

2014 年度
博士学位請求論文
指導教員 李昇燁

光州実業学校の研究

—大韓帝国期における日本人仏教者の社会事業からみた東アジアの近代—

2015 年 3 月

佛教大学大学院
文学研究科東洋史学専攻

山本浄邦（邦彦）

目 次

序 章.....	- 1 -
1. はじめに —本研究の対象と課題—	- 1 -
2. 「近代仏教の帝国史研究」	- 3 -
3. 近代仏教史研究における「植民地近代」論とその問題点.....	- 6 -
4. 東アジア「近代仏教史研究」の方法としての「帝国史」「植民地近代」の限界.....	- 10 -
5. オリエンタリズムとしての「植民地布教」論と<「近代朝鮮／中国」の植民地化>.....	- 12 -
6. 絡まりあう<近代>	- 16 -
7. 本研究の目的と構成	- 21 -
第1章 近代日本における政教関係の成立と真宗大谷派の朝鮮布教.....	- 23 -
1. はじめに.....	- 23 -
2. 明治期日本の国家と宗教 —日本型政教関係の成立—.....	- 23 -
3. 「報恩」思想の変化からみた「近代教学」 —その真宗教学史的検討—.....	- 28 -
4. 真宗大谷派による朝鮮布教のはじまりとその性格	- 33 -
5. 小括.....	- 37 -
第2章 大韓帝国期光州における奥村兄妹の真宗布教・実業学校設立	- 38 -
1. はじめに.....	- 38 -
2. 構想の背景.....	- 40 -
3. 円心による真宗布教と朝鮮人の反応	- 44 -
4. 光州実業学校の設立と運営	- 49 -
5. 朝鮮人の「激しい抵抗」による失敗説の再検討	- 55 -
6. 小括.....	- 61 -
第3章 危機、「裏面の目的」、そして衰退.....	- 62 -
1. はじめに.....	- 62 -
2. 「最大不便」と「裏面の目的」	- 62 -
3. 補助金継続の危機と五百子の帰国	- 65 -
4. 奥村兄妹離韓以降の学校運営とその閉鎖	- 68 -
5. 小括.....	- 74 -
第4章 尹雄烈と光州実業学校—学校設立協力の背景をめぐって.....	- 75 -
1. はじめに.....	- 75 -
2. 海平尹氏における尹雄烈の位置	- 75 -
3. 尹雄烈の誕生から光州実業学校への協力までのあゆみ.....	- 79 -

4.	協力の理由とその後の生涯	- 86 -
5.	小括	- 88 -
第5章	近衛篤磨と光州実業学校	- 89 -
1.	はじめに	- 89 -
2.	近衛家の歴史	- 90 -
3.	近衛家の近代と近衛篤磨	- 92 -
4.	近衛篤磨と光州実業学校、その意義	- 95 -
5.	小括	- 100 -
第6章	「柳林藪」をめぐる葛藤の分析	- 101 -
1.	はじめに	- 101 -
2.	「柳林藪」をめぐる葛藤の分析方法	- 101 -
3.	景観の復原	- 104 -
4.	コードとしての「柳林藪」	- 106 -
5.	光州の人々／実業学校にとっての「柳林藪」とこれをめぐる葛藤	- 110 -
6.	小括	- 112 -
終章	研究の総括	- 114 -
1.	研究の成果	- 114 -
2.	今後の課題	- 118 -
	【参考文献】	- 120 -

序 章

1. はじめに ―本研究の対象と課題―

本研究は、大韓帝国期に全羅南道光州^{クァンジュ}において真宗大谷派（本山は京都・東本願寺）によって設立された光州実業学校の設立・運営をめぐる人々の動きを探るもので、それによってこの時期の東アジアにおけるトランスナショナルな人々のつながりのなかに見出される、さまざまな近代が絡まりあうさまをあきらかにし、19世紀末から20世紀初期の東アジアにおける近代の一樣相を分析したものである。

なお、本研究では、近代とは別に〈近代〉と表記する。ハーバーマスは「今やモデルンとは、時代精神がアクチュアリティへとたえざる内発的な自己革新をするさまを表現へと客観化するものを意味するようになった」¹とし、アヴァンギャルドの精神こそがこのような時代を進める原動力だとしてアヴァンギャルド芸術をとりあげ、「アヴァンギャルド芸術に表明されている時間意識が、徹頭徹尾、反歴史的であるというわけではない。ただ、偽りの規範性に対抗しているだけである。つまり、規範を模倣すれば事足りると考えるような歴史理解に由来する偽りの規範性に逆らうのである」²という。「モデルン」すなわち、近代というのは本来、「内発的な自己革新」の運動が行われるような時代を意味する言葉だというのである。つまり、ハーバーマスによれば、与えられた時代の状況（「規範を模倣すれば事足りると考えるような歴史理解に由来する偽りの規範性」）に対して、これを変革しようという内発性によって対象を変化させていく、それが「モデルン」と名づけられた時代なのである³。

ある与えられた状況に対して、これを変革しようとするさまざまな人々の社会像・プランを〈近代〉とし、〈近代〉が実践され（「内発的な自己革新」の「表現」）、歴史上、実現した実際の制度や体制をそのまま近代と表記し区別することで、個々のプランとしての〈近代〉が

¹ J.ハーバーマス 著、三島憲一 訳『近代—未完のプロジェクト』岩波現代文庫、2000年、p.9。

² 同、p.13。

³ ここで確認しておかねばならないが、筆者は決してハーバーマスがいうような「未完のプロジェクト」としての近代、すなわち啓蒙思想にはじまるヨーロッパ近代のプロジェクトがやがて世界に拡大していく、ということを目指しているわけではない。このような見方が西洋の近代を絶対唯一の正統なものとし、他の地域の近代を周縁の垂流の近代と考えるユーロ・セントリズムに依拠していることは明白であるからである。引用した箇所で行われているような近代の性格、すなわち、近代が「内発的な自己革新」の運動の時代である、ということを確認することがここでの筆者の意図である。東アジアにおいて西洋の近代はさまざまな〈近代〉を形成・発展させるインパクトであったと同時に、それ自身が東アジア社会における数あるプランのなかの1つの〈近代〉でしかない。インパクトが大きいということと、それが唯一無二のものであるということは、もちろん区別されなければならないだろう。インパクトが大きいゆえに、あえてそれに猛烈に反対し、拒否するようなく〈近代〉もありえるのであるから。詳しくは序章第6節を参照。

衝突したり協力したり、妥協したりしながら歴史的事実・実在としての近代が展開していく様子をより明確に描くためである。

この問題については6節で詳しく述べるので、まず、本研究の対象である光州実業学校とその関係者の概要について簡単に述べておきたい。

奥村円心（1843－1913）は日本最大級の仏教宗派の一つである真宗大谷派の僧侶で、1877年近代日本仏教初の朝鮮布教を開始し、釜山フサンのほか元山ウォンサンでも布教した。その後、帰国した円心は外相・大隈重信や貴族院議長・近衛篤磨らの支援をとりつけて1897年に再び朝鮮に渡り、全羅南道クァンジュの光州で布教活動を開始した。そして、妹の五百子いおこ（1845～1907）はその光州に実業学校を設立すべく少し遅れて現地に入り、東本願寺光州別院の付属施設として外務省からの資金提供を受けて光州実業学校を設立し、初代校長となった。光州現地では全羅南道観察使の尹雄烈ユンウニョルが彼らの布教と学校設立に協力した。



奥村円心（左）と奥村五百子（右）

出处：左＝『五十年誌』、右＝ 国立国会図書館ホームページ

当時の朝鮮半島では、すでに日本仏教各派が布教を行っていたが、そのほとんどは日本人居留地のある開港地やソウルを中心としたものであった。一方、朝鮮王朝は1897年に国号を大韓帝国（韓国）とあらため、皇帝に権力を集中して近代化をすすめるようとしていた。さらに、1894年の甲午改革以降、さまざまな背景を持つ開化勢力がそれぞれの＜近代＞をもって競合し

つつ交流し、1898年にはその象徴的な団体として独立協会が設立されている。奥村兄妹の光州での活動は、そのような時期にあつて、内陸部に拠点を設置して近代的社会事業をおこなったという点で日本の他宗派と比較して突出したものであったといえよう。また、この事業が政界の後押しのもと外務省からの資金によっておこなわれていたということは、近代日本における国家と宗教との関係を考えるうえで注目すべき事例であることを示唆している。さらに、その背景にある個々人の人脈は光州実業学校を場とした〈近代〉をめぐって日韓にどのようなトランスナショナルなネットワークが構築されていたのか、あるいは個々人それぞれの〈近代〉がどのように構築され、それぞれの〈近代〉が学校事業においてどのような行動として現れたのかを知ることのできる事例でもある。同時に実業学校が持ち込もうとした〈近代〉に対する現地の人々の反応は外部から移植される〈近代〉を彼らがどのように考えていたのかを知る手がかりとなるだろう。

以上のような意義をふまえ、本研究ではこの光州実業学校の設立から閉鎖までの運営実態とその関係者たちの〈近代〉に焦点をあて、光州実業学校という場においてそれぞれの〈近代〉がどのように絡まりあっていたのかをあきらかにすることを課題とする。

近年、近代東アジアにおける日本仏教教団の活動を分析するための概念として注目されているのが「帝国史」と「植民地近代（植民地的近代、植民地近代性）」である。ここで、課題意識を明確にするため、この2つの概念を本研究の課題に照らして検討しておくことにしたい。

2. 「近代仏教の帝国史研究」

「近代仏教の帝国史研究」の必要性を積極的に提起しているのが大谷栄一である。そのなかで大谷は日本仏教は近代日本による戦争と植民地化によって東アジアに介入したが、世界システムにおける近代東アジア世界との関わりの中で日本の近代仏教の成立と形成を検討すべきであるとして、その際にこれまでの「ナショナル・ヒストリーとしての日本近代仏教史」を「トランスナショナル・ヒストリーとしての近代仏教史」へと語りなおすことを主張している⁴。つまり、一国史＝日本近代仏教史をトランスナショナル・ヒストリー＝近代仏教として語りなおすための「帝国史」なのである。

これは末木文美士がこれまでの日本近代仏教史研究は「仏教を日本のなかで閉ざされた範囲で研究してきた」とし、一国史的な研究の問題として「仏教の戦争協力を批判する場合にも、アジアの思想家たちがそれぞれ独自の観点から日本に対峙していたことへの視点を十分に持てなかった。日本の近代化の先進やアジアへの侵略は、アジア諸国に複雑な反応を惹き起こした。あるいは日本を模範と見、あるいは日本と交流し、あるいは日本を批判する等のさまざまな反

⁴ 大谷栄一「帝国と仏教」『日本思想史学』43号、2011年。

応があり、それらを日本思想史と関連させながら見ていかなければならないが、それは十分に行なわれていなかった」という指摘をうけてのものである⁵。

さらに大谷は「帝国史とトランスナショナル・ヒストリーは相補的な視点である」という⁶。すなわち、大谷が提起している「近代仏教の帝国史研究」とは、「帝国史」の方法によって日本近代仏教史研究をトランスナショナル・ヒストリーへと転換しようという試みなのである。

このような立場を反映した研究の成果として磯前順一・^{ユンヘドン}尹海東編『植民地朝鮮と宗教：帝国史・国家神道・固有信仰』（2013年）が刊行されている。そのなかで磯前と^{ベグイドク}裴貴得は「しばしば言及される侵略者としての日本人の罪悪感も、その裏返しとしての植民地に近代化をもたらしたという日本人の傲慢な自負も、何れも日本人が一方向的に植民地の人々に影響を与えたという思い込みから発せられるものであるという点で何ら変わるものではない」と、従来の研究が日本の侵略や植民地支配に対して批判的な立場であれ、肯定的な立場であれ、日本から植民地への一方向的な影響のみを強調していることを批判している。そして、「多文化主義的な国際史（inter-national history）」と「トランスナショナルな歴史（trans-national history）」を区別しつつ、「現在の国民国家の境界線を前提とする国際史とは異なり、トランスナショナルな歴史叙述とは、当時の宗主国と植民地の境界線、さらには現在の国民国家の境界線自体を揺るがせながら宗主国と植民地が交流していった様相を把握しようとするもの」だという。すなわち、「帝国史」の方法によって、かつての宗主国と植民地そして現在の国家の境界を越えたトランスナショナルな交流のダイナミズムを把握しようとしているのである⁷。

では、これら近代仏教史研究で語られている「帝国史」とは具体的にどのようなものであるのだろうか。^{キムテフン}金泰勲は日本と周辺アジア地域とのトランスナショナルな関係を「帝国史」的に捉えるために、これら論者のなかで最も厳密な概念規定をしているが、そのなかで従来の「帝国史」研究では植民地本国としての「日本帝国」と本国と植民地からなる総体としての「帝国日本」が区別されずに用いられてきたために、日本の研究者は自国史として「帝国日本」の歴史を認識してきたのに対して韓国の研究者にあってはこれをつねに他者の歴史としてしか認識できないという限界を指摘して、両概念の差異を意識することを求めつつ、「「帝国日本」の歴史は植民地民と「内地」民の相互作業によるわれわれの歴史であったという認識は不可能だろうか」と問いかける⁸。このような指摘はある程度、的を得たものであるといえ、金の問いか

⁵ 末木文美士「近代仏教とアジア—最近の研究動向から」『近代仏教と日本』トランスビュー、2004年、p.75。

⁶ 大谷栄一「アジアにおける「近代と仏教」」末木文美士・林淳・吉永進一・大谷栄一編『ブッダの変貌：交錯する近代仏教』法蔵館、2014年、p.231。

⁷ 磯前順一・裴貴得「「帝国史」として「宗教」を論ずる」磯前順一・尹海東編『植民地朝鮮と宗教：帝国史・国家神道・固有信仰』三元社、2013年、p.10。

⁸ 金泰勲「一九一〇年前後における「宗教」概念の行方」前掲『植民地朝鮮と宗教』、pp.32-35。

けは「帝国史とトランスナショナル・ヒストリーは相補的な視点である」という大谷と同じ指向性をもつものであるといえよう。そのような意味で、金による問いかけは日本の近代仏教史研究における近年の「帝国史」的アプローチがめざす到達点を明確に示したものであるといえる。

つまり、日本の近代仏教史研究において盛んになってきている「帝国史」的アプローチはつまるところ従来の近代仏教史研究のもつナショナルヒストリーの性格を批判しつつ「植民地民と「内地」民の相互作業によるわれわれの歴史」へと脱皮させようとする意欲的な方法であるといえよう。

このような方法は植民地期朝鮮をめぐる日本の仏教史研究が支配－被支配関係の論理に陥って日本仏教を主体とし、朝鮮側（それは朝鮮人一般であったり朝鮮の仏教者であったりする）を客体とする歴史叙述、つまり植民地朝鮮をあつかいながらも朝鮮人を発話不可能なサバルタンにしてしまう仏教史になってしまいがちであったという問題に鋭く切り込んだという点で評価できるだろう。しかし、金のいう両者の「相互作業」をあきらかにすることがなぜ「われわれの歴史」を構築することに繋がらねばならないのか。おそらく現代における日韓の歴史対話の可能性をここにみているのであろうが、日韓をはじめかつての「帝国日本」に包括された地域に「われわれの歴史」を構築することを前提とすることが果たして対話へとつながるのか大いに疑問である。トランスナショナル・ヒストリーがめざすべきものは従来のナショナル・ヒストリーを超えるトランスナショナルなナショナル・ヒストリーを構築することなのであろうか。ナショナルなものは特定の地理的範囲内における歴史の共有（「われわれの歴史」）による歴史共同体によって構築されている。これを支えるのがナショナル・ヒストリーである。その枠組みを解体することによって新たに「われわれの歴史」としての「帝国史」を構築しようとするのは、範囲を拡大したもうひとつの歴史共同体＝ネイションを構築しようとすることでもある。ナショナル・ヒストリーへの批判から生まれたトランスナショナル・ヒストリーが旧「帝国日本」を範囲とする新たなナショナル・ヒストリーを生み出す方向へと向かうのは大きな矛盾ではないのか。それが「対話」のためであるとするならば、その「対話」は従来のナショナル・ヒストリーと同様の排除や隠蔽といった暴力性を免れえないであろう。トランスナショナル・ヒストリーは徹底してそのような「われわれの歴史」に対する批判であってこそ、力を発揮するのではなかろうか。

日本本国も植民地も「帝国日本」を同時代的に経験している。しかしそれは「帝国日本」のそれぞれの構成員にとって決して「われわれの歴史」ではなかった。「帝国日本」は共有していても、民族、階級、ジェンダーといった構成員それぞれの立ち位置によって個々の経験が異なったからだ。それを現在の国民国家の枠組みにおいてそれぞれ別個に「われわれの歴史」として構築されたのがナショナル・ヒストリーである。そのため、現在の国民国家の枠組みを問

題視することのみにトランスナショナル・ヒストリーの議論が集中してしまいがちなのは理解できる。だが、それを旧「帝国日本」というよりマクロな統合で乗り越えようとするのでは構成員個々のミクロな経験の差異のもつ意味を見えなくしてしまう。

「帝国日本」を対象とする「帝国史」というのは、「帝国」という制度のもとで「われわれの歴史」には本来的に還元不可能な多数のミクロな経験が交錯しつつ展開した歴史である。したがって、これを分析するというのは立ち位置の異なる構成員個々の経験とその差異を浮かび上がらせ、それが「帝国日本」のもとでどのようなシステムによって生み出されたのか、そしてそれぞれ異なる個々の経験がどのように結びついているのかを丁寧に読み解き、これによって「帝国日本」のありようをあきらかにするという事ではないか。金も「帝国の構成員をナショナル・アイデンティティから脱臼させることで…諸階層における個人的、集团的欲望がいかに交差し、それがどのように帝国の形成と維持に関わっていたのかを問うための戦略」という⁹が、その前提にあるものは「近代東アジア世界の共同の歴史」¹⁰である。「対話」は異なる個々の「帝国」経験をひろい集めつつ「われわれの歴史」「共同の歴史」とすることではなく、同じ「帝国」のもとでありながら「われわれの歴史」そして「わたしの歴史」でありえなかったさまざまな「他者の歴史」（それはナショナル・ヒストリーにおける「他者」と必ずしもイコールではない）に、そしてそれを「共同の歴史」たりえないものとする亀裂に出会うことにおいてのみ可能ではないのか。このような亀裂は決してナショナル・ヒストリーによって生まれたのではなく、それこそ「帝国」によるのであるから。

3. 近代仏教史研究における「植民地近代」論とその問題点

つづいて、もう一方の「植民地近代」論について検討してみよう。日本の近代仏教史研究において積極的にこの立場を標榜しているのが諸点淑^{ジェジヨムスク}である。諸は博士論文「東アジア植民地における日本宗教の『近代』—植民地朝鮮における日本仏教の社会事業を事例として—」（2007年度、立命館大学大学院文学研究科史学専攻）においてみずからの研究を「日本仏教の「近代化」を、いわゆる「近代宗教としての日本仏教」への道程としてではなく、植民地化と近代化との不可分性、「植民地近代」という観点から把握しようとするもの」¹¹としている。

諸における「植民地近代」の概念は尹海東の「植民地近代」論に影響を受けたように諸自身はいっているが、その内容は大きく異なるようである。また、その他の「植民地近代」論者のそれともまったく異なっている。これは諸の「植民地近代」概念の設定が大きく影響している

⁹ 同、pp.35-36。

¹⁰ 同、p.35。

¹¹ 諸点淑「東アジア植民地における日本宗教の『近代』—植民地朝鮮における日本仏教の社会事業を事例として—」2007年度博士論文（立命館大学大学院文学研究科史学専攻）p.2。

ものと思われる。諸は「植民地的近代」＝「植民地近代」を「近年韓国における植民地朝鮮史の新しい研究動向の流れの一つとして、ポストモダンの立場にたつて「植民地化」と「近代化」の不可分性を意識し、そこからもたらされる近代化、いわば「植民地的近代」の性質を問う作業」だとしている。そして、「植民地近代」論にたつさまざまな研究において「規律権力」「ヘゲモニー」「ジェンダー」といった分析概念が採用されていることにふれ、「こうした概念の採用は、植民地である朝鮮のみに適用されるものではなく、支配する側の宗主国「日本」にも当てはまる性質としていえる」という¹²。

さまざまな「植民地近代」論における諸の特異性を具体的に明らかにするため、その他の一般的な「植民地近代」論がどのようなものであるのかを簡単に整理しておきたい。1990年代、韓国を中心とした歴史学界では日本の植民地支配によって朝鮮が収奪されたことを強調する「収奪論」に対して「植民地近代化(modernization in colony)論」が台頭し、議論となった。植民地近代化論は日本統治下で朝鮮が近代化したことを統計などを持ちいて植民地支配を積極的に評価する立場である。両者はまったく反対の立場をとっているようであるが、近代化あるいは開発がなされたか否かを善悪の基準にしている点において一致していた。このような対立軸のありようそのものを問うところから1990年代後半以降に提起されたのが「植民地近代(colonial modernity)」の概念だった。これは近代性あるいは近代化そのもののもつ権力性・暴力性・抑圧性・差別性に着目し、これが植民地主義と表裏一体のものであるとするものである。あるいは近代世界システムにおける位置の問題として、植民地支配という非対称的な関係性のなかでさまざまな事象を把握しようとするものだ¹³。

このような近代批判には諸がいうようにポストモダン思想の影響がみてとれる。具体的には「規律権力」「ヘゲモニー」「ジェンダー」といったポストモダンの分析概念が採用されていることも諸のいうとおりである。しかし、他の「植民地近代」の概念と諸のそれが根本的に異なっているのは「「植民地化」と「近代化」の不可分性を意識し」ているという部分である。一般的な「植民地近代」論においては、上述のように「植民地主義」と「近代性」が表裏一体・不可分だとされる。ここでいわれる「植民地化」と「植民地主義」、「近代化」と「近代性」はいうまでもなくそれぞれ異なる概念であり、「植民地化」と「近代化」が不可分であるということと、「植民地主義」と「近代性」が不可分であるということもまた、異なる事態である。「植民地化(colonization)」および「近代化(modernization)」はそれぞれ「植民地化する(colonize)」、「近代化する(modernize)」という動詞の名詞形であり、対象に対して働きかけを行う動きないしはプロセスをいう。これに対して「植民地主義(colonialism)」と「近代性(modernity)」は名詞で、ある主体の思考や行動を規定するイデオロギーのことであり、イデオ

¹² 同、p.4。

¹³ 具体的な個々の研究の概要については板垣竜太「〈植民地近代〉をめぐって：朝鮮史研究における現状と課題」『歴史評論』654、2004年を参照。

ロギー装置（学校・工場・病院・監獄・メディアなど）によって再生産される。あるいはそのようなイデオロギーによって規定された制度である。すなわち、諸がいう「植民地化」と「近代化」が不可分であるというのは「植民地にする／されることと近代化する／されることは不可分である」という意味になる。これは（史実であるかどうかは別にして）歴史における動き、プロセスについてのテーゼであって、他の論者の「植民地主義」と「近代性」が不可分であるというテーゼが「行動様式あるいは社会制度としての近代性がイデオロギーとしての植民地主義と不可分である」という個人の主体や社会構造がすでにそのように形成されてしまっている様態をさすのとはまったく異なっているのである。

このような諸の「植民地近代」概念の特異性は博士論文の結論部分にいたって大いに露呈する¹⁴。諸は「ポジティブな意味での「近代性」やネガティブな意味での「植民地主義」のいずれかを取り出すのではなく、…それらが密接な関係を持ちつつ存在していたという同時性への着目が必要である」という。そして「こうした同時性の矛盾のうちにある日本仏教の近代性を「植民地的近代」として表現したいと考える」とする。ここでは「近代化」や「植民地化」という言葉に代わって「近代性」や「植民地主義」という言葉が語られているが、それは表裏一体であったり不可分であったりするのではなく「同時性」をもつもの、つまり併存してはいるものの究極的には別のものとして捉えられているのである。これは諸がその本論で考察した真宗大谷派と浄土宗の朝鮮における社会事業をふまえ、朝鮮で発現した日本仏教の「近代」に①「文明的」宗教としての日本仏教の近代性、②「普遍的」「社会的」宗教としての日本仏教の近代性、③「帝国主義」「植民地主義」的宗教としての近代性、という3つの側面があるとしたうえで述べた言葉である。

ここでいわれる「ポジティブな意味での「近代性」」というのは①と②をさし、それに対をなすものとして③が「ネガティブな意味での「植民地主義」」にあたりと考えられるが、これらの「同時性」を主張する諸は他の「植民地近代」論とは似て非なる論理を展開する。すなわち「文明」伝達の媒体としての日本仏教に「優越」「支配」が内在していることを指摘しつつ、それがために「普遍的」「社会的」宗教としての近代性ではなく、「帝国・植民地主義的性向が強い日本仏教の「近代性」が確認しうる」というのである。結局のところ、「文明的」なものあるいは「普遍的」「社会的」なものとは（多少の関連性を持ちながらも）異なる「帝国・植民地主義的」「近代性」が論文の結論部分において諸が主張する日本仏教の「植民地的近代」であるようだ。

ここにいたって諸の「植民地的近代」の定義は当初述べられていたようなプロセスとしての「近代化」から行動様式ないしは制度としての「近代性」へと変化しているが、ここで認められるのは諸において「近代化」が「植民地化」と不可分であったのに対して、「近代性」は必

¹⁴ 諸「東アジア植民地における日本宗教の『近代』」、pp.156-158。

ずしも「植民地主義」とは不可分ではなく、多様な（あるいは多面的な）「近代性」の一種ないしは一側面として植民地主義的な近代性があるという論理である。しかしながら、いうまでもなく「文明」や「普遍」といった言説こそが「植民地主義」的言説なのであり、「文明」や「普遍」をかかげる「近代性」とは別個に、あるいは別の側面として「植民地主義的」な近代があるわけではない。「文明的」でなく「普遍的」でない他者を支配しうるほど自らが「文明的」で「普遍的」であるとされるがゆえに「植民地主義的」なのである。また逆に「植民地主義的」なることは「文明的」で「普遍的」であるがゆえに正当化されるのであり、そうでなければ「植民地主義的」な日本仏教の「近代性」はその正当性を失うのである。

上のような結論にいたったのには諸の当初の設定、つまり「植民地化」と「近代化」が不可分であるというテーゼに要因があるように考えられる。「植民地化」は「近代化」をともなったという「植民地化」のなかでの「近代化」プロセス重視の分析をおこなったがゆえに、そのプロセスのなかであらわれ、さまざまな様相をしめした「近代性」をその特徴によって類型化するという手法をとり、結果として本来的に「近代性」と不可分であるはずの「植民地主義」をその一類型として分類してしまったのである。

しかしこれは、その研究手法のまずさだけの問題にとどまらない。なぜなら、その結果として導き出される結論が朝鮮における日本仏教の近代性について「ポジティブな側面もあったが、やはりネガティブな傾向が強い」というものに必然的になってしまうからである。これは近代性と植民地主義が不可分であるがゆえにもつべき、そのような近代性全体への批判的視座を「近代化」プロセスにのみ注目することで解消させてしまっているということだ。

諸がその「植民地近代」論において参照している尹海東は「「植民地近代」を思惟する時、植民地と近代を分離するとか、さらにこれらに対立的な何かと見なすのは、文明—野蛮の二項対立的な近代設定の延長線の上に立っている」¹⁵と注意を促しているが、「ポジティブな意味での「近代性」やネガティブな意味での「植民地主義」のいずれかを取り出すのではなく、…それらが密接な関係を持ちつつ存在していた」というように諸が「文明」としての「ポジティブな意味での「近代性」」と「野蛮」としての「ネガティブな意味での「植民地主義」」を対立的にとらえつつ、その別の2つのものの「密接な関係」を描くという手法をとったがためにそれに対応するように「「文明」的な面もあるが「野蛮」な側面が強い」という言説が導き出されたということである。

このような諸の論理は近代批判への視座が希薄であり、「近代化」という指標から日本の植民地支配を評価して「確かに「野蛮」な面もあったが朝鮮半島の近代化を促すという良い面もあった」という植民地近代化論の一変種であるともいえる。

¹⁵ 尹海東「植民地近代と大衆社会」 宮嶋博史・李成市・尹海東・林志弦編『植民地近代の視座：朝鮮と日本』岩波書店、2004年、p.52。

4. 東アジア「近代仏教史研究」の方法としての「帝国史」「植民地近代」の限界

これまで、近代仏教史研究における「帝国史」「植民地近代」をベースにした既存の研究について述べてきたが、つづいて、これを「近代仏教」の分析概念とすることそのものの問題について考えてみたい。

まず、近代仏教史研究のいう「近代」とはいつのことをいうのであろうか。日本において仏教史研究をリードしてきた林淳は東アジアにおける近代の始点を「十九世紀中期以降、西洋の列強国が中国、日本に折衝しはじめた頃だと、私は考える」とし、「西洋の列強国の影響が、非西洋の地域に広がったことで、非西洋の地域が資本主義のシステムに巻き込まれて「近代」を意識化せざるをえなくなったこと」に注目する¹⁶。つまり、いわゆるウエスタン・インパクトに東アジア諸国が直面した時期が「近代」の始点であると考えているのであり、具体的には19世紀中期以降であるとしている。たしかに西洋列強に対する「開港」はこれまでの「朝貢」と「交隣」関係からなる華夷秩序によって維持されてきた東アジア世界に大きな変化をもたらした。そして、この変化のあゆみこそが東アジアにとっての近代である、というのは最もオーソドックスな理解であろう。そして、その近代の終わりは第二次世界大戦の終結＝日本の敗戦によって「帝国日本」が崩壊し、東アジアに新たな世界秩序が成立する時点であるとみてよい¹⁷。具体的にはアヘン戦争に清が敗れ、日本がアメリカ合衆国の艦隊によって威圧されたことによって日清両国が開港した1840～50年代にはじまり、1945年までの時期をいうことになる。

朝鮮の場合、日本に対する開港が1870年代であり、欧米に対してはさらに遅れるので、開港という指標のみでは近代の始点は早くても1870年代中葉ということになってしまう。だが、大院君政権（1864～73年）が朝鮮後期、とくに王の外戚であった安東金氏アンドンキムによる勢道政治によって疲弊した王権の強化にのりだし、そのための改革をすすめた。その推進要因として日清の開港をうけての列強による開港圧力強化があったことは、日清両国の開港が世界システムのなかで朝鮮にも変化を促すことになったことをしめしているといえよう。

したがって、東アジアの近代とは、林の定義にしたがえば、1850年代前後～1945年の約80～90年のあいだの時期をさすことになる。

¹⁶ 林淳「普通教育と日本仏教の近代化」末木文美士編『国際研究集会報告 41 近代と仏教』国際日本文化研究センター、2012年。

¹⁷ 林淳「近代仏教の時代区分」『季刊日本思想史』75、2009年、p.12。ただし林は、ここでは「明治維新から敗戦までの期間限定の、国家と仏教教団との関係を探求するための用語として「近代仏教」は再定義される時期に来ている」として、「近代仏教」の視点を近代国家との関係性から捉える立場から開港ではなく明治政府の成立をその始点としている。これは日本の近代仏教を国家との関係（政教関係）で捉えようとする視点からの時期区分である。

近代の時期を確定したところで、まず「帝国史」の定義をその適用範囲という観点から検討してみよう。東アジアにおける「帝国史」研究を牽引してきた駒込武は「帝国史」研究を「さまざまな次元での相互作用に着目しながら、植民地政策にはらまれた内部矛盾や、支配者と被支配者のインターフェイスに生ずる諸問題をさらに立体的に解明しようとする」ものであるとする¹⁸。また前述の金泰勲論文で金は「帝国」を「すでに植民地支配を内包することで成り立つ概念」であるとしている。さらに「帝国日本」については日本が「周辺地域を植民地化し」ていることを前提とする概念設定がされている¹⁹。すなわち、「帝国日本」の「帝国史」は「植民地支配」の開始によって日本が宗主国となった時点からはじまり、日本の敗戦にともなう植民地支配終焉によって終わるものである。駒込²⁰や金の研究から察するに、日本による台湾や朝鮮の領有を始点としているようなので、具体的には早くても 1900 年前後から 1945 年までがその適用範囲である。

つぎに「植民地近代」について検討してみよう。「植民地近代」は「植民地近代化論」への批判として登場したことは既述のとおりである。つまり、「植民地近代」もまた、植民地支配を前提とし、そのもとの近代を論じようとするものである。そして、主として扱われている時代は 1920 年代以降に限られている。教育史の分野などでは「植民地近代」論の立場から、保護国期から扱うものもあるが、それでも 1905 年以降である。これは「近代性」を問題にする「植民地近代」論の性格上、植民地社会が一定程度（それは宗主国のそれとは比較にならないほど抑制的ではあるのだが）、近代化がすすんだのちにしか適用不可能であるからである²¹。さらに、そうした時期であっても例えば規律権力論による分析の対象が工場や学校、病院といった近代的な権力が集中的に行使される場に集中していることからもうかがえるように、それが適用される場もまた限定的であるといえる。植民地近代性から排除された「非近代的な」要素の広範な存在を指摘する趙景達^{チョギョンドル}の研究²²、民族・階級・ジェンダーによって就学率に差異があり、とりわけ多くの朝鮮人女子は不就学が常態化していたことをあきらかにした金富子^{キムフジヤ}の研究²³などがしめすように、実際の植民地期朝鮮社会において「植民地近代」論は極めて限られた範囲内での分析においてのみ適用可能なアプローチである。

¹⁸ 駒込武「「帝国史」研究の射程」『日本史研究』452号、2000年。

¹⁹ 金「「宗教」概念の行方」、p.33。

²⁰ 駒込武『植民地帝国日本の文化統合』岩波書店、1996年、は駒込の「帝国史」研究を代表する今や「古典的」ともいえる先駆的労作であるが、そのタイトルからもわかるように「植民地帝国」を前提としている。実際、本書で駒込は朝鮮・台湾ともに 1900 年以降から記述をはじめている。

²¹ 김경일『한국의 근대와 근대성』백산서당、2003年、p.27。ここで김경일은「韓国社会においてヘゲモニーの形成は近代化が相対的に進展した日帝植民地支配の時期に典型的な形式となってあらわれた」とし「近代性の形成が植民地支配期と重なって始まったという事実とともに、…植民国と被植民国が人種的・文化的に比較的似た条件をもっているという事実から伝統と近代をめぐる近代性とヘゲモニーの歴史的形成はより複雑な様相を帯びるようになった」といっている。

²² 趙景達『植民地期朝鮮の知識人と民衆：植民地近代性論批判』有志舎、2008年。

²³ 金富子『植民地期朝鮮の教育とジェンダー：就学・不就学をめぐる権力関係』世織書房、2005年。

したがって、日本仏教の植民地朝鮮での活動、たとえば救貧活動を考察するような場合には、近代的な活動を行なう日本仏教側の分析はある程度可能かも知れないが、その活動の対象となるべき近代性に包括されえない人々への適用が果たして可能なのか、慎重に検討すべきであろう²⁴。以前、真宗教団によって独占的に担われた植民地朝鮮における監獄教誨について考察した筆者は、フーコーの規律権力論が前提とする西欧市民社会の自律的な近代主体とは異なる極めて他律的な人間観が朝鮮の監獄教誨において採用されていることから、植民地朝鮮での教誨に対してこれを適用して分析することの問題性を指摘したことがある²⁵。そもそも西欧社会における近代性を問うものとして登場した諸概念を植民地社会に適用することの限界についても、個々の事例において十分に吟味する必要があるのである。いや、むしろ西欧由来の概念を基礎に「植民地近代」という枠組みで分析することよりも、その限界のもつ意味をあきらかにするほうが植民地における近代の本質をより明確に分析できるのではないか。

一方で、諸独自の「植民地近代」論における「植民地化」が「近代化」と不可分だったというテーゼでは、「日本が植民地化していったので朝鮮はそれにしたがって近代化していった」という論が成立することになる。このような見方は「開化期」と呼ばれる19世紀後半の朝鮮の動きを極限まで矮小化し、同時に日本による「植民地化」とそれによって日本が主体となった「近代化」のインパクトを過剰に評価してしまうこととなり、植民地主義に批判的な言説がみられたとしても、その視角においてはかつての他律性史観に近似したものであるといえよう。

以上みてきたように、「帝国史」も「植民地近代」論も植民地期（日本の側からみれば「植民地領有期」ということもできるだろう）に限定される枠組みであり、さらに「植民地近代」論では早くとも1905年、そしてその殆どは1920年代以降の社会の限定的な部分においてのみ適用可能なものである。上に指摘した個別の問題点を抜きにしてもそれぞれ1900年からの45年、1905年から40年のあいだのみを対象とするアプローチを1850年代前後から80～90年のスパンのある「近代仏教史」研究の方法論というにはあまりに限界がありすぎはしないだろうか。

5. オリエンタリズムとしての「植民地布教」論と「近代朝鮮／中国」の植民地化

日本の近代仏教と東アジアとのかかわりを植民地化あるいは植民地支配と関連づけて語る言説が日本近代仏教史研究では継続して支配的である。確かに、今日的視点で振り返ったとき、

²⁴ 月脚達彦は植民地の「民衆」が差別の克服のために「文明化」を羨望し、それを内面化してしまう場合もあるとして、排除のみならず包摂の側面もあることを述べている。月脚達彦『朝鮮開化思想とナショナリズム：近代朝鮮の形成』東京大学出版会、2009年、p.12。

²⁵ 拙論（山本邦彦）「1920年代朝鮮における監獄教誨の一考察：勤労の強調をめぐる」『佛教大学大学院紀要 文学研究科篇』第38号、2010年。

日本による植民地支配は今日もなおさまざまな課題を残しているのです、そのことが今日の研究状況を規定していることはむしろ当然なのかもしれない。

1970年代、仏教史研究において「植民地伝道」という言葉をもちいて近代日本仏教の東アジアでの活動を厳しく批判したのは中濃教篤であった²⁶。中濃の先駆的な研究以降、東アジアへの布教活動を批判的に考察する研究があらわれた。美藤遼は真宗大谷派を中心とした真宗の朝鮮布教研究において「一八七五年江華島侵略から一九四五年朝鮮解放までの、日本帝国主義の全支配過程」といいつつ、1877年からはじまる奥村円心の釜山布教もそのような枠組みで語っている²⁷。

90年代に入ると菱木政晴が「植民地布教」という言葉をもちいて主として真宗大谷派の活動を批判的に考察している。ここでいう「植民地布教」を菱木は「日本帝国主義によって侵略されたり占領されたり、結果としては「植民地」に至らなくともその可能性があった地域に対してなされた教団の活動の全体を指す」と定義している。そして、奥村円心の釜山に始まる朝鮮布教に加え、1873年からはじまる小栗栖香頂の中国での布教までも「植民地布教」に含めている²⁸。すなわち、近代の朝鮮や中国に対する日本仏教による布教や諸事業を語る際には朝鮮・中国はつねに「植民地」として表象されてきたのである。

そして、そこに登場する朝鮮人や中国人は主として活動の対象、客体としてのみ語られる。侵略されたり、工作されたりするのみで、彼らは決して主体にはならない。朝鮮の植民地化よりずっと以前、中国の場合は植民地になったこともなく、中国を占領することも非現実的な状況にあって、布教者の主観として植民地化の意図があった、という研究者の断定によって朝鮮と中国は19世紀後半からすでに「植民地」化されてしまっている。これは奇妙な論理である。たとえ布教者に植民地化の意図あるいは願望があったのだとしても、それは即、実際に朝鮮や中国が植民地化されている、ということとはイコールではない。客観的な情勢からみて、1870年代にそのようなことを日本が実行するのは不可能である。にもかかわらず、「植民地」とされるのは日本の植民地支配への真摯な批判を強調せんとするためであろうが、それが時期を遡って過剰になると実際の朝鮮や中国の人々の存在を見失ってしまうことになる。

このようなく「近代朝鮮」の植民地化<>「近代中国」の植民地化<>とでもいうべきアカデミックな言説空間にあって、当時を生きた朝鮮や中国の人々は日本人による植民地支配批判に同伴させられたまま何もできず、何も語ることのできないサルタンとなる。最終的に植民地となることはあたかも以前から決まっていたことのようなのである。サイドはオリエントが議論になる場合には「オリエントは完全に不在」であり、「オリエンタリストの实在が、オリエン

²⁶ 中濃教篤『天皇制国家と植民地伝道』国書刊行会、1976年。

²⁷ 美藤遼「真宗の朝鮮布教」信楽峻磨編『近代真宗教団史研究』法蔵館、1987年。

²⁸ 菱木政晴「東西本願寺教団の植民地布教」『岩波講座近代日本と植民地4 統合と支配の論理』岩波書店、1993年。

トの実質的不在によってはじめて可能になる」という²⁹が、ここではまさに、「朝鮮や中国への布教が議論になる場合には朝鮮や中国は完全に不在であり、研究者の実存が、朝鮮や中国の実質的不在によってはじめて可能になる」ような学知の形成がなされている。

このような傾向は21世紀に入っても継続している。植民地朝鮮の宗教をめぐる言説を分析した川瀬貴也の研究³⁰は、サイードのオリエンタリズム論に触発されたもので、あきらかにポスト・コロニアルの議論に属するものである。さまざまな立場の人々の「声」を取り上げることで「多声的な現場」^{ポリフォニック}を再構成しようとする意図³¹は先行研究の限界を乗り越えようとするものとして高く評価できよう。だが、日本仏教に関する論じ方をみる限り、やはり先行研究の問題点を引き継いでしまっている。本文は5章構成となっているが、その第1章が日本仏教に関するもので、「植民地期朝鮮における宗教政策と日本仏教」というタイトルである。そして、「植民地布教」という問題は、日本近代宗教史を研究するうえで避けては通れない課題の一つ³²というように、川瀬もまた「植民地布教」を問うという問題意識を先行研究と共有しているようだ。だが、第1章の注釈をのぞいた本文25ページのうち、植民地期以前の朝鮮布教についての項が11ページ（うち、保護国期は1ページ）を占め、植民地期は10ページである。植民地期以前の真宗大谷派による布教についての言説分析の対象が一次資料ではなく1920年代に書かれた文章となっている、という問題はさて措くとしても³³、このような配分にもあらわれているように、川瀬もまた開港以降の朝鮮をただ植民地前史としてみる分析に陥っている。これを象徴するように、この時期、日本仏教との提携を模索した朝鮮仏教について「朝鮮仏教界も「無邪気」に日本側の差し出す手を握ってしまった側面がある」³⁴といている。日本仏教側の意図からみれば確かにそれはあまりにも「無邪気」であったかも知れないが、その表現には朝鮮仏教の主体的意図をみようとす視点が欠落しているといわねばならない。

近年の研究でそのような傾向が顕著なのが中西直樹の研究³⁵である。中西の研究は、とくに日本仏教による朝鮮布教の全体像を網羅しようとした点、朝鮮布教へと乗り出させた宗派内部の事情などについて詳細にあきらかにした点において非常に高く評価できるものである。研究の視覚としては、「帝国史」や「植民地近代」についての言及はなく、基本的に日本の国策と日

²⁹ エドワード・W・サイード著、板垣雄三・杉田英明監修、今沢紀子訳『オリエンタリズム 下』平凡社、1993年、pp.26-27。ただし、サイード自身もまた、オリエンタリズム化する側のみの言説を取り上げ、その対象となる側がそれをどのように受容、あるいは転覆したのかといった問題を無視しているというアイジャズ・アフマドの批判もある。Aijaz Ahmad (1992): *In Theory: Classes, Nations, Literatures*. London & New York: Verso, p.172.

³⁰ 川瀬貴也『植民地朝鮮の宗教と学知：帝国日本の眼差しの構築』青弓社、2009年。

³¹ 同、p.14。

³² 同、p.20。

³³ これは1920年代における奥村らの植民地期以前の朝鮮布教や当時の布教をめぐる状況に対する「眼差し」を分析することにはなっても、当時の布教者の「眼差し」そのものへの分析になるのかは疑問である。

³⁴ 川瀬『植民地朝鮮の宗教と学知』、p.29。

³⁵ 中西直樹『植民地朝鮮と日本仏教』三人社、2013年。

本仏教の朝鮮布教との親和性を批判することを主眼とする中濃以来の「植民地布教」批判を継承している。その意味で中西の研究は「植民地布教」批判からの研究の一つの到達点ともいえるだろう。だが、そのためであるからか、そのタイトル『植民地朝鮮と日本仏教』とはかけ離れた、朝鮮や朝鮮人が「実質的不在」の「植民地朝鮮の日本仏教」とでもいうべき記述となっている。その大きな要因は2つあるだろう。一つは日本仏教側の日本語史料のみに依拠しているため、朝鮮や朝鮮人は日本側が表象したままにしか登場しえなくなってしまうことである。もう一点は中西の歴史観である。中西は日本仏教による朝鮮布教史を5期に分けているが、その第3期は日清戦争から3・1運動までとして「この時期に日本政府は、日清・日露戦争での勝利を経て朝鮮を保護国とし、さらに韓国併合を強行して朝鮮総督府による植民地支配を進めた」³⁶という。このような歴史観は日本の一般的な歴史教科書の記述に一致するともいえるが、朝鮮史不在のまま歴史が叙述されているのである。中西論文でこの期に配当されたのが、第3章の「朝鮮植民地化過程と日本仏教の布教活動」である。そのタイトルがしめすように、あくまで日清戦争以降を「植民地化過程」としてみる立場を貫いている。義兵闘争そして大韓帝国や独立協会、愛国啓蒙運動も名称こそは出てくるものの、それはあくまで日本仏教の動向を説明するために登場するのみで日本仏教にとってのこれらの動向には少しばかりふれることはあっても、これらの動きの側からの日本仏教は語られない。

このようななか、近代の日本仏教による東アジアでの活動について、朝鮮や中国の人々の姿を浮かび上がらせ、それを日本仏教の客体、サルタン状態から解き放つ方法としては2000年代以降に登場した尹海東のトランスナショナル・ヒストリーがある。しかしながら、さきに引用した大谷栄一の「帝国史とトランスナショナル・ヒストリーは相補的な視点である」との言葉のように、現状のトランスナショナル・ヒストリーは「帝国史」と結びついたものとして近代仏教史研究において位置づけられている。「帝国史」は実際の近代に対してきわめて限定的な時期のみにしか適用できないにもかかわらず、である。金泰勲はナショナル・ヒストリーの歴史叙述を批判するなかで「韓国の近代史を「植民地時代」や「日帝侵略期」ではなく「帝国日本」期とし」ても独立運動史や侵略の暴力が歪曲されたりしないのでは、といている。ここで、金は韓国近代史を「植民地時代」「日帝侵略期」そして「「帝国日本」期」とイコールでもちいている³⁷。

また、「植民地近代」論を標榜する前述の諸の研究は、そのタイトルに「東アジア植民地」「植民地朝鮮」の語が見られるにもかかわらず、実際は菱木の「植民地布教」論と同じように1877年の奥村円心の布教からはじまり、結論部分でもこの円心の初期布教が「「文明的」宗教としての日本仏教の近代性」をしめす事例とされている。

³⁶ 同、p.12。

³⁷ 金「「宗教概念」の行方」、p.35。

金や諸もまた、<「近代朝鮮」の植民地化>をしてしまっているのである。もちろん、諸は「併合以降」という言葉によって植民地化以前の時期を意識しているのではあるが、それは「併合以降」を語るための前史としての意味しかもちえないものとなっており、植民地化は必然であったかのような描写にならざるをえなくなっている。

われわれは、19世紀後半に近代に突入した朝鮮半島が20世紀の前半の35年間、日本によって植民地支配されたという歴史を知っている。だが朝鮮の近代の前半、朝鮮史でいうところの開化期を生きた人々にとって、それは未知の未来の出来事であって、決してそのことが彼らの社会や思想、行動を規定していたわけではない。ましてや植民地化される準備期間としてのみこの時代が存在していたのではない。朝鮮の近代前半期、開化期における日本仏教の活動を分析する現在の研究者がその後の歴史を知っていることによって、その知識に規定されるだけである。そのことを分析枠を考えると意識しない限り、いかに植民地支配という事実謙虚であろうとしたところで、われわれはその知的営為において<「近代朝鮮」の植民地化>を繰り返さざるをえないのではないか。

では、この時期が植民地期と異なる点は何であるのだろうか。前近代と近代前半、そして近代前半から植民地期とのあいだで何が連続し、何が断絶しているのだろうか。近代を分析するにあたって「帝国史」「植民地近代」といったアプローチに限界や問題点があるとするならば、近代前半さらには近代全体にアプローチするための方法は不可能であるのだろうか。つぎに、この問題について、本研究の課題に即して考えてみたい。

6. 絡まりあう<近代>

いわゆるウェスタン・インパクトにより東アジアの社会はさまざまな危機に直面した。さらに開港した東アジア諸国のあいだでもさまざまな葛藤が生じ、危機を増幅させた。朝鮮においては、政治的レベルでは支配層の政治権力喪失、一般民衆にとっては他国による支配の危機に直面することとなっていく。経済的には開港にともなって米穀が輸出商品となり、収益拡大をもとめる地主の収奪やインフレがおこった。社会・文化のレベルではこれまでの伝統的価値観とはまったく異質な世界観が流入し、社会の価値体系を揺るがした。しかし、これら危険要因(threat)は一方で朝鮮社会に変革を促す機会要因(opportunity)にもなった。政治的危機は王権と臣権の分権的権力構造から王権強化を促進する動力となった。経済的危機は地主・富農層にとっては農業の商業化進展にともなう富の蓄積によって資本家へと成長する機会となっていく。社会・文化的な危機は中華思想を脱して「民族」や「国民」といった外来の概念によっ

て人々が統合することを促した³⁸。つまり、危機を媒介として変革が模索・構想されて、そのうちのいくらかは実行に移されていったのである。

冒頭部分において、本研究では近代と〈近代〉を区別すると述べた。具体的に以上のような文脈にこれをあてはめると、危機を媒介として構想された変革のプランが〈近代〉である。そして、そのプランを実行していくことが〈近代〉化であり、そのプロセスでさまざまな〈近代〉が相互に影響・妥協・反発するなどして絡まりあう場が近代である。一般的な「植民地近代」論がこれまで問題にしてきたのはすでにあるものとしての近代であり、諸の「植民地近代」論が対象としたのは、それぞれの仏教社会事業のプランにもとづく〈近代〉化であった。これに対し、本研究が注目するのは変革のプランとしての〈近代〉である。

朝鮮では、さまざまな主体による〈近代〉が存在し、その実現のための〈近代〉化をすすめるようとした。その〈近代〉は決して積極的に西洋の近代を導入するという積極的開化論のような立場だけでなく、東道西器論者のような限定的な導入、さらにはこれに反発し、あえてその導入を拒否する衛正斥邪論のような立場³⁹もありえた。また、西洋近代とは異なる変革プラン＝〈近代〉を求める民衆による甲午農民戦争のような動きもあった。このような非西洋近代・反西洋近代の立場にはその背景に前近代からの連続性が確認できるであろうし、そのような背景をもちつつ危機の時代においてさまざまなかたちで危機に反応したものであるともいえるだろう。前近代のありようが、それぞれの〈近代〉に及ぼしている影響もみていく必要があるのである。

あるいは、近代化を先行させている他国のうち、どの国をモデルとするかについても立場の相違が生まれ、開化派のなかに親日派・親清派・親露派・親米派などが形成された。さらにはこれらの国から直接やってきてそれぞれの思惑のもと〈近代〉化をすすめた「外国人」もいた。奥村兄妹もこれにあたる。あるいは直接訪問せずとも外部からそれを支援する近衛篤磨のような「外国人」もおり、他国の政府が〈近代〉化を直接的・間接的にすすめるようとした。

これら国内・国外のさまざまな〈近代〉は相互に影響し合ったり、協力したり、反発したりした。とりわけ〈近代〉化のためのもっとも大きな推進力である国家の主導権をめぐる妥協と闘争がくりひろげられた。国家がどの〈近代〉を採用するかによって、みずからの〈近代〉が実現するか否かが大きく左右されるからである。支配層におけるそれぞれの〈近代〉勢力はその政治的力を蓄えることで国家運営の中核に入り込もうとし、また他国の協力を得て国家に対する影響力を行使しようとした。甲午農民戦争における民衆の暴力が日本と朝鮮政府に向

³⁸ 김동노 『근대와 식민의 서곡』 창비, 2009年, pp.33-35.

³⁹ これを〈近代〉と呼ぶことには抵抗があるかもしれないが、彼らのような主張もまた、変革の動きのなかで、変革に抵抗してあえて変革をしない、という新たな時代を選んでいたのであるから、西洋近代を唯一の近代とみなさない立場から、これもまた1つのプランとして〈近代〉と呼ぶのではないかと考える。

けられたのも、彼らのオルタナティブなく近代>を実現するにはこれを妨害する外国勢力を排除して国家にみずからの<近代>を実行させる必要があったからである。

これは国家中枢部のみの話ではない。学校や病院の設置・運営など、<近代>化の現場でも同じであった。国家の許可なく<近代>化のための施設を設置することはできず、また、これを継続的に運営するにも国家の承認がなければならなかった。そのため、このような現場では、その<近代>に理解のある官僚を直接的・間接的に確保しつつ、彼らをつうじて国家との意思疎通を図っていく必要があった。官僚たちもまた、みずからの<近代>に合致するような事業には保護を与え、その実現に協力した。<近代>化の現場でも国家をめぐってさまざまな交渉が行なわれたのである。

こうして、<近代>をめぐる妥協と闘争によって、トランスナショナルなネットワークが形成されていった。しかし、このネットワークは「帝国」という枠組みではなく、それぞれの属する国家に規定されたものとなる傾向もあった。「外国」は<近代>化のモデルとして、そして<近代>化のための国家との交渉の同伴者として、さらには異なる<近代>を支援する他の「外国」への対抗上、重要な意味をもっていたからであった。このような、トランスナショナルでありつつインターナショナルなネットワークが、モデルとする国ごとに開化派を分化させたのである。このようなネットワークをつうじた<近代>化事業においては各国の外交戦略が反映されることもある。こうした各国の戦略も朝鮮を変革するプランという意味で<近代>のひとつであった。そして、事業現場のみならず、各国もまた<近代>化のために国家と交渉をしていくことになった。このような事情をふまえるならば、ナショナルヒストリーを脱臼させようとするあまり国家や「外国」の存在を見失うこともあってはならない。ナショナルなものを無条件に前提にすることなく（トランスナショナル・ヒストリー）、同時にどのような場合に国家や「外国」が意味をもつか（ナショナル・ヒストリーもしくはインターナショナル・ヒストリー）について注意深くみていく必要がある。

このような近代という時代において、トランスナショナル・ヒストリーは決してナショナルなもの、インターナショナルなものを無視して成立するものではない。ナショナルなもの、インターナショナルなものに時に規定されながらも一方でそれを超え、逆にトランスナショナルでありながらも時にナショナルなもの、インターナショナルなものに規定されていく、両義的な歴史のダイナミズムをみることで可能になるのではなかろうか。植民地化によって誕生する「帝国日本」は、トランスナショナルなものの舞台であると同時に、それ自体、日本という国家が朝鮮という別の国家の主権を回収してしまい、植民地宗主国となることで成立するナショナルな空間であり、これがトランスナショナルなものの舞台を提供しているともいえる。植民地化以前であれ、以降であれ、この両義性は存在する。

「植民地近代」論において植民地権力への視座が弱いことはよく指摘される場所であるが、それはナショナルなものを社会的関係性に解消してしまいがちな規律権力論などのポストモダンのアプローチに大きな要因があるのではなかろうか。近代を分析するためには、〈近代〉の強力な担い手としての、そして〈近代〉化をめぐる交渉の場である国家を視野にいれなければならない。でなければ、植民地ということも十分に分析できないであろう。朝鮮において、植民地化以前と以降の近代を決定的に分かつのは、〈近代〉の強力な担い手としての、そして〈近代〉化をめぐる交渉の場である国家が朝鮮人によって運営されているのか、それとも日本人によって運営されているのか、の違いにあるのであるから⁴⁰。

韓国の歴史学界は植民地支配以前、近代前期＝開化期の近代を「自主的近代」と呼んできたが、それはこの時期の近代化が自民族「だけ」によって担われたからではなく、近代化の推進力としての国家が朝鮮人によって「自主的」に運営されていたから「自主的近代」である、と規定されるべきであろう。そのような意味で、「植民地的近代」という語もまた、これに対応させて国家運営の主体が植民地政府にとって代わられたもとの近代、と規定されてこそ、その本質が明確になるのではないか。そうすることによって近代前期と植民地期を貫く〈近代〉の連続と断絶を明確にすることができるだろう。植民地期の「近代性」そのものは日本人が移植したものだけではなく、近代前期からの〈近代〉の延長線上に存在するものが存在していた。たとえ〈近代〉のある部分の担い手たちが植民地権力に妥協的になっていったのであるとしても、「近代化」や「近代性」があたかも「植民地」の産物であるかのような概念規定するのは史実に反する。日本人が朝鮮人によって運営されている独立国家と交渉するのと、日本人によって運営されている植民地国家と交渉するのでは、交渉のあり方や交渉の結果はおのずと違ってくる。朝鮮人が交渉の主体となった場合でも然りである。〈近代〉を実現させるためにだれと交渉するのか、あるいはだれがそれを担保するのか、これは〈近代〉化のプロセスにおいて重要な問題であり、実現する近代の質を決定する要因にもなる。

「絡まりあう〈近代〉」というのは、プロセスや結果を意味する「近代化」や「近代性」ではなく、まずプランとしての〈近代〉を重視し、その実践的展開としての〈近代〉化において、境界を越えてさまざまなく近代〉が相互作用しつつ国家権力と交渉しながら近代が展開していくさまを表現したものである。さらに、その「絡まりあ」った複数の〈近代〉⁴¹がどのように相

⁴⁰ 台湾については少し事情が異なる。朝鮮の場合は近隣の主権国家をまるごと併合することによって植民地化した。台湾の場合は清朝の本土からはなれた領土の一部である島嶼を割譲されたものである。このため、植民地化以前の国家との関係性もおのずと異なってくることになるが、この点については今後の課題としたい。

⁴¹ ここで、チャールズ・テイラーの「多種多様な近代」とここでいう「さまざまなく近代〉」ないしは「複数の〈近代〉」との違いについて述べておきたい。テイラーのいう「多種多様な近代」はすでに近代化を成し遂げたさまざまな近代化した社会にそれぞれの異なった形態の近代がある、ということである。これに対し、本論の「さまざまなく近代〉」ないしは「複数の〈近代〉」はプランとしての〈近代〉がひとつの社会の内部において複数存在し、これが競合しながらその社会の近代が展開している、ということである。テイラーのいう「多種多

相互作用していたのかをみることで、異なる背景をもつさまざまな人々にとっての近代という経験に接近する1つの方法でもある。

近代仏教史研究において、このようなアプローチに類似した方法による研究成果はすでに英語圏で複数発表されている。たとえば1990年代初頭のヘンリック・ソレンセン⁴²の研究をはじめ、2000年代のウラジミール・チーホノフ⁴³やマイカ・アワーバック⁴⁴、最近では^{キムフアンズ}金煥洙⁴⁵の研究がある。これらの研究においては、日本仏教による朝鮮半島での活動のみならず、そのインパクトに対する朝鮮仏教側の動きを考察し、先に近代化した日本仏教との戦略的な交流を通じて朝鮮仏教が〈近代〉を構想し、近代仏教としての発展を模索する様子をえがいている。朝鮮人をサバルタンにしてしまう日本の既存研究の限界を克服しているとともに、仏教史研究において危機意識から生まれた異なる〈近代〉が交渉するさまを叙述することを試みているという点で、本研究にとっては先駆的な研究であるともいえよう。だが、このようなアプローチの限界を指摘しておかねばならない。それは、日本仏教と朝鮮仏教の交渉のみ、あるいはせいぜい統監府や総督府の宗教政策に少し言及する程度で、仏教界以外の〈近代〉についてはほとんど考察の対象にはなっていないことである。いうまでもなく、近代仏教史は仏教界の〈近代〉のみによって展開しているわけではない。したがって、仏教界にとどまらず、関連するさまざまな〈近代〉が幅広く検討される必要がある。

これは仏教史研究という観点からみれば、一旦、「仏教史」という枠組みを解体することを意味する。トランスナショナル・ヒストリーを標榜する近代仏教史研究が、考察の過程においてもディシプリンとしての仏教史のなかでのみ展開している限り、「仏教のなかの近代」には接近できても「近代のなかの仏教」には接近できないからである。「仏教史」を前提として対象を限定するのではなく、仏教教団や仏教者個人による行動について、「仏教史」の枠組みにあてはまるか否かを問わず、ナショナルな境界とともに従来のディシプリンの境界を越えて、それに関連のある〈近代〉を可能な限り広範かつ詳細に追ってこそ、近代におけるさまざまな関係性のなかでの仏教の位置が確認できるのではなかろうか⁴⁶。また、時代を近代のみに限定す

様な近代」が存在するのは、歴史的・地理的背景が異なる社会にあっては、そこにあらわれる複数の〈近代〉もおのずと異なり、その競合の過程もまた独自のものとなるためである、とも言えるだろう。

⁴² Henrik Sørensen “Japanese Buddhist Missionaries and Their Impact on the Revival of the Korean Buddhism at the Close of the Chosŏn Dynasty”. *Perspectives on Japan and Korea* (1991): 46-61.

⁴³ Vladimir Tikhonov “The Japanese Missionaries and Their Impact on Korean Buddhist Developments(1876-1910).” *International Journal of Buddhist Thought and Culture* 4(February 2004).

⁴⁴ Micah Auerback “Japanese Buddhism in an Age of Empire: Mission and Reform in Colonial Korea, 1877-1931.”PhD diss., Princeton University, 2007. タイトルからわかるように、アワーバックもまた「近代朝鮮」の植民地化>をしようとしている。

⁴⁵ Hwansoo Ilmee Kim (2013): *Empire of the Dharma: Korean and Japanese Buddhism, 1877-1912*. Cambridge (Massachusetts) and London: Harvard University Asia Center.

⁴⁶ 林淳は「近代の政教関係の一環として仏教史を検討していくべきである」としつつ「逆説的ではあるが、近代仏教の研究は、仏教関係以外の史料を使って描かれるべき」という。林淳「近代仏教と国家神道：研究史の素描と問題点の整理」『禅研究所紀要』34号、愛知学院大学禅研究所、2006年、pp.89-90。政教関係という

ることなく、それぞれの〈近代〉の背景にある前近代からの動きにも注目することで、そこにある「伝統と近代」という問題にも接近し、変革のプランとしてのそれぞれの〈近代〉が何を變革しようとしていたのか、逆に何を變革せずに残そうとしたのか、といった問題をあきらかにすることで、前近代によって規定された〈近代〉もまた探ることができよう。

7. 本研究の目的と構成

本研究では、以上のような理論的背景と方法によって、〈近代〉化の場としての光州実業学校においてどのような〈近代〉がいかにして絡まりあいながらネットワークを構築し、国家権力といかに交渉しながら展開していったのかを探る。これにより、大韓帝国期にあつて日韓を跨ぐさまざまな人々が体験した近代に迫るとともに、これらの人々にとっての光州実業学校という、真宗者による事業の意義を明らかにすることを本研究の目的とする。

そのために、本研究では以下のような順序で考察をすすめる。

まず、第1章で光州実業学校の前史としての近代政教関係および真宗における「近代教学」⁴⁷の成立、そして真宗大谷派の朝鮮布教について概観する。ここでは近代政教関係の成立を明治維新以降の政府の政策とこれに対する仏教界の動きから考察し、明治期日本においてどのような政教関係が確立したのかをうかがう。さらにそのような政教関係を担う「近代教学」の性質を親鸞以降の真宗教学史から探り、そのような政教関係と教学を背負って大谷派がはじめた朝鮮半島への布教の性格について検討する。

第2章では奥村兄弟によってはじめられた光州における真宗布教と実業学校設立および初期の運営の過程を新史料『明治三十一年韓国布教日記』や日韓の公文書などを用いて、背景にあった真宗教義や日本の政界の動向なども視野に入れつつ文献史学の立場から考察するとともに、先行研究において通説となっていた現地の人々の「激しい抵抗」による失敗説を実証的に再検討する。また、第3章では奥村兄弟が帰国する1899年前後から閉鎖までの学校運営についてその経緯と衰退過程を外交史料などによってあきらかにする。2章と3章は、奥村兄妹の〈近代〉を実現する場としての光州実業学校がさまざまな人々の思惑が絡まりあいながら運営され、衰退していく経緯を時代を追って考察するものである。

つぎに実業学校の事業を支えた日韓の政治家の〈近代〉を検討する。まず、第4章では奥村兄妹を受け入れ、実業学校設立を積極的に許可・支援した韓国の全羅南道觀察使・尹雄烈、つ

意味でいうと、朝鮮にもまた国家（植民地化以降は総督府）が存在するのであり、政治と宗教といった場合、その政治には日本に加えて朝鮮の国家も含まれなければならない。さらに現地の人々との交渉も想定されるので、日本国内で完結する仏教者の活動よりさらに広範な史料を駆使して叙述されなければならないだろう。

⁴⁷ 一般に真宗史や仏教史において「近代教学」というと、大谷派の清沢満之とその門下の教学をさす。だが、ここでは林淳のいう「近代の政教関係の一環として」教学を考察するという立場から、「近代の政教関係に対応しつつ真宗教団が近代において成立させた教学」という意味で用いる。

づく第5章では貴族院議長で実業学校の総裁となった日本の近衛篤麿に焦点をあて、ともに名門の家柄の出身である彼らが実業学校を支援した政治的・思想的背景をその血統や個人史から探る。そうすることで彼らそれぞれの〈近代〉がどのような背景から生まれ、それがどのように光州実業学校と結びついていったのかをあきらかにする。

第6章では、光州実業学校の「目的」を実現させるために具体的にどのような障害があったのかをあきらかにすることで、実業学校関係者の〈近代〉の限界とともにこれを阻む側の〈近代〉についても明確にする。ここでは、民衆にとっての〈近代〉も可能なかぎり考察するが、そのためには文献史料のみでは限界があるので、人文地理学やコミュニケーション論の理論・方法を援用する。そこから、実業学校衰退・消滅の具体的要因を探ることとする。

以上のようにして、真宗大谷派の奥村円心・五百子兄妹による光州実業学校の事業が大韓帝国期において日本国家とどのような関係を持ち、どのような目的のもとで事業が展開され、これが韓国の国家や現地の人々にどのように受容／拒絶されたのかをあきらかにする。これによって、この学校を従来のような仏教史や教育史といた枠組みを超えて広く近代史、トランスナショナル・ヒストリーの文脈に位置づけるとともに、日本が支配権を確立する以前の大韓帝国前半期朝鮮半島における国家と宗教、およびそれをめぐる人々のさまざまなく近代〉とその絡まりあいからみえてくる東アジアの近代、そして日本仏教の近代に迫ってみたい。

第1章 近代日本における政教関係の成立と真宗大谷派の朝鮮布教

1. はじめに

本章では、まず光州実業学校の前史としての近代政教関係および近代真宗教学の成立、真宗大谷派の朝鮮布教について概観する。林淳は近代仏教研究として「近代の政教関係の一環として仏教史を検討していくべきである」⁴⁸といている。本章ではこれにしたがい、近代政教関係の成立と、それを担う「近代教学」、さらにそのような政教関係と教学を背負って朝鮮半島への布教を開始した大谷派の動向について検討する。

これにより、光州実業学校の事業がはじまる以前の日本国家が宗教との関係についてどのような〈近代〉を構想し、また大谷派がそのような宗教政策に対応してみずからの〈近代〉をどのような教義として成立させたのか、そして宗教的实践としての朝鮮布教とはどのような性質のものであるのかを確認する。そうすることで、〈近代〉としての光州実業学校の事業がどのような背景をもってはじめられたのかを考えてみたい。

2. 明治期日本の国家と宗教 ―日本型政教関係の成立―

明治維新＝「王政復古」は、単なる政治革命を目指した運動であっただけではなく、祭政一致の宗教革命をめざした運動でもあった。したがって、最初に明治新政府から出された方針は祭政一致の神道国教化の方向であった。1867年、平田派の復古神道の考え方に基づき太政官と対等な地位を与えられた官職として神祇官がおかれた。68年には神仏分離令が出され「神仏習合」の宗教体制が解体されるとともに、各地で「廃仏毀釈」といわれる事態も発生し、寺院の統廃合も行なわれた⁴⁹。

この明治政府の政策は、全国民を神道の信者として宗教的に統合していこうというものであったので、仏教徒から大きな反発を招くことになった。とくに北陸地方の越前三郡一揆や東海地方の三河菊間藩一揆など、浄土真宗の勢力が強い地域では「護法一揆」が発生した⁵⁰。

こうした反発や、日本国家を近代化していこうという新政府の路線と、神道国教化を進める復古政策との間にはあまりにギャップがありすぎることははっきりしてきたこともあって、新政府は方向転換をすることになった。神祇官は行政機構としての太政官の下に組み込まれ、太政官内の省としての神祇省に「格下げ」され、72年にはこれも廃止されて教部省が設置された。

⁴⁸ 林「近代仏教と国家神道」、p.89。

⁴⁹ 柏原祐泉『日本仏教史 近代』吉川弘文館、1990年、pp.12-20。

⁵⁰ 同、pp.26-33。

教部省がすすめたのは、これまでの神道「のみ」による宗教国家体制確立をめざすものではなく、天皇制イデオロギーを背景とした神道へ従属させることによる既存宗教の国家的統制であった。そのために、教部省は仏教をその統制下に置いて「敬神愛国ノ旨ヲ体スベキ事」「天理人道ヲ明ニスベキ事」「皇上ヲ奉戴シ朝旨ヲ遵守背シムベキ事」という三条教則を定めて大教院を設置し、神官・僧侶を国家公認制とする政策を展開した。つまり、神道・仏教をともに国家管理として、神仏合併による「敬神愛国」といった天皇制国家のイデオロギーの宣布を宗教者の役割としたのであった。仏教側からすれば、それは布教活動の中身にまで国家が介入することを意味し、このことが、仏教の布教活動を停滞させたといわれている⁵¹。

このような状況の中で登場したのが浄土真宗本願寺派（西本願寺）僧侶の島地黙雷（1832～1911）であった。島地らは大教院からの仏教界の分離を主張し、政府の神道国教化政策への反対運動を始めた。島地黙雷は、大教院ができた頃にはヨーロッパを外遊していて、そこで近代的な宗教政策について学んでいた。その見地から島地は、ヨーロッパから、また帰国してからも神道国教化反対の意見書を、政府に対して送った。すなわち、1872年には、まず「三条教則批判建白書」を欧州から送り、さらに帰国してからは「大教院分離建白書」を提出している。

これらには彼の政治と宗教の関係（政教関係）についての考えが明確に示されているので、その内容についてみてみよう。

まず、「三条教則批判建白書」で島地は、

政教ノ異ナル固ヨリ混淆スヘカラス。政ハ人事也、形ヲ制スルノミ。而シテ邦域ヲ局レル也。教ハ神為ナリ。心ヲ制ス。而万国ニ通スル也⁵²

と、政治が「人事」であり「形ヲ制スル」ものであるのに対し、宗教は「神為」であり「心ヲ制ス」るものであるとして、両者は異なる次元のもので「混淆ス」べきでないと主張する。では、このような島地の「政教ノ異ナル」という立場から、「三条教則」の問題性はどのように導きだされるのであろうか。島地は次のように述べる。

教条三章第一ニ曰ク、敬神愛国云々。所謂敬神トハ教也、愛国トハ政也。豈政教ヲ混淆スヘカラス⁵³

⁵¹ 同、p.38。

⁵² 二葉憲香、福島寛隆編『島地黙雷全集』1、本願寺出版協会、1973年、p.15。

⁵³ 『島地黙雷全集』1、p.16。

すなわち、島地は「三条教則」の「敬神愛国」が「敬神」と「愛国」という二つの要素からなっていることを指摘し、「敬神」は宗教であり、「愛国」は政治であるとした。その上で、両者を混淆すべきでなく、政治と宗教は分離すべきであると主張したのである⁵⁴。島地が一国に限定される政治に対して宗教を「万国ニ通スル」などとしていることから、一見、政治に対する宗教の優位を語りつつ政教の分離を説いているようにも見える。しかし、そうではないことは「三条教則」の「皇上ヲ奉戴シ朝旨ヲ遵守背シムベキ事」に対して次のように述べていることからうかがえる。

尊王ハ国体ナリ。…夫至尊至重ハ国体ノ定ル処、誰カ奉戴拜趨セサラン⁵⁵

つまり、島地は「尊王」を何人であっても実践すべき前提として規定し、これを「教」に対する「政」の内容としていったのである。このような立場は島地が著した「三条弁疑」により明確にあらわれている。

夫其国ニ在テ其国法ニ順フハ国人一般ノ通務ナリ。本邦殊ニ皇室ヲ重ンズルヲ国風トス⁵⁶

このように「尊王」を日本における「国人一般ノ通務」と位置づけた島地は、「尊王」を宗教によって実現しようとするに対して続けて次のように批判する。

理自ラ皇室ノ祖宗ヲ敬事スル勿論ナリト雖モ、若シ此際ニ於テ一宗教ノ貌ヲナサシムルニ至テハ、又簡バザルベカラザル者アリ。如何トナレバ、宗教ハ尚ホ女ニ一夫アルガ如ク、其ニヲ並ブベキ者ニ非ズ。安心立命、死生ヲ托スル所、二物有テ可ナランヤ⁵⁷

「尊王」を宗教とするならば、すでに信仰を持つ者にとっては自己の信仰を二つ持つことが要求されるので、「尊王」を「簡バザルベカラザル者」が出てくるというのである。つまり、「尊王」を「簡バザルベカラザル者」が出ないように、宗教としてではなく政治の領域たる「国人一般ノ通務」として例外なくすべての日本人民に「尊王」を実践させるべきだということであろう。そして、一方で宗教を「安心立命、死生ヲ托スル所」として、心の問題、内面の

⁵⁴ 島地は「教部失体管見」で、ここでいう「教」「政」をそれぞれ「宗教」「治教」と呼んでいる。『島地黙雷全集』1、p.41。彼は外来の概念である Religion の意味で「宗教」の語を先駆的に用いた一人であった。

⁵⁵ 『島地黙雷全集』1、p.20。

⁵⁶ 同、p.376。

⁵⁷ 同、p.376。

領域に限定した。「大教院建白書」ではさらに「凡ソ宗教ノ要、心情を正フシ、死生ニ安セシムノ他ナシ⁵⁸」とその領域を断定している。

このようにして島地は政治と宗教を分離し宗教の領域を限定することによって、宗教から分離された政治としての「尊王」に対する宗教からの批判あるいは拒否の回路を自ら閉ざしてしまった。ここに、島地における「信教の自由」の枠外たる「国人一般ノ通務」としての「尊王」が定立されるのである。

では宗教の領域だとされた「敬神」の要求は島地の「信教の自由」の主張において否定されるのであろうか。島地は「八百万神」を崇拜する神道信仰を欧州における宗教進化論的立場から次のように厳しく批判する。

若夫レ天神・地祇、水火・草木、所謂八百万神ヲ敬セシムトセハ、是欧州兒童モ猶賤笑スル所ニシテ、草荒・未開、是ヨリ甚シキ者ハアラス⁵⁹

つまり、「八百万神」への崇拜はヨーロッパの子供にも笑われるような「未開」の行為であると島地は考えていたのである。そしてそのような日本のあり方を島地は「本邦ノ為ニ之ヲ恥ツ」という。しかし、島地はこのような「八百万神」のみを「敬神」の対象であると考えていたわけではなかった。すなわち、「三条教則批判建白書」に「本邦諸神ノ説、国初ノ史伝ナリ⁶⁰というごとく、島地にとっての「神」には「天神・地祇、水火・草木」のようなアニミズム的な「八百万神」とは別に日本の建国神話に登場するような神々が想定されているのである。そして、このような神における「敬神」について「三条弁疑」で次のように述べている。

所謂諸神ヲ敬スト云フハ宗門上ニ所謂我が現当ヲ利益シ、我が靈魂ヲ救済スルノ神ヲ信敬スルノ謂ニ非ズ。凡ソ吾ガ邦諸神ハ、或ハ吾輩各自ノ祖先、国家有功ノ名臣徳士ヲ祭りシ者ナリ。…其本苟クモ正クンバ、末儀ニ至テハ古風ニ随フモ随ハザルモ、強テ関係アルコトナシ。…何ノ神社ヲ問ハズ、其祭典ノ起ル所以、其恩ニ報ヒ功ヲ賞スルノ外ナリ⁶¹

ここで、島地はこれまで宗教であるとしてその強制を批判してきた「敬神」を「宗門上ニ所謂我が現当ヲ利益シ、我が靈魂ヲ救済スルノ神ヲ信敬スル」ようなものでなく、「祖先、国家有功ノ名臣徳士ヲ祭」るものとして、再定義している。そして、「其恩ニ報ヒ功ヲ賞スル」と

⁵⁸ 同、p.38。

⁵⁹ 同、p.18。

⁶⁰ 同、p.19。

⁶¹ 同、p.385。

いう基本さえ押さええていればその形式は関係がない、とするのである。島地には次のような論理がその根本にある。

抑神道ノ事ニ於テハ、臣未タ之ヲ悉クスル能ハスト云ヘトモ、決シテ所謂宗教タル者ニ非ルヲ知ル⁶²

いわゆる「神道非宗教論」である。すなわち、島地においては、「祖先、国家有功ノ名臣徳士ヲ祭」る神道は宗教ではなく、このような「敬神」であれば、「尊王」と同様に宗教的理由からこれを拒否する所以はないのである。

以上のようにして、島地は「尊王」も「敬神」も宗教の範疇に属さない臣民たる者の義務として規定し、これらを宗教的根拠によって批判したり、拒否したりする回路を自ら閉ざしてしまった。

島地は長州藩の出身であり、幕末から長州藩と西本願寺とのパイプ役の立場にあって、政府中枢にいた木戸孝允など長州藩閥に非常に強力な人脈を持っていた。これに加え、このような主張は島地と同時期の欧州に政府使節として派遣されていた岩倉具視ら政府の欧州事情通の共感も得た。こうして、島地の意見は近代日本における宗教政策に方向性を与えたのである⁶³。

結局、島地の運動が功を奏して大教院解散から半年後の 1875 年 11 月、教部省から「信教の自由」を認めさせるに至った。島地からすれば運動に勝利したわけであるが、この「信教の自由」というのは、天皇制国家に宗教的に協力する宗教に対して活動の自由を認めるというものでしかない。すなわち、それによって自由を認められた宗教すべてが、神道の建国神話をその起源とする近代天皇制国家を神聖化する役割を果たすことを前提としたものであったということである。いわゆる「国家神道」体制の成立である⁶⁴。

国家神道の論理は、宗教としての神道の強制は受け入れがたいだろうけれども、宗教でない神道であればそれをさまざまな形で外に対して表すことは国民として当然なすべきことであり、決して宗教を強要するものではないというもので、公認された各宗教は、そのなすべきことを、自己の宗教の形式を通じて行ない、宗教教団として天皇制国家に協力していくこととされた。国家神道とは、神道の国教化が破綻したのちに、近代天皇制を支えるイデオロギーとしての建国神話をベースとした神道が「非宗教」とされ、それへの服従を前提として各宗教の「信教の自由」が認められたことによってはじめて成立したものであったわけである。

⁶² 同、p.65。

⁶³ 木戸は島地と同時期に欧州に滞在していた岩倉使節団の一員であったが、英仏で島地と 15 回会っている。安丸良夫『神々の明治維新一神仏分離と廃仏毀釈』岩波新書、1979 年、p.201。その後、木戸が積極的に「信仰自由」を主張して、教部省の実権を握る黒田清綱・三島通庸（ともに薩摩閥）を批判していることなどから、安丸は「そこでの話題は、故国での宗教政策のあり方に集約されるような内容のものであったろう」としている。

⁶⁴ 同、p.209。

その到達点として、1889年に発布された「大日本帝国憲法」28条「日本臣民ハ安寧秩序ヲ妨害ス及臣民タルノ義務ニ背カサル限ニ於テ信教ノ自由ヲ有ス」の規定があった⁶⁵。宗教ではないとされた「敬神」や「尊王」といった「臣民タルノ義務ニ背カ」ないという前提のもとでの「信教の自由」が定められたのである。

3. 「報恩」思想の変化からみた「近代教学」 —その真宗教学史的検討—

「敬神」「尊王」を強調する近代日本の宗教体制にあつて、真宗教団は「皇恩」を強調し、これへの「報恩」を説いた。本節では、このような真宗教義がいかなる歴史的経緯で形成されたのかをみるために、宗祖親鸞の教義までたどって「報恩」思想の変化を真宗教学史的に検討してみたい。

浄土真宗の開祖・親鸞（1173～1263）においては、主著『顕浄土真実教行証文類』（教行信証）の「行巻」に「知恩報徳」とあり⁶⁶、また『文類聚鈔』にも「報恩謝徳」とある⁶⁷が、これらはすべて、出世間的な仏恩と師恩について述べたものである。このように、親鸞において語られる「恩」はすべてこのような仏恩と師恩のみであり、世俗的な国王の「恩」については説かれていない。それどころか、『顕浄土真実教行証文類』「化身土巻」には『梵網経』（『菩薩戒経』）から、「出家の人の法は、国王に向て礼拝せず、父母に向て礼拝せず、六親に務へず、鬼神を礼せず」⁶⁸の文を引用して、仏教者であるならば、世俗的存在としての国王や父母・血縁者に対して拝すべきでないことを主張した。さらに、専修念仏弾圧（1207年、真宗教団では「承元じょうげんの法難」という）に関連して弾圧当時の土御門天皇・後鳥羽上皇を名指しにしつつ述べた「化身土巻」後序の「主上臣下法に背き義に違し、忿を成し怨を結ぶ」⁶⁹の文から、専修念仏教団を「法に背き義に違し」で弾圧する天皇権力に対する批判的姿勢がうかがえる。

では、このような親鸞の「恩」思想における「報恩」とはどのようなものであろうか。親鸞は『和讃』に次のように述べている。

他力の信をえんひとは 仏恩報ぜんためにとて
如来二種の廻向を 十方にひとしくひろむべし（『正像末和讃』）⁷⁰

⁶⁵ 同、pp.209-210。

⁶⁶ 『真宗聖教全書』2、p.42。

⁶⁷ 同、p.443。

⁶⁸ 同、pp.191-192。

⁶⁹ 同、p.201。

⁷⁰ 同、p.526。

仏慧功德をほめしめて 十方の有縁にきかしめん
信心すでにえんひとは つねに仏恩報ずべし（『浄土和讃』）⁷¹

また、信者に宛てた手紙には、

仏の御恩をおぼしめさんに御報恩のために御念仏こころにいれてまふして、世のなか安穩なれ仏法ひろまれとおぼしめすべし（『親鸞聖人御消息集』）⁷²

というように、自己の信にもとづく仏道の伝達とそれを通じた衆生救済による社会の向上とその安穩のための実践として「報恩」が説かれたのである。

以上のように、親鸞における「恩」思想では出世間的な仏恩と師恩のみが強調され、国王や父母といった世俗的な「恩」については語られなかった。とくに国王に関していえば、現実の朝廷による専修念仏弾圧にかかわってむしろ批判的な態度で対峙した。そして、仏恩・師恩に対する「報恩」としては、念仏を称えつつ自己の信にもとづく仏道の伝達とそれを通じた衆生救済による社会の向上とその安穩のための実践が説かれたのである。

親鸞の死後、本願寺教団の草創期にあってその組織化に尽力した親鸞の曾孫・覚如（1270～1351）は、その「恩」思想において、親鸞と同様、仏恩・師恩についてのみ語り、世俗的な「恩」についてはふれなかった。しかし、その内容については親鸞との違いがみられる。すなわち、覚如は『改邪鈔』に「願力不思議の仏智をさずくる善知識の実語を領解せずんば往生不可なり」⁷³などというように、信心の成立において善知識（師）を媒介とすることの重要性述べ、善知識を「如来の代官」⁷⁴、「生身の如来にもあひかはらず」⁷⁵として師恩を強調したのだ。そこには自己の系統とは異なる親鸞の門弟の諸系統に対してみずからの正統性を主張し、本願寺を本寺とし善知識たる自己を中心とした中央集権的な教団の形成を意図する覚如の姿勢がうかがわれる。また、覚如における「報恩」は、『口伝鈔』に「一形憶念の名願をもて仏恩報尽の経営とすべし」⁷⁶あるいは『最要鈔』に「信心歓喜乃至一念のとき、即得往生の義治定ののちの称名は仏恩報謝のためなり」⁷⁷といわれるように、称名念仏をもって「報恩」と考えた。すなわち、親鸞においては念仏を称えつつ自己の信にもとづく仏道の伝達とそれを通じた衆生救済に

⁷¹ 同、p.491。

⁷² 同、p.697。

⁷³ 『真宗聖教全書』3、p.65。

⁷⁴ 同、p.86。

⁷⁵ 同、p.86。

⁷⁶ 同、p.36。

⁷⁷ 同、p.52。

よる社会の向上とその安穩のための実践として理解された「報恩」を覚如は積極的な社会実践の側面を欠落させて称名念仏のみに限定したのである。

とはいえ、覚如における「恩」思想では世俗的恩である国王恩についてはふれられなかった。

しかしながら、覚如の子・存覚（1290～1373）にいたり明確に父母と国王の「恩」が強調されるようになった。真宗教学においてはじめてこれら世俗的恩が語られたのである。すなわち存覚は『浄土見聞集』で、「往生の定まるしるしには慶喜の心おこるなり、慶喜心のおこるしるしには報恩謝徳のおもひあり、…もし恩を報ずるところなくば、畜生に類する義あきらかなり。畜生に類せばなんぞ他力の信をうるひとなからんや、よくよくこころのうちをかへりみて、慶喜報恩のこころあらば往生すでにさだまりぬとするべし。しからずは往生不定なり。これ行者の用心なり」⁷⁸といて報恩の心は信心に即一するという見解を示しているが、その「恩」の内容として仏恩・師恩・父母恩・国王恩の四恩をあげたのだ。

うち、国王の「恩」については『破邪顕正抄』に次のように述べている。

世々にかうぶりし国王の恩よりは、このところの皇恩はことにおもし、世間につけ出世につけ、恩をあふぎ徳をあふぐ、いかでか王法を忽諸したてまつるべきや。いかにはんや専修念仏の行者、在々所々にして一滞をのみ、一食をうくるにいたるまで、惣しては公家関東の恩化なりと信じ、別しては領主地頭の恩致なりとする⁷⁹

すなわち、日常生活のすべてが、天皇や朝廷、幕府、在地領主の「恩」であることを説いたのである。天皇権力の権威に依拠し広大な荘園を背景とした経済基盤を確保する顕密仏教に対して、政治的・経済的基盤の極めて脆弱な本願寺教団が中世的な政治環境で世俗的に自己の存続・発展を図るため、当時の統治体制における朝廷・幕府・在地領主・地頭といった政治権力に迎合・従属する道を選んだのであろう。そのために、信者に対して中世の社会体制に順応して生きることを説いたのである。

本願寺第8代・蓮如（1415～1498）はそれまで弱小寺院であった本願寺の勢力を飛躍的に拡大した。彼は基本的に称名念仏を「報恩」の行とする覚如の思想を継承してこれを門弟や信徒に説いた。蓮如が信徒に宛てた手紙⁸⁰のうち、「聖人一流章」とよばれるものに「如来わが往生をさだめたまひし御恩報尽の念仏とこころうべきなり」⁸¹というごとくである。また、「恩」は基本的に仏の「恩」もしくは親鸞や歴代宗主の師「恩」として語られている。だが一方で「王法をおもてとし、内心には他力の信心をふかくたくはへて、世間の仁義をもて本とすべし。こ

⁷⁸ 同、pp.381-382。

⁷⁹ 『真宗聖教全書』3、p.173。

⁸⁰ 現在、本願寺派では『御文章』、大谷派では『御文』とよばれている。

⁸¹ 『真宗聖教全書』3、p.507。

れすなはち当流にさだむるところのおきてのをもむきなりとこころうべきものなり⁸²」として、「王法」・「世間の仁義」すなわち体制規範に従うことを「当流にさだむるところのおきて」、つまり親鸞以来決められた真宗門徒の掟であるとしている。蓮如教学に特徴的な「王法為本」の思想である。すなわち、蓮如においては体制の「恩」如何にかかわらず（つまり支配者が真宗に対して抑圧的であったとしても）、他律的な「おきて」として体制規範に従う者を親鸞以来の模範的真宗者と規定したのである。

1602年、徳川家康から京都七条烏丸の土地の寄進をうけた教如によって東本願寺が建立されたことにより、本願寺教団は東西に分派した。その後、江戸時代には東西両本願寺で「宗学」が発展した。それは念仏を「報恩」行とし、社会的実践としては「王法為本」を説く蓮如教学を継承するものであった。門徒に幕藩体制秩序を宗教的に受容させる教学である。

だが、幕末から東西本願寺は積極的に朝廷にコミットメントするようになり、鳥羽伏見の戦いでは新政府軍に戦費を提供した。そのような中でこれまで「仏恩」への報謝を中心としてきた真宗の「報恩」思想が「皇恩」を「仏恩」とならべて重視するようになっていった。そして、明治維新以降の真宗においては、近代天皇制国家成立にあわせて「真俗二諦^{しんぞくにたい}」が真宗教義の核にすえられた。真宗の教えに生きるものは阿弥陀仏の救済にあずかる（真諦）とともに、世俗道徳としての「忠孝」を大切にすることである（俗諦）とする教義である。

明治初期の大谷派教学を代表する学僧のひとり、福田義導は著書『天恩奉戴附録』（1868年）において、「此所の皇恩は現当二世の大恩なり。故に殊に重しといへり」⁸³と現世のみならず現世と来世を貫く「大恩」として天皇の恩を強調しつつ、

大経一部上下二巻具に之をよむといへども戒律の文なく、唯王法を守って人道に順ずべきことを説きたまへり。これを以て真宗の宗軌と定むる所なり。即ち五悪段をみていよいよ王法の禁令をおそれ、人道を守るべきことなり⁸⁴

という。すなわち、真宗所依の經典である大経（『無量寿経』）は、王法を守り人道に随順すべきであると説くものであると理解し、これを「真宗の宗軌」としているのである。そして、「此経によって念仏勤行する者は、別して、皇上を奉戴し朝旨を遵守すべし」⁸⁵、「真宗の僧徒は真宗の経論釈をもって勤王報国すべし」⁸⁶とする。つまり、經典を根拠として「皇上を奉戴し

⁸² 同、p.434。

⁸³ 『統真宗大系』17、p.93。

⁸⁴ 同、p.92。

⁸⁵ 同、p.92。

⁸⁶ 同、p.88。

朝旨を遵守」して「勤王報国す」ることが真宗者の実践であるとする、「三条教則」に即した教学を展開しているのである。

しかし、この時期においてはその「報恩」の具体的内容が積極的に語られることはなく、近代天皇制国家の成立に前後して「三条教則」を意識しつつ、「国恩」や「皇恩」そのものを強調することに重点がおかれていたといえる。教学史的にみれば、江戸時代に重視された「王法為本」を説く蓮如型教義理解に支配層の「恩」を重視する存覚型の教義理解を結合させた内容で、ここに近代天皇制国家成立に即応した近代本願寺教団の「恩」の思想の成立を窺うことができる。

明治中期になると国粹主義が発達し、その代表的な組織である政教社には井上円了や島地黙雷といった当時の真宗教学に大きな影響を与えた人々が参加した。また、1890年には教育勅語が發布されたが、これに直接応えて大谷派の寺田福寿が『教育勅語説教』（1895年）を著した。さらに帝国議会に上程された宗教法案が全宗教を同格に扱うものであったため、キリスト教排撃思想を背景として全仏教界で仏教を特別な国家公認宗教にしようとする仏教公認運動が展開された⁸⁷。

このような状況を背景として、「報恩」をめぐる真宗教学の展開においても、国家や天皇がより一層意識されることとなった。この時期を代表する真宗教学者の一人である村上专精は「忠孝」を「仏教道德ノ大綱」としつつ⁸⁸、その根拠を「知恩報徳」の思想においた⁸⁹。そして、「忠孝仁義ノ心」がなくては信心を得ることができず、また信心を得たならば「知恩報徳ノ思ヒ」があるはずだとし、「仏教全体ニ亘ル道德ハ世間ヲ問ハス知恩報徳ヲ以テ大主意トスル」として、仏や師への宗教的な「報恩」と世俗的な「報恩」を同一なものとする「報恩」思想を説いている⁹⁰。このように、村上においては国家・天皇への「報恩」と仏への「報恩」を重層的に捉える教学が展開されており、ここに「忠孝」思想と真宗の整合性を説く国粹主義的性格をもった「報恩」思想を確認することができる。

当時、帝国議会に先立つ選挙で選出された議員によって構成される教団内議会の設置や真宗大学（のちの大谷大学）、仏教大学（のちの龍谷大学）といった教団立教育機関の近代的再編など、真宗教団も制度的には一定の近代化を果たした。しかし真宗の「報恩」思想においては、自律的・内面的な近代市民倫理を形成する内容は見出し難く、むしろ前近代から蓮如教学において説かれてきた「王法」「仁義」といった体制によって示される他律的な倫理の遵守を説く「王法為本」の思想を継承し、国家・天皇への「報恩」を宗教的「報恩」と同一視する「報恩」

⁸⁷ 仏教公認運動については、柏原祐泉「明治における仏教公認運動の性格」『日本近世近代仏教史の研究』平楽寺書店、1969年、を参照。

⁸⁸ 村上专精『仏教忠孝編』哲学書院、1893年、p.14。

⁸⁹ 同、pp.87-88。

⁹⁰ 同、pp.185-186。

思想が展開された。すなわち、近代的主体としての「市民」ではなく、国家・天皇に従属する「臣民」を生産・再生産するイデオロギーとしての近代真宗の「報恩」思想の性格が、この時期になってはっきりとあらわれたのである。

安丸良夫は、明治初頭の神道国教化政策から島地黙雷らの運動を経てやがて帝国憲法の「信教の自由」へと連なる一連の流れについて「国体神学の信奉者たちとこれらの諸政策とは、国家的課題にあわせて人々の意識を編成替えするという課題を、否応ない強烈さで人々の眼前に提示してみせた。人々がこうした立場からの暴力的再編成を拒もうとするとき、そこに提示された国家的課題は、より内面化されて主体的にこなされるほかなかった。国家による国民意識の直接的な統合の企てとしてはじまった政策と運動は、人々の“自由”を媒介とした統合へとバトンタッチされて、神仏分離と廃仏毀釈と神道国教化政策の歴史は終わった」⁹¹と述べている。

「尊王」「敬神」といった「三条教則」の論理は「暴力的再編」としての神道国教化政策に「信教の自由」をかかげて反発した真宗者たちによって「より内面化されて主体的にこなされ」ていくことになったのである。こうして「尊王」「敬神」を内容とする神道すなわち国家神道を「非宗教」とした上で「信教の自由」を国家が認めるという「“自由”を媒介とした統合」をめざす宗教体制が成立した。真宗教団にあっては、このような政治的動向に並行して、近代天皇制国家の統合原理を「主体的にこなす」ための「近代教学」が形成されたのである。

4. 真宗大谷派による朝鮮布教のはじまりとその性格

開港後の朝鮮において日本の宗教として最初に布教を開始したのは真宗大谷派であった。1877年、内務卿であった大久保利通と外務卿・寺島宗則が大谷派の^{ごんにょ}厳如に朝鮮への布教を依頼した。これを承けて大谷派から同年9月、16世紀に朝鮮で浄土真宗の布教を試みていた奥村^{じょうしん}浄信^{じょうしん}が帰国後に建立した佐賀県唐津にある高德寺の奥村円心と平野恵粹が釜山に派遣された⁹³。本願寺派（西本願寺）の場合、征韓論派とは一線を画し、大陸への侵出は時期尚早と考える長州藩閥とのつながりが深かったせいもあって、すぐには海外布教を展開することはなかったが、

⁹¹ 安丸『神々の明治維新』、pp.210-211。

⁹² 奥村浄信の朝鮮での布教については、彼の日記『朝鮮日々記』本文と真宗両派関係の研究者などによる解説・関連論文が掲載された朝鮮日々記研究会編『朝鮮日々記を読む 真宗僧が見た秀吉の朝鮮侵略』法蔵館、2000年、を参照。奥村円心が彼の「子孫」とする記録があるが、円心は父親が高徳寺に入寺したことによって奥村を名乗ったのであって、浄信と円心の間には血縁関係はない。

⁹³ 大谷派本願寺朝鮮開教監督部『朝鮮開教五十年誌』1927年、p.19。円心自身によるこの時の布教記録として「朝鮮国布教日誌」があり、『真宗史料集成第十一巻 維新期の真宗』同朋舎、1975年、に収録されている。

江藤新平らとのつながりがあった大谷派は江藤の支持をえて 1870 年代にはすでに上海などに拠点⁹⁴を設け、中国での布教も開始していた。

1928 年に発行された『朝鮮開教五十年誌』（以下、『五十年誌』という）には朝鮮布教開始の理由について次のように述べられている。

釜山も十年一月開港をした。日本人は公然と朝鮮貿易を許され、各地からの渡航者が続々釜山に入込むことになった。従つて茲に住民の生活保護及経済運用の機関設置と共に慰安機関として宗教が当然必要を生じてきたのである。⁹⁵

つまり、朝鮮に渡った日本人がその布教活動の対象であった。朝鮮に渡った日本人は常設の寺院ができたことで、葬儀・法要や精神的慰撫の場を得、これにより朝鮮への日本人の定住を促すこととなった。

釜山に東本願寺の布教所（のち別院）を設置した円心はその責任者（輪番^{りんぱん}）として毎月 4、5 回の法座を開き、みずから読経するとともに在留日本人に対して法話をおこなった。また別院の女性団体として「女人講」が設置され、のちに釜山婦人会として発展していった。別院の入仏法要はソウルに駐在していた花房義質公使が釜山まで出向いて参拝するなど、盛大に行なわれたと伝えられている⁹⁶。このほか、日本人居留民の日常的な相談に乗るなど、釜山に住む日本人たちの生活に密着した活動を行なっている。

同時に別院を訪問する僧俗の朝鮮人にも布教を行なった。訪問者は日に 5～10 人であったが、最大 50 人の訪問者があった。訪問者に対しては小栗栖香頂が書き中国布教で使われた漢文の『真宗教旨』を与えるなどの直接布教のほか、詩文の交換や日本の新文物、飴、餅、菓などを与えるなど朝鮮人誘引策としてのあらゆる交流が行なわれた⁹⁷。

その一方で円心は、朝鮮人、とくに朝鮮時代末期になって儒教に代わるものとして仏教に興味をもっていた開化派と積極的に交流した⁹⁸。のちに朴泳孝^{パクヨンヒョ}が「金玉均^{キムオッキョン}とわたしが初めて知りあったのは仏教討論からであった。金玉均は仏教を好み、仏教のはなしをするので、わたしはそ

⁹⁴ この時期の中国開教の概略は、柏原祐泉「明治期真宗の海外伝道」『橋本博士退官記念仏教研究論集 仏教研究論集』清文同出版、1975 年、pp.832-835 参照。

⁹⁵ 『五十年誌』p.18。

⁹⁶ 『五十年誌』p.26。

⁹⁷ 金潤煥「前近代から近代への移行期における朝日関係：東本願寺釜山別院と朝鮮人訪問者を事例に」山本浄邦編『韓流・日流：東アジア文化交流の時代』勉誠出版、2014 年。

⁹⁸ 「朝鮮国布教日誌」には李東仁、金玉均、徐光範、朴泳孝との接触に関する記事がみられる。円心と開化派との接触、それと日本政府との関係については柏原前掲論文のほか、韓哲曦「金玉均の仏教理解について」徐龍達先生還暦記念委員会編『アジア市民と韓朝鮮人』日本評論社、1993 年、同「開化派と李東仁と東本願寺」『朝鮮民族運動史研究』4 青丘文庫 1987 年、を参照。

れに興味が出てきて、金玉均と親しくなった」⁹⁹と回想して述べているように、金玉均と朴泳孝のつながりにおいて仏教は重要な位置を占めていたのである。このようなことから、金玉均と朴泳孝は円心と深い交流をもつようになり、壬午軍乱によって彼らが日本に亡命しているあいだも奥村円心・五百子らが積極的に支援をおこなった¹⁰⁰。

さらに金玉均や朴泳孝に大きな影響を与えた開化派の鴻基劉^{ユウ}大^テ致^チもまた、仏教に接近した両班であり、劉大^テ致^チの仏教理解を高めたのが李東仁であった。梵魚寺の僧・李東仁は1878年6月2日、奥村円心が開いた東本願寺釜山別院を訪れ、以降、たびたび別院を訪問して円心と交流を深めた。そののち、1879年6月に朴泳孝・金玉均から純金丸棒4本を旅費として受け取り、円心の助けもあって京都にある真宗大谷派の本山・東本願寺に渡った。しばらく京都に滞在したのち、東京の東本願寺浅草別院に移って、朝鮮に帰国するまでの活動拠点として身を寄せていた¹⁰¹。

このように、奥村円心ら大谷派の活動は、開化派内部にのちに清国寄りの「穩健開化派」に対して「急進開化派」と呼ばれることになる日本寄りの勢力を朝鮮の支配層内部に形成し、それを日本が戦略的に活用するにあたって重要な役割を担っていたのである。大谷派による初期の布教においては外務省や現地の領事館による積極的な保護が与えられていたが、それは単に在留邦人の生活の一旦を担ったからではなく、当時の日本の外交戦略においてそのような意味があったからである。とりわけ在朝日本人がわずかしかなかった1870年代後半の布教当初においては、在留邦人に対する意義よりも外交戦略上の意義のほうがより大きかったであろうと考えられる。

さらに、日清戦争がはじまり朝鮮半島が戦場になると、従軍布教のために僧侶を派遣するとともに、朝鮮に在住する日本人にも戦争の意義を説いてこれに協力することの重要性を訴えるなどした。戦後も朝鮮に駐留する日本軍の部隊に僧侶が常駐し、軍との関係が強化された。

真宗大谷派の朝鮮布教は、

我本願寺はたとへ政教は分離すると雖も、宗教は即ち政治と相まち相補けて以て国運の進展發揚と国民の活動を企図すべきことを信条としてみた。明治政府が維新の大業を完成し漸く支那、朝鮮等の諸外国に向つて発展をはかるに當つて、本願寺も亦北海道の開拓をはじめ支那、朝鮮の開教を計画したのである¹⁰²

⁹⁹ 李光洙「朴泳孝氏会见記」『東光』1931年3月臨時号、p.476。

¹⁰⁰ 韓哲曦「金玉均の仏教理解について」、同「開化派と李東仁と東本願寺」。

¹⁰¹ 韓哲曦「開化派と李東仁と東本願寺」。

¹⁰² 『五十年誌』p.18。

とみずからいうように、近代政教関係のもとで「国運の進展発揚と国民の活動を企図す」という目的のもと、そのはじまりから日本国家による対外的膨張のあゆみと表裏一体のものであったといえるだろう。

このような朝鮮布教の性格は、小栗栖香頂の中国布教や奥村円心の朝鮮布教などにおいて用いられた漢文の真宗教義概説書である『真宗教旨』に明確にあらわれている。その第九章の題目は「二諦相資」で、冒頭では

我が真宗では真俗二諦を立て、これを宗規とする¹⁰³

という。そして、俗諦を「報国家」「報国民」「示用心」の三門に分け、そのうち「報国家」を、

報国家というのは、保護という国家の恩に報じるということである。…国家が傾いたり覆ったりすれば、仏法はどうして存在することができようか。古来、仏法は護国の宝とされており、仏法がもし衰えるならば、国運もまた危うくなるのである¹⁰⁴

と説明している。つまり、国家の保護によってこそ仏教は存在することができるので、そのような「国恩」への報恩として、仏教によって「護国」のための実践をする、という内容である。大谷派による朝鮮布教とは、真俗二諦にもとづく国家への「報恩」であり、そのための「国運」をささえる実践であったのである。「宗教は即ち政治と相まち相補けて以て国運の進展発揚と国民の活動を企図すべきことを信条としてゐた」というのは、まさにそのことをみずから表明したものだといえよう。そして、このような「近代教学」にもとづく実践論を朝鮮において布教したのである。

その後、大谷派に続いて、日蓮宗の渡辺日運、浄土真宗本願寺派の大洲鉄然、浄土宗の三隅田持門らが釜山に上陸して活動を開始した。さらに日露戦争後には、真言宗、曹洞宗、臨済宗などが朝鮮での開教をはじめた。このころから日本人居留民が急増していったことをうけて、一部は朝鮮人への布教が試みられたものの、日本人を対象とした日本国内と同様の葬儀や法事を中心とする寺院活動が主となっていった。

奥村円心の釜山別院開設にはじまる日本仏教の布教活動によって朝鮮半島各地に各宗派の別院や末寺が開設され、以降、日本仏教各宗派は植民地支配が終焉する 1945 年までこれらを拠点にして活動を行なったのである。

¹⁰³ 「我真宗立真俗二諦、以為宗規」。

¹⁰⁴ 「報国家者、報保護之國恩也。…國家傾覆、佛法何有。古來以佛法為護國之寶、佛法若衰、國運亦危」。

5. 小括

神道国教化が島地黙雷らの反対運動によって挫折したのち、「尊王」「敬神」を内容とする神道すなわち国家神道を「非宗教」とした上で「信教の自由」を国家が認めるという「自由を媒介とした統合」をめざす宗教体制が成立した。このような政治的動向に並行して真宗教団においては、中世以来の教学を引き継ぎつつこれを再編し、近代天皇制国家の統合原理を主体的に担う「近代教学」が形成された。

かような政教関係と教学のもと行なわれた大谷派の朝鮮布教は真俗二諦にもとづく国家への「報恩」として、「国運」をささえる実践であり、同時にそのような実践論を朝鮮に布教しようとするものであった。

このような政教関係と教学、そしてその実践としての朝鮮布教の延長線上にあるのが、奥村円心・五百子による光州での活動である。したがって、彼らは何ら疑問を抱くことなく、むしろ当然のこととして国家との密接な関係のもと活動を行なっていくこととなる。その具体的な経緯については次章でみていくこととする。

第2章 大韓帝国期光州における奥村兄妹の真宗布教・実業学校設立

1. はじめに

光州実業学校設立など奥村兄妹の光州での活動について言及した主な先行研究には、彼らの活動を日本による朝鮮侵略の「宗教的尖兵」として描いた任展慧¹⁰⁵・美藤遼¹⁰⁶・橋澤裕子¹⁰⁷による先駆的研究をはじめ、日本人による朝鮮における教育活動の先駆けとして実業学校の活動をえがく稲葉継雄の研究¹⁰⁸、最近では実業学校を近代日本仏教による朝鮮での初期社会事業として位置づける尹晟郁¹⁰⁹と諸点淑¹¹⁰の研究がある。

これら先行研究の問題点は、おおまかにいうと次の4点をあげることができる。

まず第一に、これまで利用されてきた一次資料が限定的であったため、多くを伝記など二次資料に依拠している、という問題である。とくに伝記は顕彰の色彩が強くでているもので、物語を盛り上げるために脚色されていることもあるだろう。さらに、場合によっては限られた一次資料と伝記の記述とのあいだで強引に辻褃合わせがなされ、その結果、歪曲された「史実」を構築してしまう可能性もある。あらためて先行研究によって採用された「史実」を再検討しなければならないだろう。

第二に、日本国家との関係について指摘してその「尖兵」としての性格を批判しつつも、国家との具体的な関わりのあり方やどのような政治勢力と結びついていたのかについてはほとんど考察されていない点である。これは、奥村兄妹の活動の政治的性格や真宗大谷派の大陸布教の政治性を考える上で避けて通れない問題であろう。

第三には、朝鮮人による記録が全く史料として用いられていない点である。日本側の記録とともに、朝鮮人自身の記録によりながら朝鮮にとって奥村兄妹の活動とは何だったのかを明らかにする必要があるだろう。

第四に、仏教史以外の研究者においては真宗の教義・教団についての理解があやふやであることは否めず、一方、仏教史の研究者においては朝鮮や日本における当時の政治や社会の状況といった仏教史以外の視角が欠如していることが多い点である。序論でも述べたように、ナシ

¹⁰⁵ 任展慧「朝鮮統治と日本の女たち」もろさわようこ編『ドキュメント女の百年 5 女と権力』平凡社、1978年。

¹⁰⁶ 美藤遼「明治仏教の朝鮮布教」『季刊 三千里』15、1978年。

¹⁰⁷ 橋澤裕子「日本仏教の朝鮮布教をめぐる一考察」橋澤裕子『朝鮮女性運動と日本 橋澤裕子遺稿集』新幹社、1989年。

¹⁰⁸ 稲葉継雄『旧韓国～朝鮮の日本人教員』九州大学出版会、2001年。

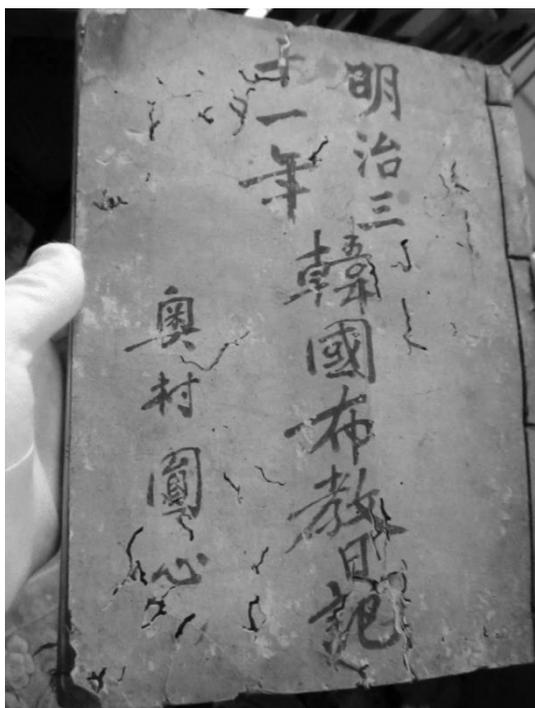
¹⁰⁹ 尹晟郁『植民地朝鮮における社会事業政策』大阪経済法科大学出版部、1996年。

¹¹⁰ 諸「東アジア植民地における日本宗教の『近代』」。

ヨナルな境界とディシプリンの境界をトランスに往来しつつ、その全体像をしめす必要がある。

以上のような問題点をふまえ、①光州布教・実業学校構想の背景、②円心による真宗布教と朝鮮人の反応、③光州実業学校の設立と運営、の3つのテーマを設定し、順を追って考察をすすめることとする。加えて④失敗の理由に関する通説の再検討、も行なう。

史料としては特に、1898年の円心の布教日記『明治三十一年 韓国布教日記』（以下、『韓国布教日記』）という新史料を用い、これを中心として考察する。



『明治三十一年韓国布教日記』

(高德寺 蔵)

この『韓国布教日記』は円心の朝鮮布教に関する基本史料として利用されてきた1877～97年の記録『朝鮮国布教日誌』の単なる続編ではなく、本山の東本願寺に提出した書状や金銭の請求書などより詳細な記録がなされており、通訳の岩下徳蔵が記したものである。先行研究で多く利用されている『五十年誌』の記述の一部はこの史料によっているが、現物はそれ以降その存在が忘れられ、戦後の研究ではもっぱら『五十年誌』が史料として引用されてきた。『韓国布教日記』は円心たちの光州における活動を考察するにあたって、欠くことのできない基本史料であるといえるだろう。ただし、史料の損傷がはげしく、虫食いや水分によるにじみが随所にみられるため、読解が困難な部分があることを最初にことわっておく。

また、朝鮮人による史料として、円心のもとを訪れた朝鮮人たちが書き残したノート『金蘭集』も用いる。『金蘭集』は円心の布教に対する朝鮮人自身による反応の記録であり、円心が具体的などのような内容の布教をしていたのか、その一端をうかがい知ることができる新史料である。

これらはいずれも、奥村兄妹の出身寺院である佐賀県唐津市の高德寺に所蔵されていて、2010年12月に筆者が高徳寺でおこなった調査でその存在を確認したものである。

このほか、外交史料を中心とした日韓の公文書などを用いるとともに、前述『朝鮮国布教日誌』、仏教新聞『中外日報』『明教新誌』のほか『近衛篤磨日記』などを利用する。

これにより、本章では、従来ほとんど検討されてこなかった1897～99年にかけておこなわれた奥村兄妹による光州での活動をめぐる日本政治史、朝鮮史などの範疇に属する領域について

若干の考察を加えるとともに、新史料を活用しつつその実態を把握し、先行研究によって通説とされている事柄に対して再検討を試みたい。

2. 構想の背景

1877年から朝鮮での布教に従事していた奥村円心は1882年に壬午軍乱が発生したことをきっかけに、日本に帰国することとなった。そして、朝鮮で布教活動を再開することができないまま、十年以上の年月が過ぎていた。その事情について、円心が光州での活動中に発行された『中外日報』1898年4月29日号の記事は次のように伝えている。

奥村円心氏は…明治十五〔1882〕年に於ける内地暴徒の乱ありて已むを得ず帰国してより一時中絶の姿に帰せしが、当時彼の亡命の韓客金玉均朴永孝等を誘ひて我邦に来遊寄食せしめたるは全く奥村氏等の斡旋に因るものなりと云ふ、爾来再び渡韓せん筈なりしも恰も本山の財政之を許さず遺憾なから等閑に打過ぎたる…

すなわち、円心は妹の五百子らとともに亡命開化派の世話をしながら朝鮮での活動再開を企図していたが、大谷派の財政状況によって実現が困難になっていたのである。

実際、当時の大谷派の財政状況は極めて厳しい状態に陥っていた。その大きな要因は円心が朝鮮で活動していた1879年5月、幕末に全焼していた東本願寺の本堂および浄土真宗の開祖である親鸞の木像を安置する御影堂の再建についての「御消息」が法主によって発示されたことに始まる。以降、両堂再建に伴う負債が大谷派の財政を圧迫するようになっていった。そして円心帰国後の1885年ごろには最悪の状況に陥っていた。

このような厳しい状況は1895年まで継続した。この年になって両堂が落慶し、関連負債もほぼ償却したのである。そして、1896年には大谷派で教学資金積立法が定められ、門徒からの募金により教学振興と布教の資金に充てられることになった。だが、これを負債償却後に新たに生じた負債30万円あまりの処分^マに充てようとする当局の意図が明るみになり、清沢満之らによる寺務改革運動が始められるにいたった¹¹¹。

このような財政状況であったので、円心は朝鮮での布教再開のための資金を大谷派教団に期待することが困難であったのである。そのため、日清戦争終結という新たな局面において朝鮮での活動を再開しようと画策する兄妹は、その資金を国家に期待するようになった。

¹¹¹ 柏原祐泉『近代大谷派の教団—明治以降の宗政史—』真宗大谷派宗務所出版部、1986年、pp. 42—54。

そこで兄妹が頼ったのがその血縁であった。兄妹の父・了寛は有力貴族の二条家から高德寺に入寺した人物で、了寛の祖父は左大臣・二条治孝である。支援者を求めて五百子は二条家の当主・二条基弘（公爵・貴族院議員）を通じて、政界に対してはたらきかけをはじめた。

また、五百子は旧唐津藩小笠原家の小笠原長生（子爵・海軍）とも親交を深めていた。

近衛篤麿は1897年1月5日の日記に「唐津の女豪奥村五百子、二条公を介して自影を贈る」¹¹²と記している。近衛篤麿と二条基弘はどちらも「五撰家」に属する有力貴族の当主で、貴族院内では対外硬派の三曜会（領袖は近衛）に属し、その指導的立場にいた。五百子はこの両者のつながりを利用して近衛に接近したのである。

その後、同年6月21日には五百子は直接、円心とともに近衛に会いに行っている。その日の近衛の日記によると、その用件は「円心布教の為朝鮮に出張可致に付其為海外布教に尽力有之度旨本願寺法主に勧誘ありたしとの事」で、これに対し、近衛は「承知」したとしている。そして、翌日の日記には東本願寺の大谷光演に円心による朝鮮布教についての書状を送ったという記録がある¹¹³。その結果、7月8日の近衛の日記には円心から「過日法主に添書したる謝辞」と「弥近々朝鮮渡航の趣通知」を内容とする書状が届いたと記されている¹¹⁴。また、6月21日の『朝鮮国布教日誌』の記述によれば、奥村兄妹の訪問を受けた近衛は朝鮮布教の考えに賛同しつつ、「地図ヲ示シテ、釜山港、木浦辺ニ出張スヘシト指揮」したという¹¹⁵。近衛が当初から積極的にこの事業に関与していたことがうかがえる。

以上のように、奥村兄妹は二条基弘を通じてつながりをつくった近衛篤麿に、朝鮮布教を東本願寺にはたらきかけるようにもちかけ、大谷光演に円心の「朝鮮出張」を命じさせるのに成功したのである。

だが、これによって出張の費用程度は大谷派から出された¹¹⁶としても、本格的に新たな地で布教を行い、学校を建設する資金の問題はどのようにして解決したのであろうか。



二条基弘

出处：『華族画報』華族画報社

¹¹² 『近衛篤麿日記』1897年1月5日。

¹¹³ 同、1897年6月22日。

¹¹⁴ 同、1897年7月8日。

¹¹⁵ 奥村円心「朝鮮国布教日誌」柏原祐泉編『真宗史料集成第11巻 維新期の真宗』同朋舎、1975年、pp.494-495。

¹¹⁶ 一方で、大谷派など宗教団体からの公式的な派遣でなく個人の活動として海外で宗教活動を行なうことは現地政府や現地の日本公館の対応が厳しくなり、困難となりやすいので、円心にとっては必ずクリアすべき問題であった。

この頃、政党の力が伸長し、進歩党の大隈重信が第2次松方正義内閣に外務大臣兼農商務大臣として入閣していた。円心の『朝鮮国布教日誌』には、朝鮮布教再開をめぐって大隈と交渉したという記録が確認でき、大隈の支援のもと、奥村兄妹の光州での活動が実現したことは先行研究でも簡単に言及されている。しかし、大隈と兄妹とのそもそものつながりや大隈がなぜ支援者となり得たのかについてはあきらかにされていない。

坂野潤治の研究など、これまでの貴族院研究では、貴族院は「藩閥政府の忠実な『藩屏』としての役割を果たしていた」¹¹⁷とされてきた。だが近年、小林和幸¹¹⁸や内藤一成¹¹⁹の研究によって、必ずしもそうとは言えないことがあきらかになった。とくに、兄妹が光州での活動を始める1897年ごろまでは貴族院において三曜会とその同盟者である懇話会の勢力が他会派より若干優位にあり、彼らは藩閥政府に対し一貫して批判的な態度をとってきたのである¹²⁰。

一方で、1893年末以降、三曜会は衆議院の改進黨（のちの進歩党）などと協調関係を形成するようになる。その背景としては、自由党が当時の伊藤内閣に接近したことで自由党と改進黨の民党連合が崩壊し衆議院における政治状況が大きく変化したことがあった。さらに、政界の争点が「条約改正・対外硬」問題へと移ったことにより、これまでの「民力休養」問題などにおいて国家優先の立場から民党の主張と対立していた近衛、二条ら貴族院の「硬派」が、政府や自由党に対抗する改進黨など衆議院のいわゆる「硬六派」¹²¹と協調関係を形成するようになったのである。

このような貴族院と衆議院の両勢力の緩やかな協調関係は日清戦争後にいたっても継続していた。1896年9月に第2次松方内閣が成立すると近衛は、文相として入閣するように依頼されたがこれを断った。結局、松方首相は近衛に貴族院議長就任を勧誘し、近衛は貴族院議長に就任することになったのである。

第2次松方内閣および与党進歩党と貴族院の三曜会・懇話会との関係はこの時期、極めて良好であったのであり、そのような関係を背景として奥村兄妹は大隈重信にはたらきかけを行なったのだ。

¹¹⁷ 坂野潤治『明治憲法体制の確立—富国強兵と民力休養—』東京大学出版会、1971年、p.62。

¹¹⁸ 小林和幸『明治立憲政治と貴族院』吉川弘文館、2002年。

¹¹⁹ 内藤一成『貴族院と立憲政治』思文閣出版、2005年。

¹²⁰ 小林『明治立憲政治と貴族院』第1章「貴族院開設前後の有爵議員の貴族院観」参照。小林はここで議会開設期に発行された『華族同方会報告』の掲載記事から近衛らが藩閥や政党のようにある一部の利益を代弁するものでなく、「皇室の藩屏」として国家全体の利益を考慮することが貴族院の存在意義であり、貴族院は藩閥政府からも政党からも独立した存在であるべきであると考えていたことをあきらかにしている。

¹²¹ 自由党との連携関係が崩れた改進黨は新たに国民協会と連携し、反政府勢力として対外硬を主張する「硬六派」を形成した。詳しくは、佐々木隆『藩閥政府と立憲政治』吉川弘文館、1992年、p.347を参照。

『朝鮮国布教日誌』によれば、円心が直接政府にはたらきかけたのは 1897 年 6 月であった。18 日に農商務省、19 日には外務省を訪問し、25 日「外務省官舎ニテ大隈大臣ニ面謁」して大隈から「朝鮮ニ行クトノ事、国ノ為、法ノ為尽力セヨ」との激励を受けている¹²²。

その後、円心は朝鮮に滞在しながらより具体的な場所とプランを策定する。

場所の選定については、近衛からの指示もあり、円心も当初、木浦付近での活動を考えていたようである。釜山に着いた円心は 8 月 2 日、開港前の木浦に視察に赴き、伊集院彦吉・釜山港駐在一等領事の賛成を得て木浦付近に居を構えた。ここに 20 日間滞在したが、現地の人々に受け入れられなかったため、さらに内陸へと移動し、9 月 23 日に光州にいたったという事情があったようだ¹²³。

光州で活動をはじめるとあって、決め手となったのは観察使の尹雄烈の協力であった。『明治三十一年 韓国布教日記』に書写されている円心から大谷派に宛てた 1898 年 1 月 14 日付の書状には

予テ度々上申候通り、観察使尹雄烈氏ヨリハ是□不一方万□尽力且保護ヲ蒙リ、実ニ感謝□□□儀ニ御座候。既ニ京城加藤〔増雄〕弁理公使ニテハ書状ヲ以テ感謝シ、且后来一層ノ尽力保護ヲ依頼シ来リ、木浦領事久水三郎氏モ其礼ヲ述ベル為、来月頃当地へ出張スル旨申来候。

(□は判読不能。以下同じ。なお、『布教日記』引用文の句読点はすべて引用者による。)

と書かれている。奥村円心の光州での活動は尹雄烈の協力なしには考えられなかったことがうかがえる。

第 4 章で詳述するが、尹雄烈はもと別技軍¹²⁴の指導者で、壬午軍乱の際、東本願寺元山別院輪番の石川了因にかくまわれて日本亡命をはかったという過去があり¹²⁵、円心らとも交遊があった。このような経歴から、彼らの活動に積極的に協力したと考えられる。

こうして活動の場を光州に定めた円心は、以下のような布教のプランを策定し、大谷派に提出するにいたる。

第一 殖産興業ヲ奨励シ、可成物質的ノ開発ヲ勉ムル事。

¹²² 「朝鮮国布教日誌」1897 年 6 月 6 日、6 月 18 日、6 月 19 日、6 月 21 日。

¹²³ 『明治三十一年度韓国布教日記』1898 年 12 月 8 日に「韓国内地布教」と題する光州布教にいたるまでの経緯を回想した円心の報告書（岩下が代筆）がある。『五十年誌』p.68 も参照。

¹²⁴ 1881 年に創設された朝鮮最初の洋式の軍隊で、旧式軍隊より優遇された。教官に日本陸軍の堀本礼造少尉を迎え、創設や訓練に日本がかかわった。旧式軍隊の不満をきっかけとして発生した壬午軍乱で、堀本少尉は殺害された。軍乱ののち廃止された。

¹²⁵ 「石川輪番と尹雄烈」『五十年誌』pp.146-148。

例へハ農業改良ヲ図リ、養蚕ヲ奨励シ、以テ輸出品ヲ増サシメ、当地方産出ノ小麦ヲ利用シテ、一般ノ嗜好スル素麺ノ製造ヲ教フル等ナリ。尚又、付近各地産出ノ製紙輸出ノ途ヲ発見スル事。

第二 不問僧俗、地方著名ノ人物ヲ励奨シテ日本ヲ觀セシメ、以テ一般ノ開發普及ヲ図ル事。

来遊者ハ年ニ必ス二名ヲ下ル可ラス。而シテ又、内地ニ布教ニ尽カスルモノハ不問僧俗、特別ノ取扱ヲナス様、商船会社ヘ向テ総務殿ヨリ照会ノ事。

第三 学校ヲ設立シテ、以テ青年ノ啓発スル事。

最初、彼レラノ恠ミヲ受ケザル様、韓人教師一名ヲ雇ヒ、而シテ生徒ハ総テ無月謝トシ、尚常用紙筆墨ヲ給与シ、初メハ専ラ在来ノ学芸ヲ修セシメ、自然算術地理歴史等及ホシ、終ニ宗教的ノ倫理ヲ教育スル事。而シテ又、生徒ハ凡十名位ヲ限リトシ、觀察使地方官等ニ交渉シ、可成中以上ノ生活ヲナシ、且俊秀ナルヲ拔擢スル事¹²⁶

まず第一に産業振興、第二に朝鮮人に日本を見せる、第三に学校設立、という内容である。

このような努力により、のちに外務省から匿名で大谷派に寄付をした資金を大谷派が布教費として奥村兄妹に支給するという方法で、外務省の機密費を支出させることになった¹²⁷。この直後の1898年1月23日、円心のもとに京都から、補助金下附と実業学校設立が決定したとの知らせが届いた。これを聞いた円心は「歎極」まっていたという¹²⁸。

以上みたように、奥村兄妹の光州での活動は二条および近衛ら貴族院の三曜会・懇話会系の人々、さらに進歩党の大隈といった人々との人脈を背景として実現した。また、全羅南道の尹雄烈觀察使は大谷派に縁があって、彼の協力が現地での活動に大きな力となったのである。

3. 円心による真宗布教と朝鮮人の反応

次に、円心が光州においてどのような布教をしていたのか、『韓国布教日記』と『金蘭集』を中心にみていきたいと思う。

¹²⁶ 『韓国布教日記』1898年1月14日。

¹²⁷ 稲葉継雄「光州実業学校について：旧韓末「日語学校」の一事例」『外国語教育論集』7、筑波大学外国語センター、1985年、p.116では「大隈が五百子の光州実業学校に対して外務省機密費を交付したのは、明治31年6月30日、板垣退助とともに内閣（いわゆる「隈板内閣」）を組織し、首相と外相を兼ねていた頃のことである」としている。

¹²⁸ 『韓国布教日記』1898年1月23日。

『五十年誌』によると尹雄烈が「警官に命じて奥村師〔円心—引用者注〕の為に寓居をもとめしめ、幸にも西門外崖錫哲の家（敷地一千坪）を金百円」で円心が購入したという¹²⁹。この建物を拠点として布教活動を開始した円心は 1898 年 1 月、本山に提出した上申書のなかで、次のようにいっている。

応接所ヲ以テ仮仏殿トシ、釜山ヨリ奉供セシ御画像ヲ崇敬仕候。常ニ出入ノモノハ勿論、日々来遊ノモノモ必ス光仏前焼香称名シ、而シテ後挨拶法話ニ入ル□□ト致候処、一般ノ感情甚タ宜敷、当国風習ニテ婦人ハ他家男子ノ室ニ入ラス、殊ニ外国人ハ最モ忌憚スル処、然ルニ近来ハ右婦人等モ□々来拜シ、談シテ忌憚ナク室内ニ出入仕候¹³⁰

このように、円心は朝鮮人に布教するにあたって、建物の応接所を仮の仏殿とし、絵像を掛けてこれに礼拝・焼香、称名念仏させたいうえで、説教をする、という順序をふませようとした。そうしたところ地元民の好感情を得て、他家の男性、とりわけ外国人男性と同室になることをタブー視する現地の風習にもかかわらず最近では女性たちも出入りするようになった、と報告している。実際、『韓国布教日記』をみると、女性が連れだって度々この布教所を訪問して、仏前で上記のような手順をふんだうえで円心の説教を聴聞したことが記録されている。このように女性が次々と来訪する記録は釜山や元山での布教を記録した『朝鮮国布教日誌』にはみられないものであり、光州布教の特徴の一つである。その契機について『中外日報』には「長官尹雄烈氏は其母堂をして十五名許の婦人を伴ひ参詣せしめられしにより頓に婦人教誨の道は開けたとし、「今日にては寧ろ婦人の方に信者多しと云ふ」と書かれている¹³¹。

さらに、より多くの朝鮮人を集めることを期待して導入されたのが「^{くうてん}宮殿」であった。この上申書には「到着ノ宮殿等ヲ整置シ、本尊ヲ奉迎シテ、以テ崇敬スルニ至ラハ又必格別ノ儀ト存候」¹³²とある。宮殿とは仏像を安置する屋根と柱で構成される仏具で、朝鮮の寺院には見られない日本独特のものである。『韓国布教日記』1月13日には「午後四時過、本山ヨリ送附ノ仏殿（＝宮殿—引用者注）及□□其他到着」とあり、翌14日には「早朝ヨリ仏殿ノ組立ニ掛り、黄昏漸ク成就ス」とある。宮殿を整えて本尊を安置すれば人々を惹きつけて「又必格別ノ儀」であるだろうと円心は考えたのである。

¹²⁹ 『五十年誌』p.68。なお、韓国側の公文書には奥村兄妹の光州での住居は「崔君益の家」と書かれている。1898年8月20日付外部大臣・農商工部大臣李道宰宛て全羅南道観察使閔泳喆の質稟書、『全羅南北来案』、ソウル大学校奎章閣蔵（奎 17982-1）。「崖」という姓は韓国にはないので、おそらく「崔」の誤りではないだろうか。ただ、「錫哲」と「君益」との関係（同一人物あるいは親族なのか、など）は不明である。

¹³⁰ 『韓国布教日記』1898年1月14日付に書写された「北條氏へ托スルノ上申書」。

¹³¹ 「朝鮮教信」『中外日報』1898年4月29日。

¹³² 前掲「北條氏へ托スルノ上申書」。

実際、朝鮮人が宮殿を見物にやって来ているのが『韓国布教日記』にもみえる。たとえば、1月26日には「妓生及男口夜来テ、宮殿拝観シ去ル」とあり、同28日には「婦人六七人来拝、例宮殿ヲ観テ帰ル」といったような記述である。2月2日にはこのことについて触れた大谷勝縁宛上申書を提出している。これによると、1月25日から「来拝ノ男女俄ニ増加シ」ていて、な



『金蘭集』

(高德寺 蔵)

かでも女性の参拝者が特に多く賽銭を奉納する者もあるという。そして、参拝者たちは宮殿を観て驚き、称賛して評判になっているとしている。だが、これらの人たちは「皆本尊ヲ崇敬セザルヲ以テ遺憾」だとも述べている¹³³。宮殿をつうじた布教は、人を集めることには成功したようであるが、所詮宮殿の見物客に過ぎず、円心は半月ほどでその限界を思い知ったのであった。

一方、僧俗の識字者層の朝鮮人たちは、来訪者ノートである『金蘭集』に円心と対話した感想を残している。そのいくつかを検討してみたい。

近代真宗を特徴づける「真俗二諦」の教義は釜山での布教につづき、光州でも説かれた。円心もみずから手記において、光州で「韓人を接待して真俗二諦の宗義を説」いたといっている¹³⁴。これは、『金蘭集』における多くの来訪者の記述に「忠」や「孝」あるいは「国恩」といった文字が見られることから確認することができる。真俗二諦の教えは儒教国である韓国で積極的に受け容れられるであろうから、これによって両班層を中心に真宗も受け容れられるのではないかと考えたのであろう。

しかしながら、真俗二諦を強調する布教に対して、『金蘭集』に感想を書き残した朝鮮人たちの中には、このような円心たちの思惑とは少々異なる反応を示している者が少なくない。たとえば、崔晋学チェジンハクという人物が「儒教と仏教の教えは相通じるものであるのだ。儒教の仁愛と仏教の慈悲はともに人々を救済するもので、その思いには邪念がない」¹³⁵あるいは、鄭南鉉チョンナムヒョンが「天地の道理は本来一つであり、儒教と仏教とは互に通じ合うものであつて」¹³⁶というように、「儒」と「釈」=仏教を同じようなことながらを説くものとして理解しているのである。

¹³³ 『韓国布教日記』1898年2月2日。

¹³⁴ 『五十年誌』p.70。

¹³⁵ 「儒釈典、相通仁愛慈悲、共済蒙、万念無邪」。

¹³⁶ 「天地元来一理、通双合儒釈」。

近代天皇制国家に対して真宗の存在意義を示すため、強調されたのが「真俗二諦」の教義であった。すなわち、この教義によって天皇制国家への「忠」を説くことで、真宗教団の存在意義をアピールするものであり、その主な対象は儒教の教義に精通しているわけではない日本の一般の真宗門徒であった。

したがって、元々儒教を学んできた人々にこれを説く時、儒教の教典にほとんど触れたことのない日本の一般門徒たちとは異なった前述のような反応がかえってきたのである。引用した『金蘭集』の記述にみられるように、真宗が儒教と同様の「忠」や「孝」を説くものであるならば、真宗に親近感を感じたとしても、これまでの儒教を捨ててまで真宗に帰依する必要がないとも考えられ、ここに大韓帝国やその皇帝に対する「忠」を説く真俗二諦論を中心とした布教の困難さを見出すことができる。

しかし、光州布教の方針において、このような俗諦を強調する布教は欠くべからざるものであった。1897年6月22日、新たな朝鮮布教の必要性を訴えるべく、近衛篤磨は円心のはたらきかけにより大谷派法主の大谷光演に書簡を送ったが、そのなかで次のように述べている。

近来は西洋の諸国頻りに東洋の事に注意致候様に相成今日にして百年の計をなさざれば遂に挽回致し難きに至るかと被存候、就ては東邦の先進国たる我国の如き率先して他を誘導致候事必要と被存候のみならず近来兎角清韓両国我国に対し面白からぬ感情を和らげ東邦諸国唇齒輔車の交を為すに至らしむる事は独り当局者の尽力のみにては六ヶ敷如斯場合には宗教と教育の力を借り候事最も必要に有之候事と被存候¹³⁷

近衛は日本が清韓両国を「誘導」して西洋諸国に対抗するとともに、その前提として三国の交流を強化するために当局者のみの努力の限界を「宗教と教育の力」で埋めなくてはならず、そのためにも円心による朝鮮布教が必要であると考えていたのである。つまり、近衛のアジア主義的構想実現の手段としての布教であった。

以上のような近衛の考えは、円心にも共有されていた。1898年12月8日付で岩下徳蔵が代筆して発信した円心の大谷派文書課宛の報告書「韓国内地布教」の冒頭には次のように述べられている。

国ト法トハ皮ト毛ノ如ク、日ト韓トハ唇ト齒ノ如シ。両々相待ツテ完全具備ス。熟慮ルニ東洋ノ形勢月ニ益々非ニシテ、今ヤ韓国ノ状態云フニ忍ビザラントス。此秋ニ際シテ、我王法ヲ本忠君愛國ノ教ヲ以テ彼国民ヲ誘導啓発スルハ、実ニ我教ノ本旨ニシテ、国ニ報ヒ法ヲ

¹³⁷ 『五十年誌』 pp.65-66。

護ル所以ナリ。況ンヤ我国ノ文物風教今日ノ盛ヲ来スモノ、往昔彼国ノ誘導開發ニ依ルニ於テヲヤ。於是韓国布教ノ議起ル¹³⁸

このように、日本の情勢に影響を与えるにもかかわらず、「云フニ忍ビザラン」状態にあると円心が考える韓国に対して「我王法為本忠君愛國ノ教ヲ以テ、彼国民ヲ誘導啓発スル」ことを目的とし、それが日本という「国ニ報ヒ」ることにつながる、というのが円心の光州布教のスタンスであった。言い換えれば、円心の光州布教はみずからの「東洋ノ形勢」に対する認識にもとづく日本のための布教、「誘導開發」であり、そのため韓国の人々に「我王法為本忠君愛國ノ教」（俗諦）を説く必要があったのである。そして、僧侶である円心においては、このような手段としての布教がそのまま「法（＝仏教）ヲ護ル」ことにもつながると考えていた。

実際、光州で円心は比較的早い時期から東アジア情勢について朝鮮人に語っていた。たとえば1898年1月17日に訪れた青年たちに「近日報スル所ノ東洋ノ形勢ヲ説」いたという。だが青年たちは「平然一人傾聴奮慨スルモノナシ」だったようで、円心らはこのような態度を「無氣力」とし「亡国ノ兆顕然」だと考えた¹³⁹。

また、円心は「訪韓以来士氣開發ヲ計」ろうとして「日々来往スル幾十人江ハ富国強兵ヲ説キ、其少シク氣概アルカ如キハ、更ニ返訪シテ相往来シ」てきたという。だが、結果は思うようにならなかったようで、すでに1898年1月下旬の段階で「当国当政府ノ下ニテ忠臣義ヲ求ムハ到底」無理であるという結論に至っている。その上で朝鮮人は「利益ノ方ヨリ説ケハ、何人モ傾聴」するので、「実業学校ノ如キハ尤モ適切」であるとし、朝鮮人を「後來ノ同胞ト心得」て実業学校設立をすすめるべきだとしている¹⁴⁰。つまり、円心は朝鮮人の「忠臣義」を喚起して日本の「誘導」によって大韓帝国の富国強兵を実現するという方法に限界を感じていたのだ。そして、それよりも、生活に密着した利益を説きつつ実業学校で「後來ノ同胞」たる朝鮮人を教育するのが最も適した方法であると考えようになったのである。

なお、この年の4月には東本願寺で大法要¹⁴¹が行なわれていて、円心は近隣住民のチエセバル崔世八とチエハンジン崔翰鎮¹⁴²を連れてこれに参拝していた。『五十年誌』はこれについて次のように記している。

¹³⁸ 『韓国布教日記』1898年12月8日。『五十年誌』p.75では10月の報告書とされているが、代筆者である岩下自身による『日記』の記録には日付もあり、12月8日の日記に書写されていることから、『五十年誌』の記述は誤りであろう。

¹³⁹ 『韓国布教日記』1898年1月17日。

¹⁴⁰ 同、1898年1月24日。

¹⁴¹ 『五十年誌』p.73では東本願寺12代教如の「記念大法要」となっているが、この時期、1898年4月18日から25日に東本願寺で行われていたのは本願寺8代蓮如の400回忌法要である。教学研究所編『近代大谷派年表 第二版』真宗大谷派宗務所出版部、1977年、p.88。『韓国布教日記』によると、円心らは4月12日に光州を出発し、5月10日夕方に光州に戻っている。

¹⁴² 『五十年誌』には「崔翰鎮」となっているが、『韓国布教日記』には「崔翰鎮」との記述が多く、時として「崔幹鎮」とも書かれている。「幹」は「翰」の略字ではないかと考えられる。

直ちに本山へ両氏が参拝の為に入京の旨を上申すると本山に於ても海外の珍客であるから特遇丁重を極めた。法会に参列も許可せられ、参拝の余暇には京都の各方面を視察した。…滞在中両氏に関する一切の費用及旅費はすべて本山が負担した¹⁴³

彼らは布教師とともに初めて本山に参拝した朝鮮人信徒であろうと『五十年誌』はいつている。上の記述からは大谷派が円心の連れてきた二人の朝鮮人に対して非常に丁寧に対応したことがうかがえる。『五十年誌』には両名が光州に戻ってから「僧俗老幼を問はず、日本の文明と本願寺の盛大なることを宣伝した」¹⁴⁴と誇らしげに書かれている。崔翰鎮は円心の布教拠点の隣接地の所有者で、円心や五百子にとっては学校用地・建物取得にあたっての交渉相手でもあり、京都での丁寧な対応は彼らに対する一種の接待行為であったともいえるだろう。その後、これが功を奏したのか、崔翰鎮は自らの家屋を校舎として提供するなど、積極的な協力者となった。

しかし、同年9月頃から11月まで円心は体調を崩し、さらに翌99年2月には後任の楓玄哲に光州布教を任せ、日本に戻るようになった¹⁴⁵。

4. 光州実業学校の設立と運営

『韓国布教日記』によると、五百子らは1898年4月8日に光州に到着している。ともに来着した人名として「奥村ミツ子 杉江常三郎 田口達平 河原井祐兼 赤星ムラ 磯口スゑ」といった実業学校関係者のほか「法師(=円心)ノ奥方マサ子」の名もあがっている。奥村ミツ子(光子)は五百子の子で五百子の指示により富岡製糸場で製糸技術を学んだといわれる人物であり、杉江常三郎と田口達平は学校の補助員、河原井祐兼は警備員、赤星ムラは洗濯係、磯口スゑは女中で、これらはすべて実業学校の職員となる人々である¹⁴⁶。その後、五百子の娘婿で農学校出身の奥村節太郎や教師となる草場亀之助のほか、大工や医師などが実業学校設立のため光州にやって来た。

¹⁴³ 『五十年誌』 p.74。

¹⁴⁴ 同、p.74。

¹⁴⁵ 同、p.75。その後、円心は千島でアイヌの人々に対する布教を行っている。後任の楓玄哲はのちに、音羽家の養子となったが、彼が日露戦争のころソウルの鍾路監獄で朝鮮における近代監獄史上初の監獄教誨をおこなったとされる音羽玄哲である。その後、植民地期にかけての朝鮮における監獄教誨の展開については拙論「1920年代植民地朝鮮における監獄教誨」、『近代仏教』16、2009年を参照。

¹⁴⁶ 『韓国布教日記』1898年4月8日。

五百子と節太郎は4月10日に早速農業に適した土地を探しはじめ、尹雄烈のもとにも訪問している¹⁴⁷。以降、5月にかけて学校敷地の確保のため五百子は奔走する。そして、5月12日に竹林の一部を伐採して、いよいよ本格的に学校建築を始める¹⁴⁸。

6月9日には日本から持ち込んだ機械で繭から製糸する試験を行なっているが、使った繭の質があまりよくなかったようで結果は「良好ナラス」だった。だがこれを見た朝鮮人たちは機械の精巧さやスピード、「製糸ノ鮮麗ナルヲ驚嘆シ」たという¹⁴⁹。このほか、茶と桑の栽培も試みられていた¹⁵⁰。

このようななか、尹雄烈が中央に呼び戻されることになった。本格的に学校建設に取りかかった5月12日の『韓国布教日記』に初めてその風説を耳にしたことが記されている。そして、円心と親しかった郵遞司主事の尹爽榮^{ユンサンヨン}が6月14日に円心のもとを訪ね、17日に新觀察使が光州入りすることを伝えている¹⁵¹。

20日には円心が新觀察使として就任した閔泳喆^{ミンヨンチョル}を訪問し、前觀察使のように布教活動への保護を継続してほしい旨伝えと、閔泳喆は、すでにソウルの加藤増雄公使からの指示もあるので「諾承ス」と言ったという¹⁵²。一応、活動への保護を確約させることに成功したのである。

五百子は6月27日付で東京にいる近衛篤磨と小笠原長生に宛てて、この面談の結果を含む光州の現状をまとめた「御報告」を送っている。この書状で五百子は、実業教育の現状について、

未だ学校々舎も整備不仕甚困入候得共、教授停止の訳には立至り不申、不得止各家を巡廻して期節相応の教授為到居申候。尚生徒募集の後とても、自費にて教授を受くる等は当国人の怠惰性にては万々出来不申、何れとも昼食位は当方にて賄ふ事と存候。此件に付予算上課目無御座、為めに甚だ困入申候。何れ本山との協議物に御座候¹⁵³

と述べている。校舎が未完成の段階でも、校舎建設と並行して巡廻教授がおこなわれていたことがわかる。一方で、生徒を募集しても反応は良くなく、昼食を支給することによって何とか生徒を集めようとしていたようである。

¹⁴⁷ 同、1898年4月10日。

¹⁴⁸ 同、1898年5月12日。『近代大谷派年表』は、この日を光州実業学校設立の日としている。

¹⁴⁹ 同、1898年6月9日。

¹⁵⁰ 『近衛篤磨日記』1898年7月19日に別紙として付された7月6日付奥村兄妹から近衛篤磨・小笠原長生の書状。

¹⁵¹ 『韓国布教日記』1898年6月14日。なお、ここでは単に「主事」となっており郵遞司主事の肩書きは同月22日の日記にて確認した。円心は大臣の交代など韓国政府中央の情報を光州の郵遞司から得ていたことが『韓国布教日記』のいくつかの記述から確認できる。「尹爽榮」は尹爽榮（ユン・ソクヨン）を誤記した可能性がある。

¹⁵² 同、1898年6月20日。

¹⁵³ 同、1898年6月27日、『近衛日記』1898年7月10日。

五百子らが生徒募集に苦勞していることは日本の超宗派仏教新聞¹⁵⁴『明教新誌』でも「朝鮮布教の困難」として「彼の大谷派に於ける奥村氏兄妹が光州に於て実業学校を設け間接布教の機関として熱心に土民児童の教養を勉めつつある由なるも目下頗る困難の境に陥り土民等は日々学校に出づるとも今日の生計を助ること能はず糊口の道さへ与へらるれば説教にも参り学校にも入るべしといふ者あるも仲々教養の道を開くこと難く折角の辛勞も為に充分其功を奏す能はざるは洵に遺憾なりとさもあるべし大方の諸徳此種の事業を助けて大成せしめよ」¹⁵⁵と報道されている。宗派を超えて日本の仏教界が五百子らの光州実業学校の試みを、関心をもって見守っていたことがわかる。

つづいて五百子の「御報告」は、

当国人民は到底此俟にて開發とか誘導とか出来不申、…皆此国の亡ぶるは是数なり、運なり、到底目下の国王大臣にては邦基の維持万出来不申とは異口同音の調子にて、…当方に於ても近来は皆々其心得にて、末は必ず我同胞とて日々来訪するものへは日本語を教授し居申候。例の物珍らしき韓人の事故、語を教ゆれば五十音を学ばんと云ひ、五十音を授くれば千字文を習はんとて、頃日は府内大抵オハヨー、ヨロシ一位の片語を解せざるもの殆ど無之と申位に御座候¹⁵⁶

と、大韓帝国が亡ぶことを前提に、最近は「末は必ず我同胞と」考えて来訪者に日本語を教授しているとしている。円心らは1月末の段階で将来、朝鮮人は「必ず我同胞」となるという結論にいたっていたが、五百子ら実業学校の構成員たちも7月までには同様の考えを持つようになったのである。

7月下旬、五百子は一時帰国した。木浦の久水三郎領事が小村寿太郎外務次官に送った書面には、五百子がどのような用件で東京に出張するのかについて記されている。この文章を見ると、当時の光州実業学校の様子がわかる。ここには「第一 学校経費ノ件、第二 向來方針ノ件、第三 工業教授備聘ノ件」¹⁵⁷という3つの用件があげられている。

¹⁵⁴ 山本彩乃は近代仏教メディアを発行主体や読者層、記事の傾向によって①宗派内メディア②同人誌のメディア③情報総合紙的メディアの3つに分類し、『明教新誌』や『中外日報』を「超宗派の人々によって構成された会社組織によって発行され、啓蒙的性質や政治的思想の傾向が比較的弱く、各教団の総合的な情報によって構成された、総合情報紙的な性質を持つ」③のメディアであるとしている。①や②と比較して、宗派的、思想的偏りが少なく、宗派を超えて仏教界全体に情報を発信するメディアであったといえる。山本彩乃「『中外日報』にあらわれた大谷光瑞—明治三十六（一九〇三）年の大陸関連記事を中心に」p.197、柴田幹夫編『大谷光瑞「国家の前途」を考える』（アジア遊学156）勉誠出版、2012年。

¹⁵⁵ 『明教新誌』1898年8月20日。

¹⁵⁶ 『韓国布教日記』1898年6月27日、『近衛日記』1898年7月10日。このあと、奥村兄妹の活動に対する在木浦日本領事館の久水三郎領事の尽力に、謝礼を述べてほしいと小笠原に訴えている。

¹⁵⁷ 「在光州実業学校長奥村五百子上京ニ付依頼書翰[書写資料] 領事久水三郎」、早稲田大学図書館所蔵大隈重信関係資料、<http://hdl.handle.net/2065/27422>。

「第一 学校経費ノ件」というのは学校の運営費を外務省からの補助金と本願寺からの下附金によっているが、「本願寺ハ以前ハ勿論現今ト雖モ出張布教者ニ対シテサヘ経費送達甚タ緩慢ニシテ出張者ノ困難ハ更ニ顧ミサル現状」で、学校経費の調達に困難であるため助けてほしい、という内容である。また「第二 向來方針ノ件」は前述の生徒に対する昼食支給に関して、その経費を負担してほしい、ということである。「第三 工業教授備聘ノ件」とは、五百子が農業科に加えて工業科を設置すべく準備しているので、その教員を雇用するにあたっての相談である。外務省の補助を得たといっても比較的早い時期から資金繰りが苦しかったことをうかがわせる内容である。

この時、五百子が7月24日付で久水に提出した「報告書」およびその添付文書「農業ニ関スル報告」「蚕糸報告書」を外務省に加えて提出している¹⁵⁸。これらの報告によって、1898年7月半ばごろまでの実業学校の状況を垣間見ることができる。

「報告書」には実業学校用地確保の状況について次のように記されている。

此間専ラ用地ノ購入ニ勉メ、先ツ予テ内約セシ隣家崔翰鎮ノ家宅及敷地ニ就キ交渉ヲ試ミシニ、種々情実ノ伏スルアリ。為メニ觀察使カ自己ノ攻撃ヲ遁レン為メ、専ラ下僚ヲシテ交渉セシムルヨリ、遂ニ外方ノ故障ヲ惹起シ、遂ニ其要領ヲ不得。更ニ又、觀察使ノ勸メニヨリ耕作試験用地ヲ名トシテ附近門外ヘ壱町歩許ノ畑地購買ヲ申込ミ、漸々其談判ノ進歩ヲ見シカ、折悪ク觀察使転免ノ電報到着セシヲ以テ、例ノ故障ヲ試ムルモノ出テタルヲ以テ、断然其交渉ヲ止ムルヲ得策ト心得、茲ニ教授ノ一点ノミニ注意シ…已ニシテ後任觀察使ニ対スル運動ノ必要ヲ認め、茲ニ上京ノ途ニ上リシカ、幸ニ加藤公使ヲ始メ京城有志ノ尽力周旋ヲ以テ首尾克帰光シ、間モナク六月十七日新觀察使赴任セルヲ以テ、今後事業伸張上ニ就テ種々協賛ヲ求ム。第一、柳林藪ニ桑樹植付并ニ無等山ニ茶及桑樹播植ノ件ニ付、口頭ノ賛成ヲ得タルヲ以テ、更ニ此機ニ乗シ茲ニ又家屋狭隘教授上不便ヲ以テ、新ニ寺院ヲ建設シ在来ノ場所ヲ全然学校用ニ供セント欲シ、右建築用地借入ノ要請ヲナシ、元監獄署敷地ノ空地タルヲ以テ之ヲ指定セシモ、後日再設ノ要アリトテ借入ヲ不得。更ニ其言ニ従ヒ、他ノ民地ニ就テ撰択セシニ、恰モ隣居崔翰鎮ハ予テノ内約モアリ、又嘗テ兄円心ニ従ヒ西京ノ行ヲナシ、平生入懇ノ間柄ニシテ、今度家事不如意ヨリシテ其家宅ノ放買ノ意アルヲ聞キ、直ニ前約ヲ履テ茲ニ又再契約ヲ結ヒシニ、文書交換ノ当日ニ至リ突然外部ニ報告シ、之カ訓令ヲ待テ而シテ後処理スヘシトテ又々其決行ヲ不得。然レトモ相互ノ契約ヲ以テ後日決シテ他ヘ放買セサルコトヲ誓約セリ。爾来土地購入ニ就テハ、再三再四失敗ヲ重ネシ…只今後ニ於テ最大不便ヲ感スルハ用地ノ一点ニテ、若シ各国布教者ノ例ニ倣フテ以テ之ヲ処理スルヲ得ハ、其進歩更ニ一段ヲ得ヘシ

¹⁵⁸ 同史料に添付されている。

五百子が4月に光州入りして以来、一貫して実業学校の用地確保が重要な課題であったことがわかる。また、前節で触れた崔翰鎮の土地をめぐる約束が二転三転する様子も述べられている。彼が実業学校の用地確保問題においていかに重要な人物であったかがうかがえ、円心が彼を京都に案内し大谷派が丁重にもてなしたことの意義もうかがい知ることができる。さらに、土地取得をめぐる取引の直接の当事者ではない「外方ノ故障」すなわち現地住民たちの反発が起こったことについても述べられているが、これについては土地取得の交渉を一旦諦めることで回避している。観察使交代の際にも「故障」の動きがあったようであるが、これも同様に「断然其交渉ヲ止ムルヲ得策ト心得」て、「教授ノ一点ノミニ注意シ」たという。

このように用地の確保に当初から取り組んできた五百子であったが、さまざまな困難に直面し、3カ月半経過した7月後半において「最大不便ヲ感スルハ、用地ノ一点」だと嘆いている。光州実業学校にとって用地確保問題は重要な課題であるにもかかわらず、「再三再四失敗ヲ重ネ」たために学校運営の障害となっていたのである。このため、用地の問題を「各国布教者ノ例ニ倣フテ以テ之ヲ処理スル」ことができればさらに成果が期待できるとしている¹⁵⁹。

次に、「農業ニ関スル報告」では、五百子が光州入りしたこの年の播種の時期に土地の確保が間に合わず、境内地の一部を「二拾余日間総掛ニテ数百担ノ小石ヲ除去シ」て試作地を整地して「種類ハ専ラ蔬菜ニ止メ総テ二十余種」を栽培したところ「大抵好結果ヲ得タ」ことが述べられている。また、土地が肥沃で「肥料ヲ要スルコト少」ないとして、光州が農業に適した土地であることが強調されている。さらに、朝鮮人に対する農業教育の方法については現状では彼らの「農地ヲ巡視シ」ながら「指示教導」しているが、これに対して朝鮮の農民が「質疑ヲ起シ当ニ傾聴セサルノミナラス却テ唾笑スルコトサヘア」ってなかなか従わないので、今後は学校で土地を確保して実際に作物を栽培し、その品質や収穫量を現地農民のものと比較させて「改良ノ急要ヲ感起セシムル」べきだとしている。さらに、水利灌漑施設の不備を指摘し、その整備の必要性を訴えている。

他方の「蚕糸報告書」には日本から持参した卵から孵化した蚕の幼虫が全滅してしまったことが述べられている¹⁶⁰。日本内地と光州とで桑の生育時期が異なっていたことによって、孵化した蚕の幼虫のエサとなる桑葉が収穫できなかつたので餓死してしまったのである。それに対し光州実業学校がとった対策として、『韓国布教日記』1898年4月24日には「今春ハ韓種蚕ヲ飼育スルコトト決セリ」とある。「蚕糸報告書」によれば、こうして「土地在来ノ蚕種ヲ購ヒ

¹⁵⁹ ここでいう「各国布教者の例」というのは、おそらく欧米のキリスト教系団体による社会事業において、韓国政府承認のもと土地利用が可能であったことを指していると思われる。

¹⁶⁰ 任や橋澤の研究では、在来の蚕を使った挽回については触れられず、この全滅のみが強調され、これがのちの光州での活動の失敗につながったような論が展開されている。任「朝鮮統治と日本の女たち」p.104、橋澤「日本仏教の朝鮮布教をめぐる一考察」p.166。

飼育」したところ、飼育方法の工夫の甲斐もあって「飼育結果良成績ヲ得タ」という。そして、その飼育法を近隣の住民に教授して好成績を収めているという。一方で蚕のエサである桑の栽培方法については、光州在来の方法では桑の木を痛めてその寿命を縮めてしまい、収穫量が少なく品質も良くないとして「其ノ放心的処理ヲ講セサル、実ニ歎スルニ堪ヘサルナリ」といつている。そして、この状況を改善するために、日本産の桑樹を運び入れて「桑園ヲ製作セハ、一方ニハ韓民ニ対シ実習的感念ヲ起サシメ、一方ニハ詠業ノ可成的有望ナル事ヲ知ラシムルノ策トナリ、同時ニ技能的日本人ノ行為ヲ感スルノ一媒物ナランカト思ハルルト共ニ信用上ニ非常ナル影響ヲ及ホス導火線タルカト被相考候」といつている。すなわち、ここで示されたプランにおいて実業学校により桑園を造る目的は、日本人が口頭で巡回教授するのではなく、実際に日本の技術によって栽培・収穫する姿を見せることで桑の事業としての可能性を示すとともに、その技術をつうじて日本人に対する感情を良くするということであつた。

このように、五百子らは経済的環境が厳しく学校用地の確保も思うようにならないなかで実業学校として試行錯誤しながらプランを考えていた。そして、日本人が実際に日本の技術によって農業・養蚕を行ない、その成果を光州の人々に目に見える形で示そうというプランを外務省側に示しつつそれに向けた取り組みが続けられていたのである。

このほか、光州実業学校に付属して施薬院が設置されていた。1899年の年初、日本に一時帰国していた五百子は『明教新誌』のインタビューに対して次のように語っている。

別に施薬院を立てました、俗に本願寺病院といひます、前の片桐夫婦がこゝに居るので、段々と朝鮮人が懐いて来ます誠に有りがたい事であります¹⁶¹

実業学校の医療スタッフとして滞在していた医師・片桐為弥が夫婦で「本願寺病院」と俗称されている施薬院を運営し、実業学校関係者のみならず現地の人々に対しても医療行為を行っていたのである。五百子が「段々と朝鮮人が懐いて来ます」とみずから評価しているように、医療によって朝鮮人を懐柔する役割を果たしていた。これに加え、実業学校での実験や教育が日本の農業や工業に関する技術力を現地の人々に示すものであつたのに対し、施設は不十分であるにせよ日本の西洋医療の初歩的な技術力を示すという役割が施薬院に期待されたのではないだろうか。そのため、現地の朝鮮人が施薬院での診療および施薬を無料で受けることもあつ

¹⁶¹ 『明教新誌』1899年2月4日。

た¹⁶²。このような医療行為の背景には、当時の日本仏教界が欧米のキリスト教団体による朝鮮での医療活動を意識していたことがあったのではないかと考えられる¹⁶³。

以上のように光州実業学校は光州に住む朝鮮人を奥村兄妹が意図する方向に「誘導」するため、日本の「文明」を展示するショールームとしての役割を担わされようとしていたのだ。農業などに関する実験や教育、そして五百子による「農業ニ関スル報告」「蚕糸報告書」において示されたビジョンはもちろん施薬院も含めてすべて日本の「文明」を示す技術を日本人が「実演」し展示することを目指すというものであった。それは当時の日本内地の人々、そして今日の私たちが考える「実業学校」のように教員が生徒に口頭で知識を与え、その指示に従って生徒が実習していくことで技能を向上させるという上意下達式の教育機関とは異なる。いかなれば日本の「文明」の見本市やミニ博覧会のような「実業学校」を志向していたのであり、ここで展示された日本の技術力を光州の人々が目の当たりにすることによって日本の「文明」に敬服させつつ彼／彼女らを「誘導」しようとしたのである。

いうまでもなく、この学校は前述の円心が本山に提出した布教プランに沿ったものであった。だが、この実業学校は前に引用した円心の布教プランの第三にあげられた「学校設立」における「学校」とは明らかに性格が異なる。ここでいう「学校」は「可成中以上ノ生活ヲナ」すような支配層出身の選抜された「俊秀ナル」生徒を集め、「自然算術地理歴史等」といった初等普通教育を行いながら最終的には宗教教育も行うという、日本国内の宗門立小学校のようなものを想定したものである。これに対し、光州実業学校は、布教プランの「第一 殖産興業ヲ奨励シ、可成物質的ノ開発ヲ勉ムル事」に対応するものであったと考えられる。すなわち、「殖産興業」を目的とし、養蚕や茶・桑などの農業に関する技術を普及させ、また現地の産品を素麺や紙などといった製品にする方法を教え、これらを輸出品とすることで、産業振興をはかりつつ、その傍らで日本語も教授して、支配層ではない朝鮮の一般農民を奥村兄妹の思い描くビジョンに「誘導」しようとする学校であったのである。

一方で、ハード面でも校舎建設が続けられ、ついに 9 月 10 日、校舎の上棟式が行なわれた。だが、光州実業学校はその後、さらに校舎建設をすすめながらも学校として大きな成果をあげることなく最終的には衰退していくことになる。

5. 朝鮮人の「激しい抵抗」による失敗説の再検討

¹⁶² 1903 年 3 月 15 日付、東本願寺奥村実業学校次長赤塚敬雄「東本願寺奥村実業学校及当地ノ景況」（写）、JACAR（アジア歴史資料センター）Ref. B12081966500（第 117 画像目）、韓国（朝鮮）ニ於ケル学校関係雑件（補助金支出之件）第二巻（3.10.2）（外務省外交史料館）。

¹⁶³ このころの『中外日報』は、アメリカから来た長老派医療伝道師・アレン（朝鮮名：安連）を初代院長として 1885 年ソウルに設立された朝鮮初の西洋医学の病院である王立の済衆院（当初の広恵院から改称、現在の延世大学校付属セブランス病院の前身）について、伝道師でもあった歴代院長の動向を中心に報じている。

主な先行研究では実業学校が衰退していった最大の理由として朝鮮人の襲撃ないし「激しい抵抗」をあげている。任展慧は「この『日本村』失敗の決定的な原因は朝鮮人の激しい抵抗によるものであった。朝鮮人は『日本村』に毎夜のように押しかけ、投石し」とし、その性格を「五百子の『日本村』の侵略性を見抜いた「実力闘争」と定義しつつ、その背景に独立協会や万民共同会の存在があるのではないかと推測して「ソウルでの独立協会の愛国闘争に馳せ参じた朝鮮民衆のエネルギーが地方に影響を及ぼしたひとつの例が、光州での『日本村』糾弾だったのではないだろうか」としている¹⁶⁴。橋澤裕子は、「一番の、五百子らにとっての困難は、朝鮮人たちの激しい抵抗であった。こうした抵抗が、五百子の『日本村』失敗をもたらしたのである。朝鮮人は『日本村』へ投石を繰り返した」とし、その背景として「このころ甲午農民戦争で戦った武装農民集団が、分散活動を行っており、また、南部朝鮮一帯に活貧党闘争が始まっていた時期である」と説明している¹⁶⁵。また、諸点淑は「最大の困難は、朝鮮人たちの激しい抵抗であった」とし五百子ら実業学校関係者は「日本軍による光州占領の尖兵であると周囲の朝鮮人からは受け止められ、学校には常時投石があった」としている¹⁶⁶。

では、これら先行研究のいう朝鮮人の「激しい抵抗」とは具体的に何であるのだろうか。『韓国布教日記』には学校を「失敗」に追い込むほど「毎夜のように」あるいは「常時」投石があったというような記述は確認できない。また、奥村兄妹の朝鮮での活動を報じる仏教新聞『明教新誌』『中外日報』でも、彼らの活動に批判的な記事においてさえ、そのような内容のものは見当たらない。さらに、当時の韓国の新聞『皇城新聞』『独立新聞』の記事にも、そのような内容は確認できなかった。

上記先行研究の典拠とする史料が『近衛篤磨日記 付属文書』所収 1898年11月19日付五百子の近衛宛書簡の一部である。書簡の原文をみてみよう。なお、先行研究で引用されている部分は傍線で強調しておく。

拝啓、時下向寒の節、閣下益々御清栄御座被遊、為邦家奉大慶候。陳れば当実業学校々舎新築に就ては、先般申上候通り過日已に上棟式を举行仕、一般の人氣も大に引立申、一同益々勇奮精励罷在申候処、数日前より西学党蜂起云々の風評有之候処、最早事實は一般に知れ渡り申候。目下集聚の地方は全羅北道にて、古阜、茂長、大仁地方を始めとし、当南

¹⁶⁴ 任「朝鮮統治と日本の女たち」、pp.104-107。先行研究では五百子たち当時の在光州日本人の共同体について「日本村」あるいは「極楽村」というのちに書かれた伝記にしか登場しない表現を用いている。なお、伝記でも五百子の死後まもなくの1908年に愛国婦人会が刊行した大久保高明『奥村五百子詳伝』にはこの表現はなく、大正期以降に伝記などに登場したものと推測される。管見の限り当時の当事者も、あるいはメディアなどでも使っていなかったこの表現は後世の創作である可能性もあるため、本稿ではあえて使わないことにする。

¹⁶⁵ 橋澤「日本仏教の朝鮮布教をめぐる一考察」、pp.166-167。

¹⁶⁶ 諸「東アジア植民地における日本宗教の『近代』」p.61。任や橋澤がその後この「抵抗」によってまもなく学校が無くなったかのように論じているのに対し、諸は史料をあげて「一九〇〇年までは運営されていた」としている。

道に於ても当地を距る六里許の長城、七里許の靈光等を始めとし、各地一帯に幾分の紛擾相見え申、各郡衙門は元より、当道觀察使等も餘程苦慮の様子相見申候。未だ信ず不可るの風説には有之候へ共、今回の暴徒即西学党は、露国の尻押より来り候様の説専ら有之申候。京城近来の政変と申し、旁々符号の点不少、或は事実にならんと被信申候。此際当府に於ては予て觀察使の告布にて、当南道三十二郡の文人詩客を会合し大に詩賦を闘はすの計画有之、目下其期日に当り、昨日より夫々集合仕候者雲霞の如く、不此而已、乗此機て或は種々の悪事を計画せんとて入込候所謂無頼党亦甚夥敷、為めに当府警務署に於ても大に心配仕、種々注意を与へ呉、且又門扉に掲示をなし、及巡検を特派する等、可及的の保護を与へ呉候得共、未だ充分の安心を得不申、依て出張日本警官と合議の上、更に臨時出張二名応援方願出、併せ銃器五挺、弾薬二百発併送願出致候処、今晚正に到着相成一同安堵仕候。昨日よりは昼夜の別なく交代、表裏両門警戒仕、婦女及虚弱者は已に夫々避難せしめ、目下現存者は悉皆決死の者計に有之、只管時期到来相待居申候。

原文では、まず全羅北道内において東学党の残存勢力による「西学党蜂起」の風評があつて、全羅南道でも一部に「紛擾」があるようだ、ということが述べられている。このような時期に、光州府では觀察使が呼びかけて全羅南道各郡の「文人詩客」を集めて「詩賦を闘はす」企画の期間中にあたっているという。それに続くのが橋澤論文と諸論文で引用されている「昨日より各郡にて夫々集合仕候者雲霞の如く」という文である。両論文ではいかにも学校を襲撃する朝鮮人が「昨日より各郡にて夫々集合」しているように引用されているが、原文の文脈では、これは五百子らに抵抗する朝鮮人ではなく、「文人詩客」が「昨日より各郡にて夫々集合」しているのである。

その人混みに「所謂無頼党」が紛れ込んで問題を起こすことがないか、心配した現地の警務署が実業学校に対しても警備を強化したが、それでも不安なので「出張日本警官と合議の上、更に臨時出張二名応援方願出、併せ銃器五挺、弾薬二百発併送願出致」た、というのがもともとの意味である。

「婦女及虚弱者は已に夫々避難せしめ、目下現存者は悉皆決死の者計に有之、只管時期到来相待居申候」というように、東学農民勢力による大規模な戦闘から数年しか経過していないこの時期、「西学党蜂起」の風評は五百子をはじめ光州にいた日本人たちに極度の緊張感を抱かせる事態であったことは容易に想像できる。だが、あくまでこの「西学党蜂起」は他の地方・地域でのことであり、光州の五百子たちを襲撃しようとする群衆が現に迫っているというわけでもなく、他地域の群衆が光州実業学校を襲撃対象として光州を目指していたわけでもない。風評をうけて、数年前、全羅道一帯で発生したのと同様の事態が光州でも起こることを五百子

ら光州在住の実業学校関係者が警戒し、念のためにとられた予防的措置が警備と武装の強化、そして「婦女及虚弱者」の避難だったのである。

しかしながら、これらの先行研究では、あたかも学校を襲撃しようとする朝鮮人が実際にすでに「雲霞の如く」集結していて、これに対処するために警備と武装の強化および避難が行なわれたものであるかのように史料の意味を歪曲させて引用しているのである。

『韓国布教日記』の記述を見ても 11 月 18～19 日前後に学校を襲撃しようとする朝鮮人の集団についてはとくに何も述べられておらず、18～19 日の日記には門を閉ざして警備をし、「雑人」の出入りを制限していたことが記されているのみである。その後は学校が混乱状態になったというような記録はない。

確かに前に述べたように、この出来事とは別に学校用地確保の交渉過程において、これに反発する地元民がいた。だが、これに対して光州実業学校側は早急な土地の確保よりも当面の対立回避の方針をとった。このため、そのような状況は用地確保のための交渉に反発して発生した一時的なものであったようである。そして、交渉を中断して以降「常時投石があった」あるいはそれが「最大の困難」であったという事実は、日記等からは確認できない。1903 年 3 月 15 日付で当時実業学校次長として現場の責任者であった赤塚敬雄^{はいゆう}が木浦の日本領事館に提出した報告書「東本願寺奥村実業学校及当地ノ景況」には設立当初の状況について、次のように記されている。

当校設立当時ハ土人ニ誤解セラレ、又在校者モ事情ニ通セス、相互意疏通セザルヨリ、日々鬭争アリ、投石者アリテ、一身上危険ノ憂モ少カラザリシガ、民心ノ収攬ニ努メ且ツ施薬等ヲ行ヒシ結果、今日ニ於テハ敢ヘテ^マ防害ヲ加ヘザルノミナラス、一般皆好意ヲ表スルニ至レリ¹⁶⁷

つまり、現地住民の「誤解」と学校関係者が「事情ニ通」じていなかったことで意思疎通ができなかったため、設立当初において「鬭争」「投石」があったが「民心ノ収攬ニ努メ」たのでそのようなことをする者は今日ではない、とされている。

もちろん、これは光州の人々の声を反映しているというよりも、日本の外務省当局に学校運営が上手くいっていることをアピールするための学校責任者による報告であるので、「誤解」というのもあくまで実業学校側からの見方であり、現状についても「一般皆好意」というのは誇張された表現であるとも考えられる。

¹⁶⁷ 前掲「東本願寺奥村実業学校及当地ノ景況」（写）、JACAR（アジア歴史資料センター）Ref. B12081966500（第 117-118 画像目）、韓国（朝鮮）ニ於ケル学校関係雑件（補助金支出之件）第二卷（3.10.2）（外務省外交史料館）。

だが、前に引用した、学校設立から数カ月後である 1898 年 7 月 24 日付で久水をつうじて外務省に提出された五百子の「報告書」の土地取得に関する記述と、この 1903 年の記述を照らし合わせると、ここでいう「日々闘争」「投石」というのは前節でみた土地確保をめぐる交渉過程で発生した「外方ノ故障」あるいは「例の故障」であると考えられる。

すなわち、最初期に学校用地の契約をめぐる実際に「外方ノ故障ヲ惹起シ」て土地確保を断念したことがあり、次に観察使交代の電報が入った 1898 年 5 月中旬以降に再び「例ノ故障ヲ試ムルモノ出テタ」が学校側によって交渉が中止され、「教授ノ一点ノミニ」専念することとしたので、「故障」は回避されたのである。つまり、この「報告書」は 7 月後半に書かれているのであるから、遅くとも五百子らの光州入りから 3 カ月後の 1898 年 7 月頃までには 2 度目の「故障」の企図も含めてこの事態は收拾がついていたということになる。

次に、『韓国布教日記』によって「外方ノ故障ヲ惹起シ」た時期とその経緯についてより詳細に確認してみたい。

この「故障」のことが具体的に書かれているのが、1898 年 4 月 26 日の日記である。これによると、崔翰鎮は昨春、つまり 1897 年春に 500 両で住宅を購入したが、その後必要な瓦屋一軒をのこして他の部分は 100 両を返金してもらい、もとの所有者に返すという約束をした。ところが、未だに入金がないという。そのような時に崔翰鎮の長男・泳洙が重病に罹ってしまい、「蕩尽見ルニ忍ヒ」ない状態だったので、円心が「崔世八ト計リ其家宅ノ一部ヲ百五十両ニテ買取り以テ彼家政ヲ」救おうとしたので、崔翰鎮も感謝してすぐにその売買の約束をしたという。ところがこのあと、この取引をめぐる五百子という「外方ノ故障」が起こるのである。『韓国布教日記』の記述をみてみよう。

其約定取極メシニ、老師 [= 円心] ニ随行シテ [崔翰鎮が] 日本ニ赴クヤ、村内不良ノ党種々計策ヲ至シ、彼家カラ放逐セント計リ□テハ、当方ニ迄悪感□ヲ収ント□□セシヲ以テ、観察府ニ具申シテ、以テ彼家ヲ安セント欲シ、斯昨日ヨリ度々衙門ヲ訪レシモ、申聞故障ノ為メ其意ヲ□サザリシ。黄昏ニ至リ彼党又少シク省□セント見へ、遂ニ泳洙等ハ其俚居住スルコトナリ、茲ニ数□来紛擾ノ一件落着シ、彼不良共モ我真意ヲ伝達セシメシ
...¹⁶⁸

すなわち、円心と崔翰鎮らが東本願寺参拝などのため光州を離れた時期に「村内不良ノ党」が崔翰鎮から譲り受けようとした家屋から実業学校関係者を追い出そうとしたのである。これ

¹⁶⁸ 『韓国布教日記』1898 年 4 月 26 日。

に対し、実業学校側は何度も觀察府を訪れて助けを求めたが聞き入れられず、結局、そのまま崔泳洙らが居住し続けるということで決着した、というのである。

円心たちが光州を出発したのは『韓国布教日記』によると4月12日であった。そして、その後上記のような「故障」が起こり、これが4月26日に「一件落着」したのである。つまり、五百子ら実業学校関係者らが光州入りして間もなく、円心不在時の4月12日から26日のあいだで数日から最大でも2週間の期間に起こった「紛擾」が五百子が「報告書」でいう「外方ノ故障」であった。

続いて、5月の觀察使交代時期における「故障」に関する『韓国布教日記』の記述を見てみよう。『日記』によると、光州で觀察使交代の「風説」を学校関係者が確認したのは5月12日のことであった。同時にこの日、学校に向けて現地の人々が投石したことが書かれている。日記には次のように記されている。

此日市日ニテ、各種買物ヲナセリ。市場帰途ノ韓人來口甚タ多ク、門ヨリ口漢侵入シ、終ニハ門外ヨリ小石ヲ投スル等、非常ノ混雜ヲ来セシヲ以テ、不得止一応警務署へ知之セリ。

このように混乱は発生したのであるが、続いて書かれている文章は円心が10日に京都から戻ったので、土産をもって世話になっている現地の官吏らの自宅を挨拶に回ったという内容である。「不得止一応警務署へ知之セリ」という対応と、先行研究で言われてきたような銃と弾薬によってみずから武装しての警備とはあまりにもかけ離れている。五百子の「報告書」の記述からもうかがえるように、4月の「故障」と比較すると「例ノ故障ヲ試ミ」たという程度で、学校による土地取得に反発する現地の朝鮮人がいたことを物語る出来事ではあるが、これをもって学校の存続にかかわるようなもの、あるいは「最大の困難」と呼べるようなものではないだろう。

先行研究で典拠とされている小野賢一郎による伝記『奥村五百子』¹⁶⁹などでは、前述の「故障」を脚色して五百子の受難物語に仕立てている。これらの研究では、その受難物語としての現地の人々による投石を民衆を歴史変革の主体と固定的に捉えるイデオロギーにもとづいて「侵略性を見抜いた「朝鮮人の抵抗」と再解釈したうえで、引用した五百子の書簡をこの伝記の内容を記録した史料と思い込んで読もうとした結果、上記のような恣意的な史料引用に陥ってしまったのではないかと考えられる。

¹⁶⁹ 小野賢一郎『奥村五百子』先進社、1930年。

6. 小括

これ以降は五百子がいうように強引な土地取得よりも実業教育に力を入れたので、五百子らに反感をもつ現地の人々の存在はあったにせよ、残された一次資料をみるかぎり、設立当初のこれら二つの「故障」のような規模の事態は発生していないようである。

以上のことから、「実力闘争」としての「激しい抵抗」が学校閉鎖の直接の原因ではなかった、といえよう。現にその後も学校は継続する。

第3章 危機、「裏面の目的」、そして衰退

1. はじめに

前章では先行研究の限界として、とくに二次資料、具体的には五百子の伝記に過剰に依拠しすぎていることを批判しつつ、奥村円心の光州での活動を記した『韓国布教日記』や日韓の公文書・外交文書など一次資料の発掘によって実業学校の設立・運営の詳細な経緯をうかがうとともに、現地の人々による直接的実力闘争によって学校が失敗したという従来の通説が誤りであることをあきらかにした。

学校の閉鎖に時期についても任や橋澤は 1899 年の五百子の帰国をもって失敗したという理解をしていたが、稲葉と諸は断片的な史料によってその後も継続したいたようだという点について言及した。だが、その詳細については「史料の不足」を理由にあきらかにできなかった。稲葉は保護国期の学校名簿に光州実業学校の名がないことから、日本による韓国保護国化の時期にはすでに消滅していたようであるとしつつも、それが具体的にどのような経緯で、いつ閉鎖されたのかについては不明のままである。

光州実業学校が「失敗した」ということは、すなわちその目的が達成できなかった、ということの意味する。そこで、本章では、失敗の理由およびその背景と経緯について、これまで用いられてきた『近衛篤磨日記』のほか、日本の外交史料館に所蔵されている「光州実業学校補助金ニ関スル件」など外交文書を新たに用いて、実業学校を支援する外務省など日本の大韓帝国に対する戦略を視野にいれつつ学校閉鎖までの実業学校の実態にせまってみたい。

2. 「最大不便」と「裏面の目的」

光州実業学校にとって、その目的とは何だったのだろうか。ここではまず、この問題について考えていきたい。

五百子が 1898 年 7 月 24 日付で在木浦日本領事の久水三郎に提出した「報告書」およびその添付文書「農業ニ関スル報告」「蚕糸報告書」を同年 7 月に一時帰国した五百子が外務省に提出している¹⁷⁰。このうち、「農業ニ関スル報告」では、五百子が光州入りしたこの年の播種の時期に土地の確保が間に合わず、別院境内地の一部を「二拾余日間総掛ニテ数百担ノ小石ヲ除去シ」て試作地を整地して「種類ハ専ラ蔬菜ニ止メ総テ二十余種」を栽培したところ「大抵好結果ヲ得タ」ことが述べられている。また、土地が肥沃で「肥料ヲ要スルコト少」ないとして、

¹⁷⁰ 「在光州実業学校長奥村五百子上京ニ付依頼書翰[書写資料] 領事久水三郎」、早稲田大学図書館所蔵大隈重信関係資料(<http://hdl.handle.net/2065/27422>)の添付文書。

光州が農業に適した土地であることが強調されている。さらに、朝鮮人に対する農業教育の方法については現状では彼らの「農地ヲ巡視シ」ながら「指示教導」しているが、これに対して朝鮮の農民が「質疑ヲ起シ当ニ傾聴セサルノミナラス却テ唾笑スルコトサヘア」ってなかなか従わないので、今後は学校で土地を確保して実際に作物を栽培し、その品質や収穫量を現地農民のものと比較させて「改良ノ急要ヲ感起セシムル」べきだとしている。さらに、水利灌漑施設の不備を指摘し、その整備の必要性を訴えている。

つまり、現地農民に直接指導しても従わないので、自分たちが農業生産の見本となってその成果を見せることで自分たちの持ち込んだ農業技術の教育に従わせようという方針に転換したということである。

他方、五百子は「只今後ニ於テ最大不便ヲ感スルハ用地ノ一点」と言っている。

この時期、五百子が考えていた用地に関するプランは同「報告書」で「柳林藪ニ桑樹植付并ニ無等山ニ茶及桑樹播植」と言っているように柳林藪に桑を、無等山に茶と桑を植える、というものであった。『韓国布教日記』によると、無等山に関しては、用地取得後 10 月下旬にこれを実行しようとした。その際に若干現地の人々の反発があったようだが、これを説得して松林を伐採している。だが、一方の柳林藪の土地利用に関してはその実現が非常に難航した。

五百子は実業学校の用地としてのみ柳林藪の開墾を考えていたわけではなかった。同じ「報告書」で五百子は、

当道ハ当国内ニ於テハ氣候尤モ順応ニシテ、且多クノ荒蕪地ヲ有シ、加之土質甚タ膏溲ナルヲ以テ、今若シ法ヲ設ケテ以テ我邦人ノ移住ヲ促シ之カ開発示導ニ当ラシメハ、相互必ス大ニ利スルアルベキナリ

といっている。すなわち、新たに日本人移民を促す立法措置がなされれば、光州をはじめとした全羅南道で日本人移民がみずから開墾した土地で農業を営みつつ現地の朝鮮人に対しても農業を指導することで、両国の人々にとって利益になる、と日本政府に入植のための立法を要求している。五百子がこの光州地方を日本人入植地として期待していたことがうかがわれる。

さらに 1902 年、実業学校視察のため光州に出張した在木浦日本領事館附巡查柳田房吉による「復命書」には「実業学校開校当時ノ状況」と題して次のように述べられている。

本校ノ創立開始サレシハ明治三十一年五月頃ニシテ、奥村五百子女史之レガ校長トナリ専ラ韓人ニ実業的教育ヲ施スト云フニアリト雖モ、其实裏面ニ於テハ実業学校ト云フ名目ノ下ニ農事試験場トモ称スヘキモノヲ得テ、之レニ本邦人ヲ移住セシメントスルノ目的ナリシガ如シ。故ニ創設当時ヨリ種々苦心経営セラレシ末、光州府ヲ去ル北方約貳拾町ヲ隔テ、柳林

藪ト称スル官有樹林アリ。其面積大凡六七拾町歩ニ涉リ、頗ル広漠ノ平野ナルヲ以テ、其所有權ヲ得テ試作場トシ、漸次本邦人ヲ移住セシメ耕耘ニ従事セシムル目的ヲ以テ、韓人ノ名義ニ依リ再三再四出来得ル限りノ手段ヲ尽シ之レガ、実權ヲ得ントテ運動ヲ試ミシモ…¹⁷¹
(句読点は引用者による)

これによると、光州の人々に対して「実業的教育ヲ施スト云フ」のは名目上の目的であって実業学校の真の目的は「農事試験場トモ称スヘキモノヲ得テ、之レニ本邦人ヲ移住セシメントスル」ことだという。そしてその場所がまさに柳林藪であった。この時期にはすでに五百子は学校の運営にかかわっていなかったが、上記の五百子の提言以降に柳林藪への日本人農民の移住が「裏面」の目的とされてきたことがわかる。

ではどうして日本人を光州に移住させなければならなかったのでしょうか。若松兎三郎在木浦日本領事が小村寿太郎外務大臣に宛てた 1902 年 8 月 4 日付機密外交文書には移住事業の必要性について次のように述べている。

今ヤ本邦人口ノ増加愈顯著トナリ、海外殖民ノ必要アルニモ拘ラス農民ナル階級ハ尚海外ニ出ルモノ少ク、偶之レアルモ渡航後ハ寧ロ普通ノ労役ニ従事スルモノ多キ由ニ候処、当国全羅道ハ其位置ト云ヒ其状況ト云ヒ本邦農民ヲ移住セシムルニ最モ便利ナル地ニ有之候。尤モ条約上内地ニ於テ土地ノ所有權ヲ取得スルノ能ハサル次第ニ有之候得共…¹⁷²

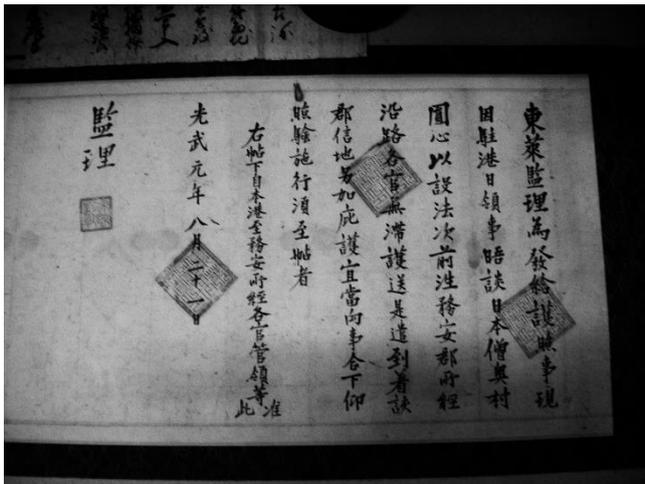
これは柳林藪開墾が不許可に終わったことをうけて、光州に代えて木浦付近の別の場所において同様の事業をすすめることを領事が外相に提案したものであるが、農民の殖民先確保が当時の日本外務省当局にとって重要な課題となっていたことをうかがわせる。加えて若松領事が「普通ノ労役ニ従事スルモノ多」いと嘆いているように、農民がその能力を發揮し「指導者」として生活可能な殖民先が求められていたのである。つまり、日本で急増した人口が「指導者」として殖民できる場所として柳林藪が想定されていたということだ。

そこで障害となるのが条約によって開港地から離れた土地の外国人による所有が禁じられていたことである。これに関しては他道居住の朝鮮人・^{キムウテ}金宇泰の名義を借りてクリアしようとした¹⁷³。さらに開港地から 10 里以上離れた土地での外国人の居住も条約違反であった。しかし、これが厳守されているとは言い難い状況にあったので、大韓帝国成立以降、韓国政府は取り締

¹⁷¹ 前掲 1902 年 7 月 31 日付「復命書」、JACAR (アジア歴史資料センター) Ref. B12081966500 (第 97 画像目)、韓国(朝鮮)ニ於ケル学校関係雑件(補助金支出之件)第二卷(3.10.2) (外務省外交史料館)。

¹⁷² 同年 8 月 4 日付在木浦日本領事若松兎三郎から外務大臣小村寿太郎宛機密第 15 号「在光州奥村実業学校近況報告ノ件」、JACAR (アジア歴史資料センター) Ref. B12081966500 (第 88 画像目)、韓国(朝鮮)ニ於ケル学校関係雑件(補助金支出之件)第二卷(3.10.2) (外務省外交史料館)。

¹⁷³ 「外人墾土ノ不許」『皇城新聞』1900 年 6 月 8 日。



東萊監理から発給された奥村円心の「護照」

(高德寺 蔵)

まりを強化しつつあった¹⁷⁴。しかし、韓国当局から通行証「護照」を取得した宗教者は条約の制約にかかわらず内陸部で布教や慈善活動を行うことが可能であった。またその慈善活動関係者も韓国社会に有益と判断されればその取り締まりの対象から除外された。|

実業学校が設立された 1898 年当時の国際情勢は、世界的な英露対立の構図のなかで、英仏によるアフリカの植民地分割競争が最終

局面を迎え、英仏両軍が衝突するファシヨダ事件が発生していた。さらにケープ植民地北部に隣接するオランダ系住民ボーア人のオレンジ自由国とトランスヴァール共和国とのあ

いだの国境をめぐる対立をかかえ、オレンジ自由国の鉱山を獲得しようと目論むイギリスは 1899 年の第 2 次ボーア戦争を前に南アフリカで軍事的緊張を高めていた。これらにより、イギリスの軍事費は増大して、イギリスが東アジアまで軍事的展開をするのが難しい状況となっていた。朝鮮半島をめぐる日露が微妙なパワーバランスのもとで勢力均衡を保っていた。このような列強の勢力均衡状態について大韓帝国は成立したのである。したがって、イギリスの支援が困難な状況でロシアと対峙していた日本にとって、朝鮮半島でむやみに軍事的緊張を高めるような行為は得策ではなかった。少なくとも日英同盟（1902 年）以前の日本が朝鮮半島における勢力伸張を図るにあたってはロシアと外交交渉によって両国の韓国内における利害の調整をするというのが現実的な対韓戦略であった。

このような情勢にあって、内陸部・光州郊外にあった柳林藪への殖民実現にはく東本願寺の教育事業のためにこれを開拓して実習用農地とし、ここで日本人農民が現地農民への指導のために農業をする>という大義名分が必要だったのである。

3. 補助金継続の危機と五百子の帰国

次に、五百子帰国前後の実業学校をめぐる日本での状況についてみてみよう。

¹⁷⁴ 当時の関泳喆・全羅南道観察使から実業学校関係者に 1898 年 11 月はじめにさらなる取り締まり強化の情報もたらされ、外国人所有の建物回収の可能性もあるが、この時建設中であった学校建物を解体する考えはないと伝えられたという。『韓国布教日記』1898 年 11 月 9 日。学校建物は同月 11 日に上棟式が行われた。

大隈重信は前述のように松方内閣で外相を務めていたが、薩摩閥との対立により 1897 年 11 月に外相を辞任していた。その後、1898 年 6 月にこれまで対立関係にあった自由党の板垣退助らと合流して憲政党を結成し、日本初の政党内閣である第 1 次大隈重信内閣を成立させた。大隈は首相と外相を兼任しており、五百子らにとって大隈内閣は強力な支えになっていた。だが、文部大臣・尾崎行雄の共和演説事件や旧自由党系と旧進歩党系の対立激化によって政権の基盤が不安定となり、同年 11 月に成立 4 ヶ月にして早くも大隈内閣は総辞職したのである。

こうして光州実業学校にとって頼みの綱であった大隈内閣は崩壊した。続いて成立した山県有朋内閣は行政政府たる内閣は議会や政党に左右されない独立した存在であるべきだとする超然主義をとる内閣であった。五百子たちはこの内閣の交代を 11 月 19 日に前述の実業学校警備のため派遣された日本警官から聞いた¹⁷⁵。前章で一部引用した「西学党蜂起」を近衛に伝える書簡で、五百子は次のように述べている。

今夜到着の警官より承り候へば、大隈伯内閣転覆、山県侯御交代、青木子外務の椅子に抛られ候由、今熟考候処、如此顔振の内閣にては到底対韓政策等の確定強堅なるは夢にも六ヶ敷、且つ又或は今後忽ち当実業学校維持上にも一大苦悶、否全然廢滅の非運に可立到乎と奉存候。…協約根本維持上の事に関し申し候に付、茲に至急仰尊慮申候。何れとも御高教相待、其上にて進退相決し申候心算に御座候間、乍恐至急御会合被遊下候上、御高教御洩し被下度、此段伏て奉嘆懇願候

これをみると、内閣の交代によって光州実業学校が「全然廢滅」にいたるかもしれないという差し迫った危機感を五百子が抱いていたことがわかる。特に「協約根本維持上の事」すなわち外務省からの補助金の継続が危ぶまれていた。このため関係者で会合を開いたうえでの指示を近衛に仰いでいる。撤退する覚悟もしていたようで、上記引用文のあとには自身や実業学校構成員の撤退後の生活について心配し、その世話を依頼する追伸文がつづいている。このような五百子の懸念はすぐに現実のものとなった。木浦の久水三郎領事は 1899 年 1 月 7 日付で東京の近衛篤麿に宛てて次のような書簡を送っている。

光州実業学校に対する来年度政府保助金^{マツ}一条に関し、外務省より京都本願寺石川氏へ協議有之候趣を以て、石川氏より実業学校長奥村五百子へ来報の趣に依れば、外務省は其保助金を本願寺負担に移さんとせり、然れども経費の到底及ばざるを以て内談に応じ難き旨返答せり云々¹⁷⁶

¹⁷⁵ 『韓国布教日記』1898 年 11 月 19 日。

¹⁷⁶ 『近衛篤麿日記』1899 年 1 月 13 日。

外務省が実業学校への補助金を本願寺が負担できないか、本願寺に打診し、本願寺はこれに対し難しいと答えたというのである。これを知った五百子は事業が中断するのを阻止しようと、ついに東京に向かい、近衛ら支援者と相談しながら¹⁷⁷外務省と交渉した。また、木浦の久水領事も1月9日と1月13日の二度にわたり都筑馨六外務次官宛に実業学校関係者の混乱ぶりを伝えつつ補助金支出を訴える機密文書を東京の外務省本省に送っている¹⁷⁸。その結果、1月27日付で都筑馨六外務次官から久水領事に宛てて次のような返信があった。

…本省ニ於テ近年外交政略上機密金ノ用途多瑞ニ亘リ候ニ付、先般〔大谷派幹部の〕石川舜台ヲ経テ本省ニ代リ右補助金支出方本願寺へ及協議候処、同寺ニ於テモ其出途無之旨回答有之候。就テハ事情前述之次第ニテ該学校ニ対シ更ニ金六千円ヲ支給スルコトハ到底行ハレ難ク候得共、折角御来示之趣モ有之候ニ付、来年度ニ於テ金三千円丈ハ本省ヨリ補助可致候

179

このように働きかけの甲斐があって、この年の補助金はもともとの実業学校の要求額であった6千円からは削減されたものの、3千円が外交機密費から支出されることとなったのである。1月31日、五百子は近衛のもとに「今回出京の目的皆成効に至りしとて非常の喜にて挨拶の為来」¹⁸⁰ている。

一方で近衛ら日本国内の学校関係者たちは現地で五百子を本格的にサポートをする監理者の人選を進めていた。すでに1月28日にはその候補として、のちに南極探検で有名になる陸軍の白瀬のぶ少尉はどうかと近衛から小笠原に書状で打診されている¹⁸¹。また、白瀬も同行した千島探検隊の指揮者・郡司成忠陸軍大尉とも連絡を取り合い¹⁸²、白瀬の光州着任を模索した。白瀬は浄土真宗寺院の出身であり、千島探検の経験もあることから、光州での事業に耐えうる人材とみなされたのであろう。

¹⁷⁷ 同、1899年1月24日には近衛の留守中に五百子が朝鮮から持ち帰った鶴を持って訪ねてきた、とあり、27日には光州実業学校について五百子と近衛、陸軍の長岡外史、小笠原長生、二条基弘が集まって話し合ったとある。

¹⁷⁸ 1899年1月9日付機密第壹号および同年1月13日付機密第二号。JACAR（アジア歴史資料センター）Ref. B12081966500（第32-34画像目）、韓国（朝鮮）ニ於ケル学校関係雑件（補助金支出之件）第二卷（3.10.2）（外務省外交史料館）。

¹⁷⁹ JACAR（アジア歴史資料センター）Ref. B12081966500（第35-36画像目）、韓国（朝鮮）ニ於ケル学校関係雑件（補助金支出之件）第二卷（3.10.2）（外務省外交史料館）。

¹⁸⁰ 『近衛篤磨日記』1899年1月31日。したがって、光州において学校の運営を危うくするほどの「激しい抵抗」が奥村兄妹の活動に向けられていて、それを理由に1899年1月に五百子が逃げるように帰国したという任や橋澤の説は妥当ではなく、また大隈内閣の退陣によって補助金が打ち切られたため学校が失敗したという橋澤などの説も誤りである。

¹⁸¹ 同、1899年1月28日。

¹⁸² 同、1899年2月1日別紙、郡司成忠から近衛篤磨宛書状。

ところが 2 月 2 日に長岡外史陸軍大佐が近衛のもとを訪問し、陸軍予備少尉の浅井安次郎を監理者に推薦すると、近衛は「其履歴をきく甚だ宜し」としてこれにすぐさま同意した¹⁸³。そして翌日には早速、近衛邸で浅井を五百子に紹介している¹⁸⁴。こうして光州での補佐役を得た五百子は 2 月 8 日に近衛のもとを訪ね、韓国に戻る旨を伝えている¹⁸⁵。

しかしながら、京都に立ち寄っていた五百子はその後、吐血する。近衛篤麿は小笠原長生からの書状によりその知らせを受け、その日の日記に「固より国事に斃るゝ決心の人なれ共今少しは存命ならば事業の為邦家の為に惜しむべき事と思はる」と記している¹⁸⁶。他方、兄の円心は 3 月 8 日に東京の近衛を訪ねて「朝鮮の方は他人にまかせ弥千島色丹土人訓導に従事する」と伝えている¹⁸⁷。

五百子はその後韓国に戻るが、7 月に再び体調を崩して帰国を余儀なくされた。小笠原は外遊中の近衛に「奥村五百子も七月十五日着京仕り候。同女は韓国にて吐血仕り候故、治療の為帰国致候ものに御座候」¹⁸⁸と報告している。その後 12 月 4 日に近衛邸で会合がもたれ、「表面には本願寺の布教視察といふ事に」して中国人女性の懐柔を図るため、南清に五百子を派遣することを決定した¹⁸⁹。

実業学校はその後、五百子に代わって監理者・浅井安次郎が現地での運営を任されることとなった。また、東本願寺光州別院も円心の後任に楓玄哲が赴任して、ついに現地の日常的な運営から奥村兄妹は離れた。

4. 奥村兄妹離韓以降の学校運営とその閉鎖

こうして、光州では 1899 年夏から実業学校の浅井安次郎と別院の楓玄哲による体制での事業運営がはじまった。この体制のもと校舎などの建設工事を終え、ついに 11 月 9 日には学校施設の落成式を行なっている。

これにより本格的な学校として順風満帆かと思われたのであるが、このころ浅井の生活態度をめぐって楓とのあいだに摩擦がおこっている。東本願寺光州別院をまかされていた楓は、11 月 30 日付けで次のような書状を本山の谷了然に送っている。

¹⁸³ 同、1899 年 2 月 2 日。

¹⁸⁴ 同、1899 年 2 月 3 日。

¹⁸⁵ 同、1899 年 2 月 8 日。

¹⁸⁶ 同、1899 年 2 月 24 日。

¹⁸⁷ 同、1899 年 3 月 8 日。

¹⁸⁸ 同、1899 年 11 月 13 日別紙、小笠原長生からの来状。

¹⁸⁹ 同、1899 年 12 月 4 日。

…酒杯飲事大に行はれ、毎夜の如く歌舞八ケ間敷き為め然歟、韓人よりの誹評には本願寺は日本人の飲み屋と云ふ誹評を耳に触るゝ事時々有之候。

然処現校員等の素性を略述せん、浅井安次郎なる為人は予備少佐にして、是れ一朝日清戦役に当て僥倖にも軍籍は立派なる人なるも、元来同人は労働出稼ぎとして米国に七八年間、其身を賤境に処し労働稼をして居りし人物ゆへ、随て酒量非常の牛飲家にして、物事飲酒の他に責任と云ふ点には無頓着にして、殊に宗教或は教育的開導等の事は毫頭念頭に無之、唯だ女將軍 [=五百子] 親子の事を、無き事有る事を無暗に罵詈悪口して、当実業学校の手を切らしめんとするの外他意なきものゝ如し。随て韓人の誹評する所は推して御想察被下度候

190

すなわち、浅井安次郎が酒好きで、毎晩のように学校で宴を開くため、現地の人々から「本願寺は日本人の飲み屋」と誹謗されており、宗教や教育にも関心がないというのである。そればかりか、五百子や光子・節太郎の悪口を言い歩いていると訴えたのである。

さらに「飲酒酔狂漢の為め」五百子が解雇したはずの河原井祐兼が浅井のもとで実業学校に引き続き在勤していて、毎晩のように光州の酒屋で飲み歩くため「本願寺の酔狂人」と呼ばれていて、河原井もまた、解雇された恨みもあって浅井とともに五百子や楓、そして本願寺の悪口を言っているという。その上で、「女將軍御帰韓なき時は少僧の如き少量なる不肖者の任に耐へざる次第に付、京城或は仁川別院へでも御入替を歎願」している。

同時に楓は 12 月 13 日付で五百子にも浅井の生活態度の不良を訴えつつ、1 月に浅井が柳林藪開墾農夫募集のため帰国する予定があるので、その際に他の人材と交代させ、河原井も追放するように提案している。あるいは、両者の入れ替えが無理な場合は楓がソウルか仁川の別院に転勤することを希望し、これが叶わねば、辞職するのみとの書状を送っている¹⁹¹。

これをうけて五百子は東本願寺の大谷光演、陸軍省の立花小一郎少佐、小笠原長生宛の書状を送った。楓については他所へ転勤させ、光州別院については谷が適任者を後任に送るので、「何卒本願寺の体面を傷けざる様御処置の程」を懇願する内容である。つまり、本願寺別院は楓を交代させるので、実業学校でも浅井の処遇を検討して欲しいという要望だ。この連絡を受けた立花はこれらの書状を添えて「浅井、楓両人の確執、其事情明了不致候得共、右は浅井帰朝の上取調べ、其結果に拠り処分致候事必要と被存候」と 1900 年 1 月 11 日付の書状で近衛に伝えている¹⁹²。

1 月 25 日、帰国していた浅井安次郎は小笠原長生、立花小一郎らとともに近衛篤磨のもとを訪ねた。この日の近衛の日記によると、浅井は柳林藪開墾について近衛らに説明、質問にも答

¹⁹⁰ 同、1900 年 1 月 11 日、別紙の三附属、「機密信」。

¹⁹¹ 同、1900 年 1 月 11 日、別紙の四。

¹⁹² 同、1900 年 1 月 11 日。

えている。そして、柳林藪開墾をめぐる、韓国以外の第三国と何らかのトラブルが発生した場合の外務省の対応について、その意向を確認するため、立花が杉村清通商局長に、近衛が柳林藪開墾問題で韓国政府と交渉した加藤増雄前駐韓公使にそれぞれ問い合わせることにした。さらに楓との摩擦については小笠原が浅井を大谷光演に紹介して弁明の機会を与えて「同派の事業として柳林藪を開墾する事には浅井は十分尽力する事を盟はしむる事とし」た。さらに、浅井により詳細な開墾予算計画を求め、外交機密費によって事業を成功させるように指示している¹⁹³。この時点では、近衛ら東京の実業学校関係者は浅井をそのまま実業学校の事業に従事させ、柳林藪開墾を進めさせようとしていたことがわかる。

しかし、数日にして浅井の解任へと方針が変わっている。1月28日の近衛の日記には「本日、立花少佐の話なりとて小笠原長生の語る処によれば、浅井は到底其任に堪へざれば、解任しては如何との事なりしよし。余は勿論同意なり。近々其善後策を相談する筈なり」とある¹⁹⁴。こうして、2月1日夜に近衛邸で立花、小笠原、堀内文次郎陸軍大尉らが集まり、浅井の解任が決定された。そして、堀内が連れてきた赤塚敬雄^{けいゆう}陸軍少尉が後任として光州に派遣されることとなった。近衛は赤塚の印象を「着実にして熱心らしき若者なり」と記している¹⁹⁵。

こうして2月1日の会合で浅井の問題は解決したものの、また別の問題が提起された。外務省の杉村通商局長の口調が「外務の補助は、次年度は或は六かしからん」ようであったというのである。そして、「もし望みなければ本願寺より支出せしめる事と」するとしている¹⁹⁶。この問題への対応として、東京の実業学校関係者は「東本願寺奥村実業学校規則」を作成し、2月15日に近衛みずから外務省に出向いて職員名簿や現況と将来の計画を記した書類とともに提出し、補助金の継続を訴えた。このとき対応した高平外務次官は「多分行はるべし」と答えたという¹⁹⁷。結果としては当時の青木周蔵外務大臣の任期中は補助が保証されることとなった¹⁹⁸。

この時外務省に提出された書類の書写が外務省外交史料館に保管されている¹⁹⁹。まず、職員をみると、総裁に近衛篤磨、副総裁に東本願寺の大谷光演、評議員として福島安正、田村^{いよぞう}怡与造、長岡外史、小笠原長生、立花小一郎、評議会幹事として堀内文次郎、大草慧実（大谷派）、そして校長には奥村五百子の名がみえる。福島・田村・長岡・立花・堀内といった、陸軍軍人が学校の運営に関与していたことがわかる。福島安正は当時、対清作戦・情報収集を任務とする陸軍参謀本部第二部の部長で、僧侶を海外に派遣しての情報工作を唱えた江藤新平のもとで書

¹⁹³ 同、1900年1月25日。

¹⁹⁴ 同、1900年1月28日。

¹⁹⁵ 同、1900年2月1日。

¹⁹⁶ 同、1900年2月1日。

¹⁹⁷ 同、1900年2月15日。

¹⁹⁸ 同、1900年2月24日。

¹⁹⁹ JACAR（アジア歴史資料センター）Ref. B12081966500（第56-64画像目）、韓国（朝鮮）ニ於ケル学校関係雑件（補助金支出之件）第二巻（3.10.2）（外務省外交史料館）。

生をしながら育った将校であり²⁰⁰、陸軍少将の田村怡与造も陸軍参謀本部第1部（ロシア・朝鮮・満州を対象とした軍事作戦の策定と諜報活動が任務）の部長で1900年4月からは第1部長を兼任しながら参謀本部総務部長に就任している。この2人は当時、陸軍参謀総長に就任していた川上操六に見出され登用された情報将校で、ともに参謀本部のナンバー3である。このことから、実業学校や光州別院を日本陸軍の諜報活動に利用していた可能性がある。さらに現地職員として、次長に赤塚敬雄、教頭に村上恵諦、会計掛・庶務掛・実業掛を赤塚が兼任し、ほかに校員若干とある。この時期には学校職員がほとんどおらず、学校の実務は赤塚がほぼ一人でこなしていたことがわかる。また、東本願寺光州別院の村上恵諦が教頭となっているが、実現したかどうかは不明であるが、これは実業学校において村上による宗教教育が考えられていたことを反映しているものである。事実、「東本願寺奥村実業学校規則」の第一条には学校の目的が「宗教ニ依リ韓人ヲ感化セシムル傍ラ実業ヲ教授スル」こととされ第九条には「教頭ハ校長ニ隸シ次長ト協力シテ専ラ宗教上韓人感化ノ事ヲ司トル」とされている。

この書類で注目されるのは、本格的な殖民の実現によって将来的に学校財政を自立させることが強調されている、という点である。すなわち、校長の職務を定めた「規則」第七条に「成ルヘク速ニ学校ノ経済ヲ独立セシムルコト」とあり、また「将来ノ計画」として「約五年ノ後ニハ殖民地的性質ヲ帯ヒタル経済ノ独立ヲ為サシムル希望ナリ」とある。外務省が実業学校に経済的独立をさせることを望んでいて、その実現をめざす学校運営をすることが外務省側からの補助金継続の条件であったと推測される。なぜなら、この計画を提示したことで、補助金の支出継続が約束されているからである。つまり、永続的な外務省からの補助は望まれず、当面は補助金に頼りながらも自給自足による学校運営が目標とされるようになったのである。

そのためには、一日も早く、柳林藪を開墾して日本の農民を移住させ、その収穫物による収入を確保しなければならない。したがって、韓国政府や現地官吏から柳林藪開墾許可をとりつけることが急務となった。

実業学校と在韓の日本外務省当局者は、韓国政府や光州の韓国官吏への交渉を積極的に試みた。1900年5月14日付けでソウルの林権助公使が青木周蔵外相に、「本願寺実業学校ノ要スル土地ノ件ニ関シ地方官ト談判ノ必要アリ。学校関係者ノ請求ニ依リ木浦領事館ヨリ韓語ニ通ズル書記生数日間光州へ出張セシメタシ。御許可ヲ請フ」という電信を送り、青木外相は木浦の森川領事に高嶋書記生の光州出張を命じている²⁰¹。だが、この交渉は現地官吏の開墾不許可によって決裂した。

²⁰⁰ 佐藤守男『情報戦争と参謀本部：日露戦争と辛亥革命』芙蓉書房出版、2011年、p.17、p.24、p.58。

²⁰¹ JACAR（アジア歴史資料センター）Ref. B12081966500（第66-67画像目）、韓国（朝鮮）ニ於ケル学校関係雑件（補助金支出之件）第二巻（3.10.2）（外務省外交史料館）。

五百子も 1900 年までソウルと光州に数回赴いて韓国側との交渉を試みたが結局、韓国政府の答えは不許可であった²⁰²。その後、五百子は柳林藪の開墾がすすまないことに限界を感じてか、以降この事業にはかかわらなくなったようだ²⁰³。五百子がこの事業から手を引いてからも学校側は交渉を試みたが、韓国側からいつまでも開墾の許可が下りなかったのである。

これはすなわち、光州実業学校の事業において真の目的達成が拒まれた、ということの意味した。

光州実業学校最後の次長となる赤塚敬雄が学校を運営していたこの時期、既墾地の購入や日本語教育などその他の学校事業で何らかの大きなトラブルがあったことは資料上確認できない。唯一の対立点ともいえる柳林藪開墾こそが学校の真の「目的」である以上、これを放棄せざるをえないとなるとその後の学校運営は迷走していくほかなかった。

その後の学校運営では現地の人々に教育や施薬などを行いつつ、具体的プランを欠いたままソフトパワーによる将来の殖民事業実現を模索しようとした。東本願寺は学校運営からは早期に手をひいていたが、この後には隣接する布教所への僧侶の派遣もなされず、布教所の管理も赤塚次長が行なうようになっていた。「目的」を失った外務省は赤塚の希望もあって機密費支出による運営から独立させる方向に進み、赤塚はすでに取得した田畑を貸与することでこれに対応しようとした。こうして何とか学校を維持しようとした赤塚であったが、1903 年には次第にそれも行われなくなった。ついには彼も日露戦争勃発直前に召集され 1904 年 1 月 26 日に光州を去った²⁰⁴。

「目的」も運営者も失った学校はその活動を停止し、1904 年度からは補助金も停止された。木浦の若松兎三郎領事は赤塚がこのまま帰校しないことを懸念して、赤塚を正式に罷免したうえで後継者の派遣と実業学校を外務省直轄にすることを小村寿太郎外務大臣に提案したが²⁰⁵、回答はなかった。学校所有財産も放置状態となって、ただ留守番のため赤塚の義兄である榎本明次が自費で居住していた。木浦の領事館は榎本による日本人移住者への一時的な建物貸与を

²⁰² 前掲「外人墾土の不許」。

²⁰³ 1902 年 7 月 31 日付在木浦日本領事館附巡查柳田房吉による在木浦日本領事若松兎三郎宛「復命書」には「奥村五百子カ校長ナリト云フハ名義ノミニシテ同女史カ今日ニ於テ本校ニ何等ノ関係ヲ有セサルハ言フ迄モナキコトナルガ」とある。JACAR（アジア歴史資料センター）Ref. B12081966500（第 100 画像目）、韓国（朝鮮）ニ於ケル学校関係雑件（補助金支出之件）第二卷（3.10.2）（外務省外交史料館）。同年 8 月 4 日付在木浦日本領事若松兎三郎から外務大臣小村寿太郎宛機密第 15 号「在光州奥村実業学校近況報告ノ件」には五百子が柳林藪開墾許可の失敗後は「光州ヲ去ツテ本邦ニ帰リ久ク渡韓」していないとしている。JACAR（アジア歴史資料センター）Ref. B12081966500（第 85-86 画像目）、韓国（朝鮮）ニ於ケル学校関係雑件（補助金支出之件）第二卷（3.10.2）（外務省外交史料館）。

²⁰⁴ 機密第 9 号「光州実業学校ニ関スル件」、JACAR（アジア歴史資料センター）Ref. B12081966500（第 113 画像目）、韓国（朝鮮）ニ於ケル学校関係雑件（補助金支出之件）第二卷（3.10.2）（外務省外交史料館）。

²⁰⁵ 機密第 13 号「光州実業学校ニ関スル件」、JACAR（アジア歴史資料センター）Ref. B12081966500（第 139-140 画像目）、韓国（朝鮮）ニ於ケル学校関係雑件（補助金支出之件）第二卷（3.10.2）（外務省外交史料館）。

黙認していたが、佐久間時三郎という農民が家族7人とともに居住していたところ、1905年12月12日佐久間が雇用していた現地人の不注意で出火し校舎が全焼してしまった²⁰⁶。

こうしてソフトもハードも失った光州実業学校は日露戦争後、第二次日韓協約によって日本の保護国となった韓国で「東本願寺立」と強弁する意義を全く失ってしまうにいたった。木浦の理事官²⁰⁷となった若松兎三郎は1906年10月24日付で林薫外務大臣に光州の日本人韓国官吏²⁰⁸や全羅南道観察使と協議して新たに実業教育と日本語教育を行う学校として維持してはどうか、という提案をした²⁰⁹。翌月、林外相から参謀本部と協議した上で了承の旨が伝えられている²¹⁰が、それ以降の動向についての資料は管見の限り確認できない²¹¹。

1907年光州尋常小学校（現・光州中央初等学校の前身）が増加しつつあった光州在住日本人向けに開校したが、その前身が光州実業学校だといわれている²¹²。だが両者の連続性がどこにあるのか、具体的にはあきらかになっていない。

日本の保護国となった韓国においては光州実業学校のような方便は必要なくなった。国家運営の主導権が徐々に日本の手に渡っていったため、日本人農民の殖民をめぐってこれ以上、韓国政府への配慮が要求されなくなったからである。

このようななか、まず全土の開拓権を韓国政府が一人の日本人に委託させる、という方式で日本による「荒蕪地開墾」の企図がすすめられたが韓国各地で激しい抵抗にあい挫折した²¹³。やがて1907年の第三次日韓協約以降、韓国軍を解散させ内政干渉を強めた日本は、光州を含む韓国南部地方において「南韓大討伐」を行なって「荒蕪地開墾」推進を含む日本の統監政治に反対する人々を軍事力によって弾圧することでその開墾を実現させた。その土地は東洋拓殖株式会社回収して殖民してきた日本人農民への有償分配が計画された。そのようななかで韓国は完全に植民地化されたのである。

²⁰⁶ 在木浦領事若松兎三郎から外務大臣桂太郎宛機密第39号「光州実業学校建物一棟焼失ノ件」およびその添付文書入江辰三主任巡査「報告書」、JACAR（アジア歴史資料センター）Ref. B12081966500（第200-205画像目）、韓国（朝鮮）ニ於ケル学校関係雑件（補助金支出之件）第二巻（3.10.2）（外務省外交史料館）。

²⁰⁷ 大韓帝国が外交権を喪失したため韓国各地の日本領事館は廃止され木浦の日本領事館は木浦理事庁となった。

²⁰⁸ 第二次日韓協約によって韓国の官吏に日本人が採用されることになった。

²⁰⁹ 機密第7号「光州実業学校処分ニ関スル件」、JACAR（アジア歴史資料センター）Ref. B12081966500（第207-208画像目）、韓国（朝鮮）ニ於ケル学校関係雑件（補助金支出之件）第二巻（3.10.2）（外務省外交史料館）。

²¹⁰ 機密送第4号「光州実業学校ノ件」、JACAR（アジア歴史資料センター）Ref. B12081966500（第209-210画像目）、韓国（朝鮮）ニ於ケル学校関係雑件（補助金支出之件）第二巻（3.10.2）（外務省外交史料館）。

²¹¹ 諸は「韓国併合以後にも光州実業学校は存続する」としている。諸「東アジア植民地における日本宗教の『近代』」、p.63。しかしながら、その部分の注釈にあげられた典拠（『五十年誌』）をみてもそのような記述はない。事実であれば重要な問題なので、あらためて根拠を示すべきであろう。

²¹² 『光州의 어제와 오늘』、2007年、p.56。もしこれが事実なら学校の性格が当初の構想とはかなり異なっている。

²¹³ 尹炳奭「日本人의 荒蕪地開拓権 要求에 대하여—1904年長森名儀의 委任契約企圖를 中心으로—」『歴史學報』第22輯、歴史学会（韓国）、1964年1月、を参照。

以上のように、光州実業学校は農業従事者の殖民を進めるための試みであった。したがって、その性格および失敗要因は本質的には諸の研究のように仏教による社会事業、あるいは稲葉の研究のように日本による教育事業という観点からではなく、日本の朝鮮半島への殖民策として位置づけられるといえよう。

5. 小括

光州実業学校は、当初は「宗教と教育の力」による現地の人々への懐柔を目的として出発したが、ほどなくして日本農民の殖民を「裏面の目的」とするようになった。それは、日露の微妙なパワーバランスが保たれていた当時の朝鮮半島情勢により日本が政治的・軍事的圧力を用いることが困難だった時代にあって、柳林藪を開拓することによる農民の殖民を実現させるための方便としての社会事業であった。

だが、日露戦争に勝利して以降、韓国を保護国化した日本はこのような方便を必要としなくなっていった。日露戦争直前から事実上、学校としての活動を停止していた実業学校は、校舎も焼失し、ついに歴史から姿を消すこととなったのである。

第4章 尹雄烈と光州実業学校—学校設立協力の背景をめぐって

1. はじめに

光州実業学校は貴族院議長の近衛篤磨の支援で、当時近衛の政治的盟友関係にあった大隈重信外相の力添えのもと外務省の外交機密費から資金提供を受け、現地の光州では全羅南道観察使・尹雄烈の協力を得て設立された。

奥村兄妹の光州での活動について言及した先行研究は、前述のようにいずれも円心や五百子の活動を中心としたものであり、尹雄烈による協力については、簡単に述べられているに過ぎず、その背景まではあきらかになっていない。

一方、尹雄烈に関する研究は日本はもちろん韓国でも皆無であり、彼の長男である尹致昊^{ユンチホ}に関する研究においてその家族史としてわずかに言及されている。そのうち尹雄烈についても詳しくふれている韓国の柳永烈^{ユヨンニョル}『開化期の尹致昊研究』²¹⁴でも実業学校はおろか、光州での観察使時代については記述がなく、彼の実業学校設立協力の背景についてはまったくあきらかになっていない。

そこで本章では、尹雄烈という近代移行期を生きた韓国の両班がなぜ光州実業学校に協力するところになったのか、その主体的動機を実業学校が設立当時前後までの個人史からさぐることを試みたい。そのためにまず、雄烈がその血統においてどのような位置にあるのかを確認する。その上でそのような位置にあって彼がどのような半生を歩み、そのなかでどのような思想形成が行われたのかをうかがう。これにより、彼が光州実業学校に協力することになった背景をあきらかにしようと思う。

2. 海平尹氏における尹雄烈の位置

尹雄烈の本貫は海平尹氏^{ヘピョンユン}で、直系の祖先は高麗時代の宰相・尹君正^{ユングンジョン}（1214～1274）である。雄烈は君正から数えて20世目になる。ここでは、君正から雄烈にいたるまでの一族の盛衰を歴代の官職からながめ、そのなかで雄烈が一族の歴史においてどのような位置にあるのかを確認したい。柳永烈は前掲『開化期の尹致昊研究』において、雄烈の子・致昊にいたる一族の系譜をⅠ. 高麗末、Ⅱ. 朝鮮初期、Ⅲ. 朝鮮中期、Ⅳ. 朝鮮後期、Ⅴ. 開港期、の5つの時期にわけ、一族の盛衰を論じている²¹⁵。ここでは、以下、これを参照することで雄烈の位置づけを試みる。

²¹⁴ 유영렬 『개화기의 윤치호 연구』 景仁文化社、2011年。

²¹⁵ 同、pp.9-12。

まず I の高麗末である。高麗末は以下の 5 代の時代であった。

①尹君正(1214～1274、高麗・高宗、元宗)

金紫光祿大夫 (従 2 品)

守司空 尚書佐僕射 (正 2 品)

判工部事 (従 1 品)

②尹萬底^{ユンマンビ} (生没年不詳、高麗・忠烈王)

奉翊大夫 (従 2 品)

副知密直司事 (正 3 品)

上護軍事 (正 3 品)

③尹碩^{ユンソク} (?～1348、高麗・忠肅王、忠恵王、忠穆王)

壁上三韓三重大匡 (正 1 品)

右政丞 (従 1 品)

判典理司事 (従 1 品)

→海平府院君に封ぜられる。

④尹之彪^{ユンジビョ} (1310～1382、高麗・忠宣王～禍王)

門下評理 (従 2 品)

→海平君に封ぜられる。

⑤尹珍^{ユンジン} (?～1388、高麗・恭愍王～昌王)

文科に及第。

重大匡 (従 1 品)

門下贊成事 (正 2 品)

芸文館大提学 (正 2 品)

以上のように、13世紀の半ばから14世紀の終わりにかけての1～5世はすべて従2品以上の官職に就いている。すなわち、この時期に尹雄烈の一族は新興の名門貴族としての基盤を築いた、ということである。

だが、つづくⅡの朝鮮初期には次のように転落する。

⑥ ユンチャン 尹彰

高麗末期に文科に及第。

朝鮮初期、司憲府執義（従3品）就任。

通政大夫（正3品）

楊州都護府使（従3品）…地方官

⑦ ユンダルソン 尹達成

陽城県監（従6品）

⑧ ユンジョンリョン 尹廷齡

進武副尉（従9品）…下級武官

⑨ ユンゲジョン 尹繼丁

世祖代（1455～1468）に武科及第。

中直大夫で掌苑署掌苑（従6品）

⑩ ユンヒリム 尹希琳

効力副尉（従9品）

忠武衛副司勇（従9品）…いずれも下級武官

このように、朝鮮初期である14世紀末から16世紀初めの尹雄烈の一族は、6・7世は地方官、8～10世は下級の武官に転落したのであった。

しかし、Ⅲの朝鮮中期になって、次のように急浮上することとなった。

⑪ ^{ユンピョン}尹忭 (1473～1549)

中宗のとき文官に及第。

軍資監正 (正3品)

⑫ 尹斗寿 (1531～1601)

明宗のとき、文官に及第。

大匡輔国崇祿大夫 (正1品)

議政府領議政

→ 海平府院君に封ぜられる。

⑬ ^{ユンフン}尹昕 (1564～1638)

宣祖のとき、文官に及第。

資憲大夫 (正2品)

知中枢府事 (正2品)

→ 死後、丁卯胡亂 (1627年) における功勞により左議政を追贈。

⑭ ^{ユンチイジ}尹就之 (1583～1644)

光海君のとき、生員科に及第。

嘉義大夫 (従2品)

同知中枢府事 (従2品)

⑮ ^{ユンチエ}尹埰 (1603～1671)

仁祖のとき、進士科に及第。

世子翊衛司司禦（従5品）

⑯^{ユンセギョム}尹世謙（1668～1748）

嘉善大夫（従2品）

同知敦寧府事（従2品）

以上、朝鮮中期にあたる16世紀から18世紀半ばまでの11～16世の時代には、地位を回復して、領議政も輩出し、15世以外はすべて正3品以上の高位官職を得ている。尹雄烈の一族は、この時期に名門両班の一族として急浮上したのであった。

しかしながら、IVの朝鮮後期にいたって、雄烈の曾祖父・⑰^{ユンバル}尹潑（1728～1798）と祖父の⑱^{ユントクシル}尹得実（1768～1823）はまともに官職につくことができず、地方に移住して郷班に没落した。そして雄烈の父である⑲^{ユンチドク}尹取東（1798～1863）は^{スウォン}水原から^{アサン}牙山に移り、努力して蓄財して一族の再興を果たそうとしていたとされている²¹⁶が、雄烈が20代半ばのときにそれが叶わぬまま死亡している。

そして、Vの開港期になって登場するのが⑳尹雄烈とその子の尹致昊であった。雄烈は武官に及第し、正憲大夫（従2品）、さらに法部大臣と軍部大臣を歴任し、長男の尹致昊も資憲大夫（正2品）と学部協辦、外部協辦となっている。

これまでみてきたように、尹雄烈の一族は、高麗時代末に名門の貴族として歴史に登場したが、朝鮮初期には地方官ないしは下級武官にとどまった。だが、朝鮮中期には領議政を出すなど、名門両班の一族として名を馳せた。ところが、雄烈の曾祖父の代になって急速に没落し、郷班となって地方で暮らした。雄烈の父・取東はこのようなかで、一族再興のために努力して蓄財したとされるがそれが叶わぬままこの世を去った。

つまり、一族の歴史において尹雄烈は、名門でありながら曾祖父以降3代にわたって衰退した一族を近代移行期にあって再興した存在であったのである。

3. 尹雄烈の誕生から光州実業学校への協力までのあゆみ

つぎに、以上のように一族を再興することとなる尹雄烈の半生について、実業学校当時までの時期を追いながら、彼がどのようにして実業学校創設に協力するようになったのか、その背景についてさぐってみたい。

²¹⁶ 金永義『佐翁尹致昊先生略傳』基督教朝鮮監理会總理院、1934年、pp.7-8。

尹雄烈は 1840 年に忠清南道・牙山で尹取東の長男として生まれた。

幼いころから気骨があり、学問より武芸の才能があったという。そして 17 歳になって、ひとりソウルに赴き、武科に及第した。20 歳のとき折衝將軍 忠清監營中軍と公州中軍として官職を得ている。つづいて折衝將軍 咸鏡北道兵馬虞候討捕使に任じられ、ここで武官としての実力を認められるようになった²¹⁷。その時期にあたる 1865 年に長男の尹致昊が誕生している。

尹雄烈は致昊への教育に熱心であった。5 歳から 16 歳までは初期教育として伝統的な儒学教育を受けさせている。

だが、このような教育方針は一変する。1880 年に尹致昊を近代化が急速にすすむ日本に留学させたのである。このような方針転換に大きな影響を与えたのが、尹雄烈自身が訪日したことであった。

1875 年の江華島事件で開港を拒む朝鮮政府に軍事的圧力をかけた日本とのあいだに 1876 年日朝修好条規が締結され、日本の明治新政府との外交関係が樹立された。その直後、朝鮮政府は礼曹参判の金綺秀^{キムギス}を修信使として日本に派遣したが、さらに 1880 年に礼曹参議・金弘集を第 2 次修信使として派遣した。第 1 次修信使は外交関係の成立（朝鮮側は江戸時代以来の交隣関係の修復＝「修信」ととらえていた）にあたっての儀礼的使節の色彩が強かったが、第 2 次修信使には開港以降の諸懸案について日本政府と協議することに加えて、近代化がすすむ日本の国情を視察するという目的があった。この第 2 次修信使に別軍官として同行したのが、尹雄烈である。

修信使は日朝間の懸案解決という点では成果をあげることができなかったが、近代化が進展していた日本の様子に直接触れ、日本の政治指導者や清国などの外交官などと接触することをつうじて、国際情勢にたいする視野をひろげ、朝鮮における近代化の必要性を痛感した。

修信使の一行は東京に約 1 ヶ月のあいだ滞在した。その間、尹雄烈は修信使の構成員であった李祖淵^{イジョヨン}や姜瑋^{カンウイ}とともに興亜会に参加している。興亜会は 1880 年に東京で設立され、欧米に対抗するために日本と清・朝鮮とが提携することを主張し、そのための情報収集と民間人の交流を目的とする、日本の初期アジア主義を代表する団体であった。初代会長は外務省の長岡護美で、中国・朝鮮への支部設立も目論んでいた。

同年 9 月 5 日に修信使随行員を招いた懇親会が東京の上野精養軒で開かれているが、この時、尹雄烈も参加したのである。当時の幹部は主に非藩閥系の外務省中国関係者と民権運動関係者が占めていたが、同会の機関紙『興亜会報告』の元山駐在海外情報特派員が当時、東本願寺元

²¹⁷ 同、pp.9-10。

山別院に移っていた奥村円心であった²¹⁸。このことから、東アジア三国の連携というアジア主義的思想基盤を尹雄烈と円心が共有していたことがうかがえる。

また、国禁を犯して日本に密航していた開化僧・李東仁とも交わった。梵魚寺の僧・李東仁は1878年6月2日、奥村円心が開いた東本願寺釜山別院を訪れ、以降、たびたび別院を訪問して交流を深めた。そののち、1879年6月に開化派の朴泳孝・金玉均から純金丸棒4本を旅費として受け取り、円心の助けもあって京都にある真宗大谷派の本山・東本願寺に渡り、のちに東京の東本願寺浅草別院に移っていた²¹⁹。

真宗大谷派さらには同派の朝鮮布教をバックアップしていた外務省からみれば、朴泳孝や金玉均など開化派に信頼の厚い李東仁は、朝鮮政界とのパイプ役であった。このとき、李東仁との交流によって尹雄烈が大谷派と具体的に何らかの接触があったことを直接示す一次資料は管見の限り存在しない。しかし、そもそも李東仁の滞在場所が東本願寺浅草別院であり、李東仁はその主張において朝鮮の近代化のプロセスとして朝鮮仏教改革のための日本仏教との接触を重視していたこと、李東仁の日本渡航過程における奥村円心など大谷派関係者の協力などを考えると、真宗大谷派という存在をいくらかは意識していたとも考えられる。

さらに、李東仁との交流で興味深いのは、駐日イギリス公使館のアーネスト・サトウ書記官に尹雄烈が紹介されたことである。1880年9月2日、尹雄烈はサトウのもとを訪問した。その日のサトウの日記には次のような記述がある。

朝野〔李東仁の日本名〕が尹雄烈という名のとてもすばらしい自国の男性を昼食に連れてきた。彼は片言の日本語と少し北京語が話せたのみならず、男らしくナイフとフォークを使いこなした。…明らかに開化派に属しているが、外国人を訪問したという事実が日本の新聞の耳に入らないように厳重な注意を払っていた²²⁰

1880年といえば、朝鮮はまだ欧米諸国に対して門戸を開いておらず、朝鮮人である尹雄烈にとってもイギリス人と接することは極めて稀なことであった。そんななかでも、彼が日本語と中国語を使ってサトウとコミュニケーションをはかり、サトウに「男らしく」といわせるほどナイフとフォークを堂々と使いこなしていたことがわかる。訪日当時にはすでに日本語や欧米の流儀を身につけていたのである。つまり、訪日以前から日本の文明開化に関心をもっていたことができるのではなかろうか。サトウも「明らかに開化派に属している」というように、1880年までの比較的早い時期に日本の明治維新をモデルとした親日的開化派の立場であった可能性もある。少なくとも、朝鮮との修交を模索していたサトウにたいして58名いた修信

²¹⁸ 黒木彬文「興亜会のアジア主義」『法政研究』第71巻第4号、九州大学法政学会、pp.619-621。

²¹⁹ 韓哲曦「金玉均の仏教理解について」、pp.101-102。

²²⁰ “Ernest M. Satow’s Diary”, Sept. 2, 1880.

使のうち、開化思想の先覚者として多くの人脈をもつ李東仁がただ一人、尹雄烈を紹介したという事実は、李東仁からみて尹雄烈がサトウに紹介するに値する開化思想の持ち主であったということであろう²²¹。

以上のような尹雄烈の日本での経験の意義は、①奥村円心もその一角を担っていた日本のアジア主義との出会い、②李東仁をつうじた日本仏教との交流による開化方策との接触や東本願寺との間接的接点の形成、③サトウとの出会いなどをつうじたより広い国際情勢への関心拡大、という3点をあげることができるだろう。訪日により、より開化的志向を強めたものと考えられる。

このころから、尹雄烈はこれまで伝統的儒教教育を受けさせてきた尹致昊を、^{オユンジュン}魚允中など開化派人士に師事させるようにした。さらに、日本の文物制度を学ぶために朝鮮政府によって組織された紳士遊覧団に尹致昊を参加させ、日本に送った。これは当時としては一種の「賭け」であったといえる。朝鮮で科挙が廃止されるのは十年以上先の1894年であり、この時期に伝統的な儒教教育から近代的な知識の習得へと教育方針を変更するというのは、自らの手で再興しつつあった一族の未来を朝鮮における開化の進展とそのための日本との提携に託した、ということである。言い換えれば、科挙では計れない新たな知識・技術・思想を身につけた人材が国家をリードする時代が遠からず朝鮮にも到来する、日本に学び、日本と協力すればそれが実現する、と尹雄烈がそれだけ強く信じていた証拠ではなかろうか。



石川了因

出处：『五十年誌』

日本から帰国した雄烈は1881年に咸鏡北道兵馬節度使となったが、すぐに中央に呼び戻された。この年の5月に中央で新式軍隊である別技軍がつくられたからである。別技軍は五營軍の兵士のなかから選抜された80名で構成され、日本陸軍の堀本礼造が教官となり、近代式の訓練をほどこした。尹雄烈はその左副領官として実質的に運営を任されることになったが、これにより、さらに日本と接近した。そんななか、大きな事件が発生する。1882年の壬午軍乱である。

壬午軍乱は旧式軍隊が別技軍との待遇格差などに不満を抱いたことに端を発するが、そこに民衆も加わって、やがて親日的な人士や日本公使館が襲撃対象となった。身の危険を感じた尹雄烈はソウルを脱出して元山に向かった。元山で彼をかくまったのが、東本願寺元山別院輪番の石川了因であった。その様子を『五十年誌』は「石川輪番と尹雄烈」と題した一文で次のように伝えている。

²²¹ 유영렬 『개화기의 윤치호 연구』、p.16.

尹雄烈氏（後の法部大臣、軍部大臣）は暴徒の為に追はれて元山別院に遁れた。然るにそれを知った暴徒は大挙して別院に闖入し氏を捕へんとした。窮鳥懐に入るを見た当時の輪番石川了因師は直ちに氏を床の門の下にかくまって、自からは床の門に座して暴徒と対談した…此時暴徒は石川師に尹雄烈氏の引渡を強要した、すると石川師は

そんな者は知らない、たとへここに居っても渡すことは出来ぬ、ここは仏者の道場である、窮鳥懐に入るに助けずにおけようか、若し強いて望むならば先づ予を殺してせよ。とて念仏したまま動かうともしない、さすがの暴徒も師の大胆に驚いて一時別院を去った。その僅かの際に、石川師は尹雄烈氏を白山虎三と共に筵に包み、一見荷物を装ふて元山沖に碇泊する邦船に運んだ。之を知った暴徒は更に船にせまって来たが、石川師はその尹氏の上に腰を下ろして動かない、かくてからうじて尹氏を亡命せしめたといふ²²²

本書は 1927 年に奥村円心による朝鮮布教開始から五十年が経過したことを記念して刊行されたものであり、大谷派の僧侶たちがいかに朝鮮「開教」のために奮闘したかを強調するきらいもあることから、いくらか脚色されている可能性も否定できない。だが、当時の切迫した状況は想像できよう。この出来事によって、大谷派と尹雄烈との関係は深まることとなった。

こうして尹雄烈は元山を逃れて釜山を経由し、日本に亡命したのであった。日本では留学中の尹致昊のもとへ身を寄せた [写真] が、ほどなく軍乱の事後処理にあたっての日本からの朝鮮政府への圧力もあり、帰国・復権を果たした。

帰国後、別技軍は解散しており、これに代わって清国寄りの閔氏政権によって清国式の訓練をおこなう新式軍隊・新建親軍が左営・右営それぞれが 500 名の兵士を擁する新たな中央軍制として施行された。これに対し、1883 年 3 月に国王の高宗は尹雄烈を咸鏡北道兵馬節度使に、同時に朴泳孝を広州府留守に任命した²²³。そして、それぞれに日本式の新式軍隊を育成させることとし、



尹雄烈（右）と尹致昊（左）

出处：

http://upload.wikimedia.org/wikipedia/ko/f/fe/Yun_ung-ryeol%26yun_Chi-ho.jpg

²²² 『五十年誌』 pp.146-147。

²²³ 『高宗実録』 高宗 20 年 3 月 17 日。

二人は各500名ずつの兵士を募った。だが、閔氏政権によって反対にあい、実現しなかった²²⁴。クーデタ後に復活した、清国式の穏健な近代化をすすめる閔氏政権のもとでは、日本をモデルとする尹雄烈がその力量を発揮するのは困難であったのである。

このように、尹雄烈が日本寄りの開化派であることには違いない。だが、金玉均ら急進開化派と息子の尹致昊が友人であったこともあって交流はあったものの、その急進的政治行動を共にすることはなかった。それが端的にあらわれているのが1884年の急進開化派によるクーデタ・甲申事変のときの慎重な対応であった。クーデタ計画を事前に知った尹致昊はクーデタの中心人物である友人の金玉均を訪ねて「父上〔尹雄烈一引用者注〕が機会をうかがって動くのがいいだろう」と行動を急ぐ急進開化派を諫めた²²⁵。これは、父子ともに直ちにクーデタを起こすのはあまりに性急であると考えていたことを示唆している。だが、12月4日、クーデタは実行に移され、要人が殺害・負傷させられた郵政局開局祝賀宴の参加者として尹致昊は居合わせってしまうことになった。

クーデタは一時的に成功するが、12月5日にクーデタ政権によって発表された人事は尹雄烈を刑曹判書に、尹致昊を外衙門参議に、それぞれ任命するというものであった²²⁶。急進開化派とはその政治的行動において一定の距離をとっていた父子であったが、急進開化派の側からは信頼を得ていたことがうかがえる。しかしながら、尹致昊のこの日の日記には夕方に父子で会い、「金氏らのしたことは非常識で、道理をわきまえず、無知で、時勢に暗いもの」だと批判したとある²²⁷。尹雄烈らはこのクーデタにたいして一貫して批判的であったことがわかる。

そして翌6日には尹致昊に対し尹雄烈が「政変必敗六条」でクーデタが失敗に終わるのである理由を示した。その内容は

1. 王を危険にさらしたことは道理に悖るため
2. 外国（日本）の勢力を信用、依存するのは継続しないため
3. 人心の賛同がなく、変乱が内部で起こったものであるため
4. 清軍が介入すれば、少数の日本軍では持ちこたえられないため
5. 国王・王妃が寵愛する臣下たちを殺害したため
6. 開化派が少数で、協力する勢力がないため²²⁸

²²⁴ 박은숙 『갑신정변 연구』 역사비평사, 2005年, p.331.

²²⁵ 『尹致昊日記』1884年11月7日。

²²⁶ 『高宗実録』高宗21年10月18日。『尹致昊日記』1884年12月5日。

²²⁷ 『尹致昊日記』1884年12月5日。

²²⁸ 同、1884年12月6日。

というものであった。ここから、政治の本格的な変革には王や支配層の諸勢力、そして民衆の広範な賛同を得つつ、自らの軍事力によって実現することが必要である、と尹雄烈が考えていたことがうかがえる。

政変後には処罰こそ免れたものの、冷遇された。このような状況に変化が訪れるのが日清戦争時、日本の勢力を背景として 1894 年に誕生した金弘集を首班とする内閣の成立であった。まず、警務使に任じられたのにつづいて、軍部大臣に就任した。

日本公使らによる王妃殺害ののち、軍部大臣在職中に高宗がロシア公使館に移ると親日的な内閣は崩壊し、その構成員は攻撃の対象となった。だが、その混乱が収まった 1896 年になると再び中央で軍部協辦などに任命されている²²⁹。

そして、1896 年 8 月に地方制度改革で新たに誕生した全羅南道の初代観察使に任命され、光州に赴任することとなった²³⁰。その在任中に奥村兄妹を受け入れ、実業学校設立を支援したのである。

奥村円心の『韓国布教日記』に書写されている円心から大谷派に宛てた 1898 年 1 月 14 日付の書状には

予テ度々上申候通り、観察使尹雄烈氏ヨリハ是□不一方万□尽力且保護ヲ蒙リ、実ニ感謝□□□儀ニ御座候。既ニ京城加藤〔増雄〕弁理公使ニテハ書状ヲ以テ感謝シ、且後來一層ノ尽力保護ヲ依頼シ来リ、木浦領事久水三郎氏モ其礼ヲ述ベル為、来月頃当地へ出張スル旨申来候

と書かれている。このように、尹雄烈の協力に対してソウルの弁理公使や木浦領事までが礼を述べていることから、奥村円心の光州での活動は尹雄烈の協力なしには考えられないほど、尹雄烈の存在が絶大であったことがうかがえる。すでに第 2 章でみたように、観察使として尹雄烈が光州実業学校を支援したのは時期としては数ヶ月のごく僅かのあいだであった。しかしながら、用地の確保など、準備期間から学校設立当初にかけての尹雄烈の強力なバックアップがなければ光州における学校事業自体が存在しえなかった、といっても過言ではないだろう。

開化派武官・尹雄烈によって支援された学校事業が、ロシア寄りの新観察使に交代しても継続されたということは、大韓帝国を名乗った国家のもとで近代化を模索する当時の支配層の幅広い層が抱いていた<近代>、すなわち産業振興による社会の発展という彼らの<近代>の共通項にある程度合致するものであると考えられたからであろう。つまり、早くから尹雄烈が読んでいたように、時代の流れは新しい技術の導入を加速させる方向に動いていたのであった。

²²⁹ 『高宗実録』 高宗 33 年 4 月 24 日。

²³⁰ 『高宗実録』 高宗 33 年 8 月 5 日。

4. 協力の理由とその後の生涯

光州を去った尹雄烈はソウルで法部大臣・軍部大臣をはじめとした高位官職を歴任した。その間、1901年には再び第4代全羅南道観察使として光州に戻っているが、2度目の観察使在任当時の光州実業学校との具体的な関わりは史料が残っておらず、不明である。この時、光州郷校のそばに尹雄烈の観察使としての功績を讃える「観察使尹公雄烈善政碑」が建てられ、現在も郷校に隣接する光州公園の敷地内に保存されている。

ではなぜ、全羅南道観察使である尹雄烈は円心の活動に対して積極的な協力と保護を与えたのであろうか。これまでの考察を振り返りながら考えてみたい。

尹雄烈の一族は高麗時代末に名門貴族として歴史に登場し、朝鮮時代中期には領議政も出す名門両班一族であった。しかし、尹雄烈の曾祖父の代から郷班に没落し、尹雄烈の父親は一族再興のために蓄財したが、雄烈のその後の出世を見ることがないまま死亡した。

尹雄烈は17歳で武官に及第して以降、その能力を見出され、次第に頭角をあらわしつつあった。長男の尹致昊への教育については当初、伝統的な儒教教育を受けさせたが、開化期にいたって近代的な知識の習得へと方針を転換させた。第2次修信使に随行した尹雄烈は近代化する日本を目にしながらか日本の初期アジア主義者や奥村円心らに助けられて日本に密航した李東仁、イギリス外交官のサトウなどと交流しつつ、再興しつつあった一族の未来を日本に学ぶことを通じた朝鮮の開化の進展に託すことにしたのである。

帰国した尹雄烈は日本人を教官とする新式軍隊・別技軍の実質上の指導者となった。こうして軍事の近代化の担い手として期待されるとともに、日本との結びつきを強めた彼は壬午軍乱で日本への亡命を一時余儀なくされたが、このとき東本願寺元山別院の石川了因がこれを助けた。以降の経歴は朝鮮政界における日本の影響力に大きく左右されていった。しかしながら、一方で同じく日本寄りの立場をとっていた急進開化派の行動とは一線を画していた。国内的な基盤を持たずに日本を信じてクーデタを起こした彼らに批判的な態度をとっていた。逆にいえば民衆をふくめた近代化を準備する広範な層が必要であると考えていたといえるだろう。

以上をふまえ、光州実業学校という事業が尹雄烈という人物にとってどういう存在であったかを考えるに、彼がそれまでの人生で求め、それに自己と一族の未来を託してきた「日本を通



観察使尹公雄烈善政碑

(光州公園内、筆者撮影)

じた朝鮮の開化」というプランに合致するものであった、ということではなかろうか。もちろん、そこには日本の外交官や東本願寺との関係も大きく影響していたことは間違いないだろう。また、思想的には開化における日本仏教との交流の意義を強調する李東仁や日本の初期アジア主義者たちとの交流がその背景にあったとも考えられる。

数年で失敗に追い込まれることになる光州実業学校の失敗要因を「侵略性を見抜いた」現地の人々の実力闘争に求める任展慧や橋澤裕子は、光州にも独立協会の支部があったことなどを根拠としつつ、「ソウルでの独立協会の愛国闘争に馳せ参じた朝鮮民衆のエネルギーが地方に影響を及ぼしたひとつの例が、光州での『日本村』糾弾だったのではないだろうか」としている²³¹。光州実業学校の「侵略性」ということでいえば、奥村円心が朝鮮人を「後来ノ同胞ト心得」て実業学校設立をすすめるべきだとしていたり²³²、校長の五百子が「此国の亡ぶるは是数なり、運なり、到底目下の国王大臣にては邦基の維持万出来不申とは異口同音の調子にて、…当方に於ても近来は皆々其心得にて、末は必ず我同胞とて日々来訪するものへは日本語を教授し居申候」²³³と述べているように、近い将来に韓国が日本の領土になることを前提とした考えのもと、教育事業を行っていた。

しかしながら、実業学校当時に独立協会会長であったのは尹致昊である。少なくとも、独立協会会長とその父・雄烈についていえば、このような光州実業学校の「侵略性を見抜」けなかったのである。その理由は彼らが徹底した近代化論者であったことに起因するのではないかと考えられよう。すなわち、近代化言説と植民地主義の共犯関係はすでに多くの論者によって指摘されているが、19世紀末の時点においてそれが尹雄烈と光州実業学校との関係にあらわれているということである。

1903年と1904年には再び軍部大臣に任命され²³⁴、軍事分野で政権の中枢を担うとともに、1905年には私立江華育英学校に50円、国民教育会に100円を寄付するなど、韓国人自身による教育事業に対して積極的に支援をしている。1907年には中署洞商議専門学校の校長に就任した。

1907年の第3次日韓協約ののち、尹雄烈は国債償還運動に参加し、国際償還支援金総合所所長に就任した²³⁵。1908年には愛国啓蒙運動の団体である畿湖興学会の会長に推戴され²³⁶、1909

²³¹ 任「朝鮮統治と日本の女たち」、pp.104-107。

²³² 『韓国布教日記』1898年1月24日。

²³³ 『韓国布教日記』1898年6月27日、『近衛篤磨日記』1898年7月10日。

²³⁴ 『高宗実録』高宗40年7月17日および1904年1月23日。

²³⁵ 『皇城新聞』1907年6月20日。翌年8月に義捐金の保管実態が問題になり、尹雄烈は所長を辞任した。『皇城新聞』1908年8月4日、8月29日。

²³⁶ 同、1908年8月11日。

年その日本視察団に参加した²³⁷。このような態度からは、日本による保護国下にあっても日本をモデルとした<近代>をいまだ、模索していたことがうかがえる。

だが、1910年10月、韓国併合によって大韓帝国は滅亡した。尹雄烈がモデルとした日本によって、国家は滅ぼされ、大韓帝国のもとの彼の<近代>はついに実現することはなかった。

併合の直後、これまで日本に好意的であったことを讃えて尹雄烈に天皇の名で男爵の爵位が授与された²³⁸。尹雄烈本人がどのように考えていたのかとは別に、朝鮮を植民地化した日本の目からみれば日本をモデルとした彼の<近代>へのあゆみは日本の勢力伸張への貢献であったということだ。尹雄烈はその翌年、死亡している。

5. 小括

朝鮮の近代化に自己と一族の未来を託すほどの近代化論者・尹雄烈は、光州実業学校の事業が大韓帝国の近代化に資するものであり、それが信頼のできると考えていた日本外務省や大谷派によるものであったので、協力した。しかし、それは同時に尹雄烈の意図とは別の実業学校側の植民地主義的意図にも図らずして協力してしまうことになっていた。

のちに愛国啓蒙運動や植民地期の実力養成運動に尹雄烈と尹致昊の父子は参加することになるが、これらの運動が内包していた矛盾をすでに日本が支配権を確立する以前の1898年に尹雄烈がすでに抱え込んでしまっていたということである。いち早く近代化にすべてを託した人物ならでは、「先取り」とでもいうべき韓国の近代化と日本の植民地主義との同床異夢的關係をここに見出すことができる。

²³⁷ 『大韓毎日申報』1909年4月28日、6月4日。

²³⁸ 『朝鮮総督府官報』1910年10月12日。

第5章 近衛篤磨と光州実業学校

1. はじめに

光州実業学校の事業を全面的に支えた日本の政治家が貴族院議長の近衛篤磨（1863～1904）であった。彼は実業学校設立後にはその総裁に就任し、日本にいながら運営にかかわっている。

近衛家は中世に創設されて以来、日本最高の貴族の家系であり、その当主・篤磨は近代化する明治期日本にあって貴族の代表としての自負心をもちながら、貴族院議長の肩書きをもつ政治家として、あるいは学習院院長など教育者として、近代日本のあるべき貴族の姿を模索した。さらに明治期日本を代表するアジア主義者でもあり、近代日本思想史において注目されてきた人物である。

では近衛篤磨はなぜ光州実業学校に協力することになったのであろうか。光州実業学校の事業への参画の動機や背景を明らかにすることは、政治家として大隈らの協力を得ながら東亜同文会設立以前に関わった大陸における初めての本格的現地教育事業であり、政治家・教育者・アジア主義者という3つの顔をもつ彼の思想と行動を考える上で避けては通れない課題であろう。しかしながら、その主体的動機について、従来の研究においては主として彼がアジア主義者であったことに言及するのみにとどまっておき、その背景やその後の思想・実践に与えた影響まで分析するにはいたっていない。唯一、この問題に言及しているのが近衛篤磨の思想と行動をその生涯にわたってはじめて本格的に論じた山本茂樹の研究²³⁹

である。そのなかで山本は「近衛は従来よりナショナリズムの観点から、教育と宗教を重視してきた」としながら、「『清韓両国』に対する教育活動は東亜同文会の活動によって本格化するとはいえ、他方、両国に対する宗教活動たるや、東本願寺など既存の大陸布教活動に積極的にコミットする形で遂行された」として、東亜同文会以降の教育活動と東本願寺による大陸での布教活動を分離させたうえで光州実業学校について言及している²⁴⁰。つまり、東本願寺による宗教活動への協力として光州実業学校について考察を試みているのである。しかし、光州実業学校の構想は、浄土真宗の間接布教という側面を有しつつも、まずは教育によって韓国の人々を「誘導」しようとした事業である。したがって、宗教の側面のみならず、直後の東亜同文会



近衛篤磨（1863～1904）

出处：国立国会図書館ホームページ

²³⁹ 山本茂樹『近衛篤磨：その明治国家観とアジア観』ミネルヴァ書房、2001年。

²⁴⁰ 同、pp.101-102。

での活動で本格化させる大陸での教育事業に先立つ学校事業としての側面もまた見逃すことはできないだろう。そのように考えるならば、光州実業学校への関与は近衛にとって教育事業の範囲をこれまでの日本国内から大陸へと本格的に拡大させたターニング・ポイントであったともいえる。

そこで、本章では近衛篤麿がなぜ光州実業学校の事業に支援・協力したのかについて、近代以前の近衛家の歴史、明治期において近衛家に期待された役割、および彼の思想形成など、彼の血統と個人史からその主体的動機、さらには光州実業学校の事業への関与が彼のその後のあゆみに与えた影響について考察を試みてみたい。

2. 近衛家の歴史

近衛篤麿は江戸時代末期の 1863 年、五摂家筆頭である近衛家の後継者として京都の御所に隣接する近衛邸で誕生した。

篤麿の祖先は日本古代の律令国家形成において重要な契機となった 645 年の大化の改新の功労者・藤原鎌足で、篤麿はその 45 代目に当たる。藤原良房（807～872）が 858 年に皇族以外で初めて摂政に就任して以来、その子孫である藤原北家が摂政・関白を独占してきたため、摂政・関白職を引き継いだ藤原氏の系統は「藤原摂関家」と呼ばれるようになった。藤原摂関家は 12 世紀後半、17 代藤原忠通（1097～1164）の子である基実・基房・兼実によって近衛流・松殿流・九条流にそれぞれ分かれたが、松殿流は 2 代で没落した。さらに 13 世紀の後半には近衛流の嫡流である兼実の近衛家と弟の兼平によって成立した鷹司家に分かれ、一方の九条流は嫡流の九条家から一条家と二条家が分かれた。この時成立した 5 つの摂関家は五摂家と呼ばれ、五摂家筆頭が近衛家であった。

以降、武士政権の時代にあつて近衛家をはじめとする五摂家が、16 世紀末に関白に就任した豊臣秀吉と弟・秀次の一時的な例外を除き、明治維新までの長期にわたって朝廷において天皇に次ぐ地位である摂政・関白職を独占することとなった。

他方、天皇のいる禁裏を中心に諸官庁が配置された平安京の大内裏が鎌倉時代の 1227 年に焼失したが、以降、再興されることがなかった。このため、朝廷のさまざまな業務がそれを所管する公家の私邸で行なわれるようになって禁裏が日常的な高官の集合の場所としての機能を果たさなくなり、天皇の私的空間のような場となっていった。さらに、京都に本拠地を定めた足利幕府の保護下で 14 世紀の朝廷は存続したが、幕府への依存度が強かったために自立性を失い、朝議も形骸化した。そして、足利幕府の衰退とともに朝廷も衰退することとなった。この頃、禁裏に交代で参勤し宿直する禁裏小番を担当する在京の公家衆が天皇の公私両面を支えていた。家格が上位である五摂家には禁裏小番の義務がなく、五摂家からみれば格下の公家衆が

中心となって運営されていた朝廷からは距離をとるようになっていった。室町時代から戦国時代にかけての近衛家をはじめとした五摂家はこうして天皇および朝廷の求心力低下にともなって従来どおり摂政・関白職を独占しつつも朝廷の実際的な運営からは遠のいていたのである。

このような状況が織田信長そして豊臣秀吉の登場によって変化する。武力によって戦国の内乱状態を終息に向かわせた彼らは京都に上り、天皇や朝廷によって自らを権威づけようとした。天皇や摂家も彼らの助力によって衰退した朝廷の復権を図ろうと朝議を再興していくことになった²⁴¹。

そのような時代の転換期に近衛家17代当主であったのが近衛前久（1536～1611）である。彼は戦国時代直前の1554年、関白に就任したのち、1560年には越後に下向して長尾景虎（上杉謙信）のもとでその覇権を支援したが関東平野攻略が難航するや、京都に戻った。だが、織田信長とともに上洛した将軍・足利義昭によって追放されて、丹波国を経て大坂の石山本願寺に身を寄せ、この時に関白を解任された。のちに足利義昭が信長によって京都から追放されると、前久は信長と親交を深め、10年続いた信長と石山本願寺との戦いでは仲裁者として和議を結ばせ、石山本願寺を明け渡させた。

信長が本能寺の変で死亡したのち全国統一をすすめた秀吉は朝廷の権威を向上させ、みずから関白に就任することでその権勢を示そうとした。そこで秀吉は前久の養子となることで形式的に摂家の一員となり、「近衛秀吉」として関白の地位を得た。その後、前久の力添えもあって新たに豊臣姓を名乗ることとなった秀吉は弟の豊臣秀次に関白を譲り、豊臣氏を新たな摂家とすることを試みたが、秀吉の子・秀頼の関白就任は秀吉の死後、1603年に征夷大将軍に任命されて江戸幕府を開いた徳川家康によって拒まれた。こうして一時的な紆余曲折を経て、再び五摂家による摂政・関白職の独占体制が復活したのである。

江戸幕府は安定的統治体制の確立を目指し、各方面への統制を強化していった。それは朝廷にもおよび、1615年には「禁中並公家諸法度」が制定された。宮中の席次など中世に崩壊していた朝廷の秩序を明文化して再構築するとともに、摂政・関白を中心とした朝廷運営の体制を確立することで幕府による摂家を通じた統制を企図したのである。一方の朝廷にとっても中世の不安定な状況を完全に脱し、幕府との共存によって朝廷の安定的運営を可能にするものであった。すなわち、幕府との調和をはかることで朝廷の安定的発展に寄与することが江戸時代の摂家に求められた役割であった²⁴²。17世紀終わりに退位した霊元上皇はみずからの院政による朝廷復興を目指そうとしたが、1690年に関白に就任した近衛基熙は東山天皇の側近として幕府

²⁴¹ 中世から豊臣政権期までの朝廷については池享「戦国・織豊期の朝廷政治」『一橋大学研究年報 経済学研究』33、1992年を参照。

²⁴² このような中、江戸時代初期には中世以来離れていた天皇家と近衛家との関係が急接近した。江戸時代初期の後水尾天皇の母が近衛前子（中和門院）で、さらに弟の信尋は近衛家の養子となり、その当主となった。

との協調関係を重要視し、上皇側を牽制した²⁴³。このことに象徴されるように、江戸時代の近衛家は天皇を権威的存在として戴いたうえで、幕府に配慮しつつ摂政・関白を中心にした朝廷の運営体制を積極的に担ってきたのである。

以上のように前近代の近衛家は、朝廷にあって摂政・関白を独占する五摂家の筆頭、つまり日本最高の公家の家系として時代に応じた役割を果たしてきたのである。とりわけ江戸時代には朝廷と幕府との関係を良好にとりもちながら朝廷の運営を円滑にするとともに、それによって朝廷の維持発展を担ってきた。しかし、江戸時代の末期になり幕府の力が急速に衰えていくとそのような朝廷の運営体制にも変化がおこった。明治天皇の父・孝明天皇の関白であった篤麿の祖父・近衛忠熙（1808～1898）は幕府との連携を強化するべく「公武合体」の運動をすすめたが、三条実美や岩倉具視などの台頭に象徴されるように、次第に「尊皇攘夷」を主張する公家が朝廷内で発言力を増大させ、忠熙は関白を辞した。こうして、彼らの主導によって朝廷は「王政復古」へとすすむこととなったのである。

3. 近衛家の近代と近衛篤麿

朝廷内部にも幕府打倒を主張する勢力が台頭するなかで 1867 年、幕府は朝廷に政権を返上した。これをうけて朝廷は「王政復古」を宣言して、天皇を頂点とし、太政大臣・三条実美を中心とした太政官制度による政治体制を構築しようとした。そのため、幕府の長であった征夷大将軍の職とともに、これまで朝廷運営の中心となってきた摂政・関白も廃止された。これによって、約 1000 年のあいだ続いた摂関家としての近衛家の役割は幕を閉じることとなったのである。

1870 年、天皇は篤麿の父・近衛忠房（1839～1873）はじめ大半の公家らとともに京都から東京に移った。この時、篤麿は 7 歳であったが、祖父・忠熙とともに京都にとどまり、忠房の死亡に伴い近衛家第 29 代当主として家督を相続する 15 歳まで主に漢学（儒学）を学びながら京都で過ごした。さらに東京では鮫島武之助の英学塾や共立学校、そして独学で英語を学んだ。

1884 年には公爵・侯爵・伯爵・子爵・男爵という爵位によってランク付けされた、近代日本の貴族制度の基礎となる華族令が制定された。この時、旧公家の華族は家格²⁴⁴、旧大名の華族はもとの領地の石高により爵位が決定されたのであるが、近衛家は旧摂関家であるので篤麿には最高ランクの公爵の爵位が授与され、近衛家当主によりこれが世襲されることになった。摂

²⁴³ この時期の朝廷運営および朝廷と幕府との関係について詳しくは久保貴子『近世の朝廷運営：朝幕関係の展開』岩田書院、1998 年、第 2 章～第 4 章を参照。

²⁴⁴ 旧公家の家格には摂関家（近衛・九条・一条・二条・鷹司）、清華家（久我・三条・西園寺・徳大寺・花山院・大炊御門・今出川・広幡・醍醐）、大臣家（嵯峨・三条西・中院）、羽林家（大臣家の庶流など）、名家（日野・広橋など）、半家（高辻・吉田・舟橋・高倉など）があった。前近代の朝廷において各家の当主の官位はこの家格に応じて与えられてきた。なお、公爵となった清華家出身の三条実美のように、明治維新に功労があった公家には家格以上の爵位が授与された。

政・関白に就任することによって権威を維持してきた近衛家において、はじめて当主²⁴⁵として摂政・関白への道がまったく不可能となった近衛篤麿は、ここから本格的に近代貴族（華族）としてのあゆみをはじめ。

まず彼は 1885 年には将来の華族のリーダーとして西洋についての見聞を広めるべく、オーストリアにわたり、その後ドイツに移った。ドイツのライプツィヒ大学で学位を取得した篤麿は 1890 年に帰国した。この時、篤麿は西洋の先進的な文物に触れるとともに、その途上では列強諸国によって侵食されつつあったアジアの現状を目の当たりにし、これに義憤した。また、留学先で曾国藩の子である曾紀沢（1832～1890）による、欧米に対抗するための一種の東洋連合論の主張に関心を示すなど、のちのアジア主義へとつづく思想形成が行なわれたものとみられる²⁴⁶。

帰国するとすぐに彼をまちうけていたのは帝国議会の開設であった。議会は有産階級の選挙によって選出される衆議院と、皇族・華族などで構成される貴族院の二院制とされたが、篤麿は公爵として貴族院議員となった。さらに貴族院議長の伊藤博文と副議長の東久世通禧がともに病気であったため、伊藤の指名により満 27 歳にして第一回帝国議会の貴族院仮議長をつとめることとなった。さらに同年、「我が皇室を護り、我が憲法を守り、又以て忠実に国利民福の道を講ずべきのみ」としてみずから「皇室の藩屏」「憲法の守護人」たらんとする「主意書」のもと貴族院内の会派・三曜会を結成した。

篤麿はライプツィヒ大学における卒業論文を翻訳・修正し、「国务大臣責任論」と題して『郁文会誌』に掲載している²⁴⁷。ここで篤麿は天皇に現実政治から一定の距離を保たせるべきで、その統治権の運用は国务大臣がこれにあたり、その責任を負うべきだとする論を展開し、さらに議会は政府への質問や天皇への上奏の権利を行使することで国务大臣にその責任を実行させるものであるとした。このような発想は、イギリス法の影響なのか日本の伝統主義によるものなのか、という議論はあるところであるが、「皇室の藩屏」という言葉に象徴されるように、つまるところは天皇に政治的失敗の責任が及ばないようにするための法学的論理という点において、五撰家筆頭という彼の血統的アイデンティティから発した使命感によるものといえよう。したがって「憲法の守護人」という言葉がこれと並列されているということは、憲法もまた皇室を護るものとして機能すべきで、そのために政府や政党に対して是々非々の対応をしていくことが貴族院議員の務めであると認識し、近衛家の使命としてみずからその先頭に立つべきであると認識していたということではないだろうか。

²⁴⁵ 父の忠房は当主になる前に死亡したため、篤麿からみて先代近衛家当主は関白であった祖父の忠熙であった。

²⁴⁶ 山本茂樹『近衛篤麿』pp.32-34。近衛篤麿は留学期の手記『蛭雪余聞』に当時ロンドンに滞在していた曾紀沢が現地の新聞に投稿したこの論説を「曾紀沢支那論」と題して全文翻訳している。

²⁴⁷ 『郁文会誌』第 1 号、1890 年、pp.3-11。

このようなあり方は、摂政・関白として朝廷と幕府との間に立ち、朝廷を維持させてきた江戸時代の近衛家の役割を、明治近代国家の文脈に積極的に置き換えたものであるともいえよう。すなわち、天皇に属する統治権の運用を委任された内閣と天皇の間であって、貴族院議員という立場から政府を諫め、場合によっては憲法に規定された議会の権限を活用することで積極的にこれを批判し、天皇を政府の失政から擁護して皇室を維持・発展させることを近代日本の立憲君主制下における近衛家当主としてのみずからの使命と考えたのである。

このような立場から、藩閥の利益を優先する伊藤博文や山県有朋ら藩閥政治家とは一線を画し、条約改正反対などで意見が一致したこともあって²⁴⁸、藩閥に批判的な衆議院の大隈重信らに次第に接近した。1896年には当時の松方正義首相の勧誘によって第3代貴族院議長に就任している。その一方で閣僚となることをたびたび打診されているが、これらはことごとく固辞している。このような態度は総理大臣までつとめた息子の近衛文麿とは対照的であるともいえるが、その背景としては前述のような近衛家当主としてのみずからの位置づけがあつて、内閣ではなくあくまで貴族院の一員であつてこそ、上記のような使命が果たせると考えたからではなかろうか。

他方、1895年に篤麿は学習院長に任じられた。皇族・華族の通う学習院においてその改革を推進するためのリーダーシップを発揮するには、学生やその父兄が敬意を払いうる門地の出身者であることが必要であつた。そのような意味で、五摂家筆頭で公爵の篤麿ほどの適任者はいなかった。学習院長としての篤麿は華族の現状に対する厳しい姿勢と卒業生の就職先としてこれまでの職業軍人のほか、外交官を新たに開拓したことがその特徴としてあげられよう。

篤麿の華族に対する考え方は院長に就任する前の1894年1月に行なつた講演「華族論」に端的にあらわれている。ここで篤麿は華族を「皇室の藩屏」とであると規定しつつ、それは天皇を翼賛しつつ、一般の国民に対しては模範的存在であることだとした。だが、実際の華族たちは「随分野卑ナルコトヲ言ヒ卑猥ナル行ヲナシ」ており、私利私欲に走って華族としての義務を忘れてしまっていると批判した²⁴⁹。このような華族への批判は、篤麿が将来の華族界を担う華族子弟への教育に取り組む理念的基盤となつたと考えられる。

また、外交官は「自ら皇室の藩屏を以て任ずる所の華族に於て適當の職務」とし、「交際上我国の対面を汚さざる迄の行動の如きは、実に資力あり地位ある貴族にあらずして到底能はざる所」として、「皇室の藩屏」という社会的使命をもち、財力・地位ある華族こそが外交官にふさわしいと説いたのである²⁵⁰。そして、政治家としてつながりのあつた大隈重信が大臣

²⁴⁸ 詳しくは坂井雄吉「近衛篤麿と明治三十年代の対外硬派：『近衛篤麿日記』によせて」『国家学会雑誌』第83巻第3・4号、1970年、を参照。

²⁴⁹ 近衛篤麿「華族論」『国家学雑誌』第83号、1894年、pp.1-13。

²⁵⁰ 「学習院制度改革意見」『近衛篤麿日記』付属文書、p.60。

に就任していた外務省に卒業生を事務見習として採用することを承認させた²⁵¹うえで 1898 年に実施された学習院のカリキュラム改革において憲法、国際法そして 2 カ国語以上の外国語を習得させる外交官育成教育を実施した。

さらに篤麿は 1896 年 12 月に国民への教育普及などのために活動する大日本教育会の会長にも就任し、華族教育のみならず、国民一般の教育についてもその活動の対象とすることとなった。国民の模範たる華族、「皇室の藩屏」として、教育によって国民をリードしていくという役割を見出したのであろう。彼は特に国民教育において語学に熟練させること、また「国史」教育を重視している²⁵²。これは他言語の習得による外国との交流を重要なものと認識しつつ、国民に歴史教育を通じてナショナリズムを涵養することを目的とする教育論であるといえよう。

以上のように、近衛篤麿は近代における貴族＝華族の役割を「皇室の藩屏」と考え近衛家当主としてその先頭に立とうとした。そのため、貴族院の一員として政府の失政の責任が天皇におよばぬよう、政府に対しては批判的視線をもち、他の貴族院議員にも国家的利益を重視した政治家としての行動を求め、篤麿がその中心となって貴族院において三曜会を結成した。また、学習院院長として華族教育に力を注ぎ、華族を外交官として国際的な舞台で活躍させようとした。さらに、大日本教育会会長として国民一般の教育に関しても問題を提起し、語学と歴史の教育によって国際交流が可能なナショナリストを育成することを説いた。

これに先立つ留学時代に、すでにのちのアジア主義につながるような思想の萌芽がみられたが、光州実業学校設立直前のこの頃までは、篤麿の活動範囲は日本国内にほぼ限定されたものであった。

4. 近衛篤麿と光州実業学校、その意義

壬午軍乱によって日本に帰国してから、10 年が過ぎた奥村円心は朝鮮での布教活動再開を模索していたが、大谷派にはその資金を捻出する余力はなく、釜山などにおける布教活動が現地の日本公館によるバックアップのもと行なわれていたように、スムーズな活動のために外務省の協力も得なければならないと考えていた。円心と妹の五百子は五撰家の一つ、二条家出身の祖父が奥村家に養子にはいったという血縁を利用し、二条家の当主で三曜会の有力者である二条基弘公爵をつうじて近衛篤麿に接近して、その状況を打開しようとした。近衛篤麿は 1897 年 1 月 5 日の日記に「唐津の女豪奥村五百子、二条公を介して自影を贈る」²⁵³と記している。

²⁵¹ 『近衛篤麿日記』1897 年 6 月 10 日。

²⁵² 山本『近衛篤麿』、pp.83-84。

²⁵³ 『近衛篤麿日記』1897 年 1 月 5 日。

その後、同年 6 月 21 日には五百子は円心と直接、篤麿に会っている。篤麿の日記によると、「円心布教の為朝鮮に出張可致に付其為海外布教に尽力有之度旨本願寺法主に勧誘ありたしとの事」で、これに対し、篤麿は「承知」したとしている。そして、翌日の日記に大谷光演・東本願寺新法主に「朝鮮布教の事」と「奥村円心の事」についての書状を送ったという記録がある²⁵⁴。7 月 8 日の篤麿の日記には円心から「過日法主に添書したる謝辞」と「弥近々朝鮮渡航の趣通知」を内容とする書状が届いたと記されている²⁵⁵。

また、円心の布教記録『朝鮮国布教日誌』6 月 21 日の記述によれば、奥村兄妹の訪問を受けた篤麿は朝鮮布教の考えに賛同しつつ、「地図ヲ示シテ、釜山港、木浦辺ニ出張スヘシト指揮したという²⁵⁶。近衛がこの計画にかなり乗り気であったことがうかがえる。さらに、篤麿の支援もあって大隈重信外相とも面会を果たし布教への理解を得た。

その後、円心は朝鮮に滞在しながらより具体的な場所とプランを策定する。場所の選定については、篤麿からの指示もあり、円心も当初、木浦付近での活動を考えていたようである。大隈外相の書簡を携え釜山に着いた円心は、伊集院彦吉・釜山港駐在一等領事の保護を得て 8 月 2 日、開港前の木浦に視察に赴き、木浦付近に居を構えた。ここに 20 日間滞在したが、現地の人々に受け入れられなかったため、さらに内陸へと移動し、9 月 23 日に光州にいたったという事情があったようだ²⁵⁷。全羅南道の道都である光州で活動をはじめるとあって、全羅南道観察使の尹雄烈の協力も得ることができ、活動の方針を模索することとなった。11 月には五百子が現地を訪れ、帰国後の 1897 年 11 月 29 日に東京の近衛篤麿邸で光州での活動について集会もたれた。この日の篤麿の日記には次のように書かれている。

午後五時より集會する者、長岡外史陸軍大佐、出羽重遠海軍大佐、小笠原長生、南条文雄、天野喜之助、奥村五百等にして、座定て南条の話あり、次に奥村より朝鮮全羅道にて真宗布教の情況等を話し、尚ほ彼我の間に親密の關係をつくるには、寺院の建築と実業学校養蚕の事並に桶提灯等の雜具製造を起すに若くはなし、夫等に付一臂の力を借りたしとの事。…奥村の希望は外務の機密費によるの考なるも、余、小笠原、長岡、天野等より官府の金を見込居るは不安心なり、他にも其道を考へ置べしとの注意を与へ、満足して去れり。九時散會²⁵⁸

五百子が光州から帰国して、光州の人々との親密な関係を形成するには寺院の建設のほか養蚕や雑具の製造を教育する実業学校の設立が必要であると強調したというのである。実業学校

²⁵⁴ 同、1897 年 6 月 22 日。

²⁵⁵ 同、1897 年 7 月 8 日。

²⁵⁶ 「朝鮮国布教日誌」1897 年 6 月 21 日。

²⁵⁷ 『韓国布教日記』1898 年 12 月 8 日に「韓国内地布教」と題する光州布教にいたるまでの経緯を回想した円心の報告書（通訳の岩下徳蔵が代筆）がある。『五十年誌』p.68 も参照。

²⁵⁸ 『近衛篤麿日記』1897 年 11 月 29 日。

の構想において近衛篤麿のみならず陸軍の長岡外史、海軍の出羽重遠、子爵で海軍軍人でもある旧唐津藩小笠原家の小笠原長生、大谷派の南条文雄、外務省の天野喜之助など当初から各方面の多くの人々が関わっていたことがわかる。また、五百子はこの事業を外務省の外交機密費で行なおうと考えていたが、近衛らは他の方法も考えておくべきだとして、外務省に大きな期待はしていなかったようだ。

だが、円心が 1898 年 1 月、第一に産業振興、第二に朝鮮人に日本を見せる、第三に学校設立、という内容の布教プランを大谷派に提出し、事業に具体性が出てきたこともあって、外務省から外交機密費を支出させることに成功した。

以上のように、奥村兄妹からのアプローチに応じて光州実業学校に積極的に関与することになった篤麿であるが、一体どのような考えでこれに関わろうとしたのであろうか。これを端的に示す篤麿自身による書簡がある。1897 年 6 月 22 日、新たな朝鮮布教の必要性を訴えるべく、篤麿が円心のはたらきかけにより大谷派法主の大谷光演に送った書簡である。ここには、次のように述べられている。

近来は西洋の諸国頻りに東洋の事に注意致候様に相成今日にして百年の計をなさざれば遂に挽回致し難きに至るかと被存候、就ては東邦の先進国たる我国の如き率先して他を誘導致候事必要と被存候のみならず近来兎角清韓両国我国に対し面白からぬ感情を和らげ東邦諸国唇齒輔車の交を為すに至らしむる事は独り当局者の尽力のみにては六ヶ敷如斯場合には宗教と教育の力を借り候事最も必要に有之候事と被存候²⁵⁹

すなわち篤麿は、西洋帝国主義列強が東アジア地域に領土的関心を持っており、これを今の時点で対策を講じなければ取り返しのつかない事態になるので、「東邦の先進国」である日本が東アジア諸国を「誘導」すべきであるとしている。同時に、近年、日本への反発が強まる清韓両国の対日感情を緩和するためには政府当局者のみでなく、「宗教と教育の力」が必要であるのだ、と強調している。

山本茂樹はこれについて、「近衛は宗教の伝播力と教育のナショナルティ涵養の両輪とする近代化を企図していた」とし、清韓の「近代化もまた教育と宗教の力によるべしと近衛が考えたのはむしろ当然の帰結であった」とする。そして、「教育活動は東亜同文会の活動によって本格化するとはいえ、他方、両国に対する宗教活動たるや、東本願寺など既存の大陸布教活動に積極的にコミットする形で遂行された」としている²⁶⁰。

²⁵⁹ 『五十年誌』1925 年、pp.65-66。

²⁶⁰ 山本『近衛篤麿』pp.96-97。これにつづく機密費が停止されて資金難により五百子が引き上げた、とする記述は事実誤認であり、機密費からの支出は 1904 年 3 月分まで継続している。

筆者も篤麿が宗教と教育による日本の近代化を企図していたこと、大陸にもそれを適用しようとしていたことはまったくそのとおりであると思う。だが、教育活動は東亜同文会で本格化するとして、光州実業学校への関与が教育活動とは「他方」の宗教活動としてのみ分析されることには同意できない。なぜなら、篤麿は書簡で明確に「宗教と教育の力」を大谷光演に求めているからである。つまり、当初から篤麿は大谷派に宗教団体の社会事業としての何らかの教育活動を求めていた、と読むことができる²⁶¹。

すなわち、篤麿は教育によってナショナリズムを涵養することで近代国家の構成員たる「国民」を育成しようとしたことは前述したとおりである。同時に宗教も重視し、すでに留学時代には西洋のナショナリズムがキリスト教に根ざしていることを認めつつ、日本の場合は伝統に根づいた仏教を保護育成することでナショナリズムを涵養していくべきことを主張している²⁶²。その両者を包括したような活動を大谷派に求めたのであり、日本を中心とする東洋連帯論を基盤とした、「宗教と教育の力」による朝鮮人懐柔のための事業として光州実業学校ははじまったのである。

ここで問題になるのが、多くの日本仏教の宗派のうちなぜ真宗大谷派であったのか、ということであろう。もちろん、光州実業学校が大谷派の奥村円心らから持ちかけた事業であることによるのは言うまでもないが、篤麿の日記には大谷派には「当家と浅からぬ縁故」がある、という記述がある²⁶³。これは東本願寺の法主が代々、近衛家の猶子となっており、当時の法主であった大谷光瑩もまた、篤麿の祖父・近衛忠熙の猶子であったことを指している。すなわち、本願寺が江戸時代に東西に分裂した第12代教如（東本願寺の創設者）が近衛前久の猶子になっており、第13～15代法主は九条家の猶子になっているものの、第16代一如が近衛基熙の猶子になって以降、第22代の現如（大谷光瑩）にいたるまで、近衛家当主の猶子となって、五摂家の一員となることで、東本願寺は皇族と五摂家が住職である寺院にのみ許される寺院の格式「門跡」としての地位を得てきたのである。このような東本願寺の大谷家との関係を「浅からぬ縁故」と言っているのだと考えられる。このような関係もまた、東本願寺の活動として光州実業学校に篤麿を関与させていく大きな要因となっているといえよう。

だが、何よりもナショナリズム涵養における仏教の役割を説く篤麿がとりわけ真宗の果たす役割を高く評価していることは注目すべき事実である。ヨーロッパ留学中の1886年にミュンヘンで、国民教育の基盤として西洋諸国のナショナリズム形成に重要な役割をしているキリスト教を日本で国教化すべきと主張する松村任三と橋本春（橋本左内の甥）を相手に論争した篤麿は次のように述べている。

²⁶¹ 実際の光州実業学校は東本願寺別院に隣接していながら、直接的に宗教教育を行なう学校ではなく、実業教育をつうじた間接布教、という形態で、宗教活動の側面は後退している。

²⁶² 山本『近衛篤麿』、pp.37-40。

²⁶³ 『近衛日記』1899年2月12日。

仏教ヲ改革シテ国人ヲシテ知ラス知ラス宗教ノ高尚ナル点ニ進マシムヲ可トス。況ンヤ仏僧トテモ真宗僧ノ如キハ布教ニ巧ナルヲヤ。之ヲシテ能ク改革セハ何ソ西教〔キリスト教〕ヲカルニ及ハンヤ。然レトモ西教ニシテ伝播セハ余ハ之ヲ妨ケントスル者ニハ非ス²⁶⁴

つまり、篤麿は決してキリスト教を排除する立場ではなかったが、真宗を改革することで西洋でナショナリズム形成にキリスト教が果たしたような役割を日本では真宗が十分に果たしうるとして、真宗を名指しで評価している。さらに、日清戦争で日本が台湾を植民地化した際、真宗は他の宗派に比べて教義が平易で庶民を対象とするものであるとしつつ、「真宗の力に依りて台湾を啓くの甚だ緊切なる」ことを主張している²⁶⁵。このように、東アジアの人々をアジア主義にもとづいて啓蒙するにあたって、真宗の果たす役割を篤麿は非常に高く評価していたのである。

以上のように、光州実業学校への関与は奥村兄妹からのはたらきかけによるものであったが、篤麿は主体的にこれに呼応した。「皇室の藩屏」たる華族の代表として皇室と国家の利益を優先し、日本国内で政府の失政を監視しつつ、教育と宗教によってナショナリズムを涵養することを主張してきた篤麿は、一方で若い頃から抱きつけてきたアジア主義の思考をもって光州実業学校に積極的に関与した。すなわち、光州実業学校は、近代貴族としてあるべき姿を追求してきた近衛家当主・篤麿にとって、政治家・教育者・アジア主義者という3つの側面が、交錯し、国境を超えてアジアへと展開した実践空間であったのである。

1897年から構想された光州実業学校の事業は近衛篤麿にとって初めてのアジアでの本格的な教育事業であった。翌年の1898年1月、雑誌『太陽』に黄色人種の「人種同盟論」を唱える論説「同人種同盟 附支那問題研究の必要」を発表した彼は、以降、活発にアジア主義の論陣をはるようになっていった。そして、その実践団体として東亜会、同文会などを結集して11月2日、東亜同文会を結成し、会長となった。また、日本に亡命した清の康有為・梁啓超とも交流し、中国情勢にも関心を高めた。こうして、アジア主義者としての近衛篤麿が歴史に登場したのである。

東亜同文会は綱領に「支那を保全す」「支那および朝鮮の改善を助成す」「支那および朝鮮の時事を討究し実行を期す」「国論を喚起す」と定め、韓国と清に支部を設置、両国の各地に語学や国際情勢を学ぶ学校として同文書院を開いた。これらの学校もまた、光州実業学校と同様、外務省から機密費を得て運営された。つまり、現地の人々との融和をはかることを目的に、外交機密費によって学校を運営するという、「光州方式」とでも呼ぶべき方式が東亜同文会の

²⁶⁴ 近衛篤麿『蛭雪余聞』陽明文庫、1939年、pp.393-394。

²⁶⁵ 近衛篤麿「宗教家の人爵」『明治評論』第8号、1896年7月、pp.10-11。

学校設立・運営の方式として採用された、ということであり、そのような意味で光州実業学校はその第一号だったのである。すなわち、奥村兄妹がもちかけた光州実業学校の事業によって、近衛篤磨は本格的にアジア主義者として大陸での事業に関わるようになったのである。

1900年の義和団事件以降、篤磨の関心は韓国から急速に中国に移った。しかし、これも光州での事業をつうじて大陸と日本を往来して篤磨に情報をもたらす「同志」五百子の存在があればこそであった。五百子は大谷派の慰問団に加わって中国各地を巡り、篤磨にその情勢を伝える役割を果たした。その頃から、篤磨と五百子は光州実業学校の総裁と校長としての肩書きを維持しながらも、学校運営から遠ざかった。活動の対象が韓国から次第に中国に移ったのである。

これらの大陸における事業は、篤磨にとっては「皇室の藩屏」として日本の国家的利益を追求することが前提にあったため、「連携」や「保全」、「擁護」などとは言えないものの、結局は韓国や中国はその手段にならざるを得なかった。そのため、近衛篤磨による東アジアでの活動は本人がそのことに自覚的であるかないかにかかわらず、その当初から植民地主義的な性格があったとすることができるだろう。

光州実業学校は日露戦争直前の1904年2月に次長として現場の最高責任者であった赤塚敬雄が軍に召集されたことによって、事実上の閉鎖状態となった。それに先立つ1904年1月2日、近衛篤磨は満40歳で死亡した。

5. 小括

学校としては短命な光州実業学校ではあったが、近代を迎えて「皇室の藩屏」を自負するようになった五撰家筆頭の近衛篤磨にとっては、政治家そして教育者としての手腕を發揮しつつ、アジア主義者として東アジア各地に活動の場を拡大させる契機となった事業であった。光州はアジア主義者・近衛篤磨の東アジアへの足がかりであり、五百子という「同志」を大陸に送り込んで活用する第一歩でもあった。光州実業学校なくしてアジア主義者・近衛篤磨なし、と言っても過言でないほど、篤磨のあゆみにとって重要な転機となった事業であったことは間違いないだろう。

第6章 「柳林藪」をめぐる葛藤の分析

1. はじめに

光州実業学校は柳林藪開墾の失敗によって衰退していったことはすでにみたとおりである。では日本の外務省や実業学校側から働きかけがあったにもかかわらず、なぜ韓国政府は柳林藪の開墾を頑なに拒み続けたのだろうか。本章では、柳林藪開墾失敗の理由を韓国政府や光州の人々の反応をもとに分析してみたい。

従来の研究では特に具体的な根拠も示されないまま「日本の侵略と闘う目覚めた朝鮮民衆」というようなナショナリズムもしくは民族主義の「大きな物語」に民衆の動向を回収してしまう傾向があった²⁶⁶。そのために伝記に描かれた一時的な投石事件を過大に評価し、民衆の「実力闘争」が失敗の原因であるという「思い込み」から他の限られた一次資料を恣意的に読み替えて結論を導いてしまっていたことは第2章ですでにあきらかにした。

では、現地の人々の意図をいかに読み解けばいいのであろうか。まずその方法について考えてみたい。

2. 「柳林藪」をめぐる葛藤の分析方法

この時代の柳林藪についての文献史料は限られている。とりわけ文字記録を自ら残さない民衆と柳林藪との関係についてはなおさらである。そのため、ここでは次の2つの方法をあわせてこれに接近してみたい。まず1つは日本側、あるいは韓国の支配層の残した文字記録を参照し、さらにそこから民衆の痕跡もさぐる、という方法である。もう1つは自ら文字としては記録を残していないとしても、彼らが生活した地表には彼らの痕跡が残っている。非文字資料として、地表に彼らが残した痕跡によって彼らの意図をさぐるのである。つまり地理学的方法である。

そこで、2013年から2014年にかけて筆者が行った光州での現地調査の成果を踏まえ、それを分析するために文献資料によりつつ、人文地理学的方法を導入する。

²⁶⁶ 韓国の民衆史研究者イ・ヨンギは従来の民衆史学が民衆を画一化した変革主体として固定することにより、その実際の「生」を考慮しえないという限界を指摘し、民衆の日常性に注目し、民衆の「自律性」と「実践」を新たに見つめようとしている。이용기 「민중사학을 넘어선 민중사를 생각한다」 『내일을 여는 역사』 2007年冬号。

現象学的地理学を代表する地理学者エドワード・レルフは「異なる利害関係と知識を持つ集団や共同社会にとっては、場所は異なるアイデンティティをもつ」²⁶⁷と述べている。この「場所のアイデンティティ」という観点から実業学校関係者と光州の人々それぞれにとっての「柳林藪」という「場所のアイデンティティ」を比較しつつ、その「ずれ」をさぐることで、両者の葛藤の要因を明らかにしていきたい。

だが、ここで留意しなければならないのは、現象学的地理学に対して主観的な「場所」というものが歴史的ないしは社会的文脈からあたかも独立しているかのように捉えられている、という批判がなされていることである。当然、ある「場所」をそのようなものとして〈自明性〉をもって認識するには、そこに至るまでのその個人や集団がもつ歴史的・社会的な文脈がある。したがって、単純に両者の認識の差異のみを問題とするのではなく、その認識の〈自明性〉の背景にある歴史性・社会性を含めて分析をすすめてゆく方法も同時に必要である。

柳林藪に関する韓国側の文献として、1879年に刊行された『光州邑誌』がある。ここには

柳林藪は光州の西十里にあり、雑多に草木を植えて光州の水口としている。²⁶⁸

と記述されている。つまり、柳林藪は人工的に草木を植えて造成されたものであり、その目的は「光州の水口」とする、ということである。その目的については後で詳しく検討したいが、ここで注目すべきは過去の人が何らかの意図をもって造成した景観であるということである。



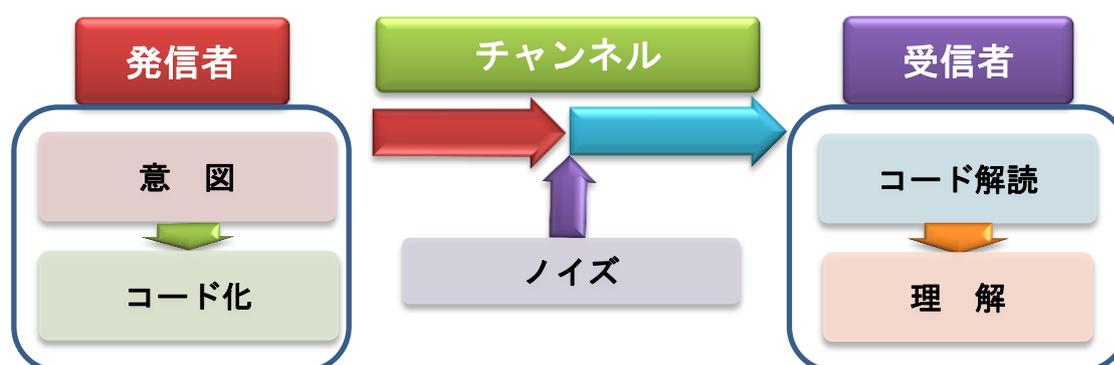
柳林藪（植民地期初期）

²⁶⁷ エドワード・レルフ著、高野岳彦・阿部隆・石山美也子訳『場所の現象学』ちくま学芸文庫、1999年、p.148。

²⁶⁸ 「柳林藪 在州西十里、雑植卉木、爲州水口」 『光州邑誌』山川条、1879年（ソウル大学校奎章閣蔵、奎 10787）。

すなわち柳林藪開墾構想をめぐる葛藤の当事者たちの柳林藪に対応する「場所のアイデンティティ」というのは、過去の人々の意図が柳林藪という景観としてコード化したものを、解読することによって成立するものであり、そこには一種のコミュニケーションが存在しているといえよう。だが、過去の人々によるコードがそのまま解読されるとは限らない。それを左右する要素としてその解読者主体の歴史性ないしは社会性があると考えられ、そこから解読する主体が異なれば「場所のアイデンティティ」もおのずと異なってくるのではないだろうか。そこで、アメリカの工学者であるクロード・シャノンとワレン・ウィーバーが提示したコミュニケーションの伝達モデル²⁶⁹を応用することが有効ではないかと考えた。このモデルは図で表すと、以下のようなものである。

コミュニケーションの伝達モデル



発信者のある意図が言語ないしは記号としてコード化されることにより、メッセージとなる。そして、そのメッセージは音声や電話線、便箋などといったなんらかのチャンネルを通じて受信者に伝わる。だが、その過程でさまざまなコミュニケーションの阻害要素（ノイズ）が介在して受信者が発信者のメッセージをそのまま受け取ることができなくなることがある。こうして、受信者に到達したメッセージのコードは受信者によって解読される。ここでは解読する主体が発信者と同じコードを理解しているか否かが問題となる。理解していればより正確な解読が可能である。さらに解読する主体の文化的な背景や教養、関心などもメッセージがどの程度、発信者の意図どおりに解読されるかを左右する。

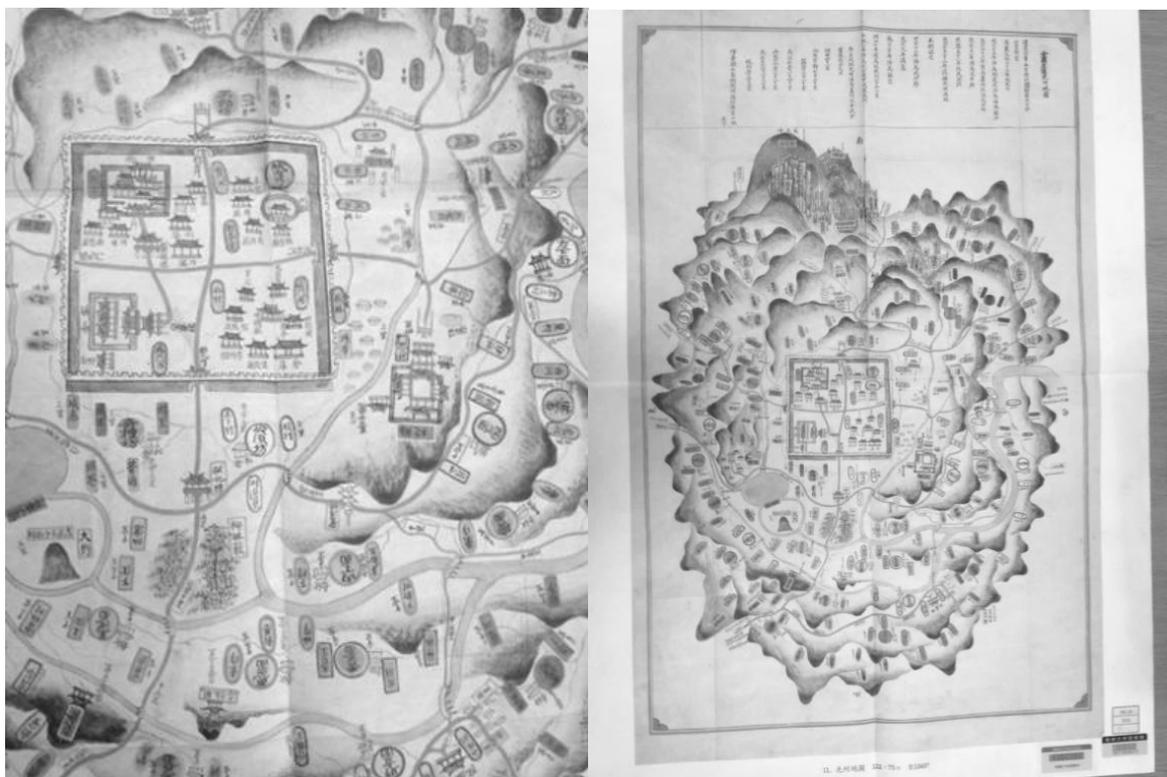
この図式を柳林藪に対応した「場所のアイデンティティ」形成プロセスに当てはめれば、発信者とは柳林藪の造成者のことであり、柳林藪はその意図がコード化されたものである。そして、チャンネルとは柳林藪がどのような手段によって受信者である実業学校当時の人々に認知

²⁶⁹ Claude E. Shannon & Warren Weaver (1949): *A Mathematical Model of Communication*. Urbana, IL: University of Illinois Press.

されているか、である。時代を超えたコミュニケーションであるため、文献であったり、口伝であったりもするであろうし、目の前に存在する柳林藪を直接見たり、あるいは訪れたりするのもチャンネルである。そこでのノイズとは、たとえば過去の文献の喪失であったり、口伝の内容が理解できなかつたり、現地を直接訪問できなかつたり、といったことが考えられる。さらに、受信者である実業学校当時の人々はチャンネルを通して受け取ったメッセージのコードを解読するが、そのコードを読み解く上で解読者主体の歴史的・社会的文脈が大きな影響を与え、その理解を左右する。

以下、このような枠組みのもと、韓国側と実業学校側それぞれの柳林藪に対する「場所のアイデンティティ」とその背景をあきらかにしていくこととする。

3. 景観の復原



『全羅左道光州地図』（ソウル大学校奎章閣 蔵）

まず、柳林藪、光州邑城、光州実業学校の位置関係を確認するため、実業学校があった当時の景観を復原しておきたい。19世紀末の光州の地理を知る手がかりとなる資料は1872年に作成された『全羅左道光州地図』（ソウル大学校奎章閣 蔵）である。以降、日本統治期に至る

まで光州の地図は公式に作成されていないので、最も当時の状況に近いと考えられる。この地図は南が上になっている。そして中央に光州邑城が描かれており、その北側に柳林藪が見える。

また、地誌として朝鮮王朝による『光州邑誌』（1879年）がある。

光州邑城について『邑誌』には

邑城は石造で、周囲は 8,253 尺であり、高さが 9 尺である。城内には 100 の井戸があり、女堞[城の上部に建造された見張り塔]はない。4つの城門があつて、東は瑞元、南は鎮南、西は光利、北は拱北という。池は無い²⁷⁰

とある。

城壁は 1996～97 年に光州市立民俗博物館、2006 年に全南文化財研究院による調査が行われ、その様子が次第に明らかになっている。また、南門（鎮南門）とその周辺の城壁に関しては 1996 年に発掘調査が行なわれ、その一部は光州市立民俗博物館前広場に移されて復元されている。これらの調査により、すでに東西南北の門と城壁の位置がすでに推定されている。



復元された城壁の一部

(光州市立民俗博物館、筆者撮影)

実業学校はその西門外すぐの位置にあったので、西門（光利門）の推定位置から推測することができる。

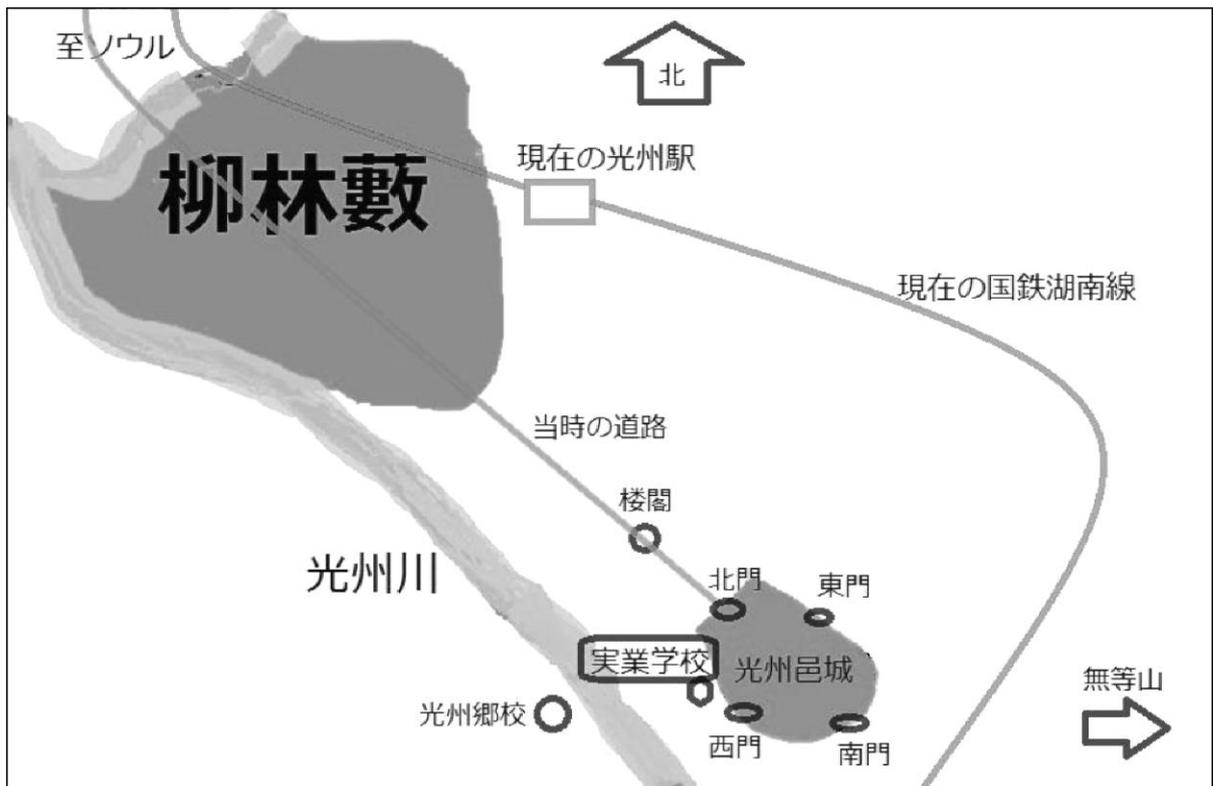
柳林藪は『全羅左道光州地図』によると、光州川の合流地点の邑城側にある。そして、この「柳林」という地名は日本統治期に「柳林村」となり 1935 年には「柳町」と「林町」に分割され、解放後は「柳洞」「林洞」という2つの洞として残っている。そのことから、柳林藪の位置は2つの河川に挟まれた現在のこの2つの洞にあったものと推定される。



「柳洞」「林洞」の地名がかかれた道路標識

(光州市内、筆者撮影)

²⁷⁰ 「邑城、石築、周八千二百五十三尺高九尺。内有百井、女堞無。城門四、東瑞元、南鎮南、西光利、北拱北。池無。」『光州邑誌』城池条。



光州邑城・実業学校・柳林藪の推定位置

これらによって、光州の地図にそれぞれの推定位置を重ねると、図のようになる。これを見ると、さきほどの19世紀の地図よりも全体が西に傾いている。これは風水を意識して地図が作成されたことによるものであろう²⁷¹。実業学校は光州邑城の西南側城壁のすぐ外側にあり、柳林藪は北門からまっすぐ北西方向の2つの河川が合流する場所にある。

以上、位置関係があきらかになったので、次に光州の人々にとっての「柳林藪」とは一体どのようなものであったのかをみてゆきたい。

4. コードとしての「柳林藪」

まず、柳林藪という景観にどのようなコードがあるのか、ということを経験の構成要素からみていきたい。

さきにみた『光州邑誌』の記述によると、柳林藪は人工的に造成されたもので、その目的は光州の「水口（午子/スグ）」とすることであるという。「水口」というのは風水思想において

²⁷¹ 『全羅左道光州地図』では左上に「祖宗山」と呼ばれる大きな山（無等山）があり、平野部（「明堂」）の中心に邑城があって、その平野部の両サイドには川が流れ、下方で合流し（「水口」）、その外側には左右それぞれ山が二重（「白虎」と「青龍」）に連なっている。このような配置は風水思想に合致したものである。崔昌祚著、三浦國雄監訳、金在浩・渋谷鎮明共訳『韓国の風水思想』人文書院、1997年、pp.123-126。

欠かすことの出来ない地理的要素²⁷²で、光州の祖宗山である無等山からみて光州の平野部を取り囲む右つまり東門側の山々（内白虎）と左すなわち西門側の山々（内青龍）に沿って流れる2つの河川が交わって、中心部の反対側へと水が流れていく場所のことである²⁷³。

さらに、『光州邑誌』には、柳林藪について続けて次のような記述がある。

対峙石である翁と仲の2つの鎮のあいだには龍淵がある²⁷⁴

すなわち、対峙して「翁」と「仲」という2つの「鎮」、つまり何らかの災いをとどめる石があって、その間に「龍淵」があるのだという。柳林藪には2つの石造碑があった。什信寺址石仏と什信寺址石碑²⁷⁵である²⁷⁶。これがここでいう「翁」と「仲」である。



什信寺址石仏（左）と什信寺址石碑（右）（光州市立民俗博物館、筆者撮影）

²⁷² 水口について詳しくは前掲『韓国の風水思想』p.68 および p.125 および村山智順『朝鮮の風水』朝鮮総督府、1931年、pp.83-85を参照。

²⁷³ 風水の四神相応において祖宗山は北方の守護神である玄武に相当する。これが光州のように南方にある場合、四神の配置は祖宗山を基準に行なわれるので、必ずしも実際の方角とは一致するものではない。したがって、東の方角の守護神である青龍が西に、逆に西の方角の守護神である白虎が東に配置されることとなる。

²⁷⁴ 「対峙石翁仲二鎮之中、有龍淵」。前掲『光州邑誌』山川条。

²⁷⁵ 什信寺址石碑について『光州邑誌』寺刹条に「十信寺、在州北五里平地、有梵字碑」と記されている。

²⁷⁶ 光州民俗博物館調査研究書第11輯『광주의 風水』광주민속박물관、2002年、pp.43-48。現在、この石碑と石仏は光州市立民俗博物館前の広場に移動されている。

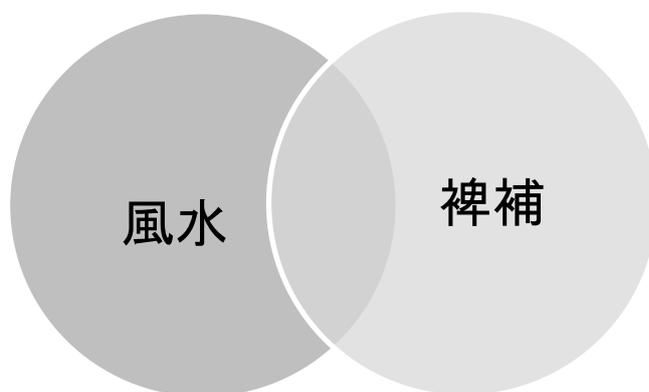
そして、そのあいだに「龍淵」があるのだという。この龍淵についてはこれ以上の記載はないが、もう一つ、同じ「山川条」に次のような記述がある。

龍淵は光州から南に20里隔てた無等山の西の麓にある。旱魃の際に雨乞いをするると利益がある。²⁷⁷

これは無等山のふもとにあった別の龍淵の記述であるが、龍淵がどういうものであったかがうかがい知ることができよう。すなわち、龍淵とは「龍が住むふち」という意味であるが、龍は雨を降らせる存在であったことから、旱魃の際に雨乞いをする場所であったことがわかる。

以上のことから、柳林藪の景観は、①河川の合流地点②藪③2つの石造碑④雨乞いの場という4つのコードから構成されていたことがあきらかになった。では、これらのコードにはどのような意図が込められているのであろうか。

地理的欠陥を補うために地形に手を加えることを「裨補(비보/ピボ)」というが、その思想的基礎としての「裨補説」から、それぞれのコードに込められた意図をうかがってみたい。村山智順の『朝鮮の風水』(1931年)以降、「裨補」は風水思想の一部である「裨補風水」としてのみ理解されてきた。しかし、チェ・ウォンソク²⁷⁸など近年の研究では「裨補」と「風水」はそもそも別のもので、それが交わって「裨補風水」となったのであり、概念としては下図のようにそれぞれの範疇が説明できるとされている²⁷⁹。



つまり、両者が重なり合っている部分が「裨補風水」であり、それは裨補論の一部ではあってもすべてではない、ということである。

裨補は「地理裨補」あるいは「山川裨補」ともいい、『高麗史』『朝鮮王朝実録』をはじめとした高麗～朝鮮時代の文献に多数登場する。『朝鮮王朝実録』では風水的な条件を補うもの

²⁷⁷ 「龍淵、在州南二十里、無等山西麓。旱則禱雨有驗」。

²⁷⁸ 최원석 『한국의 풍수와 비보: 영남지방 비보경관의 양상과 특성』 민속원, 2004年。

²⁷⁹ 同, p.42。

への一般名詞としてもちいられている²⁸⁰。これらのことから、高麗時代から朝鮮時代にかけて裨補がさかんに行なわれていたこと、さらに朝鮮時代には風水思想と結合しながら発展していったものであったことがわかる。

裨補の源流は三国時代から統一新羅時代にかけての仏教信仰で、寺塔を建立することにより、地徳を増し、国土に靈威を与えるというものであった。高麗時代にはいつて風水思想が導入されるようになると、このような仏教的裨補に風水思想が結合し、地力裨補が流行する。このような仏教的裨補と風水的裨補の並存状態から高麗時代の後半になると次第に風水的裨補が圧倒するようになり²⁸¹、裨補と風水思想の強い結合状態は朝鮮時代前期の15世紀ごろまで継続する。だが、徐々に儒教思想が社会に拡散することで風水思想は主流の社会思想としての地位を失うとともに民間信仰が流入した混合型の裨補説となっていった²⁸²。

以上をふまえ、①～④のコードの意図を考えてみたい。まず、①河川の合流地点というコードについては、風水の構成要素としての「水口」であることはすでに述べたとおりである。

したがって、②の藪は人工的に造成された風水裨補林であったことがわかる。すなわち、都城建設において水口には都城の方向から水口が見えないように木を植えて人工林を造成することがあった。こうすることによって、都城の気が水口から流れ出てしまうことを防ぎ、土地の精気を保とうとしたのである。これを「水口マギ(수구막이/水口封じ)」という。つまり、柳林藪は水口マギとして造られたものであった。そして、このような裨補林は河川の合流地点における水害防止のための護岸林あるいは防風林の機能や風致林でもあった。加えて戦時には防備樹林の機能も果たしていた²⁸³。防備樹林として柳林藪は光州からソウルに北上する道路に位置していたことから、軍事的観点から見て南部からソウルに攻め込む敵を迎え撃つ場所としては最適であったといえよう。

さらに、風水裨補林に民間信仰が混交して神聖性が付与されることがあったが、柳林藪の場合もまた風水裨補林に塔などを建てることによって水の勢いや気の流出を抑えることができるという信仰にもとづいて建立されていたのが、③の2つの石造碑つまり什信寺址石碑と什信寺址石仏である。同時に、神聖性を付与された柳林藪におけるシャーマニズム信仰として④の雨乞いの場「龍淵」がある。

²⁸⁰ 『世宗実録』30年3月8日をはじめ、多くのこのような記述がある。

²⁸¹ 村上『朝鮮の風水』p.778。

²⁸² 최원석『한국의 풍수와 비보』、pp.45-46。

²⁸³ 『朝鮮の林藪』朝鮮総督府林業試験場、1938年、pp.263-264。なお、本書ではここに前述の什信寺址があることから柳林藪を「寺飾りの風致林の用をもなせしもの」だとしている。その是非はともかく、寺院が存在した時期が実業学校があった時期の柳林藪の姿が造成された時期よりかなり前になるため、その機能は実業学校の柳林藪をめぐる駆け引きとは直接関係がないものと思われる。『光州 사진으로 만나는 도시 光州의 어제와 오늘』光州市立民俗博物館、2007年、p.220も参照。

5. 光州の人々／実業学校にとっての「柳林藪」とこれをめぐる葛藤

これまで造成者の意図について考察してきたが、次に以上のような意図がどのように実業学校当時の光州の人々に伝わっていたのかをみてみよう。当時の人々は朝鮮時代後期からの風水思想に民間信仰が結合した地理世界に生きていた。また、自然災害への対応も地域住民として重要なことであったことは言うまでもないだろう。したがって、柳林藪の造成者と彼らとは相当程度文化的コードを共有していたと考えられる。

それをうかがい知る韓国側史料として、1900年5月30日付で全羅南道光州郡守の宋鐘冕からソウルの外部大臣に宛てた報告書がある。これは五百子が金泰宇という人物の名義を借りて大韓帝国の農商工部から許可を得て柳林藪を開拓しようとしていることに対して、外部に「開港地から10里を超える内陸の土地譲渡を不可とする条約に掲載されているところのものである」として、それに対する調査と処分を訴える内容である²⁸⁴。そこで、宋鐘冕光州郡守は次のように柳林藪の重要性を訴えている。

光州郡邑底の北方3里ばかりの柳林藪という土地は邑が設置して以来、種植を禁止して保護しており、零壇が設置されていて、邑においては極めて重要なところである…

すなわち、柳林藪は邑が設置した官有林で農業を禁止して保護しており、また、雨乞いを行う零壇も設置されていたとされているのである。

朝鮮半島では日本などと比較して田植え期に降雨が少なく、水田での稲作は不安定にならざるをえなかった。また畑作においても水不足の克服は深刻な問題で、朝鮮時代の農法発展の過程においては水不足にいかに対処するのかが重要な課題となってきた²⁸⁵。このような事情もあって、朝鮮王朝は中国由来²⁸⁶の零壇における祭祀（零祀）を国家レベルで重要視してきた。近代化をすすめた大韓帝国期にあっても皇帝がソウルに設置された零壇で行う²⁸⁷とともに、各地に設置された零壇でも雨乞いの祭祀が行われていた。このように官民双方にとって重要な意味をもつ

²⁸⁴ 1900年5月30日付全羅南道光州郡守宋鐘冕から議政府賛成外部大臣宛報告書『外部各道去来案』（ソウル大学校奎章閣蔵、奎 17982-2）。外部からは6月13日付で現地での「設法禁断」の権限は地方官にあるので開墾の可否についてはそちらで対処し、借名問題については外部が処理する、との指令が出されている。

²⁸⁵ 宮嶋博史「李朝後期における朝鮮農法の発展」『朝鮮史研究会論文集』18、1981年。宮嶋は「李朝の前期から後期への農法発展の基礎には、セミドライな朝鮮の気候条件に対する独特の対応策の進展があった」とし、20世紀初頭以降に日本の農法をそのまま朝鮮半島に移植した日本人はこのような「セミドライな自然条件への対応を主眼とした朝鮮農法の特徴を把握することができなかった」ために水田農法における乾田直播法技術の衰退、綿花作をのぞいた畑作における生産力後退を招いたと指摘する（pp.91-92）。

²⁸⁶ 古代中国における零祀については郭宏珍「古代官方祈雨考述」『广西大学学报（哲学社会科学版）』第34卷第1期、2012年2月、を参照。

²⁸⁷ 「零祀儀」『大韓礼典』7（韓国学中央研究院蔵書閣 蔵）。同書は大韓帝国の儀礼について定めたもの。『高宗実録』にも皇帝の高宗が零祀を行った、という記事がいくつかみえる。

零壇が柳林藪に設置されていたということは、大韓帝国期にいたっても光州の人々が柳林藪という場所を神聖視していたことを物語るものである。

次に日本側史料から光州の人々の痕跡を読みとってみたい。1900年7月21日にソウルの林権助特命全権公使が青木周蔵外務大臣に送った光州実業学校に関する機密文書には、光州の現地官吏が「該地ノ開墾ハ為ニ水害ヲ来スノ患アリ」と言っているとの報告がある²⁸⁸。柳林藪が水害を防ぐものであることを解読していたことがわかる。

さらに、保護国化されたのちに韓国各地で発生した義兵闘争は光州でも起こったが、日本軍に追われた光州の義兵たちが最後に立てこもって闘った場所が柳林藪であった。この事実は、戦時に柳林藪が戦闘施設として利用可能なことを20世紀初頭にいたっても理解していたことを示唆している。

以上のことから、文献上は少なくとも柳林藪の景観の4つの要素、すなわち①河川の合流地点②藪③2つの石造碑④雨乞いの場、のうち③をのぞく3つのコードについてはほぼ正確に解読していたといえる。③もまた、管見の限り文献上にはあらわれていないものの、実業学校の当時から維持されていたことから、その意味は光州の人々によって解読されていたものであろうことが推測できる。『光州邑誌』や官庁の公文書などといった文献、および口承をチャンネルとし、タイム・ラグによる若干のノイズがあったにせよ、光州の人々がほぼ正確にコード化された柳林藪の景観の意図を解読し理解できていたということができよう。そして、そのような理解にもとづいた光州の人々にとっての柳林藪の「場所のアイデンティティ」があった。

では、もう一方の実業学校側はどうであったのであろうか。すでにあきらかにしたように、実業学校および日本外務省にとっての柳林藪は諸制約をクリアして日本国内の人口対策として朝鮮への農業移民を実現させる実験場であり、その第一の受け皿であった。

その一方で、開拓を構想する過程において実業学校側は光州の人々にとっての柳林藪というコードの意図について解読・理解できていなかった。前述した1900年7月21日付・林権助特命全権公使から青木周蔵外務大臣宛の機密文書では「柳林藪ナル荒地ノ開拓ヲ企画」という言葉がみえる。この時期のほかの外交文書をもみても柳林藪を「荒蕪地」としている。つまり柳林藪の景観は造成者が意図したような、何らかの機能を果たしている場所としてではなく、利用されず放置されたままの場所であると解読され理解されていた。さきほどふれた現地官僚の「該地ノ開墾ハ為ニ水害ヲ来スノ患アリ」との指摘に対しても「事実ノ如クナラサル」と気にもかけていないようである。しかしながら、開墾の企図に対する現地の人々の反発は感じてい

²⁸⁸ 機密第69号、JACAR（アジア歴史資料センター）Ref. B12081966500（第73-74画像目）、韓国（朝鮮）ニ於ケル学校関係雑件（補助金支出之件）第二巻（3.10.2）（外務省外交史料館）。この文書では柳林藪開墾不許可の理由を現地官僚がこの不法耕作者から利益を得ているため、認可が下りるのを妨害しているからだとしていた。

たようで、林公使は「若シ強テ之ヲナサハ該地方ノ民擾ヲ招クハ必然ナルニ付勢ヒ開墾ノ許可ヲ放棄」せざるをえなかったようだ、と報告している。

つまり、現地の官吏の言葉や民衆の反応をチャンネルとして造成者の意図は伝達されてはいた。だが、実業学校や外務省は共通の文化コードを造成者と共有していないうえに、言語能力の問題、さらには光州の人々が長年培ってきた経験に基づいた技術や知恵を極度に低く評価していたため、柳林藪が防災のため人工的に造成されたものであることさえ考えがおよばなかったために、これらのコードを正確に解読・理解することができなかつたのである。こうして、光州の人々とはまったく異なる「荒蕪地」という柳林藪の「場所のアイデンティティ」が実業学校側に形成された。このため、光州の人々が開墾に同意しない理由が理解できなかった。

神聖性や実用性をもつ柳林藪を開墾するということは、光州の人々にとって精神世界の破壊につながるるとともに、防災上の問題を生じさせ、生命や財産の危機をも招く行為だった。しかしながら、実業学校や外務省は偏見やコミュニケーション能力の問題もあってこれを正確に把握することができなかつた。こうして生じた両者の「場所のアイデンティティ」の差が、柳林藪開墾にこだわる実業学校に対して、これをあくまで阻止しようとする光州の人々の対応となってあらわれたというわけである。

実業学校の真の目的は直接的な軍事力によらない日本人農民の殖民であったが、同時に林公使が「若シ強テ之ヲナサハ該地方ノ民擾ヲ招クハ必然ナルニ付勢ヒ開墾ノ許可ヲ放棄」せざるをえなかったようだ、というのもまた、当時の国際情勢において朝鮮半島での軍事行動を控えざるを得ない日本のやむを得ない選択であった。

結局、その後実業学校と外務省は柳林藪の実用的機能とそれが人工的に造成されたものであったことを理解することになる。1902年に実業学校に出張した在木浦日本領事館の柳田巡査は「数百年前ヨリ光州外郊田畝ニ関スル水防ノ為メニ官衙ヨリ樹木ヲ栽培シ居リ同地方一般民人ノ為ニ必要欠クベカラサル」場所であると木浦の若松領事に報告している²⁸⁹。

6. 小括

光州の人々と実業学校および日本外務省それぞれにとっての柳林藪の「場所のアイデンティティ」をみてきたが、両者の葛藤は水防機能を中心とした柳林藪の精神的・実用的機能の破壊を阻止しようとする光州の人々に対し、柳林藪のそのような機能に思いがいたらず、日本国内の人口問題解決のための受け皿となる広大な「荒蕪地」として考えていた実業学校・日本外務省の認識に起因するものであった。そして、当時の情勢において光州の人々との同意のみがこの葛藤を解決する唯一の方法であったことから、実業学校は光州の人々との正面衝突を回避し、

²⁸⁹ 前掲柳田巡査「復命書」。

学校の真の目的である柳林藪の開発を放棄せざるをえなかった。こうして、目的を実現することが事実上、不可能になったことが、その後の衰退の原因となっていくのである。

終章 研究の総括

1. 研究の成果

これまで、大韓帝国期に全羅南道光州において真宗大谷派によって設立された光州実業学校の設立・運営をめぐる人々の動きを探ってきた。

第1章では光州実業学校の前史としての近代政教関係および真宗における「近代教学」の成立、そして真宗大谷派の朝鮮布教について概観した。最初に近代政教関係の成立を明治維新以降の政府の政策とこれに対する仏教界の動きから考察した。まず、明治期日本において神道国教化が島地黙雷らの反対運動によって挫折したのち、「尊王」「敬神」を内容とする神道を「非宗教」とした上で「信教の自由」を国家が認めるという「自由を媒介とした統合」をめざす宗教体制＝国家神道が成立したことをあきらかにした。つぎに、真宗教団にあつては、このような政治的動向に並行して、中世以来の教学を引き継ぎつつこれを再編し、近代天皇制国家の統合原理を主体的に担う「近代教学」が形成されたことがわかった。さらに、かような政教関係と教学のもと行なわれた大谷派による朝鮮布教の性格は真俗二諦にもとづく国家への「報恩」として、「国運」をささえる実践であり、同時にそのような実践論を朝鮮に布教しようとするものであったことをあかした。

つづく2章と3章は、奥村兄妹の〈近代〉を実現する場としての光州実業学校がさまざまな人々の思惑が絡まりあいながら運営され、衰退していく経緯を時代を追って考察するものであった。

まず、第2章では奥村兄弟によってはじめられた光州における真宗布教と実業学校設立および初期の運営の過程を『明治三十一年韓国布教日記』や日韓の公文書などを用いて、背景にあった真宗教義や日本の政界の動向なども視野に入れつつ考察するとともに、先行研究において通説となっていた現地の人々の「激しい抵抗」による失敗説を再検討した。その結果、兄妹の活動を政治的に支えたのは、兄妹と血縁のある二条基弘を通じて近衛篤磨に接近し、近衛・二条らの率いる貴族院内会派である三曜会や懇話会および彼らとゆるやかな同盟関係にあった衆議院の進歩党の大隈重信といった非藩閥系かつ対外硬派の政界のネットワークであったこと、そして「実力闘争」としての「激しい抵抗」が学校閉鎖の直接の原因ではなかったことがあきらかになった。

第3章では奥村兄弟が帰国する1899年前後から閉鎖までの学校運営について、その経緯と衰退過程を外交史料などによってあきらかにした。当初は「宗教と教育の力」による現地の人々への懐柔を目的として出発した光州実業学校は、ほどなくして日本農民の殖民を「裏面の目的」

とするようになった。それは、日露の微妙なパワーバランスが保たれていた当時の朝鮮半島情勢により日本が政治的・軍事的圧力を用いることが困難だった時代にあつて、柳林藪を開拓することによる農民の殖民を実現させるための方便としての社会事業であったことがわかった。だが、日露戦争に勝利して以降、韓国を保護国化した日本はこのような方便を必要としなくなり、日露戦争に前後してついに歴史から姿を消すこととなったのである。

4章と5章では実業学校の事業を支えた朝鮮と日本の政治家、尹雄烈と近衛篤磨の〈近代〉を検討し、ともに名門の家柄の出身である彼らが実業学校を支援した政治的・思想的背景をその血統や個人史から探った。

第4章では奥村兄妹を受け入れた全羅南道観察使・尹雄烈の血統と生涯を分析した。高麗時代に名門貴族として登場した彼の一族は領議政を出すなど有力両班であったが、朝鮮時代の終わりには没落して郷班となっており、尹雄烈はその再興をかけて武官となり、親日開化派として軍事の近代化などで頭角をあらわして軍部大臣・法部大臣にまで出世した。尹雄烈は、光州実業学校が近代化に資するものであり、信頼していた日本外務省や大谷派によるものであったので、協力した。しかし、それは同時に実業学校側の植民地主義的意図にも協力してしまうことになっていた。以上により19世紀末の時点での尹雄烈における韓国の近代化と日本の植民地主義との同床異夢的關係が確認できた。

第5章では貴族院議長で実業学校の総裁となった日本の近衛篤磨に焦点をあて、その血統と生涯について考察した。五摂家筆頭として代々貴族最高の地位を占めてきた近衛家であったが、近代を迎えて近衛篤磨は「皇室の藩屏」を自負するようになった。彼にとって光州実業学校は、近代になってみずからの使命として取り組んだ政治家そして教育者としての手腕を発揮しつつ、アジア主義者として東アジア各地に活動の場を拡大させる契機となった事業であった。光州はアジア主義者・近衛篤磨の東アジアへの足がかりであったのである。

第6章では、光州実業学校の「目的」＝柳林藪開墾による農業移民を実現させるために具体的にどのような障害があったのかをあきらかにすることで、実業学校関係者の〈近代〉の限界とともにこれを阻む側の〈近代〉について考察し、そこから実業学校衰退・消滅の具体的要因を探った。両者の葛藤は水防機能を中心とした柳林藪の精神的・実用的機能の破壊を阻止しようとする光州の人々に対し、柳林藪のそのような機能に思いがいたらず、広大な「荒蕪地」として考えていた実業学校・日本外務省の認識に起因するものであった。そして、当時の情勢において光州の人々との同意のみがこの葛藤を解決する唯一の方法であったことから、実業学校は光州の人々との正面衝突を回避し、学校の真の目的である柳林藪の開発を放棄せざるをえなかった。こうして、目的を実現することが事実上、不可能になったことが、その後の衰退の原因となっていたことをあきらかにした。

以上のように本論では、真宗大谷派の奥村円心・五百子兄妹による光州実業学校の事業が大韓帝国期において日本国家とどのような関係を持ち、どのような目的のもとで事業が展開され、これが韓国の国家や現地の人々にどのように受容／拒絶されたのかをあきらかした。そして、これらの考察によって、この学校を従来のような仏教史や教育史といった枠組みを超えて広く近代史、トランスナショナル・ヒストリーの文脈に位置づけることを試みた。

では、以上みてきたような光州実業学校という場において展開した大韓帝国前半期における国家と宗教、およびそれをめぐる人々のさまざまな近代とその絡まりあいから、どのような東アジアの近代、そしてそのなかの日本仏教がみえてくるのであろうか。

真宗大谷派は国家神道体制のもと天皇制国家への自発的な統合を求める日本国家の〈近代〉に対し、これに呼応する自発的な統合原理（真俗二諦と皇恩への「報恩」思想）を構築した。すなわち真宗大谷派の〈近代〉とは日本国家の〈近代〉と対応関係にある〈近代〉であった。そして日本国家が、朝鮮半島に経済的ないしは軍事的に勢力を拡大しようとするときもまた、これに対応する形で真宗大谷派も布教を開始することになった。つまり、日本国家と大谷派それぞれの〈近代〉の対応関係において大谷派の朝鮮布教は行なわれたのである。これまで「国策と一体」「宗教的尖兵」などと評された所以である。そしてこれらの〈近代〉の動力となったのはいわゆるウエスタン・インパクト、欧米列強に対する危機意識であった。仏教界にとっては、欧米列強はそのままキリスト教国でもあり、そこから護国と護教の意識が「宗教は即ち政治と相まち相補けて以て国運の進展発揚と国民の活動を企図すべきことを信条と」（『五十年誌』）する大谷派の〈近代〉を鍛え、その〈近代〉化の試みとして 1877 年からの奥村円心の活動は始められた。

円心たちが布教を行なう過程では、ウエスタン・インパクトおよび開港による日本のインパクトに対応して生まれた朝鮮の国家、そしてさまざまな現地人の〈近代〉との交渉が求められた。当時、朝鮮の国家主権は朝鮮人にあり、取り締まりの緩慢により例外的な事例もあったにせよ、基本的には彼らの活動の地理的範囲や内容は朝鮮の国家との交渉（外交的・軍事的圧力も含む）によって決定づけられた。また、壬午軍乱後の一時撤退をはじめとして、開港後の日本のインパクトに好意的でない現地の人々によって活動が制限されることもあった。

このような経験のうえに奥村円心・五百子兄妹が構想したのが、1897 年からの光州布教であった。彼らは自発的にこのプランを練り、日本の政界や官僚・軍人にはたらきかけた。そして、この年に成立した大韓帝国やその官僚たちが進めようとしていた近代化政策、とりわけ産業振興政策という朝鮮側の〈近代〉に対応する〈近代〉を提示することで、スムーズな活動を実現しようとした。それが実業学校設立というアイデアであった。

日本の政界において奥村兄妹に最も協力したのが、近衛篤磨である。近衛は欧米列強諸国の東アジア進出に対抗するとともに清韓両国の対日感情を和らげるため、東アジアにおいて「宗

教と教育の力」を發揮することを大谷派に期待した。近衛が従来から<近代>実現の手段として重要視していた教育と宗教を、日本を中心としたアジアの連帯による欧米諸国への対抗というアジア主義的<近代>のために積極的に利用しようとしたのである。一方の朝鮮側で協力したのが尹雄烈であった。彼は開化派武官として日本とかかわりを持ちながら<近代>を構想した。それは日本に倣った朝鮮の文明開化と富国強兵であり、その実現に没落両班から立身出世の道を歩んだ自己と一族の未来を託していた。そして、みずからの<近代>に対応すると考えた実業学校構想に全面的に協力した。

他方、日本の近代化進展に伴って発生した社会矛盾としての余剰人口問題解決が日本国家の課題となっていた。そのようななか、五百子は実業学校実習地を名目とした柳林藪開墾によって日本人農民を光州に殖民させる構想を外務省に提示した。これが実業学校事業の第一の目的とされるようになり、ここに殖民先としての光州という<近代>が日本政府と実業学校の共同で進められることになった。

大谷派の<近代>が朝鮮半島で展開される時には現地のさまざまなく<近代>への対応が迫られたが、その時にはみずからの<近代>を背負わせた日本国家がこれをバックアップした。そして、大韓帝国にあって推進されていた近代化政策に対応した<近代>を韓国政府や官僚、そして民衆に提示することで、みずからの<近代>を貫徹しようとした。こうすることで、朝鮮社会の内部にも<近代>を共有する協力者を獲得しようとしたのである。だが、一旦この<近代>の実践が朝鮮国家や現地の人々に拒否されると、その実現は困難となった。それは主権を朝鮮人が掌握しており、韓国政府や現地の人々にこれを強制することが不可能であったからである。端的に言えば、軍事力や警察力による強制というハードパワーを活用することなしに、教育や宗教というソフトパワーのみによって真宗大谷派の<近代>、ひいては日本国家の<近代>を実現することが困難であったということである。

光州実業学校とは、朝鮮半島でハードパワーを積極的に用いることができない状況にあって教育と宗教というソフトパワーによって日本国家の<近代>そしてこれに「自発的に」対応する真宗大谷派の<近代>を実現させるための場であると同時に、これらソフトパワーをつうじた韓国政府や現地の人々の<近代>との交渉の場であった。そのため、韓国政府や現地の人々には最大限の配慮が求められるとともに、交渉が決裂した場合にはこれを撤回せざるをえなかったのである。そして、日露戦争後、学校の存続をめぐって光州で話し合いがもたれたにもかかわらず、結局閉鎖にいたったということは、保護国として日本が朝鮮の主権を自己のコントロール下に置くことに成功したこの時期には、日本国家や真宗大谷派の<近代>を貫徹するために、もはやそのような交渉の場を必要としなくなっていた、ということの意味している。

日本国家の<近代>を背負って日本国内を飛び出した真宗大谷派がその<近代>を貫徹するためには最終的にハードパワーを必要とするものであった。それは現地のさまざまなく<近代>

を放棄させる、あるいは自分たちの〈近代〉により親和性のあるものに作りかえさせることを欲求するものである。そのため、真宗大谷派はさらに日本国家の〈近代〉の担い手として行動することになるが、これは決してこれまで言われてきたような日本国家への「追随」ではない。光州での活動が奥村兄妹自身の発案によるものであったように、19世紀の終わりには真宗大谷派関係者によって、「自発的に」日本国家の〈近代〉に対応する〈近代〉が構想された。こうして光州実業学校は設立・運営されたが、大韓帝国の主権によってその目的達成を拒まれてしまう。そのために朝鮮の主権を可能な限り日本のコントロール下に置くことが必要とされるようになった。日本国家から大谷派にそうするための協力を求めたのではなく、大谷派が東アジアでその〈近代〉を貫徹するために日本国家が朝鮮を植民地化することを必要としたのである。これは近代政教関係において国家の〈近代〉に対応させて形成したみずからの〈近代〉の必然的帰結であった。

近代東アジアでは日本が次第に勢力を拡大させることになったが、三国干渉や高宗のロシア公使館への移動によって一時後退を余儀なくされていた大韓帝国初期、大谷派関係者によって近代化を推進する大韓帝国に対応する〈近代〉を持ち込みつつ、勢力拡大の意志を貫徹しようとした。それが光州実業学校であった。いわゆる「自主的近代」とは、日本（あるいはそれを背負った大谷派）が〈近代〉実現のために朝鮮の国家と交渉しなければならない時代であり、その体制であった。これを武力を背景に転覆させ、強権的な植民地支配体制のもと今度は逆に朝鮮人が〈近代〉実現のために日本人による植民地国家と交渉しなければならない「植民地的近代」の時代、そしてその体制が立ち現れたのである。

短命に終わった光州実業学校は、列強諸国の勢力均衡状態のもとで成立した「大韓帝国」が主権国家として機能していた1897年から1903年までの「自主的近代」のもとでの朝鮮に対する日本の対応策とその終焉を象徴するものであったといえよう。

2. 今後の課題

最後に本研究に残された課題を述べておきたい。

まず第一に、本研究では〈近代〉がウエスタン・インパクトに対する危機から生まれるものであるとしたが、その一方の危機をもたらす欧米列強の側については少しばかり言及するにとどまったことである。

序章では近代仏教を帝国史の枠組みで分析することの限界を述べたが、これは先行研究のいう「帝国史」がつまるところ「帝国日本史」を意味しているからであり、それを「拡大された一国史」とも言うべき叙述によって構成しようとしていたからである。もちろん、筆者は帝国史という枠組みそのものに対して反対する立場では決してない。それは「帝国日本」を形成せ

しめた要因としてのイギリス、フランス、ロシア、アメリカといった他の「帝国」の相互のインパクトをみることで、「帝国日本」の形成がどのようになされ、どのように展開し、そしてどのように滅亡したのか、そして、その全体的な構造のなかで近代仏教がどのような対応や役割をしたのか、についても分析が可能になるからである。すなわち、グローバル・ヒストリーとして「帝国」の時代の近代仏教を叙述する、という方法である。

柳林藪開墾を学校事業として行なうという方便が、世界的な英露対立や英仏間のアフリカでの植民地分割競争激化、そしてアフリカ南部でのイギリスとボーア人との対立などがその背景にあったことを本研究でも指摘した。またロシアのみならず、ハワイやフィリピンを支配下に収めたアメリカが東アジアに迫る時期も実業学校があった時代に重なる。しかしながら、それらについて本研究では詳細な分析を加えることができなかった。

柳林藪の問題をはじめ、実業学校事業全体をより広く、「帝国」の時代のグローバル・ヒストリーとして分析することで、世界のなかの光州実業学校をえがくことができるだろう。

もう一点、実業学校にかかわった日本軍関係者の動向や目的について十分に明らかにできなかったことである。

東本願寺と関係の深かった江藤新平の系統をくむ福島安正をはじめ、田村怡与造ら陸軍参謀本部の情報将校が事業に関わっていたという事実は非常に興味深いところであるが、史料が限られているため詳細な事実関係の確認ができなかった。また、学校監理者を派遣する際の人選において陸軍軍人に限って協議されていたことも気になる部分である。光州実業学校が、日本陸軍の諜報活動に何らかの形で利用されていたことを示唆するものではあるが、現状では史料の不足は否めない。今後、更なる調査を行なって史料発掘に努めたいと考えている。

以上の2点を今後の課題とし、研究を継続していきたい。

【参考文献】

(一次資料)

英語

“Ernest M. Satow's Diary”

『尹致昊日記』（初期のみ漢文）

日本語（古文・近代文語）

『近衛篤磨日記』

『明教新誌』

『朝鮮総督府官報』

『中外日報』

『真宗聖教全書』

奥村円心 『朝鮮国布教日誌』

奥村円心（岩下徳蔵記） 『明治三十一年韓国布教日記』

近衛篤磨 『蛩雪余聞』 陽明文庫，1939.

福田義導 『天恩奉戴附録』 1868.

村上専精 『仏教忠孝編』 哲学書院，1893.

「韓国（朝鮮）ニ於ケル学校関係雑件（補助金支出之件）第二卷」（外務省外交文書）

近衛篤磨 「国務大臣責任論」 『郁文会誌』 第1号. - 1890.

近衛篤磨 「宗教家の人爵」 『明治評論』 第8号. - 1896.

近衛篤磨 「華族論」 『国家学雑誌』 第83号. - 1894.

近代韓国語

『大韓毎日申報』.

『皇城新聞』

『東光』

漢文

『金蘭集』

『外部各道去来案』

『高宗実録』

『高麗史』

『真宗教旨』

『光州邑誌』 1879.

『全羅左道光州地区』 1872.

『全羅南北来案』

『世宗実録』

『大韓礼典』

(英語文献)

書籍

Ahmad Aijaz In Theory: Classes, Nations, Literatures [Book]. - London & New York : Verso, 1992 .

Kim Hwansoo Ilmee Empire of the Dharma: Korean and Japanese Buddhism, 1877-1912 [Book]. - Cambridge(Massachusetts) and London : Harvard University Asia Center, 2013.

Shannon Weaver E and Claude Warren A Mathematical Model of Communication [Book]. - Urbana, IL : University of Illinois Press, 1949.

Shin Gi-Wook and Robinson Michael Colonial Modernity in Korea [Book]. - Cambridge(Massachusetts) and London : the Harvard University Asia Center, 1999.

論文

Auerback Micah “Japanese Buddhism in an Age of Empire: Mission and Reform in Colonial Korea, 1877-1931.”PhD diss., Princeton University, 2007. .

Sørensen Henrik Japanese Buddhist Missionaries and Their Impact on the Revival of the Korean Buddhism at the Close of the Chosŏn Dynasty [Article] // Perspectives on Japan and Korea . - 1991.

Tikhonov Vladimir The Japanese Missionaries and Their Impact on Korean Buddhist Developments(1876-1910) [Article] // International Journal of Buddhist Thought and Culture. - February 2004. - 4.

(日本語文献)

書籍

『朝鮮の林藪』朝鮮総督府林業試験場，1938.

『真宗史料集成第十一巻 維新期の真宗』同朋舎，1975.

稲葉継雄 『旧韓国～朝鮮の日本人教員』九州大学出版会，2001.

大谷派本願寺朝鮮開教監督部 『朝鮮開教五十年誌』大谷派本願寺朝鮮開教監督部，1927.

大久保高明 『奥村五百子詳伝』愛国婦人会，1908.

小野賢一郎 『奥村五百子』先進社，1930.

柏原祐泉 『近代大谷派の教団—明治以降の宗政史—』真宗大谷派宗務所出版部，1986.

柏原祐泉 『日本仏教史 近代』吉川弘文館，1990.

川瀬貴也 『植民地朝鮮の宗教と学知：帝国日本の眼差しの構築』青弓社，2009.

金富子 『植民地期朝鮮の教育とジェンダー：就学・不就学をめぐる権力関係』世織書房，2005.

教学研究所 『近代大谷派年表 第二版』真宗大谷派宗務所出版部，1977.

久保貴子 『近世の朝廷運営：朝幕関係の展開』岩田書院，1998.

小林和幸 『明治立憲政治と貴族院』吉川弘文館，2002.

- 駒込武 『植民地帝国日本の文化統合』岩波書店，1996.
- サイード， エドワード・W ，板垣雄三・杉田英明監修 / 今沢紀子訳 『オリエンタリズム 下』平凡社，1993.
- 佐々木隆 『藩閥政府と立憲政治』吉川弘文館，1992.
- 佐藤守男 『情報戦争と参謀本部：日露戦争と辛亥革命』芙蓉書房出版，2011.
- 信楽峻麿 『改訂 親鸞における信の研究』上. 法蔵館，2007.
- 信楽峻麿 『改訂 親鸞における信の研究』下. 法蔵館，2007.
- 信楽峻麿 『真宗学概論』法蔵館，2010.
- 信楽峻麿 『真宗教学史』法蔵館，2011.
- 崔昌祚 ，三浦國雄監訳、金在浩・渋谷鎮明共訳 『韓国の風水思想』人文書院，1997.
- 朝鮮日々記研究会編 『朝鮮日々記を読む 真宗僧が見た秀吉の朝鮮侵略』法蔵館，2000.
- 趙景達 『異端の民衆反乱：東学と甲午農民戦争』岩波書店，1998.
- 趙景達 『植民地期朝鮮の知識人と民衆：植民地近代性論批判』有志舎，2008.
- 月脚達彦 『朝鮮開化思想とナショナリズム：近代朝鮮の形成』東京大学出版会，2009.
- ハーバーマス， J. ，三島憲一訳 『近代—未完のプロジェクト』岩波現代文庫，2000.
- 坂野潤治 『明治憲法体制の確立—富国強兵と民力休養—』東京大学出版会，1971.
- 内藤一成 『貴族院と立憲政治』思文閣出版，2005.
- 中西直樹 『植民地朝鮮と日本仏教』三人社，2013.
- 中濃教篤 『天皇制国家と植民地伝道』国書刊行会，1976.
- 村山智順 『朝鮮の風水』朝鮮総督府，1931.
- 安丸良夫 『神々の明治維新—神仏分離と廃仏毀釈—』岩波新書，1979.
- 山本茂樹 『近衛篤麿：その明治国家観とアジア観』ミネルヴァ書房，2001.
- 山本浄邦 『国家と追悼：「靖国神社か、国立追悼施設か」を超えて』社会評論社，2010.
- 尹最郁 『植民地朝鮮における社会事業政策』大阪経済法科大学出版部，1996.
- レルフ， エドワード ，高野岳彦・阿部隆・石山美也子訳 『場所の現象学』ちくま学芸文庫，1999.

論文

- 池享 「戦国・織豊期の朝廷政治」『一橋大学研究年報 経済学研究』33. - 1992.
- 磯前順一・裊貴得 「「帝国史」として「宗教」を論ずる」磯前順一・尹海東『植民地朝鮮と宗教：帝国史・国家神道・固有信仰』三元社，2013.
- 稲葉継雄 「光州実業学校について：旧韓末「日語学校」の一事例」『外国語教育論集』7. 筑波大学，1985.
- 板垣竜太 「<植民地近代>をめぐって：朝鮮史研究における現状と課題」『歴史評論』654. - 2004.
- 任展慧 「朝鮮統治と日本の女たち」もろさわようこ『ドキュメント女の百年5 女と権力』平凡社，1978.
- 大谷栄一 「アジアにおける「近代と仏教」」末木文美士・林淳・吉永進一・大谷栄一『ブッダの変貌：交錯する近代仏教』法蔵館，2014.
- 大谷栄一 「近代仏教は何を問うのか：とくに二〇〇〇年代以降の研究動向を中心に」『日本思想史学』46. - 2014.
- 大谷栄一 「帝国と仏教」『日本思想史学』43号. - 2011.
- 柏原祐泉 「明治における仏教公認運動の性格」『日本近世近代仏教史の研究』平楽寺書店，1969.

- 柏原祐泉 「明治期真宗の海外伝道」 『橋本博士退官記念仏教研究論集 仏教研究論集』 清文同出版, 1975.
- 金泰勲 「一九一〇年前後における「宗教」概念の行方」 磯前順一・尹海東『植民地朝鮮と宗教：帝国史・国家神道・固有信仰』 三元社, 2013.
- 金潤煥 「前近代から近代への移行期における朝日関係：東本願寺釜山別院と朝鮮人訪問者を事例に」 山本浄邦 『韓流・日流：東アジア文化交流の時代』 勉誠出版, 2014.
- 黒木彬文 「興亜会のアジア主義」 『法政研究』 第71巻第4号. 九州大学法政学会.
- 駒込武 「「帝国史」研究の射程」 『日本史研究』 452. - 2000.
- 坂井雄吉 「近衛篤磨と明治三十年代の対外硬派：『近衛篤磨日記』によせて」 [定期刊行物] // 『国家学会雑誌』 第83巻第3・4号. - 1970.
- 諸点淑 「東アジア植民地における日本宗教の『近代』—植民地朝鮮における日本仏教の社会事業を事例として—」 2007年度博士論文（立命館大学大学院文学研究科史学専攻）.
- 末木文美士 「近代仏教とアジア—最近の研究動向から」 『近代仏教と日本』 トランスビュー, 2004.
- 橋澤裕子 「日本仏教の朝鮮布教をめぐる一考察」 『朝鮮女性運動と日本 橋澤裕子遺稿集』 新幹社, 1989.
- 林淳 「近代仏教と国家神道：研究史の素描と問題点の整理」 『禅研究所紀要』 34. - [出版地不明]：愛知学院大学禅研究所, 2006.
- 林淳 「近代仏教の時代区分」 『季刊日本思想史』 75. - 2009.
- 林淳 「普通教育と日本仏教の近代化」 末木文美士『国際研究集会報告 41 近代と仏教』 国際日本文化研究センター, 2012.
- 韓哲曦 「開化派と李東仁と東本願寺」 『朝鮮民族運動史研究』 4. 青丘文庫, 1987.
- 韓哲曦 「金玉均の仏教理解について」 徐龍達先生還暦記念委員会『アジア市民と韓朝鮮人』 日本評論社, 1993.
- 菱木政晴 「東西本願寺教団の植民地布教」 『岩波講座近代日本と植民地 4 統合と支配の論理』 岩波書店, 1993.
- 美藤遼 「明治仏教の朝鮮布教」 『季刊 三千里』 15. - 1978.
- 美藤遼 「真宗の朝鮮布教」 信楽峻磨『近代真宗教団史研究』 法蔵館, 1987.
- 宮嶋博史 「李朝後期における朝鮮農法の発展」 『朝鮮史研究会論文集』 18. - 1981.
- 山本彩乃 「『中外日報』にあらわれた大谷光瑞—明治三十六（一九〇三）年の大陸関連記事を中心に」 柴田幹夫『大谷光瑞 「国家の前途」を考える』（アジア遊学 156） 勉誠出版, 2012.
- 山本邦彦 「1920年代植民地朝鮮における監獄教誨」 『近代仏教』 16. - 2009.
- 山本邦彦 「1920年代朝鮮における監獄教誨の一考察：勤労の強調をめぐる」 『佛教大学大学院紀要 文学研究科篇』 38. - 2010.
- 尹海東 「植民地近代と大衆社会」 宮嶋博史・李成市・尹海東・林志弦『植民地近代の視座：朝鮮と日本』 岩波書店, 2004.

(韓國語文獻)

書籍

- 『광주의 風水』 광주민속박물관, 2002.
- 『光州 사진으로 만나는 도시 光州의 어제와 오늘』 光州市立民俗博物館, 2007.
- 김경일 『한국의 근대와 근대성』 백산서당, 2003.
- 김동노 『근대와 식민의 서곡』 창비, 2009.
- 金永義 『佐翁尹致昊先生略傳』 基督教朝鮮監理會總理院, 1934.
- 장영숙 『고종의 정치사상과 정치개혁론』 선인, 2010.
- 최원석 『한국의 풍수와 비보: 영남지방 비보경관의 양상과 특성』 민속원, 2004.
- 崔炳鈺 『開化期の 軍事政策研究』 景仁文化社, 2000.
- 박은숙 『갑신정변 연구』 역사비평사, 2005.
- 박지향 『윤치호의 협력일기』 이숲, 2010.
- 유영렬 『개화기의 윤치호 연구』 景仁文化社, 2011.

論文

- 尹炳爽 「日本人의 荒蕪地開拓權 要求에 대하여—1904 年長森名儀의 委任契約企圖를 中心으로—」 『歷史學報』 22. 歷史学会 (韓國), 1964.
- 이용기 「민중사학을 넘어선 민중사를 생각한다」 『내일을 여는 역사』 2007 年冬号. - 2007.
- 장동수 「한국 전통도시 조경의 장소적 특성에 관한 연구: 전통도시숲(邑藪·林藪)을 중심으로」 서울시립대학교 박사논문, 1995.
- 최기엽 「場所의 理解와 象徴的 空間의 解讀」 『地理學論叢』 10. -1983.

(中國語文獻)

論文

- 郭宏珍 「古代官方祈雨考述」 『广西大学学报 (哲学社会科学版)』 第 34 卷第 1 期. - 2012.