

---

# ヴァンサン・レップと天主教本土化運動 ——20世紀初、天津における活動を中心に——

武内 房司  
<学習院大学>

## 要 旨

近代カトリック伝道は、フランスに代表される西欧列強の保護権に庇護されつつ展開したが、20世紀に入ると、カトリック宣教師自身のなかに従来の伝道方法に対する批判者が登場した。ラザリスト会宣教師のヴァンサン・レップはその一人であり、20世紀初めの天津において積極的に天津の社会的エリート層と接触を持ち、「宣講研究所」における講演活動、雑誌・新聞などのメディアをつうじた布教活動を展開し、天主教の地盤を拡大させるいっぽう、1915年に起こった「老西開事件」においては、フランス租界を老西開にまで拡張しようとするフランス領事およびそれを黙認するカトリック指導層を批判した。同時に、ヨーロッパ人宣教師の指導が不可欠だとする在華カトリック指導層への批判を強め、中国人聖職者を主体とする教会の樹立、いわゆる「本土化」を訴えた。

**キーワード** 天主教、本土化、ヴァンサン・レップ（雷鳴遠）、保護権、天津

## はじめに

1920年代、プロテスタント系各派においては、中国人キリスト者を主体とする教会、いわゆる「本色教会」を樹立していこうとする運動が高まりを見せた。「本色教会」とは土着教会を意味する *Indigenous Church* の訳語であるが、五四運動以降の反帝国主義運動がたかまりを見せるなか、危機意識を強めた中国人キリスト者たちによって起こされた内部からの教会改革運動であった。

外国教会からの自立・中国人キリスト者自身による牧師の養成・外国からの援助に頼らない経済的自立の達成などがかかげたプロテスタントの運動については、山本澄子の研究をはじめとして、これまで多くの検討が加えられてきた<sup>1</sup>。

いっぽう、近代カトリックについていえば、少なくとも日本における研究状況を見る限り、長い布教の歴史とプロテスタント各派をしのぐ信徒数を擁していたにもかかわらず、その改革運動についてはほとんど注目されてこなかった。しかしこのことは、中国の近代カトリックがナショナリズムの勃興に代表される近代の一連の運動にまったく反応を示さなかったことを意味するものではない。むしろ近代におけるカトリック伝道が帝国主義と不可分に結びついていただけに、伝道のあり方をめぐりカトリック界内部においてもさまざまな論争をもたらさざるをえなかったのである。

中国における近代カトリック伝道については、いわゆるカトリック史家の著作以外に、近年、顧衛民やスータンスらによる実証的な研究が進められつつある<sup>2</sup>。本稿ではこうした近年の成果をふまえつつ、カトリックの中国化、いわゆる「本土化」を推進したベルギー人神父ヴァンサ

ン・レップに光をあて、簡単にその活動の足跡をたどってみたいと思う。

### 保護権問題とカトリック伝道

中国近代のカトリック伝道は、アヘン戦争後に締結された黄埔条約を契機として本格化したといつてよい。この条約交渉を担ったフランス特命全権公使ラグルネ Lagrené, J. de の要請により、1844年に天主教解禁の上諭が下され、五港における教会建設・中国人のキリスト教への改宗も容認された。翌年にはプロテスタント諸派にもこの政策が適用されている。

こうした政策を推進したのはフランスのルイ・フィリップ政権であった。商業の領域でイギリスに対抗するだけの力量をもたないフランスは、宣教師保護の面で中国に対する影響力を確保しようとしたのである。ラグルネ使節の秘書であったベルナル・ダルクール Bernard d'Harcourt はこうした保護政策の積極的な推進者であった<sup>3</sup>。

とくに1860年、北京条約第6条において内地布教権と宣教師の財産取得が認められたことは、ヨーロッパ人宣教師による中国へのカトリック伝道を一気に加速させることとなった。とりわけ天津条約・北京条約においてカトリックの内地布教権の確立に力を注いだフランスは、フランス以外のヨーロッパ布教諸団体をも含め、中国におけるカトリック伝道を統轄する地位を獲得していった。いわゆる布教保護権 Protectorat である。

保護権の具体的な内容については必ずしも明確ではないが、カトリック伝道におけるフランスの優越的地位を象徴するのがパスポート（執照）発給権であろう。1860年の北京条約以後、フランス内外を問わず、カトリック宣教師への執照発給はフランス公使館をつうじてのみ行われることとなった。第二に、訴訟や請願など、カトリック伝道に関する諸案件はフランス公使を介して清朝政府に提出されたことである。こうしたフランスの特権的な地位はその庇護を獲得することを望んだ教皇庁によっても容認されていた。教皇庁は、布教聖省 la Congrégation de la Propagande をつうじ、在中国の伝道諸団体に執照の請求や訴訟はフランス公使に提出するよう指示していた<sup>4</sup>。

したがってフランス共和国の北京駐在公使と各地の領事は条約の執行を注視する義務を持った。カトリック宣教師はその国籍を問わず、中国の行政当局や中国民衆との間に困難な事態が生まれると、彼等に訴状・要求書を転送した。じっさいに省ないし総理衙門との間で紛争の処理にあたるのはフランスの代表であった。これらの案件に、外交員や領事たちはかなりの時間を費やし、宣教師の満足するかたちで決着をはかろうとした。建物の破壊・損害・殺害等の被害を被った場合、彼らは賠償金の獲得に奔走したが、殺人に発展した場合、日清戦争前後の時期、賠償は贖罪の聖堂を建設するのに必要な額に相当したという<sup>5</sup>。

このように、カトリック伝道と緊密に結びついた特殊な列強の権益、それが保護権であった。宣教師は中国においては高尚な文明を伝える使者であり、とりわけフランス勢力の奉仕者である。よって宣教師を保護することにより結果的に我々は文明化の使命を果たすことができる<sup>6</sup>。フランス側が主張した保護権正当化の論理とはこのようなものであった。

しかしこうした保護権とカトリック伝道の結びつきは、カトリック宣教師を中国社会から孤立させる一因でもあった。なかでも悪評の最たるものは、北京代牧ファヴィエ Favier, A. P. Marie (1837～1905) の積極的な働きかけによって実現した光緒二十五（1899）年二月の上

論であった<sup>7</sup>。

この上諭によって、外国人の「主教」（日本でいう司教）には総督・巡撫並の、「司鐸」（神父）には知府並の品秩が与えられ、宣教師は中国の官僚と同等の待遇を受けることになったのである。インドシナ総督をつとめたフランス植民地官僚の一人ラネッサンは、この上諭が多くの中国人の反発を招き、民衆を義和団運動へと駆る一因となったのだ、と率直に認めている<sup>8</sup>。このように、20世紀に入り、外交官や植民地官僚たちは、宣教師たちの執拗なまでの布教特権獲得要求をもてあますようにすらなっていた。

逆にフランス人宣教師たちの側から見れば、光緒二十五年に出されたさきの上諭を必要としていたことも事実であった。中国社会において外国人が権威を保持しつつ信者を獲得していくにはどのような方法が有効であるか、彼らは長年の布教体験をつうじて模索していたのであり、そこには彼らなりの中国人社会観が反映されていたともいえるのである。中国社会において自らの権威を高めるには、何よりもまず、官僚に準ずる身分を獲得することが必要であり、さらに、人々をカトリックに接近させるには物質的利益をアピールしていかなければならない、これが、19世紀後半に来華したカトリック宣教師たちのうち出した一つの結論であったといえよう。

しかし、官の魅力に訴え、実利を重んずる中国民衆の生活感覚に沿って布教を行うという方針にすべての宣教師が理解を示したわけではなかった。なかにはそれにあきたらない宣教師も少なくなかったのである。そうした非主流派に属し、後年、カトリックの中国化をかかげるにいたったのがヴァンサン・レップ Lebbe, Vincent（中国名は雷鳴遠、1877～1940）であった<sup>9</sup>。

### 雷鳴遠神父の来華と華北での布教体験

ベルギーのガンに生まれ、1895年、フランスのパリに本部を置くラザリスト会（遣使会）に入会し、神学の研鑽を積んだレップ神父は、義和団運動が鎮圧されてまもない1901年、同会より北京に派遣された。北京で四書五経等の古典を含めて学び、十分な中国語能力を身につけたレップ神父は、1902年、北京の東南120里ほどのところにある武清県に助任司祭として赴任した。

農村での布教をつうじ、レップ神父が疑問を抱いたのは、受洗志願者にアワを与え信者を獲得しようとする伝道方法であった。とくに、義和団賠償金によって教会が多額の資金を獲得したことは、洗礼奨励金ともいえるこの制度の積極的な採用を促した。これによって信徒数は確かに倍増した。しかしそれは、非カトリック信徒の目から見れば、生活に窮する者たちがただ食糧を得るためだけに教会に接近した偽善にすぎず、軽侮の対象でしかなかった<sup>10</sup>。

次に赴任した涿県においても同様に“施しものつき”の洗礼準備コースが設定されていた。農民は1ヶ月このコースに参加することで1圓が与えられた。しかし改宗者は稀であり、堅信式を受ける者はもっと少なかった。ところが、教会から少し離れた所に、中国人の小商人によって、「一種の自然宗教と純粋な道德とを混淆させた聖人の宗教」（宗教結社の一つ聖賢道であろう）が布教されていた。そこでは信者は逆に出費をよぎなくされたし、かつ道徳的尊厳の遵守が求められた。この商人は生活を自分の商売で支え、他人にまったく金銭を求めることなく、また、信徒に物質的な手当を支給することもなかった。しかし人々は彼の説法を聞きに集まったのである。レップ神父は自問せざるを得なかった。金銭を与えずとも改宗させることはでき

るのである。宣教師たちは、中国人は物質的な人間であり物質的な手段でしか信仰に惹きつけることはできないと主張していたが、この小商人はどうだろう？天主教は「聖人の宗教」（聖賢道）よりも魅力がないのだろうか、と<sup>11</sup>。

こうした農村布教での体験をつうじ、レップ神父は、もっぱら帝国主義列強の圧力に依存しながら、教難に遭遇するたびに賠償を獲得し、それによって物質的利益を農民に分け与えつつ、数だけは信者を増やすことに汲々としてきた従来のカトリック伝道のあり方に批判的とならざるをえなかった。

さらにレップ神父と北京のカトリック指導部との溝を深めたのは教育問題であった。レップ神父は学校事業を独力で進めようとしたが、ジャルラン代牧 Jarlin, S. François（中国名林懋徳、1856～1933）は資金を優先的に洗礼準備コースにそそぎ込み、他の事業は後回しにした。当時、学校を充実させる必要が各地の宣教師から提起されていた。1906年初、北京のカトリック信徒たちはジャルラン代牧に教会が率先して技術学校や上級学校建設のために努力するようローマに働きかけてほしいとする手紙を送っている。中国語が読めなかったジャルラン代牧にかわり、レップ神父がラテン語に訳した手紙を読んでも、ジャルラン代牧はまったくその意義を理解しようとしなかったという<sup>12</sup>。

### レップ神父の天津赴任と「天津モデル」

義和団事件以降、外交関係や列強の宗教政策等にも変化の兆しが現れた。保護権についていえば、ドイツは早くも1890年にはドイツ人宣教師に対する「執照」発給権を獲得するのに成功したが、義和団事件以降、他の西洋列強諸国もそれに追随し、フランスの独占体制は崩れていった<sup>13</sup>。1902年には、イタリアは山西のフランシスコ会宣教師、後に同会以外のイタリア人宣教師に対する保護権を主張した。1908年には、山西の教区会議において、信仰を理由としてキリスト教徒が処刑される場合を除き、教会が訴訟問題に関与することが禁止された。清朝の側も、同年、多くの反発を招いた先のファヴィエの上諭を放棄した<sup>14</sup>。

レップ神父が新たに天津に赴任したのは、こうした従来の「訴訟方式」とでも呼びうる布教戦略の見直しがはかられていた時期であった。レップ神父はまず、従来の宣教師と中国人信徒との間に存在した溝を埋める努力を重ねた。1907年の聖ヴァンサン・ド・ポール記念日（7月19日）に、レップ神父はパーティを催し、そこに伝道師を含むミッション関係者を招き、はじめて中国人キリスト者と宣教師たちとを同じテーブルに就かせた<sup>15</sup>。すでに触れたように、宣教師は中国の官僚に対して官として遇するよう求めたのであり、実際、信徒にとっても官に他ならなかった。キリスト教界においても官一庶の別は厳格に維持されたのであるが、レップ神父はそうした前提を崩そうとしたのである。

レップ神父の天津での活動において注目されるのは、従来カトリック宣教師が農民たちの改宗をめざしたのに対し、都市部の名士や知識人たちとの交流を積極的に深めようとしたことであろう。天津の社会的エリート層への橋渡し役をつとめたのは、『大公報』社主として名声を得ていたカトリック信徒の英斂之であった<sup>16</sup>。1910年には、英斂之の紹介を受け、多額の寄付を行い天津紅十字会の設立にも関わった<sup>17</sup>。人力車に乗ることを避け、自ら自転車に乗り粗末な身なりで各地を巡回するレップ神父に、巡警道台の楊以徳も信頼を置くようになった。辛亥革

命勃発後、天津において略奪等の秩序の混乱が生じた際にも、巡警道台の楊以徳は街区にうち捨てられたままの家財道具・商品等を身近な巡警ないしは天主堂に運ぶようにとの掲示を出している<sup>18</sup>。これは天主堂がしだいに天津において秩序維持に一定の役割を担う存在として認められていたことを示すものといえる。

さらに布教形態も従来のカトリック伝道に比べ斬新なものであった。たとえば、1911年には講堂をそなえた「宣講研究所」(les salles de conférences)が設置され、各地で講演・布教が行われた。1年後その数は9箇所に達した。革命期の不安な状況を反映し、講演の聴講者は毎日3～4千人に及んだという。講演録はただちに冊子にまとめられるとともに、3万部ほどが印刷に付され駅・茶館・劇場などで販売された。レップ神父が好んだ講演のテーマは「救国」と「徳」の問題であり、徳・自己犠牲の精神の欠如こそが、中国の弱さの原因であると説いた<sup>19</sup>。

レップ神父はさらに雑誌をつうじた広報活動に力を入れ、1912年、「真理を研究し、人心を正し、風俗を厚くし、ついには愛群強国をはかることを宗旨」として、『広益録』を発刊した<sup>20</sup>。こうした人心の改善こそ急務であるとするレップ神父の「宗教救国」論はしだいに天津社会において支持を獲得し、カトリックへの改宗者も急増していった。天津地区の信者数は、1903年には3490名に過ぎなかったが、1911年には31398名に増加している<sup>21</sup>。

こうした義和団後の天津カトリック伝道の成功を受け、1912年4月27日、静海・青州・滄州・南皮・塩山・慶雲を含めた天津地区に、教皇庁は新たに直隸海辺代牧区を設立させ、デュモン師 Dumond, Paul (中国名は杜保禄、1864～1944)を代牧に就任させた。当時、約200万の人口をかかえる同代牧区において34500名のカトリック信徒と1900名の洗礼志願者を擁するに至っていた<sup>22</sup>。同年7月、天津副司教に昇任したレップ神父は、ヨーロッパの青年カトリック連合会をモデルに自律的なカトリック連合組織を結成し、中国公教進行会 1' Action Catholique de Chine と命名した。これに先立ち、辛亥革命前後、中国のカトリック信徒たちの間でもまた、横断的な全国組織の必要が叫ばれ、後に『益世報』社主となる劉浚卿らを中心に「中華教友聯合会」などの全国組織が誕生していた。

「中華教友聯合会」もカトリック信者の横の連帯を促すという点で、「公教進行会」と共通した目的を持っていた。そこでレップ神父を中心に両者の合同がはかられ、本部が天津に置かれることになった<sup>23</sup>。3年後には華中・華南や四川からの参加者を交え、全国会議を招集している。

成立まもない公教進行会が取り組んだのは、儒教国教化反対運動であった。1913年9月、袁世凱は大総統として「祭天祀孔令」を公布し、孔子に対する荘厳な祭祀儀礼を挙行するとともに、儒教の国教化を宣言した。これに対し、天津のカトリック組織は臨時約法に盛り込まれた「信教の自由」を根拠に、抗議運動を展開した。

しかし、天津におけるカトリック側の反孔教キャンペーンは必ずしも順調であったわけではない。とくに1916年に入り、国民教育において「孔子の道を修身の大本」とするいわゆる「天壇草案」が出されると、3年前と同様に天主教各界においても反対運動が起こったが、以前のような激しさは見られなかった。天津カトリック界の責任者であったデュモン代牧が運動の停止を命じたこと、外国人宣教師たちが依然として中国人カトリックを中心とする公教進行会に非協力的な態度をとったことが原因であった。同時期、レップ神父を中心とする天津モデルと

従来の在華カトリック指導部との間で、布教方針をめぐり不協和音が目立ち始めていたのである。

### カトリックの本土化に向けて

レップ神父と在華カトリック指導部との対立を決定づけたのは天津で起こった老西開事件であった。新たに代牧区が天津に設立されるにあたり、墻子河に沿ってフランス租界の西にある老西開に代牧事業のセンターにふさわしい教会の建設が計画された。その際、フランス人宣教師フルリ Fleury (中国名李福臨) 神父はフランス租界の近くに教会を設置することを望み、デュモン代牧もこれを支持し、老西開に30 畝ほどの土地を購入した。フランス領事はこれを機に天津フランス租界の拡張を企図した。

フランス領事は土地の所有を宣言し、中国政府を介して法的手続きを踏むことなく、フランス軍を使って三色旗を老西開に掲げさせた。租界への編入に抗議する人々は土地購入契約を交わしたかどうかをデュモン代牧に問いただすとともに、抗議集会を組織した。天津商会会長の卜月庭らを中心に、「維持国権国土会」が結成され、反対運動がくりひろげられた<sup>24</sup>。

こうしたなか、レップ神父は、天津カトリック教会のデュモン代牧に次のような書簡を送り、フランス領事に協力する教会の姿勢を厳しく批判した。

私を困惑させるのは、原則的な問題、すなわちフランス租界を老西開にまで拡張させるという問題に際してとるべき態度なのです。あなたはずっと中立的な立場をとり、我々にもそれを課してきました。私は反抗しようなどという気持ちはいささかありませんが、以前にはあえて申し上げなかったことを告白したい気持ちに駆られました。すなわち、率直に申し上げ、この中立はまったく支持できません。我々はわがキリスト者の側に対しても、そしてまた聖アウグスティヌスのごとく、将来の洗礼志願者と見なしうる異教徒にとっても、教会はすべての地域で、権利の支えであり、恐れることなく正義の言葉が発せられなければならないと信じます。

特にこの場合、この義務は厳格であるべきです。第一に、我々の側に完全な非があるからです。領事は教会組織を利用し、審理に際し、特に土地の測量にあたって、保護権を口実に使っています。どうしてこれに対して公然と抗議しないでおれましょう<sup>25</sup>。

しかし、デュモン代牧はこの書簡をカトリック界に対する挑戦と受けとめた。レップ神父を「背教者」と決めつけ、直隸海辺代牧区から離れるよう勧告した。1916年6月、レップ神父はパリのラザリスト会本部より天津追放処分を受け、1500キロも離れた浙江寧波の小教区に流されることとなった<sup>26</sup>。北京からはこの案件を審査するために、ラザリスト会の視察使が派遣されたが、結果は同じであった。

視察使はレップ神父が依然として新たに発刊された新聞『益世報』をつうじ、天津代牧に対する批判キャンペーンを展開していたことを問題視した<sup>27</sup>。ラザリスト会もまた、フランス領事と良好な関係を維持することを優先したのである。

この老西界事件は、単に租界拡張とそれに抗する反帝国主義運動を惹起しただけではなかつ

た。中国のキリスト教、とりわけ天主教の本土化を促したという点でも重要な意義を持ったのである。老西開事件で問われたのは、直接にはフランスの保護権を認めるか否かにあったが、同時にそれは現地人聖職者をどのように位置づけるかという問題にかかわっていた。この事件を契機に天津在住ヨーロッパ人宣教師の立場は二分されていくことになった。

レップ神父ら現地人聖職者を積極的に登用すべきだとする宣教師グループに影響を与えたのはレオン・ジョリ Léon Joly (1847-1909)であった。ジョリは、1907年に『キリスト教と極東』を著し、そのなかで、宗教上の安全と自由とを確保しようとして列強の政治権力に依拠した近代の伝道事業が失敗におわったこと、地元出身の司祭は、その数もわずかで、聖職者を構成するには至っておらず、ヨーロッパ人司教や宣教師の指導を受けるにすぎないことを指摘し、もしキリスト教が仏教のように中国社会の根づかないとすれば、それは宣教師が現地人聖職者を発展させようとしなかったことによるのだ、と説いた<sup>28</sup>。

しかし、当時、現地人聖職者の採用に消極的な反応を示す宣教師も少なくなかった。ながいあいだ中国においてカトリック伝道が不振であったのは中国人の「劣った本性」によるものだ、と公然となえる宣教師はなお少なくなかったのである。たとえば、宣教師のケルヴァン Kervyn は次のように語っている<sup>29</sup>。

中国という国で知った〔彼等の〕知的、道徳的、肉体的な弱さから、我々は、我々が中国において“明らかに劣等な人間の本性”に直面していることを理解できるのではなからうか。誰がこれに反対できよう。中国人はヨーロッパ人のキリスト教徒に比べ、劣った本性、まことに嘆かわしい能力の持ち主である。・・・ああ、なんと下劣な中国人の本性よ。卑小な精神、この利己的な心、自尊心の塊、この愚かな懐疑主義者、不作法な感情の持ち主たるこの哀れな民衆をどうすることができようか？

こうした「本性」観に立つ限り、現地聖職者の採用に消極的とならざるをえない。中国人司教の下位にヨーロッパ人司祭が服属することになるのだから。とはいえ、老西開事件を契機として、司教職をヨーロッパ人が独占することの限界と中国人聖職者の重要性が意識されるようになったのも事実であった。たとえば、天津商会のメンバーを含め天津市民の多くが、天津カトリック教会にレップ神父処分撤回を求めた際に、そうした呼びかけに答え、友人としてレップ神父を支持したコッタ Antoine Cotta (1872-1957、中国名は湯高達)神父などもその一人である。フランスの殖民地マダガスカルで布教に当たっていたこのエジプト出身の神父は、1916年、教皇庁の布教聖省にレップ神父を支持する長文の書簡を送り、そのなかで、中国人司教の承認を強く働きかけた<sup>30</sup>。

コッタ神父は、さきのケルヴァンの「本性」論を、ヨーロッパのモラリストが自国の悪徳としてあげたものをそのまま中国人に当てはめたものにすぎぬ、と批判するとともに、18世紀四川で布教した中国人司祭李安德<sup>31</sup>の例などを引用しつつ、教皇庁布教聖省長官のセラフィニ枢機卿 Cardinal Serafini に次のように述べていた。

結論として、中国人は我々と同じく人間であり、同じく神の最後の審判に召される同じ

人類の一員である・・・

今や、世界の半分を占めるこの地で、カトリックに大いなる本土化の文化を賦与し現地人の教会、すなわちいつでもどこでも、その本性かつ神の意志に基づき、教会の存在条件であるところの完全な聖職者、を設立し、わが教団を完璧な組織とし、ついには中国の教会から“外国宗教という痕跡”を除去する時期に来ている<sup>32</sup>。

確かにこの老西開事件の結果、天津市民とともに抗議運動を展開したレップ神父は天津から浙江に左遷され、オーストリア国籍を持つコッタ神父もまた、保護権を主張するフランス領事によって敵対的の外国人（「敵僑」）としての認定を受け、国外退去を余儀なくされた<sup>33</sup>。しかし、老西開事件を契機とした一連の天津における抗議運動、レップ神父やコッタ神父のローマ教皇庁への積極的な働きかけは、中国天主教の改革につながったと見るべきであろう。

## おわりに

1919年11月30日には、教皇ベネディクトゥス（本篤）15世の回勅が発表され、布教先の文化に敬意を払わず、現地の聖職者の養成に消極的であった従来からの布教方針の転換が求められた。その後、1926年10月28日には、教皇ピウス11世により、趙懷義（宣化）・孫徳（蠡県）・成和徳（蒲圻）・陳国砥（汾陽）・胡若山（台州）・朱開敏（海門）の6名の司祭が中国人としてはじめて司教に叙階されたのであった<sup>34</sup>。また、1922年には、教皇代表として、コスタンティニ Costantini Celso（中国名は剛恒毅）が派遣され、フランスが従来保持していた保護権体制は打破されるにいたったのである<sup>35</sup>。

プロテスタント各派の本土（“本色”）化が主として中国人牧師を軸に展開していったのとは対照的に、天主教の場合、レップ神父やコッタ神父のようなカトリック界の非主流派によって提起されたことはたしかである。しかしレップ神父だけがこうした本土化の担い手であったわけではない。そこには近代に中国社会に定着していった広範な天主教徒の支持があったのである。天主教の本土化は、ヨーロッパを経由し中国にもたらされた「近代」を内在化していく一連の文化プロセスの一つとしてとらえられるべきであろう。こうした本土化の動きを中国カトリック界がどのように支え、対応したか、レップの協力者であった英斂之などのかかわりなどを含め、より詳細に検討されるべきであろう。

## 【参考文献】

〔日文・中文〕

回如愚「“老西開事件” 回憶片断」『天津宗教資料選輯』第1輯、1986年。

小林珍雄『布教と文化』甲鳥書林、東京、1943年。

顧衛民『基督教与近代中国社会』上海人民出版社、1996年。

同編『中国天主教編年史』上海書店出版社、2003年。

佐藤公彦『義和団の起源とその運動～中国民衆ナショナリズムの誕生』研文出版、1999年。

曹森林「天津教区成立前後の概況」『天津宗教資料選輯』第1輯、1986年。

瀧千春「Diarium Andreae Ly ～中国人司祭のラテン語日記とその背景」『懷徳』71号、2003年。

陳方中等編『于斌枢機伝』台湾商務印書館、台北、2001年。



- 方豪「雷故司鐸鳴遠事略」『方豪六十自定稿（下冊）』台湾学生書局、1969年、2029～2034頁。  
 山本澄子『中国キリスト教史研究～プロテスタントの土着化を中心として』近代中国研究委員会、1972年。  
 俞志厚「天津『益世報』概述」『天津文史資料選輯』第18輯、1982年。  
 楊大辛「老西開事件始末」『天津文史資料選輯』22輯、1983年。  
 吉沢誠一郎『天津の近代～清末都市における政治文化と文化統合』名古屋大学出版会、2002年  
 〔欧文〕  
 Böel, Paul, *Le protectorat des missions catholiques en Chine et la politique de la France en Extrême-Orient*, Institut Scientifique de la Libre-Pensée, Paris, 1899.  
 Cotta, Père, 'Le memoire du Père Cotta au cardinal Serafini (29 Decembre 1916)', *Recueil des archives Vincent Lebbe: Pour l'Église chinoise I. La visite apostolique des missions de Chine 1919-20, Cahiers de la revue théologique de Louvain*, no. 5, 1982.  
 Lanessan, J.-L de, *Les missions et leur protectorat*, Felix Alcan, Paris, 1907.  
 Leclercq, C. Jacques, *Vie du Père Lebbe: Le Tonnerre qui chante au loin*, Casterman, Paris, 1955.  
 Levaux, Leopold, *Le Père Lebbe: apôtre de la Chine moderne (1877-1940)*, Editions Universitaires, Bruxelles et Paris, 1948.  
 Sœtens, Claude, *L'Église catholique en Chine au XXe siècle*, Beauchesne, Paris, 1997.

- 1 山本澄子『中国キリスト教史研究～プロテスタントの土着化を中心として』近代中国研究委員会、1972年。  
 2 中国語圏では、方豪をはじめとする天主教史家の諸研究をふまえた顧衛民『基督教与近代中国社会』上海人民出版社、1996年、があり、ベルギー・ルーヴェン大学レップセンター所蔵レップ神父関係文書の整理に長年従事してきたスータンスは、カトリックの本土化に焦点をあてた中国近代カトリック史に関する優れた研究書を著している（Sœtens Claude, *L'Église catholique en Chine au XXe siècle*, Beauchesne, Paris, 1997）。  
 3 Böel Paul, *Le protectorat des missions catholiques en Chine et la politique de la France en Extrême-Orient*, Institut Scientifique de la Libre-Pensée, Paris, 1899, p. 8.  
 4 Lanessan, J.-L de, *Les missions et leur protectorat*, Felix Alcan, Paris, 1907, p.22.  
 5 Böel Paul, *op.cit.*, pp.13-14.  
 6 Böel Paul, *ibid.*, p.25.  
 7 『光緒朝東華録』光緒二十五年二月、中華書局、1958年、4327頁。  
 8 Lanessan, J.-L de, *op.cit.*, p.35.  
 9 レップ神父の伝記としては、Levaux, Leopold, *Le Père Lebbe: apôtre de la Chine moderne (1877-1940)*, Editions Universitaires, Bruxelles et Paris, 1948. および Leclercq, C. Jacques, *Vie du Père Lebbe: Le Tonnerre qui chante au loin*, Casterman, Paris, 1955、がある。本稿もこれらに多くを負っている。なお、方豪「雷故司鐸鳴遠事略」『方豪六十自定稿（下冊）』台湾学生書局、1969年、2029～2034頁、は簡潔ながら要を得た小伝である。  
 10 Leclercq, *op.cit.*, pp.84-85.  
 11 Leclercq, *ibid.*, pp.93-94.  
 12 Leclercq, *ibid.*, pp.94-95. ジャルラン代牧の学校教育無視の姿勢はその後20年以上も変わることがなかった。ジャルラン代牧らラザリスト会宣教師が教育事業に熱心なイエズス会の北京・天津進出を極度に恐れていたこともそうした消極姿勢をとった理由の一つであった。Sœtens, *op.cit.*, p.55.  
 13 ドイツのカトリック保護政策と保護権回収については、佐藤公彦『義和団の起源とその運動～中国民衆ナショナリズムの誕生』研文出版、1999年、176～177頁を参照。  
 14 Sœtens, *op.cit.*, p.43.  
 15 このことでレップ神父は北京に召喚され、二日間にわたり批判を受けたという。Leclercq, *op.cit.*, p.122.  
 16 Sœtens, *op.cit.*, p.43.  
 17 Levaux, *op.cit.*, pp.126-7. 天津紅十字会については、吉沢誠一郎『天津の近代～清末都市における政治文化と文化統合』名古屋大学出版会、2002年、343～347頁、に詳しい。  
 18 Leclercq, *op.cit.*, p.112, p.121.  
 19 Levaux, *op.cit.*, pp.135-8. ルヴォーはこの「宣講研究所」をマテオ・リッチが明末に布教目的に設置した *les salles de conversation*（布教堂）と比較している。むしろ、当時、「北洋新政」と呼ばれる政治改革が天津で進められていた頃、迷信打破・国民意識の養成を目的として各地に設けられた「宣講処」に実態は近いのではなからうか。吉沢前掲書、「補論 風俗の変遷」、379頁を参照。  
 20 その後、この『広益録』を母体にしつつ、1913年、ヨーロッパへの一時帰国時に募った寄付金6万

フランを基本資金として、1915年10月、日刊紙『益世報』を発刊した（顧衛民編『中国天主教編年史』上海書店出版社、2003年、433頁）。『益世報』の編集を担ったのは、レップ神父の弟子でカトリック信徒の劉浚卿であった。劉浚卿は河北薊県の人で、初等小学の教師をしていた時に天主教に改宗した。レップ神父が天津望海楼教会に赴任してから、劉浚卿一族も天津に移り、レップ神父の助手となった（俞志厚「天津『益世報』概述」『天津文史資料選輯』第18輯、1982年、75頁）。『益世報』という名はレップ神父の出身地ベルギーのガンで発刊されていた新聞 *Bien public* に由来するという。当初5千部から出発した『益世報』は好評を博し、2年後には、1万部にまで発行部数を伸ばした（Levaux, *ibid.*, p.142.）。

<sup>21</sup> 曹森林「天津教区成立前後の概況」『天津宗教資料選輯』第1輯、1986年、41～42頁。

<sup>22</sup> Levaux, *op.cit.*, p.124.

<sup>23</sup> 陳方中等編『于斌枢機伝』台湾商務印書館、台北、2001年、28頁。

<sup>24</sup> 楊大辛「老西開事件始末」『天津文史資料選輯』22輯、1983年、183～198頁。

<sup>25</sup> Leclercq, *op.cit.*, p.164.

<sup>26</sup> Levaux, *op.cit.*, pp.176-7.

<sup>27</sup> レップ神父は『益世報』に毎号宗教談話を掲載した。Leclercq, *op.cit.*, p.158.

<sup>28</sup> Joly, Léon, *Le christianisme et l'Extrême-Orient*, 1907. Sœtens, *op.cit.*, pp.68-70、による。

<sup>29</sup> Kervyn, L., *Méthode de l'apostolat moderne en Chine*, Hong-Kong, 1911, p.366, cité dans Sœtens, *ibid.*, p.10.

<sup>30</sup> コッタ神父は目を患いマダガスカルなど熱帯での布教活動を断念し、フランスで治療にあたったが、レップ神父の誘いを受け、中国布教を志し、1906年5月、北京に到着した。Leclercq, *op.cit.*, pp.94-95.

<sup>31</sup> 李安德は詳細なラテン語による日記を残しており、18世紀の中国人がカトリックをどう受けとめていたかを知る貴重な資料を提供している。李安德の日記に本格的に取り組んだ研究として、瀧千春「Diarium Andreae Ly ～中国人司祭のラテン語日記とその背景」『懐徳』71号、2003年、がある。

<sup>32</sup> Père Cotta, 'Le memoire du Père Cotta au cardinal Serafini (29 Decembre 1916)', *Recueil des archives Vincent Lebbe: Pour l'Église chinoise I. La visite apostolique des missions de Chine 1919-20, Cahiers de la revue théologique de Louvain*, no. 5, 1982, pp.67-69.

<sup>33</sup> 回如愚「“老西開事件” 回憶片断」『天津宗教資料選輯』第一輯、1986年、59～61頁。

<sup>34</sup> 小林珍雄『布教と文化』甲鳥書林、東京、1943年、91頁。

<sup>35</sup> 陳方中等編前掲書、19頁、を参照。