

イギリス帝国とキリスト教宣教：1699年～1920年頃

山本 通

British Empire and the Christian Mission: 1699~c.1920

Toru Yamamoto
Kanagawa University

【Summary】 Primary concern of missionaries overseas was to convert pagan people to Christianity and they did not care the growth of the British Empire. Their attitudes to Empire were various, and they differed widely according to the situations (time and place) they were set. In the early 19th century many missionaries adopted the strategy to evangelize the gospel with the programs of civilizing and educating pagan people. But the missionaries encountered obstructions of white immigrants and resistances of the native chiefs. So, if necessary and available, they resorted to the intervention and help of the government of British Empire. But in time, this strategy had revealed limitations in terms of the number of converts. In the 1860s new waves of missionary movement emerged. These missionaries did not care civilizing or education pagan people and concentrated in the 'faith mission' and abstained from relating with the Empire. In the age of Great Scramble of late 19th century and early 20th century, we find both of these two contradicting strategies among the missionaries and some of them were explicit anti-imperialists.

【キーワード】 宣教、帝国、文化、原住民、教育

目 次

はじめに

第1章 「帝国と宣教」問題の枠組

第2章 1700年頃～1820年頃：プロテスタント諸宣教会の誕生

第3章 1820年頃～1860年頃：海外宣教と異教世界の文明化

第4章 1860年頃～1890年頃：海外宣教の新潮流

第5章 1870年頃～1890年頃：帝国主義列強の世界分割と宣教

第6章 1890年頃～1920年頃：宣教運動の国際的連携

おわりに

はじめに

「全世界に行って、全ての造られたものに福音を宣べ伝えなさい」——『新約聖書』によれば、復活させられたイエス・キリストは、40日間に亘って弟子たちに現れて神の国について話し、最後にこのように言って天に上げられた⁽¹⁾。紀元1世紀の使徒たちにとって、このキリストの命令を実行するためには、当時の地中海沿岸の広大な地域がローマ帝国によって支配されていたことは好都合であった。特にパウロはローマ市民権を持っていたので、かなり容易に帝国内を旅行し、現在のスペインに足を延ばすことさえも計画していた。16世紀の大航海時代においても、スペインとポルトガルが世界各地に進出していったことはカトリックの宣教師たちにとって好都合であった。1549年に鹿児島に上陸したフランシスコ・ザビエルも、1533年に司教座が設けられたインドのゴアで1542年から宣教活動を展開し、マラッカで日本人に遭遇したことによって、日本での宣教への夢を膨らませたのであった⁽²⁾。

19・20世紀のイギリスのプロテスタント宣教師たちにとっても、イギリス帝国の存在は、その宣教活動のための好条件を提供した。それだけではなく、19世紀の末には宣教会が特定の地域をイギリス帝国の保護領にするように要望した事例も見られる。しかし、「キリスト教の宣教活動は欧米帝国主義の走狗であった」という見解は、誤りである。これは、中国共産党が1960年代に作り出したイデオロギー的なプロパガンダであり、その後、第三世界の一部の知識人の間で支持されてきた。これは、「帝国主義」についての一面的な捉え方と、宣教運動への偏見に基づくものである⁽³⁾。帝国政府の海外活動の目的と、宣教師の海外活動の目的は全く異なっている。宣教師の目的は福音の伝播なのであり、その活動は植民地政府と衝突することが多かった。秋田茂はその優れたイギリス帝国主義史の概説書の中で、イギリス植民地政府や実業界と宣教会との関係が「微妙」であったという⁽⁴⁾。しかし、それはむしろ「複雑」だったのである。本稿では、そのイギリス帝国主義と海外宣教との関係の「複雑さ」を解きほぐすための手掛かりを探ってきたい。

第1章 「帝国と宣教」問題の枠組

「帝国と宣教」というテーマを考えるための前提となる最初の問題は、「帝国とは何か」そして「帝国主義とは何か」である。しかし、これらの問題について、研究者たちの間には一致した見解は無い。したがって、ここでは便宜上、これらについての最も包括的なスティーン・ハウの捉え方を採用しよう。

まず「帝国」の定義であるが、ハウは、それらの用語の歴史を検討したうえで、「帝国」を次のように定義する。「広大で、複合的で、複数のエスニック集団、もしくは複数の民族を内包する政治的単位であって、征服によってつくられるのが通例であり、支配する中央と、従属し、と

(1) 新約聖書「マルコによる福音書」16章；新約聖書「使徒言行録」第1章。

(2) 尾原、1998、44～58頁。

(3) Stanley, 1990, Chapter 1.

(4) 秋田、2012、181～183頁。ここでの秋田の論点は、宣教会の活動が19世紀のヘゲモニー国家イギリスの、代表的なソフトパワーとして機能した、という点である。

きとして地理的にひどく離れた周縁とに分かれる⁽⁵⁾。この広い定義を採用すると、イギリス帝国は17世紀中頃のオリヴァー・クロムウェルによるアイルランド征服とカリブ海のジャマイカ島の占領から始まると見ることができる⁽⁶⁾。

またハウは「帝国主義」を、次のように定義する。「そのような〔帝国という…山本の挿入…以下同じ〕巨大な政治単位をつくり、保持する行為なり姿勢を指すことに用いられるが、同時に、一つの国民ないし国が、他を、それほど明確でも直接的でもないかたちでコントロールないし支配する意味でも用いられる。後者のように、公式的でないたぐいの支配の中には、文化ないし経済帝国主義などのような言葉を使った方がよい場合もあるかもしれない⁽⁷⁾」。この広い定義は、19世紀末から第一次世界大戦までの列強のいわゆる「古典的帝国主義」だけではなく、19世紀のイギリスの「自由貿易帝国主義」をも包摂するものである⁽⁸⁾。そしてまた、文化帝国主義、経済帝国主義、社会帝国主義も、その中に含まれる。次に、ハウは「植民地主義」を「帝国主義」と分けて、次のように定義している。「〔植民地主義は帝国主義よりも〕もっと個別具体的で、厳密に政治的である。ある集団が別の集団を支配する体制であって、前者は後者に対する排他的な主権を行使し、そのありようを形作る「権利」（ふつうは征服によって確立される）が自分にあると主張する⁽⁹⁾」

このような前提の下で17世紀後半から第二次世界大戦までの「イギリス帝国主義」の歴史を考える上で示唆的なのは、「イギリス帝国主義」の特徴について歴史家たちの間に7つの共通認識がある、というブライアン・スタンリーの指摘である⁽¹⁰⁾。それらの共通認識を私なりに整理すると、次の4点に纏められる。第1に、イギリス帝国の拡大は、イギリスの海外での権益（それらのうちで最も重要なのはインドでの権益）を確保するため行なわれた。第2に、イギリスの経済的拡大と、その（公式の）領土的拡大との間に相関関係はない。また、公式の支配が行なわれるのは、イギリス政府の危機感の表れであった。つまりイギリス政府は、本国の経済的利益のために必要な海外の特定の地域を「可能ならば非公式的に、必要ならば公式的に」支配下に収めていったのだ⁽¹¹⁾。第3に、イギリス政府は帝国維持のための費用を極力抑えようとした。例えば、インド政庁の歳入は、インドの行政とインド人から成る軍隊の維持のために最大限に生かされた⁽¹²⁾。またアフリカ植民地の経営のためには、特許会社、キリスト教宣教会（特に医療と教

(5) Howe, 2002, 見市訳、2003、44頁。

(6) Armitage, 2000, 平田・岩井・大西・井藤訳、2005を参照。ただしこの定義を日本に適用すれば、薩摩藩が琉球王国を、松前藩が北海道のアイヌを支配下に収めた江戸時代後期に、日本はすでに「帝国」を形成したことになる。

(7) Howe, 2002, 見市訳、2003、44頁。

(8) Gallagher, J. and Robinson, R., 1953を参照。なお、スタンリーによれば、イギリスで「帝国主義」という言葉が最初に使われたのは、フランスのナポレオン3世の政治姿勢を揶揄するため、次には本国のディズレーリの拡張主義的政治姿勢を批判するためであった（Stanley, 1990, pp.35~36）。「帝国」という言葉は、道義的に無色透明であるが、「帝国主義」という語には、最初から道義的に悪い意味合いが込められていたようである。

(9) Howe, 2002, 見市訳、2003、45頁。

(10) Stanley, 1990, pp.41~50.

(11) イギリスの「非公式的支配」の対象の代表例は19世紀初めのブラジルであり、「公式的支配」の対象の典型はムガル帝国滅亡後のインドである。

(12) 吉岡、1975、を参照せよ。

育)、原住民支配者(部族長 chiefs)の支配の既存のネットワークが利用された。言い換えれば、間接的支配が行なわれた。第4に、「帝國的理想主義」と名づけ得る帝国イデオロギーが一貫して存在した。それは「帝国の維持を[イギリスの]国民的な責務と見做し、植民地支配を原住民の利益になるように道徳的に遂行するべきだ」という「博愛主義的で家父長主義的な責務の意識」であった⁽¹³⁾。

イギリスの帝国主義がこのような特徴を持つならば、イギリスの諸宣教会の活動とイギリス帝国との関係は、どのようなものだったのであろうか。これについては、簡単に答えることはできない。まずはっきりしているのは、宣教師が海外に出かけるのは植民者と原住民に対する宣教のためであって、帝国の拡張のためではなく、彼らが上記の意味での植民地主義に対しては常に批判的だったことである。しかし、宣教師は物理的には全く無力なので、宣教の対象地域がイギリス帝国の支配下にあることは、宣教のために好適な条件であった。逆に帝国政府としては、宣教師が対象地域で教育や医療の奉仕を提供し、原住民の人心を掌握・慰撫し、帝国支配のソフトパワーとなることは、大変都合であった。したがって、一般的に言えば、宣教会と帝国政府は互いに必要に応じて利用し合う関係にあった、といえよう。

しかしながら、宣教師が宣教の現場で係わりあうのは帝国政府ではない。宣教師たちは宣教の現場で植民地政府、白人入植者たち、原住民、そして外部の宗教勢力と対峙した。植民地官僚たちは、必ずしも宣教運動に対して好意的であったわけではない。白人入植者は、多くの場合、宣教運動に敵対的であった。原住民はさまざまな階層から成り、それぞれの地域で独特の文化や風習を持っていた。インドではヒンドゥー教やイスラム教が、中国では仏教や儒教が民衆の心をつかんでおり、宣教は容易ではなかった。また宣教の先々で、プロテスタント宣教師たちはローマ・カトリックやイスラムの勢力からの圧力を受けた。他方で、イギリスの諸宣教会は、時に応じて、他の国々のプロテスタントの諸宣教会と国際的に連携して、海外宣教を展開した。これは結果的に、「反」帝國的な性質の運動となる。

海外において、さまざまな外部集団と係わりあいながら、宣教師がキリストの福音を宣べ伝える戦略と戦術は、対象地域により、また、時代により、さまざまに変化せざるを得なかった。以下では、イギリス諸宣教会の宣教運動の歴史を、大まかに4つの時期に分けて検討していきたい。その要点を、まず示しておこう、第2章が対象とする1700年頃～1820年頃は、イギリスの諸宣教会の生成期である。ここで中心的な問題となるのは、なぜ18世紀末に海外宣教運動が興隆したのかである。次に第3章が対象とする1820年頃から1860年頃は、異教徒をキリスト教に改宗させるための宣教運動が、「文明化」のための教化運動と一体となって推し進められた時期である。ここではそのような宣教戦略の思想的背景を考察することが重要となる。しかし1860年頃までには、このような宣教戦略の限界が明らかになってくる。第4章では、1860年頃から生まれてきた宣教運動の新潮流について考察する。新たな宣教団体は、福音宣教を「文明化」と切り離して福音宣教に純化して行なったのだ。第5章では、1870年頃から1890年頃に至る帝國的列強による世界分割の動きの中で、宣教のためにイギリス帝国政府の介入を積極的に求める動きが現れたことを確認する。しかし第6章で検討するように、その同じ時期に、福音宣教に純化した運動

(13) Stanley, 1990, pp.46-47. 他方、新たな植民地への渴望という意味での大衆の帝國的主義は、19世紀末に生まれて1920年代に頂点に達するのであり、「ジンゴイズム」という最も粗野な形態では短命で終わった。なお、「ジンゴイズム」については、井野瀬久美恵、1990、を参照のこと。

が国際的な連携によって推進され、これは「反」帝国主義を宣言するようになる。

第2章 1700年頃～1820年頃：プロテスタント諸宣教会の誕生

宣教を目的としてイギリスで最初に設立された団体は SPCK (Society for Promoting Christian Knowledge: キリスト教知識普及協会) である。これはトマス・ブレイト彼の3人の仲間によって、ロンドンで1699年に結成された。その目的は、イングランド国教会の聖職者たちの司牧活動を外部から支援することにあった。1689年の信教自由法の制定によって国教会聖職者たちの権威は低下し、出版物許可法が1695年に失効したことによって、理神論やソツツイーニ主義の文献や、聖職者を侮蔑する文献が氾濫したことが、これらに人びとに危機感を与えて SPCK の結成に至らせたのである。SPCK の会員は聖職者と平信徒の両方から成り、その思想傾向は政治的にも幅広く、宗教的には国教会の高教会派と低教会派の両方を包摂していた⁽¹⁴⁾。SPCK は篤志家たちから莫大な寄付金を集めて、キリスト教の知識の普及のために神学小冊子 tracts の出版・配布に努めたが、その会員が最も力を入れたのは慈善学校の設立と運営であった⁽¹⁵⁾。

SPCK はその他にもさまざまな事業を展開したが、海外宣教も設立者たちの視野の中にあり、トマス・ブレイトたちは1701年には、新たに SPG (Society for the Propagation of the Gospel in Foreign Parts 福音振興協会) を設立した。これも SPCK と同様に、ボランティアな団体であり、国王の特許状を得たけれども財政的には篤志家たちの寄付金に頼った。SPG の宣教活動は、北アメリカのイギリス領植民地の白人植民者だけではなく、その先住民(いわゆるインディアン)と黒人奴隷及びその子孫にも向けられた。しかし SPG の宣教活動は、あまり大きな成果を上げなかった。特に、先住民や黒人奴隷に対する SPG の宣教活動は、植民地白人からの反発を招いた⁽¹⁶⁾。SPG 以外にも、イギリス領植民地での宣教活動は行なわれたが、それらはいずれも個々の宣教師による戦略の無い活動であった⁽¹⁷⁾。

しかしながら、1780年代にはイギリス領植民地の各地から、宣教を呼びかける声が上がってくる。先ずメソヂストのトマス・コークが1783年に『異教徒の間での宣教を確立するための教会の計画』を刊行して、自費で西インド諸島への宣教を開始した。ただしメソヂストの公式の宣教会が生まれたのは1813年以後であり、1818年には WMMS (Wesleyan Methodists Missionary Society ウェズリー派メソヂスト宣教会) が成立した。次いでインドでは、東インド会社専属司祭 chaplain のデイヴィッド・ブラウンと同社の役員のチャールズ・グラントが1887年に『ベ

(14) Rose, 1993, pp.172~179. トマス・ブレイト自身は聖職者ではなく、医者であった。

(15) Rose, 1993, pp.180~185. 慈善学校については、山本、2017、209頁を見よ。

(16) Porter, 2004, pp.16~27. イギリス領北アメリカ植民地では、1715年までにノース・カロライナ、サウス・カロライナ、メリーランド及びジョージアでアングリカン教会が確立した。しかしイギリスの政府は、北アメリカ植民地の圧倒的にプロテスタント的な性格に満足して、あえてアングリカン教会を財政的に支援する必要を認めなかった。

(17) ベンジャミン・フランクリンの『自伝』の中で言及されるアングリカン教会の福音主義巡回説教師ジョージ・ホイットフィールドの活動などは、その典型である。ホイットフィールドは4回に亘って長期の巡回説教を北アメリカ植民地で敢行し、植民地白人たちを熱狂させたが、彼が死去するとその宣教の影響は、跡形もなく消え去っていた。これについては、Hoffer, 2011, と山本、2017、42、151頁を見よ。

ンガルとビハールでのプロテスタント宣教の設立の提案』を刊行した。1792年には、特殊恩寵浸礼派 Particular Baptists のウィリアム・ケアリーの『キリスト信者の責務に関する考察：異教徒を改宗させるための諸手段について』が刊行され、その趣旨を受けて BMS (Baptist Missionary Society) が同年中に設立された。また1794年にはシエラ・レオーネ会社の専属司祭であったメルヴィル・ホーンが『宣教についての書簡』を刊行し、これを契機として LMS (London Missionary Society) という超宗派的 (エキュメニカル) な宣教会が1795年に成立した⁽¹⁸⁾。ただし、LMS は次第に超宗派的な特徴を失い、1820年代には独立派 (会衆派) の宣教会になった⁽¹⁹⁾。

他方、イングランド国教会 (アングリカン) の福音主義聖職者たちの中には、SPG を改革して自立的な宣教会を作る試みがあったが成功しなかった。そこで、折衷協会 (Eclectic Society) に属するロンドンのアングリカン聖職者たちは、SPG とは別に SMAE (Society for Mission to Africa and the East) を1799年に結成し、これが1812年に CMS (Church Mission Society) と改称した。「クラップム・セクト」グループの7名が副会長に選任され、会長はそれら副会長たちの持ち回りとされたことから明らかなように、CMS は「クラップム・セクト」の財政的支援を受けて成立したのである⁽²⁰⁾。「クラップム・セクト」とは、1790年代にロンドン郊外、テムズ川南方のクラップム共有地の周りに邸宅を立てて住んだ裕福な福音主義的アングリカン信者たちのグループに対して部外者から与えられた綽名である。

クラップム・セクトの創設者は、イングランドにいる黒人奴隷の解放のために戦った法律家、グランヴィル・シャープである。その運動に共感して彼の周りにチャールズ・グラント、ウィリアム・スミス、ジェイムズ・ステイヴン、ウィリアム・ウィルバーフォース、ヘンリー・ソントン、エドワード・エリオットなどの国会議員が集まってきた。その多くは、海外貿易で富を蓄えて政界に進出した人々である。クラップム・セクトには、さらにザッキー・マコーリー、チャールズ・エリオットなどの貿易商、ジョン・ショアー、トマス・バビントンらの地主も集まってきた。彼らを繋ぐ結節点になったのはクラップム共有地に立つ教区教会のホーリー・トリニティー教会であり、そこで司牧にあたったのは福音主義者のジョン・ヴェンであった。クラップム・セクトは会員制を採らず、公式の組織すらなかったが、そのグループのメンバーは緊密に連絡を取り合って奴隷貿易反対運動、奴隷制度廃止運動、海外宣教運動などのために尽力し、18世紀末から19世紀中頃までのイギリスの政治と社会に大きな影響力を発揮したのである⁽²¹⁾。

スコットランドでは1796年にグラスゴウ宣教会とエディバラ宣教会が成立し、各地に宣教会が成立したが、当初はこれらの宣教会は寄付金と宣教志願者を LMS に送り出し、自前の運動を展開しなかった⁽²²⁾。しかしスコットランド長老主義国民教会 (Kirk) の中では、海外に派遣された宣教師を巻き込んで、福音主義派と穏健派の間で海外宣教戦略についての論争が続けられていた。そして1824年には穏健派のイギリスの宣教計画が教会総会で承認されて、スコットランド教会は本格的に海外宣教に乗り出した⁽²³⁾。

(18) Stanley, 1990, pp.56~57; Porter, 2004, pp.16~27.

(19) 18・19世紀のイングランドのキリスト教のさまざまなグループの特徴については、山本、2017、第5章を参照せよ。

(20) Stanley, 1990, p.57; Elbourne, 1993, pp.247~260; Porter, 2004, pp.51~52.

(21) Bryant, 2004, を参照せよ。

(22) Stanley, 1990, p.57.

また、政府が1832年に海外のアングリカン教会への補助金給付を打ち切ったことを契機に、SPGの大改革が行なわれた。SPGは1841年に「植民地主教区設立基金」を設立して莫大な寄付金を集めることに成功し、イギリス帝国各地に15の主教区を新たに設立し、植民地宣教師の育成を目的とする聖アウグスティン・カレッジをカンタベリーに設立した。SPGの聖職者たちは宣教活動に熱心で、特にニュージーランドの主教セルウィンは、マオリ族のキリスト教化や西太平洋への宣教に成果を上げた⁽²⁴⁾。

アングリカン教会、非国教徒諸派、そしてスコットランド教会の宣教師たちは、海外の宣教の現場では同じ地域で活動することもあったが、彼らはお互いに敵対することなく、「付かず離れず」という姿勢を採った。それは、ローマ・カトリックの諸宣教会（イエズス会、フランシスコ会、ドミニコ会など）の場合と同様であった。

それでは、18世紀末にイギリスで海外宣教運動が急に盛んになった原因は何だろうか。まず外的な条件としては、海外へのイギリス国民の関心が急激に高まったことが挙げられる。18世紀の初めにはイギリスの植民地はアイルランドと、北アメリカ東部海岸地域とカリブ海の幾つかの島々しかなく、その他にイギリスはアフリカとアジアに幾つかの貿易拠点を持つだけであった。イギリスはその後、独立戦争によって北アメリカ植民地を失ったけれども、1830年頃までにその支配領域は世界中で広がっていった。イギリスは北米ではカナダを獲得した。インドでは東インド会社が1757年のブラッシーの戦いに勝利して以後、北インドと南インドで着々と支配圏を広げていった⁽²⁵⁾。アフリカでは西アフリカの海岸の拠点を押さえ、南アフリカのケープ植民地を18世紀末に奪取した⁽²⁶⁾。更にジェイムズ・クック船長の一行は1768年から1780年までに3回に亘って南太平洋を探検して、オーストラリア沿岸部、ニュージーランド、フィジーその他の島々の状況をイギリス国民に教えた。

18世紀末以後の海外宣教運動の興隆の内的な要因は、福音主義と啓蒙主義の成長にある。18世紀初めにドイツ、ウェールズ、北アメリカ植民地で同時に興隆した福音主義運動は、イギリスでは1730年代末に「メソジスト」と綿名されたアングリカン教会の宣教師たちによって始められた。ジョン・ウェズリーは、イエス・キリストの十字架刑による贖罪と、その復活を信じることによる救いを説くとともに、この「信仰のみ」の教えが孕む放縦への危険性を、「聖化」を目指す生活に導く思想と組み合わせることによって克服した。その教義は、イギリス国内の宣教運動

(23) Chambers, 1976. チェインバースは、これがスコットランドの海外宣教が福音主義者たちによって主導された、という通説を、丹念な史料調査によって覆している。

(24) Porter, 2004, pp.157~161.

(25) インドは1526年にチムール系のバーブルによって征服されて、ムガル帝国が成立した。第3代皇帝アクバルは、在地のヒンドゥー領主層の支配の上に、ムスリム貴族・軍人の中央集権機構を上乗せするムガル＝ラージプート体制を採用して帝国の基礎を固めた。しかし、18世紀までには在地領主たちが力を蓄えて同盟を結んでムガル帝国権力と対抗するようになる。1600年に設立されたイギリス東インド会社は、元来貿易独占権を持つ商社に過ぎなかったが、自己防衛のために軍隊を持つようになっていた。同社はブラッシーの戦いによって、ベンガル太守を打ち破って、ベンガル・ビハールの支配権をムガル皇帝から認められた。そして、1765年に地稅徴収権を獲得して以後、次第に貿易会社から行政機関に変身していった（長崎、18-41頁；秋田、107-108頁）。

(26) ケープ植民地は、1652年にオランダ共和国の植民地となり、それ以後オランダ人農民（ブーア）による入植が進んだが、1795年にイギリス軍によって占領され、1815年のウィーン会議によって正式にイギリス領となった。

を通して広く一般大衆に浸透したばかりでなかった。19世紀末までには福音主義は、カルヴァン主義に立脚する独立派（会衆派）、特殊恩寵浸礼派とイングランド国教会の多くの聖職者に採り入れられたのである⁽²⁷⁾。

しかし、福音主義の宣教運動が異教徒の世界で受け入れられることは容易ではなかった。それは、全世界への宣教を目指したモラヴィア兄弟団の宣教活動が、ほとんど成果を上げられなかったことにも表れている。聖霊の導きを信じる熱烈な信仰だけでは、異教の世界の壁を突き破ることは困難だと考えられた。この困難を克服するために、イギリスの宣教会は異教徒の世界の「文明化」を、キリスト教宣教の前提として展開する戦略を採用した。それは一見奇妙な結合である。「文明化」は啓蒙主義思想の精髓であり、福音主義は啓蒙主義に対するアンチ・テーゼとして興隆したという歴史的経緯があるからだ。確かに福音主義宣教師たちは、啓蒙主義の宗教的気質を嫌った。しかし福音主義者の中の穏健派は、理性の働きにも高い評価を与え、例えば、宇宙は神が与えた法則によって動いていると信じた。したがって、福音主義聖職者たちが、異教徒にキリスト教を宣教するための前提として、異教徒の教育と啓蒙（文明化）に取り組もうとしたことは、少しも不思議ではないのである⁽²⁸⁾。

第3章 1820年頃～1860年頃：海外宣教と異教世界の文明化

スタンリーによれば、19世紀初めのイギリスの宣教師たちには、その世界戦略について幾つかの共通した意識があった。彼らは第1に、歴史の展開過程が神の手によって方向づけられており、それが人間にわかるように示されている、と考えた。第2に、イギリス人は、旧約の時代のイスラエル人と同じように、神から選ばれて使命を負わされた国民なのだと考えた。これはイギリスが18世紀中に国内の商工業を発展させ「産業革命」を遂行したことと、ナポレオンのフランスに対する勝利によって世界帝国を築いたことに基づくものであった。第3に彼らは、異教徒が暗愚で残酷であり、ヨーロッパ人によって搾取されやすいのは、彼らが文明化されていないからだ、と考えた。彼らを文明化するのが自分たちの義務であり、文明化の手本は現在のイギリスの社会であると宣教師たちは考えた⁽²⁹⁾。イギリスの宣教師たちのこのような意識は、海外宣教の実践の中で育まれた。またそれによって形成された「文明化と結びついた宣教」の実践は、本国の人道主義者たちの協力を得て、1830年代以後、多くの成果を生んだ。

a) 奴隷貿易禁止とシエラ・レオーネ宣教

新大陸への奴隷貿易は元来、スペイン帝国にポルトガル商人が協力することによって始められた。中南米のスペイン人入植者は鉱物資源の開発や大農園の経営のために大量の労働力を必要としたが、彼らが持ち込んださまざまな疫病のために先住民（インディオ）は激減した。そこでスペイン人は、アフリカ沿岸部に貿易拠点を持つポルトガル人に、黒人奴隷の供給を依頼したのである。この黒人奴隷貿易の担い手は、やがてポルトガル商人からオランダ商人に、そしてオランダ商人からイギリス商人に移っていった。18世紀のブリistolやリヴァプールには、奴隷貿易に

(27) イギリスの福音主義については、さしあたり山本、2017、151～160頁を参照せよ。

(28) Stanley, 1990, pp.62-63.

(29) Stanley, 1955, pp.81-85.

よって巨万の富を蓄えた商人が現れた。また、カリブ海のイギリス領植民地の入植者たちは、大農園経営のために黒人奴隷を多数必要とした。

しかし他方では、ヨーロッパで人道的な立場から奴隷制に反対する人々も現れた。イギリスではクエイカー派の人々が最も早くから運動を展開していたが、彼らには政治的な力がなかった。「クラップム・セクト」のグランヴィル・シャープは、ある黒人奴隷の人権を擁護して法廷訴訟を起こし、イギリス国内における奴隷制を禁止するマンスフィールド判決を1772年に勝ち取った⁽³⁰⁾。次いで、シャープの仲間の国会議員たちは、国会の場に奴隷貿易廃止の法案を持ち込んだ。彼らは、ウィルバーフォースと、首相ピットの義弟であるエドワード・エリオットを中心に、国会の内外でクエイカーらと共に精力的に運動を展開し、1807年に奴隷貿易禁止法の成立にこぎつけた⁽³¹⁾。

シエラ・レオーネでの宣教は、それより前に始まっていた。アメリカ独立戦争の時にイギリス軍に加わって戦った黒人奴隷が約1万5,000人いたが、彼らは除隊後に行き場を失った。シャープらは彼らをアフリカ西海岸シエラ・レオーネに入植させる計画を立て、入植地を「フリー・タウン」と命名した。1787年に入植が始まり、1791年には特許会社「シエラ・レオーネ会社」が設立認可された。この企画では文明化と商業活動が結びつけられた。しかし、解放奴隷たちが劣悪な待遇に怒って暴動を起こすこともあり、現住民のテムネ族は入植者に敵意を抱いたので、会社の経営は困難を極めた。「フリー・タウン」建設後に始められた諸宣教会の活動も、多くが挫折した⁽³²⁾。

しかし奴隷貿易禁止法の成立後、「クラップム・セクト」の国会議員たちが政府に働きかけた結果、シエラ・レオーネは1808年に王領植民地になった。シエラ・レオーネ植民地総督のマックスウェル（在1811～14）とマコーリー（在1814～24）は、植民地政府主導で英語教育と宗教教育を行ない、CMSなどの宣教会のために土地を提供し、宣教師の給料を支給するなどして宣教活動を支援した。CMSは1824年以後、解放奴隷を教育して宣教師にする戦略を採ったが、その英語教育は解放奴隷が商業活動を遂行する上でも役に立った。その結果、1830年代中頃には、キリスト教と商業がクリオレ文化の特徴になった⁽³³⁾。シエラ・レオーネでは、キリスト教と文明との繋がり、現地で新たに形成された合法的商業活動への期待によって確立したのである⁽³⁴⁾。

(30) Bryant, 2004, pp.14-15.

(31) Austen and Smith, 1969. オーステンとスミスによれば廃止論の要点は次のようであった——イギリス人が黒人奴隷を欲しがるので、アフリカ人が互いに戦争をして捕虜を奴隷として売り飛ばす。イギリス人はこうして、奴隷貿易によってアフリカの平和を乱している。これを廃止することは、文明国たるイギリスの義務だ——しかし、これは誤った議論であった。実際には、ヨーロッパ人の存在とは関係なく、アフリカ黒人たちは、自分たちの利益のために奴隷を所有し奴隷貿易を実行していた。この事実気が付いたイギリス人たちは、アフリカ人たちが自発的に奴隷制を廃止するために、彼らを文明化する必要を認めて、ますますアフリカ大陸への帝国主義的介入の度を深めていくことになる。

(32) Bryant, 2004, p.30; Porter, 2004, p.66.

(33) Porter, 2004, pp.66-68, 98-99. 解放奴隷たちは、英語とアフリカ諸部族の混合語であるクレオ語を話したために、クレオールと呼ばれた。

(34) Porter, 2004, p.99.

b) 初期のインド宣教

1813年以前には、インドでの宣教活動の展望は限定されていた。ヨーロッパ人が東インド会社の支配地域に住むためには同社の許可証が必要だったが、同社はキリスト教宣教がインド社会に混乱を引き起こすことを恐れて、宣教師に許可証を公布しなかった。したがって、宣教師は、例えば教員の資格でインドに入り、違法に宣教活動を行なった⁽³⁵⁾。しかしイギリス政界では、ウィルバーフォースらによって、インドでの宣教活動を認可させるための工作が続けられた。東インド会社の特許権は10年ごとに国会法によって更新されたが、1813年には東インド会社の貿易独占が廃止されるとともに、「敬虔条項」が追加された。これによって東インド会社はインドにいるイギリス人のために1つの主教区と3つの副主教区を財政的に支援することになり、非国教徒は一定の制限の下での宣教活動を認められた⁽³⁶⁾。

しかし、インドでは各地で異なった多彩で豊かな数多くの言語が使用されているので（それらがヒンディー語と総称される）、インド人大衆に、例えばバザールで、キリスト教を宣教するのは困難であった。すでに東インド会社の役員のチャールズ・グラントが、宣教師による英語でのインド人教育を推奨していたが、スコットランド国教会のインド宣教事業を計画したイングリスマも、英語での宣教の方針を採用した。彼はカルカッタで司牧・宣教活動を行っていたジェイムズ・ブライスの助言を得ながら、現地のインド人を英訳聖書に基づく高等教育を通して宣教師に育てて、インド人宣教師による宣教を展開する戦略を立てた。1829年には福音主義者のアレクサンダー・ダフがスコットランド国教会からカルカッタに派遣されたが、ダフもイングリスマの方針を受け継ぎ、インド人の需要に合わせて、英語での教育を初等教育から始めた⁽³⁷⁾。

ダフの教育事業の成功を確認してスコットランド国教会は、1832年にはボンベイに、1837年にはマドラスに、そして1844年にはナーグプルに高等教育機関を設立した。英語による教育を提供する教育機関は、キリスト教の他の諸宗派やインド人が経営する学校でも、多数設立されていった。英語教育重視は、インド植民地政府の教育政策とキリスト教宣教にとって基本的なものであり続けた。それは英語を話すインド人知識人を大量に生み出すことになり、インドにおけるイギリス人官僚と、インド人官吏、専門職あるいは商人階級の間を強固にする役割を果たした⁽³⁸⁾。しかし、インド人宣教師を生み出すうえでは、英語による教育はほとんど役立たなかった。

c) ケープ植民地宣教

イギリス軍がケープ植民地を制圧した時、ここではオランダ人農民の子孫であるブーア人が先住民であるコイサン族（別名ホッテントット）を支配していた。その東のフィッシュ川の間にはホサ族（ブルー族の一派）が住んでいたが、折しもホサ族の人口爆発が起こり、東の辺境地域でホサ族とブーア人入植者との間で土地争奪戦が行なわれていた。1819年にはホサ族の約1万人の軍勢がグラハムズタウンを襲撃したので、植民地総督サマセット卿はホサ族の1首長と和約し、フィッシュ川とカイスケンマ川の間を緩衝地帯とし、フィッシュ川の西岸に4,000人のイ

(35) Stanley, 1990, pp.98-99; Porter, 2004, pp.68-70.

(36) Stanley, 1990, pp.99-100; Porter, 2004, pp.73-74.

(37) Chambers, 1976, pp.135-138.

(38) Porter, 2004, pp.107-108

ギリス人を入植させた。ケープ植民地東部でのキリスト教宣教が始まったのは、このように危険で不安定な状況の中においてであった⁽³⁹⁾。

1799年にケープ植民地に最初に入ったLMSのオランダ人宣教師ファン・デル・ケンプ博士は、ホサ族への宣教を決意して、植民地政府の禁令を無視して内陸部への宣教を敢行した⁽⁴⁰⁾。彼は単にキリスト教を宣教しただけではなく、先住民コイサン族をブーア人入植者による収奪から守るための闘争を展開した。LMSの他の宣教師たちはケンプ博士ほど戦闘的ではなかったが、彼らを辺境防衛のために利用しようとする植民地政府と、しばしば衝突した⁽⁴¹⁾。そこでLMSは1819年初めにジョン・フィリップ博士をケープ植民地に派遣した。

フィリップは数年間の宣教活動を通じて先住民コイサン族の苦境をしっかりと理解して、本国政府を動かすことを決心した。彼は1826年にイギリスに戻ると、『南アフリカ研究』を刊行し、クラップム・セクトや奴隷制反対協会に働きかけて、ケープ植民地の先住民の大義を訴えた。庶民院は1828年7月に、当該問題についての植民地条例の制定を決議した。ケープ植民地政府は、「第50号条例」という形でこれに応えた。その要点は、コイサン族に対して法の下での白人と同等の権利を認め、コイサン族に浮浪罪や強制労働を適用しない、というものであった。この「第50号条例」は1829年1月に大英帝国の勅令になった⁽⁴²⁾。

フィリップは、白人によるアフリカ原住民に対する搾取の仕組みを壊そうとしただけではない。彼は宣教と原住民の文明化を同時に進める戦略を『南アフリカ研究』において明らかにした。その趣旨は以下のものである——アフリカ人が狩猟・遊牧経済を続けるならば、その生活は不安定で、掠奪や暴行が行なわれる頻度が高くなる。しかし彼らが定住して農耕生活を始めれば、彼らの生活は安定する。宣教師はアフリカ原住民に、特に商品作物の栽培を教えるべきだ。そうすれば、彼らは豊かになり、文明化され、他の原住民に対して模範を示すことができる。このことを通してキリスト教の宣教は容易になる——さらにフィリップは、アフリカ原住民を保護区に住まわせるべきだとした。これは、宣教師による原住民の指導と宣教を容易にし、他方では白人による収奪から彼らを保護するためであった⁽⁴³⁾。それは、奴隷制の存在と人種差別を前提とする20世紀南アフリカの「アパルトヘイト」の思想とは、全く異なる趣旨によるものである。そして、異教徒への宣教を、その文明化と同時に追求していくというフィリップの戦略は、その後の諸宣教会によって採用されて推進されていく。

d) 西インド宣教と奴隷解放運動

イギリス領西インド諸島のほとんどで、19世紀初めまでにアングリカン教会が確立していたが、その聖職者たちは白人大農園主たちと癒着しており、黒人奴隷の存在をほとんど無視していた。黒人奴隷への宣教は、BMS、LMS、WMMSなどの非国教徒宣教会が行なったが、いずれの本部も宣教師たちに宣教に注力するよう要請し、奴隷制の問題と向き合うことや、植民地政府当

(39) Stanley, 1990, pp.91-95.

(40) ファン・デル・ケンプ博士はオランダ人である。CMSも最初期には、イギリス人の応募者が少ないので、ルター派のドイツ人宣教師を多数、海外に派遣した。

(41) Porter, 2004, pp.76-80.

(42) Porter, 2004, pp.80-83.

(43) Stanley, 1990, p.97; Porter, 2004, pp.111-113.

局の姿勢を問題にすることを禁止した。宣教師たちは、本部からのこの厳命を極力遵守しようとしたが、黒人奴隷を家畜同然に虐待する白人入植者と違って、キリスト教に帰依した黒人奴隷を友人として扱った。したがって白人入植者たちと植民地政府は、黒人奴隷への非国教徒の宣教に不安を感じ始めた。そこで植民地政府当局は、宣教師の黒人奴隷への宣教に制限を加え、宗教教育を禁止し、さらには黒人奴隷の教会での礼拝式への出席を禁止した⁽⁴⁴⁾。

しかし、奴隷貿易禁止法成立以後1823年から32年にかけて、英領ガイアナをはじめ西インド諸島各地で黒人奴隷による暴動が発生した。これに対処するために、イギリス本国政府は奴隷に対する処遇を緩和させる方針を採り、奴隷に対する宗教教育を奨励し、非国教徒宣教師を保護することにした。しかし1831年末に、ジャマイカで黒人奴隷の大規模なストライキが発生した。これは非暴力的な抵抗運動であったが、白人入植者と植民地政府はこれを暴力的に鎮圧し、500人以上の黒人奴隷が殺された。暴力的抑圧は宣教師にも及び、6名のバプテスト宣教師が投獄され、5名のメソヂスト宣教師が煽動者として非難され、14のバプテスト教会堂と5つのメソヂスト教会堂が破壊された。この事態を受けて、両宣教会は反攻に転じた。宣教師たちは、イギリス本国において奴隷制廃止と西インドでの宣教の再開のための運動を開始した。結果的に、ジャマイカの白人入植者たちは、自ら墓穴を掘ったのである⁽⁴⁵⁾。

ジャマイカからイギリスに戻った宣教師たち、ウィリアム・ニブヤトマス・バーチャルは、全国を巡って奴隷制廃止の遊説を続け、廃止運動は非国教徒全体と国教徒福音主義者を巻き込んでいった。彼らは1832年には、来るべき庶民院議員選挙で奴隷制廃止論者を支持するよう、有権者に呼びかけた。すでに活動していた奴隷制反対協会やクラッパム・セクトは、宣教師たちの不屈の活動から新たな力を得た。国会内に設けられた小委員会は、ジャマイカの事件の責任が植民地政府当局にあることを認めた。そして1833年8月にはついに、イギリス帝国全域における奴隷制度を廃止する「奴隷解放法」が成立した⁽⁴⁶⁾。ただし奴隷たちはこれによって即時に解放されたわけではない。奴隷たちは解放後、5年ないし7年の年季奉公を元の主人の下で行なうことを義務づけられた⁽⁴⁷⁾。この年季奉公制が更新されて、実質的な強制労働が続く可能性を見抜いたジョウゼフ・スタージ等は、大規模な反対運動を展開した。その結果、年季奉公制も1838年4月に国会法によって廃止された。

奴隷解放法成立後、BMSは直ちにジャマイカ宣教再開のための資金集めの工作を始めた。彼らは破壊された教会堂の再建費用その他の補償を植民地省に要求したが、植民地省は宣教活動補助費として5,570ポンドを支給する、と回答して問題をはぐらかせた。これに対してBMSは完全な賠償を要求するとともに、広くイギリス人篤志家からの募金活動を展開した。その結果、1834

(44) Stanley, 1990, pp.85-88; Porter, 2004, pp.84-87. 使徒パウロは、60年代初めにローマで軟禁されていた時、オネシモという男に洗礼を施したが、彼が逃亡奴隷であることが分かったので、元の所有者である（小アジアの）コロサイに住むフィレモンのもとに送り返すことにした。フィレモンもパウロから洗礼を施されたキリスト信者であった。そこでパウロは、オネシモを同じキリスト信者として「兄弟として」扱うように、とフィレモンに勧める手紙を自らしたためてオネシモに持たせた。これが『新約聖書』に収録された「フィレモンへの手紙」である。

(45) Short, 1976, p.57; Stanley, 1990, p.88.

(46) Short, 1976, pp.58-63; Stanley, 1990, pp.89-90.

(47) 解放奴隷に年季奉公を義務づけたうえで、政府は奴隷所有者たちに対して総額2,000万ポンドという莫大な損害賠償金を支給し、西インド産の砂糖に保護関税を与えた。

年8月までにBMSは1万4,000ポンドを超える募金を集め、西インド諸島宣教は再開された⁽⁴⁸⁾。

ジャマイカに戻ったニブらは、解放された黒人奴隷たちを集めて自由村落を建設する事業に着手し、BMSはその事業のための募金活動を新たに展開した。1839年秋には、100家族から成るスタージ・タウンが最初に建設され、そこには教会堂と学校も建てられた。宣教師たちは勤勉によって小金を蓄えた黒人たちを自由村落に集めて、彼らにイギリス中流階級のエートスを吹き込もうとした。早寝早起き、室内清掃、定時の食事、整理整頓が励行され、独立心のある勤勉な市民層の形成が目指された。自由村落建設事業には、他の非国教徒宣教師たちも参加して、事業は順調に進展した。1844年の人口調査によれば、約1万9,000人のかつての奴隷が土地を購入した。そして、年季奉公人の21%が自由農民になった⁽⁴⁹⁾。

しかし1840年代中頃以後、ジャマイカでの砂糖生産が激減するとともに、ジャマイカとイギリス本国における宣教師たちの影響力は弱まっていった。黒人たちが宣教師たちから次第に離れて、独自の道を歩み始めていった。1859年にBMSは事務局長アンダーヒルをジャマイカに派遣して、現状調査を行なわせた。彼は、現地の黒人聖職者たちがバプテスト教会の黒人信徒を引き連れて、分離教会を設立する動きがあること、しかも黒人のキリスト教会の礼拝に呪術 myalism や妖術 obeah が混入していることを発見した。長く続いた奴隷制の下で黒人たちの呪術的な宗教が生まれ、それが白人宣教師たちとの遭遇を通して独特の宗教と祭儀の統合形態を形成したのである。しかし、宣教師たちはこうして形成された黒人文化を認めることができず、これを拒否して、西インド諸島での宣教事業から手を引いていった。白人宣教師たちは自分たちの文化の優越性に疑いを抱かず、黒人たちを、教師である白人から指導を受ける生徒としか見做していなかったのである⁽⁵⁰⁾。キャサリン・ホールは、この点に文明化と宣教を同時に遂行するという思想の致命的な欠陥があった、と指摘している⁽⁵¹⁾。

e) 南太平洋での宣教と植民地先住民調査委員会

LMSの宣教師ウィリアム・エリスは、1816年に南太平洋のタヒチに派遣されたのち、ポリネシア、メラネシアの島々で宣教活動を展開し、大きな成果を上げた。1822年にはハワイで合衆国のABCFM (American Board of Commissioners for Foreign Mission) の宣教師たちと親しくなり、以後、その方面の宣教事業についてABCFMと緊密に情報交換をするようになった。1824年に帰国したエリスは、講演や著作活動を通して、南太平洋における原住民の生活と、そこでの宣教と文明化の成果を報告するとともに、その地域における白人入植者たちの活動に規制を加える必要性を説いた。白人入植者たちは、その際限のない貪欲さで、住民の生活と宣教活動を脅かしていたのである。1831年にLMSの海外事務局長になったエリスは、ABCFM事務局長のラファス・アンダーソンの協力を得て、同年『南海宣教事業の弁明』を刊行し、その後、他の宗派

(48) Short, 1976, pp.65-71.

(49) Hall, 1993, pp.104-105, 109-114, 118-122.

(50) Hall, 1993, pp.122-129.

(51) このように指摘した後でホールは、それにもかかわらず、キリスト教宣教師の活動の遺産がジャマイカで、奴隷解放の功労者の名前を付けた数多くの地名、多くの堂々たる教会堂、そして何よりも、黒人たちの独特の家族制度の中に生き続けている、という。

(52) Porter, 2004, pp.117-124.

の宣教会と協力してイギリス政界への働きかけを強めた⁽⁵²⁾。

他方、1833年に「奴隷解放法」が成立した後、クラップム・セクトを中心とする人道主義者たちは、南太平洋の先住民に対する白人による人権侵害に関心を移していた。そして、1834-35年のケープ植民地辺境戦争における先住民に対する人権侵害の報道を受けて、彼らは再び行動を起こした。T・F・バクストンと彼の国会議員の仲間は、政府に働きかけて、1836年に植民地先住民調査委員会を庶民院内に設立した。委員会は植民地官僚、軍人、そして宣教師ら46人の証人を喚問したが、その内で宣教師は14名であった。委員会の最終報告書は、次のような点を確認した。第1に、先住民や現地の国民にとっては、ヨーロッパ人とのこれまでの交流は災難の連続であった。第2に、ヨーロッパ人と先住民との間に紛争が起こるのは、常に前者の誤った行動に起因する。第3に、白人入植者による先住民の人権侵害を防ぐために、イギリス政府は早急に対処すべきである⁽⁵³⁾。

その上で最終報告書は、次のような提言を行なった。まず政府は、先住民を現状から解放して、帝国の管理の下に置くために、白人入植者による先住民の土地の取得や売買を規制するべきである。また、植民地における労働契約を抜本的に改正し、原住民の強制労働を廃止するべきである。さらに最終報告書は、将来的な展望として、先住民が農業に従事し、商品作物を適正価格で取引できるようになれば、先住民にとって大きな利益が期待できる、とした。そのためには宣教師による先住民のキリスト教化と文明化が不可欠であり、イギリス政府は植民地周辺の原住民のために、農業と製造業の指導員を送り込んで、宣教師たちの活動を支援するべきだ、とした⁽⁵⁴⁾。

f) T・F・バクストンの「聖書と鋤」とヘンリ・ヴェンの3 selves

植民地先住民調査委員会の設立から最終報告者の策定までの全体を牽引したのは、庶民院議員トマス・ファウウェル・バクストン（準男爵）であった。T・F・バクストンはクエイカー（正式名称はフレンズ）ではなかったが、母アンナ・ハンベリーも妻ハンナ・ガーニーもクエイカーであり、クエイカー派と強い繋がりを持ち、1818年に初めて庶民院議員になってからは、監獄改善運動や奴隷制廃止運動において活躍していた。老齢のために国会議員を辞する決意をしたW・ウィルバーフォースは、1824年にバクストンを呼び寄せて、奴隷制廃止運動の指導者の役割を彼に委ねた⁽⁵⁵⁾。バクストンは、奴隷制廃止運動と先住民調査委員会の仕事を通じて、帝国支配下の異教徒への宣教と文明化の戦術についての思索を深めていった。そして、1838年7月にイギリスで「アフリカ文明化委員会」を設立し、1840年にはその思想を『アフリカの奴隷交易とその矯正策』に纏めて刊行した。

イギリス政府が奴隷貿易を禁止し、奴隷制を廃止しても、奴隷制は世界から無くならない。それはヨーロッパや南北アメリカ大陸の国々が奴隷制を廃止しないからでもあるが、根本的な問題はアフリカ人たちが自身を奴隷取引と奴隷制を存続させているからである。この非人道的な制度を廃止させるためには、アフリカ人に商品作物の栽培を教え、奴隷交易よりも利益のある「合法的商業」を振興しなければならない、とバクストンは考えた。彼はキリスト教宣教師たちがその役

(53) Porter, 2004, pp.139-143.

(54) Porter, 2004, pp.143-146.

(55) Jones, 1920, pp.323-332.

割を担うことを期待した。宣教師はアフリカ人にキリスト教の信仰と精神を吹き込み、文明化するだけでなく、産業学校をも運営してアフリカ人に農業や商業の基礎を教育し、指導する。そのために宣教基地 (stations or settlements) を多数設立して、それを外部の脅威から防衛しなければならぬ。これが、バクストンのいわゆる「聖書と鋤」の思想であり、それはしばしば 3C (Christianity, Civilization and Commerce) と言い換えられた⁽⁵⁶⁾。

バクストンの理想を実現させるために、イギリス政府は1841年5月に3隻の船で構成された大規模な探検隊をニジェール川に派遣した。しかし、現実には厳しかった。隊員の3分の1が現地で熱病にかかり、探検隊は命からがら撤退した。バクストンは失意のうちに1845年に59歳の生涯を閉じた。指導者を失ったイギリスの人道主義運動は、その後急速に衰退していった⁽⁵⁷⁾。しかしバクストンの「聖書と鋤」の思想に鼓舞された宣教師たちは、意気軒昂であった。とりわけ重要なのは、CMSの書記長を務めたヘンリ・ヴェンが、バクストンの「聖書と鋤」の思想を発展させて「3 selves の思想」を実践に移したことである。

ヘンリ・ヴェンはクラップムの教区司祭でCMSの創立メンバーでもあったジョン・ヴェンの息子であり、1846年から72年までCMSの書記長を務めた。彼は異教徒の土地に自助的 self-supporting で自治的 self-governing で自ら拡大する self-extending 原住民の教会を確立することが、自分たちの責務だと考えた。これが 3 selves である。自助的教会は合法的商業によって実現される。ヴェンの開発計画の要は、現地アフリカ人中流階級の育成である。現地アフリカ人農業経営者が商品作物を栽培し、現地アフリカ人商人が「合法的商業」を展開し、現地経済のインフラを現地アフリカ人技術者が担うことによって、白人による搾取や現地部族長による強制労働が打ち破られるだろう。現地アフリカ人中流階級の育成のために、ヴェンは宣教師を使って、アフリカ人に読み書きと英語、さらには産業技術と農業実習を提供した。さらにイギリスで篤志家による「アフリカの友」という団体を作り、その寄付金によってイギリス人技術者をアフリカに送り込み、アフリカ人青年をイギリスに送って技術教育を施した⁽⁵⁸⁾。

ヴェンがバクストンと異なるのは、原住民の教会が白人の指導によって「上から」形成されるのではなく、アフリカ人自身によって「下から」形成されるべきだ、と考えたことにある。まず宣教師によって信仰に導かれた現地アフリカ人キリスト信者が信者団 band を結成し、彼らが成長して教義教師 (catechists: カテキスタ) になって現地アフリカ人の会衆を指導する。さらに、教義教師の中から聖職者が叙任され、彼らが現地アフリカ人の教会を司牧するようになる、というのである。こうして、自治的教会は自ら拡大する、と想定された⁽⁵⁹⁾。ヴェンが聖書のアフリカ人の言語への翻訳を熱心に勧めたのも、このような思想からであった。実際、解放奴隷出身のニジェール主教クロウザーの下で、アフリカ人のキリスト教会が育っていった。

「聖書と鋤」の実験は、アフリカ西海岸の各地で行なわれた。まずヴェン自身が友人たちの協力を得て、1840年代末にアベオクタで綿花栽培に着手した。これはアフリカ人たちによって組織・管理され、アフリカ人商人によって輸出されたが、綿花栽培が現地の土壌と気候に合っていなかったため、まもなく失敗に終わった。黄金海岸のアクロポングでは、バーゼル宣教会の宣教

(56) Webster, 1963, p.418; Porter, 2004, pp.150~151.

(57) Porter, 2004, pp.151~152.

(58) Ajayi, 1959, pp.335~340; Porter, 2004, p.169.

(59) Ajayi, 1959, pp.332~334; Porter, 2004, pp.167~168.

師たちが学校と模範農場においてアフリカ人を教育し、アフリカ人が栽培したヤシ油やカカオをバーゼル商業会社（1859年に設立）によってヨーロッパに輸出することに成功した⁽⁶⁰⁾。

また 3 selves の実験は、アフリカ人のキリスト教会で数多く行なわれた。それらの中で特筆すべきは、かなり後の事例になるが、ニジェール南西部のアゲゲで J・K・コウカーが組織したカカオ栽培事業である。彼の父アジョボはアベオクタでの事業に参加した黒人耕作者であった。J・K・コウカーは1904年にイファコで3万本のカカオの苗木を植樹し、苦難を乗り越えて1910年までにカカオ農園経営を軌道に乗せた。彼は農園に教会と学校を設立し、黒人労働者に教会への出席を強制した。学校教育は読み書き中心で、有料で任意制であった。1904~20年の間に彼と1年契約を結んだ黒人労働者は2,000人以上であり、1920年には農園の年収は2万ポンドに達した⁽⁶¹⁾。

鉄道が内陸部に伸びて行くと、J・K・コウカーの成功に触発されて、アフリカ人教会の活動家たちが、同じ経営方式の農園を次々に設立していった。これらの農園の労働者は、1万人を超えた。内陸でアフリカ人教会が続々と誕生したので、聖職者不足の問題が起こった。農園主たちは、これを監督 *superintendents* の採用によって解決した。監督たちは日曜日には聖餐式を執り行ない、週日には労働者の技術指導にあたった。そしてアフリカ人農園主たちは、アフリカ伝統社会の法と秩序と祭礼を維持する首長として、また、労働者に住居と土地と定期的収入を提供する雇用主として、さらには、聖職を兼務する精神的指導者として行動した。重要なことは、農園主でもあるこれらアフリカ人教会の指導者たちが、バクストンの 3C のうちの「文明化 *civilization*」を否定したことである。彼らは、キリスト教と近代的商業を結合することが、アフリカ人の文化と生活を維持したままで実現可能だ、と考えた⁽⁶²⁾。ヘンリ・ヴェンの考え方は、前述のように、これと同じであった。しかし、大多数のイギリスの宣教師たちは、ヴェンの 3 selves の理念に反対した。彼らはヴェンのいわゆる 3 selves の原則に立つアフリカ人のキリスト教会が本当の意味で「信仰者の共同体」として存続することを、疑ったのである。

g) 1860年頃までの宣教活動の動向

1833年の奴隷解放後、1840年頃まで諸宣教会の収入は激増し、宣教志願者も急増した。それらに力を得て、諸宣教会は世界各地で、とりわけ西アフリカで宣教を拡大した⁽⁶³⁾。しかしながら、1850年頃からイギリスの大学卒業者の宣教志願者が激減し、海外宣教活動は停滞した。ポーターは、1850,60年代が海外宣教活動の中断期であったという⁽⁶⁴⁾。その原因としては、植民地への白人入植者が増加したためにイギリス政府が入植者の利害を優先して、宣教会の政策とのズレが生じたことや⁽⁶⁵⁾、本国での人道主義運動の衰退も挙げられよう。しかし、もっと大きな原因

(60) Webster, 1963, pp.422-424. ナイジェリア沿岸部から黄金海岸と象牙海岸に至る西アフリカの熱帯雨林地帯の気候は、カカオ栽培に最適であった。さしあたり山本、2020を参照せよ。

(61) Webster, 1963, pp.427-430.

(62) Webster, 1963, pp.431-434

(63) Porter, 2004, pp.152-154.

(64) Porter, 2004, pp.189-190.

(65) Darch, 2001は、ニジェール南部のヨルバランドに宣教の足場を築いた CMS が、奴隷貿易を根絶するためにラゴス港のイギリス帝国への併合を求めたことと、その帰結について分析しており、興味深い。帝国政府は1862年にラゴスを王領植民地にするが、着任した植民地総督たちは同植民地の財政的自立のために支配領域の拡大しようとし、現地の政治的安定を望む CMS と対立した。

は、宣教と文明化を同時に異教徒の地にもたらすという戦略の限界が、この時期に明らかになったことである。その限界は、インドでの宣教の実績に端的に示された。インド各地の宣教師たちがインド人改宗者の少なさを指摘し、その原因を英語での宣教に帰した。英語での教育をインド人に提供する宣教会の各地の学校は、地元の社会から浮き上がったエリート層を育てることにしか役立っていない、と宣教師たちは指摘した。1860年にインドに派遣されて、「カルカッタ通信委員会」の書記を務めたジョン・パートン師は、30年間に亘るインド宣教の成果がわずか400人の改宗者に過ぎず、教義教師に値する人材はインド北部で22名しかいない、と指摘した⁽⁶⁶⁾。従来の宣教戦略を批判する宣教師たちは、大都市以外、特に農村部の下層大衆への現地語での宣教活動の必要性を力説した。しかし、そこにはヒンズー教やイスラム教の文明の厚い壁が待ち受けていたのである。

第4章 1860年頃～1890年頃：海外宣教の新潮流

多くの宣教会は従来の宣教戦略を簡単には捨てることができなかった。従来の戦略とは、異教徒の地に宣教師が西洋文明をもたらしながらキリスト教を宣教し、必要な場合には帝国権力の介入を要請するという戦略である。特に、諸列強の帝国主義的世界分割の動きが活発化した19世紀末には、宣教会が帝国の介入を求める事例が見られた。これについては、次章で検討する。ところが、従来の宣教戦略がキリスト教への改宗者数についてあまり成果を上げられなかったために、従来の戦略とは全く逆の戦略に立つ宣教運動が1865年頃に現れた。その担い手は、アングリカン教会の高教会派や非国教徒のホーリネス系の宣教師たちであった。新たな戦略を支持する宣教運動の展開の背景には、イギリスにおける神学思想の新たな潮流の出現がある。アングリカン教会内での高教会派の勢力は18世紀前半に衰えたが、1830年代のオックスフォード運動を通して勢いを盛り返して、18世紀末からアングリカン教会内で主流派となっていた福音主義派を圧倒していった⁽⁶⁷⁾。他方、19世紀の後半には、合衆国から来た職業的な信仰復興運動家たちによるイギリスでの宣教活動を契機として、信仰復興運動が展開した⁽⁶⁸⁾。これらの信仰復興運動では、

(66) Porter, 2004, pp.172~180

(67) 「高教会派」とは、アングリカン教会が普遍的キリスト教を正統に継承するべきだ、と考えるグループである。したがって彼らは、キリスト教の使徒的ないし原始的教会の思想を重視し、祭礼の意義を重んじ、教会の権威が世俗的な権威に優ると考えた。17世紀前半のカンタベリー大主教ウィリアム・ロードがその典型である。イングランド国王はアングリカン教会の首長でもあったが、1688年の名誉革命によって政府が現国王を退位させてウィリアム3世を王位に就けると、「高教会派」の聖職者たちは彼の王位継承の正当性を認めず、聖職を辞した。高教会とは逆に、教会よりも国家の権威を優越させ、非国教主義を容認する立場の聖職者は「低教会派」と揶揄された(Cross, F. L. and Livingstone, E. A., 1974, p.647; Brown, Stewart J., 2008, pp.174~180)。

(68) イングランドでは18世紀後半にメソヂストを中心とした大規模な信仰復興運動が起こったが、19世紀後半にも1860年前後と1873年以後に信仰復興運動が起こった。1860年前後の信仰復興運動はジェームズ・コーイーとバーマー夫妻のイギリスでの宣教活動を契機として、1873年以後のそれはD・L・ムーディーとI・D・サンキーの宣教活動を契機として展開した。信仰復興運動は福音主義者の間に分裂をもたらしたが、イギリス労働者大衆に信仰心を植え付ける上で大きな役割を果たした。なお、ウィリアム・ブースの救世軍も19世紀後半のこれらの信仰復興運動の影響を受けて生まれたBrown, Stewart J., 2008, pp.222~226, 278~284)。

聖霊による第2次的洗礼を通して生活を改めることによって、キリスト信者は穢れのない完全な聖性をこの世で獲得できる、という教えが説かれた。これが「ホーリネスの教え」である。高教会派の宣教師もホーリネス系の宣教師も、いずれも、従来の戦略を採る宣教師たちとは違って、前千年王国主義的な終末思想を持っていた⁽⁶⁹⁾。新しい宣教戦略とその運動は、既存の諸宣教会にも大きな影響を与えた。本章では、この新潮流について考察しよう。

a) ハドソン・テイラーと CIM

宣教を文明化と一体として行ない本国政府の力を借りるという戦略に対する最初の批判は、1824年の LMS 年次総会の説教でエドワード・アーヴィングによって表明された。彼は、宣教師が使徒たちの模範に倣うべきだ、と説いた。宣教師は権力から独立し、異教徒に直接に語りかけ、簡素に生活し、聴衆と一体化し、世俗的な心配から解放されて、神の導きを全面的に信頼して宣教に勤しむべきだ、とした。このような思想は「信仰の宣教 faith mission」として知られたが、その戦略を体系化して実行に移したのは、中国で活動したハドソン・テイラーが最初であった⁽⁷⁰⁾。

中国へのキリスト教宣教は、アヘン戦争後の南京条約（1842年）の5港開港によって開始され、第2次アヘン戦争（アロー号戦争）後の1858年の天津条約と1860年の北京条約によって本格化した。北京条約で清国が宣教師の中国内地部への交通を許可し、中国人改宗者の安全を保障したからである⁽⁷¹⁾。上海で活動に従事していたホーリネス系の宣教師ハドソン・テイラーは、1865年に CIM（China Inland Mission 中国内地宣教会）を創立した。彼は頭を丸めて辮髪に変え、中国服を着て、中国人大衆への中国語での直接の宣教を開始した。彼は宣教を文明化の事業と切り離し、学校教育の経営には手を出さなかった。彼にとっては中国社会の近代化や改良などは眼中になかった。切迫する終末を前に、できるだけ多くの中国人を回心させ、救済に導くことだけを追求したのである⁽⁷²⁾。

しかし、中国の当時の清朝末期の社会は、外からは西洋諸国による侵略が始まり、内からは南京を首都とする太平天国の建国（1850～64）に見られるような民族主義的で革命的な運動が広がり、極めて不安定な状態であった。それにもかかわらず、CIM はイギリス政府の支援を求めなかった。したがって、中国内地宣教はまさに命がけの事業となったが、そのことによってかえっ

(69) すべてのキリスト信者は、神による最後の審判が行なわれる「終末」がいつか来ることを信じている。ところで『新約聖書』「ヨハネの黙示録」の第20章は、「終末」の前に聖者がこの世を治める「千年期」について描いている。この「千年期」を地上における教会の勝利の歴史の全体と見做す聖アウグスティヌスの立場は「無千年王国論」と呼ばれる。これがキリスト教の最も一般的な見方である。次に、「千年期」の最後にキリストの再臨が行なわれるという考え方は「後千年王国論」と呼ばれる。この見方によれば、その千年期は聖者の支配の下でこの世が完成に向かって進化していく時代である。宣教と西洋文明を異教の地にもたらそうとした19世紀の宣教師たちは「後千年王国主義」者であった。逆に「千年期」の始まりの時にキリストの再臨が実現するという考え方は「前千年王国論」と呼ばれる。キリストの再臨は多くの場合、霊的な意味で捉えられるけれども、その時には聖者の軍勢と悪魔の軍勢との激しい戦闘が展開する、と考えられるので、「前千年王国主義」者は非常に戦闘的である。千年王国主義の諸類型については、田村秀夫編著、1990、序章が詳しい。

(70) Porter, 2004, pp.192-194.

(71) Stanley, 1990, pp.104-109.

(72) Stanley, 1990, pp.165-166.

て宣教師志願者は増加した。中国でのキリスト教宣教師は1871年に約100名で、その内の約半数がイギリス人であったが、1890年までには急増して総数約2,800名となり、その半数がイギリス人であった。在中国のイギリス領事館は、CIMの宣教師たちの活動に手を焼いた。彼らが中国内地で暴行を受け、地元の中国人社会の係争に巻き込まれるなどという事件が頻発したからである。1899年の義和団事件（白蓮教徒の乱：Boxer Rising）においては188名の宣教師が虐殺されたが、その内の79名がCIMの宣教師であった⁽⁷³⁾。

b) アフリカにおける「信仰の宣教」

ハドソン・テイラーよりも前に、LMSに所属するスコットランド人宣教師デイヴィッド・リヴィングストーンは「信仰の宣教」を実践していた。彼はケープ植民地での宣教に飽き足らず、家族を故郷に送り返して、単身で1852から56年にかけてアフリカ奥地を探検しつつ宣教し、57年にロンドンに戻って『宣教の旅と南アフリカ研究』を刊行して有名人となった。彼は宣教師というよりは、根っからの探検家であり、1850年代末にザンベジ川に沿ってアフリカ奥地を目指す宣教・探検隊を提唱して実行に移したが、失敗に終わった。1866年には、彼はアフリカへの宣教と探検の最後の旅に出て、消息を絶った。1871年にアメリカ人ジャーナリストであるスタンリーがウジジで彼を発見したことは大きなニュースとなった⁽⁷⁴⁾。1873年に彼は亡くなったが、彼の死がスコットランドの諸教会のニアサランド（現在のマラウィ）への大規模な宣教の開始の契機となった。

「信仰の宣教」はアフリカの多くの地域で実践された。ハドソン・テイラーの友人で彼を信奉するギネス夫妻は、コンゴのバロロで「信仰の宣教」を実践した。夫妻は1886年に、ロンドン東部国内外宣教協会から派遣された397名の宣教師のうち、88名がアフリカで活動中であり、その他は中国内地で活動中だ、と報告した。また、既存の宣教会の拠点に頼らない宣教師も多く現れた。例えば、プレズレン派のF・S・アーノットは1881年にザンビアで宣教を開始し、その事業は同派のD・クロフォードに引き継がれた。また、テイラーの影響を受けたジョージ・ピアーズは1883年に「北アフリカ宣教会」を設立し、地中海沿岸をモロッコからエジプトまで宣教して旅した。また、G・W・ブルックはCMSと連携して、スーダン宣教団を指導した。彼は宣教と文明化を結びつけることに断乎として反対して、CMSのニジュール宣教を「墮落した企画」として批判し、教育事業には全く興味を示さなかった。彼は1892年にマラリア熱で死んだ⁽⁷⁵⁾。

他方アングリカン教会の高教会派も、従来の宣教戦略とは異なる戦略を採った。その指導者たちは、特定の主教区を担当せずに海外宣教に専心する「宣教主教」の役職を創設し、1861年に南アフリカのダーバンで大執事を勤めていたチャールズ・F・マッケンジーを初代宣教主教に抜擢した。彼はUMCAを率いて、リヴィングストーンの助言を得ながらザンベジ川に沿って中央アフリカへの宣教活動を試みたが失敗し、翌年死去した。彼の後継者トウザー宣教主教はUMCAの活動拠点を東アフリカのザンジバルに移した⁽⁷⁶⁾。

UMCA（University Mission to Central Africa）は1859年にオックスフォードとケンブリッジの

(73) Porter, 2004, pp.200~211.

(74) Porter, 2004, pp.183~189, 194.

(75) Porter, 2004, pp.195~200.

(76) Porter, 2004, pp.185~186, 226~227.

学生宣教ボランティアたちによって結成されたが、宣教主教の管轄下に入ることによって任意団体ではなくなり、大学との繋がりも薄れて、高教會的な色彩の強い宣教會になっていった。UMCAは当初SPGから実際の支援を得ていたが、1881年にはSPGとの繋がりも切れ、それと同時に宣教対象をアフリカ全土に広げた。UMCAは原始キリスト教會の習慣を理想化して世俗権力から一線を画し、禁欲的で質素で自足的な信者の宗教共同体の維持を理想化した。また、西洋文明に内在する現地社会への悪影響を強調して、文明化と商業主義を嫌悪した。しかし、イスラム勢力と戦うために信者が高度な知性と教養を持つことを重視したので、教育機関の拡充には熱心であった。そのために、UMCAの宣教戦略は一貫性を欠くものとなった⁽⁷⁷⁾。

c) インド宣教の新たな戦略

インド北部ではアングリカン高教會派の支援の下に、デリーへのケンブリッジ宣教會が1877年に、カルカッタへのオックスフォード宣教會が1881年に開始された。両者はともに兄弟团的な共同体を形成して、バザールでのヒンディー語での宣教を展開し、高等教育機関でインド人学生への宣教を行なった。また、多数の未婚の女性がインド人婦人宣教會で奉仕し、後には社会的・医療的な奉仕活動に従事した。しかしアングリカン教會の宣教會がインドでイギリス植民地政府と距離を置くことは困難であり、両宣教會は、次第に植民地支配者層の社会の中に吸収されていった⁽⁷⁸⁾。

1843年の「大分裂 Disruption」によってスコットランド国民教會から「自由教會」が分離すると⁽⁷⁹⁾、学校や教會を受け継いだ「スコットランド教會」は人材不足に苦しみ、「自由教會」は教會や学校を設立するための財源不足に苦しんだ。スコットランド国民教會は、前述のように、インドでダフなどの宣教を展開していたが、19世紀後半には、このような条件の下でインド宣教の戦略が見直されることになった⁽⁸⁰⁾。具体的には、インド人への英語での高等教育を削減し、ヒンディー語やタミール語での宣教に力を入れる方針が採られた。また、1882年には「自由教會」の總會は、インドへの医療奉仕団に宣教を兼務させることを決定した。現地の宣教師や医療奉仕者は、このような負担増加に抵抗した。しかし、「自由教會」のインド宣教視察団は1890年4月に調査報告書を纏めて、ダフの伝統を引き継ぐ従来の宣教戦略を改めて、教育事業を縮小し福音宣教を優先するべきだとした。これを受けて、現地宣教會の組織変革が行なわれた⁽⁸¹⁾。

WMMSにおいても、インドでの宣教事業の戦略を巡って1889年以後に大論争が展開した。その結果、同会もスコットランドの「自由教會」と同様に、従来の宣教戦略を変更して、組織変革を実行した⁽⁸²⁾。

(77) Porter, 2004, pp.225~233.

(78) Porter, 2004, pp.234~236.

(79) スコットランドではイングランドに先んじて宗教改革が行なわれ、1688年の名誉革命によって長老教會制のスコットランド国民教會が最終的に確立した。しかしスコットランド国民教會は、その後幾度となく分裂を繰り返した。1843年の分裂はそれらの中で最大のものであり、聖職者総数1,203名のうちの451名がスコットランド国民教會から分離した。詳しくは、浜林、1987、215~220頁；Brown, Stewart J., 2008, pp.111~117を参照せよ。

(80) Porter, 2004, p.260.

(81) Porter, 2004, pp.261~267.

(82) Porter, 2004, pp.274~278.

d) ケズウィック会議とその影響

1873～75年には、アメリカ合衆国から来た職業的宣教師がイギリスの各地で宣教活動を行なったが、その運動は「高次元の生活 higher life」を説く（19世紀の）第二次信仰復興の運動と重なった。「高次元の生活」は、やはりアメリカから来た W・E・ブロードマン師とスミス夫妻によって説かれたものであり、ジョン・ウェズリーの「聖化」と「完全」の思想を洗練して、信者自身の努力を強調する教えであった。「高次元の生活」の教えに感銘を受けたイギリスの福音主義者たちは、教派の枠を超えた宗教会議を1875年の夏に、イングランド北部の湖水地方のケズウィックで開催した。その後ケズウィック会議は毎年の夏に開催され、当初400名程度だった参加者数は、19世紀末には数千人に達した。ケズウィック会議はケンブリッジ大学の神学生たちに大きな影響を与え、1877年には「インター・カレッジ・キリスト信者連合」が結成された。また、宣教師を養成するためのリドレー・ホールが1881年にケンブリッジ大学内に創立され、ケズウィック会議に毎年出席していた H・モウルがその初代校長に就任した。モウルが校長を辞した1899年までのリドレー・ホールの卒業生514人のうち、117人が海外宣教師になり、それ以外に76名が海外で聖職に就いた⁽⁸³⁾。

ケズウィック会議は、別の意味でも諸宣教会の海外宣教に影響を与えた。ニジェールでは CMS のヘンリ・ヴェンとその仲間の意向によって、サミュエル・クロウザーが1864年に黒人として初めてのニジェール主教に叙任された。この地域ではヴェンの思惑どおりに宣教活動が成功し、アフリカ人専門職階層が成長し、商品作物の生産とその交易が成長軌道に乗っていた。しかし、ヴェンが1873年1月に死去すると、CMS の書記長に新たに就任した E・ハチンソンはニジェール宣教の再検討を行なうために、2名の白人監督者を現地に派遣した。彼らはニジェール宣教の問題性を多々指摘した⁽⁸⁴⁾。そこで CMS は1880年代後半に、7名の宣教師を派遣してニジェール宣教の状況の分析にあたった。これらの宣教師たちはケズウィック会議の参加者たちであり、ニジェールの教会には「霊性が見られない」と手厳しく批判した。その結果、CMS は1890年にニジェール宣教を完全に組織替えし、クロウザー主教を解任して、彼の部下たちを追放した。クロウザーは1891年の正月未明に死去した。

信仰復興運動の影響を受けて動揺した宣教会は CMS だけではなかった。例えば西アフリカでは、カラバーにおける宣教事業が宣教戦略を巡って1882年に2つに分裂し、ラゴスでは WMMS と BMS の宣教団が分裂をきたした⁽⁸⁵⁾。

第5章 1870年頃～1890年頃：帝国主義列強の世界分割と宣教

前章で我われは、従来の宣教戦略とは逆の戦略を採用するさまざまなグループが19世紀に登場したことを確認した。これらのグループは、イギリス帝国との接触を極力回避しようとした。しかしながら、従来の宣教戦略を採用するグループも、もちろん活動を展開していた。これらのグループは、宣教対象地域が政治・社会的に不安定になった場合には、帝国の力に頼ることが多かった。特に19世紀の末葉には、諸列強による世界分割の争いが熾烈になって、その結果、宣教

(83) Porter, 2004, pp.243-248; Brown, Stewart J., 2008, pp.282-283

(84) Porter, 2004, pp.238-241.

(85) Porter, 2004, pp.241-242, 250-252.

活動が困難になる状況が増えた。本章では、そのような状況の中で宣教会が帝国の介入を要請した幾つかの具体的な事例を検討しよう。

a) WMMS とフィジーの併合

オセアニアのフィジー諸島では WMMS が1835年から宣教を始め、大きな成果を上げた。1868年にはフィジー諸島の全住民約12万人のうち、約10万6,000人が教会礼拝に定期的に参加し、約2万人が正教会員であった。フィジー社会の安定が脅かされるのは、1850年代の末以後である。1858年9月にはフランスの駆逐艦がフィジー本島に寄港して、有力部族長のカコバウにフィジーでのローマン・カトリックの宣教を認めるよう迫った。1860年代にはアメリカ南北戦争の影響で綿花不足が起こったので、多数の白人がフィジーで綿花栽培を試みるために到来した。1870年にはその数は約2,000人に上った。フィジーでは近代的な行政機構も法制も整備されていなかったため、大量の白人の流入は秩序の混乱をもたらした。これは宣教事業にとって大きな障害になるので、WMMS はイギリス政府に対して、在フィジー領事に行政権を与えるよう提案したが、フィジー併合に実利を認めないイギリス政府は、これを断った⁽⁸⁶⁾。

イギリスによるフィジー併合は、太平洋の奴隷貿易への対策として実施された。フィジーの白人大農園主たちは綿花栽培のために大量の労働力を必要としたが、それは南太平洋の島々から実質的な奴隷として調達されるようになった。このことを知ったイギリス本国の人道主義者たちが、国会議員ウィリアム・マッケンジーを中心として1872年から74年にかけて、太平洋奴隷貿易廃止運動を展開した。その結果、1874年10月にイギリス政府とフィジーの部族長たちとの間に協約が結ばれ、翌年1月にフィジーは王領植民地となって、イギリスの行政機構と法制がここに持ち込まれた⁽⁸⁷⁾。

b) LMS とベチュアナランドの併合

LMS のスコットランド宣教師ジョン・マッケンジーは1858年からベチュアナランド南部（現在は南アフリカ連邦の一部）で、また62年からはその北部（現在はボツワナ）で宣教活動を展開した。そして、かなりの成功を収めた。ツワナ族の代表的な5人の部族長のうち3人に洗礼を施すほどの成功を収めていた。ベチュアナランドの地理的位置については [図1] を参照されたい。マッケンジーが一時休暇の後にベチュアナランドに戻った時には、その宣教拠点も、2つの脅威にさらされていた。1つは、東のトランスバールから侵入してツワナ族の土地を強奪しようとするブーア人。もう1つは、イギリスの経済的帝国主義者セシル・ローズの貪欲な野心であった⁽⁸⁸⁾。1881年にはトランスバールの国境線が正式に定められてイギリス軍がベチュアナランドから撤退したので、ブーア人略奪者の侵入が激しくなった。そこで1882年に LMS は、アフリカ原住民保護のために、イギリス政府の介入を要請した⁽⁸⁹⁾。

その結果、1884年1月にイギリス政府は、南ベチュアナランドをイギリスの暫定保護領にすることを宣言した。LMS はマッケンジーを同地の駐在員に任命した。しかし、同地は1885年には

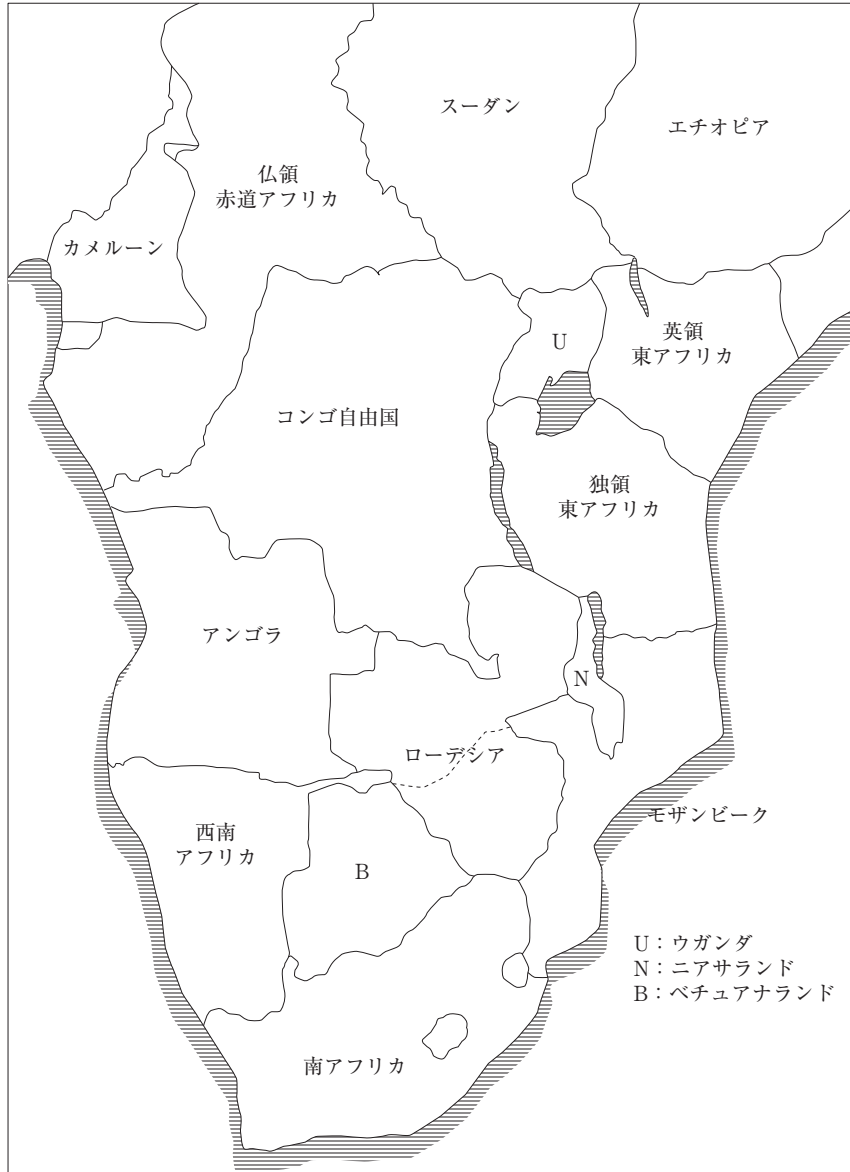
(86) Stanley, 1990, pp.112~115.

(87) Stanley, 1990, pp.115~116.

(88) セシル・ローズについては、鈴木正四、1980を参照。

(89) Stanley, 1990, pp.116~120; Porter, 2004, 279~280.

図1 1900年頃の東・中央・南アフリカ



注：筆者作成

セシル・ローズの思惑通り、イギリスの王領植民地になった。他方、北ベチュアナランドについては、イギリス政府は、ドイツ人の同地への侵攻に機先を制するために、これを保護領としたが、ついにセシル・ローズの支配下には入らなかった。スタンリーによれば、そのために、北ベチュアナランドでは、南ベチュアナランドにおけるほどの住民に対する過酷な搾取は行なわれなかったのである⁽⁹⁰⁾。

(90) Stanley, 1990, pp.120~121.

c) スコットランドの宣教会とニアサランドの併合

前述のように、ザンベジ川を遡ってアフリカ中央部での宣教を展開するというリヴィングストーン計画は挫折した。しかし彼が死ぬと、スコットランド教会とスコットランド自由教会は実業界の支援を得て、1876年にザンベジ川上流のニアサ湖周辺地域への宣教事業に着手した。前者はニアサランド（現在のマラウイ）の南部ブランタイアを中心に、後者はニアサ湖岸のマクリアー岬から北に湖西地域に広く宣教を展開した。ニアサランドの地理的位置についても〔図1〕を参照されたい。これらの宣教会は「聖書と鋤」の理念を受け継ぎ、規律ある教会礼拝を維持し、各種の職業訓練を施す学校を運営し、商品作物の栽培を試みた。1878年には「アフリカン・レイク会社」が設立され、これが商品流通を担当した。この宣教事業の目的は、キリスト教宣教だけではなく、合法的商業の推進によって地元から奴隷交易をなくすことでもあった。ただし、綿花、タバコ、コーヒーなどの商品作物の生産が軌道に乗ったのは、ようやく1890年代末になってからのことであった⁽⁹¹⁾。

しかし、スコットランド人の2つの宣教会は常に内憂外患に苦しんでいた。内部ではアフリカ人による略奪や盗難が頻発した。外部からは、南東に隣接するモザンビークを支配するポルトガル人官憲が宣教会保護下の黒人に暴行を加え殺害するという事件が頻発した。さらに、北東に隣接するタンザニアを1885年に併合したドイツは、ニアサランドに侵入する機会を窺っていた。タンザニアで活動するイスラム商人の侵入も宣教会にとっては脅威であった。スコットランドの2つの母協会は、これらの脅威を取り除くためにイギリス政府の介入を求めたが、ソールズベリ政権は動こうとしなかった。しかし、セシル・ローズが「アフリカン・レイク会社」を自らの「南アフリカ会社」に吸収し、ザンベジ川以北の統治のために年間9,000ポンドを拠出するという提案を行なって、その特許状を得た。1889年にセシル・ローズによって派遣されたハリー・ジョンソンは、この地域をイギリスの保護領であると宣言し、白人入植者を優遇して、宣教事業に重税を課した。しかしジョンソンの植民地政府は財政的に破綻したので、1894年にイギリス政府はニアサランドをイギリス王領植民地とした⁽⁹²⁾。このように、ニアサランド宣教事業は諸列強による「アフリカ分割」の混乱した状況に翻弄されていたが、それは、当時のアフリカにおける宣教事業に共通する運命であった。

d) CMS とウガンダの併合

19世紀末にはウガンダの中心部にはブガンダ王国が成立していた。ウガンダの地理的位置についても〔図1〕を参照されたい。CMSの最初の宣教師は1877年にその宮廷に参上し、その2年後にはローマン・カトリックの宣教師が参上したが、それよりも以前にイスラム教徒が宮廷で勢力を伸ばしていた⁽⁹³⁾。1884年にムワンガがブガンダ王になった時には、宮廷内では伝統的シャーマニズム、イスラム教、カトリックとプロテスタントを信奉する4つの部族長グループが

(91) Stanley, 1990, pp.121~123; Porter, 2004, 267~269.

(92) Stanley, 1990, pp.124~126; Porter, 2004, pp.270~274.

(93) Stanley, 1990, p.127; イスラム教が東アフリカに伝えられたのは740年頃である。それ以後、アラブ人やインド人のイスラム教徒が東アフリカに移住し、さらに19世紀にはイスラム商人がその内陸に侵入し、1875年までにイスラム教の勢力は東アフリカ全体に及んでいた (Holway, 1972, pp.200~201)。

争い合っていた。1888年のイスラム勢力のクーデタによってムワンガは追放されたが、カトリックとプロテスタントの部族たちの連合勢力によって、翌年に王位に復帰した。1890年には帝国イギリス東アフリカ会社（IBEAC：1988年設立された特許会社）の軍隊を率いてF・J・D・ルガードがブガンダに侵攻し、ここをイギリスの保護領とした。しかし、ブガンダ内部ではカトリック系の部族長たちとプロテスタント系の部族長たちとが争い合っており、これが内戦に発展した。このような事態に手を焼いたIBEACは、財政悪化を理由にブガンダからの撤退の計画を公表した⁽⁹⁴⁾。

1891年にモンバサからイギリスに一時帰国していたアングリカン教会の東部赤道アフリカ主教のアルフレッド・タッカーは、この撤退計画を阻止するために全力を上げて政府要人やIBEACやCMS本部に働きかけた。そして、「ウガンダ保証基金」を設置して信者たちから寄付を募ったところ、1万6,000ポンドの寄付金が集まった。タッカーはその一部をIBEACに提供して、IBEACの撤退を1893年末まで引き延ばすことに成功した。次にはタッカーは、ウガンダからイスラム勢力の脅威を取り除いて政治的安定をもたらすためにはイギリス政府による直接の介入が必要である、と政府要人に力説した。タッカーの努力は、ウガンダの1894年4月のイギリス保護領化に貢献した⁽⁹⁵⁾。タッカー主教の一連の行動は、宣教会がイギリス帝国の勢力拡大を先導した顕著な例である。しかし、ウガンダの地元で活動にあたったCMSの宣教師たちはタッカーの行動を支持したわけではなかった。実際のところ、彼の政治的な行動は現場の宣教運動から浮き上がっていたのである⁽⁹⁶⁾。

第6章 1890年頃～1920年頃：宣教運動の国際的連携

前章では、19世紀末から第一次世界大戦までのいわゆる古典的帝国主義の時期に、従来の宣教戦略を採用する宣教師たちが、宣教の成果を守るために対象地域へのイギリス帝国の介入を要請した幾つかの例を見た。その結果は、必ずしも宣教会の思惑どおりとはならなかった。帝国の介入が強まると、一方では地元社会がイギリスの法制の下に置かれて一定の秩序がもたらされることになるが、他方では植民地政府や特許開発会社や白人入植者の利益が優先されて、宣教にとってはかえって環境が悪化する場合が多かったのである。しかしすでに見たとおり、19世紀後半以後の宣教会の中には、帝国との接触を避けて純粋に宣教事業に専念する「信仰の宣教」運動やCIMや、ケズウィック会議の影響を受けたグループがあり、これらのグループは古典的帝国主義の時期に、さらに活動を活発化させる。本章では、その動向を追う。

イギリスの諸宣教会が、その初期の活動においてオランダ人やドイツ人宣教師を海外宣教に送り出した事例には、すでに言及した。また、南太平洋での宣教を通してLMSがアメリカ合衆国のABC FMと緊密な情報交換を1830年代に開始したことも、我われは見えてきた。このような各国の宣教会の間の情報交換や連携は、19世紀末以後の植民地争奪戦の時期に、もっと緊密に行な

(94) Stanley, 1990, pp.127~128; Griffiths, 2001, pp.97~98.

(95) Stanley, 1990, pp.129~130; タッカー主教の政治工作については、Griffiths, 2001, pp.102~110が詳しい。その後、タッカーは1897年から1911年までウガンダ主教を務め、その間にウガンダ教会の組織改革を試みている。これについては、Hansen, 1979が詳しい。

(96) Griffiths, 2001, pp.105~106, 110.

われるようになった。その好例がマダガスカルでの宣教である。ここでは1866年以後、LMSとノールウェイ宣教会が連携して宣教活動を開始し、その後多くのプロテスタント宣教会が運動を展開した。そして1912年には、フランス植民地当局によるマダガスカルでの宣教規制に対して、クエイカー、LMS、ノールウェイ宣教会、SPG、ルター派の宣教会が連携して抗議運動を展開し、それが各宣教会の本部による国際会議の開催を促すことになった⁽⁹⁷⁾。

19世紀末から1920年までに、国際的な宣教師会議がたびたび開かれた。1854年にロンドンとニューヨークで開催された会議が最初のものであり、1860年にはリヴァプールで、1878年と88年にはロンドンで宣教師国際会議が開かれた。1900年の会議は最初の「超宗派的（エキュメニカル）」国際宣教師会議となり、1910年のエディンバラの会議は最初の世界宣教師会議となり、それ以後、世界宣教師会議は常設のものとなった。1921年には、これが組織変更されて国際宣教師評議会 International Missionary Council となった。これらの国際会議では、列強各国政府の帝国主義的な政策がキリスト教宣教を援助するよりは、むしろ妨害していることが指摘された⁽⁹⁸⁾。

この時期の宣教運動の国際的連携を支えた組織としては、YMCA (Young Men's Christian Association キリスト教青年会) の存在が重要である。YMCA は1844年にジョージ・ウィリアムズによってロンドンに設立された。これは平信徒主導の超宗派的（エキュメニカル）な組織として構想された。その目的は、都市に住む勤労青年や学生に宿泊施設を提供し、そこにおいて彼らが聖書学習と祈りを中心としたキリスト教的兄弟愛の精神を涵養することであった。ウィリアムズは、寮を出た若者たちが、その精神をもって社会をキリスト教化することを期待していた。YMCA はその後、イギリスの大都市に次々と設立され、北米ではモンリオールとボストンに1851年に設立され、さらに1855年にはフランスのパリで世界 YMCA 同盟が結成されて、まもなく世界中に展開していった⁽⁹⁹⁾。

この YMCA から SVM (学生ボランティア運動) が生まれた。職業的信仰復興運動説教師の D・ムーディーは1880年から北米マサチューセッツ州ノースフィールドで平信徒宣教師たちのための夏季学校と会議を開催していた。北米 YMCA 書記長のウィッシャーは1886年に、ムーディーに大学生のための夏季学校と会議を開催するよう要請した。そして、1888年のノースフィールド年次総会において SVM が発足し、約100名の学生ボランティアによる宣教活動が開始された。

この動きに触発されてイギリスでは、ロバート・ワイルダーを中心に、YMCA と YWCA そしてケズウィック運動の指導者たちの援助の下に SVMU (学生ボランティア運動連盟) が1892年に発足した。SVM と SVMU は宣教会ではないが、宣教志願者の養成機関として重要な役割を担うことになった。SVMU は「現在の世代における世界の福音宣教」というスローガンを掲げ、本国と海外の日常生活において超宗派的なキリスト教宣教を行なう平信徒の役割を重視した。1910年のエディンバラの「世界宣教会議」は SVMU が主導して開催されたものであり、これら

(97) Porter, 2004, pp.299~300.

(98) Porter, 2004, pp.300~301. 各国の宣教会のもっと小規模な国際会議も多数開催された。

(99) Cross and Livingstone, 1974, p.1505; 奈良, 1959. 日本に東京基督教青年会が創立されたのは1880年(明治13年)5月のことである。日本では、最初に学生 YMCA 同盟が成立し、次いで都市 YMCA 同盟が成立して、1903年(明治36年)に両者が合同して全国組織の日本基督教青年会同盟が結成された。

の国際的な宣教団体は、宣教事業におけるイギリス帝国の援助を頼みとしなかった⁽¹⁰⁰⁾。

ポーターによれば、1910年のエディンバラ「世界宣教会議」の意義は次のような点にある。グローバルな宣教事業を展開する新たな国際勢力の登場が宣言されたこと。イギリスの帝国政策と植民地経営が批判されたこと。宣教を受け入れる可能性のある人々が世界中に潜在していることが強調されたこと。そして、従来とは異なる組織的な宣教の必要性の強調である。この会議では、宣教についての自信が力強く表明され、本国や植民地政府の助力を排除した自足的な宣教活動が宣言された⁽¹⁰¹⁾。しかし当然のことながら、海外での宣教活動は、依然として現地の政治状況によって大きく影響を受けた。

ここでは、20世紀初めの中国の例を見てみよう。1911年に辛亥革命が起これ、翌年に清朝皇帝が退位して中華民国が成立すると、キリスト教宣教のための環境が好転した。中国で活動するプロテスタント宣教師の数は1899年の1,296人から1925年の8,158人に増加し、1915年にはキリスト教会員数は26万8,652人に達した。YMCAは1859年に中国に紹介されて、辛亥革命以後、YMCA運動は学生の中に浸透した。しかし1921年に中国共産党が成立すると、翌年には上海で反キリスト信者学生同盟が、北京では宗教反対大同盟が結成された。孫文が1923年にソ連を介して中国共産党と手を結んで「反帝国主義」のスローガンを掲げると、ミッション系の学校は「文化的帝国主義」を担うものとして攻撃され、YMCA会員は激減していった。さらに蒋介石の北伐の進展に伴って、キリスト教会に対する襲撃と略奪が横行し、1927年7月までに約5,000人の宣教師が中国を脱出した。しかし1927年に蒋介石はクーデタを起こし、国民党は共産党と袂を分かち、キリスト教宣教に対して妥協的な態度をとるようになった。宣教会側も、「文化帝国主義」として批判されたこれまでの宣教方法を反省して「三民主義」に基づく中国人による民族教会の設立を目指すことになった⁽¹⁰²⁾。

おわりに

イギリス帝国に対する宣教師たちの態度は、彼らが置かれた状況に左右されて、さまざまであった。それらの態度の中で際立つのは、CMSのヘンリ・ヴェンとCIMのハドソン・テイラーである。前者は異教徒の西洋文明化を前提に宣教事業を推進しようとし、そのために帝国の介入を誘導した。後者は文明化なしの宣教事業を推進し、帝国との接触を回避した。時期的には、19世紀前半のイギリスの宣教運動は、大体においてヘンリ・ヴェンに代表される態度で、必要に応じて帝国政府の援助を要請した。しかし、異教徒のキリスト教への改宗という目的にとって、このような宣教戦略に限界があることが分かった19世紀後半には、ハドソン・テイラー的な宣教戦略を採る宣教師たちが多く現れてきた。そして、19世紀末から20世紀初めの帝国主義列強による「世界分割」の時期には、一方で宣教事業のために帝国権力に頼る宣教師のグループと、他方で帝国権力の介入を批判するグループとの両方の動きが現れるのである。

帝国と宣教会との関係を検討するなかで明らかになった重要な事実、帝国主義が必ずしも人道的に非難に値するものではなかった、ということである。白人植民者や植民地の特権会社は、

(100) Porter, 2004, pp.301-305.

(101) Porter, 2004, p.306.

(102) Stanley, 1990, pp.140-145.

ほとんどの場合、原住民の土地を取奪し、彼らに強制労働や苦役を課し、さらには黒人奴隷を非人道的に使役するなどした。植民地主義は、ほとんど常に人道的な悪徳を伴った。帝国主義はそのような非人道的な行動が行なわれる前提となったが、他方では、これを阻止する役割をも果たした。奴隷貿易禁止、奴隷制廃止そして先住民保護の法律などは、イギリス帝国政府によって制定された。また、異教徒の原住民はその地域が保護国や王領植民地になることによって、イギリスの法制の保護の下に置かれたのである。

第3章で検討したような、西洋文明化とキリスト教宣教を同時に異教徒のもたらそうとしたヘンリ・ヴェンを典型とする宣教師たちは、明らかに「文化帝国主義者」であった⁽¹⁰³⁾。彼らは各種の学校を設立して異教徒に宣教しつつ、読み書き算術や英語、さらには科学教育と実業教育を提供した。その結果は地元社会に大きな変化をもたらした。新たな知識人や商工業者が生まれて、経済が発展し始め、それらの知識人層の中からは民族運動の指導者たちが輩出した。しかし他方で、西洋文化の導入は、異教徒たちの伝統社会に傷をつけ、打撃を与えることによって、社会的な安定を揺るがしていく。種族長や部族長に支配された共同体的土地所有の在り方、一夫多妻制、そして奴隷制も、伝統的な社会状況を前提として必然的に形成されたものであった。したがって、それらが廃棄されるまでにはかなりの年月を要した。例えばガーナで奴隷制が実質的に消滅するのは、小規模カカオ農園を経営する独立農民が広範に成立する1940年頃なのである⁽¹⁰⁴⁾。

帝国と宣教の関係の複雑さや宣教師の「文化帝国主義」を理解する上で非常に興味深いのは、20世紀初めのケニアの事例である。ケニアでは1888年に前述の特許会社 IBEA が設立され、ドイツ帝国や地元のアフリカ人王国との抗争の後に1895年にイギリスの保護領としての英領東アフリカが成立した。1901年にはインド洋に面する港町モンバサからヴィクトリア湖畔のキスムに至るウガンダ鉄道が開通して、白人の侵入が容易になった。その翌年の王領地勅令 Crown Land Ordinance によって、当該保護領におけるアフリカ人の土地保有は剥奪され、原住民の大部分は居住指定地 reserve に閉じ込められた。白人入居者は地元のアフリカ人やインド人の移民を使役し大農園を経営し、地元ケニア人を置き去りにした形でケニアの経済は発展した⁽¹⁰⁵⁾。

イギリス人によるケニア宣教は1880年代から始まっていたが、このような事態を受けて宣教会は活動の中心をアフリカ人居住指定地に置くとともに、アフリカ人たちの人権のための闘争を展開した。彼らが特に問題としたのは、白人入植者がアフリカ人部族長を通して現地人を強制労働に徴用し、さらには、居住指定地を廃止して現地人を安価な労働力として使役しようと画策したことである。1913年には現地の CMS、CSM（スコットランド教会宣教会）、UMFCM（メソヂスト連盟自由教会宣教会）、AIM（アフリカ内地宣教会）の4団体が連盟を結成した。さらに、医療奉仕団の N・レイ、ウガンダ主教ウィルズ、モンバサ主教ヘイウッド、CMS 書記長 J・W・アーサー、前 YMCA インド宣教師で『宣教国際評論』誌編集者のオールダムらがイギリ

(103) もっとも、異教の地にキリスト教を持ち込むこと自体が「文化帝国主義」だという見方もある。この見方によれば、本稿第4章で検討した宣教師のグループも「文化帝国主義者」だということになる。しかしそのような見方によれば、イスラム教の「ジハード」は典型的な「文化帝国主義」である。

(104) 山本、2020、194～195頁。

(105) Stanley, 1990, pp.146-147. 1925年におけるケニアの原住民の人口は約300万人であり、白人は約1万2,500人であった。

ス本国の政府要人や大衆に働きかけを行なった。その結果、1921年に本国の植民地省は「アフリカ原住民の利益が、入植者たちの利益よりも優先されるべし」という趣旨の「デヴォンシャー宣言」を発した⁽¹⁰⁶⁾宣教師たちは、アフリカ原住民への宣教を進めながら、各種の教育機関によって彼らに西洋式の教育を施していった。その結果、「アトミ athomi」と呼ばれるケニヤ人（キクユ族）知識人ブルジョワ階級が成長していった。彼らの中からハリー・ツクのような民族運動の指導者たちが現れた。したがって、彼らはキリスト教と宣教師に対して友好的であった。

このような状況の中で CMS の宣教師ハンドリー・フーパーが描いたユトウピアは、興味深い。彼は「異教徒のスラムの中で田園都市を建設する」をスローガンとして活動した。これはイギリス本国におけるエベネザー・ハワードの田園都市建設の成功に触発されたものであろう。フーパーは現地アフリカ人が、白人宣教師たちの指導の下で、文明化された明るい社会を建設するための潜在能力を認めていた。しかし白人が作った都市ナイロビは、物質主義と利己主義がはびこる虚栄の町であり、アフリカ人はこのような形の道徳的に腐敗した「文明化」を目指すべきではない、と主張した。むしろ、原住民居住指定地こそがキリスト教的家族生活を基盤とした理想的共同社会を育むための格好の場所だと考えた。フーパーは居住指定地の中に教会と各種の学校を建設し、そこで教育を受けた黒人たちが農業、手工業、商業を担う自給自足的な共同体を成長させようとした。現地人知識人階級「アトミたち」は、フーパーのこの計画を支持した。しかしフーパーが1926年にイギリスに旅立った後に、ケニヤのキリスト教会で大事件が起こった⁽¹⁰⁷⁾。

ケニヤのキクユ族は、割礼という成人式の通過儀礼を実施していた。男子はペニスの包皮を、女子はクリトリスを切除されることによって、大人の仲間入りを許されたのである。1918年にプロテスタント連盟は、女子の割礼が衛生上危険であるばかりでなく、女性の尊厳を傷つけるものであるとして、植民地政府に対して法令によってこれを禁止するよう求めたが、植民地政府は躊躇した。しかし、CMS はその後もこの通過儀礼を止めさせるよう努力し、ついに1929年に女子割礼を実施するキリスト信者を除籍することを決定した。この決定に対して原住民キリスト信者は激しく反発し、子供たちをミッションスクールから続々と退学させた。さらにこの問題に関連して、白人宣教師が殺害された。そして、原住民のキリスト信者たちは、黒人知識人たち「アトミ」の指導の下に、白人宣教会から独立した黒人キリスト教会と学校を設立した。宣教会による割礼禁止は、原住民が大事に守ってきた文化に対する重大な攻撃として捉えられ、反キリスト教運動とケニヤの民族主義運動を過激化させる発端となった。1959年に CMS の宣教師としてケニヤに赴任したハンドリー・クーバーの息子のシルルが現地で出会ったのは、「道徳的に墮落した民族主義的政治家」たちであった。ケニヤは1963年に独立したが、ハンドリー・クーバーのユトウピアの土台は、すでに数十年前に崩壊していた⁽¹⁰⁸⁾。

このケニヤの歴史物語には、イギリス政府の帝国政策、植民地政府の姿勢、白人入植者の経済帝国主義、キリスト教宣教師の思想と行動、そして原住民の立場や姿勢の一般的な問題が、縮図的に現れたように思われるのである。

(106) Stanley, 1990, pp.146-149.

(107) Casson, 1998, pp.387-405. ハンドリー・フーパーの父ダグラスは CMS の宣教師として1885～1917年までケニヤで奉仕した。ハンドリーは1891年にケニヤで生まれてイングランドで育ったが、1916年には妻シリリーを伴ってケニヤに戻って、父の宣教活動に参加した。

(108) Stanley, 1990, pp.151-152.; Casson, 1998, p.405.

●参考文献

- Ajayi J. F. A., 1959, 'Henry Venn and the Policy of Development', *Journal of the Historical Society of Nigeria*, Vol. 1
- Armitage, David, 2000, *The Ideological Origins of the British Empire*, Cambridge University Press, 平田雅博・岩井淳・大西晴樹・井藤早織訳『帝国の誕生：ブリテン帝国のイデオロギーの起源』日本経済評論社、2005年
- Austen, Ralph A. and Smith Woodruff, D., 1969, 'Images of Africa and British Slave-Trade Abolition: the transition to an imperialist ideology, 1787-1807' in *African Historical Studies*, Vol.2, No.1
- Ayandele, E. A., 1968, 'The Relations between the Church Missionary Society and the Royal Niger Company' *Journal of the Historical Society of Nigeria*, Vol.4, No. 3
- Brown, Stewart J., 2008, *Providence and Empire: religion, politics and society in the United Kingdom, 1815-1914*, Harlow, U. K.
- Bryant, Margaret, 2004, *The Clapham Sect*, The Clapham Society, London
- Casson, John, 1998, 'To Plant a Garden City in the Slums of Paganism: Handley Hooper, the Kikuyu and the future of Africa' *Journal of Religion in Africa*, Vol.28, No.4
- Chambers, D., 1976, 'The Church of Scotland's Nineteenth Century Foreign Mission Scheme: Evangelical or Moderate Revival?' *The Journal of Religious History*, Vol.9, No.2
- Cross, F. L. and Livingstone, E. A., 1974, *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, 2nd. Edition, Oxford University Press, London
- Darch, John H., 2001, 'The Church Missionary Society and the Governors of Lagos, 1862-72', in *Journal of Ecclesiastical History*, Vol.52, No.2
- Donaldson, Margaret E., 1989, 'The Invisible Factor: 19th century feminist evangelical concern for human rights' in *Journal of the Study of Religion*, Vol.2, No.2
- Elbourne Elizabeth, 1993, 'The Foundation of the Church Missionary Society: the Anglican missionary impulse' in J. Walsh, C. Haydon and S. Taylor eds., *The Church of England: c.1689-c.1833, from Toleration to Tractarianism*, Cambridge U.P., U.K.
- Gallagher, J. and Robinson, R., 1953, 'The Imperialism of Free Trade' *The Economic History Review*, 2nd series, Vol.6,
- Griffiths Tudor, 2001, 'Bishop Alfred Tucker and the Establishment of a British Protectorate in Uganda, 1890-94' *Journal of Religion in Africa*, Vol.31, No.1
- Hall, Catherine, 1993, 'White Vision, Black Lives: the free villages of Jamaica', *History Workshop Journal*, Issue 36
- Hempton, David., 'Evangelicals and Reform, c.1780~1832' in Wolffe
- Hansen, Holger Bernt, 1979, 'European Ideas, Colonial Attitudes and African Realities: the introduction of a church constitution in Uganda, 1898-1909' in *The International Journal of African Historical Studies*, Vol. 13, No. 2
- Hoffer, P. C., 2011, *When Benjamin Franklin met Reverend Whitefield*, The John Hopkins University Press, Baltimore
- Holway, J. D., 1972, 'C. M. S. Contact with Islam in East Africa before 1914' *Journal of Religion in Africa*, Vol.4
- Howe, Stephen., 2002, *Empire: a very short introduction*, Oxford UP, Oxford, U.K. 見市雅俊訳『帝国』岩波書店、2003年
- Jones Rufus, M., 1921, *The Later Periods of Quakerism*, Macmillan, London
- Porter, Andrew, 2004, *Religion VS Empire: British Protestant missionaries and overseas expansion, 1700-1914*, Manchester UP, U. K.
- Porter, Andrew., 2006, *European Imperialism, 1860-1914*, Palgrave Macmillan, Hampshire, G.B. 福井憲彦訳『帝国主義』岩波書店、2006年

- Rose, Craig, 1993, 'The Origins and Ideals of the SPCK, 1699=1716' in J. Walsh, C. Haydon and S. Taylor eds., *The Church of England: c.1689-c.1833, from Toleration to Tractarianism*, Cambridge U.P., U.K.
- Short, K. R. M., 1976, 'Jamaican Christian Missions and the Great Slave Rebellion of 1831-2' *Journal of Ecclesiastical History*, Vol.27, No.1
- Stanley, Brian., 1990, *The Bible and the Flag: Protestant missions and British imperialism in the nineteenth and twentieth centuries*, Apollos, Leicester U. K.
- Stanley, Brian., 1995, 'British Evangelicals and Overseas Concern, 1833-1970' in Wolffe
- Webster, J. B., 1963, 'The Bible and the Plough' in *Journal of the Historical Society of Nigeria*, Vol. 2, No4
- Wolffe, John. ed, 1995, *Evangelical Faith and Public Zeal: Evangelicals and society in Britain, 1780-1980*, SPCK, London
- 秋田茂、2012、『イギリス帝国の歴史』中公新書
- 井野瀬久美恵、1990、『大英帝国はミュージック・ホールから』朝日選書
- 井野瀬久美恵、2002、『黒人王、白人王に謁見す：ある絵画のなかの大英帝国』山川出版社
- 尾原悟、1998、『ザビエル』（人と思想 156）清水書院（Century Books）
- 木畑洋一編著、1998、『大英帝国と帝国意識：支配の深層を探る』ミネルヴァ書房
- 鈴木正四、1980、『セシル・ローズと南アフリカ』誠文堂新光社
- 田村秀夫編著、1990、『イギリス革命と千年王国』同文館
- 長崎暢子、1981、『インド大反乱——一八五七年』中公新書
- 中村弘光、1982、『アフリカ現代史Ⅳ：西アフリカ』山川出版社
- 奈良常五郎、1959、『日本YMCA史』日本YMCA同盟
- 浜林正夫、1987、『イギリス宗教史』大月書店
- 山本通、1994、『近代英国実業家たちの世界：資本主義とクエイカー派』同文館
- 山本通、2017、『禁欲と改善：近代資本主義形成の精神的支柱』晃洋書房
- 山本通、2020、「カカオ栽培前線の歴史的展開」『経済貿易研究』第46号、神奈川大学
- 吉岡昭彦、1975、『インドとイギリス』岩波新書