

第1章 歴史学、民族、中央ユーラシア

—今後の研究のための問題提起—

宇山 智彦

はじめに

「民族」ほど、さまざまに錯綜したイメージを呼び起こす言葉はない。それゆえ「うさんくささ」を感じて民族の問題を避けようとする研究者が少なくないし、ひたすら「解体」「相対化」の対象として民族を見る傾向も強い。しかし現実には歴史（いつの時代についてもそうであるかは別として）においても現状においても、人々がしばしば「民族」の枠組みで自己認識・他者認識を行い、「民族主義」がプラスにもマイナスにも大きく作用してきた以上、「民族」をめぐるカオスに分け入り、ある程度の整理を行うことが必要だろう。

「民族」の研究に特に大きく貢献してきたのは人類学者だが、人類学者の思考は、フィールドでの微視的な観察と巨視的な理論的問題を一気につなげるという特徴を持つ。歴史学の場合、微視的・巨視的な研究ももちろん重要ではあるが、国や、複数の国にまたがる地域といういわば「中範囲」で適合する視角や方法を考えることが、より実践的な問題となる。この小論が目指すのは、中央ユーラシア¹という地域における「民族」の問題を考える際の視角について、ごく大ざっぱないくつかの問題提起を行い、今後研究を深めるべき課題を指摘することである。

なお、用語の問題について述べておきたい。私は、日本語で議論をする限り、「ネーション」「エスニック・グループ」といった概念群よりも、「民族」「国民」という概念群の方が適切な場合が多いと考えている。基本的に、「ネーション」と「エスニック・グループ」の区別は、国民国家との関係で民族的な集団を区分する考え方であり、それ以外の文脈（たとえば「帝国」内の民族間関係）で使うには窮屈である。無理に区分しようとするれば、ソ連での「ナーツィヤ」と「ナロードノスチ」の区分と同じく、民族的な集団を、国家を持つにふさわしいものとそうでないものを選別することになりかねない。それよりは、「民族」という緩やかな概念でさまざまな集団を包括して、その上で個々の集団や境界線の特徴を論じていった方が生産的である。

また旧ソ連地域の研究の文脈では次のような理由が挙げられる。第一に、エスニックな「カザフ人」等と国籍によって定義される「カザフスタン人」等の区別が、「民族」と「国民」という言葉で明確に表せること（「ネーション」はどちらをも指しうる）。第二に、一般にエスニックな集団の変容は複雑かつ多方向的であり、「このエスニック・グループはいつネーションになったの

¹ 歴史用語としての「中央ユーラシア」は、満洲からウクライナまでの広い地域を指して使われるが、本稿（および本プロジェクト）では便宜上、旧ソ連中央アジアとその隣接地域（特にカフカス、ヴォルガ・ウラル、南シベリア）を指す言葉として使いたい。

か」という問いは多くの場合不毛だが、特に独立国ではなく共和国・自治共和国・自治州などを
持っていたソ連のエスニックな諸集団について、そのような問いを發すると議論を混乱させるの
で、それらを一括して「民族」と扱った方がよいこと。もちろん、他の論者の説を紹介しながら
議論をする際は、本稿でも「ネーション」などのタームを使う場合がある。また、「民族主義」と
「国民主義」と「国家主義」にまたがる思想・運動を「ナショナリズム」と呼ぶ必要がしばしば
出てくるのも確かである。

1. 問題は「本質主義」にあるのか

「民族」をめぐる研究は、それがたとえ過去を対象としたものであろうとも、すぐれて現代的
な関心に基づいていることが多い。アジア・アフリカ諸国の独立を同時代的に経験した第二次大
戦後の歴史学、特に植民地主義への反省に基づいていた日本の戦後歴史学は、「民族解放運動」
「帝国主義と民族」といった問題に大きな関心を寄せた。またソ連・東欧の激動に直面した 1990
年前後の研究者たちは、21 世紀が「新・ナショナリズムの世紀」（山内昌之）になると予感し、
その立場から民族問題の歴史を分析した。

現在の「民族」に対する関心は、流れとしては、1990 年前後の関心からのある程度の連続性を
持っている。しかし現実に 21 世紀を迎えた今、21 世紀が民族の世紀になるとまじめに考えてい
る人は、あまりいないようである。むしろ優勢なのは、1980 年代に盛んだった「国民国家の相对
化」論やエスニシティ論から連なる考え方であり、またこれまでの研究の多くが本質主義的な立
場に立ってきたことを批判する、構築主義的な考え方であろう。

本質主義 (essentialism) とは、研究対象を「実在」「実体」としてとらえ、その本質的な諸要素
や性質・由来は客観的に確定できるものだという見方で、民族論においては、民族が客観的な共
通性 (言語、習慣、宗教、血縁など) と先天的な個性を持つと見る原初主義 (primordialism) と
結びつく。他方構築主義ないし構成主義 (constructivism / constructionism) とは、あらゆる文化的・
社会的現象は人々によって歴史的に構築され、現在も不断に改変・発明され続けているものだと
いう見方で、民族論においては、民族ないしネーションがさまざまな (近代の) 言説や装置によ
って作られたものだとする道具主義 (instrumentalism) と結びつく。

理論として見た場合、後者の方により説得力があることは、ほぼ明らかだろう。民族ないしネ
ーションが「想像の共同体」(ベネディクト・アンダーソン)であり、「創られた伝統」(エリック・
ホブズボーム)に支えられたものだという見方は、今日幅広い支持を得ている。ただ、ポストモ
ダニズム的な思想につきものの問題として、あるもの (ここでは民族) の存在の自明性を突き崩
したあと、どのような方向に分析・議論を進めていくべきかという問題が残る。大塚和夫が指摘
するとおり、人々によって創出された民族・宗教などは、ひとたび構築されれば、人々の思想や

行動を外部から拘束する「現実」として人々の前に現れるのであり²、そこから先の分析は、従来の本質主義的な手法と似たものにならざるを得ない。もちろん、出発点として民族の被構築性を認識しているかどうか、さまざまな場面で分析の質を左右するのは確かだが。

より深刻な問題は、構築主義的な見方が濫用されたり中途半端に用いられたりすることである。「民族」や「ネーション」について議論する時、「虚構」「作為」「擬制」「幻想」といった言葉がよく使われる³。しかしその際、作為性が「民族」や「ネーション」だけに特有のものであるか否かが検討されないまま、何となく「民族」のうさんくさいイメージが強調されることが多い。この点を鋭く指摘したのは、実はそうした議論で引き合いに出されがちなアンダーソンである。彼は「想像の共同体」と「虚構の共同体」を明確に区別しており、ネーション以外に「真の共同体」があるという見方を退けている。

「ナショナリズムはネーションの自意識の覚醒ではない。ナショナリズムは、もともと存在していないところにネーションを発明することだ。」ゲルナーのこの規定……の欠点は、彼が、ナショナリズムとは偽りの仮装であると言いたいあまり、「発明」を、「想像」と「創造」にではなく、「捏造」と「欺瞞」になぞらえたことである。そうすることで彼は、ネーションと並べてそれよりももっと「真実」の共同体が存在するのだと言おうとする。実際には、しかし、日々顔付き合わせる原初的な村落より大きいすべての共同体は（そして本当はおそらく、そうした原初的村落ですら）想像されたものである。共同体は、その真偽によってではなく、それが想像されるスタイルによって区別される⁴。

言い方を換えれば、民族・ネーションにせよ、地域社会にせよ、階級にせよ、会社などの経済組織にせよ、宗教団体にせよ、単にそれが「客観的」な共通性（いうまでもなく、そうした「客観性」を自明視すること自体本質主義的な態度である）や組織としての外見を備えているだけでは、成員が密接な帰属意識を持つ「共同体」にはならない。共同体として強力であるためには、それに属している人々が、たとえ顔を合わせたことはなくとも運命を共にすべき「仲間」がいることを「想像」させられるような、言説や装置が必要である（日本の学校や「日本的経営」路線を取る会社が、校歌・社歌・制服・朝礼などによって生徒・社員の団結を高めようとする姿勢が、いかに国民統合の戦術と似ているかを想起せよ）。「想像」や「創造」を伴う点において民族と他の共同体の間に違いはなく、ただ想像のスタイルが違うのである。

このことを理解せず、中央アジアの諸民族はソ連体制が作ったフィクションであり、「ムスリム」としての一体性の方がリアリティを持つという（実際には現実とかけ離れた）見方が、日本

² 大塚和夫『近代・イスラームの人類学』東京大学出版会、2000年、12-13頁。

³ たとえば、「総合討論」川田順造・福井勝義編『民族とは何か』岩波書店、1988年、305-354頁（ただし討論参加者たちの意見は多様であり、「民族＝虚構」という方向に収斂しているわけではない）。

⁴ ベネディクト・アンダーソン著、白石さや・白石隆訳『増補 想像の共同体：ナショナリズムの起源と流行』NTT出版、1997年、24-25頁。なお、白石訳の「国民」を原語の「ネーション」に置き換えた。

や欧米で最近まで力を持っていた。一般に歴史学者には、狭い実証主義（思想的には本質主義とほぼ同義）の立場を捨てていないのに、「民族」についてだけ構成主義的な見方を取るというねじれた態度が時折見られる。そのため、民族以外に何か実証可能な実体を求める志向が出てくるのであろう。もちろん、史料に書かれたことをもとにものを語るという、広い意味での実証主義が歴史学に不可欠なものであることは言うまでもないが、史料から再構成される歴史は、結局史料作成者の言説と研究者の解釈の相互作用の中から生まれてくるものであり、「民族」にしてもほかの集団カテゴリーにしても、究極的に実証しうる実体でないのは同じである。

「民族」に代わるものを追求しようという動きは人類学にも存在する。佐々木史郎は、シベリア・極東先住民の研究の枠組みとしての「民族」を解体し、「生態学的な条件」と「歴史的背景」に基づく「地域的社会経済システムを共有する人々」という単位で研究を行うことを提言している⁵。おそらく、シベリアのフィールドワークで集められるデータを整理する枠組みとして何がより適切かという視点では、この見解は根拠のあるものだろう。しかし、「地域的社会経済システムを共有する人々」という単位はあくまで研究者が便宜的に設けるものであるはずなのに、あたかも「民族」に代わる実体として存在しているかのように読めかねない書き方をしているのは問題である。また、「民族」の多くは政治学の研究対象であり人類学・民族学の対象ではないとして放り投げているのも、現実に「民族」の研究がさまざまな学問分野の相互の刺激なしには発達してこなかったことを思えば、極端すぎる態度だろう。

古典的な意味での本質主義的な民族観は今でもさまざまなところで影響力を発揮し続けているが、少なくとも学問的な場では時と共に衰えていくのは必至だと思われる。だとすれば、われわれがより警戒すべきは、構築主義を中途半端に用いて（つまり、「民族」以外のものに対する本質主義的思考をすべり込ませて）、民族の「虚構性」を唱え思考停止する態度の方である。「民族」の構築のされ方、想像のされ方が他の共同体とどう違うかを具体的に検証していく作業は、放棄されてはならない。

2. 民族起源論とどう向き合うか

「民族」の構築のされ方は、伝統的には民族起源の問題として論じられてきたこととつながるが、伝統的な民族起源論は、極めて本質主義的色彩が濃いものである。民族起源論のアプローチには大きく分けて二つあり、一つは民族形成において移住を重視するもの（一つの「原郷」に住んでいた印欧語族が、移住・拡散によって言語的にも民族的にも枝分かれしていったというような歴史観）、もう一つはその土地に前の時代に住んでいた集団が新しい民族形成に果たした役割を

⁵ 佐々木史郎『『民族』解体：シベリア・ロシア極東先住民の文化・社会研究の枠組みに関する理論的考察』『民族の共存を求めて(3)』（「スラブ・ユーラシアの変動」領域研究報告輯 No.52）北海道大学スラブ研究センター、1998年、64-117頁。

重視するものである。別のところで詳しく述べたが⁶、第二次世界大戦期に成立したソ連の民族起源学は、後者の立場に立っていた。それは理論的には、ある土地における諸民族の「混淆」を重視する点で、「民族の純粋性」を唱える狭い意味の本質主義的・民族主義的歴史観（印欧語族説にしばしば伴う見方）とは異質なものを持っていた。しかしこれは政策的に、諸民族が現在住むのと同じ土地で古くから民族形成を行ってきたと述べることによってソ連の民族共和国区分を正当化する機能を持ち、太古からの一貫した「共和国史」を記述するのに使われた。またある民族の古さ・偉大さを強調する民族主義的言説の論拠にも使われてきた。いずれの場合も「民族」を、時代を超えた実在として描いてきたのである。

中央アジアでは、遊牧ウズベク人に倒されたはずのティムール帝国を、現在のウズベキスタン・ウズベク人にとっての栄光の象徴と見たり、ウイグルという民族名称が1920年代に作られたものであるにもかかわらず、ウイグル人を非常に古い民族として語るような言説が広く流布している（新疆ウイグル自治区を含む中国の民族史・民族起源論は、ソ連のものによく似ている）。こうした見方の「誤り」を欧米や日本の研究者が（時に嘲笑的に）指摘し、現地の人々が感情的に反発する場面にわれわれはよく出くわす。これは決して、欧米や日本の研究者が持っている基礎的な歴史知識を、現地の人々が欠いているために起こるといような単純な問題ではない。ティムール帝国を倒したのが遊牧ウズベク人であるというくらいの知識は、教養あるウズベク人なら持っている。問題は、民族史の連続性・非連続性を民族名称から見るのか、それとも文化的・言語的・生態的な特徴から見るのか、ということである。ソ連の民族起源学は後者の立場を選んだ⁷。実際、文化的・生態的には、定住文化を基盤とする現在のウズベク人を、遊牧ウズベク人よりもティムール帝国の中心的住民たちの方に近い存在と考えるのは、何らおかしい見方ではない。

とはいえ、民族は「われわれ」と「彼ら」の区別の意識、「名乗り」「名付けられる」関係によって形作られるのであるから、民族名称や民族意識の問題を無視した議論は、民族形成史としては完全に本質をはずしている。しかしそうした議論は、決して旧ソ連や中国に特有のものではない。「日本」という名称は7世紀末（異説では7世紀半ば）に定められ、「日本人」意識は戦国時代に育まれて幕末・明治期に広く定着したものと見られるが⁸、日本史の教科書や読み物でそうした事情が考慮されるのはまれである。一般には、日本列島に最初に人類が住みついた時が「日本の歴史」の始まりであり、縄文時代や弥生時代の住人も「日本人」とされ、多くの人々が「日本人のルーツ」探しに躍起となる。

日本人の歴史意識の問題点を浮き彫りにしたのが、2000年11月に発覚した藤村新一の旧石器

⁶ 宇山智彦「カザフ民族史再考：歴史記述の問題によせて」『地域研究論集』Vol.2, No.1, 1999年、85-116頁。また、ロシア史研究会大会における報告『「民族」の語られ方：ソビエト民族史学の源泉と今日的機能』（於・法政大学、2000年10月29日）。

⁷ ソ連民族学界の総力を挙げて編集された百科全書、「世界の諸民族」シリーズの『中央アジアとカザフスタンの諸民族』は、「『ウズベク』という民族名称（etnonim）の歴史と、ウズベク民族（narod）の形成史は、区別すべきである」と言明している。Narody Srednei Azii i Kazakhstana, T.1, Moscow: Izdatel'stvo AN SSSR, 1962, p.167.

⁸ 『世界民族問題事典』平凡社、1995年、853-856頁。

発掘捏造事件であった。この事件について韓国や中国のマスコミは、日本の歴史を美化する右傾化と関係があるとか、「世界的古代文明国」になりたいという日本人の心理に由来するという論評をした。これは、事件の個々の関係者の動機に関する説明としては的外れかもしれないが、なぜ藤村の「発見」がもてはやされてきたかという面では、鋭いところを突いている。藤村や彼の「発見」をもとに古代史を論じた学者やマスコミが、日本に人類が住みつき文化を発展させた時代を非常に古く遡らせようとしたこと、また全般に日本のマスコミが考古学や古代史に関するニュースを異常に大きく取りあげることは、自分たちの集団の「古さ」によって誇りを得たい日本人がいかにも多いかを表している。捏造の発覚を埼玉県知事が「日本の恥」と形容したことも象徴的である。「民族起源」にまつわる話が、日本でも、また韓国や中国でもその他の地域でも、ある種のうさんくさを帯びることを認識しない限り、中央アジアの人々の民族史観の「誤り」をあげつらっても、生産性のある議論はできないだろう。

また、民族名称の出現や民族意識の成立で完全に時期を区切り、それ以前と以後を全く違った歴史として叙述すれば問題が解決するのかといえば、そうではない。7世紀末や戦国時代を境に日本史を完全に区切ったり、1920年代を境にウズベク人やウイグル人の歴史を截然と切ったりすることが歴史研究の質を高めるわけではない。民族的な集団意識は、強力な形で現れるのは突然であっても、何らかの文化的・社会的な共通性に基づく親近感を基礎にしていることが多い。その意味では、民族名称の成立よりも古い時代からの文化的・社会的連続性に着目したソ連式の民族史研究は、それが発掘した材料を注意深く再構成すれば、新しい歴史研究に使える余地があるであろう。

民族起源や民族形成史の研究そのものは、究極的には不毛である。共時的に存在する民族の場合、それを成り立たせているのは「想像」であるけれども、想像する主体である人々は確実に存在する。しかし民族起源をめぐる言説で、ある民族の「先祖」とされた故人たちは、何の主体であることもできず、「子孫」たちの象徴操作の対象でいるしかないのだ。しかし逆に考えれば、そのような不毛な行いが世界各地で大々的に行われてきたということ自体が、各国の民族政策や各民族の意識を考えるための重要な研究対象である⁹。特に旧ソ連の民族起源学は、日本などのものよりはるかに組織的・体系的であり、研究しがいのあるものと言えよう。

3. 民族意識・民族主義の形成史：前近代と近代

「ナショナリズムがネイションを生むのであり、その逆ではない」とアーネスト・ゲルナーが

⁹ アンダーソンは、ナショナリストの歴史観の特徴の一つが、死者たちは自分が「本当に」言わんとし「本当に」望んだことを理解していなかったという前提に立ち、死者たちに「代わって」彼らの行為を語るという逆立ちした態度にあることを指摘している。アンダーソン、前掲書、324-325頁。

見事に定式化しているとおおり¹⁰、国民国家を形成する、ないしはそれを目指す存在としてのネイションが世界で一般化するのには、ナショナリズムの思想が生まれて以降である。そしてナショナリズムが、産業社会化や教育・出版の普及を背景とする近代的な現象であることには、今では多くの研究者が同意していると言えよう。

しかしこのことは、より広い意味での「われわれ／彼ら」意識としての民族的な意識が、完全に近代の産物であることを立証するものではないし、そうした意識とナショナリズムとの関連・相違を研究するという課題からわれわれを解放するものでもない。具体的には、次のような疑問に突き当たるのである。ペルシア戦争で「ギリシアのために」戦死した（多くは不特定の）人々を悼んだシモーニデースの詩は¹¹、アンダーソンが「近代文化としてのナショナリズムを見事に表象」と述べた無名戦士の墓と、根本的に違う世界観に基づいているのだろうか。さまざまな「エトノス」の風俗習慣を描いたヘーロドトスの『歴史』の視線は、近現代の民族学者の視線と本質的に異なるのだろうか¹²。また、あとで触れる、ジュンガルとの戦い（つまり、ロシアを通しての「近代」との出会い以前の事件）によって高揚した「カザフ人」意識は、近代に世界各地で高揚する「民族意識」・ナショナリズムと全く異なるものなのか。

アントニー・スミスやジョン・アームストロングは、前近代の多様なエトニーやアイデンティティのあり方と、それらの「ネイション」へのつながりについて大きな議論の枠組みを提示しようとしているが、個々の例について必ずしも綿密な論証ができていない¹³。具体的に史料に沿って、前近代の民族名称の指し示す範囲、自称・他称の区別、アイデンティティの強度や持続性を知ることが、なかなか難しい。

特に中央アジアの場合、残されている史書の多くは王朝史であり、そこに現れる民族史的な情報は断片的なものに過ぎない。多くの（特に旧ソ連の）学者たちはそれらを懸命に拾って民族史を構成しようとしてきたが、現存の民族につながるような情報だけを、文脈を無視して集める傾向が強い。実際の史料には、現存の民族名も、部族名とされるものも、地名も、まぜて羅列されていることが多く、「民族名」と見なされてきたものがそれぞれの文脈で何を意味しているのかは、個別に慎重に検討していく必要があるし、ほとんど解明が不可能な問題も多い。

具体的な例として、カザフ人の場合を見てみよう。もともと放浪者を指した「カザク（カザフ）」という呼び名がジャンベクとギレイという15世紀の二人の有力者につけられ、彼らがハンとして

¹⁰ Ernest Gellner, *Nations and Nationalism*, Oxford: Basil Blackwell, 1983, p.55.

¹¹ 呉茂一訳『増補 ギリシア叙情詩選』（岩波文庫・赤 101-1）岩波書店、1952年、85-94頁。

¹² 「エトノス」という言葉が古代ギリシアにおいて常に同じ意味で使われたわけではない。井上紘一は、ギリシア人と非ギリシア人を対等にエトノスとして扱ったヘーロドトスのエトノス観と、非ギリシア人・非ヨーロッパ人のみをエトノスと呼んだアリストテレス以降のエトノス観を区別し、現代の民族学者はヘーロドトスに回帰すべきだと主張している。井上紘一「エトノスをめぐる管見あれこれ」『民族の共存を求めて（1）』（「スラブ・ユーラシアの変動」領域研究報告輯 No.13）北海道大学スラブ研究センター、1996年、111-119頁。

¹³ アントニー・D・スミス著、巢山靖司ほか訳『ネイションとエスニシティ：歴史社会学的考察』名古屋大学出版会、1999年。John A. Armstrong, *Nations before Nationalism*, Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1982. なお、アームストロングの著書は、タイトルとは相違して、前近代について「ネイション」の語を用いることには極めて慎重である。

勢力を拡大していくうちに、その配下の集団全体が「カザク」と呼ばれるようになった、という通説は、『ターリーヒ・ラシーディー』など定住民が書いた史書をもとにしている。しかし、それらの史書に出てくるのは主にハンたちの動静であり、集団的アイデンティティに関する確かな情報があるわけではない。遊牧民であったカザフ人自身はほとんど史書を残していない。

カザフ人出身の初めての史家といわれるカドゥルガリ・ジャライリーが 17 世紀初めに書いた『集史 Jami al-Tawarikh』には、「カザク」という名は全く出てこないし、カザフの集団的まとまりを示す表現も乏しい。最後によく「アラチュ（アラシュ）」という言葉が現れ、これはカザフ人の別称として（近代において）知られている言葉なので、言語学者スズドゥコヴァと歴史学者コイゲルディエフは、「カザク」は他称で、「アラシュ」が自称だったのだと述べている¹⁴。しかし実際には、『集史』は、「アラシュ」の中にジャライル部族が含まれていることを述べ、幾人かの有力者の名前を挙げているだけで、それが現在のカザフ人にあたる人々の自称だったことを明示しているわけではない¹⁵。17 世紀以前から伝わる口承文芸にも、「カザク」は出てこず、「アラシュ」はごくたまに現れるだけで、ほとんどは「ノガイ」の英雄の事績が語られる（本報告集所収の坂井弘紀報告を参照）。

口承文芸をもとにほぼ確実に言えるのは、18 世紀初め頃、ジュンガルとの激しい戦いの中でカザフ人としての意識が高揚し、団結の呼びかけが繰り返されたことである¹⁶。その後も、ロシアと清朝の間でのカザフのハンたちの駆け引き、ウズベク系の王朝との戦い、ロシアの直接支配の始まりと、カザフ民族意識の確立を助けそうな事件が続くが、実際にどうであったかは今のところ分からない。いずれにしても、前近代の諸集団と現在の諸民族を単線的に結びつけるのも、逆に前近代には民族的な意識がなかったと決めつけるのでもなく、冷静に研究する必要がある。

カザフ人が「近代」に突入したと言えるのは、ロシア支配下で近代的な教養を身につけ著述を行うカザフ人が多く現れた 19 世紀後半だが、この時代について顕著なのは、ヴォルガ・タタール人との対抗意識の中でカザフ人としての自覚・主張が成長していったことである。タタール人の「宗教的狂信」の影響を避け、カザフ人の「文化的純粋性のあかし」である口承文芸や慣習法を収集し、カザフ語の独自性を守ろうと唱える知識人が多かったのだ¹⁷。もっともこれは必ずしも彼ら独自の主張とは言えず、ロシア東方におけるタタール人の影響を抑えようとしたロシア帝政の政策と重なる¹⁸（19 世紀後半のカザフ知識人の多くは、植民地行政府のもとで何らかの仕事

¹⁴ R. Syzdyqova, M. Qoigeldiev, *Qadyrghali bi Qosymuly zhane onyng zhylnamalar zhinaghy*, Almaty: Qazaq universiteti, 1991, pp.42-43.

¹⁵ *Ibid.*, p. 245.

¹⁶ 前掲拙稿「カザフ民族史再考」96 頁。

¹⁷ 同上、100-102 頁。

¹⁸ 当時のヴォルガ・タタールにおけるイスラームの復興とその周辺諸民族への影響に対するロシア側の対抗について、西山克典「洗礼タタール、『棄教』タタール、そして正教会：19 世紀中葉ヴォルガ中流域における宗教・文化的対抗について」松里公孝編『ロシア・イスラム世界へのいざない』（「ヴォルガ中流域民族共和国エリート」研究報告輯 No.2）北海道大学スラブ研究センター、2000 年、28-54 頁、参照。ロシアの正教化政策は、タタール人に対しては時に苛烈なものとなりながらも十分な成果を挙げなかったし、カザフ人に対しては極めて中途半端

していた)。タタール人の商業的・宗教的・文化的急成長は当時のロシア東方の諸民族とロシアの民族政策にインパクトを及ぼしており、その視点でさまざまな民族のケースの比較研究を行う必要がある。

これに関連して、松里公孝が提唱する、「帝国民族」という概念が注目に値する。彼によれば、帝国（すでに滅びたものも含め）の支配宗教・支配言語・支配文化は不断の同化力を持ち、多様な住民がそれらを受容することで「帝国民族」が作られ、膨張していく。ロシア帝国の中には、ロシア人、ポーランド人、タタール人という三大「帝国民族」があり、中央アジアなどロシア帝国内のイスラーム圏全域に「タタール・ヘゲモニー」が及んでいた、というのである¹⁹。

理論的な問題はさておくとしても（「同化」は、「帝国」と無関係な場でも、民族的集団間の相互関係で常に起こりうるものである）、これにはいろいろな疑義がある。彼がタタール人の「帝国」として挙げているのはカザン・ハン国だが、カザン・ハン国にしてもその前身のジョチ・ウルス、モンゴル帝国にしても、支配者のチンギス・カン裔としての血統を正統性原理とした存在であり、「タタール人」を「支配民族」とする国だったとは言いがたい。またそれらの「帝国」の伝統や記憶が、時代を飛び越えて18～19世紀のタタール人の成長の原動力となったとも考えにくい（検証が必要だが）。一般的にその原動力となったと考えられているのは、ロシアと中央アジアの交易の担い手として新たに富を得たタタール商人の活力であり、レーチポスポリタの遺産である身分・土地所有上の特権を保持したポーランド・シュラフタの場合とは全く違うのである。また「タタール・ヘゲモニー」も、時にイメージされるほど圧倒的・持続的なものだったわけではない。カザフ知識人がタタール化の脅威を声高に叫んだのは19世紀後半だけであり、20世紀初めのカザフ民族運動はもはやタタールとの力の差を気にせず、独自の運動を展開できるようになっていた。

また、タタール人自身の民族意識も、極めて複雑な問題である。今後掘り下げて検討する必要があるが、ロシア人からの呼び名である「タタール」を進んで名乗る者は、マルジャーニー（1818－1889）以前にはまづいなかったとされる。18～19世紀のタタールの口承や歴史書には、「ブルガル」としてのアイデンティティを示すものが多く、しかもこれはヴォルガ・ウラルのムスリムの黄金時代としての10～13世紀のブルガル時代への憧憬を示すものであって、文化的・言語的にはタタールと異なるムスリム（バシコルトなど）にも共有されていた²⁰。

もっとも、松里の提案の背景にある、強大なロシア人が弱小民族を抑圧し同化（「ロシア化」）していこうとした、「諸民族の牢獄」としてのロシア帝国イメージを解体したいという意図は、十分理解できる。「ロシア化」は、アンダーソンが「公定ナショナリズム」の代表格として取り上げるほど有名になっているが、実際どのくらい体系的・徹底的に行われたのかは論証されていない。

にしか行われなかった。これらの問題と民族政策の関係は、改めて深く検討する必要がある。

¹⁹ 松里公孝「エスノ・ボナパルティズムから集権的カシキスモへ：タタルスタン政治体制の特質とその形成過程1990-1998」『スラヴ研究』No.47、27-28頁。

²⁰ Allen J. Frank, *Islamic Historiography and 'Bulghar' Identity among the Tatars and Bashkirs of Russia*, Leiden: Brill, 1998.

アンダーソンが依拠したヒュー・シートン＝ワトソンによる「ロシア化」(主に教育のロシア語化)の分析は表面的で、むしろ「ロシア化」に反発する民族運動の分析に重点が置かれてしまっている²¹。他方、松里も参考にしたアンドレアス・カッペラーは、ロシア中央から文化的・宗教的に遠い民族ほど差別されたが同化の圧力は受けず、近い民族の方が同化の対象になったという興味深い指摘を行っている²²。ロシア帝国の民族政策を画一的に捉えるのではなく、個々の民族に対する政策の差異に着目し、非ロシア人同士の関係も含めて図式化しようとする松里やカッペラーの試みは、大きな意味のあるものだと言える。

ただその場合でも、ロシア人がポーランド人に劣等感を持っていたとか、タタール人がある面でロシア人に拮抗しうるものを持っていたということに問題はとどまらないはずである。私見では、自らの統治能力の不足を意識的・無意識的に感じていた帝国官僚の、異民族(彼らが「劣等感」を持っていた相手であろうと、中央アジアの人々のように「優越感」を持っていた相手であろうと)への不信感、いつ離反されるか分からないという恐怖感が、ロシアの民族政策のより大きな特徴をなしていた。帝政期に語られた「ロシア化」は、異民族を言語や民族意識において同化する「民族のロシア化」である以上に、ロシアの支配力が十分でないと考えられる地域にロシア人を移住させたり、現地のロシア人の立場を政策的に非ロシア人より強めたりする、「領域のロシア化」であることが多かったように思われる。中央アジアの場合、ロシア系移民による「領域のロシア化」の推進と抑制、散発的なロシア文化普及の試みと現地の慣習の放置、タタール人など外来の非ロシア人に対する優遇と冷遇、といった相矛盾する要素を伴いながら政策が展開されていった²³。

なお、19世紀末～20世紀初めのロシア・ムスリム知識人の文化運動・社会運動・政治運動が、民族意識の成長を反映しまた促進したこと、その際新聞・雑誌・書籍の刊行が大きな役割を果たしたこと(アンダーソンの「出版資本主義」)は、先人の研究でも私の研究でも繰り返し指摘されているので²⁴、ここでは省略する。

4. イスラームと民族・国家

「民族」原理を相対化ないし解体しうるものとしてしばしば注目されるのが宗教、特にイスラームである。これは歴史の問題と現代・現状の問題にまたがる。歴史的には、ムスリムには「民族」としての意識は希薄で、ムスリムとしてのアイデンティティが第一であり、それに出身地や

²¹ Hugh Seton-Watson, *The Russian Empire 1801-1917*, Oxford: Clarendon Press, 1967, pp.485-505.

²² Andreas Kappeler, "Mazepintsy, malorossy, khokhly: ukrainsy v etnicheskoj ierarkhii Rossiiskoi imperii," in *Rossii-Ukraina: istoriia vzaimootnoshenii*, Moscow: Iazyki russkoi kul'tury, 1997, p.135.

²³ これらは帝政期の文書館資料を基にしたアイデアだが、熟した形でまとめるには至っていない。

²⁴ たとえば、小松久男『革命の中央アジア：あるジャディードの肖像(中東イスラム世界7)』東京大学出版会、1996年。宇山智彦「20世紀初頭におけるカザフ知識人の世界観：M. ドゥラトフ『めざめよ、カザフ!』を中心に」『スラヴ研究』第44号、1997年、1-36頁。

部族への帰属意識、遊牧民と定住民の区別などが並存していたと説かれるのが一般的である。ただその場合、ムスリム・出身地・部族・遊牧民・定住民などの意識が民族意識と似た性質を持つこともあるので（たとえば部族は、理論的には民族と区別し難いというのがよく指摘されるところである。先に触れた、前近代の史書で「民族名」と「部族名」が並列されるというのも、この点に関わる）、具体的な検討が必要である。

中央アジアの場合、先に触れたように、ロシア革命期に至るまでムスリムとしての意識と都市や部族への帰属意識しかなく、民族の観念はソ連によって人工的に作られたと説かれることがあったが、これが誤りであることはすでにたびたび指摘してきた²⁵。カザフ人の民族意識や民族運動は明確に存在したし、その他の人々も、定住民の一部を除いて、頻度の差はあれ、概ね現在の民族名称を一応名乗っていたと見られる。ソ連時代初期に、多様なアイデンティティの中で「民族」が特に強調され、民族間の境界線が明確化されたのは確かだが、それが全くそれ以前の時代に根拠を持っていなかったわけではない。

ソ連時代の中央アジアに関しては、ロシア化や無神論教育が失敗し、イスラーム的伝統がいろいろな形で生き残ったことがよく指摘される。それは半分当たっているが、他方で、ソ連が国民を「民族」の単位で把握し、民族ごとの歴史を編纂し、それぞれの民族が太古の昔から存在してきたという言説を作り上げたことの影響を無視してはならない。これによって人々は、アイデンティティの拠り所と集団的な誇りの源を主に「民族」に求めるようになり、イスラームは、人々を統合・区別する原理としてのヴァイタリティを減退させられた。ソ連崩壊期に盛んになったのは民族運動であり、民族の違いを越えてムスリムの団結を図るような動きはごくわずかであった。

一般論としては、「民族」や「国民国家」の原理が必ずしもイスラームの力を弱めるわけではなく、アンダーソンのいう「出版資本主義」や「遠隔地ナショナリズム」と同じメカニズムが、イスラーム復興をも支えていることは、大塚和夫の指摘するところである²⁶。ただ、ムスリム世界において20世紀前半から半ばにかけては近代主義や民族主義が重要だったが、後半にはイスラーム復興が顕著になっているという、近年のイスラーム研究の主流の見方を取るとすれば、イスラーム復興が果たして民族や国民国家の原理を弱められるのかが問題になる。八尾師誠は、ナショナリズムを否定するイスラーム革命を成し遂げたはずのホメイニーが、イラン・イラク戦争の際には「イランを愛するもの」「祖国」といった表現を多用したことを指摘し、ホメイニーをも捉えて放さない国民国家の呪縛に注目している²⁷。また池内恵は、研究者は反体制的なイスラーム主

²⁵ たとえば、前掲拙稿「20世紀初頭におけるカザフ知識人の世界観」19頁。

²⁶ 大塚、前掲書、173-193頁。なお大塚は、アンダーソンが近代的ナショナリズムの興隆の中でイスラーム共同体が衰退する運命にあったと示唆していると批判するが、私見では、問題は「衰退」よりも「変質」にある。その点で、東南アジアのムスリムはヨーロッパ人支配にも関わらず信仰を保ち、域外のイスラーム思潮と密接に接触したけれども、他方でイスラーム世界の主要都市がムスリムの聖なる地理における場所としてだけでなく、パリやモスクワなどと同じ地図上の点として視覚化され始めたというアンダーソンの見方（前掲書、283～284頁）は意義深い。つまり、「聖なる共同体」の内部を隔てる国境や距離が明瞭に意識されるようになったことが、近代に起きた重要な変化なのである。

²⁷ 八尾師誠『イラン近代の原像：英雄サッターール・ハーン革命』（中東イスラーム世界9）東京大学出版会、1998

義に過剰な期待を寄せがちだが、1990年代のエジプトにおいて主流を占めた思想は、むしろプラグマティックなエジプト民主主義や、現実政治を迫認する形のシャリーア（イスラーム法）解釈だったと指摘する²⁸。

私は近著の中で、中央アジアが1990年代前半に民族の時代から国家の時代に移ったという、やや過激な表現を用いた²⁹。政治・社会・文化が独立国家の維持（実質的には各国大統領の権威主義的な政権の維持）に奉仕すべく動員されており、国家の意志から自立した、下からの民族運動は力を失ったという意味である。しかしそれでも、「民族」言説は国家の正統性を支えるものとして頻繁に使われている。それに対しイスラームは、ウズベキスタンのカリモフ大統領の演説などで時に引き合いには出されるが、イスラームを「父祖の宗教」として尊重しよう、イスラーム文化を「民族文化」の一部として大事にしようという、「民族」と結びつけた言い方がなされる。そしてそこから、父祖の教えに反する「外来」（中東・南アジア由来）の思想としての政治的・暴力的なイスラーム復興運動への攻撃に移るのである。実際には自生的・非暴力的な運動もあると見られるが、それらも含めて外来の危険な存在として戯画化することで、国民の団結・国家の防備を強め、国境の壁を高めるのに利用されている³⁰。

また、暴力的な運動の代表格である「ウズベキスタン・イスラーム運動」（1999年8月にクルグズスタンで日本人技師らを拉致、2000年夏にもウズベキスタンとクルグズスタンに侵入したゲリラ）にしても、組織名と人質事件の際の声明から判断する限り、ウズベキスタンという現存国家の枠内にイスラーム政権を建てることを目指す運動と見られる。別の説では、フェルガナ盆地を中心にウズベキスタン以外の領域も加えて、19世紀のコーカンド・ハン国の再興を目指しているとも言われるが、いずれにせよ、国を超えたムスリムの一体化を目指すよりは、現存国家や過去の国家の領域を枠として活動を考えているようだ。

イスラーム運動は、原理としては「民族」を超えた普遍主義的なものであるはずだが、実際には「民族」や「国家」の呪縛を必ずしも乗り越えられていない。また政権側からも逆手に取られ、イスラーム運動を敵としての各国・民族の独自性を主張する個別主義の方向に利用されているのである。

おわりに

本報告全体を通して言いたかったことの一つは、「民族」や「国民国家」は、単にそれらの存在が自明でないことを言うだけで突き崩せるほど脆弱なものではないということ、また仮にそれら

年、5-7頁。

²⁸ 日本中東学会第16回年次大会（2000年5月14日、於・北海道大学）での発表。

²⁹ 宇山智彦『中央アジアの歴史と現在』（ユーラシア・ブックレット No.7）東洋書店、2000年、34-42頁。

³⁰ 宇山智彦「中央アジアにおけるイスラーム信仰の多様性と過激派の出現」『ロシア研究』第30号、2000年4月、37-57頁。

を突き崩せるとしても、そのあとに真の共同体・真の社会秩序が現れるという幻想を抱くべきではないということである。「民族幻想」からも「民族解体幻想」からも距離を置いて、「民族」をめぐる複雑な現象を一つ一つ多面的に観察することしか、取るべき道はない。