

# インド移民のアイデンティティー

—— 日系移民との比較の視点から ——

重 松 伸 司

はじめに

昨年一二月二〇日―二一日の二日間、我われはアジア系移民の比較研究に関する小シンポジウムを行った。<sup>(1)</sup> 日系・中国系・インド系移民のアイデンティティーの比較がここでの主要テーマであった。

国家が移民によってどのように認識されるのかは、もちろん移民個人のパーソナリティによって異なるであろうが、大別すれば、移民を形成する民族によって、また移民を受け入れる場(又は国家)によって異なると考えられる。

私の問題関心は、本来多民族・多元的な文化・価値体系を持つインドから、別な「場」に移住して新たなコミュニティを

作るインド人はどのような国家意識及び自己認識を形成するのかという点にある。そこで、近代以降の南インド系移民を主な対象にして、彼らのアイデンティティーのあり方を考察することにした。アイデンティティーを考察の対象とする場合、周知の如く、少なくとも二つの意識範ちゅうを考慮に入れる必要がある。つまり、国家社会レベルで形成される特定の民族・集団の意識規範であるナショナルアイデンティティー(例えば、「中国人とは」「日本人とは」という概念である)と、一つの国家社会内で、複数の民族・集団が相互に異質性・同質性を認識しあいつつ形成する意識規範としてのエスニックアイデンティティーである。本稿では、ナショナルアイデンティティーとエスニックアイデンティティーの二つの意識体系を明らかにするが、まず、「国家」が多くの場合、特定のヘシン

ボルンによって認識されることに注目し、特定の民族はどのような国家シンボルをもつのかという点、また、特定のシンボルを生み出す意識構造及び価値観についても検討したい。

インド移民のアイデンティティーを相対的に位置づけ、その特質をより明確に理解するため、インド移民とは対照的な価値体系・意識構造をもつと考えられる日系移民のアイデンティティーを比較軸に設定することにした。<sup>(2)</sup>

「移民」のアイデンティティーを考察する前提として、まず、日本人とインド人とがそれぞれ、どのような「民族的」アイデンティティーをもつのかを、意識構造とアイデンティティーシンボルの二つの側面から検討し、次いで、「移民」としてのアイデンティティーの特質を、移住地における状況変化への対応のあり方(前山氏のいう「ストラテジー」)から、日系・インド系移民のそれぞれについて概観する。このような作業を通じてインド人及びインド移民のアイデンティティーを比較的にとらえることにした。移民の定住地はブラジル(日系移民)とマレー半島(インド系移民)であるが対象時代は概ね一九二〇世紀初期であり共通している。

## 一 ナショナルアイデンティティーとその意識構造

(一) 景観シンボルとアイデンティティー収斂システム―日本の場合

私はシンポジウムに参加する直前、偶々一つの小文を目にとめた。それは以下に全文を紹介する、「もしも富士がなかったら」と題する精神分析学者、岸田秀氏のエッセイである。

日本語の富士は、銀座とともに、固有名詞であると同時に普通名詞である。普通名詞としての富士は、均整のとれたシンメトリックな山というぐらいの意味で、したがって、日本の各地にある。わたしは香川県の生まれだが、香川県にも讃岐富士と呼ばれる山があって、どの方向から見てもだいたい左右対称の形をしており、固有名詞としての富士と同じく死火山ないし休火山である。いや日本国内だけでなく、日本人は外国へ出かけて行っても似たような山があると、何々富士と呼んだりする。

富士が固有名詞であると同時に普通名詞であることは、

富士に対するわれわれ日本人の特別なかわりを示している。つまり、富士は唯一無二の存在であるとともに、各地の日本人がそれぞれ自分たちの富士をもたねばならないのである。なぜなら、それぞれ自分たちの富士をもつことによって、自分たちの住んでいる土地が単に日本の一部であるだけでなく、それ自体完結した一つの小日本であることを確認できるからである。

このことは日本という国家の構造と関連している。日本という国家は、たとえば頭部と胴体と四肢があって、それ全体として一つの身体を成しているというふうに、ある地方はある機能をもち、別の地方は別の機能をもってそれ全体として一つの国家として過不足なき諸機能を具えた国家となっているというのではなく、また、バラバラな諸地方がモザイク的に寄せ集められて無理に一つの国家にまとめられているというのではない。日本の各地は、それぞれ小日本であり、そして、日本全体はそれらの小日本を単に寄せ集めたものではなく、それぞれの地方の人たちは自分たちの小日本の拡大されたものとして日本全体を見ているのである。日本語のくにという言葉が国家と故郷の両義をもっていることはこのことを示している。

こういう日本の構造は、たとえば明治維新のとき、藩および藩主への忠誠心をそのまま国家および天皇へとずらすことができ、日本を外国の脅威に対抗し得る近代統一国家になし得たというようなプラス面もあるが、どの地方も他において自分のところがないという理由だけでやたらと実際には不必要なものまで欲しがるというマイナス面もある。

それはさておき、日本という国家がこのような構造をもつに至ったについては、富士が重要な役割を果たしたと思われる。地球物理学的に必然か偶然かは知らないが、富士は、地質学的には本州の東半分と西半分の継ぎ目、破砕帯、文化的には関東文化と関西文化、関東弁と関西弁の境目付近というまさにちょうどいい位置にある。日本の東と西は、人種的、歴史的、文化的にかなり違っていたから、もし富士がなかったとしたら、あってももし東北地方とか中国地方にあったとしたら、あるいはもし両方に一つずつ同じような富士があったとしたら、日本は二つの国になつていたかもしれない。それがちょうどいい位置にあったので、東の人も西の人も、あの美しい崇高な山をわれわれの山だ、われわれの国、日本の山だと思い、分裂せず

んだのかもしれない。そして、日本は火山列島で、幸いなことにそれぞれの地方に小富士があるので、それぞれの小富士(形は似ていて、威容ははるかに劣るところがまた好都合であった)を富士の家来か孫のように見なし、それぞれの地方の人たちは、自分たちの地方を小日本としながら、日本全体につながっていると感じたのであろう。これはあなたがわたしの荒唐無稽な夢想とは思えない。

〔翼の王国〕一九八三年一月月号〕

自然景観を含む生態的条件が、それぞれの地域・場に独自の社会構造・政治形態・文化的特質を形成することは、生態史観に立つ研究者によっても明らかにされてきた。右のエッセイでは、精神分析学者の目で岸田氏が、古来景観美の典型とされてきた富士を対象として、日本の国家構造及び日本人の意識構造の特質を極めて簡潔に指摘している。氏の見方によれば、富士に集約的に顕現している日本という国の地理的形質は、日本という国家の歴史的形質と構造的に関連しており、その連関の媒介をしているのが、日本人という民族集団の精神的形質であるという。別ないい方をすれば、自然(景観)に対する認識のあり方のステロタイプが日本人の国家意識や

歴史意識の中にも根本的にみられるのではないか、ということである。

それでは景観に対する日本人の認識のあり方はどのような傾向を持つのか。

万葉集にも詠われた富士がいつ頃からそうなったのかは不明であるが、日本の景観美を典型的に示す一つの(シンボル)となっている。この景観シンボルには唯一無二性と、地方における類似性という一見矛盾する二つの要素が内包されている。日本人が各地に形態の類似した山をみつつけ出して、わざわざ〇〇富士とよぶこれらの地方富士は富士の一種の擬制である。このような擬制としての富士は、(大)富士を崇高な美しさの極致とする価値意識、或いは人々の共通の信仰対象とする意識にもとづく、人々の「共同幻想」の中から生み出されたものではないだろうか。「共同幻想」であるから、シンボルとしての富士の絶対性や至高性に疑いをさしはさまず、それらの価値観を無規定的に認めるのであり、同一のシンボルを共有しているという一体感が人々に感得されるのである。かくして、富士の擬制としての地方富士は各地方特有の景観美を集約しているのみならず、その地の人々に一体感をもたせるという意義をもっている。各地の富士はそれぞれ

の地方における景観に対する思い $\parallel$ 心象をとった意識統合の核、つまりヘローカルアイデンティティ $\searrow$ となっている。と同時に、富士の価値規範の歪形である地方富士は、日本全体の景観シンボルへの意識統合の役割を果している。ヘローカルアイデンティティ $\searrow$ としての小富士は、結局ナショナルアイデンティティ $\searrow$ としての大富士の反映である、といえる。景観認識における地方 $\parallel$ クニ、と中央 $\parallel$ 国との相互補完性がここにみられる。

富士と地方富士の関係のあり方が、中央と地方といった日本の国家構造及び日本人の忠誠心のあり方にも共通してみられる、というのが岸田氏の示唆であるが、その底流に、私は日本人の国家観があると考える。「私」と「公」、又は「私」と「国家」の関係を、日本人がどのように認識していたのか、という問題である。

少なくとも、一九四五年までの歴史過程をとってみる場合、明確な主体意識をもたぬままに日本人の国家意識は形成されたといえよう。「公」とは、国民の意志を主体とし、その総意としての集約的あり方なのか、或いは権力主体の機構なのか、を日本人自らが問うことはなかった。「私」・「公」峻別(主体客体認識)を十分に行わないままに日本人の民族意

識が形成されたと考えられる。「公」とは何かが「私」との関係において内面的に問われることなく、また、「私」性そのものが知性のレヴェルで究明されない状況では、「公」・「私」の間に鋭い対立や相克が生じることはなく、また、「公」を民意の総体とした上で更に選択や変更を加えるという運動も生じなかった。その結果、「私」と「公」との関係は公を情念のレヴェルで感得した上で「滅私奉公」という意識収斂システムに転化される。このシステムは現実には日本社会の様々なレヴェルで段階的な従属体系として機能した。すなわち、家族レヴェルでは年長者、家長、同族長への忠誠のシステムとして、地域社会のレヴェルでは地域統括者への忠誠のシステムとして、経済・社会集団レヴェルでは上位者・雇傭者への忠勤・忠義のシステムとして、そして、国家社会レヴェルでは、最高統治者への忠誠のシステムとして。「私」が奉ずべき「公」の実体は各段階では多くの場合個別具体的には「お上」とよばれる権力者の姿をとる。それは例えば、村の顔役であったり、司法機構であったり、軍隊であったり、地域社会の有力者であったりする。しかし、これらの「公」は、実は更に上なる「公」から付託された權威の代行者にすぎない。しかし、その權威が何を根拠にして実効するのか、そし

てどのような理念によって代行しうるのかは明らかではない。その究極にある「公」は、唯一無二性及び至高性という、民族の共同幻想によってつくり出された属性をもった一種の「情念シンボル」天皇に集約される。情念シンボルなる所以は、国民の総意を執行するいかなる原理と実体をもった「公」であるのか―神の意志の仮託者か或いは民意によって恣意的、選択的に存在する人格シンボルか―が論理として問われないで、アブリオリに与えられた民族的エートスという概念でとらえられてきたからである。

天皇なる情念シンボルは、時として増幅され、或いは縮小され、また変形されることはあったが、長期の歴史的展望に立てば、常に時の為政者によって再生産されてきたことは明らかである。こうして再生産された情念シンボルは日本社会独特の共同体観念―擬制家父長的な一家意識、及び同質性を基調とするムラ意識―を通してナショナルシンボル化されたのである。

景観シンボルとしての富士がその擬制たる地方富士を通じて日本人の意識統合シンボルとなっている如く、情念シンボルとしての天皇は、日本社会の様々なレヴェルでの共同体を通じて、日本人の不明確・不安定な「私」を収斂・集約する

シンボルとなっているといえよう。

(二) 多元的ナショナルリズムと人格シンボル―インドの場合

周知の如く、インドは多様性を持った世界であると同時に、また、多様性の統一された世界であるといわれる。それでは、国家意識―ナショナルアイデンティティーの側面では、多様性とはどのような形で発現するのか、更に、多様性の統一とは何を規範として、どのような表徴によって示されるのだろうか。

インド世界の多様性は、人種・言語・宗教・習俗・風土・生態系等の様々な側面で顕著にみられる。その典型的な表現を今、インド国歌「ジャナ・ガナ・マナ」にみてみたい。以下はその試訳である。

汝は全人民の心の支配者

バイライト  
祖国(インド)の運命の支配者

汝が名はパンジャープ、スインド、

グジャラート、マラータに、(更には)

ドラヴィダ、オリッサ、ベンガルの心にとどろき、

ヴィンディヤ、ヒマラヤの山脈に<sup>やまなみ</sup>こたまし、

ジャムナー、ガンジスの川波にとけあい、

インド洋の波に唱和す。

人、皆汝が祝福を乞い、

汝への贊美の歌を詠ず。

全人民の救いは汝が手中にあり。

汝、祖国の運命の配剤者よ、

勝利、勝利、勝利を汝に。

インド国歌はよく知られているように、ベンガル出身の民族詩人タゴールの詩である。独立以来、この国歌はインド国民の間でくり返し歌われ続けてきた。近年この国歌が歌われなくなったことは、インド及びインド人の直面している政治・文化状況の一面を端的に反映している。そのことはさておいて、インド国歌のみがもちろん、インド人の国家意識やナショナルアイデンティティーを全面的に反映しているとはいえないであろう。しかし、その中に、インド人の国家認識が集約的に表現されていると考えることはできよう。その点で我われが富士に対する心象表現を通じて日本人の国家・社会認識やアイデンティティーのあり方を探ることと共通している。

ところで、この国歌には、インド世界を構成する様々な自然条件と諸民族の「場」が歌われている。

ヒマラヤ山脈はインド亜大陸を中央アジアと峻別しヴィンディヤ山脈はインド亜大陸を南北に区切っている。ガンジス・ジャムナー両河はインドの代表的な河川である。インド世界は、北辺の第三褶曲山脈に端を発して、ガンジス・ジャムナー両河の流れるヒンドゥスタン平原の地を経て、デカン高原から南部インドへ、更にはインド洋に至る広大且つ多様な情景要素によって成り立っている。そのことをこの国歌は如実に描いている。ここに描かれた自然景観はインド世界の多様性を反映しているのであって、インド人の意識を一つに集約して表現しているのではない。換言すれば、特定の情景シンボルがインド人の間で国家的な一体観を示す核ナショナルアイデンティティーにはなりえないことが示唆されている。

もっとも、インドの特定の山・河・聖地がインドの人々の心に等しく受け入れられ、彼らの精神的な一体性を認識する核になっているのではないか、という見方もある。たしかに、ガンジス河やジャムナー河が聖河として多くの人々に等しく崇拜され、ヒマラヤ山麓の特定の地や、ヴァラナシ、

サランチー、カーンチーなどが聖地としてインド(特にヒンドゥー)人の精神的拠り所となっている。しかし、インドの人々が特定の自然に対して精神的な拠り所を求めるのは、神による個・私の救済願望というすぐれて個人的な営為である。

インド人の心が特定の自然と結びつくのはヒンドゥーイズム(或いは他の特定宗教)の教義・理念を通じてである。そこでは、特定の自然(情景を含む)は宗教的規範やその宇宙観にもとづいて一つひとつ価値と意義を与えられ、特定の神々と化し、信仰の対象となる。人々はこうした自然 $\parallel$ 神々に対する帰依 $\parallel$ 無私に努めることによって救済を得ると考える。自然(神)と個との結びつきは、帰依 $\rightarrow$ 救済という明確な宗教的・精神的意図と双務的な関係によって成り立っている。自然がインド人のアイデンティティーとなるのは個人の精神のレヴェルにおいてであり、自然は国家社会のレヴェルでの一体性や統合という無規定的な集団表徴とはなりえない。

インド国歌からみる限り、インド人の国家社会の意識統合核となりうる景観シンボルは存在しないといえよう。むしろ、ここには多様な自然条件をはじめ他の諸条件によって形成される様々な独自の「場」が示されている。

国歌に歌われているパンジャブ、スインド、グジャラー

ト、マラーター、ドラヴィダ、オリッサそしてベンガルは、インドの西部、南部、東部に位置する諸地域である。これらの諸地域は亜熱帯乾燥平野、高原地帯、南部インド内陸地域、大河流域湿潤地域といった地理的多様性をもっているのみならず、人種・言語・宗教といった文化的要素、政治・経済・社会の様々な要素をもっている。これらの地域一つひとつが独自の民族的な特性<sup>エスニック</sup>—歴史と伝統—をもつ集団の「場」であるといった方がよい。たしかに歴史的にみれば、これら諸地域は相互に対立・融合をくり返しつつ一種の社会・文化接触を通じて国家的枠組を形成してきたであろうが、なお、各地域における文化的・社会的特性にもとづく独自の「場」を維持してきた。

それでは、インドにおける民族的な独自性、民族的なレヴェルでの統合意識つまりエスニックアイデンティティーは、どのような規範にもとづいて形成され、如何なる特質をもつのか。

K・イシュワラン氏は南インド内陸部の一村落を対象にして、社会学・民族学の観点から、その社会経済組織の分析や村民の意識調査を行ってきた。<sup>(3)</sup>氏によれば、調査対象となったシヴァプール村は「村落の規模や土地の分布、経済、カー



スト、宗教構成の面だけでなく、古典的ヒンドゥーイズムから受ける影響の程度や中央政府の諸政策によって生じる均質的な影響力の度合の面でもインド村落の代表例である。従って、シヴァプール村で典型的な事例はまたインド村落全体の典型例と仮定しうる<sup>(4)</sup>のである。そこで、この村落にあらわれた村人の価値規範及びアイデンティティをもとにして、右の問題を考えてみたい。

イシュワラン氏は村人の価値意識の形成要素を次のように説明している。「四つのファクターがシヴァプールの村人の状況を規定している。すなわち、家族・宗教・土地・カーストである。これらの四つの要素への忠誠と関心は他の何ものにもまさっている。これらの要素が中心的価値を表わしており、そのまわりに村の社会構造の主要パターンつまり血縁・経済・宗教・社会階層がつくられている。

村人の『つきあいの世界』<sup>ワイルド</sup>は概念的には一つの同心円と考えられよう。円の中心からはなれるにつれて、村人の忠誠と関心は円周間の距離に応じて減少してゆく。

これらの同心円は価値のヒエラルキーを示しており、従って外周の価値は内周の価値と対立すればうけ入れられないのである。(中略)シヴァプール村は村人達の父祖の永遠の家で

あり、その一族が、避けることのできない不思議な様式で強く帰属している社会である。だからすべての村人の願望はこの村で死を迎えることである。この村から移住した者も人生の晩年にさしかかると死を迎えるためにもどってくる。また移住者の家族はたとえ数世代の間はなれていようともしヴァプールを『ふるさとホームの村』<sup>ゲイレン</sup>とよぶ<sup>(5)</sup>」

「村人は外部の世界に対しては、それが家族や土地や宗教信仰や慣習、カースト或いは村に影響を及ぼさない限り関心を持たない。しかし、外部世界はたえずこれらのすべてに影響を及ぼすので、村人もある程度は関心をもつ。

インドの政治は村人の関心をはるかにこえている。村人は政党の主張も、どのように結成され組織されているかも、彼らにどんな影響を及ぼすかも知らない。<sup>(6)</sup>」

イシュワラン氏の指摘するように、インド人のアイデンティティは基本的には①家族②宗教③土地④カーストの社会・文化要素に規定される「場」にある。政治・国家という「外周」の世界は直接的に彼らの「場」をおかさない限り、彼らの関心も忠誠心もひきつけない。特定の地域的・社会的・文化的なアイデンティティが民族国家全体のアイデンティティに優先するのである。つまりインドという民族国家

では、人々のアイデンティティーは本来エスニックなものであるということが出来る。

このように特定の文化・社会要素―カースト、宗教、血縁性、土地、言語―及びそれらの一定地域における共通性に価値規範を置いて、それらにもとづく利害集団の主張を行うことをコンミュナリズムとよぶことができる。インドのような複合民族国家で生じるコンミュナリズムは多くの場合、エスニックアイデンティティーをもとにしており、しかも、国家的統合―意識においても政体としても―を阻害するものと考えられた。独立直後、ネルーはコンミュナリズムの危険性を次のように指摘している。「コンミュナリズムとは後向きの人々が、今日の世界ではすでに完全に衰退したものに對して強く固執しようとしている一つの例であり、基本的にはナシヨナリズムの概念に反する。事実、コンミュナリズムはナシヨナリズムを数多くのより狭いナシヨナリズムに分裂させるものである」。

しかし、エスニックアイデンティティーにもとづくコンミュナリズムは独立以来今日まで根強く続いている。例えば、シク教団によるパンジャープ「ナシヨナリズム」、タミル人の文化的優位性やドラヴィダ系言語の伝統性を主張するタミ

ル「ナシヨナリズム」、或いはマラータ民族の社会的・経済的一体性を主張し、他集団の利害排除を求めるマラータ「ナシヨナリズム」……がある。パーネットによればこのようなナシヨナリズムは「文化ナシヨナリズム」とよばれるものである。そこでは「個人の忠誠心と関与が、一定の領域をもつ民族国家にむけられるのではなく、(特定の)集団的な文化の共有・認識にむけられる」のであり、「(文化の)伝統性にむけられる」のである。エスニックアイデンティティーは、土着的な習俗を価値規範とし、その維持を主張する一つの伝統主義といえよう。

それでは様々なコンミュナリズムの存在するインドでは国家社会レヴェルでのアイデンティティーは存在しうるのか。もし存在するとすればそれはどのように示されるのであろうか。「インド人にとってインドとは何か」という問いに對してどのような解答が提示されるのだろうか。

結論的にいえば、インドのナシヨナルアイデンティティーは人格主義的であり、人格シンボルをとる。一般にインド人が彼らの忠誠と関心を示すのは国家の指導者たる特定の人格である。しかしその人格とは、特定の社会集団・地域集団の社会的・経済的・政治的利害の代表者でもなく、また、諸集

「団間の利害調停者、仲裁者でもない。むしろ、その人格とは  
コミュニナリな集団の主張する個別の価値意識をこえるところ  
に存在する。すなわち、一人一人の人間の精神の内奥に存  
在する徳義・理性の主張者であり、特定の個人や集団の価値  
観をこえたより普遍的な人倫規範によって、国家社会を糾合  
しようとする人格である。その典型がガンディーであり、又、  
ネルーであろう。ガンディーの非暴力は反英斗争の単なる一  
手段ではなくして、インド人の希求する恒久平和の理念であ  
った。糸車をまわし自ら糸を紡ぐ行為は、インド近代工業化  
の否定ではなくして、近代工業が内包している生産という行  
為と人間との乖離（ハリスケン）人間疎外への批判であった。アウトカ  
ーストの人々を「神の子」とよんだのは、単に被抑圧カースト  
を救済する手段のみならず―現実には必ずしも有効な救済  
手段ではなかった―人類の絶対平等の主張であった。ガンデ  
イーがあらゆるカースト、階層、地域、集団の人々に敬愛さ  
れたのは、彼が人間の普遍的な徳義を自ら体現し、直接に実  
践しようとし、そうすることによって、インドという国家の  
政治的イデオロギーにまで昇華したからである。普遍的な人  
間愛をインドの国家イデオロギーに集約するあり方、それが  
インドの人格主義であろう。インドの民衆が「インドとはガ

ンディーである」という所以はそこにある。

インドという多民族国家―しかも様々なコミュニナリズム  
に起因する対立、諸集団間の利害衝突の場―では、諸民族を  
糾合する核となる精神は人倫的であり主体的なところに求め  
られる。人倫的指導者像―人倫による統括者がインドとい  
う国家像と重ねあわされてはじめて特定の人格がナシヨナルシ  
ンボル、つまり国民の意識規範としてのナシヨナルアイデン  
ティティーとなる。従って普遍的な人倫の体現者かどうか、  
その直接的実践者であるかどうか、インドの国家レヴェル  
でのアイデンティティーたりうるかどうかの規矩となる。そ  
れ故、ナシヨナルアイデンティティー（とそのシンボル）はア  
リオリに存在するものでもなく、上から段階的に強制され、  
無規定的にうえつけられたものでもなく、人々によって主体  
的、意識的に選択される存在である。この点で、日本の（天  
皇）に統括される国家統合意識―私が情念シンボルとよぶも  
の―にみられる、不明確で非合理的な「意識収斂の体系」と  
は異質である。インド人が自らの意志を仮託する「カリスマ」  
とは、実は、すべてのインド人の心性にあまねく存在する人  
倫の執行、代弁の意味を持ち、それがインドの国家レヴェル  
での理念、イデオロギーとなっていてるのである。

## 二 移民のアイデンティティー―日系・インド系移民の比較

(一) クニ川国家融合型アイデンティティー―日系移民の場合

私は前章で、少なくとも一九四五年までの日本では、そのナショナルアイデンティティーは共同幻想によって生み出された非合理的な「公」の観念であることをのべた。このアイデンティティーは、「滅私奉公」という意識収斂体系を通じて究極的には、〈天皇〉なる一種の情念シンボルに統括されること、それは富士を日本の景観シンボルととらえる意識構造と共通していることを示した。

さて、このような意識構造を持つ日本人が「移民」として外国に長期居住する時、一体どのような自己意識、国家意識を形成するのであろうか。同質性を基盤とする日本のムラ共同体から多律的な複合社会に投入された時「日本人である」という意識は何を根拠にしてどのような形で顕現するのだろうか。

前山隆氏は日系ブラジル人のアイデンティティーを長期の

実地調査にもとづいて分析している。その調査では、移民個人の世界観にアプローチするために、〈ストラテジー〉なる分析概念を用いる。ストラテジーとは、移民がある特定の状況に直面した時、どのような選択・対応をとるか、ということである。<sup>(9)</sup> 移民のアイデンティティーは、自己と他者との相対的な関係の中から生み出される意識であるから、様々の状況に応じて形成され、また、必ずしも固定したものではなく、変化するものである。

前山氏は戦前から第二次大戦後の日系ブラジル人に第一次第三次の移住ストラテジーをみとめ、それぞれに対応する移民アイデンティティーモデルを設定している。以下、氏の所説にそって紹介したい。

氏の説によれば第一次出稼ぎストラテジーとは具体的には短期的な労働移民であった。彼らは「概していえば、日本農村の社会構造、『家』制度、一子相続制のなかで、生まれ育った家の『あととり』に予定されていない次三男」であり、「日本の村構造、『家』制度の中で生産手段の相続を許容されなかった」が故に、「非相続者」であった。「非相続者」モデル<sup>(10)</sup>「移民のアイデンティティー」という根拠には、日本のイエ・村の構造がある、という。しかし、彼らの意識の中で

は、「家と村、国を棄てて、まったく別の人間になろうとしていたのではなく、『しばらくは目をつぶって、死んだつもりになって』働き、非相続者としての不足をカバーし、『錦衣帰郷』と土地購入により長兄同様の人間としての復権を図る」意図があった。<sup>(10)</sup>つまり、「移民者であること」の自己規定は八村からの一時的出稼ぎであり、やがては再び村にかえり、本来の生活にもどる者であった。

クニに帰る」とは帰国帰村を意味するのみならず、本来の生活への復帰ということである。日本人の意識の中には、故郷生活・意識の基盤と国家とがしばしば不可分に認識される。その点では、日本の村意識・家意識の延長線上に日本移民のアイデンティティも形成されている。従って、移民の自己認識は、日本人であること、という総体的な国家社会レベルでのナショナルアイデンティティと同義なのである。

一九三〇年ごろから形成された第二次出稼ぎストラテジーは長期的な立場に立つ経営者としての移民の対応である。彼らはもはや単なる労働移民ではなく、綿・米などの自営業者であり、経営者としての地位を占めている。しかも彼らの中には、すでに一世のみならず現地生まれの二世も成長してい

るのである。しかし、それにもかかわらず、彼らの現地に対する意識、移民としての自己意識は基本的には第一次出稼移民のアイデンティティモデルと何らかわるころはないのであった。<sup>(11)</sup>すなわち、「自分たちはブラジルという他人の家にしぼしの間お世話になっている客である」という「客人意識」であった。二世でさえもそうした意識の影響を強く受け、「親たちとともに本来の『自分の土地』である日本に『帰り』、日本の社会のなかで日本語を駆使し、日本的価値観・世界観にのっとって生活を築き、生存競争にも勝ち抜き、『お国の役にも立つ』ことが予定もされ、期待もされた」のである。<sup>(13)</sup>

「二世」ではあっても彼らは「同化」することは敗北であり、日本人の規範によって日本人らしくあることが第一義的に求められたのである。<sup>(14)</sup>一・二世のアイデンティティ核には「日本の『家』制度からの強い規制を受けた概念」<sup>(15)</sup>があり、日本のムラ共同体の規範から生み出された「他所者」意識が底流していた。その結果、現地生まれのブラジル二世は、ブラジルの国粋民族主義と日本の民族主義との間にあって、「生みの親」たる（父なる）祖国日本と、「育ての親」たる（母なる）母国ブラジルという二律的なアイデンティティを調和して生きてゆかざるを得なかった。<sup>(16)</sup>そうすることによ

って、彼らは「日本精神を理解し、大和魂をもった善きブラジル人」たることを志向した。

更に、一九三〇年から第二次大戦までの第三次移民ストラテジーは、永住移民としての対応である。彼らはすでに日本への帰国を望まず、ブラジルに定住することを意図していた。その中には移民地の成功者であり、社会的上層部を占める者がいた。彼らの移民アイデンティティーは、先の「移民⇄客人」の逆転としての「移民⇄養子」である。

「移民はブラジルに貰われてきた養子である。日本は生家、実父であり、ブラジルは養家、養父である。日本の伝統的価値観からすれば、養子(移民)はいったん縁組(移住)したならば養家(ブラジル)の家風(国風)に従い、実家(日本)をあまり循にとらず、苦しいこと(挫折や排日)があってもじっと堪えて、養家(ブラジル)の発展に導かなければならない。養子は生家に帰るべき存在でなく、養家第一主義をとらなければならない」<sup>18)</sup>

という考えである。この移民アイデンティティーには、移民の社会経済状況の変化とは無関係に、日本人の伝統的意識―イエ観念とそのヴァリエーションとしての本家―養家意識

―が基底にある。新たな存在が意識を規定するのではなく、伝統的意識が新たな存在を規定するという日本移民の精神構造図式がここにかがうことができよう。

第一次から第三次までのストラテジーに対応して生じる移民の意識モデルには、すべてに共通して日本のムラ意識、イエ意識の特徴がみられる。日系移民個人の経済的衰退は日本の国威の衰退ととらえられ、日系移民個人の失敗や罪は、日本人全体の恥としてとらえられ、日系移民個人の荣誉や成功は本人の意志にかかわらず日本人全体の名誉として、強制的に共有されてしまう意識構造がある。それは否応なしに、日系移民に日本人としての全一的規範を認識させるのである。その結果個々の移民が他民族との接触・交流の中で生み出されるはずの新たな価値観・国家観・自己認識は排除され、エスノセントリックな価値規範と文化主義が、伝統意識、伝統主義という形で日系移民―少なくとも第二次大戦直後までのブラジル移民―の間で持続されてきたと考えられる。

それでは、日本人としての伝統意識がどのような形で具体的に顕現するのか、その意識形態をもう少しみてみよう。

前山氏が分析概念として用いたストラテジー⇄八個人の状況対応・選択√をあてはめてみれば、日系人の日本⇄祖国へ

の対応は二つのストラテジーによって規定される。すなわち、第一には、移住先国ブラジルの状況変化であり、第二には、日本本国の状況変化である。

一九三〇年代から四〇年にかけて、ブラジル側の日系移民に対する対応は激しく変わる。一九三四年五月の排日法の制定以来、日系人はブラジル国内における日本人としての文化活動、社会・政治活動を厳しく規制されることとなる。<sup>(19)</sup>他方、祖国大日本帝国は、満州、アジア南方に覇をとまえ、八紘一宇の王道楽土を拡張しつつあった。その結果、ブラジルの日系人は、「二時的滞在」「外来者」であることの意識を一層強め、日本回帰を強く志向した。<sup>(20)</sup>その頃移民のオピニオンリーダーの一人は、現地不同化論を唱え、「陛下の赤子」としての日本人の誇りを喚起した。<sup>(21)</sup>また、彼は「天皇陛下万歳も叫ばれず、君が代もうたはれぬ」日系移民の集団にはすでに民族的紐帯がないとさえ断じている。<sup>(22)</sup>ここには、一時居住から「本来の居り所」にもどるといふ、日本人アイデンティティーへの再確認傾向が明らかに認められる。彼らの回帰意識は、「大東亜」の確立の礎石たることにむけられ、「御奉公したい」という願望となつてあらわれた。<sup>(23)</sup>

さて、こうした日系人の意識は具体的にどのように収斂さ

れ、統合されてゆくのだろうか。

第二次大戦以前のブラジルには、様々な日本人組織があり、地方のレビュールでは各地に日本人会が組織された、という。これら地方の日本人会は、当時、サンパウロの日本総領事館を中心として半官移民会社の海外興業株式会社及び現地会社のブラジル拓殖組合の三組織によって統括されていた。しかし、これらの組織は、日系ブラジル人の中から自成立したものではなく、「日本から、神国日本と日本天皇とを背景にもったメカニズムによって上からはめこまれた」<sup>(24)</sup>組織であった。こうした日系移民社会の構造を通じて、「日本移民のひとりひとりとは、(中略)シンボリックには日本天皇につながっていた」のである。<sup>(25)</sup>

前章でのべたように、日本の諸地方が富士の垂型を通じて一つの景観シンボルに収斂され、日本人の意識が忠誠・滅私奉公といった意識収斂体系を通じて天皇という情念シンボルに集約されると同一のメカニズムが日系ブラジル人社会にも働いていたといえよう。

日系移民のアイデンティティーとは、基本的にはエスノセントリックな日本ナショナルアイデンティティーであり、それを逸脱するようなエスニックアイデンティティーの形成を

阻害するメカニズムが常に働らいていた。そのメカニズムの原理として、日本のムラ・イエ意識<sup>11</sup>独自の共同体観念がある、といえよう。

(二) クニ／国家併立型アイデンティティー—インド移民の場合

前章で、(1)インド人のアイデンティティーとは、一般にエスニックアイデンティティーであり、文化主義の伝統に根ざしていること (2)インド人のナショナルアイデンティティーは人格シンボルをとること (3)特定の人格によって体现される普遍的な徳義・人倫がコンミュナルな利害をこえて個々の人間に訴えかけられる場合に、インドの国家的イデオロギとなること、をのべた。

こうした特有のアイデンティティーをもつインド人が移民として異世界に定住する時、どのようなアイデンティティーを形成するのだろうか。

一〇〇—一五〇キロ離れると、すでに異なった言語文化圏であり、カーストステイタスさえも異なることがあるインド社会では、すでにのべた家族・宗教・土地・カーストが彼ら

のアイデンティティー核である。彼らの意識次元では、クニと国家とは明確に異なる。クニとは先述した四つの要素によって成り立つ独立した世界である。それは彼らの生活と伝統とを存続させる場であり、最も基本的な生存の場である。それに対して、国家(或いは政治という概念は彼らの日常性においては認識のワク外にある。インド人の地域的な利害やクニの価値観と直接的に対立しない限り国家が彼らの意識の視野に入ることはない。つまり、クニと国家とは彼らの意識次元では並立的であり、国家とは「意識しなくとも生きてゆける」存在なのである。インド移民のアイデンティティーを考える前提として右の点をまず認識しておく必要がある。

さて、インド移民—特に東南アジアへの南インド移民—のアイデンティティーは二〇世紀初頭から第二次大戦までの歴史状況に対応して形成される。そこで以下に移民がおかれていた当時の社会状況とそれに対応して形成されてきた移民のアイデンティティーを明らかにしたい。

(1) 一時的出稼ぎ移民—「クニ」アイデンティティー

一九世紀末から一九三〇年代までの移民は主にプランテーション労働移民であった。マレー半島において砂糖・コーヒル・ゴムプランテーションの段階的な開発に伴い、その労働



力を充足するため南インドから多数の移民が送り出された。移民を析出したのは南インドの特定の県——セーラム、サウスアルコット、ティルチー県——であり、また、各県においては、特定の郡又は村落から移住した。<sup>(26)</sup> 移住の契機はまず村人の数名又は数家族が一九世紀末からセイロンの茶プランテーションへの移住を行い、一〜三年のインタバルで帰村と出稼ぎをくり返したことである。<sup>(27)</sup> やがて、セイロンからマレー半島へ移住地域が拡大するとともに、移住経験者はまず身近の近郷者を誘い、次いで同じ村の同族・同カーストの者を、更に、カーストの異なる同村の者を、やがて近隣の村落の者を勧誘するといった、血縁・地縁を中心として同心円状に移住者は広がっていった。

こうして、勢い移民集団は同族又は特定カースト(ヴェラーラ、ムダリヤール、パライヤン等)の者が主体となり、更に同村ないし近村という地縁関係にもとづく紐帯を形成した。<sup>(28)</sup>

移住の動機は穀物の不作、水の欠乏という主として農耕条件の悪化が主因であった。しかし、彼らの移住動機は必ずしも、異常な決断を要するほど深刻なことではなかった。すでに、一八世紀末から南インド南端に近いラーメッシュワラーム又はトゥティコリンから頻繁にセイロンへ出稼ぎに行つて

いたし、また、一九世紀中ばから、南インド南部のシェヴァロイ、ニルギリ両丘陵地帯で大規模なコーヒー・茶プランテーションが開発され、一〜半年周期で近隣のセーラム、コインバトール、サウスアルコット諸県から移住する者も多かった。従つて、移住することは、彼らの生活次元では村の日常性から一応切り離された行動ではあったが、マレー半島へ移住することは、セイロンへ一時的に出稼ぎに行くこととほとんど同じく、彼らの存在意識を全面的に改変したり、否定する程ではなく、「少し遠方へ、長期間出稼ぎに行く」程度の意識であった。<sup>(29)</sup>

マレー半島での移住地はベナン、クアラランプール、シンガポール等一部都市を除けば、彼らの労働・居住地はほとんどが中部高原に位置する森林地帯であった。ここでは、南インドからの移民集団がそのまま定住し、インドの他地域からの移民集団とも中国系移民とも、また平野部の村に居住する大部分のマレー人とも接触・交流する機会はほとんどなかった。彼らの移住期間は、契約移民であれ、労働徴募人(カンガニー)による徴募移民であれ、二〜三年であったが、雇傭会社の契約不履行やインド本国での不況などの理由により、四〜五年になるケースも多くあった。移住期間がこのよ

うに比較的長かったにかかわらず、彼らは、同一カースト、同一村落、近親者の集団形態を南インドから移住地までそのまま持ちこみ、また、他集団との交流もほとんどなかったから、彼らのアイデンティティーは南インドの生活の場であったカースト、家族、村の結合意識とほぼ同一であり、彼らがマレー人、中国系移民との社会・経済上の摩擦・対立や文化接触を生じることは少なかった。だから他民族との異質性を認識し、そこから新たな価値観を求めする必要も彼らにはなかった。また、当時は、都市・プランテーション間の日常的な交流はなく、プランテーションそのものが一つの社会・生活単位であった。それ故プランテーションの移民集団は主として都市に居住するインド人の他集団―商人・技術者であるバンジャープ人、下級官僚層のベンガル人、南インドのマラヤラム・キリスト教徒、グジャラート出身の商人等―との交渉も少なく、インド人としての全一的アイデンティティーを直ちにつくり出す状況にはなかった。

当時のマレー半島におけるタミル移民のアイデンティティーは、南インドで伝統的に保持されていた、地縁的・カースト縁的なクニ・アイデンティティー<sup>11</sup>エスニックアイデンティティーをそのままもちこんだものであった。

## (2) 移民Ⅱ「マラヤのインド人」アイデンティティー

一九三〇年代には移民をとりまく社会・政治状況は急激に変化する。それは、マレー半島における都市化であり、都市への移民の集中化である。

この頃すでに、インド移民の間には三つの階層が形成されていた。すなわち、①植民地政府下級官吏、商人、医師、技術者、教師を中心とする都市中産階層、②港湾・鉄道建設労働者を中心とする都市下層階層、そして、③プランテーション労働者階層である。そのうち、プランテーション労働者の九〇パーセントを占めるタミル移民は、地域的に孤立しており、また、プランテーション労働者の組織化がおくれていることもあって、政治・社会的な活動をほとんど示すことはなかった。インド移民の新たなアイデンティティー形成に主要な役割を果たしたのは、都市在住の中産階層であった。<sup>12)</sup> 彼らがインド移民としてのアイデンティティーの改変を迫られた契機は皮肉なことにインド「本国」における民族運動の抬頭であり、またその波及の結果である。

インド国民会議派は一九〇三年のマドラス大会以来、一九四五年のカルカッタ大会までほぼ毎年の大会で、南アフリカ・フィジー・ビルマ・マラヤなど主要なインド移民居住国

に對する「決議」を採択した。その内容は、①「英國、臣民としてのインド人の保護」②「インド、移民としての土地・財産の權利擁護」③プランテーション及び鉱山における賃金の保障④市民権の要求、が主なものであった。同時に、インド移民に對しては、①「インド人としての民族的覺醒」②「インド人としての共同行動」③「反英斗争への参加」をよびかけた。<sup>32</sup> こうした一連の「決議」「よびかけ」には必らずしも、一定の原則・主張はみられず、その中でも特に大きな矛盾がみられたのは、「インド移民」の民族的位置づけであった。

一九〇五年から一九一〇年までは「英國、臣民としての市民(British Citizenship, Indian Subjects of the King)」としてよびかけ、一九一〇年から一九一八年までは「英系、インド人(British Indians)」としての地位保全を英領植民地政府に要求したし、一九二〇年から三六年までは概ね「インド人」「インド人定住者」(Indians, Indian Settlers, Indian Domicile)という呼称でアピールを行なっている。インド国民会議派による「インド移民」の民族的位位置づけは、要求する相手国によっても異なったが、同一国に對しても年によって異なることがあった。更に、マラヤに限っていえば、ネルーの來訪はマレー半島在住のインド人に混雑をもたらしした。ネルーは

一九三七年マラヤを訪れ、「インド人」としての糾合を説いた。<sup>33</sup> しかし、結果としては「我われはインド人なのか」「マラヤ人なのか」或いは「インド人でもマラヤ人でもなく、タミル人やベンガル人なのか」という疑問を各移民コミュニティの間にもたらしした。インド国民会議派による「民族規定なきインド移民」へのよびかけ及びネルーによる「インド人としての一体性」の主張は、インド移民の中にアイデンティティの混雑をもたらし、どっちつかずな意識をもたらしした。

インド「本国」側のこうした対応は、インド移民に「二重の忠誠」——インド本国とマラヤに對する忠誠——「忠誠の選択」を要求することとなったが、同時に、彼ら自身に忠誠のあり方と自己帰属性そのものを再考させる契機となった。

すでに一九二〇年代には、インド人一世とマレー生まれのインド移民二世との間に、アイデンティティをめぐる葛藤が顕在化しつつあった。すなわち一九二〇年以前にインドから直接マレー半島に移住し定着した「インド出身のインド移民」は、右にのべたインド側の対応に觸発されてインドに忠誠を示す傾向が生じた。それに對して、インド人二世特に都市中間層出身の青年達は自らを「マレー生まれ(Malay born)」[「現地生まれ(Local born)】のインド人と規定した上

でマラヤに忠誠を示そうとした。<sup>(34)</sup> 両者の忠誠とアイデンティティーをめぐる意見はエスニックプレス(移民新聞又は特定の民族集団を讀者層とする新聞)<sup>(35)</sup>上で表明されはじめた。一九二五年五月の『インディアン』(英文)紙上には「インドとのあらゆる關係を断ち切り、自らを『海峡生まれ(=現地生まれ)』と呼ぶことに誇りを持つ傾向がインド人青年層の中に明確にみられる」と報じられている。<sup>(36)</sup> このように、「現地生まれ」の都市中間層二世の「現地に対する忠誠とアイデンティティー」の主張は次第に強まり、やがてその主張は、インド移民最初の全国的政治組織「マラヤ・インド人中央委員会(Central Indian Association of Malaya)」の政治綱領にも反映したと考えられる。

ネルーのマラヤ来訪の年一九三七年に、マラヤのインド移民のうち都市居住知識人層を中心に、はじめて明確な政治目的をもった「マラヤ・インド人中央委員会」が結成された。その目的はマレー半島に居住するインド移民独自の利益と権利を擁護し、「マラヤのインド人」としての意識を糾合することであった。<sup>(37)</sup> そのために、インドとの直接的な政治関係及びインドとの一体化の動きに対しては極めて慎重であり、インドと一線を画す政策をとった。一九三八年三月の委員会年次

大会で、初代会長A・M・スーセイは委員会の主張を次のようにのべている。

「インドの政治とマラヤの政治との間に共通するものは全くない。当委員会はインド人の政治をこの国(マラヤ)に輸入するという誤りを犯すことは断じてない。そのような行為は我われを不利にするだけである。」<sup>(38)</sup>

インド移民が「マラヤのインド人」としての現地へのアイデンティティーを強調したにもかかわらず、他律的にはインド人としてのアイデンティティーを強制せられるという、政治・経済状況が同時にあった。それはイギリス植民地政府による民族分断政策である。

当時の植民地支配政策は移民の出身国を基準とする一種のコミュニティ政策であり、各国の移民集団、原住民集団毎に様々な権益格差を設けた。すなわち、プランテーション、鉱山における賃金体系、政府官吏の地位、土地保有権、市民権、参政権、商業権などは、マレー系・中国系・インド系・英人・欧人系といった民族集団毎に規定されており、インド系に対しては厳しい規制が設けられていた。従って、マレー半島在住のインド移民は、自らの権益を守り、拡大するために、**「インド人である」という全一的な集団意識を保持し、**

そうした他律的意識にもとづいて彼らの主張を行わざるをえなかつた。<sup>(39)</sup> その結果、一九三〇年代のインド移民の中には三つの意識が併存していたと考えられる。つまり、政治的にはインド「本国」の民族意識と一線を画し、自立的な存在であること、第二には、マラヤに忠誠を示す現地のインド人であるという意識、第三には、植民地政府によっておしつけられた他律的な「インド人」意識、である。しかし、現地へのアイデンティティと、インド人であることと、インド本国との関係は、移民の意識の中で微妙な調和を保って維持されていた。一九三八年同委員会の有力指導者K・A・ニールカ

ダ・アイヤーは当時のインド移民の代表的な意識を次のように表明している。「現地のインド人が『異邦人』<sup>（エイラン）</sup>でなくなるまで、そして、彼らが再びマレー人の地位を得るまで、ここに住む（インド）人が、真のインド人であることを理解し、そしてインド人の集団同士の分断をはかる試みに対決するようにつとめるのが、インドナシヨナリズムの使命である。」<sup>(40)</sup>と。

少なくとも、この時点で、インド移民はマラヤの一員であることを志向しており、彼らのアイデンティティはインドになく、究極的にはマラヤにあることを明白にしていた。かくして、一九二〇年代後半から、「マラヤ人」アイデンティ

ティの萌芽がインド移民の間にも生じつつあった。

しかしながら、一九四〇年代に入って、彼らのアイデンティティは再び「インド人」性にむけられることになった。その理由は以下の二点である。

第一には、汎マレー半島レヴエルの国家統一理念とそれを体现する人格的シンボルが出現しなかったことである。先に指摘した如く、マレー半島における英国植民地政府は分割支配政策を一層強化し、中国系・マレー系・インド系の各民族集団の利害対立を顕在化させた。こうした状況はインド「本国」での多民族間の対立・競合状況と同一であった。しかし、インドでは、ヒンドゥー・ムスリム間の、また、各地方民族主義間の対立を超越する理念と運動とが主として、インド国民会議派の指導者—ガンディー・ネルー—によって志向されたのに対して、マレー半島ではインタールエスニックリーダーたる指導者が抬頭せず、むしろ、チャンドラ・ポースや孫文にみられるような、「本国回帰志向」の指導者が勢力を持った。<sup>(41)</sup> そのことが、インド移民（そして、中国系移民）に、「マラヤ人アイデンティティ」を未熟にさせ、不確定なものにした一因といえる。

第二には、一九四〇年代に入ると、むしろインド「本国」

の民族運動指導者—ガンディー、ネルー、チャンドラ・ボースら—が、強烈な個性と政治理念によって抬頭してきたことである。彼らは等しく「祖国の救済」「植民地支配の抑圧からの解放」といったスローガンを掲げた。それらの主張はまた、マレー半島のインド移民にとって当時極めて切実なものであったから、彼らの直接的な関心たりえた。ガンディーによる「汎人間的徳義」の實踐、そしてネルーによる「汎アジア的規模での民族解放」理念の提唱、そして、ボースのマレー半島の「インド国民軍」による「汎インド人解放運動」への直接参加はインド移民の多くに、「インド人である」ことを強く確認させ、自覚と誇りを持たせる役割を果たした。<sup>(42)</sup> 三人の指導者像は、イデオロギーと手段の違いをこえて、インド「本国」の人々のみならず、インド移民にとっても、インドのナショナルシンボルと認識された。彼らを通じてインド人としての一体感・インド人であることの意識をインド移民は明確に認識しはじめたのである。その結果、インド移民は「マラヤのインド人」意識よりもむしろ「インド本国のインド人」意識つまりインドへの回帰志向性を次第に強めてゆくことになった。インド移民の中に、回帰志向が最も鮮明となるのはインド独立期であった。

しかし、その後、マラヤ連邦の成立から、更にマレーシア連邦共和国の成立へむけて時代が進む中で、インド移民は再び「マレー在住のインド人」なのか、或いは「マレーシア人」なのかという「<sup>マレーシア</sup>二重のアイデンティティー」に直面することになるのである。

### むすびにかえて

本小稿はインド移民のアイデンティティー及び国家認識についての見通しをたてるための試みである。そのため、ここでは第一次資料の利用及びそれらの具体的分析をひとまずおいて、日系移民のアイデンティティーを比較軸にとり、インド移民のそれを概観することにした。

その結果、インド移民のアイデンティティーの特徴として、以下の諸点が明らかになったと考える。

① 日本人の意識体系は、特定の景観・情感シンボルに集約される収斂的意識従属システムであるのに対して、インド人の場合、各構成民族集団固有の価値体系にもとづく様々な文化・伝統主義として分立するシステムである。

② 本来、日本人のアイデンティティーは「個と全体」

「公と私」の未分化な、日本特有のナショナルアイデンティティが優先する。それに対してインド人のアイデンティティは、地域・カースト・血縁・言語にもとづく多元的なエスニックアイデンティティであるが、特定的人格シンボルに普遍的な倫理モデルが生成する時にそれはインドのナショナルアイデンティティとなりうる。

③ 日系人のエスニックアイデンティティは日本のナショナルアイデンティティと共通のものであり移民の状況が異っても、基本的には日本のイエ・ムラ意識に規定され、且つ、特定のナショナルシンボルに収斂される意識である。

それに対して、インド移民の場合には、移住の状況に対応して、例えば、一九二〇世紀前半までのマレー半島の場合コミュニケーションアイデンティティ(タミル人性)→「マラヤ人」アイデンティティ(移住地アイデンティティ)→「インド人」アイデンティティ(インドナショナルアイデンティティ)と変動する。

インド人のエスニックアイデンティティからインド移民のアイデンティティへの変動については、今後、一九世紀末から二〇世紀初頭にかけてのタミル移民を中心に更に具体的に検証する予定である。(一九八四・五・一〇)

註

- (1) 「アジア移民とは何か―『アジア比較移民学』の課題と方法」をテーマとする、琉球大学法文学部地理学研究室との共同シンポジウム。その成果は重松伸司編『比較アジア移民学の課題と方法―シンポジウム報告書』として刊行予定。
- (2) 前山隆「ブラジルの日系人におけるアイデンティティの変遷―特にストラテジーとの関連をめぐって」*Latin American Studies*, no. 4, The University of Tsukuba, 1982 同『移民の日本帰還運動』NHKブックス、一九八二年。
- (3) Ishwaran, K., *Shetapur : A South Indian Village*, London, 1968 ; do., *A Populist Community and Modernization in India*, Leiden, 1977.
- (4) Ishwaran, *Shetapur*, p. X.
- (5) *ibid.*, pp. 192—194.
- (6) *ibid.*, pp. 194—195.
- (7) Letter from Prime Minister, Nehru to Chief Minister of Madras State, Kamaraj Nadar, December. 16, 1961, cited from Barnett M. R., *The Politics of Cultural Nationalism in South India*, Princeton, 1976, p. 4.
- (8) Barnett, *ibid.*, p. 8.
- (9) 前山隆 前掲論文一八二—一八四頁
- (10) 前山隆 前掲書三二—三三頁
- (11) 同書 三四—四七頁
- (12) 同書 三五頁
- (13) 同書 三八頁

- (14) 同書 三七—三八頁
- (15) 同書 三五頁
- (16) 同書 三九—四一頁
- (17) 同書 四〇頁
- (18) 同書 四七頁
- (19) 同書 九五—九六、一一八—一二〇頁
- (20) 同書 一一三—一一五頁
- (21) 同書 一二五—一二六頁
- (22) 同書 一二八—一二九頁
- (23) 同書 一二九—一三〇頁
- (24) 同書 一四〇頁
- (25) 同書 一四一頁
- (26) 重松伸司「バンレーミンゴのおおきな南インド系タミル移民集団とその特質」『名古屋大学文学部論集』第28号 一九八三年三月。
- (27) SHIGEMATSU, Shinji, *Interview Documents of Overseas South Indians in Malaysia, Singapore and South India*, School of Letters, Nagoya University, March 1984.
- (28) 重松伸司 前掲論文
- (29) SHIGEMATSU, S., *ibid.*
- (30) 重松伸司 前掲論文
- (31) Arasaratham, S., *Indians in Malaysia and Singapore*, Kuala Lumpur, 1980(1970), pp. 82—92.
- (32) Rajkumar, N. V. (ed.), *Indians Outside India*, New Delhi, 1951, Appendix II, Resolutions, pp. 45—86.
- (33) Arasaratham, *ibid.*, p. 98.
- (34) *ibid.*, p. 100.
- (35) SHIGEMATSU, S., “Indian Newspapers Published in Malaya and Singapore” *Southeast Asia Microfilms Newsletter*, singapore, no. 16, December 1980.
- (36) Arasaratham, *ibid.*, p. 100.
- (37) *ibid.*, pp. 100—101.
- (38) *ibid.*, p. 101.
- (39) *ibid.*, p. 101.
- (40) *ibid.*, p. 102.
- (41) チャンドラ・ホースを対するインド移民の評論 対応とインド SHIGEMATSU, S., *Interview Documents*, pp. 74—84. 参照。
- (42) SHIGEMATSU, S., *ibid.*; Arasaratham, *ibid.*, pp. 127—128.