

先行研究をどう読むか

——東南アジアのナシヨナリズム論を例として

山本博之

はじめに

大学のゼミや学会・研究会で議論が噛み合わないのはなぜか。学会や研究会での議論を聞いていると、言葉通りに聞くとデータ自体やその解釈について尋ねているけれど、質問者の意図は別であり、直接には言及されないその意図に従って質問したり意見を述べたりしていることがある。

質問された側がその意図を理解していなければ質問や意見を言葉通りにしか捉えられず、その結果、さらに細かいデータを持ち出して答えようとしたりする。学会や研究会で議論が噛み合わない背景の一つはここにある。

あえて挑発的な言い方をするならば、地域研究で大切な

ものは現地調査ではない。地域研究で大切なのは現地感覚である。もちろん、データがなければ話にならないが、いくら現地で細かいデータをたくさん集めても、それだけでは研究にならない。データをたくさん集めてもデータ自身は何も語ってくれないためだ。データの細かさや多さが大切なのではなく、データどうしをつなぐ論理の筋が必要なのであって、その論理の筋を見つける上で重要になるのが現地感覚にはかならない[＊]。

また、研究者自身が関心を持つものごとについて「これとはとても珍しいので世の中の人に伝えるべきだ」と思ったとしても、それを紹介するだけではやはり研究にはならない。それは、その研究発表と他の研究をつなぐ論理の筋が見えないためだ。そのような研究発表に対して、研究と研究をどうつなぐかを尋ねる質問がなされたとき、発表者が

「自分の研究の意味をまったく理解しない質問をされた」と憤慨する場面を見たことがあるが、これは発表者にとっても質問者にとっても不幸なことである。

この問題は、伝統的な学問分野ではあまり起こらないかもしれない。学問分野ごとに、大きな枠組の問題が何であって、それに対してこれまでどのような答えが試みられてきたかが整理されており、それを学説史として学ぶことができるためである。修業中の身である学生時代にこれらの学説を仕込まれていれば、実際に研究することになったとき、どの学説に依拠するのかを決めれば迷う必要がないということになる。

それでは、ここで言うような学説の系譜は地域研究には存在しないのか。そうではない。地域研究でも多くの研究者が共有する課題群があり、それらに対する答えの積み重ねも存在する。これまで地域研究者の間で文化化されていなかったとしても、それを抽出して提示することは可能なのである。地域研究は扱う対象があまりにも広いため、すべてを網羅する学説史群を把握するのは簡単な作業ではないが、テーマを限定して学説史を整理することは、研究を進め、論文を書く上で不可欠である。

学説史を整理するための基本的な作業は先行研究を読むことである。その際に、それぞれの論文が個別にどのような問いを立て、どのように答えているかを見ることはもち

ろん重要だが、それだけでなく、文化化されていなくても、その論文は研究者コミュニティが共有するなどの問題に関心を向け、それにどのように答えようとしているのかを意識しながら読むことも重要である。それがわかってこそ学説史が見えてくるし、逆に、それをせずに学説史を書いても、関連する論文をたくさん並べただけにしかならず、自分の研究が他の研究との間でどのように位置付けられるかがわからないままとなりかねない。

先行研究を読む際に大切なのは、その論文の著者が何にこだわってその論文を書いたのかを読み解くことである。それを見つける方法は、論文をたくさん読むこともそうだが、それに加え、筆者が提案したいのは、論文の中で議論が飛躍していると感じられる部分に目をつけることである。心を打つ論文をよく読むと、適切な方法で得られたデータをもとに論理的に議論を進めた上で、展望や意義を示す部分で厳密な論証抜きに論理の飛躍が見られることがある。

論理の飛躍があるというと、まじめな人は、飛躍をなくすにはどうすればよいかを考えることだろう。追加調査で論証するには何人にアンケート調査をしなければならいかといった形式を整えようとするかもしれない。本稿の主張はそうではない。極端な言い方をすれば、飛躍は飛躍のままでもかまわない。そこでは論理がばかされているが、そ

のぼかされている部分が実はその著者が一番訴えたい物語の核の部分に関わっているためだ。想像を過剰に膨らませて言うならば、その部分を書きながら、その著者は自分の研究対象のことに思いを巡らせ、そして人類社会全体のことにも思いを巡らせ、心で泣いている。その部分には書き手の価値判断が含まれるため、論文の中で正面から書くのはあまりなじまない。だから明文化したりせず、ぼかして書くことで、わかる人たちにメッセージを伝えようとしているのだ。そのことを理解して論文を読むと、書き手の気持ちかわかって読み手も泣けてくる。「ぼかしどころ」は「泣かせどころ」でもある。それを読み取るのが論文を読む楽しみであるし、そのことを思いながら書くのが論文を書く楽しみでもある。

本稿では、筆者が専門とする東南アジアのナショナリズム論の展開について、そのような観点から主要な論文を紹介する。それぞれの論文の「ぼかしどころ」と「泣かせどころ」を探しながら、それらの論文を通じて研究者どうしで言葉にならないメッセージをどのようにやり取りしていたのかを考えてみたい。そのため、まず研究者コミュニティが共有しているナショナリズム論の課題を整理してから始めることにしたい。

I 東南アジアのナショナリズム論

この章では、東南アジアでナショナリズム論を扱うことの意味を確認した上で、本稿で取り上げる東南アジア研究者に共通していると筆者が考えるナショナリズム研究の課題について整理する。

一般に、ナショナリズムとは排他的な自民族中心主義であると理解されているようである。その理解に従うならば、ナショナリズムを研究することは、排他的な自民族中心主義を支持し、促すことになるとする誤解がある。また、同じような理由から、ナショナリズム研究は国別の研究であり、したがって他地域の研究とのあいだで共通の議論が成立しないとする誤解がありうる。確かに、一国の内側に閉じて展開されるナショナリズム研究もあるかもしれないが（それはナショナリズム研究に限られた話ではないはずだが）、その理解は本稿の立場と大きく異なっている。本稿がナショナリズム論を扱うのは、それによって他地域の研究と対話したいためである。また、それを通じて他の学問分野と対話したいと考えるためでもある。

本稿で試みるのは、東南アジア以外の地域との比較を意識しながら東南アジアにおけるナショナリズム論を紹介す

ることであり、その過程で他地域と東南アジアでの違いが強調されるだろう。しかし、それはその地域と東南アジアが異なると言いたいためではない。その逆で、他地域で成立するナシヨナリズム論はそのままでは東南アジアに適用することはできないとしても、東南アジアのいろいろな事例に適用できるよう修正することで、適用範囲が広いナシヨナリズム論が得られる。このように、地域研究者が試みているのは、地域の事例を出すことで既存の理論が成立しないことを示すのではなく、既存の理論を修正することでその適用範囲をより広くすることなのである。

ナシヨナリズムの四要素

主に西ヨーロッパを中心とした考え方として、言語を共有する共同体が伝統的に特定の領域にまとまって住んでいる言語圏を考えることができる。このような考え方が受け入れられている社会では、どの言語についても、公私いずれの場面でもその言語だけ使って生活できるようにすることが可能（あるいは理想）であるとされる。かつての西ヨーロッパでは、この考えのため、領域内の言語を統一して少数言語話者に多数派の言語を強いることがあったかもしれないし、逆に、領域内の少数言語の話者が分離主義的な傾向を持つことがあったかもしれない。また、国のなか

に言語自治権や言語州を設定するという考え方が発展するかもしれない、この考え方は西ヨーロッパ以外でも見ることができる。

これに対して、東南アジア、特に海域東南アジアでは、伝統的に人口の流動性が高く、人々は土地に縛られずに比較的自由に広範囲に及んで移動している。このような人々のあいだで、宗教や交易の言葉として広い範囲で共通語となっているマレー・インドネシア語という言語がある。つまり、海域東南アジアの人々は、それぞれ母語を持ち、家庭内などで日常的に母語を使っているが、それと別に共通語としてマレー・インドネシア語を使っている。このような地域では、特定の言語を取り上げ、その言語が排他的に使われている領域的な広がりや言語圏のように明確に示すのはとても難しい。

さらに、東南アジアの多くの国は、植民地国家として設定された領域をそのまま受け継ぐかたちで独立国家の国境を作ったため、一つの国のなかにさまざまな言語集団が存在するし、同じ言葉を話す人々が国境を跨いで隣接する国に存在することもある。

このような状況は、民族の自決を考えるとどこのように理解されるのか。先に見た西ヨーロッパの考えに従えば、母語を持ちながらも多数派の言語を公用語として受け入れざるを得ない状況は差別的だという見方になりうる。

しかし、東南アジアでは、言語を共有する共同体が排他的な権利を求めるのではなく、言語や慣習が異なる人どうしで血縁よりも濃い関係を作れるかどうかが問題とされてきた。

東南アジアの事例を念頭に置いてナシヨナリズムの理論化を目指したベネディクト・アンダーソンは、インドネシアを例に、植民地分割によってたまたま同じ領域国家内に暮らすことになった文化的に多様な人々が、教育や行政の「巡礼」を通じて互いのことを知り、植民地国家における運命共同体であることを自覚して、一つのインドネシア語を共有する一つのインドネシア国民だと名乗ったと論じた（アンダーソン一九九七[＊]）。彼らはオランダと独立闘争を戦って、インドネシア国家およびインドネシア国民の独立を勝ち取った。

ここにナシヨナリズム論の四つの要素を抽出することができる。第一に、さまざまな文化的背景をもつ人たちが植民地支配などによってたまたま一つの領域に住むことになった。第二に、そのさまざまな人々が何らかの契機によって運命共同体としての自覚を持つようになった。第三に、植民地支配者を実力で排除し、植民地支配者が持ち込んだものにかえて自分たちのものを使った。第四に、成員が平等で対等な社会をつくった。この四つが東南アジアのナシヨナリズム研究において重要な四要素である。

ただし、これらの四つは理想的な要素であり、現実の東南アジア社会でこの四要素が同時に満たされているとは限らない。そのことに東南アジア研究者たちがどのように対応してきたかを見てみたい。

Ⅱ フィリピンにおける植民地支配とカトリシズム

最初に取り上げるのは、池端雪浦の「フィリピンにおける植民地支配とカトリシズム」（池端一九九二）である。フィリピンは、はじめスペイン、後に米国の支配下に置かれ、その後に独立を迎えた。国民は多様な人々から成るが、カトリックの信徒が多い。ここで問われるのは、カトリックとは植民地支配者であるスペイン人が持ち込んだものでありながら、現在のフィリピン人がカトリックを信じているとすれば、それは植民地支配者がもたらしたものをありがたがっている、言い換えれば、ナシヨナリズムの四要素のうち「植民地支配者のものを排除する」という部分が欠けていることになり、したがってフィリピンのナシヨナリズムは正真正銘のナシヨナリズムではないのではないかという問いになる。

池端はこの論文の中でこの問いを明示していないし、し

たがってこの論文の中でこの問いに直接答えていない。池端はフィリピンの住民のうちタガログ人について次のように論じる。植民地支配のもと、スペインによる聖書の翻訳を通じてタガログ人のあいだでカトリックが増えたが、植

民地支配の初期は翻訳を通じた教義の「つまみ食い」であって、むしろタガログ人は植民地のカトリシズムに全面的に支配されることを回避しようとしていた。しかし、一八世紀初頭ごろからタガログ人はカトリシズムを積極的に取り入れるようになった。それまでタガログ人のあいだでは、人々は死んだあとで精霊になって人間に善悪のさまざまな影響をおよぼすと考えられており、死は恐怖と結びついて理解されていた。しかし、カトリシズムの受容によって天国の観念が死に対する新たな存在論的意味づけを与え、これによって人々は死の恐怖から解放された。この過程で、祈祷手引き書のタガログ語翻訳に付けられた「パシオン」というイエス・キリストの受難記が瞬く間にタガログ人のあいだに広まっていた。さらに、オリジナル・パージョンを越えて、タガログ人の生活を織り込んださまざまなパシオンが作られていった。これらのパシオンには、カトリックの教義に従って「人が人を支配するのはおかしい」という植民地支配を否定するものも現れた。このように、タガログ人ははじめカトリシズムを消極的に受け入れていたが、後に地元の文脈に照らして一部改変しなが

ら積極的に受け入れ、カトリシズムの論理によって植民地支配を否定するまでになった。

池端はさらに筆を進め、フィリピンのタガログ地域以外でのこの議論の適用可能性についてこう書いている。「タガログ人の改宗の一つの到達点において生み出されたパシオンが、タガログ地域のみならずその他の地域においても、さらに多くの人々の真実の改宗を促したことは疑いない。」ここで池端は「疑いない」として、その具体的な論拠を示していない。タガログ地域以外について検証することなく、池端は力強く「さらに多くの人々の真実の改宗を促したことは疑いない」と言い切っている。

同じ論文の別の箇所では、「パシオンは、フィリピン住民に、植民地支配、階級支配、植民者の教会の限界を観念化する言葉を与えたのみならず、それを克服するビジョンと言説をも与えたといえるであろう」と書いている。ここでは、タガログ地域について検証されていた議論がフィリピン住民全体についての議論にされている。そこに至る議論は検証されておらず、いわば議論の「飛躍」がある。タガログ地域で成り立ったとしてもフィリピン全体で成り立つとは限らないではないか、カトリック以外の住民についてはどう考えるのか、あるいは、タガログ地域全域で成り立っているかどうかやって証明できるのかなどの批判が直ちにいくつか思い浮かぶ。しかし、この「飛躍」ゆえに、筆

者はここにこそ池端の言いたいことがあると考える。

池端の議論に従えば、タガログ人はスペインが持ち込んだカトリックを受け入れたが、彼らは植民地支配者が持つてきたカトリックをそのまま受け入れたのではなく、それを自分たちのカトリックとして内面化した。これを池端は「民衆カトリシズム」と呼ぶ。これにより教会や植民地支配の抵抗の原理が生まれ、そうだからこそこれは反植民地主義のナシヨナリズムにふさわしい。ナシヨナリズムの四要素のうち第三の要素が薄いのではなく、まさにその第三の要素が強いのがフィリピンのナシヨナリズムなのだという主張となる。

池端論文以後、外部世界に由来するものを身につけているからといって、そのことだけをもつて外部世界に依存しているとは言えなくなったということである。外部世界に由来するものをどのように取り入れているかが重要なのであり、その観点から見るとフィリピンのナシヨナリズムは真正正銘のナシヨナリズムであるというのが池端の主張である。なお、後の議論との関連で、ここでナシヨナリズムが対抗して自立することと関連して捉えられていることに注意しておきたい。

フィリピンのナシヨナリズムを考える上で、最も「弱い」のは国民の多数がカトリックを受け入れていることだった。池端論文は、最も「弱い」部分を最も強い部分に

転換したということである。研究対象が一般的な目で「弱み」と見られることについて、そこに積極的な意味を見出そうとすることで理論に対する貢献をもたすことができることを示している。

Ⅲ インドネシアにおける重層的な フロンティア空間

次に取り上げるのは土屋健治の「インドネシアの社会統合——フロンティア空間についての覚え書き」（土屋 一九八八）である。インドネシアの国民の多数派はイスラム教徒である。イスラム教をインドネシアに外来のものと捉えるかどうかはおくとして、植民地支配者がもたらした宗教でないことは確かであり、その意味で、植民地支配者がもたらした宗教をそのまま受け継いでいるのではないかというフィリピンで問われた問題はここでは生じない。

かわってインドネシアで問われるのは、インドネシアという国家はオランダ領東インドという植民地国家の領土や統治制度を受け継いで作られたものであり、植民地支配者であるオランダ人が作ったものを受け継いでいるということとは反植民地主義でもナシヨナリズムでもないのではないかという問いである。

また、インドネシアに関してはもう一つの問いがある。

一九八〇年代まで、インドネシアは「国民統合の優等生」と呼ばれていた。インドネシアは多民族国家であるにもかかわらず、民族の名を掲げた分離独立運動がまったく起こっていないかったためである。これを土屋はインドネシア・ナショナリズムが実現されているためと見るが、これに対して、インドネシアでは国軍が行政機能を担っており、国政から町内会に至るまで国軍による統制が浸透しているため、インドネシア国民が統合しているように見えるのは国軍が強権で押さえつけているためであって、住民のあいだで平等で一体なる国民概念が育まれているためではないのではないかと問いである。

土屋はこの論文中でこの問いを明示していないし、したがってこの問いに明確に答えているわけではない。この論文で土屋は次のように論じている。

現在インドネシアがある領域には、かつて港市国家、植民地都市、植民地官僚制、ナショナリズム、国家官僚制などのフロンティア空間があり、それらのさまざまなフロンティア空間が重層的に存在してきた。フロンティア空間の結節点である都市では各地の出身者が交わって混成文化が作られた。その混成文化がそれぞれの出身地に持ち帰られることによってフロンティア空間全体で混成文化が共有されていき、フロンティア空間内での文化的統合がゆるやか

に進んでいった。このようなフロンティア空間は何層にも重なっており、新しいものが上に重なっていくが、その過程で下の層が失われるわけではない。これらのフロンティア空間が複数重なっている部分がたまたま植民地支配の領域と重なったため、インドネシアという統合が植民地国家を受け継いだものであるように見えるかもしれないが、インドネシアという国家の統合を支えているのはその下にあるフロンティア空間の統合である。したがって、植民地支配を受け入れているために統合が強いというわけではない。

このように論じた上で、土屋は、

「逆説的ではあっても、ジャワ人がジャワ人としてのアイデンティティを確認する場合こそ、イスラーム運動、労働組合運動、反華人運動、民族教育運動など、いくつなく反植民地政府運動（ナショナリズム）など、いずれもナショナルなレベルで進行する運動体においてであった。個人の心理のレベルでいえば、「よきジャワ人」になることと「よきインドネシア人」になることは等価の価値であった。このようなモデルは他の住民集団においてもあてはまるであろう」

と論じている。

『よきジャワ人』になること』と『よきインドネシア人』になること』が同じというのはどのような意味か。

ジャワ人はインドネシア国民の約半数を占めるが、なぜ多数派であるジャワ人は自分たちの母語であるジャワ語をインドネシアの国語にしようとせず、マレー語をもとに作られたインドネシア語を国語にしたのか。この問いへの答えは、ジャワ語には敬語体系があつて難しいからとされている。これは、単に敬語がある言語は習得しにくいということではない。敬語体系があるというのは、ジャワ人の伝統的な人間関係では人々の身分が明確であり、したがってジャワ語で話す限り、常に自分と相手の上下関係が意識されるということである。しかし、自由で平等のナシヨナリズムの時代にあつて、常に自分と相手の上下関係を意識しなければならぬのはよき人生ではない。「よきジャワ人」になるにはまず「よき人間」でなければならず、そのうえでジャワ人性を維持しなければならない。そして、一人のジャワ人としてよりよい人間になるには、上下関係のなかに身を置くのではなく、他人と対等の立場で自分を位置付けなければならない。そのためにはジャワ語は適切さを欠く。そして、自分と他人を対等の立場にすることが実現できるのは、ジャワ人だけの社会ではなく、他の民族を含めたインドネシア国民という枠組においてである。だから、インドネシアという国民の一員となることによつ

てこそ、ジャワ人はジャワ人としての人間性を維持し、「よきジャワ人」になれる。よきジャワ人になることはよきインドネシア人になることなのである。これこそ土屋が強調して訴えている主張である。

軍による支配に関連して、土屋はこの論文で明言していないが、次のように議論している。この論文では「フロンティアとしての海」「フロンティアとしての植民地都市」「植民地官僚制度とナシヨナリズム」などのフロンティア空間が挙げられ、それぞれのフロンティア空間が節ごとに説明されている。しかし、五番目のフロンティア空間については、「おわりに」で「第五のフロンティアとして提示した現代官僚制をめぐる諸問題については、尻切れトンボの観はあるが、いくつかの論点を提示するだけに止めておきたい」と書いているだけである。植民地のフロンティアやナシヨナリズムのフロンティアについてはそれぞれ四、五ページを費やして論じているが、現代官僚制をめぐる諸問題に関しては五、六行しか書いていない。なぜこれだけしか書いていないのか。

もちろん、執筆時間がなかったからでもページ数が足りなくなつたからでもないはずだ。それにもかかわらず土屋が第五のフロンティア空間についてほとんど書いていないのは、インドネシアのナシヨナリズムを語る上で、官僚や軍が国民を抑えつけているインドネシアを見たくない、語

りたくない、だから語らせないでくれという気持ちからだったのではないか。第五のフロンティアについて全く言及しないわけにはいかないが、わざわざ「尻切れトンボ」と断ってほんのわずかしき書かないのはそのためではないだろうか。

このことは、インドネシアの統合がうまくいつているのは軍による管理のためであって国民の意識のためではないのではないかという最初の問いに対する答えになっている。軍が主体となつて担っている行政のフロンティア空間を軽視してほとんど記述せず、その下にある基層のフロンティア空間について詳しく描写することにより、基層のレベルで社会統合が進んでいるからインドネシアが統合されているのであって、植民地制度やナショナリズムや国軍による管理制度は後から来たものに過ぎない、だから、仮にそれらが失われたとしてもインドネシアの統合はずっと維持されるに違いないという主張が込められている。*ここで、ほかしているところに書き手の思い入れが一番込められている。

ここで注目したいのは、インドネシアが植民地国家の枠組を受け継いだことがナショナリズムの観点から積極的に捉えられていることである。植民地支配者によって勝手に引かれた領域だからこそ、もともと互いに関係がなかった人々が出会う機会となり、その人々の間で同胞意識が生ま

れた、つまりその同胞意識は自分たちで選び取ったものだと見ることができる。これも、他の事例と比べたときに一見するとインドネシアの「弱み」であるかに見える部分に積極的な意味を見出そうとし、そのことが理論に対する貢献をもたらした例である。

IV ベトナムにおける南国意識

続いて、古田元夫の「ベトナム・インドシナの民族的諸相——エスニシティ論の視点から」（古田一九八四）をもとにベトナムの事例について考えてみたい。

ベトナムも多民族国家で、公式に五四の民族がある。最多数派がキン族で、国民の九割近くを占めている。キン族による王朝の版図を受け継ぐかたちで現在のベトナム国家の領域が形成された。ということは、インドネシアやフィリピンのように、その土地にもともと存在する政体と無関係に植民地国家が作られ、そこで多様な背景を持つ人々が出会って「われわれ」という思いを得て、麗しい同胞愛にめざめたナショナリズムが発展する環境がベトナムでは整っていなかったということになる。別の言い方をすると次のような問いになる。ベトナムはキン族の王朝をそのまま受け継いで現在の国家が作られており、国民にはキ

ン族以外もいるがそれらは少数民族であって、結局のところベトナムはキン族中心の国家であり、したがってベトナムには国民の平等・対等を基礎とする反植民地主義的なシヨナリズムは存在しないのではないか。

この問いに対して古田は、この論文の中で次のように述べている。

「かくて、ベトナム人＝キン族も、多民族からなるベトナムという nation の一構成員と見なされるようになった。そこでは、ベトナム人は、この nation を支える主軸ではあるが、それを排他的に独占したり、そこから分離したりすることは原理的にできない存在として位置づけられるようになったのである」。

この議論はやや込み入っていて一読しただけではわかりにくい¹が、そのことは、ここに古田の主張が込められていることを示している。これに至る議論をもう少し詳しく見てみると次のようになる。

ベトナムの多数派であるキン族は、自分たちのことを、北の文明国である中国に対抗する南の文明国と捉え、それと同時に周辺の諸民族を蛮人と捉えていた。この時点では確かにベトナムはキン族の国であり、少数民族は蛮人として扱われているにすぎなかった。フランスによる植民地化

を契機として、ベトナムやインドシナといったさまざまな枠組で自分たちを捉えようとする動きが生じたが、このときでも周辺諸民族はキン族による文明化の対象としてしか位置付けられていなかった。このような状況で、ベトナム人共產主義者は、フランスに対抗するためにインドシナ次元での連帯が必要だと認識するようになり、周辺諸民族との連帯に基づいて「自分たち」を再定義しようとした。そこで、ベトナムの諸民族が一つのひょうたんから生まれたという神話が再解釈され、ベトナムの多民族が親密に結びついて闘争するものであると神話が読み替えられていった。

古田の議論をまとめると次のようになる。ベトナム人は、キン族による王朝の版図を無自覚にそのまま独立国の領域にしたのではない。別の言い方をすれば、キン族が周辺の少数民族を従えたかたちでベトナムという国家を構想したのではない。自分たちを世界にどのように位置付けるかという観点から、ベトナムやインドシナといった複数の枠組について検討した上でベトナム国家を建設した。重要なのは、その過程でキン族が周囲の少数民族との関係に対する認識を転換したことだった。すなわち、外部の大文明に対して自分たちの文明度を主張し、そのかわりに近隣の諸民族を蛮人と見るという南国意識が克服され、キン族と少数民族がともにベトナム国家の主人公となるというベト

ナム・ネイション意識に至った。これはまさに成員の平等を原則とするナショナリズムである。

この議論では、現在のベトナム国家が伝統的な王国の版図を受け継いでいることから王国の担い手だったキン族を中心とした国になっているという「弱さ」になりうる部分に注目し、まさにそのような意識を乗り越えたからこそベトナム国民が成立したとしている点で、一見すると「弱み」に見える部分に積極的な意味を見出そうとすることが理論面での貢献をもたらしたものであり、これまでに見た池端や土屋の研究と共通性がある。

V マレーシアにおけるカダザン人意識の形成

最後に、筆者の「カダザン人のナショナリズムとエスニシティ——英領北ボルネオ（サバ）における収穫祭の成立」（山本二〇〇二）を題材にしてマレーシアの事例を取り上げたい。これまで取り上げたフィリピン、ベトナム、インドネシアは、欧米の植民地支配者と華々しく戦って独立を勝ち取った国々である。しかし、マレーシアは植民地支配者であるイギリスと独立戦争を戦わず、交渉によって独立を付与された。独立戦争を戦っていないためにマレー

シアには国民的なナショナリズムが育っていないとする主張がある。また、マレーシアはマレー人、華人、インド人などから成る多民族社会であり、それぞれの民族意識が強く意識されているが、そのことをもってマレーシア国民意識が希薄であると考え、そのことをナショナリズムの不在と結びつける議論もある*。

ここではマレーシアのサバ（北ボルネオ）地域に住むカダザン人を取り上げる。「我々はカダザン人である」という主張がカダザン人の間で広く意識されるようになったのは一九五〇年代初めであり、その主張がカダザン人以外に対しても積極的に訴えられるようになったのは一九六〇年以降のことである。これは、イギリス領だったマラヤ連邦が一九五七年にマレー人ムスリムを中心とする国として独立し、同じイギリス領だったサバのマラヤ連邦との統合案が検討されていた時期だった。カダザン人は、マレー人ムスリムの優位に対抗するため、特にエリート層が英語とキリスト教を積極的に受容し、英語とキリスト教に触れていることをカダザン人意識の中心に据えた。フィリピンの例と同様に、植民地支配者であるイギリス人が持ち込んだものを受け入れることから、カダザン人意識は構成員の平等性や反帝国主義に基づくナショナリズムと同じものではないという批判がありうる。

これに対する筆者の議論は以下の通りである。植民地に

において「存在しないもの」という扱いを受けていた現地住民にとって、サッカー・リーグやスポーツ大会は、他人と競り勝つことで公の場で名乗りを上げる唯一の手段だった。他方で、植民地国家は植民地建設のために現地住民を動員しなければならず、国家儀礼にスポーツ大会や女王コンテストなどを取り入れた。このようにして形作られた「競り勝つことで名乗る」というあり方は、第二次世界大戦以降、「文化の固有性を示すことで名乗りを上げる」というあり方に変わっていった。この延長上で、サバ西海岸地区の現地住民は一九五三年にカダザン人会を組織し、同年行われたイギリス国王の戴冠式にカダザン人として列席が認められることで、世界に対してカダザン人の存在を知らしめた。さらに、植民地国家が国家儀礼をモデルに定期市を開催すると、西海岸地区のカダザン人はそこに収穫の儀礼を取り入れ、カダザン人の伝統的な収穫祭であると主張した。また、西海岸地区のカダザン人は、伝承に基づいてカダザン人の族長「フグアン・シオウ」を創出し、カダザン人に好意的で植民地政府とも関係が深い欧亚混血者の実業家をフグアン・シオウに即位させた。こうして、カダザン人は太古の昔からサバにいた民族であるという論拠を積み重ねていった。

このような議論の後、筆者は、「収穫祭に合わせて行われたフグアン・シオウの即位の儀式とはカダザン民族に

とつての「王」の戴冠式にほかならず、これは、やがて自分たちがイギリス人と対等な立場に立つという思いの現れであった」と書いた。

フグアン・シオウがカダザン人にとつての王であるかどうかについて、カダザン人とはどの範囲の人々を指すのか、西海岸地区のエリート層だけなのか、西海岸地区以外の人々も含むのか、西海岸地区以外の人々がフグアン・シオウを王と捉えていたかどうかをどのように証明するのか、そもそも「王」という概念を共有していたのか、さらには、即位儀礼を行うことと自分たちがイギリス人と対等な立場に立つことが結びついていたことはどのように証明されるのかなど、たちどころにいくつもの疑問が浮かぶ。

筆者はこれらの批判に対して十分に反論できると筆者なりに考える材料を持っているが、誰が見ても明らかに証明されたと思うような客観的な証拠の提出を求められれば、それは難しいと言わざるを得ない。^{*7}

戦わないナシヨナリズム

筆者はさらに、この議論をナシヨナリズム論に位置づけることを試み、カダザン人やサバの事例をもとに「戦わないナシヨナリズム」という議論を提出した。これに対してしばしば受けた反応は次のようなものだった。なぜこの事

例をナシヨナリズム論に位置づけようとするのか。例えば多極共存型デモクラシーなど、この事例をうまく説明できそうな概念はほかにもいくつかある。それらの概念を使えば、より多くの人に理解されやすくなるのではないか。ナシヨナリズムの定義は従来通りにして、フィリピンやインドネシアやベトナムはナシヨナリズムが見られたけれどマレーシアではナシヨナリズムは見られなかったとすればいいではないか。

これらの批判はもつともだと思うし、学会などで認められる論文の数を増やしたいのであればその方が安全な道行きになるだろうことは十分に理解できる。それにもかかわらず筆者がこの事例をナシヨナリズム論に位置づけて語ろうとしたのは、ナシヨナリズム研究の成果を受け継ぎつつ、ナシヨナリズム研究への修正案を提出したかったためだ。

ナシヨナリズム研究から受け継ぎたかったのは、本稿でも見たように、植民地化などの事情でたまたま同じ「場」に居合わせた人々の間で持続的な協力関係が作られるという見方である。一方、修正案を出したかったのは、持続的な協力関係の前提に同胞意識や郷土愛などで語られる運命共同体意識があるという考え方に対してである。同胞意識や郷土愛などがなくても同じ「場」に居合わせた人々の間で持続的な協力関係を作ることには可能はずであり、持続

的な協力関係が築かれている限りは同胞意識や郷土愛を形にして示すよう他人から求められたくないと考えたためである。

ナシヨナリズム研究は、世界の各地で帝国主義的な支配が見られた状況で、支配に抵抗しようとする民衆の動きに寄り添おうとする立場から、あるいはその逆に統治者が民衆の反乱を防ごうとする立場から関心の対象になったように思われる。そこでは、ナシヨナリズムとは、問題解決がカネや権限などのやり取りでは済まず、場合によっては自らの命を賭して相手の命を奪うという形で問題解決を図ろうとするという、ある意味で「非合理的」な判断や行動として受け止められ、それが何に由来するのかが主要な研究関心となっていた。それがわかれば、ナシヨナリズムを発動させて支配者の打倒に人々を動員できるかもしれないし、その逆に、為政者が自身に敵対するナシヨナリズムを未然に防ぐことができるかもしれないため、ナシヨナリズムを好ましく思う側も好ましく思わない側もナシヨナリズム研究を行ったのである。

このようなナシヨナリズム研究においては、ナシヨナリズムとは人々が「われわれ」意識をもつて他者を実力で排除する側面が強調されることになる。実際には、「われわれ」の中にもさまざまな立場があり、舞台裏で戦いを支えた人々や戦いを避けようとした人々もいたはずだが、ナ

シヨナリズムを勝ち負けとして捉える立場では、このよう
な人々の存在には積極的な関心が向けられないことにな
る。

もしナシヨナリズムが自らの命を賭して相手の命を奪う
ことで問題解決を図ろうとする非合理的な判断や行動とい
うだけの意味しかないのであれば、それは早晚淘汰される
ことだろう。しかし、グローバル化が進む今日の世界で
は、国境を含むさまざまな境界をなくして自由に移動・連
携することで繁栄が期待できるのは一部の強者であり、多
数の人々にとっては、地球規模よりも小さい範囲でまと
まって相互扶助の枠組を作ることが必要とされている
ように思われる。また、そのような世界では、同胞意識や
郷土愛を共有しうる人々の範囲内で秩序を守ることより
も、構成員が流動的である「場」で、「場」を共有する
人々の間で持続的な協力関係を築くことの方が重要な意味
を持つはずである。このように考えるならば、今日におい
てもなおナシヨナリズムや民族の有効性は失われておら
ず、むしろ「実力による他者の排除」の要素を取り除いた
ナシヨナリズムのあり方を検討する意義が大きく、また、
そのためには戦ったナシヨナリズム（戦って負けたナシヨ
ナリズムを含む）ではなく、戦わなかったナシヨナリズム
の事例を見る必要があるということになる。これにより、
「排他」と「戦い」によって特徴づけられていたナシヨナ

リズムを「まとめり」と「自立」によって捉え直すことが
可能になるはずである。

このような考えに関連して浮かび上がったのが、世
界で名乗りを上げることとナシヨナリズムを重ねて捉える
考え方だった。そこで、「カダザン人」を名乗った人々が
何に對して名乗りを上げようとしたのかを調べ直したところ、
得られた直接的な答えは、植民地国家の枠組で植民地
支配者であるイギリス人に対して名乗りを上げるとい
うものだった。これは、利用可能だった資料から導かれる結論
であるという意味では誤りとは言えないが、これをもって
答えとしてしまえば、カダザン人意識とは結局のところイ
ギリスによる植民地支配のもとで「よきイギリス臣民」に
なろうとしただけということになる。そのため、参照する
資料の種類をさらに広げて調査を続けたところ、一九五〇
年代のカダザン人意識の形成に関わる活動が植民地国家の
枠組をはみ出しており、植民地国家の枠内で植民地支配者
であるイギリス人に対して名乗りを上げようとしていたも
のではなかったことなどを示す資料が見つかった。フグア
ン・シオウがイギリス女王と対等の立場を得ようとしてい
たというのはこれらの資料をもとに浮かび上がった議論
である。

サバのカダザン人の事例は、生命や財産の危機を冒して
戦って独立を勝ち取ろうとした側面は見られないが、それ

以外の部分では東南アジアのナシヨナリズム論の系譜の延長上にある。筆者が行ったのは、カダザン人の事例を考慮に入れることで、ナシヨナリズム論の適用可能な範囲が広がり、より意義があるものになるという提案である^{*3}。この提案が他の研究者に受け入れられるかどうかは、文字通りの推論の妥当性だけでなく、この提案が社会にどのような意味を与えるかという観点を含めて判断されることになる^{*4}と筆者は考えている。

おわりに

本稿では、論文の「ほかしどころ」に込められた行間を読もうとすることを通じて、それぞれの研究者がその論文に込めた意図を読み解き、それらを繋げていくことで学説史として捉えることを試みた。なお、東南アジアのナシヨナリズム研究に限っても本稿で取り上げたもののほかに多くの研究があるが、それらを紹介していないのは、ナシヨナリズム論を網羅的に紹介することではなく、先行研究の系譜を自分の関心に即して捉えることに本稿の目的があったためである。

また、本稿ではそれぞれの研究者について論文を一つだけ挙げているが、実際に筆者が行った作業は、それぞれの

研究者が過去に発表した論文やエッセイを集め、古いものから順番に全部読むことだった。似たテーマで書かれた論文もいくつか出てくるし、同じデータを違う角度から取り上げた論文が出てくることもある。それらをたくさん読んでいくうちに、同じ研究者によって繰り返し指摘されている主張が見えてくる。その主張に注意しながら読み進めると「ほかしどころ」が浮かび上がってくる仕組みになっている。このような「ほかしどころ」を通じて言葉で表現されない対話を行っているのが地域研究の楽しさの一つなのだ。

●注

*1 念のために注記しておく、これは「フィールドに入る前にそのフィールドに関する研究を一通り読んでおくべきか否か」について論じているのではない。データ収集の方法は文献中心やフィールド中心などあるが、いずれの場合でも研究内容を論文にまとめるときには学説史の整理が不可欠であり、本稿ではこのことを扱っている。

*2 東南アジアとそれ以外の地域のナシヨナリズム論の比較は(西二〇〇二)を参照。

*3 ベネディクト・アンダーソンの『想像の共同体』は内容を十分に読まずに批判されることが多いように思われる。『想像の共同体』については(古田一九九二)のまともを参照。

*4 土屋が一九九五年に亡くなった後、一九九八年にスハル

ト体制が崩壊し、インドネシアは地方分権の時代に入った。

また、アチエやバプアなど、民族名を掲げた分離独立運動が展開された。土屋の死後、土屋の議論はインドネシア研究から忘れられてしまった感があるが、本稿で取り上げたように、土屋の議論はスハルト体制崩壊後のインドネシアにも十分に適用可能であると筆者は考える。

*5 これとは違うレベルの批判として、ベトナムは共產主義国であり、本来国境で区切られない共產主義を掲げるベトナムの建国原理を国境で区切られるナショナリズムで語ってよいのかという批判もありうる。これに対する古田の立場は（古田 一九九六）を参照。

*6 国内に複数の民族アイデンティティがあることをもって国民意識が形成されていないとする誤解が生じるのは、集合的アイデンティティは互いに排他的であり、人は一度に一つの集合的アイデンティティしか持ち得ないとする誤解と、国民意識は国民の間の同胞意識や愛郷心・愛国心に基づくものであるという誤解のためである。

*7 カタザン人として分類される人々の中に、筆者と異なる主張をする人が現われる可能性は否定できない。しかし、そのことをもってその人物の主張がカタザン人を代表していると言えないし、また、仮にカタザン人を代表していたとしても筆者の主張がただちに否定されるわけではない。これは代表性と当事者性に関することである。（山本二〇〇五）を参照。

*8 （山本二〇〇二）も筆者のナショナリズム論に対する改変の試みであり、本稿でいう「ほかしどころ」がみられる論文となっている。

*9 東南アジア研究のナショナリズム論のその後の展開を示すことは本稿の直接の目的ではないが、的確にまとめたものとして（西二〇〇二）を挙げておく。なお、マレーシアの事例に基づく筆者のナショナリズム論のその後の展開として、「プラナカン」と呼ばれる混血者に焦点を当てた研究（山本二〇〇八：Yamamoto 2011a）や、地元制作の映画に新しい形のナショナリズムの萌芽を見ようとする研究（Yamamoto 2011b）がある。

●参考文献

アンダーソン、ベネディクト（一九九七）『増補版 想像の共同体——ナショナリズムの起源と流行』白石隆ほか訳、NT出版。

池端雪浦（一九九二）『フィリピンにおける植民地支配とカトリシズム』石井米雄編『講座東南アジア学四 東南アジアの歴史』弘文堂、二一七—二四二頁。

土屋健治（一九八八）『インドネシアの社会統合——フロンティア空間についての覚え書き』平野健一郎ほか著『アジアにおける国民統合』東京大学出版会、一四三—一八八頁。

西芳実（二〇〇二）『東南アジアにおけるナショナリズム研究の課題と現状』『東南アジア 歴史と文化』第三二号、一一八—一三〇頁。

古田元夫（一九八四）『ベトナム・インドシナの民族的諸相——エスニシティ論の視点から』『東洋文化』第六四号、四五一—八六頁。

古田元夫（一九九二）『アンダーソン『想像の共同体』』長崎暢

子・山内昌之編『現代アジア論の名著』中公新書、一二四—一二六頁。

古田元夫（一九九六）『アジアのナショナルリズム』山川出版社。

山本博之（二〇〇一）「カタザン人のナショナルリズムとエスニシティ——英領北ボルネオ（サバ）における収獲祭の成立」『ODYSSEUS』第六号、四一—六〇頁。

山本博之（二〇〇二）「英領北ボルネオ（サバ）におけるバジャウ人アイデンティティの形成」『東南アジア 歴史と文化』第三号、五七—八〇頁。

山本博之（二〇〇五）「地域研究者にとって地域とは何か——マレーシア・サバ州のバジャウ人研究に見る当事者性と外来者性」『地域研究』第七巻第一号、九一—一〇六頁。

山本博之（二〇〇八）「プラナカン性とリージョナリズム——マレーシア・サバ州の事例から」『地域研究』第八巻第一号、四九—六六頁。

Yamamoto Hiroyuki (2011a) "Introduction", Yamamoto Hiroyuki, Anthony Milner, Kawashima Midori, & Arai Kazuhiro (eds.), *Bangsa and Umma: Development of People-Grouping Concepts in Islamized Southeast Asia*, Kyoto University Press, pp.1-16.

Yamamoto Hiroyuki (2011b) "Our People: Telemovies, Bangsa and Nationalism 3.0 in Sabah, Malaysia", David Lim and Yamamoto Hiroyuki (eds.), *Film in Contemporary Southeast Asia: Cultural Interpretation and Social Intervention*, Routledge, pp.112-129.

● 著者紹介 ●

- ① 氏名……山本博之（やまもと・ひろゆき）
- ② 所属・職……京都大学地域研究統合情報センター・准教授
- ③ 生年・出身地……一九六六年、千葉県
- ④ 専門分野・地域……マレーシア地域研究、災害対応と情報
- ⑤ 学歴……東京大学教養学部、東京大学大学院総合文化研究科・修士課程（地域文化研究専攻）、東京大学大学院総合文化研究科・博士課程（地域文化研究専攻）
- ⑥ 職歴……マレーシア・サバ大学講師（三二歳、任期二年）、東京大学教養学部助手（三四歳、任期二年）、在メダン総領事館委嘱調査員（三六歳、任期一年）、国立民族学博物館地域研究企画交流センター助教授（三八歳、一年半）
- ⑦ 現地滞在経験……マレーシア（交換留学生、一七歳、一年間）、中国（語学留学、二〇歳、一年間）、マレーシア（研究所客員研究員・大学講師、二九歳、六年間）、インドネシア（総領事館委嘱調査員、三六歳、一年間）
- ⑧ 研究方法……現地感覚を養うには現地経験が不可欠だが、定まった現地調査の方法を取っているわけではない。条件が許せば、調査者としてではなく社会の一員として現地に滞在し、生活することが望ましい。逃げ道がない状態に自分を置くことで、その社会の形が見えてくる。
- ⑨ 所属学会……日本マレーシア学会、東南アジア学会、アジア政経学会、日本災害復興学会
- ⑩ 研究上の画期……二〇〇四年一二月のスマトラ沖地震・津波（インド洋津波）。研究対象地域も研究テーマも研究方法も大きく変化した。
- ⑪ 推薦図書……山影進「対立と共存の国際理論」（東京大学出版会、一九九四年）