

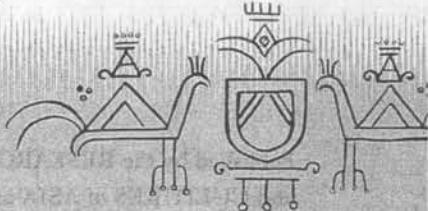
JOURNAL OF ASIAN AND AFRICAN STUDIES

アジア・アフリカ言語文化研究

No. 71

March

2006



東京外国语大学アジア・アフリカ言語文化研究所
RESEARCH INSTITUTE FOR LANGUAGES
AND CULTURES OF ASIA AND AFRICA (ILCAA)

Published by the RESEARCH INSTITUTE for LANGUAGES
and CULTURES of ASIA and AFRICA
TOKYO UNIVERSITY of FOREIGN STUDIES
3-11-1 Asahi-cho, Fuchu-shi, Tokyo 183-8534 JAPAN
E-mail: edit-js@aa.tufs.ac.jp
URL: <http://www.aa.tufs.ac.jp>
Tel: 81-42-330-5600

The Editorial Committee: Hideo FUKAZAWA [chief]

Tokusu KUREBITO
Hirohide KURIHARA
Hideaki NAKATANI

◎ Note from the Editor ◎

The Editorial Committee received 24 manuscripts for this volume from both inside and outside the country.
Twenty two of these were submitted as Articles,
while two were submitted for Source Materials.
Nine Articles and two Source Materials were accepted.
Each paper was reviewed by at least two referees,
some of whom were non-ILCAA members.

Cover Design: Kohei SUGIURA, Atsushi SATO, Sohei MIYAWAKI

Printed by Nakanishi Printing Co., Ltd in Japan

CONTENTS

Source Material

- 5 A Malagasy (Northern Betsimisaraka) Text with Grammatical Notes
KIKUSAWA, Ritsuko
-

Articles

Special Feature: RECOGNITION of JAPAN in TAIWAN

特集=台湾における日本認識

- 41 Preface
MIO, Yuko
序
三尾裕子
- 45 One Problem that Anthropologists need to be Aware
of in Writing Ethnography of Taiwan
KAMIZURU, Hisahiko
台湾の歴史の語り方
上水流久彦
- 57 The Change in the Jodo-Shinshu Otani-ha's Missions in Taiwan—
Focusing on the period from the beginning of the Japanese Colonial
Period to the formation of Taihoku Betsuin Temple
MATSUKANE, Kimimasa
真宗大谷派による台湾布教の変遷—植民地統治開始直後から台北別院の
成立までの時期を中心に
松金公正
- 113 Post Colonialism in Taiwanese Buddhism: the Case of Fo Guang Shan
IGARASHI, Masako
佛光山からみる、台湾仏教と日本との関係
五十嵐真子
- 129 The Fishing Technology and the Imagined 'Japan':
the Case of Spear Fishing in the Eastern Part of Taiwan
NISHIMURA, Kazuyuki
台湾東部における漁撈技術と「日本」—近海カジキ突棒漁の盛衰のなかで
西村一之

- 147 Views of Japan as Reflected in Taiwanese Writings on Nihon Bunkaron
HUANG, Chih-huei
台湾における「日本文化論」に見られる対日観
黄 智慧
- 169 The First Record of Taiwanese Folklore by an Early Japanese Colonial Official: Tai-fong-tza-chi
LIN, Mei-rong
宗主国の人間による植民地の風俗記録—佐倉孫三著『臺風雜記』の検討
林 美容
- 181 Possibility of Heterogeneous Narratives in the Japanese Colonial Period: A Case Study of “Minzoku Taiwan”
MIO, Yuko
植民地下の「グレーゾーン」における「異質化の語り」の可能性
—『民俗台湾』を例に
三尾裕子

Article

- 205 Tadhkira of Khwāja Ḥasan Ṣāḥibqirān: Study on a private manuscript in Ferghana Valley
KAWAHARA, Yayoi
『ホージャ・ハサン・サーヒブキラーン伝』 フェルガナ盆地における民間所蔵史料の研究
河原弥生

Source Material

- 259 Koentjaraningrat’s “Gotong royong” Thought
GUMISAWA, Hideo
クンチョロニングラットのゴトン・ロヨン思想
榎沢英雄

【Source Material】

A Malagasy (Northern Betsimisaraka) Text with Grammatical Notes*

KIKUSAWA, Ritsuko

National Museum of Ethnology, Japan

A transcription of a story told in the Northern Betsimisaraka dialect of Malagasy (as spoken in Fokontany Vavatenina) is provided with some preliminary notes on its phonological system and grammar.

1. Introduction
2. Notes on Phonetic and Phonological Systems
 - 2.1. Local Orthography and the Phonemic System
 - 2.2. Consonant alternation
 - 2.3. Stress
 - 2.4. Natural Speech Pronunciation
 - 2.5. Additional Remarks on Local Orthographic Conventions
3. Notes on Some Grammatical Aspects
 - 3.1. Basic Sentence Structures
 - 3.2. Some Comments on Verbs and Verbal Clauses
 - 3.3. Some Comments on Nouns and Noun Phrases
4. List of Abbreviations
5. References
6. *Angano Nahatônga Añaraña Vary* 'A folktale about the origin of the word *vary* (rice)'
 - 6.1. Text Transcription and Analyses
 - 6.2. Malagasy Text
 - 6.3. English Translation

Keywords: Malagasy, Betsimisaraka, Ambodimolaina village, text, folktale

* I would like thank Alexis Vazaha and Kazunori Naiki for helping me make research arrangements with people in the villages of Ambodimolaina and Ambodiasina, and Bé Ernestine for her patient help in the text transcription. I would like to acknowledge also the warm support and cooperation that I received at the local primary school EPP Ambodiasina, including the recording of the text presented in this paper. My sincere thanks go to Professor Hideo Fukazawa at the Research Institute for Languages and Cultures of Asia and Africa, who first attracted my attention to the Malagasy language, and who has continuously provided assistance which enabled me to conduct research in Madagascar. I also want to thank Michel Razafiarivony and Lawrence A. Reid for their comments and suggestions on an earlier version of this paper. This is part of the research conducted under a Grant-in-Aid for Scientific Research (Kakenhi) of the Ministry of Education, Culture, Sports, Science, and Technology of Japan (Principle Investigator: Hideo Fukazawa).

1. Introduction

Malagasy is an Austronesian language that is considered to belong to the East Barito group of the Western Malayo-Polynesian language family (Dahl 1991, Adelaar 1989). In addition to Standard Malagasy, which is based on the Merina or Plateau dialect and is one of the two official languages in Madagascar, there are a number of regional dialects. These dialects are commonly referred to in association with ethnic groups, such as Sakalava, Vezo, Bara, Betsileo, Tañala, Tandroy, Betsimisaraka, Tsimihety, etc.¹⁾ The details of the distribution of these dialects and the varieties that exist in each area are yet to be fully described.

The story, the transcription of which appears in this paper, is in the variety spoken in the area called Northern Betsimisaraka. It was recorded in the village of Ambodimolaina, as Monsieur Sinoa Bruno (originally from Fenerivo-Est, another area in the Northern Betsimisaraka region) told it to local school children on October 23, 2003. It was transcribed by the author with the assistance of Madame Bé Ernestine, who was born and raised in Ambodimolaina and was then 23 years old. It should be noted that even within Northern Betsimisaraka, there are a number of regional varieties, and some differences exist between the pronunciation in the recording and that of Madame Bé. For example, the word transcribed as *zanajañahary* ‘son of the god’ is consistently pronounced as *zanijañahary* by the story teller. Similarly, in word final position, the story teller commonly pronounced /ô/ as [a].²⁾ The transcription in this paper represents the pronunciation provided by the language assistant.

In Betsimisaraka, as in other areas in Madagascar, there are various genre of oral tradition.³⁾ The story transcribed here belongs to the genre called *angano* ‘folktale’, and explains how the rice plant was first introduced to the human world.

2. Notes on Phonetic and Phonological Systems

2.1. Local Orthography and the Phonemic System

The phonemic system of Northern Betsimisaraka is shown in Tables 1 and 2, along with the Malagasy orthography system which is typically used by native speakers when they write their language. In Table 2, IPA phonetic values are indicated in square brackets when they

- 1) The Ethnologue (Gordon 2005) lists ten Malagasy languages spoken in Madagascar, namely Antankarana, Bara, Masikoro, Northern Betsimisaraka, Plateau, Sakalava, Southern Betsimisaraka, Tandroy-Mahafaly, Tanosy, and Tsimihety.
- 2) The correspondence between ô (Ambodimolaina) and a (Fenerivo-est) occurs in positions where the Standard Malagasy equivalent is /ao/.
- 3) According to Fanony (2001a:10), oral tradition genre in Northern Betsimisaraka are classified as follows: i) Narratives: *angano* ‘tales, stories’, *korambe* ‘legends’, *kabary* (pronounced as [kabarwu] in Ambodimolaina) ‘speech’, *tantara* ‘historical stories’, and *jijy karazaña* ‘genealogy’; ii) Wise sayings: *öhaboläña* ‘proverbs’, *fankahitry* ‘men’s courting songs’, *hainteny* ‘circumlocutions’, *völäntö* ‘maxims’, *ankamantatra* ‘riddles’; iii) poems, which consist of the styles *jijy*, *söva*, *ösiky* and *dölan-jaza*. Recent study on Betsimisaraka folktales includes Razafiarivony 2000.

differ from the symbols used in the local orthography. Notes on the orthography and the pronunciation observed in Northern Betsimisaraka are provided in the sections following each of the Tables.

Table 1: The Orthography and Phonemic System (Vowels)

LOCAL ORTHOGRAPHY	PRONUNCIATION	PHONEMIC VALUE
<i>a</i>	[a]	/a/
<i>i, y</i>	[i]	/i/ (stressed)
	[iu] ~ Ø	/i/ (unstressed)
<i>e, (ai)</i>	[e] ~ [ɛ]	/e/
<i>o</i>	[u]	/u/
<i>ø</i>	[o]	/o/

2.1.1. The phoneme /i/ For this phoneme, the letter *y* is used at the end of a word and the letter *i* is used elsewhere, following the Standard Malagasy orthography. It is pronounced as [i] when stressed, and [iu] otherwise. See 2.4.1 for additional comments.

2.1.2. The phoneme /e/ When /e/ corresponds to the sequence *ai* in Standard Malagasy, local speakers often follow the Standard Malagasy spelling to represent the sound with *ai*. However, in the transcription presented here, the sound is consistently written as *e*.

In this dialect, three front vowels, [i], [e], and [ɛ], are observed. However, the phonological status of the vowel [ɛ] is yet to be confirmed. A contrast between [e] and [ɛ] appears to occur only when the vowel is stressed. It should be noted that /e/ and /ɛ/ are not distinguished in Standard Malagasy and therefore, are not distinguished in the spelling system learned by the local speakers.⁴⁾ Thus, it is often observed that what occurs as [e] in natural speech and is written with the letter *e* is repeated as [ɛ] in deliberate speech. For example, *lakole* [laku'lɛ] ‘a key’ (< French *la clef*) is pronounced in deliberate speech as [laku'le]. There are some examples which imply that the sound [e] in this dialect may correspond to (or may have earlier corresponded to) /e/ and likewise, [ɛ] to /ai/ in Standard Malagasy. The following pronunciation was observed in a speaker who was visiting from the Village of Ambarifotsy, which is about a one day walk farther away from the main town in the region (and thus, potentially less affected by other dialects). It was observed that, with the word *sômbe*, the language assistant from the local village checked with this particular speaker asking her whether the final vowel was /i/ or /e/, before repeating the word for me.⁵⁾

4) The existence of three front vowels is also noted for some other dialects. For example, according to Thomas-Fattier (1982:48), the phoneme /e/ is realized as [ɛ] in Sakalava under the following conditions: a) in the sequence /e/ + /i/; b) when the vowel in the following syllable is /a/. Beaufort (1998:10) mentions that in Tañala, the letter *e* in the writing system indicates either [e] or [ɛ], and that the word endings -*a* and -*y* are often pronounced as devoiced [ɛ].

5) According to Razafiarivony (pers. comm.), the letter *é* may be used to indicate [e], while *è* indicates stressed [ɛ].

CLAIMED FORM	PRONOUNCED AS	MEANING
/sômbe/	[so ^{m̩} be]	'k.o. <i>Alocasia</i> taro' < soña bē 'big taro'
/mañekitra/	[mañekuwa]	'to bite, to sting' MO. <i>manaikitra</i> 'to bite'

Another environment where [e] can occur is in forms in which the Standard Malagasy pronunciation is /eo/.

2.1.3. The phonemes /u/ and /o/ Unlike Standard Malagasy, /u/ and /o/ contrast and are sometimes distinguished by local speakers in their writing system as /o/ and /ô/ respectively.⁶⁾

Table 2: The Orthography and Phonemic System (Consonants)

	Nasal	Prenasalized stop	Voiced		Voiceless	
			Stop	Spirant	Stop	Spirant
Labial	<i>m</i>	<i>mb</i> [m̩b]	<i>b</i>	<i>v</i> [β]	<i>p</i>	<i>f</i> [ɸ]
Dent-alveolar	<i>n</i>	<i>nd</i> [n̩d]	<i>d</i>	<i>l</i>	<i>t</i>	
Alveolar		<i>nj</i> [n̩dʒ ~ n̩dʒ̩]	<i>j</i> [dʒ ~ dʒ̩]	<i>z</i>	<i>ts</i> [ts]	<i>s</i>
Alveolar Retroflex/Trill		<i>ndr</i> [n̩r]	<i>dr</i> [d̩]	<i>r</i> [r]	<i>tr</i> [t̩]	
Velar	<i>ñ</i> [ŋ]	<i>ng</i> [n̩g]	<i>g</i>		<i>k</i>	<i>h</i>

2.1.4. The phoneme /ndr/ In Betsimisaraka, /ndr/ is typically pronounced as a prenasalized trilled r [n̩r]. In deliberate speech, it is sometimes pronounced as [n̩dr] (prenasalized [d] followed by trilled [r]). In the text, in accordance with local orthographic conventions, this sound is written as *ndr*.

2.1.5. The velar stops The velar stops, namely /g/, /k/ and /ŋ/, are palatalized when the vowel in the preceding syllable is either /i/ or /e/ (suggesting that the latter may have developed from the sequence /ai/. See notes on the pronunciation of /e/ in 2.1.2.). Some examples occurring in the text are shown in (1) (the numbers in parentheses are the sentence numbers in the text where the forms are found).

- | | | | |
|---------------------|------------------------------|-----------------|-------|
| (1) <i>raika</i> | [raik̩a ~ reik̩a ~ rek̩a] | 'one' | (002) |
| <i>namelon-tèña</i> | [namelu ^{n̩} teŋ̩a] | 'made a living' | (007) |
| <i>niboika</i> | [nibu ⁱ k̩a] | 'swelled up' | (017) |

6) Fanony (2001a, 2001b) claims that three back vowels are contrasted in the Northern Betsimisaraka dialect, using the letters *o*, *ô*, and *ö* to distinguish them. However, the phonetic values of these sounds are not described and yet to be verified. In the variety spoken in the village of Ambodimolaina, in addition to [u] and [o], the pronunciation [œ̄] ~ [ɔ̄:] was sometimes observed for what is written by the local speakers as *ao*. However, its occurrence does not regularly correspond to any one of Fanony's three back vowels.

2.1.6. The phoneme /h/ This phoneme is often not pronounced, and there are some cases where the use of /h/ appears to result from the influence of the Standard Malagasy writing system.

2.2. Consonant Alternation

As in Standard and other forms of Malagasy, when either a voiced stop or a voiced spirant is preceded by /n/ (commonly indicating genitive or locative), the sequence is realized as its corresponding prenasalized stop. For example, the sequence /n/ + /v/ (labial voiced spirant) is realized as [ʷm̥b]. The orthographic convention is to place a hyphen between the letter *n* (or *m*) indicating the prenasalized sound and that describing the following voiced stop, as in *m-b* for [ʷm̥b]. Examples of consonant alternation are given in (2).

- | | | | | |
|-----|--------|---------------------|--------------------|---|
| (2) | l/ⁿd | <i>an-dàñitra</i> | 'in the sky' (003) | > <i>an</i> 'locative' + <i>lañitra</i> 'sky' |
| | v/ʷm̥b | <i>trañom-bàrin</i> | '(chicken's)crop' | > <i>traño</i> 'house' + <i>n</i> 'genitive' + <i>vari</i> 'rice' + <i>ny</i> 'its' (021) |
| | z/ⁿj | <i>tamin-jani</i> | 'there' | > <i>tamin-</i> 'locative, past' + <i>zani</i> 'that' |

In some compounds, the stop is no longer pronounced nasalized, as in (3).

- | | | | | |
|-----|--------|-----------------------|--------------|---|
| (3) | z/⁽ⁿ⁾j | <i>zanajañañahari</i> | 'son of god' | (001) > (<i>zanan-jañañahari</i>) > <i>zana</i> 'child' + <i>n</i> 'genitive' + <i>zañañahari</i> 'god' |
|-----|--------|-----------------------|--------------|---|

2.3. Stress

Although stress commonly falls on the penultimate syllable, it may also occur on the antepenult and ultimate syllable, sometimes creating phonemic contrast. In the text presented in 6.1., primary stress (¹) is marked on the stressed syllable in the phonemic transcription line.

2.4. Natural Speech Pronunciation

Some typically observed characteristics of natural speech pronunciation are described in this section.

2.4.1. Vowel Devoicing and Vowel Deletion

- 1) An unstressed word final vowel is often either devoiced or completely deleted in natural speech, as in (4).

- | | | | |
|-----|-----|------------|---------------|
| (4) | a | → | [ã] ~ Ø / _ # |
| | i | → | [i] ~ Ø / _ # |
| | Ex. | <i>iñy</i> | [iŋ] (005) |

- 2) Unstressed /i/ is pronounced as either [u] (unrounded back vowel) or not pronounced at all, thus, /i/ (-stress) [u] ~ Ø, as in (5).

- (5) *taminy* [tamuni ~ tamni ~ tamn] ‘with, to’

The phoneme /i/ is typically not pronounced following a nasal consonant, yielding either a prenasalized stop or a geminate nasal.

- (6) *annō* ‘yours’ (cf. Standard Malagasy *aninao*)

This phenomenon occurs in initial syllables and also across morpheme boundaries. For example, *nitaria* ‘talked about’ (018) may be pronounced as [ʰtaria], *niowani=ny* ‘he ate’ as [niuʷanni] (021).

When the phoneme /i/ occurring between two identical consonants is not pronounced, the consonants are geminated as a result. Thus,

- (7) *pilila* ~ *pilla* ‘a battery’ (< French *pile*)

- 3) When a sequence of two vowels occurs across the boundary between two words, only the second vowel is commonly pronounced, thus V₁#V₂ → V₂, as illustrated in (8).

- (8) *lasaña eza* → *lasañèza* ‘where did (he) leave for?’ (005)

- ande iàlaka* → *andiàlaka* ‘go to bring back’ (008)

- vàdiko, e?* → *vàdike?* ‘... isn’t it, Dear?’ (024)

2.4.2. Glides *y* and *w* When a high vowel is directly followed by a stressed /a/, a glide occurs between the two vowels.

- (9) ia /i̯a/ [i̯a]
oa /u̯a/ [u̯a]

2.4.3. Word final *ña* Word final *ña* is often not pronounced. For example, the word indicating ‘name’, the citation form of which is *añaraña* (Standard Malagasy *anara*), is pronounced as either *añaraña*, *añarañ*, or *añarā*. Likewise, the word *sahōña* ‘kind of frog’ (Standard Malagasy *sahona*) is pronounced as either *sahōña*, *sahōñ*, or *sahō*. This rule affects not only nouns but also verbs, as in the variant forms in (10).

- (10) *ipi trahaña* ~ *ipi traha* ‘to live, reside’ (002), (003)
iowaniña ~ *iowany* ‘to eat’ (010)

2.5. Additional Remarks on Local Orthographic Conventions

In the local orthography, the locative preposition *taminy* is written as such before common nouns, but it is written as *tamin'i* before personal nouns. In the phonemic transcription, both appear as *tamini*, matching the actual pronunciation of these forms.

3. Notes on Some Grammatical Aspects

Some basic grammatical facts about the Betsimisaraka dialect are summarized in this section.

3.1. Basic Sentence Structures

Betsimisaraka, as other dialects of Malagasy, is a predicate initial language. The predicate may be a verb as in (11) and (12), or a noun as in (13) (the predicate of each example sentence is underlined).

- (11) Nàkatra *i* zanajañahary. ‘The son of the god ascended.’ (005)
P. ascend DET son.of.god
- (12) Tsara *zany.* ‘That (thing) is good.’ (010)
be. good that
- (13) Viavy *vadi=ny.* ‘His wife was a (human) woman.’ (006)
woman spouse=3SG.GEN

As in a typical right branching language, noun phrases and prepositional phrases that constitute a clause follow the predicate verb as in (14) (with the predicate underlined), and modifiers of the noun (except for determiners) follow the noun as in (15)–(16) (modifying elements are indicated in square brackets).

- (14) Nitaria zanajañahary *tamin'i* babany. (014)
p.tell son.of.God DAT=DAT father=3SG.GEN
‘The son of the god told his father (that...).’
- (15) *biby* [*jiaby añañiala*] (025)
animal all wild
‘[all the wild] animals’
- (16) *raha* [*fowaninjareo tañy*] (013)
thing eat=3PL.GEN P.there
‘things [that they eat over there]’

A phrase may be topicalized to occur in clause-initial position, as in (17) and (18).

- (17) Añy ... *tiako* ipitraha. (003)
there like=1SG. GEN live
‘That’s the place where I would like to live.’
- (18) Izy *tō,* ambolintsika. (023)
3SG.IND this plant=1PLIN.GEN
‘As for this (thing), we should plant it.’

3.2. Some Comments on Verbs and Verbal Clauses

Different tenses are marked by the initial consonant, *n* ‘past’ and *m* ‘present’; ‘future’ tense is unmarked, as in (19) and (20).

- (19) *andeha* ‘will go (somewhere)’
nandeha ‘went (somewhere)’
- (20) *mivàriña* ‘come down’
nivàriña ‘came down’

When the main verb is in the past tense, locational words (locative prepositions and locational nouns) within the same clause often carry the form *t*, agreeing with the tense of the verb as in (21) and (22).⁷⁾ However, the occurrence of the form *t* is optional in certain environment. For example, in (23), the verb carries the past tense marker *n-*, and the prepositional form appears in the recording as *amin'i*, which could be replaced with the form *tamin'i*.

- (21) *Nandeha takeza?* (011)
P.went. to P.where
‘Where have you been?’ (cf. *akeza* ‘where’)
- (22) *Niteny zanajañahary tamin'i babany.* (002)
P.tell son.of.god P.DAT=DET father.his
‘The son of the god told his father.’
- (23) *Nitaria amin'i babany.* (018)
P.talk DAT=DET father=3SG.GEN
‘(He) talked to his father.’

Verbs in Betsimisaraka undergo certain derivational processes involving their transitivity as well as other features, as in (24).

- (24) *ande* AUX ‘to go to do...’
andeha VI ‘to go to (some place)’
*andehaàna=kò*⁸⁾ VT ‘I will go (to a particular place/for a particular reason), =kò 1SG.GEN’

Some unaccusative verbs carry the ending *-ña* (which is frequently omitted in actual speech, see 2.4.3.), and in such cases, the ending *-ña* sometimes alternates with a genitive clitic pronoun to derive a corresponding transitive verb. For example, the word *aheri(ña)* means ‘be put back’ while *aheri=ntsika*, with the first person plural inclusive genitive clitic pronoun, means ‘(we) put it back’. Likewise, an intransitive verb *nambole(ña)* ‘was planted’ corresponds

7) Whether these should be analyzed as verbs carrying past tense, or prepositions and nouns agreeing with the verb requires detailed examination.

8) This form corresponds to what is often referred to as “voix circonstancielle (or, voix relative)” (Beaujard 1998, Keenan and Polinsky 1998, and others). See also footnote 9.

to a transitive verb *nambole=ky* 'I planted (something)'.⁹⁾

Some verbs, such as auxiliaries, require a following verb. Such verbs may be either transitive (25) or intransitive (26).

- (25) *Tiako ipitraha(ñā).* (003)
 like=1SG.GEN live.in 'I would like to live (there).'
 (26) *Ande iàlaka raha* (013)
 go.to bring.back thing '(He) went to bring back things that are...'

3.3. Some Comments on Nouns and Noun Phrases

Pronominal forms in Northern Betsimisaraka are listed in Table 3.

Table 3: Northern Betsimisaraka Personal Pronouns

	INDEPENDENT	GENITIVE	PATIENT	<i>an-</i> (LOC1)	<i>ami-</i> (LOC2)
1SG	zà(h)o ~ zà =ko, =ky =ana(h)y*		zà(h)o ~ zà anàhy	annà(h)y	aminà(h)y
2SG	anò (~anáo)	=nò	anò anno	anno	aminò
3SG	ìzy	=ny =anànjy*	anànjy	anànjy	aminànjy
1PLEX	zehè	=nè	nè	annè	aminè
IPLIN	atsik'a	=tsik'a	ntsik'a	antsik'a	ami(n)tsik'a
2PL	anaré	=naré	naré	annaré	aminaré
3PL	zaré	=njaré	njaré	anjaré	aminjaré

(The genitive forms marked with * occur only on nouns. See the description of the usage of genitive pronouns below.)

The first person genitive clitic pronoun =*ko* has alternate pronunciations [ku] and [ki]. The form =*ky* [ki] optionally occurs when the final syllable of the preceding verb contains either /i/ or /e/, as in (27).

9) What are referred to as "transitive verbs" here have traditionally been referred to as "voix passif," or "passive voice" in the literature on Malagasy (Beaujard 1998, Keenan and Polinsky 1998, and others). However, it is often pointed out that such terminology is inaccurate in that the so-called "passive" verbs do not correspond semantically to what would be referred to as "passive voice" in English, and as Rasolson (2001:18) points out, "the usual translation into English [of such sentences]... is the active sentence." A part of the problem of such analyses is that the transitive status of the two forms (the form without a genitive clitic pronoun and the form with a genitive clitic pronoun) is not distinguished, probably because of the similarity of the form of the verbs, despite the difference in their syntactic behaviors. Analyses that are more in line with the one presented here are found in Keenan and Manorohanta (2001) and Pearson (2001).

- (27) *ke=ky* ~ *ke=ko* [kɛ:ki ~ kɛ:ku] 'I approve (s.t.)'
iensi=ky [iɛntiki] 'I will take (it)' (014)

The form =*ky* [ki] is probably the result of the palatalization of the velar consonant *k* following a front vowel (as described in section 2.1.5.), followed by loss of a devoiced final vowel (see 2.4.1), as in (28).

- (28) =*k^jo* > =*k^jɔ* > =*k^j*

Genitive pronouns occur either on a noun expressing the possessor (29), or on a verb expressing the agent (30).

- (29) *vadi=ky*, *e?* 'isn't it, my wife?' (024)
 spouse=1SG.GEN TAG
- (30) *iensi=ky* 'I bring (something)' (014)
 bring=1SG.GEN

In the first person and the third person, the possessor of the noun (but not the agent of the transitive verb) can also be expressed by the forms *anahy* and *ananjy* respectively, as in (31).

- (31) *akolahy anahy* 'my rooster' (014)
 rooster 1SG.PAT

4. List of Abbreviations

AUX	auxiliary verb	PAT	patient
DAT	dative	POS	possessive
DEF	definite marker	RPRT	reported
DET	determiner	TAG	tag question marker
EMP	emphatic marker	VI	intransitive verb
F	future tense	VOC	vocative marker
GEN	genitive	VT	transitive verb
IND	independent pronoun	1PLEX	first person plural (exclusive)
LOC	locative	1PLIN	first person plural (inclusive)
MO	Standard Malagasy (= malgache officielle)	1SG	first person singular
P	past tense	2SG	second person singular
		3SG	third person singular

5. References

- Linguistics* 28(1):1-46.
- Beaujard, Philippe. 1998. *Dictionnaire malgache-français: dialecte Tañala, sud-est de Madagascar avec recherches étymologiques*. Paris: L'Harmattan.
- Dahl, Otto Christian. 1991. *Migration from Kalimantan to Madagascar*. Oslo: The Institute for Comparative Research in Human Culture.
- Fanony, Fulgence. 2001a. *L'oiseau grand-tison-et autres contes des Betsimisaraka du Nord (Madagascar)*. Littérature orale malgache, vol. 1. Paris: L'Harmattan.
- _____. 2001b. *Le tambour de l'ogre: et autres contes des Betsimisaraka du Nord (Madagascar)*. Littérature orale malgache, vol. 2. Paris: L'Harmattan.
- Gordon, Jr., Raymond G. (ed.) 2005. *Ethnologue: Languages of the World*. Fifteenth edition. Arlington: Summer Institute of Linguistics.
- Keenan, Edward L. and Cecile Manorohanta. 2001. A quantitative study of voice in Malagasy. *Oceanic Linguistics* 40(1):67-85.
- Keenan, Edward L. and Maria Polinsky. 1998. Malagasy (Austronesian). In *The handbook of morphology*, ed. by Andrew Spencer and Arnold M. Zwicky, 563-623. Oxford: Blackwell Publishers.
- Pearson, Matthew. 2001. The clause structure of Malagasy: A minimalist approach. Ph.D. dissertation, University of California.
- Rasoloson, Janie. 2001. *Malagasy-English, English-Malagasy dictionary and phrase book*. New York: Hippocrene Books.
- Razafiarivony, Michel. 2000.
- Thomas-Fattier, Dominique. 1982. *Le dialecte Sakalava du Nord Ouest de Madagascar*. Paris: SELAF.

6. *Angano Nahatônga Añàraña Vary ‘A folktale about the origin of the word vary (rice)’*

The text is presented in either three or four lines.

Line 1 Local orthography

Line 2 Phonemic transcription (reflecting local pronunciation)

Line 3 (when necessary): Analyzed forms in phonemic transcription, references to the notes

Line 4 Word-for-word glosses

The first line presents a sentence written in the local orthography. Forms that are said to be optional by the speaker, such as the word ending *-ña* (see 2.4.3.), are indicated in parentheses.¹⁰⁾ The second line provides the phonemic transcription, but includes some phonetic details in order to highlight the distinctive pronunciation of this dialect. For example, palatalization is indicated in the phonemic line of the transcription with the superscript symbol “*j*” although this is a non-phonemic feature. Sounds (especially vowels) that usually are not pronounced in natural speech are indicated in parentheses in this line. In the third line, the morphologically analyzed forms of certain words are provided. This line appears only when Line 4 provides glosses for such morphemes.

As we transcribed the text, some words were replaced by the language assistant either for clarification or to change a Standard Malagasy word to the corresponding local one. Such words are noted in footnotes. The whole text and a free translation in English are provided in 6.2. and 6.3., respectively.

10) Note, however, when a form such as *-ña* is not indicated between parentheses, this does not necessarily mean that it is obligatory.

6.1. Text Transcription and Analysis

(001)

Angano nahatōnga añaraña vary.
 a^ŋganu na(h)a^{to}ga a^ŋaraña 'bari
 n.aha-to^ŋga
 folk.tale P.arrive name "vary"

'A story (that is) about the origin of the word *vary* 'rice'.'

(002)

Andro reika ony, nisy ony zañahary.
 aⁿru 'reik'a 'uni 'nisi 'uni zaña'hari
 n.isi
 day one RPRT P.exist RPRT god¹¹⁾

Nisy zanajañahary. Niteny zanajañahary tamin' i bābany.
 'nisi zanaðjaña'hari ni'teni zanaðjaña'hari 'tam(i)ni 'babani
 n.isi n.iteni t.aminī baba=ni
 P.exist son.of.god P.tell son.of.god P.DAT father=3SG.GEN

"*A Baba, zaho ande ipetraka añy, ambony tany añy.*
 a 'baba 'zahu aⁿde i'petraka 'aŋi 'a^mbuni 'tani 'aŋi
 VOC father 1SG.IND F.go.to F.stay there NP.LOC.on earth there

*Añy tiako ipitràha(ñā)." "aŋi ti'aku ipi'ṭaha(ŋa)
 tia=ku
 there like=1SG.GEN F.live.on*

Once upon a time, they say, there was a god. The god had a son. The son of the god said to his father, "Father, I'm going to live over there on the earth. It's over there (where) I want to live."

(003)

"*Ino ndreka ialanò ? An-dàñitra tsara bē tō.*"
 inu 'n'rek'a i'ala no aⁿdaniṭa 'tsara 'be 'to
 iala=no an=làñiṭa
 what EMP F.leave=2SG.GEN LOC=sky good big here

11) Razafiarivony (pers. comm.) suggests that the form *zañahari* derives from *za-nahary*, the form *ahary* meaning "to create" and thus the whole word means "creator".

"*Añy, a Baba, tiako ipitraha(ña).*"
 'anji a 'baba tiaku ipiⁱ taha(ŋa)
 tia=ku
 there VOC father like=1SG.GEN F.live.on

"*Tsy keko andeha akañy anò.*"
 tsi 'keku¹²⁾ aⁱn deha a'kañi a'no
 'ke=ku
 NEG approve=1SG.GEN go.to there 2SG.IND

'“Why are you leaving? It is very nice here in the sky.” “Over there, Father, I want to live there.” “I don’t approve of you going there.”'

(004)

Raha niala hely take i b̄abany,
 'raha ni'ala 'heli ta'ke i 'babani
 n.iala t.take baba=ni
 when P.leave little P.here DET father=3SG.GEN

nirōroña i zanajañahary tōnga tao ambony tany.
 ni'roruña i zanaðjañā'hari to^ŋga t.au a^mbuni 'tani
 P.descend DET son.of.god arrive P.here on earth

'When his father left the place for a little while, the son of the god descended and arrived on the earth.'

(005)

Mañany i zañahary.
 'mañani i zañā'hari
 be.surprised DET god

"*Làsaña eza ndreka zala hely. Làsaña izy kè iñy.*"
 lasan(^a)eza¹³⁾ in'rek'a 'zala 'heli 'lasanya 'izi 'ke iñ(i)
 leave where EMP child small leave 3SG.IND here that

12) The form *keky* / *keki* could also be used.

13) When a sequence of vowels occurs between two words, the first vowel often is not pronounced (see 3) in 2.4.1.). In the phonemic transcription, such a sequence is indicated by a linking symbol ("~") with the first vowel shown in parentheses.

<i>Tsy</i>	<i>manjary.</i>	<i>Maditra.</i>
<i>tsi</i>	<i>ma^lŋjari</i>	<i>ma^ldiṭa</i>
NEG	be.possible	be.naughty

'The god was surprised. "Where did that small child leave for? He just left. This is impossible. He is too naughty."

(006)

<i>Nirōroñā</i>	<i>zanajañahary,</i>	<i>tōnga</i>	<i>tambony</i>	<i>tany.</i>
<i>nirorūja</i>	<i>zana^lŋjañā hari</i>	<i>to^lga</i>	<i>ta^lm^lbuni</i>	<i>tani</i>
<i>n.irorūja</i>			<i>t.a^lm^lbuni</i>	
P.descend	son.of.god	arrive	P.on	earth

<i>Nälaka</i>	<i>vady,</i>	<i>viavy</i>	<i>vädiny.</i>
<i>'nalaka</i>	<i>βadi</i>	<i>βi^laβi</i>	<i>βadini</i>
<i>n.alaka</i>			<i>βadi=ni</i>
P.take	spouse	woman	spouse=3SG.GEN

'The god's child descended, arrived on the earth. He got married, and his wife was a (human) woman.'

(007)

<i>Tōnga</i>	<i>tambony</i>	<i>tany,</i>	<i>zareo</i>	<i>namelon-tēñā.</i>	<i>Niasa.</i>
<i>to^lga</i>	<i>ta^lm^lbuni</i>	<i>tani</i>	<i>za^lreu</i>	<i>namelu^ltep^la</i>	<i>ni^lasa</i>
	<i>t.a^lm^lbuni</i>			<i>n.amelu-n-teñā</i>	<i>n.iasa</i>
arrive	P.on	earth	3PL.IND	P.made.living	P.work

'He arrived on the earth, and they made a living (there). (They) worked.'

(008)

<i>Sairañā</i>	<i>i</i>	<i>zanajañahary</i>	<i>sy</i>	<i>zareny</i>	<i>vädiny.</i>
<i>sa^lirañā</i>	<i>i</i>	<i>zana^lŋjañā hari</i>	<i>si</i>	<i>za^lreni</i>	<i>βadini</i>
be.worried	DET	son.of.god	and	they.with	spouse=3SG.GEN

<i>Tsy</i>	<i>naita</i>	<i>hāniñā</i>	<i>ioñaniny.¹⁴⁾</i>
<i>tsi</i>	<i>na^lita</i>	<i>(h)aniñ^la</i>	<i>iu^lw^lanini</i>
	<i>n.aita</i>		<i>i.uanini</i>
NEG	P.be.seen	food	F.be.eaten

14) *ioñaniny* is also possible (< *ñ^la* ~ *ñ^li*, see 2.1.5.).

'The son of the god and his wife were worried. They didn't see any food for eating.'

(009)

"*Andro reka*," *niteny i zanajañahary tamin'i vadiny.*
 'aⁿru |rek'a ni'teni i zanaðjaña|hari |tam(i)ni |βadini
 day one P.tell DET son.of.god P.DAT spouse=3SG.GEN

"*Zaho, rò ièriña amin'i baba añy fo.*
 'zahu |ro i'erij'a |am(i)ni 'baba |aŋi |fo
 1SG.IND VOC F.return DAT father there then

Ande iàlaka raha (f)oaniney añy zè oe?
 and(e)i |alaka |raha (f)u^wan(i)'nei |aŋi |ze ue
 F.go.to bring.back thing F.eat=1PLEX.GEN there that TAG

Zany tsara."
 'zani |tsara
 that good

"One of these days," said the son of the god to his wife, "I shall, Dear, return to Father's (place) over there. (I will) go to bring back things that we (exclusive) eat over there. There, (the food is) good."

(010)

"*Ino eky raha foaninaré añy zany, e?*"
 'inu |eki |raha fu^wan(i)na're |aŋi |zani e
 what EMP thing F.eat=2PL.GEN there over.there TAG

"*Aleky atò zè kô tōnga atô, tsara zany.*"
 'aleki |ato |ze |ko |toga |ato |tsara |zani
 ale=ku
 take=1SG.GEN here that when arrive here good that

"*Ary andeha alò, atsika bôka tsisy ra(h)a ioañy(ñ)a, e.*"
 'ari aⁿdeha a'lô a|tsik'a |boka |tsisi |ra(h)a iu^wani(ñ)a e
 and go.to get.IMP 1PLIN.IND because not.exist thing F.eat TAG

"Iyā,	<i>andeha</i>	<i>zaho</i>	<i>amarèñ(a)</i> ."
i'ya	a'ndeha	'zahu	ama'reñ(i)a)
yes	F.go	1SG.IND	tomorrow

"What kind of things do you eat there?" "I'll bring them here when I come back. They are good!" "Then please go ahead, because we don't have anything to eat." "Okay, I'll go tomorrow."

(011)

<i>Nākatra</i>	<i>i</i>	<i>zanajañahary.</i>	<i>Nākatra</i>	<i>tan-dàñitra.</i>
'nakañta	i	zanañjañahari	'nakañta	ta'ndañita
n.akata			n.akata	t.an-lañita
P.ascend	DET	son.of.god	P.ascend	P.LOC-sky

<i>Tōnga</i>	<i>tañy.</i>	<i>Nañontsafa</i>	<i>i</i>	<i>bábany.</i>
'to'ga	'tañi	nañu'ntsafa	i	'babani
	t.añi	n.añu'ntsafa		baba=ni
arrive	P.there	P.ask	DET	father=3SG.GEN

"Anō,	<i>marō,</i>	<i>nandeha</i>	<i>takeza?</i> "
a.no	ma'ro	na'ndeha	ta'keza
		n.a'ndeha	t.akeza
2SG.IND	VOC	P.go	P.where

"Oa,	<i>izaho</i>	<i>koa</i>	<i>nandeha</i>	<i>nirōroña</i>	<i>tañy</i>	<i>tambony</i>	<i>tany,</i>	<i>a</i>	<i>Baba.</i> "
ua	i'za(h)u	'kua	na'ndeha	ni'roruña	'tañi	'ta'm'buni	'tani	a	'baba
			n.a'ndeha	n.iroruña	t.añi	t.a'm'buni			
well	1SG.IND	also	P.go	P.descend	P.there	P.on	earth	VOC	father

The son of the god ascended. (He) ascended to the sky. (He) arrived there. His father asked (him), "You, Son, where have you been?" "Well, I went down to the earth, Father."

(012)

"Ary	<i>nañino</i>	<i>anō</i>	<i>mbôla</i>	<i>nihèriña?</i> "
'ari	na'ñinu	a'no	'm'bola	ni'heriñ'a
				n.iherija
and	P.why	2SG.IND	still	P.return

<i>E</i>	<i>zaho</i>	<i>jerijery</i>	<i>anô.</i>	
e	'zahu	dʒeri'dʒeri	a'no	
		dʒeridʒeri	ano	
ah	1SG.IND	miss	2SG.PAT	
" <i>Nañino</i>	<i>vô</i>	<i>jerijery?</i>		
nañinu	'bo	dʒeri'dʒeri		
n.añinu				
P.why	recently	miss		
" <i>Anô</i>	<i>babako,</i>	<i>zaho</i>	<i>jerijery.</i>	
a'no	'babaku	'zahu	dʒeri'dʒeri	
	baba=ku			
2SG.IND	father=1SG.GEN	1SG.IND	miss	
" <i>Anô</i>	<i>mbôla</i>	<i>ièriñâ.</i>		
a'no	im'bola	i'eriñ'a		
2SG.IND	still	F.return		
" <i>Iyà,</i>	<i>zaho</i>	<i>mbôla</i>	<i>ièriñâ,"</i>	<i>aozy</i>
i'ya	'za(h)u	m'bola	i'eriñ'a	a'uzi
yes	1SG.IND	still	F.return	says.he

“And why did you come back again?” “Ah, (because) I miss you.” “Why (are you) suddenly missing (me)?” “You are the one, Father, that I miss.” “And you are going back again.” “Yes, I’m still going back,” said the son of the god.’

(013)

<i>Elahela.</i>	<i>Ary</i>	<i>diany</i>		<i>zanajañahary,</i>		
<i>ela(h)ela</i>	<i>'ari</i>	<i>'diani</i>		<i>zanaðjaña'hari</i>		
		<i>dia=ni</i>				
a.while	and	ntend=3SG.GEN		son.of.god		
<i>ande</i>	<i>àlaka</i>	<i>raha</i>	<i>haniñanjaré¹⁵⁾</i>	<i>tañy,</i>	<i>tan-dàñitra</i>	<i>tañy.</i>
<i>a"de</i>	<i>'alaka</i>	<i>'raha</i>	<i>hanij'a"ñja're</i>	<i>'tañi</i>	<i>ta'ñdañiṭa</i>	<i>'tañi</i>
			<i>hanij'a="ñja're</i>	<i>t.anji</i>	<i>t.an-laniṭa</i>	<i>t.anji</i>
F.go.to	bring	things	food=3PL.GEN	P.there	P.LOC-sky	P.there

15) This form can be replaced with *fowaninjareo*.

'After a while, the son of the god was leaving to bring (back) things that they ate over there in the sky.'

(014)

<i>Nitaria</i>	<i>zanajañahary</i>	<i>tamin'i</i>	<i>bàbany.</i>					
nita'ria	zanaðjaña hari	'tam(i)ni	'babani					
n.itaria		t.amini	baba=ni					
p.tell	son.of.god	P.DAT	father=3SG.GEN					
" <i>Zaho,</i>	<i>a</i>	<i>Baba,</i>	<i>akolahy</i>	<i>anahy</i>	<i>iëntiky,</i>		<i>aminey</i>	<i>añy."</i>
'za(h)u	a	'baba	aku'lahi	a'nahi	i'e^niki		am(i)'nei	'añj
					ie^nti=ku			
1SG.IND	VOC	father	rooster	1SG.GEN	F.bring=1SG.GEN	DAT.1PLEX	there	

'The son of the god said to his father. "As for me, Father, my rooster, I will bring (it) back to our place over there."

(015)

<i>"Iyà.</i>	<i>Anno</i>	<i>mòkizì</i>	<i>iëntinò.</i>		<i>Tsy</i>	<i>aoàko.</i>		
i'ya	an'no	moki'zi	ie^n'ti'no		tsi	au'aku		
			ihe^n'ti=no			aua=ku		
yes	2SG.POS	EMP	bring.back=2SG.GEN	NEG		care=1SG.GEN		
<i>Zany</i>	<i>foaña</i>	<i>iëntinò</i>		<i>akañy</i>	<i>ndè.</i>	<i>Tsisy</i>	<i>raha</i>	<i>ambony</i>
'zani	'fuanya	ie^n'ti'no		a'kanji	'n'de	'tsisi	'raha	a'^mbuni
		ie^n'ti=no						'zani
that	only	F.bring=2SG.GEN	there	then	not.exist	thing	more.than	that

'"Okay, it's yours, take it, you take it back (with you). I don't care. (But) that is the only thing you can take back. Nothing more than that."

(016)

<i>"Ehè,</i>	<i>iëntiky</i>	<i>akolahy</i>	<i>anahy."</i>					
e'he	i'entiki	aku'lahi	a'nahi					
	ienti=ku	akulahi	anahi					
no	bring=1SG.GEN	rooster	1SG.GEN					
<i>Ka</i>	<i>alôhany</i>	<i>izy</i>	<i>itôndra</i>	<i>akolahiny,</i>	<i>namiany</i>	<i>i</i>	<i>zanajañahari</i>	<i>io</i>
ka	a'löhani	'izi	i'to^ra	aku'lahini	nami^yani	i	zanaðjaña hár(í)io	
				akulahi=ni	n.amia=ni			
and before	3SG.IND	F.carry	rooster=3SG.GEN	P.give=3SG.GEN	DET	son.of.god	this	

<i>i</i>	<i>raha</i>	<i>foanjaré</i>	<i>zany</i>	<i>i</i>	<i>akôho</i>	<i>i.</i>
<i>i</i>	'raha	fu ^w a ⁿ dʒa're	'zani	i	a'kohu	i
		f.ua= ⁿ dʒare				

DET thing F.eat=3PL.GEN that DET chicken DEF

<i>Babany</i>	<i>ko</i> a	<i>tsy</i>	<i>takè.</i>
'babani	'koa	tsi	ta'ke
baba=ni			t.ake
father=3SG.GEN	again	NEG	P.there

‘“No, I’ll bring back my rooster,” and before he carried his rooster, the son of the god made this rooster eat the things for eating there. His father wasn’t around again.’

(017)

<i>Namiany,</i>	<i>namiany,</i>	<i>voky</i>	<i>i</i>	<i>akôho</i>	<i>io.</i>
nami ^y ani	nami ^y ani	'βuki	i	a'kohu	'io
n.amia=ni	n.amia=ni				
P.give=3SG.GEN	P.give=3SG.GEN	be.full	DET	chicken	this

<i>Efa</i>	<i>niboika</i>	<i>tendany.</i>
'efa	nibu ^l k'a	'te ⁿ dani
	n. ibu'i ka	'te ⁿ da=ni

already P.swell.up neck=3SG.GEN

<i>“O,</i>	<i>voky</i>	<i>aminjè</i>	<i>i</i>	<i>akôho</i>	<i>tô,”</i>	<i>aozy.</i>	<i>Aozy</i>	<i>zanajañahary.</i>
o	'βuki	ami ^l dʒe	i	a'kohu	'to	(a)'uzi	a'uzi	zanaðjañahari

oh full with.3PL DET chicken this says.he says.he son.of.god

‘He made it eat, made it eat and the rooster was filled up. Finally, the throat of the rooster swelled up. “O, this rooster is filled up with food now,” said he.’

(018)

<i>Andeha</i>	<i>aminjè</i>	<i>izaho.”</i>
a ^l deha	am(i) ^l dʒe	i'zahu
F.go	LOC.there	1SG.IND

<i>Zè</i>	<i>izy</i>	<i>vô,</i>	<i>nitaria</i>	<i>amin' i</i>	<i>babany.</i>
'ze	'izi	'βô	nita'ria	am(i)ni	'babani
			n.itaria		baba=ni

then 3SG.IND then P.tell DAT father=3SG.GEN

"A	<i>Baba</i> ,	<i>zaho</i>	<i>iratasavòlaña</i> ,	<i>e?</i>	<i>Añano</i>	<i>veloma</i> .
a	'baba	'za(ho)	irasa'volan̄(a)e		a'janu	βe'luma
VOC	father	1SG.IND	say.farewell	TAG	give	good.bye

Ieriña aminey akañy."

i'eriña am(i)'nei a'kanj

F.return DAT.IPLEX there

" <i>Andō</i> .	<i>Zaho</i>	<i>tsy</i>	<i>manôra</i> .	<i>Anō</i>	<i>kō</i>	<i>andeha</i> .	<i>Andō</i> ."
a ^{ln} do	'za(h)u	tsi	ma'nora	a ^{ln} no	'ko	a ^{ln} daha	a ^{ln} do
go.ahead	1SG.IND	NEG	mind	2SG.IND	then	go	go.ahead

"The son of the god said. "I'm leaving (to go) then." Then he said to his father, "Father, I'm saying farewell to you. Good bye. (I am) going back to our place down there." "Go ahead. I don't care whatever you do. You just go... go!"'

(019)

" <i>Ehè</i> ,	<i>zaho</i>	<i>môka</i>	<i>andeha</i>	<i>fō</i> ,	<i>añy</i>	<i>tiako</i> ,	<i>e?"</i>
e'he	'zahu	'moka	a ^{ln} daha	'fo	'añi	ti'aku	e
no	1SG.IND	EMP	F.go	then	there	like=1SG.GEN	TAG

<i>Niròroña</i>	<i>aminjè</i>	<i>i</i>	<i>zanajañahary</i>	<i>nitôndra</i>	<i>akolahy</i> .
ni'roruña	am(i) ^{ln} ðje	i	zanaðjañahari	ni'to ⁿ ra	aku'lahi
n.iroruña				n.iton ⁿ ra	
P.descend	there	DET	son.of.god	P.carry	rooster

<i>Tonga</i>	<i>tambony</i>	<i>tany.</i>	<i>Nañeno</i>	<i>akolahy</i> ,	" <i>Körke-ki-kô!</i> "
to ⁿ ga	ta ^{lm} buni	'tani	na'ñenu	aku'lahi	korke-ki-ko
	t.a ^{lm} buni		n.añenu		

arrive P.on earth cry rooster cock-a-doodle-do

"Well, I'm going then, I like it there, okay?" The son of the god descended then carrying the rooster. (He) arrived on the earth. The rooster cried, "Cock-a-doodle-do!"'

(020)

<i>Zevô</i>	<i>Niditra</i>	<i>tao</i>	<i>an-dráñon'i</i>	<i>vàdiny</i> .
ze'βo	'nidita	'tau	a ^{ln} rañuni	'βadini
	n. idita	t.au	an-tanu=ni	βadi=ni

then P.enter P.there LOC.house.of spouse=3SG.GEN

" <i>E</i> ,	<i>tōngā</i>	<i>anō?</i> "
e	<i>tōⁿga</i>	a <i>no</i>
ah	arrive	2SG.IND

"*Iyà, tōnga.*"
 i|ya |tōga
 yes arrive

"Ary eza	raha	nalenô?
ar(i) eza	'raha	nale no
		n.ale=no
and where	thing	p.talk.about=2SG.GEN

<i>Anô</i>	<i>karaha</i>	<i>tsisy</i>	<i>rahanientiñ</i>	<i>amboniny</i>	<i>akolahy.</i> "
a'no	ka'raha	'tsisi	rahan'i ^e ntiñ raha=n=ie ⁿ tiñ	a' ^m bunini a ^m bonini	aku'lahi
2SG.IND	like	not.exist	thing.of.baggage	beyond	rooster

<i>E</i>	<i>zaho</i>	<i>mahè</i>	<i>nanjy.</i> "
e	'zahu	ma'he	'na ⁿ dʒi
ah	1SG.IND	know	3SG.PAT

'Then, (he) entered the house where his wife was. "Ah, you are back." "Yes, I'm back." "And where are the things that you talked about? Looks like you aren't carrying anything other than a rooster?" "Well, I know (what to do with) him."'

(021)

<i>Tōnga</i>	<i>tēo,</i>	<i>nivo train ja rē</i>	<i>tēndan'i</i>	<i>akōho</i>	<i>io,</i>
<i>'to^vga</i>	<i>'teu</i>	<i>niβutaiⁿdjar'e</i>	<i>'teⁿdani</i>	<i>a'kohu</i>	<i>iu</i>
	<i>t.eu</i>	<i>n.iβutaiⁿdare</i>	<i>teⁿda=ni</i>		
arrive	P.there	P.cut=3PL.GEN	throat=GEN	chicken	this

<i>mbôla</i>	<i>tañatiny</i>	<i>trañom-bâriny</i>	<i>takô</i>	<i>zany,¹⁶⁾</i>
^{lm} <i>bola</i>	<i>taŋatini</i>	<i>ʈaŋu^{lm}barini</i>	<i>ta^lko</i>	<i>'zani</i>
	<i>t.aŋatini</i>	<i>ʈaŋu.n.βari=ni</i>	<i>t.akô</i>	
<i>still</i>	<i>p.inside.of</i>	<i>throat=3SG.GEN</i>	<i>p.this</i>	<i>there</i>

16) *takō zany* ‘this particular thing’ indicates *akōho* ‘the chicken’.

<i>i</i>	<i>raha</i>	<i>niowàniny</i>	<i>i</i>	<i>akolahy.</i>
i	'raha	niu ^l w'anini	i	aku'lahi
		n.uani=ni		
DET	thing	P.took=3SG.GEN	DET	rooster

'After (the son of the god) arrived there, they cut the throat of the rooster, things that were still inside of this thing there (i. e., the rooster), the things that the rooster swallowed.'

(022)

<i>Azonjaré</i>	<i>zany,</i>	<i>raha</i>	<i>noànin'i</i>	<i>akolahy</i> ¹⁷⁾	<i>iñy.</i>
azu ⁿ dja're	'zani	'raha	nu ^l w'anini	aku'lahi	'iñj
azu= ⁿ djare			n.uani=ni		
get=3PL.GEN	then	thing	P.eat=3SG.GEN	rooster	this

<i>Tsiapôla</i>	<i>reñy</i>	<i>añaraña</i>	<i>izy</i> ¹⁸⁾	<i>tamin-jany.</i>
tsia'pola	'reñi	añaraña	'izi	tam(i) ^l n'djani
				t.ami= ⁿ djani

not.yet hear name 3SG.IND P.DAT=that

<i>Tsiapôla</i>	<i>reñy</i>	<i>añaraña</i>	<i>izy</i>	<i>tamin-jany,</i>	<i>tsia</i>	<i>mbôla</i>	<i>nisy</i>	<i>añarany.</i>
tsia'pola	'reñi	añaraña	'izi	tam(i) ^l n'djani	'tsia	'mbôla	'nisi	añarani
				t.ami= ⁿ djani			n.isi	añara=ni

not.yet hear name 3SG.IND P.DAT=that not yet P.exist name=3SG.GEN

'They got then this thing that the rooster had swallowed. They hadn't yet heard its name. They hadn't yet heard its name, it didn't yet have a name.'

(023)

<i>"Izy</i>	<i>tô,"</i>	<i>aozy</i>	<i>zanajañahary,</i>	<i>"Ambolintsika."</i>
'izi	'to	(a)'uzi	zanadjaña hari	a ^m buli ^l tsik'a
				an-βoli= ⁿ tsika

3SG.IND this says.he son.of.god F.plant.it=1PLIN.GEN

<i>Nde</i>	<i>nandeha</i>	<i>izareo,</i>	<i>nandeha</i>	<i>namboly</i>	<i>i</i>	<i>raha</i>
ⁿ de	na ^l deha	iza'reu	na ^l deha	na ^l m'buli	i	'raha
	n.a ⁿ deha		n.a ⁿ deha	n.an-βuli		
then	P.go	3PL.IND	P.go	P.plant	DET	thing

17) *akolahy*. *akôho* 'chicken' in the original text.

18) *añarana izy*. = *anaran'ny sakafô* [añarani sa'kafu ~ añaraⁿtsa'kafu] 'the name of the food'.

<i>foànin' i</i>	<i>bàbany</i>	<i>zany,</i>	<i>tañy</i>	<i>tañatiala.</i>	<i>Namboly.</i>
<i>fu^{lw}anini</i>	<i>'babani</i>	<i>'zani</i>	<i>'tañi</i>	<i>taña'tiala</i>	<i>na^{lm}buli</i>
<i>f.uani=ni</i>	<i>baba=ni</i>		<i>t.añi</i>	<i>t.añatiala</i>	<i>n.an-βuli</i>
<i>F.eat=3SG.GEN</i>	<i>father=3SG.GEN</i>	<i>that</i>	<i>P.there</i>	<i>P.LOC.forest</i>	<i>P.plant</i>

‘“This one.” said the son of the god, “We should plant it.” Then they went, (they) went to plant the thing, that was the thing that his father ate, (they planted it) in the forest. (They) planted it.’

(024)

<i>Làsaña</i>	<i>dimy</i>	<i>vòlaña.</i>	<i>Natòy.</i>
<i>'lasanya</i>	<i>'dimi</i>	<i>'βolanya</i>	<i>na:'tui</i>
			<i>n.atui</i>

leave five months P.grow

<i>Zevô.</i>	<i>Izy</i>	<i>natòy,</i>	<i>nisangôrin-jarê</i>	<i>ro.</i>
<i>ze βo</i>	<i>'izi</i>	<i>na:'tui</i>	<i>nisa⁰gori=ⁿðjar'e</i>	<i>'ru:</i>
then	3SG.IND	P.grow	P.take=3PL.GEN	two

<i>E,</i>	<i>izy</i>	<i>tô,</i>	<i>tsiapôla</i>	<i>manjary</i>	<i>owàniña,</i>	<i>a</i>	<i>vàdiky,</i>	<i>e?</i>
e	<i>'izi</i>	to	<i>tsia pola</i>	<i>ma^{ln}ðjari</i>	<i>u^{lw}aniŋ'a</i>	a	<i>'βadik(i)e</i>	<i>βadi=ki=e</i>
ah	3SG.IND	this	not.yet	possible	F.eat	VOC	spouse=1SG.GEN=TAG	

<i>Fô,</i>	<i>pôla</i>	<i>aherintsika^{19), 20)}</i>	<i>amboly</i>	<i>koa."</i>
'fo	<i>'polâ</i>	<i>aheri^{ln}tsik'a</i>	<i>a^{lm}buli</i>	<i>'kua</i>
		<i>aheri=ⁿtsika</i>	<i>an-βuli</i>	

then yet F.put.back=1PLIN.GEN F.plant.it again

‘Five months passed. (The plant) matured. And then, they took this grown plant. “Ah, this one is not yet ready to eat, my Dear. We still have to plant it again.”’

(025)

<i>Nahèriña</i>	<i>namboleña²¹⁾</i>	<i>koा</i>	<i>zany,</i>	<i>i</i>	<i>raha</i>	<i>nambolinjaré.</i>
<i>na heriŋ'a</i>	<i>na^{lm}bu'len'a</i>	<i>'koा</i>	<i>'zani</i>	<i>i</i>	<i>'raha</i>	<i>na^{lm}buliⁿðja're</i>
<i>n.aherija</i>	<i>n.a^{lm}boleña</i>					<i>n.a^{lm}boli=ⁿðjare</i>
<i>P.be.put.back</i>	<i>P.be.planted</i>	again	then	DET	thing	<i>P.plant=3PL.GEN</i>

19) *ahèrintsika*. Originally, *iriñintsika*.

20) *ahèrintsika amboli*, also possible to say *ahèriña amboléña koा*.

21) *nahèriña namboleña*. Originally, *iriñinamboly*.

Zevô,	<i>nahazo</i>	<i>bè bè.</i>
ze βo	na (h)azu	'be 'be
	n.ahaazu	

then P.get a.lot

<i>Izy</i>	<i>kō</i>	<i>fa</i>	<i>bè bè</i>	<i>i</i>	<i>raha</i>	<i>nambolinjaré</i>	<i>iñy,</i>
izi	ko	fa	'be 'be	i	raha	na ^m buli ⁿ çja're	iñi
						n.a ^m buli= ⁿ çja're	
3SG.IND	while	already	a.lot	DET	thing	P.plant.it=3PL.gen	there
<i>itana</i>	<i>biby</i>	<i>jiaby</i>	<i>añatiala.</i>	<i>Avy</i>	<i>ny</i>	<i>vòroñ(a).</i>	
itana	bibi	çjabi	aña'tiala	aβi	ni	βoruñ(a)	
F.see	animal	all	LOC.forest	come	DET	bird	
<i>Avy</i>	<i>ny</i>	<i>jabady.</i>	<i>Avy</i>	<i>ny</i>	<i>lambo.</i>	<i>Ndrè</i>	<i>nihina(ñā).</i>
aβi	ni	dja'badi	aβi	ni	la ^m bo	n're	ni'hina(ŋa)
							n.ihina(ŋa)
come	DET	civet.cat	come	DET	wild.boar	all	P.eat

'They replanted it. Then they got a lot (of it). The thing that they planted produced a lot, all the animals in the forest saw (it). Birds got together. Civet cats got together. Wild boars got together. And they all ate it.'

(026)

<i>Nandeha</i>	<i>zany</i>	<i>i</i>	<i>vadin'i</i>	<i>zanajañahary,</i>
na ⁿ deha	zani	i	βadini	zanaçjañahari
n.a ⁿ deha			βadi=ni	
P.go	there	DET	spouse=3SG.GEN	son.of.god

<i>nandeha</i>	<i>namangy</i>	<i>vary,</i>	<i>nandeha</i>	<i>namangy</i>	<i>tavy.</i>
na ⁿ deha	na ^m gi	βari	na ⁿ deha	na ^m gi	taβi
n.a ⁿ deha	n.ma ^ñ gi		n.a ⁿ deha	n.ma ^ñ gi	
P.go	P.check	rice	P.go	P.check	field

'The wife of the son of the god went there, went to check the rice, went to check the field.'

(027)

<i>Zaho</i>	<i>naita</i>	<i>biby</i>	<i>jiaby</i>	<i>ndrè</i>	<i>nihinañā</i>	<i>nanjy.</i>	<i>Uala.</i>
zahu	na ita	bibi	çjabi	n're	ni hinaña	na ⁿ çji	u ^w a'la
1SG.IND	see	that	animal	all	P.eat	3SG.PAT	wow

<i>I</i>	<i>biby</i>	<i>jiaby</i>	<i>ndrè</i> ,	<i>mivàriña</i>	<i>teò,</i>
i	'bibi	dʒi'abi	⁹re	mi'βariŋ̊a	'teu
				mi-βariŋ̊a	t.eu

DET animal all all eat.together P.this

<i>hòmañā</i>	<i>raha</i>	<i>nambolèky</i> ²²⁾	<i>tō.</i>
'homanya	'raha	nambu'le=ki	'to
		n.ambule=ku	

eat thing P.planted=1SG.GEN this

<i>Ehè,</i>	<i>tsisy</i>	<i>izy</i>	<i>tō,</i>	<i>e?</i>
e/he	'tsisi	'izi	'to	e
no	not.exist	3SG.IND	this	TAG

‘I saw that all the animals were eating it. Wow. All the animals, (they) were together eating it there. All of them were eating the thing. Isn’t it something new here?’

(028)

<i>Nihèriña</i>	<i>tamin'i</i>	<i>vàdiny</i>	<i>tañy</i>	<i>i</i>	<i>viavy.</i>
ni'herinj'a	'tam(i)ni	βadini	'tañi	i	βi'aβi
n.iherinja	t.amini	βadi=ni	t.tañi		
P.return	P.COM	spouse=3SG.GEN	P.there	DET	woman

<i>"I</i>	<i>raha</i>	<i>ambolintsika</i>	<i>akò</i>	<i>ndrè</i>	<i>tsisy,</i>	<i>e?</i>
i	'raha	a ^m buli ^⁹ tsika	a ^l ko	⁹re	'tsisi	e
		anβuli=⁹tsik ^j a				

DET thing plant.it=1PLIN.GEN here all.together not.exist TAG

<i>Biby</i>	<i>jiaby</i>	<i>ndrè</i>	<i>mivàriña</i>	<i>kô,</i>	<i>hòmañ(a).</i>
'bibi	dʒi'abi	⁹re	mi'βariŋ̊a	'ko	'homañ(a)."
			m.iβariŋ̊a		

animal all all.together come.down also eat

‘The woman returned to her husband. ‘The thing we planted did not exist (before), right? All the animals are together eating it. (They are) eating (it).’

22) *nambolèky*. Originally *jiabi* ‘all’ in the recording.

(029)

"Zany,"	<i>aozy</i>	<i>zanajañahary.</i>	" <i>Iyà,</i>	<i>i'yà,</i>	<i>andeha</i>	<i>zahà</i>	<i>mō."</i>
'zani	a'uzi	zanaðjaña hari	i'ya	i'ya	a'ndeha	za ha	'mo
that	says.he	son.of.god	yes	yes	go	see.IMP	polite
<i>Nandeha</i>	<i>zany</i>	<i>zanajañahary,</i>	<i>nandeha</i>	<i>mbô</i>	<i>namangy</i>	<i>tavy</i>	<i>tañy.</i>
na'ndeha	'zani	zanaðjaña hari	na'ndeha	'mbo	na'maŋgi	'taβi	'tanji
n.a"deha			n. a"deha		n.amaŋgi		t.anji
P.go	this	son.of.god	P.go		P.check	field	there

“Are they?” said the son of the god. “Yes, yes, go and see it for yourself!” So, the son of the god went, went to see the field there.’

(030)

<i>Naita</i>	<i>biby</i>	<i>jiaby</i>	<i>nivàriña</i>	<i>tô.</i>	" <i>E,</i>	<i>mariña</i>	<i>e."</i>
na'ita	'bibi	dʒ'i'abi	niβariŋ'a	'to	e	'mariŋ'(a)ē	
n.aita			n.iβariŋ'a				
P.see	animal	all	P.come.down	this	ah	P.true=TAG	
<i>Ny</i>	<i>lambo.</i>	<i>Ny</i>	<i>vòroña</i>	<i>jiaby.</i>	<i>Ndrè</i>	<i>mivariña</i>	<i>tô</i>
ni	'la"bu	ni	'þoruŋa	dʒ'i'abi	'ndre	miβariŋ'a	to
						miβariŋ'a	ni'hina
DET	pig	DET	bird	all	all.together	come.down	P.eat
<i>He,</i>	<i>màñana</i>		<i>zareo</i>	<i>ro,</i>	<i>e.</i>		
he	'majana		za'reu	'ru:	e		
ha	be.surprised	3PL.IND	two		TAG		

‘(He) saw that all the animals were eating it. “It’s true, isn’t it?” Wild boars. All the birds. They were all together eating it, eating. Well, these two were surprised.’

(031)

<i>Biby</i>	<i>jiaby</i>	<i>ndrè</i>	<i>nivàriña</i>	<i>akô.</i>		
'bibi	dʒ'i'abi	'n're	niβariŋ'a	a'ko		
			n.iβariŋ'a			
animal	all	together	P.come.down	here		
<i>Biby</i>	<i>jiaby</i>	<i>ndrè</i>	<i>nivàriña</i>	<i>tô,</i>	<i>nihina(ñā).</i>	
'bibi	dʒ'i'abi	'n're	niβariŋ'a	'to	ni'hina(ŋa)	
			n.iβariŋ'a		n.ihina(ŋa)	
animal	all	together	P.come.down	this	P.eat	

<i>Farany,</i>	<i>natôo</i>	<i>vâriñā</i>	<i>añarany</i>	<i>raha</i>	<i>nambolinjareo.</i>
'farani	na'tou	βariŋ'a	aŋarani	'raha	na ^m buli ⁿ ðja'reu
	n.atou		anjara=ni		n.a ^m buli= ⁿ ðjareu
finally	P.achieve	"variñā"	name.of	thing	P.plant. it=3PL.GEN

'All the animals got together to eat there. All the animals got together, and ate. Finally, the name *vary* became the word for the thing that they had planted.'

(032)

<i>Zany nahatônga</i>	<i>io</i>	<i>añarany</i>	<i>raha</i>	<i>nambolinjareo</i>	<i>io,</i>	<i>vary.</i>
'zani na(h)a ⁿ ga	iu	aŋarani	'raha	na ^m buli ⁿ ðja're	'iu	βari
n.aha=to ⁿ ga		anjara=ni		n.a ^m buli= ⁿ ðjare		

this P.arrival this name=GEN thing P.plant.it=3PL.GEN this rice

<i>Satria</i>	<i>nivâriñā</i>	<i>tô</i>	<i>dahôlo</i>	<i>zany</i> ²³⁾ ,
sa tia	ni βariŋ'a	'to	da(h)olu	'zani
	n.iβariŋa			

because P.come.down this all this

<i>ny</i>	<i>biby</i>	<i>jiaby</i>	<i>nihînañā</i>	<i>ananjy,</i>	<i>ka</i>	<i>na(h)aⁿtonga</i>	<i>oe,</i>	<i>vary.</i>
ni	'bibi	dʒi'abi	ni hînaŋ(a)na ⁿ ðji	ka	na ⁿ ga	u'e	βari	
			n.ihinaŋa		n.aha-to ⁿ ga			

DET animal all P.eat 3SG and P.arrive EMP "vary"

'That was the beginning of the name of the thing they planted, the word *vary*. Because all the (animals) got together, all the animals ate it and the word *vary* arrived.'

(033)

<i>Zany</i>	<i>na(h)aⁿtonga</i>	<i>ny</i>	<i>vary.</i>	<i>I</i>	<i>vary</i>	<i>io,</i>
'zani	na(h)a ⁿ ga	ni	βari	i	βari	'iu
	n.aha-to ⁿ ga					

this P.arrival of rice DET rice this

23) *zany*. The language assistant commented that the word *izireo* 'these' would be better in this position because the preceding word, *dahôlo* 'all', implies plural. The word *dahôlo* itself is a Standard Malagasy word replacing the Betsimisaraka word *jiabi*, and there is a possibility that this statement is a result of school education where students learn how to write Standard Malagasy. The assistant herself used the phrase *biby jiaby zany* (Lit. animals all this) 'all these animals' when she explaining the reference of the word *zany*.

<i>haninjañahary</i>	<i>tañy</i>	<i>tambony</i>	<i>tañy</i>			
'hani"ñajahari	'tanji	ta ^m buni	'tanji			
hani=n=ñajahari	t.anji	t.ambuni	t.anji			
food=of=god	P.over.there	P.LOC	P.over.there			
<i>ka</i>	<i>tōnga</i>	<i>tambony</i>	<i>tany,</i>	<i>nde</i>	<i>nivāriñ(a)</i>	<i>takeo</i>
ka	'to ^v ga	ta ^m buni	'tani	"de	ni'βarin(j)a)	ta'keu
		t.a ^m buni			n.i-βariña	t.akeu
and	arrive	P.LOC	earth	then	P.come.down	P.there
<i>ny</i>	<i>biby</i>	<i>jiaby</i>	<i>nihinaña ananjy.</i>			<i>zany</i>
ni	'bibi	đjiabi	ni'hinaŋ(ā)ana ⁿ đji			
			n.i-hinaya=ana ⁿ đji			
DET	animal	all	P.ate	3SG.PAT		

'That was how rice arrived. This rice is the thing that was the food of the son of the god who arrived on the earth, and so everyone ate together here.'

(034)

<i>Zany</i>	<i>no,</i>	<i>na(ha)tōnga</i>	<i>ny</i>	<i>vary,</i>	<i>fototra</i>	<i>sakafon'i</i>	<i>Malagasy,</i>
'zani	'nu	na(ha)'to ^v ga	ni	'βari,	'futuṭa	sa'kafu=ni	mala'gasi

this EMP P.arrival of rice principle food=3SG.GEN Madagascar

<i>añarany</i> ²⁴⁾	<i>oe,</i>	<i>vary.</i>
añaranya	u'e	'βari

name EMP "vary"

'This was the arrival of rice, the staple food of Madagascar, whose name is 'vary'.'

6.2. Malagasy Text

Angano nahatōnga añāraña vary. Andro reika ony, nisy ony zañahary. Nisy zanajañahary. Niteny zanajañahary tamin'i bābany.

"A Baba, zaho ande ipetraka añy, ambony tany añy. Añy, tiako ipitrah."

"Ino ndreka ialanò? An-dānitra tsara bē tō."

"Añy, a Baba, tiako ipitrah."

"Tsy keko andeha akañy anô."

Raha niala hely takè i bābany, nirōroña i zanajañahary tōnga tao ambony tany. Māñany i zañahary.

"Lāsaña eza ndreka zala hely. Lāsaña izy kē iñy. Tsy manjary. Maditra."

24) Originally, *añaraña*.

Nirôroña zanajañahary, tÔnga tambony tany. Nâlaka vady, viavy vadiny. TÔnga tambony tany, zareo namelon-têna. Niasa. Saïraña i zanajañahary sy zareny vadiny. Tsy naita hâniña ioäniny.

“Andro reka,” niteny i zanajañahary tamin’i vadiny. “Zaho, rô, ièriña amin’i baba añy fô. Ande iâlaka raha foaniney añy zè, oe? Zany tsara.”

“Ino eky raha foaninaré añy zany, e?”

“Aleky atô, zè kô tÔnga atô, tsara zany.”

“Ary andeha alô, atsika bôka tsisy raa ioäny, e.”

“Iyâ, andeha zaho amarèñ(a).”

Nâkatra i zanajañahary. Nâkatra tan-dânitra. TÔnga tañy. Nañontsafa i bâbany.

“Anô, marô, nandeha takeza?”

“Oa, izaho koa nandeha nirôroña tañy tambony tany, a Baba.”

“Ary nañino anô mbôla nihèriña?”

“E, zaho jerijery anô.”

“Nañino vô jerijery?”

“Anô babako, zaho jerijery.”

“Anô mbôla ièriña.”

“Iyâ, zaho mbôla ièriña,” aozy zanajañahary.

Elahela. Ary dìany zanajañahary, ande âlaka raha haniñanjaré tañy, tan-dânitra tañy. Nitaria zanajañahary tamin’i bâbany.

“Zaho, a Baba, akolahy anahy ièntiky, aminey añy.”

“Iyâ. Annô môkizy ientinô. Tsy aoâko. Zany fôaña ientinô akañy ndè. Tsisy raha ambony zany.”

“Ehè, ièntiky akolahy anahy.”

Ka alôhany izy itôndra akolahiny, namiany i zanajañahari io i raha foanjaré zany i akôho i. Bâbany koa tsy takè. Namiany, namiany, voky i akôho io. Efa niboika têndany.

“Ô, voky aminjè i akôho tô,” aozy. Aozy zanajañahary, “Andeha aminjè izaho.”

Zè izy vô, nitaria amin’i bâbany.

“A Baba, zaho irasavôlaña e? Añano veloma. Ièriña aminey akañy.”

“Andô . Zaho tsy manôra. Anaô kô andeha. Andô.”

“Ehè, zaho môka andeha fô, añy tiako, e?”

Nirôroña aminjè i zanajañahary nitôndra akolahy. TÔnga tambony tany. Nañeno akolahy, “kôrke-ki-kô!”

Zevô. Niditra tao an-drâñon’i vadiny.

“È, tÔnga anô?”

“Iyà, tōngā.”

“Ary èza raha nalenô? Anô karaha tsisy rahaniéntiñ amboniny akôlahy.”

“E, zaho mahè nanjy.”

Tōngā teo, nivotrainjaré tēndan’i akôho io, mbôla tañatiny trañom-bâriny takô zany, i raha niowâniny i akolahy. Azonjaré zany, raha noànin’i akolahy iñy. Tsiapôla reñy añaraña izy tamin-jâny. Tsiapôla reñy añaraña izy tamin-jâny, tsia mbôla nisy añârany.

“Izy tô,” aozy zanajañahary, “ambolintsika.”

Nde nandeha izareo, nandeha namboly i raha foànin’i bâbany zany, tañy tañati ala. Namboly. Lâsaña dimy vôleña. Natôy. Zevô. Izy natôy, nisangôrin-jarè ro.

“E, izy tô, tsiapôla manjary owâniña, a vadiky, e? Fô, pôla aherintsika amboly koa.”

Nahèriña namboleña koa zany, i raha nambolinjaré. Zevô, nahazo bê bê. Izy kô fa bê bê i raha nambolinjaré iñy, itana biby jiaby añaatiala. Avy ny vôroñ(a). Avy ny jabâdy. Avy ny lambo. Ndrè nihina(ñ)a.

Nandeha zany i vadin’i zanajañahary, nandeha namangy vary, nandeha namangy tavy.

“Zaho naïta biby jiaby ndrè nihinaña nanjy. Uala. I biby jiaby ndrè, mivâriña teò, hômaña raha namboléky tô. Ehè, tsisy izy tô, e?”

Nihèriña tamin’i vadiny tañy i viavy.

“I raha ambolintsika akô ndrè tsisy, e? Biby jiaby ndrè mivâriña kô, hômañ(a).”

“Zany,” aozy zanajañahary.

“Iyà, iyà, andeha zahâ mô.”

Nandeha zany zanajañahary, nandeha mbô namangy tavy tañy. Naïta biby jiaby nivâriña tô.

“E, mariña e.”

Ny lambo. Ny vôroñ(a) jiaby. Ndrè mivariña tô nihina. He, mânana zareo ro, e. Biby jiaby ndrè nivâriña akô. Biby jiaby ndrè nivâriña tô, nihinaña. Farany, natôvâriña añaarany raha nambolinjareo. Zany nahatônga io añaarany raha nambolinjareo io, vary. Satria nivâriña tô dahôlo zany, ny biby jiaby nihinaña ananjy, ka nahatônga oe, vary.

Zany nahatônga ny vary. I vary io, haninjañahary tañy tambonytañy ka tônga tambony tany, nde nivâriñ(a) takeo zany ny biby jiaby nihinaña ananjy. Zany no, na(ha)tônga ny vary, fôto-tra sakafon’i Malagasy, añaarany oe, vary.

(Told by Monsieur Sinoa Bruno in Ambodimolaina, on 23 October, 2003. Transcribed with the assistance of Madame Bé Ernestine.)

6.3. English Translation

This is a story about how the word *vary* came to mean ‘rice’ in Malagasy.

Once upon a time, there was a god, and the god had a son. One day, the son of the god said to his father,

"Father, I'm going to live over there on the earth. It's there where I want to live."

"Why are you leaving us? It is very nice here in the sky."

"Over there, Father, that's where I want to live."

"I don't allow you to go."

But when the god left the place for a little while, the son of the god descended and arrived on earth. The god was amazed.

"Where did that small child go? He left the sky just like that. This is unbelievable. Too naughty."

The son of the god descended and arrived on earth. He got married there with a human woman. They had to make a living and worked hard. But the son of the god and his wife were worried, because they didn't see any thing for eating.

"One of these days," said the son of the god to his wife, "I shall, Dear, return to father's place. I'm going to bring back things that are eaten there. Food is good there."

"What kind of things do you eat over there?"

"You will see when I bring them here when I come back. They are really good!"

"Then please go right away, because we don't have any more things to eat."

"Okay, I'll leave tomorrow."

The son of the god ascended. He ascended and arrived in the sky. His father said to him,

"You, Son, where have you been?"

"Well, I went down to the earth, Father."

"And why did you come back?"

"Ah, because I missed you."

"Why are you suddenly missing me?"

"You, my dear Father, I miss you."

"And you are going back to the earth again."

"Yes, I'm still going back."

After a while, because the reason of his visit was to bring back to earth things that they ate over there in the sky, the son of the god said to his father,

"Father, when I go back, that rooster of mine, I would like to take it back with me to our place down there."

"Okay. It's yours, take it, take it back with you. I don't care. But that is the only thing you can take back with you. Nothing more than that."

"No, no, I'll only take my rooster with me."

Before he carried his rooster, the son of the god made his rooster swallow things eaten in the

sky. His father was not around again to see this. The son of the god fed the rooster, fed it and fed it, and the rooster was filled up, until its throat swelled up.

"O, this one is filled up with food now," said the son of the god. "I'm leaving now then." So, he said to his father,

"Father, I'm saying farewell to you. Good bye. I am going back to our place down there."

"Go ahead. I don't care whatever you do. You just go... Go!"

"Well, I'm going then, I like it down there, you see?"

The son of the god descended carrying his rooster and arrived back on the earth. The rooster cried, "Cock-a-doodle-do!"

He entered the house where his wife was.

"Ah, you are back?"

"Yes, I'm here."

"And where are all the things that you talked about? It looks like you aren't carrying anything other than a rooster."

"Well, I know what to do with him."

When they cut the throat of the rooster, all the things that were still inside of this rooster, the things that the rooster had swallowed came out. There was something among the things the rooster had swallowed that had never been seen before. There was no name for it either.

"This thing," said the son of the god to his wife, "we should plant it."

They went to plant the thing that came from the sky. It was planted in the forest. Five months passed. The plant matured and the son of the god and his wife harvested it.

"Ah, this is not enough to eat yet, my Dear. We have to plant it again."

So, they planted it again. Then when the plant matured this time, the amount of grain that was produced was a lot. All the animals in the forest saw it and came down. Birds came down. Civet cats came down. Wild boars came down. And they all ate it.

The wife of the son of the god went to check the plants, to check the field.

"I see that all the animals are eating it. Wow. All the animals came down here to eat the thing that I planted. This is something that we didn't have before, isn't it?"

She went back to see her husband.

"The thing we planted, it's something that we didn't have before, right? All the animals come down to eat it."

"Is that so?" said the son of the god.

"Yes, yes, go and see it for yourself!"

So, the son of the god went there, went to check the field, and he also saw that all the animals were eating it.

"It's true, isn't it?"

Wild boars. All the birds. They all came down to eat it. The son of the god and his wife were amazed. All the animals came down to eat it. And because of this, the word *vary* “to come down” became the name of this thing that they planted. This was the beginning of the name of the thing they planted, *vary*. Because all the animals came down to eat it, the word *vary* became the name for rice.

This was the beginning of the word *vary* for rice. Rice was originally the food of the god in the sky, which was brought down to the earth and all the animals came down to start eating it. This is the end of the story about the arrival of rice, the staple food of Madagascar, which we call today *vary*.

(Told by Monsieur Sinoa Bruno in Ambodimolaina, on 23 October, 2003. Transcribed with the assistance of Madame Bé Ernestine.)



臺灣全鳴圖

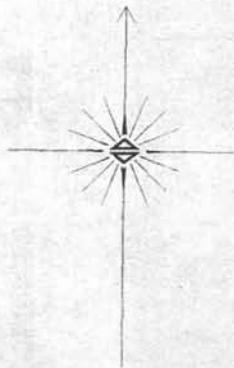
明治十四年一月八日

尺之一分五万二千



[Special Feature]

RECOGNITION of JAPAN in TAIWAN



臺灣海
域

◎地圖



[特集]

台湾における日本認識

例

九

第一回	第二回	第三回	第四回	第五回	第六回	第七回	第八回	第九回	第十回
第一回	第二回	第三回	第四回	第五回	第六回	第七回	第八回	第九回	第十回
第一回	第二回	第三回	第四回	第五回	第六回	第七回	第八回	第九回	第十回
第一回	第二回	第三回	第四回	第五回	第六回	第七回	第八回	第九回	第十回
第一回	第二回	第三回	第四回	第五回	第六回	第七回	第八回	第九回	第十回



「台湾における日本認識」特集

序

三尾 裕子
(アジア・アフリカ言語文化研究所)

Special Feature: Recognition of Japan in Taiwan

Preface

MIO, Yuko
Research Institute for Languages and Cultures of Asia and Africa

In this issue we discuss how Taiwan viewed Japan during the colonial and post-colonial periods, while critically reviewing the recent achievements of colonialism studies in anthropology, history, and other fields. This special issue contains seven papers and, among other topics, deals with the following; (1) how the people under colonial rule reacted to Japan and created cultures during the course of being colonized and in the post-colonial situation; (2) the significance of Japan after Japan's defeat and the return of Taiwan to China; (3) how Japan ruled the colony (emphasis in elucidating this is to be placed on empirical verification and representation of the past, free of ideological influences); and (4) what research was conducted by Japanese anthropologists, backed by the authority of colonial rule.

最近20年くらいの間のアカデミックな世界における潮流として、植民地支配という権力を背景に調査研究を行ってきた人類学者自身が、そのような権力性に対してほとんど無自覚であったことへの批判や反省が進みつつある。人類学者は、目の前にいる人々が植民地支配を受けることによって抱える日々の現実の諸問題に関心をよせるのではなく、彼らの伝統文化を掬いあげることや、人間に関する理論の構築に専心してきたと批判された。また、他者を表象する権利を勝手に独り占め

してきたとも言われている。しかし、最近では、そうしたことへの反省にたち、植民地化の過程の中で、被支配者自身がどのような文化創造を行ってきたのかということに関心が払われるようになってきた。この場合、多くの被植民者たちは、必ずしも支配に果敢に抵抗したわけでもなく、また唯々諾々と従ったわけでもないが、植民地支配者側の強制する政策を巧みに読み替えたり、換骨奪胎したりしながら、自らの生活戦略の中に支配者文化を取り込んできたことが明らかにされてい

る。更に、このような植民地支配のもとで生まれた新しい文化の異種混濁性、独立後の新興国民国家において引き続き影を落とす植民地的な構造や思考、あるいは新たに生じているマジョリティの民族によるマイノリティ支配といった文脈の異なる植民地的な状況、などなど、「植民地主義」研究が課題とする事象は枚挙の暇がない。

さて、このような脈絡にそって、台湾という地域を取り上げてみた場合、どのような状況が見られるのだろうか。歴史学や人類学では、戦後、多方面にわたる「台湾研究」の成果が積み上げられていることは既に周知のところである。しかし、従来の「台湾研究」には、おおよそ次の三点の困難がみられたと考えられる。それらは、①台湾政治の民主化以前の政治的イデオロギーが影響して、台湾そのものを対象とする研究が自由に出来なかつたこと、②研究者自身が中国や台湾に関わる政治的イデオロギーを内在化させ、台湾を正面から研究しようとしてこなかつたこと、③これら学問領域では、中国を含めた国際情勢の影響を受けたため、主に台湾及び香港を対象に中国研究が行なわれたこと、である。

たとえば人類学においては、台湾の社会や文化をミクロな視点から観察・記述・分析してきたものの、従来の研究はおおむね、次のような傾向をもっていた。1. 欧米の人類学を吸収して発展してきた台湾の人類学においては、親族理論などの理論構築及びその検証のために台湾をフィールドに選定した。2. 中国本土が政治的な理由で研究できなかつたため、中国社会の代替物として、上記の理論研究が行われた。即ち、台湾研究である以前に、中国研究の枠組みの中で事例研究が行われた。3. 伝統的な文化や社会の再構成が重視された。4. 社会変化を考察する際には、政治・経済的な要因を視野に入れるとしても、そこに存在する権力性の問題にはなるべく関与しない立場がとられた。

しかし、政治の民主化以降、特に 1990 年

代からはようやく、台湾を固有の研究フィールドとみなして学術的な研究を行う機運が盛り上がってきた。かつては、タブー視されていた中国とは異なる台湾の歴史経験について、これを中国史の中の一辺境の現象として矮小化するのではなく、ひとつの独立した研究の対象として取り上げる傾向が強まっている。人類学的な研究においても、台湾を中国の一地方文化として位置付けるのではなく、台湾独自の政治的経済的な脈絡の中で分析して行こうとする志向性が強まっている。本特集で取り上げる台湾における日本認識についての研究も、こうした時代の流れの中で可能になった研究領域である。

筆者は 1980 年代の後半に台湾での人類学的な研究を開始し、フィールドに入って 1 年以上を過ごしたが、当時生活のここかしこに「日本」の痕跡を見つけることができた。それは、ある一定の年代以上の人々が日本語を使える、ということだけではなく、味噌汁やおでん、今川焼、団子などの食生活、畳や日本式家屋などの住生活など様々な場面に見出された。また、現地の人々が様々な目に見えない日本的なもの一とえば、「日本精神」であるとか、時間観念などを語ることにも表れていた。しかし、当時の台湾では、フィールドのそこかしこにある「日本」が人々の生活や世界観、社会編制などどのように関わりがあるのか、といった視点で研究を行うということは、筆者自身全くといっていいほど考えなかつたし、また学界全体でもそのような研究はほとんどなされなかつた。その原因は、既に上記に述べた通りである。

歴史学においても、日本の植民地統治についての研究は、当時は政治的なタブーがあるため、正面から取り上げられることは少なかつた。数少ない研究も、植民地統治が全否定されることはもちろんとして、被支配者であった台湾の人々は植民地に抵抗するか無批判に追従するかのどちらかに色分けされるのが常であった。人類学では、日本人が旧植民地

であった台湾において調査研究を行う中で、現地の人々との関係性のあり方や、植民地統治という過去及び植民地統治を前提とした過去の研究をどのように総括し、現在の自らの研究を位置付けていくのか、といった問題もほとんど意識されたことはなかった。

ところが、台湾の民主化が進むとともに、日々の生活の中に埋めこまれていた「日本」を語ることも次第に可能になってきたと思われる。また、植民地支配についても、政治的なイデオロギーに比較的拘束されない議論が可能になってきているといえる（他方で、日本統治の効果を安易に称揚する議論が増加する傾向も見られる）。筆者が1990年代になってから入ったフィールドでは、人々が過去の日本植民地期及び戦後の国民党政治について、自由にしかもいろいろな意味でかなり過激に議論しあうようになったことに驚きを覚えた。

とはいっても、この分野に関する台湾研究を概観してみると、相変わらず従来の硬直化した研究傾向が保持されている。歴史学における日本植民統治期に対するアプローチでは、従来の抵抗と協力という二項対立的な解釈が主流をなしており、人々の実践に即した「植民地認識のグレーゾーン」（尹2002）へのアプローチが欠けている。また、マクロな政治的な流れについての研究や、知識人による言論活動、抗日運動などについてはある程度研究が進んでいるものの、いわゆる一般庶民が日本統治時代をいかに生きてきたのか、に注目した研究は多いとはいえない。今日の人類学では、「植民地経験」（栗本・井野瀬1999）への認識を意識しない研究実践は不可能であるにもかかわらず、台湾研究の領域では、一部の原住民研究（例えば山路2001, 2004, 中村平2003など）を除き、これを正面にすえて捉えようとする試みに欠けている。特に漢人研究における欠落は早急に埋められなければならないだろう。また、日本時代に調査を行ってきた日本人の学者や知識人が、被統治者の社会や文化に対してどのように向き合って

きたのかも解明されるべきであろう。

そこで、本特集では、様々な植民地研究で得られている成果を批判的に参照し、歴史学、人類学の学問分野を横断しつつ、台湾の人々及び日本人の歴史認識により迫るかたちで、台湾において「日本」がどのように認識されてきたのか、を考察する。具体的には、それぞれの論文の中で、次のようなことが取り上げられている。①植民地化の過程及びポストコロニアル状況の中で、非支配者自身が「日本」とどう向き合い、どのような文化創造を行ったのかということ、②光復以後において、「日本」がいかなる意味をつむぎだしているのかということ、③日本の植民地統治についても、イデオロギーから一旦離れて、実証的に過去を検証すること、④植民地支配という権力を背景に調査研究を行ってきた人類学的研究について自覺的に再検証すること。

本特集は、2004年3月27日及び28日に東京外国語大学アジア・アフリカ言語文化研究所において行われた国際ワークショップ「台湾における日本認識」（中国語タイトル「在臺灣發現日本」）での発表論文に基いているが、更に遡ると、出発点は2003年6月14日に開催された日本台湾学会第五回学術大会（関西大学）の分科会「抵抗でも服従でもなく：日本植民地統治期に対する歴史認識」である。当分科会では、筆者が座長を務め、上水流、西村、松金、五十嵐が発表を行った。国際ワークショップ「台湾における日本認識」では、上記4人の発表者及び座長が「日本認識」という点に的を絞った論考を発表するとともに、台湾中央研究院民族学研究所から林美容教授、黃智慧教授を招聘し、台湾人の視点から「日本」が台湾においてどのように認識されているかについて、御発表をお願いした。このことによって、日本と台湾の学者が、日本による植民地統治あるいは現地社会における「日本」を如何に捉えるかについて、双方の立場から意見を交換することができた。更に、コメントーターとして、沼崎一郎

教授（東北大学）、丸山宏教授（筑波大学）、堀江俊一教授（中京女子大学）、原英子教授（岩手県立大学盛岡短期大学部）（以上4名には日本台湾学会でもコメントを願った）、末成道男教授（東洋大学）、植野弘子教授（茨城大学〔当時〕、現東洋大学）、中西裕二教授（福岡大学〔当時〕）に御参加頂いた。ワークショップでは、全ての発表者が日本語と中国語の原稿を用意し、発表やコメント、討論でも両言語が入り乱れる形となった。幸い、上記のコメント及びフロアの多数の参加者から、様々な貴重なコメントを頂戴し、熱い議論が戦わされ、特に最後の総合討論は大幅な時間超過となった。

台湾から参加された両教授のご発表及び日本在住の台湾籍研究者のご発言からは、もちろん学術的なご論考が示されたが、それだけではなく、彼ら彼女ら自身、「日本」を参照点として台湾の来し方及び現在、未来を見つめておられることがうかがわれた。そして、日本側の研究者は、自分たちのとりあげた日本植民地研究が、単なる日本の学問サークルにおける自慰行為に終わってはならない、との思いを強くした。植民地主義が、人類学や歴史学の分野で盛んに議論される今日、日本の両分野の学問にとって、台湾というフィールドは、自らの学的営為を反省的に捉えなおす試みが可能な場所であり、現地社会への研究の還元あるいは現地からのフィードバックが可能な貴重な場であるといえるだろう（中西裕二教授コメント）。このため、ワークショップ終了後、それぞれの発表者は、当日頂いたコメントを参考しながら、加筆修正を行った上で、中国語文で台湾の学術雑誌である『臺灣文獻』誌（55巻3号2004年9月）上に特集（「在臺灣發現日本」）を掲載した。

今回の日本語版は、それからすでに1年以上の月日がたっているため、その間に、発表者によっては諸々の事由で、更に大幅に原稿に手を入れ、当初の発表の内容を越えて、新しい展開を目指している。このため、論文の

配列などは、ワークショップのセッションの組み方、発表の配列と変えている。しかし、改稿の程度の如何に関わらず、これらの論文の内容は、ワークショップの趣旨に沿うものであり、論点は、上記で挙げた①から④に当てはまるものとなっている。

なお、ワークショップでは、テーマ全体についても様々なコメントをいただいた。残念ながら、それらは多岐にわたるため、ここで全てを紹介することはできないが、例えば、今回の対象が漢人に限定されていたことから、原住民社会における「日本認識」は漢人におけるそれとは差が見られるだろう、というコメント（笠原政治教授（横浜国立大学））、また台湾と朝鮮、満州との相違についても、比較研究するべきである（上水流久彦）、といったコメントがあった。これらを踏まえ、2005年3月には2回目の国際ワークショップを開催した。発表論文は、やはり、台湾漢人研究を中心としたが、コメントに韓国研究、オセアニア研究、台湾原住民研究等を専門とする方々をお迎えした。この成果については、別途論文集を出版した（五十嵐・三尾編2006）。また、今後も、他地域、他分野との比較研究を継承して行きたいと考えている。

参考文献

- 五十嵐夏子・三尾裕子編 2006 『戦後台湾における〈日本〉植民地経験の連続・変貌・利用』 東京：風響社。
 尹 海東 2002 「植民地認識の「グレーゾーン」」『現代思想』5: 132-147。
 栗本英世・井野瀬久美恵編 1999 『植民地経験 人類学と歴史学からのアプローチ』人文書院。
 中村 平 2003 「マラホーから頭目へ—台湾タイヤル族エヘン社の日本植民地経験—」『日本台湾学会報』5: 65-86。
 山路勝彦 2001 「ブヌン族の「絵暦」研究釈義—植民地台湾での人類学研究の断面」、山路勝彦／田中雅一編著『植民地主義と人類学』関西学院大学出版会。
 ————— 2004 『台湾の植民地統治—“無主の野蛮人”という言説の展開』、日本図書センター

台湾の歴史の語り方

上水流久彦

(県立広島大学)

One Problem that Anthropologists need to be Aware of in Writing Ethnography of Taiwan

KAMIZURU, Hisahiko

Prefectural University of Hiroshima

I have written a previous dissertation on Taiwan, in which I considered August 15, 1945 as one of the most significant days to have had a major impact on the history and the people of Taiwan. However, I now believe that such a perspective was wrong, because it was one based on Japan's national interest. It cannot be the same as Taiwan's national interest, and certainly differs from the perspectives of the people who live there. In other words, it was an improper and inadequate perspective to take for an anthropologist studying the history of Han-Taiwanese. It is actually even more likely that people's living environment changed little on that day. There must be other days that may be more epochal for their lives and values. There may be three problems in recognizing Aug. 15, 1945 as very significant for the lives of minority groups in Taiwan. The first is that by focusing too much on the Japanese colonial period, researchers may fail to notice the varieties of living styles of many minority groups before the colonial period. The second is that anyone who uncritically believes that that day was so important, is likely to fail to analyze who considers that day so important and why. For example, the government of Taiwan considers October 25 to be one of the more epochal days, but if one has a perception that August 15 is the day, then one is likely to fail to notice and analyze the value of October 25. The third is that if a researcher takes Japanese governmental views for granted, he/she would likely fail to recognize the potential problems in those views. It is obviously necessary for anthropologists to recognize a variety of perspectives and to know that a government perspective is just one of many. Analyzing the history of an ethnic minority without that understanding, one would certainly be susceptible to the history of the government version. When anthropologists study history, historians and even fellow anthropologists often criticize their naivete. Of course, one of the reasons for such naivete is their ignorance of history, but

Keywords: Ethnography, Colonialism, Taiwan, Recognition of history, 15 August 1945

キーワード: 民族誌, 植民地主義, 台湾, 歴史認識, 1945年8月15日

a more significant problem is that they often naively accept the government version of history to be the only real history.

はじめに

1. 学位論文による筆者の歴史認識
2. 1945年8月15日という区切りへの疑義

3. 1945年8月15日という区切りの問題点 おわりに

はじめに

日本の社会において「戦後」はいつから始まるのだろうか。「戦後」の終わりに関しては様々な考えが示されているが¹⁾、その始まりにおいて認識上おそらく大きな違いはない。例えば、1945年8月6日や9日、14日を「戦後」にいれることはない。日本は、1945年8月14日にポツダム宣言の受諾を決定し、8月15日に国民に知らせた。そして、現在の日本社会では8月15日が終戦記念日であり、日本の「戦後」はその日を境に始まると一般的に認識されている。日本の歴史において、1945年の8月15日は、「戦前」と「戦後」を分け、時には二つの「断絶」²⁾を示すマークとなる。

では、この1945年8月15日という区切りは、大日本帝国であった植民地台湾においても同様に重要な意味を持つのであろうか。台湾で1997年から2002年まで使用された国民中学校の教科書には次のように記してある³⁾。

提要

民国34年(1945年)、台湾は日本の植民地統治から離脱し、中華民国の一省になったが、台湾省行政長官公署の施策が妥当を

欠いたため、民国36年には「二・二八事件」が勃発した。…

第1節 初期の政治

台湾省行政長官公署の設立と台湾の接收

民国32年(1943年)末、華、米、英の三国のリーダーはカイロ宣言を発表し、戦後、日本は中国東北部、台湾、澎湖などを中華民国に返還することを宣布した。翌年、政府は台湾調査委員会を設立し、接收の準備工作を展開した。

34年8月、日本は無条件降伏をした。政府は直ちに台湾省行政長官公署を成立させ、陳儀を行政長官に任命し、接收の責任を負わせた。台湾の民衆は接收に来た軍政人員を熱烈に歓迎した。10月25日、台北で受降式典と台湾光復慶祝大会が行われ、台湾は正式に日本の植民地統治から離脱して中華民国の一省になるとともに、この日は「台湾光復節」と定められた。(国立編訳館主編 1993: 85-86.)

以上の記述から、中華民国にとっては1945年の10月25日が節目として意味があることが看取できる。日本が降伏を国民に告げた8月15日ではなく、中華民国が台湾を取り戻した日にこそ意味を見いだしている。

ここに見られる日本と中華民国の過去への認識の違いは歴史を語る立場の相違である。

-
- 1) 政治体制の変化や経済復興、生活のレベルなどから「戦後の終焉」が議論されている。
 - 2) 例えば、「戦前」を軍国主義の暗黒の世界として捉え、「戦前」の行為を特殊なものとし、民主主義社会の「戦後」と切り離す思考などである。
 - 3) 訳文は、国立編訳館主編『台湾国民中学歴史教科書 台湾を知る』(雄山閣出版 2000年)に拠った。

ただ、その違いとはあくまでも国家の視点に立ったものであり、その視点が研究者個人の視点までを必ずしも拘束するものではない。日本人の研究者であるから、日本国の視点で記述するという、国家とその一員の視点とを同一視する必然性には何ら合理的な理由は存在しない。

台湾と同様に日本の植民地であった韓国で植民地支配をテーマとするシンポジウムが開かれ、そこに参加した佐藤は当該シンポジウムでの発表に違和感を覚え、「植民地主義の語り」の持つ政治性や、近代の学問内部にある植民地主義という問題点を指摘し⁴⁾、日本の植民地支配を批判する日本人研究者の政治性への無自覚を問題にする（小森・佐藤 2001: 13-14.）。日本の近代文学を扱う桂は、佐藤の指摘を受けて「近代的知の制度に基づいて論文を提出する我々は、知の帝国を營々と築き上げている（中略）。学会や研究会で発表し、論文を作成し、授業を行うさなかで、自分は何を排除し何を隠蔽し何を押さえ込んでしまったのか。その自覚と問題意識がない限り、どんなに反植民地的発言を行おうとも、植民地化していく力の作用を乗り越えるどころか、植民地化生成過程を補強し続ける加担者として存在してしまう」と、植民地支配を論じる者の陥穀を指摘する（桂 2003: 138.）。

筆者は台湾という日本の旧植民地を研究対象とする者である。本稿では台湾の教科書の記述と、これらの指摘とを出発点に筆者自身の記述が持つ政治性について考えてみたい。

筆者は1994年9月から1996年5月まで台北市玉山区（仮名）で現地調査を行い⁵⁾、それ以降断続的に台湾で調査を行ってきた。それらの調査で得た資料に基づき2001年に広島大学に提出した学位論文「台湾の都市化に関する社会人類学的研究—「会」組織の機能を中心として（以下、「台湾の都市化」）」を執筆した。その後、戦後の台湾漢人社会における日本語の機能を考察するために2002年9月、台北で現地調査を行った⁶⁾。その調査での体験は「台湾の都市化」で筆者が提示した玉山に対する歴史認識の再考を促すものであった。そこで本稿では、筆者の民族誌にみる記述のあり方を2002年の調査資料から批判的に検討することにより、1945年8月15日という歴史区分を大前提に台湾の歴史をとらえる意識を問題化し、そのような記述のあり方が、台湾社会を考えるうえでどのような問題を見落としたかを明らかにする。

1. 学位論文にみる筆者の歴史認識

「台湾の都市化」では、急激な人口流入という都市化に対してマイノリティとなった玉山の地元住民がいかに対応したかを「会」組織（同姓団体、寺廟組織、互助会など）の分析を通して明らかにした⁷⁾。玉山の「会」組織は、相互扶助的な組織というよりもむしろ、移住者のなかで地元住民の価値観を認める有力者を見極め、取り込む場として機能していた。

「台湾の都市化」で筆者は、漢人開拓以後

- 4) 佐藤は聴衆の大半が韓国人であるにもかかわらず、そのシンポジウムで英語が一般的な言語であることや、韓国で植民地支配の歴史と戦争責任に関して日本人研究者が発表することに「自慰行為の語り」を見いだす。他者表象の政治性は既に多く指摘されているが、本稿では日本人が日本のかつての植民地を問題にすることについて考えてみたい。
- 5) 1994年9月以降、調査にご協力いただいた玉山の皆様に心より感謝いたします。1994年9月から1996年5月までの現地調査に対しては、財団法人民族学振興会より助成を賜りました。ここに記して感謝いたします。
- 6) 2002年9月の調査に対しては、財団法人交流協会日台交流センターの「2002年度歴史研究者交流事業」の助成を賜りました。ここに記して感謝いたします。
- 7) これらの組織を台湾では「〇〇会」と称することが一般的であることから、「台湾の都市化」ではこれらの組織をまとめて「会」組織と表記した。

の玉山の歴史を「第一期 漢人移住開始～1895年」、「第二期 1895年～1945年」、「第三期 1945年以降」の3つに区分した。具体的には次のように記述した⁸⁾。

漢人開拓以後の玉山の歴史は大きく3つに区分することができる。まず、開拓当初(17世紀後半)から清朝咸豐年間(19世紀半ば)までで、この当時、玉山は台湾全土で最も栄えた地域のひとつとして知られていた。その繁栄の源は、中国大陆との交易にあった。玉山は開拓後しばらくして、2つの川の合流地点という立地条件から、上流の台湾北部の各地域と中国大陆の泉州や北部とを結ぶ貿易港として栄えた。物資の集散地として栄えた玉山には3つの主要な埠頭があったが、それらの埠頭をそれぞれ支配したのが三姓の者であった。(中略)次の清朝の同治年間(19世紀後半)から日本植民地支配時代までは、玉山に隣接する地域が急速に発展し、相対的に台北における玉山の地位が低下する時期である。地位低下の始まりは、玉山で発生した大規模な械闘であった。(中略)さらに玉山の衰退に拍車をかけたのが、日本の植民地支配である。植民地時代(1895～1945)、台湾を支配していた日本人が「内地人」と称し、称されていたのに対し、台湾の漢人は出身地に関係なく「本島人」と称し、称されていた。(中略)最後の1945年から現在までは、玉山の地位が一層低下した時期である。戦後、内地人が去り、玉山には新たに「外省人」が住み始める。大陸本土での国共内戦で破れた国民党は台湾に敗走し、それによってもなって100万人から200万人の大群の漢人が大陸本土から台湾に移り住ん

だ。(上水流 2001: 30-32.)

このような歴史的区分を筆者が行った大きな理由に、1945年を重視する書き手、すなわち筆者の意識がある。アジアの近現代史に関する日本の教育において日本の周辺地域に対する植民地支配は重要なトピックであり、アジアとの関係を考える時に繰り返し言及される出来事である。筆者もその点を様々なものを通じて吸収してきた。例えば、筆者が高校時代に学んだ頃の世界史の教科書には次のような記述を見ることができる。

・・日清間の対立も深めて、94年の甲午農民戦争(東学党の乱)をきっかけとする日清戦争(1894～95)となった。戦いは日本の勝利におわり、翌年下関条約がむすばれた。この結果、清は朝鮮の独立、日本に対する遼東半島・台湾・澎湖諸島の割譲、賠償金の支払い、通商上の特権の付与、開港場での企業の設置などを認めた。(村川・江上・山本・林 1993: 266.)

即ち、台湾に関して言えば、1894年の日清戦争における日本の勝利の結果、1895年下関条約が結ばれ、台湾は日本の領土とされたのである⁹⁾。

他方、日本と台湾に関わる1945年前後については次のような記述がある。

・・14日、日本側は御前会議でポツダム宣言受諾による降服を決定し、15日国民にこれを明らかにした。ここに6年にわたる第二次世界大戦はおわった。(村川・江上・山本・林 1993: 321.)

・中華民国は長年の懸案であった租界な

8) ここでは論じることができないが、「植民地支配」の問題とは別に、玉山について漢人移住後の時期から語ることも、「原住民」との関係で考えれば、歴史記述のうえで検討すべき課題である。

9) 類似した記述は、尾形他7名による『世界史B』の269頁、高橋他5名による『高等世界史 最新版』252頁、平田嘉三他8名による『高等学校 改訂版 世界史』(第一学習社)の246頁にも見ることができる。ただし、第一学習社の教科書では「日本の勝利」とは明記されず、「日本が優勢で」とされている。

どの回収や不平等条約の撤廃をすすめるとともに、国際連合の常任理事国に加わって、重要な地位を占めるようになった。また1947年には新憲法を発布し、翌年、蒋介石が総統になった。(村川・江上・山本・林 1993: 332.)

1945年8月15日については他の教科書においても類似の記述が行われている¹⁰⁾。つまり、1990年前後の世界史の教科書では1945年8月15日において第二次世界大戦は終了したのである。一方、日本が敗戦し、台湾を当時の中国政府に返還したという直接的な表現はこれらの教科書に見ることはできなかった。中華人民共和国の成立の説明において「15年に及ぶ抗日戦争をつづけてきた中国は、戦後に東北地方（満州）と台湾を回復し（尾形他7名 1994: 334.）」とある程度である¹¹⁾。

筆者が大学進学以後に手にした台湾に関する学術的な入門書でも、台湾が日本の植民地であったことは述べられていた。そして、1945年前後については、台湾を知るための入門書と言える二つの新書に次のように記してある。まず、戴國輝著『台湾一人間・歴史・心性』の「光復の明と暗、二・二八事件の悲劇」という章は、「1945年8月15日、うだるような暑さ。正午に天皇陛下の重大放送があると、前日の予告放送で知った人々は、

ラジオにかじりついた。」という出だしで始まっている。また、若林正丈著『台湾一変容し躊躇するアイデンティティ』の第3章「『中華民国』がやって来た一二・二八事件と中国内戦」の章は、「1945年8月15日、太平洋戦争は終わった」という一文で始まっている¹²⁾。いずれも「その後」は1945年8月15日を起点にしている。

1894年、1895年、1945年、さらに当年8月15日を極めて重要な、かつ自明な時間的区分とする筆者の歴史認識は部分的であり、日本と台湾に関わるこのような記述を受けて作られてきたことは間違いない。

ただ、このような認識のみが「台湾の都市化」にみる時代区分を生み出したのではない。現地での聞き取り調査の内容も影響した。筆者は台北の都市化を経験した「地元住民」の視点から記述を行ったが、筆者にとって「地元住民」とは調査地でしばしば耳にした「瑣諱人」のことであった¹³⁾。「瑣諱」とは清朝時代から日本の植民地支配半ばまで用いられた玉山の古称である。清代末期、玉山は台湾のなかでも極めて繁栄した地域のひとつであり、「瑣諱」とはそのような過去の栄光と結びついた言葉であった。その言葉について具体的には次のような話を調査地で聞いた。

客家人であった筆者の大家（父が日本の植民地時代に台湾北部から台北市に移住。清代

10) 帝国書院の教科書では、「8月15日にボツダム宣言を受諾し、9月2日に降伏文書に調印した。こうして第二次世界大戦は、連合国勝利に終わった（高橋他5名 1982）」と記され、9月2日に言及している。また「連合国勝利」という表現は幾つかの教科書でみることができた。

11) 高橋他5名 1982: 324にも類似した表現がある。

12) このような記述と対照的なものが本稿の「はじめに」で紹介した『認識台湾』の記述である。また日本で出版されたものでは、『もっと知りたい台湾』第二版（弘文堂 1998）において張士陽が次のような記述を行っている。「日本植民地統治期の台湾」の末尾部分において、8月15日には言及せずに「45年10月25日台北での投降式典により、日本による台湾の植民地統治は終了した」と述べる。そして、その節に続く「第二次大戦後の台湾」の冒頭を「台湾省行政長官陳儀らの国民党政権台湾接收委員は日本植民地当局から施政権を引き継いだ」と始めている。8月15日を分岐点とすることが、ひとつの見方でしかないことはここからも十分に理解できよう。

13) 台湾の漢人は中国本土からの移民であり、玉山でも清代末期から国民党の来台まで中国本土からの移民が断続的に続いた。加えて、台湾北部の中心地・玉山には台湾中南部から多くの人々が移り住んできた。その連綿と続く移住の歴史において、「地元住民」と「移住者」とを分ける時点は所与のものとして存在せず、筆者が指定する必要があった。

に玉山に移住した祖先を持つ女性と結婚、調査時70歳代)は、達者な日本語で「本当の玉山の人、いわゆる地元の人間は、日本時代(台湾ではしばしば日本の植民地期が日本語ではこのように称される)以前から玉山に住んでいる人たちだな」と語った。同様のことは清代末期に玉山に移住してきた祖先を持つ30歳代半ば(調査時)の友人にも言われた。筆者がしばしば訪れていたある寺廟の管理委員会の理事(祖先は清代末期に玉山に移住、調査時70歳代)からは、「日本の植民地時代にここに来た人々は、本当の玉山人ではない」と言われた。当然、戦後移住した人々は、「瑣諱人」や「本当の玉山人」に入らなかった。台北でも有名な寺廟の理事をしているある男性(調査時70歳代)は、「清代の繁栄を支えていた人々の子孫である私たちこそが瑣諱人ですね」と語った。彼は三邑人であり、かつ三姓の人であった。

三邑人とは開拓時期の玉山への移民のなかで大半を占めた中国大陆の3つの地域(福建泉州の惠安県、晋江県、南安県)からの移住者とその子孫のことであり、彼らは玉山で「三邑人」と自称し、他称されていた。そして、「三姓の人」とは、三邑人のなかでも玉山の繁栄において中心的役割を果たした劉姓、孔姓、羅姓の人々のことであり、調査地では「三姓の人」と自称し、かつ他称されていた。

上記の語りの他に、清代末期に玉山に移住した祖先を持つ顔姓の女性(調査時70歳代)は、「三邑人で三姓の人が本当の瑣諱人よ」と語った。調査地でしばしば耳にしたのは、「戦後は中南部から新しい人が來たが、彼らは瑣諱人ではない」という語りであった。戦後、台湾中南部から玉山に移り住んだ張姓の男性(調査時60歳代)は、「自分は地元の人間ではないから、最初商売に苦労した」と語ることがしばしばあった。

玉山では、このように300年ほど前に始まった開拓時期から日本の植民地支配が始まるまでの間に台湾に移り住んだ人々の子孫を「瑣諱人」とみなしていた。なかでも三邑人こそが本当の瑣諱人だとする考えがあり、さらに三邑人の中でも三姓の人こそが玉山ではより純粹な瑣諱人だと考えられていた。このような入れ子構造を「瑣諱人」は持っていた。

筆者は「台湾の都市化」において、日本の植民地時代以前に移住して来た人々及びその子孫を「地元住民」と捉え、それ以外の人々、なかでも調査時に玉山の人口の大多数を占めた戦後に移住してきた人々を「新住民」と捉えた¹⁴⁾。このように日本の植民地時代以前、以後という時間の枠組みを「台湾の都市化」で採用したため、「台湾の都市化」では1945年は調査地の歴史を語るうえで大きな時間的基点となつた。

2. 1945年8月15日という区切りへの疑義

2002年に行ったフィールドワークの目的は、日本語の教育を受けた世代(漢人)及びその子どもの世代への聞き取り調査を通じて日本の植民地時代の遺産である「日本語」が現代の台湾社会の「我々意識」、特に老世代のそれにどのように影響しているかを探るものであった。

その調査を通じて痛感したことは、当然ではあるが、実際の生活において日本と台湾の関係が1945年、または当年8月15日を境に断絶したわけではない点である。確かに日本の敗戦が当時台湾の人々にとって大きな意味を持っていたことは十分に推測できる。例えば、戦争が終わる直前の新聞にはなかったジャズコンサートやレストランの広告が、8月15日以後の『台湾新報』には掲載されるようになった(9月18日付、9月28日付)。ここか

14) 日本の植民地時代に玉山に入ってきた人々の経験をうまく捉えることができなかつたことが、植民地支配を区切りとした「台湾の都市化」の大きな問題点のひとつであった。

らは戦時中の「贅沢は敵」という考え方から解き放たれた人々の歓びを見て取ることができ。また、「中華民国の国旗を作ります」という広告（『台湾新報』9月15日付）や「中国語を教えます」という広告（『台湾新報』9月1日付）¹⁵⁾も掲載されている。そこには日本の植民地支配を離れ、祖国へ復帰できたことに対する台湾の人々の歓喜を読みとることが可能かもしれない。

だが、1945年8月15日を区切りに台湾の人々の生活全てが「日本」から切り離されたわけではない。日本紙幣の回収を国民党が公布したのは敗戦から1ヶ月後の9月15日であり、日本銀行によって台湾で発行された紙幣の使用が一律禁止されたのは、それから約2ヶ月後の11月7日である。また、日本語の新聞である『台湾新報』が接収されたのは1945年の10月27日で、翌年の1月4日まで日本語版が刷られていた。教育部が官僚を派遣し、「国語（中国語）」¹⁶⁾の使用の促進をはかるのは1945年の10月27日である。そして中等学校で日本語の使用が禁止されるのは、1946年の9月14日のことである。（中国時報1995: 14-25.）

ところが、その時期においても筆者の知人は中学校で日本語を使って教育を行っていた。敗戦時京都帝国大学で学んでいた台湾漢人の彼は台湾へ戻った後、日本語を用いて中学校の授業を行ったという。しばらくして国民党とともに台湾に移り住んだ外省人の校長先生が赴任ってきて、「国語は無理でもせめて台湾語（閩南語）で」と頼まれたが、どうしても無理であったので台北に戻り台湾大学の学生になったという。本人によれば、それは1947年頃のことであった。また台湾大学を卒業した別の人物によれば、台湾大学では

入試と授業の一部が日本語で行われたが、卒業試験は中国語であったという。そのため、卒業試験の勉強には苦労したと語った。

1945年の11月1日になって日本語の町名の使用が一律に禁止されるが（中国時報1995: 15），筆者が確認する限り、1948年及び49年の『自立晚报』の新聞の一部の広告にはまだ日本語の地名が記してあった（1948年1月24日付、及び1949年1月1日付、4月3日付）。日本語のレコードの取り締まりは1946年8月7日から行われ、日本式の人名は1946年10月19日に禁止された（中国時報1995: 20-25.）。筆者の聞き取り調査によれば、その当時も生活のなかで日本語を使うことは普通に行われていた。あまりにも当然だが、実際の生活において1945年を境に日本語の使用が全く禁止され、日本語が公的な場所から追放されたわけでもない。これらのことからしても台湾の人々の生活を日本と関連させて記述する作業において「1945年」を、ましてや「8月15日」を特筆する必然性はない。

加えて次の3点が1945年という時間的区切りを再考するにあたって筆者にとって重要な意味を持った¹⁷⁾。第1に1945年に対する意味づけが学歴によって異なることである。例えば、台北高等学校を卒業し、医学部に進学した男性が日本の敗戦時に強く感じたことは、「友だちがいなくなる」であり、「台湾語（閩南語）を全く話せない自分はどうすればよいか」であり、「明日からの生活をどうするか」であった。高学歴者の多くが日本の降伏を、自分の日常の世界を急変させたものとして感じとっていた。ここからは、彼らにおいて1945年8月15日が重要な意味をなしていたことを看取できる。

15) 19日付の広告では「北京語」ともある。

16) () 内は筆者による注。() 書きした語の前にある語は、原資料の記載、あるいは調査対象が使った用語である。言語に関する以下の表記はこれにならっている。

17) 調査の詳細については、日台交流センターに提出した「研究活動報告書」と「研究成果報告書」をご参照ください。

一方、公学校卒や中退の人々は、「戦争が終わってホッとした」等はあるが、そこで出てくる話は、「自分の生活はあまり変わらなかった（公学校中退・女性）」や「日本にしろ、国民党にしろ、支配する人が変わるだけでお金がない私にはあまり関係なかったからね。それ（日本の敗戦）よりは4万元が1元になった時です（公学校卒・男性、ここで述べる4万元が1元とは終戦直後に行われた通貨切替のこと）」という類のものであった。筆者が聞く限り、彼らは日本の敗戦により日常の世界が激変することを高学歴者ほど感じてはいなかった。

1945年の日本敗戦以上に彼らの人生の区切りとして語られたことは、1947年に発生し、数万人の本省人（国民党の台湾接收以前から台湾に居住していた漢人及びその子孫）が国民党によって殺され、数十年にわたって事件そのものが隠されてきた二・二八事件である。二・二八事件の重視は学歴に関係なく話を聞いた者の多くに共通した。このことが第2点である¹⁸⁾。例えば、台北高等学校卒業後医学部に進学し、現在開業医をしている男性は、「二・二八事件以後からおおっぴらに日本語が話せなくなったね」と語り、公学校卒で戦後商売をしてきた男性は、「二・二八事件で私の人生はガラッと変わりました。国民党の悪口を言っていたから、故郷に居ることができなくなって台北に出てきた」と語った。この他、公的な場で日本語を話すことが難しくなったと述べる人々は多数存在した。

第3点は、同一人物の矛盾した発言である。1990年代半ばの調査では、「我々（地元住民）」と「他者」を区分する基準として「戦前」と「戦後」を挙げた人物が、自らの歴史を振り返るときには「二・二八事件」を重要な区分としていた。つまり、同一人物のなかに過去に対する二つの考え方が併存してい

た¹⁹⁾。台湾では1996年に大統領の直接選挙で李登輝が選ばれ、さらにその4年後には民進党の陳水扁が大統領になった。その変化のなかで二二八公園が作られ、二・二八事件がおおやけのものとなり、大いに語られ、人々のライフヒストリーの聞き取りが盛んになった。これら自体が過去に対する認識の変化であり、同時にその認識を変える行為であったことは間違いない。

このような変化を台湾の人々とうまく共有できなかった筆者が、彼らとの間において歴史認識に関してズレを感じたのは当然であった。そのことは台湾の歴史を考えるうえで筆者自身に1945年、そして8月15日に区切りを入れることに対しての疑問を抱かせた。

3. 1945年8月15日という区切りの問題点

「台湾の都市化」で調査地の歴史を語る時、筆者は連続線のなかのある時点に過ぎない1945年8月15日に重要な区切りをいれて記述を行った。それは日本のなかで形成された筆者自身の歴史認識を前提に調査地での語りを聞き、筆者が生み出したものであった。だが、2002年9月の調査で調査地の人々にとって1945年、そして8月15日の持つ意味が多様であることが判明した。単純化しそうなる危険を承知の上で敢えて言えば、筆者には高学歴の人とそうではない人の間で1945年8月15日が持つ意味に違いがあるように見受けられた。また、台湾の政治的変化を受けて、彼らの語りでは二・二八事件が重要な歴史的出来事として語られるようになり、人によっては敗戦（もしくは台湾の解放）と二・二八事件は矛盾することなく重要な出来事として存在していた。

これらのこととは、調査地の過去を語るうえで1945年が、ましてや同年8月15日が絶対

18) ただし高学歴者の場合、日本の敗戦と二・二八事件に触れることが多い。

19) 矛盾するように見える歴史認識だが、それは聞き手の意図や語る者の状況によって変化することを考慮すれば何ら不思議ではない。

的な区切りではないことを示しており、筆者自身が1945年や8月15日を無意識のうちに特権化していたことを浮き彫りにする。そして、それを大前提に調査地の人々の過去に対する歴史を記述する行為は、結果的に様々な問題を見落とすことになった。

まず、植民地教育を受けた人と受けていない人という区切りを重要視したために、植民地教育を受けた人々のなかにある多様性に目を向けなかった。性別や階層、学歴、年齢等の違いを軽視し、それらの違いに基づく彼らの異なる植民地経験を均質化してしまった。

次に、1945年や8月15日を疑い得ない重要な時間的区切りとしたため、それらの時点を特権化する政治的問題を見落とした。ある連続線に区切りを入れるからにはそこに区切りを入れることを正当化する動きが存在したはずである。台湾社会で1945年に意味を持たせようとしたのは誰であり、なぜか、なぜそれを自然な区切りとして現地の人々が受け入れたのか、それらの点の分析・考察を1945年という区切り、8月15日という区切りを当然視することは不可能とした。

この問題については、植民地時代に日本語教育を受けた世代を扱った黄の議論が参考になる。黄は「戦後」の台北が「戦勝国首都」と「敗戦国植民都市」の2つの風景を持ったと捉え、前者の顔が後者の顔を覆うひとつの出来事として、「終戦」と「光復」の問題を挙げている。「もっとも大きな象徴としての時間、すなわち8月15日という敗戦、或いは終戦の日は、台湾ではあたかも何もなかったかのように、平常な一日としてみなされている。しかし10月25日の中華民国政府が接收して入ってきた日は、『光復節』という、国定祝日となり、国家や地方政府で大きな記念行事や祝賀の催しが開かれる。こうした記憶装置としての空間や時間が塗り替えられたことに対し、その激動の時代を歩んだ人々にとって、頭から記憶が抹消される筈はなかっ

た」と黄は述べる（黄 2003: 123.）。

黄が8月15日を重視するように述べているからといって、「やはり8月15日が重要なのだ」と筆者はするものではない。黄の議論は、台湾において10月25日を当然なこととして大きな区切りとすることへの疑義、そこで無視されている日本語世代の記憶の指摘を行うものである。その指摘は、時間上絶対的な区切りなど存在せず、様々な装置によって重要な時間的区切り、すなわち歴史認識が作られており、それをめぐっての争いが行われていることに目を向けさせる。ちなみに「終戦」と「光復」との争いを台湾の政治状況の成り立ちと結びつけて考えれば、日本の植民地支配の終了を国民党の関与と結びつけて「光復」を強調することは、二・二八事件に代表される国民党統治の失敗を老世代の本省人から覆い隠す作用を持ったと捉えることができよう。

1945年を特権化する記述は「台湾が」だけでなく、「記述する者」がなぜその区切りを特権化してみてしまうのかという問題をも含んでいる。冒頭で述べたように、日本人研究者が日本国の視点で論文等を書くことには、なんら合理的な理由はない。ましてや、中華民国の視点、変動する台湾の人々の認識を考慮すれば、過去の記述を行う者が、なぜある区分を取り入れたのかは、歴史のポリティックスに関わる重要な問題である。国民国家の視点に取り込まれている自己を対象化できず、その視点で台湾を語っている意味を認識できないことは、そのポリティックスに無知であるに過ぎない。だからこそ、何の疑念もなく1945年を特権化できる。

1947年ではなく1945年を、10月25日ではなく8月15日を時代区分の基点とすることは、大日本帝国と日本国とのまなざしを台湾に刻印する行為だが、その区分を客観的で中立的なものと捉えることは、多様に存在する台湾の人々の歴史認識を無視するだけでなく、植民地支配のまなざしで台湾を領有する植民

地化の過程に自らが関与することを見落とす行為でもある。結果、佐藤や桂が指摘するような陥穽に陥ってしまう。

では、1945年の重視は日本人としての自己意識の肥大化であると考え、台湾社会の現状に寄り添い二・二八事件を区切りとすればよいかといえば、そのようなものではないことも明らかである。過去（の認識）を連続線のまま記述することはできず、どこかに区切りを入れる必要がある。二・二八事件を区切りにするということも連続線に任意に区切りを入れる行為である。もし、二・二八事件を当然の区切りとすれば、筆者自身が「台湾の都市化」のなかで犯したことと同じ過ちを繰り返してしまうことになる。台湾の人々の様々な経験を「外省人」と「本省人」という二項対立のなかに還元し、二・二八事件を特権化するという記述の政治性に関わる問題を見落してしまうからである。

したがって、過去（の認識）を記述するうえで求められることは、ある区分を特権化する理由を含めた記述であろう。なぜ植民地以前と以後とに分けて記述しなければならないのか、なぜ二・二八事件を重要視しなければならないのか。ある出来事を特権化する根拠まで含めて述べることが、民族誌の記述では求められよう。

そのような作業のためには、ある歴史認識がどのような社会的、経済的、政治的状況で生まれているのかも分析する必要があろう。例えば、中華民国と中華人民共和国という二つの「中国」の乗り越えが、本省人によって近年の「本土化」の一環として行われてきた。台湾内部においては、国民党政権を倒し政治的自由を勝ち得たのであり、また中華人民共和国との関係においては中華文明の中心地「中原」としての「大陸（中国本土）」が幻想であることを彼らは感じた。

このような二つの「中国」の乗り越えを可能としたのは、台湾社会の大きな経済的発展と「大陸」との接触であった。経済的には台

湾は1970年代を境に国民総生産が大きく増加した。台湾の国民総生産は、1970年には1952年の約3倍、1980年には約17倍、1985年には約23倍と、1970年代から1980年代にかけて飛躍的に伸びていく。また中産階級を生み出し、高学歴化も進んだ。さらに産業構成も大きく変化した。1952年の時点では過半数が農業人口であったが、1987年には約15%となった。テレビが1970年代には普及し、通信・交通手段が発達し、人々の活動範囲は台湾全土に広がっている。観光産業も発展し、観光地があちこちに生まれている（Hermalin, Liu and Freedman 1994, 若林・劉・松永編 1994, 沼崎 2003）。「国語」を自由に話せる高学歴の本省人、中産階級の登場は、本省人の政治的重要性を増幅させるものであった。

「大陸」との接触の点では、1987年以降、「大陸」への渡航が解禁される。彼らは仕事や観光、またテレビなどで「大陸」の様子を知るたびに、「大陸」が「不便であること、豊かではないこと」を語るのであった。「大陸」に工場を建てたある社長は、「大陸」が法治国家ではなく、賄賂が横行することなどをよく嘆いていた。中華文明の中心であるとされた「大陸」は自分たちよりも遅れていたと感じたわけである。このような実際の体験に基づく考えは、台湾は中華文明の周辺ではなく、中華文明の中心地である「大陸」と比較しても劣っていないのだという意識を生み出した。

最近では「大陸妹（中国本土からの女性、ちなみに野菜の名前にもなっている）」が風俗産業で働くために台湾に密航することも、台湾の一部の人々の「大陸」への優越感を支えている。さらには、古いものが文化大革命などによって破壊され、否定された「大陸」を見るにつけ、台湾は中国の古い文化が残っていると、台湾の人々は誇らしく「台湾」を語る。このように台湾の人々の「大陸」との直接的接触は「進んだ台湾」という自画像を描くことを可能とした。

その一方で、現在の「大陸」との経済的結びつきの深化は、台湾における日本のイメージも変える。2003年上期台灣当局が許可した中国本土への投資額は、51億2000万ドルであり、2002年同期と比べて3倍以上であるという（*台湾通信* 2003: 4.）。その投資の多さと急激な額の増大は、陳政権が警鐘を鳴らし、東南アジアへの投資を勧めるほどであった。このように台湾において「大陸」との経済的なつながりは急速に大きくなっている、相対的に日本との結びつきの重要度は低くなっている。

そのなかでイメージとしての「日本」が変わるもの当然である。大陸との結びつくが深くなる前、日本企業との提携や代理店契約等で、台湾の人々が経済的に成功することは珍しいことではなかった。また、当時日本語能力は高給と、企業に不可欠な人材であることを保障するものであった。現在も同様の状況がないことはないが、「大陸」への投資がむしろ重要である。台湾の大財閥から中小企業まで安い労働力等を求めて「大陸」への進出をはかっており、「大陸」でいかに成功するかが、企業発展の鍵となっている。そのような状況において、日本は以前ほど富の源泉ではなくなった。

上記のような状況のなかで、近年の台湾の人々にみる過去への認識は形成されているのであり、語られているのである。そのような語りに基づき、歴史を記述する場合、ある歴史認識が生成される社会的条件を踏まえることは、ある出来事の特権化を批判的に捉えるうえで欠かせない作業であろう²⁰⁾。

おわりに

筆者が「台湾の都市化」で行ったことは政治上の区分にあわせて調査地で得た資料を編

集し、物語を作る記述にしか過ぎなかった。政治上の出来事を実証的に明らかにすることは、対象社会を研究するうえで不可欠な行為である。したがって、国家と国家の歴史として過去を描くとき、また国民国家の視点が中心になる政治学的な記述を行う場合、そこで1945年が、または当年の8月15日や10月25日が、重要な区切りとして記されることは不可避免である。

だが、国民国家の視点ではなく、生活者の視点から当該社会を描こうとする人類学者が、日本の「戦後」や台湾の「光復」などに引きずられて民族誌を記述してしまっては、いわゆる大文字の歴史とは違う形で開かれている別の歴史を見落とすことになってしまうのではなかろうか。この点でも先に示した黄の議論は重要である。その議論は国家対国家ではなく、国家と老世代の本省人の対立を焦点とする。黄は人々の話を聞くなかで、国家の歴史には収斂されない歴史が存在することを指摘し、「国民」として同質化されない多様な人々の存在に目を向ける必要性を訴える。

生活者の記憶に基づく過去の記述は、上記にみるように台湾社会の変動や政府の施策を受けて、変わるものである。したがって、仮に「客観的」な歴史記述があり得るとしても、生活者の記憶に基づく過去の記述が「客観的」とされることはない。そこには、「人々の記憶」に基づく歴史を「歴史」として語ることへの批判も生まれてくる。

だが、「したがって意味がない」というよりも、むしろ、だからこそ人々の記憶に基づく人類学者の歴史の記述は意味があるのではないだろうか。どのような過去の記述もある者の視点からみた認識の語りである。国家などが行う支配的な語りも同様である。そして、そのような語りは、教科書等の様々なメ

20) この点は2003年の台湾学会の発表において沼崎一郎氏から指摘された。そのコメントを受けて、台湾社会の変化と歴史認識の問題を丁寧に論じることが筆者に課せられたが、今回は筆者の調査不足と能力不足から「大陸」や「日本」の位置づけのみに言及した。

ディアを通じて正統なものとして表象される。

そのような状況のなか、支配的な視点とは異なった立場から過去を記述する行為は、ある歴史の語りが客観的で中立で学術的であることに疑義を投げかけ、そのような歴史の語りが構築されたものに過ぎないことを明らかにする力を持つ。歴史の語りと国民国家の関係が問題となっている現在²¹⁾、人類学者が歴史を語ることの意義はその点で大きい。²²⁾

人類学は民族誌における無時間的な記述に対する反省から歴史に目を向けてきたが（杉島敬志 1999：319）、その場合歴史学者から、また人類学者自身からも歴史に対する人類学者のナイーブさがしばしば指摘され、批判されている。そこには過去の出来事を調べる手法の甘さへの批判もあるうが、それ以上に大文字の歴史に安易によりかかり、その歴史的区分を相対化することなく書いている行為そのものに対する批判も含まれているのではないだろうか。人々の記憶に基づき歴史を記すことには、常に代理表象の暴力という問題が存在する。だが、そのような記憶を国家などの視点に基づく歴史にしたがって無意識に再編集し語るのであれば、人類学者への批判はさらに厳しいものになるであろう。

引用文献

- 張 士陽 1998 「歴史・地理・自然」『もっと知りたい台湾』第二版、1-23、若林正丈編、弘文堂
国立編訳館主編 1993 『認識台湾（歴史篇）』台北
Hermalin, A., Liu, P.K.C. and Freedman, D. 1994. "The social and Economic Transformation of Taiwan." *Social Change & the Family in Taiwan* (Thornton, A. and Lin, Hui-Sheng, eds.), 49-87, Chicago: The University of Chicago Press.
平田嘉三他 8 名 1986 『高等学校 改訂版 世界

- 史』第一学習社
上水流久彦 2001 「台湾の都市化に関する社会人類学的研究—「会」組織の機能を中心として」広島大学学位論文
桂 文子 2003 「書評 栗原彬・小森陽一・佐藤学・吉見俊哉編『知の植民地：越境する』東京大学出版会」「アジア社会文化研究』4, 136-140、広島大学大学院国際協力研究科
小森陽一・佐藤 学 2001 「プロムナード：知の植民地をめぐる断章」小森陽一他編『知の植民地：越境する』東京大学出版会
小森陽一・高橋哲哉編 1998 『ナショナル・ヒストリーを超えて』東京大学出版会
黄 智慧 2003 「ポストコロニアル都市の悲情—台北の日本語文芸活動について」『アジア都市文学の可能性』、115-146、大阪市立大学大学院文学研究科アジア都市文化学教室編、清文堂
松田素二 2002 「創られた王国の彼方に—西ケニア・ワンガ王国史の歴史語りから」『植民地主義と人類学』、469-489、山路勝彦・田中雅一編、関西学院大学出版会
村川堅太郎・江上波夫・山本達郎・林健太郎 1993 『詳説 世界史』山川出版社
成田龍一 2001 『<歴史>はいかに語られるか 1930年代「国民物語」批判』日本放送出版協会
沼崎一郎 2003 「現実の共同体、架空の政体—台湾社会の変容と『新しい台湾意識』の出現—」『東北人類学論壇』1:19-29、東北大大学院文学研究科文化人類学研究室
尾形 勇他 7 名 1994 『世界史 B』東京書籍株式会社
杉島敬志 1999 「人類学の歴史研究—パリ宗教の近代史」『植民地経験 人類学と歴史学からのアプローチ』、305-325、栗本英世・井野瀬久美編、人文書院
高橋 秀、堀 敏一、松井 透、今井 宏、西川 正雄、富永幸生 1982 『高等世界史 最新版』帝国書院
戴 國輝 1988 『台湾一人間・歴史・心性』岩波書店
台湾通信 2003 『週刊 台湾通信』92・35 台北
若林正丈 2001 『台湾—変容し躊躇するアイデンティティ』筑摩書房
若林正丈・劉 進慶・松永正義編 1994 『台湾百科』第二版 大修館書店
中国時報 1995 『台湾：戦後50年 土地 人民歴史』台北

21) 日本に係わる議論としては、小森陽一／高橋哲哉編 1998、成田龍一 2001 等がある。

22) 政治的な時間軸を相対化する行為は、「『自己—民族—国家』という単純な三層によってアイデンティティを語ること（松田素二 2002:485.）」からの脱却に繋がるのではないだろうか。

【論文】

真宗大谷派による台湾布教の変遷

—植民地統治開始直後から台北別院の成立までの時期を中心に—

松 金 公 正
(宇都宮大学)

The Change in the Jodo-Shinshu Otani-ha's Missions in Taiwan -Focusing on the period from the beginning of the Japanese Colonial Period to the formation of Taihoku Betsuin Temple-

MATSUKANE, Kimimasa
Utsunomiya University

This paper discusses changes in the Jodo-Shinshu Otani-ha's missions in Taiwan during the Japanese Colonial Period. In particular, I focus on the Otani-ha's activities right from the beginning of the Japanese Colonial Period to the formation of Taihoku Betsuin Temple, which played an important role in its missionary work.

Statistic analysis using the number of temples/missionary facilities or the number of its believers showed that the Otani-ha initially took the Taiwanese as the primary targets of its missionary work. However, from the Taisho Era onward, its focus shifted to the Japanese people living in Taiwan. Compared to other religious groups, such as the Jodo-Shinshu Honganji-ha or the Souto-shu, which also expanded its activities to Taiwan, the Otani-ha could not increase its number of believers during the period from the late Meiji to the Taisho Era. Subsequently, from the end of the Taisho to the early Showa Era, however, the Otani-ha gradually increased its believers and spread its influence. A major reason for the Otani-ha's expansion during this period was changing the target of its missionary work from the Taiwanese to the Japanese.

Based on the above analysis, I divide the historical development of the Otani-ha's missions in Taiwan into the following five terms:

- 1) Preparation: from the early stage of the missions where missionaries were sent from Japan until formation of the local branch in Taiwan.
- 2) Establishment: to establish the framework of missions centered around the Taiwan branch.
- 3) Development: to aim to create a new diocese by combining the Taiwan missions and South China missions.

Keywords: Taiwan, Japanese Colonial Period, Buddhism, Shinshu Otani-ha, Missions

キーワード: 台湾, 日本植民地時期, 仏教, 真宗大谷派, 布教

- 4) Reduction: decrease in the missions' influence due to confusion in control arising from non-establishment of the new diocese.
- 5) Regeneration: to re-establish the foundation for missions by making the Japanese the main target of its missionary work.

はじめに

- I. 大谷派の台湾布教史研究
 1. 大谷派の海外布教史研究
 2. 大谷派台湾布教史研究のもつ意義
- II. 大谷派による台湾布教の数量的分析
 1. 大谷派台北別院
 2. 寺院・説教所の設置と大谷派教線の盛衰
 3. 信者数の変遷
- III. 植民地統治開始直後から台北別院成立にかけての大谷派台湾布教の変遷

1. 出張布教から台北寺務出張所の設立まで
2. 末寺の獲得による教線の伸張
3. 台北寺務出張所が果たした役割
4. 台湾布教から台湾・南清布教という新たな可能性への模索
5. 地方政庁による布教使への批評と評価
6. 蘭陽寺と台北別院の成立

おわりに

はじめに

これまで筆者は、台湾が日本の植民地であった時期に、「台湾へ渡った日本仏教各宗派がどのような布教活動を展開してきたのか」という問題設定にもとづき、曹洞宗¹⁾・臨濟宗妙心寺派²⁾・淨土宗³⁾などを中心にその実態を検討してきた。そのように考察を進めて

きた意図のひとつは、個々の布教の具体像を明らかにすることにより、先行研究において、植民地支配における植民地住民の「同化」や「教化」、そして「皇民化」⁴⁾という側面において重要な役割を果たしたものとして論じられてきた仏教勢力による布教活動の位置づけの再構築を行おうとする点にある。

従来、日本仏教による台湾布教は、次ぎのように論じられてきた。(1) 台湾在住の内地

1) 松金 2000.

2) 松金 2001.

3) 松金 2002a, 2002b.

4) 昭和 10 (1935) 年代に台湾で推進された政策のこと。とくに日本語の使用を中心とした普通教育の徹底、改姓名の実施、神社への参拝などを通じて、台湾の人々に対する日本への同化をより強化しようとした。台湾における国家神道について研究を進めている蔡錦堂は、「昭和十年代の天皇を頂点とする国民精神涵養強化のいわゆる『皇民化』時期の、国民精神改造と大きく関わる国家神道の強調、在来宗教の統制という宗教政策問題についての研究が、その時期の統治政策である皇民化政策の全般解明に不可欠であることを忘れてはならない」(蔡 1994: 5) とし、植民地神道史研究の立場から、皇民化と植民地における宗教政策との緊密性について強調している。一方、仏教の戦争責任について研究を進める菱木政晴は、「教団は、その本義である親鸞の仏教などはもともと伝えはしなかったが、皇民化政策の遂行や、植民地および占領地域での現地支配層とのパイプ役・宣撫工作などでは、多大の貢献をなした」(菱木 1998: 131) と、仏教勢力もかかる宗教政策と密接な連携をとっていたと述べる。たしかに国家神道の分析は皇民化政策の解明には不可欠である。しかし、仏教については、菱木が論じるようにたとえ日本仏教勢力が皇民化政策に協力や貢献をしていたとしても、そのような動きが統治政策と直接結びついていたのか否かについては、さらなる検討が必要な問題であろう。

人（日本から台湾に移居した人々）を中心としたものであり、基本的には本島人（台湾にもともと居住していた人々）を信者として獲得することはできなかった。（2）植民地支配と密接な関係があり、「同化」・「教化」・「皇民化」の一翼を担った。（3）戦後布教使たちが引き揚げることによって断絶した。

しかし、この脈絡とは一線を画するより複雑かつ重要な諸相が、ひとつひとつの事例をすくいあげていくことによって、徐々にではあるが明らかになってきた。

たとえば、各宗派は植民地統治開始当初台湾本島人の教化を目指す。しかし、多くの宗派にとって本島人布教は植民地統治50年間を通して必ずしも常に重要視すべき事項ではなかった⁵⁾。さらに植民地統治開始直後における本島人布教を重視するという布教方針は、本山の宗務当局など日本側の主導により、「上意下達」式に決定していたわけではなく、従軍布教に引き続く形で渡台し、布教を続けてきた僧侶たちからの本山への報告や具申により、「下から上」へと提起され、宗派全体の布教策へと結実していくという方向性をもつものである⁶⁾。また、教化において重要な位置を占める社会事業には、もともと決まった一定の形式ではなく、試行錯誤を繰り返しつつ実施されていった⁷⁾。そして教育事業については、経費面に関し、必ずしも本山の宗務当局や宗議会などの全面的支援を受ける環境ではなく、常に経営難と向きあうこととなった⁸⁾。

これら諸相が明らかになる過程で、筆者に

は、日本佛教各宗派の布教やそれとともに諸活動は、「同化」や「教化」、そして「皇民化」において、はたして植民地支配の一翼を担うに「十分」な役割を常に果たしていたのかという疑問が生まれてきた。

かかる問題点を解明するためには、日本の佛教勢力と台湾植民地統治機構との関連性を明らかにする必要がある。そして、次章で述べるように、日本佛教の東アジア布教において最も国家権力や植民地支配と近い関係にあったと論じられてきたのは、浄土真宗、とくに真宗大谷派（以下、大谷派と略記する）であり、その分析は重要と考えられる。しかし、それにもかかわらず、台湾における大谷派の活動はこれまで十全に論じられてきたとはいえない。また、筆者自身も大谷派について、これまで検討を加えていない。

そこで、本稿では大谷派の台湾布教に注目しつつ、以下のように考察を進めることとする。まず、先行研究をふまえて、大谷派による台湾布教について研究する意義を整理する。次いで、植民地時期を通じた大谷派の台湾における布教の展開を示しつつ、その特徴を明らかにしていきたい。

I. 大谷派の台湾布教史研究

1. 大谷派の海外布教史研究

大谷派の海外布教については、佐藤三郎⁹⁾・小島勝¹⁰⁾・木場明志¹¹⁾・高橋勝¹²⁾・江森一郎¹³⁾・北西弘¹⁴⁾・菱木政晴¹⁵⁾など、多くの先行研究があるが、台湾に関するものは比

5) 松金 1998: 26-30.

6) 松金 2002b: 106-107.

7) 松金 1999b: 6-29. なお、本稿は、1999年3月5～6日に台北の中央研究院民族学研究所で実施された「宗教伝統与社会実践」中型研討会報告において報告した際に会場で配布された冊子である。

8) 松金 2003: 267-282, 2004: 70-85. なお、松金 2003において、曹洞宗の教育事業経費の変遷について検討した時期は1916年から1928年までであったが、その範囲を1915年から1937年に拡大した上で加筆と訂正を加え、中国語に翻訳した論稿が松金 2004である。

9) 佐藤 1963, 1964.

10) 小島・木場 1992など。小島は、主に本願寺派に関して検討を加えている。

11) 木場 1987a, 1987b, 木場・桂華 1988, 木場 1990a, 1991, 1992, 1995, 2000, 2003ほか多数。

12) 高橋 1987.

較的少ない¹⁶⁾。これら先行研究では、いずれも朝鮮半島や中国大陆部における大谷派の布教を教育事業の展開などを軸に論じている。

その中でも最も精緻に、また戦争責任の問題や台湾布教を視野に含め複合的な視角から研究を進めているのは木場明志である¹⁷⁾。木場は、大谷派の中国東北地域への布教の分析から、国家と大谷派との関係を「中国東北部（満州）における真宗大谷派の開教事業については、近代日本国家の大陸政策の展開が大きな位置を占めている」¹⁸⁾とし、「日本軍の軍事的制圧のあとへ、日本人の商工関係者とその家族が利権と結んで定住していったのであり、軍属・工商関係者・その家族、が布教対象者であり、そこに働く中国人・朝鮮人の一部も鎮撫の意味での対象ではあった」¹⁹⁾としている。

さらに木場は、「アジアへの『開教』²⁰⁾事業が、政府あるいは軍部による大陸政策としての国権拡張・国威発揚などを旗印としたアジア侵略に準拠・依拠し、国益に合致する形で、ある時には国益をリードする姿勢で進められた」²¹⁾と述べる一方で、「アジアの広範な諸地域において、『開教』事業に従事した幾多の人々の営為を通して、それぞれの地域の歴史社会や教育・文化の動向に与えた影響も、また刻々と変容を遂げながら多大であった」²²⁾とし、そのように述べる意義について、「前近代から近代へと移行するアジアについて、『開教』過程を動態的に把握していくことにより、アジア『開教』が大日本帝国時代の侵略荷担的過去であったと、考えとりあげるべき意味のないものと片付けることの非を強調したいからである」²³⁾とする。ま

13) 江森・孫 1994.

14) 北西 1994.

15) 菅木政晴は、仏教の戦争責任という視点から教団による戦争協力と海外布教との関係を批判的に論じている。大谷派に関する主な研究として、菅木 1993, 1998などがある。

16) 藤井健志は、東アジアにおける布教の研究の中で、中国と朝鮮半島を対象地域とするものは多く、中国東北部や台湾を対象地域とする研究は少ないと述べている（藤井 2000: 50）。なお、東アジアへの布教史研究を概観したものとして、藤井 1999 がある。

台湾と関わる大谷派の布教に関する研究としては、佐藤三郎が廈門事件を論じるにあたり、「台湾を確保するためには福建省に対する特別に強固な立場を保持する必要のあることが痛感されていた」（佐藤 1963: 232）と当時の台湾と福建との関係に触れ、廈門布教所の焼失問題を論じているが、ここでもとくに台湾における大谷派の布教が述べられているわけではない。

17) 木場明志は、専門的な研究論文のほか宗門の機関誌である『真宗』に海外布教研究のこれまでの流れや問題点などを記しており（木場 1990b），この論稿は『宗門近代史の検証』に再録されている（木場 2003）。また、台湾布教に対する大谷派の動きについても、日清戦争後を中心に触れている（木場 1995）。

18) 小島・木場 1992: 128（原載、木場 1991: 99）。

19) 小島・木場 1992: 129-129（原載、木場 1991: 99）。

20) 「開教」とは、小島によれば「一般に日本仏教の御教え・教義を、まだ広まっていない地域に広げることを言う」（小島・木場 1992: 7）が、宗門史の立場では海外布教のことを「開教」と称することが多い。木場は、「開教」を「在外日本人居留民および現地外国人への布教」（木場：2003: 133）を意味すると定められたとするが、これは、1906年8月25日に制定された「海外開教条規」（『宗報』56、本山文書科、1906年8月30日、告達第十三号）第1条に「海外開教ハ外國ニ在留スル帝國臣民若クハ外國人民ニ本宗二諦ノ教義ヲ宣布シ現當両世ノ福利ヲ享受セシムルヲ以テ目的トス」とあることによるもので、木場はこの条規の制定により、「ようやく意味づけが明確となった」（木場 2003: 133）とする。この言葉の定義やそこに潜む問題点については、筆者も若干の見解を述べているほか（松金 1999a: 192-194）、多くの研究者によって論じられているが、大谷派に関しては、小島・木場（1992: 7-8）、木場（2003: 133）が参考になる。なお、本稿では、引用やとくに強調すべき箇所を除き、「開教」とせず、「海外布教」または「布教」と表記する。

21) 小島・木場 1992: 321。なお、同書「あとがき」（321-323）は木場による執筆である。

22) 同前註 21。

23) 同前註 21。

た、『宗報』などの大谷派機関誌を復刻する際に別巻としてつけられた『宗門近代史の検証』所収の「開教一国威拡張に対応した海外開教事業」に「敗戦までの海外開教について見る限り、輝かしい教線拡張の偉業というには、余りにもこれに従事した人々の行動は艱難辛苦に満ちており、またアジアへの侵略加担との一語で抹殺してしまうには、余りにも多くの内容を含んでいるとせねばならない」²⁴⁾と述べる。

このような立場は、その被布教地域であったアジアの諸国・諸地域には受け容れがたい部分があるであろうことは十分に推察できる。しかし、ひとり木場のみではなく、藤井健志も「戦争責任を追及する研究は、仏教教団の戦争にかかわった面だけをとりあげる傾向がある。それは当然のことではあるが、戦前においても仏教の海外布教は多様なものだったと考えたほうがよい」²⁵⁾と論じる。このように各宗派による戦前の海外布教に対する考察が、ややもすれば先人の努力や高邁な意志の賛美か、現代からの視点による戦争責任断罪という相反的な立場に陥りがちのに対し、まずは何がなされたのかを調査するという視点こそを重視するという立場は、これまでの海外布教研究にやや欠けていた部分であり、近代日本を読み解く指標として海外布教をとらえなおすという作業の基盤となるものといえ、筆者も共感するところが多い。

2. 大谷派台湾布教史研究のもつ意義

先に大谷派の台湾布教に関する先行研究が少ないと述べたが、それはなぜだろうか。藤井の述べるように、海外布教研究全体の中でも台湾に関する研究が少ないという傾向があることは間違いない²⁶⁾。しかし、その中でもとくに大谷派の台湾布教研究はほとんどなされてこなかったといってよい。

そのことを顕著に示す事例として、前述の『宗門近代史の検証』における海外布教に関する木場の論稿をあげることができよう²⁷⁾。同書は大正期以前の大谷派の各分野における活動を回顧するものである。木場はその対象とする地理的な範囲を「アジアへの海外開教に絞ることとする」²⁸⁾としているものの、実際は中国やその東北地区、朝鮮が論じられるのみで、そこでは台湾布教の十全な全体像を把握することは難しい。

また、菱木の『解放の宗教へ』所収の「日本仏教による植民地布教—東西本願寺教団の場合」の第2節のタイトルは「朝鮮布教・満州布教・台湾布教」²⁹⁾となっており、台湾が含まれているようであるが、実際は台湾布教に関する具体的な記述はほとんどない³⁰⁾。さらに同稿において、「一九三一年までの真宗大谷派植民地布教を概観している」³¹⁾と評されている都築淳「大正期大谷派『海外開教』の問題」³²⁾、「昭和初期大谷派『海外開教』の問題」³³⁾にも台湾布教関連の資料をもとにし

24) 木場 2003: 134.

25) 藤井 2000: 54.

26) 藤井 2000: 50.

27) 真宗大谷派宗務所出版部 2003, 木場 2003.

28) 木場 2003: 133.

29) 菱木 1998: 138.

30) 菱木 1998: 138-143. なお、本論稿は、「東西本願寺教団の植民地布教」(菱木 1994)という論稿として、『岩波講座 近代日本と植民地』4「統合と支配の論理」(岩波書店, 1993, 157-175)に所収されたものを再録したものである。原載時の第2節のタイトルは「朝鮮と満州への布教」(164-167)であり、その下の小項目も「1 朝鮮布教」「2 満州布教」となっており、内容もそれぞれ大谷派の朝鮮布教と満州布教を皇民化の視点などから論じている。ところが、『解放の宗教へ』に「日本仏教による植民地布教」(菱木 1998)として再録された際、タイトルは、「朝鮮布教・満州布教・台湾布教」と変更されている。しかし、両稿は字句の訂正などを除き、ほぼ同じ内容の文章である。

31) 菱木 1998: 140 (原載、菱木 1993: 166).

32) 都築: 1986. 同稿は、真宗大谷派教学研究所編「特集 資料・真宗と国家 II 1912 ~ 1926 〈大正〉」

た記述は少ない。

その原因のひとつとして考えられるのが、『本山事務報告』・『常葉』・『宗報』などをはじめとした宗門関連の史料の中の台湾に関する記述が、他地域と比べ相対的に少ないという点である。その結果、史料からは戦前の大谷派の台湾布教に対する積極的な態度はあまり明確に浮かびあがってこないのである。先に述べたように、日本佛教各宗派によるアジア布教に関する研究の力点は、教団の戦争責任や戦争犯罪の追及、もしくは、批判とは無縁の先達たる布教者たちの苦難への顕彰のいずれかに置かれる傾向が強かった。研究はおのずと宗門内部の研究者を中心に進められることになり、宗門内に残された史料が研究の中心的分析対象になっていった。その結果として、台湾は史料に乏しいととらえられがちとなり、考察がおくれてきたとは考えられないだろうか。そしてその一方で、台湾に残された史料を用いた日本佛教の台湾布教に関する研究が、日本の研究者からこれまでほとんど提起されていない。中国東北地方などで、現地調査などを含めた現地史料を使用する研究が提出される状況³⁴⁾を考えると、台湾についても同様の史料収集が必要なのではないだろうか。

そこで、本稿では日本側に残されている『本山事務報告』・『常葉』・『宗報』など宗門の機関誌と、台湾側に残されている台湾総督府文書などの行政文書をあわせて考察を試み

たい。考察の対象とする期間は、大谷派が台湾への布教を開始した時点から、布教根拠地として台北別院を成立させ、その本堂を建立するに至るまでの時期とする。はたして、その間、どのような布教への取り組みがなされ、その結果、他宗派と大谷派の間ではいかなる相違点が生まれてきたのだろうか。かかる問題意識を中心に据え、大谷派の台湾布教の流れの特色を明らかにし、加えていかなる時期区分が可能なのかということを検討したい。

II. 大谷派による台湾布教の数量的分析

1. 大谷派台北別院

台北に西門町と呼ばれる若者のショッピングスポットとなっている街がある。日本植民地時期には、植民地統治機関が林立する旧台北城内と台湾本島人が古くから居住する万華との間に位置し、飲食店など商業施設が多かった。現在、日本人観光客もよく訪れる場所であるが、植民地時代、この界限に、真言宗・浄土真宗本願寺派・真宗大谷派・日蓮宗など、多くの日本佛教の宗教施設があったことはあまり知られていない。たとえば、西門町の一角に「獅子林商業大厦」と呼ばれる商業ビルがあるが、この商業ビル一帯は、かつて大谷派台湾布教の根拠地として設置された台北別院（次ページ写真1）の敷地であった。

ところで、この建築物は戦後中華民国政府に接収され、使用され続けたことにより、戦

↗ 期篇〉（『教化研究』92・93、真宗大谷派宗務所、1986）の「概観」のひとつとして掲載された論稿である。なお、都築は本文中で「大正期大谷派の『海外開教』を『中国・朝鮮』に絞って資料を追って見てきた」（都築 1986: 316）としており、その企図と菱木が述べる「植民地布教の概観」といったものとの間には多少の温度差を感じる。

33) 都築：1988. 同稿は、真宗大谷派教学研究所編「特集 資料・真宗と国家III 1926～1931〈昭和初期篇〉」（『教化研究』95・96、真宗大谷派宗務所、1988）の「概観」のひとつとして掲載された論稿である。

34) 木場 2005. 木場が研究代表者となり、「平成13年度～平成16年度科学硏究費補助金（基盤研究（B）-（1））」として進められた「植民地期中国東北地域における宗教の総合的研究」は、1932～1945年の中国東北地域を対象に、進出した日本諸宗教と現地在来諸宗教の動向を分析し、当該地域の宗教の全体像を明らかにすることを目的としたもので、これまでにない規模で現地調査による関係資料収集を行っている。当該研究課題に関係しては、木場 2002a, 2002b などがすでに公刊されているが、今後、多くの研究成果が提出されると期待できる。

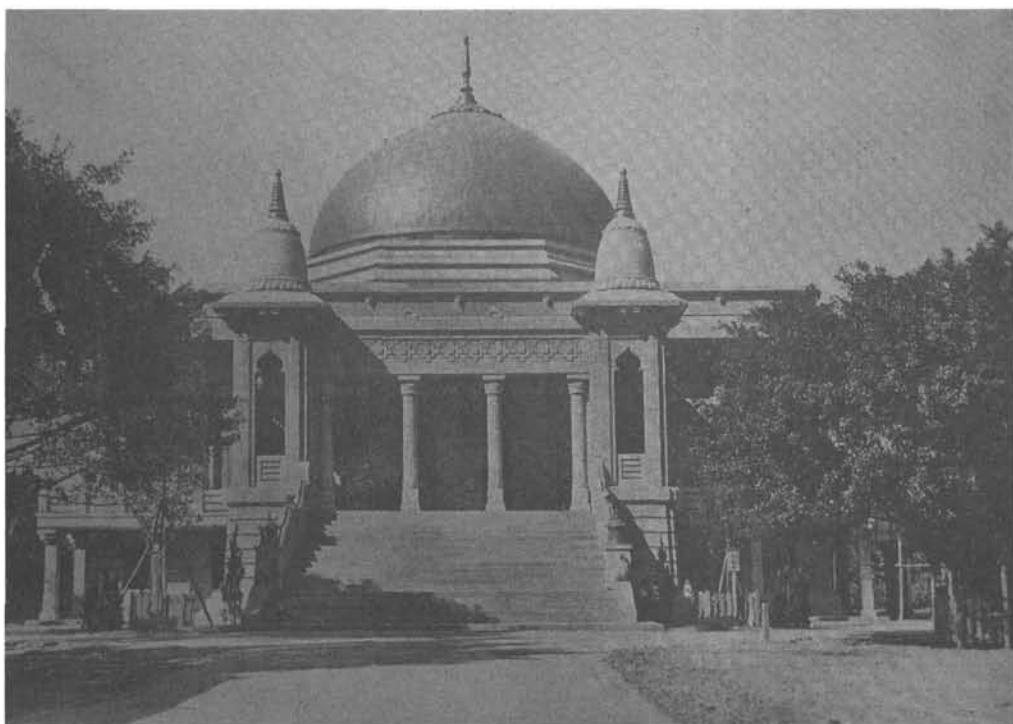


写真 1. 真宗大谷派台北別院本堂〈1936（昭和 11）年 11 月 7 日、遷仏遷座式〉
〔出所：『南瀛佛教』15-1、南瀛佛教会、1937（昭和 12）年 1 月 1 日〕

後の台湾の人々の記憶に残る建物になる。その経緯については別稿で論じることとするが³⁵⁾、このように壮大な当時台湾唯一の「純印度式」³⁶⁾と呼ばれた伽藍を建立することができた大谷派の勢力とはどのようなものであったのであろうか。まずは、植民地時期を通じて大谷派が建てた寺院や説教所、獲得した信者など、数量的な変容について追っていくこととしたい。

2. 寺院・説教所の設置と大谷派教線の盛衰

下記、表 1. 「1898（明治 31）年～1942（昭和 17）年、大谷派所属寺院・教務所・説教所数の変遷」と表 2. 「1898（明治 31）年

～1942（昭和 17）年、大谷派および本願寺派所属信者数の変遷」は、『台湾總督府統計書』³⁷⁾を典拠とし、それぞれ大谷派が台湾に建立した寺院や説教所などの数と獲得した信者数について、1898（明治 31）年から 1942（昭和 17）年にかけての推移を表している。もちろん、あくまでこれらは統計上の数量であり、必ずしも事実と完全に符合するわけではないが、ここからおおまかな傾向をつかむことは可能であり、以下、これらの数量に依拠して論を進めたい。

グラフ 1 およびグラフ 2 は、『統計書』をもとに、全宗派および大谷派と本願寺派の寺院数や説教所数などの変遷をグラフ化したもの

35) 松金 2006.

36) 江木生「佛教各宗の台湾伝来と変遷及現勢」（『台湾仏化』1-1: 14-19、台湾仏化青年会、1937），18 頁。

37) 台湾總督府官房調査課。以下、『統計書』と略記する。なお、詳細については、表 1・表 2 の註記を参照。

表1. 1898(明治31)年～1942(昭和17)年、大谷派所属寺院・教務所・説教所数の変遷

	寺 院	設 立 地	教 務 所	説 教 所	設 立 地	住 職	布 教 師
1898(明治31)年	—		8	22	不詳	—	11
1899(明治32)年	—		3	16	不詳	—	11
1900(明治33)年	—		1	15	不詳	—	9
1901(明治34)年	—		4	17	不詳	—	26 ^{注2)}
1902(明治35)年	—		1	15	不詳	—	22 ^{注2)}
1903(明治36)年	0		0	6	不詳	0	5
1904(明治37)年	0		0	5	不詳	0	4
1905(明治38)年	0		0	5	不詳	0	6
1906(明治39)年	0		0	4	不詳	0	4
1907(明治40)年	0		0	4	不詳	0	5
1908(明治41)年	0		0	3	北, 宜, 南各1	0	5
1909(明治42)年	0		0	3	北, 宜, 南各1	0	5
1910(明治43)年	0		0	3	北, 宜, 南各1	0	5
1911(明治44)年	0		0	3	北, 宜, 南各1	0	5
1912(明治45)年	0		0	3	北, 宜, 南各1	0	5
1913(大正2)年	0		0	3	北, 宜, 南各1	0	5
1914(大正3)年	0		0	3	北, 宜, 南各1	0	3
1915(大正4)年	0		0	3	北, 宜, 南各1	0	5
1916(大正5)年	0		0	3	北, 宜, 南各1	0	4
1917(大正6)年	0		0	3	北, 宜, 南各1	0	4
1918(大正7)年	0		0	3	北, 宜, 南各1	0	3
1919(大正8)年	0		0	3	北, 宜, 南各1	0	4
1920(大正9)年	0		0	3	北, 宜, 南各1	0	4
1921(大正10)年	1	北1	0	2	宜, 南各1	3	2
1922(大正11)年	2	北, 宜各1	0	1	南1	5	1
1923(大正12)年	2	北, 宜各1	0	1	南1	6	1
1924(大正13)年	2	北, 宜各1	0	2	中, 南各1	6	2
1925(大正14)年	2	北, 宜各1	0	2	中, 南各1	5	2
1926(大正15)年	2	北, 宜各1	0	4	竹, 中, 南, 高各1	6	4
1927(昭和2)年	2	北, 宜各1	0	5	竹, 中, 南各1, 高2	6	6
1928(昭和3)年	2	北, 宜各1	0	5	竹, 中, 南各1, 高2	7	5
1929(昭和4)年	2	北, 宜各1	0	6	北, 竹, 中, 南各1, 高2	8	5
1930(昭和5)年	2	北, 宜各1	0	6	北, 竹, 中, 南各1, 高2	8	5

1931(昭和 6)年	2	北, 宜各 1	0	7	北, 竹, 中各 1, 南, 高各 2	9	6
1932(昭和 7)年	2	北, 宜各 1	0	7	北, 竹, 中各 1, 南, 高各 2	10	6
1933(昭和 8)年	2	北, 宜各 1	0	8	竹, 中各 1, 北, 南, 高各 2	10	8
1934(昭和 9)年	2	北, 宜各 1	0	8	竹, 中各 1, 北, 南, 高各 2	10	8
1935(昭和 10)年	2	北, 宜各 1	0	8	竹, 中各 1, 北, 南, 高各 2	12	8
1936(昭和 11)年	2	北, 宜各 1	0	9	中 1, 北, 竹, 南, 高各 2	12	9
1937(昭和 12)年	4	北, 宜, 金, 高各 1	0	10	高 1, 北, 竹, 南各 2, 中 3	11	12
1938(昭和 13)年	5	北, 宜, 金, 中, 高各 1	0	9	高 1, 北, 竹, 中, 南各 2	13	11
1939(昭和 14)年	5	北, 宜, 金, 中, 高各 1	0	11	高, 花各 1, 北, 竹, 南各 2, 中 3	12	13
1940(昭和 15)年	5	北, 宜, 金, 中, 高各 1	0	12	高, 花各 1, 北, 南各 2, 竹, 中各 3	14	12
1941(昭和 16)年	5	北, 宜, 金, 中, 高各 1	0	12	高, 花各 1, 北, 南各 2, 竹, 中各 3	28	12
1942(昭和 17)年	5	北, 宜, 金, 中, 高各 1	0	13	高, 花各 1, 北, 南各 2, 竹 3, 中 4	80	16

出所：各年度『台湾總督府統計書』（台湾總督府官房調査課）などをもとに筆者作成。

註 1) 『台湾總督府統計書』については、「第一統計書」<1897(明治 30)年分>より「第四十六統計書」<1942(昭和 17)年分>までが現存している（国立中央図書館台湾分館蔵）。但し、「第一統計書」には寺院・説教所関連の統計がないため、「第二統計書」以下により本表を作成した。

註 2) 1901(明治 34)～1902(明治 35)年の統計において、大谷派と本願寺派はまとめて「真宗」と表記されている。

註 3) 設立地欄の地名は以下の通り。北：台北，宜：宜蘭，金：金瓜石，竹：新竹，中：台中，南：台南，高：高雄，花：花蓮。なお、これら設立地の推定については、『統計書』記載の地域ごとの設立数統計のみでは、明確にならない部分もあるので、『台湾寺院名簿』（真宗大谷派組織部提供）を参考にした。

表2. 1898(明治 31)年～1942(昭和 17)年、大谷派および本願寺派所属信者数の変遷

	大谷派信者数					本願寺派信者数				
	内地人	朝鮮人	本島人	外国人	合計	内地人	朝鮮人	本島人	外国人	合計
1898(明治 31)年	579	—	11,768	—	12,347	1,780	—	8,263	—	10,043
1899(明治 32)年	758	—	7,029	—	7,787	2,848	—	7,569	—	10,417
1900(明治 33)年	1,546	—	7,707	—	9,253	2,096	—	9,544	—	11,640
1901(明治 34)年	6,194	—	45,424	—	51,618	6,194	—	45,424	—	51,618 ^{註2)}
1902(明治 35)年	6,231	—	39,776	—	46,007	6,231	—	39,776	—	46,007 ^{註2)}
1903(明治 36)年	1,426	—	3,577	—	5,003	2,485	—	16,899	—	19,384
1904(明治 37)年	838	—	500	—	1,338	4,779	—	8,996	—	13,775
1905(明治 38)年	525	—	500	—	1,025	4,235	—	791	—	5,026
1906(明治 39)年	651	—	504	—	1,155	5,784	—	1,008	—	6,792
1907(明治 40)年	624	—	504	—	1,128	7,283	—	993	—	8,276
1908(明治 41)年	624	—	504	—	1,128	8,048	—	631	—	8,679
1909(明治 42)年	988	—	504	—	1,492	8,298	—	1,092	—	9,390
1910(明治 43)年	1,313	—	525	—	1,838	7,783	—	1,168	—	8,951

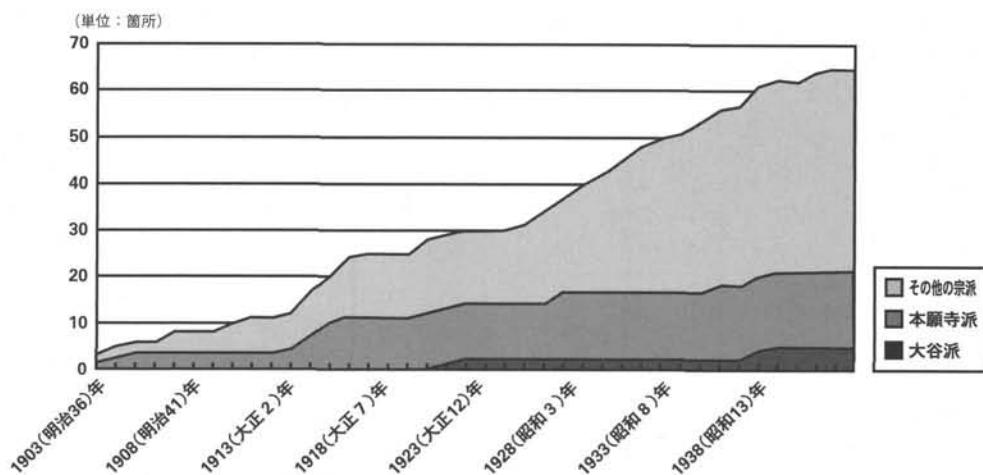
1911(明治 44)年	1,942	—	483	—	2,425	10,270	—	2,039	—	12,309
1912(明治 45)年	2,325	—	596	—	2,921	12,999	—	2,241	—	15,240
1913(大正 2)年	2,090	—	623	—	2,713	14,238	—	2,143	—	16,381
1914(大正 3)年	1,643	—	613	—	2,256	15,682	—	2,072	—	17,754
1915(大正 4)年	1,053	—	603	—	1,656	17,050	—	4,001	—	21,051
1916(大正 5)年	2,615	—	50	1	2,666	22,112	—	1,615	0	23,727
1917(大正 6)年	2,778	—	200	1	2,979	17,616	—	884	1	18,501
1918(大正 7)年	2,940	—	200	0	3,140	16,760	—	749	0	17,509
1919(大正 8)年	4,655	—	200	0	4,855	19,557	—	1,497	0	21,054
1920(大正 9)年	5,340	—	359	0	5,699	12,179	—	1,683	0	13,862
1921(大正 10)年	2,770	—	85	0	2,855	12,159	—	1,631	0	13,790
1922(大正 11)年	2,758	—	57	0	2,815	10,934	—	2,922	0	13,856
1923(大正 12)年	5,208	—	362	0	5,570	28,585	—	4,292	0	32,877
寺院	2,390	—	300	0	2,690	16,248	—	1,857	0	18,105
説教所	2,818	—	62	0	2,880	12,337	—	2,435	0	14,772
1924(大正 13)年	6,924	—	417	0	7,341	25,174	—	6,032	0	31,206
寺院	2,990	—	350	0	3,340	11,661	—	1,395	0	13,056
説教所	3,934	—	67	0	4,001	13,513	—	4,637	0	18,150
1925(大正 14)年	6,338	—	367	0	6,705	24,149	—	5,424	0	29,573
寺院	3,000	—	300	0	3,300	10,870	—	1,840	0	12,710
説教所	3,338	—	67	0	3,405	13,279	—	3,584	0	16,863
1926(大正 15)年	6,727	—	324	0	7,051	26,457	—	6,154	0	32,611
寺院	2,431	—	252	0	2,683	11,822	—	1,847	0	13,669
説教所	4,296	—	72	0	4,368	14,635	—	4,307	0	18,942
1927(昭和 2)年	8,724	—	370	0	9,094	28,958	—	3,440	0	32,398
寺院	3,940	—	303	0	4,243	16,080	—	2,417	0	18,497
説教所	4,784	—	67	0	4,851	12,878	—	1,023	0	13,901
1928(昭和 3)年	9,354	—	380	0	9,734	28,651	—	4,468	0	33,119
寺院	3,938	—	303	0	4,241	15,695	—	3,337	0	19,032
説教所	5,416	—	77	0	5,493	12,956	—	1,131	0	14,087
1929(昭和 4)年	10,303	—	414	0	10,717	31,491	—	4,757	0	36,248
寺院	4,226	—	328	0	4,554	16,640	—	3,523	0	20,163
説教所	6,077	—	86	0	6,163	14,851	—	1,234	0	16,085
1930(昭和 5)年	12,034	—	429	0	12,463	33,016	—	6,599	0	39,615
寺院	4,322	—	353	0	4,675	18,128	—	4,926	0	23,054
説教所	7,712	—	76	0	7,788	14,888	—	1,673	0	16,561

1931(昭和 6)年	12,776	—	430	0	13,206	31,243	—	3,963	0	35,206
寺院	4,324	—	354	0	4,678	16,277	—	2,270	0	18,547
説教所	8,452	—	76	0	8,528	14,966	—	1,693	0	16,659
1932(昭和 7)年	13,534	2	433	0	13,969	33,973		4,876	0	38,849
寺院	4,329	0	354	0	4,683	18,366	—	3,081	0	21,447
説教所	9,205	2	79	0	9,286	15,607	—	1,795	0	17,402
1933(昭和 8)年	14,371	2	445	0	14,818	33,916	—	5,498	0	39,414
寺院	4,339	0	359	0	4,698	18,128	—	3,685	0	21,813
説教所	10,032	2	86	0	10,120	15,788	—	1,813	0	17,601
1934(昭和 9)年	15,882	0	444	0	16,326	34,250	—	5,676	6	39,932
寺院	5,840	0	350	0	6,190	15,043	—	3,443	0	18,486
説教所	10,042	0	94	0	10,136	19,207	—	2,233	6	21,446
1935(昭和 10)年	16,069	1	244	0	16,314	26,690	—	5,341	8	32,039
寺院	5,996	0	145	0	6,141	15,980	—	3,554	0	19,534
説教所	10,073	1	99	0	10,173	10,710	—	1,787	8	12,505
1936(昭和 11)年	14,181	0	446	0	14,627	36,927	2	4,178	8	41,115
寺院	5,900	0	115	0	6,015	24,997	0	3,126	0	28,123
説教所	8,281	0	331	0	8,612	11,930	2	1,052	8	12,992
1937(昭和 12)年	20,545	1	16,306	0	36,852	42,912	32	4,346	0	47,290
寺院	10,529	1	14,668	0	25,198	30,705	0	3,458	0	34,163
説教所	10,016	0	1,638	0	11,654	12,207	32	888	0	13,127
1938(昭和 13)年	18,459	1	15,967	0	34,427	40,775	0	5,096	0	45,871
寺院	11,950	1	15,023	0	26,974	30,675	0	3,636	0	34,311
説教所	6,509	0	944	0	7,453	10,100	0	1,460	0	11,560
1939(昭和 14)年	19,353		1,779	0	21,132	42,250	0	8,100	6	50,356
寺院	11,939	0	337	0	12,276	31,042	0	3,539	0	34,581
説教所	7,414	0	1,442	0	8,856	11,208	0	4,561	6	15,775
1940(昭和 15)年	19,482	0	2,170	1	21,653	46,335	0	9,500	0	55,835
寺院	11,487	0	539	0	12,026	35,973	0	5,493	0	41,466
説教所	7,995	0	1,631	1	9,627	10,362	0	4,007	0	14,369
1941(昭和 16)年	18,151	12	3,543	0	21,706	32,574	54	10,514	20	43,162
寺院	9,487	0	369	0	9,856	21,204	22	5,184	0	26,410
説教所	8,664	12	3,174	0	11,850	11,370	32	5,330	20	16,752
1942(昭和 17)年	22,843	0	4,627	21	27,491	44,099	30	10,025	0	54,154
寺院	7,253	0	679	21	7,953	23,705	0	5,976	0	29,681
説教所	15,590	0	3,948	0	19,538	20,394	30	4,049	0	24,473

出所：各年度『台湾総督府統計書』（台湾総督府官房調査課）などをもとに筆者作成。

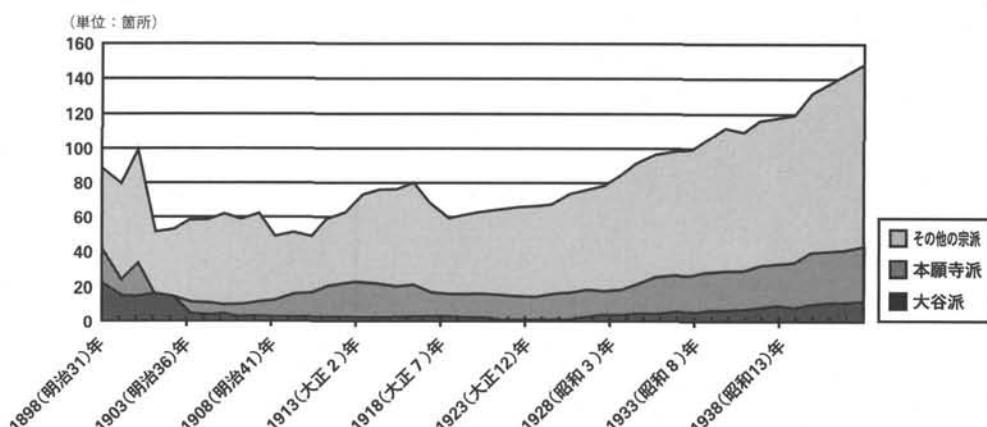
註1) 『台湾総督府統計書』については、第1統計書〈1897（明治30）年分〉より第46統計書〈1942（昭和17）年分〉までが現存している（国立中央図書館台湾分館蔵）。但し、第1統計書には寺院・説教所関連の統計がないため、第2統計書以下により本表を作成した。

註2) 1901（明治34）・1902（明治35）年の統計において、大谷派と本願寺派はまとめて「真宗」と表記されている。



グラフ1. 寺院数の変遷（大谷派・本願寺派・その他の宗派）

出所：各年度『台湾総督府統計書』（台湾総督府官房調査課）



グラフ2. 説教所数の変遷（大谷派・本願寺派・その他の宗派）

出所：各年度『台湾総督府統計書』（台湾総督府官房調査課）

註) 1901（明治34）～1902（明治35）年の統計において、大谷派と本願寺派はまとめて「真宗」と表記されているため、ここでは、大谷派の所属としてまとめた。

である³⁸⁾。ここでは、大谷派と並んで積極的に海外布教を行った同じ浄土真宗である本願

寺派についての統計をあわせて表記するが、それは本願寺派と大谷派の布教展開を数量的

38) 本願寺派およびそのほかの宗派の寺院・説教所数については、松金 1998: 21-26 を参照。

に比較することによって、浄土真宗の台湾布教全体にしめる大谷派の相対的な規模を明確にするためである。

まず、表1とグラフ1によると、大谷派の寺院の存在が『統計書』という公的資料の中にはじめて記載されるのは、1921（大正10）年のことである。これは、本願寺派・曹洞宗・真言宗・浄土宗など、日清戦争や台湾派遣の軍隊に従軍した僧侶に台湾布教の淵源をもち、植民地統治開始当初より布教を開始していた宗派の中では比較的おそい³⁹⁾。以後、1922（大正11）年に1箇所、1937（昭和12）年に2箇所、そして1938（昭和13）年に1箇所とあわせて5箇所の寺院を有していたことがわかる。なお、『台湾寺院名簿』⁴⁰⁾および『真宗大谷派寺院教会名簿』⁴¹⁾によると、敗戦までに大谷派が台湾に設立した寺院として、台北別院・蘭陽寺（宜蘭）・高雄別院（顯徳寺）・金瓜石寺・本觀寺（台中）の5箇寺が確認でき、統計と合致する。

一方、グラフ2によると、大谷派が植民地統治開始当初、積極的に説教所を設立していた様子がうかがえる。しかし、1903（明治36）年に急激にその数を減少させ、1908（明治41）年時点では3箇所のみとなってしまった。

このように、寺院建立において他宗派にお

くれ、大正末期まで説教所数もあまり増加しなかった大谷派であるが（グラフ2）、『台湾寺院名簿』および表1を参考にすると、大正末から昭和初期にかけて、まず桃園・台中、そして基隆・高雄・屏東に説教所（布教所）を設けるなど、徐々に拡張をみせる。そして、1935（昭和10）年以降敗戦までの10年間、台湾全島に展開する。表1によると、1935（昭和10）年には2箇所の寺院と8箇所の説教所をもつてゐたが、1942（昭和17）年時点では、5箇所の寺院と13箇所の説教所が存在していたことがわかる。さらに、『真宗大谷派寺院教会名簿』⁴²⁾によれば、1945（昭和20）年時点での大谷派の寺院・説教所（布教所）の総数は25箇所となっており、この10年間の増加数は15箇所に及び、大谷派が敗戦までに設立した寺院と布教所全体の約60%がこの時期に設立されたことがわかる。とくに台中港付近に、大甲・清水・沙山・梧棲など次々と説教所を展開していった⁴³⁾。しかし、たしかに数量的な増加はあるものの、本願寺など他宗派と比較すると、大谷派所属の寺院や説教所の数は、依然としてそれほど多くないことがわかる（グラフ1・グラフ2）。

また、図1は、1898（明治31）年から1943（昭和18）年までの大谷派寺院・説教所（布

39) 『統計書』に寺院数が計上されはじめるのは、1903年からであるが、本願寺派・臨済宗妙心寺派・日蓮宗は1903年以前から寺院を有していたことがわかる。また、曹洞宗は1904年、浄土宗は1907年、真言宗は1910年にはじめて寺院数が統計にあらわれる（松金1998: 25）。

40) 『台湾寺院名簿』（真宗大谷派組織部提供、製作年不詳）には、『統計書』が存在しない1943年以降に設立した寺院・説教所（布教所）の記載がある。なお、ここでいう「布教所」とは、大谷派が各地に設立した布教拠点のことであるが、そのうち総督府など官庁が公式に認め、『統計書』に計上される場合には、「説教所」と表記される。一方、大谷派自身は「布教所」ないしは「布教場」という名称を使用した。上記史料は、大谷派作成のものであるため、「布教所」と表記されている。なお、以下、大谷派作成の史料を出所とする場合は、「説教所（布教所）」と記載し、総督府の史料に拠る場合は、「説教所」と表記する。

41) 『真宗大谷派寺院教会名簿』（大谷大学、1947）には、1949年10月1日時点の寺院・説教所（布教所）が記載されている。戦後の編纂・出版にもかかわらず、「附国外」（344-351頁）の項目がたてられており、「台湾開教区」（347頁）の部分には合計25箇所の寺院・説教所（布教所）の名称が記載されている。事実上の布教活動は、日本の敗戦とともに終結しているため（松金2006），植民地時期末までに大谷派は、ここに記載されている数の寺院・布教所を設立していたことがわかる。

42) 同前註41。

43) 同前註40。

教所)⁴⁴⁾ の台湾島内での設立状況を示した地図である。大正末期まで、あまり教線が拡大しなかった様子はここから明らかである。また、1935(昭和10)年以降に台中の海岸沿いに設立した布教所以外は、ほとんどが日本人の多く住む都市部に設立されており、本島人居住地域に大きく展開していたとみなすことは難しい。

3. 信者数の変遷

グラフ3～5は、『統計書』をもとに、全宗派および大谷派と本願寺派の信者総数・内地人信者数・本島人信者数の変遷をグラフ化したものである⁴⁵⁾。また、グラフ6とグラフ7は、信者の内訳(内地人・本島人・朝鮮人・外国人)を『統計書』にもとづき示したものである。

信者の獲得は寺院経営において不可欠である。なぜなら信者数の多寡は、寺院や説教所建設の際の寄附金額などへと直結するものであり、また寺院経営の成否のかぎを握るものといえる。大谷派はどの程度の信者を獲得しえたのであろうか。

まずグラフ3をみると、植民地統治開始当初の1898(明治31)年から1900(明治33)年にかけて、日本仏教勢力が獲得した信者全体に占める大谷派信者の割合は高かったが、その後減少していることがわかる⁴⁶⁾。

また、表2およびグラフ6・グラフ7をみると、1916(大正5)年以降、信者の中心が内

地人に転換されていったことがわかる。1903(明治36)年までは、内地人信者よりも本島人信者の方が多く、本島人信者が全体のおよそ70～90%を占めていた。その後、1904(明治37)年になると、内地人信者数が本島人信者数を上回るが、1915(大正4)年までは、全信者数に占める本島人信者数の割合は、およそ20%弱から50%弱の間で推移していた。しかし、1916(大正5)年に、1.9%と本島人信者は激減し、その後、1937(昭和12)年まで10%を超えることはなかった⁴⁷⁾。1937(昭和12)年、1938(昭和13)年は、本島人の占める割合がそれぞれ44.2%、46.4%と急増するが、1939(昭和14)年には8.4%となり、以降は再び20%以下となっていた。

一方で、大谷派の信者数は増加していく。1920(大正9)年には、わずか5年間で1915(大正4)年の3.4倍に増加した⁴⁸⁾。

このような信者数の拡大状況を意味しているのだろうか、『台湾全台寺院斎堂名跡宝鑑⁴⁹⁾』には、「大正九年ニ至リ土地ノ峠隘ヲ^{アマツ}痛感シ現地ヲ購入シ本堂ヲ移築」とある。

1921(大正10)～1922(大正11)年は、寺院所属の信者数が『統計書』に記載されておらず不明のため、その前後の人数との単純な比較はできない。しかし、一時的な減少はあるものの増加傾向にあることはグラフ4とグラフ6をみてもわかる。

新本堂建立後の1929(昭和4)年には信者数は、植民地統治開始当初を除き、はじめて

44) 図1の作成にあたっては、主に前掲の『台湾寺院名簿』や『真宗大谷派寺院教会名簿』などに拠った。なお、一部所在地不明のものがあり、それらは地図上から省略した。

45) 大谷派と本願寺派の信者数については表2を参照。また、全宗派およびそのほかの宗派の信者数については、松金1998: 26-29を参照。

46) 1898年から1900年の間の日本仏教が獲得した信者総数に占める大谷派の割合は、1898年43.9%，1899年26.8%，1900年21.8%であるが、1903年は9.0%，1904年3.9%と激減する。なお、1901年～1902年においても、グラフ7をみると大谷派の占める割合が高く見える。しかし、この2年間は大谷派と本願寺派はまとめて「真宗」として統計書に表記されているため、大谷派が多いのか、本願寺派が多いのかは判然としないので、ここでは論じない。

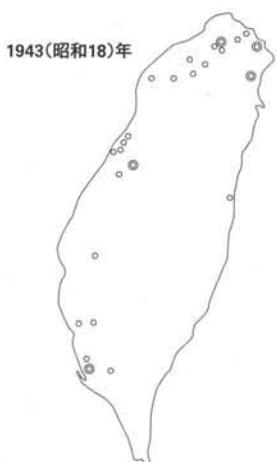
47) 1916年から1936年の間で、大谷派の全信者数に占める本島人信者の割合が5%を超えたのは、1917年、1918年、1920年、1923年、1924年、1925年の6回のみであった。

48) 1915年の信者数は1,656人、うち内地人信者が1,053人、本島人信者が603人であった。それが1920年には、内地人が5,340人、本島人が359人、合計5,699人と増加した。

49) 『台湾全台寺院斎堂名跡宝鑑』(徐壽編著、国清写真館、1932)。

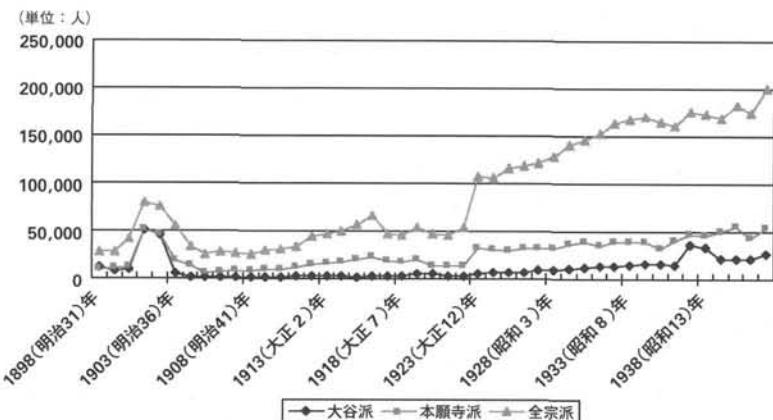
図1. 1898(明治31)年～1943(昭和18)年の大谷派寺院・説教所(布教所)の所在地の変遷【◎寺院、○説教所(布教所)】





1万人を突破し、1937（昭和12）年以降は内地人信者のみで、2万人前後と、内地人信者数では日本佛教各宗派のうち、浄土真宗本願寺派に次ぐ地位を占めることとなった（グラフ4）。

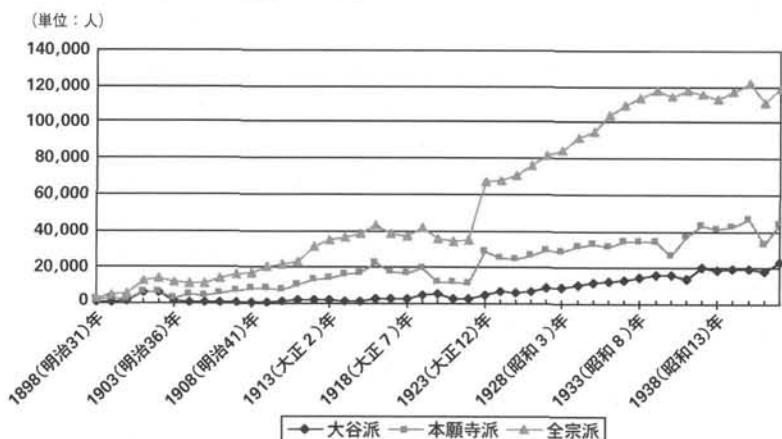
これら信者に関する統計の分析から、大谷派の信者獲得の動きを以下のようにまとめることは可能であろう。植民地統治開始当初において、大谷派は多くの本島人信者を獲得することができた。しかし、それら本島人は大谷派の信者として定着することではなく、1904（明治37）年、信者総数に占める本島人の割



グラフ3. 信者数の変遷（大谷派・本願寺派・全宗派）

出所：各年度『台湾總督府統計書』（台湾總督府官房調査課）

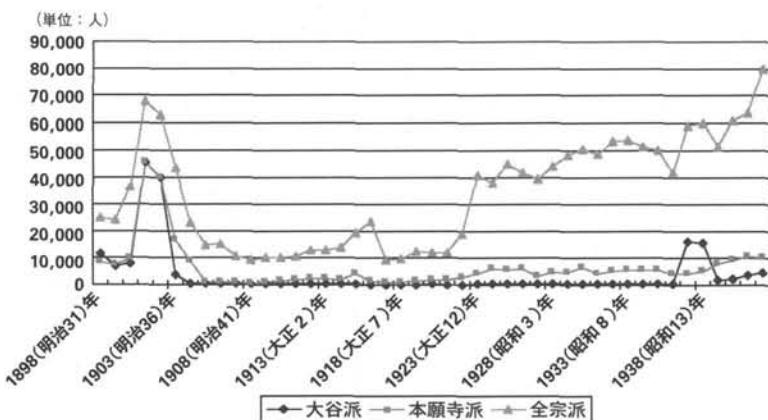
註）1901（明治34）～1902（明治35）年の統計において、大谷派と本願寺派はまとめて「真宗」と表記されている。そのため、大谷派・本願寺派とともに「真宗」の数量で図示している。



グラフ4. 内地人信者数の変遷（大谷派・本願寺派・全宗派）

出所：各年度『台湾總督府統計書』（台湾總督府官房調査課）

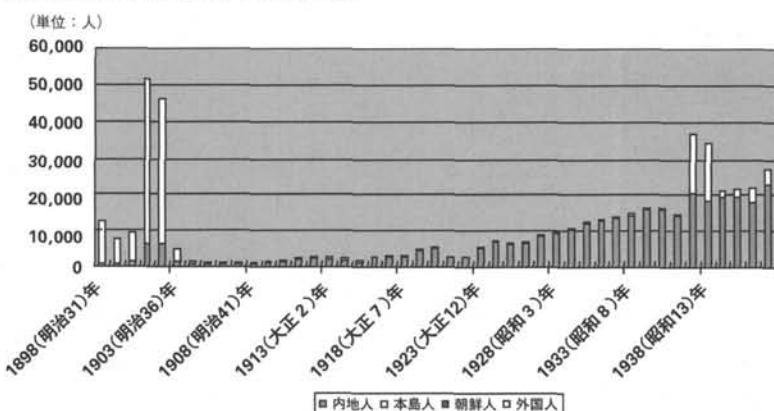
註）1901（明治34）～1902（明治35）年の統計において、大谷派と本願寺派はまとめて「真宗」と表記されている。



グラフ5. 本島人信者数の変遷（大谷派・本願寺派・全宗派）

出所：各年度『台湾総督府統計書』（台湾総督府官房調査課）

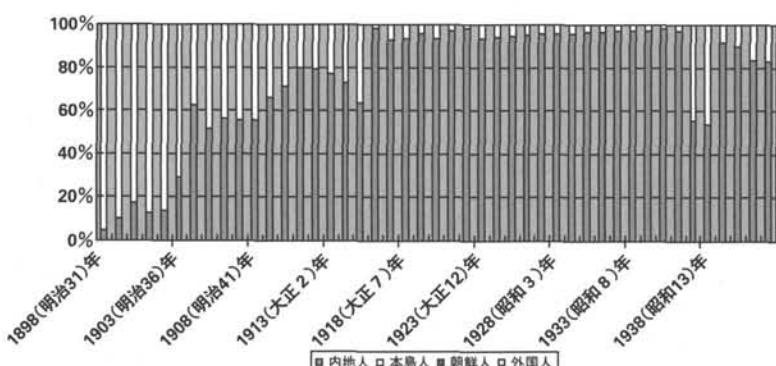
註）1901（明治34）～1902（明治35）年の統計において、大谷派と本願寺派はまとめて「真宗」と表記されている。そのため、大谷派・本願寺派とともに「真宗」の数量で図示している。



グラフ6. 大谷派信者数の変遷（内地人・本島人・朝鮮人・外国人別の割合）

出所：各年度『台湾総督府統計書』（台湾総督府官房調査課）

註）1901（明治34）～1902（明治35）年の統計において、大谷派と本願寺派はまとめて「真宗」と表記されているが、ここではそのまま大谷派の信者数として計上する。



グラフ7. 大谷派信者に占める内地人・本島人・朝鮮人・外国人の割合

出所：各年度『台湾総督府統計書』（台湾総督府官房調査課）

註2）1901（明治34）～1902（明治35）年の統計において、大谷派と本願寺派はまとめて「真宗」と表記されているが、ここではそのまま大谷派の信者数として計上する。

合は減少に転じた。1916（大正5）年、獲得すべき信者の中心が内地人に転換され、大正期には内地人を中心とする布教態勢が定着し、信者が増加していった。皇民化運動が本格化した1937（昭和12）年、1938（昭和13）年には、信者全体における本島人の占める割合が半数に迫る勢いで一時的に急増するが（グラフ5）、すぐにまた内地人中心の信者構成に戻っていった（グラフ7）。

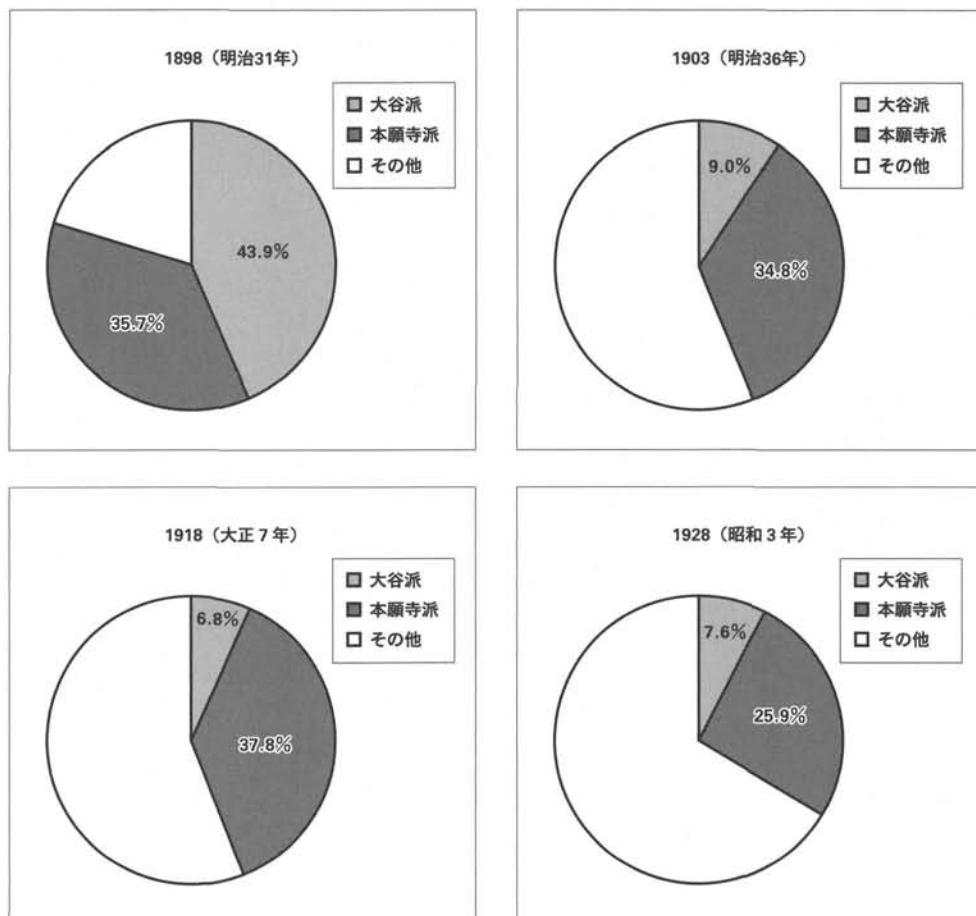
つまり、大谷派の台湾布教は、当初こそ本島人を対象としていたと考えられるが、その後は皇民化の一時期を除いて、本島人布教はほとんど行われず、内地人への布教に力を入れたと考えられる。そして最終的には、日本

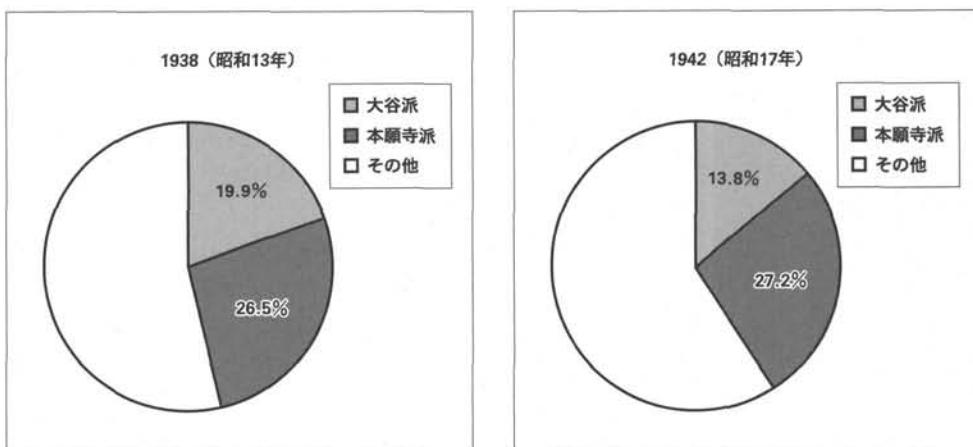
から渡台した各宗派の中で、本願寺派に次いで、内地人信者を獲得することに成功した宗派となったのである。

下記、グラフ8の6つの円グラフは、日本仏教各宗派が獲得した信者総数に占める大谷派および本願寺派の信者数の割合の変遷を示したものである。先にも若干触れたが、1898（明治31）年の時点では、40%強を占めていた大谷派であるが、その後は10%以下となる。それに対し、本願寺派は常に25%強を確保している。1938（昭和13）年には再び10%を越えているが、そのまま台湾における日本の植民地統治は終焉を迎えることになった。

以上、大谷派の台湾における「教線拡張」

グラフ8. 日本仏教各宗派の信者総数に占める大谷派および本願寺派の信者数の割合の変遷





出所：各年度『台湾総督府統計書』（台湾総督府官房調査課）

の概略をながめてきた。そこに現れた大谷派の姿は、他宗派に先駆けて次々と寺院や説教所を建立・設置し、信者を積極的に獲得するものではなかった。統計上に現れる公的に認められたとみなせる布教施設の設置については、限られた地域にとどまり、台湾全体への布教がはかられていたとは考えにくい。また、寺院建立に至っては本願寺派など他宗派に比べおくれをとることになった。一方、信者獲得については、植民地統治開始当初は台湾本島人を中心とするターゲットとして、積極的に台湾への布教を試み、一時的に一定の成果を得た大谷派であったが、それら本島人の信者は固定された大谷派の「信徒」として定着することなく、大正期に至るまで、内地人と本島人とともに目にみえた信者数の増加はなく、次第にその布教の対象を内地人へと移動させていく。そして、大正末になってようやく内地人の信者を増加させることに成功したことがみてとれる。このように、少なくとも大正期に至るまで消極的な布教が続いた原因はどこにあるのだろうか。

次章では、植民地統治開始直後から大正期にかけての大谷派による台湾布教の変遷をたどりつつ、上記の問題点を検討したい。

III. 植民地統治開始直後から台北別院成立にかけての大谷派台湾布教の変遷⁵⁰⁾

1. 出張布教から台北寺務出張所の設立まで

前掲写真1のような大伽藍を建立するに至った大谷派の台湾布教はどのようにはじまったのであろうか。

『台湾全台寺院斎堂名跡宝鑑』⁵¹⁾によると、「真宗大谷派本願寺台北別院」の創立沿革の欄に「明治二十八年四月大稻埕ニ布教所ヲ創設」とあり、創立年月日の欄にも「明治二十八年四月」とある。また、『台湾寺院名簿』⁵²⁾にも、台北別院の沿革のところに「明治28年、從軍吏□□□千秋街ノ民屋ニ本山寺務出張所ヲ設ケラルニ始マル」とある。

しかし、同年4月17日に日清講和条約が成立、5月8日に批准書を交換し、はじめて台湾および澎湖列島が日本領になった。北白川宮率いる近衛師団が上陸をはじめるのは5月

50) 卷末の表3「真宗大谷派台湾布教関係年表」は、『本山事務報告』(真宗大谷派本願寺寺務所文書科)、『常葉』(常葉社)、『宗報』(真宗大谷派本願寺寺務所文書科)などの真宗大谷派公報、および『宗門開教年表』(真宗大谷派宗務所組織部、1969)、木場1995などにより大谷派の台湾布教に関する主要事項をまとめた年表である。

51) 同前註49。

52) 同前註40。

末であることを考えると、この時期に大谷派の布教所が台北に設立されていたとするのは少し無理であろう。実際従軍した特派布教使には、松江賢哲や伊藤大惠などがあり、それぞれ澎湖島に上陸していたことが、軍からの従軍に関する表彰などによってわかるが⁵³⁾、台北に寺務出張所を設立したわけではない。このように、大谷派の台湾布教については、そもそもその嚆矢すらはっきり論じられていないのである。

そこで、多くの研究者から日本植民地期の台湾仏教史の基本的文献として引用されることが多い江木生の「仏教各宗の台湾伝来と変遷及現勢」⁵⁴⁾を引用してみよう。するとそこには、大谷派は「前述諸派よりやゝ遅れて明治三十年七月の伝来である、初代の従軍布教使として渡台された大山慶哉師が大稻埕千秋街（今の永楽町一丁目）に説教所を設置して布教を始め」たとしている。このほか『台北府誌』⁵⁵⁾には、「真宗大谷派は、明治三十年八月始めて大稻埕千秋街に開教」したとある。さらに1897（明治30）年7月29日の『台湾新報』には、「東本願寺」（大谷派）が大稻埕千秋街に説教場を開設し、翌月から布教担任の大山慶哉が台湾在来の人々および内地人信者への定期説教を行う旨の記載がある。

一方、『教報』⁵⁶⁾中の「在台中各宗派の現況」に、「東本願寺現今台湾開教費を募集中にて…（中略）…明年頃には台湾に布教師を派遣して到る所に別院を建設して大に教法を拡張するの計画なりと云ふ」とあり、この時点でもまだ在台布教使が派遣されていないこと

がわかる。また、1896（明治29）年5月10日に設立した佛教会館の講師⁵⁷⁾（曹洞宗・浄土宗・真言宗・真宗本願寺派）や6月21日に成立した台湾開教同盟の発起人⁵⁸⁾（浄土宗・真言宗・真宗本願寺派）に大谷派僧侶の名前はない。

さらに、同年10月14日には、真言宗から台湾に派遣されていた小山祐全ほか、浄土宗・浄土真宗本願寺派・曹洞宗・日蓮宗の各派布教使から総督府に対して、「官有ニ属スル寺宮廟下賜ノ儀ニ付建議」がなされる。これは、官有となってその本来の用途として使われていない寺廟の下賜を受け、宗教施設として使用したいとの要求であるが、ここに大谷派布教使の名前はみられない⁵⁹⁾。来台宗派による重要な共同建議にひとり大谷派が加わらなかつたことは考えにくく、1896（明治29）年時点では大谷派の台北在勤布教使はまだいなかつたとみなすべきであろう。

それでは、大谷派は台湾布教にあまり興味がなく、布教使を送る意思がなかったのだろうか。台湾領有決定直後の1895（明治28）年5月16日の門跡「御直命」に関する演説には、「遂ニ台灣澎湖島ヲ我日本ノ領地ト御定メニ相成リ…（中略）…コレ迄澎湖島ナトハ名タニモキカナンダ処ナレトモ…（中略）…布教ノ道ヲ御拡張アラセラレ子ハナラヌ」⁶⁰⁾とある。また、同年11月29日の演説には「台灣澎湖島ノスミスマテモ時機相応ノ要法タル淨土真宗ハ是非トモ御弘通ナサレ子ハナラヌ」⁶¹⁾とある。ここには、澎湖島の名前を聞いたことがないという、台湾・澎湖島に

53) 『本山事務報告』19, 1895年4月29日, 3頁。木場1995: 135参照。

54) 『台湾仏化』1-1（台湾仏化青年会, 1937), 14-19頁に掲載。また、『南瀛仏教』15-2（南瀛仏教会, 1937), 15-20頁には「内地仏教の台湾伝来と其現勢」と題する同様の文章の掲載があり、先行研究ではこちらから引用されることが多いが、出版は『台湾仏化』が1月5日、『南瀛仏教』が2月1日となっており、『台湾仏化』の方がほぼ1ヶ月早く発行されている。

55) 『台北府誌』（台北府編, 1919年), 207頁。

56) 『教報』1（大日本台湾仏教会, 1896), 41頁。

57) 『台湾新報』1896年6月17日, 3面。

58) 『淨土教報』259, 1986年7月25日, 5頁。

59) 『台湾総督府公文類纂』第178冊第2文書。なお、資料中には「布教師」と記載されている。

60) 『本山事務報告』20, 1895年5月26日, 11頁。

に対する興味の低さを感じさせる言葉もあるが、基本的に台湾布教の必要性を大谷派が認識していたことは間違いない。

そしてここで『宗門開教年表』⁶²⁾ および『本山事務報告』をみると、上記のひとつめの演説の翌日5月17日に、元釜山別院輪番⁶³⁾であり、海外布教の経験がある太田祐慶が台湾島兼澎湖列島布教主任を命じられていることがわかる⁶⁴⁾。太田は、同25日に朝鮮支那両国布教主任兼任となる⁶⁵⁾。太田の渡台は、門跡代理の慰問使として、特派布教使である佐々木円慰と本田良觀をともない台湾に赴き、葬儀および追悼の法会を行うとともに遺体の火葬や埋葬を取り扱うことがその目的であった⁶⁶⁾。太田は11月2日、佐々木は19日に帰京している⁶⁷⁾ ことからわかるように、この時点ではまだ布教使が駐在する形での布教が開始されたわけではなく、あくまで一時的な出張滞在にすぎなかった。そのような状況においても、1896（明治29）年8月1日に台湾在住の王志唐と紀晴波なる人物が、門徒に加入するため誓約書を携えて本山を訪問したことが『本山事務報告』に掲載されており⁶⁸⁾、布教の成果はある程度あがっていたようである。同年11月14日、大山慶哉⁶⁹⁾ と松

江賢哲が台湾出張を命じられた⁷⁰⁾ が、これも太田の時と同様に出張による視察・布教がその主要な目的であった。

そのような布教の進め方に、1897（明治30）年4月27日、転機が訪れる。大山と松江は台湾出張を命じられ、そのままそれぞれ台北在勤、台南在勤となった⁷¹⁾。ここに大谷派の布教使駐在による台湾布教がはじまることになる。そして6月25日、台湾および澎湖列島全般の教学事務を所管するため、台北寺務出張所が設置された⁷²⁾。同日、初代寺務出張所長には東京寺務出張所長の和田円什が任命された⁷³⁾。8月31日には台北説教場が設置され⁷⁴⁾、10月1日通達の「告達乙第四十号」には「教区及教務所位置」として「第二十五教区」は「台湾」と規定されている⁷⁵⁾。12月18日、台湾に布教掛をおくこととなり⁷⁶⁾、台湾寺務出張所職制を定めた⁷⁷⁾。このため大谷派の台湾布教についての基本的な枠組みは、1897（明治30）年末ごろにはっきりしてきたといえる。

つまり、植民地統治最初期においては、他宗派が日清戦争や台湾への派遣軍隊の従軍布教使をそのまま台湾布教にあてるなど、植民地統治開始直後から駐在布教を行ったのに対

61) 『本山事務報告』26, 1895年11月30日, 11頁。

62) 『宗門開教年表』(真宗大谷派宗務所組織部, 1969), 14頁。

63) 別院の管理・運営などを行う責任者のこと。

64) 『本山事務報告』20, 1895年5月26日, 5頁。

65) 同前註64)。

66) 『本山事務報告』号外, 1895年9月1日, 2頁。

67) 『本山事務報告』26, 1895年11月30日, 8頁。

68) 『本山事務報告』35, 1896年8月25日, 12頁。

69) 大山の名前については、史料によって「哉」と「成」、「城」など、表記が混用されているが、台湾総督府公文類纂に本人から嘉義県知事宛に出された届出(『台湾総督府公文類纂』第9758冊第10文書)があり、そこには「哉」と記載されているため、本稿ではすべて「哉」に統一している。

70) 『本山事務報告』38, 1896年11月30日, 7頁。

71) 『本山事務報告』44, 1897年5月8日, 10頁。

72) 「告達乙第二十九号 台湾台北県ニ寺務出張所ヲ置キ台湾及澎湖列島全般ノ教学事務を所管セシム」, 『本山事務報告』46, 1897年7月30日, 1頁。なお、『宗門開教年表』では、寺務出張所の設置は4月23日となっている(15頁)。

73) 『本山事務報告』46, 1897年7月30日, 5頁。

74) 『宗門開教年表』(真宗大谷派宗務所組織部, 1969), 15頁。

75) 『常葉』1, 1897年10月11日, 27頁。

76) 「告達乙第五十八号」, 『常葉』8附録「宗報」, 1897年12月25日, 2頁。

77) 「告達乙第五十九号」, 『常葉』8附録「宗報」, 1897年12月25日, 2-3頁。

し、以前から中国や朝鮮半島など、海外布教に豊富な経験をもつ大谷派は当初海外布教の経験者を出張者として送るという方策をとったのである。このため駐在布教は、他宗派よりも若干おくれた形ではじまることになった。

2. 末寺の獲得による教線の伸張

1896（明治29）年、大山慶哉が台北出張を命じられたことはすでに述べた。しかし大山は、この時ただ視察のみをしていたわけではない。まだ正式な駐在がはじまっているわけでもないのに、台湾在来の寺廟を大谷派末寺として編入するよう積極的に動いている。

たとえば大山は、聖王廟・湄洲宮・普濟寺・平和廟などから出された大谷派の管理に属する出願、台南の開隆宮・岳帝廟・城隍廟・嘉義の城隍廟・媽宮城の大媽祖宮などの住持から出された大谷派の末寺僧侶になるための出願書類を、日本へもちかえって本山に提出している⁷⁸⁾。また、上記の聖王廟・湄洲宮・普濟寺・平和廟を大谷派の管理とする旨、嘉義県知事に届出たのが大山であることも行政文書からわかる⁷⁹⁾。

そしてこのような末寺獲得の活動は、1898（明治31）年5月18日に「内訓第十八号 本島在来ノ廟宇ヲ内地寺院ノ末寺ニ編入禁止之件」⁸⁰⁾が発布され、総督府から禁止されるまで続けられる。もちろん、台湾在来の寺廟が日本佛教の教義や儀礼を十分に了解した上で末寺へ編入されたわけではないことは、この末寺禁止を行なうにあたって総督府が下記のような見解を示していることからも明らかである。

本島在来ノ廟宇ヲ以テ内地各寺ノ末寺ト為シタル旨報告スルモノ統々有之候處本島廟宇ノ多クハ賢君功臣等ヲ祀ルモノニ有之候然ルニ濫リニ寺院トナスカ如キハ謂レナキ处置タルノミナラス其末寺ト称スルモ單ニ某寺末寺トノ標札ヲ揚クルニ止リ其实從來ノ廟宇其他ニシテ寺院ノ体裁ヲ具ヘサルモノ多キ趣キ右ハ畢竟布教ニ從事スル輩ノ或ル点に於ケル競争ヨリ生スルノ弊ニ之レアルベシト思料セラレ旁不都合ニ付追而何分ノ法制定セラルヽ迄右等廟宇ヲ以テ末寺トスル儀ハ御差止メ相成可然哉内訓案ヲ具シ仰高裁候⁸¹⁾

現存の『台湾総督府公文類纂』から判明する日本佛教による台湾在来寺廟の末寺編入例は全体で47件あり、そのうち大谷派のものは18件を占める⁸²⁾。大山が台湾各地の在来の寺廟に働きかけて末寺としていたのにはいくつかの理由があったと考えられる。それは、末寺となった寺廟の大谷派の活用方法から推し量ることができる。

大山の報告によると、1897（明治30）年8月の台北説教場開設以来、大谷派に加わる門徒は1,540余戸、信者数はおよそ8,000人に達していた⁸³⁾。帰属証を附与し末寺に加わったことを県知事へ通牒したものは14個所の寺に及び、鄞山寺・大衆廟・賜福宮・湧蓮寺・三山国王廟・宝藏巖・祖師廟・景福宮・仁海宮・五穀廟・甘泉寺などでは各担当弁務署の認可を受けて月1回程度の派出説教の会場としていた。つまり、寺廟の土地や建物を利用するだけではなく、その在来の寺廟を信

78) 『本山事務報告』44, 1897年5月8日, 10頁。

79) 『台湾総督府公文類纂』第9758冊第10文書。

80) 『台湾総督府公文類纂』第248冊第41文書。

81) 同前註80。

82) 『台湾総督府公文類纂』中の日本佛教による台湾在来寺廟の末寺編入のあらましについては、温国良2001に詳しい。一方、大谷派側で確認できている帰属証を附与した寺廟の数は全部で30件以上あり、現在『台湾総督府公文類纂』で確認できる本末関係はその一部に過ぎないことは理解しておく必要がある。

83) 『常葉』10, 1898年1月15日, 38頁。

仰する本島人に説教をする場としてそれら「末寺」は最適の場を提供したのであろう。

このような形で大山は末寺を通じて大谷派の勢力拡大につとめた。その成果のひとつとして、4月10日、大山は慧燈大師四百回忌の法要に台湾末寺惣代開隆宮住持林静壽および門徒11名を引率して基隆を出発、15日に本山を拝礼した。本山見学では、大山が「支那語」で説明するとの記事もあり、ある程度までの布教は現地の言葉で行いえたこともわかる⁸⁴⁾。

3. 台北寺務出張所が果たした役割

先に台北寺務出張所長に任命されていた和田円升であるが、1898（明治31）年1月11日、布教使本多文雄・布教掛加藤広海・布教掛広岡荷織とともに出発し、18日台北に到着した⁸⁵⁾。任命から渡台までの間に半年ほどの時間がかったが、ここによく大谷派の台湾布教を統括する地位にある人物が現地に駐留することになったのである。

和田寺務所長の到着後、1月25日から28日にかけて台北説教場で報恩講が営まれた。本島人の参加もあり、寄附を行ったものが100名におよぶなど、盛況に終わった様子が報告されている⁸⁶⁾。

そして、和田は大山をともない、2月4日から新竹・台中・嘉義・台南・鳳山・澎湖島などへの視察を行った⁸⁷⁾。他宗派の例は、かかる布教責任者の視察が台湾布教に対する方

策の提案へつながることがあるが、大谷派の場合はどうであったのだろうか。和田の視察の後、その報告を受ける形で、今後の布教上の注意点や方策が『常葉』に掲載された⁸⁸⁾。

まず、ひとつめは、布教使はいくら言葉や論理が優れていても、年少だと台湾の人々はなかなか従わない、ということを指摘する。そのため、布教使には中年以上の人物を用いた方がよいとした。ふたつめには、布教のために現地語の習熟は不可欠であるが、それは現地で学ぶべきという意見を提示した⁸⁹⁾。このほか、政治家は宗教と提携するべき、台湾全島の普通教育を宗教家に一任するべき、宗教家に医師を兼ねさせるべきといった意見も提起された⁹⁰⁾。しかし、これらの意見がどのくらい本山にすくいあげられたのであろうか。上記意見にもとづいた事業が実施された形跡はなく、この段階では、大谷派には浄土宗などにみられた布教策策定の過程における「下から上へ」といった動きはとくにみられない。

和田は視察の後、3月1日に帰国する⁹¹⁾。そのためまたすぐに現地の責任者が不在という状況が生まれるが、和田とともに来台した本多・加藤・広岡は、2月17日付でそれぞれ台南・台北・鳳山の説教場在勤を命じられ⁹²⁾、各地に分散しつつ台湾に残ることとなり、駐在布教が各地方へと広がっていったことがわかる⁹³⁾。そのうち、広岡は5月15日に鳳山布教場に語学学校を開校している。さら

84) 『常葉』20, 1898年4月28日, 36頁。

85) 『常葉』12, 1898年2月5日, 33頁。

86) 『常葉』14, 1898年2月25日, 32頁。

87) 「台湾巡視概況」, 『常葉』19, 1898年4月20日, 46-49頁。

88) 「台地教報」, 『常葉』19, 1898年4月20日, 49-52頁。同稿が和田らの視察の概要を聞いたうえで書かれたことは、「真宗大谷派本願寺より派遣せられし某氏か全島を周遊し子細に民情風俗等を調査の上復命せし意見の大要を聞得たり宗教家の観察また大に見るべきものあり左に其の概略を掲げん」と記されていることからわかる。

89) 「台湾布教に就て」, 『常葉』19, 1898年4月20日, 49頁。

90) 同前註88。

91) 『常葉』15, 1898年3月5日, 33頁。

92) 『常葉』14附録「宗報」, 1898年2月25日, 3頁。「布教使在勤」, 『常葉』13, 1898年2月15日, 35頁。

93) 「鳳山教報」, 『常葉』27, 1898年7月5日, 37-39頁。

表4. 1898(明治31)年前半期における大谷派台湾布教実況一覧⁹⁷⁾

名称	録事	布教使	布教掛	番僧	総数
寺務出張所	2	—	4	—	6
台北説教場	—	1	1	1	3
台南説教場	—	1	1	—	2
安平説教場	—	—	1	—	1
新竹説教場	—	—	1	—	1
鳳山説教場	—	—	1	—	1
宜蘭説教場	—	—	1	—	1
阿公店説教場	—	—	1	1	2
彰化説教場	—	—	1	—	1
嘉義説教場	—	—	1	—	1
清国廈門説教場	—	—	1	—	1
合計	2	2	14	2	20

*大谷瑩誠一行は含まない。

に、本多をはじめ台湾へ渡航した布教使たちが、宗門の機関誌である『常葉』へ台湾での視察や経験を投稿⁹⁴⁾しており、多くの台湾に関わる記事が掲載されることとなった。また、『常葉』には、このほか嘉義において現地の宗教施設を利用して、自ら通訳なしで毎月2回の説教を行う木全義順の紹介など、台湾各地での布教活動の様子も伝えられている⁹⁵⁾。

このような台湾寺務出張所を中心とした台湾における大谷派の布教体制は、1898(明治31)年前半に一応の全島的組織として構築されることになった。上記表4によれば、清国廈門説教場を含めれば、寺務出張所1、説教場10、僧侶の総数は20人という全体構成であったことがわかる。決して台北だけでなく、全台湾的に布教にともなう事業が展開されつつあった様子もわかる。他方、この時期まで

に大谷派に帰属しているとみなされていた台湾在来の寺院は40箇所を数え、1897(明治30年)末と比較すると、15箇所も増えている⁹⁶⁾。

つまり、これまで教勢拡大の指標となっていた末寺編入が総督府によって禁止される一方、日本から派遣してきた布教使たちが、台湾各地での布教を拡充していくこうとする動きが展開していったといえよう。そして表4のように、台北の寺務出張所を中心とした説教場が、比較的バランスよく全台湾を網羅する形で分布することになった。このような事務体系が、ある程度有効に機能していたともいえよう。また、表中には「清国廈門説教場」が入っているが、次節でも述べるように大谷派にとっては、植民地統治開始当初より台湾と南清とは連関させて捉えられるべきものであり⁹⁸⁾、実際、布教使の配置換えなどで

94) 本多文雄「南翔記」(第一),『常葉』23, 1898年5月25日, 1-5頁。本多文雄「南翔記」(第二),『常葉』31, 1898年8月15日, 1-7頁。菅沼覚円「台湾紀行之一」,『常葉』29, 1898年7月25日, 43-44頁。山田哲司「台湾の記」,『常葉』33, 1898年9月7日, 26-28頁。

95) 「布教使木全義順師」,『常葉』13, 1898年2月15日, 35頁。

96) 「台湾教況」,『宗報』1, 1898年10月23日, 10-12頁。

97) 同前註96, 「台湾布教実況一覧」にもとづいて筆者作成。

台湾と南清とを行き来するといったケースも多く、この点は他宗派と比較した場合、大谷派の特徴のひとつといえる。

4. 台湾布教から台湾・南清布教という新たな可能性への模索

台湾寺務出張所を中心として構築された全島的な布教体制は、和田が離任し、1899（明治32）年1月6日に石川馨が台湾寺務出張所長となった⁹⁹⁾後も引き続き強化されていく。台湾現地の言語を操る能力をもち、從来から台湾布教に大きな役割を果たしていた大山は、26日、台湾寺務出張所勤務¹⁰⁰⁾となり、名実ともに大谷派台湾布教の中心人物の一人となる。

また、新たな布教使も次々と渡台してきた。『宗報』によれば、1899（明治32）年に、木本香林（台湾寺務出張所）、永田純雄（台湾寺務出張所）、山内等（台湾開教用掛）、石森教一（台湾布教掛）、富田存証（台湾布教掛）、小笠原大賢（台湾布教掛）、葦名慶一郎（台湾開教用掛）、小谷台潤（台湾開教用掛）、寺島一之（台湾布教掛）、吉崎靈淳（台湾布教掛）、岡本幸雄（台湾布教掛）、信国堅城（台湾開教用掛）、橘亭（台湾開教用掛）、市村堅正（台湾開教用掛）、大城義讓（台湾布教掛）などが任命されている。

このように人材が充実していく一方で、日本から着任したばかりの布教使の中には、台北の説教場に対して「其不整備なるは驚くの外なし」¹⁰¹⁾、「本願寺の威敵を保ち得るの範

囲に於て、適宜なる外観を有するの必要あり」¹⁰²⁾と、その施設の不十分さに不満を示す場合もあった。

台北説教場は台湾布教全体の中心となるべき場所であり、岡本覚亮を中心に新築計画が進められた。1899（明治32）年9月8日、台北城内府前街2丁目27番戸に布教処設置の認可を受け¹⁰³⁾、同月17日に内地式の仮本堂を具えた台北説教場が落成、遷仏法要を行った¹⁰⁴⁾。

全島的な布教体制、多くの人材、そして新しい内地式の仮本堂を具えた大谷派の台湾布教に、さらなる転機が訪れる。1900（明治33）年4月5日、大谷瑩誠（能淨院連枝）が台湾兼清国両広主教を命ぜられ¹⁰⁵⁾、台湾の布教の最高ポストにつくことになったのである。大谷派本山がいかに台湾布教を重要視していたかをとらえることのできる人的配置であった。予算的にも1900（明治33）年度の台湾布教費は約9,452円であり、韓國布教費約6,657円より多く、清國布教費約10,985円に迫る勢いで、教団内での重視ぶりがうかがえる¹⁰⁶⁾。

1900（明治33）年5月19日、下記の「台湾及清國福建両広布教事務規則」が発布され、6月1日から新規則を施行、從来の台湾寺務出張所は5月31日をもって廃止されることになった¹⁰⁷⁾。台湾布教は大谷派の全面的な支援を受けてさらに飛躍する様相を呈していた。

98) 佐藤 1963.

99) 『宗報』5附録、1899年2月15日、11頁。

100) 『宗報』5附録、1899年2月15日、14頁。

101) 本多文雄「南翔記」（第二）、『常葉』31、1898年8月15日、5頁。

102) 本多文雄「南翔記」（第二）、『常葉』31、1898年8月15日、6頁。

103) 『台灣總督府公文類纂』第6965冊第25文書。

104) 『宗報』14、1899年11月14日、15-16頁。

105) 『宗報』22附録、1900年5月5日、14頁。「告達十一号」（『宗報』24附録、1900年6月25日、1-2頁）などを参考にすると、史料中には「福建」の文字がみえないが、「台湾兼清國福建両広主教」のことと考えられる。

106) 『宗報』17附録、1899年12月27日、3頁。

107) 「告達十号」・「告達十一号」、『宗報』24附録、1900年6月25日、1-2頁。

告達第十一号

台灣及清國福建兩広布教事務規則左ノ通之
ヲ定ム

第一条 台湾及清國福建兩広布教事務ヲ処理スル為メ監督及監理ヲ置ク

監督ハ親授トス主教ヲ輔佐シ布教ノ事務
ヲ監督ス

監理ハ稟授トス監督ノ指揮ヲ承ケ布教事務ヲ整理ス

第二条 台湾北部同南部福建兩広ニ監理各一人ヲ置ク其駐留地及所轄区域左ノ如シ但シ監理歛員ノ場合ニ於テハ其職務ハ監督臨時之ヲ兼摶ス

台湾北部監理	台北駐留
--------	------

台北県一円	台中県ノ一部
-------	--------

宜蘭庁一円	台東庁一円
-------	-------

台湾南部監理	台南駐留
--------	------

台南県一円	台中県ノ一部
-------	--------

澎湖島庁一円	
--------	--

福建監理	廈門駐留
------	------

清国福建省一円	
---------	--

兩広監理	廣東駐留
------	------

清国廣東省一円	同廣西省一円
---------	--------

第三条 監理ハ監督ノ指揮ニ依リ毎年一回以上其所轄区域内ヲ巡視シ布教ノ弛張ヲ監査シ意見アルトキハ監督ヲ経テ主教若ハ布教局長ニ提出スヘシ

第四条 監理ハ毎年二回一月其所轄区域内布教ノ実況ヲ具シ監督ヲ経テ主教及ヒ布教局長へ報告スヘシ

第五条 監理ハ監督ノ指揮ニ依リ毎年一回主教駐留地ニ会シ事務ノ打合セヲナシ及ヒ翌年度布教費ノ予算案ヲ調製シ主教ノ認定ヲ経テ監督ヨリ布教局長ニ提出スヘシ

附則

本規則ハ明治三十三年六月一日ヨリ施行ス

この規則改正にもとづき、6月2日付でこれまで台湾寺務所長であった石川馨が台湾及清國兩広布教監督となった¹⁰⁸⁾。また、大山慶哉が台湾南部布教監理となり台南説教場在勤、台北布教場在勤の布教使佐野即悟が台湾北部布教監理となり台北説教場在勤となつた¹⁰⁹⁾。

このような新体制への移行期に台湾及清國福建兩広主教の大谷瑩誠は5月16日から6月6日にかけて台湾全島を巡教視察した。その目的は「台湾開教の必要は今更嘸々するを要せざることにはあれども台湾に開教せんには何れの地を以て開教の根本地と定むべきやは当地開教に就ての第一の問題なり過る年以來仮りに本拠を台北と定めありしも余り好き効果もなかりければ今度は台湾全島を巡視し適当の地を見出さばや」¹¹⁰⁾というもので、振るわぬ教勢を打破するため、新たな布教の根拠地を探し出すために行われた視察であったことがわかる。移動に困難を極めながらも無事視察を終え、主教を台北から彰化に移すこととなる。しかし、大谷瑩誠はそれからわずか半年、12月7日で同職を離れることとなる。

はたして、この規則改正がもたらしたものは何だったのであろうか。それは、1901（明治34）年6月10日に台中から泉州に移った彰化学堂を例に出すまでもなく、かつての台湾寺務出張所が、廈門をその管轄に含みながらも、あくまで日本の植民地である台湾を主たる対象としていたのに対し、「台湾及清國福建兩広布教事務規則」は、布教権問題¹¹¹⁾においても全く状況を異なる台湾と南清（福建・兩広）をその主要な対象としていたとい

108)『宗報』24附録、1900年6月25日、5頁。なお、史料中では「福建」が抜け「台湾及清國福建兩広布教監督」と表記されているが、石川が任命されたのは「台湾及清國福建兩広布教事務規定」にもとづく「台湾及清國福建兩広布教監督」と考えられる。

109)『宗報』24附録、1900年6月25日、5-6頁。

110)「連枝の巡教」、『宗報』27、1900年10月5日、15頁。

111) 佐藤 1964.

うことである。先にも述べたが、このような布教区分ははたしていかなる考え方にもとづき、決められたのであろうか。他宗派と同様に実際台湾や南清で布教活動を行った僧侶たちの具申であったのであろうか。和田らの視察との関係性を考えると、可能性は高くないことはわかるが、その解明には、大谷派が中国布教と台湾布教とをどのように位置づけていたのかという検討が必要であり、今後の課題といえる。

5. 地方政府による布教使への批評と評価

大谷瑩誠の辞任後、台湾における大谷派の布教活動はどのように変容していくのであろうか。しかしながら、当該時期に関し、『宗報』など大谷派宗門の史料の中の台湾布教に関する記事は少なく、それらのみを使用して布教の実態を把握することは困難である。そこで宗門外の史料に大谷派の台湾布教に関する記載の有無を求めることがある。そうすると、たしかに限られた史料であるが、『台湾総督府公文類纂』には、1901（明治34）年から1903（明治36）年にかけて各地方長官から総督府にあてて提出された各地の宗教調査報告書があり、ここからその間の大谷派の布教状況を推察することは可能であろう。

これらの宗教調査報告書は、「明治三十二年訓令第二百二十号第十項」によって、各地方長官に義務づけられている宗教に関する事項調査が滞りがちなため、1900（明治33）年11月27日付「民県第一一八八号」で、改めて

とくに「布教師ノ増減」、「布教師ノ氏名及其性行」、「各布教ノ状況」などを当分の間毎月末に報告するよう民政長官より各地方長官へ通達したものの回答として送られてきたものである¹¹²⁾。その後、1901（明治34）年には年に3回の報告となり、1907（明治40）年には2回、1909（明治42）年には年1回、そして1912（明治45）年には「年報行政事務及管内概況」中に報告をする形になり廃止されている¹¹³⁾。

布教使の名前や所属宗派などに多くの誤りがあるなど、当時の地方政府による宗教調査の正確性にはやや疑問が残る¹¹⁴⁾。しかし、宗門関係の史料が少ないこの時期の台湾に派遣されていた日本佛教各宗派の僧侶たちの活動を記しており、その記述を手がかりに宗門の史料と対照させながら、当時の布教使たちがどのような状況にあったのかについてうかがい知ることができる。また、植民地統治機関が布教使たちを、また日本佛教の布教活動を、どのように評価していたかについて、把握することが可能な興味深い史料といえる¹¹⁵⁾。以下、台北・彰化・台南・宜蘭など、報告書が送られてきたそれぞれの地域ごとの教線変遷を追っていくこととした。

台北については、1900（明治33）年11月時の台北在勤の大谷派布教使¹¹⁶⁾として、佐野即悟・大山慶哉・菅沼覚円の名前があげられ、彼らが説教場を景尾・新店・台北などに設け、毎月定日説教を行っていたことが記されている。しかし大山は、前記したように宗

112) 『台湾総督府公文類纂』第4609冊第4文書。

113) 『台湾総督府公文類纂』第4901冊第15文書、同第4984冊第15文書、第5251冊第11文書、第5455冊第8文書。

114) 地方政府が行政報告のために作成したものであるため、宗教的事象への理解が高くないほか、届出のおくれやその他の理由により、布教使の名前や布教を行っていた場所などの情報が不正確であったり、各布教使の所属宗派に誤認があったりするので、使用するに当たっては注意が必要である。松金 2002a, 2002b 参照。

115) 調査の概要や頻度などについては、温国良 1999 を参照。なお、本節の典拠とした史料は以下の通りであり、とくに各部分の出所については明記しない。『台湾総督府公文類纂』第4644冊第26～31文書、同第4681冊第14～15文書、同第4741冊第6・8・9文書、同第4742冊1・3文書。

116) 宗門の表記では「布教使」、総督府など行政機関の表記には「布教師」が多用される。本稿では、引用を除いてすべて「布教使」に統一する。

門の史料によると、6月に台湾南部布教監理となり台南説教場在勤を命じられている。在勤を解かれるのが12月であることを考えると、11月時点では台南在勤のはずであり、事実関係にズレがみられる。その後の報告によると、1901（明治34）年8月時の在勤布教使としては、佐野即悟・加藤広海・立石等があげられており、当時内地人信者500人、本島人信者5,913人を獲得していたとある。また12月の報告では、布教使は佐野即悟ほか2名と報告されている。台北では、規模は必ずしも大きくないが、一定の布教活動が継続的に行われていたことがわかる。

一方で、台北の周辺地区では、布教が順調に進まない様子が記されている。1901（明治34）年12月までの調査によると、当時の深坑の布教使は加藤広海であり、加藤が台北から深坑へ派遣されていたことがわかる。景尾に10名、新店に53名の信者がおり、毎月1日と15日に説教を行っていた。しかし、1902（明治35）年4月には、前期と比べて衰え不振となっている状況が報告されている。そして1903（明治36）年4月には、地方政府に報告しないまま布教を休止し、8月にはついに加藤が布教中止を届け、布教活動は終了することとなった。

大谷瑩誠の視察によって布教の根拠地と位置づけられた彰化については、1900（明治33）年11月時の報告で、「同宗ニ於テハ當所ヲ根拠トシ漸次全島へ布教スルヲ目的トシ」¹¹⁷⁾と大谷派が彰化を布教の根拠地と位置づけている旨が記してあり、これは大谷瑩誠の視察の結果と合致する。しかし、報告書には大谷瑩誠については特記されておらず、駐在布教使である千田静諦の布教活動を報告しているのみである。報告では、千田が毎月本島人男性・本島人女性・内地人にそれぞれ2回ずつ、合計6回の説教を行っており、聴衆は毎回40名を下回らないとその盛況ぶり

が伝えられる。また、彰化以外についても、大肚・員林・北斗・鹿港・白沙坑などへ出張布教を行い、信者約3,000名を得ていることなど、その成果が強調されている。さらに、彰化学堂における本島人子弟教育や窮民への施薬など、全般的に真摯な宗教的態度や社会貢献など多方面にわたる布教活動が行われていたことが示される。

台湾中央部の埔里については、1900（明治33）年11月時の布教使として村井義明があげられている。「志行堅固」のため、内地人と本島人双方からの信仰を集めている旨記されている。また、埔里には漢族以外にオーストロネシア系の先住民族も居住しており、それら先住民族の言葉も今後布教を実施するために学習中である。このように順調にみえた埔里の布教状況であったが、1901（明治34）年8月の報告では村井義明が台南へ転任したため、様子が一変したことが記されている。新任の市村堅正が、酒楼に入りしていることを取りあげた上で、同人の品行がよくなく、布教においても不勉強であるため、説教場に信者はいないと報告する。同年12月や1902（明治35）年4月の報告でも、市村の不道徳な行いを特記し、布教に不熱心なので、一人も信者がいないと厳しく批判されている。

同様に南部の中心都市である台南においても、1900（明治33）年11月時点の報告で安平の宮尾臻秀と台南の石森教一に対し、厳しい評価が加えられている。そもそも台南地区の大谷派布教は、1897（明治30）年6月に台南・鳳山・安平、10月に嘉義、1898（明治31）年10月に恒春に説教場を設けたところからはじまり、大谷学校を設置するなど、はじめはおおいに拡張し、一時多数の信者を得たが、その後布教従事者の交代が頻繁であったため、現地の人々の信用を得ることができず、恒春以外は信者がほとんど皆無となって

117)『台湾総督府公文類纂』第4644冊第26文書。

いると記されている。とくに宮尾は、酒色にふけるとの風評があり、非難を受け信者を失ったとされている。一方、石森については、布教使として適當の人物と認め難いと評され、恒春の立石はやや熱心だが、その風采や態度は宗教家として人を帰服させるものではないと報告されている。その後、大山慶哉が台北から入り、主任として建て直しを試みている様子が記され、12月の報告では、引き続き大山が大谷学校を再興して、内地人には漢学を、そして本島人には国語を教授するなどして、教勢を挽回しようとしているとの記述がある。しかし、その後、1901（明治34）年8月の時点では、大谷派の勢力はほとんど絶滅に瀕しているとされ、村井義明がきてその衰勢を挽回しようとしているとの報告があるが、やはり12月の報告では振るわないとされている。

東海岸の宜蘭については、1900（明治33）年11月時点の布教使としては、木本昇があげられている。月1回の法話会を実施しているものの、本人は現地語ができないため、本山送付の書籍（漢文）を通じて布教している様子が記されている。1901（明治34）年12月の報告では官側への届出なしに布教使が姿を消したとあるが、その後の1903（明治36）年4月の報告では、毎月7回の出張説教が行われている様子や信者は内地人のみ140人いること、布教に熱心ではないので他宗派との競争もおこらないことなどが記されている。8月末までの報告では、本島人信者は僧侶をいやしむ傾向あり、それが布教上の障害となっていることが指摘されている。信者は内地人のみの120人と、変わらず内地人中心の布教であることがわかる。

そのほかの地域としては、1901（明治34）年8月時点の新化の布教使である加来享は、品行方正であり、熱心に布教に従事しているので、すこぶる好評とある。また、1901（明

治34）年12月時点の嘉義の布教使である信國堅城は、「温厚篤実」、「素行端正」と評され、前任者は素行が修まらず負債を残して台湾を去ったため体面が傷ついていたが、徐々に回復していると高い評価を受けている。内地人へは毎月14日と27日に、本島人へは旧暦毎月1日と15日に説教していたと記されている。しかし、新化・嘉義ともに、この後顕著な布教の進展を示す報告はない。1902（明治35）年12月の報告では、鳳山の真宗大谷派説教所について、鳳山市街中和街において布教使信國堅城により開設されたものであるが、すでに布教使は居住しておらず、有名無実の存在で、信者も皆無と、その衰退の様子が記されている。

一度、各地に広がった大谷派の教線であるが、台北の以外の地域は布教使の個人的能力や資質に依拠して個々に布教を行っている状況が続いていることがわかる。たしかに本山送付の漢訳布教用書籍などはあるものの、あまり組織的な活動はみられず、赴任地の移動や布教使自身の性格、素行上の問題により、布教が順調に進まない、信者を獲得できない、といった状態へと変化していった様子がわかる。そして、「品行不良」な布教使に対する地方政府の評価はかなり厳しいものであった。

6. 蘭陽寺と台北別院の成立

〔蘭陽寺〕

前節で述べたように、1902（明治35）年以降、一度台湾にひろがった大谷派の教線は縮小していった。そして、明治末から大正初にかけては、わずかに台北と宜蘭と台南などに布教活動が残るのみとなっていた。

そのうち、宜蘭で新しい動きがでてくるのは大正年間に入つてからである¹¹⁸⁾。1919（大正8）年7月23日付けで、「総代」の佐藤徳治と二宮卯一、布教使の加藤広海から「寄附

118) 宜蘭地域の仏教の発展と変化については、闕正宗2004に詳しい。

金募集許可願」が宜蘭府に提出される¹¹⁹⁾。用途は1901(明治34)年に設置された布教所を寺院とするための費用の募集であり、募集金額は10,500円、うち7,518.66円はすでに信者から集められているというものであった。宜蘭府からも「建立ノ意思鞏固ナルハ勿論下官民共ニ年来希望セシ所ナリシカ四囲ノ事情ニ依リ今日迄其ノ機会ヲ得サリシ」が、1917(大正6)年以降、官民信者で十分に考えて請願となった旨、と了解されている。また寺号については、1919(大正8)年9月10日に蘭陽寺と公称することになった¹²⁰⁾。つまり宜蘭は、大谷派の台湾布教の中で一番早く寺号の公称がかなった地域といえる。

以前、ほとんど布教ができなかつた状態を大きく変化させ、寺号公称に結実させることができた原因のひとつは、布教の対象を内地人に据えた点にあると考えられる。

〔台北別院〕

上述したように大谷派が台湾に設立した説教所(布教所)の中ではじめて寺院への昇格を果たしたのは、宜蘭の蘭陽寺であった。それに統いて寺院昇格への動きがみられたのは、台北であった。

まず1921(大正10)年4月25日付で、大谷派本山から寺号を大谷派本願寺台北別院と改称し、別院の管理責任者である輪番を長等珠琴とすることの承認を受け、その上で「寺院建立許可願」を台湾総督に出している¹²¹⁾。理由としては「暫時信徒数増加セル為メニ今般新ニ寺院ヲ建立スル」¹²²⁾という点があげられている。その上で1921(大正10)年5月7日付で、寺院建立が許可されることになった。宗門としては、すでに3月20日に台北

布教所を台北別院に昇格させ、三山元樹を初代輪番としていた。長等珠琴を輪番者とする承認との間で矛盾があると捉えられるかも知れないが、三山は任命後すぐに台湾に行ったのではなく、台湾へと出発したのは総督府への寺院建立許可願が提出される前日5月6日であった。

その後、1926(大正15)年9月に輪番に就任した芳原政信により、1928(昭和3)年11月新本堂が落成するが、2年後の1930(昭和5)年12月に火災により焼失する。しかし、その後も再度伽藍の整備は進み、翌年4月に輪番に就任した木下万溪により、1932(昭和7)年に庫裡が建てられ、1935(昭和10)年7月に上棟式を行い、1936(昭和11)年11月に入仏遷座式を行ったのが、前掲写真1の当時「純印度式」と呼ばれた本堂であった¹²³⁾。その建物の概要は以下の通りである¹²⁴⁾。

〔大谷派台北別院本堂概要〕

- (1) 所在：台北市寿町2丁目
- (2) 様式：中古印度教式
耐震・耐火・耐風・蟻害防止の鉄骨・鉄筋・混凝土造
- (3) 1階：273.2坪、車寄、広間、大・小会議室、納骨堂、貴賓室、同食堂、配膳室、応接室、和室3、事務室、便所、物置等
- (4) 2階：245.8坪、本堂内部は純然たる日本佛教寺院風、外陣の一部を畳敷とし、大部分は椅子席(椅子400脚)
- (5) 工事：起工1934(昭和9)年9月、竣工1936(昭和11)年10月31日、

119)『台湾総督府公文類纂』第6814冊22文書。

120)『宗門開教年表』(真宗大谷派宗務所組織部、1969)、62頁。

121)『台湾総督府公文類纂』第6965冊25文書。

122) 同前註121。「寺院建立願進達ニ付副申」(台北州知事)、1921年5月18日、内教社第219号。

123) 新本堂建立の詳細については、木下万溪「遷仏遷座法要を迎へて」、高木俊昌「新築本堂竣工に至るまでを回顧して」(『ひかり』43「遷仏法要記念号」、大谷青年会、1936年11月5日、3-4頁、11-12頁)を参照。

124)『南瀛佛教』15-1、南瀛佛教会、1937年1月1日。

- 工費 275,000 円（東京松井組、
実費精算式）
- (6) 御下賜樹：参道両側に久邇宮・伏見宮
両殿下御下賜樹
- (7) 信者、職員：信者 1100 戸
職員 輪番、補番各 1 名、
在勤 10 名、駐在 1 名、会
計 1 名

おわりに

本稿では、大谷派の台湾布教の変遷について、とくに植民地統治開始直後から大正期、具体的には布教の中核を担う根拠地として設置された台北別院の成立までを中心に考察を進めてきた。

まず、寺院や説教所の設立数や信者数の変遷について数量的分析を行った。そこから、大谷派の台湾布教が、当初は本島人布教を中心据えたものであったが、大正期以降、布教の対象を内地人へと変容させていったことが明らかになった。また、大谷派は本願寺派と比べると、明治末から大正期にかけては教線をあまり拡大することができなかつたといえる。大正末から昭和初期にかけて、徐々に信者数が増加し教線も拡大していくが、その変化は布教の対象を内地人へと向けたことと呼応していた。大谷派や本願寺派が、植民地や外国へ移住した日本人を中心に布教を進めていくというこののような動きは、中国や朝鮮においても類似した傾向がみられる。海外布教が「開教」ではなく、日本人移民を檀越としてあてにする「追教¹²⁵⁾」と呼ばれるゆえん

はここにあるが、同様の現象が台湾でも発生していたのである。その一方で、設立された寺院数・説教所数・信者数などは中国や朝鮮での状況と比較すると、小規模であり、また、他宗派に比べてとくに積極的な布教を展開したとはいえない。

次ぎに、台北別院成立までの時期を中心とする大谷派の台湾布教の歴史的展開を追ってきたが、そこには大谷派台湾布教の特徴を示すさまざまな事象が浮かびあがってきた。それらの特徴に従って、大谷派の台湾布教をおおまかに以下の 5 つの時期に区分することは可能であろう。

第一期は、出張布教による台湾布教のはじまりから台湾寺務出張所の成立に至るまでの準備期、第二期は、台湾寺務出張所を中心とした、台湾各地に説教場を設置して台湾の全島的な布教体制を整えていった確立期、第三期は、「台湾及清国福建両広布教事務規則」にもとづき、台湾布教と南清布教をあわせた新布教区を作り出そうとする展開期、第四期は、新布教区体制での布教活動が順調に進まず、設立布教所数や獲得信者数も停滞する縮小期、そして、第五期は、布教対象としての内地人を重視することにより、布教基盤の再構築を行った再生期である。

多くの宗派にとっては、海外布教の最初の経験が台湾であるのに対し、大谷派はこれまで中国や朝鮮で得た経験を台湾にも投入することができた。最初の派遣者を元釜山別院輪番の太田祐慶にしたことは、十分に検討を加えた結果であろう。しかし、多くの宗派が從軍布教に引き続く形で台湾への布教を展開す

125) 小島勝は、「よく世間では、戦前の海外開教は本当の開教ではなくて、『追教』に過ぎなかつたのではないかと言われる」（小島・木場 1992: 7）と述べ、戦前の海外布教は、海外に移民・在留する日本人の求めに応じて、とくに自派の信者の多いところに開教使が赴いて、仏事や教育・福祉事業を行った邦人を追いかけるという意味で「追教」といわれることが多く、さらに戦時においては、日本国家の戦争遂行に「追随」した布教という意味で「追教」とされることがあるとする。しかし、小島はそれに続けて、「確かに、戦前の日本佛教ないし開教使の海外での言動の軌跡を一覧すると、この指摘は当っている。しかし、それでは全く『追教』に終始したのかというと、これもまた否定されなければならない」（小島・木場 1992: 8）と「追教」という言葉で戦前の海外布教をひとくくりにする見解に疑問を呈している。

るのに対し、そのようないわば「慎重な」態度は結果として、着手におくれをとり、教線の拡大という意味合いからは、デメリットとして働くこととなった。

そして、他宗派におくれながらも駐在布教を導入、台湾寺務出張所を設置し、布教使を派遣して全台湾に布教を展開していく際に、大谷派が重視したのは、台湾の人々への布教と教化であった。そして、そのための方策として取りあげられたのが、布教と教化を実践する場所を確保するという意味での末寺の獲得であった。それはとりもなおさず、おくれた布教への取り組みを挽回することへつながる方途となりうるものであった。

ところが、一定の成果を収めた末寺獲得を総督府は禁止し、大谷派は新たな形で全台湾への布教をめざさねばならなくなる。もちろん、この段階ではあくまで布教の主たる対象は台湾在来の本島人であった。そこで台北の寺務出張所を中心とし、日本から派遣された布教使を台湾各地に派遣して拠点を作りつつ布教地域を拡大していくこととなった。

そのようにいまだ台湾島内の布教体制が完全に確立したわけではない中、本山から布教の新たな展開への方向性が示される。それは大谷瑩誠の台湾兼清国福建両広主教就任としての渡台というものであった。福建・両広地域への布教と台湾布教を一体化し、清国布教と台湾布教を連関させる新たな枠組みを生み出す可能性をもった試みであったともいえる。しかし、当初の企図とは異なり、布教管理・指揮系統は十分に機能せず、個人的資質に頼る台湾各地での布教はうまく進まなかつた。そして、台湾における教線は縮小していった。

しかし、今度はその縮小が功を奏すこととなる。大正期に入ると、大谷派は布教対象を内地人にしほり、擅越としていくが、その過程で競争すべき他宗派が少ない地域や内地人

が多い都市部を布教の拠点とする。そして、信者の金銭面でのバックアップを受けつつ、まずは1919（大正8）年に宜蘭で蘭陽寺を成立させ、そして1921（大正10）年には台北別院を成立させる。そしてそれら寺院を根拠地に、次ぎの教線の拡大をめざしていくという再生過程が構築されてくるのである。そして、その再生過程の結実として台北別院に建立されたのが、1928（昭和3）年11月に落成した本堂である。

ところが、ようやく完成した本堂は、1930（昭和5）年、建立からわずか2年で火災により焼け落ち、再び新本堂を建築しなければならなくなってしまった。新本堂は1936（昭和11）年に入仏式を行うが、使用しはじめて10年足らずで敗戦を迎えて、中華民国政府に接収され警備總司令部保安處として使用されることになった。結果としてこの本堂は保安處として使われていた時期の方が、寺院として使用されていた時期よりも長い。そして台湾の人々は、この保安處となった建物を戦後も「東本願寺」と呼び続けることとなつた¹²⁶⁾。このような事象に直面した時、われわれは、大谷派台北別院の建物が戦前・戦後を通じ存在し続け、そこにこめられる意味やイメージは次々と変容・再生していっていることに気づかされることとなる。かかる状況下においては、大谷派の台湾布教が他地域の布教に比べて小規模であるか否か、大谷派の海外布教として代表性があるかどうかなどは、あまり問題にならない。小さくても大きくても、代表性があつてもなくても、真宗大谷派台北別院の建物の姿そのものが、台湾の人々が出会う唯一の大谷派であり、真宗であり、そして「日本」の仏教ということになるのである。

冒頭で述べたように、大谷派は中国と朝鮮へ他宗派に先駆けて布教を展開したことで知られる宗派である。そのため、大谷派による中国や朝鮮への布教は、植民地統治機構によ

126) 国防部史政檔案『東本願寺房地処理案』(33243, 33244, 33245) 国防部史政編訳室図書資料室蔵。

る皇民化や宗教統制に対する協力、仏教の戦争責任と結びつけられ論じられてきた。しかしながら、それに対して、実際の大谷派の台湾への植民地布教への取り組みは、はなはだ消極的であったといわざるを得ない。はたして大谷派の存在は、どのように歴史的に台湾の中に組み込まれているのか。その解明を通じてこそ、植民地における仏教の果たした役割と責任の一端を究明していくことにつながるのではないか。

もちろん、そのためには大谷派の戦前の歴史的展開を追うだけでは不充分であり、戦後の台北別院についての考察が必要になるが、その点については、稿を改めて論じることしたい。

参考文献

- 江森一郎・孫伝釗 1994 「戦時下の東本願寺大陸布教とその教育事業の意味と実際—主として『真宗』所載記事による—」『金沢大学教育学部紀要(教育科学編)』43: 189-207, 金沢大学教育学部。
- 温国良 1999 「日拠初期日本宗教在台布教概況—以総督府民政部調査を中心—」『台湾文献』50-2: 211-231, 台湾省文献委員会。
- 2001 「日治初期日台宗派訂約始末」『台湾総督府公文類纂宗教法規史料彙編(明治二十八年至昭和二十年)』「総督府檔案專題翻訳(十二)宗教系列之三」283-297, 台湾省文献委員会。
- 閻正宗 2004 「蘭陽地区斎教与仏教の発展及転型」『台湾仏寺の信仰与文化』228-271, 博揚文化事業有限公司(原載2001「蘭陽地区仏教与斎教の発展及転型」『宜蘭文献雑誌』49: 3-47)。
- 北西弘 1994 「明治初期における東本願寺の中国開教」『仏教学大学総合研究所紀要』1: 331-349, 仏教学大学総合研究所。
- 木場明志 1987a 「明治期における東本願寺の中国布教について」『印度学仏教学研究』35(2): 324-326, 日本印度学仏教学会。
- 1987b 「明治期対外戦争に対する仏教の役割—真宗両本願寺派を例として—」池田英俊編『論集日本佛教史』8「明治時代」247-267, 雄山閣。
- ・桂華淳祥 1988 「東本願寺中国布教史の基礎的研究」『真宗総合研究所研究紀要』5: 1-48, 大谷大学真宗総合研究所。小島・木場 1992 に再録。
- 1990a 「東本願寺中国布教における教育事業」『真宗研究』34: 141-154, 真宗連合学会。
- 1991 「真宗大谷派による中国東北部(満州)開教事業についての覚え書き」『大谷大学研究年報』42: 49-103, 大谷学会。小島・木場 1992 に再録。
- 1992 「真宗大谷派朝鮮布教と朝鮮の近代化」『大谷大学史学論究』5: 22-47, 大谷大学文学部史学科。
- 1995 「日清戦後における真宗大谷派アジア活動の急展開—『本山事務報告』『常葉』『宗報』の記事から」『真宗総合研究所研究紀要』12: 127-140, 大谷大学真宗総合研究所。
- 2000 「真宗と海外布教」『現代日本と仏教』第II巻「国家と仏教—自由な信仰を求めて」236-241, 平凡社。
- 2002a 「満州国の仏教」『思想』943: 190-205, 岩波書店。
- 2002b 「『偽満州国』首都新京の日本仏教による満洲仏教組織化の模索—1935年(康徳2年)の様相」『大谷学報』81(4): 1-11, 大谷学会。
- 2003 「開教—国威拡張に対応した海外開教事業—」『宗門近代史の検証』(『宗報』等機関誌復刻版別巻)131-165, 真宗大谷派宗務所出版部(原載1990b「開教—国威拡張に対応した海外開教事業(1), (2), (3)」『真宗』1034: 14-20, 1035: 10-19, 1037: 28-33, 大谷派本願寺)。
- 2005 「殖民地期中国東北地域における宗教の総合的研究」平成13年度~平成16年度科学研究費補助金(基盤研究(B)-(1))研究成果報告書。
- 小島勝・木場明志 1992 『アジアの開教と教育』, 法藏館。
- 蔡錦堂 1994 『日本帝国主義下台湾の宗教政策』, 同成社。
- 佐藤三郎 1963 「明治三三年の廈門事件に関する考察—近代日中交渉史上の一齣として—」『山形大学紀要』(人文科学)5(2): 231-280, 山形大学。
- 1964 「中国における日本仏教の布教権をめぐって—近代日中交渉史上の一齣として—」『山形大学紀要』(人文科学)5(4): 433-486, 山形大学。
- 真宗大谷派宗務所出版部 2003 『宗門近代史の検証』(『宗報』等機関誌復刻版別巻), 真宗大谷派宗務所出版部。
- 高橋勝 1987 「明治期における朝鮮開教と宗教政策—特に真宗大谷派を中心に—」『仏教史研究』24: 34-56, 龍谷大学仏教史研究会。小島・木場 1992 に再録。
- 都築淳 1986 「大正期大谷派『海外開教』の問

- 題』『教化研究』92・93: 306-317, 真宗大谷派宗務所。
- 1988 「昭和初期大谷派『海外開教』の問題」『教化研究』95・96: 669-683, 真宗大谷派宗務所。
- 菱木政晴 1993 『浄土真宗の戦争責任』, 岩波書店。
- 1998 「日本仏教による植民地布教—東西本願寺教団の場合—」『解放の宗教へ』129-153, 緑風出版(原載 1993「東西本願寺教団の植民地布教」大江志乃夫ほか編『岩波講座 近代日本と植民地』4「統合と支配の論理」157-175, 岩波書店)。
- 藤井健志 1999 「戦前における仏教の東アジア布教—研究史の再検討—」『近代仏教』6: 8-32, 日本近代仏教史研究会。
- 2000 「仏教の海外布教に関する研究」『現代日本と仏教』第II巻「国家と仏教—自由な信仰を求めて」45-55, 平凡社。
- 松金公正 1998 「植民地時期台湾における日本仏教寺院及び説教所の設立と展開」『台湾史研究』16: 18-33, 台湾史研究会。
- 1999a 「日拠時期日本仏教之台灣布教—以寺院数及信徒人数的演变为考察中心」『円光仏学学報』3: 191-221, 円光仏学研究所。
- 1999b 「日拠時期日本仏教在台灣推行之『社會事業』(1895-1937)」「宗教伝統与社会実践」中型研討会報告論文 1-37, 中央研究院民族学研究所。
- 2000 「曹洞宗布教師による台湾仏教調査と『台湾島布教規程』の制定—佐々木珍龍『從軍實歴夢遊談』を中心にして—」『比較文化史研究』2: 45-68, 比較文化史研究会。
- 2001 「日本統治期における妙心寺派台湾布教の変遷—臨濟護国禪寺建立の占める位置—」『宇都宮大学国際学部研究論集』12: 137-162, 宇都宮大学国際学部。
- 2002a 「日本植民地初期台湾における淨土宗布教方針の策定過程(上)」『宇都宮大学国際学部研究論集』13: 213-232, 宇都宮大学国際学部。
- 2002b 「日本植民地初期台湾における淨土宗布教方針の策定過程(下)」『宇都宮大学国際学部研究論集』14: 87-109, 宇都宮大学国際学部。
- 2003 「植民地期台湾における曹洞宗の教育事業とその限界—宗立学校移転と普通教育化の示すもの—」台湾史研究部会編『台湾の近代と日本』259-289, 中京大学社会科学研究所。
- 2004 「殖民地時期日本仏教對於台灣佛教『近代化』的追求与摸索—以曹洞宗宗立学校為例—」『台湾文献』55 (3) : 63-92, 国史館台灣文献館。
- 2006 「真宗大谷派台北別院の『戦後』—台湾における日本仏教へのイメージ形成に関する一考察」五十嵐真子・三尾裕子編『戦後台湾における〈日本〉—植民地経験の連続・変貌・利用—』251-287, 風響社。

表3. 真宗大谷派台湾布教関係年表

年	月	日	事項
1895(明治28)年	4月	5日	従軍し澎湖島上陸の松江賢哲(特派布教使), 連合艦隊司令長官伊東祐亨から感謝状を受ける。
		8日	従軍し澎湖島上陸の伊藤大恵(特派布教使), 混成枝隊長比志島義輝から表彰を受ける。
		17日	日清講和条約に調印する。
	5月	4日	征清軍混成枝隊に従い澎湖島出張の伊藤大恵(特派布教使), 褒賜を受ける。
		17日	太田祐慶(録事・元釜山別院輪番), 台湾島兼澎湖列島布教主任を命じられる。
		25日	太田祐慶(台湾島兼澎湖列島布教主任), 朝鮮支那両国布教主任を兼任する。
	8月	7日	征清軍混成枝隊に従い澎湖島出張の松江賢哲(特派布教使), 褒賜を受ける。
1896(明治29)年	9月	29日	太田祐慶, 台湾島兼澎湖列島朝鮮支那両国布教主任を解かれる。
	10月	3日	太田祐慶(門跡代理), 慰問使として佐々木円慰(9月2日付, 特派布教使)・本田良觀(9月2日付, 特派布教使)とともに台湾に赴き, 葬儀および追悼の法会を行い, 死体の火葬・埋葬を取り扱う。太田は11月2日, 佐々木は同月19日に帰京する。
	8月	1日	台湾人王志唐および紀晴波, 真宗帰趣につき, 誓約書を携えて来山し門徒に加入する。
	10月	14日	真言宗小山祐全ほか, 浄土宗・浄土真宗本願寺派・曹洞宗・日蓮宗各派布教使より, 「官有ニ属スル寺宮廟下賜ノ儀ニ付建議」が提出される〈総督府 00178 / 02〉。
	11月	14日	松江賢哲(本局用掛)・大山慶哉(本局用掛), 台湾出張を命じられる。
	11月	29日	寺務所職制を改正し, 教務部管下に新布教地として台湾を置く。
	12月	7日	門徒に加入した王志唐(総督府憲兵司令部雇員), 職務勉励のため褒賜を受ける。
1897(明治30)年	1月	13日	聖王廟・湄洲宮・普濟寺・平和廟, 嘉義公務署の誓約により大谷派の管理に属することを出願する〈大山慶哉が持ち帰る〉。
	2月	20日	龍山寺, 凤山公務署の誓約により大谷派の管理に属することを出願する〈大山慶哉が持ち帰る〉。
	一	一	このほか, 台南開隆宮静壽・同岳帝廟淨心・同城隍廟振慶・嘉義城隍廟家茂・媽宮城大媽祖宮兼閔帝廟広心, 各自誓約により, 大谷派の末寺僧侶になることを出願する〈大山慶哉が持ち帰る〉。
	2月	28日	大山慶哉, 危険を犯し台湾布教視察の任を果たしたことにより, 褒賜を受ける。
	4月	27日	4月19日付で布教使試補に任命された大山慶哉(台北在勤)・松江賢哲(台南在勤), 台湾出張を命じられる。
	5月	12日	嘉義県城隍廟を真宗大谷派本願寺末寺とし, 平和廟・聖王廟・湄洲宮・普濟寺を真宗大谷派の管理とする旨の誓約を締結する〈大山慶哉から嘉義県知事への報告は7月10日, 総督府 09758 / 10〉。

6月	25日	台湾台北に寺務出張所をおき、台湾および澎湖列島全般の教学事務を所管させる（告達乙第二十九号、『宗門開教年表』には4月23日とある）。
	25日	和田円什（東京寺務出張所長兼教学部出仕）、台湾寺務出張所所長を命じられる（『宗門開教年表』には4月23日とある）。
7月	24日	嘉義県嘉義城内城隍廟・普濟寺・聖王廟・湄洲宮・平和廟を末寺に加える旨、真宗大谷派管長大谷光瑩より嘉義県知事小倉信近に届け出る（総督への報告は9月15日、総督府00178／04）。
	30日	台南説教場詰雲根恵教、鳳山説教場在勤となる。
8月	23日	台湾総督府国語学校教授本田嘉種・書記井上武之輔・雇員郭廷獻の3氏、生徒20名とともに本山拝礼に來訪する。
	31日	台北説教場を開設する。
10月	1日	事務統一のため教区を設け、教区教務所を置く。台湾は第25教区となる（告達乙第四十号）。
	8日	栗本徳洲（栄泉寺住職）・小川静觀（覚音寺衆徒）、教用につき台湾出張を命じられる。
	12日	開教の便宜を図ったことにより王志唐（寺務所協商員）、黃裕堂（助成員・通訳）褒賜を受ける。
	27日	台湾在来寺廟のうち帰属を願い出た仁海宮廟・五穀廟・景福宮・賜福宮・集應廟・田王廟・万慶巖に帰属証を附与する。
—	—	大山慶哉（台北）、大谷派に帰属した滬尾鄭山寺・林口庄宝藏巖・和尚洲觀音廟に毎月1回出張説教し、各寺に真宗大谷派本願寺派出説教場と掲標する。
11月	20日	栗本徳洲、台南説教場在勤となる。
	20日	小川静觀、鳳山説教場在勤となる。
	22日	大山慶哉、台湾布教に精励なることにより、褒賜を受ける。
	27日	台北県湧蓮寺・宝藏巖・勤山寺・仁海宮廟・五穀廟・景福宮・賜福宮・集應廟・万慶巖より、真宗大谷派末寺となったことが台北県知事橋口文藏に届け出があった旨、台北県から総督府に報告される（総督府00178／07）。
12月	11日	間藤文八（協商員）、台湾開教に功あるため褒賜を受ける。
	15日	本多文雄（布教使）、教用につき台湾出張を命じられる。
	18日	台湾に布教掛をおき（告達乙第五十八号）、台湾寺務出張所職制を定める（告達乙第五十九号）。
	24日	嘉義県太子宮堡新營庄大廟が真宗大谷派本願寺の末寺となった旨、真宗大谷派管長大谷光瑩が嘉義県知事小倉信近に届け出る（総督への報告は明治31年2月15日、総督府09823／23、総督府00291／9）。
	25日	岡本覚亮、台北寺務出張所録事となる（『宗門開教年表』には26日とある）。
	25日	林蘭芬（助成員）、布教拡張に斡旋尽力したため褒賜を受ける。
	27日	加藤広海（専修坊衆徒）・廣岡荷織（覚順寺副住職）、台湾布教掛となる。
	28日	台北県八里坌堡渡船庄大衆廟が真宗大谷派本願寺の末寺となったことが台北県知事橋口文藏へ届け出があった旨、台北県から総督府に報告される（総督府00291／6）。

			このころ大山慶哉の報告によると、1896年8月以来大谷派に加わる門徒は1,540余戸、信徒の員数は8,000人に達する。末寺に加わり、帰属証を付与し、県知事への通牒済みのもの14個寺。勤山寺・大衆廟・賜福宮・湧蓮寺・三山国王廟・宝藏巖・祖師廟・景福宮・仁海宮・五穀廟・甘泉寺で各担当弁務署の認可を受けて月1回程度の派出説教を開始する。
1898(明治31)年	1月	10日	和田円什(台湾寺務出張所長)、布教使本多文雄・布教掛加藤広海・布教掛廣岡荷織とともに京都を出発、11日相模丸にて台湾へ出発。16日基隆着。大山慶哉の迎えを受け、18日鉄路にて台北着。
		21日	青山常丸(極楽寺住職)、台湾布教掛となる。
		25日	台北説教場にて報恩講を開く(～28日、和田・大山・加藤・黄鈴堂が講師となる)。
		28日	栗本徳洲(栄泉寺住職)、台湾布教掛となる。
		28日	鄭伯華(取締員)・驥旗(助成員)、布教拡張に斡旋尽力のため、媽祖廟住持明山とともに褒賜受ける。
	2月	4日	和田円什、大山慶哉とともに新竹・台中・嘉義・台南・鳳山・澎湖島へ視察を行う。
		8日	台北県興直堡新庄国王廟が真宗大谷派本願寺の末寺となったことが台北県知事橋口文蔵へ届け出があった旨、台北県から総督府に報告される(総督府00291/7)。
		14日	台北県桃澗堡霧裡街三元宮廟が真宗大谷派本願寺の末寺となったことが台北県知事橋口文蔵へ届け出があった旨、台北県から総督府に報告される(総督府00291/8)。
		17日	本多文雄(布教使)台南説教場在勤、加藤広海(布教掛)台北説教場在勤、廣岡荷織(布教掛)鳳山説教場在勤となる。
	3月	1日	和田円什、巡教を終え、諸事協議のため帰京する。
	4月	15日	大山慶哉、慧燈大師四百回忌法要参加のため、台湾末寺総代開隆宮住持林静濤など11名とともに本山へ来訪する。
	5月	15日	鳳山説教場に語学学校開校(鳳山説教場在勤廣岡荷織からの報告)。
		18日	「本島在来ノ廟宇ヲ内地寺院ノ末寺ニ編入禁止之件」が公布される(内訓第十八号、總統府00248/41)。
		25日	千田靜諦(願教寺衆徒)・菅沼覚円(法泉寺住職)、台湾布教掛となる。6月10日台南丸にて出発する。
		31日	加來享、台湾布教掛となる。
	6月	—	31年前半における帰属寺院40、僧侶7、協力者145。
		15日	台北において大谷派本願寺学校開校する(年表)。
		27日	千田靜諦(布教掛)、彰化在勤、菅沼覚円(布教掛)、新竹在勤となる。
	7月	23日	山田哲司(善龍寺衆徒)、台湾布教掛となる。
		17日	岡本覺亮、全島布教事務視察のため彰化へ出発する。
		—	田中善立〔愛知〕廈門布教所在勤となる。
	8月	16日	木全義順、台湾布教掛となる。
		17日	木本香林・村井義明、台湾布教掛となる。
		28日	廈門布教所開所式を挙げる。

	9月	4日	大谷勝信（慧日院連枝）・大谷豊誠（能淨院連枝）中国開教を推進するため上海に至る。井沢勝什・川那部宗次郎・福永茂三郎ら随行する。
		24日	明治31年度、教学費予算外歳出、清国布教費金4,600円、韓国布教費金3,882円、台灣布教費金8,000円。
	10月	11日	大谷豊誠、福州を経て廈門に赴くため上海を出発する。石川馨・大山慶哉・川那部宗次郎随行する（上海史）。
	10月	25日	寺務所職制を改正し、北海道・台湾・沖縄および軍隊布教、その他外国の開教事務を開教事務局所管とする。
	11月	18日	大谷豊誠連枝一行、廈門より淡水に到着する。
		19日	大谷豊誠連枝一行、台北に入る。
	12月	5日	台灣彰化説教場報恩講開催する（～8日）。
		25日	台北説教場報恩講開催する（～28日）。
		28日	明治32年度、甲部歳出予算中、同台灣事務出張所費金14,542円80銭、清国布教費18,218円、韓国琉球布教費7,968円。
1899(明治32)年	1月	6日	石川馨、台灣寺務出張所長となる。
		15日	台南説教場にて「土匪」帰順入派式を行う（本多文雄布教使）。
		26日	大山慶哉、台灣寺務出張所在勤となる。
	2月	1日	木本香林・永田純雄、台灣寺務出張所在勤となる。
		1日	山内等、台灣開教用掛となる。
		7日	石森教一・富田存証、台灣布教掛となる。
		8日	寺務所職制を改定し、海外布教を布教局の所管とする。
		13日	小笠原大賢、台灣布教掛となる。
	4月	1日	明治32年度、甲部追加歳出予算中、開教費金4,060円（うち千島開教費2,000円）。教務臨時費中、支那学堂費金400円、別に台灣寺務出張所費金2,200円。
		6日	葦名慶一郎、台灣開教用掛となる。
	5月	—	廈門地方の天主教徒、東本願寺排撃の檄文を貼布する（上海史）。
		27日	小谷台潤、台灣開教用掛となる。
	6月	3日	寺島一之、台灣布教掛となる。
		12日	吉崎靈淳、台灣布教掛となる。
		14日	台灣寺務出張所錄事大山慶哉より、台中在勤布教使試補木全義順および彰化在勤布教掛千田靜諦の懇切な論論により「土匪」が帰順した旨報告する。
		16日	「社寺・教務所・説教所建立廃合規則」公布される（布令第四十七号、總督府00354／02）。
	7月	—	台中に彰化学堂を開設する。武宮環、彰化学堂長となる（上海史）。
		11日	「旧慣ニ依ル社寺廟宇等建立廃合手続」公布される（府令第五十九号、總督府00354／03）。
	9月	1日	富田存証、台灣開教用掛となる。

	8日	台北城内府前街2丁目27番戸に布教處設置の認可を受ける（総督府06965／25）。
	11日	岡本幸雄・信国堅城・橋亨、台湾布教掛となる。
	14日	市村堅正、台湾開教用掛となる。栗本徳洲、任を解かれる。
	17日	台北説教場仮本堂落成、遷仏法要を行う。
	10月 23日	加藤広海（台湾布教掛）、任を解かれる。
	11月 24日	市村堅正（台湾開教用掛）、任を解かれる。
	12月 6日	大城義謙、台湾布教掛となる。
	19日	明治33年度甲部布教局所管歳出予算中、台湾布教費金9,452円40銭、清国布教費金10,985円20銭、韓国布教費金6,657円。
1900(明治33)年	3月 10日	議制局会議の議を経て教区を改正する。台湾は肥前・壱岐・対馬・肥後・日向・薩摩・大隈・琉球とともに第21教区となる（条例第一号）。
	4月 5日	大谷瑩誠（能淨院連枝）台湾兼清国兩広主教を命ぜられる。
	7日	木本昇、台湾布教掛となる。
	22日	台湾知本学堂開校する。
	23日	佐野即悟（布教使）、台北説教場在勤となる。
	27日	内務省社寺局を廃し、神社局と宗教局を設置する。
	5月 16日	大谷瑩誠（主教）台湾内地巡教に出発。6月6日彰化に戻る。
	19日	「台湾及清国福建兩広布教事務規則」を公布する（告達第十一号、6月1日施行）。
	31日	台湾寺務出張所を廃する。
	6月 1日	木本香林（台湾寺務出張所承事）、台湾布教掛となる。
	1日	永田純雄（台湾寺務出張所承事）、台湾布教掛となり、台北説教場在勤となる。
	2日	石川馨（寺務出張所長）、台湾及清国福建兩広布教監督となる。
	2日	大山慶哉（寺務出張所録事・布教使）、台湾南部布教監理となり、台南説教場在勤となる。
	2日	佐野即悟（布教使）、台灣北部布教監理となる。台北説教所在勤となる。
	7月 3日	小島淨耀（釜山学院教授）、台湾布教掛となる。
	23日	福田研寿（布教使）・内田諦道（布教使）・井波潜彰（布教使）、軍隊布教のため清国出張を命ぜられる。
	8月 24日	廈門布教所、焼失する。
	29日	金田武彦（勸令使補）、台湾布教掛となる。
	9月 1日	廈門布教所、仮教堂を設け再開する。
	29日	木全義順（布教使）、嘉義説教場在勤を解く。
	11月 15日	明治34年度、甲部第1款教学費歳出予算中、台湾南清布教費金8,292円、清国布教費金6,578円、清国布教本部費2,280円、韓国布教費金6,282円。
	12月 7日	大谷瑩誠、台湾兼清国福建兩広主教を解かれる。

	8日	大山慶哉（布教使），台湾南部布教監理・台南説教場在勤を，横山静諦（布教使試補），彰化説教場在勤を解かれる。
	8日	本多文雄（布教使），清国廈門説教場在勤を解かれる。
1901(明治34)年	2月 14日	大谷肇誠（能淨院連枝）台灣より下関に至り，同地より英國留学のため出発する。
	6月 10日	台中に在りし彰化学堂を泉州に移し，田中善立（泉州）学堂長となる〈上海史〉。
	10日	廈門に病院を創設し，無我堂医院と称し，全德岩蔵に院長を依嘱する。
	17日	加藤広海・市村堅正，台灣布教掛となる。
	17日	村井義明（埔里），台南説教場在勤となる。市村堅正（布教掛），埔里説教場在勤となる。
	20日	菊田賢哲，台灣布教掛となる。
	25日	加藤広海（布教掛），台北説教場在勤となる。
	7月 24日	信国堅城（台灣開教用掛）・宮尾燎秀（台灣開教用掛），台灣布教掛となる。
	8月 1日	「海外布教者取締規則」を發布する。
	9月 4日	信国堅城（台南説教場在勤），嘉義説教場在勤となる。寺本了天（勸令使補），台南説教場在勤となる。
	11月 1日	円山陸軍合葬墓地墓標除幕式を挙行する〈年表〉。
	21日	「海外布教者取扱規則」により布教従事者に証明書を交付する。
1902(明治35)年	12月 27日	明治35年度，甲部第1款教學費歲出予算中，台灣南清布教費金7,016円。清国布教費金6,300円。韓國布教費金5,055円。
	28日	信国堅城（台灣布教掛），彰化説教場在勤となる。
	— —	宜蘭街に真宗大谷派布教所を設置する〈總督府06814／22〉。
	2月 15日	山内等（台灣開教用掛），台灣布教掛となる。
	21日	台灣にある各説教場を布教所と改称する。
	21日	村上義明（布教使試補），台灣守備混成第三旅団布教を命ぜらる。
	3月 —	台南布教所，教勢の拡張とともに狭隘となつたため，台南市府城城隍廟街より同市頂打石街32番戸に移転する。
	12日	加藤広海（廈門・台灣布教掛），宜蘭布教所在勤となる。
	15日	草野本誓（布教使），台南布教所在勤となる。
	29日	廣瀬龍道（教諭師補），台灣布教掛を申し付けられ，台南布教所在勤となる。
	4月 19日	加来享（台灣布教掛），彰化布教所在勤を解かれる。
	19日	井上善海，台灣開教用掛となり，台南布教所在勤となる。
	6月 3日	高松誓（福建兩広布教事務取扱）福建兩広布教監理となる。
	4日	草野本誓（台南・布教使），台南守備隊布教を命ぜられる。
	4日	佐野即悟（台灣北部布教監理・布教使），台北守備隊布教を命ぜられる。
	12日	小島由道，泉州彰化学堂教授となる。

	7月	5日	出雲路薰（台湾布教掛），彰化布教所在勤となる。
	11月	6日	円山陸軍墓地にて第一回祭典を執行する〈年表〉。
		16日	台北府前街本願寺において仏教大演説会を開催する〈年表〉。
	12月	16日	石橋六郎，福建省開教掛嘱託となる。
1903(明治36)年	3月	23日	河辺与之（上海），台北布教所在勤となる。
	5月	30日	山内等（台湾布教掛），台北布教所在勤を解かれる。
	6月	23日	河辺与之（勸令使補），台北布教所在勤となる。
	7月	15日	河辺与之（勸令使補），台北布教所在勤を解かれる。
		20日	佐野即悟（布教使），台湾北部兼南部布教監理を解かれる。
		24日	草野本誓（台南布教所在勤），台北布教所在勤となる。信国堅城（彰化布教所在勤），台南布教所在勤となる。
		29日	小島由道，泉州彰化学堂教授を解かれる。
	8月	15日	武田慧教（泉州），臨時清国福建両広布教監理事務取扱となる。
		22日	福建省紹安県銅山布教所（開設係石橋六郎）開所法要執行される。
		24日	出雲路善祐（布教使），台湾清国韓国教務改正掛を命ぜられ，台北駐在となる。
		28日	福建省漳浦県雲宵布教所（開設係石橋六郎）開所法要執行される。
	10月	30日	三上乘円，台北布教所在勤となる。
1904(明治37)年	12月	—	出雲路善祐（清韓台教務改正掛），京城に出張，本山補助金全廃を告げる。
	2月	10日	ロシアに対し宣戦し，日露戦争はじまる。
	3月	17日	菅原智言，台北布教所在勤となる。
	4月	19日	全徳岩蔵，廈門無我堂医院院長を解かれる。
	5月	18日	草野本誓，台北布教所在勤を解かれる。
		27日	信国賢城，台湾布教掛・台南布教所在勤を解かれる。
	9月	16日	「公園墓地市場營造管理之件」発布される〈年表〉。
	11月	—	日露戦後從軍布教師は，本願寺38，東本願寺3，浄土宗5，興正派1，日蓮宗1，曹洞宗5，真言宗4，臨済・黄檗宗3。
1905(明治38)年		9日	出雲路善祐，台湾及清国韓国教務改正掛，台北駐在布教を解かれる。
		16日	正木新〔長崎〕（布教使），台北布教所在勤となる。
	1月	20日	武田恵教（泉州布教所在勤），廈門布教所在勤となる。田中善立（泉州彰化学堂長），泉州布教所在勤兼務となる。
		28日	正木新（台北布教所在勤），上海別院輪番兼開導学校長となる。
	3月	27日	正木新（布教使），上海別院輪番兼上海開導学校長を解かれる。
	6月	2日	三上乘円，台北布教所在勤を解かれる。
	9月	3日	円山陸軍墓地において領台当時および征露戦死者追悼大法会を執行する〈年表〉。
	10月	17日	北投湯守觀世音開眼式を執行する〈年表〉。

1906(明治39)年	1月	12日	竹島将法, 台南布教所在勤となる。
		12日	井上善海(台南), 任を解かれる。
	2月	7日	「墓地火葬場及び埋火葬場取締規則」発布される(年表)。
	6月	13日	台灣總督府において慈善・衛生・廟社保存を目的とする事業のため, 彩票を発行することが定められる(年表)。
	8月	13日	伊藤賢道(杭州日文学堂長兼浙江布教監理), 中国僧学堂開設に尽力中のところ, 出先日本領事より退去命令を受け, 台湾に引き揚げる。杭州開教頓挫する。
		25日	従来の「海外布教者取締規則」および「台湾並清國福建両広布教事務規則」を廃止し, 新たに「海外開教条規」を制定し, 布教監督・開教使員, 別院・支院・布教所・教社等, 海外布教の根本法規とする。
1907(明治40)年	3月	—	出雲路蕙(台北), 帰国する(『宗門開教年表』には2月とある)。
	4月	8日	蓬茨靈正〔石川〕(布教使), 台北布教所在勤となる(『宗門開教年表』には17日とある)。
		17日	西光寺義章〔愛知〕(布教使補), 台北布教所在勤となる。
	9月	17日	武田恵教(開教使), 廈門布教所在勤を解かれる。
		17日	田中善立(泉州布教所在勤兼泉州彰化学堂長), 廈門布教所在勤を兼務する。
		17日	社寺廟宇公園等に記念碑又は形像を建設しようとする時は総督府の許可を受けなければならないことを定める(年表)。
	10月	5日	酒井賢静(開教員), 廈門布教所在勤を解かれる。
1908(明治41)年	2月	3日	谷了悟〔石川〕, 廈門布教所在勤となる。
	3月	5日	長等珠琴, 台北布教所在勤となる。
	5月	8日	松島艦遭難者追悼会を馬公にて執行する(年表)。
	10月	3日	川合進, 台北布教所在勤となる(『宗門開教年表』には6日とある)。
1909(明治42)年	1月	2日	藤谷真瑞(漳州), 任を解かれる。
		2日	谷了悟(廈門), 漳州布教所在勤となる。
	4月	22日	西光寺義章(布教使補), 台北布教所在勤を解かれる。
	4月	23日	蓬茨靈正(学師), 台北布教所在勤を解かれる(『宗門開教年表』には22日とある)。
1910(明治43)年	6月	1日	台北火葬場移転する(年表)。
1911(明治44)年	5月	24日	川合進(台北), 台湾蕃薯寮布教所〈阿緯序甲仙埔布教所〉在勤となる。
	7月	18日	田中善立, 泉州廈門両在勤兼南支布教監督事務取扱を解かれる。
		18日	谷了悟〔石川〕, 泉州廈門両布教所在勤となる。
1912(明治45)年	1月	16日	長等亮周, 台北布教所詰となる(『宗門開教年表』には長等亮園とある)。
	6月	6日	川合進(阿緯)より願出のあった阿緯序甲仙埔布教所の設置を許可する(総督府05479/27)。
	7月	25日	谷了悟(泉州), 任を解かれる。
		28日	松本義成, 泉州布教所在勤兼彰化学堂長となる。

1913(大正2)年	1月	一	開教使員現在数、朝鮮：46、支那：10、台灣：6（開教使2、開教員2、布教所詰新任2）、布哇：4。
	10月	5日	故乃木希典大將遺髪到着する。三板橋の乃木母墓の側に墓碑を建立することに決する〈年表〉。
		19日	故桂公爵追悼会、円山忠魂堂において執行される〈年表〉。
1914(大正3)年	1月	一	開教使員現在数、朝鮮：44、支那：15、台灣：5（開教使2、開教員2、布教所詰新任1）、布哇：6。
	3月	13日	台北三板橋墓地において乃木大將夫妻の遺髪埋葬建碑式挙行される〈年表〉。
	10月	24日	野々山正夫〔愛知〕（10月24日付、布教使補）、宜蘭布教所在勤となる〈『宗門開教年表』には21日とある）。
1915(大正4)年	1月	一	別院布教所数、朝鮮：5別院33布教所、支那：3別院5布教所、台灣：4布教所、布哇：2布教所、ロシア領：1布教所。
	6月	一	西來庵事件発生する。
1916(大正5)年	10月	30日	台北宗教家46名を総督官邸に招待し午餐会を開催する〈年表〉。
1917(大正6)年	1月	一	海外布教所現在数、台灣：3布教所・1支所、支那：3別院・6布教所、朝鮮：1別院・37布教所・3出張所、布哇：2布教所、西比利亜沿岸：1布教所。合計：4別院・45布教所・1支所・3出張所。
	5月	11日	貴山淳慧〔滋賀〕、廈門駐留となる。
	11月	16日	大谷光瑞、来台し各地を巡錫する〈年表〉。
1918(大正7)年	1月	一	海外布教所現在数、台灣：3布教所・1支所、支那：3別院・9布教所、朝鮮：1別院・40布教所・3出張所、布哇：2布教所、西比利亜沿岸：1布教所。合計：4別院・51布教所・1支所・3出張所。
		31日	大谷派職員一覧によると、台灣の職員として、長等珠琴（台北）、加藤広海（宜蘭）、竹島将法（台南）が挙げられている。
	5月	11日	台灣生蕃觀光団60名本山に参詣する。
	6月	7日	民政部地方部に「社寺課」を置き、初代課長に丸井圭治郎（翻訳官）を任命する〈総督府02876／80〉。
1919(大正8)年	3月	7日	竹島将法（台南）、死去（52歳）。
		31日	台灣総督府編『台灣宗教調査報告書第一卷』発行される。
	4月	6日	台北新公園にて花祭（積尊降誕会）挙行される〈年表〉。
	5月	30日	中臣雲照〔山口〕（布教使）、台南布教所在勤となる〈『宗門開教年表』には大正7年5月15日一度在勤となっている）。
	8月	1日	真東止善〔滋賀〕（8月1日付、布教使補）、台北布教所在勤となる。
	9月	10日	宜蘭布教所を蘭陽寺と公称する。
		25日	橘大祐（布教使補）、台北布教所在勤となる。
	11月	3日	明石前総督葬儀執行される。台北三板橋塋域に葬られる。全島各地において遙拝式挙行される〈年表〉。
1920(大正9)年	3月	27日	加藤智学（擬講）教用につき台灣に出張を命ぜられる。
	9月	26日	宜蘭府長荒巻鉄之助より総督田健治郎へ、大谷派本願寺宜蘭布教所信徒総代佐藤德治、二宮卯一、および布教使加藤広海より願出（大正8年7月23日）のあった寺院建立費のための寄付金募集が結了した旨通達する〈総督府06814／22〉。

	10月	21日	渡台中の久邇宮、台北別院建設地に樟楠樹二株を下賜する。
		26日	故明石総督一年祭を三板橋塹域にて執行する〈年表〉。
1921(大正 10)年	1月	12日	台北布教所、台北州艋舺後菜園街への移転認可される〈総督府 06965 / 25〉。
	3月	20日	台北布教所を台北別院と称し、台湾一円を管轄せしめる。
		25日	三山元樹(城端輪番)、台北別院輪番となる。
	4月	25日	真宗大谷派本願寺住職大谷光演、大谷派本願寺台北事務出張所〈台北州艋舺後菜園街 171 番戸〉の大谷派本願寺台北別院への改称を承認し、輪番者を長等珠琴とする旨の承認書を発行する〈総督府 06965 / 25〉。
	5月	6日	三山元樹(開教使)、台湾へ出発する。
	5月	7日	真宗大谷派本願寺事務出張所主任長等珠琴、信徒総代西村武士郎・高松与吉・桜井貞次郎・中辻喜次郎・小松吉久より台湾総督田健治郎へ台北別院建立許可願が提出される〈総督府 06965 / 25〉。
	6月	2日	総督府より台北別院の建立が許可される〈総督府 06965 / 25〉。
	12月	26日	辻森要修、台北別院補番となる。
1922(大正 11)年	11月	21日	河崎顯了(布教使)開宗記念講演のため、台湾ほかに出張する。12月 17 日帰山する。
	—	—	この年、台北別院に天牌下附される。
1923(大正 12)年	3月	—	台北別院本堂新築起工する。
	4月	1日	加藤広海〔愛知〕、宜蘭布教所在勤となる。
	6月	20日	金井行円(布教使)、台北別院建築布教員となる。
	7月	10日	『南瀛仏教会会報』第 1 卷第 1 号発刊される。
	9月	2日	台北別院内に臨時義金募集事務所を開設し、金 1,000 円を募集し、総督府義金募集事務所宛納付する。
	10月	1日	在台北各宗連合関東地方大震災死者追弔会を本派本願寺別院において執行する〈年表〉。
1924(大正 13)年	1月	11日	台北市本願寺派本願寺庫裡焼失する〈年表〉。
	2月	—	台灣総督府理蕃課嘱託學師富田智城の主唱により、丸井圭治郎課長を会長として台灣佛教同志会が組織される。
	5月	1日	神田末清〔京都〕、廈門布教所在勤。
	6月	15日	古川徳信〔長崎〕(布教使)、台北別院補番となる〈『宗門開教年表』には 5 月 15 日とある〉。
	—	—	古塚文秀(学師)、台北駐在を任命される〈5 月乃至は 6 月〉。
	7月	26日	故明石総督五年祭を台北三板橋において執行する〈年表〉。
	8月	4月	故佐久間総督十周年法要を円山淨土宗別院にて執行する。官民多数参詣する〈年表〉。
		13日	藤永覚漣〔岐阜〕(布教使)、台中説教場在勤となる。
	10月	6日	武田顕道〔福井〕、桃園布教所在勤となる。
		29日	本山映画班、台灣・南支を巡回のため出発する。11 月 30 日帰山する。
		30日	新竹忠魂碑除幕式を新竹公園にて挙行する〈年表〉。

1925(大正 14)年	3月	7日	金井行円（台北），台北別院建築布教用掛を解かれる。
	4月	16日	黄江伝（台湾）ほか4名，蘭陽寺衆徒として得度する。
		30日	澎湖島馬公にて三十年記念招魂祭を執行し，伊沢総督臨場する〈年表〉。
	5月	2日	廈門布教所教堂新築成り，遷仏法要執行される。
		30日	武田顯道（桃園），任を解かれる。
	7月	1日	竹中有信〔岐阜〕，桃園布教所在勤となる。
	8月	7日	中臣雲照（台南），高雄布教所在勤を兼ねる。
	10月	22日	覓潮，宗教視察のため，南支・南洋・台湾へ出張を命ぜられる。
	11月	13日	本願寺派台灣別院，開教三十年法要を行う〈年表〉。
		17日	本願寺派台北樹心幼稚園，開園式を挙行する〈年表〉。
		25日	東亞佛教大会中華代表北京法源寺住持道階・中華全国佛教新青年会代表寧達・張宗戴來台し，各地を巡錫する〈年表〉。
1926(大正 15)年	4月	17日	本山にて開教監督会議を開催する。
	5月	13日	「宗教制度調査会官制」公布される。
	6月	9日	河野春静〔熊本〕，桃園布教所在勤となる。
	7月	2日	青木恵昇（台北）栄山浦布教所（朝鮮）在勤となる。
	9月	16日	坂上齊正〔大阪〕，台北別院在勤となる。
		29日	芳原政信（青島），南方開教監督兼台北別院輪番となる。
	10月	—	本山，開教要員を募集。
	11月	—	中国南部および台灣を南方開教監督の範囲として設置する。
		9日	台灣台北工業学校生徒 50 名，本山に参詣する。
	12月	18日	古川徳信（台北），南方開教監督部録事となる。
		18日	坂上齊正〔大阪〕，南方開教監督部承事となる。
		27日	加藤智学（布教使）教用につき台灣に出張を命じられる（昭和 2 年 1 月 18 日まで）。
1927(昭和 2)年	3月	—	角倉誓〔京都〕，屏東布教所開教係となる。
		30日	布教監督を開教監督と改称する。
		31日	開教使員の衣帶を制定する。
	4月	20日	本庄薰〔長崎〕・月見峯男〔滋賀〕・高志龍雄〔佐賀〕・台北別院在勤となる。
		22日	坂上齊正，監督部承事兼台北在勤を解かれる。
	5月	11日	神田末清（廈門），泉州布教所並漳州布教所在勤を兼ねる。
		11日	大内正雄（泉州兼漳州），任を解かれる。
	6月	—	河野春静（桃園），大甲布教所開設にあたる。
	8月	1日	高志龍雄（台北），台中布教所在勤となる。
		8日	藤永覚疑（台中），任を解かれる。

	10月	16日	台北別院本堂立柱式を行う。
		20日	清水成鑒、桃園布教所在勤となる。
		20日	竹中有信（桃園）、任を解かれる。
	11月	30日	高志龍雄（台中）、任を解かれる。
1928(昭和3)年	3月	6日	井上善頂〔熊本〕、台北別院在勤となる。
		17日	宮原大安、台中布教所在勤となる。
		29日	台灣特別伝道実施される（～4月21日）。
	4月	1日	柏原祐義（擬講）、4月21日まで台灣各地を巡講する。
	5月	14日	安藤源靜（桃園）・安藤頭隆（布教使）支那出動軍從軍布教を命ぜられる。
		31日	安藤源靜（桃園）・本庄薰（台北）、任を解かれる。
	6月	12日	中臣雲照（高雄兼務）、任を解かれる。
		12日	加藤有信〔福岡〕、高雄布教所在勤となる。
	7月	—	河野春静（桃園）、蘇澳布教所を開設する。
	11月	—	新本堂建立（全台）。
1929(昭和4)年	11月	23日	加藤覩〔愛知〕、蘭陽寺在勤となる。
	12月	10日	中村信三、台北別院在勤となる。
	4月	1日	経塚亮照〔新潟〕、台北別院在勤となる。
		27日	藤沢宏澄（ブラジル）、台中布教所在勤となる。
1930(昭和5)年		27日	宮原大安（台中）、台南布教所在勤となる。
	11月	9日	元総督府技師田代安定記念碑、台北市三橋町墓地に建設され、落成式が挙行される（年表）。
	1月	—	真宗十派が声明書を出し、神社から宗教性を除くことを要求。
	2月	27日	北村正夫、高雄布教所在勤となる。
	3月	25日	東雷輔、台北別院在勤となる。
	4月	11日	「布教条例」を発布し、同条例内に開教地布教の条章を設け、従来の北米開教監督部を廃止し、北米は本部直属とし、新に青島別院内に北支開教監督部を置く。
	6月	12日	「布教条例」により、「開教規則」をさだめて発布する。
		12日	芳原政信（台北）、南方開教監督兼台北別院輪番となる。
		12日	古川徳信（録事）、南方開教監督部主事となる。
	9月	20日	本明龍貫（布教使）、秋期伝道のため、台灣に出張を命ぜらる。
		30日	開教地在住の門信徒の調査を開始する。
	10月	2日	開教監督部役員の役袈裟規を定める。
		15日	嘉義布教所を開設。角倉誓（開設係）、在勤となる。
	12月	14日	台北東本願寺別院出火、全焼する（年表）。
		17日	本明龍貫（布教使）、教用につき、台灣へ出張を命ぜらる。
1931(昭和6)年	1月	—	河野春静（蘇澳）、再び桃園布教所在勤となる。

	26日	角倉誓（開設係），嘉義布教所在勤となる。
3月	25日	古川徳信，監督部主事兼台北補番を解かれる。
4月	9日	木下万渓（釜山輪番），台湾開教監督兼台北別院輪番となる。
	9日	芳原政信，台灣監督兼台北輪番を解かれる。
	20日	高橋忠雄，台北別院在勤となる。
	27日	中村信三（台北），金瓜石布教所在勤となる。
	27日	東雷輔（台北），蘇澳布教所在勤となる。
	27日	雨森一恵（台中），台北別院在勤となる。
5月	22日	月見峯男（台北）・佐々木義憲（台北），任を解かれる。
6月	20日	竹中静海〔鹿児島〕，台北別院在勤となる。
7月	14日	瀬味義祐〔岐阜〕，蘇澳布教所在勤となる。
9月	-	木下万渓（監督）・河野春静（桃園）・高橋忠雄（台北）一行，新竹州蕃地の視察・布教のため巡回する。
	1日	渡部了応，台北別院在勤となる。
	18日	満州事変勃発する。
1932(昭和7)年	3月	13日 東本願寺主催にて満州・上海事変における本島関係戦死者の追悼会を同寺で開催する〈年表〉。
	4月	- 台中布教所内に社会教化施設として慈光会を設立する。
	2日	日支事変戦病死者追悼会を台北仏教各宗連合会主催で，西本願寺本堂にて執行する。総督・軍司令官等参列する〈年表〉。
	6月	1日 高振用（台湾），台北駐在となる。
	11月	18日 川村康円・杉浦顯成〔和歌山〕，台北別院在勤となる。
	25日	旭賢雄（台北），任を解かれる。
1933(昭和8)年	5月	22日 台湾基隆市寿町に基隆布教所を開設する。
	6月	6日 経塚亮照（台北），基隆布教所在勤となる。
	8月	12日 加藤誓円〔大分〕，高雄布教所在勤となる。
	12月	畠文哲〔大分〕，台北別院在勤となる。
1934(昭和9)年	7月	3日 河東俊明〔佐賀〕，台北別院在勤となる。
	9月	1日 杉浦顯成（台北），新竹布教所開設係となる。
	10月	1日 河野春静（桃園），水汴頭布教所開設係を兼ねる。
	12月	1日 大平正夫〔岐阜〕，台北別院在勤となる。
1935(昭和10)年	1月	12日 台中布教所附設の簡易宿泊施設樹心寮落成，開所式挙行される。
	20日	山口瑛幸（台中），彰化布教所開設係となる。
	3月	24日 渡部了応（台北），城東布教所在勤となる。
	5月	1日 竹中静海（台北），台湾開教監督部書記となる。
	20日	石田正吉，台北別院在勤となる。
	25日	高木俊昌〔奈良〕，台北別院補番となる。

	6月	1日	杉浦顯成（新竹開設係），台北別院在勤となる。
		1日	角倉誓（嘉義），新竹布教所開設係となる。
		1日	蒲池貞治，台中布教所在勤となる。
	7月	7日	東本願寺本堂，上棟式挙行される〈年表〉。
	8月	24日	梨谷了栄（密陽），嘉義布教所在勤となる。
		24日	雨森一恵（台北），蘭陽寺在勤となる。
	9月	1日	雨森一恵（蘭陽寺），宜蘭刑務所教誨となる。
		23日	宮原一乘（仁川），台南布教所在勤となる。
		23日	竹中静海（台灣監督部書記），大甲布教所開設係を兼務する。
		26日	新竹州新竹市南門町に新竹布教所を設置する。
		26日	高抿用（大甲開設係），台北駐在となる。
	10月	1日	台中州彰化市北門165番地に彰化布教所を設置する。
	11月	5日	台北公会堂にて台灣佛教徒大会開催され，1000名の僧侶参列する〈年表〉。
		12日	児玉高任（布教使），台灣開教監督部下へ出張を命じられる。
		30日	出雲路康哉（屏東），名古屋駐在となる。
1936(昭和11)年	12月	16日	大滝昇道（大連），桃園布教所在勤兼水汴頭布教所開設係となる。
		16日	河野春静（桃園兼水汴頭開設係），屏東布教所在勤となる。
		21日	北畠靜泰，台北別院在勤となる。
		21日	津田順正〔滋賀〕，台中布教所在勤となる。
	1月	31日	梨谷了栄（嘉義），任を解かれる。
	2月	18日	角倉誓（新竹開設係），新竹布教所在勤となる。
	3月	18日	末森尚治〔富山〕，台北別院在勤となる。
	5月	22日	東富輔（蘇澳）・中村信三（金瓜石），任を解かれる。
	6月	23日	川村康円（台北），任を解かれる。
		30日	乙丸義夫〔石川〕，台中布教所在勤となる。
		30日	山口琰幸（彰化開設係），布教所在勤となる。
	7月	3日	開教地に三十代開教本尊を下附することとする。
	9月	1日	藤彼岸〔大分〕，台北別院在勤となる。
		10日	長野忠雄（台北）・後藤祐教（台中），任を解かれる。
		24日	乙丸義夫（台中）・蒲池貞治（台北），任を解かれる。
		25日	経塚道雄〔北海道〕，台北別院在勤となる。
	11月	7日	台北別院遷仏遷座法要挙行される。
		7日	大谷壘誠（能淨院連枝），大谷派台北別院本堂落慶法要に法主台下代理として参向する。多田周巖（堂衆），隨行する（～8日，年表）。
		9日	基隆布教所，大谷壘誠（能淨院連枝）を迎えて会館落成式挙行される。
	12月	20日	津田禱丸〔福井〕，台北別院在勤となる。

1937(昭和 12)年	2月	2日	畠文哲（台北），台湾開教監督部主事となる。
		14日	末森尚治（台北），任を解かれる。
		16日	加藤誓円〔大分〕，高雄布教所在勤となる。
		20日	大平正夫（台北），任を解かれる。
	3月	8日	河東俊明（台北），任を解かれる。
		16日	基隆布教所を金瓜石寺と公称する。
		16日	台中布教所を本觀寺と公称する。
	4月	5日	台北佛教会，発会式挙行される〈年表〉。
		7日	古川徳信〔長崎〕，台湾開教監督兼台北別院輪番となる。
		8日	笠井信順，台北別院在勤となる。
		22日	安藤俊雄（布教使），台湾開教監督部下へ出張を命じられる。
	5月	10日	竹中静海（台湾監督部書記兼大甲開設係），嘉義布教所在勤となる。
		10日	角倉誓（新竹），大甲布教所開設係を兼務。
		10日	井上健龍〔福岡〕，台北別院在勤となる。
	6月	1日	雨森一恵（蘭陽寺），花蓮港布教所在勤となる。
		1日	藤沢宏澄（台中），沙山布教所開設係を兼務する。
		5日	新貝利男，台中布教所在勤となる。
		10日	木曾弘〔福井〕，台北別院在勤となる。
		14日	萩泰道〔滋賀〕，台北別院在勤となる。
		15日	宇都宮光〔長崎〕，台北別院在勤となる。
	7月	24日	服部一雄（サイパン），彰化布教所在勤となる。
	8月	2日	竹中静海（嘉義），大連別院在勤となる。
		2日	山口玲幸（彰化），嘉義布教所在勤となる。
		5日	杉浦顯成（台北），大連別院在勤となる。
		12日	渡部了応（城東），任を解かれる。
		12日	橋本新作（台北），城東布教所在勤となる。
	9月	10日	山香照縁〔京都〕，台北別院在勤となる。
1938(昭和 13)年	1月	18日	高木俊昌（台北補番），バラオ布教所在勤となる。
	4月	1日	小笠原徹（台北），彰化布教所在勤となる。
		30日	広瀬穂祐〔福岡〕，台中本觀寺在勤となる。
	5月	4日	宮原一乗（台南），台北別院在勤となる。
		5日	深奥九十九（布教使），台湾開教監督部下へ出張を命じられる。
		15日	服部一雄（彰化），任を解かれる。
	6月	1日	高振用（台北），大甲布教所在勤となる。
		1日	河東俊明〔佐賀〕，台北駐在となる。
		1日	角倉誓（新竹），大甲布教所在勤兼務を解かれる。

	1 日	藤沢宏澄（台中），本觀寺住職となる。
	20 日	宇都宮光（台北），清水布教所開設係を兼ねる。
8 月	1 日	遠州稔〔石川〕，台北別院在勤となる。
9 月	23 日	「布教條規」の一部を改正し，開教地における監督部の管轄区域を朝鮮・満州・北支（北部支那蒙疆）・中南支（中南部支那および英領海峽植民地）・台湾・布哇に分け，北米・南米・南洋・フィリピンは本部の直轄とする。
11 月	16 日	大谷瑩潤（信正院連枝），法主台下代理として台湾，南支方面巡教に出発する。館義順（教学錄事）随行する。 (19 日基隆，台北。21 日高雄。22-25 日廣東。12 月 6 日上海。9 日南京。引続き各地慰問等。27 日帰山。)
	20 日	佐々木操〔福井〕，台北別院在勤となる。
	28 日	藤彼岸（台北），任を解かれる。
12 月	3 日	奥村高文（サイパン），彰化布教所在勤となる。
	3 日	小笠原徹（彰化），任を解かれる。
1939(昭和 14)年	1 月	宮原一乗（台北），台南布教所在勤となる。
	14 日	塙崎三郎二，金瓜石在勤となる。
	20 日	本山にて開教監督会議を開催する。監督全員出席し，24 日まで。
	2 月	佐藤初〔大分〕・山田寺三樹〔大分〕，台北別院在勤となる。
	20 日	金光謙，台中本觀寺在勤となる。
	4 月	角倉誓（新竹），新埔布教所開設係を兼務する。
	8 日	「宗教團体法」公布される（翌年 4 月 1 日実施）。
	4 月	9 日 本山支那事変戦死者追悼法要斂修中，京都丸物百貨店で興亞開教展覽会を開催し，各開教地諸資料を展観する（～17 日）。
	14 日	木村義竟〔新潟〕，清水布教所開設係となる。
	16 日	黃江伝・楊滄海・莊金縁・張世棟（共に台灣）の 4 名，本山にて得度し，蘭陽寺の衆徒となる。
	5 月	東西本願寺共催にて開教使養成講習会を 30 日まで開催する。大谷派の受講者 20 名。
	1 日	新竹州新竹郡新埔庄に新埔布教所を開設する。
	3 日	中山隆（パラオ），花蓮港布教所開設係となり，宜蘭刑務所教誨にあたる。
	3 日	雨森一恵，花蓮港開設係を解かれる。
	8 日	河東俊明（台北駐在），台北別院補番となる。
	8 日	佐藤一雄〔京都〕，台灣開教監督部主事兼台北別院補番となる。
7 月	—	井上健龍（台北），任を解かれる。
8 月	13 日	金光謙（台中），任を解かれる。
	16 日	花蓮港花蓮港街花蓮港千石 213 に花蓮港布教所を設置する。
	16 日	中山隆（花蓮港開設係），花蓮港布教所在勤となる。
	16 日	鷺尾法章〔新潟〕，台灣開教監督部書記兼台北別院在勤となる。

	10月	19日	大谷豊韶（宣暢院連枝），台湾開教監督部管内戦没者追悼並慰問のため法主代理として巡教する。増田円麿（興亜局出仕）・四辻龍瑞（堂衆）随行する。 (22日基隆，台北。23日台北。24日台南。25日高雄，屏東。26日台中。27日基隆発。30日神戸着。)
		20日	角倉誓（新竹兼新埔開設係），新埔布教所在勤務となる。
	11月	18日	山田寺三樹（台北），任を解かれる。
		30日	開教現勢，台湾：別院1，布教所13，布教者28。 全体：別院18，末寺9，布教所158，出張所2，学校4，布教者446。
1940(昭和15)年	2月	2日	小笠原賢順〔岐阜〕，台北別院在勤となる。
	3月	20日	鷺尾法章，台湾開教監督部書記を解かれる。
	4月	1日	雨森一恵〔愛知〕，台中本觀寺在勤となる。
		10日	皇紀二六〇〇年奉讚法要を機に本山にて開教監督会議開催される。
	5月	1日	中村一〔愛知〕，台北別院在勤となる。
		10日	深奥九十九〔福岡〕，台湾開教監督兼台北別院輪番となる。
		22日	渡部了応（釜山），台北別院在勤となる。
	6月	25日	南瀛仏教会，台湾仏教会と改称される。
		30日	中村一（台北），台湾監督部書記となる。
	7月	1日	橋本新作（城東），花蓮港布教所在勤となる。
		1日	渡部了応（台北），兼台北駐在となる。
		3日	佐藤一雄，台湾開教監督部主事を解かれる。釜山別院補番となる。
		3日	土肥浩〔茨城〕，台湾監督部主事兼台北別院在勤となる。
		10日	開教条規の一部を改正し，開教監督部に司計を置き，会計出納事務に従事せしめる。
		16日	小山保〔福岡〕，台北別院在勤となる。
	9月	8日	台湾東西本願寺で内台人の僧侶を養成すべく計画〈日誌〉。
		15日	小山保（台北），城東布教所在勤となる。
		17日	土肥浩（台湾監督部主事），台北別院補番兼務となる。
	10月	24日	木曾弘（台北），任を解かれる。
	11月	1日	佐藤慧澄，彰化布教所在勤となる。
		4日	大谷派台北別院に台湾本島人僧侶養成所を開設する。
		5日	中村一（台湾監督部書記）に監督部司計事務取扱を命じる。
		14日	台北本願寺別院，本島人僧侶養成のため台湾仏教教師養成所を開く〈日誌〉。
		19日	円山千之（教学課長）・武田香龍（地方課録事），台湾開教監督部下に出張する。
	12月	28日	雨森一恵（蘭陽寺），台北別院在勤となる。
		28日	長崎昇道（桃園兼水汴頭），蘭陽寺在勤となる。
		28日	野村泰学〔岐阜〕，桃園兼水汴頭布教所在勤となる。

1941(昭和 16)年	2月	1日	和田史夫〔熊本〕, 台北別院在勤となる。
		1日	雨森一恵(台北), 任を解かれる。
		19日	禿頭澄〔愛知〕, 台北別院在勤となる。
		20日	木村義竟(清水), 悟棲布教所開設係兼務となる。
	4月	8日	台湾本島人僧侶養成所修了者 18名, 本山にて得度する。
	5月	1日	末広一麿〔大分〕, 台北別院在勤となる。
		20日	深奥九十九(台湾開教監督), 南支開教監督を兼務する。
		30日	中村一, 台湾開教監督部書記を解かれる。
	7月	—	廣瀬稽祐(台北), 彰化布教所在勤を兼ねる。
		1日	雨森一恵(台北), 上海別院在勤となる。
		21日	和田史夫(台北), 台南州新豊郡駐在閔廟庄布教所開設係となる。
	8月	1日	深奥九十九(兼南支開教監督), 兼務を解かれる。
		1日	藤波大円〔大阪〕, 南支開教監督兼南方開教事務取扱となる。
		7日	高振用(大甲), 七斗布教所在勤となる。
		12日	末広一麿(台北), 台湾開教監督部書記となる。
	10月	17日	台北にて南方開教使会議を開催する。
		31日	保倉一道(布教使), 教用につき台湾開教監督部下へ出張を命ぜられる。
	11月	1日	藤沢宏澄(台中), 大甲布教所在勤となる。
	12月	8日	布教使布教員・開教使開教員・輔導使輔導員補任宗則を発布する。
		9日	山本義雄〔石川〕, 台北駐留となる。
		11日	本山において開教監督会議開催される。
		29日	土肥浩(台灣監督部出仕兼台北別院補番), 臨時台灣開教監督事務取扱兼台北別院輪番事務取扱となる。
1942(昭和 17)年	1月	—	満州・中国における別院・布教所に在勤るべき開教使員および大谷派開拓布教者訓練所入所生, 露語・ラマ・南方文化の研究志願者, 中国内各大学留学生を募集する。
		9日	新竹布教所所在地名を新竹州新竹市黒金町 436-6 に改める。
		22日	秦龍勝〔福岡〕, 台北別院在勤となる。
	4月	1日	小山宏明(台北), 彰化布教所在勤となる。
		1日	森清司(台北), 清水布教所在勤となる。
		2日	「興亞宗教同盟」結成大会開催される。
		7日	角倉誓(新埔), 新竹布教所在勤となる。
		16日	木村義竟(清水), 悟棲布教所開設係となる。
		16日	服部俊, 台北別院在勤となる。
		19日	佐藤慧澄(彰化), 台北別院在勤となる。
		22日	吉田龍三(布教使)に南方事情調査を依嘱する。

5月	1日	台中州大甲郡梧棲街字梧棲 363-3 に梧棲布教所を開設する。
	1日	経塚亮照（基隆），左營教場開設係となる。
	22日	渡部了応（台北），大稻程教場開設係となる。
6月	1日	深奥九十九，台灣開教監督兼台北別院輪番を解かれる。
	1日	末広愛邦〔京都〕，台灣開教監督兼台北別院輪番となり，南方開教參與を兼ねる。
	1日	天野豊〔大分〕，台北別院在勤となる。
	2日	河野春静（屏東），東港街教場開設係となる。
	22日	横山修道〔石川〕，台北別院在勤となる。
	25日	木村義竟（梧棲布教所開設係），梧棲布教所在勤となる。
	30日	友松諦道（廈門），任を解かれる。
7月	22日	吉田俊雄〔富山〕，七堵布教所開設係となる。
	30日	源貞，新屋布教所開設係となる。
	30日	山本義雄（台北），三峡布教所開設係となる。
8月	—	開教現状，台灣：布教者 36，寺院 5，布教所 16。
	4日	小山宏昭（彰化），嘉義布教所在勤となる。
	20日	生田光，彰化布教所在勤となる。
	20日	多賀寛二郎，台中本觀寺在勤となる。
	21日	中村一（台北），任を解かれる。
9月	—	広瀬稽祐（台中），任を解かれる。
	1日	鈴木賢遵（大連），台北別院在勤となる。
	2日	森田泰信，石上誓光〔鹿児島〕，台北別院在勤となる。
	6日	杉生広照〔福岡〕，松田龍映，台北別院在勤となる。
10月	1日	石野礼二〔滋賀〕，台灣開教監督部出仕兼台北別院補番となる。
	1日	土肥浩（台灣監督部出仕兼台北別院補番），教學部出仕となる。
	6日	藤戸龍映〔山形〕，台北別院在勤となる。
	10日	諸橋敬太郎（南支監督部），台灣開教監督部書記となる。
	15日	藤原正円（布教使），教用につき台灣開教監督部管内に出張を命じられる。
	15日	服部校（台北），任を解かれる。
	22日	香田勉〔愛知〕，台北別院在勤となる。
11月	1日	前田天海〔福岡〕，台北別院在勤となる。
12月	1日	生田光（彰化），任を解かれる。
	1日	台北市大平町 3 丁目 55 番地に真聖布教所を開設する。
	1日	多賀寛二郎（台中），彰化布教所在勤となる。
1943(昭和 18)年	1月	11日 本山において開教監督会議開催（～12日）。
	18日	藤林了詮（布教使），台灣開教監督部管内に出張を命じられる。

	2月	1日	長尾哲夫〔広島〕、台湾開教監督部出仕となる。
	3月	19日	長尾哲夫（台湾開教監督部）、台北別院在勤を兼務する。
		31日	前田天海（台北）、桃園布教所在勤となる。
		31日	松田龍映（台北）、城東布教所在勤となる。
	4月	13日	渡部了応（台北）、真聖布教所在勤となる。
	5月	10日	俵実〔神奈川〕、大甲布教所在勤となる。
		20日	加藤有信（高雄）、台湾開教参与となる。
	6月	30日	長尾哲夫（台湾開教監督部出仕）、台北別院補番を兼務する。
		30日	石野礼二（台北別院補番兼務）、兼務を解かれる。
	7月	29日	太藤順雄（パラオ）、左營布教所並幼稚園開設係となる。
	8月	23日	中村健城〔熊本〕、台北別院在勤となる。
	10月	11日	小林謙忍、台北別院在勤となる。
		15日	吉田俊雄（七堵）、桃園布教所在勤となる。
		15日	前田天海（桃園）、台北別院在勤となる。
		15日	森清秀（清水）、新埔布教所在勤となる。
		15日	横山修道（台北）、清水布教所在勤となる。
		20日	木村義竟（梧棲）、清水布教所在勤を解かれる。
1944(昭和19)年	2月	1日	末広愛邦、台湾開教監督兼台北別院輪番を解かれる。
		1日	楠田覚真（ハワイ監督兼ハワイ別院輪番）、台湾開教監督兼台北別院輪番となる。
		10日	末広一麿（台北）、奉天別院在勤となる。
	3月	1日	竹内淨觀〔石川〕、台北別院在勤となる。
		25日	鈴木賢達（台北）、任を解かれる。
	4月	21日	高雄市堀江町顯德寺を高雄別院と称する。
	7月	1日	斎藤義賢〔島根〕、台北別院在勤となる。
1945(昭和20)年	3月	1日	宮原一乗（台南）・加藤有信（高雄）・長崎昇道（蘭陽寺）・橋本正円（花蓮港）・河野春静（屏東）・藤沢宏澄（台中）・和田史夫（閔廟）、從軍布教使を命ぜられる。
	4月	4日	河野春静（屏東）引き揚げ。
1946(昭和21)年		10日	藤沢宏澄（本觀寺）引き揚げ。
		21日	楠田覚真、台灣監督兼台北輪番を解かれる。
1947(昭和22)年	2月	1日	森田泰信（台北）引き揚げ。

註1：（ ）内は役職名または任地名など、〔 〕内は出身地を示す。また、〈 〉内は註釈・出所等を指す。
なお、月日が不明の場合は、「—」で示すこととする。

註2：出所については以下の通り。なお、木場 1995 を参照した。

無印 真宗大谷派公報（下記1～4.）および『宗門開教年表』（真宗大谷派宗務所組織部、1969）より

1. 『本山事務報告』1893(明治26)年9月～1897(明治30)年9月、真宗大谷派本願寺寺務所文書科
2. 『常葉』1897(明治30)年10月～1898(明治31)年9月、常葉社
3. 『宗報』1898(明治31)年10月～1925(大正14)年4月、真宗大谷派本願寺寺務所文書科
4. 『真宗』1925(大正14)年5月～現在、大谷派本願寺宣伝科

- 〈総督府〉『台灣總督府公文類纂』(国史館台湾文献館蔵), なお数字は、「冊号／文号」。
〈上海史〉『東本願寺上海開教六十年史』(1937年), 高西賢正編著, 東本願寺上海別院
〈年 表〉『台灣大年表』(1925年), 緒方武雄編, 台湾経世新報社
〈日 誌〉『台灣日誌』(1944年), 台湾總督府
〈全 台〉『台灣全台寺院斎堂名跡宝鑑』(1932年), 徐寿編著, 国清写真館



佛光山からみる、台湾仏教と日本との関係

五十嵐 真子

(神戸学院大学)

Post Colonialism in Taiwanese Buddhism : the Case of Fo Guang Shan

IGARASHI, Masako

Kobe Gakuin University

This paper presents an analysis of post colonialism in Buddhism in contemporary Taiwan, focusing on the example of Fo Guang Shan (The Buddha Light Temple). Fo Guang Shan was established by Master Hsing Yun in 1967. In addition to its spectacular temple and Buddhist statuary, it has an art gallery and lodging facilities, and more than just a religious establishment, has become also something of a tourist attraction, or even a Buddhist leisure land, also administrates schools and universities. In addition, a variety of courses are offered at its many branch temples, and the group is active in social education.

Fo Guang Shan's method of propagation is deeply impacted from Japanese Buddhism in the colonial era. Japanese Buddhism strove in education and modernization. After the colonial era, they left no results for many Taiwanese. However at the beginning of the activities of Hsing Yun in Yilan (eastern district of Taiwan), some nuns who had been instructed by Japanese Buddhism in the colonial era were absolutely key persons and many laymen of the local community cooperated in these activities. They used the relics of Japanese Buddhism to develop Taiwanese Buddhism.

Today's Fo Guang Shan looks like a tourist resort or a cultural institution. Many laymen visit to enjoy its cultural activities, for example seminars and lectures about Buddhism, flower arrangements, and so on, or to take a meal and communicate with other laymen. Such a style of Fo Guang Shan is originally established by Hsing Yun, his pupils and many laymen in the postcolonial era. They absorbed the relics of colonialism and succeeded admirably in creating a very attractive new type of Buddhism by their own efforts.

Keywords: Fo Guang Shan, Japanese Buddhism, Chinese Buddhism, education, colonialism

キーワード: 佛光山, 日本佛教, 中国佛教, 教育活動, 植民地経験

はじめに

1. 佛光山の概要と教育活動
 - 1.1 佛光山とは
 - 1.2 学校教育機関
 - 1.3 社会教育機関
2. 佛光山の成立とその過程

- 2.1 宜蘭の仏教状況
 - 2.2 宜蘭念佛会から佛光山へ
 - 2.3 佛光山の方法論
 3. 現代台湾と仏教
- おわりに

はじめに

高雄県大樹郷にある佛光山は、1967年に星雲大師によって開かれた臨濟宗の仏教寺院である。開山当初は住むものも余りない、鬱蒼とした竹藪が広がる地であったようだが、現在は2000人を一度に収容できる大雄宝殿をはじめとした大規模な建築物が立ち並び、学校や養老院なども含む一大宗教複合施設となっている。また、さらに世界各地に数十の分院・道場を有し、大学までも経営するほどの趨勢を誇っている。わずか40年足らずの間にこれほどにまで成長した佛光山を、台湾社会のなかにどのように位置づけて考えたらよいのだろうか。星雲大師が戦後、大陸より台湾へ渡ってきた、いわゆる「外省人」であることから、しばしば中国国民党との関係や、大陸志向的な傾向について言及されることも多い。しかし、そうした側面に注目するのみでは、「本土化」の流れが強くみられるようになった今日の台湾においても、佛光山が拡張を続けていることを説明することは難しい。筆者は、佛光山隆盛の背景には、人々のニーズを巧みに取り入れ、現代社会に適応する形でその活動を変化させていった、独自の方法論があるのではないかと考えている。実のところ、1960年代以降の台湾においては佛光山と同様に、これまでとは違った形で世俗世界と関わっていこうとする仏教団体がいくつも生まれており、それらは現代台湾特有の新しい仏教の潮流を形作っているといえる。

しかしこの一連の動きはどのように始まっ

たのであろうか。佛光山がその活動の当初より重視していたのは教育事業である。幼稚園や補習教室、文化講座の運営は初期のころから実践されていたものである。しかしこうした教育事業は日本統治時代に日本の仏教界も程度の差こそあれ試みてきたことである。こうした日本仏教の足跡はそのどこかに影響を与えていたのだろうか。佛光山には先に述べたように、一見すると戦後に外省人によってはじめられた、日本仏教を払拭するような新しい仏教団体という印象がある。しかし、そこには日本仏教とのつながりは本当にまったくないのであろうか。また、もしかしたらとするのならば、それはどのようなレベルのものとして考えられるのだろうか。もちろん筆者はここで日本による植民地統治によって台湾へ持ち込まれることになった日本仏教が、現在の台湾での仏教の活況を支えているということを証明したいのではなく、台湾の人々が日本仏教に対してどのように対応したのだろうか、あるいは本当に全く無関係だったのだろうか、ということを考察してみたいのである。日本統治時代と戦後の国民党統治時代、日本仏教と大陸よりもたらされた中国仏教、つまり2つの時代と2つの仏教を、この100年間の台湾は経験したのであり、それぞれ2つの要素は台湾の人々にどのように受け入れられたのか、あるいは受け入れられなかったのであろうか。そして戦後生まれの新しい仏教はそれらとどのような関係にあるのだろうか。以上のような観点から、ここでは考察を進めてみたい。

そこでまず、佛光山のこれまでの動きを詳

細に見ていくことから、佛光山の立脚基盤について明確にしつつ、上記の問題について考察をすすめてみたい。ここでは特に星雲大師の台湾での活動初期の段階から積極的に見られた教育・文化事業に着目し、考察を進めていくこととする。

1. 佛光山の概要と教育活動

1.1 佛光山とは

ここでは、星雲大師と佛光山について、現在までの活動の経緯についてまとめてみたい。まず佛光山の開山宗長である星雲大師は1927年に中国江蘇省に生まれ、12才のとき南京で出家した。1949年に台灣へ渡り、仏教雑誌の編集や念佛会・学生会・日曜学校などの仏教の普及活動を経て、1967年に佛光山の設立に至った。現在は大樹郷にある本山を拠点に、台灣全土に支部をもち、その他海外も含めるとその数は、200近くにものぼるとされている。また、信者の組織として国際佛光会が1992年5月16日に成立し、ここも2000年までの段階で世界各国の160以上の協会、1000を超える分会を開設し、会員数は100万人以上に達しているとされている。

星雲大師の思想の特徴としてしばしば挙げられるのは、「人間仏教」という表現である。佛光山関連施設には、「教育で人材を育成し、文化で仏法を広め、慈善で社会に福利をもたらし、共に修行することによって人心を浄化する」というスローガンが必ず掲げられている。このスローガンはこれまでの中国仏教界のなかにあった、世俗世界から隔離され、清貧を営むという姿勢を払拭し、現代の生活に密着した仏教をめざすという姿勢をあらわすものである。

佛光山全体の景観は中国の四大名山である浙江普陀山、四川峨眉山、安徽九華山、山西五台山を模して構成されているという。法会

の行われる中心的な施設「大雄宝殿」は2000人収容可能な規模であり、佛光山のシンボル的存在として出版物や映像にたびたび登場する金色の阿弥陀仏は120フィートの高さを有するなど、壮大な仏教聖地の雰囲気を演出している。これらの宗教施設に加えて、レストラン、売店、宿舎などのサービス施設も完備されており、訪れた参拝客が快適に過ごせるような配慮がなされている。また、中国仏教の歴史を解説する仏教文物陳列館や仏教美術を紹介するギャラリー、佛光縁美術館もあり、「仏教テーマパーク」とでも呼べるような様相も呈しており、さらなる敷地の拡張も計画されている。これらに加えて、養老院や孤児院といった福祉施設や中学校も併設されている。

このような大規模な本山の他に、各地に設置されている別院・道場・禪淨中心ではさまざまな活動が行われている。なかでも特徴的なのが次に述べるような教育活動である。佛光山は現在、各種の教育機関を経営するとともに、各地の別院・道場においても、日本におけるカルチャーセンターに似た多彩な講座を運営している。

こうした傾向は、星雲大師の台灣での活動の当初より見られていたようである。それに関する先行研究によれば、概ね次ぎのようであったとされている。台灣での最初の拠点となった宜蘭市の雷音寺において、まずは信徒を集めて念佛会を組織し、1950年代半ばには雷音寺に「共修道場」をひらき、多くの若年層を引き付けたとされている。現在でも大きなイベントには欠かせないものとなっている合唱団「佛教歌詠隊」もこの頃から始められている。さらに年少の世代を対象に「光華文理補習班」を設立し、英語や数学のといった教科の学習指導も行ったようである。また、学齢前の児童を対象する「慈愛幼稚園」を雷音寺の附設として設置している¹⁾。こう

1) 林清玄 2001: 39-49. 符 1995: 68-74.

してみると、佛光山では当初より教育活動に重点が置かれており、その後の展開の中でも、教育活動に関しても拡張の一途を辿っているといえよう。

そこで、まずは佛光山が現在行っている学校教育と社会教育のそれぞれについて詳述してみたい。

1.2 学校教育機関

佛光山が経営する学校教育機関は現在、次のとおりである。

まず、仏学を専門に教授する機関として、「佛光山叢林學院」がある。これは1965年高雄に設立した僧侶養成所「壽山佛學院」の学生増加に伴い、1967年より佛光山へと移転したものである。現在は国内外に15の学部を設置している。ただし、卒業生は必ず出家者となるわけではなく、実際には3分の1程度であるといわれている²⁾。これに加えて、より専門的な仏学教育を行う機関として「東方佛教學院」も設置されている。これらの学校での成績優秀者は、海外の佛教系大学への留学を推薦される。

一般的な教育をする機関として、1977年に佛光山に隣接するように設置された「普門高中學」がある。この学校は中学・高校6年間の一貫教育を行う普通科と、職業科（観光科と情報処理科）によって構成されている。

高等教育機関として三つの大学、「南華・佛光・西來」がある。南華大学は1996年に嘉義県に開設された、人文・社会科学系の総合大学である。佛光大学は、2000年に宜蘭県に設置された大学で、南華大学同様、人文・社会科学系総合大学である。これは星雲大師によって提唱された「百萬人興學」という、一人が毎月100元ずつを3年間寄付し続け、大学を設立しようというキャンペーンの成果とされている。そして西來大学はアメリカ合衆国カリフォルニア州に1996年に設置された、

やはり総合大学である。いずれの大学も仏学研究の専門課程は有しているものの、あくまで総合大学である点は共通している。

この他、宜蘭县政府との共同で運営されている「宜蘭縣人文國民小學」、学齢前の児童を対象とした幼稚園、慈愛幼稚園、普門幼稚園、慧慈幼稚園の3つがある。

1.3 社会教育機関

台北道場や普門寺といった都市部にある大規模な分院には「社教館」と名づけられた施設があり、多彩な講座が展開されている。例えば台北道場の場合、10週間を一つのシーズンとして、50種類の講座が用意され、それぞれは週1回2時間となっている。これらは内容や対象から次の3種類—「社教弘法課程」、「文化技藝課程」、「児童青少年課程」にわけられている。「社教弘法課程」は仏教に関する講座で、經典や星雲大師の著作の読書会、写經、念佛、禪修、仏教音楽などで、講師は佛光山の出家者である。「文化技藝課程」は語学、絵画、舞踊、手芸、料理、健康法などの内容で、講師は出家者も在家者もある。「児童青少年課程」は舞踊、音楽、リトミック、絵画、語学で、講師はこちらも出家者と在家者両方である。時間帯は夜7時30分から開始されるものが多く、社会人や学童も参加可能となっている。また、これらの講座以外にも、より専門的な經典研究をおこなう「經典研究班」や、50歳以上の高齢者を対象とした「松鶴學苑」、信徒の仏教への理解や信仰を深める目的の「都市佛學院」、生命科学に関する様々な専門家による連続講演会「生死學研習課程」が行われている。各講座は15人を最小定員としており、通常30～40人が参加しているという。台北道場ほどの規模を持たない小規模な場合でも、禪修や写經、読書会、手芸教室等が頻繁に企画されている。

以上のような教育事業に加えて、佛光山は

2) これは筆者が実際に佛光山の出家者や関係者より聞いたところによる。

出版・メディア事業も 1990 年代後半になると積極的に展開している。まず、仏典や仏教史に関する書籍の出版を行う「佛光文化事業公司」が 1959 年に開設され、その後、1997 年にはよりわかりやすく仏教を紹介する出版物を扱う「香海文化事業公司」が成立している。音楽テープや CD、ビデオの製作を行う、「如是我聞文化公司」も同じく 1997 年から事業を開始している。翌 1998 年には衛星テレビ局「佛光衛星電視台」が開局され、また、2001 年 4 月からは新聞『人間福報』が創刊されている。

さて、現在佛光山はこのように多岐にわたる教育・普及活動を展開しているわけだが、こうした活動を展開していく背景にあったものは何だったのだろうか。その要因について考察してみたい。

2. 佛光山の成立とその過程

星雲大師の活動の初期段階で出家したある法師の説明では、星雲大師がこうした形で活動を行ったのには、次のような背景があったという。星雲大師が 1949 年に大陸より台湾へ渡った当時は、中国共産党による政権の成立により大師と同じように、多くの仏僧が来台した。かれらの多くは 20 ~ 30 代の若い世代の僧侶で、大陸での仏教活動を断念し、台湾を中国仏教存続の地であると考え、積極的な普及活動を行った。その対象となったのは、児童・学生といった若年層であった。なぜなら、当時の台湾では仏教や出家者への評価が低く、中年以上の人々は仏教への偏見が強かったためである。そのため中高年層への普及は困難であると考え、まだ偏見の少ない、これから時代を背負っていく若年層へと焦点を絞ったのだという。彼らが興味をもちそうな内容の読書会や料理教室、講習会などを通じて信徒を集め、これらと合わせて仏教知識を広めることも行った。例えば子供を対象とした「星期学校」(日曜学校) では歌や

料理の教室と仏教の話をを行い、大学生を対象にした「夏期研修会」ではセミナーと禅の教室を組み合わせて行っていた。この法師自身も今から 30 年ほど前に、こうした読書会がきっかけで仏教への関心を持ち、出家に至ったと語っている。

現在の佛光山の拠点は、本山のある高雄県であるが、活動の端緒となったのは宜蘭市の雷音寺である。星雲大師自身も自らの台湾のルーツを宜蘭であると語っており、また宜蘭の信徒も、大師は今だにこの地に大きな思い入れを抱いていると語る。それは事実、雷音寺の施設が拡張整備され、現在は 17 階建ての近代的なビルとなり、名称も「蘭陽別院」とされていることや、3 つ目の大学である佛光大学が宜蘭の郊外に設置されていることからも充分に推測される。また、佛光山の基本的な活動のパターンは 1950 年代の宜蘭時代に培われたと言ってもよいだろう。宜蘭の佛光山信徒たちは皆、「佛光山の始まりは宜蘭」「宜蘭人が星雲大師に協力して佛光山をつくった」と主張する。事実、その後の佛光山の中核となる 5 人の出家者一心平、慈惠、慈容、慈莊、慈嘉一は全員宜蘭出身者で、星雲大師の宜蘭時代からの弟子たちである。「佛光山を支えているのは宜蘭の人材である」と、宜蘭の信徒が主張するのはこうしたことが根拠となっている。「宜蘭の人々が支えて、作り上げた」と宜蘭の信徒が誇らしげに語る状況の背景にはどのような経緯があったのだろうか。また、星雲大師が宜蘭を最初の拠点とすることを可能にした要因も考えてみる必要がある。

ところで、そもそも宜蘭において仏教はどのような状況にあったのだろうか。根拠地となった雷音寺の成立過程も絡めてみてゆきたい。

2.1 宜蘭の仏教状況

星雲大師が 1953 年に念佛会のために訪れたときの雷音寺は、出家者はおらず、3 人の

兵士が居住していて、非常に荒れ果てた状態であった、というのが星雲大師や佛光山の出版物によく見られる表現である。ただ寺院の規模は大きく、清朝道光年間まで歴史をさかのぼることができる、由緒のある寺院であることは常に強調されている。

雷音寺が宜蘭に建立された時期については、1941年に出版された『臺灣佛教名蹟寶鑑』によれば、やはり道光年間の1844年とされている。しかし建立された当時は、齋堂であったようだ。齋堂とは「居士仏教」と呼ばれることが多い、当時の台湾に一般的であった仏教の形態である。出家者はおらず、在家のまま菜食し、念佛会などを行う独特な民俗宗教であった。1956年に出版された『臺灣省通志稿』には、雷音寺は龍華派の靈山正派に属していたと記されている。雷音寺の元の名称は「啓昌堂」で、蘭陽地域で最初に成立した齋堂であったようだ³⁾。「雷音寺」と改名したのは、日本統治時代となってからである。雷音寺の名称は、1933年の『臺北州下に於ける社寺教会要覽』に見られるが、このときはまだ「齋堂ノ部」に記載されていることから、日本統治時代になっても、当初は仏寺とは認識されていなかったことが推測できる。しかし、その後は日本の仏教施設として記録に現れている。例えば、1941年の『臺灣佛教名蹟寶鑑』では、淨土宗西山深草派善光寺布教所として記載されている。この記録によると、住職は微宗法師という台湾人の出家者である。微宗は幼少のころに出家し、1925年に福建の鼓山湧泉寺にて6年間仏学と禪学を研究し、帰国後前住職の推薦により雷音寺の知客職（禪宗寺院の役職の一つで、来客の接待、新入門僧の世話をを行う）に3年間ついた。その後中国大陸の各地を2年間参詣

遊歴し、1935年に再び帰国し、嘉義の慈覺堂にて修行のうちに、住職となったとある。そして、1939年9月1日に信州の善光寺智榮上人より淨土宗西山深草派の開教使に任命され、信徒に仏教と皇民化の趣旨を広めたと記されている。

雷音寺に関するこの記載は、実は當時大きな問題となっていた寺廟整理運動を回避するための方便であったといわれている⁴⁾。寺廟整理運動は1936年ごろから行われた、「迷信打破・陋習改善」をスローガンに掲げた、台湾の在来宗教弾圧運動であった。この寺廟整理運動の問題に関しては、近年では蔡錦堂の研究⁵⁾が詳しい。しかし、台湾総督府はこの運動に関して、明確な姿勢を打ち出すことはなく、地方官吏が個別に処置を進めていくこととなつたため、地方ごとに寺廟廃絶の実施程度のばらつきが生じ、1938～1940年ごろをピークとし、その後中止、凍結となつた⁶⁾。各地の実施状況に関して、宮本延人が1943年に作成した報告書『臺灣の寺廟問題—舊慣信仰改善に関する調査報告』に各州庁・郡別の寺廟整理比率表があり、この表によると当時は台北州に属していた宜蘭郡の実施率は0%となっている⁷⁾。

この数字だけを見れば、蘭陽地域にこの運動は大きな影響を与えたかったかのように見える。しかし、実際には、この運動によって各齋堂はそれによる整理を避けるため、たとえ表面上であったとしても日本式の仏教を意識せざる負えなくなつていった。例えば、蘭陽地域で啓昌堂（雷音寺）と並んで著名であった、羅東の振昌堂は1921年にすでに「南瀛佛教會」に加入していたが、その後曹洞宗の聯絡寺となり、曹洞宗に所属することとなつた⁸⁾。曹洞宗はこの時期、各地に多くの聯絡

3) 林仁昱 1996: 9.

4) 閻 2001: 26.

5) 蔡 1994: 230-309.

6) 蔡 1994: 230-309.

7) 宮本 1943.

8) 閻 2001: 33-34.

寺を組織しているが、それらの多くはこうした齋堂であったとされている。そして雷音寺は先の記録にあったように、浄土宗西山深草派に属することとなり、出家者が住持するようになった。ただ最終的には臨済宗妙心寺派に隸属したという記録もあり、また後に言及するように、戦後直後から星雲大師が常駐するようになるまでの期間は、月眉山派の僧侶や臨済宗の尼僧らが雷音寺の管理を交代しており、実際にこの期間にどのように仏寺として内実を伴っていたのかは議論を要する点である。星雲大師が宜蘭にて活動を始めたころの状況に詳しい信徒は、当時の雷音寺が相当に荒廃した状態だったことを記憶している。念佛会に集まても、お茶を飲むための湯飲みさえないのであったと語っている。また、さまざまな日用品は、尼僧たちが一つ一つ揃えていったとも言われている。

さてここで、日本統治時代の宜蘭の仏教布教状況について概観しておきたい。宜蘭市内には、浄土真宗本願寺派、浄土真宗大谷派、曹洞宗、日蓮宗がそれぞれ布教所を設置していた⁹⁾。そのうち、もっとも積極的であったという記録のある浄土真宗本願寺派の活動についてみてみると、1935年に本願寺派台湾別院が刊行した『臺灣開教史』によれば、本願寺派が宜蘭にて活動を始めたのは1918年となっており、翌年には日曜学校を開設したとある。しかし宜蘭市内に大谷派の布教所が並立することになり、本願寺派は羅東へ移転することになった。1919年には幼稚園を建設し、2年後布教所を開設したとある¹⁰⁾。大谷派は台湾人を通して通訳や補助職員として雇い、日本語学校の開設を行ったとされる¹¹⁾。また、曹洞宗は1897年という統治時代の初期より宜蘭において布教活動を始めており¹²⁾、監獄

での布教や日曜学校の開設を行ったとする¹³⁾。

以上についてはすべて、各宗派の報告書に残された活動の記録である。そのため、これらのデータの客觀性については注意深い検討が必要である。またさらに、これらが当時の宜蘭の人々にどのような影響を与えたのかということについては、別途調査が必要である。実際のところ日本統治時代の宜蘭に居住していた人に尋ねたところ、日本人の僧侶が常駐していたという記憶はあまりなく、時折、北投から説法にきた日本人僧侶がいて、それを台湾人の尼僧が台湾語へ通訳していた、という話であった。この時代の日本仏教の伝道活動は結局のところ、神道と同様、台湾の人々の間には根付かず、植民地統治の終焉とともに消滅した、というのが、一般的な見方とされている。その原因について、先に引用した蔡錦堂は、日本語による活動にこだわったため浸透しなかったことや、そもそも総督府が宗教政策にあまり関心を示さなかったことをあげており¹⁴⁾、確かにそれは説得力がある。しかしこれを見ていくこととする、戦後から星雲大師が基盤を築くまでの過程には、日本の仏教各派の残滓ともいえる存在が一定の役割を果たしていたと考えられる。その象徴的な存在として、先に少し述べた、雷音寺を管理に携わっていた3名の尼僧たち—妙慧、妙専、妙觀の存在が挙げられる。特にその中の妙慧法師は、戦後の蘭陽地域における仏教の展開のキーパーソンとされている人物である。星雲大師の宜蘭での活動の契機については、中国国民党の孫立人將軍夫人・孫張清揚と宜蘭の商人であった李決和をはじめとする宜蘭の佛教徒が中心になって星雲大師を宜蘭に招聘し、援助したとあるが、実のと

9) 佛教タイムズ 1969.

10) 臺灣開教教務所臨時編輯部編 1935: 469-476.

11) 蔡 2001: 30-31.

12) 曹洞宗海外開教伝道史編纂委員会 1980: 69.

13) 蔡 2001: 33-34.

14) 蔡 1994: 34-35.

ころ妙慧法師らの役割も考慮すべきものであった。宜蘭での活動について、次節では、戦後から星雲大師が宜蘭に定着するまでの時期について考えたい。

2.2 宜蘭念佛会から佛光山へ

1945年から1951年までの6年間の間に、台湾の仏教状況は日本佛教から外省人主導へと大きく変化していることがわかる。終戦直後、いわゆる「日産寺院」とされた日本の宗派に属した寺院は、それぞれの行政区の教育局へ編入され、その後日産管理處、さらに公産管理處の管理下に置かれ、台湾人僧侶が配置されたものもあれば、その他の施設へと転用されたものもある¹⁵⁾。先に引用した、1953年当時の雷音寺の状況からも、同様に日本統治から国民党への移行期間において、佛教施設の混乱、荒廃を見ることができる。そうした状況下から、次に見ていくような星雲大師の活動が始まられるのである。

戦後の状況に関しては、1962年に刊行された『宜蘭縣志』によると、宜蘭念佛会が1951年に成立し、ここが宜蘭県の佛教弘法活動の中心となったとある。そして1953年に星雲大師が宜蘭に定着することとなり、毎週土曜日に念佛集会が開かれるようになった。さらに、こうした弘法活動は、もともとは中国国民党の孫立人将軍夫人・孫張清揚によって開始されたと記載されている。その他、この活動を中心で支えていたのは、宜蘭の商人であった李決和という人物である。この人物は後に述べるように、星雲大師の宜蘭での活動の協力者である。

星雲大師が宜蘭へと赴くきっかけとなったのは、李決和をはじめとする宜蘭の人々による、念佛会開催の依頼であったことは、佛光山宗史や現在出版されている2冊の星雲大師の半生記、符芝傳の『傳燈 星雲大師傳』(天

下文化出版有限公司、1995年)と林清玄の『浩瀚星雲』(圓神出版社有限公司、2001年)などに記述されている。また、先に述べた孫張清揚は、来台当初の星雲大師との関わりが深い人物である。1949年に国民党政府が大陸より渡ってきた際に、一緒にやってきた僧侶のなかに共産党の工作活動を行う者がいるとして、300名が逮捕されるという事件が起こった。星雲大師もそのなかの1名として、23日間拘束され、その後釈放された。このとき救出に奔走したのが、孫張清揚であった¹⁶⁾。釈放後、星雲大師は中歴の圓光寺台灣佛學院に2年間在籍しており、この時期が台灣へ適応期間となり、その後の活動への基盤を築いたと考えられる。

こうした状況と先に引用したある法師の語りを重ねてみれば、1950年代の台湾において、それまで日本統治時代の影響下にあった台湾佛教を、新たに大陸より参入した外省人勢力が再編し、共産主義革命によって大陸では危機に瀕していた中国佛教の伝統を台湾において存続・発展させようとした試みであったとみることができる。確かに、本山において中国の代表的な佛教聖地の景観を模倣している点などに、端的に「中国佛教」への指向性が現れている。星雲大師の言説の中においても、常に「中国佛教」が使われ、「台灣佛教」という言葉が登場することはない。ただこれを根拠に佛光山の活動が台湾佛教の脱植民地化および、中国化の過程としてみてしまうと、非常に重要な点を見逃してしまいかねない。そもそも、星雲大師は戦後の台湾佛教界において、決して主流派に属していたわけではないからである。

戦後の台湾佛教は、江蘇省の省籍を持つ僧侶たちが勢力を保ち続けてきたと言われている。中国佛教会を30年以上に渡って主導してきた白聖法師は、省籍こそ湖北省である

15) 曾 1979: 149.

16) 符 1995: 60.

が、もともと上海をその活動の根拠地としており、江蘇省籍の人々と強力なコネクションを持っていた人物である。白聖自身は1989年に死去したが、その後の中国仏教会の指導層は白聖が授戒した弟子たちであり、その影響力は続いているとされている¹⁷⁾。星雲大師は台湾へ渡った当初、白聖のもとへ身を寄せたが、結局そこに安住することができず、幾つかの寺院を転々とする時期が続いた。その中で、先に述べた投獄事件に遭遇することになったのである。釈放後、比較的の辺境と位置づけられている東海岸の宜蘭へ赴任した背景には、こうした事情があったものと思われる。

以上のような星雲大師の当時の立場から考えると、その後の短期間での急速な活動の発展にはどのような要因があったのであろうか。当時の台湾は、1947年の228事件に始まる、厳しい統制下にあった時代である。そんな中で、若年の外省人僧が、いかに協力者があったといえ、前述した様々な事業を成しえたということに関しては、それを成し得るだけの理由があったはずである。大陸出身である星雲大師一人でこうした活動の基礎を築くことは言語上の問題もあり、非常な困難が伴ったに違いない。また、宜蘭におけるこれまでの仏教状況が、先に述べたように、出家者が常駐しない状況であったのなら、たとえ星雲大師がいか巧みに布教を行ったとしても、人々が仏教に対して多大な興味を持ち、急速に組織が拡大していくことは考えにくいのである。そこには何らかの形で協力、あるいは仲介を果たした人々が存在したはずである。

戦後の雷音寺について、前節の冒頭に引用したように、出家者が常駐しない、荒れ果て

た状況であったことが、佛光山側の出版物にはよく現れる。しかし、実際のところは1946年より月眉山派の2名の出家者が住持することになり、これが初めての雷音寺の住持とも言われている¹⁸⁾。月眉山は日本統治時代に台湾で生まれた宗派である。詳細については次節で述べるが、改革的な活動を行った先駆的な宗派である。ただ、この2名の出家者は宜蘭市近郊の礁渓妙釋寺の住持も兼任していたようで、結局3年後には月眉山へと戻っている¹⁹⁾。その後、雷音寺の管理を始めたのが、妙慧法師である。妙慧法師は屏東出身の尼僧である。1935年に出家し、宜蘭市近郊の山中にある圓明寺にて修行をしたのち、1939年3月より1ヵ月間に台北の臨濟護国寺での臨濟宗布教師養成講習会に参加している。講習会の後日本へ渡り、当初5年間の予定で名古屋の臨済宗に属する完榮尼衆學林に留学する。しかし、経済上の理由から半年で台湾に戻った²⁰⁾。その後は圓明寺を離れて、1943年に現在の冬山郷にあたる地区に自らが中心となって、白蓮寺を建立するが、戦後直後にはこの場所を一旦放棄し、一時期は台湾南部へ移動したが、最終的には羅東の媽祖宮に落ち着いた。白蓮寺を放棄した理由として、治安の悪化と交通の不便が挙げられている²¹⁾。この後、羅東が妙慧の活動の拠点となり、白蓮寺の再建がはかられるが、このころ雷音寺の住持が月眉山に戻ったため空座となり、同時に雷音寺の管理も行うようになった²²⁾。それ以外にも近郊の仏寺の管理も妙慧が行っており²³⁾、また白蓮寺の再建事業が忙しくなってきたことから、結局雷音寺は圓明寺時代の先輩弟子にあたる妙專法師に譲ることになった²⁴⁾。

17) 闕 1999: 163-164.

18) 釋見暉 2000: 134.

19) 林仁昱 2001: 49. 釋見暉 2001: 134.

20) 闕 2001: 18.

21) 釋見暉 2001: 126-128.

22) 釋見暉 2001: 134-135.

23) 闕 2001: 18.

24) 釋見暉 2000: 135.

妙慧は白蓮寺再建中、羅東の媽祖宮・震安宮の後殿を拠点に念佛会を組織した。また、このころ妙慧は宜蘭県仏教会も設立し、布教活動を行っている。星雲大師がこの地域に足を運び始めたのもこの頃で、1950年に震安宮にて阿弥陀経を用いた念佛会を行ったとされている²⁵⁾。当初からの佛光山の信徒の話では、最初に星雲大師の話を聞いたのは媽祖廟であったという。知人より媽祖廟で説法をしている人がいることを聞いて、宜蘭から自転車に乗って駆けつけたと言う。また、さらについこの頃は星雲大師の他にも出家者が2名ほどやってきては説法を行っていて、彼らは皆その都度台北から通っていたということである。結局、そのなかから星雲大師のみが宜蘭に定住することになったようである。その経緯については、釋見疇が直接、妙慧にインタビューしたところによると、震安宮には男性出家者を泊める場所がなかったため、雷音寺に滞在してもらい、そこから念佛会の時には羅東へと通つてもらうことになった。当時の雷音寺には妙専が住持していたが、妙専より星雲大師のほうが非常に寺院の管理に熟練していたため、管理を星雲大師と交代した、ということである²⁶⁾。

こうした事情を考慮すると、時期的には羅東の妙慧の活動が先行する形で進んでおり、星雲大師の活動はそれと協力する形で進められたと推測できる。それは妙慧にとっても大きな意味があったはずである。彼女は自らの宗教的な出自に対して、不安や劣等感を抱いていたのではないかと思われることがある。それは、戦後の1945年に行わされた台北十普寺の三壇大戒へ参加し、白聖より戒を受けているという事実に見て取ることができる。妙慧はすでに10年前に受戒しているので、例え新たな時代となったとはいえ、必要ないことと思われる。しかし、妙慧自身は、自らに

授戒した法師が正式に受戒したという確証がないため新たに白聖より受戒した、と後に語っている²⁷⁾。妙慧は先に述べたように、日本式の仏教の教育を中途であれ受けた人物であったが、おそらく戦後に新たに大陸よりもたらされた仏教が主流となっていく流れに不安を抱いたのではないだろうか。白聖からの受戒や台北よりわざわざ出家者を招聘し、念佛会を担当させたということはその表れではないだろうか。

一方、星雲の側からすれば、すでに基盤を持つ出家者と協同することは間違いなく大きなメリットである。星雲のような外省人にとて障害となつたものの一つに言語の問題がある。星雲の閩南語能力については、信徒によると日常的な会話についてはあまり問題はないが、仏教に関わる専門的な話や法話についてはやはり通訳が必要であるという。羅東での説法の際には妙慧が、そして宜蘭での説法の際には李決和が通訳を行つたと言われている。また、ある信徒によるとその当時、雷音寺には妙觀法師という尼僧も関わっており、通訳などもしていたようである。妙觀法師も妙慧、妙専と同じ法脈に通じる出家者で、妙觀は雷音寺に星雲が住持することにより、圓明寺へと移動し、その住持として生涯を終えている。妙觀死去後の圓明寺は佛光山の出家者が住持を務め、現在は佛光山の道場となっている。

以上の流れはそのまま、戦後から現在にいたる台湾仏教の歴史と重なるのではないだろうか。明・清代より台湾の人々の間に広まっていた民俗宗教としての齋堂は、日本統治時代に改変を余儀なくされ、日本式仏教へ編入されていき、戦後にはさらに中国仏教の伝来により、正式な仏教へと変貌していった。その変化を担ってきたのが、日本式仏教の教育を受けた台湾人出家者たちであり、次第に大

25) 釋見疇 2000: 135.

26) 釋見疇 2000: 135.

27) 釋見疇 2000: 130-131.

陸出身者の勢力が強くなっていくなかで、次代の新しい台湾仏教発展の基礎をつくったといえる。宜蘭でのこの一連の流れは、当時の台湾において恐らく各地で大なり小なり見られたに違いない。しかし、そのなかで、雷音寺と星雲大師は驚異的な発展をとげ、1967年には佛光山開山へと展開していくのである。

星雲大師が雷音寺に定着することになり、毎週土曜日には念佛会が開催されるようになると、次第に集まる人々が増えていったようである。集まったのは前述の李決和、当時の宜蘭郵政局長の林長青といった名士を始めとする地元の人々であった²⁸⁾。集まった人々は役割ごとに責任者を決め、念佛会の組織化が図られた。1960年に作成されたその責任者の名簿には、妙専・妙觀の両尼僧の名前も見られる。さらに、当時の宜蘭市は48の里にわかれしており、各里に一人の責任者を定めて念佛会の宣伝に当たらせた²⁹⁾。また、毎週水曜日の夜に、印順法師をはじめとする著名な出家者を講師として講演会も開催した。「咱們佛教來了！」（日本語訳：皆さん、仏教がやってきました！）をその宣伝文句とし、宜蘭市内に宣伝した。講師となった出家者は大陸出身者であったため、閩南語の同時通訳を介しての講演会であった。このときの通訳を担当したのが、李決和である。李決和はもともと台灣、香港、廈門、日本の間で貿易を営む商人で、日本統治時代から独自に標準中国語の勉強をしていた人物であった³⁰⁾。

そして1955年の段階では雷音寺のみでは手狭になったようで、寺院のすぐ隣に新たに土地を購入して、講堂のある建物を建立している。また、宜蘭佛教歌詠隊が組織されたのは1954年、補習班が設置されたのが1955年、「家庭布教」「学校布教」「監獄布教」が開始されたのもほぼ同時期で、1950年代中ごろには現在に通じる、その多彩な布教方法が確

立されたといえる。そして1960年前後には、幼稚園、学生会、児童会が成立する。この時期にこうした教育活動を開始したのは、若年の信徒の増加があったという。単に仏教について教えるのではなく、教養なども身につけさせ、仏教信徒の知的な素養の向上も図っていたようである。この当時子供であった信徒の話では、学校の勉強だけでなく、子供向けの華道の教室などもあったということからも、その後の多彩な文化講座展開へとつながる要素が当初よりあったといえる。

さて、このように宜蘭時代よりすでに早いスピードで活動が拡大していたわけであるが、1967年には佛光山開山へとさらに大きく展開していくこととなる。その発展にはどのような方法論があり、またそれはどのような背景から生まれたのかについて考えてみたい。

2.3 佛光山の方法論

星雲は人材の育成ということに関して、当初より非常に熱心であったと、ある信徒が語っている。星雲自らは学歴というものはほとんどなく、それゆえに教育の重要性について非常に強く感じていたという。幼児や学童、青年対象の一連の活動は、冒頭に引用した法師の言葉にあるように、一方においては次世代に仏教を存続させるための布教活動であり、また、他方においてはこの活動自体を存続させていくための優秀な人材の育成という2つの役割があったと思われる。そしてこれは、台灣仏教においては、もともと正式な戒を受けた宗教的職能者が介在せず、念佛と菜食を行うことで、仏教への帰依を示していくことが基本であった齋堂のスタイルを、職能者が主導的立場となって活動を組織し、後進の育成を行うという、職能者中心のスタイルへと大きく変えていったことを意味する。しかしこのスタイルは台灣仏教界においては、

28) 林仁昱 2001: 50-51.

29) 林仁昱 2001: 53-54.

30) 林仁昱 2001: 54.

全く新しいというものではなく、実は日本統治時代に非常に類似した方法論を用いた活動が存在していた。その代表的なものが次ぎに紹介する月眉山靈泉寺である。

月眉山靈泉寺は基隆出身の善慧法師らによって1900年代に成立した仏寺である。善慧法師は福建鼓山湧泉寺にて受戒し、その後1907年に日本の曹洞宗の僧籍を得、曹洞宗との協力関係を築いた。善慧は仏教青年会の組織、仏教講習会の開催、そして曹洞宗が台北にて人材育成のために開校した佛教中学校の事業へも関与していた。また1940年には靈泉寺に禪林を開設し、短期仏教講習会などを行ったとされる。日本統治時代には台湾各地にその勢力を広げ、当時の日本佛教式の布教・教育方針を取り入れていた。また、1913年には弟子2名をインド・ビルマへ派遣し、エ仏と仏舎利を持ち帰らせている³¹⁾。

また、前節で述べたように、蘭陽地域にも日本佛教各派が幼稚園や日本語学校、日曜学校などを展開している。これらは戦後にはすべて断絶しており、また先にも述べたように教団側の活動報告というデータであるため、どの程度の影響をもたらしていたのかについては疑念の余地がある。しかし蘭陽地域においては、先に述べた妙慧法師が自らの白蓮寺において児童キャンプ、託児所、図書館といった活動を展開しており³²⁾、これらの活動を独自に継続させたのではないか、と思われる。そして星雲はこれらの先行した活動を参考しつつ、さらに拡大・発展させたといえるだろう。

佛光山がこれまでの中国佛教と比較して、大きく違っている側面としてしばしば挙げられるのは、その組織力と多角経営方針である³³⁾。こうした運営方針は、日本佛教をモデ

ルとしているという指摘もある³⁴⁾。第1節にて述べたように、今日の佛光山は幼稚園から大学にいたる網羅的な教育機関の経営に加えて、出版社・新聞社・衛星テレビ局・AV製作会社などのメディア産業経営、書店・飲食店の経営、社会教育センター・博物館・美術ギャラリーといった社会教育機関経営と、まさに佛教グループ企業のような様相を呈している。特に教育産業に関しては、当初から行なわれてきたというのはこれまで述べてきたとおりである。現在のこうした状況は、佛教の近代化、あるいは合理化とでも呼べる現象であり、それは日本佛教が明治以来行なってきた近代化と重なる部分も大きいのではないだろうか。ただ、ここで日本佛教の影響のみに注目してしまうと、それを過大評価してしまうことにつながり、また幾つかの点を重要な点を見逃してしまいかねない。例えば、雷音寺にて行なわれていた「星期學校」という名称は、キリスト教会の行う「日曜学校」の直訳であり、イベントにしばしば登場する「佛教歌詠隊」は教会の聖歌隊をそのまま翻訳・引用したものと言えるかもしれない。実際に1950～60年代において、キリスト教ミッションが台湾へ参入しており、キリスト教徒が一時増加するという時期ではあった³⁵⁾。また、1992年末にまとめられた統計によれば、宗教別では幼稚園も含めた教育機関を所有しているのは、カトリックとプロテスタントの両派が多く、また、音楽会や講演会といった文化事業を最も多く行っているのもこの二派である³⁶⁾。当然、当時大きな勢力を誇っていたキリスト教を強く意識した活動であったことは否めない。

また、中国佛教においても世俗世界への働きかけがなかったわけではない。というの

31) 関 1999: 1-9.

32) 釋見峰 2001: 139-141.

33) 江 1997: 22-26.

34) 江 1997: 24.

35) 五十嵐 1998: 90-94.

36) 王 2000: 52, 内政部統計處 1993: 109.

は、1920～40年代に中国本土においても仏教の現代化を計ろうという動きがあり、仏教教団の組織化、教育の現代化がなされ、仏学研究が隆盛した³⁷⁾。さらには、佛光山がその理念として掲げている「人間佛教」という思想は、そもそも太虚法師が清末から民国初年にかけて試みた中国仏教の改革運動から生み出されたものである。太虚は当時の仏教の凋落に対して危機感を抱き、中国仏教界の組織化や日本仏教との協調、仏教の国際化などの推進を試みた人物である³⁸⁾。佛光山の活動はこの思想の実社会への応用と見ることができる。また、近代化・合理化という現象は、中国仏教に限らず、あらゆる宗教に見られる傾向であり、それを日本との関わりのみで論じることは問題がある。

しかし次に述べるような、日本仏教を意識した部分も窺うことができる。例えば、1960年代より星雲大師は数名の弟子を日本の仏教系大学へ留学させ、そのうちの数名は修士・博士の学位を取得後帰国し、現在も佛光山にて活動を行っている。また、現在佛光山のホームページ上で公開されている、1967年から1998年までの動静の記録である『佛光山大事記』の記載からも、日本仏教との多くの交流を確認することができる。これらは間接的な事柄でしかないが、そこには日本仏教へのこだわりというものを読み取ることができるのではないだろうか。

ここでもう一度、台湾における日本仏教の位置づけを考えてみたい。日本統治時代において、日本の仏教界そのものとしては、台湾においてそれほど大きな成果を残すことはなかった、という言説がしばしば見受けられる³⁹⁾。しかし、仏教の近代化という観点から考察すると、次のように見ることも可能なのではないだろうか。先にも述べたように、もともと台湾において仏教は民俗宗教である齋

堂として広まっていたが、寺廟整理運動が端緒となり制度化への移行がはじまった。その際に当時台湾にて布教を展開していた日本仏教各派の活動と接触することにより、月眉山のようにその方法を取り入れる仏教団体が生まれた。そして戦後こうした一連の動きを参考しつつ、新しい団体が生まれた。佛光山はその一つの例といえる。また、佛光山と同様の方法をとる団体は現在台湾において千佛山、靈鷲山、伽耶山、法相山などと多数存在することから、戦後の台湾仏教の方法論としてある種の普遍性を持つものとして確立し、そのなかに日本仏教の残滓といえるようなものが取り込まれていったのではないだろうか。しかし、ここで言う「日本仏教」とは、あくまで近代的な組織や教育事業といった側面に留まるもので、出家者のあり方一例えば、妻帯、肉食の可否一については、参照されることはない。

さて、このように拡張を遂げてきた佛光山は、台湾においてどのような位置を占めていると考えたらよいのだろうか。確かに、中国国民党政権下においては、脱植民地化への文化装置として、中国仏教復興を掲げる佛光山には大きな意味があったのかもしれない。しかし、戒嚴令解除以後に急速に進んできた「本土化」（台湾を本土と考え、中国大陆とは一線を画そうという動き）の流れの中で、佛光山はどのような役割を担っているのだろうか。

佛光山の信徒に限らず、台湾において意識的に仏教への帰依を表明する人々、具体的には日常的に精進料理「素食」を好み、禪修や念佛を行う人々は、今日それほど珍しくはない。そこにはどのようなニーズがあるのだろうか。そこで最後に、台湾の人々と仏教の関係について、少し触れてみたい。

37) 李 2001: 15-21.

38) 江 1998: 429-471.

39) 例えば、江燦騰『台灣佛教百年史之研究』（南天書局、1996年）など。

3. 現代台湾と仏教

佛光山の各別院、道場における法会では、参加した全員が読経し、念佛を唱える。そこでは阿弥陀經と般若心經が中心に唱えられる。そして、一連の行為が終了すると、全員少し姿勢を崩し、出家者の話を聞く。話の内容は、当日行った法会の縁起や意味、唱えた経文の意味、法話などである。全体で1時間半から2時間ぐらいが通常である。このとき、三帰依や戒を佛光山にて受けているものは、専用の黒いユニフォーム「海青」を着用することになっているが、まだ信徒になっていないものも法会には参加できるので、海青を着用していないものも多い。清明節や浴仏節などの歳時にあたる法会に加えて、ほとんどの週末に法会が行われている。休日の場合は午前中より終日行われているが、金曜日の場合は多くの人が参加しやすいように、夜7～8時より開始となることが多い。

法会に集まる人々の年齢層は30代～50代が中心で、男女の比率は女性が多く、男性は1～2割程度である。友人・知人の紹介が参加のきっかけとなることが多い。参加者の居住地域もかなり広いようであるが、これは別院・道場の立地条件との関係が大きい。台北市内の規模の大きな施設である台北道場も普門寺も、ともに交通の便がよいところに位置しているので、特にそうした傾向がみられる。

法会に集まった人々がその前後に食事を取っている光景は、佛光山関係の施設ではよく見かける。食事は当然「素食」で、信徒たちが交代で用意する。出家者の生活を体験するような講座⁴⁰⁾を除いて、こうした食事のときは信徒の雑談や交流の場となる。寺院の側は、こうした場を排除するようなことはなく、むしろ積極的に用意しようとする立場を

採っている。それは佛光山において、寺院へ参拝に来ることに対して、「帰る」という表現を用いることにも現れている。寺院を仏教徒にとってのもう一つの家とし、ある種「くつろぎ」の空間としての捉えさせていくという方法である。法会の前後の食事や茶話会に加えて、先に述べたような講座などが、交流や娯楽の場として提供されていると言えよう。実際に、こうした集まりに参加してみると、人々の目的が法会や講座にあるのか、お互いの交流にあるのか、判別が難しいことが多い。むしろ人々は、こうした集まりに参加する機会を利用しつつ、ときには仏教への知識を深めたり、教養を得たり、他の信徒との親睦を深めたりしていると言った方がよいかかもしれない。

宗教施設や宗教行事が参加する人々にとって、それが多様な目的のもとに行われ、多様な意味を持つことは自明のことかもしれない。ただ、昨今の台湾の状況を眺めてみると、佛光山に限らず、宗教を文化産業として展開している動きが見受けられる。2000年に世界宗教博物館を開館した靈鷲山や、成人仏学教室を展開している香光尼僧団などもそうした一連の動きと関係づけてみることができるだろう。ただ、「なぜ、仏教でなければならないのか」という点に関しては、注意する必要があろう。そこで以下では、仏教が台湾の人々にとってどのような役割を持つものなのか、という点について少し考えてみたい。

筆者がこれまで、自覚的に仏教への帰依を主張する人々と接してきたなかで強く感じたのは、彼／彼女らが仏教をひとつの「文化」として考えようとしているのではないか、ということである。ここでいう「文化」とは、文化人類学的な意味ではなく、狭義の意味であって、「文明」や「教養」という言葉のほうが近いのかもしれない。彼／彼女らが宗教心について語るとき、「信仰」と「迷信」を明確

40) 一日座禅教室や短期出家体験コースなどでは、出家者とともに禅院で行われる厳格な食事の様式となる。

に区別しようとする傾向が見られた。民間信仰のように、ただ拝んでご利益だけを求めるのは「迷信」だとして、正しい生き方を求める仏教への帰依とは違うものであると説明する。もちろん、これには個人差があり、法会に参加する意図には、現世利益を求めるという部分が全くないということではない。ただ、単にご利益を求めているだけではなく、写経や禪修などをとおして得られる仏教の知識への志向性は注目する必要があるだろう。こうした仏教や仏教知識というものについて、例えば佛光山は「中国仏教」という言葉を用いることによって、中国文化の伝統を強調しているといえよう。しかし、ここでは政治意識やナショナル・アイデンティティというよりも、先に述べたような狭義の意味での文化への志向であり、「中国文明」や歴史といったものへのこだわりと考えたほうがよいだろう。あるいは「漢族」への文化的アイデンティティへのこだわりと言い換えることができるかもしれない。

しかし、果たして仏教が、中国文化のオーセンティシティとして足りうるものなのか、議論の余地があるといえる。ただあくまでここで言う「中国仏教」とは、「中国本土より伝來した」仏教と言う意味であり、また、それも「戦後に」という意味である。それ以上の、なにか実質的な内容を伴ったものとは考えにくい。それは「漢族」という意識についても言えることかもしれない。この問題に関しては、ここでは指摘するのみ留め、今後の課題としたい。

おわりに

現在の佛光山を考えると、もう一つ重大な活動の軸がある。それは国際交流事業であ

る。先に参照した『佛光山大事記』によれば、日本を始めとし、タイ・チベット・韓国といった他の仏教圏との交流についての記載が多く、仏教を基盤とした国際交流への志向を見る事ができる。実際に、佛光山が国際的に孤立している台湾の政府に変わって、グローバル化の流れの中で、「影の外交」を展開しているという分析もある⁴¹⁾。さらに、台湾外にある佛光山の施設では、在外台灣人の交流の場となっていることも多く、海外における台灣人アイデンティティ形成の一翼を担っているという部分も否めない⁴²⁾。

佛光山は戦後の台湾の縮図と考えることもできる。日本統治下から、国民党統治へ、その後台湾本土化と経済成長とグローバル化という大きな潮流と、外省人であった星雲大師が宜蘭に基盤を築き、日本仏教の残滓を吸収し、地元の人々との協同から佛光山へと発展し、新しい台湾的な仏教を展開しているという過程は呼応していると言えるだろう。現在の台湾における「日本」を考えるとき、おそらく佛光山以外の場面においても同じような過程を見ることはできるのではないだろうか。これは現在の筆者の能力では仮説として提示できるのみであるが、今後は多様な側面から検討をしていきたい。

引用文献

中国語文献

- 王 祿旺 2000 「佛光山宗教行銷之策略研究」，鄭志明主編『宗教與非營利事業』；
 内政部統計處 1993 『中華民國 81 年臺灣地區宗教團體調查報告』。
 江 燉騰 1996 『台灣佛教百年史之研究』，台北：南天書局有限公司。
 ————— 1997 『台灣當代佛教』，台北：南天書局有限公司。
 ————— 1998 『中國近代佛教思想的靜辯與發展』，台北：南天書局有限公司。

41) Nagata 1999.

42) 例え筆者が参加している大阪の支部の場合は、法会や文化祭などに参加している人々の 9 割以上が台湾出身者である。それ以外に参加しているのは、台湾出身者の家族や友人の日本人で、大陸出身者が参加していることはほとんどない。

- 林 仁昱 1996 「蘭陽地區佛教發展史初探」,『宜蘭文献』23 : 3-45。
- 2001 「1950年代台灣佛教弘法的新試驗：以宜蘭雷音寺為中心的探討」,『宜蘭文献』49 : 48-81。
- 林 清玄 2001 『浩瀚星雲』,台北：圓神出版社有限公司。
- 李 少兵 2001 「民國時期的佛學與社會思潮」,『中國佛教學術論典 43』1-184, 高雄：佛光山文教基金會。
- 符 芝傳 1995 『傳燈 星雲大師傳』,台北：天下文化出版有限公司。
- 曾 景來 1979 「日產寺院之變遷」,『中國佛教史論集八』145-149, 台北：大乘文化出版。
- 釋 見暉 2001 「妙慧比丘尼與宜蘭佛教發展之探微」,『宜蘭文献』48 : 122-143。
- 闕 正宗 1999 『臺灣佛教一百年』,台北：東大圖書股份有限公司。
- 2001 「蘭陽地區佛教與齋教的發展及轉型」,『宜蘭文献』49 : 3-47。
- 教を中心に一」,『リトルワールド研究報告』第 14 号 : 89-107。
- 蔡 錦堂 1994 『日本帝國主義下台灣の宗教政策』,東京：同成社。
- 臺灣開教教務所臨時編輯部編 1935 『臺灣開教史：真宗本派本願寺』。
- 曹洞宗海外開教伝道史編纂委員会 1980 『曹洞宗海外開教伝道概史』,東京：曹洞宗宗務庁。
- 宮本延人 1943 『臺灣の寺廟問題—舊慣信仰改善に関する調査報告』台北：台湾総督府文教局。
- 仏教タイムズ社編 1969 『仏教大年鑑』,東京：仏教タイムズ社。

英文文献

- Judith Nagata 1999 "The Globalization of Buddhism and the Emergence of Religious Civil Society: The Case of the Taiwanese Fo Kuang Shan Movement in Asia and the West" *Communal/Plural* Vol, 7 No, 2: 231-248.

日本語文献

- 五十嵐真子 1998 「台灣光復後の宗教動向—外来宗

台湾東部における漁撈技術と「日本」

—近海カジキ突棒漁の盛衰のなかで—*

西 村 一 之

(日本女子大学)

The Fishing Technology and the Imagined 'Japan': the Case of Spear Fishing in the Eastern Part of Taiwan

NISHIMURA, Kazuyuki

Japan Women's University

The impact of Japanese colonial rule extended beyond the fields of politics and economics to involve the people's daily life. In the eastern part of Taiwan, the colonial authorities introduced modern technology, a part of which has been harnessed ever since by the Taiwanese. I focus on spear fishing which was mainly developed by these authorities and gave rise to an imaginary picture of 'Japan'.

First, I show that the Japanese immigrants who responded to the official recruitment drive by the Japanese government general played an important role in modernizing fishing technology in eastern Taiwan. Its further spread from the 1930s through the 1950s was effected by the Japanese colonial government's immigration project and the Taiwan local government. After the war, the Japanese immigrant fishermen were recruited as technicians by the Taiwan (Republic of China) government. Through the fishing technology, therefore, the relationship between Japanese fishing immigrants and Taiwanese inhabitants continued. My focus is throughout on the skipper who played a key role in the spear fishing.

Secondly, offshore spear fishing was a crucial line of production from the 1960's through the 1980's. Considerable technical abilities and knowledge in regard to spear fishing rested on the skipper's power, which derived from the know-how of

Keywords: fishermen, immigrant, colonial experience, fishing technology, imagined 'Japan'

キーワード: 漁民, 移民, 植民地経験, 漁撈技術, 「日本」

* 本論文は国際ワークショップ「台湾における日本認識」(2004年3月27日～28日、東京外国语大学アジア・アフリカ言語文化研究所)で行った報告をもとにしている。コメントーターである堀江俊一先生(中京女子大学)を始めとする参加者の方々からは、大変有益なコメントをいただきました。また、用いた資料は、1996年から2004年まで断続的に実施した現地調査によって収集した。調査にあたっては、以下の研究助成を受けた。富士ゼロックス小林節太郎基金小林フェローシップ(1996年度), 交流協会日台交流センター「歴史研究者交流事業」(2001年度), 科学研究費補助金「若手研究(B)」(平成14, 15年度)。各関連機関に感謝の意を表します。最後に、公私共に手助けをしてくれる台湾の調査地の方々にお礼申し上げます。

the Japanese immigrant fishermen. Hence, at the time the prevalent images of 'Japan' had important implications for the legitimacy and authenticity that was bestowed on the skipper of spear fishing.

Finally, in conditions of a declining offshore fishing, the relationship between the skipper's technical and knowledge-based prominence and the images of 'Japan' became attenuated. In my view, it was rather a matter of nostalgia for the prosperous fishing industry of the past.

はじめに

1. 漁民の誕生と「移民村」
 - 1.1 S 地区の成立と漁業の到来
 - 1.2 カジキ突棒漁：日本人の漁法
 - 1.3 日本人漁業移民と漢人／アミ
2. 「台湾漁民」による漁業の利用
 - 2.1 光復直後の「漁民」：産業振興のなかで
 - 2.2 沖縄漁民との漁撈体験

2.3 小括

3. 漁船漁業経営組織の確立と船長の地位
 - 3.1 漁船漁業経営組織
 - 3.2 タオケイと船長
4. 漁撈の成功と船長の力
 - 4.1 漁撈知識と「日本」
 - 4.2 船長となる過程
 - 4.3 小括
5. まとめ

はじめに

本論文は、台湾南東部に位置する調査地 S 地区（仮称）において、日本植民統治期に行なわれた総督府による漁業開発と、戦後、地方政府によって実施された漁業振興という歴史的状況を振り返りながら、近海カジキ突棒漁を中心とする漁法とする台湾漁民社会でイメージ化された「日本」の存在について考察をすすめる。S 地区は、台東県 C 鎮（日本の町レベルに相当）の中心部であり、鎮内最大の S 港を抱える。また、東は黒潮が流れる太平洋を望み、西は山岳地帯となっている、東部地区に一般的な「上山下海」の景観を持つ。1950 年代から 1980 年代半ばまで、この地の中心的産業は、カジキ突棒漁（鏑旗魚）に代表される近海漁業であった。また、台東県を含む東部地区は、一般的に先住民居住地として知られているが、C 鎮の人口をみると、そのほぼ半数がアミ（'Amis）を中心とする先住民である。

こうした S 地区の様子からは、S 港を中心としたカジキ突棒漁に代表されてきた漁業領域、漢人とアミが対面状況に生活する民族集団間関係が、それぞれ特徴的に見て取れる。これには、1895 年から始まる日本植民統治期、特に大正年間から盛んになる東部開発事業が大きく関係している。つまり、S 地区は、日本との関連で「植民地経験」（栗本・井野瀬 1999）をもつ、ポストコロニアルな状況にある。

台湾におけるカジキ突棒漁の由来は、植民統治期に往来した日本人漁民たちにある（台湾総督府水産試験所 1938 : 29）。日本ではこの漁法は、動力船を用いる形態が千葉県房総半島に始まったと考えられている。カジキ突棒漁の特色の一つは、その漁具である。船の舳先に突き出た台から、長さ 4, 5 メートルほどある木製の銛を投げ、着脱式になっている銛先を魚体に突き刺することで、漁獲物を捕らえる。必要な道具は、銛竿、銛先とロープ、それに動力船があれば操業は可能である（写真 1, 2）。自然環境に左右されやすい不確実



上写真①漁船
下写真②漁具

な漁法であり、失敗のリスクが高い。海上の波間に見えかくれするカジキのヒレを肉眼で探し、これを追い掛けて人力で鉛を投げる。そこでは人的な力、特に鉛を投げる船長の漁撈技術が大きな要因となる。S地区の漁民たちは、船長の役割の困難な点を、「ボーカンタン（容易ではない、大したものだ）」と説明する。また、かつてのカジキ突棒漁では、鉛を投げる船長を頂点とした、役割分担が明確

な漁撈集団が構成されている。そして、この役割を反映した利益配分法が決まっていた（表1）。1980年代半ばまでの最盛期以降、漁獲量の減少と従事する人口の減少および高齢化によって、地域経済における産業としての重要性は極めて低下している。しかし一方で、カジキ突棒漁そしてその対象漁獲物であるカジキ類は、現在のC鎮にとってこの地を代表するシンボリックな存在となっている¹⁾。

表1：カジキ突棒漁における漁撈集団

番号	役職名*	役割	利益配分	備考
1	<i>chuntiu</i> * (船長)	船長兼漁撈長、一番鉛の投てき手	1.5人分から2人分	通称 <i>chia'pio</i> (正釣)
2	<i>huchuntiu</i> * (副船長)	1の補佐、二番鉛の投てき手	1.3人分	通称 <i>chopio</i> (左釣)
3	<i>bihi-a</i> (比魚仔)	カジキの探索	1.1人分	
4	<i>chunoan</i> (船員)	船員、漁獲物の引揚や漁具の管理	1人分	最盛期は5名前後
5	<i>kikoantiu</i> * (機関長)	エンジンの操作管理	1.5人分	
6	<i>chupug-a</i> (炊飯仔)	見習い、食事の世話や機関長の手伝い	0.5～0.8人分	
7	<i>kito-a</i> (機舵仔)	操舵手	1.2人分	

* 1: 1996年現在、3, 5, 6, 7は役職として存在していない。
(聞き書きによる)

日本植民統治期から今日にいたるなかで、漁業をめぐる状況は大きく変化した。この状況変化を背景として、漁民たちにとって身近な存在であった「日本」も変わってきている。本論文は、日本植民統治期を契機として調査地にもたらされた、漁業を巡るイメージとしての「日本」がどのように扱われてきたかを捉える、試験的考察の一部である。

1. 漁民の誕生と「移民村」

1.1 S 地区の成立と漁業の到来

大正期の植民地政府主導の開発が進むまで、台湾東部地区では、この地に暮らす人びとの間に漁撈は存在しても、漁撈で得た漁獲物を流通させて生活を営む生産領域としての漁業はなかった（台湾総督府民政部 1899 : 111）。歴史学者の林玉茹が簡潔にまとめている様に、東部における漁業開発は、漁港の建設、日本人移民事業、生産団体の確立に基づいており（林 2000）。S 地区では、築港に先立ち行政機関が移転、この地の中心地とな

るべく市街地の建設が行なわれた。元来、S 地区は、天然の港湾を抱え、しかもそれは既に漁船の退避港でもあった。数度の視察を経た後、1929（昭和4）年から港の建設が始まり、途中中断を挟んで、1932（昭和7）年に竣工した²⁾。S 渔港は、その後も整備が繰り返され、魚市場や修理ドックなどの陸上設備を備え、動力漁船が係留できる深さを持っていた。また、生産者組合などの団体が作られた。組合は、漁獲物の運搬や、常に問題視された調達困難な経営資金の解決にあたった。

S 地区では、1932（昭和7）年に日本人漁業移民事業の募集がはじまり、翌 33（昭和8）年より移住が実施された。この事業計画は、5ヶ年間であり、漁民世帯の定住を目指していた。募集は、S 地区同様に黒潮を特徴とする海洋環境が似通った 15 の府県を対象に行なわれた³⁾。この S 地区における移住計画は、植民統治の初期に台湾西部や東北部で失敗に終わっていた先例をふまえ、初年は単身での移住とし、翌年家族を呼び寄せる形式をとった。また、移住者には宅地と耕地が払い下げ

- 1) 観光化の影響を受けて2002年よりC鎮主催のカジキ祭が開かれている。またS地区にある漁会（日本の漁業協同組合に相当）のシンボルマークにもカジキが使われている。
- 2) 港湾工事には、特に中断をはさんだ後は「蕃人青年会」を中心に、多くの先住民アミが義務労働（ミサクリ *misakuli*）としてかり出された。当時の激しい労働と厳しい労務管理の様子は、現在に至るまで語り継がれている。
- 3) 募集対象となったのは、沖縄県、鹿児島県、宮崎県、大分県、愛媛県、高知県、和歌山県、三重県、静岡県、神奈川県、千葉県、熊本県、長崎県、福岡県、山口県の各県である（台湾水産会 1932b : 4-5）。

(もしくは貸し下げ)られた。さらに移民指導所を設け、試験船を準備するなど、手厚い援助を通じて移住者の定住を図った。彼らが、住み暮らす場所は「移民村」と呼ばれ、この中には住宅や共同浴場などの生活施設をはじめ、日本の漁村で広く信仰を集めていた恵比寿神社もおかれた。

1932(昭和7)年夏に和歌山県から移住者5名が訪れ、次いで同年末には千葉県から7名の漁民がやってきた。彼らは、この地での漁撈法を探り、それぞれカツオ延縄漁とカジキ突棒漁を中心とした操業を確立した(台湾水産会1932a:7, 1933:6)。その後、延縄漁に必要な餌となるイワシの不漁やカツオの価格の下落により、S地区における漁撈は、千葉県出身の移民たちが持ち込んだ、冬季に行なわれるカジキ突棒漁が主となった。

漁業は、漁獲物を流通させて農産物などの生活物資をえる必要がある。その生活空間である港町に漁民だけが暮らすことはできない。S地区が、中心地として行政的にも商業的にも発展していく中で、漁業もまた同様に発展した。こうした港町としての形成過程においては、日本人(主として役人や教員とその家族など)ばかりではなく、西部地区から多くの漢人の移入もあった。

1.2 カジキ突棒漁：日本人の漁法

台湾における植民事業としての日本人漁民の移民計画は、統治初期から西部沿岸域において行われているが、ほとんど定住しないまま失敗している。台湾総督府殖產局水産課の技師であった與儀喜宣は、当初の漁業移民が失敗に終わった理由を次のように述べる。「その原因は種々あらう。第一風土病。第二漁場の不馴れ。第三生活費の豫想外にかかる事。第四家族連れが少つた事等算へ立てれば切りもあるまいが、余の見る處では、内地人としての體面を保つ程の収入を揚げ得られぬと云ふ感じが、その根本的原因であつたらうと思う」(與儀1936:11-12)。ここで彼は、

移住した日本人漁民の生活に「内地人の体面」の必要を指摘する。さらに、その体面を保つ漁業として、「内地人らしき地位を保持する漁業と云ふのは、動力附漁船を使用する漁業と云ふ事になる」と説明する(與儀1936:12)。また、S地区に先立って築港され、やはりカジキ突棒漁の基地となっていた蘇澳での日本人移民たちが、動力船での漁業を成功させている実績をとりあげる。ここでは、動力船で沖合いの漁場に出て行なう漁撈は、日本人が採るべくして行なう方法という位置が与えられている。與儀の文章では、当時S地区で計画実施されていた移民事業にも触れている。そのS地区において選ばれた漁法は、動力船を用いたカジキ突棒漁であった。これは千葉県安房地方から移住してきた漁民により導入された。

S地区を含む東部地区では、産業開発の主体である日本人が持ち込み未開拓の漁場を利用する近代的な漁法を通して、漁業領域がつくり出された。漢人を主とした「台灣漁民」と争うことなく、日本人漁業移民がその主役となることが出来る領域が、この動力漁船を使った「近代的」な漁業であった。即ち、S地区で導入された動力船を用いる近海カジキ突棒漁は、日本人の「漁法」という性格を帶びていると考えられる。それまで漁業が存在しなかった台湾東部地区に位置するS地区的カジキ突棒漁の場合、漁撈をめぐる知識、漁船や漁具などの道具類、そのすべてが日本由来の漁業領域に属する技術である。

1.3 日本人漁業移民と漢人／アミ

S地区において、1932(昭和7)年から5ヶ年間行なわれた移民事業は、年々移住者の増加をうみ、1938(昭和13)年末までに移民村で暮らす移住漁戸数は45戸、人数は152名にまで拡大した(台湾総督府殖產局1939)。これは、募集に応じて定住したものであり、S漁港を利用する漁業を目的とした私的な移民や、漁期に訪れる出稼ぎ漁民は含まれ

表2 日本植民統治期漁船名

番号	船名	進水年(西暦)	漁法	船主名
1	磯恵丸	1933	突棒	毛利之俊
2	第一紀州丸	1934	曳繩突棒	湯川善松
3	第二紀州丸	1934	曳繩突棒	湯川善松
4	千葉丸	1934	曳繩突棒	保田松之助
5	第二喜久丸	1934	突棒	森永三郎
6	第八松栄丸	1934	突棒	毛利之俊
7	開洋丸	1935	曳繩突棒	台東廳
8	共友丸	1921	曳繩突棒	渡邊幸次
9	大寶丸	1935	曳繩突棒	毛利之俊
10	大榮丸	1932	曳繩突棒	劉順治
11	天佑丸	1935	曳繩突棒	岡田耕治
12	第十五妙福丸	1935	曳繩突棒	毛利之俊
13	住發丸	1929	曳繩突棒	石再添
14	第一台東丸		曳繩突棒	台東廳
15	第二台東丸		曳繩突棒	台東廳
16	第三台東丸		曳繩突棒	台東廳
17	君丸		延繩突棒	君島芳太郎
18	谷丸		延繩突棒	谷口福松
19	池丸		延繩突棒	池田庄次
20	岸丸		延繩突棒	岸正一
21	島丸		延繩突棒	島田庄太郎
22	第二福好丸		延繩突棒	湯川善松
23	第一熊本丸		延繩突棒	宮川用吉
24	第二福丸		延繩突棒	君島久一
25	第一號妙福丸		延繩突棒	毛利之俊
26	東洋丸		延繩突棒	藤井半次郎

(昭和12年10月1日現在)

(資料出典: 台湾水産会 (1937) を改編)

ていない。ちなみに、1938(昭和13)年末のS地区全体の総戸数502戸の37.1%(186戸)が日本人のものであり、周辺域に比べ高い割合を示す(新港郡1985(1939))。

移民村を抱えるS地区は、日本人が比較的多く暮らす空間ではあるが、そのほか商人を中心とした漢人居住地区があり、そしてそれを囲うように先住民アミが居住していた。だが、当時の動力漁船の船主をみると、そのほとんどが日本人であり、その多くが漁業移民の船主兼船長である(表2)。カジキ突棒漁では、動力漁船を用い、船長は鉛の突き手であり漁撈長である。ここからS地区的漁業が日本人主体であることが分かる。しかし、戦争の影響を受けて人手不足が起り、これが漢人/アミの若者を漁業に参入させる切っ掛けとなつた。

S地区における移民の戸籍資料を見ると、「同居寄留人」の項目に沖縄与那国島や糸満など漁民社会として名高い地域から来た者と並び、若年の漢人やアミの記録がある。これは、日本人漁業移民の漁戸に同居し、漁撈に参加した者たちの記録である。彼らは、日本語を解し、日本人漁民とのコミュニケーションが可能であり、S地区での漁業が好成績をあげていたのを聞きつけてやってきた(事例1-1, 1-2)。もともとカジキ突棒漁には、炊事係や機関士補助といった船員見習いの役割があり、漁撈の未習熟者を取り込み、漁撈を習得させる漁撈集団の構成を持っている。若年の漢人やアミは、このシステムに沿って漁撈集団に参加していった。そして、彼らは、この時の漁撈経験を足掛かりに「漁民」となり、戦争終了直後のさらなる漁業領域への接

近を経て、1950年代から始まるカジキ突棒漁最盛期にその主役となった。

事例 1-1 日本人船主兼船長について①

19歳の時に台湾南部からS地区の北隣K集落に移り住む。長兄は自分よりも3年早くに来ていた。

船主であり船長でもあった、T（和歌山県出身）の船に船員として初めて漁撈に参加した。Tは前の年から知り合いで、乗船するように誘いに来た。

その後、船主兼船長のY（和歌山県出身）の船員として働いた。この船に乗って、一年もしないうちに戦争が終わり、日本人は帰っていった。

（TK 漢人 1923年生）

事例 1-2 日本人船主兼船長について②

公学校を卒業後、集落内で農業を主とした家業を手伝っていた。しかし、1932年に漁港ができるからS地区の景気が良い話を耳にして、漁業に就いてみたいと強く思った。だが当時、アミは住み暮らす集落から自由に出ることができず、警察官から説教されたりした。また、生家のヴァキ（vaki 母方オジの意）も、働き手である自分が離れることを許さなかった。どうしてもS地区に行きたくて、これらの制止を無視し、夜逃げ同然に集落を抜け、S地区にいって福岡県出身の日本人漁民T.Rの家に住み込み、漁業に参加するようになった。

（H.M アミ 1925年生）

こうして、漁獲物を流通させることで生活を営む、漢人やアミの「台湾漁民」が誕生する契機が「移民村」で起こった。

2. 「台湾漁民」による漁業の利用

2.1 光復直後の「漁民」：産業振興のなかで 中華民国政府の執政の下に台湾が入った後

（中国語で「光復」），日本人の引揚げが実施された。一方で中華民国政府の下で留用の対象となった人びとは、その後もしばらく台湾にとどまっている。このうち日本人の留用者は「日僑」、沖縄出身者は「琉僑」と呼ばれる。漁業をめぐっても、多くの日本人漁民（沖縄出身者を含む）が台湾に残り、台湾の人びとに漁業を伝える役割を担った。その他、漁船や漁港設備などは、政府による接收の対象となり、日本人を中心とした技術者によって管理運営された。漁業をめぐっては、上記のような状況であった民国期の初期、事例2-1に見られるような漁業への参加をした人びと（主にアミ）がいる。

事例 2-1 Ka の漁撈体験

22歳で水産技術訓練班に入る。第2期生。日本人漁民T.R親子と乗る。T.Rが船長。船は政府に接收されて水産公司のものになっていた。10年間くらい乗る。最初は甲板員、その後3年後にトリカジ（副船長）となった。 （Ka アミ 1929年生）

彼の漁撈体験は、光復直後より始まった、地方政府による漁業振興が影響している。当時、日本人が残していた物資は、「日産」として政府に接收管理された。日本人漁民が保有していた漁船は、まず台東県政府によって一時期保有された。この「日産」漁船は、県政府の管轄下にあった台東水産公司によって経営され、乗組員が雇われて操業された。台東水産公司は、S地区において日本人漁民の持つ漁業技術を利用して水産業の振興を一つの目的としていた。一隻の漁船の乗組員のなかには、日本人漁民や周囲に暮らす漢人／アミを始め、漁撈を生活の一部としていた台湾南部および離島H島からの移住漁民および出稼ぎ漁民が含まれていた。日本人漁民は、船長や機関長などある種の技術者として乗組み、他の台湾漁民にその漁撈技術を伝える役目を担っていた。そして、S地区で日産とし

て接收の対象となった漁船は、後に地方政府によって民間に貸下げあるいは払い下げられた。この漁船を手に入れたのは、主に漢人商人で、彼らは漁業を有益な投資先と考え漁船を所有した。この非漁民船主は、1950年代以降のカジキ突棒漁最盛期に重要な役割を演じる。ちなみに台東水産公司は1955年まで存在した。このように、S地区では、地方政府の指導の下で漁業振興策が進められた。

また、S地区では日本人漁民が長期に留まり、移民指導所の跡地に設けられた漁業講習所である「水産技術訓練班」(1946年設立)で漁撈技術や漁船の内燃機関に関する講習を担当している。これについて漁業関係者6名とその家族が、「志願長期徴用」してS地区に残った記録が存在する。その中には、漁業移民としてS地区に定住していた人びとも含まれており、彼らから提出された台湾残留を願い出る内容の書類には、カジキ突棒漁や延縄漁に従事することも記されている(何1990a:841-859)。この水産技術訓練班は、農復会(中國農村復興聯合委員会の略)の監督下におかれ、先住民へ漁業を広める目的で作られた。このため、長期にわたり訓練班で講師をしていた日本人漁民の名前は、講習を受けたS地区周辺のアミの間で特に良く知られている(事例2-2)。

事例2-2 訓練班と漁業参加

光復後15、6歳(1948、49年頃)から漁に出る。突棒船では日本人漁民KJ(沖縄県出身)やTR(大分県出身)と乗った。その後漢人船主の船に乗る。訓練班六期生。訓練班の公文書がきて、航海術を三ヶ月習った。Sa(筆者註 先住民パイワン)もいた。日本語で講義が行われ、漢人講師は中国語も使った。勤め先は講習班が紹介した。自分は、漢人船主KTの所有するカジキ突棒漁を行う船(20馬力焼き玉式エンジ

ン)に3年乗った。船長は、台湾南部の出身の漢人だった。(Y.R アミ 1933年生)

この事例にある日本人漁民TR(大分県出身)とKJ(沖縄県出身)は、最も遅くまでS地区に残った日本人でもある。彼らを始めとする留用の対象となった日本人漁民は、家族と共にS地区で暮らしていた。例えば、TRは妻子と7名の家族で残っていた。そのため、水産技術訓練班に通ったアミ漁民をはじめ、S地区に住む多くの人びとにその名前が記憶されている。

この水産技術訓練班は、その後1970年頃まで存在した。先住民を中心とした修了生たちの多くは、身につけた技術と知識を使い、台湾南部の高雄を基地として活況を見せていました遠洋漁業に従事した⁴⁾。

2.2 沖縄漁民との漁撈体験

上記のようにS地区の人びと(漢人/アミ)の中には、留用となり残っていた日本人漁民と一緒に操業した経験を持つ者がいる。この時調査地以外の基隆社寮や蘇澳南方澳など、東北部にある沖縄漁民が多く暮らす地域に出稼ぎ漁に出て、沖縄漁民との漁撈経験を持ったケースもある(事例2-3, 2-4)。これらの経験は、1950年代から活況を呈するカジキ突棒漁に代表される近海漁業に大きなインパクトを与えている。この時、まだ未習熟な乗組員として、漁撈に従事していたS地区的「台湾漁民」たちは、熟練者である沖縄漁民(特に船長)のもつ漁撈知識に触れた⁵⁾。

事例2-3 X.G の漁撈経験

18歳から20歳頃(1965年頃)、基隆にはまだ沖縄人がいた。自分は基隆に8年間いた。宮古や八重山の人だった。Hという日本人とは2年間働いた。船主は漢人だった。その後南方澳に4年間いた。Yという

4) 遠洋漁業のアミ集落に及ぼした影響については、西村(2001)を参照。

5) 当時の規定では、一隻の乗組員数の半分以上が、台湾漁民でなければならないといとされていた。

沖縄人と突き船にのった。仕事をしくじると、「生蕃、山行って芋ほれ！」と怒られた。
(X.G アミ 1947 年生)

事例 2-4 Z.W の漁撈経験

小学校 2 年生の時に台灣南部から移住。父親は農業をしていた。

1, 18 歳の時から突き船に乗る。炊事係りとして 2 年間（冬季のみ）。船主 W.X (同郷)。後に漁会の理事長。漁師としても有名な人), 船長 Z.J (漢人)。

2, S 地区で機関士補助をする。船長 Z.J (漢人)

3, 蘇澳で船員。船主 L.Y (漢人), 船長 Y.K (日本人), 船長の妻が漢人だった。2 年間。

4, 基隆で船員。1 年間。

5, S 地区に戻り、船上でカジキを探し追いかけるときに進行方向を指示する役目、ビーヒィア（比魚仔）を 5 年間務める。後、副船長となり 12, 3 年くらい修行をしてから、自信がついて船長となる。

(Z.W 漢人 1931 年生)

基隆および蘇澳には、日本植民統治期より私的に台湾に渡って来た沖縄漁民の集落があり、他の日本人漁民たちとは違った生活空間を持っていた (cf. 国分他 1998 (1944))。戦後、彼らの一部は「琉僑」として留用の対象となり、「日僑」同様台湾の人びとに漁業を伝える役割を果たした⁶⁾。

また、S 地区の場合、特に 1930 年代後半から沖縄地方のなかでも与那国島からの同居寄留人が多く、すでに移住していた日本人漁民の家で漢人／アミの若者とともに住込んでいた記録がある。沖縄からの移民は、私的に移

住して来るケースが多いが、中には昭和初期に S 地区にやってきて、ある一地域から来た漢人の同居寄留人を複数名住まわせている漁戸の記録も有る。S 地区の人びとによると、移民村に住む日本人のなかでも、沖縄出身者は別に見えたという。その一部は、戦後も「移民村」に暮し、そのまま留用となった。また、1960 年頃までは、調査地を行き来していた沖縄出身漁民がいた。

2.3 小括

光復直後の数年間は、日本植民統治期に作られた漁業設備への接近と、日本人漁民が持つ漁撈知識の習得が、S 地区に誕生した漁民によって積極的になされた時期であった。特に、知識の習得は、日本人漁民（含沖縄出身者）との個人的な漁撈経験を通して行なわれ、S 地区漁民々に伝承された。そこには、後述するように漁撈技術を始めとして漁撈にまつわる多様な呪的な知識も含まれる。これらの知識は、船長として持つべきあるいは持っているものと認識され、漁撈の成功と関連づけられた。1950 年代から 1980 年代半ばにかけて訪れた S 地区におけるカジキ突棒漁の最盛期、船長とは、自らの能力を示し周囲に認めてもらうことで獲得する地位であった。次に、その船長の地位について説明する。

3. 漁船漁業経営組織の確立と船長の地位

3.1 漁船漁業経営組織

光復前後に日本人漁民との漁撈経験を経た S 地区漁民たちの中から、戦後確立したカジキ突棒漁の漁船漁業経営組織上のキーパーソンである船長の地位につく者が現れる。その最盛期、カジキ突棒漁をめぐる漁船漁業経営

6) 戦後、蘇澳には多くの沖縄漁民がくらしていた。蘇澳の漁業生産合作社（現漁会）が 1946 年に提出した漁撈に優れた沖縄人漁民の残留を求める要望書には女性や子供も含めて計 274 名の氏名が記載されており、このうち職業欄に漁民とあるものが 175 名ある（何 b 1990 : 890-920）。2002 年現在、S 地区にいる漢人あるいはアミ漁民のうち 50 歳代から 60 歳代以上が、基隆あるいは蘇澳にかつて出稼ぎ漁にいった経験もつ。

組織は、船の所有者である船主、漁撈の責任者である船長、船長と共に漁船に乗り組み作業を行なう船員で構成された。そしてこの組織は、船主—船長関係及び船長—船員関係の2つの二者関係によってできていた。また、これらの二者関係は、理念的にはそれぞれ一漁期毎の短い期間しか維持されない。この流動的な関係は、不安定な生業である漁業において、多くの選択肢を確保し、リスクを分散することを可能にする。

船主は、ほとんどが漢人商人であり、非漁民であった。彼らは「タオケイ *taupei* (頭家)」と呼ばれる。タオケイは、資金提供者であり、カジキ突棒漁の金銭管理を行ない、漁船漁業を経営していた。いわば陸の上の責任者である。直接漁撈に関わることのない船主は、漁を左右する船長に経済的に大きく依存する。一方船長は、タオケイの所有する漁船に雇われて漁撈を行なう。船長は、乗組員の中で唯一漁獲物と直接的に対峙する存在であり、鈴を投げる役割を担っている。彼の漁撈技術が、組織全体の利益を決定する。また、船長は、漁撈集団である同船乗り組み船員を集め役割も負っている。乗る船がより良い成績をあげられるよう、船長はより良い船員をリクルートしてくる。船員にとっては、優秀な船長と労働をともにすることが、自らの利益につながる。船員もまた船長に漁撈の成功に対する期待を向けている。つまり、船長には、船上での出来事全般に対し責任がある。一度船に乗って漁に出てしまえば、船主の管理監督は乗組員たちには及ばない。船長は、海の責任者といえる。そして、船主と船員、それぞれから漁撈の成功に対する期待をかけられ、これに応える資質が船長には必要である。つまり、カジキ突棒漁における船長は、際立った存在なのである。

3.2 タオケイと船長

カジキ突棒漁で目指されるのは「漁撈の成功」であり、その経営のカギとなる船長の果

たす役割が多くを頼っている。漁撈の成功とは、より多くの漁獲物を得、しかも安定的にそれを確保することである。そのため、船主は優秀な船長を自分の所有する船に乗せる必要がある。しかし、船主と船長との関係は、一漁期毎に結ばれる流動的な性格を帶びている。そこで、船主は、特定の有能な船長を確保するために様々な手段で、船主—船長関係の安定化を図る。例えば、あらかじめ定められた利益配分に加えて、船主の取り分から船長に対して特別な報酬が渡される。さらに、1960年代以降からは、船の所有権を分割して、船長に分け与える「船長のタオケイ化」が行なわれた。これによって船長は、船主としての利益を得ることが可能となった。また、船長にとって、このことは特定の船主の元から離がたい状況を生み出した。船主から船長に向かれたこれらの方策は、相手を特定し、船主—船長関係を固定化することになった（事例3-1）。

事例3-1 利益配分の優遇と船長のタオケイ化

船長T.Dは、優秀な船長としてS地区でも有名であり、多くの配当をタオケイY.S(漢人、商人)から受けていた。一般的な船長の配当は、乗船員として2人分である。彼は、乗船員として1.5人分とさらに船主から特別に1.5人分の3人分の配当を受けていた。また、Y.Sのもとでの船長2年目より2割の所有権を渡され、さらに船主としての配当を受け取った。船主は残りの8割を所有した。Y.Sの船には11漁期のった。

(T.D 漢人 1931年生)

以上のように船長は、カジキ突棒漁において重要な役目を担い、船主にとって経営を左右する際立つ存在である。優秀な船長は、高い漁獲を安定的にもたらす力を備えている。船主にとって良い船長を手元に置くことは非常に大切なポイントである。このため、本来は流動的な船主—船長関係にあって、パ

ートナーの固定化が図られる。船長としての高い評価は、彼が持つ漁民としての力を示すことでの結果である。そしてその力は、船長個々人が持つ知識に基づいていると考えられている。

4. 漁撈の成功と船長の力

4.1 漁撈知識と「日本」

漁撈の成功をめぐっては、様々な要因が存在する。なかでも漁撈の中心的存在である船長に関連する要因が多い。アイスランドの人類学者パルソンとデュレンバーガーは、民俗的な概念「船長の力 (skipper effect)」(Palsson and Durrenberger 1983, 1990) を設定する。漁撈の成功をもたらす「船長の力」は、船長が持つ、また持つと認識されている知識によって形成される。調査地 S 地区における「船長の力」は、船長の高い身体能力に基づく漁撈技術、漁業をめぐる諸関係を安定化するために必要な紐帶を操作する力、そして船上での仕事経験を通して習得される豊富な漁撈知識によって構成される。

例えば、船長に必要な身体能力として、強い視力 (バックチュウ カイ ライ 目闇蓋利 *bak chiu kai lai*) がある。これは、海上で波間に見えかくれするカジキの背ビレを見つけることで具体的に示される。そして船長には、能力の高い船員を自らの判断でリクルートし、彼らとの関係を維持することで、乗組員の構成を安定化し優れた漁撈集団を確立する力が求められる。これは、船長と船員の間の紐帶を良好に保つ、つまり両者の関係が「ガムツェン ホ *kamcheng ho*」の状態を通して、固定化された同船乗組集団が形成されたことで示される。また、揺れる船の上から鉛を投げてカジキをしとめるのは、容易なことでは

ない。水面に見える魚影に対して屈折率を考え、確実に鉛を当てるには、やはり経験がものをいう。また、黒潮の流れに乗って回遊するカジキ類を探すにもある程度の予測を立てて船を漁場に向かわせることが必要だが、これも船員として乗組む中で習得する知識の一つである。船上での作業経験を通して獲得されるこの知識の総体は、個々人が持っている質に違いはあるものの、ある種の型の存在を指摘することができる。そして、そこには「正しい」という価値が付与される。

S 地区におけるカジキ突棒漁の船長が持つ知識の真正さには、イメージ化された「日本」との関連が言及される。前述の通りカジキ突棒漁の最盛期であった当時、その主役であった船長たちの多くは、漁撈に参入し始めた若年の頃、日本人漁民と個人レベルでの漁撈経験を持っていた。この時の経験が、彼らを優秀な船長として自立させ、あるいは周囲が優秀であると認識する根拠として、しばしば取り上げられる。実際の一人ひとりの漁撈史のなかでは、ごくわずかな期間でしかないこの日本人漁民との個人的経験のなかで、彼らは漁撈技術をはじめとする、様々な漁撈上の知識を習得したという。また、日本に由来する漁撈技術に慣れている点をあげ、これに対する親近感を明らかにもする。

こうした漁撈をめぐる知識にはある呪的な行為も含まれており、漁撈の成功を祈願する様々な手段が存在する (西村 2002, 2003b)。例えば、船上でのキラー (*kila* (柱仔)) に対する扱いがある。キラーは、漁船の前方にあるロープを縛る部位だが、ここを叩いたり、腰をおろしたりしてはいけないと考えられている。また、逆に漁が思わない時には、調子をかえるために棒で叩き、また海水をかけるなどする⁷⁾。そして、こうした方法は日

7) この他の方法も含めてカイチョウシ (*kai chioshi*) と総称される漁の運気を変える手段には、日本人漁民由来とされるものがいくつかある。このキラー (柱仔) に類似する習俗として、沖縄糸満漁民に関する民俗調査の報告の中に、次のような記録がある。

「船靈は、… (略) …通常ブリッジに祀られている。船靈は女の神様。… (略) 不漁の時 ↗

本人漁民（沖縄出身を含む）から習い覚えたことだと説明される（事例 4-1, 4-2）。

事例 4-1 「改運」①

台湾のカジキ突棒漁は、日本由来だから船上でやってはいけないことや「改運」なども、日本人漁民がしていたことにのっとって行なう。 (T.D 漢人 1931 年生)

事例 4-2 「改運」②

柱仔（キラー）には魂がある。沖縄の人から習った。21歳の時（1948年），琉球人が10数人移民部落に残っていた。

(W.W 漢人 1927 年生)

そして、この日本人漁民との関連が指摘される知識には、ある種の真正さが与えられ、漁撈の成功と結び付けて語られる（事例 4-3）。

事例 4-3 漁撈の成功と船長の力

基隆から戻って初めて S 地区で突き船に乗って船員になったとき（船長 Z.W, 1 年間），夏のバショウカジキ突き漁をした。この時 T 地区の沖で水死体を引き上げた。Z.W はこうしたときの対処法を心得ていた。竜骨にかかるないように船の側面から死体を上げて置き，線香をあげて豊漁を祈願した。すると、冬の 1 ヶ月の間に彼は今 の家を建てるほどの漁をあげることができた。 (T.D 漢人 1931 年生)

優秀な船長であった Z.W が行ったこの水死体への対応を見た副船長の T.D は、後に船長として大きな成功を得たことを踏まえて、Z.W が正しい方法を知っていたと判断している。そして、この正しい方法は、Z.W が日本人漁民との漁撈経験を通して得たものだと説明する。

／ など、「何をしてるか」とどなって、水をぶっかけたり、…。初仕事の時や、不漁続きの時、船靈、オモテ、トモの神様にオヤカタが酒・米・塩を供えて祈願する。」(野口 1976: 330)。

船長の地位につくまでには船上でいくつかの役割を経なければならない。なかでも日本語由来の台湾語名トリカ（*torika*）とも呼ばれる、副船長チョピオ（*chopio*（左櫓））の地位は船長に至る直前のステップである。多くの船長が、このチョピオ時代の経験のなかで、船長の地位に昇るために必要とされる知識を獲得する。そこで、次節では副船長から船長に昇るプロセスに着目することで、船長の力の継承と「日本」との関連について考察する。

4.2 船長となる過程

船長に至るまでに経る船上での役割は、船長の地位に必要な知識の習得と経験の獲得につながっている。副船長の地位は、漁撈の責任者である船長に最も近い立場である。船長としての振る舞いを習い覚える機会であり、船長もその技術を伝えようとする。そして、船主が乗り込みを依頼し、また船長が推薦するなどして、新しい船長が誕生する。では、個々の船長たち自身にとって船長に至る経緯はどのようなものであったのであろうか。本節では、その知識の源がどのように理解されているのか、紹介していく (cf. 西村 2003a)。

①アミ船長と日本人漁民との関連

現在も現役のカジキ突棒漁船の船長である X.G は、S 渔港を根拠地とし、S 地区のアミ集落 Ma に暮らしている。彼の漁撈史は事例 4-4 に示す通りである。

事例 4-4 X.G（アミ 1947 年生）の漁撈史

18 歳の時、2 年間基隆へ行った。そこで沖縄宮古や八重山出身の漁民とカジキ突棒漁の船に乗った。その後蘇澳（南方澳）に 4 年間いた。この時も日本人が船長をしている突棒漁の船に、船員として乗った。船主は漢人だった。漁撈に従事したのは父親

の影響である。自分は、漁業に参加する前に郵便配達夫になったが、後、漁師となつた。また、故郷を出て外を見たり、基隆や蘇澳に行った。戻ってきてからは、S 渔港でカジキ突棒漁の船に乗った。

S 渔港で船員として関係を持った船主と船長は以下の通り。

船主 Y.S 船長 H.M (アミ) 副船長として 3 渔期

この後船長として船主と関係を持つ。

船主 Y.S 8 渔期 Y.S は当時、6 艘の船を持っていた。機関長をしていた自分の父親を離そうとしなかったので (11 渔期), Y.S との関係が長期にわたった。

その後、異母キョウダイたちと共同して船を作った。そして 1985 年頃から、現在の船を個人で購入して経営している。

彼は、若年のころに S 地区を離れて台湾東北部の基隆と蘇澳でカジキ突棒漁に参加した。この時に、沖縄出身の漁民たちの船に乗り組んで漁撈上必要な多くの知識を身につけたと考えている。また、S 渔港でカジキ突棒漁に従事し始めた時の船長 H.M (アミ) のもとで、副船長を務めたことが、その後船長となるだけの力を習得した時期だと説明する。そして、X.G は、その H.M の薦めと後押しで船長となった。彼にとってこの船長 H.M が持つ知識の習得が、その後の X.G の船長としての地位を確実なものとしている。

その H.M は、日本植民統治期に形成された「移民村」で日本人漁民に漁撈の手ほどきを受けた。彼は、X.G よりもひと世代上の船長で、日本植民統治期の「移民村」において日本人漁民の家庭に住込み、漁撈に初めて参加した経験を持っている。H.M は、現在すでに漁業から身を引いているが、多くの人びとからかつての腕の良い船長として高い評価を受けている (事例 4-5)。

事例 4-5 H.M (アミ 1925 年生) の漁撈史

H.M が初めて雇われたのは日本人船主兼船長であった T.R (大分出身)。T.R の義父は船主であり、大分県でたくさんの船を持っていて金持ちだったらしい。しかし、T.R を船長にしないで台湾へ来た。息子が二人、彼が来た 2 年後に来た。船には、次男の T.K, 三男の T.M と T.R, それに船員を雇っていた。18 から 20 歳くらいの人たちで一緒によく集まつた。光復後、H.M は、優秀な船長として多くの船主と関係を結んだ。

H.M は、S 地区の北側にあるアミ集落 Mi の出身で、日本植民統治期の公学校を修了してから農耕を主とした家業についたが、S 地区における冬期カジキ突棒漁を中心とした漁業の好い評判を聞いて集落を抜け、日本人漁戸に住み込んだ。H.M は 1943 年から 1946 年まで日本人漁民 T.R の家に寄宿している。彼の最初の船主兼船長である T.R は、大分県出身の私の移民で S 地区の「移民村」に来る以前、やはりカジキ突棒漁の基地として有名であった基隆にいた。彼は、前述の通り 1945 年以降もしばらく S 地区にとどまり、この地の人びとに漁撈を広めた人物として知られている。調査地のカジキ突棒漁船長らによると、日本人漁民 T.R は突棒漁専門の漁師であったという。

ただし、戦後生まれの X.G 自身は、1945 年前後に S 地区にいた日本人船長のもとで漁撈に従事したことはない。しかし、日本人漁民 T.R のもとで「漁民」となった H.M の漁船で副船長を務める間に、X.G はその後船長として必要となる多くの知識を習得したと振り返る。また、H.M のもとで副船長として働いた経験が、X.G が船長の地位を得て活躍する場を与えてくれたと考えている。

H.M のもとにはアミばかりでなく、漢人の「漁民」も船員として働いていた。そうした中で X.G も、いわば H.M の弟子として、

ともに「漁撈の成功」にむけて漁撈に従事していた。その後、H.M のもとを離れて船長の地位を確立し漁民として生きてきた X.G は、H.M を媒介として日本人漁民 T.R から始まる船長の力の系譜をたどることで、漁撈をめぐる知識の真正さと関連する「日本」を意識する。

②漢人船長たちと日本人漁民との関連

元カジキ突棒漁船長として活躍していた、T.D (漢人 1931 年生) は、優秀な船長として知られている。近年まで、下の世代の船長たちにカジキ突棒漁についてのアドバイスを求められたりしていた。彼も、戦後、若いころに蘇澳や基隆に出て日本人漁民と漁撈を共にし、また S 地区に残っていた日本人漁民 T.M を船長としていた船に乗るなどした経験を持っている。T.M は、戦後留用となっていた T.R の息子である。そして、T.D は、カジキ突棒漁の船長として独立すると、非漁民の船主 Y.S のもとで長く船長の役職を務めた (事例 4-6)。

事例 4-6 T.D (漢人 1931 年生) の漁撈史

民国 38 (1949) 年に基隆に行き初めて船に乗った。S 地区で船に乗ったのは、兵役が終わってからでカジキ突棒漁に従事した。その前に基隆で 2 年、蘇澳で 1 年船員をした。

S 地区で船員として関係を結んだ船主および船長は以下の通り。

1. 船主 T (漢人) 船長 T.M (日本人漁民) 当時は S 地区の船は 70 艘程度で船員として雇ってもらうのは困難だった。知り合いでないとなかなか乗れなかった。T.M と姉婿が親しく、それで 15, 6 歳の頃から T.M を知っていた。この船で 2 年間炊事係として乗った。この船には 9 から 10 名の船員が乗っていた。

2. 船主 L.C 船長 Z.W 副船長として乗った。2 漁期。

この後、船長となる。関係を結んだ船主は以下の通り。

1. 船主 L.C 船長となる (27 歳)。1 漁期。
2. 船主 C.D 2 年間 3 艘の船を持っていた。

3. 船主 Y.S 12 年間 2 年目から船主から株をもらっていた。その為長く関係を持った。人に雇われて船に乗ったのはこれが最後。最初 Y.S は新しい船を作つてこれに乗ったが、小さために翌年また新しい船に乗り換え 11 年間乗った。

50 歳くらいの時に 16 馬力の船を買った。2, 3 名の船員とともに 5, 6 年漁をした。58 歳からは一人で乗つた。1995 年夏まで船に乗つていた。

彼が船長としてその力を発揮するもととなる知識を得た過程において重要な役目を果たしたのは、副船長時代の漢人船長 Z.W だという。元カジキ突棒漁の船長 T.D が、かつて船員として乗つていた船の船長 Z.W (漢人 1931 年生) は、若いころ蘇澳や基隆で沖縄出身の日本人漁民とカジキ突棒漁に従事した経験があり、T.D は、彼がこの時に様々な知識を沖縄出身漁民から獲得したと考えている。そして、T.D もやはり基隆で沖縄出身漁民との漁撈に従事し、短期間だが光復後も残つていた日本人漁民 T.M の船に乗つた経験を持っている。しかし、T.D が、後に船長として働く上で多くを学んだのは、この Z.W との漁撈であると説明する。例えば、先の事例 4-1 及び事例 4-3 で紹介した漁撈に関わる運気を変える方法について、T.D は船長 Z.W から学んだとする (事例 4-7)。

事例 4-7

抨抨に関する事は、船長に習つた。日本人漁民 T.M は、船員たちに抨抨をまかして本人は干渉しなかった。自身は、基隆の船や S 地区に戻つてから乗つた船長 Z.W (漢人) のところで習い覚えた。

(T.D 漢人 1931 年生)

その Z.W 自身は、船長となるにあたり学んだのは、彼の兄でやはり優れた船長として有名であった Z.J (1923 年生) との漁撈であったと説明する。Z.J は、先の H.M (アミ) 同様、日本植民統治期に「移民村」で日本人漁民 T.K (和歌山県出身) の家に住込んでカジキ突棒漁に初めて参加した経験を持つ。Z.W は、この兄と長い間ともに同じ船に乗組んで、カジキ突棒漁の経験を積んだ。

このように、彼らが船長として必要とした知識の習得の軌跡をたどると、そこに日本人漁民の存在を指摘することができる。だが、日本人漁民との漁撈経験があるのにも拘わらず、船長としての知識との関連において、それは間接的である。むしろ、船長として有名であり成功した人物のもとで副船長を務めたことが、彼らにとっては重要である。そして、Z.W を評価する要因として触れられるのが、彼が持つ船長の力を支えている知識であり、この知識の源であるイメージ化された「日本」の存在である。T.D は、その優秀と評価される Z.W との知識の系譜に言及することで、「日本」との関連を明らかにしている。

4.3 小括

S 地区において、日本人漁業移民が果たした役割は大きい。前述のように、S 地区には日本人漁民からなる「移民村」が形成され

た。戦争が激しさを増す中で、人手不足が生じ、日本語を理解する若年の漢人・アミの男性が、漁業領域に参加し生活の糧を海に求める「漁民」が誕生した。アミの H.M や漢人の Z.J もそうした一人である。そして、1950 年代以降、彼らやその後に続く X.G と T.D のような S 地区に誕生した「漁民」たちは、S 港における近海漁業の発展の立役者となった。その戦後の最盛期を過ごす中で、カジキ突棒漁に従事した船長たちは、むしろ間接的に「日本人漁民」とのつながりを意識する。この意識が、漁業をめぐるイメージとしての「日本」を生み出していると考えられる。そして、この想像された「日本」の生成は、1950 年代以降 1980 年代半ばまで続くカジキ突棒漁の活況を背景としたなかで起こっている点を軽視することはできない⁸⁾。

5. まとめ

現在、S 地区の漁民たちにインタビューをしていて聞かれるのは、彼らの持つ漁撈技術が日本人漁民からもたらされ、それが優れたものであるという言説である。これは、実際 S 地区の漁業が、植民統治期に日本人漁業移民を通して移入された点、戦後直後に留用となった日本人漁民を利用して漁業の振興が図られた点、以上二つの歴史的状況が影響している。さらにこの二つの状況下での漁撈をめぐる出来事は、個人対個人のやり取りを通して

8) 技術に関連した領域においてイメージ化された「日本」に良い意味が付与される点について、S 地区における漁船のディーゼルエンジンの導入をめぐる例をあげておく。内燃機関についても、日本製品が「良い」、「優れている」という評価が一般的にある。だが、こうした評価を単純に日本製という点に求めることはできない。日本植民統治期より 1970 年代まで、多くの漁船の内燃機関はセミディーゼルで「焼き玉式エンジン」と呼ばれる形式であった。光復後は台湾製の機械も出来ていた。S 地区では、1960 年代からディーゼル式エンジンが導入されたが、その契機は、大陳島から台東県中部の F 地区に移り住む中国大陆出身の漁民に対して、政府が彼らに与えたエンジンを見聞きしたことにある。当時の漁会に漁民側から利用に関する問い合わせがあり、売り込みに来た日本企業 Y 社の職員と漁会総幹事との間の個人的な関係から、普及がはじまった。日本製品以外にもドイツ製のエンジンがあったが、部品調達の不便さから広まらなかった。Y 社は、調査地に連絡所をおいていたが、これは先の漁会総幹事の自宅であった。ここを通じて高雄にある会社と連絡を取り、修理や部品調達が行われた。これが、S 地区で日本製（特に Y 社製）のディーゼルエンジンが広く普及した要因の一つである。一概に日本植民統治の過去とこの「良い」評価が結ばれるものではない。

て行われた。また、それは、S 地区の漁民たちの間で日本あるいは日本人漁民との直接的あるいは間接的な関係を含み持つ共通体験となって保持され、彼らの中である種のイメージ化された「日本」が形成された。

さらに、1950 年代以降のカジキ突棒漁の最盛期に活躍した漁民たちが持つ漁撈技術、特に船長が持つ「船長の力」の習得の場であった漁撈集団の存在が関連している。戦後の経済成長の中で、S 地区の漁民たちの生活を豊かにした漁撈の習得の場では、個人と個人のやり取りの中で知識が伝承されていた。また補足的だが、1950 年代から 1980 年代半ばにかけてのカジキ突棒漁最盛期において活躍していた漁民たちは、エスニック集団の境界を越えて漁撈集団を構成し、彼らの間では日本語が共通した仕事言葉として使われていた。この点も漁撈をめぐる「日本」をイメージ化し共有させる、大きな要因であった（西村 2004）。

カジキ突棒漁の最盛期、船長は、船主や船員たちからの期待に応え続けることで、船長となりその地位を維持する。成功を支えるのは船長の力であり、その力をもたらすのは、各船長が持つ知識である。この知識の伝承における共通項として「日本」という言葉が使われてきた。調査地の漁業の由来が日本植民統治期に実施された開発にあり、この時作られた「移民村」での漢人／アミの漁撈参加や戦後の産業振興の現場で対面状況にいたのが日本人移民であったことが、その背景としてある。さらに、日本人漁民がもたらした「漁業」は、戦後一時期大きな利益をもたらす産業であったことも影響している。そしてこの

時、「日本」という言葉は、カジキ突棒漁において際立つ存在である船長によって示される「船長の力」と関連して操作され消費されることで、高い評価を得る根拠となっていた。

しかし、漁撈知識をはじめとする「船長の力」の伝承によって成立する船長の地位は、大きく変化した。政府の目指した漁船の個人所有化や漁撈の機械化⁹⁾は、操業規模の縮小を招き、就労人口の減少と漁業従事者の老齢化の中で、船長の地位へと至るプロセスはかつてと比べ大きく異なっている。これまで S 地区の漁業領域において高い漁撈技術や漁撈の成功と関連してイメージ化された「日本」は、現在の若い船長と、自身の船長としての力を周囲に認めさせることでその位置についた老船長との違いを際立たさるために、使われている（事例 5-1）。

事例 5-1 船長の「日本」

沖縄人と同じ船に乗って、仕事を覚えた船長が、一人前。今の船長とは違う。

（X.G アミ 1947 年生）

そして、それは過去を懐かしんで振り返る老船長たちが持つ、これまでの経験と深く関連している。船長に至る過程が変化し、漁業経営が個人化して漁船の所有のみが船長の必要条件となり、「船長の力」を通して船長の地位を価値付けていたイメージとしての「日本」は、かつてのカジキ突棒漁の勢いを表現する、〈懐旧〉の色が濃い存在に変化している¹⁰⁾。

- 9) 戦後、中華民国政府は農復会を通じて漁民の自立を促進してきた。1953 年には漁船の払い下げを行うことで漁民の漁船所有を促す、「漁船放領」を実施している。農復会が解散した後も、1980 年からは「漁者有其船」の方針のもとで漁船所有の個人化が目指された。具体的には、漁会に貸付業務を行なう信用部をおくことで漁民が低利の資金を利用できるようにするなどの方法がとられた。調査地では、1950 年代から 1980 年代半ばまでの近海漁業の隆盛がこれらの動きを支えたため、こうした政府の方針が実現した。
- 10) 現在 70 代位の老船長たちが、かつて現役で活躍していた時、直接的に持っていた日本人漁民との漁撈経験に触れ、自分たちが持つ漁撈技術や知識の差別化を下の世代の船長たちに対して行っ ↗

附記

現地語である台湾語の表記は、村上嘉英編『閩南語辞典』(天理大学おやさと研究所、1981年)を参考とし、教会式ローマ字に依った。

また、本文中の漢字の旧字体の使用については、基本的に、出典の標記にならった。

参考文献

- 何鳳嬌(He Fengjiao) 1990a 「臺東縣政府解徵日籍工作人員及家屬名冊」『中華民國臺灣史料 政府接收臺灣史料彙編 上冊』、國史館。
- 1990b 「蘇澳鎮漁業生產合作社凝淮琉球漁民參與捕魚報請備查」『中華民國臺灣史料 政府接收臺灣史料彙編 下冊』、國史館。
- 国分直一・潮地悦三郎・河井隆敏・大城兵藏・宮城寛盛 1998 (1944) 「海邊民俗雜記(一) — 蘇澳郡南方澳」『民俗台灣』42: 2-12 (南天書局:台北よりの復刻版)。
- 栗本英世・井野瀬恵美子 1999 『殖民地経験一人類学と歴史学からのアプローチ』、人文書院。
- 林玉茹(Lin Yuju) 2000 「殖民與產業改造 — 日治時期東臺灣的官營漁業移民」『臺灣史研究』7: 51-93。
- 西村一之 2001 「「社会に出る」ということ : 台湾先住民アミ族のしごと観」『日本女子大学紀要 人間社会学部』11: 31-41。
- 2002 『台湾漁業領域における民俗知識と「日本」—東部港町を舞台とした植民統治の影響と翻訳をめぐって—(交流協会日台交流センター 2001 年度歴史研究者交流事業研究論文)』、交流協会日台交流センター。
- 2003a 「船長の力の形成—台湾カジキ突棒漁にみる知識の伝承—」『日本女子大学紀要 人間社会学部』13: 45-57。
- 2003b 「但願捕魚成功 : 由臺灣東部鐸旗魚觀其民俗」『臺灣文獻』54 (2): 97-112。
- 2004 「台湾における「日本」の存在に対する試論 : 日本語の位置づけ」『日本女子大学紀要 人間社会学部』14: 21-34。
- 野口武徳 1976 「漁業および航海の信仰」九学会連合編『沖縄—自然・文化・社会』、弘文堂。
- Palsson, Gisil and E. Paul Durrenberger 1983 "Icelandic foremen and skippers: the structure and evolution of a folk model". *American Anthropologist* 10(3): 511-528.
- 1990 "System of Production and Social Discourse: The Skipper Effect Revisited". *American Anthropologist* 92: 130-141.
- 新港郡 1985 (1939) 「新港郡要覽(昭和 13 年版)」(『新港郡要覽』中国方志叢書 台湾地区第 314 号 成文出版所収)。
- 台湾総督府民政部 1899 『台湾総督府民政部殖産報文』、台湾総督府殖産部。
- 台湾総督府殖産局 1939 『台湾漁業移民案内(台東廳新港昭和十四年度移民用)』、台湾総督府殖産局。
- 台湾水産会 1932a 「新港移住漁民の先駆者來る」『台湾水産雑誌』199: 7。
- 1932b 「督府の移住漁民募集」『台湾水産雑誌』200: 4-5。
- 1933 「千葉県から新港へ漁船來る」『台湾水産雑誌』213: 6。
- 1937 「動力付漁船々名録三十五、船籍港臺東新港ノ分」『台湾水産雑誌』272: 59-61。
- 台湾総督府水産試験所 1938 『台湾近海旗魚魚類調査報告』、台湾総督府水産試験所。
- 與儀喜宣 1936 「臺灣漁業移民に就て」『臺灣時報』200: 11-15。

↗ ていたという。「日本」のことや過去の日本人に対して、よく言及する老人を評して、特に「日本精神が重い(中国語: 日本精神, 很重)」ということがある。



台湾における「日本文化論」に見られる 対日観*

黃 智 慧
(中央研究院民族学研究所)

Views of Japan as Reflected in Taiwanese Writings on Nihon Bunkaron

HUANG, Chih-huei
Academia Sinica, Institute of Ethnology

In the field of Japan studies, the great number of works related to Nihon bunkaron is a publishing phenomenon not to be overlooked.

In these numerous writings on Nihon bunkaron, especially those authored by foreign writers, social scientists can often discern the views and feelings about Japan prevalent in the various countries in which these works are produced. This paper attempts to examine the case of Taiwan.

Of the relevant Taiwanese publications on Nihon bunkaron between 1947 and 2003 examined by this study, four categories can be established: (1) general discourse on culture; (2) Nihon bunkaron contained in autobiography / biography / poetry; (3) Nihon bunkaron presented as an aspect of Japanese-Taiwanese relations; and (4) discourse on popular culture. Through detailed analysis, this study identifies four major characteristics in the Nihon bunkaron of post-war Taiwan:

(1) In the post-colonial period, there have been two co-existing but mutually incompatible views of Japan in Taiwan: one presented from the perspective of the invaded people and the other from that of the people who were colonized. The former view has been more permissible in the political climate of Taiwan; indeed, it has gained official approval and has long been the hegemonic view of Japan. During the 38 years martial law, it was the dominant voice in the media and publications; even after the ending of martial law, it continued to exert a strong countervailing

Keywords: Nihonjinron, view of Japan by the invaded people, view of Japan by the people who were colonized, popular culture, postcolonial situation

キーワード: 日本人論, 侵略される側の対日観, 植民される側の対日観, 流行文化, ポストコロニアル状況

* 本研究は住友財団2000年度「アジア諸国の日本関連研究助成」を受けて可能となったものである。初稿(中国語版)は、台湾中央研究院『亞太研究論壇』26: 94-118(2004/12)に掲載された。本稿はそれを元に新たに加筆修正を加えたものである。また2005年6月に日本台湾学会にて報告し、貴重なコメントをいただいた。ここで併せて深謝の意を表したい。

force to the view of Japan as seen by the colonized. The view of Japan from the perspective of the invaded people is predicated on two basic tenets: that there can be no co-existence with Japan because of the war experience, and that Japanese culture originated from China. As a result of the countercheck and interference by this view of Japan, examination of and reflection on the colonial experience by Taiwan's colonized has failed to progress in a subjectively informed manner.

(2) The Nihon bunkaron offered by the colonized of Taiwan has long been unable to gain access to Chinese publications; it was only after the 1990s that a significant number of these works began to be presented in Japanese. This sudden outburst of voice after half a century of silence is surely a unique phenomenon never encountered in other colonized areas of the world. These writings expressing the view of Japan by the colonized present a very broad variety of attitudes, fluctuating between the two extremes of total hatred toward Japan and unqualified approval of Japanese rule.

(3) How has Taiwan been engaged in re-learning about Japan some fifty long years after the end of colonialism? This is not only an issue relevant to the task of consensus building within Taiwan itself, it is also important with regard to the future development of the relationship between Japan and Taiwan. Writers expressing the view of Japan from the stance of the colonized are doing so in their capacity as former colonial subjects; in consequence, they are especially knowledgeable about Japanese culture and are in a unique position to offer critiques and comments on Japanese society.

(4) Since the 1990s there has also been a prevailing discourse on Japan-influenced popular culture, or the so-called Japan mania. This is, for one thing, an indication of the affinity for Japanese culture; for another, it is also a prompt and initial recognition of Japan's domination in Asia's globalization or its cultural hegemony. Such recognition also provides a model for Taiwan's attempt at exporting its own popular culture to other Asian regions. This type of discourse on Japan mania, however, has completely evaded the question of assessing colonial rule, with the result that the affection for Japanese popular culture has gradually turned a new page in Taiwan's relationship with Japan.

はじめに

1. 「日本文化論」の選択基準と文献の種類
2. 文献（1）：広汎なる「文化論」
3. 文献（2）：自伝／伝記／詩集から見る
「文化論」

はじめに

日本研究の領域において、大量に出版される「日本文化論」という書籍出版物の存在

4. 文献（3）：日台関係を主軸とした「文化論」
5. 文献（4）：流行文化論
むすびに：台湾におけるポストコロニアル期
の対日観

は、無視できない現象である。「日本文化論」は内容によって「日本人論」或いは「日本論」とも称されている¹⁾。日本における「日本文化論」関連出版物をカウントして見た場合、戦後より20世紀末までに、優に2,000種以上

の出版物があるとの統計が出ている²⁾。また出版の時期を考察してみると、「日本文化論」は戦後初めて出版されたというわけではなく、明治維新以来百年あまりの時間を経て蓄積されてきた領域である。このような膨大な出版数と時を経た「日本文化論」は、もはや単純に過熱した出版現象ではなく、それを産出した地域が織りなした特殊な社会文化現象と見るべきであり、すでに社会科学の視点から優れた研究がなされてきた³⁾。

これら大量の「日本文化論」に関連する著作は、大きく分けて日本人作者によって書かれた物、また外国人作者によって書かれた物と2種類に分けることができる。したがって、日本人作者によってのみ「日本文化論」が生み出されるというわけではなく、また、日本人読者のみが「日本文化論」を消費するという事でもない。更には、外国人作者が国外にて記した「日本文化論」が、日本人作者が記した論述以上に、日本社会で多く引用され、重視されていることさえある。絶好の例としては、米国の人類学者であるルース・ペネディクトの著作『菊と刀』は、戦後の「日本文化論」を語る上で、ある種のパラダイムとなり、この本が下地となり、多くの「文化論」に関する討論が行われた。今日までに同書は、日本国内にて既に100万冊以上の売り上げたと言われる⁴⁾。これらの外国人によって記された「日本文化論」は、外国においてもベストセラーとしてランキング入りすることもあり、1975年に米国にて出版された

『SHOGUN』(James Clavell) は、わずか5年内に米国内で七百万冊を売り上げた⁵⁾といふ。また、韓国においても、日本に関する書籍が常に売り上げの上位に入っているが、それらは国民感情を煽る代表作とみなされることもある⁶⁾。社会科学者は、往々にしてこれら外国で生まれた「日本文化論」に関連する著作中より、その国の社会の大衆の対日姿勢、ひいては「日本観」或いは「対日観」を読みとるのである。

いわば日本国内における「日本文化論」の生産と消費は、日本社会を観察するための絶好の素材であるのみならず、国外においても生産され消費されているため、それが一種の国民感情を照らし出す鏡の役割を果たし、国民の対日観を映し出し、時にはその国と日本の間に大きな影響を及ぼすことさえある。

外国人作者によって描かれた「日本文化論」について、佐伯彰一はかつて1858年から1984年の間に日本にて翻訳出版された42冊の書籍を引用紹介している。その大部分が、欧米作家の著作であり、中国語の書籍は、わずか3冊に過ぎない。その3冊とは、黄尊憲の『日本雜事詩』(1879)、戴季陶の『日本論』(1928)、周作人の『日本管窓』(1935-1937)と全て戦前の中国人による著作のみであった。このほか、村上勝敏がかつて収録した1945年より1996年における、日本で翻訳出版された68冊の「日本文化論」に関連する出版物は、主に日本の経済発展と国際関係を主体とした書籍であった⁷⁾。これらの

- 1) 大まかに言うと、社会文化に比重をおく論述は「日本文化論」と称され、民族・社会心理・生物学に比重をおいた論述については、「日本人論」が用いられることが多い。また、政治外交及び経済貿易に関する論述に際しては、「日本論」として論じられる場合が多い。3者を広義の解釈より鑑みた場合、各自が他の2者を包含することもあり得る。
- 2) 出版数のカウントについて、青木保(1990: 24)参照。なお、戦前の出版数統計については、明確な数字は出ていない。
- 3) ハルミ・ペフ 1987、青木保 1990、南博 1994、吉野耕作 1997を参照。
- 4) 1948年に日本で翻訳された後、1988年まで80回の再版を重ね、売り上げは100万冊を超えた。青木保 1990: 31。
- 5) ジョンソン 1986: 161。
- 6) 崔吉城 2002: 46。
- 7) 戦後日本において翻訳された外国人の記した日本論著作は合計68冊。村上勝敏 1997: 19-22。

外国人による著作は、米国人が圧倒的多数を占め、次に欧州系と続き、唯一アジア人の手によって記された書籍は、韓国の李御寧著『縮み志向の日本人』のみであった。しかしながら、中国語によって記された著作は、1冊もノミネートされることはなかった。これは、台湾人作家のみならず、中国や東南アジアに住む華僑による著作もしかりである。つまり、戦後の中国語著作物における「日本文化論」は、日本においてあまり言及されてこなかったのである。出版物が少なすぎたのか、或いは質の問題であったのか、それとも、他の要因があったのか、検討する余地があるだろうが、本論は台湾の「日本文化論」にのみ注目していきたい。

ところで台湾にはどれほどの「日本文化論」に関する著作物があるのだろうか？台湾人によって記された「日本文化論」はどのような解説が可能であろうか？これは台湾において日本研究に従事する全ての者が突き当たる問題でもある。しかしながら目下、この方面的討論はほぼ空白のままで今日に至っている⁸⁾。日台間における過去100年以上にわたる密接な関係から鑑みると、台湾は戦後「日本文化論」を生み出す条件を満たしていないわけではない。1895年から1945年までの植民統治期間を経て、日本は台湾で日本語と日本文化の普及に全力を尽くした。終戦を迎える前、国民学校の就学率は、台湾の全人口の6割以上となっていた。言わば、戦後の台湾は膨大な日本語を理解する人口を有し、これを土台として「日本文化論」を展開し得る十分な条件があるはずであった。にもかかわらず、戦後台湾で生まれた「日本文化論」は、日本ではほとんど言及されていない現実がある。

本文の目的は、この空白となっている箇所を埋めることにある。方法としては、戦後台

湾における出版物中の「日本文化論」に関連する書籍を全面的に調べ、作品内容と作者の発言ポジションを考察する以外に他に近道はない。そこから戦後の台湾における「日本文化論」の特色を探り、さらにポストコロニアル期における台湾特有の対日観に焦点を絞り討論したい。

1. 「日本文化論」の選択基準と文献の種類

いわゆる「日本文化論」の定義は時代、学科及び検討の角度に照らし合わせたとき、若干の差異が生じる。社会心理学者である南博は、日本の国民性に関する論著を「日本人論」と称した。文化人類学者の青木保は、日本文化論を一種の特定な言説とし、これらの言説が社会に対し一定の影響力を持つと主張する。戦前の「日本文化論」の主体が美学、文学、哲学などの人文領域であったのに対し、戦後は大幅に方向転換し社会科学的探求が主流となる⁹⁾。それは社会学や心理学、文化人類学のみにより生じたわけではなく、たとえば、杉本良夫が「日本文化論」の作者の出身背景を分析したところ、風土学、民俗学、農村社会学、市民社会論、近代化理論、経営学、未来学、産業者科学など様々であることが判明したという¹⁰⁾。また村上勝敏の収録した外国人作者による「日本文化論」は、社会科学のほか、大部分は企業経営、経済学或いは、政治学者及びマスメディアの記者であるという。これら作者の専門領域より鑑みても、「日本文化論」は極めて広範囲な領域よりアプローチされており、角度を変えて見れば、違った様相を呈することがありうるのである。

本論文に収録した「日本文化論」は、基本的に日本の社会、人文或いは広義においての文化面を観察した出版物を対象とするが、特

8) 大陸の中国人の日本論について述べたのは黄福慶 1980, 林明德 1980 がある。

9) 大久保喬樹 2003: 207, 南博 1994, 青木保 1990。

10) 杉本良夫・ロス マオア 1992:118-119。

定の学科に限定されるわけではない。ペフ・ハルミは「文化論」について更に細かく 13 の特徴を挙げている。

- (1) 「文化論」は、ある文化を共有する集団が自己集団から他者を区別する手段である。
- (2) 自己の集団の持つ、文化的、社会的特徴を論じたもの。
- (3) 自己の集団を他の集団から区別するために、両者の差異を特に強調するためのもの。
- (4) 他集団と自己の集団とは何らかの利害関係を持つ。
- (5) 「文化論」でとり挙げられる、集団の特徴は単純化されることが多い。
- (6) その特徴は統計的の根拠を持つとは限らない。
- (7) 「文化論」でとり挙げられられる要因は伝統的なものに見出されることが多い。
- (8) 「文化論」は特徴を誇張するくらいがある。
- (9) 一つの「文化論」の中ではしばしば相矛盾する現象を含むが、それを説明することができない。
- (10) 「文化論」はある特徴があたかもその文化の担い手全員に等しく当てはまるかの如く主張する。
- (11) 「文化論」には文化が均質的であるというという前提が隠されている。
- (12) 「文化論」には価値観が伴う。
- (13) 「文化論」には自己民族中心主義の傾向がある。

上述した「文化論」に対する批判的理解の

特徴は、全てが台湾において生まれる「日本文化論」の条件とは一致するとは限らないが、本文で取り扱う「日本文化論」に関する文献収録と内容を論じる上で参考となり、また指標となることは間違いない。

以下、戦後の台湾における「日本文化論」に関する文献の選択基準を設定する。まず、第 1 の基準として、テーマと内容が上述の「文化論」の特徴に近い単行本を収集の対象とする。よって、定期刊行物及び単篇の論文はその収録範囲外とする¹¹⁾。

1. 中国語による著作であり、かつ台湾にて出版されたものであっても、著者が台湾出身者でないもの、または執筆当時国籍が台湾籍ではなく、かつ初版が台湾ではない著作は、収録しない。例えば、卓南生、周佳榮、王家驥、樊和平、石曉軍¹²⁾の論著は台湾でも出版されているが、台湾社会経験を背景にした「文化論」ではないので収録しない。
2. 作者は戦前の中国大陆出身者でも、戦後台湾に渡り、台湾社会で何らかの職を持ち生活の基盤を置き、台湾で著作を出版した者は収録する。
3. 著作は中国語でなくても、台湾出身者によって日本語で書かれたものは、自費出版を含めて他国にて出版されたものであっても、文献目録に収録する。
4. 第 3 の基準として、書籍の読者対象として一般大衆を設定してあるものを対象とする。

11) 単篇論文目録については、川島真 2003 がある。

12) 卓南生、シンガポール人、「日本の政治鬥爭」(1988、故郷出版公司)。周佳榮、香港人、「近代日本文化與思想」(1994、台湾商務印書館)。王家驥、中国人「儒家思想与日本文化」(1990、淑馨出版社)。樊和平、中国人、「儒学與日本模式」(1995、五南図書)。石曉軍、中国人、「中日兩國相互認識の変遷」(1992、台湾商務印書館)。

学術的論証と知識の増大を目的とした専門書は、「日本研究」の優れた著作であるが、「文化論」とは多少差異があるため収録はしない。確かにこの両者はお互いに重なり合うことがある。周知のとおりベネディクト、中根千枝或いは土居健郎による「日本文化論」の規範とでも言うべき著作は、学術的論証に根ざすだけではなく、一般大衆にも広く受け入れられているが、台湾自身にはこの種の作者はあまり見当たらない。台湾には各学術の分野に根ざした「日本研究」はあるが、「日本文化論」との関係は別の課題であり、ここでは論じない。

上述した三つの選択基準にしたがい選別した結果、本文で取り扱う文献の種類は、以下の四種類にまとめることができる。

2. 文献(1)：廣汎なる「文化論」

以下第2次世界大戦終戦後、台湾において出版された日本の社会文化をテーマにした単行本を年代別に列挙する。この種の文献は、上述した「文化論」の特徴を帶び、自己の集団と他者日本との違いを強く意識し、また内容が広範囲にわたっているため、廣汎なる「文化論」と名づけることとする。

1947 朱雲影	『日本改造論』	台北：台灣書店
1951 王沿津	『日本帰來』	台北：經濟時報
1954 陳天鵠	『日本現勢』	台北：中華文化出版事業委員會
1955 柳長助	『黎明日本』	台北：中華文化出版事業委員會
1966 崔万秋	『東京見聞記』	台北：皇冠出版社
1966 張深切	『縱談日本』	台北：泰山出版社
1970 司馬桑敦	『從日本到台灣』	台北：雲天出版社
1975 蘇振申	『日本紀聞』	台北：名山出版社
1980 張群	『我与日本七十年』	台北：財團法人中日關係研究会
1981 李嘉	『扶桑旧事新語』	台北：四季出版社
1981 李嘉	『蓬遠談古說今』	台北：四季出版社
1985 潘煥昆	『日本与日本人』	台北：中央日報
1987 日本文摘編	『日本解剖』	台北：故鄉出版社
1987 陳鵬仁	『紐約・東京・台北』	台北：正中書局
1987 商哲明	『台灣同胞与日本人』	台北：星光出版社
1987 齊壽	『今日東京』	台北：國際文化出版社
1988 李永熾	『從江戶到東京』	台北：合志文化事業
1988 司馬嘯青	『桜花・武士刀：日本政要与台灣五大家族』	台北：自立晚報
1988 司馬桑敦	『中日關係二十五年』	台北：聯合報
1989 林景淵	『武士道与中国文化』	台北：錦冠出版社
1990 林景淵	『武士道与日本伝統精神』	台北：自立晚報
1991 王墨林	『後昭和的日本像』	台北縣：稻禾出版社
1991 李永熾	『日本式心靈——文化与社会散論』	台北：三民書局
1992 吳密察	『日本觀察：一個台灣的視野』	台北縣：稻禾出版社
1993 廖慶洲	『日本過台灣』	台北縣：上硯出版社
1993 章陸	『日本這個國家』	台北：三民書局
1993 陳再明	『日本論』	台北：遠流出版社

1993 謝鵬雄	『透視日本』	台北：健行文化出版社
1994 齊壽	『日本深層』	台北：三民書局
1996 廖祥雄	『日本人的這些地方很有趣』	台北：稻田出版社
1997 徐宗懋	『日本情結：從蔣介石到李登輝』	台北：天下文化出版社
1997 馬樹礼	『使日十二年』	台北：聯經出版社
1998 齊壽	『日本原形』	台北：三民書局
1998 呂理州	『解剖日本軍國主義—神話，軍國，日本』	台北：創意力文化事業
1999 章陸	『日本的政治，金錢，文化』	台北：正中書局
2001 司馬嘯青	『台灣企業家的日本經驗』	台北：玉山社

著作数から見た場合、戦後半世紀以上にわたるこの種の文献は、量的にはあまり多くないと言えよう。特に、戒厳令が解除される1987年の前まで、日本文化に関わる著作物は、40年間でわずかな量であり、大部分の著作は、戒厳令解除後の十数年間に出版されたものであることがわかる。ここでまずは、出版事業と言論の自由が政府の検閲・統制を受けていた戒厳令下において、これらの書物がどのような「日本觀」を持っていたのか検討していく必要がある。

新しい対日認識の始まりとして、終戦後台湾において日本に関して最も早く出版された本は1947年5月に、当時、政府経営の台湾書店より出版された朱雲影の著書「日本改造論」である。

執筆に至るまでの朱雲影の足跡をたどると、彼は1904年に中国江西省に生まれ、独学で江西第一師範学院に入学したという。その後、短期間ではあるが国民革命軍に入隊し北伐に参加した経験を持ち、国費奨学金を得て日本へ留学。1929～1934年に東京高等師範学校にて勉強した後、1934～1937年には京都帝国大学にて、東洋史及びアジア史を専攻する。京大での課程を修了した後、蘆溝橋事変が勃発し、中国からの留学生を引き連れ抗議活動を行った為、日本政府より強制送還されることとなった。帰中後には、教職の傍ら日本評論社・中国文化服務社の編集主幹をつとめ、1941年『日本必敗論』（重慶・中国文化服務社出版）を出版し、日本軍国主義によ

る侵略を叱責し、中国人の自尊心を大いに鼓舞した。1944～1946年には、国民政府軍事委員会において少将研究員となり、日本情報を翻訳し蒋介石に報告する役を務めた。その後蒋介石の「対日招降書」・「抗戦勝利宣言」を日本語に翻訳し、日本と中国の被占領地区に対する空中投下へも関与した経験を持つ。以後、1946年の夏、台湾に渡り、8月から1947年5月まで台湾省行政長官公署の管轄下にある台湾省編譯館の編纂兼主任に就いた。『日本改造論』はその時期に書いたものである。

上述した書の中で、朱雲影は日本の帝国主義崩壊後に、日本の政治・経済・社会・教育など各領域の早急なる改革を提唱している。

平和的な手段を用い新しい日本を建設するということは、戦争という手段を用い日本を破壊することより遙かに困難であるかも知れない。……日本は世界平和を破壊し侵略戦争を行った元凶であり、決してある部門が暴走したのではなく、ファシズムという病毒に日本全体が冒され、日本全体の細胞と魂にまでその毒が及んでいるのである。よって、改造を施すに当たり、まず日本の政治・経済・社会・思想・文化各方面の病状を観察し、処方を下さねばなるまい。如何なる領域も見過ごしてはならず、如何なる病状も見過ごしてはならない。……明治時代における改造は、上から下に行われ、未だ

眞の意味での政治及び社会改革は行われてはいない、……今日改造すべきは、過去の作法を捨て、民衆の利益を第一に置いた、下から上への徹底的改造であり、平和な民主革命を発動すべきなのだ。……徹底的に日本を改造するには日本の古い指導者を排除し、彼らの欺瞞と妨害を防がなければならない。あの古い指導者——軍閥・財閥・政客・官僚は言うに及ばず、思想・文化・社会各方面的古い指導者もその内に含まれる¹³⁾。

朱雲影の主張は日本社会全体を包括しており、政治の部門において、彼は改憲を行い、議会改革、天皇制廃止の必要性を考えている。経済においては、農業改革、独占資本主義の清算を訴え、そして社会においては、身分制度の廃止、婦人解放、家庭における男尊女卑や長男継承制度の改革を訴え、最後に教育文化関係において、天皇崇拜からの解放（教育勅語の廃止）、歴史教科書の改編並びに宗教の革新に関し、国家神道と仏教の分離を唱えるなど、実にさまざまな方面にわたった。

同書より読み取り得る文脈からもわかるように、戦勝国の立場に則した中華民国の観点を代表したものである。言うなれば、敗者の文化自体には、ある種の欠陥が必然的に存在するが故に、改造を加えねばならないというスタンスである。また、日本文化与中国文化の関係については、朱はこう述べている。

一衣帶水の国である日本と中国の歴史的関係は約二千年にわたる。中国がすでに燦爛たる文化の光を放っていた頃、日本ではまだ草木深き未開の時代であった。日本の文化的な制度はすべて中国を模倣したものである。中国は日本文化の母であり、日本は中国の乳を吸うことの

みによって成長したと言えよう。このような鉄のような確固たる事実を何人も否定することはできない。……しかし真に不幸なことに、日本は明治維新後、少しばかりの西洋文明を吸収し、恩義を忘れ、中国を軽蔑し始めたのだ。

そして、日本が中国を軽蔑し始めたため、中国侵略への道を歩んだのだと朱は結び付ける。そういった観点は、戦後になって生じたものではなく、彼が日中戦争の時期から持ち続けているものである。この書を執筆した1947年ごろ、日本においてはすでに改革が始まっていたのだが、古い指導者がなお改革を率いる事に対し、朱雲影は極めて不満と焦りを感じ、書の末尾にはこう結んでいる。

我ら中華民族は帝国主義の旧日本を不眞戴天の敵としてむろん恨みを持っているが、しかし、日本の人民が民主と平和で築く新日本を建設するならば、我らは惜しみなく友誼の手を差し伸べよう。我々はこの重大な歴史的な転換期に、日本人が優柔不断にして、自分の運命を反動分子に差し渡さないことを願う。今こそ立ち上がり民主と平和の理想に基づき、腐敗した日本を改造し新しい国家を築き上げ、中国をリーダーとして率いる東アジアの平和秩序のもとで、共に幸福な生活を経営していければ、この大戦の犠牲は決して無意味ではないのだ¹⁴⁾。

そのなかで、「不眞戴天の敵」である日本という見方も、彼の大陸時期に日本により侵略された経験から生まれた観点であり、この用語は日中戦争の時期にすでに大陸でよく使われていた。当時台湾にきた中国の知識人も引き続き使っている。しかし、果たして台湾で受け入れられたか否かは別問題である。

13) 朱雲影 1947: 1-5。

14) Ibid: 85.

『日本改造論』は、出版元である台湾書店の「光復文庫」の第5集として編入された。同書が当時、どれだけの読者に読まれ、どれだけの影響力を持っていたのか今となっては知るよしもない。なぜなら、戦後間もない台湾において、慣れない中国語（北京語）による本省人の読解能力を考えると、書物自体を読み通せる本省人は決して多くはなかったと思われる。また、その頃はちょうど二二八事件が発生した後の時期にあたり、社会的雰囲気は非常に厳しいものであった。但し、唯一市場で出版できる日本に関する書籍として、しかも、国府の文化政策を忠実に執行するための台湾書店からの出版物として、政治的な代表性はかなりあるといえよう。こうした朱雲影の著作に代表される戦勝国の立場に立って日本を改造しようという自負心、そして、「不俱戴天の敵」に対する侵略される者としての「日本観」は、植民支配から解放されたばかりの台湾にとって、未曾有の観点となつたであろう。

朱雲影はその後、1947年6月より学術界へ再度身を投じ、現在の台湾国立師範大学の前身である台湾省立師範学院史地学科の教授に就任している。1962年以後、朱は初代の歴史学科主任に就任した。当時の研究として代表されるものは『中国文化の日本・韓国・ベトナムに対する影響』という著書がある。同書は上述した中国文化は日本文化の母であるという論点の延長であった¹⁵⁾。

この本が出版された後、1949年まで200万人に近い大陸からの軍人および軍属、難民が入ってきて、台湾社会の住民の構成を大きく変えた。そして、49年戒厳令が敷かれ、50年代は白色テロといわれる思想統制の時代を経て、1987年戒厳令が解除されるまで、日本文化を広く論評し日本をテーマにした単行本は量的に極めて少なかった。

また、上述の文献目録からは、ある明確な

現象が見て取れる。その時期に単行本を出した執筆者の出身について言えば、皆1945年以降、大陸から移入してきた人々、いわば外省人ばかりであった。そして、内容的にみれば、専門的に論を立てることはなく、ほとんどが見聞記およびエッセイ風のようなものであった。それは、書き手の職業とも関係しているが、それを整理してみると、以下のようである。

1. 外交官、軍人

- ・駐日外交官；崔萬秋、陳天鵠、張群。
- ・軍人；柳長助。

2. 新聞記者

- ・経済時報社記者；王沿津。
- ・中央日報社記者；潘煥昆。
- ・中央通訊社記者；李嘉。
- ・聯合報駐日記者；司馬桑敦。

作者の業種は作品の内容を左右する。駐日外交官は往々にして回顧録やまわりの社会人情を記し、一方、記者はふだん取材をし見聞いた蓄積から1冊の本にまとめている。そのため、内容も様々で、概論や散論的なものが多い。これらの著作は長期に亘り、台湾の「日本文化論」のマーケットを主導していたのである。

そして、すでに前述した被侵略者の角度から見た「日本観」もまだ引き続き存在する。代表例として、政府を代表する中央日報社（国民党の機関紙）の駐日記者潘煥昆が『日本と日本人』で心情を吐露した例がある。

一二八淞滬戦が発生した当時、私はちょうど広東省汕頭市で中学校に通っていた。私たちの学校は日本領事館のすぐそばにあり、その後ろ一キロにも満たない港には日本の駆逐艦が二艘停泊していた。白昼には水兵達が領事館の裏庭で取

15) 朱雲影は1978年退職後渡米し、1995年に死去。『朱雲影教授逝世週年紀念』1996、台北：師範大學歴史學系歴史研究所を参照。

つ組み合いで練習をしており、殺気に満ちていた。夜になると日本の軍艦から機関銃を掃射する響きが、夜中鳴り響きっぱなしであった。あの日本人の醜い顔と気勢の激しい傲慢な態度は今なお私の脳裏に焼き付いている。その後八年間の抗戦期間の日本の戦闘機からの爆撃、またこの目で見た同胞の悲惨な光景と苦しみは、言うにも及ばない。

今思い起こせば、仮に日本が我が国を侵略しなければ、我らの政府は統一と建国の大業を成し遂げ、共産主義は既に我が国から消滅していた。我らは何ゆえ大陸も敵に占領され、今ではこの台湾・澎湖島・金門・馬祖この小さな土地のみとなってしまったのだろう。大陸にいる七億の同胞の苦難と自由地区の我々の不幸な遭遇は、すべて日本が作り出したものであり、日本人は直接手を加えていないなどと言ってその咎から逃れようとすることは許されない¹⁶⁾。

この種の「被侵略者」の持つ恨みの意識は、もちろん人によって異なる。例えば当時のGHQの中華民国駐日軍事代表団の代表で軍人出身の柳長助は日本文化の素養が高く、戦争を見つめる目線は極めて冷静であった。また王沿津や崔萬秋の見聞記の主な内容は、日本社会の高度成長ぶりを注目していた。いずれも数々の台湾の書籍市場で日本の状況を伝える書物であったが、なぜか書き手の記者や外交官は皆外省人であった。

そのなかで、ただ唯一本省人（1945年以前より台湾に住んでいた人々）の執筆した日本社会文化の書籍がみられた。この暗黙のルールが破られたのように1966年、ようやく本省人出身の張深切による日本の社会文化の書『縦談日本』が出版された。

張深切は1904年台湾の南投に生まれ、1917

年に日本に赴き、小、中学の教育を受け、20歳のとき大学在学中、上海へ渡った。その後、大陸および台湾を往来し演劇や小説など文芸活動を従事する傍ら、日本の植民統治に反抗した台湾人の政治運動に関わり、2度入獄した。この本は作者自身の当時の書下ろしではなく、作者によれば、出版時より20数年前に書いてあった原稿をもとに出版したものであるという。1965年1月張深切臨終の前、序言を書き終え、彼の死後遺稿の形で、友人の洪尊元の手によってその整理出版が行われた。なぜこの本を出版したのか、洪尊元はその理由を本の前書きでこう述ている。

日本に関心のある全ての読者にとって、『縦談日本』は必読の価値ある書である。この書は台湾籍の作者により執筆された書である。目下の国内のいわゆる「日本通」よりも優れた洞察力に富む書であるとは完全には保証できなくても、この本は相当な「分量」をもち備えていることは間違いない。更に付け加えれば、本来「日本通」というものを台湾の同胞の中から探し出すというのは、ごく簡単なことであったはずである。しかし、いま空前の国難の時期に迎えているにもかかわらず、このことは世間の風当たりが強く当局より十分な重視を得られておらず、余計な一言かも知れぬが、遺憾でならない。……

（中略）

「精神力」とはなんと神秘的な力だろう。張深切氏の遺著『縦談日本』の書に関して、もう一度作者の紹介をすると、彼は台湾籍の作家であり、そして現在台湾同胞の精神力は貧弱に陥っている。彼は数少ない日本文化を受け入れた者であると共に、祖国の文化を受け入れた人物でもある。旧世代は日本に私淑し、新世

16) 潘煥昆 1985: 6.

代は米国に私淑するという断層がある中で、正真正銘の中国文化は、台湾同胞の間には未だ根付いていない。よって、目下必要なのは、深く中国文化を理解する台湾籍作家であり、台湾における精神の世界に少しでも貢献しうる力なのである¹⁷⁾。

すなわち、前文のなかで台湾籍という表現をとっている本省人の作品は、ある明白な目的のもとでしか、出版できなかったということであるが、このことは極めて意味深長な意義が含まれていると言えるだろう。この本全体を通じて、張深切の立場は一貫して自己を「中国人」の立場に置いている。張自身の書いた序言では、まずその立場を表明している。

日本が今アジアの全ての場所に置いて非常に重要な地位を得ている。我々は日本の実情を認識してこそ、彼らと親善を結ぶことができるのである。また日本自身も過去の観念を変え、中国の国体を認識する必要がある。つまりは、如何に変わっているとも、中国民族は依然として全世界で最も優秀な大族である。一旦復興に目覚めたならば、中国のみがこの世界の平和を維持し、人類を大同の道へ導くということを悟るのである。……。本編は筆者の二十数年前の古い原稿である。一部の内容が現在の実情に合わないほかは、さほど変化はみられない。本来、このような腐りきった原稿をゴミ箱に捨てようと思ったのだが、目下の時局によって救い上げられた。少し修正を加え、世に出した¹⁸⁾。

1966年代の時局とはどういうものであっ

たか、書のなかには敢えて説明はしていない。しかし、同書は日本の精神文明、風俗人情を浅く広く紹介しているなか、1箇所だけ、張深切の本省人に対する同情と弁解を記した言葉を見つけることができた。

この道徳的に退廃する世相の中で、日本人には今もなお師を愛おしむ美德が残っているということを実感する。近年聞いたところによると、かつて台湾で教師をしていた者が台湾観光に来た際、当時の生徒たちによる熱烈な歓迎をされた。しかしそのことが、某方面に反感を抱かせ、ある者はそれらの歓迎した者たちを奴隸根性が抜けていない、賊を父と尊ぶのかと非難し、某機関は公然と憤慨し、彼らの観光まで拒否する、という恥をさらした。昔の生徒たちが仮に勝利者に対し肩をすくめて追従笑いし、こびへつらうのであれば、それは正に恥であるが、しかし彼らは敗戦国から来た師に対し、彼ら個人が受けた恩恵に対し感謝の意を表したのである。この人情味にあふれる行いに対し、称賛すべきであるのにどうして悪罵を浴びせることができようか？¹⁹⁾

こうして、上述の文章から張深切が「勝利者」と「敗戦者」に対し明確な区別を持ってはいるが、むかしの植民者である教師と植民される者、すなわち生徒との関係については、決して戦勝や敗戦への意識から影響を受けるべきではないと考えていることが理解される。このような考えは文中に出てくる「某方面」の人には理解できないものであると暗示している。しかし張深切がはっきり言い出せなかつた「某方面」は一体何を指し、誰のことであったのか。ここに張深切が当時言い

17) 張深切 1966: 1, 3。

18) 陳芳明ほか編 1998: 67。

19) 張深切 1966: 35。

表せなかつたという困難があつたことが伝わつてくる。

『縦談日本』は主に日本の社会文化を紹介しており、文学や戯曲、宗教、民俗などを奥深く且つ平易な文章で多くの読者に紹介しているが、著者が如何に高度に日本を理解しているかが見て取れる。彼の死後この書は出版されたわけだが、興味深いことに、書の付録に彼が亡くなった後、多くの外省系文化界の人々の追悼文が記されている。こうした追悼文の中で、彼の反日経験が強調され、ある聯合報記者の目から見た張深切は人々を感心させるほど「日本をとことんまで恨んで」いた。このことは、張深切は本省人作家であつながらも、特殊な位置にあり、彼の友人は外省人の作家が多く、彼らから深い信頼を得ていたことを示している。

戒嚴令が解除された後、同書は新たに復刻版として出版されたのだが、これに対し、研究者張炎憲は解説している。

張深切はこの書を執筆している時、時には自己を中国人と認め、中国人的口調で日本を描くが、両国比較となると、知らず知らずに台湾人の観点から書いてしまう。それはまさしく、日本にも属せず、また、中国にも属しない、第三者的立場である。自己のアイデンティティーに悩むのは、台湾人としての悲哀であり、張深切もまた、その宿命からは逃れられなかつた²⁰⁾。

張炎憲は、このように彼を解説するが、筆者はそうは思えない。むしろ、張深切は、自己のアイデンティティーへのジレンマに陥っていたのではなく、表現上のジレンマに陥っていたと考えるのである。表現上のジレンマとは、戦後の台湾本省人における共通の現象である。すなわち、張深切は戦後初期に本省

籍の人々が日本の恩師を迎えることに対して当局から「奴隸根性の抜けない」との批判を受けていたことを、重く心の中で捉えていたのではないかということである。これらの罵倒に対して、張深切は、恩師を歓迎することも「人情味にあふれる行い」だと同情を示したが、反論することはできなかつたのだろう。

一方で、いわゆる本省人作家の「日本文化論」作品が再び登場するのは、張深切の著作出版から約20年を経た戒嚴令解除後の1987年となるが、その中でも、特に商哲明はかつての被植民者がポストコロニアル期に生きる文化人ではなく、一般大衆の観点を提供してくれる。商哲明は、1929年生まれで、中学時代まで日本教育を受けてきた。戦後も21年間教員として、教壇に立つた。教師時代には特別な反日感情は抱かず、逆に崇拝する傾向さえあつた。その後、転職し、日本人向けのツアーガイドとなる。彼は、ガイド業を通して、新たに日本人と接触していく過程にて、日本人に対しネガティブな印象を覚えていく。そのネガティブな印象の累積が、彼のナショナリズムを駆り立て、「懺悔」と題して複雑に変わり行く自己の複雑な心情を『台湾同胞与日本人』という書物の中に記している。

私は以前盲目に日本人を崇拝し、良く日本語を話し、日本の歌を聴き、日本の歌謡曲を歌った。なんと恥知らずなのだろう。私の歌った日本の歌、日本の流行歌、日本の軍歌、今思い起こすと、赤面の思いである。……教師として教壇に立った21年、始めの10年は、日本の模範教師の如く、厳しく生徒を叱り、生徒を殴った。なんと酷いことをしたのだろう²¹⁾。

20) 陳芳明ほか編 1998: 231。

21) 商哲明 1987: 2。

ある日、彼の友人は、彼に問う、なぜ日本を尊敬しなくなったのかと？すると、彼は「民族としての誇りに目覚めたのだ」と答え、被植民時期の屈辱を引き合いに出す。

日本人は台湾人を罵るときにチャンコロと言う。殴るときもチャンコロと口走る。たったこれだけを取ってみても、昔日本人は、台湾人を虐めに虐めた。これは、もう個人的な問題ではないんだよ²²⁾。

もともと彼の脳の奥底に眠っていた記憶が、戦後の不愉快な日本人との接触経験から呼び起こされたが、しかし最後には彼は日本人を全面的に否定しているわけでもない。バランスの取れた結論で結んでいる。

私は日本語ガイドとして台湾で日本人と接触する。日本でも日本人と会う。彼らからは、学ぶべきところもあるし、また、見習うに値しないところもある。

日本人は公徳心を持ち、法を順守し、規律を守り、相手を気遣い、相手の立場になって考える。そして、勤勉で責任感があり、親切で礼儀正しい。一学ぶべき所だ。

日本人は横暴で、意地なし、性格は悪く、表情は能面のよう、気分屋で、曖昧、裏と表がある。虚偽で、頭は固い……。一見習うべきではない²³⁾。

同書の出版時代はちょうど戒厳令が解かれた年であった。戒厳令自体は日本に関する中国語の書籍を禁止するわけではないが、しかし、思想の検閲体制がなお敷かれており文献リストを見てみると、やはり戒厳令が解かれたのち明らかに出版量が増加している。また内容的にもバラエティの富んだ日本論が生ま

れはじめたといえる。しかし、商哲明のような自己の経験に照らし合わせた日本観の著作は、上掲の文献リストのなかでも、わずかである。作者の職業を整理してみると、以下のように、やはり、外省人出身の新聞記者の書いたものが多くみられた。

- ・中央日報駐日特派員：齊壽。
- ・中華日報編集局長、駐日特派員：章陸。
- ・中国時報記者：徐宗懋。
- ・経済日報社：司馬嘯青

そのなかで、司馬嘯青のみ本省人であり、また海外駐在の経験をもたないが、彼の関心は日台の経済界の交流の話であった。齊壽と章陸の著書は前の時代の見聞記よりも日本文化に対する理解の程度が高いものであったが、侵略や戦争責任の報道になると目が厳しい。そして、張深切の指し示す、戦勝者が台湾人に対して非難する「奴隸根性の抜けない」との指摘は、戒厳令解除後なおも再生産される。外省人の若い世代も、先代を踏襲し、外省人が抱く「被侵略者の日本観」から、日本社会、そして台湾社会、即ち被植民者への批判を綴り続けている。代表的な作者として徐宗懋の『日本情結』（日本コンプレックス）を見てみよう。

彼らは必ずしも自己を日本人と見なしていないわけではない。日本の差別政策は始終彼らと日本人の間に一本の線を引いてきた。しかし、彼らは間違いなく日本文化の世界へ深く嵌り込み、またそれを生いたちにおける大切な思い出としている。そのため、彼らが祖国中国の懷に戻って挫折すると、再び日本人の懷へ戻ってしまい、挫折感が深ければ深いほど、懷で強く抱きしめられる。しかも彼らは日本の植民地支配を文化的・政治的アイデンティーにまで高め、そうして自己を被植民者の虚栄心と劣等感に陥らせる

22) Ibid: 169。

23) Ibid: 169。

ことになる。彼らの本質は必然的に軟弱なのだ²⁴⁾。

本書での徐宗懋の批判の矛先は前總統李登輝に向けられる。徐は言うなれば台湾社会の「被植民者」に対する批判として、戦後初期によく使われていた「奴隸根性」を「虚栄心と劣等感」という言葉に置き換えた。また、彼らが軟弱であることを指摘するのは、戦後初期に「被植民者」を軽蔑していたのと同じような視点から見ているからである。

そのような外省人第2世代は、戒厳令が解除されたあと、日本に3年間留学した経験をももっていても、「侵略される者」としての日本観から抜け出ることはできない。例えば、王墨林もその一例である。

私はこの島に生まれた「外省人」の第2世代だ。台南のある日本家屋で生まれ、また嘉義のもう一軒の日本家屋で育った。私にとって、故郷即ち父祖の地とは象徴的な空間に過ぎず、日本式家屋の空間が私の身体記憶の原点なのである。

……

今となりやっとわかったことだが、両親がわたしたち子供に生まれ故郷の話を決して語らなかったのは、白色テロの中、外省人にとってタブーであったからだが、それでも両親はたまに「日本鬼子」の話をし始めると、ものすごい剣幕で不平を吐露した。高校時代、学校で「中国の怒り」という中日抗日戦争のドキュメントフィルムを見たとき、日本兵が中国の人民を虐殺する画面を見てしばらくは驚きと怖さが収まらなかった。私がかつて感動していた美しさと私の憎む暴力が、実は同じもののなかに共存していたのだ！²⁵⁾

彼が外省人で日本家屋に住んだというのは、終戦後、日本人が全員引き上げたのち残った宿舎や民家が接收され、ちょうどその後、大量に流れ込んだ外省人軍属や難民の住居に充当されたからである。このような空間感覚は外省人第2世代に共通する経験であって、よく文学作品にでてくる。また彼は、『後昭和的日本像』という書のなかで映画評論を通して日本の軍国主義の復活や日本の經濟的侵略にたいへん警戒感をもっていた。

上述したように、戒厳令解除後も日本論の著者には外省人が多かったものの、それでもそれ以前と比べると本省人作家が多く出て来るようになった。しかし、彼らは、植民地支配を経験した世代ではなく、いわば植民された者の第2世代である。第2世代の本省人の扱うテーマは、たとえば、企業や経済界の話を専門的に扱う司馬嘯青（本名廖慶洲としても本を出版している）、陳再明、また武士道を扱う林景淵、呂理州などがみられる。そして歴史学者が一般読者のために執筆した「日本文化論」に関する著作も出てきた。例えば、李永熾の江戸文学に関する見解であり、吳密察が日本に滞在した数年間に得た専門知識をもとに、日本社会の「保守化」問題を取り扱ったり、戦後日本の平和運動や市民運動に対する考察など、これらの書籍は、台湾社会が日本に対する知識と現状への理解を促進するために執筆されたものである。また、吳密察は著書の中で、本人は本省人の第2世代であることを強調することはないが、「被侵略者としての日本観」に対する批判を行っている。

被害者意識から出発する「抗戦期の心理状態」や心理的な分析を経ない民族的感情は、現代国際社会においては言うに及ばず、日本に対しても正確な理解を得られない。我々の期待していた、理性的

24) Ibid: 169。

25) 王墨林 1991: 283-284。

な分析を行うはずのいわゆる「日本専門家」が、いまなおまるで抗戦用宣伝文かの如く「作文」している。それを見て、悲壮かつ哀れにさえ思うのである。私たちは、国際社会（もちろん日本を含む）に対し、被害者意識を全面に押し出し高台から相手を見下ろした様な態度ではなく、正々堂々と毅然とした態度で相手と向かい合う尊厳と自信が必要なのである²⁶⁾。

「日本軍国主義」が復活するか否かというテーマの下、呂理州、吳密察のような本省人第2世代は、戦後の日本社会についての研究の結果出した答えとして、軍国主義へ後戻りはあり得ないと結論づけるが、外省人の第2世代である王墨林、徐宗懋は、日本軍国主義はいつか必ず蘇ると断定する。両者間には著しい観点の違いがみられる。

3. 文献(2)：自伝／伝記／詩集から見る「文化論」

上述した戦後の中国語による出版物である文献(1)の目録の中には、かつて実際に日本時代に植民統治を経験し、深く日本を理解した「被植民者」の作者の存在は、殆ど皆無と言ってよいだろう。時代の風潮と、政府が反日政策を前面に押し出す中、商哲明のような反植民を題材とした作品がわずか1冊出版されただけであった。しかし中国語の枠を飛び越えれば、大量の日本語によって記された作品が、戒嚴令が解除されたのち、自費出版或いは日本において出版され始めた。これらの作品は、理論的論述ではなく、主に生活史（ライフ・ヒストリー）の視点に立ち、日本と自己との関係を振返る形式を取っている。また、注目に値すべきは、これらの執筆者は、自らが日本語にて執筆を行ったことである。以下、目録を掲載する。

出版年	作 者	書 名	出 版 社
1981	磯村生得	『われに帰る祖国なく：或る台湾人軍属の記録』	東京：時事通信社
1989	張有忠	『私の愛する台湾と中国と日本』	東京：勁草書房
1992	柯旗化	『台湾監獄島』	東京：イースト・プレス
1993	楊威理	『ある台湾知識人の悲劇』	東京：岩波書店
1993	楊千鶴	『人生のプリズム』	東京：日本そうぶん社
1994	林歲德	『私の抗日天命』	東京：社会評論出版
1994	孤蓬萬里	『「台湾万葉集」物語』	東京：岩波書店
1994	孤蓬萬里編著	『台湾万葉集』	東京：集英社
1994	陳逸松	『陳逸松回憶錄』	東京：新台灣文庫
1994	蔡德本	『台湾のいもっ子』	東京：集英社
1995	孤蓬萬里編著	『台湾万葉集（続編）』	東京：集英社
1997	林景明	『日本統治下台湾の「皇民化」教育』	東京：高文研
1997	孤蓬萬里編著	『孤蓬萬里半世紀』	東京：集英社
1998	鄭春河	『台湾人元志願兵と大東亜戦争』	東京：展転社
1999	吳月娥	『ある台湾人女性の自分史』	東京：芙蓉書房
1999	楊海瑞	『双葉』	自費出版
1999	楊國光	『ある台湾人の軌跡』	東京：露満堂

26) 吳密察 1992: 190。

2000 陳淑媛	『「憶」さるすべりによせて』	自費出版
2000 蔡焜燁	『台灣人と日本精神』	東京：日本教文社
2001 洪坤山	『鬱病の日々』	台北：南天書局
2001 黃靈芝	『黃靈芝作品集（19）』	自費出版
2002 許昭榮	『知られざる戦後 元日本軍・元国府軍台湾老兵の血淚物語』	自費出版
2002 林彦卿	『非情山地』	自費出版
2002 張嘉英	『愛の細道—我が九十年史』	自費出版
2003 許國雄	『台灣と日本がアジアを救う』	東京：明成社
2003 彭炳耀	『造飛機の日々—台灣少年工回顧録』	台北：新竹市政府
2003 黃靈芝	『台灣俳句歲時記』	東京：言叢社

上述の作品は大まかに分けて3種類に分類することができる。

1. 自伝：林歳徳、陳逸松、蔡徳本、林景明、鄭春河、吳月娥、蔡焜燁、洪坤山、林彦卿、張嘉英、許國雄、彭炳耀、磯村生得、楊千鶴。
2. 伝記：楊威理、楊國光。
3. 詩集：孤蓬萬里、賴天河、黃靈芝、楊海瑞、陳淑媛。

執筆者は、全員が職業作家ではないが、全ての者が、台湾の日本植民統治の経験者であり、年齢もほぼ近く、1920年より1930年生まれ、人生の黄金期である青春時代に終戦を迎え、また戦後国民党政府の統治を受けた経験を持つ者である。これらの出版物を発行した当時には、既に70歳以上と高齢を迎えていた。

彼らの人生経験は、ある者は怒涛のごとく、ある者は平淡と様々であるが、しかし彼らは恰も何かの力に押されたかのように、自ら筆を取らなければならなかった。そういう文献はほとんど自己の人生における日本経験、すなわち植民統治期の台湾で生じた経験を綴っている。彼らはプロの文学作家ではなく、自伝や伝記という手法を用いて、「植民する者と植民される者」の関係、或いは「植民される者」がポストコロニアル期から見た日本を作品を通じて伝えようとする、いわゆる「植民される側の日本観」を表現している。

これらの作品に見られる日本観は、内容も相当に複雑、かつ多層的である。簡略して述べれば、日本統治というプリズムにおいて、最も嫌惡する見解に立つ林歳徳から、日本統治に完全に肯定する立場を取る鄭春河まで多種多様である。彼らの記した書物は、自らの人生経験を元に執筆されているが、その中でも、後者が大多数を占め、それは、全員が戦後の国民党統治を経て、比較した後このようないくつかの結論に達している。

これらの比較や反省を書に綴るのにあたり、様々な心理的糸余曲折を文学家でもない者が文字として表現するのは、生易しい作業ではなかったであろう。更には、外部的因素として、戒厳令という状況下に白色テロに脅えながらの生活であったことを考えれば、執筆への決心は極めて重大な出来事であった。

自伝という伝達方式のほか、彼らはもう一つの伝達方法を持っていた。日本の詩歌である。彼らは日本語の詩歌を用いて、心情の変遷を語っている。かつて筆者は、文章比較を行い、いわゆる「日本語人」という語の意義をさぐったことがある。ここでは、幾人かの被植民者から見た日本観を観察してみたい。

兵の日は反日なれど短歌を詠む今は親日
の我の不思議さ（黄得龍）
天皇を神と思ひし彼の日びを空虚なりし
と我は思わず（鄭壠耀）
御名御璽に鼻をすすりし日を追へば日本

- 人たりしわが少年期（傅彩澄）
 ニッポンという愛憎に揺れるクニ（李琢玉，主題：「揺れる」）
 恩讐は御破算にして故侶日本（李琢玉，主題：「恩」）
 日の丸の酸っぱさを知る植民地（李琢玉，主題：「日の丸」）²⁷⁾

上述の詩を表す表現は、反日と親日の複合的感情とでもいべきか、愛と憎しみ、恩と怨みが混ざり合い共存しているものである。例えば、日の丸の酸っぱさとは国旗の日の丸と日の丸弁当の梅干にかけている。このような詩は日本文化に精通したものでなければ理

解し得ない感覚を日本語にて表現している。彼らの取り巻かれた現状は、彼らの生活史という記憶が言語という壁に隔絶され、台湾では未だに重視されず、そして理解されておらず、今後さらに研究が要請されるだろう。

4. 文献（3）：日台関係を主軸とした「文化論」

本節では、前節で述べた日本語で執筆された自伝風の文献と似た部分もあるが、内容が過去のライフ・ヒストリーではなく、現在と未来の日台関係を扱うことを重点とした文献を列挙する。

李 登輝

- | | |
|----------------------------|--------|
| 1996 『これからのアジア』 | 東京：光文社 |
| 1999 『台湾の主張』 | 東京：PHP |
| 2000 『アジアの知略』 | 東京：光文社 |
| 2001 『李登輝学校の教え』（小林よしのりと共著） | 東京：小学館 |
| 2003 『「武士道」解題』 | 東京：小学館 |

金 美齡

- | | |
|------------------------------------|---------|
| 1996 『鍵は「台湾」にあり！—「日・台」新関係がアジアを変える』 | 東京：文芸春秋 |
| 1997 『大中華主義はアジアを幸福にしない』 | 東京：草思社 |
| 2000 『敵は中国なり—日本は台湾と同盟を結べ』 | 東京：光文社 |
| 2001 『入国拒否—台湾論はなぜ焼かれたか』 | 東京：幻冬舎 |
| 2001 『日本よ台湾よ一国を愛し人を愛すること』（周英明と共に著） | 東京：扶桑社 |

黃 文雄

- | | |
|-------------------------------------|-----------|
| 1992 『それでも日本だけが繁栄する』 | 東京：光文社 |
| 1993 『日本の繁栄はもう止まらない』 | 東京：光文社 |
| 1995 『大東亜共栄圏の精神』 | 東京：光文社 |
| 1996 『中国人の偽善 台湾人の怨念』 | 東京：光文社 |
| 1996 『脅かす中国騙される日本』 | 東京：光文社 |
| 1997 『猪狗牛：中國沙猪・日本狗・台灣牛』 | 台北：前衛出版社 |
| 1997 『捏造された日本史』 | 東京：光文社 |
| 1998 『日本がつくったアジアの歴史—7（池田 憲彦と共に著）』 | 東京：総合法令出版 |
| 1998 『日本がつくったアジアの歴史』 | 東京：総合法令出版 |
| 1999 『韓国人の「反日」台湾人の「親日」—朝鮮総督府と台湾総督府』 | 東京：光文社 |
| 1999 『罠に嵌った日本史』 | 東京：日本文芸社 |

27) 黄智慧 2003 を参照。

2000 『「NO」と言える台湾—孤児国家・台湾経済はなぜ強いのか?』	東京：日本文芸社
2000 『主張する台湾 迷走する日本』	東京：光文社
2000 『つけあがるな中国人 うろたえるな日本人』	東京：徳間書店
2001 『台湾は日本人がつくった』	東京：徳間書店
2001 『満州国の遺産』	東京：光文社
2001 『台日中的 21 世紀』	台北：一橋出版社
2002 『近代中国は日本がつくった』	東京：光文社
2002 『日中戦争知られざる真実』	東京：光文社
2002 『中華思想の罫に嵌った日本』	東京：日本文芸社
2003 『中国が葬った歴史の新・真実』	東京：青春出版社
2003 『日本の植民地の真実』	東京：扶桑社
2003 『日本人が台湾に遺した武士道精神』	東京：徳間書店
2003 『世界を急襲する中国発 SARS の恐怖』	東京：光文社
2003 『中国「反日」の狂奔』	東京：光文社
2003 『中国人の卑劣日本人の拙劣』	東京：徳間書店
2003 『日本の植民地の真実』	東京：扶桑社
2004 『中国こそ逆に日本に謝罪すべき 9 つの理由』	東京：青春出版社
2004 『中国の日本潰しが始まった』	東京：光文社
謝 雅梅	
1999 『台湾人と日本人—日本人に知ってほしいこと』	東京：総合法令出版
2000 『日本に恋した台湾人』	東京：総合法令出版
2001 『新視点「台湾人と日本人』』	東京：小学館
2002 『台湾論と日本論』	東京：総合法令出版
2002 『いま日本人に伝えたい台湾と中国のこと』	東京：総合法令出版
2003 『台湾は今日も日本晴れ！』	東京：総合法令出版

これらの文献中の作者の 4 人は、出版時期が文献(2)と同様に、90 年代に集中している。その内容、また著作数は驚くべきほどであるが、これは著作が日本社会における日本人読者に受け入れられた証拠といえるだろう。では、なぜ旧植民地出身者が語る日本の姿が、日本人読者に受け入れられたかというには、以下のようない論述がある。

もう一つは、「冷静な親日家」とでも言うべきの種類の人たちだ。この人たちは、日本に対し全く幻想をもっていない。戦後、日本から、何度も何度も裏切られ、失望も味わっている。

しかし、日本の悪い面も知り尽くして

いたとしても、台湾が生き残るために日本しかいないという醒めた考え方の人たちである。当然こういう考え方だから、ちょっとやそとのことでは日本に対する考えはプレない。

この分類法からすると、李登輝氏は「冷静な親日家」に入るであろう。当然、李氏ばかりではない。実際に日台関係のため腐心している台湾人のほとんどは、この部類に入るのだと思う。

そして彼らは、決して「戦略的親日家」などではなく、あくまでも「冷静な親日家」なのである。

戦後、裏切り続けられた日本への親愛を心の奥に押さえ込みつつ、それでも日

本に期待して励ましてくれる「冷静な親日家」の台湾人たちが確実にいる。

彼らの思いになかなか答えられぬ戦後日本人の一人として、わしは忸怩たる思いに駆られざるを得ない。

李登輝氏は我々日本人に対して言葉を尽くして語りかける。我々に日本文化が有する深度と包容力を確信させ、尚且つ現在の日本にすら、その持てるものに対し賛辞を送ることをやめようとしない。

その言葉は近代化に疲れた我々日本人を鼓舞する²⁸⁾。

この様に日本の読者より「忸怩たる思い」や「その言葉は近代化に疲れた我々日本人を鼓舞する」との言を引き出すほど、読者を魅了させるのは、日本の社会や文化を高度に理解できているものでなければ、難しいだろう。

この4者とも、日本においても極めて知名度の高い作者であるが、彼らの著作は、日本で発刊された後、また台湾へ紹介され翻訳された。彼らの共通点として、植民地経験の視点より出発し、台湾、中国、日本という三つの文化集団の違い、特に日本社会の一般大衆に対して中国人と台湾人の区別を強調する。

その中でも、謝雅梅はその他の3人と異なり、日本の植民統治を直接経験したことではなく、第2世代の立場から過去を振り返り、両親の世代の言から、日本への感情、体験談を汲み取り、彼女にとって大好きな日本という視点を軸として執筆を行っている。更には、彼女自身が日本社会において得た経験論の展開は、文献(1)のような日本文化概論よりも深く日本文化を論じるという勢いさえある。

最後に、驚異的な著作数で有名な黄文雄は、アジア各国の近代史にも精通しており、読者にとって分かりやすい切り口で現代史を論評している。日本人という国籍的身分に束縛されない同氏は、往々にして日本人学者が見解を表明しづらい日韓・日中関係史のテーマを臆することなく発表している。

5. 文献(4)：流行文化論

最後に、90年代の後半以後に勃興し始めた新しい種類の「日本文化論」のアプローチ作品がある。これらの作品は台湾における日本がもたらしたテレビドラマ、アイドル、ポップス音楽、ファンションなどの「流行文化」へ焦点を当てた作品である。以下文献リストを列挙する。

1997 黒鳥麗子	『黒鳥麗子白皮書』	台北：大塊文化
1998 小葉日本台	『日劇完全享楽手帳』	台北：紅色
1998 哈日杏子	『我得了哈日症』	台北：時報出版社
1999 哈日杏子	『哈日事件記録簿』	台北：時報出版社
1999 哈日杏子	『遊学日本最好玩』	台北：平裝本出版公司
1999 阿潼	『東京鮮旅奇縁：偶像日劇場景新鮮紀実』	台北：青新
1999 許乃勝	『哈日族的天堂』	台北：探索
2000 劉黎兒	『東京・風情・男女』	台北：麦田出版社
2000 劉黎兒	『東京的情色手冊』	台北県：新新聞出版
2000 劉黎兒	『愛してる』	台北：新新聞文化事業
2001 劉黎兒	『黎兒流：書写東京』	台北：新新聞文化事業
2002 劉黎兒	『好色時代：黎兒の慾望東京』	台北：麦田出版社

28) 李登輝、小林よしのり 2001: 194。

2002	劉黎兒	『東京・迷糸・迷思：黎兒的日本情思』	台北：麥田出版社
2002	劉黎兒	『純愛大吟釀』	台北：新新聞文化出版
2002	劉黎兒	『新美女主義』	台北：時報文化事業
2003	劉黎兒	『新種男人』	台北：時報文化事業
2003	劉黎兒	『黎兒純愛俱樂部』	台北：方智出版社

上記書物のテーマを帰納的に分類すると、大きく2種類に分けることができる。まず第1に台湾の若年層における日本の流行文化大好きという「哈日（ハーリー）現象」、二つ目に日本の中高年層に焦点を置いたエロスに関するテーマである。

台湾の若年層における哈日現象とは、哈日杏子の著作の中に出てくる「哈日」という彼女が創り出した新しいボキャブラリーである。この言葉が台湾の若者の日本に対する好意的な感情を表し、今日では、日本、台湾の読者のほか、東南アジアの国々へも広く伝播している。そういった「哈日」現象とはいって何なのか？彼女は著作中で、自嘲気味に哈日を一種の病気とし、その症状を以下のように述べている。

食べるものは和食、見る物は日本のドラマ、映画、日本語の本、聞くのは日本語と日本の歌謡曲、使う物は日本製、おしゃべりの話題は、日本語か日本に関係する事。ショッピングに行くなら日系デパートで、いつでもどこでも完全に日本の世界に浸っていないと苦しいの²⁹⁾。

哈日杏子は1992年に日本への旅行と遊学を開始し、その後、台湾へ日本の社会や文化を紹介するべく自ら筆を執ったという。だが、彼女が日本を好きになった原因是、決して家族や歴史に關係があるのではなく、ましてや故意にそのフリをしているのではない。その理由は、哈日傾向にある若者が、台湾に

おけるエスニシティや出身に関係無く、日本の流行文化自身に共通の共感を得たからである。

もう一つのテーマは、主に劉黎兒の書く日本の中高年層におけるエロスに関してである。彼女が焦点にする「日本文化論」は、日本文化と台湾文化間において全く異なる領域にターゲットを定め、台湾の読者へ覗き気味の好奇心を与える。またそれと同時に、これらのタイプの著作は、「敵國日本」あるいは「植民宗主國日本」といった重苦しく厳肅である因襲の桎梏から抜け出し、台湾人がかつてより知ることのできなかったプライベートな領域であるエロスを描いたことによって、台湾にて多くの読者層を獲得した。しかしながら、哈日杏子の著作は、日本においても翻訳出版され、多くの反響と支持を得ているのと対照的に、劉黎兒のエロスに関する書籍は、目下台湾のみの出版となり、日本社会では、未だ共感を得ていないようである。

むすびに：台湾におけるポストコロニアル期の対日觀

以上、日本の植民地支配を受けた後、台湾という地域において、また台湾出身者によって書かれた「日本文化論」の四つの文献ジャンルを扱ってきた。紙幅制限のため、第2から第4までの文献を詳しく分析することができなかつたが、本稿ではとりあえず取り上げることにした。取り上げること自体によって、台湾におけるたいへん複雑な構造をもつ「日本文化論」の全貌が見えてくるので、討議のバランスを取ることができたと思われ

29) 哈日杏子 1998 を参照のこと。

る。後の3種の文献の詳しい分析はまた次の機会に譲りたいと考えているが、まずは、以下のような結論を導くことができる。

1. 上記文献(1)に見られる台湾の「日本文化論」作品から、相容れない二つの日本観が浮き上がってくる。すなわち「侵略される側の日本観」と「植民される側の日本観」の共存である。前者のスタンスは、1)侵略戦争への仇恨、そして2)日本文明を論じる際、必ず中国文明の偉大さに帰結するという2点の結論に集約される。戦争への恨みは直ちに日本の軍国主義復活に警告を発する。その一方で、誇りある中国文明の伝播を受けた日本文化に対し、同文同種という親近感も強調され、二つの見方にアンバランスも見て取れる。しかし、彼らが背負ってきた戦争という共通した体験は、戦後の台湾において、挑戦されることなく教育文化界を牛耳り、単純なステレオタイプの日本観を次世代へ複製し、戒厳令解除前の40年間という長期に亘り出版及び書籍の大多数を占め、かつての被植民者を「奴隸根性」「軟弱」などと批判し、その批判を戒厳令解除後に至っても今もなお続いている。

一方、植民される側としての日本観は、極めて多元的であり、植民されてきた恨みの一端から、完全に日本文化へ溶け込んだ者としての一端まで、様々である。というのも人口的な多さ（植民される側がマジョリティー）、時間的な長さ（半世紀以上）、地域的広がり（台湾全土）などの要素によって複雑さが増すからである。しかも彼らは、その後もう一つの植民主義（国民党）に遭遇し、日本植民主義に対して、自主的に反撗（はんすう）することができず、非常に曖昧な表現となって表れる。その結果、台湾の日本からの脱植民地化では、多くは「侵略される側」が「植民される側」を代弁

し、また一方的に代行しているものといえる。眞の「植民される側」からの脱植民地化は、大変屈折した形として現れる。

2. 台湾における植民される側の「日本文化論」は、長年に亘り中国語書籍マーケットにおいて日の光を浴びること事がなかった。1990年以後、長い沈黙を破り、自費出版として日本語により執筆された出版物が多数出てきた。これは、世界史的に見てもその他の被植民地でもあまり例のない出来事である。すなわち、遠い昔の旧植民地の日本語をふたたび用い、対話する相手は存在しないけれども、ただひたすら自分史を語る。平均年齢は80歳を超す古老達ではあるが、その視点は高く、成熟度を見せており、今後とも更なる学術的眼差しが要請されるだろう。
3. 植民地主義が終焉してすでに半世紀を経た台湾は、如何に日本と再び付き合っていくべきか？これは日台関係の発展における重要な課題であろう。台湾内部でも意見の相違が見られ合意に至らない課題でもあるが、その中で文献(3)の種類は新たな視野とアプローチを提供してくれた。過去にはあり得なかったこの種の文献タイプは、植民される側ならではの利点を生かし、植民地の脆さを指摘する一方、また、植民地の発展のあり方に深く寄与する。世界その他の地域におけるポストコロニアル批判に見られる、例えば、ファン、サイード、スピヴァック、パパのような英語世界のポストコロニアル批判の巨匠は、皆旧植民地出身の者であることが共通している。
4. 同様に1990年代以後、台湾にて生まれた日本流行文化論は、日本文化への親近度の高さを示している。90年代以降の日本流行文化論は、過去の土壤とは違うところからうまれた。そして、今後、日本の大衆文化が台湾で受け入れられていく

ためには、台湾社会に深く根を下ろしていく必要がある。しかし、極力過去と訣別する姿勢も台湾の脱植民地化のプロセスに必要であるかもしれない。

参考文献

- ペフ・ハルミ 1987 『イデオロギーとしての日本文化』、東京：思想の科学社。
- ジョンソン・シーラ 鈴木健次訳 1986 『アメリカ人の日本観』、東京：サイマル出版会。
- 青木 保 1990 『「日本文化論」の変容』、東京：中央公論社。
- 大久保喬樹 2003 『日本文化の系譜』、東京：中公新書。
- 川島 真 2003 『台湾における日本研究』、東京：交流協会。
- 黄 福慶 1980 「論中国人的日本觀」、『中央研究院近代史研究所集刊』9 : 61-78, 台北；中央研究院近代史研究所。
- 黄 智慧 2003 「ポストコロニアル都市の悲情——台北の日本語文芸活動について」、橋爪紳也編『アジア都市文化学の可能性』、pp.115-146, 大阪：清文堂。
- 崔 吉城 2002 『「親日」と「反日」の文化人類学』、東京：明石書店。
- 酒井 亨 2004 『哈日族』 東京：光文社。
- 杉本良夫・ロス マオア 1992 『日本人は「日本的」か』、東京：窓社。
- 陳 芳明ほか編 1998 『張深切全集』6:228-231, 台北：文経社。
- 南 博 1994 『日本人論—明治から今日まで』、東京：岩波書店。
- 村上勝敏 1997 『外国人による戦後日本論』、東京：窓社。
- 吉野耕作 1997 『文化ナショナリズムの社会学』、名古屋：名古屋大学出版会。
- 林 明徳 1980 「中国人的日本觀」、『大学雑誌』131 : 30-37, 台北：大学雑誌社。

宗主国の人間による植民地の風俗記録

—佐倉孫三著『臺風雜記』の検討—

林 美 容

(中央研究院民族学研究所)

The First Record of Taiwanese Folklore by an Early Japanese Colonial Official: Tai-fong-tza-chi

LIN Mei-rong

Academia Sinica, Institute of Ethnology

In 1903, a high police official published a book called *Tai-fong-tza-chi* (臺風雜記) which included 114 essays concerning Taiwanese folklore. This is the first book on Taiwanese folklore reported by a Japanese government official during the Japanese occupation in Taiwan. The author is Magozu Sakura, who came to Taiwan at the very beginning of Japanese occupation in 1895. He stayed in Taiwan for three years while he worked for the colonial government. He wrote these essays when he traveled here and there in Taiwan for work seasons. He not only wrote about what he had seen, heard, and experienced, but also what he had thought about the exotic ways of living in Taiwan. More importantly, he made comparisons with his own Japanese culture and civilization, and sometime made suggestions to the government authority for the purpose of colonization in Taiwan.

Since this book was written in classic Chinese, we could see that the target audience includes not only Japanese colonial government officials, who were usually intellectuals and might have studied classic Chinese as well, but also Taiwanese people who could read classic Chinese at that time. These 114 essays, each following with some short comments written by Mr. Sakura's friends, three Japanese and one local Taiwanese, provided lots of information about Japanese traditions and customs as contrasting items to Taiwanese ones of major description. The purpose, attitude, style, and underlying logic of Mr. Sakura's writing is analyzed in order to understand the meaning of the very early Japanese colonization in Taiwan at the turn of the nineteenth century. It was not simply the encounter of two cultures. It was a delicate claim to the new territory of their colony.

Keywords: Japanese colonialism, Taiwan folklore, cultural encounter, comparative folklore, colonizer's documents

キーワード：日本植民地、台湾民俗、文化接触、比較民俗、植民者の記述

1. 『臺風雜記』と佐倉孫三、及びその構成
2. 日本統治期最初の台湾風俗記録
3. 植民者文献の解説
4. 比較民族学の意義
5. 再植民地化された者の思考

1. 『臺風雜記』¹⁾ と佐倉孫三、及びその構成

1997年8月、知人の祖運輝教授が京都から『臺風雜記』の写しを筆者に送ってきた。『臺風雜記』は1992年に東京で見ており、筆者自身も複写していたことをその時思い出した。ただ、所在不明となっていたため、再度入手できたのは喜びであった。『臺風雜記』は台湾の民俗習慣への専門的な関心からだけではなく、遠い昔への一種の懐かしさの点でも筆者は気になっていた。

『臺風雜記』は1903年に東京の国光社より出版され、著者は佐倉孫三である。本文に先だって佐倉の上官である後藤新平の序と、佐倉の漢文教師であった三島毅（三島中洲）の題詩がある。また本文の後ろには佐倉の友人である橋本武の跋文がある。全部で110ページあり、本文は110の話からなるが、最後の話である「生蕃」には附則として4つの話が書かれてあり、結局全部で114の話が掲載されている。全ての話に題目があり、各話の最後には「評曰（評して曰く）」がある。中には「又曰（又曰く）」が付け加えられているものもある。これらの評は佐倉孫三の友人橋本矯堂（橋本武）、細田劍堂、山田濟齊及び『臺灣新報』の台湾人記者（佐倉はその名を記していない）が書いたものであり、佐倉孫三が述べる内容に対する論評となっている。だが、誰がどの評を記したかは全くわからぬ。筆者は本書を読んでいると、最初、評を

著者自身が書いたものと誤解した。本書の最後の2行の注釈を見て先に述べた佐倉の友人たちが書いたものだということがわかった。評を書いた4名全員が台湾での佐倉の友人であったと思われる。例えば、橋本武はその跋文のなかで「この地に長く、育英に従事する」とあり、橋本が台湾で教育に携わっている人物だとわかる。山田濟齊は三島毅の門下生として佐倉孫三とともに学んだ人物である。『臺風雜記』は佐倉が書いたものではあるが、この書を彼とともに構想した人物は後藤新平、三島毅、橋本矯堂、細田劍堂、山田濟齊ら、主に日本人であり、おそらく佐倉孫三は日本人の手によるという点を強調したかったようで、評者の1人の台湾人の名前は故意に伏されている。

佐倉孫三は、号を達山といい、福島県の二本松で1861年に生まれ、1941年（昭和16年）に81歳で亡くなっている。大審院の検事佐倉強哉の弟であり、1868年に二松学舎に入学している。静岡警察署長や山梨県南都留郡長を歴任し、その後、中国の福建で中学堂及び福建省警察学堂で教官を8年務めた後²⁾、日本に戻り、早稲田大学講師及び二松学舎の塾頭を務め、多くの学生を育てた。明治から大正にかけて、佐倉孫三は中国問題の評論家として活躍し、書や剣道にも秀でていた³⁾。

明治28（1895）年5月、佐倉孫三は34歳の時に台湾の地を踏んだ。橋本武の跋文には佐倉は「一般の人々よりに先に台湾に赴いた」と記してある。佐倉自身の記述によれ

1) 書名、新聞紙名及び『臺風雜記』の文章の字体は常用漢字とせず、原典の表記にしたがった。

2) 「三十七年前の夢」（佐倉孫三 日本合同通信社編『台湾大観』157頁、1985年。台北成文出版社復刻）という文章では台湾に3年いた後、対岸の福州で6年任職していたと自ら記しているが、『二本松市史』第9巻では8年と記されている。これらの資料は西村一之氏からご教示いただいた。

3) 『二本松市史』第9巻、65頁。ただし、そこでは彼が台湾にいたことは全く触れられていない。

ば、もともと東京府に任職していた。台湾割譲後、樺山海軍大将が戦功褒賞として台湾総督に任命され、水野衆議院書記官長が民政局長官となった。その水野の2人の門人から一緒に台湾に行くことを勧められ、佐倉は職を辞し、台湾行きの準備をした。洗濯や散髪をする職人や裁縫師、大工、井戸の掘削者など180余りを命を受けて募り、体格検査を行い、それぞれ手配した。その後、南京より広東に向かい、年齢を重ねてはいるものの武人たちを次々に成員に加え、満州から戻ってきた中国語通訳者も加えた。佐倉は多くの文官、武官を従えて樺山総督と一緒に横浜丸に乗船し、5月24日に宇品港より出発した。27日に琉球の中城湾に着き、近衛師団と会った。28日には淡水港近くに到着したが、上陸は危険だと聞き、しばらく三貂角と澳底湾の間を行ったり来たりした。6月1日になって清国代表の李經芳が乗船してきて樺山総督と面会し、初めて領台する旨の公文書を交わしたという⁴⁾。このように佐倉は台湾に最初に赴いた官員の1人である。彼が赴台した時にはそれなりの年齢であったことは『臺風雜記』からもわかる。この本の最後の「生蕃」の評で、佐倉に関して、「中年になって官吏になり奔走しているが、詩文や書物をなすことを未だに止めていない」と述べられており、彼が中年期に台湾に来て官員になったことがわかる。

佐倉は最初、学務部員であり、その後、警保課の高等警務掛長に転じ、明治31（1898）年には鳳山県打狗警視に昇進し⁵⁾、台南弁務所長を務めた。彼は台湾での警務の仕事について、ある時は「新附の民」に告げるべき公文書を起草し、ある時には土匪の巣窟を探り、民衆をその被害から守り、危険な目に遭うことはしばしばであった⁶⁾と述べている。

本書の内容から見るに、佐倉は台北（景美、大稻程）、宜蘭（羅東）、澎湖、安平、高雄等を回っている。彼は総督府の民政局の官員であった時、公務の間をぬってこの書を完成させた。その目的は施政の助けとするためであった。本書の最後の「生蕃」では、自ら「僅か三年しか台湾にいなかった」、「遂には糟糠の妻の死に面した」、「その時からすでに六年が過ぎた」と述べている。これらの点から、彼が台湾で三年しか奉職しなかったこと、台湾滞在中に妻をなくしたこと、羅東で民家や生蕃を巡視してから六年経ってこの「生蕃」を書いたことがわかる。また、「その間に書いたものは、この話だけだ」と述べるように、おそらく「生蕃」以外の話は台湾で任官していた折に書いている。離台六年後に「生蕃」のみを記した時、彼が日本で本書の出版準備をしていたか、あるいは福建で任官していたかは現時点では明らかではない。

佐倉は漢文に精通しており、彼の師は三島中洲である。彼がどのように漢文を学んだかを筆者は知る術がないが、当時のほとんどの知識人が漢文を学んでおり、佐倉もおそらくそのような知識人の1人であった。漢文に対する学識が豊かであり、この『臺風雜記』は彼の漢文に対する造詣の深さを示している。本文ではしばしば漢文の故事を用いている。例えば、「蓄財」では、台湾人は「惜陰之風、不待陶侃之言（光陰を惜しむことは、陶侃の言葉を待つまでもない）」と記している。また古典にも精通しており、例えば、「蓄財」では『論語』から「礼、與其奢也、寧儉（礼はその費用がかかるよりは慎ましいほうがよい）」の1文を引いている。

最後の話以外は、佐倉が台湾にいた1895年～1898年の三年の間に書いたものであ

4) 佐倉孫三「三十七年前の夢」日本合同通信社編『台灣大觀』157頁、1985年。台北成文出版社復刻。

5) 『臺灣新報』414号（明治31年1月30日）を参照のこと。

6) 佐倉孫三「三十七年前の夢」日本合同通信社編『台灣大觀』159頁、1985年。台北成文出版社復刻。

る。その1部は明治29（1896）年12月5日からの『臺灣新報』に「稱史」の筆名で発表されており、第78号には「纏足」、「鴉煙」、「不潔」、「愛爪」、「娶妻」、「葬典」、「婦女修飾」の話がある。これらは彼が最初に記した作品である。その時には評はなかった。初稿と後に出版された文章との間には僅かだが違いがある。「葬典」を例にとると、最初の原稿では最後の1句が「是全虛礼非真情也、與聖訓無相反歟（全て虚礼であり本当の感情ではない、聖人の教えと相反しないだろうか）」とあるが、1903年の国光版の最終稿では「全屬虛礼、可笑也（すべて虚礼に属す。おかしいかな。）」とかなり簡潔になっている。

『臺風雜記』の他に佐倉孫三は『日本尚武論』（1892年、日本教育社出版）や『武士かたぎ』（1926年、日東之華社出版）を記し、『山岡鐵船傳』（1893年、普及社出版）を編集している。1937年にはそれらの著作は達山会出版より『達山文稿』として出版された。1932年に出版された『台湾大観』では、「三十七年前の夢」という1文を書き、彼が1895年に台湾総督府民政長官水野の門下生吹野などの勧めにより台湾に赴いた過程や、台湾に赴任する人々を日本で募集する作業に協力したこと、初代総督樺山總督とともに横浜丸に乗って台湾に向かったことが記してある。

本書の序を記した後藤新平は、1895年に台湾総督府衛生顧問になった人物であり、1898年3月には総督府民政長官に就き、在台期間は8年8ヶ月に及んだ。彼はその間、台湾の近代化を推し進めた。彼はその序文の中で「聞君曾奉職茲土（かつて台湾の地に奉職していたと聞く）」と記している。そこからは後藤が序を書いた時、佐倉がすでに台湾を去っていたことがわかる。かつおそらく既にその時は後藤の部下でもなかつたと思われる。したがって、後藤は彼がかつて台湾で任官していたと聞くと書いたのであろう。

本文の前にある三島中洲の詩は七言絶句が八首あり、1895年の8月に書かれ、佐倉に贈

られたものである。その内容は主に当時の台湾の見聞に対する感想である。その中の1首は「四處戰爭流血腥、頑民抗敵戶皆肩、天然村落好城堡、簾竹森林遼宅青（いたるところ争いで血が流され、頑な民衆は敵対し皆戸を閉め、自然の村のつくりは良い城壁となり、竹やぶはそびえ立ち家の周りを囲み、青々している）」というもので、「竹籬」の話で評者が引用している。

三島毅は1830年に備中の窪屋村中島村に生まれた漢学家で、1915年に没している。重野成齊、川田甕江と並んで明治の3大文宗と称されている。明治10（1877）年に職を辞し、東京で私塾を開いた。その二松学舎は慶應義塾や同人社と並んで3大塾と称えられ、その後東京高等師範学校及び東京帝大古典科で教えた。著作は多く、門下生も非常に多かった（竹林編1969: 1346-1350.）。

橋本武は本書の終わりで跋文を記しており、評者の4人の中で最も重要な友人であったと思われる。跋文で彼は台湾にいる間、台湾の風土人情について「記して忘れることに備えることは久しいが、筆は意に従わず、目を傷め心を刺すような思いをして努力してもいまだに実現するに至っていない」と書いている。文人の多くは奇異な風俗を記録したいと考えるが、筆の遅速が鍵であったようだ。

評者の1人山田準は、字が士表、号が濟斎の岡山の人間である。1868年生まれの漢学者で1952年に亡くなっている。三島毅の門下生すなわち著者の佐倉孫三と同門である。山田はかつて王学会を作り、王守仁『傳習錄』を講義した日本の陽明学者である（竹林編1969: 1918.）。「土匪」の評では、王陽明の話が出されており、おそらく山田濟斎が書いたと推察される。

『臺風雜記』は1903年に出版された後、3つの版本が台湾で復刻されている。1961年に台湾銀行の経済研究室が句読点を新たにして、百吉⁷⁾による「弁言」と、3枚の図及び目録を加えて『臺灣文献叢刊』107号として出版し

た。1987年だと思うが、大通書局が『臺風雜記』、『臺游日記』、『臺灣遊記』及び『臺灣遊行記』の4書を1冊にして、『臺灣文献史料叢刊』第9輯として出版している。1996年には台湾省文献会が台湾銀行の再版本に基づいて、『臺灣歴史文献叢刊』として本書を出版している。理屈から言えば、台湾の学界でこの書を知る人間は多いはずだが、実際には若い学者で知る者はおそらく少ない。知る者が少ないととはいって、日本と台湾の文化交流史及び日本の植民地主義の関係を考察するうえで、本書は詳細に研究する価値が高いものと筆者は考える。

2. 日本統治期最初の台湾風俗記録

『臺風雜記』は日本植民地期最初の台湾に関する風俗記録である。日本が台湾を統治した50年の間（1895～1945年）において書かれた台湾に関する風俗記録は少なくないが、主な著書は6つである。ひとつはまず佐倉孫三の『臺風雜記』、それから1921年の片岡巖の『臺灣風俗誌』、1929年の西岡英夫の『臺灣の風俗』⁸⁾、1930年の山根勇蔵の『臺灣民族性百談』、1934年の鈴木清一郎の『臺灣舊慣冠婚葬祭と年中行事』、最後に1942年の東方孝義の『臺灣習俗』である。内容量から言えば、片岡巖の『臺灣風俗誌』が最も記述の多いものであるが、時期的には佐倉孫三の『臺風雜記』が最も早く、その意義は深い。

これら戦前の風俗記録の構成はほぼ似ており、項目ごとに分ける様式をとっている。『臺風雜記』では114の話に分けられ、評が全てにある。『臺灣風俗誌』は1000項目余りあり、『臺灣習俗』では212の話がさらに分けられて358項目となっている。『臺風雜記』は

内容によって項目が大きく分類されていないが、後の2冊は分けられている。『臺灣民俗風物雜記』⁹⁾は實際には56篇からなる隨筆であり、それ以上は分けられていない。『臺灣舊慣冠婚葬祭と年中行事』はとても細かく分けられ、1項目が短い内容となっている。いずれにしても、これらの5冊は見聞したことは全て記録しておくという日本人の百科全書的な知識のあり方を表している。『臺灣の風俗』の構成は上記の書物とは異なって比較的まとまっており、細かく膨大には分けられていない。著者の主な目的が「台湾人（漢族）」と「生蕃（高砂族）」の習俗を簡明に概略することにあり、詳細に記録するにはさらに時間が必要であり、後日を待たなければならないと考えていたためである（西岡 1928: 2.）。

戦前のこれら6つの台湾の風俗に関する著者のなかで、佐倉孫三は漢文ができ、鈴木清一郎は台湾語に精通していた。2人はともに警察に務めていた。片岡巖は裁判所の通訳である。東方孝義は高等裁判所の検査局、文教局の嘱託であった（池田 1982: 113.）¹⁰⁾。西岡英夫と山根勇蔵については分かっていない。佐倉の『臺風雜記』は台湾風俗に関する最初の総説的な記述であるが、それは漢文で出版されたため、その後の台湾風俗に関する著作においてほとんど参考にされることはなかった。例えば、鈴木清一郎は著作の序言で片岡巖の『臺灣風俗誌』等の書を参考にしたと述べているが、『臺風雜記』はその中に挙げられていない。

佐倉孫三是日本の文官の中で最も早く台湾に接触した人物であり、その風俗記録は日本文化と台湾文化の最初の接触（first encounter）の代表的なものである。著者はその前言で、『臺風雜記』は「我が本土と異なる百余り

7) 百吉は台湾人で本名不詳である。台湾銀行版の『臺風雜記』において、その簡単な紹介と過ちの指摘等を2ページの「弁言」として記している。

8) 本書は『日本風俗史講座』19として1928年に出版されている。

9) 本書は原著『臺灣民族性百談』の中国語訳であり、1989年に出版されている。

10) 池田敏雄による文章については植野弘子教授にご提供いただいた。感謝申し上げる。

の事をかいづまんで記したものである」と述べている。したがって本書は二つの文化が初めて出会った時、日本文化という自文化から台湾文化という異文化を佐倉がどのように見ているかをうかがい知ることができるものとなっている。そして彼が記している台湾の風俗は清末の風俗であり、日本の植民地統治の影響を受ける前の台湾本来の様子でもある。現在の台湾文化はすでに日本の統治時代にもたらされた日本文化と国民党によってもたらされた中国大陸の文化の影響を受けている。だが、1895年以前の台湾文化は基本的に中国の福建及び廣東から移民がこの地に適応する中で生み出した海洋性の島嶼文化の色彩を有したものであり、日本の知識人の目に映った台湾の姿ではあるが、その文化の真実の姿(authentic configuration)が『臺風雜記』に表れている。日本の知識人の目に映った台湾の姿は中国の文官や学者によって記された地方誌の記述にみる台湾の様子とも大きく異なっている。最も大きな違いは前者が日本文化から見て台湾文化を記述した点であり、比較する意図が表れているのに対し、後者の記録は中国文化の周辺、化外の地という目で台湾を見ている。

『臺風雜記』の最大の特色は戦前に日本人が書いた台湾に関する風俗記録のなかで、唯一漢文を用いて書かれた点である。著者佐倉孫三が漢文に精通していただけでなく、評者もまた漢文に精通していたと思われる。「鹽田」の評では「余曾讀鹽鐵論（私はかつて塩鉄論を読み）」とあり、評者は漢代の漢籍にさえも通じていた人物であった。現在の中国人の人でもそのような人物は多くあるまい。漢文に通曉することは19世紀の多くの東アジアの知識人にとって基本的な素養であった。いわゆる「漢字文化圏」の「非中国圏」の漢文作品を整理分析することができるならば、東アジアにおいて個々の民族がどのように漢字を通じてどの側面の異なる漢文化（中国文化）を消化吸収したか、各文化の中でどのよ

うに位置づけたか、あるいは漢字を用いてその文化の内容をどのように示しているかを探ることができよう。そのような研究は人類学的に意義のある研究である。佐倉の『臺風雜記』は漢字を通じて多くの日本の伝統文化を表している。確かに第一層として描かれているのは台湾の伝統文化であるため、それは第2層としてしか表れない。しかしながら、第1層に示された台湾の伝統文化と第2層の日本の文化とを相互に参照することで、人類学的比較研究としてより豊かな意味を持つことができる。

3. 植民者文献の解説

『臺風雜記』の最初の頁に明瞭に述べられているように、本書は著者が「台灣總督府民政局にいた折り、その公務のあいまに」成したものであり、「施政の資料に供するものである」。このように本書は明らかに植民の目的のために記されたものであり、総督府民政局长後藤新平が佐倉に代わって序を書いたのであり、その時期も出版した年の2月のことであった。本書はまさしく「植民者の文献」であった。著者が植民地官僚であつただけなく、その執筆の意図も植民のためであつた。

既述した多くの日本統治期の台湾に関する風俗記録も当然ながら植民者の文献と見なすことができ、宗主国側の人間の植民地に対する意識を示している。それは自著のなかで述べる出版の目的から知ることができる。例えば、鈴木清一郎はその書の目的を「台灣及び台灣人を正確に知るため」と述べている。正確な認識があるならば、台湾の統治管理及び各種事業の運営において助けになり、さらに言えば「日中親善」を実現でき、迷信の打破と民俗の改善が可能となるという。したがって、鈴木清一郎にとって正確に台湾を理解する目的は主に統治及びその方便のためであったと言えよう。また西岡英夫は台湾の漢人

や平埔族、高砂族を「新附之民」とする視点から台湾の風俗を記録した。

佐倉孫三が漢文を用いて台湾に関する風俗の記録を書いた理由を仔細に検討するならば、それは彼自身が述べるように施政の参考とするためであった。推察するに19世紀末から20世紀初頭において、台湾で植民地統治に係わる日本の官僚の中で漢文がわかる者は少なくなかったであろう。そうでなければ、施政の参考にするためのものとして『臺風雜記』が意味を成さないからだ。しかしながら、日本人に見せることとは別に台湾人に見せる意図もあったと思われる。漢文の使用は台湾人との疎通という目的以外に、漢文に対する造詣の深さの顯示や、台湾人知識人の人心に対する求心力を得るためにあったであろう。

既述したように、本書は著者以外に後藤新平、三島中洲、橋本矯堂、細田剣堂、山田濟斎が共同に構想し成した書物である。したがって『臺風雜記』を解読することでこれらの日本人の文才の思想を認識することが可能となる。佐倉はさらに多くの日本人を本書に登場させている。例えば、漢方医の佐藤（進）、橋本（綱常）、池田（謙斎）、松本（順）、青山、佐佐木（東洋）らである。彼らは日本で西洋医学を学んだ初めての世代で、日本人が誇りとする名医であった。このほか『棧雲峽雨日記』を著作した儒家竹添井井等や、さらに台湾に金鉱開発に来た日本の豪商藤田（伝三郎）や大宮（名前不詳）など当時の日本のエリートと言える人物である。それに対して本書で取り上げられる台湾人は寂しいほどである。1人は台湾の鉄道建設に係わった清王朝の役人であった劉銘伝、それから高雄の富豪買弁陳某という人物（彼はお金を払う時に領収書をもらわなかったが、これは台湾人が他人を信用する場合の1例である）、最後にアヒル飼いで清初に反乱を起こした「鴨母王」朱一貴である。

本書は台湾が初めて日本の版図に入った時

の記録であるため、日本植民地政府の台湾統治初期の多くの具体的な施策を示す資料でもある。その点は台湾の風俗記録に付帯して簡略に述べられているに過ぎないが、日本の施策の中で一般の人々の生活に関係するいくつかの具体的なものを知ることができる。例えば、「学房」では「現在も我が総督府は国語学校を設置しており、大いに教育の進歩を図るものだ（本書18頁、以下同じ）」と記し、台湾の人々が日本語をある程度わかるようになることを早急に望んでいる、治台当初の総督府の様子が述べられている。「不潔」の話では「日本人が本島に来て街を清潔にすることに大いに力を尽くし、新たに下水道を造り、道に砂利を敷き詰め、見渡す限り道は平らとなり、人の往来も安心できるものとなっている。また新たに井戸を掘り、清水がわき出て、暑さをしのぎ、洗濯もできるようになり、その姿は昔、通りに塵埃が溢れていたころと甚だしく違う。この違いはどういうことだ（28頁）」と述べ、日本人が台湾に来た当初、街道をきれいにし、道路を平らにし、井戸を掘り、清潔にした様子を描いている。また「火車」では當時劉銘伝が鉄道を敷設したことをあげ「途中、獅嶺の険しさのため、進むのは困難を極め、滯り、車を降りて推し、漸く嶺の上に到達する。今は大いに土木を起こし、トンネルを掘り、曲がりくねっているものを竹のようにまっすぐにし、乗客は満員となり、昔とは趣が大いに異なる」と述べ、日本の台湾における鉄道敷設の貢献を讚えている。「醫生」では「本島が我が版図に入り、総督府はまず先に医院を各地に設け、その術を施し、回復した者の数は数え切れないほどである」と述べ、日本の政府が医院を設け、西洋医学の医療施設の設置を推し進めている状況を説明している。「市場」では「近年我が警察は市場を監督する法を設け、衛生風俗のことにも最も意を注ぎ、市場は秩序だったものになったという（55頁）」とある。佐倉は警務工作に従事しており、大衆と最も密接な関

係を結んでいた。日本人が台湾に来て市場を監督し、衛生を指導したという話は日本人の清潔好きをかなり明確に示している。「大甲筵」では「現在の我が総督府はその生業を大いに奨励しているという（80 頁）」とあり、「樟腦」では「現在総督府は樟腦署を設置し、重視している」とあり、植民地政府が産業振興を図り、その政策実施が急務であったことがわかる。「新高山」では「我が皇帝陛下が新高の名を授けた新高山は、まさしく新しい版図のなかの高峰である（101 頁）」と記され、台湾で最高峰の玉山が新高山と名前が改められたことが看取できる。

日本は台湾を治めた当初意氣揚々であったが、佐倉のような知識人には少なくとも謙虚さがあった。台湾の豊富な産物を見て、驚きのあまり、「天が授けたもの」としか言えなかった。例えば「樟腦」の評では、「天は我らに肥沃な地を授けたが、これは祖先の徳によるものに違いない（83 頁）」と記されている。「橄欖（シナオリーブ）」（実際は文旦）の評では「我が国は古来台湾を高砂島と称してきたが、まさしくそこは宝にあふれ豊かではないか（84 頁）」とし、また「芭蕉實」では台湾のバナナが美味しくお腹がいっぱいになることを述べ、「天賦の恵みでなければ、なんであろうか」と述べている。

著者の目から見て台湾には当然好ましくない習俗もあった。例えば、婦女の纏足であり、阿片の吸引である。しかもそれらは意図的であったかどうかはわからないが、『臺風雜記』の最初の 2 つの話に書いてある。佐倉が改めるべきだと考える習俗としてこのほか「二次葬」や、タンキーのような迷信的な習俗があった。

当時日本は文明開化の途上にあり、佐倉は台湾が学ぶべき点を日本が持っていると述べている。それは医術や女子教育、消防設備、さらには清潔さを大切にする習慣などであり、それらの点は全て台湾よりも日本が優れているとされ、そこには台湾がこれらの点を

学ぶべきという意味が込められていた。しかしながら、日本と台湾とを比べ台湾の風俗を低くみなす文章を読むと悲しい気分にさせられる。

4. 比較民俗学の意義

『臺風雜記』の最も特徴的な点は、比較民俗学の意義を持っている点である。本書は台湾の風俗を記録することを主とするものではあるが、本文や評で日本の風俗にも触れている。そのような記述がないのは 114 の話のなかでもほとんどない。日本と台湾の最初の遭遇という観点から見るならば、そこに台湾文化に対する日本人の珍しさ、賞美、詠嘆、疑念、不可解、批判などの様々な感情を見いだすことができる。戦前の台湾の民俗に関するその他の書籍と比べて、このような点は非常に異なり、本書の最大の特色である。

一般的な風俗習慣の他、日本の地方の風俗や物産にも言及している。例えば、宇治のお茶、東京の庭園、横浜の「焙茶場（茶を焙る所）」、高野山、奈良、京都の寺廟、佐倉の「わさび」（実際は大蒜）、鹿児島の芭蕉、青森や長岡の町並み等であり、台湾の読者の興味を非常にそそるものである。台湾において日本の風俗に関する紹介が非常に少なかったためだけではなく、台湾と日本の風俗が対照されており、関心がわく。

『臺風雜記』の台湾の風俗を記す基本的な態度は、佐倉がその前言で「台灣の人々の**人情、習俗、家庭、産物等や、我が國との違いを摘録する**」と述べるように台湾と日本との違いを記すというものである。そのため、日本と台湾に共通する習俗を挙げ、その相違点を指摘する。例えば、台湾の歌妓は日本の芸妓と同様に笛を吹き、琴を弾き、その姿は揺曳で魅力的だが、客と一緒に食事をする点や手で鼻水を拭く点が異なると述べている（34 頁）。また台湾の烏龍茶については宇治や狹山の茶と「色合いや味は異なるが、氣品は同

じである（34 頁）」とし、大稻程の茶房と横浜の「焙茶場」についてはその熱気と雑多な雰囲気について触れ、その違いは非常に大きいと述べる（35 頁）。加えて台湾の「講古師」と日本の「講釈師」や「軍談師」を取り上げ、その相違点も論じている。このほか、当時台湾人が使っていた財布について日本の「金嚢」と似ているが、腹の下にただ掛けるだけで、歩く時お金の音が財布の中ですることが不思議だ（95・96 頁）と述べている。このような比較には枚挙にいとまがない。台湾独特的習俗に関しては、似かよった日本の習俗を挙げている。例えば、台湾の婦女の纏足では、日本女性のお歯黒を挙げ（2 頁）、台湾の火鉢を置いた竹かごである「火籠」ではその形が日本のお寺にある花籠に似ていると述べている。

佐倉は異文化から出発し、日本文化を省み、その中で台湾人のどこがよく、日本も多くを学ぶべきだと反省的思考をすることも少なくない。例を挙げれば、「婦女修飾」では台湾女性のおしゃれが日本女性よりも優れていると述べ、台湾女性は本当に幸せで、日本女性はより不幸で、すなわち台湾男性は幸せで、日本男性はより不幸だと記す。冗談ではあろうが、佐倉は台湾の女性が毎日髪をすき、化粧をし、ネックレスをすることを日本の女性も学んでほしいと述べている（31・32 頁）。「飼鴨」では台湾の人々が鶏、鴨、家鴨をよく飼っていることを述べ、評では「家禽は国の利益や民の幸福に大きく関わり、家禽類を飼うことを見苦しいといって台湾の人々を侮るべきであろうか」とあり、その点を日本人がもっと学ぶべきだと述べる。「農制」では「台湾の農制の規模は大きく、我らに勝る」とし、「台湾の水田ひとつひとつが隣接してとても広く、日本のように狭くてごたごたしているのとは異なる（88 頁）」と記している。

『臺風雜記』の本文の様々なところで日本人の百科全書的な、また経験を主とする民俗

的知識の傾向を見ることができる。これは日本の知識のあり方と西洋の知識のあり方において大きく異なる点であろう。生活化する、経験的知識であり、詳細な記述であり、微細に研究する姿勢であり、系統化、抽象化はされていないが、実用的な価値を持ち、一般の人々の共鳴を容易に招き、知識が共有される程度は相当高い。

5. 再植民地化された者の思考

筆者が編集し、今年出版予定の『白話圖說臺風雜記一台日風俗一百年』の序を筆者に代わって記した先学の民俗学者劉枝萬博士は日本の台湾統治と国民党政府の初期の台湾統治とを比較し、次のように述べている。（1）人材の問題：日本が最初台湾に送った多くは、優秀なエリートであり、その多くが日本では非主流の東北の人間が多かったが、逆に台湾はその能力を發揮する場となった。本書の著者佐倉孫三も漢文に精通し、良心的な知識人であり、台湾の風俗を偏ることなく論じている。そこに征服者の優越感はなく、日本の悪い面もまた客観的に認めており、得難い人物であった。序を記した後藤新平も台湾統治において大きな功績を残した人物であり、後には満鉄の調査の企画実行を行い、相当な見識がある人物であった。これに対して、陳儀が台湾に寄越した人物は玉石混淆であり、賄賂を受け取り、法をゆがめた。（2）法治の問題：日本は大津事件以降、法をもって国を治め、台湾も日本の統治を受け、法治の基礎を築いた。しかしながら、国民党政府は逆にその法治を破壊し、人治を採用した。（3）give and take の問題：日本はその統治においてまず投資を行った。その投資は大変重く、1部中央政府の不満を引き起こした。一方、国民党政府が台湾に来た当初、戦勝国の態度で取れる物を先に取り、台湾の米を大量に上海に運びこんだ。これは戦後初期の台湾での物価の暴騰を招き、インフレの重要な原因となっ

た。(4) 文明と野蛮の問題：台湾は日本の統治の初期、確かに文明開化を受けられたが、その程度は日本には及ばなかった。異民族統治を甘んじて受けなかったからだが、日本の良い部分はできるだけ学んだ。だが、中国は戦争が続き、光復の初め文明開化の程度は台湾に及ばなかった。しかしながら、台湾はその統治を受けた。その苦しみと両者の考え方の違いは逃れようもなかった。

劉枝萬自身戦前と戦後の政府の統治を受けており、以上の4点は実感から生まれたものであり、決して根拠のない言葉ではない。彼の言葉は2度植民地を受けた世代の心の声を象徴している。

筆者たちの世代は戦後のベビーブームに生まれた世代であり、国民党の教育体制のもと成長した世代である。国民党のミルクには実際にアメリカ援助の粉ミルクが混ざっていた。国民党政権は外来政権であり、台湾とは政治的立場が異なっていた。筆者が思うに蒋介石政権下の国民党統治は一種の内部植民地主義（internal colonialism）であった。1996年の中華民国大統領直接選挙の後、この内部植民地主義の体制は理論上存在し得なくなった。だがその後、台湾内部の問題として政治制度とその機構をどのように調整するかという問題が生じた。ただ、この「ポストコロニアリズム」の状況は生まれてまだわずか8年で、一般の人々は必ずしもポストコロニアリズムに深い認識を持っていない。多くの人々がこの状況の前の段階を植民地化されたと意識していないからである。ポストコロニアリズムの段階において前段階の植民地統治を、さらにはその前の植民地統治をどのように評価するのか、この問いは台湾の人々が向き合わなければならぬ歴史認識における大きな問題である。

再び植民地化されない状況にはあるが、我々は植民地にされたという悲しみ、遠くはなってしまったが、日本の統治を受けたという悲しみを取り除くよう努めなければならぬ。

い。蒋介石らの高圧的な権威政治を受けたという悲しみは現在多くの台湾人にとって過去のものとはしがたいが、過去のものにする努力をしなければならない。蒋介石は中国を代表する合法的な政権であると揚言したが、このような政権はすでに過去のものであり、我々台湾の人間はこの政権の観点から日本の植民地統治の功罪と意義をはかる必要は当然ない。ましてや蔣經国が自分も新台灣人であると強調したその晩年においてはなおさらである。現在の台湾人の立場から過去の植民地の歴史がどのようなものであったかを向き合い、現在のポストコロニアリズムの状況を正視し、新国家の将来の青写真を展望することは、歴史意識を持つ改革者が真剣に向き合うべき問題である。

悲しみを捨てる他に、さらに積極的な態度が我々には必要である。植民地にされたことは変更不可能な歴史事実である。その植民地統治を受けた経験の中から我々が学ぶべき点は何かと考えるだけではなく、直接植民者から学び、さらに重要なことは自身の経験からも学び、あるいは植民者が私たちから様々なもの（生命、財産、知慮、尊厳）を奪ったことと正面から向き合い、彼らが何を私たちに有用なものとして残したか、好意であったか他に意図があったのかに関わらずどのような良いものを残したか、見極めることが必要である。その成否は我々の眼力による。我々が探求するならば必ず見つけられると筆者は信じている。私たちが植民地統治の悪い側面だけ見るならば、悪いものしか映らず、私たちの心理にも悪くしか作用しない。これは私たちが必要とするものでは決してない。悪い側面のみを見るのであれば、ポストコロニアリズムの状況において植民地支配を受けたという暗い影だけを抱き続けるのであり、そこから抜け出すことはできない。

したがって、筆者はこの『臺風雜記』という100年前に日本人が書いた書物をあらたに口語に翻訳し、現在の人々に難解な部分には

注釈を加え、日本と台湾の風俗に関する古い写真を見つけ出して載せ、「訳者の言」として台湾の風俗に関する今昔の変化を簡潔に記し、『白話図説臺風雜記』として出版することにした。本書を口語訳することは日本人の優越感を発揚するためではなく、他山の石として自分の短所を改めるためである。昔、日本は我々に勝っていたが、現在はどうであろうか。当時の人々は優れていたが、では今日の我々はどうであろうか。比較が目的ではなく、一種の観点を提示したいのである。そして本書を読んだ台湾の人々が常に注意をして、台湾の文化を向上させてほしいと考える。

筆者の最も主要な目的は、百年前の日本人の目を借りて、台湾の風俗やその変化を反省的に見つめることであった。佐倉孫三は植民地政権を体現する植民地官僚ではあったが、同時に良心的な知識人でもあった。彼が記した『臺風雜記』は台湾の風俗を記録した重要な文献であり、また日本の伝統文化への理解に関する我々の興味を刺激するものであった。相手文化をこれからも絶えず互いに参考

にすることは、相互理解の第一歩であり、緊密な関係を持ち合えるか否かはその双方の努力にかかっている。

参 考 文 献

- 片岡 巍 1994 (1921) 『臺灣風俗誌』、南天出版社、台北 (台北二刷版)
- 平島郡三郎 1995 『二本松寺院物語』、歴史図書社
- 池田敏雄 1982 「植民地下台湾の民俗雑誌」、『台灣近現代史研究』、4: 109-151.
- 林 美容 (編訳) 佐倉孫三原著 2006 『白話図説臺風雜記』(印刷中)、台湾古籍出版社、台北
- 日本合同通信社編 1932 『台湾大觀』(1985年復刻 中国方志叢書台湾省 163号)、成文、台北
- 西岡英夫 1928 「臺灣の風俗」、『日本風俗史講座』、19号: 1-64、長坂金雄編、雄山閣
- 佐倉孫三 1903 『臺風雜記』、国光社
- 鈴木清一郎 (著) 馮作民訳 1984 (再版) 『臺灣舊慣習俗信仰』(1989年増訂版)、衆文図書公司、台北
- 竹林貫一編 1928 (1969) 『漢學者傳記集成』、図書院
- 東方孝義 1974 (1942) 『臺灣習俗』、古亭書屋
- 山根勇蔵 1989 『臺灣民俗風物雜記』、武陵出版社、台北

植民地下の「グレーゾーン」における

「異質化の語り」の可能性

—『民俗台湾』を例に—*

三尾 裕子

(東京外国语大学アジア・アフリカ言語文化研究所)

Possibility of Heterogeneous Narratives in the Japanese Colonial Period: A Case Study of “Minzoku Taiwan”

MIO, Yuko

Research Institute for Languages and Cultures of Asia and Africa

Issues concerning the relationship between colonialism and anthropology have caused criticism of recent anthropology, regret by anthropologists, and their attempts to rebuild or innovate anthropology. This paper examines, among others, the relationship between colonialism and anthropologists and their conduct. Anthropologists have often been criticized for their attachment to the rise of colonial rule by entering other people's society in order to describe such people. However, it was not case that all anthropologists on the side of the colonial ruler were totally positive towards colonial rule. I believe that criticism of anthropological colonialism becomes valid when one carefully examines how scholars in contact with the people under colonial rule, found particular expression, while being exposed to the power of colonialism so overwhelmingly that it was impossible for one individual to oppose it. It is not appropriate that later-generation anthropologists make conclusions, according to the dominant ideology of their age, about the conduct of their predecessors in black-and-white terms. Rather, we should concentrate our efforts on relativizing the criteria that they rely on. In addition to this fundamental attitude, we should gain a clear picture of how past anthropologists and their study results were/are remembered and viewed by the people under colonial rule and their descendants; and how past anthropologists and their study results were/are

Keywords: Colonialism, Minzoku Taiwan, Heterogeneous Narratives, Anthropology, Folklore

キーワード: 植民地主義, 民俗台湾, 異質な語り, 人類学, 民俗学

* 本論は、2004年3月開催のワークショップ用に用意した原稿を大幅に加筆修正している。本論の執筆にあたり、故金闇丈夫教授や故楊雲萍教授と縁故の深かった宋文薰台湾大学教授、蔡錫圭台湾大学教授、曹永和中央研究院院士ほかから貴重なお話をうかがった。直接本論でお名前を挙げて個々の方々のご発言に言及しているわけではないが、金闇教授や楊教授の人となりを理解するうえで大変参考になった。紙面をお借りして、厚く御礼申し上げたい。

positioned within the cultural activities of the people under colonial rule and their descendants.

As for issues relating to scholars on the ruler's side, as mentioned above, this paper deals with the issues that have been increasingly discussed in recent years concerning *Minzoku Taiwan* (literally Taiwanese folklore), which was published in Taiwan during the wartime. The topics include: (1) a review of the criticism of *Minzoku Taiwan* and suggestions for diverse possibilities of interpreting the intent of *Minzoku Taiwan*; and (2) the necessity for today's scholars who analyze the past colonial rule and anthropological studies conducted by suzerain scholars not to impose a modern set of values and thereby judge the past in a privileged manner, in other words, the need to depart from the observer's authoritative mindset.

- | | |
|----------------------------|----------------------------------|
| 1. はじめに | 3.2 皇民化への関与 |
| 2. 『民俗台湾』 | 3.3 「皇民化」と「文明化」の矛盾 |
| 2.1 『民俗台湾』の概要 | 3.4 金関丈夫と楊雲萍 |
| 2.2 『民俗台湾』への評価—戦時期の良心 | 3.5 人類学とレイシズム、優生思想 |
| 2.3 『民俗台湾』評価のコペルニクス的
転回 | 4. 「グレーピーン」の言論空間における異
質な語りの許容 |
| 3. 『民俗台湾』の再検証 | 5. 終わりに |
| 3.1 人類学的知の実践者の責任 | |

1. はじめに

植民地主義と人類学との関係性という問題は、昨今の人類学をめぐる批判や反省、再構築や革新の試みといった動きを生み出している。たとえば、植民地支配者と植民地支配下に置かれた人々を邪悪な加害者と無垢の被害者とに明確に区分し¹⁾、支配された人々を、唯々諾々と支配に甘んじ、現実に適応して支配者文化を受容しようとするか、あるいはそれに背を向けて伝統に固執しようとする、という二分法に基いて描く事への批判がなされている。このような描かれ方に対し、松田素二（1997）に代表されるように、植民地主義状況において一方的な被害者とされた人々の多くが、支配者文化に対して屈服して受容しながらも、その中に巧妙に自らの主体性と創

造性を滑り込ませて来たことを明らかにすることで、このような人々をソフトな抵抗実践主体として立ちあがらせる試みがなされてきている（山下・山本編 1997、山路・田中編 2002 など参照）。

一方、人類学者及びその営為と植民地主義との関連については、以下のような批判がなされてきた。即ち、植民地支配の拡大に寄り沿う様に被支配者の社会に入りこんで他者の表象に関わってきた多くの人類学者は、植民地支配がもつ権力性、またそのような支配権力を背にした人類学者の権力性に無自覚のまま、他者をそのような支配のもつ権力性や暴力性とは無縁の存在であるかのようにみて彼等の「伝統文化」を掬い上げてきた、と指摘された。あるいは、人類学者は彼等の文化を文明に導くために、積極的に他者の文化に介入するための科学的根拠を提供してきた、と

1) 場合によっては、その間に、コラボレータが存在している場合もある。

いうのである。しかし、植民地化された社会が「そんなにうまく植民地支配されたわけではない」(Parry 1994: 172) ように、植民地支配者のサイドにたっていた人々も、そんなに単純に植民地支配を肯定していたわけではないのではないだろうか？つまり、人類学者の側にも「権力に無自覚なしかし結果的に植民地支配に貢献する」か、あるいは「植民地支配に積極的に貢献することを目指す」以外のスタンスのありようがあったのではないだろうか？

もちろん、筆者は以上の様に述べる事で、植民地宗主国の人間にも現地の人々に理解のある好い人がいた、ということを主張して、宗主国の人間を慰めたいわけではない。彼らがいかに被支配者を理解し、彼等の状況を改善しようと振舞ったところで、「植民地支配という絶対悪に寄生する存在であることに変りはなかった」(松田 1997: 278) ことは厳然たる事実である。また、他者を表象する人類学及びその周辺領域の学問のもつ権力性を自覚し、反省的である必要があることも間違いなかろう。その意味で、人類学における植民地主義批判が重要な意義を持つことも、筆者は否定しない。

しかし、それでも敢えて、筆者は次の様に問いたい。構造的加害者の側に立つ人間にあっても、彼らには多様な思いや植民地支配に対する不合理性への懸念などがありえたのではないか？またそのような思いを注意深く語る言説があったのではないか？こうした揺れる内面は、植民地支配という「絶対悪」を根本から突き崩す力を持たなかった。だからといって、これをすべて「植民地支配に貢献した」という評価に還元してしまうことができるほど、植民地支配者の側に分けられた人々の思考は単純であったとは言い切れないだろう。人類学における植民地

主義批判が有効な力を持つとするならば、それは、植民地における強大な権力の前に個人の力のみで変革を推し進めることができない状況の中で、被支配者との接触の最前線に位置してきた生身の人間が、いかに悩み苦しみつつ、ある判断、ある表現を見出していくのか、ということを、当時の歴史的文脈に基づいて、ていねいに吟味することではないか。即ち、後世の人類学者が彼あるいは彼女の属する時代の支配的なイデオロギーに依拠して過去の人類学者の営為を是か否かの二分法で断じる事ではなく、そのような判断軸自身を相対化していく努力を自らに課すことではないだろうか。そして、そのような作業の基礎の上に、かつて被支配者側に置かれてきた研究対象だった人々及びその子孫たちが、過去の人類学者やその研究成果を如何に記憶し、とらえ、彼らの文化的な営為の中にどのように位置づけているのか、を把握していくことではないだろうか。

本論でとりあげるのは、以上のような支配者側にたった研究者に関わる問題である。即ち、戦前の日本による台湾に関する人類学的あるいは民俗学的な研究と植民地統治との関係について、特に、『民俗台湾』という雑誌をめぐって最近比較的論じられる機会が増えている問題についてである。

『民俗台湾』は、日本が太平洋戦争を戦った時期にはほぼ重なる時期に発行された半学術的雑誌であり、主に台湾漢人²⁾の民俗を収集し、これに関する研究論文、記事を掲載する事を目的としていた。参加していたメンバーは、学者だけではなく、作家、写真家、版画家など多様であり、また民族構成も日本人だけではなく、台湾漢人も多く見られた。

戦後、『民俗台湾』に関わった人々は、当時を回想した記事などにおいて、『民俗台湾』が戦時期において、厳しい言論統制というぎ

2) 台湾の漢人は、日本時代「本島人」と呼ばれていた。本論では、当時の引用などで「本島人」と書かれているとき以外には、基本的に「台湾漢人」あるいは「漢人」を用いる。また、「台湾人」と呼ぶときには、先住民と本島人の総称として用いる。

りぎりの環境の中で精一杯の良心を同雑誌に表明してきた、と述べてきた。また台湾の人々にもそのように評価されてきた。しかし、このような評価が一変したのが1990年代後半、主に人類学・民俗学以外の研究者からの日本植民地期の人類学・民俗学批判である。これ以降、台湾における戦前の人類学・民俗学は、良心を装いつつ（意図的に）植民地支配へ貢献した、との批判にさらされている。しかし、当の人類学者の間からのこのような批判に対する反応は、否定、肯定を含め、はなはだ鈍いと言わざるを得ない。

そこで、本報告では、『民俗台湾』批判を再検討し、「『民俗台湾』の意図」をめぐる解釈の多様な可能性を提示する。ここで筆者が「多様な可能性」と述べるのは、おそらく文字に書かれた文章からは、いくつかの可能性は指摘できても、「真実」を突き止めることは不可能だと考えるからである。しかし、かなり控えめな言い方になるが、この作業により、筆者は、『民俗台湾』の筆者たちが植民地を肯定し植民地統治に加担するために雑誌を作ったとする最近の論者の主張が、説得的ではないことは示せると考える。そして、本論文で、過去の植民地支配を分析する今日の研究者側も、今日の価値観を特権的にふるうことによって過去を判断するという「見る者」の権力性から脱却することの必要性を指摘したい。

2. 『民俗台湾』

2.1. 『民俗台湾』の概要³⁾

『民俗台湾』は、1941年7月号から1945年1月号まで全43期⁴⁾発行された半学術的雑誌であり、主に台湾漢人の民俗を収集し、これに関する研究論文、記事を掲載する事を目的としていた。当時、日本植民地下の台湾では、皇民化運動等によって強力に台湾漢人を同化しようとしていた総督府の方針があったが、『民俗台湾』では、当局から見れば取り上げる価値が低い、あるいはむしろ害になる台湾の伝統的な民俗についての紹介と研究が目的とされていた。創刊当時の『民俗台湾』発行部数は、500部とも1000部とも言われ、確かなことは不明であるが、最も売上げが多かった時期には、3000部以上を刷ったこともあったという（池田敏雄 1982: 144-145）⁵⁾。日本語で書かれた雑誌ゆえに、台湾漢人の誰もが読めたという雑誌ではないし、また時局柄、半学術的な雑誌を求める購読者にはそれなりの経済的余裕やこれを求める好奇心、積極的な動機も必要とされたであろう。これらの点から考えれば、最高で3000部という数字はこの雑誌の健闘ぶりを示していると言えるだろう⁶⁾。

この雑誌の特徴のひとつには、参加者の多様性が挙げられる。最も核となった雑誌の中心人物は、台北帝国大学医学部解剖学教授の金闕丈夫、台湾総督府情報部の池田敏雄であ

3) 『民俗台湾』の概要については、既に池田麻奈による詳しい紹介があるので、詳細は当該論文を参考されたい（池田麻奈 1982）。

4) 44期までゲラがあったが、戦局の悪化で発行されなかった。1998年の復刻版（台北：南天書局）に、それが収められている。

5) 金闕丈夫の回想によれば、毎号の発行部数は2,000部で、うち1,200～1,300部が売れていたという（劉 1961: 58）。

6) ただし、洪茂榕によれば、読者は日本人より台湾人の方が多かったと言う（洪 1981: 11）。また、『民俗台湾』4巻4号の編集後記では、広東出張中だった香坂順一から、現地で中国人と接している人々から雑誌が好評なため、毎号1000部を送ってほしい、との要望があったと記されている。また、同誌4巻9号の「点心」欄で、池田敏雄は、『民俗台湾』が、前線の兵士にとって時局ものではないゆえに慰めになっている、と述べている。このようなことから、雑誌の流通先は、台湾島内だけではなく、大陸や戦場にまで及んでいたことが推察される。

るが、金関は形質人類学的な分野が専門である。また池田は、台北の萬華に住み、萬華の風俗習慣に関わる資料を収集していたが、いわゆる学者ではない。この他の主な参加者は、中村哲（台北帝大教授 政治学）、岡田謙（台北帝大教授 社会学）などのほかに、版画家の立石鉄臣、写真家の松山虔三など、学者以外の参加者も多かった。当時の台湾では、人類学（民族学）の分野での研究は、原住民研究については蓄積が進みつつあったが、漢人研究においては必ずしも人材もそろっていなかった⁷⁾。そこで、台湾の民俗を愛する人々を広く民間から糾合し、有能な研究家が出現するような機運を醸成しようという目的があったという（金関 1941b: 45）。また、研究に偏るのではなく、民俗、歴史、地理などの紹介、寄稿者や読者の間の談話室的な役割も持たせていた⁸⁾。このように、『民俗台湾』では、台湾の文化に関心を抱き、あるいはこれについて記録、研究をする人々の裾野を広げることがもくろまれた⁹⁾。

参加者の多様性という点でもうひとつ特筆しておくべきことは、民族構成が日本人に限らず、陳紹馨（台北帝大土俗人種学教室副手）、黃得時（台北帝大卒 文学評論家）、楊雲萍（作家）など台湾漢人も多く見られたことである。むしろ、本当に有能な研究家は、

台湾本島出身者以外のものでなければならない（金関 1941b）との認識から、台湾漢人の積極的な寄稿を促した。池田麻奈が整理した寄稿者の名簿（池田麻奈 1998）から筆者が推論したところでは、おそらく全体の三分の一の寄稿者が台湾漢人であったと思われる。

更に、掲載された記事の多様性も指摘しておく必要があるだろう。各号には、実地調査に基づく研究論文的な文章だけではなく、様々な寄稿者による身の回りの風習などについての紹介、立石鉄臣による版画と短い文章からなる「台湾民俗図会」、松山虔三の写真に金関が解説をつけた「民芸解説」、この他、書評や文献紹介、会員の人事消息、台湾の風俗習慣に関する動向消息、「乱彈」¹⁰⁾と題した読者による台湾の風俗習慣や生活全般に関する短評を掲載するコーナーがあった。池田鳳姿によれば、このコーナーは、正面から批判できない皇民化を風刺することが目的であったと言う（池田鳳姿 1990: 29）。また台湾だけではなく、中国大陸やフィリピン、ボルネオ、ブーゲンビル島などについても取り上げられていることから、戦時体制における日本の南方進出と雑誌の取り扱う範囲との重なり合いも見て取れる¹¹⁾。

-
- 7) 清水昭俊は、原住民研究と異なり、漢人の場合は、複雑な社会文化を有するため、当時の人類学がこれを扱うにはまだ成熟していなかった、と述べている（Shimizu, 1999: 135）。
- 8) 各号の目次には、必ず5点の雑誌の趣旨が付記されていた。それらは、1. 本誌は台湾本島及びこれに関連ある諸地方の民俗資料を収集記録する。2. 民俗だけではなく、郷土の歴史、地理、自然等についても記載する。3. 記録、研究雑誌であると共に、紹介、連絡または談話室の役目を果たす。疑問があれば、本誌を通じて一般読者から解答を得られるようになることが望ましい。4. 会員、同人の機関誌ではなく、一般読者の利用を歓迎する。5. 本誌は寄贈はしない。国策上無用の印刷を避けるため、定期講読をしてほしい。
- 9) 池田麻奈によれば、池田敏雄は30以上の筆名を用いて執筆していたというが、それは、民俗研究者のような専門家ばかりではなく、様々な層の人々が雑誌に自由に参加できる雰囲気を作るための演出であったという。特に女性名を多用したのは、広く一般の読者を獲得したいと考えたためとい（池田麻奈 1998: 40）また池田鳳姿によれば、池田敏雄が女性名を多く使用したのは、当時上海で出版された説話集の編者である「林蘭」が一人の女性による仕事と思っていたところ、実は多数の男性の共同執筆であることを分かったことを楽しんでいたので、それを逆手にとったのであろうと推測している（池田鳳姿 1990: 24）。
- 10) 第2巻5号から「点心」に改名した。

11) 『民俗台湾』と南方あるいは大東亜共栄圏との関係については、三尾裕子（2005）を参照されたい。

2.2. 『民俗台湾』への評価—戦時期の良心

すでに述べてきたように、当時の台湾では、台湾漢人の皇民化が叫ばれていた。このため、総督府では、彼等の風俗習慣を日本的なものに改め、彼等を日本人に同化させることが至上命題であった。それゆえ『民俗台湾』では、民俗を採取記録することと皇民化との関係が常に問われていた。つまり、民俗の記録・保存は、皇民化の妨げになるのではないか、という懸念があったのである¹²⁾。このため、『民俗台湾』誌上においては、皇民化を正面から反対する文言は一切なく、皇民化の必要性を一応認めた形をとりつつ、主に以下の二点が強調された。

まず、台湾の民俗を記録、保存することの意義が紙面のあちこちに示されていることを挙げておきたい。たとえば、創刊号の巻頭言で、金闇丈夫は、「われわれは記念物を愛護しよう。しかし、その存続が若し天意ではないならば—その如何は時の解決にまかせてせめて（ママ）その完全な記録を遺すことには努めよう。」と述べている。この巻頭言では、記念物の消失を時に任せることの是非はともかくとしても、台湾の民俗を価値判断せずにまず記録を残すことが重要との意識が示されている。続く岡田謙の「民俗について」では、この点を更に明確にしている。即ち、民俗の変化には、一定の法則があると述べ、その法則をとらえなければ民俗の意識的な改善の道

は開けないので、性急な主観的解釈を廃し、まず事実を叙述することが必要だ、というわけである（岡田 1941: 3）。つまり、皇民化の推進のためには、民俗の改善が求められるが、それを行う前に、まず事実を叙述し、民俗の変化の法則性を捉えるべきである、ということになる。第3巻第4号の「「民俗台湾」編輯座談会」の「今のところは民俗採集の報告さへ出してくれれば良い。それを整理したり、結論をあたへたりするのはいまのところしない方がいい。」という中村哲の発言からは、台湾の民俗を改变する事を拒否する姿勢すら読み取れる（編輯部 1943: 14）¹³⁾。

第二には、皇民化の行き過ぎた押し付けについての批判である。たとえば、T.I.（池田敏雄）による1巻3号の編集後記には、「生活様式の改善の如き重大なる問題は、習俗に対する深き理解の上に立ってこそ、はじめて合理的なる改善が施せるのである。伝統を無視した徒に全ての旧慣¹⁴⁾を打破することのみを以て生活改善だと考えるが如き無責任なる態度は、この際断乎として排すべきである。」と述べられている。更に、同編集後記では、採るべきものと排すべきものは区別し、事をなすのに冷静にかつ暖かい愛が必要だ、としている。

『民俗台湾』の中心人物達が、緊迫化する政治情勢の中で、台湾の民俗を愛し、これを保護しようとした、との意識は、日本が戦争

12) このため、『民俗台湾』は、毎号台湾総督府保安課による検閲を受けていた（劉 1961: 58）。池田鳳姿によれば、『民俗台湾』は、創刊号で池田敏雄による「有応公の靈験」及び第4号で記事4本の8頁分が検閲削除、14号で『性と諺』が減頁になるなど（池田鳳姿 1990: 31），当局が有害と判断したものが削除された。また、1巻4号の編集後記では、『民俗台湾』が日本人と台湾人の心の交流をもたらしているのに、「本島人風俗をいまさら取り上げるものは恰も内台一致を阻害するかの如き非難をなす徒輩が、しかも文化人と自称するもののうちに今も絶えないのは、甚だ奇怪なことである。」と金闇（筆名は、T・K・I）が述べているように、『民俗台湾』は総督府から見れば、警戒すべき雑誌であった。

13) ただし、時局がよりいっそう緊迫した1944年の9月号に採録された「座談会 奉公運動と台湾の民俗研究 8月4日・台北にて」では、物資の不足などの物理的な制約も増え、雑誌の存続自体が危ぶまれるようになり、雑誌の存続意義として時局の要求にこたえる必要がある、という見方が出てきており、単なる民俗の記録から、民俗の改変すべき方向などについても提案するべきである、といった意見が出されるようになった（10-19ページ）。

14) 「旧慣」とは、台湾が日本に領有される以前から台湾漢人が持っていた慣行、慣習、信仰觀念などを指す。

に破れ、台湾を手放して以降の彼等による回想の中でもしばしば語られてきた。たとえば、池田鳳姿によれば、『民俗台湾』が検閲によって発行停止となるのを免れるために、池田敏雄は総督などの訓示を読み漁り、適宜編集後記に挿入した、という。その一方で検閲で削除された部分を遅れて出版される合訂本ではこっそり復活させる、というようなこともしていたという（池田鳳姿 1990: 31）¹⁵⁾。

また、このような当事者の回想に寄り沿う様に、戦後の台湾では、おおむね『民俗台湾』が植民地、戦時下という環境の中で、台湾の人々の側に立った運動であったとの評価を受けてきた。たとえば、1960 年の『台湾風物』における金闕丈夫を囲んだ座談会では、『民俗台湾』に参加していた黃得時が、同誌の台湾研究への貢献が絶大であったこと、また金闕は進んで台湾人の生活圏に入り込んで、台湾人を理解しようとしていたと主張している（劉 1961: 56, 60）。王詩琅も、『民俗台湾』を現在の台湾における「經典」と評価している（王詩琅 1981）¹⁶⁾。『民俗台湾』創刊当時、その「趣意書」に反発した楊雲萍は（内容については後述）、1981 年の池田敏雄への追悼辞では、日本の台湾統治には多くの恥すべき事柄があるが、ただ『民俗台湾』だけは日本人の良心が表わされていた、と述べた（楊雲萍 1981: 1）。また、更に、別の論考で、「趣意書」の著者たる金闕への当時の自身の理解が誤解であったとも記している（楊雲萍 1983）。

2.3. 『民俗台湾』評価のコペルニクス的転回

ところが、1990 年代後半、それまでの『民俗台湾』に対する好意的な評価が、主に人類学・民俗学以外の研究者からの日本植民地期の人類学・民俗学批判によって覆されるようになった。これ以降、台湾における戦前の人類学・民俗学は、良心を装いつつ（意図的に）植民地支配へ貢献した、との批判にさらされている。

このような批判の口火を切ったのは、川村湊である。彼は、著書『大東亜民俗学の虚実』で、『民俗台湾』において最も大きな影響力をもっていた金闕丈夫を、台湾の人々に対し、植民地主義的な差別意識を持ち、総督府による皇民化を容認し、台湾の民俗文化に対して冷たい態度をとったと、厳しく批判した。

発刊当時、金闕の台湾の民俗に対する「冷たい」態度を感じ取ったのは、金闕と近しい関係にあった楊雲萍であった。『民俗台湾』1 卷 2 号では、「本誌発刊の趣意書を繞る論争の始末」と題して、金闕による「『民俗台湾』発刊に際して」（以下、「趣意書」）とともに楊による「趣意書」批判、更にそれに対する金闕の反論がのせられており、同雑誌に関わる中心人物間の見解の相違が読者にすべて開示されている。その中で楊雲萍は、金闕が『民俗台湾』の「趣意書」において台湾の旧慣を研究する前から、それが湮滅することを惜しむのではない、と述べていることを取り上げて、金闕の台湾の民俗への態度には、「愛」がなく「冷たい」と批判している（楊雲萍

15) 国策に反対しているわけではない、ということを明示する語句は、台湾の民俗の記録の重要性を述べるときには、常に枕詞のように付加されていた。例えば、1 卷 3 号の T.I（池田敏雄）による編集後記（48 頁）には、以下のようにある。「皇民奉公運動の積極的な展開とともに、近時本島在来の風俗、習慣再検討の気運が、全島各地に亘って澎湃として湧き上って来たことは喜ばしい限りである。（中略）この意味に於ても本誌のもつ使命は愈々重く、われわれは職域奉公の一端として、あらゆる面に亘るいふはらない民俗資料を一つの事実として記録報告し、以て識者の参考に供する次第である。これらの資料に基き、台湾の生活をより明るくするため、活潑なる検討の行はれんことを希望してゐる。」

16) ただし、王の一文が掲載された『台湾風物』誌 31 卷 2 号は、池田敏雄を追悼する特集を組んだ号であるので、当然故人及び故人の業績に好意的な文章が並んでいることは、多少割り引いて考えざるを得ない。

1941a: 43)。

これに対し、金闇は反論として、「湮滅を惜しむのではない」というのは、「われわれは湮滅を惜しむ立場から事を始めたのではない」という意味だ、と釈明している。また、「台湾の民衆を愛し、その民俗を理解せんとする熱意に至っては、われわれは決して人後に落ちないつもりである。ただ、その愛と熱意を趣意書の文面に吐露するを適當とするか否かの判断はまた自ら別問題である。われわれは惟ふ所あって、台湾民俗研究の責務と実用性とを強調するのみにとどめるのを適當と認めたに過ぎない。」と反論している（金闇 1941b）。つまり、台湾への愛を「趣意書」に書くことが適當ではないので、敢えてこれを伏せた、と読める。

川村は、『民俗台湾』は金闇の影響力が最も強かったと主張するとともに、上記両名の論争から、金闇は意図的に台湾の民俗への愛を伏せたのではなく、そもそも金闇の研究を含む当時の人類学に、人間を研究の客体的な対象としてみる「冷たい」視線があった、と主張した（川村 1996: 133, 1997: 139）。

金闇による『木馬と石牛』（角川書店 1976年）の中の「わきくさ物語」は、戦前に書かれた『胡人の匂ひ』（東都書籍 1943）の3編の体臭に関する隨筆の書き直したものだが、川村によれば、もとの3編は、人種、民族によって匂うか匂わないか、という問題の設定の仕方をしており、その前提が非常に人種差別のであるという。ところが、戦後の『木馬と石牛』では、その部分が削除されている、という。金闇は、科学的なものを装った「文化論」として、体臭と人種の問題を扱っており、また戦後これらの文章を削除したことから、自分がレイシストであったことを自覚していた、という（川村 1996: 135-137)¹⁷⁾。

川村は、更に金闇の台湾に対する冷たさが最も端的に現れたのが、金闇の「大東亜民俗学」構築への熱意であったという。川村は、『民俗台湾』1943年12月号でとりあげられた「座談会 柳田国男氏を聴いて 大東亜民俗学の建設と『民俗台湾』の使命」を通して、『台湾民俗』の中心人物であった金闇丈夫には、柳田の「大東亜民俗学」に呼応するような植民地主義的な志向があった、と指摘している。川村によれば、柳田の「大東亜民俗学」とは、彼の率いる日本民俗学を中心に、金闇丈夫・国分直一の台湾民俗学、秋葉隆の朝鮮民俗学、大間知篤三の満州民俗学によって構築されるものであり、日本という中心から放射状に広がる民俗学研究の輪によって、中心一周縁をつなぐネットワークを作り上げようとする「「日本民俗学」の組織図」が柳田にあったのだという（川村 1996: 5-10）。柳田は各地域に自立した方法論（主に現地語による調査）、主題、課題を持った民俗学を想定していないし、金闇もまたそうした柳田の見方を共有してきたことになる。

川村を引き継いで、金闇批判を展開したのは、小熊英二（1997, 2001）である。ただし、小熊の論点は、金闇の学問には優生主義的な思考がその核にあった、と言う点であり、「大東亜民俗学」については、川村よりももう少し柳田に同情的であるとともに、金闇のこれに対する姿勢は「共栄圏構想に肯定的」と断じる事で当然の前提と見ている。小熊が述べるように、金闇が柳田よりも「大東亜民俗学」に対して積極的であったらしいことは、たとえば『民俗台湾』の2巻7号に掲載された金闇による柳田の「方言覚書」についての書評に既に表われている。本書評で金闇は「柳田先生の一国民俗学の立場は筆者もまた充分に尊重し、理解してゐるつもりである

17) ただし、1980年の『お月さまいくつ』（法政大学出版局）では、もとの3編のうち、「わきくさ物語」と「アイヌの腋臭」が、ほぼそのまま再録されている。「胡人の匂ひ」を採録しなかった理由は不明である。ただ、筆者は、これら3編のうち、最も人種差別的でないのが「胡人の匂ひ」であるとの印象を受けた。

が、然しその他に、東亜民俗学と云ふやうなもの立場を固める必要がありはしまいか」と述べている。そしてその理由として、金閔は時局を持ち出している。つまり、東南アジアへの日本の軍事的進出による占領・統治に関連付けて、台湾の民俗研究が台湾にとどまらず、南洋の統治にも役立つ、という視点を打ち出している（金閔 1942, 2巻1号の編集後記も参照）。

一方、小熊によれば、柳田の一国民俗学の理想を追求すれば、これが各国のナショナリズムに火をつける危険性を増大させることになるし、植民地支配を正当化して共栄圏の民俗調査の旗振りをすれば、柳田が人種差別的であると非難した白人的な差別思想に回帰する。このジレンマを解決できなかった柳田は、戦中、中途半端な姿勢に終始したのだという。つまり、「大東亜民俗学」を掲げた座談会に招かれれば、適当に調子をあわせ、朝鮮民俗から寄稿を頼まれれば、おざなりな文章を書いたというのである（小熊 1997: 146-150）。

一方、小熊は金閔の植民地主義的な姿勢や優生思想については、厳しくこれを批判している。例えば、「『民俗台湾』は時局的言辞を弾圧よけとして交えながら学術的な調査を行っていたとも解釈できるが、むしろその逆に、意図としては民族政策への貢献を指向しているながら、調査能力がそれに伴なわなかつた結果と見たほうが適切な側面もあると思われる。なぜなら後述するように、国分のように「良心」からの参加者と異なり、金閔は彼なりの民族政策観のなかに調査を位置付けていたからである」（小熊 2001: 29）と主張する。

『民俗台湾』が皇民化政策と抵触した背景には、同化主義と差別的思考の一体性、優生学などが関わっている、と小熊は言う。一般には、優生学者は、混血を忌避する傾向があ

り、これゆえ異民族の結婚による同化主義に反対であったという。一方金閔論文（1941a）では、「異種の皇民化を促進するために、混血によって優秀な子孫が期待できるか？」という問題を立て、混血が種族の退廃と没落を招く場合には、これは皇民化の手段としては落第だ、と述べている。しかし、台湾の場合、常識的に考えれば日台間の通婚によって重大な支障が生じるとは思われないが、科学的に判断して有益かどうかを決定するためには、台湾漢人の形質調査が決定的に不足している、とする。また、優生政策によって、台湾漢人の人種の改造などが可能になるかどうか、という点においても、まず民俗調査を行って、彼等の婚姻慣習を知るべきである、と述べている。また、同姓不婚のような陋習を打破して、良質の配偶選択の範囲を拡張する必要があること、聘金、無知などの犠牲になって不合理不健全な結婚生活を送る女性に保護と指導を与えるべき、といったことを論じている。

小熊は、このことから、金閔が調査研究に手足となる台湾人協力者と組織が必要だと考えた、という。そこへ、折りよく池田が『民俗台湾』の企画を持ってきたので、金閔は「渡りに船」と思つただろう、と述べる。国分や池田を始めとする『民俗台湾』のスタッフは、金閔が参加の意図を隠していたために¹⁸⁾、彼の沈黙に対して自己の「良心」を投影し、それを疑わぬまま協力していた、と推論する（小熊 2001: 43-44）。小熊は、このように金閔と池田や国分との間には『民俗台湾』に参加する動機には相当の乖離があったと推測している。つまり、池田の場合には、「本質を顧みず、形式的一致を以って能事終れりとする如き見方こそ、実は眞の内台一致を阻害するもの」と言う主張のように、当局が許容する範囲内での表現によって、この雑誌が皇民化を阻害するという非難に反論し、

18) 金閔と共に『民俗台湾』に深く関わっていた国分直一は、金閔が自分の思いを胸の奥に秘めていた、と述べている（国分 1988: 253）。

台湾の民俗文化を一定程度の範囲内で保存しようとした、と考えられるが、金闇は、これとは異なる論理をもっていた、ということになる。つまり、皇民化の行き過ぎに抵抗するためのカモフラージュとして、民俗調査が統治に有用である、と述べたというよりは、そもそも、統治に活用されることを前提として、台湾本島人の結婚の風習や形質的な特徴を調査する必要があった、ということになる。以上、小熊の議論では、池田や国分は皇民化に対して消極的に追随するなかでナイーブな良心を持っていたのに対し、金闇は共栄圏構想を肯定して、台湾人の皇民化のために混血政策と優生政策を押し進めようとし、そのための基礎的なデータの収集のために『民俗台湾』を利用した、と区別された。つまり、金闇とそれ以外の人間はいわば同床異夢であった、ということになる。

本節では、最後に最近『民俗台湾』の植民地主義性を強く批判した坂野徹（2003, 2005）の議論を取り上げておかねばならないだろう。坂野の論考では『民俗台湾』だけではなく、日本植民地期に行われた広い意味での人類学的研究全般が取り上げられ、「他者」（漢人、原住民）の「文明化」が、「日本化」の強制という問題と分かちがたく結びついてきた、というスタンスから人類学と植民地統治の関係について批判的な検討が加えられている¹⁹⁾。

さて、坂野は、台湾における原住民の場合には、「皇民化」を推進する事が、原住民の

文化の「日本化」であるとはい、「文明化」という目標に繋がるものである、と信じられていたが、他方中華文明の伝統に生きてきた漢人の場合には、「文明化」＝「皇民化」＝「日本化」という図式が当てはめにくい危うさがあった、述べている。このことについては、坂野は以下の2点を挙げている。1点目は、寺廟整理である。「皇民化」政策の一環として寺廟整理が行われた際、台湾の慣習を無視してあまりに性急に民間信仰を抑圧しようとしたため、日本人の間からさえも批判がなされた。この事態を收拾するために宮本延人が実態調査を命じられたが、この調査によって寺廟整理が「文明化」の内に「日本化」の強制を滑り込ませていたことが顕わとなり、植民地統治を前提に「他者」の「文明化」を推し進める事の欺瞞が露呈した。2点目が『民俗台湾』である。この場合にも、「文明化」という理念が適用されながら、実はそこには、「皇民化」即ち「日本化」である、という破綻した論理が隠されており、「不合理な民俗」があれば、それは「日本化（皇民化、文明化）」することによって改善してもよいとされた、という。それゆえ、例えば第3巻11月号（1943年）に組まれた媳婦仔特集を、単なる時局への妥協の産物とのみ捉えることはできず、むしろ媳婦仔を積極的に批判することで「文明化（即ち皇民化）」に役立てようという雑誌の意図があった、という²⁰⁾。

こうして、坂野は、戦前の日本人類学者の研究の展開を跡付けてみると、一貫して

- 19) 坂野は「皇民化」と「日本化」の2つの語彙を使っているが、両者の意味の違いについてはあまりはっきりとは説明していない。おそらく、時間的な意味で狭義の「日本化」つまり、1930年代後半から終戦までの時期における「日本化」を「皇民化」としているのではないかと思われる。なお、坂野は、「皇民化」「日本化」「文明化」をすべてカッコつきで記述しているので、本論でも、坂野の論考に言及する際には、これを踏襲する。
- 20) 媳婦仔とは、将来自家の男子の妻とするために養入する異姓の少女を言う。しかし、池田敏雄によれば、萬華では、将来の配偶者を決めずに養入する女子についても、媳婦仔と呼ばれた。前者を「有頭対」、後者を「無頭対」と呼ぶ（池田敏雄 1943:12-15）。媳婦仔の聘金（結納金）は非常に低額で、売婚的性格が強いこと、幼いうちから養家で酷使されがちであることなどから、問題視された。また、媳婦仔と将来の夫が幼少から同居するため、互いに欠点を知りすぎて、結婚しても嫌悪しあう場合が多いとも考えられていた。媳婦仔を娼妓として稼業させる場合もあった（黄 1943: 10）。媳婦仔は、一般的にさげすまれる傾向もあった（池田敏雄 1943: 15）。

「文明化」というイデオロギーと寄り添うようにして研究を推し進める人類学者の姿が見えてくる、と結論付けた。ただし、漢人研究の場合に見られるように、「文明化」と「皇民化」の間には軋轢があったため、「文明化」が「皇民化」に直結しにくいという齟齬が生まれる事になり、人類学者はその間のつじつま合わせに悩むことになった。これと同様の悩みは、日本が南洋に軍事的に拡大し、占領地を統治していく場合にも発生したという（坂野 2003: 63）。

3. 『民俗台湾』の再検証

3.1. 人類学的知の実践者の責任

以上見てきたように、『民俗台湾』は、川村湊による批判以降、従前の肯定的な評価が全面的に覆った。しかし、このような『民俗台湾』評価のコペルニクス的転回に対しての反論は、それ以前の肯定的評価と比較すると、非常に鈍い。その理由の1つは、当時の参加者の多くが既に亡くなっているか、相当の高齢になっており、もはや反論することがむずかしくなっている、ということにあるだろう。例外的なものは、国分直一による川村湊への反論（国分 1997）のみである。国分は、以下の3点を指摘した。まず、金闇の思い出を語りながら、金闇がエスノセントリズムを持たないヒューマニストであったことを述べ、第2に『民俗台湾』がエキゾシズムやコロニアリズムに耽溺したのではなく、戦時下という限界的な状況の中で、台湾の文物をなんとかして保存、記録したい、という情熱に動かされていた、と主張した。更に最近の台湾でも『民俗台湾』が肯定的に評価されていることを淡々と述べている。ただし、国分の挙げた前2点については、既に従前の『民

俗台湾』への評価においても語られており目新しい見解ではない。第3点目については、後に呉密察が具体的な著作の名前などを挙げて、国分の申立てを裏付けている（呉 2002）²¹⁾。呉によれば、戦後生まれで『民俗台湾』をリアルタイムに経験していない世代も、『民俗台湾』には肯定的な評価をしているという（王昭文 1991、戴 1999、陳 1997など）。いずれにしても、総じて言えば、国分の反論は、そう呼ぶには相応しくないほどささやかな抵抗であり、川村の事実誤認を正した他は、金闇や『民俗台湾』を愛しむ想いを、訥々と語るにとどめている。

他方、当事者以外からの『民俗台湾』批判への反論は、ほとんどないといってよい。僅かな例外として、鈴木満男による川村批判があるが、鈴木の書の意図は『民俗台湾』を論じることではないので、この件については、鈴木の著作中のある注で言及されている程度であるし、それも『民俗台湾』批判への反論であるというよりは、川村湊が学者として不誠実であると鈴木が考えていることを、いくつかの事例を取り上げて暴露することが中心となっている（鈴木 1999: 317-323）²²⁾。

残念ながら、『民俗台湾』批判に対して、数少なくなった当事者からの異議申立てがあったとは言うものの、それはあくまで当事者の主観的な解釈、あるいは自己正当化、と受け取られる危険性が高い。もちろん、その著作物を今日消費、利用する台湾の人々がこれを肯定的に評価し、自らの伝統文化の再評価に繋げているのであれば、当時の当事者の思惑がどうであったか、また『民俗台湾』に植民地主義性があったかどうか、はさほど問題にはならないのかもしれない。

しかし、今日の人類学者が台湾漢人の研究を行ううえで、『民俗台湾』に掲載された記

21) ただし呉は、『民俗台湾』を大東亜民俗学の中に位置付けて判断する必要があると述べている。

22) このほか、鈴木の当該注には、国分が川村の批判に答えるための論考を用意しながら、なかなか取り上げてもらえる媒体が見つからなかつたことが記されている。今日の言論界において、川村のような戦前の人類学に対する告発のみが受け入れられている傾向があることが示唆されている。

事の中には、貴重な民俗資料となりうるもののが少なからず見られる。特に、今日では失われた民俗、日本植民地支配によって変化を遂げた民俗についての記述は、『民俗台湾』が趣旨どおりであったとすれば、まさに偏見や政治的イデオロギーに毒されない生の形に近いものとして、今日我々も知る事ができるのである。それゆえ、『民俗台湾』を貴重な資料として利用する人類学者・民俗学者には、残された資料の記述に滑り込んだかもしれない植民地主義的な権力性や偏見などに、注意を払わなければならることは当然である。その意味で、『民俗台湾』を引き継ぎ人類学的な知を構築している人類学者にとっては、『民俗台湾』に投げかけられた人類学的知を論評する立場からの批判に対して、何らかの応答を行う事が課せられているといわざるえない。

そこで、本論では、前節で川村らから指摘された『民俗台湾』及びその中核的人物であった金閔の思考、更に金閔に代表されたところの人類学的な知について、以下、四点にわたって、再検討することにしたい。

3.2. 皇民化への関与

上記、三者の論考における『民俗台湾』批判に共通しているのは、同誌が皇民化政策に對して、部分的な抵抗を見せながらも、大枠においては、皇民化に役立てる事を念頭においていた、という批判である。池田敏雄が、当局からの検閲を逃れるために、弾除けとして総督訓令などに意識的に触れていた、ということが事実であったかどうかは、厳密に言えば戦後の後付けである、といえなくもない。文章として残された雑誌の編集後記などからは、皇民化を全面的には否定しない雑誌の態度しか見えないので事実である。しかし、編集後記以外の雑誌の構成などを見ると、ことは書かれている額面どおりに受けとっていい、と想えるほど単純でもないようだ。

例えば、台湾漢人の投稿を積極的に促していることを考えておかなくてはならない。民俗を語るヘゲモニーを植民地側の人間だけがもつてではなく、むしろ当事者を研究者として育成しようとした態度は、今日から見れば、先進的であったとすら言える。また、小熊の述べるとおり(2001: 45)、このことによって、結果として『民俗台湾』が漢人に文化的アイデンティティを確認させる機能を果たし、ナショナリズムのはけ口になった、という点も見逃せない。もし、皇民化を推進することが雑誌の目的であったとするならば、確かに、皮肉にも、その意図とは逆の効果を雑誌がもたらしたことになる。この民俗とナショナリズムの結合は、戦後もナショナル・アイデンティティを構築するための資料として、戦前の日本語雑誌の中で最初に『民俗台湾』と『台灣慣習記事』が台湾で復刻された(池田麻奈 1982: 124)という形で、植民地後の台湾へとつながっていく。

ところで、このような効果を、小熊は「意図せざる結果」と判断しているが、本当にそうだろうか? 民俗への関心が、ナショナリズムを喚起する可能性がある、ということに金閔や池田が気がつかなかったとすれば、相当鈍感だったといわざるをえない。

確かに、国分が「『民俗台湾』の運動には、行き過ぎの皇民化運動へのチェックを加えようとする意図と植民地日本人のひとりよがりには反省を、漢系の人々へは、自らのアイデンティティを確かめることによって自信をもってもらうことなどの意味が含まれていたのだと、筆者には考えられた。」(国分 1988: 253)と述懐しても、これが「あの緊迫した当時のことであるから、その思いは深く、金閔の胸の奥に秘められたままであった。」(同上)としたら、その国分の推測も、思いこみに過ぎない、と言わても反論のしようはないかも知れない。しかし、實際には「言論活動を弾圧されている民族運動や社会運動をやってつかまつた後、郷里に帰っていた人たち

が書くようになったので、戦時下の民族運動のはけ口のようになった」（「座談会 中村先生を囲んで」『沖縄文化研究』16: 392-393, 1990）ということがあったらしい。だとすれば、金闇に台湾を思う気持ちがあったという国分の推測は、単なる思いこみとは言えなさそうである。つまり、国策に協力するための雑誌だったと結論付けるには、当時の執筆者の中に植民地当局にとって好ましくない人間が多すぎたのではないか、という疑問が湧くのは当然だ。つまり、『民俗台湾』にこうした人々が寄稿する意味を、編者達も理解していたのではないだろうか？

「言論活動を弾圧されている民族運動や社会運動をやってつかまった後、郷里に帰っていた人たち」が誰を指すのかは明示されていないが、おそらく、陳逢源、朱鋒、楊逵などを指していたものと思われる²³⁾。彼らは、台湾文化協会メンバーだった。文化協会は1921年、林献堂を総理として1032名の会員によって成立した文化啓蒙団体で、台湾議会設置請願活動を支持していた。1927年以後分裂し、林献堂らは合法手段により台湾地方自治を実現することを主張して、後に台湾民衆党を設立したが、陳逢源、朱鋒は、この台湾民衆党にも参加している。彼らの活動は、しばしば警察に介入されており、例えば、企業家であった陳逢源は1923年に逮捕され、4ヶ月拘束された経歴を持つ。また、日本統治時代の末期には何度も当局の金融政策を批判した。民俗学者の朱鋒（莊松林）の場合には、1932年に日本の警察から10年間出国禁止処分を受けている²⁴⁾。作家の楊逵も、1929年、31年に逮捕された経歴を持っている²⁵⁾。以上の事から考えれば、『民俗台湾』の中心メンバーが、寄稿者たちによって見出された当

該誌への意味付けを看過していたとは、到底思われない。

3.3. 「皇民化」と「文明化」の矛盾

さて、「皇民化」への雑誌の関与という点については、更に坂野徹の論点も検討しておかなければならないだろう。坂野は、金闇の「趣意書」にある「台湾本島人の皇民化は是非とも促進せしめなければならない。(中略) その為めに本島旧来の陋習弊風が速かに打破せられて、島民が近代文化の恩恵をより多く享受することの出来るやうになることは甚だ歓迎すべきことである」という部分から、金闇には「皇民化」を「文明化」と同義と捉える発想があった、と述べている（坂野 2005: 269）。なお、上記の趣意書で金闇が使っているのは、「近代文化」であるが、坂野はこれを「文明」と言い換えている²⁶⁾。また、池田についても、『民俗台湾』第1巻第3号（1941年）の編集後記（筆名「T・I」）で、皇民奉公運動の盛り上がりを歓迎するとともに、習俗に対する深い理解があってこと、はじめて生活様式の合理的な改善が可能である、との文章を取り上げて、「風俗習慣の再検討」による「文明化」は「皇民化」と同義であると池田が考えていたと解釈している（坂野 2005: 271-272）。更に、既に述べたように、第3巻11月号（1943年）で特集としてとりあげた媳婦仔について、これを積極的に批判することで「文明化（即ち皇民化）」に役立てようという雑誌の意図があった、としている。つまり、坂野によれば、「金闇たちは、『皇民化』を『文明化』という観点から捉えることによって、文明化イデオロギーに隠された他者の「日本化」の強制（=「皇民化」）自体の問題性に目を向けることはなかった」

23) 彼等のプロフィールについては、楊碧川編著 1997 を参照した。

24) 尚、彼は、戦後、中国国民党に入党している。

25) 光復後、彼は1947年二二八事件にかかわり禁固4ヶ月となった。また、1949年に和平宣言が原因で1961年まで火焼島に収監された。

26) 『民俗台湾』誌上において、「文明化」という言葉はほとんど使われていないが、坂野は、これを分析概念として持ち出している。

ということになる（坂野 2005: 276）。

もちろん、坂野も、金闇らが「文明化」と「皇民化」の乖離に気がついており、またあらゆる旧慣打破を支持していたわけではないことを注記している。例えば、上記の第1巻第3号（1941年）の編集後記（筆名「T・I」）では、民俗への理解を欠いたまま徒に旧慣を打破することが「皇民化」の暴力であることが指摘されている。しかし、それは、「文明化」によって「皇民化」という本当の目的を達成しようとする意図が金闇らにあった、という議論を覆すには至らない、というのが坂野の主張であろう。

では、この徒な旧慣打破と徒ではない旧慣打破は、いったいどのように区別すべきものと認識されていたのだろうか？この点は、「趣意書」や編集後記を見るだけでは理解されない。つまり、『民俗台湾』における具体的な民俗の記述及びそれに対する個々の著者の評価を丹念に見ていく必要がある。

もちろん、台湾には、日本人から見ても、またある場合には台湾人から見ても、確かに打破することが合理的であると考えうる旧慣もあったようだ。それは、たとえば、上述の媳婦仔がそうであり、また童乩もそのような対象であった。童乩とは、いわゆるシャーマンであるが、治病行為を行ったり、神がかりになって神の託宣を行ったりして、人心を惑わせる迷信の最たるものとみなされてきた。国分直一は、童乩の行為を詳しく紹介したのち、童乩がはびこる理由を、海を越えて移民していく際のリスクの高さや、伝染病の蔓延、械闘と呼ばれる武力を用いた抗争に求めている。しかし、こうしたことは、衛生局による衛生指導や医療の質の向上、土壌の改良などによって、改善されつつある、と結んでいる（国分 1941）。童乩は陋習であって、これは文明的な方策—具体的には、近代医療、衛生学、自然科学などの近代科学—などによって打破されるべきものである、という論理の立て方は、国分らにとって「文明化」の一

つのモデルにするには理想的であったであろう。ただ、ここにおいて提示されているのは、「文明化」であり、「日本化」ではない点には注意をしておく必要があるだろう。即ち、医療や衛生などは、明治期の日本にとっても外來のものであり、日本も取り込むことを必要とした。あえて言えば、「文明化」の点では日本が台湾よりも少し先にこれを経験した、ということにしかならない。しかし、それゆえにこそ、「文明化」を「日本化」と言い換える、それほど抵抗なく受け入れられる部分であるといえよう。再度確認すれば、童媳婦仔や童乩が陋習として打破の対象になりうるのは、「文明化」という尺度から見ても合理的だと当時の執筆者たちが考えたからであり、このことは「日本化」ではないにしても、「日本化」と読み替えたとしてもさほど不都合はないのである。

しかし、一方、日本の慣習であっても、文明的（科学的）ではない習慣であれば、否定すべきであり、むしろ台湾の習慣のほうが正しいという見解も表明されている。台北帝国大学助教授の淡野安太郎は、「現代台湾内地人風俗所感」において、台湾において内地人が日本式の家屋を建てるとの不合理を説いている。彼によれば、日本式の木造家屋は、高温多湿で雨が横殴りに吹き付ける台湾には不向きであるという。そして、日本人は、台湾で生活するためには、台湾を趣味の対象とするのではなく、台湾を生きなければならぬ、と述べる。つまり、台湾において内地延長主義的な考えを持つのではなく、台湾にあった習慣や風習を身に着けることの必要性を説くのである（淡野 1944: 7-9）。また、『民俗台湾』には、その表向きのスローガンとは別に、各所には、それとあい矛盾するような意見が、さりげなく織り込まれていることが多い。たとえば、金闇は、台湾とは一見無関係な村山智順著の『朝鮮の郷土娯楽』についての書評欄の最後に、台湾の娯楽についての指導の行き過ぎをやんわりと批判している。こ

の頃、台湾では、皇民奉公会の中に娯楽委員会が結成されているが、金闇はこの成立を慶祝すると記しながら、その一方で、眞の娯楽とは、生活と不可分の自然発生的なものであるべきであって、都市文化人が与えるものは代用物に過ぎない、と切って捨てている（金闇 1941c）。

このほか、世事の短評を掲載する「亂彈」には、意外と雑誌のスローガンに反するような意見が載せられていることが多い。1巻2号26ページには、黃鶴というペンネーム（池田敏雄）で、台湾在来の下駄の使用を禁止する学校に対する批判が掲載されている。投稿者は、台湾在来の下駄は、内地の3分の1の値段で買えるばかりではなく、水に強く、鼻緒も切れる心配がないにもかかわらず、これを在来のものだからといって、禁止することは、経済という面でも合理性という点においても道理がないと主張する。そして、内台文化の交流を真面目に言うならば、台湾のよい面をもっと取り上げるべきだ、と締めくくっている。また、1巻3号の「亂彈」32ページには、閔那婆というペンネームで、次のような批評が載っている。即ち、この投稿者は、台湾漢人の眼から見た日本の風習として、家の中で主人が裸になって座敷で雑誌を読んだり食事をしたりすることが、たとえ家族同士の間であっても、失礼にあたる、と批判している。つまり、日本の習慣や日本の事物であっても、文明的でなかったり、不合理なものもあるのであって、やみくもな「日本化」が無意味であることも表明されているのである。

以上のような事例は何を指し示しているだろうか？これらからは、金闇らが「文明化」の名の下に台湾の人々の「皇民化」を隠蔽し、台湾の風俗習慣を「日本化」しようとする意図を読み込むことは難しいのではないだろうか。むしろ、台湾の旧慣のうち、日本の

たどった「文明化」とも矛盾しない改変であれば、推し進めることを許容するとしても、あらゆる旧慣を「日本化」することが「文明化」の視点から見ても妥当であるとは考えられなかつたのではないだろうか。つまり、「文明化」という観点から合理性のない改変を強要することは、徒らな旧慣打破であり、「皇民化」の暴力である、と考えたのではないだろうか。この意味では、雑誌の中心人物たちは、「文明化」イデオロギーを「日本化」の強制に過ぎないことをみえなくするために用いたのではなく、「文明化」という観点から合理的な部分を「皇民化（＝日本化）」と強調することによって、雑誌の正当性を確保し、かつ不合理な部分までが「日本化」されることへの歯止めとしたのではないだろうか。すなわち、「皇民化」を一定程度許容することによって、「文明化」とは無関係な「日本化」を排除する意図を隠蔽しながら台湾の民俗を守ろうとしたと考えられよう。

3.4. 金闇丈夫と楊雲萍

金闇の「趣意書」の「冷たさ」を批判した楊雲萍は、日本留学時代に民族意識に目覚めた作家である²⁷⁾。金闇より9歳年下の楊雲萍は、1906年生まれで、数え年16歳で台北州立第一中学校に入学した。当時、台湾人でこの学校に入学したのは、楊と謝振声のみであったというから、楊は台湾でも優秀なエリートであったと思われる。卒業後は、1926年に日本大学予科に留学し、以後、『台灣民報』を中心に、白話文で小説や詩を発表した。塙田亮太によれば、日本留学中、楊は台湾青年会や社会主義研究団体である台湾新文化学会に参加していたと言う。そして、文学者としても「光臨」「黄昏的蔗園」「加里飯」などの社会矛盾の存在と解決に人々の注意を喚起する「政治性」を有した作品を発表した。特に、これらの作品には、植民地において抑圧され

27) 楊のプロフィールについては、塙田亮太（2000）を参照とした。

た立場に置かれた台湾人の悲哀と苦悩、また権力者への揶揄や冷笑、抗議などが表現されていた。しかし、1928年の三一五事件で日本共産党に対する大規模な検挙が行われた頃から、楊の創作活動は沈黙へと向かって行った。楊の身近な友人には、日本共産党台湾民族支部のメンバーが少なくなかったが、彼等の中にも官憲に検挙され、獄死した者がいたという。こうした中で、楊は政治からの離脱あるいは回避を余儀なくされたという。

検挙、弾圧から逃れるべく政治から撤退した楊をはじめとした台湾知識人が次に活路を見出したのが、台湾史、台湾民俗研究であった。塚田によれば、「楊雲萍にとって精緻をきわめた台湾民俗学や台湾文化の研究が、可能な条件の中でもっとも台湾と台湾人のためになる実践であった」(塚田 2000: 11) という²⁸⁾。

以上のような、楊の思想信条を背景に、楊と金閥の間の「趣意書」を巡る論争をもう一度振り返ってみると、両者の間の齟齬について、より理解し易いように思われる。楊は、金閥による「湮滅を惜しむのではない」の意味解釈についての弁明を受けて、「なるほど、「湮滅を惜しむのではない」という言葉は説明されてみると（実は説明されなくとも）「われわれは湮滅を惜しむ立場から、事を始めたのではない。それ以上の積極的立場から事を始めたのだ」という「真意」である事は理解できる。だが、此の「真意」が必然に「愛と熱意」或ひは「湮滅を惜しむ」「湮滅をいたはる心」を已に内包（吐露せずに）して居るとは読み取る事ができない。何故なら「湮滅なぞどうでもよいという心」「冷たい心」を感じてもよいからだ。」と言っている

(楊雲萍 1941b: 39-40)²⁹⁾。どうやら、金閥の意図は前からわかっていたけれど、それと、台湾の民俗をできれば保存したい、なくなっていくものを惜しむ気持ちを持っていてほしい、という楊の気持ちとの間には温度差がある、と楊が感じたとおもわれる。更に、注目すべきは、川村らが取り上げていない以下の楊の反応である。楊は、『民俗台灣』の「趣意書」が公表される前に、実は手紙で金閥から協力を依頼されていたことを記し、それに対して「僕は感傷的な位に『民俗台灣』の刊行を喜んだのであり微力を顧みず協力を申し出たのである。然るにその一日後か二日後に（僕の手紙を投函した）始めて『趣意書』に接したのである。」と述べている（楊雲萍 1941b: 40-41）。このことから、おそらく金閥の私信には、消え行く危機にある台湾の民俗への愛、熱意が書かれていたために、楊が「感傷的な位に」喜んだことが察せられる。しかし、そこでの熱意や愛と「趣意書」にはギャップがあり、楊は金閥の私信が真心からのものであったか否かを確かめずには居られなかつたのだろう。このあたりに、支配者の日本人（金閥）と被支配者の台湾人（楊）との心情の越えがたい溝が存在していると考えられる。楊が、日本留学時代に民族意識に目覚めながらも、帰国後は社会情勢の急展開の中で、社会の不合理、植民地支配の不当性を真正面から告発する創作活動を半ば放棄し、台湾民俗学や台湾文化の研究に活路を見出したという塚田の分析に沿うならば、金閥の「趣意書」は、楊にとって自分の存在をかけた仕事を守り抜けるかどうかの瀬戸際であったのだろう。金閥にとって、『趣意書』の書き方が総督府の監視から逃れて雑誌を船出

28) 楊が台湾の文学や文化を守り抜く事を重視していたことの現われとして、塚田は1940年の李献璋編の『台湾小説選』での序文、1941年刊の『文芸台灣』第2巻4号に掲載された中村哲の「台湾の文学について」の批判、1943年の第2回大東亜文学者大会での発言、1944年の『文芸台灣』第七巻2号に掲載された「台湾決戦文学会議」での発言等を挙げている（塚田 2000: 11-12）。

29) この論理が、多少屈折しているように思えるのは、筆者だけであろうか。楊を知る台湾漢人の多くは、金閥一楊の論争には、多分に楊の個性が関係している、と述べている。楊は、生涯を通じて、他人と論争することの多い人物であったという。

させるための彼流の方便だったとしても、それは楊には、その真意を正さざるを得ないとと思うほど深刻な問題だったといえる³⁰⁾。

以上のことから、金閥には、楊が涙を流すほどの台湾の民俗への愛があった、とも考えられるし、あるいは楊が落胆するように、楊と同じ程度の愛がなかったともいえる。たとえ、金閥に台湾民俗への愛があったとしても、そこに台湾人としての尊厳のよりどころを求める以外に方策のなかった楊にとっては、金閥の姿勢は、やはり同じ側に立って権力に抵抗している、という共感を100%得られた、とは言えなかったのはやむをえなかつたかもしれない。裏を返せば、金閥の台湾への愛がどんなに自己意識として深いものだったとしても、楊には所詮は自らの文化が圧殺される心配のない植民地統治側の人間の第三者的な愛に見えてしまったのかもしれない。

3.5. 人類学とレイシズム、優生思想

前項では、金閥丈夫と楊雲萍という関係を軸に、金閥の個人的な台湾民俗への姿勢を検討した。しかし、川村の批判は、金閥個人に対するものではなく、人類学と言う近代的知のもつ原罪に対するものであるという（川村 1996, 1997）。であるならば、当然、金閥という個人によって顕在化する人類学という近代的知の問題性を考察しておかねばならないだろう。

川村が金閥をレイシストと判断した³¹⁾根拠のひとつとして、「わきくさ物語」及び「アイヌの腋臭」「胡人の匂ひ」という随筆がある。戦前に出版された『胡人の匂ひ』に収録

された上記三作品には、確かに今日の基準からいふと、人種差別的といわれても仕方のない表現が散見される。たとえば、人種によつては大変に匂うものがあると強調されている。また、人間の腋臭は動物的形態の遺残であつて、進化学上からいふと下等な特徴である、と金閥は言う（金閥 1943: 15）。戦前の人類学では、まだ人種による進化の度合いの違い、といったことがはじめて議論されていたのであろう。この点では、金閥は、時代的な拘束を受けていた。しかし、金閥の場合には、欧米人がもっとも進化した人種であるという一般常識を覆したい、という意図があつたものと思われる。なぜなら、金閥によれば、腋臭を基準にすれば、高等な人類は欧米人ではなく、日本人や中国人（漢人）になるからである。このような西欧中心主義を排する金閥の思考は、同書に掲載された「人類及び人種は多源か」と題する隨筆では、次の様に表現されている。「(人類の起源にたいして) いづれの時代にも多源説よりは單源説が、より真らしい印象を与へたのである。これは判定者が古来の基督教的单源説の思考法に慣れ、その影響を完全に脱却してゐなかつた為めであらうと思われる」（金閥 1943: 88）と。このことから、次のような事が考えられる。つまり金閥は、人種の違いによって進化の度合いが異なるという思考自体には批判的ではなかつたものの、これを西欧中心主義的な進化思想に還元する事を批判した。また日本人と台湾人について身体的な特徴を進化と結びつけて優劣を論じる、という発想はなかつたと思われる。

30) 池田敏雄は、当時の『民俗台湾』の発起人のひとりとして、金閥の側から、この問題を論じている。彼によれば、金閥は、楊が民俗に関心を寄せていたのを知っていたが、楊が『文芸台湾』に関わっていたこと、金閥が『文芸台湾』の編集方針の偏りに疑問を持っていたことなどから、『民俗台湾』の創刊について「趣意書」の公表の直前まで楊に相談しなかった、と推測している（池田敏雄 1982: 142-144）。金閥の側から見れば、楊の民俗表象に対する考え方と金閥のそれとの間には一定程度の距離があると判断されたと思われ、この距離感が、楊には冷たさとして映つたとも考えられる。

31) より厳密に言えば、人類学がレイシズム的思想を持つ事のひとつの表現形が金閥の思考である、というべきであろう。

日本人と台湾漢人を区別しない姿勢は、優生思想に関しても基本的には維持されていたと思われる。金閔(1941a)は、日本人と台湾漢人の混血が何か重大な生物学的な問題を生み出す、ということはないだろう、と推論しているし、筋肉的労働能率の向上などの点で、日本人のほうが優っている、と示唆してはいるものの、これをもって、台湾漢人ととの混血を否定し、日本人の「優秀性」を保持しようと考えていたと断定する根拠も見当たらない。

優生学は、1883年にイギリスのフランシス・ゴルトン卿が作り出した、遺伝子を利用して人間を「改良」することを目指す「科学」である。近代社会では病者や身体的欠陥のあるものが治療され、保護されるようになったが、このことによってかえって人類は自然界とは異なる逆淘汰的な影響をこうむるようになり、悪の遺伝が人類を退化させる、という議論が19世紀末から欧米を中心に勃興した。そして優生学は、悪の遺伝を阻止するために、積極的優生学、すなわち適応者の生殖率を増加させ、人間を改善する、という方向性と、逆に不適応者の出生率を抑制するために、断種や隔離を行う消極的優生学という方向性へと進んだ。優生学は容易に人種差別と結びついた、ということも見逃すことはできない。アメリカでは、移民の制限政策を推進する根拠として、最初にヨーロッパから移住したピューリタンや北欧系の人々は優秀だが、それ以外の人種は「劣等人種」である、と考えられた(トロンブレイ2000)。日本でも欧米の優生思想が持ち込まれた。1930年に

設立された日本民族衛生学会では、劣等民族にアイスを位置付けた。1940年には、「国民優生法」が成立し、戦争を戦い抜く人的資源として利用できない病者や障害者の断種が可能、とされた(藤野1998)。金閔が上記の文章を発表したのは、このような時代背景にも関係があるだろう。ただし、金閔の論調からは、消極的な優生学の思考は希薄であるし、人種による遺伝的優劣、という問題の立て方からは抜け出せなかったものの、台湾漢人を差別すべき対象とまで見ていた、と考えられる確たる根拠は見出せない³²⁾。

4. 「グレーソーン」の言論空間における異質な語りの許容

前節では、主に金閔を軸としながら、『民俗台湾』を巡って最近繰り広げられた批判を再検討してきた。金閔に主に焦点を当てたのは、『民俗台湾』関係者の中で、参加者達から金閔が中心人物として一目置かれていたこと、また金閔が他の関係者と比べて植民地政策への寄与という点で積極的であったと批判されたこと、また大東亜民俗学へも積極的に関わろうとしていたと指摘されたことに起因している。つまり、池田や国分には良心的抵抗があったかもしれないが、金閔には、植民地統治への積極的関与があった、という指摘がなされ、金閔が「民俗台湾」の植民地主義性を代表していた、と考えられた。

しかし、筆者の見る限り、金閔に台湾漢人に対する差別意識があったと断じる積極的根拠は見出せなかった。ただ、台湾の民俗に対する愛に、植民地統治者側のいわば「余裕」

32) 小熊は、優生思想に基づいた調査研究の便のために、台湾人の協力者や組織を必要とした、と指摘したが、その証左は提示していない。『民俗台湾』を利用して、台湾漢人の形質人類学的、優生学的調査を行った(あるいは行おうとした)形跡は、誌上からはほとんどかがえない。『民俗台湾』誌上では、「甲状腺腫」について、本島人の間での呼称、それについての俗信や観念、民間での治療法について、読者から資料を提供してほしい旨の広告が出されたことがある(1941年1卷1号)。しかし、それに対して寄せられた回答は、非常に少ない(例えば、1卷3号:46など)。また、『お月さまいくつ』に収録された「「古」字」「嬰兒」「台灣の摶疾文献」などから考えると、金閔には、甲状腺腫と漢字との関係に興味があったことが知れる。「腋臭」についてもそうであるが、金閔には、自然科学的な興味だけでなく、民族、人種によって、人間の身体的特徴が文化や文学にどのように反映されるのか、にも興味を抱いていたようだ。

のようなものがあったことは確かかもしれない。どんなに金閥が台湾の文化や工芸を愛で、台湾青年を賞賛しても、やはり民俗の改変を迫られているのは台湾のそれであって日本のそれではない。『民俗台湾』誌上では、日本人の民俗の台湾での変化についても雑誌では取り上げるべきである、といった議論もなされているが³³⁾、これも所詮は改変を強制されない構造的な強者の「余裕」あるいは自由な選択肢でしかない。台湾漢人の側の文化は、当局の抑圧を如何に和らげるかという策を弄さない限り、同化の高波に飲み込まれる危険性が大なのである。このあたりの危機意識の差のひとつの現われが金閥と楊のズレであったとも考えられよう。どんな良心も、それが構造的強者の側から示された限りでは、弱者には気休めに聞こえてしまう可能性は大である。

しかし、このような強者一弱者の構造の存在を認め、金閥ら日本人の運動がこうした構造的権力の上に寄生した営みであることを免れ得なかったことも認めた上で、それでもその権力性を、逆に台湾漢人の民俗の保存と彼等の民族的尊厳の維持に役立たせようと努力したと考えることも可能である。しかも、彼等自身が寄って立っていた支配者側の権力性も全く自由な権力性ではなく、彼らの上にはより大きな軍国主義的な権力が覆い被さっていた。それゆえ、日本人であっても彼等の活動が当局の嫌疑の対象となり、それから免れるためには弾除けのような時局迎合的な語りを連ねなければならなかつたことを想起すべきだろう。そのため、彼らなりの愛があつて、台湾の民俗を守ろうとしても、それをストレートに表現することはできなかつた。そこで、その意味で、『民俗台湾』では、合理性のある民俗の改善は肯定しながら、皇民化の

不合理な押し付けに対する反対する、という形で台湾の文化を守る戦術を探った。つまり、この運動において金閥らは、植民地暴力の傘を着ながらも同時にその権力に抑圧された中で、自らの言論空間を維持しようとしたと考えることは可能だろう。

また、金閥の場合には、科学者あるいは広い意味での人類学者としてのアカデミックな教育を受けていた事もあり、関心の核には、台湾というローカルな事象への愛着だけではなく、むしろ東アジアあるいは東南アジアを含めた広い地域における台湾の人類学的位置付け、人類の進化の歴史があった。このような彼の興味関心故に、おそらく台湾の民俗に対する愛は、池田や、ましてや楊と比べた場合、淡白にならざるをえなかつたといえるかもしれません、日本の軍事的な支配領域の拡大を、自らの学問的活動の拡大のチャンスととらえる視点があったといえるだろう。金閥に自身の学問成果を植民地統治に活用しようという意図がどのくらいあったかは明らかではないとしても、その営為のあり方自体、植民地の拡大と表裏一体であったという側面があったことは否定しえないのである。

金閥には台湾漢人を差別する意識が無かつたとしても、台湾を植民地のくびきから解放しよう、という意志があったわけではない。『胡人の匂ひ』に採録された「B君とG君」(209-216頁)では、西洋の植民地下で侵略、抑圧に苦しむ印度、アフリカからパリにやってきた研究者のB氏とG氏との出会いについて語っているが、そこではパリで研究にいそしむ現地出身の研究者が抱える矛盾や苦悩に接した金閥の心情が吐露されている。しかし、このような状況を記す金閥には、わが身を振り返って自らが台湾において抑圧する強者の立場に立っていることに思い至る、とい

33) 例えば、4卷9号の「奉公運動と台湾の民俗研究」と題する座談会で、領台当時からの内地人の五十年の生活変化過程を取り上げる提案が中村哲からなされている。彼は、日本文化が台湾文化の長所を取り入れる場合を想定し、それによって更により文化が生まれ、台湾での経験が、日本が大東亜を背負っていく上で役に立つだろう、という論理を立てている(16ページ)。

うことはなかったようだ。おそらく、金関には、自身が台湾の人々に対して抑圧したり偏見を持ったりといった意識が無かったために、自らがその一部となっている台湾の人々との構造的な関係について、思いが及んでいなかつたのだろう。むしろ、『民俗台湾』運動において、自己認識としては被抑圧者の方に近い、と規定していたとも考えられよう。このことから、彼が自らの権力性に無自覚であった、という非難を受けたとして、反論する術は無いだろう。

つまり、金関は、日本による台湾統治そのものを否定してはいなかった。また、『民俗台湾』の成果は植民地統治に役立たせることができることも述べている。ただし、その役立たせ方は、日本人の統治に資するためというよりは、台湾人の側にたって台湾人の現実を無視した植民地政策 - 皇民化一を批判するためであったと考えることも可能だろう³⁴⁾。

以上は金関を中心とした場合であるが、金関と池田、金関と楊という個別の人間、あるいは日本人と台湾漢人とでは、『民俗台湾』との関わり方の動機は、もちろん必ずしも一致していなかった。楊を含む台湾漢人は、構造的に弱い立場の被抑圧者であり、民俗文化を記録し保存することによってのみからうじて自己アイデンティティを保持する術を確保しようとしていた。

他方、池田は、日本人であったため、楊のように台湾の民俗の研究を自らのアイデンティティと結びつけて考える必要があったわけではないが、台湾の萬華に生きており、興味の基点はあくまで台湾の萬華であり、萬華への深い愛着があったことは、『民俗台湾』を含めて彼が寄稿した諸々の文章に占める萬華

関係の分量の多さにも表れている³⁵⁾。その意味で彼の発想は台湾における民俗の保存、保護が第一義としてあったといってよいし、日本人でありながら台湾漢人へのシンパシーを非常に強く持っていた、と言えるだろう。

金関及びその他の『民俗台湾』参加者の一人一人の間には、『民俗台湾』への思い入れに違いがあったことは容易に想像できる。池田による後の回想にはなるが、当初『民俗台湾』に参加しながら、次第に雑誌から遠のいて行った東方正義のような人の場合には、支配者意識が過剰であったために、『民俗台湾』に溶け込めなかった、と論評されている（池田敏雄 1982: 132）。しかし、逆にいえば、楊をはじめとし、台湾の社会運動に関わった台湾漢人、萬華をこよなく愛した池田、考古学、民俗学者として『民俗台湾』にかかわり、多くの回想を残している国分らが、金関の元を離れなかつたことは想起しておくべきだろう。彼等の間にも思惑の違い、台湾の民俗に対する愛情や意味付けに温度差があったとしても、当初の楊の批判以外には『民俗台湾』の存続に亀裂を生むような事態は発生しなかつたことは特筆すべきことであろう。

『民俗台湾』が存続した理由は、確かに同床異夢的な部分があったことは否めない。しかし、これまで見てきたことからでは、同床異夢の異なる夢の一方を植民地権力への同一化、植民地政策への貢献のベクトル、他方を「民俗」を武器にした抵抗へのベクトルにクリアに区分することは不可能である。なぜなら、継続的に参加したメンバーは、だれもそのどちらかにのみ軸足を置いた著作姿勢を持っていなかつたからである。あるいは、どちらかにのみ軸足を置いている、と明言して著

34) 金関が台湾の風俗習慣の現状を記録することによって、植民地に於ける現実的な諸問題の解決一特に、被統治者への適切な施策に貢献しようと本気で考えていたのであれば、彼の姿勢は、ある意味マリノフスキイのそれに近似しているかもしれない。マリノフスキイは、遡源的に植民地化以前の手付かずの社会を類推するサルベージ人類学、純粹に科学的な諸問題の追及に明け暮れる人類学を痛烈に批判していた。この点については、清水昭俊氏から御教示いただいた（清水 1999）。

35) 末成道男編 2003『池田敏雄台湾民俗著作集』全2巻は、池田の主要な著作を網羅しているが、そのほとんどは萬華における調査をもとにしている（上水流 2003）。

作活動を行っていたわけではなかったからである。どの参加者も、皇民化政策に総論としては賛成することが、雑誌の存続の最低条件であることを受け入れざるを得なかった。しかし逆に言えば、皇民化を推進することに賛意を表する、という表の踏絵を踏んでおくことによって、それぞれの真意を表明することを避けておくことができたのである。それゆえ、参加者の中には、より植民地支配に肯定的な見解を持つもの、より否定的な見解を持つものがいたとしても、一定程度の台湾の民俗への愛着がある限り、雑誌を空中分解させない程度の範囲内であれば、雑誌への参加が暗黙のうちに許容された。『民俗台湾』は、このような危うい薄氷を踏むようなバランスの中で維持されてきた、といえる。また参加者達は、植民地政策への貢献のベクトル、「民俗」を武器にした抵抗へのベクトルの双方をない交ぜにした「グレーゾーン」の中に、それぞれの自らの参加の意図を滑り込ませたのであり、自分とは微妙にズレを見せる他者の『民俗台湾』への参加のスタンスを受け入れたと考えられる。

5. 終わりに

以上、本論では、『民俗台湾』運動の中に生み出された「グレーゾーン」へ、各参加者が相互に微妙に異なる自らの意志を潜り込ませたことを指摘した。このことから筆者は、植民地主義と共に犯関係に有る民俗学者・人類学者、というステレオタイプ化された植民地主義批判に対して、より異質化された語りの可能性を提起したい。何故なら、その生まれ

ゆえに支配者側に立つことが先驗的に規定された知識人であっても、支配者側の植民地的な抑圧について疑問を感じていたものもあったからであり、中には日常的な実践の中で、被支配者への抑圧に対する抵抗、あるいは抑圧緩和への助力を試みたものもいたからである³⁶⁾。我々は、とかく明確な立場表明を行った抵抗以外の言説を植民地主義的である、と断罪しがちであるが、自分とは違った体制下の人の行動を、現在の分析者の社会が持つ一般的価値観で判断することは、自らを安全な高みに置いたまま、「見る者」の権力性に無意識であるという点において、植民地主義と同じ誤謬を犯している、といわざるを得ない³⁷⁾。

しかし、付け加えて置けば、本当に問題とするべきは、『民俗台湾』や金闇丈夫に植民地主義思想や優生主義思想があったかなかつたか、と言う点について「真実」の所在をつきとめることではないと考える。なぜなら、金闇らが残した資料や周囲の人々の証言から再構成される「過去」は、その作業を行う人の見方によって異なることは十分ありうるからであり、それぞれが、確からしい証拠に基づいて持論を展開すれば、議論は水掛け論に終わる可能性が高くなる。もちろん、「過去」の「真実」に近づこうとする仕事は大事であるし、本論でもその作業を行った。そのことによって、より説得的な「過去」を再構成しようとしたのが本論である。しかし、そのことによって、『民俗台湾』及び当時のそしてそれを受け継いだ今日の人類学が植民地主義から完全に逃れられるわけではないだろう。では何をもって判断すればよいのであろう

36) 池田敏雄は、文芸協会の発会式のようなフォーマルな場所で、あるいは街中を自転車で走るときに、故意に中国風の衣服を着たり、日本の国防服への反抗心を示したりもしたという（洪 1981: 11-12）。

37) 塚本はこのような行為を「まるで紅衛兵によるつるしあげと同様の幼稚で粗暴な行為」（塚田 2000:13）と指摘している。また、清水は、後世の時点から時間を遡って行う歴史批判は、批判の時点での歴史認識に依拠するものであって、当時を生きていた行為者には参照することが出来ない点を批判している。即ち、歴史の批判は、未来が未確定な過程のさなかにある者と視野を共有しつつ行うべきものである、と述べる（清水 1999: 598）。

か。筆者は、それは考察の対象となっている台湾の文化を生きてきた当時の人々及びそれを受けついで今日生きている人々にとって、当該雑誌がどのような意味を持つ雑誌であると受け止められているかという面が評価されることによると考える³⁸⁾。

先に、『民俗台湾』は、戦後、日本人のみならず台湾の人々によっても良心の表れた雑誌であったと評価された、と述べた。しかも、当時『民俗台湾』に関わった人ばかりではなく、戦後世代の研究者によってもその評価が引き継がれているという。このことは、『民俗台湾』が当時の政治的なイデオロギーを差し引いたとしても、戦後の台湾の人々にとって十分な学問的或いは資料的な価値を有している、ということであろう。もちろん、このような人々の思考を、日本植民地統治によって飼いならされたため、と断じることもできるだろう。しかし、たとえそうであったとして、『民俗台湾』という事象やその関係者が、台湾の人々によって肯定的な過去として記憶され、またそれが個体から個体へ、世代から世代へと伝達されて共同化されているのであるとするならば、そのこと自体が、植民地主義という批判に打ち克つ基礎になるのではないだろうか。『民俗台湾』が戦後何度も復刻出版されている事実一つとっても、同誌が政治的なイデオロギーの糺余曲折を越えて資料として歴史の風雪に耐えうる価値を持ちつづけている証左であろう。今後は、金闇の弟子たちへのインタビュー調査を通して、彼らにとっての金闇や『民俗台湾』の持つアリティを記憶の中から浮き彫りにすることを通して、植民地期の日本の人類学と植民地統治の関連について、さらに考察を進めていくことが必要だろう³⁹⁾。

参考文献

- 淡野安太郎 1944 「現代台湾内地人風俗所感」、『民俗台湾』、4 (3) 7-9.
- 陳 鑾紅 1997 『領台時代の台湾文化与日本——以『民俗台湾』為中心』、東吳大学日本研究所博士論文。
- 藤野 豊 1998 『日本ファシズムと優生思想』、京都：かもがわ出版。
- 呉 密察（食野充宏訳） 2002 『『民俗台湾』発刊の時代背景とその性質』、藤井省三・黄英哲・垂水千恵編『台湾の「大東亜戦争」—文学・メディア・文化』、231-265、東京大学出版会
- 編輯部 1943 「『民俗台湾』編輯座談会」、『民俗台湾』3 (4): 2-14.
- 本社 1981 「林本源中華文化教育基金会研究獎助頒獎典礼暨台灣風物創刊三十週年紀念會紀實」、『台灣風物』31 (4): 1-12.
- 池田鳳姿 1990 『『民俗台湾』創刊の背景』、『沖縄文化研究』16、法政大学沖縄文化研究所
- 池田麻奈 1982 『『植民地下台湾の民俗雑誌』解題』、『台湾近現代史研究』4号：109-120.
- 1998 『『民俗台湾』執筆者別作品一覧』、復刻版『民俗台湾』附録、台北：南天書局
- 池田敏雄 1943 「台北市艋舺に於ける媳婦仔・養女制度」、『民俗台湾』3 (11): 12-15.
- 1982 「植民地下台湾の民俗雑誌」、『台湾近現代史研究』4号：121-151.
- 上水流久彦 2003 「解題」、末成道男編『池田敏雄台湾民俗著作集』下：585-647、東京：綠蔭書房
- 金闇丈夫 1941a 「皇民化と人種の問題」、『台湾時報』1月号 p.25
- 1941b 「民俗への愛 楊雲萍君に答ふ」、『民俗台湾』1 (2): 43-45 [台湾日日新報 6月2日付け夕刊学芸欄からの転載]
- 1941c 「村山智順著「朝鮮の郷土娯楽」」、『民俗台湾』1 (4)
- 1942 「柳田国男著「方言覚書」」、『民俗台湾』2 (7): 46.
- 1943 『胡人の匂ひ』、台北：東都書籍
- 1976 『木馬と石牛』、東京：角川書店
- 1980 『お月さまいくつ』、東京：法政大学出版局
- 川村 済 1996 『「大東亜民俗学」の虚実』、講談社選書メチエ
- 1997 「植民地主義と民俗学／民族

38) 信頼できると思われる資料をもとに、「事実」を再構成して非難の応酬をすることの不毛性については、内田（2003）を参照されたい。

39) なお、戦後台湾で発刊された『台湾風物』という雑誌は、『民俗台湾』を継承したものとの指摘を笠原政治氏より頂いた。確かに、『台湾風物』の初期の編集には楊雲萍が関わっている。また、楊は、発刊を考えていたとき、それ以前にあったのは『台湾風土』と戦中の『民俗台湾』であったと回顧している。即ち、楊らは、新雑誌を作るうえで『民俗台湾』を参考にしたのであろう（本社 1981）。

- 学』,『AERA Mook 民俗学がわかる。』, 136-140, 東京:朝日新聞社
- 国分直一 1941 「童乩の研究」下,『民俗台湾』1 (3): 7-9.
- 1988 「金関丈夫」, 綾部恒雄編『文化人類学群像3—日本編』, 243-272, 京都:アカデミア出版会
- 1997 「『民俗台湾』の運動はなんであつたか」,『しにか』8 (2): 122-127.
- 黄 啓瑞 1943 「台灣に於ける養女媳婦仔制度雑考」,『民俗台湾』3 (11): 9-12.
- 洪 茂榕 1981 「懷念連襟兄 池田敏雄先生」,『台灣風物』31 (2): 8-16.
- 松田素二 1997 「植民地文化における主体性と暴力—西ケニア、マラゴリ社会の経験から」, 山下晋司・山本真鳥編『植民地主義と文化人類学のパースペクティヴ』, 東京:新曜社, 276-306.
- 三尾裕子 2005 「『民俗台湾』と大東亜共栄圏」, 貴志俊彦・荒野泰典・小風秀雅編『「東アジア」の時代性』, 広島:渢水社, 144-160.
- 小熊英二 1997 「柳田国男と「一国民俗学」,『AERA Mook 民俗学がわかる。』, 146-150, 東京:朝日新聞社
- 2001 「金関丈夫と『民俗台湾』—民俗調査と優生政策」, 篠原徹編『近代日本の他者像と自画像』, 24-53, 柏書房
- 岡田 謙 1941 「民俗について」,『民俗台湾』1 (1): 2-3.
- 王 詩琅 1981 「台灣民俗学的開拓者池田敏雄兄」,『台灣風物』31 (2): 6-7.
- 王 昭文 1991 『日治末期台灣の知識社群(1940-1945) — 『文芸台湾』,『台灣文学』及『民俗台湾』三雑誌の歴史研究』, 清華大学歴史研究所修士論文
- Parry, B. 1994 "Resistance Theory: Theorizing Resistance or Two Cheers for Nativism", Barker, F., P. Hulme & M. Iversen (eds.), *Colonial Discourse: Post Colonial Theory*. Manchester: Manchester University Press.
- 柳 枝萬(記録) 1961 「台灣民俗研究の回顧 金関丈夫博士歓迎座談会」,『台北文献』10 (1): 55-60.
- 坂野 徹 2003 「漢化・日本化・文明化—植民地統治下台湾における人類学研究—」,『思想』949: 42-69.
- 2005 『帝国日本と人類学者 1884-1952年』, 東京:勳草書房
- 清水昭俊 1999 「忘却のかなたのマリノフスキイ—1930年代における文化接触研究—」,『国立民族学博物館研究報告』23 (3): 543-634.
- Shimizu Akitoshi 1999 "Colonialism and the Development of Modern Anthropology in Japan", Jan van Bremen and Akitoshi Shimizu (eds.), *Anthropology and Colonialism in Asia and Oceania*, Richmond: Curzon Press, 115-171.
- 鈴木満男 1999 『「帝国の知」の喪失』, 東京:展転社
- 戴 文鋒 1999 『日治晚期の民俗議題與台灣民俗学—以『民俗台湾』為分析場域』, 中正大学歴史研究所博士論文
- トロンプレイスティーブン 2000 『優生思想の歴史 生殖への権利』, 東京:明石書店
- 塚田亮太 2000 「楊雲萍初期作品の検討—所謂社会主義憧憬をめぐって—」, 日本台湾学会第一回学術大会論文(口頭発表用)
- 内田 樹 2003 『ためらいの倫理学 戦争・性・物語』, 角川文庫
- 山路勝彦・田中雅一編 2002 『植民地主義と人類学』, 西宮:関西学院大学出版会
- 山下晋司・山本真鳥編 1997 『植民地主義と文化人類学のパースペクティヴ』, 東京:新曜社
- 楊 碧川編著 1997 『台灣歴史辞典』, 台北:前衛出版社
- 楊 雲萍 1941a 「研究と愛」,『民俗台湾』1 (2): 43.
- 1941b 「文脈と語氣 金関丈夫先生に答ふ」,『民俗台湾』1 (3): 39-41.
- 1981 「池田敏雄先生追悼辞」,『台灣風物』31 (2): 1.
- 1983 「金関丈夫先生の思いで」,『えとのす』21号
- n.a. 1943 「座談会 柳田国男氏を囲みて」,『民俗台湾』3 (12): 2-15.
- 1944 「座談会 奉公運動と台湾の民俗研究 8月4日・台北にて」,『民俗台湾』4 (9): 10-19.
- 1961 「台灣民俗研究の回顧(金関丈夫博士歓迎座談会)」,『台北文物』10 (1): 55-60.
- 1990 「座談会 中村先生を囲んで」,『沖縄文化研究』16: 392-393.

『ホージャ・ハサン・サヒブキラーン伝』

フェルガナ盆地における民間所蔵史料の研究

河 原 弥 生

(日本学術振興会特別研究員〔東洋文庫〕)

Tadhkira of Khwāja Ḥasan Ṣāḥibqirān: Study on a private manuscript in Ferghana Valley

KAWAHARA, Yayoi

JSPS Research Fellow, Toyo Bunko

The purpose of this article is to introduce and study an unique manuscript tentatively named “Tadhkira-i Khwāja Ḥasan Ṣāḥibqirān,” which is owned by a resident in Altariq in Ferghana Valley, with showing photos, Arabic texts, Japanese translation. Khwāja Ḥasan is one of the sons of Āfāq Khwāja, who played an important political role in Eastern Turkistan at the end of the 17th century.

This manuscript takes the shape of scroll. It has no information about the author, the place and the period of its completion. This manuscript may be a document certified at a qadi court, because it had been validated by two stamps of qadis, which have the dates of 1870–1880s. It consists of mainly three parts. The first part is a tree diagram of general genealogy from Ādam to prophet Muḥammad. Texts start at the beginning of the second part, which deals with mainly the genealogy from prophet Muḥammad to Āfāq Khwāja. The third one is the biography of Khwāja Ḥasan, which is probably the main part of the manuscript. It is a mystery that another genealogy written on another paper by another copyist is inserted between the second and the third parts of texts. This genealogy shows a long line of descendants of Āfāq Khwāja from his daughter.

The biography of Khwāja Ḥasan contains some other information than known sources like “Tadhkira-i ‘azīzān”, “Tadhkirat al-Hidāyat”, “Hidāyat-nāma”, “Āfāq Khwāja manāqibi”, and “Sirr al-aḥbāb”. These sources describe what Khwāja Ḥasan had done after the death of his father; he left Kashgar for Hindustan with his brothers. Spending a long time in Hindustan and in Mawarannahr, he frequently went to war against Junghars. On his way he was married the daughter of king or the shaykh of Hindustan, and they had a child. But the child died young. At the end of his life, he went to Qarātāgh town in Ḫiṣār, where he was assassinated with poison by one

Keywords: Naqshbandiya, tadhkira, Kashgar Khwajas, Ferghana, private documents

キーワード: ナクシュバンディー教団, 聖者伝, カシュガル・ホージャ家, フエルガナ, 民間所蔵史料

Muhammad Ridā bīk, the mayor of the town.

The description about his journey to Hindustan and Mawarannah in “Tadhkira-i Khwāja Ḥasan Ṣāḥibqirān” almost corresponds with above mentioned sources. But after his arrival to Qarātāgh “Tadhkira-i Khwāja Hasan Ṣāḥibqirān” gives a full detailed account about the marriage with one Rābi'a. Khwāja Ḥasan was poisoned two months after the marriage with her. Seven months after his death Rābi'a bore a son. In accordance of the last will of Khwāja Ḥasan, Rābi'a and her brother named him Khwāja Qāsim and had leave their town for Khaṭlān district with twelve houses of their relatives. They survived in Sayyād village in Khaṭlān.

“Tadhkira-i Khwāja Ḥasan Ṣāḥibqirān” therefore shall be a important and interesting material that gives complementary information about the activity of Khwāja Ḥasan and indicates the existence of “descendants” of Khwāja Ḥasan in Khaṭlān.

- I. 『ホージャ・ハサン・サーヒブキラーン伝』について
はじめに
1. 発見の経緯と史料の概要
 2. ホージャ・ハサンの活動と生涯—他の史料との比較検討
 3. 『ホージャ・ハサン・サーヒブキラーン伝』の特徴

- おわりに
- II. 『ホージャ・ハサン・サーヒブキラーン伝』アラビア文字テキスト
- III. 『ホージャ・ハサン・サーヒブキラーン伝』日本語訳
- IV. 『ホージャ・ハサン・サーヒブキラーン伝』写真

I. 『ホージャ・ハサン・サーヒブキラーン伝』について

はじめに

本稿は、ウズベキスタン共和国のフェルガナ盆地に住むある老人が私蔵するチャガタイ語史料、『ホージャ・ハサン・サーヒブキラーン伝 (Tadhkira-i Khwāja Hasan Ṣāḥibqirān)』(仮称) の紹介とその検討を試みるものである¹⁾。この史料は、所謂「カシュガル・ホージャ家」の一員であるアーファーク・ホージャ (Āfāq Khwāja) 一本名ヒダーヤトゥッラー (Hidāyat Allāh) — (1693-94年没) の息子で「サーヒブキラーン」の異名を持ったホージャ・ハサン (Khwāja Hasan) の系譜と伝記を記したユニークな史料である。

周知のように、ティムール朝崩壊以降19世紀に至るまでの東西トルキスタンの歴史に、ナクシュバンディー教団のシャイフたちは大きな役割を果たしてきた。とりわけ、16世紀の教団の指導者マフドゥミ・アザム (Makhdūm-i A'zam) 一本名ホージャ・アフマド・カーサーニー (Khwāja Ahmad Kāsānī) — (1464-1542) の子孫のうち、東トルキスタンに赴いて活動した一族「カシュガル・ホージャ家」の活動は、17世紀から19世紀の東トルキスタンの政治史において、重要な位置を占めていた。またこの一族がイスハーキヤ (Ishāqiyā) とイーシャーニーヤ (Ishāniya) のアーファーク統 (Āfāqiya) の二党派に分かれ、主導権をめぐって内部対立していたこともよく知られている²⁾。しかし、「カシュガ

1) この史料についてはすでに Kabaxapa, Я. 2004 の簡単な紹介がある。

2) 詳しくは、小松編: 302-305, 羽田 1982: 1-48 を参照。東西トルキスタンで活動したマフドゥミ・アザムの子孫の二つのグループについて、様々な呼称が用いられている。ホージャ・イス /

ル・ホージャ家」に関する史料は多くはない。カシュガル・ホージャ家に関する著名な聖者伝 *Tadhkira-i 'azzān* または *Tadhkira-i khwājagān*³⁾ がイスハーキーヤ寄りの立場から書かれていることから、イスハーキーヤの形成や活動については、これまで比較的よく研究されてきた⁴⁾。一方で、アーファーク統に関しては、アーファークの曾孫の兄弟が清朝に驅逐されてバダフシャンで殺された事件や、その子孫とされるジャハーンギール・ホージャ (Jahāngīr Khwāja) のカシュガル侵入、ヤックープ・ベク (Ya'qūb bīk) 政権で重要な役割を担ったブズルグ・ホージャ (Buzurg Khwāja) についてなど、19世紀の事件についてはいくつかの専論が発表されて久しいが⁵⁾、アーファークの直接の子供たちの活動や、その子孫については、イスハーキーヤとの対立において度々言及されながらも、一次史料が乏しいことから充分な検討はなされてこなかった。近年、アーファーク統に属する一次史料の研究も始まったものの⁶⁾、世界各地の研究機関等に所蔵される伝記類は奇跡譚に富む性格を帶びており、難解さからか

あまり利用されてこなかった。しかし、旧ソ連などではすでに、伝記類を利用して、スエーフィー教団やそのシャイフ、彼らが関わった歴史事件に関する研究が増えつつある⁷⁾。伝記には、しばしば非現実的な奇跡譚が盛り込まれているが、一方で王朝によって編まれた年代記などには見られない、当時の人々の活動が生き生きと描かれ、当該地域社会の様相を写し出す貴重な史料とも言えるのである。

そこで本稿では、本史料の発見経緯と描かれているホージャ・ハサンの活動を紹介し、他の諸史料と比較検討したい。併せて、全文の日本語訳、アラビア文字テキスト、史料の写真を提示する。

1. 発見の経緯と史料の概要

この史料はフェルガナ州アルトゥアリク (Олтиарик) 郡ガイラト (Файрат) 村に住むトラハーン・ワリーエフ (Тұрахон Валиев) 氏の家に所蔵されており、2003年の調査で筆者が見い出すまで、その存在は学界には全く知られていなかった⁸⁾。

筆者が所有者の家を訪ねることになったき

↗ ハーク・ワリー (Khwāja Ishāq Waltī) の子孫については、「イスハーキーヤ（イスハーカ派、イスハーカ統などを含む）」、「黒山党（黒山派、カラタグルクなどを含む）」など、また、イーシャーニ・カラーン (Ishān-i Kalān) ことムハンマド・アミーン (Muhammad Amin) の子孫については「イーシャーニーヤ」、またその孫で東トルキスタンで活動したホージャ・アーファークの子孫については「アーファークヒーヤ（アーファーク派、アーファーク統）」、「白山党（白山派、アクタグルク）」などである。しかし、「黒山党」と「白山党」は、より後代の東トルキスタンでの呼称である。また、後代の東トルキスタンにおいてはもっぱらアーファークの子孫が活躍したため、「イスハーキーヤ」に対して「アーファークヒーヤ」という対立概念が見られるが（例えば、小松編：304）、西トルキスタンにおけるムハンマド・アミーンの子孫の活動についても考慮するような場合には、「イスハーキーヤ」に対しては「イーシャーニーヤ」の呼称が適切であろう。このような理由により、本稿では便宜的にイスハーキーヤとイーシャーニーヤ、そしてイーシャーニーヤの一派としてアーファーク統という呼称を用いることにする。イスハーキーヤとアーファーク統の対立の始まりについては、澤田 2005: 304-310 を参照されたい。

3) 当史料の性格については澤田 1991 参照。

4) 澤田 1987, 澤田 1996, 澤田 2005 など。

5) 佐口 1963: 67-102, 405-467, 新免 1987 など。

6) 新免・菅原 2002, Жалилов, O. 2001 など。

7) 例えは数多くの聖者伝を用いて、18世紀から19世紀初頭にかけてのナクシュバンディー教団ムジャッディディー派の活動と、ブハラ・アミール国の君主らとのかかわりを論じたものとして、Babadžanov, B. M. 1996 や Von Kügelgen, A. 1998 がある。また、1898年に起こったアンディジャン蜂起の指導者ドゥクチ・イーシャーンの伝記も近年校訂出版され、蜂起に関する新たな研究が可能となりつつある。Манакиб-и Дукчи Ишан, 2004。

8) 筆者に本史料の複写と出版の許可を快く与えて下さったワリーエフ氏に記して感謝する。

っかけは全く別のことになった。筆者はかつて、フェルガナ盆地の主要都市マルギラン周辺に居住する「トラ (tÿpa/tûra)」と呼ばれる一族の調査を行った。この史料の所有者ワリーエフ氏は、この「マルギランのトラ」一族のある系統の子孫にあたり、ガイラト村には氏の父にあたるワリーハーン・トラのマザールが存在する。筆者はそのマザールの調査と一族の歴史についての子孫からの聞き取りを目的に、ガイラト村を訪ねたのである。トラハーン氏は先祖について詳細を知らなかったが、「私たちには系譜書が残されている」と言って、件の史料を見せてくれたのである。

ところが、見せられたものは、前半をアーファーク・ホージャに至る系譜が占め、後半をアーファーク・ホージャの息子、ホージャ・ハサンの伝記が占める未聞の史料であった。はたして、アーファーク・ホージャの娘の子孫を自称する「マルギランのトラ」に属する所有者の系譜は、別紙に別インクで別人の筆によって書き足され、途中に継ぎ足されていたのである⁹⁾。

この史料は幅 27cm、長さ 852cm の巻物である。一般にコーカンド紙と称される紙が用いられ、全部で 15 枚の紙が縦に張り合わせてある。その張り合わされた各紙一枚の長さはおよそ 59cm である。本文は青いインクで、ナスターイーク体で書かれている。上述した一部の挿入部分は上から 8 枚目にあたり、黒いインクで書かれており、更にその中の前半と後半で書き手が異なる(図 1 参照)。書名、著者名、執筆年は書かれていないが、本稿では便宜上、『ホージャ・ハサン・サーヒズキラーン伝』と呼ぶことにする。

本史料には全部で 25 回印章が押されているが、一種類の印章が幾度も押されており、利用されている印章は三種に過ぎない。その

うち二つが、カーディー・ライースおよびカーディーの印であり、それぞれ「ムッラー・ムハンマド・アザム・カーディー・ライース・イブン・バーバー・ナザル・バーバイ (Mullâ Muhammâd A'zam qâdî râ'is ibn Bâbâ Nazâr bây), 1294/1877-78 年」、「ムッラー・タシュ・フラド・カーディー・イブン・ダームラー・ビール・ムハンマド・マルフーム (Mullâ Tâsh Fûlâd qâdî ibn Dâmlâ pîr Muhammâd marhûm), 1301/1883-84 年」と読める。

この史料は、内容的には主に以下の三つの部分から成っている。第一の部分は系図であり、アーダムから預言者ムハンマドまでが示されている。これより下が本文であり、チャガタイ語で書かれており、全部で 287 行と斜めに 7 編の 4 バイトの詩がある。第二部分、すなわち本文の前半部分(1 ~ 101 行目)は、バスマラの後に、神と預言者ムハンマドに対する賞賛と「サイイドを尊敬しなければならない」という内容のハディースからの引用であるというアラビア語とそのチャガタイ語訳が続く¹⁰⁾。その後、詩を交えながら具体的に預言者ムハンマドの子孫の系譜の記述がなされる。そして系譜がマフドゥーミ・アザムを通じて最後にアーファーク・ホージャまで来た後、上述の継ぎ足し(102 ~ 118 行目)がある。第三部分、すなわち本文の後半部分(119 行目 ~ 詩の終わり)では、アーファーク・ホージャの息子、ホージャ・ハサンの活動について述べられている。本文の最後に「これについてムハンマド・スィッディーク・バルヒー (Muhammâd Sîddîq Balkhî) が詩を読んだ」と書かれており、詩で締めくくられている。本史料は、系図部分と後から挿入された部分を除けば、一般的な伝記によく見られる構成であり、本文は一つの作品であ

9) 河原 2005: 284-285。

10) いくつかのハディース集にもこれにあたるものは見られず、偽作である疑いがある。また、かつて紹介されたアーファーク統の史料にも同様のハディースとされる文句が見られるが、偽作の可能性が指摘されている。新免・菅原 2002: 37。

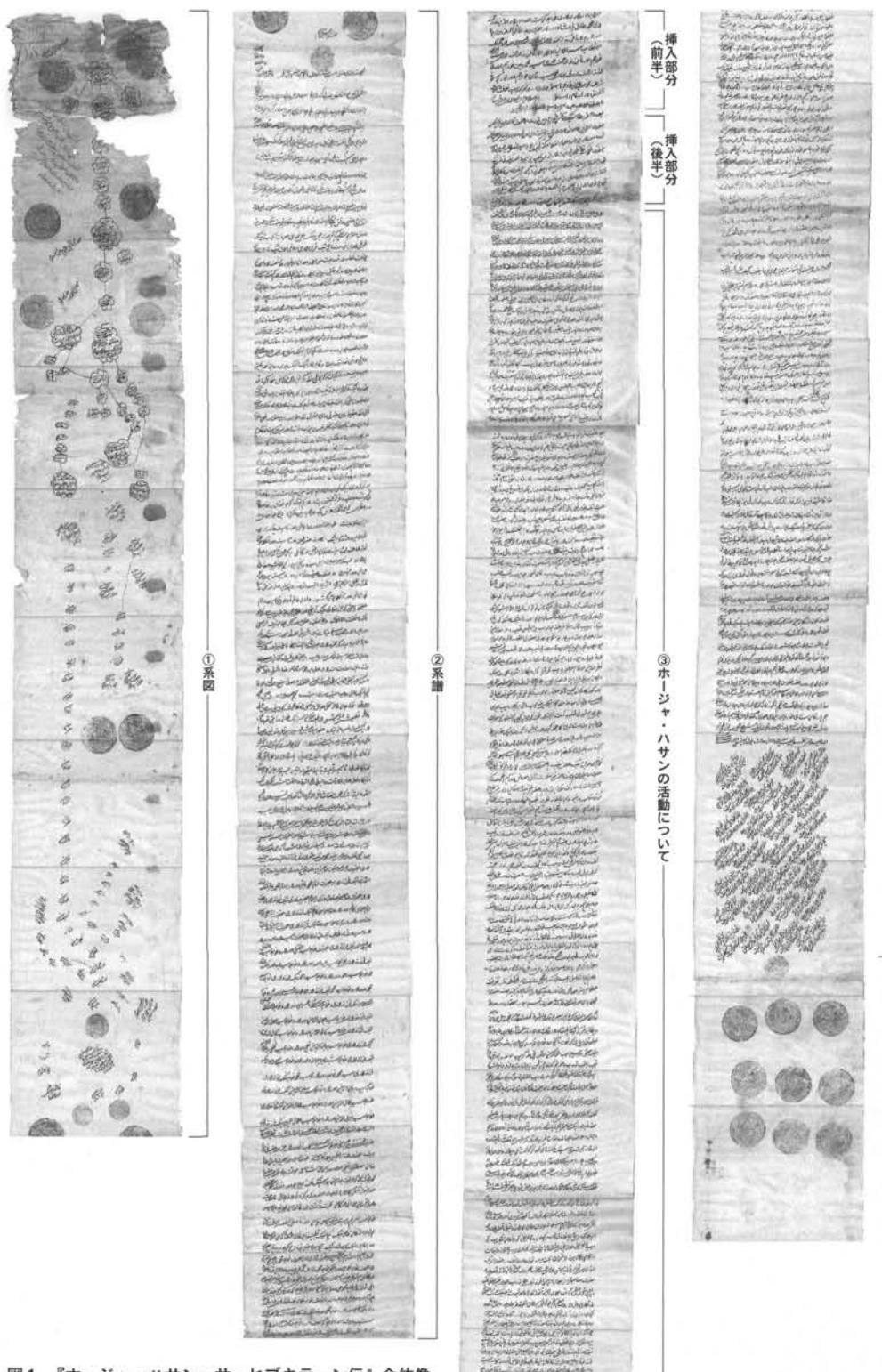


図1. 『ホージャ・ハサン・サーヒブキラーン伝』全体像

ると考えられる。

ところで、別系譜の挿入がなされた際に、もともとの本文の一部が消されており（119行目）、あるいはその前の何行かが切り捨てられた可能性が高い。すなわち、挿入の前はヒダーヤトゥッラーのラカブがアーファーク・ホージャであるという記述で終わり、挿入の後はホージャ・ハサンのラカブはサーヒブキラーンだったとの記述で始まる。しかしアーファークには五人の息子が知られており、一般的に伝記類には五人の名が列挙されるはずだが¹¹⁾、その部分が欠如していると思われる。実際に本史料に用いられたもともとの紙が一枚およそ59cmの長さなのに対し、挿入前後の紙は上下両方を足してもおよそ54cmしかない。このおよそ5cmの差には少なくとも2~3行が含まれていたはずであり、あるいは紙何枚かと2~3行だった可能性もある。この史料にカーディーの印章が押されていることから判断すると、このような系譜は何らかの行政上の特権を得るために持ち主が「サイイド性」を証明すべく作成したと考えられる。しかし、この系譜の最後の部分が失われたことにより、作品執筆時のこの系譜の所有者、すなわちこの史料を書いたかあるいは書くのを依頼した人物が誰なのかを知る手がかりも失われたのである。継ぎ足された系譜は、現在の所有者の父方のおじ、サイイド・アーファーク・ホジャム（Sayyid Āfaq Khwājam）で終わっているが（116~117行目）、ワリーエフ氏はこれを今は亡きおじから譲り受けた際にホージャ・ハサンと自らの一族に関する説明を聞かなかつたため、もはやこの問題の解決は困難であろう。

2. ホージャ・ハサンの活動と生涯—他の史料との比較検討

ホージャ・ハサンに関しては、*Tadhkira-i*

'azīzān には、アーファークの子のうち、とりわけ教団の指導者として優れていたと特筆されているものの、彼の実際の活動についてはほとんど記述がない。すなわち、アーファーク・ホージャの死後、息子のホージャ・ヤフヤー（Khwāja Yahyā）が支配の座に就いたが、短期間で殺された。支配権を握ったチャガタイ家のアクバシュ・ハーン（Āqbāsh khān）はアーファーク・ホージャの他の子供たちをインドに追放したという¹²⁾。東トルキスタン史研究においても、ジャリロフが、後述する『アーファーク・ホージャ伝』に附した序文で、当該写本の内容を紹介したのと、バラノワが、旧ソ連に所蔵される *Tadhkirat al-Hidāyat* や、*Hidāyat-nāma*などのペルシア語史料を利用して、若干の検討を行ったに留まっている。この二点の史料は、アーファーク・ホージャの伝記として知られ、無論アーファーク統の立場から書かれている。バラノワは、ホージャ・ハサンは異教徒ジュンガルに対して幾たびも聖戦を行った英雄であり、カシュガル・ホージャ家の末裔が、異教徒に支配される故地奪回のために聖戦を行うという19世紀に一般化したモチーフはすでに18世紀初頭には確立していたと指摘している¹³⁾。

しかし、ホージャ・ハサンに関しては、バラノワの利用した二点の伝記や本稿で紹介する『ホージャ・ハサン・サーヒブキラーン伝』以外にも、詳細な記述を持つ一次史料が存在する。未だほとんど検討されることのなかつたこれらの史料を併せて検討することはアーファーク統の活動の一端を知る重要な手がかりになるであろう。

ホージャ・ハサン本人について詳しく書かれた伝記としては、管見の限り、二点の作品が存在する。一つは、『ムフリスたちの秘密（Sīr al-mukhlisīn）』（仮称）と称すべき作品で

11) 例えれば、*Tadhkirat al-Hidāyat*: 111b-123a。

12) *Tadhkira-i 'azīzān*: 50a-53a。

13) バラノワ、Ю. Г. 1983: 237-238。

ある。これまでに筆者が確認し得た同作品の写しであると考えられるチャガタイ語写本4点には様々な書名が付けられている¹⁴⁾。この作品は中華人民共和国の新疆維吾尔自治区で、『大霍加伝（大ホージャ伝）』の書名で、中国語への翻訳が出版されている¹⁵⁾。また近年、ウズベキスタン共和国科学アカデミー東洋学研究所（タシュケント）に所蔵されるチャガタイ語のテキストの全文が現代ウズベク語へ転写されて『アーファーク・ホージャ伝（Āfāq Khwāja manāqibī）』の書名で出版された。『大霍加伝』に付せられた訳者の序文によると、もとの作品はペルシア語で書かれており、一旦現代ウイグル語に翻訳された後、中国語に重訳されたという。残念ながら筆者は中国に存在するそのペルシア語写本を実見していないが、訳本の最初の頁に、アラビア語とペルシア語が混じった文章で「この本は『ムフリスたちの秘密（Surr al-mukhlisīn）』と名付けられた」と書かれている。これらのことから、この作品はもともとペルシア語で書かれたと考えることができ、またその書名は『ムフリスたちの秘密』であった可能性が高い。また、中国語訳本の40頁～67頁部分は、他のチャガタイ語写本には存在しない。

また、上の4点のチャガタイ語の異写本は、内容を同じくしているものの、文体が異なる。以上のことから、ペルシア語のオリジナルから、いくつかのチャガタイ語抄訳が作られたと結論付けることができよう。この作品は、前半がアーファーク・ホージャの伝記であり、後半がホージャ・ハサンの伝記である。もう一点は、『愛しき者たちの秘密（Surr al-ahbāb）』（仮称）という、全く研究がなされていない作品である¹⁶⁾。この作品はホージャ・ハサン自身の生涯を、その誕生から墓地への埋葬まで記したものである。

次に、これらの史料から窺えるホージャ・ハサンの活動を概観した上で、『ホージャ・ハサン・サーヒブキラーン伝』の内容の検討に移りたい。本稿では、特に断わりのない限り、以下の写本を利用した。

Muhammad Sādiq Kāshgharī, *Tadhkira-i 'azīzān*, Staatsbibliothek Preuss.Kulturbesits, Ms. Or. 4-1313

Anonym, *Tadhkirat al-Hidāyat*, Институт востоковедения Академии наук Республики Узбекистан, инв. 3426

Mīr Khāl al-dīn kātib Yārkandi, *Hidāyat-nāma*, Институт востоковедения Академии

14) India Office Library mss.Turki-9（以下 IOL.Turki-9 と称す）には *Risāla-i Tadhkirat al-Hidāyat bil-khaiṣīyat* (1b) の書名が、また Lund UB Handskriftsavd.Prov.22（以下 Lund22 と称す）には *Tadhkira-i Ḥadrat sayyid Āfāq Khwājam* (1a) の書名が⁵⁾、Институт востоковедения Академии наук Республики Узбекистан、инв. 3426 には *Āfāq Khwāja manāqibī* (Жалилов, О. 2001: 23 参照) の書名がつけられている。一方、Staatsbibliothek Preuss.Kulturbesits, orientabteilung, 4-1316（以下 Berlin4-1316 と称す）には、書名は書かれていない。

15) 『大霍加伝—新疆宗教研究資料第十二輯』新疆維吾尔自治区社会科学院宗教研究所、1986。

16) 原文は、*Hādhā al-kitāb ba sirr al-mukhlisīn nām nahāda shud.*

17) 『愛しき者たちの秘密』（仮称）の書名は未だ確定されていない。筆者はこれまでに同作品の写しであると考えられる5点のチャガタイ語写本を確認することができた。Staatsbibliothek Preuss.Kulturbesits, orientabteilung, 8-1685（以下 Berlin8-1685 と称す）:3b 及び、中華人民共和国新疆維吾尔自治区ウルムチ市で私蔵される写本（以下ウルムチ写本と称す）:6b には、『コーランの注釈 Sharḥ-i qurān』の書名がつけられている。あるいは、書名の「コーラン qur'ān」の語は、サーヒブキラーンの「キラーン qirān」の語と掛けられたものかも知れないが、本作品の書名としては不自然である。一方、同自治区ヤルカンド市で発見され現在は菅原純氏が所有する写本（以下ヤルカンド写本と称す）には、この『愛しき者たちの秘密』(7b) という書名がつけられている。India Office Library mss.Turki-10（以下 IOL.Turki-10 と称す）は、該当箇所が空欄である。筆者は、聖者伝であるというこの作品の内容から、同作品の書名としては『愛しき者たちの秘密』が相応しいと判断し、本稿では便宜的にこの書名を用いることにした。なお、ヤルカンド写本及びウルムチ写本の写真を快く利用させて下さった菅原純氏に感謝する。また、IOL.Turki-10 は、2004 年度に開催されたチャガタイ語読書会で輪読し、参加の方々から貴重な意見を頂戴した。

наук Республики Узбекистан, инв. 1682
Anonym, (『ムフリスたちの秘密』*Sirr al-mukhlisiñ*), Жалилов, О., *Ofoq Xoja manoqibi*, Андикон, 2001, (Институт востоковедения Академии наук Республики Узбекистан, инв.3426)

Anonym, (『愛しき者たちの秘密』*Sirr al-ahbāb*), India Office Library mss.Turki-10

さて、ホージャ・ハサンは、17世紀の末に生まれたと考えられる。また、アーファーク統系の各史料では「サーヒブキラーン」の美称で称えられる。

ホージャ・ハサンは、アーファーク・ホージャと、アブドゥッラシード・ハーン ('Abd al-Rashīd khān) の娘ハースム・パードシャー (Khānum Pādshāh) との間に産まれた¹⁸⁾。アクバシュ・ハーンがヤルカンドを手中に入れた後、ホージャ・ハサンは、兄弟であるアブドゥッサマド ('Abd al-Şamad), マフディー (Mahdi), ブルハースッディーン・クルチ (Burhān al-dīn Qīlīch) とともに旅に出た¹⁹⁾。父が亡くなったのはホージャ・ハサンが5才の時であり、母が亡くなったのは7才の時だったという²⁰⁾。

彼らはバダフシャン、カーブル、カシュミールを旅した²¹⁾。バダフシャンの支配者はチングイス・ハーンの子孫のミール・バーバー・ハーン (Mir Bābā khān) であり、彼らはこの支配者のもとで3年ほど暮らした²²⁾。その後、彼らはカシュミールに行き、半年暮らした。ホージャ・ハサン以外の3人はここからインドに向かったが、ホージャ・ハサンはカ

シュミールに残った。カシュミールにはサイイド・アリー・ハマダーニー (Sayyid 'Ali Hamadānī) という人物の子孫なるアブドゥッラー ('Abd Allāh) という名の一人の聖者がいた。彼は娘をホージャ・ハサンに与えた²³⁾。

『愛しき者たちの秘密』の記述順によれば、この頃ホージャ・ハサンはカシュガルの奪回を望み、ヒサール、クーラープ、カラテギンを旅し、4万の兵を集めた。アンディジャンでも1年過ごし、アンディジャンとマルギランで千人の兵を集め、アライ地方でクルグズから兵を増強した。カシュガルを占領し、王座に座り、さらにヤルカンドに進軍した。こうしてジュンガル (史料中ではカルマク (qālmāq)) と戦ったという。ただ、これがいつにあたるのかは定かではない²⁴⁾。

『愛しき者たちの秘密』によれば、その後ホージャ・ハサンはブハラを訪れたが、その際、シャー・ムラード・ハーン (Shāh Murād khān) の父が彼を歓待したという。ただし、それがシャー・ムラード・ハーンの父ダニーヤール・ビー・アタリク (Shāh Dāniyāl bī Atāliq) (1758-1785) であるとすると、時代が合わないので、このエピソードは後代の創作か、あるいは書き間違いであろう。そしてサマルカンド、ダフペード、フジャンドなどに行き、その後フジャンドからマルギランに入った。何人かはマルギランに残ったという²⁵⁾。一方、『ムフリスたちの秘密』によれば、ブハラでは8ヶ月を過ごした²⁶⁾。『ムフリスたちの秘密』の中国語訳本には、フジャ

18) 『愛しき者たちの秘密』5a-9a。

19) 『ムフリスたちの秘密』41-42, 『愛しき者たちの秘密』13b。

20) 『愛しき者たちの秘密』13a。ただし、バラノワは父が死亡した時のハサンの年齢を7才半としている。Баранова, Ю. Г. 1983: 237。

21) 『愛しき者たちの秘密』13b-15b。

22) 『ムフリスたちの秘密』45。バダフシャンの支配者、ミール・バーバー・ハーンを同定することはできなかった。Абасова, Т. Г. 1964, *Ta'riix-i Bādaxīān* 1997.

23) 『ムフリスたちの秘密』45-46。

24) 『愛しき者たちの秘密』15b-28b, *Hidāyat-nāma*: 171a。

25) 『愛しき者たちの秘密』29a-47a。

26) 『ムフリスたちの秘密』46。

ンドの支配者でアクブタ・ビーという人物と交際していたという記述がある²⁷⁾。

『ムフリスたちの秘密』によれば、今度はインドに向かった。当時のインドの王はチングス・ハーンの子孫で、名をオルンディープ(Ūrūndib)と言った。オルンディープとはチャガタイ語で「座を飾る」の意であり、同じ意味のペルシア語「アウラングゼーブ(Awrangzib)」の訳語であると考えられる。ホージャ・ハサンは先に別れた兄弟とも合流し、オルンディープのもとで5年間暮らした。するとカシュミールに残っていたホージャ・ハサンの5才になる娘、ハージー・ハースム(Hājjī Khānum)が亡くなったとの知らせが入った²⁸⁾。一方『愛しき者たちの秘密』によれば、ホージャ・ハサンがインドで結婚したのは、インドに住んでいたマフドゥームザーダの娘だったという。子供が産まれたがすぐに亡くなったという点は『ムフリスたちの秘密』と一致している²⁹⁾。

その後、ヘラートを経由して再びブハラに行った。ブハラの支配者の名はアブルガーズィー・ハーン(Ābū al-Ghāzi khān)だった。このハーンには、アブルファイズ(Ābū al-

Fayz) というワズィールがいて、ホージャ・ハサンはこのワズィールと交流の後、「お前にブハラを与えた」と言ったという³⁰⁾。『ムフリスたちの秘密』の中国語訳本によると、ホージャ・ハサンがブハラを再訪した際には、ブハラのハーンは実際にアブルファイズ・ハーンになっていたという³¹⁾。カラテギン、ヒサール、クーラーブなどではナクシュバンディー教団の教えを布教した³²⁾。

そして、ヒサールのカラタグ(Qarātāgh)(史料によってはカラタル(Qarātāl)³³⁾)という町に出かけた。その際、町の名に言葉をかけて、「悪いこと(qarāliq)が起こる」あるいは「カラタグルク(qarātāghliq)になってしまう」ことが暗示されている。その町の支配者ムハンマド・ラーズィー(Muhammad Rādī)³⁴⁾に彼は毒入りのピラフを食べさせられ、仲間たちと共に殺されたという³⁵⁾。

ムハンマド・ラーズィーはホージャ・イスマーク・ワリーの子孫であったという³⁶⁾。遺体はカシュガルのアーファーク・ホージャのマザールに埋葬された³⁷⁾。死亡年は各史料によって異なるが、1139年ムハッラム月27日／1726年9月23日に39歳で死亡したとい

27) 『大霍加伝』65-66。

28) 『ムフリスたちの秘密』46-49。

29) 『愛しき者たちの秘密』50b-51b。

30) 『ムフリスたちの秘密』51-53。アブルガーズィー・ハーンをこの頃のブハラの支配者たちのなかに同定することはできなかった。

31) 『大霍加伝』50。

32) 『愛しき者たちの秘密』52a-55a。

33) Жалилов, О. 2001: 58, IOL.Turki-9: 117a, Berlin4-1316: 41b, IOL.Turki-10: 65a, ヤルカンド写本105b。また、Lund22: 55b では、Qarātāl。カラタグはヒサールの近郊のカラタグダリヤ川沿いの町である。

34) この他にも、Mamat Rādī(IOL.Turki-9: 117a), Mamar Rādī(Berlin8-1685: 170a, Berlin8-1655: 115a), MamarArādī(ウルムチ写本110b)などのヴァリアントがある。

35) 『ムフリスたちの秘密』58-59, 『愛しき者たちの秘密』65a-68b。『ムフリスたちの秘密』によると、この事件でホージャ・ハサンは14人の仲間と共に死亡したという。一方『愛しき者たちの秘密』のうちIOL.Turki-10及びヤルカンド写本では24人の同行者のうち12人が死亡したといい、Berlin8-1685及びウルムチ写本では6人が死亡した。

36) 殆どの写本で、ホージャ・サーリー・ワリー(Khwāja Sāqī Wali)と綴られており、ホージャ・イスマーク・ワリーと綴られているのは、Lund22: 55bのみである。しかし、どの写本でも、サーリー・ワリーがマフドゥミ・アザムの息子であったこと、イーシャーニ・カラーンと対立したこと、シャーディーという名の息子がいたことなどが説明されており、サーリー・ワリーがイスマーク・ワリーを指していることは疑いない。

37) 『ムフリスたちの秘密』61, 『愛しき者たちの秘密』70b-89a。

う説が有力である³⁸⁾。

以上が各聖者伝から窺えるホージャ・ハサンの活動の概要であるが、さて、『ホージャ・ハサン・サーヒブキラーン伝』の記述のうち、まず第一部分の系図については、アーダムから預言者ムハンマドに至らせる一般的な系譜であると思われる。続く第二部分についても、ムハンマドからマフドゥミ・アザムを経由し、アーファーク・ホージャに至る系譜は、他の関連史料においていくつかのバージョンが見られるものの、大きな相違点は見られないため、本稿では検討しないことにする。

最後の第三部分の内容は、他の史料『ムフリスたちの秘密』と『愛しき者たちの秘密』のモチーフと基本的には似ているものの、若干異なる独自の内容を含んでいる。一作品としてはやや短く、省略されている点が多くあると思われる。(II.『ホージャ・ハサン・サーヒブキラーン伝』日本語訳を参照のこと)

すなわち、ホージャ・ハサンは父の死後、アクバシュ・ハーンとの争いによってではなく、「異教徒たち」と戦い、そのためにカシュガルを離れ、旅に出掛けたことになっている。そしてはじめは七城 (Yetti shahr)，すなわちタリム盆地周縁部を巡り、その後インドに行つた(118-133行目)。そして他史料ではブハラの支配者の名として挙がっていたアブルガズィー・ハーンはインドの支配者として書かれている。ホージャ・ハサンは彼の娘と結婚した。他史料と異なり、娘ではなく、息子が生まれたが、夭逝した(133-143行目)。その後彼はカーブルに移動した。この

頃、カルマクのホンタイジ (hūngtājī)³⁹⁾ がホージャ・ハサンを殺そうと策略をめぐらせていた(143-157行目)。

カルマクと結託したのは、カラタル (Qarātāl)⁴⁰⁾ の町のムハンマド・リザー・ベク (Muhammad Rīdā bīk) という支配者であった。他史料に出てきたいいくつかの呼び名 Muḥammad Rādī, Mamat Rādī, Mamar Rādī, Mamar Arādī は、このムハンマド・リザーの訛りと考えることができよう。ホージャ・ハサンはムハンマド・リザー・ベクの偽りの手紙に騙されてカラタルの町に来るが、この後の話は、『ホージャ・ハサン・サーヒブキラーン伝』に独特である。カラタルの町でホージャ・ハサンはイランの伝説的な王朝カヤーン朝の血を引くラービア (Rābi'a) という娘と結婚する。『ホージャ・ハサン・サーヒブキラーン伝』にはこのラービアとの結婚のいきさつが非常に詳しく述べられている。すなわち、ラービアはかつて、「いつか町にやって来るある人物こそがお前の結婚相手である」という夢のお告げを信じ、自分を「狂人 (dīvāna)」のように見せて、誰とも結婚せずにいた。ホージャ・ハサンがカラタルに近付くとラービアはまた夢でお告げを聞き、自分の相手がホージャ・ハサンであることを知る。ラービアにはムハンマド・リザー・ベクのもとで軍人をつとめる兄がいたが、兄に、「唾で聲で盲でかたわの妹と結婚していただけないか」とホージャ・ハサンに伝えさせるのである。兄のこの言葉を聞いてホージャ・ハサンは同意し、ラービアと結婚した(157-211行目)。ところが2ヶ月後にホージャ・ハ

38) 各史料には、1. 1106年ムハッラム月27日／1694年9月17日、『ムフリスたちの秘密』Berlin8-1685: 186b, ウルムチ写本116a, 2. 1139年ムハッラム月27日／1726年9月23日土曜日の夜に39歳で、『大霍加伝』79, 3. 1206年ムハッラム月27日／1791年9月26日、『愛しき者たちの秘密』IOL.Turki-10: 70b, ヤルカンド写本116aの三つの死亡年が見られる。ホージャ・ハサンは父アーファーク・ホージャの死亡(1694年)後に活動していることから、1は退けられる。一方、1142/1729-30年頃に書かれた *Hidayat-nāma* にホージャ・ハサンの死亡記事があることから、3も退けられる。

39) 西方侵略を進め、タシュケントやサイラムなどの町を占領していたホンタイジ・ツェワンラブダン (1694-1727) を指していると思われる。宮脇 1995: 209-210。

40) 註33を参照。

サンは夢でお告げを聞き、自分の死が迫っていることを知る。そしてラーピアに、自分の死後息子が産まれるが、この町には住まず、ハトラーン（Khaṭlān）地方に逃れて暮らすようにと遺言する（211-227行目）。

実際にムハンマド・リザー・ベクはピラフに毒を盛り、ホージャ・ハサンを殺すが、彼の死後7ヶ月後にラーピアは息子を産む。そして一族はホージャ・ハサンの遺言通り子供にホージャ・ムハンマド・カースィム（Khwāja Muḥammad Qāsim）と名付け、ハトラーン地方に移住し、サイヤード（Sayyād）⁴¹⁾という町で生き延びるのである（227-287行目）。死亡年は記されていない。

3. 『ホージャ・ハサン・サーヒブキラーン伝』の特徴

上で比較検討したように、すべての史料において、彼は旅をしながら異教徒ジュンガル（史料中ではカルマク）と戦った英雄であり、カラタグ=カラタルでムハンマド・リザー・ベクに毒殺され、殉教者になったというモチーフで語られている。このことは、ホージャ・ハサンのイメージがこの点に凝縮されていたことを意味しているが、他の史料からこれららの事件を裏付けることは現在のところ難しい。

『ホージャ・ハサン・サーヒブキラーン伝』の最大の特徴は、カラタルで結婚したラーピアとの間に子供が産れ、ハトラーン地方のサイヤードという町で生き延びたことが非常に詳しく述べられている点である。他の二史料では、ホージャ・ハサンがインドで高貴なる出自の娘と結婚し、子供に恵まれたものの、子供は夭逝したと記されていた。このことは、この作品が、ホージャ・ハサンにはサイヤードという町に子孫が存在する点を証明

しようとしたことを如実に示唆している。また、このラーピアという娘がカヤーン朝の血を引くという点も興味深い。イランの伝説的な英雄を自らの系譜に組み込むというのは、他の史料にも見られる手法であり⁴²⁾、当時の当該地域の精神世界を垣間見ることができよう。

さらに注目されるのは、『ホージャ・ハサン・サーヒブキラーン伝』においては、カラタグという町の名に対する嫌悪感が示されていないことである。また、他の史料と異なり、ムハンマド・リザー・ベクがイスハーカ・ワリーの子孫だと記されていない。すなわちバラノワは、ホージャ・ハサンの殺害の理由をイスハーキーヤ（後のカラタグリク／黒山党）とアーファーク統の対立に求め、「ホージャ・ハサンはヒサールのカラタグという町でホージャ・イ・カラタギーに殺されたとされるが、カラタグルクの間違いかかも知れない。というのも、このホージャはイスハーカ・ワリーの子孫だったからである」と指摘しているのである⁴³⁾。この二つの点に沈黙する『ホージャ・ハサン・サーヒブキラーン伝』は、東トルキスタンにおけるイスハーキーヤとアーファーク統との対立に無関心であるかのようである。

ところで、『ホージャ・ハサン・サーヒブキラーン伝』に用いられているチャガタイ語には言語学的に興味深い特徴がある。それは、三人称所有接尾辞のあとに与格語尾が付いた時、当該地域で一般的な-gä/-ghaの代わりに、-nä/-naが用いられていることである（9-10, 11, 17, 20, 31, 37, 38, 41行目など多数。アラビア文字テキストを参照）。これは、チャガタイ語に対するオグズ語群やキプチャク語群からの影響であり、このような表現から、著者が西方のチュルク諸語の影響

41) 現在のタジキスタン共和国ハトラーン（Хатлон）州シャフリトゥス（Шахритус）郡サイヤード（Сайёд）のことを指していると思われる。

42) 新免・菅原 2002: 39。

43) Баранова, Ю. Г. 1983: 239-240。

を受けていた可能性もある⁴⁴⁾。このことは、この作品が東トルキスタンではなく西トルキスタンで執筆された可能性を示唆している。また、何ヶ所か、ペルシア語の訳し忘れと思われる箇所（171, 236行目）があり、この作品はペルシア語からの翻訳であった可能性もある。

また、この史料がいつ、どこで、誰によって、何のために書かれたのかを考えなければならない。まず、押印から、この巻き物がイスラーム法廷で承認されたものであることは確実である。このことから、子孫が免税などの特権を享受するために、自らの「サイイド性」を文書で証明すべく、法廷に持ち込んだと考えるのが自然である。作品の執筆年自体は不明であるものの、押された印章の示す年号から、これに印が押されて認証されたのは早くとも1884年以降のことであると考えることができる。さらにこのことは、19世紀末にホージャ・ハサンの子孫を称する人物が存在したことを示唆する。というのも、この息子かあるいはその子孫が系譜をすでに途切れさせて、子孫を残さなかつたとすれば、この写本が法廷で認証を受ける必要もなかつたからである。

そして、執筆場所としては、この史料が見つかったフェルガナ盆地か、ホージャ・ハサンが死亡したヒサール地方か、あるいは史料が示している移住地、ハトラーン地方のうちのどれかである可能性がもっとも高かろう。ところで、二つの印章の年号はいずれも、フェルガナ盆地を支配したコーカンド・ハーン国滅亡以後の時代を示している。フェルガナ盆地は1876年以降ロシア帝国の支配下に入る。ムスリムを統治するカーディー法廷はその後も存続したが、そのような政治状況下でホージャ・ハサンに関わる系譜やタズキラが法廷で承認されて押印されたとは考えにくい。一方でヒサール地方やハトラーン地方

は、1920年まで保護国として存続したブハラ・アミール国の領土であった。このことから、執筆地は不明であるものの、この史料が承認されたのは、ブハラ・アミール国内のいずれかの町のイスラーム法廷である可能性が高い。しかし残念ながら、印章のみからそれを確認することは難しい。

上述したように本作品には著者の名もない。唯一、詩の作者としてムハンマド・スィッディーク・バルヒーの名が挙がっているが、彼は作品中で「今は亡き（marhūm）」と記されているので、この作品全体の著者は別人である。また、現在のところこのバルヒーを歴史文献の中で同定することもできない。

本作品の歴史史料としての価値を見定めるのは現時点では難しい。東トルキスタン史研究の上でよく知られている諸史料にはホージャ・ハサンに関する記述は少なく、一方で本稿で扱ったような、ホージャ・ハサンを主人公とする聖者伝には、年代や歴史事件に関する記述が少ないためである。本作品の内容の信憑性や独自性、史料価値については、他のホージャ・ハサンに関する聖者伝も含め、新たに西トルキスタンの史料との比較対照を行って検証する必要があるだろう。

おわりに

以上考察してきたように、『ホージャ・ハサン・サーヒブキラーン伝』に描かれたホージャ・ハサンの旅は、非常に広い地域に及び、旅先では現地の支配者らと興味深い関わりを持っている。このことはアーファーク統の成員の影響力が広い地域に及んでいたことを示唆する一方、彼らが自らの権威を高めるために他の様々な権力を借りようとしていたことも表している。また、『ホージャ・ハサン・サーヒブキラーン伝』はハトラーン地方のサイヤードという町にアーファーク統の子孫が生き延びたという、他の史料には見られ

44) 菅原 1991: 92-93。

ない情報を提供している。無論、その信憑性については検討を要するが、このような作品を執筆して、自らをその子孫と主張する人物、あるいは集団がいたことはほぼ確実である。なおかつそれが、イスラーム法廷で認められ、当該地域で何らかの意味をもつたのである。このような観点から『ホージャ・ハサン・サーヒブキラーン伝』が発見された意義は大きいと言えよう。

一方でイスマーク・ワリーの子孫でカラタグの町の支配者、ムハンマド・リザーは一体何者で、如何なる事情でホージャ・ハサンを毒殺したのかなどの問題については充分に検討することができなかった。『ホージャ・ハサン・サーヒブキラーン伝』を他種の歴史史料と比較する本格的な研究は別の機会に譲りたい。

本稿は、平成十七年度文部科学省科学研究費補助金（特別研究員奨励費）による研究成果の一部である。

参考文献

欧文

- Абаева, Т. Г. 1964 *Очерки истории Бадахшана*, Ташкент.
- Абашин, С. Н. 1999 Чилтан, Ислам на территории бывшей Российской империи, Энциклопедический словарь, выпуск 2, Москва, стр. 118-120.
- Абашин, С. Н. 2003 Бурханидин-Кылыш: ученый, правитель, чудотворец? О генезисе культа святых в Средней Азии, *Подвижники Ислама, Культ святых и суфизм в Средней Азии и на Кавказе*, Москва, стр. 215-236.
- Babādžanov, B. M. 1996 On the history of the Naqšbandiya Muğaddidiya in Central Māwarā'annahr in the late 18th and early 19th centuries, *Muslim Culture in Russia and Central Asia from the 18th to the early 20th centuries*, Berlin, pp. 385-413.
- Баранова, Ю. Г. 1983 Из истории освободительной борьбы уйгурского народа в первой половине XVIII в., *Актуальные проблемы советского уйгуро-ведения* (Материалы I Республиканской уйгуро-ведической конференции), Алма-Ата: 236-240.
- Жалилов, О. 2001 *Офок Хожа манжуби*, Андижон.
- Кавахара, Я. 2004 Офок Хожанинг ўғли «Хожа Ҳасан шажараси» ҳақида, *Шарқшунослик*, 12, Тошкент: 89-103.
- Kügelgen, A. v. 1998 Die Entfaltung der Naqšbandiya Muğaddidiya im Mittleren Transoxanien vom 18. bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts: ein stück Detektiv Arbeit, *Muslim Culture in Russia and Central Asia from 18th to the Early 20th Centuries. Vol.2: Inter-Regional and Inter-Ethnic Relations*, ed. by Anke von Kügelgen, Michael Kemper, Allen J. Frank, Berlin, pp. 101-151.
- Манакиб-и Дукчи Ишан, 2004 *Манакиб-и Дукчи Ишан* (Аноним жития Дукчи Ишана — предводителя Андижанского Восстания 1898 года), Введение, перевод и комментарии: Б. М. Бабаджанов, издатель: А. фон Кюгельген, Ташкент-Бернъ-Алматы.
- Ta'rīk-i Badaħshān 1997 Ta'rīk-i Badaħshān («История Бадахшана»), Факсимile рукописи, Издание текста, перевод с персидского А. Н. Болдырева при участии С. Е. Григорьева, Введение А. Н. Болдырева и С. Е. Григорьева, Примечания и приложения С. Е. Григорьева, Москва.
- 邦文
- 河原弥生 2005 「コーカンド・ハーン国におけるマルギランのトラたち—ナクシュバンディー教団系の聖者一族に関する一考察—」『日本中東学会年報』20(2): 269-294。
- 小松久男編 2000 『中央ユーラシア史』山川出版社。
- 佐口 透 1963 『18-19世紀東トルキスタン社会史研究』吉川弘文館。
- 澤田 稔 1987 「ホージャ・イスマークの宗教活動—特にカシュガル・ハーン家との関係について—」『西南アジア研究』27: 57-72。
- 澤田 稔 1991 「『タズキラ・イ・ホージャガーン』研究についての覚え書き」『帝塚山学院短期大学研究年報』39: 1-15。
- 澤田 稔 1996 「ホージャ家イスマーク派の形成—17世紀前半のタリム盆地西辺を中心に—」『西南アジア研究』45: 39-61。
- 澤田 稔 2005 「オアシスを支配した人々—17世紀ヤルカンドの事例—」『ユーラシア草原からのメッセージ—遊牧研究の最前線』: 290-315, 平凡社。
- 新免 康 1987 「ヤーグーブ・ベグ政権の性格に関する一考察」『史学雑誌』97(4): 1-42。
- 新免 康・菅原 純 2005 「カシュガル・ホージャ家アーファーク統の活動の一端—ヤーリン

- グ・コレクション Prov.219 について—』『東洋史研究』61(3): 33-63。
- 菅原 路 1991 「チャガタイ・トルコ語の発展における非カルク型形式」『アジア・アフリカ言語文化研究』41: 91-100。
- 羽田 明 1982 『中央アジア史研究』臨川書店
- 宮脇淳子 1995 『最後の遊牧帝国、ジューンガル部の興亡』講談社選書メチエ。

II. 『ホージャ・ハサン・サーヒブキラーン伝』アラビア文字テキスト

本章では『ホージャ・ハサン・サーヒブキラーン伝』の系図を除く部分全文のテキスト化を試みる。史料における行番号を(10)のように挿入したが、史料において一単語が二行にまたがっている場合は、その単語の後ろにずらして挿入した。途中の後世挿入部分の位置を前後に＊＊＊＊＊を入れて示した。史料中で誤って書かれていると思われる綴りについては訂正し、原綴を註に示した。史料中ではしばしば、ب、ت、ىの文字の点が打たれて

いなかったり、曖昧に書かれている例が見られるため、点を打ち、適当な綴りに書き改めたが、これらについては特に註記はしなかった。その他の原綴が一般的でない場合で原綴をそのままテキストに採用した箇所は、註にその旨記した。本史料においては、ب、ت、ىの文字はそれぞれ、ب、ت、ىの文字と明確に区別されていない。本稿では利用の便を考慮して、発音を正確に反映する前者の文字を採用した。ただし、動詞の連用形については、بではなく、پを用いた。また、史料には句読点は打たれていないが、適宜付け加えた。

また、〔 〕記号は、史料には書かれていないが必要とみなして挿入した語句を示す。#記号は、史料には書かれているが、不要であるとみなしてテキストには採用しなかった語句の場所を示しており、その削除された語句は註において示した。

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي خلق السموات والارض بالنجوم والشمس والقمر و الجنة والرياض والقصور والطوبى والكوثر و للمشركين و المنافقين عذاب النار و السقر و وجد الارض بالجبال و الابحار و الرياحين و الشجر و الجبال بالنباتات و الكلا و التراب و الحجر و الابحار بالجوهر الطبقية(؟) كالسمن و اللول^١ و الكهر و الرياحين بالشم و الزينب والريب و الغر و الشجر بالاصل و الفرع و البر والثمر. نشهد ان لا اله الا الله الواحد القديم حى الاكبر و نشهد ان محمدأ عبده و رسوله و هو شافع^٢ اليوم المحشر. صلوة الله و ملائكته^٣ و انباء و رسوله على سيدنا محمد و آله و اصحابه بعد ذراة^٤ بل منه الاكثر. آمين برب العالمين.

حمد خدا و درود^٥ خاتم الانبياء دين کین عاليقدار پادشاه لار شريعت اطوار شهریار عدالت کردار سلطانلار دیانت آثار خاقانلار اخلاق الایر(؟) امیرلار ضمیر منیر قمر توپرلارینه (10) فراتست^٦ اعيان امرالار هدایت برهان علمالار بدایت عنوان فضلalar فلاطون نشان عقلالار^٧ مدقق بيان خردمندلار خاطر^٨ عاطر^٩ دریا مقاطر^{١٠} خیریت مظاہرلارینه انداق معلوم بولسون کیم شريعت چمن نینگ بلل لاری معرفت شکرستانی نینگ طوطی لاری فراتست باغی نینگ قمری لاری معانی آسمان نینگ شاهین لاری بلاعث شعارلار فصاحت مورخالار معدن الاسرار دانشمندلار الوغ الطاف لاریدین روزگار خلقینی سرافراز ایلاب انداق حکم قیلیب دورلار کیم هر گوھریکه سیادت دریاسیدین و یا هر لعلیکه رسالت کانیدین و یا هر سرویکه نبـوه حدیقه سیدین بولسه اوشه همایون شرف اوzerه سینه واجب ولازم دور کیم اجدد و آباء مبارک اسم لارینی شجره بوستانی دین دوایر میدانیدین صحایف عرصه سیدین احوری(؟) اعصار ایلینه منظور ایلاب بيان احوال قیلسون تا که مؤمن^{١١} بنده لار بو احادیث شریفه عمل قیلیب اعزاز و اکرام (20) توکیر و احترام ایلاب دنیا

^١ اللول

^٢ شافع

^٣ ملائكته

^٤ درود

^٥ فراسیت

^٦ عقلار

^٧ خاطر

^٨ عاطر

^٩ مقاطر

^{١٠} مؤمنین

و عقبا دولتینه مشرف بولغى لار.

قال رسول الله صلی الله عليه و سلم اکرموا اولادی الصالحون لله و الطالحون لی يعني پیغمبر عليه السلام دربار شکر نشار مبارک تیل لاریدین مرحمت قیلیب بولیوروب دورلار کیم اکرام قیلینگ منی اولادیمنی #^{۱۰} صالح لارینی خدانینگ یولیده و فاجرلارنینگ منینگ یولومده. ايضا مهربانلائق قیلیب ايتبیب دورلار کیم من اکرم آلی فقد اکرمی و من اکرمی فقد اکرم الله #^{۱۱} يعني عزة قیلسون اولادیمنی گویا عزة قیلغان بولسه منی و هر کیمکه عزة قیلسون منی گویا عزة قیلغان بولسه خدانی و بولک حدیث لاری بولدور که من حقر آلی فقد حقرنی و من حقرنی #^{۱۲} فقد حقر الله و من حقر الله فهی ملعون فی الدين و الدینیا يعني هر کشیکه تحقیر قیلسون يعني پست توتسه اولادیمنی گویا پست توغان بولسه منی و هر کیمکه پست توتسه منی گویا پست توغان بولسه خدانی و هر آدمیکه پست توتسه خدانی ایکی دنیاغه پروردگارنی (30) لعنتیگه گرفتار بولور. قیامت کونی کافلارنی قطاریدین قویوف دوزخ عذابیدین قبولماس دور. نعوذ بالله من الذالک.

اندین سونگ دین کشورینی امام لارینه آمین مملکتني حکام لارینه واضح ولاجع بولسون کیم اول صداره^{۱۳} کاینات خلاصه و زبدة موجودات حضرت حبیب آله طبیب علت گناه عاصی لارغه پشت پناه محشر کونیده شفاعت خواه خدانی سریدین آگاه پیغمبر خیلیغه شاه آدم غه صدقتنی گوهری انبیا گروهینی^{۱۴} سروری اولیا جماعتے سینی رهبری ملت و مذهب نی حواری^{۱۵} چنانچه اینینگ وصفیده عزیز کیلتوروب دورلار کیم

بیت

گرچه یوزی یر یوزیگا آسمان دور منظری
کرسی تخت عرش تکیه لوح پر سر دفتری
با غلزار سرای دور اینینگ سکز بهشت
طوبی جنت دورار(?) باش او زره سینه چادری
منزیلین اور تاسینه دور انگلا حوض کوثری
حور غلمان ایور خدام اینینگ در گاه ینه
عندلیب وصفیده دور اسرافیل میکائیلی

^{۱۱} ای امت لاریم

^{۱۲} يعني هر مؤمنیگ اکرام

^{۱۳} و من حقرنی

^{۱۴} ؟ سرور؟

^{۱۵} کرونی؟

^{۱۶} حواری

^{۱۷} دورارا

بسکه معراجین دلیلی سوره و النجم ایرور
 عارضینینگ وصفیده و الشمس دور حرماسینه
 کیم ال نشرح صفاتی بل آتی^{۱۸} دور افسری
 چون مزیل نازل و اللیل زلف عنبری
 عاصیلارنی شافعی دور تانگلا یوم المحسري
 التماس ایتسه خدا در گاهیدین اول نور حق

و اول عالم نی وجودیتی سببی و آدم^{۱۹} خلقتنی باعثی که حق تعالی اینینگ قربیتی اوز کلام مجیدیغه خبر
 برب دور که لو لاک لما خلقت الافلات. عاجز صفتیده عقل و ادراک یعنی حضرت محمد صلی الله علیه و
 آله^{۲۰} و اصحابه و سلم نینگ بنت شریفه لطیفة میمونه مستوره صالحه عابدۀ طاهره مبارکه محترمه لاری
 حضرت خیر النسا یعنی فاطمه زهرا دورلار رضی الله عنها
 و اول نسب دخله سینی نوری و دری و جنت ریاضینی گلی و شرف کنارینی سنبلی فرزند دلبند
 سعادت مند لاری اول عبد الخاص #^{۲۱} خدا اشرف الآل مصطفی (50) اسعد النسل مرتضی مخزن الجود و
 السخا معدن اللطف و العطاء منع الصدق و الوفا کیم اینینگ عالی مدحیده ایتب دورلار.

بیت

کیم حسین دور نور عین محمد مصطفی
 تانگلا محشر کون نبی برلان علی و فاطمه
 قیلمیش ایرمیش لار طلب حقدین حسینینینگ خون بها
 حق تعالی عاصی لارنینگ حرم عصیان نینگ
 عفو ایلامیش حسین بر قطرة قانین وجهیدا
 گر که بولسه هر کیم نینگ چشم بینش کونگلیگا
 باسقان از تفراغینی ایکی کوزگا طوطبا
 جسم ایله جانی حرام سقرینینگ اوتیگا

و اول صابر الآفات^{۲۲} و البلاء رضی الموة و القضا شهید الکربلا سالک القوه البقاء تارک الحب الفنا
 شاغل الذکر و الثناء صاحب الاسر و اللواء مجمع (60) الحسن و الضياء امير المؤمنین و امام المسلمين
 ضحی الدین سراج الامین سید السادات بلدة الزکات کشور الحسنات دجلة الخیرات یعنی حضرت امام حسین

^{۱۸} آتی

^{۱۹} آدم

^{۲۰} الله

^{۲۱} الخاص

^{۲۲} الآفات

دورلار رضى الله عنه و اول شريعه پيشه سينى شيرزادى حقيقه مسئله سى^{۲۳} نينگ استادى سعادت سلسه سى نينگ بنیادى شهدا گروهی نينگ سرورى جهدا جمعی نينگ رهبری انوار مجموعی نينگ مظہری نينگ فرزند دلبند سعادت مندلاری حضرت امير المؤمنین امام زین العابدين دورلار رضى الله عنه و امام زین العابدين نينگ فرزندلاری حضرت امام محمد باقر دورلار و امام محمد باقر نينگ فرزندلاری حضرت امام جعفر صادق دورلار و امام جعفر صادق نينگ فرزندلار حضرت امام موسى کاظم دورلار و امام موسى کاظم نينگ فرزندلاری حضرت امام علی موسى رضا دورلار و امام علی موسى رضا نينگ فرزندلاری حضرت سید شاه طالب دورلار (70) و سید شاه طالب نينگ فرزندلاری حضرت سید عبد الله دورلار و سید عبد الله نينگ فرزندلاری حضرت خواجه سید افضل دورلار و خواجه سید افضل نينگ فرزندلاری خواجه سید عبد الله دورلار و خواجه سید عبد الله نينگ فرزندلاری^{۲۴} خواجه سید احمد دورلار و خواجه سید احمد نينگ فرزندلاری خواجه سید محمد دورلار و خواجه سید محمد نينگ فرزندلاری خواجه سید حسين دورلار و خواجه سید حسين نينگ فرزندلاری خواجه سید شاه حسين دورلار و خواجه سید شاه حسين نينگ فرزندلاری خواجه سید جلال الدين دورلار و خواجه سید جلال الدين نينگ فرزندلاری خواجه سید کمال الدين دورلار و خواجه سید کمال الدين نينگ فرزندلاری خواجه سید برهان الدين قيلچ دورلار و خواجه سید برهان الدين قيلچ نينگ فرزندلاری خواجه سید امير ديوانه دورلار و خواجه سید امير ديوانه نينگ (80) فرزندلاری سید محمد خواجه دورلار و سید محمد خواجه نينگ فرزندلاری خواجه سید برهان الدين دورلار و خواجه سید برهان الدين نينگ فرزندلاری خواجه سید جمال الدين دورلار^{۲۵} و خواجه سید جمال الدين نينگ فرزندلاری خواجه سید جلال الدين دورلار و خواجه سید جلال الدين نينگ فرزند ارجمند دلبند سعادتمدلاری حضرت جناب مستطاب معلى القاب ولایت قطب الاقطاب حضرت مخدوم يعني خواجه سید احمد سرهنگ کاسانی دورلار رحمة الله عليه فى شأنه.

بیت

غوث ايدي او ز عصرينه ابدال او تاد زمان	حضرت مخدوم اعظم اي ديلار قطب جهان
معرفت برله شريعه بايدا گوهر فشان	مصطففي و مرتضي او لا دور اول حق شناس
زورق بحر حقيقه دور قبول اي تگيل بجان	گر طریقت یولیدین سورسونگ قلندر روح بو دور

^{۲۳} سينى

^{۲۴} فرزندلار

^{۲۵} دورلا

يوق ايدي اولدور كه هرگز ولی لارغه مجال تا ولايت (90) دعوی قيلسون على اى المكان محننت و آفت ارا قالغان محل ياد ايلاسه خواجه سيد احمديم ديسه هر كيم كورماس زيان اورنى دوزخ دور اوشنداق يول اداشكان عاصى نينگ كيم اينىڭ قطبىتىغە ايلاغاي شك و گمان اى مسلمانلار ادا بولماس انىنگدىك شاه نينگ ايلاسم وصفين قىامت بولگۈچە بىر بىيان

و حضرت مخدوم اعظم پادشاهم دين اون اوچ اوغول قالدى. اول حضرت خواجه محمد امين كيم لقبلارى حضرت خواجه كلان دور. ايكتىچى خواجه محمد دوست، اوچونچى خواجه بهاو الدين، تورتونچى خواجه عبد خالق، بىشونچى خواجه اسحاق، التونچى خواجه صديق، ييتىنچى خواجه حسن، سكزونچى خواجه عبد الحى، توقوزونچى خواجه محمد على، اوونونچى خواجه شيخ، اون بىرىنچى خواجه محمد، اون ايكتىنچى خواجه سلطان ابراهيم، اون اوچونچى خواجه عبد الله

و حضرت خواجه كلان نينگ فرزندلارى خواجه محمد يوسف و خواجه مير هاشم دورلار و خواجه محمد يوسف نينگ فرزندلارى و ارجمندلارى حضرت خواجه (100) سيد هدایت الله و خواجه كرامات الله و خواجه قناعت الله دورلار رحمة دورلار. لقب ذلحسب لارى حضرت خواجه آفاق^{۲۶} رحمة الله عليه و خواجه آفاق^{۲۷} خواجم

اوج برادرلار. بىلارى خواجه كرامات الله دورلار. الارنى فرزند ارجمندلارى محمد عادل پادشاه دورلار. حضرت سيد افاقخواجم غه^{۲۸} داماد بولادورلار. بولارنى فرزند ارجمندلارى ايشان سيد عبد الله خواجه قطب الاقطاب سيد الاوليا دورلار^{۲۹}. الارنى فرزند ارجمندلارى سيد رحمت الله خواجم. الارنى فرزند ارجمندلارى سيد محمد امين خواجم. الارنى فرزند ارجمندلارى محمد سيد خان خواجم دورلار. بو شجرة شريف محمد سيد خان خواجم نى شجره لارى دور. هر كيم كورسە خلاف و انحراف قىلىمسون لار. نامە تمام و السلام.

السلام على من اتبع الهدى والتزم متابعه (110) المصطفى صلى الله عليه و على آله^{۳۰} و سلم برحمتك يا

^{۲۶} افاق

^{۲۷} افاق

^{۲۸} افاقخواجم غه

^{۲۹} دولار

^{۳۰} الله

ارحم الراحمين.

بعده حضرت سيد خان خواجم دين تورت اوغول قالدى. برى لاري حضرت محي الدين خان توره و برى لاري حضرت ولی خان توره و برى لاري جلال خان توره دورلار. بولار و علما و فضلا و كته كيچيك لار و مرید مخلص لار جمع بولوب حضرت محمد سيد خان خواجم وصيت لاريغه عمل قيليب بو شجره شريف نى فرزند نور چشم لاري و دلبند ارجمندلاري و اولاد پيغمبرزاده لاري حضرت سيد آفاق خواجم غه اتفاق بولوب بردى لار. بو شجره شريف حضرت محمد سيد خان خواجم دين حضرت سيد آفاق خواجم غه ميراث بولوب قالدى. هر كيم شك و يا مخالفت چيليك قيلسه گنه كار عظيم بولور زира كه اجماع امت کنص شارع ديب دورلار.

و خواجه حسن خواجم که لقب لاري حضرت صاحب قران پادشاه دورلار. اته لاري خواجه آفاق^۱ خواجم اولگاندین کين غوث غيات قطب (120) الياس ابدال اوقاد نقبا و نجبا و چهل تن و رجال الغيب لارنيڭ قوليدن وحدانيت شرابيدين نوش ايتب مست مستغرق بولوب اته لاريدين قالغان قطبيت خرقه سينينگ الارنيڭ اجازتى بىلان كىب قطبيت مسندىغه آرام^۲ تافتى لار. اته لرى قالغان سالك و صوفى و مرید و مخلص و فقرا و علما و فضلاء و شيخا همه لاري كىليب اناابت ايتب دست بيعت برديلار.

اما حضرت صاحب قران از مدتدين سونگ كفار بىله اورش باشلاديلار. كفار نينگ وجودى نينگ قوروته بربت تولا قردىلار تا كه قالماق لار ناموس ايتب سانسيز و عددسىز غلو قيليب كيليب ياركىند و كاشغر ولايت نى قىماب قىساب تىنگ قىلە باشلادى لار. قرالغان سارى كوب راق بولوب ازامىي ماس ايديلار.

آخر^۳ الامر صاحب قران صلح نينگ پيشه قيليب ايلچى چقاردىلار كه كفار او نمادى. بارغاي سارى مسلمانلار نينگ احوالى زبون راق بولدى. نچوک كيم آفاقخواجم^۴ اولغان دين کين نىچند بىل غچه يامغور ياغىغان ايدى. زراعت بولمىي اول وقتلارغه كوب آچارچىلىق ايدىكە هيچ كىمگە مدار و درمان يوق ايردى. القصه. علاج تافالمى حضرت صاحب قران^۵ اوز يورتلاريدىن قوشونلار بىلان سياحت^۶ اختيار ايتب

^۱ آفاق

^۲ ارام

^۳ آخر

^۴ آفاقخواجم

^۵ قيران

چیقتیلار. قالغان خواجمalar ایلچى غه ایتورب چیقاردیلار که (130) هر نه سیزغه اوروش و غلبه ایکان. صاحب قران^{۳۷} ایردیلار که چقیب کیتى لار. دغى نه اوچون بزنى اطرافمیزنى توتوب تاراج^{۳۸} ایتارسیزلار. اگر يراشسانگلار^{۳۹} بزلار ھم يراشورمیز و سیزلارنى اوستونگىزغه اصلا بارماس میز. يوق بولسە ایتكانىنگىزدىك اتىنگ لار. بول اره غه ایلچى قىيتاب يراشتوردىلار.

ایمدى اشىتماک كرك كيم حضرت صاحب قران كيم وطن دين اجرب چیقتیلار. هر يىتى شهر و كشور و پادشاه لارغه بارىپ مدد الىب كىلىپ كافرنىنگ اونگ و سوليدىن اوروشوب ينه قىيىيت بارىپ بولك شهرلاردىن قوشۇن الىب دغى كىلىپ اوروشار ایردیلار.

اما هىچ يردىن اوپلانىماس ایردیلار تا کە گذارى هندوستان شەھرىدە توشتى و اوعلەدگا ابو الغازى^{۴۰} خان انه پادشاه ایردیلار. حضرت [صاحب] قرانغە^{۴۱} استقبال ايلاب اعزاز و اكرام لار بىلان قوندوروب نىچىند كوندىن كىن اوز قومىدىن مىمۇنە دىگان قىزنى اول شاه صاحب قرانغە^{۴۲} نذر^{۴۳} قىلدیلار (140) و اولىقىز كوب صالحە و مستورە ايردى. شونىڭدىن حضرت صاحب قران نكاحلارىغە كىرزوپ همبىستر بولدىلار. اينىنگدىن نىچىند وقتدىن سونگ خدai تعالى اوغول فرزند بىرىپ تور^{۴۴} كە اينىنگ آتى نىنگ خواجە عبد الله قويوب دورلار. أما اولفرزند ھم نىچىند ياشقە كىرىپ كىچىكلىك وقتىدە وفات تاپقاندور كە اينىنگدىن نسل قالمابدور

و صاحب قران قىچە وقت بوندە توروب دغى خراسان يقه سفر قىلدیلار و هر شەھرىدە بو حضرت نىنگ خوارقلار و كرامات لارى كوب ئاظهر بولور ايردى كيم شاه و كذا علما و فضلالارى همه مرید دورلار^{۴۵} و هر مكانغە بارسە لار شهر اھلى جذب و جنوغە كىرىپ حضرت نىنگ اطراف لاردىن هىچ قيان بارماس ایردیلار. القصە. كابل مملكتىغە داخل بولدىلار و بو شهرنىنگ چونگ و كىچىك لارى و بزرگ لارى بلکە تمام

^{۴۶} صياحت

^{۳۷} قيران

^{۳۸} تراج

^{۳۹} يراشسانگلار

^{۴۰} ابولغازى

^{۴۱} قيرانغە

^{۴۲} قيرانغە

^{۴۳} نظر

^{۴۴} يور

^{۴۵} مرید دورلار

اهل و مردمی اخلاص ایتیب و اکثر اغلب لاری هم انابت ایتیشتیلار و حضرت صاحب قران تولاراق مدة بویرده (150) قالدیلار.

فصل. ایمدى ایشیتماک کرک کیم اولوقتیکه حضرت آته یورتیدین اجرب چیقیب هر قیو شهرو شه لاردین مدة آلیب باریب قالماقلار بلان اوروشیب چیقیب سان سیزینینگ وجودینینگ قوروتپ و اولدورب بوبان کیلگان محلده قالماق اولوغ لاری حونگتاجی همه لاری جمع بولوب مصلحت ایدیلار که قیداق مکر بیلان صاحب قران نینگ نابود قیلساق اینگدین قوتولساک. آخر^۴ الامر شبو مکر نینگ تاپتیلار که هر اسلام شهریگه صاحب قران بارادورلار. اینگ حاکمھ کوب مال دنیانی برب تا که دنیا فریفته بولوب بر ایش قیلسه و الا موندین اوزگه علاج یوق دیدیلار. بو سوز همه لاریگه معقول.

القصه. مال و جواهرلار جمع ایلاب نیچه ایلچی راستلاپ نامه لار یازیب عهدلار قیلیب هر قیسی شهرلارغه ایباردیلار. اما هیچ آدم بو امر نا شایسته غه اونمادی که دنیا اوچون (160) آخرتیدین اوتماس میز دیب. مگر قراتال دیگان شهرغه محمد رضا بیک دیگان بر بیک بار ایردی. اوزی کوب ظالم و نا انصاف. اوشل شبو ایلچی لارنینگ کورگاندین کین دنیاغه مغروف بولوب آخرتنی فراموش قیلیب بو مال الیب عهد ایتی که من خدمتمنی بجا قیلای. ینه کوب مال برینگلار دیب ایدی. ایلچی لار هم قبول قیلیب آنت ایچتیلار. نیچند کوندین کین اشتیلار که حضرت صاحبقران هندوستاندین^۷ کابلغه کیلدیلار دمیش و محمد رضا بیک خدا بزغه بر دیب دیب نامه یاز دوردی.

نامه نی مضمونی بو ایردیکه اول نامه خدانی اتیغه که ایکی عالمده ایننگدین باشقه خدا موجود ایماس. ایکنچی محمد علیه سلام نینگ اسملاریغا که کونین و ملوین نینگ خلقی نینگ باعشی و سببی دورلار. اوچونچی منی الدیمدین حضرت صاحبقران پادشاهیمیز خدمتلارغه انداق معروض دور کیم الحمد لله امان (170) آمین^۸ دولت و سعادتغه مقرون توروب حضرتیم نینگ باسغان ایزلارینی تفراغنی کوزومغا سورمه قیلماقدین باشقان مد نظر آرزو^۹ یوقدور^{۱۰}. ازین سونگ جهان پناها جنابلاریغه مسدود و مخفی قالمعای کیم فقیر حقیر کمینه قل لاری مونچه یاشقه کیریب دورمن. هر نه یمان و یخشی قیلیب اولگانچ ایمدى خدای تعالی دین شونداق امید و آرزو^{۱۱} قیلادورمنکه قالغان عمر و دولتمنی یاشلاریغه تصدقات ایتیب غذات

^۴ آخر

^۷ هندوستاندین

^۸ امین

^۹ آرضم

^{۱۰} یوقدو

^{۱۱} آرضو

يولیغه صرف ایتسام بشرط قدوم مبارک لارینی منیگ احزان متزلمهه یتکورسه لار یخشی. کذا و کذا باقی السلام علیکم.

القصه. نامه تمام بولغاندین کین برایکی کف دان آدمی قولیغه برب کابل یقه روانه قیلدلار. بولار نیچند کونلار بول یوریب کابل شهریغه داخل بولوب حضرت صاحب قران نینگ خدمتلاریغه باریب نامه توئی لار و صاحبقرانیم نامه نیکه متالعه قیلیب یارانلاری براان (180) کنگاشتیلار. همه راضی بولدیلار. مگر صفة سalar آخوند رضا بولمدیلار.

اما حضرت صاحبقرانیم دیدیلار که ای یارانلار بلینگ آگاه^{۵۲} بولونگلار که آته پادشاهیم منینگ ایتقان دورلار که سنینگ بوسنندنگ(?) قراتالده دور. آتی محمد رضا بیک دور. هر قنداقبولسه اولومدین قاچیب قوتولوب بولمس. تقدیرتین تاقمعا(?) قضاغه رضا بولماق بهراق دور دیب فی الحال قراتالیغه روانه بولدیلار. قنچه مدة بول یوروب قراتالده یتی لار. اما بول اورته غه کشف و کرامات لاری کویدین کوب ظاهر بولدیلار. محمد رضا بیک حضرتیم نینگ استقبال لاریغه چیقیب اعزاز و اکراملار براان شهریغه کیرگیزدی. اوژی قل دیک بولوب خدمتگا توردی و حضرتیم پادشاهلیق ایت دیلار که ای محمد رضا بیک ایمدى نچو کیلدوک. غذاتغه چیقماس سیزمو و محمد رضا بیک دیدی که ای پادشاهیم ابدان مرحمت قیلدیلار. (190) لیکن بر ای صیر قیلسون لار دیدی. حضرت تبسم ایلاب معقول دور دیدیلار.

اما ایمدى اشیتماک لازم که حضرت نینگ بو شهرغه کیلیشلاریدین نیچند بیل برون رابعه دیگان بر قز که کیان پادشاه لاری نینگ اولادی و نادر علیشاه دیگان بر عابد و زاهد کیشی قیزی ایردی که فلاں تاریخ ده فلاں توسلوک آدم^{۵۳} بول شهرغه کیلادور. سین اینینگ جفتی دورسین دیب. شوننگدین اوتوز یتی غه کرب اولتورور. اوژنی دیوانه قیلیب باقیب توروب و حضرتیم کیلگاندین کین ینه بشارت بولدیکه اوشنل کشی که سنینگ جفونگ شبو کیلگان کیشی دورلار دیب.

القصه. ایرته بهرام دیگان^{۵۴} اغالارینی چقرب الدیلار و بول بشارت نینگ ایتیب دیدیلار که سیز حضرت صاحبقران نینگ خدمتلاریغه باریب منینگ دعام نینگ ایتینگ و من بر همشیرم بار. تلى گوننگ قولاغی کر کوزی کور قولی شل. اگر خواهلاستگیز خدمتگا کیلتورای دینگ و هر نمه دیسه لار^{۵۵} تغی کیلیب منگا دینگیز. بهرام شاه دیدیلار کیم سن دیوانه بولسنگ شبو (200) سوزنی دیرمو دینگ. صاحبقرانیم نی پادشاه زاده سیدزاده لار و اولوغ زاده لارغه علم و جمال و ملاحتده جهانده انداغ نمریه لار آز ایرمیش.

^{۵۲} آگاه

^{۵۳} آدم

^{۵۴} دیگا

^{۵۵} دیسه لا

الارنینگ نذر قیلغانده المه غان ایمیش لار. سینینگ ماخته مای کور کر گونگ شل دیغانده الارموکانلار دیب کاهیدیلار. رابعه دیدیکه ای ا GAM هر نه من دیسام شونینگ قیلينگ، خواه بولسه و خواه بولمسه. اغالاری ایمسه خیر دیب چیقیب حضرت صاحبقران نینگ قاصلاریغه باریب سلام قیلیب سنگنی(?) لارینی دعا و سلام و همه سوزلارینی بر بر عرض قیلدیلار. حضرتیم تبس ایلا ب دیدیلار که اگر شونداغ کرو کور و گونگ و شل بولسه بیز هم قبول قیلدوق دیب جواب بردیلار. بهرام شاه شادان و خروشان همشیره لارینی الدیده کیلیب قبول قیلدیلار که ای ا GAM یمانلاماق ایمس. کور دیب نا محمرمنی کورمگان نینگ دیدور. کر (210) دیب نا محمرمنی آوازینی^{۵۶} ایشتگان نینگ ایتور. گونگ دیب یالغان دیمعان و نا محرم بیلان سوزلاشمعان نینگ دیدور. قولی راست شولدور.

القصه. رابعه نینگ اغالاری قوم و قرینداش لاری الیب ایلتیب حضرت صاحبقران غه نذر قیلدیلار و حضرت صاحبقران جلال الدین آخوند^{۵۷} نینگ چقرتوروپ الدیلار. خطبه او قونگ دیب امر ایتی و صاحبقرانیم آله جلال الدین آخوند کاسه ده سو قیوب رابعه نینگ حضرت صاحبقرانیم غه نکاح ایتی لار و صاحبقرانیم بول قیز برلان خلوة غه بولدیلار و بول اثناده ایکی آی اوته. هر دو شنبه اخشم رابعه برلان فراغتگه ایردیلار که ناگاه بشارت تافیب یغلاب اویغاندیلار و رابعه هم اویغانیب سوردیکه ایشهرياریم نه اوچون یغلارسیز. حضرتیم دیدیلار که ای نگاریم آگاه^{۵۸} بولغیل که ایمدی جداقيق وقتنی یتی. آته پادشاهیم^{۵۹} کیلیب بشارت بردى لار که ایمدی منینگ قاشیمغه کیلورسن دیب. اکنون منغو جهاندین سفر قیلورمن. اما سنگه (220) منینگ سوزوم بولدور که منی فوتیمدین یتی آی دین کین حق تعالی نی امر برلان بر اوغول فرزند توغارسین و اول فرزند الحال سنی قارنینگده ایکی آی لیق تورور و منینگ نسبت و سلسنه م ایننگده قالیب قیامتغه چه اوژولمسه دور. انشا الله تعالی. اما ایننگ آتی نی خواجه قاسم قویونگلار و انى دشمنلاردین پنهان توتوف ابدان اسرانگلار و بو شهرده هم تورمای خطلان زمین غه بارینگلار. اخیر وقتده انى فرزند دوریاتلاریدین بری چیب اصلی وطینه میز نی کفارنی قولیدین اجرتیب الیب منی اتیم نی مشهور و اوچکان چراغیمنی روشن قیلغوچی دور انشاء الله تعالی دیدیلار و رابعه بولسوزلاردین زار زار چون ابر نو بهار یغلاب حضرتیمنی مبارک اتیک لارنی الیب یوز و کوزلاریغه سورتار ایردیلار.

^{۵۶} اوازینی

^{۵۷} آخوند

^{۵۸} آگاه

^{۵۹} پادشاه

القصه. طهارت قيليب مسجدغه بارديلار. نماز بام داد^{٤٠} اوقديلار. بشارت نينگ هم خاص يارانلاريغه ديرلار^{٤١}. الار هم كوب يغلا ديلا. اوشل كون نماز پيشين اوقوغانдин كين وقت يتى. رضا ييك (230) ظالم و منافق موردينى^{٤٢} تافيب طعام لاريغه زهر قوشوب دورور. اما بوزهرنى صاحبقران بيرلان يتى خاص آخوندلارى يديلار. زهر كار قيلغاندين سونگ آگاه^{٤٣} بولديلار. في الحال حضرتيم سورديلار كيم آخوندلاريم بزغه غوزهر برب دورلار. دواي نه تورور. بو آخوندلار قوفوب ديديلار كيم تقصير پادشاهم زهرنى دواسينى اوزلارى ييلماسه لار بزلار قنداق ييلورمиз. صاحبقرانيم سكوت^{٤٤} بولوب ينه سورديلار^{٤٥}. بولار تخى شوججوبينى ديديلار. اوچمراتبه غچه حضرتيم سورديلار بو كفدين بولك سوز ديماديلار. آخر^{٤٦} الامر حضرتيم آه تارطيب ديديلار كه اى نادان آخوندلار من بر ايکى اوچ سوز داريم كه نمه دوا دور ديب. اگر سيزلار خواه جامعو(?) خواه زردك خواه سوهر نيرسه نى كه دوا ايرسنگلار ايدي دا بولار ايدي. ايمدى منغا دوا يوق. آتيم نى سوزلارى خطايوق. منغو ايمدى شهيد بولارمن. اما سيزلار اولماس سيز. منى قيكمىنى(?) اليب سوغه ساليب ايرتىب سقىب ايچىنگلار. زهر رو بولور انشا الله تعالى.

(240) الار در حال انداق قيليدilar. زهرنى قى قيليب رو قيليدilar و حضرتيم تخى ديديلار كه اى آخوندلاريم من اولغانдин كين بو منافقلار منى جنازه قيليب كوتارلار. اما زينهار منى بو يerde قويىماى نقب^{٤٧} قازىپ التىپ اته پادشاهىمئى اياغلارىغه دفن ايتنىڭلار دىب كلمه اوقوب الله دىب جان حفجه تسلیم قيليدilar. قالوا انا لله و انا اليه راجعون.

القصه. يارانلار همه آه دىب نېچند كونلار هوشىدىن كتىپ گرىه و نالله قيليدilar. محمد رضا هم كيليب يالغانلاردىن يغلاب ماتم تو توب جنازه لارين اوتاب بر تىفه غە دفن قيليدilar و هم خيراتلارين اوتكازىپ ملازمىلارى^{٤٨} هر قىبو تارقاب كيتىلار و اول وصىتمىند يتى آخوند هم كتىپ بولدىن قايتىپ كيليب نقب قازىپ آلىپ ثناجفه سولاب ايلتىب روضە مباركە دفن قيليدilar و الله اعلم لحقىقىيە.

^{٤٠} دا^{٤١} ديلار^{٤٢} موريدىنى^{٤٣} آگاه^{٤٤} سوكوت^{٤٥} سوريلار^{٤٦} آخر^{٤٧} نقيب^{٤٨} ملازمىلارى

امدی ايشيتماك كرك كيم صاحبقرانيم بو دنيادين انتقال قيلغانلاريدين سونگ رابعه بىچاره قنچه (250) نوھە وزاري قىلدى. سود تاپمدى. آخر اغاسى نى اوى غە دغى باروب ساكن بولدى. اما آغازى^٦ بولكافر رضا بىيگى غە اولغۇ سركرده ايردى. اوج تورت كوندين كين رضا بىك بهرام شاهى دىدى^٧ كە اول نىچىند دفعە كىشى يوبرىدىم كە همىشىرە نىڭى منگە برگىل دىب. سن ديمادىنگەمۇ، منى همىشىرە ام ديوانە اير قىلىسە دور. نچون خواجە غە بىرىدىنگەدب اعچيق لدى. بهرام شاه دىدى، ديوانە لىك دين بىردوک. شايد سغاى سوندىب او كىشى بارىدە درست^٨ بولوب ايردى. ايمدى دغى ديوانە بولوب دور دىدىلار^٩. رضا بىك بد بخت دىدى^{١٠}، خير سىز همىشىرە نىڭدىن فرزند بولسە اوشل فرزندنى رابعە نى و سن دىك يالغان چى نى اولتورمم. رضا بىك دىگان آدم^{١١} بولماسام دىدى و بهرامنى سر كرده لىك دين بى كار قىلدى و اما خدai تعالى نى قدرت بىلان يتى آى دين كين تخى دوشنبە كچەسى وقت سحردا بى بى رابعە براوغول توغدىكە كوز كوروب و قولاق (260) ايشيتىمگان ايردى. مثل آى و كوندىك ايردى. منور و مزىن ايردى و بهرام شاه اغاچە لارى بىلان و يقين توغقان لار همه لارى كىلىپ شادمان بولدىلار. ليك رضا بىك ئاظالم نى شرىدىن كۆپ خوف ايتىب قايداق قىلۇنسە بولور ايكاندىب. بو كودك نى تولىنى ايشيتىسىه اولتوروور دىب كورساتمادىلار. اگر چونگ بولسە آتاسىنى خونىنى مندىن آلور دىب بهرام شاه و رابعە و بىلارنى تخى اولتوروور و اگر انگا ديمىا ساقلاساق بى وقت اولظالم خبر تاپسە تخى بىز همه مىز نىنگ ھەم اولتوروور. بو بى گناھ ئىفلى پىغمېر زادە نى حالى اوزمىز اولتورووب پنهان ايتىساك قىامت كونى باباسىنى رسول خدا قاشىدە قرابىزلىك قوفساك كراك دىب كودك نى يوزىگە قراب يغلادىلار. ارادىن قربان شاه دىغان نادر علیشاه نىنگ او كاسى اقسقال مؤمن كىشى ايردى. اول دىدىكە اگر پىغمېر زادە نىنگ يولىدە بى باش تور منگباش برسك ارزىدور. (270) آخرت^{١٢} بىزگە در كار دور. البتە پنهان قىلالى دىدىلار. اگر اول ئاظالم خبر تاپب بىزنى اولتورو سە شهيد غۇ بولارمۇز. شايد بىز خدا ساقلاسە عجب ايرمس. بونىنگ سوزىدىن همه لارنى همت لارى جوش قىلدى. اولومقە راضى بولدىلار.

اما بهرامشان نى ھەم بى خاتونى ھە حاملە ايردى. ايرته سى سە شنبە كونى سحر وقتىدە براوغول توغدى.

^{٦٩} آغازى^{٧٠} دىدىد^{٧١} دورست^{٧٢} دىدىلار^{٧٣} دىدىدى^{٧٤} ادم^{٧٥} آخرت

یرگه اولوک توشتی. انى دفن قىلىپ اور نىغە خوشوقت بولوب شەزادە ترتىب قىلدىلار. خدا بى خوف بى ضرر مرحمت ايلادى.

ايىدى ايش آسان بولدى دىدىلار. ايرته سى شهرت قىلىدى كە بهرام شاه نى خاتونى اوغول توغۇبدور دىب آوازه سالدىلار. اوچ تورت كون اوتكاندین سوننگ حضرت صاحقران دىگان وصىت لارىدىك خواجه محمد قاسم آت قويىدىلار و انى يخشى اسراي ايردىلار تا كە بواراغە آلتى آتى اوتى. اما كين كين شهرت بولوب بوسوز مشھور بولغاندىك بولدى. انداق ايمىش مونداق (280) و بونى شهرتى بهرام شاه نى قوللاغىغە يتى. ايش بولمىدى دىب بىر كچە اون ايكى اوپلوك قوم قىرىنداش لارى بىلان كۆچۈپ صاحقرانىم دىگان خطلان زمين غە روان بولدىلار. نېچىند كون يول بوروب.

القصه. خطلان يتى لار. سىياد دىغان موضع بى غە بارىپ بىر سو الىب ساكن بولدىلار. اما خواجه قاسم خواجهنى تمام صورتلارى بعينه صاحقران اته لارىغە اوخشار ايردىلار. هر كىيم انى كورسە حضرتىم نى كورگاندىك بولور ايردى. بو كىيشىنى خاصىت و حركتلارى هم بارغان سارى ئاھىر بولور ايردى. حضرت صاحب قران پادشاهيم نى واقعە حال و شهادت لارى و خواجه قاسم پادشاهيم ولادتلارى نىنگ شىخ محمد صديق بلخى رحمة الله عليه مدحىنى نظم قىلىپ دورلار و اول مىحت بول ايمىش دور.

تمت تمت تمت تمت

خواجه آفاق ^{٧٦} خواجه روھىغە يوز مىنگ رحمت دىدىلار كىيمىغە مناسب بولماسى عصمت كىلىتۈرۈپ سوردى مبارك كەممە سى اولساىت قىل بولوب انگا خالايق قىلىدى بىىعت	قطبيت خرقە سىينى قويىدى كىتى جنت قطب اوتابىدine غوث غىيات چىلتىن كوردىلار ^{٧٧} خواجه حسن جملە قامىتى روا اولتۇرۇپ اته سىينى اور نىغە اول قطب جىدى
--	--

بردى تعلمى ثنا و روھاھىلە ^{٧٨} ذكر و طاعت قالىدى سالكىغە ذرە چەشك و رىبىت آفت شور بلاغم درد و مىختى تا غزات اوستىغە بىل باغلادى قىلىدى هەمت	باشلادى حق يولىغە جملە نى اول حقە يقىين جملە مؤمن الجنان دجلە سيدىن جرعة حال لک كافر بىلە ئاھىم باشىغە توشتى جملە قلماق خطلالار قىرىلدى تون كون
--	---

^{٧٦} آفاق

^{٧٧} كوردىلا

^{٧٨} روھاھىلە

چیقیب اوز یورتیدین اولخواجه صاحب نصرت
کیلیبان اونگ سولدین اورشادی بو صفت
اوته بول اورته غه نچه وقت ساعت
بردی اولکشور و اولشهر رغه زیب زینت

قل کسی آلدینه توردی قیلدي خدمت
شهقه میمونه نی اول خسرو زیبا سیرت
بولدی فرزند غه فرزند مونینگدیک مشبت
منعم نقد^{۷۹} بقا ساقی جام وحدت

اییاز(?) قیلدي سفر ایمدى کوروونگ بولصنعت
شهرنینگ بیگی رضا بیک صعبیان(?) اول فرصت
شهرغه کرگوروب ایتی نچه عز و حرمت
لیک سیزدین ایکی اوچ ای تیلای من مهلت

یاشی اوتوز یتی غه یتکان دنیا صورت
عقد ایتب خواجه نقی انگا بولوب دور^{۸۰} خلوة
قوپوبان رابعه غه دیدی بو سوز تو صامت(?)
یتی صهباي اجل دیك ولی کوب حسرت

حق برور سینگا اوغول برماکیگا شهرت
قالغودور انگا منینگ سلسه برله نسبت
بولدی مشغول عبادت شه بالا همت
تخی سوز(?) اراغه بولدی تقی اولحالت

چونکه کفار ایلی کوب قیلدي غلو باشلاریغه
هر صو شهر مسلمان ایدی آوردی مدد
بویله هر کشور هر بورته باروردی اولشاه
تا مبارک قدیمی هند دیاریغه یتب

هند شهرینی شهر شاه ابولغازی خان
کیلیتوروب ایلا دیلار عقد او قوبان خطبه
انگا همبترس اولوب خواجه نچه ای دین سونگ
ینه اوقات توروب یوردی خراسان ساریغه

اول ولايت نی قیلیب فیضی فرجدین ممنون
یول یورووب قراتالده نچه کوندین سونگ
بولدی حضرتکا ملاقی اوzi تکلیف ایتبان
دیدی من که غزات یولیغه بیل با غلا علوق^{۸۱}

گرچه رابعه انتیق اوzi مستوره قیزی
شاه بهرام اغاسی کتیوروب نذر ایتبان
ایکی ای بو اراغه اوته دوشنبه تو نی
بو کچه منگا بشارت کیلیبان بردی اتم

یتی آی اوتسه کرک بیل منی موتمدین سونگ
قوی ایننگ آتی قاسم دل جانینگ بیله باق
اسان قوپتی یریدین باریبان الدی وضو
ایرته سی زهر قوشوت آشیغه بردو ردی رضا

^{۷۹} نقسد

^{۸۰} [کذا]

^{۸۱} در

III. 『ホージャ・ハサン・サーヒブキラーン伝』日本語訳

本章では、前章で作成した『ホージャ・ハサン・サーヒブキラーン伝』のテキストとともに全文の日本語訳を試みる。アラビア文字テキストと同様に、途中の挿入部分の前後には＊＊＊＊＊を入れた。（ ）とあるのは筆者が訳出の際に補った言葉や説明、（？）は解読できなかった箇所である。作品の10行ごとに対応する箇所に（10）のように行番号を挿入したが、原文と完全に一致しているわけではない。

慈悲深く慈愛あまねき神の御名において

天と地を、群星と太陽と月とともに、そして天国、楽園、宮殿、トゥーバーの木、カウサル川をも創造した神に感謝あれ。多神教徒たち、不信者たちには、火と地獄の刑罰あれ。地には、山々、海、香り高き草々、木々があり、山々には、植物、草、土、石があり、海には、珊瑚、真珠、珠玉があり、香り高き草々には、芳香、ザイナブの木、リーブの木、（？）があり、木々には、根、枝、葉、果実がある。我々は証言する。「偉大なる永遠の唯一神以外に神はない」と。また我々は証言する。「ムハンマドは神の下僕であり、神の使徒であり、最後の審判の日の調停人である」と。神、神の天使たち、預言者たち、神の使徒の祝福が、我々のサイイド、ムハンマドと、その家族、その教友たちにありますように。アーミン。よろず世の主。

神の賞讃と最後の預言者の讃美ののち、高貴なる帝王たち、聖法を行う支配者たち、正義を行うスルターンたち、敬虔なるハーカーンたち、道徳家たる統治者たちの、月を照らす輝く心に、（10）そして明敏なるアミールたち、指導の論拠たるウラマーたち、第一級の学者たち、プラトンのごとき賢者たち、詳細を研究する賢人たちの、海を満たし安寧を

支える芳しき心に、以下のことが明らかとなれ。聖法の芝生の小夜鳴鳥たち、学識の園の鸚鵡たち、明敏の果樹園の雉鳩たち、意味の大空の隼たち、雄弁の標たち、能弁な歴史家たち、秘密の源泉たる賢人たちは、偉大なる慈悲によって、時の人々を称え、以下のように命じた。すなわち、誰であれサイイドの海の宝石、神託の宝庫のルビー、神命の庭園の糸杉であれば、その尊い吉兆なる人物は、その先祖の祝福された名を、系譜の園から、人々の輪の広場から、書物の広場から、時代の民とともに明らかにし、説明する必要がある。神の下僕たる信徒たちが、以下の尊い諸ハディースを実行し、尊敬し、（20）敬意を表し、現世と来世の幸を手に入れることができるように。

すなわち、「預言者一神が彼に祝福と安らぎを授けますように一がおっしゃった。『私の子孫を尊敬しなさい。敬虔な者たちを神のために。放蕩者たちを私のために』と。」（アラビア語）すなわち、「預言者一彼に平安あれ一の吉兆なる感謝を捧げる宮殿の口から、親切に命じられている。『私の子孫を尊敬しなさい。敬虔な者たちを神の道で。放蕩者たちを私の道で』と。」（チャガタイ語訳）また、親切に、「私の一族を尊敬する者は、私を尊敬することになる。私を尊敬する者は、神を尊敬することになる」（アラビア語）とおっしゃった。すなわち、「私の子孫を尊敬せよ。それは私を尊敬したことになる。そして私を尊敬する者は皆、神を尊敬したことになる。」（チャガタイ語訳）別のハディースは以下のごとくである。「私の一族を軽蔑する者は、私を軽蔑することになる。私を軽蔑する者は、神を軽蔑することになる。神を軽蔑する者は、信仰と現世において、呪われることになる。」（アラビア語）すなわち、「誰であれ、私の子孫を軽蔑する、つまり見下すならば、私を見下したことになる。私を見下した者は誰でも神を見下したことになる。神を見下した者は誰でも、現世と来世で神の（30）呪い

を受けることになる。最後の審判の日に、異教徒たちの列から立ち上がり、地獄の苦しみから逃れることは出来ない。—そのようなことは断じてないようだよ—」(チャガタイ語訳)

その後、宗教の国のイマームたちに、アーミンの国のハーキムたちにとって明らかとなれ。その宇宙の長、万物の精華、神に愛されし者、罪の病を直す医者、罪人たちの支え、最後の審判の日の調停者、神の秘密を知る者、預言者たちの王、人々にとっての真実の宝石、預言者たちの長、聖者たちの長、民と宗教の使徒、その方の称賛をアズィーズは以下のように述べている。

詩

その顔は地表において天空のごときである
王座に座り王座によりかかる支配者
八つの天国が彼の宮殿の花に満ちた庭園
天国のトゥーバーの木が彼の頭上の天幕
彼の宮殿では天女、天男が仕える
カウサルの池の場所がその間にあると考えよ
イスラフィルとミカイルは小夜鳴鳥のごとく
イズライルとジブリールが彼の家の門番と下僕
(40) その天界飛行の証拠は星章で充分である
「私の性質を我々が説明しなかったか」は彼
の王冠

彼の顔は敵に対して太陽章
彼の芳香の巻毛は、すべてを消し去る夜
神の宮殿からその神の光が懇願すれば
最後の審判の日には反逆者たちの調停者

その世界の存在の理由と人間の誕生の原因、至高なる神はこのことについて自らの尊い言葉すなわちコーランに書き記している。すなわち「もしも前がいなかったなら、私は天体を作らなかっただろう。」その性質を述べるのに理解や認識は無力である。すなわちムハンマドー神が彼と彼の一族、彼の教友に祝福と安らぎを授けますように—貌下の尊く優美な、幸福にして貞節な、善良にして敬虔な、そして清浄にして吉兆なる敬愛すべき

娘、最善の女、すなわち明るく輝くファーティマ貌下一神よ、彼女に満足あれーである。

そしてその血統の御利益の光と真珠、天国の園の花、名誉の木のヒヤシンス、最愛の幸福なる子供、神の高貴なる僕、(ムハンマドー) ムスタファーー門のもっとも尊き者、(50) (アリーー) ムルタザーー族のもっとも幸福なる者、寛大と寛容の宝庫、下賜と慈悲の源泉、真実と誠実の源である。そして彼について賞賛を述べている。

詩

フサインとは誰か、ムハンマド・ムスタファーーの愛し子

ファーティマの命の糧、ムルタザーの誠実なるナツメヤシ

最後の審判の日、預言者とアリーとファーティマは

神にフサインの血の代償を求めるらしい
至高なる神は罪人たちの忌わしき罪を
赦免するらしい、フサインの一滴の血に免じて
彼の子供たちは現世と来世の灯である
誰でも心に明敏なる目があれば
信心深い者は皆、彼の子孫たちに口付けをする
両目にアイシャドーの如く彼の足跡の土を擦
り付ける

この世とあの世の幸を手に入れるべく
忌わしき者の肉体と命は地獄の火に

そしてこの災難や不運に耐える者、死や運命に甘んずる者、カルバラの殉教者、不滅の力の修行者、ファナーの愛の世捨て人、ズィクリと称讃に勤しむ者、王冠と旗の持ち主、美と輝きの集まり、(60) 信徒たちの長、信者たちの指導者、信仰の朝、支配者の灯、サイイドの中のサイイド、教貧の町、善行のくに、慈善のチグリス河、すなわちイマーム・フサイン貌下一神よ、彼に満足あれーである。この聖法の仕事の獅子、真実の問題の師、サイイドの系譜の土台、殉教者の一団の長、聖戦士の集団の統率者、光の集まりの象

徴である、吉兆なる愛しき子供は、信徒たちの長、イマーム・ザイヌルアービディーン猊下一神よ、彼に満足あれ一である。

イマーム・ザイヌルアービディーンの子供は、イマーム・ムハンマド・バーキル猊下である。イマーム・ムハンマド・バーキルの子供は、イマーム・ジャアファル・サーディク猊下である。イマーム・ジャアファル・サーディクの子供は、イマーム・ムーサー・カーズィム猊下である。イマーム・ムーサー・カーズィムの子供は、イマーム・アリー・ムーサー・リザー猊下である。イマーム・アリー・ムーサー・リザーの子供は、サイイド・シャー・ターリップ猊下である。(70) サイイド・シャー・ターリップの子供は、サイイド・アブドゥッラー猊下である。サイイド・アブドゥッラーの子供は、ホージャ・サイイド・アフザル猊下である。ホージャ・サイイド・アフザルの子供は、ホージャ・サイイド・アブドゥッラーである。ホージャ・サイイド・アブドゥッラーの子供は、ホージャ・サイイド・アフマドである。ホージャ・サイイド・アフマドの子供は、ホージャ・サイイド・ムハンマドである。ホージャ・サイイド・ムハンマドの子供は、ホージャ・サイイド・フサインである。ホージャ・サイイド・フサインの子供は、ホージャ・サイイド・シャー・フサインである⁴⁵⁾。ホージャ・サイイド・シャー・フサインの子供は、ホージャ・サイイド・ジャラールッディーンである。ホージャ・サイイド・ジャラールッディーンの子供は、ホージャ・サイイド・カマールッディーンである。ホージャ・サイイド・カマールッディーンの子供は、ホージャ・サイイド・ブ

ルハースッディーン・クルチである。ホージャ・サイイド・ブルハースッディーン・クルチの子供は、ホージャ・サイイド・アミーリ・ディーヴァーナである。ホージャ・サイイド・アミーリ・ディーヴァーナの(80)子供は、サイイド・ムハンマド・ホージャである。サイイド・ムハンマド・ホージャの子供は、ホージャ・サイイド・ブルハースッディーンである。ホージャ・サイイド・ブルハースッディーンの子供は、ホージャ・サイイド・ジャマールッディーンである。ホージャ・サイイド・ジャマールッディーンの子供は、ホージャ・サイイド・ジャラールッディーンである。

ホージャ・サイイド・ジャラールッディーンの高貴にして愛しき、吉兆なる子供は、諸枢軸の枢軸なる至高なる異名を持つ氣高い尊敬すべきお方、マフドゥーム猊下、すなわち、ホージャ・サイイド・アフマド・スィルヒンディ⁴⁶⁾・カーサーニー—彼に神の祝福がありますように—である。

詩

世界の枢軸はマフドゥーミ・アザム猊下であった
自らの時代に救済であり、時代の修行者、神秘主義者であった
神を知るその者はムスタファーとムルタザーの子孫である
神秘主義と聖法において宝石をばらまく者であった
もしタリーカの道を問えば、托鉢僧の精神を持つ者はこの人
真実の海の小舟である、心からこれを認めよ

45) マフドゥーミ・アザムの系譜にはいくつかのバージョンが知られている。ハサンの息子がフサインのものもあれば、フサインの息子がハサンのものもある。詳しくは、Абашин, С. Н. 2003: 232-233 を参照されたい。『ムフリスたちの秘密』各写本にもマフドゥーミ・アザムの系譜が書かれているが、それぞれ一致しない。

46) マフドゥーミ・アザム自身がスィルヒンディに滞在したという記録はない。ここでは、同じアフマドの名を持つ、ナクシュバンディー教団のムジャッディディー派の創始者、シャイフ・アフマド・スィルヒンディー (Shaykh Ahmad Sirhindi) (1668年没) と交錯している可能性が高い。あるいは、ダフビーディー (Dahbidi) というニスバを入れるべきところを書き間違えた可能性もある。

決して聖者たちに機会はなかった

(90) 聖者たることを、どこであれ争いを主張せよ

困難と災難の間に陥った時には思い出せ

我がホージャ・サイイド・アフマドと言えば

誰も害を受けまい

道を間違えた罪人たちの場所は地獄である

彼が枢軸であることに対して疑念や疑いを持

つような

ムスリムたちよ、終わりはない、彼のような

王の

称賛を終末まで一つ一つ述べても

マフドゥーミ・アザム・バードシャー猊下には13人の息子がいた。一人目は、ホージャ・ムハンマド・アミーン猊下であり、そのラカブはホージャ・カラーン猊下である。二人目は、ホージャ・ムハンマド・ドゥーストである。三人目は、ホージャ・バハーウッディーンである。四人目は、ホージャ・アブドゥハーリクである。五人目は、ホージャ・イスマークである。六人目は、ホージャ・スィッディークである。七人目は、ホージャ・ハサンである。八人目は、ホージャ・アブドウルハイである。九人目は、ホージャ・ムハンマド・アリーである。十人目は、ホージャ・シャイフである。十一人目は、ホージャ・ムハンマドである。十二人目は、ホージャ・スルターン・イブラーヒームである。十三人目は、ホージャ・アブドゥッラーである。

ホージャ・カラーン猊下の子供たちは、ホージャ・ムハンマド・ユースフと、ホージャ・ミール・ハーシムである。ホージャ・ムハンマド・ユースフの高貴なる子供たちは、(100) ホージャ・サイイド・ヒダーヤトゥッラー猊下と、ホージャ・カラーマトゥッラーと、ホージャ・カナーアトゥッラー——神よ、彼らに神の祝福がありますように——である。その方(ヒダーヤトゥッラー猊下)の高貴なるラカブはホージャ・アーファーク猊下——

よ、彼に一である。ホージャ・アーファーク・ホジャム…

三人の兄弟。一人はホージャ・カラーマトゥッラーである。彼の高貴なる子供は、ムハンマド・アーディル・バードシャーである。サイイド・アーファーク・ホジャム猊下の婿であった。彼の尊い子供は、諸枢軸の枢軸、聖者たちのサイイド、イーシャーン・サイイド・アブドゥッラー・ホジャムである。彼の高貴なる子供は、サイイド・ラフマトゥッラー・ホジャム。彼の尊い子供は、サイイド・ムハンマド・アミーン・ホジャム。彼の尊い長男は、ムハンマド・サイイド・ハーン・ホジャム。この尊いシャジャラはムハンマド・サイイド・ハーン・ホジャムのシャジャラである。誰であれ見た者はこれに異義を唱えてはならない。書は終わり。

正しき道を追求し、(110) (ムハンマド・)ムスタファー——神が彼と彼の一族に祝福と安らぎを授けますように——の導きに従う者たちに、慈悲深き者のうちのもっとも慈悲深き方よ、あなたの慈悲によって平安がありますように。

その後、サイイド・ハーン・ホジャム猊下から四人の息子が残った。一人は、ムヒュッディーン・ハーン・トラ猊下、一人はワリー・ハーン・トラ、一人はジャラール・ハーン・トラである。彼らはウラマーや学者、貴賤を問わず、ムリードやムフリスたちを集め、ムハンマド・サイイド・ハーン・ホジャムの遺言に従って、この尊いシャジャラを愛しい息子、尊い最愛の、預言者の子孫であるサイイド・アーファーク・ホジャム猊下に皆一致して与えた。この尊いシャジャラはムハンマド・サイイド・ハーン・ホジャム猊下から、サイイド・アーファーク・ホジャム猊下に遺産として残った。誰であれ、疑いや異義を行えば、大きな罪となる。何故なら「ウン

マの合意とは、立法者の書いたもののようなものである」と言うからである。

…ホージャ・ハサン・ホジャムであり、そのラカブは、サーヒブキラーン・パードシャー貌下である。父親のホージャ・アーファーク・ホジャムが亡くなった後、救援の救済、(120) イルヤースの枢軸、修行者や神秘主義者、指導者や貴族たち、チルタン⁴⁷⁾、神秘を知る者たちの手から、神の唯一性のぶどう酒を飲み、酔っぱらい、父から残った枢軸のガウンを、彼らの許可を得て着て、枢軸の王座に座った。父親から残った修行者やスーアーフィーや、ムリードやムフリスや貧しいものやウラマーや、学者やシャイフたちは皆やって来て、懺悔をし、忠誠を誓った。

さて、サーヒブキラーン貌下は、まもなく異教徒たちと戦争を始めた。異教徒たちの存在を滅ぼし、すべてを殺した。その結果、カルマクたちは威信にかけて、數え切れない人々が迫ってきて、やって来て、ヤルカンドとカシュガル地方を包囲し、苦しめ始めた。そしてどんどん数は増え、減ることなく、拮抗していた。

ついにサーヒブキラーンは、和議を提案し、使者を送ったが、異教徒たちは同意しなかった。行ってからは、ムスリムたちの状況はより悪化した。と言うのも、アーファーク・ホージャが亡くなつてからというもの、何年も雨が降らなかつたからである。耕作ができず、その頃には飢餓が襲つてきており、誰にも対策手段がなかつたのである。

さて、どうしようもなく、サーヒブキラーン貌下は自分の故郷から軍隊を共に旅に出る

ことにした。残っていたホジャムたちは、使者に託して、連れて来させた⁴⁸⁾。(130) 「あなた方は戦えば勝利が見えています。サーヒブキラーンは、もう出て行かれました。今や何のために我々の周囲を包囲して略奪をするのですか。もし、あなた方も和解に応じて下されば、私たちも和解に応じます。あなた方に対して一切攻撃はしません。さもなくば、あなた方のしたいようになさって下さい。」こうして使者たちが苦労して和睦させた。

さて、聞かなければならないのは、サーヒブキラーンは故郷から出て行って、七城すべての国の王のもとに行き、援助の約束を取り付けて来て、異教徒たちの左右から戦い、さらに戻つて行って、幾つかの町から軍隊を率い、またやって来ては戦っていたのである。

しかし、いかなる場所でも結婚しないでいた。ただ、ある時、インドの町を通りかかった。その頃はアブルガーズィー・ハーンがそこで王だった。サーヒブキラーン貌下を出迎えて、丁重にもてなした。何日か後に、自分の部族からマイムーナという娘をその王はサーヒブキラーンに供した。(140) その娘は大変善良で貞節であった。彼女とサーヒブキラーンはニーカーフを執り行い、夫婦となった。それからしばらく経つて至高なる神は息子を授けた。その名をホージャ・アブドゥッラーと付けた。しかしその子供は、何年か後に、まだ幼いうちに亡くなり、彼から子孫は残らなかつた。

サーヒブキラーンはしばらくの間ここに留まっていたが、またホラーサーン方面に旅に出た。行く町々でこの貌下の奇跡が多く明らかとなり、王と、そのウラマーや学者たちは皆ムリードであった。そしてどこに行っても、町の人は彼の魅力に取り付かれ、貌下の

47) 語義通りには、「四十人の人」。中央アジアでしばしば登場する聖者の一団。ホージャ・ヒズルに率いられ、姿は見えないとも、人間の姿をしているとも言われる。不死であるとも、死ぬことができるとも考えられる。雲の上や水の中などに住み、墓地に集合するとされる。詳しくは、Абашин, С. Н. 1999: 108-120 を参照。

48) 「残っていたホジャムたち」とは、ホージャ・ハサンと共に旅に出た彼の兄弟、アブドゥッサマド、マフディー、クルチ・ブルハースッディーンのことであろう。

周りから決して離れなかった。

さて、カーブルの国に入った。この町の年寄りも若者も、貴賤を問わず、すべての人々が忠誠をつくし、ほとんどすべての人が懺悔をした。そしてサーヒブキラーン猊下はより長い期間ここに留まった。

(150) さて、聞かなければならぬのは、その頃、猊下は父の故郷から離れて、どの町のどの王からも機会を得てカルマクたちと戦い、数え切れない敵たちの命を奪い、殺したことである。時ここに来て、カルマクの長、ホンタイジは皆を集め、相談した。「どのような策略を使えばサーヒブキラーンの息の根を止め、彼から逃れることができるだろうか」と。ついに以下のような方策を見つめた。「すべてのイスラームの町にサーヒブキラーンは出掛けに行く。町のハーキムに多くの金銭を贈り、目をくらませ、何とかしよう。これ以外に他の方策はない」と言った。この言葉はすべての者に受け入れられた。

さて、金銭を集め、何人の使者を用意し、書簡をしたため、約束をして、すべての町に送った。しかし、誰も、「この世のために(160) 来世に行けなくなる」と言って、このような相応しからぬ仕事に同意する者はなかった。但し、カラタルという町にムハンマド・リザー・ベクという一人のベクがあり、自身も大変な圧政者で不正義者であった。彼はこの使者たちを見ると、現世にまどわされ、来世を忘れ、これらの金銭を受け取り、「私は、あなたにお仕えします。もっと沢山の金銭を下さい」と約束して言った。使者たちもこれを受け入れ、誓った。何日か後に「サーヒブキラーン猊下がヒンドゥースターンからカーブルに来たらしい」と聞いた。ムハンマド・リザー・ベクは、「神は我々の味方だ」と言って、手紙を書いた。

その書簡の内容は以下の通りであった。「第一に、この書簡は神の名において。現世と来世において彼以外に神はない。第二に、ムハンマドー神よ彼に平安を一の名にお

いて。現世と来世、昼と夜の創造の理由、原因である。第三に、私めより、我がサーヒブキラーン・パードシャー猊下の御前に以下のように申し上げます。神のお陰で(170) 平穏無事に暮らしています。富と栄誉に恵まれて、御前の踏んだ足跡の土を目に擦り付ける以外に、何ら望みもありません。そして、世界の拠り所である御前に、以下の事が隠されることがないよう。すなわちこの私めはこの歳になりました。様々な悪いことや良いことを行い、死ぬ前に今、至高なる神に望むのは、残りの人生と財産を若い者たちに譲り、聖戦の道に費やしたいのです。そのためには、どうか尊い歩みを私めの悲しみの地に進められますよう。ごきげんよう。」

さて、手紙を書いた後、一人二人の信頼出来る者の人の手に渡し、カーブル方面に送りだした。彼らは何日か進み、カーブルの町に入り、サーヒブキラーン猊下の御前に行き、手紙を渡した。サーヒブキラーンはその手紙を読み、友たちと共に(180) 相談した。皆同意した。ただし、サファ・サラル・アーフンドだけは同意しなかった。

しかし、サーヒブキラーン猊下は、「友よ、知っておきなさい。父なるパードシャーはおっしゃった。『お前の宿敵(?)は、カラタルにより、その名はムハンマド・リザー・ベクである』と。どんなことをしても、死を免れることはできない。運命に逆らうよりも(?)、運命に同意する方がより良い」とおっしゃって、すぐにカラタルに向かった。しばらく道を進み、カラタルに到着した。さて、この間、多くの奇跡が起こった。ムハンマド・リザー・ベクは猊下を出迎えた。厳かに町に迎え入れた。自身は僕のようになって、仕えた。猊下は王らしく、「ムハンマド・リザー・ベクよ、さあ我々はこうしてやって来たのだが、あなたは聖戦に出ないのですか」とおっしゃった。ムハンマド・リザー・ベクは、「パードシャーよ、大変親切にして下さいました。(190) しかし、あと一ヶ月辛抱し

て下さい」と言った。貌下は微笑んで、「よろしい」とおっしゃった。

しかし、聞かなければならぬ。貌下がこの町に来る何年か前、ラービアというある娘がいた。カヤーン王朝の子孫で、ナーディル・アリー・シャーというある敬虔な人物の娘だった。「いついつ、このような人がこの町にやって来る。お前はその人の連れである」と、(お告げを聞いて)、37歳になっても結婚しないでいた。自分を狂人のようにして過ごしていた。貌下が来た後、「この人こそがお前の連れである。やって来たこの人だと、またお告げがあった。

さて、翌日バフラー姆という兄を呼んだ。このおつげを話して、「あなたはサーヒブキラーン貌下の御前に行き、私の祈祷を伝えて下さい。そして私の妹がいます。言葉が喋れず、耳は聞こえず、目も見えず、手も動きません。もしお望みなら、御前に連れて参ります」と伝えて下さい。もし何かおっしゃったら、戻って来て私に言って下さい」と言った。バフラーム・シャーは、「お前は狂人であるのに、(200) このような言葉を喋るのか」と言った。我がサーヒブキラーンを、王女や、サイイドや、高貴なる方々にと言って、賢く、美しく、魅力的な世界にまたとない方々を供したのに、受け取らなかつたらしい。お前を褒めずに、目が見えず、耳が聞こえず、喋れない、しかも身体が動かないと言つたら、御承諾になるだろうか」と言って叱った。ラービアは、「お兄さん、私が言ったことを、その通りにして下さい。そうなろうが、なるまいが構わぬのです」と言った。兄は「それでは」と言って、出かけ、サーヒブキラーン貌下のもとに行き、挨拶をし、周囲の人々にも(?)祈祷と挨拶をし、すべての言葉を一つずつ申し上げた。貌下は微笑み、おっしゃった。「もし、そのように、耳が聞こえず、目が見えず、喋ることができず、身体が動かないのなら、私も受け入れよう」と言って返事をした。バフラーム・シャ

ーは喜んで妹のもとに来て、「受け入れられたぞ」と伝えた。そして、「妹よ、お前を悪く言つてもなぜ受け入れられたのだろう」と尋ねた。ラービアは「お兄さん、それは悪く言うことではありません。目が見えないということは、他人を見なかったことを指します。(210) 耳が聞こえないというのは、他人の声を聞かなかったことを言います。喋ることができない、というのは、嘘をつかなかったことになり、他人たちと喋らなかったことを言います。事の真相はこうです」と答えた。

さて、ラービアの兄は親戚たちと一緒にサーヒブキラーン貌下に捧げた。サーヒブキラーン貌下は、ジャラールッディーン・アーフンドを呼んだ。フトバを読みなさい、と言つて命じた。サーヒブキラーンの前でジャラールッディーン・アーフンドは、椀に水を入れ、ラービアをサーヒブキラーン貌下に嫁がせた。サーヒブキラーンは、この娘と一緒に住んだ。この間に二ヶ月が経つた。毎月月曜日の晩にラービアと一緒に休んだ。突然おつげがあり、泣いて目を覚ました。ラービアも目を覚まし、「統治者よ、なぜ泣いているのですか」と尋ねた。貌下は「愛しい人よ、知っておきなさい。別れの時が来た。父が夢に出てきて、さあ、私の側に来るのだと告げられた。今、この世から旅立つことになる。しかし、(220) お前に言っておきたいのは、私の死後七ヶ月後に、至高なる神の命により、息子を産むだろう。その息子は今お前のお腹の中で、二ヶ月になっている。私の系譜は、至高なる神が望み給えば、その子に最後の審判の日まで途切れないので、受け継がれる。そして彼の名をホージャ・カースィムにしなさい。その子を敵から隠し、守りなさい。この町に住まず、ハトランの地に行きなさい。至高なる神が望み給えば、最後には、そのずっと後代の子孫のうち、一人の若者が出て、もともとの我々の故郷を異教徒たちの手から奪い返し、私の名を有名にし、私の消えた灯を明るくするだろう」と言った。ラービア

は、この言葉を聞き、早春の雨のようにさめざめと泣いて、猊下の吉兆なる服の裾を取って、顔や目に擦り付けた。

さて、タハーラトをし、モスクに行った。朝の礼拝をした。おつげを臣下や友たちにも話した。彼らも泣いた。その日、正午の礼拝をした後、時が来た。圧政者にして偽善者リザー・ベクは(230)機会を見つけ、食事に毒を混ぜた。そしてこの毒をサーヒブキラーンと七人の臣下やアーフンドたちが食べた。毒が効いてきた後でそれが分かった。すぐに猊下は、「アーフンドたちよ、また私たちに毒を盛ったようだ。どうすれば良いだろうか」と尋ねた。このアーフンドたちは立ち上がって、「バードシャーよ、毒の治療法をあなたが御存知ないなら、私たちがどうして知っていましょうか。」サーヒブキラーンは、黙り込み、また尋ねた。彼らはまたその答えを繰り返した。三回猊下は尋ねた。これ以外に言葉を言わなかった。ついに猊下は「ああ」と唸って、「ああ、無知なるアーフンドたちよ、私には一つ二つ、何が治療になるか言いたいことがある。もしあなたたちが、(?)であれ、人参であれ、水であれ、何であれ治療していれば、よかったのに。もはや私には治療薬はない。私の父の言葉に間違いはない。今私はシャヒードになる。しかしあなたたちは、死がない。私の(?)を取って水につけ、溶かして、絞って飲みなさい。至高なる神が望み給えば、毒が何であるかわかるだろう」と。

(240)彼らはすぐにそのようにした。毒を吐き出し、明らかにした。猊下はまた、「アーフンドたちよ、私が死んだら、この偽善者たちが私の遺体を持ち上げるだろう。しかし、気をつけなさい。私をこの土地に埋葬せず、穴を掘って、取って、私の父の足下に埋葬しなさい」と言って、(ユーラン)の言葉を読み、「アッラー」と言って、命を神に委ねた。「本当に私たちはアッラーのもの。かれの御許にわたしたちは帰ります」と言う。

(註：コーラン第二章 156 節)

さて、友たちはみな、「ああ」と言って、何日かぼうっとして泣き叫んだ。ムハンマド・リザーもやってきて、嘘泣きをし、喪に服し、葬式をして、ある丘に埋葬した。そして慈善をして、従者たちは色々なところに散らばって行った。その遺言された七人のアーフンドたちも行って、途中で帰ってきて、穴を掘り、取り出し、布に包んで(?)、吉兆なる園に埋葬した。真実は神のみぞ知り給う。

さて聞かなければならない。サーヒブキラーンがこの世から去った後、気の毒なラーピアは(250)大変嘆き悲しみ、どうしようもなかった。ついに兄の家にまた行って住むようになった。しかし、(兄は)はじめは、この異教徒リザー・ベギの高位の軍人だった。三四日後リザー・ベクはバフラーム・シャーに「私は、あなたの妹を私にくれと言って何度も人を遣わした。お前は、私の妹は狂人であるので、結婚はしないだろう言わなかつた。ではなぜホージャに与えたのか」と言って、怒った。バフラーム・シャーは「狂人であるから与えたのです。おそらく治るだろうと思って」と言った。「あの方がいらっしゃった時には、正常だったのです。今まで狂人になつてしまひました」と言った。リザー・ベクは、「お前の妹に子供がいるなら、その子供を、ラーピアを、お前のような嘘つきを殺さずにはいられない。俺様はリザー・ベクという人間だぞ」と言った。バフラームを軍人から解雇した。しかし、至高なる神の力により、七ヶ月後、それも月曜日の朝、ビーピー・ラーピアは息子を産んだ。目は見えるが、(260)耳は聞こえなかった。月か太陽のようであった。光り輝き、美しかった。バフラーム・シャーは、女性たちや、近い親戚たちと一緒に皆やって来て喜んだ。しかし、圧政者リザー・ベクの邪悪さを大いに恐れ、「どうすれば良いだろう。この子の誕生を知れば殺すだろう」と言って誰にも見せなかつた。「もし大きくなれば、私に対し父親の仇

を打つかも知れないと言って、バフラー・シャーとラーピアと、我々をも殺すだろう。もし彼に言わずに隠したとしても、万が一あの圧政者はそれを知れば、また我々を皆殺しにするだろう。預言者の子孫であるこの罪もない赤ん坊をまだ我々の手で殺し、隠せば良いのかも知れないが、しかし、最後の審判の日に、先祖である神の預言者のもとで、我々は罪人として立ち上がらなければならなくなるだろう」と言って、赤ん坊の顔を見て泣いた。ところで、クルバーン・シャーというナーディル・アリー・シャーの弟が、信仰厚いアクサカルであった。彼が言うには、「預言者の子孫の一人の頭があるならば、それは千人の頭に値する。(270) 我々には来世が必要である。もちろん、隠そう」と言った。「もし先に圧政者がそれを知り、我々を殺せば、殉教者になるではないか。おそらく、我々は、願わくば神がそうなさらなければ、脅威ではない。」この人の言葉を聞いて、皆の大志が燃え、死を覚悟した。

ところで、バフラー・シャーの一人の妻も妊娠していた。翌日火曜日の朝、息子を産んだ。しかし死産だった。これを埋葬し、その代わりに喜んで、王の子（ホージャ・ハサンの子）を連れて來た。神は、恐怖のない、害もない、親切を行ったのである。

こうして、「事は容易になった」と言った。翌日、ふれてまわり、「バフラー・シャーの妻が息子を産んだ」と言って知らせた。三四日経ってから、サーヒブキラーン猊下の言った遺言に従って、ホージャ・ムハンマド・カースィムと名付けた。そして大事に育て、六ヶ月ほど経った。しかし、しばらくすると、「こういうことらしい、そららしい」と、このことが知れ渡ったかのようになつた。(280) これがバフラー・シャーの耳にも入つた。「やはり駄目だ」と言って、ある晩、12家族の親戚と共に移住して、サーヒブキラーンの言ったハトラーン地方に旅立つ。何日か道を進んだ。

そして、ハトラーンに到着した。サイヤードという場所に言って、土地と水を得て、住み着いた。それにしても、ホージャ・カースィム・ホジャムの姿は、父親のサーヒブキラーンと瓜二つであった。誰であれ、彼を見れば、猊下を見たかのように感じた。この人の性格や行動も、成長するにつれ、明らかとなつていった。サーヒブキラーン・バードシャー猊下の事蹟と殉教、そしてホージャ・カースィム・バードシャーの誕生を、シャイフ・ムハンマド・スィッディーク・バルヒー——彼に神の御慈悲がありますように——が、称賛詩にした。その称賛詩は以下の通りである。完

枢軸の粗衣を置いて天国に行った
ホージャ・アーファーク・ホジャムの精神に
百千の御礼
修行者たちの枢軸に、チルタンが救済を
貞節は誰にとって相応しくないかと言った
ホージャ・ハサンは皆の礼拝開始を見た
許可し、そして皆が幸に過ごした
その新しい枢軸は父の座に座り
人々は彼の下僕となり、彼に忠誠を誓った

その神に近き者が皆を神の道に向けた
称讃を教え、旅人たちにズィクルと服従を
すべての天国の信者たちの河の一飲
微塵の疑いも旅人には残らなかった、
十万の異教徒と圧政者に対して襲い掛かり
災厄、動搖、災難、悲しみ、苦しみ、そして
苦労
多くのカルマクや中国人が昼も夜も死んだ
聖戦のために腰を締め、尽力した

異教徒たちが彼に対して度々襲い掛かり
その勝利のホージャ猊下は自分の故郷から出た
ムスリムたちの町にはどこででも助けを得た
この方は左右から来て戦った
このようにこの王はあらゆる国に行った
この間長い月日が流れた
そしてその吉兆なる歩みはインドの地に到り

その国や町に繁栄を与えた

インドの町はアブルガーズィー・ハーンの町
奴隸のように御前に立って、仕えた
連れて来て、フトバを読んで結婚させた
王に、そのフスラウの如き美女、マイムーナを
ホージャは彼女と床を共にして何ヶ月か後に
子供が出来た、彼にそっくりの子供が
しばらく住んでホラーサーン方面に向かった
不滅の金の持ち主、唯一性の盃の酌人

その聖性を喜び、救済に感謝した
さて旅に出発し、その芸術品を見よ
道を進み、何日か後にカラタルに
その時町のベクはリザー・ベクであった
自ら貌下に拝謁し、招待した
町に入らせ大変敬意を示した
そして聖戦の準備をしたいと言った
しかしあと二、三ヶ月猶予を下さい

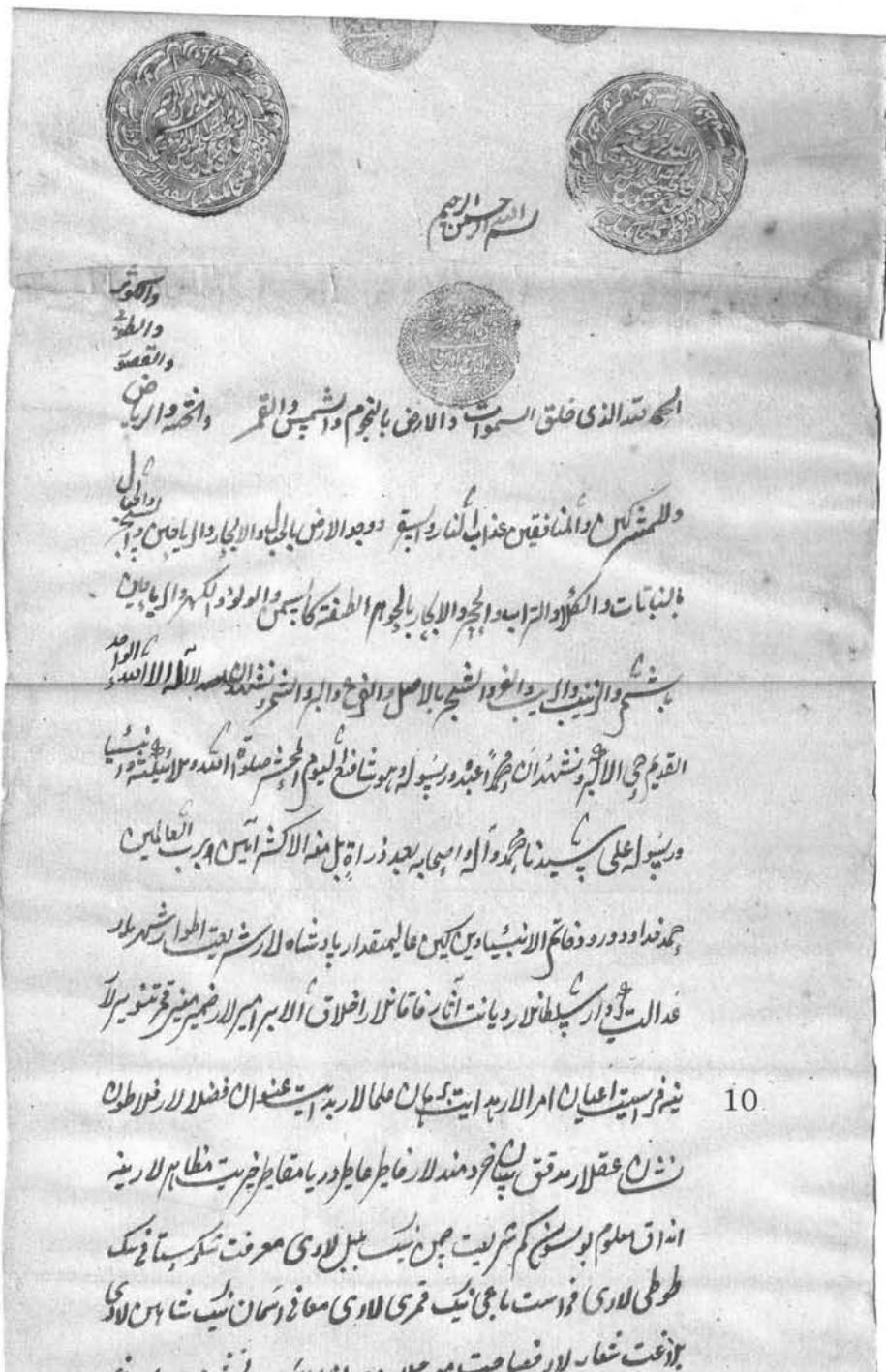
ラービアという名の貞節なる娘が
歳は37に至っていた、この世で
その兄シャー・バフラームが捧げた
ホージャ・ナキー⁴⁹⁾が結婚を執り行い夫婦
となつた

二ヶ月この間経ち、月曜日の夜
立ち上がってラービアに言った、この言葉を
今晚私に父が来ておつけがあった
寿命が尽きたようだ、大きな悲しみだ

知れ、私の死後七ヶ月ほど経てば
神はお前に息子を産む名譽を与えるだろう
その子にカースィムと名付け、心で育てよ
その子に私の系譜が残るだろう
地から立ち上がって行って沐浴をした
志高き王は、勤めに専念した
翌日リザーがピラフに毒を盛った
言葉がこうしてその通りになった

49) 前掲箇所では、ニカーフを執り行ったのはジャラールッディーン・アーフンドとされていたから、ホージャ・ナキーはジャラールッディーン・アーフンドの渾名だったと考えられる。『愛しき者たちの秘密』8a-9aによると、ムッラー・ナキー・アフンははじめアーファーク・ホージャに仕えていた。ホージャ・ハサンが誕生して以来、彼の養育係をつとめていたようである。『ムフリスたちの秘密』43-44では、マウラナー・ナキー・アフンとして登場する。ホージャ・ハサンらがまだカシュガルに居た頃、ナキー・アフンは罪を犯して投獄されていたが、ホージャ・ハサンが解放してやったという。

IV. 『ホージャ・ハサン・サーヒブキラーン伝』写真



بازغت شمار لار فضا هست مور علار معدن الاله برادر داشتن لار ارغ
الطف لار بیش روزها حلیقین هر از ابلاب انداق حکم قندوق لاد کم هر کوچک سیار
دریا گیدن و یا هر عالمکه راست کاسدن و ما هر صهر دیگه بوده جد لجه سیدن بو لاد پیش
همایون سرف اوزره سیمه اج و لازم دور کم اجدا دوازه بیکار هم لار بینی
نموده تو ساخته دین و دایر مسد اندون صحابی عرضه کسدن اخور می عصر ایشان طویل
سان و خواں قلسو نه که تو میت بند لار بوجاده سریغند غل عده از زد و کارا

تو قفر در خزان از ایشان و خقباد دلسته مشرق بو لوز لار قات کرو ایسته ایشان قدم اکاروا
اول ری ایجا گلوں قند و رعنای گون میمی عفرکه سیار دیبار نکن شاه مدارک شاه لار بین
هر چیز فلیپ بو بیوروب دور لار کم اکارم فلینک من او لار بیز ایشان
صلح لار نی اند ایشان بیلید و عاجز لار نیک منیک بو لومه ایتم هد هایین

شیب ایشان دور لار کم اکارم ای فقة اکارمی و می دکونی فقة اکو یا اند
یعنی هر منیک اکارم یعنی عزمه بیشون او لار دیگی که بیاعذة بیغافان بو به منی دکرد
عزمه بیشون منی کو بیاعذة بیغافان بو فدا نویک حدیث لاری بو لد و درک من حقه
ای فقد جفره و می جفره فی دن جفره

فی الدین داده نیایم هر کشید تغیر فیشون یعنی بست قوتی اولاده بیز بوی بست قوتی
بو شیخه هر کشیدت داشت که ایس تو نخان و نشانه ده آن و بکله بست تو حشنه ایک داده بیز

لعنیک کرنا بیو رهایی کشید کار لار فی فنادیمین قروف دوزنی خدا ایدن قویا پس ده لفظ

با قدرن الداکن و مورن کوئن کشیده اما اراده نی و میں مملکت نه جگتا لار داشت
و لار کنون کم اول دش رکابیات صلاسه و ذبده همود و دوات حفت آلم بعیت کی همچنان
لار داشت هناء جنتر کوئن شهادت خواه خدا فیضیت آنکه سعید خلمنش شاه اید
صد قمی کو هر یا ایشان کار و فی مردی ای دلبای جامد سینی رهمی ملت ده بیش ذخوار دی
چنان بست و صفتیه غزی قلیتو و بیت دور لار کم بست نزدیک بوزی بیلود که ایشان
.. هفته کار بیت ..

چنان است و مسیحیه عزیز پلیتیور دست در لارک بیت آنچه بودی پر لوداچانه
دو منظر کسی نگفت و سیمیه راهی پر سرد فرقی باش که از همار در دور

انیک سکونتگاه طوبای عجیب دوست دار ارا باتش اور زه پسند خا دری چور

علمان ایور خدمہ اپنے رکاوٹ نہ مختلہن اور تائینہ دور ان کا لامن

نوشی عنده لب صنیده دور آفین مسکنی چاکر عزیز نامه هر سل ارو

پنجه دی اب که مراجیں دیلی مسونہ و نخ اور کم المترح صفاتی

مَلَكُوتِهِ مَنْفَعَهُ مَنْ فَرَغَ مَنْ

از اسناد از زمانی که این مقاله در سال ۱۹۷۰ در ایالات متحده منتشر شد

مارل و میل زاده عربی آلمانی پس ایتیک خدا در کا هدسته اول وزیری سلطان

که تا می‌بود که این کلایم بخواهد دادل عالم خود را بسیار پیشی دادم

لطفتے باعثی کے حق تعالیٰ اینک تربیٰ اوز خلائق جدید و نہ خبر برداشت و رکاو

لار لاحقت الاذلاك عايزه مفتقده عقل ادارك يعني حضرت خير صحي

اعنة عليه الرؤوف به كذا نيك بنت شرقيه لطفه ميغونه مستورة صار

عابد طاہرہ مبارکہ محترمہ لاری چھڑتی اپنی ایسے ناطقہ نہ رہا دردار

و اول نزد معلمہ سینے فور در در و حض ریاضی نہ کارو شرف کنایہ زیر سینے

وزنده دلپذیر سعادت مند لاری اول عبدی صورتی حاصل خواه اشرف الال مطلع

السُّلَيْمَانِيِّ مُحَمَّدْ إِبْرَاهِيمْ إِخْمَامْ عَمَّادْ الْلَّهُفَّ وَالْعَطَا مُنْبِعْ الصَّدَقَةِ وَالْوَقَاءِ

کیم اینک عالی مخصوصاً ایست دو لار بست کیم حسین دور نوزن همچو

مصنف فوّه جازن عاطل خلخال حدیق مرتفعی آنلاین مجموعه کونسنسی سرلان علیا

وَالْمُلْكُ لِلّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ وَلَا يَرْجُوْنَ بَعْدَهُ مُلْكًا

لارنیک سرم خصیانی نیک عفو ایام مشیح سین رقره قیمتی حمیدا

لیستہ مارے یا بائیک سے اسی میں اپنے بھرپوری کی میں دیکھیں

وکی دنیا نیک حبیر و دانیک فرزند لاری که بول کم نیک شپش
کو خدکا هر کیشی مون بوسپ ایلار اینک اولادی با سقای اذ تغایتی ایکی
کوز بکا طوبیا تام پسر قلپ دنیا بر عقبی ولیکن جسم الہ جانی چو مسک
او تیکا و اول صابر الاقات والبلو دنی الملة والقضا شهید الکربلا کس
القوه البقا تارک الحفنا شاغل الذکر و الشاشا صاحب آن و اللواجع

60 **الحسن والحسنا** ایم رومین ایم ایلان خجالت من سراج الان سید

السلطات بلته الرکات کش و حوت دلخیرات غیر حضرت ایم حسین و دولا
حضرت احمد و اول شریعت پیش بین شیرزادی حقیقت سلمه بینی
نیک استادی اسدات سده پیش بینیادی اشید کار و هی شیدک سرمه
جهد جمی نک دهیز افوار محمر نک طهری نک فرزند و لبند سعاد میند

لاری حضرت ایم رومین ایم زین العابدین دورل رحراشد عن و ایم زین
العابدین نیک فرزند لاری حضرت ایم محمد باقر دورلار و ایم محمد باقر نک
لاری حضرت ایم جعفر صادق دول و ایم جعفر صادق نیک فرزند لاری حضرت

ایم موسی کاظم دورلار و ایم موسی کاظم نیک فرزند لاری حضرت ایم علی موسی
درست دورلار و ایم علی موسی رضانیک فرزند لاری حضرت پیش طالب

70 **لار و سید مشاه طالب** نیک فرزند لاری حضرت سید عبد العبد دورلار

و سید احمد نیک فرزند لاری حضرت خواه سید عفضل دورلار و خواه سید
نیک فرزند لار خواه سید عبد العبد دورلار و خواه سید عبد العبد نک فرزند
لار خواه سید احمد دورلار و خواه سید احمد نیک فرزند لاری خواه سید

محمد دورلار و خواه سید محمد نیک فرزند لاری خواه سید دورلار و خواه

شاهن شک فرزند لاری خواجه سیده مین دور لار و خواجه سیده

شک فرزند لار خواجه سیده جلال الدین دور لار و خواجه سیده جلال الدین

شک فرزند لار خواجه سیده کمال الدین دور لار و خواجه سیده کمال الدین

شک فرزند لاری خواجه سیده بیان الدین قلچ دور لار و خواجه سیده قلچ بیان

شک فرزند لاری خواجه سیده بیان الدین دور لار و خواجه سیده بیان الدین

80 فرزند لاری سید محمد خواجه دور لار و سید محمد خواجه شک فرزند لاری

خواجه سید بیان الدین دور لار و خواجه سید بیان الدین شک فرزند لاری

خواجه سید جمال الدین دور لار و خواجه سید جمال الدین شک فرزند لاری

خواجه سیده جلال الدین دور لار و خواجه سیده جلال الدین شک فرزند احمد

دلندی عادلند لار حضرت جناب طباطبائی القاسمی و اسری قطب الدین

حضرت مخدوم عظیم احمد سریند کاپانی دور لار حضرت احمد علیی فیض

بیت حضرت محمد نجم اعظم ایروانی قطب حسن عزت ایمی او زعصریته ابدال دوام

ذمان مصطفو و رقی اولاد دور لار حق شناسی صوفت برمه معرفت بایمه

کوه فرشانه کطر رقبت بولیتیه بورشک قلنده روح بود دور ذوق صفت

دو قبول آنکیل بجان یوق ایمی اولاد در که هرگز ولی لار غرقیانی تادلات

90 دهونی قیسونی علایی امکانی محبت و آفت اراقالیانی چهل یاد ایلاج

خواجه سید احمدیم دیپرسکیر کورسک زیانی او زن دهنخ دور اوسنداق

پول ادا شکانی عاهی شک کیم انسیک قطبیتم ایلانی کیم کیانی ایی میلان

ادا بولایس ایکسکیپ شاه شک ایکسک و میمن قیامتی کلوج بربریانی ده

محمد عطی پادشاهم دیچ اوچ اوغول قاله ای اوی حضرت خواجہ محمد علین کیقیل
ی حضرت خواجہ طلان دور ایکنچه خواجہ محمد دوست اوی خواجہ خدیج بیباو الدین قود و خوارم
عبدالخالق پشتو خواجہ سحاب اسحاق التوکچ خواجہ صدیق پیغمبر خواجہ حسین کوئنخو زام عبد
الله تو قوزه کو خواجہ محمد علی اوی خواجہ شیخ اولن برخیز خواجہ محمد داو ان ایکنچه خواجہ سلطان
ابراهم اولن اوی خواجہ خواجہ عبد العبد و هضرت خواجہ طلان نیک فرزند لار خواجہ محمد دو
و خواجہ سید شاہم دور لار دخواجہ محمد دویف نیک فرزند لاری دار چنده لار خواجہ
سید ہایت احمد خواجہ کرامت احمد و خواجہ قناعیت احمد دور لار حجۃ
دور لار لقب ذلیل لار حضرت خواجہ افاق رحمۃ احمد علیه دخواجہ افاق گیم 100

اوچ برادر لار مر لاری خواجہ کرامت احمد دور لار الائچ فرزند احمد
لاری محمد عادل پادشاه دور لار حضرت سید افاق خواجہ غے دادا دولا
دور لار بولارن فرزند احمد لار ایشان عسید ادھه خواجہ قطف
الا قطب ب سید الا ولیا دو لار الاره فرزند احمد لار سید
خواجہ الاره فرزند احمد لاری سید محمد علین خواجہ الاره
فرزند احمد سید ارشاد لار محمد سید خان خواجہ دور لار بولو
شریف محمد سید خان خواجہ ناصر لار دو لار ہر کم کوہ په خلاف و اخون
تمکنسن لار ناما تام دا استادا اسلام علیہ اربع المدح والثیر ہم
المصطفی صاحب احمد علیہ و عزالة وہ بھنک با ارم الارجین 110

بعد ھر حضرت سید خان خواجہ دین نورت ایغول قاله بیلار
حضرت خالدین خان تور و بیلار لار حضرت دلی خان تور و بیلار خان خان
توره دور لار بولار دھلی دھنلا دوکتہ بیلک لار دمیر خان لار جمع بولو
چھرست محمد خان خواجہ دیست لار یقہ علو قطب بولو چہہ شریف نی فرزند
نور جسم لار دلیندا احمد لار داد لاد پیغمبر احمد لار حضرت سید افاق خان
افغان بولو شوب بیلار اسکن دیچ اوی خواجہ و فرزند نیک بیلار خان

دیگر حضرت قبرانقه استقبال و گلاب اخزار و کرامه لار چنان قوهد و رو ب منش
 کویندین کین اوز قومینه میونه و گلکن هزنه داده شاه صاحب قم انقه نظر ایشان
 140 دا و بقیر کوب عصایله مسدره ایدی اشو سیده زن حضرت صاحب اخزار هنکه همان را بخ
 کیز و ب اجیسته بود لدار ایشانه پیشند و قیدینه سوت خدا تعالی و دنیا و دنیه دی
 یور که هنک آن سک خوار ابد اند قولیه ده لار اما او نفر دنیا هم یخنده
 پاشنه کوب کمیک و قیده و قات باقیانه در که هنکه نسل فایل ابد و رو ب اجیه
 قبران فخر وقت بونده تو رو ب در خزانه بیق سفه سیده لدار و هنکه مده دو
 حضرت سبب خوار قلا و کاره لار کوب طاہر بیور ایدی یعنی دنکه عالم ایشان
 لار یعنی دنیه دنلار و همکن خنده بار لار شده ایل جذب و چون زن کوب حضرت
 اطراف لار دنیه ایچ قیان بار ماک ایدیار بقصه کی بل مخلشند دنیه بیو بار
 دنکه هنکه خس و کنکه لار دنیه کار لار ملکه عالم ایل و مردم ایل خاص ایشان
 ایشان لار ایشانه ایات هنکه خس و حضرت صادقینه نولار ای اندیه بیو
 150 هانکه دنلار دنلار ایشانه که هنکه هم ایدو میکه حضرت ایت تو بندیس او ب عجیبیت
 قیوسه دن لارن مه ایس ب ایس ب مانی خوار چنان دو دنکه خقب
 که سبزه بیک دنور که قور و قب و او دنور بیو بیان کنکه نی خلده چانه
 او بون خ لار حونکه ای هم لار حیچ بیو ای مصلحت ایلار که قید ای مک مکانه
 حس قران نیک بای دنلار که ایل که قوتول که اف ای ای ای شبو مکنیک
 تانکه لار که هر اسلام شه که صاحب قران بای او و دنلار ایشان که لکن کوب بای
 دنیا ای برسیب تاکه دنیا فرنفته بیو بیوب بر ایشان قبیه و ایا معوندینه
 اوز که علاج بیوق دنیلار بیو شویم لار که معقول القصد مال دخواه لار
 جمع ایلاب بخ ایلیکر ایلاب نام لار بای زنیب عمد لار خنس هنکه شیه
 لار غ ایبار دنیلار ای
 160 ای
 دیکانه بیکیک بای ایدی اوز کوب طاهم دنیا ای ای

نیک کور کاندز نیکین شاغ مسوده بولوب آفوتی فراموشی قند و بال
اللهست ای که من صد متنه بجا قیلکاری نیش کوب مال بر پنکار دیب ایری
ايجرايم قبول قلکیب آنت ايجبتلار بخنه کویدنی کیم اشتیار که حضرت
صهیزان بندستاندین کا بلغه کیلدار میش و محمد رضا بیک هدا بزرگ
بردی دیب نامه باز دور شاهد مصنفه بوایر وکه ادل نامه هدا نهادی توکر
اکی عالده آنکدین بمنظره اموج دایکس اینجوچ عالیهم نیک اجلارغاک
توپکن و ملوکن سب هلاقن سب باز و سید و سه لار و جوچ شیلده تیخ
حضرت صاحبقران پاون اموز فرض مسلمانه اذان مومنه سور کم احمد عده ای
آیک و دلت و سعاء زنمه مسوده بوروب هضرتیه نیک اسماز از لار بزرگ زنده
لور و مخلصه مدحنا و دین مشخصه نظر و ارضیه بیوقدو اربی نیکه جهان
پا هائیه لار پیغمبر و دلخخته لمعانی کیم فضیل هضرت که قتلار را موچ بجهت
کیرسپ و درس هزنه مانه بجیت جیب اولکه کم اهد ضرر عالم دن سراق

و سید و اوصیو قیرو و در مدد قالغان عکر و دلمکن مسکد زینه بقدیقات آیی
عذات پولیخه صرف ایج ایک طرد قدم مبارک لار بز منیک افزان میزند
بلهور لار بکلیکن و لکذ بایی آکم علیکم اعظمه ام غام بد نفاسین کیم بکیم
لطف دان و امنه قولیخ که سب کمال بقدر دانه قنید لار لور بخند
لور لار بول بوروب که ای شاهزاده و ملک بولوب حضرت صاحب فیض ایخ
صد متر بیغه بار بیسمام لوز لار و صاحبقران نیک سکم افعه فندیار بعلار بزم
نهائیشیار بکدر ای خلود بکدر بک صفت لار راخوند ضاولد لار ای حضرت
صاحب ایخ دیگدار که ای بایر لار بک ایه بولو لار که ای نماده کم هنک
ایقان دو لار که نیک کوئند که ای لده دو راه تجھه قیامت دور
هر قنید ایهول ایهول بک دیگ قوتو بولوب بولس لعدی بسته بک ای خانه قیمه
رضا بولیاق بزرگ دو رهیب نیک ایکل ای ای ایلید و دان بوله لار تجیه
بول بوروب قو دی لده مسلمانه بوله دورتے عذر گفته دکی ای ای لاری

لوبین کوی طاہر بود و مسجد رضا بیت حضرت پیر کو مقیال لار بزر حفظ
اعزاز و ازاله ریلان مسلمان نمکنیز در اذور عراق دست یافته بعده متکا نهاد روس
حضرت پادشاه بلقیس ایش دیگر که ارجمند احمدی اید خوشکلید و کن غواصه
جیفی اس سبز مودودی مسجد رضا است دیدی کنم ایش که آن ایش از مرحمت فیضیه لار
لیکن برای صبر قدر ایش لار دیده حضرت شمس ایش معمول دور و در ملا ۱۹۰

لما اعد الشباك لازم که حضرم نیک و شاهزاده کلدشدار را بخندمل بر ورن
دیگرها بر قرق ز کیمپه پادشاه لار شنکه لادی و مادر علستا آ دیکا نز عابده و زده
لیشیه قیرزاده که فلان تالخچ ده فلان تو سلوک ادم بول شهوع کلدادور
انیک حقیق او رسیدن دیب شونکیمین او تو زیق غه کریب او لوره او رونی او نه
قیب با قیب تو روب و حضرتم کلمطا پیش لمن نیش ارت بول کله او هن کش که
پسینک حقنیک شبو چلکانه کیتی دو رلا دیب القعده بیمه هم آ دیکا اعمالار بینی هم
واله لار بول بشارت هنکیه بیلا دار که سپه حضرت همراهان نیک خفه مدنخ بار میک دیل
اینکه من برسخیرم بازی کونک قولا غی کروزی کور قولي شش اکروواه لاس سپنکار و دنکه
کلمتوره ا دنکه هر گند دیر لامخز کلیده ندیکز هم آ شنا دیدا کهم هن دیوانه بول پنک شبو
200 سخن خ دیرو دنیک صاحبقرنخ د پادشاه زاده سیدزاده لاره او لونخ زاده لار علیخ
وجال و ملا حصده جهانده انداغ نمرسیه لار کاز امیر شیر الائنه نه رقیعه انده
الم عاز امیر شیر لار سینک ماخته مای کور که کونک شل دیغانه الاره که لار
دیکه سید بیار را بعد دیکه ای افعا هر گند من دیم شونک قلنک خواه دو پی
خواه بول اغلا لار لکه بخیر دیجتیه بحر صاحبقرنخ نیک تی لار یغه بار سلام
قدس شنک لار بینی دیکا و آ دیکه سوز لار بینی بر عرض قیده لار حضرتم پیش بشم

کم اکر سو مدارخ کرد کور و کونک و شل بول پس پز خم قبول قدم و ق دخوار بی ویدار
 شی شادان و فروشان هم تیر لارنی الده کلیپت بول تقدیل لار داتی لار
 و خرسورا دیلا رکه ای همیشیم پنه نه او جون عان لاغامده قبول قتلیلیل رینجه
 دیبلار که از ایم عایشلماق امیس کرود بیب ما محمنی کو دنکاره نیکید یدور کر
 210 دیب ما محمنی او زینی راشتمانه لینک یکر کونک دیب یالغانه و گیوان
 و ناجرم بکان پوز لاشمعان نیکد یدور قویی راست شوله ور القدره انور یکی
 اعما لار قوم و قرنده اش لار السالمیت چهربان غزند قدمید و
 حضرت صاحبقران جلال الدین ای خوند نیکد چقر و روب الدین خطبیه و قوقنک
 دیب ایچی و حقیه ایم الده جلال الکه آخوند کاهمه ه سو قیوت راجه نیکه حضرت ایشان

غه نکاح ای لار و صفت ایم بول قیز میرلان خلوة غه بول بیلار و بول اشناوه
 ایکای ای اوز بید و کننه خشم را بده بیلار غلنه ری پی دیکه ره گاهه بیت کاف لار
 او بیفانه لار ور ایمه ایم او نیما بیب سور دیب ایم بیلار نه او جونه نیلار بیز خضرم و
 چلار که ای ایم ایمه دلیل که ایده صد ایش و دسته بیه ایه بادن لکلیسته ایت
 بیو لار ایدیه منک ق نیکه کبیورن بیب اکنون منعو جهاب پیخ سخو بیز جهاب
 220 نیکه بوز ق بول دیز مفرق بیخین بیت ای ون کلیس حقی علماه ایم بیلار بول او بول
 خوند فونه دیل و دادل فرزند ایمال سخن قاریله که ایم ایس تو رو دیه سنت
 و سلیم ایکه ه با بیت متفه جه او زد فور ایت ای دنیا را بیه ایه خواه فیلم
 قویو لخلار و ای دیشند دیل پی هنک قونوق ایمان ایه لکلار و بول سلار دیم قویه
 خلفه دیل نه بار بکلار ایکیز و فته ایه فونه دیه بار دیه بار دیه بار دیه
 و طینه میزند که ایه خویله بیه و بیلار منه دنیه مستهور و دیجخیز جو عینه رینه
 قلقوه دیه بیت ای دیلار دیدیل دیه بیه بیلار دیه دیلار دیه دیلار دیه دیلار
 حینه بیت لار نیه لایس دیه
 دیه دیه دیه دیه دیه دیه دیه دیه دیه دیه دیه دیه دیه دیه دیه دیه دیه دیه دیه
 دیه دیه دیه دیه دیه دیه دیه دیه دیه دیه دیه دیه دیه دیه دیه دیه دیه دیه دیه
 230 دیه دیه

خان و منافق بیور بیز جه بیت لعلان لار ایب زه قوشیه و دیه دیه دیه دیه دیه دیه
 پیکانه تیه خاص آخوند لارست لار زه کار قبلى هن من سونک ایکا لوله لار دیه دیه دیه

چه کنیتی خاص اخوند لار سید روزه را رقبای مدن سوت آه لوله لار خود
حضرت سرمه دار کمی اخوند لار چشم خوزه بهر یسته لار دوکش نور و ز
لار خوند لار خوب دیده لار کمی تقدیمات افخر خ دوکش زهر لار سلاخ
لار سخرا رفته اق بیرون میز راه خواهیم پوکوف بارب پنه سویلار بولا روحش خودانی دیده
اد عجم از اند عجی خضرخ هور دیل روکنده بی اونکس سوز دیا دیار افراد حضرت آه
گار تپیده لار ک دی نادانی اخوند لار سین باریک اوج خسوز دادم که خن داد و دید
اکی سیلار خواه جامعه خواه رز دی خواه پوکه هنریز خ که دو ای شنکار ایشان ایشان
لار زادی اید سکا د دابوق آن خ سوز لار خطاوی متفا اید شنیده بعله بجهاد
لار اولس سرمه قیمه ایس سکونه س اه بی سیفیت اکنبله زهر د بولو شنیده

الار در حال انداق قشیده شد رزگر خفی قشیده بار و حضرت هم تحقیق دیده شد که
ای آخوند لار یک من او را نمی‌کنیں کیون بورن فکر می‌نماید زده قشیده باره اینا
نیز هم می‌بیند که در هر دو قوچی ای نقیب زن باید ایقابت باشد این همینه که ای قوچه خود
ای پیشکارهای رزگر کلار و قوب ای تر و بی جانه حقیقت بهم مصلدید رفاقت ای
و اما ای هم راجعونه القصه با ای رسمه اه و بیس بخند که خود چو شیدهون تذکر که ز
قشیده لار خدمد و ای هم کشیده با ای عذر و بیون بخوبی ما هم قوچوب جهانه لاره ای او هم ای
بر سیمه خود من قشیده لار و هم خیر ای ای ای و بیکاره بیلار هم قیویه ای را ب
قیتلد و ای اول صیتمنه تی آخوند هم کنیت لعنه لدن های مت کلمه نسیه قاتل ایقابت

شناخته مولانا امیتیب و خدمه مبارکخان و فیض الدار و اعلام حقیقت این اثرا
کوئی کیم صاحب این بودنیا دین انتقال تبلیغات دیوبیوی مسکن را باید بجایه قبیح
نوجه وزیر فخر سودا بد رفخر رهاسته اور غرض دغیر از دوسائیں بود کیا
اما رفخر بیوک فرد پایان غصه رونم سرگردان شد ایور ادیبا نوزاد کویدن لکن رفخر
بدل آن اتفاق دید که اول بگند و فتح ایش پوید که که همیشہ همان رفخر کی سکیں
سن و بد و خیتو منزه هسته مولانا دیکوسته ای قبیح دوست بخون خواهد بود و بکلید
اغتشت بر روز ۱۹۰۵ء، عصر، زور

اعجیلی بدر بده شا و بسیار بلوان لیک دین برد و کشیده بود و سرمه
او را نهشی باز پنهان داد و سرمه داد و احمد در فرش قرار گرفت و بلوان بولو بود و در دل
خانه استنجهت دیدید و خوش نمود و نمک خورند بولی و سلی خورند خود را
نمی خواهد و بسیار بغان جف او متومر می خواهد و خداوند دلخواه اراده اسلام را دیده
و بدر هزار کوهه استنجهت دیده و راه اصله را خواهید خورد بله از نیم ری دین چشم
خود را شست و قدمیها را خورد ایجاد را بجهه برآورد خویل تو غدی که کوز که دوب و قولا واقع ۲

260 بشیتمکان ایه و مثل اتر و کوند کار بید / منور و منزین ایه و برام شما

اگه جلا رسیلان و ایقین قو غنا خانه لار بسیار کلیدی شبار بمنه بوله جه ایلکن
لایام ناشتر بیعنی کو غیر غاف ایتیب قا بداق قیلدن سه بوله ایکه ند بیع کو که
تو آیه ای بشیتمه او لیز رو زیب کو رسای تعداد ها را اکر جونک بوله آیه سینه خونی
منهیں الور دیب ببرام شاه و رایمه و هنر لار نه تخت او لیز رو داکر ایلکه و عیانی قدر
بروقت او ایلخانه خبر تابه سخن زنمه میز شنک هم او لیز رو دو بیکه طغی پیر
زاده فی جانی او زیزرا او لیز رو دوب پنهان ایس اک قیامت کوئی بایه نی بیو
صدما قا مشید قرایوز دوك تو فیک کراک دیب کو دک فی یوز یکا تو ایه دیلا

اراده قیمان شما دینگان ناد علمنت شنک لو کا پس اقصال هونم کیش ایه دیا

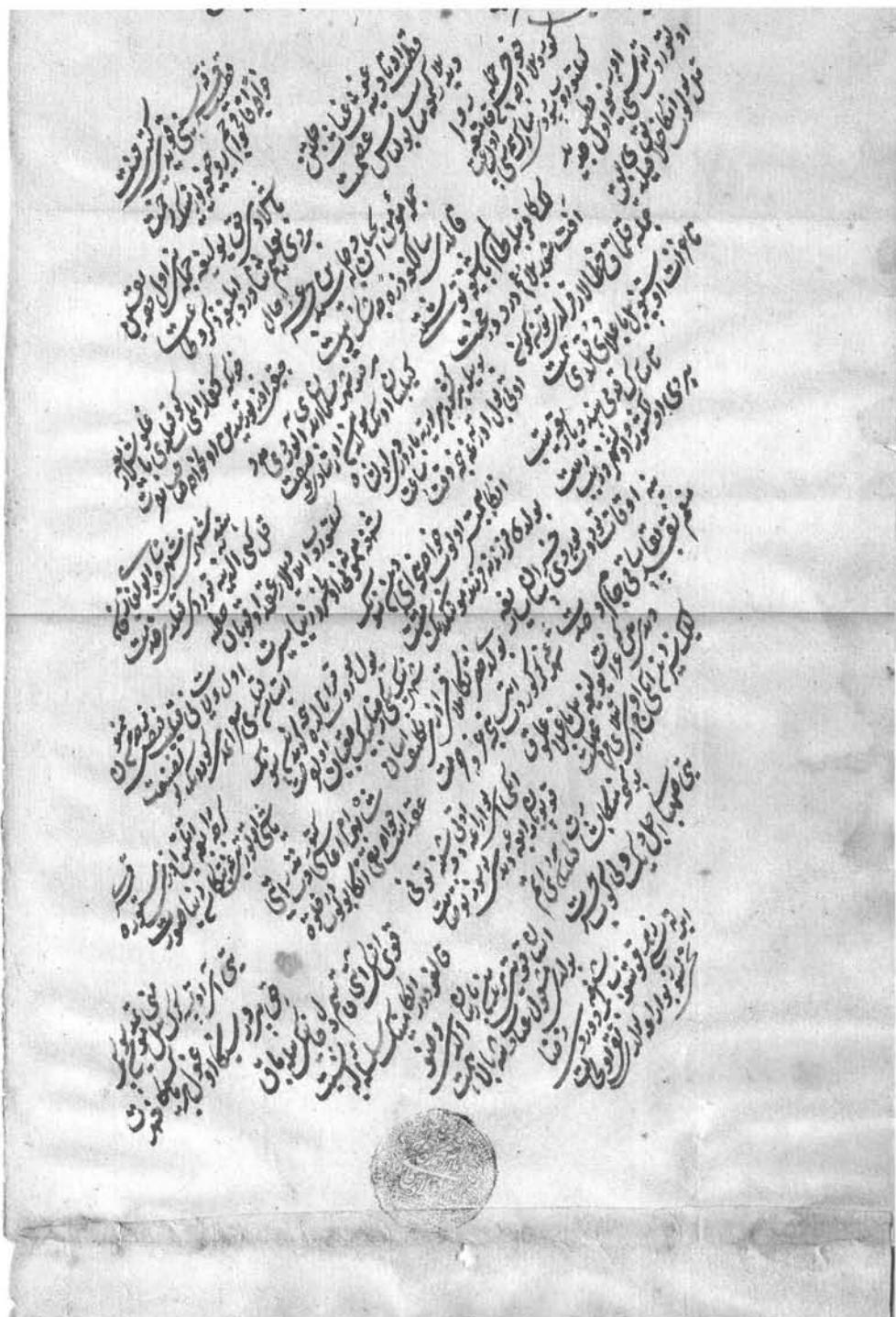
اول دیدیکه اک سخن بر زاده نیک یوله ده برباش قور منکی بش برس پک از زیده ده
اوون پر که در کار دور البته پنهان قیلایی دیده اک را اهل طا ایه فرما نیزه ایه تو

شیخنند بوله هنرست ایده پر صرا ساقلا سه علیه مس بونیک سیزه بیزه هم لاری
بهمت لار چویش قدر او لومعه رضی بوله دیار اما بدماث فی هم برجا تو قی

هم حامله ایه دی ایه پس سه شیخنده کوئی سخن و قنده برآوغول تو غدی یکه اولوک
تو شسته ایه دین اور زیغه فوشو قوت بوله بشهزاده ترتیب قیله پر صرا

بی خوف بچه ز مر جنت بلادی ایه دی ایش آسان بوله دی دیده لار ایه پس

قىلدىلار كە بەرامشادىن خاتونە ئوغۇرۇ دۈپ آوازە سالدىلىار اوچ
 قورت كۆزىنە اوتكاندە مېرى مۇنىڭ حەزىزتەن جەقرا ئەدىلەنە دەپتىلار دىك خواجە جەقرا
 ات قويىتىلار دىنى سەخشە سەرارايردىلار تاكى بولار اغا ئەتى ئەتى ئەتلىكىنە
 كېن شەرت بولۇت پىزىمىشىر دۇلغاندە يېك بولىسىنە ئاش مۇزاقا
 و بۇنى شەرقى بولماشتانى قولا غىزتى ئاش بولىرى دېپ بىر كەدا ئېكى اوپلىوك قوم
 280 قىنىكىش لار بىرلاپ ئەتى كە خوب جەقرا ئەم دىلەنە خەتلەنە زېنگىز دەكتە بولىدىلار خەنبىز
 كۆزى بولى بىر دەنەنە خەتلەنە ئەتى لار سەياد دېغا ئەنە مۇسۇنە ئەن باشىرىيە
 اس كەنە بولىدىلار ئەتى خواجە قەم خوچىنى ئام صورتىلار بىشىھە سەتەرلەن ئەن ئەن
 او خەشلەر بىر كەنە ئۇرۇسە خەبىخىم ئەتكۈر كەنە كەنە بولارايردى بولاشىخەنە دەنەنە
 ھەم بار ئەغان ئەتى ئەن بولار بىر ئەدى حەزىزتەن جەقا قران پاۋەنەم ئەن دەنەنە
 دەشىتەز لار دەنەنە ئەتى پاۋەنەم دەنەنە دەشىتەز لار دەنەنە ئەتى ئەن ئەن
 اندە عىدەمە دەنەنە ئەتى ئەن ئەن





【資料】

クンチョロニングラットの ゴトン・ロヨン思想

梶沢英雄

(東京外国语大学大学院)

Koentjaraningrat's "Gotong royong" Thought

GUMISAWA, Hideo

Graduate School of Tokyo University of Foreign Studies

The Indonesian phrase, 'Gotong royong', has played an important role in Indonesian political discourse.

At the Investigating Committee for the Preparation of Indonesian Independence on June 1, 1945, Soekarno, who became the first president of the Republic of Indonesia, advocated five principles known as 'Pancasila'. At that time he suggested compressing 'Pancasila' into one principle, namely 'Gotong royong'. Gradually 'Gotong royong' began to function as a slogan of national integration during the period of Soekarno's Guided Democracy. Hence 'Gotong royong' took on a special meaning in the nationalistic thought of Indonesia.

When Soeharto replaced Soekarno in 1967, as the president of Indonesia, 'Pancasila' became only a basic ideology of national integration. In the period of the Soeharto's regime, that is to say under the New Order, 'Pancasila' justified the legitimacy of Soeharto's authority as successor to Soekarno. But Soeharto's administration did not dare to explain clearly the position of the 'Gotong royong' ideology under the New Order.

There are no studies concerning the change of 'Gotong royong' thought during the period of the New Order. This study therefore tries to demonstrate that Dr. Koentjaraningrat, who was Indonesia's most famous anthropologist in Indonesia, provided the background for the ideological position of 'Gotong royong' under the New Order. Finally, this paper proves that his notion of the 'Gotong royong' ideology is a return to Soekarno's 'Gotong royong' thought.

Keywords: Indonesia, gotong royong, Koentjaraningrat, history of political thought, nationalism

キーワード: インドネシア, ゴトン・ロヨン, クンチョロニングラット, 政治思想史, ナショナリズム

- I. はじめに
- II. 村落に関する著作におけるゴトン・ロヨン思想
- II-1 *Some Social-Anthropological Observations on Gotong-Royong Practices in Two Villages of Central Java* におけるゴトン・ロヨン
- II-2 *Masyarakat Desa di Indonesia Masa Ini* 〔『現代インドネシアの村落社会』〕におけるゴトン・ロヨン
- II-3 *Villages in Indonesia* におけるゴトン・ロヨン
- II-4 *Masyarakat Desa di Indonesia* 〔『インドネシアの村落社会』〕におけるゴトン・ロヨン
- II-5 ゴトン・ロヨン思想と村落慣行
- III. 開発と文化に関する著作におけるゴトン・ロヨン思想
- III-1 *Rintangan-rintangan Mental dalam Pembangunan Ekonomi di Indonesia* 〔『インドネシアの経済開発における心性面の障害』〕におけるゴトン・ロヨン
- III-2 *Manusia dan Kebudayaan di Indonesia* 〔『インドネシアの諸民族と文化』〕におけるゴトン・ロヨン
- III-3 *Kebudayaan, Mentalitet dan Pembangunan* 〔『文化、心性、開発』〕におけるゴトン・ロヨン
- III-4 *Masalah-masalah Pembangunan—Bunga Rampai Antropologi Terapan* 〔『開発の諸問題—応用人類学シリーズ』〕におけるゴトン・ロヨン
- III-5 *Kebudayaan Jawa* 〔『ジャワの文化』〕におけるゴトン・ロヨン
- III-6 *Javanese Culture* におけるゴトン・ロヨン
- III-7 クンチョロニングラットのゴトン・ロヨン思想とスカルノのゴトン・ロヨン思想
- IV. おわりに

I. はじめに

現代世界を特徴づける国民国家の概念は、西欧近代の産物である。現在、世界を覆い尽くす国民国家は、アジア・アフリカ地域においては、主に脱植民地化によって20世紀に誕生した。これらの国々が宗主国から独立し国民国家として成立するためには、領域内の国民形成、国民統合という目標が達成されなければならなかった。

インドネシア地域では、オランダ東インド会社が17世紀にバタヴィアに交易拠点を得て以降、宗主国オランダがその支配領域を徐々に広げ、オランダ領東インドとして20世紀初頭に最大領域を占めた。このときの領域を国家領域として、国民国家インドネシアの独立が目指され、その結果インドネシア共

和国が誕生した。従ってインドネシア独立が目指される際には、独立を達成しようとするナショナリスト達によって、この領域内の住民を国民として統合可能にする思想が、建国のために切実に求められたのである。

現在、このインドネシア国民統合の思想は、インドネシア共和国の国是をなすとされるパンチャシラ思想であるといわれる。パンチャシラ思想の起源は太平洋戦争終結間際の1945年、日本占領下で組織された独立準備調査会の席上で、後にインドネシア共和国初代大統領となったスカルノ（Soekarno）によって「パンチャシラ誕生演説」の中で発表された。しかしこの思想は、スカルノ体制に取って代わった第2代大統領スハルト（Soeharto）の体制下、1978年の国民協議会決定により「パンチャシラの理解と実践のための指針（Pedoman Penghayatan dan Pengamalan

Pancasila 通称ペー・ウンパットまたは P4)」としてパンチャシラの正統なテキストと正統な理解が確定され、国家の唯一最高の理念として公定されるまでは、他の様々な政治理念と並列され多様に解釈されてきた¹⁾。土屋は、「1960 年代末までの時期において、パンチャシラは国家存立の理念として提示されたものの、その内容や順序は一様ではなく、また唯一の国家理念として強調されることもなかった」〔土屋 1994, 278〕と分析している。

パンチャシラ五原則については、1945 年憲法の前文に掲げられていることが、国民国家インドネシアの国是の根拠の一つとして取り上げられる。しかしその普及という面ではスハルト体制下の 1973 年、国策大綱において教育の基本に「パンチャシラ精神を具現し開発を担う人間の育成」が取り上げられ、その後 1978 年の前述の決定により、全国民を対象とした、パンチャシラ啓蒙普及運動が開始されたことに負うところが大きい²⁾。1984 年には政府の圧力によりイスラム教系政党の開発統一党が党綱領にパンチャシラを入れる決定をおこなった。こうしてスハルト体制下でパンチャシラは、「国家の存立原理にして国民生活の源泉をなす最も重要な基礎」〔土屋 1991, 356〕として名実ともに位置付けられることとなった。

一方ゴトン・ロヨン思想については、先の「パンチャシラ誕生演説」の際、スカルノによって「パンチャシラ五原則を一原則に圧縮するならば、純粋なインドネシアの言葉であるゴトン・ロヨンである」といわしめたもの³⁾である。つまり「パンチャシラ誕生演説」時には、ゴトン・ロヨン思想は、パンチ

ャシラ思想を包摂し代表するものであったという捉え方ができる。その後スカルノ体制下でこのゴトン・ロヨン思想は、その機能的位置づけが国民統合から政治的党派の統合へと変化し、また思想の起源として村落慣習への関心が喚起され、思想としてのイメージを変化させる端緒が生ずることになった⁴⁾。

1965 年に始まる、スカルノからスハルトへの体制転換では、スハルト後継体制の正統性確立は体制存立の一つの要であり、従来のインドネシア国民統合の思想とスハルト体制の正統性をどのように整合させるかは、スハルト体制成立の重要懸案の一つであった。これがどのような理論に基づいてなされたのかに関して、パンチャシラ思想については増田の指摘がある。これによれば、スカルノ体制からスハルト体制への転換に際してのパンチャシラ思想の連続性の問題は、ヌグロホ・ノトスサント (Nugroho Notosusanto) によって理論的にその説明がなされた [増田 1979, 14-18]。一方、体制転換後のゴトン・ロヨン思想については、1980 年代、90 年代に書かれたジョン・ボーウェン (John Bowen) とジョン・サリバン (John Sullivan) の論考が、スハルト体制下の政策におけるゴトン・ロヨン思想の活用実態を示している⁵⁾。しかし、スカルノ期のゴトン・ロヨン思想が体制転換を経て、スハルト期にその理論的背景もしくは枠組みとなるものがどのように形成され、一般に提示されていったかを明らかにする先行研究はない。

パンチャシラ思想が、パンチャシラ思想とゴトン・ロヨン思想が合体されている「パンチャシラ誕生演説」で初めて提示された点を考慮すると、インドネシア国民統合の思想を

1) パンチャシラの成立と展開については、〔土屋 1994, 274-302〕を参照のこと。

2) パンチャシラ教育史については、西村重夫の諸論考がある。概略は、〔西村 1990〕を参照のこと。

3) 概念と思想の定義について、本稿では概念を「大まかな意味内容」、思想を「考え方」もしくは「考えられたこと」とする。

4) 「ゴトン・ロヨン」概念の誕生と変容〔堀沢 2004〕を参照のこと。

5) 奉仕労働についてはジョン・ボーウェン [Bowen 1986], 小笠原健二 [小笠原 2005] の研究がある。地方末端行政管理についてはジョン・サリバン [Sullivan 1992], 小林和夫 [小林 2004] の研究がある。

探求する場合、パンチャシラ思想とともにゴトン・ロヨン思想の分析を欠く事はできず、ゴトン・ロヨン思想を検討する際、体制転換による思想の読み替えの可能性を考慮し、スハルト期のゴトン・ロヨン思想の理論的背景の形成過程を跡づける必要がある。

スハルト期のゴトン・ロヨン概念／思想の形成に関わった人物として、インドネシア人類学界の草分けであったクンチョロニングラット⁶⁾の名があげられる。スハルト期のゴトン・ロヨンに関する著作の豊富さ、その定義の一般的な適用状況からみて、クンチョロニ

ングラットはスハルト期のゴトン・ロヨン概念／思想の理論的背景形成の第一人者⁷⁾である。

そこで本稿では、ゴトン・ロヨン概念／思想に言及した彼の全著作⁸⁾のうち、初出を対象として、これを通時的に言説分析し、クンチョロニングラットのゴトン・ロヨン概念／思想の枠組みを示すことにより、この形成過程を明らかにする。その際、クンチョロニングラットのゴトン・ロヨンに関する諸論考を大まかに、村落に関するものと開発と文化に関するものとに分けておこなう⁹⁾。これは、

- 6) クンチョロニングラットは、1923年にジョクジャカルタのパクアラム家の行政官プロトクスモ(R.M.E. Brotokoesoemo)の一人息子として生まれた。初等中等教育段階は、オランダ語教育を受け、独立戦争が始まったときは、ガジャマダ大学文学部へ入学したばかりであった。彼は大学の学生団体に所属し、共和国軍の大隊スタッフに編入された。1948年のレンビル協定による停戦まで、戦闘中の兵士に英語と歴史を教える仕事を与えられた。停戦を期に大学に復学し、1950年に卒業。1952年にインドネシア大学文学部へ入学、54年に学士号を取得(取得時期を52年とする説もある)。1999年4月30日付のコンパス紙によれば、彼はキ・ハ・ジャール・デワントロの甥であり、デワントロに請われ46年から50年までジョクジャカルタのタマンシワで教壇に立った経験がある。インドネシア大学入学後、人類学教授ヘルド(G.J. Held)の助手となり人類学にひきつけられた[Tempo 1984, 387]。その後エール大学に留学、マードック(G.P. Murdock)に師事し、1956年修士論文『ジャワ人の親族体系の予備的描写』(*A Preliminary Description of the Javanese Kinship System*)で文学修士号を取得した。この年から1961年までインドネシア大学の人類学講師となる。1958年に博士論文『インドネシアの社会と文化調査における人類学の方法論』(*Beberapa Metode Antropologi dalam Penyelidikan Masyarakat dan Kebudayaan di Indonesia*)でインドネシア大学文学部から人類学博士号を取得し、この年から1961年までガジャマダ大学の特別講師を兼務する。その後、国内外でインドネシア人類学のバイオニア、第一人者として活躍。1961年から62年には米国ピッパーズ大学の共同研究員、66年から67年はオランダのユトレヒト大学の客員教授、68年から78年はインドネシア科学院にも勤務する。「人類学者としての成功は、さまざまな学術調査、学術書の執筆、アカデミックな経験を通じて証明される。たとえばイリアン・ジャヤ地方の開発計画を政府が立案する際の情報源である」[Setiawan 1997, 27]。インドネシア大学、ガジャマダ大学、軍事法律大学、警察大学で人類学の教授を歴任。1988年65歳で公職から身を引く。1989年以来、何度か脳卒中に見舞われ、99年3月に75歳で死去。
- 7) クンチョロニングラットのゴトン・ロヨン関連著作は、1970年代のスハルト体制下の文化政策プロジェクトにおけるゴトン・ロヨン慣行調査で準拠されるゴトン・ロヨン関連の文献の中心である。百科事典のゴトン・ロヨンの項の説明は、クンチョロニングラットのゴトン・ロヨンの定義に沿った内容である。スハルト期にクンチョロニングラットのゴトン・ロヨン概念／思想と異なるゴトン・ロヨン関連の著作を一般に公表している著名なインドネシア人研究者は、管見するところ見当たらない。
- 8) 対象とした著作は、ジャカルタの国立図書館に所蔵されたクンチョロニングラットの著作が主である。
- 9) 加納は「共同体の思想—ジャワ村落論の系譜」でクンチョロニングラットの村落論をジャワ村落論研究の一つとして紹介し、植民地期以来の村落共同体論と最近のラディカルな村落否認論の中間に位置するものと評している[加納 1990, 41]。鏡味は『政策文化の人類学』でクンチョロニングラットの1974年刊行の『文化、心性、開発』を取り上げ、クンチョロニングラットの文化理論が「政府の政策を援護する理論として扱われてきた」[鏡味 2000, 92]と評している。この点については、III章で詳述する。村落と開発は直接的にも、また文化、精神、慣行を通じても関連しているので、この区分は厳密なものではなく、あくまでも大雑把なものである。従って相互に重なり合う部分があることをお断りしておく。

クンチョロニングラットのゴトン・ロヨン思想の展開がこの順でおこなわれているため、また分析の煩雑さを軽減するためもある¹⁰⁾。また、テクスト分析においてはコンテキストにも注目し、クンチョロニングラットの意図を斟酌し、知識人が政策を通じてどのように自身の価値観を打ち出すか、その一端を示したい。分析対象となる論考のうち英語版のものには、英語版の刊行がインドネシア語版にかなり先行したものとほぼ同時に両版が刊行されたものがある。特に前者の場合、クンチョロニングラットが読者層の違いを内容に反映させているかを分析視点に盛り込む。

以下本稿では、II章で村落に関する著作におけるゴトン・ロヨン思想、III章で開発と文化に関する著作におけるゴトン・ロヨン思想、IV章で結論を述べることとする。

II. 村落に関する著作における ゴトン・ロヨン思想

本章では、クンチョロニングラットのゴトン・ロヨンに関する、主に1960年代の著作を中心とした、村落に関する以下の4著作を分析対象とする。

- 1961年. *Some Social-Anthropological Observations on Gotong-Royong Practices in Two Villages of Central Java*
- 1964年. *Masyarakat Desa di Indonesia Masa Ini* [『現代インドネシアの村落社会』]
- 1967年. *Villages in Indonesia*
- 1984年. *Masyarakat Desa di Indonesia* [『インドネシアの村落社会』]

1967年の著作（英語版）は64年の著作（インドネシア語版）を英語に翻訳したものであるが、ゴトン・ロヨンに関わる記述内容が修整されている。また、1984年の著作（インドネシア語版）は64年の著作の第2版であるが、ゴトン・ロヨンに関わる記述内容は大幅に修整されている。

本章の目的は、上記4著作を通じて、用語ゴトン・ロヨンの語法の変化を分析することにより、クンチョロニングラットの村落慣行に関連づけられたゴトン・ロヨン概念／思想の変化を通時的に示すことである。また、この変化の過程と時代背景を関連させることにより、村落に関するこれら4著作におけるクンチョロニングラットのゴトン・ロヨン思想の著述意図にも触れる。そこで本章の分析は、上記4著作のうちアメリカで刊行された1961年の英語論文とその3年後の64年にインドネシアで刊行されたインドネシア語著作との比較、64年のインドネシア語著作とその3年後の67年にアメリカで刊行された英語版との比較、64年のインドネシア語著作とその20年後の84年にインドネシアで刊行された第2版との比較を中心に進める。最後にこれらに通底するクンチョロニングラットのゴトン・ロヨン概念／思想の流れを検討する。

II-1 *Some Social-Anthropological Observations on Gotong-Royong Practices in Two Villages of Central Java* におけるゴトン・ロヨン

1961年に中部ジャワ村落におけるゴトン・ロヨン慣行調査に関するクンチョロニングラットの論文¹¹⁾が、アメリカのコーネル大学

10) クンチョロニングラットの業績を称え、インドネシア人類学協会から1997年に出版された『クンチョロニングラットとインドネシアの人類学』(Koentjaraningrat dan Antropologi di Indonesia)では、クンチョロニングラットの後継と思しき23人の研究者の論考が掲載されている。この書籍では4つの項目が立てられており、各々、「クンチョロニングラットの人類学への見解」、「人類学と開発への見解」、「インドネシア社会における社会文化変容への見解」、「インドネシア社会の文化への見解」である。

11) 当該論文は1960年代以降のゴトン・ロヨンに関する諸調査研究でしばしば取り上げられる、ゴトン・ロヨンに関するいわば「古典的」論文である。

の現代インドネシアプロジェクト (Modern Indonesia Project)¹²⁾ のモノグラフシリーズの一冊としてクレール・ホルト (Claire Holt) による翻訳英文で同大学から刊行された。クンチョロニングラットは、1958年と59年に中部ジャワ南部のケブメン (Kebumen) 県の2村落、チュラバル (Celapar) とワジャサリ (Wajasari) でフィールド調査を行い、ゴトン・ロヨンという用語を村落共同体の構成員間の協力と定義し¹³⁾、どのような慣行がゴトン・ロヨンに該当するのかを同村のジャワ語の諸慣行名称と対応させ、同論文でこれを定めた。

ゴトン・ロヨンという言葉は、大衆向け宣伝用印刷物や新聞などでしばしば用いられるが、通常、意味を明確に定義されずに用いられている。(中略) ゴトン・ロヨンに基づくインドネシア社会を作り上げようという願望や努力といった、観念論的な意味での理想とは別に現実的な視点から理解される、実社会におけるゴトン・ロヨン及びその原理を知ることも我々インドネシア人には必要である [Koentjaraningrat 1961, 2]。

クンチョロニングラットは、スカルノの指導される民主主義期のさなかである1950年代末には、ゴトン・ロヨンの概念はまだ明確に定義されていなかったと前提し、実社会におけるゴトン・ロヨンとは何かを明らかにするという目的でこのゴトン・ロヨン慣行調査を行った、としている。

村落共同体の構成員間の協力という定義に該当する慣行は、この調査で101事例発見され、これらは以下の7類型に分類された。この7類型とは以下のものである。

- ①村民の家族に死者が出たり、災難に見舞われた時に行われる活動で *tetulung* (援助)¹⁴⁾, *tulung layat* (葬儀の援助) と呼ばれるもの。
- ②公共上必要だと考えられる作業がある時に、村をあげて行われる活動で *gugur gunung* (字義は山崩れ) と呼ばれる。全村民参加の35日ごとに行われる集会で提案される。川の堰の修理やモスクの建築改装などがあり、交替制で行われ、食事は各自が持参する。
- ③村民が祝宴を実施する時に行われる活動で *jurung* (手助け) と呼ばれるもの。*sambatan* (助力要請), *guyuban* (親善交際) という言葉もときどき用いられる。これは、結婚、割礼などの儀式が対象で、食材の提供や祝宴まわりの労働などで助力が行われる。
- ④祖先の墓の世話や清掃などで行われる活動で *rerukunan alur waris* (一族の連携) と呼ばれるもの。
- ⑤村の住民の家屋に関して、作業をする必要があるときに行われる活動で *sambat-sinambat* (相互の助力要請), *sambatan* と呼ばれる。わずかだが *guyuban* と呼ばれることもある。屋根や竹壁の修理、ねずみの侵入の排除、庭の井戸掘りなどがある。屋根の葺き替え等では、定められた儀礼的な手続きがとられるものである。
- ⑥農作業において生産を高めるために行われる活動、仕組みで *grogolan* (付加労働力による刈り取り作業), *krubutan* (集団行動), *gentosan* (交替制) と呼ばれる。*sambatan*, *guyuban* と呼ばれることもある。
- ⑦共同体の便益のために労力を提供する活動で *kerigan* (規則正しく組織的に必要な作業

12) 当プロジェクトは、1952年にインドネシア研究の古典的名著 *Nationalism and Revolution in Indonesia* を著した、ジョージ・マクトゥルナン・ケーピンが組織したもの [増田 1971 : 5-6]。

13) 「本調査をおこなった背景として、先に述べたもの以外にクンチョロニングラットは次のように述べている。「一般大衆によって使われるこの言葉〔ゴトン・ロヨン〕の意味は、共同体の構成員間の協力である。普通、この意味は、参加者の自発的態度から生じた協力、公共の利益に貢献したいという欲求から生じた協力といった観念論を内包することによってさらに精巧に作り上げられる。さらにこの概念の提案者は、大衆向け宣伝用印刷物において、自発性と公共の利益に貢献したいという欲求が、インドネシアの村落住民の国民的特性であるという印象を作りだす [Koentjaraningrat 1961 : 2]」」[榎沢 2004 : 22]。

14) この類型部分の()内は、原文に書かれた英語の訳である。

を行うこと), *kuduran* (義務的性格を持つ助力) と呼ばれ、村の道路や用水路の清掃、橋の修理といった日常的な補修活動を行うもの。村長の個人的な便宜のための労働は、*kuduran* と呼ばれ、この 2 村では年 2 回行われた。第 2 次世界大戦以前は、*kerigan*, *kuduran* は土地所有者の労働義務であった [Koentjaraningrat 1961, 29-43]。

この類型は村落共同体の構成員間の協力の類型であり、同地でゴトン・ロヨンとして言及された行動の類型ではない。ゴトン・ロヨン思想展開の理論的背景を探っていくに際し重要なポイントの一つは、この調査では、村落共同体の構成員間の協力の慣行、慣習にはどのような種類があり、どのような言葉で言い表されているかが調べられたということであり、ゴトン・ロヨンという用語とこれらの慣習、慣行が、農民の認識において合致していたのではなかったということである¹⁵⁾。つまり、農民にゴトン・ロヨンとはどのような慣習、慣行なのかを尋ね、その結果を取りまとめたのではなく、村落共同体の構成員間の協力の慣行と思われる用語を農民から収集して 7 類型に分類し、これら 7 類型を総合してゴトン・ロヨンの概念であるとクンチョロニングラットが定めたのである。

II-2 *Masyarakat Desa di Indonesia Masa Ini* [『現代インドネシアの村落社会』] におけるゴトン・ロヨン

スカルノ体制末期の 1964 年にクンチョロニングラットは編者として、インドネシア大学経済学部出版会からインドネシア語で書か

れた *Masyarakat Desa di Indonesia Masa Ini* を出版した¹⁶⁾。同書は、インドネシア各地の 13 の村落社会の生活について、各執筆者のフィールド調査結果に基づいた記述を内容とするものである。著述プロジェクトは出版の 3 年前から開始された。クンチョロニングラット自身は以下の 3 つの章を執筆している。第 1 章ではインドネシアにおける村落調査の歴史の概要、第 7 章では中部ジャワ南部のチュラパルにおける村落調査結果、第 15 章ではインドネシア村落社会の特徴についての概要が記述されている。

第 1 章の「インドネシア村落社会調査の概要」でクンチョロニングラットは、第 2 次世界大戦後のインドネシアの村落調査に触れ、C. ギアツ (C.Geertz) などの欧米の研究者に加え、インドネシア人研究者として、スタルジョ請願で有名なスタルジョ・カルトハディクスマ (Soetardjo Karto-Hadikusumo) の名前を挙げ、スタルジョが 1953 年に出版した著作 [Desa 『デサ論』を示す] を学問的に整理されたものである、と記述している [Koentjaraningrat 1964, 30-31]。この点からクンチョロニングラットが、スタルジョの『デサ論』を意識していたことがわかる。

第 7 章の「中部ジャワ南部のチュラパル」では、先述の 1958 年と 59 年に行われたゴトン・ロヨン慣行に関する中部ジャワ 2 村落調査のうち、チュラパルにおける調査結果が記述されている。

この章の記述で注目すべきは、先述の論文でゴトン・ロヨンとされたジャワ語の諸慣行については、ゴトン・ロヨンという用語が一

15) 「クンチョロニングラットは、「一般大衆によって使われるこの言葉の意味は、共同体の構成員間の協力である」といっているが、74 年にクンチョロニングラットによって書かれた『文化、心性、開発』においては、彼がこの調査をおこなったとき、ゴトン・ロヨンという用語は、1955 年総選挙キャンペーンの時期にこの調査地に持ち込まれ、この〔調査〕当時、同地の農民に知られ始めたばかりであったと述べている [Koentjaraningrat 1974 : 62]。従って、この意味の解釈は、農民達の解釈ではなくクンチョロニングラット自身の解釈である」 [梶沢 2004 : 22]。

16) 同書には出版年が記されておらず、クンチョロニングラットによって書かれた序文の執筆年月が 1964 年 5 月と記されている。しかし 84 年に出版された同書の第 2 版の裏表紙には、同書は 64 年に出版されたと記されている。

切使われていないことである。一部は tolong menolong (助け合い) で表現されている。

ジャワの慣習によれば、世帯主は tolong menolong の精神に注意を払わなければならず、隣人に対するさまざまな義務の中で〔それを〕¹⁷⁾ 示さなければならない。(中略) 葬儀の時の tolong menolong の慣習すなわち tetulung layat は、自発的に行われる慣習である。(中略) 屋根の修繕、竹壁の葺き替え、ねずみの駆除、農園の井戸掘り、米搗きなどの助力の要請が作法に則って行われるとき、すなわち nyambat のとき拒否してはならない。(中略) この種の労働の負債は正確に計算され、〔助力での〕お返しがなされる。(中略) この種の tolong menolong の方法は、sambat-sinambat といわれ、tetulung layat と比べ、自発的性格に多少欠ける。(中略) 所有する水田や畠が互いに近くにある農民は、犁耕や田植え、稲が育つまでの世話をいった農作業において互いに助け合い (saling tolong menolong) に努める。この種の tolong menolong をチュラバルの村では grojogan (異なる作業の相互協力) もしくは gentosan (同一作業の相互協力) という [Koentjaraningrat 1964, 152-4]。

この章でゴトン・ロヨンという用語が使われているのは、唯一以下の記述のみである。

チュラバルの国民防衛組織 (Organisasi Pertahanan Rakyat) には偶然、非常に活動的で時代精神に富み、娯楽、スポーツ、ゴトン・ロヨン活動の計画や指導に絶えず活発に行動する世話役と指導者が、いた [Koentjaraningrat 1964, 165]。

これらの記述から、1964 年の時点でインドネシアの人々にジャワ村落のゴトン・ロヨンの諸慣行（現在、一般的に我々は相互扶助慣行を意味するとしている）を説明する場合、用語ゴトン・ロヨンを使わずに用語 tolong menolong を使うほうが、当時のインドネシアにおける用語使用の慣習上理解されやすい

とクンチョロニングラットが判断していたと考えることができる。また、クンチョロニングラットは、村落での一種の社会活動を示すものとしてゴトン・ロヨンという用語を用いていたことから、少なくとも調査村落チュラバルでは、当時の用語使用の慣習上においては、用語ゴトン・ロヨンは奉仕労働活動を意味していた蓋然性が高い。

ゴトン・ロヨンについては、第 15 章「インドネシアにおける “Desa” 概念の内容」の第 2 節「インドネシア村落の社会生活の特徴」¹⁸⁾ の中の「tolong menolong のシステム」、「ゴトン・ロヨン」、「ゴトン・ロヨン精神 (jiwa gotong royong)」、「ムシャワラとムシャワラ精神」の各項で記述されている。

まず「tolong menolong のシステム」の項においては、以下のように記述されている。

農作業において賃金の支払いを必要としない、同じ村の構成員からの要請による追加の助力労働は、普通インドネシアで gotong royong といわれ、ドイツ語で bitarbeit、ジャワ語で sambatan (sambat=minta tolong) といわれる作業支援 (per-tolongan pekerjaan) である [Koentjaraningrat 1964, 356]。

この部分以外は以下の文章のように、現在であるなら用語ゴトン・ロヨンで置き換え可能な場合もすべて用語 tolong menolong が使われている。

中部ジャワ南部のタブメン地方の村落での我々自身の観察によれば、家屋に関して必要なことにおける tolong menolong 活動においては、人は隣人と tolong menolong する。ある一定の祝い事を行うときは、人は親族集団と tolong menolong する。農作業においては、互いに近くに土地を持つ村落構成員あるいは、同じ協同組合組織の構成員など

17) [] 内は、翻訳に際し筆者が補ったものである。

18) この節の内容は、1967 年刊行の *Beberapa Pokok Antropologi Sosial* [『社会人類学の諸基本』] でもほぼ同一の内容が記されている。一例を挙げると、第 4 章「地域生活の一体性」の第 3 項「小規模社会の団結」[Koentjaraningrat 1967b, 154-163]。また『社会人類学の諸基本』を再編集した、1998 年刊行の *Pengantar Antropologi II* [『人類学入門第 2 卷』] でもほぼ同一の内容が記されている。

と tolong menolong する [Koentjaraningrat 1964, 357]。

次に「ゴトン・ロヨン」の項で書かれているゴトン・ロヨンの説明を見ると、以下のようなになる。

隣人関係や親族関係に基づく tolong menolong の風俗習慣、実際的な性格と効率性に基づく他の関係における種々の社会活動分野での村落構成員間の tolong menolong の風俗習慣、それら以外に、一般的に gotong royongともいわれる、別の協力 (bekerja sama) 活動もある。これは、公共の利益に役立つと思われるプロジェクトを完遂するための多人数の村落構成員間の協力活動である。tolong menolong 活動と区別するため、その社会活動を奉仕労働 (kerja bakti) とよぶのもよいだろう。あるいは、もし我々が gotong royong という用語を使いたいなら、この活動を gotong royong とよび、そして前述の説明で我々がおこなってきたように、他の活動は帰結的に tolong menolong と呼ぶのがよいだろう [Koentjaraningrat 1964, 357]。

クンチョロニングラットがインドネシア語で記述したこの著作では、一般的にゴトン・ロヨンと呼ばれる活動は、協力活動または奉仕労働に限定されがちで、概ね助け合いの慣習とは区別されている。1961 年に英語で刊行された前項のゴトン・ロヨンに関する論文において、奉仕労働を含む、農村の慣行の 7 類型をゴトン・ロヨンと定義したことと整合が取れていない。

クンチョロニングラットはこの奉仕労働を以下のように、さらに二つに類別した上で、これらに対する村民の取り組み姿勢を比較し、政府の指示でこれを遂行させる場合の留意点を示している。政府の政策への示唆が窺える。

奉仕労働の gotong royong について、我々はまた (1) 村民自身のイニシアティブもしくは自発性から生じたプロジェクトのための共同作業 (kerja bersama) と (2) 上層部から強制されたプロジェクトのための共同作業を区別しなければならない。我々は、村民自身の寄合いの決定から生

じ、役立つプロジェクトとして真に〔村民に〕感じられ、進んで行う精神に満ち溢れる、共同で行われる最初の種類のプロジェクトが、どのようなものであるかを思い描くことができる。一方、これとは逆に 2 番目の種類のプロジェクトに対しては、村民にしばしばその効用が理解されず、金を支払って他の人に順番を代わってもらう方法を除いては、逃れることができない日常の義務と村民は感じる。大部分の村民の共同作業を必要とするプロジェクトの提案において、上層部もしくはそのプロジェクトの提案者は、村民がそのプロジェクトをあたかも自分達自身のプロジェクトとして感じるよう、強制感を排除し公衆のためのものであるという、プロジェクトの効用について、村民に確信させることができなければならない。そうすれば村民は、自ら進んで働き、やる気満々となるだろう [Koentjaraningrat 1964, 357]。

「ゴトン・ロヨン精神」の項でクンチョロニングラットは、農村社会の社会現象としての tolong menolong 活動と gotong royong 活動について、これまで社会学者による分析が何回もなされてきたことを述べ、tolong menolong 活動の特性を労働力の質の差異を問わない作業における動員技法で、社会学でいう第一次集団 (kelompok primer) に特有のものであるとする。そして、それが全世界の村落社会に存在することを指摘する。

tolong menolong システムは、専門性あるいは特別な専門化を必要としない作業、もしくはあらゆる人が完了するまでの全段階の作業を行うことができるという、労働力の「質の」差異を必要としない作業に関する動員技法であるようだ。それ以外に、tolong menolong システムは特に、抽象的ではない、具体的な人間として互いに知り合い、向かい合って生活している人達、つまり、第一次集団原則に基づく小規模社会で暮らしている人達の間に存在する、基本的に強い関係にあるようだ。この視点で見ると、tolong menolong は、世界的な社会現象であると考えられる。つまり第一次集団が存在するすべての社会に存在するということである。第一次集団は、インドネシアだけでなく東南アジア、一般的にアジア、アフリカ、オセアニア、ラテンアメリカに、さらにヨーロッパや北アメリカにも、特に村落社会に存在する [Koentjaraningrat 1964, 358]。

そして、都市社会の *tolong menolong* システムについては、効率的な成果を挙げられないとしている。

第一次集団がいくつかの特別な生活分野にだけ押し込められてしまったことを意味する場である、都市という複雑な社会では、*tolong menolong* システムも、また押し込められたといってよい。複雑に専門化し、多くの種類の組織を持つ近代的な企業において、*tolong menolong* システムは、効率的な成果を生まないだろう [Koentjaraningrat 1964, 358]。

続いて、クンチョロニングラットはゴトン・ロヨン精神について、*tolong menolong* 活動と同じではなく、社会構成員同胞に対して何かを快く行う気持ち、社会構成員同胞の必要性に対する理解の態度を意味する、と注目すべき定義を行っている。また、この記述がなされた 1964 年という時期の、インドネシア民族特有の協同精神ゴトン・ロヨンを鼓吹するスカルノ体制¹⁹⁾を意識してのことか、ゴトン・ロヨン精神は育成され続けなければならないと記述している。この点については、本稿Ⅲ章で検討する。

tolong menolong システムがなくなることで、その社会に存在する *jiwa gotong royong* もなくなるのだろうか。我々の意見によれば、ある社会全体に存在する *jiwa gotong royong* は、第一次集団の枠組みにおける協力 (kerja sama) 方法としての *tolong menolong* 活動と同じではなく、別々に切り離されなければならない。複雑な現代の組織においておそらく *tolong menolong* システムは非常に効果的ということはなくなっただろう。しかし *jiwa gotong royong* は、育成され続けなければならない。*jiwa gotong royong* すなわち *gotong royong* 精神 (semangat) は、社会構成員同胞に対して快く何かを行う気持ち、社会構成員同胞の必要性に対する理解の態度、すなわちフェルディナンド・テンニース (Ferdinand Tönnies) の *Verständnis*²⁰⁾ という専門用語で表される態度を意味する [Koentjaraningrat 1964, 358]。

しかし、この記述に統いてゴトン・ロヨン精神と個人主義精神の対比が行われており、ユーロ・アメリカ社会ではゴトン・ロヨン精神は高く評価されることないと記述している。さらに、一見ゴトン・ロヨン精神の擁護を示しているようにもとれるが、人類学者マーガレット・ミード (Margaret Mead) の見解を援用し、ゴトン・ロヨン精神がインドネシアに限らず世界的に存在するものであること、また小規模社会における普遍的な存在でもないことをも記述している点が注目される。

このような〔ゴトン・ロヨン精神がある〕社会においては、たとえば公共の必要性は、個人の必要性よりも高いものと思われるだろうし、公共の奉仕労働は賞賛されることであり、法システムにおいては個人の権利はさほど重視されないということだ。*jiwa gotong royong* の対極 (lawan) は個人主義精神である。個人主義精神を重要視する社会においては、公共の必要性は個人の必要性から行われるだろうし、公共のための奉仕労働は、さほど役立たないと見なされるだろう。個人の権利が厳密に守られる法システムにおいては、個人の業績が非常に高く評価されるということになる。*jiwa gotong royong* に対する高い評価は、アジア・アフリカ社会の次元とは異なる、個人主義に対する高い評価とは相反するし、ユーロ・アメリカ社会とは相反する。すなわち小規模社会は複雑な社会とは相反するし、あるいは村落社会は都市社会とは相反する。確かに、西ヨーロッパや北アメリカの国々 (つまり自由経済システムに基づく社会) で数世紀来発展してきたような市場システムに対する指向を持つ経済システムを持つ社会では、個人主義精神が非常に重要視される。逆に個人主義精神も持つアジア・アフリカ社会、小規模社会、村落社会もあるようだ。最近の説では、著名な人類学者 M. ミードは、世界に散在する 13 の社会を対象に文化慣習における *jiwa gotong royong*、競争精神、個人主義精神を示す分析、研究を行ったが、その場所が隔絶されたとか開かれたといった性格に関わらず、生業に関わらず、社会が簡素か複雑かに関わらず、13 の社会の中に *jiwa gotong royong* を高く評価する 4 つの社会、すべて競争という 3 つの社会、一方、個人主義を高く

19) [梶沢 2004: 13-20] 参照。

20) 字義は理解、理解力。

評価する4つの社会があることを証明した
[Koentjaraningrat 1964, 358-9]。

さらにクンチョロニングラットは、ゴトン・ロヨン精神とtolong menolong的労働力動員システムを第一時集団との結びつきの有無で区別し切り離す。ゴトン・ロヨン精神を世界の多くの民族に見られる特徴とした上で、ゴトン・ロヨン精神を推進する社会構造の存在を示唆しているが、この社会構造の分析についてはここで筆を止めている。

tolong menolong的労働力動員システムは、社会における第一次集団の構造に結びついている。しかし、ゴトン・ロヨン精神(jiwa gotong royong)や奉仕精神(jiwa berbakti)は、世界の多くの民族の性格や個性の特徴であり、第一次集団に結び付けられない。ゴトン・ロヨン精神を推進する社会構造が何であるかは、我々がここで分析できない別の問題であるが、明らかにインドネシア村落社会の大部分は、ゴトン・ロヨン精神を持つ [Koentjaraningrat 1964, 359]。

この節の最後では、スカルノのパンチャシラ誕生演説における、パンチャシラを一原則にするとゴトン・ロヨンであるという言葉を取り上げ、この言葉の意図するところは、インドネシアの文化精神に公式を与えることを意図したものであるとした。

著名な人類学者ルース・ベネディクト(Ruth Benedict)は、ある社会の全生活を統合する基本原則についての理解は、その文化精神(jiwa kebudayaan)についての理解であることを示した。インドネシアの文化精神について公式を与えることが、以下の言葉の意図であるようだ。もしパンチャシラが圧縮されるなら、それは三原則、神性、社会民族主義、社会民主主義である。そしてもし三原則が再び圧縮され一原則になるなら、すなわちゴトン・ロヨン(Gotong Royong)である [Koentjaraningrat 1964, 359]。

ここでゴトン・ロヨン精神とインドネシアの文化精神との関連付けの発想が提示されている。この点については本稿III章で詳しく検討

する。

クンチョロニングラットは「ムシャワラとムシャワラ精神」の項でゴトン・ロヨンとムシャワラの関係について触れている。ムシャワラの概念を説明した後、クンチョロニングラットはこれを二つに分けて捉えている。さらに、会議法としてのムシャワラでは、会議を進行する有力者が必要なことを示唆している。これにはスカルノの「指導する民主主義」における有力者スカルノの存在を想定させようという意図が窺える。

ムシャワラは多くの村落社会、特にインドネシアの村落社会に普通に存在する社会現象である。その意味は、村の寄合いでなされる決定は、ある特定の意見を持つ多数に基づかず、あたかも一つの機関としての寄合い全体によってなされるとのことである。このことは、多数者も少数者もそれぞれの言い分を譲歩し、互いに歩み寄ることを意味する。(中略)我々は二つのことを区別した方がよい。すなわち会議法としてのムシャワラと文化や社会全体に活力を与える精神としてのムシャワラである。会議法としてムシャワラには、勢力あるいは意見の調整、統合プロセスを推進することができる有力者がいなければならないらしい [Koentjaraningrat 1964, 359-60]。

ムシャワラとゴトン・ロヨンの関係についてクンチョロニングラットは以下のように関連付けている。

ムシャワラの精神は、私見によれば、先述のゴトン・ロヨン精神を拡張したものである。寄合においてだけでなく、特に社会生活全般において、ゴトン・ロヨン精神をもつ社会構成員は、公共の意見にあわせる、あるいは少なくとも歩み寄るため、意見の一部を取り下げようとし、自分だけの意見を正しいとすることに執着しないようとする。ゴトン・ロヨン精神をもつ社会において、通常ムシャワラの理念は大小の論争を解決する場合に実行される [Koentjaraningrat 1964, 360]。

ムシャワラとゴトン・ロヨンを関連付け、ムシャワラに有力者の存在の必要性を付加することにより、ゴトン・ロヨンにおける有力者との関連性が示唆される。ゴトン・ロヨン

はすでにスカルノ体制末期の1964年までにスカルノが大々的に政治に用いていた用語であり、概念／思想であった。クンチョロニングラットは、たとえ一部分の記述ではあれ、インドネシアで刊行される著作でゴトン・ロヨンを取り上げることについては、スカルノ体制下という当時の社会状況を考慮した上でなければなしえなかっただろうことは、ゴトン・ロヨン精神を「育成され続けなければならない」と述べていることからも容易に推測できる。しかし、その政治的配慮を考慮しつつも、本書にはクンチョロニングラット自身のゴトン・ロヨン思想と間接的な評価が垣間見える記述がなされていた。

また、前項で見た1961年の論文では、村落の慣習としての7類型をゴトン・ロヨンとしていたが、本書では、7類型のうち4つがトロン・ムノロン(*tolong menolong*)活動とされ、2つが奉仕労働活動とされた(残る1つには言及がない)。その上でこの奉仕労働をゴトン・ロヨン活動とも言うとしている。60年代初頭から60年代半ばまでの間でクンチョロニングラット自身によりゴトン・ロヨンの意味の再分類がなされていると見ることもできるが、英語で書かれアメリカで刊行された論文とインドネシア語で書かれインドネシアで刊行された著作という相違に注目すると、読者の違いを意識したものとも言える。

つまりゴトン・ロヨンがほとんど知られていない英語圏では、クンチョロニングラットの解釈が端的に表現されるが、用語ゴトン・ロヨンが実際に使用されているインドネシアでは、その用語の慣習的な使用が考慮されねばならず、その点でインドネシアではクンチョロニングラットの解釈は端的に表現できなかつたのではないかということである。もう一つの解釈としては、英語論文では試論が提示され、インドネシア語著作ではその発展形が示されたとの解釈も可能である。しかし本

稿次節以降の結論を先取りすれば、この解釈はその後のクンチョロニングラットの著述が、英語論文を基本とし、さらにこのインドネシア語著作を1984年刊行の第2版で修整している点を考慮すると採用しにくいものである。

『現代インドネシアの村落社会』では上記以外に、クンチョロニングラットが、ゴトン・ロヨン精神をゴトン・ロヨン慣習という実態から切り離し、文化精神として再解釈を図っていくことが示唆されている。また、今後の都市化の進展により、農村に固有のものである< i>tolong menolong活動が衰えていくという認識も示されている。

II-3 *Villages in Indonesia* における ゴトン・ロヨン

前節でみた *Masjarakat Desa di Indonesia Masa Ini* (以下本節では「インドネシア語版」と表記)は、1965年の9月30日事件以降スカルノ(70年6月に死去)から政治権力を奪取しつつあったスハルトが大統領代行となつた67年に、コーネル大学から *Villages in Indonesia* (以下本節では「英語版」と表記)として英文で翻訳出版された。クンチョロニングラットによって書かれた序文(序文の執筆は1966年1月)では、英文と全原稿のチェックが、両ハドソン(Alfred B. HudsonとJudith M. Hudson)によっておこなわれたこと、コーネル大学のジョージ・マクトゥルナン・ケーヒン(George McT. Kahin)教授²¹⁾がこの論集の出版に特別な関心を払ったことが記されている。

クンチョロニングラット自身により執筆された章は、第1章「インドネシアの農村社会研究概観」、第10章「中部ジャワ南部の村落チュラバル」、第15章「今日のインドネシア村落」で、それぞれ「インドネシア語版」の第1章、第7章、第15章が対応している。第1章の内容は「インドネシア語版」とほぼ

21) 先にコーネル大学から刊行された *Some Social-Anthropological Observations on Gotong-Royong Practices in Two Villages of Central Java* でもケーヒンが前文を書いている。

同一である。

第10章「中部ジャワ南部の村落チュラバル」は、「インドネシア語版」の第7章とほぼ同一である。ゴトン・ロヨンの記述に関わる部分の相違をみると、「インドネシア語版」では第5節「家庭とその社会関係」において以下のように記されている箇所が、

これら〔近隣や集落内〕の良好な関係は農民たちによって、さまざまなtolong menolongのシステムで示される〔Koentjaraningrat 1964, 152〕。

「英語版」では、tolong menolongのシステムがゴトン・ロヨンと呼ばれるようになったという、以下のような文言を追加している。

これら〔近隣や集落内外と〕の良好な関係は、さまざまな相互扶助（mutual aid）のシステムで示され、そしてこれは最近ゴトン・ロヨンと呼ばれるようになった〔Koentjaraningrat 1967a, 261〕。

しかし、この第5節では、ゴトン・ロヨンという語はこの記述²²⁾以外には現れず、tolong menolongという語がゴトン・ロヨンという語に置き換えられているわけではない。tolong menolongは英語の mutual aid に置き換えられている。

「インドネシア語版」における第7章で唯一、ゴトン・ロヨンという用語が使われていた先述の以下の記述（再掲）の部分は、

チュラバルの国民防衛組織（Organisasi Pertahanan Rakyat）には偶然、非常に活動的で時代精神に富み、娯楽、スポーツ、ゴトン・ロヨン活動の計画や指導に絶えず活発に行動する世話役と指導者が、いた〔Koentjaraningrat 1964, 165〕。

「英語版」の第10章では以下のように記述されている。

さらにチュラバルの防衛すなわち青年組織は、祭礼の準備、病気、事故、死亡の場合に援助する、といった社会活動やスポーツ、娯楽においても非常に活発に活動する〔Koentjaraningrat 1967a, 277〕。

「インドネシア語版」のゴトン・ロヨン活動は、「英語版」では祭礼の準備、病気、事故、死亡の場合に援助する社会活動と表現されており、これらの社会活動とゴトン・ロヨンという用語のつながりは、「英語版」の読者には示されないことになる。つまり、この第10章のゴトン・ロヨンの記述を「インドネシア語版」の第7章の記述と比べると、「インドネシア語版」ではゴトン・ロヨンは奉仕労働活動だが、「英語版」では mutual aid の活動となる。意図は不明だが、少なくともこの章では、1964年出版の「インドネシア語版」と67年出版の「英語版」でゴトン・ロヨンという用語の取り扱いに相違があることが指摘できる。

第15章「今日のインドネシア村落」では、節の構成が4節構成となり「インドネシア語版」の第3節を2節分に分割しているが、第3節の部分の内容は大きくは変わっていない。ゴトン・ロヨン関係の記述を中心にみると「インドネシア語版」と大きな相違が見られるのは、第2節の「インドネシアの村落共同体の特性」（「インドネシア語版」の表題は「インドネシアの村落社会生活の特徴」）で、かなり修正が行われている。この理由として体制転換の影響が考えられる。

「インドネシア語版」では、「tolong menolongのシステム」、「ゴトン・ロヨン」、「ゴトン・ロヨン精神」、「ムシャワラとムシャワラ精神」等といった項目見出しが立てられ、各々について説明がなされる表現形態がとられていたが、「英語版」ではこれらの項目見出し自体がなくなっている。

22) この記述におけるゴトン・ロヨンの意味は、さまざまな相互扶助のシステムともとれるが、各家庭の近隣や集落内外との良好な関係を示しているともとれる。どちらなのかはここでは明らかではない。

「インドネシア語版」の「tolong menolong のシステム」にあたる部分は、以下のように一部、用語ゴトン・ロヨンが用いられており、インドネシア語の tolong menolong という用語は、まったく用いられていない。tolong menolong (助け合い) は通常、英語の mutual aid (相互扶助) が使われている。このことにより「英語版」の読者には、ゴトン・ロヨンが tolong menolong を介さず直接 mutual aid と結び付けられていることになる²³⁾。

ゴトン・ロヨンと呼ばれる互酬的 (reciprocal) あるいは相互扶助 (mutual aid) システムは、インドネシア村落共同体のはほとんどに存在すると思われる。農業活動に加えてそれはまた、多くの他の生活分野に言及している。家屋まわりの活動、祝宴及び儀式の準備やその実行、緊急事態や事故や死亡の場合〔の活動〕。これらのさまざまな分野に関する相互扶助のタイプは村民によって通常明確に区別され、様々な用語で示される。6年ほど前におこなったチュラバルとその近隣村落での私のフィールド調査で、私は様々なタイプの相互扶助に関する、自発性の程度と態度の相違に気づいた (Koentjaraningrat 1961)。緊急事態、事故、死亡が起きたとき、隣人や村落共同体の他の構成員は、返礼に対する期待無しに援助を与えるために自発的に集まる。一方、農業活動においては、人々は自分たちが与えた援助の総量を注意深く記録している。ジャガカルサ、シチュラジャ、チュラバル、ララック、ソバについての章における相互扶助のデータは、これらの点のいくつかを例証している。一方、ララックのデータは、農業のサイクルに沿った様々な段階でいかにさまざまな相互扶助が用いられているかを示している [Koentjaraningrat 1967a, 394]。

次に、「英語版」では「インドネシア語版」にはなかった、ゴトン・ロヨンという用語はインドネシア国家がインドネシア社会の特性を表すものの一つとして採用した慣習の複合体を示す、という記述がなされている。用語

ゴトン・ロヨンと国家施策の関係を示す表現がなされている点が注目される。

ゴトン・ロヨンという用語は、今日のインドネシアでは非常に知られた用語であるが、インドネシア国家によって、インドネシア社会の基本的な特性の一つとして採用された慣習の複合体 (a complex of institutions) のことをいう。相互扶助 (mutual aid) に加えて、ゴトン・ロヨンはまた、「公共の利益 (common benefit) のために共同体へ援助を与えること」を意味する。最初の概念と同じく2番目の慣習は、しばしば kerja bakti あるいは darma bakti と呼ばれるが、また村落共同体に起源を持つようだ。ダム、灌漑、道路、共同体の建物、聖堂、モスク、教会、学校の建設といった共同体の多くのプロジェクトは、インドネシアの村落において長い間この種の共同体の取組みによって完成してきた。国内のはとんどの王国そしてまたインドネシアで権力をもっていた植民地政府は、この種のゴトン・ロヨンすなわち kerja bakti の労働を長年利用してきた [Koentjaraningrat 1967a, 394-5]。

用語ゴトン・ロヨンがインドネシア国家によってインドネシア社会の基本的な特性の一つとして採用された、慣習の複合体を示す用語であるとされる。そしてその慣習の複合体は相互扶助と奉仕労働の慣習であると定義される。この「英語版」の定義により、1964年の「インドネシア語版」では用語 tolong menolong が介在し、はっきり示されていなかつたが、ゴトン・ロヨンの概念は、61年の論文のゴトン・ロヨンの7類型の定義と合致することになる（正確には一つの類型が除外されるが）。これは、この当時クンチョロニングラットが、意図的か否かは不明であるが、アメリカで刊行された著作とインドネシアで刊行された著作とでゴトン・ロヨンの定義の明確さを変えていたことを示している。

さらにこの記述に続き、用語ゴトン・ロヨンにおける、相互扶助と奉仕労働と共同体精

23) このことにより当時インドネシア語を解すことができず、またたとえ解すことができてもインドネシア語文献でゴトン・ロヨン概念を捉える機会のなかった、「英語版」でのみゴトン・ロヨン概念を捉えた読者は、ゴトン・ロヨンすなわち相互扶助 (mutual aid) という概念が強調されて認識されることになったであろうことが推測される。

神の区別が、「インドネシア語版」に比べさらに明確に打ち出され、この区別がインドネシア政府によってなされなければならないとしている。これが、発足直後のスハルト体制へのクンチョロニングラット自身の示唆であるのか、英語版翻訳者の指摘の反映であるのか、あるいは他の理由によるものなのかは不明であるが、興味深い点である。

理想的な社会における重要な基本的要素としてのゴトン・ロヨンの採用において、インドネシア政府は当然、インドネシア村落生活の様々な活動分野におけるかなり細かい差異を持つ相互扶助のシステムとしてのゴトン・ロヨンと、共同体への奉仕のシステムとしてのゴトン・ロヨンとの区別を明らかにしなければならない。そしてまた〔後者においては〕、一般的に公共の利益が存在すると思われる村落プロジェクトへの参加と日常の決まりきった義務遂行との相違も考慮に入れなければならない。これらの二つの側面に加えて第三の側面、共同体精神としてのゴトン・ロヨンは、はっきりと区別されなければならない〔Koentjaraningrat 1967a, 395-6〕。

クンチョロニングラットは「英語版」でテニースの Wesenwille (字義は、組織の意思) を援用し「インドネシア語版」と同様にゴトン・ロヨンの第一の側面としての相互扶助システムを第一次集団の人間関係と関連づけて記述する。続いてゴトン・ロヨンの第二の側面として、「一般的にゴトン・ロヨンともいわれる、別の協力活動もある」とし、「インドネシア語版」で述べられていた奉仕労働のゴトン・ロヨンを取り上げている。

共同体への奉仕システムとしてのゴトン・ロヨンは、インドネシアの村落共同体開発のさまざまなプロジェクトで非常に成功していることが判明した。このことは、プロジェクトの提唱者が公共の利益のためのプロジェクトの必要性を村人に説得し示すことができる場合に特にあてはまる。その結果、村人はそのプロジェクトが、上層部からの圧力によるというよりむしろ自分たち自身のイニシアティブで決定されたかのように感じさせられる。かくしてそのプロジェクトはまったく自発的に実行されるだろう。しかしながら、〔この〕

奉仕労働 (kerja bakti) は、ほとんどまったくといってよいほど熟練労働ではない〔Koentjaraningrat 1967a, 396〕。

村落開発プロジェクトにおいて、奉仕労働としてのゴトン・ロヨンが成功するのは、村民が自分たちのイニシアティブでプロジェクトが決定されたと感じたときであるとする。これは「インドネシア語版」と同一であるが、プロジェクトで奉仕労働のゴトン・ロヨンが成功しているという認識とそれが単純労働であるという指摘は、「英語版」で初めてなされている。「インドネシア語版」に比べ、より実態的記述がなされている。さらに、第三の側面とされた共同体精神としてのゴトン・ロヨンについて、これを国家により採用されたものであると明確に記述している点が、「インドネシア語版」よりも踏み込んだ記述となっている。

共同体精神としてのゴトン・ロヨンは、またちょっと違ったものである。それは、価値システム、慣習、社会習俗の基礎にある社会文化的特性 (ethos) である。このような共同体においては、公共の利益に対する犠牲的行為は、高く評価されるようと思われる。個人主義は不賛成と見なされるようだ。個人の権利が過度に強調されることはまったくない。そして協力 (cooperation) 精神は社会的相互作用の基礎を形づくる。個人主義精神が、現代の大規模な市場志向経済システムに基づく西欧の都市社会と関連付けられるのと同じように、社会文化的特性としてのこの協力精神は、非西欧社会と関連付けられないようと思える。非西欧社会は、それらが都市社会であれ農村社会であれ、小共同体であれ原始共同体であれ、精神や性質においてはいつも協力的であるとは限らない。いくつかの小共同体や原始共同体ですら個人主義の精神によって特徴づけられるように思えるという事実は、本書のムルマレウ村についての第7章や非西欧の13の民族における協力と競争に関するマーガレット・ミードの研究 (Mead 1937) によって十分に説明されてきた。しかしながらインドネシアのはとんどの村落共同体において観察者は、協力の特性の普及に気づくだろう。そしてそれは、他の二つのゴトン・ロヨンの側面というよりむしろ、この〔共同体精神の〕側面、インド

ネシア国家によって最も重要な国民共同体を基礎づける原則〔スカルノのパンチャシラ誕生演説〕として採用されたゴトン・ロヨンである〔Koentjaraningrat 1967a, 396-7〕。

ここでクンチョロニングラットは、ゴトン・ロヨン精神とはインドネシアの社会文化的特性としての協力精神であるとし、国家が国民共同体を基礎づける原則として採用したゴトン・ロヨンのことであると断じている。スカルノ体制末期に書かれた「インドネシア語版」とは異なり、スハルト体制初期にアメリカで出版された「英語版」では、国家によるゴトン・ロヨン精神の採用が一層強調されている。

最後にゴトン・ロヨンとムシャワラの関係は、「英語版」では以下のように書かれている。

インドネシアのはとんどの村落共同体におけるゴトン・ロヨンの社会文化的特性の重要な明示は、ムシャワラの慣習である。その観念は、全員一致なわちムファカットとして現れるのだが、村の寄合における全般的な同意と合意を得るプロセスである。この全員一致の決定は、多数者と少数者が互いに、それぞれの観点で必要な再調整をおこなうことによって、あるいは対照的立場の新しい概念統合体への統合プロセスによって到達可能となる。こうしてムシャワラとムファカットは、多数者がその意見を少数者に押し付ける可能性を排除する。しかしながらムシャワラとムファカットは、対照的な意見をまとめることのできる、徳のある指導力をもつ人格、あるいは対照的な意見を新しい着想に統合した合成物に到達させる想像力を十分にもった人格の存在を当然伴う〔Koentjaraningrat 1967a, 397〕。

ここでは、ムシャワラはゴトン・ロヨンの社会文化的特性の明示であると、「インドネシア語版」に比べ、ゴトン・ロヨンとムシャワラの関係が強く結び付けられている。また「インドネシア語版」でのムシャワラ精神の性格は、意見の調整に重点が置かれていたが、「英語版」ではこれに加え、全員一致のムファカットにも言及され、有能な指導者の

存在が強調されていることが「インドネシア語版」との相違である。

II-4 *Masyarakat Desa di Indonesia* [『インドネシアの村落社会』] におけるゴトン・ロヨン

スハルト体制が確立し20年近くが経過しようとする1984年に、64年に刊行された*Masyarakat Desa di Indonesia Masa Ini*が改訂され、第2版として*Masyarakat Desa di Indonesia*と改題され、インドネシア大学経済学部出版会から出版された。しかし第2版といっても、以下に見るようにクンチョロニングラットの著述内容は初版とはかなり異なるものとなっている。

クンチョロニングラットの著述に注目すると変更点は、①初版第1章と第15章が統合調整され第2版では第1章となり、②第2版にはイリアンジャヤの村落に関する第2章とジャカルタの村落に関する第15章が新たに追加され、③初版第7章が若干修整され第2版第11章となった点である。これらのうち、ゴトン・ロヨンに関する変更点は①と②である。

しかし、第2版のこれらの部分の内容は書下ろしではなく、それまでに刊行されたクンチョロニングラットの著作に、その初出が掲載されているものである。ゴトン・ロヨンに関係する第1章、第2章、第15章についてみると、第1章は1982年刊行の『開発の諸問題』(*Masalah masalah Pembangunan*)の第3部「村落問題」における記述と同一であり、第2章は71年刊行の『インドネシアの諸民族と文化』(*Manusia dan kebudayaan di Indonesia*)の第3章における記述と同一、第15章は75年刊行の『ジャカルタ南部の村落社会』(*Masyarakat Desa di Selatan Jakarta*)とほぼ同一の内容である。

第1章と第2章については、詳細は本稿III章の「開発と文化に関する著作におけるゴトン・ロヨン思想」で検討する。本節において

はゴトン・ロヨンについて、第1章における2つの特徴と第15章を検討する。

1975年の『ジャカルタ南部の村落社会』が初出である第15章「チラチャス（Ciracas）とチランカッパ（Cilangkap）：ジャカルタ南部のパサール・レボ（Pasar Rebo）の2村落」で、クンチョロニングラットは、農作業のゴトン・ロヨン活動がめったにおこなわれていないことを記述している。

家屋まわりのゴトン・ロヨンの作業は、通常、親族間よりも近隣で多くなされる。実際、この種のゴトン・ロヨンの作業は、庭の蔵の手入れ、家屋の壊れた箇所の修繕、井戸掘りなどにおいて、近隣に住む村落住民間の相互の助け合い（tolong menolong）の形をとる。各家庭間の農業のゴトン・ロヨンは、めったにおこなわれないようだ。現在、人は農業労働者を使う場合が多く、相互の助け合い（bantu membantu）がある場合は、それは父子間あるいは兄弟間でだけ行われる〔Koentjaraningrat 1984a, 396-7〕。

続いて、農業のゴトン・ロヨン慣行が農業労働者のシステムに取って替わられていることを述べ、さらに、その要因と農業労働者の心理について、外部からの短期の研究者とは異なる、長年現地にいる研究者ならではの観察結果を披露している。

水田や果樹園での手伝い仕事を求める場合、農業労働者たちは、自分たちの村よりも隣村に行くことより好んだ。この理由は、多くの農民にまだ存在する、自分たちが知り尽くしている同じ村の隣家から、貨幣の形で賃金を受け取ることへの不自然な感情にあるらしい。村の礼儀作法の慣行によると、人はいつも快く隣人や知り合いにあらゆることで助力を与えなければならない。与えられた助力に賃金を要求するのは適切ではない。いわんや貨幣の形での賃金などは。伝統的な価値観によれば、人に与えた助力は後に、助力を与えられた人あるいは他の人からの同種の助力で償われることになる。こういった労働交換や社会〔的要請〕によって動員される助け合い（tolong menolong）の活動が存在する。このようなゴトン・ロヨンの原則は、住民が増え、その活動が頻繁になると、確かに負担となる。ジャワでは一般的に

ゴトン・ロヨンの原則に基づく労働交換のシステムはすでに負担に感じられており、第二次世界大戦以前から、もう実際的ではないと見なされている。現在ジャワの村民は、貨幣あるいは現物支給で労賃を受け取る農業労働者をより好む。そうはいっても現在まで、農業〔活動〕の助力に対して貨幣の形で賃金を受け取ることに対する不承不承の感情は、村落住民間にもパサール・レボ地方にも、まだいきわたっている。その結果これを避けるために彼らは、自分たちが知らないもしくは隣人としての近所づきあいがない、他の村での作業を求めることがより好む。この種の村落間の流動性は通常、外部から簡単に村落社会を観察するだけの研究者では見ることができず、調査では記録されない〔Koentjaraningrat 1984a, 431-2〕。

農業賃労働者が、同村内での農業賃労働を避ける傾向は、一面では従来の相互扶助慣行の定着による心理的抵抗を示していよう。また、外部からの研究者に言及したクンチョロニングラットのこの記述は、諸外国の研究者のことを多分に意識したことかもしれない。そうだとすれば、1984年時点でのクンチョロニングラットのある種自国主義を意識した態度の発露とみることもできる。

これまでクンチョロニングラットは、農業のゴトン・ロヨン慣行の減少に言及してきたが、その実証はこの村落における観察からは得られなかったようだ。

農業生産におけるゴトン・ロヨン慣行（pranata）について、外部の影響と住民圧力の影響の度合いを見積もるのは、非常に難しい。インフォーマントのいくつかの説明に基づく我々の印象では、ゴトン・ロヨン慣行は、時間が経つにつれて、外部の賃労働を好むようになる人々が増えるという理由で減り始めているということである。我々の調査では、調査時点で賃労働者を使う農民の数が少なすぎたので、その限定されたデータから結論を引き出すのは困難である。二つの村においては偶然、自分たちの農業生産の助力に農業賃労働者を使う人は少なかった。このことはおそらく、耕作地がすでに狭くなっている、その結果、家族構成員を動員することで十分〔作業〕がこなせたという理由によるのだろう。追加的賃労働に対して支出が必要なとき、その支出は収穫物でなされ貨幣ではなされないだろう〔Koentjaraningrat

1984a, 452]。

クンチョロニングラットは、インドネシア村落の農業の相互扶助慣行の減少について、実証に基づかず、インフォーマントからの説明の印象に基づき論評しており、実際の減少傾向以上にこのことを強調している向きがある。

1982年の『開発の諸問題』が初出である、第1章「インドネシアの村落社会」でクンチョロニングラットがゴトン・ロヨンに関して取り上げているのは以下の二点である。一点目は、インドネシアにおけるゴトン・ロヨン活動を5つの分野に整理し、以下のように記述している。

村落共同体における伝統的な農耕作業の追加的労働力動員法の一つが、インドネシアで我々にゴトン・ロヨンの用語で知られている助け合い(*bantu-membantu*)のシステムである。このような労働力動員システムは、インドネシアだけでなく伝統的な農耕生産がまだ支配的である〔場所〕、すなわちアフリカ、アジア、オセアニアの諸民族やラテンアメリカの原住民の村落共同体といった、世界の他の場所にも存在する。その上、ゴトン・ロヨンのシステムは、現在までヨーロッパのいくつかの場所でも依然として見られる。インドネシアにおいて、特にジャワではゴトン・ロヨンの活動は通常、農耕分野に関するだけではなく、以下のような他の社会生活分野にも関係する。

- 1) 死亡、病気、あるいは事故において、被害をこうむっている家族は、同じ村の人や隣人たちからの労力や物品の形での援助を得る。
- 2) 家屋関連の作業、たとえば屋根の修繕、壁の取替え、ねずみの駆除、井戸掘りなどにおいて、家屋の所有者は食事を与えることで、そのような作業の援助を近隣に求めることができる。
- 3) 祝い事の準備や実行、たとえば子供の結婚のような場合において、その助力は親族だけに求められるのではなく、隣人にも求められる。
- 4) 道路や橋、灌漑用の堰、公共の建物等の修繕のような、村落社会における公共の利益に役立つ作業の遂行においては、村落住民は村長の命令で奉仕労働を行うべく動員されうる〔Koentjaraningrat 1984a, 7〕。

1961年の論文のゴトン・ロヨン7類型が約20年を経て、ここでは5類型になっている。

もう一点は、このうち農耕分野のゴトン・ロヨンシステムは減少しているということを以下のように記述している。

ジャワの農業において、ゴトン・ロヨン慣行は普通、あぜ道や用水路の改修、鋤耕や犁耕、田植えや除草作業のために行われるだけである。稻刈り作業には報酬が支払われ、女性や子供といった農業労働者の労働力が用いられる。ジャワの多くの村落地域では、農耕分野のゴトン・ロヨン慣行は減少しており、労賃制度に取って代わられている。労働者に支払われる報酬は、慣習的な現物報酬か金銭報酬の形をとる〔Koentjaraningrat 1984a, 8〕。

1964年の初版に比べ84年の第2版では、村落のゴトン・ロヨンに関する記述が簡素なものになっており、ゴトン・ロヨン精神についての記述は削除された。1980年代のクンチョロニングラットの著作におけるゴトン・ロヨンに関する記述の特徴については本稿III章で検討する。

II-5 ゴトン・ロヨン思想と村落慣行

クンチョロニングラットは1961年の論文で、ゴトン・ロヨンという用語を村落共同体の構成員間の協力を定義し調査を行ったが、調査地の村落で当時、ゴトン・ロヨンという言葉が何を意味していたかについては記述していない。元来ゴトン・ロヨンという用語は明確な定義なしに使用されている、という前提でクンチョロニングラットがこの調査を行っていることから、村民が認識しているゴトン・ロヨンという用語の意味について調査するつもりはなかったのであろう。しかし、用語ゴトン・ロヨンが村落共同体の構成員間の協力であると定義したことについては、この定義がこの調査の枠組みを決定しているのだから、クンチョロニングラットはその定義の十分な根拠を示すべきであったろう。さらに村民が認識しているゴトン・ロヨンという用

語の意味についても、このとき調査すべきであつたろう。なぜなら 1974 年に刊行された『文化、心性、開発』で「ゴトン・ロヨンという用語は、55 年総選挙キャンペーンの時期にこの調査地に持ち込まれ、この〔調査〕当時、同地の農民に知られ始めたばかりであった」[Koentjaraningrat 1974, 62] と記述しているからである。つまりゴトン・ロヨンという用語の村民による使用については、村民がこの用語を認識していなかったわけではないがゆえに、このことは調査不能な事項ではなかつたのである。

以上から、1950 年代末期アメリカで研究を進めていたクンチョロニングラットは、スカルノ体制下で盛んに使用される用語ゴトン・ロヨンが当時のインドネシアの民衆にどう意味づけられていたかを調査するのではなく、スカルノ体制下で用いられていた用語ゴトン・ロヨンに科学的な枠組みの中での位置づけを与える、ゴトン・ロヨン概念 / 思想を読み替えようとする第一段階の作業をおこなったといえる。

この読み替え作業が、最終的にはスカルノ体制下で唱えられたゴトン・ロヨン思想とどう異なるのか、あるいは変わらなかつたのか、スハルト体制下のパンチャシラ思想とどう関わりをもつのかについては、本稿 III 章と IV 章で検討する。

1964 年の『現代インドネシアの村落社会』初版では、ゴトン・ロヨン精神についてはかなりの紙幅を割いて記述されていたが、84 年の第 2 版『インドネシアの村落社会』では、ゴトン・ロヨン精神についての記述がまったくくなってしまった。スカルノ体制下で喧伝されたゴトン・ロヨン精神という言葉が体制転換後のスハルト体制下の約 20 年で一掃されたかのように見えるが、果たしてそうなのか、これについても本稿 III 章で検討する。奉仕労働

のゴトン・ロヨンについても、初版でかなりの紙幅を割いて記述されていたが、1984 年の第 2 版では、ほとんど取り扱われていない。これは、本稿 III 章の分析を先取りすると、「開発」を推進するスハルト体制下では、ゴトン・ロヨンの奉仕労働は、村落固有の特徴というよりも「開発」の文脈に位置づけるほうが社会状況の変化により適切に対応しているという判断であろう。

クンチョロニングラットによるゴトン・ロヨンやムシャワラの解釈の特徴は、海外の研究者の分析概念を援用した実態の解釈と精神の解釈を分離して分析している点にある。そしてその精神の解釈において彼自身の解釈が入り込む。そのとき実態の解釈が他者の権威を持って先に説明されているがゆえに、精神についての自身の解釈が説得力を増すかのような仕掛けとなっている点が特徴的である²⁴⁾。

III. 開発と文化に関する著作における ゴトン・ロヨン思想

本章では、クンチョロニングラットのゴトン・ロヨンに関する著作のうち、主に 1970 年代から 1980 年代にかけての著作に属するものを中心とした、開発と文化に関する以下の 6 著作を分析対象とする。

- 1969 年. *Rintangan-rintangan Mental dalam Pembangunan Ekonomi di Indonesia* [『インドネシアの経済開発における心性面の障害』]
- 1971 年. *Manusia dan Kebudayaan di Indonesia* [『インドネシアの諸民族と文化』]
- 1974 年. *Kebudayaan, Mentalitet dan Pembangunan* [『文化、心性、開発』]
- 1982 年. *Masalah-masalah Pembangunan—Bunga Rampai Antropologi Terapan* [『開発の諸問題—応用人類学シリーズ』]
- 1984 年. *Kebudayaan Jawa* [『ジャワの文化』]

24) このような議論の展開は、実態とその理論との関連付けがどの程度の整合性を持つのかが必ずしも明示されていないところに難点がある。しかし、この点の検討は本稿の目的から逸脱するので、問題指摘のみにとどめておく。

1985年. *Javanese Culture*

1969年の『インドネシアの経済開発における心性面の障害』の刊行は、スハルト体制下の開発政策の開始に伴い、開発に対する人類学的側面からの検討が開始されたことを示している。ここでは、本格的なその検討開始に際して、「開発」とインドネシア人の心性について、関連する理論と仮説が提示されている²⁵⁾。この理論、仮説に基づき検討された5年後の研究成果の一般への提示がコンパス紙での連載という形でなされた。この連載をまとめ、刊行したものが『文化、心性、開発』である。またこの間、1971年には、その後インドネシア人類学研究の代表的テキストとなった『インドネシアの諸民族と文化』が刊行され、この中で、インドネシアの諸民族の文化と開発との関係がいわば途中経過的に示されている。『文化、心性、開発』刊行の8年後、「開発」が軌道に乗り、「国学」としてのパンチャシラの定位〔土屋 1994: 302〕終了後の1982年に大学生向け開発人類学の教材『開発の諸問題——応用人類学シリーズ』が刊行された。この2年後の1984年に『ジャワの文化』、翌年にその英語版 *Javanese Culture* が相次いで刊行された。これ以降クンチョロニングラットが新たな内容でゴトン・ロヨン思想に関わる著作を残すことがなかったことから、この1980年代の著作に書かれたゴトン・ロヨンに関する記述がクンチョロニングラットによるゴトン・ロヨン思想の最後の提示といえる。

本章の目的は、上記6著作を通じて、「開発」と文化に関連づけられたクンチョロニングラットのゴトン・ロヨン思想を通時的に示

すことである。また、クンチョロニングラットがこの思想を著作で公表していく過程における歴史的背景に基づく著述意図の観点にも触れたい。本章の分析ではまず、1969年から74年の間にクンチョロニングラットが記した開発に関連するゴトン・ロヨン思想（文化価値として表現されている）の推移の検討をおこなう。そして次に1980年を境に、この前後の著作間のゴトン・ロヨン思想に関わる相異を検討する。最後に7節で、クンチョロニングラットによるゴトン・ロヨン思想の最終の提示内容がどのような思想に結びつくものかについて、クンチョロニングラットのゴトン・ロヨン概念／思想の流れとともに検討する。

III-1 *Rintangan-rintangan Mental dalam Pembangunan Ekonomi di Indonesia* [『インドネシアの経済開発における心性面の障害』]におけるゴトン・ロヨン

1968年3月、スハルトが正式にインドネシア共和国第2代大統領に選出され、新秩序体制の政治が名実ともに開始した。新秩序体制とは「安定」と「開発」を国策の課題とし、その課題の達成の実績によって自らを正当化する体制〔白石 1997, 137〕である。1969年4月からスハルト政権は、第一次開発5カ年計画に着手し、開発予算の中心にはインフラ回復の投資計画が据えられていた〔宮本 2003, 237〕。

クンチョロニングラットは、この「開発」に関して70ページほどの冊子である『インドネシアの経済開発における心性面の障害』を1969年にLIPI（インドネシア科学院）から刊行した²⁶⁾。クンチョロニングラット自身

25) 鏡味は『政策文化の人類学』でスハルト体制下の文化政策に触れ、『文化、心性、開発』を取り上げている。『文化、心性、開発』は、発行年からするとスハルト政権の文化政策の直接の基礎になったとはいえないが、政府の政策を擁護する理論として扱われてきたことは疑い得ない〔鏡味 2000, 91-92〕としている。発行年からみると、クンチョロニングラットの著作で文化政策の直接の基礎となつた可能性があるのは、1969年刊行の『インドネシアの経済開発における心理面の障害』の方であろう。

26) 同書はLIPIのシリーズ物不定期刊行物の中の1冊で、No.I/2のシリーズ番号が振られている。

の手に成るその序文によれば、同書は同年半ばから3年程度で行われる予定の「インドネシア人の経済活動に対する価値態度 (sikap mental), 志向性 (orientasi) の研究」に対し、理論や研究仮説を提供するものであり、この研究の最終成果は4,5年後に出版されると記されている [Koentjaraningrat 1969b, 5]。

ゴトン・ロヨンに関しては、まず同書の第三章第2節「インドネシア人固有の心性の特徴」で、本稿II章の1964年に出版された *Masjarakat Desa di Indonesia Masa Ini* で見たのと同様にマーガレット・ミードの著作を引用し、ゴトン・ロヨン精神は世界中で見られるものであるが、村落社会に必然的に存在するものとは限らないことを指摘する。ついでオスカー・ルイス (Oscar Lewis) のメキシコの村落社会の一例をひき、ゴトン・ロヨン精神が長期的に安定的なものでもないという例証を示している [Koentjaraningrat 1969b, 29]。さらにインドネシア各地の農民の文化価値体系 (sistem nilai-budaya) にも差異があることも認めている [Koentjaraningrat 1969b, 31]。

しかし、人類学者フローレンス・クラックホーン (F. Kluckhohn) とストロットベック (F. Strodtbeck) の共著である *Variations in Value Orientation* で提示されている分析枠組みを援用し、その中の「同胞との人間関係に関する問題」として、ゴトン・ロヨン精神を取り上げ、その上でインドネシアの農民の文化価値体系を以下のように定式化できるという論理展開を行っている。

この枠組みに基づき、インドネシアの農民の文化価値体系を次のように定式化することができる。基本的にインドネシアの特にジャワの農民は、人生を罪と苦悩に満ちあふれたよくないもの

と見なす。しかしそう見なすからといって、その農民が現実の生活から逃避し、自身を内面世界に引きこもらせる、あるいは隠遁生活に入ることを意味するわけではない。農民はむしろ憂いをもって人生とはよくないものであることを認識し、努力をすることでそれをできるだけ改善する義務感をもっている。インドネシアの農民は、生きるために働くが、地位を得るために働くことも時々ある。農民は現実だけに关心をもつ。将来の状況がどうなるかについては気にかけない。農民はこうした考えをするので貧困である。農民は時々、親がする昔話によって植民地時代の過去を懐かしむだけである。一般的に自然は分配を変更しない。時々、噴火や大洪水といった自然災害があったなら、農民は突然の悪い運命として受け入れるだけである。作物に被害を与える病害虫に襲われるとしても、それを恐れない。農民はこの種の災害を克服する方法を知っている。病害虫に歯が立たないときも、農民は餓死する必要はない。なぜなら社会における助け合いのシステムが彼に十分大きな安心感を与えていたからだ。農民は自分を周囲の環境と調和させさえすれば、安心して暮らせる。このことが、農民がゴトン・ロヨンの精神 (jiwa) で同胞に相対しなければならない理由である。特に農民は、その生活の中で自分が本質的に同胞に依存しており、その結果、農民はいつも同胞とよい関係を取り結ぶために努力しなければならないこと、そのことに気づかなければならぬのである [Koentjaraningrat 1969b, 31-32]。

ゴトン・ロヨン精神と村落社会の必然的な結びつきの否定、ゴトン・ロヨン精神の長期的安定性の否定、インドネシア各地の農民の文化価値体系の相違を認めていながら、ここでお印度ネシアの農民の文化価値体系の定式化を行うことは、「開発」との関連で文化価値体系、ひいてはゴトン・ロヨン精神に基づくその思想を活用しようという意図が働いているとみることができる。この意図に基づきここで提示されるゴトン・ロヨン精神は、クンチョロニングラットにデフォルメされ

↗ る。No.I/1とNo.I/3も著者クンチョロニングラットで同年（1969年）に刊行されている。前者では、経済開発における村落社会部門に関する研究枠組み内の人類学の取り組みが10項目挙げられており、その4番目の項目として「村落社会開発における様々なゴトン・ロヨン制度、労働力動員制度、その効用に対する研究」 [Koentjaraningrat 1969a, 116] が挙げられている。後者では、ゴトン・ロヨンを重視する文化価値は、同胞との人間関係の枠組みに入れることができるとされ、『インドネシアの経済開発における心性面の障害』におけるゴトン・ロヨン精神の3つの検討課題と各々の開発への適合性の判断が簡単に述べられている [Koentjaraningrat 1969c, 23-24]。

た、いわゆる「開発」用のゴトン・ロヨン精神であるといえる。

同節の「同胞との人間関係」という項で、このゴトン・ロヨン精神のデフォルメは明確に提示される。クンチョロニングラットは、インドネシアの農民は通常ゴトン・ロヨンの精神で同胞に相対するという前提を述べた後で、以下のようにゴトン・ロヨンの精神に基づく心性と「開発」の関係を捉えていることを明らかにし、ゴトン・ロヨン精神について3つの検討課題があるとする。

インドネシアの農民は普通、ゴトン・ロヨンの精神で同胞に相対する。我々の意見では、ゴトン・ロヨンの精神に基づく心性は、開発に〔大きな〕影響を与えることができず、障害となることもある。しかし、時にはわずかだが開発に役立つこともある。もう少しこの点を掘り下げて考えてみよう。実のところ、ゴトン・ロヨンの精神には以下の3つの検討(pemikiran)課題がある。①人は、生活実態としていつも同胞に依存している。それゆえ人は同胞と良好な関係を維持するよう絶えず努力しなければならないことを認識していかなければならない。②人は、いつでも同胞を助ける心積もりをもっていなければならない。③人は、順応する(konform)性格をもっていなければならない。つまり社会において人は、他の人よりも抜きん出ようとしない方が良いということを絶えず意識していかなければならないという意味である[Koentjaraningrat 1969b, 34-35]。

この検討課題は、「開発」に関わるものとしてのゴトン・ロヨン精神に対して、クンチョロニングラットが提出した課題であるが、本稿II章で見た同時期のクンチョロニングラットのゴトン・ロヨン精神についての解釈と比較すると、③で述べられていることは、明らかに新たにゴトン・ロヨン精神に付け加えられたことである。ゴトン・ロヨン精神について「開発」との関わりを意識した場合、この③における捉え方が「開発」に関するゴトン・ロヨン精神の自説を展開する場合に適しているというクンチョロニングラットの判断が働いているものと考えることができる。端的に言えば、ゴトン・ロヨン精神に対するこ

の解釈は、「開発」という政策課題遂行のためにゴトン・ロヨン精神について従来のクンチョロニングラットの解釈とは異なる性格を、さしたる根拠を提示することなくおこなったものと考えられる。私見によれば、③はゴトン・ロヨン精神から派生するものではなく、ジャワの伝統的な貴族層ブリヤイ(priyayi)の意識から派生する心性であろう。

クンチョロニングラットは、この3つの検討課題を提示した後、各々について「開発」に役立ちうるかの判断を示している。①については、「開発」の障害とはならないという判断を下しているだけでなく、積極的に維持していくべきだという論調である。

我々の意見によれば、最初の検討課題は開発の障害になる性格を持たない。さらに我々自身、自分達がこのことに従うことを望む。なぜならこの課題は、我々の生活に安心感を与え、この世の困難な生活という大海原で孤独感を感じさせないからである。確かに、人は困難な生活の大海上に一人でいるのではないという認識は、世界中の人によってまた、非常に個人主義的な性格を持つ社会システムの中で暮らす人々によっても認識されている。しかし個人主義的な社会においては、この検討課題は、社会化のプロセスで我々の社会のように非常に突出しているわけではない。個人主義的な性格を持つアメリカ社会では、たとえば子供は小さいときから既にできる限り他人に依存しないよう訓練される。そして望むことを達成するよう自分自身が努力する訓練をほどこされる。もしアメリカで子供が転んだら、人はあわてて彼を助けようとしている。子供は自分の力で立ち上ることを学ばなければならない。このことを我々の現状と比較してみよう。もし子供が転んで激しく泣いたら、人はびっくり仰天し、あわてて彼に近づき助け起こすだろう[Koentjaraningrat 1969b, 35]。

②については、少なくとも2種類の社会制度の中で形成されるとし、各々について次のような判断を下している。

[2種類の社会制度とは、] (a) 助け合い(tolong-menolong)のシステムと(b) 奉仕労働(kerdja bakti)の義務である。村落社会における助け合い

のシステムは、死亡や事故が起きたときに、〔近隣の〕家庭間（kalangan rumah tangga）で必要とされるときに、思いがけない出来事（hadjad）が起こったときに、そして農業生産の場で実現する。以前は土着の王国でしばしば税の一形態として用いられた奉仕労働の義務は、オランダ植民地政府やら日本の占領政府やら我々自身の政府によって、道路や橋を保守するために、公共の建物や倉庫を建設するために常に復活した。死亡や事故における、あるいは家庭間で必要とされるとき、思いがけない出来事が起こったときの助け合いのシステムは、開発に反しないだろう。

それどころか、事故や死亡における助け合いの慣習は、保持され続けるのが良い。そのようなことはまた、思いがけない出来事があったとき互いに助け合う人々にもあてはまる。家庭間で必要とされるときの助け合いの慣習は将来、生活の現代化と平行して家庭〔生活〕が今より一層現代技術に基づくようになると、それ自体はなくなってしまうだろう。これとは逆に農業生産の助け合いについては、このシステムは昔から農民たちにネガティブな面をたくさん持つ労働力動員法と考えられているということができる（koentjaraningrat 1961）。現在の加速度的な住民増加という現象のなかで、農業生産における助け合いの現象は、明らかに開発には障害となる。そしてこのシステムの変化について真剣に検討する必要がある。

最後に、開発との関係における奉仕労働システムについては、初期段階において大衆労働力が、肉体労働（pekerjaan kasar）や道路や橋、運河、飛行場、港などといった社会インフラの復興のために動員されるのにおそらく役立つことができる。経済システムがより多くの専門労働力を必要とする次の段階では、奉仕労働システムはおそらくその性格を変えるだろう〔Koentjaraningrat 1969b, 35-6〕。

「開発」におけるゴトン・ロヨン精神の検討課題の一つが、のちにゴトン・ロヨン活動とされる、助け合いのシステムと奉仕労働の義務という社会制度から形成されると表現されている。クンチョロニングラットの見解において、ゴトン・ロヨン活動は助け合いのシステムと奉仕労働であるという定義が定着する以前にゴトン・ロヨン精神が定義されていた可能性を示す記述である。

③の検討課題については、以下のように「開発」に適さないとしている。

我々の意見によれば、三番目の検討課題は経済開発に適さない。なぜなら〔それは〕進歩のための刺激剤にはならないからである。体制順応主義〔の社会〕、つまり人は同胞よりも目立とうとしない方が良いという通念がある社会において、他の人よりも多くの実績を上げることができる人は、賞賛されず、むしろ非難される。大きな実績は開発や進歩の鍵であるにもかかわらず、である。このような検討課題が村落地域の農民の心性に確実に存在するとき、状況は変化させねばならない〔Koentjaraningrat 1969b, 36-7〕。

同書でのゴトン・ロヨンに関わる記述は、上記以外では最終章「インドネシア人の心性の特徴の改造」の以下の記述のみである。

暫定的に我々が想定できることは、インドネシアには農民のある種「社会秩序（orde sosial）」が存在するということである。その「社会秩序」には、生活とは基本的にはよいものではないが、改善に向けての努力ができるものであると見なす文化価値体系がある。その文化価値体系は、働く目的は特に生きしていくためであると見なし、現在にのみ関心を持ち、周囲の環境との調和を求める志向性があり、ゴトン・ロヨン精神を持つものである〔Koentjaraningrat 1969b, 58〕。

以上が、スハルト体制が推進していくとする「開発」においてインドネシア人の心性をどう捉え、どう改造していくかについて、1969年にクンチョロニングラットが提示したゴトン・ロヨン精神に関わる理論であり、仮説である。

III-2 *Manusia dan Kebudayaan di Indonesia* 〔『インドネシアの諸民族と文化』〕におけるゴトン・ロヨン

『インドネシアの諸民族と文化』は、クンチョロニングラットの手になる序文によれば、インドネシアの大学における社会科学の基礎的教科書編纂のため、1969年に教育文化省高等教育局が開催したセミナーにおいて、その企画が始まった。同書の内容はインドネシアに見られる多種多様な文化・慣習の網羅であり、クンチョロニングラットが編集者の

任に就くこととなった。

同書は1971年に刊行後、大学の指定教科書の一つとして、またインドネシア人類学の入門書としても受け入れられ、版を重ねている。日本でも1980年に同名の翻訳書が出版された。

全17章からなる同書においてクンチョロニングラットは、5章分（この内1章は共著）を自ら手がけている。この中でゴトン・ロヨンについての記述があるのは、第3章「イリアン・ジャヤ北岸の住民の文化」と第17章「開発におけるインドネシアの民族と文化的多様性」である。第3章の「イリアン・ジャヤ北岸の住民の文化」におけるゴトン・ロヨンの記述では、クンチョロニングラットが調査を行ったイリアン・ジャヤ北岸には、ゴトン・ロヨン精神や共同作業への自発的志向が存在しないという実態とその原因としての社会関係の構造、性格が大規模な互助活動を必要としないからという理由が述べられているのみである。

第17章「開発におけるインドネシアの民族と文化的多様性」の第4節「インドネシア人の価値態度²⁷⁾の要素」でクンチョロニングラットは、同書のほとんどすべての章でインドネシア人の価値態度が開発の障害の要素とされていることを指摘した上で〔Koentjaraningrat 1971, 384〕、開発に適合する価値態度とはどのようなものか、その価値態度がインドネシア人の価値態度とどのような関係にあるのかを示している。クンチョロニングラットの意見によれば、開発に適合する価値態度は5つあるとされ、そのうちの一つとして、ゴトン・ロヨンの重要な要素である、他の人との協力を高く評価する理念を取り上げている〔Koentjaraningrat 1971, 385〕。その際ゴトン・ロヨンの元となる観念として3つの観念を取り上げている。

他の人との協力（kerjasama）を高く評価する5番目の理念は、イリアン・ジャヤの例を除いては、わが国の村落社会の大部分に存在する。他の人との協力を高く評価することは確かに、我々がゴトン・ロヨンとよぶものの重要な要素である。「指導される民主主義時代」にこのように繰り返し提唱された、村落社会におけるゴトン・ロヨン慣行は、残念なことにまたネガティブな面も含んでいる。つまり、個人の進歩を妨げ個人の資質を過小評価する。ゴトン・ロヨン慣行の元となる観念は、以下の観念である。（i）自然界において、そして社会において人は一人で生きることはない。それゆえ（ii）人はいつも同胞との良好な関係を涵養しなければならない、そして（iii）できるだけ自身を目立たせないように努力する〔Koentjaraningrat 1971, 387-388〕。

本稿前節で取り上げた、1969年刊行の『インドネシアの経済開発における心性面の障害』におけるゴトン・ロヨン精神の3つの検討課題から、2番目の「人は、いつでも同胞を助ける心積もりを持っていなければならない」が抜け落ち、1番目の「人は、生活実態としていつも同胞に依存している。それゆえ人は同胞と良好な関係を維持するよう絶えず努力しなければならないことを認識していかなければならない」が2分され、本節の1番目と2番目の観念とされている。3番目の「人は、順応する性格をもっていなければならない。つまり社会において人は、他の人よりも抜きん出ようとしないほうが良いということを絶えず意識していかなければならない」は、本節の3番目の観念と同様の意味である。

なぜこの脱落が生じたかは不明であるが、「人は、いつでも同胞を助ける心積もりをもっていなければならない」という積極的、動的なイメージが、クンチョロニングラットがここで主張したかったゴトン・ロヨンの観念、つまり静的、依存的、順応的イメージと相容れなかつたと解釈することは可能である。そしてこの価値観のイメージは、インドネシアでも特にジャワの村民のイメージでは

27) 価値態度（sikap mental）とは、文化価値体系（sistem nilai budaya）と態度（sikap）の二つの観念を示す用語〔Koentjaraningrat 1971, 384〕。

ないかと思われる。これについては、本稿次節のゴトン・ロヨンの価値観とインドネシア固有の民主主義との関連の議論でまた触ることにする。

続いてクンチョロニングラットは前述の3つの観念各々について「開発」との適合性を判断している。

ゴトン・ロヨンの最初の要素は確かに良い。そして人は一人では生活を成り立たせることができないということに気づくことは、基本的な安心感を与えるだろう。2番目の要素も良い。さらに、それが隣人への食べ物の贈答（*punjungan*）という礼儀作法（*sopan santun*）の慣習（*kebiasaan*）における助け合いの活動（*tolong menolong*）で実現されるだけなら、また遠方への旅から帰って祝宴を開いたり、ちょっとした土産物をあげたりしているだけなら良い。逆にゴトン・ロヨンの慣習で良くない事は、個人が進歩する機会を与えられないことである。さらに、村落社会で上昇したいと思う人間は、「抜け駆けしたがる人がいる」という嘲りや非難によって妨害されることになる。インドネシアにおけるゴトン・ロヨンの慣習には、あらゆる人を同一視するあるいは画一化して扱い、特別な意識や個性によって個人に進歩する機会を与える事が少ないという性格が見られる。そして個人の成果をあまり評価しないという性格が見られる〔Koentjaraningrat 1971, 388〕。

クンチョロニングラットは、ゴトン・ロヨンの元となる3つの観念のうち1番目と2番目のものは「開発」に適合するが、3番目のものは「開発」に適合しないとする。詳しくは次節で触れる。

『インドネシアの諸民族と文化』におけるクンチョロニングラットのゴトン・ロヨン思想に関わる指摘の中で、これまで取り上げた著作で触れられていなかった点は、ゴトン・ロヨン慣習における「あらゆる人を同一視して（*menyamaratakan*）あるいは画一化して（*mengkonformkan*）扱う性格」の「開発」に及ぼす弊害である。これについては、再度次のようにクンチョロニングラットは述べ、強調している。

個性を伸ばすことについての障害は、インドネシアの村落社会におけるゴトン・ロヨン慣習の画一主義（*konformisme*）の面による理由以外に、余りにも上に目をやる志向によっても妨げられる〔Koentjaraningrat 1971, 388〕。

ここでは、ゴトン・ロヨン慣習の画一化の側面が強調され、文化価値志向性という概念装置を通じてゴトン・ロヨン思想にこの側面が関連付けられている様が窺える。

次に、前節でみた『インドネシアの経済開発における心性面の障害』の序文で4, 5年後に出されるとされた研究成果においてゴトン・ロヨン精神がどう位置づけられ、「開発」と関連付けられたのかをみることにする。

III-3 *Kebudayaan, Mentalitet dan Pembangunan* 〔『文化、心性、開発』におけるゴトン・ロヨン〕

1974年に『文化、心性、開発』が大手出版社グラメディアから一般書として出版された。同書の出版の経緯について、クンチョロニングラットはその序文で次のように述べている。

開発の問題について討論がおこなわれる知識人の会合、あるいは様々なコンソーシアム、国家機関、官庁が開催する研修で、私は繰り返し同種の質問に出てくわす。その質問は、開発が求める心性と文化面の諸問題を巡るものである〔Koentjaraningrat 1974, v〕。

次いで1973年末に、知識人向け高級紙とされていた全国紙「コンパス（*Kompas*）」から、心性と「開発」についてのルポの資料にするための質問表への回答依頼を受けたとし、この質問表の内容が、前述の会合、研修の際に受けた質問とほとんど同じであったことから、質問表に回答する形で74年1月から3月にかけて、「コンパス」紙での連載を執筆することになったと記している。この連載15作品に他の10作品を加えて出版されたものが、『文化、心性、開発』である。1969年から

研究されてきた、「開発」に関わるインドネシア人の心性が、この時期に一般向けにその成果として提示されたといえる。

同書におけるゴトン・ロヨン精神の記述に注目すると、11番目の作品「実際のところゴトン・ロヨンとは何か?」と12番目の作品「ゴトン・ロヨンの価値観 (nilai) は開発の障害となるか?」でゴトン・ロヨン精神に関するテーマが掲げられている。しかしこれ以外の作品にもゴトン・ロヨン精神に関する記述がある。

3番目の作品「慣習、文化、文明の相違は何か?」でゴトン・ロヨンの観念 (konsepsi)について次のように記している。

我々の社会における文化価値の例で、高い価値があるとされる観念 (konsepsi) は、大いなる團結心に基づき、人が好んで同胞と協力 (bekerjasama) するという観念である。普通我々がゴトン・ロヨンの価値観 (nilai) と呼ぶこの観念は、人間のはとんどすべての仕事が他の人達との協力の枠組みで通常行われることから、非常に広範囲にわたる。換言するとこの観念は単に、競争的、闘争的性格を持たない行為はすべて良いということを意味するだけである。この価値観が実際は合理的でないことは明らかである。別の例を挙げると、西洋の文化社会において特に重要な文化価値、つまり高い価値を持つ観念は、人間が自分の努力だけで成果を獲得するときにあるという観念である。この個人主義の価値観といわれる考え方もまた、人間が他の人の努力や援助からまったく切り離されて成果に達することが、実際はめったに起こらないことであるがゆえにあいまいであり、また合理的でない [Koentjaraningrat 1974, 11-12]。

ここでクンチョロニングラットは、ゴトン・ロヨンの価値観について、競争的、闘争的性格を持たない行為はすべてよいということを意味するだけであると前提している。これは、「指導する民主主義」期にスカルノが西洋の個人主義への対抗理念としてゴトン・ロヨンの理念を盛んに取り上げたことに由来する、クンチョロニングラットの指摘と思われる。

6番目の作品「文化価値体系 (sistem) とは何か?」でクンチョロニングラットは、前々節で取り上げた1969年の著作で紹介されているクラックホーンの分析枠組みを提示し、その5番目の基本問題である「同胞との人間関係」の中の3カテゴリーの一つとして、「水平志向、同胞への依存心 (ゴトン・ロヨン精神)」と記している (Koentjaraningrat 1974, 28-31)。

8番目の作品「開発に対する我々の心性の弱点は何か?」では、ゴトン・ロヨンの理念を非常に価値があるとしながら、その理念の一面である順応主義の態度を開発精神と対立するものであると位置づける。

インドネシア (ジャワだけでなく) の農民の心性は、友愛と連帯 (sama-rata-sama-rasa) の理念 (konsep) を高く評価する。この思想 (ide) の枠組みには、重要な理念がある。それは、この世界では人間は本質的に一人では立ち行かないこと、人間は困難なときにはいつも同胞、特に親族から援助を得ることができることである。この理念は人間の生活に対する安心感に搖るぎない基礎を与える。反対に、友愛と連帯の理念は、またいくつかの義務も与える。すなわち同胞と良好な関係を維持し続ける努力をするという義務、同胞の必要性に絶えず关心を払い、そしていつもできる限り同胞と均等な利益を分かち合う義務である。このような、ゴトン・ロヨンの理念は、確かに非常に価値がある。否定的な面は、この理念が画一主義の態度をもかなり義務付けることだけである (つまり、人は他の人より抜きん出ようとすることを意識的に避ける方が良い)。画一主義の態度は、まさに他の人より抜きん出て進歩しようという、個人の辛苦をともなう意識的な努力を必要とする開発精神と少々対立する [Koentjaraningrat 1974, 41]。

ここでは、友愛と連帯の理念がゴトン・ロヨンの理念を通して画一主義の理念と結び付けられている。前節でみた、3年前の1971年に刊行された『インドネシアの諸民族と文化』でのゴトン・ロヨン慣行という実態と画一主義の結びつきの指摘が、理念のレベルでの画一主義との結びつきに移行している。

11番目の作品「実際のところゴトン・ロヨンとは何か？」では、「ゴトン・ロヨンという用語の誕生史」、「農耕におけるゴトン・ロヨン」、「村落社会における他の助け合いの活動」、「奉仕労働」、「結び」という項目が立てられ、ゴトン・ロヨンの説明がなされている。

「ゴトン・ロヨンという用語の誕生史」では、ゴトン・ロヨンという用語が非常に古くからあった用語ではないことが述べられている。

我々が高く評価するゴトン・ロヨンの理念(*kONSEP*)は、農業社会における農民としてのわが民衆(*rakyat*)の生活に密接な関わりがある理念である。その用語はジャワの用語であるが、しかし非常に古いといったものではないらしい。私はかつてこの問題について、古代ジャワ語と辞書学の優れた専門家であるズットムルデル(Zoetmulder)教授に聞いたことがある。教授は、古代ジャワ語、カカウイン(Kakawin)、キドゥン(Kidung)といった中期ジャワ語の文学には確かにその用語はなかったと語った。ババッド(Babab), セラット(Serat)といった新ジャワ語文学にもその用語はないらしい。

ある用語が文学でないということは、確かに村の民衆の日常語の現実においてもその用語がないことを〔それだけでは〕まだ意味しない。その用語がジャワのどこかにだけ起源があるのかどうかもはっきりしない。ジャワの様々な地方には、それぞれ異なる特別な用語がある。書籍で最初に用語ゴトン・ロヨンが見られるのは、慣習法についての論考や農業(特に東ジャワの)の社会面に関する、ワーヘンゲン学派のオランダの農業研究者達による論考においてであるようだ[Koentjaraningrat 1974, 57]。

書籍における用語ゴトン・ロヨンの初出についてのクンチョロニングラットのこの指摘については、ゴトン・ロヨンという用語と相互扶助慣行の実態との混同がある²⁸⁾。

「農耕におけるゴトン・ロヨン」、「村落社会における他の助け合いの活動」、「奉仕労

働」の項では、①農業生産、②家屋関連の小作業、③ライフサイクルの節目時の儀礼、④死亡や災害に遭遇したときの活動、⑤奉仕労働の5分類されたゴトン・ロヨン活動を取り上げて解説している。本稿II章で取り上げた1964年に出版された『現代インドネシアの村落社会』におけるクンチョロニングラットのゴトン・ロヨン活動の分類と同様である。

「奉仕労働」と「結び」の項では、奉仕労働とゴトン・ロヨンの観念との関係についての推測が述べられている。

最後に、〔現在〕しばしばゴトン・ロヨンとも呼ばれる労働力動員活動について述べる必要がある。それは、公共あるいは政府に貢献するプロジェクトのための無償の労働力動員である。この制度は古代王国の時代に起源を持つ。そこでは村の民衆が、王や宗教もしくは王国にとっての開発プロジェクトで無償労働をおこなうために動員された。植民地時代には奉仕労働の制度は、植民地政府のプロジェクトへ労働力を動員することに貢献させられた。独立後の時期では、この制度は制約無く自由に開発に用いられた。カラングニャール、クブメン地方では、この制度はケリガン(kerigan)と呼ばれた。一方ジャワの他の場所では、ググール・グヌン(gugur gunung)、ロディ(rodi)、コンペニアン(kompenian)などのような呼称であった。(中略) 最初は、農耕生産における繁忙期の追加労働力動員システムとして、また近隣の多忙、儀礼、死亡や災害時における隣家間や親類間の助け合いのシステムとして存在しただけであった、助け合いのゴトン・ロヨンの観念(*kONSEP*)は、どのような歴史でロディの制度と一つになったのだろうか。おそらくその歴史は、日本占領期の独立準備調査会が、この観念をわが国の一連の基本原則において非常に重要な要素にしたときに始まるのだろう[Koentjaraningrat 1974, 61-62]。

クンチョロニングラットは、それまで助け合いのシステムとして存在しただけであったゴトン・ロヨンという用語の観念に奉仕労働の概念が加わったのは、スカルノの「パンチャシラ誕生演説」時であると推測している。し

28) [堀沢 2004, 4] を参照。

かし、これは誤認である。「パンチャシラ誕生演説」ではゴトン・ロヨンが奉仕労働であるという表現ではなく、ゴトン・ロヨンは協同作業の精神として提示されている。また、ゴトン・ロヨンが協同作業の概念であることは、1930年代のジャワ語辞典でも確認できる〔堀沢 2004, 5-6〕。

12番目の作品「ゴトン・ロヨンの価値観は開発の障害となるか?」では、クンチョロニングラットは「その質問に回答するためには、まず「ゴトン・ロヨンの価値観」の概念とは何かを確認する必要がある。この連載の以前の作品で説明した、村民間のすべての助け合いの活動の背景となる価値観は、同胞との人間関係という基本問題に相当する文化価値群の中に置かれなければならない。インドネシア人の文化価値体系において、この価値観は以下の4つの観念(konsep)を含む」〔Koentjaraningrat 1974, 62〕とし、ゴトン・ロヨンの価値観を次の4つの観念で捉えた。1971年刊行の『インドネシアの諸民族と文化』における3つの観念という捉え方から4つの観念という捉え方に変更されている。

①人間はこの世で独りだけで生きることはできず、共同体、社会、宇宙に周囲を囲まれている。その大宇宙のシステムにおいて、人間は自身を偉大な宇宙の運行過程によって運ばれる小さな要素としてのみ感じる。②かくして生活面すべてにおいて、人間は本質的に同胞に依存している。③それゆえ人間は、友愛と連帶の精神に刺激され、絶えず同胞と可能な限り良好な関係を涵養するよう努めなければならない。そして④平等精神(sama-tinggi-sama-rendah)によって刺激され、可能な限りいつも順応する性格を持って、共同体内の同胞とともに同様の行為を行うよう努めなければならない〔Koentjaraningrat 1974, 62-63〕。

ここで提示されたゴトン・ロヨンの価値観の4つの観念においては、理論、仮説の提示を目的として出版された1969年の『インドネシアの経済開発における心性面の障害』におけるゴトン・ロヨン精神の3つの検討課題

のうち、2番目の「人は、いつでも同胞を助ける心積もりをもっていかなければならない」が脱落している。この脱落は、すでに1971年刊行の『インドネシアの諸民族と文化』でおこなわれた変更である。この点と新たに①が加わっている点は、『インドネシアの経済開発における心性面の障害』と『文化、心性、開発』におけるゴトン・ロヨンに関わる記述の相違である。

もう一つの相違は、ゴトン・ロヨンの価値観に友愛と連帶の精神、及び平等精神が関連付けられていることである。これは、スカルノのゴトン・ロヨン思想と通ずるものであるが、スハルト体制下を意識してか、本稿でこれまで見てきた60年代のゴトン・ロヨンに関するクンチョロニングラットの記述とは異なり、スカルノについての言及、もしくは独立期やスカルノ体制期についての言及はない。

次にクンチョロニングラットは、4つの観念の説明を行い、これらが開発の障害となるか否かについて論評している。まず、1番目の観念については次のように述べている。

宇宙や社会に端を発し、他の〔3つの〕観念を強化する第一の観念における主題は、一般的にインドネシア人の人生観で最も重要な、運命(nasib)である。たとえば、この主題は個人に端を発し、あたかも外部を見るかのように、社会や宇宙を人間の英知の分析対象として見なすといった、西欧人やアメリカ人の生活での通常の思考法と比べると確かに非常に対照的である。当然のことながら、このような人生観においては、運命の観念が占める場所はほとんどないだろう。反対に、第一の観念における主題は、我々に苦悩、悲嘆、困難、災害、死をより一層受け入れ易くする。

同胞への我々のもつ依存的性格に関する第二のテーマとともに、第一のテーマは、我々に非常に深い、純粋な安心感を確実に与える。我々の心性においてはしばしば、災害に襲われたら、援助を与えることが可能な社会に我々の同胞がいるという考えに思いが及ぶ。このような人生観においては、孤立感、孤独感が占める場所はほとんどないだろう〔Koentjaraningrat 1974, 63〕。

2番目の観念については、ここでは特に説明されていない。後述するように、この作品の最後の部分で2番目の観念が、開発の障害になるとされる。

3番目の、友愛と連帯の精神に基づき、同胞との良好な関係の維持に努めるという観念については、クンチョロニングラットはバランス次第だとしているものの、この観念を経済発展に対して肯定的に捉えている。

三番目の主題は、〔むかしから〕インドネシア人の生活を支配してきており、同胞との関係においては日常の事細かな行動や行為にまで及んだといつてもよい文化価値となった。この価値観は、例えば我々が偶然何か過剰の農産物あるいは食べ物を得た時に近隣の人におすそ分けする我々の礼儀作法(*sopan-santun*)の背景となるものである。この価値観は、本連載の以前の作品で私が既に説明したように、我々が遠方への旅行から戻った時に隣人にみやげをわたすという我々の礼儀作法の背景となるものであり、また、農業における、そして村落共同体における隣家間、親族間の生活におけるあらゆる助け合いの活動の背景となる。

この主題は、確かに非常に良いものであり、積極的な性格のものである。この価値観は我々が経済的に発展することを妨げるがゆえに否定的な面ももつという人がいる。これは、隣家や親族よりもわずかでも多い財産を所有すると連帯と博愛のテーマに刺激され、すぐに財産や利益を分けるという理由によるものである。おそらくこのことは正しい。しかしこの性格が極端になり過ぎないように我々が制御しさえすれば、この性格は必ずしも経済発展の障害とはならない。〔Koentjaraningrat 1974, 63-64〕。

4番目の観念については、1971年刊行の『インドネシアの諸民族と文化』すでに述べているようにクンチョロニングラットは良い評価をしていない。

私見では、この主題はゴトン・ロヨンの価値観の唯一のネガティブな要素である。というのは、平等精神の観念が、他の人よりも抜きん出たり、伸びようとする個人の才能や特性を妨げるからで

ある〔Koentjaraningrat 1974, 64〕。

しかし、この観念の評価については、インドネシア固有の民主主義との関連で周囲には異論があることに触れている。この議論の結末については、同書では棚上げされているが、ゴトン・ロヨンと開発の議論の中でインドネシア固有の民主主義との関連が取り上げられていること自体、この時期のゴトン・ロヨン思想の政治性、特にスカルノ期から続くゴトン・ロヨン思想²⁹⁾の要素が知識人の間に残存していることを窺わせる。

平等の観念は、インドネシア固有の民主主義の土台となる観念ではないのか？と何人かの同僚が問う。このことは確かに正しいし、たとえばミナンカバウのナガリ(nagari)共同体や拡大家族集団(拡大家族、一族など)が村落共同体の編成基盤であるスマトラやインドネシアの他の地方においては、明らかに機能している。

確かに村落共同体におけるインドネシア固有の民主主義は、実際のところ機能と空間に制限がある民主主義である。なぜなら親族構造の制限内の生活に関してのみのものであるからだ。たとえばミナンカバウのナガリ社会の種族(suku)結合原則あるいはトバ・バタックのクタ(kuta)社会における種族(marga)結合原則あるいは南バリのバンジャール(banjar)社会における種族(da-dia)結合原則のように、もし親族の結合原則が村落社会で広く機能するなら、平等の観念は、確かに多くの生活の領域において村落の民主主義を動かすことができる。逆に、もしジャワの村落におけるように、親族の結合原則が村落協同体において重要な役割を持っていないなら、平等精神は、上位者、高い地位にある大物、先輩などへの垂直指向の価値観という他の文化価値に取って代わられ、姿を消す。

ジャワの村落社会における民主主義と呼ばれるものは、平等精神の観念に基づいている民主主義ではなく、村会の決定を行う手続きにあたる(ムシャワラと呼ばれる会議の手続きである)。

私は本題を離れて、インドネシア固有の民主主義の問題について、実際には必要でないにもかかわらず、長すぎるほど取り扱ったと思う。なぜならオランダの慣習法学者ハガ(B.J. Haga)による研究が既にあるからだ。上記で説明したことは、

29) [梶沢 2004, 14-16] を参照。

彼の博士論文『インドネシアと東インドの民主主義』(1924)で多くの実例とデータつきで広範にわたって見つけることができる [Koentjaraningrat 1974, 64-65]。

クンチョロニングラット自身は、インドネシア固有の民主主義について、ジャワにおけるムシャワラの民主主義と他の地域の種族結合原則に基づく村落共同体の民主主義とは、垂直志向の価値観と平等主義の価値観という異なる価値観に基づくものだとしている。しかし、その根拠は植民地時代のオランダ慣習法学者の著作であり、時代性を考えれば、いささか厳密性を欠く論拠である。

このあと、本題の「ゴトン・ロヨンの価値観は開発の障害となるか?」に戻ってクンチョロニングラットは結論を提示している。

私は今からこの作品の元々の問い合わせである「ゴトン・ロヨンの価値観は開発の障害となるか?」に戻ることにする [Koentjaraningrat 1974, 65]。

ここでの結論は、ゴトン・ロヨンで意図されるものが、何々であるならば、という書き出しで始まる3パターンの結論である。クンチョロニングラット自身のゴトン・ロヨン概念についての認識が3パターンであるのと同時に、この1974年の時点で一般読者にゴトン・ロヨン概念を説明する際に、この3パターンが理解されやすいという前提があると思われる。

ゴトン・ロヨンで意図されるものが助け合いの活動であり、農耕生産における農民間の労働交換、隣人間あるいは小規模な村落社会における親族間の助け合いの活動システムであるなら、(すべて本連載の以前の作品で語られている)確かにゴトン・ロヨンは、開発に関わることは多くない。それゆえ開発の障害にならない。村落社会の生活がすでにずっと複雑になっているなら、そして農民達がすでに上記のような助け合いのシステムに利益を感じなくなっているなら、この意味におけるゴトン・ロヨンは、村落住民に大きな緊張や反対をひき起こすことなく、消滅していく

だろう [Koentjaraningrat 1974, 66]。

ゴトン・ロヨン概念が助け合いの活動であるなら、「開発」の障害にならないとしている。

ゴトン・ロヨンで意図されるものが奉仕労働のシステムであるなら、多分むしろ開発を支援できるだろう。唯一の問題は、このシステムが現在の道徳(ethik)にもう適合していないのではないかということである。これは、建設する(membangun)のは奉仕労働のゴトン・ロヨンに基づくという理由で、実際は民衆の低賃金労働力を搾取して建設しているからだ(封建制や植民地の臭いを發する)。このプロジェクトが自分たちにとって役立つという確信ゆえに、民衆が進んでゴトン・ロヨンに基づくプロジェクトに参加する(mengerjakan)なら、事情は異なる。[それで]初めて彼らは本当に奉仕労働を行うだろうし、[それは]賦役(kerja rodi)ではなくなる [Koentjaraningrat 1974, 66]。

ゴトン・ロヨン概念が奉仕労働のシステムであるなら、開発を支援できるとしている。ただし、それには奉仕の精神がポイントになるし、それは民衆のプロジェクトに対する公共性への確信が前提であるとしている。

ゴトン・ロヨンで意図されるものが、前述の四つの主題からなる文化価値の集合であるなら、私見では、ゴトン・ロヨンは、運命を重視する心性へ過剰に反応するときの第二の主題を除いては開発の障害にならない。そして第四の主題は、先ほどの平等精神の主題である [Koentjaraningrat 1974, 66]。

ゴトン・ロヨン概念が4つの観念からなる文化価値とするなら、2番目の主題は開発の障害となり、4番目の主題は議論が分かれるところであるという。そして最後にクンチョロニングラットは、次のように結論付けていく。

要するに現在、我々の開発のためにゴトン・ロヨンから我々が汲み取ることができるのは、特に

その精神である [Koentjaraningrat 1974, 67]。

「開発」との関係では、ゴトン・ロヨン概念の中で有用なものは、ゴトン・ロヨン精神である、つまりゴトン・ロヨン精神という思想である、というのがクンチョロニングラットのこの作品における結論である。

しかし本題の問い合わせに対する、この3パターンの結論提示は論理的には矛盾している。つまりゴトン・ロヨンの価値観が開発において障害となるか否かの問い合わせに対して、ゴトン・ロヨン概念が意味するものがゴトン・ロヨン慣行であるなら、という前2者の仮定の立て方自体が矛盾しているのである。価値観と慣行は異なる概念である。なぜこの矛盾が生じたのかは不明であるが、ゴトン・ロヨン概念の多義性により混乱が生じたという可能性も考えられる。

13番目の作品「開発を推進できる伝統的な価値観はあるのか？」においてクンチョロニングラットは、ゴトン・ロヨンの価値観における一つの観念を「開発」の推進に積極的な性質を持つとしている。これは12番目の作品で提示された4つの観念の一番目のものである。

人はこの世で一人では生きていけず、共同体や社会という社会システムによって取り囲まれている。そこでは人は、自身を運行過程において運ばれる要素としてのみ感じる。このような観念は確かに、我々に非常に深く強固な、精神面の安心感をもたらす。なぜなら我々の思考の背景には、天災や災害時にはきっと我々は助けてもらえるだろうし、孤独で孤立した生活〔を送らなくてはならないかもしれないこと〕に対して恐れる必要などあったためしがないという一定のイメージがある [Koentjaraningrat 1974, 71]。

この見方について異論があることをクンチョロニングラットは認めているが、日本³⁰⁾を

例に取り上げ反証としている。

このような心性の性質は、自分自身の能力に基づき努力することを学ぶという点で堅忍不拔〔の精神〕を損なうだろうし、それゆえに積極的というより否定的な性格をもつと述べる同僚がいる。そのような意見を持つ同僚たちは、確かに正しいが、しかし私はそのような価値観は、「仕事の成果の達成における自身の努力」という観念と「災害時の援助の存在ゆえの安心感」という観念との分離が明確に行われさえすれば、我々が育成する必要のある積極的な面をもつという意見である。本質的に日本民族もまた、ゴトン・ロヨンの価値観を育成し続け、さらに、絶対的に高く評価される集団内の团结を育成し、自発的に集団活動を行う力の原因となった、文化価値における特別ないくつかの主題を発展させ、〔国家〕建設を成功させた [Koentjaraningrat 1974, 71-72]。

16番目の作品「実際のところ開発の目的とは何か？」でクンチョロニングラットは、ゴトン・ロヨンの価値観が開発の障害になるか否かについてのジレンマについて述べている。

我々のジレンマは、個人主義の価値観のいくつかの性格が開発に絶対に必要とされ、ゴトン・ロヨンの価値観が時々、開発の障害となることがある。しかし我々はまた、我々がもつゴトン・ロヨンの価値観を放棄するようなことはしたくない。二つの価値観を調和させる問題は、我々が依然としてともに考え、解答を探さねばならない問題である。(我々の心性の重要な要素である、高い地位を持つ人、年長者、親への〔無条件に従うという〕垂直志向の価値観もまた存在する。我々はそれを捨てる方がよいだろう) [Koentjaraningrat 1974, 85]。

『文化、心性、開発』においてゴトン・ロヨンに触れている最後の作品は、23番目の作品「ショー（Hsu）の見解に準拠する西洋人と東洋人の間の相違とは何か？」である。この作品では、クンチョロニングラットは、西洋文化と東洋文化が各々重視するものをあげ

30) 同書には、クンチョロニングラットが日本のインターナショナルハウスの招きを受けたときの日本旅行記として1971年にコンパス紙のために書いた2作品も転載されている。

ているが、その一つとしてゴトン・ロヨンと個人主義を取り上げている。

東洋文化と西洋文化という語彙は、学術的な著述では今はもうめったに見ることができない。しかし一般的な議論においては、この語彙はまだ、次第に消え行く意味の中で生き続けている。インドネシアの知識人層においてもそうである。一般的にその二つの概念間の比較を議論する人達は、東洋文化は、靈魂、神秘、非論理的思考、親密な付き合い、ゴトン・ロヨンの生活を重視すると想定している。一方彼らによると西洋文化は、物質、論理的思考、効用原則の関係（効用原則に基づくだけの関係）、個人主義を重視する。（中略）

ところで東洋文化と西洋文化を区別する二つの性格としてのゴトン・ロヨンと個人主義について対比させることは、本連載の他の作品で説明したように、確かに正しい。一般的に東洋文化において、特にはインドネシアの諸文化において、個人主義の性格は確かに非常に少ない。西洋文化にゴトン・ロヨンがないというのも間違いだが、そこにおいては、個人主義が非常に突出している。西洋文化においてもゴトン・ロヨンはある。特に大都市以外の社会環境において存在する。

ところで個人主義に対するゴトン・ロヨンの対比は、文化価値への志向性における特徴に基づく対比である。それは、シュー（F.H.L.Hsu）によって展開されたパーソナリティ（keprabadian）論に関連づけることができる〔Koentjaraningrat 1974, 132-134〕。

この後、クンチョロニングラットはシューと同意見であるとし、西欧人と東洋人の間の表面上の相違はすべて、当該文化のもとでの生活環境の中核的相違の結果に過ぎないとしている〔Koentjaraningrat 1974, 134-137〕。

以上が、1969年にクンチョロニングラットが提示した「開発」に関するゴトン・ロヨン精神の理論、仮説から5年後の研究成果の一般向け結論である。

III-4 *Masalah-masalah Pembangunan — Bunga Rampai Antropologi Terapan* [『開発の諸問題—応用人類学シリーズ』におけるゴトン・ロヨン]

本節では、スカルノ末期の政治経済混乱期を脱し、スハルトの経済開発体制が一応の持続的発展をみるようになった1980年代初めの82年に出版された『開発の諸問題』と題されるクンチョロニングラットの著作におけるゴトン・ロヨンの記述を検討する。

クンチョロニングラットの序文によると、同書はインドネシアの大学における応用人類学講座に端を発し、人類学教育課程の必修科目の一つである開発人類学の教材として編集されたものである。同書が対象とする読者は、人類学教育課程の学生達と開発問題に興味を持つ人達が想定されている。

同書には22の論文が収められているが、そのうち9つの論文がクンチョロニングラットの手によるものである。9つの論文のうち、ゴトン・ロヨンについて言及したものは、第3部「村落問題」における「インドネシアにおける村落社会」と第6部「教育、文化価値志向性、開発」における「インドネシアの教育史の概略とインドネシアの文化価値志向性の変化」の2論文である³¹⁾。

「インドネシアにおける村落社会」では、「水田耕作における労働力動員」の項でゴトン・ロヨンが取り上げられている。ゴトン・ロヨンの活動を5分野に整理し、農耕生産におけるゴトン・ロヨン活動の報酬面について言及している。前者については本稿II章の「村落に関する著作におけるゴトン・ロヨン思想」すでに述べたので、ここでは、後者について少し詳しく触れておく。

ジャワの農業において、ゴトン・ロヨン慣行は普通、あぜ道や用水路の改修、鋤耕や犁耕、田植えや除草作業のために行われるだけである。稻刈

31) この他に、ゴトン・ロヨンという用語が1箇所使用されている論文が1つあるが、本項での議論展開において特に重要と思われないので、本稿では取り上げない。

り作業には報酬が支払われ、女性や子供といった農業労働者の労働力が用いられる。ジャワの多くの村落地域では、農耕分野のゴトン・ロヨン慣行は減少しており、労賃（memburuh）制度に取って代わられている。労働者に支払われる報酬は、①慣習的な現物報酬か、②金銭報酬の形をとることができる〔Koentjaraningrat 1982, 107〕。

ここではジャワの農業においてゴトン・ロヨン慣行が減少していると述べられているが、特にデータは提示されていない。

現在、特に農耕生産において、ゴトン・ロヨンによる家族外の援助労働力動員の方法から賃労働による方法への移行が起きている。ジャワでの農耕におけるその移行過程は、オランダの農業学者達によれば、すでに30年代に始まっており（Kolff 1937），また中部ジャワ南部のバゲレン（Bagelen）地方の村落共同体の労働力動員問題に対する私自身の調査では、50年代にそこで引き起こされたプロセスを観察している（Koentjaraningrat 1961; 1977）。Ⅲの2表は、1958年のバゲレン地方の収穫における水田1ヘクタールでの農民一人当たりの平均労働時間を示している。この表には、ゴトン・ロヨン慣行に基づくものと農業賃労働に基づく一人当たりの平均労働時間も記載されている〔Koentjaraningrat 1982, 108〕。

クンチョロニングラットの調査により作成された表は、調査地での1958年当時のゴトン・ロヨン慣行と農業賃労働の一人当たり平均労働時間のデータであり、ゴトン・ロヨン慣行から賃労働への移行を示すデータではない。

続いてクンチョロニングラットは、最近つまり1980年前後のジャワ農村の稻刈り人数の増加とそれによる現物報酬の減少の実態について記している。

その上、最近さらにより厳しい状況が出現した。農業労働者に収穫物を分け与えるという土地持ち農民達の慣習が、ジャワの多くの場所で能力制度を採り始めた。我々が4月か5月の収穫期に汽車でジャワ島を旅行するなら、何十人の人々によって刈り取り中の黄色の稻穂をしばしば見る

ことだろう。

さらに、一つの水田で稻刈り中の人数を見積もると、約五分の一ヘクタールの広さの水田で40人を下らない人達が働いているという、特別な光景を目にする。過去40年から50年、皆でにぎやかに借り入れの手伝いにやってくる稻刈り人達の人数が、15人以上であったことはない。彼らは、ゴトン・ロヨンの精神で手伝う。そして慣習に従って、彼らは刈り取った稻の一部を持ち帰ってよい。しばしば手伝いに来る親族や近隣の友人は、五分の一から六分の一を受け取る。隣人や遠くに住む知り合いは八分の一から九分の一を受け取る。そして仕事が稻刈り労働で、収穫期に稻刈りのため村々を巡り歩く女達は、自分たちが刈り取った収穫物の約十分の一を受け取る。この親族や隣人や稻刈り労働者が獲得する取り分は、ジャワの慣習的な用語でバウォン（bawon）と呼ばれる。

現在、稻刈りの手伝いにやってくる親類、隣人、知人、労働者の人数が約40人になったところでは、このバウォンのゴトン・ロヨン慣行に基づく慣習を維持するのは、水田を所有する農民にとって非常に重い負担である。それゆえ現在女性の稻刈り労働者は、刈り取った稻の二十分の一以上は受け取らない。そういう状況であっても、このような農業労働者の数は、ジャワの村落社会でその数を増やし続けている〔Koentjaraningrat 1982, 109〕。

クンチョロニングラットは、稻刈りの農業労働者数の増加に加え、稻刈り専門労働者の出現について記している。

非常に革新的なこととして、過去10年来ジャワの多くの場所で、前述のバウォン慣習と呼ばれるゴトン・ロヨンに基づく収穫慣行が急速になくなり始め、新しい収穫労働力動員の制度が現れた。テバサン（tebasan）制度と呼ばれる新しい制度では、農業に従事する土地所有農民は、稻刈りを業とする村落外の商人に黄色く色づいた稻穂の大部分を売る。稻刈り人（penebas）とも呼ばれるこの商人は、せいぜい4, 5人の他村出身の稻刈り専門労働者とともに時期が来るとやってくる。彼らは水田で鎌や大鎌を用いて非常に効率的に稻を刈る〔Koentjaraningrat 1982, 109-110〕。

次に脱穀の機械化によるゴトン・ロヨン慣行から賃金農業労働制度への移行の実例が記

されている。

女性の賃金農業労働者という新しい制度によるゴトン・ロヨン慣行の移行プロセスの別の例は、伝統的な稻穂搗きの慣習である。約10年前、ある農民が近所や知り合いの主婦たちに稻穂搗きの手伝いを求めた。彼らは、手伝いの代償として自分たちが搗いた稲の一部を受け取る。また、過去10年来インドネシアの村落社会は、小さな脱穀機(huller)が富裕な農民から導入され始めた。農民達は自分達自身の必要のためだけにこの機械を使うだけでなく、しばしば他の農民達にそれを貸し出した。脱穀機を使うことで稲は効率的に脱穀できたが、これに反して、通常は脱穀の手伝いを頼まれたり、それに呼ばれていた近隣の主婦たちや女性の農業労働者たちは、この機械の出現で副業(mata pencaharian tambahan)を一つ失うことになった[Koentjaraningrat 1982, 110]。

ゴトン・ロヨン慣行から賃金農業労働制度への移行の主因として、クンチョロニングラットは、ゴトン・ロヨン慣行に掛かるコストと比較して、賃金農業労働者のコストが低いことを上げている。そしてその遠因は急激な人口増加にあるとする。

ゴトン・ロヨン慣行による農業労働力動員方法から賃金農業労働者の制度への移行プロセスは、特にジャワでは農業労働者の賃金の安さによって推進された。

最後の例では、食料生産における援助労働力動員の慣習が、新しい技術によって移行させられた。しかし一般的にゴトン・ロヨンによる労働力動員の方法が、賃金農業労働者〔の制度〕へ移行するプロセスは、とりわけ農業労働力が非常に安いという理由による。それゆえ援助労働力を賃金で支払うのは、礼儀作法にのっとって最終的には支払いなしとは言えなくなる古い慣習を行うよりもはるかに容易で、はるかに安く上がる。伝統的な農業労働力動員の慣習で必要とされる支払いは、普通はその手伝いにやってきた隣人たちをもてなすためのものである。支払いは時々非常に高いものにつく。なぜなら隣人達のもてなしには、「見栄」の要素が頻繁にあるからである。

ところで賃金農業労働者の費用が非常に安いのは、土地を所有しない農民もしくは非常に狭い土地しか所有しない農民がますます増え、その結果一年を通じてジャワの一家族が食べていくのに十

分な生産がないという理由からである。これらの農民は、労働者として働くことができる生業を必要としている。

これまで説明されたことは、すべてより基本的な理由がある。すなわち毎年非常な速さでインドネシアの住民が増えていることである[Koentjaraningrat 1982, 110-111]。

ここでは、ゴトン・ロヨンによる労働力動員の相対的高コストの要因と農村の人口増加という要因が、ゴトン・ロヨンによる労働力動員から賃金労働による労働力動員への移行の主因であるという解釈が提示されている。しかし稻刈りの報酬面からの分析のみでは、農耕におけるゴトン・ロヨン慣行の衰退が事実としても、全般的な分析とはいえない。なぜ、あぜ道や用水路の改修、鋤耕や犁耕、田植えや雑草取りといった作業のためのゴトン・ロヨン慣行が衰退していくのか、またどう代替されているのかが明示されていない。

「インドネシアの教育史の概略とインドネシアの文化価値志向性の変化」では、「文化価値の調整(penyesuaian)」の項でゴトン・ロヨンの文化価値が取り上げられている。

特にインドネシア民族(bangsa)にとっては、開発の要件としてすでに所有されている文化諸価値とは、一般的な意味におけるゴトン・ロヨンの文化価値、実際には、その文化価値の細目の観念である文化諸価値である。この文化諸価値は、たとえば、人類同胞に対して好き勝手な行為を行わない感性や思いやりある態度を重要だと考える観念である。私見によれば、〔この〕文化価値は、現在の生活の諸問題を克服するために重要である。というのは〔この文化価値は〕、インドネシア人が同胞と容易に協力しあうこと、異なる意見や信念を持つ同胞に対して寛容な態度をとること、他の民族と協力することを可能にするからである[Koentjaraningrat 1982, 423-424]。

クンチョロニングラットは、ゴトン・ロヨンの文化価値を構成する諸観念を「開発」の要件としてすでにインドネシア民族が所有している文化価値とする。このゴトン・ロヨンの文化価値を構成する諸観念が、インドネシア

人同士が容易に協力し合うこと、異なる意見や信念を持つ同胞に寛容な態度をとること、他の民族と協力することを可能にするという。このゴトン・ロヨン思想の捉え方は、本稿II章とIII章のこれまでの分析を通じてみてきた捉え方と比べ、寛容な態度、他民族との協力といった異質な要素が出現している点が異なる。

ゴトン・ロヨンの文化価値をこのように定義した上で、その文化諸価値すべてが「開発」を支援するわけではなく、否定的な面はなくす努力が必要だとする。

ゴトン・ロヨンの価値が、現在のあらゆる面の生活の諸問題を克服できるとは限らないし、開発を支援できるとは限らないことに注意する必要がある。ゴトン・ロヨンの諸価値にはまた、開発を妨げる面がある。というのは〔ゴトン・ロヨンの価値は〕仕事に対する粘り強さを弱めるし、最適な成果を挙げるという目的に対する意欲を弱めるからである。このことは、ゴトン・ロヨンの価値が広くいきわたっている社会で生活する人は、しばしば社会環境に依存する考えにとらわれるからである。共同体の構成員の発展はまた一律で同じでなければならないという理想ゆえに、ゴトン・ロヨンの価値はしばしば妨げとなる。こういうわけで個人は、しばしば他人を追い越したり、他人よりも突出したりするのを許されない。そうはいってもとりわけ科学や技術においては、突出する個人の成果は経済成長において通常、まさに最重要の支援である。

これ以外に、またもっとも具体的な実践すなわち農業生産におけるゴトン・ロヨンは、特に労働者が過剰であるがゆえ、非常に賃金が安価な地方における賃金労働力動員システムによって、その地位を奪われていることも観察される。こういうわけでインドネシア民族の経済、社会、文化生活を鼓舞する(menjawi)ゴトン・ロヨンの価値は、現在の必要性に適応させられる必要がある。すなわち

ち否定的な面をなくす必要がある〔Koentjaraningrat 1982, 424〕。

ここでの記述内容は、本稿の前節でみた、8年前の1974年に刊行された『文化、心性、開発』の記述内容とさほど違はない。しかし次に見る「インドネシアの教育史の概略とインドネシアの文化価値志向性の変化」の項の最後に述べられているゴトン・ロヨンの文化価値、つまり思想についての以下の記述は、先述のゴトン・ロヨン思想の捉え方と同様、これまで本稿のII章、III章を通じて見てきたものと比べ、異質な要素が見て取れる。

工業文化と商業主義という世界文明に対して、インドネシア人は、文化体系(sistem)において、ゴトン・ロヨンの積極的な面を重視する国民文化を発展させるほうがよい。ゴトン・ロヨンの積極的な面とは、家庭内や近隣において、利害を共有する他人と協力することを好む態度、他人への思いやりの態度、他の集団の出身であったり他の宗教を信奉したりするものであっても、その他への寛容の態度といった面である〔Koentjaraningrat 1982, 427〕。

ゴトン・ロヨンの積極的な面を重視するという立場は、クンチョロニングラットが從来ゴトン・ロヨンの文化価値で主張してきた、「開発」に適合しない面の是正という立場と趣を異にする。さらにゴトン・ロヨンの観念のうち、種族、階層、宗教の相異に関わらず寛容に接する理念を高く評価している点が、これまでのゴトン・ロヨンに関わるクンチョロニングラットの主張と異なっている³²⁾。この背景、意図について本章7節で検討する。

32) 1982年に出版された同書に先立ち、77年に発表された学術誌『人類学通信』(Berita Antropologi)におけるクンチョロニングラットの論考「ゴトン・ロヨンシステムとゴトン・ロヨン精神」は、その内容は64年刊行の『現代インドネシアの村落社会』と74年刊行の『文化、心性、開発』に書かれているものとほぼ同一である。但し、この論考の最後に「ムシャワラの精神は、私見によれば、ゴトン・ロヨン精神の拡張である。(中略) ムシャワラの精神に含まれる寛容の性格は、私見によれば、我々の心性の強みである」〔Koentjaraningrat 1977a, 16〕と記している。この時点、つまりペー・ウンバットが国民協議会で承認される1978年の前年にはすでに、ゴトン・ロヨン精神における寛容の性格への言及の萌芽があった。また、同論考の内容と同じ内容の英文の論考「ゴトン・

III-5 *Kebudayaan Jawa* 〔『ジャワの文化』におけるゴトン・ロヨン〕

『ジャワの文化』は1984年に初版が刊行されており、クンチョロニングラットによる序文が1982年6月付けで書かれている。この序文によると同書はインドネシア民族誌シリーズ中の一冊であり、インドネシア研究におけるインドネシアとオランダの協同プロジェクトの成果の一つである。内容は民族誌の書誌学的記述であり、ジャワ文化の諸要素と諸側面についての全面的見解が全6章にわたって記されている。

ゴトン・ロヨンについては、第3章「ジャワの農民文化」と第6章「ジャワ人の象徴の分類と文化価値意識(orientasi nilai budaya)」で取り上げられている。

クンチョロニングラットの著作におけるゴトン・ロヨンの概念／思想に関する新たな内容の記述は、1980年代半ばの時期に書かれた同書を含む一連の著作以降は見当たらない。のことから、1961年のゴトン・ロヨンに関する初めての論文以降、約四半世紀にわたってのクンチョロニングラットのゴトン・ロヨンの研究成果がここに完結したと見てよいだろう。

第3章ではまず、第3節「婚姻、家庭、核家族」の「近隣との関係」の項でゴトン・ロヨン慣行について記述されている。ここではゴトン・ロヨンが具体的に示す慣行が何であるかについての記述はほとんどなく、近隣との関係を良好に保つためにゴトン・ロヨンが機能しているという、ゴトン・ロヨンの効用の観点での記述がなされている点が特徴的である。これは、同書がジャワについての著作であり、ジャワ各地に各々ゴトン・ロヨン慣行を示すジャワ語の種々の用語があり、1961年の論文でクンチョロニングラット自身がゴトン・ロヨン慣行とこれらのジャワ語の用語を対応させ、精緻に示していることに起因す

ると思われる。ゴトン・ロヨン慣行の効用という形での言及は、また各々のゴトン・ロヨン慣行とゴトン・ロヨンという用語の一般への認知が以前より進んだことを示しているともいえる。

ジャワの家庭は、近隣、特に隣家と良好な関係を結ぶことに努めなければならない。この良好な関係は、ゴトン・ロヨンを行う種々の方法（原注：ジャワの種々の地方の村落でのこの社会活動には、それぞれ異なる用語が見られる）で明らかになる。ジャワの慣習的な礼儀作法においては、ゴトン・ロヨンは、世帯主が従わなければならない、種々の定められた義務によって行われる。たとえば、恐らくさほど人数は多くはないだろうが、親しくしている隣家に対しては、スマラタンをおこなうとき、また遠隔地への旅行から戻ったばかりのときは、人は、必ず彼らを招待したり、彼らのところに贈答の食べ物を持って行ったりしなければならない。そういうわけで、人はできるだけ手土産を持って帰る必要を感じる。そして隣家が災害に遭ったとき、人は自ら進んで援助しなければならない。また世帯主は、家屋の建築作業あるいは修繕作業の援助を求められたとき拒否できない。

隣家の家族の誰かが死亡したとき、近隣の家庭は、不運に見舞われた家族の負担を軽減するため、遺体を埋葬するすべてを準備する援助を期待される。労力を提供する以外に近隣の人達はまた、遺族が埋葬費やスマラタンを行う費用の支払いを軽くするため寄付をする。通常これらの援助はすべて、どんな報酬も期待せずに自発的に与えられる [Koentjaraningrat 1984b, 151-152]。

近隣との良好な関係を取り結ぶ機能が、ゴトン・ロヨン慣行の様々な方法に含まれておらず、世帯主がこれを行なうことは、義務であるという観点が盛り込まれた。この点がクンチョロニングラットのゴトン・ロヨン慣行の記述のなかで、同書で新たに強調された一番目の点である。

次にクンチョロニングラットによってゴトン・ロヨン慣行の一つと指定された、互酬的性格を持つ慣行であるサムバット・シナムバ

↗ ロヨンのシステムと精神」が、同年（1977年）の学術誌『プリスマ』（Prisma）英語版に掲載されている。

ット（sambat-sinambat）について、その機能には近隣の人を結びつける機能があることを述べ、この慣習が廃れつつある点を指摘している。

しばしば隣人は、家屋のさまざまな修繕を行う援助を必要とする。たとえば、屋根の修繕、部屋の竹壁の取替え、ネズミの駆除、井戸掘り、スマタタン用の稻の脱穀。これらの助力を要請する方法は、隣家の訪問、援助要請の意思表明の過程をたどる慣行、定められた礼儀作法に則って行われる。このような要請は拒否されてはならない。しかし援助を求ることで、援助を求められた人が労働力を必要とする別の機会にその借りを返すことになるので、人はまた結び付けられることになる。人は、作業を要請できる人、つまり過去に助けたことがある人が誰であるかをよく知っている。このようなゴトン・ロヨンの慣習は、バゲレン地方ではサムバット・シナムバット（互いに援助を求め合う）という用語で知られているが、トゥトゥルン・ラヤット（tetulung layat）におけるようにまったく私心がないという性格のものとは異なる（原注：他のゴトン・ロヨン活動の形態は、1961 クンチョロニングラットを見よ）。

これらの作業に専門労働力が必要であると見なされ始めたことによって、最近サムバット・シナムバットの慣習が廃れ始めているという現象がある。これは、村落住民の移動がますます増えていることと都市の生活スタイルを真似る傾向によって都市の家屋様式の形態が徐々に増加してきていることに起因する。生活必要物資すべてを自家生産で調達する村民の能力の低下と市場物資への依存の増加も、一般的にゴトン・ロヨン原則（azas）に対して非常に大きな影響を与えていている [Koentjaraningrat 1984b, 152-153]。

ここでトゥトゥルン・ラヤットをまったく私心がない性格のものであるとし、互酬性のサムバット・シナムバットとは異なる点にクンチョロニングラットが言及している。またクンチョロニングラットがここで言及しているゴトン・ロヨン原則とは、サムバット・シナムバットの制度における互酬性の原則を示している。しかしゴトン・ロヨンの原則といった場合、これを互酬性原則とだけ捉えるかのような表現は、ゴトン・ロヨン概念の多義性を考慮すると、概念の混同の元となろう。

続いて第4節「村落地域におけるジャワ人の親族ネットワークシステム」の「村落地域におけるジャワ人の親族の機能」の項では、ゴトン・ロヨン慣行の衰退について記述されている。

現在は、一家庭だけでは確保できないほどに、経済生活、社会文化生活で必要とされる物資が増加したことで、村落のジャワ人は親族関係に基づかない、社会の他のさまざまな制度に一層依存するようになった。家屋の修繕のためにサムバタン（sambatan）の制度がある。そして最近のサムバタンに基づく活動の衰退に関して、低賃金で雇える肉体労働者が多数いるということ以外に、建築に関わるさまざまな仕事をおこなう賃金労働の職人達がいるということが挙げられる。（中略）過去においてゴトン・ロヨンに基づき、グロジョガン（grogjogan）、バウォン（bawon）あるいは他の形態をとる多種の農業活動は、現在では非常に多数の農業労働者によって行うことができる。

拡大家族（keluarga luas）の構成員が今だけ関わっている唯一の活動は、祝い事の慣習と宗教的な催しごとの開催である。時折、拡大家族の性質を有するこの機能の存在は、またしばしば、トゥトゥルン・ラヤットのときに隣人たちによって与えられる、自発的な助力とは異なる [Koentjaraningrat 1984b, 154]。

クンチョロニングラットは、第3節に続いて第4節でも、ゴトン・ロヨン慣行の一つであるトゥトゥルン・ラヤットに言及し、その助力の私心のなさ、自発性を取り上げた。この点がクンチョロニングラットのゴトン・ロヨン慣行の記述で、同書において新たに強調されるようになった2番目の点である。

ゴトン・ロヨン慣行については、最後に第5節「ジャワの農民たち」の「水田稲作農民の作業における労働力」の項で記述されている。ここでは本稿の前節でみた、1982年出版の『開発の諸問題—応用人類学シリーズ』の内容の一部とほぼ同様のことが記述されている。すなわち、1937年に書かれたコルフ（kolff）の記述と1958年のクンチョロニングラットによるバゲレン地方での調査時の、ゴトン・ロヨン慣行から賃金農業労働への移行

傾向の記述である。統いてアン・ストーラー(Ann Stoler)によるパウォン制度参加者間での農地所有面積別の収穫配分の差異の指摘と、ストーラーがインドネシアの社会学者が通常ゴトン・ロヨン制度(sistem)を維持する最も強い要素としているパウォン制度についての見方の見直しの呼びかけを紹介している[Koentjaraningrat 1984b, 179-181]。

第6章では、第2節「農民の価値意識とブリヤイの価値意識」の「労働実態と労働精神」の項でジャワの労働に関することわざを取り上げ、このことわざが協同精神、ゴトン・ロヨンの精神を発展させるよう意図されていると述べている。

私は、たとえば rawe-rawe rantas, malang-malang putung その意味は、「邪魔するものはみなかき分けいかなければならぬし、妨げるものはみなへし折らねばならない」というような表現を除いては、村人の間の強力な労働精神(etos kerja)と関係するジャワのことわざについて知らない。(中略) このことわざは一般的に、集団〔構成員〕が一緒になって非常に重い物を押したり、引いたり、持ち上げたりするような作業の準備をしている時に言われる。それゆえ、このことわざは、労働精神についてのジャワ人の文化価値意識の反映としてではなく、どうやら、協同精神、実際的にはゴトン・ロヨンの精神の発展を意図しているようだ [Koentjaraningrat 1984b, 438]。

ここでジャワ人の文化価値意識を反映した労働精神と、労働に関する協同精神と結びついたゴトン・ロヨン精神とは別なものである、というクンチョロニングラットの視点が提示されている。この点は、クンチョロニングラットのゴトン・ロヨン精神の記述で、同書において新たに主張されるようになった点である。

第3節「現在のジャワ人」では、ジャワ人に自立意識と自己責任意識における変化が見られることを指摘した上で、ゴトン・ロヨン的なあり方を次のように示している。

自立し責任を取る性格が必要になったのは、一般的にゴトン・ロヨンの価値観が薄れた結果である。これとは逆にパンチャシラは、人間関係やインドネシア人の国民生活における重要な原則である、共同作業(usaha bersama)、相互の助け合い(saling tolong-menolong)、相互の思いやりと寛容(saling tenggang rasa dan toleransi)といった、ゴトン・ロヨン的なあり方の重要性を際立たせる(menonjolkan)。ゴトン・ロヨンの文化価値観が養成され続けるようにという上からの圧力は、一般的にインドネシア人、特にジャワ人への、自由な個人主義的思考の浸透速度を低下させるだろう[Koentjaraningrat 1984b, 445]。

ここでもゴトン・ロヨンの価値観と自立し責任を取る性格が結び付けられている。これに加えて、スハルト体制下でパンチャシラ・イデオロギーの浸透が進み始めた時期である1980年代半ばの時代風潮に対しクンチョロニングラットは、パンチャシラを通じての政府によるゴトン・ロヨンの文化価値観の養成、維持圧力は、自由な個人主義的思考の浸透の妨げになると評している。また、クンチョロニングラットは、ゴトン・ロヨン的なあり方、つまりゴトン・ロヨン思想の要素を「共同作業」、「相互の助け合い」、「相互の思いやりと寛容」と捉えている。特にゴトン・ロヨン思想の要素としての「思いやりと寛容」は前節でみた1982年刊行の『開発の諸問題』と同様、同書においても主張されている。

III-6 Javanese Cultureにおけるゴトン・ロヨン

*Javanese Culture*は、『ジャワの文化』出版の一年後、1985年にOxford University Pressから出版された『ジャワの文化』の英訳版である。しかし各々に書かれたクンチョロニングラットの序文の日付を見ると、『ジャワの文化』が1982年6月であり、1年後に出版された*Javanese Culture*の序文の日付は79年8月1日と出版年とは逆転している。クンチョロニングラットが原稿をインドネシア語で書いた

のか英語で書いたのかは、著作では触れていないが、『ジャワの文化』と *Javanese Culture* は、ほぼ同時並行で書かれたといってよからう。これはそもそも『ジャワの文化』がオランダとインドネシアの合同プロジェクトの成果である点からも類推できる。*Javanese Culture* の序文では、同書の出版を勧めてくれた Kernal Singh Sandhu 教授と原稿の英語を修正してくれた彼のスタッフへの謝辞が述べられている。

こうした『ジャワの文化』との関係をもって出版された *Javanese Culture* は、その内容、表現とも『ジャワの文化』とほとんど変わることはないが、最後のゴトン・ロヨン思想に関わる部分で一部表現上ニュアンスが異なると思われる箇所がある。本稿前節の最後の引用部分は、*Javanese Culture* では、以下のように書かれている。

より一層の自立意識、自己責任意識が必要なのは、もちろんゴトン・ロヨンの価値観の一般的な低下の結果である。一方で国民的なインドネシア国家イデオロギーつまりパンチャシラは、ゴトン・ロヨンの理想を利用し (capitalizes)，人間関係と国民生活における重要な原則として、共同の努力、相互の助け合い (mutual help)，相互の理解と寛容を強調する。そしてこれらの価値観を維持するようにという上からの強要は、一般的にほとんどのインドネシア人、そして特にジャワ人の自由な個人主義的態度の展開におそらく制限を加えるだろう [Koentjaraningrat 1985, 461]。

ここでは、パンチャシラ・イデオロギーがゴトン・ロヨンの理想を利用し、と表現することで、共同の努力、相互の助け合い (mutual help)，相互の理解と寛容といった価値観が、国家により国民に押し付けられる点がより強調されるニュアンスが現れているようにも思える。いずれのニュアンスがクンチョロニングラットの意図であったかは、この部分の文章における英文修正者の関与がどの程度であったかがわからないため不明である。

III-7 クンチョロニングラットのゴトン・ロヨン思想とスカルノのゴトン・ロヨン思想

これまでの検討で、本章で取り上げたクンチョロニングラットの開発と文化に関する著作では、1970 年代までの著作と 1980 年代以降の著作とでは、ゴトン・ロヨン思想の捉え方が異なることが示された。この相異は、大なり小なりスハルト体制下の政治状況というコンテクストに影響されている。分水嶺である 1980 年前後は、スハルト体制下における経済開発が一定の成果を収めていく時期であり、またパンチャシラ思想の広範な普及が開始された時期である。クンチョロニングラットのゴトン・ロヨン思想を取り巻く政治環境の本流は、経済開発の推進からパンチャシラ思想の普及へと移行したと見ることができる。

そこで本節では 1980 年前後を境に生じたクンチョロニングラットのゴトン・ロヨン思想の捉え方の変化が、何らかの基盤となる思想に関連するものなのか、それとも独自の主張であるのかを検討する。基盤となる思想としては、「パンチャシラの理解と実践のための指針」(ペー・ウンパット) に代表されるスハルト体制下のパンチャシラ思想とスカルノの「パンチャシラ誕生演説」でのゴトン・ロヨン思想を取り上げる。

最初に、クンチョロニングラットはスハルト体制下のパンチャシラ思想との整合性を図るために、1980 年代以降のゴトン・ロヨン思想を「相互協力志向」、「共同作業」、「相互の助け合い」、「相互の思いやりと寛容」の観念として強調したのかを検討する。

スハルト体制下のパンチャシラの定位をおこなった 1978 年のペー・ウンパットにおいてゴトン・ロヨンは、5 番目の原則である「全国人民にとっての社会的公正」の説明の中で一ヵ所で登場するだけである。

インドネシア全国人民の社会的公正の原則に関しては、インドネシア人はインドネシアの社会生活

において社会的公正を創りあげるため同一の権利と義務を認識する。この「認識」枠組みにおいてこそ、家族主義とゴトン・ロヨン的な方の態度と雰囲気を反映させる崇高な行為が展開される [Kansil 1984, 130-131]。

このゴトン・ロヨンという用語の取り扱いをみると、ペー・ウンバットとの整合性のためゴトン・ロヨンを特に「相互協力志向」、「共同作業」、「相互の助け合い」、「相互の思いやりと寛容」の観念として強調する必要はないと思われる。また、ペー・ウンバットに代表される、上からのパンチャシラの押し付けは、クンチョロニングラットが、「開発」のために発展させるべきとした自由な個人主義的思考の発展を遅らせるだろうとの批評をも考慮すると、クンチョロニングラットが、ペー・ウンバットとの整合性のためゴトン・ロヨン思想の強調点を変化させたとは考えにくい。

次に、スカルノのゴトン・ロヨン思想と「相互協力志向」、「共同作業」、「相互の助け合い」、「相互の思いやりと寛容」の観念として強調された1980年代のクンチョロニングラットのゴトン・ロヨン思想を比較し、クンチョロニングラットのそれがスカルノのゴトン・ロヨン思想に基盤をもつものかを検討する。

「パンチャシラ誕生演説」でスカルノのゴトン・ロヨン思想は、パンチャシラの5つの原則それぞれを包含する形で表明された。

もし私が五原則を三原則に集約するなら、そして三原則を一原則に集約するなら、私は一つの純粹なインドネシアの言葉、すなわちゴトン・ロヨンという言葉に集約することができる [Yamin 1959, 79]。

この演説でスカルノは、ゴトン・ロヨンを次のように説明している。

ゴトン・ロヨンは、労働 (usaha) であり、善行 (amal) であり、任務 (pekerjaan) を示す。親愛な

るスカルジヨ (Soekardjo) 委員によって仕事 (karyo) と作業 (gawe) といわれたものである。我々は、一緒になってこの仕事、作業、任務、善行を完成させよう！ゴトン・ロヨンとは、一緒になって粉骨碎身すること、一緒になって汗を振り絞ること、一緒になって助け合う闘争である。全員の利益のために全員が善行をおこない、全員の幸福のために全員が汗を流すこと。共同の利益のための「えんやこら〔の掛け声〕」。それこそが、ゴトン・ロヨンである。裕福な者と貧困な者の間の、イスラム教徒とキリスト教徒の間の、純粹なインドネシア人でない者とインドネシア民族となった者の間のゴトン・ロヨンの原則。諸君、これこそ、私が諸君に提案したいことだ [Yamin 1959, 79]。

このスカルノのゴトン・ロヨンの説明からは、クンチョロニングラットが1980年代になって強調したゴトン・ロヨンの観念である「相互協力志向」、「共同作業」、「相互の助け合い」は明らかに見て取れる。しかし「相互の思いやりと寛容」はスカルノのこの説明からは直接導き出すことはできない。ここでスカルノのゴトン・ロヨンが五原則各々を包含する点に注目し、五原則の説明の中に「相互の思いやりと寛容」を示す説明があるかをみる。「パンチャシラ誕生演説」の中で寛容について触れているのは、以下の部分である。

イスラム教であれ、キリスト教であれ、互いに節度を持って (berkeadaban) 宗教を実践、実行しよう。互いに節度をもってとは何か？それは互いに尊敬しあうこと (hormat-menghormati) である。預言者ムハンマドは、他の宗教への寛容 (verdraagzaamheid)，他の宗教を尊重することについて十分な証拠を示した。預言者イザヤも寛容を示した。我々が創りあげる独立インドネシアにおいては、これに準じてわが国家における第5の原則は、教養ある態度の神性、崇高な品位を持つ神性、互いに尊敬しあう神性であると宣言しよう [Yamin 1959, 77-78]。

以上から判断すると、クンチョロニングラットのゴトン・ロヨン思想は、彼の独自性を認めるにしても1980年代においてスカルノのゴトン・ロヨン思想を基盤としているといえる。

IV. おわりに

スカルノのゴトン・ロヨン思想において「パンチャシラ誕生の演説」から1950年までの時期のものと1952年以降「指導される民主主義」期が終焉するまでの時期のものとでは、その性質、機能が異なることは、「『ゴトン・ロヨン』概念の誕生と変容」[梶沢2004]で示されている。すなわち、前者ではゴトン・ロヨンの概念／思想が新たに作り出されたものであり、国民統合の理念としての機能を果たしたものとされた。後者では、ゴトン・ロヨン概念／思想が伝統的なものであり、西洋民主主義に対立する理念、党派融和の理念としての機能を果たすべく、またゴトン・ロヨン活動推進の理念としての役割が付与された。

「指導される民主主義」期に用いられたフレーズである「インドネシア民族の精神的伝統」としての後者のゴトン・ロヨン思想／概念については、農村の相互扶助的慣行を示すという漠然とした了解はあったものの、それが具体的にどのような慣行を示すのかは確定的ではなかった³³⁾。つまり、この時期は一般的にはゴトン・ロヨン精神という言葉が理念として独り歩きしていた。

クンチョロニングラットは、中部ジャワでおこなった村落調査で、ジャワ語で示される種々の相互扶助慣行とゴトン・ロヨンという用語を直接結びつけ、その調査結果を1961年に米国でコーネル大学から英語論文として公表した。このことはゴトン・ロヨンという用語がジャワ語で示される個々の相互扶助慣行と確定的に結び付けられる端緒となった。その後、インドネシアでクンチョロニングラットは、インドネシア語で書いた著作で用語トロン・ムノロンを介してゴトン・ロヨンを

説明し始める。1960年代から70年代にかけて、ひき続き相互扶助慣行をゴトン・ロヨンで記述した記載を続け、この定義が普及することになる。この間、スカルノ体制からスハルト体制への体制転換が起きたが、クンチョロニングラットのゴトン・ロヨンに関する記述において、体制を意識した記述がなされていた点は、II章でみた通りである。

また、60年代から70年代にかけての相互扶助慣行ゴトン・ロヨンという定義普及の過程において、クンチョロニングラットはゴトン・ロヨンの概念をゴトン・ロヨン精神とゴトン・ロヨン慣行に明確に二分した。クンチョロニングラットはゴトン・ロヨン慣行が時代的趨勢として減少していることについての喚起をおこなう。このことにより、一面でゴトン・ロヨン精神の退行性が印象付けられる。

次に、クンチョロニングラットは、1970年前後からスハルト体制下の「開発」の推進にゴトン・ロヨン精神を関連させ、人類学の価値理論を援用し、文化価値としてのゴトン・ロヨンへの言及をおこなう。この中で「開発」に適合しないゴトン・ロヨンの価値態度を変化させるべきとの主張をおこない、クンチョロニングラットのいわば「期待されるインドネシア人像」である積極的に自己目標を達成しようとする人物像が、「開発」推進に適合する心性とは何かという表題の陰に隠れてさりげなく提示される。

80年代に入り、スハルト体制はパンチャシラの浸透運動を推進し始める。この運動では、国家、国民の利益を個人の利益に優先させることが強調される。クンチョロニングラットは、この運動の進展に伴い彼の「期待されるインドネシア人像」が後退を余儀なくされることを知る。ここでクンチョロニングラットが、スカルノのゴトン・ロヨン思想へ立

33) 独立宣言後1960年に至るまでの間にインドネシア人研究者による村落慣行としてのゴトン・ロヨンが具体的に何を示すかの調査がおこなわれていることについては、[梶沢2004, 26-27]を参照のこと。

ち戻り、自身のゴトン・ロヨン思想を総括したことは前章で見たとおりである。そして少なくともこれ以後の著作においては、クンチョロニングラットが新たにゴトン・ロヨン思想に関与することはなかった³⁴⁾。

謝 辞

筆者が所属する東京外国语大学の池端雪浦先生には、ゴトン・ロヨン思想の研究を進めることについての激励を、宮崎恒二先生には、クンチョロニングラットの思想的立場検討への示唆を、指導教員の根本敬先生には、本論考全体についての指摘を頂いた。また、資料入手では、インドネシア大学日本研究センターの高地薰氏とインドネシア国立図書館のH. Alimusa氏に協力頂き、英文要旨では、上智大学のBruce Hird教授に、文章関係では、東京大学大学院人文社会系研究科の小川有子氏、東京大学東洋文化研究所の研究協力員の荻原道子氏に協力頂いた。この場を借りて深く感謝の意を表したい。なお、本論考の文責は言うまでもなく、ひとえに筆者のみにあることを付言させていただきたい。

引 用 文 献

- Bowen, John. R. 1986 "On the Political Construction of Tradition: Gotong Royong in Indonesia." *Journal of Asian Studies*, Vol. XLV, No.3: 545-559.
- 沼沢英雄 2003 「教育文化省による地方文化記録プロジェクトにおけるゴトン・ロヨン調査報告に関する一考察—東ジャワの事例」『東京外大 東南アジア学』第8巻: 147-153.
- 2004 「「ゴトン・ロヨン」概念の誕生と変容—植民地期末期からスカルノ期まで」『アジア経済』Vol. 45, No.6: 2-29.
- 鏡味治也 2000 『政策文化の人類学』。世界思想社。
- 加納啓良 1990 「共同体の思想—ジャワ村落論の系譜」土屋健治編『東南アジアの思想』: 17-53. 弘文堂。
- 小林和夫 2004 「インドネシアにおける「伝統」の実践とボリティクス—新秩序体制下のゴトン・ロヨン（相互扶助）と都市住民組織RT/RWの夜警をめぐって」『社会学評論』55(2): 98-114.
- Kahin, G. M. 2003 *Nationalism and Revolution in Indonesia* [1952]. Ithaca : Cornell University.
- Kansil, C. S. T. 1984 *Pancasila dan Undang-Undang Dasar 1945* [パンチャシラと45年憲法]. Jakarta: Pradnya Paramita.
- Kluckhohn F. R. and Strodtbeck F. L. 1961 *Variations in Value Orientations*. New York: Row, Peterson and Company.
- Koentjaraningrat 1961 *Some Social-Anthropological Observations on Gotong-Royong Practices in Two Villages of Central Java*. Ithaca: Cornell University.
- , ed. 1964 *Masjarakat Desa di Indonesia Masa Ini* [現代インドネシアの村落社会]. Djakarta: Jajasan Badan Penerbit Fakultas Ekonomi Universitas Indonesia.
- , ed. 1967a *Villages in Indonesia*. Ithaca: Cornell University.
- 1967b *Beberapa Pokok Antropologi Sosial* [社会人類学の基本]. Djakarta : Dian Rakjat.
- 1969a *Arti Antropologi untuk Indonesia Masa Ini* [現代インドネシアにとっての人類学の意義]. Djakarta: LIPI.
- 1969b *Rintangan-rintangan Mental dalam Pembangunan Ekonomi di Indonesia* [インドネシアの経済開発における心性面の障害]. Djakarta: Bhratara.
- 1969c *Kerangka untuk Meneliti Faktor-faktor Sosial-Budaya dalam Pembangunan Ekonomi* [経済開発における社会文化要素の研究枠組み]. Djakarta : Bhratara.
- , ed. 1971 *Manusia dan Kebudayaan di Indonesia* [『インドネシアの諸民族と文化】加藤剛, 土屋健治, 白石隆訳. 1980. めこん]. Djakarta: Djambatan.
- 1974 *Kebudayaan, Mentalitet dan Pembangunan* [文化, 心性, 開発]. Jakarta: Gramedia.
- 1975 *Masyarakat Desa di Selatan Jakarta* [ジャカルタ南部の村落社会]. Jakarta: Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia.

34) 例えば、1988年発行の英字の学術誌 *Sojourn* には、クンチョロニングラットの「開発とインドネシア人の心性」という論考が掲載されているが、内容は69年刊行の『インドネシアの経済開発における心性面の障害』III章、IV章の英訳で、東南アジア研究所及びシンガポールナショナル大学の研究者の翻訳によるものである。また、1994年に法務省の主催でおこなわれた法意識の育成セミナーでの発表原稿において、ゴトン・ロヨンについてわずかに触れているが、クンチョロニングラットのゴトン・ロヨン思想に関する新たな内容はない [Koentjaraningrat 1994]。

- 1977a "Sistem Gotong Royong dan Jiwa Gotong Royong". *Berita Antropologi*, 9: 4-16 [「ゴトン・ロヨンシステムとゴトン・ロヨン精神」人類学報].
- 1977b "The System and Spirit of 'Gotong Royong'". *Prisma*, No6: 20-27 [「ゴトン・ロヨンのシステムと精神」プリスマ].
- 1982 *Masalah-masalah Pembangunan — Bunga Rampai Antropologi Terapan* [開発の諸問題—応用人類学シリーズ]. Jakarta : LP3ES.
- , ed. 1984a *Masyarakat Desa di Indonesia* [インドネシアの村落社会]. Jakarta: Lembaga Penerbit Fakultas Ekonomi Universitas Indonesia.
- 1984b *Kebudayaan Jawa* [ジャワの文化]. Jakarta: Balai Pustaka.
- 1985 *Javanese Culture*. Singapore: Oxford University Press.
- 1988 "The Indonesian Mentality and Development". *Sojourn*, No.2: 107-133.
- 1994 *Pembinaan Kesadaran dan Perilaku Hukum* [法に基づく意識と行動の育成]. Jakarta: Badan Pembinaan Hukum Nasional, Departemen Kehakiman.
- 1998 *Pengantar Antropologi II* [人類学入門 第2巻]. Jakarta: Rineka Cipta.
- Masinambow, E. K. M., ed. 1997 *Koentjaraningrat dan Antropologi di Indonesia* [クンチョロニングラットとインドネシアの人類学]. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.
- 増田 与 1979 「インドネシアの歴史と文化」増
田与・後藤乾一・村井吉敬共著『現代インド
ネシアの社会と文化』。現代アジア出版会。
- 宮本謙介 2003 『概説インドネシア経済史』。有
斐閣。
- 西村重夫 1990 「国民教育—パンチャシラ道德
教育への展開をめぐって」土屋健治編『東南
アジアの思想』: 234-254. 弘文堂。
- 小笠原健二 2005 「インドネシア社会における
強制労働慣行」『和光大学人間関係学部紀要』
第8号第1分冊: 49-68.
- Setiawan, B., eds. 1997 *Ensiklopedi Nasional
Indonesia*, 9 [インドネシア国民百科事典 第9
巻]。Jakarta : Delta Pamungkas.
- 白石 隆 1997 『スカルノとスハルト—偉大な
るインドネシアをめざして』。岩波書店。
- Sullivan, John 1992 *Local Government and Community
in Java: An Urban Case-Study*. Oxford, New
York: Oxford University Press.
- Tempo, ed. 1984 *Apa & Siapa Sejumlah Orang
Indonesia 1983-84* [1983年度インドネシア人
名録]. Jakarta: Grafiti Pers.
- 土屋健治 1991 「パンチャシラ」土屋健治・加藤
剛・深見純生編『インドネシアの辞典』: 356.
同朋舎出版。
- 1994 『インドネシア—思想の系譜』。
勁草書房。
- Yamin, Muhammad. 1959. *Naskah-Persiapan Undang-
Undang Dasar 1945. Djilid Pertama* [1945年憲法
草稿 第1巻]. Djakarta : Jajasan Prapantja.

Journal of Asian and African Studies

Published by the Research Institute for Languages and Cultures of Asia and Africa

The Research Institute for Languages and Cultures of Asia and Africa (ILCAA), an institution affiliated with the Tokyo University of Foreign Studies, has worked to implement and stimulate research on the languages, linguistics, history, cultural anthropology and ethnology of Asia and Africa since its foundation in 1964. It was the first Inter-University Institution to be designated in the area of Humanities and Social Sciences in Japan, and has been engaged in the computerization of data in Asian and African languages and cultures since the 1970s. This area of specialty has been strengthened further by the establishment of the Information Resources Center in 1997, the main purpose of which is to process information resources pertaining to the languages and cultures of Asia and Africa.

The *Journal of Asian and African Studies* welcome contributions of "Articles" and "Source Materials" in Japanese, English, or French. Articles present original work focusing on linguistic, cultural and/or historical studies related to Asia and Africa. Source Materials provide data to be shared with researchers in relevant fields, such as texts with transcription and translation, or word lists of a language that has been little described. All papers submitted for publication in the Journal are reviewed anonymously by at least two referees.

Guidelines for Authors

To submit a manuscript for consideration, send three hard copies and the computer file to the Editorial Committee (address below). Microsoft Word files (.doc), rich-text files (.rtf) are preferred formats. An Adobe Acrobat file (.pdf) may replace the hard copies. When special fonts or symbols are used in the manuscript, they should be listed on a separate sheet. Regardless of the category of the submission, the paper must be an original work of the author(s) should not have been previously published elsewhere and should not be simultaneously under consideration for another journal.

Manuscripts must be either printed out or typewritten on A4 size paper, single-sided with 22 mm margins. The body of the text must be in 12pt font and double-spaced. On the first page of the manuscript, only the title of the paper, the name(s) and the affiliation(s) of the author(s), and the category submitted (either "Article" or "Source Material") should be indicated. This information (apart from the title) should not appear elsewhere in the manuscript.

Any manuscript that does not follow the style of the Journal will be returned to the author. In particular, the following should be observed.

- a) The second page should start with the title, followed by an Abstract in English. (Do NOT include the name of the author here.)
- b) Following the Abstract, supply a table of contents and a list of five keywords in English.
- c) Acknowledgements should be in a footnote marked with ** immediately following the title. Footnotes should be numbered consecutively throughout the manuscript.
- d) References in the text should appear in the following form: Taylor 1976: 189–190.
Full references should be provided at the end of the text, following the style of the Journal.
- e) Tables, figures, and photographs should be attached on separate sheets, and the approximate position where they should appear must be indicated in the text. All the tables, figures and photographs must be numbered and have a title. A clear copy of each of the tables, figures and photographs suitable for printing should be submitted in addition to those sent as a part of the three required copies of the manuscript.
- f) Whenever a form or sentence of a language that is different from the one used for the text is cited, both word-to-word (or morpheme-to-morpheme) translation (or, 'gloss') and the translation should be provided. Examples are shown below.
 - (1) *nákorera* *ébaná*
Lam.working.for children
'I am working for the children.'
 - (2) *n-á-kor-er-a* *ébaná*
1SG.SUB-PRES.PROG-WORK-BEN-FIN children
'I am working for the children.'

When such forms and/or sentences are cited in the text, they should be in italics.

The author will be required to check the first proof, and the second (and later) proof(s) if the Editorial Committee considers it necessary. Apart from the corrections of typographical errors, no substantive changes will be allowed. It should be noted that it is considered to be a part of the agreement in publishing a work in the Journal that the Editorial Committee reserves the right to reproduce and transmit all the contributions published in the Journal by electronic and other means (such as on the Institute web site).

All communications regarding publication in the Journal, including submission of manuscripts and inquiries about previous issues, should be sent to:

The Editorial Committee

Journal of Asian and African Studies

Research Institute for Languages and Cultures of Asia and Africa

Tokyo University of Foreign Studies

3-11-1 Asahi-cho, Fuchu-shi, Tokyo 183-8534 Japan.

E-mail: edit-js@aa.tufs.ac.jp

執筆要領(2004年9月改訂)

- 原稿は、日本語・英語・フランス語のいずれかを使用すること。

2. 原稿は、「論文」または「資料」とする。「論文」は、執筆者自身による未発表の研究論文、「資料」は、研究・分析のための資料を研究者一般が利用できる形にして掲載するもので、言語テキスト、語彙資料、歴史資料など。原稿1枚目表紙には「論文」「資料」の別を明記する。

3. 原稿は、投稿段階でハードコピーおよびプリントアウトに用いた文書ファイルを提出することとし、前者を正本とする。特殊文字・記号を用いた原稿の場合には、その一覧表のプリントアウトを添える。なお、pdfファイルをもって、ハードコピーに代えることができる。

 - ハードコピー原稿はA4判とし、以下の形式で3部提出すること。
 - 天地左右とも余白22ミリ、日本語の場合は文字サイズ10.5ポイントにて、43字×40行、英語・フランス語の場合は、文字サイズ12ポイントを使用し、ダブル・スペースで入力すること。
 - 脚注・図版・写真などを割付けた原稿のはか、それぞれ巻末にまとめて添え、挿入箇所を本文中に記してもよい。また、鮮明な図版・写真原稿は1部とし、他の2部はコピーでよい。

4. 英語およびフランス語の原稿の場合、タイプライターによる投稿も認める。その場合、行間はダブルスペースとし、イタリック体の箇所には下線を施すこと。また、この場合にも、5.以下の規定に従うこと。

5. 原稿は、1枚目表紙に、「論文」「資料」の別のはか、表題、執筆者名、所属（日本語原稿の場合には、日本語・英語の両文）を記す。その他の箇所には、執筆者名および所属など筆者を特定できる情報を記載しないこと。

6. 2枚目以降は、論文または資料の本文とし、「論文」「資料」の別を記し、表題に統いて要旨、目次、本文と、ジャーナルの形式に従って執筆のこと。また、特に次の点に注意すること。

 - a. 要旨は、日本語・フランス語の論文および資料の場合には英語とすること。
 - b. 表題、要旨に続き、章、節などの大・中までの見出しを掲げ、目次として記すこと。
 - c. キーワードは日本語と英語それぞれ5語を附すこと。英語およびフランス語の場合には、英語5語のキーワードを附すこと。
 - d. 注は脚注とし、謝辞などはタイトル行に「*」として入れる。続けて1から始まる通し番号とすること。
 - e. 論文などに本文中で言及し、また引用する場合には次のような形で著者名、出版年、ページを記す。

Sapir 1925: 40-41.
今西 1972b: 25.

7. 参考文献は稿末に一覧としてまとめる。その場合、著者の姓のアルファベット順とし、同著者による同年の文献が複数あるものについては、タイトルのアルファベット順に2004a, 2004b.として区別すること。なお、見やすくするために文献を言語別に分けててもよい。この場合には、日本語文献については五十音順とする。文献の記載方法は次の通りとする。

 - a. 単行本【例】
Bloomfield, Leonard. 1933. *Language*. New York: Henry Holt & Co.
 - b. 雑誌【例】
前嶋信次 1966 「ティアカ考—文化交流史上から見た一薬品の伝播について」『史学』38 (4): 1-39.
 - c. 論文集掲載論文【例】
Polanyi, Karl. 1957. "The Economy as Instituted Process." *Trade and Market in the Early Empires* (K. Polanyi, C. W. Arensberg and H. W. Pearson, eds.), 243-270, Chicago: The Free Press.
 - d. 白鳥庫吉 1944. 「拂森問題の新解釈」『白鳥博士記念論文集』(東洋学報29(3・4)), 407-500, 東洋協会学術調査部。

*同一論文集中の論文を多数引用している場合、その論文集自体を単行本の扱いで見出しとして出し、各論文には次のような要領で論文集を示す方式を取ってよい。

Polanyi, Karl. 1957. "The Economy as Instituted Process." *Trade and Market in the Early Empires* (K. Polanyi et al. eds.), 243-270.

8. 本文以外の言語の引用には、必ず本文で用いた言語で訳をつける。また、言語学における例文の引用などについては、以下のように、語または形態素ごとに訳「グロス」をつけること。

 - (1) nákorerá ébaná
I.am.working.for children
'I am working for the children.'
 - (2) n-á-kor-er-a ébaná
1SG.SUB-PRES.PROG-WORK-BEN-FIN children
'I am working for the children.'
 - (3) n-á-kor-er-a ébaná
1 单主語-現在進行-働く-受益語尾 子供たち
'私は子供たちのために働いています。'

9. 校正は、初校を著者校正とし、資料などの性質上、必要と認められた場合には二校目以降も著者が行う。校正時の訂正は、誤植および字句の修正以外は認めない。

*当執筆要領は『アジア・アフリカ言語文化研究』第70号(2005年3月末〆・9月末刊行)より適用する。

*当執筆要領は『アジア・アフリカ言語文化研究』第70号(2005年3月末〆・9月末刊行)より適用する。

投 稿 規 定

1. 原稿の内容は、アジア・アフリカの言語文化研究に学術的に寄与しうるものとします。
2. 投稿された原稿は、レフェリー制度を通じて審査の上、当編集委員会が最終的な採否の決定をします。また採否にかかわらず、原則として原稿（フロッピー、CD、図表等を含む）は返却しません。
3. 投稿者の資格は、特に制限しません。
4. 原稿の分量は制限しません。
5. 投稿原稿は、他の学術誌に過去掲載されていないもの、投稿時点で他誌に投稿中でないものに限ります。
6. 〈特集〉枠を設けることができる。その枠は、研究ユニット、センター、共同研究プロジェクト、シンポジウムなど、AA研所員が行った研究成果の公表を、原則とする。
7. 〈特集〉の総原稿枚数は、400字詰め原稿用紙500枚、欧文はA-4ダブルスペースで150枚までを目安とする。この枚数の範囲内において個別論文の枚数については、特に制限を設けない。
8. 〈特集〉に寄せられた原稿の査読の手続きは、〈特集〉以外の論文と同じとする。論文一本につき、2名の査読を受けることとする。
9. 稿料の支払い、掲載料の徴収は行いません。なお、著者に抜刷を50部贈呈します。それ以外にも、あらかじめ注文があれば、実費で作成します。
10. 締切り期日は、9月30日（3月31日発行）及び3月31日（9月30日発行）とします。
11. 本誌に発表されたものを転載する場合は、あらかじめ当研究所編集委員会にご一報の上、出版物を一部ご寄贈ください。
12. 編集委員会は本誌に掲載された全ての原稿を電子化媒体によって複製、公開し、公衆に送信することができるものとします。
13. 連絡先：東京外国语大学
アジア・アフリカ言語文化研究所
編集委員会
〒183-8534 東京都府中市朝日町3-11-1
電話：042-330-5600
FAX：042-330-5610
編集事務室(直) 042-330-5617
URL：<http://www.aa.tufs.ac.jp>
E-mail：edit-js@aa.tufs.ac.jp

■編 集 後 記 ■

『アジア・アフリカ言語文化研究』71号編集委員会は国内外から合計24点（「論文」22点・「資料」2点）の投稿原稿を受理しました。各投稿原稿は少なくとも2名の査読者（所外の査読者を含む）による慎重な審査を実施いたしました。その結果、合計11点（「論文」9点、「資料」2点）が採択され、当誌に掲載されました。

アジア・アフリカ言語文化研究 71号

2006年3月31日印刷発行

編集・発行：東京外国语大学アジア・アフリカ言語文化研究所
〒183-8534 東京都府中市朝日町3-11-1
(電話 042-330-5600)

編集担当者：栗原浩英、吳人徳司、中谷英明、深澤秀夫（委員長）
(50音順)

表紙デザイン：杉浦康平、佐藤篤司、宮脇宗平

印 刷：中西印刷株式会社
〒602-8048 京都市上京区下立売小川東入