

この状況のなかで考えられる帰結のひとつは、ある種の「多文化的な」イデオロギー形態を、国民国家の象徴的権威の強化やイデオロギー的な画一化の要求へと結びつけてしまうことだろう。このイデオロギーは、もともと周縁的な人びと(もともと新しい移民、もともと異質に見える人びと)に、国民の帰属のシンボルに服従を表明するよう巨大な圧力がかかり続ける社会構造を作り出すのだ。このシンボルは、もはや天皇への忠誠の儀礼ではなく、国旗や国歌への敬意の儀礼という形をとるかもしれない。あるいは自分が、「正常」で、安定した生活をして、納税義務も果たしている単位家族として、「近代的」国民家族の有資格メンバーであることを証明するという形をとるかもしれない。二〇〇〇年六月に刊行されたインタヴューのなかで、石原慎太郎は、戦前のイデオロギーそのままに、日本人が人種的には混交した起源を持っていると語っている。そしてさらに、日本はより多くの移民を必要としている、特に「老人介護のヘルパーや看護婦が不足しているからだ」と続けた。しかしながらこういって移民が、「可能な限り日本人の生活に溶け込み、結婚し、安定した仕事につくことが望ましい」⁽³⁾。したがって、この方法での民族的な多様性を一定程度許容する作業は、同時に、明らかに「異質な」人びとを強力に社会的支配に服従させることにもなるし、また別の社会的多様性を排除することにもなるだろう。たとえば、政治的に危険な人や、社会的に足並みをそろえない人、シングル・ペアレントや結婚しないカップル、レズビアンやゲイといった人びとを。

日本の植民地支配と近代

折り重なる暴力

駒込 武

忘却された「帝国」の記憶

一九四五年八月、日本政府は連合軍によるポツダム宣言を受諾した。ポツダム宣言は、台湾の中国返還と朝鮮の独立を謳ったカイロ宣言の方針を再確認し、日本の領土を日清戦争以前の状態に戻すと規定していたから、植民地帝国日本はこれにより崩壊することになった。敗戦当時、台湾・朝鮮・南洋群島などの植民地、中国大陸・東南アジアの占領地には約六五〇万人の日本人が居住。その内の約三五〇万人は官吏、商人、農業移民などの民間人だった。当時の日本人の総人口の約一割にあたる人々が「外地」にいたのである。しかし、戦後日本の社会において「外地」での体験が、公的な場面で語られることは少なかった。同窓会など私的場面でノスタルジックに回顧されることはあったにしても、体験を共有していない聞き手を前にして植民者としての経験が批判的に省みられることはきわめて希だった。

私はここでもう一度、国境を越えて響きあうこれまでのことを、そしてオーストラリア多文化主義のある形態にたいしてアリスティア・デイヴィッドソンがおこなった批判のことを思い出す。この特定の多文化主義の形態は、移民にオーストラリアの市民権の取得をうながす数年前の政府コマーションに優れて表れていた。このコマーションには、さまざまな「エスニックな」名前と顔とを持った、快活で、ちゃんと英語が話せて、同化に成功した、見るからに裕福そうな移民が数多く登場した。そこに流れる会話では、移民が社会にたいして安定した勤勉な一員として貢献していることが強調される。そしていつも同じ言葉で結ばれるのだ。「ようこそ、私たちの家族」と⁽⁴⁾。

(1) Gassan Hage, *White Nation: Fantasies of White Supremacy in a Multicultural Society* (London: Pluto Press, 1998), 233.

(2) 『読売新聞』一九九九年一月二日。

(3) 「新しい移民政策は必要だ」『ニューズウィーク 日本版』二〇〇〇年六月七日号、二九頁。

(4) Alistair Davidson, *From Subject to Citizen: Australian Citizenship in the Twentieth Century* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997).

(小島潔・訳)

Tessa Morris-Suzuki, "Welcome to our family"

た。総じて、植民者としての体験は、忘れたという事実すら忘れられる程度に、意識の水面下に抑圧されてきたということが出来る。それはなぜなのだろうか。さしあたり三つの次元に分けて、その要因を考えることができるだろう。

第一に、もともと基底的な要因として、政治レベルの問題がある。アメリカ合州国を中心とする占領軍は、極東国際軍事裁判(東京裁判)で一九三二年以降の日本の軍事的侵略の責任は訴追しても、それ以前から続く植民地支配に関する責任は追及しなかった。当時フィリピンなどでアメリカ合州国による事実上の再植民地化が進行していたことを想起すれば、訴追しなかったよりも、訴追できなかったと述べた方が正確かもしれない。旧植民地・占領地に新しく成立した諸国家と日本政府の関係も、冷戦の戦略によって規定された。結果として、戦後日本の社会構造・価値観における脱帝国主義化という課題は非軍事化と民主化という課題の内に解消され、未完のまま「凍結」されたの

である(1)。

第二に、当事者の意識の次元の問題がある。多くの日本人は、植民地・占領地からの引き揚げに際して大きな困難を体験した。その記憶があまりにも大きかったこともあって、それ以前に植民者として享受した生活の記憶を抑圧している例が多い。軍人についても、軍隊での体験の過酷さが軍人として犯した行為の再審を困難としている。政治的レベルにおける脱帝国主義化という課題の凍結は、こうした個人のレベルにおける「帝国」の記憶の凍結を許容し、むしろ助長・促進することになった。

第三に、知識人の責任という問題がある。戦後日本の社会をリードした多くの知識人は、異常に拡張した「帝国」の衣を脱ぎ捨てることを喜んで受け容れ、民主化された国民国家の樹立を自らの課題として設定した。「帝国」の記憶を批判的に省みるのではなく、ただ凍結してしまうことに異議申し立てをした知識人は少数だった。

たとえば、戦後日本を代表する政治学者である丸山真男は、一九五一年という時点で、ルナン(E. Renan)の文章を援用しながら、近代的ナショナリズムとは、「日々々の一般投票」に基づくべきであると述べている(2)。「日本人」であることを望むか否かは日々々選択され直さなければならぬし、その選択の根拠となる民主的な理念が存在しなくてはならない、というわけである。それでは、「日々々の一般投票」で「投票権」を持つのは誰なのか。この問題について、丸山は答えていない。他方、現実の政治過程では、一九四五年一月に在日朝鮮人・台湾人の衆議

院議員選挙権は停止され、さらに、サンフランシスコ講和条約(一九五二年)により少数の例外を除いて国籍喪失の勧告を受けることになった。日本人による植民地支配ゆえに日本で生活せざるをえなくなった人々は、今度は日本人による国民国家の再建のために一方的に排除されたのである。丸山のような知識人は、こうした現実と「日々々の一般投票」という自主的な選択の理念とのギャップを矛盾として把握することができなかった。まして旧植民地出身者の「歴史による権利」といった発想を問題とすることはなかった。かくして知識人の言論もまた「帝国」の記憶の忘却を追認し、正当化することになったのである。

もちろん、例外的試みがなかったわけではない。魯迅文学の研究者竹内好は一九四八年の時点で日本の明治維新の「成功」と中国の辛亥革命の「失敗」の対比に注意を促しながら、日本ではヨーロッパの文化に対する敗北の経験がすぐに忘れられて転向が生じたのに対して、中国では敗北に対する抵抗と同時に「敗北を忘れることへの抵抗」が生じたと述べている(3)。竹内は、戦後改革のさなかに再び日本人は単に敗北を忘却して転向しようとしているのではないかと問いかけ、その変革の表層性を脱却するにはアジアの経験から学ぶ他はないと考えていたのである。

一九六一年に執筆した「日本とアジア」という文章では、こうしたモチーフは「文明一元観」への批判として展開されている。竹内は、歴史を「未開から文明への一方通行」とみなす文明一元観が、日清戦争(一八九四―一九〇五年)以後に植民地領有と新たな方向に向かって緊張させようではないか。……追いつけという口実のもとに人間をせきたててはならない。人間を自身から、自分の内心からひきはなし、人間を破壊し、これを殺してはならない」と呼びかけていた(4)。「文明の否定を通しての文明の再建」という動きは確かにアジア・アフリカの各地で生じていたのである。

東京裁判で日本という国家を文明への叛逆者として裁くべきだったのも――竹内は必ずしも明示的には述べていないものの――、実はアメリカ合州国ではなく「文明の否定を通しての文明の再建」を追求していたアジア・アフリカの人々であったということになる。しかし、実際に東京裁判を主導したのはアメリカ合州国であった。この微妙ではあるが決定的に大きなズレが、植民地支配の免責を促し、戦後日本の社会における「帝国」の記憶の忘却を加速することになったのである。

もっとも竹内にしても、日本による植民地支配について具体的に論じているわけではない。主に中国とインドの経験に即して思考しているために、インドの独立運動を支援した日本の「アジア主義者」が、実は強烈なナショナリストであり、台湾や朝鮮の抗日運動は黙殺していた事実を過小評価してしまう傾向もある。しかし、文明一元観こそが植民地支配を支えた思想であり、戦後の日本社会もその軌道を根本的には修正していないという指摘自体は、植民地支配と近代の関係を考えるにあたってさらに発展させていくべき論点である。日本人は欧米人と同様に「文明の恵沢」をもたらして植民地の近代化に貢献したの

平行して事実上の国家の思想として定着したと述べた上で、「プロレタリアの思想」を含めて、「力による文明の強制」としての帝国主義を否定する思想的事件は日本ではついに起こらなかったと述べる。

それでは、文明一元観を受容していち早く近代化を成し遂げた日本という国家が、なぜ東京裁判において「文明への叛逆者」として裁かれることになったのか。この自らのたてた問いに対して、竹内は明確な回答を示しているわけではない。ただし、手がかりは示している。それは、植民地化されたアジア各地で「文明の否定を通しての文明の再建」を目指す動きが起きた時に、日本人はそこから取り残されたという指摘である。すなわち、「ランカシアの紡績工場に対抗するためにガンジーが糸車をまわしたとき、この文明への逆行行為を文明が処罰することができなくなっていた」。しかし、「その変化が日本人には見えなかった」のである(4)。竹内は、かすかな予兆から未来を透視する預言者のような口調で、「アメリカの世界政策がエセ文明の擁護を余儀なくされればされるほど、文明の無原則化、文明の無内容化が進行する」一方、アジア・アフリカのナショナリズムの胎動の中には「より包括的な価値体系を自力で発見しようとする動きがはらまれていると述べている(5)。

竹内の視界には入っていなかったと思われるが、この文章が書かれた年、アルジェリアでは、フランツ・ファノン(Franz Fanon)が『地に呪われた者』において「ヨーロッパのまねはしまいと心に決めようではないか、われわれの筋肉と頭脳を、

だという価値観こそが、半ば無意識の内にもその忘却を正当化してきた価値観なのだ。しかも、戦後の日本政府は、旧植民地・占領地からの正当な戦後補償の要求を拒絶しながら、「開発途上国」の「援助」に力を尽くすという自画像を描くことで、こうした価値観の再生産に貢献したのだから。

日本による植民地支配に関するこれまでの研究では、欧米列強による植民地支配との異質性を強調する傾向があった。日本語や日本式姓名や神社参拝を押しつける「同化政策」であった点で日本の植民地政策を特殊なものとしなしてきたのである(7)。もちろん、欧米による植民地支配との間に還元不可能な差異は確かにある。しかし、日本による植民地支配もまた文字通りグローバルな現象である資本主義的な生産様式の浸透と、政治・文化面における近代化という巨大な地殻変動の中で行われたものであることを正当にふまえる必要があるであろう。しかも、帝国主義的な植民地支配は基本的に欧米列強との共同のプロジェクトとして推進された。したがって、日本と欧米列強による植民地支配について、それぞれの功罪に関するバランス・シート(収支決算書)を作成して「比較」するのではなく、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(8)。

具体的には、植民地政策史として論じられる日台関係史や日朝関係史と、外交史という文脈で論じられる日英関係史や日米関係史を統一的視野の下に捉える必要がある。小稿では、この何重にもありうる組み合わせの中からブリテン(Britain)、台湾を一つ一つ解きほぐすような作業を通してこそ、帝国主義的な植民地支配の責任という問題もまた明瞭に浮かび上がってくるはずである。

第二章では、文化と帝国主義の関係に着目しながら、日本による台湾領有以後の半世紀の歴史をとりあげる。まずどのような意味で台湾が「植民地」として位置づけられたのかを明確にした上で、ブリテン人宣教師が設立した台南長老教中学というミクロな場に視点をすえて、ブリテン人、台湾人、日本人という三者の近代教育への志向が微妙に食い違い、葛藤し、ついにパニックとも呼ぶべき極点に達して決裂していったプロセスを叙述する。

「文化と帝国主義」という観点から問題にすべき領域は文学、大衆文化、建築など多岐にわたるが、小稿で特に着目しようとするのは宗教と教育である。筆者は、近代世界においても宗教は依然として文化領域の重要な局面を構成していると考えている。ベネディクト・アンダーソン(B. Anderson)が「無名戦士の碑」という卓抜な例に即して指摘しているように、近代化とは一義的な世俗化というよりは、むしろ国民国家が宗教的想像力を回収していくプロセスであった(9)。宗教は以前にもましてイデオロギー的となり、イデオロギーは宗教的となる。しかも、それは個々の国民国家の内部で自己完結的に行われたのではなく、複数の文化が相互に衝突しながらヘゲモニーを競うプロセスとして展開された。だからこそ、この緊張をはらんだ磁場の中で自らの文化の「純粋性」という幻想を守り、文化的な

湾、日本の関係をとりあげたいと思う。アヘン戦争を契機としてブリテンから台湾に派遣されたキリスト教宣教師を参照点としながら、日清戦争の勝利により「極東」における新たな帝国の支配者として成り上がっていった日本人、そして、次第に自らを「台湾人」として意識していくことになる漢族系住民という三者の関係を叙述することにしたい(9)。台湾におけるブリテン人宣教師は、もとより欧米列強による植民地支配を代表するものではないが、その社会的・文化的なバックグラウンドとあわせて考察することにより歴史的な位置づけをしていくことは可能だろう。

第一章では、日清戦争後の台湾領有にいたる時期を対象として、近代化への圧力がブリテン、中国・台湾、日本を串刺しにするようにして近代文明への「改宗者」を輩出しながら、文明の秩序に適合的なヒエラルキーを浸透させていったプロセスをとりあげる。ここでは「改宗者」としての性格が顕著な数人の人物の軌跡をコラージュのように縫り合わせながら、ブリテン、中国・台湾、日本の「絡まり合った歴史(Intertwined History)」を描き出していくことにしたい。サイド(E. Said)が指摘しているように、「異なる経験をたがいに突きあわせ、はりあわせることによって、ふつうならイデオロギー的あるいは文化的な制約によって、たがいに無関係なままに終わってしまうか、たがいに距離をとったり抑圧しあうだけの、見解なり経験を同時に共存させる」ことこそが、帝国主義研究において重要な視座だと考えるからである(10)。その「絡まり合った歴史」の

ヘゲモニーを維持するために暴力が行使されることにもなる。その暴力の痕跡の断片をつきあわせながら再構成することが本章のねらいとなる。

1-1 近代文明への「改宗者」たち

一九世紀の東アジア世界における巨大な地殻変動を告げる出来事は、アヘン戦争と日清戦争である。アヘン戦争が中華帝国という古典的共同体の崩壊の端緒を形成し、日清戦争がその崩壊過程を完結させた。朝貢貿易という制度を介して形成されていた地域間秩序は一九世紀後半には欧米列強の干渉により各地で崩れはじめ、日清講和条約(下関条約)により最後まで残っていた朝鮮との朝貢関係も消滅することになった。日本の台湾領有は欧米列強が牽制しあうバランス・オブ・パワーの体制を揺るがし、中国分割への道を開くことになった。そして、世紀転換期の義和団事件(一九〇〇年)における欧米列強と日本の共同出兵は、中華帝国体制の最終的な解体と、近代帝国主義体制の確立を告げる事件となった。

このプロセスで、日本人は「極東の憲兵」へと成り上がることで欧米列強との「共同の抑圧」の体制を実現する役割を果たした。それは、日本政府の首脳が、「白人」の視線を内在化して、既存の社会秩序や価値観を破壊し、新しい文明の秩序に適合する努力を通じて可能になったことだった。「白人」という優位者の暴力に怯える存在が、いわば近代文明への「改宗」の体験を通じて「国民的主体」を構成し、サブアルタ的な他者に

対して暴力をふるう存在へと転位していったのである。この転位のプロセスの中で、非文明的とみなす人々への気軽な残酷さと、文明的とみなす人々への媚態が行動様式として定着していくことになる。日清戦争と台湾の領有を通じてこのような行動様式を共有する存在としての「日本人」が生みだされていくわけだが、その重要性に対して自覚的だったのはやはり日本政府中枢に位置した人物である。

たとえば、日清戦争当時の首相伊藤博文(一八四一—一九〇九)は、「日清戦後の経営」と題する演説で、台湾の住民の多くは「広東福州近傍の悪漢の徒」である上に、「生蕃」も住む「半は未開」のところであるから「十分なる兵力」をおき、警察取締を徹底すべきだと述べている(12)。この演説が行われた年に台湾総督府高等法院長に就任した高野孟矩は、伊藤あての書簡で「軍隊及警察官が逮捕したる土人にして之を死刑に処せんと欲するものは、法院に送らずして夜間之を山野又は野外に引出して尽く斬殺したり。其教実に夥多なりし」と報告している(13)。伊藤の演説は、こうした無法状態を追認し、正当化するものであった。

伊藤は、他方で、日露戦争のさなかに「文明世界の同情なるものは、国家の生存上就中戦争の際に於て非常に有力なる無形の後援」であると「文明世界の同情」に訴える必要を繰り返して主張している(14)。弱肉強食主義を抑制するシステムが微弱だった当時の国際政治において、日英同盟(一九〇二年)なくして東アジア世界における日本の覇権はありえなかった。そのこと

的「非西洋の共存の可能性」を排除することで、西洋という仮想された同一性を構築していくものである(15)。だとするならば、その仮想された同一性を脱構築するためにも、ブリテン人や台湾人の中にも「日本人」が存在したのではないかという観点が必要とされるのである。

以下、この問題を考えるために、三人の人物に着目することにする。一人は、すでに登場した伊藤博文。残り二人は、ヒュー・マカイ・マセソン(H. M. Matheson、一八二一—一九八)と李春生(一八三—一九二四)である。

ヒューは、アヘン貿易で名高いジャーディン・マセソン商会(Jardine, Matheson & Co. 怡和洋行)のロンドン代理店にあたるマセソン商会の共同経営者の一人であり、ロンドン商業会議所の東インド・中国部会の議長を務めた実力者であった。中国福建省および台湾南部に宣教師を派遣したイングリッド長老教会(Presbyterian Church of England)の海外宣教委委員会の主席(convenor)を三〇年以上にわたって努めてもいる。後述するように、伊藤博文が幕末にブリテンに密航した時にホスト役を務めたのも彼であった。

李春生は福建省廈門の貧しい家庭に生まれ、青年期に父にしがたがってキリスト教の洗礼を受け、エリス商会(Ellis & Co. 怡記洋行)などで英語の能力を生かして働いた。太平天国の動乱で廈門の事業の拠点が破壊されたため一八六〇年代半ばに渡台、台北の大稻埕を拠点として製茶業を営み巨富を築いていた。東アジア世界における巨大な地殻変動に抵抗するよりも、むしろ

を考えれば、国際的な生存競争で生き残るために「文明世界の同情」に頼らねばならないと述べる伊藤の発言は、文字通りの切実さを備えたものとして読むことができる。

他者の暴力に怯える者が、同時に、異なる他者に対して暴力をふるう者でもあること。当時の「日本人」の位置は、そうした両義性をよく示している。しかし、ここで考えてみたいことは、ブリテン人や台湾人の中にも、たとえ少数ではあっても、このような意味で「日本人」的な位置を占めた人々が存在したのではないかとということである。より正確に表現するならば、ブリテン人や台湾人の中にも、たとえ少数ではあられ、近代化の積極的な推進者であろうとする限りにおいて、抑圧者であると同時に被抑圧者であるという両義性を抱え込まざるをえない人々が存在したのではないかとということである。

もちろん、このように述べたからといって、ブリテン人も日本人も台湾人も加害者・被害者である点で同等の位置を占めていたという議論をしたいわけではない。そうした議論は、過剰な一般化によって支配の責任を解消することにしかならない。

ここで考えようとしていることは、単に相似した両義性を抱え込んでいたということではなく、そうでありながら文明の秩序への適応をめぐる時差のために政治的なヒエラルキーが形成されること、そして、そのヒエラルキーを固定化するために「植民地支配」という装置が形成されることである。酒井直樹の指摘しているように、近代とは「世界を歴史的かつ地政的に考える可能性」を制限するものであり、「(前近代)西洋と(近代

その時流に積極的に乗ろうとした人物といえる。日本による植民地統治の開始にあたっては、さしあたりその積極的な擁護者としてふるまい、九六年には勲六等を日本政府から授与されている。この時の首相は伊藤博文であった。

伊藤と他の二人では、政治との関わり方もキリスト教への評価も異なる。また、それぞれがブリテン人、日本人、台湾人の「代表」というわけでもない。ヒューは、イングリッドのジェントルマンから見れば成り上がりものに過ぎなかった。伊藤は「文明開化」を必ずしも歓迎しない民衆との間に意識の断層を抱えていた。買弁として富を築いた李春生は、中華文明を保持しようとする読書人からも民衆からも孤立した存在だった。そもそも「ブリテン人」という概念は内部的に多元的な亀裂を抱えており、「日本人」は創造されたばかりであり、「台湾人」については台湾に居住する人々という以上の意味を持たない時期だった。三者に共通していることは、巨大なドミノ倒しのように進行していった近代化において、この動きを促進する側に回ったことである。それぞれの求めた近代化の質の違いはもちろん存在したが、それを見極めるためにはまずは三人の軌跡を辿ってみることにしよう。

1-2 ヴィクトリア朝の成り上がりもの——ヒュー・マセソン

ヴィクトリア朝(一八三七—一九〇二)のブリテンでは、自由貿易主義、キリスト教、西洋風の生活様式から科学・技術まで

すべてを文明の構成要素として、「未開」な民に広めていくべきだとの思潮が支配的だった。しかし、その「文明化の使命」の担い手が、実は「野蛮」とされる世界からの成り上がりものであるという入れ子構造も存在していた。ヒュー・マセソンについて言えば、ヒューが生まれたのはスコットランドの旧都エジンバラ、父はその北辺のサザランドの生まれであり、ケルト辺境(Celtic fringe)という文化的バックグラウンドの下に育った人物であった。

スコットランドはかつて独立王国だったが、一七〇七年にイングランドに事実上併合された。この時に独自の議會を失い、国教(Established Church)である長老教会の制度もイングランド国教会の制度にあわせて改編された。すなわち、平信徒も含む合議体が牧師の叙任権を持つという長老派の原則に反して、地主階級の牧師叙任権が保証されることになった。

文化的には、スコットランドは、イングランドの文化的影響の強いローランドと、アイルランドと同様にケルト文化圏に属する北方のハイランドに二分されていた。ハイランドではクラウンを中心とした独自の社会組織が発達しており、キリスト教はそれほど浸透していなかった。しかし、一八世紀半ばには、ハイランドの首長の中で子どもをローランドの学校に送り、キリスト教を受容する人々が次第に増加、そして、「多くの改宗者がそうであるように、自分たちの社会の劣等者を今や彼らが「文明」とみなすものに向けて改宗させるための、もともと熱心な宣教師となったのである(16)」。さらに、一八世紀末から一九世

来事が起きた。大分裂(Disruption)によりスコットランド国教会からスコットランド自由教会が分離・独立したのである。

きっかけは、イングランドによる併合以来、長老派の原則が歪められてきたことへの反発だった。「自由」という意味には、世俗的な国家による支配からの自由という意味が込められていた。この自由教会の支持者——ヒューもその一員だった——は、グラスゴウの急激な工業化を背景に勃興した中産階級であり、「救済予定説」を唱える正統的なカルヴィニズムの遵守、勤勉や節制と学歴の重視、貧困層や海外への伝道熱において際立っている人々だった。レッセ・フェール主義とキリスト教道徳の調和を説く議論は手を携えて社会的な不平等を「神に選ばれた者」とそうでない者の違いとして神学的に合理化し、「衝動的な貧困と悲惨の中で、富める者、成功した者が自らの富と成功について罪の感覚を抱かずにすむことを可能にした(20)」。

イングランドのように地主階級の「洗練された文化」の伝統が分厚く堆積していないだけに、スコットランドの中流階級はこうした「資本主義のエートス」のアグレッシブな担い手となった。他方、一八四〇年代に大飢饉を契機として激増したアイルランド移民は、しばしば「猿」や「酔っぱらい」というステレオタイプなイメージで風刺され、蔑視された。資本主義のエートスを内在化したカルヴィニストと、その対極としてイメージされたアイリッシュ・カトリック。それは、世界的な規模で拡大されてゆく文明と野蛮の二分法の一つの原型的なイメージであった。ただし、「極東」に姿を表した時には、イングランド

紀初頭にかけて、羊の放牧地を確保するためにクリアランスと呼ばれる大規模な囲い込みが行われ、ハイランダーの多くが都市のスラムに流れ込み、北米などに移住した。たとえば、カナダ長老教会が台湾に派遣した最初の宣教師マカイ(G. Mackay)はハイランダーの両親が一八三〇年代にカナダに移住したことに言及しながら「スコットランドでは暗黒の日々が続いてきた——「サザランド・クリアランス」と呼ばれる暗く陰鬱な日々である。父祖の代からその土地に住み、サザランド公爵と共通の出自を持つ何百もの小作人が妻や家族とともに追いやられた」と述べている(17)。

近代という過酷な時代の幕開けを告げる一コマであった。ヒュー・マセソンの場合は、マカイとは異なり、すでに祖父の代に長老派キリスト教徒への改宗者として、姻戚関係を通じて成り上がる道を切り開いていたと思われる。しかし、ヒューが育った当時も家族はみなゲリック語を母語とする人々であり、クリアランスの体験を説いて聞かせていた。ヒュー自身、「私の血管の中に、ハイランドのものでない血は一滴もない」と強い口調で述べ、ゲリック語の擁護運動にも参加している(18)。一五歳の時にヒューはグラスゴウの商会に入社、グラスゴウでもっとも座席料の高い教会で日曜学校の教師を務めることにもなった。当時、教会の座席は売買の対象であり、座席料の高い教会に席を得ることは、名門の血筋とも学歴とも無縁な人物がリスベクタブルな存在として社会的に認知されるために不可欠な手段だった(19)。一八四三年、ヒューにとっても大きな出

の支配階級との差異も消去されて、彼・彼女らはひとしく「白人」として表象されることになるのである。

大英帝国(British Empire)を最前線で担った人々の中には多くのスコットランド人が含まれていた。ヒューの叔父ジェームズもその一人である。ジェームズは、ジャーディン(W. Jardine)とともにジャーディン・マセソン商会を創設、東インド会社の対中国貿易独占の廃止を契機として、アヘン貿易に従事していた。ヒューの兄ナルドや従兄弟のアレクサンダーもジェームズと一緒に活動し、一八三九年には林則徐によって三人とも中国からの退去命令を受けていた。大分裂が起こったのと同じ一八四三年、自由党系の国会議員として働くために本国に戻るようになった叔父は、ヒューにジャーディン・マセソン商会への入社を勧めた。すでにブリテンの内部でもアヘン貿易への非難の声があがっていることを考えてヒューはこの申し出を断った。しかし、結局、ロンドンのマセソン商会の経営に参加することになった。父の代から迎れば、ブリテン島の北の果てサザランドからエジンバラ、グラスゴウを経て、「文明の中心」ロンドンへとたどり着いたことになる。

一八四四年にはロンドンでスコットランドからの移民を中心にイングランド長老教会が成立、この教会がマセソン商会の資金援助の下に中国に宣教師を派遣することになった。まさに「左手にアヘン、右手に聖書」の構図である。矛盾した行動のようだが、マンガン(J. A. Mangani)の指摘しているように、宣教師を派遣することで「植民地での行動と本国での行いの不一致

から生ずる可能性のある、罪の意識への防波堤を築かねばならなかった」のであり、アヘン貿易の非道徳性が明白であるからこそ「文明化の使命」の担い手としての自信を取り戻すことが必要だったのである(21)。

第二次アヘン戦争の結果結ばれた天津条約(一八五八年)により宣教師の活動範囲は拡大、他方で中国人の仇教運動(反キリスト教運動)も活発化した。中国の読書人層から見れば、宣教師たちは在来の社会秩序の破壊者であり、野蛮な侵入者以外のなにものでもなかった。しかし、砲艦外交のバックをうけた活動を押しとどめるのは困難だった。中国と西洋の文明の衝突は、結局、中国の側の敗北に終わった。世紀末の戊戌変法にいたる歴史のプロセスがそのことを示している。ヒュー・マセソンは、八〇年代末、「商業の世界に中国が開港したこと、国家の防衛と物質的資源の開発のために西洋思想を大幅に採用したことは、近代という時代におけるもっとも顕著で興味深い変化」であり、「神への深い感謝を要求している」と書いている(22)。

一八九八年のヒュー・マセソンの没時には、厦門などの教会を構成する中国人が感謝の念に満ちた弔辞を寄せている(23)。そのことにより、「中国人自身の言葉」として近代文明の勝利、それも道徳面における勝利が追認されることになったのである。

1-3 ワン・オブ・ザ・マセソン・

ボーイズ——伊藤博文

「野蠻」とされる出自ゆえに近代文明への熱烈な「改宗者」として、他者にそれを強制することに疑問を抱かない態度。それは、ヒュー・マセソンばかりでなく世界の各地に見られた行動形態であり、伊藤博文もその例外ではなかった。ただし、近代文明の内実を構成するものとして、立憲政治と産業化は受容しても、キリスト教とは無縁ということが特徴的であり、伊藤の場合の「改宗」はどこまでも比喩的な意味に過ぎない。

伊藤博文は江戸時代末期に長州藩の貧農の家に生まれたが、父が伊藤家を相続したことで士族の最末端に連なることになった。長州藩が「攘夷」の方針の決行のためにアメリカ船の砲撃を始めたのと同じ一八六三年五月、藩主の内許を得て井上馨らとともに合計五人でブリテンに密航することになった。戦うためには敵を知らなくてはいけないという判断によるものだが、横浜を出帆するにあたり伊藤の詠んだ歌は「ますらをのほぢをしのびてゆくたびは すめらみくにのためとこそしれ」というものだった(24)。「洋夷」の国へ行くことは、やはり恥ずべきことなのであった。

横浜でジャーディン・マセソン商会の船に乗り込んだ一行はまず上海に上陸した。『伊藤博文伝』は、その時の様子について「先づ甲板上より港内を見渡し、各国の軍艦、汽船、帆船等の出入頻繁を極め、沿岸には輪奐たる洋館櫛比する等、その繁華の光景に一驚」し、井上馨が早くも開国論に転じたこと記している(25)。太平天国の末期、ヘードン將軍(C. G. Gordon)が常勝軍を指揮して太平天国軍を圧倒し、膨大な難民が上海に殺到しつつある時期だった。近代文明の威力と魅力を誇示するショー・

ウィンドウのような都市・上海において、伊藤らはその悲劇的な光景も目撃したはずである。

一行は、九月にロンドンに到着。のちに『ウエストミンスター・ガゼット』の伝えるところによれば、そこで「コモン・センスを備えたキリスト教的人物の世話になるという幸運に恵まれた。その人は、彼らの逃亡を援助した会社の一員であった。ヒュー・マセソンである。今日の日本は、彼の懸命な応対と慈父のような世話に少なからぬものを負っている。「はい、私はマセソン・ボーイズの一人でした」と先日、日本の首相(伊藤博文のこと)は語った」と記されている(26)。

ヒューは、伊藤らの身辺の世話を焼いたばかりでなく、一行がロンドン大学ユニヴァーシティ・カレッジで学ぶ道を開いた。オックスフォードやケンブリッジとは異なり、この大学は長老派のような非国教徒に開放されており、神学部をおかず、自然科学や外国語を中心にカリキュラムを編成するという特徴を持っていた。スコットランド出身の非国教徒というヒューのバックグラウンドは、伊藤らの要求にも適合的だったのである。

翌年三月、伊藤は日本国内の状況を聞いて急遽帰国、長州藩による「攘夷」を中止して欧米列強と和議を結ぶために奔走した。中国の悲惨と西洋の富強を同時に見聞する経験——松沢弘陽の定義する「西洋・中国複合経験(27)」——を経る中で、いち早く近代文明への「改宗者」へと変身を遂げたのである。

明治維新後、一八七二年に今度は岩倉遣欧使節団の一員としてロンドンを訪れた伊藤博文は、ヒュー・マセソンに工部大学

校(のちの東京帝国大学工科大学)の教官の人選を依頼、ヒューはグラスゴー大学の教授と相談の上、ヘンリー・ダイアー(H. Dyer)を斡旋した(28)。ダイアーの指導した工部大学校は革新的で質の高い技術教育の機関となり、その輩出する人材が上からの急速な工業化を担うことになった。そして、明治の日本は、強力な外国資本の浸透を防ぎながら、軍隊により守られた巨大な総合商社のような国家へと成長していくことになる。

このように産業面では外国資本の浸透に対する防波堤を築いたわけだが、急激な近代文明の導入は、宗教・道徳面での混乱を引き起こしてもいた。近代化への反発が「文明への反乱」へと帰結してしまわないためには、同時代の上海やロンドンを見聞したことのない人々を含めて、文明の秩序へのマス・コンヴァージョン(集団改宗)が必要だった。

こうした政治的な課題に 대응するために創出されたのが、キリスト教に代わる疑似宗教としての天皇制だった。一八八七年、憲法草案の審議の冒頭、伊藤博文は西洋ではキリスト教が国家の「機軸」として人心を統一し、憲政を支えてきたことを強調し、これに対して日本では仏教は「衰替」し、神道は宗教として「人心ヲ帰向セシムル力」が乏しい以上、国家の「機軸」とすべきは「独り皇室アルノミ」と述べている(29)。

伊藤の意図した通り、大日本帝国憲法(一八八九年)は「万世一系ノ天皇之ヲ統治ス」という条文ではじまり、天皇の地位の正統性を創世神話に求めることになった。この「創造された伝統」は、天皇をめぐる意匠の復古的装いにも関わらず、文明の

秩序への適応を本質としていた。その特徴は、何よりも現世利益をもちたす一種の新興宗教だった点にある。実際、天皇崇拜が民衆意識を動員する手段として有効に機能しはじめたのは、日清戦争以後である。すなわち、日清戦争に際して明治天皇が広島大本營で陣頭指揮をとるという演出を通じて、多額の賠償金や台湾のような「戦利品」をもたらすありがたい存在としての天皇イメージが浸透したのである(30)。

結局、産業の面でも宗教の面でも、日本政府は、欧米の勢力の浸透を防ぎながら、「文明世界の同情」に訴えて近代的な秩序への適応を首尾よく成し遂げたことになる。国際政治の動向を敏感に察知しながら、こうした路線を自覚的に遂行した政治家の一人が伊藤博文であった。先に引用した伊藤の「私はマゼソン・ボーイズの一人でした」という発言が載せられたのも、実は下関条約締結のための会議が行われていたさなかの一九〇五年三月のことである。このインタビューで、伊藤は、責任の所在の不明確さなど清朝政府の非文明的な性格を非難するとともに、清朝全権である李鴻章が西洋に対する自分の知識を知りたがっていることと得意げに語っている。近代化において一歩先んじているという自負の念と、ブリテン人の歓心を買おうという計算高いアピールがいり交った応答である。

このインタビューが行われていた時点では日本による台湾領有についてブリテン人のあいだでも反発が起きており、ジャーディン・マゼソン商会傘下のシンジケートが台湾を購入しようとする動きなども起きていた(31)。しかし、下関条約は、遼東半

ており、中国・台湾の人々に対しては「共同の抑圧」を構成することになるのである。

1-4 清朝の「棄地遺民」——李春生

日本による台湾領有は、台湾の住民の関知しないところであった。政治的な自己決定権は文明の秩序への適応を成し遂げた「国民」にのみ認められるという考えが、この頭越しの決定を正当化する役割を果たしていた。

しかし、実際に台湾を占領する過程で、日本軍は、各地で抗日ゲリラの頑強な抵抗に直面することになった。しかも、ゲリラと目される民衆への過酷な弾圧が民衆を実際にゲリラ活動に走らせるといふ悪循環の中に陥っていた。初代台湾総督樺山資紀は伊藤博文首相宛ての電報で困惑を率直に表明し、「義軍」と称する抗日ゲリラが「沿道山間ニ出沒シテ鉄道電線ヲ破壊シ村落ニ抛リ、我ガ軍ヲ妨害」するために南部の安平(台南)・打狗(高雄)に向けての進軍は延期したいと申し出る(34)。これに対して、伊藤は、「安平打狗居留ノ外人ハ危急ニ迫リ、英国政府ヨリモ屢々我兵派遣ノ期日ヲ問合ハセ来リタル」という理由で、無理を押ししても直ちに南部に進軍することを要請、樺山はようやく一月に台南・高雄を占領した(35)。「文明世界の同情」をこそ優先させる伊藤の方針は、ここでも一貫していた。

この後も数年間に渡って総督府は抗日ゲリラへの対応に悩まされることになるが、それでも漢民族社会の有力者の一部の協力をえて何とか植民地統治を軌道に乗せることができた。そう

島領有については三国干渉を招いたものの、台湾領有については列強の同意を取り付け、ブリテン政府・商人に対しては最惠国条項による「利益均霑」を最大限に配慮したこともあって干渉を免れることに成功した。ジャーディン・マゼソン商会も、すでに一八七〇年代に日本への投資からは撤退していたが、最惠国条項により勞せずして中国における工業権を獲得して本格的な産業投資に乗り出すことになった(32)。ヒュー・マゼソンの側から言えば、若き日の伊藤博文への世話を含めて、ちゃんと帳尻はあったことになる。

一九〇一年のこと、香港で刊行されていた英字新聞『チャイナ・マイル』に、台湾総督府による樟腦などの専売政策を非難する一連の記事が掲載された。イングランド長老教会から台湾に派遣された宣教師キャンベル(W. C. Campbell)は総督府擁護の論陣をはり、専売制度は確かに一部の欧米人商人の不利益になるにしても、「戦利品」の扱いとしては驚くべきことではないと反論している。また、記事の執筆者がロンドン商業会議所を通してブリテン政府に圧力をかけようと主張したことに対しては、「私たちのミッションの主席だった、マゼソン商会の故ヒュー・マゼソン氏のように、そうした要職に就く人々は同時に名誉を重んずる良識ある人々であり、「共存共栄(Live and Let Live)」の原理の両側面をちゃんと認識している」と説いている(33)。

確かにブリテン人と日本人では、ある程度まで「共存共栄」という側面があった。しかし、「共存共栄」の及ぶ範囲は限られた有力者の一人が李春生だった。李春生は九五年七月に保良局の創設を総督府に上申し、認可されている。樺山資紀は伊藤あての報告で、保良局の役割について「未ダ土民ノ人情習慣等ヲ知悉スル暇ナク、施政上頗ル不便ヲ感ゼシモ、幸ニ市民中ノ紳商等保良局ナルモノヲ設ケ」てよく「上意下達」し「官民頗ル其便ニ頼レリ」と述べている(36)。また、民政局長水野遵は「匪徒探捕ニ補益シタルモノ多シ」などの理由で李春生らに報償金を交付している(37)。そのことから、保良局が抗日ゲリラの捕縛に際しても重要な役割を果たしていたことがわかる。この点では李春生も「共同の抑圧」の一端を担っていたといえる。李春生の側からすれば、資産家として「治安維持」に尽力して自らの財産を守ることがさしあたりの最優先事項であったのだと考えられる。しかし、それにしても、台湾総督府は二年間の猶予期間を定めて日本国籍を取得するか否か選択できるとしたから、初期の混乱が収まった段階で、台湾の資産を売却して大陸へ帰還するという選択肢もありえたはずである。なぜ彼は日本の「臣民」となることを選んだのか。

この問題を考える一つの鍵は翌一八九六年二月の「東遊」にある。この時、李春生は、樺山総督から誘いを受けて樺山が日本内地に「凱旋」する際の随行者として日本を訪れている。『東遊』は次のように彼を紹介している(38)。

「李春生は茶及び樟腦を販売せる大稻埕の一豪商にして、衆に先んじて意を総督府に致し、我軍の為に尽すこと少なからず。……資性敏活にして能く官話を操り、又略ぼ英語に通

ず。今年六十歳。自ら曰ふ、日本内地に至らば白髪を断ちて純然たる日本風に改装せんことを企望すと」。

この東遊は、樺山総督の側からすれば、日本内地の文明化された姿を見せて、より深く心服させるという意図があったことだろう。一般民衆に対して「新附の民」を服属させたことについての宣伝効果も計算されていたかもしれない。この時の樺山らの凱旋の出迎えは盛大なものであり、天皇の勅使や伊藤博文首相も参集していた。三〇数年前、攘夷のかけ声の中を「文明の中心」としてのロンドンに密航した青年は、ここでは東アジアにおける新たな「文明の中心」である東京に客人を迎えるホストとなつていたのである。同年の六月には、今度は伊藤が台湾を視察、そのさなかに発刊された『台湾新報』(のちに『台湾日日新報』)の第一面には李春生が祝辞を寄せている(39)。

李春生は、同じ『台湾新報』に日本内地への旅の記録を「東遊六十四日」として連載、のちに福州美華書局から単行本として出版している。その中で、学校、工場、新聞など文明的な制度が整備されていることに大きな印象を受けたことを記す一方、キリスト教の影響力の大きさに注意を促している。彼の理解では、清朝とは異なり、日本では完全に「信教の自由」が認められていた。黄俊傑と古偉瀛の研究が指摘しているとおり、李春生の行程を完全に日本の官側が手配していたために、すでに日本内地でもキリスト教が抑圧されていた事情を察知することができなかつたのであろう(40)。

李春生は、麻布の教会で説教をした際に「予は鷺江に生まれ

ーカル・エリートがさまざまな手段により科挙のタイトルを手にして郷紳化していく傾向が見られたが、その社会的なステータスは文化的威信よりも資産・私兵など地域社会での実力によって保証されたものだったのである(43)。

李春生にとつて重要なことは産業を発達させ、キリスト教を広めることであり、日本人という新しい支配者も、近代化の助力者である限りにおいては受容可能なものだったと考えられる。そこには、近代という時代へのある種の楽観的期待をうかがうことができる。ただし、およそは上に述べたとおりだとしても、彼の心中は決して単純なものではなかつた。

李春生は、そもそも単に巨商であるばかりではなく、台湾における近代思想の先駆的な紹介者でもあった。一八七〇年代の半ばから、国際情勢に関する該博な知識を生かして香港の『中外新報』や上海の『万国公報』に時論的な文章を数多く掲載し、日本の台湾出兵(一八七四年)に際しては、「琉球と高麗の為に計らんとする者は、なお当に機を先んじ防を提すべし。成法を固守し、座して日本の侵大を待つことなかれ」と日本の侵略に対する警鐘を鳴らしている(44)。同時に、防衛の増強、産業の振興、科挙の廃止、西洋式学校教育の普及、新聞の創刊などの必要性を訴え、劉銘伝が巡撫として台湾で洋務運動を進めた一八八〇年代には基隆・台北間の鉄道敷設など近代的なインフラストラクチャーの整備に協力を惜しまなかつた。李春生にとって日本の存在は脅威であり、また時には明瞭に敵ですらあつたのである。

幼くして父の命に順ひて、主を信じ教を奉る。東渡以来、一向ら階牧師(カナダ長老教会の宣教師マカイのこと)に随ひて、道を奉り礼を守る」と自己紹介をした上で、なぜ小国の日本が大國である清國に勝利したのかという問いを立て、日本では「政は寛にして俗は厚く、民をして耶蘇を敬信し、昭かに上帝に事ふるに任す」、これに対して清國は「政は残にして民は頑」であり「君民、心を一にして、聖教を駆逐」したからであると述べている(41)。

日本の教会という場での談話であることを割り引いて考えねばならないが、文明の富強の根源をキリスト教に見いだし、清朝が敗北した要因もキリスト教禁圧に求める考え方は実体験に基づく切実さを備えていたと思われる。台湾では一八七〇年代から北部ではカナダ長老教会、南部ではイギリス長老教会の宣教師が分担区域を定めて布教活動を始めており、李春生は北部教会の中核的な存在の一人となつていた。しかし、宣教師や外国商會と結託したその活動は住民の大きな反感の対象ともなつていた(42)。清朝統治下に孤立していた李春生にとつて、「政は残にして民は頑」という言葉に嘘はなかつたであろう。

もう一つ、李春生が日本の「臣民」となることを選んだ要因として考えられることは、清朝への帰属意識の薄さである。李春生は、台湾という清朝の周辺部の民間人であり、科挙のタイトルとも無縁だった。この点で、大陸の讀書人とは大きく異なつていた。こうした帰属意識の薄さは、台湾の郷紳層の多くに共通したことでもあつた。清末には土豪、商人、地主などの口

東遊の体験の中で、李春生は、その敵に敗北した清朝の「棄地遺民」であることを強く実感させられることになった。何よりも大きな体験は、広島に上陸した際に日本人の子どもから「チャンコロ」という差別的な言葉を投げかけられたことである(45)。警官の制止によりかろうじて石を投げられることこそ免れたが、この時のショックにより清國人の象徴である弁髪を切り、洋服を買い求めている。『東京朝日新聞』の伝える、「自ら曰ふ、日本内地に至らば白髪を断ちて純然たる日本風に改装せんことを企望すと」という文章の背景にあつたのはこのような事態だった。

また、浅草で「日清水陸戦闘之劇」を観劇した際には途中で見るに耐えないという思いを抱いて中座し、「惟ふに是れ新思は厚しと雖も、旧義も忘れ難し。予、棄地遺民と為るを忝むと雖も、自ら願ひて改妝入籍す。然るに此等之慘目傷心の景、他人に在りては興高く彩烈たり」という感懐を洩らしている(46)。「忠勇無双の日本兵」が「怯懦な支那兵」を散々に敗走させるという類の劇が演じられていたのであろう。李春生にとつては、たとえ清朝に見捨てられたとはいっても、「自ら願ひて」日本の臣民となることを選んだというプライドが存在したと考えられる。しかし、日清戦争の勝利により「文明国」の仲間入りをしたと沸き返っている日本人にとつては、彼もまた「チャンコロ」として侮蔑すべき存在のひとりに過ぎなかつた。

日本への旅から台湾に戻って以降、李春生はもはや時論的な文章はほとんど書かず、キリスト教と教育の普及に関する活動

に力を入れることになる。キリスト教に関しては、教理を説明した本を福建省の出版社から次々と上梓した。そこには、清朝統治下の漢民族がキリスト教を受容することへの願いが込められていたのではないかと推測できる。

教育に関しては、「東遊」の際に孫や親族にあたる七人の青年を帯同して日本内地の学校に留学せることを申し出ている。そのことに象徴されるように、日本統治下の近代教育の発達に大きな期待をかけていた。この申し出は受け入れられたが、すぐに例外的措置であることが明確にされる。李春生の帰台後、それほど間をおかずして「台湾島民の教育」と題する次のような記事が『東京朝日新聞』に掲載されている(47)。

「同島民の教育に就ては文部省に於ても大に注意する所あり。数名の俊才を選抜して内地に留学せしめんとの説もありしが、未開の者に向て俄に文明的の教育を施す時は、往々にして其目的を誤る事あり。現に沖繩県人の如き内地に留学し多少文明的の空気を吸ふ時は、忽ち琉球独立論などを唱へ、県治の妨害となること少からざるに付、台湾島民の内地留学も同様の結果に至らんとすの反論あり。留学の議は暫く見合となりたる由」

この時期に沖繩からの留学生が「琉球独立論」を主張していたという事実関係は確認できない。ただし、たとえば一八八二年に第一回の県費留学生として上京した謝花昇は、帝国大学農科大学を卒業後に高等官として沖繩に戻り、ちょうどこの記事が書かれた当時、農民共有地の官有化などの問題をめぐり沖繩

記事に萌芽的に表れているに過ぎない。しかし、植民地支配の展開にもなると、この小さなズレは、次第に大きな政治的争点として成長していくことになるのである。

2-1 「植民地支配」の創出

台湾領有以後の最初の一〇年間は、植民地統治方針の策定をめぐって試行錯誤が行われた時期だった。李春生のような清朝の「棄地遺民」は統治方針の決定に参与できず、日本政府首脳が戦勝者として一方的に決めることができるということだけは明確だったが、日本政府首脳にも「植民地支配」に関する明確な青写真があったわけではない。彼らは、一方で沖繩支配の経験をつまみ、他方で欧米列強による植民地支配に関する情報を収集しながら、台湾統治の方針を定めていくことになった。

台湾の統治体制の骨格を形成する上で重要な役割を果たしたのは、一八九八年に台湾総督府民政局長(のちに民政長官)に就任した後藤新平である。後藤は、民政局長就任当時のメモで「植民地的行政ノ成敗ハ、各国ノ競争スル処ニシテ、其成功ハ実ニ輓今ノ帝国主義的發展ノ一大要タリ」「台湾ノ事、内地の法制ヲ以テ之ヲ律スルコト難シ。世界ノ大勢如何ト顧ミテ進マサルヘラカス」と記している(49)。植民地政策の成否は帝国主義列強間の「生存競争」の一部であり、その「生存競争」において生き残るためにも「内地的法制」に束縛されずに「世界ノ大勢」に即した植民地政策を必要と考えていたのである。

植民地政策を広義の外交政策の一環とみなしていた後藤は、

県知事と激しく対立していた。一八九八年に官を辞した謝花は、参政権獲得運動に挺身するが、ついに目的を果たせないうままに狂し、悲憤の内に没することになる(48)。

ここで重要なことは、謝花のような人物が実際に「琉球独立論」を唱えていたかどうかということよりも、中央の側で沖繩の人々の敵対的な言動をどのように評価したということであろう。この記事は、前段では、台湾島民や沖繩県人は「未開」な人々であるから「文明的の教育」を施すべきではないと述べている。しかし、後段の内容は、これが隠されたロジックの転倒した表現であることを示している。謝花の例に見られるように、沖繩県人は「県治の妨害」となる主張をする恐れがある、したがって、それを加速してしまふような「文明的の教育」を施してはならない、また、そうした措置を正当化するために「未開」というレッテルを貼る必要があるというものである。この隠されたロジックの特徴は、政治的・経済的な次元での抗争に属する問題を、一定の人間集団の文明度という属性の問題に還元し、その仮想上の「自然な差異」を固定化するために教育や文化を動員することにある。それこそがまさに「植民地支配」の現実に対応したロジックだった。

李春生も、おそらく近代的な帝国主義体制のもとでの「植民地支配」がどのようなものであるのか、ということに関して十分な想像力を持っていたわけではないだろう。実際、一八九六年という段階では、李春生の思惑と、日本人の思惑のズレは、「チャンコロ」という暴力的な言葉や、上述のような小さな新聞

台湾人の視線よりも、むしろ欧米人の視線を強く意識していた。日文・英文の双方で出版した『開国五十年史』では、「新版図統治の困難を経験せる諸外国は、皆我帝国が夫のスパルタの如く、戦争の勝利者にして、統治の失敗者たるべきを予想せざるはなかりき」と述べている(50)。折しも欧米列強との条約改正交渉が本格化していた時期でもあり、後藤の植民地統治方針は、政治制度にしても経済政策にしても教育政策にしても、こうした欧米人の猜疑の視線に配慮することを何よりも優先させるものとなった。

後藤の序文をえてやはり日文・英文の両方で出版された竹越与三郎『台湾統治志』(一九〇五年)も同様の意図に基づいている。竹越は、まず序文において「未開の国土を拓化して、文明の徳沢を及ぼすは、白人が従来久しく其負担なりと信じたる所なりき。今や日本国民は絶東の海表に起ちて、白人の大任を分たんと欲す」と大仰に宣言している(51)。その上で、各国の植民地制度を比較しながら、台湾の統治体制を説明し、「台湾総督の権限を見れば、大体に於て英国王領植民地太守に類し、其兵権を有するは仏国植民地の総督に類す」という見解を示している(52)。

台湾総督の権限に関する竹越の指摘は誤りではない。日本政府首脳の中でも憲法による制約から自由に総督に強大な権限を与えるべきかどうかという点で意見対立が存在したが、結果的には、後藤の意図したとおり、台湾を「内地的法制」から切り離すという選択肢が採られたからである。総督は法律と同じ効力をもつ命令を発する権限を天皇から委託され、政治責任を主

権者としての天皇に対してのみ負うことになっていった。台湾人の政治参加のルートはほぼ完全に閉ざされることになった。ここで重要なことは、比較の当否よりも、こうした比較という言葉それ自体がもつ政治的意味合いである。竹越は、比較という作業を通じて欧米人に対して台湾統治を正当化し、「文明世界の同情」に訴えようとしていたと考えられる。また、日本人に対しては、台湾人の政治参加を認めないことも植民地支配としては普通のことであると考へさせることで、専制的な統治体制の暴力性を脱色する効果も計算していたことだろう。

後藤は、政治的には台湾人の従属的地位を明確にした上で、経済政策という点では資本主義を浸透させるための基礎工事として土地調査事業や、鉄道敷設、築港などを進めた。それは自らが「文明化の使命」の担い手であることを内外に示すために、ぜひとも必要なことだったのである。実際、宣教師たちも台湾西部縦貫鉄道の完成を素朴に喜び、李春生も、たぶんに社交辞令を交えてではあるとしても、「後藤新平公小伝跋」という文章で鉄道や港湾の整備を挙げて「謂へらく十年前の台湾は、野蠻齷齪の一部落に異ならず、今日の台湾は、煥然として文明繁華の一世界に變ず」と後藤の功績を賞賛している(53)。

文明化のための諸事業の主な財源となったのは、アヘン・樟脳・食塩・タバコなどの専売制度による収入だった。このうちアヘン専売は、民政局長就任以前に後藤が内務省衛生局長として提言して実現させたものだった。後藤は、アヘン厳禁は常用者を死に追い込むという理由で反対し、官営事業として製造し

たアヘンを免許保持者だけに販売することを提唱、そうすればアヘン吸引の悪習を次第に根絶することも可能となり、総督府の歳入も増えて一挙兩得であると説明した。確かに巧妙な策のようだが、総督府が歳入増加のために免許を濫発しないという保障はどこにもなかった。実際、日露戦争当時のこと、高雄で医療活動にあたった宣教師アンダーソン(P. Anderson)は、警察官が「免許を更新させてやろう」という目論見の下に(少なくとも一時的に)アヘン吸引をやめている者をつかまえて回っているという話をよく聞く。……地方当局は、歳入を増加させるためにはどんな手段にでも訴えるという大きな誘惑の下にある」と報告している(54)。

日本内地では、一八五八年に日英通商航海条約を締結して以来、アヘン吸引は厳禁となっていた。専売制度も一八九八年にようやくタバコの専売が試験的に実施されたばかりであった。経済政策においても、財源の確保の方法という点ではやはり植民地であるがゆえの例外的措置をとっていたことになる。後藤にしてみれば、それこそが「世界ノ大勢」であり、「文明化の使命」を達成するための効率的な方法だったのである。

教育政策に関しても、日本内地における制度との相違を明確にした。すなわち、後藤が民政長官の時代に定められた教育制度は、在台灣日本人向けと台湾人向けの学校を別系統のものとし、日本人は内地の制度に準拠した「小学校」、台湾人は独自のカリキュラムに基づく「公学校」に通うものと定め、民族間の共学を厳禁した。台湾人向けの中等程度の教育機関としては、国語

2-2 レイシズムとしての天皇崇拜

学校と医学校を設け、中学校のような高等普通教育のための機関は設置しなかった。そこに一貫している志向は、学歴による民族間の序列の逆転を防ぎ、日本人の台湾人に対する優位を保障することであった。日本内地では身分制解体後の社会的な流動状況の中で教育制度が国家エリートを選抜するための装置となったが、「植民地」の人々はその枠外におかれたわけである。

教育の普及を抑制する後藤新平の姿勢は、当然のごとく、李春生の思惑と食い違うものであった。陳培豊は、李春生と後藤新平の関係が「同床異夢」であり、特に教育をめぐるて実は敵対的な関係にあったことを明らかにしている(55)。ここで陳が根拠としているのは、一九一〇年代に李春生が教育の普及のために莫大な寄附をしているにも関わらず、後藤民政長官の時代には寄附がみられないこと、また、後藤新平文書に収められた「台北紳士人物月旦」で、李春生について「己ノ意ヲ偏信シ、性尤モ吝嗇。……帝国領台以来ハ多ク自己ノ計ヲ為シ、公益ノ為ニハ甚冷淡ナリ」と批判的に記していることである(56)。李春生にしてみれば、寄附の拒絶は後藤が教育の普及に抑制的であることへの無言の抗議であったかもしれない。「後藤新平公小伝跋」における賞賛の言葉にも関わらず、やはり両者の関係は冷やかかなものであり、陳の指摘しているとおり、他力本願による近代化という李の願望は、早くも幻滅に直面せざるをえなかったのである。そして、日本はキリスト教を擁護する国家であるという希望的な観測も誤りであったことが次第に明確となっていく。

『開国五十年史』の文章で、後藤は、抗日ゲリラの鎮圧による治安の回復、インフラの整備による産業の発展を台湾統治の「成功」として自画自賛しながら、教育方針に関しては「本島人の教育に就きては、且下方針尚ほ未だ確定せずして、専ら研究中に属す」とはなはだ歯切れの悪い書き方をしている(57)。宗教に關しても「宗教の植民に及ぼす影響如何は、今茲に之を駁々するを要せず」と重要性を認めた上で、「然らば則ち我帝国に於て斯の如き信頼すべき宗教ありや否やと問はば、吾輩は其皆無なるを悲しまざるを得ず」と率直に記している(58)。文明的諸価値の中でキリスト教が重要な構成要素とみなされていた以上、この点ではついに日本は「文明国」とみなされないという事情を強く意識していたのである。

それでは、実際のところ、欧米人宣教師は日本人による統治をどのように評価していたのか。イングランド長老教会の宣教師として台南に居住していたバークレイ(J. Barclay)は、一八九六年にロンドンの本部に宛てた報告書において、「自らの意思と関わりなく、古い歴史を持つ中華帝国から引き離された人々に同情せざるをえない。彼らは、自ら誇りに思っている伝統からも引き離されたのであり、軽蔑された帝国の一部を構成することにあってしまった」と述べている。しかし、「この変化は、宣教師たちの生活状況を改善するだろうし、通信手段の発展は大いに私たちの活動を助けると予想される。中国の官僚制

や、集団としての読書人階層の破壊は、儒教の權威の失墜とも私たちの途上にある多くの障碍を除去するであろう」という希望的観測を述べてもいる(59)。

このスコットランド出身の宣教師の目から見れば、日本は「軽蔑された帝国」に過ぎなかった。他方で、通信手段の発達など近代化に対する素朴な信頼感と、何よりもキリスト教の布教を最優先する姿勢は、李春生と同様に、清朝よりも日本による統治を望ましいとみなす要因にもなっていた。だからこそ、後藤新平は、宣教師の経営する盲学校への援助などを通じてその歡心を買うことにとめた。しかし、それだけでは、「軽蔑された帝国」というイメージを払拭して、支配者としての日本人の「高い道徳性」を演出するには不十分だった。「左手にアヘン、右手に聖書」というパターンに象徴されるように、植民地支配が現実においては政治的差別や経済的搾取に満ちたものであればあるほど、そうした事態を脱色するための道徳性の虚構が必須のことだったのである。欧米帝国主義について鋭い洞察を見せていた後藤は、その重要性を痛感していたはずである。しかし、他の領域では次々と明確なビジョンを打ち出した後藤も、この点では曖昧な対応に終始した。それはなぜなのか。

日本には頼るべき宗教がないと後藤が謙虚を装って述べる時、隠された主題として存在したのは、近代日本における特権的疑似宗教としての天皇崇拜の評価である。原理的には、日本内地における制度をそのまま模倣しながら、この疑似宗教を台湾における宗教・教育政策の核に位置するものとして「宣教」し

学校教育を通じた有形・無形の圧力による奨励という方式を採ることが多かった。

国家神道の成立過程で、神道に由来する民俗的慣行はむしろ抑圧され、時には淫邪邪教として弾圧された。ただし、たとえ換骨奪胎により変質しているにしても日本内地の多くの地域にはもともと神社が存在したのに対して、台湾には神社は存在せず、道教系の独自の民間信仰が発達していた。それだけでも、日本内地の天皇崇拜のシステムをそのまま輸出する上での困難となっていたが、さらに次のような二重三重の障碍が存在していた。

第一に、天皇崇拜の導入はキリスト教徒から「信教の自由」の侵犯であると批判される恐れがあった。それ自体は内地でも共通する事情だったが、協力者を調達するのが困難な植民地支配という状況では危険な行為だった。パークレイのような宣教師にしても、李春生のような台湾人キリスト教徒にしても、清朝より日本の方が「信教の自由」に対して寛容であるという認識が日本を支持する要因となっていたことを想起すべきである。また、吳文星の研究によれば、一九〇〇年当時台湾人のキリスト教徒の人口比が％に満たない状況だったにも関わらず、総督府医学校卒業生(一九〇二年から〇六年まで)の四分の一がキリスト教徒の子弟であり、キリスト教徒は総督府の敷いた新教育路線を積極的に歓迎する数少ない人々だった(61)。天皇崇拜の導入は、こうした少数者の離反を招きかねなかった。

第二に、天皇崇拜に内在する要因として、キリスト教や仏教

ていくという選択肢もありえたはずだからである。結論から述べるならば、後年の台湾総督府の官僚とは異なり、後藤はこうした方針に対して懐疑的であったと思われる。

すでに指摘したように、天皇崇拜はキリスト教の代用品として国民統合を図るために創造されたものであった。この天皇崇拜を浸透させる上で重要な役割を果たしたのは、一八九〇年代初頭に制度化された祝祭日の学校儀式である。天皇・皇后の写真への拝礼、明治天皇により発布された教育勅語の朗読、校長の訓話、「君が代」斉唱などから構成された学校儀式は、天皇崇拜のための「礼拝」の場という様相を呈していた。さらに一八九八年には、文部省が正規の学校における宗教教育を禁止、聖書や仏教の経典ではなく教育勅語を道徳教育の基礎とすることを求めた。法律上に明文化こそされなかったものの、学校を通じて集団的な神社参拝も励行されるようになった(60)。

神社参拝は、もともとアニミスティックな神観念に基づく宗教的生活慣行としての神道に由来する行為である。しかし、神道は、明治政府が天皇崇拜を支える制度として統制と画一化を図ったために大きく変質していた。新たに形成された国家神道は、天皇を祭祀者の頂点にすえ、統一的教義は持たない一方、官吏としての神職に国家の定めた儀礼を行なわせることを特徴としていた。政府は、神社参拝は宗教的な行為ではなく、帝國憲法で定めた「信教の自由」とも矛盾しないということを公式の見解とし、信仰の如何に関わらず、愛国的行為として神社参拝を求めた。ただし、強制の方式や度合いは時期により異なり、

のような体系的教義を欠いていたこと、さらに、そもそも超越的・彼岸的視点を欠いた現世利益の新興宗教であったということとがある。それは現世利益の裏付けがなければ布教のしようもないものであった。日清戦争の勝利により日本内地では「戦利品」をもたらすありがたい存在として天皇イメージが浸透したわけだが、それは、「戦利品」とされた人々に天皇崇拜を強要するには無理があるということでもあった。

第三に、やはり天皇崇拜に内在する要因として、その根幹に血統意識に訴えるレトリックが存在したというものを指摘できる。すなわち、法学者穂積八東が定式化したように、「日本民族」は、祖先を迎えればすべて皇室の祖先から分岐したものであり、「君民同祖」の「血統団体」なのであるという、およそ論証も反証も不可能な神話が天皇崇拜の根幹に据えられていた。この神話において、ある個人が「日本民族」に属するかどうかは血統により「自然」な属性として決定されるものとされ、この属性が戸籍を通じて制度化されることになった。

後藤新平は、台湾への憲法適用を否定するにあたって「新付の民に三千年來(皇室に対して)忠節を尽くしたる母國人と同一に憲法の恩沢を蒙らしめんとする」ことはできないと述べている(62)。憲法という「恩沢」からの排除を正当化する論理として「三千年來」の皇室を中心としたつながりという「事実」をもちだしているのである。ここで皇室との排他的なつながりは支配者の「内輪」で「日本民族」以外の人々の差別を正当化するための制度だったから、公にすることはむしろ控えられねばなら

なかった。

それでは、「三千年來忠節を尽くしたる母國人」を見分ける基準は何だったのか。日常的な場面では名前も重要な役割を果たしていたが、法的に権利・義務関係を規定する際の根拠として利用されたのは、戸籍制度であった。戸籍制度は、徴兵、徴税、教育、衛生などの各種施策のための基本台帳であり、一定範囲の親族の中で出生・婚姻・死亡などによる個人の身分関係の移動を管理する役割を果たしていた。ちょうど後藤が台湾に渡ったのと同じ一八九八年、日本内地では新しい戸籍法が民法とともに公布されたが、台湾人に対してはこの戸籍法は適用されず、異なるシステムの戸籍制度が設けられた。

異なる戸籍システムを移動するための唯一の手段が結婚と養子だったが、そこにもさまざまな障壁が設けられていた。結婚については言えば、「内地籍」の者と「台湾籍」の者のあいだの通婚は一九三〇年代にいたるまで内縁関係とみなされた。通婚と養子以外の手段による本籍移転は、帝国崩壊の時点まで認められなかった。結局、血統のつながりに意味を見いだす天皇崇拜のレトリックに照応する形で、血統により区別される人間集団として「日本人」「台湾人」というカテゴリーが再生産され続けたのである。

以上のような天皇崇拜の特徴は、レイシズムの代用品、あるいはレイシズムそのものという性格を色濃くもっている。レイシズムを肌の色による差別と定義するならば、「黄色人種」である日本人はレイシズムの客体ではあっても、主体ではないとい

「チャンコロ」として蔑む文化が浸透していくプロセスは、天皇崇拜がレイシズムのヴァリアントとしての機能を明確にし始めるプロセスであったと言ってもよい。台湾総督府は、天皇の恩恵による平等としての「一視同仁」というイメージを喧伝し、この公式のレトリックに真実性を持たせるために将来における完全な統合を繰り返す宣言したが、それは天皇崇拜が人種/民族的な排除の機制を本質としていたからこそ必要なことだった。日本の植民地行政官にとっての頭痛の種は、この天皇崇拜が一方ではキリスト教の代用品として国民統合の「機軸」の役割を果たしながら、他方で、植民地支配という局面ではレイシズムの代用品という二重の役割を兼ねていることにあった。欧米帝国主義の担い手は、「白人」「非白人」というレイシズムに基づいて峻厳な差別を実践しながら、キリスト教の擬似的「普遍性」に依存することで差別の過酷さを隠蔽することが可能であった。これに対して、日本の場合はこうした使い分けは難しかった。「普遍」を標榜するキリスト教への防衛的な反応として天皇崇拜が形成されたものである以上、それはある意味では当然の帰結でもあった。しかし、欧米帝国主義のような使い分けができなかったために、支配者としての日本人の「高い道徳性」を演出するのが困難になっていったのも確かだった。

実際、後藤新平が民政長官だった当時、天皇崇拜をそのまま台湾人の教育に適用することへの疑問が噴出していった。ある公学校の日本人教員は、修身教育の実情が失望落胆にたえないほど「乱雑不調和」であると指摘したうえで、「君民同祖血族団

うことになる。実際、日本語では生物学的相違に基づく「人種」と、文化的なカテゴリーである「民族」とを区別することで、日本人を「人種差別」の被害者とみなす考えが今日でも一般的である。しかし、実は、生物学的な区分と文化的な区分との境界は曖昧なものたらざるをえない。ロバート・マイルズ(Robert Miles)の定義によれば、レイシズムとは、肌の色など恣意的に選り出された特徴を重要な基準として選択し、この特徴により人間集団をカテゴライズし、ステレオタイプな否定的(あるいは肯定的)評価を付与していくものである。分類の基準となる恣意的な特徴は「一般には形質的なもの(例、肌の色、髪の毛の型、頭の形)であるが、見てすぐにわかるわけではない生まれつきの現象(例、血)も重要な特徴として選ばれることがある」と述べている(63)。

在日朝鮮人の歴史を研究したウエイナー(M. Weiner)は、マイルズの理論を援用しながら、日本人を主体とする人種/民族差別をレイシズムのヴァリアントとしてとらえている。ウエイナーが指摘しているように、レイシズムの定義にあたって重要なことは生物学的な特徴と文化的な特徴のどちらが用いられているかではなく、その特徴がどのように利用されるのかということである。すなわち、ある人間集団が「想像された特徴を保有しているか否かということ、物的資その他の諸資源や政治的権利への平等なアクセスの否定を正当化するために用いる」という利用の仕方こそが重要なのである(64)。こうした点に着目すれば、「植民地支配」が制度化される中で、台湾の人々を

「体」というような「血族的情念を鼓吹せば或は危険なる結果を養成するに至らむ」として、しばらく教育勸語を教えない方がよいだろうと説いている(65)。結局、後藤は、こうした問題に対して、積極的な解決策を提示することはできなかった。一九〇四年制定の公学校規則において修身は教育勸語の趣旨に基づいて行うと規定されたが、その趣旨を具体化する教科書は後藤の在任中には編纂されなかった。祝祭日の学校儀式に関する規定も設けられなかった。

こうして教育の理念に関わる問題を曖昧に棚上げにしたまま、後藤は、とにかく「国語」としての日本語の教育を初等教育段階から徹底させるという方針を定めた。日本語を公式の支配的文化とすることで、日本人を「有能」な存在とし、台湾人を「無能」な存在におとしめていくことが可能だったからである。しかし、台湾人の中でも次第に近代教育への要求が明確になってくる中で、台湾語・漢文の抑圧や、中等・高等教育機関の未整備は当然のごとく批判されることになった。さらに、天皇崇拜とキリスト教の対立という隠された争点も否応なく顕在化してくるようになる。

2-3 抗日運動と台南長老教中学

一九一〇年代から二〇年代にかけて、台湾総督府の教育政策は転換を迫られることになった。一九一一年に台湾総督府学務課長に就任した隈本繁吉は、着任当初、教育方針を次のように記している。「表面上教育ヲ重要視スルガ如クシ實際ニ於テハ

何等進テ之ヲ奨励セズ、学校は「列国ノ視聽」上やむをえない程度において設置していく⁽⁶⁶⁾。中等教育機関は新設せず、設置するとしても低度の実業学校に限定する。欧米列強からの批判を招かない程度に学校を設置していけばよいと考えている点、中等教育の発展を意図的に放置しようとしている点など、この段階ではまだ後藤の方針を踏襲しようとしていた。

しかし、台湾人有力者はこうした総督府の対応に不満を募らせていった。一九一二年には、自分たちで新規に私立中学校の設立を申請しても認可がおりないことを見越して、台南長老教中学を正規の中学校として拡充するための資金の提供を宣教師に申し出た。この学校は、日本による台湾領有よりも前に宣教師たちが設立したものであり、神学校の予備的教育機関として細々と存続してきたものであった。賛同人として名前を連ねた二八名の中でキリスト教徒であるのが明確なのは李春生だけだったが、申し出の内容は「資金は提供する。キリスト教教育の方針については容喙しない」という宣教師にとって都合のよい内容だった。バークレイはロンドンの本部向け書簡で彼らの言葉を引用している。それは「壊れた廟の修築に二万円を費やそうとするならば、それを学校のために寄付しなさい。偶像は確かにいいものだが、よい教育ほど重要ではない」というものだった⁽⁶⁷⁾。

李春生のようにいち早く時代の趨勢を察してキリスト教に改宗した者がいるものの、有力者の多くにとつて廟に祀られた神々を「偶像」として否定する宣教師たちは社会秩序の破壊者近代教育への希求の広がりを、単に抑圧するのではなくむしろ誘導しようという発想が明確化されたのである。近代教育の機会を与えてあげよう、ただし、その代わり「国語」としての日本語学習と天皇崇拜を受容しなさい、というわけである。実際、限本が学務課長の時代に修身教科書も編纂され、祝祭日の学校儀式も公学校に導入された。たとえ心底から天皇崇拜というカルトの「信者」にはならないにしても、日本人をこそ優れた存在とする価値観を受容することが近代教育の機会を得るための前提条件とされたのである。

「民族自立」という世界的風潮への対応が必要とされた一九二〇年代には、今度はむしろ本国政府のインシアティブでこうした方向での改革が徹底された。すなわち、台湾総督府は、一九二二年に台湾教育令を公布し、初等教育段階では原則的に民族間の別学の体系を維持する一方、中等以上の学校を共学とした。しかし、中等学校の入学試験も授業もほとんどすべて日本語で行なわれ、入学試験をクリアするためには教育勅語も暗記しなければならなかった。しかも、台湾教育令にもなつて制定された台湾公立中学校規則では、台湾神社例祭日に神社参拝をすべきことを明文化した。それは一定程度の平等化を図りながら、文化的次元での優劣関係をより明確にしようとするものであり、植民地支配の「新たな意匠」という意味をもっていた⁽⁷⁰⁾。

この台湾教育令の制定により、台南長老教中学は困難な立場に置かれることになった。正規の中学校ではないために同校を

であった。しかし、対岸の中国大陸でも科挙制度が廃止され、一二年には中華民国が成立するという巨大な歴史の変動の中で、一般の郷紳も「偶像は確かにいいものだが、よい教育ほど重要ではない」と考えざるをえないような時代になっていた。

結果的には、台湾総督府がキリスト教系勢力の伸張をきらつて、公立中学校を設立する方針を定めた。ちょうど台湾の先住少数民族を服属させるための戦争に有力者の協力を不可欠としていた時期でもあり、譲歩せざるをえなかったのである。ただし、総督府レベルでのこの決定は東京の本国政府の認可を得る過程で強硬な反対論に直面した。本国政府は「普通教育ノ向上ヲ図ルカ如キハ、徒ニ土人社会ノ文明的意識ノ発達ヲ助長シ、遂ニ統治上有害ナル結果ヲ生スルノ虞アリ」という理由で中学校の設立に反対、修業年限や入学資格という点でレベルの低い学校とすべきだと主張した⁽⁶⁸⁾。ここに「東京朝日新聞」の記事に見られたような植民地支配のロジック、すなわち「未開の者に向て俄に文明的の教育を施す時は、往々にして其目的を誤る事あり」のリフレインを見いだすことは容易であろう。

植民地支配のロジックを固持しようとする本国政府に対して、限本は「我ニ於テ適當ナル教育ヲ与ヘテコソ安全弁トシテ統治上無害」であると反論したが、結局、本国政府の要求にしたがうことになった⁽⁶⁹⁾。ただし、台湾総督府の側で教育の普及を抑制すべきだという発想から、強いコントロールの下に教育を「安全弁」として普及していくことが得策だという発想への転換が見られることは注目に値する。台湾人有力者の側での卒業しても上級学校への入学資格を認められず、進学を望む多くの学生が中途で退学し、内地の中学校へと留学することになったからである。他方、総督府の側ではこの学校を正規の中学校として認可することで、小さな穴から堤防が決壊していくように、教育へのコントロールを失なう可能性を怖れていた。共学である一般の公立中学校とは異なり、この学校はもっぱら台湾人を対象として台湾語による聖書の教授なども行っているために、台湾人の圧倒的な支持を集めてしまう可能性があったからである。そこで、総督府は、不認可の口実として財政的ハードルを設定し、莫大な寄附金を集めて財団法人を設置することを求めた。

長老教中学関係者は上級学校への入学資格を求めて一九二五年に五年間に一〇万円を集めることを目標として後援会を組織、この後援会で中核的な役割を果たしたのが林茂生である。一九一二年から長老教中学校長の職にあった宣教師エドワード・バンド(E. Band)は、「私たちの学校の教頭である林茂生は、今や台湾中を歩き回り、講演をし、趣意書を書き、寄付者を募ることにあけくれている。……彼の説得は本当に雄弁であり、数カ月を経ずして二万円の募金の約束を取り付けた」と記している⁽⁷¹⁾。

林茂生は、一八八七年、台南に生まれた。長老教中学を卒業後、一九〇七年には日本内地に留学し、東京帝国大学文学科大学を卒業した。日本統治下台湾初の「文学士」であった⁽⁷²⁾。帰台後は、母校長老教中学の教頭となる一方、一九二二年に抗日運

動団体として台湾文化協会が設立されると講師として参加した。文化協会の機関誌『台湾民報』は長老教中学の問題をとりあげ、「キリスト教主義の学校には、本来ならば宗旨が異なるという理由で出費を拒絶する者が少なくないのだが、林茂生氏の顔のおかげで各方面から積極的に援助する者が少なくない」と報じ、同校への寄附金が「媽祖を迎え、王爺を祀る」ための「濫費」に取って代われれば「台湾文化の向上」に資するだろうと述べている(73)。一九一〇年代初頭の有力者の言葉は「偶像は確かにいいものだ」という但し書きききだったが、この段階では在来の民間信仰はむしろ否定的に見られるようになっていた。そこには時代の変化が明確に表れている。林茂生にしても、キリスト教信仰と近代教育の普及にかける熱意という点では李春生と相似した立場にあったが、台湾人の中に多くの協力者を見いだしていた点が大きく異なっていた。逆に、台湾総督府は、近代化の助力者として自らを演出していた領有当初とは異なり、その阻害者としての立場を明確にしつつあったのである。

長老教中学を拡張して正規の中学校にしようという林茂生の呼びかけは、キリスト教徒であるか否かを問わず、多くの台湾人にアピールした。それだけ、植民地教育制度へのフラストレーションが広がっていたということもできる。実際、台湾教育令により台湾人にも中等・高等教育の機会が開かれはしたものの、きわめて狭き門だった。そもそも義務教育制度が施行されていないために公学校への就学率も低く、中等学校に入学できるのは1%にも満たない状況だったのである。

いが、より思慮深い教育者にとっては満足はいくものではない」と批判しながら、「キリスト教徒の教育者もまた、魂の問題を重視しているように思われているが、速効性のある結果への欲求と総督府の方法への奴隸的な同調によって「内から変革する」のではなく、「外から変革する」ように教育する誘惑にさらされている」と反省的に述べている(76)。「奴隸的な同調」という表現に、総督府の教育政策への批判的意識を見いだすことは容易だろう。

ただし、実はバンドの対応も矛盾をはらんだものであった。一九二八年二月の後援会大会では、台湾人校長を選出すべきだという意見が出されたが、バンドは、「時代の要求に応じたこの中学を台湾人によって自立したものとし、校長の職の如きも島人に譲るのが当然である」と理解こそ示したものの、その時期は明言しなかった(77)。宣教師たちは台湾にキリスト教を布教していくにあたり、民主的な合議制を特徴とする長老教会の精神に即して「自治、自養、自伝」という原則を掲げていたが、ロンドンからの資金援助への依存を少なくするという意味での「自養」は求めても、必ずしも「自治」は求めていなかったのである。こうした宣教師の動きに対抗するように、台湾人の後援会は学校の性格の変化を如実に告げる「宣言書」を採択し、「後援は英人、宗旨は基督教と雖も、実体は純全たる台湾民衆の教育機関に非ざるは無きなり。……冀わくは名実ともに台湾人の学校たるを備へんのみ」と宣言している(78)。

宣教師との不協和音は、台湾人の非キリスト教徒が後援会に

林茂生の活動が功を奏して、二七年五月、長老教中学は、まだ予定された寄附金を完全には集めていなかったものの、総督府から財団法人の設置を認可された。設立者はエドワード・バンドと林茂生であった。宣教師会、台湾基督長老教会、後援会の各五名からなる理事会も新たに構成された(74)。しかし、同じ月、林茂生は総督府在外研究員としてコロンビア大学に留学することになった。あまりにもタイミングのいい指名は、総督府による体のよい切り崩し工作であった可能性もあるが、林茂生もこの機会を逆用することに努めた。コロンビア大学で「日本統治下における台湾の公教育」を学位論文のテーマとして選択、日本語専用体制や民族間の共学制度にはらまれる問題点を明確にしている。結論部では、「近代教育は子どもの創造的な力を台無しにしてはならない」という考えの下に、外側から強制するのではなく、内側から個人々人を発達させることを目的としている。同化とは、望まれもしない外側から自分の基準を押しつけようとするものである」と述べている(76)。この文章は、林茂生の求めた「近代」とは何だったのかということをよく表している。「内側から個人々人を発達させる」というナイーブとも見える主張も、総督府の植民地教育は果たして「近代教育」なのかという鋭い問いかけになっていることに留意すべきだろう。

校長のバンドも、この点に関しては、林茂生と同様の見解を抱いていた。一九三〇年に執筆した報告書において、「日本人の標準的なやり方にしたがって台湾人が考え、話し、行動することは帝国主義的な政治家にとっては好都合なことかもしれない

において重要な役割を担うことになったために生じたものであった。しかし、それは、ある意味ではいっそう深刻な形で、台湾人キリスト教徒との関係においても生じつつあった。若い台湾人が、宣教師の意図を越えて、既存の教会のあり方を批判しつつあったからである。

そのことがよくわかるのは、一九二九年から長老教中学で開催された夏期休暇中の青年大会の様子である。たとえば、一九三一年に開催された第三回青年大会の様子を省みて、ヒューレイ(Huey)という着任したばかりの若い宣教師は「電子と本能と社会改革、アインシュタインと賀川(豊彦)とマルクス、美と真実と善、これらは、彼らが福音と関連づけて考えようとするキー・ワードである」と述べている。また、「同胞のために政治的権利を獲得するために奮闘している台湾人」が預言者の炎をもって皮肉とユーモアと情熱を交えて行った演説は、「たとえ旧態依然たる教会への攻撃が年輩の牧師の感情を害した時でも」青年たちの心をしっかりとつかんでいたと報告している(79)。シングルトン(L. Singleton)という長老教中学で化学を教えていた宣教師も、次のように報告している(80)。

「台湾では貧富の差ははなはだしい。そのことと、日本人・台湾人との民族感情のおかげで、中国や日本本国とはやや異なる形態の共産主義が生じてきている。キリストとマルクスは、一つの福音を説くものとみなされているのである。富と権力の不平等は真実の悪であり、暴力によって富める者の富を奪い、全ての人が平等になるべきだというわけである。

どうしたら彼らの心の中のこの欲望を取り除くことができるだろうか。

一九三〇年前後は、欧米でも日本内地でもカール・バルト(K. Barth)のように既存の教会のあり方に懐疑を呈する神学が影響力を持ちつつあり、社会変革を求める学生キリスト教運動が活発化した時期だった。若い台湾人の中には内地に留学してこうした思潮を学んで帰る者もいた(81)。シングルトンの証言は、しかし、台湾の青年たちが、そうしたキリスト教理解を輸入理論として受容したのではなくて、被植民地化という現実根ざした形で受け入れ、成長させようとしていたことを物語っている。もっとも宣教師たちは、右のシングルトンの文章がよく示しているように、こうした動向に対して総じて冷淡な態度をとっていた。彼らにとって、暴力による社会変革への志向は「愛と一致」を目指す正統的信仰からの逸脱なのであった。

「文明の否定を通しての文明の再建」という竹内好の言い方なら、言うならば、「教会の否定を通しての教会の再建」とも呼ぶべき胎動が若い台湾人の中で生じつつあった。「左手にアヘン、右手に聖書」という形で伝えられた時のキリスト教とはまったく異質なキリスト教が被植民地化という現実の中で成長しつつあったのである。宣教師たちはその動きから取り残されていた。そして、日本人官僚にとっては、長老教中学関係者が林茂生を中心に結束して財政的なハードルをおよそクリアし、抗日運動とも融合しながら「台湾民衆の教育機関」としての実質を整えつつあったことは脅威であった。台湾総督府とブリテ

題であると感じていたのであった。

一九三一年一月の時点では、宣教師会議は、「神社に宗教的な意義が付与されている限り、理事会に参拝を薦めない」ことを全会一致で可決した(82)。しかし、「満洲事変」以後、一九三三年の国際連盟脱退へといたるプロセスで、国際的な孤立に起因する不安感の裏返しとしてナショナリズムが昂揚し、神社参拝を求める圧力は格段に高まっていた。やり玉に挙げられたのは、「西洋」の表象と分かちがたく結びついたキリスト教徒である。三二年には日本内地でカトリック系の上智大学が、学生の神社不参拝を口実として軍部から攻撃された。大学側は、神社参拝は愛国心と忠誠心を表すものに他ならないという文部大臣の回答を根拠として神社参拝を受容し、教育方針も天皇崇拜に適合したものと大きく変更した。

三三年五月には、長老教中学理事会は、文部省の見解を考慮に入れた上で、神社参拝の可否について再考することを宣教師会議に求めた。「非常時」のかけ声の中で認定のチャンスがどんどん狭まっていくことに危機感を覚えた非キリスト教徒の台湾人が、神社参拝もやむなしと判断したのである。同年九月に宣教師会議は激論の末、理事会に神社参拝を薦めることを決議した。この時、徹底した反対意見を述べたシングルトンは、宣教師会議の議事録とは別便でロンドンの本部に意見書を送った。彼は、「今日の状況では、神社参拝問題について率直な意見を表明することは台湾の教会に属する者にとって危険を犯すことになる」という事情に注意を喚起した上で、愛国心の表明に

ン人宣教師と台湾人有力者の危うい蜜月関係の破綻はもはや明確となり、鋭い緊張感をほらんだ磁場が形成されつつあった。

こうした状況の中で、台湾総督府が私立中学校としての認定に必要な条件としてつきつけたのが神社参拝である。台湾領有当初は封印されていた天皇崇拜のカルトが、かくして抑圧のための切り札として持ち出されることになったのである。

2-4 神社参拝という暴力

一九二九年のこと、バンドは、内地・台湾・朝鮮の宣教師たちを対象とした年鑑で神社参拝問題について次のように記している(83)。

「もし私たちが神社崇拜に適合できる道を見いだせるならば、認定はすぐにでも得られるだろう。しかし、もちろん、私たちにはそのつもりはない。……熱心に神道を奉ずる少数の官僚を満足させるために台湾人に神道というカルトを押しつけるのは、植民地政策として誤っている。認定の必要条件として神社参拝を強要するのは、単なる誤謬以上のものである。それは、微妙で洗練されたやり方ではあるが、それにも関わらず残酷な、宗教的圧制である」。

このように神社参拝を批判しながらも、バンドは他方で「キリスト教の原則が侵されなかり、台湾のキリスト教系学校も台湾人の中に忠誠心を養成する点において心から総督府に協力すべきである」と述べてもいる。ただし、その忠誠心の表し方が「信教の自由」を明確に侵犯する神社参拝であることが問

過ぎないとは言っても神社の儀式は明らかに宗教的意味を担っていることを指摘し、神社参拝を台湾人キリスト教徒に強制したら「私たちの立場は中立的でもなく、非自発的な黙従でもなくなるだろう。台湾の人口の九割は日本内地の大衆と同様の歴史的背景をもっていないことも想起すべきである」と主張している(84)。

宣教師会議の決定を受けて開かれた理事会では結論は出されなかった。教会代表の台湾人が同意しなかったためである。この時の理事長は、すでにアメリカから帰国していた林茂生であった。結局、神社参拝を実施するにはいたらなかったが、参拝に反対する者は次第に少数派となり、学校関係者の内部でも激しい確執が生じつつあった。

一九三四年一月のこと、バンドが休暇でブリテンに帰国中に、ささいとも言える事件をきっかけとして神社参拝問題は社会問題へと発展した。一連の事態の引き金は、理事会が日本人教員上村一仁を解職したことだった。校長代理だったシングルトンは、解職の理由について「約束を果たさないなどの理由で、上村は、同窓生、保護者たち、基金への寄付者たちの信頼を失っていた」と書いている。さらに付け加えて「後になって私たちが、上村と理事長である林茂生との間で、言われなければよかった言葉が交わされていたことを知った」と記している(85)。曖昧な書き方ではあるが、「チャンコロ」というような言葉を上村が林茂生に投げつけ、林茂生が激高するといった事態が存在したのではないかと推測される。

バンドの伝えるところにしたがえば、解職を通告された上村は「神社参拝という燃えさかる問題と自分の解職を結びつけ、日本臣民としての林茂生の忠誠心を中傷し、そのことよって、今やナショナリズムが熱病的な域に達していた日本人の同情を買うことに成功した(86)」。二月末には残りの日本人教師七名が連袂辞表を提出、同時に台南州教育課あてに嘆願書を提出し、「理事会を改組し、内地人五名を加える」「校長には内地人を推薦することなどを要求した(87)。これにより、神社参拝をやるか否かというものを越えて、学校の管理運営体制、教育方針一般の問題に飛び火することになった。同日、台南在任の日本人有力者からなる台南同志会が集会を開いて長老教中学攻撃の前面に立ち、日本語で刊行されていた新聞も学校攻撃のキャンペーンを展開しはじめた。

長老教中学の側では、三月三日に林茂生が声明を発表し、「国家の典礼に凡て参加すべきこと」という表現で非宗教的な行為として神社参拝を容認する方針を明らかにするとともに、「内台人の融和を計りその精神的差別を全く一掃」すべきだと述べた(88)。日本人による「精神的差別」こそが事態の真因であることへの抗議をひそかにしのげせながら、とにかく神社参拝を実施することで事態の收拾を図ろうとするものであった。しかし、事態はまだ始まったばかりであった。台南同志会は四日には臨時総会を開催して「日本帝国の教育機関として一日もその存在を認むる能はざる」として総督府の監督権発動を促して長老教中学を廃校にすべきことを決議した(89)。

れることになった。もはや「文明世界の同情」に媚びる必要もなくなった情勢の中で、天皇崇拜は、台湾人の反感を引き起こすものとして隠蔽されるのではなく、むしろその従属的地位を思い知らせ、恫喝により反抗への意欲を去勢する手段として利用されることになったのである。

ブリテン人宣教師からも裏切られたと感じた黄俊命は、失意の内に東京帝国大学に留学中の息子黄章輝を訪れ、『ヨブ記』を読む生活を始めることになる。この時の体験について、黄章輝は、父がバンド校長を敬愛し、長老教中学のチャプレンとしての仕事を愛していたという文章に続けて、次のように記している(93)。

「政治的な理由によって、学校から放逐されたことは父にとって大きな衝撃だった。その理由は一つには神社参拝問題に巻き込まれて、議論の中核であった天皇崇拜に強く反対していたためであった。もう一つは、聖書を日本語で教えることができなかった、あるいは、それを拒んでいたことによるものだった。……私が愛し尊敬していた人が、このように精神的にも肉体的にも傷つき、そして何よりも魂の次元で苦しんでいる姿を見るのは、私にとってもっともつらい経験のひとつであった」。

翌三五年の夏、黄章輝は休暇で台湾に戻り林茂生と会う。林茂生は、黄俊命に対する仕打ちに激しく怒っていたという(94)。他方、エドワード・バンドはロンドンへの報告書で次のように述べている(95)。

この間、連袂辞表を提出した日本人教師たちは新聞紙上で生徒の日頃の様子について「我国家の尊厳、優秀な事など述べる」と生徒は必ず反抗的私語する……日本魂を云々すれば反抗的に台湾魂云々と私語する」と批判し、シングルトン校長代理が「国語使用を余り強制すると英国のアイランドに於ける英語強制と同様の悪結果を来す」と発言したことなどをやり玉にあげ、さらにエスカレートした要求を提示、林茂生の理事長辞任、台湾語教授の廃止などを求めた(90)。さらに、三月六日には台南州知事今川淵が「宗教に隠れて本島教化の指導精神に反する者は断固排撃す」という声明を発表した(91)。

台南州知事が公式にこのキャンペーンを支持することで、日本人の民族的・民族的感情は極点に達した。バンドの表現によれば、「憎しみの激しい嵐とナショナリスティックな感情の激しい洪水」が押し寄せたのである(92)。休暇中のバンドも急遽帰台し、学校の存続自体を最優先すべきだという判断の下に、ほぼ今川知事の要求する通りに学校の「改革」案を受け容れた。すなわち、神社参拝の実施を明文化するだけでなく、日本人校長や日本人理事の採用、台湾語教授の廃止などを定めたのである。バンドの抵抗線は、校長や理事として採用する日本人はキリスト教徒とすべきだということであった。理事長林茂生と、スクール・チャプレンとして学生に対する宗教的感化を担ってきた黄俊命は、学校と関係する一切の役職を辞職させられた。

かくして総督府によるコントロールを逸脱しようとしていた長老教中学は、暴力的にその管理・統制の枠の中へと押し込ま

「幸いなことには、宣教師に対する排外感情はそれほど強くはなく、主要な攻撃の対象は理事会の台湾人に向けられている。彼らは、台湾人の間に国民教育を浸透させようとして努力した上村教頭の行動を実際に妨害しようとしたと考えられているからである。……多くの台湾人は、この出来事において、私たち宣教師が当局に対して台湾独立の擁護者としてふるまわなかったことに失望感を感じている。しかし、私たちにはそのようなふるまう希望も権利もない。宣教師として、キリスト教教育の完全な自由に対する侵害がおこなわれない限り、私たちは日本当局の植民地政策の一翼を担うことに向けて準備すべきである」。

ここには、当局の要求に対してバンドが譲歩した理由が明瞭に語られている。植民地における日本人が「日本人」/「非日本人」という枠組みを特権化するように、バンドにとっては「キリスト教徒」/「非キリスト教徒」という区別こそが排他的な優越性を持っていたのである。そもそもイングランド長老教会の母胎であるスコットランド自由教会は、世俗的な国家による教会支配への抵抗として成立したものであるが、そのことは、信仰の自由を抵触しない限りは国家の命令に忠実に従うべきであるという態度も生みだしていたのである。そうした使い分けを通して帝国主義と癒着することも可能になったのであった。

バンドが自覚していた通り、彼の対応は台湾人関係者の多くを失望させるものであった。当時長老教中学の教員だった戴明福は「学校の前途に対してまったく絶望した」と記している

(96)。バンド自身、後年になって、「その後起こったことを考
えるならば、日本における宗教の状況を観察した者は、キリス
ト教会も仏教も、もっと早く明確な境界線を引いて国家神道の
システムに対する非妥協的な立場を樹立しようとしなかったこ
とを後悔しているであろう」と苦々しげに回顧している(97)。

台南州知事今川淵は、三六年に台北州知事に転じ、同様の手
法でカナダ長老教会の経営する淡水中学校を攻撃して接収、翌
三七年にはさらに専売局長という要職に栄転している。一連の
事件でもっとも得をしたのが今川であることを考えれば、彼が
背後から糸を引いて事態の拡大を図ったということも考えられ
る。ただし、この推測が正しいとしても、不安に怯える民間の
日本人植民者のサポートがなければ、今川の目論見も成功しに
くかったという点も看過してはならないだろう。

垂直に折り重なる暴力

鶴岡哲は、デリダ(Derrida)の『他者の一言語使用』(一九九
六年)の主張を敷衍する形で次のように述べている(98)。

「植民者が被植民者に同化を強制する文化、だがそれは、植
民者の文化だろうか？ 植民者自身がそもそも同化された者
であり、彼ら自身の同化の過程の苦痛を忘却するために、あ
るいはそれを想起することを回避するために、彼らはその文
化を、「わがもの」として他者に強制しようとするのではない
か？ 植民地主義の暴力の起源には植民者自身とその文化と
の根源的な非同源性があり、その深淵から眼をそらすために、

さまざまな言語行為によって、その言語行為を成立させる諸
条件を力づくで作り出すことによって、彼らは、この文化と
の一体性を他者に信じこませ、その他者の信仰を通じて自分
も信じようとしているのではないか？」

他者に対して植民地主義的な暴力をふるう者が、同時に自ら
も暴力をふるわれた者でもあること。暴力をふるうことそれ自
体を通して、自らもまた同化された者であるという苦痛を忘却
し、「自分の文化」を信じようとしていること。デリダの述べる
「暴力」は、必ずしも特定の歴史的な出来事に対応するような次
元のものではないかもしれないが、この指摘は「植民地支配と
は何か」ということを考えるにあたって、重要な論点を提起し
たものと言える。

本論の中で明らかにしたように、巨大なドミノ倒しのよう
に進行していく近代化への圧力の中で、ヒュー・マセソンも、李
春生も、伊藤博文と同様の両義性を抱え込んでいた。ヒューの
親族はハイランド・クリアランスという近代の開始を告げる暴
力を生き延びた者であった。李春生は台湾の抗日ゲリラに対し
ては暴力的な位置を占めていた。文明的とみなす人々に対する
媚態と、非文明的とみなす人々への気軽な残酷さというダブル
・スタンダードは日本の首相たる伊藤に特徴的な行動様式だ
ったが、それは日本人に限定されるものではない。ブリテン人
や台湾人の中にも「日本人」はいたのである。

しかし、だからといって、暴力の主体であると同時に客体で
もあるという点で、三者の占めた位置が同じだったというわけ
に依存することで差別をある程度隠蔽することが可能だったの
に対して、日本の場合は支配者にふさわしい「高い道徳性」を
演出するのがいっそう困難であったということであろう。それ
は、特権的な疑似宗教としての天皇崇拜が、民族的／人種的な
排外主義を本質としていたことの必然的な帰結であった。

一九二〇年代から三〇年代にかけては、「文明世界の同情」に
訴えるという原理は後景に退き、むしろ文明からの逸脱という
性格が色濃くなってくる。ただし、その場合に日本人が怖れ、
敵視した文明とは、欧米帝国主義の産み出した近代文明という
よりも、被植民地化された人々がその現実在即して生みだしつ
つあった新しい文明であった。まだ萌芽的な形に過ぎないにし
ても、「文明の否定を通しての文明の再建」とも呼ぶべき事態が
確かに台湾人の中でも生じつつあったのであり、これへの反動
的対応として、文明からの逸脱は行われたのである。反動のた
めの装置は、神社参拝という踏絵であった。ただし、神社参拝
にしても、「日本文化」を押しつけたから問題なのではない。そ
れは、むしろ「白人」の視線を内在化することで文明の秩序へ
の適応を遂げた日本人が、いかに「文化との一体性」から遠く
距たっていたかを示しているのであり、また、その深淵から目
を背けるために他者にそれを信じ込ませることが不可欠であっ
たことを露呈しているのである。

さらに、神社参拝問題におけるブリテン人宣教師の行動は、
帝国主義的な支配―被支配関係に無頓着であることによってま
さに帝国主義の担い手となる宣教師の行動様式をよく示してい

ではない。そこには、敵然たるヒエラルキーが存在したのであ
り、このヒエラルキーを固定し永続させるためにこそ「植民地
支配」という制度が創出されたのである。デリダの指摘にして
も、フランスによるアルジェリアの「植民地支配」という歴史
的に形成されたヒエラルキーを前提としながら、「フランス文
化」という同一性への批判を込めて記されていることに注意す
べきだろう。デリダの指摘が重要なのは、このヒエラルキーが
実際にはきわめて恣意的な根拠しか持たないことを明らかにす
るといふ文脈においてである。まず「フランス文化」や「日本
文化」という同一性が存在したり、「文明的な人々」と「未開な
人々」という相違が存在するのではなく、政治的支配や社会的
葛藤を「文化」の問題として翻訳するためにこそ、こうした概
念が事後的に形成され利用されるものであることを本論では明
らかにしてきた。また、植民地支配が、近代化への希求を呼び
起こし刺激し利用しながら、その実現を抑圧し、その方向性を
歪めるものであることを明らかにしてきた。

それぞれの帝国主義に固有な状況を一旦に飛び越えて過剰な
一般化を図ることは、もとより危険な行為である。しかし、本
論で明らかにしたように、日本の植民地支配がそれほどユニ
クなものではないこともまた確かである。むしろ近代化という
グローバルな地殻変動の中で、その流れに掉さしながら欧米帝
国主義の方式を模倣し、「文明世界の同情」に訴えるという原理
に基づいて展開されたものであった。相違する点があるとすれ
ば、欧米帝国主義の担い手が、キリスト教の擬似的「普遍性」

る。かくして帝国主義の暴力は、被植民地化された人々に対して垂直に折り重なっていった。しかも、こうした事態は、第二次大戦後も継続することになった。

一九四五年八月、台湾の人々は帝国日本による支配から解放された。一〇月二五日には、中国国民政府が台湾接収のために陳儀を台湾省行政長官として派遣、日本の降伏式が行われた。「光復節」とされたこの日、林茂生は、中国服を身に付け興奮と自信に満ちた表情で息子に「遂に私たちが自分たちの主人となる時代がやってきたのだ」と語ったという(99)。しかし、国民政府は「中国を知らず、文化を知らず、抗日を知らない」ということを口実として、台湾総督府と同様に台湾人の政治参加を阻もうとした。「私たちが自分たちの主人となる時代」という願いが幻想であることを悟った林茂生は、次第に憂愁の色を深め、息子に対して「戦争の終結から今に至るまで、台湾は完全に孤立無援の状況にある。私たちの不満や怒りを訴えられるところはない」と洩らしている(100)。そして、四七年の二・二八事件のさなか、台湾大学の学生を扇動して反乱を企て「台湾独立を妄想した」という罪で逮捕され、「失踪」した(101)。日本人により「台湾民衆のための教育機関」を設立したいというささやかな願いを押し潰され、ブリテン人宣教師に裏切られ、国民政府により殺されたのである。それが林茂生にとっての「近代」であり、「植民地支配」の帰結であった。

今日の台湾では、二・二八事件に対する謝罪と国家補償を求める運動(林茂生の息子はそのリーダーの一人である)により、

たる者(みずが書房、一九九六年)三二二頁。

(7) 日本における植民地研究史への批判、特に「同化政策」という分析概念への安易な依存への批判に関しては、拙著『植民地帝国日本の文化統合』(岩波書店、一九九六年)を参照。なお、小稿は、同書と、拙稿「文明」の秩序とミッション」(『年報近代日本研究19 地域史の可能性』山川出版社、一九九七年)、拙稿「台南長老教中学神社参拝問題」(『思想』第九一五号、二〇〇〇年九月)で論じてきた内容を改めて統一的な視野から整理し直したものである。さらに詳細な先行研究や資料への論究に関しては、これらの諸論文を参照してほしい。

(8) 日本と欧米の植民地支配の比較研究の例として、Lewis H. Gann, 'Western and Japanese Colonialism: Some Preliminary Comparisons', in Ramon H. Myers and Mark R. Peattie, eds, *The Japanese Colonial Empire, 1895-1945* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1984)。

(9) 小稿ではこうした対象の限定のために、多くの論すべき課題を論じ残している。台湾の内部に視点を限ってみても、シェンダーの問題、漢族系住民と先住少数民族との関係について論じることができていない。また、台湾支配とも密接な連関を有する沖縄の問題や、朝鮮支配との関係、次第にブリテンに代わって東アジア世界においても圧倒的なプレゼンスを誇示するようになるアメリカ合州国の役割についても論じられていない。こうした要素を射程に入れることで小稿の叙述を修正して大きく作業は、今後『このTracesと』知的アーリーナにおける共同作業として行っていくことを思っている。

(10) E・W・サイード(大橋洋一訳)『文化と帝国主義』(みず

国民党はまがりなりにも自らの負債を支払うことを迫られていた。エドワード・バンドやシングルトンは戦後に長老教中学に戻り、今度こそは校長職を含めて台湾人に大きく権限を委譲することになった。そして日本政府および日本人はと問う時、神社参拝という踏絵による「魂」への暴力を含めて、あまりにも多くのことが忘却されていると言わざるをえない。何重にも重なる地層のように歴史的に蓄積されてきた暴力が忘却されていることと、日本社会において今日でも思想、信仰、良心の自由という理念がまだ形式化・形骸化し続けている状況とは無関係ではないだろう。そして、「微妙で洗練されたやり方ではあるが、それにも関わらず残酷」な暴力は、レイシスト的な感情の瀰漫に支えられながら、破壊的な威力を発揮している。

(1) 三谷太一郎『近代日本の戦争と政治』(岩波書店、一九九七年)七六頁。なお、三谷は「脱植民地化」という一般的な用語を用いているが、この用語では植民地の支配者にとっての課題を示すのに適切でないと考えて、小稿では「脱帝国主義化」という用語を用いた。

(2) 丸山真男『増補現代政治の思想と行動』(未來社、一九六四年)一六一頁。

(3) 竹内好『日本とアジア』(筑摩書房、一九九三年)一八頁。

(4) 同前書、二六〇―二六三頁、二八三―二八四頁。

(5) 同前書、二八五頁。

(6) フランツ・ファノン(鈴木道彦・浦野衣子訳)『地に呪われ

ず書房、一九九八年)八一頁。なお、小島潔「思考的前提」(『読書』北京、三聯書店、二〇〇〇年三月)はこのサイドの指摘をふまえながら、中国革命研究と日本近代史研究が相互に乖離した状況の中でいかに「絡まり合った歴史」を描いていくかという問題を提起し、「絡まり合った歴史」という視座だけが、「進み」と「遅れ」の近代的時間性を相対化し、もうひとつの時間性——同時性の世界——を切り開くのである」と述べている。
〔原文〕「相互纏繞的历史」(「この視角能够使“先进”、“落后”这类近代时间性相对化、开放另外一个时间性——共时性——的世界。)」

(11) ヘネディクト・アンダーソン(白石さや・白石隆訳)『増補想像の共同体』(NTT出版、一九九七年)三三頁。

(12) 小松緑『伊藤公全集 第二巻』(伊藤公全集刊行会、一九二七年)政治演説、四八―五〇頁。一九九六年一月、第九帝国議会議事録における演説。

(13) 高野孟矩『伊藤博文宛書簡』一九〇〇年一〇月(伊藤博文関係文書研究会『伊藤博文関係文書』六、塙書房、一九七八年)一一五頁。

(14) 前掲小松『伊藤公全集 第二巻』(学術演説) 一一三―一頁。

(15) 酒井直樹『死産される日本語・日本人』(新曜社、一九九六年)五頁。

(16) T. C. Smout, *A History of the Scottish People: 1560-1830*, (London: Fontana Press, 1985), p. 322.

(17) G. L. Macay, *From Far Formosa* (Edinburgh and London: Oliphant Anderson & Ferrer, 1896), p. 14.

(18) Ann Matheson ed., *Memories of Hugh M Matheson*

- (London: Hodder and Soughton, 1899), p. 260.
- (19) Callum G. Brown, 'The Costs of Pew-renting: Church Management, Church-going and Social Class in Nineteenth-century Glasgow', in *Journal of Ecclesiastical History*, vol. 38 No. 3 (July 1987), p. 359.
- (20) Donald C. Smith, *Passive Obedience and Prophetic Protest: Social Criticism in the Scottish Church 1830-1945* (New York: Peter Lang Publishing, 1987), p. 112.
- (21) J. A. Mangan, 'Images for confident control', in J. A. Mangan ed., *The Imperial Curriculum: Racial Images and Education in the British Colonial Experience* (London and New York: Routledge, 1993), p. 10.
- (22) W. S. Swanson, *The China Mission of the Presbyterian Church of England: Its History, Methods, Results* (London: Presbyterian Church of England, 1887). ロンドン大学メソヂック・ブリティッシュ研究所蔵長老教会文書(以下、PCEAと略す)、Microfiche No. 1929. 引用部分はマナー・ヤカイ・マセン・リトル前書也。
- (23) Ann Matheson, *op. cit.*, pp. 305-308.
- (24) 春敏公追頒会『伊藤博文伝 上巻』統正社、一九四三年)一〇五頁。(25) 同前書、一〇六頁。
- (26) 'The Making of New Japan' in *The Westminster Gazette*, March 4, 1895.
- (27) 松沢弘陽『近代日本の形成と西洋経験』岩波書店、一九九三年)七六頁。(28) Ann Matheson, *op. cit.*, p. 206.
- (29) 清水伸『帝国憲法制定会議』岩波書店、一九四〇年)八八頁。
- (30) 久木幸男『明治期天皇制教育研究補遺』仏教大学教育学部論集』第六号(一九九五年)
- (31) Leonard H. D. Gordon, 'Taiwan and the Powers', in Leonard H. D. Gordon ed., *Taiwan: Studies in Chinese Local History* (New York and London: Columbia University Press, 1970), p. 108.
- (32) 石井摩耶子『近代中国といギリス資本』(東京大学出版会、一九九八年)二九〇-二九三頁。石井寛治『近代日本といギリス資本』(東京大学出版会、一九八四年)も参照。
- (33) W. Campbell, *Sketches from Formosa* (London, Edinburgh, New York: Marshall Brothers Ltd., 1915), pp. 298-300.
- (34) 「安平打狗占領スキ計画ニ付樺山総督電報」一八九五年七月二日(伊藤博文編『秘書類纂 台湾資料』秘書類纂刊行委員会、一九三六年)二五頁。
- (35) 「総理大臣ヨリ安平打狗ヲ至急占領スベキ旨樺山総督ヘ電報」一八九五年七月三日(同前書)二六頁。
- (36) 「台湾総督府条例發布語民政施行概況報告」一八九五年九月三日(同前書)二五九頁。
- (37) 「保良総局ヘノ交付金」一八九五年九月(同前書)三〇三頁。
- (38) 黒崎美智雄『総督上京』『東京朝日新聞』一九八六年三月三日付。
- (39) 李春生「祝台湾新報発刊」『台湾新報』第一号、一八九六年六月十七日付。
- (40) 黄俊傑・古偉瀛「新思與旧義之間」(李明輝編『李春生の思想與時代』台北・正中書局、一九九五年)二五四頁。
- (41) 李春生『東遊六十四日隨筆』(福州・福州美華書局、一八九六年)四一頁。(原文:「予生自鷺江、幼順父命、信主奉教、東渡以來、一向追隨階牧師、奉道守礼……政寬俗厚、任民敬信耶穌、昭事上帝……政殘民頑……君民一心、驅逐聖教」)
- (42) 頼永祥『教会史話』第三輯(台南:人光出版、一九九五年)一七一-一八頁。
- (43) Harry J. Lanley, 'The Yōbunkai of 1900: An Episode in the Transformation of the Taiwan Elite during the Early Japanese Period', 国立台湾大学歴史学系『日殖時期台湾史国際學術研討會論文集』(台北・台湾大学、一九九三年)二六頁-二六頁。
- (44) 李春生「論日報有関時局」『主津新集』(福州・美華書局、一八九四年)巻一、二七頁上・下。(原文)「為琉球與高麗計者、猶当先機提防、毋固守成法、座待日本之侵大」)
- (45) 前掲『東遊六十四日隨筆』四頁。「チャンコロ」の原文は音をとって「唱唱保」となっている。
- (46) 同前書、五一頁。(原文)「惟是新恩雖厚、旧義難忘、予雖忝為棄地遺民、自願改收入籍、然此等之慘目傷心之景、在他人與高彩烈」)
- (47) 『東京朝日新聞』一八九六年五月九日付。
- (48) 謝花昇の生涯に關しては、新川明『反国家の兇区』『社会評論社』一九九六年、初版は一九七一年)。新川は、謝花が官を辞して参政権運動を展開したことよりも、むしろその行為を通じて発狂して憤死にいたった過程をこそ問題にすべきであると、「狂気の謝花をして、正気の謝花を撃たしめなければならぬ」と述べている(同前書、二〇九頁)。
- (49) 鶴見祐輔『後藤新平』第二巻(勁草書房、一九六五年)三五頁。
- (50) 後藤新平『台湾誌』(大隈重信編『開国五十年史下巻』開国五十年史刊行会、一九〇九年)八〇八頁。英文版は、Shinpei Goto, 'The Administration of Formosa (Taiwan)', in Shigenobu Okuma ed., *Fifty Years of New Japan*, vol. 2 (London: Smith, Elder & Co., 1909) p. 530.
- (51) 竹越三郎『台湾統治志』(一九〇五年)二頁。英文版は、Yosaburo Takekoshi, *Japanese Rule in Formosa* (London: Longman, 1907), p. vii.
- (52) 同前書、七七頁。
- (53) 李春生「後藤新平公小伝版」『台湾時報』第八号、一九一〇年二月。(原文)「謂十年前之台湾、無異一野蛮醜態之部落。今日之台湾、煥然變一文明繁華之世界」)
- (54) 'Takow', *The Monthly Messenger*, No. 709 (April 1905).
- (55) 陳培豊『同化』6同床異夢』(三光社、二〇〇一年)一三八頁。
- (56) 「台北紳士人物月旦」(国会図書館憲政資料室所蔵後藤新平文書、R三三一八八)。
- (57) 前掲後藤「台湾誌」八一頁。(58) 同前、八〇八頁。
- (59) Thomas Barclay, *The Church, Formosa in 1895. The War: Mission Work: The Outlook* (London: Publication Committee, 1896), pp. 3-5, PCEA Microfiche No. 153.
- (60) 天皇崇拜と云う「近代の神話」が日本内地で果たした役割に關しては、Carol Gluck, *Japan's Modern Myths* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1985) Capter V を参

- (61) 吳文星『日據時期台灣社會領導階層之研究』(台北・正中書局, 一九九二年)一四一頁。
- (62) 後藤新平『日本膨張政策一斑』(拓殖新報社, 一九二二年)一〇頁。
- (63) Robert Miles, *Racism after Racial Relations* (London: Routledge, 1993) p. 63.
- (64) Michael Weiner, *Race and Migration in Imperial Japan* (London and New York: Routledge, 1994) p. 11.
- (65) 前田孟雄『公学校の修身科を如何にすべきか』『台湾教育雑誌』第八号(一九〇二年一月)。
- (66) 限本繁吉『台湾ニ於ケル教育ニ対スル卑見ノ一二並ニ疑問』(限本繁吉文書, 0102)。
- (67) Letter of Barclay to MacLagan, March 21 1912, PCEA, Microfiche No. 2033.
- (68) 「公立台中中学校設置問題」(限本繁吉文書, 0301)。
- (69) 同上。
- (70) 一九二〇年代前半の植民地統治体制の改革に関しては、春山明哲『近代日本の植民地統治と原教』若林正丈・春山明哲『日本植民地主義の政治的展開』アジア政経学会, 一九八〇年)を参照。「植民地支配の新たな意匠」という用語も、春山の『』を参照。
- (71) E. Band, Report of the Presbyterian Middle School Tainan, Formosa, 1924, PCEA Microfiche No. 153-154.
- (72) 李筱峯『林茂生・陳忻和他們的時代』(台北・玉山出版社, 一九九六年)一八一―二八頁。

- (73) 「台南長老教中学の基本金已募集十万元了」『台湾民報』第一一三号(一九二六年七月一日)。(原文「這個學校、乃是基督教會的學校、本來也有因宗旨不同、不肯出力的不少、只因都看林茂生氏的面子、由各方面積極的援助者不乏其人」)
- (74) 「私立台南長老教中学財団法人寄附行為」『私立台南長老教中学校友會雜誌』第四号(一九二七年)一一九―一三三頁。
- (75) Mosei Lin, *Public Education in Formosa under the Japanese Administration: A Historical and Analytical Study of the Development and the Cultural Problems* (New York, 1929), p. 168.
- (76) E. Band, 'The Educational Situation in Formosa, 1930', PCEA, Microfiche No. 9.
- (77) 「後援会大会記録」『私立台南長老教中学校友會雜誌』第六号(一九二九年)一四八頁。(原文「応時代之要求。此中学宜以台湾人自立、如学長一職亦宜讓島人」)
- (78) 「台南長老教中学將為民衆之教育機關」『台湾民報』第二三六号(一九二八年一月二五日)。(原文「後援雖英人、宗旨雖基督、实体無非純全台湾民衆之教育機關也。…眞平名実具備為台湾人之学校而後已」)
- (79) F. Healey, 'The New Generation in Formosa', *Presbyterian Messenger*, No. 1041 (Dec 1931).
- (80) L. Singleton, 'Evangelising in Formosa', *Presbyterian Messenger*, No. 1042 (Jan 1932). なお、この「台湾人」と訳した部分は原語では Chinese とあるが、このあとに続く文章との関係から判断して「中国人」という訳は適切でないと考えられた。

- (81) Hugh MacMillan, *Then Till Now in Formosa* (London: English and Canadian Presbyterian Missions in Formosa, 1953), p. 90.
- (82) E. Band, 'The Educational Situation in Formosa', in Paul S. Mayer ed., *The Japan Mission Yearbook* (Tokyo: The Meiji Press, 1929) p. 274. なお、台南長老教中学神社参拜問題に言及した主要な先行研究として、査時傑「皇民化運動下の台湾長老教会」、『中国海洋発展史論文集』第三集台北・中央研究院三民主義研究所, 一九八八年、張厚基総編輯『長榮中學四十年史』(台南・台南私立長榮高級中學, 一九九一年)、Hamish Ion, *The Cross and the Rising Sun, Volume 2: The British Missionary Movement in Japan, Korea and Taiwan, 1865-1945* (Ontario: Wilfrid Laurier University Press, 1993) などがある。この中で特に Hamish Ion の著作と『長榮中學四十年史』は資料的にも充実しており、小稿執筆に際して大いに参考となった。ただし、全体として、英語、中国語、日本語の資料をひきあわせて、神社参拜問題に関する多層的な「事実関係」を検証する作業は不十分にしか行われていない。
- (83) Minutes of the Mission Council, January 27 1931, PCEA, Microfiche, 11.
- (84) L. Singleton, Objections to Shrine Attendance, October 1933, PCEA, Microfiche No. 19.
- (85) Letter from Singleton to MacLagan, March 10 1934, PCEA, Microfiche No. 21.
- (86) Edward Band, Tainan Presbyterian Middle School, 1934, PCEA, Microfiche No. 20.

- (87) 『台湾日日新報』一九三四年二月二八日付。
- (88) 『台南新報』一九三四年三月二日付。
- (89) 『台南新報』一九三四年三月六日付。
- (90) 『台湾日日新報』一九三四年三月六日付。
- (91) 『台南新報』一九三四年三月六日付。
- (92) Edward Band, Tainan Presbyterian Middle School, 1934, PCEA, Microfiche No. 20.
- (93) Shoki Coe, *Recollections and Reflections* (New York, 1994), p. 66, p. 69. (4) Ibid, p. 71.
- (94) Edward Band, Tainan Presbyterian Middle School, 1934, PCEA, Microfiche No. 20.
- (95) 戴明福「光復前後の回憶」私立長榮中學『校長回憶錄』(台南・長榮中學, 一九五六年)四九頁。(原文「我們心裏認為學校前途將絕望」)
- (96) Edward Band, *Working His Purpose Out: The History of the English Presbyterian Mission, 1847-1947* (London: Presbyterian Church of England, 1947), p. 183.
- (97) 鶴飼哲『コロニアリズムとモタニテ』『転換期の文学』(「ネルマ」書房, 一九九九年)。
- (98) 林宗義「我的父親林茂生」胡慧玲編『島嶼愛戀』(台北・玉山出版社, 一九九五年)八頁。(原文「我們做自己主人翁的時候, 已經到」)
- (99) 同上, 一七頁。(原文「戰爭終了至今, 台灣幾乎完全處於孤立無援的情況, 我們的不滿和憤怒, 無處可訴」)
- (100) 前掲李『林茂生・陳忻和他們的時代』二八一―二八八頁。

1948年7月15日第三種郵便物認可
2001年8月5日発行 (毎月1回5日発行) 928号
©岩波書店2001 編集・発行者:小島潔
印刷所:精興社
発行所:東京都千代田区一ツ橋2-5-5 岩波書店
電話03-5210-4087

トレイシーズ 季刊 TRACES 迹

人種パニックと移民の記憶
ミイガン・モリス+ブレット・ドバリー

- イエン・アン
- J・ヴィクター・コシュマン
- レイ・チョウ
- ルーク・ギボンズ
- ヤン・ムーリエ・ブータン
- 黄平
- 鄭 暎惠
- テッサ・モーリス・スズキ
- 駒込 武
- 金 成禮

ジャクリーン・アーミホ・フセイン

- ガッサン・ハージ
- 崎山政毅
- 知足院美加子
- 毛利嘉孝
- 岡 真理

第3号

特集 = 近代の衝撃 1880年代-1940年代
責任編集 = 姜來熙 + トーマス・ラマール
執筆予定 = ハリー・ハルトゥーニアン、孫歌、酒井直樹、
ブライアン・マスミ、アルベルト・モレイラス、
汪暉、アツコ・ウエダ
ほか

2

Traces Editorial Office :

388 Rockefeller Hall, Cornell University, Ithaca, New York 14853

E-mail : traces@cornell.edu

思想 928号 2001年 8月

定価 2200円 (本体 2095円) (送料124円)

ISSN 0386-2755

雑誌04204-8

Printed in Japan



T1104204

トレイシーズ 2 目次

特集 = 人種パニックと移民の記憶

序文 ミーガン・モリス 2

I 移民問題の倫理学

アンビヴァレンスの民——中国系インドネシア人、犠牲、歴史の残骸 イェン・アン 18

イェン・アンへの応答 J・ヴィクター・コシュマン 43

エスニックなおそましさを秘密 レイ・チョウ 45

国民の賓客——アイルランド、移民、ポストコロニアルの連帯 ルーク・ギボンズ 68

II 労働の論理学

あらゆる壁の敵意と敵意の壁の間——マイノリティの流動性の対角線 ヤン・ムーリエ・ブータン 90

現代中国における農民の地域外流出 黄 平 112

ジェンダーの政治と国民の再構成 鄭 映 恵 139

ようこそ、私たちの家族へ テッサ・モーリス・スズキ 154

III 国家の記憶

日本の植民地支配と近代——折り重なる暴力 駒込 武 159

国家暴力と性の政治学——済州4・3虐殺を中心に 金 成 禮 198

生存を可能にする語り
——西南中国のムスリムと1873年の虐殺の記憶 ジャクリーン・アーミホー・フセイン 223

IV 強制移住と国土

汚染する記憶——オーストラリアにおける移民と植民地責任 ガッサン・ハージ 256

ヘゲモニーの波打ち際における転覆の主体の可能性 崎山政毅 283

二風谷プロジェクト 知院院美加子 288

記憶を創造すること、伝達すること、共有すること 毛利嘉孝 293

他者の言語 岡 真理 298

編集日誌 プレット・ドバリー 311

本 誌 の 目 的

『トレイシーズ』は、多言語で刊行される文化理論と翻訳の雑誌である。特定の地域で生み出された理論のなかに存在する世界の痕跡(traces トレイシーズ)に敏感な、また、さまざまな場所で実践されている社会関係のなかで、理論がどのように構築され変容されるかを探求する比較文化理論を、求めるものである。私たちは、まったく異なる場所で生み出された理論を強く求めている。そのなかには、過去数世紀にわたる植民地支配と準植民地支配の結果、北アメリカや西欧の理論と雑種化しつつ現れてきた批判的な仕事も含まれる。カルチュラル・スタディーズやフェミニズム、クィア研究、批判的人種理論やポストコロニアル研究といった交錯した学問領域だけでなく、人文科学や社会科学といった確立されたすべての学問領域に関心をもつ、多言語の読者たちに向けての研究、意見交換、解説を出版したいと考えている。同時に『トレイシーズ』は、知の対話と論争の異なった世界的な流れを、理論と経験的データの異なった地政的な配分を、理論それ自体の異なった考え方を、作り出すことをも目的としている。

『トレイシーズ』に収録されているどの論文も、この雑誌が刊行されるすべての言語で読むことができる。寄稿者は、異種混在的で多言語の読者に向けて書いているということに、十分な注意を払うよう期待されている。植民地体制下の現地の知識人のように、すべての寄稿者は、何枚もの舌で話すよう期待されている。『トレイシーズ』は国際的な雑誌である。読者とともに寄稿者もまた招待されるこの雑誌の国際的な空間は、ひとつの大言語によって他の小言語が支配されるような国際主義(インターナショナリズム)の空間とは原理的に異なっている。私たちが議論し対話を交わすこの社会空間が、事実として、国民国家と国語の空間にたいする挑戦となることを願っている。多数の言語間での翻訳の過程を通じて構築されるこの社会空間は、執筆者と解説者、翻訳者、そして読者とは、意見を交わし論争するなかで現実のものとなるだろう。

各 言 語 版 連 絡 先

日本語版：東京都千代田区一ツ橋

2-5-5 岩波書店編集部

Tel: 03-5210-4087

Fax: 03-5210-4153

中国語版：三聯書店

22 Meishuguan Dongjie,

Beijin, CHINA

Tel: +86-1-64002713

Fax: +86-1-64002729

ドイツ語版：Verlag Turia+Kant

A-1150 Wien, Hütteldorfer Straße

36/17 AUSTRIA

Tel: +43-1-983-44-73

Fax: +43-1-983-44-52

E-mail: turia.kant@netway.at

英語版：TRACES 388 Rockefeller

Hall, Cornell University, Ithaca,

New York 14853 USA

Tel: +1-607-255-2629

Fax: +1-607-255-1345

E-mail: traces@cornell.edu

韓国語版：MoonhwaKwahak Sa,

704 Namdo Building, 198-16

Kwanhun-dong, Chongro-ku,

Seoul, KOREA

Tel: +82-2-335-0461

Fax: +82-2-335-1239

E-mail: transics@chollian.net

Traces Editorial Office:

388 Rockefeller Hall,

Cornell University, Ithaca,

New York 14853 USA

Tel: +1-607-255-2629

Fax: +1-607-255-1345

E-mail: traces@cornell.edu