

台湾総督府領台初期の民情認識と「鄭成功」顕彰 ——「同化」と「旧慣保存」の関係性に対する考察として

吳 華 君

はじめに

日本で「国姓爺」として知られる鄭成功は、「日本の母」を持つ出自と、清国に抵抗し、台湾に拠った経歴ゆえ、一八世紀より、一貫して日本の歴史叙述の題材として用いられている。こうした鄭成功をめぐる人物像は、また、日本の台湾植民地支配を正当化するためのプロパガンダとして取り上げられていた。

筆者は、植民地台湾という「他者」との関わりの中で、日本によって発せられた共同体意識の統合の諸問題を、台湾総督府によって発行された鄭成功言説から検討することを課題としている。本稿は、それらの鄭成功像の分析として、予定している一連の考察の一部をなすものである。本稿で論じようとする県社開山神社の改称措置(以下「開山神社改称」とは、鄭成功を祭神とし、台湾総督府領台後に行われた鄭成功に対する最初の顕彰作業にあたる。この改称の措置について、本稿の課題は、総督府領台後の対日抗戦と、それに対する総督府の認識に即して、開山神社改称に期待された植民地台湾統治の意味を捉え直すことにある。以って、宗教政策に視点を据えた先行研究が、この改称を海外神社政策の一環とし、植民地統治現実の場に対する視線を欠如させた問題性を明確にしている。

また、開山神社改称に対する検討に加えて、本稿は更に一九〇三年に公学学校教育教材として採用された「鄭成功」を考察し、そこに託された

植民地教育の意味を併せ考える。そのことによって、総督府領台初期の鄭成功像の運用に対する戦略が、開山神社のみに着目した先行研究の不備について指摘し、総督府領台初期の鄭成功像が運用された意味の問題と、それらに見出される台湾統治方針としての「同化」と「旧慣保存」との関係性について論じていくものである。

一 先行研究の視点——「日本の母」へのとらわれ

開山神社改称の過程について、改称した翌一八九八年に発行された『台湾総督府民政事務成績提要』¹⁾を参考に概観したい。その記述によると、先ず一八九六年七月台南県知事磯貝静蔵によって、鄭成功の廟を「国幣社開台神社」にする建言が総督府へ上申された。建言を受け入れた総督府は、「国幣社」を「破格に付き」却下し、また「開台」の号を「開山」に改めて、「開山神社」とする案を同年一月一六日に拓殖務大臣に示した。翌九七年二月三日に、この改称案が許可され、同日鄭成功廟は「県社開山神社」として列格されるに至ったのである。

この改称過程及び趣意を記した公式文書の中では、磯貝静蔵が総督府に提出した建言書——「社号並社格之義ニ付上申」と、総督府が内務省拓殖大臣に出した「御稟申案」の二つが最も参考になる。これら史料を翻刻し、直接的な考察を加えたものとしては、菅浩二氏²⁾の論文がある。菅氏の論文は、上述した二通の公式文書に基づいて「国幣社案は本国政

府に蹴られたのではなく、総督府内部で既に取り下げられてゐた」とことと、その理由として「鄭成功は「我カ帝国ノ忠臣」ではないと判断されたからである」ことを明らかにしている。

しかし、開山神社改称に対する台湾総督府の思惑について、菅氏も、また先行研究と同様に「鄭成功の母系における日本人の血統」と、「鄭成功の「台湾開拓の祖」としての象徴性」の二点を基本視点とし、「鄭成功といふ明人に「大日本国風の余」を認め、それを強調すること、いわば日本の「国籍」を与へることが図られたのである」という見解を示した。これは、祭神鄭成功の「日本の母」から受け継いだ血縁を第一義的要素として見なし、そこに鄭成功廟が「神社」に昇格しえた最大の理由を求めた結果と言えよう。

「日本の母」の問題が、こうして開山神社改称をめぐる先行研究の見方を定めた理由の一つは、三〇年代後半以降の「皇民化」政策の強いインパクトにも関わっているだろう。それ以外には、鄭成功の血統に関連づけた台湾支配正統論、という同時期の日本国内に於ける世論のあり方が、論説の根拠として存在しているためである。

確かに、鄭成功の日本人の血統を以って、台湾領有を正当化するような世論のあり方は、日清戦争前後の日本国内で多く見られるものであった。例えば、石原道博⁽⁴⁾によつて整理された依田百川の「読め、読め、読め。世にも名高き国姓爺が、日本の気象をもつて、かの満清と戦ひし、大雄略をのせたる書ぞ。台湾をとるべし、いざとるべし。国姓爺が亡魂を慰むべし。日本の種子に芽を出させよ」といった調子で書き出した『国姓爺討清記』(一八九四年)や、「將軍(鄭成功)が終焉の地たる台湾は、其の生国大日本帝国の版図に帰し」と述べた丸山正彦の『台湾開創鄭成功』(一八九五年)が、著例としてよく引用されている。

それ以外にも、一八九五年『国民之友』に登載された「台湾島の歌」もその一例として、蔡錦堂氏⁽⁵⁾によつて挙げられた。それは「日本女子の血を受けし」の一節から、鄭成功の台湾抛有を「故國の回復」と見なす日本の台湾支配の正統性を説く論説として理解されている。

二 本國世論の視線と台湾統治現場との間

こうした「日本の母」に集中していく世論の強度を借りることによつて、植民地台湾に於ける開山神社改称に対する発想は、即ち「日本の母」という鄭成功の持つ血統要素からくるものとして論じられてきたのである。しかし、この種の世論は、新領土台湾に対する統治言説として見るより、寧ろ日清戦争という契機の中でまさに伸張しようとする大日本帝国の、内外に向かつていく「國威の誇り」として見るべきであるように思われる。そうした侵略的思想と化していく「誇り」を、鄭成功の「日本人」の要素から正当化させようとする機能が大きい。

例えば、小森陽一・内藤千珠子の両氏によつて取り上げられた三宅恒徳の次のような言葉が、こうした世論の論理を読み取るためのよい題材である⁽⁶⁾。「台湾の歴史は鄭成功の歴史なり、其の事績を伝へて大いに成功の切を世界に伝へ、并せて日本の光を顕はさん」と。これは、三宅が「米國新聞記者デヒットソン」に台湾の歴史を授けた際の言葉であるが、鄭成功の伝説は、この際は「日本の母」から受け継いだ鄭成功を「日本人」とした前提で、「日本の光」を世界に向けて顕わす材料に他ならなかった。

こうした鄭成功をめぐる言説が「台湾に対する植民地的身振り」を正統化し、正当化する絶好の口実として機能することとなる」と、小森・内藤の両氏が見解を示したのは、三宅が、また軍司令部に対して、「台湾全土の民をして其の關帝を祀るものを移して鄭成功を祀らしめん、是れ台湾の民心に投じ、兼ねて我が台民と親しむの一策たらん」と主張したことによつてである。

確かに、「台湾の民心に投じ、兼ねて我が台民と親しむ」と述べた三宅の言葉には、新領土台湾に対する統治言説として、鄭成功伝説に期待される役割に対する視線が据えられていたと言える。しかし、三宅の言説を含めて、こうした「日本の母」を第一義的要素とするような鄭成功伝説のあり方を以つて、開山神社改称の背景と無条件に直結させることは、実は植民地政策が論じられる際の統治現実の問題を見逃してしまひ、

植民地の場に対する視線を欠いているといわざるをえない。

ここで注意すべき点は、例えば三宅のいう「台湾の民心に投じ、兼ねて我が台民と親しむ一策」として、台湾統治の現場に於いて期待される鄭成功物語の効用が、果たして「日本の母」という要素の提示によって成立しうると、植民地統治の現場では考えられたのか、という問題であるだろう。

一体、鄭成功の「日本の母」という血縁要素は開山神社改称に於いて、どのように、どれほど機能していたのか。この問題を、先ず台南県知事磯貝静蔵より総督府に提出した最初の建言書「社号並社格之義ニ付上申」に即して検証していこう。この上申書には、「先づ本島開化ノ元勳ニシテ」「特ニ忠烈ナル日本婦人ノ出ナル」とあり、確かに、鄭成功廟が「神社」に列格しえた理由として、「日本の母」が一つの重要な要素として挙げられていた。この台南県知事の建言に基づいて、開山神社の改称措置を考えた場合、先行研究の指摘は妥当と言える。

しかし、「國幣社案」をはじめとする改称案が、結局総督府によって却下されたことは、ここで注意すべき点である。即ち、台南県知事磯貝による改称案は、総督府から拓殖務大臣に進達された「稟申書」に至ると大きな変化がみられる。「稟申書」は、鄭成功を「所謂明廷ノ忠臣ナルモ未タ以テ我カ帝国ノ忠臣ト謂フヲ得ス」と指摘し、更に「且又其母帝国ノ臣民田川氏ニ出ツト云フト雖トモ是唯タ多少ノ縁ヲ帝国ニ有スト謂ニ過キス」と断じているのである。この「稟申書」に於いて、「日本の母」という要素の機能は、上掲の上申書よりも、極めて消極的なものであった。

恐らく鄭成功廟を國幣社とする最初の建言が総督府によって却下されたのも、ここに最大の要因があったのである。つまり開山神社を県社に列格したのは、総督府の立場としては台南県知事の原案と異なり、母の血縁の要素よりも、先ず「夫成功カ万難ヲ排シテ明社ノ為ニ尽シタル忠節ト偉烈ハ本島民ノ永ク敬慕シテ止マサル」という箇所に重きを置いた結果である。日本国家神道神社設置の初歩とする意図はいささかも言

及されておらず、「日本人の血統」を以って、台湾支配の正統性を唱えようとする文脈もここにはなかった。「稟申書」が強調しているのは、祭神鄭成功の明朝に対する「忠節」であり、この「忠節ト偉烈」を顕彰することによって、「民心ノ帰嚮」と「治民ノ便」が期待できる、という事をここから読み取らなければならないだろう。

三 「旧政の恢復を夢想したる」——民主国抗戦に対する民情認識
開山神社改称によって、「忠節」のシンボルとされた鄭成功像を、台湾総督府領台初期の統治現場に置いてみると、どのような植民地台湾統治の意味が見出せるであろうか。この問題は、恐らく世論のあり方に帰して論ずるよりも、寧ろ領台後の対日抗戦、それに対する全面鎮圧が総督府財政に困窮をもたらした事など、統治現実の問題に背景を求める方が有効であるように思う。

いわゆる総督府領台後の対日抗戦は、下関条約締結直後に樹立した「台湾民主国」がその嚆矢であるとされている。既に多くの研究が言及しているように、当時総督府の民主国殲滅軍事活動で犠牲となった台湾人は、総督府の報告によれば一万余人、実際に抵抗活動に関わった者はそれを上回るに達しない。同時期の台湾総人口が約二六〇万であることを考えれば、民主国に関わった住民の比率が極めて高いことが分る。

この民主国の成立は、「台民公議して、自立して民主之國を為す」との告示に基づいて、アジア最初の共和制國家を台湾の地で実現させたことと評価され、戦後台湾民族主義者が誇るものとなった。一方では、独立を宣言したと同時に、「民主國總統唐景崧が年号を「永清」とし、更に「恭奉正朔・運作屏藩」⁸⁾という電文を清朝廷に送ったことから、その独立の実態を否定する見解も示されているが、こうした両義的評価を持ちながらも、日本という異民族支配に対する抵抗として、台湾住民のアイデンティティの発露とする点では異論が出されていない。

しかし、民主国抗戦の中で台湾住民の共同的意識が存在していたとすれば、それは必ずしも戦後に語られてきた「日本」という異民族支配に

対するものではない。

例えば「本島の日本領有に帰する前後台北附近に行はれたる謡歌」(9)という資料があるが、そこには「日本人はスペイン人の如くならず」「彼の日本人の衣食をみるに台湾より劣っている」等の文言が見える。日本の台湾支配に対する住民の不安とは、支配者が「異民族」であるからでなく、オランダ人やスペイン人、そして台湾人に比べて衣食の面に於いて劣っているのではないか。こうした日本人に対する観察による要素が寧ろ大きい。従って、台湾住民の共同感情というものが対日抗戦に於いて存在していたとすれば、それは「日本人が台湾に来れば将来どんな惨境になるも測られず」という予測の中で生じてきたものにして、脅かされようとする生活旧態に対する不安からくるものであつたらう。

本来音声で伝誦されたこの「謡歌」が文字化され、総督府内部で広く知られるようになったのは、一九〇一年の『台湾慣習記事』に於いてである。しかし、そこに語られている民心の状況——ある日本人報道者の言葉を借りていえば、「新政を悦ばず」「窃に旧政の恢復を夢想したる」(10)——について、領台直後の総督府も正しく把握していた。当時の「土匪告示」によく見られた「清國主人」や「扶清帝・滅倭寇」のようなスロ—ガンは、「恭奉正朔・遷作屏藩」という台湾民主國の趣旨と相伴って、総督府の民情に対する観察に強いインパクトを与えたことに違いない。こうした「新政を悦ばず」「窃に旧政の恢復を夢想したる」という総督府の民情認識のあり方から、一八九七年に開山神社の祭神鄭成功が「明の忠臣」とされ、その「忠節」が台湾統治の現場に於いてシンボル化されていった理由の一つを、先ず読み取るべきであらう。

四 「秩序の本源」としての「寺廟」

他方、総督府領台の翌年に起きた「芝山巖事件」と、その直後に発せられた「寺廟等保存」(11)の諭示とは、開山神社改称当時の台湾在来信仰に関する政策的背景として、重きを置く必要がある。

一八九六年元旦、当時日本に戻っていた学務部長伊沢修二を除く学務

部員六名と一名の軍夫が、抗日ゲリラとされる住民によって殺害されたことが「芝山巖事件」である。この事件の要因としては、上述の台湾民主國に始まる抗戦に対する評価と同様に、日本という異民族の支配に抵抗する台湾ナショナル・アイデンティティの発露に求められることが多く、とりわけ戦後台湾に於いてその傾向は強い。

しかし、事件後の一月一八日に出された「寺廟等保存」の総督諭示に於いて、本島在来の廟宮寺院等は「徳義の標準」と「秩序の本源」にして「治民保安」の上に於いては欠くべからざる故に、「一層保存に注意」せよとされている。このように台湾漢民族社会の「寺廟」に対する破壊を、芝山巖事件の原因の一つとして当時の総督府は認識していた。

芝山巖事件の現場である八芝蘭の地は、元来中国漳州(福建)移民の居住区域であり、その一角の芝山巖には開漳聖王の廟「惠慈宮」が建てられていた。その後ろにある「文昌祠」は、学問の神「文昌帝君」を祀り、清代から私塾として用いられていた。そこに、台湾総督府初代学務部長であった伊沢修二が学務部仮事務所と、日本語による台湾教育の嚆矢である芝山巖学堂を置いたことが、事件の起因であつたと推測される。

開漳聖王の廟は、陳元光という人物を祭神としたものである。唐代、將軍を務めた陳元光が、その在任中泉州と潮州の交界処に「漳州」一州を増設して大いに開墾したため、漳州住民が彼の功績を称え、「開漳聖王」として尊崇したと伝えられる(12)。芝山巖の「惠慈宮」は、大陸の本廟から分祀してきたものである。大陸からの移住民によって建てられた点では、本稿の主題である鄭成功廟は開漳聖王廟と変わらない。こうした廟祠は、当時学務部兼務として調査を命じられた伊能嘉矩(13)が指摘しているように、台湾漢民族社会に於いて必ずしも特殊な崇祀ではなかった。

また、総督府の調査(14)によれば、これらの廟祠の祭神と信仰者の間には、必ずしも血縁の繋がりや要さず、信仰者なるものも必ずしも血縁的関係で組成されたものではなかった。廟祠の信奉は、「家」「家の互助集団」を基礎単位として成り立っており、また、その経営は、基本的

には信仰境内の住民の「共有財産」として民間によって維持されていた。廟寺の「場」自体は、境内住民の、或いは信奉者の及ばない隣境との農作収穫物を交換する市場の拠点としても機能していた。そして、「開漳聖王」の廟の後ろに建てられた「文昌祠」のように、台湾在来信仰の場の多くは、また同時に儒教經典を中心とする官・私教育の機能をも兼ねていた¹⁵⁾。

一般的に、漢民族の社会に於いて同一の廟祠を祀ることは、それらの信仰者が同一の「境」である姿勢を示す手段であり、更には一つの経済・安全保護の互助集団となることを意味した。そのため芝山巖事件後に於いては、「徳義の標準」と「秩序の本源」とされ、「一層保存に注意」すべき必要があると考えられたのであろう。

芝山巖事件は、侵害された生活領域に対する台湾漢民族からの抵抗として、そこには生活の旧態を保ちたいという、新たに登場した支配者に対する要請が示されていた。事件後に発せられた「寺廟等保存」の方針とは、そうした台湾漢民族の要請に対する総督府からの応対であったと言える。こうした台湾漢民族の寺廟に対する「保存」の姿勢が、開山神社改称の時点でも変らなかつたことは、開山神社改称当時の在来信仰に対する総督府の政策背景として、見逃してはいけなない。

五 その前身「明延平郡王祠」との間

開山神社改称が執行されたのは、改称した方が台湾統治上により有効である、という「明の忠臣」としうる祭神鄭成功の持つ特殊性として理解できる。しかし、「寺廟等保存」の態勢下に置かれながらも、総督府が敢えて社改称を行ったのは、寧ろ改称を必要とする前身「明延平郡王祠」の特殊性が存在していたことに関わっていたと考える。

ここで先ず注意すべき点は、鄭成功廟に対する信仰は、伊能嘉矩¹⁶⁾が調査したように、総督府領台当時に於いては「開山廟」「開山王廟」「開台聖王廟」などの名称で、全島に数多く散在しており、必ずしも後の開山神社となつた一箇所に限るものではないことである。これらの鄭

成功廟に対して、総督府が当時台南県下にある「明延平郡王祠」に注目したのは何故なのか。この問題を、「明延平郡王祠」それ自体が持つ「意味」に視点を据えていくべきだと考えたのである。

台南に於ける鄭成功廟の創建は、鄭成功の死後、その軍民一族の何姓島民によって建てられた「開山廟」に由来すると言われる。「開山」の号というのは、山を開く、「開台」の号と同様に、新しい土地で礎を為す意味である。ところが、清光緒元（一八七五）年に於いて、この鄭成功廟は専祠「明延平郡王祠」として改築され、国家の祭祀の一つに列されたことよつて、その祭神鄭成功も、「忠節」の諡号と共に「明室遺臣」としての位置付けが清帝よりもたされるようになった。

この勅建措置については、当時清王朝が、阿片戦争・大平天国の乱、列強の侵略等におびやかされ、「人心は次第に清朝の力に疑いを抱き始めていた。清朝としては、そういう人民の畏敬心を再び掴みとろうとして、忠誠の士としての鄭成功に登場を願つたわけであらう¹⁷⁾と、その要因を清朝の内部支配的な要素に求めた見解が林世景氏によつて示されている。

他方、従来「化外の地」として「放置」された台湾に対する清朝の統治方針が明延平郡王祠の顕彰と共に、この時期から重視されるようになったことを鑑みれば、一八七四年沖繩を日本の領土として認めさせた「台湾征伐事件」に注目し、「其善後の釐革を籌るがために、大に島民敵愾の志気を鼓勵するの必要上、彼の嘗て鄭氏の一門及び將族が、固く節に仗り義を守り、明朝の復興を以て任と爲し、終始孤忠を仕ふる所に致し、史蹟は、採りて以て当今の龜鑑と成すべしとの起見に出でしに外ならず¹⁸⁾という伊能嘉矩の指摘も見逃すべきではない。

伊能の指摘を積極的に取り入れて考えれば、明延平郡王祠は、台湾征伐事件に現れた日本という「敵」に向けて、共に明の正統を引き継ぐという点から台湾と清朝廷との一体意識の生成を求めていたことが考えられる。また、林氏の観点に即していうと、日本に限らず、西洋列強も含めた外敵の中国侵略によつて、脅かされていた清国政権の權威を再び示

そうとしたものとなる。いずれにせよ、外敵から台湾と清国との一体性を明徴しようとするに、明延平郡王祠が顕彰された最大の目論見があったと言える。

この明延平郡王祠は、開山神社の前身にあたるが、鄭成功を「明の忠臣」として設定し、「共敵」に基づく同一感情の生成を図ろうとした、という言説の構造上に於いて両者は一致している。しかし、開山神社改称が行われたことによつて、そこで唱えられている公式的な意味は、当然ながら異なつていった。

開山神社は、鄭成功の抗清活動に日清戦争の同時代史的事件を照応させ、「共に清国を敵にした」という日本と台湾との歴史的共同体の運命を示していたものである。具体的には、明延平郡王祠が有する公式的意味——台湾と清国との共同体意識——を打破しようという点に、最大の役割が期待されていたと言えよう。

他方、民心収攬及び社会秩序の安定の面に関しては、祭神鄭成功の「明の忠臣」と「開山」という二重の「旧」を保たせながら、一層顕彰していくことによつて、開山神社改称が図られるものである。改称によつて、寧ろ「旧に依る」という、総督府の「文治」の支配像がそこで同時に示されたと考えられる。

六 「迷信」——民情に対する再認識

開山神社改称に始まった「明の忠臣」としての鄭成功像は、その後も「父王、敵ニコオサンシ、母王、敵ニカコマレテ自害シタユエ、成功ワ、大ソオ力オオトシマシタガ、ナオ明ノテンシニ、忠義ヲツクシテ、タビタビ戦争オシマシタ」として、一九〇三年に発行された台湾公学校教育の教材「鄭成功」(19)に採用されていた。

総督府という新たな支配者に対する台湾漢民族の感情帰趨は、こうして鄭成功の「抗清」を導き糸として、領台初期に固着されようとしていたことが見て取れるが、しかし、この公学校教育教材の「鄭成功」についての先行研究はほとんどない。

公学校教育教材としての「鄭成功」は、開山神社改称と同様、「明の忠臣」という点に特徴がある。しかし、それは、開山神社改称に対する戦略がそのまま再生産されたものとして見るのは適切ではない。特に、開山神社に対する記述であるが、教材の中では「今デモ台南ニ、鄭成功オマツタ廟ガアリマス」と記され、挿絵には清領時代の「明延平郡王祠」の図像が採用されている。つまり、開山神社の影が、この「鄭成功」では全くみられなかったことには、注意すべき点がある。この問題を、台湾総督府領台時期の鄭成功廟に対する戦略の変化として、以下に於いて論じていく。

一九〇三年に、「鄭成功」教材が採用された背景には、社会秩序がこの時点に至つても改善されていなかったことがある。それが、台湾総督府の民情に対する再認識の作業にも繋がつていった。具体的内容とは、即ち「手づから愛子を神壇の下に殺し、同志と其血を敵りて、渝らざるの誓盟を確くせし如き」(20)、民主国抗戦期に見られる「旧政の恢復を夢想したる」とは違つて、その後の動乱には、「迷信」を有するものと見なされたのである。

いわゆる台湾漢民族の「迷信」と動乱の関係性については、台湾旧慣調査会メンバーであつた伊能嘉矩が最も詳しく調査していた。彼の論文「迷信の勢力及び影響」(21)によれば、両者の関係性は、先ず「迷信」に騙される「愚民」と、「迷信」を手段として人々を煽惑する「悪者」の存在から成り立つ。そして「迷信」は、もとより漢民族の「先天の性」に由来するものとはいへ、台湾漢民族は、遥々この「重洋隔波の海島」に渡つてきたために、「開化の進度遅き」ゆえ、「迷信」の「深さを増す」のだと伊能は指摘している。

伊能はまた、「きつかけ」の違いによつて、「人為的要素」に基づくものと、「自然的要素」に基づくものの二種に分けて、台湾社会の動乱を観察していた(22)。ここで言われている「人為的要素」とは、主に政権の変動を指しており、台湾民主国抗戦の類がそれにあたる。そして、「自然的要素」とは、「山」「水」と「生物」の三つがもたらす兆し、即

ち「山岳の鳴動崩裂等」を「乱兆」とし、「河泉の湧枯、及び異常」を「変兆」とし、更に「奇異なる動物の出頭、及び草木の不時なる」を「凶兆」とするような、自然の変象を動乱のきつかけとするものである。

「自然的要素」を組み込んだ動乱が、総督府領台後に於いても存在していたことは、『台湾慣習記事』の報告する「神子と称する女匪」(23)の例から窺える。この事例は、「大風の火を煽げるは、正さしく天助に出でし証」と、自然の変象が主導者自らの神力性の証とされている。伊能の挙げた乱を起す口実、あるいは乱の前兆とされる清領時代の諸例と比べては、自然の変象が運用されている場面が異なっているが、自然の変象に対する人々の畏怖を利用した点に於いては変わらない。

勿論、動乱の中で見られた、いわゆる「自然」というのは、人為的作為によるものも決して少なくはない。人々が繰り返してそれに追従し、煽動されることは、漢民族の反乱モラルを示している。それが、また、「自然」(神意に託すこと含む)そのものに絡んでいられるからこそ、かかる反乱の予測も予防もできない不安定要素となるのであり、統治者は政権的変動の機に乗じた「人為的要素」によるもの以上に、強い危機感を覚えたであろうことも容易に想像できる。

七 「良民」と「土匪」の糾合した治匪難

こうして「迷信」に対する認識によつて、民主国抗戦以後の動乱は、質上に於いて区別されていたが、しかし、新しい支配者の登場がもたらした「旧」の変動に対する不安、という内的動機に於いては、両者の間にはそれほど違いはなかったように思う。敢えて言えば、「民主国」や「独立」という建前的な口実が総督府の全面的な掃蕩のもとで消えてしまったことによつて、その後の乱の「本質」が一層露骨に浮上したのである。中には乱の勢いに乗じて不当に利益を得ようとするものも、当時「土匪告示」の内容に窺えるように少なくはなかった。

いわゆる「土匪告示」とは、主として匪徒自らの行動を正当化するために、殆どの場合は民衆の「協力」を得ようとする趣意を伴う。『台湾

慣習記事』に収められた「土匪告示集」(24)を整理すると、一八九七年より一九〇一年の告示の内容は、凡そ二つの種類に分けることができる。一つは「扶清帝」を主旨として、告示の年号に清の「光緒」を掲げるものであり、もう一つは、自ら「王」や「総理」「總統」を名乗り、「扶清帝」の主旨もなければ、告示には「光緒」の年号も掲げないものである。特に、後者は、主導者自らが「総理」や「總統軍務大帥」などと名乗ることから、清国の継承を主旨にしたものに比べて、その「匪乱」としての性質が一層明確であり、民衆の経済的協力を得ようとする目的も露骨であった。

これらの乱の中には、「迷信」の勢いを借りる傾向が見られない場合もあるが、「迷信」に騙される「愚民」、そして「迷信」を手段にして人々を煽惑した「悪者」という役割分担は、ここでは土匪の脅威を懼れる「良民」と、集団の脅威を以つて人々の「協力」を得ようとする「土匪」の形に読み替えることができる。だが、ここで注意せねばならないのは、あらゆる乱の「場」に於ける「良民」と「土匪」との両者の実質的關係は、必ずしも厳密に区別できるものではないことである。多くの場合、「良民」であった者は単なる「良民」に止まらず、「土匪」を兼ねる性格を持つていた。

旧慣調査会に於ける「土匪問答」(25)の記録によれば、乱の「場」に於ける役分配が曖昧であることは、先ず乱は「歳暮」「節季の物入り」に至る時に特に多く、「良民」と「土匪」を見分ける境界線が曖昧になりがちなものもこの時期であることが分る。そして、「良民」が「土匪」になる道に於いて「別段の手續は要せず」とされるので、乱が広がっていくことは容易なことである。だからこそ善導する策を講ずることは甚だ難しく、「島中全く其の跡を絶たしむるが如き良策は殆ど之れあるまじ」と思われ、悉く殲滅することが次第に上策とされてくる。

しかし、既に治匪のために多くの経費を費やしていた総督府には、それを徹底する余裕はなかった。一八九八年に始まる第四代総督児玉源太郎・民政長官後藤新平コンビの時代になると、総督府の治匪事業が次第

に「帰順招撫」の姿勢に転じたのも、こうした財政難と治匪急務の状況下で練り出された折衷対策として理解できよう。だが、この方策も所期の効果を得たわけではなかった。「土匪問答」には次のようにある。

問 帰順者にして再び土匪に入ることありや

答 之れあり、帰順の制を設けられて以来却て土匪は横着を極む、帰順の証票を有しながら再び土匪となる者少ならず

もとより帰順した「土匪」を区別するために発せられた「帰順証票」なるものが、結局却って「土匪」の護身符となり、警察の目を盗みつつ再び「土匪」を働くには極めて便利な存在になっていたのである。

八 「新領土ノ国民トシテ」の「愛国心」の教材方案

こうして、武力鎮圧にせよ、帰順招撫策にせよ、いずれも十分な効果が得られなかった情況で、総督府の治匪策も次第に教育への期待を強めていった。「真二本島人ハ迷信ノ塊ト称スルモ敢テ誣言ニ非ザルベシ」「サレバ且下本島ニ於ケル急務トシテ彼等ノ迷信ヲ根底ヨリ抜キ去ラザルベカラズ」⁽²⁶⁾といった主張が、一九〇一年の台湾教育会で現れた。一九〇三年に発行された「鄭成功」教材は、即ちこうした統治課題を背景に、台湾総督府によって編纂された公学校教育用書の第一号——『台湾教科用書国民読本』(全一二冊一九〇一—〇三)——に登場したものである。これは、開山神社に次いで、総督府が提供した台湾統治のための鄭成功像に他ならなかった。

この台湾公学校教育教材としての「鄭成功」については、教材発行前の一九〇一年、公学校教諭であった高岡武明が台湾教育会に提出した「公学校ノ修身科ニ就キテ」⁽²⁷⁾の教材方案を検討すべきであろう。彼は、「台湾人ハ明ノ遺臣ナル事並ニ鄭成功ノ業ヲ賞讃シ常ニ(台湾人に)尊敬セシム」ることによって、「彼等(台湾人)ノ祖先ハ清朝ノ臣民ニ非ザル事」を鼓吹すれば、「服従」の念を「惹起セシムルコト左程困難ニ非ザルベシ」と主張し、その教材としての役割に期待を表明していた。

高岡は、当時「國語に精通」することを公学校教育の第一義的主旨と

していた趨勢に対して、「國語ハ外部ヨリ同化ヲ助ケ修身科ハ内部即チ精神ヨリ同化ニ努ム、故ニ両者ハ恰モ車ノ両輪ノ如ク両々相伴テ進マザルベカラズ」と、「德育」の台湾教育に於ける重要性を唱えていた現地教育者の一員である。彼の修身科重視の教育理念は、「外面ニ我民族ノ風ヲ装ヒ我國語ヲ喋々スル」に止まらず、「内部即チ精神ヨリ同化」を図っている点で、鄭成功教材の採用に図られた「服従」も、その精神的同化、即ち「愛国心ノ養成」の德育プランの一環として見る事ができる。

しかし、ここで注意すべき点は、高岡のいう「愛国心」とは、日本本国で説かれた「忠孝ノ一途」という「臣民」の道德義務としてでなく、「新領土ノ国民トシテ」の「道德的順良ナル人民ノ養成」として設定されていることである。

教育者ハ内地同様義勇公ノ国家的忠良ノ人民ヲ作ルヲ以テ理想トスベキモ、現今直ニ一旦緩急アレバ義勇公ニ奉ズベシト教フルモ斯ノ如キ道念ハ偶像ニ向テ祈禱スルト同様、未ダ以テ望ミ得ベカラザラム。

このような見解から、いわゆる「新領土ノ国民」としての「愛国心」と、「臣民」としての「愛国心」との違いとは、前者は「人類及国家ノ生存ヲ全ウスルタメニ最モ要用ナルモノ」として、具体的には「生産」「労働」「服従」が挙げられているに対して、後者の場合は「義勇奉公」の「忠良ノ人民」を作ることと理想とする点で区別されている。

こうした「新領土ノ国民」と「臣民」との区別に即して、公学校教育教材としての「鄭成功」の「忠義」の言葉を検討すると、「父ワ、敵ニコオサンシ、母ワ、敵ニコマレテ自害シタ……ナオ明ノテンシニ、忠義ヲツクシテ」とあるように、鄭成功の「忠義」は、ここでも一貫して明の天子に向けられていることが分る。しかし、この「忠義」は、また清の軍を攻める中に「父ワ、敵ニコオサンシ、母ワ、敵ニコマレテ自害シタ」ことを背景として強調され、清という「敵」に対しているために、評価されたものとして読み解く必要がある。

一九〇三年の「鄭成功」教材に説かれている「忠義」とは、開山神社改称の論理と同様に、台湾統治という現実に作用する旧主の清国に対する敵愾心の喚起を目的としているが、ただしそうした明の天子に対する「忠義」は、いま台湾総督府に対する「服従」の念として同質化されていることが、開山神社からの変化として一層注意すべき点である。

つまり、台湾徳育に於いて唱えられた鄭成功の「忠義」の概念と、そこから導かれてくる総督府に対する「服従」の念とは、台湾漢民族の信仰対象である鄭成功の抗清活動を媒体に、「清に從わぬ」ことから「共に清と戦った」日本の台湾支配に「抵抗しない」ことに置き換えられることよって生まれるのである。それは、支配者に対する全面的な服従という「忠義」とは、本質的に異なっている。

こうした鄭成功の抗清活動に立脚した「愛国心」の徳育プランには、台湾漢民族の旧国の清に対する「叛逆」と、総督府に対する「服従」という二重構造が並行していた。恐らく一九〇三年の鄭成功教材に「開山神社」が採用されていかなかった理由には、祭神鄭成功の「忠義」が内包する「叛逆」という国民道徳上の危険性に対する配慮があつただろう。こうした二面性を持つ「忠義」の概念が台湾徳育によって採用されたことは、植民地台湾と日本本国との異なつた国民統合に於ける課題の特殊性として、一層注意深く辿られるべき問題と言えよう。

九 台湾徳育に於ける「儒教」の応用

他方、明延平郡王祠の挿絵がここで再び採用されていることについてであるが、この問題を先ず高岡武明の「宗教（儒教）ヲ応用シ教育ヲ施」する台湾徳育方案から説明しよう。当時日本国内に於いても論議された「教育就中国国民教育ニ於テ宗教科ヲ加フル事ノ可否」の問題について、高岡はこう考えていた。「吾人ハ思フ。本島ノ如キ迷信深キ地方ニ於テハ……善良ナル宗教ヲ応用シ教育ヲ施セバ其効果一層大ナランコトヲ」。つまり、国家の道徳を求めらば、「被占領土人民ノ長短ヲ知悉シ」「情ノ嚮ク所ヲ察シテ巧ミニ之ヲ応用セザル可カラズ」。そして、

最も有効である手段・方法として、「彼等ノ最多数ヲ尊崇畏敬セル儒教」を応用すべきことを主張したのである。

こうした「新領土ノ国民トシテ」の台湾徳育方案を策定する際に、高岡武明が前提として持っていたのは、当然に「教育勅語」の趣旨の適用問題にあつたが、高岡はその適用の問題について次のように述べている。

我國ハ古來万世一系ノ君主ヲ奉戴シ系統ヲ尊重シ神聖ニシテ汚スベカラザルモノトセリ。然ルニ彼ハ堯舜ヲ以テ模範トシ徳ノ大ナルモノヲ以テ天下ニ君臨スベキモノトセリ。之（教育勅語）ヲ以テ直ニ本島ニ適用スル事ヲ得ルヤ否、風俗習慣ノ異ナルアリ、以テ直ニ其全部ヲ新領土ニ適用スベカラザルノミナラズ、内地ニ於テハ如何ニ善美ナル教材ナリトモ本島ニ於テ一定ノ倫理主義ニ合ハザルモノハ断々乎トシテ排斥セザルベカラズ。（傍点高岡）

つまり、君主に対する認識の違いによつて、「教育勅語」の適用が台湾教育に於いては「偶像ニ向テ祈禱スルト同様。未ダ以テ望ミ得ベカラザラム」と、高岡はいうのである。これは、本国の事情とは異なるという植民地に対する認識のもとで、植民地に於ける教化統合理念を再編成せねばならない、という現地教育関係者の感想であつたと言えよう。

こうした教育勅語を台湾教育に適用すべきでないという高岡の主張は、既に駒込武氏⁽²⁸⁾が指摘しているように、台湾教育会の内部では必ずしも特殊な見解ではなかつた。それらの諸論説は、一見にして教育勅語の精神が植民地現地の要素と如何なる意味で矛盾し、相克しているのかの問題を説いているように受け止められるが、君民同祖のような民族団体や万世一系の国体といった概念を、全く基層に持たない台湾に於ける教育勅語の信憑性・權威性こそが、中心的な問題とされていたと考える。

高岡の論説によつて明らかにできるのは、台湾教育でのいわゆる「儒教」の運用とは、儒教經典に記された道徳規律を教育すること、そのものではない。儒教が台湾徳育の一環として、高岡によつて注目されたのは、二つの理由がある。一つは台湾漢民族の儒教に対する「金科玉条」

的信奉心であり、もう一つは、元來儒教經典に基づく教育法の弊害であると思われた「尊師ノ風」という慣習性であった。いずれも台湾漢民族社会に於ける儒教の信憑性・權威性そのものに注目したものであると言える。

こうした高岡の論説が同時期の同化論者によって受け入れられる基盤があったとすれば、恐らく「之（儒教）ガ運用ハ校内ニ於ケルヨリモ寧ろ校外ニ在リ」と、校外教育に於いて儒教運用の場面が置かれたことにある。この校外教育としての設定は「彼ハ堯舜ヲ以テ模範トシ徳ノ大ナルモノヲ以テ天下ニ君臨スベキモノトセリ」という儒教教義に対する高岡の認識からくる配慮であつただろうが、つまり、儒教の「校内」とりわけ公学校教科書に於ける運用が、直ちに万世一系の天皇の概念を脅かすものとなると思なされたことに関係するであろう。これは、教育勅語を適用しない前提に置き、「儒教」を以って「我國民トシテ必要ナル性格」という支配側の要求する道德義務の信憑性・權威性を補おうとする台湾德育方案として理解できる。

十 旧慣としての「明延平郡王祠」の再運用

高岡のいう儒教の運用されるべき「校外」とは、「孔孟ノ廟」¹¹「文廟」を指している。即ち「孔孟ノ廟ヲ清潔ニシ神聖ナラシメ」、「之ガ祭典ニ際シテハ参列シ彼等ノ談議ニ干渉シ」、「熱心ヲ以テ之ヲ尊敬」せしめよということの意味し、総じて社会に対する統制と監視を込めた「地方人心ヲ収攬スル」ところに、具体的な方略の方便が考えられていた。また、教化の実践に於いては「時々父兄ヲ集メ講善會」を組織し、「孔孟ノ格言ヲ引イテ」、台湾人の「向学心ヲ喚發」し、更に「人道ノ重ズベキ事ヲ諭示」し、「仁ヲ盾トシテ」「同情心ヲ喚起」することが提唱された。これらが、「利己主義ヲ滅殺」し、「悪弊ヲ指摘」することによつて、「公德ヲ養成」し、更には「社会風紀ヲ嚴肅」するなどの成果が期待できると高岡は主張したのである。

こうした儒教の校外に於ける運用は、台湾社会に於ける儒教の信憑性

・權威性という「旧」を保存・強調することによつて、総督府の要求する道德義務に対する「向学心」を喚起し、同時に社会統制と人心収攬の実を挙げる、という一石二鳥の方案でもあつたと言えらる。その台湾教育としての方案は、確かに高岡のような総督府の現地教育関係者によつて提出されたものではあるが、しかし、儒教を文廟に於いて扱うのは、清朝が中国支配の後にも見られた政策的旧慣に属する。

総督府の旧慣調査によれば、清領時期の台湾府儒学である「全台首学」とも称される「台南府儒学」と、安平県管内の官学である「安平県儒学」とは、その区域の鄭成功廟を発足の地としていた²⁹。特に「台南府儒学」は、後の明延平郡王祠の信仰区域に当たり、清光緒元（一八七五）年一月に国の祭祀に列せられて以来、明延平郡王祠は「文廟」として扱われるようになったという記録も見られた³⁰。

総督府領台後も、明延平郡王祠を「文廟」として扱おうとしたことに政治的意図があつたことは、鄭成功教材発行の前年にあたる一九〇二年に、民政長官後藤新平が鄭成功廟に奉納した「延平郡王真筆」とされる一軸の詩書によつて窺える。「礼楽衣冠第、文章孔孟家」と掲げるこの詩書は、平戸藩主松浦伯爵家に伝わる家宝といわれるが、その真偽はともあれ、それを持ち込んだ後藤新平の意図が重要であろう。

一八九八年初代民政長官として台湾に就任した後藤新平は、實質上武力鎮圧でありながらも、「一視同仁」といった文政的統治姿勢を建前に掲げた。彼は台湾に赴任した直後に、次のように台湾総督府の統治方針について訓示していた。「我帝國の本島に対する施政の方針は一視同仁平和を以て治めんとするにありて始終變ることなし」³¹。その「一視同仁」の言説は、鄭成功に対する顕彰と相伴つて、台湾漢民族の人心を収攬するところにあつたが、一方では、「文明国」としての「大日本帝國」の政治像を提示するものでもあつた。

既に多くの研究によつて示されているように、後藤新平の台湾統治方針は、風俗・慣習・人情などその土地に付着したあらゆる条件を科学的に分析し、それを踏まえた上での植民地政策であつた。更に後藤自身の

言葉借りて言えば、次のようになる。

政治の要といふものは、人の弱点にも補ひがある、之を穩かに言へば弱点を補ふのでありますけれども、併ながら弱点に投ずるのである⁽³²⁾。

後藤にとつては、いわゆる「人の弱点」とは、調査され、確認されるべきものである。彼のもとで展開された台湾旧慣調査会も、当会によつて実施された台湾の慣習の調査・整理も、こうした政治支配の目論見のもとで行われたものに他ならなかつた。そして、台湾総督府領台後に定められた「旧慣保存」の政略も同様に、植民地の「弱点を補ふ」「弱点に投ずる」といった政治的技術のもとで施行されたものとして、理解されるべきであろう。

後藤は更に一九〇三年の台湾教育会に於いて、次のような「無方針主義」の演説を行い、自らの植民地支配政策の方針を明らかにした。

変化ハ即ち進歩デアル。凡ソ社会ノ事物中ニ、非常ニ変ルモノハ何カト問ヘバ、新領土植民地ノ方針デアルト云フモ過言デアルマイ。又同化ト云ヘバ、意義一定範圍分明方法不動ノ様ニ心得居ル人モアルケレドモ、同化ニハ色々ノ種類ガアル⁽³³⁾。

この「無方針主義」は、従来植民地初期政策の「試行錯誤」として捉えられる傾向にあつたが、鄭成功に対する改編作業を通してみれば、寧ろ総督府領台初期からの植民地統治方針を反映していると言える。後藤新平にとつて、「旧慣保存」とは「同化」の手段だからこそ、時期々々に要請される現地・現実の統治課題に依じていかねがならないものであつた。こうした植民地支配方針のもとに於いては、明延平郡王祠という「旧」が一八九七年の開山神社の改称を経て、再び一九〇三年の公学校教材の中で採用されたことも、さほど矛盾に満ちた政略ではないと言えよう。

おわりに

本稿で考察した「鄭成功」は、台湾漢民族に尊崇され、且つ日本にも馴染みがある、という二重の便利性を持つために、台湾総督府にとつて

最も発見しやすい「旧慣」であつた。その「日本の母」という血縁的要素は、日本の台湾領有を自己正当化するためには、確かに有効な材料ではあつた。しかし、台湾統治の現場に於いては、寧ろ鄭成功の「抗清」が、日本の台湾支配に至つた歴史的因縁を説明する論理として、最大限に運用されていったことは、本稿が明らかにしたところである。

こうした鄭成功をめぐる戦略が「敵を共にする」という歴史的共同性を示すことに基づいて、植民地台湾と日本との感情の同一性、いわば「われわれ」の意識の生成を求めようとするものであつた。その意味で、総督府の台湾漢民族に対する「同化」の願望は、最初から存在していたものとして理解することができる。但し、この場合の「同化」は、鄭成功が持つ日本人としての血統的要素に重きを置いて、それにより導き出された「日本（人）化」という「同化」の概念とは異なるものとして、読み解く必要がある。

鄭成功に対する顕彰作業を考えると、台湾領有初期に於ける総督府は、「大日本帝國」という新しい支配者の異なる性質を植民地に導入することについて、必ずしも積極的ではなかつたように見える。寧ろ、社会秩序の安定を図る中で、植民地台湾現地との相克をできる限り避けながら、あらゆる統治政策が「旧慣保存」の方針に基づいていたと言える。そこでは、「旧」により「を標榜する台湾総督府の「一視同仁」の政治像を示し、「仁政」への民心の帰趨も、同時に図られていたと推測することができる⁽³⁴⁾。

この「旧慣保存」という政策方針の提示は、「皇民化」に直結するよゆうな「同化」の概念と植民地支配の暴力性を否定しようとする植民地支配正当論者によつて歓迎されるかもしれない。植民地のあらゆる自主性・主体性を徹底的に抑圧する理念から発想・実践された「同化」は、植民地と本国との「平等化」に読み換えられかねない図式を持ちあわせている。そして、植民地の現地的要素に対する視線として、「旧慣保存」という考えは、本国と植民地との「差別化」を前提にしながらも、植民地の自主性・主体性を尊重する、という支配の「平等化」に読み換えら

れかねないのである。

しかし、「平等化」か「差別化」か、という政策の問題に先立って、植民地支配という侵略の事実を批判的に捉えていくことに、論説の前提を置かねばならない。そして、いわゆる「旧慣保存」というのは、台湾人の「長短ヲ知悉シ情ノ縹々所ヲ察シテ巧ミニ之ヲ応用」⁽³⁵⁾する。また、「歴史風俗習慣性質時勢境遇等を参考して」、「彼等の同情を引くに適當なる材料と方法とに依り」、「不知不識の裡に吾人の要求する道徳を教授」⁽³⁶⁾する。とりわけ、植民地現地の要素を「利用」「応用」して、「不知不識」のうちに「同化」させる手段であり、植民地支配の暴力性を「一視同仁」の美辞に隠した、「同化」政策の一環として理解されるべき概念であると考える。

ただ、本稿で繰り返してきたように、植民地と本国との共同感情の生成を図る「同化」政策とは、何らかの既成のモノに基づいているというよりも、寧ろ時期々々の統治課題として認識・発見された「抵抗の力」の質的違いによって、絶えず変化していくものとして理解されるべきである。そして、その手段・方法としての「旧慣保存」に対する戦略も、たとえ持ち出された「旧慣」そのものが不変であったとしても、それが運用された範疇は決して不変的なものではなかった。

事実、開山神社も、公学校教材としての「鄭成功」も、絶えず変化していく統治課題の中で、鄭成功が持つ出自と経歴の解釈の多様性とも相俟って、その後も数次の改変が見られたのである。それぞれの「変化」と、戦略としての言説構造を解体していくことに、筆者の問題関心と課題が設定されている。

このように鄭成功像に対する考察は、五〇年にわたる日本の植民地統治を通して見るために、有効な方法と見なしうる。鄭成功言説を跡付けることは、「他者」との関わりの中で発せられた「われわれ」という、共同体意識が構築されていく過程を見つめるために、一つの思想的な理解への通路を提供していると言えよう。

註

- (1) 台湾総督府民政部文書課『台湾総督府民政事務提要』第二編、一八九八年、六二頁。
- (2) 菅浩二「台湾最初の神社御祭神とナシヨナリテイ——台南・旧開山神社（鄭成功廟）について」『国学院大学日本文化研究所紀要』第十八輯、二〇〇一年九月。他方、中文研究の中には、温国良氏の「日抛初期台南延平郡王祠「改号」与「列格」始末」（『台南文化』第四十七期）が参考になる。ここで引用する日本文書の内容は、菅氏によって翻刻されたものである。
- (3) 菅浩二、上掲。
- (4) 石原道博『国姓爺』吉川弘文館、一九六九年初版、ここで引用したのは一九九二年再版。
- (5) 蔡錦堂『日本帝国主義下台湾の宗教政策』、同成社、一九九四年。
- (6) 小森陽一・内藤千珠子「国姓爺合戦」と伝説の記憶』『間文化の言語態』東京大学出版会、二〇〇二年。
- (7) 原文漢文「台民公議、自立為民主之國」。全文は台湾慣習調査会「台湾民主国宝印の解附當時の情形」『台湾慣習記事』第五卷第三号（一九〇五年三月）一七頁。
- (8) 「唐景崧の電奏文」『台湾慣習記事』第一卷、一九〇一年。
- (9) 台湾慣習調査会「本島の日本領有に帰する前後台北附近に行はれたる謡歌」『台湾慣習記事』第一卷第七号、一九〇一年、七二頁。日本語訳文は上掲記事に掲げる訳文を参照・修正を加えたものである。
- (10) 記者の末員「治匪事宜」『台湾慣習記事』第五卷第十一号、一九〇五年。
- (11) 「寺廟等保存に関する樺山総督府の諭告」『詔勅、令旨、諭告、訓達類纂』(一)、台湾総督府編、成文出版社有限公司翻刻、一九九九年。
- (12) 「開闢漳州的第一功臣——開漳聖王」台湾開漳聖王公廟印刷贈閱。
- (13) 伊能嘉矩「鄭国姓の崇祀並に施琅の廟祀」『台湾文化志』(中卷) 刀

江書院、一九二八年、四一五頁。

(14) 山田孝使『原社開山神社沿革志』原社開山神社社務所、一九一五年。

(15) 伊能嘉矩「文学的守護神の一として文昌祠」『台湾慣習記事』第一号、一九〇一年。

(16) 伊能嘉矩「台湾漢人の廟といへる名詞」(『東京人類学雑誌』二九一九、一九一四年)、前掲「鄭国姓の崇祀並に施琅の廟祀」。

(17) 林世景「鄭成功に関する評価の再考」『國學院紀要』第二十七卷、一九八八年。

(18) 前掲、伊能嘉矩「鄭国姓の崇祀並に施琅の廟祀」。

(19) 「鄭成功」『台湾教科用書国民読本』卷十第十三課、一九〇三年初版。

鄭成功ハ、九州ノ平戸デ、生レタ人デアリマス。父ワ芝龍トイッテ、支那人デアリマシタガ、久シク我国エ来テイテ、田川ト云ウ人ノ娘ヲ妻ニシテ、福松ト七左衛門ト、二人ノ子ガデキマシタ。コノ福松ガ後ニ鄭成功トイウ、名高イ人ニ、ナッタノデアリマス。成功ワ七歳ノトキ、父ニツレラレテ、支那エユキマシタ。ソノ後支那ニ、明ト清トセンウガオコッタトキ、成功ワ、年ガワズカ二十二歳デアリマシタガ、明ノ天子ニシタガツテ清ノ軍オセメマシタ。ソノ中ニ、父ワ、敵ニコオサンシ、母ワ、敵ニカコマレテ自害シタユエ、成功ワ、大ソオカオオトシマシタガ、ナオ明ノテンシニ、忠義ヲツクシテ、タビタビ戦争オシマシタ。又、後ニワ、明ノケライオヒキツレテ、台湾エ来テジンミンオオサメ、ヘイシオヤシナツテ、清オセメルヨオイオシテイル中ニ、タマタマ病氣ニカカツテシニマシタ。今デモ台南ニ、鄭成功オマツツタ廟ガアリマス。台湾ノ人ワ、イロイロ、成功ノ恩オウケタカラ、ミナソケンケイシテオリマス。

(20) 前掲、記者の末頁。

(21) 伊能嘉矩「迷信の勢力及び影響」『台湾慣習記事』第一卷、一九〇一年。

(22) 伊能嘉矩「戦乱と自然の変象」『台湾慣習記事』第四卷、一九〇四

年。

(23) 「神子と称する女匪」『台湾慣習記事』第一卷第二号、一九〇二年。

(24) 「土匪告示集」『台湾慣習記事』第三卷第二号、一九〇三年。

(25) 「土匪問答」『台湾慣習記事』第一卷、一九〇一年。

(26) 高岡武明「公学校ノ修身科ニ就キテ」『台湾教育会雑誌』第四号、一九〇一年。

(27) 同右。

(28) 駒込武「第一章 台湾・一九〇〇年前後」『植民地帝国日本の文化統合』岩波書店、一九九六年。

(29) 安藤静「儒学書院及学租書院租の旧慣(南部台湾に於ける調査)(一)」『台湾慣習記事』第六卷第九号、一九〇六年。

(30) 前掲、山田孝使。

(31) 一八九八年の土匪掃順式上に於ける後藤新平の訓諭。台湾総督府編『詔勅、令旨、諭告、訓達類纂』(一)、成文出版社有限公司翻刻、一九九九年。

(32) 後藤新平「台湾談」(東邦協会に於ける演説の筆記)『台湾慣習記事』第五卷第二号、一九〇五年。

(33) 「後藤長官の訓示」(訓示演説筆記)『台湾教育会雑誌』第二十七号、一九〇三年。

(34) この点については、本稿で論じた鄭成功像とは別に、台湾総督府の自ら施政者としての政治像の表れとして、別稿を以って論じるつもりである。

(35) 前掲、高岡武明。

(36) 前田孟雄「公学校の修身科を如何にす可きか」『台湾教育会雑誌』第一号、一九〇一年。

(千葉大学大学院文学研究科修士課程)