

博士論文

論文題目 「奉教」と「吃教」のあいだ  
—清末及び民国期の広東地域社会におけるキリスト教経験—

氏 名 土肥 歩

## 目次

序章	近代中国におけるキリスト教史をいかに論じるか.....	6
第1節	本論文の研究視角.....	6
第1項	本論文の目的.....	6
第2項	先行研究の整理と紹介.....	8
第3項	先行研究の問題点と課題.....	11
第2節	研究手法と利用史料.....	13
第1項	地域・時代・アプローチ.....	13
第2項	用語・地域概念・教派.....	15
第3項	中国語史料.....	16
第4項	英語史料.....	17
第3節	本論文の構成.....	20
第1章	1880年代における広州格致書院の創設と地域社会.....	23
第1節	はじめに.....	23
第2節	広東省におけるプロテスタント布教.....	24
第1項	アメリカ長老教会布教団と広州布教の概要.....	24
第2項	ハッパーの来粵と在粵プロテスタント布教の端緒.....	25
第3項	ヘンリーの来粵とアメリカ長老教会布教団活動の興隆.....	27
第3節	在粵宣教師による教会大学設置への布石.....	30
第1項	中国におけるキリスト教系教育機関前史.....	30
第2項	ヘンリーによる教会大学設置の提言.....	31
第3項	宣教師間の意見対立と清仏戦争による混乱.....	33
第4節	中国人地域エリートの「嘆願」と宣教師の反応.....	35
第1項	嘆願書の史料性格とその内容.....	35
第2項	地域エリートによる嘆願書の分析.....	37
第3項	嘆願に対するヘンリーの反応.....	39
第4項	広州格致書院創設以後の経過.....	40
第5節	小結.....	41
第2章	清末在外中国人と中国キリスト教布教事業.....	46
第1節	はじめに.....	46
第2節	ニュージーランドにおける中国系移民への布教の開始.....	48
第1項	オタゴ入植地の形成と中国人移民の流入.....	48
第2項	中国人移民への布教活動.....	49
第3節	アレクサンダー・ドンと在外中国人の教会.....	50
第1項	ドンの来歴と内陸旅行の開始.....	50

第2項	布教活動の限界と中国人排斥運動	52
第3項	ドンの海外中国人教会視察旅行	53
第4節	広州郷村布教団の活動と在オタゴ中国人たち	55
第1項	広州郷村布教団の発足と推移	55
第2項	在オタゴ中国人による送金と私信送付	57
第3項	中国布教を「支持」する在オタゴ中国人	59
第5節	小結	61
第3章	1910年代の嶺南大学による南洋募金活動について	65
第1節	はじめに	65
第2節	20世紀における嶺南大学の発展	66
第1項	光緒新政以降の教会大学	66
第2項	鍾栄光の登場	67
第3項	募金活動開始の要因	69
第3節	南洋における華僑と募金活動	71
第1項	嶺南大学による華僑学校創設の契機	71
第2項	南洋における募金活動の実態	73
第3項	華僑への募金呼びかけの論理	74
第4節	募金活動の地域的文脈	76
第1項	華僑教育をめぐる問題	76
第2項	募金活動への否定的反応	77
第5節	小結	79
第4章	招観海の「南捐」	81
第1節	はじめに	81
第2節	招観海と恵愛堂——南捐までの経緯	82
第1項	恵愛堂の成立	82
第2項	招観海の来歴	84
第3項	南捐の目的とその背景	86
第3節	南捐における募金活動の実践と論理	87
第1項	南捐実施時期の南洋華僑社会	87
第2項	南捐のための事前準備	89
第3項	募金呼びかけの論理	90
第4節	南捐への協力者——個人の社会的身分と背景	91
第1節	協力者の社会的身分	91
第2節	「勸捐者」について	93
第3節	南捐の終結とその後	94
第5節	小結	96

補論	招観海についての覚え書き	98
第1節	はじめに	98
第2節	記述方法と史料の来源	98
第3節	招載寧への聞き取り記録	99
第4節	小結	103
第5章	『梁発伝』各版本の異同についての考察	105
第1節	はじめに	105
第2節	『梁発伝』とその周辺	107
第1項	著者ジョージ・マクニールの経歴	107
第2項	訳者胡簪雲の経歴	109
第3項	『梁発伝』からみた梁発の生涯	111
第3節	『梁発伝』執筆とその特徴	113
第1項	梁発の子孫と『梁発伝』執筆	113
第2項	『梁発伝』版本の整理	115
第3項	『梁発伝』の内容的特徴	117
第4節	『梁発伝』各版本の対比	119
第1項	1930年版、1931年版、1955年版の対比	119
第2項	漢語版と英語版『梁発伝』の対比	121
第5節	小結	124
第6章	梁発の「発見」	127
第1節	はじめに	127
第2節	民国初期における「偉人」たちの出現	129
第1項	史堅如——革命烈士を記念する	129
第2項	蔡高——初めての中国人キリスト教徒	130
第3項	各史料に見る梁発についての記述	131
第3節	梁発の「発見」と太平天国叙述	132
第1項	梁発の子孫と娘婿による梁発顕彰運動の経緯	132
第2項	張祝齡による太平天国とキリスト教の「連結」	134
第3項	辛亥革命以降の広東・香港における太平天国認識	137
第4節	マクニールによる『梁発伝』執筆とその影響	138
第1項	マクニールの太平天国認識	138
第2項	『梁発伝』出版以後の中国側の反応	140
第5節	小結	142
終章	中国近現代史研究におけるキリスト教史研究のゆくえ	144
第1節	本論文各章の要約	144
第2節	本論文の意義と展望	145

第3節	結論——中国近現代史における宗教史叙述の可能性.....	148
参考文献		150

## 序章 近代中国におけるキリスト教史をいかに論じるか

### 第1節 本論文の研究視角

#### 第1項 本論文の目的

我々は近現代中国におけるキリスト教史をどのように論じるべきだろうか。本論文は、従来の中国キリスト教史研究で論じられてきた「排外」や「受容」という極端な枠組みは用いず、地域社会に生きた人びとがキリスト教と結んだ多様な関係について論証することを目的としている。

キリスト教といえば、日本社会ではアメリカやヨーロッパ諸国、中南米と比べて、大きな関心もたれることは少ない。このため、中国近現代史に興味がある一般の人びとにとって想起されるのは、カトリック教会によって派遣されたイエズス会宣教師マテオ・リッチに代表される東西文化交流的一幕として、もしくは太平天国や義和団運動といった個別テーマとしての中国キリスト教史だろう。また、現代の中国においては、中国共産党による宗教政策の一環というフォーカスを通じて、否定的イメージが連想されることもある。中国近現代史の研究においても、各宗教の歴史には無関心であるか、それを敬遠する態度が取られることが一般的だろう。

では、なぜこうした態度が取られるのだろうか。本論は日本人の宗教に対する精神性について語ることを目的としていない。しかし、敢えてその特徴の一つを指摘するのであれば、宗教への無関心や敬遠の根底にあるのは日本国憲法で定められた「信教の自由」の解釈にあるように思う。1990年代以降の新興宗教団体によって引き起こされた殺人事件を追ったジャーナリストの藤田庄市は、オウム真理教への取材を通じて同教団の無機質な人間性や欺瞞性に気づきながらも、同教団の掲げる「宗教性」ゆえに批判的視点を持つことが出来ず、旧来の「信教の自由」論がオウム真理教を分析する眼を曇らせてしまったと痛切に回想する<sup>1</sup>。戦前の日本社会で行われた国家による思想や宗教に対する弾圧を考えれば、「信教の自由」が憲法で明記されたことは重視すべきである。しかし、学術的な研究においては「信教の自由」という美名の下に、研究対象に対する無関心や敬遠を招くことは慎まれるべきである。もちろん、あからさまな宗教批判的言説を唱えることも慎まれるべきだろう。

とはいえ、たとえ無関心や敬遠を乗り越えた場合でも、一つの壁に突き当たる。すなわち、「宗教史」を論じる研究アプローチの選択肢の少なさである。なぜなら、宗教史は多くの場合が信仰者たちの歴史であり、現在の信仰のルーツを探る歴史であるからである。そして、そうした宗教史叙述の多くは神学的思想か信仰者の賛辞に紙幅が費やされる。島菌進の言葉を借りれば、「現在世界で使用されている暦において、キリスト生誕の時が時を刻

---

<sup>1</sup> 藤田庄市『宗教事件の裏側——精神を呪縛される人びと』岩波書店、2008年、337-338頁。

む人類の意識を大きく規定しているように、宗教史は「宗教の中の歴史」の影をひきずることがすくなくないのだ<sup>2</sup>」。

宗教史への無垢な学問的関心は、こうした事実を目の当たりにしたときに閉塞感にさいなまれることとなる。特にイスラーム、仏教、儒教などと比べて中国のキリスト教史は歴史が浅く、その傾向は顕著であるように思う。筆者自身もキリスト教史を論じるに当たり、宗教史を叙述する難しさに頭を悩ませた一人である。そこで、筆者はキリスト教史で捕捉できる歴史事実の視野を広げ、より多くの研究者に受け入れられる歴史叙述の必要性を考えるに至った。すなわち、信仰心の有無に関係なく、より多くの人びとに受け入れられる手法で中国キリスト教史を論じ、そこで発見し得た成果を中国近現代史に組み入れる営為こそが本論文の目的なのである。

こうした目的を達成するために、これまで中国キリスト教史で語られてこなかった、周縁的な人びとにまなざしを向ける必要がある。それは、本論文に即して言えば、宣教師に母国の親類に渡すべき金銭を託する中国人移民であったり、教会大学誘致を求める非信者の中国人のエリートたちであったり、教会大学や地域の教会に募金を行う民衆であったりと多岐にわたる。

「奉教」とは文字通りキリスト教を信仰することで、中国のキリスト教史をめぐる、「信教」「入教」「進教」などとともに普遍的に用いられた表現である。そして「吃教」とはキリスト教に経済的庇護を恃む人々のことで、キリスト教布教で生まれた信者を否定的に論じる場合に用いられてきた<sup>3</sup>。しかし、中国におけるキリスト教史を理解する場合、信仰の度合いもしくはキリスト教の普及という基準で表現されてきた「奉教」や「吃教」をそのまま論じるべきだろうか。むしろ、そうした枠組みにとらわれず、両極端な枠組みの間に存在した人びとはキリスト教とどのような関係を結んだか、という視点に立って論じなければならないと筆者は考えている。本論文の題目はそうした筆者の願いを込めたものである。

本論文は、中国キリスト教史を研究するにあたり、宣教師や中国人信者以外にその周縁に位置した人びとに注目することで、宗教の歴史が他分野の研究者にも応用可能な歴史叙述となることを企図している。そして、こうした研究が一般社会に還元されることで、中国史への理解促進や、日本社会における信仰者とそうでない人びととの相互理解の深化に貢献できるものとなるだろう。

---

<sup>2</sup> 島蘭進「『宗教史の可能性』序論」池上良正等編『岩波講座宗教 宗教の可能性』第3巻、岩波書店、2004年、4頁。

<sup>3</sup> たとえば、范文瀾『中国近代史』第1分冊、上海：生活・読書・新知上海聯合発行所、1949年、343頁。范は義和団発生の端緒として「吃教」を論じている。この「吃教」観は同時代の他の出版物にも反映されている。筆影という評者は、19世紀末の教会は宣教師と吃教者、そして投教者（外国人に訴えて他村との争いを有利に進めようとするもの）で組織された侵略団体であったとする（中華人民保衛世界平和反対美国侵略委員会北京分会編『美国侵華史料』北京：人民出版社、1951年、294-295頁）。

## 第2項 先行研究の整理と紹介

では、中国におけるキリスト教史についての研究は、どのように推移していたのか。中国キリスト教史についての研究動向については、すでに多くの研究者によって網羅的な解説がなされている。それゆえ、本項はそうした既存の研究史の整理に依拠しつつ、本論との研究問題に関連させながら整理を試みる。

1807年、清朝のキリスト教禁教下の広州にイギリス人宣教師ロバート・モリソンが上陸し、さらにアヘン戦争後に清朝の禁教政策が緩和されると、プロテスタント諸教派による中国布教が始まる。そして、プロテスタント諸教派による布教活動は、1950年代初頭まで中国各地で続いた。中国におけるキリスト教史研究の初期にあつては、宣教師が主体となっていた。たとえば、中国での布教活動経験を持つキリスト教史家ラトゥーレットは唐代から中華民国期までのキリスト教の伝播を論じた大著を記し、現在でも各国の研究者に知られている<sup>4</sup>。中国語では、神学研究者である王治心『中国基督教史綱』、香港・広東地域のキリスト教史に着目した劉粵声『香港基督教会史』及び『広州基督教概況』などが世に知られている<sup>5</sup>。ただし、こうした著作は、学術研究というよりも宣教師や中国人信者による当事者視点の歴史叙述という性格が強かった。

1949年10月に中国共産党が中国大陸で政権を掌握すると、中国大陸でもキリスト教史研究は困難な状況に置かれる。民国期に活躍した王治心も、帝国主義による中国侵略の道具としてのキリスト教布教の存在を認めざるを得なかった。彼は中華基督教協進会の機関誌『協進』に、不平等条約とキリスト教に関する論文をたびたび掲載している。そして、それを皮切りに1953年から1955年にかけて同誌に宣教師への批判やそれに協力した中国人信者に対する批判論文が次々に掲載された。こうした動きは中国キリスト教界における史学控訴運動の様相を呈したといえる<sup>6</sup>。王治心はその後も史料集編集などに携わるが、この時代に形成された宣教師や中国キリスト教史への認識は、その後長く研究者に共有されていくこととなる。

これと同時期に、日本の対中認識も大きな転機を迎えている。戦前日本の中国史研究において主流を占め、中国の停滞性を論じた「支那学」が、当時の中国の趨勢を論じる上で方法論的な限界を露呈したからである。そのため、1949年前後の日本人研究者の多くが「支那学」のあり方に自省を迫られた。そして、民衆を代表する中国共産党の革命に共感を示

---

<sup>4</sup> Kenneth S. Latourette, *A History of Christian Mission in China*, Society for Promoting Christian Knowledge, 1929.

<sup>5</sup> 王治心『中国基督教史綱』徐以驊導読、上海：上海古籍出版社、2004年（初版1940年）。劉粵声『香港基督教会史』香港：香港浸信教会、1997年（原版1941年）、同『広州基督教概況』広州：広州基督教聯合会、1937年。

<sup>6</sup> 徐以驊「教会史学家王治心とその『中国基督教史綱』」加藤実・渡辺祐子編『中国プロテスタント史研究資料』明治学院大学キリスト教研究所、2009年、73-74頁。



す中国研究者たちが、日本国内の中国論を席卷するようになっていた<sup>7</sup>。中国のキリスト教に対する研究も、こうした思潮とは無関係ではなかった。

すなわち、中国におけるキリスト教史は、革命の歴史へと連なる民衆闘争史観の文脈で理解されるようになった。キリスト教布教が帝国主義の先鋒として認識されるにしたがい、従来の歴史叙述に代わって19世紀以降の反キリスト教運動（仇教運動、もしくは教案と称されるキリスト教会施設や宣教師への暴力的排斥運動）が重視されるようになる。李時岳『近代中国反洋教運動』や里井彦七郎『近代中国における民衆運動とその思想』に代表されるように、キリスト教の歴史は帝国主義侵略に対する民衆闘争の一環として捉えられるようになったのである<sup>8</sup>。これは、アメリカの中国史研究者ポール・コーエンや台湾の呂実強による研究にもみられる<sup>9</sup>。中国のキリスト教史を研究することは、中国にもたらされたキリスト教及び宣教師の拒絶という政治的文脈に密接に関連した文脈で語られたため、学術研究とは懸絶した環境におかれていたのである。

もちろん、排外運動研究では、単なる西洋人やキリスト教布教への反発が強調されていたわけではない。コーエンが説明するように、自然災害による郷村社会の疲弊やキリスト教布教の浸透による地域内格差の拡大といった文脈でも排外運動が構造的に分析されていた<sup>10</sup>。さらに、義和団運動研究の大家である佐藤公彦に代表されるように、「西洋の衝撃」もしくは「衝撃—反応」図式は息の長い研究として現在に続いている<sup>11</sup>。だが、キリスト教史を論じる場合に「排外」という側面が1950年代以降日本・中国・アメリカの学界で大きな位置を占めたことは紛れもない事実である。

しかし、中国キリスト教史を巡る状況は1970年代から1990年代にかけて、再度大きな変化を迎えることになった。すなわち、これまで政治的文脈が過分に存在した「排外」以外の側面に光が当てられていく。その潮流は大きく二種類に分類される。

ひとつには、フェアバンクらの研究に代表されるように、宣教師やキリスト教会が中国の近代化に果たした役割が重要な研究テーマになった<sup>12</sup>。アメリカではフェアバンクと考

---

<sup>7</sup> 馬場公彦『戦後日本人の中国像——日本敗戦から文化大革命・日中復交まで』新曜社、2010年、85-92頁。

<sup>8</sup> 李時岳『近代中国反洋教運動』北京：人民出版社、1958年。里井彦七郎『近代中国における民衆運動とその思想』東京大学出版会、1972年。ほかに、矢沢利彦「長江流域教案の一考察」（『近代中国研究』第1号、1958年4月、109-135頁）など。

<sup>9</sup> 呂実強『中国官紳反教的原因：1860-1874』台北：出版社不明、1973年。Paul A. Cohen, *China and Christianity: the missionary movement and the growth of Chinese antiforeignism, 1860-1870*, Cambridge: Harvard University Press, 1963.

<sup>10</sup> ポール・コーエン『知の帝国主義——オリエンタリズムと中国像』佐藤慎一訳、平凡社、1988年、81-91頁（原題：Paul A. Cohen, *Discovering History in China: American Historical Writing on the Recent Chinese Past*, New York: Columbia University Press, 1984.）。

<sup>11</sup> 佐藤公彦『義和団の起源とその運動——中国民衆ナショナリズムの誕生』汲古書院、1999年。

<sup>12</sup> John K. Fairbank (ed.), *The Missionary Enterprise in China and America*, Harvard University Press, 1974.

を同じくする研究者が、ハーバード大学の当時の東アジア研究センターに集い、数多くの研究を公刊することとなる<sup>13</sup>。なかでも、コーエンはこの時代を代表する議論を展開した。彼は中国の開港場の役割に目を向け、容闈、何啓、王韜、馬建忠、馬良、鄭觀応、唐廷枢、伍廷芳の業績を紹介する。そして、彼ら西洋の近代的知識を吸収して外交や執筆活動に従事した人物たちを、キリスト教に入信するか宣教師の出版物の影響を強く受けた近代的改革者、すなわち「キリスト教(的)改革者(“Christian” Reformers)」として紹介している<sup>14</sup>。彼の論考は、「西洋の衝撃」や「衝撃—反応」モデルを再検討し、アメリカ国内の中国史研究者に向けて提起された「中国自身に即した」アプローチの一端を垣間見せている<sup>15</sup>。この議論は香港の研究者李金強の著作に代表されるように、その後のキリスト教史研究者にも影響を与えている<sup>16</sup>。一方、コーエンも李も中国人への視角から中国の近代化を論じていたのに対して、王立新による研究は宣教師の社会活動を通じた近代化という論点から、体系的な考察を行っている<sup>17</sup>。

もうひとつは、中国におけるプロテスタント諸教派の思想の土着化をテーマにした研究である。フォード財団助成金を利用して渡米した山本澄子の先駆的な著作に見られるように、中国人キリスト教徒の実態解明に比重が置かれるようになっていた。近代中国において中国人がつくった教会はいかにして宣教師の経済的および思想的依存から脱して主体的にキリスト教を布教したのか(自立教会)、キリスト教の思想はどのように中国文化に融合したのか(本色化)——が研究の焦点となった<sup>18</sup>。孫文と宮崎滔天のキリスト教理解について論じた武田清子の論考も、新たな研究アプローチの所産と言える<sup>19</sup>。アメリカではダニエル・ベイズによる編著が、こうした研究潮流に属する<sup>20</sup>。中国では、華東師範大学の顧長声による研究が1980年代に出版され、中国人教会の成立について言及されている。同書は宣教師やキリスト教の位置づけに政治的色彩を帯びているものの、史料を博搜した研究姿勢は今なお多くの研究者に評価されている<sup>21</sup>。

---

<sup>13</sup> Ex. Valentin H. Rabe, *The Home Base of American China missions 1880-1920*, Cambridge: Harvard University Press, 1978.

<sup>14</sup> Paul A. Cohen, ‘Littoral and hinterland in Nineteenth Century China: The “Christian” Reformers,’ *Ibid.*, pp. 197-225. コーエンは、本文で挙げた人物全員がキリスト教に入信したわけではないことを理由に、“Christian”と括弧付けで表記している (*Ibid.*, p. 200)。日本語では、こうしたニュアンスを反映するために「キリスト教(的)」と表記した。

<sup>15</sup> コーエン、前掲書、92、226頁

<sup>16</sup> 李金強『書生報国——中国近代変革思想之源起』福州：福建教育出版社、2001年。

<sup>17</sup> 王立新『美国伝教士与晚清中国現代化』天津：天津人民出版社、1997年。

<sup>18</sup> 山本澄子『中国キリスト教史研究：プロテスタントの「土着化」を中心として』東京大学出版会、1972年。

<sup>19</sup> 武田清子「アジアの革新におけるキリスト教——孫文と宮崎滔天」『国際基督教大学学報』第17巻、1974年3月、1-61頁。

<sup>20</sup> Daniel H. Bays (ed.), *Christianity in China: from the eighteenth century to the present*, Stanford: Kansas University Press, 1996.

<sup>21</sup> 顧長声『宣教士与近代中国』上海：上海人民出版社、1985年。

また、こうしたふたつの潮流とは別に、各種史料集や目録の刊行、布教史にとどまらない研究が行われたのもこの頃からである。たとえば、ベネットによって『教会新報』と『万国公報』の記事目録の作成・出版などが行われた<sup>22</sup>。これ以外に、布教団体や宣教師によって運営されたキリスト教系大学（以下、教会大学と称す）の展開、宣教師によるアヘン禁止運動の推移、キリスト教会による郷村建設運動など、中国キリスト教史に関連する研究は他領域との組み合わせによって爆発的に増えたと言える<sup>23</sup>。

1970年代以降の研究潮流の変化により、宣教師や中国人信者による近代化をめぐる議論や中国キリスト教会の主体的な成長が教会史研究者や中国史研究者の間で盛んに議論されるようになった。また、それまでは知られていなかった宣教師史料が多数利用されるようになった。こうして、学術研究としてのキリスト教史研究は1970年代以降に学術的な実証水準を高めていった。

### 第3項 先行研究の問題点と課題

以上の先行研究をまとめると、中国のキリスト教史研究は当事者による「叙述」型の研究に始まり、仇教運動に代表されるような「排外」運動を扱った研究を経て、1970年代以降に宣教師の役割や中国人信者の業績に焦点を当てた「受容」に関心が推移していったと言える。より正確には、上記三種類の研究視角がそれぞれ併存し、業績が生み出されていたとも表現できる。しかし、こうした研究動向にも問題が存在しないわけではない。1970年代以降、キリスト教史それ自体に再検討が加えられてきたことは前項で触れた。しかし、これによって、中国キリスト教史が研究対象としてとらえられる範囲がきわめて狭くなっていることも否定しがたい事実である。

たとえば、コーエンによる「キリスト教（的）改革者」の議論は、確かにキリスト教の思想や宣教師に触れた中国人を描きだしたという点で画期的な成果である。だが、このアプローチは逆に言えば個々の人物に目を向けることに立脚していたとも言える。こうしたアプローチは、仇教運動に存在した中国地域社会へのまなざしとは異なる性質を持っていた。排外運動研究に取り組んだ佐々木正哉は個々の教案における「中国官民の無知蒙昧」を嘆く一方で、「だがこれらの教案を通じて、当時の内治外交の実情や市鎮郷村住民の生活や意識の実態をありのままに窺うことが出来、そこに尽きない興味がある」とも指摘している<sup>24</sup>。こうした仇教運動研究の問題意識と敢えて比較すれば、「キリスト教（的）改革者」のアプローチは中国の近現代史で脚光を浴びた人物に特化した研究だったとも理解できる。

<sup>22</sup> Adrian Arthur Bennett, *Research Guide to the Chiao-hui Hsin-pao*, San Francisco: Chinese Materials Center, 1975, *Research Guide to the Wan Kuo Kung Pao (The Globe Magazine), 1874-1883*, San Francisco: Chinese Materials Center, 1976.

<sup>23</sup> Jessie G. Lutz, *China and the Christian College 1850-1950*, London; Cornell University, 1971. Kathleen L. Lodwick, *Crusaders Against Opium: Protestant Missionaries in China 1874-1917*, Kentucky: The University Press of Kentucky, 1996, 劉家峰『中国基督教郷村建設運動研究(1907-1950)』天津：天津人民出版社、2008年。

<sup>24</sup> 佐々木正哉『清末排外運動の研究 第1冊』巖南堂書店、1982年、3頁。

これは、もうひとつのアプローチとして提示した「本色教会」や「自立教会」の議論にも当てはまる。このアプローチは、中国におけるキリスト教思想の浸透、宣教師からの独立という観点から研究に着手している。もしくは、1950年代以降の中国研究者に根強く存在した中国におけるキリスト教史（および宣教師）の否定的認識を克服するために生まれてきた、とも言える。しかし、こうした問題意識によって論じられた研究は、キリスト教界のあり方を如実に伝える一方で、考察対象が宣教師およびキリスト教界内部にとどまってしまう、という研究アプローチ上の限界も伏在していたのである。

筆者が冒頭で説明した問題関心は、まさにここにある。すなわち、キリスト教への「排外」もしくはキリスト教の「受容」といった両極端な枠組みに縛られず、中国のキリスト教史を理解する必要があるのではないかと、ということである。過去の研究枠組みについては、佐藤公彦も『中国 21』所収の特集「東洋のキリスト教」に企画された座談会で、今後の研究において「中国とキリスト教」という枠組みではなく「近代中国のキリスト教経験」という枠組みで捉え直す必要性を提起している<sup>25</sup>。中国キリスト教史の研究視角についての佐藤の提起については、筆者も大いに首肯できる。

そこで、筆者が着目するのがキリスト教布教の周縁にいた人びとである。こうした人びとは、たとえば仇教運動研究では「吃教者」と認識され、それ以外のキリスト教史では「奉教者」と認識されてきた。しかし、実際にはこうした両極にあった人びとばかりではなく、キリスト教徒ではなくともキリスト教会に接近したような人びとも多数存在したことを忘れてはならない。もちろん、かつての仇教運動研究でも郷村地域の「ありのまま」の実態を捉えるという観点から、周縁部の人びとにもある程度焦点が当てられていた。しかし、本論で分析を試みたいのは、従来の研究で論じられた排外に至らない場合、「ありのまま」の地域社会の様子をどのように捉えるか、ということである。

こうした問題意識で中国キリスト教史を論じる場合、地域へのまなざしを持つことが重要であると筆者は考える。佐藤が提起したような「中国」という国家レベルではなく、キリスト教が浸透していった地域レベルでの議論が「近代中国のキリスト教経験」を語る上で重要である。こうした問題関心を持って先行研究を俯瞰した場合、地域社会におけるキリスト教布教史について検討を加えた研究が注目されるだろう。研究者の多くは、宣教師らが残した史料を用いることで、地域社会におけるキリスト教史を描けるのではないかと模索を始めている。

その先駆けとして、ライアン・ダンチの研究が挙げられる。彼はジョナサン・スペンスの指導の下、福建省福州におけるメソジスト教会布教団の活動に着目する。そして、その結論として、布教団の活動が中国人のキリスト教エリートを生み出し、彼らのナショナルリ

---

<sup>25</sup> 佐藤公彦・武内房司・渡辺祐子・牧野元紀・木島史雄「アジア研究におけるキリスト教への新しい視点」愛知大学現代中国学会編『中国 21』風媒社、第 28 巻、2007 年 12 月、25 頁。

ズム形成にキリスト教会が決定的な影響を与えたことを実証した<sup>26</sup>。続いて、潮州に重点を置いた李樹熙 (Joseph Tse-Hei Lee) の研究があげられる。彼は、19 世紀中葉のイングランド長老教会布教団とバプテスト教会布教団の布教開始から筆を起し、治安悪化が深刻化する潮州地域社会で生存手段の一つとして教会の保護を利用した人々を描いた<sup>27</sup>。こうした地域社会へのまなざしは、日本の研究者にも影響している。たとえば、潮州・汕頭の地域社会を研究する蒲豊彦も、宣教師が残した一次史料から郷村地域における中国人の改宗のあり方を考察した<sup>28</sup>。

筆者は 2000 年代以降に蓄積された地域社会におけるキリスト教史研究などに依拠し、キリスト教史と人びとの関係のあり方について議論を深めていく。

## 第 2 節 研究手法と利用史料

### 第 1 項 地域・時代・アプローチ

前節で述べたとおり、本論は「近代中国におけるキリスト教経験」を論じるべく、地域社会に目を向ける。そして、「吃教」や「奉教」という認識で論じられていた中国人信者だけでなく、これまでの研究で捨象されてきた周縁に存在した非信者の動向に注視する。以下、本論で扱う地域や時代、そして研究アプローチについて解説する。

まず、本論文では主に広州府およびその周辺の郷村を考察対象地域におさめる。というのも、キリスト教史研究においては、広州に対する関心が高いとは言えないからである。民国期の劉粵声による「叙述」型研究以外に、呉義雄によるアヘン戦争前後の宣教師研究、趙春晨らによる研究も行われてはいるが、広州という地域に着目した体系的研究は多いとは言えない<sup>29</sup>。この理由として考えられるのは、キリスト教史の先行研究において重要な位置を占めたのが香港と考えられていたからである。たとえば、カール・スミスの植民地香港における中国人についての研究や李志剛の精力的な研究活動が、研究者に高く評価されている<sup>30</sup>。これは香港中華基督教会の合一堂や中華聖公会の三一堂といった戦前からの歴史を持つ教会組織の存在や、香港中文大学崇基学院や香港浸会大学といったキリスト教と関係の深い研究機関の存在とも関係するだろう。

<sup>26</sup> Ryan Dunch, *Fuzhou Protestants and the Making of a Modern China 1857-1927*, New Heaven; Yale University Press, 2001.

<sup>27</sup> Joseph Tse-Hei Lee, *The Bible and the Gun: Christianity in South China, 1860-1900*, New York, Routledge, 2003.

<sup>28</sup> 蒲豊彦「宣教師、中国人信者と清末華南郷村社会」『東洋史研究』第 62 巻第 3 号、2003 年 12 月。

<sup>29</sup> 呉義雄『在宗教与世俗之間——基督新教传教士在華南沿海的早期活動研究』広東：広東教育出版社、2000 年、趙春晨・雷雨田等編『基督教与近代嶺南文化』上海：上海人民出版社、2002 年。

<sup>30</sup> Carl T. Smith, *Chinese Christians: Elites Middlemen, and the Church in Hong Kong*, London and New York: Oxford University Press, 2005 (First published in 1985). 李志剛『基督教早期在華傳教史』台北：台湾商務印書館、1985 年、同『香港教会掌故』香港：三聯書店（香港）、1992 年。

香港がキリスト教史で果たした役割は否定しがたい。しかし、それと咫尺の距離にあった広州がどのような「キリスト教経験」を経たのか、アヘン戦争や太平天国史で部分的に語られることはあっても、その後については語られていない。本論文で論じるとおり、広州周辺は帰国華僑や格致書院の創設など、キリスト教との関係は根深かった。広州を舞台として取り上げるのは、18世紀末に「中外一統」や「光被」、「中外の大防」の象徴としてデザインされた港市空間広州が、その後どのような「キリスト教経験」を経たのかを考察するためでもある<sup>31</sup>。

これに加えて、広州を舞台とする場合、広東省自体が19世紀中葉から華僑を数多く輩出した地域だったという地域的特性も加味しなければならない。そのため、本論文で広く語られるように、海外華僑社会における広東系華僑や華僑信者の存在も考察対象におさめている。これは、既存の研究では見られなかった本論文の一つの特徴でもある。そして、華僑を考察対象とすることで、従来の中国キリスト教史では捨象されていた人びとの存在を明示的に論じることが可能となる。次に、研究アプローチである。キリスト教の「布教史」に目を向けた場合、宣教師の到来、中国人信者の育成、そして宣教師に依存しない現地教会の成立（自立教会）、キリスト教思想の土着化「本色化」というプロセスで語るのが一般的である。ただし、本論文では現在の中国国内で指摘されている「三自」という用語は用いない。「三自」とは宣教師や欧米からの経済的な自立、教会運営の自立、布教活動の自立を意味する言葉である。李樹熙は中国におけるキリスト教史研究のなかで「三自」と「反キリスト教」に集中する研究動向に警鐘を鳴らす。たとえば潮州でも「三自」が提唱されて宣教師たちの「知的な指針」になったことは事実であるが、中国人キリスト教徒にとっては「三自」が明確では無く、「現地のキリスト教徒たちは常に宣教師たちの予想とコントロールを超えて宗教的な共同体を建設するための独立的な行動を常に行った」と説明する<sup>32</sup>。それゆえ、本論文でもこうした指摘に依拠し「三自」を研究の帰結点には用いない。

それにかわり、「宣教師たちの予想とコントロール」を超えた中国人信者及び非信者の営為に着目する。ただし、本論文では政治的なニュアンスの強い「三自」に代わって、李が指摘したような営為を「自立」として論じる。なぜなら、中国のキリスト教史研究では中国人信者の増加や中国人自身による教会運営を検討する上で広く応用可能な議論であり、数十年にわたる歴史を議論する場合には背景として有用なテーマとなるからである。さらに、「自立」という営為を論じることで、周縁的な人びとを映し出すことも可能となるからである。

最後に、本論文で取り扱う時代範囲について説明する。本論文は1844年にアメリカと清朝との間で締結された望廈条約を議論の始まりとする。そして、1880年代から1890年代にかけての広州格致書院の創設、1900年代から1910年代にかけての広州郷村布教団の活動、

<sup>31</sup> 村尾進「乾隆己卯——都市広州とマカオがつくる境界」『東洋史研究』第65巻第4号、2007年、653頁。

<sup>32</sup> Lee, op. cit., pp. xx-xxi.

1910年代から1920年代にかけての嶺南大学の募金活動、1920年代から1930年代の招観海による南捐、というように、中国における近現代史をカバーするように議論を展開した。例外的に補論と第6章では1950年代まで議論が及んでいるが、実証的な研究は1937年7月の日中戦争勃発までを区切りとする。

## 第2項 用語・地域概念・教派

史料について紹介する前に、本項では文中に頻出する専門用語の用法と本論文で取り扱うキリスト教の教派について整理しておきたい。

まず、「華僑」という用語である。本論文では、「華僑」を海外に居留していた中国人たち、という定義で用いている。第二次世界大戦後、居住地の永住権や国籍を得た中国系住民が増えたことで、彼らの現地社会や国家への帰属感が増した。それゆえ、現在の東南アジア諸国では「華僑」という用語に代わって「華人」が定着しつつあることは事実である<sup>33</sup>。しかし、本論文では「華人」のアイデンティティや帰属意識については議論の対象としていない。それゆえ、本論文で海外に居住していた中国人たちを表記する場合は、戦後普及した「華人」という呼称を用いず、清末から民国期の史料に見える「華僑」をそのまま用いている。

つづいて、「南洋」という用語である。第二次世界大戦後に至るまで、中国では「東南アジア」（中国語では「東南亜」）という地域名称は普及しておらず、史料では「南洋」という呼称が一般に使われていた。それゆえ、本論文では民国期の研究者黄競初の指摘に従い、「南洋」を「マレー半島と太平洋群島以外に、アンナン・シヤム・ビルマの3カ所を加える」と定義して用いる<sup>34</sup>。

最後に、本論文各章で「キリスト教」と用いた場合、16世紀の宗教改革によってローマ・カトリック教会から離脱した、プロテスタント諸教派を指すものとする。ヴァチカンを総本山とするローマ・カトリック教会は、文中および脚注では「カトリック教会」と呼称する。

広東においてカトリック教会はプロテスタント諸教派より大きな人口比を占めていたことは間違いない。清朝による禁教が続く1830年の段階でも、広東省内の順徳、南海、韶州、肇慶、海南、南雄で6090人の信者が存在した。そして、1858年の天津条約締結によってカトリック教会の布教が本格化すると、1870年には広東省全体で12000人、1885年で24176人、1890年で30500人と信者が増加している<sup>35</sup>。1919年のプロテスタント諸教派による全

<sup>33</sup> 石井米雄ほか編『東南アジアを知る辞典』平凡社、1986年、53-54頁、「華僑」の項目（執筆者 蔡史君）。

<sup>34</sup> 黄競初『南洋華僑』上海：商務印書館、1930年、123頁（李文海ほか編『民国時期社会調査叢編（二編）華僑卷』（福建：福建教育出版社、2009年）所収）。

<sup>35</sup> 趙春晨・郭華清等編『宗教与近代広東社会』広東：宗教文化出版社、2008年、172-183頁。

国的な統計調査によれば、1919年時点の広東のプロテスタント諸教派受餐信者総数は61262人だったのに対し、広東のカトリック教会信者総数は約10万人にのぼったという<sup>36</sup>。

しかし、本論文の問題意識に即して考察を進める上で、以下3点の理由から本論文と接点を見いだすのが困難といえる。

まず1点目に、メネゴンや張先清の研究に示されるように、カトリック教会の地域社会での布教は宗族の集団改宗や祖先崇拜との融和を伴うことが近年注目されており、「奉教」と「吃教」のあいだに位置した人びとを描くというアプローチでは捕捉しきれない側面が存在するからである<sup>37</sup>。つづいて2点目に、カトリック教会はイエズス会を例外として、20世紀に至るまで中国人の聖職者育成や司祭登用に強い関心を抱くことはなく、プロテスタント諸教派が行ったような高等教育導入もプロテスタント諸教派の後塵を拝していたからである<sup>38</sup>。それゆえ、本論文で論じるような教育をめぐる中国人エリート層や華僑とキリスト教会の関係が生じにくかったと考えられる。最後の3点目は、史料的な制約である。広東省内のカトリック教会布教団体はイタリアのミラノ外国宣教会、イエズス会、そしてもっとも規模の大きかったパリ外国宣教会が存在した。それゆえ、欧文史料（主にフランス語）をいかに体系的に収集して研究を進めるかは、今後の研究の課題と言えるだろう。また、こうした欧文史料を駆使した研究手法は、本論文執筆時点で筆者の能力の及ばないところでもある。以上3点の理由から、本論ではカトリック教会については詳細な検討を行わず、キリスト教＝プロテスタント諸教派として議論を進める。

### 第3項 中国語史料

本項では、本論文で用いた中国語史料について解説を加える。

広東省檔案館・広州市檔案館では閲覧を許可された宗教檔案を利用したが、断片的な史料を収集するにとどまった。これは、宗教関係の檔案の公開が進んでいないという事情も考えられるが、それ以前の問題として中華民国期の史料が戦災や政治的混乱で残されていない可能性も考えるべきだろう。ちなみに、中国大陸の檔案館でもっとも効率的に利用できたのは上海市檔案館である。筆者は広州留学中に赴いた史料調査で、宗教関係の史料をオンラインで閲覧した。

こうした場合、中国語定期刊行物が重要な位置を占める。本論文では清末から民国期にかけてのキリスト教関係の定期刊行物を閲覧し、情報を拾い出すように心がけた。たとえば、本論文では19世紀末に刊行された『教会新報』や『万国公報』などである。両誌とも

<sup>36</sup> 中華統行委辦会調査特委会編（蔡詠春等訳）『1901-1920年中国基督教調査資料』上巻、2007年、444頁。同時期の広東におけるプロテスタント諸教派の受餐信者総数は、甘肅、安徽、広西、雲南、山西、四川、貴州の信者総数の合計より多かった。

<sup>37</sup> 張先清、前掲書および Eugenio Menegon, *Ancestors, Virgins, and Friars: Christianity as a Local Religion in Late Imperial China*, Cambridge and London; Harvard University Press, 2009.

<sup>38</sup> Dunch, *op. cit.*, pp. 1-3. および高柳俊一・松本宣男編『宗教の世界史9 キリスト教の歴史2 宗教改革以降』山川出版社、2009年、225-227頁（執筆者 武内房司）。



に宣教師ヤング・アレンによって創刊されたキリスト教系の中国語刊行物であることは広く知られている。両誌は中国各地のキリスト教会の活動についての記事も多く、次項で紹介する *Chinese Recorder* 誌と併せて貴重な情報を提供してくれる。『教会新報』が 1868 年に創刊され、その後 1874 年から『万国公報』が後継誌として出版された。そのため、両誌を合わせると 1868 年から『万国公報』の 1883 年から 1889 年の休刊期間を除いて、1907 年まで 32 年分を網羅することができる。

民国期についてはバプテスト教会によって出版されていた月刊誌『真光』も閲覧した。同時に、地域色の強い定期刊行物の利用にも注意を払った。たとえば、第 3 章以降でたびたび引用する『嶺南青年報』や『南大与華僑』は、嶺南大学の中国人学生によって発行されていた定期刊行物で、当時の学生の考え方や募金活動の実態などを探る上で、英語史料にも掲載されていない情報を知ることができた。さらに、広州だけで流通していたと見られる雑誌『鐸声』『広東協会月刊』『恵愛月刊』『恵愛叢刊』も同様である。なお、ここで列挙した中国語定期刊行物のすべては、筆者が広州留学中に中山大学附属図書館で閲覧したものである。中山大学は 1951 年の院系調整によって嶺南大学と合併した経緯があり、嶺南大学がかつて所蔵していた一部の文献を受け継ぐことになったと思われる。実際、「嶺南大学図書館」という蔵書印や広州対岸の花地にあった広州基督教協和神学校の蔵書とおぼしき文献も多数ある。こうした史料群は英文史料と組み合わせることで議論を組み立てることを可能にしてくれた。

最後に、広東省立中山図書館文徳分館について言及したい。同館は広東省地域史についての様々な史料を保存しており、地域史研究には欠かせない施設である。ここでは、第 4 章の基本史料となった『南捐報告』と、第 5 章と第 6 章で扱う 1930 年出版の『梁發伝』原本を閲覧した。特に、前者は私蔵を除けば他所では閲覧できない貴重な史料であった。筆者はこの報告書を用い、キリスト教会の南洋での募金活動の実態を探る手がかりとした<sup>39</sup>。

以上、時間の許す限り史料を博搜したが、上海で発行されていた『通問報』や『中西教会報』といった定期刊行物は、まとまった所蔵機関を確認できず、通覧することが出来なかった。中国語によるキリスト教関係史料の史料整理はまだ課題が残されていると言える。

#### 第 4 項 英語史料

こうした中国語史料の欠落を補うために、英語史料を本論文では積極的に利用した。村上衛が再三強調するように、中国地方誌史料や総督や巡撫の上奏文には微細な地域社会の記録が語られることは少なく、それを補うために英文史料を利用することは重要である<sup>40</sup>。

<sup>39</sup> なお、広州市における 2013 年時点での史料へのアクセスについての情報は、宮内肇「コラム《史資料と展示》 広東省立中山図書館所蔵の地方文献——新聞・雑誌を中心に——」（『歴史学研究月報』第 640 号、2013 年 4 月、10-11 頁）に解説されている。

<sup>40</sup> 村上衛『海の近代中国——福建人の活動とイギリス・清朝』名古屋大学出版会、2013 年、15 頁。同「「東アジア」を超えて——近世東アジア海域史研究と「近代」」（『歴史学研究』第 906 号、2013 年 6 月、35-44 頁）でも同様の指摘が見られる（38-39 頁）。

村上の指摘はあくまでも 18 世紀から 19 世紀にかけての史料を対象としているが、清末から民国期の檔案史料を十分に活用できない本論文の場合も、これは概ね当てはまると言えよう。

まず、『マクニール家族文書 (*McNeur Family Papers*. 以下、本文で *MFP* と表記)』の概要を紹介する。

*MFP* はオタゴ大学ホックンコレクション (*Hocken Collection, University of Otago*) に所蔵されている。オタゴ大学は、1869 年にニュージーランドで最初に設立された大学である。同館コレクションの名前の由来となっているトーマス・ホックン (*Thomas Morland Hocken*) は、ランカシャー生まれの医者、歴史家、文学者である。彼は医師としてオーストラリアとイングランドで活動した後、ニュージーランドへ渡り、太平洋地域およびニュージーランドの文物の収集に尽力した経歴を持つ。その後、1897 年にダニーデン市に対して自らが収集した史料を寄贈することを申し出た。そして、1907 年までに集められた新聞、写真、文献、絵画などはオタゴ大学へ寄贈され、ホックンコレクションの基礎となった。今日、同コレクションはニュージーランドの地域史研究や先住民研究を専門とする研究者に広く利用されている。筆者はこの史料群の存在をインターネットで知り、2011 年 7 月に現地での史料調査をおこなった。

*MFP* は宣教師マクニールの娘と姪の許可を経て、ホックンコレクションに寄贈された史料集である。『家族文書』という名称からも分かる通り、マクニール家の文書史料が収められている。このうち、本論文では *MFP* 所収のジョージ・マクニール関係の史料を利用した。ただし、利用する上での問題点もあった。それは、彼の個人文書は現地アーキビストによって整理・分類・公開が行われているものの、中国語史料については「雑件」という分類が与えられるということである。おそらく、史料群の整理に際して中国語リテラシーのあるスタッフが存在しなかったのだろう。それゆえ、本論文ではこうした中国語史料の意味づけを行うことにも注意を払った。

なお、英語史料からの引用には *MS-1007* と 6 桁の番号で構成される請求番号(たとえば、*MS-1007-123/456*) と史料名を脚注に表記した。しかし *MFP* の中国語史料は十分に整備されていないため、中国語史料が含まれている史料については、表記の史料名称に代えて中国語冊子や定期刊行物の名称と請求記号を用いることとした。

続いて、基本的な史料として *Chinese Recorder* 誌が挙げられる。この定期刊行物の概要については、陶飛垂の研究に依拠して紹介する<sup>41</sup>。

同誌は 1867 年にアメリカのメソジスト教会宣教師ウィーラーによって福州で創刊された *Missionary Recorder: A Repository of Intelligence from Eastern Missions, and a Medium of General Information* 誌に起源を持つ。ただし、ウィーラーは当初からこの雑誌の長期発行を想定しておらず 9 ヶ月で廃刊となる。しかし、その後同誌の再刊を望む声が寄せられ、1868 年 5

---

<sup>41</sup> 陶飛垂「伝教運動的圏内“声音”：*The Chinese Recorder* (1867-1941) 初論」張先清編『史料与视界——中文文献与中国基督教史研究』上海：上海人民出版社、2007 年、243-262 頁。

月に福州のメソジスト教会から *The Chinese Recorder and Missionary Journal* 誌という名前で再度出版が開始される。本論文の文中および脚注ではこれを *Chinese Recorder* 誌と表記する。しかし、1872 年には読者層の支持不足を理由に再度停刊する。しかし、その後同誌の再々刊を望む声を受けて、今度は 1874 年 1 月に上海美華書局からの出版が開始され、1941 年 12 月のアジア・太平洋戦争勃発まで発行が続けられた。同誌の所有権は明らかではないが、陶は主編にアメリカ長老教会布教団関係者が多いことから、同布教団の影響力が強かったと示唆している<sup>42</sup>。

ただし、*Chinese Recorder* 誌の記事の利用にも注意が必要である。まず、同誌は宣教師と英語を解する中国人のみを対象として出版されていたため、『万国公報』に掲載されたような中国人の意見はほとんど反映されていないこと<sup>43</sup>、つぎに、同誌は「宗教の雑誌」という立場に立ち、中国の政治状況については大きな関心を払っていない、ということである。「雑誌〔*Chinese Recorder* 誌〕は布教の事務や中国教会の隆盛に注意力を集中したため、中国の政治に対しての関心には重点が置かれず、社論において中国で発生した重大な政治事件をたまたに評論するだけだった」と陶は鋭く指摘する<sup>44</sup>。第 3 章で紹介する鍾栄光は、英語を理解し広東で強い影響力を持ったキリスト教エリートであったが、同盟会会員という政治的側面もあった。それゆえ、微妙な政治的背景を持つ鍾栄光のような人物については *Chinese Recorder* 誌ではほとんど触れられることはない。

本論文執筆に当たっては、同誌がもつ記事の限界を踏まえて利用した。とはいえ、宣教師が観察した中国社会の様子や宣教師でなければ知り得ない地域的な情報なども多数掲載されている。こうした記述については、史料批判や他史料との比較を通じて利用することとしたい。

最後に、『嶺南大学董事会史料 *Trustees of Lingnan University Collection* (以下、本文及び脚注で *TLU* と略)] についてである。*TLU* はニューヨークにあった董事会と広州の嶺南大学の間でやりとりされた各種書簡を収録した一次史料である。*TLU* 所収の書簡はマイクロフィルムで全 43 巻に及び、収録された書簡の日付は 1888 年から 1951 年に及ぶ。その具体的な内容は、嶺南大学学内で行われた各種会議の議事録や、キャンパス拡張の様子、学務の様子、キャンパス周辺の住民の様子、キャンパス対岸の市街地でのキリスト教会の活動など多種多様である。嶺南大学康楽キャンパス最後の卒業生であり、嶺南大学校史研究者でもある李瑞明は、嶺南大学研究のさらなる発展を企図し、当時ハーバード・イェンチン研究所図書館やイェール大学神学院図書館に保存されていた嶺南大学関連史料の複製を、アメリカ嶺南基金会 (*Lingnan Foundation, U. S. A.*) に依頼した。これにより、1993 年に中山大学内の嶺南 (大学) 学院に、そして 1999 年には香港嶺南大学鄭森活図書館にそれぞれ *TLU*

---

<sup>42</sup> 同上書、244–247 頁。

<sup>43</sup> 同上書、252、262 頁。

<sup>44</sup> 同上書、260–261 頁。

が寄贈される運びとなった<sup>45</sup>。筆者は、*TLU* の存在について中山大学留学中に同大学教授呉義雄から教示を受け、広東省檔案館および香港嶺南大学にて集中的に閲覧した<sup>46</sup>。

*TLU* 所収の書簡は、当時の嶺南大学の中国人教員だけでなく当時の地域情勢など、微細な事実をカバーしている点で画期的な史料と言える。ただし、第1章で論じる1888年の廣州格致書院創設前後の宣教師たちのやりとりは、ほとんど収録されていない。また、第3章のように中国人教員による主体的な南洋での募金活動の様子については董事会への簡潔な報告で済まされるケースがある。それゆえ、*TLU* だけで議論を進めるというよりも、*TLU* に別の史料を組み合わせて議論を進めるように心がけた。

なお、英文史料は数多存在するが所在不明で閲覧不可能と判断した史料も多い。そのうちの 하나가、廣州の沙面租界で発行されていた英字日刊紙 *the Canton Times* である。清末から民国期にかけての発行が確認され、廣州についての情報を知る上での基本史料となるはずである。しかし、現物はおろか影印や復刻版などがまとまった状態で確認されなかったため、本論文では利用を断念した。北京・天津・上海・香港と比べ、廣州についての史料はいまだに開拓の余地を残すことを痛感させられた。

### 第3節 本論文の構成

本論文は、以上の問題意識に基づき、序章と終章と補論を除いて全6章で構成されている。

まず、第1章では、アメリカ長老教会布教団宣教師による教会大学設立の経緯を論じる。19世紀以降、中国にやってきた宣教師たちがキリスト教を布教する一手段として学校設立を重視したことについては、贅言を尽くす必要は無いだろう。清朝の為政者たちも「洋務」の必要性に伴い、宣教師が中国人に教授する科学知識（格致）に関心を向けた。しかし、同章で着目する廣州格致書院創設に際しては、廣州の中国人エリート層からの積極的な働きかけが重要な意味を持ったことを詳述する。

続く第2章では、宣教師による布教事業と中国人の関わりについて、ニュージーランドの長老教会布教団の事例に注目する。ニュージーランドにおける金鉞の発見を契機として廣州近辺の郷村から中国人がやってくるが、ある者は内陸部で人目を避けて暮らし、ある者はその後の排華法案によって本国への帰国を余儀なくされる。同布教団による中国布教は、単なる宗教的動機に支えられただけでなく、在外中国人の流動性に支えられていた側面を浮き彫りにする。

以上、2章にわたって清末の状況を宣教師の史料に依拠して論じる。対して、第3・4章は中華民国期が舞台となる。すなわち、中国キリスト教史上において中国人信者が台頭し

---

<sup>45</sup> 李瑞明編『嶺南大学文献目録 廣州嶺南大学歴史檔案史料』香港：嶺南大学文学与翻訳研究中心、2000年、50頁。

<sup>46</sup> 中山大学嶺南（大学）学院に寄贈されたとされる *TLU* はその後広東省檔案館に寄贈されたようである。

てくる時期である。このため、2章にわたってこれまで十分に用いられてこなかった中国語史料に依拠し、考察を進める。

第3章では、1910年代の嶺南大学中国人教員による南洋での募金活動について考察する。嶺南大学は、第1章で触れた広州格致書院に起源を持つ。その後、広州で科挙廃止や新式教育導入の影響を受けて長足の発展を遂げる。しかし、1910年代になると大学の運営が危ぶまれるようになる。そうしたなか、嶺南大学副監督の鍾栄光は、南洋での募金活動による大学運営資金の確保を発案する。同章では、華僑の多くが嶺南大学に募金するようになった経緯や、募金活動におけるキリスト教についての言説などを分析する。

第4章では、広州市内にあった中華基督教会に属する恵愛堂の牧師招観海に着目する。彼の経歴で特徴的なのは、1927年から1930年にかけて、学校と病院の建設資金を捻出するために行った南洋華僑社会での募金活動（南捐）である。これまで十分に知られることのなかった南捐の実態を前章と関連させて明らかにし、教会のための募金活動の推移を通じて、地域社会の教会を支持した人びとの存在を浮き彫りにする。

なお、補論では招観海の従兄弟に当たる招載寧への聞き取り調査の記録を収録している。本論文はおもに抗日戦争勃発までを考察範囲としているため、中華人民共和国成立以後のキリスト教史については今後の課題としたい。しかし、民国期を生きた牧師招観海やその関係者は人民共和国成立以降の新しい社会秩序の下でどのような人生を送ったのか。中国キリスト教史への理解を深めるといふ見地から記録の掲載を決めた。

第5章では、ジョージ・マクニールによる『梁発伝』について、史料的考察を加える。『梁発伝』については、すでに多くの研究者の周知するところとなっている。しかし、『梁発伝』は中国語で版を重ね、その後英語版が出版されるという複雑な経緯をたどっている。そのため、実は版本ごとに記述の異同が存在している。同章では梁発について紹介しつつ、各版本の記述の異同を逐一分析し、異同が生じた原因にも分析を加えている。

最後に、第6章では梁発が地域社会の人びとに「発見」され、次第に中国近現代史的一幕を飾る人物として定着していく過程を論じる。洪秀全による拝上帝会の結成から太平天国建国の過程は、梁発による宗教冊子『勸世良言』に着想を得たことが知られている。しかし、こうした事実が知られるようになったのは、辛亥革命直後の広州地域社会に端を発していたことはあまり知られていない。同章では、ジョージ・マクニールの個人文書を手がかりに、梁発「発見」について考察を加える。

論文構成から考えると、それまでの議論と第5章と第6章との間に違和感があるように感じる諸氏が多いかもしれない。しかし、同章では梁発の「発見」を第1-4章に論じられた地域社会の「キリスト教経験」を象徴する出来事として論じられている。換言すれば、梁発が広州の地域社会で「発見」され、その後の中国近現代史の記述に影響を与えたことは、「奉教」と「吃教」のあいだに位置した人びとを含めた中国キリスト教史叙述の帰着点の一つと言えらるだろう。



## 第1章 1880年代における広州格致書院の創設と地域社会 ——地域エリートと宣教師を中心に——

### 第1節 はじめに

中国のキリスト教史を叙述する試みは、古くはキリスト教史家ラトゥーレットによって先鞭がつけられ、その後は抗日戦争初期に王治心による通史的叙述が刊行された。また、地域的叙述としては劉粵声による著作が知られている。こうした研究はいずれもキリスト教会内部の宣教師や教会史家によって描かれたと言える。しかし、国共内戦後に中国大陸で共産党政権が成立すると状況は一変する。1949年以降、1970年代に至るまで中国近現代史研究は「革命」を成功させた民衆運動へと傾倒していく。つまり、義和団運動へと続く仇教運動・教案研究が学界で大きな地位を占めるようになったのである。中国キリスト教界の史学控訴運動と宣教師批判もこうした動きに拍車をかけたと言える<sup>1</sup>。ごく一部の例外を除いて、キリスト教の布教史は帝国主義への闘争という文脈でとらえられていた。まさに、中国におけるキリスト教を語る営為は政治に左右されざるを得ない状況に置かれていたと言えよう。

こうした状況は、1970年代ごろから次第に変化を迎える。この頃から、キリスト教思想の「土着化」というテーマや、宣教師の社会事業が近代中国に与えた影響について議論されるようになった。フェアバンクらによる新たな宣教師研究や、山本澄子の著作が公刊されたのもこの時期だった。

以上のように、現在では中国のキリスト教史自身が政治的枠組みから離れて議論されるようになった。しかし、研究対象が信者に限定されつつあることは大きな問題と言えるだろう。むしろ、非信者はどのようにキリスト教会の活動と関わりを持っていたのかが、研究の一つの盲点になっているといえる。

こうした関心に沿って言えば、嶺南大学の前身広州格致書院 (Canton Christian College) 創設時に郷紳・商人・政府高官らが提出したという「嘆願書」が、こうした問題を具体的に論じることができる素材となる。嶺南大学についての研究は相当な蓄積がある。古くはコルベット、最近では李瑞明やワンらによる研究である<sup>2</sup>。そのいずれの研究でも同書院創設前に地域エリートから「嘆願」が行われたことが指摘されているが、「嘆願書」が提出さ

---

<sup>1</sup> 里井彦七郎『近代中国における民衆運動とその思想』東京大学出版会、1972年、李時岳『近代中国反洋教運動』北京：人民出版社、1958年。呂実強『中国官紳反教的原因 :1860-1874』台北：中央研究院近代史研究所、1973年。Cohen, Paul A., *China and Christianity: the missionary movement and the growth of Chinese antiforeignism, 1860-1870*, Cambridge: Harvard University Press, 1963.

<sup>2</sup> Charles Hodge Corbett, *Lingnan University: A Short History Based Primarily on the Records of the University's American Trustees*, New York: The Trustees of Lingnan University, 1969. Dong Wang, *Managing God's Higher Learning: U. S.-China Cultural Encounter and Canton Christian College (Lingnan University), 1888-1952*, Lanham: Lexington Books, 2007. 李瑞明編『嶺南大学』香港：嶺南（大学）籌募發展委員會、1997年。

れるに至った歴史的背景や、宣教師側の反応といった基本的な事実についてはほとんど明らかにされていない。

従来の研究は、アメリカに設置された董事会が残した史料 (*Trustees of Lingnan University Collection*) に依拠してきた。しかし、董事会の史料はほとんどが 1890 年以降のものであり、1888 年以前にどのような議論が展開されたか史料は極めて少ない。それゆえ、同書院の創始者となったアンドリュー・ハッパー (Andrew Patton Happer) 以前の人物について考察を深めることができない、という構造的な問題があった。

本章では、新史料として長老教会によって編纂された書簡集『アメリカ長老教会海外布教本部書簡集』*Presbyterian Church in the U. S. A. Board of Foreign Missions: Missions Correspondence and Reports Microfilm Series 1833-1911* を利用する。なお、脚注の巻数 (Vol) ・号数 (No) は、本書簡集を所蔵する香港バプテスト大学の目録に依拠している。

本章では以下、本書簡集や関連史料に依拠して、広州における格致書院設立の過程を跡付け、大学設立の発端から設立に至るまでの議論に伏在した、キリスト教布教を取り巻く様々な要因を明らかにする。

## 第 2 節 広東省におけるプロテスタント布教

### 第 1 項 アメリカ長老教会布教団と広州布教の概要

長老教会は、16 世紀の宗教改革によってカトリック教会から分離したカルヴァンに起源を持つプロテスタントの一教派である。神学的には「ウェストミンスター信仰告白」に定められた「契約 (Covenant)」に基づいている。同教派の特色は、信仰共同体内部の指導的部分を牧師、長老、執事、教師に分け、なかでも信徒の代表者である長老 (elder) たちの合議によって一つの教会が運営されることにある。また、個別の教会の連合を重視する教派としても知られている。

北アイルランド地方に移住を強制されていたスコットランド人たちは、凶作やイギリス政府の政治的圧政に耐えかねて、17 世紀末頃にアメリカ大陸への移民を画策する。スコットランドで長老教会の影響力が強い移民者が増加するなか、グラスゴー大学卒業後に渡米し、当時の植民地各地で伝道説教を行っていたフランシス・マケミーの手により、1683 年にアメリカ長老教会がフィラデルフィアで組織された<sup>3</sup>。

19 世紀初期には、アメリカ国内では第二次信仰復興運動が高まりを見せた。しかし、この宗教的興奮はすぐに収まりをみせ、長老教会はそれに代わってアメリカ先住民に目を向けるようになった。同教派の活動はミシシッピ川以西のミズーリ、オクラホマ、アーカンソー、ルイジアナといった辺境地域で展開されたという。しかし、こうした国内布教と同時に、国外地域のキリスト教化をも視野に入れ始めていた。同派教会は 1802 年には「常任布教委員会」を組織して国内での布教のあり方を検討した。この組織はその後「布教本部 (Board of Missions)」へと発展し、1837 年には「海外布教本部 (Board of Foreign Missions)」

<sup>3</sup> 曾根暁彦『アメリカ教会史』日本基督教団、1991 年 (初版 1974 年)、82 頁。



が発足した<sup>4</sup>。そして、この「本部」によって宣教師たちが中国へと派遣されることになる。後に、広州で布教に従事する宣教師たちが布教地についての報告を行ったのも、この海外布教本部宛となる。

本章では、このアメリカ長老教会布教団に着目するが、広州付近で活動する他の布教団とも比較しておく。本章で注目する 1880 年代当時、香港や汕頭を除いた広東省広州府付近では、同布教団以外に、ロンドン伝道会、南アメリカバプテスト布教団、英ウエスレー派布教団、レーニッシュ布教団、医療伝道会の 5 団体が活動していた。しかし、アメリカ長老教会布教団は数ある布教団の中であって、布教人員・教会数・信者数 (Communicants)・付属施設数ともに最大規模であったことがわかる<sup>5</sup>。その内訳としては、宣教師夫婦 5 組、独身男性宣教師 1 人、そして独身女性宣教師 5 人を数えた。宣教師だけでも合計 16 人を擁し、その数は同布教団始まって以来の規模となっていた<sup>6</sup>。

## 第 2 項 ハッパーの来粵と在粵プロテスタント布教の端緒

1837 年に長老教会内に本部が設置されると、同教派は中国へも宣教師を派遣するようになる。その中国での布教活動は 1844 年のアンドリュー・ハッパーの来華に始まる。本項では、彼の死亡記事と彼自身による回想記事に依拠して彼の人生について明らかにしつつ、アヘン戦争以降の広州における布教の実態を明らかにしたい。

ハッパーは 1818 年 10 月 20 日、ペンシルヴァニア州ワシントンに生まれた。1835 年にジェファソン・カレッジを卒業後、5 年間教員として働く。そして、1840 年から 3 年間、アメリカ改革派教会によって運営されていたウエスタン神学院に学ぶ。彼が牧師として叙階されたのは 1844 年 4 月 23 日のことだった。在学期間中、彼は中国でのキリスト教布教を目指して、外科医師、聖職者、教師としての訓練を受けた<sup>7</sup>。

この頃、中国では清朝のアヘン取締問題に端を発して 1840 年からイギリスとの間でアヘン戦争が戦われ、1842 年に南京条約がむすばれた。ただし、中国へのキリスト教布教を願う宣教師にとってより重要だったのは、1844 年に清朝政府がフランスとアメリカとの間でそれぞれ黄埔条約・望廈条約を結んだことである。この条約は開港場内での外国人による教会、病院、墓地の設置を規定しており、欧米の布教団体にとっては中国布教への契機となった。ハッパーはニューヨークを 1844 年 6 月 22 日に出発し、同年 10 月 22 日にマカオに到着した<sup>8</sup>。その後すぐに広州へと足を踏み入れたようである。彼が広州を目指したのは、欧米列強が清朝と結んだ条約の存在と不可分の関係にあったと言える。

<sup>4</sup> 同上書、142-144 頁。

<sup>5</sup> H. V. Noyes, 'The Missions of Canton City and of the Central Parts of the Canton Province,' *Chinese Recorder*, Jul-Aug 1880, pp. 297-303.

<sup>6</sup> 'Missionary News- Canton,' *Chinese Recorder*, Mar-Apr 1882, pp. 157-158.

<sup>7</sup> Henry V. Noyes, 'In Memoriam. Rev. A. P. Happer, M. D., D. D., LL.D,' *Chinese Recorder*, January 1895, p. 31.

<sup>8</sup> A. P. Happer, 'A Retrospect,' *Chinese Recorder*, November-December 1884, p. 469.

しかし、条約が締結されたからといって布教が順調に進むことはなかった。なぜなら、広州の民衆・紳士・官僚の外国人への強い敵意が存在したからである。彼らは、南京条約で定められた広州城内への外国人の入城を拒むことで、イギリスへの軽蔑を表明し、通商を妨害しようとした<sup>9</sup>。こうした状況故に、宣教師が中国人から住居を借り受けることすら容易ではなかった。ハッパー自身も、現地中国人から貸借した住居からの立ち退きを2度経験している。1846年には外国商館付近で発生したささいな暴力事件をきっかけに、数千人にのぼる群衆が商館地区まで押し寄せた。この混乱は数年続き、1847年には香港総督ジョン・デーヴィスが軍艦を伴って珠江を遡航し、威嚇を通じて中国側に南京条約の履行をせまる事態にまで発展した。しかし、イギリス本国政府が香港総督に武力行使を禁じたこともあり、1858年に至るまで広州城内に外国人が立ち入ることはできなかった<sup>10</sup>。これ以外にも、開港場外での布教が制限されていたことも重要である。宣教師は開港場への居住を認められていたものの、開港場から25マイル以内の移動しか許可されていなかったのである<sup>11</sup>。

ハッパーは1845年にマカオで男子寄宿学校を開校していた。1847年にはそれを広州城外に移転させている<sup>12</sup>。1854年には初めての中国人改宗者を得たが、多くの教会学校入学者の両親は入学前に子供に対してキリスト教徒にならないように厳命した。彼らは毎年の学期休みには息子たちを故郷に帰省させ、祖廟の位牌に拝跪させることでキリスト教徒になっていないことを確認していた<sup>13</sup>。このように、宣教師たちが待望した中国におけるキリスト教布教は、地域的な情勢に左右され、極めて小さな範囲で行われていたことがうかがえる。

しかし、1856年のアロー戦争によって中国布教を取り巻く状況は大きく変化する。ハッパーはこの戦争によって一時はマカオへの退避を余儀なくされ、彼が運営していた寄宿学校も閉校をせまられた。しかし、イギリス軍の広州城占領によってようやく外国人の入城が可能になったのである。アロー戦争の影響はそれだけではない。この戦争によって締結された天津条約(1858年)によって中国内陸部へのキリスト教布教が認められる一方で、中国当局が内陸へむかう宣教師を保護することが明文化されたからである。ここに、清朝

---

<sup>9</sup> 魏斐德『大門口の陌生人：1839-1861年間華南的社会動乱』王小荷訳、北京：中国社会科学出版社、1988年、76-79頁（原題：Frederic Wakeman Jr, *Strangers at the Gate: Social Disorder in South China*, California: University of California Press, 1966.）。

<sup>10</sup> A. P. Happer, op. cit., pp. 471-472. ハッパーはこの暴力事件が発生した時期を「1845年」としている。しかし、これは彼の記憶違いで、実際は1846年7月に発生した英国商人キャンプトンによる中国人行商への暴力事件と考えられる（魏斐德、同上書、88-89頁）。

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 471.

<sup>12</sup> Henry V. Noyes (January 1895), op. cit., p. 31. これ以外に、ハッパーは1851年に南関靖海門付近に診療所を開いた（‘Historical Outline of Medical Missions Canton, Hong Kong and Macao,’ *The China Review*, Vol 4 (July 1875-June 1876), pp. 329-331.）。この診療所はその後医療宣教師カーに引き継がれた。

<sup>13</sup> A. P. Happer, op. cit., p. 472. ところで、ハッパーは当時の寄宿学校の学生はほとんどが香山県出身者だったと回想している。同校に入学した初期の学生は次節で論じるとおり、商業に従事するために英語を習得しようと考えた人びとだった可能性が高い。

が1724年以来続けた禁教政策は終わりを告げる。これに加えて、清仏間で結ばれた天津条約第6条の中国語条文には中国全省における土地の購入と建物の設置が認められていた。この取り決めは最恵国待遇条項によって他の条約批准国にも認められ、プロテスタント諸教派およびローマ・カトリック教会による内陸布教の足がかりとなった<sup>14</sup>。「この〔アメリカ、ロシア、イギリス、フランスと締結した〕4つの条約と〔キリスト教布教を可能にした〕これらの条項は中国においてキリスト教に大きな利点を付与した」と彼が回想したとおりである<sup>15</sup>。

ただし、1858年の内陸布教認可がハッパーの活動に決定的な意味を持っていたとは考えにくい。というのも、その後のハッパーの活動は都市部での教育活動と執筆活動に限られていたからである。まず、教育活動についてであるが、彼は1864年から広州で牧師や聖職者養成の学校を運営し現地人指導者の養成に尽力した。一方で、1865年には両広総督の招聘を受けて、広州の同文館に英文教習として招聘されていたが1867年春にはその職を辞している<sup>16</sup>。その後も、現地アメリカ総領事館からの依頼で通訳を務めた経験もある<sup>17</sup>。次に、執筆活動についてであるが、1880年から1884年の間、*Chinese Recorder*誌主筆を務めたほかには彼はいくつかの小冊子を出版している。しかし、いずれも宣教師養成についての提言や中国の宗教思想についての随筆などが多い<sup>18</sup>。

本章で論じる1880年代に関しては、ハッパーは*Chinese Recorder*誌主筆を務めた後、肺炎が悪化して1885年に帰国した。本項で用いた彼の回想は中国を離れる直前に同誌上に掲載されたものである。病氣療養および中国における高等教育機関設置のための働きかけを経た後、1888年1月頃に広州格致書院運営のために広州へ戻る。しかし、1891年に心臓病悪化のため中国での布教活動を断念して帰国した。帰国後はオハイオ州ウースターに居を構え、1894年10月27日に他界した。

こうした彼の経歴を見ると、彼が長老教会布教団の中国における活動の先駆者であったことは間違いない。しかし、1858年以降の清朝の禁教政策終焉以後も、彼の活動が開港場に限定されていたことは、中国プロテスタント布教初期の宣教師の活動を知る上で留意しておくべきだろう。

### 第3項 ヘンリーの来粵とアメリカ長老教会布教団活動の興隆

広州格致書院の創設を語る上で、長老教会布教団宣教師ベンジャミン・ヘンリー(Benjamin Couch Henry)もまた欠かせない存在である。彼の経歴についてはその生涯の短さゆえに既

---

<sup>14</sup> *Ibid.*, pp. 472-473.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 473.

<sup>16</sup> 高時良編『中国近代教育史資料彙編 洋務運動時期教育』上海：上海教育出版社、1992年、235頁。

<sup>17</sup> Henry V. Noyes, 'In Memoriam. Rev. A. P. Happer, M. D., D. D., LL.D.,' *Chinese Recorder*, January 1895, p. 31.

<sup>18</sup> Cf. A. P. Happer, *A Professorship of Missionary Instruction in Our Theological Seminaries*, Andover:n. p., 1876.

存の研究では十分語られることがなかった。しかし、1870年以降の広州における布教状況を語る上でも重要な人物である<sup>19</sup>。

ヘンリーは1850年7月9日、ペンシルヴァニア州ピッツバーグ近郊のアレゲニーにある農場に生まれた。父ウィルソンは長老教会の長老だったため、母エリーザとともにヘンリーが15歳になるまで地元の教会で教育を施した。その後、1867年からは長老教会の色彩が強いワシントン&ジェファソン・カレッジに入学後、1870年にプリンストン・カレッジに第3学年から転校する。1870年からは3年間プリンストン神学院で学び、在学中の1872年12月に長老教会の布教本部に宣教師として応募した（同神学院卒業は彼が中国出発後の1875年に認められた）<sup>20</sup>。

彼が広東語についてどのような教育課程を経たのか、具体的な記録はない。しかし、彼の著作を読むと、広東語会話の発音方法や書き言葉の習得方法について具体的記述が見える<sup>21</sup>。それゆえ、彼が広東語で会話ができる「最も有能な宣教師」だったという表現は、故人の経歴に対する過剰な賛辞とは考えられない<sup>22</sup>。そして、1873年秋ごろに妻とともに中国へわたり、長老教会布教団宣教師の一人として布教活動を開始する。なお、私生活においてはアメリカ出国前に大学教授の令嬢メアリー・シュナイダーと結婚し、生涯4人の子供をもうけている<sup>23</sup>。

かくして、ヘンリーは1873年から26年間にわたり、一時的な帰国を除いて広東省での布教活動に尽力することになる。そんな彼の活動を特徴付けたのは、広州近辺での活動だけではなく、中国内陸部や海南島への布教活動である。彼の精力的な活動についての記録は2冊の著作にまとめられている。まず、*The Cross and the Dragon* では、広東省の文化・地誌・風俗・宗教などを紹介し、中国人聖職者の実態や華南におけるキリスト教系大学の必要性についても頁が割かれている。次に、広東省内陸部への旅行体験や海南島での布教記録をまとめた *Ling-Nam* は、前作出版の翌年に出版された<sup>24</sup>。

ヘンリーが得意とした内陸部への布教は、珠江デルタを縦横に流れる河川を遡航して行われた。陸路による布教とは異なり、川船を利用して内陸地域で布教に従事するスタイルは、移動経費の低廉さ、安全性の確保、そして内陸部に居住する友好的な中国人との接触

---

<sup>19</sup> 'In Memoriam Rev. Benjamin Couch Henry,' *Chinese Recorder*, September 1901, pp. 462-464.

<sup>20</sup> 'In Memoriam Rev. Benjamin Couch Henry,' op. cit., p. 463. なお、ジェファソン&ワシントン・カレッジは、前項で触れたハッパーの出身校ジェファソン・カレッジと同地域にあったワシントン・カレッジが1865年に合併して誕生した経緯を持つ。

<sup>21</sup> B. C. Henry, *The Cross and the Dragon*, London: S. W. Partridge, 1885, pp. 247-249. 筆者は東洋文庫モリソン文庫所蔵の版本を用いた。この版本には出版年が表記されていなかったが、ヘンリーの追悼記事には1885年に出版されたことが指摘されている。そのため、筆者は同年にロンドンでも出版されたものと判断した。

<sup>22</sup> 'In Memoriam Rev. Benjamin Couch Henry,' op. cit., p. 463.

<sup>23</sup> *Ibid.*.

<sup>24</sup> B. C. Henry, *Ling-Nam*, London: S. W. Partridge, 1886.

といった側面から、活動の効率化がはかれるからだという<sup>25</sup>。こうした布教方法は当時の在華外国人の注目を集め、1875年10月から11月かけて行われたヘンリーの連州付近での内陸伝道の様子が *the China Review* 誌に報道されている<sup>26</sup>。

後述するように、1880年代には、ヘンリーは華南における格致書院創設を強く主張した。ハッパー帰国後、董事会はヘンリーに学長職就任を打診するが、彼は現場での布教を重視するという理由で難色を示す。しかし、布教活動の継続を董事会に認めさせることで、1891年7月に学長職就任を応諾した。このとき、広州格致書院は一時的に閉校に追い込まれていたが、ヘンリーは1893年に長老教会布教団が運営する培英学校との合併を推進した。これにより、同書院の授業が再開されることとなった。しかし、布教と学務の両立が難しくなったことを感じたヘンリーは、1894年に新任の宣教師ワイズナー (O. F. Wisner) に学長職を譲った<sup>27</sup>。その後、1899年まで広州城内外の教会で説教に専念するものの、健康状態悪化のため宣教師の職を辞して帰国した。帰国後、ヘンリーはペンシルヴァニア州ピッツバーグにて1901年6月21日に51年間の短い生涯を終えた<sup>28</sup>。

以上、ヘンリーの中国での経歴を見ると、彼は中国における内陸布教認可という時代背景のもとで、活動範囲を広げた宣教師の一人という印象を受ける。しかし、より広い視点で見れば、彼はキリスト教布教に有利な条約を恃んで内陸へ向かったわけではない。なぜなら、本項で取り上げた内陸部への布教は、広州府付近における反洋人の気風がきっかけになっているからである。彼は外国人に「最も大きな敵意」を抱く存在として広州府と珠江デルタに住む人びとを挙げているほどである<sup>29</sup>。

もちろん、ヘンリーは広州城内で信者数が大幅な増加を示していることを高く評価している。彼の著作が出版された1885年ごろは、当時活動していた各布教団の信者数を合計すると約4000人を数えたという。しかし、彼の文章を読む限り、こうした変化は中国人聖職者や助手の増加や各種文献の翻訳出版にも起因していたとも解釈できる<sup>30</sup>。すなわち、宣教師だけの活動それ自体に限界が見え始めてきたのである。それゆえ、さらなる布教地域開拓のために、内陸部への布教を余儀なくされていたと考えるべきだろう。

---

<sup>25</sup> Rev. B. C. Henry, 'Facilities for Itineration in Canton,' *Chinese Recorder*, November-December 1881, pp. 438-454.

<sup>26</sup> C. F. Preston, 'Trip to the City of Leen Chau,' *the China Review*, Vol 4 (July 1875-June 1876), pp. 160-168.

<sup>27</sup> Corbett, op. cit., pp. 21-24.

<sup>28</sup> 'In Memoriam Rev. Benjamin Couch Henry,' op. cit., p. 464.

<sup>29</sup> Rev. B. C. Henry (1881), op. cit., p. 450.

<sup>30</sup> B. C. Henry (1885), op. cit., 223-225.

### 第3節 在粵宣教師による教会大学設置への布石

#### 第1項 中国におけるキリスト教系教育機関前史

アヘン戦争による5港開港以来、宣教師たちは布教の過程で中国人を対象として教育活動を行ってきた。本項では、その前史について解説する。

キリスト教布教を試みる宣教師にとって、当初から教育活動はキリスト教教義を普及させるのに絶好の手段だった。たとえば、マラッカに開校した英華書院やマカオのモリソンスクールはその好例である。彼らは、聖書学習や英語教育などを通じて西洋に対する知識を広め、聖職者や布教者になるための訓練を中国人に施した。アヘン戦争以降の諸条約によって開港場や内陸での布教が可能となると、宣教師たちは地域社会での現地での教育を通じたキリスト教教義の普及をはかる。しかし、宣教師の教育目的はいずれも聖職者を育成することであった。これは、長老教会が活動した広州でも同じ状況であった<sup>31</sup>。

やがて、清朝によって洋務の必要性が叫ばれると、同文館が各地に整備され外国人教習を招いて外国語習得を試みた。これと同時に、宣教師が運営する教育施設に中国側から注目が集まった。その嚆矢となったのは1864年に山東省登州にてアメリカ長老教会布教団の宣教師マティアー (C. W. Mateer) によって設立された登州文会館である。同館は男子生徒を対象とした全寮制で、全課程において中国語による教授が行われていたことも特徴的である<sup>32</sup>。続く、1877年には、キリスト教系教育のための教材研究団体として益智書会が成立している。そして、1881年、上海にて宣教師ヤング・アレン (Young J. Allen) による中西書院、同年には福建にてアメリカ北メソジスト監督派教会監理会による福州英華書院 (Foochow Anglo-Chinese College, 鶴齡書院) が開学している。また、条約の上では、1868年のバーリンゲーム条約によりアメリカ人の中国国内での「学堂」設置が明文化されていることも注目されよう<sup>33</sup>。

以上の教育機関に共通するのは、経学に加えて、地理、天文学、物理、化学などの科目が教育科目として存在したことである。また、いくつかの教育機関は超教派的で信仰の有無にかかわらず中国人が入学を希望できた、という画期性を有していた<sup>34</sup>。このように、1860年代から1880年代にかけて、中国は西洋の科学技術(格致)と英語習得のために、宣教師の教育機関のニーズが高まっていったといえる。

こうした流れを受けて、ハッパーも中国における教会学校設立に乗り出す。まず、ハッパーは1880年にアメリカに一時帰国し、フィラデルフィアで開かれた長老教会総会にてキリスト教大学構想を提起する。海外布教本部はすぐに同意しなかったが、1885年にハッパーがアメリカへ再度帰国した際に、同本部は彼に中国での大学設置を一任する。1886年4月、ハッパーは布教団本部とは別にアメリカで「中国におけるキリスト教大学のための運

<sup>31</sup> H. V. Noyes, op. cit., pp. 300-301.

<sup>32</sup> Chas. R. Mills, 'Correspondence; Boy's High School, Tungchow,' *Chinese Recorder*, March-April 1882, pp. 150-152.

<sup>33</sup> 王鉄崖編『中外旧約章彙編』第1冊、北京：三聯書店、1982年、263頁。

<sup>34</sup> Cf. 'Missionary News: Foochow,' *Chinese Recorder*, May-June 1881, pp. 240-241.

営委員会 (a Board of Trustees for a Christian College in China. 以下、董事会と称す)」を組織し、現地での大学運営に備えた<sup>35</sup>。

## 第2項 ヘンリーによる教会大学設置の提言

キリスト教布教団による教会大学設置の動きが中国各地で加速する中、在粵宣教師の中でも大学設置を提唱する動きがあった。本項では、ヘンリーによる演説を取り上げて検討する。なぜ、ヘンリーの演説を重要と考えるかという点、広州格致書院創設に際して提出された「嘆願書」を受け取り、本国に彼らの意見を伝えた人物だからである。それに加えて、従来の研究ではヘンリーは1884年に大学構想を提起したとされるが、実際はそれ以前から *Chinese Recorder* 誌や彼の著作を通じて、教会大学の必要性を訴えていたからである。

ヘンリーは宣教師による英語教育の役割の変化から議論を始める。中国布教活動の早期にあつては、英語教授は宣教師が福音を伝えるための口実だった。しかし、現在では布教活動は確立され、現地での信者も増加した。それゆえ、英語教育を「えさ」として布教を展開する必要は薄れてきた。さらに、今となつては中国人にとって英語修得は仕事や出世でよりよい報酬を得るための目的である、とする<sup>36</sup>。

同時代の中国人の英語習得に対する心情は、広州で話されていた「番話七両二銭六<sup>37</sup>」という謎かけ言葉からも読み取ることができる。数字の「七、二、六 (Seven, Two, Six)」を広東語の「心都息 (saam do sik. 失望する)」とかけた言葉遊びからは、英語習得に失望を感じながらも、社会的上昇のために英語を修得しなければならないという広州地域社会独自の雰囲気や垣間見ることができ、ヘンリーが感じ取っていたのは、こうした雰囲気であつたろう。

ヘンリーはこうした安直な英語教育を批判する。そして、英語教育は中国に対して理論的で実践的な西洋の科学を紹介するための「道具 (vehicle)」として行われるべき、と提唱する。そして、どうして大学設置が中国で必要とされるか、その理由として3点をあげて説明している。まず一点目に、中国人を支援して西洋の科学知識を習得させれば、報酬目当てに英語を習うのとは異なる純粋な学問的動機を持った学生を集めることができるから、とする。二点目に、西洋の近代的・実践的知識に興味を持つ中国人が存在しているから、とする。ヘンリーは長くつきあいのある翰林院の人物（詳細不明）の発言として「外国の文字や会話を自由に理解することは重要で、一人の翰林院人士にまさる（随便曉番字番話重好過一名翰林）」という言葉を紹介している<sup>38</sup>。そして、三点目に「強い理由」として、もし教育施設が設置されなければ、中国人たちは宣教師とキリスト教的要素を排除した教

<sup>35</sup> Corbett, op. cit., pp. 7-10.

<sup>36</sup> B. C. Henry, 'Shall We Assist the Chinese in Acquiring A Knowledge of the English Language?', *Chinese Recorder*, May-June 1881, pp. 226-238.

<sup>37</sup> T. W. Pearce & W. Lockhart, 'Enigmatic Parallelism of the Canton Dialect,' *the China Review*, vol. 16, pp. 348-359.

<sup>38</sup> B. C. Henry, op. cit., pp. 229-230.

育施設を自分たちで設置するだろうから、とする。そして、事態が悪化すれば、我々は機先を制され排除されることになるだろうと悲観的観測を述べる。

このために、一点目に、英語を勉強させるのではなく、中国の言語を媒介として教授を行うべきこと、二点目に、純然たる布教活動と結びつけないこと、三点目に、学校の運営を布教団と協力的な組織に担わせること、四点目に、神学校 (a theological school) や宗教教育を重視する学校 (school) ではなく、アメリカにあるような単科大学 (a college) を目指すべき、と提言した。なお、以上紹介したヘンリーの構想は他地域にモデルが存在していた。それは、前項で触れた福州の英華書院である。彼の発言は、同時代に他地域で発展していた布教団体による教育機関の存在を踏まえていたものと言える<sup>39</sup>。

ヘンリーの提言は、彼の大学設置構想自体が中国側が進める教育機関設置への脅威と関連していた点に特徴がある。この時期、両広総督張之洞によって実学教授のための学堂が多数設置されている。たとえば、1884年には博学館 (1887年に広東水陸師学堂と改称)、1887年に広東電報学堂、1888年に広雅書院と、官立教育機関が矢継ぎ早に成立している<sup>40</sup>。ヘンリーが広州に教会大学を設置することを願った背景には、彼が住んでいた広州における洋務運動の展開に注意を向ける必要がある。これは、その後彼が本国に宛てた書簡からも読み取れる<sup>41</sup>。

こうした認識は、ヘンリーに限られたことではなかった。たとえば、ヘンリーやハッピーとともに広州で医療活動をしていた長老教会宣教師カー (J. G. Kerr) は、広州における善堂の社会事業に一定の評価を示しながらも、それらはキリスト教やキリスト教教育無しに成功を収めることはない、真の慈善団体はキリスト教諸国家で受け入れられるべきで、そうでない国では発展を見ないのであると善堂の発展を批判している<sup>42</sup>。博濟医院などで医療活動に従事していたカーの眼前にあって、中国在来の善堂の発展はキリスト教会の活動に競合する存在として脅威を感じるものだった。それゆえ、キリスト教というフィルターを通じての批判をせざるを得なかった。

ヘンリーとカーの発言からは、現地社会で中国人自身による教育や社会事業が進展していた様子が垣間見える。キリスト教布教の第一線に身を置く宣教師にとって、布教活動に競合を来す可能性があった現地社会の動静を敏感に感じ取らざるを得なかった、といえよう。

---

<sup>39</sup> B. C. Henry, op. cit., p. 238.

<sup>40</sup> 劉聖宜ら『嶺南近代対外文化交流史』広東：広東人民出版社、1996年、203-204、208頁。

<sup>41</sup> B. C. Henry to the Board of Foreign Missions of the Presbyterian Church, the United States of America, January 8, 1885, No. 121, Vol. 19. If we are not come forward [...] the opportunity, the Chinese government or other will establish institution of learning from which Christianity will be excluded.

<sup>42</sup> J. G. Kerr, 'the Benevolent Institutions of Canton,' *the China Review*, vol. 3 (1874-1875), p. 112.



### 第3項 宣教師間の意見対立と清仏戦争による混乱

洋務への関心の高まりから、清朝政府や地方大官は宣教師や布教団が運営する教育機関への興味を示すようになった。その流れのなかで、ハッパーやヘンリーが高等教育を通じてキリスト教の涵養を行うことを指向し始めた。しかし、彼らの取り組みの実現には紆余曲折を経ることになった。その原因としては、大学設置場所をめぐる宣教師間の意見の不一致と清仏戦争の混乱があった。

まず、新しい教会大学は中国国内のどこに設置されるべきか、本国の董事会およびハッパーとヘンリーに賛同する宣教師の間で意見が一致しなかった。そもそも、ハッパーは教会大学の重要性を認めていたものの、広州に教会大学を設置することを視野に入れていなかった。この事実はいくつかの研究で指摘されてきたが、その理由は先行研究でも明確な言及はない。しかし、彼の書簡を仔細に検討すれば、中国における広東人の「評判の悪さ (unpopular)」と「田舎くささ (very provincial)」ゆえに、上海での大学設置にこだわっていたことが垣間見える<sup>43</sup>。

しかし、在広州の同布教団宣教師の多くはハッパーに対して、一貫して反対意見を示していた。たとえば、ノイズはハッパーが本国へ渡航した直後に、広州の長老教会宣教師たちが「広東省 (the Canton Province) にキリスト教大学を設置する計画」に強く同意したこと、および、広州で活動する宣教師たちが15年ほど前から、教会大学の設置を訴えかけていた経緯に言及している<sup>44</sup>。この書簡は、ハッパーの本国での教会大学設置の呼びかけについての牽制の意味合いもあるだろう。続いて、カーの発言にも類似の内容が見られる。カーは布教団本部に対して、「教会大学に関して言えば、立地に関してほかにいかなる疑問も絶対に存在すべきではない」と強い調子で訴えている。カーは教会大学の創設計画がヘンリーによって提唱され、広州の同派宣教師や海外布教本部から広州での大学運営について認可を得た経緯に触れる。しかし、こうした決定事項にもかかわらず、ハッパーの手によって過去の決定事項が反故にされ、教会大学の新たな立地場所が求められてしまった。この状況に対して、カーはハッパーと海外布教団本部に対して強い不信感をあらわにしている様子が見て取れる<sup>45</sup>。

つづいて、この時期、華南地域に大きな影響を与えた事件として、清仏戦争に言及しなければならない。この戦争は1884年4月にベトナム阮朝の帰属をめぐるフランスと清朝の間で発生した軍事衝突である。1885年6月に天津での講和条約締結に至るまで、台湾近海や清越国境付近で断続的な交戦が続いた。そして当時、広東、広西、福建、台湾、浙江の各地では、対外戦争への不安から教会への焼き討ちが発生していたことは注目されるべきである。

<sup>43</sup> A. P. Happer to Ellinwood, October 30, 1885, No. 185, Vol. 19.

<sup>44</sup> H. V. Noyes to Ellinwood, August 7, 1884, No. 319, Vol. 18.

<sup>45</sup> J. G. Kerr to Ellinwood, February 11, 1887, No. 12, Vol. 21.

広州で聖書翻訳や出版活動に従事していたバプテスト派宣教師グレーブスは、「1884年秋は広東省を席卷した反キリスト教と反外国人暴動の波のために、中国キリスト教史に記憶されるだろう」と指摘している<sup>46</sup>。暴動の期間は1884年8月から数ヶ月にわたり、暴動が発生した地域は広州、仏山、博羅、汕頭、新寧、清遠に及んだ。そして、条約で定められた外国人や中国人信者への保護が遵守されない状況下で、宣教師の土地・財産の破壊と略奪、中国人信者への暴行が発生した。特に広州と汕頭近辺では宣教師に対する敵意は強く、両地域で18カ所の教会が破壊された。広州城内では外国領事の働きかけによって被害を防ぐことはできたが、在粵の外国人や宣教師は2ヶ月にわたって外出を控えざるを得なかった。宣教師が運営する女子学校も、安全のために通学が自粛されている<sup>47</sup>。

グレーブスは一連の暴動の原因に注目する。西洋人に不当に占拠された香港やマカオは苦力貿易、アヘン密売、賭博の合法化、海賊の横行といった不道德のたまり場であり、汕頭でも苦力貿易とアヘン密売は似通った状況である。こうした状況において、「広東人の目に外国人にたいする民衆の評価が低くうつる、ということは驚くべきことだろうか」と読者に訴えかける。すなわち、彼は、外国人の華南における不道德的行為への不満が蓄積され、「広東人のなかにある西洋人への強い人種的嫌悪感」が、擬似的な愛国主義を形成し、民衆を排外・反教運動へと突き動かしたと示唆する<sup>48</sup>。

グレーブスとハッパーはともに、南京条約直後に広州へやって来た宣教師である。それゆえ、ハッパーも1840年代から断続的に続く排外・反教暴動に悲観的にならざるを得なかった。ハッパーはこの混乱を乗り切れば、キリスト教が再び中国に広まらだろうとしながらも、清仏戦争前後の18ヶ月は何ら表面的な進歩はなく戦争についての噂と信者への暴動が布教活動を停頓させていると認めざるを得なかった<sup>49</sup>。それゆえ、ハッパー自身も、広東人が持つ「人種的嫌悪感」を意識して、「評判の悪さ」と「田舎くささ」を理由に、広州における教会大学設置を回避したかったというのが本音のように思える。

以上のような宣教師間の意見の不一致と清仏戦争によって生じた混乱により、長老教会布教団による教会大学設立は一時頓挫した。広州での大学設置を支持するノイズも、清仏戦争の混乱が過ぎ去ってから速やかに大学設立をすすめるべきだと渋々認めている<sup>50</sup>。しかし、その間にもアメリカ国内でハッパーの教会大学設置への働きかけが行われ、董事会が結成される4ヶ月前の1885年12月に、長老教会海外布教本部はハッパーに中国での教会大学設置について一任する。広州の中国人エリートから在粵宣教師に対して教会大学を広州に誘致するよう嘆願書が手渡されるのは、ちょうどこの翌年であった。

---

<sup>46</sup> Rev. R. H. Graves, 'Persecution in Kwangtung,' *Chinese Recorder*, November-December 1884, pp. 445.

<sup>47</sup> *Ibid.*, pp. 445-447.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 447.

<sup>49</sup> Happer, *op. cit.*, pp. 475-476.

<sup>50</sup> H. V. Noyes to Ellinwood, April 16, 1885, No. 149, Vol. 19. (The second point was to urge speedy establishment of the institution for higher education on the ground that, with the return of peace [,] the way is open [...].)

## 第4節 中国人地域エリートの「嘆願」と宣教師の反応

### 第1項 嘆願書の史料的性格とその内容

宣教師らによる大学設置の議論が展開されていたさなか、広東省内の諸人士から嘆願書が提出される。本節ではその嘆願書の内容について分析を加える。

管見の限り、広東の諸人士が長老教会布教団に宛てたとされる請願書は、嶺南大学で発行されていた『嶺南青年報』に1917年10月と1918年3月に掲載されたのが、文献上の初出である。この記事では、嘆願書全文が掲載され、その後に嘆願書に署名した人物の名前が列挙されている。この嘆願書は、香港にいた広州格致書院の第1期入学生である陳少白によって保存されていた副本である。陳少白は嶺南大学の発展を見て、人びとに公開する必要を感じ同報での掲載に至ったという。ただし、両記事ともに嘆願書に署名した人物が30人しか掲載されていない<sup>51</sup>。

19世紀に提出された嘆願書の存在の有無については、嶺南大学の外国人教員も1915年にアメリカの董事会に照会している。しかし、董事会からの回答は、董事会の史料室では原本を所有しておらず、内容については確認できないとして明確な回答を行っていない<sup>52</sup>。嶺南大学の書簡集にはその後のこの件についてのやりとりは見られない。とはいえ、嶺南大学の外国人教員たちはこの「嘆願書」を無視してはいなかった。嶺南大学校史の英文パンフレットが、広州格致書院の設立の一端として、中国人からの嘆願の存在に言及しているからである<sup>53</sup>。それゆえ、「嘆願書」提出の事実は、中国人にも在広州の外国人教員にもよく知られていたと考えられる。

その後、この嘆願書は嶺南大学教員の高冠天によって、1927年に『教育季刊』に再び掲載された<sup>54</sup>。しかし、本章執筆時点では同誌を入手することができなかったため、李瑞明の著作に転載された『教育季刊』の文章を利用する。これによると、文面は『嶺南青年報』掲載分がそのまま転載されていることが分かる。ただし、これまで嘆願書への署名者は30人しか紹介されていなかったが、82人の名前が分かるようになった。署名者についての正確な人数は、先行研究では「400名」とされていた。しかし、次項で分析するヘンリーの書簡には、広州の有力者ら525人の署名があり、そのうち「421人は非会友である」と伝えている<sup>55</sup>。

第3章で述べるように、1917年から1919年にかけて鍾栄光ら嶺南大学の教員によって南洋一帯で嶺南大学運営資金の募金が呼びかけられていた。最初、『嶺南青年報』で嘆願書が紹介された背景には、この時期に中国人自身が嶺南大学の運営に関与すべきだ、という強

<sup>51</sup> 陳少白「30年前広東紳耆請願本校設立広州書」『嶺南青年報』1917年10月25日号、4頁、および「本校設立外史」『嶺南青年報』1918年3月15日号、2頁。

<sup>52</sup> Ass[istan]t Sec[retary] to Edmunds, TLU, May 17, 1915. Reel 5.

<sup>53</sup> *Canton Christian College*, n.p., 1919?, p. 10.

<sup>54</sup> 高冠天「嶺南大学接回国人自辦之經過」『教育季刊』第3巻第1期、1927年。

<sup>55</sup> B. C. Henry to Ellinwood, March 21, 1887, (Vol. 21, No. 22). The 421 signatures are not of Church members.

い使命感が存在していたのだろう。そのため、嶺南大学の関係者たちは、歴史に埋もれていた事実を再度強調するようになったと考えられる。その後、1920年代に教育権回収運動によって中国人による教会学校運営の必要が叫ばれると、『教育季刊』によってより広く知られるようになったと考えるべきだろう。そして呉梓明やワンの研究が『教育季刊』所収の高冠天の文章に依拠していることからわかるように、嶺南大学について研究する際は、こちらの文献が基本的な史料になっている<sup>56</sup>。

では、その内容はいかなるものだったか。以下、李瑞明の著作に掲載された嘆願書を逐語訳してみる（原文は章末の「資料 「嘆願書」 原文」に掲げた）。

公啓者。我が粵の地は海浜・湖沼地に位置している。文人の集まる土地ではなく、傑出した人士を得ることが難しい。多くの人士は八股文を習って科挙及第の功名を願い、庶民は旧来のことに慣れて、広く考えること〔考綜〕を忘れて久しい。競って詩章をたつとぶことで、〔詩章の学習〕に潜む問題に注意することができなかつた。近年潘嶧琴少司は芸学を開設することを上奏した。これは、実に格致の利益を見て士林によい恵みを与えようとするものであつた。しかし、惜しいことに、朝廷は各地の同文館で優れた人材を選別できるとして実行することを許さなかつた。これは実に遺憾なことである。このように、教化の責任を取り仕切ること〔教化之任董率〕は朝廷より在野に転移したものの、もし有志の人を得てその始まりに勤しみ、その困難を努めて負担しようとするれば人材が発達しないことがあろうか。格致の道はもとより聖賢入徳の基礎であり、まさに修〔身〕齊〔家〕治〔国〕平〔天下〕の根源たるゆえんである。古の人は小学に入って六芸に通じた後、格致に従事していた。これはどうして少ないだろうか。貴国のハッパー先生は教師として東来し、粵省で役人になった。その地位で二酉の経綸を展じ、恩恵は当地の民に及び、五車の蘊蓄を發した。粵人士はみなその恵みの広遠なることを深く感じた。昨年、〔ハッパー先生が〕体調を崩して言うには、故郷に帰る折に鉅款を為替で粵に送り、中西格致書院を創設し優れた人材を育成することを希望しているとのことである。実学を育成しようとする恩誼が明美なことはこの行為に及ぶものではない。私たち縉紳は故郷に関心と感情をもち、この挙動を聞いて心が慰められ、締造の計画を注目しながら目をこすつてまつばかりである。人材育成の正しい教え〔栽培之雅化〕が実現することは、ただ我らだけが待ち望むばかりでなく全省の願いである。まずは貴董事先生に伏してお願いしたい。

広東全省紳耆 公啓<sup>57</sup>

<sup>56</sup> 呉梓明「從広州私立嶺南大学看基督教大学應以何種形式為国家教育事業服務」『基督宗教与中国大学教育』北京：中国社会科学出版社、2003年、82-95頁。Wang, op. cit., p. 26. 正確には『教育季刊』から1年後に高冠天に書かれた文章に依拠している。

<sup>57</sup> 李瑞明、前掲書、169頁。

以上、広州格致書院の設立についての「嘆願書」は 1917 年に陳少白によって公表され、その後、『教育季刊』所収の史料が研究者の基礎的な史料となったことが明らかになった。もちろん、陳少白自身が加筆した可能性は捨てきれない。しかし、本節で紹介するヘンリーの書簡を見た場合、中国人のエリートたちが嘆願書を宣教師たちに送ったことはたしかである。

## 第 2 項 地域エリートによる嘆願書の分析

本項では嘆願書の内容について分析を試みる。まず、この嘆願書が作成された時期については、「昨年、[ハッパー先生が] 体調を崩して言うには」とあることから、1886 年に作成されたことがわかる。ただし、ハッパーが広州不在ということを考えれば、彼に直接手交することが想定されていたわけではない。むしろ、広州在住の宣教師たちを介して、アメリカ国内の「董事」へ宛てられた文章ということがうかがえる。

つづいて、文中に登場する「潘嶧琴少司」とは潘衍桐のことである。彼は 1841 年に広東省南海県荷教に生まれ、1868 年に進士、翰林院庶吉士となった人物である。文中で問題にされているのは、1884 年 5 月に上奏された「奏請特開芸学一科以儲人材由」のことであろう。このころ、欧米に留学して新しい科学知識を得た人物が中国に戻ったとしても、科挙応試ではそうした才能をいかすことが出来ないことが問題視されていた。そのため、左宗棠や鄭観応の建議と同時期に、潘は西洋の科学技術を教育課程として導入することを訴えている<sup>58</sup>。しかし、この文章では、朝廷が彼の建議を採用しなかったために「教化之任」が「草野」に移転し、「草野」の人々が人材を育成する必要性が生じた、と説明されている。つまり、この「嘆願書」は科挙や清朝の人材登用のあり方に対して不満が述べられている。それゆえ、長く広州で活動していたハッパーが格致書院を設立することを歓迎したのである。

次に、この「嘆願書」に関係した人物について見てみよう（章末「表」参照、文中の番号は「表」中の No. に対応している）。これについては、すべての人物に詳細な記録が残っているわけではないので、網羅的に理解することは難しい。たとえば、連署の先頭に名前のある李宏彰（No. 1）についても、1871 年に創設された広州の善堂である愛育善堂の董事職にあったこと以外、ほとんど記述がない。ただし、愛育善堂に着目した場合、連署に名前が見える劉紹宗（No. 3）も愛育善堂に関わっていたことがわかり、同善堂の影響力の強さがうかがえる<sup>59</sup>。

連署には出てこないが陳子橋（生年不明、1901 年没）について述べたい。陳少白の年譜によれば、「子橋公は壯年にして新学・新政を提唱し、世界情勢の議論を好んだ。郷中の人はその発言の新奇さを以て、彼を進教佬と称した。しかし、子橋公がキリスト教を信じた

<sup>58</sup> 孫広徳『晚清伝統与西化的争論』台北：台湾商務印書館、1982 年、64-66 頁。

<sup>59</sup> 「広東愛育堂紳董復上海施封翁書」『申報』1885 年 7 月 26 日、3 頁。

のは晩年になってからであり、初めから信者ではなかった」という<sup>60</sup>。直接的な記述がない上に署名にも名前が出ていないが、陳少白は嘆願書における子橋の役割を強調しており、ヘンリーら宣教師との接触に仲介役を果たしたものと推測される。ただし、次項にも述べるとおり非信者が教会大学の誘致に関わっているのは特徴的である。子橋の父夢南は広州の中国人バプテスト教会の先駆者であり、婦女教育や医療についての発言が知られている<sup>61</sup>。夢南の周辺で実学教授やキリスト教が布教可能な「書院」の設立を望む人の存在しており、子橋はこうした願いを実現しようとしたものと想像される<sup>62</sup>。

「嘆願書」の社会層から見れば、翰林院、挙人、進士といった清朝中枢の文人エリートばかりでなく、在野の書院掌教（No. 19, 41）や善堂関係の地域エリートが幅広く関わっていたことがわかる。なかには、唐廷枢（No. 71）のようにマカオのモリソンスクールを卒業して、香港や上海で活動した開港場知識人も存在した<sup>63</sup>。年齢構成をみても劉学詢（No. 4）が1886年で31歳、唐廷枢が54歳など、多様な世代が「嘆願書」に名を連ねたことが分かる。

続いて、「嘆願書」が提出された当時の広州の社会状況を見ておきたい。清仏戦争の敗戦を受けて、張之洞は広州において近代的教育機関の導入に踏み切る。このころ、*North China Herald* 誌が指摘するように、若い地方官僚の間では英語学習や地理学への指向が高まっていた。張之洞も海外の事物に関心を抱かない人物よりも、西洋の学問を学んだ若い人材を積極的に登用しようとしていた<sup>64</sup>。1870年代以降英語の辞書・学習書を多数出版した鄭其照（No. 2）がアメリカより帰国し、広州で総督府総文案の職を得ていたのも、ちょうどこうした時期であった<sup>65</sup>。鄭其照が「嘆願書」に名を連ねたのも、張による近代教育推進策とも無関係ではないだろう。つまり、広州では清朝エリートによる近代教育への取り組みが本格化しつつあったと言える。ヘンリーが数年前に *Chinese Recorder* 誌や本国への書簡で語った危機はもはや現実のものとなりつつあった。

ただし一方で、広州において為政者に対する不満が常に存在していた。広州府に住む人びとは、漢人居住地域の治安悪化や白昼堂々の強盗や放火について為政者である張之洞に批判のまなざしを向けていた<sup>66</sup>。さらに、広州城内に居住する中国人信者は、信仰の違いから近隣住民との軋轢を起こすこともしばしばあったことが報告されている<sup>67</sup>。それゆえ、政府に対する信者および非信者の不満が、宣教師の教育機関設置に結びついたという解釈も可能だろう。

<sup>60</sup> 陳徳芸『陳少白先生年譜』台北：文海出版社、1971年、14頁。

<sup>61</sup> 林耀民「憶陳先生行述」『万国公報』第15巻、1883年3月3日、9717-9718頁。

<sup>62</sup> 曹法選「望道流行」『万国公報』第13巻、1881年6月25日、8209-8210頁。

<sup>63</sup> Carl T. Smith, *Chinese Christians. Elites Middlemen, and the Church in Hong Kong*, Hong Kong: Hong Kong University Press, 2005 (First published in 1985), p. 35, 49.

<sup>64</sup> 'Outport Canton,' *North China Herald*, March 17, 1886, p. 288.

<sup>65</sup> 高田時雄「清末の英語学—鄭其照とその著作」『東方学』第107巻、2009年、1-19頁。

<sup>66</sup> 'Outports--Canton,' *North China Herald*, Dec 29, 1886, p. 696.

<sup>67</sup> 'Outports--Canton,' *North China Herald*, April 17, 1886, p. 396.

### 第3項 嘆願に対するヘンリーの反応

では、在広州の宣教師たちは、中国人たちの動きをどのように評価していたのか。中国側からの「嘆願書」提出という事態に対して本国に詳細な報告を送ったのは、先に触れたヘンリーであった。本節では、ヘンリーの書簡を解読しつつ内容について分析を加える。

まず、ヘンリーが「嘆願書」を入手した時期を特定したい。書簡において、彼は1887年初めから黄埔で「工芸学校」が多くの生徒を集めていたことを伝えている。おそらく広東水陸師学堂のことだろう<sup>68</sup>。ヘンリーは政府による教育機関の設置が本格化している、とする。このなかで、「そして、〔中略〕あなたは広州に書院を願う学者、政府高官、教員、商人、郷紳、そしてほかの知的で影響力のある人びとからの嘆願書を受け取るでしょう」という一文が見える。このことから、1887年2月ごろには中国側からの「嘆願書」を受け取っていたと判断できる<sup>69</sup>。すでに、中国側と格致書院誘致について交渉を行っていたのだろう。前項で紹介した嘆願書が1886年ごろに書かれたということから、1886年から1887年2月ごろにかけて中国人エリートと断続的に接触していたと考えられる。

「嘆願書」を入手してから1ヶ月ほど後、彼は再び本国に書簡を送り、中国側の意見を「翻訳」して本国の布教本部に伝えようとした。その冒頭、ヘンリーは「私は広州の郷紳、政府高官、学者、商人ら約500人による重要な、いわゆる手紙〔の嘆願書〕、および個人からのこの件について実に特徴的な書類である数通の手紙の翻訳を行いました」という<sup>70</sup>。文中、「数通の手紙」とあるところから、「嘆願書」以外にも中国人エリートと個人的なやりとりがあったことが分かる。嘆願書が「広州の郷紳、政府高官、学者、商人ら」によって書かれたという記述も、先行研究との記述と一致する。この書簡で中国側の個人的な名前が見えないのは、「嘆願書」や「数通の手紙」の内容を概説的に「翻訳」したためと考えられる。

こうした中国側の意見を本国へ伝えようと考えたのは、ヘンリー個人の意味ではなかった。なぜなら、続く文面では「2月初め、董事会に彼らの意見と希望を表明する手段があるかと数人の中国人の郷紳たちから尋ねられたとき、あなたの手紙を示しながら、私は彼らと話をしました。〔そして〕私はすぐに彼らの意見を董事会に伝えることを申し出たのです」と述べられているからである。ヘンリーは中国側との接触を通じて教育機関設置に対する

---

<sup>68</sup> 'Miscellaneous,' *North China Herald*, Oct 13, 1887, p. 308.

<sup>69</sup> B. C. Henry to Ellinwood, February 11, 1887, (Vol. 21, No. 18). And [...] you will receive a petition from Scholars, officials, teachers, merchants, gentry and other of intelligence and influence, asking for the College in Canton.

<sup>70</sup> B. C. Henry to Ellinwood, March 21, 1887, (Vol. 21, No. 23). I have made it translation of the principal paper [petition], it might be called, which is signed by about 500 of the gentry, officials, scholars & merchants of Canton, and of several letters from individuals which is truly a characteristic document on this subject.

中国側の並々ならぬ意思を察知し、それを本国に伝えようとしたのである<sup>71</sup>。さらに、文中には医療宣教師カーも登場するため、中国人は複数の宣教師を巻き込んで、彼らの立場を説明しようと試みたことがわかる。もちろん、彼は「我々や他の宣教師からの誘因なしに (without suggestion from us or any other missionary)」、中国側独自の判断で嘆願書を送ったと強調することも忘れなかった。

同書簡で注目すべきは、ヘンリーが中国側からかなり具体的な申し出を受けていたということである。まずは、土地と費用についてである。たとえば、「不動産の選定と購入および教育機関にかかる現時点での費用への寄付について (in the selection and purchase of property, and in contributing to the current expenses of the institution)」何度も話を持ち出されたという内容もみえる。さらにある中国人はヘンリーに対して「すぐに 10 万ドルを準備できます (at once give \$ 100,000)」とも訴えている。次に、学生についてである。教育機関を設置した場合にどれくらいの学生が入学を希望するか、中国側は大まかな見通しを宣教師に伝えていた。すなわち、「その〔教育〕機関が収容できるくらい多くの学生が参加するでしょう (as many students as the institution can accommodate will attend)」とし、「ある者は 400 人、ある者は 500 人、別のある人物は 1000 人の学生が入学するでしょうと言いました (Some say 500, some 400 & some 1000 students will attend.)」。最後に、受入学生についてはヘンリーも関心を抱いていたようで、文末に「最近、上海にある大学は以前ほど学生を有していないと聞きました (I have recently heard that the Colleges in Shanghai are not having as many student as formerly.)」と上海での大学設置を牽制している。

ヘンリーは「嘆願書」に署名した広東省の人々が、広州地域社会で代表的な人物たちであり影響力を持っていると折に触れて述べる。そして、こうした熱意に対して、「広州の人々は単純にそれを望んでいるのではなく、切望しているのです (The people of Canton not only wish it, but long for it)」と強調し、広州に新たな大学を設置することを強く訴えた。

つまり、前項において中国側から董事会に対して「嘆願書」が送られたことを指摘したが、ヘンリーの書簡によれば、「嘆願書」のほかに、宣教師と中国人のエリートとのあいだに直接的なやりとりが存在したことがわかった。また、これまでの研究では「嘆願書」提出が大学誘致の決定的な要因になったとされてきたが、むしろ、中国側からの土地・資金・学生など具体的な説明が広州への格致書院誘致に意味を持ったように思える。

#### 第 4 項 広州格致書院創設以後の経過

中国側の意見についてのヘンリーによる詳細な報告は、すぐさま本国に伝えられアメリカ滞在中のハッパーの知るところとなった。そして、ハッパー自身もこの嘆願の内容につ

---

<sup>71</sup> *Ibid.*. Early in Feb, I was speaking to some Chinese gentlemen on the subject, referring to your letter, when they asked there was any way in which they could express their opinion and desire to the Trustee. I at once offered to carry any expression of theirs to the Trustees.



いて好意的に受け取った<sup>72</sup>。こうして、ハッパーと本国董事会は広州における格致書院設置に着手する。ハッパーは1888年1月ごろに再び広州に舞い戻り、80人の入学希望者に試験を課して30人を採用した。校舎が設置された場所には諸説あるが、広州城外の沙基に設置されたようである。そして、授業は1888年3月28日から開始された<sup>73</sup>。なお、「嘆願書」によって教会大学が広州に誘致された、という事実は在華外国人には知らされなかったようである。香港の英字新聞は、ハッパーが広州に戻ったことやアメリカでの董事会組織について触れ、教育機関におけるキリスト教布教の可能性を肯定的に報道している。だが、「嘆願書」については一言も触れられていない<sup>74</sup>。

エリートたちの「嘆願書」によって創設に至った広州格致書院も、すぐに運営が軌道に乗ったわけではなかった。1891年には同書院の定員割れが発生し、同年ハッパーは病気のため帰国を余儀なくされ、同書院は一時閉校に至った。その後、本国の董事会は広州での大学運営をあきらめて、山東や天津に移転することすら検討された。だが、立地環境に折り合いがつかず、最終的に1893年から広州で格致書院を再開した<sup>75</sup>。

さらに、同時期に各種学校を設置していた張之洞にとっても、宣教師による学校設立は首肯できるものではなかった。張之洞は教会大学を求める人々の存在（中国人による嘆願のことか）を認識しつつも、ハッパーが広州に教会大学を設置することは不都合である、と明らかな不満を述べていたからである<sup>76</sup>。広州格致書院の初期の学校運営には、土地購入について張之洞から有形無形の妨害を受けたことが知られている<sup>77</sup>。長老教会布教団の史料に残された張之洞の書簡は、こうした事実の一端を物語っていると言える。

ただし、付言しなくてはならないことは、初期の入学生に当時19歳の陳少白や史堅如など、その後の倒清運動に従事する青年層が含まれていたことである。同書院の学生が清末の革命運動の一端を担うことになっていくというのは、数多の先行研究で触れられているとおりである。

## 第5節 小結

1860年代以降、清朝で洋務が叫ばれるようになると、宣教師が運営する教育機関に関心が集まるようになる。キリスト教団体も1880年代初頭までに山東省、上海、福建省など中国各地で「格致」や英語教授のために教会大学設置を試みた。広州における格致書院の創設は、まさにこうした情勢を背景としていた。だが、宣教師間の意識の相違や清仏戦争に

<sup>72</sup> 'Editorial Notes and Missionary News,' *Chinese Recorder*, July 1887, p. 297. Corbett, op. cit., p. 14.

<sup>73</sup> Corbett, op. cit., p. 15.

<sup>74</sup> 'A Christian College in China,' *the China Mail*, January 24, 1888, p. 3.

<sup>75</sup> Corbett, op. cit., pp. 15-19.

<sup>76</sup> 'Semi-official note from Viceroy,' No date, (Received May 1, 1887), No. 43 Vol. 21.

<sup>77</sup> Jessie G. Lutz, *China and the Christian College 1850-1950*, London; Cornell University, 1971, p. 39.

よる混乱の影響で、広州に教会大学を設置することが布教団内部で一致した意見になっていたわけではない。

そうした中で、広州での教育機関設置を本国の董事会に踏み切らせる決定的な要因となったのは、現地有力者からの「嘆願書」と現地宣教師への働きかけであった。「嘆願書」の分析から明らかになったとおり、広州のエリートたちは中央主導の人材育成方法に疑問を感じて、「教化の責任」が「草野」に移転したと認識するようになった。対して、宣教師は、これまでの布教団体による教育活動のあり方を改善し、高等教育を通じたキリスト教主義の拡大をはかろうとした。その背景として、張之洞による官学設置が広州で進展する中で、宣教師たちが布教活動を維持するために教育機関設置を強く望まざるを得なかったという地域的事情にも注目しなくてはならない。

このような事実から考えれば、教会大学設置とは純然たる布教の一環と見なすべきではなく、むしろ、中国側と宣教師側のニーズをすりあわせるかたちで推移したとも考えることができる。より端的に言えば、中国人の非信者の多くが名を連ねた「嘆願書」提出のように、非信者層の役割も極めて重要だったことがうかがえる。従来、「排外」や「受容」といった視点で論じられてきた近代中国のキリスト教史であるが、本章で紹介した広州格致書院創設の顛末は、それ以外の文脈が存在したことを気づかせてくれる。16世紀のイエズス会布教と商人の関係について研究を進める岡美穂子の言葉をかりれば、同書院創設において、非信者を含む地域エリートと宣教師は「相乗的な」関係を築かなければならなかった、と指摘できよう<sup>78</sup>。

資料 「嘆願書」原文

附李宏彰公函

公啓者。吾粵地处海濱、勢居澤国、愧非文人之藪、難逢特達之材。多士攻帖括、以冀科名衆庶扭故常、而忘考綜蓋久矣。競尚詞章習焉不察。近年潘嶧琴少司有請開芸学一科之奏、実有以見夫格致之益、而欲嘉惠士林者也。惜廷議以既有同文諸館、自可掄才擢彦、未奉准行、誠為遺憾事。然教化之任、董率雖自朝廷轉移要由草野、苟得有心人勤求厥始、力任其難、又安見人才不蒸蒸日上哉。夫格致之道、固聖賢入德之初基、即所以為誠正修齋治平之本。古人入小学而通六芸之後、即從事於格致者、豈淺鮮歟。貴国哈巴教師老先生、秉鐸東來、宦遊粵省、久於其位展二西之經綸及斯民、發五車之蘊蓄。粵之人士咸深感其沾溉之広且遠焉。去歲因聞以玉体違和言、旋錦里乘便集有鉅款、欲匯來粵、創設中西格致書院。以育英髦而培実学恩明誼美、莫過如斯。某等分忝縉紳情関桑梓、遙盛聞拳大慰私衷、想締造之雄規拭目而俟。冀栽培之雅化、如願相償、此不独同人所翹企、尤為闔省之瞻依。專此敬請貴董事先生大人道安。伏惟鑑照不宣。

広東闔省紳耆公啓

<sup>78</sup> 岡美穂子『商人と宣教師——南蛮貿易の世界』東京大学出版会、2010年、17頁。

典拠 句読点は『嶺南青年報』掲載版の訓読点を参考にしながら筆者が付した。「嘆願書」4行目「苟得有心人勤求厥始」は『嶺南青年報』では「為得有心人勤求厥始」となっているが、その後の出版物では「苟得有心人勤求厥始」とされているため誤植と判断した。

表 嘆願書署名者一覧

No.	肩書き	氏名
1	藍翎候選同知愛育堂董事	李宏彰
2	兩廣總督翻譯官	鄭其照
3	二品銜江蘇即補道	劉紹宗
4	丙戌科進士即選知縣	劉學詢
5	翰林院庶吉士	余贊年
6	翰林院庶吉士	翁天祐
7	翰林院庶吉士	朱祖謀
8	翰林院庶吉士	梁汝霖
9	翰林即用知縣	黃金鉞
10	翰林院編修	黎榮翰
11	翰林院編修	鍾德祥
12	翰林院庶吉士	楊森
13	翰林院庶吉士	姜自駒
14	翰林院庶吉士	姜自騶
15	翰林院庶吉士	區震
16	翰林院按察司銜德糧道	曹秉濬
17	丙戌科進士欽點知縣	李賀初
18	欽點主事	何達德
19	進士羊城書院掌教	羅家勤
20	進士即用知縣	茹寶書
21	丙戌科進士	龔其藻
22	丙戌科進士工部主事	譚國恩
23	附生刑部山西司主事	李啟隆
24	順德進士刑部主事	何其敬
25	香山進士欽點知縣	何文耀
26	東莞進士禮部郎中	謝元俊
27	刑部主事江西司行走	傅譽蓀
28	進士	羅景宙

29	進士	羅壽崇
30	進士	吳應揚
31	中書科中書	鄭常春
32	中書科中書	范若榮
33	戶部郎中	梁廷樞
34	內閣中書	曹大鏞
35	候選郎中	劉萼銜
36	番禺進士	崔其濂
37	翰林院待詔	李士淞
38	翰林院孔目	劉式琦
39	翰林院孔目	左崇垣
40	舉人戶部主事	陳喬森
41	大良鳳山書院掌教舉人	羅棻
42	舉人大挑知縣	葉紉蘭
43	舉人	潘瑞霖
44	舉人	蔡蘭年
45	舉人	梁于渭
46	舉人	馮維鈇
47	舉人	鄒兆祥
48	舉人	俞守義
49	舉人	梁維謙
50	舉人	馮國盛
51	舉人	劉譜
52	舉人	何仲堯
53	舉人	劉承藜
54	舉人	盛文英
55	舉人	張振聲
56	舉人	周濬
57	舉人	梁肇修
58	舉人	李洵安
59	舉人	何增慶
60	舉人	黃孔芬
61	舉人	吳大猷
62	舉人	羅家
63	順天舉人詹事府主簿	馬纘光

64	選用員外郎	韓鈞
65	欽加員外郎	韓坤
66	候選六部筆帖式	延綿
67	花翎侍衛	劉鯤
68	武進士	杜龍光
69	詹事府主簿	溫綸鑑
70	太常待典簿	溫綸鎧
71	國土監典簿	溫綸鑣
72	布政司銜花翎候補道	唐廷樞
73	直隸候補道	陳桂士
74	兵備道	盧文英
75	候補道	羅章澍
76	欽加道銜賞載花翎	韋廷俊
77	廣西即補道	楊玉書
78	二品頂戴分巡肇羅道施在鈺花翎三品銜湖南即補府段	鳳瀾
79	鹽運司銜江蘇即補道	林桐芳
80	三品銜江西即補道	龍錫題
81	三品銜江西即補府	歐品超
82	記名總鎮勇巴圖魯	夏長林

典拠 李瑞明編『嶺南大学』（香港：嶺南（大学）籌募發展委員会、1997年）より作成。

## 第2章 清末在外中国人と中国キリスト教布教事業 ——広州郷村布教団と在オタゴ中国人——

### 第1節 はじめに

近年、在外中国人社会と宗教の関係について、キリスト教の側面からあらたな光があてられつつある。例えば、東南アジア中国人社会とキリスト教の関係にかんしては、李樹熙による19世紀中葉の布教ネットワーク研究や、朱峰によるメソジスト教会主導のサラワクへの中国人移民についての考察、さらに山本真による移民とキリスト教についての調査報告がある<sup>1</sup>。

これらは基本的に、中国内部のキリスト教会が東南アジアの中国人社会へどのように伝えられ、そこでどのような展開をみせたのかを論ずるものである。つまり、李の研究を除いて中国から東南アジアへの宗教の転移をおもなテーマとしている。しかし近代中国において、その逆の流れも存在したことは、これまでほとんど関心が及ぶことはなかった。もちろん、東南アジアから中国への移動ということであれば、19世紀前半のキリスト教布教がその一例となる。宣教師たちは東南アジアの中国人のあいだで活動しながら中国語を学びつつ、中国の開国を待った。そして五港開港後に大挙して中国本土へと移っていく。ただし、中国への移動は宣教師が主体であり、東南アジアの中国人とは関係がない。その点で、在外中国人と宗教の関係性の特質を見て取ることはできないだろう。

一方で、ニュージーランド中国人社会に目を転じれば、在外中国人が中国本土での布教と密接に関わった例が存在する。それは、ニュージーランド長老教会 (Presbyterian Church of New Zealand. 以下、長老教会と略) によって1898年に組織された「広州郷村布教団」(Canton Villages Mission. 以下、CVM と略) である。本章は、ニュージーランドの中国人が本布教団に何を託そうとしたのかを解明するとともに、それを通して、19世紀末に生まれつつあった教会と中国人(本土、海外のいずれも含む)とのあたらしい関係について考察しようとするものである。

本章の目的をもう少し説明しておく。近代中国キリスト教布教史研究では、宣教師による布教がはじまり、その後には中国人による教会が成立する様子が論じられてきた。これは、いわゆる教会の「自立」と称される過程であり、中国人信者たちが外国人宣教師の物質的・精神的援助を脱して教会を建設する様子が中国キリスト教史研究でも夙に論じられてきた<sup>2</sup>。しかし、キリスト教の布教は「自立」を担う中国人信者だけを生み出したわけではなかつ

<sup>1</sup> 李樹熙「19世紀中期(1835—1860)華人浸信会教民的曼谷—香港—潮州跨国ネットワーク」岳峰訳、『東南学術』第1期、2002年、42—49頁。朱峰『基督教与海外華人的文化適應——近代東南亜華人移民社区的個案研究』北京：中華書局、2009年。山本真「華僑とキリスト教からみる福建近現代史——福建僑郷、サラワク訪問記」『中国研究月報』第64巻第9号、2010年、31—41頁。

<sup>2</sup> 山本澄子『中国キリスト教史研究 増補改訂版』(山川出版社、2005年)など。

た。一般的に、信者たちが自らの教会を経済的・精神的に支えたと思像するのは容易である。だが、実際は信者ではないにもかかわらず、第 1 章で論じたとおり、信者とともに教会や宣教師の活動に参加・協力する一群の人々も存在していた。ここにおいて、筆者は信仰の有無を問わず教会活動に参加・協力した中国人の営為を教会（及び布教活動）に対する「支持」と定義して論じる。この「支持」の存在をもって中国キリスト教史を再検討しようと試みれば、宣教師と中国人信者という既存の研究視野もさることながら、布教事業の周辺部分に存在した人々にも必然的に注意を向ける必要が出てくる。CVM の考察は宣教師や中国人信者だけでなく、こうした「支持」の構図を浮き彫りにすることを可能とするのである。

CVM についてのもっとも詳細な研究としては、ニュージーランド中国人移民史研究家ジェームズ・伍 (James Ng) の著作があげられる。伍は日中戦争中にニュージーランドへ移民した中国人で、1990 年代に同国の中国人社会の歴史について全四巻にわたる浩瀚な研究書を発表した<sup>3</sup>。CVM についても第 2 巻で教会史料、日記、そして写真史料などを数多く利用して詳細に検討している。しかし、彼は「ニュージーランド系中国人の立場から言えば、CVM の最も重要な成果は中国大陸ではなくこの国に現れた」と指摘し、1937 年以降に日中戦争を逃れてニュージーランドへ難民として入国した中国人の滞在許可をめぐる、CVM に参加した経験を持つ宣教師たちが政府に働きかけたことを強調した<sup>4</sup>。すなわち、彼にとって CVM はあくまでも中国人移民のニュージーランド現地社会への適応を理解するための一手段に過ぎないのである。これにたいして本章では、在華布教事業の展開で生み出されたキリスト教会と中国人のあたらしい関係である「支持」の実態を明らかにする。

そのためには『中国人名簿 (Roll of the Chinese)』(以下、『名簿』と略) が有力な手がかりとなる。『名簿』は在ニュージーランド中国人約 3900 人分の個人情報に記載された手帳のことで、長老教会宣教師アレクサンダー・ドン (Alexander Don) によって個人的に作成された。ドンは布教活動で中国人と交流するごとに個人の姓名 (幼名を含む)、出身地名、職業、年齢、居住地、滞在期間、到着日時、出国日時、家族関係、健康状態、遺産、送金額、改宗の有無などを記していった<sup>5</sup>。改宗の有無は、洗礼名や‘Xs’ (信者) のマークが表記されて、一目で分かるようになっている。

『名簿』とあわせて、東洋文庫モリソンパンフレット、ニュージーランドのオタゴ大学 (University of Otago) 所蔵の『マクニール家族文書 (McNeur Family Papers. 以下脚注で MFP と略)』、オンラインで公開されているニュージーランドの新聞閲覧サイト Papers Past

---

<sup>3</sup> James Ng (ed.), *Windows on a Chinese Past*, Vol. 1-4, Dunedin: Otago Heritage Books, 1993-1999.

<sup>4</sup> *Ibid.*, Vol. 2, p. 162.

<sup>5</sup> *Ibid.*, Vol. 4, p.8. 『名簿』作成はドン単独で行ったわけではなく、在オタゴ中国人の Wong 兄弟の支援を得て行われたことが伍の研究で明らかにされている。そのため、『名簿』に記載された情報は一定の正確さを持っていたと筆者は考えている。

を利用する。なお、英語史料に記載されている中国人名について、その漢字が判明しない場合はローマ字表記のままとした。『名簿』からの引用は煩雑さを避けるために、「曹容光 (No. 643)」というように、括弧内にドンが付けた通し番号を利用して脚注に代えている。

## 第2節 ニュージーランドにおける中国系移民への布教の開始

### 第1項 オタゴ入植地の形成と中国人移民の流入

ニュージーランド島の存在は、バダヴィアを拠点にするオランダ東インド会社によって18世紀からヨーロッパで知られるところとなっていた。しかし、地理的状況についての正確な情報は、1769年に探検家ジェームズ・クックによる海岸地域での測量に端を発している。こうした情報をもとにして、同島周辺では1800年代以降、イギリス、フランス、アメリカからの船団によって捕鯨やアザラシ猟が行われるようになった。同時に、沿岸地域では白人とマオリ族の交易機会が増加していた。しかし、白人からもたらされたマスケット銃はマオリ族の部族間抗争を引き起こし、また各種病原菌の蔓延によってマオリ族は人口が激減した。他方、オーストラリアから逃亡船員、脱走囚、冒険家などがニュージーランドへ流入することにより、マオリ族の土地を不当に買収するトラブルが顕在化し始めた。こうして、1820-30年代にかけて白人とマオリ族の対立は先鋭化の度合を強めていった<sup>6</sup>。

無秩序状態を重く見たオーストラリアのニューサウスウェールズ植民地と本国の政府は、イギリス国民をマオリ族から保護することと、マオリ族をヨーロッパ人の無頼から保護する必要性を感じ始めた。そのため、ニューサウスウェールズ植民地バーク総督は、軍人ウィリアム・ホブソンをニュージーランドへ派遣した。その結果、「ホブソンは、英政府は首長の何人かと条約を結び、先住民の所有者から購入する地域を限定して司法権を持つべきである、と進言」するに至ったのである<sup>7</sup>。ホブソンは現地へ赴いて、1840年2月に先住民マオリ族の首長たちにワイタンギ条約 (the Treaty of Waitangi) を認めさせた。これにより首長らは土地の主権をイギリス女王に譲渡し、かわりにイギリス女王はマオリ族の土地・森林・漁場など個人保有の資産の所有権を保証した。かくて、ホブソンは同年5月にニュージーランド全域にイギリスの主権を宣言する<sup>8</sup>。ワイタンギ条約以降、白人の入植が本格化し、本章の舞台となるオタゴ入植地 (Otago Settlement. 以下、オタゴと略) が、スコットランドからの農業入植者の受入先として1848年に成立した<sup>9</sup>。

ニュージーランドへの白人入植計画を最初に立案したイギリスの政治家エドワード・ウェイクフィールド (Edward Gibson Wakefield) は、1850年代から中国人労働者の流入に意欲を示した。すなわち彼は中国人を低賃金で農作業に従事させ、産出される商品作物をオー

<sup>6</sup> キース・シンクレア (青木公・百々佑利子訳) 『ニュージーランド史——南海の英国から太平洋国家へ』評論社、1982年、34-44頁。

<sup>7</sup> 同上書、50頁。

<sup>8</sup> 同上書、60-61頁。

<sup>9</sup> 同上書、69頁。



ストラリアへ売り込もうと考えていた。しかし、これは白人入植者からの反発によって日の目を見ることはなかった<sup>10</sup>。だが、中国人移民の大規模な居住奨励政策は、1866年にダニーデン商工会議所によって実行されることになる。ダニーデン (Dunedin) は当時ニュージーランド南島有数の入植都市であり、同商工会議所は白人採掘者がより魅力的な西海岸の採掘地に行くことで、同地域の経済が衰退してしまうことを恐れた。こうした理由から、ダニーデンでは中国人労働者の移民が奨励されたという。中国人たちは初めオーストラリアのヴィクトリア植民地から、その後は中国から直接オタゴにやってきた。1881年の最盛期には5004人がオタゴに集中していたという<sup>11</sup>。

ニュージーランドへ流入した中国人の6分の1は四邑（新会・開平・恩平・台山）出身者であったが、その他の大部分は番禺県北部と増城県出身者が占めた。また、オーストラリアの場合と同じく広東語話者が大多数であった。エルダーとグリーンは「彼らの目的は一般的に十分な金銭を稼いで故郷に帰ることだった」と分析している<sup>12</sup>。1860年代の金採掘が下火になると、中国人たちは果物商、庭師、洗濯店経営といった他業種へと職を変え各地で生活を始めた。

## 第2項 中国人移民への布教活動

1840年代にニュージーランドに白人の入植地がつくられていたことは、前節で述べたとおりである。しかし、入植当初は利用できる土地が限られていたことや洪水による孤立といった自然条件、さらに通信手段の未発達という技術的背景から、それぞれの入植地でそれぞれの地域社会が発展していった<sup>13</sup>。同時に、キリスト教団体による活動がはじまり、キリスト教会を基礎とした白人移民社会が形成されつつあった。オタゴではおもに長老教会、カンタベリーでは国教会、オークランドではカトリック教会というように各地域でさまざまなキリスト教会が普及していった<sup>14</sup>。オタゴの場合は、スコットランド長老教会が組織した移民団によって白人入植者が送り込まれていたため、長老教会と密接な関係にあった<sup>15</sup>。

---

<sup>10</sup> C. J. Elder and M. F. Green, *New Zealand and China 1792-1972: a paper presented to the Twenty-first Foreign Policy School University of Otago*, [Dunedin]; n. p., n. d., p.6.

<sup>11</sup> *Ibid.*.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 7.

<sup>13</sup> Jeanie Graham, 'Settler Society,' Geoffrey W. Rice (ed.), *The Oxford History of New Zealand second edition*, Auckland: Oxford University Press, 1992, p. 119.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 127.

<sup>15</sup> R. R. McClean, 'Scottish piety: the Free Church settlement of Otago, 1848-1853.' John Stenhouse & Jane Thomson (eds.), *Building God's Own Country: Historical Essays on Religious in New Zealand*, Dunedin: University of Otago Press, 2004, pp. 21-30.

1870年から1900年の間に、ニュージーランドのヨーロッパ系移民で信仰を持たなかったのはわずか5%に過ぎなかったとされる<sup>16</sup>。

オタゴでは、金鉱の発見によって流入した中国人移民に対して長老教会、聖公会、メソジスト布教団、バプテスト布教団といった各教派が布教活動を行った。もともと、金鉱や都市から離れた郊外地域では入植の中心地よりも礼拝活動が積極的に行われていたため、そうした情熱が「異教徒」にも向けられたと推測される<sup>17</sup>。一方、海外の中国人社会で同郷者の扶助組織である会館がつくられたように、オタゴでも1864年にローレンスで番禺花県会館が設置された。しかし、金鉱の衰退とともに1875年に解体されてしまう<sup>18</sup>。ゆえに、中国人間の相互扶助が欠如した状況下で、キリスト教会が教育や医療活動を展開する間隙が存在していたとも想像される。

1866年に長老教会のオタゴ及びサウスランド教区が成立すると、翌年から中国人への布教が模索され始めた。1871年には中国人 Paul Ah Chin がローレンスに派遣され、1872、73年には11人の中国人が洗礼を受けた。しかし、彼は白人側との対立によって1874年には中国人布教の任を解かれた。続いて長老教会は厦門での布教経験を持つコーウィを1876年に宣教師として任命した。Paul Ah Chin も再び助手に任命されたが、翌年には2人とも職を辞した<sup>19</sup>。彼らが職を辞したいきさつは明らかではないが、中国人布教に対して、長老教会内部で支持を得られなかったことが原因と考えられる。

その後、長老教会の海外布教委員会 (the Foreign Mission Committee) は、優れた布教者の確保という観点から白人に広東語を学ばせて中国人布教を行わせることを決定する。この時任命されたのが、次節で論じるアレクサンダー・ドンである。

### 第3節 アレクサンダー・ドンと在外中国人の教会

#### 第1項 ドンの来歴と内陸旅行の開始

アレクサンダー・ドンは1857年1月、オーストラリアのヴィクトリア植民地バララットに生まれる。その直後の1860年には、現地の長老教会はシンガポールの中国人への布教経験を持つイギリス人宣教師を起用して、バララットに中国人教会を成立させている<sup>20</sup>。ドン

---

<sup>16</sup> Graham, op.cit., p. 127.

<sup>17</sup> Ibid, p. 128.

<sup>18</sup> 『華僑華人百科全書・社団政党巻』編集委員会編『華僑華人百科全書』社団政党巻、北京：中国華僑出版社、1999年、598頁（執筆者 閻玉祥）。同会館が再開するのは1927年になってからである。

<sup>19</sup> Presbyterian Church of New Zealand (ed.), *Mission to Chinese. 1904. Note and views*, Dunedin: the Otago Daily Times and Witness Newspapers Company, 1905, pp. 3-4.

<sup>20</sup> 梁進発『新金山——澳大利亜華人、1901—1921年』姚南・陳立貴訳、上海：上海訳文出版社、1988年、271—272頁。

と中国の接点は期せずして彼の出生地にあった。ドンは初等教育を終了後、定職に就かず  
に農業、林業、鑄造業、鋳業などを転々としたという。しかし、彼は巡回布教の牧師と出  
会ってキリスト教へ興味を抱くようになり、1879年にニュー・ヘブリディーズ諸島への布  
教活動に参加するためにオタゴへ向かった。しかし、折悪く宣教師の募集は締め切られた  
後だった。ちょうどこの時、長老教会はオタゴで中国人への布教活動を担う人材の育成に  
関心を向けていた。これは前節で見たとおりである。ニュー・ヘブリディーズ諸島布教に  
加わる機会を逃したドンは中国人への布教を志し、広東語学習のために中国広東省へと渡  
った。

1879年10月に広州へ到着すると、ドンはアメリカ長老教会布教団とともに訓練を受けた。  
しかし、天然痘流行のために当初予定されていた3年の語学学習期間は10カ月に短縮され  
てしまう。ドンは1881年秋にニュージーランドへ帰国すると、翌年3月からラウンドヒル  
とリバートンで500人の中国人を対象に布教を行った<sup>21</sup>。1886年に長老教会の聖職者として  
叙階されると、彼は中国人の Kwok Wai-shang とともにローレンスを中心に、ワイタフナ、  
ワイポリなどで布教活動を続けた。だが、ドンは都市部での布教活動ではオタゴにいる中  
国人3000人のうち850人にしか接触できないという事実に衝撃を受けた<sup>22</sup>。

ドンはそこで、入植地各地に点在する中国人居住地を訪問する内陸旅行 (Annual Inland  
Tour) を企画し、1886年から1911年頃まで続けた。1889年まではローレンスを、それ以降  
はダニーデンを拠点として定期的に内陸への布教活動が行われた<sup>23</sup>。例えば、第6期ツアー  
(1891-1892年)の場合、86日間かけて、90カ所の中国人居住地域を訪問し、1255人の  
中国人に接触した。そして、58回舉行された礼拝集会では、合計511人の聴衆を集め、宗  
教冊子を1582冊配布した。この間の総移動距離は1130マイルであった<sup>24</sup>。当初はドン単  
独で行われていたが、その後マクニールや中国人信者も参加し、広州へ旅立つ宣教師の研  
修活動にもなっていた<sup>25</sup>。宣教師と中国人助手は中国人居住地を訪れて白人社会の様子を伝  
え、(布教の一環ではあったが)識字教育、簡単な医療行為などを行ったようである<sup>26</sup>。

特筆すべきは、ドンが内陸旅行で接触した中国人の大部分は、ニュージーランド中国人  
社会における貧困層だったことである。中国人移民の中には徐肇開のように財をなす有力  
者も存在した。しかし、ニュージーランド中国人社会の有力者たちはドンに対して冷淡な

---

<sup>21</sup> Susan Irvine, "Teacher' Don—the Mission to the Chinese in Otago," John Stenhouse & Jane Thomson (eds.), op.cit., p. 155.

<sup>22</sup> *Ibid.*, pp. 155-156.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 156.

<sup>24</sup> Presbyterian Church of New Zealand (ed.), *Mission to Chinese. 1904. Note and views*, Dunedin: the Otago Daily Times and Witness Newspapers Company, 1905, p. 6.

<sup>25</sup> *Ibid.*, pp. 4-5.

<sup>26</sup> Irvine, op. cit., p. 157.

態度をとり続けた<sup>27</sup>。後に発足する CVM を「支持」した一群の中国人たちは、中国人社会の末端部分にいた人々だったことが想像される。

ともあれ、内陸旅行を通じて彼がオタゴの中国人の一部と接し、彼らの現状に理解を深めたことは確認できる。内陸旅行は CVM の準備段階と位置づけられよう。

## 第 2 項 布教活動の限界と中国人排斥運動

しかし、長老教会が計画した中国人への布教活動というスタイルには限界があった。まず、移民してきた中国人は男性労働者が多くて幼児が少ないために、青少年向けのキリスト教教育を行えないという根本的な問題を抱えていた。後年、ハワイを訪れたドンは現地の中国人社会とオタゴとの社会層の違いをなげいている<sup>28</sup>。たとえば、1871 年の中国人人口 4431 人中女性は 9 人、1903 年では 2762 人中 31 人というごくわずかな割合であった<sup>29</sup>。19 世紀末のニュージーランド中国人社会は、基本的に男性で構成されるという、典型的な中国人の移民社会を形成していたと言える。

つぎに、19 世紀末からニュージーランドで中国人排斥の風潮が高まっていたことも布教活動の阻害要因となった。1881 年には以後半世紀にわたる排華法案の基礎となった中国人移民法 (the Chinese Immigrants Act) が成立すると、中国人 1 人あたり 10 ポンドの人頭税が課され、船舶 100 トンにつき中国人入国者の乗船人数を 1 人までに制限した。1896 年には新しい移民規制法 (Immigration Restriction Act) が通過する。この法律では、非英国籍住民に教育試験を課し、100 ポンドの人頭税を課した。そして、船舶 200 トンにつき中国人入国者の乗船人数を 1 人までと制限した。この法律の施行によって中国人への英国籍付与が認められなくなったことも注目に値する<sup>30</sup>。

こうした動きをニュージーランドのキリスト教界はどのように認識したのか。1888 年の教会会議 (Synod) の席上、議長であるバーナーマンは中国人排斥の風潮に対して、「中国人も我々とひとしく神の被造物であること、彼らが不道德な魂を持っていること、そして、我々と同じように神の恩寵の対象であることを彼ら [中国人布教を妨害する白人たち] は忘れてはならない。もし我々がそれらを胸に抱き、その知識に基づいて行動すれば、中国人もキリスト教会が神の言葉の発露であることを理解するだろう」と発言した<sup>31</sup>。別の人物はまた、「中国人への処遇を我々の文明とキリスト教の汚点として見ている」と中国人移民への白人社会の態度を痛烈に批判した。そして、この会議で議会に対して厳重に抗議する

---

<sup>27</sup> Ng, op. cit., Vol. 2, p. 142.

<sup>28</sup> Alexander Don, *Under Six Flags: Being Notes on Chinese in Samoa, Hawaii, United States, British Columbia, Japan, and China*, Dunedin: J. Wilkie & Co., 1898, p. 19.

<sup>29</sup> Presbyterian Church of New Zealand (ed.), op.cit., p. 3.

<sup>30</sup> Elder & Green, op. cit., p. 7.

<sup>31</sup> 'Presbyterian Synod,' *Otago Daily Times*, November 7, 1888, p. 2.

ことが提起された<sup>32</sup>。この記事から分かるように、中国人排斥に対してキリスト教会は同情的な立場にあったといえる。しかし、布教の現場で困難が感じられたことは明らかだった。ドンは中国人への活動に大きな困難はないとしながらも、「中国人へ示された感情は彼らを〔我々から〕遠ざけてしまった」と中国人排斥の風潮によって中国人がドンたちの活動を敬遠するようになったと指摘した<sup>33</sup>。

一連の法律と排華運動によって、ニュージーランドの中国人人口は減少する。1888年までにダニーデンにおける中国人人口は2500人となり、1913年にはニュージーランド全体で2500人しか残らなかった<sup>34</sup>。こうした人口の減少も長老教会が行う布教活動を難しくしたと考えられる。

さらに、長老教会のメンバーの多くはニュージーランドへやってきた中国人を中国国内で「最も低い階級」の人々で「罪人」であると思いきみ、中国人たちが出稼ぎに来たという事実を十分に理解していなかった。ドンや Kwok Wai-shang はこうした一般的な誤解を指摘したが、新聞記事からは彼らの発言が検討された様子をうかがうことはできない。長老教会内部では、中国人排斥への反発の意見が多数見られたことは事実であるが、布教対象となる中国人の特質すら理解されないという点にも限界が存在していた<sup>35</sup>。

中国人排斥の動きが強まり中国人人口が減少すると、オタゴで行われていた内陸旅行も頭打ちになる。「当面の結果から判断すると、オタゴでの長年にわたる活動は、極めて価値が少ないように思われる」とは、長老教会海外布教委員会委員長のヒューイットソンの発言である<sup>36</sup>。こうした情勢下で、入植地内の中国人ではなく海外布教への道が模索されようとしていた。

### 第3項 ドンの海外中国人教会視察旅行

前項で述べたように、布教活動の頭打ちやニュージーランド国内における中国人排斥の運動は、ドンに布教活動の変化を迫った。そして彼は、海外に居住する中国人間での布教活動に興味を示し、1896年から1年間の休暇を利用して、サモア、ハワイ、アメリカ大陸、日本、そして上海や広東をめぐる。その様子をまとめたのが、*Under Six Flags: Being Notes on Chinese in Samoa, Hawaii, United States, British Columbia, Japan, and China* と題された小冊子である。これはドンがニュージーランドへ帰国後の1898年にダニーデンで出版された。アーヴァンの研究では、ドンの海外視察がCVM発足のきっかけとなったことが確認されて

---

<sup>32</sup> *Ibid.*.

<sup>33</sup> *Ibid.*.

<sup>34</sup> Irvine, op.cit., pp. 157-159.

<sup>35</sup> ‘Presbyterian Synod,’ op. cit.. Kwok はドンと内陸旅行に参加していた中国人信者。

<sup>36</sup> Presbyterian Church of New Zealand (ed.), op.cit., p. 6.

いるが、彼がどのような考えに基づいて CVM を提唱したのかは明らかにされていない<sup>37</sup>。  
本項では彼の視察が CVM 発足につながったことを確認する。

この視察旅行の目的は、一点目に、ニュージーランドでは中国人布教の方法について経験が不足しているため、在外中国人布教で経験豊富なアメリカへ視察に行くことであった<sup>38</sup>。1880 年代以降にアメリカ国内の中国人社会で布教活動が進展すると、一部の中国人はキリスト教に改宗して中国へ帰国した事実が確認されている<sup>39</sup>。ドンはかつて広州滞在中にアメリカの長老教会布教団と交流しているため、在米中国人への布教活動が早くから行われていたことを知っていた<sup>40</sup>。

二点目に、中国とニュージーランドでの広域的な布教活動を準備することにあつた。オタゴでの中国人への活動を彼らの故郷と結びつければ、「強い紐帯がむこうとこちらにおける布教団の接合的な活動を形づくるのではないか」と彼は考えた。「むこうとこちら」とは、彼らの故郷である広州の郷村とオタゴのことを指している<sup>41</sup>。

旅行日程についての詳細は次の通りであった。ドンはバプテスト派教会のジョセフ・イングスとともに、1896 年 10 月 2 日にオークランドを出発し、サモアのアピア、ハワイのホノルルで中国人教会を参観し宣教師らと接触した<sup>42</sup>。10 月 20 日にはアメリカに到着し、1 ヶ月ほどを費やしてサンフランシスコ、ロサンゼルス、サクラメント、ポートランドなどでアメリカの長老教会布教団関係者や中国人の教会を訪問した。さらに、ブリティッシュコロンビア（1896 年 11 月着）や日本（1896 年 12 月着）での視察も終えて、上海経由で翌 1897 年 1 月 11 日に香港へ到着し、12 日には視察の目的地である広州へ到着している。ドンは 4 ヶ月ほどを費やして広州北部にある江村・石馬村などを訪問している。そして、1897 年 5 月 22 日ごろにオーストラリアへ帰着した。

広州の郷村において、ドンは在オタゴの中国人の親類やオタゴからの帰国中国人と会っている。たとえば、石馬村ではニュージーランドへ出稼ぎに行き音信がなくなった息子の消息を、母親がドンにたずねている。また、ニュージーランドですでに面識のあった兄弟は彼の来訪を歓迎し、ある父親と兄弟はホキティカで働く親族への私信をドンに託した。さらに、江村の陳氏廟がニュージーランドからの送金によって建てられていたことを確認している<sup>43</sup>。

---

<sup>37</sup> Irvine, op.cit., p.162.

<sup>38</sup> Don, op.cit., p. 8.

<sup>39</sup> Timothy Tseng, 'Chinese Protestant Nationalism in the United States, 1880-1927,' *Amerasia Journal*, Vol 22, No 1, 1996, pp. 36-39.

<sup>40</sup> Ng, op.cit., Vol. 1, pp. 15-16.

<sup>41</sup> Don, op.cit., p. 8.

<sup>42</sup> *Ibid.*, pp. 31-43.

<sup>43</sup> *Ibid.*, pp. 92-93.

この 7 ヶ月あまりにわたる海外視察を通じて、ドンは次のような結論に至った。一点目に、中国人は在外社会ではキリスト教を受容するが、中国に帰ったとたんに信仰を捨て去ってしまうという問題である。広州で活動する宣教師たちにとって、海外帰りの中国人が彼らの活動地域に存在することは一般的だった。たとえば、ドンが接触したアメリカの長老教会布教団の宣教師は、中国人信者 43 人中 15 人がアメリカからの帰国者であると語っている<sup>44</sup>。だが、多くは自分がキリスト教徒であることを公言することはなかった。中国人の言い分としては、彼らは海外で英語を学ぶために宣教師に接触しただけで、洗礼を受けたのはその一環と考えていたからだという。こうした中国人の中にはアメリカでキリスト教徒になったのにもかかわらず、中国帰国後に「全くの異教的慣習で」結婚式を挙げ、アメリカに渡った時に再びキリスト教徒を自称する人物すら存在していた<sup>45</sup>。

二点目に、ドンはニュージーランドの白人優越主義に対して批判を強めることになった。「彼らの近くにいるキリスト教徒の責任は諸刃の剣」であり、もし改善の手をさしのべなければ、彼らの墮落を助長することになる<sup>46</sup>。すなわち、ドンはニュージーランドに蔓延する排華論に対してキリスト教の役割を強調しているのである。ニュージーランドの白人移民者たちは、1895 年に反中国人連盟 (Anti-Chinese League) を結成し、「不道德な」中国人へ布教活動をするキリスト教会に批判の矛先を向けていた<sup>47</sup>。ドンはこうしたニュージーランド社会の状況を批判的に受けとめていた。

ドンは 7 ヶ月にわたる海外視察を終えて、世界各地に中国人のための教会が存在し、布教活動が行われていること、海外へ渡った中国人がキリスト教に触れて帰国すること、そして、帰国した中国人は故郷では以前の生活習慣に戻ってしまうことなどを確認した。このように、ドンはオタゴに身内をもつ家族や親族と交流した後に、「強い紐帯がむこうこちらにおける布教団の接合的な活動」を形づくり、帰国した中国人やその家族・親類へ布教することの必要性を確信したのである。

#### 第 4 節 広州郷村布教団の活動と在オタゴ中国人たち

##### 第 1 項 広州郷村布教団の発足と推移

ドンの海外視察やニュージーランドの排華潮流のなかで、長老教会海外布教委員会は 1898 年に CVM を発足させ、ジョージ・マクニユール (George Hunter McNeur) を最初の CVM 宣教師として広州へ派遣する。彼はオーストラリアとスコットランドで神学教育を受けて

---

<sup>44</sup> *Ibid.*, pp. 112-113.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 115.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 126.

<sup>47</sup> 'The Chinese Question,' *Evening Post*, September 14, 1894, p. 4. 'Parliamentary Notes--counterblast,' *Ibid.*, September 5, 1895, p. 2. この 2 つの記事はウェリントンの様子を紹介しているが、類似した意見は各入植地で広く存在した (Irvine, op. cit., p. 158.)。

帰国した後、1901年9月に中国へ向けて出発した(マクニールの詳細な経歴については、第5章参照)<sup>48</sup>。

これと相前後して、1897年にはダニーデンに中国人教会が開かれたことも忘れてはならない。これに先立つ1889年からダニーデンで中国人への布教活動が展開されると、中国人による教会開設の気運が高まった。そして、887人の中国人が174ポンドを、ヨーロッパ系移民者が444ポンドを、長老教会側が644ポンドを、それぞれ拠出して教会が建設された<sup>49</sup>。次節以降で触れるように、オタゴでCVMを「支持」した中国人信者の一人である陳有金(William Yau Kum Chan. No. 1902)もこの教会と深いつながりを持っている。陳は増城県新街村出身で1892年11月21日にニュージーランドへ移民し、1897年にこの教会で洗礼を受けた。そして、1899年1月から1903年5月まで長老教会によって広州の花地へ派遣されて神学教育を受けつつ、マクニールとともに布教に従事した。そして、ニュージーランド帰国後はダニーデンの中国人教会の有力者(elder)となる<sup>50</sup>。アーヴァンが「明らかに、中国人キリスト教徒はその布教団内部で次第に重要になっていった」と指摘しているように、ニュージーランド中国人社会でも中国人たちがCVMを「支持」する基礎が形成されつつあったことが分かる<sup>51</sup>。

一方、広州郷村部ではマクニールが花地を拠点として珠江やその支流を川船で移動し、増城西部(新街、白水など)と番禺北部(高塘、人和、蚌湖、鴉湖)で定期市が開かれる市場町を中心に現地の中国人信者とともに布教を行った<sup>52</sup>。こうした市場町を利用した布教は、蒲豊彦がイングランド長老教会の潮州での布教の事例で紹介した布教スタイルに相当する<sup>53</sup>。また、川船を利用した移動は、前章で紹介したアメリカ長老教会布教団宣教師ヘンリーの内陸布教のスタイルに影響を受けていたと推測されよう。活動規模の拡大とともに、CVMの宣教師は1913年までに19人に増員された。CVMが解体された後も、宣教師らの活動は医療・教育・神学生養成といった各分野で継続し、1920年代の最盛期には礼拝堂19座、教育機関14校、100床の病院一施設(江村普惠医院)を擁した。そして、その活動範囲は1920年代初期までに番禺北部を中心に従化、南海、広州に拡大した<sup>54</sup>。

---

<sup>48</sup> *Ibid.*, pp.6-7.

<sup>49</sup> Presbyterian Church of New Zealand (ed.), *op.cit.*, pp. 4-5.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 5, Ng, *op. cit.*, Vol. 4, p. 199, 142-143.

<sup>51</sup> Irvine, *op.cit.*, p. 162.

<sup>52</sup> Presbyterian Church of New Zealand (ed.), *op. cit.*, p.1. George Hunter McNeur, *Canton Villages Mission: Viewing and Visiting the Canton Villages*, Dunedin: the Otago Daily Times Office, 1903?, pp. 10-11.

<sup>53</sup> 蒲豊彦「中国マーケットシステムとキリスト教の布教」森時彦編『中国近代の都市と農村』京都大学人文科学研究所、2001年、120—125頁。

<sup>54</sup> Ng, *op. cit.*, Vol. 2, p. 192.



増城西部に限って言えば、20世紀初頭にアメリカ長老教会布教団による活動が展開されていたことが確認できる。たとえば増城県城内の倉辺街には1902年に同布教団が教会を設立し、600人あまりの信者が所属していた。1903年には合蘭下都石灘付近にも教会が建てられ、同布教団に300人の信者が所属していたという<sup>55</sup>。CVM初期の活動は、このアメリカ長老教会布教団との密接な連携のもとに行われていた。また、合蘭上都・合蘭下都はともにニュージーランド移民の僑郷が集中している地域に隣接していた。したがって、史料では確認できなくとも、マクニールや陳有金らが合蘭で活動していた可能性は極めて高い。

しかし、CVMは布教団体としては短命だった。本章で扱った史料からは、CVMが解体した正確な時期を把握することができないが、CVMの活動は1911年以降漸次衰退していったようである。CVMは1904年に番禺北部の人和鎮にあるステーション（布教拠点）をアメリカ長老教会布教団から譲り受けると、同ステーションを中心に布教を展開していく。このように、同布教団との関係を強めるなかで、移民を通じた布教も初期のような必要性が薄れていった。そして、番禺での布教に重点が置かれる一方で、「増城は実質的にCVMの視界から消え去っていった」という<sup>56</sup>。これに加えて、ドンが1896年から継続していた『名簿』の更新が1913年12月で止まっていることも、CVM衰退の裏付けとなる。

## 第2項 在オタゴ中国人による送金と私信送付

CVM最大の特徴は、在オタゴ中国人の金銭と私信送付を通じた広州郷村での布教である。そのプロセスはおおむね次のように整理できる。まず、ドンが内陸旅行を通じてオタゴに住む中国人から金銭と私信を預かる。次に、集められた金銭と私信は、宣教師によって広州へ直接持参されるか、ドンによって広州へ送られる。その後、CVMの宣教師らは『名簿』や現地の中国人信者やニュージーランドからの帰国者を頼りに、広州の郷村で金銭と私信の届け先を探した<sup>57</sup>。これと同時に、キリスト教教義の普及、教会建設のための用地確保の交渉、現地信者への教育などを行った<sup>58</sup>。筆者が確認しうる限りでは、CVMによる私信と金銭の僑郷への送付は1909年を除いて1901年から1910年まで毎年行われていたことが確認できる<sup>59</sup>。

<sup>55</sup> 汪思章『増城県志』宣統3年修、卷12「慈善 教堂」。

<sup>56</sup> Ng, *op. cit.*, Vol. 2, pp. 201-202.

<sup>57</sup> Cf. October 4, 1905, 'Diary' (MS-1007-006/009).

<sup>58</sup> Cf. May 6, 1906, *Ibid.*, (MS-1007-006/010). この日、マクニールらが姚陵に会ったという記述が見られる。日記に『名簿』で中国人に付けられた通し番号'No. 1211'が記されていることから、マクニールはドンと情報を共有して、計画的に中国人に接触していたことが分かる。

<sup>59</sup> Ng, *op. cit.*, Vol. 4, pp. 49-51. 1908年のリストはマクニールの日記に書き込まれている (Letter & money for Chinese, 1908. 'Diary,' MS-1007-006/009)。

濱下武志は19世紀の東南アジア華僑における送金形態を整理しているが、CVMによって行われた送金手段は「帰国者による携帯」の派生系と考えられる<sup>60</sup>。本節で考察するように、金銭を直接携えたのは「帰国者」である陳有金とマクニールら宣教師であったからである。信局や銀行を介さないこのような送金手段は、東南アジア華僑とは大きく異なる。こうした送金方法が継続した背景には、オタゴにおける中国人教会やドンやマクニールら中国人社会と接点のある宣教師が存在したためと考えられる。

もちろん、「何百ものニュージーランド移民のほかに、CVMに密接に関連した人々はおそらく一握りであり、ほとんどがCVMによって改宗されなかった」ことは事実である。ニュージーランド帰りの中国人やその親族はマクニールに親しく接したが、宣教師への好意がキリスト教への興味と必ずしもイコールになったわけではなかった<sup>61</sup>。しかし、そうであるが故に、冒頭で述べた「支持」の実態を考察するには格好の材料となる。

金銭と私信の送付に関係したオタゴ中国人は、『名簿』を参考にすると、大きく2種類に分類される。まず一種類目は、信者である。1901年11月のリスト(図1)では、差出人26人のうち信者は5人、1903年10月のリスト(図2)では、差出人21人のうち信者は7人、1905年では、差出人14人のうち信者は7人だった<sup>62</sup>。1901年の時点では陳有金が広州に滞在していたため、差出人のうち7人が陳に金銭を託していた。1903年から陳有金は活動の場所をニュージーランドへ移すが、1903年のリストでは、陳の兄弟有来が同じく兄弟の有進に、有金自身も父の松富に宣教師を通じて5ポンド送金している。1904年のリストでも、有来は伯父瑞麟に10ポンドを送金している<sup>63</sup>。1905年には有金は妻の兄弟に当たる黄箝寛(No. 1875)とともに父松富に金銭と「数通の私信(several private letters)」を送っていることがわかる<sup>64</sup>。

陳有金の親族に限らず、ほかにも信者が複数回送金を行っていた事例を確認できる。簡有安(No. 1907)は、1894年にニュージーランドへ移民し1900年4月に洗礼を受けているが、1901年、1903年、1905年と頻りに母親の欧陽氏に金銭を送付していた。陳有金の親族や簡有安に見られるように、在オタゴの中国人信者にとっては、CVMは私信や金銭の送付の役割をも果たしていた。

二種類目は、非信者である。たとえば、『名簿』の劉湛林(No. 1533)の項目には次のような記載がある。「私信と22ポンドをマクニールに〔託す〕。1902年8月22日に彼の仲間からマクニールを通じて彼宛に手紙が届く。〔中略〕1903年にはアロータウンに居住し、1903年10月に10ポンドをモーソン経由で彼の妻鍾氏に送る。1904年6月28日に20ポンド

<sup>60</sup> 濱下武志『近代中国の国際的契機——朝貢貿易システムと近代アジア』東京大学出版会、1990年、197-199頁。

<sup>61</sup> Ng, op. cit., Vol. 2, p. 200.

<sup>62</sup> 'Letter & Money to China for Chinese,' Ng, op. cit., Vol. 4, p. 49.

<sup>63</sup> 'To G. H. McNeur from A. Don 11. 8. 1904,' *Ibid.*, Vol. 4, p. 50.

<sup>64</sup> 'Letter & Money to China for Chinese,' Ng, op. cit..

ドを鍾氏に送る。1909年にモケクリーク〔で生活〕<sup>65</sup>。劉は毎年のようにCVMを頼って送金を行っているものの、ドン『名簿』には彼とダニーデンの中国人教会との関係に言及がなく、キリスト教会とは無関係だったことをうかがわせる。他にも、蘇可仁(No. 1591)や曹容光(No. 643)などもマクニールを通じて僑郷や親類からの手紙を受け取っていた。前者の場合は1901年から1909年まで、後者の場合は1901年から1905年までドンによって記録が付けられている。

ドンをはじめとする宣教師は、こうした接触を通じて非信者の改宗に期待を寄せていたと思われるが、『名簿』には蘇・曹両者ともに改宗した記録がない。長老教会宣教師の思惑通りに在オタゴ中国人がキリスト教会へ関心を示したわけではなかったのである。毎年のように送金が行われていても、教会に接近したと『名簿』から確認できるのは黄錦龍(No. 1519)だけであった。逆に、CVMの私信送付機能を利用しながらも、最終的には長老教会ではなく、バプテスト派教会から洗礼を受けた沈清海(No. 400)のような人物も存在した。

さらに、譚爵(No. 1476)の項目には1902年10月に僑郷からの手紙を受け取った事実とともに、「1906年11月、私を非難する(11. '06 Blames me)」という記述がみられる。「非難」の内容は不明だが、内陸旅行で接触を試みるドンから私信を受け取りつつも、中国人が宣教師の活動に諸手を挙げて賛同していたわけではなかったとみられる。

### 第3項 中国布教を「支持」する在オタゴ中国人

前節ではCVMの中国での開始と同時に在オタゴの中国人たちがCVMの活動を通じて金銭や手紙のやりとりを行っていたことを述べた。そこでは、この活動が必ずしも信者獲得につながらず、また宣教師を非難する中国人すら存在したことを確認した。一方で、CVMの活動の背後には、オタゴにいる中国人たちが在華布教活動を「支持」していたという事実が見え隠れしている。詳しく検討すると、中国人の「支持」の実態には大きく分けて言論的側面と、経済的側面が存在していた。

まず、「支持」の言論的側面は陳有金の発言に如実に現れている。広州での活動の拡大にしたがって、長老教会はCVM2人目の宣教師モーソン(William Mawson)の派遣を決定する。この決定を聞いた中国人教会では宣教師たちの送別会が催された。この時、陳は広州滞在中に外国人宣教師が障害を持つ幼児へ施しを行っていた事実を挙げ、「〔前略〕あなた方のうちだれが親兄弟姉妹を残し、世俗的な利益を捨てて海洋の千里の彼方に、異なる国と人種と言葉をもつ人々に福音を広めに行くだろうか」と宣教師たちの取り組みを称賛した<sup>66</sup>。また宣教師たちも、在オタゴ中国人の期待をつぶさに感じ取っていた。この送別会の主役であるモーソンは、「私が考えるに、この中国人教会での送別会はCVMの宣教師がそ

<sup>65</sup> Letter + £22 by G. McN. 22. 8. '02 Letter for him from his people per G. McN [...]. '03 Do [i.e. Arrowtown]; 10. '03 sent £10 by W. M.[William Mawson] to his wife 鍾氏; 28. 6. '04 sent £20 to her; '09 To Moke CK.

<sup>66</sup> 'The Chinese Mission Church,' *Otago Witness*, September 23, 1903, p. 45.

の地域に着き、彼らが奉仕しようとする人々を目にする以前に、ここにいる何百もの代表者の手が既にさしのべられている、という点で特別なのである」と感想を述べている<sup>67</sup>。

ここで、前節の金銭と私信の送付が行われていた時期と合わせて考えてみると、モーソンの発言の真意をくみ取ることができる。前節で考察したとおり、陳有金とその親族はCVMの活動を利用して金銭と私信の授受を行っており、非信者でも同様であった。つまり、モーソンが用いた「何百もの代表者 (hundreds of representatives)」という表現は、CVMに期待を寄せ、CVMの私信と金銭の送付機能を利用する中国人の存在を言外に意味していたと考えて良いだろう。

次に、「支持」の経済的側面であるが、たとえば、陳はオタゴの中国人に対して布教事業の必要性を説いただけでなく、CVMの事業にたいして経済的な支援をも行っていた。マクニールは日記に「陳有金から資金としての29.10ポンドと一緒にニュージーランドからの手紙を受け取った」と記している<sup>68</sup>。他にも1903年のリストではキリスト教徒である潘文英がマクニール宛てに(金額は明らかではないが)現金を送金していることが分かる。『名簿』からも、1906年7月に謝秀林(No. 2369)がマクニール宛てに30ポンドを直接送金していることを確認できる。19世紀末のニュージーランド中国人社会では年間20ポンドの生活費が必要であったことから、30ポンドは相当な金額である<sup>69</sup>。謝はダニーデンの富裕層と考えられるが、『名簿』に改宗の事実や‘Xs’のマークが見られず、キリスト教会とのつながりはないようである。

義和団事件後、ある外国人特派員は布教を通じて改宗へと導かれた中国人信者について、「すべての村々が何の理由もなくキリスト教に改宗するとは限らない。彼らは無価値なことのために〔for nought〕神に仕えようと言い出すことはないのだ」と酷評した<sup>70</sup>。CVMの場合は「無価値なこと」を中国人にとって「価値」あること、換言すれば布教活動を在オタゴおよび広州郷村部の中国人の利益に転化させて布教を試みねばならなかった。

では、在オタゴの中国人たちにとって具体的な利益とは何だったのか。一点目の理由としては私信と金銭送付の確実性が挙げられる。伍が指摘したとおり、19世紀末から20世紀初頭の在ニュージーランド中国人の送金手段は、帰国する同郷者に託すのが一般的だった<sup>71</sup>。そのため、内陸地域に点在する中国人は自分たちの境遇に同情的なドンに金銭や私信を預けることを送金手段の一つに選んだのである。また、中国国内では大清郵政局が整備され

---

<sup>67</sup> *Ibid.*.

<sup>68</sup> April 9, 1906, ‘Diary,’ MS-1007-006/010. ‘Got N. Z. mail with £29/10 from Wm. Chan for funds.’

<sup>69</sup> Ng, *op. cit.*, Vol. 1, p. 346.

<sup>70</sup> Alexander Michie, *The Political Obstacles to Missionary Success in China*, Hongkong: “Hong Kong Daily Press” Office, 1901, p. 12.

<sup>71</sup> Ng, *op. cit.*, Vol. 1, p. 354, footnotes (21).

つつあったが、オーストラリアや太平洋の島嶼部への郵便配達の実効性は低かった<sup>72</sup>。僑郷の中国人たちは外国人経営の在華郵便局（客郵）を利用するか、オタゴにいる身内の消息を知っている宣教師に私信を託すほか無かった。事実、マクニールは中国人たちがイギリスの客郵を好んで利用することを見抜いていた<sup>73</sup>。オタゴと僑郷の間で何度も私信の往來が行われているのは、中国人が確実性の高い CVM の私信および金銭の送付機能に一定程度の理解を示していた証左と言える。

二点目としては、リスク回避という側面があったと考えられる。内陸地域に居住する中国人にとって、白人による襲撃は日常的であった。たとえば、なけなしの金銭を蓄えて出国を間近に控えた中国人が、内陸部のアレクサンドラで白人の集団に襲われ、家財道具や財産を掠奪されている<sup>74</sup>。また、無事に金銭を携えて帰国できたとしても、身の安全が保証されていたわけではなかった。たとえば 1901 年 4 月に出国した蘇炳全 (No. 547) は、1902 年 3 月に匪賊に襲われて殺されている。帰国者の金銭を狙った犯行とみられるが、こうしたことは当時珍しいことではなかった<sup>75</sup>。1901 年のリストに見られる鍾群帯、吳士昇、董積業（それぞれ No. 1658, 1659, 1660）が陳有金に金銭を託した後に、1902 年 5 月 15 日に同じ船便で中国へ向かっているのは、現地での掠奪を未然に防ぐためだった可能性が濃厚である。つまり以上二点の「確実性」と「リスク回避」という実質的な利益ゆえに、在オタゴ中国人たちは CVM の活動を「支持」するに至ったのである。

## 第 5 節 小結

1840 年代にニュージーランドに入植地が形成されると、各地でキリスト教会の活動が活発化する。キリスト教と入植地社会の根強い関係は、1860 年代に移民してきた中国人たちにも波及した。しかし、オタゴの中国人社会での布教には限界があり、ドンや中国人信者は中国への布教活動に活路を見いだした。長老教会によって組織された CVM は、19 世紀末にようやく中国に足がかりを得た後発的な布教団体であった。それゆえ、CVM にとっては、帰国した中国人やオタゴに身内を持つ中国人を頼ることが、布教を行うもっとも有効な手だてとなった。

在オタゴ中国人に依拠して広州郷村で布教する CVM 独自のスタイルには、それが「支持」される背景があった。すなわち、CVM を通じた金銭や私信の送付は、在オタゴ中国人にとっては僑郷とのチャンネルを維持できるという「利益」であり、宣教師にとっては在外中国人のチャンネルを布教活動に利用できるという「利益」となった。それゆえ、在オタゴ中国人社会内の信者や非信者が白人宣教師の布教事業に参画し、こうしたチャンネルを維持する

<sup>72</sup> 『大清郵政章程二十六章』北京：北京日報、1908 年、41 頁、第 18 章第 170 条。大清郵政は同地域への郵便配達に関して、保険・弁償の責任を負っていない。

<sup>73</sup> Ng, *op. cit.*, Vol. 2, p. 202.

<sup>74</sup> Alexander Don, *Annual Up Country Tour Among Otago Chinese 1896-1897*, Dunedin: J. Wilkie & Co., [1897], pp. 18-19.

<sup>75</sup> 帰国後に殺害されたのは劉肅 (No. 203) の例にも見られる。

ために（もしくは利用するために）布教事業を「支持」する契機が出現していたのである。この「支持」が成立した諸要因については、第二節で触れたように 19 世紀末の時点で会館が機能していなかったこと、第三節で触れたように、ニュージーランドでは帰国者を通じた送金が一般的だったこと、ドンやマクニールに代表されるような広東語を解する宣教師（および中国人信者）が存在したこと、といった当時の社会的背景が挙げられる。

教会および布教活動を「支持」した人々の存在は、以下の二点で注目に値する。一点目に、CVMに関わった中国人は従来の研究で論じられてきた「吃教」者と一線を画す人々だった。「吃教」者は 19 世紀以降に教会からの経済的庇護を受けるために改宗する人々を指し、批判的に理解されてきた<sup>76</sup>。たしかに、従来の「吃教」に当てはまる事例も CVM に散見する。しかし、在オタゴ中国人の大部分が必要としたのは、教会による経済的庇護ではなく、僑郷とのチャンネルを維持するための布教活動だったという決定的な違いがある。二点目に、既存の「自立」教会研究の認識とは異なり、宣教師による布教事業そのものを「支持」する有力な中国人信者が存在した。1897 年以降の 10 年間で、ダニーデンの中国人教会は陳有金や雷恵和（Timothy Fay Loie. No. 1152）の下で、教会会員数や広東語礼拝の参加者数は増加の一途をたどり、経済的にも「自立」の基礎を固めつつあった<sup>77</sup>。しかし、本章の事例においては宣教師と中国人信者の関係は、依存関係を断ち切るのではなく、相互の「利益」を失わないことに重きが置かれたと言える。

中国への布教事業は宣教師を送り込む欧米諸国の宗教的情熱を基礎として論じられがちであるが、19 世紀末の CVM に見られるように、華僑によって布教活動が「支持」されることもあった。CVM によって行われた事業は、一定期間ではあるが、ニュージーランド白人社会の利益（キリスト教の伝播）と中国人側の利益（金銭や私信送付）を相互に並存させながら推移していくこととなった。経済史の観点から近代福建沿海地域を考察した村上衛は、清朝地方官僚が海賊対策・関税徴収・移民管理などを外国勢力に「業務委託」することで、19 世紀中葉に沿海秩序が回復されたこと指摘している<sup>78</sup>。村上の示唆によれば、こうした「業務委託」もしくは外国人が中国側の「代理執行者」となるような事例は、キリスト教布教の第一線でも同様に見られたと言える。しかし、CVM の事例に関していえば、在オタゴの中国人と宣教師の両者にとって、相互の利益を失わないという明確な意図が存在したように思える。

---

<sup>76</sup> 范文瀾『中国近代史』第 1 分冊、上海：生活・読書・新知上海聯合発行所、1949 年、343 頁。

<sup>77</sup> 'The Chinese Church,' *Otago Witness*, September 18, 1907, p. 12.

<sup>78</sup> 村上衛『海の中国近代——福建人の活動とイギリス・清朝』名古屋大学出版会、2012 年、458 頁。

(図1) 金銭および私信の送付リスト (1901年)

No.	『名簿』番号	差出人	教会との関係	受取人	受取人住所	金額(£)	続柄
1	590	江東漢	無	江鑑	番禺県矮岡村聚龍莊	1	父親
		〃	無	江鑑の妻	同上	1	妻
2	248	蘇順謙	無	蘇葵進	番禺県蚌湖村下社前北門	3	息子
3	386	蘇能有	無	蘇応有	番禺県蚌湖村前北門	0.1	兄弟たち
				蘇緒有			兄弟たち
4	1621	曹貫有	無	弟の嫁	番禺県蚌湖村東門里	1	義妹
5	1542	江龍秀	無	江玉秀		1	兄弟
6	1519	黄龍錦	1913年から教会に通う	黄遠	番禺県石馬村平沙社面	0.1	息子
7	1473	曹清倫	無	曹朝貴	番禺県鴉湖村大巷	1	兄弟
8	643	曹容光	無		番禺県鴉湖村白米	3	母親
9	1152	雷恵和	信者(Timothy)	蘇玉麟	省城沙基真宝堂	5	未記入
10	1199	陳伯〔百〕祥	無	陳熾昌	広州第四甫遠声茶葉号	1	未記入
11	1200	陳恒堅	信者(Paul)	陳阿洪	広州長楽街成記油	1	未記入
12	969	余伙生	無	永祥盛	香港永楽街	1	未記入
13	1564	陳連煥	無	林炳輝	香港広和源	2	未記入
14	?	李橋文	不明	李敦明	香港永楽街46番地	2	甥
15	1533	劉湛林	無	妻	増城県唐美村第一坊	22	妻
16	475	秦容富	無	秦安学	増城県望夏村	5	兄弟
17	1903	陳恵乾	信者(John)	陳瑞麟	増城県新街村	10	おじ
		〃		陳有金	広州	1	従兄弟
18	1660	董積業	無	陳有金	広州	0.1	
		〃		董積英	増城県新街村	4	弟
19	1904	陳有来	信者(Mark)	陳有金	広州	18	兄弟
20	1659	吳士昇	無	陳有金	広州	0.1	
		〃		吳黄贊	増城県■窰紫雲里	3	父親
21	1658	鍾群帯	無	母親	増城県鶴海村	1	母親
		〃		妻	同上	2	妻
22	1907	簡有安	信者(Joseph)	母親	増城県沙頭郷	1	母親
23	1660	湛錦結	無	湛錦波	増城県沙貝郷廟墩	3	兄弟
24	?	黄礼村	不明	黄銘金	増城県黄沙頭	2	父親
25	?	鍾細恬	不明	母親	増城県江南村	4	母親
	1152	雷恵和	信者(Timothy)	陳有金	広州	未記入	未記入
	1658	鍾群帯	無	陳有金	広州	未記入	未記入
	1200	陳恒堅	信者(Paul)	陳有金	広州	未記入	未記入
26	?	袁河満	不明	袁美の母親	番禺県石馬村	1.1	母親

## 備考

‘Letter to China per Rev. G. H. McNeur 7. 11. 1901,’ Ng, op. cit., Vol. 4, p. 51.より作成。

・「教会との関係」は、『名簿』を手がかりに作成。括弧内は洗礼名を示す。『名簿』未記載の人物は「不明」とした。

・「続柄」が未記入の大部分は、受取人と差出人に血縁関係が存在しないと思われる。

(図2) 金銭および私信の送付リスト (1903年)

No.	『名簿』番号	差出人	教会との関係	受取人	中国での所在地	金額	続柄
1	1200	陳恒堅	信者 (Paul)	雷恵和	広州	-	
2	1199	陳伯[百]祥	無	陳鴻	広州	1	兄弟
	1200	陳恒堅	信者 (Paul)				
3	2419	潘文英	信者	陳斯格+母	香山ShekLi[?]	40	息子
4		同上		マクニユール	広州	-	
5	227	沈祥沾	信者 (James)	沈祥英	番禺県水瀝村	1	兄弟
6	1847	蘇順財	無	蘇子勤	番禺県蚌湖鎮	2 1/2	息子
7	457	駱貴林	無	駱錦香	番禺県高塘	1	おじ
8	634	曹容光	無	曹連光+徳光	番禺県白米	5	兄弟
9	581	謝永昌	無	劉氏	番禺県大朗村	2	妻
10	1724	呂雄灼	無	呂意和	増城県白石社下坊	5	父
11	1533	劉湛林	無	鍾氏	増城県唐美	10	おじ
12	1904	陳有来	信者 (Mark)	陳有進	嶺南学堂	0.5	兄弟
13	319	黄華炳	無	黄華焰	ポマハカ[オタゴ]		未記入
14	1875	黄笱寛		黄順意	増城県沙頭村	2.5	父
	1904	陳有来	信者 (Mark)	陳松富	増城県新街村	1	父
15		同上		鍾氏	増城県新街村	1	妻
16	1660	董積業	無	董積英	増城県新街村	3	弟
17	1903	陳恵乾	信者 (John)	陳Suifun	増城県新街村	1	おじ
18	1077	鍾樹南	無	黎氏	増城県江南	2	母
19	1902	陳有金	信者 (William)	陳松富	増城県新街村	5	父
	1072	陳細安	無			2	未記入
20	1907	簡有安	信者 (Joseph)	歐陽氏	増城県沙頭村西方	1.5	母
21	2878	蒙如廷		蒙雜熾	佛山県順徳桂洲裏村	5	甥
		同上		蒙雜崧	佛山県順徳桂洲裏村	5	甥
		同上		農民たち	未記入	22[?]	未記入

備考

・ 'Letter to China per W. Mawson & Miss Sinclair: 7. 10. 1903,' Ng, op. cit., Vol. 4, p. 50. より作成



### 第3章 1910年代の嶺南大学による南洋募金活動について ——『嶺南青年報』を手がかりに——

#### 第1節 はじめに

前2章にわたり、キリスト教布教初期の地域社会の歴史を下敷きとして、アメリカ長老教会布教団の格致書院創設とニュージーランド長老教会のCVMについて説明を加えた。しかし、20世紀になるとキリスト教布教史は「社会福音運動」の影響のもとで社会の変革が目指される。さらに、19世紀末からの中国人信者の増加によって、中国キリスト教界全体で中国人信者の指導者層が輩出された。そこで、つづく本章および第4章では、中国人信者の動向に焦点を当てて論じる。

本章では、第1章で論じた広州格致書院をうけて、20世紀における嶺南大学の発展の様子を描く。1900年以降の光緒新政や1905年の科举廃止をうけて、教会大学は空前の発展を遂げる。しかし、嶺南大学に限って言えば、その発展の背景に同大学中国人教員による中国国内外での募金活動が存在したことは特筆すべきである。今回、筆者が取り上げるのは1917年夏から1919年10月ごろまで南洋一帯で行われた募金活動である。この募金活動は第一次世界大戦勃発によるアメリカからの寄付金の減額や中国国内の政治情勢の悪化にともなって着手され、華僑子弟のために華僑学校を開校することを条件に、南洋華僑から嶺南大学の運営に対して資金提供を呼びかけるものであった。この結果、嶺南大学は巨額の募金を獲得し、第四学生宿舍建設と華僑学校開校に至った。

募金活動についての事実関係は、早くはコルベットによって手際よく解説され、その後は嶺南大学最後の卒業生である李瑞明や、アメリカで研究を続けるワンによって詳細な研究が進められてきた。とくにワンの研究で提起された「嶺南複合体 (the Lingnan Complex)」という用語は本章の議論にも大きな影響を与えている。「嶺南複合体」とは、他の中国における教会大学では見られない嶺南大学特有の経済環境のことを指している。ワンは、嶺南大学自体が効率的な資金集めに依存していたこと、切迫した資金需要の存在、中国人からの募金額の多さ、そして、1927年以降の大学内における中国人とアメリカ人の経済的状況の分離、という4つの条件を「嶺南複合体」の構成要素としてあげている<sup>1</sup>。

しかし、こうした研究にも問題点は存在する。まず、そもそも華僑は教会大学である嶺南大学の募金活動になぜ応じたのか、という点である。これについては、「嶺南複合体」の議論でも関心が及んでいなかった。先行研究の多くは嶺南大学の「非教派性」を強調するが、だからといってキリスト教と切り離せる問題ではない。たとえば、次章の主人公となる招観海は清末の嶺南学堂（嶺南大学の前身）が「進教学堂」と揶揄されていたことを回想している。「進教」とはキリスト教への入信を意味している。それゆえ、キリスト教に対する認識については、さらに掘り下げて論じられるべきだろう。

---

<sup>1</sup> Dong Wang, *Managing God's Higher Learning—U. S.-China Cultural Encounter and Canton Christian College (Lingnan University), 1888-1952*, Plymouth: Lexington Books, 2007, pp. 93-98.

さらに、利用される史料も不十分な点があった。これまでの嶺南大学研究においては、英語史料が主に用いられてきたが、同時期に出版されていた中国語史料については、用いられることすらなかった。そこで、本章ではこれまで利用されてこなかった『嶺南青年報』を主に取り上げる。同報は1913年から広州嶺南学校基督教青年会によって隔週で1921年8月ごろまで発行され、同大学の学生を読者対象として出版していた<sup>2</sup>。

筆者が確認した限りでは、嶺南大学は1909年から1910年にかけて南洋で、1917年から1919年にかけて同じく南洋で、1923年には南洋およびオーストラリアで、1924年から1926年にかけて南北アメリカ大陸で募金活動を展開している<sup>3</sup>。このうち、まず1909年から1910年にかけての募金活動は董事会の記録しか残されていないため、その全容をうかがい知ることができない。次に1923年の活動は規模が小さく、十分な史料が残されているとは言えない。最後に、1924年から1926年にかけての募金活動は大々的に行われたことを確認できるものの、中国国内の政情不安によって途中で打ち切られてしまった。そこで本章では、中国語および英語史料によって双方向からの分析が可能となる1917年から1919年の募金活動を扱う。また、これによって教会大学運営が中国の民族主義や反帝国主義運動に翻弄される以前の比較的安定した時代に焦点を当てることができる。

以下、本章では学内報『嶺南青年報』を他の諸史料と組み合わせることにより、募金においてキリスト教主義を掲げる嶺南大学への募金に対して華僑はどのような認識を持っていたのか、もしくは嶺南大学中国人教員はこうした点をどのように華僑に対して説明したのか、分析を加える。

## 第2節 20世紀における嶺南大学の発展

### 第1項 光緒新政以降の教会大学

広州格致書院の創設については、すでに第1章で述べたとおりだが、19世紀後半から20世紀初頭の中国における教会大学の状況については、おおむね以下のようであった。

中国における教会大学の設置は1870年代から中国在住の宣教師たちによって着手された。そして、キリスト教徒や非信者を含めて教会大学へのニーズが高まっていった。なぜなら、当時の教会大学の教育課程には、天文学、地理学、化学、生物学などヨーロッパ起源のさまざまな科学的な知識を学生に教授できるという強みがあったからである。しかし、教会大学それ自体は、中国の伝統的な官僚採用試験である科挙とは直接的に関係の無い科目が多かったため、初期の中国における教会大学は、中国人のキリスト教徒が子弟の教育のために入学させたり、地域の富裕層の子弟が入学を希望したり、外国の企業に就職を望む学

<sup>2</sup> 「嶺南青年報」『嶺南青年報』1917年9月14日、3頁。

<sup>3</sup> 香港嶺南大学同学会編『鍾榮光先生伝』香港：香港嶺南大学同学会、1996年（初版1967年）、25、43、63頁。

生が英語を勉強するために入学したりといった、純粋な学問的動機とはかけ離れた理由で入学を望む中国人が多かった<sup>4</sup>。

しかし、1905年9月に中国の伝統的な官吏採用試験だった科挙が廃止されると、教会大学の地位が相対的に向上してきた。また、辛亥革命以降、中国各地で政治的混乱が続くと、外国人が運営する教会系教育機関は、安定して教育が受けられる場所と見なされることもあった。こうした民国期以降の社会的需要をうけて、中国における教会大学は1905年に11校だったが、1915年になると17校に増加している<sup>5</sup>。

本章で論じる嶺南大学は、1888年にプロテスタントの一教派であるアメリカ長老教会布教団によって創設された広州格致書院に起源を持つ。その後、一時的な授業の中断や他校との合併を経ながら、次第に広州地域社会で注目を集めるようになる。しかし、1900年に中国北部でキリスト教会や鉄道を対象とした義和団事件が発生し、同書院の学生史堅如が両広総督暗殺未遂の実行犯として逮捕・処刑されると状況は一変する。宣教師や教職員は政治的運動への関連を恐れて、清朝の支配が及ばないマカオに一時避難し、「嶺南学堂」と改称して授業を再開した。しかし、義和団が鎮圧されてしばらくすると、同大学の教員たちは広州に再びキャンパスを戻し、広州府対岸の河南に土地を購入し恒久的なキャンパスの建設を始める。そして、本章で論じる1910年代は嶺南大学の物的・人的発展期にあり、その教育課程から見て、中国南部では最大規模の教会大学であったことは間違いない。1910年代以降、同大学は農学院、生物学院、医学院と新たな教育課程を次々と増やし、大学としての規模を拡大していく。

## 第2項 鍾栄光の登場

中国各地において教会大学が拡大を続けると、外国人の教員以外に、中国人教員の存在も大学運営に欠かせない存在となっていく。

鍾栄光もその一人である。鍾栄光は広東省香山県小欖鎮に1866年9月7日に生まれた。父は鍾玉龍、母は伍氏であった。鍾栄光の姉と兄はともに夭逝し、異母の弟妹が5人いた。玉龍は農業に従事して生計を立てていたが、その後資財を蓄えてからは商人に転じて身を立てた。独立心の強い気質で知られる小欖鎮出身の玉龍は香港で商店を経営するほどになったという。栄光も父に伴われて香港へ行き、早くから華南の経済的中心地として繁栄した香港の様子を目の当たりにした<sup>6</sup>。

鍾栄光の出身地は、科挙合格者を数多く輩出した地でもあった。栄光もまた物心ついたころに香山県を離れて省城広州府へと赴き、当時の碩学であった呂贊臣、何躋雲のもとで科挙試験のための勉強を重ねた。1883年に17歳で童試をうけて合格、1889年の恩試には

<sup>4</sup> Jessie Lutz, *China and the Christian College 1850-1950*, London; Cornell University, 1971, pp. 42-49.

<sup>5</sup> 佐藤尚子『中国ミッションスクールの研究：増補改訂一米中教育交流史研究序説』龍溪書舎、2010年、25頁。

<sup>6</sup> 香港嶺南大学同学会編、前掲書、14頁。

副貢（補欠合格）となり、1895年には挙人となった。しかし、清朝の国勢は数多の対外戦争や内乱で衰え、社会的退廃も際立っていた。鍾栄光も当時の雰囲気にも染まり、かつての学究心を忘れていったという。彼は広州で店舗を借りて生徒を募集し、科挙の替え玉（槍手）となって生計を立てていた<sup>7</sup>。おそらく挙人合格前後のことだろう。当時、科挙の弊害が勢いを増して、公開で科挙試験を予想する人びとすら出現していた。鍾栄光の回想録は、こうした行為はすべて「金銭のために他ならなかった」と当時の雰囲気を表現している<sup>8</sup>。

もちろん、鍾栄光の回想録に書かれた替え玉の逸話や社会的退廃の描写は、往時の嶺南大学に郷愁を感じる同窓生によって誇張されている感は否めない。ただし、第1章で触れたとおり、鍾が挙人を目指していたさなかの1886年には、在粵宣教師を通じて米国の董事会に大学誘致を求める「嘆願書」が広東の中国人エリートから送付されていた。それゆえ、回想録で語られた内容は当時の人びとの科挙や社会の状況に対する不満の一端を表現していると言える。

こうした社会への不満は、執筆活動によって手段で表現された。鍾栄光は日清戦争の敗北を目の当たりにして広州城内で日刊紙『博聞報』を創刊したのである。創刊当初はキリスト教会に対する批判を掲載したが、その後中国人信者との交流を通じて、左斗山ら広州のキリスト教会人士に近づいていったという<sup>9</sup>。そして、1898年に鍾栄光は「救人救国」の必要性を感じ広州の格致書院に入学する<sup>10</sup>。鍾栄光がキリスト教徒として洗礼を受けたのもこのころとされている。場所は香港道濟会堂、施洗者は同堂牧師の王旭初であった。鍾は1898年に北上して保国会に加わったが、すぐに広州へ戻る。そして、清朝保守派による戊戌政変が起こると、香港やマカオへ身を寄せる。嶺南大学の同窓生たちは彼の受洗時期を1897年とするが、洗礼を受けたのは1898年の香港滞在期だったはずである。

この頃、山東省北西部の武闘集団に起源を持つ義和団は、直隸各地でキリスト教徒殺害や教会の打ち壊しを行っていた。1900年6月、義和団が北京周辺での活動を活発化させると、清朝は8カ国に対して宣戦を布告する。いわゆる義和団事件である。この混乱期、彼は自らが主筆となっていた『博聞報』に「中国救世教人鍾栄光」という肩書きで、宗教改革以降のキリスト教史について解説を加えている<sup>11</sup>。ほかにも、キリスト教会内部に中国人による「自立教会」の動きが広まっていることや、福音伝播の目的についての寄稿文が見

---

<sup>7</sup> 同上書、15-16頁。

<sup>8</sup> 同上書、16頁。

<sup>9</sup> 編者不明『美洲嶺南学校共進会報告書』出版地不明：美洲嶺南学校共進会聯合、1918年、43頁。

<sup>10</sup> 香港嶺南大学同学会編、前掲書、16頁。

<sup>11</sup> 鍾栄光「天道復明」『博聞報』1900年6月18日。

られる<sup>12</sup>。そのため、主筆である鍾栄光の裁量によって読者にキリスト教についての基礎的な情報を人びとに伝えることが試みられたと言える。

しかし、1900年に同書院在学中の史堅如による両広総督暗殺未遂事件が起きると、同書院の外国人教員たちは混乱を恐れ、清朝の支配が及ばないマカオへの疎開を決定する。広州格致書院はマカオで嶺南学堂と名称を変更している。しかし、1904年に広州対岸の河南康楽村に土地を購入すると、嶺南学堂はその後キャンパスの拡張、宿舍の整備、学科の新設を通じて長足の発展を遂げる。鍾栄光は漢文教習として他の中国人とともに、嶺南大学の中国人教員の中心的人物になっていった。

### 第3項 募金活動開始の要因

教会大学の発展時期において、嶺南大学はどんな理由から募金活動を行ったのだろうか。その要因の一つに挙げられるのは、これまでの研究で指摘されてきたとおり、1914年の第一次世界大戦勃発だった。ヨーロッパでの戦争にアメリカは距離を置いていたが、1917年4月にドイツに対して宣戦を布告すると、アメリカ国内で嶺南大学への就職を希望していた教員も徴兵の対象となり、ヨーロッパ戦線へ送られるケースも目立った。また、香港ドルと米ドルの為替レートの変動によって、アメリカから送られてくる寄付金の価値が大幅に減少してしまった。さらに、アメリカ国内の慈善家による嶺南大学への寄付が、ヨーロッパでの戦争に振り向けられてしまう<sup>13</sup>。

このため、鍾は華僑のための教育機関設置を前提に、南洋華僑から大学の運営に理解を得て、資金獲得につなげることを同時に提起した<sup>14</sup>。『嶺南青年報』でも、これまでアメリカ人慈善家からの資金が大学の運営費に充てられていたが、「アメリカが戦団に加わった後、平時の好義の人士は多くが〔軍の〕遠征や赤十字会費に〔金銭を〕投じてしまった」とする。そして、こうした状況を鑑みて監督エドムンズは1917年3月に帰国して募金を呼びかけ9月初旬に陳輯五を南洋に派遣した、と記事は続く<sup>15</sup>。

しかし、要因は一つとは限らない。ここで、それを理解するために当時の広東省の政治情勢に眼を向ける必要がある。1911年10月10日に湖北省武昌で新軍蜂起が発生すると、混乱は中国全土に広がる。各省は清朝からの独立を宣言し、共和体制樹立を目指したのである。1912年1月に南京で中華民国臨時政府が成立すると、翌年2月12日に宣統帝が退位して清朝の中国支配は終焉を迎えた。清朝からの独立は、広東においても例外ではなかった。すなわち、1911年10月末に広東省は共和体制を受け入れて独立を宣言すると、11月10日に胡漢民が都督として就任し、広東省軍政府が成立した<sup>16</sup>。同政府は同盟会会員によっ

<sup>12</sup> 崔成達〔崔通約〕「来稿照登 耶蘇教来華述略」同上紙、1900年6月23日、譚〔初〕齋「来稿照登 答問伝福音何意」同上紙、1900年6月29日。

<sup>13</sup> Corbett, op. cit., pp. 68-70.

<sup>14</sup> *Ibid.*.

<sup>15</sup> 「捐款本校之熱心人」『嶺南青年報』1917年9月14日、2頁。

<sup>16</sup> 蔣祖縁等編『簡明広東史』広東：広東人民出版社、1987年、561-564頁。

て構成されているのが特徴的で、同盟会の一員だった鍾栄光も同政府の教育部門の長官である教育司司長として招聘されている（1912年5月）<sup>17</sup>。

しかし、1912年2月に袁世凱が大総統に就任して北京政府が発足すると、袁世凱は国会と各地省議会を解散し、権力の集中を謀った。さらに、1913年3月には共和制を提唱する宋教仁が上海で暗殺された。孫文は袁による暴力主義と善後借款受入に反対し、袁世凱打倒のために再度挙兵した。いわゆる二次革命である。しかし、新式軍隊を掌握する袁世凱は二次革命による軍事行動を次々に鎮圧した<sup>18</sup>。

広東では、胡漢民を継いで陳炯明が都督となるが省内の実効支配には至らなかった。やがて、1913年7月に龍濟光が広東宣撫使として広州に着任すると、龍は陳炯明を香港へと追いやり広東省軍政府を掌握する。龍は軍備拡大を推し進める一方、省議会を解散させて反対勢力を封じ込める。1916年4月に護国運動に賛同していた広東軍政府関係者らを暗殺した海珠事変はその一例である<sup>19</sup>。この事件は康楽村にあった嶺南大学の目と鼻の先で起こったため、龍による広州支配は外国人教員にとっても恐怖の的となった<sup>20</sup>。龍濟光は批判的な言動を繰り返す鍾栄光の逮捕を企てるが、鍾はエドムンズらの手引きにより沙面租界から香港に逃れる。

鍾栄光は1913年冬にはハワイで華僑子弟の本国での教育を呼びかけ、翌年にはアメリカ国内に移動してコロンビア大学就学の傍ら国民党ニューヨーク支部の部長を歴任している。その後、1916年から1917年にかけて嶺南大学の同窓会組織である嶺南共進会の設立をアメリカ各地で推進した<sup>21</sup>。このときの経験は、その後の華僑学校創設にも影響していると考えられる。

1916年6月6日に袁世凱が病没すると、袁世凱の後ろ盾を失った龍濟光が広州を去ったことで政局は安定を迎えたかに見えた。しかし、龍濟光の広州占領時期に陸榮廷率いる桂軍が広東省内に進駐していたため、陸は1916年から1920年に至るまで、龍濟光に代わる広東省の実行支配者となった。1917年8月、孫文は袁世凱没後も北京で実権を握る段祺瑞に対して北伐を訴え、広州にていわゆる非常国会を招集した。翌月、非常国会は臨時約法遵守と国会再開を大義名分に孫文を大元帥として任命し、いわゆる「護法運動」が展開される。しかし、陸榮廷は唐繼堯とともに孫文の動きに反発を続け、孫は上海へと逃れざるを得なくなる<sup>22</sup>。このとき、省長朱慶瀾は陸によって省長辞職を迫られている。朱が省長辞職後の消息について書いた書簡が『嶺南青年報』に掲載されているのは、当時の政情不安的一幕を垣間見せてくれる<sup>23</sup>。

<sup>17</sup> 香港嶺南大学同学会編、前掲書、32-33頁。

<sup>18</sup> 蔣祖縁等編、前掲書、567-568頁

<sup>19</sup> 同上書、569、596-598頁。

<sup>20</sup> Woods to Grant, April 18, 1916 (TLU, Reel 5).

<sup>21</sup> 香港嶺南大学同学会編、前掲書、37-42頁。

<sup>22</sup> 蔣祖縁等編、前掲書、599-606頁。

<sup>23</sup> 「朱慶瀾之通函」『嶺南青年報』1917年9月27日、2頁。

董事会の記録によれば、鍾栄光は龍濟光の広東支配末期の 1916 年 3 月に南洋および太平洋地域の華僑社会での募金活動を提起していたことが触れている<sup>24</sup>。当時在米華僑に対して嶺南大学の活動に理解を呼びかけていた鍾にとって、海外華僑間で大学発展のために資金提供を呼びかけるのが最善策と考えていても不思議ではない。

これまでの研究では、第一次世界大戦勃発が南洋での募金活動開始の原因と考えられてきたが、それは原因の一端に過ぎない。広州においては彼らを取り巻く政情不安と鍾栄光に対する活動の制限が募金活動のもう一端であったといえる。アメリカがヨーロッパ戦線に参戦する以前に、鍾栄光が南洋での募金活動を画策していたことは注目されねばならない。『嶺南青年報』は外国人教員が記録した政治的混乱について全く触れていないが、おそらく当時の政治的混乱については同報内で意図的に回避されたと考えるべきであろう。

### 第 3 節 南洋における華僑と募金活動

#### 第 1 項 嶺南大学による華僑学校創設の契機

すでに先行研究で論じられているとおり、嶺南大学への募金呼びかけは華僑に対する教育を一つの目的としていた。

この華僑学校とは、海外で教育を受けた華僑子弟が、嶺南大学・附属小中学校編入前に学力不足を補うための教育機関であり、1918 年時点では「華僑補習院」と呼ばれていた<sup>25</sup>。その後、1921 年に専用校舎が落成したことにより、正式に「華僑学校」と呼称されるようになったとみられる。

ここでは、入学してきた華僑子弟に対して、学力の差に応じて中国語会話（広東語？）、英会話、算学など各教科の補習授業を行った。補習期間は最短で 1 学期、最長で 2 学年以内と定められていた。募集人員は 1918 年当時 120 人を想定していた。また、年間の授業料としては 200 元、食費は別途徴収された<sup>26</sup>。史料によれば、1918 年の華僑補習院成立から 1921 年の華僑学校成立まで、同院を経て正規課程に編入した人数は、大学生 28 名、中学生 58 名、小学生 51 名であった。そして、1921 年当時の華僑学校に在籍者は 68 名であった。華僑学校の在学経験者もしくは在籍中の学生は、以上計 232 名を数えたという<sup>27</sup>。1922 年度の大学在籍者 199 名の名簿から確認する限り、在籍者のうち 12 名が帰国華僑であった<sup>28</sup>。

この華僑学校の創設と運営の契機となったのは、鍾栄光の在外経験であろう。前節で触れたとおり、鍾は 1913 年から 1917 年にかけてハワイ及び北米地域の滞在中、帰国華僑への働きかけを行い、北米では嶺南共進会を各地に設立させている。こうした鍾の経験に加

<sup>24</sup> Woods to Grant, March 28, 1916 (TLU, Reel 5).

<sup>25</sup> 又文「学期之回顧」『嶺南青年報』1918 年 1 月 22 日、3 頁。

<sup>26</sup> 「開辦華僑学校簡章」『嶺南青年報』1917 年 10 月 4 日号、3 頁

<sup>27</sup> 「挙行華僑日」『嶺南青年報』1922 年 4 月 30 日、2 頁。

<sup>28</sup> *Catalogue of The College of Arts and Science Academic Year 1921-22*, Canton: n. p., pp. 99-104.

え、鍾の片腕として嶺南大学の華僑教育を支えることになった林耀翔の存在も無視できない。

林耀翔は1888年2月14日に香港の蘭桂坊で生まれた。原籍は広東省番禺県出身である。父維儉は香港とボンベイの間で商業に従事していたが、1892年に父が亡くなると母伍氏にしたがって故郷の番禺県五鳳郷（通称五村）に帰った。14歳の時に兄とともに再び香港に赴いて2年間教育を受ける。このころ、1904年に嶺南学堂が広州河南にキャンパスを構えると、林は1905年から1908年にかけて嶺南大学附属中学に入学して勉学に励んだ<sup>29</sup>。

このころ広州城外の住宅街西関では、ロンドン伝道会が運営していた教会学校を引き継ぎ、鍾栄光の肝いりによって嶺南大学附属小学校が開校した。林は1910年から同校校長に就任する。1913年に同小学校が康楽へ移動した後は、1913年9月から2年間、コロンビア大学で学び修士号を獲得する。帰国後は、附属中学で英語を担当し1916年から1917年にかけて附属中学副校長を兼任した<sup>30</sup>。

彼の周辺で華僑に対する教育に注意が向き始めたのはこの頃であった。彼が1917年6月に鍾栄光の妹栄真と結婚したころ、鍾栄光は林をシンガポールの華僑教育機関である養正学校に視察に向かせている。林は爾後3年半にわたり同校校長を務め、嶺南大学附属華僑学校への帰国華僑の入学斡旋を行っている。同校校長を離職後、彼はふたたび嶺南大学に戻り、1921年に正式に開学した華僑学校校長にも就任している<sup>31</sup>。以上からも明らかなとおり、林耀翔の嶺南大学におけるキャリアは、同大学における華僑教育進展と軌を一にしていた。

一方で、彼は敬虔なキリスト教信者という側面も併せ持っていた。1907年にはキリスト教に帰依し、ロンドン伝道会系の教会叢桂堂の牧師楊襄甫から洗礼を受けている<sup>32</sup>。叢桂堂では執事を担当し、その後は恵愛堂（次章参照）の執行委員となった。1918年に養正学校へ赴いた際は現地の同大学同窓生と協力して広東語礼拝堂を組織している<sup>33</sup>。

エスニック・ボーダー論についての先駆的な研究を行ったバルトの研究に依拠すれば、鍾栄光や林耀翔ら嶺南大学中国人教員が心血を注いだ華僑学校は、地理的境界を越えて別の集団へ移動した際の「成員編入」装置としての機能を担ったといえる<sup>34</sup>。

---

<sup>29</sup> 曾昭森『難求の人師，信徒的榜樣——嶺南大学唯一健在的元勳林耀翔先生八十五榮壽獻辭』香港：進歩教育出版社、1973年、10-11頁。

<sup>30</sup> 同上書、13-14頁。

<sup>31</sup> 同上書、14-16頁。

<sup>32</sup> 同上書、10-11頁。

<sup>33</sup> 同上書、11、20頁。林によって組織された教会は、現在は衛理公会粵語感恩堂という名称で存在している。

<sup>34</sup> フレドリック・バルト「エスニック集団の境界」青柳まちこ編訳『「エスニック」とは何か——エスニシティ基本論文選』新泉社、1996年、34-35頁。



## 第2項 南洋における募金活動の実態

本項では、嶺南大学の募金活動の実態について説明を加える。まず、この募金活動がどれほどの期間行われていたのか。管見の限り、陳輯五が1917年8月前後にシンガポール一帯で募金活動を行っていることが鍾栄光によって報告されており、これを募金活動の発端と考えて間違いない<sup>35</sup>。一方、この募金活動が終了した正確な日時は確定できないが、エドムンズら外国人教員は1919年10月ごろまでに鍾栄光がジャワでの活動を終えてキャンパスに帰着したことを把握していた<sup>36</sup>。董事会の記録によれば、募金活動は2年2ヶ月ほどかけて行われたことが分かる。

川島真は、辛亥革命直後からシャム華僑が「虐待」の現状を北京政府外交部に報告して華僑保護を訴えていたことや、1919年4月にはシャム華僑代表が北京に赴いて総統府・國務院に対して陳情活動を行っていた事実を指摘している<sup>37</sup>。こうした事実に基づけば、嶺南大学の募金活動が展開された時期は、シャム華僑の事例に見られるような南洋での華僑「虐待」問題が中国国内で注目を集めていた時期とも一致している。

つづいて、募金活動に参加した人員についてである。前項で言及したとおり、嶺南大学の教員である鍾栄光と陳輯五と林耀翔の3人が南洋で募金を呼びかけたことは疑いない。前述のとおり鍾栄光はアメリカから1917年に広州に戻り、同年9月には副監督に就任している<sup>38</sup>。

しかし、中国人教員だけの力で華僑に対する資金提供が呼びかけられたわけではない。以下、南洋の華僑社会における募金活動の実態を描写しながら検討を加える。本項で取り上げるのは、仏領インドシナのサイゴンでの募金活動である。『嶺南青年報』では嶺南大学側の報告と鍾栄光を迎えた嶺南同窓生黄霖慶の日記が掲載されている。これを利用して、両者の視点を交えて仏領インドシナにおける募金活動を具体的に描写してみたい。

1918年2月24日、鍾栄光はシンガポールから仏領インドシナのサイゴンに入境した。彼の来訪は嶺南を卒業した黄霖慶を含む6人の「新旧校友」に迎えられた。到着の翌日、彼は嶺南同窓生に学校の状況と華僑学校設立について説明した。同窓生たちはみな華僑学校設立に賛意を示す。ここで注目すべきは嶺南同窓生らの役割である。同窓生らが保険公司以勤していた現地華僑や銀行買弁の有力者を鍾栄光に紹介した。その後、鍾はサイゴンの華僑小学校で教育問題について講演し(3月4日)、有力者によって開かれた宴席で募金を

<sup>35</sup> W K Chung to Miss Griggs, August 21, 1917 (TLU, Reel 6).

<sup>36</sup> Edmunds to Mr. & Miss. Griggs, October 7, 1919 (TLU, Reel 6).

<sup>37</sup> 川島真『中国近代外交の形成』名古屋大学出版会、2004年、382-385頁。

<sup>38</sup> 香港嶺南大学同学会編、前掲書、42頁。なお、当時の嶺南大学の現地最高責任者であった監督エドムンズもシンガポールでの募金活動に参加していたが、数年にわたる南洋での活動は、ほとんど中国人教員によって行われていたため、外国人が担った役割は過大評価されるべきでない。

受け付けた（3月10日）<sup>39</sup>。そして、仏領インドシナでの募金活動を終わると3月13日にシンガポールへ戻る。しかし、彼が現地を離れたあとも嶺南同窓生によって継続的に募金活動が続けられたことが記録されている<sup>40</sup>。こうした記事に続いて、黄霖慶は華僑学校に対して3月23日までに1万9千元が集められたことも報告されている<sup>41</sup>。それゆえ、同窓生だけでも募金が行われたと考えるべきだろう<sup>42</sup>。

こうした事例はサイゴンだけに限られたことではなかった。同年9月28日に鍾栄光が再び仏領インドシナを訪れたときも、よく似た事例が見受けられる。鍾がハイフォンに到着すると、彼は華僑によって運営される小学校を参観し、嶺南学校の運営について講演する。そして、その後は広東幫の代表趙弼卿、副代表周徳修、南海県出身で現地華僑学校運営者である呉仲疏、そして鍾錦泉によって「一軒ごとの募捐」が行われたという。鍾栄光自身も「私はハイフォンでの募金のことをある人に任せて10月19日にハノイに向かった」としていることから、現地での協力者が募金呼びかけの主体となったことは疑いない<sup>43</sup>。ハイフォンでの募金活動には、同窓生の存在は語られていないが、広東幫ら同郷者のネットワークが介在していた可能性が考えられる。

こうした同窓生や同郷者を通じた募金活動は、募金活動全般を通じてほとんどの訪問先で取られた手法だった。募金活動初期のシンガポールでの募金活動でも、南洋兄弟煙草会社の簡英甫と富商張耀軒が募金活動を引き受けていて、監督エドムズもシンガポールでの募金活動が簡英甫に支持されていることを簡潔に報告している<sup>44</sup>。これに『嶺南青年報』の記述をあわせれば、南洋での募金はかなりの程度中国人の裁量に任されていたことがわかる。

### 第3項 華僑への募金呼びかけの論理

南洋での募金において、嶺南大学がキリスト教主義の大学であったということはどのように認識されていたのだろうか。史料から分かるとおり、華僑学校もキリスト教とは無関係であることはできなかった。たとえば、華僑学校は1921年度から正式に授業を始めてい

<sup>39</sup> 黄霖慶「鍾栄光先生南来日記」『嶺南青年報』1918年5月30日、4頁。

<sup>40</sup> 「西堤捐款消息 得二万余元」『嶺南青年報』1918年4月12日、2頁。

<sup>41</sup> 黄霖慶、前掲誌。

<sup>42</sup> 仏領インドシナでは17世紀からカトリック教会宣教師が宣教活動に従事していた。仏領インドシナのショロンでも1865年にパリ外国宣教会によって華僑のための教会が建設された（黄柱権「越南堤岸華人天主教史略（2） 越南堤岸天主教華人堂区小史」『華南研究資料中心通訊』第21期、2000年、3頁）。それゆえ、現地で募金に応じた華僑にカトリック信者が存在した可能性も否定できない。しかし、これについては史料がないので飽くまでも可能性の指摘にとどめたい。

<sup>43</sup> 栄光「東京華僑对于教育之觀念」『嶺南青年報』1918年11月29日、4頁。

<sup>44</sup> Edmunds to Grant, January 27, 1917 (TLU, Reel 6).

るが、そこではキリスト教教育も行われていることが目を引く<sup>45</sup>。帰国華僑に対してもキリスト教思想や聖書学習が等閑視されることはなかったのである。

しかし、『嶺南青年報』は募金活動の全期間を通じて、募金とキリスト教の関係について、もしくは華僑学校とキリスト教の関係についてはほとんど触れていない。キャンパス周辺での布教活動や学内各教派の学生会友団など、キリスト教に関連する情報はきわめて豊富であるにもかかわらず、華僑とキリスト教について論じられたと解釈できる記事は、次節で分析する記事を例外としてほとんど見られない<sup>46</sup>。こうしたことから、募金活動について、キリスト教という要素が表沙汰になることはほとんど無かったと思われる。では、嶺南大学中国人教員は、どのような論理で募金活動を南洋華僑に働きかけたのか。陳輯五の発言は同大学中国人教員が有していた募金活動の認識について示唆を与えてくれる。

シンガポールでの募金活動を終えて広州へ帰国した陳輯五は、広州 YMCA の集会に出席し、会場で南洋における募金活動について報告を求められた。そこで、彼は「今回巨額の資金を得たのは、実に簡英甫先生の紹介という助力を得たことと、南洋の裕福な商人の教育への熱意の致すところでありました」と述べている<sup>47</sup>。これは、当時の募金に応じた人びとに対する嶺南大学側の評価を浮き彫りにしている。スマトラ島で募金活動に従事した鍾栄光も、「祖国の教育に熱心」な現地生まれの華僑に賛辞を送っている<sup>48</sup>。すなわち、「キリスト教」という側面は表に出ることなく、「教育への熱意」を持った人びとに訴えかけるべきであるという認識が共通に見られたということである。また、前項で指摘したとおり、現地における仲介者を通じての募金呼びかけも、嶺南大学が持つキリスト教的要素を希薄化させ、「教育への熱意」という点で嶺南大学附属華僑学校創設と南洋華僑を結びつける役割を果たしたとも考えられる。これは次章の南捐にも継承された論理と指摘できる。

当時の中国国内は政治的に不安定な情勢にあった。そして、初めに触れたように当時の中国の高等教育機関の多くがキリスト教会や宣教師によって成立していた。そのため、高等教育を受けるためには知らず知らずの間に教会大学に近づかざるを得なかったという構造的な問題があり、それは華僑社会においても例外ではなかった。

以上、本節では募金活動開始の経緯や実態についてその具体的な様子に説明を加えた。次節ではより広い文脈からこの募金活動を見つめたい。

---

<sup>45</sup> 「華僑学生之慕道」『嶺南青年報』1921年11月20日、1頁。「査経班」同前誌、1922年2月19日、2頁。

<sup>46</sup> たとえば、「宗教団啓事」(『嶺南青年報』1917年10月11日、4頁)、「査経新計画 研究人生大問題」(同前誌、1917年10月18日、1頁)、「広州教会一覧表」(同前誌、1918年3月29日、1頁)など、キリスト教に関する記事はほぼ毎号掲載されている。

<sup>47</sup> 「旧雨消息」『嶺南青年報』1917年9月21日、2頁

<sup>48</sup> 「鍾栄光先生回校」『嶺南青年報』、1918年5月24日、4頁。

## 第4節 募金活動の地域的文脈

### 第1項 華僑教育をめぐる問題

この当時、本国へ帰った華僑に教育を施す施設は、嶺南大学に限られたことではなかった。たとえば、清末中国にはすでに南京に暨南学堂が成立していた。当時の両江総督端方は欧州視察から帰国後、朝廷の命を受けて帰国華僑受入のための教育機関創設に着手する。そして、彼は1906年に南京城内薛家巷に暨南学堂を開設した。しかし、辛亥革命以降の政治的混乱によって帰国華僑は上海租界へ避難を余儀なくされ、同学堂は閉鎖を迫られてしまう。その後、1917年に黄炎培らによる南洋華僑への調査が行われると、華僑への教育を重視した北洋政府によって1918年春に、かつての暨南学堂は暨南学校という名称で再開されるに至った<sup>49</sup>。

こうした事情を考慮すれば、募金活動が行われていた時期にシンガポールで発行されていた中国語日刊紙『叻報』に掲載された暨南学校の梁襄武の提言の背後にある問題が見えてくる。それは、近年華僑子弟が帰国しても十分な教育の機会が与えられなかった。北洋政府教育部は帰国華僑に就学の機会を与えるために、清朝がかつて設立した暨南学校を南京に再び開校した。それゆえ、海外華僑社会の保護者たちには中国帰国後の就学先として子弟に暨南大学を勧めてほしい、というものであった。梁は華僑に必要とされる商業教育課程の豊富さや、シンガポールから上海経由で南京に来校することの容易さなどを理由に挙げて、同学校への入学を呼びかけている<sup>50</sup>。

この記事で注目すべき点は、「追伸（附啓）」にて、「粵籍学生で粵城に帰って就学を希望し、ある学校の章程を調査・収集を必要としたり望んだりする者」は広州城内の高等師範学校に連絡するように書かれていることである<sup>51</sup>。なぜ「粵籍学生」だけに向けてこの「追伸」が書かれたのか。当時の状況を踏まえれば、嶺南大学の中国人教員が華僑学校創設のために南洋一帯で募金活動を行って開学を準備していたことと無関係ではないだろう。

「粵籍学生」については、鍾栄光の発言も注目される。鍾は蘭領東インドのジャワを来歴した経験に基づき、現地華僑社会における教育、団体、商業に関して次のように報告している。

彼らの生活と華僑が創設した学校はすこぶる発達している。しかし、場所の面積と人口の総数を比較すると、不足していてまだ十分ではない〔不足的尚且甚遠〕。各学校の国文の授業は完全に国語を用いて教授されている。海外華僑もまた国語を用いることを知っている。最も惜しいことは、両粵ではおよそ国語を用いることができないということである<sup>52</sup>。

<sup>49</sup> 張泉林等編『暨南校史 1906—1949 資料選輯（第1輯）』広州：暨南大学華僑研究所、1983年、47—50頁。

<sup>50</sup> 「敬告南洋僑胞速遣子弟回就暨南学校肄業書」『叻報』1918年2月28日、3頁。

<sup>51</sup> 同上紙。

<sup>52</sup> 「副監督演説」『嶺南青年報』1919年11月3日、2頁。

華僑社会における言語の問題については、民国期に南洋華僑社会の教育事業について調査した林之光と朱化雨の研究に詳述されている。それによれば、海峡植民地では、1917年頃に教育部が黄炎培と林鼎花を派遣して南洋における華僑教育の必要性を論じて以降、国語（官話）教育の重要性が認識されるようになった。そして、五四運動に至るまでには英植民地内のほぼすべての華僑学校で国語教育が普及したという<sup>53</sup>。蘭領東インドでも、程度の差こそあれ、華僑社会内部で国語が普及することは避けられなかったのだろう。それゆえ、現地を訪れた鍾栄光は在外華僑社会で国語による教育が浸透しつつあるのに、当時の「両粵」では広東語が広く普及していることを問題視しているとも読み取れる。また、現地の華僑組織についても、華僑の出身地を越えて中華会館のもとで結束が強まっていることも指摘されている。これ以外に、鍾は華僑社会内部で「各県」レベルの集団意識が弱まっていたとも認識していた<sup>54</sup>。

しかし、鍾は現地社会での華僑教育の不十分さを指摘する一方で、国内における帰国華僑への教育をも重視していたことが分かる。すなわち、「これらのなかで我々が注意を払うべきは、教育問題なのである。私は諸君〔嶺南大学の学生〕がいつか学問を修めて南方のために力を用い、海外同胞の知識発達を謀るように助けることを強く希望している」と演説を結んでいる<sup>55</sup>。鍾栄光は華僑社会における地域性の希薄化に危機感を抱きつつも、嶺南大学の学生が「南方」中国を発展させることの重要性を指摘する一方で、帰国した華僑の教育に尽力するように希望している。もちろん、鍾の発言には、すでに募金を通じて華僑学校の運営が始まっていた事実が織り込まれていることは言うまでもない。換言すれば、海外の「粵籍学生」に手をさしのべるのは、嶺南大学の学生たちであると指摘している。このように、帰国華僑に対する教育を一定程度掌握しようというニュアンスは、華僑学校創設の背後に潜んでいた真意だったといえる。1917年9月、広東省では孫文を大元帥として北京政府から分裂して護法政府を樹立している。当時の嶺南大学には、南京暨南学校関係者が南京で帰国華僑を教育しようとする計画とは異なるベクトルが存在していたように考えられる。

## 第2項 募金活動への否定的反応

しかし、募金活動から距離を置く（置かざるを得ない）グループも存在し、募金活動に対する不満が見られたことも無視できない。本項は募金活動が進展する中で見られた、否定的意見に着目することにより、募金活動が有した社会的な意味を明らかにする。

---

<sup>53</sup> 林之光・朱化雨『南洋華僑教育調査研究』広州：国立中山大学出版部、1936年、570-571頁（李文海ほか編『民国時期社会調査叢編（2編）華僑卷』（福建：福建教育出版社、2009年）所収）。頁番号は同編の表記による。

<sup>54</sup> 「副監督演説」前掲誌。

<sup>55</sup> 同上誌。引用文の傍点は筆者による。

まず、募金活動から距離を置いたグループの存在として、広東語とは別の言語を話す潮州系華僑が挙げられる。このとき、1918年2月13日に潮州付近で発生した地震のために、シヤムにいた潮州系華僑は被災地への募金活動を行っており、嶺南大学への募金に応じようとしなかった<sup>56</sup>。つづいて、客家系華僑である。林耀翔が広東語話者のための教会運営に注意を払っていたことはすでに述べたが、『嶺南青年報』には客家語の教会に通う華僑が、林耀翔と確執を持っていたという記録が見受けられる。このように考えると、嶺南大学の募金活動対象が広東語を話す人びとに多くを依存していたことが改めて理解される。

ただし、より深刻な否定的反応も『嶺南青年報』に見られる。それは、ほかでもない嶺南大学が華僑学校を創設する営為に関係している。嶺南大学の学生（あるいは教員か）が投稿欄に文章を寄稿し、ある雑誌に掲載された華僑学校設立についての意見を紹介している。

華僑子弟が帰国して就学するのは、祖国の文化から感化を受け、愛国的観念を増やすのを望むからである。嶺南は素より西風を重んじる。華僑子弟は異邦で成長したのに、もし嶺南に就学すれば落ちぶれて外夷になってしまい、愛国的観念は発生し得ないということである<sup>57</sup>。

投稿者は、嶺南大学へのこの評価に対して逐一反駁を加え、嶺南大学の愛国的行為を強調している。だが、この一文は当時の嶺南大学を取り巻く状況を如実に示している。「嶺南は素より西風を重んじる」というが、この「西風」が何を意味するのかは明示されていない。しかし、大学運営に外国人が関与していたことや、その背後に存在したキリスト教主義による教育を漠然と指した言葉と考えられる。実際のところ、『嶺南青年報』には折に触れて「愛国」に触れた記事が多い。たとえば、教会に通う人数に比例して愛国心が強くなることを強調した記事や、清末の革命烈士である史堅如の墓所を訪問することで「愛国精神」を吸収すると論じた記事、国慶節には明朝の滅亡を描いた三幕の演劇が行われたことなど、枚挙にいとまが無い<sup>58</sup>。すなわち、この時代の教会大学が愛国的であることが社会から求められていたことのあらわれであろう。

同時代の福州におけるYMCAやメソジスト教会の中国人エリートについてダンチは次のように論じる。アメリカがパリ講和会議で日本への山東割譲を認めたことにより、中国人は1919年の五四運動をきっかけに欧米への反発を強める。そして、「ナショナリズム」が

---

<sup>56</sup> 「暹羅捐款消息」同上誌、1919年5月17日、4頁。Joseph Tse-Hei Lee, 'Disaster management and Christian Church Networks in Early Twentieth-Century Chaozhou, South China,' *Chinese History and Society*, Vol 35, 2009, pp. 64-79.

<sup>57</sup> 柄「嶺南言論 斯可保也」『嶺南青年報』1918年5月17日、3頁。

<sup>58</sup> それぞれ、「教会」(『嶺南青年報』1918年5月17日、4頁)、柱「論説 利用機会以吸収愛国精神」(同前誌1917年10月11日、3頁)、「恭祝双十節紀盛」(同前誌1917年10月18日、2頁)に見られる記述である。史堅如については本論文第6章を参照のこと。

社会的範囲を拡大し、帝国主義という概念がナショナリズムに扶植されることで、宣教師やキリスト教会への批判も行われるようになった、という<sup>59</sup>。しかし、上述の引用文をみれば、広州では五四運動以前からキリスト教やその関連施設に対する風当たりは強く、それが五四運動以降に噴出することとなったと考えるべきだろう。

当時の中国は、1915年に新文化運動によって民主主義や科学を用いて自由な個人を育成することが叫ばれており、宗教が科学の進歩に有害であると指摘されていたことと無関係ではない。嶺南大学のような教会施設にたいしても、常に疑念が向けられていたといえる。

以上2点をまとめて言えば、嶺南大学の華僑学校創設の背後には、中国の政治的分裂の中で広東という一地域が華僑教育を担うこと、地域を発展させるための海外華僑を包摂すること、という2点の意図が存在したことがうかがえる。同時に、教会大学への批判という逆風の中で華僑への教育を推進しなければならなかった。

## 第5節 小結

1905年の科挙廃止以降、中国各地にあった教会大学は中国国内の新式教育導入のニーズに応えるべく、めざましい発展を遂げた。それは嶺南大学においても例外ではなかった。その嶺南大学の発展には、鍾栄光のような傑出した中国人教員が存在したことも無視できない。しかし、当時の教会大学が置かれた国内外の情勢は、その発展を阻害する要因をはらんでいた。たとえば、第一次世界大戦へのアメリカの参戦は、アメリカ国内の資金提供者の眼を中国の嶺南大学からヨーロッパでの戦争へ向けさせた。これにより、嶺南大学はアメリカからの寄付に頼ることができなくなった。さらに事態を深刻化させたのは、1913年から1920年に至る広東省の政治的混乱であった。特に同盟会会員でもあった鍾栄光は、生命の危険に晒されていた。こうした嶺南大学を取り巻く国内外の情勢ゆえに、嶺南大学は南洋での募金活動を行わなければならなかった。

また、南洋での募金活動は、南北の政府に分裂していた中国において、在外社会における華僑の「虐待」問題への関心が高まっていた時期でもあった。さらに、嶺南大学の気風それ自体に対する批判にさらされながら、帰国華僑のための学校を開学しなくてはならなかった。募金活動のさなか、華僑とキリスト教をめぐる議論がほとんど行われなかったのは、こうした社会的背景によるともいえる。ワンが提唱する「嶺南複合体」は、本章で触れたような過酷な条件と鍾栄光らによる草の根から支持を掘り起こすような努力によって成立していたことが分かる。

1910年代の募金運動全体を通じてみると、募金活動が華僑と本国との関係だけで完結していないことがわかる。これは、これまでの研究で論じられてきた華僑のあり方とは大きく違う。端的に言えば、「成員編入」装置である華僑学校設置を目指して、「本国」と在外社会との間に存在した地理的な境界線を往来する人びとが存在していたといえる。その境

---

<sup>59</sup> Ryan Dunch, *Fuzhou Protestants and the Making of a Modern China 1857-1927*, New Heaven & London; Yale University Press, 2001, pp. 184-186.

界線を往来する人びとは、鍾栄光ら嶺南大学内のキリスト教エリートであり、「教育への熱意」ゆえに募金を支援した簡英甫ら富商でもあった。また、鍾栄光の呼びかけに応じた嶺南大学の同窓生もその範囲に挙げられる。

本論文冒頭、「近現代中国におけるキリスト教布教史をどのように描くか」という問題意識について紹介した。中国近現代における「キリスト教史」の特色とは「キリスト教」と関係を結ぶ人々の多様さにあったのではないか。一般的にキリスト教史を研究する場合、信仰の受容や信者自身の思想について語られる。しかし、中国のキリスト教史についての史料を繙けば、「信仰」という問題で解釈されるべき事例もさることながら、信仰の有無やキリスト教浸透への拒絶といった論点では捉えきれない周縁的な人びとも多かったと考えても間違いではないだろう。嶺南大学の中国人教員らが行った募金活動も、こうした中国キリスト教史の断面が垣間見える事例と言える。



## 第4章 招観海の「南捐」

### ——南洋華僑による恵愛堂への募金の構図——

#### 第1節 はじめに

前章では、1910年代の嶺南大学による南洋での募金活動について論じた。しかし、華僑に対して募金活動を呼びかけたのは、嶺南大学ばかりではない。本章は、1927年9月から1930年2月にかけて広州市の中華基督教会恵愛東路教会堂（以下、恵愛堂と略）の牧師招観海らによって南洋一帯で行われた募金活動（以下、「南捐」と呼称する）について考察する。招観海らによる南捐は、趙春晨らによる研究や前章で取り上げた林耀翔の伝記をのぞいてほとんど知られていない<sup>1</sup>。しかし、先行研究に即して言えば、南捐についての考察には次のような意義がある

1点目に、本論文で問題としている、キリスト教との多様な関係のあり方を浮き彫りにすることができる。20世紀におけるキリスト教史研究では、キリスト教界の人物研究や、「本色化」に代表されるようなキリスト教受容論などに重きをおいたために、教会「外」への視角が置き去りにされてきた。1920年代の反キリスト教運動では、中国人キリスト教徒だけでなく、教会外部の知識人の間でもキリスト教や教会学校での教育について盛んに議論された。これは教会の「外」にいた人々がキリスト教界に強い関心を抱いていたことを示す事例であった。それゆえ、こうした時代背景のなかで、キリスト教を構成する基本単位である「教会」と一般民衆もしくは地域社会がどのような関係にあったかを論じる必要が生じる。

2点目に、研究対象地域の問題が挙げられる。義和団は1897年のドイツ海軍の膠州湾占領・租借を背景としたカトリック教会の教勢拡大と華北農村社会における帝国主義の侵略を背景とした事件である。だが、李樹熙は「ほとんどの研究が華北・華中地域の布教運動を扱うのは、西洋における義和団蜂起の遺産でもあるし、華北平原が農民社会としての中国の慣例的な西洋イメージを典型化していたからでもある」と、先行研究が華北における排外運動に偏っていたことを指摘している<sup>2</sup>。ゆえに、中国キリスト教史研究におけるイメージの「典型化」を脱し、キリスト教と地域社会との結びつきの多様性を考えることこそが重要なのではないか。その多様性を考えるために、本章は中国南部にある広州を取り上げている。

3点目に、第3章で触れた嶺南大学による募金活動から南捐への連続性である。南捐は、本章で触れるように牧師である招観海によって行われた募金活動である。しかし、彼の経歴から考えれば招は南洋華僑社会との関係が強い人物ではなかった。そのため、南捐を可能にした社会的資源は何だったのか、ということをもしる考察する必要があるだろう。

<sup>1</sup> 趙春晨ほか『宗教与近代広東社会』広東：宗教文化出版社、2008年、264頁。

<sup>2</sup> Joseph Tse-Hei Lee, *the Bible and the Gun: Christianity in South China, 1860-1900*, New York and London: Routledge, 2003, p.xxiv.

そもそも、信者以外でキリスト教会を支援した人々は史料には残りにくい。教会施設に多くの非信者が通ったことは疑いないが、そうした史料は管見の限り残されていない。だが、その例外の一つは教会が「外」にむけて呼びかける募金である。募金活動は宗教の場としての教会と一般社会を結びつける役割を果たし、会友（特定の教会に所属する信者）以外からの募金もあった。この募金活動によって教会が維持されていたといえる。そこで、本章では募金を通して見えてくる、教会の外部からキリスト教会に関わった人びとの実態を明らかにする。

この場合、ハリソンの研究が本章の考察を進める上で示唆に富んでいる。ハリソンは 1840 年代にフランスで発足した聖児協会 (l'Oeuvre de la Sainte Enfance) を近代的な「トランスナショナルな援助団体」の先駆的存在と位置づけ、中国での孤児院経営の実態について考察している<sup>3</sup>。文中、中国での孤児援助活動のための資金集めについても紙幅が割かれ、19 世紀のフランスにおいて「中産階級の家庭」がカトリック教会の活動に参加する過程で該協会の活動に共感して募金に応じたことや、清朝政府の高官がカトリック教会による孤児院経営に多額の募金をした事実が確認されている<sup>4</sup>。ただし、ハリソンは 1920-30 年代に中国人聖職者によって中国人による孤児院経営が叫ばれた事実を指摘しているが、教会の外部からどのような反応があったかは論じていない<sup>5</sup>。本章はハリソンの先行研究に依拠しつつ、募金者が「中産階級の家庭」ではなく海外華僑社会に存在したことを前提に議論を進めたい。

以下、本章では招観海が著した『南捐報告』と『天南遊記』、そして恵愛堂発行の定期刊行物を利用して、招観海の南捐の経過や活動の実態を明らかにし、華僑社会でどのような人々がどのような経緯で募金に応じたのかを明らかにする。次に、募金に応じる華僑のほかに、南捐への協力者についても同時に分析を試みる。総じて、南洋での募金活動の実態から、20 世紀中国におけるキリスト教会を支援した民衆の実態を論じていく。

## 第 2 節 招観海と恵愛堂——南捐までの経緯

### 第 1 項 恵愛堂の成立

本項では、南捐を主導することになる恵愛堂がいかに成立したのかを、史料を利用して整理をおこなう。広東省におけるキリスト教の布教活動は、1870 年代以降に変化の兆しが見え始めていた。すなわち、海外で経験を積んだ中国人聖職者らが広東省各地に中国人の教会を建て始めたのである。恵愛堂もこうした流れを汲む教会の一つである。

恵愛堂の創始者は広州城外金利埠に生まれた梁柱臣（生没年不詳）であった。彼の記述によれば、彼は 1848 年にアメリカ人の宣教師とともに香港へおもむき、「義塾」で英語を習得したという。しかし、1 年にも満たないうちに「義塾」が閉鎖されると、ジェームズ・

<sup>3</sup> Henrietta Harrison, “A Penny for the Little Chinese”: The French Holy Childhood Association in China, 1843-1951’, *The American Historical Review*, Vol. 113, No. 1, February 2008, pp.72-92.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p.80, 88.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p.90.

レグの英華書院に入学して4年から5年ほど再び勉学に励む。その後、彼はレグのすすめを受けて、1856年からオーストラリアのヴィクトリア州で活動を開始した。海外への中国人の出稼ぎが本格化すると、香港のロンドン伝道会（the London Missionary Society）の宣教師らは流動的な華僑にキリスト教を広めることを計画していた。その活動の一環として梁柱臣がオーストラリアへと派遣されたのだろう<sup>6</sup>。梁は当時の活動について、次のように述懐している。

イエスの信者は現在多くが外国や本国各地の都市に散在しており、新旧の両金山にも信者がたくさんいる。私は彼〔レグ〕の勧めを受けて英領メルボルンへ行くことになり、金の採掘へいった中国人に布教することを望んだ。〔中略〕メルボルンの地は政治と宗教がともにイギリスの管轄に属しており、聖教の人は誰が彼の地での教化が簡単ではないと言うことができようか<sup>7</sup>。

梁柱臣は、現地で布教活動に励み、1860年頃には現地で出資者をつのって中国人のための礼拝堂を建てた。しかし、活動期間を通じての改宗者は18人のみで、必ずしも大きな成功を収めたわけではなかった。結局、梁は本国に身内を残していることを理由に1864年にオーストラリアでの活動を切り上げ広州に戻った。

こうした帰国華僑とキリスト教の関係は、香港史研究の大家カール・スミスの著作でも触れられている。彼は、在米華僑キリスト教徒が「新しい信仰を中国にいる友人や親類に布教したいという願望に満たされていった」ために、香港に戻って来たと言っている<sup>8</sup>。ただし、スミスの指摘は広東省にも適用することが可能だろう。なぜなら、「中国にいる友人や親類」は必ずしも香港にいたとは限らないからである。「〔香港では〕イギリス人を中心とする欧米人と中国人の間で、一部に文化の相互借用が認められるにしても、それ以上に対立的要因をはらみ、平等化の要求は実質的な意味を持ち得ず、彼我の統合、融和を求める主張は拒絶反応を起こしがちであった」と可児が指摘するように、香港における中国人キリスト教徒の活動も限定的だったと想像される<sup>9</sup>。それゆえ、香港はあくまでも華僑キリスト教徒の中継地点だった。

梁は広州に戻った後、香港の宣教師とは距離を置き、在任期間を通じて中国人による教会運営を主張した<sup>10</sup>。たとえば、1867年には香港・上海・広州での募金呼びかけによって仏

---

<sup>6</sup> 劉紹麟『中華基督教会合一堂史——從 1843 年建基到現代』香港：中華基督教会合一堂、2003 年、60 頁。

<sup>7</sup> 梁柱臣「広東信」『教会新報』第 1 卷、1869 年 5 月 8 日号、314 頁（頁数は華文書局の影印版による）。この資料の存在については倉田明子氏の教示によった。

<sup>8</sup> Smith, op.cit., 1985, p.92.

<sup>9</sup> 可児弘明『近代中国の苦力と「猪花」』岩波書店、1979 年、106 頁。

<sup>10</sup> 劉紹麟『中華基督教会合一堂史——從 1843 年建基到現代』香港：中華基督教会合一堂、2003 年、77 頁、83 頁註 13。

山に礼拝堂を落成させるなど精力的な活動を行っていた<sup>11</sup>。また布教活動以外でも、梁は中国語で世界各地の地名を記載した世界地図『地球全図』を作成した人物として在華外国人によって知られていた。*The China Review* 誌は、1877年に『地球全図』第2版が広州で出版されたことを伝えているから、地図作成のような知識啓発にも長く携わっていた人物であったと考えられる<sup>12</sup>。

そして、彼は19世紀末ごろに金利埠に病院兼礼拝堂を設置する。この施設は、1900年に楊襄甫と区鳳墀の手により拡充され、広州城外の繁華街西関に叢桂堂として成立した<sup>13</sup>。この叢桂堂こそが後の恵愛堂の前身となった。その後、1906年に、楊襄甫と謝恩録により外国人宣教師・ロンドン伝道会からの負債を全額返還したことで教会の「自立」を宣言した<sup>14</sup>。この記述はおおむね正しいと思われる。ロンドン伝道会の報告書にも、「完全な自養・自治」の教会について言及しており、「1907年に最初の牧師である謝恩録が叙階され、その教会はその歴史で新しい時代を始めた」と綴られている<sup>15</sup>。自立した年に1年の違いはあるが、少なくとも清末には教会の運営は中国人にゆだねられていたことが分かる。

叢桂堂の移転については会友間で1920年頃から問題となっていたようである<sup>16</sup>。これは立地条件や施設の老朽化などが原因と見られる。だが、それが実現するのは1923年のことであった。叢桂堂は広州市内の道路整備のために恵愛東路へ移動することになり、この移動に伴って「恵愛堂」と称されるようになったようである。この時、恵愛堂会友は南洋での募金活動を発案し、目標募金額を10万円と定めた。そして、恵愛堂幹事は1927年に牧師の招観海、鍾栄光夫人の鍾芬底、医師の羅道生を「南捐特派員」に任命し南洋へと派遣した<sup>17</sup>。

## 第2項 招観海の来歴

「南捐特派員」の中心的人物であった招観海は、清末から民国期にかけて広州を中心に活動した牧師である。しかし、彼の経歴や思想については、先行研究ではほとんど語られ

---

<sup>11</sup> 梁柱臣「広東佛山鎮重建教堂述略」『教会新報』第3巻、1871年6月10日号、1352-1353頁。

<sup>12</sup> ‘Short Notice of New Books,’ *the China Review*, vol 6 (July 1877- June 1878), p. 62.

<sup>13</sup> 「本会史略」『恵愛叢刊』1929年7月、1-2頁。当時の旅行案内を見る限り、叢桂堂は現在の黄沙碼頭付近の叢桂路にあったと推測される (J. G. Kerr, *A Guide to the City and Suburb of Canton, Hongkong & Shanghai & Singapore & Yokohama*; Kelly & Walsh, 1904)。しかし、現在では叢桂路は近年の土地開発によって公園にかわっている (2013年11月 筆者確認)。

<sup>14</sup> 作者不明『中華基督教会恵愛堂建基115周年及東遷20周年記念特刊』、1頁。

<sup>15</sup> London Missionary Society (ed.), *Decennial report 1901-1910. Hongkong, Canton & Poklo*, Hongkong: Hongkong Printing Press, 1911, p. 27.

<sup>16</sup> 「倫敦会友歓迎招牧師」『嶺南青年報』1920年9月12日、2頁。

<sup>17</sup> なお、鍾芬底と羅道生はシンガポールでの募金活動後の1927年12月に広州へ戻ったため、南捐は実質的に招観海一人で行われた。2人が南捐途中で帰国した理由は定かではないが、広東コミュン成立とその後の混乱によって荒廃した広州市の復興への対応を迫られたと考えられる。

ていない。そのため、本項では、招観海自身が『真光雑誌』に寄稿した回想と従兄弟の招載寧への聞き取り調査を参考にしながら、経歴を紹介する。

招観海は広州府南海県横沙村に 1888 年に出生した<sup>18</sup>。横沙村は 3000 人ほどの招氏が集住する同姓村で、少ないながらも科挙合格者や優れた人材を輩出し、かつては同村の招氏は「発家」と称されたほどだった。招観海は幼い頃から村塾に通って四書五経を誦んじ、八股文を練習していた。かつて、この地域にキリスト教を広めるために「福音船」がやって来たことが一度だけあった。しかし、招観海はキリスト教徒によって「孔孟の道」がふさがれることを恐れ、彼らの声に耳を傾けることは無かった<sup>19</sup>。

しかし、招の中の中国の伝統思想に対する信頼は 15 歳から 19 歳にかけて揺らぎ始める。このころ、科挙が廃止されて新式教育が導入されると、招観海の周辺でも維新や革命への関心が高まっていく。広州城内でも維新の志士が行き交い、「国家の大事」を痛論していた、と招は回想している。こうした社会変動の渦中であって、観海は伝統的な中国思想の「処世保身」の傾向に疑念を覚えるようになった。

このとき、招の人生を大きく変えることになったのは、商業について勉強中の広州で出会った陳明一という初老の男性である。彼は招に対して、自己の小さな利益を得るのではなく「国家の大きな利益を謀る」ことを強く主張した。そして、そのために嶺南学堂に入学することを勧めたのである。招は同学堂が「進教学堂」であることに戸惑いながらも入学試験を受けた。結果、一回目の受験で合格し附属中学 1 年生として同学堂に入学した<sup>20</sup>。

しかし、招はすぐには嶺南学堂の雰囲気にはなじめず、キリスト教に対して否定的だった。彼はキリスト教に否定的な学生とともに信仰を持つ学生に対して論難を繰り返した。だが、最終的に 1909 年 12 月に叢桂堂で謝恩禄から洗礼を受ける。後日、キリスト教入信には次の三点が大きく影響していたと回想している。1 点目に、鍾栄光への畏敬の念である。彼は附属中学在学中から鍾の人格や社会への貢献に惹かれた。そして、彼の人格を形成したキリスト教へも自然と興味が向くようになった。2 点目に、中国におけるキリスト教事業の隆盛である。この当時、広州城外ではプロテスタント来華百周年記念の式典が行われ、招の周りではキリスト教会の医療や教育事業が長足の発展を遂げていた。こうした状況を目の当たりにした招は、「キリスト教を得ることは実に救人救国救世の唯一の利器である」と考えるようになった。そして 3 点目に、学生青年会に非信者として加入した招観海に対して、信者が分け隔て無く彼に接してくれたことへの感動であった<sup>21</sup>。

1911 年、招は附属中学を卒業すると同小学の歴史地理教員として採用される。学内では青年会の活動に参加する一方、学外では叢桂堂の執事に任じられる。しかし、民国初期の政情不安にあって小学校教員という立場では「自立」と「救国」をなしえないことを招は

---

<sup>18</sup> 彼の出生年は諸説あり、広州基督教公墓の墓碑によれば、1889 年 1 月に生まれ 1967 年 4 月に他界したことが記されている（2010 年 4 月筆者確認）。

<sup>19</sup> 招観海「半生宗教経験之回顧」『真光雑誌』第 30 巻第 1 号、1931 年、47 頁。

<sup>20</sup> 同上誌、48 頁。

<sup>21</sup> 同上誌、49 頁。

実感していた。そこで、より専門的な知識を学ぶべくアメリカ留学を決意する。留学の旅費は鍾栄光ら叢桂堂の会友や香港の牧師張祝齡から支給され、滞在期間は1914年8月から1919年に及んだ。招は太平洋神道院とイエール大学神学院で神学を修め、後者で神学博士を取得する。また、神学の勉強と同時に、選修生としてカリフォルニア大学に在学して哲学と教育学を学んだ。その後はシカゴ大学にも在籍したという。彼は「教育もまた中国の急需であり、私の職業の性質に最も近い」ために、留学中は教育について強い関心を抱いたという<sup>22</sup>。教育に対する理解は後年の南捐にも活かされたと考えられる。

1919年、招はシカゴで按手礼を受けて聖職者としての道を歩み出す。同年、叢桂堂の牧師楊襄甫が他界すると彼の牧職を継ぐべく1920年に帰国した。そして、叢桂堂牧師と広州協和神学校教員を兼務した。しかし、道は前途多難であった。招ら家族の生活は貧しく、ある信者からは株主収入を得ることを勧められさえした。さらには、アメリカから帰国後に第二子を生後8ヶ月で、第三子を2歳で次々に失った。1923年に招は広州に成立した広東省における超教派団体である中華基督教会広東大会主任幹事に任命されたことを理由に牧師と教員を一時的に辞職したのは、こうした事情もあったのだろう。

以上の経歴からも分かるとおおり、招観海は20世紀初頭のプロテスタント布教団の活動の興隆、嶺南中学での経験や鍾栄光との出会いなどを通じてキリスト教に強い関心を抱いた。そして、「救人救国救世」の手段としてキリスト教へと入信した。さらに、彼は「宗教と政治が相矛盾するものではない」という認識のもと、中国同盟会の活動に同情的で、1913年には鍾栄光や他の牧師の紹介で国民党に入党している<sup>23</sup>。招は、キリスト教に裏打ちされた民族意識を有していたと考えられよう。

### 第3項 南捐の目的とその背景

では、南捐にはどのような目的があったか。本項では招観海の『南捐報告』に依拠しつつ説明を加える。招は、中国の最大の弱点は「民衆が文字を理解できずに求学の場所がなく、苦しみがあっても医者に頼る事ができないことである」と指摘し、中国における教育機関や医療施設の不備を説くことから筆を起こしている。「我が恵愛堂の人々は、神様は人々の命を大事にして、みだりに人をあやめないという心〔上天好生之心〕をもっていて、〔これは〕もとよりキリスト教が貧民に福音を伝えるという趣旨であり、平民を幸福にする施設を創設することは、本堂の礼拝堂の事業に附属している」。恵愛堂はすでに恵愛東路の一角を購入し、臨時の施薬・医務所と遊戯場を設置していたが、かなり手狭だった。そのため、恵愛堂の会友は「新礼拝堂を計画・建築する余り〔の場所〕に、永久的な平民校舎および病院などを建築する計画」をもった<sup>24</sup>。

<sup>22</sup> 招観海「半生宗教経験之回顧」、51-52頁。

<sup>23</sup> 同上誌、51頁。

<sup>24</sup> 招観海『南捐報告』広州：中華基督教会恵愛堂、1930年、19頁（以下、脚注では『報告』と略）。

つまり、南捐の目的とは礼拝堂に平民医院・平民学校を併設することだった。招の説明からは、宗教施設としての「新礼拝堂」をつくるだけでなく、教育・医療設備を兼備した施設建設が目指されていたことが分かる。

ただし、南捐が行われたより大きな背景には、地域社会にあった教会による政治的混乱からの復興という要素も指摘できる。1922年12月から中国でキリスト教の是非を問う論戦が展開されると、1925年に上海租界で五三〇事件が発生し、広州では同年6月に沙基惨案が発生し、反帝国主義運動が中国各地へと広がった。さらに香港では1926年10月まで海員によるストライキが発生して、世界に大きな衝撃を与えた。こうした民族主義的な運動がキリスト教に対する批判や教育権回収運動につながった。嶺南大学も1927年に発生した労働者のストライキによって一時的な閉校をせまられている。また、1920年代を通じた軍閥同士の武力衝突や商団事件によって、広州各地で戦乱が収まる気配はなかった。

しかし、1927年の蒋介石による北伐終了によって、反キリスト教風潮は収まりを見せる。山本澄子の研究によれば、1920年代の反キリスト教運動によって中国キリスト教界内部では「社会運動」への関心が高まったことが指摘されている。「中国人キリスト教徒は急激に変動しつつ新しい近代国家の建設に向って進む中国に於いて、キリスト教がいかなる貢献をなし得るかという問題を真剣に考えていた」のである。同時期に晏陽初は平民教育を提唱しており、恵愛堂の試みもキリスト教界の「社会運動」への取り組みと関係しているだろう<sup>25</sup>。

しかし、地域社会の教会も大きな痛手を被った。まず、恵愛堂の会友が1920年代以降の反キリスト教運動や戦乱の影響を受けて極端に減少した。1926年以前は約600人の会友が存在したが、1928年12月の時点では300人ほどに減少している。この原因について、恵愛堂への移転によって会友が分散してしまったためとも説明されるが、同時期の政情不安を考えればそれだけが原因とは考えられない<sup>26</sup>。次に、会友の減少に伴い、教会の運営に欠かせない年会費収入もままならない状態に陥っていた<sup>27</sup>。こうした場合、海外華僑との関係が深かった広東の教会が華僑に援助を求めようとしても、不思議ではない。

### 第3節 南捐における募金活動の実践と論理

#### 第1項 南捐実施時期の南洋華僑社会

以上見てきたように、恵愛堂は1870年代以降活発になった海外華僑による教会建設という潮流のなかで成立した。同堂は開港場としての広州という環境の下、海外での布教活動を経験した梁柱臣や青年層に強い影響力を持つ鍾栄光によって養われた、「自立教会」の好

<sup>25</sup> 山本、前掲書、2006年、128-129頁。

<sup>26</sup> 「1928年会務概況」『恵愛堂月刊』1928年12月、3-4頁。「会友住址」『恵愛叢刊』1929年11月、2-6頁。

<sup>27</sup> 年会費支出金額の格差に不平を訴える会友がいたため、恵愛堂幹事らは年会費の格差を是正することによって年会費を集めようと苦心していた（「財政報告」『恵愛叢刊』1929年5月、3-4頁）。

例とも言える存在であった。恵愛堂牧師となった招観海は、反キリスト教運動以後のキリスト教の社会貢献の必要性を察知し、南捐へと向かったのである。

本項では、南洋各地での募金活動がどのように行われたのか、どのような手順があったのか、そして、招観海がどのような論理をもって南洋華僑社会に募金を訴えたのかを詳述する。

そもそも、募金活動には多くの困難が伴っていた。第一に招観海にとって南洋は不慣れな土地だった。彼はアメリカ留学中に現地の華僑信者と密接な関係を持っていたが、南洋華僑社会では無名の存在だった。南捐中、シャムの華僑学生が招観海に投げかけた「このたび、鍾栄光先生は来られましたか」という何気ない発言は、先に行われた嶺南大学の募金活動に対する記憶が南洋華僑の人びとの胸に刻まれていたことを示すと同時に、招観海の知名度の低さを物語っている<sup>28</sup>。

第二に、華僑社会のキリスト教に対する不信感が中国本土と同様に根強かった。たとえば、1896年に閩南系華僑が多く在籍していたシンガポールのメソジスト系英華学校では、学生宿舍内で礼拝が行われることが発覚すると、華僑父兄は学生に宗教活動を強制しているとして学校側へ抗議した。この事件によって学生100人ほどが退学し、宣教師に反発した華僑董事たちの辞職に至った。これには当時の華僑社会で活発だった儒学復興運動が背景にあり、キリスト教側と以後10年にわたって論争が展開された<sup>29</sup>。

しかも、南捐当時の華僑社会は中国国内で盛り上がりを見せた反キリスト教運動に強い関心を示していた。たとえば、ビルマ、シャムの華僑社会でも聖書の理解や中国におけるキリスト教と帝国主義の関係をめぐって議論が展開されていた<sup>30</sup>。アメリカでも、鍾栄光は渡航先のシカゴで開かれた歓迎式典において、嶺南大学の教員の多くはキリスト教徒だが、学生には信仰の自由があることを強調した上で、農科大学の拡充のための募金と子弟の華僑学校入学を呼びかけている<sup>31</sup>。こうした事例は華僑社会全般でキリスト教に対する不信感がぬぐいきれなかったことを示している。

第三に、植民地政府の中国人入境に対する取り締まりや共産主義拡大へのおそれは、南捐全行程を通して暗い影を落としていた。招観海らの南洋訪問は、植民地政府がアジアの

---

<sup>28</sup> 『遊記』、187頁。

<sup>29</sup> 朱峰、前掲書、12頁。同事件は学生宿舍での礼拝を告発した匿名の人物イザヤにちなんで、「イザヤ事件」と呼ばれる。匿名人物は後に林文慶だったことが発覚する。

<sup>30</sup> 亦鏡「録評海外兩個国民党機関報關於基督教的筆墨官司」『真光』第22巻第11号、1923年11月、31-46頁。同「与為『我們為什麼要去反对基督教』文的譚金洪先生說幾句話」『真光』第27巻第4号、1928年4月、65-68頁。前者は、1924年4月まで全4回にわたって連載されていた。華僑社会における反キリスト教運動への関心が高かったことを物語っている。

<sup>31</sup> 「鍾栄光先生在美国芝城青年会演説詳誌」『南大与華僑』第2巻第1号、1924年4月、1-4頁。



国際共産主義活動に神経をとがらせていた時期と一致する<sup>32</sup>。まして中国人が植民地に入国して華僑を対象に募金活動するなど困難きわまりなかった。招が「当時、〔英領〕マラヤで人情に訴えて募金活動するのは決して容易ではなかった」と回想しているとおりである<sup>33</sup>。

## 第2項 南捐のための事前準備

こうした困難に対処すべく、周到な準備が行われたことが史料から読み取れる。まず、羅道生・鍾芬底の香港行きに先立ち、招観海は香港・マカオで南洋華僑関係者や宣教師らと接触し、南洋各地の華僑に向けて紹介状を書いてもらっている。広州では、嶺南大学の華僑学校校長の林耀翔から紹介状を受領するとともに、鍾芬底と羅道生は各地の中華総商會に南捐を知らせる電報を打っていた<sup>34</sup>。

次に、招観海は海外での募金活動には一定の手続きが存在していたことを示唆している。まず、招が南洋のある地域を訪問し、招と「勸捐者」（後述）によって募金活動を行う。次に、募金に応じた華僑に対して、集まった募金を「恵愛堂鍾栄光」宛に送金させる。最後に、招らは現地の中国語新聞に募金者への謝意、募金者の肩書き、および募金額を掲載する。それらの手続きがすべて済んだ後に、招観海は次の目的地へ向かう。以上が招観海が南捐において行った活動の一連のプロセスであった<sup>35</sup>。この手続きの好例となるのがクアラルンプールでの黄容康・容章兄弟による募金である。1928年8月ごろ、招観海がカルカッタからシンガポールを経由してクアラルンプールへと赴くと、黄兄弟は恵愛堂に対して3万円の資金提供を申し出た。それだけでなく、招は黄兄弟の経営する商店の事務所を募金事務所として起居し、クアラルンプール各地の華僑信者に、恵愛堂への募金の必要性を訴えてまわった。黄兄弟の大口募金は現地の新聞『中華商報』に掲載されて現地の華僑社会に報道されるに至った。一方、恵愛堂代理牧師の黄培光が香港へおもむき、1928年9月11日に黄兄弟からの送金を確認している<sup>36</sup>。そして、招観海はこの後シヤムへと向かっている。

一連の手続きは、資金提供者である華僑への募金の信頼性を示すためにも必要であった。広州方便医院の関係者は、南捐と同時期にシンガポールへ募金に訪れていた。募金受付は到着後まもなく始まる。しかし、華僑社会で同医院が広州市政府に接收されて運営が善堂の手を離れるのではないかという噂が流れ始めたために、現地での窓口となっていた総商會は募金の受付を一時停止している。その後、市政府に接收されるのではなく、支出報告

---

<sup>32</sup> 鬼丸武士「「ヌーラン事件」——戦間期アジアにおける国際共産主義運動とイギリス帝国治安維持システム——」『国際政治』第146号、2006年11月、70—87頁。

<sup>33</sup> 『遊記』、5頁。

<sup>34</sup> 『報告』、20頁。

<sup>35</sup> 『遊記』、337頁。

<sup>36</sup> 「南捐嘉音（録星架坡中華商報）」『恵愛堂月刊』1928年8月、2頁。「建堂計画」『恵愛堂月刊』1928年9月、2頁。『遊記』58—59頁。黄兄弟はこの後さらに1万円の募金を申し出た。

が政府に義務づけられたことが分かったと募金の受付を再開している<sup>37</sup>。このように、資金を提供する華僑は自らの募金の用途を憂慮していた。それゆえ、招観海が語る募金の手続きも、華僑側の信頼を得るために必要とされたといえる。これと同様に、募金送金先を「恵愛堂鍾栄光」として呼びかけたことは、先に華僑学校を創設した人物として知られていた鍾栄光の名前を使い、募金活動の知名度をあげる効果があったと考えられる。初めて南洋へ赴く招観海は、華僑社会で知名度の高い鍾栄光の名義を使うことで、彼自身の知名度を補完したと言ってよい。

バダヴィアでの拘束を例外とすれば、シヤム、仏領インドシナ、シンガポール、クアラルンプール、ビルマなど各地で同様の手続きが踏まれた。招観海の南捐は、現地協力者の世話になりながら数ヶ月滞在し、その間に協力者の支援を受けて、華僑社会に対して募金の必要性を呼びかけて行われたものと推測される。

### 第3項 募金呼びかけの論理

最後に、招観海はどのように募金を呼びかけたのか。意外なことに、招観海の南洋での発言は、『天南遊記』『南捐報告』には記述が皆無である。しかし、ラングーンで南捐に協力した李子謙が、招の発言を次のように伝えている。

広州はもとより外国宣教師の経営する医院や平民学校が多いが、近年来、宣教師たちは兵乱を避けて避難し、諸事中国人の自弁に帰している。我らはこれによって依存的な根性を排除し、自立精神を奮い起こさねばならない<sup>38</sup>。

招は労働者のストライキや広東コミュン（1927年12月）などの政情不安により、宣教師たちが避難してしまい、病院や教育機関の経営が困難になっている現状をまず説明する。そしてその後、この機会に乗じて「依存的な根性」を廃して、中国人自身で病院や教育施設を経営していく必要性を訴えている。彼の発言を聞いたビルマの協力者は「これは慈善と教育のほかに、自立をはかることになり、一挙して三善をすべて得るということである。〔中略〕善い哉、善い哉」と招の発言を評価している<sup>39</sup>。

招観海の発言には一つの特徴がある。それは、教会施設建設のための南捐にもかかわらず、「キリスト教」という語を使わずに恵愛堂への募金を呼びかけている点である。これには華僑社会に根強く存在していたキリスト教への不信感を考慮してのことだった。たとえば、反キリスト教運動のさなか嶺南大学の華僑学校では、華僑父兄が子弟をキリスト教系学校に通わせる事への強い不信感を示していた。しかし、嶺南大学側はキリスト教の犠牲

<sup>37</sup> 「捐助広州方便医院南洋華僑義捐会最近消息之彙誌（3）」『叻報』1927年10月26日、8頁。一新「為曾向援助広州方便医院南洋華僑義捐会捐款者進一言」『叻報』1927年11月26日、2頁。

<sup>38</sup> 李子謙「慈善与教育——為広州恵愛堂作」『恵愛堂月刊』、1928年1月、3頁。

<sup>39</sup> 同上。

的精神が「民衆の公益」に貢献していると主張し、大学での華僑教育の「健全性」を説明している<sup>40</sup>。ここには、キリスト教会の事業による民衆への貢献と、華僑社会における本国の慈善活動への熱意という両者の理念を結びつけるロジックが存在していた。

翻ってみれば、李子謙の発言にも「慈善と教育のほか」の「自立」というニュアンスが含まれていたことは容易に理解できる。南洋の華僑たちは恵愛堂による平民医院の建設には賛同するが、「慈善と教育」を優先的に考えていたことが分かる。招の発言には、キリスト教への不信感が根強い華僑社会で資金を募るための配慮を垣間見ることができる。南洋での南捐への反応という点でいえば、『叻報』は招観海一行のシンガポール到着を伝えているが、招らがキリスト教会の牧師や会友であるという事実に関心を持っていない。南捐に応じた華僑たちのなかには、キリスト教会の活動としての南捐を十分理解せずに資金を提供した人物がいた可能性もある<sup>41</sup>。

以上の考察から、次の二点の結論が導き出せる。一点目に、招観海一行の南洋での募金活動には、当初から多くの困難が伴っていたため、南捐には事前に準備された計画によって、中国本土での支援者を通じた斡旋から送金手段に至るまで、手順が決められていた。二点目に、南洋への華僑社会への働きかけには、彼らの本国に対する慈善事業への熱意を恵愛堂による平民医院・平民学校の建設に結びつける論理的転回が存在していた。キリスト教への不信が根強い華僑社会で、(それが中国人であるにせよ)キリスト教会の牧師が募金を呼びかければ、その活動には限界があった。本項冒頭の記事が示すように、華僑と恵愛堂は中国国内における「慈善と教育」の拡充という目的で一致していたのである。

## 第4節 南捐への協力者——個人の社会的身分と背景

### 第1節 協力者の社会的身分

前節では、南捐の実際的な手続きや、華僑社会へ募金を訴えかける論理を確認した。本節では、華僑社会で招観海の南捐に呼応した人物について考察を加え、足かけ3年に及ぶ南洋滞在において、募金活動を支えた人物はどのような背景を持っていたのかを分類して紹介する。そして、この作業を通して恵愛堂を支えた人々の実態を描写する。

まず第1カテゴリーは嶺南学校及び嶺南大学の同窓生である。これは、前節で触れた黄容章・容康が好例である。2人は嶺南大学附属の通志学校卒業生だった<sup>42</sup>。ほかに、シンガポールの鍾栄恩、カルカッタの陳寿南・寿延兄弟、仏領インドシナの東亜銀行頭取となっ

<sup>40</sup> 「致僑生父兄一封書」『南大与華僑』第3巻第5号、1926年10月、25—26頁。

<sup>41</sup> 頭稿「平民的呼——学校……医院……幼稚園……」『叻報』1927年10月25日、6頁。なお、同紙は南捐の背景にある中国本土における共産主義の拡大を示唆していて興味深いが、本章では指摘することとどめる。

<sup>42</sup> 黄容康は1927年初めの時点で住所不明会友リストに入れられていた。しかし、別の会友の紹介によってクアラルンプールでの所在が確認されたために、招は黄兄弟と会うことができた（「会友部啓事」『恵愛堂月刊』1927年1・2・3月合刊、3—5頁。『報告』、23—24頁）。

ていた黄霖慶などがある<sup>43</sup>。シャム、ビルマでも同様に、嶺南大学の同窓生たちは招観海を迎えて現地での生活を支援し、募金に応じることもあった。招の諧謔を交えた説教は、年配の保守的な会友から批判の目を向けられる一方で、若い学生を引きつけたという<sup>44</sup>。

第2 カテゴリーは、南洋に居住する恵愛堂会友もしくは現地のキリスト教徒である。たとえば、ビルマの許昌和・昌年が好例である。父は牧師の許濟英、母は李碧玉である。李は広東省番禺県出身者で、広州真光女子学校在学中に洗礼を受けて卒業後に同学校に残った。その後、許濟英牧師と結婚するが、李碧玉がアメリカへ留学して戻ってきた後に許濟英はビルマへと移住し、許はそこで死亡する。濟英に先立たれた李碧玉は女手一つで子供5人を養うために精米店や質屋を経営した。李碧玉の死後、許兄弟は母の事業を継ぎ、招観海がラングーンを訪れた時に3000ルピーを提供した<sup>45</sup>。李碧玉は、嶺南大学の教育事業に関心を抱いており、過去にも嶺南大学へ募金を行ったことのある常連だった<sup>46</sup>。

番禺出身で広州市の中華基督教会万善堂会友だった李為清もこのカテゴリーに属する。ペナン訪問時は華僑社会内部で済南事件（1928年5月）救済募金が活況を呈した時期で、恵愛堂への募金は芳しくなかった。しかし、李為清はペナン華僑社会の冷淡さを尻目に、なけなしの生活費を恵愛堂のために募金する。招はこれを「2レプタ投げ入れた貧しいやもめ」と称し、彼女の行為を美談として紹介している<sup>47</sup>。ほかにも、シャムの黄植生やクアラルンプールの丘如山はが現地での世話をかってでた<sup>48</sup>。

第3 カテゴリーは、海外に居住する招観海の同宗、同郷人である。これは、ベトナムで行われた募金活動が好例となる。サイゴン近郊にあるショロンは「小広州」と呼ばれる広東人の居留地域であり、募金の呼びかけには適した場所であった。それに加えて、招観海には叔母に当たる招若蘭もショロンで生活していたため、募金の協力者として格好の人材だった。彼女もまたキリスト教徒であり、第1 カテゴリーで紹介した黄霖慶の妻でもある。冒頭で紹介したハリソンの研究では、聖児協会の支援者はフランスで教会に通う「中産階級の家」であったが、南捐では地域的・血縁的同質性を持つ華僑が恵愛堂の支援者の一翼を担ったといえる。

もちろん、以上の分類はあくまでも単純化したもので、実際は3つのカテゴリーが一人の人物に複数含まれていたことに注意しなければならない。たとえば、黄兄弟は嶺南大学同窓生（1）かつ、海外に居住するキリスト教徒（2）であった。招若蘭は招氏の同宗（3）

<sup>43</sup> 『報告』、23頁。

<sup>44</sup> 劉端滔編『港澳名牧生平 第1集』香港：中華基督徒送書会、1975年、90-91頁。

<sup>45</sup> 『遊記』、96頁。招は李碧玉と会うことを目的としていたが、李は招の来訪前に他界していた。

<sup>46</sup> 「説明」『南大与華僑』第7巻第1号、1928年10月、見開き。

<sup>47</sup> 『報告』、21頁。招は次の聖書の故事を想起したと考えられる。「よく聞きなさい。あの貧しいやもめは、さいせん箱に投げ入れている人たちの中で、だれよりもたくさん入れたのだ。みんなの者はありあまる中から投げ入れたが、あの夫人はその乏しい中から、あらゆる持ち物、その生活費全部を入れたからである」（「マルコによる福音書」12章41-44節）。

<sup>48</sup> それぞれ『報告』、23頁、『遊記』、62頁に登場する。

かつ、キリスト教徒（2）でもあった。さらにはシンガポールで招観海が会った陳肇祥は、広州出身（3）で、華僑キリスト教徒（なおかつ恵愛堂会友）（2）、嶺南大学同窓生（1）、というすべてのカテゴリーを包含している（以上、括弧内の数字は既出のカテゴリーを意味する）<sup>49</sup>。

## 第2節 「勸捐者」について

ただし、この3つの社会的成分をもつ人びとが募金に応じたというのは正しくない。実際は3つのカテゴリーを包含する協力者が「勸捐者」として多くの華僑に向かって呼びかけたと評価するのが現実的である<sup>50</sup>。たとえば、ラングーンにおける募金口数は、個人募金よりも団体募金のほうが多い。全34口の募金のうち、個人からの募金は12口で、残り22口は商店、銀行、企業、教会からの募金であった。教会からの募金を除いた21口は、およそキリスト教や嶺南大学とは関係のない個人商店からであった<sup>51</sup>。さらに招は、許兄弟の募金やキリスト教徒の「勸捐者」を紹介したうえで、「そのほか200〔ルピー〕あるいは300〔ルピー〕、あるいは数十〔ルピー〕を投じた者は枚挙にいとまがない」としている。『南捐報告』に名前が挙げられず、なおかつ「枚挙にいとまがない」大多数の人々は、キリスト教徒や嶺南大学同窓生以外で南捐に応じた華僑たちであると推測される<sup>52</sup>。これら事実から、3つのカテゴリーを包含する「勸捐者」のみが募金に応じたわけではないことが分かる。これは、招観海が述べたようにキリスト教会が提供する社会事業を華僑が関心を抱く本国への社会事業に結びつけるロジックの結果ともいえるし、団体内部にいる3種類のカテゴリー保持者が、団体内部に募金を働きかけた結果とも想像できる。

このほかに、嶺南大学で帰国華僑教育に携わった林耀翔と鍾栄光が、招観海の南捐を支援していたことは注目すべきである。前者の林耀翔は、招にハノイの有力華僑を紹介している。いっぽう、後者の鍾栄光はかつての南洋訪問中に華僑学校の活性化を図るために、募金活動の途上に訪れたラングーンから華僑子弟を連れ帰って同校に入学させている<sup>53</sup>。南捐に際し、かつてラングーンでの募金に応じた上海保険会社の林鑑に上海で接触して協力

<sup>49</sup> 「会友住址」『恵愛叢刊』1929年11月、2-6頁。

<sup>50</sup> 招観海は『報告』中で「勸捐者」という用語を用いてないが、文中で登場した人々が他の華僑に「募金を勧める（勸捐）」という表現が見られることから、本章では「勸捐者」という語を用いている（たとえば『報告』、24頁）。

<sup>51</sup> 『報告』、45-46頁。

<sup>52</sup> 同上書、22頁。『報告』巻末には蘭領東インド各地の領事館や中華総商會が現地の華僑に募金を呼びかけたときの紹介文が掲載されている。しかし、どの紹介文も平民学校と平民医院の必要性を訴えかけるのみで、恵愛堂が教会であることは指摘していない。こうしたことからキリスト教とは関わりのない華僑でも容易に南捐に応じた可能性は指摘できる（同、63-64頁）。

<sup>53</sup> 鍾栄光「言論—教育家之一席話（照録緬甸仰光報）」同上誌、第1巻第2号、1923年、1-3頁。この時鍾は農科大学拡充のために南洋を訪問中だった。彼はビルマからの華僑学生がまだ華僑学校に在籍していないことを指摘、華僑父兄が嶺南大学に子弟を送り込めば、必ず歓迎されるだろうと華僑学校への入学を勧めている。

を求めた<sup>54</sup>。林鑑がこのいきさつを招に打ち明けると、招は「ラングーンでの募金活動は、〔中略〕実際は上海にいる時に鍾栄光先生が早くから我々のために事前に紹介してくれていたのである」と指摘した<sup>55</sup>。恵愛堂会友に向けて書かれた『南捐報告』には、嶺南大学の教育活動や鍾栄光についてはほとんど触れられていない。しかし、南捐は第3章で論じた嶺南大学中国人教員による華僑教育の延長線上にあったことは間違いない。

以上の考察から次のことが言える。南捐に協力した人々は、嶺南大学同窓生、華僑社会で生活するキリスト教徒、招観海の同宗・同郷者に分けられる。この3種類のカテゴリーは、一人で複数包含することが一般的であった。ただし、これらのカテゴリー保持者全員が募金に応じたわけではない。彼らの多くは招観海の南捐の協力者として、大多数の華僑に恵愛堂への募金を呼びかける役割を担っていた。ほかに、南捐に直接関与せずとも中国国内の嶺南大学関係者や外国人宣教師も異国での募金活動を支援した。

当時、南洋各国を襲った経済危機が華僑の生活を直撃していた。「南洋での募金は各州府のゴム・錫の価格暴落のために着手が難しい。進退について指示を請う」と招観海が恵愛堂に発した電信にも明らかなおり、時として南捐自体が頓挫する可能性を帯びていた<sup>56</sup>。場合によっては「ある者は流言を散布して中傷し、自ら募金しないだけでなく、他の人にも募金しないようにすすめている」というかつての状況と同じ事態に遭遇したであろう事は容易に想像できる<sup>57</sup>。こうした状況下、招観海と華僑社会を結びつけ、なおかつ募金の必要性を説いてまわる「勸捐者」として3種のカテゴリーは重要な意味を持っていた。

### 第3節 南捐の終結とその後

1929年12月、招観海はバダヴィアでの募金活動中、植民地政府に独立運動家スカルノ(Sukarno)との接触を疑われて拘束される。そして、1930年1月に香港へ強制送還され同年2月7日に広州へ戻った<sup>58</sup>。ここに招観海の南捐は終わりを告げる。南捐終了後、恵愛堂は南洋巡遊による募金総額は8万元相当と総括した<sup>59</sup>。招観海によってもたらされた募金は、黄容康・容章兄弟の祖父にちなんで命名された「漢秋堂」の落成へとつながる(1930年11月)<sup>60</sup>。

<sup>54</sup> 林と鍾についての記述は『報告』(20、21、25頁)に見られる。

<sup>55</sup> 同上書、21頁。

<sup>56</sup> 「議案紀要」『恵愛堂月刊』1928年9月、2頁。

<sup>57</sup> 香港嶺南大学同学会編、前掲書、77頁。これは農科大学拡充のため募金にサンフランシスコを訪問していた嶺南大学教授陳輯五が遭遇した事例である。

<sup>58</sup> 『遊記』316-350頁。新聞報道によれば、招は『遊記』執筆を目的として林耀翔の紹介によってスカルノと接触したようである。これは招が南捐中に接触した人物には華僑以外にもスカルノのような植民地での被支配者層も含まれていたことを示唆している(「招観海被捕」『叻報』1930年1月3日、13頁)。

<sup>59</sup> 貫一「遷建堂中之南捐事略」『恵愛叢刊』1930年11月、22-23頁。

<sup>60</sup> 「執事部月会議事選録」同上誌、1928年7月、2頁。黄兄弟の叔父は広東省鶴山を原籍とする陸佑(1844-1917)で、しばしば中国国内の慈善事業に資金を提供していた。

しかし、南捐の結果は恵愛堂会友が掲げた「新礼拝堂を計画・建築する余り〔の場所〕に、永久的な平民校舎および病院などを建築する計画」の実現に到ることはなかった。南捐で集められた資金では、土地購入費用（約4万8000元）、礼拝堂建築費（約4万元）、内装費用（5000元）の全てをまかなうことはできなかったからである。1920年には5万元かかると見込まれた予算だが、1928年には地価暴騰と礼拝堂建築費の増加によって追加資金が必要とされていたのである<sup>61</sup>。

医療設備が必要となる平民医院建設に至っては、南捐で募った資金が使われることはなかった。招は教育と医療の必要性を南洋一帯で訴えてまわったが、華僑の募金が「慈善と教育」に結びつくことはなかった。恵愛堂会友はこの状況に不満をつのらせていた。

1930年に我が恵愛堂の漢秋堂が落成したが、建堂後、会友はいずれも我々の南捐の結果はただ礼拝堂一堂を建てたに過ぎず、平民医院と校舎は未だに落着していないと考えている。ゆえに我々の定めた建築計画は、未だに完成していないのである<sup>62</sup>。

南捐の結果、目標金額の10万元に達することはなかったものの、約8万元が集まった。しかし、漢秋堂落成はキリスト教会による社会事業の拡充を望む会友たちにとっては納得できるものではなかった。このため南捐終了後の1930年から1937年の間、恵愛堂は国内各界に募金を引き続き呼びかけ、招観海は渡米して現地華僑社会に募金を訴えた。こうした動きに対して広州市の歴代市長の劉紀文と曾養甫は、恵愛堂が南洋華僑や国内から募金を受けたことに触れながら、社会事業維持のために各界に恵愛堂への募金を呼びかけている<sup>63</sup>。結局、恵愛堂が「永久的な平民校舎および病院などを建築する計画」を実現させたのは1937年春になってからだった。同年落成した平民医院は「南洋僑胞の募金を記念して建てられた」ために「南僑堂」と命名された<sup>64</sup>。

---

<sup>61</sup> 貫一「遷建堂中之南捐事略」同上誌、18、20-22頁。漢秋堂は、現在の中山四路の農講所にほど近い芳草街に存在した。建物は既に取り壊され現在は高層マンションにかわっている（2013年11月 筆者確認）。

<sup>62</sup> 招観海「西捐経過記略」『恵愛月刊』1933年4月、1頁。平民学校校舎については、その後の史料にも言及がない。恵愛堂が購入した土地の一部を運動場とし、漢秋堂を校舎として利用していたと考えられる。

<sup>63</sup> 『広州恵愛堂募建平民医院小啓』広州：出版社不明、1937年、57頁（広州市檔案館、27-1-10）。招観海は1931年2月から1933年3月まで、ハワイとアメリカで募金活動（西捐）を行ったが、十分な成果を上げられずに帰国した（招観海「西捐経過記略」前掲誌、1頁など）。なお、南捐以後の募金活動には、陳濟棠統治期の広州市政府による社会福祉事業整備との関連が背景にあると考えられる（Alfred H. Y. Lin, 'Warlord, Social Welfare and Philanthropy—the Case of Guangzhou Under Chen Jitang, 1929-1936,' *Modern China*, Vol. 30 No.2, April 2004, pp.151-198.）。

<sup>64</sup> 『中華基督教会恵愛堂建基115周年及東遷20周年記念特刊』、1-2頁。

## 第5節 小結

南捐時期の恵愛堂は1920年代以降の反キリスト教運動や戦乱の影響を受けて教会の会友は減少傾向にあり、社会的混乱からの復興が目指されていたと言える。地域社会にあった教会は会友の援助が弱体化した状況下で、教会「外」の人々をも包摂する必要に迫られていた。ただ、広東は海外華僑との関係が深かった土地柄ゆえに、教会は「外」の遠隔地にいる華僑に援助を求めることも可能だった。その背景には、南捐から10年前に行われた嶺南大学中国人教員による募金活動が基礎として存在していたことは疑いない。

このため、恵愛堂は教育・医療事業拡大のために招観海らを南洋華僑社会に派遣し、「勸捐者」を通じて華僑に募金を呼びかけた。そこには、華僑社会の本国の社会事業への関心と、中国国内で医療・教育事業を展開するキリスト教会を結びつける論理が存在していた。李子謙の発言に示されるように、「慈善と教育」のための社会事業が行われることを華僑たちは願っていた。その要望に応じようとしたのが恵愛堂だったのである。

フランス中産階級の家庭は、母親に捨てられた中国人の幼児を外国人神父が抱きかかえる様子を描写したポスターに示された、聖児協会による「ドラマチックな救い」に引き寄せられた。同時に、資金提供者の全体的な「感情的な力」が協会の活動を方向付けた<sup>65</sup>。キリスト教徒による慈善活動に民衆の共感を得るという資金集めのロジックは南捐にも共通している。ただし、南捐の場合、キリスト教への不信感を抱えた華僑社会では「慈善と教育」以外の宗教的要素が強調されなかった点に留意しなくてはならない。

南捐の数年後、香港中華基督教会合一堂は「献金」と「捐金」の違いについて会友に注意を促している。前者は、神から授かったお金を神へ献ずるのに対して、後者は、努力して手に入れたお金を人へ「犠牲的になげうつ〔犠牲捐捨〕」ことである。前者は「神に対して良いことをした」と満足できるが、後者は「人に対して良いことをした」として満足するのみである。そのため、「捐金」には無理強いや顔色伺い、感情への訴えかけが存在してしまう、と指摘する<sup>66</sup>。この考えを敷衍すれば、南捐とは華僑が「慈善と教育」のために「犠牲捐捨」する精神を利用した「捐金」であり、宗教的な「献金」とは一線を画していたとも解釈できる。

中華民国期の広東に限ってみれば、キリスト教会の「外」から教会に参加した民衆には、募金というかたちで恵愛堂の活動を援助した南洋の華僑たちが含まれていた。彼らの多くはキリスト教徒ではなかった。しかし、彼らは招観海が呼びかけたキリスト教会による平民医院・平民学校の建設へ「犠牲捐捨」することで、信仰の有無にかかわらず、無意識的にキリスト教会の活動に組み込まれていたのである。招観海はペナンの李為清を「2レプタ投げ入れた貧しいやもめ」として賞賛した。しかし、ひるがえってみれば、南捐においてキリスト教的美談として語れる「献金」の事例は数えるばかりだったと考えられる。

<sup>65</sup> Harrison, op.cit., p.75.

<sup>66</sup> 「捐金与募金」『合一週刊』第441号、1933年10月8日、3頁。この記事は、恵愛堂の募金活動へ間接的に向けられた発言と考えられる。





## 第1節 はじめに

前章では、恵愛堂の牧師招観海が行った南捐について考察を加えた。とはいえ、前章のもとになった雑誌論文を執筆中から、招観海の経歴に大いに頭を悩ましていたことも事実である。なぜなら、キリスト教史をあつかった文献や広東省の地方誌史料に、彼の経歴についての記述が皆無に等しかったからである。彼の生没年でさえ、広州市内の中国人キリスト教墓地に足を踏み入れることでようやく確認できたほどであった。

しかし、中山大学留学中の宮内肇氏からの助言で、中山大学図書館に勤務していた招宗勁とコンタクトを取ることができた。そして招宗勁の尽力により、招氏族譜研究家の招煊と招観海の従兄弟にあたる招載寧を紹介してもらった。こうした経緯を経て、招観海の生前をよく知る招載寧から2回にわたって聞き取り調査を行うことに成功した（なお、招宗勁は広東省肇慶出身で招観海・載寧とは血縁的關係はない）。

招載寧への聞き取り調査は2010年7月9日晚と2011年2月26日晚の2回にわたってそれぞれ2時間ほど行われた。場所は広東省広州市越秀区東湖西区にあった招載寧の自宅であった。このときは招煊と招宗勁も同席してくれた。ただし、招載寧は広東語話者であり私との意思疎通は困難であった。そのため、招宗勁に普通話への通訳をお願いした。また、場合によっては同席した招煊から用語について解説をもらった。

招観海の経歴については、前章で招載寧の証言を引用した。しかし、史料として引用したのは招載寧が私に話してくれた内容のほんの一部分に過ぎない。また、載寧の証言は民国期から人民共和国初期にかけての実体験をもとに構成され、広州周辺の歴史を理解するために多くの史料的価値を有していることに気づかされる。こうした理由から、ここでは「補論」という形式を用いて、招載寧からの聞き取り調査を訳出することにしたい。

## 第2節 記述方法と史料の来源

今回、筆者が文章をまとめるに際しては以下の3種類の史料に依拠した。まず初めに、2010年に私が初めて招載寧宅を訪問した際、載寧は招観海の経歴について草稿（便箋3枚）を提供してくれた。このときの文章は、以下の補論の主要部分となっている。続いて、私が招載寧に直接聞きとった情報である。彼は私に手書きの草稿を提供してくれたものの、そこに書かれた内容だけでは事実を理解する上で十分とは言えなかった。それに加えて、質問と回答を交わすうちに、文章の情報以上に深く質問する必要も生じてきたからである。最後に、招宗勁から得た情報である。私は2回の聞き取り調査を行ったが、この記録をまとめるに際して、質問と回答を補足する必要に迫られた。筆者はすでに日本に帰国した後だったため、招宗勁を代理に立てて載寧に質問を依頼してもらった。さらに、文章に起こす際には何度も招宗勁の労を取ることとなった。改めて感謝の念を述べたい。

もちろん、載寧の話が理路整然としていたわけではない。時として内容が重複することもあった。たとえば、招観海の家族関係については聞き取り中に何度も言及された。このため、文章をまとめるに当たっては重複部分を省略しただけでなく、彼の回答を時系列的に並べるように注意した。このほかに、不明確な回答や記憶違いと思われる回答には、ほかの史料を脚注に加えておいた。

### 第3節 招載寧への聞き取り記録

問 あなたの経歴について教えてほしい。

私の名前は招載寧という。1925年に広州市横沙に生まれた。横沙招氏第26世で、招観海の堂叔（父方の従兄弟）に当たる。現在私は広州市内で暮らしている。父は医者だった。息子が1人いて現在はポーランドと北京で貿易関係の仕事をしている。

1930年ごろに私はある場所で結婚式に参加し初めて招観海と会った。それ以来、私と彼は30年間ほど交流があった。彼を最後に見かけたのは1960年の恵愛堂付近の路上だった。それ以降は会っていない。

問 招観海個人と彼の家族について教えてほしい。

招観海は1888年に広州南海県横沙に、横沙招氏の第25世として生まれた<sup>1</sup>。名は蘭生、号は観海だった。彼の父は招達和と言ったが、母の名字は知らない。達和は医者であり、彼はかつて恵愛堂内部の病院で医師として勤めていたことがある。抗日戦争中、日本軍が広州を占領すると、彼はマカオに逃れて白馬若路で病院を再開した。彼は忠義に厚い性格だった。彼が広州にいたころ、私と私の母は一緒に診察を受けに行ったこともある。招観海は彼の父親に対して話すことは少なかったが、私は彼と達和の関係が良好だったと思っている。招観海の妻は何絳雲と言った。彼女は中山医院（？）の看護師長だった。彼女は広州市のキリスト教関連の組織で仕事をしていて、招観海が死んだ後、彼女と連絡を取る機会は少なくなってしまった<sup>2</sup>。

招観海には、蘭昌、蘭添、蘭皋、蘭健、蘭晃という6人の実弟がいた。観海は長兄だった。大部分の弟たちは香港かマカオで仕事をしていて、ほとんどは他界してしまった。そのうち、末弟の蘭晃はマカオで開業医をしている。このほかにも、達和には何人かの妻がいて、彼にはほかに多くの異母の兄弟姉妹がいる。改革開放時期に暨南大学の理事となった招蘭曷もまた彼の同族に違いないだろう。

---

1 広州基督教墓園の墓碑には、招観海の出生年が「1889年1月16日」と刻まれている。しかし、招載寧は墓碑の記載が誤りであると指摘し、彼が生前1888年生まれであると語ったことに触れた。そのため、ここでは招載寧の意見に依拠している。おそらく、招観海は農曆と新暦を混同して生年を記憶していたのではないかと推測されるが、この点は招載寧に確認することはできなかった。

2 墓碑の記述によれば、何絳雲は1997年に他界している。

招観海には載華（長男）と彼得（次男）と言う息子がいた。彼らはともにキリスト教徒であった。載華はすでに他界し、彼得が1949年前後にマレーシアに移民して定住したことは覚えている。ただし、彼得のことについては私もよく分からない。中国の政治的問題により、私たちはあえて連絡を取ろうとしなかったからだ。彼得はまだそこに住んでいるのではないかと思う。招彼得と私は同い年なので仲が良かった。解放前、彼得はマレーシア〔英領マラヤ〕に恋人がいた。その恋人が「3年経って戻ってこなかったら別の人と結婚する」と強引に彼に迫ったため、彼はマレーシアに渡ってその女性と結婚した。この後、私と彼得は一度だけ連絡を取り合った。それは招観海が批判にさらされている時期だった。彼得は招観海の妻何絳雲に手紙を書き、彼女を通じて私に伝言を頼んだ。その伝言とは「現在海外にいるため、招観海のことを助けてあげることにはできない」という内容だった。

問 彼得の妻は華僑だったのか。

それは分からない。私も会ったことがない。

問 招観海はいつ、どこで、どうして洗礼を受けたのか。彼とキリスト教の関係について教えてほしい。

分からない。彼はそれについて話すことはなかった。

問 彼の出生地である横沙人は招観海についてどう考えていたのか。

これに関して私は直接的な意見を聞いたことがない。だが、私自身は招が良い評価を得ていたに違いないと考えている。というのも、民国初年に横沙西村に発電所建設のために船着き場が撤去されることになると、招観海は多くの人びとに働きかけて船着き場を保存することにつとめたからである。当時、横沙では船を使って移動するのが一般的で、船着き場がなくなるのは死活問題だったからである。結局、招観海の運動によって発電所は撤去された。彼が嶺南大学卒業生で市政府に就職した人物や孫科と良好な関係を持っていたことも、これに関連していただろう。

問 それでは、広州市の高齢者の間では招観海は有名な人なのか

キリスト教徒の間では有名な人物である。しかし、キリスト教の信仰がない人の間でも、一定程度の知名度はあっただろう。

問 中国ではキリスト教に入信する場合、一族を伴って改宗することが多い。しかし観海の場合は彼一人が入信した。横沙招氏内部では問題にならなかったのか。

横沙でキリスト教を信仰する人は少ない。だから、大きな問題にはならなかった。もちろん、彼や彼の息子たちはキリスト教徒だったから祖廟に彼らの名前はないが。

問 彼はどんな言語を話したのか。たとえば、客家語、潮州語、閩南語など。

官話と英語と広東語を話した。それ以外は話せなかった。英語は嶺南大学在学中に学習したのではないか。

問 招観海と嶺南大学の関係について教えてほしい。

彼と同大校長鍾栄光とは関係が非常に良かった。招観海は常に彼のことを「誼父（広東語では契爺・干爸という）」と呼んでいた。このほかに、私は彼が抗日戦争後にも嶺南大学で教えていたことを知っている。ただし、あなたの質問に対して私は十分な情報を持っていない。なぜなら、彼は生前嶺南大学について語ることはなく、嶺南大学と招観海の関係は1949年以後に何絳雲から聞いたからである。

問 招観海には党籍があったのか。共産党員かそれとも国民党員だったのか。

民族主義者ではあった。しかし、絶対に国民党員ではなかった。また、共産主義者でもなかったし、共産主義について語ることはなかった。キリスト教の教義については党派とは関係がなかった。「主義を主張するのは国家に利することではない」という言葉を彼の口から聞いたことがある<sup>3</sup>。

問 招観海は、1927年から1930年にかけて南洋へ募金活動に行ったことがある。これに関してあなたに話したことがあるか。

詳しくは知らない。

問 招観海は1931年から1934年までアメリカで募金活動をしていた [いわゆる西捐]。これについて招観海はあなたに話したことはあるか。

それについて聞いたことがある。彼はアメリカで恵愛堂のために募金をおこなった。そして、帰国後に恵愛堂に集めたお金をすべて渡した。彼の海外での活動は真面目だったし、不正はなかった。このとき、彼は渡米した一団のひとりだった。私の記憶によれば、渡米したほかの人たちは誠意があったわけではなく、すべての人が恵愛堂へお金を渡したわけではなかった。

問 「渡米したほかの人たち」とは誰のことか。恵愛堂の人か。

わからない。名前を覚えていない。

問 もし恵愛堂に行ったことがあれば、具体的な活動内容と印象を教えてほしい。

---

<sup>3</sup> 2回目の訪問で招載寧にこの問題について確認したところ、回答は曖昧なままであった。後日、招宗勁からは、招観海は無党派人士だった可能性が極めて高いとの説明を受けた。しかし、前章で言及したとおりの招は国民党員だったと自ら回想している。

恵愛堂はとても大きかったし、とても広い庭があったと記憶している。とはいえ、その建物はすでに壊されてしまったが。私は恵愛堂に何度も行ったことがあった。私は仏教徒としてキリスト教の堂内に入ったが、何ら食い違いは無かった。私が思うに、当時の恵愛堂はキリスト教徒の施設ではなかった。これだけでなく、招観海は私に入信をせまることはなかった。このほかに、私が同堂に行ったとき、彼らは私たちに小さなパンをくれたのを覚えている。ただ、教育活動はなかった。

問 招観海は抗日戦争の時に広州で何をしていたのか教えてほしい。

彼は一時期南洋で布教活動をしていたようである。おそらく教会が彼を派遣したのだろう<sup>4</sup>。彼は太平洋戦争後は同堂 2 階で寝起きしていた。そのとき、彼は礼拝を行っていたため、彼と話をする時間は多くなかった。

彼得も抗日戦争中に招観海とともに東南アジアを訪れていた。彼の結婚のエピソードは、先ほど話したとおりであるが、1945 年 8 月以降に広州へ戻ってきた。しかし、私は詳しい経緯はわからない。

問 1949 年以後の招観海のことについて教えてほしい。

新中国建国初年、彼は広州市の人民電波台から南洋及び海外華僑に向けて放送を行っていた。彼は電波台で「私がこの年になって見たもっとも良い軍隊は人民解放軍である、もっとも良い政府は人民政府である」と言って、華僑が祖国を愛することを呼びかけていた。これは私が直接耳にしたことである。

同年 7 月、私が香港で就学していたとき、九龍半島のネイザンロードで招観海ら 5 人に出くわした。彼らは出発間際で慌ただしく懸命になっていて私も細かに観察していなかったが、彼らは教会の教友を訪ねて新中国の長所を述べ、彼らに愛国の念を抱かせようとしなければならないとだけ語った。

招観海は度量の広い人間で、当年の右派分子とも交流があった。それゆえに、彼は右派と見なされた。私が見た事例では彼は人びとに親切に接していただけだったのに、嘆息の言葉を禁じ得ない。1958 年か 1959 年だったか（私は正確な日時を忘れてしまったが）、当時のインドネシア大統領のスカルノが中国を訪問したとき、『南方日報』はかつて 1 頁目に「除去招観海右派帽子」という大きな見出しを掲載したことがあった。私はこれを直接目にしたことである<sup>5</sup>。

---

4 招観寧の発言には信憑性がある。というのも、別の文献では 1941 年に招観海がシンガポールの粵語礼拝堂に滞在していたことが指摘されているからである（盧遂光「招観海牧師非人所立」『港粵澳名牧生平 第一集』香港：中華基督徒送書、1975 年、87 頁）。

5 これについては記事を確認できなかった。

問 招観海は南捐中にインドネシアでスカルノと会っていた。『南方日報』の記事はそれと関係があるのか。

分からない。それは初耳だ。

問 招観海が他界した後のことについて教えてほしい。

改革開放の初年、何絳雲と私は南洋教友の多くの手紙を携えて広州市共産党委員会の統戦部へ行った。そして華僑および民族政策の責任者を探し、南洋からの手紙を提出して招観海の名誉回復（平反）を請願した。このとき、何絳雲はクアラルンプールとジャカルタから送られた手紙を5、6通受け取っていた。だが、その差出人は覚えていない。

責任者は招観海が礼拝を行ったときに堂内で多くの不利な話をしたと説明した。私たちは、（招観海が行った良くないとされる行動について）実例を挙げて説明するように求めた。しかし、責任者は正面から答えようとせず彼の直系親族は国内にいないからとしか話さなかった。このため、我々は、彼が1950年ごろに電波台で宣伝工作を行ったことや、『南方日報』に招観海の記事が載った事実を説明した。責任者は「確かにそういうことがあったが、それだけでは（招観海の名誉を回復することは）できない」と答えた。

問 あなたは招観海との関係が深かった。それでは、1960年代から1970年代の「文化大革命」の時、あなたと招観海の関係は政治的な問題となったのではないか。

私は招観海の問題には関わらなかったから、何ら問題にならなかった。

#### 第4節 小結

当初、筆者は南捐と招観海の経歴について、招載寧から情報を得られると考えていた。しかし、1回目の聞き取り調査で、載寧は南捐についてほとんど知識を持ち合わせていないことがわかった。そのため、2回目では招観海についての理解を深めるべく、話題の範囲を広げることを試みた。その結果、1931年からのアメリカでの募金活動の様子や、彼の思想について新たな情報を得ることができた。招載寧の口述は招観海についての経歴を復元するだけでなく、広東・香港・マカオ地域のキリスト教史についても示唆を与えてくれた。

ただし、招観海について理解を深めるために、以下2点がさらに必要となるだろう。1点目に招観海の血縁者の存在である。観海の息子彼得は1949年以後に南洋に移民したことが今回の聞き取り調査で分かった。そのため、招観海に関する史料は海外に保存されている可能性があるのではないかと推測される。2点目に広州における招観海関係の史料である。聞き取り調査後、招焯から広州市の基督教三自愛国運動協会が彼についての檔案を持っている可能性が高いと指摘を受けた。招焯と招宗勁の意見によれば、協会は1949年以降にキリスト教会の牧師に「伝記」（供述書？）を書かせ、それを保存しているという。これは普段公開されていないが、政治的な問題に関わりがなく、個人の歴史を調べる場合は見せてもらえるのではないかと推測される。

民国期の中国人信者についての研究は少なくない。しかし、非信者である招載寧がキリスト教徒をどのように認識していたのかという点に対しては、キリスト教史研究に対して少なからずの貢献ができたと考えたい。

#### 附記

第 2 回目の聞き取り調査の翌日、倉田明子氏のはからいで香港の中国キリスト教史研究の李志剛氏と接触した。載寧が語ったとおり、招観海の名前は現在の中国キリスト教界にも膾炙しており、李氏も観海のことを知っていた。彼自身は招観海に会ったことはなかった。だが、彼が伝え聞いたところ、観海は比較的小柄でひどい近視だったという。招観海の知人高冠天は背が高く、招観海と並ぶと大人と子供ほどの差になって〔両者が？〕非常に気まづくなってしまった、と李氏は冗談を交えて話してくれた。

李氏によれば、中華基督教会は宗派を超えた団体だったため、いろいろな人を引き寄せる性質があったという。同時に招観海自身は、民族主義的な意識が強かったと伝え聞いているという。おそらく、招載寧が話したことはキリスト教関係者のなかで共通認識だったと考えられる。



## 第5章 『梁発伝』各版本の異同についての考察 ——4つの版本を中心に——

### 第1節 はじめに

第1章から第4章にかけて、それぞれ高等教育、華僑・僑郷、募金運動、慈善活動など、教会の周辺にいる人々との関係のなかで教会の活動がどのように展開してきたのかを検討してきた。しかしじつは、中国社会からみれば、そもそもキリスト教会自体がまぎれもなく周縁的存在であった。教育活動や医療活動を通して中国社会に一定の地位を築きつつあったとは言え、それが相対的に安定するのは、やはり1930年代以降だろう。

そうしたなかにあって広東の教会では、辛亥革命後にその周辺性を払拭し、中国の歴史の本流に自己を位置づけようとする営為が見られた。具体的には、辛亥革命は太平天国を継承しているという孫文の議論に依拠しつつ、太平天国の初期においては梁発というキリスト教徒が決定的な役割を果たしたという一項を強調することにより、太平天国から辛亥革命にいたる中国近代史の本流のなかにキリスト教を組み込もうとしたのである。

こうした営為は序論で指摘した「キリスト教経験」という観点から見つめれば、本章および次章は広州という一地域のキリスト教に対する「経験」を論じる上で重要な位置を占める。なぜなら、その「経験」自体が前4章までで論じたキリスト教史の蓄積の上に成り立っているといえるからである。一步進んで言えば、「奉教」と「吃教」のあいだで繰り広げられた「キリスト教経験」は、人びとの歴史に対する記憶の領域にも影響を及ぼそうとしていたのである。

ただし、この問題を本格的に検討しようとする、論点が多岐に及ぶことになる。以下の章では問題を梁発にしぼり、第6章で民国期になって「梁発」がどのように「発見」されたのか、その経緯を明らかにする。そしてこの第5章では、そのための基礎作業として、『梁発伝』の版本の問題を整理しておく。

近年、中国近現代史をめぐる研究アプローチについて、議論が高まっている。たとえば、岡本隆司と吉澤誠一郎によって公刊された『近代中国研究入門』各論も、その一例である。そのなかでも注目すべきは、研究に用いる史料をいかに扱うか、という論点である。たとえば、「法制史」における研究アプローチを解説した西秀明は「それが史料とされてきた経緯、すなわち「史料である」の前に「史料とする」過程があったはずであり、なぜそれが史料となると思われてきたのか、まさにその過程について深く考え直す必要があるのではなかろうか」と指摘する<sup>1</sup>。「政治史」を解説した石川禎浩も、党史料を利用する際の「文書の生成、流布、定着の過程を追う作業」の重要性を繰り返し指摘している<sup>2</sup>。史料を用いて

<sup>1</sup> 岡本隆司・吉澤誠一郎『近代中国研究入門』東京大学出版会、2012年、61頁（傍点は執筆による）。

<sup>2</sup> 同上書、154、166頁。

研究を行うことと同時に、史料の生み出された過程についてより深く議論することが、研究アプローチの一環として個々の研究者に要求されていると言える。

よりかみ砕いて言えば、史料がどのような経緯で生まれたのか、作者（もしくは訳者）はどのような思いを込めたのか、そしてどのような時代背景があったのか、さらに言えば、過去に生み出された文献史料がどこまで現在の研究に影響を及ぼすのかという点にまで視野を広げた研究が、必要とされているのである。こうした問題意識は、孔祥吉と村田雄二郎による共同論文や、朱峰による黄乃裳の自伝についての研究によって世に問われているとおりである<sup>3</sup>。そこで、こうした先行研究に基づき、筆者は現代に至るまで多くの研究者に知られている文献が、どのように生み出され、どのように記述が変遷してきたかについて考察を加える。

本章で筆者が取り上げるのは、ニュージーランド長老教会の宣教師ジョージ・ハンター・マクニールによって出版された伝記『梁発伝』（原題：*China's first preacher: Liang A-fa 1789-1855*）である。この伝記の主人公である梁発は、清朝によるキリスト教禁制下で著述活動や宗教冊子配布などを通じて南洋や広州で布教活動に従事した。この伝記は、斯くなる中国人キリスト教徒梁発を主役に、1800年代から1850年代にかけてのプロテスタント布教事情、アヘン戦争、太平天国といった中国近現代史を巧みに描き出している。これまで、日本国内では林田芳雄、佐藤公彦、菊池秀明、倉田明子ら太平天国研究者の参照に付されてきた<sup>4</sup>。同時に、梁発が執筆した『勸世良言』の授受年代をめぐる論争では、ハンバーグ（Theodore Hamberg、韓山明）の著書とともに参考文献として扱われてきた<sup>5</sup>。そればかりでなく、中国キリスト教布教通史においては、1842年以前の宣教師や中国人信者の動向を描いた基本的文献として日本や中国の研究者の参照に付されてきた<sup>6</sup>。

<sup>3</sup> 孔祥吉・村田雄二郎「辛亥革命史料抉抉之困惑——馮自由《中華民国前革命史》与《革命逸史》異議」『広東社会科学』第1期、2012年、127-138頁。同「『翁同龢日記』改削史実」同編『清末中国と日本——宮廷・変法・革命』研文出版、2011年、19-43頁。朱峰「黄乃裳《絛丞七十自叙》的考訂与補充」『福建師範大学学报（哲学社会科学版）』2009年、第2期（通号155期）、119-124頁。

<sup>4</sup> たとえば、林田芳雄「『勸世良言』授受年代に関する一考察——梁発と洪秀全の接点を求めて」『華南社会文化史の研究』京都女子大学、1994年、424-454頁）、倉田明子「中国における初期プロテスタント布教の歴史——宣教師の「異教徒」との出会いを通して——」『アジア文化研究』第35号、2009年、93-110頁）、菊池秀明『清代中国南部の社会変容と太平天国』（汲古書院、2008年、226-237頁）、佐藤公彦「近代中国におけるキリスト教布教と地域社会——その受容と太平天国——」『清末のキリスト教と国際関係——太平天国から義和団・露清戦争、国民革命へ——』汲古書院、2010年、3-34頁）などの論考が挙げられる。

<sup>5</sup> Theodore Hamberg, *The visions of Hung-Siu-tshuen: and origin of the Kwang-si insurrection*, Hongkong: China Mail Office, 1854.

<sup>6</sup> たとえば、顧長声『宣教士与近代中国』上海：上海人民出版社、1985年、呉義雄『在宗教与世俗之間——基督新教傳教士在華南沿海的早期活動研究』広東：広東教育出版社、2000年、山本澄子『中国キリスト教史研究 増補改訂版』山川出版社、2006年。

もちろん、『梁發伝』の史料価値を疑う余地はない。しかし、『梁發伝』にはいくつかの版本が存在しており、版本ごとに字句や文章の異同が見られることについては研究者の注目を集めてこなかった。例外的にその問題に正面から取り組んだのは、香港のキリスト教史家朱心然であろう。朱は1998年に1934年出版の英語版『梁發伝』を中国語に完訳し世に送り出した。彼の「重訳導言」では、英語から中国語への翻訳に際して、翻訳者による加筆修正が行われたことが次のように指摘されている。「1930年代の中国語訳本は章立て以外にも、あらゆる説明で明らかに構成が乱れることがあった。その主要な原因は、中国語訳本は原著以外の中国語資料を多ければ多いほど良いとして収録してしまううえに、こまごまとした資料を付け加えてしまったがために、主客転倒に至り、作者の主題を乱してしまったからである<sup>7)</sup>」。しかし、ここでは内容の差異について具体的な指摘が加えられることはなかった。

更に重要な問題は、朱は「本書の最も早い中国語版は胡簪雲によって翻訳された文言版の梁發の伝記である」と指摘しながらも、1930年に広州で出版された『梁發伝』についてはほとんど言及していないことである<sup>8)</sup>。第4節で触れるとおり、マクニールは1930年に出版された『梁發伝』を強く意識していた。それゆえ、『梁發伝』最初期の版本である1930年版も考察の俎上に載せることで、『梁發伝』各版本に込められた「主題」を体系的に知ることも可能となるだろう。

なお、本章では英語版と中国語版の違いを問わず、『梁發伝』と包括的に呼称する。そして、それぞれの版本の異同を論じる場合は、出版された年代ごとに区別し「1930年版」、「1955年版」と表記する。

## 第2節 『梁發伝』とその周辺

### 第1項 著者ジョージ・マクニールの経歴

マクニールは、1874年にニュージーランド南島オタゴ入植地 (Otago Settlement) の中心地ダニーデン郊外に位置するインチクルサに生を受けた<sup>9)</sup>。彼は敬虔なキリスト教一家の次男として両親から教育を受けた。当時、ニュージーランドはキリスト教会による海外布教事業の発展期にあり、ニュージーランド出身の宣教師の多くが中国内地会 (China Inland Mission. 以下、内地会と略) に参加していた。流行病で夭逝したマクニール家の長兄が内地会の活動を耳にして布教事業に興味を持っていたというエピソードは、そうした社会背

---

<sup>7)</sup> 麦沾恩 (朱心然訳) 『梁發：中国最早的宣教師』香港：基督教文芸出版社、1998年、15頁 (以下、脚注では『梁發伝』(1998年)とする)。

<sup>8)</sup> 同上書、13頁。

<sup>9)</sup> Henry H. Barton, *George Hunter McNeur: A Pioneer Missionary in South China*, Christchurch and Dunedin: Presbyterian Bookroom, 1955, pp. 1-2.

景を反映している<sup>10</sup>。長兄と同じく強い信仰心を持っていた次男ジョージ・マクニールは、オーストラリアのベルエアーで、またその 9 ヶ月後には叔父を頼ってスコットランドのグラスゴーで宣教師養成教育や神学教育を受けた<sup>11</sup>。当初、彼は内地会へ参加することを希望していたが、ニュージーランド長老教会による広州郷村布教団（Canton Villages Mission. 以下 CVM と略）設立の報をうけ、長老教会による中国布教に身を投じることを決めた。そして、1901 年 9 月の中国出発までに、アレクサンダー・ドンに師事してオタゴ内陸部での中国人布教に従事し、広東語の修得に励んだ<sup>12</sup>。

第 2 章で詳しく紹介したように、CVM は 19 世紀中葉以降にニュージーランドのオタゴへ移民してきた中国人への布教をきっかけとして、1901 年末から 1920 年代まで広東省広州の郷村部で活動した布教団体である。CVM の創始者であるアレクサンダー・ドンはオタゴ内陸部での布教と世界各地の中国人教会視察を進める過程で、彼らがある程度の金銭を蓄えた後に帰国すること、および在オタゴ中国人の身内を待つ家族が中国に存在することに強い関心を抱いた。そして、宣教師が彼らの私信と金銭を携えて広州の郷村へ赴き、彼らの僑郷で私信と金銭を渡す過程で布教活動を行うことを提唱した。こうした布教スタイルは 1901 年から 1910 年まで、ほぼ毎年行われ、非信者を含む在ニュージーランド中国人の「支持」を得ただけではなく、ニュージーランド長老教会の中国布教の足がかりともなった。この布教活動の発展にあって、マクニールは CVM 宣教師の先駆者として第一線で中国人と接していた<sup>13</sup>。1910 年代以降に CVM 宣教師による私信と金銭の送付を通じた活動が停滞すると、マクニールは広州府対岸にある花地に設立された広州基督教協和神学校で教鞭を執るようになる。

広州基督教協和神学校は 1914 年 10 月に広州に設立された神学校である。従来、中国では布教を展開する教派ごとに神学教育および宣教師養成を行うのが一般的であった。しかし、1913 年の世界キリスト教学生同盟の指導者であるジョン・モットの来華講演に際して、広東省にいる外国人宣教師たちはキリスト教布教のための共同の人材育成機関の必要性を認識するに至った。これにより、広東省で活動していた中華基督教会、アメリカ長老教会、カナダ長老教会、ニュージーランド長老教会、組合教会、ロンドン伝道会、同寅会、循道会、中華聖公会の 9 つの教派が一致協力して中国人布教者および牧師の養成にあたることになった。開校当時は広州府西関のロンドン伝道会の施設を借りていたが、その後有志の寄付を得て広州府対岸にある花地の白鶴洞（現在の芳村周辺）に校舎を建設し、1918 年か

---

<sup>10</sup> James Ng, *Windows on Chinese Past*, Vol. 2, Dunedin: Otago Heritage Books, 1995, p. 193. 1894 年にはオークランドとダニエデンに内地会のリクルート・オフィスが開設され、1914 年までに 31 人のニュージーランド人が内地会に参加していた。

<sup>11</sup> Barton, op. cit., p.3.

<sup>12</sup> *Ibid.*, pp.6-7.

<sup>13</sup> CVM の推移については本論文第 2 章参照。

ら新校舎での授業を始めた<sup>14</sup>。同校は設立された地名にちなんで白鶴洞協和神学校とも言われる。

マクニールは同神学校で教職に就くと、短期帰国を除いて広州で教鞭を執り続けた。だが、1938年9月に日本軍が広州を占領すると、ニュージーランドへの帰国を余儀なくされる。しかし、その後もダニーデンに設置された中国人教会の司牧に貢献する一方で、日中戦争によって生じた中国難民受入の請願運動を展開した。そして、同教会が中国人牧師を迎えた1951年に第一線を退き、1953年4月にダニーデンで他界する<sup>15</sup>。

マクニールは神学教育課程のなかでも実践神学を担当しており、宣道学と牧範学を学生に教授していた。彼の発言をまとめた文献は1949年以後にも再版され神学教育に利用されたと推測できる<sup>16</sup>。ただ、マクニールは同時代の他の宣教師と比較すると、出版、教育、医療などの分野で活躍した宣教師とは言い難い。彼の手による出版物を見る限り、世俗社会とは隔絶した神学畑を歩んだ人物だったと想像される。

## 第2項 訳者胡簪雲の経歴

『梁発伝』についての資料を博搜して執筆したのがマクニールであれば、その翻訳者としては胡簪雲が知られている。しかし、作者マクニールと違い『梁発伝』の訳者である胡簪雲についての経歴は断片的にしか知られていない。また、朱心然の完訳版でもほとんど触れられていない。そのため、本項では胡の随筆集を参考にしながら彼の経歴を整理する。

胡簪雲は1900年に広東省順徳県に生まれた。父榮霖（号霽生）は博学だったが科挙になかなか合格できず、順徳で私塾を経営して一生を終えた。胡は5人兄弟の三男だったが2人の兄は成人して相次いで流行病でなくなった<sup>17</sup>。彼の随筆集からは胡の家庭は比較的裕福であったことが読み取れる。しかし、簪雲が物心ついたころには彼をめぐる家庭環境は穏やかと言えるものではなくなっていた。

まず、胡簪雲の叔父（三叔）が風水に没頭し、大金を使って祖先の墳墓を他所へ移動し、運気と呼び込もうと考えた。しかし、胡簪雲の父榮霖がこれに反対したために墳墓の移転はうやむやにされた。この結果生じた兄弟間に確執が災いし、三叔は簪雲の父が病死すると寡婦陳氏と簪雲ら兄弟を冷遇するようになる<sup>18</sup>。続いて、清末の物価上昇と辛亥革命直後の民軍蜂起に乗じた小作人たちの小作料不払いによって、家庭の財政は極度の困窮状態に

<sup>14</sup> 『広州基督教協和神学校章程』広州：広州基督教協和神学校、1922年、9-11頁。

<sup>15</sup> Barton, op. cit., pp. 28-31.

<sup>16</sup> たとえば、麦沾恩『宣道学』香港：聖書公会、1953年。これは1922年に厦門で行われた講演集であるが、香港で再版されている。

<sup>17</sup> 胡簪雲『石子集』香港：人生出版社、1959年、142-145頁。出生年については胡簪雲『留下美好鏡頭——味齋文選』（香港・台北：道声出版社、1976年、2頁）の「編者序」から判断した。

<sup>18</sup> 同上書（1959年）、162-164頁。

陥る。胡の母は不動産を外国人に賃貸したり、下女とともに畑仕事を手伝ったりして糊口を凌ぐほどであった<sup>19</sup>。胡家が順徳から広州府に転居したのは、三叔との不和や辛亥革命前後の経済環境の悪化が原因だったと考えて差し支えないだろう<sup>20</sup>。ただ、簪雲の母の頭は「常に起業の計画で満たされており」、子どもたちを路頭に迷わせることはなかった。母は煙草や生菓子を生産し、九広鉄道広州駅付近で売り歩くことで子どもたちの学費を捻出したという<sup>21</sup>。

胡簪雲がキリスト教徒として洗礼を受けたのは「20歳の時」と回想しているから、1920年のことである。ただ、随筆集からは彼が洗礼を受けた理由を読み取ることは出来ない。ともあれ、このころに前述の広州基督教協和神学校で神学生として勉学に励むことになったことはたしかである。おそらく胡とマクニールはこのころ面識を持つようになったと考えられる。母親も簪雲とその友人の影響で洗礼を受け白鶴洞に住んでいた。しかし、彼女は時々礼拝堂に足を運ぶ程度で、むしろ彼女の元を足繁く訪れて布教するキリスト教徒の伯母（三姑）を「母は最も嫌った<sup>22</sup>」。

簪雲は日中戦争中に戦災孤児の面倒を見ていたようだが、日本軍が広州を占領すると広西省大安墟に母や家族とともに疎開する。戦時中、彼は広東銀行曲江支店に勤めていたとも回想しており、はっきりしない部分がある<sup>23</sup>。その後の経歴も定かではないが、病床の母親が胡に対して故郷に骨を埋めて欲しいと漏らしていることから、1949年10月12日に広州が中国共産党によって「解放」された後に香港に逃れたと思われる<sup>24</sup>。1970年代に出版された随筆集では、胡が台北に住んでいることになっているため、1970年代には香港から移住していたのだろう<sup>25</sup>。胡はその生涯を通してキリスト教思想に関わる随筆集やキリスト教思想の翻訳に多数携わっている。管見の限り、胡簪雲が『梁發伝』の出版についての経緯に言及した文章は見られなかった。彼は随筆の中で「梁發のような中国人は斬首や一族皆殺しの危険、友人に相手にされないという辱めを顧みず、聖書を書き写したのは数十年を一年と感じるほどであった〔俺まずたゆまず長年励んだのである〕」と言及しているだけである<sup>26</sup>。

ところで、中国語による『梁發伝』出版に当たっては、マクニールが集めた史料を中国人側が編集したという可能性を朱は示唆している<sup>27</sup>。上海での重版に寄せたマクニールの序言には、資料収集を援助してくれたロンドン伝道会と「英語の草稿を初版に翻訳して

---

<sup>19</sup> 同上書、165頁。

<sup>20</sup> 同上書、163頁。

<sup>21</sup> 同上書、167頁。

<sup>22</sup> 同上書、170頁。

<sup>23</sup> 同上書、167頁。

<sup>24</sup> 同上書、171-172頁。

<sup>25</sup> 胡簪雲、前掲書（1976年）、2頁。

<sup>26</sup> 胡簪雲、前掲書（1959年）、130頁。

<sup>27</sup> 『梁發伝』（1998年）、13頁。

くれた胡簪雲氏」に謝辞が書かれている<sup>28</sup>。そのため、朱が指摘するとおり、1930年の段階で「英語の草稿」が中国人の手によって出版されたことは間違いない。

中国国内では、1922年から1927年頃まで反キリスト教運動が波及し、キリスト教界にとっては大きな痛手となった。しかし、蔣介石による北伐終了と南京国民政府成立により、次第に反キリスト教運動は終息に向かう。1920年代末はこうした状況からいかにキリスト教界を立て直していくか、という時期にあったといえる。このなかで、宣教師から中国人信者への教会運営が叫ばれ、宣教師の経済的・精神的支援から脱して中国の風土に応じた教会を造ろうという気運が高まっていた。いわゆる教会の「自立」と「本色化」である<sup>29</sup>。マクニールも、こうした動きを深刻に受けとめており、中国人主体の教会の必要性を内外に働きかけていた<sup>30</sup>。以上のような歴史的背景を鑑みれば、マクニールは中国側の動きに対して理解を示し、胡簪雲の手を借りながら漢語版の出版を先行させたと思像できよう。

### 第3項 『梁発伝』からみた梁発の生涯

本節の最後に、マクニールによって描かれた梁発個人の生涯を概説しておきたい。既存の研究の多くは『梁発伝』の一部の引用するにとどまっている。そこで、本節では『梁発伝』のすべての版本に共通する内容から、彼の人生を再度確認する（以下、本節の括弧内は漢語版の章を用いて脚注に代えている）。

梁発は1789年、広東省広州府の西南70マイルにある高明県羅俊郷に生まれた<sup>31</sup>。梁発の幼少期については史料がなく、マクニールは家事手伝いや家畜の世話などをして過ごしていたのだらうと推測している。梁発は11歳の時に村の私塾に通い始め、三字経と四書五経も読破したという。1804年、15歳の時に彼は故郷の私塾を離れ広州府に初めて足を踏み入れた。これは困窮から自活を迫られたという背景もさることながら、彼自身の自立的精神もあったのだらうとマクニールは想像している。彼は木版印刷の見習い工として技を磨いた。そのさなかの1807年7月、ロバート・モリソンが広州へとやってきた。モリソンは中国におけるキリスト教布教を志していたが、通商を阻害するという理由からのイギリス商人との不和、マカオのカトリック教会からの妨害、さらには、清朝による禁教政策の影響もあり、キリスト教布教は不可能に近かった。モリソンはやむなく東インド会社の翻

---

<sup>28</sup> ‘Rough draft of ‘Rev. Leung faat, China’s first Protestant Evangelist’ Volume VI,’ (MS-1007-003/012). I have to acknowledge the helps of funds in the the London Missionary Society who assisted me in gathering material, and of Mr Wu Chaan Wan, who translated the first edition from my English manuscript.

<sup>29</sup> 山本澄子『中国キリスト教史研究 増補改訂版』山川出版社、2006年、101—107頁。

<sup>30</sup> 麦沾恩「5年運動 在広州市西宣教士聯合議会演講」『中華基督教会広東協会月刊』第3巻10—12巻合刊、1929年12月、1—4頁。

<sup>31</sup> 梁発の出生地は漢語版では明記されておらず、完訳版でも遺漏がある。そのため、本章では黎尚健の研究に依拠した（同「梁発籍貫考—第一位華人牧師出生地的再探討」『広東教育学院学報』第20巻第5期、89—91、105頁）。

訳スタッフとなり、業務の傍らで聖書翻訳に従事した。梁発は 1810 年ごろからモリソンと接触したという (1・2 章)。

梁発はモリソンにつれられて 1815 年 4 月に広州を出発し、翌月マラッカへと到着する。ミルンの宗教冊子の印刷に携わり、また 4 つの福音書を断片的に読むにつれて、梁発はキリスト教の教義に魅了されていく。そして 1816 年 11 月 3 日正午、梁発はミルンによって洗礼を受ける。それから 3 年間、梁発はミルンに師事して宗教冊子の印刷に従事する (4 章)。

マラッカから帰った梁発は隣村の女性黎氏と結婚し、妻に洗礼を施す。そして、マラッカで得たキリスト教の知識をもとに宗教冊子を執筆し、印刷する。『救世録撮要略解』である。しかし、地方政府当局に疑いの目を向けられて、広州府で捕縛されて尋問を受けた。梁発は杖刑を受けた後にモリソンら東インド会社によって釈放される (5 章)。

1820 年、梁発は妻黎氏と生まれたばかりの息子進徳を残して再びマラッカへと旅立つ。しかし、1821 年から 22 年にかけてミルン夫妻はマラッカで相次いで病死してしまったため、梁発は失意の中 1823 年ごろに広州へ戻った。同年、息子進徳はモリソンによって洗礼を施される。こののち、折悪く 1823 年から 1826 年 9 月までモリソンはロンドンへ一時帰国する。そのため、梁発はロンドン伝道会からの給料を得て布教活動を行うことになる。モリソン不在時の梁発の活動実態については記録が残っていないためか、マクニールはモリソンと再会後にロンドン伝道会に宛てた梁発の手紙を紹介している (第 6・7 章)。

1831 年から 1834 年の間、梁発は広東で積極的にキリスト教教義の普及に努めていた。1833 年に梁発に会った宣教師ウィリアムス (Wells Williams. 衛三畏) は、広州で府試に応じる受験生が広東各地からやってくると、梁発が応募者を対象として宗教冊子を配っていたことを本国に報告している。また、梁発の身の回りでも読書人 4 人に洗礼を施していた。このころ、モリソンの体調は悪化の一途をたどり、1834 年 8 月にマカオで他界する (12 章)。なお、このときの文書配布と対話を通じた中国人への布教の様子も『梁発伝』に描かれている (8・10・11 章)。

モリソン亡き後も、梁発は独自に文書配布を通じた布教活動を続けた。しかし、ネイピア (William Napier) によるイギリス使節団と清朝との自由貿易交渉決裂のあおりを受けて西洋人と交流のある中国人への取り締まりが強化される。やがて、1834 年末に梁発の仲間が南海県で拘束されると、梁発が居住していた広州府およびその故郷の高明県にも捜査の手が及んだ。これを聞いた梁発は江門に逃れ、マカオでブリッジマン、ジョン・ロバート・モリソン (モリソンの息子) の支援を得て、海外へ逃れた (13 章)。なお、キリスト教布教に対して政府の取り締まりが厳重になった頃に洪秀全が梁発の宗教冊子を手に入れたとマクニールは指摘している (14 章)。『梁発伝』内での太平天国と梁発の関係についての記述は漢語版と英語版でニュアンスが異なるので次節で解説する。

官憲の捜査を逃れた梁発は広州近辺での布教活動を諦め、中国人の同僚とともにマラッカ・シンガポールへ向かった。そして、梁発は 1835 年から 1839 年の間に 1 回の短期帰国を除いて、活発に布教と執筆活動を続けた (15 章)。1839 年末に梁発は広州へ帰国するが、



欽差大臣林則徐による広州の外国人居住区封鎖やアヘン焼却が行われ、清英間の戦争は不可避的になっていた。梁発はこうした雰囲気を感じ、モリソンの息子ジョン・ロバート・モリソンに戦争回避のための働きかけを行った。しかし、それが実現することはなかった。だが、梁発は清英間が交戦状態にあっても文書配布によるキリスト教の普及に努めた。なお、1834年の官憲の捜査をうけて以来、郷里の人々から敵視されたために梁発が広州河南龍導尾に終の棲家をかまえたのも戦争最中の1841年であった（16章）。

アヘン戦争後、南京条約や望厦条約締結によって宣教師たちに中国布教の機会が訪れる。しかし、中国人の布道者であった梁発にとって重要なのは、1845年12月に西洋医学を導入した博濟医院が広州金利埠に建てられたことである。梁発は週に数回珠江を渡って同医院を訪問し、中国人の往診者や入院患者を対象として医療とキリスト教布教を一致させた活動を行った。かくて、1850年初頭まで梁発は広州を中心として活動を継続させた（17章・18章）。

しかし、梁発の晩年は決して恵まれたものではなかった。妻黎氏の死後、梁発は3人の女性と次々に再婚を繰り返したが、いずれも長続きすることなくすぐに離婚してしまった。こうした行為を目の当たりにした宣教師たちは彼の品性に疑いの目を向ける。これに対して、マクニールは当時彼とともに布教活動に当たっていたホブソンの言葉を借りて、梁発のキリスト教徒としての品性は疑いようもない、と弁護にまわっている。梁発は晩年も広州河南で礼拝を執り行っていたものの、次第に健康状態が悪化していった。ホブソンは梁発の病气（病名は不明）に対して投薬治療を行ったが、治療の甲斐無く梁発は1855年4月12日に没した。この時、広州は太平天国の乱が波及しようとしていたが、その試練をくぐり抜けて多くの人が洗礼を受けたのは不思議なことであるとする（19章）。

そして、最後に梁発亡き後の梁進徳と子孫たちの後日談と、香港のロンドン伝道会宣教師トーマス・ペアース（Thomas Pearce）と張祝齡による梁発評価が紹介され『梁発伝』は終わる（20章）。

### 第3節 『梁発伝』執筆とその特徴

#### 第1項 梁発の子孫と『梁発伝』執筆

次項で述べるとおり、1930年に初めて『梁発伝』が出版されたが、これはマクニール単独で行われたわけではない。むしろ、執筆に当たっては梁発の子孫たちの存在が見え隠れしている。そこで、まず本項では彼ら彼女らの動向について紹介する。

マクニールによれば、梁発には息子に進徳がいて、その息子進徳は8人の子供をもうけたが、そのうち6人は幼少期から青年期にかけて死亡し成人することがなかったとする<sup>32</sup>。しかし、MFP所収の手書きの族譜は梁発の家系に関してより詳細な情報を提供している。この族譜を作成した梁発の曾孫梁逸清によれば、進徳は6男2女を設け、病死及び行方不明の2人を除けば、男児には汝容、汝瑞、汝榮、汝顕、女兒には東源、秋金がいたとして

<sup>32</sup> McNeur, op. cit., pp. 118-119.

いる<sup>33</sup>。さらに、男児には配偶者が存在したことを明らかにしている。この族譜は梁逸清が英語版『梁發伝』執筆後マクニユールに送ったために、漢語版・英語版の『梁發伝』ともにこの情報を盛り込むことができなかつたと考えられる。とりわけ、本節で指摘すべきは、秋金、馮炎公、汝顕、逸清の 4 人である。なお、この族譜をみると汝顕の字が澤蘭であることが推測される。

秋金は広西梧州に嫁いだが、年老いてから再び信仰に目覚め、澤蘭の女兒 3 人を広西梧州に呼び寄せて教会学校へ入学させた。一方、19 世紀末から 20 世紀初頭にかけて五番目の息子である汝顕（澤蘭）は郷紳としての地位を以て、河南（現在の広州市海珠区）でキリスト教とは無縁の生活をしてきた。そのため、秋金は澤蘭を説得して晩年の 63 歳の時にキリスト教徒としての洗礼を受けさせたという<sup>34</sup>。澤蘭は妻李氏との間に息子の達明を設けた。梁家の人々は彼が嶺南大学に入学し、曾祖父梁發の跡を継いで中国人宣教師となることを強く望んでいた。しかし、彼は 1918 年に 14 歳の若さで病死してしまったために、梁氏の男系は絶えてしまった<sup>35</sup>。ただし、梁發直系の男系がいなくなっても、梁發の業績を世間に広めようという動きは存在した。

たとえば、澤蘭の娘佩芳（訥卿）と結婚した馮炎公という人物が挙げられる。彼は、20 世紀初頭からクアラルンプールやスランゴールで活動していたメソジスト派教会の宣教師だったことが知られている。嶺南大学のキャンパス拡張にともなう土地接収に際して、梁發の墓所が同大学購入予定の土地にあることを指摘し、岳父澤蘭とともに外国人宣教師や嶺南大学の中国人教員との交渉を行ったのも彼である。マクニユールとの関係について言えば、MFP には、マクニユールがかねてから梁發の経歴や子孫に興味を抱いていることを知ったので、写真史料を提供したいとする馮炎公の書信が保存されている<sup>36</sup>。ほかにも馮がマクニユールに対して『梁發伝』執筆を催促している書信も見られ、伝記の執筆作業に注意を払っていた様子をうかがわせる<sup>37</sup>。

続いて、梁進徳の息子汝容の子にあたる梁逸清が挙げられる。彼女は広州の振南小学校の教員をつとめていた、と自ら語っている。進徳の息子汝容は妻に劉氏を迎えて、2 男 4 女をもうけた。この記述を信用すれば、逸清もまた梁發の後裔ということになる。梁逸清は、1934 年の英語版が出版されるとマクニユールに対して「我が家の〔曾〕祖父を記念してくれたことに対して、我々は誠に十二分に感謝し、あなたに敬服しております」と感謝の手

<sup>33</sup> 梁逸清「梁發公族譜一張」（手稿史料、MS-1007-003/028）。

<sup>34</sup> McNur, op. cit., pp. 118-119.

<sup>35</sup> *Ibid.*.

<sup>36</sup> 「馮炎公致麦沾恩函」（1923 年 9 月 3 日）、（MS-1007-003/027）。〔前略〕 牧師垂愛慰問梁發公之宗族遺裔及其歴史等云。余今將其遺裔之相片先行付上、而歴史之件、余現在進行編集俟編妥之時再〔候〕 牧師指示為盼。此上即候。道安。

<sup>37</sup> Fong Yim Kung to G. H. McNur, April 8, 1926, in 'Photographs and papers' (MS-1007-003/038). If you have finished printed the books of Mr. Leung Fatt, please send me some of them by return and shall be much obliged. Herewith I send you separately two photos of Mr. Leung Fatt's Residence which I hope you will accept them with my best wishes.

紙を送っている<sup>38</sup>。おそらく、マクニールとも『梁発伝』執筆にさいして交流があったとも推測できる。馮炎公にしても梁逸清にしても、祖先の業績を後世に伝えることを目的としていたために、マクニールの伝記執筆に対して支援を申し出たと考えられる。マクニールは梁発の男系子孫が絶えてしまったことを強調しているが、実際は馮炎公や梁逸清のような娘婿や女系子孫の存在が、梁発の存在を再び世に広める上で大きな役割を果たしたと言える。

では、マクニールはいつ頃から『梁発伝』執筆に取りかかったのだろうか。管見の限り、マクニールの執筆開始時期を裏付ける史料は発見できていない。しかし、次の事実から大まかな開始時期を推測することは可能である。まず、1920年から1922年初めにかけて、マクニールは眼病治療のためにロンドンに滞在していた<sup>39</sup>。次に、漢語版『梁発伝』出版後に梁発の出生地周辺で配布されたと見られるパンフレットは、反キリスト教運動の逆風にもかかわらず10年あまりの歳月をかけて国内外で史料を捜して『梁発伝』を執筆したと製作経緯が紹介されている<sup>40</sup>。最後に、前述の馮炎公が送った手紙の日付が1923年と1926年だけだけでなく、ロンドン伝道会関係者も出版に当たっては出版社を紹介する便宜を図れることができると1926年にマクニールに申し出ている<sup>41</sup>。

以上3点を総合すれば、マクニールはロンドンから広州へ戻った後の1922年ごろから1934年にかけて、断続的に梁発についての史料をその子孫および外国の宣教団体から提供されていたと言える。さらに、彼が広東語に通じ白鶴洞の神学校で現地の神学生と接触する機会が多かったことを考えれば、執筆について多くの協力者を得られたであろうことは想像に難くない。

## 第2項 『梁発伝』版本の整理

ただし、『梁発伝』の出版に際しては、再版や英語版出版など複雑な経緯をたどっている。そのため、本節では朱心然による解説を参考にしながら『梁発伝』版本について次のように整理を試みる（章末「表1」および「表2」参照）。まず、1930年に広州で『梁発伝』が胡簪雲の翻訳によって出版される<sup>42</sup>。1930年版は全20章と梁発の著書と19世紀の広州における布教状況の年表をまとめた「附録」2章で構成されている。管見の限り、梁発の伝記としては最初期のものと言える。

<sup>38</sup> 「梁逸清致麦沾恩函」（1934年11月8日）、（MS-1007-003/028）。〔前略〕先生這樣有心；紀念我家的祖父、我們實在、十二分的感謝和欽佩您！

<sup>39</sup> Barton, op.cit., pp.21-22.

<sup>40</sup> 著者不明『梁發略史』広東：広東中華基督教会、出版年不明、6-7頁（MS-1007-003/030）。

<sup>41</sup> David Chamberlin to G. H. McNeur, September 17, 1926, (MS-1007-003/028).

<sup>42</sup> 麦沾恩（胡簪雲訳）『梁發伝』、広州：中華基督教会広東協会、1930年。現在、1930年版は広東省立図書館地方文献館で原本を、中山大学図書館で影印版を閲覧することができる。以下、脚注では「『梁發伝』（1930年）」と表記する。

この 1930 年版を底本にして 1931 年には上海で『中華最初の布道者：梁發』が再版される<sup>43</sup>。1930 年版と同じく全 20 章に加えて「附録」2 章で構成されている。この年、中華基督教会の代表である誠静怡が広州を訪問し、梁發の墓所で植樹式を挙げて上海で再版されるきっかけとなったようである。上海での再版に際しては胡簪雲の訳を基礎として陳徳明と杜少衡によって重訳が試みられ、文語文から白話文に体裁が整えられた。たとえば日本語の「われわれ」を意味する「我儕」は「我們」に、「かれら」を意味する「彼等」は「他們」というように、全編にわたって読者に便宜が図られている。1931 年版で刷新された体裁は、その後の 1955 年版でも踏襲されている<sup>44</sup>。

ただし、1955 年に香港で出版された『中華最初の布道者：梁發伝 附勸世良言』は、全 19 章構成で「附録」2 章が削除された代わりに、梁發によって編集された宗教冊子『勸世良言』が全文掲載されていることが大きな特徴である<sup>45</sup>。『勸世良言』は全 9 巻から構成される宗教冊子である。だが、当時現存していた同書には欠本があり、完全なかたちで後世に伝わっていなかった。しかし、1951 年にイングランドのセリー・オーク学院図書館 (Selly Oak College Library) で研究者によって欠本の巻が発見されてから、再び研究者の注目を集めるようになっていた<sup>46</sup>。そのため、『梁發伝』にも掲載されるようになったのだろう。

なお、『梁發伝』の表題も出版地によって違いが見られる。1930 年版の裏表紙には *Leung Faat (Leang Afa) First Chinese Protestant Evangelist Born 1789; Died 1855* と書名の英語訳が表記されている。これは「梁發 (Liang Fa)」をイェール式と広東語音で表記していることから、広東語話者を主たる読者として出版されたことが分かる。この表記は香港で出版された 1955 年版でも同様である。しかし、上海で出版された 1931 年版書名の英語訳と 1934 年版のタイトルでは 'Liang A-fa' とされた。そして、後者では本文でも「梁發」を 'Liang A-fa' もしくは 'A-fa' と統一して表記している。

以上、1930 年版、1931 年版、1955 年版の 3 つの版が中国語で出版されたのに対して、英語版『梁發伝』である *China's First Preacher: Liang A-fa 1789-1855* は、1934 年にマクニュー

---

<sup>43</sup> 麦沾恩 (胡簪雲訳) 『中華最初の布道者：梁發』、上海：広学会出版、1931 年。以下、脚注では『梁發伝』(1931 年) と表記する。

<sup>44</sup> これ以外に、漢語版『梁發伝』は『近代史資料』に収められていることが確認できる (総 38 号、北京：中華書局、1979 年、142-225 頁)。しかし、同版は 1931 年版の再版のため、今回は出版の事実のみを指摘するに留める。

<sup>45</sup> 麦沾恩 (胡簪雲訳) 『中華最初の布道者：梁發伝 附勸世良言』香港：基督教輔僑出版社、1955 年。以下、脚注では『梁發伝』(1955 年) と表記する。

<sup>46</sup> 太平天国とキリスト教の関係については、『勸世良言』全 9 巻揃ったことによって研究が進み、その後の研究に影響する代表的著作が出版されている。たとえば、簡又文から指導を受けたボードマンによる研究 (Eugene Powers Boardman, *Christian influence upon the ideology of the Taiping Rebellion, 1851-1864*, New York: Octagon Books, 1952.) や、アメリカで研究を続けていた鄧世禹の研究 (同『勸世良言与太平天国革命之關係』出版地不明：美国印第安大学、1965 年) が著名であろう。

ルの手によって大幅な加筆が行われた上で上海から出版された<sup>47</sup>。マクニールが英語版を執筆した動機は同書第一章に詳述されている。その内容を要約すれば、以下のとおりになる。

1 点目に中国キリスト教史における現地人信者の物語の必要性である。中国におけるプロテスタント宣教師について数多くの書籍が執筆されてきた。しかし、キリスト教の拡大に関してはキリストに帰依した現地の信者たちへの視点が不可欠である。こうした場合、その初期の布教者でありキリスト教徒であった梁発はその好例となるだろう、とする<sup>48</sup>。

2 点目に、中国国内との関係である。マクニールはキリスト教史的視点だけでなく、当時の中国キリスト教界の現状とも関連させて梁発の伝記の必要性を論じている。前章で触れたとおり、この時期は教会運営において宣教師から中国人信者へ権力委譲が中国各地で行われた時期であった。そのため、19 世紀初頭にモリソン自身が初期の教会の管理を中国人に委譲したことを引き合いに出し、こうした事実は 1920 年代末頃から行われつつあった中国人による「自立」教会について宣教師たちに「教訓」をもたらすだろうとしている<sup>49</sup>。

3 点目に、中国における伝記執筆の難しさである。中国側でもキリスト教史への興味は高まってきているが、南方中国のように高温多湿な環境での文献史料の劣化や自然災害による史料の散逸、そして人格的特徴を奪い去るステレオタイプの個人史叙述が中国では一般的である、という二点の理由から、中国では優れた伝記が出版されにくいとしている<sup>50</sup>。そのため、彼が自ら中国人の伝記を執筆することを望んだ。

最後に、19 世紀の時点で梁発が鳥なき里の蝙蝠のように優れた人材がいないう中で過大評価されていたのではないかという懸念も英語版『梁発伝』を執筆する背景となった。これに加えて 1918 年に宣教師や中国人信者たちによって梁発墓所が「発見」され、1930 年版『梁発伝』が出版されたという中国人の梁発の業績への興味の高まりも指摘している。そのため、この英語版伝記はかつての欧米での梁発評価や中国国内で高まる梁発への興味に対して彼の業績を再検討し、「名誉ある地位に復帰させるべき」というマクニール自身の意図が見え隠れしている<sup>51</sup>。

### 第 3 項 『梁発伝』の内容的特徴

ところで、梁発の経歴は伝記という形式を取ってはいるものの、マクニール自身の中国における布教経験やキリスト教布教に対する主張が交えてあることも確かである。

たとえば、マクニールの師であり CVM 創設者であるドンは、華僑の中の多くは中国国外でキリスト教を受洗するが、僑郷へ戻った後は現地の習慣に再び戻ってしまい、信仰を

<sup>47</sup> George Hunter McNeur, *China's First Preacher: Liang A-fa 1789-1855*, Shanghai: Kwang Hsueh Publishing House Oxford University Press, China Agency, 1934.

<sup>48</sup> *Ibid.*, pp. 1-2.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 3.

<sup>50</sup> *Ibid.*, pp. 4-5.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 6. 「鳥なき里の蝙蝠」の原文は “Even the crab in a pond without fish is considered big”、中国語では「河里無魚蝦也貴」となるが、日本語訳に際しては便宜上意識した。

ひたすら隠して生活が続けるか、家族や友人の説得によって信仰を捨ててしまうということを広州の郷村に赴いて見聞した<sup>52</sup>。マクニールは、こうした僑郷におけるキリスト教布教の可能性を探るために広州郷村へ派遣されていた。それゆえ、マクニールがドンと同様の経験をしただろうことは想像に難くない。

1934年版において梁発がマラッカで洗礼を受けた後に故郷で婚礼を挙げようとする場面では、キリスト教徒であるにもかかわらず位牌に拝跪しなければいけない苦悩を描く。このエピソードの中で、「海外でキリスト教を受け入れた多くの中国人移民は故郷に戻って彼らを出迎えた状況に直面した時に妥協と墮落に陥ってしまったのである」との一文がみえる<sup>53</sup>。こうしたくだりは史料的な裏付けがあるわけではなく、マクニールの想像によって描写された場面であろう。しかし、この描写はマクニールがCVMに参加して得た実際の体験から生じたものではないか。換言すれば、マクニールは過去の布教活動の経験を、梁発の境遇を重ね合わせていたのではないかという印象を受ける。

同様に、マクニールが中国布教で培った経験則による主張も見られる。10年以上広州郷村で布教活動の第一線に身を置き、神学校で神学生の教育に当たったマクニールにとって、中国人信者を迎え入れる基準の狭さに警鐘を鳴らしている。「我々が異教徒を教会へ導くとき、定められた基準が極めて狭いことから常に弊害が生じてしまう」として、中国人を受け入れる基準をヨーロッパの習慣に当てはめて考えてしまうことの危うさを指摘し、「立志」の重要性を説いている<sup>54</sup>。「立志」とは洗礼を受ける前に宗教的な経験や知識を十分に身につけるという意味で使われているようだが、「立志」に当たる部分は、他の場面でも巧みに言い換えられていることが分かる。たとえば、『梁発伝』3章分にまたがる林氏との対話の中で、「先に神の存在を信じ、その後に聖書の内容を理解する（先信後明）」ことの重要性が説かれている<sup>55</sup>。

しかし、マクニールは中国人の改宗という側面だけを描いていたわけではない。たとえば、梁発の父冲能を取り上げてみる。1830年代に冲能は聖書に記された神の存在を信じ、家庭礼拝にも参加し始めた。重病の進徳が中国人医師の治療によって危機を脱すると、神の存在を確信した。しかし、結局「この老父は最終的かつ完全な決定を下すことはなかった<sup>56</sup>」。すなわち、このエピソードは冲能が最後までキリスト教に帰依することはなかったことを暗示している。当時在華30年近くを経たマクニールは、中国におけるキリスト教布教の現実的な側面を客観的に観察していた<sup>57</sup>。この点も『梁発伝』の特徴と言えよう。

---

<sup>52</sup> 本論文第2章参照。

<sup>53</sup> McNeur, *op. cit.*, p. 32.

<sup>54</sup> 『梁発伝』（1930年）、18頁

<sup>55</sup> 同上書、52頁。

<sup>56</sup> McNeur, *op. cit.*, p. 68.

<sup>57</sup> 『梁発伝』（1930年）は梁冲能が1844年2月20日に享年87歳で世を去ったことに触れている。さらに、彼は「この種の新しい信仰に対して最後に至っても、部分的に受容」しただけ、と表現をやや変えている（67頁）。

最後に、キリスト教の布教にあたりキリスト教と中国在来の宗教との関係性についても簡潔に触れられていることも目を引く。たとえば、『梁發伝』では林氏と梁發との対話で佛教の僧侶についての批判が詳しく論じられている。林氏は広州府で旅館を経営する裕福な人物であった。彼は梁發が配布した宗教冊子を読んでキリスト教に興味を持ち始めていたため、たびたび梁發を旅館に泊めてキリスト教の教義について話を聞いていた。部屋を訪問した林氏がかつて仏門に入ろうとしていたことを言及すると、仏僧は終日念仏を唱えて民衆からお布施をもらうだけの存在であり、どのような功德を積むことが出来るのだろうかと梁發は論じた。そして、仏教が社会に利益をもたらさないことを林氏に対して指摘している<sup>58</sup>。林田が指摘するように、梁發は『勸世良言』で仏教排斥の論調を明確に打ち出している<sup>59</sup>。そのため、マクニールが『梁發伝』で描写した梁發の態度は単なる想像ではなく、梁發の意見に彼自身の考えを合わせたと考えられる。

#### 第4節 『梁發伝』各版本の対比

##### 第1項 1930年版、1931年版、1955年版の対比

『梁發伝』は全体として梁發個人の来歴、彼と宣教師との交流、そして当時の布教活動の実態が語られていると考えられがちである。しかし、最初期に出版された1930年版を基準に見た場合、その後の版本では梁發描写に細やかな違いが見られることも確かである。朱は梁發の描写にたいして「翻訳者は〔中略〕梁發の人間的な弱さに言及するとき、避けて語らないようにしたのではなく、元来の描写を薄めたのである」と指摘している<sup>60</sup>。そこで、本項では朱の指摘に依拠しつつ、漢語版『梁發伝』各版の対比を試みる。この作業を通じて、梁發についていかなる描写にいかなる差異が現れるのかを検討する。

以下、漢語版『梁發伝』の各版本に見られる異同を4点提示してみる。

1点目に、印刷技術をめぐる問題である。前項で紹介したとおり1930年版では梁發が広州で官憲の取り締まりを恐れてマラッカへ逃れ、1835年から1839年まで当地で著述活動に専念した。1930年版では、梁發はマラッカでの印刷技術の進歩に関心を向けていたことが語られているが、1931年版、1955年版ともにその記述は削除されている。

2点目に、息子の進徳をめぐる問題である。進徳はアヘン戦争前に林則徐の通訳として働いた。梁發は進徳が世俗の職に就くことを愉快には思わず、彼の周囲に誘惑があることを「深く憂慮した<sup>61</sup>」。しかし、進徳に対する梁發の苦悩は1931年版と1955年版では削除されている。同様に、アヘン戦争後に広州で布教の足がかりを得ようとしていた聖公会宣教

---

<sup>58</sup> 同上書、54－55頁。

<sup>59</sup> 林田芳雄「『勸世良言』の資料的考察」『華南社会文化史の研究』京都女子大学、1994年、403頁。

<sup>60</sup> 『梁發伝』（1998年）、15頁。

<sup>61</sup> 『梁發伝』（1930年）、95頁。

師と梁發父子が会談する場面では、梁發の発言が「その子進徳によって代わりに通訳された<sup>62</sup>」。しかし、この一文は1931年版以降の『梁發伝』では削除されている。

3点目に、梁發と女性をめぐる問題である。梁發は広州滞在中にある女性の面倒を見ていたことが1930年版に書かれている<sup>63</sup>。しかし、この描写は続く1931年版、1955年版では「その婦人は夫の家が閩姓で、彼女がその家に嫁ぐとすぐに夫を亡くした」と婦人の描写を追加している<sup>64</sup>。先述の通り、梁發は妻黎氏の死後3度にわたって結婚を繰り返したがために、外国人宣教師からは職業的聖職者としての梁發の品行を疑問視する声もあった。それゆえ、1931年以後の版本では梁發の妻黎氏以外の女性との関係について事実を明確にして読者に誤解を与えないという配慮があったのだろう。

4点目に、梁發と革命の歴史をめぐる問題である。1930年版第20章に目を移すと、梁發の人物評をおこなった香港合一堂の牧師張祝齡の発言に異同が見られる。張は、梁發の今日人びとの模範となるべき業績について、勇敢さや忍耐強さなど7項目を挙げている。最後の7項目目の「著述伝世」の項目では次のように記されている。

余暇を利用して文字布道を行い、これを編集して書籍を成した。今日、〔それらは〕失われて久しいが、しかし当時は人心を鼓舞し、風俗を改め、〔梁發の著作が〕太平天国の民族革命の偉功を助けた。これは、その文章の威厳・風格の力が少なくなかったと言うことである<sup>65</sup>。

梁發が広東・香港の中国人聖職者の間では中国人初めての布教者という評価を得ていただけでなく、洪秀全がキリスト教思想に着想を得て倒清運動を引き起こすきっかけになった『勸世良言』の著者であることが高く評価されていた。つまり、太平天国によって先鞭が付けられ辛亥革命によって成就した倒清運動の起源として、梁發は（香港・広東を中心とした）中国キリスト教界で理解されるようになっていった<sup>66</sup>。1930年版の表記は、張の考えを色濃く反映したものであった。

しかし、続く1931年版では「〔梁發の著作が〕太平天国の民族革命の偉功を助けた」という一文は削除され、「今日、〔それらは〕失われて久しいが、しかし当時は人心を鼓舞し、風俗を改めた。これは、その文章の威厳・風格の力が少なくなかったと言うことである」と、太平天国を革命史として捉えていた地域的な言説が削除されていることが分かる<sup>67</sup>。こうしてみると、1930年版は、梁發の業績を中国近現代の革命史の文脈で捉える傾向を垣間

---

<sup>62</sup> 『梁發伝』（1930年）、105頁。

<sup>63</sup> 『梁發伝』（1930年）、97頁。

<sup>64</sup> 『梁發伝』（1955年）、88-89頁。この描写は1934年版では完全に削除されている。

<sup>65</sup> 同上書、131頁。

<sup>66</sup> 本論文第6章参照。

<sup>67</sup> 『梁發伝』（1931年）、141頁。



見せていた。1955年版では第20章そのものが削除されているため、張祝齡の梁發評価は見ることができない。

『梁發伝』は全編にわたって、19世紀の中国人キリスト教徒梁發の事績のみならず、キリスト教布教を中心とした宣教師や歴史的人物の群像を描いている。しかし、漢語版『梁發伝』を相互に比較してみると、1930年版では印刷技術の進歩に関心を寄せる姿や世俗的職業に惹かれている息子進徳に苦悩する姿といった、梁發の「人間的な弱さ」をより具体的に描いていることが分かる。これには前節で示したとおり、梁發の子孫らが「我が家の〔曾〕祖父を記念」することに強い関心を寄せていたことと無縁ではないだろう。すなわち、「我が家の〔曾〕祖父を記念」するために、梁發の人間的部分が強調されることになったと考えられる。さらに細かく観察すれば、4点目で指摘したような梁發と過去の倒清運動の関係を示唆する1930年版の内容も、梁發の業績を「記念」する一環として盛り込まれたのだろう。

しかし、梁發（およびその子孫）との関係が薄い上海での出版に至っては、梁發の「人間的な弱さ」や群像劇的描写が極力薄められて、敬虔なキリスト教徒もしくは中国キリスト教界の原点としての梁發の存在のみが浮き彫りにされたのである。事実、マクニールとも深い関係のあったアメリカ長老教会布教団の広州での活動初期の様子や、晩年に梁發が河南で礼拝堂を建設したエピソードに関しては、1931年以降で捨象されている<sup>68</sup>。版を重ねるごとに、微細な地域的描写は捨象される傾向にあったといえる。

本項冒頭で指摘したとおり、朱は漢語版への翻訳の過程で梁發の「人間的な弱さ」についての記述が弱められたと指摘する。だが、1930年版まで遡ってみると、漢語版の梁發描写にも細かな差異があったと言えよう。また、1955年版『梁發伝』は太平天国の勃興と梁發の『勸世良言』を強調している。しかし、香港の牧師張祝齡が当初語っていた太平天国の起源としての梁發の事績も、その後の版に継承されることはなかったことも見逃してはならない<sup>69</sup>。

## 第2項 漢語版と英語版『梁發伝』の対比

『梁發伝』1930年版、1931年版、1955年版にそれぞれ差異が見られることは、前項で触れたとおりである。加えて、最初期に出版された1930年版は地方的色彩のある革命叙述を有していた。しかし、広州・上海で出版された後にマクニール自身が英語で出版した『梁發伝』英語版は、中国語で出版された3冊と内容やニュアンスが異なっていることが分かる。第3節第2項でも触れたとおり、中国国内で梁發に対する興味が高まっており、マクニールは「1930年に出版された一冊の中国語による伝記はその喚起された興味の結果である」と指摘している。この一文から、マクニールは1930年版『梁發伝』に着目してい

<sup>68</sup> 『梁發伝』（1930年）、109-110頁。

<sup>69</sup> 『梁發伝』（1955年）では梁發の『勸世良言』が洪秀全の倒清運動の起源になったことが序文に触れられている。

たことが分かる。それゆえ、本節では主として 1934 年の英語版と 1930 年版の漢語版を対比する<sup>70</sup>。

これらの『梁發伝』を読み比べた時、中国近現代史の認識に対する不一致が見える。たとえば、1844 年 5 月に清朝とアメリカとの間で結ばれた望厦条約では、開港場で外国人が土地を購入して教会と病院を建設することが認められた。この条約締結について、1930 年版では同条約が現在のキリスト教布教に対して無益で有害な条約になってしまったことを認めつつも、「しかし、我々はもしこの条約の保護がなければキリスト教布教と礼拝は引き続き死刑に処せられる罪となっていたことを忘れてはならない」として、この条約を締結した耆英の決断を評価している<sup>71</sup>。

1934 年の『梁發伝』は、1930 年版で示されたこの条約締結の評価について対照的な意見を示す格好となっている。マクニールは中華民国では信教の自由が保障されているが、キリスト教布教は依然として「不平等条約」の一部であることを指摘する。そして「不幸なことは〔中略〕キリスト教に対する自由を認めた条項は、布教をいさぎよしとしない中国に対して戦争によって押しつけられた屈辱的な条約に結びつけられていたはずである、ということである」として、この条約を耳にした梁發父子が決して現状を楽観視することはなかったと指摘する。そして、内陸部でもしこの条約が適用されるようになれば、地方官憲と宣教師のトラブルが発生するのではないかとの見通しを、進徳に語らせている<sup>72</sup>。

マクニールによる梁發父子の描写は創作の可能性もあるにせよ、1930 年版で中国側が提示した意見とは異なる見解を示していたと考えて良いだろう。この条約締結についての記述は、中国語版と英語版では両者の記述に正反対の見解が提示されており、史料引用には注意が必要である。冒頭で指摘した「主客転倒」になってしまった主題とは、こうした表記にも当てはまる。

次に、太平天国についての見解も 1934 年版では加筆されている。太平天国は、梁發が編集した宗教冊子『勸世良言』に思想的着想を得た洪秀全が拝上帝会を結成し、清朝打倒をはかった 19 世紀最大の民衆反乱である。中国語版・英語版ともに、洪秀全が梁發によって配られた宗教冊子から拝上帝会結成、その後の清朝打倒の大反乱に至った経緯を論じている。

1930 年版およびその後の版本では太平天国の混乱を実体験したメドウズ (Thomas Taylor Meadows) による梁發への評価が引用されている。それによれば、メドウズは梁發が宣教師たちとは違って聖書の教えを中国の文化や風習に適応させて論じたことを高く評価した<sup>73</sup>。しかし、一方で彼の文章の体裁が現地の方言と合わない漢訳聖書と外国人によって作られ

---

<sup>70</sup> McNeur, *op. cit.*, p. 6.

<sup>71</sup> 『梁發伝』(1930 年)、103 頁。この描写は続く 1931 年版と 1955 年版では削除されている。

<sup>72</sup> McNeur, *op. cit.*, p. 96.

<sup>73</sup> 『梁發伝』(1930 年)、83-84 頁。

た神学的な文章のうえに成り立っていたために人びとから嫌われ、文章の内容によってはよく理解されなかったとも梁発を批判した<sup>74</sup>。

しかし、マクニールはメドウズによる梁発への批判が厳しすぎるとする。そして、彼は梁自身も漢訳聖書の訳文の不完全さを早くから認知していて、彼が文書伝道を行った第一の目的は、簡単な解釈と実際的な記述で人びとに聖書の真意を理解させようとしたことであつた、と梁発を弁護する。また、梁発の配布した文章は「メドウズが言うように、そうした文学的な趣味が欠落していたわけではな」く、彼自身の文学的修養の欠落を意識した上で、文書を読んだ人びとからの意見を参考に修正しようとしていたとも反駁した<sup>75</sup>。1930年版は梁発についての弁護で一貫している印象を受ける。そして、研究史上しばしば問題になる洪秀全のキリスト教理解については、「聖書は梁先生と洪秀全のどちらも理解できる言葉を説き〔中略〕」と語っており、1930年版ではあまり問題にされていない<sup>76</sup>。

1934年版でも同様に梁発に対する弁護が見られるものの、マクニールの注意は洪秀全のキリスト教理解に向けられている。文中、清朝の腐敗を指摘した上で「梁発に解釈された幻想に従えば、洪秀全とその仲間たちは目的を達し中国をキリスト教的文化に対して門戸を開くことが出来ただろう」と、太平天国の指導者への同情的発言が見られる<sup>77</sup>。しかし、マクニールは太平天国自体が中国に荒廃をもたらしたことを否定することはなかった。そして、宗教的知識を吸収するには、知的な読者でさえも、心に強く感じる前に彼らが読んだことを言葉で解釈してもらわなければうまく理解できないことが往々にしてあると指摘する。そして、この章を「人々は洪秀全が梁発の宗教冊子だけでなく梁発自身と知り合うことが出来さえすればよかつたのに、と願わずにはいられないのである」と締めくくっている<sup>78</sup>。

マクニールは梁発が配布した宗教冊子を「かたい小道に蒔かれた種」のようなものであつたと形容する<sup>79</sup>。この表現は洪秀全が起こした太平天国の反乱も梁発の文書布道の所産だつたことを意味している。ただし、1934年版の記述では、洪秀全は梁発の教えを十分理解することができずに悲惨な反乱を起こしてしまったというニュアンスがより明確に著されていると言えよう。その証左として、1930年版でみられた「聖書は梁先生と洪秀全のどちらも理解できる言葉を説き〔中略〕」と梁発と洪秀全を併記した叙述や、張祝齡による「〔梁発の著作が〕太平天国の民族革命の偉功を助けた」という梁発評価については一言の言及もなかった。

むしろ1934年版『梁発伝』に見られるマクニールの認識は、中国のキリスト教史家王治心に代表されるような中国側の認識に近かつたとも指摘できる。王は、太平天国につい

<sup>74</sup> 『梁発伝』(1930年)、84-85頁。

<sup>75</sup> 『梁発伝』(1930年)、85頁。

<sup>76</sup> 同上書、84頁。このくだりは続く漢語版では省略されている。

<sup>77</sup> McNeur, *op. cit.*, p. 79.

<sup>78</sup> *Ibid.*, p. 80.

<sup>79</sup> *Ibid.*.

て解説を加えた章を「[本章は] モリソンと梁発ら宣教師たちの活動で生まれた影響を証明したに過ぎず、その〔太平天国の〕影響が良いものか悪いものかは別の問題である」とむすんでいる。すなわち、当時の中国キリスト教史叙述においては、太平天国がもたらした戦災とキリスト教布教の関係について留保を加えざるを得なかったのである<sup>80</sup>。

## 第5節 小結

伝記『梁発伝』は、ニュージーランド出身の宣教師マクニユールによって執筆された。完成に至るまでに10年近い歳月を費やして史料収集と調査が行われた。この間、梁発の曾孫と結婚した馮炎公や梁逸清などがマクニユールと交流を持ち、彼ら彼女らとの交流が、彼の執筆活動に大きく寄与したことは間違いない。同時に、その作品は40年近くを中国布教のために捧げた宣教師の情熱が結実したものであったことも間違いない。一方、彼自身が1920年代の反キリスト教運動を目の当たりにしたことも、本書が世に送り出されるきっかけになったといえる。すなわち、「自立教会」というキリスト教界の時代的ニーズによって、漢語版が広州で出版されたのである。記者である胡簪雲については今後も継続して調査が必要であるが、胡自身もこうした潮流とは無関係ではなかったはずである。

かくて『梁発伝』は1930年に広州で出版された後、翌1931年には上海で版を重ねた。『梁発伝』(1930年版)が広州周辺で限定的に普及したのとは対照的に、1931年版『梁発伝』は現在ひろく普及している『梁発伝』の基礎となった。続く1934年には英語版が出版され、在華外国人からも注目を集めた。そして、1998年に出版された朱心然による『梁発伝』は、1934年版から正確な翻訳が為されており、研究に耐えうる水準である。

もちろん、上述した『梁発伝』各版本において主人公である梁発の描写に大きな違いが存在するわけではない。しかし、仔細に観察すれば版本ごとの差異が浮き彫りになる。一点目に、広州で出版された1930年版は、梁発とそれを取り巻くキリスト教界の群像劇的描写が用いられていた。そして、梁発自身が中国の革命に影響を与えていたという地域的言説の存在も指摘されよう。しかし、1931年版では梁発個人がクローズアップされ、聖職者梁発の人間的な部分および、中国の革命との関係は削除された。さらに、文章に細やかな加筆が見られたことも特徴である。現在、多くの研究で参考に付されている1955年版が1931年版の再版ということを考慮すれば、こうした『梁発伝』出版初期の背景は十分に理解されねばならない。

二点目に、英語版1934年版は1930年版を意識して執筆され、内容的には1930年版以下の漢語版で見られる描写と相反する記述が存在している。欧米列強との条約締結をめぐる問題は、まさにその好例である。さらに、洪秀全と梁発の接点を巡ってはキリスト教の教義を理解する上で、梁発と洪秀全がそれぞれ別の立場にあったことを強調したとも考えられる。現在、1931年版の再版である1955年版の『梁発伝』が普及しており、朱心然の労訳

---

<sup>80</sup> 王治心(徐以驊導読)『中国基督教史綱』上海:上海古籍出版社、2004年(原1940年)、156頁。

は十分顧みられることはないが、今後は朱の完訳版を用いるとともにマクニユールが大幅に加筆修正した英語版も研究者の参照に付されるべきだろう。

黄乃裳の自伝『絨丞七十自序』の異同や伝播の過程について扱った朱峰は、「伝記史料の伝播は歴史的変遷と集団記憶の産物である」と指摘し、1928年以降にマレーシアのサラワク福建人コミュニティで黄の自伝が紹介されたが、キリスト教の社会的影響が弱まった1970年代以降はその描写が割愛されたことを例に挙げている<sup>81</sup>。『梁発伝』もいわば「集団記憶の産物」であったことは疑いない。しかし、『梁発伝』が梁発の子孫らと交流しながら宣教師マクニユールによって史料が集められ、中国語と英語で刊行されるという経緯を見た場合、伝記の執筆・普及によって形成された伝記史料が多様な集団記憶を包含したことに対して我々は注意を払わねばならないだろう。

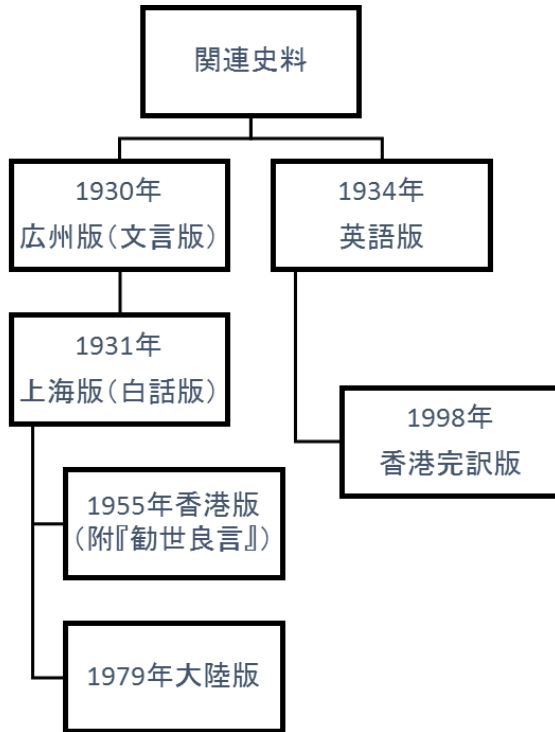
表1 『梁発伝』各版本の一覧表

作者	訳者	出版年	表題	出版地	出版社	構成	備考
麦沾恩	胡簪雲	1930	梁発伝	広州	中華基督教会広東協会	全20章、「附録」2章	文言版
麦沾恩	陳徳明・杜少衡	1931	中華最初の布道者：梁発	上海	広学会出版	全20章、「附録」2章	白話版
G. H. McNeur		1934	China's first preacher: Liang A-fa 1789-1855	Shanghai	Kwang Hsueh Publishing House	全15章	
麦沾恩	胡簪雲	1955	中華最初の布道者：梁発伝 附勸世良言	香港	基督教輔僑出版社	全19章	第20章は省略。
麦沾恩	胡簪雲	1979	中華最初の布道者：梁発	北京	中華書局	全20章、「附録」2章	
麦沾恩	朱心然	1998	梁発：中国最初の宣教師	香港	基督教文芸出版社	全15章	

典拠 麦沾恩（朱心然訳）『梁発：中国最初の宣教師』（香港：基督教文芸出版社、1998年）所収の朱による解説から作成。

<sup>81</sup> 朱峰、前掲論文、123頁。

表2 『梁發伝』各版本と出版の経過



典拠 『梁發伝』各版本より筆者個人による整理

## 第6章 梁発の「発見」

### ——中華民国期広州における太平天国叙述の再形成——

#### 第1節 はじめに

本章は辛亥革命以後の広東・香港・マカオ地域を中心として、キリスト教界がいかに清朝崩壊という社会変動に対応したかを論じている。辛亥革命とキリスト教を論じた研究は数多く存在するが、それらの大部分はキリスト教会がいかに革命運動に参加したかを論じるにとどまっている<sup>1</sup>。これに対して本章は、既存の研究に見られたキリスト教会と革命運動との直接的な関係という観点でキリスト教史を語ることを目的としていない。それにかわって辛亥革命以降、太平天国史研究にいかにキリスト教の歴史が織り込まれていったかを各史料から検証する。

一見すると、本章で考察する梁発と太平天国についての歴史認識は、本章各章との論理的整合性が低いようにも見える。しかし、佐藤公彦が提起するような「キリスト教経験」という観点からみれば、本章は広州という一地域のキリスト教に対する「経験」を論じる上で極めて重要なのである。換言すれば、太平天国の歴史の中にキリスト教が組み込まれる過程は、「奉教」と「吃教」のあいだに位置した人びとによって紡がれた「キリスト教経験」として位置づけられるのである。

太平天国はキリスト教の宗教冊子『勸世良言』に思想的着想を得た、洪秀全ら拝上帝会による倒清運動であったことは周知の通りである<sup>2</sup>。鄧世禹の研究によれば、洪秀全は『勸世良言』の研究を通じて、偶像崇拝の排除や一神教崇拝の必要性を認識したばかりでなく、「太平天国」という国号も『勸世良言』に由来するという<sup>3</sup>。ところが、清末の反キリスト教宣伝のなかで洪秀全がキリスト教思想の影響を受けていたことが触れられているものの、キリスト教会の布教活動によって太平天国が引き起こされたという解釈が早くから一般化していたわけではない<sup>4</sup>。清末の劉成禺や民国期の吳凌清の著作では拝上帝会挙兵の経過が解説されているが、キリスト教と拝上帝会についての記述はごくわずかである<sup>5</sup>。近年出版

<sup>1</sup> たとえば、李金強「香港道済会堂与清季革新運動」(陳建明・劉家峰編『中国基督教区域史研究』四川：巴蜀出版社、2008年、127-141頁)。

<sup>2</sup> たとえば、吉澤誠一郎『清朝と近代世界 19世紀』(シリーズ中国近現代史①、岩波新書、2011年、62-66頁)、菊池秀明『太平天国にみる異文化受容』(世界史リブレット65、山川書店、2003年、14-20頁)。

<sup>3</sup> 鄧世禹『勸世良言与太平天国革命之關係』出版地不明：美国印第安大学、1965年、8-21頁。

<sup>4</sup> 湖南の周漢は清末に『鬼叫該死』を執筆し、洪秀全がキリスト教を信仰して戦乱を招いたことを、キリスト教に対する否定的なイメージとして宣伝していた(李志剛「晚清広東基督教教案之試析」同編『基督教与近代中国文化論文集(二)』台湾：宇宙光出版社、1995年、143-144頁。および孫江「洋教」という他者——19世紀後半におけるキリスト教と中国社会』『歴史学研究』第808巻、2005年11月、29頁)。

<sup>5</sup> 劉成禺『太平天国戦史』出版地不明：祖国雜誌社、1904年、2頁、及び吳凌清『太平天国野史』上海：中華書局、1923年、1-2頁。

された研究概説書では、1950年代になってから同運動の宗教的側面を重視する研究が欧米で議論されるようになったと説明されるにとどまり、キリスト教と関連づけられたその起源や当時の中国の社会状況は十分に論じられているとは言えない<sup>6</sup>。

太平天国史が革命史の文脈として形成される過程を論じた並木頼寿は「広東人の孫文は太平天国の洪秀全の未完の事業の継承という観点を強調することで、人々により強く訴えかけようとした」と指摘した<sup>7</sup>。広東からの辺境革命を志した孫文らが、自身を太平天国の倒清運動と関連させて革命の正統性を主張したという指摘には疑問を差し挟む余地はない。しかし、この研究は太平天国が「革命」という文脈から論じられるようになった過程を指摘している一方で、太平天国とキリスト教の関連性がいつから論じられるようになったかについては注意が払われていなかった。

では、どのように太平天国とキリスト教が結びつけられたのか。もちろん、これに対する回答としては並木の論文で示唆されているとおおり、海外に所蔵されていた太平天国史料が1920年代から1930年代にかけて中国国内に紹介されたことが一因として考えられる<sup>8</sup>。新史料の発見によって太平天国が受けたキリスト教的影響は次第に学术界に認識されていったとみて間違いない。しかし、それが想定される回答は一つだけだろうか。太平天国は拳兵当初、ハンバーグ (Theodore Humberg) ら外国人宣教師によって中国におけるキリスト教運動として宣伝されていた。そうであるならば、後世の宣教師もしくは中国人信者による太平天国認識は太平天国とキリスト教が結びつく過程を知る上で、研究の俎上に付される対象となるのではないか。換言すれば、問題提起に対して予想される回答以外にも、太平天国とキリスト教を結びつける中国社会の内発的なロジックの存在を検討する必要がある。

この場合、梁発という中国人宣教師に注目することが研究アプローチとして有効である。なぜなら、梁発は中国における初めての布教者という位置づけで知られる一方、彼が1832年に執筆した宗教冊子集『勸世良言』が洪秀全のキリスト教理解に影響を与えたことが知られているからである。ゆえに、この梁発が後世に「発見」された経緯や彼の業績の評価にともなって、太平天国とキリスト教の接点ができたのではないかと仮定できる。

この仮説を実証するために、本章では第2章、第5章に引き続き *MFP* を用いる。*MFP*には1902年に中国に渡り、1939年まで広州を中心として布教活動が続けたジョージ・マクニールの史料が収められている。彼は『梁発伝』を執筆したことで知られ、関連史料を博搜している<sup>9</sup>。そのため、彼が残した史料を繙くことで梁発という19世紀の中国人宣教師が

---

<sup>6</sup> 陶飛珪・楊衛華『基督教与中国社会研究入門』上海：復旦大学出版社、2009年、60-65頁。

<sup>7</sup> 並木頼寿「「太平天国」像の形成と変貌」『捻軍と華北社会——近代中国における民衆反乱』研文出版、2010年、471頁。

<sup>8</sup> 並木、前掲論文、473-474頁。

<sup>9</sup> George Hunter McNeur, *China's First Preacher: Liang A-fa 1789-1855*, Shanghai: Kwang Hsueh Publishing House Oxford University Press, China Agency, 1934.



20 世紀になって「発見」され、どのように太平天国研究に交錯していったのかを検証することが可能となるのである。

## 第2節 民国初期における「偉人」たちの出現

### 第1項 史堅如——革命烈士を記念する

1911年10月、湖北省武昌での武装蜂起をきっかけとして、各省が清朝からの独立を宣言する。翌1912年1月、孫文が臨時大總統となり中華民国が成立する。一方で、同年2月には宣統帝が退位して清朝政府は終焉を迎える。香港では1913年2月にキリスト教系日刊紙『大光報』が創刊され梁發はその第3号にて知られるようになったという<sup>10</sup>。しかし、広東・香港地域のキリスト教界で梁發が著名な人物であったとは考えられない。というのも、この時期の広東・香港・マカオではキリスト教に関連して多くの「偉人」が「発見」され、梁發はそれらの1人でしかなかったからである。本節では辛亥革命以後に「発見」されたキリスト教と密接な関係のある人物に焦点を当てる。

まず、「偉人」と称された一人として史堅如が挙げられる。1920年6月7日、この日は嶺南大学の創立記念日であった。そして、嶺南大学副監督鍾榮光らによる梁發の墓所移転と記念碑設置が行われた。しかし、この式典を紹介した『嶺南青年報』の記事のなかで、梁發についての言及は37行のうち5行に過ぎなかった<sup>11</sup>。なぜなら、ここで人びとの注目を集めたのは、史堅如だったからである。史は1898年に嶺南大学の前身格致書院に入学し、翌年には香港で興中会に入会した。そして、1900年の惠州蜂起に乗じて両広総督徳寿の暗殺を企てるが未遂に終わり同年11月に刑死した。

中華民国の成立間もない1913年7月、孫文は史を起義に殉じた烈士として、各界から資金を募り、先烈南路青菜崗に彼の像を建てた<sup>12</sup>。嶺南大学は1917年の論説のなかで、大学内に史の像を建てることがかねわなかったことを悔やむ一方で、日曜日に学生が機会をつくって彼の墓所に赴き、史の精神に理解を深めることは「愛国精神を吸収する良機であるのだ」と主張した。すなわち、史堅如は「愛国偉人」として嶺南大学学生の手本とされていた<sup>13</sup>。同様に、嶺南大学の教員たちは附属小学校の児童達に史の刑死を「民国偉人」として語り聞かせていた<sup>14</sup>。

当時、キリスト教界の中核にあった思想は魂の救済から社会の救済を行う「社会福音運動」に移り変わっていた。蒲豊彦が指摘するように、この運動は学生やYMCA・YWCAに

<sup>10</sup> 張祝齡『倫敦会歴史南中国方面』出版地：出版社不明、出版年不明、5頁（上海市檔案館U133-0-159）。

<sup>11</sup> 「校祖日」『嶺南青年報』1920年6月24日、2頁。

<sup>12</sup> 馮自由「史堅如伝略」『革命逸史（下）』北京：新星出版社、2009年、832—836頁。辛亥革命直後に史の業績を評価すべきという意見や史の所有物を遺族に返還すべきという意見も見られた（「嗚呼史堅如不死矣」『香港華字日報』1911年12月26日、「給還史烈士産業」同、1913年3月21日）。

<sup>13</sup> 柱「論説 利用機会以吸収愛国精神」『嶺南青年報』1917年10月11日、3頁。

<sup>14</sup> 「聴古」同上誌、1917年10月18日、1頁。

よって担われていた<sup>15</sup>。鍾栄光は一夫多妻の問題に言及した際、学生が積極的に社会の変革に参加するように呼びかけ、「キリスト教以外この世界においていかなる宗教もこれ〔一夫多妻の悪習〕を排除することはかなわない、と私は敢えて言おう」と断じた<sup>16</sup>。こうした発言を考えれば、史堅如はキリスト教学生にとっての模範であり、清末から社会を改革しようとした「愛国偉人」だったのである。換言すれば、当時の教会大学においては、史堅如は往事の革命事業と今後の社会改革を結びつける人物として広く認知されていたのである。

## 第2項 蔡高——初めての中国人キリスト教徒

もう一人は蔡高という人物である。彼は広東省香山県の出身で、1814年に中国人として初めて洗礼を受けたことで知られている。そして、マカオは彼が洗礼を受けた場所であり、同時にロバート・モリソンの墓が存在するという中国キリスト教史においても重要な場所だった。そのため、19世紀末以降に香港や広東のキリスト教徒が、マカオに教会を整備しようと考えたとしても不思議ではない。しかし、マカオはカトリック教会が優勢な地域であって、キリスト教の教会建設や布教に対しては困難が付きまとった。19世紀末に香港道済会堂の協力を得てキリスト教会である志道堂がコロアネ島南端の黒沙湾に設立されたが、十分な活動を行うことができずに閉鎖された<sup>17</sup>。

蔡高が注目されたのは、マカオにおけるキリスト教会設置と関係している。たとえば、1907年にロバート・モリソンの来華100周年を記念する式典の準備が進められると、張祝齡は志道堂再開を目指して、モリソン記念式典と並行して蔡高を記念する運動を展開した<sup>18</sup>。おそらく、蔡高を掲げてマカオでの教会建設に弾みをつけようとしたのだろう。さらに、辛亥革命後、江西で暮らしていた蔡の子孫達の協力を得た張は、1914年に上海で出版されていたキリスト教系雑誌『通問報』に蔡高の年譜を発表した<sup>19</sup>。さらに同年、張は蔡高の洗礼を受けた場所を特定し、ロバート・モリソンの日記から蔡の記述を引用してキリスト教界に紹介している<sup>20</sup>。蔡高に対する評価はマカオにとどまらず、*China Mission Year Book*に目をやれば中国人の自立した教会が蔡高の洗礼に始まることが指摘され、全国的な知名度を得ていたことが分かる<sup>21</sup>。

<sup>15</sup> 蒲豊彦「キリスト教と近代中国社会——魂の救済から社会の救済へ」ひろたまさき・横田冬彦『異文化交流史の再検討—日本近代の〈経験〉とその周辺』平凡社、2011年、199頁。

<sup>16</sup> 盧観偉（筆記）「学生与国家」前掲誌、1917年9月27日、3頁。この記事は鍾栄光の演説要旨を書き起こしたものである。

<sup>17</sup> 張祝齡「志道堂之今昔談」編者不明『志道年報』澳門：澳門中華基督教会志道堂、1928年、7-8頁（MS-1007-003/033）。

<sup>18</sup> 同上書。

<sup>19</sup> 張祝齡『倫敦会歴史南中国方面』、5頁。文中の『通問報』原文は筆者未見。

<sup>20</sup> 張祝齡訳述「中華第一受洗人蔡高君軼事」『廣東基督教会協進会報告1914年』出版地不明：出版社不明、出版年不明、13-16頁（上海市檔案館 U123-24-1）。

<sup>21</sup> Y. Y. Tsu, 'Progress and Fruits of Christianity in China,' *China Mission Year Book 1913*, Shanghai: Christian Literature Society China, 1913, p.117.

蔡高をめぐる動きは、辛亥革命以後も継続的に見られた。1917 年になると海外華僑や広東・香港・マカオの中国人信者からの資金提供を得て、蔡高の名を冠した教会「蔡高紀念堂」建設が実現したのである<sup>22</sup>。1917 年 10 月には、鍾栄光も嶺南大学の教授陳輯五と広東軍政府外交部の王正廷をともなって、蔡高紀念堂の定礎式典に参加している<sup>23</sup>。当時の日刊紙によれば、同堂は閲覧室、幼稚園、家政婦養成教室などを備えていると報道されている<sup>24</sup>。そして、志道堂の会友もまた医療・施薬を通じた布教を本格化させた<sup>25</sup>。これは、マカオではアヘン禁煙運動が盛り上がりを見せていたことと無関係ではないだろう<sup>26</sup>。そのため、マカオにおける蔡高という存在はキリスト教会による医療・教育事業への取り組みとマカオ社会のアヘン禁煙というニーズを受けて、一般に膾炙していたと予想される。

上述の如く、蔡高は 19 世紀末から中国人キリスト教界で知名度が高く、彼が中国のプロテスタント布教史上で初めてのキリスト教徒であることは既成事実だった<sup>27</sup>。後述するように梁発の「発見」はこの既成事実と相対さねばならなかった。

### 第 3 項 各史料に見る梁発についての記述

以上、前 2 項において辛亥革命直後に史堅如と蔡高という人物が革命直後の新しい社会でひろく認知されるようになったことがわかった。前者の場合は広州という地域社会で、後者の場合はマカオおよび広く中国キリスト教界で知られるようになったと言っても過言ではない。では、梁発は彼の死後どのような評価が与えられてきたのか、いくつかの史料をもって、梁発についての描写を考えたい。

まず、宣教師たちの記述を見てみよう。第 1 章で紹介したハッパーの回想は、広州上陸直後にキリスト教布教の状況を概観した際、海外で教育を受けた梁発と何進善というキリスト教徒が活動していたと簡潔に記している<sup>28</sup>。ヘンリーの場合は、より直接的である。すなわち、梁発が『勸世良言』を執筆して、それが洪秀全の手に渡ることになり、これが原因で洪秀全一派による武装蜂起が起こされたと指摘する。ただ、洪秀全によるキリスト教理解は、ほかの異教徒による反発以上に真理の拡大を阻害するという「甚だしい錯誤」に

<sup>22</sup> 張祝齡「志道堂之今昔談」前掲誌、8-9 頁。

<sup>23</sup> 「江門分校再誌」『嶺南青年報』1917 年 10 月 11 日、1 頁。この時、鍾は嶺南大学江門分校整備のために江門で資金提供者と交渉していた。

<sup>24</sup> 「蔡高紀念預誌」『香港華字日報』1918 年 11 月 7 日、7 頁。

<sup>25</sup> 張祝齡「志道堂之今昔談」前掲誌、9 頁。

<sup>26</sup> 古泉達矢「澳門からのアヘン密輸問題とイギリス帝国——1913 年アヘン協定を中心に——」木畑洋一、後藤春美編『帝国の長い影——20 世紀国際秩序の変容——』ミネルヴァ書房、2010 年、146 頁。

<sup>27</sup> これは宣教師側の記述でも同様であった。*Chinese Recorder* 誌の布教初期の宣教師達を紹介した長編の記事では、モリソンが蔡高に洗礼を受けたことが強調されているのに対し、梁発への言及は見られない(E. Box, 'Morrison, Milne and Medhurst. Three Pioneers of Protestant Missions to China,' *Chinese Recorder*, March 1904, p.122.)。

<sup>28</sup> A. P. Happer, 'A Retrospect,' *Chinese Recorder*, November-December 1884, p. 472.

満たされていたとする<sup>29</sup>。この2人の記述に代表されるとおり、梁発の存在自体は在粵宣教師間で知られていたと言える。ただし、内陸部への布教などで中国文化への豊富な知識を得ていたヘンリーですら、洪秀全や太平天国蜂起については否定的な認識を持っていたことは留意すべきであろう。

つづいて、中国語史料に見られる梁発の記述を探る。この場合、清末の倒清運動で行われた太平天国についての宣伝を例に取ってみたい。しかし、端的に言えば、先のヘンリーのようにキリスト教と太平天国とを結びつけた言説は清末の中国語史料にはほとんど見られない。これは革命党の主要人物であった孫文の言論でも同じであった。孫文自身がキリスト教徒であったことは知られている。同時に、彼が生前太平天国について言及していたことも事実である。しかし、彼の発言は太平天国から20世紀の革命に至る連続性を唱えるにとどまっており、キリスト教と太平天国との連続性にふれた史料は皆無である。たとえば、宮崎滔天が孫文に「先生支那革命ノ思想何ノ処ヨリカ胚胎シ来ル」と問いかけたとき、孫文は「革命思想ノ組織的成案トナリシハ後日ノ事」であるとしたうえで、幼年期に「太平王国軍ニ従イタル敗残ノ老雄」から聞かされた話によって「初一念ヲ動力」されたと答えている<sup>30</sup>。また、劉成禺の著作の序文では同書が「輝かしい漢族の武功の挙」を宣揚していると評価している<sup>31</sup>。だが、どちらの文章でも孫文が太平天国とキリスト教を結びつけた発言を見つけることはできない。

容閔は1909年に執筆した回想録の中で「太平天国のキリスト教的要素は、約10年間本拠となっていた南京にも、発生の地広西にも、その痕跡を残していない」と述べている<sup>32</sup>。すなわち、太平天国とキリスト教を結びつける梁発の存在は清末の中国社会で忘れ去られつつあったと考えられる。

### 第3節 梁発の「発見」と太平天国叙述

#### 第1項 梁発の子孫と娘婿による梁発顕彰運動の経緯

前節では清朝崩壊後に、広州やマカオなどでキリスト教にゆかりが深い人物が顕彰された事実を明らかにした。では、この時代潮流の中で梁発がどのように世間に紹介されたのかといえば、梁発の曾孫と結婚した馮炎公による顕彰運動が発端となったのであった。以下、馮炎公の働きかけを中心にその経緯を追う。

彼の経歴の大部分は後世に伝わっていないが、同郷の林希逸によれば、馮炎公は南海県新村藤湧出身者でメソジスト教会所属のキリスト教徒であったという。馮は清末にクアラルンプールやスランゴールで華僑の教育事業に携わっていた。そして、各埠の銀行や製造組合を巡回してキリスト教を布教するかたわら、華僑間での革命宣伝に従事していたとい

<sup>29</sup> B. C. Henry, *the Cross and the Dragon*, London: S. W. Partridge and Co., 1885, p. 215.

<sup>30</sup> 宮崎龍介・小野川秀美『宮崎滔天全集』第1巻、平凡社、1971年、478頁。

<sup>31</sup> 孫文「序」劉成禺、前掲書。

<sup>32</sup> 容閔（百瀬弘訳）『西学東漸記』（東洋文庫136）、平凡社、1969年、110頁。

う<sup>33</sup>。張祝齡は彼がメソジスト系の革命団体益賽会の幹事だったことを指摘しており、清末の革命運動の末端にいた人物だったと推測される<sup>34</sup>。

彼は1911年に広州で梁発の曾孫佩芳と結婚した後、再びクアラルンプールに滞在していた。その折、岳父梁澤蘭からの手紙に接し、自分の家系が梁発の子孫であること、梁発の父沖能と梁発と、梁発の妻黎氏の墓が嶺南大学キャンパス拡大のために撤去されそうになっていることを知った。そして同大学関係者に書簡を送り、先祖の墓を保護するように訴えた<sup>35</sup>。これをきっかけとして梁発は世間に知られることになるが、そこに至るまでにはさらに以下のような複雑ないきさつを経た。

一点目に、前章で触れた蔡高との関係である。馮は辛亥革命後、再びクアラルンプールで布教活動を行っていた。この前後に張祝齡が書いた蔡高の記事を目にしたようである。そこでは、なんと蔡高が中国人初のプロテスタント信者だったことが称賛されているのではないか。これに対して馮は張に手紙を送り、梁発こそが初めての受洗者であると反発した。張は後年「両者の言葉による諍い〔双方文字之争執〕」があったと述べていることから梁・蔡の宗族間で押し問答のような議論が展開されたことが読み取れる<sup>36</sup>。

マクニールもまた両者の諍いが存在したことについて、張と同じ認識を持っていたようである。「香港の雑誌『大光週刊』に掲載された初めてのキリスト教徒蔡高〔Tsiou Ah Ko〕の記事を通して、馮氏は梁発が初めてのキリスト教徒だという主張を書いたようである。〔そうした〕論争が嶺南大学の□□〔一語不鮮明〕内にあった梁発墓所の発見のための調査とキャンパス中央への遺骨の移動に至った」という走り書きがノートに見える<sup>37</sup>。MFPに収められた中国語史料を観察すると、梁発関係の史料やメモに混ざって蔡高関係の史料が散見する。それゆえ、馮炎公や張祝齡からの提供を受けていた可能性が高い<sup>38</sup>。

二点目に、墓碑が特定できなかったことも馮炎公にとって裏目に出た。澤蘭は新鳳凰崗という丘陵地帯に先祖の墓があると記憶していたが、鍾栄光は「本校付近の村には新鳳凰崗という名前がついていますが、新鳳凰崗という名前〔の丘〕はありません。先生から手

<sup>33</sup> 林希逸「不佞之往事述略」馮炎公編『基督教中国第一宣教師梁発先生伝』出版地不明：出版社不明、1920年、27-28頁（MS-1007-003/026）。なお、同冊子は見開きで1頁と表示されている。本章では以下その表記に依拠している。

<sup>34</sup> 張祝齡・皮堯士合訳『中華基督教会第一宣教師梁発先生伝略』香港：香港教会機関大光報、1923年、9頁（MS-1007-003/030）。孫文によって再結成された中華革命党の党員名簿によれば、林希逸はスランゴール支部総務科正主任、馮炎公は党務科正主任として名前を連ねている。この2人が文中の林と馮と同一人物である可能性は高く、今後さらなる検討が必要である（「委任中華革命党人員姓名録」『孫中山全集』第3巻、北京：中華書局、1984年、440頁）

<sup>35</sup> 梁澤蘭「關於梁発先生墳墓事来往公牘一策」馮炎公編、前掲書、23-24頁。

<sup>36</sup> 張祝齡・皮堯士合訳、前掲書、10頁。

<sup>37</sup> 'Notebook containing material relating to Leung Ah Faat,' (MS-1007-003/018).

<sup>38</sup> e. g. 張祝齡「志道堂之今昔談」（『志道年報』1928年12月号、MS-1007-003/033），「蔡高先生年譜（見民国3年通問報630回）」（手稿史料、MS-1007-003/028），and 澳門志道堂「蔡高先生事略」（MS-1007-003/018）。

紙をいただいた後に、人を派遣して各地の山や丘を捜させております。また李約翰先生に梁氏の子孫を訪問していただいております」と返答した。鍾は手を尽くして墓碑を捜したが、沖能の墓碑を特定したのみだった<sup>39</sup>。

三点目に、梁発が生前暮らした河南付近の住居が1915年に洪水に見まわれ、遺品が流失してしまったことが挙げられる。梁澤蘭は娘婿に頼まれて梁発の遺品を収集して知人に預けていたが、世間に公表する前にそのほとんどが失われた<sup>40</sup>。これによって、梁発の生前の業績を証明することがいっそう困難になっていった。

しかし、上述の困難に遭遇しながらも、馮炎公はクアラルンプールを訪れた同大学教員陳輯五に直談判したり、広州に戻って鍾栄光らと交渉を重ねたりした結果、1917年末に「ようやく満足できる回答」を得た<sup>41</sup>。その後、梁氏の子孫の記憶を手がかりに墓は嶺南大学西側にある蕭崗で「発見」された<sup>42</sup>。

馮炎公は各方面に働きかけることによって、外曾祖父の業績を記念しようと奔走した。彼の意識のなかには、中国で初めてのプロテスタント信者として知られるようになった蔡高の存在があった。しかし、上述の要因が重なって梁発「発見」までには紆余曲折を経ることになった。馮炎公と嶺南大学側のやりとりにはまだ不明な点があるものの、*MFP* や関連史料から、梁発は馮によって「発見」されたと指摘することは可能である。さらに一歩進んで言えば、次のような指摘も可能である。本論文第3章で論じたとおり、嶺南大学関係者と交渉を進めていた時期に、嶺南大学による南洋での募金活動が行われていた。それゆえ、梁発の存在が人びとに認知されるようになったのは、嶺南大学の募金活動の副産物ともいえる。

張祝齡は梁発の墓所が嶺南大学のキャンパス内に移動されてから数年後、蔡氏と梁氏の両族間でどちらが中国人初のプロテスタント信者かをめぐる論争が行われたことを回想し、「この争いは実に価値があった。一笑」と皮肉混じりに述懐している<sup>43</sup>。

## 第2項 張祝齡による太平天国とキリスト教の「連結」

---

<sup>39</sup> 「栄光君覆函照録（1917年8月15日）」馮炎公編、前掲書、26頁（MS-1007-003/026）。本校附近、村名新鳳凰崗。但無新鳳凰崗名。自接先生函已着人分往各山崗尋覓、又托李約翰先生訪尋梁氏後人（以下略）。

<sup>40</sup> 梁澤蘭「關於梁發先生墳墓事来往公牘一策」同上書、*Ibid.*。

<sup>41</sup> 同上書（27頁）、*Ibid.*。適六年十二月、炎以国事旋粵、乃与梁氏家人籌商妥当、復親謁〔鍾〕栄光〔陳〕輯五二君再商、乃滿意答復。

<sup>42</sup> 馮炎公から送られた写真には蕭崗に梁発の墓があったことが記されている（‘Photographs and papers,’ MS-1007-003/038）。1920年に設置された「第一宣教士梁発先生墓」（1920年）にも蕭崗から嶺南大学キャンパスに墓碑が移された経緯が記されている（広州中山大学図書館にて筆者2008年9月確認）。

<sup>43</sup> 張祝齡・皮堯士合訳、前掲書、9頁。

馮炎公が梁發を記念するために方々手を尽くした結果、1920年6月7日に梁發の墓所は嶺南大学のキャンパスに移された。梁發墓所の存在を知ったマクニールも、「聖なる場所が保護され、いくつかの価値ある記念品が先駆的な布教者の記念として選ばれることが望ましい」と、梁發の業績を記念することを宣教師たちに働きかけていた<sup>44</sup>。彼の墓石には「第一宣教師梁發先生」と刻まれて蔡高の業績と区別された（章末写真参照）<sup>45</sup>。

しかし、清末の革命運動に参加し中国人による「自立教会」を牽引した張祝齡にとって、梁發が「初の中国人受洗者」か「初の中国人宣教師」かの違いは「一笑」に付される問題だった。なぜなら、重要なことは梁發の『勸世良言』への評価だったからである。

この書『勸世良言』はすぐに中国に絶大な記念品を残した。それはなぜか。太平天国の初期、洪秀全はイエスの道理を学習するのに、もっぱらこの書を借りて同党の人に鼓吹したからである。この小さな冊子はその時代の民族革命の主要因になった。〔ただし〕その関係は珍しくはない（今日の人々が広学会の書籍を革命の原動力と称しているようなものである）<sup>46</sup>。

この一文からも明らかなおとおり、張祝齡はキリスト教の布教と太平天国、そして辛亥革命を連続した歴史の中で捉えていたことが分かる。広学会（the Christian Literature Society for Chinese）は1887年に上海で発足したキリスト教系出版団体である。同会発行の『万国公報』は戊戌変法から辛亥革命にかけて政治改革を主張し、その論調は中国の政界や知識人に広く受け入れられた<sup>47</sup>。張祝齡は清末における広学会の影響を、『勸世良言』の太平天国に対する影響に重ね合わせて認識したのだろう。馮炎公によって世間に知られるようになった梁發は、張祝齡にとってみれば、太平天国と辛亥革命をキリスト教で連結させた重要な人物だった。

ではなぜ19世紀の倒清運動と20世紀の辛亥革命がキリスト教を介して結びつけられたのだろうか。張祝齡の言動の背景には彼の家庭環境が影響していると考えられる。祝齡の祖父彩廷は、清朝の追跡を避けて東莞牛眠埔に身を隠した洪仁玕と交流した。そして、洪仁玕の「民族革命の思想」に啓発されて、太平天国に合流して戸部侍郎三千歳に封じられた。その後、彩廷は太平天国末期の1864年に杭州で死亡したと伝えられている。太平天国の混乱を避けるために祝齡の父声和は李朗の神学校に送られ、バーゼル布教団（Basel

<sup>44</sup> GEO H. McNEUR[sic], 'Summer Conference for Preachers at Canton,' *Chinese Recorder*, September 1918, pp. 623-624.

<sup>45</sup> 前掲「第一宣教師梁發先生墓」。

<sup>46</sup> 馮炎公編、前掲書、12頁。此書不日竟留中国一絶大記念品、曷何也。当太平天国之初洪秀全學習耶蘇道理、專籍此書併以鼓吹党人。是此小卷實為爾日民族革命之主動。其關係誠非淺尠（如今日人称広学会書籍為革命之動因）。

<sup>47</sup> 李志剛「広学会之發展与中国時局轉變之關係」同編『基督教与近代中国文化論文集（二）』台湾：宇宙光出版社、1989年、284-285頁。顧長声『宣教師与近代中国』上海：上海人民出版社、1985年、156-161頁。

Mission) の牧師に成長した。客家系だった彼は香港や東莞一帶の海外へ移住する客系華僑を対象に布教活動をしたり、海外客系華僑からの送金の仲介役を担当したりして国内外の客家から信頼を得たという。そして、その収入を資本として香港の各地に教会を建設して教育活動を普及させた<sup>48</sup>。

声和は早くから故郷に教会を建設することを画策しており、辛亥革命をきっかけとして牛眠埔にキリスト教徒の村を開く。民国期のキリスト教史家劉粵声は「民国光復の時、すべてが一新されると〔張声和は香港から〕晦日に帰郷して、全族の男女をあつめて翌朝まで演説を行い、偶像を壊して神に帰依することを強く勧めた。そして、新しい村をつくって名を永安とすることを勧めた」と当時の様子を描写している<sup>49</sup>。張声和による永安村開村は、都市部とは隔絶した東莞郷村で行われた。ゆえに、それ自体が中国近現代の通史叙述に対して大きな影響を及ぼしたとは考えにくい。しかし、声和の息子には香港道濟会堂の牧師で清末の革命運動に参加した張廷猷すなわち張祝齡がいた。この張祝齡こそが広東・香港地域のキリスト教界で梁發の業績に注目して太平天国とキリスト教と革命を連結した人物であった。張祝齡が祖父彩廷の業績を記念して東莞牛眠埔に建てた記念碑の「墓誌」は次のように語る。

道種初実	東官之先	〔彩廷公は〕キリスト教の種を東莞で実らせた先人である。
箇人革命	政治関連	彼個人の革命は政治につながり、
奮袂併起	満清幾顛	一斉に立ち上がると満洲族の王朝はほとんど倒れた。
太平国史	名字留篇	太平天国の歴史にその名を刻んだが、
杭州死難	正寝無縁	杭州で殉死して、天寿を全うすることはなかった。
誰無宗祖	忍任魂牽	祖先をもたずに思いはせることに誰が我慢できようか。
豊碑追遠	忠孝期全	碑を刻んで祖先の功德を祭り、忠孝の両全を期する。
示茲苗裔	永志弗諼	そしてここに後裔が祖先を長く思い留めることを記す。
孫廷猷題		孫の廷猷〔祝齡の実名〕題す <sup>50</sup> 。

この碑文は、張彩廷が東莞の教会の先駆者であること、キリスト教徒である彩廷が太平天国に共鳴したこと、そして太平天国が満洲族の王朝体制の崩壊につながったことを指摘している。細かく分析すると、キリスト教徒であった彩廷個人の「革命」が中国全土の「政治」に「関連」づけられたこととは、次節の「満洲族の王朝は幾ばくもなく倒れた」を暗示している。復辟後の1916年秋に建てられたとされるこの記念碑は、太平天国とキリスト教の関係を如実に示している。

<sup>48</sup> 劉粵声『香港基督教会史』香港：香港浸信教会、1997年（原版1941年）、342頁。

<sup>49</sup> 同上書。なお、現在は「永安村」という村名は使われず「牛眠埔村」が普及している（筆者2010年7月、2011年2月訪問）。

<sup>50</sup> 張廷猷〔祝齡〕「碑誌」『張公彩廷紀念碑』（東莞牛眠埔村にて筆者2011年2月確認）。



本節で提起したように、張祝齡の太平天国理解には洪仁玕に呼応して天京（現在の南京）に向かった彼の祖父と、革命を宗教的画期としてキリスト教村を開村した父の経験が背後にあった。

### 第3項 辛亥革命以降の広東・香港における太平天国認識

東莞牛眠埔の張一族が太平天国蜂起やキリスト教会と近い関係にあったことは、前節で言及したとおりである。しかし、太平天国とキリスト教の関係が張祝齡以外の広東の著名人にも影響を与えていたことを各史料からうかがうことができる。

たとえば、鍾栄光は学生に向けた講演のなかで、キリスト教会が運営する教育機関は常に批判的的となっているが、洪秀全や孫文以下、改革の指導者は教会学校より輩出されている、と指摘している<sup>51</sup>。この発言から鍾は洪秀全と孫文をキリスト教で結びつけて考えていたことが分かる。張祝齡のような牧師だけでなく、鍾栄光のようなキリスト教界の著名人にも太平天国とキリスト教を連関させて考える発想が普及していたのである。鍾は戊戌変法や義和団事件の混乱を避けるために道済会堂に身を寄せていた時期もあり、張祝齡とも交友関係にあった<sup>52</sup>。それゆえ、祝齡の太平天国認識を容易に受け入れていたと考えられる。

張や鍾の思想的影響を受けたのは簡又文である。彼は嶺南大学を1917年に卒業した後、シカゴ大学で宗教と教育を専攻した。アメリカ滞在中、彼は太平天国とキリスト教の関係について論文をまとめていたが、父親の病気の一報を受けて留学を断念して帰国。その後も太平天国研究は継続し、燕京大学で教鞭を執っていた1923年11月と12月には太平天国諸王の後裔への聞き取り調査を行っている。ここで注目すべき事は、この調査は張声和・祝齡によって手配されていたことである。張父子は、香港では太平天国を研究する新聞記者洪孝允を、広州では太平天国琅王の孫に当たる洪顕初を簡に紹介している<sup>53</sup>。

簡又文は太平天国の基本的性格は民族革命であり、元朝を滅ぼした朱元璋や倒清運動を展開した孫文との類似性があるものの、過去の反政府運動と異なるのは、太平天国が宗教的かつ政治的な性格を兼ね備えている点であると指摘する。いわゆる太平天国を宗教、民族、政治の「三合一」の革命とする簡の持論である<sup>54</sup>。これは簡又文自身が嶺南大学出身のキリスト教徒であり、国民党に入党後馮玉祥とともに北伐に参加したという背景もさることながら、それ以前から太平天国とキリスト教の連結を試みていた張祝齡らによって彼自身の研究が支援されていたという事実も見逃せない。

<sup>51</sup> 盧観偉（筆記）「学生与国家」前掲誌、3頁。

<sup>52</sup> 香港嶺南大学同学会編『鍾栄光先生伝』香港：香港嶺南大学同学会、1996年（初版1967年）、20-21頁。

<sup>53</sup> 簡又文「太平天国洪氏遺裔訪問記」同『太平天国雑記・金田之遊其他・太平軍広西首義史』民国叢書第3編64歴史・地理類、上海：上海書店、1991年（初版1944年）、225-226頁。前者の洪孝允は洪姓だが、花県洪氏とは別宗族である。

<sup>54</sup> 簡又文『太平天国全史』上巻、香港：簡氏猛進書屋、1962年、参拾壹—参拾貳頁。

1950年代、キリスト教布教史を論じた簡は「中国において国家元首が神を信じキリストを信奉した人物は、一番目が太平天国の洪秀全であり、次が中華民国の国父孫中山先生であり、その次が蔣中正総統である」と補注で解説している<sup>55</sup>。キリスト教徒、広東人、そして国民党員でもあった簡は、キリスト教と革命はつねに表裏一体の関係を為していると認識していた。

現在出版されている写真史料からは、梁発の墓碑を囲む礼拝集会在が1924年9月に行われていたことを確認できる。これが定期的に行われていたかは不明だが、少なくとも嶺南大学の学生や教職員にとって、梁発は著名なキリスト教徒として認知されていたことが推測できる<sup>56</sup>。嶺南大学や附属学校の学生・児童や教職員にも梁発の存在が認知され、それを基層として太平天国とキリスト教の関係が一般的に認知されるようになっていった。こうした背景と、鍾栄光の言説や簡又文の太平天国史研究への傾倒を総合すると、太平天国と辛亥革命をキリスト教によって連結して考える理論は広東・香港社会におけるキリスト教界および教会大学で涵養されたと理解されよう。

#### 第4節 マクニールによる『梁発伝』執筆とその影響

##### 第1項 マクニールの太平天国認識

前節では梁発が馮炎公らの働きかけによって社会に公表されたことと、太平天国とキリスト教をめぐる広東・香港の張祝齡や簡又文の言論を紹介した。マクニールによる梁発の伝記執筆はこうした中で行われていた。では、『梁発伝』執筆に際して、彼はどのようなメッセージを込めたのか、そして、彼の著作が中国社会にいかなる影響を及ぼしたのか。本項ではまず、MFPには1920年代のマクニールの執筆活動を記録した作業ノートなどから、マクニールの太平天国認識を明らかにする。

第一に、彼は太平天国の歴史や『勸世良言』の役割を把握していたが、太平天国に対する評価は他の宣教師の認識とは大差がなかった。マクニールは、洪秀全が「自称キリスト教徒」であって、太平天国が中国社会に混乱を招いたと後に語っている<sup>57</sup>。渡辺祐子は香港で組織された伝道団体漢会（Chinese Union）の広西での布教活動と拝上帝会への影響を分析した論文のなかで、宣教師による太平天国評価について言及している。渡辺は20世紀のキリスト教史家ラトゥーレットの著作に依拠しながら、太平天国によって布教活動に大幅な停滞が見られたこと、ラトゥーレット自身もキリスト教が太平天国に及ぼした影響を十分に評価していないこと、中国側のキリスト教邪教観が増幅されたことを整理している<sup>58</sup>。マクニールが洪秀全を「自称キリスト教徒」と評したのは、太平天国が中国に悲惨な結果をもたらしたという、ラトゥーレットを含む同時代の宣教師に普及していた太平天国理

<sup>55</sup> 簡又文『中国基督教的開山事業』香港：基督教輔僑出版社、1960年、23-24頁。

<sup>56</sup> 李志業・黄菊艷編『近代広東教育与嶺南大学』香港：商務印書館、1995年、116頁。

<sup>57</sup> 'Typed drafts of 'The Church and the Chinese in N. Z.,' (MS-1007-004/007). この草稿は戦後の講演時に準備されたようである。詳細は、本論文題5章第4節参照。

<sup>58</sup> 渡辺祐子「キリスト教伝道と太平天国」『Quadrante』第3巻、2001年3月、200-201頁。

解のあらわれであった。上帝の第二子を自認し、三位一体説を否定する洪秀全のキリスト教解釈は、時代を問わず宣教師から受け入れられないものだった。これは、先に紹介した宣教師ヘンリーとも共有される認識である。

しかし、マクニールが置かれていた状況はラトゥーレットとは異なっていた。なぜなら、彼は梁発の伝記執筆に当たり、彼を取り巻く布教活動全体が太平天国とどのような関係にあったのかを具体的に言及しなければならなかったからである。マクニールは『勸世良言 (Good Words exhorting the Age)』が、1832年の段階で完成していたこと、9冊の宗教冊子から構成されたこと、さらに、洪秀全がこの宗教冊子からキリスト教についての知識を得ていたといった事実を、英語版『梁発伝』出版前の段階で知り得ていたようである<sup>59</sup>。しかし、『梁発伝』の漢語版と英語版ともに太平天国との関係は曖昧に記述されている。たとえば、原文では『勸世良言』の書名は使われず、なぜか「梁発の書 (Liang A-fa's tracts)」とのみ言及されている<sup>60</sup>。漢語版『梁発伝』に見られる「附録1」では1832年に『勸世良言』が広州で出版されたことを指摘しているが、洪が「キリスト教の初歩的知識」を手に入れたことのみを指摘している<sup>61</sup>。ここでは中国側が指摘したような太平天国から辛亥革命への連続性が強調されることはなかった。

そして、第二に、マクニールが『梁発伝』において注意を払わねばならなかったのは、梁発を中国に混乱をもたらした太平天国と区別して、純然たるキリスト教徒として描くことであった。本論文第5章で分析した『梁発伝』各版本の異同に基づけば、次のように指摘できる。マクニールはメドウズ (Thomas Taylor Meadows) の梁発に対する批判を取り上げて、それを弁護するかたちで彼が文書配布による伝道に込めた真意を明らかにした<sup>62</sup>。そして、これは英語版『梁発伝』ではより詳細に描き出されていて、洪秀全が梁発の教えを十分理解することが出来なかったことが強調されている。加えて、英語版『梁発伝』では張祝齡が指摘したような『勸世良言』と太平天国の関係について明言が避けられていたといえる。漢語版『梁発伝』では「[梁発による] 文字伝道は [中略] 太平天国民族革命の偉業を助けた」という張祝齡の評価が掲載されているが、張祝齡の評価は英語版『梁発伝』では掲載されなかった<sup>63</sup>。

ただし、太平天国と梁発の業績を截然と区分する営為は、マクニール独自の発想だったわけではなく、むしろ欧米人に共通の発想だったとも考えられる。最後に、欧米人の1934年の英語版『梁発伝』出版後の書評について触れたい。評者は次の通りにマクニールの

---

<sup>59</sup> 'Rough draft of 'Rev. Leung faat, China's first Protestant Evangelist' Volume VI,' (MS-1007-003/012). '1832 Canton. Good Words exhorting the Age. This is a collection of nine tracts revised by Dr. Morrison. It gained [celebrity] as being the work from which Hong Sau Ts'uen, the Taiping leader[,] obtained his first knowledge of Christianity.' And see also 'Notebook containing material relating to Leung Ah Faat,' op.cit..

<sup>60</sup> 麦沾恩『梁発伝』広東：中華基督教会広東協会、1930年、82頁。McNeur, op.cit., p. 75.

<sup>61</sup> 同上書、134頁。

<sup>62</sup> 同上書、83頁。

<sup>63</sup> 『梁発伝』前掲書、131頁。

著作を論じている。梁発が書いた宗教冊子は洪秀全の手に渡り太平天国の武装蜂起に至った。これによって 300 万人が犠牲になり、キリスト教は貶められて中国民衆に拒絶された。しかし、梁発は太平軍に手を貸すことなく布教者として仕事を続けた。彼は「最も偉大な布教者」として自身の職務を全うしたのである——<sup>64</sup>。

記事は、当時の外国人の太平天国に対する否定的な論調を反映している。ここでは『梁発伝』で梁発が拝上帝会の蜂起と関係を持たなかったことが確認され、外国人の間では梁発が太平天国に関連づけられないことが評価されていた。これは *Chinese Recorder* 誌でも同様の評価が見られる。それによれば、梁発が執筆した「宗教冊子」の一部が洪秀全の手に渡り、数年後の拝上帝会挙兵につながったことを指摘してはいる。しかし、書評で強調されたのは、梁発の苦難に満ちた生涯や息子進徳が中英交渉で担った通訳官としての役割であった。すなわち、梁発の経歴に太平天国が占める割合は極めて少なかったのである<sup>65</sup>。

書評だけを見れば、マクニールの太平天国認識に沿った、英語版『梁発伝』についての純粋な感想が掲載されたような印象を受ける。ただし、序章で触れたとおり *Chinese Recorder* 誌は中国人側の意見については十分反映されない傾向が強かったことを思い出さなくてはならない。すなわち、「最も偉大な布教者」としての梁発が欧米側で強調された背景には、太平天国と辛亥革命をキリスト教によって連結させて論じる中国側の認識と対照的な評価になっていたことが指摘されるのではないか。

## 第 2 項 『梁発伝』出版以後の中国側の反応

マクニールによる史料収集と執筆を経た後、1930 年にまず広州で『梁発伝』が、つづいて 1931 年に上海で文語版『梁発伝』が、最後に 1934 年に英語版『梁発伝』が出版された。広州での 1930 年版『梁発伝』出版前後には、マクニールは漢秋堂で行われた説教で梁発の事績について講演し、梁発の日記を聴衆に公開している<sup>66</sup>。漢秋堂とは、本論文第 4 章で言及した招観海による「南捐」で建設された大型の礼拝堂である。1930 年 11 月に広州に漢秋堂が落成すると、梁発の存在は「自立教会」という当時の中国キリスト教界が抱えていた時代潮流に追い風を受ける形で耳目を集めたことが想像される。

第 5 章で確認したとおり、『梁発伝』各版には記述の異同が存在した。しかし、『梁発伝』の出版を通じて、梁発は第 2 節で紹介した「偉人」たちを凌ぐ知名度を持つようになった。

---

<sup>64</sup> J. D. 'An Evangelist,' *the North China Daily News*, June 26, 1934, in 'Miscellaneous papers including photographs, material relating to Liang A-fa, clippings and a list of missionaries,' (MS-1007-005/010).

<sup>65</sup> 'Liang A-Fa,' *Chinese Recorder*, August 1934, pp. 521-522. この当時、パール・バックの発言や平信徒の調査報告書にみられるように、従来中国布教の成果に対する批判的な見解が相継いだ。梁発に対する在華欧米人の好意的な評価の背景には、梁発の業績を公表することで中国布教を正当化しようとする意識が伏在していたようにも考えられる（渡辺祐子「パール・バックの中国伝道論——近代中国におけるキリスト教伝道事業の自己省察」『中国 21』第 28 号、2007 年 12 月、90-91 頁）。

<sup>66</sup> 「12 月本堂主日（正午 12 時）説教予告」『恵愛月刊』1930 年 11 月、9 頁。

広東・香港・マカオ地域の中国人教会の統合組織である中華基督教会広東協会は、1931年に梁発の出身地佛山高明に紀念礼拝堂建築を決議する<sup>67</sup>。その後礼拝堂が落成して上海で『梁発伝』が出版されると、かつて中国同盟会の会員だったキリスト教徒崔通約は、国内外の多くの人々がこれまで「[梁発は] 史堅如烈士と比して100倍の榮譽があること」を知らなかったことは驚きであるとして、梁は史の業績にまさる人物であると評価している<sup>68</sup>。この発言は、梁発の知名度が中国人の中で高まっていく様子を如実に物語っていると言える。

ただし、梁発の業績は太平天国と関連づけられず、さらに広い文脈から理解されていた。『梁発伝』の宣伝用に三洲中華基督教会によって発行された小冊子は、梁発が清末における新文化の紹介者であり、孫文が学んだ博濟医院の創始者でもあったと彼の業績を評価する。そのうえで、「このように、中華民国の建設もまた間接的に梁公の愛国愛同胞[の精神]が後世に残した恩恵なのである」と中華民国成立の立役者としての梁発を評価している<sup>69</sup>。『梁発伝』出版に及んで、彼の業績はキリスト教史以上の広がりをもって郷村の人々に訴えかけられていた。これは、1910年代より続く梁発関係者の働きかけの結果と考えることができるだろう。

1949年以後、香港の嶺南大学の同窓生たちは鍾栄光が梁発の墓所を保護するために奔走したことを述べ、1920年6月の嶺南大学創立記念日に集まった「観衆は1000人をくだらなかった」と記した。しかし、本来この記念日の式典で関心を集めたはずの史堅如の遺品寄贈についてはついに語られることはなかった<sup>70</sup>。史堅如の存在は後世の描写において存在感を強めた梁発の影に身を潜め、忘却の彼方に追いやられていたのである。そして、蔡高の場合は、現在の中国キリスト教史において、たんなる中国人初のプロテスタント信者であることのみが語られ、辛亥革命直後に見られたような蔡高を記念する動きは見られない。これまでの研究において、梁発の出版・翻訳・布教について紙幅が割かれているのとは対照的である<sup>71</sup>。

マクニールは梁発をモリソンやミルンの教えを受けたキリスト教徒として位置づけようとしたが、中国人信者の間にその認識がどれほど浸透したかを判断することは難しい。なぜなら、1955年に香港で再版された『梁発伝』において「運動はついに失敗したが、それ[太平天国]は時間的に13年に及び、空間的に19省に及んだ。しかるに、事件発生の

<sup>67</sup> 『中華基督教会広東協会四年来之事工概況報告 1933-1937』出版地不明：出版者不明、出版年不明、5頁（上海市檔案館 U102-0-14-119）。この時、マクニールと張祝齡は梁発紀念堂の建堂計画や会計を担当していたことが分かる。

<sup>68</sup> 崔通約「為梁發故里紀念堂說說並題詞（1934年7月1日）」同『滄海生平』台北：龍文出版社、1994年、84-85頁。崔は梁発の出身地高明の同郷人であった。

<sup>69</sup> 著者不明『梁發略史』広東：広東中華基督教会、出版年不明、5頁（MS-1007-003/030）。文脈から『梁發伝』（1930年）出版後に発行された小冊子と判断した。

<sup>70</sup> 香港嶺南大学同学会編、前掲書、51頁。

<sup>71</sup> 例えば呉義雄『在宗教与世俗之間——基督新教傳教士在華南沿海的早期活動研究』広東：広東教育出版社、2000年、44-45頁。

端緒を探れば『勸世良言』が与えた影響であると言わざるを得ない」と、キリスト教徒としての役割を強調することよりも、『勸世良言』と革命を結びつける動きがマクニユールの死後も香港のキリスト教社会で普遍的に存在したからである<sup>72</sup>。1955年の版本では、『勸世良言』全巻が収録されているのが最大の特徴である。マクニユールや外国人が「最も偉大な布教者」として評価した梁発への認識は、広東・香港の中国人キリスト教界のそれとは一定の温度差が生じていたのである。

## 第5節 小結

太平天国に含まれるキリスト教的要素は、少なくとも同時代の広州・香港地域で活動した宣教師によって認識されていた。しかし、洪秀全がキリスト教をモチーフに太平天国を建国したという事実のみが記憶として定着した一方で、その起源となったのが梁発によって編纂された『勸世良言』だったという事実が、中国人の中で忘れ去られた可能性が高い。では、なぜ太平天国の発端となった梁発に関心が払われるようになったのか。それは清朝崩壊以後に活動を活発化させた広東・香港地域のキリスト教徒や太平天国に深い関係を持つ中国人キリスト教徒によってであった。

辛亥革命以降、広東・香港・マカオ各地でキリスト教にゆかりが深い人物が一般社会に知られるようになる。しかし、梁発は、史堅如や蔡高といった「偉人」たちとは異なる手段で紹介された。すなわち、蔡高への評価に異を唱えた馮炎公によって嶺南大学や教会関係者へ働きかけが行われ、ようやく1920年6月に嶺南大学で記念されるようになったのである。ただし、マクニユールによる英語版『梁発伝』出版は、中国側の意図を十分反映していないことも第5章及び本章にて実証された。

当初は倒清運動の象徴として語られてきた太平天国がキリスト教界のアウトプット（梁発の「発見」）を経て辛亥革命と連結され、キリスト教が革命の起源として捉えられていたことがわかった。ここにいたって、排満宣伝としての太平天国言説は一部のキリスト教徒の間で新たな意味を附加された。すなわち太平天国がキリスト教思想に強く啓発されていたという認識が付け加えられたのである。やがて、太平天国と辛亥革命という個々の歴史的事実は、1910年代以降の広東・香港地域のキリスト教界の歴史認識によって連続性を帯びるようになった。

本論文の議論に即していえば、梁発「発見」は「奉教」と「吃教」のあいだで展開されたキリスト教史を飾る一幕であったと言える。1917年から始まった嶺南大学による南洋募金活動のさなかに馮炎公による梁発顕彰運動が進展していたのは偶然ではない。また、第5章で論じたとおり、CVM参加経験のあるマクニユールが『梁発伝』執筆に従事したことも、

---

<sup>72</sup> 劉翼凌「重版緒言」麦沾恩（胡簪雲訳）『中華最初の布道者梁発伝 附勸世良言』香港：基督教輔僑出版社、1955年、3頁。基督教輔僑出版社は、1950年に広学会の後続組織として香港で設立された。東南アジアやアメリカの華僑を対象として出版活動を展開した（李志剛「広学会之発展与中国時局転変之関係」前掲書、288頁）。

注目される。さらに、南捐による「漢秋堂」落成と前後して梁發に関する史料が一般に公開されていたことも、本章と関連づけられる。梁發が「発見」された顛末は、キリスト教と多様な関係を結んだ地域社会を如実に物語っていると言える。

#### 写真 梁發墓碑



典拠 2008年9月中山大学附属図書館にて筆者撮影。

墓碑には次のように刻まれている。

(上段中国語)

先生 生於一七八九年

卒於一八五五年

第一宣教士梁發先生墓

民国九年由蕭岡遷此

此乃大礼堂講壇地点

(下段英語)

REV. LEUNG FAT

FIRST

CHINESE PREACHER

1789-1855

## 終章 中国近現代史研究におけるキリスト教史研究のゆくえ

### 第1節 本論文各章の要約

本論文は全6章及び補論において、「近現代中国におけるキリスト教史をどのように論じるべきか」という問題意識の下、中国近現代史における宗教史叙述の可能性を追求した。そして、「奉教」と「吃教」の間にあった地域社会や在外中国人社会の人びととキリスト教の関係のあり方に注意を向けた。以下、本節では各章の内容を要約してみる。

まず、第1章「1880年代における広州格致書院の創設と地域社会」ではアメリカ長老教会布教団宣教師による教会大学設立の経緯を論じた。19世紀中葉以降、在華宣教師たちがキリスト教を布教する一手段として学校設立を重視したことは、贅言を俟たない。しかし、本章で着目した格致書院の創設の背景には、在華宣教師が抱いていた中国側の近代教育機関導入への恐れや、清仏戦争による混乱を原因とする宣教師側の意見不一致が存在していた。こうした状況下、近代教育導入を望む広東のエリート層が、教会大学運営のために設置されたアメリカ国内の董事会に働きかけ、格致書院を設置した。

つづく、第2章「清末在外中国人と中国キリスト教布教事業」では、宣教師による布教事業と中国人の関わりについて、ニュージーランド長老教会が組織した「広州郷村布教団」に注目した。ニュージーランドにおける金鉦の発見を契機として広州近辺の郷村から中国人がやってくるが、多くの移民者たちは、金鉦の衰退や排華法案成立によって出国を余儀なくされる。このとき、CVMの創始者であるドンは中国人の流動性に着目した。一方で、在オタゴの中国人たちのなかにはこうした動きに同調する人びとも存在していた。同布教団による中国布教は、単なる宗教的動機に支えられただけでなく、在外中国人のこうした流動性を背景として、信者以外の移民者にも支えられていた側面があった。

第3章「1910年代の嶺南大学による南洋募金活動について」は、1910年代の嶺南大学中国人教員による南洋での募金活動について考察を加えた。同校は、清末の段階で科举廃止や新式教育導入の影響を受けて長足の発展を遂げるが、1910年代になると第一次世界大戦の勃発や、中国国内の政情不安によって大学の運営が危ぶまれるようになった。そうしたなか、嶺南大学副監督の鍾栄光は、南洋での募金活動による大学運営資金の確保を発案した。本章では、華僑の多くが嶺南大学に募金するようになった経緯や、募金活動におけるキリスト教についての言説などを分析した。

第4章「招観海の「南捐」」では広州市内にあった恵愛堂の牧師招観海に着目した。彼の特徴的な経歴は、1927年から1930年にかけて、学校と病院の建設資金を捻出するために行った南洋華僑社会での募金活動（南捐）である。本章では、これまで十分に知られることのなかった招観海の経歴と南捐の実態を解明した上で、前章で扱った嶺南大学による募金活動との連続性のうえで論じた。そして、教会のために行われた募金活動の推移を通じて、地域社会で教会を支持した人びとの存在を浮き彫りにした。



なお、補論「招観海についての覚え書き」では招観海の従兄弟に当たる招載寧への聞き取り調査の記録を収録した。民国期を生きた牧師招観海と南洋キリスト教会との関係など、招載寧の述懐は中国キリスト教史に新鮮な知見を与える。

第5章『梁発伝』各版本の異同についての考察』ではジョージ・マクニールによる伝記作品『梁発伝』について、次章の基礎作業となる考察を加えた。『梁発伝』は中国語で版を重ね、その後英語版が出版されるという複雑な経緯をたどっているが、ごくわずかな例外を除いて、これまで検討の対象となることはなかった。そのため、各版本の記述の異同を逐一分析し、異同が生じた原因にも分析を加えた。本章での考察を通じて、梁発の人間的部分についての描写が次第に希薄化したことや、太平天国をめぐる漢語版と英語版の違いが存在したことを指摘した。

第6章「梁発の「発見」」では、梁発が地域社会の人びとに「発見」され、次第に中国近現代史的一幕を飾る人物として定着していく過程を論じた。洪秀全による拝上帝会の結成から太平天国建国の過程は、梁発による宗教冊子『勸世良言』に着想を得たことが知られている。しかし、こうした事実は、辛亥革命直後の広州地域社会のなかから強調され始めたことはあまり知られていない。本章では、前章での考察を踏まえて、梁発が地域社会の人びとに「発見」され、次第に中国近現代史的一幕を飾る人物として定着していく過程を論じた。いわば、こうした過程を通じて地域社会の教会は周縁部と関係を持ち、場合によってはそれを取り込もうとすると同時に、中国社会にとっては周縁的であるという自身のありかたを解消しようとしたのである。

## 第2節 本論文の意義と展望

以上、本論文で得られた知見に基づけば、本研究は中国近現代史研究に対して次のような意義と展望を見出すことができる。

一点目に地域社会史への問題提起である。広東の地域史研究においては、これまで様々な成果が蓄積されてきた。そうした研究は明清期の国家と社会の関係で注目される郷紳支配の形成過程を提示したり、地域社会のエリートと宗族との関係について精緻に論じたりすることに主眼が置かれていた<sup>1</sup>。ただし、19世紀中葉以降に地域社会で活動を活発化させていたキリスト教会や宣教師と地域社会の人びとがどのような接点を持ったのか、ということは「排外」や「受容」という論点以外では明らかにされてこなかった。また、序章で指摘したとおり、そもそも中国側の史料に記録が残されていない諸事実も少なくない。本論文では、宣教師ヘンリーの書簡を用いて、格致書院を広州に誘致しようとする広東のエ

---

<sup>1</sup> たとえば、松田吉郎の研究（同「明末清初広東珠江デルタの沙田開発と郷紳支配の形成過程」『社会経済史学』第46巻第6号、1981年、55-81頁）や、清末地方自治運動と地域エリートを見つめた宮内肇の論文などが知られている（同「清末広東、地方エリートの人的関係——広東地方自治研究者順徳県出身社員を例に——」『海港都市研究』第2巻、2007年、91-102頁、同「清末民初期の地域エリートの動態」森時彦編『20世紀中国の社会システム』京都大学人文科学研究所、2009年、517-545頁）。

リート人士の存在を明らかにした。それゆえ、地域社会史においても、両者の関係を探究する必要性を提示したと言える。

たとえば、珠江デルタ地域の地域社会史を体系的に論じた西川喜久子の研究によれば、清朝成立当初は書院の設立を禁止していたが、雍正から乾隆初期にかけて人材育成機関として官製の書院が成立した。しかし、咸豊・同治年間（1851—1874年）にかけて「私立」の書院が広東各地で増加したという<sup>2</sup>。西川の考察はあくまでも香山県を対象としているが、こうした指摘に依拠すれば、広州格致書院の成立は清朝中央で叫ばれた「洋務」への関心ばかりではなく、地域社会内部での教育事業への関心の高まりとも接合される可能性をはらんでいる。

二点目に、華僑との関係である。従来の華僑研究においては、移民先の現地社会への適応や抗日戦争中に展開された救国運動との関係が論じられてきた。中国近現代史研究では、しばしば清末の革命や抗日戦争に対して資金を提供したり、従軍したりした人びとを「愛国華僑」と一概に論じてきた。海外における華僑が「愛国」的であることは自明のことと捉えられている。しかし、CVMで論じた華僑のあり方や、嶺南大学や恵愛堂への募金を通じて見られたように、華僑と本国との関係には、実際は「愛国」以外の関係も存在していたように思う。第2章で取り上げた陳有金の発言を取ってみても、華僑たちが故郷で社会事業を展開してくれる宣教師たちの活動に期待を寄せていたという推測も成り立つだろう。同様に、第4章の李子謙の発言に見られるように、「慈善と教育」を実現するための資金の投資先としても地域社会の教会は注目を集めていたと言える。

外交史の立場から、清朝による在外領事設置の言説や実態について論じた青山治世は、1870年代から1880年代にかけて、自国民保護するための施設として清国領事が世界各国に設置され、薛福成ら外交官僚が華僑の問題を自国の問題として意識するようになったことを確認した<sup>3</sup>。しかし、清国領事設置による華僑保護という文脈が存在した一方で、「棄民」と称された華僑の生活改善を行っていた現地のキリスト教会が存在したことも忘れてはならないだろう。そして、華僑と現地白人によるキリスト教会は、中国本土への関心という側面で親和性を帯びていたのである。

さらに興味深いことは、第3章と第4章で登場した鍾栄光は、南京国民政府成立後の1928年1月に上海で発足した僑務局局长に就任している<sup>4</sup>。同様に、シンガポール養正学校での教育に従事した林耀翔も、僑務局からの招聘を受けて指導科科長として活動に従事してい

---

<sup>2</sup> 西川喜久子『珠江デルタの地域社会：清代を中心として』西川喜久子、2010年、295-297頁。

<sup>3</sup> 青山治世「在外領事像の模索：領事派遣開始前後の設置論」岡本隆司・川島真編『中国近代外交の成立』東京大学出版会、2009年、112-113頁。

<sup>4</sup> 鍾栄光「致海外僑胞書」『僑務月刊』第1巻第1期、1928年7月、1頁。

る<sup>5</sup>。華僑の実業保護・文化振興・教育普及の諸政策を担った僑務局に、海外華僑と長年交友を持った鍾が任命されたことはうなずける。しかし、鍾栄光らキリスト教エリートと僑務の関係については、今後さらなる研究が進められるべきだろう。

三点目に、通史叙述との関係である。本論文第1章から第4章まででは広州の地域社会におけるキリスト教と周辺部分の結びととの関係について論じた。こうした地域社会におけるキリスト教会の活動について論じようとする研究は、中国キリスト教史研究でも近年注目が集まっている。しかし、清末民国期の広東において他の地域と一線を画したのは、キリスト教布教史上の梁発という人物を通史の中に位置づけようとした営為であった。中国人の信者たちは、太平天国と辛亥革命を連続性の上で論じようとしただけでなく、革命の起源にキリスト教布教が存在したことをも強く主張したのである。拝上帝会の結成や太平天国の勃興が、梁発の書いた『勸世良言』に洪秀全が思想的着想を得たという見解は、現在流通する各種教科書や歴史研究の専門書でも共通の認識となっている。しかし、中国近現代史的一幕として広く知られている歴史事実の根源を探れば、地域社会におけるキリスト教史に突き当たるのである。

梁発の「発見」の過程は、清末から民国期にかけての広東の「地方文化」言説を分析した程美宝の研究とも関連する。程は、辛亥革命以降の社会情勢不安や中央政府との一線を画す政治姿勢ゆえに広東で「省籍意識」が強められた、という見解を否定する。むしろ、それとは対照的に、「広東と国家の政治・文化との距離が遠のけば遠のくほど、広東の政客や文人は彼らの地方文化と国家的文化に同根同源の関係が存在していることをますます積極的に論証したのである」と主張する<sup>6</sup>。

こうした指摘は梁発を顕彰しようとした広東のキリスト教界にも当てはまると言える。もちろん、梁発の「発見」については本論文でMFPを主要な史料として論じたため、未解明の部分が少なくない。しかし、張祝齡や簡又文らの言説を分析すれば、キリスト教を革命の起源として捉えていることは間違いない。梁発という広東のキリスト教徒が民国の成立に影響を及ぼした、という言説には国家建設へと歩調を合わせる側面があったと考えられる<sup>7</sup>。それゆえ、程が指摘するように広東のエリート層がしきりに論じた「同根同源の関係」とは無関係とは考えられない。換言すれば、とりわけ中華民国期の中央政府と広東という観点からは、梁発「発見」はさらなる意味を持つてくることになるだろう<sup>8</sup>。

---

<sup>5</sup> 曾昭森『難求的人師 信徒的榜樣——嶺南大学唯一健在的元勳林耀翔先生八十五榮壽獻辭』香港：進歩教育出版社、1973年、17頁。ただし、このときの活動実態については林の「從政時期」だったと評されるのみで、具体的な描写は皆無である。

<sup>6</sup> 程美宝『地域文化与国家認同——晚清以来「広東文化」觀的形成』北京：三聯書店、2006年、39頁。

<sup>7</sup> 本論文第6章、第4節第2項。

<sup>8</sup> たとえば、1930年版『梁発伝』は、1930年10月26日から30日にかけて広州で中華基督教会總會第2回常会が開催されたことがきっかけとなって出版された（「中国教会第一宣教師梁発先生紀念」『真光雜誌』第29巻第12号、1930年12月、109-110頁）。しかし注目す

### 第3節 結論——中国近現代史における宗教史叙述の可能性

本論文は全6章及び補論において、「近現代中国におけるキリスト教史をどのように論じるべきか」という問題意識の下、中国近現代史における宗教史叙述の可能性を追求した。

プロテスタント諸教派が中国布教を開始してすでに200年以上の歳月を経た。ある統計によれば、2002年の段階で1600万人あまりの信者を擁するようになった<sup>9</sup>。現在では、心のよりどころとしての新旧キリスト教会が地域社会の人びとに受け入れられているという実態が新聞や報道番組で紹介されたのは記憶に新しい<sup>10</sup>。これは1950年代の中国のキリスト教をめぐる様子とは一線を画す新しい潮流で、こうした状況に触発されて現在の中国のキリスト教をめぐる研究が活性化している<sup>11</sup>。

しかし、キリスト教は、唐代の景教や明代のカトリック教会は別として、仏教、道教、儒教、イスラームに比べれば伝来の歴史が比較的新しい。それゆえ、現在の中国におけるキリスト教について今後さらなる研究が期待される一方で、「中国近現代におけるキリスト教史をどのように論じるか」という過去の歴史への関心は、キリスト教受容や仇教運動という問題（もしくは個別テーマ史）に落とし込まれるかたちで理解されがちであった。より端的に言えば、歴史研究という文脈ではキリスト教史についての解釈に制約が存在していたのである。筆者は、より学術的な宗教史研究を深化させるために、キリスト教史研究へのアプローチの一つとして、「奉教」と「吃教」のあいだに存在した人びとを描写するというかたちでいくつかの新たな見解を提示した。

周知の通り、20世紀以降中国におけるキリスト教は、宣教師からの精神的・経済的な自立を希求し、キリスト教思想の土着化を図ろうとした。これは広州でも例外ではなかった。広州では、第3章と第4章で論じたように、地域社会や南洋華僑社会を巻き込みながら、中国人キリスト教エリートが教会大学内で躍進し、反キリスト教運動に晒されながらも教会の「自立」が模索された。本論文に即していえば、こうした教会内部の営為が教会外の世界にも影響を与えていたといえる。すなわち、本論文の第5章と第6章で、梁発が「発見」され、太平天国と中国歴代の革命がキリスト教によって接続され、中国近現代史の一

---

べきは、この3日前の10月23日に蔣介石が上海のメソジスト教会で洗礼を受けていることである（‘General Chiang Kai-Shek Baptized,’ *Chinese Recorder*, December 1930, pp. 803-804.）。こうした状況に基づけば、1930年版『梁発伝』出版は、蔣介石の洗礼に呼応して出版された可能性を指摘できるが、これについてはさらに研究を進めたい。

<sup>9</sup> 桑吉『中国の宗教』長安訳、北京：五洲伝播出版社、2004年、135頁。

<sup>10</sup> 加藤隆則「女性キリスト教信者急増」『読売新聞』2010年1月8日。「NHKスペシャル中国激動 “さまよえる”人民のこころ」（2013年10月13日午後9時放送分）。

<sup>11</sup> 村上志保「上海におけるプロテスタントの宗教空間——宗教政策と日常の実践のはざま」小長谷有紀ほか編『中国における社会主義的近代化——宗教・消費・エスニシティ』勉誠出版、2010年、27-55頁。英語圏では、政治プロセスを通じた宗教の制度化について扱った足羽とワンクの論文集が見られる（Yoshiko Ashiwa and David L. Wank (eds.), *Making Religion, Making the State: The Politics of Religion in Modern China*, California: Stanford University Press, 2009.）。

幕を飾る事実として定着した過程を論じた。まさに、この一連の過程こそ、キリスト教「受容」というキリスト教史の主体的な叙述の延長線上に存在した「近代中国のキリスト教経験」のひとつだったのではないか。

もちろん、本論文ではキリスト教布教の推移に焦点を当てて議論を展開したため、本論文自体が「キリスト教史」の布教面に偏っているという批判も成立しうる。しかし、布教の足跡に沿って史料を読み解くことで、キリスト教布教やそれへの抵抗という文脈では語り尽くせない論点が多数存在していたことを確認した。近現代中国史研究で、宗教史を積極的に論じる取り組みは必ずしも通史の傍流に置かれるべきではないだろう。

## 参考文献

一次史料

Hocken Collection, University of Otago, New Zealand.

*McNeur Family Papers.*

Special Collections and Archives, Hong Kong Baptist University Library, Hong Kong.

*Presbyterian Church in the U. S. A. Board of Foreign Missions: Missions Correspondence and Reports Microfilm Series 1833-1911.*

香港嶺南大学鄭森活図書館

*Trustees of Lingnan University Correspondence*

広東省檔案館 宗教檔案

広州市檔案館 宗教檔案

広東省立中山図書館文徳分館

上海市檔案館

香港中華基督教会合一堂所蔵資料

東洋文庫 モリソンパンフレット各種

碑文・墓碑・展示史料

『広州基督教会光孝堂復堂碑誌』（1991年）、広州市中華基督教会光孝堂内。

『父招観海牧師・継母何絳雲墓碑』（2009年修建）、広州市基督教公墓。

『(18)梁癸家族世系表』（2009年12月閲覧）、仏山県高明市梁癸故居内展示。

張廷献〔祝齡〕『張公彩廷紀念碑』（1917年）、東莞県牛眠埔村。

口述史料

招載寧からの聞き取り（2010年7月、2011年2月）。

定期刊行物

- ・ 『博聞報』広州：英商博聞報局、1900年。
- ・ 『広東協会月刊』広州：中華基督教会広東協会、1927年。
- ・ 『恵愛堂月刊』広州：中華基督教会恵愛堂、1927年1・2・3月号－1928年12月号、1933年7月号。
- ・ 『恵愛叢刊』広州：中華基督教会恵愛堂、1929年1月号－1930年1月号、1930年10月号、11月号。
- ・ 『嶺南青年報』広州：嶺南学校基督教青年会、1917－1921年。
- ・ 『南大与華僑』広州：嶺南大学、1923－1927年。

- ・ 『香港華字日報』 香港：香港華字日報有限公司、1911、1918年。
- ・ 『真光』 広州：美華書局、1924－1929年。
- ・ 『真光報』 広州：美華書局、1912年。

#### 英語

*The China Mail* (Hong Kong).  
*South China Morning Post*, (Hong Kong).  
*Chinese Recorder*, (Shanghai).  
*China Mission Year Book*, (Shanghai).  
*China Christian Year Book*, (Shanghai).  
*North China Herald*, (Shanghai)

#### オンライン史料

- ・ 招観海『天南遊記』 出版地：出版者不明、1933年。(シンガポール国立大学図書館所蔵)
- ・ 『叻報』新嘉坡：叻報有限公司、1927－1928年 (<http://www.lib.nus.edu.sg/lebao/index.html> 2010年8月参照)。
- ・ Paper Past (<http://paperspast.natlib.govt.nz/cgi-bin/paperspast> National Library of New Zealand)

#### 著作および論文

##### 日本語（五十音順）

- ・ ウォルシュ、W. G. (田口一郎訳)、『清国作法指南——外国人のための中国生活案内』平凡社（東洋文庫 799）、2010年。
- ・ コーエン、ポール (佐藤慎一訳)、『知の帝国主義——オリエンタリズムと中国像』平凡社、1988年。
- ・ シンクレア、キース (青木公・百々佑利子訳)、『ニュージーランド史——南海の英国から太平洋国家へ』評論社、1982年。
- ・ スティーア、ロジャー (栗原督枝訳)、『ハドソン・テイラー——キリストに生きた人』いのちのことば社、2000年。
- ・ バルト、フレドリック、「エスニック集団の境界」青柳まちこ編訳『「エスニック」とは何か——エスニシティ基本論文選』新泉社、1996年、23－69頁。
- ・ 青山治世「清朝政府による「南洋」調査団派遣（1886～88年）の背景——清末「南洋」領事設置問題との関連で——」『文研会紀要』第13号、2002年3月、8－28頁。
- ・ 飯島渉・久保亨・村田雄二郎編『シリーズ 20世紀中国史』第1—4巻、東京大学出版会、2009年。
- ・ 池亨吉『支那革命実見記』金尾文淵堂、1911年。

- ・ 石原謙「日本の神学における問題点 一般歴史学との話し合い——中世教会史をめぐる——」『日本の神学』第1巻第11号、1963年2月、1-11頁。
- ・ 石川照子「近現代中国におけるキリスト教と女性——鄧裕志の生涯を事例として」『中国21』第28巻、2007年、163-178頁。  
「戦後内戦とキリスト教——雑誌『天風』記事の考察——」中央大学人文科学研究所編『中華民国の模索と苦境 1928-1949』中央大学出版部、355-388頁、2010年。
- ・ 太田愛人『明治キリスト教の流域——静岡バンドと幕臣たち』築地書館、1979年。
- ・ 岡美穂子『商人と宣教師——南蛮貿易の世界』東京大学出版会、2010年。
- ・ 鬼丸武士「「ヌーラン事件」——戦間期アジアにおける国際共産主義運動とイギリス帝国治安維持システム——」『国際政治』第146号、2006年11月、70-87頁。
- ・ 可児弘明『近代中国の苦力と「猪花」』岩波書店、1979年。
- ・ 蒲豊彦「中国マーケットシステムとキリスト教の布教」森時彦編『中国近代の都市と農村』京都大学人文科学研究所、2001年、111-136頁。  
「宣教師、中国人信者と清末華南郷村社会」『東洋史研究』第62巻第3号、2003年12月、34-62頁。  
「潮州、汕頭の義和団事件と慈善結社」森時彦編『中国近代化の動態構造』、2004年、245-273頁。  
「キリスト教と近代中国社会——魂の救済から社会の救済へ」ひろたまさき・横田冬彦編『異文化交流史の再検討—日本近代の〈経験〉とその周辺』平凡社、2011年、181-212頁。
- ・ 川島真『近代国家への模索 1894-1925』シリーズ中国近現代史②、岩波新書、2010年。  
『中国近代外交の成立』名古屋大学出版会、2004年。
- ・ 菊池秀明『太平天国にみる異文化受容』世界史リブレット65、山川書店、2003年。
- ・ 倉田明子「中国における初期プロテスタント布教の歴史——宣教師の「異教徒」との出会いを通して——」『アジア文化研究』第35号、2009年、93-110頁。  
『19世紀南中国におけるプロテスタント布教の発展と「開港場知識人」の誕生——洪仁玕と『資政新篇』の位置づけをめぐる』博士論文、東京大学大学院提出、2010年。
- ・ 古泉達矢「澳門からのアヘン密輸問題とイギリス帝国——1913年アヘン協定を中心に——」木畑洋一、後藤春美編『帝国の長い影——20世紀国際秩序の変容——』ミネルヴァ書房、2010年、137-154頁。
- ・ 五野井隆史『日本キリスト教史』吉川弘文館、1990年。
- ・ 佐伯好郎『清朝基督教の研究』春秋社、1949年。
- ・ 佐々木正哉『清末排外運動の研究 第1冊』巖南堂書店、1982年。
- ・ 里井彦七郎『近代中国における民衆運動とその思想』東京大学出版会、1972年。



- ・ 佐藤公彦『義和団の起源とその運動——中国民衆ナショナリズムの誕生』汲古書院、1999年。  
「1895年の古田教案——齋教・日清戦争の影・ミッシヨナリー外交の転換」『アジア・アフリカ言語文化研究』第72巻、2006年、65-123頁。  
『清末のキリスト教と国際関係』汲古書院、2010年。
- ・ 佐藤公彦・武内房司・渡辺祐子・牧野元紀・木島史雄「アジア研究におけるキリスト教への新しい視点」愛知大学現代中国学会編『中国21』風媒社、第28巻、2007年12月、3-26頁。
- ・ 佐藤尚子『中国ミッシヨンスクールの研究——増補改訂米中教育交流史研究序説』龍溪書舎、2010年。
- ・ 篠崎香織「シンガポール華人商業会議所の設立(1906年)とその背景——移民による出身国での安全確保と出身国との関係強化」『アジア研究』第50巻第4号、2004年10月、38-54頁。
- ・ 島藺進「《宗教史の可能性》序論」池上良正等編『岩波講座宗教 宗教の可能性』第3巻、岩波書店、2004年、1-26頁。
- ・ 徐以驊「教会史学家王治心とその『中国基督教史綱』」加藤実・渡辺祐子編『中国プロテスタント史研究資料』明治学院大学キリスト教研究所、2009年、62-84頁。
- ・ 桑吉『中国の宗教』長安訳、北京：五洲伝播出版社、2004年。
- ・ 曾根暁彦『アメリカ教会史』日本基督教団、1991年（初版1974年）。
- ・ 園田節子『南北アメリカ華民と近代中国——19世紀トランスナショナル・マイグレーション』東京大学出版会、2009年。
- ・ 孫江「「洋教」という他者——19世紀後半におけるキリスト教と中国社会」『歴史学研究』第808巻、2005年11月、27-37頁。
- ・ 高田時雄「清末の英語学——鄭其照とその著作」『東方学』第107巻、2009年、1-19頁。
- ・ 高谷道男・太田愛人『横浜バンド史話』築地書館、1981年。
- ・ 武田清子「アジアの革新におけるキリスト教——孫文と宮崎滔天」『国際基督教大学学報』第17巻、1974年3月、1-61頁。
- ・ 中村敏『世界宣教の歴史 エルサレムから地の果てまで』、いのちのことば社、2006年。
- ・ 中村治兵衛「民国初年広東省の村落の械闘について——博羅県週歳報告書による——」市古教授退官記念論叢編集委員会編『論集近代中国研究』山川出版社、1981年、233-252頁。
- ・ 並木頼寿『捻軍と華北社会——近代中国における民衆反乱』研文出版、2010年。
- ・ 西川喜久子『珠江デルタの地域社会：清代を中心として』西川喜久子、2010年。
- ・ 馬場公彦『戦後日本人の中国像——日本敗戦から文化大革命・日中復交まで』新曜社、2010年。
- ・ 濱下武志『近代中国の国際的契機——朝貢貿易システムと近代アジア』東京大学出版会、

1990年。

「華僑・華人史研究をめぐる東南アジアと東アジアの連続と断絶」『東南アジア研究』第43巻第4号、332-345頁、2006年。

- ・ 林田芳雄「『勸世良言』授受年代に関する一考察——梁發と洪秀全の接点を求めて」『華南社会文化史の研究』京都女子大学、1994年、424-454頁。
- ・ 平山篤子『スペイン帝国と中華帝国の邂逅——一六・一七世紀のマニラ』法政大学出版会、2012年。
- ・ 深沢秀男『中国の近代化とキリスト教』、新教出版社、2000年。
- ・ 藤田庄市『宗教事件の裏側——精神を呪縛される人びと』岩波書店、2008年。
- ・ 松田吉郎「明末清初広東珠江デルタの沙田開発と郷紳支配の形成過程」『社会経済史学』第46巻第6号、1981年、55-81頁。
- ・ 溝口靖夫『東洋文化史上の基督教』理想社、1941年。
- ・ 宮内肇「清末広東、地方エリートの人的関係——広東地方自治研究者順徳県出身社員を例に——」『海港都市研究』第2巻、2007年、91-102頁。  
「清末民初期の地域エリートの動態」森時彦編『20世紀中国の社会システム』京都大学人文科学研究所、2009年、517-545頁。  
「1920年代初頭の広東郷村社会——宗族からみる陳炯明の地方自治政策——」『史林』第99巻第4号、2013年7月、76-107頁。  
「コラム《史資料と展示》 広東省立中山図書館所蔵の地方文献——新聞・雑誌を中心に——」『歴史学研究月報』第640号、2013年4月、10-11頁。
- ・ 宮崎龍介・小野川秀美『宮崎滔天全集』平凡社、第1巻、1971年。
- ・ 村尾進「乾隆己卯——都市広州と澳門がつくる境界」『東洋史研究』第65巻第4号、2007年、653-686頁。
- ・ 村上衛『海の近代中国——福建人の活動とイギリス・清朝』名古屋大学出版会、2013年。  
「「東アジア」を超えて——近世東アジア海域史研究と「近代」」(『歴史学研究』第906号、2013年6月、35-44頁。  
「19世紀中葉厦門における苦力貿易の盛衰」『史学雑誌』第118巻第12号、2009年12月、1-37頁。
- ・ 村上志保「上海におけるプロテスタントの宗教空間——宗教政策と日常実践のはざままで」小長谷有紀ほか編『中国における社会主義的近代化——宗教・消費・エスニシティ』勉誠出版、2010年、27-55頁。
- ・ 村田雄二郎「『翁同龢日記』改削史実」同編『清末中国と日本——宮廷・変法・革命』研文出版、2011年、19-43頁。
- ・ 矢沢利彦「長江流域教案の一考察」『近代中国研究』第1号、1958年4月、109-135頁。

- ・ 山本真「華僑とキリスト教からみる福建近現代史——福建僑郷、サラワク訪問期」『中国研究月報』第64巻第9号、2010年、31-41頁。  
「福州華僑とキリスト教：マレーシア・ペラ州シティアワン及びシンガポール訪問記」『中国研究月報』第66巻第5号、2012年5月、17-33頁。
- ・ 山本澄子『中国キリスト教史研究 プロテスタントの「土着化」を中心として』近代中国研究委員会、1972年。  
『中国キリスト教史研究 増補改訂版』山川出版社、2006年。
- ・ 容閔（百瀬弘訳）『西学東漸記』（東洋文庫136）、平凡社、1969年。
- ・ 吉澤誠一郎『清朝と近代世界 19世紀』シリーズ中国近現代史①、岩波新書、2011年。
- ・ 吉田寅『中国プロテスタント伝道史研究』、汲古書院、1997年。
- ・ 李培徳（伊藤泉美訳）「19世紀香港広東商人の商業ネットワーク」、飯島渉編『華僑・華人史研究の現在』汲古書院、1999年。
- ・ 渡辺祐子「清末揚州教案」『史学雑誌』第103巻第11号、1994年10月、1-37頁。  
「キリスト教伝道と太平天国」『Quadrante』第3巻、2001年3月、185-204頁。  
「民国初期における信教の自由と中国キリスト教会（1913-1917年）——「孔教国教化」への対抗運動を中心に——」『キリスト教史学』第63集、2009年、81-107頁。  
「パール・バックの中国伝道論——近代中国におけるキリスト教伝道事業の自己省察」『中国21』第28号、2007年12月、79-96頁。

中国語（ピンイン順。香港・台湾での出版物も便宜上ピンイン順に表記している）

- ・ 曾昭森『難求の人師，信徒の榜様——嶺南大学唯一健在的元勳林耀翔先生八十五榮寿献辞』香港：進歩教育出版社、1973年。
- ・ 陳徳芸『陳少白先生年譜』台北：文海出版社、1971年。
- ・ 陳国欽ほか『瞬逝的輝煌——嶺南大学64年』広東；広東人民出版社、2008年。
- ・ 陳建明・劉家峰編『中国基督教区域史研究』四川：巴蜀出版社、2008年。
- ・ 程美宝『地域文化与国家認同——晚清以来「広東文化」觀的形成』北京：三聯書店、2006年。
- ・ 崔通約『滄海生平』台北：龍文出版社、1994年。
- ・ 鄧世禹『勸世良言与太平天国革命之關係』出版地不明：美国印第安大学、1965年。
- ・ 范文瀾『中国近代史』第1分冊、上海：生活・読書・新知上海聯合發行所、1949年。
- ・ 馮自由『革命逸史』上・中・下巻、北京：新星出版社、2009年。
- ・ 高時良編『中国近代教育史資料彙編 洋務運動時期教育』上海：上海教育出版社、1992年。
- ・ 顧長声『宣教士与近代中国』上海：上海人民出版社、1985年。
- ・ 関肇碩・容応英『香港開埠与関家』香港：広角鏡出版、1997年。

- 胡簪雲『石子集』香港：人生出版社、1959年。  
『留下美好鏡頭——味齋文選』香港·台北：道声出版社、1976年。
- 黃競初『南洋華僑』上海：商務印書館、1930年。
- 黃柱權「越南堤岸華人天主教史略(2) 越南堤岸天主教華人堂區小史」『華南研究資料中心通訊』第21期、2000年、3—6頁。
- 簡又文『中國基督教的開山事業』香港：基督教輔僑出版社、1960年。  
『太平天國全史』上卷、香港：簡氏猛進書屋、1962年。  
『西北從軍記』台北：伝記出版社、1982年。  
『太平天國雜記·金田之遊其他·太平軍廣西首義史』民國叢書第3編64歷史·地理類、上海：上海書店、1991年(初版1944年)。
- 蔣祖緣等編『簡明廣東史』廣東：廣東人民出版社、1987年。
- 康志杰『尋覓「丟失的記憶」——辛亥革命時期武漢及長沙聖公會基督徒參與社會變革活動研究』香港：中文大學出版社、2005年。
- 孔祥吉·村田雄二郎「辛亥革命史料抉擇之困惑——馮自由《中華民國前革命史》與《革命逸史》異議」『廣東社會科學』第1期、2012年、127-138頁。
- 黎尚健「梁燊籍貫考——第一位華人牧師出生地的再探討」『廣東教育學院學報』第20卷第5期、89—91、105頁。
- 李金強『書生報國——中國近代變革思想之源起』福州：福建教育出版社、2001年。  
「香港道濟會堂與清季革新運動」陳建明·劉家峰編『中國基督教區域史研究』四川：巴蜀出版社、2008年、127—141頁。
- 李時岳『近代中國反洋教運動』北京：人民出版社、1958年。
- 李樹熙(岳峰譯)「19世紀中期(1835-1860)華人浸信會教民的曼谷—香港—潮州跨國網絡」『東南學術』第1期、2002年、42—49頁。
- 李志剛『香港教會掌故』香港：三聯書店(香港)、1992年。  
『基督教早期在華傳教史』台灣：商務院書館、1985年。  
編『基督教與近代中國文化論文集(二)』台灣：宇宙光出版社、1995年。  
「基督教徒與中國近代百貨業的開創與發展——以馬應彪創辦先施百貨公司為例」同編『基督教與近代中國人物』台灣：財團法人基督教宇宙光全人關懷機構、2006年、13—30頁。
- 李志業·黃菊艷編『近代廣東教育與嶺南大學』香港：商務印書館、1995年。
- 梁進發(姚南·陳立貴譯)『新金山——澳大利亞華人、1901—1921年』上海：上海譯文出版社、1988年。
- 梁元生『十字蓮花：基督教與中國歷史文化論集』香港：基督教中國宗教文化研究社、2004年。
- 林之光·朱化雨『南洋華僑教育調查研究』廣州：國立中山大學出版部、1936年。
- 劉成禺『太平天國戰史』出版地不明：祖國雜誌社、1904年。

- 劉家峰『中国基督教鄉村建設運動研究（1907—1950）』天津：天津人民出版社、2008年。
- 劉端滔編『港粵澳名牧生平 第1集』香港：中華基督徒送書會、1975年。
- 劉少康「我的父親劉粵声牧師」『近代中国基督教史研究集刊』第1卷、1998年、131—137頁。
- 劉紹麟『中華基督教会合一堂史——從1843年建基到現代』香港：中華基督教会合一堂、2003年。
- 劉聖宜等編『嶺南近代對外文化交流史』廣東：廣東人民出版社、1996年。
- 劉粵声『美洲華僑教会』出版地：出版社不明、1932年？。
- 『廣州基督教概況』廣州：廣州基督教聯會、1937年。
- 『香港基督教会史』香港：香港浸信教会、1997年（原版1941年）。
- 李瑞明編『嶺南大學文獻目錄 廣州嶺南大學歷史檔案史料』香港：嶺南大學文學與翻譯研究中心、2000年。
- 呂実強『中国官紳反教的原因：1860-1874』台北：中央研究院近代史研究所、1973年。
- 麦礼謙『從華僑到華人——20世紀美国華人社會發展史』香港：三聯書店、1992年。
- 麦沾恩（胡簪雲譯）『梁發傳』廣東：中華基督教会廣東協會、1930年。
- （胡簪雲譯）『中華最早的布道者：梁發』上海：廣學會出版、1931年。
- （胡簪雲譯）『中華最初的布道者梁發傳 附勸世良言』香港：基督教輔僑出版社、1955年。
- （朱心然譯）『梁發：中国最早的宣教師』香港：基督教文芸出版社、1998年。
- 蘇精『馬禮遜的中文印刷出版活動』台北：台灣學生書局、2000年。
- 孫廣德『晚清傳統與西化的爭論』台北：台灣商務印書館、1982年。
- 陶飛珏「傳教運動的圈內“聲音”：The Chinese Recorder（1867-1941）初論」張先清編『史料與視界——中文文獻与中国基督教史研究』上海：上海人民出版社、2007年、243-262頁。
- 『邊緣的歷史——基督教與近代中国』上海：上海古籍出版社、2005年。
- 陶飛珏·楊衛華『基督教与中国社會研究入門』上海：復旦大學出版社、2009年。
- 王立新『美国傳教士與晚清中国現代化』天津：天津人民出版社、1997年。
- 王鉄崖編『中外旧約章彙編』第1冊、北京：三聯書店、1982年。
- 王治心『中国基督教史綱』徐以驊導讀、上海：上海古籍出版社、2004年（初版1940年）。
- 魏斐德『大門口的陌生人：1839-1861年間華南的社會動亂』王小荷譯、北京：中國社會科學出版社、1988年（原題：Wakeman Jr., Frederic., *Strangers at the Gate: Social Disorder in South China, California: University of California Press, 1966.*）。
- 吳凌清『太平天國野史』上海：中華書局、1923年。
- 吳義雄『在宗教與世俗之間——基督新教傳教士在華南沿海的早期活動研究』廣東：廣東教育出版社、2000年。
- 同編『地方社會文化與近代中西文化交流』上海：上海人民出版社、2010年。

- 吳梓明「從廣州私立嶺南大學看基督教大學應以何種形式為國家教育事業服務」『基督宗教與中國大學教育』北京：中國社會科學出版社、2003年、82-95頁。
- 香港嶺南大學同學會編『鍾榮光先生傳』香港：香港嶺南大學同學會、1996年（第3版）。
- 楊森富『中國基督教史』台北：商務印書館、1968年。
- 楊天宏『基督教與民國知識分子——1922年—1927年中國非基督教運動研究』四川：人民出版社、2005年。
- 楊天宏『政党建制與民國政制走向』北京：社會科學文獻出版社、2008年。
- 張泉林等編『暨南校史 1906—1949 資料選輯（第1輯）』廣州：暨南大學華僑研究所、1983年。
- 張先清編『史料與視界——中文文獻與中國基督教史研究』上海：上海人民出版社、2007年。
- 趙春晨·雷雨田等編『基督教與近代嶺南文化』上海：上海人民出版社、2002年。
- 趙春晨·郭華清等編『宗教與近代廣東社會』廣東：宗教文化出版社、2008年。
- 招觀海『南捐報告』廣州：中華基督教會惠愛堂、1930年。  
『天南遊記』出版地：出版社不明、出版年不明。
- 中華人民保衛世界和平反對美國侵略委員會北京分會編『美國侵華史料』北京：人民出版社、1951年。
- 中華統行委辦會調查特委會編（蔡詠春等記）『1901—1920年中國基督教調查資料』上卷、2007年。
- 朱峰『基督教與海外華人的文化適應——近代東南亞華人移民社區的個案研究』北京：中華書局、2009年。  
「黃乃裳《絀丞七十自叙》的考訂與補充」『福建師範大學學報（哲學社會科學版）』2009年、第2期（通號155期）、119-124頁。
- 編者不明『三藩市長老會七〇周年紀念錄內附長老基督青年美華長老傳道總會年報』三藩市：出版社不明、1923年。  
編者不明『美洲嶺南學校共進會報告書』出版地不明：美洲嶺南學校共進會聯合會、1918年。

英語（アルファベット順）

- Ashiwa, Yoshiko and Wank, David L. (eds.), *Making Religion, Making the State: The Politics of Religion in Modern China*, California: Stanford University Press, 2009.
- Bennett, Adrian Arthur., *Research Guide to the Chiao-hui Hsin-pao*, San Francisco: Chinese Materials Center, 1975.  
*Research Guide to the Wan Kuo Kung Pao (The Globe Magazine), 1874-1883*, San Francisco: Chinese Materials Center, 1976.

- Boardman, Eugene Powers., *Christian influence upon the ideology of the Taiping Rebellion, 1851-1864*, New York: Octagon Books, 1952.
- Barnett, Suzanne Wilson., and Fairbank, John King. (eds.), *Christianity in China: Early Protestant Missionary Writings*, Cambridge and London; the Harvard University Press, 1985.
- Barton, Henry H., *George Hunter McNeur—a Pioneer Missionary in South China*, Christchurch and Dunedin, Presbyterian Bookroom, 1955.
- Bays, Daniel H. (ed.), *Christianity in China: from the eighteenth century to the present*, Stanford: Kansas University Press, 1996.
- Cohen, Paul A., *China and Christianity: the missionary movement and the growth of Chinese antiforeignism, 1860-1870*, Cambridge: Harvard University Press, 1963.
- Corbett, Charles Hodge., *Lingnan University: A Short History Based Primarily on the Records of the University's American Trustees*, New York: the Trustees of Lingnan University, 1969.
- Don, Alexander, *Under Six Flags: Being Notes on Chinese in Samoa, Hawaii, United States, British Columbia, Japan, and China*, Dunedin: J. Wilkie & Co., 1898.
- Elder, C. J. and Green, M. F., *New Zealand and China 1792-1972—a paper presented to the Twenty-first Foreign Policy School University of Otago*, [Dunedin]; n. p., n. d.
- Dunch, Ryan, *Fuzhou Protestants and the Making of a Modern China 1857-1927*, New Heaven and London, Yale University Press, 2001.
- Fairbank, John K. (ed.), *the Missionary Enterprise in China and America*, Massachusetts: Harvard University Press, 1974.
- Fitzgerald, John, *Big White Lie—Chinese Australians in White Australia*, Sydney: University of New South Wales, 2007.
- Harrison, Henrietta, “‘A Penny for the Little Chinese’: The French Holy Childhood Association in China, 1843-1951,” *the American Historical Review*, Vol. 113, No. 1, February 2008, pp.72-92.
- Henry, Benjamin Couch., *The Cross and the Dragon*, London: S. W. Partridge, 1885.
- Irvine, Susan, “‘Teacher’ Don—the Mission to the Chinese in Otago,” John Stenhouse & Jane Thomson (eds.), *Building God's Own Country--Historical Essays on Religious in New Zealand*, Dunedin: University of Otago Press, 2004, pp. 153-166.
- Kerr, John Glasgow., *A Guide to the City and Suburb of Canton, Hongkong & Shanghai & Singapore & Yokohama*; Kelly & Walsh, 1904.
- Lodwick, Kathleen L., *Crusaders Against Opium: Protestant Missionaries in China 1874-1917*, Kentucky: The University Press of Kentucky, 1996.

- Klein, Thoralf, 'Linking Up with Local Society: German-speaking Missionaries and Modernization in Local South China, ca. 1900-1930,' *Berliner China-Hefte*, Vol. 35, 2009, pp. 48-63.
- Latourette, Kenneth Scott., *A History of Christian Mission in China*, London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1929.
- Lee, Joseph Tse-Hei., *the Bible and the Gun—Christianity in South China, 1860-1900*, New York and London: Routledge, 2003.  
     'Disaster management and Christian Church Networks in Early Twentieth-Century Chaozhou, South China,' *Chinese History and Society*, Vol 35, 2009, pp. 64-79.
- Lin, Alfred H. Y., 'Warlord Social Welfare and Philanthropy: The Case of Guangzhou Under Chen Jitang, 1929-1936,' *Modern China*, Vol. 30, No. 2 , April, 2004, pp.151-195.
- Lutz, Jessie G., *China and the Christian College 1850-1950*, London; Cornell University, 1971.
- McNeur, George Hunter., *China's First Preacher Liang A-Fa 1789-1855*, Shanghai: Kwang Hsueh Publishing House, 1934.
- Rice, Geoffrey W. (ed.), *The Oxford History of New Zealand second edition*, Auckland: Oxford University Press, 1992.
- McClean, R. R., 'Scottish piety: the Free Church settlement of Otago, 1848-1853,' John Stenhouse & Jane Thomson (eds.), *Building God's Own Country--Historical Essays on Religious in New Zealand*, Dunedin: University of Otago Press, 2004, pp. 21-30.
- Mason, Sarah Refo., 'Liang May Seen and the Early Chinese Community in Minneapolis,' *Minnesota History*, Vol. 54 No. 5, Spring, 1995, pp.223-233.
- Menegon, Eugenio, *Ancestors, Virgins, and Friars: Christianity as a Local Religion in Late Imperial China*, Cambridge and London; Harvard University Press, 2009.
- Ng James (ed.), *Windows on a Chinese Past*, Vol. 1-4, Dunedin: Otago Heritage Books, 1993-1999.
- Rabe, Valentin H., *The Home Base of American China missions 1880-1920*, Cambridge: Harvard University Press, 1978.
- Rice. Geoffrey W. (ed.), *The Oxford History of New Zealand second edition*, Auckland: Oxford University Press, 1992.
- Smith, Carl T., *Chinese Christians—Elites Middlemen, and the Church in Hong Kong*, London and New York: Oxford University Press, 2005 (First published in 1985).
- Stenhouse, John, & Thomson, Jane (eds.), *Building God's Own Country—Historical Essays on Religions in New Zealand*, Dunedin: University of Otago Press, 2004.
- Strong, Rowan, *Anglicanism and the British Empire c.1750-1850*, Oxford: Oxford University Press, 2007.



- Tseng, Timothy, 'Chinese Protestant Nationalism in the United States, 1880-1927,' *Amerasia Journal*, Vol 22, No 1, 1996, pp. 31-56.
- Wang, Dong, *Managing God's Higher Learning—U. S.-China Cultural Encounter and Canton Christian College (Lingnan University), 1888-1952*, Plymouth: Lexington Books, 2007.
- Varg, Paul A., *Missionaries, Chinese and Diplomats—the American Protestant Missionary Movement in China, 1890-1952*, Princeton: Princeton University Press, 1958.