

《記録》

『世界史のなかの台湾植民地支配』をどう読むか

— 木畑洋一・廉雲玉・田中智子の視点を中心に —

第12研究（研究代表者 水谷 智）

[以下、シンポジウム「<はざま>から再考する帝国史」のディスカッション部分の記録である。]

登壇者

司会

水谷智（同志社大学グローバル地域文化学部教授）

ディスカッサント

木畑洋一（東京大学・成城大学名誉教授）

廉雲玉（高麗大学民族文化研究院研究教授）

田中智子（京都大学大学院教育学研究科准教授）

その他

駒込武（京都大学大学院教育学研究科教授）

並河葉子（神戸市外国語大学神戸市外国語大学外国語学部教授）

森本真美（神戸女子大学文学部教授）

水谷 それではディスカッションを始めたいと思います。はじめに木畑先生からコメントをお願いいたします。

木畑 駒込さんの本を面白く読ませていただきました。その中にあるエピソードとして、林茂生がアメリカで論文を書こうとした時、デューイが「もう指導できない。70代だから」と言ったという話があります。私も「70代だからもうコメントできない」と申し上げたいのですが、駒込さんのためならコメントしなければなりません。

駒込さんのご本は、大きな位置づけをすると「グローバルヒストリー」に貢献するものだとまず思います。今、グローバルヒストリーはいろいろと鍛えられているところですが、駒込さんの本で描かれている、個人史と世界をつなぐ構図とか、「比較と関係」の視座の具体的適用は、さまざまに論じられているグローバルヒストリーを豊かにしていく上での重要なてがかりになると思っています。

駒込さんが最初の著書を出された時も、私は強い関心をもって読みました。また10数年前に書いた「現代世界と帝国論」という論文の結びでは、「駒込が強調するように単なる比較に留まるのではなく、複数の帝国主義が相互に折り重なりながら垂直に暴力を貫いていくような次元をこそ明確化する必要がある」と、私が非常に気に入った駒込さんの言葉を引用させていただきました。「関係を常に認識しながら比較を行っていく」という方法、今回のご本はまさにそれを実現された著書だろうと思っています。

このご本では、帝国主義世界の仕組みの中で帝國的な「支配」と「被支配」の関係が重層しつつせめぎ合っている様相を、支配する側、支配される側の両方に目を注ぎながら分析していらっしゃると思います。支配する側としてはイギリスと日本が取り上げられているわけですが、終章で二・二八以後を中心に据えながら中国と台湾の関係もその重なり合いの中に入れていらっしゃることは大きい意味を持っていると思います。

これから、いくつかの論点にそって、若干コメントと疑問と思ったところを述べたいと思います。

最初は、「自治的空間」についてです。学校を対象にしながら、駒込さんは「自治的空間」という言葉を繰り返し用いています。これはこのご本のキーワードになると思いますが、それが台湾の中でどういう位置をもったのか、どういった広がりをもったのかという点が、少しわかりにくい気がします。これは「公共圏」といってもよいと思うのですが、「公共圏」といわずに「自治的空間」といわれる場合の意味はどこにあるのでしょうか。学校という場は一つの空間ではあるわけで、「管理運営の自治的な空間の構築」という表現もされています。この意味はわかるのですが、ご本で「自治的空間」と呼ばれているものはもっと広い意味をもっているのだらうと思っています。学校以外の台湾社会の中でそれがもつ意味合いはどういったものだったのでしょうか。また、今日の報告で森

本さんは「生徒」のことに触れられましたが、学校での「自治的空間」に生徒はどうかかわるのか。すでに駒込さんも他の応答で答えられています、「夢」の中身にも違いがあり、教師と生徒の間ではすれ違いがあったかもしれません。しかし全体として「自治的空間が構築される」と強調されているわけで、そのあたりが気になります。また「帰属問題を優先してしまうと、自治的空間の創造をめぐるダイナミズムを矮小化してしまう」という表現もありますが、そのことの意味も含めてお伺いしたいと思います。

「自治的空間」というものを台湾人が立ち上げていくことについてとくに気になるのは「先住民との関係」です。ただしその問題は、東京外大での議論とか、すでに出ている書評でも指摘されていますので、ここでは指摘するにとどめておきます。

2番目は、序章で提起され本論の中でも展開されている「暴力」の問題です。私は、植民地支配にかかわる暴力という契機を重視しますが、ポスト・コロニアリズムの議論の中ではえてして暴力的な契機が後景に退いてしまう状況があると感じています。従って、このご本で駒込さんがいろんな形での「暴力」を議論の中で位置づけられているのは、重要なことだと思います。序章に、「被植民者の主体性は、こうした暴力との相関関係において把握されなければならない」とありますが、まさにその通りです。暴力には、直接的な暴力、構造的な暴力とさまざまあるわけですが、このご本では、暴力が多様な形でとらえられています。ただ一つ、これはないものねだりかもしれませんが、直接的な暴力でいうと、30年代についてすぐ頭に浮かんでくる霧社事件がこのご本では出てきません。ご本の文脈からすれば出てこないということになるのかもしれませんが、ご本の議論に関係なかったかどうか、それも気になりました。

次は人種主義と重層的差別の問題です。日本の植民地支配に人種主義という概念が使えるかについてはいろいろ論じられているところですが、バリバールやタカシ・フジタニの議論を使って見事に説明されていると思います。さらに、植民地支配の中で人々の間にどういう重層的関係ができていくかという問題に関しては、イギリスのなかでのスコットランドに着目され、スコットランドの中でもハイランドとローランドの区別にまで話を及ぼされているという点が、この本の一つのメリットとしてあげられます。その点については東京外大での書評会で水谷さんがすでに指摘されていたと思いますが、重要だと思います。それでは、日本人はどうなのか。ご本には、「連合王国で周縁的な位置を占めたスコットランドの人びとがロンドンへの道を妨げられなかったのと同様に、東北出身者には帝国日本の担い手として成り上がるルートが開かれていた」という指摘がありますが、東北とスコットランドの比較は面白い点です。東北学院大学を創設した押

川方義の「東北を日本のスコットランドに」という言葉が思い起こされます。彼はスコットランド出身の宣教師に傾倒して、こういった議論を出してきたわけです。

重層性でいえば、さらに沖縄が問題になります。沖縄に関してはご本で何度か出てきますが、台湾に行っていた沖縄人はどう位置づけられるのでしょうか。細かなところで気になった点として、台湾同志会の中央構成員のリストのトップに安里積千代が出ていることがあります。安里は沖縄にとって重要な人で、戦後は沖縄を代表する政治家の一人になったわけですが、そういう人がリストのトップに出ている。それも気になったところですよ。

さらに、植民地としての台湾の変化と日本国内の変化との連動、という問題があります。並河さんの報告でも、本国での動きと植民地の動きの関係が触れられていたと思いますが、内地の事件の波紋が台湾に及び、そこから返す波がさらに大きくなって朝鮮や内地に打ち返されるというダイナミズムを描かれていることも、重要だと思いました。

最後に「帝国意識」の問題に触れておきたいと思います。「帝国意識」ということを私は提唱したわけですが、駒込さんはそれを取り上げて下さった上で、「帝国意識」ではなく「帝国無意識」ではないかと言われていました。私自身、その議論自体には賛成です。「意識されることもあるし、意識されないこともある」「必ずしも意識されるものではないメンタリティ、マインドである」ものであるわけですが、ただ言葉としては「帝国無意識」というのはどうかなと思います。それだけ最後に述べさせていただいて、私のコメントを終わります。

水谷 ありがとうございます。続いて廉雲玉先生から。

廉 東京大学駒場キャンパスで博士号をとりまして、テーマはイギリスの優生学と女性の運動について。木畑先生が指導教官でした。駒込先生の本は「植民者と被植民者の間の関係」を書いておられて勉強になりました。M.L. プラットが『帝国のまなざし——旅行記とトランスカルチャーレーション』を書き、文化研究、文学研究をする人の「コンタクト・ゾーン」という言葉がありますが、「コンタクト・ゾーン」という概念をプラットがだした時、この本の中で「コンタクト・ゾーンは実はコンフリクト・ゾーンである。コンフリクトを込めたコンタクトである」と強調しています。先生の本の中でも教育の制度のディスプリンを通じて常にコンタクトをしながらも葛藤を含んだ過程として台湾の植民地支配を見る視点に注目しました。

私のコメントは4点。一つは trans-imperial の概念について。「間帝国」というシンポジウムの主題にもなっていますが、先生もいわれるように日本の帝国主義、植民地支配と共通する言葉で分析されていくことにおいて trans-imperial の概念は重要であると思います。その概念を広げていく方向を考えてみたい。それは縦に広げる方向、横に広げる方向。縦に広げる方向は、こういう概念が成立するかどうか分からないんですが、trans-imperial の前に subaltern をつければどうかと。Subaltern-trans-imperial という言い方もできるのではないかな。コスモポリタリズムについての最近の議論の中で subaltern-cosmopolitanism という言葉も出てくるし、帝国の下にありながら帝国の上で繁栄し続けている国家という枠組みを疑い、それを超えていくことをめざす視線を明らかに浮かび上がらせるためには、こういう考え方を入れることもできるのではないかな。先生の研究は自ら限定されているようにエリート男性の主体の動きを追ったものであり、エリート男性ではない主体について目を向ける時、そういう広げ方ができるのではないかな。次は横に広げる方向。被植民者たちの間のつながり、被植民者と帝国の国民の連帯、つながりが一瞬に現れる、ある時期、ある程度現れる、その後、消えてしまう、夢のような瞬間を予感された一瞬のスナップショットとしてとらえることができるのではないかな。そういう例を探りだす努力が必要なのではないでしょうか。すでによく知られている例ですが、1920年代の朝鮮のアナキストである朴烈と日本人女性の詩人である金文子との恋愛と結婚、二人の間に連帯がある。今、朴烈の話が韓国で映画になって話題を呼んでいます。大衆的にもよく知られている例ですが、こういう形の trans-imperial だけど、subaltern の観点をとれ入れることで、もっと先生の仕事を広げるということについてコメントをしたいと思います。

2番目はイギリスの帝国史の研究について。先生は木畑先生の仕事を引きながらイギリス帝国と植民地主義の特殊論を批判する際に日本の例外論批判は役に立つと。最近、イギリスでは new imperial history というものがあり、一つの固まった整理された学派になっているわけではないのですが、*New Imperial Histories Reader* という本があり、ステイヴン・ハウとか、キャサリン・ホールとか、ソニア・ローズという人の仕事ですが、イギリス帝国の神話に対しての挑戦が行われていると思います。イギリスの帝国はよき帝国であって、他の帝国の下に植民地になるよりは、イギリスの植民地になった方がマシである。そういう話を打ち破ることであり、イギリスの植民地は他の帝国と同じように残酷であり、同じように悪いことをしたと強調する。最近、2013年、ケニアの Mau Mau 運動、ケニアが独立戦争としてマウマウ戦争をしてマウマウのゲリラを収容所に入

れ、暴力をしたことが裁判になり、個人の賠償で勝った。イギリス政府がもとのマウマウの戦士たちに賠償することになったんですが、そのような例からも見えるように植民地支配の中の暴力の問題は、結局、trans-imperialの方法の中で採り入れられて、これからもっと追及されなければならないことであると思います。

3番目は神社参拝について。台湾での神社参拝と朝鮮での違い、共通点について。この点に関して門外漢ですが、朝鮮の場合、いろんなキリスト教会が入り、アメリカからもイギリスからもドイツからもカトリックからもきて、いろんな教会が競合する場となった。多いのはアメリカの北長老会です。ピョンヤンに多くの宣教の地を求めてピョンヤンを含めて周りに8つの教会をもっていた。アメリカの北長老会が中心になり、崇実大学校は「神社参拝」に反対し、ソウルにある梨花女子とか延世大学のもとになる学校はメソジストであって設立者は「神社参拝」について受け入れる姿勢をとった。それに対して変節とか裏切りと日本の帝国主義に協力したと解釈されていますが、細かく入ってみると韓国でもそういう研究は徐々に出てきますが、普遍的なキリスト教の世界をつくるという教育理念と相反する、神社参拝をどうやって受け入れるかについての宗教に対しての多元的な考え方、「宗教相対論」が出てくる。物質的な、反キリスト教的な教育を朝鮮の人々が受けるようになると神社参拝に反対して学校が閉鎖されるなら反キリスト教的な教育を朝鮮の人々が受けることになるから、テクニカルに神社参拝を受け入れるという姿勢をとる。今後、細かい研究の方向に向かっていくと思いますが、駒込先生の議論にもつながっているのではないかと思います。

韓国のポスト・コロニアルについて。先生は日本社会がもっている今の問題的な状況を強調しておられる。正義ではない、不正義であると現実批判の姿勢をとっておられる。私も韓国の今についてそういう考えてみたい。韓国ではレイシズムのことをどうやって定義するか難しいのですが、フランス人哲学者である、アルベール・メンミの理解が役立つと思います。レイシズムのことは単に生物的な人種主義だけでなく、集団と集団を分けて、ある集団が他の集団に対してもっと優れている、他の集団は劣っていると価値をつける、ウソの価値をつけて押しつける。幅広いレイシズムの概念をとれば韓国で今、行われているマイグレーション（在留外人）の労働者に対する差別的な政策、差別的な一般の人々の態度はレイシズムにほかならない。韓国のレイシズムのことを日本のレイシズムとつなげて批判していくことは私の興味のあるところで、先生の話に共感し、勉強になりました。

最後報告とレスポンスの中で「同化主義」をどう見るか。バラバラにしてバラバラに

したものをまた同じ色に構成していくこととして同化主義を見る時、マフムード・マムダニの議論が役立つと思います。マムダニはウガンダ出身、アメリカで教えている方でイギリスの植民地支配の特徴を「間接統治」であると。普通、分割支配というが、マムダニによると「分割して支配する、divide and ruleの前に一つの段階がある、define and rule、誰がnativeであり、誰がnativeでないのかをdefineする、定義し、規定する。誰がnativeで、誰がヒンドゥーであり、だれがムスリムであるかをつくり出して、その差異に目をつけて、それを管理する。それが「間接統治」の核心である、本質であるという議論をしているので、それは駒込先生のレスポンスにもあたっていると思います。以上です。

水谷 3人目のディスカッサントの田中智子先生から。

田中 私は日本近現代史、日本高等教育史を研究していきまして、今日のテーマに即した具体例で申すならば、同志社設立史を研究している、といえばわかりやすいかと存じます。これから、自分では重大な問題と思っているけれども今日のテーマに関わるのかどうか、若干の不安も抱きつつ、二つの論点を提示させていただきたいと思います。

駒込さんの御著書は、台南長老教中学校を舞台とし、ファンドすなわち「金を出す」ことと、管理運営すなわち「口を出す」ことの二者の交錯過程の物語を描いたものと位置付けることができます。そこでの日本は、帝国として学校を統制する側ですが、そのような段階以前の、日本がミッションによって学校が作られる側であった時代の状況を、一つ目の話題とします。

同志社という学校は、水谷さんのご報告をうかがうにつけても、「ミッションスクール」ではなく、「native化された学校」「nativeの学校だが、ミッションと連携し得た学校」という方がふさわしいのではないかと考えてくる学校です。現在、1880年代末における同志社の寄付金募集運動を分析していますが、これは、看病婦養成学校をつくることと、英学校として始まった同志社を大学レベルのものにするという二つの狙いをもった運動でした。新島が中心となり、宣教師がサブであった同志社という学校と、宣教師自身が校長を務めた台南長老教中学校はそもそも性格が異なりますが、同志社は、来日宣教団すなわちアメリカン・ボードの出資がベースとしてあるのに加えて、nativeからの寄付金が多く集まったところが特徴です。現地での寄付金は複合的な性格を有しており、まずは長老派、改革派、アメリカン・ボードといった宗派を超えた、全国的なキリスト教

信徒の拠出を得たこと、そしてノンクリスチャン的な二つの動きがありました。民権運動を背景として、日本では新聞雑誌の発刊が1880年代に各地で相次ぎますが、『国民之友』の徳富蘇峰が音頭をとる形で、こうした新聞雑誌を窓口とした募金キャンペーンが広がり、全国からかなりの額の寄附金が各社に寄せられた点が一つです。今一つは、中央官財界の著名人と、京都にみられるように、知事クラスや府県会議員になるような地域有力者層からの呼応がありました。これらの寄付は、自らあるいは子弟の「社会的上昇」を直接的に狙って寄付をした、という文脈ではとらえきれない部分があるように思っています。

駒込さんのとり上げられた寄附金の事例は、今述べた最後の形態に近く、「ノンクリスチャンの紳商」という言葉で表されていますが、富裕な商人層から寄附金が集まっているところに興味を引かれました。そのことを考える際、「台南」はどういう都市なのかが重要だと思います。先刻、駒込さんがイギリスの都市を紹介されたとき、「沖縄のような」と表現されたり、木畑先生が「スコットランドは東北だ」と例えられたりしたことで、それぞれの土地に対するイメージが喚起された次第です。では「台南」という土地は、例えば日本における長崎・横浜・新潟・函館といった開港地のような場所をイメージすればよいのでしょうか。淡水との違いも含め、産業構造などをご説明いただきたいと思ったのが一点目です。

二点目は、女性史あるいはジェンダー史的な視点から、本書の評価を詰めておく必要があるのではないかということです。この点は、駒込さんの前のご単著に対しても寄せられた批判の一つで、それをよくよく自覚しておられることは、東京外大でのシンポにおけるご応答からもうかがわれます。実際、本書には女性の立場や進路、設置された女学校への記述が散見し、女性史・ジェンダー史的関心をもつ読者にも有益な著作となっています。しかし、巻末のサマリーにおいて、それらが登場しないことに象徴的ですが、著者が紡いだ物語は、女性の話を入れることによって「豊かになった」という次元にとどまっていて、基本的な骨格においては、それらを必要としない構造なのではないかと思えます。

「目配り」あるいは「付加価値的な情報」以上の意義をもつためには、女性史・ジェンダー史的な視点を入れることによって、何か本書の大元的なところが書き変えられたかどうか、あるいはどのような枠組みが成り立たなくなったかということ、具体的・批判的に考えなくてはならないでしょう。402頁においてハーバマスの「公共」の概念に即して展開される「可能態」の問題として、それは「女性を含みうるものであったか？」と

いう点を検証することになるかと思いますが。集合的主体としての「台湾人」なるものを、「性差」なく提示できるのか、それとも、「共有されるもの」となり「破れた」とされる台湾人の学校という「夢」とは、実は「男性の夢」に過ぎなかったということになるのでしょうか。女性史・ジェンダー史的論点は、駒込さんの最初の単著から、20年以上うやむやにされてきた感もありますが、とはいえ、いろいろな意味において、駒込さんご自身によって取り組まれるべき課題ではないのではないかと考えています。私自身、問題提起するのみで、今ここで何か見解を示せるわけではありませんが、以下、手がかり程度をお話しします。

本書には、キリスト教の受容に基づく親族意識の変化や、男子との隔離を求める漢族の保護者などについての言及があり、それぞれに興味深いものです(169・264・273頁など)。ですが、女性史・ジェンダー史的視点からみたときに出色なのは、高長という人物の、女性を含めた一族に関わる学歴・職歴に関する非常に豊かなデータです(171頁)。「民衆史の重要な研究領域」という捉え方がなされていますが、「ジェンダー史・女性史の重要な研究領域」と再定義できる史料ではないかと思っています。にもかかわらず、その進路にかかわる分析・評価について申し上げますと、叙述が進むにつれ、念頭におかれる主語が男性のみになっていくように感じます。「高長家族は官吏や教師を除外した」という分析がなされていますが、それは男性についてであり、女性の場合は、教師になった者が非常に多かったことがデータにあります。これをどう読めばよいのでしょうか。また、音楽の分野で成功した女性も多かったことがわかります。それは「花嫁修行」といった性質のものと理解すればよいのでしょうか。これほど多くの女性が医者になったという点は、日本と比べても目を引きます。

以上のような学歴の高さは、この一族が集団として有した特質なのでしょうが、どのような意図がその背景にあったのだろうかと関心を覚えました。高長なる一族の長にとって、「宗族」の女子に高い学歴を与え、場合によっては「内地」にまで進学させたことは、どのような意味をもったのでしょうか。また高長にとって「姻族」とは、「嫁を取る」ことだったと理解してよいのでしょうか。配偶者選択が、家長によってなされたのか個人によってなされたのかという点の検討も必要でしょう。そして、男性とは異なり、女性には例えば「婚姻を通じた社会的上昇」「そのための学歴」という認識はなかったのでしょうか。

今日の議論で少し気になったのは、全体的にキーワードとみなされていた「夢」についてです。おそらくご著書では、より広い含意をもつものとして提示された語句だと思

うのですが、先ほどからの議論では、「立身出世物語」といいますか、「夢」の内実は「社会的上昇」であるという理解に収斂してしまったような気がします。以下、私もそれに乗ったかたちで話してしまうことになりますが、女性にとっての「学歴」とは何だったのでしょうか。婚姻を通じた社会的上昇を目指したものだっただけなのか、それとも男性同様のキャリアの問題としての社会的上昇ということなのでしょう。

このような問題を考えるとき、東京外大のシンポジウムにおいて、戸邊秀明さんがすでに「家父長制」という用語を提示されていることは、炯眼だと思っています。日本の女性史研究では、女性差別の温床が家父長制とされてきました。本書では、「家父長制研究」ではなく、ほぼ「家族史研究」と表現されていますが、台湾における家族史研究なり家父長制研究の現状はどのようなものであるか、またそれらに対する駒込さんの評価はどのようなものなのでしょうか。娘に限らず、息子と父親との間での進路をめぐる相剋も紹介されましたが、お聞きできれば幸いです。印象論で恐縮ですが、本書には子や孫に関する叙述が多く（家族集合写真の多さも含めて）、「家父長制的な物語」というイメージを受けました。そしてうがちすぎかもしれませんが、「[叶わなかった夢]が「子の世代、孫の世代」に委ねられる」という本書の締めめの叙述は、どこかしら、家父長制に対する肯定的なおいを醸し出しているようにも感じられたこともあり、この点を提起させていただいた次第です。

以上、一つ目に「地域性」の問題、二つ目に「女性史・ジェンダー的視点」言いかえれば「家父長制」という論点を提起しました。後者について、実は2013年に同志社大学において駒込さんや水谷さんと一緒に、「ミッション高等教育史の可能性」というシンポジウムを行いました。その際に提起された、「教育を受けた女性には、官僚になるという出世の出口はない」という問題がそのままになっているということもありまして、「帝国」という今回の枠組の下で女性の問題をどう考えたらよいか、時間の許す限りで展開していただければと思っています。以上です。

水谷 3名のディスカッサントの方々、どうもありがとうございました。たくさんの論点、質問が出されました。駒込さんには、ご自身が特に興味深いと思われた質問をピックアップして答えていただければと思います。なお駒込さんの返答の後に、フロアに開放しての全体のディスカッションを考えております。それでは駒込さん、よろしく願いいたします。

駒込 どうもありがとうございます。多彩な論点をいただきましたが、答えられる範囲で答えたいと思います。

最初に田中智子さんからの問題提起について。台湾における研究としては、日本植民地主義と資本主義と家父長制の結託を問題にした、楊翠『日占時期台湾婦女解放運動』（1993年）があります。こうした先行研究に学びながらも、それでは、「植民地（主義）」とはなにか？という前提的な問題が明らかになっているかといえば、なっていないというのが私の判断です。ですので、楊翠のような複眼的な研究は重要だと考えながらも、「植民地（主義）」「人種（主義）」とはなにかという課題意識に方向づけられています。しかし、著書としてまとめるにあたり女性史・ジェンダー史的観点からする研究とも対話可能なものとしたという意識から、ある意味で中途半端に高長家族の女性たちのキャリアなどに言及しました。そのために、家父長制という観点の不在という問題を指摘されたのだと思います。

私自身、現在、台湾史にかかわる史料集としてつくろうとする中で、台南長老教中学・林茂生という対象に即して「植民地」とはなにかを問うとしたために死角となったことはなにかを考えています。この史料集にも林茂生が登場するのですが、簡吉という農民組合のリーダーと、高一生という台湾先住少数民族のリーダーとあわせてとりあげようと思っています。林茂生が抗日運動における最も穏健派だとすれば、簡吉は最も左派、高一生は先住少数民族ということになります。

すべて男性ですので、それも家父長制の枠の中の話だといわれてしまうかもしれませんが、私が気にかかっているのは、林茂生の息子、林宗義が自分の母親について書いている回想です。林茂生の妻・王采繁は、台湾人としては初めて日本内地の高等女学校に進学した女性です。さらに王采繁の家族をたどると、阿片戦争でイギリスと戦った浙江提督に至る家系であり、クリスチャンでもありませんでした。その母親がなぜ初めて日本内地の高等女学校に進学を認められたのか。息子の林宗義が回想で書くところでは、父親は儒の家系である、「男尊女卑」的な価値観を強くもっていた、林茂生が社会的に活動する中で母親がどれだけ苦労したか。日本統治時代においてもそうであるし、戦後に林茂生が二・二八事件で殺された前後、その後の人生についてもさまざまな形であてはまることを、父に対してかなりクリティカルな観点を示しながら書いています。林宗義も男性なわけで、家父長制批判がどこまで徹底しているのかという問題はあるわけですが、私自身がとりあげた対象に内在しながら、異なる方向に話を展開していく可能性があるといえます。

拙著では植民地主義をめぐる流れの中でまとめたために、このような家父長制をめぐる問題をうまく俎上に載せることができませんでした。そこには、ジェンダーを軸とした歴史叙述が、植民地主義批判を曖昧にしてしまうことへのためらいのようなものがほとんど無意識の内に働いていたとも感じています。「教育を受けた女性には、官僚になるという出世の出口はない」というのはその通りだとしても、男性と女性を問わず、台湾人が日本人に比して差別されていたこともあります。そこから、女性差別批判と植民地主義批判のどちらを優先させるべきかというように問いを立ててしまうならば、研究の是非を立場性のようなものに還元することになってしまいます。ですので、複合的な観点を立てることが必要ということになるのですが、複合的観点といいながら実はそれぞれの観点については既存の図式によりかかってしまうことにならないか。田中さんは「家父長制的な物語」という印象を受けられたとのことですが、その場合の「家父長的」なあり方、あるいは「家族」や「子や孫」とのつながりは台湾と日本で同じなのだろうか。台湾人が総体として戦前・戦中・戦後を通じて国家機構から疎外されてきた歴史への理解と想像力を欠いたまま、無意識のうちに日本社会におけるイメージを投影しているところはないだろうか。そうではない歴史叙述、複数の主題がそれぞれの個性と重要性を失わない形で、緊張感をもってからみあう歴史叙述が、どのような形でありうるのか。現在の私にはまだよく見えていないというのが正直なところですが、ただ、ひとつの史料から多元的な方向での読みを発展させることのできる史料集という形式ならば、ある程度は可能なのではないかと感じています。

この点は、木畑さんの先住少数民族のことはどうなるのか、廉さんの *subaltern* の観点はどうなるのかという問題にも絡みます。

史料集でとりあげることを考えている簡吉は、台湾農民組合から台湾共産党へと流れて、戦後、中国共産党に入って1950年代前半に白色テロで殺される人物です。高一生は、阿里山の「蕃童教育所」の教師として部落の「近代化」に努めた上で、戦後、先住少数民族による自治を求めて活動しました。その際に簡吉のような台湾共産党の関係者と連絡をとったことをめぐる嫌疑で、やはり白色テロで銃殺されます。

林茂生と簡吉と高一生の3人の人物に共通しているのは、戦後二・二八事件から白色テロにかけての時期に殺されたということです。もう一つは、3人ともそれぞれの身近な集団の中では飛び抜けたエリートであり、身近な集団にとっての「最高学府」で学んだ後で自分の母校で教えていることです。林茂生の場合は台南長老教中学校に学んで同志社を出て、その後、東京帝大を卒業し、母校台南長老教中学校の教員になる。簡吉は鳳

山の比較的豊かな農民の家に生まれましたが、当時、台湾南部では最高学府であった台南師範学校を出て自分の出身地の鳳山公学校の教師となります。教師をする中でたくさんの子供が長期欠席をしたり、学校をやめたりする事態に接して、何が起きているのか調べる中で、農民組合運動のリーダーになります。高一生は阿里山の蕃童教育所で学んだ後、いくつかの学校を経て台南師範学校を卒業、巡查となって阿里山の「蕃童教育所」の教員となります。一般的には立場を異にしていると思われる3人の人物に、ある種の共通の命運のようなものがあるのではないかと。それは、水谷さんが話された semi-educated native をめぐる大きな壁という問題でもあります。「植民地（主義）」とはなにかを問うという観点からは、左翼運動からの距離とか、漢族と先住民の立場の違いよりも、この semi-educated native ともいうべき人びとが共通に直面した壁が重要ということになります。

次に、木畑さんの「自治的空間」をめぐる質問についてお答えしたいと思います。拙著では台南長老教中学校という学校で台湾人の学生たちの「夢」が語られた。それが重大なできごとだと書いているわけですが、一般的に言えば、そんなに重大なことだとはみなされないことです。「大きな物語」と「小さな物語」という言い方がありますが、「大きな物語」としてのナショナリズムにつながる道筋、あるいは以前であれば「人民民主主義革命」につながる道筋、その道筋に連なるものを評価しようという立場からすると、台南長老教中学校は重要な対象ではありません。たくさんの方がお金を出して管理運営権を握ったとしても、「それが、なんなの？」という問いがありうるのではないかと思います。これに対して、必ずしも人民民主主義的な革命や、明確なナショナリズムに——中国ナショナリズムにせよ、台湾ナショナリズムにせよ——つながらなくても、自治的な空間をつくることは、社会の基層において重要な意味をもつのではないかと。また、ナショナリズムにしても、社会主義革命にしても、こうした社会の基層レベルにおいてポジティブな変化を励まし、促進するものなのか、あるいはそれを潰していくものなのかという観点から再評価されなくてはいけないのではないかと考えました。

社会主義やナショナリズムという大きな物語に頼らずに、この出来事の重要性を示すにはどうしたらいいのか。そこで「公共圏」という言葉を用いました。かなり早い段階からハーバマスの「公共圏」という言葉は意識していたのですが、「公共圏とはいっても、先住民がいないじゃない、女性もほとんどいないじゃないか」というような批判がなされてきました。もっともな批判ではあるのですが、そのように考えると、あらゆる属性の人びとがはいっている「公共圏」はそもそもありえないのであり、「公共圏」という言

葉はそもそも欺瞞的だということにもなりかねない。そのことはそれとして認めながら、「公共圏」における「公共性」の最小限の要素を考えた場合に、国家というシステムから相対的に独立した自治性ということが重要なのではないかと考えました。この自治性を維持しながら、どのような人びとがどのようにそこに参加しえたのか、その開かれ具合を具体的に確かめる。そうした事態を把握するための言葉として、さしあたって「自治的空間」という言葉を使いました。

この「自治的空間」というコンセプトと密接に関連しているのが、「人格」という概念です。林茂生が学位論文、その他の文章で強調しているのは「人格」という言葉です。戦後すぐに書いた文書でも「帝国主義はなぜダメなのか、人格を否定するからである」と言い方をしています。めずらしいタイプの「帝国主義批判」だと思います。林茂生における「人格」は、教育の程度のいかんにかかわらず、性別や民族の違いにかかわらず、もともと備わっているものとして捉えられていました。その上で重要なことは、林茂生が単に人格が大切だと述べるに止まらず、人格の崩壊という事態を問題にしていることです。学位論文で書いているように、「外側から自分自身にないものを押しつけられる、そのことによって人格の崩壊が来されてしまう」という事態です。1933年に『台湾教会公報』に寄せた文章では、キリスト教の「贖罪」という問題を採り上げて、このように書いています。人間には誰ももともと良心がある、キリスト教の信仰は良心の働きを強めるものだ、ところが何かのきっかけで良心に蓋をされてしまう事態が生じると、いよいよ本当のことがいえなくなり、自分を偽るようになっていく、するといつのまにか自分を偽っていることすら気付けなくなっていく、そのことで人格の崩壊が生じる。このように書いています。林茂生の息子は、精神科医として実際に精神分裂病の患者に向き合うこととなります。林茂生の目の前にも、そうした人々がたくさんいたろうと思います。

漢族としての文化の共通性に基づいた台湾ナショナリズムは、台湾先住民にとっては暴力的なものとなりうるかもしれません。その時に林茂生自身は台湾ナショナリストであるにもかかわらず、その人格論は政策を批判するものとなりえます。カント自身はそこまで考えていなかったと思うんですが、林茂生における「人格」という概念は、実際の林茂生の現実的視野の射程が限られていたとしても、林茂生自身の論を批判し、乗り越えていく原理が埋め込まれている部分があったのではないかと思います。「自治的空間」にしても、「人格」にしても、帝国主義批判・植民地主義批判にかかわりながら、これを批判する存在が抑圧者にも転化する事態をどのように批判しうるのか、という文

脈の中で着目すべき概念としてとりだしたものといえます。

木畑さんが指摘された沖縄人・安里積千代が、戦後、沖縄を代表する政治家の一人であることは気になっていましたが、拙著では深められなかった問題の一つです。20年前の著書『植民地帝国日本の文化統合』では「沖縄は内地、台湾は外地」みたいな機械的な分け方をしてしまいましたが、新しい著書では「台湾と沖縄に共通する命運」というべき問題にフォーカスしています。その上で、林茂生らを攻撃した在日日本人の中に沖縄出身者であり、戦後の沖縄政治において重要な役割を果たす人物がいたことを、どのように考え、評価すればいいかという問題が、まだまだ自分の中で解決がついていません。安里だけでなく、屋良朝苗という戦後の沖縄を代表する政治家が、台南の中学校の教師だったということもありました。私がお話を聞いた台湾の方は当時の台南中学校の日本人教師を批判しながら、「屋良先生だけは違う。何かあるとすぐ私たちのことをぶん殴るけど、決して「植民地」のとか言わなかった。あの人は「沖縄」だからね」という言い方をしていました。安里積千代や屋良朝苗に着目しながら、沖縄と台湾の関係を問うという問題も、拙著で積み残した大きな問題のひとつです。

田中智子さんの話で台南はどういう街かという問いがありました。京都のような街と言ってよいかもかもしれません。歴史的には政治・文化の中心だったけれど、近代になって産業はあまり発展せず、工場も乏しい、ただ教員や記者など言論人が幅を利かせている街です。木畑さんの問題提起にからめていうと、台南長老教中学校の後援会に1000人近くの寄付者の名簿が残っていますが、8～9割方は素性がわかりません。教会員であったのか、なかったのか。あるいは、漢族系であっても閩南系か客家系かという違いがありますし、漢族と先住少数民族の中間的な存在として「平埔族」と呼ばれる人びともいましたが、よくわかりません。平埔族はもともと教会の主要な担い手だったわけですが、台南長老教中学に寄付した人のうち、誰が平埔族であったかは、よくわかりません。これも今後の課題です。

廉さんのご報告について、全体としていえば、近年のイギリスの New Imperial History の動向も含めて、学ばせていただいたという思いを強くもっています。subaltern については、ご指摘のように、林茂生は明らかにエリート男性です。subaltern ではない。ただ、subaltern とは相対的な位置関係ではないか、と私は考えています。たとえば、林茂生が日本語で書き残したものはほとんどありません。当時、『台湾教育』という毎月出る分厚い雑誌がありましたが、そこに台湾人として台湾教育界を代表していると言ってもよい林茂生が書いたものは、台南長老教中学校の漢文の教師をしていた人物への漢文の弔辞、

それだけです。そのほかには、一切出てきません。台湾教育史を研究するとなるとまずは『台湾教育』という雑誌を見るわけですが、そこに林茂生という名前はまったくと言ってよいほど出てきません。そのかぎりでは *subaltern* 的でもある。

もちろん、林茂生に比すれば、農民組合のリーダーたる簡吉はより *subaltern* 的な存在です。ただし、京大の大学院生でずっと台湾の農村で調査をしている都留俊太郎さんによれば、簡吉もまた台湾の一般農民に比すればとんでもないエリートであって、農民組合の中でもすごい落差がある。さらに、台湾先住少数民族に比すれば、その一般農民たちも…ということになり、つきつめれば、「真の *subaltern*」は、台湾先住少数民族の、女性の、障がいをもった人だけということになりかねない。かりにそうした存在に着目するとして、ここに挙げたそれ以外の人びとの *subaltern* 性を否定できるかといえ、そうではない。そうした意味で相対的な位置関係に着目しながら、*subalternity* を、グラデュエーションのうちに見分けていくことが必要だと考えています。それでも、台南長老教中学校という場所に視座をおくと先住民の話がどうしても落ちていってしまうということがあります。高一生についていえば、林茂生が非常勤講師として台南師範学校で教えた時、そこで学んでいたようだということがわかります。当時の名前（日本名）は矢多一生ですが、林茂生とかすかな接点がありました。一般論として漢族か先住民のどちらに着目すべきかというように問題を立てるのではなく、かすかな接点があったにもかかわらず、「なぜ林茂生は谷田一生の命運に対して共感を寄せることができなかつたか？」というように問いを立てていかななくてはいけないと思っています。

「神社参拝」問題について。ある種の歴史叙述は、神社参拝にいかん抵抗したかを基準に歴史を評価してきました。朝鮮において何十人もの人びとが神社参拝にあくまでも抵抗して獄に捕らわれ、中には獄死した人もいたことが強調されてきました。抵抗することはもちろん大切なことですが、何のために抵抗するか、ファンダメンタリック（原理主義的）な信仰を基盤にした抵抗は、ネガティブな側面もはらんでいたと思っています。その上で拙著ではあまり書けなかつたんですが、アンダーウッドのような宣教師が神社参拝に妥協していく時、「宗教相対論」的な立場から神社参拝に妥協するための理由を考える、ということがありました。また、エドウィン・ライシャワーのお父さんであるカール・ライシャワーは、キリスト教の宣教師でありながら、キリスト教主義を絶対視する価値観に対して、いや仏教にもよい側面があるといっていました。ただ、そのライシャワーも、そもそも朝鮮人は日本人に抵抗すべきではないと考えていました。これに対して、戦後日本の神道改革に影響を与えた宣教師ホルトムは「神社参拝というのは政治的・

軍事的支配のエージェントなんだ、神社参拝をまさに政治的・軍事的支配のエージェントであり、だからこそ朝鮮人が抵抗するのは当然なのだ」と考えました。重要なことは、神社参拝をもっぱら宗教的な現象とみなしてその是非を議論することではなく、まさに「政治的・軍事的支配のエージェント」とみなした上で、その是非を問うことだと思います。

台湾における宣教師は、植民地支配は政治的な問題であって、キリスト教プロパーの問題とは異なるという見方をしていました。私としては、その場合の「キリスト教」は何なのだろうかという、そういう疑問を感じます。田中智子さんが同志社ではネイティブ（日本人）の信徒が学校運営の実権を握ったと指摘されていましたが、台湾では1920年代半ばに林茂生が校長になってもおかしくない状況があったにもかかわらず、宣教師は決して校長職を譲ろうとしませんでした。そこには、植民地支配下という条件において、総督府との交渉でイギリス人宣教師に正面に立ってもらわなければいけなかったという事情もありました。これは日本内地の状況と、植民地支配下台湾の状況との違いです。

朝鮮と台湾との比較という点では、はたして朝鮮のキリスト教系学校に林茂生のような立場の朝鮮人がいたのかということが、私にはよくわかっていません。私の知っている限りでは、朝鮮の「神社参拝」に抵抗したアメリカ人宣教師たちも身近な関係においては権威主義的であって、朝鮮人の実権を認めようとしなかったと思われます。この点が今後の比較のポイントであると思います。また、朝鮮における神社参拝問題で神社参拝をした学校では、朝鮮人が宣教師に代わって学校の校長になる、今まで校長だった宣教師はみなアメリカに帰る、という事態がありました。ところが、台湾の場合、「神社参拝」をして何が起きたか。林茂生のような人物が追放される。宣教師の代わりに台湾人ではなく、日本人が校長になる。ともすれば「総督府は、朝鮮ではひどいことをして、台湾では穏健だった」かのようなイメージがありますが、実は朝鮮総督府の方が朝鮮人に対してかなり譲歩していて、台湾総督府の方が強硬な措置をしていたという問題もあると思います。

廉さんのご指摘の中で、「被植民者たちの間のつながり、被植民者と帝国の国民の連帯、つながりが一瞬に現れる、ある時期、ある程度現れる、その後、消えてしまう、夢のような瞬間を予感された一瞬のスナップショットとしてとらえることができるのではないか」というご指摘は、たいへん魅力的なものと感じました。私の著書の中では、淡水中学校・淡水女学院に対して神社参拝をせよという圧力のもとで、女学院長代理たる女性

宣教使アーガル、教頭たる日本人キリスト教徒安藤信成、そして、同校を追放される台湾人教師陳清忠のあいだでありえた「連帯」関係が、たとえばそのような「スナップショット」の題材たりうるものと思います。この場合の「連帯」は、それを妨げようとする力が働いているので、基本的には「一瞬」のものでありえない。しかし、だからこそ、その「一瞬」をとらえることが大切なのだと思います。

まだ答えられてない問題もあるかと思いますが、とりあえずの応答とさせていただきます。

水谷 ありがとうございます。ではフロアに解放いたしますので、駒込さん、ディスカッション、報告者にご質問があればお願いします。コメントなどご自由にご発言いただければと思います。

(質疑応答)

小森¹⁾ 香港史をしておりまして、香港をフィールドにして「永世」を分析概念として「植民地と近代」を考えております。本日のお話の一つのカギになったのが「上昇の夢」、インドで官僚として雇用されたような状況が、全く閉ざされていた香港政庁だったんですが、英語教育は重要で中国人が英語を身につけると買弁になって西洋人の商社で活動するようになると自分の富も蓄えられる。それによって中国人社会の中でエリート的な地位に就く。香港では中国人社会の上層部に位置する人たちの中には官僚ではないが、一定の政治参加の可能性が開けていた。これは香港の植民地における英語教育の重要性だと考えました。駒込先生が「自治的空間」をいわれて、その中で前近代における中国における善会善堂、香港においてもつながる空間があり、東華院という病院の形で生まれた。医療も東洋医療だけを行う空間で、医療だけでなく、慈善的な行為を行い、教育も行われた。中国人のみによって自治的に運営される機関だった。林茂生という人物が、あえてそういう伝統中国における自治空間をつくるわけではなく、ミッションが運営した学校の空間の中に「自治的空間」を見いだそうとしたのは、どういう意味だったのか。同時代的な香港、中国の近代においても「善会善堂」が続いているので同時代的な点からの比較、林茂生の特殊性をどう考えればいいかを教えていただきたいと思います。

駒込 「自治的空間」というのは、実は台南長老教中学校だけではなく、水利組合とかい

ろんな形で「自治的空間」をつくってきた伝統があると思います。台南長老教中学校の資金集めも、ある意味で伝統的な方式で行われた自治の延長線上にあったと見ることもできます。

その上で、台湾の場合は、中等学校に限らず私立学校が1920年の時点で20校しかなかったという問題があります。朝鮮は1895年の甲午改革以来、私立学校をつくりはじめた。その歴史の上に総督府が乗ってくるから、キリスト教系だけでなく、民族系の学校も含めて、いろいろなタイプの私立学校がある。台湾の場合は、中等程度の私立学校は、台南長老教中学校と淡水中学、台南長老教女学校、淡水女学校だけです。それ以外の私立学校をつくろうという動きも日本の台湾領有後からありましたが、決して認められませんでした。台湾人がお金を集めて学校をつくろうとする場合、公立の公学校への寄付金だったら認める、だが私立学校への寄附金は認めない、すなわち、管理運営の権限は決して日本人が手放さないということがありました。すなわち、中等学校のような場合は総督府が完全に掌握する一方で、その外側に台湾人による「自治的空間」が広がるという状況がありました。

台湾を訪れると伝統的な廟の前の「青空食堂」のような空間の方が、私立学校よりもずっと自治的な空間なんだけど、中等学校において「自治的空間」をつくれるかということ、とても難しい。だからこそ、自治をめぐる伝統的な方式とキリスト教系ミッションスクールという、もともとの由来野異なるものが合体せざるをかなえなかったということがあるのではないかなと思います。

もう1点は「一定の政治参加が香港では認められていたか？」ということですか？

小森 香港の状況として、という私の感想ですので応答は不要です。

駒込 台湾の場合、「自治的空間」というのはさまざまな形であったわけですが、それが政治参加ということにはつながりにくかった。だからこそ、林獻堂らの政治参加を求める運動と、台南長老教中学を「台湾人の学校」としていこうとする動きが結びついたことは重要であったということになります。

小森 ありがとうございます。

水井²⁾ 今工業大学勤務で、100年以上の史料編纂を目にする機会がありますが、東京や

地方からの学生が全寮制で、スコットランドに端を発するダイアーなどの先端的な教育者の方法論により工学を学ぶ。農村部から、しかも奨学金を受けて地方が活躍を期待して送り出してくる学生たちが、男子ばかりですが、集まってくるわけです。イギリスの鉱業地域でも鉱山地帯に鉱山学校ができれば、鉱山技師が当時の工学の中心グラスゴー大学で教育をうけなくても、自分たちの地方の中で技術者を生み出せました。実は、九州でも同じように、東京にいかないと学べなかったものが、九州で学べるようになった意味があったのではないかと思っています。技術を取得させることは今回のミッションリーの教育の中にはあまり出てこない感じがしますので、工学は当時教育として見なされていたのだろうかと考えています。実学というそれまでですが、エリート教育のそれとは違うものと結びついているものもあるのではないかと感じてきました。西洋で大学教育の中で実学的なものが出てくるのはまた違うと思うのですが、これが植民地の中で得られるようになるのは彼ら、現地の native が求めていたことなのかどうか。技術を獲得することが「夢」とかキャリアパスとか、何かある種の上昇を期待できたのかどうか興味もっています。近代イギリスの鉱山地帯においても、技術を獲得することがどんなステータスになったのか、地方の教育の歴史にとっては重要な検討課題なので、より技術的なところ、実学の教育に関するところを教えていただきたいと思いました。官僚になっていくエリートだけではなく、実学、技師で官僚になれる人たちがどれくらいいたか。そんなに社会的に上昇することはできない、せいぜい帝国内のどこかの鉱山に派遣されるとかかもしれません。九州の方では近代の工業化の担い手となることが期待されたようです。植民地の中で、実学がどう考えられるかについてお聞かせいただければと思います。

駒込 大切な論点だと思います。私の本では総督府は技術的、実業的な教育機関はつくっても、中学校のような普通教育機関はつくろうとしなかったことを強調していますが、台湾総督府が早い段階で農業実習場をつくったことの重要性にも着目しなくてはと考えています。農業試験所は実習する場であると同時に技術者を訓練し、養成する場でもありました。先ほどお名前をあげた都留さんや、中山大将さん、藤原辰史さんらの研究から、農業試験所の重要性を学びました。甘薯、サトウキビ栽培が台湾における主要な産業ですが、サトウキビの収穫量を上げる工夫をすることは、一面において台湾において製糖会社の利益に資することだけど、それだけでもない。農業試験所で学んだ台湾人の技術者が製糖会社の末端に雇われながら、一方で、製糖会社の要求を受け入れつつ、他方で

サトウキビ栽培をする農民の生活をどうしたらよくなるかということで右往左往しながら悩んでいたということがあります。台湾における実業的、技術的な教育機関はあったし、その果たした役割は重要ではないかと思えます。

自分の研究についていえば、最初の方でエザリントンの研究を引いて「大英帝国の植民地政策は人文的な教育への敵意を表明し、実業的な職業訓練を求めた」と書いています。こうした形での実業的な訓練への傾き、人文的な教育への敵意は、日本とイギリス等を問わず、植民地とされる地域においてかなり普遍的なことだったのではないか。そのことが私の本の一つの主要なポイントになっているので「実業的な職業訓練をしました」というよりは「文的な教育への敵意があった」ということを強調しています。「社会的上昇移動」についても「それを求めて高等普通教育の機会を求めた」と強調していますが、同時に「それを求める台湾人の思いは必ず裏切られた」ことをあわせて強調しています。「社会的上昇移動ができて立身出世できてよかった」という話ではなく、「人文的な教育への敵意」という関心から「植民地主義」を定義しようとしています。

拙著の395ページでアーレントの『ラーエル・ファルンハーゲン』の文章を引用して、このように書いています。ラーエルは、「ユダヤ人」という「賤民」に生まれついたという「宿命」を「個人的不運」として受け取ったのであり、「ひとかけらの幸福をかちとり、安全と市民的境遇を手に入れる」ためにユダヤ人としての自己を否定し、「社会への個々人の脱出の道」を求めた。そのように行動するのは、ある意味であたりまえです。みな、はじめからナショナリストなわけではない。でも、「ひとかけらの幸福」と「安全と市民的境遇」を手に入れることすら困難であったのが、植民地なのではないかということを強調しています。

並河 今の駒込さんの話も重要だと思いますが、イギリスの側から見るとエンジニアというのはあまり高い社会的地位をえられない職業だということで、かなり違うと思うんですね。聖職者になる場合、宣教師になるわけで、まさしく人文的な教養を身につける裏口として宣教師になるトレーニングを受ける。彼らにとって実業教育はイギリスの価値観からすると遠いところにいるわけで、イギリス社会そのものの中でエンジニアリング教育は、ほとんど体験的にイングランドでは出てこない。スコットランドにいけば違いますが。西洋化の日本とイギリス本国とは違う。日本ではエンジニア教育は大事で「エリート・エンジニア」というのはイギリスでは語義矛盾のようなものがあって日本ではエンジニアは、ある種のステータスをもつ職業をもって認知される。日本とイギリスの

違いであり、スコットランドはイギリスの中でも製造業もきちんとあり、ある種、勤勉と節制ともつながる、社会の成り立ちそのものに対する価値の違いを象徴している気がします。スコットランドからやってきて技術を採り入れて、九州とか日本でエンジニアリング教育をしたのは面白いし、植民地も、ある種、エンジニアリング教育がされているのは、イギリス側がエンジニアリング教育に消極的で、ネガティブなイメージをもってやったという、イギリスの支配者層は、そういう意味合いをもたせたけど、受け取る側の植民地としてはエンジニアリング教育を受けた技術者層が、その後、どういう社会的地位をもっていくかということは違うので、そのあたりの違いも、うまく「比較と関係性」を検証できれば面白いかなと思いました。

水井 おそらく、そのまま地域にとどまっていたら鉱山労働者として一生を終えてという近代イギリスの地方の生活の中で、ある種の技術、エンジンなり、工業化に必須だった諸技術を手にする機会があれば、帝国内で上昇する機会を得ることはできたのだと思います。それが「内国植民地」と呼ばれるような貧困の問題がある地域であったとき、そこに光明が見えるのが技術の教育であったのかもしれませんが。今回の議論で出されましたイギリスといっても、おそらく地域ごとのグラデーションが相当あるのだろうと、いろいろなコメントをうかがって整合性ができつつあります。

吉田³⁾ 工業学校の話が出てきました。蘭印でも、20世紀に入ってから原住民向けの高等教育政策が変わりますが、最初に提供する専門教育は何かというと医療と工学でした。1920年にバンドゥン工科大学の前身が設立され、1927年にはバタヴィア医学校が開設されます。医学校の前身は19世紀半ばまでさかのぼれます。医療と工業を高等教育機関を設けて提供するの、駒込先生がいわれた「人文主義へのある種の警戒」がおそらくあったと思いますが、バンドンの工科大学はスカルノを生み出してしまいます。ですから、必ずしも大学の専門の教育内容が、そこに通っている学生の政治意識を一对一で決めるというわけではなく、あるコンテキストにおいては「民族主義的な意識」の形成に重要な、まさに「自治的空間」を提供する可能性があったことを指摘しておきたいと思います。もう一つ重要な点は「人文主義的な教育に対するある種の警戒感」が何をもって補われていたか、です。オランダ本国に留学したインドネシア人エリートは、オランダ式の人文的な教育を身につけて本国に帰ってくる人もいますが、むしろ「人文主義的な知識」を蘭印で補っていたのはイスラム団体なんです。イスラム団体を軸に展開していった民

族主義が下からの「人文主義的な知識」の基盤を提供していく重要な契機になっていく。「人文主義的な知識」が被支配層の側で育まれているという点では、台湾には「漢文の教養」という可能性がある。台湾と蘭印は違って、蘭印では多くの民族が住んでいてその中で「インドネシア語」という共通語をつくりつつ、官僚が地方を回っていくことで社会的上昇をしていきながらナショナリズムをつくるのがあって、民族語を越えたところに言語が打ち立てられる。これに対して台湾の場合は、むしろ先住民もいたんですが、漢文による圧倒的な教養の存在を前提に「人文主義的な知識」を比較的作りやすいところがあったのかなという印象を持ちました。そういう違いを押さえつつ、もちろん駒込先生の本が台南長老教中学校なのでイギリスとの関係が深く、イギリスの宣教師の話になるので日本とイギリスの関係の形で議論が展開していくのは自然なことで、それを補足していく作業をこのシンポジウムでは行ってきたわけですが、ある意味、植民地間の単純な比較も必要なのかなと思いつつ、パネリストのお話を伺ったところです。

駒込 林茂生は、父親も父方の祖父も、かなり高名な儒者です。林茂生におけるカント哲学の重要性といいましたが、林茂生の東京帝大における卒業論文は「王陽明がいかにかントと近いか」というものです。王陽明もカントもよくわからない人間としては、どう読んだらいいのかほとんど困ってしまうんですが、単に新しい思想としてカントを発見したのではなく、インドネシアにおけるイスラムに相当するようなものとして儒教的な教養があり、カントを学んだことによって陽明学の再発見があったのではないかと考えています。

この本の最初で、台湾人のなかで孤立しながら日本に協力したクリスチャンとして李春生をあげています。彼はクリスチャンなんだけど、そのキリスト教は「モーゼの十戒」のイメージであり、儒教主義的、それも朱子学なりゴリズムの色彩が濃厚です。インドネシアにおける「イスラム」と台湾における「中華文化」をどう考えるかということは重要な問題であり、林茂生が、なぜ台湾先住少数民族に対して具体的なシンパシーをもち得なかったかという問題にも絡んでくるかと思えます。

聴衆⁴⁾ 1950年代の子どもに関して研究しています。水谷先生にご質問。ベンガル人の、ベンガル人のためのベンガル人の学校があったのか、あるいはそれは「夢」となったことなのか。今日のキーワードで「夢」という概念が問われていたと思います。駒込先生が「台湾人による、台湾人のための、台湾人の学校」、基層になる近代的教育への憧れと

いう次元での「夢」ということがあり、台湾人のという主体を、もう少し細分化した方がいいのかとか、台湾人の中で行われていたが、外部に出ていく可能性をどう考えるか、「夢」をキーワードとして考えると。駒込先生の「夢」の概念を軸にした場合、被支配社会の主体となるために、それを維持する手段、条件も、自分たちでやるという含意があるのではないかと。それと近代的教育を「夢」と考える次元は重なりつつある部分もありつつ、ある意味でずれているのではないかと。ベンガル人のための学校があったとして、その担い手が *educated* だったのか、*semi-educated* だったのかは重要な問題になってくると思います。林茂生が *semi-educated* なのか、*educated* なのか、*educated* を絶対概念としてカテゴライズした現実のレベルでとらえていくと、また変わると思うんですが、仮にベンガルにおいては *educated* な人たちは基本的には植民地での官僚側になっていった時、*native* のための学校をつくる人たちが *semi-educated* になるのは当然、植民地行政からすると恐ろしいだろうし、そこにある植民地社会における重なりあいとズレ、構造上のものがあるのではないかと。思って最初の質問をさせていただきました。

水谷 ベンガル人によるベンガル人のための学校が、イギリスによる植民地支配下でありえたのかどうか。ここでいう「ベンガル人」がそもそも何を指すのかを考えた時、台湾とはやや歴史的背景が異なるのかなと思います。*educated-native* がほぼ全員がヒンドゥー教徒であるということはずいぶん見たとおりですが、実はベンガルというところは地域によってイスラム教徒が多いところなんです。そういう宗教的な差異がイギリス支配下でどんどん先鋭化され、やがて分断につながっていくわけですが、その点を十分に考慮する必要があると思います。本日は残念ながら越えられませんが、今日のテーマに関して、近代ベンガル史がご専門で僕も駒込さんも入っている科研のメンバーである中里成章先生から、「台南長老教中学校の自治空間の「夢」は、1870年代に、デリーの近くのアリーガルという小さな町に北インドのムスリム・エリート層によって設立された *Muhammadan Anglo-Oriental College* という学校による自治権主張と通じるものがあるのではないか」というご指摘をいただいています。*Muhammadan Anglo-Oriental College* が、自分たち自身の手で学校を管理運用していくことを志向していたという意味では、確かに台南長老教中学校と通じる場所があり、非常に重要な指摘かと思います。ただこの場合、考慮に入れないといけないのは、植民地インドには被支配社会の内部に深刻な宗教的分断があったということです。英領インドでは、19世紀末までにはヒンドゥー教徒とイスラム教徒の対立が鮮明化し、それが独立運動にも大きな影を落としま

した。1947年にイギリス支配は終わりますが、それはインドとパキスタンへの「分離独立」という形をとることになります。重要なことは、こうした宗教的対立はイギリスによるいわゆる「分断統治」によって意図的に煽られた側面があるということです。このことは、イスラーム教徒の学校という「夢」を複雑なものにしたと考えられます。彼らが不満を感じていたとすれば、それは、統治者が1830年代から世俗的な英語による近代的教育を優先したということだと思われまます。植民地政府主導の教育政策の結果、それに乗ったヒンドゥー教徒エリートが支配階級として台頭しました。一方、すでにみたように、19世紀後半までには、帝国の統治者側も「高等人文教育に対する敵意」を強めていきました。その敵意があまりにも強いがために、統治者たちはムスリムの学校運動を称賛していくという流れになってきます。ベンガルにおいてヒンドゥー教徒の *semi-educated-native* の不満が高まっていったことは僕の報告で触れましたが、やがては親英的であるはずの *educated-native* も、イギリス人と同等には扱われないという人種主義に直面してだんだんと反英的になっていきます。このような英語教育の「申し子」たるヒンドゥー教徒たちの政治的脅威をまえに、1905年には悪名高い「ベンガル分割」という政策がとられるわけですが、そこにはイスラーム教徒の「夢」をうまく使いながら被支配社会を分断させることでベンガルにおける反植民地主義的ナショナリズムを抑えようというイギリスの意図がありました。こういった状況下で出てきたムスリム学校をつくる「夢」をどう見ていったらいいか。台南長老教中学校の「夢」と比較する場合にはこの点を慎重に見ていく必要があると思います。

駒込 「エリート・エンジニア」の話は面白いなと思いました。今、台湾をめぐる「八田與一伝説」ともいべき話が広がっています。八田與一は、台湾総督府の技師で「嘉南大圳」という用水管理システムをつくった人間です。清水美里さんという方が研究していますが、ある種の台湾の人々は「八田與一がいかにえらい人物だったか」という言い方をして、それに飛びつく日本人がいるという状況があります。

こうした話があるだけに「エリート・エンジニア」はイギリスでは語義矛盾だ、ということとは私にとって発見でした。日本の場合には、明治の初めにいきなり工部大学校をつくってエンジニアリングを重視しました。今でも京都大学の工学部は教育学部の何十倍も大きい学部です。「エリート・エンジニアリング」伝説が今、台湾と日本において広められているのはなぜなのか。近代性とか文明をどういうふうに受け取るかということであると、私の感覚でいうと、カント哲学とか、そういう思想的なものに近代性の核を

求めようとする傾向があるわけですが、エンジニアリング、技術のもたらす近代性、その圧倒的なリアリティをどう考えるかという問題も考えなくてはならないと思います。

水谷 それではこのあたりでシンポジウムを閉じさせていただきたいと思います。今日は報告者のみなさま、ディカッサントのみなさま、フロアの聴衆のみなさま、ありがとうございました。

注

- 1) 小森氏〔名は不詳〕(京都大学院生)
- 2) 水井万里子(九州工業大学教養教育院教授)
- 3) 吉田信(福岡女子大学, 国際文理学部准教授)
- 4) 氏名等不詳