

イギリス史との対話の中で考える台湾植民地支配

駒 込 武

本稿では、拙著『世界史のなかの台湾植民地支配—台南長老教中学校からの視座』（2015年）執筆にいたるプロセスをふりかえりながら、日本の台湾植民地支配にかかわる歴史像をイギリス史との対話の中で更新していくための論点を指摘した。第1に、「植民地主義」「人種主義」のような分析概念をイギリス史にも日本史にも適用可能な形で再定義していく必要があること、第2に、イギリス領インドと日本領台湾について、初等・中等教育の就学率などに着目すれば native に対して意図的に「狭くされた門」をめぐる相同的な構造を見出せる一方、native が中心となって設立した私立学校への対応については違いがあること、第3に、植民地支配下台湾の教会自治をめぐるイギリス人宣教師と台湾人信徒の緊張関係を同時代の世界的な動向の一環として位置づけるとともに、政治的自治への希求をめぐる宣教師や信徒の関係に着目すること、第4に、台湾人教師が追及した「台湾人学校」という「夢」と個々の若者、親たちが追及した「夢」とは食い違いもあることに着目するとともに、台湾人の構築する自治的空間が破壊されたあとに台湾人の若者が追及しうる「夢」の方向性は著しく限定されたことに留意すること、である。こうした指摘を通じて、日本の植民地支配を日本に特殊なものとして批判するのではなく、イギリスと日本の歴史的経験による差異に留意しながらも両者に共通した問題構造を浮かび上がらせていくことの重要性を指摘した。

はじめに

拙著『世界史のなかの台湾植民地支配—台南長老教中学校からの視座』（岩波書店、2015年）を刊行するにあたり、イギリス帝国史との対話可能性は自覚的に追及した課題のひとつであった。イギリス帝国史の素人として初歩的な事実誤認や重要な先行研究の見落としは免れがたいと感じてはいたものの、そのような知識・認識の偏りに自ら気づき、これをただしていくためにも、まずは対話の素材となりうるものを提出したいと考えた。

旧著『植民地帝国日本の文化統合』（岩波書店、1996年）を出版してすぐ、文部省在外研究員としてスコットランドのグラスゴーを訪れ、ストラスクライド大学の訪問研究員

としておよそ1年間滞在した。新著の「あとがき」にも記したように、当初の目録見では、イギリス帝国との比較研究を考えていた。しかし、イギリス帝国は時間的なスパンにおいても、空間的なスパンにおいても桁外れに大きい事実は今さらながら直面した。「極東」において新興の帝国日本が登場するのは、数世紀にわたるイギリス帝国がようやく「黄昏時」にさしかかった時期であることも理解した。比較するにしても、そもそも比較の前提が違いすぎる。そうした認識のもとでイギリス人宣教師を媒介とした関係史的研究という方向に転じるようになった。

ただし、それで問題が解決したわけでもなかった。日本帝国史研究で用いられてきた分析概念を、イギリス帝国史研究にも通じるような形で鍛え直すことが必要であった。イギリス史にはイギリス史で用いられてきた分析概念があり、日本史にもそれがある、たとえ同じ言葉を用いているとしても、その意味内容が同じとはかぎらない。イギリスで日本の紙幣をそのままでは使えないように、日本だけで通じる出来合いの概念に依存したまま分析していくのは困難である。比喩的には「度量衡の統一」あるいは「通貨の両替」ということになるだろうか、自分の選んだ対象に即して「植民地（主義）」「人種（主義）」といった言葉が共通の分析概念たりうるように再定義していかねばならなかった。

小稿ではまずこの分析概念の定義にかかわって自分の研究史を振り返ったうえで、水谷智報告、並河葉子報告、森本真美報告へのリプライを記すことにしたい。

1 植民地主義 / 人種主義 / 全体主義

イギリスと日本に通ずる共通の分析概念の不在という問題は、たとえば「同化」という言葉の用法にあらわれている。「同化 assimilation」という言葉は英語の史料にも日本語の史料にも登場するが、問題はその意味内容の曖昧さである。

旧著でも指摘したように、日本における植民地史研究において「日本の植民地政策は同化＝皇民化政策だった」という表現がしばしばなされてきた。このような言明がなされる場合に、同化政策とは具体的にどのようなことなのかという次元の問いは、無視されがちであり、欧米との比較という点ではフランス＝同化主義、イギリス＝反同化主義という単純化された類型がなされがちだった。だが、植民地政策を正当化する言説レベルならばとにかく、実態レベルにおいてそのように単純な類型化が可能なのか、という問題がある。たとえば、同化を文字通り「同じにする」という意味に解するならば、言語の共通化を図るばかりでなく、植民地の native（現地人）向けに本国同様の義務教育

をおこなうことが効果的な手段のはずである。だが、英領インドでも、日本領台湾でも、そのようなことはおこなわれなかった¹⁾。そこには共通した問題構造が存在する。

この問題構造の共通性を見過ごした研究は、日本の植民地政策を批判しようという意図にかかわらず、その根っここのところに存在した社会構造や価値観への批判たりえず、むしろそれを再生産してしまうのではないか。そのような懸念が、旧著と新著をつらぬくモチーフのひとつであった。こうした論を展開するにあたり、筆者が強く意識していたのは、酒井直樹の論である。英文で発表されていた酒井の論考は、およそ1990年代前半以降、次第に日本語に翻訳されて出版された。1992年に『日本史研究』に掲載された「天皇制と近代」と題する論文では「天皇制のおかげで日本はいつまで経ってもだめなのだ」という言明と、「天皇制のおかげで日本は他の国には例を見ない成功を収めた」という言明には、共通のナルシシズムが働いていると論じている。酒井は、さらに次のように論を展開していた。「文化」も「言語」も閉じた体系ではなく、もともと雑種的なものであり、ひとりの人間のなかに異なった言語や文化が同時共存することもある。しかし、近代においてお互いに「日本人」ならば「日本語」を話し「日本文化」を身につけており、同情同感できるはずであるとみなす「共感の共同体」が生まれる。同時に、その「共感の共同体」に自己同一化しようとする身振りの裏返しとして、「共同体の敵」に対して気軽に残酷になることができるようになる。天皇制をめぐる歴史的言説は、「日本人」「日本文化」「日本語」を自明なものとする実定性（常識）に依存すると同時に、この実定性を安定的なものとして再生産していく²⁾。

酒井の論は、天皇制をめぐる問題や日本の植民地支配をめぐる問題を「日本特殊論」に囲い込んでしまうのではなく、「近代」の問題として分析するところに特徴があった。旧著ではそうした酒井の論に示唆を受けながら、日本の植民地支配を分析する方向を示そうとした。だが、イギリス帝国の歴史的な展開も、英文における先行研究も、概説的レベルの知識を越えることはなかった。そこで、新著ではイギリス人宣教師にかかわる史料を読むことによりこの課題に本格的に取り組もうとしたわけだが、いったん作業を始めるや否や共通の分析概念が存在しない、あるいは、存在するよう見えたとしても、そのままでは使い物にならないという事態に直面することになった。

たとえば、宣教師文書を読み始めてすぐに、1930年代の神社参拝問題が、イギリス人宣教師と台湾人キリスト教徒と日本人植民地官僚を巻き込む重大なイシューとなることがわかった。神社参拝は「皇民化政策」の象徴としてよく指摘される出来事であり、神社神道という国家的宗教の成り立ちをとっても、参拝の強要の仕方をとっても、

「日本固有」という表現で片付けてしまいたくなるような現象である。だが、「神社参拝を強要した」という指摘に止まっているのは、日本特殊論に立ち戻り、キリスト教は「文明の宗教」だけれど、神社神道は「未開の宗教」であるというような、西洋中心主義的な言説を上書きしてしまうことになる。しかも、酒井直樹が「対-形象化」という言葉で表現したように、西洋中心主義は、これへの反発として日本特殊主義への居直りを生み出しながら、お互いにもたれ合い、支え合っている³⁾。

神社参拝という実践をめぐる問題系を、欧米にも通底する形でいかに把握することができるのか。悩んだ末に、ハンナ・アーレント (Hannah Arendt) の論によりながら「全体主義」の「テロル」という言葉を用いることにした。アーレントは、暴力的な威嚇としての「テロル」が人びとの分断と孤立をもたらしたうえで、政治的な動員を可能にしていくことを強調している。史料から浮かび上がる神社参拝をめぐる問題の核心も、強制的に参拝させたこと自体ではなく、むしろ被支配者の「主体性」の余地を残しながら、参拝しなければ不利益を与える措置により分断と孤立を図っていくことだと考えられた。すなわち、道具立ての意匠ではなく、その政治的な機能に着目するならば、「婉曲で間接的な脅迫」⁴⁾として、たとえばナチス・ドイツの「忠誠宣誓」と相同的な機能を果たしていると判断した。もとより、アーレントの論についてはイギリスやアメリカの民主主義への過大とも思える評価をどのように考えるかを含めて、さまざまな解釈と評価がありうることは知っていたものの、筆者にとって重要なことはアーレントの論を全体としての的確に理解するかということではなく、日本特殊論に囲い込んでしまわない形で問題の本質を浮き彫りにすることであった。

同様の難しさは、「植民地 (主義)」や「人種 (主義)」についても存在していた。

植民地史研究の前提であるはずの「植民地 (主義)」という概念ひとつをとっても、その定義は容易ではない。なぜ台湾や朝鮮は日本の「植民地」とされる一方で、沖縄や北海道は一般的には違うとみなされるのか⁵⁾。同様に、なぜインドやエジプトはイギリスの「植民地」とされる一方、スコットランドはそこから除外されるのか。その上で、台湾とインドの位置づけについて、「植民地」としての共通性をどのように抽出できるのか。もしもそこに共通性を見出せないとしたら、「植民地」という言葉を使うことが可能なのか？

そのように考え始めると、出来合いの説得的な回答はないことに気づく。あらかじめ万国旗的な世界観に対応するような形で世界が色分けされているならば、ことは簡単である。ひとつの主権国家が他の主権国家を征服・占領した場合に「植民地」と定義でき

ることになる。しかし、実際にはそうではない。台湾は日本による領有以前は中華帝国の周縁地域にすぎず、独自の主権的な単位ではなかった。そもそも西洋的な主権的な秩序そのものが、中華帝国における冊封システムとは原理を異にしていた。台湾という空間を主権的なものとする想像は、植民地支配に先だって存在したものではなく、むしろその結果として誕生したものといえる。

この問題について手がかりとなると思えたのは、ベネディクト・アンダーソン (Benedict Anderson) の「ラセンの上昇路」⁶⁾ という概念である。アンダーソンの論は「ラセンの上昇路」が開かれているか否かという基準をめぐって、結果として世界が色分けされていくプロセスの重要性を強調している点で説得的と考えられた。また、そのような観点から歴史を整理すると、さまざまな歴史的諸力のせめぎあいのなかで、たぶんにアドホックな形で主権的な秩序が確定されていく過程が浮かび上がってくると考えた。

もっとも、アンダーソンの場合には、宗主国の主権的な秩序から疎外された人びとが新たに立ち上げる国民主義に着目しているために、国民主義と人種主義の違いを強調している。だが、すくなくとも宗主国の側の国民主義についていえば、それが「ラセンの上昇路」の閉ざし具合をたぶんに左右したばかりでなく、その閉ざし具合を「自然」な区分として正当化してきたといえる。「植民地 (主義)」とはなにかを定義するにあたってそこが重要な分岐点であり、拙著では、帝国の中心への社会的上昇移動のルートが途中で閉ざされているだけでなく、その閉ざされ方がレイシズム (人種主義) によって「自然」なものとして正当化されていることを「植民地 (主義)」の本質的な特徴とみなした。

「植民地 (主義)」にかかわるこのような定義は、それでは、「レイシズム racism」とはなにかという問題を派生することとなる。この点については、スコットランド滞在中、当時グラスゴー大学教授だったロバート・マイルズ (Robert Miles) の著作から影響を受けた。マイルズは、そもそも「肌の色」を集団間の差異化の指標として意味づけることが恣意的であると指摘したうえで、「血筋、血統 'breeding' and 'blood」のような生まれつきの現象も指標として選ばれることがあると論じていた。すなわち、「白人」と「黒人」というような区分は「生物学的」区分として「自然に」存在するのではなく、「女性」「男性」というジェンダー概念がそうであるように、特定の差異を選択的に重視する認識作用によって社会的なりアリティとして創出されるものであり、しばしば性差別主義 (sexism) やナショナリズムと接合すると論じている⁷⁾。旧著では、近代日本のナショナリズムについて、「憲法の恩沢」は天皇を中心とした「血統団体」たる日本人の外側には

およばないとする類いの論を「血族ナショナリズム」と表現したうえで、植民地主義の根幹には「血族ナショナリズム」による排除の契機が存在すると論じた⁸⁾。筆者がこうした概念を通じて把握しようとしていたことがらは、マイルズが述べる意味での人種主義と重なり合うと感じた。

「レイシズム（人種主義）」を「外国人差別」一般に曖昧に拡張してしまうのではなく、かといって欧米社会だけの「人種差別」として閉じ込めてしまうのではなく、近代日本の植民地支配にかかわる事象に即しながら、欧米と日本の植民地主義に通底する問題として定義し直していくこと。新著で目指したのは、そのようなことであった。もちろん、異なる対象に即して検討したときに再定義も修正が必要となるかもしれない。さしあたってここで確認しておきたいのは、イギリス史との対話の中で台湾植民地支配を考える作業は、単に個々の事実関係を比較してみるというレベルではなく、そこに共通する問題の核心をどのような言葉で把握するかという次元の課題をつきつけていることである。

2 植民地における教育問題の構造——水谷報告への応答

2.1 「狭くされた門」の開き具合

水谷報告では、植民地における教育問題の構造を考えていくための比較の材料を豊富に提出している。とりわけ1870年代におけるカルカッタ大学への志願者25,000人に対して実際に卒業できた者は約1,000名、4%程度という具体的な数字を出している点は興味深い。イギリス史の門外漢には、イギリスの植民地支配についておおよその就学率を知ろうとしても、どの数字とどの数字を比べたらよいかがよくわからない。「植民地」において社会的上昇移動のルートが途中で閉ざされているにしても、このルートが完全に閉ざされていることは実は稀であり、少数の例外的な native を「帝国運営の重役室」(B. アンダーソン) 近くまで招き入れる措置は広くおこなわれていた。それだけに、その開き具合を検討することが重要となる。しかも、単に「狭き門」として個々の人間を競争に駆り立てたというばかりでなく、植民地主義的な発想に基づいて意図的に「狭くされた門」であった点が重要である。

たとえば、イギリスでは1891年教育法、日本では1900年の小学校令(第3次)により義務教育無償化の原則を確立したが、イギリス領インドにも、日本領台湾にもこの無償化という原則は適用されなかった。宗主国と植民地の教育機会の格差は、この無償化

原則の非適用という施策によるところが大きい。実際、意図的に「狭くされた門」にどの程度の割合の native が学んでいたのか。この点については、水谷が別の論文で引用している、フランス人植民地官僚ジョセフ・シャイエ＝ベール (Joseph Chailley-Bert) がイギリスのインド統治について1910年に書いた文章が参考となる⁹⁾。これによれば、1901-02年の時点でイギリス領インドの男子学齢児童は1800万人、女子学齢児童は1700万人、公費補助を受けた初等学校に就学している男子320万人、女子40万人、中等学校については男子623,000人、女子45,000人という数字が出されている¹⁰⁾。就学者数を学齢児童数で除した就学率は男子17.7%、女子2.3%、合計で約10.2%、男子3.5%、女子0.26%、合計で1.9%となる。そもそもイギリス領インド政府がインド人学齢児童について正確な統計を作成していたとも考えられないので、この数字の信憑性はそれ自体として別に検討を要するものの、おおよその目安にはなるのではないか。実際、チャウダリ (Latika Chaudhary) による近年の研究では、1900年時点のイギリス領インドの就学率は、公費補助を受けていない学校を含めた場合に男女平均して初等学校で8.9%、中等学校で1.7%と試算している¹¹⁾。シャイエ＝ベールの論文における就学率よりも少し低めの数字であるものの、両者はそれほど大きくはずれていない。

それでは、日本支配下の台湾における就学率はどれくらいであったか。1900年代初めの時点ではまだ総督府による学校設立もほとんど進んでいなかったもので、第1次台湾教育令制定過程の1918年に拓殖局の作成した資料によってみる。学齢児童は男子約40万人、女子約35万人、うち native 向け初等教育機関たる公学校への就学者は男子67,165人、女子9,377人、就学率は男子16.9%、女子2.6%、合計で約10.2%ということになる。中等程度の学校については男子向け (官立国語学校公学師範部乙科、同国語部、公立台中中学校) の合計生徒数が917人、女子向け (官立国語学校附属女学校) の学校の生徒数は126名、学齢児童に対する割合は男子0.23%、女子0.04%、合計0.14%となる¹²⁾。中等程度の学校への就学率は台湾の方が顕著に低いが、初等学校就学率については男女平均して1割程度であり、1901年当時のイギリス領インドとほぼ同程度の数字となっている。男子と女子のあいだの格差についても、男子が女子の8倍程度ということで相似した傾向を見せている。宗主国たる日本内地の100%近い就学率とのあいだに大きな落差があると同時に、男女の格差もさらに大きくなっていることがわかる。なお、就学者数を学齢児童数で除す就学率はいわば学校にアクセスがあった人びとの割合であり、就学状況を厳密に見極めるためには毎日どれくらいの児童が授業に出席したかをみる日々出席率、さらにどれくらいの児童が卒業したかをみる卒業率を考慮に入れる必要がある。こ

の点は機会をあらためて取り組むことにしたいが、イギリス領インドでも、日本領台湾でもこの点を勘案した実質的就学率はかなり低いものになると予想される。

イギリス領インドにおいて無償の義務教育をおこなおうという議論があったのかどうかは確認できていない。台湾の場合には1900年に木村匡学務課長が義務教育制度を実施すべきという論を展開したものの、この提案は「後藤〔新平〕長官の一蹴に逢って」ボツとなり、木村は在職一年たらずで非職となった¹³⁾。後藤の意を受けて教育行政を担った持地六三郎学務課長は、義務教育適用の前提となる市制町村制も施行されていない以上、義務教育の適用など論外という主張を展開した。その持地が1908年に台湾総督府を退職後、朝鮮総督府に任官するまでの期間に『台湾殖民政策』（1912年）を執筆、この著書においてシャイエ＝ベールの論を翻訳紹介して「英国のインド統治を論じたる近來の快文字」と評価している。その論の内容はたとえば次のようなものである¹⁴⁾。

「凡そ殖民地の土人教育問題程、困難且厄介なる問題は少し。元來征服者の利権扶植と被征服人民の精神上とは根本に於て相両立し得ざる事に属す。若し単に文明普及の高尚の目的よりして土人の智徳の發達を図り、之をして征服者と相融和同化せしめんが為に土人教育を施す者あらば、其人は必ずや欺かれたる事を承認するの時期が到來すべし。土人は教育を与ふるに従つて却りて獨立自治を自覺して征服者の統治を否認するに至らずんば已まざるべし」

シャイエ＝ベールは、このように学校教育を普及するならば被征服者が「獨立自治」を求める事態につながりかねないと懸念している。水谷論文では、「生半可に教育された現地人 semi-educated native」にかかわるイギリス側の猜疑心や警戒心について言及しているが、植民者（征服者）の側からすれば「教育された現地人 educated native」は基本的に「生半可」と否定的に評価されるべき存在だったと思われる。ただし、だからと言って、学校教育をまったく放置してよいと述べているわけでもない。学校の普及を放置してしまったならば「文明の恩沢」をもたらす使命から外れるものと「文明諸国」から非難されるので、学校教育の普及を「検束節制」することが大切だと論じている。その前提には、そもそも「植民地」とは「征服者の利権扶植」を図るべきところであり、多大な公費を投じて義務教育無償化を図るなど論外という判断がある。ここでシャイエ＝ベールが「凡そ殖民地の土人教育問題」として語り始めていることはその人物なりの「植民地」の定義を示すものであり、持地もまたそのような定義を前提として植民地行政に

あたり、『台湾殖民政策』を執筆したと考えられる。先ほどイギリス領インドと日本領台湾の形式的就学率の近さを指摘したが、それは偶然の産物ではなく、「凡そ植民地」たるものかくあるべきという考えが、多くのイギリス人官僚によって共有されていた見解であるとともに、持地自身を含む日本人官僚にとっても共通認識であったためと解釈できる。

もちろん、意図的に「狭くされた門」の開き具合には、絶えず手直しがおこなわれた。台湾の場合、1922年の台湾教育令（第2次）により日本人と台湾人の共学を原則とする中等程度の学校を増設、公学校就学率は男子43%、女子12%程度まで上昇した。もっとも公学校卒業生の中で台湾島内の中学校や高等女学校に進学できたのは、一浪・二浪したものを含めても学齢児童の1%程度であり、1900年時点のイギリス領インドとようやく同程度のレベルであった¹⁵⁾。さらに大学に進学し、台湾総督府に任官して高等官になった者は行政官・司法官に教授や病院長を含めても、50年間の累計でわずか30人に止まる¹⁶⁾。このような中学校入学者や高等官任官者の少なさ、native向けに意図的に「狭くされた門」が用意されていたことの帰結といえる。

このような点に着目するならば、イギリス領インドと、日本領台湾における教育のあり方には、もっとも基本的な枠組みのところで相同的な構造が存在していたとみるべきではないか。しかも、それは偶然に相同的になったのではなく、イギリス領インドの統治についてフランス人植民地官僚が詳細に論じ、日本人植民地官僚がこれを翻訳紹介するというような言説のネットワークにおいて「植民地」をめぐる定義が形づくられ、共有された結果と仮説的に考えられる。この点をさらに詳細に検討していくことが今後の課題となる。

2.2 宗教系学校の公共性

水谷報告では、イギリス領インドに台南長老教中学と同じように被植民者による自治的空間という「夢」を託された学校が存在したのかという点についても論及している。とりわけ興味深く思えたのは、ムハマダン・アングロ・オリエンタル・カレッジ (Muhammadan Anglo-Oriental College) への言及である。植民地の被支配者が、宗教系の学校教育をもって集団的なアイデンティティの保持と近代的な教育の両立を追求した点で、確かに台南長老教中学をめぐる試みに共通したものがあるのではないかと思われる。

拙著では中途半端な言及に止まってしまったが、台南長老教中学を「自治的空間」と

して解釈していくにあたっては、イギリス領インドにおける宗教と教育の関係について論じたファン・デア・ヴェーア (Peter Van Der Veer) の論に示唆を受けている。たとえば、次のような論である¹⁷⁾。

「インドの宗教は国家に対抗する形で変容し、宗教は出現しつつあった公共圏においてより重要な役割を果たすことになった。英国の場合と同様に、宗教が変容し、ナショナルな形式に整形されたのである。ただし、その形式は、植民者国家と対抗する方向性で自らを定義づけた。植民地における政治的諸制度への参加の否定は、インド人をして、政治的であると同時に宗教的な性質をもつ、オルタナティブな制度の発展に向かわせることとなった。インド人は、植民者国家を中立的で世俗的なものとはみなさなかった。むしろ根本的にキリスト教的なもののみなした。…ヒンズー的、あるいはイスラム的形態の近代主義は、ヒンズー式、あるいはムスリム式の近代的学校、近代的大学、近代的病院の設立につながり、植民地前的な教育の形態である、イスラムにとっての学校 Madrasas、ヒンズーにとっての学校 Pathshalas を周縁化していくことになった。」

一般的な近代理解では宗教は近代化とともに進行する世俗化によって凋落していくものとされるが、ヴェーアは近代主義的に再解釈された宗教がナショナリズムとも結びつきながら、「公共圏」の形成において重要な位置を占めたと論じている。これは、「巡礼」というような宗教由来の比喩を用いてナショナリズムの起源を解き明かしたアンダーソンにも共通する姿勢である。水谷の挙げたムハマダン・アングロ・オリエンタル・カレッジも、インド人にとって「政治的であると同時に宗教的」な「公共圏」を構成したと考えることができるかもしれない。

拙著で取りあげた台南長老教中学の場合、キリスト教を奉じていた点でこうしたインドの学校と異なる位相にあるように思える。だが、イギリス領インドにおけるイスラムがそうであったように、日本領台湾におけるキリスト教は征服者の宗教ではなく、植民者国家に対抗的な性格を備えた宗教であった。また、台南長老教中学の中心的な教師だった林茂生の場合、在来の儒教とキリスト教は微妙な緊張関係のもとで接合されていた。すなわち、もともと儒者の家庭に育ちながらも、近代的教育への強い志向ゆえに儒教の初歩的階梯を学ぶ初等教育施設たる書房を周縁化していく役割を果たした。東京帝国大学哲学科の卒業論文では王陽明とカント哲学の議論の親近性を主張、カントを補助線とす

ることで、陽明学とキリスト教はかならずしも対立的ではないことを示そうとした。そのうえで、自らが中心となって非キリスト教あるいは反キリスト教的な台湾人を含めて台南長老教中学を「台湾人の学校」としていこうという夢を語ることになる。台南長老教中学後援会は、「公共圏」というには台湾人のなかでも漢族に偏り、男性に偏り、相対的な富裕者に偏っているという限定つきではあったものの、自発的・自生的な結社である点で「公共圏」に近づいたとみることができる。

もっとも台南長老教中学にしても、林茂生にしても、もともと植民者国家との対抗関係を明確に保持していたわけではなく、1920年代末にいたるまで総じて台湾総督府とのあいだに友好的な関係を保っていた。1919年の台湾教育令制定当時、台南市における「教育令実施祝賀会」で発起人総代として挨拶したのは、東京帝大を卒業したばかりの林茂生であった¹⁸⁾。また、キリスト教会は総じて総督府の支配に従順であった。鄭兎玉の記すように、「教会は日本人のもとで、好意的な取り扱いを受けていた」のであり、「植民地体制下において教会の成長があり、一方、教会の外部では政治的な抵抗が続いていたのである」¹⁹⁾。ただ、植民地における政治的諸制度への参加の否定が、キリスト教的であるとともに儒教的でもあり、政治的であると同時に宗教的でもある「公共圏」を形づくっていくことになった。

日本領台湾におけるこのようなキリスト教の位置も、イギリス領インドにおけるイスラムと相同的なところがあるのではないかと考えられる。ただし、1930年代になって台南長老教中学は神社参拝問題をめぐって台湾総督府と衝突し、激しい逆風のなかで台湾人にとっての公共的な空間は粉碎されることになる。イギリス領インドのケースに置き換えるならば、それまである程度友好関係を保っていたイスラム系学校にキリスト教的な儀式の導入を求めたことを契機として徹底的な対立にいたるような事態とみることができる。筆者の知るかぎりでは、そのような事態はインドでは起きていない。なぜ台湾総督府は、こうした強硬措置に出たのか。ひとつ考えられることは、1930年代の台湾において、イギリスは外交上・軍事上の「敵国」という性格を次第に強め、キリスト教もまた「敵国の宗教」という性格を強めたことである。もしもイギリス領インドにおいてイスラムやヒンズーが「敵国の宗教」という性格を備えていたら、似たような事態が生じた可能性も否定できない。いずれにしても、1930年代の逆風の時代を別とするならば、植民者国家との対抗関係のなかで「政治的であると同時に宗教的」な「公共圏」が形成されるという点についても、ある程度共通した問題構造を見出すことができるのではないかと考えている。

3 イギリス人宣教師と現地人信徒にとっての「政治」——並河報告への応答

3.1 イングランド長老教会をめぐるねじれ

イギリス系ミッションにかかわる該博な知識を背景とする並河報告から、台湾におけるイングランド長老教会のキリスト教宣教事業について、どのような側面がイギリス系宣教会にかなりの程度共通する事象であり、どのような側面が台湾に固有な現象なのかという点について重要な示唆を与えられた。以下、3点にわけて応答することとしたい。

並河報告ではイギリス本国におけるエスタブリッシュメントの外側にいた人びとがグローバルな文明化を押し進めようとしたのであり、宣教活動に従事した人たちの多くが「自分たちは国教徒 Anglican でない」ことを前提としていた点に注意をうながしている。また、イングランド長老教会の聖職者を養成するウェストミンスター・カレッジがケンブリッジに位置するものの、国教会の聖職者養成機関ではないために未だにケンブリッジ大学の外側に置かれていることに象徴されるように、長老教会はどこまでいってもエスタブリッシュメントの中には入ってこないという指摘がなされた。

イングランド長老教会の派遣した宣教師たちは、確かにエスタブリッシュメントの外側にいた人びとであった。そもそも「イングランド」における「長老教会」という存在自体が、ある種のねじれをはらんでいる。16世紀の宗教改革以来、スコットランドでは長老派が国教会となる一方、イングランドではほぼ絶滅状態になり、19世紀半ばになってようやくイングランド長老教会が姿をあらわすことになったからである。当初は独自の聖職者養成機関をもたず、スコットランドに聖職者の供給をあおいでいたが、19世紀末になってようやくケンブリッジにウェストミンスター・カレッジを創設した。台湾・中国における宣教事業との関係では協道にそれることになるので著書ではあまり立ち入らなかったが、『Presbyterian Messenger』というイングランド長老教会の機関誌を読んでいると、あえて Anglican の牙城たるケンブリッジという土地に神学校を創設することについて、強硬な反対論もあったことがわかる。それでも、ケンブリッジに設立することに決着した過程は、スコットランド系の長老派というアイデンティティを持ちながらも、社会的な上昇志向が大きく作用したように思われる。他方で、20世紀になると、だいぶ状況が変化する。たとえば、台南長老教中学の校長となる宣教師エドワード・バンド (Edward Band) のように、イングランドで生まれ育ち、ケンブリッジ大学で学んだうえで、ウェストミンスター・カレッジで聖職者の資格を獲得する者もあらわれることになる。

並河は、19世紀後半から20世紀初頭にかけて非国教徒がミッション以外に活躍する場が出てきて、イギリス国内では「非国教徒」対「国教徒」の対立の意味が薄くなっていく一方、宣教事業への関心も献金も減り、自然と現地のローカルな人々がミッションを支えざるをえない状況が生まれてくると指摘している。また、19世紀後半以降、「Civilization = キリスト教」と簡単にはいえなくなるなかで、医療や社会事業や教育への関心が強まり、アメリカ系ミッションとの競合の中でよりセキュラー（世俗的）な教育を重視するようになる」と論じている。筆者は、もっぱらイングランド長老教会の中国・台湾宣教事業だけに着目していたために、史料から浮かび上がってくる事実の何がイングランド長老教会に特徴的なことであり、何が宣教事業全般に共通することなのかということをも十分に把握できていなかった。台湾の場合には、ほぼ1910年前後を目安として、世俗的な教育への関心が生じてくると同時に、現地のローカルな人びとの資金への依存が高まっていくことになるわけだが、並河氏の指摘のおかげで、このような現象が世界的に共通した現象であることを確認できたといえる。

3.2 教会自治をめぐる葛藤

並河報告では、世紀転換期以降、教会の自治をめぐって宣教師と現地信徒との葛藤が「世界各地で見られる」ことになる」と論じている。台湾においても、拙著で論じたように、1910年代になると台湾基督長老教会の信徒たちが自分たちで集めた寄附金で台南長老教中学を資金的に支えるようになり、さらに学校の管理運営にも参加することで、純然たる「ミッション・スクール」から「教会学校」へと性格を変えていった。

それでは、イギリス本国の長老教会本部は、この変化をどのように見ていたのか。この問いについては、教会の大会 Synod の議事録などに見る限り、本国でも歓迎していたといってよいだろう。台南長老教中学の校長に就任したエドワード・バンドも、寄附金集めにかかわる native の信徒の動向を好意的に評価していた。もっとも、native たる人びとがなぜ必死になって寄附金を集めたのか、そのことが日本植民地支配下の苦境とどのように関連しているのかを理解しようとする姿勢は、本国本部にも現地宣教師にも乏しかったように思われる。

キリスト教の海外宣教3原則、すなわち自養 self-sustaining、自治 self-governing、自伝 self-propagating という問題をめぐっても、宣教師と native 信徒の思惑の違いが存在していた。自治をめぐる葛藤という世界各地で生じていた事態が、台湾でもまさに生じていた。台湾におけるイギリス人宣教師は教会自治の重要性を説いていたが、まず資金

的な自立（自養）を達成したならば、教会の自治を認めるという順序を強調していた。また多くの教会で自養を達成しても、中会 Presbytery における主導権を手放そうとはしなかった。台南長老教中学でも 1920 年代になると native 信徒がいっそう重要な役割を果たすことになり、エドワード・バンドに対して「校長職を台湾人に譲らないのか？」という問いも提起することになる。だが、バンドは校長職を譲ろうとはしなかった。なぜそのようなことが可能であったのか。この点は、台湾のプロテスタント・ミッションが長老教会のみであったことに関連づけて考えられるだろう。日清戦争の結果として日本が台湾を占領した時、イギリス人とカナダ人の宣教師が台湾総督府と交渉して「他のミッションの宣教師を台湾に入れない」という協定を結び、北部台湾はカナダ長老教会、南部台湾はイングランド長老教会の管轄と定めた。この協定は宣教師にとって都合のよいことだったであろう。だが、並河が的確に指摘した通り、native にとっては西洋世界へのアクセスの手段が限定された点で不都合だったと考えられる。中国大陸でも、朝鮮半島でもミッションは、出身国という点でも、教派という点でも多様であり、native の信徒の中には複数の教派をわたり歩く者もいた。そうした native の行動は、宣教師に対して「もっと世俗的な教育機関を充実させなければ…（競合する教派を打ち負かして信徒を獲得できない）」という衝迫を与えることにもなったと考えられる。台南長老教中学校の校長職についても、複数の教派のミッションが競合しない状況であったことが、宣教師の側でのかたくなな態度を可能にする条件となったと考えられる。

台湾におけるイギリス人宣教師のなかには、ここに記したよう傾向から相対的に自由な者もいた。キャンベル・ムーディ（Campbell N. Moody）である。ムーディという宣教師は、1907 年に書いた英文の著書で次のように記している。「わたしは、できるかぎりすべての人々が自分自身を治めるに任せた方がよいと思う。異民族統治をその場しのぎの必要悪よりもよいものとみなすには、あまりにも多くシンガポールにおける司法 justice の運用の誤りを見てしまい、ここ台湾においてあまりにもたくさんの無実な人びとが苦しむのを見聞してしまったからである」²⁰⁾。

植民地支配は「必要悪」ですらない、単なる「悪」であり、できるかぎり native に自治を認めるべきだと述べているわけである。「司法の運用の誤り」や「無実な人びとが苦しむ」という記述から、この場合の自治が教会運営上の自治に止まらず、政治的な次元での自治をふくむことがわかる。さらに、一時イギリス領シンガポールで活動していたこともあったムーディが、日本の台湾支配だけでなく、イギリスのシンガポール支配も同様に批判していることも着目される。三野和恵の研究によれば、ムーディは『王の客

人たち *The King's Guests*』(1932年)において、「愛国者の心 the heart of a patriot」を持つ「あるキリスト教徒」が日本軍と戦い、その後長期間にわたる逃亡生活を送った経緯を共感込めて描いているという²¹⁾。

ムーディはまた、1927年、病氣療養のために台湾からスコットランドに戻っていた時期、「海外宣教の終焉 *The End of Foreign Mission*」というセンセーショナルなタイトルの文書を書いている。「台湾では年初から年末まで一度も宣教師の顔を見ることなく、会衆が集まり、堂会が開かれ、執事が財政の工面をしている」。それが「光栄ある達成」であるにしても、「早逝」であるにしても、「外国宣教の終焉」について語るべきである²²⁾。従来のように、宣教師が指導的立場にあることを当然とみなす発想には反省が必要だと主張しているわけである。もっとも、宣教本部からの補助金をいきなりすべて引きあげたら、現地の信徒たちが困ることも明らかだった。したがって、文字通り撤退すべきと主張したわけではなかった。それにしても、まず native 信徒による自治を認め、その上で段階的に撤退していくべきだという論はラディカルなものであったといえる。

並河報告では多くのイギリス人宣教師が「政治と距離をとっていた」と記しているが、「政治」を議会政治や外交交渉や戦争という次元で考えればおおむねその通りだろうが、このようなムーディの論は、いわば小文字の「政治」にかかわるものとみることもできるだろう。小文字の「政治」において、ムーディのように宣教師の姿勢を自己批判的に省みる態度が、どのような場所で、どのように存在したのか。たとえば三野は、アフリカ・リベリア生まれのウィリアム・ウェイド・ハリス (William Wade Harris) の宣教活動にかかわる並河の研究を参照しながら、ヨーロッパ人宣教師主導の伝道論や伝統的な教会組織構造のあり方のみならず、植民地支配の現状が問い返していた点に、台湾におけるキャンベル・ムーディと共通した姿勢を見出そうとしている²³⁾。こうした比較の可能性について、筆者自身も今後検討を重ねていきたいと考えている。

3.3 コスモポリタニズムと全体主義

並河報告では、台湾人が日本内地や中国大陸や欧米にわたって、官立学校以外の教育を受けるたことの意味をどのように考えるか、どういうナショナリティ、ユニバーサリズム、コスモポリティズムを身につけていたかという論点も提起している。

これについて、拙著ではあまり掘り下げられなかった一人の台湾人を紹介しておきたい。同志社大学にも縁のある周再賜である。周再賜は台湾人キリスト教徒の家庭に生まれ、総督府国語学校に学んだあとに日本に内地留学した。1905年に同志社普通学校中学

部に編入、その後同志社大学・オベリン大学を経て同志社大学神学部助教授に就任した。ところが、1925年、海老名弾正学長の学校拡大方針を批判して辞職、群馬県の共愛女学校校長に就任した²⁴⁾。台湾における中等程度学校で台湾人が校長となったのは、仏教系の台南学堂で台湾人僧侶が一時的に校長になった例を見出せるだけである。日本内地の中等程度の学校でもこの周再賜の例以外には見出せない。それだけに着目すべき存在といえる。

拙著で指摘したように、戦時下日本のプロテスタント系のキリスト教系学校は軍からの圧力が高まると神社参拝問題などをめぐって早々に屈従した。そのなかで、共愛女学校における周再賜の言動はひとときわ際立つものとなっている。周の戦争中の言動を、当時の生徒が次のように回想している。「『国家』という全体主義のもとで個人、自由などの言葉は絶対に禁句であったにもかかわらず、毎朝の礼拝で諄々と『人格の尊重』と『自由と自治』を説かれる先生に生徒の私たちは先生の御身の危険を案じていたものである」²⁵⁾。周再賜におけるキリスト教的なるものが、全体主義的体制のもとでの個人、自由・自治の尊重を支えていたと考えられる。

日本人クリスチャンにもコスモポリタニズムへの志向はあっただろうが、身の危険を犯してまで言葉に出さないことだったことが一般的だったのではないか。それだけに周再賜による「全体主義」批判は注目すべきものであり、植民地の native 出身としての立場と切り離しては考えられないと思われる。林茂生の場合についてもそうだが、植民地の被支配民族がナショナリスティックな主張をする場合には、それ自体が究極的な原理というよりも、さらにその根底にさしあたってコスモポリタニズムやヒューマニズムという言葉で表現できるような普遍主義的な倫理観があり、その普遍主義的な倫理観が植民地支配一被支配という文脈ではナショナリズムとなってあらわれるといえるだろう。それは同じナショナリズムであっても、レイシズムと接合するナショナリズムとは性格を異にする。そのことを前提とした上で、イギリス人や日本人のような支配民族の側において、たとえキリスト教徒であっても、普遍主義的な倫理観がしばしばナショナリズムによって蓋をされてしまうのはなぜなのかという課題に取り組む必要があると考えている。

4 植民地育ちの青年にとっての「夢」——森本報告への応答

4.1 寄宿舍 / キリスト教 / スポーツ

森本報告では、林茂生という中心的な教師の「夢」と、そこにお金を出して子どもを送り込む親たちと子ども自身の「夢」のあいだにズレがあるのではないかということが指摘された。また、台南長老教中学を中退したあとの行き先として日本内地に留学し、キリスト教系学校に進む道は、林茂生にすれば残念な結果であったかもしれないが、個々の青年にとっては自分のため、家族のために、より現実的な進路を選ぶのは当然のことであり、内地留学も「夢」の第一歩とみなすべきではないかとの指摘がなされた。

拙著において主に林茂生という人物に即しながら「台湾人の学校」という「夢」という流れを強調している。そのことが一面的なストーリーという印象を与えてしまうことについての、的確なご批判と感じた。そして、本来ならばもっと強調すべきであった事実や、うまく位置づけることができないために言及しないですませてしまった事実の重要性を思い起こさせられた。

第1に、林茂生にしても、自分の子どものキャリアについては現実的な選択をしている。次男・林宗義はまず公学校に通った上で台南長老教中学に入学するのではなく、官立の台北高等学校（尋常科）という台湾全島を代表するエリート校に入学している。林宗義の回想ではこの選択について、父・林茂生は次のように語ったと記している。「お前はすでにしっかり漢族の文化を学んでいるから、日本人だけの集団に入っても同化されない。官立台北高等学校でもやっていける」²⁶⁾。それは確かにそうなのかもしれないが、いかにも言い訳がましい表現とみざるをえない。実際のところ、当時の状況では台南長老教中学に進学してもそのままでは高等学校には進学できない不利益が存在したために、「現実的な選択」をせざるをえなかった側面が大きいだろう。だからこそ、林茂生はこの「現実的な選択」の幅を広げるために指定校としての地位を追及したともいえるのだが、すくなくとも中途退学して転校していく若者たちやその親たちを批判できる立場にはなかったということになる。

第2に、上記のことを確認した上でのことになるが、日本内地に留学することも若者自身や親たちにとって「夢」の第一歩だという指摘については若干の留保をしたい。というのは、当然ながら、若者を留学させるためには莫大な経費が必要だったからである。林茂生自身の留学にしても富裕な教会関係者の資金援助によりようやく可能となり、林宗義の留学も資産家である林獻堂の資金援助によってはじめて可能になった。この場合

の留学が、高等教育段階での留学ではなく、中等教育段階での留学（時には初等教育段階での留学もあった）であることにも留意が必要だろう。台南長老教中学の『校友会雑誌』の作文には故郷を離れて学校の寄宿舎に起居する寂しさが、しばしば記されている。留学先が台南ではなく日本内地である場合、そうした感懐はさらに深いものであったと思われる。親元から離れて暮らすことへの解放感がない交ぜになっていたとしても、である。さらに、一般の公立中学校の卒業生はそのまま高等学校に進学できるにもかかわらず、台南長老教中学の場合にはそれができないことにかかわる不条理感は、当時者たる青年たちにもかなりの程度共有されていた。台南長老教中学を中途退学して青山学院に留学した黄彰輝は、「生徒数減少は、生徒たちや保護者たちが長老教中学に不満足だったためではない。長中はよい学校だった」といいながら、上級学校に進学するためには内地に留学せざるをえなかったのだと記している²⁷⁾。個々の若者や親たちはかぎられた選択肢の中で最善と思われる選択をすることでそれぞれの「夢」を追及することになるわけだが、その選択肢は不条理な形で限定されており、日本内地におけるよりもはるかに高いコストを要求していた。したがって、内地留学は個人々人にとっての「夢」ではありえても、集団的に共有される「夢」とはなりえなかった。その点はやはり確認しておきたい。

第3に、若者に対する規律訓練という問題について、森本報告では台湾人が被支配者であるからからだけでなく、若者であるがゆえに、若者は厳しく育てないといけないという組織化への訓練の側面があったことに注意をうながしている。確かに寮生活における規律訓練は相当に厳しいものであった。たとえば、台南長老教女学校にかかわって開校当時の寮生活は「刑務所のやうに窮屈」と回想されている²⁸⁾。これは中学校と女学校とを問わず、開校当初と1920年代とを問わず、おおよそ共通した傾向だったと考えられる。1927年に記された学校紹介の文章でも、「本校は生徒を寄宿舎に収容し、嚴重なる訓練と管理とを以て堅実なる校風を樹立す」「毎日朝夕二回、天主に対して礼拝を行ひ、之れと同時に身体の姿勢を矯正し、服装を検査」と記しており、キリスト教的な規律訓練の空間であることをアピールしている²⁹⁾。キリスト教の諸教派のなかでもとりわけ「勤勉」「節制」を重んじる長老派の性格を考えるならば、当然の特徴ともいえる。

これに対して、若者たちはどのように対応していたのか。『校友会雑誌』における生徒たちの作文は、規律訓練のセールストークに引きつけられる親の思惑とは異なる「現実」を垣間見せる。たとえば、「校友会雑誌をはしから読んだが、ちつとも面白くない。英語教科書を開いて見たがちつとも判らない」と記すものや、友だちと二人で見知らぬ村に

「遠足」に行ったところ「果物がじゅくして居るので腹一ぱい食べたが、眠かつたので昼寝をして居つた」という作文を『校友会雑誌』の中に見出すことができる³⁰⁾。ここで食べた果物は誰か見知らぬ家の果物のはずだが、作者はあまりそのことを気にした風ではない。それも、若者にとって重要な「現実」の一部であろう。台南長老教中学においてキリスト教徒の家庭の出身は1920年代において3割程度だったとされるが、生徒たちの作文を見ても、キリスト教に関することはほとんど出てこない。

長老派の信仰、それが醸し出す刻苦勉勵的なエートスにも反発した若者のエネルギーは、たとえばサッカーなどのスポーツへと水路づけられたと考えられる。だが、それでは満足できない若者もいたようである。この点で、拙著では言及できなかったものの、台南高長の一族である高俊耀の足跡が着目される。高俊耀は幼少時からキリスト教に反発し、勉強も好きではなかったという。台南長老教中学予科を経て日本内地の青山学院に留学するが、ボクシング部の活動に明け暮れた。ある日、ボクシングの対抗試合で優勝したが、逆恨みをした日本人に襲われて重傷を負った。瀕死の状態で台南へと連れ戻されるが、おそらく「敗残者」となったことが不本意だったのだろう、家人に対しても荒れ狂う状態が続いた。その上で、弱冠19歳で息を引き取ったという³¹⁾。

スポーツは、台湾人が日本人と同じルールのもとでおおびらに張り合うことのできる数少ない空間であった。そのなかでもボクシングは個人として男らしさ(masculinity)を端的に競うことのできるスポーツであり、そこでの勝者となることに「夢」をかけた若者もいたということになる³²⁾。だからこそ、親や教師の側では、荒唐無稽な「夢」を追うのではなく、自分の「分」を知りなさいと考えたことであろう。子ども・青少年研究という文脈では、こうしたエピソードこそが重要なのではないかと気づかれた。

4.2 「台湾青年」「台湾少年」の誇り

森本報告では、少年団が「夢」と「現実」を結びつけるひとつのラインなのではないかという指摘もあった。

日本内地では1910年前後からボーイ・スカウト運動が広がり、22年に「少年団日本連盟」が設立されて後藤新平が総裁に就任した。後藤は1906年に民政長官を辞した後も台湾と深いかわりをもっていた。それにもかかわらず、台湾でなぜスカウト運動が広がらなかったのか。その理由はよくわからない。ひとつの可能性として、スカウト運動の対象は帝国日本の支配者予備軍たる日本内地の男子青年だけで十分であり、植民地の若者には不要と考えていたという解釈もありうる。なお、横浜におけるスカウト運動の創

始者であるクラレンス・グリフィンについて、『台湾総督府台北高等商業学校一覧』1925年度・1926年度版において「英語」担当の「外国人教師」として、名前を確認することができる³³⁾。ただし、現時点ではそれ以上のことはわからない。

日本内地では、1941年に大日本少年団連盟、大日本青年団、大日本連合女子青年団、帝国少年団協会が「大日本青少年団」が統合されることになるが、同じ年に台湾でも「台湾青少年団」が発足した。宮崎聖子の研究によれば、1941年までは青年団と少年団は、それぞれの指導層のもとであり組織立たない形で活動しており、公学校という初等教育機関は卒業したものの、上級学校に進学できなかった青年たちが主要な構成員であった。公学校も卒業していない者が圧倒的に多い現実のもとで、こうした青年たちは教育歴の相対的な高さを共有しながら、テニスをしたり、自分たちの夢を語ったりする場として機能していた。だが、41年に台湾青少年団として制度化されると、青年団を通じて日本軍への志願が奨励されるなど、軍事動員の下支えという役割も担うことになった³⁴⁾。

筆者の狭い見聞の範囲のことになるが、台湾の老人たちが青年団を懐かしみ、北原白秋作詞「台湾青年の歌」「台湾少年行進歌」を歌い出す場面に出くわしたことがあった。その歌詞は次のようなものである³⁵⁾。

「台湾青年の歌」(作詞：北原白秋、作曲：山田耕筰)

君見ずや南(みんなみ)の島、
風光り、
椰子はそよぐ。
青年、われら常に、
雲と興(おこ)り、
志高くあらむ。
台湾、台湾、ここぞ我が島、いざ守れ、我等、我等ぞ、台湾青年。

「台湾少年行進歌」(作詞：北原白秋、作曲：山田耕筰)

上げた少年、光だ、風だ、
空だ、僕らが南の空だ、
雲よ飛べ飛べ、木瓜(もっくわ)よ実(みの)れ、
夏だ、力だ、僕らが島だ。
少年だ、少年だ、

台湾少年だ。

帝国日本の「植民地」という翳りを感じさせない、「南の島」の明るさ、誇らしさ、「男らしさ」の感覚が、歯切れのよいリズムに乗せて巧みに表現されている。その点では、まさにこのような歌詞こそが、当時の台湾の若者たちの「夢」の所在を示しているともいえる。ただし、それは、台湾人として自分たちが管理運営する自治的空間が消滅し、ひとりひとりがバラバラに孤立させられたあとで、「君たちの夢を叶えてあげるから、日本軍に志願して行進しなさい」という形であらわれてきた「夢」であった。「台湾青年」「台湾少年」としての誇らしさを感じさせる音楽が、このような文脈で登場したことは皮肉といわざるをえない。

日本でもっとも著名な台湾人のひとりであろう李登輝のキャリアは、この皮肉な事態を象徴するものともいえる。1937年に李登輝が淡水中学校したのは、総督府・軍の政治的圧力のもとでカナダ人宣教師が管理運営権を台北州に移譲した直後のことであった。入学直前まではカナダ人宣教師と台湾人の管理運営する学校であったわけだが、入学当時は日本人官僚の監督下に軍事訓練をする空間となっていた。こうした状況で青年李登輝青年の「夢」の実現はもっぱら「日本人」になるという方向で構想されるものとなり、京都帝国大学の学生として学徒出陣のさなか、日本の敗戦を迎えることになった³⁶⁾。戦後になると、蒋介石に率いる国民党が新たな統治者として登場し、「大陸反攻」のための基地として台湾を要塞化し、お前たちは「台湾人」ではなく「中国人」なのだと教え込んだ。そうした事態のなかで戦争末期の「我等ぞ、台湾青年」という歌声は、いい知れないほど甘美な記憶としてくりかえし追想されることになる。

まとめに代えて

イギリス領インドの歴史、イギリス宣教会の歴史、イギリスの子ども・青年期の歴史、それぞれに奥行きある研究をされている諸氏からの鋭くも的確な指摘に対して、十分な応答ができたかどうかは心もとない。それでも、膨大な資料を一書にまとめようとする過程でうまく位置づけることができず、脇においてしまったものを含めて、自分がこれまでに見てきた資料を吟味する機会を与えられたのは、貴重なことであった。コメントの労をとっていただいた森本真美氏、並河葉子氏、水谷智氏にあらためて感謝したい。

イギリス史との対話の中で台湾植民地支配を考えるにあたり、本稿では構造的な相同

性を強調してきた。イギリス領インドと日本領台湾での相違点を挙げだしたならば、いうまでもなく枚挙にいとまがない。違いを強調することは容易である。だからこそ、何が構造的で、また本質的な次元の問題であるかという判断が重要な意味を持つ。教育についていえば、義務教育の非適用と、これによる就学率の低さを構造的な問題として指摘した。学校でなにをどのように教えるかということにも大切な問題ではあるものの、そもそも native たる住民が学校という空間にアクセスできる状態になれば、その効果は限定的だからである。しかも、義務教育の実施には膨大な人的・物的コストがかかる。支配者の側でそのコスト負担を免れようとしたのかという点こそ、「植民地」とはなにかを見極める際のポイントである。

その上で、「凡そ植民地たるものは」という歴史的な言説あるいは固定観念がイギリスや日本の支配者集団によって共有されながら、制度設計のあり方を左右していった事実の解明が必要となる。この点を解明することにより初めて、構造的な相同性が偶然の産物ではなく、「植民地」の本質にかかわる問題であることを論証できたことになる。拙論では、水谷の研究に拠りながら、ジョセフ・シャイエ＝ベールの論にかかわる持地六三郎の評価に言及したに止まる。持地の論は、台湾総督府学務課長としての制度設計にかかわる点で重要なものといえるが、それではイギリス領インドにおいて持地のカウンターパートにあたるのはどのような人物だったのか、さらなる探求が必要であろう。

1920年代以後のイギリスと日本の対応の違いをどのように考えるべきか、という問題も残されている。第1次世界大戦後、イギリスが植民地の自治を段階的・漸進的に認める方向に転じていくのに対して、日本では内地延長主義が打ち出された。「内地延長」とはいつでも参政権も義務教育も延長しないなどたぶんに見かけ倒しのところがあったわけだが、段階的・漸進的な形での自治すら認めようとしなかったことは確かである。旧著で論じたように、持地六三郎は朝鮮三・一独立運動後に依願退職、その直後に斎藤実朝鮮総督に宛てた意見書「朝鮮統治論」において、大戦後の国際協調主義、「民衆主義」の増進、「国民的国家」形成の動きという時代状況をふまえ、朝鮮議会を設置して朝鮮人の自治を認めるべきと論じた。その際、「一旦埃及^{エジプト}を併合するも其の国民的運動の猛烈なるを見るや、心機一転忽ち自治を許容した、サスガハ英国人で機敏である」というようにイギリスをモデルとして論じ、「改新シタル世界ニ独り旧式帝国主義ヲ把持スル」帝国日本に対して世界の疑念が輻輳し、孤立を招くであろうと警告した³⁷⁾。この意見書を「非愛国的」と非難する論への反論として記した「朝鮮統治後論」では、植民地経営とは「本来偽善の政治」であり、統治者の思想・感情・利益と被統治者の思想・感情・利益の「矛

盾衝突を巧みに按排配調和」して「本国の利益」を追求すべきと論じ、一転して朝鮮における二個師団増設などの強行策を主張した。ただし、コストとリスクのかかるこうした政策を実施できないのならば、やはり「自治を許容し進んで独立を助成するより外はない」とも書いている³⁸⁾。

この持地の意見書は容れられず、自治を許容する路線への方向転換はなされなかった。それはなぜなのか。ひとつの要因として考えられることは、帝国日本における朝鮮・台湾の地政的位置と、これにかかわる軍事的な顧慮である。第1次世界大戦後に内地延長主義を打ち出した原敬は、ソヴィエト連邦の勃興や中国ナショナリズムの高まりに対して勢力圏外交的発想から「鮮満防衛」体制の構築を志向していた。台湾・朝鮮の自治は、軍事的な観点から決して許容できないという姿勢が明白だった。実際の歴史は持地の懸念したとおり、日本が世界から孤立してイギリスやアメリカとすら対立する事態にいたるわけだが、その過程を台湾・朝鮮の地政的位置と軍の意向という問題に即して検討する作業が今後の課題として残されている。

軍の問題と並んで、性をめぐる問題も、拙著で十分に立ち入ることのできなかった重要なテーマである。水谷智は、アン・ストローラー (Ann Stoler) の研究をふまえながら、現地化した白人貧困層や「混血」者によって「白人性」が脅かされる事態をビビッドに描き出している³⁹⁾。日本植民地統治下台湾において「内台共姻」「雑婚」は抑制される法制的に仕組みとなっており、たとえば1919年の統計において「内地人男」と「本島人女」の「正当婚姻」は12組、「内縁ノ夫婦」は78組、「内地人女」と「本島人男」の「正当婚姻」は1組、「内縁ノ夫婦」は25組であった。興味深いのは、これらのカップルについて、資産・職業との相関関係、夫婦の教育程度、子どもの教育程度のみならず、子どもの「言語」が「内地語」か「台湾語」か「折衷語」か、「風俗」が「内地風」か「台湾風」か「折衷風」かまで調査していることである⁴⁰⁾。人口規模から見ればこれらの「混血」の子どもは小規模だったわけだが、子どもの言語・風俗にかかわる猜疑心に満ちた視線は、イギリス領インドにおける白人貧困層や「混血」者への視線とよく似ている。「混血者」の人口規模こそ異なるものの、人種・民族差別と性差別の重層する「純血性」へのオブセッションという点で、そこに共通する問題を見出すことができるのではないかと思われる。

「日暮れて道遠し」という感も強いものの、イギリス史との対話の中で台湾植民地支配の捉え方をより複雑なニュアンスに満ちたものとして更新していくことができるはずであるという思いを新たにしている。もしもそのことがイギリス史研究にも裨益するとこ

ろがあれば望外の幸いである。

注

- 1) 厳密には、台湾の場合、「台湾公立国民学校規則改正」(1943年)により1943年度新入生から義務教育を適用することとなったが、従来通り授業料を徴収するとするなど、義務教育制度の根幹であるはずの貧困者の就学保障は不十分な形でしか制度化しなかった。
- 2) 酒井直樹『死産される日本語・日本人——「日本」の政治—地政的配置』(新曜社, 2016年)127-145頁。なお、天皇制を日本特殊なものとして批判する枠組みをいかに克服するかという点については、拙稿「ナショナリズムと教育」(教育史学会編『教育史研究の最前線Ⅱ』六花出版, 2017年刊行予定)においても論じた。
- 3) 酒井直樹『日本思想という問題—翻訳と主体』(岩波書店, 1997年)53頁。
- 4) ハナ・アーレント(大久保和郎・大島かおり訳)『全体主義の起原3 全体主義』(みすず書房, 1981年)69頁。
- 5) この点については、拙稿「植民地主義」(日本植民地研究会編『日本植民地研究の論点』岩波書店, 2018年刊行予定)において論じた。
- 6) ベネディクト・アンダーソン(白石隆・白石さや訳)『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)152頁, 157頁。
- 7) Robert Miles, *Racism after Racial Relations*, (London and New York: Routledge, 1993), p.66.
- 8) 拙著『植民地帝国日本の文化統合』(岩波書店, 1996年)357～360頁。
- 9) 水谷智「植民地インドの「英語教育」と比較のポリティクス—東郷實の植民地教育論とその帝国横断的起源」板垣竜太・鄭炳旭編『식민지라는 물음 (植民地という問い)』(소명출판, 2014)。
- 10) Joseph Chailley-Bert [translated by William Mayer] *Administrative Problems of British India* (London: Macmillan, 1910), p.488, p.496, pp.519-520. 本資料は、水谷智を研究代表者とする科学研究費(基盤研究B「間帝國的関係性からみた植民地支配と抵抗—比較・協力・並存・移動の史的構造」)による研究会にかかわって入手できたものである。
- 11) Latika Chaudhary, "Determinants of Primary Schooling in British India", *The Journal of Economic History*, Vol. 69, No. 1 (Mar., 2009), p. 281.
- 12) 拓殖局「㊟台湾教育令案参考書」(1918年6月)。「台湾教育令ヲ定ム」(アジア歴史資料センター・レファレンス番号A01200171900, 『公文類聚 第四十三編』国立公文書館)。なお、この統計は官・公立の学校のみを対象としたものだが、拙著『世界史のなかの台湾植民地支配—台南長老教中学校からの視座』(岩波書店, 2016年)で論じたように、1918年の時点で私立学校はわずか20校程度の小規模な学校がある程度だったので、就学率の目安としては私立を除外してよいと判断できる。
- 13) 吉野秀公『台湾教育史』(台湾日日新報社, 1927年)130～131頁。

- 14) 持地六三郎『台湾殖民政策』（富山房，1912年）588頁，592頁。
- 15) 拙著『世界史のなかの台湾植民地支配』322頁。
- 16) 呉文星『台湾社会領導階層之研究』（正中書局，1992年）203頁。関連して岡本真希子『植民地官僚の政治史—朝鮮・台湾総督府と帝国日本』（三元社，2008年）も参照。
- 17) Peter Van Der Veer, *Imperial Encounters: Religion and Modernity in India and Britain*, (Princeton, New Jersey and Woodstock, Oxfordshire: Princeton University Press), pp.23-24.
- 18) 「教育令祝賀会」『台湾日日新報』1919年4月2日付。
- 19) 鄭兪玉「台湾のキリスト教」（呉利明・鄭兪玉・閔庚培・土肥昭夫編著『アジア・キリスト教史』教文館，1981年）93頁。
- 20) Campbell N. Moody, *The Heathen Heart: An Account of the Reception of the Gospel among the Chinese of Formosa*, (Edinburgh and London: Oliphant, Anderson and Ferrier, 1907), p.51.
- 21) 三野和恵『文脈化するキリスト教の軌跡——台湾長老キリスト教会とキャンベル・ムーディ』（新教出版社，2017年）348頁。
- 22) Campbell N. Moody, 'The End of Foreign Missions', *The Presbyterian Messenger*, (Dec., 1927), pp.209-210.
- 23) 前掲三野『文脈化するキリスト教の軌跡』733頁。並河葉子「世紀転換期のミッションとイギリス帝国」木村和男編著『イギリス帝国と20世紀 第2巻 世紀転換期のイギリス帝国』ミネルヴァ書房，2004年）
- 24) 周再賜の経歴と思想については，共愛学園百年史編纂委員会編『共愛学園百年史 下巻（一）』（2009年）第10章，鄧慧恩『日治時期台湾知識份子對於「世界主義」的实践—以基督教受容為中心』（成功大学台湾文学系博士論文，2011年）に詳しい。
- 25) 共愛学園創立90年記念誌編集部編『共愛学園90年記念誌』（1978年）61～62頁。
- 26) Marrie Copland, *A Lin Odyssey*, (Brewster: Paraclete Press, 1987), p.32.
- 27) Shoki Coe, *Recollections and Reflections*, (New York: The Rev. Dr. Shoki Coe's Memorial Fund, 1993), p.37.
- 28) 「高金聲氏夫人談 五十年前の母校について」『燈』（台南長老教女学校，1937年）12～13頁。
- 29) 「学校の実況」『私立台南長老教中学校校友会雑誌』第4号（私立台南長老教中学，1927年7月）118頁。
- 30) 「学友文壇」同上書，72頁，84頁。
- 31) 高俊明・高李麗珍（口述）／胡慧玲（撰文）『高俊明牧師回憶錄 十字架之道』（望春風文化事業股份有限公司，2001年）60～64頁。
- 32) 「男らしさ」をキーワードとして日本ファシズムについて論じた共著論文として次のようなものがある。J.A.Mangan and Takeshi Komagome, "Militarism, Sacrifice and Emperor Worship: The Expendable Male Body in Fascist Japanese Martial Culture", in J.

A.Mangan (ed.) *Superman Supreme :Fascist Body as Political Icon -Global Fascism*, (Frank Cass., 2000).

- 33) 『台湾総督府台北高等商業学校一覽〔自大正十四年至大正十五年〕』（1925年）70頁、『台湾総督府台北高等商業学校一覽〔自大正十五年至大正十六年〕』（1926年）48頁。
- 34) 宮崎聖子『植民地期台湾における青年団と地域の変容』（御茶の水書房，2008年）。
- 35) 北原白秋『華麗島風物詩』（彌生書房，1960年）80-81頁。
- 36) 李登輝『台湾の主張』（PHP研究所，1999年）28頁。
- 37) 持地六三郎「朝鮮統治論」1920年10月（齊藤実関係文書，104-27）。
- 38) 持地六三郎「朝鮮統治後論」1920年11月（齊藤実関係文書，104-30）
- 39) Satsohi Mizutani, *The Meaning of White: Race, Class, and the 'Domiciled Community' in British India 1858-1930*, (Oxford: Oxford University Press, 2012). 水谷智「アン・ストローラーの植民地研究と東アジアからの応答可能性（差異の表象）」同志社大学人文科学研究所『人文学報』第100号，2011年。
- 40) 「内地人対本島人又ハ蕃人ノ縁事関係並ニ本島人対内地人ノ縁事関係調査表」『大正8年台湾総督府公文類纂』（新冊號：6665）。「内台共困」問題については，黄嘉琪「日本統治時代における「内台共婚」の構造と展開」（『比較家族史研究』27（0），2013.），星名宏修「植民地の「混血児」—「内台結婚」の政治学」（藤井省三ほか編『台湾の「大東亞戦争」』東京大学出版会，2002年）を参照。