

ラーマ 6 世王の「文化の翻訳」

— 20世紀初頭シャムにおける西欧文化・思想との接触に関する一考察 —

杉山 晶子
(東京外国語大学大学院)

‘Translation of Culture’ of King Rama VI

— A Study on Contact with European Culture and Thought in Siam
in the Early 20th Century —

SUGIYAMA, Shoko
Graduate School, Tokyo University of Foreign Studies

Abstract

The phrase, ‘translation of culture’, which has been mostly used by anthropologists, sometimes means to understand a culture by the conceptual category of one’s own culture and value, to interpret the culture, and, to grasp it as a pattern. And this results in the creation of pure ‘culture’ with clear boundaries and makes the difference between ‘one’s own culture’ and ‘the other culture’ clear. I think it is possible to apply the concept of ‘translation of culture’ to the case where one manages to interpret one’s own culture by contrasting it with different cultures.

The purpose of this paper is to identify how King Rama VI (r. 1910–1925) interpreted his own culture as a result of his contact with European culture and thought, and what he created as a result of this interpretation by examining how he translated English words such as ‘civilize’, ‘socialism’, and ‘socialist’ into Thai language. In this paper, I use ‘culture’ as my analytical concept.

Rama VI defined the word ‘civilize’ to mean “to act according to religious discipline and Buddhist law (thamma)” and argued that ‘civilized’ members of his nation (chat) were people who acted according to religious discipline and Buddhist law. His purpose of this interpretation was to restrain people who had received European thought and who began to criticize the despotic monarchy. Rama VI had recognized that ‘Thai nation’ had its own inherent culture such as Buddhist culture. And so he tried to emphasize this inherent culture. When he emphasized the word ‘Thai’, he sometimes contrasted it with the word ‘Western (farang)’. Therefore, it is possible to say that he created ‘Thai culture’ by contrasting it with the ‘Western culture’.

Rama VI defined the word 'socialism' as "a belief of Maitreya", one of the millenarian thought of Buddhism and criticized that it was just a Utopian dream which could not come true. He defined 'socialists' as "people who show their power by creating disturbances" and branded them as dangerous or troublesome people. His purpose of this interpretation was to restrain Chinese citizens who had been awakened by nationalist thought of China and who had sometimes gone on strike. From 1914, He showed his hostile feeling toward 'Chinese (khon Cin)'. Both 'socialist' and 'khon Cin' were used to represent 'others' that is people who were different from 'Thai people (khon Thai)'. At the same time, Rama VI insisted that speaking Thai language and swearing allegiance to the King were crucial to being considered 'Thai'. Both King's definition of 'others' and his definition of 'Thai people' made it possible to make the category of 'Thai people' clear.

Therefore Rama VI created 'Thai people' and 'Thai culture' as a result of the translation of English words which had a background of European culture and thought. I think that this process is an example of the process of 'translation of one's own culture'.

はじめに

I 「文化の翻訳」と「文化」の創造

- (1) 「文化の翻訳」とは
- (2) 「文化の翻訳」をめぐる問題

II ラーマ6世王の 'civilize' の翻訳

- (1) チャクリー改革期の 'civilize'

(2) ラーマ6世王の 'civilize' の翻訳

III ラーマ6世王の 'socialism', 'socialist' の翻訳

- (1) 西欧思想の流入と「華僑問題」
- (2) ラーマ6世王の 'socialism', 'socialist' の翻訳

はじめに

主に人類学者によって使用される言葉である「文化の翻訳」は、未知の文化を自分の文化の概念上のカテゴリーや価値観によって捉え、その文化に解釈を加えることを意味する。さらに解釈の結果、未知の文化の構造的秩序ないしパターンが見いだされるならば、「文化の翻訳」は、明白な境界のある純粋な「文化」を創造し、「自文化」と「異文化」の差異を際立たせるという結果に結びつく。この「文化の翻訳」の過程は、人類学者が未知の文化を把握する場合だけではなく、異質な文化と対比させて自己の文化を解釈する場合に

も当てはまるのではないだろうか。

西欧諸国によるアジア地域の植民地化の時代は、西欧の文化・思想がアジア地域に拡散される時代であった。そして西欧文化・思想と接した結果、アジアの各地においては「自らの依拠する原理は何かについて自覚化を迫られた」¹⁾。さらにその自覚化は、自己の固有の「文化」の主張に基づく反植民地ナショナリズムに結びつく場合もあった。この事態は、西欧文化という異質な文化との接触が、アジア各地における自己の固有の「文化」の確認、あるいは創造という結果を導いたことを示している。

シヤムにおいてはラーマ6世王(在位1910-

1) 平石 1994, p.5.

25年、以下6世王とする) 期に至るまでに、西欧文化・思想が様々な経路をたどって流入した²⁾。6世王は、公定ナショナリズム、または公的国家イデオロギーを形成、普及した国王として知られている³⁾が、そのナショナリズム、イデオロギーは西欧との接触を通じて形成されたと言われる。例えば、6世王のナショナリズムは「西洋の輸入物」であるが「シャムの文化的遺産」の重要性を強調するものであった⁴⁾とか、ラーマ5世王期(1868-1910年)から6世王期にかけて「タイ国は西欧リベラリズムの流入に対抗して、固有の政治的伝統を基礎とした強固な公的国家イデオロギーを發展させた」⁵⁾などである。これらは6世王が既存の「シャム」、または「タイ」の文化や政治原理を強調したことについて言及しているが、筆者はむしろ6世王にとっての「シャム」または「タイ」の「文化」が、彼が新たな解釈を加えたことによって創造されたということに改めて論じたい。

そこで本稿では、まず「文化の翻訳」がいかにして「文化」の創造に結びつくのかという点について論じ、さらには6世王が西欧文化・思想との接触の結果、自己の文化にいかに関与を加え、どのような「文化」を創造したのかということに明らかにする。後者の問題は、6世王が‘civilize’、‘socialism’、‘socialist’という語をいかに翻訳したかということを通して考察する。ただし、現代タイ語の「文化(watthanatham)」という言葉は当時存在せず、本稿では筆者の分析概念として用いている。なお、1939年に「タイ」に国名が変更される以前の国名は「シャム」であり、

本稿では6世王期の国名として引用文以外は全て「シャム」を使用する。

I 「文化の翻訳」と「文化」の創造

(1) 「文化の翻訳」とは

人や物、また情報の流れが活発化する現在、文化の混交、クレオール化が進みつつあると言われることが多い。しかし、文化の接触と混交は近年始まったわけではなく、文化の接触に伴う、文化の移転、変形という意味での文化の翻訳は由来より行なわれていたものであろう。しかし「文化の翻訳」は、主に人類学者によって、上の文化の翻訳とは異なる意味で用いられた言葉である。例えば1920年代以降アフリカにてフィールド・ワークを行なった人類学者エヴェンス＝プリチャードは、「人類学者は自分の文化の概念上のカテゴリーや価値観によって、また人類学の全般的な知識によって、未開人の生活体験を批判的に捉え、これに解釈を加えていく。言い換えると、人類学者は一つの文化を別の文化に翻訳する」⁶⁾と述べている。また彼は人類学者の行なっていることを吟味して三つの側面を示し、かつ自らの方法論的立場を以下のように明らかにしている。

「第一にはある文化を別の文化に翻訳し、記述することである。このため、人類学者は可能なかぎり対象住民と親しく生活し、彼らの言語を習得し、彼らの概念で考え、彼らの価値観によって感じることを学ぶ。つまり、当該社会の内側から文化をとらえ説明することを試みるのである。その結果として、第二

2) 西欧思想・文化の流入は主に以下の3つの経路によると考えられる。第一に19世紀後半以降西欧諸国へ留学生が派遣されたことによって、第二に政府のお雇い外国人によって、第三に西欧思想の影響を受けて形成された中国の革命思想の輸入によってである。

3) ラーマ6世王の公定ナショナリズム (official nationalism)、また公定国家イデオロギーについて触れた文献は、アンダーソン 1987, pp.167-170; 村嶋 1987; Barmé 1993 がある。

4) Vella 1978.

5) 村嶋 1987, p.118.

6) 青木 1978, p.80.

には社会の構造的秩序ないしパターンを見いだそうとするのである。このパターンがとらえられると、構造的秩序を全体として一連の相互に関連した抽象概念として見ることを可能にする。

そして第三の側面は、「一つの社会で、パターンをとりだし、つぎに、他の社会におけるパターンと比較する」ということである。また人類学者は個々の社会を新しく研究することによって、「基本的な社会構造の差異の範囲に関する知識をふやし、社会形態の類型化を有効に行なうことができるし、その基礎的な特質と差異の理由をよりよくとらえることができるようになる」⁷⁾。

以上のようにエヴァンスは、ある文化を別の文化に翻訳した結果として、人類学者は「社会の構造的秩序ないしパターン」、または「社会形態の類型」を見いだすことができると述べている。ところで、そのような「社会の構造的秩序ないしパターン」の把握を「文化のパターン(型)」の把握として徹底させたのが同時期に活躍したアメリカの人類学者ルース・ベネディクトである。

ルース・ベネディクトは、マリノフスキーなどの人類学的研究はこれまで圧倒的に文化的行為の個別的分析に専念しており、文化を秩序正しい全体として研究しなかったと批判し、文化を統一性をもつものとして、すなわち「パターン(型)」として把握することを提唱した。「文化のパターン」について彼女は次のように論じている。

「文化的行動の特質は、それが地方的なものであれ、人為的なものであれ、大きい多様性をそなえたものだとはっきり理解したとしても、それで十分だとはいえない。文化的行動はまた統一されてゆく性質をそなえている

のである。ちょうど一人の個人のように、ひとつの個別文化はいわば思想と行動のともかくも一貫したパターンなのである。個々の個別文化のなかで、独自のいくつかの目標がつけられる。それが他の形態の社会と共通のものである必要はない⁸⁾。

ベネディクトの文化パターン論は、雑多な要素の集まりである文化の中に、首尾一貫した秩序を見いだそうとした試みである。彼女は、特定の民族のさまざまな文化的側面—世界観、価値観、儀礼、社会的行動、人々の気質など—に共通するパターンを直観的に認識し、「文化パターン」として概念化した。それは、たとえば、プエブロ・インディアンの文化は節度を好み、過激・極端を嫌う特徴があり、また彼らはシャーマニズムのような強い感動や狂乱状態をとまぬ宗教や儀式を行なわない。そのためベネディクトはプエブロの文化を「アポロ型」と呼んだ。また、アメリカ北西海岸のクワキウトル族は、競争心が強く、陽気で異常に熱狂的である。宗教儀式において彼らが求める最後のものは恍惚であり、威信をかけたポトラッチを行なう。そこでベネディクトはクワキウトル文化を「ディオニソス型」と呼んだ⁹⁾。すなわち、ベネディクトの文化パターン論は、一つの民族の文化が一つのシステムとして理解可能であることを示していた。

このような文化のパターンを通して文化の特色を捉え、全体像を示そうというベネディクトの方法論の特徴は1946年に出版された『菊と刀』¹⁰⁾においても明白である。『菊と刀』のような国民性の把握の仕方については、データが上流階級に限定されており、階級間の違いやそれに付随する行動が無視されているなどの多くの批判が出た¹¹⁾。ベネディクト

7) 蒲生 1981, pp.290-291.

8) ベネディクト 1967b, pp.82-90.

9) 同書, pp.97-318.

10) ベネディクト, 1967a.

11) 青木 1991, pp.32-52.

の研究に対する批評の中で興味深いものはギアーツの批判である。ギアーツは、「われわれ対われわれでない人びと」というエッセイの中で以下のように述べている。

「ベネディクトの書物の偉大な独創性（それは言うまでもなく戦中における彼女の情報宣伝活動という任務から生まれた）と、この書に対する最も峻烈な批判者すら感じずにはいられなかったある種の力の基礎は、彼女が、異様な観念の金縛りになっている国民の住む異様な世界という日本人観を緩和することによってではなく逆に強調することによって日本と日本人の謎を解こうとした事実にある。『われわれが知っている文化』を『想像を絶する未知の文化』と対照させる習性が、ここでは頂点にまで押し上げられている」¹²⁾。

ギアーツは、ベネディクトの研究が、異文化を「想像を絶する未知の文化」とすることによって「われわれが知っている文化」、すなわち自文化との差異を際立たせるものであったと論じている。そしてギアーツは、異文化の他者性を際立たせて理解する傾向は、ベネディクトだけではなく、「西欧の想像力は……多民族のあれこれと実際に接触するにつれて、それらの多民族の他者性についてかなり多様な表象をみずからのために造り出していく傾向を示していた」¹³⁾というように西欧の人類学に共通するものであったと言う。

ところでベネディクトは、1860年代以降盛んとなった進化論的人類学を批判して文化相対主義を主張した人類学者であった。進化主義的人類学は西欧中心主義の普遍主義を基盤としており、「文明」的ではない様々な民族から得られた資料を統合して「原始＝未開」の概念を構成した。文化人類学における文化相対主義とは、あらゆる文化共同体にそれぞ

れ固有で独自の価値を認めるべきだというドイツの哲学者ヘルダーによる主張を、アメリカにおける「文化人類学の父」フランツ・ポアズが受け継ぎ、人類学のなかに取り入れた研究上の立場、また思想である¹⁴⁾。ベネディクトはポアズの弟子であり、人間の諸文化を、それぞれが異なった価値をもつきわめて多様な存在としてとらえていた。文化相対主義は、文化的差異を優劣のしるしとしてとらえる進化論的人類学を批判したことで評価すべき点が多い。しかしながら、差異を差異として認め、自文化との差異を際立たせる点では進化論的人類学と何ら変わりはない。これまでの民族誌的記述の在り方について批判的な検討を行なっているクリフォードは文化相対主義について以下のように述べている。

「文化人類学者によって使用された文化の概念は、もちろんヨーロッパの理論家によって人間の多様性の集合的接合を説明するために発明された。進化論と、過度に広い人種と文明の实在の両者を拒否することによって、文化の観念は地方的で機能的に統合された単位の存在をとらえた。しかし、その仮定された相対主義にとって基本的に構造が有機的である統合性の概念モデルは、それに取って代わられた19世紀の概念から異なるものではなかった。ただその複数性が新しいのみである」¹⁵⁾。

すなわち文化相対主義は、複数の文化の価値を認め、また諸文化の構造が有機的である統合性の概念モデルを形成することによって、複数の差異を発見するようになった。

以上のように、人類学者によって用いられることの多かった言葉である「文化の翻訳」は、類型的に文化を把握すること、また明白な境界のある純粋な「文化」を作り上げるこ

12) ギアーツ 1996, pp.167-168.

13) 同書, p.166.

14) 清水 1996, pp.9-14.

15) Clifford 1988, p.273. また 浜本 1996 においても文化相対主義に対する批判がなされている。

とに結びつく場合があった。そしてその結果、文化間の差異が際立たされ、「自文化」とは異なる「異文化」が構築された。

(2)「文化の翻訳」をめぐる問題

上述した「文化の翻訳」の結果、再現された「文化」は、雑多で常に変化し続ける文化とは同じものではありえない。エドワード・サイードは、『オリエンタリズム』において「ひとつのはっきりした文化（人種、宗教、文明）」という概念は有益なものであるのかどうかとの問いを発している¹⁶⁾。サイードは、オリエンタリズムとは、「東洋」と「西洋」とのあいだに本質的な差異があるとする、存在論的・認識論的区分に基づく思考様式であると述べている¹⁷⁾。そのような思考様式は、まさしく「自文化」と「異文化」の間の差異を際立たせる結果を生んだ「文化の翻訳」という営みの根底に横たわるものである。サイードの『オリエンタリズム』は、自己の文化とは異質な文化をいかに「翻訳」するかについての図式を提供している。サイードは、西欧の人類学者、社会学者、歴史学者、文献学者などが、オリエントの異質で曖昧な未知の社会に接触する内に、その実体を一定のイメージや図式・語彙などによって表象することで馴化し、自己に把握可能なものにしたと言う。そしてこれらの表象は、ヨーロッパの伝統のなかで次第に強化され、オリエントに関する特定のイメージや決まり文句、語彙、形象などの総体を形成するようになった。その結果、オリエントの生々しい現実には捨象され、オリエントに住む人間は一箇の人間である以前に「東洋人」「イスラム教徒」「アラブ」「セム族」といった類型やカテゴリーに還元され、またオリエントそのものの特性も「オリエン特的

心性」「オリエント的専制」「オリエント的官能性」等として捉えられ、一般化された¹⁸⁾。

ここで注目したいことは、オリエントの実体が把握される過程において、オリエントの現実には捨象され、オリエントに住む人間は一箇の人間である以前に様々な「類型」やカテゴリーに還元されるということ、またオリエントそのものの特性も類型化されて捉えられたことである。このような「類型」やカテゴリーへの還元は、サイードが言う「ひとつのはっきりとした文化」を創り出す営みである。それから考えれば、「異文化」を創造することに結びつく「文化の翻訳」という営みは、明白な境界をもたず、常に変化し続ける文化を「類型」やカテゴリーに還元し、その多様性を捨象する営みであった。文化間の差異を際立たせる結果を生んだ「文化の翻訳」は、雑多で常に変化し続ける文化を把握することに失敗してきたと言えよう。「文化」とは何かについて興味深い定義が以下のようになされている。

「文化とは事物ではなく言説だということである。それを文化であると語ったり、その背後に文化があると語ったりという語りの流儀・言説の制度こそが、われわれの前の経験的対象として存在しているものであり、そのうしろに文化という語が指示しているはずのより確かな、あるいはより深い実体があるわけではない¹⁹⁾。

すなわち「文化」は、常に解釈、あるいは「翻訳」の結果、経験的対象として存在するようになるということである。

これまで述べてきたことは、人類学者などによる「文化の翻訳」と「異文化」の創造に関する議論であった。しかし解釈、「翻訳」の対象は何も自己の文化とは異質な文化だけと

16) サイード 1993, p.329.

17) 同書, p.3.

18) 同書, pp.31-171.

19) 関本・船曳 1994, p.18.

は限らず、自己の文化である場合もあろう。そもそも「自文化」自体も「異文化」を創造する過程において明白な輪郭を整えるようになっていたのではないだろうか。

II ラーマ6世王の‘civilize’の翻訳

(1) チャクリー改革期の‘civilize’

英語の‘civilize’は、16世紀の後半から使われていたフランス語の動詞‘civiliser’（開化する、文明化する）から派生した語である²⁰⁾。フランスで‘civilisation’という語が広く使われるようになるのは1770年代であり、絶対王政下において‘civilisation’は、「理性」「進歩」「幸福」などととも啓蒙主義哲学の中軸となる一連の概念を形成し、それらの概念の究極の目標を指すことになる²¹⁾。そしてフランス革命後フランソワ・ギゾーが発表した『ヨーロッパ文明史』には、「国民」や「国家」の語が文明論に導入されており、ローマ帝国の崩壊からフランス革命にいたる文明史をたどることによって、結局は近代的な国民国家の形成があとづけられている²²⁾。さらにその後フランスの文明概念は、国家の拡大主義的帝国主義的な方向性を顕わにするようになった²³⁾。また福沢諭吉は、翻訳語である「文明」は近代的な国民(Nation)の形成にかかわるものであると理解し、文明と未開という二分法を歴史的必然として取り入れた結果として「脱亜論」を著し、日本の朝鮮、台湾、中国の植民地化を正当化する論理を形成するに至った²⁴⁾。以上のように「文明」という言葉は、国家、国民の形成との関わりで語られることが多かった。

‘civilization’または‘civilize’という語が

ジャムに流入したのは、ラーマ4世期(1851-68年)、ラーマ5世王期であったと推測される。遅くとも5世王期の1870年代には、国王ならびに王族などの知識人エリートの間で‘civilization’という語が使用されていたことは明らかである。ラーマ5世王は1871年3月から72年3月にかけて近隣の植民地諸国を訪問したが、彼がジャムに戻ると王族達は、国王が持ち帰ってきた新しい考え方を聞いて震え上がり、‘civilization’や‘progress’を合い言葉にするようになったと言われる²⁵⁾。その際の‘civilization’が、植民地諸国において見られた行政システムを含める「西欧文明」を指していたことはまちがいないだろう。ところでラーマ5世王期には、1880年代から20世紀初頭にかけて、財政、行政、司法、教育、軍事面の、また奴隷や不自由民の解放などといった制度的改革が行なわれている。それら一連の制度的改革はチャクリー改革と呼ばれている。さらに、同改革期の後期においては明白な境界をもつ領域国家が成立している。チャクリー改革期における‘civilize’の翻訳のあり方を理解するためには、その背景としての19世紀から20世紀初頭にかけてのジャムと西欧諸国の接触の仕方について検討する必要があると思われる。そのため、以下に19世紀前半から領域国家成立までの歴史過程を概説したい。

1826年6月20日、ジャムは第一次英緬戦争(1824-26年)を行なっていたイギリスとの間に友好通商条約であるバーネイ条約を調印し、その結果ベナン島、ウェルズリー地方がイギリスの租借となった。この時期のジャムは、ジャムの中央政府の影響力が行き渡る服属国がとり囲んだ、バンコクを中心とする小帝国

20) 西川 1996, pp.124-130.

21) 同書, pp.128-130.

22) 同書, p.158.

23) 同書, p.166.

24) 同書, pp.172-193.

25) Batty 1974, pp.136-137; 永井 1996, p.114.

にすぎなかった²⁶⁾。シャムの影響域の中の周縁地域は、重複する服属関係を持つ小国家 (muang) 群によって成り立っており²⁷⁾、国境という概念は重要性を持っていなかった。そのようなシャムにとってバーネイ条約は、影響域をめぐる外国との交渉の最初であり、また近代世界システムに統合される起点であった。その後1855年にはイギリスとの友好通商条約であるボウリング条約²⁸⁾が締結され、その後シャム米がイギリスの植民地諸国に輸出されるようになった。

フランスの領土拡張政策がシャムの影響域の縮小をもたらしたのは1867年7月15日調印の条約を最初とする。シャムは属国であったカンボジアがフランスの保護国となることを承認し、同国への宗主権を失った。その後、フランスとシャムの中央権力との領土争いが開始される。1887年、フランスはルアンブラバン領に軍隊を送り、88年には同領シップソンチュタイ地方を占領下に置いた。つづいてフランスは、ラオスからシャム駐屯軍の追放をはかり、両軍間に紛争が頻発した。そして結果的には1893年4月にフランスはラオスのメコン河最下流地区を占領するに至った。さらに93年7月13日、フランス砲艦二隻がシャ

ム官憲の禁止を無視してチャオプラヤー河口に侵入し、首都バンコクのフランス公使館前に投錨するというパークナム事件が生じた。その結果、締結された93年10月3日の平和条約では、シャムがメコン河左岸のラオス全域などを割譲するよう決定が下された。イギリスとフランスは、1896年1月15日シャムを両国の緩衝国として維持することに合意し、1904年には英仏協商に調印しチャオプラヤー河を両国の勢力範囲の境界としてシャムの独立を維持することに合意した。さらにイギリスは、1909年調印の英シャム条約で、領事裁判権を一部撤回することと引き替えに、シャムにマレー半島の四州に対する宗主権を割譲させた。以上のようなシャムと英仏との領土交渉の結果、シャムの国境は確定された。留意したいことは、この領域国家は、帝国主義勢力による一方的な線引きによって形成されたのではなく、影響域を征服しようともくろむバンコク勢力が、同様な目的をもって国境を確定しようとした英仏との領土争奪の結果として成立したことである²⁹⁾。実際、1893年のパークナム事件の前においてバンコク勢力は、帝国主義勢力の進出を危機として感受していなかったと言われる³⁰⁾。

- 26) アユタヤ朝 (1350-1769年) より1820年代までのシャムは、中央政府の存在するクルン (krung=都) がムアン (muang) と呼ばれる小国をいくつも従える小帝国にすぎなかった。ムアンはクルンからの距離に比例して畿内ムアン、畿外ムアン、服属ムアンの三種に分けられた。クルンと畿内ムアンは合わせて王都と呼ばれ、中央政府の直接統治下に置かれたが、その他の数多くのムアンは、ムアンの長=国主が当該のムアンに関わる支配権の一切を請負い、人的・自然的資源の自由かつ私的な処分権を有していた。詳細は 赤木 1991, pp.126-128 を参照。
- 27) 例えばルアンブラバンは、同時にシャム、ビルマ、ベトナムなど多くの君主に服属していた。詳細は Thongchai 1994, pp.97-100 を参照。
- 28) 同条約によりシャムはイギリスに対し、領事裁判権、輸入関税の上限を3%とすること、最恵国待遇、阿片の輸入解禁などを認めた。1856年にシャムはフランスとボウリング条約と同様の内容の条約を結んでいる。
- 29) Thongchai op.cit., pp.97-140 は、シャムと英仏の領土争いは、シャムが、王都と服属国という政治的関係を改め、境界を持つ地理的空間である「地理体 (geo-body)」を形成し、「われわれ空間」を能動的に証明するために領土を征服するという戦略を持ったことを背景とすると述べる。またその戦略が生まれたのは、シャムが1870年代に近代的な地図によって空間を切り取る (mapping) 技術を獲得したためであると論じる。
- 30) 矢野 1992, pp.16-17. また 玉田 1996, pp.98-99 は、パークナム事件後に行なわれた地方行政制度の整備を独立の維持への危機意識から行なわれたと理解するのは慎重にする必要があると述べる。

しかしながら1880年代から90年代にかけてのフランスとの領土争いは、シャムの支配階層、特に西欧留学を経験した王族に対し少なからぬ衝撃を与えた。1885年には、在仏公使であったブリサダーン親王が、その他の王族や在英仏の公使館員の署名を加えて計14人が署名した『国政改革に関する王族・官僚の1885年の意見上奏書』が5世王に提出された。この上奏書には、独立維持と安定した政府をつくるためには「シャムは西欧諸国から文明国として認められ尊敬されねばならない。そのためには西欧をモデルとした、あるいはすくなくとも東洋で西欧の道を歩む唯一の国である日本をモデルとした政体をつくらなければならない」と書かれ、また絶対王制から立憲王制への改革、内閣制度の設置、法の下での平等、言論の自由などの改革を行なうよう提言されていた³¹⁾。この当時シャムの知識人エリートが言及した文明とは、「西欧文明」のことを指しており、彼らがシャムの政体を「西欧化」させたいという願望を持っていたことはまちがいないだろう。さらにイギリス留学の経験者、ルアン・ラタナヤティは1893年4月23日に『フランスとシャム』と題した社説を発表し、「敵の侵略に対し王国防衛のため全力を奮ってあらゆる方策を尽くすのは、民族・国家 (chat ban muang) を愛するすべてのタイ人の義務である」と主張した³²⁾。

ところで、5世王のチャクリー改革も終盤をむかえつつあった1903年に発行された地理の教科書には、「civilize」をタイ語表記した「シウィライ (ciwilai)」という語が登場し、

それは動詞、または形容詞として以下のように使用されている。

「シウィライという言葉は、われわれのタイ語の「チャルーン・ディ・レーオ (caroen di laeo=繁栄した)」という言葉と類似している。そして説明を加えるなら、シウィライしたと呼ばれる人類、民族 (chat) とは、責任感があり、道徳にかなった行動をする者である。……簡単に言うならば、シウィライな民族である人は、気品があり、礼儀正しく、……そして常に自らの国家 (ban muang) を繁栄させるために利益を生み出そうという志を持つ人のことである。……かなりシウィライした国家とは、国民 (rasadon phonlamuang) の大部分がシウィライな人々である国家のことである。これらの国民は当然のことながら一生懸命助け合って務めを果たすため国家は繁栄する」³³⁾。

ここでは「civilize」は、タイ語の「チャルーン」という言葉と類似しているとされているが、「チャルーン」という語は現在、「繁栄する」、「発達する」という意味で用いられている³⁴⁾。そしてその語はラーマ4世王の布告文書などに頻繁に使用されている。例えば4世王期の『国王誕生日を祝う布告』には、「[国王が] 商業を振興し、発展させて (caroen) こられたため、臣民 (phrai fa kha phaendin) は以前よりも王国の金銀財産によって豊かになっている」([]内は筆者補足。以下同様)³⁵⁾と記述されている。ところで、5世王期の教科書には「シウィライな民族 (チャート)」である人の定義がなされていた。「チャート」

31) 村嶋 前掲書, pp.121-123.

32) 同書, p.124.

33) Atthacak 1995, p.167.

34) 富田 1987, p.483. また1873年のシャム-シャム語辞典には「大きくなる」、「多くなる」との意味が載っている (Bradley 1971 (1873), p.140).

35) Atthacak op. cit., p.110. また Ibid. pp.109-110 は、4世王期の布告で国王が国に繁栄、発展 (チャルーン) をもたらしているという点が強調されたのは、貴族の権力を弱め、国王権力の正統性を示すことを目的として、国王が人々に対して生活向上をもたらしているという姿勢を示す必要性が生じたためであると述べている。

という語はシャムにおいて古来存在した語であった³⁶⁾が、その語は西欧で教育を受けた王族などの知識人エリートが民族的独立を主張する文章の中でしばしばもちいられ、民族的政治共同体という意味を持つようになった。それら知識人エリートは、当時、植民地化を免れるもっとも有効な方法はネーションを創出することであると考えており、「チャート」をネーションという意味で用いるようになったと言われる³⁷⁾。同教科書においては、「シウィライした民族」である人とは、「常に自らの国家を繁栄させるために利益を生み出そうとの志を持つ人のことである」と定義されている。留意したいことは、国王が臣民に繁栄をもたらしていることを強調した4世王の布告とは異なり、同教科書では「国民(rasadon phonlamuang)」こそが国家に繁栄をもたらすべきであると主張されていることである。20世紀初頭においてシャムの支配階層は、国家に繁栄をもたらすような「国民」を形成しようと意図していたのではないだろうか。ちなみに、同教科書で用いられた「シウィライ」が、「西欧化」を意味していたのかどうかは不明である。

(2) ラーマ6世王の‘civilize’の翻訳

ラーマ6世王はシャムで最初の海外留学経験をもつ国王である。彼はフランスのシャム侵略事件の直後の1893年に英国留学に発ち、サンドハーストの陸軍士官学校に学んだ後、オックスフォード大学にて歴史学、法学を学び、1903年初頭帰国した。彼は英国に満9年間滞在し、また世界各地を旅行した。同王は英語にたけ、著述と文学的才能に恵まれてお

り、新聞において英語やタイ語によって多くの論説を発表し、また小説や劇のシナリオなどの作品を後世に残した。

6世王は、即位してまもない1911年5月に「スア・パー (Sua Pa)」という国王個人の国土防衛隊を組織した。11年12月3日の演説において国王はスア・パーを組織した目的を、政治的独立を維持している権威者に対する愛と忠誠、祖国・民族・神聖な宗教に対する貢献、さらには国家統合の維持に関して人々に教示するためと説明している。また国王は11年5月から7月までに行なった演説を『スア・パー精神を喚起する』という書物として印刷したが、それには国王、民族、宗教への忠誠を誓う必要性が説かれている。この書物はスア・パーだけでなく、6世王期の後も一般人に対して国王・民族・宗教に対する忠誠を促すのに貢献した³⁸⁾。さらに、国王は14年4月28日から15年8月28日まで行なった演説を『スア・パー説法』という書物にまとめた。その内、15年3月21日に行なった演説文には「シウィライ」という語に関して次のように説明されている。

「『シウィライ』という言葉は、国に存在すべき者、良き国民(phonlamuang)である。ラテン語の『シヴィル』を由来とするためである。戒律やタンマ〔thamma=宗教の教え、仏法〕に従わず、自分勝手に行動し、何事にしても他人を思いやらないなら『シウィライ』にはなれない。『シウィライ』になれない者は、仲間に入れない。『アンシビライ』と解釈する必要がある」³⁹⁾。

また6世王は15年3月21日の演説文において、一般人が「自由」という概念を拡大解釈

36) 村嶋 前掲書, p.120. チャートはパーリ語起源のタイ語であり、もともと生来のカースト、もしくは同一カーストに生まれついた人々の集団を意味し、後に生れつき言語や文化をともしする人々の集団を意味するようになった。

37) 同書, p.120-125.

38) 同書, p.127. 『スア・パー精神を喚起する』は今日まで数十万部が印刷され、1942年から57年までは中等教育における文部省教科書として用いられた。

39) Mongkut 1973, p.182.

し、自分勝手な振る舞いをしていると次のように述べている。

『シウィライ』したという言葉、自らの自由 (isaraphap) を持つという言葉は何を由来とするのだろうか。……自由という言葉は西洋 (farang) 語の「インデペンデン」からの訳語のようである。それは、誰にも依存しない、誰にも頼らない、自立すると訳す。……しかし一部の者は「自由」という言葉をそれより拡大解釈する。すなわち、法律に従う必要はない、いかなる秩序や規則にも従う必要はない、タンマや戒律に従う必要はないと解釈する。……このように行動する者は、自由を持つ者ではなく、野蛮人 (khon pa) のような者である。……『シウィライ』した資質を持つ者は野蛮人でなくなった者である⁴⁰⁾。

さらに15年3月24日の演説文の中で王は「シウィライな民族」について定義している。

「タイ民族を真に愛するタイ人は、助け合っ
てわれわれ民族のタンマを維持し、今後も
確実なものにしていく必要がある。そして全
てのタイ人はタイ民族の一部として民族を利
するため、タンマを維持して誠実に行動する
必要がある。いかなる民族であっても、タン
マに従い行動する国民が最も多く存在するな
らば、その民族は真に『シウィライ』な民族
であることを理解してほしい⁴¹⁾。

以上のように6世王は、「シウィライ」とは、戒律や、宗教の教えあるいは仏法という意味の「タンマ」に従い行動することであると規定していた。そしてそれとは逆に「タンマ」に従わず、自分勝手に行動する者は「アンシウィライ」、「野蛮人」とであると論じている。また王は「シウィライ」な民族は「タンマ」に従い行動する民族であると主張した。さらに同引用文に続く文章の中では、「西洋

の (farang)⁴²⁾ 習慣を模倣し、祖先が信仰してきたタンマを捨て去ろうとする人々への批判がなされている。それゆえ上の演説文は、西欧人の生活習慣を模倣する人々を牽制しようと意図したものであったと推測される。さらに考慮すべきことは、1912年3月には、青年将校らが専制君主制を変革して立憲君主制または共和制を成立させようと企図し、途中で発覚した「ラッタナコーシン暦130年反乱事件」が生じていたことである（詳しくは後述）。同事件後の12年9月、王は自らの日記において「シウィライセーション (文明)」のもたらす弊害に関して次のように述べている。

「ヨーロッパの国からわれわれ民族の中に流入したヨーロッパ式の繁栄 (シウィライセーション) の弊害とは、ヨーロッパ人とますます交際するようになって以来、われわれタイ人がヨーロッパ人の悪習をいくつか模倣していることである。よく見られるのは、飲酒と女道楽である。……ヨーロッパ人とますます交際するようになり、タイ人がヨーロッパ諸国に留学することが多くなると、かっこいいものであるとか、西洋のように『シウィライ』な人であるとか述べて、タイ人を酒に酔わせ、女道楽をさせるように勧めるに至った。このことはわれわれをかなり心配させる。なぜなら、このようなことをなりゆきにかまかせて放置しておけば、われわれタイ民族は破滅の道を歩むからである⁴³⁾。

6世王はヨーロッパの「文明」の弊害は「タイ民族」に破滅をもたらすと述べているが、王が言う「文明」の弊害がもたらしたものの中に、立憲制や共和制などの西欧思想を受容して専制君主制を批判する人々の出現が含まれていたであろうと推測される。現に同反乱事件以来6世王は、1916年頃に至るまで

40) Ibid., p.182.

41) Ibid., p.178.

42) 富田 前掲書, p.1190 によれば、現在 'farang' は、「白人」、「西洋人」、または「西洋風」のという意味を持つ。

43) Mongkut 1974, p.37.

新聞において自由主義や立憲主義といった西欧の政治思想の盲目的輸入を批判し続けた。15年に著わした『模倣主義』において王は、シャムには「西洋人 (farang)」を模倣する者が多数存在すると述べ、それらの者を「模倣主義という宗教の信奉者」と呼び、「西洋の礼儀や慣習を実行するアジア人は主人を真似る奴隷のようである」と非難した⁴⁴⁾。さらに王は同書において、「西洋人」を模倣するのではなく、「われわれの祖先」を模倣すべきだと以下のように主張している。

「あなた方の心が他人を模倣することを望むなら、わたしはあなた方が、民族を建設した英雄であり、われわれの民族を2000年の間維持してきたわれわれの祖先を模倣するようお勧めする。どうか彼らを模倣し、われわれが常に愛し、守っているもののために犠牲になる準備をしてほしい。すなわち、われわれの国王に対し、忠誠心をもって生命を捧げるため幸福、愛、血肉といったあらゆるものを犠牲にする必要がある。そして宗教と故郷を維持するために心を尽くし、われわれの生命を犠牲にすることである。同一民族である全ての同胞よ！ このことを熟慮してほしい」⁴⁵⁾。

上のように6世王が国王や宗教のために人々に生命を犠牲にするよう促した背景として、1914年7月28日に第一次世界大戦が勃発していたことを看過できない。シャムは14年8月6日に中立を声明したものの、いつ戦争に巻き込まれてもおかしくない状況に置かれてい

た⁴⁶⁾。その状況下で6世王は、上の引用文のように「民族を建設した英雄」である祖先を模倣するよう説き、また戒律やタンマに従うことと「シウィライ」を結びつけた。ここで重要なことは、6世王が、チャクリー改革初期の知識人エリートのようにシャムの「文明化」、「西欧化」を主張せず、「西欧化」の弊害について論じ、あくまでも仏教を維持することの重要性を説いたことである。そのことは言い換えれば、「われわれの民族」、あるいは「タイ民族」の固有の「文化」の主張であった。そもそも6世王は、即位前より「タイ民族」の歴史や仏教に対する誇りを抱いていた。王は英国から帰国した4年後の1907年にスコタイ王朝期(1238-1488年)の仏教遺蹟が存在する土地を訪問し、その訪問記を1908年に『プラ・ルアングの都を訪ねて』という書物にまとめている。その序文で王は「この本がタイ人に対し、われわれタイ民族が新しい民族ではなく、野蛮人、もしくは英語で『アンシウィライ』と呼ばれる民族ではないと感じさせるよう役立つことを望む」⁴⁷⁾と記している。すなわち王は、仏教遺蹟を目にすることによって、「タイ民族」が歴史を有し、「アンシウィライ」でないことを発見していた。それは「タイ民族」の歴史と文明の発見であったと言ってよいだろう。

以上のように6世王は、「タイ民族」の固有の「文化」の重要性を主張したが、そこで留意すべきことは、6世王は既存のタイ民族の伝統文化の重要性を主張したのではないと

44) Asawaphahu 1970, p.50.

45) Ibid., p.57.

46) 1917年に入ると米国はシャムにも対独抗議に参加するように勧誘した。17年5月28日の閣議では参戦して勝者側につけば少なくともドイツとの不平等条約は廃止できるし、連合国との間の関税率も改正できるかもしれないという結論が下され、シャムは17年7月22日にドイツおよびオーストリア・ハンガリーに宣戦を布告した。19年5月、ヴェルサイユの講和会議中にシャム代表は英仏米代表に条約改正を訴え、米国は20年12月16日に新条約に調印した。同条約ではシャムの関税自主権は回復され、裁判権に関する制限の大部分は撤廃された。さらに27年3月までに欧州10カ国との条約はすべて批准を終了し、ラーマ6世の参戦時の目的は達成された。詳細は村嶋 1996b, pp.54-62 を参照。

47) Mongkut 1983, p.kho.

いう点である。6世王の著作には「われわれの」あるいは「タイの」という言葉に対して「西洋の (farang)」、「西洋人 (farang)」という言葉が頻繁に使用されている。しかもその「西洋」という概念は、その具体的な内容について明示されておらず、一括してとらえられている。おそらく6世王は、西欧の人々、または西欧文化の総体に「西洋」というカテゴリーをあてはめ、西欧の人々、文化を類型化してとらえていたのであろう。そして6世王にとって「西洋」の文化は、「われわれ民族」あるいは「タイ民族」固有の文化を主張する際に対比させ、参照基準としていたものの一つであった。すなわち、6世王は「西洋文化」と対比することによって「タイ民族の文化」を解釈、創造したと理解される。

Ⅲ ラーマ6世王の 'socialism', 'socialist' の翻訳

(1) 西欧思想の流入と「華僑問題」

社会主義、共和制といった西欧起源の思想が、シャムに、いつ、どのようにして流入したのかは明確ではない。しかし、20世紀初頭はロシア、トルコ、イランなどの絶対王制の崩壊、さらに中国における民族運動の胎動など、世界的に大きな政治、社会的変動が生じた時期であり、それらの変動の基盤となった思想がシャムに流入した可能性は高い。1905年のロシア革命、1908年のトルコにおける立憲革命、また1911年の中国における辛亥革命のニュースは、バンコクで印刷されていたいくつもの英文・タイ文の新聞でも報道された。そしてそのなかでも中国の革命運動は、シャムにおいても「ケクメン」(革命)という用語で知られ、華僑だけではなく、都市に住むシャムの人々に多大な影響を与えた⁴⁸⁾。

6世王は1910年10月23日に即位し、12年2月に海外から使節を招いて戴冠即位式を行なったが、その直後の3月1日に陸軍青年将校のクーデター計画が発覚した。それは「ラッタナーコーシン暦130年反乱事件」と呼ばれている。1日から翌日にかけて首謀者である陸軍士官学校軍医のクン・トゥアイハーンピタック(1882-1959年)を始めとする100名以上が逮捕された⁴⁹⁾。反乱者たちは専制君主制を打倒することを唱え、12年1月から2月にかけて8回の会合を重ねては、立憲王制を採用するか、共和制にするかを議論していた。この反乱計画には様々な理由が指摘されている。第一に、6世王が皇太子時代に彼の近習と喧嘩をした第二歩兵連隊の兵士を鞭打ちの刑に処した事件を契機とし、6世王と軍との間に軋轢が生じていたこと、第二に、6世王が第一歩兵連隊を重視せず、国王の警備部隊として新たに王宮警護連隊を設置したため、軍に不満を抱かせる一因となったこと、第三は、Ⅱの(1)で述べたように軍の外部に準軍組織であるスア・パーを設置し、自らの権力基盤としようとしたことである。そして第四は、6世王が近習たちと演劇に興じていたことである。彼は自ら脚本を書き、監督をし、出演するという熱の入れようであった。第五は、国王が近習を偏愛し、身分が低くまた能力の疑わしい者でも上級職官僚に取り立てたことである。そして、反乱首謀者が最も重要な原因として挙げていたことは、シャムの進歩や繁栄の立ち後れであった⁵⁰⁾。首謀者の自宅から押収された「国家の盛衰に関する覚書」と題する文書は専制君主制に対する痛烈な批判がなされていた。それは以下のようなものである。専制君主制はきわめて悪い統治形態であり、ここでは国王は好き勝手なことができる。国王は国の繁栄や発展を考えることが無く、国の

48) 村嶋 1987, p.126.

49) Thaemsuk 1979, pp.17-60.

50) 玉田 1988, pp.150-152.

予算を役に立たないことに浪費している。国王、王族、その取り巻き連中は、度を越した快適な生活に浸って国の富を費消し、その結果、国を発展させるのに必要な予算が不足している。こんなことでは国は衰え、破滅へと向かうしかない。破滅を免れるにはこの野蛮で劣悪な統治形態を変革する他ない。欧米諸国では絶対君主制は姿を消し、それ以後それらの国では文明化が進んだ。アジアでも諸国は国を繁栄させるために立憲政治へとむかいつつある。日本が小国でありながら、繁栄し、列強と肩を並べるほどになっているのは、国王が法律の下にあり、国の富が無駄に使われず国のために使われているからである。中国で現在辛亥革命が生じているのは、中国も統治形態を変革して列強に追いつこうとしているからである。トルコでもまたしかりである。アジアで野蛮で未開な統治形態を維持しているのはタイだけである⁵¹⁾。

上述したように同反乱計画には様々な原因が指摘されているが、この覚書を見るかぎり、同反乱が立憲制、共和制といった西欧思想の影響を受けたものであったことはまちがいない。この事件の衝撃は大きく、6世王はIIで述べたように西洋人を模倣する者を非難したり、新聞などにおいて社会主義や立憲主義に対する批判を繰り返した。

さらに、6世王が即位する以前から華僑の民族意識の覚醒が始まった。シャムにおける華僑は、15世紀頃から交易のために多数の商人がシャムに移住するようになって以来、シャムの女性と通婚して僑生を生み、幾世代にもわたってシャムに定住するようになった。また中国人商人はシャムの支配官僚と通婚したため、貴族はもとよりチャクラー王家自体にも中国人の血は濃厚であった。19世紀半ば

以降、建設、港湾、輸送、精米所、製材などあらゆる分野で多数の労働力を必要とすることになったシャムは、過小人口を補うため華僑を歓迎し、無制限かつ無差別に受け入れた。この結果、シャムにおいて人種的分業関係が成立したと言われる⁵²⁾。シャムの華僑の受け入れは、1927年7月に出入国管理法が施行されるまで続いた。同法施行にともない出入国統計が整備されたが、1928年4月から29年3月の出入国統計では中国人の入国者は88,045人、出国者は62,138人であり、差し引き25,907人が1年間で純増したことになる。蓄積された華僑人口は、20世紀前半には総人口の少なくとも15%に達した⁵³⁾。

しかしながらラーマ5世王期の末期までは華僑の民族意識は覚醒しておらず、シャムの支配者はその存在を何ら問題とは思わなかった。王家自体も血筋においてはモン、ベルジャ、中国などの多様な血が交じっていたし、国王は多様な諸種族の上に君臨する帝王であることを誇りとしていた⁵⁴⁾。

ラーマ5世王期の末期において華僑は、孫文を支持する集団と満州王朝を支持する集団を形成した。孫文を支持する集団は、満州王朝を打倒しようと奮闘する孫文らに支援金を送るようになった⁵⁵⁾。そして1908年11月20日に孫文がシャムを訪問して以降、シャムの華僑たちは中国同盟会支部を組織して本国の革命運動に参加し、政治的啓蒙のために中華学校や新聞を創立した。1919年以降、華僑の政治運動は中国国民党シャム総支部の指導下に継続拡大した。華僑の母国指向の政治組織の発生、中国語の学校や新聞の創成は、華僑に中国人としての民族的覚醒を促した。このような過程を経てラーマ6世王は、政治および経済上の深刻な問題として「華僑問題」を浮

51) 同書, p.152.

52) スキナー 1981, pp.14-100.

53) 村嶋 1996b, p.32.

54) 同書, p.33.

55) Ratanapat, 1990, p.39.

上させた。さらに、華僑優遇策を修正し、華僑にもシャム人並みの人头税を課すことに政策変更したシャム政府に抗議して、10年6月にバンコクの華僑は一斉に閉店ストライキを挙行した。このストのインパクトは大きく、バンコクの住民は日々の食料さえ購入できなくなった。これは、華僑によるシャム経済支配の実態とその危険性を、シャム支配層に認識させるには十分な事件であった⁵⁶⁾。

(2) ラーマ6世王の 'socialism', 'socialist' の翻訳

ラーマ6世王が特に危険視した思想、またはその担い手とは、「ソシアリット」と王が呼ぶものであった。'socialist', 'socialism' という英語は、タイ語表記に直すと、どちらも「ソシアリット」という発音になる。よって「ソシアリット」というタイ語は、社会主義者、社会主義のどちらかを意味している。6世王は、「ラッタナコーシン暦130年反乱事件」が生じた直後の1912年4月に、自らの日記において 'socialist', 'socialism' について以下のように説明している。

「我々のタイ民族には悪い病気が侵入している。すなわちお互いに嫉み合う病気である。騒動を起こす愚か者たちは個人的嫉みがあり、人々がこのような考えを支持するように手引きするようになっている。このような悪い病気は長年タイ人に埋め込まれており、それをまとめてプラ・シーアン (phra sian) 教と呼ぶ。現在、直接プラ・シーアン教を支持すると告白する者はいないが実際は存在しており、大部分はひそかに支持しているか、ソシアリットのような思想を好むと勇敢にも口にする者もいる。実のところタイ人が理解し、支持

しているソシアリットは、プラ・シーアン教そのものである⁵⁷⁾。

同文の中で言及されているプラ・シーアン教とは、上座部仏教的千年王国思想の一つである弥勒信仰であり、空劫期に弥勒が来臨し、豊かな理想社会をつくりだすという信仰である。20世紀初めには、空劫期における弥勒の来臨を予言する指導者に率いられた農民の反乱がタイ東北部で生じ、政府に鎮圧されている⁵⁸⁾。このような反乱の思想的基盤となったと言われるプラ・シーアン教を6世王が危険視していた可能性は十分にある。王はプラ・シーアン教がタイ人の間に長年根をはった「悪い病気」であると批判的な口調で述べている。そして同日記においては「ソシアリット」とは「悪い病気」であるプラ・シーアン教そのものであると説明されていた。王が「ソシアリット」を宗教的な思想と対比して論じたのは自らの日記だけではない。王は、1913年9月12日の『Siam Observer』紙に「Ut-tarakuru」という英語の論文を掲載し、トーマス・モアのユートピアの世界がアジアにも存在しており、それはアジアのワンダーランド、「ウッタラクル」であると述べている。「ウッタラクル」とは14世紀の古書『三界経』⁵⁹⁾にでてくる天国のことであり、そこにおいてはすべての住人が平等であり、あらゆるものが共有され、欲しいものはなんでも劫波樹 (ton kanlapharuk) から得ることができる。同論文では社会主義者が「ウッタラクル」に住む住人と対比されている。王は、社会主義思想は現実性のないユートピア的な空想であることを強調していた。さらに王がユートピア的な空想であると批判したのはシャムにおける社会主義者だけではない。中国の革命家、

56) 同書, p.34.

57) Mongkut 1974, p.67.

58) 自らが「有徳者 (phu mi bun)」であると唱える指導者に率いられた農民の反乱は、1924年にもタイ東北部において生じた。

59) 『三界経』とは、仏教教典を骨子とし、バラモン教、ジャイナ教の教典を盛り込んで仏教宇宙論、人間の行動規範を説いた宗教文学である。地獄と天国についての話を含んでいる。

またトルコ、イラン、インドなどのナショナリストに対しても、新思想にかぶれ、騒動を起こしているにすぎないと述べている⁶⁰⁾。

また6世王は、上に挙げた日記において、「ソシアリット」がどのような性質をもつ者であるか次のように述べている。

「自らがソシアリットであると宣言する人は4種類に分かれる。1、資産のない者、また資産家を妬む者、自分が所有していなければ他人も所有しないよう望む者。2、貧困者を哀れんだり、貧困者や労働者の代弁者となることによって名声、権力を求める者。3、支離滅裂で口が達者な者、弁舌を披露したが、人の不満をかき立て、様々な騒動を引き起こすことにより権力を示すことを目的とする者。4、思考力と意識が貧困であり、他人の話に耳を傾けようとしなない者。これらの者は低賃金生活者であり、自分の賃金とその他の労働者の賃金を比較して自らが不利な状況に置かれていると主張する⁶¹⁾。

王が実際に社会主義思想を理解していたのかどうか不明である。しかし、王が「ソシアリット」を「資産家を妬む者」、「騒動を生じさせることによって権力を示すことを目的とする者」などと規定していたことから、「ソシアリット」を危険人物、もしくは厄介者と決めつけていたことは明らかである。また王は同日記において、「ソシアリット」は戦争や経済的な不平等を解決する思想、または思想家ではないと論じ、その欠点ばかりをいくつも列挙している。さらには、一般国民の幸福を望み、私利私欲を求めない「真のソシアリット」は存在しないと主張し、「偽のソシアリット」の危険性について以下のように警告を発していた。

「われわれは偽のソシアリットが多大な騒動を引き起こすことを忘れてはならない。…

…口が達者な人、弁舌がうまい人は、多くの人を支離滅裂な考えを持つよう誘導する。そうすることによって、人を混乱させ、不公平さを認識させ、不平等であるとの偏見を持たせる。そして頭が混乱すれば実際に混乱や騒動を引き起こすに至ることもある。われわれタイ人は実に人の言うことを聞き入れやすく、人が好む方向に誘導されればそれに従い、信じこむ。すなわち、統治様式を変えれば何もかもすべて自分の望みとおりになるということに関してである。この点でわれわれタイ人は国民党を支持した中国人となんら変わりはない。……国民党は成功し、実際に共和制となったが、中国人がすべてに満足しているわけではない。このことに関し新世代のタイ人は無知である。知識を持ち、中国人を模範とする者は、共和制を設立した中国を誤って支持している⁶²⁾。

王は「偽のソシアリット」が騒動を生じさせ、タイ人を誤った方向に導くよう誘導すると非難していた。また同引用文から王が中国の共和制に対して好感を持っていなかったことが理解されるが、王がこの日記の執筆後に書いた、また翻訳した書物には、中国の共和制に対する明白な批判を行なったものがいくつかある。王が、「ソシアリット」または「ソシアリット」に誘導された人々が中国のように革命を生じさせることを危険視していたことはまちがいないであろう。そして、王が危険視していた「ソシアリット」または「ソシアリット」に誘導された人々とは、「ラッタナコーシン暦130年反乱事件」の参加者や民族意識を覚醒させたシャムの華僑であったことは容易に察しがつく。王は1914年頃から、「ソシアリット」というあいまいな表現ではなく、「中国人 (khon Cin)」という一種族名を挙げて華僑に対する敵対心を示し、新聞な

60) Mongkut 1965.

61) Mongkut 1974, p.97.

62) Ibid., pp.94-95.

どで批判するようになった。14年7月に王は『東洋のユダヤ人』を著わし、華僑をユダヤ人と対比させ、両者が民族的アイデンティティを固持し、拝金主義で狡猾である点では同じであると論じた。さらに、華僑はシャムの経済に寄生しており、本国に送金してタイ人の富を枯渇させていると批判した⁶³⁾。また14年9月末から『Siam Observer』紙に掲載された「タイよ目覚めよ」では、「外国人 (khong tang chat)」である華僑に経済面でタイ人が依拠することは危険であり、タイ人が自らの日常的必需品を自給するように説いていた⁶⁴⁾。「タイよ目覚めよ」が第一次世界大戦中に書かれたものであることに留意する必要がある。王は戦争という非常事態において、他国、または外国人にあらゆる面で依拠することはシャムの独立の危機に結びつくような危険をはらむことを認識していた。第一次大戦の最中、「タイよ目覚めよ」は華僑に対する敵対心を人々に植え付けるだけでなく、タイ人に民族意識を鼓舞することを目的として執筆された。それは以下のような文章から明らかである。

「シャム国はタイ人の力、タイの武器を求め、タイ国境を維持する必要がある。そして今後も安全を望むタイ民族は、特にタイの人々の力と真の民族愛の感情に依拠しなければならない。たとえわれわれがわれわれの国の安全を守るために外国からの援助を受けるとしても、戦時においてわれわれがかねらの援助に依拠しているならば重大な過ちを犯すことになる。そしてそのことは破滅に導くほどの危険であるだろう」⁶⁵⁾。

同文において王は「タイ」という言葉を頻繁に使用している。王は当時の国名に従った「シャム人」という言葉は使用せず、シャム

領土内の一種族の名である「タイ人」という呼称を使用し、それらが団結してシャム国の独立を守る必要性を説いている。「タイ人」、または「タイ民族」という呼称が強調されるようになったのはこの時が初めてではない。国王はシャム最初の国籍法を13年4月10日より施行したが、同法はシャム王国内で出生したものは全て「タイ人」とであると定めていた。同法律があえて「タイ人」という呼称を使用する理由について、ピサヌローク親王(1883-1920年)は「国籍法は民族を拡大する方便、英語でいうところのポリティックである。我々の人口は800万人と未だ少ないので他種族を我が民族に加えるための方便なのである。そのためには他種族にも我々の文字を学習するように強制し我々のタイ語を使わせなければならない」と説明している⁶⁶⁾。要するに、「タイ人」という一種族の名をシャム国民の名称として使用するようになった目的は、華僑などの他種族を同じ民族の一員として加え、民族を拡大することであった。王の華僑に対する敵対心とはうらはらにシャムの支配階層は、華僑を外国人として排斥・追放するのではなく、既存の華僑にタイ人意識をもたせ、タイ人化するという方法を採用した。しかしながら華僑の「タイ人」化は、タイ文字やタイ語を使わせなければならない、といった親王の発言からも明白なように、華僑の「中国人」としてのアイデンティティを消滅させることを目的としており、そのような当時の支配階層の意向は、1938年以後、中華学校の閉鎖、タイ語教育の強制といった暴力的な政策に結びついた。

以上見てきた通り、「ソシアリット」、または「中国人」という語は、6世王によって、王制に危機をもたらす、またストライキなど

63) Asawaphahu 1981.

64) Asawaphahu 1970.

65) Ibid., p.75.

66) 村嶋 前掲書, p.38.

の騒動を引き起こすような危険人物、または厄介者として定義されていた。そして王は、「ソシアリット」、「中国人」という概念に当てはまる人々を「タイ人」として異質な「他者」として扱い、そのことを新聞などのメディアを通して喧伝した。ところで、「他者」を「他者」として扱い、「他者」認識を人々に普及させ、「民族」の団結を達成するためには、同時に「自己」の根拠が確立している必要があるだろう。すなわち、「タイ人」とは何かという定義である。

6世王が「タイ人」をいかに定義したかが明白に示されている書物がある。それは1915年に出版された『真のタイであること』という書物である。同書物には、言語が生活に密着したものであり、民族の言語を話すか否かが民族に忠誠を誓っているか否かを決定する重要な要因であることが主張されている。そして「真のタイ人」とはタイ語を話す人々のことであるとされる。さらに王は「真のタイ人」を規定するもう一つの、おそらく国王にとって最も重要だと思われる条件を挙げている。すなわち、国王への忠誠である。そのことは以下の文章に示されている。

「誰が真の民族であるかを決定するためには、その者が誰に忠誠心を持っているかを検討する必要がある。もし彼がシャムの国王に対し忠誠心を持っているなら、彼は真のタイである。しかし自らが自由であり、誰にも忠誠心を持っていないと表明するならば、その者は民族を持たない者である。なぜなら、たった一人、または一集団のみで自らが別の民族であるとするのは不可能であるからだ」⁶⁷⁾。

このように6世王は、タイ語を話すこと、そして国王に対して忠誠心を持つことが「タイ人」の根拠であると主張した。留意したいことは、王制に危機をもたらす者、騒動を引き起こすような危険人物、厄介者を「タイ

人」の「他者」と規定したことと、上のように「タイ人」の根拠を示すことによって、「タイ人」という言葉の範疇が明白なものとなるという点である。それはすなわち、「タイ人」の新たな解釈、創造であったと理解される。

おわりに

人類学者によって用いられることの多かった言葉である「文化の翻訳」は、典型的に文化を把握すること、また明白な境界のある純粹な「文化」を作り上げることに結びつく場合があった。その「文化」は文化接触によって、また時代によって常に変化し続ける文化とは異なるものである。そして「文化の翻訳」の結果、文化間の差異が際立たされ、「自文化」とは異なる「異文化」が構築された。

ラーマ6世王期は、シャムに西欧の文化、思想が様々な経路をたどって流入した時代であった。その結果、1912年3月には、立憲制や共和制の成立を企図し、途中で発覚した「ラッタナコーシン暦130年反乱事件」が生じている。また同王の即位前には、中国の革命運動の影響を受けてシャムの華僑の民族意識が覚醒し、華僑によるストライキが生じた。さらに、1914年には第一次世界大戦が勃発し、シャムはいつ戦争に巻き込まれてもおかしくない状況にあった。このような状況におかれ、6世王には専制君主制を維持する、また文化的・国民的一体感を生み出すために圧力をかける必要性が生じていた。

以上のような状況下6世王は、「civilize」を戒律や仏法に従って行動することと定義し、「civilize」した民族(チャート)とは戒律や仏法に従って行動する民族であると論じた。王がそのような翻訳を行なったのは、西欧思想を受容することにより専制君主制を批判するようになった人々を牽制しようとしたためである。そもそも6世王は即位前より「タイ民

67) Mongkut 1970b, p.15.

族」が仏教文化に代表される「文明」を有していることを発見しており、即位後には、チャクラー改革初期の知識人エリートのように「西欧化」を志さず、仏教文化に代表される「タイ民族の文化」の固有性を主張し、人々にそれを維持するよう説いた。そのように王が「タイ民族の文化」を主張する際、対比させていたものは、西欧人、西欧文化の総体としての「西洋 (farang)」であった。すなわち、ラーマ6世王は「西洋」との対比によって「タイ民族」の文化を解釈、創造したと理解される。

また6世王は、‘socialism’を、上座部仏教的千年王国思想の一つである弥勒信仰であると定義し、それが現実性のないユートピア的な空想であると批判した。‘socialist’に対しては「騒動を生じさせることによって権力を示すことを目的とする者」であるなどと定義し、危険人物、あるいは厄介者と決め付けた。6世王は1914年頃から「ソシアリット = socialist」というあいまいな表現ではなく、「中国人 (khon Cin)」という一種族名を挙げて華僑に対する敵対心を示し、新聞などで批判するようになる。「ソシアリット」、または「中国人」という語は、王制に危機をもたらす、またストライキなどの騒動を引き起こし、「民族」を分裂させるような危険人物、または厄介者を表わすために用いられた。すなわちそれらのカテゴリーは「タイ人」にとって異質な「他者」を表象するために用いられた。そして同時に6世王は、タイ語を話すこと、国王に対して忠誠心を持つことが「タイ人」

の根拠であると主張した。「タイ人」にとっての「他者」を規定したこと、また「タイ人」の根拠を示したことによって6世王は「タイ人」という概念の範疇を明白にした。それはすなわち「タイ人」の新たな解釈、創造であったと理解される。

以上のように、6世王は西欧文化や思想を背景とする英語に新たな解釈を加えて翻訳した。そしてその翻訳は、結果的に「タイ民族の文化」すなわち自己の固有の「文化」を創造することに結びついた。また6世王は、「タイ人」とは異質な「他者」を創造すると同時に、「タイ人」とは何かについて規定したことによって、「タイ人」を解釈し、創造した。それゆえ6世王は、西欧文化・思想との接触の結果、西欧文化をそのまま移し置いたわけではなく、また既存の伝統文化を強調しただけでもなく、新たに「タイ人」、「タイ民族の文化」を創造した。それらの営みは「自文化の翻訳」という営みであったと理解される。

最後に強調したいことは、本稿で論じたラーマ6世王による「文化の翻訳」は、あくまでも6世王個人の文化の解釈行為に限定されており、6世王期のシャムにおける他の人々の西欧文化・思想との接触が決して上の結果をもたらしたとは限らないということである。それゆえ今後に残されている課題は、6世王期のシャムと西欧文化・思想の接触のあり方とその結果をできる限り多元的に理解するために、知識人など、6世王以外の人々による「文化の翻訳」について検討することである。

参 考 文 献

1 タイ語資料

- Asawaphahu. 1970. *Muang Thai Cong Tun Thoe lae Lathi Ao Yang*. Bangkok, Anuson nai Kan Capanakitsop Nang Phrom Khwanbunchan.
- . 1981. *Phuak lu haeng Braphathit lae Muang Thai cong Tun Thoe*. Bangkok, nai Kan Phrarachathan Phaloeng Sop Phon Rura Tri Nai Phaet Mo. Ro. Wo. Kraithawat Sithawat.
- Atthacak Satayanurak. 1995. *Kan Plian Plaeng Lokthat khong Chonchan Phu Nam Thai Tangtae Ratchakan thi 4-Pho. So, 2475*. Bangkok, Samnakphim Culaalongkon Mahawitthayalai.

- Mongkut, Klaocaoyuhua, Phrabat Somdet. 1965. *Uttarakuru*. Bangkok, Mahamakutracha withhayalai doi Sadet Phrakusom Somdet Phracao Phakinithoe Caofa Phecharatanarachasuda Sirisophaphannawadi.
- . 1970a. *Khlon Tit Lo*. Bangkok, Anuson nai Kan Capanakitsop Nang Caluai Sombun.
- . 1970b. *Yuthaphai lae Khwam pen Chat doi Thae Cin*. Bangkok, Anuson nai Kan Capanakitsop Nang Caluai Sombun.
- . 1973. *Thesana Sua Pa lae Plukcai Sua Pa*. Bangkok, Samnakphim Thammabannakhan.
- . 1974. *Cotmaiht Raiwan nai Phrabat Somdet Mongkut Klaocaoyuhua*. Bangkok, Phim nai Kan Phrarachathan Phaloeng Sop Mom Cao Chawarit Kasemsan.
- . 1983. *Thiao Muang Phraruang*. Bangkok, Ong Kan Kha khong Khurusapha.
- Thaemsuk Numnon. 1979. *Yang Toek Run Raek Kabot Ro. So. 130*. Bangkok, Samnakphim Rangsin.

2 英語資料

- Barmé, Scot. 1993. *Luang Wichit Wathakan and the Creation of a Thai Identity*. Singapore, Institute of Southeast Asian Studies.
- Battye, Noel Alfred. 1974. *Tha Military, Government and Society in Siam, 1868-1910: Politics and Military Reform During the Reign of King Chulalongkorn*. Ithaca, Unpublished Ph.D. Dissertation for Cornell University.
- Bradley, Dan B. 1971 (1873). *Dictionary of the Siamese Language*. Bangkok, Rongphim Khurusapha.
- Clifford, James. 1988. *The Predicament of Culture Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Ratanapat, Nuttane. 1990. *King Vajiravudh's Nationalism and Its Impact on Political Development in Thailand*. Michigan, Unpublished Ph.D. Dissertation for Northern Illinois University.
- Thongchai Winichakul. 1994. *Siam Mapped — A History of the Geo-Body of a Nation*. Honolulu, University of Hawaii Press.
- Vella, Walter F. 1978. *Chaiyo! King Vajiravudh and the Development of Thai Nationalism*. Honolulu, The University Press of Hawaii.

3 日本語資料

- 青木 保. 1978. 『文化の翻訳』東京大学出版会。
- . 1991. 『『日本文化論』の変容—戦後日本の文化とアイデンティティ』, 中央公論社。
- アンダーソン, ベネディクト. 1987. 『想像の共同体—ナショナリズムの起源と流行』(白石隆・白石さや訳), リプロポート。
- 赤木 攻. 1991. 「タイ国の『国境』確定—近代的主権国家の成立過程」『講座東南アジア学九, 東南アジアの国際関係』(矢野暢編), 弘文堂, pp.125-140.
- 太田好信. 1993. 「オリエンタリズム批判と文化人類学」『国立民族学博物館研究報告』18(3), pp.453-494.
- . 1996. 「ポストコロニアル批判をこえるために—翻訳・ポジション・民族誌的知識—」『岩波講座文化人類学第12巻, 思想化される周辺世界』(青木保他編), 岩波書店, pp.283-307.
- 蒲生正男. 1981. 『現代文化人類学のエッセンス』ベリかん社。
- ギアーツ, クリフォード. 1996. 『文化の読み方/書き方』(森泉弘次訳), 岩波書店。
- サイード, W. エドワード. 1993. 『オリエンタリズム』(板垣雄三・杉田英明監修, 今沢紀子訳), 平凡社。
- 清水昭俊. 1996. 「植地的状況と人類学」『岩波講座文化人類学第12巻, 思想化される周辺世界』(青木保他編), 岩波書店, pp.1-30.
- スキナー, ウィリアム. 1981. 『東南アジアの華僑社会 タイにおける進出・適応の歴史』(山本一訳), 東洋選書。
- 関本照夫・船曳建夫. 1994. 『国民文化が生まれる時—アジア・太平洋の現代とその伝統』, リプロポート。
- 玉田芳史. 1988. 「タイにおける1912年反乱計画—五世王による改革の問題点—」『愛媛法学会雑誌』15(3・4), pp.149-183.
- . 1996. 「チャクラー改革と王権強化: 閣僚の変遷を手がかりとして」『チャクラー改革とタイの近代国家形成』(玉田芳史編), 重点領域研究「総合的地域研究」成果報告書シリーズ: No. 11, pp.34-111.

- 富田竹二郎. 1987. 『タイ日辞典』, 養徳社。
- 永井史男. 1996. 「5世王の初期改革(1873-74年)をめぐる一考察」『チャクラー改革とタイの近代国家形成』(玉田芳史編), 重点領域研究「総合的地域研究」成果報告書シリーズ: No.11, pp.112-120.
- 西川長夫. 1996. 『国境の越え方』, 筑摩書房。
- 浜本 満. 1996. 「差異のとらえかた — 相対主義と普遍主義 —」『岩波講座文化人類学第12巻, 思想化される周辺世界』(青木保他編), 岩波書店, pp.69-96.
- 平石直昭. 1994. 「アジアの近代: 民衆運動と体制構造」『アジアから考える〔5〕近代化像』(溝口雄三他編), 東京大学出版会。
- ベネディクト, R. 1976a. 『菊と刀—日本文化の型』(長谷川松治訳), 社会思想社。
- ベネディクト, R. 1976b. 『文化の型』(米山俊直訳), 社会思想社。
- 村嶋英治. 1987. 「現代タイにおける公的国家イデオロギーの形成—民族的政治共同体(チャート)と仏教的王制」『国際政治』84, pp.118-135.
- . 1996a. 「タイにおける民族共同体と民族問題」『思想』863, pp.187-203.
- . 1996b. 『現代アジアの肖像9 ビブーン』, 岩波書店。
- 矢野 暢. 1992. 「政治の〈前近代〉と〈近代〉—『チャクラー改革』論」『講座 東南アジア学七 東南アジアの政治』(矢野暢編), 弘文堂, pp.3-26.