リム・ブーンケンによる「近代的中国人」の創造

――「進歩」の時代における初期南洋華人ナショナリズム研究試論――

山本信人

一　問題の所在
二　リム・ブーンケン――その半生――
三　「近代的中国人」の形成へむけて
四　リム・ブーンケンの言説と「進歩」の時代
五　結びに代えて

一　問題の所在

一九二七年、上海商務印書館から『東洋哀史――社会心理をめぐる諸問題序説――』と題する小説が刊行された[Lim 1927][1]。著者のリム・ブーンケン（Lim Boon Keng，林文慶、一八六九年―一九五七年）は、シンガポール生まれ、当時アモイ大学学長であった。この小説が当時の読者に多大な影響を与えたとも思えないし、それに関する研究は管見のかぎり存在しない。ほとんど忘れ去られてしまっているといっても過言ではない。しかし、リム・ブーンケンは、

一八九八年に孔教会(Khong Kauw Hwe)を設立し、海峡植民地における儒教復興運動指導者としてしられていた。一九世紀末から生成、展開していた南洋華人ナショナリズムの中心に儒教復興運動が位置していたために、[2]実際はリム・ブーンケンは前期南洋華人ナショナリズムにおいて中心的役割をはたしていた。[3]

ところで、従来の前期南洋華人ナショナリズムをめぐる研究では、この儒教復興運動は清朝における康有為らの改革運動、あるいは海外での孫文の革命運動が南洋に拡大していった結果誕生し、それによって海峡華人のあいだに中華ナショナリズムが喚起され、この時期における華人コミュニティの変動をもたらした、とされている。リム・ブーンケンは、シンガポールにおけるこうしたナショナリズム運動の先駆者として位置づけられてきた。そして、この時期の運動の到達点として、一九一一年一〇月の辛亥革命が措定される。つまり、従来の研究では、南洋華人ナショナリズムがシンガポール、マラヤ、ジャワにおいて一八九〇年代末というほぼ同時期に成立し、辛亥革命へと収束していった点が重視されていた。清朝、改革運動、革命運動が南洋華人とその居住地域を経済的、政治的支持基盤とみなしていたという、南洋華人ナショナリズムの外発的契機がもっぱら強調されていたのである。[4]

しかし、こうした南洋華人ナショナリズム研究の視点に関してはいくつかの問題点が指摘できる。第一は、中国と華僑・華人との関係についてである。従来の議論の要点は、南洋華人運動の発生源、原動力はつねに中国にあり、その影響を受けて海峡植民地ひいては南洋に散在した華人コミュニティも変容した、という論理である。この議論は、中国(清朝)と在外華人とが歴史的に密接な関係性を保持していた、という前提がなければ成立しない。しかし、清朝は「華僑」を棄民とみなしていた点を勘案すると、[5]この前提そのものがいかに脆弱なものであるかは指摘するまでもない。シンガポールに清朝領事館が設置されたのは一八七七年のことであり、これ以降清朝としても当地の華人の保護ならびに華人による救国募金運動を活性化することを目論みはじめた。しかし、清朝による対華人政策の変更は一八九五年にならないと実施されない。[6]つまり、南洋華人と清朝との公式の関係がつねに存在していたために、中国

本土における改革運動の影響を受けて南洋華人ナショナリズムが発生した、と一方的にはいえないのである。

第二に、南洋華人ナショナリズムは「中国」との関係性において論じられるのみであり、それが植民地下におけるナショナリズムであった点、それゆえの限定性は看過されている。この問題は、南洋華人ナショナリズム研究のみに見られる点ではなく、植民地ナショナリズム研究一般に指摘できるものである。ここで植民地ナショナリズムとは、植民地ゆえに西洋の影響をさまざまな形で受けた結果誕生、展開した植民地住民の意識覚醒とその運動とする。すなわち、植民地下の地域で発生・展開したナショナリズムに関する研究では、その地域の土着の人びとないしは主要なエスニック集団による民族主義的運動、しかも反植民地主義的な思想と運動として語られることがほとんどである。(7) こうした従来の研究は、ある地域における複数のナショナリズムが存在する可能性を明確に否定していないにもかかわらず、ある植民地ではナショナリズムはひとつだけであるという根拠の薄弱な先入観に基づいて叙述をしている。そこには植民地ナショナリズムは西洋帝国主義への抵抗であり、民族自決を求める「正当な」ナショナリズムであるという研究者のもつ思い込みがある。(8) この当然の帰結として、その他の人びと集団が形成していたであろうエスニックな自己認識という側面は軽視あるいは無視されている。(9) つまり、反植民地主義ではないエスニックな自己認識の形成、思想や運動は、その表にはあらわれにくい政治性ゆえに正当な評価を与えられてこなかったのである。また、植民地ナショナリズムのもつ限定性に触れられることも少なかった。しかしながら、社会変動（近代化）の影響により、人びとは伝統的アイデンティティや秩序の喪失に対する不安を覚えたり、覚醒する。そのうち一部の知識人、エリートたちが運動の言説や文化的理想を形成し、その理想を具体的な政治的、経済的、社会的目標をたてて実践してゆく［Hutchison 1987: 2-6］。植民地という政治・社会的制度が住民の思考、行動様式に多大な影響を与えるならば、(10) 反植民地主義ではないが、植民地において生成・展開した南洋華人ナショナリズムを植民地ナショナリズムとして捉えることは可能である。

第三の問題は、海峡植民地住民の自己認識、アイデンティティについてである。従来の南洋華人ナショナリズム研究の最大の欠陥は、中国人、華僑、華人といった名称で呼ばれるようになる一群の人びとがもともと存在していたことを前提としている点にある。しかし、南洋華人ナショナリズムに関与するようになった人びとが当初から、あるいは生まれたときからみずからのことを中国人、華僑、華人などと認識していた保証はない。換言すると、従来の研究視点からは、海峡植民地における社会変動とそれによって形成されたであろう住民の認識の変化が見落とされてしまう。(11) 海峡植民地では、一八七〇年代以降、徐々に華人の意識覚醒がはじまっていた。たとえば、シンガポールにおける華人紙の歴史は、一八八一年に発行された『叻報』(*Lau Pau*, 一八八一年―一九三二年)からはじまる[Chen 1969]。時期的には、英国海峡植民地政庁が会党取締りを中心とする華人統治を問題視するようになったころと重なる。一八七七年には、政庁の権威を華人に認識させ、会党の秩序を政庁主導の法秩序のもとに組み込み、会党を政庁の華人統治の末端組織として利用する目的のために、華民護衛署(Chinese Protectorate)がシンガポールとペナンに設置された。(12) このような側面を視野にいれるならば、南洋華人ナショナリズムを理解するためには、植民地宗主国英国と清朝の華人政策変更、その結果生じた植民地の社会変動という三要素とその相互関係に眼をむける必要があることに気づくであろう。ある個人が自分を華人と認識することと他者がそう認識することとのあいだにはギャップが存在しており、そのギャップが何らかの作用によって縮小されていったと想定してみてはじめて、植民地における華人意識覚醒の過程が解明できるのである。

そこで、本稿の目的は、以上のような研究の欠陥を補うべく、初期南洋華人ナショナリズム理解の一方策として、リム・ブーンケンという「進歩的」知識人に焦点をあて、その苦悩、アイデンティティの変遷を分析することにある。(13) ある個人のアイデンティティは取り巻く環境、制度、文化などとの関係性において時をへるにしたがって変化するという視点から[Somers 1994]、それを可能にした初期南洋華人ナショナリズムの一側面を描写することになる。すなわ

ち、初期南洋華人ナショナリズムにおいてリム・ブーンケンのはたした役割を位置づけるために、本稿では、海峡植民地における華人の「現実」を考察するための方法として、植民地社会という制度的枠組みを描写しながら、リム・ブーンケンの言説、なかでもかれの英語論文、書籍に表われた言説を分析する。

こうしたアプローチを採用する理由に、リム・ブーンケンはシンガポールにおける南洋華人ナショナリズムの重要な担い手のひとりであったにもかかわらず、前期南洋華人ナショナリズムの到達点であった辛亥革命時にはシンガポールでのナショナリズム運動の表舞台から事実上姿を消していたことの解明が関連する。従来の議論では、シンガポールにおける華人運動におけるリーダーシップの移行、すなわち海峡生まれ・英語教育集団から移民・華語教育集団へリーダーシップが移ったことに、リム・ブーンケン後退の理由を求めていた[Yong 1992: 1–22, 47–96]。たしかに、儒教復興運動の創始者は、伝統的な知識人ではなく、リム・ブーンケンとソン・オンション(Song Ong Siong, 宋旺相、一八六九年—一九四一年)という英語教育を受けた青年キリスト者であった。しかし、海峡植民地における南洋華人ナショナリズムの中心としての儒教復興運動は、「若い世代の西欧化した華人」[Williams 1960: 55]ではなく、主として華語教育を受けた知識人、商人によって担われていた。つまり、英領マラヤの儒教復興運動におけるリム・ブーンケンの役割は例外的なものであったといえるのであり[Yen 1982: 401]、それゆえにこの議論は成り立たない。(14)

むしろ、リム・ブーンケンは海峡生まれ・英語教育集団と移民・華語教育集団の双方に関わるだけではなく、植民地政庁とも円滑な関係を築いていた。事実、かれは孔教会の中心的存在でありながら、一九〇〇年には海峡華人英国協会(Straits Chinese British Association, 以下SCBAと略記)を設立しその中心メンバーとなったが、のちにそこを追われ中国国民党シンガポール支部(以下KMT支部)への関与を深めた。換言すれば、リム・ブーンケンは、言語集団を核として並存していた華人コミュニティの全体像を鳥瞰することができただけではなく、植民地政庁にしてみれば、かれこそがシンガポールにおける華人コミュニティの代弁者であった。この点は、海峡・英語教育受益者ゆえに

もつことのできたかれの可能性を強調する従来の議論で再三強調されている。しかしながら、海峡植民地に居住する華人の英国ないし中国に対する政治的忠誠や各団体の一種の政治的なキャンペーンばかりに気をとられていると、リム・ブーンケンが複数の団体を渡り歩いた理由を見逃すだけでなく、リム・ブーンケンをはじめとしてかれらがみな植民地に住んでいたという事実を曖昧なものにしてしまう。かれらのうち誰ひとりとして、自分の生きているあいだに英植民地支配が終焉を迎えるなぞとは創造だにしなかった。むしろ、一九世紀末以降は植民地国家が形成され、確固たる法と秩序が海峡植民地に根をおろした。したがって、植民地という環境が住民の思考の枠組みを形成していた点は無視できないし、そのなかで意識覚醒を経験したと考えるのは自然であろう。そもそも後述のように、リム・ブーンケンは英国へ留学するまでは、シンガポール生まれではあるが、みずからを英国人として認識しており、「中国人」であるとは夢にも思っていなかった。また、海峡生まれ・英語教育集団と移民・華語教育集団のふたつに華人コミュニティをわけるという考え方自体がイギリス植民地主義の産物であり[15]、リム・ブーンケン自身は後天的にそうした二分法を学習したと考えられ、運動開始前後の時点では各種言語集団の集まりとして華人コミュニティを捉えていた可能性を否定することはできない。

こうした従来リム・ブーンケンの利点とされていた側面、すなわち植民地生まれで英語教育を受けた華人であるがゆえに、植民地政庁、海峡生まれ・英語教育集団、移民・華語教育集団という三者と関係を構築することができたという議論に疑問を投げかける必要もある。逆に、リム・ブーンケンは植民地生まれで英語教育を受けた華人ゆえに自身のアイデンティティを追及せざるをえなくなり、その結果として三者の微妙な関係のうえに立たざるをえなかったかれの脆弱性として捉えることも可能である。これはリム・ブーンケンの植民地的「現実」あるいは「想像された」現実[Anderson 1991]の理解ともつながる。要するに、エスニック集団の意識覚醒と政治化の問題ではなく、個人のアイデンティティのレベルに焦点を当てることによって、リム・ブーンケンの思想を時代に即して理解することがで

きるし、それゆえにかれの言説が抱えていた限定性、ひいては初期南洋華人ナショナリズムの一段面が描きだせる。[16]

二　リム・ブーンケン――その半生――

リム・ブーンケンは、一八六九年九月五日、福建省出身のLim Thean Geowの次男として、シンガポールに生まれた。[17] かれは、中等学校Government Cross Street Schoolから英語教育を受けるようになる。学業に秀でていたため、一八八七年の卒業時には、華人で初めて女王奨学金(Queen's Scholarship)を獲得した。この奨学金を活用して、リム・ブーンケンはエディンバラ大学で医学を修得する機会に恵まれた。一八九一年に学位を獲得し、ケンブリッジで一年間さらに学んだあと、一八九三年にシンガポールに帰郷し、開業医として仕事をはじめた。かれは医者として成功をおさめることになるが、これはたんにかれが医者として優れていたからだけではなく、その卓越した語学能力によるところも大であった。実際、リム・ブーンケンは福建語、マラヤ語、英語に加え、広東語、スワトー語、タミル語も話すことができた。つまり、かれはシンガポール住民である患者の言語のほぼすべてを操ることができたのである。

リム・ブーンケンは、当時のシンガポールにおける「近代的」「進歩的」華人のなかでも特異な位置を占めていた。かれは英植民地権力に対して忠誠を示していただけではなく、中国の政治、英領マラヤでの儒教復興運動をはじめとする華人ナショナリズムの先駆者的存在でもあったからである。リム・ブーンケンはスコットランド留学中にキリスト教の洗礼を受けていた[Yen 1976: 51]。一八九五年、二六歳のときには、英植民地権力からSeah Liang Seahに代わり、シンガポール立法評議会に任命された。また、「平和の正義」(a Justice of Peace)という組織にも奉仕していた。さらに、志願兵組合が設立されるとすぐに参加し、一九〇二年の戴冠式に出席し、植民地権力に対する忠誠を示した。

一九〇〇年にはSCBAの設立に関与し、その中心的存在となった。また、シンガポールにおける華人銀行の設立やマラヤの錫産業発展にも積極的にかかわり、シンガポール商工会議所の副会長にも選任される。シンガポールのキング・エドワード二世医学カレッジで講義を担当した経歴もある。一九一一年には、リム・ブーンケンは九ヵ月にわたるヨーロッパ視察旅行を行なった。ロンドンでは第一回世界人種会議(First Universal Races Congress)、ドレスデンでは衛生学会に出席し発表をした。また、ロンドンでは一時、中国公使館秘書もやった。一九一五年にはTan Jiak Kimが立法評議会を退いたのでその後任として、リム・ブーンケンは再度立法評議会委員に任命された。

さて、SCBAは、英国臣民である海峡華人の政治的特権を擁護し、その社会・教育事業促進を目的として、シンガポールとマラッカに設立された[Song 1923: 319-20]。実際、海峡華人は、帰化法令第八項により、一八六七年以降英国国籍を取得することが可能となっていた[Heng 1988: 35]。このSCBAの特長は、第一に、親英団体ではあったが、「人種」、コミュニティの枠を超えた共通のマラヤ・アイデンティティを形成することになる、マラヤで最初の政治組織であった。第二は、その政治的影響力についてである。規模的には非常に小さかったが、SCBAは植民地権力との特殊な関係のために、マラヤの政治において重要な役割を演じていた。華人コミュニティ内での影響力という点では、SCBAはエリート主導の組織であったために、大衆動員をはたしていたKMT支部に比してはるかに小さかった。しかしながら、植民地政庁にとっては、SCBAの声こそが華人コミュニティを代表したものであった。したがって、植民地社会内の政治という観点からは、SCBAが華人の利益を代表し、その中心的役割をはたしていたのである。第三は、SCBAのリーダーシップについてである。この政治的影響力は、主に優れた指導者たちの資質によるところが大きい。SCBAの指導者は、英語教育を受けた知的職業人、英国型思考様式に親しんでいる富裕な商人たちであった[Yong 1968: 264]。

しかし、SCBAは基本的にマラヤにおける中国ナショナリストの政治にはほとんど無関心であった。いわんやK

MT支部と政治的連携を図るなどとは考えられないことであった。つまり、SCBAの指導者のなかでは、リム・ブーンケンのように、中国志向の政治に関与することはきわめて例外的であったといえる。現にリム・ブーンケンが極端にKMT支部寄りの姿勢を見せはじめると、タン・チェンロック（Tan Cheng Lock）によりリム・ブーンケンはSCBAの要職から外されたのである［Heng 1988: 30］。

つぎに、リム・ブーンケンとKMT支部との関係についても触れておく必要があろう。それには、一八九六年のリム・ブーンケンの、Margaret Huangとの結婚が関連してくる。キリスト者である彼女の父親Huang Nai-shangは、かつて福建省知事を経験し、それ以来孫文の革命活動に参加するようになっていた。この結婚が契機となり、リム・ブーンケンは義父の影響を受けて孫文の革命思想にも親しむようになった。一九〇〇年には、反満革命運動支援の行動をとる。孫文、康有為双方の友人であった日本人、宮崎虎蔵が前二者の協力関係の促進を目的としシンガポールに康有為を訪れたさい、ある誤解のために宮崎は当局に逮捕される事件が発生した。このとき、リム・ブーンケンは宮崎釈放に尽力した。また、一九〇七年に、孫文の革命同盟会（Tung Meng Hui）シンガポール支部が設立されたさいにも、リム・ブーンケンは寸分おかずにこの組織に参加していた。

KMTの最初のシンガポール支部は、一九一二年一二月二三日に登録された。英政庁がKMT支部を合法化した理由は、第一に、KMT支部の前身である革命同盟会が植民地権力に一度たりとも反旗を翻さなかったためである。第二に、中国本土で革命が成功したいま、政党の地位は規制されるべきであるとの見解のためであった。第三の理由は、政党が登録されると、政庁はその政党に関する情報を獲得するのに有利であり、またそれゆえにその活動を規制するのもある程度容易になるからであった［Yong & McKenna 1981: 119］。また、草創期（一九一二―一四年）のKMT支部のリーダーシップについて重要な点は、八つあった部局すべてが中国生まれの会員によって占められていたが、党の主要な地位は英語教育を受けた海峡華人が独占したことである。リム・ブーンケンも議長のひとりに選出された。そ

の理由は、KMT支部と植民地政庁との調整役としての能力が高く評価されていたからである。植民地下という状況を考慮にいれると、政庁との良好な関係を維持することは組織の存命にかかわる重要な事項であった。換言すると、KMT支部にとってリム・ブーンケンの存在は必要不可欠であったのである。しかも、一九一一年一〇月の辛亥革命成功後、孫文の招聘に応じ、リム・ブーンケンは一九一二年初頭に設立された臨時共和国政府衛生省長官に任命された。その後、孫文が臨時大総統を辞任し、政府が北京へ移転したために、リム・ブーンケンはシンガポールへ戻り、医者の仕事と教育関連の活動を再開する。

ところで、この時期、リム・ブーンケンがとりわけ親交を深めていたイギリス人官僚は、ヤング(Sir Arthur Young)であった。[18] ヤングは、一九〇六年から一〇年にかけて海峡植民地の植民地秘書官を経て、一九一一年に連合州主任秘書官の職につき、一九年に連合州知事、高等弁務官であったアンダーソン(Sir John Anderson)にその職を譲渡して退官した。ヤングは非常な慎重派であり、最終決定をくだすまでに注意深い調査を実施することもしばしばであった。かれの統治方法は、一方で個人的な絆を築いて、それに基づき個人の行動を監視・規制するとともに、他方で組織・団体に対しても、一九一三年の団体法令の実施、一九年の日常語学校への監視強化などによって統制を強めるというものであった。しかしながら、かれの在任期間中は、基本的にはそれぞれのコミュニティにおける出来事に関しては非干渉の政策がとられていた。また、マラヤにおける華人ナショナリズムをヤングは政治的脅威としては受けとめていなかった。実際、リム・ブーンケンは、英国を支援する募金運動を華人コミュニティで積極的に展開した。これに加えて、国王と国家に対する忠誠を華人コミュニティにおいて喚起し、華人志願兵調達のために、海峡華人に向けて後援会をいくつも組織した。このような一九一四年からの第一次世界大戦中の華人の英国に対する忠誠と一九一六年の戦争税法案の受理に明確に示されているように、ヤングは華人コミュニティ指導者とはつねに良好な関係を維持していた。[19] それゆえ、リム・ブーンケンを筆頭とする海峡華人は「これまでで最高の知事」としてヤングを讃えたので

ある［Yong & McKenna 1984: 22］。

以上の略歴からも明白なように、リム・ブーンケンは植民地政庁、海峡生まれ・英語教育華人集団、移民・華語教育華人集団という、互いに相い容れない三勢力のバランスのうえで、儒教復興運動をはじめとする華人社会改革を推し量ろうとしていた。しかし、おそらくリム・ブーンケンにとってはこれらの三勢力は互いに相い容れないのではなく、互いに関連性を持っておりどれひとつとして欠かせることのできないものであった、といった方が実情に即しているのかもしれない。しかも、リム・ブーンケンはいかなる活動をしていようとも、つねに植民地政庁との良好な関係の維持に心掛けていた。時代は植民地国家形成にさしかかり、植民地自体の「近代化」と「発展」を求める「進歩」の時代となっていた。この時代潮流に、リム・ブーンケンは否応無しに適応せざるをえなくなったといえよう。

三　「近代的中国人」の形成へむけて

一八九七年以降、リム・ブーンケンはシンガポールおよび英領マラヤにおける華人改革派運動活性化の主導者的役割を担った。その運動の目的は、中国の伝統文化を「進歩」の時代に適合するように変革すること、それをとおしての海峡華人の近代化にあった。つまり、「近代的中国人」の形成が目的であった。

リム・ブーンケンがシンガポール帰国後儒教復興運動を展開する契機となったのは、スコットランド留学中におけるアイデンティティ・クライシスであった。留学するまで、他の英語教育を受けた海峡華人同様、かれは自分を忠実な英国臣民であると考えていた。しかし、エディンバラ大学では、西欧式の服に身を包み、英国紳士のごとく振る舞うにもかかわらず、リム・ブーンケンは英国臣民ではなく、西欧化した中国人(Chinaman)とみなされた。中国語を読めず、中国文化についての知識をほとんど持ち合わせていなかったことを、教師や級友によって発見、指摘された

ことは、かれにとってショックであった[Yen 1976: 52]。つまり、華人は決して英国人にはなりえないという植民地社会の壁にリム・ブーンケンは直面したのである。ここにいたってリム・ブーンケンは大英帝国と中国というふたつのアイデンティティの源を意識しはじめるようになった。とはいえ、英国臣民たる身分を放棄して新たなアイデンティティを求めるという挙にはでなかった。しかし、「中国人」としてのアイデンティティが植民地社会における自分の位置を確認するためには必要であるとの意識が芽生えたという意味では、リム・ブーンケンにとっての「中国」発見の試みがこのときからはじまったといってよい。

自分を「中国人」と意識していなかったリム・ブーンケンではあったが、新しいナショナル・アイデンティティを模索することでアイデンティティ・クライシスを乗り切ろうとした。ここで注意すべきは、中国自体が一八九五年の日清戦争での敗北により、おおきく洋務運動をはじめとする近代化路線をとりはじめていたことである。まだ強力な近代国民国家としての中国は存在していなかった。そうした状況のもと、一般的に、「中国」をめぐるナショナル・アイデンティティのあり方にはふたつ方法があった[Kim and Dittmer 1993: 249, 252]。第一は中国という国家の保全(保国)である。この場合のナショナル・アイデンティティとは、「中国」国家へ帰属意識をもつことである。そこから中国近代化への支援、協力という論理が導かれる。つまり、移民地における差別的待遇とそれを乗り越えることの困難さが、「遅れた中国」に起因するとみなされた。尊敬と平等な扱いを植民地社会で受けるためには、中国自体が近代化され、西欧化されるべきだ、と海外在住華人は信じるようになった[L. Wang 1991: 188]。第二は中国文明へ自己同一化である。この場合のナショナルの意味は、民族あるいは文化としての中国であった。中国文化についての中国語(官語)で記された書籍の蓄積という伝統があり[20]、それらを紐解くことにより「中国の伝統」に触れることが可能であった。ここから聖なる起源と綿々と続く歴史の神話をもつ「文化的中国」という想像が形成される[チュン 1993: 112]。リム・ブーンケンは後者の方法を用いて文化的中国を発見し、それへの自己同一化をはかろうとした[G. Wang

1993: 932]。中国におけるエリート文化であった儒教を発見し、それに基づく「中国人」にみずからを変えてゆこうとしたのである。[21] それは、植民地社会における華人の社会的地位の上昇とそれに見合うような「近代的中国人」の形成へという目標を追及することであった。

こうした模索の結果、改革派運動の中心に儒教復興運動が据えられ、リム・ブーンケンは一八九九年、キリスト教から儒教へ「改宗」した[Yen 1976: 52]。この儒教復興運動は制度、教育、メディアの三つの方法によって展開された。第一に、儒教復興運動展開の中心となった組織は、一八九八年にリム・ブーンケンが中心となって設立した孔教会であった。これは、儒教宗教団体であったが、かならずしも創設者の儒教への改宗を意図したものではなかった。そもそも古代中国における儒教は、その宗教性よりも、むしろ個人的、社会的行為に関する思想、倫理としての色彩が濃かった。[22] リム・ブーンケンは、中国古典を勉強するにつれ、儒教こそがキリスト者としての視点を展開させるに好都合な動力であり、英領マラヤの華人に対しても改革派思想を正当化する格好な手段である、と考えるにいたった。現に、たとえ短期間であったにせよ、康有為らの儒教思想の再解釈に基づく改革運動が花開いた一八九八年は、中国のみならずシンガポールにおいても重要な年となった。中国での改革運動はシンガポールにも多大な影響を与えており、リム・ブーンケン自身も康有為の崇拝者であり、一九〇〇年初頭にシンガポールに避難してきた康有為らの改革派の面々を孔教会などを動員して支援していた。それゆえに、リム・ブーンケンの儒教観は康有為のそれに直接影響されて形成された。[23] 康有為は、伝統儒教をキリスト教的に再編することにより、孔教を中国において国教化しようと理論化していた[村田 1992: 200-201]。

それでは、リム・ブーンケンの宗教観、それに基づく儒教観はどのようなものであったのであろうか。かれは儒教を宗教ではなく、倫理あるいは思想として捉えていた。そこで問題になるのは、そうした一思想としての儒教をいかにして宗教へと格上げするかであった。リム・ブーンケンが宗教を語るときは、つねにキリスト教が念頭にあり、そ

れとの比較において宗教としての儒教を思い描いていた。

> 宗教（それも聖職者が創造した宗教）がなくても、道徳はもっとも優れた完成された思想として存在するであろう。しかし、いかなる宗教も、高度な道徳律をその基本的な教えの基礎に据えなければ、宗教としての存在価値がない。このことを肝に命じなければならない［Lim 1899d: 164］。

換言すると、道徳律の確立している儒教は、それゆえに宗教としてキリスト教やイスラム教に一歩も引けをとらないということである。しかも、古代中国には、唯一絶対の主、世界の創造主＝孔子が存在していた、とリム・ブーンケンは言明している［Lim 1899d: 165］。このようにして、迷信とそれに則った儀礼のみを実践していた当時の海峡華人に、「本来の」儒教信仰を取り戻すように呼びかけている。また、こうした宗教観は、宗教こそが文明を発展させるとの、リム・ブーンケンの信念に基づくものでもあった［Lim 1899d: 163］。リム・ブーンケンは、宗教は制度をともなってこそ存続、伝播するものであるとの考えを持っていた。儒教には、キリスト教のような聖職者はいないが、俗人を訓練するために教師を養成する学校は設立されなければならない、と主張している［Lim 1899d: 166］。それゆえに、孔学会を設立し、儒教復興運動の中心に据えた。康有為の改革運動がそうであったように、孔教の昂揚が近代ナショナリズムの一形態として［村田 1992: 201-205］、リム・ブーンケンには理解されていたのである。

第二に、制度的に若い世代を育成するために、リム・ブーンケンは教育にとくに力点をおいた。儒教と近代的教育との結合が儒教復興運動においてはかられた。教育もまた「進歩」の時代の必要条件とみなされたのである。まず、一八九六年には、好学会（Chinese Philomatic Society or Hao Hsuch Hui）が設立された。主目的は、英語、華語それぞれの教育を受けた知識階層の改革派運動への動員にあった。そのために、英語文献の講読、西欧音楽の鑑賞、華語と中国古典の学習が主体のカリキュラムが組まれていた。好学会は、当初、英語教育を受けた華人のみに会員は限定

されていたが、一八九九年以降活動拡大を目的として、華語教育を受けたものにも門戸を開いた[Chen 1967: 78]。

また、華人のための学校を蘇生・拡大することも重要な課題とされた。リム・ブーンケンは、華人子弟が宗教的な生活とはかけ離れた生活を送っており、英語には不自由しないが、華語を充分に解さない傾向にあることを憂えていた。そうした事態を解決する手段として教育は必要不可欠であった。なかでも、女子教育の重要性をリム・ブーンケンは強調した。女性を無知で、奴隷のような存在のままにしておくことは、男性までも同様な存在へと陥らせてしまう。したがって、社会改革を推進し、社会を前進させるためには、まず女子教育がその第一歩となるとされたのである。教育内容に関しては、実学のみならず、中国の歴史、文化を平易な英語、華語で書かれた教科書を用いて教授した。華人は自前の道徳学校を持つべきであり、そこでは中国文化の基礎である儒教の倫理体系を徹底的に教え込む必要がある、という考え方に基づいていた。リム・ブーンケンは、こうした教育改革を実現してはじめて、華人の社会的発展がはたせるとしたのである[Lim 1899c]。以上のようなリム・ブーンケンの考えを受けて、一八九九年にシンガポール華人女子学校(Singapore Chinese Girls School)が最初の女子学校として設立された[Song 1923: 236]。また、最初の「近代的」カリキュラムを有した学校は、一九〇四年に応新学堂(Yin Sin Hsueh T'ang)として開校した[Song 1923: 193]。

儒教復興運動展開の第三の方法に、メディアとしての新聞発行がある。華人ナイト爵獲得第一号であるソン・オンションとともに、リム・ブーンケンは一八九七年、英語季刊誌『ストレイツ・チャイニーズ・マガジン』(*The Straits Chinese Magazine*, 一八九七年―一九〇七年)を刊行し、その二年後に『天南新報』(*Thien Nan Shin Pao*, 一八九九年―一九〇一年)と『日新報』(*Jit Shin Pau*, 一八九九年―一九〇一年)の二紙の華語新聞を発行した[Chen 1967: 63-80]。このうち『ストレイツ・チャイニーズ・マガジン』は、シンガポール華人コミュニティの道徳、社会、教育改革促進を目的として発行された。発行部数は限定されていたが、この雑誌はイギリス化していた一部の華人の、中国と中国文化

に対する関心の昂揚に多大な役割をはたした。その結果として、英語教育を受けた華僑、商人、労働者階級のあいだの趣向に驚くほどの類似が生じるようになった[Godley 1981: 29-30]。

それでは、リム・ブーンケンが理想としていた「進歩」の時代にふさわしい「近代的中国人」像とは何であったのだろうか。一八九九年から一九〇一年にかけてと一九〇四年に『ストレイツ・チャイニーズ・マガジン』に連載されたリム・ブーンケンの諸論稿をとおして明らかにしたい。テーマはそれぞれ、辮髪問題、服装、教育、子弟宗教、親孝行、葬式という海峡華人改革についてのもの(六回)[24]、言語の簡素化について、華人の結婚慣習に関する改革の勧め、(結婚問題についての)両親責任、中国文学、消費(あるいは文明の天罰)[25]、そして儒教に関する六論稿、すなわち宇宙論と有神論、人間の本質論、儒教倫理の基礎、孝行について、祭儀、理想、結婚についてのものであった[26]。いずれの論稿も、海峡華人をいかに進歩させ「近代的中国人」へと変容させるか、またそれをどのように正当化するかに目的があったといえる。

リム・ブーンケンの語る対象は、英国臣民である「われわれ海峡華人」(we Straits Chinese)に限定されていた。かれらこそが「自由人」(free men)であり、必要な社会的政治的改革を迅速に断行できるからであった。海峡華人が自由であるのは、法をもって大英帝国を統治し、英国旗のもとの多様な人種の結合の象徴である英国女王の臣民であるという意味においてであった[Lim 1899a: 23]。

植民地におけるリム・ブーンケンの社会改革、海峡華人の社会的地位改善の論理はアグレッシブである。「自由人」としてあらゆる自由や特権をもっているはずの海峡華人が変わらなければならない理由は、こう述べられる。「われわれ」は本質的には中国の片田舎からやってきた田舎者であり、欠点があるばかりではなく有害でもある中国式教育に固執している。中国的思考様式や社会システムは激変する国際情勢に適応するために変えてゆかねばならない。さもなくば現在享受している各種利益を喪失するのみならず、諸国民(nations)が激しくしのぎを削る社会、商売の世

界において二流の立場に甘んじなければならない。われわれの主張が認められるためには、われわれが大英帝国臣民にふさわしい立ち居ふるまいをする必要があるのである［Lim 1899a: 23］。

さらに、こうした「近代的中国人」の象徴としての辮髪廃止の論理はつぎのように展開される。辮髪は英国臣民としてふさわしくないスタイルである。辮髪断髪には何の宗教的理由もない。むしろ、そうした行為は、慣習を変更する用意のあるものは自己改善のためにはいかなる変革をも率先して実施することの証となる。われわれが望むのは民族性（national line）を維持したうえでの改革である。そもそもどのような服装をしても、どこに住もうとも中国人は永久に中国人であり続けるのである［Lim 1899a: 25］。ここで注目すべきは、リム・ブーンケンが中国人という民族のもつ原初的特性不変の論理を用いている点である。とはいえ、民族の原初的特性の妥当性が重要なのではない。中国人は永久に中国人であると措定することにより、みずからが中国人たろうとするリム・ブーンケンの意識を支える自己正統化の論理となることが重要なのである。

このようにリム・ブーンケンの改革運動の理念、目的は、改革思想を説きながら、孔子の教えに基づいた儒教を広め、中国本土で起こっている事件について議論を展開し、伝統的な思想の打破、つまり辮髪・纏足反対、女子教育促進、アヘン・賭博・迷信の終焉などであった(27)。こうした理論を実践に移すために、儒教寺院の設立、新しいタイプの華人初等学校ならびに女子学校を開校するための資金援助にも、リム・ブーンケンは積極的に関与した。そして、何よりも、一八九四年から一九一〇年にかけてのリム・ブーンケンの講演旅行は、英領マラヤにおける儒教復興運動の原動力となったのである［Lim 1917: 879］。

しかし、こうした儒教復興運動がけっして政治的改革を目的としてものではなかったことは、リム・ブーンケンによって当初から強調されていた点を忘れてはならない［Lim 1899a: 22–23］。むしろ、かれが目指したのは「進歩」の時代にふさわしい「中国人」を形成することにあり、そのために近代ナショナリズムの一変種としての儒教復興運動

を推進したのである。とはいえ、政治的改革要求により生ずるであろう諸問題を処理する能力がないとしてはいるが[Lim 1899a: 22-23]、じっさいは政治的発言をすることで植民地政庁から危険視されることを極力避けたかったという、政治的判断がここには見てとれる。この点が、「進歩」の時代に生きたリム・ブーンケンの言説の限界と関係してくる。

四　リム・ブーンケンの言説と「進歩」の時代

リム・ブーンケンのいう「近代的中国人」は西欧的価値規範、「進歩」と発展をみずからのものとし、大英帝国の栄光とみずからを一体化した海峡華人のことであった。それは、海峡植民地に居住するすべての華人をターゲットにしたものではなく、英語教育を享受した海峡生まれの華人エリートの形成を意味していた。しかし、リム・ブーンケンの活躍した時期は、植民地国家形成に向けて植民地秩序再編の時期とほぼ重なっていた。それゆえに、「進歩」「近代」という時代精神を反映したリム・ブーンケンの言説はいくつかの制約、限界を抱えることとなる。

リム・ブーンケンはコトバをとおして自己の主張を華人コミュニティへ拡げようとした。前節で触れたように、リム・ブーンケンは『ストレーツ・チャイニーズ・マガジン』、『天南新報』、『日新報』を所有しただけではなく、儒教復興運動のメディアとしてそれを活用し、かれ自身がいくつもの論文を掲載している。華人による華語紙、英字紙の発行が華人コミュニティの一体性を昂揚させたことは疑いない。それはまた華人の経済的繁栄とそれに基づく自信の裏返しでありと同時に、みずからの文化的、社会的地位改善の気運を高めた。

しかし、こうしたメディアの発達とその影響力をみるときに忘れがちなのは、それが植民地社会において起こったという至極単純な事実である。被植民者は、植民地社会ゆえに論じることのできない事柄を多々抱えていながら、他

方可能な範囲の言説を活用して自己表現を試みていた。植民地におけるセンサーシップという制度がここで問題になる。

海峡植民地においては、二〇世紀初頭まで当地特有のセンサーシップ法は存在していなかった[28]。一九世紀以降、活字メディア発達を法的に規制していたのは、英領インドで施行されていた一八三五年のインド統制令のみであった。それによると印刷者と出版者は、印刷所と出版物の名称と場所を登録する義務、およびすべての印刷物に印刷者と印刷場所の名称を明記する義務を有していた。つまり、一八三五年統制令では原則として、事前検閲は実施されず、上記の規定を遵守していれさえすれば何を出版しても構わなかった。ただ、植民地政庁批判は扇動罪として処分されることがあっただけである[29]。当時の規制の適用者はほぼ英国人に限定されていた。他の「人種」は独自の印刷所を所有し、出版物を発行していなかったからである。ところが、一九世紀なかばごろから華人も独自の英字紙、華語紙を発行するようになる。こうした情勢を受けて、一九世紀末以降、華人紙の監視に関しては、華民護衛署が責任をもつようになる。華民護衛署は、植民地政庁の望む法秩序へ華人コミュニティを編成する責務を負っていたからである［白石 1975］。それゆえに、植民地社会の秩序と安寧の名のもとに、「危険な」編集者に対して警告を発したり、ときには追放の挙にでることもあった［Yong 1992: 310］。

しかし、リム・ブーンケンのコトバが植民地政庁の規制や警告を受けたことはなかった。かれの言説は「進歩」の時代の、換言すると植民地的言説の枠組みのなかで語っていた、という制約を無意識のうちに抱えていたからである。大英帝国の栄光とみずからを一体化した海峡華人ゆえに、植民地において「進歩」することに価値を認め、リム・ブーンケンは海峡華人、大英帝国、中国との関係を希望を込めてつぎのように描写している。

> 海峡植民地における華人にはきわめて明るい未来が待っている。中国の開国はかれらにとってまたとない機会を与えるはずである。とりわけ、神聖なる帝国［大英帝国＝引用者］の産業発展を望む英国人と協同すればなおさらである［Lim 1917: 882］。

では、当時の時代精神である「進歩」とは何を意味していたのであろうか。ここで検討されるべき問題は、社会ダーウィン主義(あるいは社会進化論)とその影響拡大の構造である。社会ダーウィン主義は、ヨーロッパの技術的・経済的優越性ゆえにヨーロッパ人は優れた人種であるという人種主義の論理に基づいており、「一九世紀の西洋の社会を動かしていた諸力に与えられた総称」[富山 1995: 216]である。この論理はさらにヨーロッパ列強による非ヨーロッパ地域の植民地支配正当化のイデオロギーとして機能した。(30) 一九世紀末から二〇世紀初頭にかけての帝国主義(その裏返しとしての植民地主義)の時代はヨーロッパ勢力の地理的拡大とその制度的深化を植民地にもたらしただけではなく、ヨーロッパ的「人種主義」概念の輸出をともなってもいた。植民地には、植民地国家という制度的枠組みの確立によって植民地社会に「人種」の区別が根づき、その結果として「複合社会」(plural society)が形成された。(31) 「複合社会」とは、「ふたつもしくはそれ以上の構成要素ないし社会秩序が、ひとつの政治的統一のもとに、互いに混合することなく並存する社会」[Furnivall 1939: 446]と定義される。しかも「人種」構成はヨーロッパ人、東洋外国人(主に華人)、原住民であり、この序列は植民地社会における階層に対応する。「人種」間の移動は想定されないため、東洋外国人、原住民はけっしてヨーロッパ人にはなりえない。「人種」は狭義の生物学的種族の分類から派生し、そこには進歩するための文化的素因や潜在的可能性の継承という特殊な想定をも含まれることになった。こうした「人種」概念から、原住民は能力的に劣等であり生来の怠け者であるというステレオタイプが形成され、この「事実」は植民地支配の経験によって確認されていったのである[Hirschman 1986: 339-345]。

このような「人種」差別意識は、英語教育によってリム・ブーンケンの思想に内在化されていった。リム・ブーンケン自身明記しているように、「近代的中国人」はすでに英語を身につけており、実用性が実証されている技術、方法、服装を受け入れることができる。しかもそれは他人に強制されるのではなく自発的に行なわれ、そのひとの内面を変えてゆく[Lim 1899b]。植民地社会においては英語こそが、被植民者にとって社会的特権、地位、また蓄財の可

能性を提供する道具であった。リム・ブーンケン自身も強調しているように、英語を受け入れることは、英語文化を身につけることに他ならなかった。その英語文化の特徴のひとつに「人種主義」があったならば、それが英語をとおして海峡華人に伝授されていったと考えるのは自然である。英語教育は植民地主義的思考を人びとに内在化させる格好の制度だった[Hirschman 1986: 356]。リム・ブーンケン自身もまた、植民地支配と英語教育の影響によって、「人種」間の亀裂は深まったことを認識していたのである[Lim 1917: 877]。

リム・ブーンケンは一九一七年に、英国人が英国人と英植民地帝国のために出版した百科事典において、「マラヤの中国人」という項目を執筆している[Lim 1917]。そこでは、華人の英植民地における役割を強調して、華人は原住民の正義の観念を的確に理解し、ジャングルに住む原住民(the natives)の心を開き、原住民との商売を開拓してきた、とリム・ブーンケンは述べる。華人こそがマラヤに「文明」(civilization)をもたらした[Lim 1917: 878]。しかも華人は「野蛮な」原住民とも親しくつきあっている。そのうえで、大英帝国内におけるすべての人種の平等と、人種的敵対心の不在を指摘し[Lim 1917: 880]、華人の繁栄と英国人との協力関係の有効性が強調されるのである。このような「人種」差別意識は、リム・ブーンケンのみならず英語教育を享受した海峡華人には共有されていたと考えられる。換言すると、リム・ブーンケンの目指した「近代的中国人」にはこの観念が共有されていたが、英語教育を受けていないそれ以外の華人がこの仲間にはいることはなかった。

こうしたリム・ブーンケンの植民地的言説の許容範囲で語っていた習性は、一九二七年に上海で出版された『東洋哀史――社会心理の諸問題序説――』にもその痕跡を色濃く認めることができる[Lim 1927]。そもそもこの小説は英語で書かれている。物語には、英領マラヤにおけるあらゆる「人種」、すなわち華人、ユーラシアン、マレー人、インド人、アラブ人、ヨーロッパ人が登場してくる。副題にも記されているように、華人を中心としつつも、これらの「人種」とあらゆる階層の人びとの心理状態が思いのままに描かれている。また、マラヤにおける「人種」的ステレオ

タイプもストレートに表われている。豊かな華人、貧しいマレー人、法律に通じているヨーロッパ人、華人とマレー人コミュニティを自由に行き来できるユーラシアン、敬虔なイスラム教徒であるアラブ人。合計一八人もの登場人物が、複雑に物語を構成している。そして、この小説に対する一般の評価であるが、全体のトーンとしては、想定読者であろう海峡華人に対する倫理的メッセージという側面が強く表われているともいえる[G. Wang 1991: 164, f. n. 45]。

しかしながら、物語の原動力はカネと愛、しかも不倫である点が、じつはこの物語に隠された仕掛けであったと思われる。華人富豪の息子とユーラシアン女性、さきの富豪の息子の嫁である華人女性と文盲のマレー人男性、華人富豪のひとり娘とアラブ人男性のあいだの恋愛関係とそれをめぐる諸問題が物語を形成してゆく。人種的相違、伝統という枠組が、一方で社会的制約を形成しながらも、他方で究極的にはいとも簡単に乗り越えられてゆくさまが見事に描写されている。その結果としての人種間の紛争(小説内では、アラブ人とマレー人による反華人暴動)の調停には、ヨーロッパ権力の介入が必要となる。したがって、つぎの一文に物語のエッセンスが凝縮されているといっても過言ではない。

> この[物語の=引用者]悲劇が詳細に描写するように、無知であることは無上の幸福であるとは限らない。しかし、疑いようのない真実とは、性欲が絡んだ事柄においては、無心であることが個人にとっても社会にとっても最上であり、賢人の貴い教訓を受け止めるためのたしかな受け皿となるということである。こうした心理的な理由ゆえに、国家が人びとの欲望や愚行を根絶できないならば、とにかく卑俗な好奇心のおもむくままにするのではなく、くだらない諺でその欲望や愚行を喚起するような火種を摘みとるべきである。また、最悪の場合は、法による規制や厳罰という脅しがあれば、もっとも強力である野蛮で本能的な衝動を充分封じ込めることができると、人びとは想像すべきである[Lim 1927: 35-36]。

設定されている物語の舞台は一九世紀末の英領マラヤであり、そこに新しい時代が訪れていることが暗示されている。もはや人びとの欲望のおもむくままに、また慣習に則って社会の秩序が保たれるのではなく、法という合理的な

コトバが社会の秩序と安寧を保障する時代が到来していることを、『東洋哀史』は示唆している。これは、一八七七年以降の英国が直接経営する植民地としてのマラヤ、つまり徐々に植民地国家形成過程にあったマラヤの状況を反映している。一八九六年にはマラヤ連邦州が形成され、海峡植民地に中央集権体制が確立されはじめていた。これ以降警察機構、行政機構が整備され、一九〇八年にはほぼ植民地国家が確立した(32)。それゆえに、『東洋哀史』のなかに「人種」に基づく区別が植民地社会に根づいてゆく過程が描写されているという、植民地国家形成の歴史的背景を見てとることは容易である。すなわち、華人、マラヤ人、アラブ人、ヨーロッパ人、ユーラシアンという厳格な人種構成による「複合社会」の到来を『東洋哀史』は見事に描写しているのである。

ところが、そのなかで「複合社会」における「人種」境界線によって分類不可能なユーラシアンが、いかなる「人種」コミュニティとも行き来可能であると描写されている点は注目に価する。ユーラシアンは白人と原住民とのあいだの混血児であり、「複合社会」ではそのどちらの「人種」にも属さぬグレーゾーンに位置していた。植民地国家はユーラシアンのような存在を消しさる努力を払ったが、リム・ブーンケンはそこには触れずに、植民地社会において不安定に位置づけざるをえない私立探偵であるユーラシアン、チャールズ・グヌオン（Charles Genuong）に重要な役割を与えている。ユーラシアンは物語の原動力であるカネと不倫の虜ではなかった。そうした欲望に踊らされることのない「近代人」としてユーラシアンが「事件」の調査に乗りだすのである。『東洋哀史』では、そのユーラシアンの調査が成功しないことには物語が先に進まない。物語の展開上のある一点において、ユーラシアン私立探偵は必要不可欠な存在とされている。しかし、物語の終盤ではかれの存在は忘れ去られる。

このユーラシアンに、植民地社会において国家への帰属が明確な「英国」人でもなく、「中国」人でもない、宙ぶらりんの状態である「近代的中国人」にしかなりえなかったみずからの姿をリム・ブーンケンは見ていた。リム・ブーンケンの活躍した時期は、植民地国家形成過程にほぼ重なっていた。ユーラシアンは「複合社会」形成過程において

は役割を担うことができたように、リム・ブーンケンも植民地秩序再編過程においては、植民地社会のあらゆる住民、権力と良好な関係を築き、重要な役割をはたした。そうすることによって、かれは再編されつつある植民地秩序を意識しながら、そこに自分の確固たる地位を築こうとした。おそらくリム・ブーンケンは時流に敏感であり、そこにおける自分の役割を発見し実行する契機を活かすことができたのであろう。しかし、かれの試みは最終的には失敗した。なぜなら、「複合社会」成立にともない、ユーラシアンのごとき宙ぶらりんな「人種」の存在は認められなくなったからである。植民地国家が確立し、その新しい秩序、制度が機能しはじめたために、一九世紀的植民地社会からの移行期において諸勢力のあいだを結びつけていたグレーゾーンの人びとはお役御免となった。一九一〇年代後半の海峡植民地におけるリム・ブーンケンの政治的役割の減退も、この文脈で理解することができる。その意味で、『東洋哀史』はリム・ブーンケンの海峡植民地を想う哀愁物語であっただけではなく、昔は植民地社会再編の過程で重要な役割をはたしていたのだ、というかれの回想録として読むことができるのである。

リム・ブーンケンがシンガポールにおいてさまざまな団体にかかわり運動を展開した契機は、英国におけるアイデンティティ・クライシスであった。換言すると、かれの運動への取組は自己のアイデンティティ模索の試みであった。海峡植民地には英植民地国家が形成されはじめ、「進歩」の時代精神をリム・ブーンケンは体現していた。植民地秩序再編過程においては、かれの望む「近代的中国人」はその進歩性ゆえに植民地政庁にとっては脅威と映らなかった。むしろ、植民地秩序におけるグレーゾーンに位置していたがゆえに、リム・ブーンケンは植民地政庁には重宝されていた。しかし、リム・ブーンケンのアイデンティティの在り方が南洋華人のなかでも特殊であり、それゆえに同胞に幅広い共感をえることができなかった。そもそもリム・ブーンケンの儒教復興運動と主体とする華人社会改革運動、「近代的中国人」形成の努力は当初からその対象を限定していたために、また華人アイデンティティをひとつの手段としてのみ活用していたために、海峡植民地における華人コミュニティ全体の再編には結びづくことがなかった。シン

ガポール生まれの華人は、移民・華語集団とは明らかに区別され、海峡植民地内の華人コミュニティのなかでも所詮少数派の域を超えることがなかったからである。一九〇六年、シンガポールに南洋ではじめての中国商工会議所が設立されると、海峡植民地における華人運動のリーダーシップは急速に移民・華語集団へと移行し、リム・ブーンケンら海峡生まれ・英語集団の華人コミュニティにおける影響力は減退してゆく。翌一九〇七年には、海峡生まれ・英語集団の「口」であった『ストレーツ・チャイニーズ・マガジン』が閉刊され、社会改革者、華人コミュニティにおける「近代的中国人」形成者としてのリム・ブーンケンの影響力も空前の灯火となる。

五　結びに代えて

以上述べてきたように、リム・ブーンケンの生きた時代は「進歩」の時代であった。同時に、近代国家に所属する国民、民族が誕生しはじめた時代でもあった。英語教育を受けた海峡華人であるリム・ブーンケンは、英国留学によってアイデンティティ・クライシスに陥り、みずからの民族性という意味でのナショナル・アイデンティティを模索するようになる。それが一九世紀末から二〇世紀初頭にかけての海峡植民地における初期南洋華人ナショナリズム、そのなかでも儒教復興運動の源泉となった。

儒教復興運動を促進したリム・ブーンケンの言説は、表面上非政治的であるだけではなく、当時華人コミュニティだけではなく、植民地社会全体の進歩と発展を目論んでいた植民地政庁の思惑とも合致していた。リム・ブーンケンは、大英帝国の栄光と中国の運命とを海峡華人の運命と重ね合せ、植民地住民としての「近代的中国人」形成を求めていたからであった。それゆえに、かれは植民地政庁、海峡生まれ・英語教育華人集団、移民・華語教育華人集団という三者に関わらざるをえなかった。こうしたリム・ブーンケンの態度は、ＳＣＢＡからは中国志向が強すぎるとし

て批判され一線を画せざるをえなくなり、海峡華人であるゆえにKMT支部でも中心的存在となることはなかった。その要因は、リム・ブーンケンの理想とした「近代的中国人」アイデンティティの文化的中身が中国的なものではなく、かといって南洋的(東南アジア的)なものでもない、むしろきわめて西欧的なものであった点に求められる。リム・ブーンケンの言説は植民地主義の産物であった。結果として、華人社会の改革と「近代的中国人」の形成というリム・ブーンケンの目標は、その対象の限定性とかれ自身の言説の制約性から少数派としてしか「近代的中国人」が登場せず、海峡植民地華人コミュニティ全体の再編にはいたらなかった。植民地国家誕生により、海峡植民地華人コミュニティの枠を超えたところで「複合社会」という新たな植民地秩序が形成されてしまったからである。

それでも植民地新秩序が定着するまでのあいだ、つまり一九一〇年代までは、植民地官僚ヤングとの親交、それゆえにKMT支部においてリム・ブーンケンは一定の役割をはたしていた。西欧的価値規範をみずからのものとし、大英帝国の栄光との一体化した「近代的中国人」であるリム・ブーンケンは、西欧的論理を解し、西欧的尺度で判断をしていたゆえに、植民地政庁にしてみれば華人コミュニティについての情報提供者としてはこのうえない存在であった。しかし、一九一九年にヤングが退官すると、植民地政庁にとっての海峡植民地におけるリム・ブーンケンの役目は終焉を迎えた。「近代的中国人」の創造を試み、みずからのアイデンティティ確立のために「近代的中国人」たろうとしたリム・ブーンケンは、その立場から海峡植民地の「現実」を捉えていたが、英国人にはなれず、かといって「中国人」にもなりきれなかった。植民地秩序におけるグレーゾーンに位置したがゆえに、華人コミュニティ近代化にリム・ブーンケンがはたした役割は少なくない。しかしながら、西欧における国民国家の時代の到来と植民地国家の成立という矛盾、近代国家を意識してしまったためにこれらふたつの国家の狭間に陥ってしまい、まことに脆弱なアイデンティティのなかにリム・ブーンケンは埋没した。こうして植民地秩序が再編され、グレーゾーンが消失されるとともに、華人と華人コミュニティの近代化を試みた初期南洋華人ナショナリズムにおけるリム・ブーンケンの政

治的役割に幕が降ろされることになる(33)。

一九二一年四月、リム・ブーンケンは実業家タン・カーキー(Tan Kah Kee)の設立したアモイ大学初代学長に任命され、シンガポールを離れた。これ以降、リム・ブーンケンがシンガポールでの華人運動の前面に出ることはなかった。一九三七年に国民党政府管轄下にアモイ大学がおかれるまで学長の職にあり、同年シンガポールに戻ってからは、リム・ブーンケンは「著名な国民党系学者」[原 1993: 160]として平穏な生活を送ったとされる。かれは一九五七年一月、八七歳でその生涯を閉じた。

(一九九五年一月三〇日脱稿)

*本稿作成にあたって、濱下武志(東京大学東洋文化研究所)、金子芳樹(松阪大学政治経済学部)両氏には、草稿全体を通読していただき、貴重なコメントを賜わった。また、本稿の調査は、国際教育文化財団(石坂財団)奨学金(一九八九年~九一年)と大平正芳記念財団環太平洋学術研究助成(一九九二年)のもと、筆者が一九八九年から一九九二年までのアメリカ・コーネル大学大学院留学中、ワッソン・コレクション(当時)において実施した。記して感謝の意を表したい。

註

(1) この小説自体は英語で書かれているが、その表紙には『東洋哀史』と漢字でも表題が記されている。そこで本稿では、日本語論文であるために『東洋哀史』という漢字表記を使用することにする。

(2) 本稿では、「南洋」という語を一貫して使用する。「南洋」とは文字どおり、中国の南方海域を意味し、ほぼ今日でいう東南アジア地域をさすコトバでもある。ここで「東南アジア」という語をさける理由は、第一に、それが第二次世界大戦中、アメリカのアジア戦略のなかから生まれてきた概念だからである。第二に、「東南アジア」に含まれる政治的、戦略的意味合いを除外しても、本稿対象期である一九世紀末から二〇世紀初頭には明らかに存在していないコトバである。「東南アジア」成立の背景については[矢野 1986: 19-90]などを参照。第三に、こうした消極的理由とは裏腹に、「南洋」は当時の中国の「東南アジア」認識を反映しているだけではなく、華人ナショナリズム形成過程における自身の位置づけをも反映し、それゆえに華

人が用いていたコトバである［茂木 1990］。

また、本稿では、一般的な「中華ナショナリズム」ではなく「華人ナショナリズム」を使用する。その理由は第一に、「中華ナショナリズム」は南洋における華人のナショナリズムをさすだけではなく、中国本土におけるナショナリズムをも含んでしまう。それゆえに、第二に、「中華ナショナリズム」は華人と中国との直接的、間接的関連性を暗示してしまう可能性がある。本稿でも述べるように「近代的中国人」のナショナリズムにおいては、中国との関係は副次的なものであるため、「中華ナショナリズム」は誤解を招いてしまう危険性があるので好ましくない。したがって、第三に、「中国的なるもの」に基礎をおかない「近代的中国人」アイデンティティの考察を試みる本稿では、「中華ナショナリズム」との表記は論文の主旨を変更することにもなりかねない。以上の理由から、「華人ナショナリズム」という日本語では耳慣れないコトバをあえて用いることにした。なお、「南洋華人」というコトバは［リー 1987］でも用いられている。

さらに、本稿では、エスニックに中国系である人びとの総称として華人を使用する。ところで、海外居住の中国系の人びとは、移民の世代によるアイデンティティのもち方の相違に基づいて華僑、華人、華裔などと表現される。それぞれの意味合いは、中国に対する民族的アイデンティティ、国家的アイデンティティ、みずからが属してきた家族や社会規範・倫理に対する関心をもとにしたアイデンティティ形成をする人びとである［濱下 1991］。ちなみにこの類型化にしたがうと、リム・ブーンケンは移民二世という点からは「華人」の分類に属するが、そのアイデンティティは民族的な要素が強いため「華僑」ということになる。また、華人のアイデンティティを中国のナショナル・アイデンティティ探求の一種と捉える見方もある［Kim and Dittmer 1993: 277-278; L. Wang 1991］。

(3) 南洋華人ナショナリズムの時期区分について若干の説明をくわえたい。本稿では、一八七〇年代から一九一一年の辛亥革命にいたる時期を前期南洋華人ナショナリズムの時期、一九三〇年代から四〇年代にかけての抗日救国人民戦線の活動が活発化した時期を後期南洋華人ナショナリズムの時期とする。ここであえて前後期と区分した理由は、辛亥革命というクライマックスを迎えたことにより「強い中国」出現という南洋華人にとっての夢がかなったかのように思えたものの、そのじつは強い統一国家が誕生したのではなく、内戦を抱えた政治的混乱への突入したという失望への変化があり、一種の断絶が存在するからである。それが一九二〇年代以降、日本軍の侵略により脅かされる中国を救おうという運動へを変わっていった。なお、シンガポール、マラヤにおける後期南洋華人ナショナリズムの展開については、［Akashi 1972］を参照。

そのうえで、本稿では、「初期」南洋華人ナショナリズムについて考察するとし、あえて「前期」とはしなかった。「前期」と

すると、その運動の到達点までの描写になってしまう限定性がつきまとう。しかし、本稿では、ごく初期段階の南洋華人ナショナリズムで、何が目標とされ、何が語られたのかを明らかにするため、「初期」という曖昧な時期設定をする。

(4) こうした南洋華人ナショナリズムに関する代表的研究として、[Godley 1981; Leong 1977; 白石 1972; 1973; Yen 1976a; 1976b; 1982; 1985; Yong 1992; Williams 1960]。

(5) たとえば [Godley 1981; Yen 1985]。

(6) 清朝の政策変更をもたらしたのは、一九世紀末から年間二〇万人にもおよぶ海峡植民地およびマラヤへの華人移民の流れであった。たとえば、中国からシンガポールへの移民数は、一八五〇年には一〇、九二八人、一八九〇年には九五、四〇〇人、一八九五年には一九〇、九〇一人と増加傾向にあった。それ以降はほぼ毎年二〇万人前後であったが、その内女性の移民数は一八九七年の九、二七九人から一九一一年には二二、七三八人へと激増している。[Ee 1961; Lim 1967] を参照。その結果、一九二〇年代以降、マラヤ、シンガポールは、中国国民党と共産党の支持獲得競争の主戦場となる。

(7) たとえば、非西欧地域をも射程にいれたナショナリズムについての代表的研究として [Gellner 1983; Ronen 1979; Seton-Watson 1977] を参照。

(8) 第一次世界大戦中にウィルソンによって提唱された民族自決という概念は、第二次世界大戦後の植民地からの独立のさいにも援用され、二〇世紀における一種のイデオロギーとなった。民族自決に関してはとりあえず [Ronen 1979] を参照。

(9) 例外として、植民地化された人びとの植民地的アイデンティティを論じている [Anderson 1991; Canny and Pagden 1987] がある。筆者はスミスの議論にかならずしも賛成ではないが、ナショナル・アイデンティティについての社会学的、類型的議論についてはとりあえず [Smith 1991; 1993; 1994] を参照。

(10) こうした議論については [Hirschman 1986; Stoler 1989] を参照。

(11) ナショナリズムの政治化（政治的ナショナリズム）に先立つ人びとの意識変化の過程とその運動を文化的ナショナリズムと呼ぶこともある [Chatterjee 1993; Hutchison 1987; Lyon 1994; Nairn 1981]。この文化的ナショナリズムは、世俗知識人、学者、芸術家、ジャーナリストなどによって担われる場合がおおい。また、中国においては、一九世紀末から二〇世紀初頭にかけて、政治的ナショナリズムと文化的ナショナリズムとが並存していた。それらはともに「儒教的世界像と対立しつつ、相互に対立する要因も内在させて」いた [佐藤 1989: 39]。

(12) ちなみに、イェンは、一八七七年をもって「中華」ナショナリズムが誕生したとしている [Yen 1982]。華民護衛署と一

九世紀華人社会の再編については［Ng 1961；白石 1975］。

(13) 南洋華人ナショナリズムの総体的理解のためには、植民地宗主国英国と清朝の華人政策変更、その結果生じた植民地の社会変動という三要素をよりひろいパースペクティブにもとで考察する必要がある。すなわち、宗主国、清朝、植民地の三空間の相互作用、それぞれの空間における認識と政策の変化を検討する必要がある。もとよりこうした総体的理解は、現在の筆者の能力をはるかに超えるものであるが、それぞれの点に関してすでに示唆的な研究が存在している。順に、英国の認識と政策［Bogaars 1955; Hirschman 1986; Hobsbawm 1991; Jones 1980; 富山 1995］、中国の認識と政策［Johnson et al. 1985; 濱下 1991; 村田 1992; 佐藤 1989; 1992; Yen 1981b; 1985］、植民地の認識と政策［Butcher and Dick 1994; Chen 1967; Ee 1961; Godley 1975; 1981; Heng 1988; Lee, P. 1978; Leong 1977; Lim, H. 1967; Ng 1961; Ping 1978; Png 1961; 1969; Purcell 1948; 1965; 白石 1975; Yen 1970; 1976a; 1976b; 1981a; 1982; 1986; Yong 1992］である。また、［濱下 1993］も参照。

ただ、従来の研究の問題点は、それぞれが独立した事象として扱われており、かならずしも三空間の相互関係を明示的に論じ切れていないところにある。そうした欠点は、華人研究が特殊な研究対象としてあまりにも意識されていたことにも起因すると思われる。つまり、より広い移民研究の文脈で扱われることが少なかったのである。近年になり、移民研究のなかで華人をめぐる諸問題を位置づける研究がでてきた［Esman 1986a; 1986b; G. Wang 1981; 1991; 1993; L. Wang 1991; Wickberg 1994］。より包括的な南洋華人ナショナリズムについての考察は後日を期したい。

(14) イェンは、南洋華人ナショナリズムが「西欧化した若い世代の華人」によって担われていたとするウィリアムズの見解を批判しているが［Yen 1982: 401］、その批判も正鵠を射ているとはいいがたい。なぜなら、ウィリアムズの研究対象であるジャワではリー・キム・ホック(Lie Kim Hok)らの「西欧化した若い世代の華人」が運動の中心的存在であったからである［Williams 1960］。海峡植民地における儒教復興運動については［Yen 1976b; 1982］を参照。

また、この文脈からは、「ルー・ジュン(Lu Xun)やタン・カーキー(Tan Kah Kee)が現在の中国政治において人民の模範と絶賛されている一方で、その儒教に関する傾倒のイメージゆえに厳しい評価がリム・ブーンケンにはつきまとう」［Wang 1991: 147］原因を見い出すことは不可能に近い。ただし、この論文著者ワンの政治的立場を加味すると、リム・ブーンケンについてのこうした否定的評価を全面的に受け入れることには注意を要する。濱下武志氏のご教示による。

(15) 近年においても、こうした二分法あるいは植民地主義的思考からかならずしも研究者が自由であるとはかぎらない。たと

えば［岩崎 1994］。しかし、周知のように、海峡植民地における華人コミュニティはこの二分法では捉え切れない。むしろ、福建、広東、潮州、海南、客家という出身地別言語グループによる分類が二〇世紀初頭の時点では主流であったり、現在でもその分類を適応する場合がある。換言すると、本稿でも後述のように、海峡植民地における植民地国家は一九二〇年代には完成する。したがって、それ以降の時代の華人集団を論じるのであれば、海峡植民地の住民が植民地的思考を体得していたと考えられるため、海峡・英語教育集団と移民・華語教育集団との二分法を使用することに妥当性が生じてくる。

(16) リム・ブーンケンについての最近の研究として［Lee 1990］がある。残念ながら、本稿脱稿までに本書を入手することができなかった。しかし、断定的に語る愚を承知のうえで、表題から判断して、本書は「中国」vs「西欧」という二項対立をたてでリム・ブーンケンの思想を分析している、と推測される。これは、ある意味で、「伝統」と「近代」という二項対立のもとで植民地下にあった社会発展を捉えようとする近代化論的発想とさして代わり映えしない。はたしてこの二項対立によってリム・ブーンケンの思想が捉えきれるのかは疑問である。本稿は、一代替案として、個人のアイデンティティの変遷を追いかけることで時代に即したリム・ブーンケン理解の可能性を提示する試論でもある。

(17) リム・ブーンケンの経歴は［Boorman 1968: 386-7;『林文慶伝』; Song 1923: 234-8］に依拠している。

(18) ヤングに関しては［Yong & McKenna 1984］によっている。

(19) ヤング在任期間中の華人コミュニティの代表的人物については、［Song 1923: passim; Yong & Mckenna 1984: 27-30］を参照。

(20) たとえば、［Johnson et. al. 1985; Rawski 1985］所収の諸論文を参照。

(21) このときリム・ブーンケンは一八世紀末以来誕生し拡大していた中国の大衆文化へは眼をむけなかった。むしろ、新しい「近代的中国人」形成に専心していたために、大衆文化の担い手であったであろう移民を蔑視ないし無視していた。清朝末期における大衆文化の生成と展開については［Johnson et. al. 1985］を参照。

(22) ここで儒教が本質的に宗教であるか、あるいはたんに倫理性の高い思想であるかは問題ではない。むしろリム・ブーンケンにとっての儒教が問題であり、それによると中国古来の儒教は宗教ではなかったためにそれを宗教へと作り換えてゆくべきである、という意識がかれにはあった。リム・ブーンケンの儒教観、あるいは孔教観については［Lim 1899d; 1904a; 1904b; 1904c; 1905a; 1905b; 1905c; 1907］を参照。なお、儒教の持つ宗教性と倫理性については、［加地 1990］参照。

(23) 康有為の儒教観については［村田 1992; 佐藤 1992］を参照。

(24)　[Lim 1899a; 1899b; 1899c; 1899d; 1900a; 1900b]。

(25)　[Lim 1900c; 1901a; 1901b; 1901c; 1901d]。

(26)　[Lim 1904a; 1904b; 1904c; 1905a; 1905b; 1905c]。

(27)　皮肉なことに、リム・ブーンケンの祖父と父親はジョホールのアヘン専売に深く関与していた。ところが、リム・ブーンケン自身はアヘン反対運動の戦士として自認していた[Godley 1981: 29]。また、辮髪反対運動に関しては根強い反対意見があり、一八九八年当時のシンガポール華人コミュニティにおける論争点のひとつであった[Song 1923: 236]。一九世紀末のシンガポール社会における「社会問題」については[Yen 1986: 222-83]を参照。

(28)　第一次世界大戦を契機に、徐々に海峡植民地独自の出版規制あるいは新聞統制令が制定、施行されるようになる[Yong 1992: 310-318]。

(29)　一八三五年統制令など一九世紀から二〇世紀初頭にかけての英領インドにおけるセンサーシップについては[Israel 1994: 3-6]参照。

(30)　社会ダーウィン主義、人種差別意識、一九世紀の西欧社会については、たとえば[Banton 1987; Brown 1988; Jones 1980; 富山 1995]を参照。

(31)　「複合社会」を論じるさいに忘れてならない点は、それが一九世紀末から二〇世紀初頭にかけて形成されたことである。この時期、東南アジア地域に西欧資本主義が浸透し、「人種」原理に則った植民地統治が垂直的にも水平的にも拡大し、その結果として植民地国家が形成された。これは、「複合社会」を最初に理論化したファーニヴァルが経済用語を駆使している点[Furnivall 1939; 1948]、かれの初期の研究関心が植民地「統治」にあった点[Furnivall 1991]からも明らかである。「複合社会」については[Hirschman 1986; Stoler 1989; Yamamoto 1989]も参照。

(32)　警察、行政機構の整備、植民地国家の形成については[Andaya and Andaya 1982; Kuoo 1966; Morrah 1963]を参照。

(33)　いまさら指摘するまでもないが、海峡・英語教育集団、移民・華語教育集団もけっして一枚岩ではなく、その内部においてはさまざまな拡がりがあった。本稿では、たまたまリム・ブーンケンという個人のアイデンティティの変遷を問題にしたが、マラヤのタン・チェンロック、ジャワのリー・キムホックのような、リム・ブーンケンと同世代の「近代的中国人」の経験とそれぞれの異なる帰着点に関する比較研究をとおして、より豊かな「華人」アイデンティティ理解、南洋華人ナショナリズム

理解へとつながることであろう。マラヤにおけるタン・チェンロックの位置づけについては金子芳樹氏のご教示による。

引用文献

Akashi Yoji. 1968. "The Nanyang Chinese Anti-Japanese and Boycott Movement, 1908–1928: A Study of Nanyang Chinese Nationalism," *Journal of the South Seas Society*, 23: 69–96.

Andaya, Barbara Watson and Leonard Y. Andaya. 1982. *A History of Malaysia*. London: Macmillan Education.

Anderson, Benedict. 1991. *Imagined Communities: Reflections of the Origin and Spread of Nationalism*. (Revised ed.) London, Verso.

Banton, Michael. 1987. *Racial Theories*. Cambridge: Cambridge University Press.

Blythe, Wilfred. 1969. *The Impact of Chinese Secret Societies in Malay: A Historical Study*. London: Oxford University Press.

Bogaars, George. 1955. "The Effect of the Opening of the Suez Canal on the Trade and Development of Singapore," *Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society*, 18–1: 99–143.

Boorman, Howard L. (ed.) 1968. *Biographical Dictionary of Republican China*. Vol. II. New York and London: Columbia University Press.

Brown, David. 1988. "Social Darwinism, Private Schooling and Sport in Victorian and Edwardian Canada," in J. A. Mangon (ed.) *Pleasure, Profit, Proselytism: British Culture and Sport at Home and Abroad 1700–1914*. London: Frank Cass.

Butcher, John and Howard Dick (eds.) 1994. *The Rise and Fall of Revenue Farming: Business Elites and the Emergence of the Modern State in Southeast Asia*. New York: St. Martin's Press.

Canny, Nicholas & Anthony Padgen(eds.)1987. *Colonial Identity in the Atlantic World 1500–1800*. Princeton: Princeton University Press.

Chatterjee, Partha. 1993. *The Nation and its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*. Princeton: Princeton

University Press.

Chen Mong Hock. 1967. *The Early Chinese Newspapers of Singapore 1881-1912*. Singapore: University of Malaya Press.

チェン・アレン 1993.「国民の創造から想像の国民へ――戦後台湾の未完の革命――」(中谷香訳)『思想』823 : 108-126.

Dittmer, Lowell and Samuel S. Kim (eds.) 1993. *China's Quest for National Identity*. Ithaca and London: Cornell University Press.

Ee, Joyce. 1961. "Chinese Migration to Singapore, 1896-1941," *Journal of Southeast Asian History*, 2-1: 33-51.

Esman, Milton J. 1986a. "The Chinese Diaspora in Southeast Asia," in Gabriel Sheffer (ed.) *Modern Diasporas in International Politics*. London & Sydney: Croom Helm: 130-163.

_____. 1986b. "Diasporas and International Relations," in *ibid.*: 333-349.

Furnivall, John S. 1939. *Netherlands India: A Study of Plural Economy*. Cambridge: Cambridge University Press.

_____. 1948. *Colonial Policy and Practice: A Comparative Study of Burma and Netherlands India*. Cambridge: Cambridge Univeristy Press.

_____. 1991 (1939) *The Fashioning of Leviathan: The Beginnings of British Rule in Burma*. (Gehan Wijeyewardene ed.) Canberra: The Australian National University.

Gellner, Ernest. 1983. *Nations and Nationalism*. Oxford: Basil Blackwell.

Godley, Michael R. 1975. "The Late Ch'ing Courtship of the Chinese in Southeast Asia," *Journal of Asian Studies*, 34-2: 361-385.

_____. 1981. *The Mandarin-Capitalists from Nanyang: Overseas Chinese Enterprise in the Modernization of China 1893-1911*. Cambridge: Cambridge University Press.

濱下武志 1991.「『華僑』史に見る社会倫理――華僑－華人－華商のアイデンティティー――」『思想』801 : 19-39.

_____. 1993.「日本研究とアジア・アイデンティティ」『思想』830: 135-147.

原不二夫 1993.「戦後のマラヤ華僑と中国」原不二夫編『東南アジア華僑と中国――中国帰属意識から華人意識へ――』アジア経済研究所 : 153-262.

Heng, Pek Koon. 1988. *Chinese Politics in Malaysia: A History of the Malaysian Chinese Association*. Singapore: Oxford University Press.

Hirschman, Charles. 1986. "The Making of Race in Colonial Malaya: Political Economy and Racial Ideology," *Sociological Forum*, 1-2: 330-361.

Hobsbawm, E. J. 1990. *Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hutchinson, John. 1987. *The Dynamics of Cultural Nationalism: The Gaelic Revival and the Creation of the Irish Nation State*. London: Allen & Unwin.

Israel, Milton. 1994. *Communications and Power: Propaganda and the Press in the Indian Nationalist Struggle, 1920-1947*. Cambridge: Cambridge University Press.

岩崎育夫 1993.「シンガポールの国家形成試論――海峡・英語教育集団を中心に――」『アジア研究』40-3: 35-60.

Johnson, David, Andrew J. Nathan, and Evelyn S. Rawski (eds.) 1985. *Popular Culture in Late Imperial China*. Berkeley: University of California Press.

Jones, Greta. 1980. *Social Darwinism and English Thought*. Sussex: The Harvester Press.

加地伸行 1990.『儒教とは何か』中公新書。

Kuoo Kay Kim. 1966. "The Origin of British Administration in Malaya," *Journal of Malayan Branch of the Royal Historical Society*, 39.

Kwee Tek Hoay. 1969. *The Origins of the Modern Chinese Movement in Indoensia*. Lea E. Williams (trans. and ed.) Ithaca: Cornell Modern Indonesia Project.

Lee Guan Kin. 1990. *Thoughts of Lim Boon Keng: Convergence and Contradiction between Chinese and Western Culture*. Singapore.

リー・クーンチョイ 1987.『南洋華人――国を求めて――』サイマル出版会。

Lee Lai To. 1988. "Chinese Consular Representatives and the Straits Government in the Nineteenth Century," Lee Lai To (ed.) *Early Chinese Immigrant Societies: Case Studies from North America and British South-*

east Asia. Singapore: Heinemann Asia: 64-94.
Lee Poh Ping. 1978. *Chinese Society in Nineteenth Century Singapore.* Kuala Lumpur: Oxford University Press.
Leong, Stephen. 1977. "The Chinese in Malaya and China's Politics 1895-1911," *Journal of the Royal Asiatic Society, Malayan Branch and Straits Branch,* 50: 7-24.
Lim Boon Keng. 1899a. "Straits Chinese Reform: I. The Queue Question," *The Straits Chinese Magazine: A Quarterly Journal of Occidental and Oriental Culture* (hereafter *SCM*), 3-9: 7-24.
_____. 1899b. "Straits Chinese Reform: II. Dress and Costume," *SCM*, 3-10: 57-59.
_____. 1899c. "Straits Chinese Reform: III. The Education of Children," *SCM*, 3-11: 102-105.
_____. 1899d. "Straits Chinese Reform: IV. Religion," *SCM*, 3-12: 163-166.
_____. 1900a. "Straits Chinese Reform: V. Filial Piety," *SCM*, 4-13: 25-30.
_____. 1900b. "Straits Chinese Reform: VI. Funeral Rites," *SCM*, 4-14: 49-57.
_____. 1900c. "On Simplicity of Language," *SCM*, 4-16: 155-162.
_____. 1901a. "Suggested Reforms of the Chinese Marriage Customs," *SCM*, 5-18: 58-60.
_____. 1901b. "Anthology of Chinese Literature," *SCM*, 5-18: 66-68.
_____. 1901c. "The Responsibility of Chinese Parents," *SCM*, 5-19: 88-90.
_____. 1901d. "Consumption, or the Great Source of Civilization," *SCM*, 5-20: 123-126.
_____. 1904a. "Confucian Cosmogony and Theism," *SCM*, 8-2: 78-85.
_____. 1904b. "Confucian View of Human Nature," *SCM*, 8-3: 144-150.
_____. 1904c. "The Basis of Confucian Ethics," *SCM*, 8-4: 206-211.
_____. 1905a. "The Confucian Code of Filial Peity," *SCM*, 9-1: 12-18.
_____. 1905b. "The Confucian Cult," *SCM*, 9-2: 73-78.
_____. 1905c. "The Confucian Ideal," *SCM*, 9-3: 115-119.
_____. 1907. "The Confucian Code of Conjugal Harmony," *SCM*, 11-1: 24-27.
_____. 1917. "The Chinese in Malaya," in Feldwick, W. (ed.) *Present Day Impressions of the Far East and Pro-*

minent and Progressive Chinese at Home and Abroad. London: The Globe Encyclopedia Company: 875-882.

———. 1927. *Tragedies of Eastern Life: An Introduction to the Problems of Social Psychology.* Shanghai: The Commercial Press.

『林文慶傳』1969. 林文慶博士誕生百年紀念刊。

Lim Joo Hock. 1967. "Chinese Female Immigration into the Straits Settlements, 1860-1901," *Journal of the South Seas Society,* 22: 58-110.

Lyon, Judson M. 1994. "The Herder Syndrome: A Comparative Study of Cultural Nationalism," *Ethnic and Racial Studies,* 17-2: 224-237.

Morrah, Patrick. 1963. "The History of the Malayan Police," *Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society,* 36-2.

村田雄二郎 1992.「孔教と淫祠——清末嗇産興学思想の一側面——」『中国——社会と文化——』7: 199-218.

Nairn, T. 1981. *The Break-Up of Britain: Crisis and Neo-Nationalism.* (2nd exp. ed.) London: NLB.

Ng Siew Yoong. 1961. "The Chinese Protectorate in Singapore, 1877-1900," *Journal of Southeast Asian History,* 2-1: 76-99.

Ping, Lee Poh. 1978. *Chinese Society in the Nineteenth Century Singapore.* Kuala Lumpur: Oxford University Press.

Png Pho Seng, 1961. "The Kuomingtang in Malaya, 1912-1941," *Journal of Southeast Asian History,* 2-1: 1-32.

———. 1969. "The Straits Chinese in Singapore: A Case of Local Identity and Socio-Cultural Accomodation," *Journal of Southeast Asian History,* 10-1: 95-114.

Purcell, Victor. 1948. *The Chinese in Malaya.* London: Oxford University Press.

———. 1965. The *Chinese in Southeast Asia.* (2nd ed.) London: Oxford University Press.

Ronen, Dov. 1979. *The Quest for Self-Determination.* New Haven and London: Yale University Press.

佐藤慎一 1989.「儒教とナショナリズム」『中国——社会と文化——』4: 34-54.

_____. 1992.「康有為――清末の平和論と『大同書』――」日本政治学会編『年報政治学1992（政治思想史における平和の問題）』岩波書店：79-93.

Seton-Watson, Hugh. 1977. *Nations and States: An Inquiry into the Origins of Nations and the Politics of Nationalism*. Boulder: Westview Press.

茂木敏夫 1990.「近代中国のアジア観――光緒初期、洋務知識人の見た『南洋』――」『中国哲学研究』2: 94-119.

白石隆 1972.「ジャワの華僑運動：1900－1918年――『複合社会』の形成――（1）」『東南アジア――歴史と文化――』2: 35-74.

_____. 1973.「ジャワの華僑運動：1900－1918年――『複合社会』の形成――（2）」『東南アジア――歴史と文化――』3: 28-58.

_____. 1975.「華民護衛署の設立と会党――一九世紀シンガポール華僑社会の政治的変化――」『アジア研究』22-2: 75-102.

Smith, D. Anthony. 1991. *National Identity*. London: Penguin Books.

_____. 1993. "Ethnic Election and Cultural Identity," *Ethnic Studies,* 10: 9--25.

_____. 1994. "The Problem of National Identity: Ancient, Medival and Modern?" *Ethnic and Racial Studies,* 17-3: 374-399.

Song Ong Siang. 1923. *One Hundred Year's History of the Chinese in Singapore*. London: John Murray.

Stoler, Ann Laura. 1989. "Rethinking Colonial Categories: European Communitiesand the Boundaries of Rule," *Comparative Studies in Society and History,* 31-1: 134-161.

富山太佳夫 1995.『ダーウィンの世紀末』青土社。

Yamamoto Nobuto. 1989. "The Origin of 'The Chinese Problem' in Indonesia: The Colonial State, 'Racial' Identities, and Conflicts," *The Journal of International Studies,* 23: 31-59.

矢野暢 1986.『冷戦と東南アジア』中央公論社。

Yen Ching-hwang. 1970. "Ch'ing's Sale of Honours and the Chinese Leadership in Singapore and Malaya (1877-1912)," *Journal of Southeast Asian Studies,* 1-2: 20-32.

_____. 1976a. *The Overseas Chinese and the 1911 Revolution: With Special Reference to Singapore and Malaya*. Kuala Lumpur: Oxford University Press.

_____. 1976b. "The Confucian Revival Movement in Singapore and Malaya, 1899-1911," *Journal of Southeast*

Asian Studies, 7-1: 33-57.

———. 1981a. "Early Chinese Clan Organizations in Singapore and Malaya, 1899-1911," *Journal of Southeast Asian Studies*, 12-1: 62-92.

———. 1981b. "Ch'ing Changing Images of the Overseas Chinese (1644-1912)," *Modern Asian Studies*, 16-2: 261-285.

———. 1982. "Overseas Chinese Nationalism in Singapore and Malaya 1877-1912," *Modern Asian Studies*, 16-3: 397-425.

———. 1985. *Coolies and Mandarins: China's Protection of Overseas Chinese during the Late Ch'ing Period (1851-1911)*. Singapore: Singapore University Press.

———. 1986. *A Social History of the Chinese in Singapore and Malaya 1800-1911*. Singapore: Oxford University Press.

Yong Ching Fatt and R. B. McKenna. 1981. "The Kuomintang Movement in Malaya and Singapore, 1912-1925," *Journal of Southeast Asian Studies*, 12-1: 118-132.

———. 1984. "Sir Arthur Young and Political Control of the Chinese in Malaya and Singapore, 1911-1919," *Journal of the Royal Asiatic Society, Malayan Branch and Straits Branch*, 57: 1-30.

Yong Ching Fatt. 1992. *Chinese Leadership and Power in Colonial Singapore*. Singapore: Times Academic Press.

Wang Gungwu. 1981. *Community and Nation: Essays on Southeast Asia and the Chinese*. Singapore: Heinemann Educational Books.

———. 1991. *China and the Chinese Overseas*. Singapore: Times Academic Press.

———. 1993. "Greater China and the Chinese Overseas," *The China Quarterly*, 136: 926-948.

Wang, L. Ling-chi. 1991. "Roots and Changing Identity of the Chinese in the United States," *Daedalus*, 120-2: 181-206.

Wickberg, Edgar B. 1994. "The Chinese as Overseas Migrants," in Judith M. Brown and Rosemary Foot (eds.) *Migration: The Asian Experience*. London: The Macmillan Press: 12-37.

Williams, Lea E. 1960. *Overseas Chinese Nationalism: The Genesis of the Pan-Chinese Movement in Indonesia 1900 -1916*. Illinois: Glencoe.

Wu, David Y. H. 1991. "The Construction of Chinese and Non-Chinese Identities," *Daedalus* (Spring): 159-179.