どもたちの遊び場となっている広場の脇に、五つの頌徳碑が威風堂々と立っている。ふたつは集落の発展に寄与した名士の頌徳碑で、ひとつは電気架設事業に寄付した集落内の有志たちのもの、ひとつは同事業に貢献した在日・在市親睦会の頌徳碑、そして残りのひとつが在日N親睦会の苗木寄贈に関する頌徳碑である。これらは各々が建立当時の里長や地元有力者たちによって立てられたものである。ミカンの頌徳碑には、例の「蜜柑の村を作りましょう」ということばに続き、在日同胞を称えることばや、生活水準を高めよう、子どもを学校に送ろうなどの碑文が刻まれている。著者とともに頌徳碑の裏に立って碑文を読み、中年の男女が言った。「希望に溢れているでしょう?」「つらい時代に、これから少しずつ良くなっていく、良い村を作ろうっていう、光が見えていたのさ」。「旧き良き時代よね」。「そうだな。…そのとおりだな」。この碑文は、建立当時には横断幕などに書かれていたスローガンとの相互テクスト性により成り立っていたはずである。希望のテクストであるだけではなく決意のテクストでもあったものが、当時のソーシャル・テクストを介さない人々にはこう読み取られる。

N里に改良種の苗木が届いた直後の頃の思い出を老人たちに尋ねた。「あの時は、本当に気分がよかった。やっぱりワシらの村は優秀だって感じたものさ」。N里の中心部から500メートルほど離れた森は、集落の子どもたちの厳格な漢文教育の場だったと伝えられる。名士を出した家には、近隣のソンビたちと交換したという漢詩の文書が残されている。住民たちは、そのようにして、上で述べたようなソンビの輩出を行ってきた。昔からのソンビの里として、彼(女)らは自尊心を持っていたわけである。

在日たちの活動という外在的経済システムに頼っていたN里のミカン景気がこの集落の優秀さと結びついたところには、儒教の教えを導引した解釈がある。「ワシらの村は優秀なんじゃよ。優秀だから、在日同胞も故郷を忘れなかったんじゃ。子女が父母に孝道を見せるように、在日同胞もN里に孝道を見せてくれたんじゃ」。

### 宴の終わりと小学校廃校騒動

N里の良き時代は長くは続かなかった。ミカン栽培によって都市の学校に送られた子どもたちが学業を終えてもUターンしなくなった頃から、N里には急激な高齢化がやってきた。そしてそれに拍車を掛けるように、中国産の安いミカンが国内の市場に参入してきた。90年代中盤、ミカン景気は済州島から去った。農協や柑協(注10)や行政では、済州の特産品として温州ミカンより競争力がある新種の柑橘類(「漢拏峰」など)を開発する一方で、それらやキウイなど別の作物へ

の転作を呼びかけた。が、時すでに遅く、中山間マウルの経済はミカンのモノカルチャーから簡単に抜け出せなくなっていた。農家では「蜜柑ではもう儲からないよ」とこぼし、「蜜柑の村を作りましょうなんて、そんなこといま言ったらお笑い種さ」と苦笑する。しかし、N里のミカンの作付面積は未だに約2,300ヘクタールもあり、出荷量も6万トン、栽培世帯も350世帯のラインを割っていない。出荷目的で栽培されず、実っても放置されるミカンが、少しずつ多くなる状況にある。

この不景気はN里の誇りたる教育環境にも破綻を来たした。N里にある唯一の学校、N小学校が、児童数60名以上という存続の条件を満たせなくなり、「廃校」の危機に瀕したのである。この時、韓国の行政上で言う「廃校」とは分校化のことであり、「廃校」となっても児童はN小学校に二年次まで通うこととなる(注11)。しかし、これを完全な廃校と誤認した者がN里住民の中には少なくなかった。ソンビの集落に学校がなくなるという話は、N里に一大騒動を巻き起こした。

N里住民たちは、学校を残すため、ある運動を開始した。韓国全土が経済危機へと邁進する97年に約4億ウォン(約5,700万円相当)を投じ、小学生の児童を持つ家族に無料で提供するアパートを集落の共有地に建築することとしたのである。済州道と北済州郡から各1億ウォンの支援を受け、住民たちが用意出来る金額を足しても、まだ1億5千万ウォンほどが必要だと見積もられた。そこでN里では、これまでに成し遂げてきた電化事業などの事業と同じ方法、つまりN里出身者たちに寄付を募ることとした。連絡を受けた在京N親睦会と在市N親睦会は、合わせて約1億ウォンを捻出し送金してきた。

しかし、いくら待っても、いくら連絡を取っても、在日N親睦会からは何の返事も返っては来なかった。改良種の温州ミカンで英雄となって30年あまりが経過していた。在日N親睦会は、世代交代によって「脱故郷化」を果たしたせいか、あるいはそもそも構成員たちのつながりが希薄になったせいか、とにかくもN里へ「孝道」を示さなくなっていた(注12)。N里の指導者たちは動揺したという。「何度も手紙を書いたんじゃよ。でも返事すらなかった」。「俺は大阪に電話した。何もあれへんかった。なかってん」。「結局、反チョッパリさ」。「チョッパリ」は日本人の蔑称であり、「反チョッパリ」は在日の蔑称である。英雄は、武雄伝を維持できなくなったと同時に、悪徳に成り下がった。

アパートは完成した。この運動がマスコミの関心を呼んだことも効を奏し、思った以上の入居希望者があった。周辺の村落からだけではなく、済州市からも、著しくは半島からも、人々は押し寄せた。15世帯が入居できる3階建てのアパートは入居待ちの状態が続き、N里では集落内の空家を改装して抽選に漏れた希望者の一部にあてがい始めた。アパートに入居した新参者たちの間では、都会の喧騒の中よりもN里に残る伝統的な規範の中で子どもを育てる方がいい、というような言説が広まり始めた(注13)。N小学校は、児童数が100名以上を維持するようになり、さらには2000年度から「自治活動の統合的運営を通じた民主市民意識の育成」というスローガンを掲げる

実験学校として済州道教育庁の重点的予算を給付されるようにまでなった。歴史的な特性に住民たちのこれらの諸活動が加味され、2000年秋にN里は北済州郡の「孝道示範マウル」にも選定された。

しかしその反面で、在日たちに期待していたアパートの残りの建築費用は、N里住民たちが自ら負担することとなった。結局、住民たちが持ち寄ったのは6,750万ウォンにもなり、それに加えてN里老人会の基金からも費用が割かれた。これらの費用を捻出するためN里では、ベビー・ブーム世代が寿命を迎える時に備えて共同墓地用に準備していた共有地まで売りさばいてしまったという。

自分が入る墓を死ぬまでに各自で準備しなければならなくなった人々を訪ね歩くうちに、こんな語りに出会った。「世の中、そう甘くはないわ。(沈黙) 私ね、腐った蜜柑を見ると、在日同胞を思い出すの」。その理由を尋ねると、「ホント、どうしてかしらね。子どもたちが、会ったことない在日同胞のことを、蜜柑の人たちって呼ぶからかしら (微笑)。私も小さい時はそうだった…」という。ミカンはN里の住民の心象において在日に映ることがあり、それは彼 (女) らにとっても意識して考えてみると妙なことだと観察された。

## N里社会の在日

N里の住民たちがN里の歴史をどう記憶しているかを追った結果が、以上のとおりである。この種の追跡の結果としてN里の場合に特徴的なキーワードは、「儒教的伝統」、「在日同胞」、そして「蜜柑」である。このうち「儒教的伝統」が常に美徳としてのコノテーションを持っているのに対して、残りのふたつの名辞のコノテーションは時代により変化していったことが確認できる。著者が注目するのは、この二語のコノテーションの変化が重なっている点である。

### 記号としての「蜜柑」

南済州がミカン景気に沸き済州の中山間マウルの南北経済格差が顕在化する以前、N里の人々にとって「蜜柑」が何であったかは、以上の叙述から論じることは出来ない。だが、南北経済格差が顕在化した後に「蜜柑」が「憎い」ものになったことは確認できる。「蜜柑」は、不平等の原因であり、南済州の富を示すというデノテーションを与えられ、うらやましく、恨めしいものとなっていた。「蜜柑」は北済州全体に劣等感を植え付けたというが、「儒教的伝統」による優越感を持つN里においてその劣等感が他の集落以上に屈辱的だったことも想像に難くはない (注14)。

N里が北済州でいち早くミカン栽培を開始した後、「蜜柑」は「儒教的伝統」の美徳を可視化させるものとなった。価値の高いものという「儒教的伝統」のコノテーションが「蜜柑」の新たなコノ

テーションを湧出させ、一方で村落経済を潤す点で「蜜柑」は「救世主」に比喩された。神と同じほどの美徳を付与されることすら出てきた訳である。こうして、「蜜柑の村を作りましょう」がスローガンになるほどまで、「蜜柑の村」は実現可能な豊かな村落というデノテーションを獲得し、つまり「蜜柑」に込められた美徳のコノテーションは高まった。

そしてミカン景気が去った。「蜜柑の村を作りましょう」は「お笑い種」にまで落ち、つまりは価値を失った。「蜜柑」は、「儲からない」もの、キウイや漢拏峰に取って代わられるべきものという新しいデノテーションを附与され、悪徳のコノテーションを持たされている。ミカン産地における「蜜柑」のこのコノテーションは、現代韓国の消費経済において「蜜柑」が持つ独特のコノテーションからも影響を受けたものである。30代後半のある韓国人によれば、かつて「蜜柑をたくさん食べられるのは、金持ちの証拠だった」という。ただし90年代半ば以降の韓国社会では、裕福な家庭の若者が「オレンジ族」と呼ばれるのに対し、そうとは言えない若者は「蜜柑族」と呼ばれる(注15)。済州のミカンは、安い中国産ミカンに市場を奪われただけではなく、アメリカやブラジルなどから輸入されるオレンジにその地位まで奪われたのである。

以上のように「蜜柑」のコノテーションの変化は、それ自身で完結するものではなく、ひとつの閉じた社会的テクストの中で他のことばのコノテーションとの関係において推進されている。ことばのコノテーションは、ひとつの社会の言語が織り成すテクスト全体の中で、他のことばを使って意図的・非意図的に操作されている[太田 2002: 109]。

**記号としての「在日同胞」**

同様のことばの操作は、N里で「在日同胞」のコノテーションが変化した過程にも指摘できる。「出かせぎ的に往来していた時代」の在日社会をN里の人々は、地理的に切り離されたに過ぎぬもうひとつの自己として受け止めていた。「在日や、在日でないや、ぜんぜん関係ない時代」にこそ、「在日同胞」は日本に在る同胞(はらから)という原義、それ自体に限りなく近いものだった。著者が予測する「在日同胞」の当時の様相は、後に言説を織り成し言説によって流布することとなる諸々のデノテーションやコノテーションがまだ共有されず、それぞれの個人と状況に依存するフィギュールに過ぎなかったというものだ。

在外同胞が築き始めた富は、電気架設事業や公共事業への寄付となって韓国社会を潤した。一方で、自己と何ら変わらなかった在外一世が富裕な名士として里帰りしてもくる。敵国北朝鮮よりもはるかに貧しかったとされる50年代から60年代の韓国社会にとって、このことはインパクトの強いものであった。在外同胞が自己を脱していく段階の原点だ。在外二世は、自己とは明らかにどこか違っているものとして韓国社会が受け止め始め、在外同胞は自己から切り離されていく。「在日同胞」の場合も、これに加えてスパイ疑惑・「半チョッパリ」などのレッテルなどを貼られ、

50年代以降に韓国社会の自己像から切り離されていく。自己ではないが他者でもない。二世や三世の登場とともに、韓国社会と在日社会との境界は少しずつ明白化していった。忠清南道天安出身の30代の韓国人は、在日が小学校に現れて児童たちに服を一着ずつプレゼントして行った70年代のある日、下校して大人たちにその服を見せた時のことをこう語る。「ありがたいって言いながらも、悪いことして稼いだ金で良い格好したんだろうって悪口を言っていたよ。嫉妬していたんだ」。韓国社会の在日イメージは、感謝と嫉妬、親愛と隔離などの矛盾した感情により、複雑に構築されていく。

この時にN里では英雄が誕生した。N里では、上記のような寄付に引き続き、温州ミカンの改良種によって在日が集落を救った。救世主なみの美徳が、「在日同胞」のコノテーションとして登場した。これまでのミカンとは違ってこのミカンは死に絶えぬどころかたわわに実り、「蜜柑」に美徳のコノテーションが附与されるまでとなる。美徳を送った美徳。「在日同胞」の美徳のコノテーションは色濃くなっていく。

このことにより「在日同胞」は、「やっぱりワシらの村は優秀だ」という認識までをN里に植え付けた。ミカン景気により、N里の「儒教的伝統」が美徳であることが証明されたという認識が生まれる。「在日同胞」は「儒教的伝統」の美徳に取り込まれたのである。「在日同胞」は「儒教的伝統」のコノテーションの展開にこうして参画した。またこのことを別の観点で論じるなら、美徳である「儒教的伝統」を守った「在日同胞」は、美徳の崩壊を止めたという点でも救世主でありえた。「儒教的伝統」も「在日同胞」のコノテーションの展開にこうして参画したのである。

以上では、「在日同胞」のコノテーションの操作に「蜜柑」のコノテーションの変化が影響していることが解き明かせた。しかし、両者のことばが悪徳となる最後の段階は、コノテーションの相互作用では説明が出来ない。最後の段階で「在日同胞」は、ミカン景気が去り村落に再び危機が訪れた時に寄付を送らなかったことで悪徳化され、他者として強く拒絶される。しかしここでは、「蜜柑」と「在日同胞」のコノテーションの変化が直接連動しているとは言えない。それにも関わらず、「在日同胞」と「蜜柑」はこの段階でも重ねて語られることが少なからず確認される。ある住民に在日同胞をどう思うかという質問をすると、いきなり、「腐れ蜜柑みたいな奴らさ、在日同胞は」と返って来たことがあった。腐り始めた「蜜柑」は、「在日同胞」の姿と重なり、人々の認識へと微妙に反映されている。この問題については、本稿の最後に論じる。

## おわりに

トランスナショナリティの研究では、トランスナショナリティな状況の発生により社会の経済構造が変化しても、「文化システム」は変化しないことがあると既に報告されている〔Koizumi 2003〕が、

以上のようなN里の状況を注視していくことにより、そのような現象を北東アジアの国際情勢に合わせて報告するひとつの研究空間が生じるのではないかと考えられる。人々の海外流出は、当事者たちの生活を変え新しい生活世界を築いていくだけではなく、流出元の社会の経済構造を(および政治構造などをも)変化させる。流出者たちの社会と流出元の社会の関係の変化も、流出元の社会構造に作用する。しかしそのことが、社会の様相の根底にある無機的・有機的なベースまでを変化させる十全な要因になるとは、必ずしも限らないのである。流出者たちが流出元にはない産業を流出元へともたらしたところで、そのような産業は長続きしないことが多く、流出元の社会は変わらぬ沈降を続けることがある。「蜜柑」も「在日同胞」も去ろうとするいま、N里は儒教の村から儒教の村へとインボリューションを続けていっている。

インボリューションにおける社会的退廃感を論じる中で周蕾は、既存のシステムを温存させるために特定の人物集団を批判する言説が登場することに着目している。その言説の登場過程では、人びとの間で特定の物品と人物が認識や感情や評価の各側面でひとつに扱われることがあるという[Chow 1991]。「蜜柑」と「在日同胞」のような複数のシニフィアンの重なり合いは、トランスナショナルな状況下において既存のシステムが変化しないようなインボリューションで、どれほど共通して確認できるのだろうか。

「蜜柑」と「在日同胞」が最後の段階でも記号として連動しているのは、なぜだろうか。コノテーションの面で長らく連動してきた二つのシニフィアンは、我われの説明体系では既に連動していると言えない状況になっても、現地の人々にとっては簡単に分離されえないものであるのだろうか。「在日同胞」の言い換えとして今でも「蜜柑の人たち」が使われる場合があることは、これらの問いに肯定的な答えを示している。

N里の生産経済が大きく変化した裏には、在日とミカンの存在があった。改良種のミカンが栽培され始めた背景は、在日なしに語ることが出来ない。それと関連して、なぜかは分からないにせよ、N里の人々は「蜜柑」と「在日同胞」を重ね合わせていた。N里の「蜜柑」は在日の存在を暗示するものであることになる。つまり、「蜜柑」のシニフィエは翻訳不能なものであるとしても、「蜜柑」は在日のインデックス(注16)なのである。インデックスは、多くの場合に感情の無意識的な表出に関する記号として論じられ、感情が意識により制御され作り変えられるものである点で、他の種類の象徴による感情表現に対して劣勢とされる。「在日同胞」の言い換えに関するイーミックな記述を根拠に、「蜜柑」と「在日同胞」の最後の段階での重なり合いは、このインデックスの概念で我われの説明体系に収まることが出来る。N里の事例の場合には、インボリューションの過程で社会から排除されていく二つの新しいシニフィエが、インデックス作用によって結びつき、シニフィアンの重なり合いを形成させている。

在日社会との蜜月の間に「金持ち」になるための手段であった「蜜柑」は、蜜月を懐かしむ今で

は手出し無用の禁断の果実になった。「蜜柑」の蜜も、「在日同胞」との蜜月の蜜も、いまや尽き、あの舗装された道路を流されていくのである。

〈大阪大学大学院人間科学研究科博士後期課程／ソウル大学校社会科学研究院比較文化研究所研究員〉

---

1 ―――― 現地調査は、文部省科学研究費補助金による研究「環東中国海におけるふたつの周辺文化に関する研究」（基礎研究A（2）課題番号10044011. 研究代表者は津波高司）に研究補助者として参加することにより2000年11月に行い、その後に電話による聞き取り調査と、ソウル在住の北済州郡出身者たちへの面会により捕捉した。御支援・御協力いただいた関係者各位に感謝を申し上げる。また、本稿の執筆にあたり御指導いただいた大阪大学大学院の栗本英世先生、および草稿の段階でコメントを頂いた韓国精神文化研究院の周永河先生（民俗学・小史研究）と高麗大学校大学院の大田高子氏（社会学・在日研究）に謝意を示したい。

2 ―――― 大韓民国政府の発表によると、2003年8月現在で海外に居住するコリアンは総計6,076,683人で、その主な居住先はアメリカ合衆国（36%）・中華人民共和国（35%）・日本（11%）・旧ソ連諸国（9%）・カナダ（3%）の順になっている（比率は概算）［外交通商部　2003］。なお、ここには韓国政府の管理下にないコリアンの数は含まれていない。また、韓国と北朝鮮に居住するコリアンの人口は、それぞれ4,700万あまりと2,200万あまりである。

3 ―――― 略称として「在日」と呼ばれる韓国・朝鮮籍の人々には色々な呼称があり、それぞれには呼称を使う者の見解や政治的方向性が込められている。これらの問題は本稿の埒外であるため、ここでは「在日」という略称を便宜上で借用する。

4 ―――― 1977年から95年まで韓国国内の定期刊行物に掲載された在日研究は343編で、人権問題（38%）・社会（8%）・政策（7%）・歴史（6%）・人口と実態（6%）の順で、教育・国際法・未来像などが続いている［鄭炳浩　1996: 132-133］。

5 ―――― 在日本大韓民国居留民団中央本部の統計（http://www.mindan.org/toukei.php）によれば、在日韓国人のうち17%以上が済州道に本籍を持っている。政府統計庁の統計（http://www.nso.go.kr/）によれば、韓国の総人口に占める済州道の人口比は1%程度である。つまり、済州島出身者は在日にとても多いこととなる。

6 ―――― ここで挙げた例に関して言えば、原義とは順に、共産主義者・国際通貨基金・構造的秩序政策の完了後の調節的秩序政策を含む市場経済の自由主義を指す。

7 ―――― N里住民に対する匿名化への配慮から、N里を特定しうる年号や出典を本稿では曖昧にさせて頂く。

8 ―――― 1948～49年、共産主義勢力駆逐を名目に済州島に派兵した当時のソウル政府と済州島民たちとの大規模な抗争をいう。

9 ―――― 四.三事態に際する各集落の被害状況の報告は、集計者により大きな差が見られる。ここではN里住民たちの語りを根拠とし、N里の被害は少なかったものとする。なお、四.三事態の被害が大きかった集落では一般的に女性に比べて男性住民が少ないが、当時からN里に住む住民の男女比はほぼ一対一を成しており、その点からもこのことは計り知れる。

10 ―――― 「済州柑橘農業協同組合」という統合組織を持つ諸々の「柑橘協同組合」を示す略称。済州島においてはセマウル金庫・農協・水協・畜協とともに地域社会に参与する組織として独自の活動を行っている。

11 ―――― N小学校の当時の校長が著者に行った説明による。

12 ―――― 在日N親睦会がある大阪市では、1988年の時点で一世の比率が全体の10%にまで低下し、在日の故郷ばなれが危惧されていた（cf. NHK第一放送『NHK発信基地1020』「新・猪飼野物語」1988年11月18日放送）。

13 ―――― アパート入居者たち五人へのインタビューでこの種の語りが共通して確認されたことによる。

14 ―――― この時期にN里の「儒教的伝統」が古臭く役に立たないものという意味を与えられたことも予想できるが、現在までの調査ではその点が分明でない。二人の住民が「保守的な考えに固執しているから」「南の蜜柑よりいいものが作れなかったんだ」とか「儒教では食べていけなかったということだ」と言う語り方をしたが、その他の住民からはそのような語りが収集されなかった。しかも他方で（ミカンを植える努力はしたのだから）「仕方がなかった。儒教とは関係がない」と語る住民もいた。

15 ―――― 例えば、「オレンジ族は小遣いをひと月に50万ウォンをもらって自分の車を乗り回す。ミカン族は30万ウォンもらって親の車を乗り回す」［真鍋　1996: 175］などと言われる。

16 ―――― ここで言う「インデックス」とは、C. パースの記号理論に依る概念である。例えば金曜島の砂の上にある足跡がロビンソン・クルーソーにとって人の存在を示すインデックスとして捉えられたように、インデックスとは現象や存在自体を人々が認識する上で作用する無意識レベルの記号である［Scholes　1982: 144］。

【参考文献】

◎日本語（あいうえお順）

●綾部恒雄　1990　「序論 少数民族問題の現状と課題」『文化人類学』7：4-11頁

●李仁子　1996　「異文化における移住者のアイデンティティ表現の重層性：在日朝鮮・韓国人の墓をめぐって」『民族學研究』61-3：393-422頁

●李仁子　2000　「移住一世の『故郷』づきあいの風景」福井勝義 編『近所づきあいの風景：つながりを再考する』, 22-56頁、昭和堂

●大城肇　2001　「島嶼地域における住民意識と地域開発」津波高志 編『環東中国海におけるふたつの周辺文化に関する研究：沖縄と済州島の'間地方'人類学の試み』（平成10～12年度科学研究費補助金研究報告書）、11-34頁、（非売品）

●太田心平　2002　「〈新自由主義〉：韓国のある教会に見た悪徳づくりの過程とその影響」『年報人間科学』23：95-114頁

●太田心平　2003　「政治と発話：現代韓国の政治文化を構築する『誤解』」『民族學研究』68-1：44-64頁

●浜本まり子　1996　「在日朝鮮人―在日朝鮮人のアイデンティティの問題」青木保ほか編『移動の民族誌』、233-262頁、岩波書店

●原尻秀樹　1989　『在日朝鮮人の生活世界』弘文堂

●原尻秀樹　1998　『「在日」としてのコリアン』講談社

●松田素二　1998　「変奏する二つの記憶：韓国人元三菱徴用工被爆者の戦争の語り」『インパクション』99：54-63頁

●真鍋祐子　1996　『キャンパスに見る異文化』平河出版社

●森田芳夫　1996　『数字が語る在日韓国・朝鮮人の歴史』明石書店

◎英語（alphanumeric）

●Chow, Ray 1991　"Pedagogy, Trust, Chinese Intellectuals in the 1990s: Fragments of a Post-Catastrophic Discourse." *Dialectical Anthropology* 16（3/4）：191-207.

●Darnton, Robert 1984　*The Great Cat Massacre and Other Episodes in French Cultural History*. New York: Basic Books.

●Koizumi, Junji　2003　"Economic Change and Cultural Constancy: Migrant Labor, Coffee Production and Communal Identity in Huehuetenango, Guatemala." In Junji Koizumi（ed.）*Dynamics of Cultures and Systems in the Pacific Rim: Anthropological Studies*: 243-272. Osaka: Osaka University Press.

●Mintz, Sidney　1985　*Sweetness and Power: The Place of Sugar in Modern History*. New York: Viking.

●Ryang, Sonia　2002　"A Long Loop: Transmigration of Korean Women in Japan.." *International Migration Review* 36（3）：894-911.

●Scholes, Robert　1982　*Semiotics and Interpretation*. New Haven: Yale University Press.

◎韓国語（가나다순）

●外交通商部　2003　〈재외동포현황〉.（「在外同胞現況」.）

●李文雄　1998　〈재일 제주인사회에 있어서의 지연과 혈연〉서울대학교 인류학연구회 편《한국 인류학의 성과와 과제》：355-378,집문당（「在日済州人社会における地縁と血縁」ソウル大学校人類学研究会 編『韓国人類学の成果と課題』：355-378, 集文堂.）

●全遇容　2001〈천계천과 천변：공간과 상징의 역사적 변천〉 서울학연구소 편《청계천：시간, 장소, 사람》,서울시립대학교 부속 서울학연구소.（「清渓川と川辺：空間と象徴の歴史的変遷」ソウル学研究所 編『清渓川：時間・場所・人』, ソウル市立大学校附属ソウル学研究所.）

●鄭炳浩　1996　〈재일 한인사회〉《민족과 문화》4：106-151.（「在日韓人社会」『民族と文化』4：106-151.）

●済州道　1993a　《제주도지 제1권》제주도（『済州道誌 第一巻』済州道.）

●済州道　1993b　《제주도지 제2권》제주도（『済州道誌 第二巻』済州道.）

# 移民コミュニティにおける宗教実践上の差異と調整 —— 台湾ムスリム社会における泰緬ムスリム／外省人ムスリム間の差異を事例として

木村 自

吉原和男はアジア系移民のエスニシティと宗教をあつかった論文集の総論で、移民エスニシティと宗教との関係様式として、宗教を媒介としたエスニシティの共鳴や提携といった現象が生じていると同時に、逆に宗教が「エスニシティの差異化の象徴」となり、同じ出身国から移動した人々の間でのエスニシティの差異化現象も見られるとしている［吉原 2001: 23］。筆者はこれまで、台湾へと移住した中国系ムスリム（以下台湾ムスリム）エスニック・コミュニティにおける、移住・移動と宗教の問題を、とくに彼らのコミュニティ内部におけるアイデンティティの調整プロセスに焦点を当てて、研究を進めてきた。その成果の一つとして筆者は、台湾社会で現在行われている予言者マウリド（中国語で「聖紀」と呼ばれる）の、共時的多様性や通時的変容に注目し、移民背景の差異に基づく、ムスリム内部での差異がネゴシエイトされるプロセスを分析した［木村 2003］。

本稿では、台湾ムスリムのうち、筆者が外省人ムスリムと呼ぶ人々と泰緬ムスリムと呼ぶ人々の間の宗教実践をめぐる差異とアイデンティティの問題に着目する。後述のように、外省人ムスリム／泰緬ムスリム間の宗教実践上の差異は、台湾への移住の過程で生じているといえる。本稿では、まず第1節で台湾ムスリム・コミュニティを概観する。つぎに第2節で、泰緬ムスリムのミャンマーから台湾への移住を紹介し、第3節で泰緬ムスリム／外省人ムスリム間の宗教実践上の差異を分析する。最後に、宗教実践上の差異が泰緬ムスリム／外省人ムスリム間の差異をのりこえて結ぶ結節点にもなっており、台湾ムスリム・コミュニティを再編成していくうえでの、調整が見られることを示す。

## 台湾ムスリム社会の概況と泰緬ムスリム

台湾ムスリムは、1945年に台湾が日本の植民地統治から解放され、国民党政府に接収された後に、中国から直接、あるいは第3国を経て、台湾へ移住してきた移民である。彼らは、中華人民共和国では「回族」という民族名称を付与され、55の少数民族の一つとして位置付けられている。しかし、台湾では少数民族とは認定されていない。よって、台湾の民族別の人口統計の中には中国系ムスリム（回族）の項目は登場しない。また、宗教人口の点から見ても、統計が容易でないために、正確な人口は算出されていない。

台湾の中国回教協会（台湾ムスリムをまとめる最大の協会）(注1) は、1945年以降1950年代初頭までの間に中国大陸から台湾へと移住した中国系ムスリムが約2万人おり、それが自然増加によって、現在では5万人から6万人の人口規模に増加していると推測している。一方、1998年に発行された中国回教協会会員名簿には、約8000人の名前しかあがっていない。中華人民共和国では、民族名称である「回族」は身分証明証に記載され、イスラームの信仰を失っても「回族」としてのアイデンティティが維持される。しかし台湾では、アイデンティティが「回族」として身分証明書に記載されることはないので、信仰の薄れた人々は、自然とムスリム・コミュニティを離れていくことになる。こうしたことから、台湾ムスリムの人口は、多く見積もっても1万人強に過ぎないのではないかと筆者は推測している。

台湾ムスリムを、その移住経路と移住時期の違いから分類すると、1945年に国民党軍とともに中国から台湾へと直接移住した中国系ムスリム（以下外省人ムスリム）と、第3国への移住を経て、1950年代以降に台湾へと再移住した台湾ムスリム（以下帰僑ムスリム）　に分けることができる。ちなみに、「外省人ムスリム」も「帰僑ムスリム」も筆者の造語であり、分析概念であって、ローカルタームではない。また、台湾ムスリムはすべて、教義上スンナ派のハナーフィー学派に属している。

外省人ムスリムは、1945年の台湾の光復以降から1949年の国共内戦の敗北までの間に、中国大陸から直接台湾へと移住してきた、いわゆる外省人 (注2) のカテゴリーに入る人々である。彼らの原籍は、中国全土にわたっているが、安徽省や河南省などの出身者が多い。国民党政府の中心部に位置していた人が多く、軍人や公務員、教員、中には国大代表（国会議員）などを務めていた人もおり、比較的安定した生活を維持していた。

一方、帰僑ムスリムは、国共内戦の戦禍をのがれて、第三国へ移住し、その後台湾へと再移住した中国系ムスリムのことを指す。帰僑ムスリムの台湾への移住元国家は多岐にわたっており、トルコ、ネパール、サウジアラビアなど様々な国家から台湾へと再移住してきている。中でも、タイ・ミャンマーからの帰僑ムスリム（以下泰緬ムスリム）の人口の増加が著しい。彼らは、1945年前後に国共内戦の戦禍からの逃避や交易関係などの理由で、中国雲南省からミャンマーへと逃れた（その後一部はタイ北部へ再移住）(注3)。その後1953年以降現在に至るまでに、断続的に台湾へと移住してきており、そのすべてが中国雲南省籍である。本報告の主人公も、彼ら泰緬ムスリムである。

1951年に台湾でイスラーム組織（中国回教協会）が再興されて以降、台湾ムスリム・コミュニティの中心を占めていたのは、外省人ムスリムであった。しかし、近年台湾ムスリム・コミュニティにおける、泰緬ムスリムの影響力が増大している。たとえば、筆者が把握している限り（2003年6月現在）、台北市及び台北県内には、12軒の「清真（ハラール）」レストランや「小吃店（小規模の食堂）」があるが、うち9軒までが泰緬ムスリムによって経営されている。また、台湾には現在6つのモスクがあり、それぞれに専属のアホン（宗教指導者）が一人ずつ（台北新生モスクのみ二人）いて、計

7人のアホンがいるが、うち4人までが泰緬ムスリムである。

## ミャンマーから台湾へ華僑の移住と泰緬ムスリム

### ミャンマー華僑の台湾への移住プロセス

泰緬ムスリムの台湾への移住は、北タイ・ミャンマーからの華僑の台湾移住と軌を一にしている。そのため、ここではまず、泰緬ムスリムを含めたミャンマー・北タイ華僑、特にミャンマー華僑の台湾への移住について検討したい。朱浤源はミャンマー帰僑(注4)の台湾への移住形態を、その性質の違いから、次の6つに分類している[朱 2000: 300-302]。

(1)ミャンマーへ逃れた国民党軍及びその家族の台湾移住。

(2)台湾への公費留学による台湾移住。

(3)ミャンマー政府による私有財産国有化からの逃避を目的として台湾移住。

(4)中華文化学習のための台湾移住。

(5)現地の民族主義(排華運動)の影響を受けた台湾移住。

(6)家族引き寄せ方式による台湾移住(チェーンマイグレーション)。

ミャンマーから台湾への華僑の移住は、大きく二つの波に分けることができる。第1波は、1953年、54年、61年を中心とした時期の移住で、国共内戦で敗れたことから、雲南省からミャンマー(さらには北タイ)へと移住した軍人と、その家族を中心とした人々の移住である。先の朱浤源の6分類では、(1)が第1波の時期に相当する。彼らは台湾移住後、政府から陸軍総司令部のあった桃園県中壢市龍岡地区を中心とした地域に土地を与えられ、居住している。第2波は、1970年代以降、台湾の経済状況が、高度経済成長から安定成長へと向かう中で、ミャンマーの軍事政権下における弾圧や経済的困難をから逃れるために、台湾へと移住してきた人々である。彼らのなかには、第1波の移住者を追って桃園県中壢市龍岡地区に移住した人もいるが、多くが中永和地区に定住した。その後1980年代以降に、中和市には緬甸街(ミャンマー街)と呼ばれるようになる、ミャンマー帰僑集住地域が形成される。上記の朱浤源の移住形態分類を用いるならば、(2)～(6)に分類される人々の多くが、この第2波の時期に台湾へ移住していると言える。

ミャンマーは1948年の独立以降、ビルマ民族主義政策を採用し、遅れてミャンマーに移住した外国人移民に対して、外国人登録を強要した。1956年からは、ミャンマー政府は外国人登録された人々に対して外僑税を徴収するようになり、1962年にネ・ウィン軍事政権が誕生すると、私有企業の国有化が強行された。私有企業の多くが華僑・華人やインド系住民によって経営されていたと言われる。1965年には、中国語の新聞・雑誌が発禁になり、華文学校が閉鎖された。1967年には、ヤンゴンで排華運動が起こった[翟振孝 1996: 32]。また、1982年には国籍法が改正され、

多くの華僑・華人子弟が、大学での医療、工学、農業、経済学分野への就学を禁止された［Mya Than 1998: 144］。こうした理由から、自分の子供たちによりよい学習環境を与えるために、子弟たちを台湾へと移住させた人も多い。これらミャンマーにおける政治的・社会的状況を土台として、1970年代からはじまる台湾の急激な経済成長とが重なり、1970年代以降「家族呼び寄せ方式」での台湾への移住者が増加する［翟振孝 1996: 34］。

一方、台湾側の華僑受入政策から見れば、台湾へ移住を希望する華僑・華人の3親等以内の親戚が、中華民国の国籍を持って台湾に居住していれば、入台証を申請できる。申請が許可され、台湾に移動してから1年間で「暫時居留証」が、3年目に「国民身分証」が取得できる［翟振孝 1996: 49］。台湾への「帰国」が始まった当初は、入台者数に制限がなかったが、その後1年間の受入人口が480人前後に制限され、1999年以降は120人前後に制限されている［朱 2000: 294］。華僑・華人のミャンマーから台湾への移住を背景にして、泰緬ムスリムも台湾へ移住した。泰緬ムスリム人口を示す正確な統計はないが、現在では中壢市龍岡地区に1500～2000人、中永和地区に約140戸が居住しているとされている。本稿では特に、1970年代以降中永和地区に移住してきた、泰緬ムスリム移民を分析の対象とする。

## 泰緬ムスリムのトランスナショナルな親族ネットワーク

上記のような移住のプロセスを得て台湾へと移住した泰緬ムスリムであるが、家族を単位として見た場合、ミャンマーから台湾への単線的に移住が行われたわけではない。移住のプロセスのなかで、ミャンマー・台湾という国境を越えているだけではなく、ミャンマー／タイ、ミャンマー／中国、中国／台湾という国境や、外省人／「帰僑」という境界も越えている。こうした移住プロセスを経たことから、泰緬ムスリムの親族関係は、中国雲南省、ミャンマー、タイ、台湾を中心に、トランスナショナルな広がりを見せている。ここでは、以下の3家族の移住史と移住の過程で生じた親族ネットワークに注目することで、彼らの親族関係が国境を越えてトランスナショナルに拡大していることを確認したい。

### 1.――――A氏の親族ネットワークとその移住（図1）

A氏の原籍地は中国雲南省の騰衝である。1948年にミャンマーの北東部、シャン州のラショーで生まれ、1985年に台湾へ移住するまで、ラショーで過ごした。

A氏の両親は、国共内戦が終了した時期に、中国共産党の政治的圧力を逃れるために、騰衝からミャンマーのラショーへと移住した。一方、A氏の母親の妹は、国共内戦で国民党が敗れ、台湾へと全面撤退した

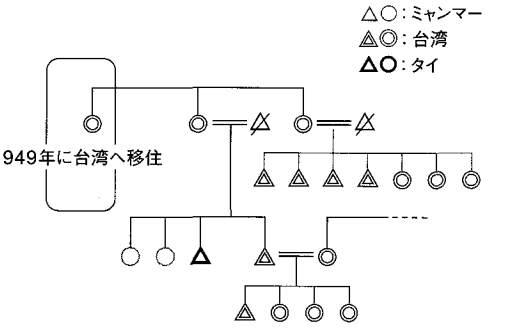



図1　A氏の親族ネットワーク

1949年に、ミャンマーへは移住せずに、中国大陸から国民党軍とともに直接台湾へと移住した。よって、A氏の母親の妹は、台湾では外省人カテゴリーに含まれる。また、A氏の母親の姉夫婦も、A氏の両親と同様に、国共内戦終了時に雲南省から中国・ミャンマー間の国境線上の町ムセーを経由してラショーへと移住し、その後台湾へと再移住している。

先述のように、海外華僑が「帰国」する場合、台湾に居住している3親等内の親戚の一人が、保証人になる必要がある。A氏親族の台湾への移住とその保証人との関係を見ると、A氏が台湾へと移住したさい、A氏の保証人になったのは、A氏よりも先に台湾に移住していたA氏の母親である。A氏の母親は、A氏が台湾に来る約5年前、1980年前後に台湾に移住している。そして、A氏の母親が台湾へと移住するさい、A氏の母親の保証人となったのは、1949年に中国から直接台湾へと移住し、いわゆる外省人カテゴリーに属するA氏の母親の妹であった。一方、A氏の母親の姉は、まず息子の一人を台湾に送り込んで就学させて、中華民国国籍を取得させ、後にその息子を保証人として、一家全員が台湾へ移住している。

一方、A氏のキョウダイ関係を見てみると、A氏のみが台湾に移住している。A氏には4人のキョウダイがいるが、そのうち二人がミャンマーに、一人がタイのチェンマイに居住しており、A氏が台湾に居住している。また、A氏は台湾移住後、3回に分けて妻と4人の子どもを台湾に呼び寄せている。

2.――――B氏の親族ネットワークとその移住（図2）

B氏は1969年、13人キョウダイの末子として、ミャンマー・シャン州の州都タウンジーに生まれた。父親は中国生まれで、9歳のときに雲南省南部の景洪からミャンマーへと移住した。一方、母親はミャンマー生まれである。

B氏は1980年代末に渡台した。当時、タウンジーの大学に在籍しており、大学在学中に「入台証」が発行された。「入台証」が発行されてから6ヶ月以内に渡台しなければならなかったので、大学卒業と同時に台湾へと渡った。渡台後は、先に台湾に移住していた兄二人と姉の夫と協力して、天井工事の請け負い業をおこなっている。現在は、台湾に居住していたB氏の兄の一人がミャンマーに帰り、代わりに別の兄弟が台湾へと移ってきた。ミャンマーと台湾との間を往復する、ヨーヨーマイグレーション現象が見られる。

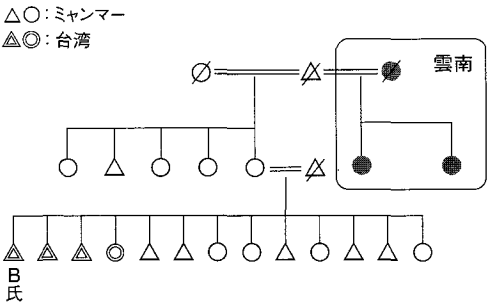


図2　B氏の親族ネットワーク

さきほど、B氏の母親はミャンマー生まれであると述べたが、彼女には、中国雲南省に異母キョウダイがいる。つまり、B氏の母の父（B氏の母方の祖父）には二人の妻がおり、一人は中国雲南省に、もう一

人がミャンマーにいた。1996年頃に、B氏の母はB氏の兄たちと一緒に、彼女の異母キョウダイを探しに雲南省へ行った。雲南省では、ぶじ母の異母姉を探しだすことができた。そこでミャンマーにいるB氏の母親と、雲南省にいるB氏の母親のキョウダイが、関係をつなげることで、ミャンマーと中国雲南省、それに台湾とにまたがる親族関係が生み出された。一方、B氏の父親のシンセキに関しても、B氏の兄たちが雲南まで探しに行ったが、B氏の父親が残した情報があまりにも少なく、結局見つからなかった。時間ができれば、もう一度探しに行きたいとB氏は述べていた。

### 節のまとめ

以上の二つの家族の移住と親族ネットワークの広がりをまとめると、まずA氏一家の台湾への移住は、1949年にA氏の母の妹が台湾へと移住したことに始まっている。その後、約30数年の時間を経て、このA氏の母の妹と2親等の関係にあるA氏の母親が台湾へと移住した。この段階において、台湾とミャンマーというナショナルな境界を越えていると同時に、切れていた血縁関係をつなげることで、外省人と「帰僑」との境界も超えている。また、A氏、A氏の母親、A氏の子ども、A氏の妻、A氏の母の姉の家族に関しては、台湾―ミャンマー間のチェーンマイグレーションが見受けられる。さらに、A氏のキョウダイ間には、タイ、ミャンマー、台湾をつなぐ、親族ネットワークが存在している。

B氏家族においても、移住の結果、ミャンマー―台湾間にトランスナショナルな親族関係を維持することが可能になっている。また、B氏の場合には、移住において親族関係がトランスナショナルに広がっていると同時に、1990年代に中国へ親族を探しに出かけたことに代表されるように、国境を越えて親族関係を発掘し、広げようとしている。

## 宗教実践から見た泰緬ムスリムと外省人ムスリムの差異

### 宗教実践から見た泰緬ムスリムと外省人ムスリムとの差異

さて、中華人民共和国では「回族」カテゴリーに含められる台湾ムスリムは、統一した民族名称が与えられてはいないものの、中国人ムスリムとしてのアイデンティティは共有されている。泰緬ムスリムも中国系ムスリムとしてのアイデンティティを維持している。しかし、中国から直接台湾へと移住してきた外省人ムスリムと、ミャンマーのムスリム・コミュニティでの生活を経て、1970年代以降に台湾へと移住した泰緬ムスリムとは、微妙に異なる宗教実践を有するに至った。そのため、泰緬ムスリムが台湾へと移住し、台湾でムスリム・コミュニティに参加するようになると、外省人ムスリムとの間に、宗教実践上の差異が生じる。以下第3節では、宗教実践から見た、台湾ムスリム・コミュニティ内における、外省人ムスリム／泰緬ムスリム間の差異を分析する。その上で、宗

教実践が差異として現れていると同時に、外省人ムスリムと泰緬ムスリムとを結ぶ結節点ともなっており、そうした差異の結節点を越えるかたちで、台湾ムスリム・コミュニティにおける移住者間の差異が調整されることを示したい。

1.――――ターリン(Thar-linn):金曜礼拝後のイスラーム勉強会

台北新生モスクでは、毎週ジュマー(金曜日の集団礼拝)が終了した後に、モスクの礼拝堂内でターリンと呼ばれる、イスラームの勉強会が開かれている。毎週ジュマーのターリンでは、普通参加者の一人(ほぼ毎週特定のある人物)が、ハディース(予言者ムハンマドの言行録)の一部を参加者に読み聞かせる。読み終わった後に、そのハディースの内容を、現在彼ら台湾ムスリムが置かれている状況に照らし合わせて解説する。毎回のターリンごとに時間の長短はあるが、だいたい20分から30分で終了する。最後に参加者全員で祈祷をして、ターリンが終了する。

台北新生モスクでは普通、毎週二つのグループがターリンを行っている。一つは、在台湾パキスタン人を中心としたグループで、約20人が集まってターリンを開いている。もう一つのグループは、泰緬ムスリムによって開かれているターリンである。日によって人数が異なるが、少ないときは5人ほど、多い時には10人ほどが集まって、ビルマ語でターリンを行っている。私が2000年7月に、最初にターリンに参加しはじめたときには、かなりの人数が集まっていたが、近年参加人数は減少しているように思われる。ターリンがビルマ語で開かれていることからも分かるように、毎回参加しているのは、ほぼ全員がミャンマーからの帰国者であり、外省人ムスリムやその他のムスリムはあまり参加していない。もちろん、泰緬ムスリム以外に開かれていないわけではないが、実質的に参加者のほとんどは泰緬ムスリムである。ちなみに、ミャンマーでは、必ずしも金曜礼拝日だけではなく、毎日日の入り前の礼拝が終わった後に行われている。台湾では、金曜礼拝時以外には、モスクに人が集まれないので、金曜礼拝時のみにおこなわれている。

2.――――断食明けの祭りにおける家庭訪問

断食明けの祭り(Id-l Fitre)は、犠牲祭(Id-l Adhar)と並んで盛大に行われる、イスラームの2大祭の一つである。イスラーム暦第9月のラマダーン月に行われる断食が無事終了したことを祝し、イスラーム暦第10月のシャッワール月の1日から3日にかけて盛大に行われる。中国語では「開齋節」と呼ばれ、台湾ムスリム社会でも盛大に行われる。しかし、台湾では、非イスラームの台湾社会と個々人の仕事との折りあわせが難しいことから、開齋節は1日だけしか行われない。近年は、インドネシア人労働者の増加を受けて、開齋節(断食明けの祭り)に参加するムスリムの人数が増加している。たとえば、2000年12月27日の開齋節では、約1300人のムスリムが参加し、2001年12月16日の開齋節では、2000人以上のムスリムが参加している。

開齋節の当日には、約1時間におよぶモスクでの礼拝終了後の慣行に、外省人ムスリムと泰緬ムスリムの間に宗教実践上の差異が見られる。礼拝終了後、外省人ムスリムが身内だけで集まり

断食の無事終了を祝うのに対して、泰緬ムスリムは未婚のムスリムを中心に数十人が集まり、泰緬ムスリム家庭を1軒ずつ回って、断食が無事終了したことを祝う。2000年12月26日に行われた開齋節の日には、次のようなかたちの家庭訪問が行われた。

断食明けの祭りの礼拝が正午前に終わって、モスクの隣にあったハラール・レストランで、断食明けの日に無料で客に振る舞われる料理を食べていると、泰緬ムスリムの一人が断食明けの家庭回りに出発すると呼びにきた。その日家庭回りには、主に未婚のムスリム30人以上が参加し、貸し切りの大型の観光バス1台と乗用車1台とで、モスクの前を出発した。この日家庭回りに参加したのは、6人を除いて、すべて泰緬ムスリムであった。非泰緬ムスリムのうち、3人はモスクの幹部(常務理事1人、アホン1人、新任の新生モスクの董事長1人(注5))であり、残りのうち1人は幹部の妻、もう1人は入信ムスリム、最後に筆者である。家庭訪問団を組織している中心人物L氏に対して、各家庭から訪問要請のオファーがあり、L氏は訪問先リストを見ながら、訪問順を考えて訪問する。

訪問のさいには、30数名のムスリムが、各家庭を一度に訪問する。参加者の多くはその時訪問している家が、誰の家なのか分かっていない。家に上がると「開齋節快楽(断食明けの祭りおめでとう)」と言い合って、断食が無事終了したことを祝う。各家庭では、準備してあったミャンマー風の軽食類(注6)を少しずつ小分けにして家庭訪問参加者に配る。10分から20分程度ひとしきり歓談すると、最後にドゥアー(祈祷)をして、その家庭への訪問は終了する。この日の家庭訪問は、新生モスク前を出発した当初の予定では、30軒以上の泰緬ムスリム家庭を訪問し、家庭訪問が終わった後にマレーシア経済交流センター(大使館業務を行っている)を訪問する予定であった。しかし、20数軒を回り終わったところですでに夜の10:00過ぎになり、筆者を含め多くの参加者が帰宅した。残りの訪問予定先は、家庭訪問団組織者数人で回ったはずである。以上は中永和地区、及び新店市を中心にした泰緬ムスリムの活動であるが、中歴龍岡モスク周辺でも、泰緬ムスリムによって、同様に家庭訪問が行われている。

泰緬ムスリムの話によると、こうした相互訪問は、ミャンマーでは三日間にわたって行われるという。三日間家の戸を開放して、一日目には男性が、二日目には女性が、三日目には子供たちが家々を回っている。台湾においては、日数は一日に短縮され、訪問する人も未婚のムスリムに限られてしまっているが、台湾ムスリム・コミュニティにおいても、泰緬ムスリム独自の宗教実践を再現している。泰緬ムスリムによる、開齋節後の家庭訪問は、台湾ムスリムコミュニティにおける非泰緬ムスリムによっても、泰緬ムスリムの特徴として認識されている。筆者も複数の非泰緬ムスリムから、台湾のムスリム・コミュニティにおける興味深い活動として、泰緬ムスリム開齋節の礼拝後の家庭訪問を紹介された。

### 3.――――外省人ムスリムの薄れゆく伊瑪尼(イマーン)

泰緬ムスリムが台湾でムスリムとしての宗教実践を行っていく上で、危機感を感じていること

の最大のものは、台湾ムスリムの薄れゆく伊瑪尼である。伊瑪尼とはアラビア語「iman」の音訳で、「信仰」の意味であり、コーランやムハンマドの言行に従う心や、確かな信仰をもって、イスラームの教えにしたがって生きることを意味している。泰緬ムスリムがしばしば口にするのが、台湾で伊瑪尼を維持していくことの困難さである。ミャンマーでは、至る所にムスリムがおり、モスクがあり、ハラールの食堂やレストランが存在している。どこへ行っても礼拝の場所を見つけることができるし、食事に困ることもない(注7)。また、至る所にモスクがあるため、仕事の合間や仕事帰りにモスクに寄って礼拝を済ますこともできる。台湾はミャンマーと異なり、信仰の自由が保証されているが、一方でムスリムの人口が絶対的に少なく、ムスリムとしての伊瑪尼を維持していくことが難しい、と彼らは言う。

そうした薄れゆく伊瑪尼のイメージとして、泰緬ムスリムのB氏は、一部の外省人ムスリムが葬儀の際に、伊瑪尼を失い、漢人的な宗教実践を行っていると述べている。

イスラームでは普通の漢人の宗教と異なり、祖先祭祀を行わない。崇拝の対象は唯一神アッラーのみであり、祖先を奉ることは許されていない。それは葬儀の際にも同様である。もちろん、「孝順」(親孝行)という言葉もしばしば使われ、清明節などに墓参するムスリムもいる。しかし、一般の漢人の祖先祭祀観念と決定的に異なるのは、台湾ムスリムの言い方によれば、「彼ら漢人は祖先に祈るが、我々は祖先のために神に祈る」というところにある。つまり、我々が祖先の加護を求めて祖先に祈るのではなく、祖先が最後の審判の日に無事に天国に行けるように神に祈るのである。よって、祖先の墓の前で「叩頭(ひたいを床につけるかたちの礼拝)」するようなことは、イスラーム教義上考えられない。

それは、たとえばモスクで行われる葬儀の礼拝(Janaza)において顕著に現れる。2000年9月22日金曜日に行われた葬儀では、通常の金曜礼拝が終了した後に、遺体安置室から遺体の入った棺が運び出され、モスクの礼拝堂の中に置かれた。外国人ムスリムを含めた、金曜礼拝参加者のほとんどが残っており、葬儀の礼拝に参加した。参加者は全員キブラの方角(メッカの方角)に向かって立ち、礼拝をした。台湾ムスリムによると、葬儀礼拝における礼拝形式は、基本的に普段の礼拝と同じなのだが、決定的に異なるのは、立ったままタクビール(「アッラーは偉大なり」という文句)を唱えるのみで、ひたいを床に付けて礼拝(「叩頭」)をしない。普段の礼拝では、ひざまづき、ひたいを床につける動作がくりかえされるが、葬儀の礼拝では、それがおこなわれない。つまり、死者の遺体を前にして、死者に対する崇拝行為ともとれる礼拝行為はおこなわない。

しかし、私がインタビューした泰緬ムスリムB氏によると、現在の台湾では、外省人ムスリムの中に、祖先の墓の前で香を焚いたり、「叩頭」したりする人々が出てきているという。B氏はこれを、伊瑪尼が薄らいだ人々と述べている。B氏が言うには、外省人ムスリムも、渡台した一世世代は非常に強固な伊瑪尼を維持していたはずなのだが、二世、三世になるにつれて伊瑪尼が徐々

に薄らいできてしまった人が出現している。そのため、一世世代のムスリムが亡くなって、埋葬をする際に、二世、三世代のムスリムたちのなかには、自分の親の墓の前で「叩頭」するものもいる。二世世代のムスリムには、もうすでにムスリムとしての伊瑪尼は存在しないのだ。移住後まだ時間が浅い時期はよいが、このまま台湾にいると、自分たちの子どもたちも、伊瑪尼が消滅してしまうかもしれない。B氏は、こうした危惧から、ミャンマーへ帰った方が伊瑪尼の維持に有利であると考えている。

### 4.――― 中永和地区におけるムスリム活動センターの創設

前節で述べたように、中永和地区のミャンマー帰僑コミュニティは、1980年代から形成されてくる。泰緬ムスリムが中永和地区にモスク、もしくはムスリム活動センターを建設したいという話は、1990年初頭から出ていた。その後、約10年の歳月を経て、それが現在実現しつつある。

中永和地区のムスリム活動センターは、特に泰緬ムスリムのみを対象に創設されるものではない。しかしながら、中永和地区に居住するムスリムの多くが泰緬ムスリムであることを考えれば、中永和地区にムスリム活動センターを創設することは、第1に泰緬ムスリムに対する利便を想定したものと言える。たとえば、台北新生モスクの馬アホンは、中永和地区のムスリム活動センター創設のための募金活動を紹介した記事の中で、つぎのように述べている。「彼ら（中永和地区）のイスラームの実践（教門）は、いまだに雲南地方のムスリムの特色を維持している。…親戚間の往来は頻繁で、互助的精神は濃厚である。将来的には、台湾北部地区におけるイスラームの重要な資産と希望となるだろう。」[馬 2002: 29]。ミャンマーから台湾へと再移住してきた中永和地区の雲南系ムスリムは、外省人ムスリムとは異なる宗教実践をおこなっており、将来的にそれが台湾ムスリム・コミュニティにとって、重要な役割を果たす可能性があるということを示唆している。

センター開設は泰緬ムスリムであるD氏を中心に進められ、センターを開設する土地は、D氏が自宅の横の土地を提供した。また、ムスリム活動センターにも常駐のアホンを置くことが決定されたが、そのアホンにもミャンマー生まれの雲南ムスリムで、サウジアラビアのメジナの大学を卒業した人物、つまり泰緬ムスリムを起用する。ムスリム活動センターの運営資金及び常駐のアホンへの給与は、中永和市に居住する約140戸の家庭が、それぞれ少しずつ寄付金を出すことでまかなうほか、サウジアラビアにある世界イスラーム連盟が資金提供をする。

## 節のまとめ

このように、宗教実践から見た場合、泰緬ムスリムと外省人ムスリムの間には、いくつかの差異が生じている。それが、葬儀の事例で見たように、ときにイスラーム解釈上の大きな差異となっている。

しかし、ここで重要なのは、泰緬ムスリム／外省人ムスリム間の差異は、この両者を分かつ本質

的な差異として存在しているわけではないということである。まず、ターリンや断食明けの祭の家庭訪問、それにムスリム活動センターの解説など、泰緬ムスリムと外省人ムスリムとの違いを際立たせる宗教実践は、活動主体が必ずしも泰緬ムスリムのみに限定されているわけではない。ターリンに参加しているのは、普通は泰緬ムスリムであるが、それ以外の外省人ムスリムや入信ムスリムが参加することもあり、その際には、ミャンマー語と中国語との両方で開かれる。また、先述のように、断食明けの祭の家庭訪問においても、大部分の泰緬ムスリムに混ざって、外省人ムスリムや入信ムスリムが参加している。さらに、中永和地区のムスリム活動センターに関しては、その設立の目的が実質的には、泰緬ムスリムの宗教活動に対する利便であるが、その設立準備委員には、外省人ムスリムも加わっている。そして、見解の相違はあるものの、外省人ムスリムが主導権をにぎっている、中国回教協会の支持と世界イスラーム連盟の資金援助を受けながら、運営がされている。

また、外省人二世、三世の伊瑪尼と泰緬ムスリムの伊瑪尼の差異に関して言えば、そこに見出される泰緬ムスリムと外省人ムスリムとの差異は、「正しい」イスラームに向けて、克服されるべきものであり、泰緬ムスリムと外省人ムスリムとの本質的な差異ではない。

つまり、実践宗教の中で差異化された泰緬ムスリム／外省人ムスリムの関係は、明確に区別された対立項ではなく、移住者の集まりである台湾ムスリム・コミュニティを再編成していく上での結節点になっているのである。

## おわりに

アフメッドとドナンはムスリム・ディアスポラについて、つぎのように記述している。「移民ムスリムはその移住地におけるマイノリティとして、マジョリティ文化と対面しなければならないだけではない。移民ムスリム自身も、多様な教派や文化的伝統を背景に移住しているのだ」[Ahmed & Donnan 1994: 6]。そのため、移住地において彼らは、「イスラームに関して、他のムスリムと交渉し、合意しなければならないという問題」を抱えている[Ahmed & Donnan 1994: 6]。よって、アパデュライの述べるように、「脱領域化が…イスラームやヒンドゥー・ファンダメンタリズムを含めた、グローバル・ファンダメンタリズムの核心にある」[Appadurai 1996: 38]のだとしても、移民ムスリムは「共通のホームランドさえ共有して」[Ahmed & Donnan 1994: 7]おらず、内部の様々な差異を調整する必要があるのだ。

冒頭で紹介したように吉原は、移民エスニシティが移住社会において再構築されるさいに、宗教を媒介としたエスニシティの共鳴や提携現象がある一方で、宗教がエスニシティの差異化の象徴となることで、エスニシティの差異化現象も見られることを指摘している。しかしながら、台湾

ムスリム・コミュニティのように、様々な移住背景や文化的背景をもつ人々が集まったエスニック・コミュニティにおいては、宗教実践上の差異が、エスニシティの差異化を招くことは必然的なことに思える。台湾ムスリム自身がマイノリティとして、台湾漢人文化に接しなければならないだけではなく、台湾ムスリム・コミュニティ内の差異に対面せねばならないのだ。本稿ではそれを、泰緬ムスリム／外省人ムスリム間の宗教実践上の差異に見た。

しかし、先述のように、泰緬ムスリム／外省人ムスリム間の差異は、実際には台湾ムスリム・コミュニティの構成員によってしばしばのり越えられている。それはバルトが述べるように、境界をパッシングしながらも、境界そのものが維持される［Barth 1969］というよりは、境界が境界の両端をつなぐ結節点にもなっているということである。そうした宗教実践上の差異をインターフェイスとしながら、差異を調整し、台湾ムスリム・コミュニティが再編成されている。よって、台湾ムスリム・コミュニティ内部での差異化現象は、共鳴や提携関係へと向けた試みを導くものとしても存在しているのだ。そうした差異の調整プロセスのなかに、台湾ムスリム・コミュニティは存在している。

【謝辞】 本稿のもとになった調査は、トヨタ財団2002年度個人助成金［助成番号：D02-A-481］により可能になった。調査を可能にしていただいたトヨタ財団に感謝したい。また、本稿は中国ムスリム研究会第5回研究会、及び台湾の自然と文化研究会第3回研究会で発表した研究報告に基づいている。中国ムスリム研究会でコメンテーターを務めてくださった黒岩高、適切なコメントをくださった澤井充生、横田祥子、台湾の自然と文化研究会での発表の機会をくださった山田仁史、李春子の各氏に感謝したい。また、ビルマ語文献資料は、友人で泰緬ムスリムの一人である馬文豪が中国語に翻訳してくれた。馬文豪にも感謝したい。

〈大阪大学人間科学研究科博士後期課程〉

---

1 ―――― 台湾には全台湾のムスリムをまとめる組織として「中国回教協会」と「中国回教青年会」の二つがあったが、現在では統合されて、「中国回教青年会」は「中国回教協会」の傘下にある。また、台湾にある6つのモスクも、「中国回教協会」のもとに統合されている。

2 ―――― 台湾では普通、原住民・閩南人・客家人・外省人の4大エスニック・グループが想定されている。そのうち、1945年以前から台湾に居住していた前3者を本省人、1945年以降の台湾移住者を外省人という。

3 ―――― 雲南省からミャンマー・北タイへの移住に関しては、イエーガー［Yegar 1966］、フォーブスとヘンリー［Forbes and Henley 1997］、松本光太郎［松本 2001、2001］、吉松久美子［吉松 1998］、張佐［張 1998］などに詳しいのでここでは省略するが、すでに300年の移住の歴史があるともいわれている［Anonymous 1990］。

4 ―――― 華僑の台湾への移住し、中華民国台湾の国籍を取得して「中国人」となった人々は、中華民国への帰国した華僑という意味で、俗に「帰僑」と呼ばれている。しかし、中華民国台湾においては、法律上は「帰僑」という身分は存在しない。

5 ―――― 理事は台湾のムスリム・コミュニティを統括する中国回教協会の役職であり、董事長は個別のモスクを管轄する役職である。

6 ―――― 出される軽食は様々であるが、甘いデザート風のお菓子やビルマ語でカウスェと呼ばれる麺類などで、いずれもミャンマー料理である。

7 ―――― 筆者は2003年5月19日から6月3日までの間、ミャンマーのヤンゴン、マンダレー、タウンジー、ラショーの4都市に滞在し、ミャンマー・ムスリムの生活を観察してきた。至る所にモスクがあり、ハラール・レストランがあって、ムスリムとしての宗教生活を送る上では、全く支障が

ないようすであった。ミャンマーを紹介したホームページ『バダウ』には、ミャンマーのイスラーム教が紹介されている。『バダウ』の記述によると、1997年に出版されたミャンマー情報省の刊行物『黄金色の光を放つ宗教』には、ミャンマーの首都ヤンゴンに171の、マンダレーに200のモスクがあり、ミャンマー全土では2266のモスクがあると記述されている［バダウhttp://www.geocities.jp/badauk2001/sinjiru/Islam_03.html］。

【参考文献】


◎英語文献

●Ahmed, Akbar S. and Hastings Donnan 1994 "Islam in the Age of Postmodernity." In Ahmed, Akbar S. & Hasting Donnan (ed.), *Islam, Globalization and Postmodernity*. London: Routledge.

●Appadurai, Arjun 1996 *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

●Barth F. 1969 "Introduction." In Barth (ed.) *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Differences*. Boston: Little Brown.

●Forbes, Andrew and David Henley 1997 *The Haw: Traders of the Golden Triangle*. Bangkok: Amarin Printing and Publishing Public Company Limited.

●Pillsbury, B. L. K. 1973 *Cohesion and Cleavage in a Chinese Muslim Minority*, Ph.D. dissertation, Columbia University.

●Warner, R. Stephen 1998 "Immigration and Religious Communities in the United States." In Warner, R. Stephen and Judith Wittner (eds) *Gathering in Diaspora: Religious Communities and the New Immigration*. Philadelphia: Temple University Press.

●Yegar, Moshe 1966 "The Panthay (Chinese Muslim) of Burma and Yunnan." *Journal of Southeastern Asian History*. 7-1: 73-85.

◎日本語文献

●木村自 2003 「移民と文化変容――台湾回民社会における聖紀祭礼の変遷と回民アイデンティティ」『年報人間科学』第24号、49-65頁

●澤井充生 2002 「死者をムスリムとして土葬すること――寧夏回族自治区銀川市の事例から――」『社会人類学年報』Vol.28、161-179頁

●下中弘 1982 『イスラム事典』平凡社、東京

●松本光太郎 2001 「イスラーム地域としての中国とタイ（1）――タイ北部雲南系ムスリム調査報告」『コミュニケーション科学』No.14、東京経済大学コミュニケーション学会、173-210頁

●松本光太郎 2002 「雲南ムスリムとその移住――ミャンマーとタイ北部における伝統の再編」吉原和男編『拡大する中国世界と文化創造 アジア太平洋の底流』265-293頁、頁弘文堂、東京

●吉原和男 2001 「総論――アジア移民のエスニシティと宗教」吉原和男／クネヒト・ペトロ編『アジア移民のエスニシティと宗教』15-44頁、風響社、東京

●吉松久美子 1998 「回族の移住にともなう食文化変容――雲南から北部タイへ」原隆一（編）『21世紀の民族と国家 第6巻 風土・技術・文化――アジア諸民族の具体相を求めて』96-131頁、未来社、東京

◎中国語文献

●Mya Than（陳治萍譯） 1998 〈緬甸華人及其認同〉、《華裔東南亞人》陳鴻瑜審訂、國立暨南大學國際大學東南亞研究中心、南投（台灣）、127-168頁

●朱浤源 2000 〈歸僑與與僑教：來台緬華個案的回顧與前瞻〉、《第二屆僑民教育學術研討會會議實錄》、教育部僑民教育委員會、台北、291-320頁

●馬、伊斯哈克 2002 〈開設台北清真寺北縣穆斯林文教活動中心計畫記事〉《中國回教》第278期、中國回教協會、台北、29頁

●張佐 1998 「雲南回族穆斯林跨境東南亞探求」『回族研究』第3期、11-18頁

●賈福康 2002 《台灣回教史》、伊斯蘭文化服務社、台北

●翟振孝 1996 《經驗與認同：中和緬華移民的族群構成》台灣大學人類學研究所碩士論文、台北

◎ビルマ語文献

●Anonymous 1990 Pan lon pann thaye lue myoe su i tha mainn ahtauk ahtarr sarywet za dann meik tue hnint loke saun gyet myarr.（『パンロン・パンデー民族の歴史根拠文書の記録の写しと業績』原文ビルマ語）

◎ウェブ資料

●バダウ「ビルマのイスラム教」、http://www.geocities.jp/badauk2001/sinjiru/Islam_03.html

# 第 4 部

# 地域からの視点とトランスナショナリティ研究

# 東南アジア島嶼部のフロンティア空間
## ——ボルネオ島西部インドネシア／マレーシア国境地帯からの視点

石川 登

まず、詳細に入る前に、フロンティアとインターフェイスについて、意味を明らかにしておきたい。たとえば、フロンティアであるが、これについては筆者が所属している東南アジア研究センターにかなりの研究蓄積がある。東南アジア島嶼部におけるフロンティアについては、インドネシアやマレーシアで調査している研究者が、重要な研究領域のひとつとして議論を続けてきた。そこで語られているフロンティアは、たとえばアメリカ史におけるフレデリック・ジャクソン・ターナーの、「フロンティア仮説」を思いおこさせるものである。アメリカが西に向かって、つまりカリフォルニアに向かって広がっていくという、無限定的、非限定的なベクトルのイメージである。このような意味でのフロンティア概念が、東南アジアのフロンティア研究でもひとつの基礎的な視点として流用されてきたといえる。そこで取り上げられているイメージは、開拓前線、開拓される農業空間の最前線であり、農民が土地を拓き、成功を求めて移動するというイメージである。まさにギャンブラーとでも言えるような、非常に投機的な東南アジアの農民像が、これまで取り上げられてきた。これは現在の人類学的な言葉で用いれば、まさにエージェンシー（agency）への注目ということになろう。構造やシステムの中でいかに個人が動き回るか、意志をもって動くか、というような流れの中で農民像が語られてきたというわけだ。

もうひとつ、まさに語義的な意味で、英語のフロンティアとは国境を意味している。国の一番最周縁部、という意味でのフロンティアが、二つ目の意味である。政治的なシステムの中での最周縁部であるだけではなく、経済的ならびに文化的な領域の中で、一番端、つぎのシステムとの境目という意味でのフロンティアである。一種のインターフェイス、すなわち二つのシステムのあいだ、二つの文化、二つの経済、二つの政治システムの間に位置するような、非常にファジーな「はざま」としての社会空間である。本稿では、開拓前線としてのフロンティアと文化、経済・政治的システムの境界域、この二つの言葉を中心に議論を進めたい。

## フロンティア・共同体・権力

構造ならびにシステムにたいする人々のエージェンシーは多くの研究者が日々考えている問題であろう。システムや構造の中で、いかに人々が自分で意志決定をおこないながら、ときに反シ

ステム、反構造的な行動するか。フィールドからものを考える人類学は、他の社会科学や人文学にくらべて、エージェンシーにより良いアクセスを持った学問である。しかしながら、本稿ではそれをひっくり返し、フロンティアやインターフェイスという空間が、いかにシステムとして構造化されるかを考えていきたい。言いかえれば、権力がどのように生成され、フロンティアやインターフェイスなどの社会空間をかたち作っていくかという、一種の権力論という立場から話を進める。本稿では基本的に、 いかに権力的な構造がフロンティアならびにインターフェイスと言われる空間で立ち上がってくるか、その様式を中心に議論する。

ここでは、権力を以下の2つの視点から、規定しておきたい。一つめは、組織的権力（organizational power）とよべるものである。たとえば、フロンティア空間を考えるにあたり、ファーニバルなどの言う「複合社会」モデル［Furnivall 1944］のもとで、マレーシアなどの例を考えてみたらよいだろう。無主の土地と呼べるような社会空間、人がいたとしてもきわめて小人口であったところに、植民地行政のもとでゴムのプランテーションや錫の生産が行なわれた。ほとんどノー・マンズ・ランドであった場所に、様々な民族集団が動員されて、労働市場が形成される。そういうかたちで、東南アジアの辺境部が生産システムの中に入ってきたという歴史がある。こうしたコロニアルな状況のみならず、たとえば現代のシンガポール沖のインドネシア領では、シンガポールからフェリーで40分ほどのインドネシアの島々に多数の工場ができている。安いインドネシア人の労働力を使うために、日系、中国系、アメリカ系など、様々な多国籍企業が工場を作っている。そこでは資本の動きが発生して、商品を作るために組織化され、資本のみならずに労働力が動員され、一種の囲い込みがおきる。このような資本、人、商品のモビリティを収奪するシステムや構造に対して、もちろん反システムも起きており、国境を越えて人々が動き、モノを動かして、利潤を上げるというインフォーマル・エコノミーも形成される。これらのせめぎ合いという点から、フロンティアを見ていこうというのが私の基本的な視点である。この場合、多国籍企業や工場に対しては、オペレーショナル・ユニットという言葉を用いるのがよい。つまり、労働力が動員されて、そこに定着させられ、何かの生産のために囲われて存在するようになる。そこでは、多国籍企業の工場をはじめ、ゴムやアブラヤシのプランテーションなどのオペレーショナル・ユニットが生成してくる時に、必要な権力が顕在化してくる。フロンティア空間において生産活動のために人々の空間的移動の管理がすすみ、国家による組織的権力が行使されるようになる。

こうした組織的権力にたいして、もうひとつの権力――もしくは大きな諸力とでも言った方がよいかもしれないが――を見ることができる。それは、こうしたオペレーショナル・ユニット――プランテーション、多国籍企業体、国家の領域など――自体をつくり上げる、さらに大きな構造的な力（structural power）である。フロンティアやインターフェイスといった空間を、このような構造的諸力で見ていくことは重要だ。特に、国家経済や政治、文化などのシステムのはざまにあ

るインターフェイスでは、こうした構造的権力と反作用が見えやすくなる。構造的権力は、コミュニティや労働市場、ひいては国家領域などのオペレーショナル・ユニット自体をつくり上げるような、さらに上位な力となる。いわば資本主義的な近代世界システムが成立した後に世界を覆った構造である。蒸気エンジンが開発され、西洋の植民地主義がおこり、非西洋世界が植民地化され、労働力が動員され、生産システムに絡めとられていくという、まさに500年という長いタイムスパンで語られるような大きな構造的力といえる。これを二つめの権力として注目していく必要がある。

そういう構造的な大きな力は、世界のポリティカル・エコノミーを規定してきたわけだが、これは後述の近代世界システムのみならず、いわゆる国際主義、インターナショナリズムやグローバリズムと無関係ではない力ということになる。このような、組織的権力と構造的権力を、いかにフロンティア、またはインターフェイスの中から抽出していくか。その作業をするにあたって、実際の例として、私が関わってきたボルネオ島西部のインドネシア・マレーシア国境地帯を紹介したい。

## ボルネオ島西部のインドネシア／マレーシアの国境地帯

ボルネオ西部の国境地帯の一番海側にダトゥ岬があり、ここを突端としながら内陸に向かって国境が走っている（地図1）。これが現在のボルネオ島を二つに分ける国境であり、上左側がサラワク州マレーシア、上右側がサバ州マレーシア、そして下がカリマンタンといわれているインドネシア領である。基点となるのがダトゥ岬であり、分水嶺が国境線として規定されている。

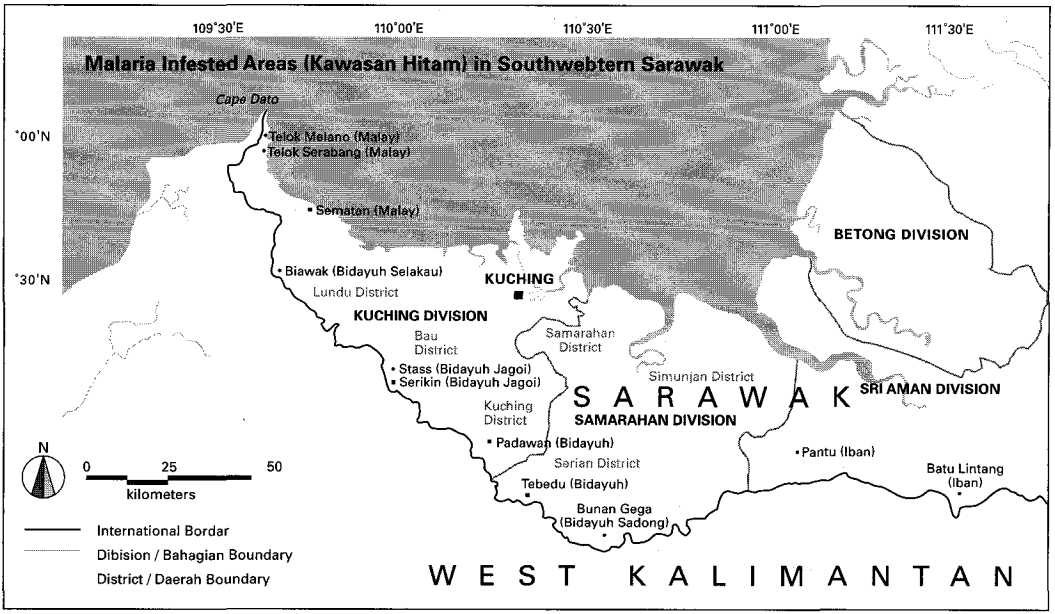
この地域からまず、1870年代と1930年代の二つの事例に着目したい。ボルネオ西部は、イギリスの植民地になる前に、二つのイスラムのスルタンが緩やかな支配を確立していた。現在のインドネシア西カリマンタン側にはサンバス・スルタンがあり、北部にはブルネイ・スルタンのシンボリックな政治的領域があり、ボルネオ西部は、これらのスルタンの支配権のちょうどはざまであった。1841年にジェームズ・ブルックという白人の若者が、クチンというところに寄港し、当時内戦状態にあったサラワクをおさめ、ブルネイ・スルタンから植民地を得たことによって、サラワク植民地が出現した。一方、時期を同じくして、国境の向こう側ではサンバスを中心に、オランダの植民地が形成された。このように二つのスルタンのはざまであった地域が、植民地期になると、オランダの植民地とジェームズ・ブルックという白人王の植民地とのちょうどはざまになった。このはざまが、現在のマレーシアとインドネシアという近代国家のはざま、つまり国境として受け継がれるにいたる。このサラワクとカリマンタンの南西部の国境地帯は、前植民地、植民地、そして独立後の国民国家という三つのジオ・ポリティのタイムスパンのなかで、常に社会的な境界となってきた。ここでとくに興味深い問題は、非常にぼやけた領域であった、スルタンの前近代的なフロンティア

が、植民地、そしてポスト植民地の近代国家の領域形成のプロセスにおいて、いかに実効性のある国境として変わってきたか、ということである。

## 社会的「場」としてのインターフェィス

社会的なインターフェイスを考えるにあたっては、borderlandにsをつけた、非常に両義的もしくは両属的な空間であるborderlandsという空間が、社会学的にどれだけ汎用性がある議論を提供してくれるのか、ということを明らかにする必要がある。たとえば、1870年当時、ダトゥ岬にはじまるこの国境地帯は、1平方キロメートルの人口密度が2人であり、ほとんどノー・マンズ・ランド に近い状態であった。私が最初に調査に入った90年代前半でも、ダトゥ岬近辺では1平方キロあたりが13人の人口密度であった。こういうところで国境が、果たして私たちが考える社会学的な何かしらの意味を持つかどうかを考えてみたい。

ダトゥ岬から二分されている国境をはさんで、左側がインドネシア側、右側がサラワク側となる。国境付近の黒い点がコミュニティであるが、ここにテロック・ムラノー、プエ、ビヤワック、カンダイ、スタース、パダワン、トゥブドゥ、グナン・グナ、パントゥー、バトゥ・リンタンといったコミュニティが、国境に張り付いて点在している（地図1）。




地図1

ここで面白いのは、これらの一つ一つのコミュニティが、エスニックな意味で非常に特定的であることだ。たとえば、マレー人のコミュニティであるテロック・ムラノーには、このコミュニティにはりついいたかたちで、インドネシア側にタマジョというマレー人コミュニティがある。ビヤワックというのはララというダヤック・コミュニティであるが、ここにはジャゴイ・ババンというインドネシア人のダヤック・コミュニティがはりついている。この地図では全ての国境コミュニティを挙げたわけではないが、国境地帯がほぼ2,800キロあるサラワクとカリマンタンの国境上に、無数のコミュニティがある。それが民族的に特定の関係を持って、国境を越えた形で、ひとつのカップリングの関係を持ちながら存在している。

地図1は、サラワクの保健省の人と話をしている時につくったものをもとにしている。これらのコミュニティは、マレー語で言うとカワサン・ヒタム（kawasan hitam）、つまりブラック・エリアとして指定され、マラリア原虫の撲滅のためのスプレー散布が保健省の人々によって定期的に行われている。マラリアの発生率が高い地域であり、だからこそサラワク州の保健省が注目している。ここがマラリアのブラック・エリアであるというのは、インドネシア側からの人々の通行がいかに激しいかということを示している。サラワクの保健省の人に言わせれば、マラリア原虫を持ったインドネシアの人々が、国境を越えて入ってくるので、病気が広がるということである。この地図を見ても、いかに国境空間が例外的な場所ではなく、一種の社会類型として興味深い検討対象となることがわかるだろう。マレー語で、ジャラン・ティクス（ジャランは道、ティクスというのはネズミ）、すなわちネズミの道と訳される毛細血管に似たトランスナショナルな無数の小道が、マレーシアとインドネシアを密接につないでいる。ジャングルの真ん中であるが、人々、物流、情報の流れの密度の非常に濃い空間が、形成されている。この国家的インターフェイスが、あながちただの辺境ではなく、社会学的に興味深いことが言える場所なのだということがおわかりいただけただろう。

## 東南アジア島嶼部フロンティア——三つのインターフェイス

### 1870年代～1920年代

人口稠密なジャワに比べて、1平方キロに2人しかいないような地域で、いかにジオ・ポリティや国家の領域性が国境社会の歴史のなかで形成されてきたのか。それを知るために、私はサラワク・ガゼットというサラワク植民地政府の官報を読み、1870年から1941年までの国境に関係する記述を集めてみた。以下ではまず、1870年代の白人ラジャ、チャールス・ブルックの治世を中心としながら、サラワク南西部国境地帯における国のかたちの現れ方を見ていきたい。

植民地政府は国境の管理について様々なことをしている。婚姻の問題、とくに重婚はゆゆしき問題とされ、オランダ領にいるものがサラワク領に来て妻を娶って子供を作るといったことが早

い時期に問題化している。その後、パスポートの所持や、焼畑耕作をする際の越境の禁止、サンバス領で耕作をしているものが、サラワク領で森林産物を採取する際の納税の義務など、様々なお達しが国境をはさんで両方の政府から出される。結婚登録の義務化、他国者の重婚の禁止、領内で移民が結婚した場合の妻や子の扶養義務、森林物産（自然のゴムの樹液や籐、エンカバンなど）への課税、農作物への関税、鉄砲、塩、タバコなどの密貿易の取り締まり、パスポートの携帯の義務化、トランスナショナルな阿片の動き（阿片は国庫の非常に重要な部分を占めており、阿片の管理はオランダ政府、サンバスとサラワク政府の気にするところであった）、領域外での焼畑耕作の禁止、人頭税、自分が耕作する土地登録義務など様々な規則がつくられる。

ひとたび犯罪が起きたときには、オランダ政府とサラワク政府が、その犯罪人を逮捕することになる。それから、両領土で行われていたプランテーション、とくに胡椒のプランテーションで働かされていた契約移民である華人クーリーが逃げたした時に、 いかに両方の政府が捕まえるかというような取り決めがなされた。領内で商人が商売をするときの度量衡の管理、さらには、どちらかの領域でコレラや天然痘が発生した時に、いかに国境や領域を閉じるか。人々の移動を制限し領土を迅速に閉じるためのシステムなどが作られる。人々が帰化を申請した時には、ナショナリティを変えて、新しくサラワク臣民になる際や、逆にサンバスのオランダ政府の臣民になる際の帰化手続きなど、様々な取り決めがなされた。

このようなフロンティア空間で、国家が領土的刻印を、サラワク領土とサンバス領土に押すことができたかというと、私の感覚では、それは不可能であったと感じている。行政単位でルンドゥ地区とよばれるサラワクの南西部の国境地帯は、約1,600平方キロの面積がある。そこで取り締まっていた行政官は2人だけであった。そして在地社会の人口密度も1平方キロで2人であった。こういう小人口社会にたいしてきわめて脆弱な官僚組織しかもたない国家に、どれだけ実効的な支配ができたか。これははなはだあやしいと言わざるをえない。オランダ領の西ボルネオでは、1872年には行政官が15人であった。この西ボルネオというのはジャワ島とマドゥラ島を合わせた広さがある。よって、国境を越えたオランダ側でも、国家の実効的支配はほとんど不可能であったろうと思われる。

こういうところで、国家的なフロンティアにおける組織的権力が、実際に運用される際にどういうモデルを考えたらいいのか。たとえば、政治学などでは、強い国家（strong state）と弱い社会（weak society）という二項対立的なコラムを作って論じるというのが普通の手続きである。ミグダル（Migdal）という政治学者が言いはじめたのだが、強い国家にたいして弱い社会、でなければ弱い国家に対して強い社会［Migdal 1988］というような二項対立を持ち出しても、少なくともサラワク領とオランダ領のインターフェイスにおける国家の組織的権力およびこれに対する社会のエージェンシーの関係性というものは見えないだろうと考えている。様々な規制が実行さ

れても、人々は意に介さずパスポートを持たないで動き回り、阿片も持ち出して売りさばき、あちこちに妻を持っている、という状況がある。それにたいしてさらにまた国家側は法令をもって、同様の布告をくり返しながら対応する。たとえばトランスナショナルな重婚や密貿易が表面化すると、政府がこれを通告をもって禁止する。1870年から1930年までほぼ同じような法令が繰り返される。というのは、人々がそれだけ無視していて、同じことを繰り返したからである。それにたいしてアド・ホックな対処をして、法令がまた通告される。それを人々はまた守らない。そのためにまた手続きとして同じような法律が通告される。つまり、一種の共鳴関係、社会と国家の一種のいたちごっこのような状況のなかで国のかたちが立ち上がってきたのだと見た方がよい。70余年のフロンティアの歴史をサラワク官報のなかで眺めてみると、このような共鳴関係もしくは弁証法的な関係、あるいは国家から社会に対する一方的な制度的な支配のみが行われているわけではなく、強い国境社会というものがあり、それが反システム的な動きをしていることが見てとれる。このような共鳴関係を繰り返し、何かしら他のイギリスやオランダの植民地と同じような状況にやっとなったというのが、白人ラジャのサラワク王国におけるフロンティアの小人口社会の状況ではないのかと考えている。

このようなフロンティア社会における小人口社会と国家の実効的支配については、第一次森林が優勢な極めて厳しい生態基盤に注目することによって、国家と社会の関係についての新しいモデルが見えるのではないか。たとえば、ウィットフォーゲルが議論したような大陸部の灌漑社会、つまり国家の力が強く灌漑事業を行って生産力を上げて、人頭税をしっかり取るような社会モデルや、ジャワを中心としたきわめて人口稠密な東南アジアの島嶼部世界から考えられるモデルとは異なるものを、東南アジア島嶼部から提出する必要があるのではないか。

## 1930年代

つぎに、国家をこえた帝国という分析枠組に話を移そう。第2の事例として以下では、考察の焦点を1930年代にあててみたい。すでに繰り返し触れてきた組織的権力についてであるが、国家をこえたオペレーショナル・ユニットがボルネオのインターフェイスで出現する。それは1930年代の戦間期のことで、これは世界の歴史の上でも非常に興味深い第一次世界大戦と第二次世界大戦の間の時期である。先述の組織的権力と構造的権力の一つの実例として議論する意図から、具体的には戦間期における国際ゴム協定のもとでの帝国と農民について記述してみたい。

1920年代の初頭からボルネオの僻地にもゴムの生産が普及し始めた。ルンドゥ地区の内陸部では華人資本を中心としてゴムの植付けが活発に行われるようになる。1930年代になると、この地域のダヤックおよびマレー人の自作農が自分の土地でゴム栽培をするようになる。おりしも1929年に大恐慌があり、ゴムの価格が大暴落した。たとえば、1925年のロンドンにおいて、ピー

ク時には1キロ4ドル17セントであったゴムの価格が、1932年には13セントまで落ちてしまう。このため、東南アジア島嶼部では、ゴム生産の植民地を持っているオランダとイギリスが生産調整を行った。

1934年に、国際ゴム協定（International Rubber Agreement）を締結し、セイロン、インド、マラヤ、北ボルネオ、サラワク、インドシナ、オランダ領の現在のインドネシアなど、ゴムの生産を行う植民地に対して、非常に厳しい生産調整策を押し付けてきた。基本的にはイギリス帝国とオランダ帝国の両国が決めたことで、徹底的な生産調整が行われたのである。その方法としてはまず、ゴム樹液を採取できる日数を制限した。しかし、それを守る人はまずいない。そこでつぎに、クーポン券を配り、各農民に対して、そのクーポンに匹敵する量だけを仲買人に卸すことができるとした。そして、仲買人も集めたクーポンを持って、実際に輸出をする時にクーポンと同じ量の生ゴムだけを輸出するという、市場に行きわたる生ゴムの量をクーポンという一種の紙幣を付加して制限することが1934年に行われた。この時に何が起きたのか。非常に面白いことなのだが、ボルネオの西部では、現在のインドネシア、カリマンタン側、当時のサンバスからサラワク側に向かって大量のゴム板が移動したのである。農民たちが、ゴム板をビヤワック、カンダイ、プエ、テロック・ムラノーなどの国境沿いのコミュニティに運ぶ。サラワク側のこれらの国境コミュニティでは華人商人が待っており、ゴム板を受け取る。それがクチンに行き、またシンガポールに流れるという形である。密貿易の流れは、サンバス（インドネシア）からサラワク（マレーシア）への一方通行であった。このゴムの密貿易の流れが1934年の国際ゴム協定が施工された直後から始まり1963年まで続く。1963年にインドネシアとマレーシアの軍事衝突が起きた結果、実質的な国境線が暴力的にひかれ、両国の軍隊が駐在する前線と化し、人々と商品のトランスナショナルな移動が禁止される状況になるまでこのような状況は続いたのである。戦間期から30年近くにわたって、この国家フロンティアにおいてインフォーマル・エコノミーが形成されていたことは、歴史の本にはもちろんでてこない。

国家が組織的な権力を行使して、国境および国家経済にもとづく商品の交易圏を作ろうとした。すでに見たように重婚の禁止や焼畑農業の禁止は、ほとんど有名無実な法律であったわけだが、1934年の国際ゴム協定によって国境線を越えたゴムの移動を規制しようとした瞬間に非常に広い範囲で反システムへの動きが起こったわけである。これは、ネグリとハートが『帝国』［ネグリ／ハート 2003］で論じているようなものではない。より簡単な、領域的に東南アジア島嶼部に存在したイギリスとオランダの帝国レベルでの国際協調に対する在地社会の反応である。東南アジアの植民地状況を大きく眺めてみると、シンガポールの南がオランダ、シンガポールから北がイギリスというかたちで、1824年の英蘭協定で分けられたのが東南アジアのジオ・ポリティックスである。ゴムの密貿易経済圏が国境をまたいで形成されたのは、イギリス帝国とオランダ帝国

がちょうど境を接する、大きな意味でのコロニアルなインターフェイスだったわけだ。これを「植民地的フロンティアの円弧」(Colonial Frontier Arc)という言葉を使って説明している研究者もいるが、大きく東南アジアの島嶼部を考えた場合、ボルネオ西部はまさにオランダ帝国とイギリス帝国というふたつの帝国のはざまであったわけである。帝国が生産調整をしようとするとき、農民たちが見事にひとつの行動を起こした。1930年代、サラワクではゴムの生産のほぼ90%が小作農の手によるもので、残りの10%がプランテーション生産であった。同様に、オランダ植民地のサンバス側では、ほぼ50%に近い状況で小作農が伸びており、残りの50%がプランテーションであった。このプランテーションでは、白人の入植者たちが大きなエステートを作って、クーリーを使って生産をおこなっていた。このような状況で、小作農から吐き出される生ゴム量を減少させ、プランテーションで自分たちが生産する量をロンドンのゴム市場に直結させるために、生産調整を行なったのであり、小作農の帝国に対する一種の宣戦布告がボルネオのインターフェイスで1930年代に起きたと考えられる。帝国側は自分の生産物を高く売ろうとして、市場に流れる量を少なくする。そのために小作農にたいして、非常に理不尽な生産調整策をおしつけた。これに対応するかたちで農民たちは即座に、領域を越えた市場を求めてサラワク側にゴムを密輸貿易して、システムに対する一つの反応を起こした。先ほどの組織的権力、国家とは異なり、1930年代戦間期のこの事例は、国家よりさらに上位の帝国レベルでのインターフェイスの動きを示している。

### 1990年代 ～ 現在

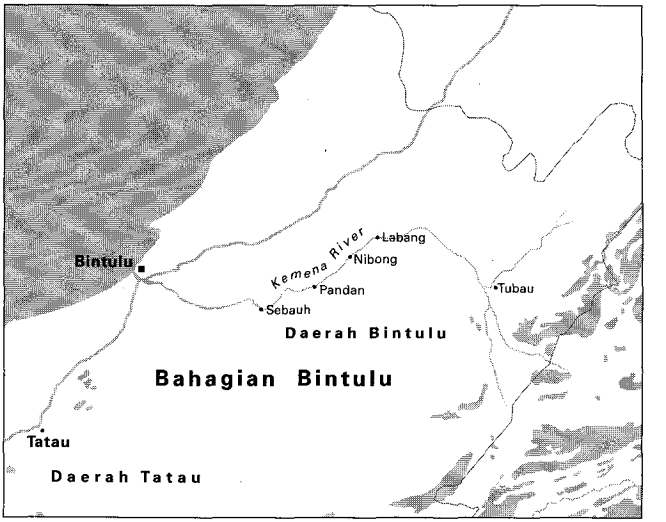
第三の例として、現在のマレーシアとインドネシアの国境で起こっていることについて述べたい。第一の例が1870年代から1920年代、ふたつめが1930年代、最後の事例が現在のボルネオのトランスナショナリティに関するものとなる。

以下で考察するケースでは、じつは国境にはりついたフロンティア空間ではなく、非領域化した新しい形態のボルネオのフロンティアである。すなわち、国家領域の間にはさまれていたインターフェイスが、いかにして都市部の労働市場に出現したか、人の移動と資本の移動の新しいかたちをサラワク北部の工業都市に探ってみたい。

西ボルネオの国境地帯の調査に加えて、新しい調査プロジェクトとして、この5年ほどビンツルという工業都市を調査している。そこにクムナ川という川があり、沿岸部のビンツルから国境近くまで総延長約250キロの長さで、下流と上流の社会をつないでいる(地図2)。この川沿いの民族を見ると、サラワク中のほぼすべての民族がひとつの川筋に生きている。約140年のタイムスパンで、この川筋社会の社会史を調べており、主にふたつの柱をたてて考えを進めている。ひとつは、焼畑をやっている伝統的なダヤックの生活世界の構造的変化である。それに対して、この河口における非常に大規模な工業都市の形成がもうひとつの調査対象となっている。非常に大

きな労働市場ができている状況において、なにがこの川筋社会に起きているかということを、川を移動しながら調査しているのである。

このビンツルでは工場ならびにプランテーション労働者のほとんどすべてが、インドネシアのサンバス地方、もしくはジャカルタを中心としたジャワから来ている人たちであった。 現地の人ではなく、 国境を越えたインドネシアの女性や青年たちである。とくに注目すべきは、インドネシアとマレーシアの間のインターフェイスが限りなく非領域化しているということだ。要するに、このビンツルという工業都市がひとつのフロンティアになってきている。 インドネシア人（サンバスならびにジャワからの契約労働者）と在地のマレーシア人の社会的なインタラクションを通して、新たなインターフェイス状況が生まれている。巨大な労働市場が形成されているところで、新たなフロンティア状況が成立しているわけだ。いわゆるポスト・フォーディズム（Fordism）、もしくは、非常にフレキシブルな資本の蓄積が起きて、外国の企業体が非常に自由なかたちで労働力と資本を動かして工場生産をおこなっている。そこで起きているのは、企業体、もしくは国家がフロンティアを都市部に作り、労働力の動員と組織化を行うという状況である。



地図2

ビンツルは、30年前は漁民が1,500人しかいないコミュニティだった。液化天然ガスが発見され、東南アジアでも最大の液化天然ガスプラントができ、ペトロナス（マレーシアの巨大石油会社）などの大企業が巨大なコンビナートを作る町に変わった。エネルギー資源が豊富にあるため、現在ではその電力を使ってアルミニウム工場や、ガラス生産のためのシリカ工場、肥料工場までができており、ボルネオのイメージとかけ離れた軽工業地帯となっている。加えて、川筋社会であるため、国境部に近い川上の熱帯雨林から木を切り出して、川で送り、その木材を使った合板工場が数多く建設されている。それはほとんど技術移転であり、日本の企業が技術を教えて、華人の資本が工場を作っている。

たとえば、合板工場は8ヶ所ほどあるが、インドネシアのサンバス地方やジャワ島から、ひとつの工場に約3,000人の労働者が働きに来ている。 パスポート上では全員が18歳以上になっているが、私が調べたところではサンバスの少女は大体14歳、一番若いケースで12歳であった。そ

の少女たちが2～3シフト、すなわち8時間もしくは12時間働き、1ヶ月に休みが3日間という状況である。彼女らインドネシアの少女たちが合板工場で働いてもらえる賃金は、一日に約8リンギ、240円くらいである。残業を加えても1ヶ月で約280リンギにすぎない。たとえば、彼女らを監督している中国人は、けっして高いランクに位置づけられないような人でも、1ヶ月に約3000リンギはもらっている。また、工場で一番高い給与を得ている人は、約1万リンギを得ている。このような状況において、インドネシアの青年たちや少女たちは、約280リンギで3年間の契約労働をしている。ここでは、深刻な労働収奪が行われていると言える。沿岸部と上流部には、アブラ椰子プランテーション、ならびにアカシア・マンギゥムなどのパルプ用木材プランテーションが拡がっている。ここで働いているのも、木材関係の工場と同じくサンバスやジャワの契約労働者である。

ビンツルには、インドネシア人のバンドが、のりの良い歌謡曲(ダンドゥット)を朝まで演奏しているカラオケ・パブがあり、町を歩けば「インドネシアへの送金承ります」と看板をだしたインドネシア銀行のエージェントのオフィスなどが目につく。インドネシア人の友人と夜にひらかれる市場を散歩した時に、その友人が町を歩いているインドネシア人の多さに驚いていた。私もすれ違いざまに聞こえる仲間同士のサンバス弁の会話などから、生活の様々な局面でビンツルにおけるインドネシアの存在を感じてきた。同胞のインドネシア人からみたビンツルは、表面的に私たちの目に入ってくるマレーシアの町とは違うフロンティア性を醸し出しているところと言える。30年前には車は1台だけ、人口1,500人の漁村が、現在では人口13万人を数えるまでになっている。もちろん公式の統計はないが、この人口13万に対して約5万人にのぼるインドネシア人労働者が、工場やプランテーションにいると言われている。人の動きのみならず、インドネシアの丁子タバコ、カインと呼ばれる布、ドリアンなどの高価な森林産物、原木丸太など、人と同様にインドネシア領からビンツルにむけて、様々な商品がアンダーグラウンドのチャンネルをとおして運び込まれている。

このビンツルのケースは、現在の労働移動のなかで、インドネシアとマレーシアのあいだのインターフェイスが、いかに脱空間化されはじめているかを物語るひとつの傍証となるだろう。これらの社会空間は、従前のふたつの事例とは異なり、決して国境沿いにはりついたインターフェイスではない。しかし、ボルネオで進んでいる労働市場の新たな形成、それにともなう人の動き、すなわち労働力の動きが、いかに地理的な限定性をこえて様々な場所にフロンティア空間を創出しているかのひとつの例にはなるかと思う。そこでは、1870年代から西ボルネオでくり返されてきた国境の持つ浸透圧、商品や人間の空間移動、とくにハーヴェィ[Harvey 1989]などの指摘したような「空間の圧縮」の進行する新しい状況のもとで、フロンティア空間が国境地帯という地理的な限定性をこえてサラワク全土で労働市場が形成されている。

本稿で三つのフロンティアの風景を紹介しながら、これらの国家的インターフェイスがどのようにつくられてきたかを示し、それらを取り巻く社会的状況に留意しながら、そこで発生する権力を組織的権力や構造的権力という視点から明らかにしていく可能性を探ってみた。歴史的には、1870年代、1930年代、そして1990年代以降と三つの時期を並列させながら考えたが、これらの事例のあいだにある類似性とそれぞれがもつ個別性に意識的であることは肝要であると考える。時系列的な考察に加えて、農業フロンティアと都市の労働市場といった、空間的にも異なるニッチで形成される国家的インターフェイスの意味をさぐりながら、時空間のなかでの新しいフロンティア仮説を、フレデリック・ジャクソン・ターナーにならって、東南アジアのフィールドから提出することができればと考えている。

〈京都大学東南アジア研究センター助教授〉

---

【主要参考文献】

●Furnivall, J. S.　1944　*Netherlands India: A Study of Plural Economy*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

●Harvey, D.　1989　*The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change*. London: Blackwell.（D. ハーヴェイ『ポストモダニティの条件』吉原直樹監訳、青木書店、東京）

●Migdal, Joel　1988　*Strong Societies and Weak States: State-Society and State Capabilities in the Third World*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

●石川登　1993　「農民と往復切符―循環的労働移動とコミュニティ研究の前線」『民族学研究』58（1）: 53-72頁

●石川登　1997a　「民族の語り方―サラワク・マレー人とは誰か」青木保他編『民族の生成と論理』（講座文化人類学第5巻）岩波書店、東京

●石川登　1997b　「境界の社会史―ボルネオ西部国境地帯とゴム・ブーム」『民族学研究』61（4）: 586-615頁

●石川登　1999　「空間の履歴―サラワク南西部国境地帯における国家領域の生成」坪内良博編『地域形成の論理』京都大学学術出版会、京都

●石川登　2002　「国家の歴史と村びとの記憶―サラワク独立をめぐって」　黒田悦子編『民族の運動と指導者たち―歴史のなかの人びと』山川出版社、東京

●ネグリ、アントニオ／ハート、マイケル　2003　『帝国―グローバル化の世界秩序とマルチチュードの可能性』水島一憲ほか訳、以文社、東京

●ターナー、F. J.　1973　『アメリカ史における辺境（フロンティア）』松本政治、嶋忠正共訳、北星堂書店、東京

# 海域アジア史構築への展望 ── わたしの地域研究法

赤嶺 淳

本稿では、「海域アジア史」をタイトルにかかげ、その再構築への展望をのべてみたい。とはいえ、わたしの意図する「歴史」は、いわゆる正統的文献史学ではない。既存の国民国家の枠組みをとっぱらったときに何がみえてくるのか。アジアの沿海域に立脚して地球史を把握するのが、わたしのめざす地域研究である。そのために、まず、東南アジアと日本の海をつなぐ地域のモノ、人、情報の流れについて、大雑把なデッサン、あるいは青写真を描くことを目論みたい。

わたしが大学院に入ったのは、1990年である。当時の東南アジア研究界隈の雰囲気は、京都大学の東南アジア研究センターを中心として、東南アジア研究を「東南アジア学」という、ひとつの学問体系として確立しようという熱気につつまれていた。東南アジア社会を理解する枠組みとして、現在、「フロンティア世界」ということばが定着しつつあるが、当時は、まだそのことばも存在していなかった。とはいえ、人やモノ、情報の「移動」を中心に東南アジア社会を考察してみようといった、「フロンティア」史観なるものが、生まれつつある時期であった。

わたしが調査研究しているのは、おもに漁師社会である。かれらが、魚群を追って移動することは、しごく当然のことである。しかし、興味深いことに、東南アジアの大陸部においては、焼畑に顕著なように、「農」民も、さかんに動いている。そして、焼畑民のみならず、いわゆる水田耕作民も、移動する傾向にあるらしい。たとえば、タイには「ハーナディー」ということばがある。「よりよい田を探す」という意味だ。日本人の感覚では、百姓は先祖代々受け継いできた田を守るというのが、おおかたが納得する価値観であろう。しかし、タイの稲作民たちは、よりよい田を探して、みずからが移動するという、まったくわれわれの感覚と違う農業を営んでいる。

東南アジアの農村では、たんに人が動くだけではなく、情報も往来している。それは、その時分のブームになった換金作物の導入に熱心なことに顕著である。それまで稲を植えていた百姓が、蒸留酒の原料になるハトムギがいいということになれば、いきなりそれを植えるようになるなど、商業的に敏感である点も特徴的だ。

そのような人や情報の動きに興味を覚えて、わたしは博士課程後期で、フィリピン南部からボルネオ島、 それにインドネシアのスラウェシ島あたりを中心に生活しているサマ人（バジャウ人という方が通じるかもしれない）の言語と文化について研究することにした。サマ人は、フィリピンのミンダナオ島の西端にあるサンボアンガ（Zamboanga）という港から、ボルネオ島にかけての

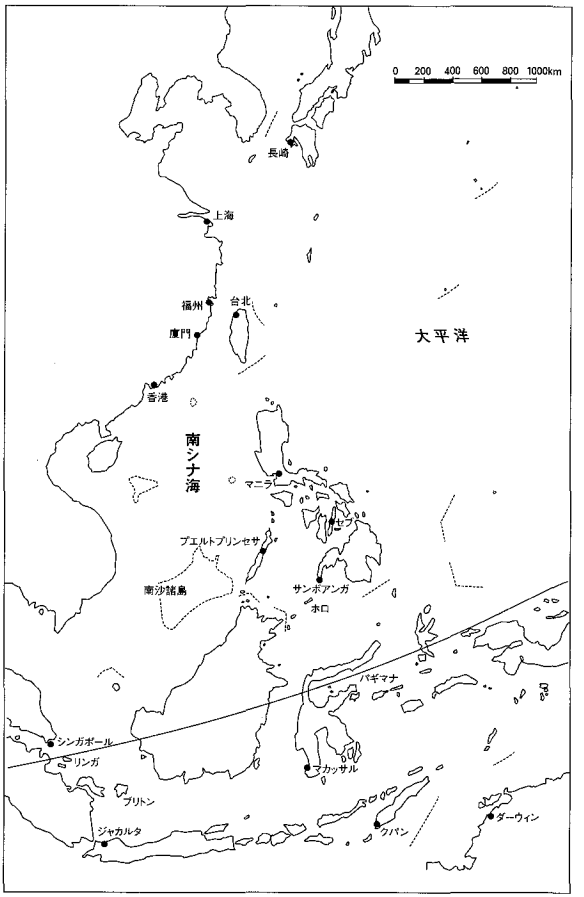
スル諸島、現在のマレーシア・サバ州の東海岸、インドネシアのカリマンタン島の東海岸にかけて生活する人びとで、スラウェシ島の沿岸部からオーストラリア北端に近いサンゴ礁海域にまで点在している(地図1)。

サマ人たちは、基本的に魚介類、とくに高価なフカヒレのためのサメ、ナマコ、真珠貝などを獲って売り、自分たちは缶詰などを買って食べるという貨幣経済にどっぷりつかった生活をしている。サンゴ礁の離島に住んでいるからといって、自給自足をしているわけではない。むしろ自分たちは高く売れるものを獲って、それを売却したお金で、みずからの食糧を購入するのである。

## フードシステムとモノ研究

現在のわたしの研究関心を端的に述べると、「特殊海産物のフードシステム」ということにつきる。フードシステムというのは、やや馴染みがないかもしれないが、農産物流通を研究する分野での用語であり、農産物の生産から、流通、消費までをひとくくりのシステムとしてみてみよう、という考え方である(フードシステムの名を冠した学会もある)。ここで言う「特殊海産物」というのは、鶴見良行の造語で、みずからが食べない海産物を、最初から外部市場に出荷する目的で採取される「特殊」な海産物のことである。なかでもとくに、わたしが関心を寄せるのは、中国市場を目的としたフカヒレやナマコの採取と加工の流通ネットワークである。

海洋民族学者の秋道智彌は、ここでのフードシステムを「エスノネットワーク」とよぶ。生産の現場、たとえばサマ人の場合、サマ人の手からインドネシアではブギス人という仲買人を通して、最終的には香港やシンガポールなどの中国人(華人)の手に渡っていく。このように流通の過程において、さまざまな民族




地図1 [出所:赤嶺 2000]

社会の手を経由する、民族関係に着目して、秋道は「エスノネットワーク」という概念を提唱したのだが、ナマコやフカヒレなどの貿易には大手商社なども参入しつつあるため、ほかの水産物とも比較検討できるよう、より大きな枠組みとして、わたしはフードシステムという術語でよいのではないかと考えている。

わたしは、冒頭に述べたような課題を達成するため、特殊海産物に注目して人やモノ、情報の移動を追うという、「モノ研究」の手法に魅力を感じている。モノ研究を推進する人の中には、「モノ研究」と「モノ」の研究を区別する考えもある。たとえば、ナマコを通して何を見たいのか、というのが「モノ研究」にあたり、ナマコそのものを研究する立場は「ナマコ」の研究であって、「ナマコ研究」ではない、というのである。わたし自身は、生物としてのナマコのことがわからなければ、ナマコ研究もありえないだろう、という立場をとっている。よって、あまり「モノ研究」と「モノの研究」を区別するつもりはない。とはいえ、以前書いた論文に対しては、「ナマコのことはよくわかったが、問題意識が希薄である」との批判をうけた。今から考えてみると、やはりモノを通して何を見るのか、というわたし自身の視点が定まっていなかったのは事実である。好事家的なモノとの対話を抑えて、モノとの対話の先に、どのような展開がありうるのか、という点をつねに模索しないといけない、と自省している。

## ラカス・ナン・ロオブ

大学院時代、わたしはフィリピンのスル諸島を中心に、方言差も含めて、サマ語の広域調査をおこなった。調査の過程で、スル海を隔てた反対側の島であるパラワン島に分村を作っているサマ人集落に遭遇した。フィリピンの地図を思い浮かべていただきたい。スル海を西進すればボルネオ島だし、北上すればパラワン島にたどりつく。この話を聞いたのは、ちょうどスル諸島での調査が一段落ついたときだったので、パラワン島にわたり、その南端のバラバク島まで訪ねていくことにした。サマ人の集落は、行政的にはバラバク町であったが、さらに60キロメートル南にくだったマンシ島というところであった。

マンシ島は非常に小さく、大きい地図には表記されていない（地図2）。隆起サンゴ礁の平たい島だ。マレーシアとの国境線までおよそ2キロメートルしかなく、フィリピンのなかでも、マンシ島が最も国境に近い島である。干潮時にマンシ島にたどりつくには、島の南側に広がる大環礁を迂回するため、必然的にマレーシア領に入らねばならない。

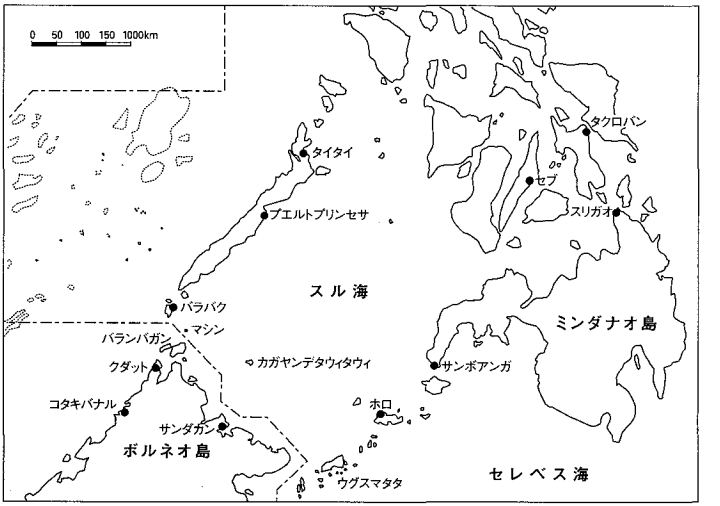
マンシの人びとは、南沙諸島というサンゴ礁が散らばったところに2ヶ月間くらい出かけていき、ナマコを獲って帰って来る。それからプエルト・プリンセサ（Puerto Princesa）というフィリピン側の都市に持っていく場合もあれば、違法ではあるが、国境を越えてマレーシアのクダット

(Kudat)にナマコを持っていく場合もある。どちらに持って行くかは、価格が左右するわけだ。フィリピン側の買値が高いときにはフィリピン側に持っていくし、マレーシア側の買値が高いときにはマレーシアに持っていく。わたしが初めてマンシ島に行ったのは1997年だが、ちょうどアジアの通貨危機が起こった年で、フィリピン・ペソとマレーシア・リンギットの交換レートが揺れ動いていた最中であった。そのような揺れ動く現実を、調査地のマンシ島の人たちは冷静に捉えており、マレーシアとフィリピンを往来することで、うまく立ち回って利益をうみだしていた。

この島で気になったことが、ふたつあった。まず、2ヶ月間も南沙諸島(Spratly Islands)に出かけることに驚いた。というのもスル諸島では、集団で何ヶ月も操業するということはなかったからである。スル諸島では、基本的には島の周辺で、個人または家族単位で漁業を営んでいたので、男性だけが2ヶ月間も共同漁をおこなう、という操業形態そのものが珍しく感じられた。しかも、南沙諸島は、南シナ海に存在するサンゴ礁・群島のひとつであるが、基本的には現在も領有権が確定しておらず、フィリピン、ベトナム、中国、台湾、マレーシア、ブルネイといった国ぐにが、領有権を主張しあっているように、国際紛争の現場である。とはいえ、マンシ島の漁民によると、島は8～10くらいしかなく、残りはすべてサンゴ礁であるらしい。なかにはベトナム軍、中国軍やフィリピン軍が実効支配する島もあり、漁民のなかには、危うく撃たれそうになった経験をもつものもいる。

2番目に、マンシ島のバブル経済とそれにともなう多民族社会化である。マンシ島は、島外の人びとから、「マネーアイランド」とよばれるくらいバブルな島である。マンシ島を拠点に、南沙諸島でナマコを獲ってくれば、かなりの収入になるということで、フィリピン諸島の各地からさまざまな民族が集まってくる多民族社会でもある。

このような壮大なナマコ漁を眼にして、わたしはびっくりしてしまった。これまでの研究においても、ナマコが島嶼経済において重要な商品であることは、多くの書物で説かれてきたし、わたし自身もスル諸島でナマコ経済を理解したつもりになっていた。しかし、マンシ島の現状をみていると、これまでのイメージとのズレを感じざるをえなかっ




地図2 [出所:赤嶺 2000]

た。それは、わたし自身のナマコの捉えかたが、ナマコは干潟でチョロチョロと採取してくる商品である、という牧歌的なイメージだったからである。ところが、わたしが目にしたナマコ漁は資本投下型のもので、潜水器具を用いて、水深30から50メートルも潜っていた。30メートルは、アマチュア・ダイバーの潜水限界とされる水深である。それ以上の深さまで潜ると、潜水病にかかる危険が非常に高くなる。しかし、マンシ島のダイバーたちは、水深30メートルくらいのポイントから潜水をはじめ、もっと深く潜るのだという。実際、潜水病で亡くなる人も少なくない。

このように深く潜るダイバーのなかには、たしかに経済的に食い詰めた人もいる。しかし、その一方で、「フロンティア精神」とも表現すべき、ギャンブラー的なダイバーもいるのも事実である。タガログ語で「ラカス・ナン・ロオブ(lakas ng loob)」ということばがある。訳すと、「内なる力」、転じて、「勇気」という感じである。未知の世界に挑戦していくことを表現することばである。漁師たちに危険を顧みずに潜る理由を尋ねると、ほとんどが「ラカス・ナン・ロオブだ」と答える。経済的な要因と内面的精神的な要因とを、どのように整合させていくのか、が目下の研究課題である。

ナマコ研究の動機としてもう1点あげよう。それは、さきにふれたように牧歌的なイメージを内包する、これまでのナマコ研究への違和感である。たとえば、現在、熱帯では20種以上のナマコが採取されている。1997年、98年当時の段階で、最も高いものは、1キログラムが3000円～4000円であった。これと最も安いナマコの価格差は、80倍～90倍もあった。これほど価格差のはげしい商品群を、はたして「干ナマコ」という一般名称でくくってよいのだろうか。深いところにいる高価なナマコなのか、それとも浅瀬にいる屑ナマコなのか、を区別しないと、漁師たちのいう「ラカス・ナン・ロオブ」を理解できないのではないのか。そこで、ナマコの種類の詳細について、調べるようになった。

とはいうものの、いったいどうやってナマコ研究を進めていけばよいのか、思案の連続であった。先述のように、ナマコの研究は、それなりにマニアックにやれたし、楽しい作業であった。それをいかに広げていくのか、というところで壁にぶちあたったわけだ。そのときに参考になったのが、京都大学東南アジア研究センターが蓄積してきた「稲作文化論」である。稲作の起源を問題にするわけではない。むしろパキスタン、バングラデシュにはじまり、東南アジア、日本まで含めた、「アジア」のさまざまな稲作形態、つまり技術だとか、文化的な要素まで含めた多様な稲作文化を比較検討する作業である。

後述するように、同じ熱帯種のナマコの加工や流通も、インドネシアとフィリピンでは異なっている。なぜなのか。ナマコのなかには、消費地が特定できるものがある。なぜなのか。調査地を広げることで、おのずと、さまざまな疑問が生じてきた。

この広域比較という視点から、わたしは、必然的に日本のナマコ生産・加工にも関心をいだくこととなった。江戸時代の日本は、俵物として中国(当時の清)の上海あたりに干ナマコを輸出して

いた。日本史研究による俵物貿易の研究は、とうぜんながら日本列島社会の話に限定されている。しかし、同時期に、広東に向けて東南アジアからもナマコやフカヒレが輸出されていた。日本列島と東南アジアから、干ナマコが当時の清国に流れていた事実を再認識するとともに、現在の東南アジアと日本の生産流通事情の比較研究をおこなうとの方針を定めた。

## ナマコ食文化の起源と伝播

干ナマコはいつから食べられるようになったのか。厳密な意味での起源をあきらかにすることは、非常に難しい。たしかに『古事記』や平城京の木簡に干ナマコ、イリコ（熬海鼠）という名前がでてくるが、当時どのように調理していたのかということは、なかなかわからない。

中国料理の本には、中国料理4000年の歴史というフレーズに引きずられていると思われるが、ナマコ料理は1000年以上の歴史をもつと書かれていたりする。しかし、中国料理における干ナマコの利用としては、『五雑俎』（明末に書かれたもの）の、「海参は遼東、朝鮮半島の海でとれる」との記述が最初のようだ。そうだとすると、中国におけるナマコ食文化は、たかだか400年くらいの歴史ということになる。

清代に編集された『本草綱目拾遺』には、「刺があるナマコを刺参、刺の無いものを光参とよぶ」との記述がみられる。一部は、『五雑俎』の記述と一緒であるものの、「遼東省近海のものが、最上で、色が黒く、肉も柔らかく、刺が多い。次に、福建産のものは色が白く刺が無い・・・」と、かなり具体的になっている。

また、袁枚という文人の書いた『隋園食單』なるグルメ・エッセィには、「昔は八珍（八つの珍しい美味なもの）には海産物は入ってなかったが、現在、世の人びとが海産物を非常に珍重するようになったので、わたしも大衆の意見に従わざるを得ない」として、「海産物の八珍」という項目を設け、そこにアワビ、ナマコ、フカヒレ、魚の浮き袋などについて記述している。このあたりが根拠にされて、清の時代に中国で干しナマコが定着したであろうと考えられている。

したがって、日本が公式に俵物貿易を開始した1698年は、まさに清国でナマコ需要が拡大しつつあった時代だといえるし、東南アジアやオーストラリア北部で干ナマコの生産が始まったとされる時期を18世紀初頭とするマックナイト（Macnight）の推察もじゅうぶん妥当性があるものといえる。

## アジアのナマコ消費

特殊海産物の場合、生産を規定するのは、消費であり、流通である。以下、かんたんに集荷と消

費について、具体例をあげよう。

フィリピン諸島には、現在4つの大きな海産物問屋がある。それらの問屋は、マニラに本社があり、フィリピン各地の島じまに支店を張り巡らしている。そのひとつがO社である。買いつけているものは、干ナマコ、フカヒレ、高瀬貝や真珠貝、タツノオトシゴ、「海龍」とよばれるシードラゴンなどである。興味深いのは、海産物ならなんでも買う、と言いつつ、かれらは生鮮海産物を扱わず、乾燥物のみであることである。

これらの問屋の役割は、どこにあるのであろうか。わたしは最近、山口県の周防大島というところで干ナマコ生産の調査を始めたのだが、日本の場合、加工業者がカチンカチンに干しあげた段階で、神戸の問屋に出荷している。ところが、フィリピンでは、かなり湿った段階で出荷してしまう。そこで、また仕分けして、干しなおし、ゆで方のゆるいものはもう1回ゆでて、形を整えて、付加価値をつけることが、フィリピンの問屋の仕事になる。

では、いかなるいきさつで、フィリピンに4問屋体制ができあがったのだろうか。聞き取り調査によると、1980年代後半から90年代前半にかけて、集荷体制の再編成がおこなわれたらしい、ということがわかってきた。なお、マニラの大問屋は、わたしをいぶかしがって、なかなか会ってくれない。そのため、わたしの調査データは、フィリピン各地の仲買人が語るマニラのボスについての物語の寄せ集めである点を明記しておきたい。かれらの話を総合すると、以下のようになる。

1980年代なかばに、シンガポール系の華人がフィリピン諸島にやってきて、フィリピン国籍をもつ華人系女性と結婚し、その義兄弟をさまざまな場所に配置して、買付けネットワークを築いていった。その人の進出をきっかけとして、すでにマニラでナマコの買付けをおこなっていた華人系フィリピン人たちが、新たな買付け人を、フィリピンのいろんな島に配置するようになった。その結果、在来のフィリピン人、つまり中国系でない人びとが買付けて、マニラの問屋に納めていたルートが機能しなくなり、マニラの華人たちが直接に買付けをおこなうようになった。これがわたしの言う流通の再編成、もしくは統合を意味している。秋道のエスノネットワークを意識すると、さまざまな民族集団の買付け人たちは、独自の経済活動から、華人系問屋の系列下に組み込まれていくようになったと表現できる。

マニラにある4つの問屋は、基本的に香港と関係のある商社に輸出している。香港には、「南北行」という乾燥海産物の問屋街がある。そこは世界の乾燥海産物を牛耳る一大問屋街で、南北行を通じて、中国をはじめとする世界各地に海産物が輸出されている。ところが、統計によると、2000年以後は、香港を経由せず、フィリピンから直接中国に輸出されていることがわかる。

わたしが、南北行でインタビューしたかぎりでは、もともと「南北行」が持っていた威信が、最近は失われつつあるとの危惧が大きいという印象をもった。そのひとつの理由がインターネットの出現である。たとえば、インターネットでナマコ、英語でsea-cucumberを検索するとわかるだ

ろう。オーストラリアの華人が営業する輸出商社がヒットしたり、マレーシアのジョホールバルの商社がヒットしたりする。つまり、現在は、わざわざ香港の南北行を経由しなくとも、ナマコを世界的に売ることが可能なのである。そのあらわれの断片を、2000年に始まったフィリピンから中国への直接の輸出にみてとれる。本当は、4人のビッグ・エクスポーターにインタビューできれば、より興味深い移動やお金のやり取りがわかると思うが、なかなかそこには入り込めない状態にある。今後の課題である。

消費動向も、変化してきている。たとえば、1980年代後半以降、韓国のナマコ消費が拡大している。ソウルに南大門という市場があり、市場に北接してポッチャンドン（北倉洞）という長さ100メートルぐらいの中華街がある。ソウルの中華街では、なぜか熱帯のスティコプス・バリエガタス（*Stichopus variegatus*）という種のナマコだけが売られている。フィリピンの問屋が、韓国、ソウルにいくナマコだと言っていたが、実際にソウルに行ってみると、まさにその通りであった。ソウルでは、ナマコをサムスンとして使う。サムスンは「三鮮」と書き、エビや貝、ナマコという3種類の海の幸を、焼き飯にしたり、麺類の具としたりする。「サムスン何々」という料理がたくさんあり、そのほとんどが熱帯産のスティコプス・バリエガタスというナマコを用いている。なぜ、20種の中のこれなのかというのはいまだにわからないのだが、おそらくは食感であろう。とにかく、このナマコを買付けるために、東南アジア各地を韓国人の買付け人たちが訪れたり、フィリピンの4問屋からも、韓国へ輸出したりしているようである。その結果、このナマコの買付け価格は、現在にいたるまで、どんどん上昇しており、韓国における需要の高さがしれる。

## 「日本なまこ」の謎――感覚にこだわった食文化研究

このようなナマコにまつわる話から、何がみえてくるのか。柳田國男の『木綿以前の事』を例に、食文化研究の意義を考えてみたい。柳田は一貫して、「感覚」にこだわる。それまでは麻を着ていた日本では、江戸時代に木綿の栽培が始まる。今でこそリネン、麻といえばかっこいい夏服の素材として注目を浴びているが、それは麻の加工法が洗練されたからであって、柳田によれば、以前は非常にごわごわした着づらい素材であった。それにくらべると、木綿は着やすいうえに、いろんな染色が簡単なので、カラフルなものに染め上がる。そういうものを着ることで、われわれの心は豊かになったのだ、という仮説を提示している。わたしも衣・食・住のうちの食を研究する1人として、「食べておいしい」だとか、「柔らかくて、この歯ごたえがたまらない」といった、食感を大切にしたいと考えている。

そこで、ややマニアックになるが、以下ナマコの種類について述べたい。「奉天（現在の瀋陽あたり）のものがいい」という記述が中国の書籍に記されている。日本を含めて、刺ナマコ（刺参）

がいいということだ。香港の問屋に訊くと、「刺が目に効く」、「刺はとぎすまさっているほどいい」という説明をうける。

一般的には熱帯産のナマコは20種くらいある。その中で刺がある漢語名をもつものに気付くだろう（表1）。*S. chloronotus* は、方刺参と呼ばれている。*T. ananas* は、梅花ナマコと日本語でも呼んでいるが、これはおそらく中国語の翻訳借用であろう。中国語では、梅花参、もしくは刺参と呼ばれている。*B. graeffei* は、三方参である。この3種が、熱帯では珍しく刺とげのあるナマ

| 一般名 | 学名 | 英語名 | 漢語名 |
|---|---|---|---|
| 1 bakungan | *H. nobilis* | black teatfish | 顔参、烏石参、烏岩参、黒参 |
| 2 putian | *H. scabra* | sandfish | 禿参、頽参、脱皮参、白脱参 |
| 3 black beauty | *H. atra* | lollyfish | 黒虫参 |
| 4 khaki | *A. mauritiana* | surf redfish | 沙参 |
| 5 hudhud | *A. echinites* | deep-water redfish | 大烏参、大烏元参、烏料参 |
| 6 susuan | *H. fuscogilva* | white teatfish | 猪婆参、白石参、岩参 |
| 7 hanginan | *S. horrens*（注2） | ? | 黄肉参 |
| 8 hanginan | *S. hermanni*（注2） | curryfish | 玉参 |
| 9 katro kantos | *S. chloronotus* | greenfish | 方刺参、小方参、四方参 |
| 10 labuyuq | ? | ? | 光頭参 |
| 11 talipan, tinikan | *T. ananas* | prickly redfish | 梅花参、刺参 |
| 12 patola | *H. leucospilota* | ? | 虫龍参 |
| 13 legs | *T. anax* | amberfish | 美人腿参 |
| 14 brown beauty | ? | ? | 赤虫参 |
| 15 tres kantos | *B. graeffei* | orangefish | 三方参 |
| 16 red beauty | *H. edulis* | pinkfish | ? |
| 17 lawayan | *Bohadschia* spp.（注3） | ? | 赤参 |
| 18 leopard | *B. argus* | leopard fish | 花斑参、紋参 |
| 19 buliq-buliq | *Actinopyga* spp.（注4） | ? | 烏丸参、小烏参、小烏元参、烏圓参 |
| 20 sapatos | *H. fuscopunctata* | elephant's trunk fish | 象牙参、象鼻参、虎皮参 |
| 21 white beauty | ? | ? | ? |
| 22 lawayan hong kong（注1） | *Bohadschia* sp. | ? | 大赤参 |
| 23 hodhod payat（注1） | ? | ? | ? |
| 24 patola red | ? | ? | ? |
| 25 patola white | ? | ? | ? |

表1　フィリピンで流通するナマコの一般名と学名、英語名、漢語名
出所：[赤嶺 n.d.]。学名と英語名はCannon, Silver, and Estep（1994）, SPC（1994）, McElroy（1990）, Preston（1990）, Holland（1994）を参照した。
注1：2000年10月以降にあらたに流通しはじめた。
注2：以前は*S. variegatus* とよばれていたもの（Samyn 2000; Lambeth 2000）。流通過程においては、名称も価格もおなじである。
注3：*B. marmorata*（chalkfish）あるいは*B. vitiensis*（brown sandfish）であるとおもわれる。Cannon, Silver, and Estep（1994）は両種を異名としている。
注4：*A. miliaris*（blaskfish）と*A. lecanora*（stonefish）の2種をさす。

コである。最後の*B. graeffei*を例外として、刺をもつナマコは、やはり、熱帯産のものの中でも人気がある。

大雑把に言えば、中国料理は、広東料理と北京料理、上海料理、四川料理という四大料理に分かれるが、北京料理には日本や朝鮮半島あたりのナマコを使う。広東料理は熱帯産のナマコを多く使っており、大きい。そのため、肉詰めにしたりし、調理法が北京料理とはまったく異なる。わたしたちは、中国料理というひとつの範疇で考えがちだが、地域によって大きな差がある。ここでは、料理の仕方が違い、使うナマコの種類も違う、ということを覚えておいていただきたい。

驚くべきは、「日本なまこ」という名称が、クローフォード（Crawfurd）という、当時のイギリスの東インド会社で番頭のような仕事をしていた人物によって記録されていることだ。かれは、1810年代にスラウェシ島のあたりを航海して、いくつかのナマコの名称を記録している。そのなかにtrepang japonという名前がでてくる。trepangはインドネシア語でナマコを意味する。1810年代は日本では江戸時代で、「鎖国」をしており、対外的な貿易は、公的には長崎一港に制限されていた（もちろん実態は違ったようであるが、徳川幕府としては、長崎で貿易の統制をしていたわけだ）。そのような時代に日本なまこと言う名称のナマコが、インドネシアにあったというのは、そのことじたいが愉快な話である。それが、現在の中国語で四方参あるいは方刺参とよばれる*S. chloronotus*である。現在もインドネシアでは、*S. chloronotus*をtrepang japonとよんでいることから、この同定は間違いないと考えている。

わたしが不思議に思うのは、どのような情報網によって日本なまこという名称がインドネシアに伝わったのかということだ。熱帯と温帯の違いから、種は異なっているが、日本なまこは、日本近海に産するマナマコ（*Stichopus japonicus*）と非常によく似ている。

よく似ているとしても、なぜ、日本ナマコという名前がついたのか。別の名称でもよかったはずである。たとえばフィリピンでは同じものをkatro kantosとよんでいる。katroはcuatroで、スペイン語で4を意味する。kantosも角というスペイン語で、中国語の四方参の翻訳借用であろう（フィリピンは、スペインの影響で、dos、tres、cuatroなどと数字は今でもスペイン語を使うことがある）。ともかく、現在フィリピンではtrepang japonとよんでおらず、katro kantosとよんでいる。しかも、フィリピン側の資料には、このナマコは19世紀の記録にはでてこない。というのは、これのナマコは水から揚げると溶けやすく、加工する直前まで海水につけておいて、一気に加工しなくてはいけないなど、扱いにくい。また、サンゴ礁の縁の部分いるナマコなので、採りづらいということもあり、あまり記録にでてこないのだろうと思う。わたしがフィリピンの記録で確認できたのは、20世紀初頭の「方参」という記述くらいである。

ところが先ほど述べたように、インドネシアでは1810年代にtrepang japonと言う名前でかなり流通していたことがわかる。インドネシアとフィリピンは非常に近く、同じtrepang japonと

いう名称が情報として出回るのではないかと思うのだが、どうもそうではなかった。当時、清は、一般的には広東で貿易をしていた。例外的に、フィリピンとの貿易は、福建省の厦門（アモイ）で認められていた。おそらくフィリピンでtrepang japonという名前がでてこないのは、アモイとのネットワークの関係によるものと思われる。

19世紀初頭の東インドネシアで日本なまこという名称が普及していたのは、日本産のマナマコを干した製品が清国で評価が高かったことと無関係ではないとおもわれる。わたしは、刺のある日本のマナマコを見たことのある人間が、日本なまこと名づけたと考えている。それが、華人だったのか、オランダ人なのか、あるいはオランダ船に乗って日本をおとずれたブギスやマカッサル人だったのかは、想像を楽しむしかない。これはまったくの思い付きで、文献史学の立場からは、勝手な推論ということになるだろうが、その辺の仮説、もしくは思い付きを実証していくのが、ナマコ研究の課題である。

この「遊び」を補うために、琉球を考えてみよう。琉球は、亜熱帯であるから、基本的には「光参」、刺のないナマコが中心である。琉球王国時代には、琉球の王様が代替わりするとき、清から冊封使とよばれる使節団が来ていた。その、冊封使は、数ヶ月間にわたって琉球に滞在した。そんな使節団をもてなした料理は、どのようなものだったのか。おそらく、すでに高級料理として確立していたナマコ料理も供されたはずである。そのナマコが、日本産のマナマコを使った刺参だったのか、琉球近海で獲れた光参であったのかは、生態学的にも、社会経済学的にも、重要な問題である。冊封使として琉球にやってきた清人たちが、どのような背景をもつ人びとだったかが推察できるからである。北京から直接派遣された人物を接待するのであれば、刺参を使って接待したはずだし、琉球に来る福州人の使節を接待するのであれば、福建省と同じ琉球の光参でよかったわけだ。

次に、薩摩藩の場合はどうだったのか。薩摩藩内にあった琉球館に、到来した琉球使節を接待したメニューの研究を紹介したい。一般に、薩摩藩は琉球を支配下において、かなり高圧的に支配していた、というのが日本史の通説であろう。ところが江後迪子の著作によると、薩摩藩はわざわざ琉球産のナマコを仕入れて、琉球側の使節団に対して琉球料理をふるまっていた。これは、偶然ではない。というのも、将軍家に薩摩藩から献上した珍品のなかに、琉球ナマコもはいっているからだ。薩摩藩は、それほど豊かな商品知識をもっていたわけなので、琉球産ナマコを偶然使用したのではなく、意図的に使ったのだろうと思われる。柳田の仮説にもどるが、食文化研究においては、食の保守性、あるいは馴染みの味といった「心性」を、重視すべきである、ということを再確認しておきたい。

## ナマコの言語学

最後に、言語学的見地からみたナマコ研究に関する話をしたい。日本語では、コノワタがナマコのはらわたということからわかるように、もともと、ナマコはコだったようだ。それを日本語では、煎ったものをイリコ、生のものをナマコと言う。また、外国語では、フランス語でbeche-de-mar(海の虫)、もしくは英語でsea cucumber(海のキュウリ)、またはsea slug(海のナメクジ)などと表現されるようである。あるいは、トレパン(trepang)というマレーシア・インドネシア語に起源する単語も、現在の英語に借用されている。

問題は、このトレパンの語源である。OED(『オックスフォード英語辞典』)には、辞書編纂者が確認したかぎりではあるが、その単語が英語に初めて現れた出典を記した便利な辞書である。OEDによると、1601年にはsea cucumberは、使われていた。では、trepangの使用はいつ頃なのか。OEDには、1783年と1793年の事例が記載されている。よって、1700年代の後半に英語に入ってきた、といえる。

結論をさきに述べると、わたしはtrepangの語源は、サマ語のムカデ(lalipan)にあると推察している。サマ語には、bat lalipanというナマコがある。batは、balat、balatanなどと同様で、タガログ語をはじめとしたフィリピン諸語でナマコを意味する。動物の表皮、皮、貝殻の貝、果物の皮を総称する名詞である。それが転じて、ナマコのような皮のあるものを、バット、バラット、バラタンとよぶ。ラリパンはムカデである。したがって、サマ語のbat lalipanは、直訳すると「ムカデなまこ」となる。この事情は、インドネシアのサマ語でも同様である。かれらは、balaq talipangとよんでいる。

フィリピンの他の地域では、このナマコ(*T. ananas*)は、talipan、taripan、dalipanなど、いずれもよく似た音で呼ばれている。それらの言語話者に、talipanやtaripan、dalipanの意味を尋ねても、「ナマコの名前」というのみで、本来の意味が明らかではない。しかも、ムカデをあらわす単語は別に存在することから、これらの名称は、サマ語からの借用語ではないか、と思われる。

サマ語でムカデを指すlalipanからインドネシア語のtrepangへ変化した過程を証明するには、複雑な音声学の説明をしなくてはいけないので割愛するが、わたしはだいたいにおいては、lalipan > *dalipan > *talipan > *taripan > *terepang > trepangという変化を仮定している。

他方、フィリピンのサマ人がムカデナマコとよぶナマコを、インドネシアではtrepang nanas(パイナップルなまこ)とよぶ。nanasはインドネシア語のパイナップルの意味である。いつごろから、パイナップルなまこの名称が普及したのだろうか。そして、もともとは、どこの地域で使用されていた名称なのであろうか。

さて、たまたま英語にtrepangが入った年代は、OEDによって18世紀後半だということがわ

かるわけであるが、インドネシアに関してはやはりオランダ語の資料にあたらざるをえないだろう。それらを広く見渡していきながら、歴史言語学的な音声記号の操作だけではなく、航海史や、商人の残した記録を丹念に読み込み、trepangがどのような文脈で使われているのかを調べていきたい。

trepangの名称が仮にサマ語の「ムカデなまこ」に由来すると仮定すれば、18世紀中葉以降英語にtrepangという単語が普通に使われるようになった頃の、サマ人の経済活動を見直すひとつの指標となるのではないか。

わたしが調査しているマンシ島のサマ人は、ちょっと特異だが、一般にサマ人にたいしていだくイメージは、零細的な貧しい漁民であろう。とくに、18世紀、19世紀は、このあたりに海賊が跋扈しており、サマ人は奴隷としてナマコ捕りに従事させられ、やや従属的な扱いをうけていた。talipanとtrepangのつながりがある程度実証できると、サマ人が漁業技術や交易にたけていたという面が見えてくるのではないのかと思う。それは今後、今言ったような問題点をクリアしながら見て行きたい。

以上が、概括的ではあるが、わたしが現在考えている「モノ研究」・ナマコ研究の最前線である。

〈名古屋市立大学助教授〉

---

【主要参考文献】

●Crawfurd, John F.R.S. 1820 *History of the Indian Archipelago III*. Edinburgh: Archibald Constable.

●Macknight, Charles Campbell 1976 *The Voyage to Marege': Macassan Trepangers in Northern Australia*. Carlton, Vic.: Melbourne University Press.

●赤嶺淳 1999 「大衆化する宮廷料理」『エコソフィア』4号、民族自然誌研究会、56-59頁

●赤嶺淳 2000 「熱帯産ナマコ資源利用の多様化――フロンティア空間における特殊海産物利用の一事例」『国立民族学博物館研究報告』第25巻1号、国立民族学博物館、59-112頁

●赤嶺淳 2001 "Holothurian Exploitation in the Philippines: Continuities and Discontinuities", TROPICS Vol. 10(4)、日本熱帯生態学会、591-607頁

●赤嶺淳 n.d.「干ナマコ市場の個別性――海域アジア史再構築の可能性」岸上伸啓『先住民による海洋資源利用と管理』国立民族学博物館、印刷中

●秋道智彌 1995 『海洋民族学―海のナチュラリストたち』東京大学出版会、東京

●江後迪子 2002 『大名の暮らしと食』同成社、東京

●謝肇淛(岩城秀夫訳) 1998 『五雑組』5、東洋文庫629、平凡社、東京

●松浦章 1972 「日清貿易による俵物の中国流入について」『千里山文学論集』7、19-38頁

●柳田國男 1939 『木綿以前の事』、岩波文庫青183-3、岩波書店、東京

●袁枚 1980 『随園食単』(青木正児訳)岩波文庫青262-1、岩波書店、東京

●袁枚 1982 『随園食單』(中山時子監訳)中国料理技術選集、柴田書店、東京

●趙學敏 1971 『本草綱目拾遺』商務印書館香港分館、香港

# 東インドネシア、クパンにおけるくず屋の生活の実践

森田良成

2002年12月から2003年1月にかけての約1ヶ月、インドネシア、東ヌサ・トゥンガラ州、クパンに滞在し、ごみから有価物を回収することで生活を成り立たせているくず屋を対象とした調査を行った。ここでは2003年12月から予定している現地での長期調査に備え、これまでに明らかになった問題について整理する。

## 問題意識

### 消費と廃棄

環境問題への関心が高まり、リサイクルの必要が世界規模で叫ばれている。また、人間の身体の「中古部品の利用」という意味で広義のリサイクルとも言える臓器移植は、われわれに新しい生命倫理の構築を迫っている。今日、「リサイクル」という言葉は、各家庭の具体的な日常生活から、思想・哲学の分野に至るまで、様々な形で関心をひき、論じられている。

都市から生じる廃棄物の問題は、先進国だけではなく、すでに発展途上国においても深刻な問題として論じられ、いくつかの取り組みがなされている。一般にこれまでの途上国における廃品処理のイメージは、排出されるごみの量がそもそも少なく、しかもその回収率が高い、というものであった。

しかし、国を代表する大都市に限らず、一定の規模に達した都市の多くの現状は、そうしたものではない。途上国の多くの都市には、先進国由来の様々な商品が流通し、日常生活に浸透している。一方、そのように商品が定着していくまでの過程に比べて、それらの消費によって出るごみを処理するシステムが出来上がるまでには、かなりの時間を要する。そのため町では、アルミ缶、ガラス瓶、古金属、ビニールやプラスチックといったごみが、もともとあったシステムの処理能力を越えて排出されることになり、環境を悪化させている。こうした状況に対応して、ごみから有価物を見つけ出すことを生業としているのがくず屋である。

途上国のいわゆる「辺境」の地域において、先進国由来の商品に思わず出会う体験の表面的なおもしろさが目を引く一方で、それらの商品がどのような形でローカルな文脈に定着し消費されているのかについては、具体的に検討されてこなかった。本研究では、「グローバル化」という表

現で語られる現象をめぐって、先進国由来のライフスタイルが地域性を覆いつつ一様に拡大するさまを強調するのではなく、むしろそのような広がりの各所に生じる「むら」に注目していく。消費の果てのごみ処理の場面に登場するくず屋を取り上げることで、「グローバル」という漠然としたイメージでとらえられがちな商品の流れと消費生活の変化を、特定の地域に錨を下ろしてあくまで具体的に検討していく。

### 途上国とごみ

先進国におけるごみ処理のシステムの多くは、機械化・自動化を目指したものであって、経費と技術を必要とする。途上国の町においては、安価な労働力を期待することはできるが、町の地理的な特徴、財政、労働力、慣習、家庭ごみの量や質といったことが先進国とは大きく異なっている。先進国で見られるような手の込んだ技術や装置、中央集権的なごみ処理システムは、途上国には馴染みにくい［シルギー 1999: 183-206］。

例えば、1980年代にエジプトのカイロで、ごみ処理システムの「近代化」が図られたことがあった［シルギー 1999: 189-191］。それまでこの町では、公的な組織とは関わりのない、インフォーマルセクターに属するくず屋たちによってごみが収集され、処理されてきた。そうした状況に対し、市のごみ対策責任者と環境保健局は、ごみ収集・清掃事業を担当する公的機関を設立し、ヨーロッパから輸入したごみ収集車を配備した「ごみ収集とリサイクルの中央集権化」を図ったのである。

だがこの試みは失敗する。カイロには狭く入り組んだ道が多いため、ごみ収集車を導入しても収集の効率化にはつながらなかった。また車両が故障した際には、現地に部品や技術がなく、修理もままならなかった。さらにヨーロッパとは大きく異なり、紙類・プラスチック類があまりなく、はるかに大きな割合を生ごみが占めているというごみの内容に対しても、十分に配慮されていなかった。

こうして新システムは、効果が上がらないうえに経費がかさんで頓挫したが、さらに悪いことに、多くの零細産業を廃業に追い込む結果をも招いていた。もともとそれらの産業は、市内にいくつもあったくず屋から、紙、プラスチック、金属、布、骨などを格安で定期的に仕入れていた。しかしくず屋とのネットワークを絶たれたために、仕事が成り立たなくなったのであった。

### くず屋のいる町

都市には、そこで廃棄された物を利用して生活を成り立たせている人々がいる(注1)。彼らはごみを、資源として、あるいは何らかの手を加えた商品として再び経済活動に戻す役目を果たしたり、あるいは廃品をそのまま自らの日常生活で使用して暮らしたりする。こうした人々は、一

定の規模に達した町ならば、どの時代のどの地域にも存在する。

たとえば19世紀のパリにおいて、くず屋の活動は非常に活発であったという(注2)。当時の文学作品や社会調査において、 労働者階級はひとまとめにされて「放浪の民」「野蛮人」「未開人」などと記述された。それが19世紀後半に入り、常勤の工場労働者が増加すると、彼らは、「貧乏人」、「律儀な労働者」、「放浪者」などに分けて認識されるようになる。だがくず屋はここに至っても、労働者でももっとも卑しい身分とされていた。「ひかえめで、極貧にあえいでいるこの人たちは、あくまでも謙虚」といった言い方で彼らは時に擁護され、また一方で「古典研究にいそしみ、ラテン語が読め、ギリシア語を引用しながらの会話ができるくず屋」や、「医学博士のくず屋医師」といった、通常のイメージとのギャップを楽しませてくれる、特筆すべきくず屋がもてはやされた。多くの場合くず屋は、その社会的有用性をある程度は認められつつも、やはり軽んじられ、まっとうな職業とはみなされなかった。

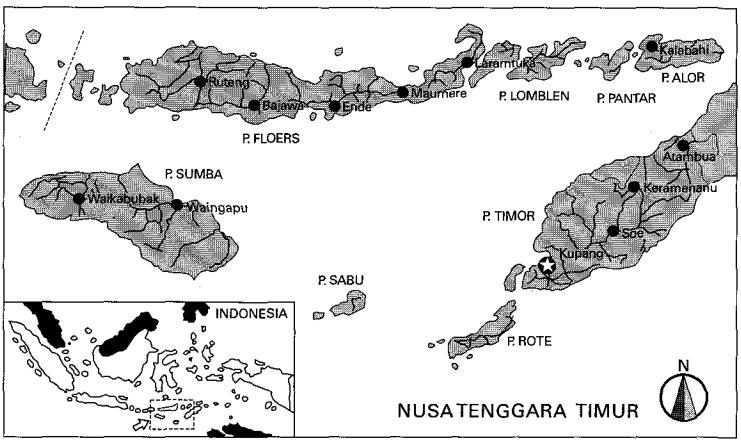
近年になって「リサイクル」という利用しやすい言葉が登場してからは、くず屋の価値を積極的に取り上げることはずいぶん容易になったと思われる。だがやはり、ネガティブなイメージはつきまとっている。くず屋とは、社会的な有用性や貢献度を強調する同情的な擁護と、他方の根強い軽蔑や嫌悪という両極において語られ、記述されてきた存在である(注3)。

## 調査内容

### 調査地について

調査地は、インドネシア、東ヌサ・トゥンガラ州の州都であり、ティモール島の西端に位置するクパンという町である(注4)(地図1)。

東ヌサ・トゥンガラは、面積47,000km$^2$、人口約390万人の地域である。556の島々から構成され、 人々はフローレス島、スンバ島、ティモール島(西ティモール)をはじめとする42の島々で生活している。東ヌサ・トゥンガラ(Nusa Tenggara Timur)は、略して「NTT」と表記されることが多い。 しかしこ




地図1　東ヌサ・トゥンガラ州 全体図 (Nusa Tenggara Timur Dalam Angka より)

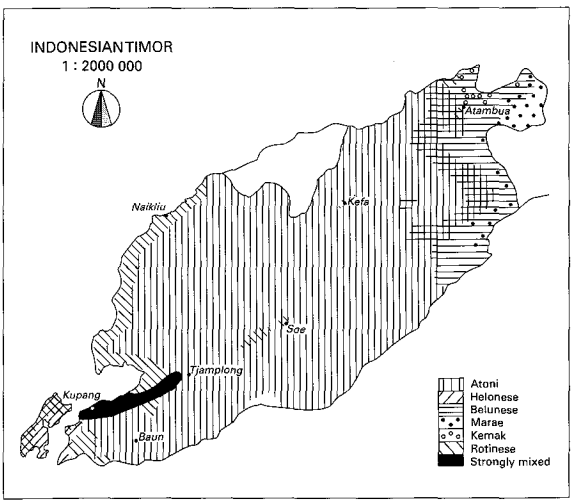
の「NTT」は、しばしば「Nanti Tuan Tolong（ご主人様が助けてくれるのを待ちなさい）」、あるいは、「Nasi Tidak Tentu（満足に食えない）」の略なのだと揶揄されることがある。こうした語りに表されているとおり、NTTはインドネシアでもっとも貧しい州とされている。

ティモール島の大地は、石灰岩・泥灰土・石灰質の粘土が広がり、地表を赤茶けた粘土質の浅い層が覆っている。降雨の分布は複雑な地形に左右されて予想しにくく、年間降雨量は最も高いところで3,000mmを超えるが、低いところでは1,500mmを下り、5月から11月にかけての乾季には雨はほとんど降らない。農業には不向きな環境であり、古くから行われている焼畑農業は、人口増加に対応できるシステムではない［Rowland 1992: xvii-xxxvi］。

この地域における政治、経済活動、教育の中心とされるクパン市は、面積は160km$^2$、24万人が暮らす都市である。交通の要衝としてインドネシアの東の玄関口とされ、一時期はオーストラリアのダーウィンとを結ぶ定期航空便も運行していた。

ティモール島にはもともと複数のエスニック・グループが存在していたが、ティモール島西部から中部にかけて生活していたのは「アトニ（Atoni）」という人々であった。現在のクパンにおいて、先住民の意味で「ティモール人（orang Timor）」というときには、ふつうこのアトニ人を指している（注5）。

16世紀の終わりに、東インド会社はティモール島への進出を企図してクパンに要塞を築いた。この頃オランダとポルトガルは、ジャワ人や中国人が既に行っていたティモール島の白檀貿易による利益を当て込んでいたが、白檀の乱伐のためにまもなく不可能となる。しかし、植民者やムスリムにとって魅力的な交易品や資源を持たないまでも、後の数世紀の間、クパンは名だたる船と船乗り・探検家が訪れる港となる。そして西洋人だけではなく、周囲の島々からはロティ人やサブ人など他のエスニック・グループが移り住むようになり、またもとは山地に住んでいたティモール人の共同体も、山を下りクパンとその周辺に移り住むようになった。島内のより古い町ですでに商売をしていた中国人も、クパンにやってきた。こうして現在のクパンのような、規模は小さいながらも、複数の言語集団を含む複雑な民族構成を持つ都市ができあがった［Fox 198］。クパンの民族構成については、インドネシアでは民族毎の統計が取られていないため、正確に把握することが難




地図2　西ティモールの民族分布（[Ormeling 1957: 68]より転載）

しい(注6)。だが、1950年代に作成された西ティモールの民族分布図において、クパン周辺が単に「Strongly mixed」と表記されて塗りつぶされていることは、クパンの複雑な民族構成を印象的に物語っている(地図2)。これら様々なエスニック・グループは、インドネシア語とともにそれぞれのエスニックの言語を使用し、またクパンの「町の言葉」と言われる「クパン語」を用いている(注7)。

### ティモール人とくず屋であること

クパンにおいても、くず屋といういかにも都市的な生業が成立している(写真1)。彼らが回収するのは、主に酒類の空き瓶と、コカ・コーラなどの缶入り飲料の空き缶である。缶入り飲料は1缶3,500ルピア(日本円で45円程度)で売られているが、これは平均的な食堂での1回の食事の値段に等しい。その他の回収物としては、段ボールや紙製の卵容器などの古紙、ペットボトル、プラスチック容器、ビニール袋(注8)、古金属、古バッテリーなどがある。回収の仕方には、道端やごみ捨て場から拾い集める場合と、各家庭や食堂で買い取る場合の二通りがある。この仕事に従事している者のほとんどは、先に述べたティモール島西部の先住民であるティモール人、アトニの人々である。

現在のクパンにおけるティモール人は、ストレンジャー的な存在感を放つ。小柄で、濃い褐色の肌をしており、頭髪も縮れているなどのパプア系の身体的特徴を持つ彼らの姿は、他のエスニック・グループとは外見が明らかに異なっている[Ormeling 1957: 67]。また、"Atoni Pah Meto"(乾いた土地の人)の自称が表しているとおり、彼らはもともと内陸部で生活する農耕民であって、漁労や航海の技術を持たず、クパンのような海岸の地域で生活する人々ではなかった。他の島々の人々との接触も、ティモール人の側から積極的に確立しようとしたり維持しようとしたりということはなかった[Shulte Nordholt 1971: 1, 40]。

もともと彼らには、交易品や生活道具の製造・加工における高い技術がなかったとされる。16世紀の白檀交易によって斧や鉈や剣を手に入れるようになり、石器時代から突然抜け出すことになった彼らだが、鉄製品を自身たちで製造する技術を持たないままであった。衣服を飾る銀細工を加工する技術も彼ら自身にはなく、ティモール島の他のネイティブ(注9)やロティ人から手に入れていた[Shulte Nordholt 1971: 40-41]。

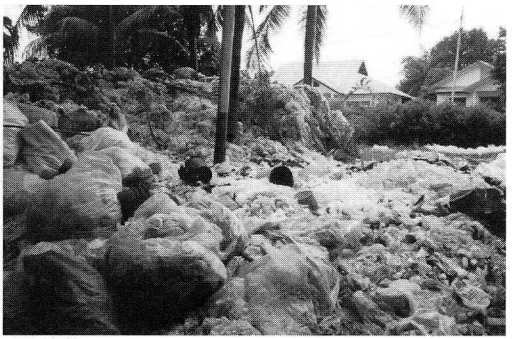


写真1　くず屋の敷地に積まれたごみの山

そのようなティモール人に対して他のエスニック・グループ側が抱くイメージは、ふつうネガティブである。ティモール人の呼び名として「ティモールの子」(Anak Timor)というのがある。この響きには、

“kuak”（プリミティヴ、田舎者、愚か）というイメージがつきまとう。あるロティ人の中学校教師は、「ティモール人は、1000人いたら1人は成功しているだろう。しかしあとの人間たちは、道端でトマトを売ったりしている。大きい店を構えて商売しているのは、ロティ人、ジャワ人、中国人であって、ティモール人はいない」と断言した（注10）。ティモール人は愚かなので、農作物の行商などはしても、他のエスニック・グループのように、料理を作って売ったり、商店を経営したりといった「商売」をすることができないとされている。しかし体だけは頑健で、かつ性質が従属的なので、厳しい肉体労働に黙々と従事するのが似合いの人々、とされている。

つまり、一般的に軽蔑され嘲笑されるような職業であるくず屋業だが、そうした職業に従事するティモール人自体のイメージが、そもそもネガティブなのである。ティモール人が、他のエスニック・グループの人間にくずを集める自らの姿をさらすことは、彼らのそもそものネガティブなイメージを可視化し、固定化することなのである。

今後の調査において明らかにせねばならないのは、くず屋たちのティモール人というエスニシティが、彼ら自身およびその他のエスニックの人々にとって持つ意味についてである。ティモール人であることが、くず屋の仕事を通して日々どのように作用し、それぞれの立場に意識されるのか。そしてそれは、ティモール人自身たちにとって、彼らのエスノ・ナショナルな集団的アイデンティティにまでつながり得るようなものなのか。

また、エスニシティの問題を取り上げるならば、各くず屋グループの内部における差異も問題にしなければならない。グループのボスであるジャワ人と、実際に回収作業に当たるティモール人という、組織の管轄者と従事者との明らかなエスニシティの違いが、彼らの関係に与える影響についても調査していく。

### くず屋の日常

クパンのくず屋には、グループに属する者と、個人単位で行う者とがいるが、ここでは主にくず屋のグループに属し、廃品の回収に実際に従事する人々を中心に扱っていく。

写真2　クパンの大通りを行くくず屋

くず屋のグループは、組織を管轄するボスと、その指示に従ってごみの収集や分別を行う15～20人の従業員とで構成される。元締め兼仲買人といった役割を果たすボスは、ふつうジャワ人の男性である。クパンでは全部で7組のグループが確認されたが、2組を除いてボスは全てジャワ人であった。残りの2組のボスは、それぞれ中国人とティモール人である。

従業員たちもすべて男性で、ボスとその家族と共にひとつの家屋で生活している。

くず屋のメンバーは、中学卒業の前後に、クパン近郊の町であるソエからやってきた農家出身の男性である。現在、多くが10代後半から20代前半であるが、中には10代前半の子供や、30代の男性もおり、みな独身である。一方、同じ地域から農閑期にのみやって来て、出稼ぎ仕事としてくず屋に就く者がいるが、こうした農夫は30歳前後の既婚男性である。

従業員は、ボスが所有する荷車を押して、毎朝7時ごろ仕事に出かける（写真2）。彼らの手には、ふたつの風船の口を合わせ、その間に笛を仕込み、 風船を握ると音が鳴るようにした道具が携えられている。この音がくず屋の来訪を人々に告げる。

大通りから一歩入った道は、舗装されてはいるものの、幅が狭く傾斜も非常にきつい。彼らが用いる小型の荷車は、くず屋にかなりの体力を要求するが、ともかくも大都市型のごみ収集車よりははるかにこの町の地形に適している。午後3時から4時ごろに回収作業を切り上げて帰ってくると、廃品を種類別に分類し、個人ごとにそれぞれの回収量を計量する。空き瓶は、4種類に分別して、袋詰めにして積み上げられる（写真3）。空き缶は一つ一つ手作業でつぶされる（写真4）。これらの回収物は、定期的に、大規模な処理工場のあるジャワ島のスラバヤまで船で運ばれていく。それまでは、庭や家の回りに積み上げられて保管される。

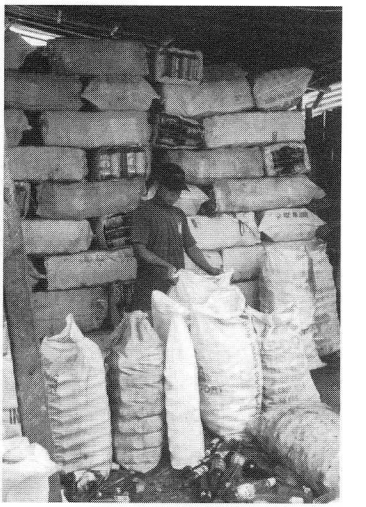


写真3　分別後に積み上げられた空き瓶

グループに属するくず屋がいる一方で、個人で廃品回収を行う人々もいる。彼らは、一定量の廃品がたまるとくず屋グループに売りに行くという換金目的のほかに、 飼料に使うための生ごみを集めたりする。グループに属する者のなかでも幼い子供のくず屋は、現金のやりとりを伴う廃品の買取を行わないが、個人のくず屋も拾うのみで買取はしない。

一般の人々にとってくず屋は「失業中の急場しのぎ」であり、正式な職業としてはみなされていない。クパンにおいても、失業中の者が積極的にくず屋になろうとすることはまれである。クパンで出会ったサブ人の男は、荷車を押して、生ごみやペットボトル、捨てられたシューズなどを拾い集めていた。 彼は自分のことをあくまで失業中の身であり、「仕事がないから、今はくずを集めている」と語った。

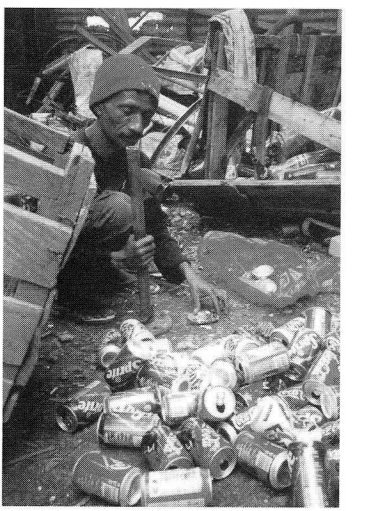


写真4　回収した空き缶を手作業でつぶす

一方グループのくず屋たちは、 ボスの元に20名程度で集まって生

活をともにし、同業者グループを作って仕事をこなしている。従業員のほぼ全員が、クパン近郊の町出身の若者であるが、彼らはクパンにやってきた理由を「現金を得るため・仕事を得るため」と語る。また、農閑期の農夫が、出稼ぎ労働として定期的にくず屋を行ってもいる。これらの人々にとってくず屋業は、単なる急場しのぎではなく、同じ組織に属する者たちとともに集団で取り組み、毎日時間通りに行われる、彼らの生活を支えるための重要な仕事として位置づけられている。

### くず屋と宗教

よく知られているように、インドネシア全国民の9割はムスリムである。しかし、NTTにおいてはクリスチャンが8割を超える。クパンにおいても、人口約24万人のうちのムスリムは3万人なのに対し、クリスチャンの人口は20万人を越えている（そのうち、プロテスタントは152,000人、カトリックが51,000人）(注11)。クパンの有名なムスリムの居住区に住む若者は、クパンにおいて宗教のマジョリティとマイノリティが完全に逆転していることを苦々しげな表情で語っていた。またクリスチャンの男性は、中央のムスリム主導の政治がクリスチャンの地域であるNTTの利益を無視しており、そのために開発が遅れているのだという不満を口にした。

くず屋の場合、ジャワ人のボスの一家はムスリムであり、ティモール人のメンバーたちはクリスチャンであるため、両者の間にはエスニシティとともに宗教の違いが加わる。そしてさらに状況を複雑にしているのは、メンバーらが、親方一家とともにムスリム居住区に住んでいるということである。このために、本来クパンでは宗教の上でマジョリティに属するティモール人くず屋たちは、ムスリムに囲まれてむしろマイノリティとしての立場で生活していることになる。

このように国と町、さらに町における居住区という3つのレベルで宗教的マジョリティとマイノリティが入れ替わっていることが、くず屋の生活にいかなる影響をもたらしているのかを今後の調査で明らかにしたい。

## くず屋をめぐる問題

前節で整理したようなくず屋の性質を踏まえて、これから検討していくべき具体的なトピックを3点あげておく。

### 参加の消極性

くず屋グループは、親方と古参・新参のメンバーからなる同業者の組織である。ふつう同業者組織においては、その仕事に要求される技術の習熟の度合いが重視され、それが組織内の立場に

大きく反映される。しかしクパンのくず屋の仕事には、そもそも専門技術の高度な習熟度がそれほど要求されていない。そして一定の技術を身につけることよりも、彼らにとって問題になるのは、自己イメージをどのように築くかということである。

回収ルートや荷車の取り扱い、買取の際の値段交渉など、いくつかの点では一定の技術が必要となる。しかしそれらは、そう長くない期間で十分に身につくであろう技術である。廃品の分別についても、この点ではあくまで地方都市にすぎないクパンの場合、そもそも廃品の種類がそれほど多くないため複雑ではない。種類がもっとも多い空き瓶であっても4種類であり、それは形状や色、商品のラベルによって容易に判別できる。それゆえに、熟練度を基準にしてグループへの参加の度合いや、グループ内での地位が決定されることはない(注12)。

くず屋には、グループに属するより職業的な人々と、個人のくず屋の2者が存在することを述べた。くず屋はいわば「賤業」の類であるため、グループに属するくず屋が、仕事としての専門性がより高いからといって、個人のくず屋よりも社会的に優位な立場にあるとは限らない。「生活における余技」や「失業中に仕方なく行う一時しのぎ」ではなく、くず屋のグループに十全的に参加し、くず屋業が自らの定職であることを明確にしてしまうことは、低い自己イメージと社会的地位を確定することにつながる。

「くず屋になること」がこのような意味を持つため、くず屋グループの新参者の少年達にとって重要なのは、技術を習得して十全的に参加すること以前に、くず屋という自己イメージをいかに受容するかということになる。新参者は他のメンバーの姿を見ることで、グループに参入していくことに葛藤を感じたり、時にはグループからの離脱を考えたりする。次節で述べるように、くず屋業に玩具販売という新たな価値を加えることも、そうした対処としての意味を持つのかもしれない。

写真5　玩具販売を行うくず屋（右側の人物）

### 玩具売りへの「偽装」

くず屋の中には、廃品回収だけでなく玩具の商いを平行して行う者がいる。簡単な場合は、数個の空き缶を持ってきた子どもに対して、換金するには量が少なすぎるのでその場で風船を膨らませて代わりに渡したり、あるいは荷車に売り物として数個のビーチボールを下げたりする程度である。しかし、品揃えを充実させ、玩具販売にかなりの力を注いでいるくず屋の場合、その外見は通常のくず屋とは大きく違うものになる。彼らの荷車の側面、あるいはそこに取り付けた什器は、こまごまとした色鮮やかな玩具で一面を飾られる(注13)。こうして荷車の中のごみは、玩具の壁によって覆われてしまう(写真5)。そ

して彼の回りには幼い子どもやその親たちが集まる。

玩具販売を行うくず屋は、「ティモール人にはできない」とされている「商売」の領域に足を踏み入れている。たくさんの子どもとその親を引きつける彼らの場合、他のメンバーに比べて仕事中の他者との接触ははるかに多くなる。だが、「彼らは『くず屋』であることがいやだからああした格好をしているだけだ。玩具を売っていてもやはり彼らは『くず屋』だ」というように、彼らの姿が単なる「偽装」として片付けられることもある。

自らのエスニック・グループのステレオタイプからはみ出しかけた玩具売りのくず屋と、彼らの元に集まる客にとって、ティモール人のステレオタイプがどのような意味を持ち続けるのか、あるいは変容するのかについて、今後明らかにしていきたい。

**廃品の行方**

途上国の大都市にとって、ごみ処理は地方都市よりもさらに厄介な問題である。ごみの量はクパンのような地方都市とは比べようもなく、処分場までのごみの運搬コストや、使用可能期限が限界に達した後の新たな処分場の確保など、さまざまな問題を抱えている。

こうした状況に対し、たとえばインドネシア第2の都市バンドゥンでは、1980年代から、ごみの中でも有機物を堆肥化して再利用したり、インフォーマル・セクターであるくず屋を積極的に活用したりすることによるごみの減量化に取りかかった［Poerbo 1991］。くず屋にはもともとネガティブなイメージが強く、それまで行政側は彼らを「追い払うべき浮浪者」程度にしか見ていなかった。しかしこの時期、くず屋は、政府の援助をあてにすることなく自分たちで仕事を作り出し、資源を有効活用することで社会に貢献することを生業にしている人々として、 公的に再評価されたのである［Poerbo 1991: 61］。これを機会に、「ごみを減らし、コストを減らし、しかも人々に仕事と収入を与える」システムとして、くず屋を積極的に組み込んだ対策がいくつかの大都市で見られるようになる。

クパンのくず屋が回収した廃品は、船でジャワ島の大都市スラバヤまで運ばれる。スラバヤは、日本の北九州市を中心とする「アジア環境協力都市」の一つとして、国境や先進国／途上国といった枠組を越えた、地方自治体同士の取り組みに参加している。この取り組みは、ごみの内容や既存の処理システムといった各都市のそれぞれの事情を検討したうえで、「行政とコミュニティの協力による」ごみの「発生源での減量化・リサイクルに基づく根本的な解決」を目指すものである。そして同時に、日本のこれまでのODAのあり方が、投入した資金・労力に見合った成果を上げられず、また現地における評価も往々にして低いことへの反省を踏まえた試みでもある(注14)。スラバヤはこの取り組みへの参加を通して、 従来のくず屋の労働力を活用しつつリサイクル環境の整備に力を入れている。

クパンからスラバヤまで運ばれた廃品が、その後どのような過程を経て再資源化に至るのか、またその間にどのような形で利益が発生するのかについては、現段階では把握できていない。ただごみの減量化とリサイクルが推奨されているスラバヤでは、その一環として廃品の買取も積極的に行われていると考えられる。

しかし、遠くクパンから運搬されてきた廃品までも買い取ることが、処理システム構築のそもそもの目的に入っているとは考えにくい。スラバヤが問題としたのは、都市の拡大に伴う廃棄物の増加、ごみの散乱や不法投棄といった環境悪化、埋め立て用地の不足といった、市内における問題であった。そして解決策として、再資源化によるごみの減量が目指されたのである。こうした経緯を考えると、当初からクパンのような遠隔地のくず屋の労働力をも組み込み、クパンの廃品を運搬し処理することが意図されていた可能性は低い。すなわちまだ仮説にすぎないが、インドネシアの大都市スラバヤにおける日本の地方自治体をも巻き込んだ取り組みは、取り組みの推進者たちの意図しない形で展開し、一地方都市クパンにおいてくず屋の生活を支えているのではないかと考えられる。

すでに述べたように、消費スタイルのトランスナショナルな流れによって、クパンというインドネシアの地方都市は多くのごみを生み出すことになった。それらのごみの処分は、大都市におけるリサイクル推進の理念・技術・資金のトランスナショナルな取り組みに端を発して形成されたインフォーマルなシステムによってなされている。そうだとすれば、クパンにおけるごみの流れは、地域を越え、国境を越えたところに、その発生の元と最終処分との両端を見出せることになる。

## 今後の展望

従来の議論では、くず屋のようなインフォーマルセクターの活動は、往々にして特殊な都市において、特定の閉じた枠組で論じられる対象であった。

都市において余剰な労働力とされ、極端な場合には廃棄されさえした人々が、都市が排出する余剰な物資によって生活を成り立たせている。本研究では、そのような人々としてのくず屋の生業について、エスニシティ、宗教、仕事、農村-都市関係といった要素を絡めて考察していきたい。一地方都市のくず屋の日常を手がかりに、「グローバリゼーション」と呼ばれる現象を個別の地点から、トランスナショナルな動向を視野に入れつつ見渡そうと考えている。

〈大阪大学人間科学研究科博士後期課程〉

1 ――――「くず屋」とは呼ばないが、日本など先進国のホームレスの多くもこれにあてはまる。ホームレスの「くず屋」としての側面については［Gowan 2000］などを参照。また、アメリカのホームレスについてリンチは、「生きている人間の廃棄」として、「彼らはわずかな所持品を持ち、移動をつづけ、公共的な空間で寝起きする。人びとから無視され当惑されても、ゴミ漁りと物乞いで生きている。危険であるというより危険にさらされており、つねに襲われたり暴行の被害を受けている。かつては彼らを収容していた精神病院から大量に追いだされ、都市に群れている。」と述べている［リンチ 1994: 99］。

2 ――――［シルギー 1999］の、第3章「くず屋の時代」に詳しく記述されている。

3 ――――くず屋をめぐるこうした事情は、なにも途上国のインフォーマルセクターのくず屋にのみ限ったことではない。日本の市の職員である清掃作業員であっても、日々の仕事や、市職員の中でも低く見られる地位などへの葛藤を抱えているケースがある［坂本 1995］。

4 ――――この節で用いた数値は、Nusa Tenggara Timur Dalam Angka 2001（東ヌサ・トゥンガラ州統計資料2001）、および州のオフィシャル・サイトに基づいている。

5 ――――アトニについては、シュルトノードホルトによる大著［Schulte Nordholt 1971］がある。なお、現在のクパンにおいて、他のエスニック・グループにどれほど「アトニ」という名が知られているのか、またそもそも、調査対象であるくず屋たちにとって「アトニ」という名が現在の生活においてどのような意味合いを帯びているのかが、現段階では不明である。本稿においては暫定的に、彼らを扱った先行研究でしばしば用いられてきた表記に従い、彼らのことを単に「ティモール人」と表記しておく。

6 ――――クパンに範囲を限定したものではなく、西ティモール全域におけるアトニの人口であるが、1930年には18万人、1952年には30万人とされ、1966年には、西ティモールの総人口80万人のうち60万人以上、という数値が残されている［Schulte Nordholt 1971: 1, 19］。

7 ――――「クパン語」については、［Fox 1981: 377］［小池　1998: 56-57］がその存在について触れている。17世紀以来のオランダ人による間接的、直接的な支配の過程で発生したマレー語の変種とされ、クパン市とその周辺に分布している。

8 ――――ペットボトルやビニール袋などは、他の回収物とは違い、クパンの町の現地においてリサイクルされる。ごみの中でもこれらを専門に扱うグループが、彼らの作業所で手作業で切り裂き、洗浄し、天日で乾燥させた後、工場の設備内で溶かしてビニールの紐に作り変えている。

9 ――――ティモール島の中心部に分布するベル人のことを指す。

10 ――――さまざまなエスニック・グループで構成される現代のティモール島の社会であるが、中でもロティ島からの多くの移民を特徴としている。彼らは18世紀の中ごろ、東インド会社がティモール島へ本格的に進出するにあたって兵隊の役目を果たし、オランダの政策にしたがって、これ以降本格的にティモール島へ移住してきた。19世紀の終わりには、クパンの湾沿いのほぼ全域がロティの居住地となった［Ormeling 1957: 146-148］。それからの彼らは、植民地行政内でサーバントとしてさまざまな役割を果たすとともに、自らの利益を守るための組織的な政治活動も行うようになる。そして独立後には、教育が高く、経験もあるロティ人は、政治的に重要なポジションを占めるようになった［Ormeling 1957: 223-225］。こうして現在の彼らは、ティモール島の政府や教会、そして教育の分野において高い位置を占めている。

11 ――――Nusa Tenggara Timur Dalam Angka 2001 より。

12 ――――19世紀のパリのくず屋たちは、パンくず、オレンジの皮、金属類、コルク類、400種類ものぼろ布、骨、捨てられたブラシにからみついた髪の毛といったさまざまな物を分別し、それぞれの再処理・販売のルートに載せて処理していた［シルギー　1999: 68-72］。

13 ――――これらの玩具の多くは、日本の子供向け番組のキャラクターをかたどった、中国製のコピー商品である。

14 ――――ODAのプロジェクトの案件形成段階において、新しい知見やアイデアを公募によって求める「制度提案型案件形成調査」の第1号として、北九州市の提案が採用された。詳細については、国際協力銀行（JBIC: Japan Bank for International Cooperation）や、北九州市の「環境国際協力」）のウェブ・サイトを参照。

【参考文献】

◎英語文献

●Fox, James J.　1981　"Sailing to Kupang". *Hemisphere* 25（6）: 374-377.

●Gowan, Teresa　2000　"Excavating 'Globalization' from Street Level: Homeless Men Recycle Their Pasts." In Michael Burawoy et al., *Global Ethnography: Forces, Connections, and Imaginations in a Postmodern World*., pp.74-105. Berkley: University of California Press.

●Ormeling, F.J.　1957　*The Timor Problem: A Geographical Interpretation of an Underdeveloped Island.* Groningen: Wolters.

●Poerbo, Hasan 1991 "Urban Solid Waste Management in Bandung: Towards an Integrated Resource Recovery System." *Environment and Urbanization* 3 (1): 60-69.
●Rowland, Ian 1991 "Introduction." In *Timor: Including the Islands of Roti and Ndao. World bibliographical series142*, pp.xvii-xxxvi.Oxford: Clio Press.
●Schulte Nordholt, H.G. 1971 *The Political System of the Atoni of Timor*. The Hague: Martinus Nijhoff.
◎日本語文献
●小池誠 1998 『インドネシア ―島々に織りこまれた歴史と文化』三修社
●坂本信一 1995 『ゴミにまみれて ―清掃作業員青春苦悩篇』径書房
●シルギー、カトリーヌ・ド 1999 『人間とごみ ―ごみをめぐる歴史と文化、ヨーロッパの経験に学ぶ』久松健一編訳、ルソー麻衣子訳、新評論
●リンチ、ケヴィン 1994 『廃棄の文化誌』有岡孝、駒川義隆訳、工作舎
◎統計資料
●Badan Pusat Statistik Propinsi Nusa Tenggara Timur 2002 *Nusa Tenggara Timur Dalam Angka 2001*
◎関連ウェブ・サイト
●Official Site of East Nusa Tenggara: http://promontt.com/
●北九州市の環境国際協力 http://www.city.kitakyushu.jp/~k2602050/j/top.html
●国際協力銀行 『円借款に係る提案型案件形成調査契約の締結 ―地方自治体・NGOからの提案に基づく円借款調査の契約締結について』(新聞発表2002年4月16日) http://www.jbic.go.jp/autocontents/japanese/news/2002/000050/

# あとがき

## 小泉潤二

トランスナショナリティ研究プロジェクトは、多くの人びとのご支援とご理解によって運営されている。まず、大阪大学21世紀COEプログラム「インターフェイスの人文学」拠点リーダーである鷲田清一教授（現文学研究科長）、COE研究教育開発室の皆さま、とりわけ初代室長の伊井春樹教授と現室長の柏木隆雄教授、生田節子さんをはじめとするCOE事務局の皆さま、本部文科系事務局庶務課と会計課に御礼を申し上げたい。人間科学研究科の厚東洋輔研究科長と楠本征三事務長には、本プロジェクトの推進に関して特別なご配慮をいただいた。また、人間科学部事務室庶務掛と人類学研究室事務補佐員の馬場優子さんにお世話になった。

本プロジェクトのおおきな柱であるトランスナショナリティ研究セミナーの運営では、講師の選定に苦心した。幸い、講師の先生方はご多忙にもかかわらず、快くこちらの勝手なお願いを引き受けてくださった。また、講演後も、講演内容のHPへの掲載、および論文の作成などでお手を煩わせた。記して謝意を表したい。

講演記録のテープ起こしの作業は、人類学研究分野の大学院生にお願いした。作業に従事したのは以下の皆さんである。伊東未来、大橋美晴、黄蘊、近藤まどか、佐々木宣行、流川冬子、西垣有、森野亜希子。大学院生の岡本由良さんには、英語講演の日本語への翻訳をお願いした。彼/彼女たち以外にも、多くの院生が、セミナーの広報や受付、会場運営などの仕事を手伝ってくれた。RAの皆さん—後藤正憲、中川理、松川恭子、森田良成、木村自の5名—の働きがなかったら、本プロジェクトは現在のようには運営されていなかっただろうと思われる。とくに、プロジェクトのかたちと内容も定まらず、事務的にも混沌とした状態にあった、平成14年度の3、4ヶ月におけるRAの奮戦ぶりは特筆に価する。また、木村自さんは、本報告書の編集事務という困難な、かつ締切に追われた仕事を一手に引き受けてくださった。

以上、すべての皆さまにこの場を借りてお礼申し上げたい。

【執筆者紹介】(執筆順)

●小泉潤二(こいずみ じゅんじ)

大阪大学大学院人間科学研究科・教授。Ph.D.(スタンフォード大学)。専門は文化人類学、中南米研究。グアテマラ等でフィールドワーク。解釈人類学的アプローチの批判的検討、中南米、とくに中米における経済変化、移民、開発、エスニシティ、宗教変容などに関する研究を行う。主な業績に、クリフォード・ギアツ『解釈人類学と反=反相対主義』(小泉潤二編訳、みすず書房、2002年)、Dynamics of Cultures and Systems in the Pacific Rim: Anthropological Studies (edited, Osaka University Press, 2003) などがある。

●栗本英世(くりもと えいせい)

大阪大学大学院人間科学研究科・教授。専門は社会人類学、アフリカ民族誌学。南部スーダン、エチオピア、ケニアなどでフィールドワーク。主な業績に『民族紛争を生きる人びと』(世界思想社、1996年)、『未開の戦争、現代の戦争』(岩波書店、1999年)、『植民地経験』(編著、人文書院、1999年)、Conflict, Age and Power in North East Africa (co-edited, James Currey, 1998)、Remapping Ethiopia (co-edited, James Currey, 2002) などがある。

●伊豫谷 登士翁(いよたに としお)

一橋大学大学院社会学研究科・教授。移民という観点から、近代資本主義の形成と展開、近代国民国家を基盤とする世界システムの理論的解明をおこなう。近年は、ジェンダーやレイシズムの観点も含めつつ、グローバリゼーション研究の再構成を目指す。主な業績に、『グローバリゼーションと移民』(有信堂高文社、2001年)、『グローバリゼーションとは何か――液状化する世界を読み解く』(平凡社、2002年) などがある。

●田中雅一(たなか まさかず)

京都大学人文科学研究所・助教授。Ph.D.(ロンドン大学経済政治学院)。専門は文化人類学。スリランカ、南インドでフィールドワークを行い、宗教、女神、性、暴力に関わる問題を研究。主な業績に、『供犠世界の変貌』(法藏館、2002年)、『女神―聖と性の人類学』(編著、平凡社、1998年)、『暴力の文化人類学』(編著、京都大学学術出版会、1998年) などがある。

●エイミー・ボロヴォイ

プリンストン大学東アジア研究学部・助教授。Ph.D.(スタンフォード大学)。専門は文化人類学と日本研究。とくに日米文化の出会いと両国における「自己」と「社会」の比較研究。主な論文に"Not a Doll's House: Public Uses of Domesticity in Japan" U.S-Japan Women's Journal 20-21 (2002)、「世話女房とその倫理」『日米女性ジャーナル』20 (1996年) などがある。

●田沼幸子(たぬま さちこ)

大阪大学大学院人間科学研究科博士後期課程在籍。専門は文化人類学、テーマは「愛と移動と社会主義」。1999年より計22ヶ月間、ハバナ・マイアミで現地調査を行う。論文に、「『期待』と『ずれ』:在日ビルマ人と日本人の相互行為における自己表象」(吉原和男/クネヒト=ペトロ編著『アジア移民のエスニシティと宗教』風響社、2001年)、「他人が『他者』になるとき――移民研究と『他者』再考」『年報人間科学』第20号 (1999年) などがある。

**●竹沢泰子**（たけざわ やすこ）

京都大学人文科学研究所・助教授。専門は文化人類学。Ph.D.（ワシントン大学）。日系アメリカ人コミュニティをフィールドに、米国におけるエスニシティについての研究を行う。近年は、「人種」概念の研究にも力を入れている。主な業績に、『日系アメリカ人のエスニシティ――強制収容と補償運動による変遷』（東京大学出版会、1994年）、Breaking the Silence: Redress and Japanese American Ethnicity（Cornell University Press, 1995）などがある。

**●デレジェ・フェイサ**

大阪大学21世紀COEプログラム研究員（2002年5月－2003年2月）。Ph.D.（マルティン・ルター大学）。専門は文化人類学。エチオピア・ガンベラ地方におけるアニュワ人とヌエル人、外来者である「エチオピア高地人」（アムハラ人、ティグレ人、オロモ人など）という三者のあいだの錯綜した民族関係について研究。"The Socio-Economic Status of Artisans among the Oyda of Southern Ethiopia"（D. Freeman and A. Pankhurst, eds, Peripheral People: The Excluded Minorities of Ethiopia, Hurst & Co., 2003）などがある。

**●吉原和男**（よしはら かずお）

慶應義塾大学文学部・教授。専門は文化人類学。華人社会を中心に東南アジア、香港、アメリカと幅広くフィールドワークを行う。主な業績に、『〈血縁〉の再構築――東アジアにおける父系出自と同姓結合』（共編著、風響社、2000年）、『アジア移民のエスニシティと宗教』（共編、風響社、2001年）、『拡大する中国世界と文化創造－アジア太平洋の底流』（共編著、弘文堂、2002年）などがある。

**●陳 天璽**（ちん てんじ）

国立民族学博物館先端民族学研究部・助教授。国際政治経済学博士（筑波大学）。自らの華僑二世としてのアイデンティティに基づいて、華人・華商のネットワークやアイデンティティ、無国籍者の問題について研究を進める。主著に『華人ディアスポラ――華商のネットワークとアイデンティティ』（明石書店、2001年）。2002年に、井植記念アジア太平洋文化賞研究奨励賞を受賞。

**●齋藤千恵**（さいとう ちえ）

南山大学人類学研究所・研究員。Ph.D.（イリノイ大学）。専門は文化人類学。インドネシア、北スマトラ、シンガポールにおいてトバ・バタック民族の文化とキリスト教の相互影響、トランスナショナル・コミュニティの調査を行う。主な業績に、On Church, Two States : Ethnicity among the Toba Bataks in a Transnational Christian Community（Ann Arbor, UMI, 2001）、「トランスナショナル・コミュニティにおけるエスニシティの形成――シンガポールにおけるキリスト教徒インドネシア人移民の事例から」『人類学研究所通信』11: 2-11（2003年）などがある。

**●黄 蘊**（こうう ん）

大阪大学大学院人間科学研究科博士後期課程在籍。専門は文化人類学。マレーシアをフィールドに、華人宗教、華文教育および多元社会の問題を研究している。現在マレーシア・ペナンにおいて現地調査中。業績に、「マレーシア華人社会の民俗宗教――徳教と黄老仙慈教の事例を中心に」（大阪大学大学院人間科学研究科・修士論文、2002年）がある。

**●太田心平**（おおた しんぺい）

大阪大学大学院人間科学研究科博士後期課程在籍。ソウル大学校人類学科博士課程を修了し、現在は韓国で現地調査に従事する傍ら、同大学比較文化研究所の研究員としてソウル女子大などに出講。専門は文化人類学。特に記号学的人類学を手法とし、両班宗家の知識体系から、民主化後に民主化運動世代が抱く感情の諸問題まで、近現代の文化動態を幅広く扱っている。主な業績に、「韓国キリスト教労働運動の多面性」『韓国朝鮮の文化と社会』1（2002年）、「政治と発話」『民族学研究』68-1（2003年）などがある。

**●木村 自**（きむら みずか）

大阪大学大学院人間科学研究科博士後期課程在籍。専門は文化人類学。台湾の中国系ムスリム移民コミュニティを対象に、移民エスニシティと宗教、エスニック・アイデンティティをテーマに研究を行う。論文に「移民と文化変容 ── 台湾回民社会における聖紀祭礼の変遷と回民アイデンティティ」『年報人間科学』24号（2003年）がある。

**●石川 登**（いしかわ のぼる）

京都大学東南アジア研究センター・助教授。Ph.D.（ニューヨーク市立大学）。専門は社会人類学。民族や国家の境界で繰り広げられる社会経済的・文化的営為に着目し、周辺地域における普遍性と特殊性の交錯をテーマとした研究を行う。主な業績に、「境界の社会史 ── ボルネオ西部国境地帯とゴム・ブーム」『民族学研究』61-4（1997年）、「国家の歴史と村びとの記憶 ── サラワク独立をめぐって」（黒田悦子編『民族の運動と指導者たち』山川出版社、2002年）などがある。

**●赤嶺 淳**（あかみね じゅん）

名古屋市立大学人文社会学部国際文化学科・助教授。Ph.D.（フィリピン大学）。専門は東南アジア地域研究、文化人類学。国家システム間の「フロンティア空間」に生きる漁民の動態的な生存戦略を、歴史や生態環境の視点を踏まえつつ、調査研究している。主な業績に、「ダイナマイト漁民社会の行方 ── 南シナ海サンゴ礁からの報告」（秋道智彌・岸上伸啓編『紛争の海 ── 水産資源管理の人類学』人文書院、2002年）、「熱帯産ナマコ資源利用の多様化 ── フロンティア空間における特殊海産物利用の ── 事例」『国立民族学博物館研究報告』25-1（2000年）などがある。

**●森田良成**（もりた よしなり）

大阪大学大学院人間科学研究科博士後期課程在籍。専門は文化人類学。大阪でフィールドワークを行い、ホームレスの人々の語りを収集・分析した民族誌を修士論文として提出。現在は、ホームレスの研究を継続する一方、東インドネシア、西ティモールの都市にもフィールドを拡大し、「くず屋」の人々の生活について調査している。業績に、「ホームレスの物語」（大阪大学大学院人間科学研究科・修士論文、2002年）がある。

【全巻リスト】

1. 岐路に立つ人文科学
Humanities at the Crossroad

2. トランスナショナリティ研究 ── 場を越える流れ
Transnationality Studies — The Flows in and out of Places

3. シルクロードと世界史
World History Reconsidered through the Silk Road

4. イメージとしての〈日本〉 ── 日本文学　翻訳の可能性
Imagined Japan / Japanese Literature — The possibility of translation

5. 言語の接触と混交 ── 日系ブラジル人の言語の諸相
Language Contact and Admixture — Sociolinguistic Perspectives on Brazilian Nikkey

6. 映像人文学
Visual Humanities

7. 臨床と対話 ── マネジできないもののマネジメント
Clinical Dialogues — Management of the Unmanageable

8. 映像・音響記録 DVD
Audiovisual Documents DVD

大阪大学21世紀COEプログラム「インターフェイスの人文学」
大阪大学大学院文学研究科・人間科学研究科・言語文化研究科 2002・2003年度報告書〈全8巻〉
Osaka University The 21st Century COE Program Interface Humanities Research Activities 2002*2003

**2. トランスナショナリティ研究 —— 場を越える流れ**

発行日 2003年12月25日
責任編集 小泉潤二 栗本英世
編集 木村 自
中島厚秀(彩都メディアラボ株式会社) 中村光江(彩都メディアラボ株式会社)
アートディレクション・デザイン 清嶋 滋(Studio TWEN)
編集・発行 大阪大学21世紀COEプログラム「インターフェイスの人文学」
〒560-8532 大阪府豊中市待兼山町1-5 大阪大学大学院文学研究科内
Phone 06-6850-6716 Fax 06-6850-6718
E-mail coe_office@let.osaka-u.ac.jp http://www.let.osaka-u.ac.jp/coe/
印刷 日本写真印刷株式会社