

CIRAS Discussion Paper No.111

東南アジアのナショナリズムと 華人「同化」の実像

黄 蘊・山本 博之 編著



京都大学東南アジア地域研究研究所

目次

Introduction

序論 東南アジアのナショナリズムと華人「同化」の実像

——インドネシア、タイ、フィリピン、マレーシアを中心とする比較研究

Comparative Study of Nationalism and 'Assimilation' of Chinese in Southeast Asia:
Focusing on Indonesia, Thailand, Philippines and Malaysia

黄 蘊(HUANG Yun) 3

Chapter 1

流動する自己の生を求めて

——華人系ジャワ人ダンサーの活動軌跡

In Search of the Fluid Life: The Artistic Activities of a Chinese-Javanese Dancer

福岡 まどか(FUKUOKA Madoka) 8

Chapter 2

インドネシアにおける華人同化政策の地方への展開過程

——西カリマンタン州ポンティアナック市の事例からの考察

Assimilation Policy toward the Chinese in Indonesia in Local Context: Case Study of Pontianak, West Kalimantan

松村 智雄(MATSUMURA Toshio) 20

Chapter 3

エクリチュールと声の間

——福建省晋江僑批の多声的解釈

The Inbetweenness of Écriture: An Interpretation of Fujian kiâu-phoe to Chin-kang

宮原 暁(MIYABARA Gyo) 35

Chapter 4

華文学校をめぐる越境的つながり

——インドネシア・北スマトラ、タイ、マレーシア・ペナンの華人間のネットワークと文化交流

The connection based on Chinese Education:

Network and Cultural Relations between Chinese of Sumatera-Indonesia, Thailand, and Penang-Malaysia

黄 蘊(HUANG Yun) 45

Chapter 5

中国人でなくマレーシア華人であること

——馬華文学雑誌に見るアイデンティティの諸相

Being Malaysian Chinese but not Chinese from China: Multifaceted Identities in Malaysian Sinophone Magazine

舛谷 鋭(MASUTANI Satoshi) 61

Chapter 6

マレーシア華人の統合と同化

——マハティール前首相の回顧録から考える

Integration, Assimilation or Going Peranakan: Malaysian Chinese in the Memoir of Mahathir Mohamad

山本 博之(YAMAMOTO Hiroyuki) 70

執筆者一覧 78

CIRAS Discussion Paper No. 111

HUANG Yun and YAMAMOTO Hiroyuki (eds.)

**Comparative Study of Nationalism and 'Assimilation' of Chinese in Southeast Asia:
Focusing on Indonesia, Thailand, Philippines and Malaysia**

©Center for Southeast Asian Studies, Kyoto University

46 Shimoadachi-cho, Yoshida Sakyo-ku, Kyoto-shi,

Kyoto, 606-8501, Japan

TEL: +81-75-753-7302

FAX: +81-75-753-9602

February, 2022

東南アジアのナショナリズムと 華人「同化」の実像

インドネシア、タイ、フィリピン、マレーシアを中心とする比較研究

Comparative Study of Nationalism and 'Assimilation' of Chinese in Southeast Asia:
Focusing on Indonesia, Thailand, Philippines and Malaysia

黄蘊 (HUANG Yun)

本論集は、2019年度京都大学東南アジア地域研究研究所共同研究「ポストスハルト期におけるインドネシア華人の文化とアイデンティティ——ネットワークの観点からの考察」、2020年度同共同研究「冷戦下における華人の文化表象「空白期」についての比較研究——インドネシア、タイ、フィリピンを中心に」、2021年度同共同研究「東南アジアのナショナリズムと華人「同化」の実像——インドネシア、タイ、フィリピン、ベトナムの比較研究」という一連の共同研究の成果物である。

東南アジア地域は多くの華人移民(中国系移民)とその子孫を抱えていることで知られている。それぞれの国民国家において華人移民がどのように位置づけられ、現在に至っては彼らがどのように国民化してきたのかをめぐっては、これまで多くの研究上の関心が払われてきた。1960年代から1990年代までの冷戦期においては、反共ナショナリズムという時代の動向の中で、インドネシアをはじめ各国の華人住民は概ね疑念を抱かれ、そのエスニック文化の実践、表象はかなりの程度において制約を受け、華人の文化表象において「空白期」があったことが指摘されている。しかし果たして本当にこの時期に華人のエスニック文化の実践はなかったのであろうか。本論集はこれまでの「一般論」とは異なる冷戦期における華人のエスニック文化の実践、表象の一面に光を当て、冷戦期の記憶がまだ風化されていない現在において、同時期における東南アジア華人の文化実践とそのアイデンティティの様相について再考するという問題意識をもつものである。同時に、現在それぞれの国の華人住民はまたそれぞれ独自の国民化の様相

をみせているという現実もある。その背後にどのような歴史的・社会的な下積みないし伏線があったのかについても本論集は照射したい。

インドネシア、タイ、フィリピンの3カ国を比較研究の対象とするのは、これらの国々はいずれもこれまで強硬な国民統合政策ないし華人に対して不寛容な政策をとっており、それぞれの国の華人住民の同化が進み、もしくは抑圧されてきたとされているからである。3カ国はいわば独裁的な同化政策と国民統合の典型例とみなされている。しかし、上記のような時代的風潮の中においても、それぞれの国の華人のエスニック文化の実践が途絶えていなかったことが事後的に確認できている。それは、本論集のなかでも明らかにされているインドネシアの西カリマンタンやメダンといった国民国家のやや周辺部の事例や個人的なライフヒストリーに示されている人々の具体像にその端緒が求められる。

上記の国々以外に、本論集は、マレーシア、シンガポールをも直接的、間接的な考察対象とする。この両国は上記のインドネシア、タイといった国のように、明確な華人「同化」政策を実施してきていないが、多数派の原住民たるプミプトラや自国の地理的・政治的ポジションといった要素への配慮から、多かれ少なかれ華人の教育および一部の文化実践に対して制限などを加えてきた。しかし一方で、マレーシアもシンガポールも現実的に多少齟齬があるものの、理念上基本的に多民族・多文化共生をうたっており、結果的にも基本的に華人系、インド系といった外来移民のエスニシティ、エスニック文化の存続が実現されている。したがって、マレーシアとシンガポールは上記

の華人の「同化」が進行しているとされる国々と状況が異なっており、両国における華人の「非同化」を論証する必要性がないことはほぼ明白といえる。本論集ではナショナリズム、国民統合のあり方、また華人の生のあり方の比較という意味でマレーシアとシンガポールの事例も取り上げ、またほかの東南アジアの華人の「避難先」、文化的なネットワークの結節地点という性質をもつ存在としてこの両地域の役割について考察を加えたい。

なお、本論集では、同化とは現地社会、マジョリティ民族への社会的・文化的同化と定義して考察を行う。結論を先取りして言うと、インドネシア、タイなどの強硬な同化政策がとられた国において、華人住民は政治的のみならず文化的・社会的な意味においても同化が進んでいると一般的にいわれるが、個々の詳細な文脈に目を向けるとそこにはより豊かで複合的な現実（非同化という現実）もある。本論集では、個々の現場にみられるダイナミックな現象を掘り上げ、華人「同化」の実像、また各国のナショナリズムのあり方について再考したい。

東南アジアの華人研究においては、これまでのインドネシア、タイの華人研究のように、主に華人の現地社会への同化や国民統合の問題に関心が寄せられてきた。インドネシアやタイの国民統合政策の変遷、そのプロセスにおける対華人政策や華人の現地社会への「同化」の諸相などが描かれ議論されてきた〔北村 2014；貞好 2016；スキナー 1988；村嶋 1989ほか〕。いわば国民国家という枠組みの中において華人のあり方を捉えようとした研究がほとんどであった。しかし、近現代における中国人の東南アジアへの移住・定住にはさまざまな偶然性が伴い、また一旦移住したあとでも再移住やいくつかの地域間を往来しながら暮らすというパターンがあることも無視できない。マレーシア政府による華人やインド系住民に対するさまざまな不利な政策をきらい、ここ数十年シンガポールやオーストラリア、欧米などに再移住したマレーシア華人は多数いる。再移住先に暮らす移住者たちの子供世代は必ずしもマレーシア華人というアイデンティティを維持するとは限らない。すなわち、どこかの東南アジア国家に結果として移住、定住はするものの、それはある種の偶然性のもとでの行為であ

り、その後必ずしもその地域ないし国民国家とは不動の結び付きが維持されるとは限らない。そのため、国民国家という枠組みを外して人々の生き方の諸相を捉える視点も必要で、そのことも視野に入れた考察を進めることではじめて東南アジアの華人に対する包括的な認識が得られるのではなかろうか。

脱国家的に経済活動などを展開する華人とそのネットワークに注目する研究はすでに複数ある。しかし、それらは村上〔2013〕、陳〔2015〕、工藤〔2021〕などのように華人の経済ネットワークと経済活動を主に考察したものか、Wong〔2008〕、片岡〔2014、2021〕のように再移住やその中における社会的ネットワークの構築と文化の拡散に注視したものというように、特定の領域の現象に主として目を配るものであった。そうした経済的、社会的ネットワークの構築や脱国家的な活動の展開と、華人のエスニシティの維持やエスニック文化の実践・存続との間にどのような関連があり、どのような影響があったのかについての考察はなされていない。一方で、現実として、国民国家の領域内において同化政策や抑圧的な政策が施行されても、華人たちはそれらをくぐり抜けて国外に教育や文化活動の機会を求め、それによってエスニック文化維持のための栄養を吸収することもよくみられる現象である¹⁾。脱領域的なネットワーク構築と活動の展開は、同時に文化の伝達、交流にも多分に結びつく行為であり、そのような現象に付随する文化的な意味も掘り上げるべきである。

脱国家的なつながりに関しては、Chineseの国際移動や地域をまたがる経済活動の展開を歴史的に捉えようとした濱下は、送金やビジネスの展開といったことに基づく華僑ネットワークを国家・地域などに包み切れない非公式チャンネルと捉え、また現代という新時代においても伝統的な同郷、同業、同族のネットワークが金融危機、経済危機、社会変動などに際し活用されている状況があると指摘した〔濱下 2013〕。つ

1) 高村はタイ・マレーシアの国境における日常的な越境通学の現象に注目し、タイ側の華人子弟が華文教育の機会を求めてマレーシア側の学校に日常的に通学しているのみならず、タイ側のマレー・ムスリムも母語教育と宗教教育の機会を求めてマレーシアに越境通学していることを明らかにしている〔高村 2012〕。ほかに、現代シンガポールの華文作家寒川氏がインドネシアの華字紙『国際日報』や『印華日報』の編集、執筆を担当したりするなど、越境的に栄養を提供するといった現象は複数ある。

まり、国民国家という公式の枠組みとは別に、非制度的・非公式に存在する脱国家、脱地域的なつながり、連携が歴史的にまた継続的に存在しており、そうした公的ではない裏の一面にも目を向けるべきということである。なお、ここで加えておきたいのは、濱下が指摘したような経済の領域のみならず、文化実践・宗教活動・教育などの分野においても上記のような非公式の脱国家的なつながりの存在が認められることである。そのような非公式なチャンネルの存在とその意義に対して、より目を向けるべきではなからうか。

他方、国民国家という枠組みにそって当該国のナショナリズム、対華人政策とその影響を考察するにあたっては、複数の落とし穴ないし考慮すべき局面が存在するため、その際複眼的な考察視点が求められる。たとえば、スハルト体制下のインドネシアの対華人政策は、表面的に「同化政策」的側面があったが、華人のアイデンティティを完全に消去することがその目的ではなく、華人の存在がインドネシア社会の中で問題化しないように、政府が華人を管理・監視、時には動員できるようにすることがその意図するところであるとされる[相沢 2007; 津田 2012]。つまり、スハルト体制の対華人政策の本当の目標、意図は必ずしも明快といえないため、政策の施行上の齟齬や落とし穴も多々あったと考えられる。また、広大な国土を擁していることから、地域性などに起因する政策施行の不一致、さらに華人の家庭内や個人レベルの行動まで到底制御が不可能といった状況もある。こうした状況があることを踏まえ、個別の文脈に密着しながら、ダイナミックな現実を多面的に描き出していくことが求められる。

本論集は上にあげたような切口や視点を重視して意識しながら、それぞれのフィールドから考察を行っていく。以下、本論集の各章の主な内容とその論点を紹介しておきたい。

第1章「流動する自己の生を求めて——華人系ジャワ人ダンサーの活動軌跡」(福岡まどか)は、華人の「同化」政策が強硬に実施されたスハルト体制期に、ダンサーとしての訓練を積んで上演活動を展開した華人系ジャワ人ダンサーの活動軌跡とその自己探求のプロセスを考察したものである。ディディという芸名をもつ華人系ジャワ人ダンサーの表現活動の特

徴として、特定の民族的特徴の表出よりも、アジアの多様な芸術伝統を重視してそれらを自分の創作活動のなかに取り入れていくというスタイルがある。そのようなスタイルはジャワの創作舞踊家に多くみられるものではなく、多様な文化に触れながら育ったというディディの生い立ちや文化的経験、また文化や民族に対する単線的で本質主義的な発想へのディディの抵抗意識に由来するものであると福岡は指摘している。スハルト体制期に華人系ダンサーなどの華人アーティストたちは自由に表現活動を行うことが難しく、ディディをはじめ間接的に異議申立てする人々がいた。福岡はディディがどのように自身の体験を踏まえ自分なりの表現方法や「抵抗」の仕方を構築していったのかを詳しく分析している。その「抵抗」の仕方には間接的な批判ないし異議申立てという巧妙さがあり、抑圧的な政策が施行された中で華人の生のバリエーションを示す貴重でユニークな事例といえる。

第2章「インドネシアにおける華人同化政策の地方への展開過程——西カリマンタン州ポンティアナック市の事例からの考察」(松村智雄)は、スハルト体制期のインドネシア中央政府による華人「同化」政策の地方への展開の仕方、華人「同化」の実態を捉えようとしたものである。西カリマンタン州とジャワなどのインドネシアの中心地域とは状況が異なっており、1960年代まで待たないと国家による統制や管理は波及しなかった。1967年に共産主義ゲリラへの弾圧も絡んで内陸部の華人追放や華人に対する軍事的管理がなされ、その中で西カリマンタン州の華人たちは国家権力側に対して不信感をもち、両者の間の対話は難しい状況にあった。そうした状況を踏まえ、松村は華人住民が3割を占める州都ポンティアナック市にある華人団体の西加孔教華社総会(YBS)という団体の存在とその役割に注目し、そのような半民半官の組織の果たす機能から西カリマンタン州の華人社会と政府との関係性の結び方、またそこからみえてくる地方社会における華人「同化」の実像を浮かび上がらせようとした。松村の考察から分かるように、国家政策の地方における展開は思ったほど強硬なものでもなく、エスニック・マイノリティは国家権力と交渉しながら自己のあり方を模索してきたのである。

第3章「エクリチュールと「声」の間——福建省晋

江橋批の多声的解釈」(宮原暁)は、福建省の郷里に送る送金つきの手紙「僑批」というフィリピンの中国系移民やその子孫が行う文化実践を取り上げ、その行為にみられる移民の母文化にある規範的言説に対する服従や対話を読み取ろうとした。「僑批」という手紙の様式には、規範的な定型文や様式がみられると同時に、インフォーマルな反規範的な内容ないし声が並列されていることも観察される。宮原はそうした現象から中国文化における中心対周辺の関係性、中心による周辺の包摂の仕方が見え隠れすると指摘した。そのような文化実践からは、移民とその子孫のある姿勢もみえてきようか。つまり、出自民族の文化にある規範、その権威性のある程度認めつつも、ローカルな文脈に合わせた多義性、多様性も自由に織り交ぜていくというものである。移民とその子孫は出自民族の文化の一部規範を継承しながら独自の創造も行っているという自主性がそこに見いだせないだろうか。

第4章「華文学校をめぐる越境的つながり——インドネシア・北スマトラ、タイ、マレーシア・ペナンの華人間のネットワークと文化交流」(黄蘊)は、とくに1960年代以後、インドネシア、タイにおける華文学校の閉鎖などの強硬な対華人政策に伴い、マレーシア・ペナンに相対的に近いインドネシア・北スマトラ、タイ南部の華人子弟がペナンに越境就学する現象を取り上げ、その現象の意義とその後の影響について分析する。華人子弟は就学の機会や生存の幅そのものを求め、歴史的つながりなどを生かして、華人の文化・教育活動が相対的に自由という圏域にその可能性を探ろうとした。当事者たちのその後の人生においては、かつての越境就学といった体験はすぐに消え去る記憶でもなく、それぞれの生のあり方の模索・形成に少なからぬ影響があったことが論じられる。

第5章「中国人でなくマレーシア華人であること——馬華文学雑誌に見るアイデンティティの諸相」(舛谷鋭)は、マレーシアの華人作家によって執筆される中国語(華語)の文学作品という馬華文学を対象として、馬華文学雑誌『蕉風』のこれまでの歴史、成り立ち方について議論を展開した。『蕉風』は数少ない馬華文学の媒体で、1955年にシンガポールで創刊された。『蕉風』の編集者、執筆者として、中国大陸生まれの移民作家、シンガポール・インドネシア華人

作家などさまざまな背景をもつ人々がいた。また、文芸誌としての『蕉風』の内容もバリエーション豊かで、1970年代にみられたマレー文学紹介、欧米文学の紹介・特集、移民文学特集などがあった。この雑誌にはその後一時停刊もあったものの、馬華文学を支持する文学愛好家たちによってふたたび復活した。一つの華語文芸誌の成り立ち、またその扱う内容から、マレーシア華人そのものの歴史がよみとれ、華人の複合的な生のあり方もそこに重なってみえてくる。

第6章「マレーシア華人の統合と同化——マハティール前首相の回顧録から考える」(山本博之)は、22年にわたりマレーシアの首相を勤めたマハティール・モハマド元首相による2021年刊行の回顧録を取り上げ、多数派であるマレー人による華人のマレー人や現地社会への同化についての一意見として詳しく分析した。マハティールはマレーシアの政治界において長らく活躍した政治家で、その見解は個人的なものとはいえ、マレー人エリートの一部の人の考えを反映しているといえる。マハティールの見解に対しては、華字紙などから早速反論がなされ、2つのエスニック・グループ間の隔たりが改めて鮮明になった。マレーシア華人の現地社会への同化と統合の問題について、山本は、現地生まれと混血という二つの意味を兼ね備えるプラナカンというグループの人々の事例を通してその糸口を提示した。宗教的、文化的に隔たりがあるエスニック・グループ間の問題を解決するにはその両者を取り結ぶ中間的な存在が必要で、またそのような生のあり方も多民族国家の統合を考える上で一つの可能性ないし方向性を秘めていることが示された。

本論集の各章はそれぞれ異なる主題に即して多彩な議論を展開している。内容のバリエーションはあるが、共通しているのは同化か非同化という一元的な現象ではなく、エスニック・マイノリティの文化表象・アイデンティティには多分に多義性が内包されているということである。人々の生の複合性、多義性こそが現実であり、重層的な文脈に密着して現実そのものを立体的に捉えていくことがますます求められる。本論集が今後の議論の深化の出発点となることを願っている。

参考文献

日本語

- ウィリアム・スキナー〔山本一訳〕(1988)『東南アジアの華僑社会——タイにおける進出・適応の歴史』東洋書店。
- 片岡樹(2014)「想像の海峡植民地——現代タイ国のババ文化にみる同化と差異化」『年報タイ研究』14号、pp. 1-23。
- (2021)「国民国家時代のメダン・ペナン・プーケット・コネクション——華僑華人移民と東南アジア現代政治」『マレーシア研究』第10号、pp. 1-19。
- 北村由美(2014)『インドネシア 創られゆく華人文化——民主化以降の表象をめぐって』明石書店。
- 工藤裕子(2021)「オランダ領東インドの客家系商人——20世紀初頭の事業展開とアジア域内ネットワークを中心に」『華僑華人研究』第18号、pp. 7-27。
- 貞好康志(2016)『華人のインドネシア現代史——はるかな国民統合への通』木犀社。
- 高村加珠恵(2012)「国境を越える子供たち——タイ・マレーシア国境東部における日常的越境と法的地位」陳天璽・近藤敦・小森宏美・佐々木てる編著『越境とアイデンティフィケーション』新曜社、pp. 166-199。
- 陳来幸(2015)『近代中国の総商会制度——繋がる華人の世界』京都大学学術出版会。
- 津田浩司(2012)「バティックに染め上げられる「華人性」」鏡味治也編『民族大国インドネシア——文化継承とアイデンティティ』木犀社、pp. 117-157。
- 濱下武志(2013)『華僑・華人と中華網——移民・交易・送金ネットワークの構造と展開』岩波書店。
- 村上衛(2013)『海の近代中国——福建人の活動とイギリス・清朝』名古屋大学出版会。
- 村嶋英治(1989)「タイにおける中国人のタイ化」岡部達味編『ASEANにおける国民統合と地域統合』日本国際問題研究所、pp. 115-141。

英語

- Wong Yee Tuan. (2008) “Penang’s Big Five Families and Southern Siam during the Nineteenth Century”, Michael J. Montesano and Patrick Jory (eds). *Thai South and Malay North: Ethnic Interactions on a Plural Peninsula*, NUS Press, pp. 201-213.

流動する自己の生を求めて 華人系ジャワ人ダンサーの活動軌跡

In Search of the Fluid Life: The Artistic Activities of a Chinese-Javanese Dancer

福岡 まどか (FUKUOKA Madoka)

1 はじめに

この論考ではインドネシアの華人系ジャワ人ダンサーの活動に焦点を当て、ナショナリズムと華人「同化」政策下におけるアーティストの表現活動の模索のプロセスを考察する。研究会全体の主旨においては、華人系住民が内外の文化的ネットワークをたどって華人のエスニック文化の実践を維持し続けていた点も重視されている。一方でこの論考で扱う事例は集団的文化実践というよりは個人のアーティストの活動軌跡により重点を置いている。国内での人脈によって活動が支えられた事例を部分的に含むものの、内外の文化的ネットワークによってアーティストが華人としてのエスニック文化の実践を維持してきた事例とはやや異なる。ナショナリズムと華人「同化」の状況下で、ある一人のダンサーがアーティストとしての生をどのように探究してきたのかという問題を考えるものである。

この論考で検討するアーティストは1954年生まれの華人系ジャワ人ダンサー、ディディ・ニニ・トウォ（芸名）である。ディディは女形ダンサーとしてまたコメディアンとして1980年代以降インドネシアで広く知られるようになった。彼はインドネシアで華人の「同化」政策が強硬に実施されたスハルト体制期（1966-1998）に12歳から44歳までの期間を過ごした。この32年間は彼がダンサーとしての訓練を積み上演活動を精力的に展開した時期と重なっている。アーティストとしてのもっとも活動的な時期を「同化」政策とともに過ごしてきたと言えるだろう。こうした状況下でディディは表現活動の方向性を常に模索してきた。この論考では、国家建設のプロセスにおける



写真1 仮面をつけて演じるディディ
2013年筆者撮影

「同化」政策のもとで華人系ジャワ人であるという現実を経験しつつ自己の位置づけを見出し、自己の生を求めていくダンサーの活動プロセスに焦点を当てる。表現活動を通して不断に続くアーティストの自己探求プロセスを考えると同時に、現在の活動についても補足的に検討する。

2 スハルト体制下インドネシアにおける 華人「同化」政策とアーティスト

序論に記されているように、ナショナリズムと華人「同化」のあり方は地域によって違いが見られる。それとともに華人「同化」の状況下で華人系アーティストが置かれていた状況も様々であるだろう。この論考で取り上げるスハルト体制下のインドネシアにおけるナショナリズムと華人「同化」の状況下において、芸術活動を含む多くの華人の文化的活動は困難な状況にあった。インドネシアのナショナリズムと華人「同化」の状況についてヘルヤントは「社会文化的なリスペクトや法的な庇護が得られなかった」点を東南アジアの他国における状況との違いとして指

摘した [Heryanto 2008b: 74]。ヘルヤントは1980年代から1990年代の中部ジャワにおける華人の文化活動の制限について述べ、こうした制限は「華人性を浄化してプリブミの文化と社会に完全に同化させることによってインドネシア国家に同化させるという口実のもとに行われた」と述べる [Heryanto 2008b: 74-75]¹⁾。スハルト体制下のインドネシアにおける華人についての研究の中で青木は言語使用、出版活動、文化的活動などの諸側面での制限、国籍取得やインドネシア名への改名の奨励などを指摘している [青木 2006: 204]。またジャワにおける華人に関する研究成果の中で津田は華人系住民が「外国系住民 *warga keturunan asing* としてインドネシアを構成する民族集団の外に置かれて差別的待遇を受け」てきたことを指摘する [津田 2011: 13]。前述のヘルヤントはこうした状況を *ethnic minority under erasure* [Heryanto 2014: 133-164] と呼んだ。津田による「『抹消の下に [under erasure]』置く」という説明 [津田 2011: 14] に基づけば、この言葉は「抹消の下に置かれたエスニックマイノリティ」となるだろう。

以上のような状況のゆえに、アーティストにとっては表現活動の中で華人系であることとインドネシア人であることを両立することは困難あるいは不可能であった。華人系アーティストたちはどのような表現活動を行ってきたのだろうか？ その代表的事例として言及されてきたのが映画監督トゥグー・カルヤ Teguh Karya の例である [Sen 2006: 178; Heryanto 2014: 144-150]。トゥグー・カルヤはインドネシアを代表する映画監督であるがその作品の中には華人系監督としての表現方法や表現の特徴がいっさい見られないことで知られてきた。彼の活動を調査したセンは、華人系映画監督としての表現方法や特徴を探求しないことが監督自身の表現であると捉えた。センは「トゥグー・カルヤの映画が構築する国家には外国人の父親と現地人の母親の間に生まれた子孫たちの居場所はないようだ。彼らがどれほど道徳的な選択をしようとも、彼らがどれほど温かく母親とその国の人々を受け入れようとも」 [Sen 2006: 180] と述べている²⁾。センは、作品を通して外国系住民の居

1) ここで用いられているプリブミは現地住民つまりインドネシア人を指す。

2) ここで述べられている「外国人の父親と現地人の母親の間に生まれた子孫たち」は、具体的にはプラナカン *peranakan* と呼

場所がないことを示した映画人としてトゥグー・カルヤを捉えた [Sen 2006]。これについてヘルヤントは、華人系映画人に対する一般的攻撃が顕著に見られ時にはそれが通俗的な人種主義であった時代には、トゥグー・カルヤの作品を通したかすかな非難は、彼の映画が受容される中で簡単に失われてしまったと述べている [Heryanto 2014: 147]。つまりナショナルスティックな作品を通して映画人が行った社会批評の真意は、当時の人々には届かなかったということである。

上記の事例を外側から見れば、アーティストの行う表現に関しても華人の「同化」(つまり華人らしさの表現が見られないこと) が浸透しているかのように見えるかもしれない。しかしここで指摘されているように、華人の表現や華人の文化的特徴が見られないことはアーティスト本人による「同化」政策へのかすかな抵抗や非難でもあり得る。アーティストたちがいかなる真意を抱えながら当時のインドネシア社会の状況の中で自らの表現を追求していったのか、という点を抜きにして華人の「同化」とアート表現について語ることは難しいだろう。スハルト時代のインドネシアでアーティストとして生きた人々の多くは上記のトゥグー・カルヤの事例のような状況にあったのではないだろうか。

この論考で記述するディディ・ニニ・トウォもまた華人としての表現を追求しないという方向で自らの活動を模索してきた。作品の中に中国音楽やダンスの要素を部分的に取り入れていったが、それは他の芸術伝統も含めてアジアの芸術伝統の中のひとつとして提示されてきた。彼の表現活動の特徴は、特にアジアの多様な芸術表現を提示することを通して特定の民族的特徴を表現することを避けてきた、という点である。その理由としては以下の二つが考えられる。一つは当時の社会状況によってそうせざるを得なかったという点、もう一つは自らのジャワ人ダンサーとしての文化的経験をはじめとする多様な文化に対する関心が基盤にあったという点である。上述のトゥグー・カルヤの映画と同様に、こうしたディディの表現の背景や意図は多くの人々に届かないまま、彼は著名なダンサーとして広く人々に受け入れ

られる華人系インドネシア人を指し、「母親とその国の人々は」インドネシアを意味する。

られていった。デイディのように、華人系アーティストとしての表現の追求を行わなかった理由が部分的に自らの文化的経験に起因するという事例もある。だがスハルト時代に活躍した華人系アーティストは、華人系としての文化表現がほぼ不可能な状況を抱えた一方で、自らの才能をインドネシア人アーティストとして開花させていく活動を模索せざるを得なかったことも事実である。華人系アーティストの表現活動について検討する際にはこの点を忘れてはならないだろう。

3 アーティストの生の多元性と流動性を考える

アーティストの活動軌跡の事例について考える際にはアーティストの生を多元的で流動的なものとしてとらえる視点が必要となる。ここで述べている「アーティストの生」は「アーティストのアイデンティティ」と言い換えることも可能である。この論考での立場は、アイデンティティを所与の実体として捉えるというよりは、その多元性と流動性の側面に重きを置くことである。これはカルチュラル・スタディーズの研究者であるホールHallの定義[Hall 1996: 5-6]に基づいている。ホールは「アイデンティティは言説的実践がわれわれのために構築する主体の位置への暫定的な接着点である。アイデンティティは言説の流れの中に主体をうまく節合もしくは『連鎖化』させた結果である」[Hall 1996: 5-6]と述べている。社会における自己の位置づけを見出していくアーティストの活動を検討する際にこの視点は有効であると考えられる。このホールの主張は人類学者の田辺が指摘する「アイデンティティ化 identification」[田辺 2003: 230-251]とも共通する。田辺は「アイデンティティ化とは固定した安定的、また規範的な主体のアイデンティティを構築することではない。むしろ、不安定で、過度的あるいは偶然的なものであったとしても、権力関係のなかで自らの位置を専有し、自分の生を求めて自分であることを承認する過程」であると述べる[田辺 2003: 230-251]。またインドネシアのポピュラーカルチャー研究の中でヘルヤントHeryantoはアイデンティティの多元性と流動性を強調した[Heryanto 2008a]。この論考における「アーティストの生」は上記の先行研究の視点から示唆を受けて

いる。この論考で取り上げるデイディ・ニニ・トウォのように女形ダンサーでもある華人系アーティストの活動の場合、民族やジェンダーを含む多様な要素が複合的に関連し合いながらアーティストの位置づけが見出されていくとともにそれが変化を遂げていく。その意味でアーティストの生を多元性と流動性の双方に着目して検討することは重要であると考えられる。

上記の考え方に基づき、この論考では文化的経験の積み重ねによるアーティストとしての身体構築プロセスや活動の模索を重視する。ダンサーの経歴や経験から構築主義的にアーティストの生を捉えることを目指す。そのために必要となる視点は、作品の表現を解釈するというテキスト分析的な検討方法を逆転させ、アーティストの文化的経験の軌跡や表現活動を考察することによって作品が生み出された経緯を分析することであるだろう[cf. フリス 2001: 189]。独自の表現を達成するためにアーティストが経験してきた技術の習得や身体構築のプロセスに目を向ける必要がある。

これは「本質主義」に対置される「構築主義」の事例として華人系女形ダンサーの身体構築や表現活動の模索をとらえる試みである。ジュディス・バトラーに代表される構築主義的ジェンダー研究は、男性、女性という区分を構築され続けるものとしてとらえ、そうした区分に対峙する戦略としてパフォーマンス的な攪乱[subversion]を主張した[Butler 1990]。デイディの表現活動をこうしたパフォーマンス的な攪乱のひとつの形態として位置づけ、その攪乱の手法や特徴について分析を試みる必要がある。ジェンダーや民族などの諸要素と関連を持つアーティストの存在は、文化的経験や活動軌跡の中で構築されていく。芸術活動における身体構築を考察する場合にはアーティストが訓練を通して身体の限界に挑戦しながら表現におけるジェンダーや民族の枠組みを「脱構築」あるいは「攪乱」するプロセスについて考える必要がある。

作品を対象としたテキスト分析ではなく作品が生み出された経緯を検討する必要があるため、ここではデイディの生い立ちと活動軌跡を主に華人系アーティストとしての側面に着目して辿ってみたい。インドネシア人ジャーナリストのジャーナルは2005年

にディディが所蔵する写真を掲載した伝記をインドネシア語で出版した[Janarto 2005]。この伝記はディディの50歳の誕生日を記念して出版されたが、その時点までの詳細な活動記録が活字となったことはディディ自身にとっても、また彼の上演に親しんできた人々や研究者にとっても貴重な資料を提供した。特にディディの出自が華人であることが活字となって公に出版されたことの意義も大きかった³⁾。筆者は2008年以降ジョグジャカルタでディディに師事し上演にも同行するようになり、2011年にはインタビューを行った。2012年にはインタビュー映像を共に見ながら再度補足のインタビューを行った。ジャーナルによる伝記も参照しつつインタビューに基づいた考察を書籍として出版した[福岡 2014; Fukuoka 2018]。この書籍は代表的作品を解説しながらディディの活動を考察したもので、基本的にはテキスト分析の手法をとっている。それに対してこの論考ではジャーナルの伝記と筆者自身の著作を参照しつつ、主に華人系アーティストとしての活動を中心にディディの経歴や活動の模索のプロセスに重点を置いて検討してみたい⁴⁾。

4 ディディ・ニニ・トウォの経歴と活動軌跡 ——スハルト時代を中心に

①ジャワ島中部の町での幼少期

ディディ・ニニ・トウォ(芸名)は1954年にジャワ島中部のトゥマンガンで華人の父親とジャワ人の母との間に5人兄弟の長男として生まれる。生まれた時の彼の名前は華人名であり、一度その華人名を改名している⁵⁾[Janarto 2005: 4]。そして後述するように11歳の頃に彼はインドネシア名へ改名した[福岡 2014: 145]。芸名ディディ・ニニ・トウォはダンスアカデミー在学時以降に使われるようになった。

ディディの父方の祖父母は福建出身の華人であったが、父の育ての親となったのは祖父の兄夫妻で

あった。したがってディディにとっての祖父母は父の育ての親[祖父の兄]とその3人のジャワ人の妻であった[Janarto 2005: 4-5]。祖父は1950年以来、山羊と牛の皮を加工する皮革工場を持っており父親もその仕事を引き継いでいた。母は生活雑貨を売る屋台を営んでいた。

ディディは両親と祖父母から多様な文化的影響を受けた。彼は国営ラジオ局ジョグジャカルタ支局の放送を通して祖父がジャワの影絵や大衆演劇を好んで聴いていたことを回想する。1960年代前半までは放送された大衆演劇の物語には中国の物語のレパートリーも見られた⁶⁾。母はディディをよく映画館へ連れて行きインド映画を見せた。彼はインド映画の踊りと衣装に強い感銘を受けた⁷⁾[福岡 2014: 48-49]。またジャワ人であった祖母[祖父の兄の妻]と母そして華人の祖父も、収穫期などに町の広場で夜市が開かれると孫たちを連れて行き大衆演劇、舞踊劇、影絵、人形劇、大道芸などを見せる機会が多かった。ディディはこれらの芸能の特に衣装に強く惹かれた[Janarto 2005: 15]。皮革工場の仕事に追われていた彼の父親も祝日や行事などの機会に友人たちと共に獅子舞や龍舞に参加した。長身の父が担当するのは龍や獅子の尾の部分の舞であり、敏捷に飛び跳ねる難しい動きを父が演じるのを幼い頃からディディは見育て育った。こうした彼の回想からはディディの幼少期であった1950年代から1960年代前半のジャワ島の小さな町において多様で豊富な芸能に人々が親しんでいた事実を知ることができる。多様な芸術に触れた文化的経験は現在に至るまでディディの創作に少なからず影響を与えてきたと考えられる。

②舞踊への傾倒

ディディは国立の小学校と中学校で教育を受けた。学校では華人系であることで差別やいじめを受けた経験も少なくなかった。後述するように1965年のクーデター未遂事件を端緒として華人に対する弾圧が強まっていくが、この頃に小学校高学年であったディディの名前が華人名であったことも差別を受け

3) この伝記の出版以前は雑誌などでの度重なるインタビュー記事で、ディディ・ニニ・トウォの華人としての出自については公に語られたことはなかった。伝記が出版される際には出自についての公表を逃げていた経緯もあったようだ。

4) 彼の女形ダンサーとしての表現活動の詳細や代表的作品については拙著[福岡 2014; Fukuoka 2018]を参照されたい。

5) 病気がちであったディディの健康を願って一部が改名された。

6) ムラーゼックによれば、ここで上演されていた物語のタイトルは、Sie Tjhien Koeiであった[Mrazek 2005: 266]

7) ディディの回想によれば、ヒンディー映画のスター、ラージ・カプール Raj Kapoor の出演作品は当時のジャワ島でも人気が高かった[福岡 2014: 49]。

た大きな要因だった。石を投げられ罵倒された経験は少年であったディディに深い心の傷を残した。彼は現在でもどちらかというとな向的な自らの性格について、この体験を理由として語っている [福岡 2014: 49]。華人名や細身の身体的特徴だけでなく、芸術を好み絵画と歌と踊りに長けた「女性的」嗜好のゆえにいじめられたという面もあったようだ。後にダンサーとしての活動がこうした体験で傷ついた自らの心の救いになったことも回想している [福岡 2014: 49-50]。

ディディはダンスに関心を持ち、特に女性舞踊が好きだった。小さい頃から女装して女性舞踊を踊ることを好み、その才能を発揮した [Janarto 2005: 19-20]。ジャワ舞踊に対する関心はジャワ人の祖母や母によって後押しされた。祖母が口ずさむ楽器演奏を真似た伴奏に合わせてディディはジャワ舞踊を踊り、友人達にもそれを披露した。インド映画に親しんでいたこと、ジャワの大衆演劇ルドルック *ludruk* の上演の録画を見て女形スターの上演に感銘を受けたことも踊りへの関心を深める要因だった。

中学校に入ったディディはクラスメートの女子学生に舞踊劇の踊りを習い始め、それが契機となり妹たちと共に舞踊教室でジャワ舞踊を習得した。独立記念日の行事に近くの村で妹と一緒にジャワ舞踊を披露した経験がディディにダンサーとしての道を決心させる契機となった [Janarto 2005: 21]。こうした体験を通して彼は舞踊に強く傾倒していく。

ある時、町の広場へバリ島の舞踊団が来たことから彼はバリ舞踊にも強い関心を抱くようになる。バリ舞踊の習得を望みつつもジャワの小さな町では不可能だと感じていた時に、彼は町で床屋を営む男性がバリ舞踊を踊れることを知り、バリの女性舞踊レゴン・クラトン *legong keraton* を習得する。床屋の店で仕事の合間に踊りを習い、楽器を持っていた床屋の友人の家で伴奏つきで練習を重ねる。二人のバリ芸術愛好家のおかげでディディの舞踊への関心はさらに広がり、近くの村での行事の際に習得した成果を披露する機会も得た。人前でバリ舞踊を披露して喝采を受けた体験はディディの舞踊への思いをさらに強めることとなった [Janarto 2005: 23]。現在まで、彼の作品にはバリの女性舞踊が多用されている [福岡 2014: 28]。芸術大学在学中や卒業後にバリ島にて舞

踊の研鑽を積んだこともその主要な原因であるが、少年の頃にバリ舞踊に出会った経験も彼のバリ舞踊への強い志向の源になっていると考えられる⁸⁾。

③芸術大学へ

ジャワ舞踊とバリ舞踊を近隣の村の行事で披露したことから、ディディは様々な機会に上演を依頼されるようになった。高校時代を終えて舞踊教室の教師として働いた後、彼はジョグジャカルタの国立舞踊アカデミー [現国立芸術大学舞踊専攻科] への進学を決意する。

1974年にアカデミーに入学し中部ジャワ様式の舞踊を学ぶ。彼の芸名の由来となったのはニニ・トウォという人形を用いたジャワの儀礼的な遊戯⁹⁾ である。アカデミー在学中にこの芸能を基にした創作に参加・出演したことが大きな反響を呼び、それ以来ディディ・ニニ・トウォの芸名で知られるようになる [福岡 2014: 50]。この時に共演した仲間たちと共に「ニニ・トウォ舞踊集団 *Bengkel Tari Nini Thowok*」を結成し様々な上演活動を行う。1983年、9年間在籍した後で彼は学士 *sarjana* の学位を取得してアカデミーを卒業する [Janarto 2005: 77]。アカデミーでは女性舞踊も含む様々なジャンルの舞踊を習得した。その中でも在学中からディディは自らの身体的特徴や嗜好のゆえに踊り手としての資質が「男性の洗練された性格」の舞踊に適していると感じていた [Janarto 2005: 63-69]。学外でも多くのダンサーの薫陶を受け様々な舞踊を習得する。9年間にわたってジャワ舞踊を学んだ経験は、その後のディディの上演にも大きな影響を及ぼした。

④舞踊団の設立

1980年にディディは自らの舞踊スタジオ「ナーティヤ・ラクシータ *Natya Lakshita*」を設立する。現

8) レゴン・クラトンはバリの少女の舞踊として知られている。現在までディディの創作にレゴンは頻りに挿入されるが、それは少年期の体験による影響も大きいと考えられる。ディディの回想によれば、この時点で習得したバリ舞踊はジャワの大衆演劇の中で上演されるジャワ風のバリ舞踊で、本来のバリ舞踊とはやや異なっていた。その後ディディはバリ島でレゴンを習得し本格的なバリのダンサーとしても活躍する [2012年9月インタビュー]。

9) この儀礼的遊戯においては、少女たちが一人の老女の助けをかりて、ニニ・トウォという人形を作り、それを用いて村を練り歩く。

在に至るまで近代的な舞踊スタジオのマネージメントを手がけて、後進の指導にあたりつつ精力的に上演活動を行っている [Janarto 2005: 71-75]。

ジョグジャカルタ北部のゴデアンに位置していた2階建てのスタジオは一般向けのダンス教室、貸しスタジオ、舞踊団の練習などに活用されていた。スタジオから車で10分ほどの自宅にも練習場、衣装部屋があり練習が行われていた。2020年にはこの自宅にスタジオが新設され、現在では練習やダンス教室などの機能はすべてこの自宅併設のスタジオに移行している。

舞踊団のスタッフは約10名で、メンバーはディディの公演に同行して共演することもあり、アシスタントとしてビデオ撮影や着替えなどをサポートする場合もある。舞踊教室での講師として働く者もある。事務所には会計専門のスタッフがおおり、舞踊団の仕事に限らず舞踊教室の会費やスタジオの賃料、衣装の購入などの会計も担当する。記録を受け持つスタッフもいる。ディディは様々な作品の上演を常に写真やビデオに撮影して、それらを編集した視聴覚資料のコレクションを整備している。国内や海外での上演も多くの場合、録画してその資料を残している。これらの映像コレクションは上演記録を残すためだけでなくプロモーションにも役立っている。また自身の上演だけでなく国内や海外で学んだ様々な芸能も記録として保管しており、学ぶことに熱心な彼の姿勢を知ることができる。

彼の作品の多くは、生演奏の音楽ではなくあらかじめ録音・編集された音源を用いる。多くの創作作品を時間の長さを調整したいくつかのバージョンにして、それらの音源をすべてCDなどの媒体で保管している。作品の数や上演回数が多いため、記録を受け持つスタッフの仕事は重要である。あらかじめ録音した音源が整備されているため、上演自体は1人あるいはスタッフと2人という少人数で行うことが可能である。このように、様々な部門のスタッフを抱えて近代的なスタジオ経営を行っていることも彼の芸術活動のユニークな一面である。近年のコロナ禍では、ダンス上演がオンライン上で映像作品として披露される機会も増えている。技術面を含めて様々なスタッフの仕事が彼の活動をサポートしている。

⑤華人系ダンサーとしての模索

ディディ・ニニ・トウォの生い立ちをみる限りでは、彼の幼少期であった1950年代から1960年代前半には獅子舞や龍舞などをはじめとする華人の芸能は頻繁に上演されていた。しかし1965年のクーデター未遂事件を契機に状況は一変する。事件後に政権を掌握したスハルトの体制下で、華人は国民統合の阻害要因として「同化」への圧力が強められた [青木 2006: 402]。前述したように「同化」によって「華人でなくなるよう」に圧力を受けた一方で「外国系住民」として、インドネシアを構成する他の多くの民族集団の外に置かれ、差別的待遇を受け続けてきた [津田 2011: 13]。そして華人の文化的表現は様々な面で制限された。インドネシア国籍を持たない者に対して国籍取得が奨励され華人はすべてインドネシア名を持つようになった。

華人の文化的要素の表現が制限された状況下で、ディディはジャワ舞踊をはじめとする多様なダンスの技量を強調した活動を発展させていった。これには彼がアカデミーで長期にわたり舞踊を習得した経験も活かされている。だがディディは既存の舞踊作品を演じるダンサーとしてではなく、創作舞踊家として活躍した。特に女形ダンサー・コメディアンとして、テレビドラマや舞台などで多彩な活動を繰り広げていく。後述する代表作『ドゥイムカ』(二つの顔)のシリーズは頭の前後に異なる仮面をつけて前向きと後ろ向きの両方で演技を披露するという離れ業を強調した人気作であり、現在まで『ドゥイムカ』を冠する多くの作品が創られてきた。女形・コメディアンとしてのディディの持ち味が活かされた作品として知られている。こうした活動を展開してきた背景にはディディ自身の文化的経験とともに当時の社会的状況も関係していた。ディディはジャワ舞踊の男性の「洗練された」タイプの作品も得意としていたが、華人系の彼が正統派のジャワ舞踊ダンサーとして活躍するのは難しい状況であった。アカデミーで化粧法の講師として教えた経験もあったが、ジャワ舞踊専門の教育機関で華人系ダンサーが働くことは予想以上に難しい状況であった [福岡 2014: 51]。その状況下で彼が編み出した活動路線がコメディアン的女形ダンサーとして人々を驚愕させる技量を提示することであった。コメディアンとしての技量に誇りを

もちつつもその活動についてディディ自身は複雑な思いを抱えていたようだ。彼は、本当はシリアスなダンスも演じたいが人々がコメディを期待しているため国内ではコメディアンとして活動すると語っている[福岡 2014: 147-148]。高い技量を活かしながら女形の演技を笑いに昇華させていく活動は、華人系アーティストの活動が制限されてきた中でディディが自らの表現活動を模索した結果である。華人の文化活動を制限してきた当時の社会の為政者であったスハルト大統領自身もディディの作品『ドゥイムカ』を好み賓客をもてなす場にディディを招聘したこともあった。ディディの表現活動からは華人系ダンサーとしての苦悩を抱えつつ異色の作品を生み出し社会に受け入れられていったアーティストの姿を知ることができる。

⑥ディディの活動に関する社会的評価

ディディの上演活動は彼がシネトロンと呼ばれるテレビドラマに出演していた1980年代以降社会的な認知度を高めていくこととなる。ディディの活動に関する評価を考える上では、彼が華人系であるという民族的帰属の他に、女形・コメディアンとしての評価、また一人のアーティストとしての評価を含む多角的観点が必要となるだろう。

ディディはダンサーとしての技量や作品の独自性・完成度などの点において高い評価を受けてきた一方で、前述のように華人系であるために生粋のジャワ人ダンサーと同等に受け入れられにくいということもあった。ジャワ舞踊のようにその表現が内包する哲学的思想が重視されるジャンルにおいては、技量の高さにかかわらずジャワ人であるかどうかという出自が重視される傾向は強いと考えられる。とりわけジャワ人がその構成員の大多数を占めるジャワ島の芸術教育機関における教職活動の中でディディは活動継続の難しさを感じたようだ[福岡 2014: 51]。前述のように化粧法の授業を担当する教員としての活動を継続せずに自らの舞踊団を設立したのは、そうした背景があったためでもある。また華人系コミュニティにおいては、公的には2005年に伝記が出版されてから認知度が上がった側面もあるが、ディディは個人レベルで華人の人々との交友関係を持ちその中で受け入れられていった部分もある。友人の

中にはジャーナリスト、実業家、文化人なども存在し、ディディにとっては華人系アーティストとして直面する様々な問題を語り合うメンター的な存在もいるようだ。伝記の出版後は華人系コミュニティから代表的アーティストとして活躍していることについての積極的な評価も受け取っているとディディ自身が語っている[福岡 2014: 146-147]。

一方で女形でありコメディアンであるという点では、民族的帰属にかかわらず社会的にやや軽視されてきたという側面も見られる。上演中には喝采が見られるものの、上演を終えて帰ろうとすると野次をとばされた経験もあった[福岡 2014: 65-66]。ジャワ島には伝統的な女装者も存在し女形ダンサーは女装者との境界が明確でない場合も見られる。そうした背景のゆえに、社会的にはややネガティブな位置づけに置かれることもある。さらにコメディアンであるという点も同様である。人々はコメディを愛好しているにもかかわらず、コメディアンの演技に対してややネガティブな見方も存在する。ディディ自身は、コメディアンの演技についてシリアスなものをマスターしてこそ得られるものであるという自負を持っている一方で、人々のネガティブな視線や認識があることも意識している。彼は上演の中で卓越した演技と笑いを取る場面との落差を感じさせるような演出を行い、コメディを披露するアーティストとしての自負とともに人々の認識への意識的な迎合も示している[福岡 2014: 64-67]。

上記のようなネガティブな視線は、後述するようにディディが国内外で名声を高めていくにつれて緩和されてきたようだ。ディディは、2013年11月に日本で筆者と会った際に「以前は自分が日本での経験などを語ってインドネシアの文化状況のあり方に何らかの提言を行っても多くの人々は華人の女形のコメディアンが言うことには耳を傾けなかった。しかし近年では自分の活動が評価されるようになり、日本での体験を含む自分の語りに多くの人々が耳を傾けてくれるようになった」と語っていた[2013年11月に筆者に語った内容より]。7において後述するようにディディはインドネシアを代表するダンサーとしてアジアの各地のアーティストたちと共同の上演活動を行い、国内外において知名度を高めてきた。そうした彼の知名度の高まりによって社会的な評価自

体も変化を遂げていると考えられる。

5 華人系ジャワ人アーティスト・ 華人系インドネシア人アーティストとして

ディディの創作や芸術活動の中には、華人の芸術的要素を意識的に取り入れる表現方法や、社会における華人の権利や存在を主張する表現方法は見られない。彼はそうした直接的な方法とは異なるやり方で自らの芸術表現を模索してきた。ジョグジャカルタの舞踊アカデミーで教育を受けた彼の芸術的基礎はジャワ舞踊の伝統であり、その点ではジャワの他の多くのダンサーと同じである。だが華人系ジャワ人であったことで表現活動の路線は女形・コメディアンとしての活動へ向かい生粋のジャワ人ダンサーとは異なる方向に展開されていった。また、ムラーゼックはジャワ舞踊に限定せず複数の芸術伝統を重視していることがディディの華人系ダンサーとしての特徴だと指摘する [Mrázek 2005: 270-274]。ジャワ人の創作舞踊家の多くは欧米のダンスの影響を強く受けているが、ディディのように国内の他地域の芸術伝統やアジア各国の芸術伝統に深く傾倒するケースはあまり見られない。「自分は混血 *campur* であるからこうしたことができた」とディディが語ったことをムラーゼックは指摘する [Mrázek 2005: 273]。

華人系であるから複数の芸術伝統を重視することの背景には、前述のようにやや方向性が異なる二つの側面がある。ひとつは、彼自身が自らのアーティストとしての表現の要素を単一に限定しないという姿勢を意図的に示した点である。これは当時の社会状況の中で彼が提示してきたアーティストとしての姿勢である。彼は作品の中に多様な芸術伝統の舞踊を取り入れながら、単一の表現要素という前提に対して異議を提示する。もうひとつは彼が多文化的な表現方法を培ってきたことである。生い立ちに記述したように多くの芸術伝統を体験するという文化的経験を積んで、異なる芸術伝統にも常に関心が開きそれらを受け入れる柔軟な姿勢を示している点である。

ディディが表現要素の限定的なあり方に対して異議を提示するのは、上記のような二つの背景に依っている。こうした異議の提示は作品を通して表現される。彼の代表作『ポンチョ・サリ *Panca Sari*』[5つの精粹、の意]では、長いリボンを操りながら演じる

中国舞踊、ジャワ舞踊、バリの道化の仮面をつけた舞踊、ロボットの動きを模したストリートダンス、ダンドゥットと呼ばれる大衆音楽に合わせて猿の仮面をつけて演じるコミカルな舞踊が見られる。ダンドゥットはインドやアラブの音楽の影響を受けたジャンルとして知られている。彼はインタビューの中で、作品の中に多くの文化的要素を取り入れることによってインドネシア舞踊に様々な文化の影響 [この作品の場合は中国、欧米、インドなど] が見られることを示したいと述べる [福岡 2014: 144-145]。この作品を通して彼は華人系ジャワ人としての出自のゆえに「その芸術表現に華人性があるはずだ」という前提に対する異議を提示する。これは華人系アーティストの表現に華人性を見出そうとする本質主義的ステレオタイプに対する異議であると考えられる。この異議の提示は二つの方法で行われる。ひとつは華人としての表現を直接的に取り入れえないことである。創作の中には中国音楽や舞踊が部分的に取り入れられることはあるが、それは他の多くの要素と同等に提示されるのみで自らの文化表現の手段として用いられることはない。もうひとつは、しばしば「華人性」と対置される「インドネシアらしさ」に対する疑義の提示である。創作『ポンチョ・サリ』におけるジャワ舞踊とバリ舞踊、中国・欧米・インドの要素の表現は、「華人性」の存在自体が自明のものではないように「インドネシアらしさ」も中国文化を含む多様な文化的出自を持っておりその存在根拠が問われるべきだということを示す。上記のディディの語りからは、なぜ彼がこのような作品を創作するに至ったのかという経緯を知ることができる。

一方で彼のアーティストとしての活動の理想には、華人系であるからこそジャワの伝統に深く傾倒するという側面もある。彼のように華人の父を持ちジャワ人の母を持つインドネシア生まれの華人系住民はプラナカン *peranakan* と呼ばれている¹⁰⁾。インドネシア生まれの華人系住民は母語がインドネシア語や生まれ育った地域の地方語であることが多く文化

10) プラナカン *peranakan* はこどもを意味する *anak* に由来し現地生まれの子孫を意味する。広義には外国人と現地女性との間の子孫を指すが、通常は華人男性と現地女性の子孫を指して用いられる。またインドネシア生まれの華人をプラナカンと呼び中国生まれでインドネシアに渡ってきた華人をトトック *totok* と呼んで区別する場合もある。

的にも生まれ育った地域の芸術伝統に深く傾倒する。ディディは自らが生まれ育ったジャワの芸術伝統とジャワ語で表現される様々な概念に深い関心を持ち、生粋のジャワ人よりもジャワ舞踊に精通する存在でありたいという願望も持つ。さらに「華人としてではなくインドネシア人アーティストとして貢献したい」という語り[福岡 2014:147]に見られるように、ディディはジャワ人ダンサーとしてのみならずインドネシアを代表するダンサーとして活躍したいという強い意志を持つ。1において記述したように、本質主義に対する異議を提示するディディの作品の真意は、おそらく多くの人々には届きにくい。そうした中でインドネシアを代表し得るダンサーを期待する人々のまなざしをディディ自身も強く意識している。こうした傾向はプラナカン3世4世のスポーツ選手などとも共通する¹¹⁾。

ディディの活動拠点であるジョグジャカルタは王宮文化の中心地であると同時に様々な前衛的芸術実験の中心地でもある。そのような芸術環境の中で、多くの創作舞踊家がジャワ伝統舞踊に基づく作品を発表してきた。ディディがジャワ人ダンサーとしての自己を強く意識すると同時にインドネシア人ダンサーとしての意識も持つことの背景には、ジョグジャカルタという古都がインドネシアを代表する文化の中心地であることも関わっている。ジョグジャカルタ出身の創作ダンサーの多くが主として欧米の芸術作品の概念をその創作手法の基礎としてきた中で、ディディはインドネシアをはじめインド、日本、中国などアジアの他地域の舞踊に精通しており、これらを創作に多く用いてきた。彼の代表作『ドウイムカ・ジュピンド』[Dwimukaは二つの顔の意、ジュピンドは日本JepangとインドネシアIndonesiaの省略形]の中には、日本とジャワの舞踊に加えてバリ、インド、中国の舞踊、その他ジャズダンスやディスコダンスなどが効果的に配置されている。

このように華人系インドネシア人としての彼の表現はアジアの多様な芸術伝統を重視するという形で表現される。作品の中では中国音楽や舞踊も使われるが、必ずしも作品の不可欠な部分ではなくヴァージョンによっては用いない場合もある。むしろ常に

11) アテネオリンピックで金メダルを獲得したスシ・スサンティの事例などをはじめとして華人系スポーツ選手の事例が知られる。

演じられるのは彼が一年間をかけて習得した日本舞踊であり自らの文化的経験を活かした表現方法が強調されている。日本をはじめとするアジア各地で「女形」の重要性を認識したことも彼の創作活動に大きな影響を与えてきた。ディディの創作作品にはアジア各地の舞踊の伝統的要素が色濃くアピールされており、彼が多様な芸術伝統を創作活動の源泉として強く意識している姿勢を知ることができる。

このようにジャワ舞踊をベースとしつつアジア舞踊の多様な要素を取り入れた作品創作を通して、ディディは生粋のジャワ人ダンサーとは異なる表現路線を歩んでいった。そしてこの表現路線は次第に自らの女形ダンサーとしての活動をアジアにおける女形の豊富な芸術伝統の一つとして位置づける方向に発展していった。2014年にディディは還暦を記念して“REBORN”[再生]と題する国際ワークショップを企画し、そこでアジアの女形についてのセミナーと上演を行った[Fukuoka 2018:118-123]。彼は、能の仕舞とジャワ舞踊を融合した自らの創作舞踊をジョグジャカルタのスルタンに献上し、自らの活動の意義を多くの人々に示した。これは女形としての活動をアジアの芸術伝統の一つとして位置づけることに加えて、華人系ダンサーである彼自身がジャワの女形舞踊の発展ひいてはインドネシア文化の発展に貢献していることを社会に対して示す機会でもあったと考えられる。

6 華人系住民との交友関係

ディディが華人系ジャワ人ダンサーであることは、様々な華人同士の人脈を持つことにもつながっている。組織だった内外の華人系住民のネットワークというレベルとは異なるが、華人系同士の交友関係が上演活動に影響を与える面も見られる。ジャワを拠点にダンサーとして生きる彼にとってジャワ人との人間関係は重要であるが、様々な上演活動において華人系同士の人間関係も重要である。華人同士の交流は個人レベルでも見られるが、華人が多く集まる中国寺院などでそうした交友関係が培われることも多い。華人同士が知り合い情報を交換する場として中国寺院は重要な役割を担っている[津田 2010:65-67]。ディディ自身はクリスチャンである

が、ジョグジャカルタ市内の中国寺院での様々な行事にも出席し、上演活動を行っている。個人レベルでは、華人系住民が結婚式や企業の行事などの際に彼に上演を依頼することも多い。その他に新聞記者などのマスコミ関係者にも多くの友人がおり彼の芸術活動をサポートしている。

2011年9月にディディは東ジャワのグドにある中国寺院「Hong Sang Kiong 鳳山宮」の建立記念日で舞踊を披露した〔福岡 2014: 84-86〕。この寺院の主神は廣澤尊王〔郭聖王〕とされ、出稼ぎに効験ありとされる〔津田 2010: 42〕。建立記念日での上演はグドに在住する華人商人〔金を扱う商人〕T氏からの依頼によるものであった。建立記念日の盛大な行事の1日目にはジャワ島各地の寺廟からそれぞれの主神が来訪し、それらの主神の寺廟への安置が行われていた。その夜の上演は大ホールで行われた。盛大なカラオケ大会が行われ宴もたけなわという夜8時頃ディディのダンス上演が始まる。衣装をつけたディディが寺廟に現れると各所から「ニニ・トウォ」の呼び声が聞かれ、楽屋に多くのファンが詰めかけた。ステージでの上演作品は前述の『ポンチョ・サリ』であった。上演終了後にはマジシャンとコンビを組んで手品も披露、歌も歌い、コントを挿入する。最後に寺廟の運営資金を得るための金の競りに協力する。寺廟の運営に関わる華人の金商人たちが提供した金のネックレスをジャワ各地から訪れた参加者が競り落とす。ディディはネックレスを持って観客の間を回り、競りの盛り上がり貢献した。

寺廟運営の中心人物の一人である華人商人T氏はワヤン・ポテヒ〔布袋戯〕と呼ばれる中国伝来の指人形劇の人形遣いの家系の出身である。自らは人形遣いを継承しなかったものの、楽器の購入、人形作り、人材育成などを支援することを通してこの芸能の東ジャワにおける存続に尽力していた。現在ワヤン・ポテヒの上演を行うのは、楽団も人形遣いもジャワ人であることが多い。T氏が人形劇団を引き連れて中部ジャワのジョグジャカルタにある中国寺院で新年の行事に参加したことがきっかけでディディはT氏と知り合う。このように華人の中にはジャワ芸能の存続に芸能者として関わるだけでなく、パトロンとして芸能を支え経済力を活かした支援を行う者も多い。ディディはT氏が中国起源の人形劇をジャワで

存続させようとする姿勢に強い感銘を受けた。インタビューの中で「華人のステレオタイプはビジネス・カネ・コマーシャルだけではない。華人の中にインドネシア芸術の発展に貢献する人がいることを多くの人々に知ってほしい」と述べている〔福岡 2014: 146〕ように、彼は芸能の存続に貢献するT氏の活動に共鳴して参加したという面も強いと考えられる。

グドの寺廟で行われたディディの舞踊公演は、ジャワの各地から集まった多くの華人系住民に歓迎された。このようにジャワの華人社会の中で広く受け入れられるのは、ディディが著名なダンサーであるというだけでなく彼が華人系アーティストであるという要因も大きい。この他にも華人の結婚式での上演や華人の企業家の依頼による大規模な上演のプロデュースを手がけることもある。上演の依頼人として華人が多いことは華人同士の関係が重要であることを示している。

7 グローバルな活躍の場へ

1998年のスハルト退陣後、インドネシアにおける華人を取り巻く状況も変化している。街中に中国語の看板などが現れ中国語の書籍出版が盛んになり華人研究も見られるようになった。中国語を学び始める若い華人系インドネシア人の増加も指摘される〔青木 2006: 411〕。また旧正月の祝祭が再び活性化しており、その基盤となる中国寺院が重要な機能を担っていることも指摘されている〔津田 2010〕。2002年には若手女流映画監督のニア・ディナタが社会の中で黙殺され続けてきた華人の歴史とその存在に光を当てた映画「チャ・バウ・カン」を製作し注目を浴びた¹²⁾。だがスハルト政権の影響力は32年間の長きにわたり、華人文化は長期間制限され続けてきた。ヘルヤントは、スハルト退陣10年後の2008年の時点で結婚や誕生などの法的書類に華人であることの印があること、改名していても書類を記入する際には以前の中国名の申告が行われていたことを記述している〔Heryanto 2008b: 75〕。また社会の人々の意識や価値観を急激に変えることも困難である。華人系

12) 20世紀初頭のオランダ領東インドを舞台に、華人と結婚したブタウィ生まれの女性を主人公として華人社会を描いた作品〔Heryanto 2008b: 78-84〕。



写真2 国際共同創作の上演

2019年11月 筆者撮影

住民としての文化的アイデンティティ喪失や世代間の断絶による文化伝承の難しさなど、様々な側面で衰退した華人文化を再び取り戻すには時間がかかるだろう。芸術を含む華人の表現活動が今後どのような変化を遂げていくのか、その動向は今後も見ていく必要がある。

アートの現場において華人系アーティストにとって活動の可能性は広がったのだろうか？現在のディディは国内では「マエストロ」を冠して呼ばれる成熟した一人のアーティストとしての位置づけを確立している。それは彼が長年実践してきた女形ダンサー・コメディアンとしての活動が多くの人々に受け入れられてきたことを示している。一方で彼の華人系アーティストとしての出自が表現活動において以前よりも強調されているのか？というの難しい問題でもある。彼自身は2011年の時点では「インドネシアでこれまでに多くの事件があったことも忘れられない」と述べている[福岡2014: 145]。この「多くの事件」とは、1965年に起きたクーデター未遂事件後に共産党員と華人が標的とされ大量虐殺され迫害された事件をはじめとして国内で何らかの政治的混乱があると華人系住民を標的とした暴動がしばしば起きたことを指している。ディディは政策が変化しても人々の価値観を変えることは難しいと感じていたようである。

筆者の知る限りでは、ディディの実際の活動はより多彩になった部分も見られる。多くの中国寺院で上演を披露し、華人文化に関する国際学会で上演を行うことも見られた。2013年にはジョグジャカルタのクタンダン地区での中華街の行事に実行委員の一人として参加し、上演や作品も披露している[Fukuoka 2018: 81-84]。仮面舞踊の変臉を披露したことや古代中国の民間伝説の一つである白蛇伝に基づく作品を創作したことは「華人らしい」と見なされる芸術表現であると言えるかもしれないが、一方で中華街での行事に相応しい演目を選んだ結果と考えることも可能である。ディディ自身がこれらの表現活動をどのように位置づけているのかという点については、より詳細な調査が必要である。

現在のディディは国内で確固たる位置を築き、インドネシアを代表するアーティストとしてグローバルに活躍している。スハルト時代にも海外公演は多かったが、2000年代以降は海外のアーティストとの協働作品が増加している。近年では香港やシンガポールの華人との共同活動が顕著に見られるが、それは彼が華人系であるからなのかどうかは明確でない。むしろアジアの芸術伝統を重視してきた彼の表現活動が他国の演出家やアーティストの関心と合致してきたためにそうしたつながりが見られるとも捉えられる。

現在、これらのグローバルな活躍の場を国内に移していく活動も見られる。ディディは国際的な共同創作を上演し各国を巡回しつつ自国でも上演することに精力的である。2019年11月にはシンガポール、香港、マレーシア、日本、カンボジア、タイのアーティストたちと協働で創作した作品をインドネシア各地で上演するためにディディがプロデュースした国際ワークショップの企画も見られた。このように現在の彼の活動は、アーティストとしての成熟と国内での名声を基盤として、インドネシアを代表する立場で国際的創作に関わっていくものに変化しつつある。

8 おわりに

2021年に67歳となったディディはコロナ禍のインドネシアにおいても精力的に活動を継続しているようだ。インドネシアにおける「マエストロ」としてトークセッションに登場し多様なオンライン・イベントにて作品を披露する姿からは、すでに不動の名声を確立したディディの位置づけを知ることができる。一方で活動の最盛期がスハルト体制下と重なっていた彼の活動軌跡からは、常に社会における言説やまなざしとの関連において自己を探求し自己を承認することを繰り返してきたアーティストの姿も示される。彼は自らの生い立ちや文化的経験とともに、時代、政策、社会状況に影響を受け、それらと折り合いをつけながら表現活動のあり方を模索してきた。またアーティストとしての自己の成熟度も変化を遂げ、グローバル化の時代には国内外でのまなざしも変化を遂げている。ディディ・ニニ・トウオの活動軌跡は、多様な要因と関連を持ちつつ構築されていく多元的で流動的なアーティストの生のあり方を示している。そしてアーティストの生は今後も変化し続けていくと考えられる。

引用文献

青木葉子 (2006)「インドネシア華僑・華人研究史——スハルト時代から改革の時代への転換」『東南アジア研究』Vol. 43, No. 4, pp. 397-418.

Butler, Judith (1990) *Gender Trouble*. New York and London: Routledge.

フリス、サイモン (2001)「音楽とアイデンティティ」[第7章 柿沼敏江訳]、スチュアート・ホール、ポール・ドゥ・ゲイ編、宇波彰監訳『カルチュラル・アイデンティティの諸問題——誰がアイデンティティを必要とするのか?』大村書店、pp. 187-224。

福岡まどか (2014)『性を超えるダンサー ディディ・ニニ・トウオ』めこん。

Fukuoka, Madoka (2018) *Indonesian Cross-gender Dancer Didik Nini Thowok*. Osaka University Press.

Heryanto, Ariel (2008a) Pop culture and competing identities. In Ariel Heryanto ed. *Popular culture in Indonesia: Fluid identities in post-authoritarian politics*. London and New York: Routledge. pp. 1-36.

——— (2008b) Citizenship and Indonesian ethnic Chinese in post-1998 films. In Ariel Heryanto ed. *Popular culture in Indonesia: Fluid identities in post-authoritarian politics*. London and New York: Routledge. pp. 70-92.

——— (2014) *Identity and Pleasure: The Politics of Indonesian Screen Culture*. NUS Press Singapore in association with Kyoto University Press Japan. Information Communication and Culture Malaysia.

Hall Stuart (1996) Introduction: Who Needs Identity? In Stuart Hall and Paul du Gay eds. *Questions of Cultural Identity*. London: Sage Publications, pp.1-18.

Janarto, Henry Gendut (2005) *Didik Nini Thowok: Menari sampai lahir kembali*. Malang: Sava Media.

Mrázek, Jan (2005) Masks and selves in contemporary Java: The dances of Didik Nini Thowok. *Journal of Southeast Asian Studies*, Vol.36, No.2, pp.249-279.

Sen, Krishna (2006) Chinese Indonesians in National Cinema. *Inter-Asia Cultural Studies* Vol.7, No.1, pp.171-184.

田辺繁治 (2003)『生き方の人類学——実践とは何か』講談社現代新書。

津田浩司 (2010)「今、ジャワの寺廟で何が起きているか——ポスト・スハルト期インドネシアの国家、宗教、華人コミュニティ」『アジア・アフリカ言語文化研究』79号、pp. 37-71。

——— (2011)『「華人性」の民族誌——体制転換期インドネシアの地方都市のフィールドから』世界思想社。

インドネシアにおける華人同化政策の 地方への展開過程

西カリマンタン州ポンティアナック市の事例からの考察

Assimilation Policy toward the Chinese in Indonesia in Local Context: Case Study of Pontianak, West Kalimantan

松村 智雄 (MATSUMURA Toshio)

はじめに

インドネシアのスハルト体制期に華人に対する同化政策が取られたということはよく知られている。政府にとってのこの政策の目的について議論する先行研究は存在する[貞好 1995; 1996]¹⁾。また、中央政府の中でどのような経過を経て、同化政策が立案、実施されたのかという問いに基づいた研究も存在する[相沢 2010]。しかし一方で、中央政府の施策決定過程に関するこのような政治学的研究に欠けているのは地方の視点である。

インドネシアの各地域において、華人社会の性格やそれを取り巻く諸民族の状況、歴史的背景は異なっており、比較的厳格に同化政策が適用されたジャワと比較して、それ以外の地域で華人が集住する地域においては、かなりこれとは異なった形で政策が施行されたことが予想される。

本論文は、同化政策の地域的な差異に注目して検討を行い、それを中央の施策に着目してきた先行研究のなかに位置付け、スハルト体制下での同化政策の地方的展開の比較分析にも資するような内容を目指している。さらに、インドネシアに居住する華人にとって、スハルト体制期=諸権利が制限された闇の時代、ポストスハルト期=そのような諸制限が撤廃された光の時代、というように、二項対立的に考えられてきたことについても、具体的な事例に基づいて吟味したい。

華人同化政策の地方的展開を考える上で、重要なのは貞好、相沢による指摘である[貞好 2007; 相沢 2007]。貞好、相沢は共通して、地方の華人社会と政

府当局(より正確には、内務省管轄の政治社会総局とその地方部局である政治社会局)とをつなぐ役割を果たしたとされる、民族一体性醸成連絡機構(Badan Komunikasi Penghayatan Kesatuan Bangsa, Bakom-PKB)の機能の重要性について述べている²⁾。なぜなら、この機関がスハルト体制期の華人同化政策の実際の施行における、華人社会と政権側のあいだの直接触れる部分、すなわちインターフェイスとなっていたからである。

そこで、このBakom-PKBの政府当局と当地の華人社会との間でどのようなコミュニケーションが図られていたのかに注目し、同化政策の地方的な展開を具体的に検討する。これにより、中央の政治、ナショナルな文脈で議論されてきた華人同化政策について、よりその地方的文脈を理解することによって、その多様な側面への理解を深めることが可能になると考える。本論文の意義はここにある。

特に取り上げるのは、筆者がこれまで集中的に調査してきた西カリマンタン州の事例である。この地域は、ジャワとはかなり異なった歴史背景を持っており、華人社会の性質も大きく異なる。

西カリマンタン地域社会の概要

西カリマンタン州の全人口は、450万人規模であり、ムラユ(マレー)、ダヤク、華人の3民族が多数派である。華人は特に西沿岸部の都市部に居住しているが、内陸部にも客家系住民は居住している。主要都市として、州都のポンティアナック(Pontianak)、シン

2) この組織は、ジャカルタでも特に華人が集住しているコタ地区とジャカルタ州政府とのコミュニケーション促進のために作られたものであるが、これがのちに全国に支部を持つ組織に拡大された[相沢 2007]。

1) この主題については、1節にて詳述する。

カワン (Singkawang) が知られている。また、同州はマレーシア、サラワク州と国境を接している。

州都ポンティアナック市の人口は70万人規模である。また華人は市の人口の30パーセントを占めている。この街は、18世紀にアラブ系スルタンの定住にその起源があり、華人商人(主に潮州人)が集住した。西カリマンタンの第二の都市であるシンカワンと比較すると、シンカワンは、人口20万人でより小規模であり、客家系華人が主である点が異なる。またシンカワンの華人人口は60パーセントを占めており、ポンティアナックの方が多民族性を持っているということは言えるだろう。

西カリマンタンの華人社会は、どのように形成されたのであろうか。その最初期の移民は、18世紀中葉、地元のスルタンたちが金鉱開発のために呼び寄せた広東省から渡来した客家の中国人である。彼らは、その他の地域で鉱物の採掘のために植民地勢力によって呼び寄せられた華人たちとも一線を画しており、在地の権力者によって呼び寄せられ、しかも移動の後も、在地の権力に全面的に従属することなく、自律的な政体(公司)を複数形成して、競合状態にあった。

オランダも華人勢力を統制するのに手を焼いており、公司の勢力の大部分は19世紀後半にはオランダによって鎮圧されるのであるが、西カリマンタンのほとんどの地域は、オランダ領に属したとは言っても、在地の勢力(ムラユ系王族)を通じた間接統治下にあったのであり、ジャワのようなシステムティックなオランダによる統治を受けていなかった。

日本統治期(1942-45)には、少数の日本軍勢力はこの地域の社会秩序に、オランダ期に比べて大きな変化をもたらした。日本軍は、その統治に反抗する勢力が存在するとして、予備的措置として、華人の有力者、ムラユ系王族などを捕らえて大量に殺害したのである。これによる社会秩序の変化は甚大であった。

ただ、華人社会においては、そのような変化を経験しつつも、整然とした西洋起源の「国家」に服属したことがないことからくる自治の伝統が続いており、それはインドネシアに組み込まれた後も継続した。また、中国の国共対立が西カリマンタンの華人社会にも持ち込まれた。この時期まで中国やシンガポールとの頻繁な人の往来も見られた。教育を見ても、中国語で教育を行う学校が拡充されたほか、メディア

においても中国語のメディアが優勢であった。

西カリマンタン地域について重要なのは、インドネシア独立後の1950年代にあっても、インドネシアの国家のこの地域への影響力は極めて限定されていたという点である。しかし、1960年代のこの地域の軍事化によって、国家の管理が強制的に導入された。その後60年代に入って急速にインドネシアの力がこの地域に及ぶようになった。その延長線上にスハルト政権下での華人に対する同化政策が敷かれたのである。

転機となったのは、1960年代の西カリマンタン華人社会の軍事化であった。1960年代、マレーシア構想が登場し、それに伴って西カリマンタンとサラワクの国境地帯においてサラワクの華人主体の共産主義ゲリラの活動が盛んになったことにより、インドネシア国家によるこの地域への関与が強まった[Davidson and Kammen 2002; 原 2009; Matsumura 2017]。ただ、そのインドネシア国家の西カリマンタンへの関与の仕方は1965年を分岐点として大きく異なるものとなった。1965年までとそれ以降で正反対のベクトルを持ったのである。

それについて以下に述べよう。1960年代前半、スカルノ期においては、インドネシアは、国家をあげて、マレーシア構想はイギリスによる新植民地主義であると批判した。そして、反マレーシアという同じ目標掲げるサラワクのゲリラ組織を積極的に支援し、プロの軍人が彼らに軍事教練を施していたのである。

しかし、1965年930事件以降、スハルトが権力を掌握すると、反共姿勢をとる同政権は、それまでスカルノ期にインドネシア政府が公的に支援していた反マレーシアの共産主義ゲリラを弾圧する側に回る。そして、華人主体のサラワクゲリラに連なるものとして、西カリマンタン内陸部の華人社会もインドネシア国軍による監視の対象となった。さらにはこの帰結として1967年には、内陸部からの華人追放事件が発生した。これはインドネシア軍部および軍に教唆された一部のダヤク人が内陸部の華人を襲撃し、内陸部から追放した事件である。これにより、内陸部の故地から追放された華人は、ポンティアナックやシンカワンといった西沿岸部の都市部に難民となった流入した。その規模は6万人と言われる。

この状況が、スハルト体制期の始まりの時点での、

西カリマンタンの華人社会の状態であった。このような状態であるので、西カリマンタンの華人社会の中では、インドネシア国家(軍人)に対する不信感と嫌悪が先立つことになった。このようななかで政府当局にとって華人に対して働きかけを行う困難さは容易に想像できる。

本論文の目的・資料・構成

スハルト体制期の西カリマンタンの状況については、それほど研究が進んでいるわけではない。[Hui 2011] や [Somers Heidhues 2003] の研究にも記述されているが、詳細に検討されていない。民族紛争については [Davidson and Kammen 2002; Davidson 2008] が重要である。これは1967年華人追放事件に至る政治的経緯、また、この事件の経緯について、そしてダヤク、マドゥーラ紛争については詳しい資料を提供する。しかし、それ以外の部分を詳しく知ろうとすると不十分である。

以上の状況から、本論文の目的を次のように設定する。これらの先行研究を踏まえ、本論文では、これまで先行研究では詳しく検討されてこなかったスハルト体制期の華人同化政策の地方的展開の事例研究として、西カリマンタン州のさらに特定の都市としてポンティアナックの事例を詳細に取り上げ、そこから地方的展開に関する知見を整理してみたい。

資料として、華人同化政策に関する先行研究のほか、西カリマンタンの在地的文脈に関する先行研究、さらに、筆者自身がポンティアナック市で長期に渡って行ったフィールド調査で得られた資料、インタビュー資料を総合して用いることとする。具体的には、ポンティアナック在地の華人組織に関係する人々へのインタビュー調査結果、ポンティアナック市の歴史に関する現地で収集した一次資料、ポンティアナックにおける新聞報道、ポンティアナック在地の歴史研究家の著作も参考にする。特に日刊紙で使用したのは『アクサヤ Akcaya』紙である。同紙は、1966年から州官庁(Kantor Gubernur)に勤務していた公務員、タブラニ・ハディ(Tabrani Hadi)によって刊行された。彼は元来州政府の広報部に所属していた。よって初期の『アクサヤ』は、政府の広報紙という意味合いが強かった。創刊は1973年2月2日

あり、2000年に『ポンティアナックポスト(Pontianak Post)』と改名し現在も発行が続いている。

論文の構成は以下の通りである。第1節では、スハルト体制下の同化政策について概観する。第2節においては、西カリマンタンの地域社会における文脈とその同化政策の展開について具体的に考察する。第3節においては、ポンティアナック市における西加孔教華社総会(Yayasan Bhakti Suci, YBS)という組織に焦点を当て、それと政府当局との相互作用に注目して論述する。最後に、これらを総合して結論を述べる。

1 スハルト体制下の同化政策

スハルト体制期のインドネシアの華人については一般的に次のようなことが言われている。この時代、全国的に華人同化政策が展開され、中国語による学校教育、中国語メディアの禁止、華人独自の組織の解散、中国風の姓名からインドネシア風への改名などの施策がとられた。これらは共産中国の影響から華人を引き離す政策として、内務省と国軍の思惑に基づくもので、治安、国防問題と捉えられた。一方で、華人をインドネシア国家の一部としてしっかりと組み入れた上で、経済復興と開発に動員するための方策としての意味もあった。その際、根強い反華人感情にいかんして配慮するのがポイントとなり、「華人を華人でなくする」、「華人を不可視化する」努力がなされた。このような問題意識から導入された華人同化政策であったが、スハルト体制期が盤石の基盤を形成した1980年代にはより積極的な華人への働きかけ(選挙対策と中国との国交回復を見越して)、華人の政治動員がなされた[相沢 2010; 貞好 2016]。そこで、政府と良好な関係を保ち、自身の権利を守る運動を展開した華人も登場した。

相沢によれば、最初スハルト体制にとっての国防上、治安上の問題として華人・中国問題は登場し、中国と国内の華人を切り離すということが目指されたのは確かである。ただ、本当に華人が、特に中国との関係が切れていれば、地元の社会に同化するか否かという部分はそれほど問題ではなく、華人の存在が、インドネシア社会の中で問題化しないということが重要であった。これは、非華人の間の根強い反華人の

意識があり、それが社会を不安定化させないことが肝要とされたことを背景としている[相沢 2007]。ここでは、華人のインドネシア社会への文化的、民族的同化というものは、スハルト体制にとって至上目的としてではなく、あくまで「手段」として位置づけられていたという点が重要である。

他方、同化を強要した結果、彼らが本当に現地社会の溶け込んでしまい、区別できなくなるとは、管理に不便であるため、同化を働きかけながらも、彼らを監視するために行政的に彼らを区別するということは行われ(住民登録上の区別)、監視が続けられた。その上で、経済復興、経済成長に、彼らの存在を生かしていくということが試みられ、有力な華人財閥へのさまざまな形での便宜供与が行われていくことになった。これにより一部の華人企業にとっては、国家の後ろ盾を得て、ビジネスに有利な環境が整えられることになった。

ただ、これがあまりに目立ちすぎることにより、他の人々の華人への不満が蓄積するため(これは実例として1973年、1974年の反華人暴動が挙げられる)、これをなんとかして社会問題とならないようにしつつ、華人の経済力を組織して国家に役立てるというバランスをとるとということが重要であった。このようにスハルト体制は運営をしていたのであるが、1990年代に入り、一部の華人企業との癒着問題、スハルトのファミリービジネスが取り沙汰されるようになって統御不能となり、スハルト体制は最後には、華人全体をスケープゴートにするということになってしまった(1998年5月暴動)。

白石隆は、経済力はあるが政治的な力が弱く、政治的選択肢が少なく、権力者にいいように利用される状況に置かれたスハルト体制期の華人を「権力なきブルジョワジー」と表現している[白石 1992: 176-191]。華人には政治権力がないので、彼らはそれを政府側の人間に頼り、便宜を得る一方、政府側の人間は財源が欲しいので華人企業家に頼る、という相互依存関係がスハルト体制期に成立していたのである。

2 西カリマンタンの地域社会の文脈とそこでの同化政策の展開

本節では、1967年華人追放事件ののちの、スハルト政権最初期からの国家勢力の西カリマンタン州の

華人社会へのアプローチについて検討する³⁾。

1970年代に入っても「1967年華人追放事件」の爪痕は残り続けた。例えば、1970年代半ばまで、華人が居住地から別の都市に赴く際には、国軍の詰所で許可証を取得する必要がある、移動の自由は極端に制限されていた。また華人独特の慣習、儀礼、祝祭に対してもさまざまな制限が加えられた。しかしながらこの時期、インドネシア国家と接する中で周縁化されたのは華人だけではなく、内陸部を主な居住地とするダヤク人に対しても、教育を通じた国民化が図られると同時に、彼らが政治参加する機会は周到に阻まれた。ダヤク人や華人以外の人々、つまりジャワ人やムラユ人が政治権力を掌握しており、ダヤク人が大多数を占める内陸部においても県知事(bupati)はムラユ人もしくはジャワ人であった⁴⁾。

華人に対して、インドネシア人としての義務を果たすようにと主張する『アクサヤ』の新聞記事は多数に上る⁵⁾。華人はすべて金銭で解決しようとするのではなく、夜の警備(ronda)にもプリブミと合同で積極的に参加することで集落の住民としての責務を果たすべきだという記事も登場する⁶⁾。また、インドネシアの国是である「パンチャシラ」⁷⁾とそれに基づいた社会生活を推進するための集中セミナーであるP4セミナーが頻繁に開かれている様子も報道されている⁸⁾。P4とは「パンチャシラの定着と実践のための方針(Pedemen Penghayatan dan Pengamalan

3) 本節は論文の展開に必要な限りにおいて、スハルト体制期の政府の政策の展開の事例について、筆者による[松村 2017]の第3章 スハルト体制期の華人同化政策と西カリマンタン華人、より適宜事例を引用している。

4) インドネシアの地方統治システムはスハルト体制期に完全な上意下達方式となり、農村の末端まで組み入れて再整備された。それまでの自然村の区画を基に、インドネシア全土に一律に、州(provinsi)、県(kabupaten)、郡(kecamatan)という階層構造を適用させた。

5) 『アクサヤ』1980年5月16日など多数。

6) 『アクサヤ』1977年11月12日。

7) 「パンチャシラ」とはスカルノによって提唱されたインドネシアの建国理念であり、五の意の「パンチャ」、柱の意の「シラ」というサンスクリット語から成っている。文字通り5つの理念からなっており、それは、①唯一神への信仰、②公正で文化的な人道主義、③インドネシアの統一、④合議制と代議制による英知に導かれる民主主義、⑤全インドネシア国民に対する社会的公正である。

8) 『アクサヤ』1988年6月22日など多数。

Pancasila)」の略であり⁹⁾、これを徹底させるための集中セミナーが頻繁に開かれた。州や県レベル、また全国規模で行われている。このP4の普及活動に関しての最初の記事は1979年のものである¹⁰⁾。1970年代末から1980年代末にかけ、この活動は継続された。

P4運動に参加した西カリマンタン州の住民は、当時の300万人という全人口のうち、40万人ほどに上っている。1980年、ポンティアナックにおいては、公務員を対象に、パンチャシラ、1945年憲法の精神、国家綱領 (Garis Besar Haluan Negara, GBHN) への理解を深める目的で2週間の集中セミナーが開かれた。このセミナーには9,108人が参加し、12日間続いた¹¹⁾。これは、インドネシア国家が華人に対して同化を強く求め、積極的に働きかけている例である。ところが、これと並行してスハルト体制の華人政策においては、華人同化を呼びかけると同時に「華人」という存在を顕在化することも行われ、華人を「問題化」することにより更なる同化政策が敷かれることになった [Heryanto 1998:104]。次に挙げるのは、華人の存在を顕在化し、プリブミから「異化」する意図が表れている記事である。

シンカワンの豚小屋 (シンカワンの人が養豚をするのは普通のこと) を写真つきで掲載し、ここで川に豚の糞が垂れ流されている現状を報告している。そしてこれは、シンカワンの郡長 (camat) の禁止条例に違反していると述べられている。さらに「この慣習は、環境衛生上非常に悪影響がある。豚の糞が直接河川を汚染しているのである。その汚染された川で人々は水浴びをし、洗濯をしている」と報告している¹²⁾。華人が豚を飼育するのは普通のことなのだが、これを敢えて取り上げることにより、豚肉を食べることを禁忌とするイスラム教徒の読者にとっては、強烈な華人の「異化作用」を發揮するだけでなく、華人に対する否定的なイメージをも付加することになる。

インドネシア国籍を取得した華人は、地元的环境

に適応すべきだという記事も見られる。ある記事では、当時のポンティアナック市長が、インドネシア国籍を取得した華人は、正確なインドネシア語を話すこと、排他的にならずに他の民族とも広く交際すること、法令を遵守すること、パンチャシラと1945年憲法を尊重すること、公共生活においては中国起源の言葉ではなくインドネシア語を用いること、以上を実践すべきだと大勢の華人の前で述べたと報じている。これらの実践を通じて、華人はインドネシアを愛し、インドネシア文化を尊重すべきだと彼は主張している¹³⁾。裏を返せば政府の認識では、現状では華人はインドネシア語を話さず、華人の間の交友関係を特に重視し、他の民族とあまり交際せず、法令に従わず、インドネシア国民としての自覚がなく、中国起源の言葉を日常用いているということであったのだろう。

このように、華人の「異質性」を殊更に強調し、その上で同化が進んでいないと批判し、良きインドネシア国民となることを期待するというスハルト政権の対華人政策の諸側面がここに表出されている。

教育現場は、スハルト体制による同化圧力が強くはたらいた部門の一つであった。国民国家成立後に整備される教育制度自体、その国家を支えるナショナリズムの論理に密接に関わるものであり、その国民の一員であるという認識を子どもたちに植え付け、国民としての国家への貢献を促すのは国民教育の一般的性格であろう。インドネシアにおける教育現場もインドネシア国家に対するナショナリズム育成の場であった。スハルト体制が展開した華人同化政策の文脈においても、教育現場はその最前線となった。華人の生徒が多いポンティアナックの「サント・ペトルス校 (Sekolah Santo Petrus)」¹⁴⁾の場合、直接同化政策に適合的な方策を採ることは難しいと記されている。その理由として、周辺が華人集住地域であることが挙げられている。ポンティアナックの「グンバラ・バイク小学校 (Sekolah Gembala Baik、カトリック系の小学校)」の場合も、華人が多く居住する地域にあるので、自然と生徒は華人ばかりになる。しかし記事によると、それらの学校においては物理的に

9)「パンチャシラの実践のための方針 (Pedemen Penghayatan dan Pengamalan Pancasila)」は頭文字を取るとPPPPとなり、Pが4つ並ぶため、P4(ペー・ウンパット)と発音される。

10)『アクサヤ』1979年3月8日。

11)『アクサヤ』1980年6月12日。

12)『アクサヤ』1989年7月28日。この時代、豚肉の販売が制限されていたという証言は、シンカワンの複数のインフォーマントから聞いた。

13)『アクサヤ』1981年2月19日。

14)「サント・ペトルス校」は、元来台湾出身のカトリック神父たちが設立した「坤甸中学」である。その後「カリマンタン学校」、「サント・ペトルス校」と名前を変え、現在まで存続している。

(secara fisik) 華人とプリブミを混合することは実際には不可能であるものの、華人に対する教育を通じて同化政策に沿うような施策を講じることは可能であるとしている。記事ではそれに続けて、「心理面での同化は可能であり、それはインドネシア語の学習とインドネシアの歴史の学習を通してである」と述べられている¹⁵⁾。

教育現場の同化政策は、1970年後半には既に開始されていた¹⁶⁾。特に華人に関して言えば、1966年以降、インドネシア全土の中国語学校が閉鎖されたため、その後華人は、カトリックの修道士や修道女が運営する学校に通った。こうしたミッション系の学校では早期からインドネシア語を使った教育が盛んであった¹⁷⁾。

国立学校 (sekolah negeri) が1970年代に西カリマンタンに設立される以前、この地域の教育活動に携わったのは、前述のカトリック学校その他、1966年以降ジャワから派遣された教師陣であった。ムリジャン (Moeridjan)¹⁸⁾ はその一人である。1960-70年代初めには国立学校の数が大変少なく、しかも華人は共産党との関係を疑われていたため、華人の多くが教育を受ける機会を逸した。彼は、華人教育の状況に危機感を持ち、他のジャワ人教師と協力して1969年、シンカワンに、カトリック学校「イグナシウス高校 (Sekolah Menengah Atas Ignasius)」を設立した。この学校は、現在に至るまで華人に最も好まれる学校となっている。

15) 『アクサヤ』1982年11月18日。

16) プルワント (Hari Poerwanto) の研究によると、学生の一部入れ替えといった積極策が取られるようになるのは1977年であるという [Poerwanto 2005]。

17) 西カリマンタンで活動した、フランシスコ会修道士の教育社会福祉団体であるMTB (Maria Tak Bernoda、オランダ名はHuijbergen) の活動については、その活動記録が書籍化されている [Wolf 2004]。

18) ムリジャンは、ジョクジャカルタ出身のジャワ人教師であり、華人の教育に尽力しカトリック学校の建設に関わった。彼が筆者に語ったこの時代の雰囲気伝える逸話がある。彼は1970年代、サンバス県のカトリック勢力を代表する人物の一人としてサンバス県議会議員となっていたが、ある時華人を擁護する発言をしたところ、激しい口調で「華人の肩を持つのか、この共産主義者め」と罵声を浴びせかけられた。イグナシウス高校を設立した際にも、華人を擁護するものだと給料を減額された。1970年代、サンバスの県議会議員には軍関係者、ムラユ人が多く、カトリック党のダヤク人も少数だがいたが、華人は一人もいなかったという。ムリジャンへのインタビュー、シンカワン、2011年1月20日。

華人のその他の選択肢としては、国立学校 (sekolah negeri) に通うか、もしくはカトリック系の小学校 (sekolah suster, sekolah bruder) に通うかであった。この当時学校に通った人の中では圧倒的にカトリック系学校を卒業した人の割合が多い。カトリック系学校の華人教育が先行した西カリマンタンにおいて、1970年代に入ってからインドネシア政府は本格的に教育制度に統制をかけるようになる。ムリジャンも語っているが、1970年代、西カリマンタン州にはジャワからの移住民が増えただけでなく、軍人が多く居住するようになった。軍人が国立学校の教師を兼任することも多く、西カリマンタンにおいて意識的な国民化が進められた時期であった。このような時期において先に発展したカトリック系の学校は、華人の同化を妨げる障壁と受け止められたのである。

国立学校は、1980年代初頭から増加していった。1980年、教育大臣はその発表の中で、1980-81年の間に就学率が2.8%上昇したといい、今後1年で1400の小学校を建設する予定であると発表している¹⁹⁾。シンカワンでは1978年、国立学校の設立が遅れていることに対する不満の声が住民から上がり、この議題はサンバス県議会で議論された²⁰⁾。ポンティアナックの北に位置するムンパワ (Mempawah) では1983年、国立学校建設計画が順調に進んでいる様子も伝えられている²¹⁾。1974年以降設立された国立学校では学生を募集していた。そのような学校に割り当てを決め、カトリック系の学校に通っていた華人を、新設された国立学校に入学させる政策が州政府レベルで取られるようになる。これについて次に述べる。

この事情について、ポンティアナックで「カリマンタン学校 (Sekolah Kalimantan)」²²⁾ の校長をしていたジミー・シマンジャヤ (Jimmy Simanjaya) は筆者に多くを語った²³⁾。彼はスハルト体制の同化を推進する団体であり、多くの同化派華人が関わった「国民一体体育成機構 (Lembaga Pembinaan Kesatuan

19) 『アクサヤ』1980年4月3日。

20) 『アクサヤ』1979年4月17日。

21) 『アクサヤ』1983年8月10日。

22) 坤甸中学が1958年にインドネシア語学校に生まれ変わった際に名前を変えたのがこの学校である。注16も参照。

23) ジミー・シマンジャヤへのインタビュー、ポンティアナック、2011年12月15日。

Bangsa, LPKB)』²⁴⁾の西カリマンタン支部に勤務したことがある。彼は1967年から「カリマンタン学校」の校長を務めていた。

1970年代の政治的圧力について、彼は次のように語った。1974年に「カリマンタン学校」で展開された華人同化政策は、外国籍の生徒の一部を国立学校に入れ、インドネシア籍の生徒の一部を私立学校に入れることより、一つの学校におけるプリブミと華人の比率を均等化するものであった²⁵⁾。もちろん当時、インドネシア国籍でない華人も多くいた²⁶⁾。

この施策は、華人生徒の環境を変えることにより文化的にも、習慣の上でも同化させようという考えに基づいていた。しかしこの施策は華人、プリブミ双方に不評であった。私立学校に強制的に入学させられたプリブミの生徒は、学費が高いことを嘆き、慣れた私立学校から国立学校に移された人は、自分の住んでいる地域からより遠い学校に通わざるを得なくなった。

以上が、西カリマンタンの特にポンティアナックを中心に見た場合の同化政策の進展具合である。全体として、最初強い規制を加えながら、パンチャシラを内面化させるためのセミナー、教育を行い、そして、華人に対して積極的に非華人の活動に参加することが呼びかけられていたと言える。また政治の面では、在地のダヤク人や華人ではなく、外来のジャワ人や軍人に独占された中での、支配、被支配関係が成立していたと言えよう。またそこでは、華人の「閉鎖性」がさまざまな形で取り上げられ問題だと指摘されていた。また、その一方で、新聞報道を見ると、華人が

いかに特殊で、現地に溶け込んでいないか、生活スタイルがいかに異なるかということを強調し、「異化」する作用を持つような側面も見られる。また、これは「同化」への強い動機付けとなっていた。また、教育現場での同化政策の施行は、実務的な面や実際に学ぶ人々の側から見ると現実的ではなく、成功したとは言い難いものであった。これも、華人と非華人の間の境界を強固にすることに役立つだけで、そもそも強制的な同化政策というものがうまく機能しないことを実際の例が示していると言えるだろう。

3 ポンティアナックの西加孔教華社総会 (YBS)と政府当局の相互作用

ここまで、政府の推し進める西カリマンタンでの同化政策の性格がどのようなものであるかについて見てきた。ここからは、ポンティアナック市に絞り、そこでの同化政策の推進過程について検討を加える。ここでの検討の軸としたいのが、華人の互助組織と、その中でも特に西加孔教華社総会 (Yayasan Bhakti Suci, YBS) である。従来の研究においては、YBSについては、1967年華人追放事件の際に結成、追放されてポンティアナックに流入した難民の救護に当たった、というエピソード的介绍にとどまっておき、それ以上の検討は加えられていない [Somers Heidhues 2003; Hui 2011]。よって、スハルト体制期を通じてYBSという組織が存続し得た理由(その存在の理由)について踏み込んだ解釈がなされているわけではない。また、先行研究においては、華人の合議組織としてのみ言及されており(つまりポンティアナックの華人を束ねる「社団」の一形態)として紹介されており、それ以外のYBSが持つ側面についても議論されているとは言えない。

このYBSも「伝統的」華人社団(華人社会における地縁、血縁によった相互扶助のための組織)ともみることができる。インドネシア、スハルト体制期においては、葬儀をそれぞれの儀礼に基づいて執り行う主体として機能していたことは確かである。しかし、地域的文脈において発足したものである点が、この組織を特殊なものとしている。

本節では、スハルト体制期の華人同化政策との関連で、このYBSがスハルト体制期を通じて存続し、現在も活動している理由を追究する。結論を先回り

24)「国民一体性育成機構(LPKB)」は、「同化派華人」がインドネシア国軍と協力して作った組織である。

25)この施策の原型は、西カリマンタン政府によって1977年に提示された。国立学校においては、インドネシア国籍民が少なくとも60%を占めなければならないとされた。しかし華人がすべて外国籍であることを前提にしたこの方策では、インドネシア籍の華人がこの60%に含まれてしまうために、華人とプリブミの比率を均等化するには不十分であった [Poerwanto 2005: 167]。

26)少し時代が下るが、1980年の教育機関におけるインドネシア籍と外国籍の比率については新聞報道がある。シンカワンにある「シンカワン第三国立中学校(SMP negeri III Singkawang)」では、636人の生徒のうち120人が外国籍であった(父親の国籍を引き継いでいるため)。ノンプリブミでインドネシア国籍を取得した生徒は164人でありプリブミは352人であった。教育の現状はいたって良好であり、ノンプリもインドネシア語を流暢に話していると報じられている。『アクサヤ』1980年6月14日。

して言うならば、スハルト体制の展開した華人同化政策に積極的に関与することで、YBSも体制側にも存在意義を見出され、それが故に存続し得たと解釈できる。

確かに、1967年の華人追放事件とYBSは密接に関わっている。この事件が発生した際、ポンティアナックに流入した内陸部からの華人の難民を救援した主な主体としてYBSが存在した。しかし、これだけにYBSの継続の理由を帰することは無論できない。またYBSがこの事件を期に設立されたという通説自体も再度検討を要する。

3-1 ポンティアナックの「伝統的」華人組織

ポンティアナックに限らず、世界各地の華人が集住する地域には、李氏協会、林氏協会などの姓ごとに結成される互助組織や、中国の出身地でまとまるものとして、海南会館、潮州会館などが存在する。これらの多くが19世紀後半以降設立されたものである。ポンティアナックにもこのような組織が多く存在する。

姓による組織が多いものの、「廣肇公館」や「海南公館」のように中国の出身地ごとの組織も一部に見られる²⁷⁾。YBSの分析に入る前に、これらの華人組織がどのような活動を行っているかについて述べる。その中でいくつかをサンプルとしてあげてみよう。まずは林氏協会 (Yayasan Halim) である。このポンティアナックに存在する組織は、1875年に結成され、会員はポンティアナック在住のみで3,000人ほどで、最大規模を誇る。正式名称は、「印尼西加坤甸西河公所林氏宗親会」といい、その活動目的は同じ姓の人々の相互連帯、葬儀の執行、祖先崇拜の実行である。

この協会の理事を務める林昞泰 (Lim Peng Thay、1961年生まれ)、林立強 (Lim Lip Kiang、1968年生まれ) の二人によると、この協会は、2000年代に入ってから西カリマンタン唯一の火葬のための施設 (クレマトリウム) を持ち、葬儀に関すること以外にも、最大人数を誇る大組織として、華人の祭礼の場面でイニシアチブを取っている。例えば、日本のお盆に当たる祖先の墓参りの儀式 (sembahyang kubur) は、まず林氏協会が先に行うという慣例は現在まで存続しているという。林氏協会の会長は3年に1回選ばれ、

27)「廣肇」とは、中国広東省の広州、肇慶を指し、この組織はこれらの地域出身者の互助会である。

現在の規則では、2期以上務めることができない、といった協会内の規則もより厳しく定められ、最大規模なだけに、かなりシステムティックな運営がなされている。林氏協会の役員は無報酬であり、運営費用は、会員の年会費と寄附によって賄われている。

次に李氏協会 (Yayasan Asali) である。正式名称は「隴西世家」であり、現在の会員は950名ほどである。以下は協会理事長 (当時) の李紹發 (Asali) に対するインタビュー結果に基づく。彼によると、この組織の設立は1930年であり、林氏協会と同じく、華人特有の儀礼、特に葬儀を執り行うことを重要な任務とする。ポンティアナックで最大規模を誇る林氏協会に比べ、李氏協会は属人的な組織運営の色彩が強く、法規で活動を細かく規定することなく、かなり融通無碍な活動をしている様子である²⁸⁾。

3-2 YBSの成立過程と初期の活動(1966-1977)

1967年に生じた華人追放事件の結果、内陸部に住んでいた華人は沿岸部のポンティアナックやシンカワンに追放された。一部は徒歩で、一部は軍の車で護送される形で移住した。1967年華人追放事件の結果、難民となった人々は、ポンティアナック市においてはカプアス川近くのシヤンタン (Siantan) やクブラヤ (Kuburaya) にあったゴム、コブラの倉庫に収容された。ポンティアナックには潮州人が多いが、ポン



ポンティアナックの「西加孔教華社總會」
2012年9月 筆者撮影

28) 李紹發 (Li Siu Fat) へのインタビュー、ポンティアナック、2014年1月2日。

ティアナックからカプアス川を渡った北部に位置するシヤンタン (Siantan) には客家人が多い。彼らはカプアス上流から追放されて移住した元難民である。

難民がポンティアナックに押し寄せたこの時代、彼らを救助する際に活躍したのがYBSであった。

元来、中国との連絡機関であった「商会」や華人社会の取りまとめを行った「中華公会」や中国語学校など多様な華人団体が西カリマンタンにもあったが、スハルト体制期にはこれらの組織はすべて解散させられた。唯一残されたのが、華人独特の儀礼を伴う葬儀を執行する組織であった。ポンティアナックには古い歴史を持つ林や李といった姓ごとの葬儀互助組織が数多くあり、これらの団体が華人の生活上の援助をも引き受けていたのである。しかし、1967年に難民がポンティアナックに流入した際には、これらの互助組織では手に負えなかった。華人難民はよるべもなく街頭を彷徨い、餓死者が続出した [Somers Heidhues 2003: 252]。その際に積極的な難民救助を行ったのがYBSであった。

現在は「華人の」組織として現地社会にも認知されているYBSは、実はインドネシア国軍のイニシアチブにより成立した組織であった。具体的には、当時から現在まで西カリマンタン州を管轄するタンジュンプラ第12師団の軍医長 (Kepala Dinas Kesehatan) であったスグン (Soegeng) というジャワ人が発起人であった。最初YBSには、1960年代に整備されていった公認宗教制度に基づき²⁹⁾、イスラム部門、キリスト教プロテスタント部門、カトリック部門、ヒンドゥー、仏教部門、そして当時これらと同じく公認宗教であった儒教部門も存在していた。この組織は最初、宗教ごとの墓地の管理の必要から構想され、州政府の指令によって1966年に設立された³⁰⁾。1966年、YBSは各宗教の墓地の整備のために、ポンティアナック市政府のイニシアチブによって結成された組織の一部分であった。これは、1965年9月の公認宗

29) スハルト体制の初期には、反共の立場からインドネシアの全国民に対して何らかの宗教を持つ義務を厳格化し、公認宗教制度が確立した。スカルノ政権の最末期に、「儒教agama Khonghucu」も公認宗教に加えられ、公認宗教はこれに加え、イスラム、キリスト教カトリック、キリスト教プロテスタント、ヒンドゥー、仏教とされた。

30) この記述は在地の歴史家シャファルッディンが、YBSにおける調査、資料収集に拠って書いた未発表原稿「YBS: 献身と奉仕」及び、筆者のシャファルッディンへのインタビュー (ポンティアナック、2014年12月23日) に拠る。

教についての大統領令によって、6つのインドネシアの公認宗教が定められたことの反映である。6つの公認宗教が認定されたことで、それぞれの墓地を管理するというで作られたのである。

ただこれは、「YBSは1967年の難民流入の際に、難民を救済するために結成された」という通説とは異なっている。例えば、現在 (2013年当時) 李氏協会会長を務める李紹発の手による記録には次のように記されている。

1965年9・30事件は西カリマンタン人民、特に華人に対して大変な影響を与えた。その結果として、多くの難民がポンティアナックとシンカワンに溢れた。その時に、スグン医師によって、ダミリ (Damiri) という公証人の元で、1966年3月19日、42号として登記されたのが、バクティスチ一般埋葬協会 (Yayasan Pemakaman Umum Bhakti Suci) である。これはYBSと略される。最初の設立時の頭金は10,000ルピアであった。この設立の目的は、ポンティアナックの墓地に関する政府の政令 (市街地の再開発のため、墓地を市街地から郊外に移動させるという内容) を徹底させ、墓地の管理を行うというもので、当時の政府にも支持された³¹⁾。

この文章では、「難民救助のために設立された」とあるが、1967年より前にYBSが設立されている事実と矛盾する。明確にしておきたいのは、YBSは当初、1967年華人追放事件とは無関係に設立されたという点である。このことは、現地華人社会においても誤解されている。YBSの設立日は追放事件以前の1966年3月19日であり³²⁾、その設立の目的は公営墓地の運営のためであった。

結局他の部門は存続せず、儒教部門だけが残存し、この部門では林氏の協会の会長を務めていた林木河が主導して組織の立て直しと整備を行った³³⁾。YBSは当初、難民救済のための資金集めと必要物資の供

31) 李紹発の手による文書「YBSの起源 Asal-usul Yayasan Bhakti Suci」に拠る。

32) シャファルッディン「YBS: 献身と奉仕 Yayasan Bhakti Suci: Berbhakti dan Mengabdikan」に拠る。

33) シャファルッディンによると、最初YBSでは、バリ人のクトゥット (Ketut) という人物がヒンドゥー、仏教、儒教をま

給を行い、多くの死者が出る中で、インドネシア赤十字(Palang Merah Indonesia)や華人商人たちとの協力のもと埋葬を行った。当時から林木河は、単に難民事件を解決するだけではなく、社会奉仕活動に手広く関わることを企図していたようである。その他の課題として華人墓地の移設があった。現在のガジャマダ通りにあった華人墓地を郊外に移して、中心街を開発する計画を実行するためである³⁴⁾。YBSはこのポンティアナック市の施策に積極的に関与し活動することにより、市政府との関係はますます強化された。

YBSの会長は基本的に2年交代であるが、林木河は第1期(1966年～1968年)、第2期(1969年～1971年)まで会長を務めた。主な機能は、華人の墓地の管理、葬式を執行であった。また華人の各姓の協会と地方政府との橋渡し役として機能することも期待された。この際、当時の40の協会の合意を得て、合議制をとる連絡組織として再スタートを切ったのである。そして1966年当時と同じ公証人、ダミリ(Mochammad Damiri)のもとで再び登記された(登記証書25号1977年5月11日)。そして、この時に確認されたのは、YBSは次のことに尽力するということであった。それは、①公営墓地のための土地の確保、②儒教信者の墓地の管理、③貧しい儒教信者の墓地の管理、④中国廟の管理、⑤華人の儀礼の執行であった³⁵⁾。

1977年には、発案人のスグン医師の了承を得て、YBSのうち、機能していないイスラム部門などを廃して、儒教部門単独で機能するようになった。この1977年はYBSの歴史において重要な転機であった。続くスハルト体制期には、YBSには新しい役割が期待された。それは次の節に見るように、華人社会と政府組織の橋渡しの役割である。そしてこれは、スハルト体制期の華人同化政策の施行において重要な意味を持つてくるのである。

とめて管轄していたのであるが、彼は華人の葬儀を管轄することは自分ではできないと言って、華人に実際の運営を委ねたという。「YBS:献身と奉仕」に拠る。

34)「YBS:献身と奉仕」に拠る。

35)「西加孔教華社総会43周年記念特刊」に拠る。

3-3 華人同化政策とYBS

初代YBS儒教部門会長の林木河以後、別の人が会長となっていたが、1975年から1977年までもう一度林木河が会長を務めた際にこの組織の再編成が行われる。この時期にも形式上は、その他の当初のイスラム部門なども継続しており、その中の一部門として儒教部門があったのが、他の部門が既に存在しないため現実に形式を合わせるために、儒教部門を単独で独立させることにしたのである。ここで初めてYBSは現在のような形を取るようになった³⁶⁾。このとき、林木河は創始者のスグン医師のところに行って相談をした。スグンは林木河との会談の後、儒教部門の独立を認めた。その後、儒教信者のための葬式を行う組織としてYBSが認知されていくのである。

この位置づけをより明確する目的で、1977年、ポンティアナック市の40の華人組織が共同宣言を発表し、主要な各姓の協会はこれに参入した。最初YBSの主導権を握っていたのは林氏協会であったが、1970年代からはますます華人組織全部のための合議が行われる場所としての性格を強めていく³⁷⁾。ただし、この部分についてはその詳細な過程、すなわち、どうしてこの時期なのか、そしてそのような華人を束ねる組織として成長することになったのか、というこの時点の経過について詳細に検討する余地がある。これは果たして政府の政策との関連はあったのか、という点などである。

この1977年の共同宣言においては、他の宗教の部門から独立して、「バクティ・スチ儒教部門(Bahagian Agama Khonghucu Dalam Wadah Kesatuan Bhakti Suci)」が特に設置された。これにより、儒教信者を対象としたYBSは独立した機関となったのである。さらには1993年12月24日に、スワントという名の公証人の元で、登録名は現在のヤヤサン・バクティスチ(Yayasan Bhakti Suci)に変更された。それ以前には、葬儀の執行(pemakaman)が主な活動として謳われていたが、この名称変更においては埋葬を意味するpemakamanの語は消去され、単に葬儀を執行する団体というだけでなく、政府の社会福祉政策に関係する公共政策に助力するということが

36)「西加孔教華社総会43周年記念特刊」及び李紹発の手による文書「ヤヤサン・バクティスチの起源」に拠る。

37)「西加孔教華社総会43周年記念特刊」に拠る。

強調されている。

この組織は一方で、地方政府と華人社会をつなぐ機関としても機能していた。特に西カリマンタンでは、1960年代には、サラワクの共産主義運動と連携したインドネシア共産党の動きがあり、1970年代に入っても彼らの活動は存続したことから、軍の統制下にあった華人に対して、かなり強制的なやり方で、この施策は徹底された。しかし共産主義の脅威が少し和らぐと、華人社会の実情に応じて、彼らの支持を得ながら、政府与党ゴルカルに華人を引き付けておいて、それを基盤に同化政策を展開していく組織が活動するようになる。

それが前出のBakom-PKBであった。Bakom-PKBはインドネシア内務省の中の社会政治総局 (Ditjen Sospol, Direktorat Jenderal Sosial dan Politik) というスハルト体制期に国内治安維持、安定的な統合を目標として活動した機関の直属機関である。社会政治総局の地方支局である社会政治局 (Direktrat Sosial dan Politik) に属していた。これらの官僚組織と連絡を取りながら、「華人社会の声」を吸い上げ、その実態を踏まえて華人政策を推進するために設立された。

3-4 YBSの活動

ポンティアナック在地の歴史家であるシャファルッディンによると、確かにYBSは、西カリマンタンにおいて、政府と華人社会をつなぐ存在でありBakom-PKBも実質的にYBSを利用していたという³⁸⁾。1980年に設立されたポンティアナックのBakom-PKBについて、この機関の理事を務めたヘンドリ・ジュルナワン (Hendry Jurnawan) は筆者にその内実を語った。彼はポンティアナック出身でスハルト体制期にはBakom-PKBの会員として活動した他、大学の講師を務めていた。彼は華人社会だけでなく、政府側の信頼も得ていた。

ヘンドリによると、ポンティアナックのBakom-PKBは、華人のインドネシア風の姓名への改名、異民族間の結婚の奨励を行っていた。西カリマンタンでは、在地の華人組織が既に根付いているために、新しくできた政府系の組織であるBakom-PKBが厳

格に管理しようとする孤立するため、苦心したのだという。最初Bakom-PKBを率いたのはロバート (Robert) という人物であった。彼が、華人の祭礼や豚肉を使った食事を例外無しに禁止したところ、「政府の犬」という評価を受けて、華人社会で孤立した³⁹⁾。

1980年代にBakom-PKBで活動した人物には、他にエディー・ファジャライ (Eddy Fajarai) がいる。彼はスハルト体制期にゴルカルから出馬した、最初期の西カリマンタンの華人政治家であり、西カリマンタン州議会議員となった人物である。彼の場合、華人社会の実情を踏まえつつ活動し、抑圧的な姿勢を敢えて取らなかったために、ある程度華人社会にも支持された。エディーの他、ウィジャヤ・タンドラ (Wijaya Tandra) もゴルカルから出馬した政治家であるが、彼もBakom-PKBに関与した。スハルト体制期にゴルカルから出馬した西カリマンタンの華人政治家はほぼすべてBakom-PKBとの接点があった。

西カリマンタンのBakom-PKBは、は全国レベルでBakom-PKBが結成された1977年から3年遅れて1980年に成立した。このBakom-PKBの初仕事は、1980年の華人への国籍証明書付与であった。しかし俄作りのこの組織にそれを自力で行う能力はなかった。当時前出の学校教師、ジミー・シマンジャヤ (Jimmy Simanjaya) もBakom-PKBに関与していた⁴⁰⁾。中立で、華人と政府との間に立つ人としてジミーのような学校教師や、大学講師ヘンドリといったいわゆる知識人を据える方針だったのであろう。比較的若い世代でも、当時のBakom-PKBやYBSの活動を知る人々は、Bakom-PKBについて、官製組織という印象を持っており、華人社会の中ではいまひとつ馴染みが薄いと述べる一方、YBSの方は馴染みがあったと述べる⁴¹⁾。アテン・タンジャヤ (Ateng Tanjung) によると、最初Bakom-PKBは単独では機能していなかったという。協力的な華人も少なかった。これも、インドネシア国家権力の先兵であるインドネシア国軍による「1967年華人追放事件」と軍によ

39) ヘンドリ・ジュルナワンへのインタビュー、ジャカルタ、2015年1月6日。

40) ジミーは、スカルノ期に結成された同化派華人による政治組織、民族一体性育成機構 (Lembaga Pembinaan Kesatuan Bangsa, LPKB) にも積極的に関わった。ジミー・シマンジャヤへのインタビュー、ポンティアナック、2011年12月15日。

41) 林炳泰、林立強へのインタビュー、ポンティアナック、2013年12月30日。

38) シャファルッディンへのインタビュー、ポンティアナック、2014年12月23日。

る監視に怯えて生活していた華人にとっては当然のことであった⁴²⁾。

3-5 国籍証明書発行の過程とYBS

「国民の一体性」を実現し、後の1990年に達成されることになる中国との国交回復に備え、華人をインドネシア側に引き止め、インドネシアの国力としてその経済力を利用することが望まれた。そのためにインドネシア国籍を未取得の華人への国籍付与が重要であった。華人の国籍問題は1960年代前半には法制上は解決済みであった。ところが、この際にインドネシア国籍を取得しておらず、そのことを証明する書類を所持していない華人も多く存在した。これらの人々への国籍証明書(Surat Bukti Kewarganegaraan Republik Indonesia, SBKRI)の発行が1980年に行われた。実際の国籍証明書発行の現場で活動したのがBakom-PKBであり、その信頼を得てポンティアナックやその周辺で活動したのがYBSであった。強調したいのは、1980年のこの施策においては、インドネシア国家の意志として、既に華人のほとんどがインドネシアに出生しているため、彼らはもれなくインドネシア国籍であることにし、そしてその証拠として国籍証明書を発行したという点である。

スハルト政権は、1982年の総選挙に向けて、華人票を政府与党ゴルカルに呼びこむことを狙っていた。この時期には共産主義の脅威が遠ざかり、治安上の問題で華人を監視する必要はなくなった。また同時期、スハルト政権は中国との国交回復の時機をうかがっていた。このような背景があり、スハルト政権は1980年、国籍証明書発行に踏み切ったのである[相沢 2010:128-132]。

国籍証明書発行に際し、YBSはジャカルタのプラセティア・ムリヤ財団(Yayasan Prasetya Mulya)⁴³⁾とも協力関係を形成し、法務省、インドネシア国家警察、インドネシア国軍の協力をもとに政策を施行

42) アテン・タンジャヤへのインタビュー、ポンティアナック、2014年12月25日。彼は、ポンティアナックの私立消防団の活動に貢献した人物であり、1980年代に団長を務めていた。この私立消防団は公立のものよりも迅速に対応することで有名である。

43) プラセティア・ムリヤ財団は、相沢によればスハルト体制期の華人同化政策に必要な資金を調達するために国家主導で林紹良(インドネシア名はスドノ・サリム)ら華人企業家を動員して作られた財団であった[相沢 2010:128-132]。

した⁴⁴⁾。

この施策の後、スハルト体制の意図に従い、華人は1982年の選挙に参加することになった。1980年代という時代は、スハルト体制の基盤が盤石のものになった絶頂期であり、だからこそ華人も含めた動員と更なる華人同化政策、強力なパンチャシラ教化政策が展開されたのである[相沢 2010:128-134]⁴⁵⁾。

この時、国籍証明書発行に関する大統領令により、郡(kecamatan)⁴⁶⁾レベルで国籍証明書を発行することが可能となった。発行受付期間は1980年4月1日から3か月間だった。国籍証明書発行の対象となった地域は、ジャカルタ首都特別州(DKI Jakarta)、西カリマンタン、バンカ、ブリトゥン、北スマトラ(特にメダン)、南スマトラであり、これらはすべて華人が集住している地域である[相沢 2010:130-131]⁴⁷⁾。この施策により、彼らがインドネシア国籍民として行政側に把握されることとなった。

国籍付与の指令は、華人政策を司る内務省からその出先機関である西カリマンタンの社会政治局にわたり、その実働部隊であるBakom-PKBが実務を担当した。実質的な華人をまとめる役割はYBSに降ってきた。この国籍証明書発行について、ヘンドリ・ジュルナワンは次のように語った。結局、Bakom-PKBは西カリマンタンでは、ポンティアナック、シンカワンいずれにおいても、直接に華人社会に働きかけるということはできず、特にポンティアナックにおいては既存のYBSおよび各姓の組織を利用して統治するという様式が確立していたのだという⁴⁸⁾。

国籍証明書自体は、政府の役人が発行をしたのであるが、YBSがその場所を提供し、皆YBSに集合して証明書発行を受けた⁴⁹⁾。

ポンティアナックにおいては、国籍証明書授与式が

44) シャファルッディン「YBS:献身と奉仕」及びヘンドリ・ジュルナワンへのインタビュー(ジャカルタ、2015年1月6日)に拠る。

45) 華人実業家のグループもこの方針に賛同しており、例えば、林紹良のサリム・グループ(Salim Group)も内務省に働きかけていた[相沢 2010:129]。

46) 州(Provinsi)、県(Kabupaten)よりも下位の行政単位である。例えば西カリマンタン州、サンバス県、モントラド郡。

47) 西カリマンタンにおける1980年の国籍証明書発行総数は、15万5,252件である[相沢 2010:136]。

48) ヘンドリ・ジュルナワンへのインタビュー、ジャカルタ、2015年1月6日。

49) 林晒春、林立強へのインタビュー、ポンティアナック、2013年12月30日。

シヤンタンにあるヌサ・インダ映画館 (Bioskop Nusa Indah) の建物を貸し切って行われた。この会には、ポンティアナックの裁判所長官と同市Bakom-PKB代表のシモン・チェンドラサ (Simon Tjenderasa) が参加した。この会はずまずインドネシア国歌「インドネシア・ラヤ」の斉唱から始まった。その後パンチャシラの朗読があり、続いて代表3人に象徴的に国籍証明書が裁判所長官から手渡された。シモン・チェンドラサは挨拶の中で、参加した華人を代表して関係者に謝意を伝えるとともに、これによって華人は法的地位が明確になると述べた。

このように、スハルト体制期を通じて、YBSには政府側からも華人とのパイプのような役割が期待されていた。いかにBakom-PKBが存在したといっても、そのような俄作りの官製組織では、地元社会にアプローチできないため、結局はYBS頼みになっていた。その他の地域の華人社会についてもYBSに当たるような位置にある組織がそれぞれの社会的文脈で形成されており、それが国家勢力にとっての華人社会への足掛かりとなっていたのかもしれない。

またYBSは上に述べた事例のほかに、当初からの華人墓地の整備と管理、春節など華人の祝祭時のイベントの企画・実行、1980年代に西カリマンタンで起きた大火事の被災者支援や2004年末の北スマトラ地震被災者の慰問・支援、そのほか水害など天災の被災者支援、宗教ごとの祝日に貧しい人々のための生活必需品の供与活動、また、ポストスハルト期に入ってからであるが、ポンティアナックの住民登録局 (dinas pendudukan kota) と協力して、出生証明書、住民登録証、家族登録証の発行手続き援助を実施している。そのほか、日本統治期に起こった住民虐殺事件を記念するマンドル慰霊祭 (6月28日) の実施といった活動も主催しており、ポンティアナックの華人社会内にとどまらない、ポンティアナックの公共財としての役割をもち続けている⁵⁰⁾。

ここまで、筆者が収集したデータに基づき、西カリマンタン州ポンティアナック市というローカルな社会的文脈において、どのように華人同化政策が展開されてきたのかを具体的に述べた。スハルト体制期の中央の同化政策との関係について言えば、より厳格に華人の文化的・民族的同化が進められたと言われ

るジャワと比較した場合、ポンティアナックにおける規制はより緩やかであり、地方政府と華人組織の間での相補的な関係が見られた。ポンティアナックの文脈では、華人が持っているとされる「閉鎖性」を打破し、地域住民と華人住民との協働を図ることが目指されていたことは確かである。しかしそこには、文化的・民族的同化は目指されていないという特徴も看取される。これは、中央集権的なスハルト体制期といえども、トップダウン式に華人同化政策が実施されたわけでないことを裏付ける事例と位置づけられるのではないか。そのほかの地方の実践に関する詳細な研究を参照することで、これまでの中央政府を中心とした華人同化政策の理解が塗り替えられる可能性がある。

結論

「1967年華人追放事件」以降のインドネシア国家の西カリマンタン華人に対する対応の要諦は監視と同化促進であった。これは国策として定められた華人同化政策の一環ではあったが、西カリマンタンにおいてはより差し迫った重要性を持っていた。それは、この地域が、スハルト体制期の最初に軍事支配下に置かれた地域であり、当地の華人社会は、インドネシア国家に不信感を持っている、という条件があったからである。そのような状況下で、華人にインドネシア国家がアプローチし、その信頼を得て、華人の積極的な動員を図るといえるのは並大抵の努力では叶わないことであった。実際、スハルト体制期の初期においては、そのようなコミュニケーション不在の中で、単なる軍事力を背景とした抑圧のみがあったと言えよう。ただその状況をそのまま継続する訳にはいかない。

そこで、スハルト体制が用意した「インドネシア化」のためのフィールドは教育現場であった。「一部学生入れ替え」といった政策は、不評を買うだけで実質的な効果を上げなかった。様々な施策が試みられたものの、それは成功したとは言い難いものであった。それでも、インドネシア式の教育は次第に浸透していった。それまで、言語的にもインドネシア語が普及していない地域であるという前提から言えば大きな進歩であった。

50)「西加孔教華社総会43周年記念特刊」に拠る。

1970年代には「1967年華人追放事件」の影響でインドネシア国軍による華人の監視はいまだに強かった。しかし1980年代に入ると、積極的に華人の政治動員が行われた。そこでは政権与党ゴルカルの翼賛体制を華人も含めて盤石のものとするのが目指された。

しばしば国家権力と華人社会は二項対立的に描かれることが多いが、実際には、それらの中間で国家と交渉し続ける人々があり、彼らの活動が政策をも変化させていったのである。

YBSの事例もこの中に位置づけることができる。このような背景があり、国軍による監視が厳格であった1960-70年代と異なり、1980-90年代の西カリマンタンでは、華人同化政策はかなり緩やかな形で遂行されたと言える。この事例は、スハルト体制期を、華人にとって、ただただ展開される中央の政策を甘んじて受け入れるしかなかった「闇の時代」として捉える理解方法にも再考を迫るものと言えるだろう。

また、ポンティアナックにおいては、華人の文化的・民族的同化が目指されていないという特徴が看取された。これは、同化政策の地方的展開が、決して中央で練られた政策のコピーとして存在しているのではないことを例証している。そのほかの地域の事例（ジャワの多様な各地域も含む）を研究し、比較することで、これまで中央の施策を中心に研究されてきたスハルト体制期の施策についても新たなビジョンの構築が可能になるのではないだろうか。

参考文献

日本語

- 相沢伸広 (2007) 「乗っ取られた同化政策——スハルト体制の内務省と対華人政策」『東南アジア研究』45巻1号、37-56頁。
- (2010) 『華人と国家——インドネシアの「チナ問題」』書籍工房早山。
- 貞好康志 (1995) 「プラナカン華人の同化論争——インドネシア志向のゆくえ」『南方文化』22号、1-22頁。
- (1996) 「インドネシアにおける華人同化主義の国策化——プラナカンの志向と政治力

学」『東南アジア 歴史と文化』25号、3-27頁。

- (2007) 「スハルト体制期インドネシアの華人同化運動——バコム (Bakom-PKB) の予備的考察」『国際文化学研究』神戸大学国際文化学部紀要、29号、15-52頁。
- (2016) 『華人のインドネシア現代史——はるかな国民統合への道』木犀社。
- 白石隆 (1992) 『インドネシア——国家と政治』リポート。
- 戴国輝、井草邦雄 (1974) 「9・30事件前後のインドネシア華人・華僑事情」戴国輝編『東南アジア華人社会の研究・下』アジア経済研究所、159-180頁。
- 原不二夫 (2009) 『未完に終わった国際協力——マラヤ共産党と兄弟党』風響社。
- 松村智雄 (2012) 「インドネシア西カリマンタン州における1967年華人追放事件の経緯」『アジア地域文化研究』8号、92-111頁。
- (2015) 「1967年「ダヤク示威行動」におけるインドネシア西カリマンタン州ダヤク社会のポリティクス」『東南アジア 歴史と文化』44号、45-63頁。
- (2017) 『インドネシア国家と西カリマンタン華人——「辺境」からのナショナリズム形成』慶應義塾大学出版会。

英語

- Coppel, Charles (1983) *Indonesian Chinese in Crisis*, Kuala Lumpur: Oxford University Press.
- Davidson, J. S. and Douglas Kammen. (2002) "Indonesia's Unknown War and the Lineages of Violence in West Kalimantan." *Indonesia*, Vol. 73, Cornell University, pp. 53-87.
- Davidson, J. S. (2008) *From Rebellion to Riots: Collective Violence on Indonesian Borneo*, Madison: University of Wisconsin Press.
- Heryanto, Ariel (1998) "Ethnic Identities and Erasure: Chinese Indonesians in Public Culture." Joel S. Kahn ed., *Culture and the Politics of Representation in Indonesia, Malaysia, Singapore, and Thailand*, Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, pp.95-114.
- Hui Yew-Foong (2011) *Stranger at Home: History and Subjectivity among the Chinese Communities of West Kalimantan, Indonesia*, Leiden: Brill.
- Mackie, J. A. C. (1974) *Konfrontasi: Indonesia-Malaysia Dispute 1963-1966*, Kuala Lumpur: Oxford University Press.

- Mackie, J. A. C. (1976) “Anti-Chinese Outbreaks in Indonesia, 1959-68,” J. A. C. Mackie (ed.), *The Chinese in Indonesia: Five Essays*, edited by J. A. C. Mackie, Honolulu: University of Hawaii, pp. 77-138.
- Matsumura, Toshio (2017) “Causes of lingering communist movement after Indonesia’s September Thirtieth. Movement: the case of border area between Sarawak and West Kalimantan,” *Asian Ethnicity*, 19 (2): 235-250.
- Somers Heidhues, Mary (2003) *Golddiggers, Farmers, and Traders in the “Chinese Districts” of West Kalimantan, Indonesia*, Ithaca: Cornell University.
- Tanasaldy, Taufiq (2012) *Regime Change and Ethnic Politics in Indonesia: Dayak Politics of West Kalimantan*, Leiden: KITLV Press.
- シヤファルッディン・ウスマン (Syafaruddin Usman), Pontianak, 2014. 12. 23.
- アテン・タンジャヤ (Ateng Tanjung), Pontianak, 2014. 12. 25.
- ヘンドリ・ジュルナワン (Hendry Jurnawan), Jakarta, 2015. 1. 6.

インドネシア語

Poerwanto, Hari (2005) *Orang Cina Khek dari Singkawang*, Jakarta: Komunitas Bambu.

資料

- Syafaruddin, Usman, “Yayasan Bhakti Suci: Berbhakti dan mengabdikan.” (未発表原稿)
- 林培欽編 (2006)「坤甸西河公所林氏宗親会資料手冊」坤甸西河公所林氏宗親会第28代理事会。
- 西加孔教華社總會 (2010)「西加孔教華社總會 Yayasan Bhakti Suci 43周年記念特刊」。
- 李紹發 “Asal-usul Yayasan Bhakti Suci”
- Wolf, Rob (2004) *Huijbergen dan Ujung-ujung Dunia, Bruder-bruder MTB 1854-2004*, Kongregasi Bruder-bruder dari Huijbergen (MTB).

新聞

Akcaya, Pontianak. (日刊紙)

インタビュー

- ムリジャン (Moeridjan), Singkawang, 2011. 1. 20.
- ジミー・シマンジャヤ (Jimmy Simanjaya), Pontianak, 2011. 12. 15.
- アンドレアス・アチュイ・シマンジャヤ (Andreas Acui Simanjaya), Pontianak, 2011. 12. 15.
- 林炳泰 (Lim Peng Thay), Pontianak, 2013. 12. 30.
- 林立強 (Lim Lip Kiang), Pontianak, 2013. 12. 30.
- 林紹發 (Li Siu Fat), Pontianak, 2014. 1. 2.

エクリチュールと声の間

福建省晋江僑批の多声的解釈

The Inbetweenness of Écriture: An Interpretation of Fujian kiâu-phoe to Chin-kang

宮原 曉 (MIYABARA Gyo)

1 はじめに

東南アジアにおける中国系移民とその子孫に関しては、しばしば居住地の社会での「排除」と「包摂」が問題となってきた。だが移民の受け入れ先で「排除」と「包摂」、あるいは「同化」といったことが問題となるのは、移民を送り出す側の「中国社会」(「社会」、これこそが問題だ!)で移民が「包摂」されたり、「排除」されたりすることと密接に関連している。

ここで言う「排除」と「包摂」とは、特定の政治体制や社会からの外在、ないし内在という意味である。中国系移民とその子孫の「排除」と「包摂」について言えば、移住先における国籍の付与¹⁾や土着性の認知に関わる政治制度や文化的制度が該当する。近代化論を前提とする中国系移民とその子孫の同化や国民統合、より一般的な多文化主義の採用は、そのときどきの政治制度や文化的制度の方向性を示したものであるとともにその帰結でもある。

政治制度や文化的制度には、政策として明文化された政治制度の他に、人びとの間で共有された解釈枠組みに基づいて行為を規制する文化的な制度がある。このうち中国社会における移民の「排除」と「包摂」に関して、特に重要性を持つものが、本稿が「声」の制度と呼ぶ、「中心の規範的な言説」²⁾とは相容れない言説の管理に関わる文化的制度である。

東アジアの知識人の間では、規範的な書記言語として漢語が共有され、それを核とするエクリチュールの圏域が広がっていたとされる³⁾。そうしたエク

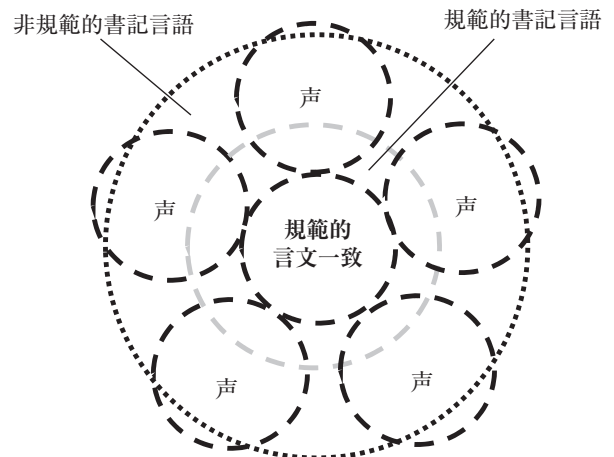


図1 エクリチュールと声

リチュールの圏域には、規範的な音声言語ばかりでなく、多くの非規範的な書記言語や音声言語が偏在してきた(図1)。規範的な書記言語で記された四書五経は、規範的な音声言語(種々の官話)で音読されるが、それは閩南語の孔子白や広東語の広府板のような官話とローカルな音声言語の折衷を生じさせた。そうしたローカルな文語の外側には非識字層の音声言語が広がっていた。

これらの規範的な書記言語と非規範的な音声言語の間には、ある種の階層構造が存在するものの、漢語のメタ表意性、もしくは視覚性(visuality)によって、多様な声を許容し得ることは考慮に入れてよいだろう。史書美がより一般的に、視覚性(visuality)によって媒介される中国系移民とその子孫のローカルなアイデンティティについて論ずる際に念頭においてるのは、こうした漢語の視覚性と多様な声との間の併存である[Shih 2007]。その併存が中心における特権的で抑圧的なイメージと、ローカルに分散する不

1) 「中国籍」について言えば、そもそも国籍の前提となる戸籍登録が往時の中国において徹底していなかったことが知られている[根岸 1943: 5]。

2) 必ずしも国家権力の支配的な言説ではない。

3) 齋藤希史(2005)『漢文脈と近代——清末=明治の文学圏』名メ

古屋大学出版会、i頁。近代以前の中国を起点に東アジア全体に流通した漢字による文語文をひとまず「漢文」とし、それを原点として展開したécriture——かかれたことば——の圏域を、「漢文脈」ととらえようとする。

均質な声の間の拮抗なのか、それとも視覚性と多様な声の間に文化的創造性を持つ対話を見だし、文化的創造性を見出すことができるのかは、Sinophone 文学批評の主要な論者の二人である史書美と王徳威の分岐点でもある。史書美に従って、ローカルが不均質な声として中心に抗するものであることを認めてしまうと、ローカルな場も中心と同じような権力が生み出される場としてみなければならない。中心が抑圧的に振る舞うとすれば、視覚性そのものに由来するのではなく、視覚性に特権的な声が結合するからであり、同様の声の特権化は、ローカルな場でも生じ得るのである。

一方、王徳威は、次のように述べて、中心と周辺の間対話の可能性を指摘する[王 2006: 2]。

言語は、漢語、華語、華文、中文などどう呼称するかはともかく、対話の最大公約数となる。その言語は、時と場所で変化し、口語方言や様々な雑音を含んだ言語である。ミハエル・バフチンの概念を用いれば、このような言語は常に遠心力と求心力が交わる場所にあり、歴史的状況のなかで個人とコレクティブ、自己と他者が絶えず対話する社会的な表意行為なのである。華語文学は、異なる地域の華人の間での対話を提供する。その対話は、個々の華人地域のなかにも存在する。

王は、同じ箇所です「同文同種のカテゴリーには、主と従、内と外がもともと存在し、ナショナリズムの旗印の下、不安は一触即発、同時的なビジョンはしばしば歴史的経験を分断し、群衆のどよめきに満たされているというのが実態である」とも述べている[王 2006: 2]。「包摂」と「排除」という語を再び用いるならば、規範的な漢語、もしくは中心の視覚性は、ローカルの声を排除しないものの、完全に包摂するわけでもないのである。

本稿では、南洋に移民した中国系移民やその子孫が故郷に送った送金に付随した手紙、「僑批」(kiâu-phi)⁴⁾を取り上げ、規範的な漢語、あるいは漢語によって表現される文化表象と、ローカルな場での不均質な声との対話に着目する多声的解釈モデルを用

4) 本稿における閩南語民俗語彙は、「」を付したのちに()内に教会白話字で表記することとする。

いて、中国系移民やその子孫が故郷に「僑批」を送ることの意味について解釈を試みる。現実の中国系移民とその子孫の実践には、こうしたモデルによる解釈では説明できない部分ももちろん予想される。そうしたモデルと実践とのずれを確認することで、中国における中国系移民とその子孫の「排除」と「包摂」に関わる文化的制度の一端を明らかにしようというのが本稿の目的である。

2 僑批の概要

本稿が取り上げる「僑批」は、晋江档案局(編)2013《晋江侨批集成与研究》九州出版社所収の「僑批」である。同書によると、僑批は番批とも呼ばれ、「番客」(huan-kheh)と呼ばれる福建省から東南アジアに渡った中国系移民とその子孫から、「唐山」、すなわち中国大陸の親族に送られた送金を伴う書簡を意味する⁵⁾。僑批は、19世紀半ばに福建省と海外との人流の拡大に伴って、主に僑批局(ときに銀行も)が海外から福建省への送金業務を担ったことにより顕著になる⁶⁾。1932年の段階で104、1945年には250の僑批局が廈門に存在していたとされ、廈門や泉州を本拠地とするもの以外に、マニラを本拠地とする「捷順安」(ciat-sun-an)信局など、閩南に出先機関を持つものもあった。僑批局と僑批は、1950年代には衰退し、1970年代には消滅したとされる。

《晋江侨批集成与研究》所収の僑批のほとんど全ては、フィリピン諸島から晋江に送られた僑批が占める。中国大陸の特定の地域の出身者が海外の特定の地域に移民するという事は、しばしば観察されるが、晋江とフィリピン諸島(呂宋と呼ばれている)はその典型的な例である。晋江から海外に渡った移民のうち約7割の65万人がフィリピン諸島への移民であり、逆にフィリピン諸島における中国系移民とその子孫の3分の2が晋江出身だと言われている(図2)。当時、僑批局は、フィリピン地域からの送金を担当する宋帮と、それ以外の地域からの送金を担当する洋帮が別れており、フィリピン諸島から晋江地区への送金がいかに大きな比重を占めていたのかが

5) 番客の妻を「番客嬪」(huan-kheh sim)と呼ぶ。

6) 晋江档案局[編](2013)《晋江侨批集成与研究》九州出版社によれば、19世紀半ばまでは、水客、批局、僑棧などが担っていたとされる。



図2 フィリピン諸島と晋江

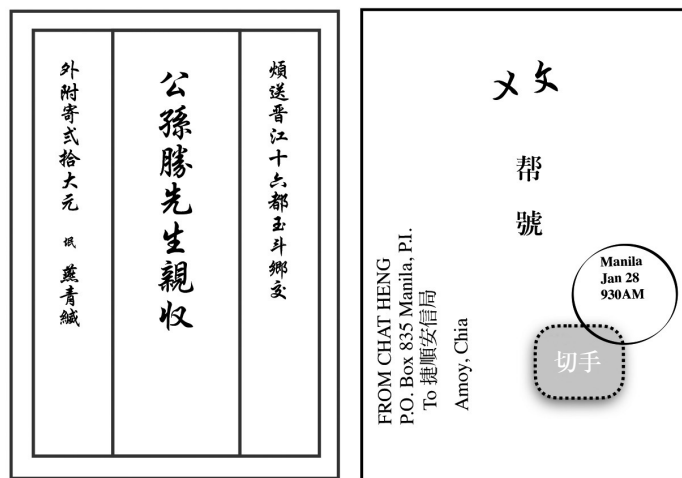


図3 1930年ごろまでの僑批(封のイメージ)

窺える。

今日、物質として残っている僑批は、送金に伴う書簡の部分である。送金されたお金は、封の中に入れられるのではなく、送金業務として僑批の郵送とは別に行われる。ここでは書簡の方に着目して、中国系移民やその子孫が故郷に僑批を送ることの意味について解釈を試みてみよう。

まず僑批の封の外観上の特徴を確認してみよう。《晋江侨批集成与研究》に収められた僑批の封(封筒)の表側には、中央に受取人氏名、右側に宛先、左側に送金額と差出人氏名が漢字で記される。文字は手書きで縦書きである。封は1950年代まで縦型で、縦長の赤い帯(あるいは赤の模様)を中央に配し、赤の縁取りのある封筒が用いられるが(図3)、1945年以降は、横置きエアメール用封筒が登場するようになる。

宛先は、1930年代の後半まで「晋江南門外」「都名」「郷名」の順で記される。30年代前半までは宛先の前に「煩送」や「煩送至」の文字が記されるが、後半にな

ると省略されることが多くなる。「晋江南門外」は「晋邑」「晋」「南門外」などいくつかのバリエーションがある。また「都名」は「都」の文字の前に数字を付して表記される。1930年代までの宛先では「都名」や「晋江」は場合によっては省略されるが、1930年代の僑批では「都名」が省略されることは少なくなる。これは海外からの送金が1930年にピークを迎えることが影響していると考えられる。

1930年代後半からは「都名」の代わりに「第3区」の表記が現れる。また1940年代には「鎮名」の表記が現れる。今日、福建省の行政区分は市(県)－鎮－郷によって認識されているが、僑批の宛先の表記は、民国期に入っても清代の表記を踏襲していたことがわかる。

封の左側の送金金額は、「外付」という文字の後に金額が記される。「洋銀」「龍銀」など、貨幣の種類が付け加えられることもある。

受取人氏名は、差出人と同姓である場合もあれば

文面1

岳母大人尊前 茲逢郵便。寄上信銀肆大圓。到希查収。回書來慰。客中一切如常。幸母系念。深望福倖因時珍重。以達衛生目的。尚此佈啓。餘情後詳。並請訊 鈞安好 婿道東書柬
中華民國廿二年舊曆⁸⁾ 癸六月十六日
再啓者 令愛如真有意要南渡者或有定日期計順翌妻別川資情自當主即寄回

異なる場合もある。《晋江侨批集成与研究》によれば、封の宛名と箋で言及された人との間にも不一致が見られるというが、後に述べるように封の中に箋が入っていない場合も多くあるため、受取人氏名に関してどの形式が標準なのかははっきりしない。受取人と差出人との関係については、後で再度検討する。

封の裏側はどうだろうか。封の裏側には、僑批局の名称、住所、略号、文書の番号(帮、号)、切手と消印が付される。僑批局の名称、住所、略号は、ローマ字と漢字のスタンプが押される。帮、号は、船便を示すもので「流水碼」を用いて書かれている。

流水碼とは、竹籌碼と呼ばれる数字の福建省での呼び方であり、フィリピン諸島やその他の東南アジアの中国系移民やその子孫に用いられている⁷⁾。切手と消印はフィリピン郵便のものである。20世紀前半のフィリピンの切手のデザインは年代ごとに異なっており、切手の発行年代を手がかりに、消印が年代と合致しているかを確認することもできる。

封のなかには箋が封入される場合と、「無箋」の場合がある。「無箋」の僑批については後述する。封の中に入れられる箋は、多くの場合、白色の紙に赤字の罫線が引かれ、その間に縦書きで毛筆ないし万年筆で文字を書くようになっている。青い線の場合や、全体が枠で囲われる箋、レターヘッドなどが印刷されている箋もある。罫線は年代が下ると見られなくなる。

箋は、宛名、本文、差出人、年月日で構成される。宛名は、女性の親族、配偶者であることが多く、封の宛名と食い違うこともある。

本文は、大きく分けて、消息や健康を気遣う挨拶文と用件、送金に関する連絡事項の3つからなる。挨拶文は、文言で書かれ、詩的な定型文であることもある。文言の様式については、孔子白のような閩南語と官話の折衷的な様式であるように思われるが、時代ごとにどのようなタイプの文言が用いられてきたのかは、詳しく調べてみなければわからない。用件は親族の就職

のことなどが話題になるが、省略されることも多い。

箋は、多くの部分が定型化されているため、1930年代になると印刷された本文に、宛名と差出人の名前、日付を記入するタイプの箋が登場する。文面1は、1933年の消印を持つ僑批の赤字で印刷された文面である。四角で囲った部分が手書き、それ以外が赤字で印刷されている部分である⁹⁾。

文面1では、「回書來慰」などと僑批への返事への礼を述べている箇所や、「客中一切如常」と海外での暮らしが大過なく過ぎていくことなどを述べる箇所も印刷されている。わずかに「幸母系念。深望福倖因時珍重」と義母の幸福を願う箇所の「福倖」だけが手書きである。同じ差出人の翌年1934年の僑批では、さらに文面2のように手書の箇所はごくわずかになっている¹⁰⁾。

文面2

岳母大人尊前
敬稟者：茲逢郵便。寄上国幣壹拾大元
到祈查収 即希示慰爲盼此間中客况一切安好勿勞
錦注、貴體自重以慰遠懷臨筆依馳餘情詳後專此
敬請。 愚婿道東
福安 甲戌年十一月拾日

この箋のレターヘッドには、蔡廷楷(錯)の肖像が印刷されている。1934年は、蔡ら第19路軍が蒋介石に反抗して、福建省に中華共和国を樹立し、頓挫した時期である。

このように箋が形式的なものに過ぎないとすれば、封の中に箋を入れないという選択が出てくる。封筒という中に文字の書かれた便箋が入っていると思いがちだが、「無箋」の僑批は、ごく一般的である。最も早いものでは、定型文を印刷した僑批が登場する

8)「曆」の意味。

9)《晋江侨批集成与研究》112-113頁。

10)《晋江侨批集成与研究》118-119頁。

7)《晋江侨批集成与研究》31頁。

よりずっと以前、1908年の段階で無箋の僑批が出現する。僑批の封の表には、送金額と宛名、差出人がすでに明記されている。あとの文面は、特別な用件がもしないとすれば、消息や健康を気遣う挨拶が重要視されたり、「手書き」で書き加えることが重視されたりしない限り、不要とも言えるのである。このような「無箋」であることもある僑批は、規範的な漢語、或いは漢語によって表現される文化表象とローカルな場での不均質な声との対話という点でどのようなことを示唆しているのだろうか。次に冒頭で掲げた多声的解釈モデルを用いて、僑批の宛先と差出人との関係や箋の文面などについて解釈を試みてみよう。

3 僑批の多声的解釈

多声的解釈モデルは、中国系移民とその子孫の実践を、規範的な漢語、あるいは漢語によって表現される文化表象と、ローカルな場での不均質な声との対話の何にとらえようとするモデルである。上に概要を紹介した僑批では、封の表面に記された宛先、及び定型化されたり省略されたりしたものも含めた箋の文面が規範的な漢語、あるいは漢語によって表現される文化

表象にあたる。これに対して、どのような不均質な声を対置することができるのか、確認してみよう。

(1) 封と箋の宛先

先述のように封に箋が封入される場合、封の宛先と箋の宛先がしばしば食い違う。このことは何を意味しているのだろうか。表1及び図4は、《晋江侨批集成与研究》所収のフィリピンから晋江に送られた個人宛僑批102点の封の宛先と差出人の関係を整理したものである。ここからすぐにわかるように、封の大多数は、宛名を男性親族としている。男性親族のうち、差出人の生家宛と妻の実家宛の数はほぼ拮抗している。実父、岳父と同じ程度、実家の兄弟、妻の兄弟、従兄弟が宛先になっている点は注目し値する。封の宛名に妻の名前が登場するのは、かなり時代がくだってからで1948年以降である。

箋の方はどうであろうか。表2と図5は、封の中に箋が入っていないものを除いた91点の宛先と差出人を整理したものである。封とは異なり、女性の親族が半数以上を占めるようになる。妻が最も多く、生家の姉妹、母と岳母がほぼ同数である。意外に多いのが妻の兄弟である。

表1 封の宛名

カテゴリー		性別		総計
		女性	男性	
血族	祖父母		1	1
	両親	3	22	25
	キョウダイ		24	24
姻族	子	1	11	12
	妻/妻のキョウダイ	3	19	22
	妻の両親		18	18
総計		7	95	102

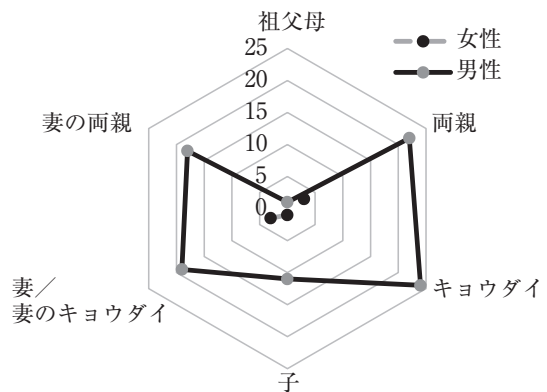


図4 封の宛名

表2 箋の宛名

カテゴリー		性別		総計
		女性	男性	
血族	祖父母		0	0
	両親	12	6	18
	キョウダイ	4	12	16
姻族	子	3	2	5
	妻/妻のキョウダイ	22	16	38
	妻の両親	9	5	14
総計		50	42	91

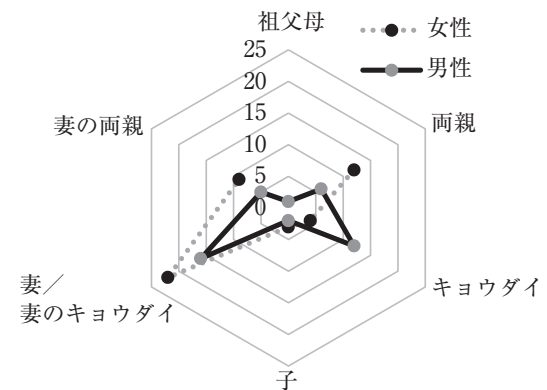


図5 箋の宛名

文面3

侄稟叔母大人尊前：謹稟者，茲于上帮接来尊札壹函，展謠之下，各事敬領。祈大人善保金體，時有康安之報。而不肖虽居海外，惟是望風拜領。其二位小弟入学与先師錢鈔不必多計看頗爲妙也，此是至囑。而因熊弟前月外与因李烈官之弟弟覺，現徙在后街仔甲乃店內，應皆通情。刻因鴻便，聊付去英良貳大元，戈戈壹疋。到乞查收入是幸。余无別陳，此稟。
叔母大人 如面 癸巳年荔月拾乙日 顏華輝 叩稟

甥から叔母様へ：拝啓、前回の便で頂いた尊札を拝読し、諸々のことは承知しました。叔母様におかれましてはご息災でいらっしゃることを願っております。時にはご健康をお知らせください。海外に住んではおりますが、心の中からお祈りしております。2人の弟の入学金と授業料は私が払うので心配しないで下さい。愚弟は李烈さんの弟と見習いを始め、後街仔甲の店におります。わずかながら英銀2大元と、戈羔を送りました。届いたら確認して受け取ってもらえれば幸いです。以上にて失礼します。叔母様

封の宛名と箋の宛名が一致しない点数は、無箋ないし無封のもの13点を除けば45点、一致するものは44点である。無箋の僑批は全て男性を宛先としている。内訳は、岳父宛てが3点、実父宛てが2点、兄弟が4点、妻の兄弟が1点、子どもが1点である。

封と箋の宛名の不一致は、封の表面に表記されるべき規範的な宛名の周辺に、いくつかの実際に送金や書簡の受け手となる宛名が散らばっていることを意味している。封の宛名と箋の宛名が一致しない僑批のうち最も込み入ったものは、差出人も封の宛名も男性でありながら、箋が妹から姉に宛てている1950年の僑批である。また差出人本人の名前に「家中」という語を付加して宛名とし、箋では妻を宛先とする場合もある。

封の宛名と箋の宛名の間には、大まかな対応関係があるのかもしれない。一人の差出人は、一つの宛名に決まって僑批を送り続ける訳ではなく、いくつかの宛先に僑批を送ることがある。その間に例えば妻への送金は岳父の名義を用い、実母への送金は兄弟の名義を用いるといった何らかの宛名の使い分けの可能性もあるが、《晋江侨批集成与研究》所収の僑批について言えば、まだサンプル数が少なく仮説の域を出ない¹¹⁾。

(2) 箋の文面

封の中に入れられる箋の文面についてはどうであろうか。いくつかの例を示してみよう。一つ目の例

11) 規範的な宛名が用いられるのは封だけとは限らない可能性もある。もちろん、この点を検証するためには、より多くの僑批のデータに基づく分析が必要である。

(文面3)は、清光緒19年(1893年)6月11日にフィリピンの顏華輝から叔母宛に送られたものである¹²⁾。

文面3の手紙の文章は、文言に所々、閩南語の要素が混じった文章である。特に書簡の前半の格調ある文言に続く、近況を伝える文章では、漢語文言と文語閩南語、白話閩南語の置き換えが見られる。2人の弟の就学について少し触れた箇所の「先師」とあるのは、フィリピンの閩南語で教師を意味する「先生」(seng-sen)の「生」が「師」の閩南音“su”を媒介として「老師」という漢語と混同され、「先師」(seng-su)に置き換わったものだと考えられる。同様に「計看」は、「計較」の「較」(kàu)が、音の類似を頼りに見守るという意味を持つ閩南語文語の「看」(khan)に置き換わったものと考えられる。「戈戈」(ko-ko)とあるのも、米糕などの「糕」(ko)の音を転写したものであろう。

注目されるのは「后街仔甲」というフィリピンの地名が漢語に音転写されている点である。上に紹介した僑批では、近況の箇所で閩南語の要素が見られることから、差出人本人が書いたものと考えられるが、フィリピンで認められた僑批は、書読員という漢語文言の読み書きができる人によって代筆されることも多かったとされる。また送り先の晋江は、かつて識字率が低く、書簡に書かれた文字は、郵便配達人が人びとに読み聞かせていたとされる。配達人が閩南語の影響を受けた漢語文言をどのように読み下していたのか、詳細はよくわかっていないが、例えばフィリピンのマイナーな地名などについては、郵便配達人自身が知らなくても、晋江の僑批の受け手たちは

12) 《晋江侨批集成与研究》62-63頁。

文面4

書奉

岳母大人尊前：啟者，劣自別以來，轉眼二、三秋矣。而瞻衣之誠，無刻忘之。伏望大人在家，未知康泰平 劣在外，身體平安，無慮懷介也。茲因人便，付去英銀貳大元，以為茶果之誼，到祈收入，雖筆來知矣。余無盡稟。特此奉聞并請

冬安不一 愚世(婿)林澤方 甲辰拾貳月初八日 泐

書奉

お義母様へ：拝啓、私が出発して以来、早くも二、三度の秋になりますね。お義母様の真心は一度たりとも忘れたことはありません。お義母様におかれましては家にて平安に過ごしていらっしゃることを願っております。私は遠方で、元気に、問題なく過ごしております。今回は英銀2大元をお送りします。どうぞお菓子でも買って下さい。お受け取りになられたら、手紙にてお知らせください。言いたいことが尽きませんが、以上を申し上げて終わらせていただきます。

冬安不一

愚息(婿) 林澤方

甲辰1月13日 泐

文面5

母親大人尊前敬稟者：茲拾乙月廿九回信來云及，母親大人自九月拾五日染病許久，至拾月廿六日搬在頂市照顧矣。云及請王大姑先生診，食葯有見效矣。兒在山河遠隔，不得奉侍母親大人，不孝至罪也。此是症痊安小心照顧奉養矣。兒在外平安，家事不可煩好矣。茲附去龍銀拾五大員，到可收入回示來知。專此并請

金安不一 小兒 庄文梯 戊申臘月初一日

お母様へ：11月29日の返事の手紙の中に、お母様は9月15日より長きに病を患われ、10月26日まで頂市で療養していたとありました。王大姑先生に診察してもらい、薬の効果が見られたとか。私は山河を隔てた遠方におりますので、お母様のおそばにすることが出来ず、親不孝で大変申し訳なく思っております。症状の回復には孝養の必要があるということなのでしょう。私は遠方で平安に暮らしており、暮らし向きも大きな問題はありません。今回は龍銀15大元を送ります。届いて受け取ることができたらお知らせください。これにて失礼いたします。

金安不一 息子 庄文梯 戊申12月1日

ある程度共有していたものと思われる。郵便配達人が閩南音に即して文言を発音し、それを手がかりとして僑批の受け手がどこの地名なのかを理解するといったことがあったのであろう。

2つ目の例(文面4)は、清光緒30年(1904)12月8日に林澤方から岳母に宛てて送られた僑批である¹³⁾。

文面4の書簡にも、文言への閩南語の影響がいくつか見られる。「諸」(tsu)は、同音の「資」(tsu)が置き換わったものである。また「世」は「婿」の置き換えである。「世」は閩南白話では“si”、文語では“sè”の音を持つ。「婿」は白話では“sài”、文語では“sè”であ

るので、閩南文語音を手がかりとした置換であることと推測される。この他、「依」が「衣」に換わるなど、漢字の部首が脱落するケースは、一つ目の僑批にも見られる。

3つ目の書簡(文面5)は、清光緒34年(1908)12月1日に庄文梯が母親に送った僑批である¹⁴⁾。

「煩好」は「煩惱」(huán-ló)の置換されたもの。「好」は文語では“hònn”であり、白話では“hó”であるので、どちらかと言えば白話からの置き換えであろう。「安」は、単純に「要」の書き間違えで、音の類似性はない。

13)《晋江侨批集成与研究》66-67頁。

14)《晋江侨批集成与研究》52-53頁。

文面6

摺兄如晤：殊山娜返岷，接兄在厦来書，諸情披悉。弟内弟亦平安抵岷，順便告知。兄行前曾往内拒浮去之項及在船頂得朝宝借去廿元，總計若干，祈即示知。弟因憶不清楚，故特書查問。茲托許志鐵去錢，侄分函及兄之檢字一紙，請向收該檢字，祈于背面有墨水号者簽号，然后托妥人帶下。茲付去五元，收后示慰。

此啟 即請 大安 弟龍庫 己巳三月廿三日

民国18年(1929)3月23日 フィリピン 許龍庫

摺兄さんへ：殊山娜はマニラへ戻り、厦門の兄さんのお手紙も持って帰ってきましたことをお伝えします。私と義弟もまた無事にマニラに到着したことを、ついでにお伝えします。兄さんは以前内拒浮へ行く前に船で20元を借りてアンティークを入手されましたが、合計でいくらになったのか、至急教えていただけませんか。私はよく覚えていませんので、わざわざ手紙にて問い合わせた次第です。今回は許志鉄にお金を持って行くように頼みました。甥の分の手紙と兄さんの領収書は、領収書に関しては、裏側にインクでサインをして、その後信頼できる人に頼んでフィリピンへ持ってきて下さい。5元を送りました。受け取ったのちお返事いただければ安心できます。

此啟 即請 大安 弟龍庫 己巳3月23日

最後の例(文面6)は、民国18年(1929)3月23日に許龍庫が兄に送った手紙である¹⁵⁾。

文面6の書簡では、殊山娜や内拒浮といった固有名詞が見られる。殊山娜はスザンナであろう。

20世紀前半の閩南では、読み書きをすることができる人は限られていた。フィリピン諸島に渡った番客と残された番客嬢(番客の妻)の場合も例に漏れず、僑批の箋は、しばしば代筆を専門とする書読員によって認められ、配達員によって読み聞かされた。日中戦争期の番客嬢の境遇を描いた小説『南洋泪』には、番客嬢に書簡を届け、書簡を代読する郵便配達員の姿が描かれている。図6は、そうした僑批を介した声の複製の過程を図式化したものである。番客が呂宋で発した声は書読員によって文言に変換される。そうした文章は、定型的で格調のある文言に翻訳できない部分を含みながら故郷に運ばれ、今度は配達員によって、別の声に変換され、番客嬢に伝えられる。晋江の番客嬢について研究したShenによると、番客の声と番客嬢の声は、同じ閩南語でもアクセントが大きく異なっており、直接、話をする場合でもわかりにくいことがあったという[Shen 2012: 20]。僑批の文言は、異なる声の間を取り持ちながら、規範的な漢語、及びそれを用いて表現される文化表象と、ローカルな不均質な声を併存させ、対話を生じさせている

15)《晋江侨批集成与研究》68-69頁。

のである。

このように考えてくると、先に紹介した僑批の文面の定式化や無箋の僑批が持つ意味も自ずと明らかになる。僑批のなかには、就職の斡旋などより込み入った内容を含むものもあるが、そうした僑批は、むしろ例外的であった。僑批とは、文字の読み書きができない人たちの間でなされる、文字を用いたコミュニケーションの手段であった。そこで文字は、文字通りに読む必要はなく、何を読むかは、僑批を受け取る側に任されている。その場合、印刷された定型文でも一向に構わないし、無箋ならば無箋で、受け手は、そこに規範的な僑批の文面を一つの契機として、言外の意味を想像する。封だけで中に手紙が入っていない無箋の僑批は、僑批がそこに書かれたことを越えた何かを伝えているからこそ存在するのである。

4 ディスカッション

本稿では、規範的な漢語、あるいは漢語によって表現される文化表象と、ローカルな場での不均質な声との対話に着目し、中国系移民やその子孫がフィリピン諸島から故郷の福建省晋江に送った僑批が、読めない漢語と、その両側に配置された二つの異なる声の二重読みのなかで「意味」を生じさせている可能性について論じてきた。ここでの「僑批の意味」とは、

言語構造に依存すると考えられがちな意味とも（単語帳的な意味）、また音声言語的な言語使用域のコンテキストによって解釈される意味（特定のコンテキストに即した意味）とも異なる。不確定さと不可解さ、多声性と多義性を音声言語の使用域を越えて包み込んだ間テクスト的な意味である。エクリチュールと声は、どちらか一方が他方に対して優位にあるわけでも、また書かれたことに即して発話が生み出されたり、発話に即して書かれたりするわけではない。文字の領域では、フォーマルな規範が表象される、あるいはそこで表象されるものがフォーマルな規範とされるのに対して、声の領域では、それとは異なるインフォーマルな反規範が表象される。声の領域は、文字の領域で生み出される規範的な言説を前提としつつ、それから自由な発話がなされるのである。

こうしたエクリチュールと多様な声の対話を、本稿ではパフチ的なポリフォニーとはやや異なった意味で「多声性」と呼んできた。ここで注意すべき点は、発話のそれぞれの主体が他の発話との対話を想像しながら、多声的な構造を多分に意識し、発話を行っているということである。多様な声の並列というと、ともすれば個々の発話者が異なったコンテキストでものごとを解釈し、他とは無関係の発話を行なっていると考えがちだが、フィリピン諸島からの僑批を受け取る番客傭たちは、エクリチュールが持つ正統性に加担しつつ、ときにそれを利用したり、逆にそこから逸脱したりしながら多様な声を生み出しているのである。この意味で、中国と何らかの関係を持つ周辺のマイノリティのリアリティは、マスターナラティブや規範的な言説のなかにあるわけでも、「小さな声」のなかに発見できるわけでもない。エクリチュールと多様な声の並列と対話のなかにあると言えよう。

このような規範的な漢語、あるいは漢語によって表現される文化表象と、ローカルな場での不均質な声との対話のモデルは、中国側における移民の「排除」と「包摂」や、それを生み出す文化制度について考えるうえでも示唆的である。エクリチュールと声との対話が生ずる場面では、「排除」（と呼べるような現象）と「包摂」（と呼べるような現象）が同時に生じて不思議がないからである。象徴的なのは二重国籍の取扱いである。1955年以降、中華人民共和国は

東西冷戦下での孤立を避けるため、東南アジア諸国に対して、中国系移民とその子孫が中国国籍と現地国籍の双方を保持することを認めない方針を打ち出した。しかし、その後も中国は二重国籍を容認していることを折に触れて否定し、そのため東南アジア諸国側での、中国系移民とその子孫の二重国籍の保持、あるいは少なくとも二重帰属に対する疑念は完全には払拭されていない（あるいは東南アジア諸国側は疑念を払拭できないとの立場を演出している）。二重国籍の公式の否定と、非公式の容認、また漢語を用いた文化表象としての中国国籍と、ローカルな場での現地国籍の並列と対話が、中国、そしておそらくは東南アジア諸国においても、中国系移民とその子孫のいわゆる「排除」と「包摂」の根底に潜んでいるともできるのだ。

こうしたエクリチュールと声の併存は、中国社会（さらには周辺の東アジア地域）のあらゆるレベルを貫徹し、あらゆる政治的、文化的ダイナミクスのなかにその痕跡を確認できる、というのはさすがに言い過ぎであろうか。しかし、歴史的な中華帝国における華夷秩序、一国二制度の下での香港統治、台湾に対する中国の認識と台湾における中国的な台湾認識などは、僑批の文面と、その周辺に配置された声とどこか通じたところがあると言えよう。

とは言え見過ごせない変化もある。今日の中華人民共和国は、言文一致に基づく規範的な音声言語を国語としている。中華人民共和国のパスポートの漢語表記は、一義的に拼音と結びついている¹⁶⁾。この変化は、ジャック・デリダの言葉を借りればロゴス中心主義、ないし音声中心主義への転換と言えるかも知れないし、帝国から国民国家への転換と概念化できるかも知れない[デリダ 1972]。こうした変化と軌を一にして、僑批の文言は、本稿で紹介したものよりもさらに時代がくだってくると現代の中文に近いものになる。筆記具にしても、毛筆の代わりに万年筆が用いられるようになり、それに応じて縦書きであったものが横書きに変化する。本稿で紹介した僑批の文面にもみられるように、番客たちはフィリピン諸島

16) 香港のパスポートでは、ローマ字表記を基準とし、そのローマ字は、漢語を広東語読みしたもの近くても、閩南語や普通話に近いものでも許容されている。台湾は、従来、国語のウェード式の表記を基準としていたが（つまり中華人民共和国と同様、言文一致）、最近、閩南語音での表記が可能となった。

で働きながら学校に通っている。学校で官話と触れる機会が増えたことなどがこうした書記言語の変化の直接の契機になっているということはもちろん考えられよう。しかし、フィリピン諸島のように圧倒的に福建省出身者が多い状況で必ずしも華語教育が徹底していたわけではないなか、教育の効果を過大視することはできない。こうした転換や変化は、エクリチュールと多様な声の併存と対話のメカニズムそのものを変化させるものなのか、それともそうしたメカニズムを温存させた上での表面的な変化なのだろうか。本稿を締めくくるにあたり、江戸時代末期の周防柳井において、明治維新に向かう運動に影響を与えた浄土真宗の僧の漢詩と、二人の中国の革命家のそれをもとにした漢詩を並べ、最後に掲げた課題の余韻としたい。

《将東游題壁二首》月性¹⁷⁾

二十七年雲水身 又尋師友向三津
兒烏反哺應無日 忍別北堂垂白親
男兒立志出鄉關 學若無成不復還
埋骨何期墳墓地 人間到處有青山

《無題》黃治峰¹⁸⁾

男兒立志出鄉關，報答國家那肯還，
埋骨豈須桑梓地，人生到處有青山。

《七絶-呈父親》／《改詩贈父親》

毛沢東

孩兒立志出鄉關，學不成名誓不還。
埋骨何須桑梓地，人生無處不青山。

引用・参考文献

和文

齋藤希史 (2005)『漢文脈と近代——清末=明治の文学圏』名古屋大学出版会。

デリダ、ジャック (1972)『根源の彼方に——グラマトロジーについて 上』現代思潮社。

根岸信 (1942)『華僑襍記』朝日新聞東京本社。

英文

Shen, Huifen (2012) *China's Left-Behind Wives: Families of Migrants from Fujian to Southeast Asia, 1930s-1950s*. Honolulu: University of Hawai'i Press.

Shih, Shu-mei (2007) *Visuality and Identity: Sinophone Articulations across the Pacific*. Berkeley, CA: University of California Press.

中文

晋江档案局 [編] (2013)《晋江侨批集成与研究》九州出版社

昆洛 (2003)《南洋泪》中国廣播電視出版社

王德威 (2006)〈华语语系文学 边界想像与越界建构〉《中山大学学报(社会科学版)》46:1-4.

汪建新 (2017)《毛澤東的詩人情懷》中華書局(香港)有限公司

ウェブサイト

大島観光協会 <https://kanko.oobatake.net/gessho/> (2022年1月7日参照)

17) 大島観光協会 <https://kanko.oobatake.net/gessho/> (2022年1月7日参照)

18) 汪建新 (2017)《毛澤東的詩人情懷》中華書局(香港)有限公司、41及び42頁。

華文学校をめぐる越境的つながり

インドネシア・北スマトラ、タイ、マレーシア・ペナンの 華人間のネットワークと文化交流

The connection based on Chinese Education:

Network and Cultural Relations between Chinese of Sumatera-Indonesia, Thailand, and Penang-Malaysia

黄蘊 (HUANG Yun)

1 はじめに

第二次世界大戦後、東南アジア諸国は植民地からの独立を果たしてから、新国家建設と国民統合という新たな課題に直面するようになった。その中で、統一性・統合性を求める国家対それぞれの思惑がある民族や宗教を核とする集団、個人という対峙の構図ないし緊張関係が生まれていた。折しも当時は東西冷戦時代にあつて、東南アジア域内外における共産主義や共産党に対する疑念が国内政治における対華人政策にも反映されていき、次第に多くの国における華人住民に対する強硬な同化政策へと収斂されていった。本論文が対象とするインドネシア、タイ、マレーシアの場合、強弱の度合いや具体的な内容が異なるものの、いずれも第二次世界大戦後にマジョリティ民族たる原住民中心の教育・言語政策、国民統合政策がそれぞれ推進されるようになった。とくに戦後におけるインドネシアとタイの国民統合政策は排他的な側面が強く、1990年代に至っては両国の華人住民の同化が進み、その多くが中国語リテラシーを失っているといわれるほどであった。

一方で筆者は2006年から2013年にかけて徳教という華人教団や潮州人の善堂組織の調査でタイを複数回訪問していた際に、タイ華人「同化論」という一般論とは違う現実をも目にした。バンコクでは若い世代の華人は確かにほぼ中国語リテラシーを失い、華人かどうかの認識自体も曖昧になっているようだが、しかしバンコクから車で2時間ほどの距離にあるチョンブリ県の徳教団体では、筆者は教団内のメンバー向け告示、ポスターが中国語によるものだったり、また関係者たちが中国語マンダリンをしゃべっ

たりしていたことを目撃した。タイ南部のハジャイやパッタニーにはさらにマレーシア側と近い風景が広がっており——現地の華人にはほぼ中国語が通じており、華人経営の食堂の風景・メニューや華人民間宗教の実践などもマレーシアで見慣れたものとなかなか類似しているの——、マレーシアにいるような錯覚さえ覚えた。実際、筆者のタイ南部出身のインフォーマントの話によると、タイ南部では1960年代まで中国語を教育言語とする華文学校が存在していたそうだ。またタイ南部の華人子弟は1950年代からマレーシア側の華文学校に越境通学していたことも報告されている[高村 2012]。

このように、バンコクを中心に華文教育、華文学校に対する締め付け政策は政府の一連の同化政策のもとで厳しく推進されていたという事実がある一方で、筆者のバンコク出身のインフォーマントのように秘密裡に塾で中国語を勉強したり¹⁾、また隣国のマレーシアまで越境通学や留学というかたちで中国語を身に付けるといった抜け道も同時に存在していたことが分かる。

インドネシアもタイと同じく1967年から始まったスハルト時代に入ると、中国語教育や華人の文化表象、関連の活動などがすべて禁じられていき、現地の華人住民はエスニック文化を自由に実践できないいわば暗黒の30年を送ることとなった[北村2014; 貞好 2016]。しかし、そのような厳しい政策的統制が敷かれたインドネシアでも、生存・文化的ネットワークを介してマレーシアなど国外の華人同胞の力を借りて第三の道を歩むという選択肢が華人住民に残されていた。実際、メダンなど北スマトラ、ペナン、タ

1) 筆者のバンコク出身のインフォーマントは1950年代生まれで、塾で中国語を勉強したのは1960年代の出来事だった。

イのプーケットなどの間の再移住・ビジネスネットワークといった越境的に存在する華人の生存・文化的なネットワークないし圏域が古くから存在していることが報告されている [内田 1982; Cushman 1991; Daw Win and Loh Wei Leng 2009; Buiskool 2009; Wong 2013]。そのうち、たとえば北スマトラのメダンはマレーシアのペナンに距離的にかなり近いことで、歴史的に両地域を行き来しながらビジネスを展開する華商も少なくなく、また新国民国家成立後、ペナンはメダンやタイの華人子弟の進学先という位置づけも有するほか、インドネシアの排華の際、北スマトラ華人の避難所との役割を有していた²⁾。

以上のように、植民地時代からマラッカ海峡周辺の現マレーシア、インドネシア、タイの領域には華人にとって脱国家的な生計・生存網が存在し、国民国家時代になってからマレーシア及びシンガポール³⁾はまた華人子弟の代替的な就学先、避難先という複数の役割を有するようになったことが分かる。とくに教育面における往来、連携が可能になっているのは、国民国家マレーシアが成立してから、華人の教育の権利、文化的独自性が相対的に尊重され、エスニック集団間の駆け引きの結果、それらの権利が今日に至り維持されてきたからである。本稿は、第二次世界大戦後新たな国民国家の領域が確定し境界がより厳しく区切られてから、インドネシア・北スマトラとタイの華人がどのように生存・教育の機会を求めて、マレーシアへ就学もしくは生活圏を広げていったのかを探るものである。そのような相互の関係性がまたどのような新たな社会関係、社会的現実を作り出していたのかについても若干の考察を試みる。

2) ペナンはメダンなど北スマトラ、タイ南部の華人子弟の伝統的進学先、また北スマトラ華人の避難先であることは地元の人々からもよく聞く話である。近年はさらにメダンの華人客向けのペナン医療ツーリズムがさかんであることを筆者はインフォーマントから聞いている。片岡 [2021] ではインドネシア・メダンから1998年の排華運動の際にペナンへ移住、進学した人々のストーリーを具体的に取り上げている。

3) 本稿はシンガポールをとくに扱わないが、シンガポールもマレーシアと同じように、もしくはマレーシア以上に域内の華人の移住先、出稼ぎ先、就学先という複数の位置づけをもつ。インドネシア華人にとってはシンガポールは安全な地、質のよい教育を受けられる場とみなされている。より条件のいい生活の場を求めてシンガポールに就学、再移住するマレーシア華人が後を絶たないことも昨今よく知られている事実である。シンガポールはこのように、いわば東南アジア域内の華人圏におけるハブないし「首都」的存在感を有するといえる。

2 北スマトラ、ペナン、タイ南部にまたがる関係性の圏域

マラヤにおけるイギリスの直接的統治は、イギリス東インド会社が出先機構を設立した海峡植民地においてのみであった。しかし、その影響力の範囲は直接統治した地域に限定されるものではなかった。白石はイギリスの勢力圏がその艦艇のマラッカ海峡から周辺海域への遊弋に伴って拡大したと指摘し、同時に、中国人の秘密結社のネットワークもマラッカ海峡周辺、スマトラ東海岸、リオウ諸島へと広がったことに注目した [白石 2000: 55]。上述のとおり、旧英領海峡植民地を中心に、マラッカ海峡周辺の北スマトラ、プーケット、ラングーン(ヤンゴン)などに及ぶ華人の国境なし活動圏が19世紀以来存在してきたことが複数の研究によって明らかにされている⁴⁾。

19世紀以来の鉱山開発ブームに伴ったペナンの福建系華人のプーケットへの再移住、そこへのペナン華人文化の伝播についてはすでに複数の先行研究がある [Cushman 1989, 1991; Wong 2008; Khoo 2009; 片岡 2014, 2018]。近年におけるプーケットのパバ・プラナカン文化の再興については、片岡はそれは当事者である華人たちの海峡植民地ペナン・福建文化との絆の回復、バンコクよりマレーシアにより近いという文化的アイデンティティ表明の運動だと分析している [片岡 2014]。

スマトラとマレー半島間の人の歴史的往来については、19世紀北スマトラにおけるタバコ・プランテーションの急拡大に伴い海峡植民地からの中国人再移民の動きがあり、その中で海峡華人商人は移民ブローカーとして、またプランテーション経営者として両地域をまたいでビジネスを展開したという経緯がある [Reid 2005; Buiskool 2009]。新国民国家成立の時代においては、のちにペナンの有名人となった許平等、許子根(1990年から2008年までのペナン州首席大臣) 親子はシンガポール、ペナン、メダンな

4) Daw Win and Loh Wei Leng (2009) は、英領植民地時代におけるペナン、シンガポール、ヤンゴンの間でコメ、雑貨輸出、運輸などの貿易に従事する華人商人の活動を記述し、とくにその中にコメ貿易展開のためペナンからヤンゴンへと再移住した華人(そのうちの数名は中国生まれで10代にペナンに渡りまたヤンゴンへと再移住したもの)、ペナンのプラナカン女性のヤンゴンへの嫁入り、ペナンの福建文化のヤンゴンへの広がり注目した。

どを往来し富や一族の栄光を築いたという典型例といえる⁵⁾。許平等氏と同じように、メダンとペナンを往来しビジネスを展開する華人商人や、ビジネスはメダン、家族と子供の就学はペナンという両地域をまたいで生存の道を探る華人は今日に至り多くみられる⁶⁾。

さて、文化的に、また教育の面において国境を越えたポスト植民地時代のマラッカ海峡周辺地域の人々の往来や連携はどのようなものなのか。ペナン、メダンの華人会館同士の交流については、筆者は2005年、2006年に数回ペナンの惠州会館を訪ねた際、当会館とメダン惠州会館とは緊密な交流関係を有することを聞いたほか、ペナン惠州会館発行の刊行物にメダン惠州会館の華人の文化活動紹介の写真が載っていたことを確認した。距離の近いメダンだけあって、ペナンにあるほかの華人の同郷・同姓会館も同じようにメダンの関係の華人会館と往来・交流関係をもつことが想像に難くない。確認はしていないが、メダンにおける排華の際に、こうした会館組織はなんらかの人道的支援、手助けはしていたらと推測される。

宗教の面では、筆者がかつて調査していた徳教という華人新興宗教団体の場合、2006年にインドネシアのメダンへ新たな徳教組織がペナンの徳教団体関係者によって広められ創設された⁷⁾。その創設のきっかけは徳教が奉じる神による啓示であったが、実際にペナンの徳教団体関係者がメダンに数回おもむき、

現地の陳氏宗親会をはじめとする華人団体関係者の賛同と協力を得て実現されたものである〔黄 2011: 294-295〕。メダンのほかに、インドネシアのほかの地域にも同じように徳教組織が広められ、またマレーシア、タイ、インドネシア、シンガポールの徳教団体は国境を越えて定期的に交流大会を開催するほか、ふだんでも緊密な交流・往来関係を維持している〔黄 2011〕。

教育の面においては、まずタイでは1930年代以後のピーブ政権下で行われた排華政策によって、華文学校は幾度も閉鎖ないし制約を受けるといった危機にさらされた〔Coughlin 1960〕。その関係でバンコクやタイ南部の華人子弟はマレーシアに活路を求めた。ペナンの飛び地的性格を有するプーケットでは、昔から華人子弟がペナンまで就学に行く慣習がある。20世紀初頭の華人子弟のペナンでの就学先はペナン・フリースクールや聖ザビエル学院という英語を教育言語とする学校、1917年に創設されのちにその中学部が増設された鐘霊中学という著名な華文学校は代表的な学校であった〔片岡 2021: 4〕。タイ南部、マレーシア北部の国境地帯において、母語教育を求めるタイ華人の要請で1950年代半ばにマレーシア側に設立された華文小学校まであり、1960年代初頭までタイ側の華人越境学生は全校生徒の半分を占めていた〔高村 2012: 180-181〕。他方で、タイナショナリズムに基づく教育の一元政策はタイ南部のマレー語教育にも制約を加えることとなり、その結果南タイのマレームスリムもマレー語教育の機会を求めマレーシア側の学校に越境通学していると報告されている⁸⁾〔高村 2007: 180-181〕。

北スマトラとペナンとの教育面における連携は、華人商人をはじめとする人々の行き来を背景としている。19世紀後半、メダンのプランテーション開発

5) 許平等の経歴については片岡〔2021〕が詳しい。

6) 筆者は2005年、2006年にペナンの惠州会館で当会館の秘書と出合って何回か話を聞いたことがある。彼女はペナン出身の華人だが、その旦那はメダン出身の華人で、ふだんはメダン在住でそこでビジネスを展開しているという。夫婦はそれぞれメダン、ペナンというかたちで離ればなれに暮らし、旦那は時々ペナンに戻ってくるそうだ。娘さんはペナンの華文学校で学んでおり、筆者も一度その娘さんに会ったことがある。その際、周りのマレーシア華人はその娘さんのことを「インドネシア人」と呼んでいたことが印象的だった。惠州会館の女性秘書にどうして旦那さんはそんな「危険」を冒しメダンに居続けるのかと聞いたら、メダンは華人にとって金儲けしやすいところで、以前の排華の記憶がまだ残っているが、ハイリスクハイリターンというのが動機だと言っていた。

7) 徳教は1939年に中国潮州で発祥し、第二次世界大戦後東南アジアのマレーシア、シンガポール、タイの潮州人コミュニティを中心に組織を拡大してきた華人民間宗教団体である。儒教・仏教・道教の教えを中心とし、神による啓示の受け取り、道徳倫理の掲揚、慈善の展開を中心的な活動としている新興宗教慈善団体との性格をもつ。また、その新組織の創設や諸活動の展開においては神の啓示にあずかるところが大きいのが特徴的である〔黄 2011〕。

8) 南タイのマレー学生の越境通学の動機としていくつかのものがある。宗教・母語教育がその一つで、ほかにマレーシア側は収入が高いため、将来的にマレーシアでの就職を視野に入れていることも理由だという。また、母語教育はさておき、タイ・マレーシア国境周辺で華語もかなり有用であるためマレーシア側の華文小学校を選びそこに進学するタイ側のマレー人学生も増加している現実もある〔高村 2007: 182-183〕。マレーシア側の公立学校（国民学校も華文小学校も公立学校である）に進学するにはマレーシアの出生証明が最も重要な条件とされるが、タイ側のマレーや華人がクランタン側で出産する数が増えている背景があり、上記のタイ側華人学生もマレー学生もこの条件をクリアしているものとなる〔高村 2007: 181〕。

ブームに伴った華人人口の増大に応じて、華人子弟の教育ニーズも高まった。オランダ植民地のメダンではオランダ語よりは英語がより華人たちに好まれていた。なぜなら、メダンと海峡植民地ペナン、シンガポール間の貿易ではよく使用されていたのは英語か中国語マンダリン、福建語だった。またジャワとの貿易に比べ海峡植民地との貿易の重要度はより上であったため [Buiskool 2009: 123-124]、人々は海峡植民地との往来をより重視した。

1905年にメダンでアメリカ教会系英華学校 (Anglo-Chinese School) が創設され、その創設者は1891年にペナンで設立された英華学校 (Anglo-Chinese School) の卒業生だった。メダンの英華学校は海峡植民地の同系列の英華学校とはつながりを有し、その教師はそれらの学校から派遣されたものだった。英語を教育言語とする教会系の学校は高い人気を博していた。一方で、1920年代、植民地メダンの華人向けオランダ語学校 (Dutch Chinese School) はいつも生徒の不足に直面し、またその生徒の華人父母は学校側に英語と華語をカリキュラムに含めることを要求した。このような英語志向の状況はオランダ領ジャワとはかなり異なるものだった [Buiskool 2009: 124]。以上から、海峡植民地との貿易がメダンとペナン、シンガポールとをつなぎ、華人の言語の使用や社会文化面においても一定の共通性を生み出したことが分かる。また、華人は実用性から英語の学習を重視し、同時に華語、出自文化も完全に無視はしていなかったことが分かる。このような志向性は海峡植民地やマレー半島の華人とはほぼ類似するものだった⁹⁾。

上記の北スマトラとペナンの間の華人子弟就学をめぐるつながりはその後の脱植民地時代に継承され、前掲の鐘霊中学、韓江中学、檳華女子独中などは多数のインドネシア、タイ出身の華人子弟を受け入れて

きた。1998年の排華暴動の際、多数のインドネシア華人子弟がペナンの学校に殺到し、就学を名目に活路を見出そうとした。

上記述べてきたとおり、マラッカ海峡周辺地域では、海峡植民地を中心に歴史的に国境なき華人のビジネスネットワークが展開され、華人商人の活動の場が広がっていた。それに付随して、海峡華人の文化・福建文化もその周辺地域に拡散し、その後の現地の社会文化形成に影響を与えてきた。教育の機会をめぐる華人の越境的な往来は歴史的事象であり、今日そのような往来は現在進行形のかたちで依然続いている。以下ではペナンの韓江学校という華文学校のインドネシア、タイ華人子弟の受け入れについて具体的にみていきたい。

3 華文教育と韓江中学

マレーシアの華文教育は19世紀からみられるようになった私塾に遡る。20世紀に入ってから同郷会館や宗親会館などの組織が近代的な小学校、中学を創設するようになった。中国の辛亥革命の成功、1919年に起こった新文化運動とも称される五・四運動が当時の南洋華人の学校教育の近代化にも少なからぬ影響を与えた [楊 2019: 46-47; 林 1998]。具体的に1919年以後、五・四運動の新しい思潮が東南アジアの華僑社会にも波及し、マラヤ各地の華文小学校のテキストはそれまでの文語から白話文へと転換され、教育言語もそれまでの方言から中国語標準語へと変わっていった [林 1998: 222]。ペナンの華文学校においては、中国本土の教育制度の援用、教育言語として中国語標準語を使うこと、中国発行の教科書の使用、中国から教員を招聘するなどの変化・変容がみられた [楊 2019: 50]。また、五・四運動が直接的にシンガポール、マレーシア華人の中等教育への重視を促した。華人コミュニティのリーダーたちは初等教育のみでは満足しなくなった。1917年にペナンでできた鐘霊小学校は、1923年にその中学部を増設しマラヤ初の華文中学校が誕生した [顔 1998: 52]。

総じて、マレーシアの華人コミュニティにおいては、20世紀に入ってから近代的な学校教育が展開されはじめ、1920年代以後華文学校ではそれまでの方言に取って代わり中国語標準語が教育言語となるスタイ

9) 19世紀末から海峡植民地ペナンに華文学校が設立されはじめた。その前の1816年に初の英語を教育言語とするペナン・フリースクール (大英義学) はすでにイギリス出身の牧師をリーダーとするグループによって設立された。その本来の目的は孤児や貧しい子供に教育を提供するものだった。その後のペナン・フリースクールの増築は華人の寄付に負うところが大きかった。その他の教会系英文学校への支持を含め、ペナンの華人は英語教育に前向きな姿勢をみせた理由はそれが植民地における社会上昇の重要な手段であったからとされる [陳 2007: 177-180]。

ルが定着していった。マレーシアの華人リーダーをはじめ華人たちは、中国語（華語）で教育を行う華文学校の存在こそが華人のエスニック文化継承の生命線と考え、華文学校の創設・維持を重視してきた。

さて、現在マレーシアでは華語（中国語標準語）を教育言語とする華文小学校は政府教育システム内の学校として認められているが、中等教育レベルでは、国民中学（マレー語のみ）及び国民型中学の存在のみが公式に認められている。1961年に、マレーシアの新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制度の確立が強調され、それまでの母語教育を堅持しようとした華文中学校（日本の中学校＋高校に相当）は、政府の補助金交付を受ける国民型中学（マレー語と民族母語使用）となるか、独立運営の独立中学となるかの選択を迫られた¹⁰⁾。その結果、財政面の理由で多数の元華文中学校は政府補助金の交付を受ける国民型中学となる道を選んだ。一方で、こうした国民型中学は元華文学校であるため、のちにマレー語を主な教育言語とするようになったとはいえ、華語の学習も重視して相対的多めの授業時間を設けているため¹¹⁾、華人子弟に多く選択されている。

新教育法令の施行後、もともとある71校の華文中学校のうち、54校の学校が政府の補助を受けることを選択し国民型中学へと変身し、17校は独立中学となる道を選んだ〔古 2000: 65-67〕。独立中学の数はその後徐々に増え、現在は60校となっている。その背景には、母語教育のニーズ、中国語の利用価値の相対的上昇があげられる。また、元英領植民地として独立華文中学もほかの中学同様に英語教育を重視しており、実際独立中学は母語以外、国語、英語の三言語教育の実施とその習得を売り文句にして華人子弟の入学を確保しようとしてきた。

10) 英語を教育言語とする小中学校は新教育法令の影響をただちに受けなかったが、1969年の民族衝突事件後、それまで英語の使用が許されていた英文小中学校もマレー語へと教育言語を転換していくことになった。その転換は1970年から83年にかけて順次に進められることになった〔杉本 1999: 27〕。1961年に国民型中学となった元華文中学校もしばらく教授用語として英語を使用していたが、この政策の見直しによって、教授用語の変更を再度迫られることになった。

11) 例えば鐘霊国民型中学の場合、週5コマの華語の授業を設けている。元華文中学で、現国民型中学の学校はふつう週3コマの華語授業を設定しているところが多い。また鐘霊国民型中学は華語試験をSPM試験の必須科目としている。

ペナン州には五つの独立華文中学があり、そのうちの4校、すなわち韓江中学、鐘霊中学、菩提中学、檳華女子中学はペナン島のジョージタウンにある。そのうち鐘霊中学、菩提中学、檳華女子は同一敷地内に同一名称の国民型中学と独立中学の両方を並存させる妥協策をとっている。この経緯については、筆者が鐘霊独立中学の校長呉氏から聞いたのは、1961年の新教育法令に際しペナンの韓江中学以外の元華文中学校は財政など現実的な理由より、政府補助を受けることを選び国民型中学となったが、それに伴って多くの華人子弟は突然の教育媒介言語の転換についていけず進学先を失ってしまったという。そのような状況を見かねて、鐘霊中学などの中学はたちまち1962年に旧校舎の用地に独立学校を増設するに至った¹²⁾。

上述したとおり、植民地時代から華人たちはすでに英語教育の重要性を認識している。実際、1950年代、60年代において、華人にとっては英語の地位が至上であった。多くの華人の心理としては、母語教育も重要だが、実利性の前では英語教育が優先されるものなのである〔何 1998: 50〕。1960年代に英文小学校を選ぶ華人生徒の増加率は華文学校のそれを上回っていたのが実例である。しかし、70年代以後の国語化の強化により、英文学校という選択肢がなくなったため、大多数の華人は小学校段階では華文学校を選んだ〔何 2002: 139〕。中高等教育においても、華人子弟はマレー語のみ使用の国民中学より母語教育もある程度受けられる国民型中学を好む。これはつまり、母語教育の重視と英語という実用性の重視という両方の心理が人々にはあり、どちらをとるかは状況次第ということができる。

韓江中学はペナンにある華文独立中学で、ペナンでは唯一始終ぶれずに独立中学の道を堅持した学校としてもよく知られている。また韓江中学を含む韓江学校はマレーシアの華文教育界において、唯一小学校、中高一貫校、大学という三つをそろえる学園となる。韓江中学はその創立当初から、タイ、インドネシアの華人子弟の受け入れに積極的だった。

韓江系列学校は韓江小学校から始まり、その韓江小学校（Han Chiang）は1919年にペナンの潮州会館

12) 2021年11月30日に呉氏への電話インタビューによる。



写真1 韓江家廟
筆者撮影

によって創設された。その目的は潮州人子弟に教育の機会を提供することにあった¹³⁾。当初その校舎として、潮州会館所有の韓江家廟(写真1)という廟が使用された。1920年の開校時に60名の華人子弟がいた。その後当時の潮州会館の理事長林連登¹⁴⁾をはじめとする会館関係者の努力により、1923年に新校舎が韓江家廟の傍に建設された。上記2で述べたとおり、タイでは1930年代以後のピーブン政権下で排華政策がとられ200校以上の華文学校が閉鎖された。その結果、1934年以後多数のタイ潮州人子弟は韓江小学校まで進学し、学生数は一気に500名以上を超えた。教師も15名まで増加した。この時期の学校運営経費は潮州会館理事の寄付、会館の財政支援によって賄われていた[陳 2019: 50; 楊 2019: 59-62]。なおこの時期、韓江小学校は当時の中華民国教育部また英領植民地の両方に対して、学校登録の手続きを行った。1937年に中華民国教育部に正式に届出の手続きを提出した際に、学校名を正式に韓江小学校(中国語

では「韓江小学」とした[楊 2019: 62]。

1939年ごろから小学校の生徒数の増加に伴って校舎の増築と中学校の増設が論議され、その方向性が定まった。その後日本軍政期に入ったため計画が一時中断し、1950年に小学校の増築とともに韓江中学の増設も実現された。韓江中学はその開設時からタイ潮州人子弟が多数いた。その理由はタイ潮州会館とペナン潮州会館との間の友好関係によるものとみられる。1960年に創設されたペナン韓江同窓会の秘書Lによると、1930年代以来のタイの変動に伴ってタイの潮州会館関係者はペナンの潮州会館とのコネクションによってその子弟を韓江学校に送り込むようになったという¹⁵⁾。

1953年刊行の『韓江中学建校特刊』という韓江中学創設記念刊行物には1953年度の理事会リストが掲載されており、そこにタイ華僑の余子亮氏も含まれている¹⁶⁾[韓江中学 1953: 51]。余子亮氏はタイ華僑であるが、ペナンでもビジネスを展開しておりその関係でペナン潮州会館の理事をも務めていた。この余子亮氏はのちに韓江中学に5万マレーシアリングギットを寄付し、その寄付で1970年に「余子亮科学館」という氏の名前を冠した建物ができた[韓江伝媒大学院 2019: 166-167]。以上のように、韓江学校創設間もない頃から、タイの潮州人子弟はその国内の変動により韓江学校まで就学に来る伝統があり、その

13) 1921年の人口統計によると、ジョージタウンの華人人口82,567人のうち、潮州人は4,399人でわずか5.3%を占めていた[陳 2010: 107]。そういう状況もあって、ほかの福建人、広東人などの方言集団や同姓団体による近代的学校がすでに創建されていたのに、潮州人の学校はまだなかった。そうした状況を受けて、1919年に潮州会館関係者は潮州人子弟のために学校を設立することを決議した[楊 2019: 45-46]。しかし、実際1920年に正式に開校した韓江小学校はすべての華僑子弟の入学を受け入れる方針を有するもので、潮州人子弟に限定するという排他性はなかった[楊 2019: 58]。

14) 林連登(1870-1963)は潮州出身の華人実業家で、ペナン潮州会館主席(理事長)を20年以上務めるなどマレーシアの華人コミュニティで有名人とされる。韓江中学に林氏の銅像が建立されている。林氏は韓江小学校創設の発起人、重要な寄付者で、またペナンのその他の華文学校、マラヤ大学、南洋大学にも多数寄付した。林連登については、陳(2007: 2010)が詳しい。

15) 筆者は2020年1月にペナンでL氏を訪問し、話を聞いたことがある。その後も断続的にインタビューを行った。

16) 「タイ華僑余子亮」とは筆者が下記言及する2019年12月26日に韓江中学職員C氏から聞いた言い方。これは当時のタイ華人に対する人々の認識を反映していると思われるため、本稿はこの言い方をそのまま援用することとする。

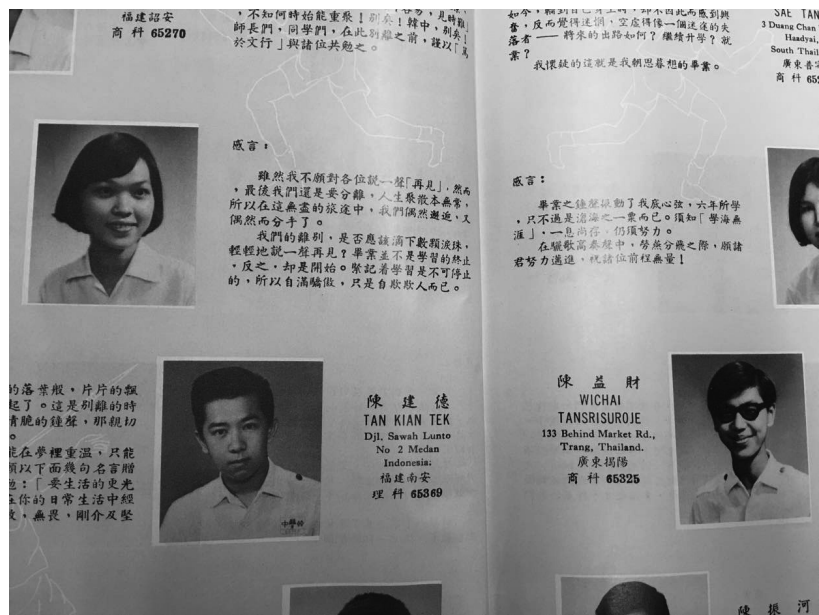


写真2 1971年卒業の韓江中学インドネシア、タイ華人学生による卒業メッセージ

伝統は今日まで継承されている。

中等教育の次の高等教育として、1970年代、80年代の模索期を経て、1999年に正式に韓江学院という短期大学が設立された。2017年にそれがさらに正式に大学としての認可を受けた。上記の韓江小学校、中学、大学を含む韓江三校の理事は共通しており、またペナン潮州会館の理事会メンバーと多数重なっている¹⁷⁾。

同郷会館と深いつながりを有する韓江中学は1961年の新教育政策施行時の危機に際し、まったく動揺せず政府系学校への変身を断り、独立中学としての歩みを始めた。その背景には、1961年当時、地元の華人生徒のほか500名以上のタイ、インドネシア華人子弟の存在があった。筆者が2019年12月に韓江中学で行った関係者へのインタビューによると、華文教育の推進は韓江学校創設時の主な目的として掲げられているため、隣国の華人子弟の就学機会まで奪うことはできなかったという。もう一つの要素はおそらくタイの潮州会館関係者との付き合い、つまり就学のためにきているその子弟たちへの配慮、また韓江学校の背後に潮州会館理事会という財政的パツ

17) ペナン韓江同窓会の秘書Lによると、1996年まで韓江学校の理事会とペナン潮州会館の理事会とは同一メンバーであった。しかし、1996年より新理事長の陳国平の提案により、教育熱心な者による韓江学校の理事就任、また潮州人という方言籍に限定されないことが新たな方針として定められた。それ以来、潮州人以外の理事メンバーも現れたが、しかし、ペナン潮州会館の有力者は依然として理事会の大半を占めている。2021年11月30日、L氏への電話インタビューによる。

クグラウンドがあったため、韓江中学はほとんど躊躇することなく独立中学の道を選んだのである。

では、改めてタイ、インドネシアの華人子弟の韓江学校就学の状況についてみてみよう。韓江中学は創設時から、その後の60年代、70年代、80年代を経てマレーシア国内またタイ、インドネシアの華人子弟を迎え入れてきた(写真2)。80年代の生徒数は3千人に達したこともある[呉・陳 2019: 52]。自身も1982年の韓江中学卒業生で韓江中学の歴史に詳しい前述のC氏の情報提供によると、まずタイ南部とペナンなどマレーシア北部諸州は距離的に近いため、両地域を往来するかたちでビジネスを行う華商や両地域相互に親戚がいる者が多かった。実際タイとマレーシアとの境界線が曖昧、どこ出身か分からない生徒も多く、タイ、マレーシアの両方を日常的に往来し、両方に仕事と生活拠点をもつ家庭も多いという¹⁸⁾。その中でタイで政治的変動があると、ペナンまで就学にくるタイ華人子弟が多かった。

北スマトラもペナンとは距離的に近いこと、また両地域をまたいでビジネスを行う華商がいたことで華人子弟はペナンまで就学に行くという現象が現れた。北スマトラの華人子弟のペナン就学に関しては、ビジネス関連のケースとして、スマトラ、ペナンの両方においてコーヒー、ゴム産品などの貿易に従事するというインドネシア「亜齊商会」(Acheh Kongsis)

18) 2019年12月26日に韓江中学でC氏に対して行ったインタビューによる。

のメンバーの多くは、その子弟がペナンの華文学校に学ぶケースが多かった¹⁹⁾。また、1960年代の華文学校閉鎖、1998年の排華暴動時に華人子弟は集合的にペナンへと避難した。その一例として、メダンにあった「蘇東中学」という華文学校の閉鎖後、元生徒たちはペナンの鍾霊中学へと進学したという²⁰⁾。韓江中学の場合、1967年に当時隣国のインドネシアの変動を受けて千名の北スマトラ華人子弟の入学を受け入れた²¹⁾。

4 北スマトラ、タイ華人子弟の越境就学とその後の人生

上述したとおり、北スマトラ、タイの華人子弟は地縁的理由によりペナンまで就学に行く伝統がある。一方、インドネシアのジャカルタ、スラバヤの華人子弟はシンガポール、クアラルンプールなどへ就学に行くことが多いと筆者はメダン出身のインフォーマントや上記の鍾霊中学校長の呉氏から聞いている²²⁾。以下北スマトラ、タイから韓江中学へ越境就学した数名の人物の留学の経緯、その後の人生の道のりなどをまず概観しておきたい。それらを通して国境を越えた各地の華人の往来の様子・ネットワークの結び方、またそうした現象の意義などについて検討してみたい。

なお、ペナンの学校へ留学に行くなど隣国で就学することのできるインドネシア、タイの華人子弟はいずれも経済的に許される家庭のものである²³⁾。以下取り上げる数名のインドネシア、タイ華人はいず

れもそのようなケースとなる。また彼らの話によると、彼らが中学時代を生きていた60年代、70年代においては、周りの華人子弟の親はおおむね華文教育を重視しており、現地で華文学校が閉鎖されてから、海外留学がかなわない者は家で独学するなどの対策をとっていたという。

1961年以後にできたペナンの国民型中学(元華文中学や英文中学)は原則外国籍の生徒を受け入れないため、独立華文中学は海外の華人子弟の就学先となるのである。そのうち上記の鍾霊中学、韓江中学は有名な華文学校としてとくに人気の就学先となる。鍾霊中学校長の呉氏によると、鍾霊中学は入学試験の要求が高く、そのため試験に合格できない海外の華人子弟も多いという。一方、韓江中学の方針は、所定の基準を満たさない海外の華人子弟もとりあえずは受け入れてその後補習を行うものである。その関係で海外の華人子弟の受け入れにおいては、韓江中学はより多くの生徒を受け入れてきた。しかし、入学のハードルが高い鍾霊中学でも、1998年のインドネシア排華暴動の際に400名以上の華人子弟の入学を受け入れた。校長の呉氏によると、同じ華人として対岸の火事としてみることはできないので、インドネシア華人子弟を助けるつもりで受け入れたという。インドネシア華人子弟のうち、華語のできない生徒もいたが、学校側はその生徒たちのために特別な補習レッスンなどを設けた。また、一気に数百名以上の生徒が増えたため、それに対応するために教員も新たに募集し増員を行った²⁴⁾。

以下、それぞれZ氏、S氏、T氏の生い立ち、ペナン就学の経緯とその後の人生についての聞き取り内容を記す。

Z氏

Z氏は1952年生まれで、1967年からペナンに渡り韓江中学に進学した。中国における原籍は福建省同安である²⁵⁾。

祖父が16歳の時曾祖父とともに福建からインドネシアへと移住した。父は1920年にインドネシアで生まれた。父は祖父とともに貨物運輸業に従事し、メダンから170キロ離れたTanjung Balaiというところに

19)「亜齊商会」はアチェを拠点としながら、ペナンでもビジネスを展開する客家人の組織であるという。英語による正式名称はAcheh Kongsíという。40年代、50、60年代を通してアチェ、ペナンなどで活動を展開していた。70年代後期からその消息は聞かなくなったという。「亜齊商会」については、韓江中学のC氏、また2021年12月2日に行ったのちに言及するメダン出身のS氏へのインタビューによる。

20)2019年12月26日に韓江中学でC氏に対して行ったインタビューによる。

21)棉中網-棉華中學香港校友會(mianzhong.org.hk)2021年12月5日閲覧

22)実際筆者が2008年にシンガポールに滞在していた際、インドネシアスラバヤ出身で、シンガポールで就学後現地で働くという華人女性に出会った。彼女は中学からすでにシンガポールに留学し、華語も英語も流暢にしゃべる典型的なバイリンガルシンガポール華人エリート像をなしていた。その英語もシンガポール訛りで、筆者が個別に話を聞いていなかったらインドネシア出身とは知られないと思われる。

23)これについては前掲の鍾霊独立中学の校長呉氏も同じことを言っている。

24)2021年11月30日、呉氏への電話インタビューによる。

25)Z氏へのインタビューは2020年1月4日にペナンで行った。

住む。1976年周恩来逝去の際、Z氏の祖父は喪に服していたほどで、その「祖国」中国に対する思い入れは相当だったという。

Z氏は1967年から韓江中学に入学し1971年に卒業した。二人の妹も同じく韓江中学で就学した。Z氏はその後、シンガポールへと渡り数年間住んだ後、ふたたびメダンに戻った。メダンでは兄と一緒に旅行会社を経営し、現地住民（主に華人）のマレーシア、シンガポール、タイなどへの旅行ツアーを企画し生計を立てていた。その旅行ツアーのうち、香港と台湾へのツアー商品が大きな割合を占めていたという。その重要な理由として、中華民国建国記念日の10月に南洋「華僑」が5日間無料宿泊できるという特典がついていたためという。

Z氏はその後1990年代から貿易会社を数年間経営し、1996年から木材加工工場を始めた。韓国、日本へと木材を輸出してきた。一カ月に50コンテナにのぼるほど木材輸出が繁盛した。Z氏はこの木材加工工場で富をなし、ペナンに頻繁に来るようになったという。

Z氏は2008年から現在に至り「インドネシア韓江同窓会」会長を務めている。以前は年に7、8回ペナンに来ていた。2015年にペナンでマンションを購入したので、以来月1、2回のペースでペナンに来るようになる。シンガポールにも住居を有しているという。筆者はZ氏の住む高級マンションが同一地点であるペナン島のショッピングモールでZ氏から話を聞いたが、氏の話によると、メダンは財をなす場所であるが、生活環境はやはりペナンのほうが良いという。このように、Z氏はメダンで財をなし、ペナン、シンガポールで消費し生活するスタイルをとっている。ペナンでは韓江同窓会関係者をはじめ、その交際圏・生活圏は容易に構築されるものと想像される。

次世代への影響として、Z氏の孫は2020年6月にメダンの小学校を卒業し、同年7月に直ちに韓江中学へと進学したという。

S氏

S氏は1953年生まれメダン出身の華人で、1966年13歳の時に兄と一緒にペナンまで進学しに行った²⁶⁾。祖父母は中国福建省からメダンに行った第1

26) S氏に対するインタビューは2021年12月2日に電話で行った。以下の内容はそのインタビューに基づく。

世代で、父はインドネシア生まれである。しかし、その祖父母はすぐにメダンで定住したわけではなく、メダン、ペナン、メダン、アチェなどを転々とした後、メダンで落ち着くようになったという。母方はメダンに移住した1世代目である。父はメダンで石油会社の経営と運輸に携わっていた。

S氏は1964年にメダンで行商小学校という華文小学校を卒業した。当時その学校に数百人の華人子弟がいたという。1965年に華人子弟がほとんどという政府系の中学に進学し、そこではインドネシア語による授業と週1コマの英語の授業があったのみで、華語は家で継続して勉強した。インドネシアでは1965年の9・30事件を受けて華文の使用が制限され学校が閉鎖されるようになった。その関係でS氏は1966年12月24日に兄と一緒にペナンへと渡った。兄は人の紹介により一旦鐘靈独立中学に入学したが、翌年の1967年に韓江中学へと入り直した。S氏は直接韓江中学に入学した。

S氏によると、メダンでは1950年代にすでにペナンへ進学しに行く人がいた。1966年当時、ペナンが距離的に近いことでペナンの学校へ子弟を送る華人の親が多く、実家の近辺に13人の華人子弟がペナンの韓江中学に進学したという。遠いところとしては、香港、シンガポールまで就学・避難するために子弟を送る家庭もあった。S氏の場合、兄のほかに、下の二人の弟もペナンで就学した。1966年ごろから年に百名ほどのインドネシア華人子弟がペナンで就学し、3年間でその人数は500以上を超えた。1974年にペナン全体で千名のインドネシア華人子弟がいたという。華文学校のほかに、1970年代にマレーシアでは教育言語として英文の使用もまだ許されていたので、英文が教育言語の学校に進学したインドネシアの華人子弟もいた。

韓江中学での学校生活については、S氏の学年の場合、タイの華人子弟も多く、マレーシア、インドネシア華人子弟とともにそれぞれ3分の1ほどの割合を占めていた。自分も含めて周りの海外出身華人子弟は、教員の家に下宿したりするなど学校関係者にとっては現実的な利益もあったという。上記3で述べたとおり、韓江小学校は1930年代からタイにおける華文教育への制限に伴ってタイの華人子弟の入学を受け入れ始めた。いわゆる域外の華人生徒受け入

れの歴史が長く、その中でおそらく上記触れた寛容な海外華人生徒受け入れの方針ができたものと推測される。また、そのような過程で教員など学校関係者に実利も伴っており、上記の方針はより維持されるようになったと考えられる。インドネシア華人子弟のうち、華語能力の不十分な生徒に対する補習クラスが設けられ、該当の生徒にとっても望ましいが、教員も手当などの関係で必ずしも負担だけではなかったという面があったという。

高校卒業後の進路については、S氏によるとメダン出身者の半分はイギリス、アメリカ、シンガポール、台湾、オーストラリアなどへ進学し、半分ほどのものはメダンに戻るか、ジャカルタへ再移住した。しかし、イギリス、アメリカなど西洋圏に留学したものでも、その99%はやはりインドネシアに戻る道を選ぶという。これについては、S氏はインドネシアは表面的に排華政策をとっていたが、しかしビジネスなどの場ではそれがとくに影響はなく、排華はただ政治政策だけだったと説明した²⁷⁾。インドネシアはマレーシアに比べ市場が大きく、華人はそこで事業を起し富を築きやすいので自分の周りの人は就学後、最終的にほとんどインドネシアに戻る選択をしたという。S氏自身は韓江中学を卒業した後イギリスへ留学したが、その後メダンに戻ったという。しかし、父のビジネスの拡張によりペナンでそのランチができた。S氏の兄弟はみなメダンに戻り現地で自身の事業を展開したが、S氏はペナンランチ運営のため、1978年にペナンへと移住し今日に至った。当時の留学組の同級生のうち、唯一ペナンを生活拠点とした例となったという。S氏はのちにペナン出身の華人女性と結婚し、二人の娘が生まれた。その娘たちは父の方針でいずれもペナンの名門でもある檳華女子小学校に進学し、華文教育を受けた。

T氏

T氏は1952年生まれでタイ最南端のヤラー県出身

27) S氏によると、スハルト時代、中国語の使用、華人的と思われる文化実践も禁止される政策がとられていたが、しかし華人の廟など宗教施設の活動は従来どおり許されていた。また華字紙である印度尼西亞日報(インドネシア日報)はずっと発行を続けており、メダンの多くの華人家庭はこの新聞を購読しており、そのおかげで華文の読み書き能力が維持できたとS氏が言っていた。

である²⁸⁾。T氏は潮州人で、父の世代からタイに移住した。その伯父はペナン在住で、当時ペナン潮州会館の理事をしていたため、伯父の紹介で小学校4年の時に韓江小学校に転校した。その後1965年に韓江中学に進学した。中学校1年生の時の同級生は200名ほどいたという。

タイ南部はペナンと距離的に近く、当時でも車で3時間で着くほどだった。1960年代ではタイの華文学校は閉鎖の目に遭い、自分の周りの華人子弟は華文教育の継続を望みペナンまで進学しようとした者が多かった。タイ南部の潮州会館理事などの関係者とペナンの潮州会館理事とはビジネス上付き合いがあるものが多く、理事の紹介で韓江中学を選ぶ華人子弟が多かった。その後さらに人から人へと連鎖的な紹介があったという。家計の許されない華人子弟の場合、家で独学するなどの対策がとられた。

ペナンでの宿泊などを含む生活費はタイより高かったが、ペナンで就学したタイ出身の華人子弟はほとんど商人の家庭であるため、賄うことができた。T氏の時、授業料は月に13マレーシアリングットだったという。

卒業後の進路としては、T氏の同級生の場合、タイに戻るか、シンガポール、アメリカ、台湾などへ留学したものがいた。T氏は知り合いの先輩が日本に留学したため、その先輩の紹介で1971年に東京理学院というところに留学した。卒業後タイに戻りしばらくタイにあるトヨタの工場に勤務した。その後アメリカに一時渡り、再びタイに戻った。1990年代にヤラー県からハジャイに移り住み今に至っている。

タイ華人子弟のマレーシア留学については、1980年代から人数が減少しはじめ、90年代にさらに減少した。その理由はタイの同化政策の影響、また華人の親は自分の子供にタイ語を学び出世してほしいという心理があったからとT氏はいう。しかし、2000年代以後、ふたたびタイ南部などからペナンに留学に行く華人子弟が増え、その理由は中国語の価値に対する見直し、それも一つの進路と認識し直したからだという。実際、タイでは2000年代以後華文教育が復活しはじめた。タイ南部の場合、華文教育の復活にはソクラー県にある中国領事館の支援もあり、由

28) T氏に対するインタビューは2021年11月30日に電話で行った。以下の内容はそのインタビューに基づく。

緒ある華文学校である国光、陶華などが再開したという。タイでも今は自由に華文教育を受けることが可能になったため、全体的にマレーシアまで進学するものは以前のように多くはない。しかし、T氏によると2020年当時ではまだ韓江中学に100名ほどのタイ出身者がいたという²⁹⁾。

T氏は1990年代以後ハジャイに移住し、そこで木材、不動産開発やホテル経営などに従事してきた。現在ハジャイ潮州会館の副主席、またハジャイ徳教会紫南閣の副閣長を務めている。

伝統的な華人組織で要職に就いていると同時に、T氏は1980年代に結成されたタイ南部韓江同窓会の二代目の会長も務めている。その会長になってすでに25年が経ったという。なお、タイ南部に同窓会メンバーは500名以上いるという。韓江中学の同窓会会長のT氏は、タイの学校と韓江中学との交流関係の構築に熱心であり続けてきた³⁰⁾。前述した韓江中学職員のC氏によると、1982年から1992年まで教職員組合と理事会との対立が生じ、それにより韓江中学の運営は大きな影響を受け入学者が著しく減少した。その中で、90年代から韓江中学の関係者はタイ南部まで学生募集に行くようになった。その際、T氏は熱心に協力していたという。T氏は、タイ南部の華人学生に1ヶ月韓江中学へのテスト留学の機会を設けることを提案したりし、毎年30名、40名ほどのタイ華人子弟を韓江中学へ送り込んでいた。

T氏は直接華文教育の推進にも携わった。ハジャイに徳教樹強学校という現地の徳教会紫南閣が創設した学校がある。同学校は2007年に設立されたもので、華文教育の推進を主な目的とし、中国語、タイ語、英語の三言語教育の展開を売り文句にしてきた。現在幼稚園、小学校、中学までの学年を揃えており、幼稚園児を含み1,600名以上の生徒が在籍している。そのうち、例えば小学校1年には4クラスがあり、各

クラスに生徒は30名いる。各学年は週に10コマの華語の授業があるほど華文教育にかなり力が入れている。T氏は2007年の学校創設時から同学校の理事長を務め、現在に至っている。毎年9月、10月に、T氏は徳教樹強学校の生徒を引率し韓江中学へ数週間のサマー・キャンプに参加しに行っているという。そのキャンプに参加したタイ側の学生のうち、毎年韓江中学へと進学しに行くものは出ている。なお、徳教樹強学校は華人子弟のみならず、華語を身に付けようとする華人以外のタイ人学生も多数いるとT氏は言っている。

以上、インドネシア・北スマトラ、タイ南部出身の韓江中学卒業生が、彼らの韓江中学留学の経緯を含め、当時の周りの状況やその後の同級生の進路などについて詳しく教えてくれた。そこから、歴史的なマラッカ海峡周辺の人々の往来が作りだすつながりが1960年代、70年代に継承され生かされていることがみえてくる。前述したとおり、韓江小学校は1930年代からすでに潮州人つながりでタイ南部の潮州人子弟を受け入れる伝統を有している。そのようなつながりは1960年代以後、マレーシアの華文教育が厳しい環境におかれるようになった後でも韓江中学の寛容な海外華人子弟受け入れ方針の継続にプラスに働いたと考えられる。北スマトラについては、歴史的にペナンとの人的往来、つながりがあり、上記述べた客家人組織「亜齊商会」のケースのように集合的な華人子弟の越境就学の現象もあった。そのような歴史的な往来関係は、その後の1966年、1998年の排華暴動の際に多数の華人子弟のペナン就学・避難というかたちで継続された。

上記のインフォーマントの話からは、越境就学という現象には華文教育に対する人々の思い入れや、同じ華人としてのつながりが底流にあることがみえてくる。しかし一方で、「感情論」のみならず、実利が伴っていたことも事実で、それも複雑に絡んでいたのである。S氏が述べたとおり、韓江中学の一部教員はインドネシア華人子弟の下宿受け入れなどで収入が増えた。上記のペナン韓江同窓会の秘書Lによると、1998年のインドネシア排華を受けて、メダンなど北スマトラの華人子弟のペナンでの住居の斡旋やペナンでマンションを購入しようとしたインドネシ

29) 前述の高村 [2012] の研究も明らかにしたように、タイ南部の県とマレーシア北部諸州との人々の行き来が頻繁でビジネス用語として華語の価値が高いとされる。この点については、T氏もハジャイなどの小売り商人たちはマレーシア側との往来が多いため華語をしゃべれる人が多いという。このような社会空間の影響でタイ南部では華語の汎用性が同化政策にもかかわらずある程度維持されてきたとみられる。そのような社会文化の影響のもと、一部のタイ南部出身の華人は依然としてその子弟をマレーシア側まで送り込むようにしているとみられる。

30) この点については上述したペナン韓江同窓会の秘書Lから聞いた。

ア華人の仲介でかなり儲けたという地元韓江中学の卒業生もいたという。こうした相互にプラス的という実利関係も伴って、各地をまたぐ越境的な往来が継続されてきたと捉えるべきで、それがより多面的な現実そのものであるからである。

当事者であるインドネシア、タイの華人子弟は、越境就学そのものをどう捉えているのだろうか。上記のメダン出身のS氏は13歳の時にペナンへと渡ったのだが、本人が言うにはその時のペナンはやはり外国に見えていたが、同じ福建語をしゃべる華人住民が多く、インドネシアにはない安心感を感じられたという。タイ出身のT氏は小学校4年からすでに韓江小学校に転校したので、小さかったゆえに当初あまり外国かどうかは思わなかったという。高校の段階になると、同じタイ出身の華人子弟が周りに多かったことから初めて異国との認識をもち得たという。つまり、外国出身の華人子弟からすれば、同じ華人というつながりがあると同時に、異郷・異国というカテゴリー、制度の違いも同時に感じられたということである。ペナンの華文学校側の立場については、韓江小学校のように設立まもない頃からすでにタイの華人子弟を大量に受け入れるなど、すべての華人子弟に華文教育の機会を提供することは多くの華文学校設立時の方針であったといえる。その「すべての華人」とは本国の華人のみならず近隣の国の華人もその射程内に入るのである。1998年の排華暴動時に、本来入学の規定が厳しかった鐘霊独立中学まで献身的にインドネシア華人子弟の受け入れなどの世話をするようになったのはその一例である。しかし、上記のような傾向性ないし思考様式はおそらく理念上の国民国家の存在感がまだ薄かった段階に生じたもので、21世紀の現在では国民国家という枠組みの社会生活への浸透に応じて、国同士の違い、身分の違いが一層厳然たるものとなってきたというのが現実である。

さて、越境就学をめぐる2021年現在の状況については、上記のインフォーマントや韓江中学関係者の話によると、インドネシア、タイともに華文教育が復活したため、全体的にこの両地域からの越境学生は少なくなってきた。上記のZ氏のように自身が韓江中学卒業生の場合、母校に対する思い入れや、ペナンのようなより濃厚な華語学習の環境を好むといった

動機で依然として子弟をペナンの華文独立中学まで送り込む華人もいるという。

5 越境就学の彼方へ

本稿で取り上げてきた教育をめぐるインドネシア・北スマトラ、タイ南部の人々とペナンの華文学校とのつながりは、植民地時代に遡る長きにわたる現象である。本稿は主に韓江中学などの華文中学をみてきたが、1905年にメダンで設立されたアメリカ教会系英華学校の事例のように、ペナンの教会系英文学校はメダンにも拡張しており、それが海峡植民地の文化の輸出とも捉えられる事象といえよう。2と3で言及したとおり、植民地時代からマラヤの華人たちはすでに英語の実用性重視と母語教育への関心という両方の志向性を同時に有していた。しかし、マレーシアにおける1961年以後の教育言語のマレー語化政策に伴って従来の英文教育の選択肢が徐々になくなっていった。その中で本来二つの志向性を有していた人々は、予知できなかった社会の変動に応じてその関心が華文教育に収斂されていった。マレーシア社会の変化に伴って、本来英文学校にも進学していたインドネシア、タイの華人子弟もその選択肢が狭まり、越境就学の場合、集散的に華文学校に進学するという現象が生じた。

他方、3で概観したとおり、1961年以後のペナンなどマレーシアの華文独立中学は生徒の進路、自身の生き残りなどを考えて英文教育にも力を入れてきたため、実際以前の英文中学と伝統的華文中学の双方を合わせた機能を有するともみられる³¹⁾。上記のインフォーマントやその同級生たちの進路から分かるように、彼らは台湾という中国語圏の高等教育のみならず³²⁾、無事に欧米の高等教育に接続することもできていたことから、独立華文中学のそうしたマルチ性という特質を垣間見ることができる。

1960年代、1970年代という華人同化政策が続いた

31) 筆者が韓江中学刊行の卒業記念集を閲覧したところ、卒業生のうち中国語のほかにも、英語で卒業の感想文を記したのも多かったことが分かった。その英文のレベルは相当高いものとみられ、大学生レベルの文章力と見受けられる[韓江中学: 2021]。

32) 1970年代には中国大陸に留学する道が閉ざされており、中国語圏の高等教育として台湾や香港という選択肢のみになっていた。

環境下で、インドネシア・北スマトラ、タイ南部出身華人の一部が、ペナンをはじめとして歴史的に人のつながりのある場に教育、生存、エスニシティ存続の機会を求めたことは実はその次の時代につながる重要な意義を有することといえる。なぜなら、北スマトラやタイの韓江中学の卒業生の多くは、地元か本国の他都市で生きていくという道を選んだ。彼らのペナン就学の経歴はその後の本人の人生、またその家族、周りの人に少なからぬ影響を与えるものと思われる。上記取り上げたインフォーマントたちはそれぞれその次の世代に直接影響を与えるか、華文教育の復興・展開にかかわり、自身の人生体験を次の世代へとつないでいこうとしている人もいる。2000年代以後、とくに2010年代以後インドネシア、タイにおいて華文教育が本格的に復活したといえる³³⁾。それまでの1970年代、80年代、90年代をつないだのがペナンなどの海外留学組の人々で、彼らの存在なしにはその後の展開も変わったかもしれない。

人々の思い入れをつなぐ媒介として出身校同窓会は重要な意味を有し、また肝心な役割も担っている。香港におけるインドネシア・パレンバン(Palembang)の学校出身者による同窓会について研究した王は、同窓会のメンバーたちは伝統的とされる中国の出身地や血縁関係ではなく、共通の元移住地であるパレンバンを新たな「籍貫」という出身地とし、また同窓会が人々を取り結ぶ紐帯となり、従来の地縁・血縁関係に取って代わるいわば新たな「家系」を作り出していると指摘した[王1999]。これはつまり共通の体験が人々を取り結び、またその生のあり方に継続的に影響を与える事例といえる。

これはその他の海外同窓会にも通じている状況である。メダンにあった1945年創設の名門メダン華僑中学(棉華中学、棉中とも略称する)の元卒業生による同窓会は、インドネシア国内の北スマトラ、ジャカルタのほか、香港、北京、天津、広州などインドネシア以外の中国の数都市でいわゆる帰国華僑によって結成されている。そのメダン華僑中学は長年の閉

33) 上述の鐘靈中学校長呉氏によると、ジャカルタにある歴史ある巴城中学という華文学校が2012年に長年の中断後再建され、自分が訪問したことがあるという。また、後述するメダンの棉華中学などの華文学校も2010年代以後再建された。こうした学校は現在華語、英語、インドネシア語の三言語教育展開の方針をとっており、華人以外のインドネシア子弟も多数入学している。

校後2018年に再建された。学校の再建は元卒業生で今海外在住の同窓会メンバーによる提案であり、また学校の建設にあたり、香港など各地に住む海外同窓会メンバーは多数寄付を行った。そのうち香港と中国本土に住む同窓会メンバーそれぞれ302名、186名の合計488名から寄付があり、171万香港ドル(約2,479万円)の寄付が募った。そのうち、「香港棉中校友会」名誉会長の張蓮芳が一人で150万香港ドル(約2,174万円)を寄付した。学校再開の記念式に直接赴いた香港など海外在住の同窓会メンバーもあり、その前後にメダンを複数回訪問した同窓会メンバーも多い³⁴⁾。現在の同窓会メンバーの多くはすでに80代前後で、「帰国」してすでに数十年も経っているのだが、そのメダンにあった母校への思い入れの深さは相当のものとみられる。これはかつての体験が人々の生を規定ないし大きく影響している事例そのものといえよう。なお、メダン華僑中学をはじめ、いくつかのメダンで再建された元華文学校はペナンの韓江中学とは交流協定を結んでおり、交流活動を展開している。

韓江中学の海外同窓会の活動からも類似の傾向性がみられる。韓江中学同窓会の場合、マレーシア各地や、タイ南部、バンコク、インドネシアのメダン、ジャカルタにそれぞれ同窓会支部が結成されており、またそのための固定的なオフィスがあるところも多い。その他の鐘靈中学などの同窓会もタイ、インドネシアの両国にある。上記のZ氏によると、インドネシア韓江中学同窓会は2千名以上のメンバーを有し、その多くはメダンとジャカルタ在住である。

2003年に「世界韓江校友聯誼会」という世界規模の韓江同窓会が結成され、2年ごとに世界各地で順番に同窓大会を開いている。上記のタイ南部韓江同窓会会長でもT氏によると、2015年にハジャイで開催された世界韓江同窓大会には世界中から1,600以上の参加者が集まったという。2019年にペナンで開催された第8回世界韓江同窓大会は、韓江学校の創設百年祝賀行事に合わせて企画されたもので、2千名を越えたマレーシア各州、タイ、インドネシアの卒業生の参集を集めた。その際、マレーシア全国及び世界各地の卒業生たちによって、韓江三校という小学校、中学、

34) 棉華中学香港校友会 <http://mianzhong.org.hk/index.php>
2021年1月23日閲覧

大学の建設基金という名目の寄付が集められ、その金額は33万マレーシアリングギット（約880万円）にのぼった。この学校建設基金と関連して、韓江三校の理事長でペナン潮州会館の重鎮でもある黄賜興は大会の席で、マレーシアの偏った華文教育政策という政府政策を批判したと同時に、民間の力による華文教育の継続とそのさらなる展開の意義、各方面の継続的な努力の必要性を強調した³⁵⁾。マレーシアは隣国の華人子弟に華文教育を提供する重要な基地であったが、政府の政策的・財政的支援が乏しいなか、インドネシア、タイの元卒業生の財政的、また心情的支援が必要であることが分かる。そのような状況は逆に国境を越えた継続的な連携の契機を作っている面もあるといえる。

6 おわりに

19世紀以来のマラッカ海峡周辺の華人の移動、再移民の動きから分かるように、人々の行動に偶然性が多分に伴っていた。数カ所転々としたあと、最終的にどこを生活の拠点とするかはその時々状況やさまざまな要素の総体で決まる。つまり、人々にとっての帰属意識の帰結や心の拠り所となる「ホーム」も自身のアイデンティティも必ずしも固定しているというわけではなく、さまざまなプロセスを経てそれらが徐々に構築されていくものであるとみた方が妥当であろう。

20世紀初頭の海峡植民地ペナンの華人が同時に複数の国家と交渉を行い、そこにおける自身の権利を獲得しようとする彼らの越境的な生存状況に注目した篠崎の研究がある〔篠崎 2017〕。片岡も近代国民国家以前の人々の往来を踏まえ、国民国家時代におけるそうした人々の歴史的経験の再活性化について描写した。しかし、越境にはメリットがある反面、国民国家時代には人々はいやおうなしに制度や国籍に由来する制約や壁にもぶつかるもので、その結果越境者たちは結局国民国家制度に同調した共犯者であると片岡が分析した〔片岡 2021〕。

本研究の事例からみえてきたのは国民国家が規定した国境がある一方で、それらを横切ってある程度自由に自身の生存の空間を求めようとする人々の越境性とその自主性で、上記の篠崎の研究とほぼ同じ文脈があった。S氏と同級生たちの例のように、「危険なところ」ともされるインドネシアへまた戻っていくのはあくまでも本人たちの選択で、国家という枠組みの前では人々にはやはり主導権があったといえる。人々がインドネシアを選んだのは親族などの存在のほかに、そこはやはり自分の力を発揮しやすいところ、富を築きやすいところだからとされる。Z氏や2で言及したペナン惠州会館の女性秘書の家庭のように、事業はインドネシア、生活圏はペナン、シンガポールというふうには、柔軟に国家の違い、環境の違いを利用するケースもある。そこには国境、枠組みというカテゴリーを逆手にとって自身にとっての最大の利益を引き出すという生のあり方が浮かび上がってこよう。

中国への帰国華僑を研究した奈倉は、移民や移動する人々のアイデンティティ・精神の拠り所を形作る要素として、民族や国家といった超個人的な規定と同時に、個人の直接的経験や人間関係も無視できないファクタであると指摘した〔奈倉 2016〕。本研究で取り上げたインフォーマントや各地の同窓会の事例から分かるように、かつての生活体験が人々のその後の人生をある程度規定し、彼ら／彼女らのアイデンティティ形成に重要な影響を与えており、その点は奈倉の研究とつながっている。韓江同窓会会長職の就任や、Z氏、S氏、T氏にみられる次の世代に対する華文教育重視の姿勢からは、母校をめぐる人間関係を含む関係性の重視、トランスナショナルな視野の醸成、華人文化継承の意識など、本人たちのアイデンティティの一面がみえてこよう。そうした精神性ないし生のあり方は、韓江中学就学の体験と多分に関係があるといえる。

さらに本研究から、共通の体験が該当の関係者を結び、新たな現実や結実を作り出し、新たな展開を生み出す原動力にもなっていることが分かる。上述してきたとおり、Z氏、S氏、T氏のこれまでの体験は、本人だけにとどまらず、その次の時代へと生かされ、新たな現実の生成につながっているのである。そのうち、T氏による韓江中学の学生募集への協力、徳

35) 黄賜興は同時に華文教育の発展はマレーシア国家への貢献でもあるとも言及した。2019年にペナンで開催された第8回世界韓江同窓大会については、以下を参照。https://archive.hanchiangnews.com/cn/?p=14821

教樹強学校運営への関与はより明示的な事例といえよう。各地の同窓会メンバーの思い入れが結集し元出身校の継続的な発展に大きく寄与していることもその好例である。つまり、人々はかつての個人的体験によって自己を意味付け、その後の生のあり方を築いていると同時に、同じような体験や境遇を共有する人々は相互につながることによってその思い入れをさらに昇華させ、新たな現実も創出しているのである。そのようなかつての思い出、体験がもつ持続的な影響力にはもっと関心が向けられるべきなのではないだろうか。

最後に、本研究が扱う1960年代、70年代は東西冷戦時代の真っ只中で、また東南アジアの新生国民国家が強力に国民統合を推し進めようとした時期でもあった。インドネシアもタイも華文教育抑制という厳しい国民統合政策をとっていたが、その背後には共産主義や共産党に対する警戒意識が混ざっていた[北村 2014; 貞好 2016; Coughlin 1960]。両国の華人住民はある意味無実の罪を着せられ巻き込まれた面があった。排他的なナショナリズムに直面したなかでも、人々にはさまざまな対応策もあったことが本研究で明らかにされてきた。とくにタイの場合、すでに1930年代から幾多の華文教育に対する不利な政策の波があり、その中で韓江小学校の例のように1930年代からすでに異なる地域間の人々の間でその対応策が構築され、それが次第に一つの伝統にもなっていた。

1960年代から1990年代までとくにタイ、インドネシアの華人は同化が進んだという今までの通説がある。しかし、本研究の事例や人々の語りが明かしているように、「表面的な」同化の裏には途絶えることのない復活の可能性も常に潜んでいた。それは越境的なネットワーク、人々の往来の歴史的経験、強い情念などである。2010年代前後におけるタイ、インドネシアの華文教育の復活にはそのような歴史的背景ないし下地があり、その現象はむしろ一時的に影を潜んだという連続的な歴史事象と捉えるべきなのではないだろうか。

引用・参考文献

日本語

- 内田直作 (1982)『東南アジア華僑の社会と経済』千倉書房。
- 片岡樹 (2014)「想像の海峡植民地——現代タイ国のババ文化にみる同化と差異化」『年報タイ研究』14号、pp. 1-23。
- (2018)「タイ国プーケットのババ墓碑にみる文化的土着化」『年報タイ研究』18号、pp. 1-19。
- (2021)「国民国家時代のメダン・ペナン・プーケット・コネクション——華僑華人移民と東南アジア現代政治」『マレーシア研究』第10号、pp. 1-19。
- 北村由美 (2014)『インドネシア 創られゆく華人文化——民主化以降の表象をめぐる』明石書店。
- 黄蘊 (2011)『東南アジアの華人教団と扶鸞信仰——徳教の展開とネットワーク化』風響社。
- 貞好康志 (2016)『華人のインドネシア現代史——はるかな国民統合への通』木犀社。
- 篠崎香織 (2017)『プラナカンの誕生——海峡植民地ペナンの華人と政治参加』九州大学出版社。
- 白石隆 (2000)『海の帝国——アジアをどう考えるか』中公新書。
- 杉村美紀 (2000)『マレーシアの教育政策とマイノリティ——国民統合のなかの華人学校』東京大学出版会。
- 高村加珠恵 (2007)「インフォーマルな越境が日常化する空間のメカニズム——タイ・マレーシア国境東部からの考察」『アジア・アフリカ言語文化研究』No.74、pp. 165-192。
- (2012)「国境を越える子供たち——タイ・マレーシア国境東部における日常的越境と法的地位」陳天璽・近藤敦・小森宏美・佐々木てる編著『越境とアイデンティフィケーション——国籍・パスポート・IDカード』新曜社、pp. 166-199。
- 奈倉京子 (2016)「つながりに生きる——「チャイニーズ」の“roots”と“routes”に関する考察」津田浩司ほか編『「華人」という描線——行為実践の場からの人類学的アプローチ』風響社、pp. 191-222。

英語

- Buiskool Dirk A. (2009) *The Chinese Commercial Elite of Medan, 1890-1942: The Penang*

- Connection, *Journal of the Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society* Vol. 82, No. 2 (297), pp. 113-129.
- Coughlin, Richard (1960) *Double Identity: The Chinese in Modern Thailand*. Hong Kong University Press.
- Cushman, Jennifer W. (1989) Revenue Farms and Secret Society Uprisings in Nineteenth Century Siam and the Malay States, *Review of Indonesian and Malaysian Affairs*, Vol. 23.
- (1991) *Family and State: The Formation of a Sino-Thai Tin-mining Dynasty, 1797-1932*. Singapore: Oxford University Press.
- Daw Win and Loh Wei Leng (2009) Regional Links: Yangon, Penang, and Singapore, *Journal of the Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society*, Vol. 82, No. 2 (297), pp. 67-79
- Jackson, Peter A. (1999) Royal Spirits, Chinese Gods, and Magic Monks: Thailand's Boom-time Religions of Prosperity, *Southeast Asia Research*, Vol. 7, No. 3, pp. 245-320.
- Khoo Salma Nasution (2009) Hokkien Chinese on the Phuket Mining Frontier: The Penang Connection and the Emergence of the Phuket Baba Community, *Journal of the Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society*, Vol. 82, No. 2 (297), pp. 81-112.
- Reid, Anthony (2005) *An Indonesian Frontier: Acehnese and Other Histories of Sumatra*. Singapore: Singapore University Press, 2005.
- Wong Yee Tuan 2008 Penang's Big Five Families and Southern Siam During the Nineteenth Century, Michael J. Montesano and Patrick Jory (eds). *Thai South and Malay North Ethnic Interactions on a Plural Peninsula*, NUS Press, pp. 201-213.
- 何国忠 (2002) 『馬來西亞華人：身分認同、文化與族群政治』華社研究中心。
- 林水豪 (1998) 「獨立前華文教育」林水豪・何啓良・何国忠・賴觀福編『馬來西亞華人史新編 2』馬來西亞中華大會堂總會、pp. 215-254。
- 顏清滢 (1998) 「華人歷史變革 (1403-1941)」林水豪・何啓良・何国忠・賴觀福編『馬來西亞華人史新編 1』馬來西亞中華大會堂總會、pp. 3-76。
- 楊金川 (2019) 「戰前韓江學校發展縮影」『百年韓江學術論文集』韓大中華研究院出版、pp. 43-67。
- 王蒼柏 (1999) 「香港的歸僑團體研究——以巨港 (香港) 校友會為例」『華僑華人歷史研究』3、pp. 55-66。
- 吳宜潔・陳韻絢 (2019) 「韓江中學」『韓中生活 31』韓江中學、pp. 51-52。

刊行物

- 韓江中學 (1953) 『韓江中學建校特刊』。
- 韓江中學 (2021) 『韓江中學高中第66屆暨初中第69屆畢業刊』。
- 韓江傳媒大學學院 (2019) 『百年韓江 歷史影像集』。
- 韓江傳媒大學學院 (2019) 『百年韓江 故事與回聲集』。

その他

- 棉華中學香港校友會 <http://mianzhong.org.hk/index.php>

中国語 (ピンイン順)

- 陳劍虹 (2007) 『檳榔嶼華人史圖録』Areca Book.
- (2010) 『檳榔嶼潮州人史網』檳城潮州會館出版
- 陳韻絢 (2019) 「韓小百年歷史」『韓中生活 31』韓江中學、p. 50。
- 陳韻絢・丘敬恩 (2019) 「韓江的姊妹校」『韓中生活 31』韓江中學、pp. 54-55。
- 古鴻廷 (2000) 「英屬馬來亞聯合邦華文教育之研究」『馬來西亞華人研究學刊』3 華社研究中心、pp. 57-83。
- 何国忠 (1998) 「獨立後華人文化思想」林水豪・何啓良・何国忠・賴觀福編『馬來西亞華人史新編 3』馬來西亞中華大會堂總會、pp. 45-86。

中国人でなくマレーシア華人であること

馬華文学雑誌に見るアイデンティティの諸相

Being Malaysian Chinese but not Chinese from China: Multifaceted Identities in Malaysian Sinophone Magazine

舛谷 鋭 (MASUTANI Satoshi)

はじめに

現代マレーシア文学の中で、主に華語(中国語)教育を受けた華語系の華人作家によって執筆された一群の作品を馬華文学と言ひ、今世紀以降は華語語系(サイノフォン; Sinophone)とも呼ばれている。現代アジア文学において、プロ作家と商業文芸誌に支えられた日本のような文学は実は少数派だが、馬華文学にもプロ作家はいない。たとえば1980年代に専門の呼び声高かった丁雲はテレビの脚本で糊口をしのぎ、雅波は自らの書肆で身を立てていた。永楽多斯は明星(アイドル)作家として身の上相談を得意とし、李天葆、瘦子等、現職元職の小中学校教員も少なくない。シンガポールきっての長篇作家、流軍は事業の成功で五十近くになってから執筆に専念できるようになったし、辛口の散文で知られた故英培安は自作の版元でもある草根書室を経営していた。大陸に文学館を持つ尤今や、李憶君等の女性作家たちも家族の協力は無視できないし、梁文福は音楽活動から得る収入の方が多いただろう。初版で3,000部以上を刷り、再版も含め1万部近い売り上げを見込める「出版社が出版したがる作家」にしてこの有り様である。

「文化砂漠」は香港などを含め、海外華人世界で広く聞かれる自嘲表現だが、東南アジアでも都市生活者の華人の生活は、確かにビジネス本位ではあろう。非国語の民族語文学である以上、識字人口には限りがある。マレーシアでは民族、宗教、言語が、シンガポールでは政治が、それぞれ題材の制約として立ちはだかる。原稿料が安い上、日本では当たり前に見える出版社丸抱えの出版はごく稀で、自費か華人社団(会館)などの助成金による出版が多い。

そして最も大きな問題は、発表機会の少なさであろう。華語系の公立小学校や私立中高時代には、教育の一環として華語作文の機会がある。北マレーシアの故陳強華のように、日新中学で教え子の文集を出版している教員もいる。また、学生の投稿の受け皿として、50年代には香港の『中国学生週報』が、70年代には『好学生』が機能していたこともあった。しかし、長じて作品を発表しようとしたとき、どこに投稿したらよいか。わずかにマレーシアでは『星洲日報』や『南洋商報』、シンガポールでは『聯合早報』など華字紙の別刷り文芸欄(文芸副刊)しかない。この状況は馬華文学発祥以来同じで、華語文学すなわち副刊文学とも言えよう。

本稿では主に、冷戦期80年代までの馬華文学の媒体として、数少ない副刊以外の文芸雑誌に着目し、特に華語系華人文学を通じマレーシア華人のアイデンティティとナショナリティ探求の手かかりとしたい。

マレーシアの文芸雑誌

前述の通り馬華文学は華字紙副刊文学である。各地の文芸サークルではそのときどきに同人誌が発行されていて、北マレーシアの『清流』やクランバレーの『燭火』は細々ながら比較的長く続いたが、他は「三号雑誌」がほとんどだ。唯一の例外が1955年11月にシンガポールで創刊された華語文芸誌『蕉風』(Bulan Chao Foon)である。

マレーシア、シンガポール域内に読者が限られる状況からして、文芸誌が競合するのは華字紙の文芸副刊であることはすでに述べた。東南アジア華人のエスニック・プレスである華字紙は、早くから会館、華語教育と並ぶ「華僑三宝」として華語系華人社会の

形成存続を支えて来たが、馬華文学においても例外でなく、特にマラヤ独立以前までは、繰り返し述べるように「馬華文学は(華字紙)副刊文学」であった。しかし、60年代以降文芸作品を掲載する雑誌の数も増え、文芸副刊の馬華文学における地位も絶対的なものではなくなってきている。とはいえ単独の文芸誌に限れば『蕉風』以外は短命のものが多く、たとえば姚拓は1986年に分離以前のシンガポール発行のものも含めて21の文芸誌を紹介しているが¹⁾、その内、近年まで継承されているのはマレーシア作家協会の機関誌『写作者』(-1994。1995-2006マレーシア華文作家協会『馬華作家』『馬華文学』『馬華文芸』など)くらいで、その他1988年創刊の『拉讓江文学季刊』、1990年創刊の『清流』などはいずれも各地文芸団体の機関誌であり、曲がりなりにも商業ベースに乗っている文芸誌は『蕉風』一誌と言わざるを得ない。こうした中『蕉風』が文芸副刊との対抗上しばしば掲げるのは以下のような主張である。

『蕉風』が30数年に渡って続いているのは、『蕉風』には愛読者と『蕉風』を支持する作者が存在するからです。ある作者は『蕉風』である時期執筆したのち、新聞に書き始めますが、これはお金のためではなく(『蕉風』より稿料の高い新聞にはお目にかかったことはありません)²⁾、その幅広い読者層のためでしょう。現在『蕉風』の発行部数が新聞と比べて遠く及ばないことは否定すべくもありませんが、以下の二つの事柄を作者は認識しなければなりません。第一に新聞を買う人が必ずしも副刊を読むとは限りませんし、副刊を読む人も必ずしも文芸版を読むとは限りません。しかし『蕉風』を買う人は必ずや文芸愛好者に違いありません。第二に『蕉風』を読んでいる各地の著名作家、学者、評論家はや大学教授は多く、これは現地各新聞の及ぶところではありません。『蕉風』に掲載される作品は新聞ほど広くはありませんが、新聞よりも遠く、長く、知音に伝わります。私たちは毎号『蕉風』を海外の著名作家や各地の大図書館に贈呈³⁾し、現地作品

1) 姚拓「馬來西亜独立後馬華文學的發展」『蕉風』394期、1986.8(以下巻号のみはすべて『蕉風』より)

2) 80年代では新聞が通常千字当り10リンギに対し、『蕉風』は一編15リンギ(短詩は12リンギ)

3) 日本をはじめアジアの主要図書館やオレゴン大、アメリカ連邦図書館にも寄贈していたようだが、バックナンバーは姚拓個人分の寄贈を受けたクアラ Lumpur の華語研究中心集賢図書館へ

が海外の注意を引くよう努力しています⁴⁾。

読み捨ての新聞副刊でなく単独の文芸誌として発行されている強みを強調しているわけだが、確かに副刊形式には以下のような限界がある。

- ①読者層が広いため娯楽性の強いもの優先
- ②分量の制約
- ③散逸しやすい

『蕉風』との比較では特に②が重要で、文芸副刊は連載もあるが紙面の都合で編集者に短篇が好まれる。雑誌形式ならそれほど制約も厳しくなく、長さに関係なく中篇なら一挙掲載できる。

『蕉風』は創刊時には何と隔週発行で、三年後からは月刊発行を継続していた。しかし1986年1~4月号の停刊を挟み、1990年1月からは隔月発行となった。これによって作品投稿から掲載まで2~4ヶ月かかるようになり、新聞副刊の場合の投稿後約1週間という掲載スピードに慣れた馬華作家には不評だった。これに対し『蕉風』側は読み捨てでないことを繰り返し強調している。

海外華語媒体で常に問題となる使用字体だが、『蕉風』は当初繁体字で、437期(1990.7-8)から簡体字を採用している。これは国内華語教育が簡体字で行われているため、繁体字のままでは識字できない層が増えたための措置だった。

マレーシアでは若者達は簡体字を学んでおり、『蕉風』は繁体字を堅持し続ければ『蕉風』を読める者は段々少なくなり、市場も益々狭くなり、この先続けていけなくなるおそれがあります。よって『蕉風』を簡体字に変えて印刷することを繁体字擁護の読者、作者、編者に懇願するものであります。簡体字が美観と正確さにおいて繁体字に及ばないことは認めざるを得ません。しかし簡体字を使っている国の文学水準がそのために衰えているとも思えません。『蕉風』の水準を保つことは必要で、また『蕉風』を売ることも必要なのです。私たちは今号から徐々に簡体字を採用し始めます⁵⁾。

とジョホールバルの南方大学学院図書館内、馬華文学館、南洋大学図書館の流れを汲むシンガポール国立大学中文図書館が、それぞれ不完全な形で所蔵していた。

4) 「編集記」423期、1989.2

5) 「編集記」435期、1990.3-4

これまで出版形態を中心に、媒体としての『蕉風』の特徴を述べたが、内容に関わる事柄について紹介しよう。

『蕉風』の最初の主編は、1930年代半ばに中国共産党の指導者であった張国壽の子息の方天（張海威）で、最初の出版人は申青だった。当時マラヤでは独立を目前に華僑作家の間でも愛国（マラヤ）主義的な文学運動が高まっていた。『蕉風』の創刊のことばは次の通りだ。

「文化の砂漠」ということばでマラヤの文化を形容する人がいるが、このことばは妥当でなく、マラヤの文化人にとって明らかな悪口である。しかし落ち着いて考えて見よう。なぜ「文化の砂漠」ということばでマラヤが呼ばれるのか。文化事業が軽視されているせいではなからうか？ われわれ馬華文化工作者が提起を行なっても文化は主流を占める意見とならない。

過去の歴史が証明しているように、われわれの祖先はマラヤの地において物質文明の創造について輝かしい業績をあげているが、精神文明の創造では同様な成果をあげていない。こうした否定できない事実に基づいて、われわれ馬華文化工作者は積極的、主体的に任務を負い、幾本かの貧弱な筆でマラヤの文化の砂漠に文化のオアシスを開こう。

マラヤはわれわれ中華民族が全人口の半分以上を占め、今後長きに渡りわれわれは他のマラヤの民族と協調し、ともに生活して行かねばならない。生きて死すこの地マラヤへの理解が足りなければ、笑い者になるしかない。ある土地について理解したいのなら、ある民族について理解したいなら、歴史や地理の本を読んだり、宣伝文のような本を見たりして済ますことはできない。社会の内部に入り込み、実際に生活に没入してやっと少しずつ見えてくる。また、その土地、その民族の文化を真摯に観察することによって正確な答案が得られる。野にある一木一草、生活の端々、これらすべてが文筆を経ることで眼前にはっきりと現れ、多くを知ることができ、状況を理解し、他の民族との平和共存の最良の方法をも見つけることができるかもしれない。

文化界の友人達と上記のような問題を話し合う

度に、共通して感じ一致して思うことは、今日のマラヤに純マラヤ的な文芸雑誌を創刊することが急務だということである。われわれの力はまだ雄大でなく、陣容も強力でないけれど、われわれの誠心誠意が社会の共感を得、多くの文化人が参加し、われわれと共同で開墾に当たるならば、この雑誌の前途は非常に明るいだらう。「蕉風」の二文字は南洋の雰囲気を見せず以外、特に意味もなく、出典を探して記す必要もない。われわれはただ、この蕉風が秋風や夜雨のエレジーを奏でるのでなく、マラヤの大地を吹き抜け、勢いの盛んな文化の新芽を慈しみ育ててくれることを望んでいる⁶⁾。

『蕉風』は創刊後しばらくは香港でも読まれていた。後述のように中国大陆から香港経由でマラヤに渡った黄崖が編集をつとめたり、香港や台湾から徐速、劉以鬯、白先勇、余光中らの有力な作家の作品を掲載していたからである⁷⁾。1970年代には現代シンガポールを代表する芸術家、陳瑞獻も『蕉風』の編集をつとめている。

1965年以前はマレーシアと一体であったシンガポールの華語文芸だが、現在ではマレーシアの華人作家は意外とシンガポールと疎遠な場合が多い。その点『蕉風』はシンガポールに発売所（友聯書局）を持ち、少なくとも70年代まではシンガポールで意見交換の場を設けたり、投稿を多く受けたりと接点があった。

アジアの国々の作家が、隣国の文学より遠い欧米の文学に親しいのはどこの国でもあることだ。しかし『蕉風』の内容には現地華人作家の作品の他、東南アジア文学、南アジア文学など西欧文学以外も含まれている。

特に本国で発表の場を持たなかったインドネシア華語系華人作家の場合、早くから『蕉風』は香港と並んで作品発表の場として重要だった。たとえばジャカルタ在住の詩人、柔密欧・鄭⁸⁾は訪問記事⁹⁾が載る

6) 「創刊30周年記念專輯」再録より。384期、1985.5-6

7) 黄傲雲「中国作家与南洋」pp.28

8) 本名、鄭遠安。スマトラ生れ。30年代末にシンガポールで在学中、郁達夫編集の『星洲日報』副刊「晨星」などで作品を発表。台湾の洛夫に倣って現代詩を作り始める。香港、マレーシアの雑誌を中心に華語による創作を続ける。1995年没。

9) 「訪柔密欧・鄭」416期、1988.7

ほどの常連であった。また華語作品ばかりでなくインドネシア語文学作品の翻訳紹介も見られる¹⁰⁾。

現地華語作品の中で『蕉風』掲載後の評判が高かったのは鞠葉如の「猫恋」¹¹⁾だろう。この作品は全く無関係のエピソードが連なって出来上がっている。こうした方法的実験が馬華作家自身の手で行われることは極めて稀で、1月に発表された後4月の「蕉風作者交流会」で話題となり、7月の428期には「猫恋」評論が6本並んでいる。更に異例のことだが428期には「猫恋」本文が別刷りで付されている。鞠葉如はその後同形態だが見かけ上筋の通った中篇小説「時すでに晩し」を435期(1990.3-4)に発表している。

投稿の常連の中で別格は、前述の陳瑞獻である。『蕉風』の編者も務め陳を『蕉風』側も出藍の誉れと感ずるらしく、73年の牧鈴奴¹²⁾作品特集号、1980年の全頁陳瑞獻作品の陳瑞獻集珍荘¹³⁾ 個展特集号、1990年の陳瑞獻特集(442期、1990.5-6)と3回の特集を組んでいる。

馬華文壇は自前の評論家を持たず、作品評論は時折大陸の大学教員が物珍しげに取り上げるくらいだった。そんな中、王潤華以来待望の文芸評論家として登場したのが謝川成(元マラヤ大言語学部教員)である。謝は1981年の第三回文学理論賞¹⁴⁾ 受賞者で、受賞作の「宋子衡、菊凡にみる馬華現代短篇小説の題材と表現略述」は同年5月の338期で紹介された。当時マラヤ大学英文科の学生だった謝の評論では、従来外国文学、中国近代文学評論でしかなかった世辞ぬきの批評が緻密に行われている。

文芸副刊との差別化主張にも現れた長篇小説の掲載だが、前述の「猫恋」のような例外を除き、スペース的には可能でもプロ作家のいない馬華文壇では長篇小説はほとんど書かれることはなかった。中で鍾瑜の『紅塵』は52万1千字の大長篇で、1983年から2年がかりで連載を終えている。鍾瑜は現在シンガポール在住で1940年生まれ。幼少時大陸の私塾で教育を受け、新中国成立前夜にマレーシアに戻る。その後シンガポールに渡るも小学5年で退学。以後正式の華語教育は受けていない¹⁵⁾。『紅塵』の他、『茫茫夜』

『銀婚記』などの長篇があり、精力的な執筆ぶりは前述の黄崖や90年代以降の流軍に匹敵する。

80年代末には5回に渡り馬華作家の個人特集が組まれており、取り上げられた作家は以下の通りである。

- ①雨川特集(420期、1988.11)
- ②洪泉特集(423期、1989.2)
- ③方昂特集(426期、1989.5)
- ④李宗舜特集(431期、1989.10)
- ⑤艾文特集(433期、1989.12)

雨川、艾文は北マレーシアの小説家と詩人で、洪泉は30代で陶芸家でもある小説家。方昂は詩人で後述の第一人者方北方の子息、李宗舜は6年ぶりに筆を執った詩人である。その後別格で方北方の特集¹⁶⁾ が組まれている。邦訳作品もある方北方は1936年から半世紀に渡って書き続け、30冊以上の小説、散文論文集などを出版し、1989年にはマレー人マレー語作品限定の国家文学賞対抗のマレーシア華文文学賞の第一回受賞者となっている。この作家に対して蕉風編集部は、客として迎えるのでなく“われらが方北方”と温かくもてなしているように見える。

マレーシア華語系華人文学には前述のマレーシア華文作家協会等の文芸団体の他、各地に小グループ——文風社、金石詩社、天蠟星文友社、天狼星詩社、星座詩社、大馬青年社¹⁷⁾ など——があり、独自に活動しているが、『蕉風』は彼らにも作品発表の場を提供している。

一方、マレー語文学を華語訳で紹介したいいわゆる華馬文学は、「マレー文学作品選訳」や陳鴻洲の「マレー文学講座」など、70年代まではよく見られたが90年代以降は目に付かない。

中国大陸の同時代文学作品については莫言と王安憶のマレーシア訪問(1991.6)¹⁸⁾ で一時的に盛り上がっている。

欧米文学を中心とした20世紀文学の紹介は売り物のひとつで、マルロー(287期、1977.1)やロレンス(321期、1979.12)、サルトル(328期、1980.7)アーサー・ミラー(336期、1981.3)、マラマッド(350-351期、1982.6、7)、シモン(390期、1985.12)など特集された作家も数多い。また国際的な認知の基準という面

10) インドネシア現代文学翻訳紹介特集号、311期、1979.1

11) 422期、1989.1

12) 陳瑞獻の筆名のひとつ。

13) Art House Gallery(姚拓経営)

14) マレーシア華人文化協会主催。

15) 「鍾瑜訪問」『蕉風』383期、1985.4

16) 『蕉風』452期、1993.1-2

17) 台湾でマレーシアからの留学生を中心に結成されたグループ。

18) インタビュー記事は443期、1991.7-8掲載。

からノーベル賞に相当の関心を払っており¹⁹⁾、受賞者決定後11月号か12月号にはその年の受賞作家の作品とプロフィールが紹介される。中でもラテンアメリカのスペイン語文学への国際的評価は、地域と言語源流に食い違いのあるポストコロニアル文学の世界文学での評価、たとえばラテンアメリカ～スペイン語文学、マレーシア～中国語文学という共通点から馬華作家を鼓舞し、1986年にはラテンアメリカ文学が特集されている²⁰⁾。同様に移民文学への関心も高く、関連するものに「現代ソ連移民詩人特集」²¹⁾がある。

海外文学の中で特に注目したいのは台湾文学の紹介である。華人作家が華語同時代文学の前衛を知ろうとすれば、まず母語の文献を探すのが自然だが、中国語訳となると台湾、香港出版のものに頼ることになる。文革後の中国新時期文学において台湾現代派文学へ関心が払われたことに先んじて、マラヤの華人作家の一部は台湾文学の成果を高く評価していた。あくまで一方通行であったこの間の事情を、『シンガポール共和国華文文学選集』²²⁾を編集した台湾作家柏楊は次のように述べている。

シンガポール、マレーシアとの文化交流はすべて中国語を媒介としております。更にこれらの国は台湾文壇を大変良く理解しています。ところがわれわれはそれらの国の文壇について少しも理解せず、大変不公平です。これは台湾にとって損失であるとも言えます。なぜならシンガポールやマレーシアの文壇は成果をあげているからです。少なくともある作家達の作品はとてもレベルが高いと思います。また一方でシンガポール、マレーシアの文学史を編纂することは文化交流を進めることにもなります²³⁾。

1920年代の李欧梵言うところの「上海モダン」は確かにモダニズムだったが、大陸ではその後萌芽に留まり断絶した。冷戦後の台湾におけるモダニズムは

担い手の欧米留学経験などからも、西側直系と言える。たとえば小説におけるモダニズム手法を代表とする「意識の流れ」が、中国語では前述劉以鬯によって60年代に初めて使用されたが、大陸では改革開放後の新時期文学で王蒙によってようやく採用されたことを一例として挙げておこう。こうした台湾などから伝わった現代派文学に対して、馬華文学の本流は中国経由の現実主義文学であると言われる。しかし80年代時点でも現代派は数十年の文学的営為を積み重ねていた。彼らの文芸作品についても散逸を防ぐための資料収集が急務であろう。元マラヤ大学中国研究学部の故陳応徳は『蕉風』誌上で『馬華新文学大系－1960～1990』の編集を提唱していた²⁴⁾。確かに方修編の『馬華新文学大系』が1919年から1956年まで（詩集は1971年まで）、苗秀ら編の『新馬華文文学大系』は1945年から1965年までで、他にも1980年代までの作品を網羅したアンソロジーはあるが、それらはいずれも現実主義作家の作品が中心で、特に1960年代以降の現代派作品が抜け落ちている。

一方、『蕉風』の編集者の姚拓は馬華文学の文芸理論を現実主義、社会主義リアリズム、芸術至上主義、現代派の4つに分け、現代派の説明として以下のよう

（前略）4つ目は現代詩を書く青年作家達で、現代派と呼ばれる。現代詩が最初に現れたのは1959年『学生周刊』誌上である。その後にだんだん多くなり、現在『蕉風』は現代派の牙城と言われている。実際には『蕉風』の作品のうち全部が全部現代派の作品という訳でない。しかし『蕉風』が現代派の作品を最も多く掲載している雑誌であるということも、また事実である²⁵⁾。

馬華文学の伝統である現実主義文学の呪縛から逃れるために、馬華文学は台湾から現代派文学を受容した。そして台湾文学が60年代にモダニズム受容をしたことを、大陸文学にないひとつの達成として受け止めている。このように、台湾文学がアジアを中心に中国語文学を理論的に先導した時期があることは間違いないだろう。

19) 舛谷鋭「マレーシア華語華人文学の過去と未来」海燕、1992.10、p. 202-203

20) ラテンアメリカ文学特集号、391期、1986.5

21) 410期、1987.12

22) 『新加坡共和国華文文学選集』台北：時報文化出版、1982

23) 350期、1982.6

24) 445期、1991.11-12

25) 394期、1986.8

しかし現代派作家は現実主義作家から留学帰りの若僧、すなわち人真似と見られがちである。確かに台湾留学経験者と現代派作家は重なっている。とはいえ、現実主義作家にも年齢的な成熟の時期が訪れており、その後の台湾馬華文学の進展や彼らをマレーシアの華語系華人らが「文化英雄」視していることは、2010年代「サイノフォン」時代の前史と言えよう。

モダニズム詩人で第一世代作家方北方の子息、方昂は「中年作家」²⁶⁾という文章の中で、40歳以上の中年作家が振るわない原因として、一. 才能に限界を感じる、二. 多くの青年向けのコンクールや文学賞に参加資格がなくなる、三. 創作に興味や達成感を失う、四. 生活、特に経済的に圧迫される、の四つを挙げている。これらは現実主義作家にも共通する傾向だが、『蕉風』は彼らに対して誌面を通じて執筆を呼びかけ、作品を評価することで創作継続を後押ししようとしている。

なお、中国、台湾、マラヤという三角関係で見た場合、1930-40年代の中国文学との関係を断ち切られた戦後台湾文学や、台湾作家の中国語による文学的実験を目にしなかった中国大陸文学に対して、実は馬華文学は非常に有利な立場にあった時期があるという事実は見逃せない。大陸で改革開放が始まるとする年に、以下のようなエッセイが掲載されている。

こうして見ると、シンガポール、マレーシア、香港の華語作家は何と幸運なことだろう！ 中国文学のすべての伝統が、詩経から五四文学に至るまで彼らに対しては中断していない。しかし台湾作家について見るとまさに中断している。先輩の五四作家が何を書いたのか、何を試したのか、また西洋文芸思潮として何を紹介したのかも知らない。台湾の作家にとって中国文学は清朝までで終わり、五四口語新文学は無かったことになっている²⁷⁾。

内容に次いで、『蕉風』を巡る人的リソースについてだが、姚拓の「蕉風は文芸誌であり、文芸学校でもある」²⁸⁾という言葉通り、『蕉風』は誌面を通じて数多くの作家を育ててきたが、編集に携わるのも専門編

集者でなく若手の作家達で、特に70年代以降ここから育つ書き手、文芸副刊編集者は数多い。

そんな中で現在でも“蕉風の保母”²⁹⁾として編集の地位にあり、経済的な支柱でもあるのが他ならぬ姚拓である。

姚拓は1922年河南省の生まれで、1950年に香港に移り『中国学生週報』の編集に携わった。その後1957年にシンガポールで学生週報社が設立され、この『学生週報』(後の『学報半月刊』)編集のためにシンガポールへ渡ってきたという。1985年の『蕉風』30周年記念特別号で、経済面も含めて以下のように述懐している。

隠しだてすることはないと思うが、蕉風には毎月必ず欠損があり、こうした赤字は一切クアラルンプールの友聯文化事業有限公司の負担になっており、月に凡そ二千から二千五百リングに上る。『蕉風』を印刷しているマラヤ印務公司も友聯文化事業有限公司の関連会社の一つで、『蕉風』はタイプ、組版、印刷という基本的な問題をクリアできたからこそ、厳しい中でも今日を迎えることができた。マラヤ印務公司の『蕉風』に対する貢献は大である。もちろん友聯文化事業公司の助けがなければ『蕉風』はとっくに停刊になっていたろう。ある理事が冗談めかして言った。「月二千五百で三十年ならビルが建つじゃないか」。

『蕉風』創刊三十周年記念号誌上を借りて、私はもう一度皆さんに説明しようと思う。毎月二千五百リングのマイナスがあって、三十年もの長きに渡り文芸誌を続けられるのだろうか？

私は思う。雑誌の出版経費を維持することは非常に重要である。が、更に重要なのは、「誰」が手を煩わせつつ、怨みを買いつつ文芸誌を編集し続けるかだ。

『蕉風』が1955年11月に創刊されて以来、歴代の編集、主編が全ての義務を負ってきた。こうした伝統は今日に至るまで変っていない。このようなたわけた編者たちが一代また一代と引き継いでこなかったなら、『蕉風』が今日まで出版されていることは決してなかったろう。

『蕉風』にいったいどれだけの編集者が関わってきたかは、三十年後の今日では私にもはっきりし

26)447期、1992.3-4

27)頼山舫「五四作家」303期、1978.5

28)1991.2.28談

29)鄭百年『中央之國』蕉風出版社、1985。自序

ない。創刊した頃私は香港にいてまだ南来していなかった。当時主編は方天で編集委員には申青、馬摩西、范経、李如霖、陳振亜（白蒂）がいた。私は1957年2月にシンガポールに着き、編集に加わった。1959年、マラヤ印務会社がクアラルンプールにでき、学生週報と蕉風はクアラルンプールに移って出版されることになった。この頃方天がカナダに移民し、シンガポールの編集委員がいなくなったので主編は彭子敦に代わり、続いて黄思驍、黄崖が主編を勤め、大体1970年から後は編集に加わる者も多くなった。白垚、周喚、谷川、肖凌、牧鈴奴、張錦忠、周清嘯、紫一思や現在の梅淑貞らである。『学生週報』（後の『学報』）と『蕉風』はずっと姉妹雑誌だったので、『学報』の編集を担当すれば必ず蕉風の編集委員になった³⁰⁾。

一方、姚拓と共に香港から南来し、ネームバリューを活かして香港にも販路を拓いた黄崖は、姚拓より10歳年下の1932年生まれである。やはり香港の『中国学生週報』編集を経て1959年クアラルンプールに来て華字紙の文芸副刊の編集を担当し、『蕉風』の方は1959年から10年ほど編集に携わっている。

こうした中国生まれの移民第一世代の編集者の他、80年代になると現地生まれで『蕉風』を読んで育った梅淑貞、張錦忠、王祖安、許友彬らが編集に加わっている。特に1987年から2年間主編を勤めた王祖安は、その後『星洲日報』の文芸副刊「文芸春秋」編集部に移っている。また444期（1991. 9-10）において現地の高等教育機関であるマラヤ大卒の小黑が夫人の朶拉と編集に加わっている。更にこの号から編集顧問（複数）－編集執行（1名）体制が編集顧問（複数）－編集執行（複数）になり、姚拓は前者から後者に名を移している。

小黑は編集に加わった444期の巻頭でマレー文芸誌を引き合いに出し、次のように述べている。

良い雑誌は必ず優れた作家の達の強力な支持があり、素晴らしい秀作を提供してくれる。これが大変重要なポイントである。（中略）刊行物について言えば、マレー文学雑誌『文学月刊』（Dewan Satera）に最も興味を覚えます。この雑誌はマ

30) 姚拓「老いてなお盛ん、壮心は止まず」384期、1985. 5-6

レー文壇の代表誌で、Shanon Ahmad、A.Samad Said、Usman Awangら著名作家が大作を発表する他、Dinsmanのような若い前衛作家から大学で教鞭を執る学者（たとえば最近国家文学賞を受賞したHj Muhammad b.Salleh教授）も強く支持しており、しばしば雑誌に文学問題の探究稿を載せます。ここからマレー文学の盛んさが感じられ、瞠目させられます。ここ数年、華字新聞の文芸版は増えたものの良田も耕す者なしといった体です。国内のいくつかの文芸誌も道の両側の良田をほうり放しのままです。これはまともな状況ではありません。『文学月刊』を読んでいると羨望の他、境界に立たされた者は深く考えます。時代は経済発展に向かい、社会も急変しているのに、馬華作家は更に自己強化を図るべきでないのか？更に真剣に、更に積極的に文学事業を発展させていくべきではないのか？³¹⁾

この期以降「東南アジアのマレーシアの中の華人」といった視点の記事が増えており、上記のDewan Bahasa Dan Pustaka (DBP: 国立言語・書籍局)の文学賞の推移と歴代受賞者の紹介³²⁾やタイ国が設けている東南アジア作家賞を受賞したマレー人作家の紹介³³⁾などもある。

こうして、奇跡的に50年近く刊行され続けていた『蕉風』だが、1999年2月、488号で停刊するに至った。アジア通貨危機に伴うマレーシア経済低迷の中でも、装丁を変えたり、中学生向けの『少年蕉風』を添付したりと健在振りを示していたが、蕉風出版基金会の設立も空しく休刊に及んだ。創刊当初から毎号赤字を出し続けていた公称2,000部の文芸誌が生きながらえたのは、実業家としても成功した姚拓を中心とする華人作家らの無償の庇護によるものだったが、それも積み重なる欠損には耐えかねたようだ。

しかし華人社会は『蕉風』を、馬華文学を見捨てなかった。シンガポール対岸ジョホールバルの、華人系私立カレッジである南方学院内に設置された「馬華文学館」を中心に、2002年末に『蕉風』の再発行が果

31)「編集記」444期、1991. 9-10

32) 碧澄「Muhammad Haji Salleh 第六回国家文学賞受賞者」444期、1991. 9-10

33) 碧澄「第13回東南アジア作家賞受賞者、Jihaty Abadi」448期、1992. 5-6

たされた。初代主編はシンガポール在住の許維賢で、地の利を生かしシンガポール、台湾など、執筆陣と販路を拡大している³⁴⁾。

イデオロギー対立のなかの馬華文学

20世紀以来の馬華文学の歴史の中から、華字紙副刊と華語文芸誌という逐次刊行物を取り上げ、華語系華人文学について見てきた。一方書籍について言えば、冒頭で述べたように、海外華文書籍が自費あるいは助成金出版が多いのは文学に限らない。出版社版も増刷されることはほとんどなく、最初の刷部数も千部未満で、時代を遡っての収集は非常に困難である。書店で買うというより、むしろ直接個人からもらいうけるという形態が収集の決め手となる。こうした海外華文書籍のありかたは、タイの葬式本に酷似している。実際、葬儀の引き出物として死後に配付されるか、名刺代わりに生前に配付されるかという違いしかないような、自伝的な内容の書籍も少なくない。

しかし、書籍の中にも文中で触れた方修『馬華新文学大系』や苗秀等編『新馬華文文学大系』、趙戎『新馬華文文芸詞典』のように、その出版が馬華文学の存在を下支えしている書籍もある。こうして創出された冷戦期の馬華文学史の社会主義リアリズムの流れを汲む「現実主義文学」と、台湾経由で世界文学の実験手法を取り入れた「現代派文学」の対立の実態を、マレーシア華人が旅台、留台(台湾留学)知識人らを含め反共の砦台湾から垣間見た大陸の共産主義との対立という、冷戦期特有の構図に留まらず解明して行くことが今後の課題であるが、今世紀からのサイノフォン時代を迎え、20世紀初頭「五四」新文学以降の華僑華人アイデンティティに着目した整理と接続が非常に難しくなっていることを指摘しておく。

34) 馬華文学館——蕉風復刊 (<https://www.southern.edu.my/mclc/jiaofeng.php>)

引用・参考文献

邦文

- 今富正巳(1981)「シンガポール華人の言語生活についての調査」『アジアアフリカ文化研究所研究年報』16。
- (1982)「マレーシア華人の言語と華文文学の調査報告」『アジアアフリカ文化研究所研究年報』17。
- (1983)「国際華文文芸営ノート」『アジアアフリカ文化研究所研究年報』18。
- (1985)「マレーシア華文文学の高潮と低潮」『アジアアフリカ文化研究所研究年報』20。
- (1986)「馬華文学在坑戦初期的一些問題」『アジアアフリカ文化研究所研究年報』21。
- (1987)「馬華文学の独自性をめぐる論争」『アジアアフリカ文化研究所研究年報』22。
- (1988)「馬華文学史を通して観察される華人社会の意識形態の変容」『アジアアフリカ文化研究所研究年報』23。
- (1990)「東南アジア華人の思想意識の変容」『アジアアフリカ文化研究所研究年報』25。
- 王潤華／今富正巳訳(1985)「シンガポール華文新詩の起源および発展の方向」『アジアアフリカ文化研究所研究年報』20。
- 小木裕文(1976)「馬華新文学簡説」翻訳並びに研究」『中京大学教養論叢』17-1。
- (1976)「馬華作家小伝」『中京大学教養論叢』17-18。
- (1980)「馬華文学と中国作家」『中国語』7月号。
- (1980)「馬華文学の最近の傾向」『中国文芸研究会会報』30。
- 桜井明治(1975)「馬華文学の伝統と現代」『朝日アジアレビュー』23。
- (1976)「文学にみるシンガポール華僑社会層」『朝日アジアレビュー』25。
- (1976)「マレーシア・シンガポールの英語文学と社会」『朝日アジアレビュー』28。
- (1977)「マレーシアにみる言語紛争」『朝日アジアレビュー』31。
- (1979)「馬華文学と中国文学」『私学研修』85。
- (1982)「馬華文学の中国からの自立をめぐる」『愛知学院大学論叢一般教育研究』29-3。

- 鈴木正夫 (1976-77)「馬華文学と中国および中国文学」『野草』18-19。
- 高沢裕之 (1975)「マレーシアの言語事情と文芸活動」『朝日アジアレビュー』22。
- 田中恭子 (2002)『国家と移民——東南アジア華人世界の変容』名古屋大学出版会。
- 太田 勇／大坪 省三／前田 尚美 編 (1987)『東南アジアの地域社会』東洋大学創立100周年記念論文集 [1]。
- 方修／田中宏訳 (1973)「馬華新文学とその発展過程」『朝日アジアレビュー』14。
- 方修／原不二夫訳 (1975)「華人の精神革命」『アジア』12月号。
- 今富正巳先生古希記念論文集刊行会編 (1992)『馬華文学とその周辺』三冬社。
- 舩谷鋭 (2004)「六十年代マラヤ華人社会における文学史創出期について」『白山人類学』7。
- 山本哲也 (1976)「マレーシア現代華語文学について」『北九州大学外国語学部紀要』28～29。
- 方修 (1986)『新馬文学史論集』香港：三聯書店。
- (1987)『戦後馬華文学史初稿』クアラルンプール：董総。
- (1989)『馬華新文学簡史』クアラルンプール：董総。
- 黄傲雲 (1987)『中国作家与南洋』香港：科華図書出版公司。
- 馬崙 (1984)『新馬華文作家群像』シンガポール：風雲出版社。
- 苗秀 (1967)『馬華文学史話』シンガポール：青年書局。
- 苗秀等編 (1972)『新馬華文文学大系』8巻、シンガポール：教育出版社。
- 王慷鼎 (1987)『新加坡華文報刊史論集』シンガポール：新加坡新社。
- 伍良之 (1988)『馬華新文学發展簡史』叢華。
- 吳天才 (1975)『馬華文芸作品分類目録』クアラルンプール：マラヤ大学中文系。
- 楊松年 (1982)『新馬華文文学論集』シンガポール：南洋商報。
- (1986)『戦前新馬報章文芸副刊析論』シンガポール：新加坡同安會館。
- (1988)『新馬早期作家研究』香港：三聯書店。
- (1990)『南洋商報副刊獅声研究』新加坡同安會館。
- 原旬 (1981)『香港・星馬・文芸』シンガポール：万里書局。
- (1987)『馬華新詩史初稿』香港：三聯書店。
- 趙戎 (1967)『論馬華作家与作品』シンガポール：青年書局。
- (1979)『新馬華文文芸詞典』シンガポール：教育出版社。
- Wong Meng Voon and Wong Yoon Wah eds. (1983) *An Anthology of Singapore Chinese Literature*, Singapore Association of Writers.
- 柏楊 (1982)『新加坡共和国華文文学選集』台北：時報文化出版。
- Wong Yoon Wah, et al. (1989) *Chinese Literature in Southeast Asia*, Goethe-Institut Singapore & Singapore Association of Writers.
- 周維介 (1988)『新馬華文文学散論』香港：三聯書店。
- 舩谷鋭 (2004)「論六十年代馬華文学史的“創出”期」『馬來西亞華人社会百年國際學術檢討會論集』。
- 新加坡文芸研究会 (1990)『独立25年新華文学紀念集』。
- 方北方 (1987)『馬華文学及其他』香港：三聯書店。
- 方修編 (1970-83, 2000-01)『馬華新文学大系』16巻、Singapore: 世界書局。
- 方修 (1975-1976)『馬華新文学史稿 (修訂本)』上下 シンガポール：世界書局。
- (1976)『馬華文学的現實主義傳統』シンガポール：洪焜文化企業公司。
- FANG XIU (方修) / 生田滋訳 (1977) *NOTES ON THE HISTORY OF MALAYAN CHINESE NEW LITERATURE 1920-1942 TOKYO: THE CENTRE FOR EAST ASIAN CULTURAL STUDIES*, 東アジア文化センター。

マレーシア華人の統合と同化

マハティール前首相の回顧録から考える

Integration, Assimilation or Going Peranakan: Malaysian Chinese in the Memoir of Mahathir Mohamad

山本 博之 (YAMAMOTO Hiroyuki)

2021年12月、マレーシアで出版されたマハティール・モハマト元首相の回顧録が物議を醸した。『希望を勝ち取る——新しいマレーシアのための闘争は続く』[Mahathir 2021]と題された同書(以下、2021年回顧録)は、マレーシア華人は現地社会に同化(assimilate)したがるらないとして、マレーシアに存在する制度的な民族差別の原因は華人にもあり、とりわけ華語で教育を行っていることがマレーシアという国民意識にとって主要な障壁であると明言したためである。

マレーシアは、マレー人(国民の54.6%)、華人(同24.6%)、インド人(同7.3%)および先住諸族(同12.8%)から成る多民族社会である¹⁾。マレー人と先住諸族はあわせて「ブミプトラ」(土地の子)と呼ばれて原住民としての特別な地位が認められており、マレー人が行っている宗教(イスラム教)が国教、言語(マレー語)が国語となっている。ただし、マレーシアでは政治・経済から社会・文化に至るまで日常生活のほとんどすべての分野が民族ごとに分かれており、マレー人以外の人々が民族ごとの文化を実践する権利が認められている。例えば教育分野では、公立小学校は国語(マレー語)、華語、タミル語で授業を行う3種類の学校があり、華人は華語で、インド人はタミル語で初等教育を受けることができる。

このように、マレーシアでは少数派である非マレー人が各民族の文化的特徴を維持発展させており、多数派であるマレー人への同化はほとんど話題に上らない²⁾。そのため、マレーシアにおける多数派住民

への同化についてマレーシアの人々がどのように考えているかを知る機会ほとんどないと言ってよい。

2021年回顧録はマハティールの個人的な見解を記したもので、マレーシアの全ての人がある内容に同意しているわけではないが、22年にわたりマレーシアの首相を務めた人物の見解であり、マレーシアにおける同化についての1つの考え方を参照になる。そのため、以下では2021年回顧録の内容をやや詳しく紹介しながら、マレーシアにおける同化(とりわけ華人のマレー人またはマレーシア人への同化)について考えてみたい。

2021年回顧録は、2012年にマハティールによって出版された回顧録(2012年回顧録、後述)と一部重なる形で、2003年10月のマハティール首相辞任から2021年の新型コロナウイルス感染症の流行中までの時期を扱っている。回顧録の前半はマレーシアの政治動静およびマハティールの動きや考えを記し、後半ではマレーシア社会が抱える課題とその解決策を提案している。2021年回顧録の内容を紹介する前に、マハティールの政治家としての経歴を概観して、2冊の回顧録の位置づけを確認しておこう。

なお、2018年の総選挙・政権交代の前後から新党がいくつも結成され、連立の組み換えによる与野党の入れ替えが頻繁に起こっているため、以下のマレーシア政治の概観はやや込み入った記述になるが、その内容を大掴みにするならば次のようになる。マレーシアではマレー人政党を中核とする民族別政党の連合体が政権を担っており、マハティールはマレー人政党の総裁として1981年から22年間にわたって首相を務めた。マハティールはマレー人の政治指

になってきたが、本稿では先住諸族のマレー人への同化は扱わない。

1) 括弧内の数値は2010年の国民総数2601万3356人に占める各グループの人口の割合。2010年国勢調査報告書[Jabatan Perangkaan Malaysia 2011]による。

2) 先住諸族に対してはマレー人への同化の圧力がしばしば問題

導者とマレーシア国民の政治指導者という2つの顔を使い分けることで華人やインド人を含むマレーシアの統合と発展に取り組んできた。2003年に首相を辞任すると、マレー人政党を離党して別のマレー人政党を結成し、首相在職中の宿敵だった野党連合と組んで2018年の総選挙で首相に返り咲いた。しかし権力闘争の結果として22か月足らずで首相を辞任し、与党連合とも野党連合とも距離を置いて次の一手を考えている状況で出版されたのが2021年回顧録である。

マハティール・モハマドの人生と政治活動

マハティールは1925年7月にマレーシア（当時は英領マラヤ³⁾で生まれた。地元で開業医になるとともに、1946年5月に結成されたマレー人の民族政党である統一マレー人国民組織 (United Malays National Organisation, UMNO) に加入して政治にも関わった。

マラヤでは、独立準備期にマレー人政党 (UMNO)、華人政党、インド人政党の3つの民族政党が結成され、それらが連立することでマラヤ連盟党 (Malayan Alliance Party) が形成された。1957年8月にマラヤ連邦が独立するとマラヤ連盟党が政権を掌握し、UMNOのアブドゥル・ラーマン総裁が初代首相に就任した。

マハティールは1964年4月の総選挙で国会議員に初当選した。1969年5月、総選挙でマラヤ連盟党が国会と州議会で議席を大幅に後退させたことを一因としてマレー人と華人の衝突事件が起こり、100人以上の死者を出す事態に発展した（5月13日事件）。国王が非常事態を宣言し、国会は停止された。マハティールはアブドゥル・ラーマン首相の退陣を要求するとともに、『マレー・ジレンマ』[Mahathir 1970] を刊行して、近親婚は遺伝的要因による疾患の発病を高めるといふ医学的な知識をもとに、マレー人は近親婚が多いために華人やインド人より民族として劣っているとして、マレー人への優遇政策の必要性を訴えた。同書はマレーシアで発禁処分を受け、マハ

3) イギリスの植民地だったマラヤは1957年にマラヤ連邦として独立した。1963年にマラヤ連邦、シンガポール、サラワク、北ボルネオ（サバ）がマレーシアを結成した（シンガポールは1965年にマレーシアから分離独立した）。

ティールはUMNOから除名された。

非常事態のもと、マラヤ連盟党は地方政党を取り込んで国民戦線 (Barisan Nasional) に改組され、ラーマンにかわってアブドゥル・ラザクが第2代首相に就任した。マハティールは1973年にUMNOに再加入が認められ、教育相と副首相を経て1981年7月に第4代首相に就任した。それ以来、2003年10月に辞任するまで22年間にわたって首相を務めた。

後任のアブドゥッラー・バダウィ第5代首相はマハティールが進めてきた国家プロジェクトの多くを中止したためにマハティールと対立した。マハティールは2008年3月の総選挙で国民戦線が勢力を大幅に後退させるとアブドゥッラーの退陣を要求し、同年5月にUMNOを離党した。2012年に刊行されたマハティールの回顧録である『国会のお医者さま——マハティール・モハマド医師回顧録』[Mahathir 2012] (2012年回顧録) は、マハティールの両親の生い立ちから説き起こし、2008年5月にUMNOを離党するまでが記されている。

アブドゥッラーの首相辞任によりナジブ・ラザクが2009年4月に第6代首相に就任し、マハティールはUMNOに再加入した。しかしマハティールはナジブの独裁的な姿勢や汚職疑惑を批判して2016年2月にUMNOを離党し、同年8月に元UMNO黨員らとともにマレー人政党⁴⁾のマレーシア統一プリブミ党 (Parti Pribumi Bersatu Malaysia, PPBM) を結成した。

マハティールが首相を務めた22年間を通じて、汎マレーシア・イスラム党 (Pan-Malaysia Islamic Party, PAS) および民主行動党 (Democratic Action Party, DAP) はマハティールの宿敵であり続けた。ただし、マレー人を主体としてイスラム教による統治を目指すPASと華人を主要支持基盤として社会民主主義を標榜するDAPとの間の路線の違いが大きく、野党間の共闘は実現しなかった。マハティールの後継者と目されていたアヌアル・イブラヒムがマハティールとの路線対立の顕在化により1998年にUMNOを除名され、公正党（後に人民公正党、PKR）

4) 政党名に「プリブミ」と同じく「原住民」を意味するがマレーシアでは一般的に使われない「プリブミ」が使われたことから、この政党はプリブミすなわちマレー人と先住諸族の政党なのか、それとも「マレーシアの原住民」という意味を込めて華人やインド人を含めた政党なのかが人々の関心を集めたが、創立者のマハティールは2021年回顧録でPPBMを「マレー人の政党」として作ったと説明している [Mahathir 2021: 44]。

を結成すると、PKRが橋渡し役をつとめることでPKR、PAS、DAPの三党による政党連合が実現した。路線の違いのためにPASが脱退したが、元PAS党員が結成した新党AMANAHとともに、PKR、DAP、AMANAHによって2015年9月に希望連盟(Pakatan Harapan)が結成された。

PPBMは2017年3月に希望連盟に加わった。PAS(を継承したAMANAH)、DAP、PKRとマハティールが手を結んだことが人々を驚かせ、さらに2018年5月の総選挙で希望連盟が勝利して92歳のマハティールが第7代首相に就任すると世界を驚かせた。

しかしマハティールは連立与党内の路線対立および旧与党連合の国民戦線による国会議員の引き抜き工作などによって国会の過半数の支持を失い、2020年2月に首相を辞任した。新型コロナウイルス感染症流行拡大を理由に国会の開催も解散・総選挙も行われず、国王が国会議員の意向調査を踏まえてPPBMのムヒッディン・ヤシンを第8代首相に任命した。ムヒッディンはPPBMを希望連盟から離脱させ、UMNOやPASと組むことで国会の過半数の支持を得た。党内で発言力を失ったマハティールはPPBMを離党し、離党者らとともに2020年8月に新党の祖国闘士党(Parti Pejuang Tanah Air)を結成した。

与党連合内のPPBMとUMNOの勢力争いの結果、国会の過半数の支持を失ったムヒッディン首相は2021年8月に辞任し、UMNOのイスマイル・サブリー・ヤコブが第9代首相に就任した。2018年5月に建国以来はじめての政権交代を経験したマレーシアは、その後一度も総選挙を行わないまま連立の組み換えによって二度の首相交代を経験し、与野党の構成政党だけ見るならば2018年の政権交代以前の状況にほぼ戻ったかのように見える。マハティールは与党連合からも野党連合からも距離を置き、次の一手を練っているかのようである。このタイミングで刊行された2021年回顧録には2021年9月までの出来事が記されている。

マハティール回顧録『希望を勝ち取る』の主張

2021年回顧録は13の章から成る。第1章から第6章までは、マハティールが2003年に首相を辞任してからのマレーシアの政治動静およびマハティールの

動きと考えが記され、2018年5月の総選挙で勝利して15年ぶりに首相に返り咲き、2020年2月に首相を辞任するまでが記されている。それ以降の章では、多民族社会の統合(第7章)、イスラム教(第8章)、教育と倫理(第9章)、民主主義(第10章)の4つのテーマについて、マレーシア社会が抱える課題の分析とそれに対する処方箋が記されている。第11章以降は再びマレーシアの政治動静となり、2020年2月の首相辞任の背景およびその後の展開が記されている。華人の同化は主に第7章と第9章の2つの章で論じられている⁵⁾。

第7章「新しいマレー・ジレンマ」は、まずマレー人に目を向ける。マレー人は自分たちの土地が華人に乗っ取られてしまうという恐れを抱いており、その恐れに合理的な根拠はないものの、恐れ自体は現実的であり実際の結果をもたらしようとした上で、マレー人政治家どうしの権力闘争がマレー人の民族としての結束を弱め、そのことがマレー人の他民族への恐れと民族差別を増長させていると警告する[Mahathir 2021: 146]。

その上で、マハティールはマレーシアで制度的な民族差別がとられていることには華人も原因があると論じる。マハティールによれば、華人は概して現地社会に同化しようとし、そもそも華人が華語教育を受ける権利が連邦憲法で守られているマレーシアでは同化という言葉は減多に使われない。世界のどこであっても海外在住の華人コミュニティは自分たちの言語、文化、宗教、伝統を誇りに思っており、マレーシアでも例外でない。ただし、他の多くの国では華人はチャイナタウンなどと呼ばれる特定のエリアに集住しているのに対し、マレーシアでは都市や町のほとんどが植民地期に華人の入植地として始まり、都市や町が全国に広がるにつれてマレー人は農村部に後退させられていったため、華人の居住エリアは全国に広がっている。このようにまとめた上で、マハティールは、一般に都市部と農村部の間には経済格差が生じるが、マレーシアではそれが民族の違いと重なることで都市部住民と農村部住民の間の対抗意識がはるかに強くなると論じ、その例として1969年の5月13日事件を挙げる[Mahathir 2021:

5) 華人の同化については2012年回顧録でも触れられている。第45章「2020年のビジョン」および第58章「教育」を参照。

146-147]。

マハティールはまた、マレーシア国民を構成する各民族は互いの間の文化的な違いが大きいために同化を好まず、マレーシア在住のインドネシア人とムスリム・インド人を除けばマレーシアでは同化は少しも見られないと言ひ、その理由として言語別に分かれた教育制度を挙げる [Mahathir 2021: 149]。自身の経験をもとに、植民地時代に子どもたちはみな英語で教える小学校で学び、異なる民族どうしても英語で会話することで互いのことを知り、心地よい人間関係を育むことができたという。独立後には、公立小学校の授業言語が英語からマレー語に切り替えられていった一方で、華語とタミル語でそれぞれ教える公立小学校も残された。また、公立の中学・高校の授業言語はマレー語に統一されたが、華語で授業を行う私立の中学・高校も残っている。こうして民族ごとに言語別に分かれた学校に通って育った子どもたちは、大人になっても民族ごとに分かれたままで、仕事に就くようになってから考え方や価値観の違いのために互いに不快に感じると言う。これらのことをもとに、マハティールは、言語別に異なる学校に分かれていることがマレーシアの国民意識醸成に対する主要な障壁であると言う [Mahathir 2021: 149]。

教育と同化の問題は第9章「教育と倫理」でも繰り返される。教育大臣だった経験を持つマハティールは、倫理観や人格の形成における教育の重要性を強く認識しており、教育を通じることで街頭での犯罪を減らすとともに、汚職のような国家規模の犯罪を減らすことにもなると考えている [Mahathir 2021: 193]。

マハティールは、華人とインド人はそれぞれ数千年の歴史を持つ外来文明を担い、自文化の伝統や継承について強い意識があることから、マレー人や先住諸族の価値観との間でしばしば摩擦が生じると言う。しかも、中国やインドからの移住者は何世紀にもわたって祖国でさまざまな苦難を経験してきた人たちであり、今日と明日の生き残りのために絶え間ない準備を続けるという価値観を育ててきた⁶⁾。これ

6) マハティールは医学的知識を交えてマレー人への優遇政策の必要を説いた『マレー・ジレンマ』で、中国では4000年以上にわたって洪水や飢饉が繰り返され、統治者がしばしば入れ替わってきたため、中国人は適者生存によって強い民族になり、東南アジアに移住した華人もそれを受け継いでいると論じて

に対し、マレー人はもともと農民や漁師で、自給自足の「その日暮らし」⁷⁾で十分だったため、余剰分を交易や貯蓄にまわすという価値観が育たなかったという [Mahathir 2021: 194-195]。

憲法第152条では、国語をマレー語と定める一方で、国内の他のコミュニティの言語を使用・学習する権利も保障しており、これに基づいて華語とタミル語でそれぞれ教える小学校が認められている。マハティールは、近隣諸国ではいずれも1つの言語で教える国立学校のみが認められているのに対し、マレーシアでは複数の言語で教える学校が認められていることがマレーシア国民としてのアイデンティティと価値体系の構築への道を阻んでいるとし、その原因の1つとして、マレーシアの華人コミュニティには、華語学校理事会連合会のように、いかなる代償を払ってでも華語学校を守るという強硬な立場をとる人たちがいることを挙げる [Mahathir 2021: 194-196]。

同化をめぐるマハティールの議論の検討① ——なぜ同化が求められるのか

同化に関するマハティールの議論について2つの角度から検討したい。

1つ目は同化が求められる理由についてである。マハティールはアメリカ合衆国を例にとり、アメリカ英語を話し、アメリカ文化を受け入れ、必要であれば自分の出身国を敵国とみなして出身国と戦うほどにアメリカを自国として愛している人は人種の別なくアメリカ人と呼ばれると言ひ、マレーシア国民も、マレー人、華人、インド人などではなくマレーシア人というただ1つのアイデンティティを持つべきとする [Mahathir 2021: 194-198]。

ここには、世界を国境で区切って、人はみな民族的な出身国に愛着と忠誠心を抱くものであるという発想を前提として、国境を越えた移住者とその子孫は出身国への愛着と忠誠心を持ち続けるために居住国を裏切ることがあるという考え方がある。マレー

いる [Mahathir 1970: 38-39]。

7) 原語は「kais pagi makan pagi, kais petang makan petang」。文字通りの意味は、「朝に引っ掻いて得たものを朝に食べ、夕に引っ掻いて得たものを夕に食べる」。これが「食べ物を手の指で口に運んで食事する」と解釈され、箸で食事する華人とマレー人が文化的に違うことの根拠とされることもある。

シアに照らして言えば、華人はマレーシアで生まれ育っても中国に愛着と忠誠心を持ち続けるためにマレーシアを裏切るかもしれないということになる。

この恐れの根拠として、マハティールはマラヤ共産党による武装闘争の経験を挙げている。マラヤ共産党は1930年に組織され、第二次世界大戦中の日本軍政期には華人系住民の支援を受けて抗日ゲリラ活動を展開した。戦後、マラヤ共産党は対日協力者に対する報復を行い、華人が多かったマラヤ共産党支持者と対日協力者が多かったマレー人との間で双方に死者が出る衝突が起こった。また、マラヤ共産党が植民地政府に対する武装闘争を継続したことで、軍や警察のマレー人に共産主義ゲリラの襲撃による犠牲者が出た。マラヤ共産党が武装闘争を行ったのはマラヤの解放のためだったが、非党員である多くのマレー人の目には、中国共産党の指示を受けたマラヤ共産党に煽動された華人がマレー人を襲撃したと映った。マラヤ共産党は1957年8月のマラヤ連邦独立後も武装闘争を継続し、イギリスから統治を引き継いだマラヤ（後にマレーシア）政府と敵対した。マラヤ共産党は1989年12月にマレーシア政府と和平合意を結んだが、今日に至るまでマレーシアの公式な立場では国家の転覆を試みたテロリストとして扱われている。実際にはマラヤ共産党を支持しない華人も少なくなかったが、マレー人から見れば、華人は出身国である中国の指示を受けて居住国の政府に武装闘争を挑む危険な存在であると印象付けられた。

これに加えて、華人が居住国ではなく中国を向いている例として、マハティールはマレーシアの華人コミュニティが華語による教育を維持していることを挙げている。マラヤの華人のほとんどは中国南部の出身者の子孫であり、華人コミュニティでは主に福建語、客家語、潮州語、広東語が話されていた。しかし、中国大陸と台湾の学校が北京官話を授業言語に採用したことを受けて、マラヤの華人コミュニティの学校もそれに倣って北京官話（華語）を授業言語にした。マハティールはこれをマラヤ／マレーシアの華人に中国に倣う考え方があることの証左とし、中国に倣おうとする華人は現在も多く存在すると言う。その上で、民族の伝統や文化の発展のために中国に倣うことは理解できるが、国家の発展や社会統合の観点からは華人も居住国であるマレーシアに向く

べきではないかと訴える [Mahathir 2021: 149]。

マレーシア華人の中国に対する意識についてのマハティールの主張の妥当性はここでは検討しない⁸⁾。ここで検討したいのは、出身国への愛着や忠誠心のために居留国を裏切るかもしれないという考え方のもとに、居留国を裏切らない保証を求めるという意味で、出身国で身につけたものを捨てて現地のものを身につけさせるという考え方が移住者の同化を求める考え方に通じているということである。

これは、同化の度合いによって国家⁹⁾への愛着や忠誠心をはかるという考え方に通じ、さらに、体制に批判的な立場をとる者に対しては権利を制限してもかまわないという考え方にも通じるという問題がある。居住国を裏切らないことが重要であるならば、求めるべきことは文化的に同化を求めるのではなく、移住者やその子孫が居住国での居住で抱く不都合を解消することであり、その手当てがなされる限り、外来者やその子孫が居住国の多数派住民と文化的に同化しているかどうかはもはや重要ではなくなる。

このように、同化を考えるとときに権利の問題と切り離すことはできない。(1)居住国で利用可能な資源を公平に分けてもらえること、(2)公平でないとしたら、分ける協議の場に代表を派遣して参加できること、(3)それができなくても、分ける方法の決め方に対等な立場で参加できることが大切である。マレーシア華人に照らして言えば、ブミプトラ（マレー人と先住諸族）が優先されることが公式に認められているため、1つ目の居住国で利用可能な資源を公平に分けてもらえるかについては成り立っていない。2つ目の分ける協議の場に代表を派遣して参加できるかどうかについては、国民戦線政権時代はマレーシアの各民族・地域の代表を政府に入れる慣例が守られていたが、2018年の政権交代によってその慣例がなくなり、とりわけ2020年2月の政権交代以降は政府に華人とインド人の代表がほほいさない状況が続いており、すべての民族・地域を意思決定の場に参加させるという国民的な合意は失われているために成り立ってい

8) マハティールの主張に対する批判として、例えば星洲日報編集部からの反論記事「トウン・マハティール、あなたは間違っています——前首相への手紙」[星洲日報 2021年12月13日]を参照。

9) ここでの議論の対象は国家以外の集団にも成り立つが、煩雑さを防ぐために国家に限定して議論する。

ない。ただし、選挙権と被選挙権は民族の別なく与えられており、3つ目の分ける方法の決め方に対等な立場で参加することは成り立っていると言える。

同化の問題は権利の問題と結びついており、権利の問題についての議論を抜きに同化だけを議論することは、それが学術的な関心に基づくものであるとしても、結果として少数者の権利の抑圧に加担しかねないという認識が必要だろう。

同化をめぐるマハティールの議論の検討② ——「オリジナルな文化」と同化

2つ目は、同化についてのマハティールの議論が民族ごとにオリジナルな文化があるという発想に基づいていることである。地元社会の多数派民族にはオリジナルな文化があり、外国からの移住者には出身国のオリジナルな文化があるという前提のもと、移住者が出身国の文化を捨てて地元社会の文化を受け入れる過程として同化が理解される。

2021年回顧録の刊行に関する報道では、華人が現地社会に同化しないことを示す例として、マハティールは華人が箸を使って食事することを挙げたと報じられた[Star 2021.12.15]。マレー人は手の指を使って食べものを口に運んで食事するのに対して、華人は箸を使って食事するため、華人は現地社会に文化的に同化していないという主張である。これに対して、マハティールがフォークとスプーンを使って食事している過去の写真を掲載することを含め、さまざまな批判が表明された。

その1つは、マハティールはマレーシアの全ての民族を含む「マレーシア人」とその中の多数派民族である「マレー人」を混同しているというものである。「マレー人」は連邦憲法で言語や宗教によって定義されているが、「マレーシア人」は言語や宗教によって定義されておらず、マレーシアに居住するさまざまな文化背景を持った人たちの集まりであり、「マレーシア人」の食事スタイルが一様に決まっているわけではないという批判である。

また、仮にマレーシアの多数派であるマレー人に対する同化と捉えたとしても、すべてのマレー人が右手だけを使って食事しているわけではなく、マレー人の民族としての食事のスタイルを決めることはできないという批判も出された。マハティール自

身も、2012年回顧録で、マレー人は食事のときに右手を使って食べるが、マハティールは8歳のときに右手中指に怪我をしたことをきっかけにスプーンとフォークを使って食べるようになったと書いている[Mahathir 2012: chap. 2]。

また、マレー語にはいろいろな言語からの借用語が含まれており、中国語(北京官話および中国語方言)からの借用語も多いことから、マレー人の民族的な文化があるとしても、それはオリジナルなものではなく、常に他の文化の影響を受けて変化しているものと考えべきである。したがって、現地社会の多数派であるマレー人がオリジナルな文化を持っており、他方で国外からの移住者である華人が出身国である中国のオリジナルな文化を持っており、華人が中国の文化を捨ててマレー人の文化を受け入れるという図式で文化的な同化を捉えることは、現実に即していると言えない。

この点を踏まえてマレーシアの華人の現地社会への同化を図式化するならば次のようになる。少数派で外来者である華人が多数派であるマレー人の文化を受け入れていくとともに、華人が外来の文化を多数派に紹介して、それを多数派が取り入れていくことで、多数派と少数派の文化がそれぞれ変容しながら共通のものを増やしていく過程である。その過程で、少数派が出身国の文化をどの程度維持したままであるか、そして少数派が現地社会の一員としての待遇をどの程度得られるかは、事例ごとに異なる。少数派と多数派が文化的に同じである側面が強調されれば「同化」と呼ばれ、文化的に異なっている側面が強調されれば「統合」と呼ばれるが、文化的な同一性／相違性を客観的にはかることは難しく、その意味で同化と統合を明確に分けて捉えることはできない。

マレーシア華人の同化と統合の捉え方 ——プラナカンから考える可能性

それでは、マレーシア華人における同化と統合をどのように捉えればよいのか。以下ではプラナカンの事例をもとに考えてみたい。

プラナカン(peranakan)とはマレー語で「子」を意味するアナック(anak)から派生した言葉で、「現地生まれ」と「混血」という2つの意味を兼ね備え、文脈によって2つの意味のどちらかが強調される使わ

れ方をする。

古くは交易などのために東南アジアを訪れた人々が現地で築いた家庭の子孫をプラナカンと呼んだ。多くの場合、プラナカンは外部世界から訪れた男性と現地の女性の間の子やその子孫であり、父方の関係で外国とつながりを持ち、母方の関係で地元社会とつながりを持ち、これにより、プラナカンはよそ者と地元民の両方の要素を持った。

プラナカンは、一方の祖先の出身地により、中国系(華人系)のプラナカン、インド系のプラナカン、西洋人系のプラナカンなどと呼ばれ、プラナカン自体が特定の民族集団を指すわけではない。ただし、人数が多くて社会的な影響が大きいという意味ではプラナカンの中で中国系プラナカンが突出しており、とりわけベナン、シンガポール、ジャワなどの地域では、プラナカンといえどもっぱら中国系プラナカンを指すと理解される。

独立後のマレーシアやシンガポールでは、国民はマレー人、華人、インド人の3つの民族に分類され、かつてプラナカンとされた人たちの子孫はそのいずれかの民族に分類されるため、現在ではプラナカンと分類されたり、自他ともにプラナカンであると認めたりする人は極めて少ない。その一方で、プラナカンは観光資源として知られており、中国系プラナカンの料理、菓子、刺繍、建築や家具が脚光を浴びている。また、インドネシアでは、プラナカンという言葉は中国系に限らず外来者と現地人の混血の子孫を指す言葉であるが、現在ではもっぱら中国系のプラナカンを指し、プラナカンについて言及されるときには「トトツ」(純血)に対比して混血という意味が強調されることが多い¹⁰⁾。

本稿では、マラヤ/マレーシアにおける統合と同化について考えるため、中国系プラナカンに限定せずに議論する。改めて図式化すると、プラナカンは外部から訪れた越境者と現地社会の住民の間の子孫であり、現地社会の文化を受け入れながらも外来の文化も維持しており、現地社会の多数派に対して少

数派である。一般的に、ある社会に多数派およびそれと文化的に異なる少数派がいるとき、少数派は多数派とどのような関係を結ぶのかについて、少数派が多数派の文化を受け入れて多数派に溶け込む場合と、少数派と多数派の違いを強調して互いに別々の存在となる場合が考えられる。これに対し、少数派が多数派と自分たちを合わせた全体を包摂するアイデンティティを提唱する場合も考えられる。

このことについて、19世紀半ばのベナンやシンガポールでジャウイ・プラナカンと呼ばれるようになったインド系プラナカンについて見てみたい。かつて中東アラブ地域では東南アジアを「ジャワ」と呼び、東南アジアから中東アラブ地域を訪れた人々を「ジャウイ」と呼んでいた。中東アラブ地域からの帰国者などによってこの呼び方が東南アジアにも知られるようになったが、東南アジアのイスラム教徒は自分たちをマレー人などの名前で呼んでいたため、「ジャウイ」は非マレー人の外来ムスリム、特にインド系ムスリムを指す言葉として使われた。

19世紀のベナンにはインド系ムスリムのコミュニティがあった。母方の家系を通じてマレー語を身につけて現地のマレー人社会の一員として暮らす一方で、父方の家系を通じてインドとつながりがあり、英語も話せるため、商業に従事したり通訳や教師になったりして、農村や漁民のマレー人に比べて社会的地位が高かった。マレー人たちは、インド系ムスリムは同じムスリムでも自分たちマレー人とは違うと考え、「外来のムスリム」という意味で「ジャウイ」と呼んだ。

これに対し、ジャウイと呼ばれた人たちの中から自分たちを「ジャウイ・プラナカン」すなわち「プラナカンのジャウイ」と呼ぶ人たちが現れた。「プラナカン」には「現地生まれ」と「混血」の2つの意味があることから「現地生まれ」を採り、「ジャウイ」はもともと「東南アジアのムスリム」という意味があることから、「ジャウイ・プラナカン」とは「東南アジアにいる現地生まれのムスリム」と解釈できる。インド系ムスリムもマレー人も東南アジアでは同じ現地生まれのムスリム、つまりジャウイ・プラナカンであるということになる。多数派のマレー人から自分たちとは違うという意味で「ジャウイ」と呼ばれたことに対し、多数派と切り離して自分たちだけでまとまるのでは

10) インドネシアのプラナカンおよびトトツについては[貞好 2016: 18-21]を参照。華人系プラナカンについて考えるためには現地社会におけるナショナリズムと華人について考える必要がある。インドネシア・ナショナリズムと華人については[貞好 2016: 序]を参照。マレーシアにおけるナショナリズムと華人については[山本 2006: 第一部]および[篠崎 2017: 序章]を参照。

なく、多数派のマレー人も少数派のインド系ムスリムも含めて、自分たちはみな「ジャウイ・プラナカン」であると唱えたのである。

このことを象徴するかのよう、ジャウイ・プラナカンたちは『ジャウイ・プラナカン』という新聞を創刊した。当時、マラヤとシンガポールには新聞がすでにあったが、マレー語の新聞はなかった。マレー語の新聞は、東南アジアのオランダ領地域では刊行されていたがイギリス領地域にはなく、イギリス領地域のマラヤやシンガポールでは、英語の読み書きをしないマレー人にとって『ジャウイ・プラナカン』は初めてもたらされた新聞だった。

『ジャウイ・プラナカン』の主な記事は、商品の価格一覧、為替レート、天候だった。広告ではイラスト付きで外国の商品が紹介され、外部世界にある物や技術を紙面を通じて垣間見ることができた。

紙面で読者の人気が高かったのは投書欄だった。投書の多さを反映して投書欄が急激に拡大し、1通の投書には1件しか書かないように、そして投書内容はなるべく簡潔に書くように編集部がしばしば紙面を通じて読者に呼びかけたが、それでも掲載しきれないほどの投書が寄せられた。投書の内容はさまざまだが、ある地域でマレー語を教える夜間学校が閉鎖されたという記事に対して、別の地域に住む読者が同じ問題があるという投書を寄せることで、住む地域は違っても投書欄を通じて同じ問題を共有していることがわかり、また、政府の担当者がそれを見て対策をはかるということも見られた。

これを一歩引いて見てみるならば、ジャウイ・プラナカンが行ったことは、現地社会には存在していなかった新聞という仕組を外の世界から持ち込むことで、現地社会が抱えている問題を共有して解決する手段を提供したということになる。しかも、そこで解決がはかられたのは少数派であるインド系ムスリムだけの問題ではなく、多数派のマレー人を含むジャウイ・プラナカンすなわち現地生まれムスリム全体の問題解決や地位向上のために新聞が用いられた。

『ジャウイ・プラナカン』以降、マレー語新聞が多く刊行されるようになり、新聞を通じて社会の問題を共有して解決するという方法が広く受け入れられていった。その後、政党やSNSなどのように同じ働きをする仕組も登場しているものの、現在に至るまで

マレーシアでは新聞が社会の問題を共有して解決する仕組という役割を担っている。

プラナカンは、一方の家系で外の世界とつながり、現地社会にない物や技術や考え方に触れやすい立場にある。また、もう一方の家系で地元の社会とつながりがあり、多数派は日常的に意識していない問題に気づき、現地社会にない物や技術や考え方を取り入れた解決方法を提案しやすい立場にある。このように、現地化した外来者／混血者が介在することで社会全体のあり方が向上していくのがプラナカンの統合と同化であると言える。本稿では紹介する余裕がないが、マレーシアでは「プラナカン」という呼び方をしていないが同じ仕組の課題解決の試みをいくつも見るができる。プラナカンという観点から統合と同化を捉えることで、統合と同化についての議論がより深まることになるように思われる。

引用・参考文献

英語等

Jabatan Perangkaan Malaysia (2011) *Banci Penduduk dan Perumahan Malaysia: Taburan penduduk dan Ciri-Ciri Asas Demografi*. Jabatan Perangkaan Malaysia.

Mahathir bin Mohamad (1970) *The Malay Dilemma*. Times Books International.

——— (2012) *A Doctor in the House: The Memoirs of Tun Dr Mahathir Mohamad*. MPH Publishing.

——— (2021) *Capturing Hope: The Struggle Continues for a New Malaysia*. MPH Publishing.

日本語

貞好康志 (2016) 『華人のインドネシア現代史——はるかな国民統合への道』木犀社。

篠崎香織 (2017) 『プラナカンの誕生——海峡植民地ペナンの華人と政治参加』九州大学出版会。

山本博之 (2006) 『脱植民地化とナショナリズム——英領北ボルネオにおける民族形成』東京大学出版会。

執筆者一覧

黄 蘊

尚綱大学現代文化学部准教授。博士(人間科学)。専門は文化人類学。マレーシアとシンガポールの多元社会の問題、東南アジア島嶼部、または大陸部の上座部仏教を研究している。著書に、『東南アジアの華人教団と扶鸞信仰——徳教の展開とネットワーク化』(2011年、風響社)、『往還する親密性と公共性——東南アジアの宗教・社会組織にみるアイデンティティと生存』(編著)(2014年、京都大学学術出版会)。

福岡 まどか

大阪大学大学院人間科学研究科教授。修士(音楽)、博士(文学)。専門は民族音楽学、文化人類学、地域研究(インドネシア)。インドネシアの舞踊・演劇を中心に東南アジア芸能の研究に従事。著書は『性を超えるダンサー——ディディ・ニニ・トウォ』(2014年、めこん)、『インドネシア上演芸術の世界——伝統芸術からポピュラーカルチャーまで』(2016年、大阪大学出版会)など。

松村 智雄

大阪大学大学院言語文化研究科言語社会専攻(2022年度より人文学研究科外国学専攻)講師。博士(学術)。研究領域は、東南アジア地域研究(主なフィールドはインドネシア)、華人研究。特にボルネオ島に関する研究、マラッカ海峡兩岸の歴史について研究している。主要業績は『インドネシア国家と西カリマンタン華人——「辺境」からのナショナリズム形成』慶應義塾大学出版会(2017年)、Matsumura Toshio (2017) “Causes of lingering communist movement after Indonesia’s September Thirtieth Movement: the case of border area between Sarawak and West Kalimantan,” *Asian Ethnicity* 19 (2): 235-250、「1967年「ダヤク示威行動」におけるインドネシア西カリマンタン州ダヤク社会のポリティクス」『東南アジア 歴史と文化』第44号、45-63頁(2015年)など。

宮原 暁

大阪大学言語文化研究科・教授。博士(社会人類学)。東アジアにおいて文化的情報がどう複製、模倣、翻案、融合、二重読みされるかをエスノグラフィックに研究している。最近の論文に、「ソウルフード以前——フィリピン諸島と福建の間のディアスポリック・チャイニーズの日常的な食」『華僑華人研究』18号、113-138頁(2021年)。

舩谷 鋭

立教大学観光学部交流文化学科教授。主な専門は、観光文学研究と東南アジア、特にマレーシアなど島嶼部の華人文学研究。「サイノフォン」と呼ばれるようになったマレーシア華語系華人文学(馬華文学)を、1990年代初頭以来、作者のオーラルヒストリーから翻訳まで手がける。主な共著に『東南アジア文学への招待』(2001年、段々社)、『シンガポールを知るための65章』(2021年、明石書店)など。

山本 博之

京都大学東南アジア地域研究研究所准教授。専門は東南アジア地域研究／メディア研究。研究テーマは、マレー世界の政治文化、アジアの災害対応、混成アジア映画、地域研究方法論。著書に『脱植民地化とナショナリズム——英領北ボルネオにおける民族形成』(東京大学出版会、2006年)、編著書に『マレーシア映画の母 ヤスミン・アフマドの世界——人とその世界、継承者たち』(英明企画編集、2019年)などがある。

CIRAS Discussion Paper No.111

黄 蘊・山本 博之 編著

東南アジアのナショナリズムと華人「同化」の実像

発 行……2022年2月

発行者……京都大学東南アジア地域研究研究所

京都市左京区吉田下阿達町46 〒606-8501

電話: 075-753-7302 FAX: 075-753-9602

DTP・印刷……英明企画編集株式会社