

アジア研究における キリスト教への新しい視点

宣教史、教理史中心の視点を抜け出し、社会との関わりに視線を向け、文化の出会いとしての中国のキリスト教経験を語る。さらに新たな研究発展の方向や可能性にも説き及ぶ。

佐藤公彦

〈東京外国語大学 外国語学部教授〉

× 武内房司

〈学習院大学文学部 歴史学科教授〉

× 渡辺祐子

〈明治学院大学 教養部准教授〉

牧野元紀

〈国立公文書館アジア歴史資料センター調査員〉

司会

木島史雄

〈愛知大学現代中国学部准教授〉

木島 これまでの「東洋におけるキリスト教」研究は、せまく文化史のなかの、

さらにそのなかの宗教史の一つとしてすまされてしまうところがありました。しかし、キリスト教の活動を視野に入れないければわからない文化現象、政治現象、歴史現象が、実はさまざまあります。それらをこの座談会で具体的に取り上げて、アジア研究におけるキリスト教の位

置を再認識したいと思います。

今日は四人の先生方にお集まりいただきました。佐藤公彦先生は、義和団を初めとする政治、社会的動きを研究していらっしゃるようです。義和団問題などを通してキリスト教と中国社会とのかかわりについてお話をいただければと思っております。武内房司先生は、キリスト教の土着化の動きを研究していらっしゃるし

て、教理の自律的な発展としてではな

く、中国古来の文化とどういう形でキリスト教が交渉して変化していったのかといったことをお話しいただければと思っております。渡辺祐子先生は、キリスト教史、特に最近では近代教育とキリスト教というテーマに関心を持っておられますので、そういう視点から、キリスト教と社会との関わりについてお話をいただ

ればと思っています。牧野元紀先生は、中国ではなくベトナムが専門で、ベトナムの宗主国でありましたフランスのパリ外国宣教会の活動を研究していらっしやいます。「中国21」は中国を視野の中心においた雑誌ですが、東洋におけるキリスト教を理解するためには、中国以外の地域での活動を有機的に理解する視点が欠かせないと思ってお招きいたしました。中国以外の地域でキリスト教と社会とがどのように関わっていたのか、いろいろお話しいただけるのではないかと思っております。

それから今日は、キリスト教教理や教団内のことを中心に研究していらっしやる方は意図的にお招きしておりません。キリスト教と社会との関わりについて重点的に話をさせていただきたいと思つたためです。それで各先生方に、まずどういう形でキリスト教と最初に接触をされて、さらになぜキリスト教を取り上げて研究されようと思つたのかということをお伺いしたいと思います。

キリスト教との関わりとその必然性

佐藤 私たちの世代は六〇年代後半に文化大革命だとか戦後歴史学のマルキシズムの洗礼を受けて勉強し始めたのですが、学部の中にはM・ウエーバーが私にとって大きな関心でした。そのウエーバーを隠れて読みながら、プロテスタンティズムとかキリスト教なんかも解らんとまづいな、と思つていたわけです。それが一つです。そして大学院で義和団研究を始めたのですが、それまでの里井彦七郎先生や小林一美さんの研究に則つて考えていくと、どうもおかしいなあとと思うようになってきたんです。里井先生や市古宙三先生が『東洋史料集成』で、義和団の運動がなぜ華北で起きたのかということについて説明されています。社会経済史的に「貧しいからだ」、半原蕃過程の進行だというわけですね。ところが実際の資料を見ますと不思議なことに、一番初めの事件の勃発から事件と運動の広がっていく範囲が山東省



..... 佐藤公彦 [Sato Kimihiko]

の南部に集中するわけです。それが一体何なのかとずつと考えていたんですが説明がないんですね。それが実はドイツのカトリックの山東南部教区そのものなんだということが、あるときふつとわかった。とすればキリスト教を布教する側を具体的に追いかけていかないと、義和団運動はわからないんだということに気がついたんですね。一九八〇年ぐらいのことです。ところが中国側の文献をいくつか読んでいってもどうにもわからない。中国語の文献の中にオランダの「荷蘭」と「斯泰」という四文字が出てくるんで

すが、これが私には読めていかなかったんですよ。つまり、オランダのシユタイルにつくられたミツシヨナリーだというのがわからなかった。それでいろいろ調べているうちに、実は山東南部に行っていたドイツ神言会の宣教師たちが、日露戦争の後に日本に来て、裏日本、そして名古屋に拠点を置いて活動していたことがわかってきました。

それともう一つは中国の農村調査に行つたときに、山東省の済寧の近くにあった「戴荘教会」というドイツ神言会の布教機関の近くの村で信者にお話を聞いたりして、神言会の布教と義和団の発生が非常に密接に繋がっているんだということが、初めてわかつたんです。ところが教区が違うと布教のやり方、実態が違う。実際にどういう人がどのように布教活動をしたのかを理解しないといけないということで、文献を集めて研究することにになりました。こういった経験をしてゆくうちに、ヨーロッパの帝国主義国家の進出の衝動は、マルクス主義的な経済上の動機、あるいは政治上の動機だけ

ではないだろうと考えるようになりました。つまり、キリスト教を全世界に広めるのだという思いがブツシュしている側面があるのではないかと思つたわけですね。それはウェーバー的な問題であつて、人間がほかの世界でキリスト教を、ある意味で自己犠牲的な精神を伴いながら布教してゆくというのは経済的な利害だけではなかなか説明できない。そこに実は大きな欠落があつたのではないかと考えるようになったわけです。

それからもう一つは、キリスト教の問題が非常に今日的なものだということですね。実は二〇〇〇年に、義和団事件のときに死んだ多くのキリスト教徒が聖人として列聖されました。ところが西暦二〇〇〇年は義和団事件百年でもあるんです。これがバチカンと中国とが激しく対立する問題になりました。だから、今日の中国の政治、外交、それから文化を考えるとときに、キリスト教が解決されないしこりのようなものとして残っているのだということに気がついた。中国の歴史を研究するときに、これまでは革命史観

やマルクス主義をベースにしてやってきたけれども、それだけで解けない問題が近代の場合にはかなり残る。自分が義和団研究をやりながらそう感じるようになったわけですね。

武内 私は中国の中でも辺境地域といつてよい西南地域の歴史を研究対象としてきました。日本では西南中国を歴史の分野で研究しておられる方はあまり多くありませんが、西南中国の研究を始めて、いろんな文献、とりわけ欧米のものを読んでいくなかで、キリスト教宣教師の残した記録が非常に多いことに気づいたわ



武内房司 [Takeuchi Fusaji]

けです。それで、なぜ宣教師が西南中国に関心を向けたのか、その背景を調べていくうちに、キリスト教宣教師自身がこの地域に関心を持った理由の一つは、西南地域という地域が独特な地域であるということがあげられるのではないかと考えるようになりました。つまり西南中国には、非常に多くの非漢民族が、中国では「少数民族」と呼んでいます、たくさん住んでいる。そうした非漢民族の占める割合の高い地域であるからこそ、宣教師たちは熱い視線を注ぎ、多くの著作を残したのではないかと。

日本では日露戦争直前に民族学者の鳥居龍蔵が、はるばる湖南・貴州・雲南に足を踏み入れてミャオ族などの少数民族の写真を撮るなど、当時としては最先端の記録装置を駆使して調査をしたこともあったのですが、日本人に比べると、欧米人が向けた関心の方がはるかに強い。宣教師たちは接触を深めるなかで、彼ら非漢民族の方が漢族よりもキリスト教化できる潜在的な可能性を持っているという感触を得ていくわけですが、そこにこ

そ彼らをより内陸の西南地方へと駆り立てていく背景があるのではないかと考えるようになりました。非漢民族は漢民族のように儒教や祖先崇拜といった「障害」に染まっていない分だけキリスト教化を望める対象だ、といった認識を得ていく。西南中国、四川の重慶を開港しろというような圧力をイギリスがかけ、他の西欧列強も同調するわけですが、そういった内陸貿易港を開くようにという要請は、先ほど佐藤先生がおっしゃられたような、単なる通商上の利益だけの問題ではなくて、確かにキリスト教布教の可能性をいかに拓くかという面でも大きな意味があったのではないかと思っています。

西南中国の研究を進めていく中で、とりわけ八〇年代後半から九〇年代にかけて、何度も貴州省に足を踏み入れまして、カトリック教会が持つ強さというものに触れることができましたし、プロテスタントが試みた、例えば、祭日にはそれほど酒飲みで（笑）、なんといいですか、醜陋を好むミャオ族などを禁欲的な



..... 渡辺祐子 [Watanabe Yuko]

生活に導くといった生活改善運動についても知ることができました。新たな生活規律を持ち込まれるなかで、非漢民族社会にキリスト教を軸に新たな「伝統」が形成されていくわけですね。こうしてキリスト教に若干の関心を持ち始めるようになったわけです。

渡辺 私は大学三年のゼミ選択のとき、M・ウェーバーに興味があったものから、山之内靖先生のゼミに入れていただきました。先生のゼミは、ただ一方的に先生の講義を受けるのではなくて、先生がお読みになりたいけれども時間がな

くてできない英語の本を、「君、これ読んできて報告しなさい」と学生一人ひとりにお渡しになるといふものでした。中国語学科の私がキリスト教にも関心があると知った先生は、「じゃあこれにしない」と太平天国に関する英語の本を貸していただきました。私はそれまで太平

天国のことをほとんど知らなかったのですが、ゼミで報告しなければならぬのでとにかく読んで報告をしました。そのなかで、中国とキリスト教がこういう接点を持っていたんだ、ということに初めて気付かされ、大変興味深く感じましたね。ちょうどこの年に佐藤先生が東京外国語大学に來られて、東洋史の授業でも太平天国の話をなさっていたものですから、四年の卒論ゼミでは佐藤先生のご指導を受けるようになり、太平天国の宗教というテーマで卒業論文を書きました。太平天国の研究といっても、私の論文は洪秀全がキリスト教に触れてどのよう

のをより深く研究すべきだったのかも知れませんが、次第に太平天国自身よりも、洪秀全が接触した宣教師の方に関心が移っていきました。それが私の、中国とキリスト教の関わりへの関心の始まりということになります。

私は一方で日曜日はプロテスタントの教会で礼拝を守っていて、牧師やクリスチャンの方々とお付き合いさせていたでいていましたが、あるとき一人の牧師に、「君、中国のことやっているならこの伝記を読みなさい」とハドソン・テイラーの伝記を渡されました。ハドソン・テイラーという人物は、中国内地会という超教派の伝道団体を創設した、おそらく中国で活動したプロテスタントの宣教師の中では最も有名な人です。その伝記を読んでみますと、彼がいかに素晴らしい信仰者だったかという、信仰美談なのです。牧師先生は、これを読んであなたも中国伝道のために祈りなさいと勧めてくださったと思うのですが、私にはそれが逆効果になってしまいました。一方的に伝道活動をすることが、百パーセン

ト素晴らしいことなのかという疑問が払拭できず、それで調べてみましたら、彼が最初のころ入った揚州という布教地で、反キリスト教運動に遭遇しているということがわかりました。そのことを私なりに深く調べていって教案という問題に突き当たったわけです。すでに洪秀全から宣教師の方により大きな関心を持つようになっていたことは先ほどお話ししましたが、そうした経緯で教案をテーマに修士論文を書きました。

牧野 まず、なぜベトナム史を専攻したのかという問題と、もう一つ、なぜキリ



牧野元紀[Makino Motonori]……………

スト教をテーマに選んだのかという問題があるかと思えます。前者のきつかけは隣に居られます武内房司先生です。私は学習院大学の史学科で卒業論文を書いたのですが、当初は日本古代史を専攻しておりまして、『続日本紀』などの漢文献を、テクストクリティークに沿いながら地道に読んでいたわけでした。ところが、いざ卒業論文を書く段階になり、大学院の先輩や先生方にいろいろとテーマを相談しましたところ、素案を持っていくたびに、これはもうやりつくされているからとか、では考古学・人類学的見地に立って新しい資料で勝負したいと相談しましたら、学習院史学科の卒業論文ではあくまで文献史学に則るべきで、それはまた別の機会に(笑)、ということでもう非常に手詰まりな状態だったわけですね。

ところで、学習院史学科には学部一年生を対象にした日本史・東洋史・西洋史の枠をこえた「基礎演習」というゼミ型の、史料読解の手ほどきを受ける科目がありまして、私の場合その担当だった

のがたまたま武内先生でした。先生は当時、ベトナムに興味をお持ちになり始めたところで、基礎演習の時間にいきなりベトナム史に関する漢文を読む機会を設けておられました。そこでは、ベトナムでは新しい資料がたくさん出てきて、コペルニクスの展開が歴史学の世界で起きているということを常々おっしゃっておられました。

それをたまたま、卒論を書く段階になつて思い出し、ひよつとしてベトナムで何か面白いことがやれるのではと武内先生に相談したところ、快く卒業論文の指導を引き受けていただけることになりました。それから武内先生の研究室で一緒に、一九世紀ベトナムのグエン王朝の根本資料である『大南寔録』という編年体の漢文資料を読み進めていくうちに、ベトナム史の世界に引き込まれていったというのが、まず一つです。とくにベトナムに対する関心が最初からあつたわけではなく、ひとえに武内先生の引力に従つたと申しますか(笑)、そんな感じですね。

そしてもう一つ、なぜキリスト教をテーマに選んだのかという問題ですが、私は母方の実家が熊本でして、子どものころから九州各地の史跡、とりわけ天草などの隠れキリシタンの遺跡などに触れる機会が多かつたわけですね。殉教譚などをよく耳にしておりまして、キリスト教に対する原初的な興味があつたといえます。弾圧下のキリシタンたちが死を賭してまでも信仰を守ろうとしたのはなぜか、そうした漠然とした問題意識をずっと抱えておりました。

大学院修士課程に進学して、初めてフィールドワークでベトナム北部のナムディン市近辺の農村を実際にこの目で見てまわりました。そのあたりは、一六世紀、ベトナムで最初にキリスト教が入ってきたエリアです。他のベトナムの伝統的な農村風景とは異質で、キリスト教会があちらこちらにあり、子どもたちの訪れた長崎や天草の風景にどことなく似ていたわけですね。「外来宗教」ではあるけれども土着化しはじめている、という光景を目のあたりにしまして、当時はま

だ研究テーマの選考に迷っていたわけですが、これはキリスト教について研究したら面白いのではと思ひ、テーマをしぼりました。

また、なぜ一九世紀という時代を選んだかと申しますと、それはベトナムがフランスに植民地化された要因と関係があります。当時、グエン王朝はキリスト教を弾圧するのですが、その弾圧を停止させ信教の自由を認めさせるためにフランスは砲艦外交にうったえ、ついには軍事侵攻を経て植民地化を達成しました。しかし、なぜベトナムでキリスト教がそこまで根付いていたのか、なぜ弾圧を受けることになったのか、実際のキリスト教コミュニティはいかなる社会構造であつたのかなど、依然として不明な点は多く、それを具体的に調査したいと思ひました。

博士課程に入ると、三年間、フランスのパリ外国宣教会の文書館に籠って、宣教師の残した書簡をメインに文献調査を進め、帰国後はいくつか研究成果も発表してまいりました。そのような具合で、

寄り道はしつつも博士論文の完成に向けてテーマが次第に固まりつつあるといった段階です。

なぜアジア史研究に キリスト教研究が欠落したのか

木島 ご出席の四先生それぞれに、関与りの機会と自分の中での必要性があつてキリスト教の研究に手を染められたということがわかつてまいりました。これからはもう少しお互いに意見を交わしながら話を進めたいと思ひます。

アジア史研究のなかでなぜキリスト教への視線が欠落してしまつたのでしょうか。それについてご意見を伺いたく思ひます。

佐藤 中国史研究でキリスト教をやつていたのは、一つは戦前では佐伯好郎先生の清朝時代の中国のキリスト教研究です。ところがこの研究は戦後にほとんど継承されない。戦後になってからキリスト教を研究されたのは山本澄子さんです。山本さんの研究には戦後の政治的コンテキストがあつて、そのバックにある

のはフォード財団ですよね。ICUで、アメリカのプロテスタント宣教団体のバックアップを得て、我々が今日でもなかなか見られないようなものを使つて研究されました。山本さんも佐伯さんも早稲田出身です。東大東洋史とか京大東洋史からは、近代のキリスト教をやる人はあまり出てこないですね。東大出身の矢沢利彦先生が明清のイエズス会の研究をされますけれど、後継者がほとんどいない。京都には里井先生などがいらつしやいました。が、ちよつと異質な形で出てくるんですね。しかも里井先生は、後に人民闘争史に大きく転換していつて義和團研究をやられますから、キリスト教の専門ではないんです。戦後になってからのキリスト教研究は、プロテスタントイズムであれば吉田寅先生がおやりになつていて、教案研究では佐々木正哉先生がおやりになつた。しかもどうも、中国もしくは近代中国を対象として、研究のすじとしてキリスト教研究が成立していません。

考えてみると義和團のときに日本の対

応が遅れたのは、これはひとごとだと感じたからだと思います。我々日本人の自己意識の中で、キリスト教的な問題が意識されないままできてしまっているからではないかという感じを持つんですね。戦後の日本の中国研究は、中国情勢の変化だとか、日本の状況の変化に大きく影響されて、本来重要な要素である「近代中国とキリスト教」という問題が、狭間から抜け落ちてしまったという感じがしてなりません。ただ最近では、アジアにおける帝国主義進出と同じようなキリスト教の展開が、ベトナムでも中国でも、朝鮮でも日本でも、台湾でも、いろいろな形で痕跡を残している、それをもう一回掘り上げないとまずいのではないかと、と全体としてなってきたかと思っています。

武内 一つには、日本の中国研究が中華人民共和国の成立をいわば正統な流れとして位置づけるなかで、そこで提示された歴史像をどうしても受け入れざるを得なかったという事情があるかと思えます。先ほどお名前のおがった里井先生は

小野信爾先生と共同で教案研究を進められ、貴州省の事例についても言及されているわけですが、関連する史料の中には、実際に布教した宣教師自身が残した記録がそれこそたくさんあるんですね。ところがそういうものを実際に読みこなして、人民共和国の近代史研究が提示した視点と宣教師の見方とをつきあわせたいと、何が本当の原因だったのかというところまで分析するには至らなかった。あの時点では、帝国主義と結びついた宣教師の記録等にまともに取り組むことが何かしらはばかられる雰囲気があり、やはりやむを得ない展開だったんだらうという気がしています。中華人民共和国の規定したキリスト教の位置づけからある意味で逸脱した視点を出すというのは、当時の日本においては非常に困難なことであって、山本澄子さんの場合は、アメリカの研究の枠組みに身を置くことで、「耶穌家庭」や「小群」など、中華人民共和国からはじき出され、排除されていた少数の自立的なキリスト教徒の営みを掘り上げることができた。これは良

い悪いは別にして、やはり当時の雰囲気からいえば、人民共和国の成立をどう評価するかという問題につながり、キリスト教研究が一種の踏み絵のような役割を担った状況があったのではないのでしょうか。

佐藤 それはかなり精神的なものが原因だったのではないかと思いますね。日本では戦前の中国侵略に対する非常な反省ゆえに、戦後、研究者は全部自縛してしまっている。そして同時に、中国が新しく近代を、もしくは反近代的な世界を作るんだと言い出したときに、それにぼつと乗っかってしまったということでしょう。そのときに、歴史家としてもう少し事実を踏み止まって考えてみる必要があるのだと思います。そのなかで実はきちんとして向き合うべきものが落ちてしまっただけという感じがするんですね。それと同時に、戦前の研究は日本が中国を侵略するために使ったものだから駄目だと、それらの継承が行われなかった。研究をやってきた実感として、この二つが足りないという気がします。それを補うため

に、アメリカの研究を利用せざるを得なかつた側面もある。当事者である中国人自身にも限界があるんですけども、僕ら自身も、中国の近代について語るときにもう少し複眼的に物を見ていく必要があつたんじゃないかという感じがしますね。

武内 中国カトリック史研究でいえば、矢沢利彦先生の業績はすばらしいと思うんですが、ほとんど引用されない。あれほど精魂傾けて翻訳された『イエズス会士中国書簡集』を論文の中で使っている中国史研究者は、あまりいらっしゃらない。貴州カトリック史の研究に限つても、一九三九年に矢沢先生が『東洋学報』に発表された短い論文があまりまして、それはパリ外国宣教会専属のアーキヴィストであつたアドリアン・ローネイの著作をもとに、丹念に読みこんだものなんです。ああいうものが戦後のいわゆる教案研究のなかではすっぽり抜け落ちてしまつたのではないかと思つています。私も貴州のキリスト教史を勉強し始めたときに、やはりローネイの著作を読

むことから始めました。アジアのカトリック史を総覧したローネイの浩瀚な著作を含めて、東洋文庫には各種宣教師の報告や資料集がかなり系統的に集められていると思うのですが、それを生かす視点というものが消えてしまつたという感じがしますね。

資料をめぐることばのハードル

佐藤 東洋文庫といえば、一年間だけ私も自由に中に入れていただきました。

書庫には、フランス語がもつとできたらいいなあと思うような本が(笑)、ずらつとならんでいます。モリソン文庫は私がやつている時期とびつたり合うんですね。これは一九世紀の末から二〇世紀の初めにかけてのすごい蔵書ですよ。これをきちんと使つて研究をすれば、日本の東洋史研究、中国史研究もかなりレベルが高くなると思います。でも語学のハードンディがキリスト教をやるときには非常に大きいですね。僕も、ドイツのミッシヨナリーのことをやつていましたので、南山大学の神言神学院の青山玄先生

からドイツ語の本をお借りして読んだりしました。ところが、当面調べている山東南部教会の受け持ち地域をはずれると、資料が突然フランス語になるんです。そして彼らはお互いに手紙をやり取りするんですよ。

武内 そこはラテン語なんです(笑)。

佐藤 ラテン語なんです。彼らはカトリックの神父さんですから、共通語でやり取りできるんです。その世界を知らないで中国側の漢文資料だけでやつていると、どうも辻褄が合わないんです。宣教師たちは宣教師たちの文脈で物を書いているわけで、中国の官僚たちは官僚たちの文脈でやる。その齟齬はよくわかるんですけども、ではそれを歴史家がどう取り扱うかというのは、もう一つの難しい問題なんです。両方やらなくてはいけないなあと思つても、やるには歴史家のいろんなところが問われる。それで、できれば避けたいというのが正直なところなんです。我々日本人のキリスト教に対する理解がさまざまの意味で不足しているということ、もう一つはやは

り、語学のハンディがあるということですね。それと同時に、中国人とヨーロッパ人との間の文化的な相違を含めて、どういう立場でどのように歴史研究に踏み込むかということも視野に入れながら研究しなくてはいけないということでしょう。一人ひとりの研究者が、かなりしんどい思いをしなないとできない領域がある、そういう感じがします。そこが、気がついていてもなかなか足を踏み出せない難しさなのではないでしょうか。

木島 背後にある文化体系の違いを理解しないと中国とヨーロッパのキリスト教現象がうまくわからないということについては、私も実感するところがありました。キリスト教の聖書に関係して、ある先生がぼつと「マルコ伝」の「伝」というのは、「左氏伝」の「伝」ですよとおっしゃったことがあって、気になっていました。これは翻訳語のレベルではなくて、文献の仕組み自体を理解して訳さないといけない問題だと思われるんですけれど、現在の中国学をやっている人間は、西洋のスコラ学の知識はほとんど

ありませんし、逆に聖書を訳した人たちの方では、『ルカ伝福音書』と書いてあれば、この「伝」は中国の士大夫であれば、「注釈」という意味でとるはずだということも本当に理解して「伝」と書いていたのか、ということになると、ちよつと私は心許ない。それは文献全体の扱い方なり、文献の仕組み自体を理解した上で、『聖書』の翻訳をやらなくてはいけないということになる。それはとんでもなく大変な作業ですね。

ところで牧野さんは、やらないといけないとみなが思っている中で、じゃあフランス語をやりましようかとさつとやって、パリに三年間行ってしまったわけですが、フランスの人は中国の文献システムについての理解が欠けているのか、それとも向こうの宣教師たちはそんなこと十分にわかっていた上でやっていたのか、どうですか。

牧野 少なくとも一九世紀にベトナムや中国に派遣されたパリ外国宣教会の宣教師は、現地の文化的なコンテクストをしっかりと読みこんだうえで、聖書の翻

訳などをやっていた形跡は見られませんね。

渡辺 カトリックの方が、それはきちんとしていたんですよね。

牧野 そう思います。

カトリックとプロテスタント 布教のスタイル

渡辺 プロテスタントの方は、例えば先ほどのハドソン・テイラーなどは典型的ですけれど、とにかく伝える使命が先にあって、その使命を果たす場所がたまたま中国だった、アフリカだったというように伝道地を決定していくところがありますよね。そして、伝道局と現地の宣教師がどういう関係にあったかによって、宣教のやり方だとか、現地の宣教師の動き方は違ってくる。それから対象国の違いによっても宣教政策は随分違ってきます。これも大事なテーマになると私は思っています。

牧野 ベトナムに関して申しますと、一九世紀、ベトナム人の科挙官僚の多くは、宗教に対して非常に冷めた目を持つ

ていますね。それを宣教師たちもはつきりと書き残しています。そういったところから、エリート層に対する布教というのは、宣教団体の方が、このころはパリ外国宣教会ですが、半ば諦めている様子が観察できて面白いといえれば面白いです。

そもそも、前近代はイエズス会による布教が盛んで、主に社会的に上層の官人をねらって上からの布教を進めていくわけです。しかしそれは結局のところ本当には根付かなかつた。これに対し後発のパリ外国宣教会は、イエズス会のこうした権力への迎撃的な姿勢を攻撃し、民衆布教に力を入れます。ベトナムでは布教の主たる対象が、時代が下るにつれて一般庶民層に向かつていったというのが、全体のベクトルとしてあるんじゃないかと考えています。

また、少数民族への布教に関して申しますと、宣教師は果敢に山岳部に入っていくわけですけど、いかにせん一九世紀中ごろまではほとんどがマラリアにかかってしまって、それ以上布教が進展し

ないという物理的な限界がありました。ベトナムの場合、山地少数民族に対する布教が本格化するのには、一九世紀の末、仏領インドシナ連邦が成立した後です。武内 先ほどの、宣教師の布教戦略の変化を見る必要があるということには、もちろん同感です。マテオ・リッチのころは、士大夫に接近するという布教方針が採られたことはよく知られています。一九世紀後半以降になると、官の権威を獲得することが一番有効であるという認識に宣教師たちが到達したように思います。例えば、光緒二五年（一八九九）二月の上諭では、宣教師たちに中国の官僚と同等の待遇を与えよ、との指示が出されますよね。これは非常に重要な意味を持つていてのではないのでしょうか。宣教師が官として明確に規定され認定されたわけですから。マテオ・リッチ以来、宣教師たちが獲得した中国認識の、一つの到達点がそこにあるのではないかと思えます。

佐藤 発給効果ということですが、発令書は山東省ではむしろ逆効果で反発を

買うところがあるんです。ところが、もう少し朝廷の権威が弱い貴州などの西南中国ですと、それが現地の官に対してある程度、信者を保護するときに役に立つという側面があるんでしょう。無秩序状態の中国の中では、自分たちの信者やコミュニティを守るためにはそれなりの権威が必要だというのは、それは一つの結論なんです。一八九〇年くらいになると、民衆と宣教師との間で、教案が累積していますから、なおのこと反発が強まるわけですね。特に官僚層からものすごい反発が来るんですよ。だから効果という点からいうと、やはり漢族地域と周辺地域との違いが出るのではないかと思います。

武内 そうした行動モデルをつくったのは、確かに西南中国で布教しフランス政府と深い関わりを持ったパリ外国宣教会系の宣教師たちであったような気がします。一八六〇年ごろですか、貴州代牧となったフォリーというフランス人宣教師がいるんですが、フォリーは、フランスの「布教保護権」をたてに、清朝の高官

を罷免したりすることで宣教師の權威を民衆に認知させるとともに、宣教師も官として民衆に臨むべきだとする方針を明確に打ち出します。その後、これを実践すれば華北でも成果が上がると、先の上諭を実現させた北京ラザリスト会所属のフランス人宣教師フアヴィエあたりは考えたのではないのでしょうか。けれども同時代のフランス人外交官の方は、佐藤さんが山東省の事例で指摘されているように、それは大変な逆効果になると冷めた目で見ていました。教会側とちがって、帝国主義本流の外交官やインドシナの植民地官僚たちは冷めていたといってもいい。

問題なのは宣教師たちがなぜそういう認識を持つようになったのか、ということだと思います。そこには実際に中国社会の各階層で布教し始めた宣教師たちなりの中国認識が盛り込まれているはずで、単なる宣教師の横暴さであるとか、西洋優越主義とかの問題では片付けられないリアルさがあつたのではないかと、最近では考えています。その点でも清末宣

教師の行動様式を、彼らの中国認識と合わせてもう一度読み直していく作業が必要なのではないか、という気がしています。

中国のキリスト教現象研究を 通して見えてくるもの

佐藤 近代中国に入ってきた宣教師の行動様式は、日本に入ってきた宣教師とは

違いますね。オスマントルコ、インド、インドネシア、ベトナム、そういうところに入ったカトリックの宣教師たちは、その社会に対応してそれぞれ異なる行動様式を取ったと思います。その比較研究をやると、中国に入った宣教師がどういう中国社会像なり自分の立場認識なりを持って行動したのかということが見えてくる。そしてそのことをバリの本部はどのように考えたのか。あるいはシユタイルはどのように見たのか。こういった研究法が頭の中にはあるんですが、一人の人間ではできないですね(笑)。こういう場合はやはり、いろんな方々との共同作業で進めることが必要なのではないか

と思います。例えば日本のカトリック布教について、島国根性とか教区根性とかを抜きにして、もう少し広く、近代世界、近代アジアの歴史的な展開と、そのなかで経験したいろいろなキリスト教的なものとの出会いに視線を向けてゆくと、そこに共通するものがあるかと感じています。

武内 キリスト教の歴史を追いかけると、かえってキリスト教を受け入れた社会の構造のようなものが、浮かび上がってくる可能性があると思います。フランス人宣教師を批判したベルギー神父の著作を読んでいて驚いたのですが、一九世紀末のカトリックの宣教師というのは、中国人の信者と一緒に食事をするとうしなかつたというんですね。それは、官僚が庶民と同じテーブルに着かないというのと同じ発想だったらしい。宣教師の側からみれば、もし一緒に食事をとれば、自分の權威を低め民衆から軽んじられてしまうという判断がそこにはある。そういった非常に冷徹な中国社会観

察に裏付けられつつ、独自の行動様式を作り上げていったのではないかと考えています。

佐藤 中国のシステムの中に入らないと地につかない。しかし地につくと変質するわけです。それが中国社会の権威構造というか、抑圧構造というものを、よくあぶりだすわけですね。なぜ少数民族がキリスト教を受け入れるのかということについても、単に魂の純粋性だけではなくて、漢族とのあいだの社会的な軋轢というか、権力構造とか、中国社会全体をあぶりだして見せてくれるという側面もあると思います。中国人自身にとってそれは自己切開するようなものですから、あまりやりたくないと思うでしょうけれど。

教育と教養をめくって

木島 上の方に布教するのか、下で一緒にご飯食べるのかということでしょう。教育はどちらから入ろうとしたのでしょうか。官にくっついて上からエリートを養成するのか、それとも学校に行けない

人たちがキリスト教の学校で救うという感じで近代のキリスト教教育が発生するのか、両方あるのか。

渡辺 マテオ・リッチ以降の布教方針を受け継ぐのであれば、エリート教育にもっと関心を持ってよさそうなのですが、近代以降のカトリックによる教育は、孤児院とか、初等教育が中心ですね。プロテスタントの場合もちろん初等教育から始まるのですが、それがだんだん小学校高等科ができて、中学校ができて、一九世紀の終わりくらいには今の大学の教養課程くらいまで設立するようになります。それからカトリックのお株を奪うように、知識人との接触を最優先させ、上からの伝道を重視する宣教師が出てくる。おそらくプロテスタントは、官のようなカトリックの宣教師が妬ましくてたまらなかつたのではないかと思えます。資料を読んでいると、カトリックの悪口が本当にたくさんでてくる。どうしてカトリックはあんなに尊大に振舞っていて、しかも背後にはちゃんと政府がついていてやりたいことをなんでもやら

せてくれるのに、自分たちはこんな境遇に置かれているのか。伝道局も理解してくれなくて、ちつとも金を送ってくれないじゃないか、というばやきが宣教師の資料の中に結構出てきますね。少々教育の話からずれてしまいましたけれど、プロテスタントにとっては、教育が、カトリックに対抗するための、相当の切り札だったのではないかと。とにかくそこを突破口にしないと、自分たちよりもずっと歴史が古いカトリックの支配に対抗できないわけですね。プロテスタントは教育を、高等教育の場合は特に都市部で徹底して行うことによって、自分たちの伝道の成功に結び付けようとしていたのだと思います。

佐藤 東洋文庫にプロテスタントの布教についての本がありまして、山東省にプロテスタントの団体がいくつありどこに拠点を置いて布教をしているかということが記してあったんです。カナダもオランダもアメリカも、また何とか会も何とか会も、その地図に小さい布教範囲がたくさん出ていますよ。そんな具合

では、いくら数は多くてもやはり非力で、プロテスタントの方にいらだちと焦りがかなりあったということですね。ではどうやってカトリックに対抗して中国市場に浸透していくかということになる。それはやはり教育と医療であろうと思います。アメリカの財団がバックアップして、キリスト教系の大学と病院を通じて浸透していく。だから義和団後の一九二〇年代には、圧倒的にアメリカ・イギリスのプロテスタントが入るようになってくるんですね。ところがやがてそれが大きな対立を生んでくる。つまり、中国自身が国民国家になっていこうというときに、あまり教会教育をやられると困るんです。義和団時期の教民と同じで、中国人でありながら、優秀な青年がみな教会学校へ行って英語で勉強して、中国の古典は知らない文化も知らないということになってしまふ。ある意味で非常に教会の布教は成功するけれども、中国の青年たちがみな、魂を英米のプロテスタントにとられてしまうという意識が出てくる。こういうところから、五・四

以降の反宗教運動とか反キリスト教運動がはじまるんだと思います。義和団事件のころはカトリックだったものが、一九二〇年代からはプロテスタントがターゲットになる。それには中国人の魂をとられるんだ、という恐れが共通していると思いますね。それがまだ共産党中国でも続いている。

渡辺 今の先生がおっしゃったことは非常に重要ですね。というのも、一九二〇年代の反キリスト教運動と一九世紀の教案が、全く別々に研究されているような気がするからです。けれども先生がおっしゃったように、キリスト教観が持続しているという視点から眺めることも必要だと思いますね。

木島 国によって宣教スタイルが違うというところでいうと、イギリスとアメリカの間に違いはあるんでしょうか。ヘボン（ヘップバーン）は目医者さんですよね。医療をしながらこっそり宣教していた。ところがイギリスから来たモリソンは、宣教に燃え立っていきなり来てしまうんですよね。同じプロテスタントでも、イ

ギリスとアメリカでは、中国にきた宣教師たちの雰囲気が違うような気がするんです。

渡辺 ごく大雑把に言えば、イギリス人の宣教師はどちらかというとあまり大学での神学教育を受けずに中国に来る人が多くて、片やアメリカ人はプリンストンやイエールなどの神学部で高度な神学の訓練を受けて派遣されてくる。初期はそうでもないかもしれませんが、次第にそういう人が多くなってくる。それから派遣された宣教師もそうですが、同時に本国の対応の違いも相当大きいですね。イギリス政府は宣教活動に非常に冷ややかで、問題を起すから行かないでくれというスタンスです。アメリカ政府は、フランスほどではないと思いますが、宣教師に対してシンパシーや尊敬の念を持っていたと捉えることができるのではないかと思います。加えて、プロテスタント内の教派の違いもよく見ておかなくはなりません。

木島 ベトナムでは、高等教育を受けた人が来るのか、熱意に燃えている人が来

るのか、どうなんでしよう。

牧野 ほとんどがパリの外国宣教会本部できちんとした教育を受けてきています。しかも、漢文の読み方や中国の古典思想に関する学問を修めた上で、ベトナムや中国に渡る宣教師がかなり多いです。それが一つの特徴だと思いますね。

それと、先ほどの話の流れに戻しますと、ベトナムも中国もそうだと思いますけれど、後から来た宣教会ほどフアナティックと申しますか（笑）、純化主義路線で走っていくような傾向があるのかな、と感じましたね。

佐藤 昔からそうなんです。マテオリッチが一生懸命妥協してうまくいくところまでもつていったら、あとから来たドミニコ会とかが悪口を言うんですよ。つまりキリスト教内の教派や、宣教会体の間の思惑とか利害とかが重なった上で、布教というものはなされている。単純なものではないですよ。今の牧野さんの話は面白かったね。

牧野 ベトナムの場合、一七世紀の布教はイエズス会がメインなのですけれど

も、後発でパリ外国宣教会がやってきました。イエズス会士の服装などはまさに高級官人の格好そのもので、現地で布教活動をやっているんです。それはおかしい、というところからパリ外国宣教会は攻めに入るんですね。一八世紀の末くらいまでは、このような具合にイエズス会に対する批判が続きます。例えばパリから新しくやってきたフアナティックな宣教師が、現地のイエズス会が立てた教会をみて、これはなんだというわけです。教会にもかわらず道教寺院のような建物を目にしたのです。それで、火をつけて燃やしたりしています（笑）。ところが、一九世紀の末くらい、パリ外国宣教会がベトナムに根付いてかなりの時間が経つていきますと、例えば、フランスの植民地時代に建てた代表的な教会がファットジウム教会として残っています。これはもう完全に越洋折衷と申しますか、それこそ当の外国宣教会の宣教師がかつて指差して非難したような建物ができてしまったわけです。結局のところベトナムとか中国とか、クラシックな社

会様式を持つている地域では、ある程度土着化せざるを得ないということを、宣教師自身が次第に感づくようになったんじゃないかな、という気がします。

佐藤 プロテスタントは、土着化しやすくないでしようか。カトリックは、ある程度ブレイキがかかるような気がするんですが、どうなんでしよう。

牧野 そうですね、ベトナムの場合、イエズス会のほか、主にパリ外国宣教会と、スペインのドミニコ会が入っているのですけれど、この二つはイエズス会がいなくなつた一九世紀の時点で完全に住み分けをしておりまして、そのほかの宣教会が入つてくるとすると、各々の布教管轄権をたてに、邪魔をしないでくれという手紙を直接パチカンに送つて排除してしまうわけですね。しかしながら時代が経つにつれ、やはり自然に土着化する傾向があります。当初は純化主義で、イエズス会の宣教姿勢を批判しますが、例えば教義書などを見ましても、ラテン語やフランス語で書かれたものがたくさんテキストの中に出てくるわけです

が、時代が下ると、ベトナムの現地語、つまり、漢文あるいはチュノムという民族文字で書かれたものが大半を占めるようになってきます。

渡辺 ローマの意向というのは、あまり直接には指導がなかったということですか。土着化に関する指導とか……。

牧野 民間信仰との混淆や「迷信」とされる儀礼への参加など、よほど酷い状況が確認されると是正を指導しますが、一般的にベトナムのカトリックは現地レベルでの多少の土着化について大目に見ていたように思われます。

佐藤 武内さんがおやりになっている貴州のカトリックは、やはり土着化するんですか。

武内 しませんね。なぜしないのかというと、先ほど話したフォリー代牧のように、布教保護権と密着した道を選択するので、土着化しなくてもやっていける地盤を獲得するわけです。ところがプロテスタントの場合はそれがありません。学校教育で吸い上げたエリートならば、かなり自分の考えに近いような形で養成

することができるとしようが、二〇年代に入ると反宗教運動が起こってくる時期ですから、それもできない。つまり土着化を制度的に抑えきれない。貴州のカトリックの中では異端的な流れは登場しないのに対して、プロテスタントの方では、チャイナ・インランド・ミッション（中国内地会）の人たちが布教した地域、例えばミャオ族たちが居住する貴州西南の葛布では異端化の動きが顕著で、一種の鞭打ち教団に近いようなものまで出てきます。

新たな資料の発掘による展開

木島 今後の研究の展開について、まず資料の利用という点をお伺いしたいと思います。

武内 頼りになるのは何よりも教会アーカイブだと思います。パリ外国宣教会も、公開しはじめたのは九〇年代ですね。けれどもまだ、三〇年代、四〇年代とか非常に微妙な時期のものはほとんどないですね。少なくとも私の見た限りでは。

佐藤 要するに、一九世紀とか二〇世紀初頭ぐらいまでならいいけれども、そこから後はなかなか公開しないんじゃないでしょうか。それまでの歴史時期のものでも、宣教会の学者がまとめたものも我々は利用せざるを得ない。さらに二〇世紀の半ばぐらい、戦争と絡むような時期のものは難しいというのが現実でしょうね。しかしそれを使わないと実像には近づけない。

武内 国共内戦になったときに、文書なんか持ち出せない状態でしたから、むしろ資料が残っているのは、中国各地の檔案館じゃないでしょうか。

佐藤 北京に北堂と呼ばれるカトリックの拠点があつて、その図書館は救世堂という出版社も含めて大変立派なものでした。義和団事件や四九年以後にその蔵書はいつたいたなくなったのかというと、中国では誰もわからないんだそうですね。内戦と文化大革命を通じて、建物だけは残ったけれど資料についてはほとんどなくなつてしまつた。報告だけはパリの本部にあるわけですけれど。ところで牧

野さん、パリ外国宣教会は現物の資料を見せてくれましたか。

牧野 ええ、少なくともリストに載っている分は確実に公開され、閲覧できますね。

佐藤 それはいつごろまでのものですか。

牧野 先ほど武内先生もおっしゃった、一九世紀の末ぐらいまでです。当然ベトナムにも、一九七〇年代くらいまでフランス人の宣教師がいたわけですから、そのころの報告や記録が本来まだあるはずですね。それが閲覧に供されれば、現代史研究はさらに進むと思うんですが。

武内 目録にはでていませんね。

牧野 はい、目録にはでていません。つまり見られないということです。

木島 先ほどの北京の北堂には、一七世紀くらいですか、カトリックのポワロという人が訳した聖書があるらしい。いろいろな文献にあるらしいと書いてあるけれども、公開していないんですね。もう一つ、上海の徐家匯の教会にも古い聖書の翻訳があるらしい。どちらも論文を

辿っていくと、あるらしいと書いてある論文はこれだということまでしか確認できない。徐家匯の『天主教文献叢書』を見て、全然載っていないんです。まだまだ中国国内には、発掘されたけどもう一度隠されたという資料があるんじゃないかという気がしますね。

武内 義和団のころに、確かフランス公使館に勤務していたペリオが北京にいたはずですよ。彼は北堂で一生懸命資料を読んでいたといわれています。

佐藤 北堂は、文化大革命期には工場にされていますし、経歴からすれば残っているとしても、かなりばらばらになってしまっているでしょう。それから一九四九年に日本も中国から追い出されたわけですが、それまで日本のいろんな機関が北京にはあって、大量の文書があったはずなんです。それらも接収されて、しばらくは中国側が管理していたんですが、いつの間にか散逸してわからなくなってしまうんです。あつたとしても、現在の状況ではほとんど外に出ることはないかな、という感じはしますね。

ところでアメリカのプロテスタントのは、例えば長老会でも、ABC FM (American Board of Commissioners for Foreign Missions) でも、かなり公開しているでしょう。

渡辺 私の乏しい経験ですし、教派にもよると思いますが、十分とはいえない。以前、上海の聖約翰大学で、坂本義孝と阿部知二、それから明治学院の第三代の学長の田川大吉郎が教えたという記録があったので、その様子を聖ジョーンズ側の資料から知ることができないかと問い合わせたことがあります。そうしましたら部外者はだめだと断られました。時代の問題だったのかも知れません。一九四三、四年です。

中国にある資料の中で現在最も整理が進んでいるのが、キリスト教教育史の分野です。香港返還の少し前に、香港中文大学の先生と武漢の章開沅先生が中心になって、金陵大学や燕京大学などかつてのミッションスクールに関する資料を整理しようと、非常に大掛かりな事業が始まりました。その結果、多くの資料の所

在が明らかになっています。

研究方法について いくつかの可能性

木島 ここまで資料発掘の話をしてまいりましたが、今度は研究方法に話を進めたいと思います。研究方法というほどまとまっていなくても、こういう視点が抜けていたから見えなかつたけれど、これを入れたら一挙に見えるぞという、魔法の手立てが……(笑)。

佐藤 そういう魔法の手立てがあつたら、私は是非教えていただきたいと思えますね(笑)。ところで資料の扱い方の問題で一つ考えなくてはならないのは、もう少し広域に資料を使う必要があるということですね。例えば、明治の日本のキリスト教の解禁ですけれど、これはおそらく一八七〇年の天津教案とリンクしていると思います。つまり天津教案で、フランス人の外交官などが死んで、外交問題になった。六六年には朝鮮で大院君が北京から潜入した宣教師を含めてカトリックを大弾圧した。こういうことが外

交問題になつていっていることが、明治政府がキリスト教を解禁するときに、かなり作用したということは十分あると思います。リンクしながら事が進んでいる。日本のキリスト教解禁、朝鮮のなんとか事件、中国のなんとか問題という別個の問題ではなくて、それらがリンクしているということを捉えながら、それぞれの場面の問題を理解していかないと、袋小路になつてしまうんですよ。我々歴史家は自分が探し求めている歴史資料があると、飛びついてそれだけを見てしまいがちですが、そこでもう一回視野を広げてみるのが、「東洋のキリスト教」に関して必要なのではないか、という気がするんですね。

渡辺 条約改正を間近にして、内地にも外国人が住めるようになっていく直前に、国内のあちこちに宣教師がミッシェンスクールを設置するかもしれないことを危惧した文部省が「訓令十二号」を出して、キリスト教学校でのキリスト教教育を禁止する措置をとります。それと全く同じとはいえませんが、一九二〇年代

の半ば、ちょうど教育権回収運動のころ、北京政府と国民政府が相次いで中国のミッシェンスクールでキリスト教の授業を必修化してはならない、それから外国人の学長はだめだという法令を出すのですね。資料を読んでいくと、中国側が日本の文部省のキリスト教学校対策をかなり参考にしていっていることがわかります。これは一例にすぎませんが、日本と中国双方のキリスト教と社会の問題を関連付けながら考えていくべきだろうと思います。

木島 双方ということでは、カトリックとプロテスタントの関係について、聖書の翻訳を辿って感じていたことがあるんです。近代の聖書中国語訳というのはプロテスタントが中心で、その研究書を読むと、かつてカトリック翻訳もあつたとは書いてあるのですが、でもそれはいろんな論文の孫引きばかりです。バセーのものについては、いま大英図書館に残っているということまでちゃんと書いてある。でもこれはプロテスタントの翻訳に利用された極めて特別な場合で

あって、それ以外のカトリックの翻訳については、「ほかにもいっぱいあったみたいだけど、わかりません」と、非常に冷淡なのです（笑）。カトリック、もしくは

キリシタン研究の人たちは、日本語の翻訳があつて京都で出版されていたということを生懸命言うわけですけど、プロテスタントの人たちはあまり取り上げない。渡辺先生のお話は国同士を総合的にみるということもなんですけれど、カトリックとプロテスタントについても両方を視野に入れてみないと見えてこないことが多いような気がします。これは逆に日本人の非信徒の方がやりやすいのかなというような気がします。ロンドンの聖書図書館が持っている聖書を中心とした翻訳聖書の世界的な目録が一九一〇年代に出ていて、それは本当に詳細かにやっていますけれども、カトリックが訳した中国訳聖書については、非常に冷淡なんです。それを最近の人が補訂しているんですが、まだまだ十分には手が及んでいない。中国訳聖書については、網羅的な所在目録すらな

い、という段階です。これは日本がいかだとかは別として、非信徒の方がやりやすいんじゃないかな、と思ったりもします。

佐藤 僕らも、最初は外国人の書いた研究書を読みながらやるんですけど、やはりどうしてもバイアスがかかっているんですね。アメリカ人なりドイツ人なりのバイアスの具合が当事者にはそれなりにわかるんでしょうが、我々ではわかりにくい。ですからバイアスの外にいる方がいい場合もあれば、日本人だと理解しにくいところもある。善し悪し両方あるのかな、と思います。

武内 先ほどの魔法の手法ではないんですが、一つ考えていることがあります。それはキリスト教を中国の人たちがどう受け止めていたか、布教される側の視点を掘り起こしていくということです。ではそのために何をやったらいのかというと、漢文化もしくは中国語化されたテキストを、集めて読み解いていくのが出発点ではないかと思えます。一六〜一七世紀の文献は、整理もある程度されて影

印も出ているんですが、例えばカトリックの禁教時期に、布教がどのようなテキストを使って、どのような言葉を使って行われていたかというようなことは、なかなか浮かび上がってこないですね。

もう少し民衆化されたテキストが掘り起こされていくことが必要んじゃないでしょうか。牧野さんがされているような、漢文ないしはチュノム版のテキストが、ベトナムでどのような意味を持っていたかに注目していくと、意外と私たちがキリスト教というイメージで捉えたものとは違う形で現地の人たちに受容されていた可能性が明らかになってくるかもしれません。

牧野 現地の人は、やはり耳から学ぶわけですね。ベトナムの事例で申しますと、チュノムというのは漢字の一部の部首を組み合わせた非常に複雑な文字体系で、書き記すことは難しいのですけれど、いったん口に出して読んでしまったら、それはそのまま話し言葉として周りにいる人は容易に理解できるわけです。渡辺 ちょうど「オラショ」みたいな感

じでしようか。

牧野 そうです。そういう形で広がって行ったのではないかと思います。そういう役割を担ったのが、要理教師、伝道師、カテキスタとよばれる人たちですね。それはベトナムのみならず……。

武内 中国もそうですね、布教に当たるのは。

カテキスタによる 民衆教化の役割

牧野 ええ、ヨーロッパ人宣教師が彼らに教義などを教え込むわけですが、宣教師と一般民衆の間を民間に橋渡しして、キリスト教信仰の核を民間に流布する人的インターフェイスの役割を担っていたのが、彼らカテキスタなのです。

佐藤 ヨーロッパ人と中国人との間に立つ装置がないと動かないですね。それから自分の宗教経験を書ける人についてはわかるけれど、書けない人については、どのようにキリスト教を受け止めていたのかということを知るのには、大変難しいことですよ。

武内 まあ、研究者の方も注目してこなかったところがあるんじゃないでしょうか。士大夫の洗練されたテクストには関心を持ったけれど、日常的な生活倫理を説いたようなテクストというのは、意外と注目されてこなかったような気がします。どの程度印刷され、流通していたのかとか、どういうテクストを使って布教していたのかとか、もう少しきちんと研究されるべきですね。

牧野 王朝権力が一般民衆の間にモラリティを説くという図式は、近代を目前にした東アジア世界の一つのトレンドですよ。清朝の『聖諭廣訓』などがテクストとして有名ですが、ベトナムの場合ですと『訓迪十條』というのが一八三〇年代に勅令で出ています。これについて最近の議論では、カテキスタを通じたキリスト教会側の民衆教化の動きに対抗するための、グエン朝側からのリアクションだったのではないかという見方も示されています。一方で、当時の宣教師の中には、布告された『訓迪十條』に対して、キリスト教の「十戒」の真似であるとい

うような主張をする者もありました。やはり、教会史だけを切り出してみるのではなくて、社会史全体の中でみなくてはいけない、というのがここからもわかりますね。

木島 聖書の翻訳でいうと、最初は文語ですよ。ところがそれが、深文理訳、浅文理訳という口語に近いものが出てきて、ウルガタ聖書も方言だったんだからといって、口語で訳したものがでてくる。これは、布教対象が移り変わっているわけですね。新しいモノほど、漢文の読み手ではなくて、口語しか理解できない人を対象にしていることは明らかです。ところがこれまでの研究では、文語訳、深文理訳、浅文理訳という三グループに分けるということはやっていませんけれど、それぞれの受容層がどう違うんだというところまでは研究されていませんね。これは研究すれば非常に大きな成果が出てきそうな感じがします。

渡辺 方言やローマ字表記を使った聖書がありますよね。アモイ語聖書とか。でも全然誰も研究していないですね。

武内 ミャオ語訳聖書など、各方言・民族語訳の聖書が東洋文庫にはかなりあったかと思えます。

木島 台湾の聖書教会のホームページを開けると、台湾の少数民族の人間の聖書が載っていますね。あれはかなり面白いですけれど。まあ日本だと大阪弁とか(笑)。

それに聖書の翻訳ということになると、これまでモリソンとか、ミルンとか、ブリッジマンとかの名前だけが伝わっているんですけど、中国人のアシスタントが非常に重要だったという論文が最近出ていて、モリソンは中国学者なんだけれど、聖書の中国語訳の出来具合は、モリソンの中国語能力ではなくて、アシスタントをマネージメントする能力だと書いています。つまり優秀な奴を見つけてそれをアシスタントにする。だから能力があるやつが訳したものは、組織として、非常に優れたものができていくというわけです。文献の上では、モリソンによるアシスタントへの感謝の言葉で苗字だけはわかっているけれど、そのア

シスタントはどこかどういいう教育を受けたどんな人かというのはわからないんですよ。

佐藤 ごくわずかに、何人かの人しか名前が出てこないんですよ。実はそこが重要で、アヘン貿易にしても、上の連中だけではないとしたことはできないけれども、実はその下に東南アジアと繋がっているアシスタントの中国人が大量にいたということですね。宣教師がいれば、その周りかなりの数のアシスタントがいる。その実像というのがなかなか浮かび上がってこないのかもしれませんが。それは教会文書や報告書なんかをみると、もう少し出てくるんじゃないかな。武内 貴州だと結構出てきますね。カテキスタがどういう人たちだったのかについては、例えばバリ外国宣教会文書館のなかにはいろいろな史料が残されています。列聖の前に「福者」という段階がありますが、その認定を行うにあたり詳細な調査をやっているんですね、どういいう職業の出身であるとか。いかんせんラテン語なものですから、なかなか読むのが

はかどらない。

キリスト教と

近代ナシヨナリズムを考える

佐藤 列聖といえ、清朝時代、だいたい一九〇〇年くらいに、一度大量に福者になるんです。次は一九五五年くらいですかね。その後はずっと持ち越されてきた。そこでカトリックでは大聖年二〇〇〇年が大きな節目だから、もうこれ以上待てないというぎりぎりのところで、二〇〇〇年に列聖したんですね。ところがその二〇〇〇年は義和団事件百年だから、中国とパチカンの間で衝突が起きた。中国での布教という点と、中国ナシヨナリズムとがこの列聖問題をめぐって火花を散らしたということなんです。日本ではこのことについてあまり関心がないというところがありますね。だから、現在の中国のキリスト教が、三自愛国教会とか家庭教会とかを抱えながら、緊張状態を持続させているということに、日本人は大変鈍感ではないでしょうか。

武内 確かにあまり関心を持ってくれな
いですね。

牧野 キリスト教がアジアに与えたイン
パクトとしては、近代におけるナシヨナ
リズムの形成ということがあるかと思
いますけれど、そういう経験を日本はあ
まりしていないからなのかなという気が
します。ベトナムや中国のようにキリス
ト教のアンチテーゼとしてナシヨナリス
ムが強烈に盛り上がりつつあるという
ような経緯があったでしょうか。

佐藤 むしろ、幕臣の方がキリスト教に
シンパシーを抱くようなところがある
ですよ(笑)。ところで一つお聞きし
たいのですが、内村が、「二つのJ」と
言いますよね。自分には「Japan」と
「Jesus」という二つがあるという緊張
を持ちますね。中国の場合は、「二つの
C」だ、「China」と「Christo」だとい
う(笑)。そういう緊張を、思想家とし
て生きたという人がいますか。それから
キリスト教文字ですが、キリスト教に依
拠しながら、中国の現実、日本の現実を
書ききったものがありますか。日本では

遠藤周作などがいますが、中国人の場合
はどうですか。これも受容の仕方の一つ
でしょう。

渡辺 中国では一九二〇年代から、「愛
国愛教」という言い方がされています
ね。例えば、キリスト教大学のモットー
に、愛国愛教の精神を掲げているところ
があります。国を愛しながらキリスト教
も愛するんだという。内村の「二つの
J」とは少し違うかなという気もしま
す。

佐藤 そのところがナシヨナリズム
は、中国人に関して言えば、あれかこれ
かという選択を余儀なくするという感じ
がするんですよ。キリスト教の信仰を持
ちながら、同時に愛国者であるという精
神の在り方というのは、中国の場合には
成立する余地はなかったのかなあとい
う気がするんですよ。

武内 私は、中国人のキリスト教会を
めざした二〇年代の本色教会運動などで
は、それに近い主張が登場していたので
はないかと思っています。でも日中戦争
の時期になるともう許されなくなり、悲

劇のままで終わってしまったというこ
ろがあるような気がします。

佐藤 ベトナムでは、信仰を持ちながら
同時にナシヨナリストで共産党という
か、その狭間で悩ましい立場をとったと
いう知識人はいますか。

牧野 さしあたり思い当たらないです
ね。ベトナムの場合、一九世紀の半ば過
ぎ、特に一八七〇年代から八〇年代にか
けて、抗仏民族主義運動が起ります。

そのなかでは反フランスと同時に反キ
リスト教というスローガンがありました、
その流れに乗ってしまうと、どうしても
キリスト教徒でありながらナシヨナリス
トというのは、考えにくくなります。

武内 ゴー・ディン・ジエムの場合がそ
うだったわけですが、彼のナシヨナリス
ムと信仰とをどう評価しますか。

牧野 現代史の場合ですと確かにそうで
すね。難しいところです。またベトナム
では、もともと抗仏民族主義運動が激し
かったところに、ゲアンという地方があ
るのですけれども、そこは北部ベトナム
のキリスト教勢力の中心地であると同

に、ナシヨナリストが多く生まれ育った土地です。例えば、ファン・ボイ・チャウとか、ホー・チ・ミンなどもそうです。こうした時代の社会背景を、キリスト教とナシヨナリズムの対比から考えてみると、面白いのではないかなと思います。

渡辺 それから独立とキリスト教のリンクの一つのあり方として、朝鮮の例も当然考えなくてはなりませんね。

佐藤 ベトナムも朝鮮も含めて、キリスト教がアジア世界にどういう影響を与えたのか、それぞれの国の歴史的状況の中で、キリスト教がどういう機能を果たしたかということをもう一度広く見てみる必要があるということですね。

中国のキリスト教経験の

説明へむけて

木島 ずいぶんいろいろな話が出て、まだまだ続きそうですが、最後に一言ずつお話しただけだと思います。

渡辺 私は日中関係史をキリスト教から眺めたらどうなるかというテーマに取り

組んでいきたいと考えています。日中キリスト教関係史ということになりますね。

佐藤 二つほどあります。

一つは太平天国から五四運動期ぐらいまでの「中国とキリスト教」に、筋道を立てられたらいいなと考えています。これまで事件ごとに切って考えられていたのを、「近代中国のキリスト教経験」というような形でまとめることは、かなり大きなことかなと感じています。このテーマは同時に、民衆の宗教受容というようなことと平行するのではないかと、う予測を持っています。

そしてもう一つは、例えば一九二〇年代の反キリスト教、反宗教運動では、キリスト教側も、世界性を持つて対抗しているんですね。中国側もそれなりに、知識人から学生も含めて、やっている。それを単純に、「中国とキリスト教」というだけではなくて、もう少し広げて「中国のキリスト教経験」を捉えるというふうにはやってみたいと思っています。それには大変大きな労力と、いろんな能力が

必要になる。個人ではなかなか難しいですから、若い世代に期待したいと思っています。

木島 今のお話でいくと、聖書翻訳じゃないですけど、マネージメント能力ということになりますね。そこはやはり大先生方にマネージメント能力を発揮していただかなくてはいけないところであろうと思います（笑）。

武内 私はひょんなことからキリスト教の研究に多少関わってきたわけですが、その経験で感じたことは、キリスト教を含めて、生活の指針なりを提供し人々をまとめあげるのにあたって、宗教が中国近代の歴史において、そしてまた現在果たしている役割にもっと注目する必要があるのではないかと、いうことです。なかでもキリスト教は、信者数からいっても現在ますます重要になってきているわけですが、中国政府の対宗教政策などを含めて、現在進行しつつある事態にも目を向けつつ近代以前のキリスト教と中国社会とのかかわりを考えていくことでいろいろ見えてくるのではないかと、思っています。

ます。

それからもう一つは、中国全体の宗教の中で、近代中国のキリスト教が、どのように内側から受容されていたのかを、他の民衆宗教と比較しながら検討していくことです。それはまた、宣教師の眼差しばかりでなく、それを受け止めた側の視点にも目を向けるということでもあります。

牧野 この座談会を通して、共同研究の可能性が新たに増えてきたのではないかという感じがいたします。従来の一国史的なアプローチではなくて、キリスト教というファクターを通じて、多分野間あるいは多地域間での総合研究がこれから進んでいくのではないのでしょうか。

自身の研究分野から申しますと、ベトナムの一八三〇〜五〇年代は、弾圧が厳しく宣教環境が非常に悪い時期でした。

それにもかかわらず、現地の宣教師たちは日本宣教の可能性はどうなっているのかと、弾圧のさなか盛んにパリの本部に問い合わせているんですね。当時の宣教師でさえ、かくも視野が広がったことを

考えますと、我々研究者も不断に視野を広げて、同時代の中国では何が起こっていたのか、ヨーロッパでは何が起こっていたのか、常に関心を払っていく必要があるのではないかと思います。

ただ、こうした多分野研究あるいは共同研究を張っていく上で、我々若い研究者世代というのは、まあいうなれば、「カテキスタ」にすぎません。冒険心には富んでおりますが、導きの星を必要としており、経験豊かな先輩方、すなわち「司教」の存在はやはり不可欠です（笑）。この先の研究を深化させるためにも、先生方にはひきつづき若手を厳しく鍛え上げていただけたらと存じます。

木島 ありがとうございます。

(二〇〇七年七月一九日)

(テープ起こし) 青木沙弥香、
整理 木島史雄

