

〈書評〉

青野正明著『植民地朝鮮の民族宗教——国家神道体制下の「類似宗教」論』

金 泰 勲

一 原著との比較

本書は、著者が二〇〇一年一月に刊行した『朝鮮農村の民族宗教——植民地期の天道教・金剛大道を中心に』（社会評論社、以下、「原著」と記す）を、本書副題にあるように「国家神道体制下の「類似宗教」論」として大きく読み直した改訂版である。また、ここに見える「国家神道体制下の「類似宗教」論」という視点は、著者が二〇一五年七月に刊行した『帝国神道の形成——植民地朝鮮と国家神道の論理』（岩波書店）における「帝国神道」論の骨格をなすものであった。そしてその「帝国神道」論は、戦後日本において巨大な一研究領域をなしてきた国家神道論に大きな反響を呼び起こした。従って、新たに二〇一八年一月に刊行された本書は、二〇〇一年以降、約一五年間に渡って積み重ねてきた著者の仕事を、「帝国神道」論という、戦後日本の歴史学、宗教学などを中心に行われてきた国家神道論における研究史に対し、強力な転換点を提唱するものとしてまとめ上げ、その地点から再び一五年前の自分の「論点」に自らフィードバックさせた作品なのだ。

本書についてはすでに佐々充昭による直近の書評（『宗教研究』九三卷（三九六）三輯、二〇一九年二月）も出ていて、そこでは本書の内容に関する充分な概要・要約とともに、韓国の学界における「民族宗教」概念、民族宗教の類型化と「民族主義的ナショナリズム」という概念に対する問題提起など、本書の論点に関わるとしても意義深い指摘がなされている。よってここでは、各章ごとの要約や要点の整理などは先行作業として繰り返さず、原著から二〇一五年の「帝国神道」論を経て本書へいたる著者の課題と問題意識の変遷を辿ること、そして本書におけるその到達点を確認する形で、書評としてみたい。

著者は本書序章において原著から乗り越えるべき課題について、次の三つの点に言及している。①「民族宗教の定義やナショナリズムに関わる課題」、②「民族宗教と対峙する位置にある帝国神道の概念および国家神道の定義づけを明確にする課題」、③「民族宗教の「改宗」政策に協力した真宗大谷派に対する再評価」（三〇四頁）。そしてこれらの課題に取り組むことで全体的には「民族宗教」論を提示することとなる。

以下では、この三つの課題を中心にして原著からの変遷とその到達点を見ていくことになるが、まずは、全体構成の変化を確認しておこう。

「序章 課題と方法」、「第一章 農村における民族宗教の基盤」、「第二章 総督府の「類似宗教」観」、「第三章 天道教の「地上天国」建設」、「第四章 金剛大道の予言の地」、そして「終章」という、原著の大枠は本書においても維持されているが、本書では、序章に「国家神道体制と民族宗教・「類似宗教」と題名を付し、原著第二章の構成を最も大きく変え、「第二章 朝鮮総督府の「迷信」概念と巫俗信仰」（原著第二章第二節、第三節）と「第三章 朝鮮総督府の「類似宗教」概念と終末思想」（原著第二章第一節、第四節と「帝国神道」論での成果を取り入れた部分）に、一章を増やして分けている。続く第四章は原著同様、そして第五章には原著の終章で言及した金剛大道の「歌舞」の部分も取り入れている。それから、終章は新たに「普遍性のある民族宗教論を指して」とタイトルを付け、全体を「民族宗教」論としてまとめ上げていると見られる。次に、上記三つの課題と各章の対応関係を見ると、①については、序章と第一章、②は第二章と第三章、そして③については第五章でそれぞれの変化が確認できると思われる。

ではまず、①民族宗教の定義とナショナリズムに関する問題についてその変化を探ってみよう。これについて原著では、「著者は、「民族宗教」が民族アイデンティティに重きを置いた用語である点に着目する。日本には変革に重きを置いて用いられる「民衆宗教」という用語がある。だが、とくに植民地期の朝鮮では厳しい取締りのために変革を求める運動は不可能であったから、この「民衆宗教」なる用語は不適当で

的脈絡を無視して混同」（原著一〇頁）していたことに対する問題意識から出発したもので、「現代における民族文化の再創造過程における呪縛からいったん解かれ、植民地期において民族文化が認識される過程を新たに分析する」（原著一五頁）、作業を通して、それが「現代の民族アイデンティティとナショナリズム確立に貢献すること」に直結（同前）するものになると記述していた。

原著におけるこのような論法の基本的な枠組み自体は本書でも変わりはない。しかし本書序章の冒頭には次のように書かれている。「植民地化を前後する時期に生まれた朝鮮の「民族宗教」を帝国史の中で相対化し、その特質を普遍性をもたせて評価することが可能」（本書三頁）だと。また、「民族主義を「ひとつの宗教現象」として分析するなら、民族に自明のこととして付加され認識されている一定の価値を一旦取り外し、民族主義を相対化して世界史の中で普遍性をもたせることが方法論として妥当だと」（本書一九二〇頁、注（一））も述べられている。ここには原著で見られるような「貢献」はなく、相対化と普遍性への視点が前景化している。原著においても、韓国と北朝鮮が民族主義の確立に向けて進んできた道についての記述の中で、「今後は南北ともに、国際社会の中で普遍性をもつことが大きな課題」とされていて、普遍性という言葉自体は出ていたものの、まだその示すところの意味が不明瞭な段階であったと思われる。

著者の「民族宗教」に対する原著から本書への変遷をまとめてみよう。解放後の南北社会で進められてきた民族主義の確立過程と、その必要性の文脈の中で称賛／批判される対象として設定された「民族宗教」の

あろう。むしろ、変革主体としてよりも民族アイデンティティの抛り処として民衆に受け入れられた実態を重視するなら、「民族宗教」の用語が適当」（原著一七頁、注（一））だと述べていた。要するに、変革主体としての「民衆宗教」ではなく、民族アイデンティティの抛り処としての「民族宗教」なのだ、ということになる。変革主体に関わる「民衆宗教」という用語に対する著者の批判に対しては、最後のところで評者によるコメントとして述べることにして、一先ずここでは、原著において、民族アイデンティティの抛り処として「民族宗教」を設定していたことを確認しておこう。また、「「民衆伝統」が民族文化として民衆に受け入れられたことの意味を考えながら、植民地期の民衆の心性や民族アイデンティティを理解しようとする観点に立つならば、〔中略〕「民衆宗教」なる用語もまた本書には不適当」（原著二二頁、注（一一））と述べていて、朝鮮総督府による地方行政制度の変化と農民の流民化、巫俗世界の変動、伝統的な「契」組織の組合への変化などによって、そして三・一運動後の「民族主義ナショナリズム」の受け皿として、民族宗教の基盤が作られ、総督府の朝鮮民俗世界への調査と介入、「類似宗教」に対する抑圧と懐柔の過程の中で、「民衆伝統」である終末思想が民族アイデンティティとして認識されたこと、そしてそれは、「地上天国」（天道教の朝鮮農民社運動）と「予言の地」（金剛大道）という二種類の「村落自治」の中で実体化されていた、という論法である。

「民族宗教」に対する著者のこのような立場は、解放後の現代韓国・北朝鮮の社会がそれぞれ築いてきた民族主義の再創造過程が、「植民地期における民族文化の認識過程と現代におけるその認識過程を歴史

理解に対して、「民族宗教」を植民地的状況という歴史性の中にいったんは限定し、その限定された民衆の願望が、終末思想を民族文化として認識し、民族アイデンティティを体現していく受け皿として「民族宗教」があったのだ、とするのが原著における「民族宗教」の定義であったといえよう。それが本書では、帝國的な状況（多民族的な支配と被支配の状況）の中で、朝鮮民衆の被支配民族としてのアイデンティティが表出される一様体としての「民族宗教」像がより鮮明に理論づけられている。それを一様体として相対化することは、その対が原著のように現代における民族主義構築に向けられた相対化ではなく、帝國的な状況の中で同様に設定されうるそのものとの対であることに注意しなければならない。その対は日本の民族宗教のようなものである。そして日本の民族宗教をも帝国内の一様体として同様に想定すること（「帝国神道」論）を前提にすることで普遍性もたされることになるだろう。そうすると、この相対化と普遍性の視点を二〇〇一年段階へフィードバックさせたこの理論的作業は、いわば「民族宗教」の系譜学的再構築の試みであるといえよう。それが本書の到達点であり、「民族宗教」論であることを示しているだろう。

これはまた、②の問題にも深く繋がっている。第二章と第三章で、朝鮮総督府の調査資料『朝鮮の巫覡』と『朝鮮の類似宗教』を検討する部分においては原著とさほどの変化は見られないが、「類似宗教」への介入・弾圧・懐柔の分析にあたっては、国家神道体制の植民地朝鮮への導入という観点を積極的に取り入れることで、本書での論証の結果は大きく変わっている。

「宗教の宣布に関する規則」(一九〇六)、「寺刹令」(一九一一)、「警察犯処罰規則」(一九一二)、「布教規則」(一九一五)の流れで、巫覡や「類似宗教」団体に対する総督府の統制政策を説明する個所において、著者は原著で次のように述べていた。「『布教規則』は「朝鮮仏教」のみならず、欧米のキリスト教をも公認宗教とすることで統制の枠内に入れている。さらに「類似宗教」も適用可能とされ、全宗教団体を一括して統制することが目的とされていた。こうした一括統制という特徴を備えた法令は、それ以前の「内地」法令にも植民地法令にもなかった」(原著八〇頁)。そしてまた、「『布教規則』においても「警察犯処罰規則」と同様に、朝鮮における信仰現象に対して政策的配慮もしないまま安易に「内地」式を導入」し「独自な取締り方針が確立されなかった」(原著八二頁)としている。しかし本書では、「布教規則」を国家神道体制の植民地朝鮮への導入という観点からより綿密に分析して、「類似宗教」概念を中心に、公認／非公認宗教の区別、結社／秘密結社の条件を明確に示しながら、心田開発政策以後の「取締り」強化方針への転換と適応法令の実際運用(保安法第七条適用の指摘など)までを明らかにしている。そして原著と異なる到達点として、次の記述が指摘できる。「植民地ゆえに朝鮮の宗教行政の所管外の団体は、治安重視の厳しい取締り環境に置かれていた。法的には結社(宗教的結社)に加えて秘密結社という範疇でも厳しい取締りを受けたため、秘密結社は宗教活動のためには結社として存在を許されることが大きな課題であった。このことを非公認宗教団体の取締りを所管とする警察当局の立場から見れば、宗教行政の所管から外れた団体を一括りに取り締まっ

ていたのではなく、法的に結社として存在を許す団体と、それ以外の存在を許されない秘密結社とに分けて取締りをおこなっていた」(本書一四一頁)と。また「布教規則では「宗教類似ノ団体」自体を統制する内容が規定されていないことも重要である。そのため、「内地」の宗教団体のような公認団体・非公認団体を一括統制する目的を見いだすことはできない」(本書一九一頁、注(六))と述べ、原著における「一括統制」という見方を修正している。「取締」「解散」「絶滅」というやや単線的な見方になっていた段階から、国家神道体制の植民地朝鮮への導入に伴う宗教行政と警察当局の役割区分がはっきりされ、「類似宗教」に対する「懐柔」「改宗」のプロセスが植民地朝鮮ではより複雑なものであったことを明らかにしている。

ここでもう一つ重要な論点は、この②における国家神道体制の植民地朝鮮への導入という視点が、①での「民族宗教」の相対化と普遍性をもたせることの前提になっている、という点であろう。帝国史的な観点から、国家神道体制の植民地朝鮮への導入というプロセスの中で「類似宗教」という概念が生み出されたという事実を考えるならば、それは、明治以来の日本の国家神道体制の形成過程における宗教と非宗教の問題、天理教や金光教など教派神道の近代宗教化過程の問題、強いては、日本の民族宗教としての「神道」などの問題が、朝鮮「民族宗教」の相対として設定されうる、ということであろう。言い換えれば、国家神道体制の植民地朝鮮への導入という視点を取り入れることによって、はじめて朝鮮の「民族宗教」概念を帝国の範疇で相対化することが可能になり、日本の民族宗教をも相対化できることで普遍性がもたされる、と

いうことになる。そしてそれによって、続く③の「改宗」政策に協力した真宗大谷派に対する再評価も可能になるのであろう。

心田開発政策実施後、一九三六年半ばから「類似宗教」団体への厳しい検査がなされる中で、多くの団体が「解散」「改宗」させられた。しかしその「改宗」は多くの場合、当局の弾圧から逃れるための「偽装改宗」であった。その中で、植民地当局の「改宗」政策に協力した真宗大谷派について、著者は原著で次のように述べていた。「真宗大谷派の僧侶たちは、統治政策の一環であった「改宗」に対して何ゆえに協力したのであろうか」(原著一五五頁)。要するに、ここには、植民地当局の弾圧的な「改宗」政策に協力した日本の仏教者たちへの強い反感があらわれている。それは、支配と被支配の二重構造における支配者側に日本の仏教者も入れる単線的な理解構造であっただろう。このような二項対立的な分析を乗り越えるために、本書第三章末尾においては、「文字通りに「改宗」協力と理解していいだろうか。真宗大谷派には「改宗」に協力する開教監督部の立場とは別に、現地の僧侶たちの意図についてその真相を探っていく必要がある」(本書一八七頁)と述べ、第五章と終章で、真宗大谷派僧侶・釜田法章が設立した真宗同朋教会の内実を事例として紹介している。植民地当局の弾圧的な「解散」「改宗」政策に対し、日本仏教の布教所を隠れ蓑にしようとする朝鮮の「民族宗教」団体と、「改宗」に協力する開教監督部の支援が切られるほどに、朝鮮人側に近づこうとした釜田の意図やその真相。もちろんここで著者が、釜田のような事例をもって支配者側の日本人でありながらも被支配者側の朝鮮人の立場に立って協力した、いわゆる「義人」を取り上げよう

としていないことは言うまでもないだろう。当局の「懐柔」と弾圧、それに対応する「民族宗教」団体の願望、そしてその間に立っていた日本人仏教者たちの行動のあり方や思惑などが、複合的に交差する中で、どのような状況を形成し、当時のそれぞれの立場に、そして今日のポストコロニアルな状況に何を産み落としているのかを分析することが今後の課題となるのだ、と評者は読んだ。

二 評者によるコメント

以上、誤読を恐れずすでに評者の見解も大分入った読み方で述べてきたので、以下に幾つかの疑問点と意見をまとめることになるが、その前に、「懐柔」「改宗」に協力した日本仏教僧侶のもう一人の人物に関して、若干の手掛かりになると思われるものがあるのでそれをまず紹介して置きたい。

その人物は、一九三七年五月に金剛大道教主の日本行きに際して随行していた真海良陽のこと。この人物については前著同様に本書でも「なお、「日本僧の真海良陽」に関しては今のところ不明である」(本書二六一頁)となっている。評者が調べた限りではあるが、まず『朝鮮総督府官報』の「1916年4月18日(第1109号)」「1916年7月10日(第1180号)」「1934年10月5日(第2322号)」「1935年5月8日(第2493号)」の四件の布教届け関係記録にその名前が確認できる。それを整理してみると、一九一五年十二月二七日に真言宗各派聯合の布教者として布教届を出していて、所在地は京畿道仁川府宮町三丁目二七番地となっている。これは一九一五年の布教規則施行に伴う届出

だと推測されるので、真海良陽がいつから朝鮮で布教活動を行っていたかは不明である。それから、仁川府宮町三丁目二七番地には真言宗高野派の遍照寺という寺が建てられていたので（その跡地には現在、仁川女子商業高等学校の付属建物が建てられている）、真海は真言宗高野派の僧侶ということになるか。そうすると、金剛大道教主の日本行き目的の地がなぜ金剛峯寺であったのかその理由が推測できよう。その後、一九一六年六月一六日に同地での布教廃止届けを出して次に名前が確認できるのは一九三四年六月五日となる。ここでも古義真言宗布教者の資格、京畿道高陽郡恩平面弘濟内里で布教届けを出した。ここは高野山大師教会恩平面支部であることが『官報』の別の記録からも確認できる。それから、一九三五年二月二八日には真言宗東寺派の布教者として京城府峴底洞で布教届けを出している。また『官報』の外に一九一七年九月二一日の高等法院の刑事判決文が一つある。その内容からは、一九一六年六月に仁川遍照寺で布教廃止届けを出した背景に、同寺院信徒たちとの間に何らかのトラブルがあつて排斥されたこと、そして遍照寺から出た後、無届の布教活動をしたことで「布教規則違反」で罰金となつたことなどが確認できる。これらを手掛かりにすると、金剛大道教主の日本行きや真言宗への「改宗」を狙つた真海についてのより具体的な調査も期待できるだろう。

では最後に疑問点と意見をまとめてみよう。まず民族宗教における二類型について、北部畑作地帯における「郷村自営」運動の形態として天道教の朝鮮農民社による「地上天国」建設型が設定され、南部水田地帯における信徒村形成の形態として予言の地型が設定されている。そ

して北部畑作地帯の「地上天国」建設型では主に平安南道の事例を取り上げ、南部水田地帯の予言の地型は忠清南道論山の鶏龍山付近となる。評者の目を引くのは、第一章での説明部分で、「三・一運動直後における総督府の資料『朝鮮部落調査警察報告 第一冊』によると、シンドアの夫南里に移住した侍天教の信徒は〔中略〕調査者は小作農と自作農それぞれ一名に面接したという箇所である。そしてその面接対象となつた小作農と自作農の二人はいずれも黄海道から移住している。黄海道は、北部畑作地帯の事例として主にあげられていた平安南道のすぐ南にあたる。このことは何を意味するのだろうか。要するに、南部水田地帯の予言の地に移住して信徒村を形成した人々の中に、北部畑作地帯からの移住者が多数存在していた可能性に関する疑問なのである。となると、「地上天国」建設型と予言の地型の関係を、地域差の比較からはいったん離れて両者の関係性を直接的に結びながら考える説明の仕方が必要ではないだろうか。

次に、「地上天国」建設型の北部畑作地帯、特に平安道は周知の通り当時朝鮮キリスト教の勢力がもつとも強かつた地域であつた。一九二〇年代から三〇年代にかけて行われた朝鮮キリスト教の農村啓蒙運動、天道教の朝鮮農民社運動そして総督府による農村振興運動の密接な関係性に関する意見として、三者の関係性を考慮する必要があるだろう。その中でたとえば巫俗に対するそれぞれの立場を考えてみると、キリスト教の農村啓蒙運動と天道教の朝鮮農民社運動は巫俗を「迷信」視して絶対的な排撃の対象とした。ここでの主体は西洋宣教師、朝鮮人のキリスト教者と天道教者、ということになる。それに対して総督府の、い

わゆる日本側の巫俗観を考えてみると、本書でも論証されている通り、三・一運動後の一九二〇年代からは、「迷信」だということには違はないものの、強力な取締りは弱まつていて、三〇年代の農村振興運動において「絶滅」論があがつてはいたものの、調査資料からは「漸減主義」もあり、一方的な厳しい弾圧はできなかった。天道教の朝鮮農民社運動を考える際にこのような者の競争関係についての考慮も必要であるう。

また、キリスト教との関連から一九一五年の布教規則を考えるならば、本書と同様に昨年刊行された安裕林の研究（『일본제국의 법과 조선기독교』〔日本帝国の法と朝鮮キリスト教〕〔서울〕景仁文化社）が今後の展望において非常に重要な参考になると思われる。特に本書との関係で重要なところは、布教規則の発布が一九一五年と遅れたのは、西洋諸国と朝鮮間におけるもう一つの条約改正問題があり、そこでのキリスト教の扱いが総督府を悩ませる問題であつたことが明らかになつている。このように布教規則にしても、朝鮮総督府と朝鮮「民族宗教」、朝鮮仏教の関係性のみでは捉え切れない問題があることを示唆している。

最後に「民族宗教」概念における変革主体の問題について。著者は原著において、趙景達の民衆思想論について次のように指摘した。「植民地期においても民族運動としての評価基準を民衆を変革主体と捉える教理に置いているように思われる」また、「〔民族〕宗教団体の限界に直ちに賛成することはできない。〔中略〕「村落自治」の場でその可能性と限界の実態を究明する必要がある」（原著一八〇一九頁、注（六））。

そして本書でも、「〔変革…解放主体〕」として民衆を捉えることで彼らの信仰世界を評価することは、一面に偏りすぎて」といとし、趙が「植民地期の終末思想について否定的な見解」をとっていると批判している。そして尹海東の次のような批判も引用している。「民衆宗教の有する両面性を見逃す場合、民衆史は民衆の内面生活や願望とは結び付かれず、単なる世俗宗教的な志向、つまり「民族主義」のみで満たされる虚構にならざるをえない」（本書二三～二四頁、注（一四））。しかし評者は本書を読むうえで、このような批判がもつとも疑問であつた。趙の議論がなぜそのような読めるのであるうか。評者の理解の限りでは、趙の議論も一貫して民衆の日常と非日常の両面性を重視しているのではないだろうか。たしかに、趙の議論において、東学傍系教団が民衆一般の真人化を否定している点で民衆を変革・解放主体ととらえていないと、その限界が指摘されているが、だといってそれが民衆の両面性自体を否定することにはならないのではないだろうか。たとえば著者が引用している個所の後ろ部分をもう少し引用してみると、「やはり民衆を変革・解放主体と捉えていない。いつ終わるとも知れない強力な異民族支配が引き続き閉鎖状況がより一層深まる中で、民衆には自らの手による変革への諦念が生じてきたとしても不思議ではあるまい。民衆は決して絶望することはなかったが、しかし民衆の希望は、救世主の誕生という不確かな願望のうちに封じ込められつつあつたものと推測される」。民衆の希望が封じ込められたとするのはたしかに否定的な表現なのだが、同時にその封じ込めが民衆の絶望の表現ではないということからも分かるように、限界はあくまで変革・解放主体という側面か

ら見た場合の限界なのであって、それが民衆の全体性ではないことは趙の議論の大前提であろう。それが端的に表れているのは次のような記述であろう。

(四国学院大学准教授)

(法蔵館、二〇一八年一月、三一七頁、三八〇〇円＋税)

しかし民衆は常に闘っているわけではない。「中略」いかに動乱の時代に生き、またいかに不条理な抑圧と貧困の中に身を置きながら、民衆はその運命に必死に耐え、暴力手段に容易には打って出ることができなかったことが認識されなければならない。闘争の局面だけをもって民衆を見ようとするなら、民衆の生涯はほとんどが意味のないものになってしまう。別言すれば、民衆の日常性こそが顧みられなければならない。「中略」日常的には彼らがどのように支配の論理に合意していたのかという問題意識も開かれてくる。

著者と趙景達の両者のズレはどこにあるのだろうか。今は疑問であるが、今後見極めて行きたい。そこにこそ、日本における戦後民衆思想史研究の新たな視点が潜んでいるような気がする。

などなど、本書は読者にとって様々な思考の格闘を要求する作品である。とりわけ本書における著者の「民族宗教」論は、戦後日本における民衆思想史研究の課題を、帝国史の観点から東アジアの領域へと切り開く道を提供してくれる点においても、極めて重要な一書であると評したい。

〈書評〉

諸点淑著『植民地近代という経験』

植民地朝鮮と日本近代仏教』

神田 秀雄

本書は、諸点淑氏が二〇〇七年度に立命館大学に提出して学位(文学)を授与された博士論文「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——」をもとに、その後の研究成果をも盛り込んでまとめた書物である。節レベルまでの目次は次のとおりである(章ごとの「はじめに」「おわりに」は省略した)。

——「向上会館」を中心に——

- 序 章
- 第一節 問題の所在
- 第二節 近代「日本仏教」から韓国の近代史を読む
- 第三節 先行研究

- 第二章 植民地朝鮮における真宗大谷派の社会事業
 - 第一節 真宗大谷派の朝鮮布教
 - 第二節 真宗大谷派の初期社会事業
 - 第三節 植民地朝鮮における真宗大谷派の社会事業
- 第三章 植民地朝鮮における浄土宗の社会事業
 - 第一節 浄土宗の朝鮮布教
 - 第二節 浄土宗の初期社会事業
 - 第三節 植民地朝鮮における浄土宗の社会事業
- 結 章

第一章 日本仏教の社会事業の展開

第一節 「日本型社会事業」の誕生

第二節 真宗大谷派の社会事業の展開——「大谷派慈善協会」を中心に——
第三節 浄土宗の社会事業の展開——「浄土宗労働共済会」を中心に——

一 著者の視点と分析方法の概要

博士論文の末尾で著者は、「日本仏教の社会事業の受け手である朝鮮の「近代」を明らかにしていない」ことを同論文の「限界」の一つだと自認していた。それに対して本書の結章は、「植民地朝鮮における日本

仏教の社会事業から日本仏教の「近代」を問う」と「植民地朝鮮における日本仏教の「近代」から韓国の「近代史」を読む」の二項目で構成されている。したがって、そうした流れからすれば、本書の書名『植民地近代という経験 植民地朝鮮と日本近代仏教』には、博士論文の成果を超えて、次のような歴史像を描出する意図が込められていると解してよいだろう。すなわち、当時の朝鮮人と日本仏教が「植民地朝鮮」を舞台として相互に関わりを深めながらそれぞれに経験した「近代」を同時に描くことで、トータルに浮かび上がる歴史像がそれである。

種々の学問的手続き以前の問題として、特に序章と結章で著者は、「二項対立的な歴史のとらえ方」の克服を本書の課題ないし狙いとして繰り返し強調している。すなわち、近代史上の朝鮮人の行動を評価するに際して、「親日」的な行動であったか（抗日）的な行動であったかという視点にとらわれた態度、および植民地朝鮮における日本仏教の活動を評価するに際して、帝国主義の「尖兵」であったか否かという視点にとらわれた態度こそが、「二項対立的な歴史のとらえ方」の典型とされているようだ。それに対し、「仏教」を日韓の近代史の共通基盤として考察すること（「親日―抗日」という構図）からの脱却を図る、というのが本書における著者の基本的なスタンスだと言えよう。

ところで、本書の「あとがき」で著者は、磯前順一著『近代日本の宗教言説とその系譜―宗教・国家・神道』（岩波書店、二〇〇三年）を韓国語訳する仕事を引き受けた後、磯前氏に勧められたことが本書刊行の契機になったとし、その翻訳作業から学んだ多くのことがらが博士論文の視点修正の重要な契機になったと記している。そしておそ

は次第に「仏教アジア主義」に焦点をあてた研究が蓄積されていった事情を追跡している。そしてそのうえで、「ここで留意すべきは、その言葉（「仏教アジア主義」）を使うことによって、旧植民地民に対する旧宗主国民の新たな暴力性が内在されることである。（中略）「仏教アジア主義」は断片的な概念というより、現地宗教としての仏教がいかなる状況下で成立して「仏教」と自己認識をもっていくのか、日本仏教との連環を踏まえた上で、その用語の成立有無を判断しなければならないだろう」とし、「日本仏教にせよ朝鮮仏教にせよ、被害者、加害者へ同時進行的に作用する近代化が進行していた」とのとらえ方を提起している。

また「3」で著者は、一九九〇年代までの日本側の研究では、真宗大谷派の初期朝鮮布教が「仏教の本来的な意義を見失ったものとして、帝国主義に代替する要因として言及され」、それが通説化していたとして、大谷派内部の研究者である小島勝、木場明志らの九〇年代の研究が「政治的レベルからは読み取りきれない部分を、布教使の個人活動に焦点を当てて、とくに教育事業を中心にとらえた」点を評価している。そしてその際、「植民地朝鮮における日本仏教の福祉活動に、植民地政策への協力という側面だけでなく、日本仏教の「宗教性」そのものをも捉えようとした」として、ことに木場の研究視点を学ぼうとする意志を表明している。さらに同じく「3」で著者は、二〇〇〇年代までの韓国側の研究では、日本仏教の侵略性や韓国仏教の「抗日」的な面を強調する研究が主流をなしていたとする一方、その後「（親日―抗日）の間に日本仏教の「近代的」な物差しを入れることで、朝鮮仏教の歴史的な再評価とともに、日本仏教についても再評価がなされるようになった」事

く、博論から本書へのもっとも大きな修正点は、「仏教」「日本仏教」「韓国仏教」などの概念構成とその使い方にあるようだ。「興味深い点は、日本仏教は朝鮮仏教との連環関係の中で、「日本仏教」という自己認識がより強く表出されたことである。キリスト教の影響下で、仏教という宗教概念が形成されたのと同様に、朝鮮仏教と出会うことでようやく、「日本仏教」という自己認識が可能となった」との著者の発言（序章第二節）は、そのことを示唆し、予告する発言だと見る事ができる。

自らの問題関心の向け方をおよそ右のように提示したうえで、著者は、「植民地朝鮮における日本仏教の「社会事業」を手がかりとして分析」する方法を探ることを表明し、その理由を、「広義の意味での海外布教を狭義の意味での「布教活動」とは異なる地平から考察することができる」ため、また「日本仏教の「植民地的近代」を多様な側面から確認することができる」ためだと説明している。目次からも明らかとなり、本書では、「真宗大谷派」と「浄土宗」が具体的な分析対象とされているのだが、後で詳述するように、そうした対象設定もまた著者の方法認識に由来している。

なお、序章の第三節で著者は、「1 日本「近代仏教」に関する研究現況」「2 東アジアにおける日本仏教」「3 朝鮮における日本仏教の布教」の三項目にわたり、先行研究の詳細な検討を行っており、本節の全体は右のような著者の課題設定と分析方法の設定がなされた経緯を読者に納得させるものになっている。すでにふれた内容ともやや重複するため、そのうちの「1」については紹介を割愛するが、たとえば「2」で著者は、一九八〇年代から二〇〇〇年代にかけて、日本の研究者間に

情にふれ、「近代的な有用性の確保」と「韓国仏教のアイデンティティ」との間で揺れ動いた韓国の仏教者の動向は、いまや全体像としてとらえ直す必要があると主張している。

二 本書の主要論点と問題点の紹介および論評

以下、評者が読み取ることのできた著者の歴史像の大筋を辿り、それに対する疑問点などを提起する方法で書評を進めよう。

まず本書では、次のような歴史的諸事実の存在が議論の大前提になっている。その一つは、李王朝の成立以降、朝鮮ではほぼ一貫して崇儒抑仏政策が続けられ、僧侶は首都への入城も禁じられていたこと、またもう一つは（こちらはあまり明示的に述べられてはいないが）、江戸時代の日本では、公許を得た仏教宗派の信仰が被治者に広く浸透していた一方で、中期以降には日本の成り立ちを記紀神話に基づいて主張する思想動向が次第に大きくなり、やがて明治維新後には「廃仏毀釈」運動さえ起こって、世界に向けて日本の独自性を主張するうえで神道が優位を占めていったことである。そこで、それらの諸事実が大前提になっているとすれば、本書の書名に込められている意味は次のように言い換えることができよう。すなわち、明治維新以降日本が一貫して朝鮮に対する影響力強化をはかり、「植民地」として位置づける国策を明確化してゆく中で、日本の仏教諸宗派は、日本本国のほか朝鮮をも舞台に活動を展開するようになる。そして諸宗派は、日本の近代国家（大日本帝国）に有用な活動を展開することを不可欠な条件として、キリスト教にも対抗可能な「近代仏教」として復興・再生を果たしてゆく。そ

の一方、開港後における朝鮮の僧侶や一般人は、日本の仏教宗派のそうした活動を重要な媒介としつつ自らの「近代化」を成し遂げてゆき、「近代性」を身につけてゆく。「二項対立的な歴史のとりえ方」の止揚は、およそそのような日韓両者の歴史的「経験」を同時的に視野に入れつつ分析することで可能になる。本書の書名に込められている意味はおおよそそのようなものであり、それはそのまま、本書の第一の論点（基本的かつ総括的な論点）にもなっていると言えよう。

第二に、これもまさに中心的な論点として挙げられるのが、真宗大谷派および浄土宗の「社会事業」に対する著者の視線の向け方である。日本における「社会事業」の成立は通説では「米騒動」（一九一八年）以降とされているというのだが、著者は大谷派と浄土宗の活動を明治維新後の近代布教の開始にまで遡って追跡している。しかも著者は、両宗派の活動をそれぞれ扱った第二章と第三章を、いずれも「朝鮮布教（の概観）」「初期社会事業」「社会事業（の本格的な展開）」を論じる三つの節で構成している。そしてそこには、およそ次のような意図が込められていると考えられる。すなわち、日鮮修好条規による開港の直後から朝鮮布教を開始した真宗大谷派は、「日本人居留民社会の秩序安定のため社会事業を実施」した経験（具体的には居留民子弟の教育などの経験）を持ち、日清戦争後に「それをモデルとして朝鮮人対象のそれ（社会事業）に取り組むようになった経緯を持っている。また一日清戦争以後の浄土宗の社会事業活動は、主に朝鮮人を対象に実施されていることから、朝鮮人との関わりが深い社会事業である」という特徴がある。そのため、両者の活動の展開を並行的に分析することは、日本の「社会事

そこで次に、「二項対立的な歴史のとりえ方」を克服するために著者が展開している議論の中から、その主なものにふれておこう。まず、朝鮮の僧侶や一般人の行動に関する議論では、もともと特徴的な例として、李東仁や洪月初に関する人物評価を挙げることができよう。

そのうちの李東仁とは、日鮮修好条規締結後の一八七七年、釜山に渡った僧侶奥村円心を中心とする真宗大谷派の朝鮮布教に協力した僧侶で、開化派の金玉均の援助を得ていた彼は、奥村らの援助も得て訪日し、帰国後には高宗に世界の情勢を上奏して朝鮮の開化に尽くしたが、後には突然消息を絶ったという。従来韓国の研究では、「日本政府のスパイ」だったとする説も含めて、李東仁にはもっぱら「親日的人物」という評価が与えられてきたとのことだが、著者はむしろ、朝鮮僧侶としてよりも、「朝鮮開化」を目的としていた人物として彼を評価すべきだと述べている。大谷派の朝鮮布教は、「仏教を通じて朝鮮政府内に親日派を育成し、その勢力を拡大せようという（日本政府と大谷派の…評者註）意図のもとで始められた」との中西直樹の説を肯定しつつも、著者は、当時の朝鮮には「朝鮮仏教」という自己アイデンティティは存在しなかったであり、その時代の人物を「親日」「抗日」という基準で論ずること自体が無効だと主張しているのである。

もう一方の洪月初は、李實潭とともに、大韓帝国期（一八九七～一九一〇年）に日本の浄土宗と緊密な提携関係を結び、「仏教研究会」を組織し、「明進学校」という僧侶養成学校を創設したことで知られる人物である。その洪月初について、これまでの韓国では、「親日的

業」の成立と展開の全貌をとらえるうえで有効だ、というのが著者の方法的認識なのである。

ところで、本書の第二章と第三章に共通する「初期社会事業」と「社会事業（の本格的な展開）」という節の区分（画期）は、韓国併合（一九一〇年）の前後に置かれているようである。また本書では、日鮮修好条規、甲午農民戦争、日清戦争、統監府の設置など、日韓関係史上のさまざまな歴史的事件や両国政府の政治行動にも当然広く言及されており、後述するように、植民地朝鮮における「社会事業」の成立にとつては、三・一独立運動への朝鮮総督府や日本仏教の対応が最大の契機になったととらえられている。しかし、次に引用する序章の一章から推察すれば、著者の関心は、歴史を説明するうえで細かな画期を探索することよりも、むしろさまざまな機会をとらえて人々が生きる道を模索していた実態を論じることになされている、としてよいように思われる。

本書において「帝国史」的な視点に立つて論じることとは、宗主国、植民地の間で発生する抵抗・同化・転覆・横領・転向といった交錯／拮抗／連環の関係の中から惹き起こされる分節化の過程に注目することを意味し、それが互いの近代的な主体形成の問題や今日の歴史認識の問題にまで流れていくという見通しを持っている。本書が「帝国史」的な視点に基づき、日本仏教を通して朝鮮仏教の近代化過程、朝鮮人の近代主体の形成から今日の〈親日―抗日〉の問題にまで取り組む理由も、ここにある。

な人物」という評価と、「朝鮮仏教の後進性を慨嘆し」つつ「朝鮮固有の仏教精神を忘れず、日本の先進教育と布教方法を導入し朝鮮仏教の復興を図った人物」という評価との、相反する二様の評価が行われてきたという。それに対し著者はまず、当時はまだ「ナショナルアイデンティティをもつ「朝鮮仏教」の概念が、本格的に定着していない時期であった」ことを指摘している。そして、「明進学校」の設立が一九〇六年（日本による統監府設置の年…評者註）であることを考慮に入れつつ、「浄土宗は、西洋との接触により経験した仏教の概念化過程を、植民地空間において再び現地の朝鮮仏教に強要し、これを通してより強く「日本仏教」という「自己確認」をしようとしたのである」と、日本側にとつての「明進学校」創設の意味を先にまとめている。そのうえで著者は、一八九九年以降、大韓帝国政府が仏教寺刹の国家統制策に転じて京城に創設していた元興寺（朝鮮仏教総宗務所）での朝鮮僧侶の集会について、一九〇九年の統監府文書の記事（憲兵隊の報告か…評者註）を分析し、「ここに集まった朝鮮僧侶たちは、「日本仏教」が富国強兵の結末に多大な影響力を及ぼしたことを強調し、これをモデルとして朝鮮の仏教も同じ道を行かねばならないと主張」していたと指摘している。そして、そのような解釈を前提に、洪月初は「近代化された日本仏教の力を借りて近代的な「朝鮮仏教」になることを目指した人物であった」とし、さらに「このように、「明進学校」をめぐる日本仏教や朝鮮仏教の位置づけは、宗教概念を挟むことで、従来とは異なる観点からの考察が可能となる」との主張を展開しているのである。

本書には、日本の僧侶や一般人の行動についても多くの言及があるのだが、ここでは一例だけ、先述の大谷派僧侶奥村円心の妹、奥村五百子の事績に関する著者の歴史的評価にしばって紹介しておこう。五百子について著者はまず、一八四五年に唐津に生まれたこと、二度目の結婚失敗後は唐津の開発事業に尽力するようになったこと、一八九七年には朝鮮の光州で「日本村」の建設に着手したこと、一九〇一年には「愛国婦人会」を創設し、一九〇七年、六三歳で世を去るまで「お国のため」に働いたこと、などの略伝を紹介している。また、五百子による真宗大谷派の光州「実業学校」開校の試みについては、結果的には短期間で挫折したものの、兄円心とも協議して周到な計画を立て、次女に東京で数年間蚕糸業の講習を受けさせたうえ、近衛篤磨らの意見を取り入れて設立を企画した事業であったとしている。そしてそのうえで、この事業は「文明化されていない朝鮮人を救済しようとする宗教的な実践行為」であると同時に、「教育事業という近代的システムを利用し、植民地民となる朝鮮人を帝国の射程に入れようとする狙い」を持つ行為でもあるという二面性をもつ教育事業であるとし、さらに「海外に進出していく日本の帝國的「近代」を反映した事業で、「海外における日本仏教の近代化過程において帝國的 성격が露出した、社会事業の「萌芽」とも呼びうるものであった」と結論づけている。韓国人の立場からは、サイドの言う「押しつける側からの「暴力性」という概念でのみ評価してもおかしくないこの事業について、著者は事業推進者側の意図をも汲み上げようとしているのであり、歴史的事象に対するそうした著者の評価姿勢は、本書の重要な特徴だとう。

まず総じて言えば、著者は、「向上会館」と「和光教園」の創設を、一九一八年の三・一独立運動後における植民地統治体制の不安定化に対処するために、朝鮮総督府（日本の統治当局）が打ち出した「文化政治」の一環に位置づけられるもの、として論じている。両者が創設された背景については、一九二〇年代以降、日本の「社会事業」が植民地に移出できる段階を迎えること、大谷派では、朝鮮布教の不振をキリスト教の布教方針にならって社会事業の推進で改善しようとしていたこと、浄土宗では、日本本国で同宗が進めていた「労働共済会」の社会事業を朝鮮へ移出しようとしていたこと、新任の朝鮮総督齋藤実が、植民地統治における宗教利用を強調する方針を掲げたこと、などを著者は挙げている。日本の統治当局による日本仏教の利用はそれ以前にも例があるのだが、「向上会館」と「和光教園」に大きく共通するのは、いずれも当局から用地や施設の提供を受けて創設・運営されたことにある。著者は、「向上会館」をめぐる、大谷派の社会事業は「文明的な手段、普遍的なものとしての宗教をとめないながら実施された」が、「矛盾と衝突を繰り返す植民地という（場）」においては変化を余儀なくされ」と、むしろ大谷派の側からその事業展開の方向性を大きく展望している。しかし「和光教園」の創設をめぐるのは、一九二〇年の事業計画から運営開始まで二ヶ月しか準備期間がなかったことを挙げ、「和光教園」に対する創立当初からの朝鮮総督府による支援は、朝鮮総督府の社会秩序に対する不安の深刻さ、それに起因する和光教園の活動への期待感や関心度が反映されている異例の措置

言えよう。

なお著者は、大谷派の「初期社会事業」を論じた節の末尾で、韓国併合以前の朝鮮における大谷派の朝鮮人対象の教育事業に「日語学校」「実業学校」の二つが展開されていたことにふれながら、そこには「大谷派の布教使の役割が大きく、宗教的文脈としての布教活動的要素も同時に確認することができた」と記している。そのうえで、「近代以前の「慈善」というものが近代になってからいかなる意味合いを有するものとして変貌したか」を、次の「社会事業（の本格的な展開）」を論じる節で追究することを予告している。また同時に、その「社会事業」は、ドイツの社会事業の概念を移植したものであるが、近代以前の「慈善」は、日本国家との関わりが強い「日本型社会事業」として展開される（変貌を遂げる）、との見通しを述べている。

本書の第三の論点は、そうした「日本型社会事業」の特質にかかわる論点である。それは、社会事業における「慈善」の変貌を歴史的にどう位置づけるかという問題だと言い換えられるが、著者はさらに、「植民地という空間へと移植され、植民地朝鮮における近代的な慈善として再び概念化される」ものとして論じようとしている。

一九二二年、京城に真宗大谷派の朝鮮人信者向けの施設「向上会館」が設立された。またすでに一九一三年に同じく京城に創設されていた「浄土宗鮮人教会の道場」は、一九二〇年、「和光教園」に改称され、「社会事業」中心の施設として再出発した。著者の第三の論点は、その大谷派の「向上会館」と浄土宗の「和光教園」の事例にほぼそって展開されていくのだが、ここでは両者の大きな共通点を紹介しておこ

である」と指摘している。そしてそのことから推察すれば、総督府は、大谷派の「向上会館」についても、同様の危機感のもとにほぼ同様の期待感をもっていたと見て差し支えないだろう。

第二章と第三章の計二つの第三節からは、主に一九三〇年代以降、大谷派と浄土宗の「社会事業」は植民地民を労働力ないし戦力として動員する役割を担う方向に大きく変貌していった、という筋道が読み取れる。もちろんそれは、総督府の要請に応じたという話なのだが、第二章第三節で著者は、特に大谷派の「土幕民」移住事業に言及している。ちなみに「土幕民」とは、植民地期に入って全国の都市とその周辺に新しく登場した都市貧民層を指す。一九二五年から三八年にかけて、総督府は、都市美観と衛生の問題をはじめとするいくつかの観点から計五回にわたって彼らを移住させる政策を実施したのだが、大谷派は、一九三五年から京城郊外の「向上台」へ彼らを四年かけて移住させる計画を立て、実施していったという。一戸ごとに土地と建築資材を与えて「土幕民」に家を建てさせ、安価な借地料を徴収しつつ、「向上会館」が道路などの諸設備の敷設や運搬費用を負担し、職業紹介、託児、授産、教化などの事業を担当した。「自己悪へノ自己責任」を悟らせ、「自己更生へノ原動力タル心田開発ニ努」めさせることを目標としていたというこの事業を、著者は、「仏教的教化と社会教化の不可分な関係」により創出された、「植民地教化」という日本仏教の「近代性」の表出であった」と位置づけている。

また第三章第三節で著者は、「和光教園」の事業内容として「労働宿泊所」「和光学園」「医療部」を挙げたうえで、一九三五年までに一

二部二一種目まで発展したその内容を「教育」「衛生」「教化」の三項目に分けて説明し直し、浄土宗の「土幕民」移住事業にも言及している。そのうち「労働」「衛生」「教化」の各項目では、「浄土宗労働共済会」の「労働者保護」は「植民地においては『労働力確保』という側面が強」く、「健康な朝鮮人」「労働ができる朝鮮人」を対象とする施策だった、「理髪部」「浴場部」「食事部」の施策も個人対象ではなく、「人的資源の重要な源泉として要請されていた」、宿泊者の待遇には「教化事業」が含まれ、それが「すべての核心」だった、という評価をそれぞれに下している。さらに浄土宗の「土幕民」移住事業については、総督府の依頼に基づいて、大谷派に先立つ一九三一年から五年計画が進められた事実にあれつつ、著者は、「総督府の「土幕民」対策の一環に宗教団体の社会事業が組み込まれたということになる」「和光教團の実践行為は、植民地体制に対応した「共生」「報恩」であり、それは「植民地的慈善」と呼びうるものであって、植民地朝鮮における日本仏教の「慈善」とは、まさにこうした植民地「近代性」を内包するものであった」と記している。

なお、「日本型社会事業」の特質という第三の論点にかかわる著者の特徴的な言及として、「向上会館」産業部朝鮮人生徒（伝習生）の同盟休業という事件を挙げておこう。その事件は、朝鮮人子弟向けに洋服と洋靴製作の職業教育をすることを目的に開設されていた産業部で、伝習生のうち四三名が、産業部側の一方的な制度改正に反対し、連盟捺印して陳情書をまとめ、要求を突きつけたが受け入れられなかったため、京城市内の西大門警察署に状況を訴えて産業部側との交渉

を依頼したが、その期待は裏切られ、連盟者のほとんどは学校に謝罪して復学した、という事件である。この事件で著者が注目しているのは、伝習生たちが、産業部の設立趣旨は「慈善事業」のはずで営利事業ではないはずだとし、しかもその主張は警察にも受け入れられる可能性があると考えていたこと、しかし実際は、要求のほとんどが受け入れられなかったばかりか、表面上は中立的な立場を見せた警察署も、道警察部長、地方法院検事正、府内各警察署長などの中枢機関にまで報告文書を送付していた、という事実にはかならない。そして、その経過について著者は、

朝鮮人生徒は、植民国家によって作られた真宗大谷派の支配システム（向上会館）を、逆に自分たちの意思貫徹するものに「転覆」させ、そこから生産された「公共的な領域」を通して植民国家の支配システムを乗り越えようとしたのである。（中略）朝鮮人生徒にとってこの事件は、要求を突きつける権利主体であると自ら認識すると同時に、その限界性をも認識せざるを得ないものであったが、これがまさに植民地における朝鮮人の「近代」の主体の形成過程ともいえるものであり、言い換えれば植民地における「近代化」過程であったといえるだろう。

との評価を記しているのである。

三 本書への論評

や犠牲をとまなう、そうした人々の努力によってもたらされている。評者が知る著者は、過去二十数年以上、日本語の修得および韓国と日本の両者にわたる歴史研究に熱心に取り組み、実際の日韓学術交流にも深くかわって来た人である。右のような本書の筋道は、そうした著者の体験から生み出された主張ないしメッセージであり、そこには、著者自身が歩んできた道程の原点を歴史の中に探究し、確認しようとするモチーフが明らかに含まれているようだ。

およそ以上のような主要論点を辿つてくると、本書全体からはあらためて次のような筋道を読み取ることができよう。すなわち、李王朝の抑仏政策に長く馴らされていた朝鮮の僧侶たちは、一九世紀末から翌世紀初頭にかけて、真宗大谷派や浄土宗の僧侶たちが近代に生き延びるためには「宗教」（「仏教」）になる必要があることを行動で示し、僧侶養成システムも作っていることを知り、自分たちも近代的なシステムを採りいれて「仏教」になる道を選ぼうとした。そのことはやがて、先進的な「日本仏教」とそれを後ろから追う「韓国仏教」という概念を生んだが、少なくとも当初、朝鮮の僧侶たちが目指したのは、種々の「近代化」を成し遂げて普遍的な「仏教」の地平に立つことだった。また、その時期の朝鮮人一般は、日本人居住者らが僧侶を教師として初等学校を創設・運営するのを目撃したことや、漸増する日本人居住者と付き合う（商売する）うえからも学校教育は必要だと認識するようになり、日本仏教との協力のもとに学校を創設もした。そして、韓国併合後の植民地期にも、大谷派や浄土宗が朝鮮で推進した「社会事業」に、普遍的な「近代」への主体的選択につながる可能性を見出して参与する人々や、またはそうせざるを得ない（主には経済的な）事情から参与する人々が出た。そもそも、普遍的な原理の平等な浸透を目標としているかに見える「近代」は、「帝国」という視野のもとでは多くの不平等と差別を含んでおり、原理の実効性を誰にでも保証するものではなかった。「帝国」に組み込まれた朝鮮の「近代」には、普遍的原理（具体的には日本仏教の「慈善」）の原理どおりの履行を要求する人々が生まれたのであり、植民地朝鮮における近代化は、挫折

本書を通読し終えた評者にはつきり見えてきたのは、「帝国」による植民地支配ないし「帝国」の統治全体は、当然、「宗主国」の政府機関のみによって成り立つものではなく、「宗主国」と「植民地」の双方にわたる社会組織や民間人を無限に巻き込むことによってはじめて実現するものだ、という歴史像である。特に第二章と第三章にわたる「土幕民」移住事業に関する本書の分析は、総督府による植民地統治がどこまで日本仏教の手を借りざるをえなかったのか、また実際に借りることができたのかの解明を具体的に果たしており、その分析は、あたかも「満州国」が現地の人々や満蒙開拓団の人々を無限に巻き込みながら拡大し、やがて崩壊していったことを想起させるものにもなっている。第三章の末尾ちかくに、著者はほぼ続けて、「善意」と「差別」が共存して行われていたのが植民地朝鮮における日本仏教の社会事業の活動であり、これは「植民地的慈善」に基づく日本仏教の実践であった」「逆」といって日本本国での「慈善」自体もそうした「慈善」という名の支配であった可能性も想定できよう」と記しているが、そうした発言を、評者は、植民地支配や「帝国」という政治体制が決し

て過去の問題ではないことを痛感させる衝動力を持つ発言として読んだ。

本書刊行の二〇一八年六月の時点で、もちろん著者は、翌年の日本における「改元」に立ち会ってはいないし、天皇制に関する本書の言及にも特に過激な部分は認められない。しかし、そうした本書の中に、おそらくは多くの現代日本人が日頃は忘れ去っているであろう、各種の「恩賜財団」の話題が何度も登場することは、現代日本においても「帝国」が依然として健在であることを客観的に表し、むしろつよく思い出させるものになっている。また二〇一九年、韓国と日本の（主に政府相互間の）関係は「戦後最悪」と言われる状況にもなったが、本書刊行時点で著者は、その状況にも立ち会ってはいない。その一方、二〇一九年来、インターネット上には、年配の在日韓国人や日本留学を経験して帰国した韓国人青年などが、韓国における「反日」的言説の無責任な流行や現政権の政策を批判する目的で、いくつかのサイトを開設しているのが目立つ。そうしたサイトの記事はいわば「親日」的な内容のもので、在日韓国人開設のあるサイトについて言えば、開設者の発言には渡航一世以来築いてきた生活史の重みと実感の裏付けがあるように思われる。そして本書における著者の発言にも、歴史上の日本人の行動を好意的にとらえていると読める部分があると言えよう。しかし、本書において著者は、日本仏教や日本人の歴史的行動の無条件な無罪性を主張しているわけではまったくなく、ましてや過去のできごとを単純に「相手のせい」にともしていない。「帝国」は「植民地」民のみならず「宗主国」民をも広く支配していた、という

かった人々や別の形で救いを求めた人々の姿はほとんど描かれていない。日本宗教の朝鮮布教に関するおよそ一九九〇年代頃までの先行研究では、日本の敗戦前に天理教や金光教の布教者に導かれた韓国人の中に、日本の布教者が引き揚げた後も、自分たちの信仰をまもり続けている事例がいくつも取り上げられているのだが、そうした人々の実在や先行研究の存在を著者はどのように評価するのだろうか。評者が直接に抱いたのはまさにそういう疑問であった。

先述の「土幕民」に関する分析の中で著者は、総督府が「土幕民」を北海道やサハリンへ「労務動員」ないし「強制徴用」したことにもふれているから、日本仏教がそうした暗黒面にもかかわっていたことはもちろん認識しているはずである。にもかかわらず著者が、「近代」に憧れを持ち「近代」の実現に挑戦した植民地朝鮮の人々の姿を熱心に描こうとしているのは、ある種のグローバルな必然として「近代化」をとらえているからなのだろう。評者なりに言い換えれば、それは、誰もがより豊かになることを望み、それを実現する可能性と失敗する危険性を併せ持つようになるのが「近代」だ、という理解に立ちながら、歴史上の分析対象（人や組織）をわれわれが現に属する国民国家の枠で縛らずに論じること、を意味するのだろうか。それが著者の拠って立とうとしている「植民地近代性論」なのだと思えば、むしろ評者こそ発想の転換を求められているのかもしれない。

なお、本書で著者は、大谷派と浄土宗の活動形態として教育事業に広く注目しているのだが、具体的に取り上げられている学校の中には、生徒募集に困難を抱えていたものも多々あった様子が見受けられる。

事実を相互に共有することの必要性、そして双方がそれぞれの課題に向き合っていくことを相互に認め合うことの重要性こそが、本書で著者が提起していることがらなのだと考えられる。

ところで、著者自身が序章や第二章などに記しているとおり、一八七七年の日鮮修好条規の締結以降、日本から海外へ布教を展開したのは日本仏教の諸宗派だけではない。仏教界以外でも、明治中期以降に「教派神道」として独立した金光教や天理教などのほか、今日「新宗教」と呼ばれる宗教のいくつかも、およそ大正期から昭和初年までには布教を開始しており、朝鮮はその主な対象地域となっていた。ところが本書には、「教派神道」を含む日本の新宗教の朝鮮布教についてはほとんど言及がない。先述のとおり、真宗大谷派や浄土宗を分析対象に選んだ理由を著者は方法的な判断だと説明しているのだが、「帝国史」的な視点から東アジアの「近代」を論じる立場を採るとしても、日本側の具体的な分析対象を日本仏教に限定することが適切かどうかについては、疑問も残るのではないだろうか。それは、本書の分析対象はもつと広げるべきだったのではないか、という単純な意味からではない。日本の「教派神道」や新宗教の海外布教の問題は、さしあたり著者以外の研究者が取り組んでおり、著者にはその成果の摂取も可能なのだから、むしろ問題は、日本から朝鮮へ「近代」を持ち込んだ組織的媒介主体として日本仏教をとらえる、著者のとらえ方にあると言えよう。しかも著者は、日本仏教とのかかわりの中で「近代」の体験ないしは実現を望んだ朝鮮人の姿や行動の具体的な分析に力点を置いているのであり、その一方、本書には、「近代」に期待を持てな

その理由は特に論じられていないが、本書の文脈からは、入学や在学の費用負担が大きかったことのほか、入学時に求められる日本語能力が高すぎるなど、応募できる階層がおのずと限られていたという理由を推察できよう。大韓帝国期以降の朝鮮で教育熱が急速に高まったことは疑いないとしても、本書に登場する実業学校などが、当時の朝鮮社会にどれだけの影響力を持ちえていたのかについては、さらに吟味してみる余地もあるのではないだろうか。

関連する疑問をさらにもう一つ記すと、本書には、自由度が小さかったなどの理由から、公立学校は人気がなかった旨が記されている一方、韓国併合後に総督府が布告した「朝鮮教育令」への言及はなく、植民地体制下の公教育にはほとんど関心が向けられていない。それは、著者の関心がむしろ生き方を自ら選び取ろうとする人々に集中した結果かもしれないし、課題設定上やむをえなかったのかもしれない。しかし、分析の包括性を確保するうえからは、「宗主国」が主導する公教育に反発ないし反対する動向も含めて、「帝国」的公教育の植民地における展開にも言及することが、やはり必要なのではないだろうか。

著者の意図する「植民地近代性論」を適切にとらえたか否かは覚束ないが、右に検討したような議論に本書の重要な特徴があるとすれば、実はその議論は、戦後日本史学に登場した「民衆思想史」に向けて、かつて桂島宣弘氏が「民衆宗教研究・研究史雑考」という論考（『日本思想史学』三四号、二〇〇二年）で展開した批判と重なる内容を持つている。というのは、「民衆思想史」が「もう一つの近代」を探究し

ようとする性格を含んでいることを主観主義的な側面として批判し、むしろ実現の可能性と失敗の危険性を乗り越えて行動した民衆宗教の信者たちの行動を歴史的に評価したのが同論考だからである。つまりその意味で、著者は明らかに桂島氏の議論を受けついでいると言える。

思えば「光復（日本の敗戦）」は、「植民地民」だった朝鮮の人々にとっては、国民国家建設の大きな阻害要因の消滅を意味したが、その後の国際関係の中で祖国の「分断」という新たな苦難をもたらした。そして、著者が「向上会館」産業部の伝習生らの行動に見出した「朝鮮人の「近代」的主体の形成過程」は、「光復」後には、むしろ新たな「二項対立的な歴史のとらえ方」に包囲され、順調な前進を阻まれてきたと推察できる。そうした歴史を経た後、大韓民国の経済建設が進む中で、より広い視野から自らの立つ位置を見定めようとして進められてきたのが、韓日ないしは韓中日の国際学術交流なのであり、本書はまさにその中から当事者が生み出した書物だと言えよう。

一方、日本の敗戦は、新生「日本国」に「戦後民主主義」をもたらした反面、占領軍の「神道指令」が「国家神道」を否定したこと、戦前的な価値を総否定する風潮ももたらした。そしてその結果、日本でも「二項対立的な歴史のとらえ方」が強くなり、それは「神道」の研究をも拘束し続けてきた。そうした状況に早くから気づき、研究視点の意識的な更新・転換を進めてきた研究者が実は何人もいたのだが、評者は個別対象に縛られた研究を長く続けてきてしまい、やっと最近、これまでの研究姿勢から脱却することが必須だと痛感するようにな

今後、もし可能であれば論じてほしいと思う。なお、右のうち後者の問題については、実は評者自身も関連する議論に加わるべき責任を負っている、という自覚を表白して擱筆したい。

（法蔵館、二〇一八年六月、三五二頁、七五〇〇円＋税）

（天理大学名誉教授）

った。まったく個人的な表白になるが、評者にとって本書は、そうした今さらのような気づきを後押ししてくれた書物である。

なお、「あとがき」で著者は、「公共性」にかかわる議論を深めえなかった点が本書の残された課題だと記している。その「あとがき」や先述した「向上会館」産業部の伝習生らへの著者の言及に接して、評者は、前田勉氏の「日本史と日本思想史」と題する論考（『日本史研究』六六三号、二〇一七年）を思い出した。すなわち同論考で前田氏は、故安丸良夫氏の「通俗道徳」説について、「安丸の議論では、文明化のもつとも中核となる公議輿論の系譜が見えてこない」とし、「ハーバースの政治公共圏にも相当する「文明」の側面は、どのようにとらえるべきなのだろうか」と述べており、その議論は本書の著者の議論と奇しくも重なっているのである。安丸氏の「通俗道徳」説を「政治的公共圏」の観点から批判する議論に接したのは前田氏の論考がはじめてなので、評者は今後、そうした観点からも「通俗道徳」説を読み直してゆきたいと思っていたところだった。

議論が前後するが、評者には解説がむずかしかったことがらについて、最後に若干付言しておこう。その一つは、「向上会館」産業部伝習生らの行動に注目した著者の議論は、欧米的な個人の生成との差異を何らかでも意識したものなのか否か、ということである。またもう一つは、「近代以前の慈善」という用語で著者が想い描いている「慈善」に関して、本書には「近代」以前の伝統的な「慈善」という以上の説明は見出しにくかったことである。そこで特に、「近代以前の慈善」に根拠を置く「近代」批判の可能性について著者はどう考えるのか、

法蔵館

http://www.hozokan.co.jp

神仏分離を問い直す

神仏分離150年シンポジウム実行委員会編 一、二〇〇円＋税
宗教・歴史学の第一線で活躍する研究者らと現場の僧侶が、幕末維新期の一大トピック「神仏分離」をめぐる諸相を多角的に問い直す。

A級戦犯者の遺言

青木 馨編 二、〇〇〇円＋税
東条英機ほか七名のA級戦犯者は果鴨ブリズンで教誨師と出会い、念仏者となった。花山師最晩年の講演音声CD付。

「悪」と統治の日本近代

道徳・宗教・監獄教誨 五、〇〇〇円＋税
繁田真爾著
近代日本において二様に捉えきれない多様な「悪」の姿と、それがどのように扱われたのかを、イデオロギーと実践の双方の面から描く。

院政期天台教学の研究

宝地房証真の思想 九、〇〇〇円＋税
松本知己著
平安時代から鎌倉時代初期の延暦寺僧証真の教説を、日本天台教学史上の結節点と捉え、法華教学における思想的意義を解明。

植民地近代という経験

植民地朝鮮と日本近代仏教 七、五〇〇円＋税
諸 点淑著
植民地朝鮮における日本仏教の社会事業を主題に、日本仏教の近代性を、宗主国日本と植民地朝鮮との拮抗・連関関係などに注目しつつ検討。

植民地朝鮮の民族宗教

国家神道体制下の「類似宗教」論 三、八〇〇円＋税
青野正明著
国家神道と相反するナショナリズムの受け皿となつた植民地朝鮮の「民族宗教」が、国家神道体制下においてどのような位置にあったかを分析。

〒600-8153 京都市下京区正面通烏丸東入ル TEL 075-343-0458 FAX 075-371-0458 表示価格税別
info@hozokan.co.jp 新刊メール配信中！ お買上15,000円以上送料無料