

「帝国のはざま」を思考すること —書評への応答— Thinking of in-between-the Empires: Reply the Reviews

駒込 武

KOMAGOME TAKESHI

京都大学大学院教育学研究科

Graduate School of Education, Kyoto University

キーワード

植民地主義 キリスト教 教育 台湾 イギリス

Keywords

Colonialism; Christianity; Education; Taiwan; Britain

Quadrante, No.19, (2017), pp.89-100.

目次

I. 前言

II-1. 「グローバル・ヒストリー」を目指したものなのか？

II-2. 上原専禄における「世界史」とはどのようなものであるのか？

III-1. 英国人宣教師は「イギリス帝国」をどのように評価していたのか？

III-2. カナダ人宣教師に独自の両義性とはどのようなものか？

IV-1. 「台湾語」「台湾人」とは何を指すのか？

IV-2. 神社参拝問題は民族問題なのか？宗教問題なのか？

V. 戦後日本においてなぜ台湾への関心が欠落してきたのか？

I. 前言

ひとつの回想を記すことから、この応答を始めたい。

多様な評者による書評原稿を読み進めながら、1999年秋、私が京都大学に赴任して間もない時期のことを思い出した。この年、立命館大学で朝鮮史研究会の大会が開催された。その翌週、チュニジアの作家アブデルワッハブ・メッデーブ氏の講演会が同じ立命館でおこなわれた。コーディネーターは鶴飼哲氏、おそらく「カルチュラル・ス

タディーズ」——この言葉がまだ新鮮に響いた時期であった——を標榜する集まりであったと記憶する。メッデーブ氏は、チュニジアに生まれ育ちながら「ここは文化の砂漠だ」と感じてパリに移り住んだが、やがて「パリこそが砂漠だ」と感じたと話された。その内容には、朝鮮史研究会で論じられていた問題と重なるところがあった。それにもかかわらず、この二つの研究会への共通の参加者は、ごくわずかだった。おそらく、当時京都大学の大学院生だった藤井たけし氏と、私だけであったと思う。そこに見られる研究領域上の分断はたまたまではなく、かなり根の深い問題なのではないかと感じられた。そういえば、その少し前にケンブリッジで開催された歴史家の集まりで、カルチュラル・スタディーズにかかわる話題を持ち出したところあからさまに煙たがられて「ところで、君はどんなアーカイブズを使って歴史研究をしているんだい？」と問い返されたことも思い出された。

メッデーブ氏の経験が普遍的な広がりを持つものと感じられただけに、研究上のディシプリンをめぐる境界をなんとか越えられないものかと考えた。しかし、だからと言って、いろいろな研究会に顔を出して、異なる領域を器用につないでみせればよいというわけでもないと思えた。異なる領域をつなぐ鍵となるのは、現実への幻滅や怒りの



はずだからである。そういえば、1999年は「国旗・国歌法」をめぐる反対運動に翻弄された年でもあり、東京外国語大学はこの運動の重要な拠点であった。合評会を企画してくださった中野敏男氏や李孝徳氏とも、その運動の中で頻繁に往来することになったのだった。

そのようなわけで、今回、東京外国語大学という場所で拙著『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』の合評会を開催していただいたことに深い感慨を禁じえない。しかも、書評者は、「英文学」研究の三原芳秋氏、「イギリス帝国史」研究の水谷智氏、「日本史」の戸邊秀明氏、「台湾史」の清水美里氏という多彩さである。このように「異種格闘技的(?)」な場の設定は、私にとって本望ともいうべきものであった。

このような合評会をオーガナイズしてくださった東京外国語大学関係者の方々、そして、分厚さだけ考えても書評者としては実に厄介であろう拙著に対して、鋭くも的確な書評を寄せてくださった諸氏に深甚の謝意を捧げたい。

以下、三原氏、水谷氏、清水氏の書評という順序でレスポンスをしていく。ただし、三原氏の書評における「宗教」問題については、最後のところで清水氏による書評への応答とあわせて言及することとしたい。

II-1. 「グローバル・ヒストリー」を目指したもののなか?

三原氏は、拙著の〈主流〉は、「地域研究」を「グローバル・ヒストリー」へと開いていく学問潮流に掉さすものであろうとしながら、自分としては〈主流〉ではなく〈マグマの伏流〉に眼を凝らしてみたいと書かれている。この〈伏流〉にかかわる三原氏の読みは鋭く、私自身が自覚してはいなかったけれど、言われてみれば確かにそうなのかもしれないと思えるところが多々あった。今回の書評からは省かれているが、合評会当日のレジュメでは、拙著における「二つの異なる欲動」として、「「普遍主義」を批判する〈理論的〉意思」と「「普遍」の存在を信じ、それと直接することを希求する(宗教的?)感性」を見出せると記していた。このご指摘に接して、拙著を記しながら常に意識せざるをえなかったジレンマは、確かにその

ようなものであったのかもしれない思い当たった。

そのご指摘に感謝した上で、〈主流〉の捉え方については私自身の理解——もとより〈テキスト〉の解釈としてそれが「正しい」とは限らないという前提ではあるものの——とは異なるということをまず記しておきたい。

私は、「グローバル・ヒストリー」と総称される研究動向については、実は茫漠とした知識しか持ち合わせていない。この言葉を冠する個々の研究において課題意識にも方法論にも大きな懸隔があるようにも思える。それでも、最大公約数的と思える部分に着目するならば、その目指すところは拙著とはだいぶ違うのではないかと感じている。たとえば、英国史研究者の秋田茂氏がいうところの「グローバル・ヒストリー」とは、「大陸」や「海域」規模の広域を考察対象としながら、「古代から現代までの諸文明の興亡」¹を射程に収めることを特徴にしているという。時間的なスパンとしても、空間的なスパンとしても、広がりを持つことそれ自体の重要性を強調していることになる。私としては、「一国史的」な狭さを越えようというモチーフこそ共有しているものの、(印象批評的な言い方になってしまうが…)上から俯瞰するような視線に違和感を覚えざるをえない。

私の研究でも時間的・空間的な広がり追求しているのだが、イメージとしては沖縄本島から石垣島へ、石垣島から台湾へ、台湾から香港へというように島嶼的な世界を等身大で眺めながら、国境管理の網の目をすりぬけてというような目線を大切にしたいと思う。さらに、拙著の場合は植民地主義にかかわる問題関心がまずあり、「台湾における植民地支配」の主体を問うに際して日本だけでなく、19世紀の英国 Britain、戦後の中華民国にも視点を及ばざるをえなくなったという事情があるのに対して、「グローバル・ヒストリー」においては、「帝国」や「植民地支配」をめぐる問題群も、世界史上に数多く生じたエピソードのひとつに過ぎないとして相対化されてしまうのではないかと懸念を抱かざるをえない。

¹ 秋田茂「グローバルヒストリーの挑戦と西洋史研究」大阪大学西洋史学会『パブリック・ヒストリー』第5号(2008年2月)、35頁。

拙著の英文タイトルでは「世界史のなかの」という言葉を「in the Global Context」と訳しているものの、昨今の「グローバリゼーション」に対応した歴史研究を！というような掛け声に対しては意識的に距離を保ちたいとも思っている。やはり秋田茂氏の論をとるならば、「グローバル・ヒストリーの挑戦」という文脈で「日本人」としてオリジナルな情報発信の必要を説き、「国際学会やワークショップを日本に誘致し開催する競争に勝つためには、独自の観点・視点が不可欠である」と主張している²。こうした主張に接すると、——拙著の注の最初に登場するのが秋田氏の論考であるように、氏の英帝国史研究そのものには多くを学んでいるものの——そのような「競争」には興味も関心もない、負けてもよい、とついひねくれ者の感想を抱いてしまう。

もとより、現実政治において反グローバリズム運動がともすれば偏狭なナショナリズムに回収されてしまいがちであると同様、「グローバル・ヒストリー」への反発もそれ自体としては「ナショナル・ヒストリー」への回帰——あるいは骨董品のようにこれを珍重する大学への自足——に終わりがねないという問題は自覚している。拙著が目指したのは「グローバル・ヒストリー」にも「ナショナル・ヒストリー」にも回収されない、そのはざまともいべき領域に立ち入ることであった。それは単に一国史を越えるということではなく、国家の枠組みから疎外された人びとに焦点をあてるということである。

拙著のタイトルも当初は『帝国のはざま』を考えていたが、類似のタイトルの書物が出版された上に、表題に「台湾」と「植民地」という言葉を入れたという思いもあって、現在の書名となった。京都学派の「世界史の哲学」を想起させる表題は相当にミスリーディングであったかもしれないものの、個別具体的な対象について「ここ掘れワンワン」方式で掘り進める内に不定形に広がり、堆積してしまった歴史を表現するのに、ほかに適切な言葉が見当たらなかったということがある。

II-2. 上原専禄における「世界史」とはどのようなものであるのか？

上述のように拙著における「世界史」という言葉は、窮余の策という性格を備えている。ただし、かといってまったくの苦し紛れというわけでもない。およそ30年近く前に歴史研究を自分の仕事として見定めて以来、私は、歴史認識をめぐる上原専禄の議論から大きな示唆を受けてきた。拙著の中でもっと強調すべきだったのかもしれないが、私が「世界史」という言葉を用いる時にまず思い浮かべるのも上原の文章である。たとえば、上原は次のように語る。民族と階級という視点から各国史を見ていくと「問題が、一つひとつの国限りの問題ではなくて、その国とほかの国々を含む一つの地域世界における共通の問題であるだけでなく、一つの地域世界ごとにその問題は、具体的に相互に関係し合い、相互に媒介し合い、相互に因果関係、意味連関を作り出すことによって、一つひとつの国を越えた普遍的な問題を形成していることがわかってくる」〔傍点：上原〕。

上原において、さしあたって各国史を対象としながらも「世界史」とはその単なる総和ではなく、むしろ各国史と各国史のあいだに広がる「因果関係、意味連関」である。上原はさらに続けて、「世界史」を「一挙に地球的全世界史として想定し、さらにすすんでそれを人類史として観念」した上で「日本史」とのかかわりを問うような態度は「抽象的、観念的」であり、「泰平無事の時代における知的遊戯に類したものになる」と批判してもいる³。この点は、「グローバル・ヒストリー」への私の違和感につらなる。

上原がこのように厳しい批判を投げかけるのは、上原において「世界史」とはどこかに客観的実在として存在するものではなく、それぞれの主体がそれぞれの問題関心に応じて自覚的・主体的に現実に関与する作業の中で形づくられるものだからでもある。20年近く前に刊行した拙著『植民地帝国日本の文化統合』（岩波書店、1996年）で引用した次のような文章は、今もって私にとって歴史研究とは何か、何であるべきであるかを考える際のよりどころである。「われわれにとって必要な世界史認識というものは、まさに今日の問題状況、まさにわれわれの生活意識によって媒介されたも

² 同前、42頁。

³ 上原専禄「歴史研究の思想と実践」1964年（『上原専禄著作集』第25巻、評論社、1987年、297頁）。

のであると同時に、逆にその生活意識に理由と根底を与えようような、——しかも、その生活意識に自己反省をつねに迫るような——、そのような構造や体系や視角や方法における世界史認識である」⁴。

いうまでもないことだが、このように著しく主体的な側面を重視するからといって、研究の手続きにおける厳密さ、客観性を軽視するものではない。できるかぎり客観的な手続きを経ることにより、単に「今日の問題状況」を過去に投影するばかりではなく、「今日の問題状況」をその奥行きにおいて把握し、「生活意識に自己反省をつねに迫る」ことも可能になるからである。その上で、私の場合は、「今日の問題状況」として、日本社会に深く根付いた排外主義、人種主義【レイシズム】、本質主義的な民族観と、これに基づく差別、抑圧、暴力といった〈不正義〉を問題にしているということになる。この点は、三原氏の着目される〈垂直軸〉、あるいは〈信〉という問題にもかかわってくることと思う。

拙著における〈水平的〉な境域の横断としての歴史叙述も、著者の意図としては、上記のような意味において〈垂直的〉平面と接している。

すでに陳腐化したきらいはあるが、文学者村上春樹氏がエルサレム賞受賞記念講演で用いた「卵と壁」の比喻を借りてこの点を説明したい。村上氏は、「高くて硬い壁と、壁にぶつかって割れてしまう卵があるときには、私は常に卵の側に立つ」と宣言した上で、「私たちは皆それぞれ、多かれ少なかれ、一つの卵」であり、同時に「私たちは、程度の多少はあるにせよ、皆高くて硬い壁に直面している」と語っている⁵。拙著において、その主人公ともいべき林茂生とそれを取り巻く人びとが「卵」だとすれば、植民地支配のシステムは「壁」である。「卵」を描くことは「壁」を描くことであり、「壁」を描くことは「卵」を描くことであるはずだという思いから、拙著ではこの「壁」の高さや硬度を精密に測り、重畳する壁の連なりを把握しようとした。

壁の連なりは、同時に、実際にはありえなかつ

たが、ひょっとしたらありえたかもしれない人びとの連なりを示唆する。拙著の冒頭において、ガンディー、ファノン、伊波普猷に林茂生の名前を加えながら「それぞれの足跡はもとよりユニークであるものの、そこに通底する経験も存在したのではないか」として（歴史実証主義的な観点からは）いかにも横暴な議論をしている。ただ、林茂生という人物が直面した壁の連なりを描き出す作業の中で、これらの人物たちが壁の前で立ちすくみながら、お互いを励まし合うような世界が私にとっては実在的なイメージとしてふくれあがっていた。それは現実にはありえないし、ありえなかった〈ユートピア〉的な場所であり、その地点から現実の帝国主義世界のパワーポリティクスを照射することが、拙著の考える「世界史」ということになろうか。

三原氏が冒頭に「感動的」として引用してくれたような結語を記すことも、壁の硬度や高さを確かめる作業——それは三原氏にとってあまりに詳細で、煩瑣に過ぎると感じられたのではないかと懸念せざるをえないのだが——を経ることによって、ようやく書くことができると感じたものである。だから、いきなり結語を挙げられると、ある種の居心地の悪さと気恥ずかしさを覚えずにはいられない（もちろん、そんな文章を書いてしまった自分がいけないのだが…）。

だから、少なくとも著者の意図としては、〈水平的〉次元も〈垂直的〉次元を常に意識している。「一般性—個別性」と「普遍性—単独性」という柄谷行人氏の対概念に即していうならば、どのような歴史叙述も、既存の言語に頼って記述せざるをえない以上、「一般性」に回収されることを免れない。「一般性」を内側から食い破るためには、詩的言語を用いるという手法——「舶来の最新理論」を的確に使いこなす三原氏の華麗な文体はそれに近いものと理解している——もありうると思うのだが、私の場合は歴史叙述における徹底した具体性を通じて、一瞬の幻のように「普遍性—単独性」の次元を垣間見ようとしているということになろうか。

III-1. 英国人宣教師は「イギリス帝国」をどのように評価していたのか？

⁴ 上原専祿『世界史における現代のアジア』未来社、1956年、8頁。

⁵ <http://ameblo.jp/fwic7889/entry-10210795708.html>

水谷氏の指摘する「間帝国性」というキーワードは、上に述べた壁の連なりという問題に重なるであろう。目の前の壁をようやくすり抜けたと思ったら、もっと高い別の壁が立ちはだかり、複数の壁の連なりが出口の見えない迷宮を形づくる…。その迷宮の奥深さを把握するためには、植民地帝国日本に鋒先を向けるばかりでなく、水谷氏の指摘する通り、「同時代における異なる帝国間の関係性」を見定める必要がある。今回の書評原稿で「イギリス」——この言葉は日常的であるだけに「英国」よりもいっそう Great Britain 内部の複数性を曖昧にってしまうように私には思えるのだが——が帝国日本の朝鮮統治に果たした役割など、拙著が本来ならば言及すべきでありながら言及できなかったことも的確に位置付けてくださっていることに感謝したい。

水谷氏の論考は、拙著が課題として意識し提示しながらも、十分にフォローできなかった問題群の広がり示してくれてもいる。ひとつは、英国人宣教師をいかに把握すべきかという問題である。三原氏の書評への応答の中で「卵」と「壁」という比喻を借用したが、ある人びとが「卵」、ある人びとが「壁」と截然と分けられるわけではない。つまりところは「壁」も個人から構成されている以上、誰もが「卵」であり、「壁」でもある。それでも比重の違いはある。たとえば、日本人高級官僚は自ずと「壁」的な性格が強ということになる。他方、帝国日本で活動した英国人宣教師は、きわめて両義的な存在とみることができる。彼・彼女たちは、大英帝国からの使者として一方で尊大な壁の一部を形づくっていたものの、他方で帝国日本統治下の外国人民間人として危うい立場に置かれてもいたからである。

加えて、やはり水谷氏の指摘するように、「イギリス帝国」内部の中心一周縁性という問題がある。拙著では、いわばイングランド長老教会の起源における周縁性をスコットランド——さらにその中のハイランド（高地）地方——とのかかわりにおいて指摘した。ただし、第Ⅱ部以降ではイングランド長老教会による宣教事業が学校や教会のような制度化された空間で一定の軌道に乗り始めたこともあって、もっぱら台南長老教中学校の校長たる宣教師バンドに光をあてることになった。

バンドという宣教師は、イングランドに生まれ育った点でも、イングランド国教会の牙城たるケンブリッジに設けられた長老教会系神学校（ウェストミンスター・カレッジ）に学んだ点でも、それまでのスコットランド出身の宣教師とは社会的背景を異にしていた。そのこともあって、第Ⅱ部以降では英国内部の中心一周縁性という問題は後景に退くことになった。もっともそれはたまたまバンドの来歴がそうであったというばかりではなく、19世紀末から20世紀にかけてスコットランド人が大英帝国の恩恵にあずかる中で自らを「北ブリテン人」と意識するようになった事態にも対応するものではないかと思われる。そのような観察が正しいとして、そのことが宣教師における帝国日本の評価、「イギリス帝国」の評価にどのような影響を及ぼしていたかということは、相当に難しい問題である。

「イギリス帝国」の評価という点では、拙著第3章で論じたように、ムーディーという宣教師は、「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」と記して、自ら滞在した英領シンガポールの状況に対しても批判的な視線を向けていた（167頁）。他方、台南長老教中学校の校長バンドは、総督府が教育ある台湾人を責任ある地位に登用しないという問題を指摘しながら、「こうした民族的区別 racial distinction はすべての植民地に存在するものだ」という留保をつけている（419頁）。すなわち、「イギリス帝国」でも帝国日本でも「植民地」に対する態度としては「区別」——それはバンドの意識においては「差別」とは異なるということになる——も当然なのだという見解を示している。

ムーディーの見解と、バンドの見解との違いがどこから生じているのか。スコットランド出身とイングランド出身というバックグラウンドの違いから関連づけて考えられるのか…。京都大学大学院で学位を取得した三野和恵氏の研究によれば、ムーディーの見解はイングランド長老教会宣教師の中でも少数派であり、英国本国の支持者たちの考えからも浮き上がっていたとされる。ただし、

19世紀末のスコットランド自由教会における神学的な転換や、日本植民地支配下の英国人宣教師という両義的な立場、そして日本植民地支配下の台湾人の置かれた苦難に満ちた状況を考えたときに、ムーディーのような宣教師は登場すべくして登場したという点も説得的に提示されている⁶。三野氏がムーディーに即して論じた問題をさらに掘り下げて解明するためには、本国の支持者に向けて刊行された雑誌 *Presbyterian Messenger* における日本帝国イメージや「イギリス帝国」イメージを、それ自体として検討する必要があるだろう。本書で積み残した課題のひとつである。

III-2. カナダ人宣教師に独自の両義性とはどのようなものか？

さらに、拙著の対象に内在して掘り下げることが可能だったはずの課題として、カナダ人宣教師の両義性ということがある。水谷氏の指摘の通り、「カナダ人は一方は植民地人でありながら、他方では人種化された帝国の社会序列においては頂点にある「白人」であり、従属性と支配性の両面を併せ持った」と考えられるからである。

拙著執筆の過程で気にかかりながらも論ずることのできなかつた二人の宣教師にかかわる資料を挙げることで、今後の課題の一端を示すことにしたい。

一人は、拙著第8章で登場するアーガル(Phyllis Argall)という女性宣教師である。

アーガルは、1935年当時、淡水女学院長代理として排撃運動に直面しながら、神社参拝問題にかかわって当局への譲歩を潔しとせず、宣教師を辞任した。私にとって興味深いのは、彼女が信仰において原理主義的な立場を保持して神社参拝に反対したことよりも、自分たちを追い詰める政治構造を的確に見抜いていたことである。すなわち、台湾軍の意を受けた右翼や在郷軍人が露骨に暴力を振りかざす一方、総督府当局が学園を守るためにという口実で妥協を引き出すという、「ボケとツッコミ」のような仕組みを正確に認識していた。その上で、いったん妥協したならば際限なく妥協

を迫られるという見通しを抱いてもいた。バンドが、「キリスト教系学校」を台湾島内に存続させることを優先すべきだという判断から実際に妥協を重ねた末に、戦後になって国家神道への抵抗線を最初に明確に定めておくべきだったと苦々しげに回顧したのとは対照的である。

第8章の注8に記したように、アーガルは、*Prisoner in Japan* (London: G. Bles, 1945)という伝記を著している。同書によれば、カナダでハイランドから移住した家族のもとに生まれたが、幼少期に父の仕事の関係でロンドンへ、さらに岡山へと移り住んだという。カナダ長老教会の宣教師になったのは、その日本語力を買われてリクルートされたのだった。宣教師を辞して台湾を退去した後には東京で英字新聞の編集に携わり、当時の日本の全体主義的風潮に対して鋭い批判を展開した。そのため、米英と日本との開戦とともに拘留された。

今後、カナダ生まれの女性という背景に着目しながら、英国・日本・台湾におけるアーガルの歩みを跡付ける作業をしていきたいと考えている。その作業は、女性史、女子教育史にかかわる記述の薄さという、拙著における重大な欠落と向き合う機会ともなるはずである。

もうひとり、朝鮮の咸興を拠点として活動していたカナダ人宣教師ダンカン・マクレー(Duncan MacRae)である。日本植民地支配下の台湾で活動していた宣教師はプロテスタント系ではイングランド長老教会とカナダ長老教会のみ、朝鮮では数多のミッションの中でも米国系が多いという状況の中で、カナダ長老教会は、台湾と朝鮮の両方に宣教師を派遣していた唯一の宣教団体であった。1925年にカナダ連合教会が成立した時に、台湾の宣教師は連合に反対して長老教会に残ったのに対して、マクレーの属していた朝鮮ミッションはカナダ連合教会に移籍したという違いはあるものの、台湾と朝鮮をめぐる状況の連関性を考える上でカナダ長老教会の位置は重要である。そう考えて、現地における資料調査にあたって朝鮮関係のものもフォローすることに努めた。しかし、台湾に軸足を置いた拙著ではこれらの資料をほとんど用いることができなかった。

そのような資料の一つとして、1920年に日本軍

⁶ 詳しくは、三野和恵『文脈化するキリスト教の軌跡—イギリス人宣教師と日本植民地下の台湾基督長老教会』（新教出版社、近刊予定）を参照。

の間島出兵をめぐる、マクレーがトロントの宣教会本部幹事であるアームストロング (A. E. Armstrong) に宛てて記した書簡がある⁷。書評へのリスポンスとしては一般的ではないかもしれないが、「カナダ人はどうなるのだ？」という水谷氏の問いかけが決してないものねだりではなく、今後まさに共同してとりかかるべき課題の所在を示していることを確認する意味で、ここに紹介させていただきたい。

よく知られているように、1920年9月、中国における朝鮮との国境隣接地域である間島地方に朝鮮駐屯軍・シベリア出兵軍・関東軍が侵攻した。出兵の理由は、「不逞鮮人」が琿春の日本領事館を襲撃したということだった。この時、日本軍は、多くの朝鮮人を虐殺し、そのプロセスにおいてカナダ長老教会宣教師の運営する教会や学校も「不逞鮮人」の巢窟とみなして焼き払った。凄惨な事態を目撃した宣教師たちは現場で証拠写真を撮影し、英字新聞で告発した。

このあたりの事件の構図は拙著第2章で言及した雲林虐殺事件にも共通している。ただし、日本政府・陸軍省の対応は19世紀末に比して強硬なものであった。日本の陸軍省や外務省、中華民国政府、英国外務省、英領カナダ政府、カナダ長老教会本部を巻き込んで、間島事件の収拾策について交渉がなされるさなか、日本の陸軍省は「逆宣伝」のために水町竹三大佐を現地に派遣した。水町大佐は宣教師に覚書を交付し、「英国領土内ニハ多数ノ異民族アリテ英国ニ対シ反逆的隠^{ママ}謀ヲナシアルコトハ事実ナリ。万一諸君カ鮮人ノ独立運動ニ対シ有形無形ノ援助ヲ与フルコト有リトセハ、我日本ノ仏教家モ亦印度ノ非共同運動ヲ援助スルヲ至当トスルノ理由ヲ発見セン」と論じた。この場合の「非共同運動」とは、言うまでもなく、第一次世界大戦後にガンディーが呼びかけた非協力・不服従運動を指している。日本政府の外務省文書によれば、水町大佐の覚書は「痛ク英国大使ヲ刺撃^{ママ}セシモノノ如ク同大使ハ外務大臣ヲ詰問」したとのことである⁸。日本陸軍の側として

はカナダ人宣教師を黙らせるためにインドの非協力運動のこゝろを持ち出したに過ぎないにしても、英国大使の側では実際にインド統治に腐心していたために過剰に反応せざるをえなかった、ということであろう。いずれにしても、ここに見られるのは、たとえそこに対立や確執が存在したとしても、帝国と帝国のあいだの交渉である。

これに対して、カナダ人宣教師マクレーの視線は、複数の帝国のはざま取引の材料とされる人びとに向けられていた。妻の看病のために米国滞在中だったマクレーは、間島事件についてトロント在住のアームストロング幹事に以下のように書き送っている⁹。

あなたがオタワの当局者と日本総領事に対してこの問題を提起することを願っている。事態はまだ始まったばかりであり、いつ終わるのか、誰もわからない。すべての教会が破壊されてしまう前に、この点についてなるべく早く情報を集めてほしい（日本兵が学校や教会に干渉する権利についても）。日本兵は、龍井村における病院や宣教師の家も攻撃するかもしれない。日本人の奴らが間島における教会の働き手を、いたたまれない状況に追い込んでいることを忘れないでほしい。それは朝鮮における私たちの状況よりもひどいものなのだ。英国が合衆国におけるアイルランド人の「謀反の温床」を掃蕩するために合衆国に軍隊を送り込むという出来事を想像してみたい。日本人が間島に侵入して教会や学校を破壊する権利がないことは、英国人がこの米国でそうしたことをする権利がないのと同じことである。

ソウルにおける英国総領事は間島の問題にかかわろうとはしないだろう。彼は、まったくの役立たずだ。日本人は英国総領事をおおっぴらに笑いの種としてきた。[...]夜も昼も、私の念頭から間島における朝鮮人のことが消

⁷ “Presbyterian Church in Canada, Board of Foreign Missions Records pertaining to the Korea Mission” (Accession Number 79.204c), File81.

⁸ 「水町大佐の交付したる覚書の件 発 軍務局」1920年12月3日。『自大正9年至同11年 間島事件関係書類共2

冊其2 陸軍省』アジア歴史資料センター、レファレンスコード C06031228300)。

⁹ D. MacRae to A.E. Armstrong, Dec. 12, 1920, Presbyterian Church in Canada, Board of Foreign Missions Records pertaining to the Korea Mission, (Accession Number 79.204c), File81, The United Church of Canada Archives.

えることはない。私たちの神が、なんらかのやり方で虐殺を止めさせるために、あなたを用いんことを。

「日本人の奴ら」と訳した言葉の原語が Japs であることを挙げるまでもなく、ここには日本・日本人への敵意が明白に示されている。そこには、「白人」としての人種主義的な視点も入り交じっているかもしれない。しかし、日本軍による暴力にさらされる朝鮮人の苦しみへの共感に支えられてもいる。しかも、ここでは日本批判と同時に、英国政府への距離感も見受けられる。マクレーの意識において、間島在住の朝鮮人は米国在住のアイランド人と同様に植民地支配ゆえに故郷を棄てざるをえなかったディアスポラであり、日本政府も英国政府もそうしたディアスポラの命運に冷淡な存在と意識されていたのではないか。さらに、「白人」でありながらそのような観点を持ち得たひとつの要因として、マクレーの家族も、アーガルと同様、スコットランド・ハイランドからの移住者であったという要素を見出すことができるのではないか¹⁰。いずれも、断片的な資料からの仮説ではあるものの、今後さらに掘り下げて検討すべき仮説と考えている。

もっとも、マクレーの場合、朝鮮人の苦難にシンパシーを寄せながらも、朝鮮人との実際のかかわりにおいては「白人」として尊大な振る舞いをしていたところもあるようである。アーガルと比するならば、男性と女性という社会的立場の違いもあるだろう。いずれにしても、こうした人物たちの言動に日本帝国と「イギリス帝国」を串刺しにして批判する可能性が示されていることは確かである。帝国のはざまを思考することは、思考の手がかりを歴史の現実の内に探し求める作業を経てようやく可能になるように思われる。

IV-1. 「台湾語」「台湾人」とは何を指すのか？

清水氏の書評からは、台湾史研究の難しさと面白みを共有しているものならではの鋭い洞察が感じられた。

あらためて述べるまでもなく、台湾（史）研究

は圧倒的にマイナーな研究領域である。日本の大学に「中国史」「中国語・中国文学」という名前の講座やコースはあっても、私の知るかぎりでは「台湾史」「台湾語・台湾文学」はない。清水氏の学んだ東京外国語大学にしても、台湾語にかかわる授業を受講することは可能であっても、28の「言語コース」には含まれていない。英語、ドイツ語からベンガル語やラオス語までをカバーしているのにもかかわらず、である。さらに深刻なことは、台湾（史）研究の本家本元であるはずの台湾においてさえ、「台湾史」「台湾語・台湾文学」を掲げた講座はまだまだ少ないことである。拙著の序章でも記したように、戦後一貫して中華民国政府が「台湾は中国の一部である」——これは中華人民共和国政府の見解でもある——、したがって「台湾語」は「方言」であり、「台湾史」は中国地方史の一部に過ぎないとしてきた事情がそこには介在している。

三原氏の書評における「グローバル・ヒストリー」という性格付けについてすでに自らの違和感を記したが、その違和感は実は「地域研究」という性格付けについてもあてはまる。日本台湾学会なる組織があつて、そこでディシプリンを異にする人びとが台湾という特定の地域を対象として議論している点では、確かに「地域研究」的ではある。ただし、「地域研究」とは、私の理解では、国家的・社会的な有用性にかかわる判断によって人的・物的リソースが豊富に投入される研究領域である。そして、このように「地域研究」を定義するとすれば、台湾はこれまでのところ、日本でも、アメリカでも、台湾でも、そのような意味での「地域研究」の対象ではありえなかったということになる。そしてまた、だからこそ、帝国のはざまという観点からするならば、台湾はうつつの対象ということにもなる。あるいは、台湾という対象それ自体が、帝国のはざまという観点の重要性を提起していると述べた方が正確かもしれない。

清水氏の書評においても、そのことは的確に指摘されている。清水氏は最初に「閩南系台湾語教会白話字」とは何かということに拙著よりもわかりやすく、また丁寧に解き明かした上で、林茂生が『台湾教会公報』に寄稿した「新台湾話陳列館」

¹⁰ Helen Fraser MacRae, *A Tiger on Dragon Mountain*, (A. James Haslam Q.C.: Charlottetown, Prince Edward Island, 1993), p.1.

という「字典」——清水氏の指摘する通り確かにそれは「字典」というべきものである——の意義に着目している。この「字典」では、「台湾話」（この場合には閩南語）の中に新たに取り込まれたボキャブラリーと、日本語、英語、中国語のボキャブラリーとの対応関係を示している。およそ思想的な解釈が不可能なこのテキストをどのように読めばよいのか…。私としては考えあぐねているところがあった。それでも、台南長老教中学排撃運動のさなかに林茂生の残したテキストはこれしかないのでは、何はともあれ、これを用いるしかなかった。だが、清水氏の指摘するように、このように多言語的な「字典」を編まざるをえないこと自体が、「帝国のはざまに立つ長老教中学校、そして林茂生の可能性の痕跡」として見るべきものなのだろう。

清水氏も強調しているように、「台湾語」も「台湾人」も、決して自明な存在ではない。漢人／平埔族／先住少数民族というエスニシティの違いがあり、漢人の中にも閩南系と客家系という差異があり、平埔族や先住少数民族についても内部に多様な差異が存在する。このようなエスニックなバックグラウンドの多様性ばかりでなく、書記体系においては、読書人の読む古典的文語による漢字の読みが、老百姓の話言葉とは全く異なるという社会階層上の違いがある¹¹。

上記のような事態をふまえた上で、「台湾語」や「台湾人」という言葉をどのように解釈しようとしているのか、ということ清水氏は問いかけているのだと思う。これに対して、筆者は、「台湾語」にしても、「台湾人」にしても、エスニックなバックグラウンドと関連づけて「〇〇こそが台湾語だ」「〇〇人は台湾人ではない」というように「客観的」に定義することは不可能であると考えている。

拙著において「閩南語」を単に「台湾語」と置き換えてしまわずに閩南系台湾語と表記したのも、どのような文脈で、どのような人びとがどのような範囲で「台湾語」「台湾人」を想像しようとしたのかということ、歴史的な状況の中で確認するほかないと考えたためである。

それでは、台南長老教中学校をめぐって「台湾人の学校」という言葉が発せられるときの「台湾人」とは何を意味していたのか。

清水氏は、台湾におけるエスニック・バックグラウンドの多様性に注目しながら、「台南地域は、客家が少なく、キリスト教に改宗した平埔族（シラヤ族ほか）も漢化が進んでいたため、「閩南系台湾語」によるアイデンティティ形成が可能な下地があった」と論じている。このような地域の特徴の抑え方は重要だと思う。ただし、清水氏の論に接して、私自身は、氏とは微妙に異なる方向で歴史を解釈しようとしていることに気づかされた。

たとえば、かりに台南長老教中学校が台南ではなく、客家系漢人の多い新竹地方にあった場合には、どうなったのだろうか。私は、その場合でも、「台湾人」としてのアイデンティティ——それはかならずしも「閩南系台湾語」を紐帯とするアイデンティティではなかったかもしれないが——形成は進んだはずだと考えている。すなわち、私としては、閩南系漢人も、客家系漢人も、平埔族も、ベネディクト・アンダーソンのいう「巡礼圏」という点で共通の境遇のもとにあったことを重視している。

その上で、「台湾人」という言葉が語り出される時の跳躍をリアルに描き出すためには、「巡礼」の過程でお互いをどのように認識し合っていたのか、この点にかかわる微妙な確執や、自己認識・他者認識のズレにもっと迫ろうとすることが必要だったのだと思う。

たとえば、台南長老教中学後援会に寄附金を投じた後援会員名簿の中にどれくらい客家や平埔族が含まれているのか、その傾向が地域によりどのように異なるのか、といったことが考えられる。実際のところ、この名簿に記された人物の大多数は『紳士録』の類にも登場しない無名者であるために難しい作業なのだが、今後の課題として受けとめたい。

¹¹ なお、拙著でイード編『三字経新撰白話字註解』（1896年）のキャプションで中央の列のローマ字音表記を「官話」と注記した点（78頁）について、これも「閩南語」である以上は、「文言音」と表記すべきとの清水氏のご指摘は、その通りである。「官話」はどうしても「北京官話」と結びつけられがちのために、官話／閩南語としてしまうと、地域間の相違と解釈されてしまいがちだという問題がある。ただし、編者のイードがおそらく南方系の「官話」を思い浮かべてであろう、中央の列のローマ字音表記を Mandarin と表現している事実に着目するならば、「官話」も間違いではないと思われる。

林茂生ら台南長老教中学後援会関係者と台湾先住少数民族との関係についていえば、「巡礼圏」という考えを重視する以上、一般行政区域に居住する漢人・平埔族と、特別行政区域に居住する先住民のあいだで共通の「台湾人」意識が成立しなかったのは自然なことだったということにもなる。ただし、林茂生と矢多一生（Uyongu Yatauyungan、高一生）の場合、前者は教員、後者は生徒として台南師範学校という場にかかわっていた。すなわち、台南師範学校が異なる「巡礼圏」の交わりの場所となっていたともいえる。その可能性をどのように見積もることができるのか。「巡礼」のルートは異なっていたとしても、林茂生は漢人エリート、矢多一生はツオウ族エリートとしてそれぞれ孤独な状態で「巡礼圏」を歩んでいた点において、相似した運命のもとにあるという自覚はありえなかったのか。

異なる「巡礼圏」の交わりの場所における出会いの可能性という問題も、やはり今後の課題として引き取らせていただきたいと思う。

IV-2. 神社参拝問題は民族問題なのか？宗教問題なのか？

清水氏は拙著について「若干の物足りなさ」を覚える点として、神社参拝とは「仲間を裏切らせるための装置」として把握すべきなのではないかという問題を提起されている。この点についての的確な指摘に感謝したい。

「裏切る／裏切られる」という言葉は、拙著において何度か重要なキーワードとして登場している。第1章冒頭では、宣教師は「高度な教育を求める改宗者の要求を裏切る」ことはなかったのかという問いを立てている。李春生において日本への期待が裏切られたことを強調する一方、植民地住民の中で特別なエリートとなることは「同胞」となるはずの人びとを裏切ることになりがちだったと論じてもいる。このように「裏切り」は拙著における重要な主題の一つであるという意識はあったのだが、清水氏の指摘に接して、より重要な問題は、「裏切る／裏切られる」という次元に止まらず、「裏切らせる」という使役形の次元を浮き彫りにすることなのだ気づかされた。「裏切る／裏切られる」はAとBという二者間の関係として考

えられるのに対して、「裏切らせる」は「AがBをしてCを裏切らせる」という三者間の関係を前提とする。BがCを裏切る事態において、BはCの苦悩にかかわる責任の幾分かを背負わざるをえないだろう。ただし、その場合でも基本的な責任の所在はAにある。そのことを的確に表現するのは「裏切らせる暴力」という言葉であると感じさせられた。

その上で、神社参拝問題の捉え方については、清水氏と見解を若干異にするところがある。清水氏は、神社参拝問題において参拝を強いる側は宗教的なものを前面に出し、「邪教」のイメージをかぶせて「特殊化」することで「民族主義の拡散」を防ごうとしたのではないかと解釈を示している。言葉を換えれば、民族問題こそが本質であり、参拝を強要する側がこれを宗教問題に置き換えたということになる。

これについては難しい。拙著でも繰り返し強調したように、神社参拝の実施を求めた主体は実に多様であり、その目的や思惑もさまざまであった。中核的な主体である今川淵台南州知は、「宗教に隠れ本島教化の指導精神に反するものは断乎排撃すべき」と発言している（483頁）。宗教問題ではなく、民族問題だと述べていることになる。この発言のなされた1934年の時点ではできるかぎり英国人宣教師を刺激しないようにという配慮から、「宗教」としてのキリスト教を攻撃しているのではないという言明が必要とされたと思われる。他方で、今川の「親友」たる鎌田正威は神道を奉じる宗教家として、明白にキリスト教に狙いを定めていたと思われる。したがって、一義的な論定は難しい。

排撃運動にさらされた側にとっての抵抗の機軸についても、同様である。清水氏の指摘する通り、「台湾人にとっては、宗教の問題のみならず民族の問題（あるいは親兄弟の仇）という二重性を孕んでいた」とと思われる。林茂生について見ても、『台湾教会公報』誌上で「天良」について論じた文章などはキリスト教信仰にかかわるものだが、キリスト教に言及したものは少ない。コロンビア大学に提出した学位論文でキリスト教系学校をめぐる問題に立ち入らなかったことにも象徴されるように、「世俗的な教育」を台湾人のあいだで共有

していくことに関心の焦点があったように思われる。『台南長老教中学校校友会雑誌』のようにキリスト教に言及することが許されるはずの媒体でも、キリスト教というよりもカント哲学について熱を込めて語っている。教会の役員に選出された形跡もない。英国人宣教師に対しても、総じてひんやりとした距離感を感じさせる言及が多い。

それでは、林茂生にとってキリスト教とは重要ではなかったのか。そうでもないだろう。林茂生にとって「台湾人の学校」という夢を実現しようとする人びとの集まりこそが真の〈教会〉であったのではないか…。現実には制度化された教会はこれに重なるところもあるが、総じてかみ合わない意識されていたのではないか…。林茂生にとっては宗教問題が民族問題であり、民族問題が宗教問題でもあったのではないか…。仮説的にはそのように考えられる。林茂生が台湾におけるキリスト教宣教 70 周年記念誌に寄せた漢文の序文についても、「生命」の宿る場所は「教会」であると字義上は書いてあるのだが、この文章が記されたのは、まさに制度としての「教会」の内部に憎悪の嵐が吹き荒れて、林茂生の盟友・黄俟命が自ら司牧した教会から追放された時期のことである。この点を重視すれば、「生命在焉」は、いわば制度としての「教会」の廃墟において、その追悼文のように記されたもののようにも思えてくる。

この点は、三原氏による書評の指摘にもかかわってくる。三原氏は、拙著のナラティブは「殉教伝」に属するものであるにもかかわらず、著者の意図と方法においては「宗教」的なものへの抑圧が働き、「かえって「宗教」がもつ「世俗批評」的な潜勢力を捉えそこなう構造ができあがってしまったのではないか」という疑問を呈している。まったく凶星の指摘である。ただし、厚顔にも責任転嫁するならば、この抑圧はたぶん林茂生自身の抑圧に由来するものでもありと私は考えている。林茂生自身が林獻堂らとともに築き上げようとしている〈教会〉を守るために、制度としての「教会」とは距離を取ろうとしていたように思われるからである。その上で急いで付け加えるならば、三原氏が「感動的」と評してくれたような拙著の結語についても、その「感動」は基本的に林茂生自身の思索と行動——そこには英国人宣教師や台

湾総督府の体現する「普遍主義」を批判しながら、「普遍」と直接することを希求する宗教的な感性が漲っている——に由来するものである、と考えている。

拙著の強みも弱みも、私自身が、林茂生という人物の宗教的感性に共振してしまっているところから発しているように思われる。拙著の結語にしても、それだけを取り出して見れば、あたかも「宗教家」の文書として受け取られてもおかしくはない。「ふつうの歴史学」を追求している人からすれば、こんな文章を書く人はそれだけで十分に胡散臭いということになるだろう。あるいは、キリスト教のように特定の宗教にコミットしている人物——合評会の時にお話したように、私自身もカトリック教会で洗礼を受けた「信者」では一応あるのだが——もまた、制度としての「教会」の外側に〈教会〉を見出そうとする姿勢に異端者の傲慢さを感じとるかもしれない。

「宗教的」なるものをもっと前面に出すべきであったのではないかという三原氏の指摘に対して、私自身は、そうしたならば、拙著で論じた内容、とりわけ林茂生の思索と行動の軌跡が「好き／嫌い」の次元に矮小化されてしまうことを怖れていた。ことは「好き／嫌い」ではなくて、〈正義〉にかかわるはずのことがらだからである。これも私の勝手な解釈というよりも、林宗正、林宗義、林宗人…というように、自分の子どものファースト・ネームに「正義人道」という漢字を割り振った林茂生自身の考えに由来する（356頁）。

〈正義〉という言葉を持ち出した途端に「意識高い系はこれだからウザいよね」という言葉がすぐに返ってくる社会において、その言葉を発している人間のいたらなさ——もちろん実際にいたらないところはたくさんあるのだが——にもっぱら注意を向けるのではなく、その言葉が指し示している現実、すなわち〈不正義〉に満ちた現実そのものに注意を向けてもらうにはどうしたらよいか。はたして成功しているかどうかは心許ないのだが、私としては〈伏流〉的な部分は隠し味(?)程度に止めて、できるかぎり具体的な歴史的リアリティに迫ることにより、宗教をめぐる立場の違いを越えて、〈不正義〉をめぐる議論を可能にする土俵をつくりたかったということになる。

その先にある重大な問題のひとつは、〈正義〉という言葉が白々しくしか響かない日本社会の公共空間において、いかにこの言葉を受肉化していくかということである。この点は清水氏の着目してくれた「公共」概念をいかに捉えるかという問題や、英語圏における「公共宗教」をめぐる議論にもつながってくる。かつては公共空間から宗教的なものを排除していくことこそが「魔術からの解放」であり「近代化」であると信じられていたわけだが、その果てに〈正義〉や〈人道〉というような言葉は死に絶え、この言葉を発するものは煙たがれる…。

かかる状況において、宗教は〈正義〉や〈人道〉の再生と共有のためにどのような役割を果たしうるのか。それは拙著を執筆するさなかにも基底的問題として意識していたものの、未解決の問題であり、わずかにハーバーマスに対するヴィーアの批判を引用するという形で言及するにとどまった(399頁)。まずは三原氏の教えてくれたゴウリ・ヴィシュワナートンを読む作業から始めることとしたい。

V. 戦後日本においてなぜ台湾への関心が欠落してきたのか？

諸氏の的確にして鋭い書評と向かい合う中で、様々な「謎」が新たに浮かび上がってきた。しかし、まだ残された「謎」も少なくない。最後にこの場を借りて、拙著執筆の際に常に気にかかりながら、それとして論じられなかった「謎」について記しておきたい。

20年近く前に刊行した旧著『植民地帝国日本の文化統合』において、私は次のような上原専祿の文章を引用している。「対中国、対朝鮮、対東南アジア諸地域への日本の侵略、この問題への自己批判をぬきにして、これからの人類の未来社会へ日本が直接無媒介的につながるように考える考え方は、日本人の側からだけの問題の立て方なのであって、世界には通用しない」¹²。

まったくその通りだと思う。それから20年近くのあいだ、この文章のまわりをぐるぐると回ってきたような気がしている。それにしても、近年は、

この鋭い文章の中に「対台湾」や「対沖縄」という言葉がなぜないのか、ということが気にかかってしょうがない。台湾は「中国」の一部であり、沖縄は「日本」の一部だからなのか…。しかし、いわゆる「琉球処分」にしても、1895年の台湾占領の過程にしても、これらの島嶼に居住する住民にはあずかりしらぬところで決定された帰属変更であり、だからこそ、軍事的な暴力が占領の過程で重要な位置を占めたのではないか。そして、この始原における暴力の痕跡は、その後もこれらの島々の歴史を大きく左右し続けてきたのではないか。

この文書が書かれたのは1961年のこと。当時は講座派マルクス主義の全盛期であり、社会主義革命を実現しさえすれば、植民地問題も自ずと解決するというような考えがモードであった。ただし、上原は、社会主義か資本主義かという体制選択に社会的な諸問題を還元してしまうのではなく、アジア・アフリカの被植民地化された諸民族の「自主性と主体性と自律性」(24頁)への思いに着目すべきと説いていた。台湾も、沖縄も、1961年当時はもちろん、今日においても独自の主権的単位ではないものの、上原はそうした帝国のはざまに生きる人びとが「自主性と主体性と自律性」を求める軌跡にこそ「民族」なるものの可能性を見出していたはずである。その上原をして、なぜ先の文章で「対台湾」「対沖縄」という言葉が刻まれなかったのか？それは単純なことのようでいて、私にとっては複雑で、また奥深い問いである。

この問いに迫るためには、1950～1960年代初頭の時代状況をふまえて、上原が書いたものの射程を考え直す作業が必要と感じている。当時、日本内地で台湾や沖縄の状況がどのように伝えられていたのか。それは「新中国」としての中華人民共和国や、その対極とみなされた米国の位置づけ、あるいは朝鮮半島情勢とどのように関連していたのか、上原専祿がこうした現実の中で考えようとした「世界史」とはどのようなものであり、台湾や沖縄はそこにどのような位置を占めていたのか、あるいは占めるべきであったのか…。

そのこともまた、拙著の積み残した大きな宿題のひとつである。

¹² 上原専祿「日本における独立bの問題」1961年(『上原専祿著作集』第14巻、評論社、1989年)、82頁