

蘇北におけるプロテスタント宣教師の布教活動

—アブサラム・サイデンストリッカーの中国における軌跡を中心に—

西澤 治彦

1 はじめに

2 中国におけるプロテスタント宣教師の布教活動の概況

第一期（前半）一八〇七年（モリソンの伝道開始）～一八三九年（ロバートの入華）

第一期（後半）一八四〇年（アヘン戦争）～一八六〇年（天津条約）

第二期 一八六一年（同治初年）～一九〇〇年（義和団事件）

第三期 一九〇一年以降～一九三〇年代

3 蘇北におけるプロテスタント教会とアブサラムの布教活動

アブサラム・サイデンストリッカーの中国における軌跡

アブサラム・サイデンストリッカーの中国における布教活動

前史―中国入国まで 一八五二―一八八〇 一―二十八歳

杭州、蘇州での語学研修時代 一八八〇―一八八四 二十八―三十二歳

芝罘(烟台)での布教方法の学習時代 一八八四―一八八六 三十二―三十四歳

鎮江、清江浦、宿遷を拠点とした蘇北での布教活動 一八八六―一八九六 三十四―四十四歳

鎮江での活動―義和団事件まで 一八九六―一九〇〇 四十四―四十八歳

鎮江での活動―義和団事件以降から辛亥革命前 一九〇〇―一九一〇 四十八―五十八歳

鎮江での活動―辛亥革命以降 一九一〇―一九二一 五十八―六十九歳

南京時代 一九二二―一九三一 七十―七十九歳

4 宣教師の目を通して見た当時の蘇北社会

清江浦(一八八七―一八九二)及び宿遷(一八九二―一八九六)の情况

蘇北での伝道戦略―都市農村関係の把握

鎮江・南京での伝道方法(一八九六―一九三一)

蘇北の水害と飢饉

アブサラムにとつての蘇北社会

5 結びにかえて

引用・参考文献リスト

1 はじめに

アブサラム・サイデンストリッカー (Absalom Sydenstricker) は、一八五二年にアメリカのウエスト・バージニアで生まれ、南長老教会 (The Southern Presbyterian Church) の宣教師として一八八〇年、二十八歳の時に中国の上海に渡った。一八八〇年といえば清朝の光緒帝が在位していた時代であった。以後、江蘇省の淮陰や鎮江などを拠点に布教活動を行い、中華民国期の一九三一年に七十九歳で療養先の江西省で亡くなるまで、中国に滞在し続けた。その間に四回ほど休暇でアメリカに一時帰国してはいるが、五十一年間という人生の大半を、江蘇省での布教活動に捧げた人物である。アブサラムは、江蘇省の中でもとりわけ蘇北における布教の開拓者として知られている。

日本でのアブサラム・サイデンストリッカーの知名度は高くはないが、パール・バックの父親といえは、容易にイメージがわこう。パールは、中国にて、農学者であったロッシング・バックと結婚したため、姓がバックに変わったが、彼女の中国名である賽珍珠の賽 (sai) は Sydenstricker からきている。

私とアブサラムとの出会いは、一九八五年に南京大学に留学していた際、蘇北の淮安県車橋鎮で農村調査をした時に遡る。自然災害の度に江南の都市に逃げたいという農民の話聞き、パール・バックの『大地』を思い出し、もしかして淮安が『大地』の舞台なのではないか、と思った。この推測は、調査中に入手した、『淮安文史資料』第二輯に収められている「淮安基督教簡況」という一文を読んで確信へと変わった。というのも、蘇北に初めて布教にきた宣教師は、アメリカの長老教会牧師の賽兆祥とあり、この人物の説明として、『大地』の作者である賽珍珠の父と記されていたからである。^(注1)

こうした経緯から、蘇北での調査以降も、パール・バックやアブサラム・サイデンストリッカーについて資料を集めてきた。その後のリサーチで、『大地』の舞台は安徽省北部の宿州であるということが判明するが、^(注2)同じ淮北平原ということで、当初の推測はそれほど間違っていないことになる。

アブサラム・サイデンストリッカーについては、パール・バックによる伝記『*Fighting Angel: Portrait of a Soul John Day* (1936)』^(注3)がある。また、アブサラム自身による自伝として『*Our Life and Work: A Private Account by Reverend Absalom Sydenstricker*』がある。これは老いたアブサラムが南京に住んでいたパールと同居するようになった一九二三年、パールに勧められて、個人的なノートとして書き記したものである。アブサラムが七十一歳の時の回顧で、亡くなる八年前のことであった。^(注4)なお、パール・バックは、父がこの自伝を書いている間に、父から多くの話を聞き、父の伝記を書く際の参考にしたということである。^(注5)

このほか、アブサラムの著作としては、一八八九年に『*An Exposition of the Construction and Idioms of Chinese Sentences: As Found in Colloquial Mandarin. for the Use of Learners of the Language*』と題する漢語テキストを、^(注6)上海の American Presbyterian Press から出版している。また、聖書の新しい中国語訳も行っているが、これは公^(注7)開出版されることはなかった。なお、アブサラムが亡くなった一九三一年に、娘のグレース (G.S.Y.) が短い追悼文を『*The Chinese Recorder*』に投稿している。

なお、アブサラムの宣教師としての中国における仕事を総括したものに、Jost Oliver Zetzsche 著の『*Absalom Sydenstricker (1852-1931): a ruling minority of one*』という小冊子がある。^(注8)中国におけるアブサラムの布教活動について論じた論文としては、これが最初のものであろう。

本稿は、アブサラム・サイデンストリッカーに焦点をあてて、清末から中華民国期にかけての長老教会をはじめとするプロテスタント各派の蘇北における布教活動について考察するものである。もともと、筆者の関心は、長老教会の布教活動のみならず、宣教師らの目を通して見た当時の蘇北社会にある。

注

- (1) 費蘇一九八五「淮安基督教簡況」『淮安文史資料』第二輯 淮安県文史資料研究委員会編
- (2) パール・バックの『大地』の舞台を巡っては、拙稿二〇〇一「パール・バックと江北農村」を参照されたい。また、パール・バックの中国での足跡を訪ねたレポートとして、二〇〇二「中国におけるパール・バックの足跡」がある。
- (3) 本書は、邦訳がある。深沢正策訳一九三七『戦える使徒』（第一書房版）／一九五二『戦える使徒』タウウィット社版
- (4) この自伝は一九七八年になって、娘のGraceによる校訂を経て、Peal S. Buck Birthplace Foundation から、同名のタイトルで出版され、はじめて公にされた。五十五頁ほどの小冊子ではあるが、本人が書いているだけに、貴重な記述となっている。残念ながら本書は日本の図書館にはなく、私も一九九五年にカリフォルニア大学に滞在中、他の図書館（Fairmount State College Library）からとりよせてコピーをすることができた。リプリント版も今のところない。
- (5) *Our Life and Work: A Private Account by Reverend Absalom Sydenstricker* (1978) がある。Graceの記した序文より。
- (6) 本書は、日本の図書館には所蔵されておらず、筆者はカリフォルニア大学滞在中にオリジナル版からのコピーを入手した。現在、本書のリプリント版 (ISBN 978-1-4468-831-0) が、Amazon.usaを通して購入可能となっている。筆者も参考までにこのリプリント版を購入したが、印字は鮮明とはいえない。本書は、また一九七八年になって、*Miscellaneous works on China* という本に再録されているようである。これはアブサラム・サイデンストリッカーの他に、四名の宣教師らが一八八七―一八九七年の十年間の間に記した文章を集めたものである (John Lawson Stoddard, Absalom Sydenstricker, Paul Carus, George T. Candlin, Stewart Cull 共著 *Miscellaneous works on China: A collection of pamphlets on China, all of which were published between 1887-1897* McClain Print Co.)。なお、Google booksによると、発行年を一八八七年としているが、これは副題から判断して誤りと思われる。本書も日本の図書館では所蔵がなく、筆者は入手していないが、本書は、以前に出版されたもののリプリント版というよりは、一九七八年になって編集、刊行されたものようである。

なお、本書に対しては、筆者による解題と、例文の分析がある。また研究者の便を考え、原書を再録している（拙稿二〇一
一「資料紹介 アメリカ人宣教師の著わした漢語テキスト—Absalom Sydenstricker 著 *An Exposition of the Construction
and Idioms of Chinese Sentences: As Found in Colloquial Mandarin. for the Use of Learners of the Language* (1889) を巡
て」『武蔵大学人文学会雑誌』四十三巻一三号）。

(7) アブサラムの自伝を校訂した Grace によると、この新しい中国語訳の聖書は、一九六三年に、ポール・バックによって、ニュー
ヨークにある American Bible Society に寄贈されたという。

(8) Jost Oliver Zetzsche 著 *Absalom Sydenstricker (1852-1931): a ruling minority of one University of Cambridge, North
Atlantic Missiology Project* 本書は一九九八年に North Atlantic Missiology Project によって組織された Pasadena にて開催さ
れたフォーラムで発表されたもので、二〇〇五年になつて Kathleen L. Lodwick & W.K.Cheng eds. *The Missionary
 Kaleidoscope: Portraits of Six China Missionaries* と題した論集の中に収録されている。Zetzsche にはこのほか、聖書の漢訳の
歴史を詳細に研究した『*The Bible in China: The History of the Union Version or the culmination of Protestant Missionary
 Bible Translation in China* (1999 Steyler Verlag, Monumenta serica monograph series 45) という著書がある。

2 中国におけるプロテスタント宣教師の布教活動の概況

アブサラム・サイデンストリックの蘇北における布教活動を見ていく前に、中国におけるプロテスタント宣教
師の布教活動の概況を整理しておきたい。この問題を扱った研究書としては、日本人によるものでは、比屋根安定
の『支那基督教史』（一九四〇）、および佐伯好郎の『支那基督教の研究』全四巻（一九四四〜四九）がある。（注1）

比屋根の『支那基督教史』は景教の伝来から説き起こし、明清代のカトリックの布教を論述し、最後に清末民初
におけるプロテスタントの布教活動を概述している。中国における基督教の歴史の概略を知るにはコンパク
トな一冊である。一方、佐伯は景教研究の開拓者としても著名な研究者であるが、中国における基督教に関して

全五巻からなる『支那基督教の研究』の名著がある。第一巻が『唐宋時代の支那基督教』、第二巻が『元時代の支那基督教』、第三巻が『明時代の支那基督教』、そして第四巻が、清代から民国期にかけてのプロテスタント宣教師の布教活動が含まれる『清時代の支那基督教』となっている。第五巻は『付録』と題してプロテスタント宣教師の漢文著書が紹介されている。このうち第四・五巻を合わせたものが一九四九年に『清朝基督教の研究』として別途、刊行されている。

比屋根、佐伯とも、清代におけるプロテスタントの布教活動を論じるに際し、それに先立つカトリックの布教活動との比較の視点が十分にいかされていること、クリスチャン（プロテスタント）としての批判的精神をもって論じていること、第三者としての日本人の立場から、「客観的」に記述されていること、彼らにとつての同時代であった民国期の状況で記述が終わっていること、などの共通点がみられる。とりわけ佐伯の論述の質と量は圧倒的であり、今日読み返してみても非常におもしろく、宗教を通して見た比較文明論としても示唆に富む。

このほか、近年の英語圏における関連する研究としては、Stross, Randallの *The Subborn Earth: American Agriculturists on Chinese Soil 1898-1937* (1986) がある。これはパール・バックの夫となった Lossing Buck など、アメリカから農業技術の指導のために中国に派遣された宣教師や技術者らの活動を総括したものである。

ここでは、佐伯をはじめとするこれらの先行研究をもとに、清代から民国期にかけてのプロテスタントの布教活動を概観してみたい。

佐伯は『清朝基督教の研究』の中で、中国におけるプロテスタントの布教活動を、三つの時期にわけている。即ち、第一期を、清の嘉慶十二（一八〇七）年、イギリス人宣教師のロバート・モリソンの中国伝道の開始から、咸

豊十（一八六〇）年、英仏連合軍が北京に侵攻し天津条約が結ばれるまでの、約五十年間としている。この間には一八四〇年のアヘン戦争、一八四二年の南京条約と香港割譲など、布教活動にとつても大きな影響を与える事件が起こっていることから、佐伯はこの第一期をさらに、南京条約の前と後とで二つに細分化している。第二期は、同治帝の初年（一八六二）から光緒二十六（一九〇〇）年の義和団事件までの、約四十年間、第三期は、義和団事の議定書が交わされる光緒二十七（一九〇一）年から「現代」（一九三〇年代）までの約三十年間、としている。これは至極、理にかなった区分である。もしその後の展開を加えるなら、一九四九年の中華人民共和国の成立をもつて、第四期となる。これも一九八〇年代以降の改革開放政策の前後で、二つの時期に細分化されよう。^{（注2）}

さて、佐伯はプロテスタントの布教の歴史を振り返る前に、カトリックとプロテスタントの異同について論述している。これを知らなければ、清代におけるプロテスタントの布教活動が、どうしてあのような形態になったのかの根本を理解することができないからである。プロテスタントはカトリックから分離、独立したもので、いわば一分派であるため、教義や教会組織において、カトリックの遺風から完全に脱しきれていないが、それでもいくつかの異同がある。それらを整理すると以下のようになる。

（一）教理上の徹底性と不徹底性。カトリックにおいては神と人との間にあって神に取り次ぐ人として、イエスの他に、聖母マリヤ、聖者、ローマ法王および法王が任命する僧侶を認め、かつローマ法王の権限を維持するためには実力行使も辞さないのに対し、プロテスタントが認める仲介者はイエスのみで、ローマ法王の命令に屈服しない。これは聖書の解釈権にいついともいえ、プロテスタントはローマ法王の解釈に従うことをしない。プロテスタントが聖書を非常に重んじるのはこのためである。後述するように、聖書の漢語訳においてプロテスタントが大きな貢献をなしたのもこれで領ける。このように、カトリックがローマ法王の徹底的な統制下にあるのに対し、プロ

テスタントは全くの自由主義である。またそれ故に、聖書の解釈をめぐって、さまざまな支派に分派する結果となった。そうした状況は、そのまま中国での伝道においても持ち込まれることとなった。

なお、佐伯は、欧州において宗教改革の運動が旺盛であったのは運動が始まってから半世紀ほどの間で、その後は反宗教改革の運動によって終焉を告げようとしていたが、新大陸の発見によってプロテスタントは息を吹き返す。多くのプロテスタントがアメリカ大陸に移住し、ここにプロテスタント国家を築き上げたおかげで、欧州のプロテスタントもかろうじて成立するにいたった、としている。カトリックが明末（マテオ・リッチの澳門上陸は一五八〇年）に中国伝道を開始したのに対し、プロテスタントがそれから約二三十年も遅れて中国伝道を開始（ロバート・モリソンの広東上陸は一八〇七年）したのも、当時の欧州のプロテスタント国家には中国伝道をするような余力もなく、また熱烈な信仰もなかったからである、としている。この点においても、新興のプロテスタント国家、アメリカの果たした役割は多大であった。

最初に中国入りした宣教師はイギリス人であったが、その手助けをしたのがアメリカであったこと、彼に続くプロテスタント宣教師の多くがイギリス人とアメリカ人、および少数のドイツ人で占められていたことには、歴史的な理由があったのである。

佐伯は、イギリスやアメリカのプロテスタント宣教師が中国伝道の中心となったのは、この時期のイギリスの膨張と「太平洋時代」の到来が背景にあり、それはあたかも明末にカトリックの教士らが中国にやってきた背景に、ポルトガルとスペインの膨張政策があったのと同じであるとし、両者の違いは、カトリックでは宗教が領土拡張政策の具に利用されたのに対し、プロテスタントではそうではない点である、という重要な指摘を行っている。

(2) 布教活動にみられる統制と無統制。中国におけるカトリック（天主教）の僧侶らは、ローマ法王の統帥権の

もと、一糸乱れず、長期的な戦略に基づいて布教活動を行っているのに対し、プロテスタントは全くの無統制で、新教各派は十人十色、それぞれが勝手に土地を選び、自分流の手段で伝道を行っている。組織性や持続性に欠けるやり方では、とりわけ中国のような非キリスト教国での布教がうまくいくはずもない。

欧米におけるプロテスタントの分派は歴史的なもので仕方ないにしても、各宗派をそのまま中国に持ち込むのは全く意義のないことである。中国人からしたら、カトリックの教士と接触したら誰しもカトリックの信者となるが、プロテスタントの宣教師と接触したら、会った宣教師の宗派の信者になる、ということが生じてしまう。

宣教師の質も、カトリックが長年の修行を積んだ優秀な人材を送り込むのに対し、プロテスタントは大挙していくものの、素質にはばらつきがある。というのも、プロテスタントの場合、中国伝道を志した者は、所属する教派の伝道組織に志願すれば、すぐに中国に派遣されたからである。天主教の僧侶が漢文を学び、中国の伝統文化にも精通しているのに対し、プロテスタントの場合、中国の古典を読めないばかりか、漢字の読み書きができない者もいたような状況であった。

さらに言えば、布教の目的も手段も異なった。カトリックの場合、伝道地において天主教会の「教民」を作ることが最終目的であるのに対し、プロテスタントの目的は、非キリスト教国においてキリストの福音を宣伝することにある。福音を聞いて入信するかどうかは、宣教師の仕事ではなく、本人の判断にゆだねられる。

このため、天主教では、布教は信者を介して秘密裏に行われるのに対し、プロテスタントでは演説会方式をとり、公開でなされる。そして入信を希望する人数を本部に報告すれば仕事を終えたことになる。信者のその後のことをあまり考えないため、プロテスタントでは信者が数年後には信仰を捨てるといふこともしばしば起こった。一村落をまるごと「教民」化しようとした天主教では、このようなことは起こりえなかった。もともと、逆に言う

と、中国の伝統文化をも「破壊」してしまう天主教に対し、プロテスタントは中国人たることを変えることは求めないので、中国側からみたら「無害」な宗教であるとはいえる。

以上が、佐伯の論述から要点を整理したものであるが、プロテスタントの中国における布教活動に対しては、厳しい見解が述べられている。もちろん、これは歴史学者としての冷静な評価ではあるが、加えて信仰を持っている者だからこそできる苦言ともいえよう。

プロテスタントが中国での布教活動に際し、カトリックの布教経験から学ぼうとしなかったのは意外な感じを受けるが、互いに反目しあっていた状況では、当然のことでもあった。くわえて、以上のような教義、目的、手段において大きな差異が存在していたわけであるから、無理もなかったと思われる。

こうしたプロテスタントの特徴を踏まえた上で、以下、清末から民国期にかけてのプロテスタント宣教師らの布教活動を簡単に整理したい。なお、以下は基本的に佐伯の著書によるもので、比屋根の著書から補足として補った文章は「」でくくった。

第一期（前半）一八〇七年（モリソンの伝道開始）～一八三九年（ロバーツの入華）

中国におけるプロテスタントの伝道の必要性は、十八世紀に入ってから、ドイツのライプニッツによって説かれてはいたが、実際のプロテスタントの中国伝道は、The London Missionary Society（一七九五年創立）所属のイギリス人宣教師、ロバート・モリソンが一八〇七年に広東に渡ったことに始まる。もつとも東インド会社は宣教師の中国伝道を許可せず、乗船を認めなかったため、先述の如く、彼はアメリカに渡り、アメリカ政府の支援を受け

て米国籍船にて中国入りを果たした。佐伯は、最初に中国入りした宣教師がアメリカ人ではなく、イギリス人であったことはむしろ不思議であるが、彼がアメリカ政府の支援を受けたことを考えれば、実際にはアメリカによって開始されたとみなしてよい、としている。

興味深いことに、モリソン（中国名、馬礼遜）が所属した The London Missionary Society は、新教各派を包括するもので、英国国教派ではなかった。第一期（全半）には、このほか、American Board of Commissioners for Foreign Missions, American Board of Baptists Foreign Mission, American Episcopal Board of Foreign Missions などにも所属する宣教師らが中国入りし、その数は三十二〜三十三人に達したが、同時期のカトリックの教士の数に比べると十分の一にもならなかった。モリソンの場合、一八三四年に広東で亡くなるまで、二十七年間、中国に滞在したが、布教活動よりは、中国に関する研究や聖書の中国語訳（一八一九年に新約聖書の漢訳を完成）、外交上の仕事が多かったため、彼から洗礼を受けたものは十人に過ぎなかったという。「比屋根は、モリソンより洗礼を受けた者は三、四名に過ぎず、中国に一つの教会も学校も建てることができなかつた、としている。」とはいえ、モリソンをはじめとする第一期のプロテスタント宣教師らのなした大きな事業は、新旧両約聖書の漢訳を完成させたことであつた。ちなみに、モリソン親子の収集した中国に関する貴重な図書（モリソン文庫）が一九一七年に日本側に譲渡され、これが東洋文庫（一九二四年設立）の蔵書の根幹をなしていることを考えると、彼は日本にとつても関係の深い人物である。

なお、佐伯は、中国や日本にきた宣教師の子供で宣教師になる人は比較的少なく、外交官になるものが多いとの指摘を行っている。確かに、パール・バックも、大学卒業後は宣教師として中国に戻ってくるものの、その後は、教育に携わりながら作家へと転向し、最後には長老教会とも決別することとなる。

第一期の宣教師で特筆されるべきは、American Board of Baptists Foreign Mission が一八三六年に広東に派遣した宣教師の中に、若き日の洪秀全にキリスト教を教えた、Issacher Roberts (中国名、羅孝全) がいたことである。洪秀全は結局、洗礼を受けることはなかったが、一八四六年に一ヶ月に渡って広東にて羅孝全からキリスト教について学んだとされている。

なお、アブサラムとの関連でいうと、米国長老教会伝道団 (American Presbyterian Mission) 所属の宣教師も、一八三八年になって代表を (シンガポールに) 派遣し、広東での布教の足がかりとした。このように、第一期の布教活動は広東が中心となっていた。

第一期 (後半) 一八四〇年 (アヘン戦争) ～一八六〇年 (天津条約)

アヘン戦争の結果、一八四二年にイギリスと清国との間で締結された南京条約により、中国での布教活動は新しい時代を迎える。即ち、清国政府は宣教師を含む西洋人に対して治外法権を認めたこと、活動の拠点となる香港が割譲されたこと、広州、福州、廈門、寧波、上海の五港が開港されることになった。しかも五港以外の地に外国人が入った場合はこれを処罰せず、保護して最寄りの開港地の領事に引き渡すこととなった。これを利用し、カトリックの教士は、独身という身軽さに加え漢語にも精通していたので、内陸部へと入っていった。妻帯し漢語に弱いプロテスタントの宣教師はこの点で出遅れた。

もっとも、南京条約にはキリスト教に関する規定がなく、これに加わるのは清米間の望厦条約と清仏間の黄埔条約 (共に一八四四) からで、礼拝堂や学校、病院の保護を規定し、アロー号事件によって清国と英仏露米間に結ばれた天津条約 (一八五八、仏英の批准は一八六〇) によって、プロテスタント、カトリックを問わず、キリスト教

の布教の自由と、宣教師と信者の保護が規定された。

プロテスタント教団の中には、武力による理不尽な条約の特権を使って布教活動をするべきではないと主張する一派もありはしたが、この条約の結果、多くのプロテスタント宣教師が中国に渡るようになった。一八四〇年には、三十三名の宣教師だったのが、一八五八年には、二十二の伝道組織と八十一人の宣教師に、一八六四年には二十四の伝道組織と百八十九名の宣教師に増加した。なお、宣教師の数はその後も増加し続け、一八八一年には二十九の伝道組織と六百十八人の宣教師、一八八九年には四十一の伝道組織と千二百九十六名の宣教師に増加する。信徒の数も、一八四〇年が百人、一八五七年が三百五十人、一八六九年が五千七百五十人、一八七六年が一万三千三十五人、一八九三年が五万五千九十三人と増加の一途をたどる。但し、その多くは農民か商工業者であって知識人ではなかった。一方、カトリックも南京条約以降、教士の増加派遣を行っている。

第一期前半の布教活動の拠点が広東であったのに対し、後半は将来を見越して、拠点が上海に移った。例えば、米国長老教会伝道団も当初は広東に拠点を設けようとして、一八四六〜四七年にかけて三名の宣教師を広東に派遣するが、広東は排外思想がつよく、困難を極めた。そこで一八五〇年は上海に宣教師を派遣し、印刷所も上海に移動させた。一八五四年には山東伝道の開拓者として知られ John Nevius が来華する。〔比屋根によると、米国長老教会 (American Presbyterian Church) は一八三八年にシンガポールに宣教師を派遣するが、中国への派遣は、一八四三年の広東が最初であるとしている。しかし、伝道は不可能であった。その後、一八五〇年に J.K. Wright と M.S. Cullbertson を上海に派遣し、一八六〇年に教会が組織される。杭州での布教は一八五九年、蘇州での布教は一八七一年となっている。また、一八五〇年に寧波に派遣された William Martin は、一八七七年に北京大学が設立されると初代学長となった。〕

The Protestant Episcopal Church in the USA によつて一八四三年に中国に派遣された Boone は上海で学校を設立するが、これが後の聖約翰大学となった。なお、彼は一八六一年に布教しようとした山東の芝罘で暴徒によつて殺害された。「比屋根によると、ブーンの後、彼の息子が父を引き継ぎ、江蘇の鎮江や安徽省の蕪湖、安慶、湖北省の漢口などで布教を行った。」また American Board of Baptists Foreign Mission も一八四七年に宣教師を上海に派遣し、江蘇一帯におけるバプティストの地盤を築いた。「比屋根によると、バプティスト教会としては、イギリスも一八五九年に芝罘にて布教活動を開始する。資金面の理由から他の教団からの転入者も加わる。転入希望者の中には、ハドソン・テラーもいたが、調整がつかなかったために加入しなかった。このことが彼が後に内地会を設立する遠因になったという。」

一八五三年には、内地会 (China Inland Mission) を設立するハドソン・テラーもイギリスから来華するが、内地会については後述する。

伝道組織や宣教師の数が増えると、宗派を超えた協力関係の必要性が認識されるようになり、多少の提携もみられるようになった。しかし長い歴史の中で分派した各派が、異教徒の住む中国という土地で再統合されることなど、不可能であった。そうした対立は、聖書の漢訳における用語問題として表面化した。God に対し、「天主」の文字を避け、「神」「上帝」「天帝」などの文字をあてた。プロテスタント各派は天主教の用語をそのまま採用して「天主教」と称することはできなかつたため、モリソンによつて「耶蘇教」と称され、「天主教」との区別がなされた。また清国側も「天主教」と「耶蘇教」の違いを認識するに至る。そして天津条約において「基督教」の名称が使われるようになり、以降、「耶蘇教」に代わつて「基督教」の名称が定着することとなった。

第一期における二大事業として、佐伯は (一) 聖書の漢訳、(二) 漢文古典 (四書五経など) の欧州語訳、をあ

げている。とりわけ聖書の漢訳はプロテスタント宣教師らの偉大な功績としている。というのも、カトリックは清末から中国に伝道を開始しているにも関わらず、新約聖書の漢訳を完成させたのは、日清戦争後の一八九七年になつてからであった。

一方、プロテスタントによる聖書の漢訳の試みは、早くもマルシユマンによつて一八二二年にインドでなされ、中国では一八二四年になつてモリソンらによつて漢訳される。その後、旧約聖書も含め、いくかの漢訳が試みられ、一八四三年には在華プロテスタント各派が聖書改訳委員会を出して改訳にあつた。しかし意見の対立から一八五三年になつてやつと完成する。その後も新旧聖書の漢訳が続けられ、一八九〇年以降には、文語体のほかに、口語体および官話体での漢訳もなされた。

この結果、中国人に最初に聖書を配布したのはプロテスタント宣教師らの手によつてであつた。こうした背景には、聖書に対するカトリックとプロテスタントのスタンスが根本的に違うことがあげられる。マテオ・リッチの漢語力からしたら、明末に漢訳聖書を完成させることは可能であつた。

四書五経や『孝経』『小学』『三字経』『千字文』などの欧州語訳も、早くも一八四〇年代からプロテスタント宣教師らによつてなされた。これらの仕事によつて、欧米諸国に中国文明の優秀性を認識させることとなり、半開化人と見なしていた中国人に対する誤解を解くこととなつた。この結果、宣教師らも、自らのキリスト教神学や教理に対し、再検討を迫られることとなつた。

第二期 一八六一年（同治初年）～一九〇〇年（義和団事件）

第一期が、中国における伝道の開拓期であるなら、第二期は大いなる発展と、その反動が巻き起こつた時期で

あった。第一期の後半から、清国は、洪秀全の太平天国やアロー号事件など「内憂外患」に悩まされていた。この機に乗じて、条約上の権利や布教権を活用し、さらに多くのプロテスタント宣教師らが入華し、信者を増やしていった。即ち、一八六一年には、英米宣教師二百一人、中国人信徒約五千人だったのが、一八九三年には信徒数が五万五千九十三人に急増し、一九〇〇年の義和団事件当時になると、宣教師千二百七十二（妻子を除く）人、信徒数八万六千八百八十二人にまで増加する。

こうした宣教師と信者の急増の背景には、内地会が深くかかわっていた。内地会はハドソン・テラー（中国名、戴公）によって一八六七年に中国で設立された組織である。^(注3)内地会の伝道方針は（一）中国全土に福音を宣伝すること。その際、学校教育や慈善事業を手段とせず、宣教師の口を通して伝える。開拓者として中国内地の重要な地点に十字架を立てればよい。（二）本部を中国におき、内地会の宣教師らは、所属する英米本国の教団の指令に従わず、内地会所属の先任宣教師に服従すること。（三）伝道組織から俸給を保証されず、与えられるだけの生活費をもって伝道に従事すること、となっている。

当時、五つの開港地以外における外国人の居住権が問題となっていたが、テラーは布教活動を優先するため、これを武力でもって押し切った。即ち、一八六七年、五開港地以外の十一カ所での布教活動を開始する。その一つである揚州にて教案事件が起こると、砲艦四隻で南京に乗り込み、曾國藩に強行談判し、揚州知府らを処分させる。この結果、内地会所属の宣教師らの内地進出の基礎が築かれることとなった。テラーは中国滞在中の五十余年の間に、合計、八百二十八人も宣教師を招集した。

〔内地会について、比屋根の記述を補足したい。テラーは一八五三年に来華するも、一八五七年に自分を派遣した教団から離脱し、独力で浙江省にて布教活動を行う。結婚後、イギリスに帰国し、一八六五年に内地会を設立

する。一八六六年に中国に向かい、杭州に住む。一八六八年には蘇州、揚州にて伝道を行う。(佐伯は内地会の設立を一八六七年の中国としているが、会そのものは一八六五年に帰国中のイギリスで設立され、中国で立ち上げられたのが再入華後の一八六七年ということであろう。揚州で教案事件を起こすのは一八六八年で佐伯の記述と矛盾はない。)一八七〇年、夫人の病死にともない、一時帰国、再婚後、再び一八七二年に入華し、上海を内地会の本部と定める。なお、テラー夫妻は、山西でも布教を行い、一八七六年の飢饉では救済活動も行っている。華中における内地会としての伝道としては、浙江が一八六五年、江蘇が一八六七年、安徽が一八六九年に開始されている。内地会の特徴として、本部を中国において本国の指示を受けないこと、内地会所属の宣教師らは欧米各国にまたがること、伝道方針として、できる限り迅速にキリスト教を中国全土に普及させること、そのためには抵抗のない地方から布教を行い、一度布教をしたところでこれを引き受ける他の教団があれば、これを譲渡してさらに内地へ入って伝道を行った、としている。実際、内地会のその後の展開を見ると、湖北が一八七四年、四川が一八七七年、甘肅が一八七八年、山東が一八七九年、陝西が一八七九年、雲南が一八八一年、河南が一八八四年、新疆が一八〇八年に、それぞれ内地会としての布教活動を開始している。なお、ドイツの長老教会伝道団は一八九八年に内地会と協力して宣教師を江西に派遣するが、翌年には内地会との関係を絶ち、広東での布教にあたった。)

しかしこうした強行姿勢は中国人の反キリスト教感情を助長し、一九〇〇年の義和団事件へと至る。(義和団は一九〇〇年の五月、先ず山東省で起こり、鉄道を破壊し、教会堂を焼き払らい、キリスト教徒を殺害していき、その勢いはすぐに山西と直隸(北京および河北省)に及んだ。比屋根によると、北京では四つの教会堂が襲撃されたほか、マテオ・リッチの墓地も破壊されたが、一九〇五年になってこれらは再建されることとなった。)事件当時、中国内地四百カ所に千二百〜三百人のプロテスタント宣教師がいたが、このうち百三十四〜五人が殺害されたが、

うち五十八人は内地会所属の宣教師であった。内地会所属宣教師の妻子も二十七人が殺害されている。また、内地会所属の中国人信徒千九百十二人も殺害された。従って、プロテスタント教団中、最大の犠牲者を出したのが内地会であった。

第二期における特徴としては、医療伝道の進展がある。これはイエスの言葉である「病を治し福音を宣べ伝えよ」に従ったもので、学校教育には反対であった内地会のテラーも、これだけは認めていた。中国における医療伝道の歴史は一八三八年に来華したPeter Parkerまで遡る。一八四三年当時、在華宣教師三十二人のうち医師は一人であったが、一八五九年当時、在華宣教師二百十四人のうち医師は二十八人と、増加傾向にあった。一八八七年には女医も含め、八十八人の医師宣教師がおり、義和団事件当時、プロテスタントは各地に百以上の病院を運営していたが、うち二十二箇所が破壊された。一九一五年には、英米の医師は三百八十三人、看護婦百四十二人、病院三百三十にまで回復、拡大した。

また、学校教育の拡大もこの時期の特徴としてあげられる。もともと、学校教育に対しては英米で大きな考え方の隔たりがあった。即ち、十九世紀においては、イギリスの学校教育は富裕層のためのものであり、国民教育が普及するのは第一次大戦後の一九一八年以降のことであった。従って、イギリスから来華した宣教師らが、中国人教育に対し、関心を示すどころか、むしろテラーの如く、これに反対したこともうなずける。一方、アメリカは学校教育を非常に重視し、学校設備も充実していた。その理由を佐伯は、欧州各国から言語や習慣の異なる移民から成り立っているアメリカでは、学校教育によって合衆国の良民に教化する以外に名案がなかったからであるとしている。こうした教育観をもったアメリカ人宣教師は、来華するとすぐに学校運営に乗り出した。なお、同様のことは開国後の日本にもいえ、多くの学校がアメリカ人によって設立されたが、イギリス人によるものは殆どなかった。

一八九〇年、内地会所属宣教師の総数は三百六十六人もいたにもかかわらず、内地会所属の学校生徒数は宣教師数の半分の百八十二人であった。当時、プロテスタント宣教師の総数が千二百人前後で、運営する学校の生徒総数が一万七千〜八千人であったことを考えれば、その差は歴然である。

一八八五年に武昌に武漢大学の基礎を築いたのも、一八八六年に広東で嶺南大学を設立したのも、一八八八年に山東の芝罘（烟台）に師範学校を創設し、上海ほか各地に女学校を設立したのもアメリカ人宣教師であった。一八六三年に米国長老教会伝道団から派遣されて入華した Calvin Mateer が、山東の済南府に大学を創設するが、これが後の齐鲁大学となった。また、聾者に対する教育としては、同じく米国長老教会伝道団の宣教師であった M. H. Milks が山東の登州（蓬萊）で訓聾院を開設したのが最初である。

なお、華中との関連でいうと、米国長老教会伝道団から派遣された John Nevius（中国名、倪維思）の名前をあげておく必要がある。彼は一八五四年に来華し、山東の芝罘に本拠をおいて華北一帯の布教活動に従事した。その間、一八七六〜八年の華北（山東、直隸）における大飢饉の救済活動で活躍し、これを機に、アメリカ種の果樹を中国に紹介し、中国における果樹園の創設者となった。「比屋根によると、米国長老教会伝道団から派遣された宣教師としては、ネビウスの他に D. B. McCuttee が寧波から一八六二年に芝罘に移り、一八六五年に山東長老会を組織する。一八七二年には済南での伝道が始まる。南京へは宣教師を派遣するも迫害にあい布教できなかったが、一八七〇年に C. Leaman や A. Whiting が南京に住み、布教活動を開始する。また、この時期、芝罘で活動したイギリス人宣教師として、比屋根は、中国におけるキリスト教文学の発展の基礎を築いた Alexander Williamson をあげている。彼は一八五五年に The London Mission Society から派遣され上海に上陸、帰国後の一八六三年に今度は The National Bible Society of Scotland から派遣されて再入華し、芝罘を中心に華北を旅行する。帰国後、

Journeys in North China を著し、一八七一年に再度入華し、華北で飢餓救済にあたり、一八九〇年に芝罘で没した。イギリスの The Chinese Evangelisation Society から派遣された C.P. Scott も一八七四年に芝罘に入り、一八七八年の飢饉の救済事業にあたっている。このほか、イギリスのバプティスト教会から派遣された Timothy Richard も一八七六～八年の山東や山西の飢饉で救済事業を行っているほか、イギリスの Methodist 教会も一八七八年に J. Cox を武昌から山西に派遣し、飢餓の救済事業にあたらせている。]

飢饉はこのほか、一八八八年の湖南、安徽や山東、一八九三～四の山西でも発生し、宣教師らが救援活動に従事した。また、アブラム・サイデンストリッカーとの関連でいうと、一八六七年に、米国南長老教会伝道団のエリス・インスリー (Elias Inslie) が上海に上陸し、鎮江や杭州にて布教活動を開始する。「南長老教会の宣教師としては、比屋根によると、インスリーの他に、H.C. DuBose が蘇州にて布教しようとしたが、たびたび妨害にあったという。」後述するように、長老教会は南北戦争後、南北に分裂し、南部出身のアブラムは正確にいうと、南長老教会から派遣された宣教師であった。

第三期 一九〇一年以降～一九三〇年代

第三期には、一九一一年の辛亥革命により、清朝が倒れ中華民国が成立するという大事件が起こるが、キリスト教の布教活動は社会の混乱をこえてさらに拡大していく。義和団事件が匪賊側の敗北に終わると、事件処理の議定書により、清国側から四億五千万テールの賠償金が支払われたほか、カトリック、プロテスタントを問わず、天津条約ほかで規定された布教権と布教上の保護とを完全に獲得することとなった。天主教はこの機を巧みに利用したが、プロテスタントもこれを機に内地での布教活動を本格化させた。

一九〇〇年当時、中国天主教徒の総数は七十四万五千六百六十二人とされるが、一九三七年の統計では三百五十三万四千七百六十一人と三十七年間の間に五倍となっている。一方、プロテスタントの場合、一八九八年の時点で宣教師数三千三百三十五人、信者八万六千八百八十二人であったが、一九〇五年には宣教師数が三千四百四十五人、信者数が十七万八千二百五十四人に、一九一〇年には宣教師数が五千四百四十四人、信者数が二十万七千七百四十七人に、一九三〇年には宣教師数が六千三百四十六人、信者数が四十四万六千六百三十一人に増加しており、プロテスタントの場合も三十年間の間に五倍になったことになる。なお、宣教師数のピークは一九二六年の八千三百二十五人で、以降、反キリスト教の気運の高まりや戦乱から、中国を去る宣教師が増え、一九三八年には宣教師数は五千九百七十二人まで減少するが、信者数は五十三万六千八百八十九人と増加している。

国民党政府が反キリスト教的になっていくに従い、一九二五年に湖南で、一九二七年には福建にて宣教師に対する暴動が起こる。決定的であったのは、一九二七年に国民党軍が南京を占領すると、政府軍は南京大学副総長ウイリアムを校庭で射殺し、対外強行姿勢を示し、宣教師宅に侵入し略奪を行った。こうして義和団事件から二十七年を経て、再び宣教師らは国民党政府や民衆から排斥されることとなった。この結果、八千三百二十五人の宣教師のうち、約五千人は中国の内地から引き上げて帰国し、残りの三千人のうち、約五百人は殺される覚悟で内地に踏みとどまり、約千五百人は上海に逃れて待機し、約千人は香港など比較的安全なところに避難した。

第三期の布教事業で言及されるべきは、学校運営が進展したことである。義和団事件以降に設立された著名な大学をあげれば、蘇州大学（一九〇〇）、齐鲁大学（一九〇四）、上海大学（一九〇六）、杭州大学（一九一〇）、南京大学（一九一〇）、西南大学（一九一〇）、金陵大学（一九一五）、福建大学（一九一六）、燕京大学（一九一八）などがある。うち、杭州大学は長老教会、上海大学、西南大学はバプティスト教会による。時間の経過とともに教育

活動が実を結びだし、プロテスタント教団が運営する学校において、多くの新中国の人材を育成した。彼らに言わせれば、国民革命の立役者である孫文もプロテスタント信者であった。確かに、彼が広東やハワイ、イギリスにてプロテスタントの教育と保護を受けたことは事実である。馮玉祥（国民軍指導者）や宋子文（国民政府高官）、宋美齡（宋子文の姉、孫文夫人）らもプロテスタント信者であった。学校教育は、信者らの識字率の向上にも貢献し、男性で六割、女性で四割が漢文で新約聖書を読めるという。また、宣教師らは中国の学生を欧米に派遣留学させ、海外で教育を受けさせたことも忘れてはならない。

医療伝道事業も拡大し、一九一〇年では病院総数が百七十であったのが、一九二〇年には三百二十六に増大している。医学校も一九一〇年では十五校であったが、医学専門学校が六、医科を含む総合大学が十四にまで増大した。また、聖書の配布、普及においてもプロテスタント各派は大きな貢献をなした。一九三七年までに、配布された新旧両約聖書およびその抜粋の合計は九百十三万七百七十冊に達するという。これはプロテスタント各派が如何に聖書を重視したかを反映するものとなっている。佐伯は、プロテスタントの伝道はこれを配布しながら、公開のもと公明正大に行われたが、これが逆に伝道が成功しなかった一因でもあり、また反キリスト教運動においても、天主教よりもプロテスタント各派の方が多大な打撃を被った原因でもあろう、としている。四億の人口に対し、プロテスタント信者は五十余万人に過ぎず、未だ中国においてプロテスタント神学を起こし得ないでいる、としている。

最後に佐伯は、キリスト教青年会（YMCA）に言及し、プロテスタントの中国伝道の歴史の記述を終えている。キリスト教青年会は、香港占領二年後の一八四四年にロンドンにおいてウイリアムスによって設立された、青年に対する信仰の刷新、責任の覚醒、奉仕の奨励などを目的とする組織である。救世軍（Salvation Army）などと共に、欧米キリスト教国においては意義のある運動であるが、非キリスト教国である中国にこれをそのまま持ち込

み、せっかく発達しかけたプロテスタント各派の勢力を分散させてしまっているのは、問題であるとしている。中国で最初にキリスト教青年会が組織されたのは一八八五年の福州であったが、一九〇二年には上海に青年会連盟の本部が設立される。一九二二年、北京にて世界キリスト教青年会の大会が開かれ、大会後、各代表は中国各地に講演旅行に出かける予定であった。これを阻止しようとして起きたのが、同年の反キリスト教運動であったことを考えると、中国のような非キリスト教国において、キリスト教青年会のような社会活動はかえって誤解を招きかねない、と苦言を呈し、本論を結んでいる。

〔欧州大戦が中国のキリスト教に与えた影響として、比屋根は、ドイツ系の教会が資金的理由で衰退していったのに対し、国力を増したアメリカの存在感が高まったことをあげている。一九〇五年の時点では、プロテスタント宣教師のうち、イギリス人の割合が四十五%と最大で、アメリカ人は三十五%にとどまっていたが、一九二二年になると形勢が逆転し、イギリス人の割合は十八%に減少、代わってアメリカ人の割合が五十一%と最大となった。また、従前と比べ、中国でのキリスト教事業そのものに対する熱意も冷めてきたことは否定できない。こうした背景には、キリスト教国自身が必ずしもキリスト教的理想に達していないのに外国伝道をする立場にあるのかという自問、中国の伝統文明を理解するにつれキリスト教が絶対にして唯一の宗教ではないということの自覚、さらにはキリスト教と科学との衝突から宗教に対する懐疑論的な考えの台頭、などをあげている。比屋根は終章にて、一九三五年に北京の朝陽門外に嵩貞学園を開設した清水安三など、日本人宣教師による中国での布教活動を紹介して、本書を終えている。〕

こうしてみると、中国におけるキリストの布教活動の展開は、中国側の事情のみならず、布教が始まった時がそうであったように、常に世界の政治経済的な、あるいは思想的な動向と密接に結びついていることが理解できる。

(1) 注

佐伯好郎 一九四四～四九『支那基督教の研究』（全四巻）（東方文化学院研究報告）春秋社松柏館。第三巻までの奥付裏の頁の予告では、全五巻となっているが、オリジナル版の第五巻は実際には刊行されなかった。春秋社に問い合わせても不詳であったが、筆者ならびに京都大学図書館の調べにより、刊行されなかったことが確認された。予告では、第五巻は「付録」となっており、「明の末より中華民国の初までの新旧基督教宣教師の漢文著書の主なるものを網羅す」とあるが、これにはほぼ相当する内容が第四巻に収録されている。即ち、第九章、「新教宣教師の漢文著書」がそれである。しかしこれにはカトリックの宣教師による漢文著作が含まれていない。また、オリジナル版の第四巻の書名は、予告では「清時代の支那基督教」となっているが、実際に刊行された第四巻は、表紙および奥付の書名とも『清朝基督教の研究』となっている。装丁も第三巻まで統一されている黒色ではなく、白色の背表紙となっている。（所蔵図書館（例えば東洋大学）によっては、傷んだ第四巻を製本し直す際に、第三巻までの装丁に統一し、背表紙もそれにあわせて『支那基督教の研究四』としているものもある。）

また、『支那基督教の研究』は、一九七九年になって、名著普及会より、『支那基督教の研究』（全五巻）として復刻版が刊行されている。但し、この復刻版では、第一～四巻が原著から、第五巻が原著にはなかった『元主忽必烈が歐洲に派遣したる景教僧の旅行誌』の復刻となっている。なお、復刻版の第四巻は、奥付が「支那基督教の研究四」、表紙が「清朝基督教の研究」となっているほか、背表紙に原著の予告が使われた「清時代の支那基督教」の書名が使われている。

(2)

中国におけるキリスト教の布教の歴史に關しては、研究者によってさまざまな画期に分けられているが、大まかな区分としては、二〇二二年に刊行された Daniel Bays の *A New History of Christianity in China* がある。本書は八章に分けて、時代別に中国におけるキリスト教の布教の歴史を概説している。七世紀に遡るネストリウス派の布教や、明代におけるカトリックの布教活動を別とすると、Bays は十九世紀以降のキリスト教の布教活動を、六つの時期に分けて記述している。即ち、①一八〇〇～一八六〇年（プロテスタントの布教活動の開始、カトリックの再建、中国人キリスト教徒の誕生）、②一八六〇～一九二〇（王朝末期におけるキリスト教の拡大と教会制度の建設）、③一九二〇～一九二七（布教活動の「黄金期」と「在華プロテスタントの体制化」）、④一九二七～一九五〇（中国キリスト教のさまざまな危機）、⑤一九五〇～一九六六（新中国の成立とキリスト教）、⑥一九六六～現在（文革終了後から二十一世紀初頭まで）となっている。このうち、中華人民共和国の成立から現在までは佐伯の研究対象（一九三〇年代まで）以降となるため、④⑤⑥を除外すると、三つの画期が残ることになる。一九三〇年代までの時期を三つの画期に分けた点は、佐伯の分類と一致するうえ、その画期を、天津条約が結ばれる一八六〇年と、義和

団事件が起きた一九〇〇年(前後)としている点も同じである。なお、本書には、パール・バックへの言及はあるが、アブラム・サイデンストリッカーへの言及はない。

なお、Daniel Baysには、一九九六年に編集した *Christianity in China: From the Eighteenth Century to the Present* がある。本書は「中国におけるキリスト教の歴史」を巡る共同研究の成果を活字にした論文集で、中華人民共和国の成立をもって「消滅」したかに見えた中国におけるキリスト教が、社会主義改造の試練を経て改革開放の進展する現在において「復活」している現状を、歴史も含め多方面から考察したものである。現在の中国におけるキリスト教徒(とりわけプロテスタント)の「復活」、及び急速な「増加」の理由を、Baysはキリスト教が真に中国化した結果であり、海外の影響というよりは、中国人キリスト教徒の存在そのものが「核」となっていた、との重要な指摘を行っている。

(3) 内地会のイギリスでの設立は一八六五年のようである。テラーに関しては、参考までにRalph R. Covellの評伝を以下に紹介したい。

James Hudson Taylor (一八三二―一九〇五) は、一八三二年にイギリスのヨークシャーで生まれた。十七歳の時に、中国に赴きなさいという神の思し召しを感じ、準備のために中国に関する書物を読みあさった。最初の中国での奉仕は、一八五三―一八六〇年の七年間で、Chinese Evangelization Societyのもとで東南中国に滞在した。この間、一八五八年に寧波でMaria Dyerと結婚。健康上の理由から一八六〇年にイギリスに戻ったが、彼は未だ宣教師が入っていない中国内陸部の中国人のことを気にかけていた。それを実現すべく、限られた資金ながら大きな信念をもって、一八六五年にChina Inland Missionを設立した。当初は二十二名の宣教師しかいなかったが、組織と数は急速に拡大していき、テラーが亡くなる一九〇五年までには、China Inland Missionは国際的な組織となり、宣教師は八百二十五人となり、中国全ての十八省に行き渡った。拠点も三百を数え、五百人以上の中国人助手をかかえ、二万五千人の改宗者がいた。テラーの哲学は、神のみに従属し、保障された給与に頼らないこと、中国人の生活様式に密着すること、イギリスではなく中国に行政の基礎を置くこと、福音書の教えにそい、無教派であること、可能な限り広範囲に福音を届けること、などであった。このため、女性一人でも中国奥地に派遣することを奨励し、他の教団から批判を浴びた。テラーは組織維持のため、中国内外を飛び回り、新たな宣教師をリクルートしてまわった。彼は、一八七七年と一八九〇年にGeneral Missionary Conferencesを上海で開催する際に重要な役割を担った。一九〇一年に組織の管理からリタイアし、一九〇五年に湖南の長沙でなくなり、江蘇省の鎮江に埋葬された(Ralph R. Covell著 'James Hudson Taylor' Biographical Dictionary of Chinese Christianity, <http://www.bdcconline.net/en/stories/445>)。

3 蘇北におけるプロテスタント教会とアブサラムの布教活動

アブサラム・サイデンストリッカーの中国における軌跡

中国におけるプロテスタント宣教師らの布教活動の歴史を概観したところで、以下、アブサラム・サイデンストリッカーの蘇北での活動をこうした歴史の中に位置づけていきたい。その前段階として、まず、アブサラムの自伝をもとに、年譜を整理する。アブサラムは一八五二年、ウエスト・バージニアにて生まれる。その後、宣教師を志し、それを実行していくのであるが、年譜は中国に渡って以降から開始する。なお、見やすいように、十年単位で区切ることにする。

〔一八八〇年代〕

一八八〇年七月 Caroline Maud Stuling (一八五七年生) と結婚

一八八〇年八月 二十八歳の時、中国に向け出発。サンフランシスコから乗船し横浜へ。ここで船を乗り換えて長崎経由で上海に到着。数日後、杭州へ移動し、南方方言を覚える。

一八八一年六月 上海へ移動。七月、長男エドガー、上海で生まれる。人員の移動にともない蘇州へ転勤。年會に参加するため杭州へ行く。

九月、蘇州に戻るも発熱し、意識不明になり、治療のため上海へ。回復後、蘇州に戻る。

一八八三年 南京に新しい拠点を作るため人事異動があり、杭州に転勤。十二月、長女フランシス、杭州で生まれる。中国人協力者 Mr. Yu を得る。夫婦でマラリアに苦しんだため、夏の間、避暑のため長崎へ移動。上海に戻

る船上で長女フランシス病死、上海に埋葬。杭州へ。再度、マラリアに苦しみ、季候のよい北中国に行くことを許される。

一八八四年十二月 山東の芝罘（烟台）へ。北方語を学ぶ。

各地の拠点を訪問、済南府へ旅行（ロバで十二日かかる）青州府（益都）、登州府（蓬萊）経由で芝罘へ戻る。避暑用に芝罘で部屋を借り、結核に感染した妻がアメリカへの帰国勧告を無視し、夏の間、涼しい芝罘で療養する。この頃、王阿媽（乳母）を雇い、以後、家族の一員となる。一八八六年五月、次女エディス、芝罘で生まれる。健康上の理由から、華北に残ることを希望。

一八八六年 鎮江へ移動。鎮江につくなり、二回、蘇北訪問（二回目は徐州まで行く）。冬に再び、Rev. Woods（Rev. は聖職者につける尊称、アブサラムは敬意を払っている牧師に Rev. とつけ、他は Mr. としている）牧師とともに清江浦^{（正し）}まで行き、清江浦が拠点として最適であると判断、二階建ての煉瓦造りの家を借り、引っ越しの準備をする。Rev. Woods は委員会に清江浦への移転を要請。

一八八七年秋

Rev. Woods 家族とともに、家族で清江浦へ移動する。周囲数百マイルにわたり、未開拓の土地に興奮。県城や鎮を調べ、目標はすべての県域に教会を、すべての鎮にチャペルを建設することと設定。周りの中国人に珍しがられ、訪問者絶えず。

一八八八年春

従来のように定期的な江蘇省の北部、とりわけ徐州府訪問をする。Rev. Woods も大運河で十マイル南の淮安府を訪問するようになる。

一九八九年八月、次男のアーサー、清江浦で生まれる。

〔一八九〇年代〕

一八九〇年夏 次男のアーサー病死。彼の妹の側に埋葬すべく妻の提案で上海へ。そこで、次女エデイスもコレラに感染し死亡、一緒に埋葬。

当時、宣教師は十年に一度、一年の休暇がとれた。当初は関心がなかったが、二人の子供を亡くし、妻はアメリカへの帰国を熱望、一時帰国することに。

一八九一年十月 上海を出発、船でヨーロッパへ。途中、ネパール、中東、イタリア、ドイツ（アブサラムの母親の出身地）、オランダ（妻の両親の出身地）などをまわり、イギリスからニューヨークへ。バージニアの家へ帰る。両親も健在、十年の中国生活で疲労困憊し、十分に休養をとることに。

一八九二年六月 パールがウエストバージニアで生まれる。彼女が長旅に耐えられるまで数ヶ月待つ意味もあり、教会を訪ね歩き、中国の状況を話した。

一八九二年十一月

自宅出発、サンフランシスコから乗船、横浜へ。初めて地震を体験する。住民は驚きもしていない。上海着。新しい赴任地が決まるまで、鎮江に滞在することが許されるも、清江浦を訪ねてみて、そこに戻ることに。

一八九三年春、宿遷で拠点を開設。適当な家を探すができず、二年間、何度も通っては長期滞在した。その後、二軒の宿を借り、一軒に家族が住んだ。一八九四年九月、クライド、この家で生まれる。妻は、十代のエドガー、よちよち歩きのパール、乳幼児のクライドの三人の子供の世話を、土壁に草葺き屋根の家でしなければな

らなかつた。

一八九六年春 鎮江の拠点も無人となり、清江浦の家もほかの宣教師が住んでいたもので、鎮江に転任することに。再び、家財道具を船に、鎮江へ移動。鎮江に戻った直後、宣教師は鎮江には自分らしいなかつた。丘の上のバングローは住人が移っていたので一時、そこに移動。住人が帰ってきてからは、市街地に小さな部屋を借りて移動。鎮江で教室を開設するほか、鎮江の領域でも、各鎮に伝道の支局を開設。年に二回は（江蘇省北部の）都市や鎮を回るようにした。

一八九九年一月 クライド、ジフテリアで死亡、鎮江に埋葬。

一八九九年五月 グレース、鎮江で生まれる。この時、長男エドガーはアメリカの大学に進学、パールは七歳、七人の子供のうち、三人のみ生き残った。

〔一九〇〇年代〕

一九〇〇年 義和団事件勃発。大型の竜巻の如く、全国を席卷、国籍を問わず外国人を排斥。宣教師ら、上海に避難。上海では組織は無秩序化。アブサラム一人が鎮江に残り、家族は上海へ避難するも、数週間で鎮江に戻る。

一九〇〇年秋 嵐が去り、奥地を除き、従来の秩序を回復。

一九〇一年夏 二度目の休暇、ホノルル経由で船で帰国。Lee Univ.で学ぶ息子エドガーと再会。

一九〇二年七月 カナダ経由で中国へ。鎮江に戻る。

一九〇三年 徐州府で年会が開催されることになり、Mr. Bearと徐州府へ向かう。途中、清江浦で発熱、自分はそのまま清江浦に残り、Mr. Bearが一人で徐州府へ行くも、そこで彼が病死。再び、拠点（鎮江）で唯一の外国人

宣教師となってしまふ。

一九〇四年 南京に「南京神学校」(Union Theological Seminary) 開設。

宣教師らは当初、暑い夏の過ごし方には注意を払わず、多くは拠点に留まった。上海のホームに行くこともできたが、夏は暑かった。鎮江の夏はまあまあだった。日本には避暑にいい場所があったが、お金がかかった。そこで中国内で病人のための避暑の場所が求められた。最初の場所は、江西省の廬山の頂上にある牯嶺で、九江から南に十五マイル行ったところにあった。一八九六年当時、この場所を利用する人は殆どいなかった。一九〇一〜二の間、アブサラム一家はここに小さな石造りの家を建てて夏の間を過ごしたが、一家はこれを最初にやった家族の中の一つだった。やがてチャベルや病院が建てられた。その後、中国の他の土地や(李氏)朝鮮や日本でも同様の場所が確保された。

〔一九一〇年代〕

一九一〇年六月 三回目の休暇 北京へ出て、シベリア鉄道でヨーロッパへ。パール十八歳、グレース十一歳だった。パール、Randolph Macon Women's College に入學。

一九一一年三月 中国へ出発。

一九一一年春 鎮江に戻ってまもなく、清朝崩壊(辛亥革命勃発)。国内、混乱に。宣教師ら、安全のために上海に避難する。そこで、あまった時間を語学研修に当てることに。アブサラム、上海から鎮江に戻り、生涯で初めて家を建てる。その後、この家に最も長く住むことに。

一九一四年冬 パール、大学を卒業し、教師への夢を捨て、母の看病の為に中国へ戻る。

一九一五年夏 妻、熱帯性驚口瘡に感染、船酔いを恐れ、帰国せず、冬まで廬山で療養。翌年の夏もそこで療養。パールとグレイス、廬山に行き、家を増築し、看病にあたる。翌年の夏、パール、牯嶺にて北長老教会宣教師から農業宣教師として中国に派遣されていたロッシング・バックと知り合う。

一九一七年 パール、ロッシング・バックと結婚、夫の派遣先であった宿州へ転居。グレイスは上海のアメリカンスクールへ。

一九一八年夏 船酔いを嫌う妻一人を鎮江に残し、卒業したグレイスと二人でアメリカへ、四度目の休暇。サウスキャロライナにいる長男と再会、グレイスをテネシーの Maryvill College に入学させる。アメリカには二ヶ月のみ滞在、中国も四ヶ月離れただけ。

一九一八年暮れ〜一九一九年始め 中国に戻る。鎮江に戻ると、電気が通じるようになり、ランプ生活から一気に便利に。夏、妻の病状悪化、廬山で療養、秋に鎮江に連れ戻す。

〔一九二〇年代〕

一九二一年十月、妻病死。その数週間前、グレイス、母の看病のために大学を三年で卒業、宣教師として中国に戻り、看病。

グレイスと共に鎮江の家に残り、布教活動を続けることに。

一九二二年春 パールが南京に住むようになり、強く同居を求めてきたので移動。しかし、鎮江拠点との関係は維持し、南京からかようようにした。グレイスは蘇州の女学校に教師として移動。

一九二二年秋、重病にかかり、南京へ戻る。これまで、外国人の仲間なして、中国を数千マイル旅してきたが、このような病気になったことはなかった。

一九二三年 南京にてパールと同居しながら、自伝を執筆。

〔一九三〇年代〕

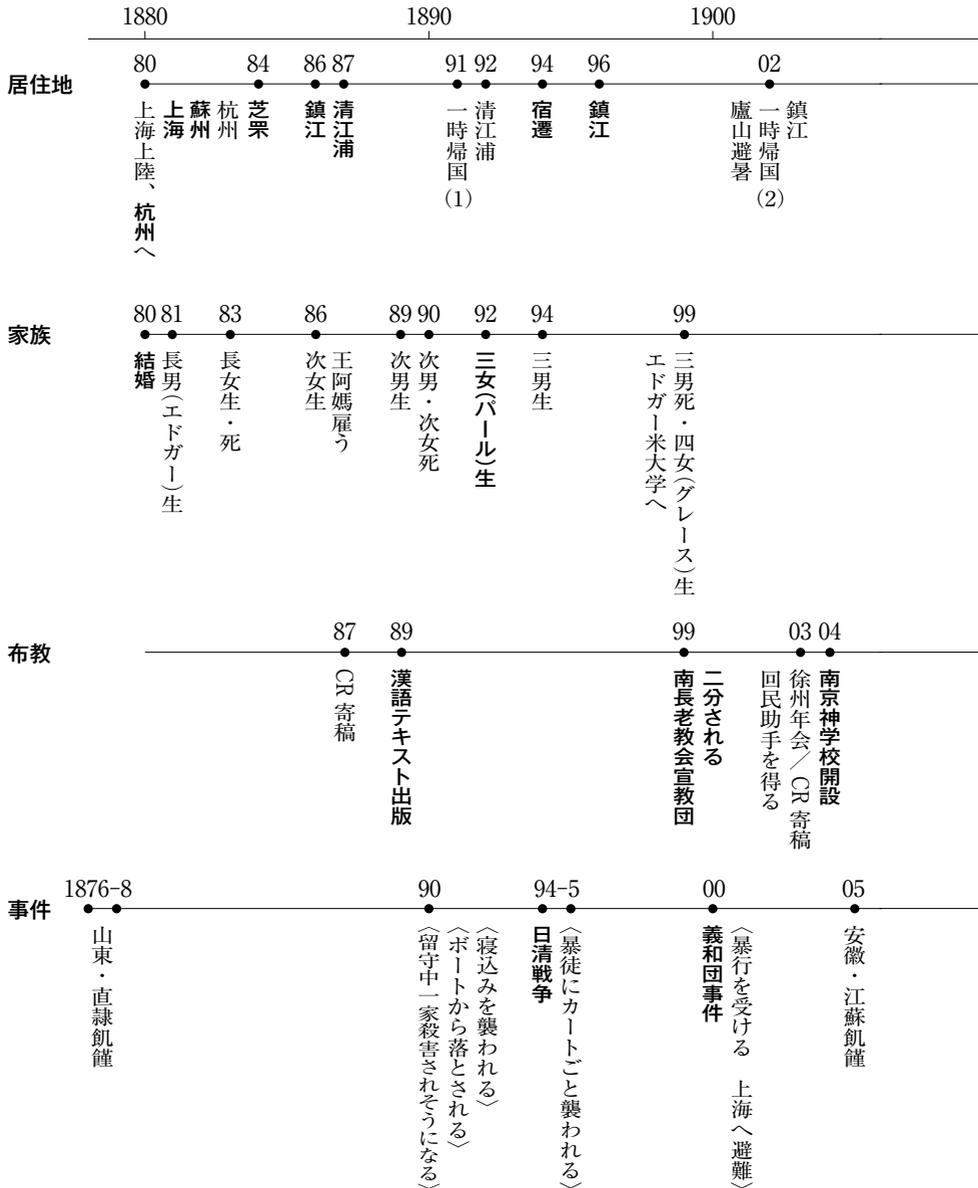
一九三二年 療養先の江西にて七十九歳で亡くなる。

【図表1】は中国におけるアブサラムの居住地と家族の動向、布教活動、及び事件などを年譜にしたものである。こうしてみると、アブサラムが蘇北の淮陰や宿遷に居を構えて布教活動を行ったのは、中国に渡ってわずか七年後の事であったこと、しかもその地での活動は、彼の半世紀にも及ぶ布教活動のうち、前半の十年足らずに過ぎず、大半は鎮江を拠点にしたことが、改めて明示される。

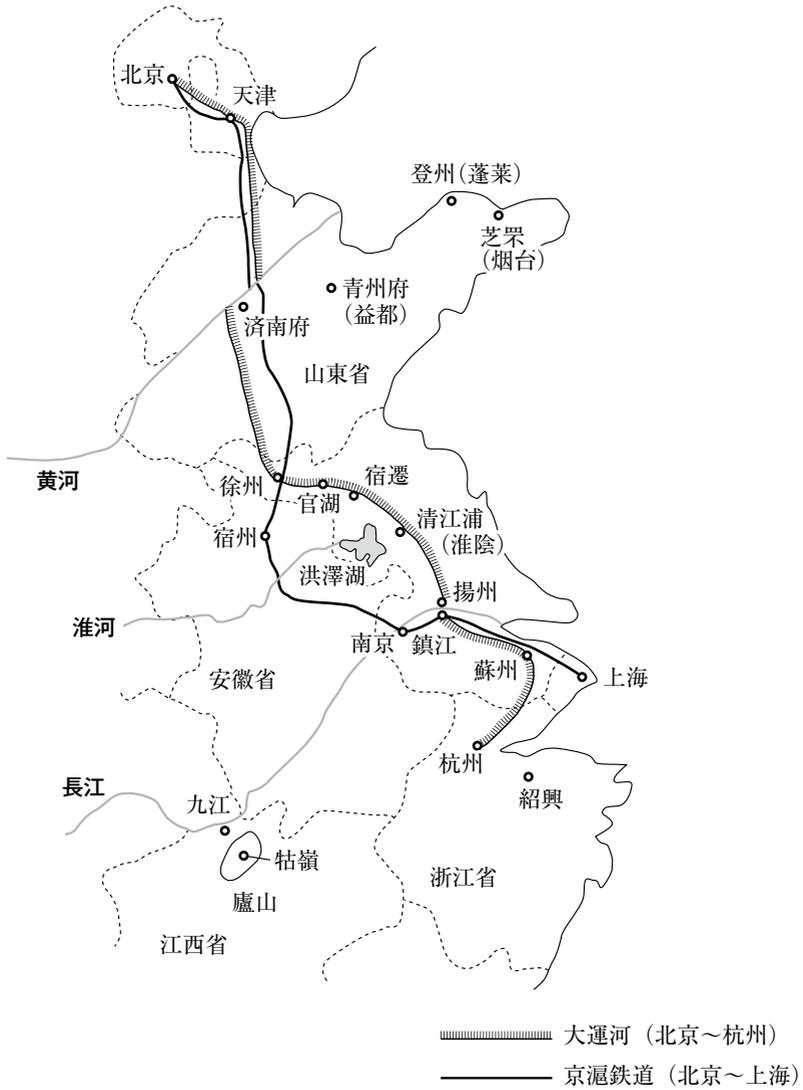
【図表2】はアブサラムが居住した場所を地図上に示したものである。地名は清末当時のもので、()内が現在の地名。こうしてみると、鉄道網が整備されていなかった当時、宣教師らの移動の手段が、水運に頼っていたことが分かる。例えば、上海から烟台へは汽船であるし、杭州―鎮江間や揚州から蘇北へは大運河、江西省の九江へは長江の水運を利用していた。辛亥革命前夜の一九一〇年頃までには、京滬鉄道が開通したため、以降は鉄道での移動がこれに加わる。ロッシング・バックが、大運河からは離れた淮北平原の宿州に赴任したのも、鉄道が完成した

1910	1920	1930
10-11 ● 鎮江 一時帰国 (3)	18 ● 鎮江 一時帰国 (4)	22 ● 南京
31 ● 廬山にて没		
10 ● パール米大学入学	14 ● パール中国に戻る	17 18 ● グレース米大学へ パール結婚 宿州へ
	21 22 ● グレース中国へ	21 22 ● パール南京へ／妻病死
		31 ● パール『大地』出版
08 09 10 ● CR寄稿 ● CR寄稿 ● 聖書官話訳委員に	21 22 23 ● 彼への反感強まる ● 通信伝道部長に ● 自伝執筆	26 28 29 ● CR寄稿 ● CR寄稿 ● CR寄稿
11 ● 辛亥革命 京滬線開通 〈上海へ避難〉	22 ● 〈旅の途中で瀕死の状態に〉	27 31 ● 北伐軍南京入城 〈一家殺害されそうに〉 ● 長江大洪水

【図表 1】 中国におけるアブサラムの住居地と布教活動



【図表2】 アブサラムの居住した場所



結果と思われる。もっとも、アブサラムの場合、淮陰や宿遷といった拠点からは、ロバにカートを引かせて徒歩で農村部の鎮を回った。鎮江に移動してからは、江南のクリークを利用して、船で移動したこともあったようである。

アブサラム・サイデンストリッカーの中国における布教活動

アブサラム・サイデンストリッカーの中国での年譜を整理したところで、続いて彼の布教活動の側面をみていきたい。この分野の先行研究としては、Jost Oliver Zetzsche の *Absalom Sydenstricker (1852-1931): a ruling minority of one* がある。以下、アブサラムの自伝や彼が *The Chinese Recorders* に寄稿した文章、パール・バツクによる両親の伝記、および Zetzsche らの先行研究をもとに、彼の蘇北での布教活動をより大きな布教の歴史の中に位置づけながら、その意味するものをみていきたい。

前史―中国入国まで 一八五二―一八八〇 一―二十八歳

アブサラムの自伝や伝記だけを読むと、情熱的な一宣教師の壮絶な人生、というイメージしか浮かばないが、佐伯による、プロテスタントの特徴や、清末以降における布教活動の歴史を読むと、アブサラムが生きた時代の空気がよく理解できる。プロテスタント各派が勝手に各地で布教活動を行っていた状況、聖書の重視とその漢訳をめぐる軋轢、内地会の影響力、義和団事件とその後の布教活動の展開などは、まさにアブサラムの自伝などが伝える通りである。従来、アブサラムのたった「個人主義的」な行動は、彼の強烈な使命感と個性から生みだされたものとされてきたようだが、これらは全て、時代のエネルギーでもあったのではないか、という思いを強くする。

年若いアブサラムが中国での布教を思い立ち、教団組織によって中国に派遣され、それが現実のものになるの

も、佐伯が指摘した通りのパターンであった。但し、アブサラムの場合は、単なる思いつきで中国に渡ったのではなく、神学を学ぶなど周到な準備と、宣教師としての高い自覚を持っていた。

アブサラムは自伝の書き出しにおいて、若い時に、自分は中国に行つて福音を伝えなければならない、という神の召命を感じたと告白している。そうした背景には、敬虔なクリスチャンとしての家庭環境の中で育つたことも大きかつたであろう。彼の一家は、祖父母の代の時に、宗教的な迫害を逃れてドイツからアメリカに渡り、Grimbier County (現在の West Virginia) に落ち着いた。子供のころのアブサラムは、地元のサンデー・スクーに通い、ドイツ語しか話せない祖母が毎晩、ドイツ語の聖書を読み、跪いてお祈りを捧げている姿を見ている。成長するに従い、彼は宣教師になる決意をかため、そのための準備をしていく。バージニアのレキシントンにある Washington および Lee University を卒業したあと、リッチモンドにある Union Theological Seminary に進んで神学を学び、一八八〇年、二十七歳の時に修了している。この時に若いころの神の召命が蘇り、宣教師として中国に渡る決意を新たにす。

パール・バックによる父の伝記には、父が若い頃を回顧して、十六歳の時に、一家で中国帰りの宣教師の話を聞きに行った際に、彼か彼の兄弟が中国に行つてはどうかという提案をされたという。彼は恐れおののいたが、葛藤の末、自分が行くべきであるという結論に達したことを、娘に告白している。^(註2)

Zeitschea によると、アブサラムの一家は決して裕福ではなかったが、極めて南部的な文化に根ざしており、二人の奴隷をもち、六人の兄弟のうち四人はアメリカ南部連合軍に参加している。アブサラム自身も、北軍やリベリズムに対して反感を抱いていた。従つて、彼が後に南長老教会に加わるのは当然のことであつたとしている。

その南長老教会がアブサラムを中国に派遣すると決定したのが一八七九年のことで、その決定後に、彼は中国行

きを両親に告げる。四人の子供が兵士になっている両親に、遠い中国へ行くことはさすがに口にしにくかった。母の、妻を娶るならば、という条件を満たすため、急遽、オランダ系の移民の娘であり、同じく海外伝道に関心があった Caroline Maud Stuing と一八八〇年の七月に結婚、翌八月には慌ただしく中国へ出発する。アブサラムが二十八歳、妻のキャロラインが二十三歳の時であった。

アブサラムが中国入りしたのは、佐伯の分類による布教の歴史でいうと、第二期から第三期にかけてに相当する。即ち、第一期の開拓期を経て、第二期は大いなる発展とその反動が巻き起こった時期であり、続く第三期は、中華民国の成立という大事件が起こるなか、キリスト教の布教活動が社会の混乱を超えてさらに拡大していく時期にあたる。アブサラムが目前に広がる広大な「処女地」を前に、はやる気持ちを押しさえられなかったというのも十分に理解できることである。

アブサラムは長老教会から派遣された宣教師であるが、正確に言うと、南長老教会から派遣されている。ここで、米国長老教会 (American Presbyterian Church) と南長老教会 (The Southern Presbyterian Church) の関係について整理しておきたい。

American Presbyterian Church は一八六一年の南北戦争の際に、南北に分裂し、南部の長老派は、以降、The Presbyterian Church in the United States (略して PCUS、合衆国長老教会)、もしくは The Southern Presbyterian Church (南長老教会) と呼ばれるようになる。従って、アメリカの長老派は中国に宣教師を派遣している間に、本国において組織が南北に分裂してしまったことになる。^(注)以下、分裂した一八六一年以降の記述に際しては、適宜、北長老教会 (The Northern Presbyterian Church) と南長老教会 (The Southern Presbyterian

Church) とこの名称を用いることとする。

南部のウエスト・バージニアで生まれたアブサラム・サイデンストリッカーは、厳密に言うところ、南長老教会伝道団所属の宣教師であった。南長老教会伝道団として中国で布教活動を開始するのは、分裂前の米国長老教会の伝道から遅れること二十九年後の一八六七年のことであった。

杭州、蘇州での語学研修時代 一八八〇～一八八四 二十八～三十二歳

さて、米国長老教会の布教活動は、先述の如く、早くも一八三八年にシンガポールに宣教師を派遣し、一八四〇年代の広東での試行錯誤を経て、一八五〇年以降は上海に拠点を移して、布教活動を本格化させる。杭州では一八五九年、芝罘（烟台）では一八六二年、南京では一八七〇年、蘇州では一八七一年、済南では一八七二年に、それぞれ布教活動が開始されている。このうち一八五四年に来華し、山東の芝罘を本拠に華北一帯の布教活動に従事したネビウス (John Nevius) は、後述するようにアブサラムに大きな影響を与えた人物の一人であった。

一方、南長老教会としては、一八六七年にインスリー (Elias Inslee) が上海に上陸し、鎮江や杭州にて布教活動を開始するほか、H.C. DuBose が蘇州にて布教しようとしたが、たびたび妨害にあったという。

一八八〇年、上海に上陸したアブサラムが、教団の先輩らがいる杭州に向かったのは、こうした状況下であった。彼は自伝の中で、南長老教会として六年ぶりの新しい宣教師として迎えられ、同教団の宣教師の総数は十二人になった、と記している。この数は当時の The London Missionary Society や American Board of Commissioners for Foreign Missions などと比べて取るに足らないもので、一九四〇年代から布教活動を行っていた米国（北）長老教会と比べても少なかった。南長老教会は一八六一年に分離独立し、その五年後の一八六七年に初めて宣教師を

中国に派遣した後発組であったので、その組織や人員が貧弱なのはやむを得ないことであった。

アブサラムは翌一八八一年、人員の移動にともない杭州から蘇州へ転勤となる。なお、自伝には、年会に参加するために行った杭州で科挙試験に遭遇する話が記されている。宣教師らは夏の間、避暑のため杭州の山頂の寺へ移動していたが、この年、科挙試験が行われたため、別な寺への移動を余儀なくされたという。

一八八三年になると、南京に新しい拠点を作るための人事異動があり、アブサラムは再び杭州に転勤になり、ここで彼は中国人協力者 Mr. Yu を得る。しかし夫婦でマラリアに苦しみ、長女も病で失ったため、季候のよい北中国に行くことを許される。一八八四年末に山東の芝罘へ行くが、家を見つけるまで宿泊したのは内地会の宿舎であった。ここで彼は初めて北方語を学ぶことになるが、語学の習得のみならず、この山東行きは、その後、彼が蘇北で布教活動をするようになる上で重要な転機となった。

アブサラムの語学の習得に関して、Zeitsche は以下のような指摘を行っている。彼の中国での滞在は、南は蘇州、北は芝罘、東は徐州と、二十個所にのぼるが、最初の数年間はさまざまな方言が話される地域に滞在したため、口語に対する深い理解を得ることとなった。杭州方言を七ヶ月学んだ後は、蘇州方言を学びながら二年間滞在中、山東行きが決まると、今度は北方官話の勉強を開始する。このことが、彼が後に布教活動の一環として漢語の研究に打ち込むようになる上で、大きな影響を与えることとなった、としている。興味深いことに、プロテスタントの宣教師らは、一八〇七年から半世紀も経った一八六〇年代になって、布教における北方官話の重要性を認識するようになったという。というのも、内陸部に入ってから初めて、北方官話が中国のリングフランカとしての機能をもっていることを「発見」したからであった。それまでは、聖書なども限られた人しか読むことのできない文語で漢訳されていたが、以降、口語（北方官話）による漢訳聖書の必要性が唱えられる。アブサラムが生涯をかけたも

う一つの仕事は、聖書の官話訳であったのも、こうした背景があった。

アブサラムは自伝の中で、一八八〇年から一八八四年までの布教状況を以下のように総括している。自分が入華した一八八〇年当時、南長老教会伝道団が布教活動を初めて十三年目で、全中国のプロテスタント改宗者は一万五千人ほどで、宣教師の数も少なかった（佐伯は、一八八一年当時のプロテスタントの伝道組織を二十九、宣教師の総数を六百十八人としている）。浙江省の布教拠点が四〜五箇所、江蘇省が四箇所、山東省が四箇所であった。このうち、南長老教会伝道団の拠点は杭州と蘇州の二カ所だけで、宣教師の数は自分を含め十二人、教会のメンバーも五十人以下であった。しかしながら、この間、山東では大きな進展があった。即ち、数年前に華北一帯で飢饉が発生し、宣教師も積極的な救済活動を行い、これを機に布教活動が広まった、としている。

数年前の飢饉とは、先述の如く、一八七六年から一八七八年にかけて山東や直隸で発生した飢饉を指す。この時には英米の複数の教団が救済活動を展開する。長老教会としては、米国北長老教会伝道団のネビウスなどが活躍するが、当時、南長老教会伝道団は山東には拠点を持っておらず、救済活動には加わっていないと思われる。アブサラムとしては歯がゆい思いであったろう。このことが後に、山東を経由して蘇北での布教活動の開拓に情熱をもやす契機となったことが考えられる。

芝罘（烟台）での布教方法の学習時代 一八八四〜一八八六 三十二〜三十四歳

アブサラムが自伝の中で一八八四年を区切りの年にしたように、この年の山東の行きは、彼にとっても大きな転換点となった。

『母の肖像』によると、この芝罘への移動は、妻のキャロラインの提言によるとある。夫婦でマラリアに感染し、

長女を病気で失った彼女であったが、道半ばでの帰国を選ぶよりは、自分は気候のいい北で療養し、夫の伝道事業を継続させたかった、とある。夫婦は、王阿媽を伴い、上海から汽船に乗って芝罘へ移動する。^(注4)

芝罘に滞在しながら、アブサラムは山東各地の拠点を訪問する。ロバで十二日かけて済南府へ旅行したのち、青州府（益都）、登州府（蓬萊）経由で芝罘へ戻っている。

アブサラムは、芝罘に滞在中、山東での宣教師らの活動経験から、華中では知り得なかつた多くを学んだと自信に記している。彼が具体的に何を学んだかは、What I Learned in Shantung という一文を一八八七年の *The Chinese Recorder* に投稿している。山東に滞在した二年間は山東での布教を管轄する組織の束縛を受けなかつたため、各地を自由に旅してまわり、省内で活動している殆ど全ての宣教師と知り合いになったという。こうした第三者的な視点から、彼は以下の教訓を得る。(一) 中国人信者を金銭の面で信用してはならない、(二) 説教をするために金を払ってはいけない、(三) 説明なしにキリスト教の小冊子などを配布するのは効果が無い。山東は配布物が飽和状態となっており、人々は外国人を見ると、また本をばらまきにくた、と言うようになって、(四) 街中での説教も効果が無い。烟台では二十年も布教活動が行われながら、地元住民の改宗者は少ない、(五) 伝道事業は都市部よりも農村部の方が効果があり、信者の質も高い、(六) 説教は群衆に向かつてするよりも個人に向かつてした方が効果が高い、(七) 自分一人ですべてをこなそうとせず、中国人のキリスト教徒を活用した方が効果的である。^(注5) これをまとめると、布教の際に金銭の関与を避ける、小冊子を配布する際の留意点、農村部での伝道の重要性、中国人信者や助手の活用、となる。

アブサラムが山東で得た教訓に関しては、Zetzsche もその背景を含めて論じている。当時、芝罘は、宣教師らにとつて著名な避暑地の一つで、とりわけ内地会が一八七九年に療養所を設立したことから、同教団所属の宣教師

らがよく滞在した。芝罘はまた、米國（北）長老教会の二人の宣教師、ネビウスとコルベット（Corbett）の活動拠点でもあった。^(注6)二年間の芝罘滞在中、アブサラムはこの二人から中国における布教活動の方法に関して、決定的な影響を受ける。ネビウスは一八五三年から中国におり、山東へは一八六一年に移動している。山東での布教活動の経験は、後にネビウス・プラン（Nevius Plan）と呼ばれるようなシステムとして結実する。彼の主張は、宣教師らは中国の教会や教会で働く者に対する経済的な支援に頼りすぎること、有給の牧師と長老グループからなる西洋的な教会組織に固執しすぎる、というものであった。彼の教区内にある六十の教会には、有給の牧師がおらず、長老の数も少なく、その代わり、リーダーをおいた。ネビウスには二人の有給の助手があり、彼らが二ヶ月に一回の頻度で各教会をまわり、各リーダーと連絡をとりあった。教会の有力メンバーに対しては、芝罘にて聖書の学習機会を与えたほか、ネビウス自身も各教会を春秋の年二回、巡回した。彼は、外国の資金は、有給の牧師になりたという、信仰とは無関係な動機を起こさせるし、教会の外來性を強調してしまうので、結果的に教会組織を弱体化させると考えた。但し、ネビウス・プランには、リーダーの訓練不足が生じてしまう、という問題点があった。

コルベットの方法も多くの点でネビウスと共通しているが、彼の場合は二十〜三十人の有給の中国人助手があり、そのうちの何人かは彼の山東巡回に随行した。また、ネビウス以上に教育を重視し、教会員の子弟のために小學校を設立し、一八八七年には芝罘に高校を開設する。

自伝を校訂したグレースも、補遺の中で、父が如何にこの二人から刺激を受け、自分自身の前途に夢を抱いたかを語っている。そして幼い頃、父がネビウスとコルベットの名を唱えては、勇気を奮い立たせていた、と回顧している。実際、彼のその後の蘇北における布教の方法は、まさにこのネビウス・プランに沿ったものであった。

鎮江、清江浦、宿遷を拠点とした蘇北での布教活動 一八八六〜一八九六 三十四〜四十四歳

アブサラムはこの芝罘に二年間滞在した後、鎮江へ移動することになる。当初、一家は家族の健康上の理由から、華北に残ることを希望した。宣教師の多くが、夏の間は芝罘で過ごしたことから、アブサラムも芝罘に避暑用に部屋を借りている。結核に感染した妻の療養のこともあったし、生まれたばかりの次女もいたからである。これにくわえて、アブサラムには、山東の東側への拠点作りも準備したいという思いもあったようである。教団の委員会も芝罘に残るように決定する。しかしアブサラムは、芝罘にはすでに多くの宣教師がいたことから、同居の宣教師 (Mr. Abbey) と相談し、南に戻って揚子江北側で新たな布教活動をすべきと判断する。折しも、委員会も大河沿いの広大で未開拓な土地に調査員を派遣していた。そこで、鎮江へ移動して揚子江の北側での活動を準備をしたいと委員会に要請し、これが認められた。アブサラムは自伝の中で、目前に広がる大きな夢に興奮したことを吐露している。

こうして、一家は一八八六年、新たな布教の場を求めて、揚子江沿いの鎮江へと移動する。アブサラムは自伝の中で、江蘇省内の布教状況を以下のように整理している。当時、江蘇省内では、蘇州から山東や河南省境までの地域は、殆ど手つかずだった。これらの地域では改宗者は十二人未満で、活動拠点も、鎮江と、内地会が訓練拠点を設けていた揚州を除いてなかった。ただ、内地会によって、清江浦（淮陰）に小さな拠点が設けられていて、四五人の改宗者がいた。英国バプテリストも山東から江蘇省北部へ活動を広げることは殆どなかった。山東の青州府（益都）に拠点を置いていた英国バプテリストのリーダー的な Rev. Jones も、江蘇省北部の布教の必要性を深く認識し、アブサラムに活動するよう勧めていた。

ところで、揚州における内地会の拠点というと、内地会の創設者であるテラーが一八六八年にこの地で教案事

件を起こしたことが想起される。また後にアブサラムが拠点を構えることとなる清江浦（淮陰）にも、内地会が小さな拠点を設けていたということなので、厳密にいうと蘇北における最初の開拓者はアブサラムではないことになる。それにしても内地会の精力的な活動が窺い知れる。

アブサラムの自伝によると、鎮江には南長老教会伝道団の宣教師が二家族いたほか、メソジスト伝道団が二家族、バプテイススト伝道団が一家族いたという。いずれも新着で、活動を始めようとしているところであった。アブサラムは鎮江につくなり、二回、蘇北を訪問し、二回目は徐州まで足を伸ばしている。冬に再び、Rev. Woodsとともに清江浦まで行き、清江浦が拠点として最適であると判断し、二階建ての煉瓦造りの家を借り、引っ越しの準備をする。Rev. Woodsは教団の委員会に清江浦への移転を要請する。

そして一八八七年秋、アブサラムはRev. Woods家族とともに、家族で清江浦へ移動する。翌一八八八年春、清江浦を拠点に、江蘇省の北部、とりわけ徐州府を定期的に訪問する。山東に拠点をかまえていた英国バプテイスストよりも、清江浦に住むアブサラムの方が江蘇省北端への布教に適していたため、英国バプテイスストが徐州府に設けていた小さな拠点を譲ってもらい、これを足がかりとする。同僚のRev. Woodsも、大運河で十マイル南の淮安府を訪問するようになる。

アブサラムはネビウス同様、教会の経済的自立を訴え、外国からの資金を受けている限り、外国の教会という不名誉はぬぐえないと考えた。そして信者らが寺院やキリスト教以外の神に対して使っている投資よりも少ない額で、教会を立派にサポートできるはずである、と見積もっていた。また、中国人助手の活用の仕方にもネビウスと同様で、広大な地域の監督を、自らが教育した彼らに任せた。このため、アブサラムはネビウスとコルベットに違い、拠点に中国人宣教師を養成するセミナーを開設したが、思うような成果があらなかった。この経験から、

宗派を超えた教育組織の必要性を感じるようになる。後述するように、一九〇四年に南京に南京神学校が開設されることになったのはこうした背景があった。

一八九〇年、次男と次女を相次いで病気で失った一家は、十年間の中国滞在で疲労困憊した心身を休めるべく、翌一八九一年にヨーロッパ経由で最初の一次帰国をする。一八九二年六月にパールが生まれると、彼女が長旅に耐えられるまで数ヶ月待つ意味もあり、教会を訪ね歩いて中国の状況を話した。同年十一月、中国に戻った一家は、新しい赴任地が決まるまで、鎮江に滞在することが許されるが、清江浦を訪ねてみて、そこに戻ることにする。

アブサラムは中国に戻って早々、大運河沿いに北にある宿遷に、新たに拠点を作ることにする。教団の委員会からも正式に認可され、この為に若い二人の新会員、Mr. Patterson と Mr. Grier をあてがわれる。そして一八九三年春、宿遷に拠点を開設する。仲間に加わった新任の宣教師のうち、Mr. Grier と Mr. White が徐州府に拠点を作ろうとするが、現地の反対が非常に強く、宿遷に撤退することを余儀なくされる。徐州府はアブサラムが十年来、通っていた重要な都市であったが、布教活動は思うようにはいかなかった。

アブサラムは、鎮江、清江浦（淮陰）、宿遷などを拠点に蘇北での布教活動を行った一八八六年から一八九六年までの十年間を以下のように回顧している。江蘇省北端で十年間、忙しく開拓の活動に従事してきたが、当初、この一帯には他の宣教師もいなかった。中国人の伝道師は一人もおらず、キリスト教徒は一帯でやっと十二名を超える程度であった。今や、五つの大きな拠点ができ、出張地も多数あり、多くの伝道師と数千人のキリスト教徒がいるようになった。江蘇省北端にいる間、これらの出張地を定期的にまわった。しかし中国人の伝道師は少なかつ

た。中国では、収穫の前に多くの基礎的な作業が必要とされるもの、と自分に言い聞かせるように書いている。

― 実際、華中（この場合、江蘇省）での伝道は僅かな進展しかなかった。私自身、十六年間で、二十人の改宗者しか得られなかった。清江浦や蘇州での布教はもつと遅れていた。宿遷ではまだ始まったばかりだった。中国に来てから、三つの新しい拠点（既存の杭州、蘇州に対し、鎮江、清江浦、宿遷のことか）ができ、四つ目が徐州府にできようとしていた。南長老教会伝道団は他の教団と比べ、少ない人員しかいなかったが、規模も拡大し、布教活動の前線に立つようになった。

ここでいう布教活動の前線とは、自分自身が開拓した蘇北を意味していよう。なお、この頃、ミッシヨングルーブ内で、自分が個人主義的に活動しているという批判があることを、彼も自覚するようになる。その後の同僚宣教師らとの対立はこのころから始まっていたことになる。

― 宿遷での布教活動は、清江浦ほどうまくは行かなかつた上に、宿遷の宿は住むに不向きで、冬の間、一家は病に苦しんだ。鎮江の拠点も *Beas* が休暇でアメリカに帰国し、閉鎖の危機に瀕していたし、清江浦の家もほかの宣教師が住んでいたのも、鎮江に転任することにした。一八九六年春再び、家財道具を船に、鎮江へ移動する。

この間の事情を、*Zeitschea* は以下のように記している。アメリカから鎮江に戻ったアブサラムは、同僚らから疎んじられ、彼を避けるために好きなどころに拠点を作ってかまわないと言われる。そこで一時、清江浦に滞在したのち、宿遷に転居することにしたという。しかし、宿遷では人々や地元政府の反感が強く、撤去を求められた。結局、三個所の出張所とごく僅かの改宗者を得たところで、三年半後にはここから撤退することになった。

― 宿遷からの撤退には、妻の強い要望もあった。あまりに過酷な生活条件のもと、これ以上、子供を中国で失いた

くないと願った妻が、離婚をたてに、彼に撤退を迫ったという。^(註7) それでも、鎮江に戻って以降ではあるが、三男を亡くしている。また、鎮江に戻ることができたのも、そこにいた宣教師らが移動して無人となり、反対者も消えたから、としている。

もっとも、それまで鎮江にいたのは、南長老教会伝道団の中でも唯一、アブサラムが高く評価していた *Berets* であった。彼とは考え方も近く、蘇北の地を十六年に渡って一緒に回った仲であった。後述するように、一九〇三年、徐州府での年会に参加すべく、二人で向かう途中、*Berets* は病死してしまい、アブサラムは彼のために追悼文を書いている。鎮江に戻ったのは、鎮江拠点の閉鎖の危機を救うためもあった、とするアブサラムの説明は、本心からであったと思う。

鎮江での活動―義和団事件まで 一八九六―一九〇〇 四十四―四十八歳

一八九六年、鎮江に戻ってからは、活動の中心は鎮江にシフトする。鎮江に戻った直後、宣教師は鎮江にはアブサラムの一家しかいなかった。アブサラムは鎮江で教室を開設するが、この学校は南京に南京神学校が開設されるまで継続した。夫婦で三十五人の中国人の若者を育成し、南京のセミナーに送った。アブサラムは鎮江でも、域内の各郷鎮に伝道の拠点を開設し、年に二回は郷鎮を回るようにした。

一九〇〇年代に入ると、中国は激動の時代を迎え、布教活動もその影響を大きく受ける。即ち、一九〇〇年、山東省を皮切りに、義和団事件が勃発し、全国を席卷していく。外国人は国籍を問わず排斥され、内陸部に分散して住んでいた宣教師らは格好のターゲットになった。とりわけ内地会の宣教師らが多く犠牲になったことは先述の通

りである。アブサラムは、義和団事件の発生に關して、列強は、西太后がまだ力を持っていることを見誤ってしまった、と評している。各地の宣教師らは、上海に避難し、上海の教団組織は無秩序状態に陥る。アブサラムも鎮江から上海へ避難するも、教週間で鎮江に戻る。一九〇〇年の秋になると嵐が去り、奥地を除き、従来の秩序を回復していく。アブサラムは、この間、数千人のキリスト教徒が受難、殉教したが、逆にこれまでの我々の仕事が多面的なものではなく、厳しいテストに耐えた本物であったことを証明した、と記している。

アブサラムのこの記述には、具体的な事件があった。Stillingによるパールの伝記によると、義和団事件の暴動は、鎮江では北部と西部に集中していた。アブサラムも説教に出かけると石を投げられたり、唾を吐きかけられたりした。恐ろしいことに彼は、キリスト教に改宗した中国人婦人が柱に縛り付けられ、暴徒によって死ぬまで拷問し続けるのを見せつけられたという。^(注8) アブサラム自身、義和団事件の際、鎮江であった危険な経験はあまり語ろうとはしなかったが、何度も暴行され、生命が脅かされたことも再三あったようだ。^(注9)

この時（一八九九年）、南長老教会宣教師の組織が再編される。それまでは一つの組織であったが、拠点や宣教師らは杭州から江蘇省北端まで各地に分散している状態であった。そこで二つの組織に分けることにし、杭州から江陰までを担当する中部中国宣教師団（Mid-China Mission）と、鎮江から徐州府までを担当する北部江蘇宣教師団（North Kiangsu Mission）とに分かれることとなった。（二つに分れたというよりは、アブサラムの意向により、北部江蘇宣教師団が分離独立したようにみえる）最初の北部江蘇宣教師団の年会合は、皆が上海を離れる前にそこで開催された。義和団事件の影響は鎮江では僅かで、すぐに従来の活動に復帰し、翌年の秋までに、徐州府が北部江蘇宣教師団の永続的な中心地になった。

鎮江での活動―義和団事件以降から辛亥革命前 一九〇〇〜一九一〇 四十八〜五十八歳

一九〇一年夏、アブサラム一家は二度目の休暇帰国をし、翌一九〇二年秋、中国の鎮江に戻る。北部江蘇宣教師の年會が宿遷で開催されることになり、中国に戻って数日でこれに参加すべく、清江浦まで船で行き、その後、徒歩や船で会場に向かう。北部江蘇宣教師は結成されて二年を経て、教会メンバーは百人になっていた。中心的拠点
は、三十人の教会メンバーがいた鎮江、宿遷、徐州の三つであった。なお、アメリカ帰国中、Mr. Woodbridgeが中国人のクリスチャン向けに週刊誌を発行すべく、鎮江から上海に転勤したため、鎮江にはBearsとアブサラム一家だけとなる。

一九〇三年、(北部江蘇宣教師の) 徐州府で年會が開催されることになり、Mr. Bearと徐州府へ向かう。途中、清江浦で発熱したため、アブサラムはそのまま清江浦に残った。Mr. Bearが一人で徐州府へ行くも、そこで彼が病死してしまふ。^(注10)

徐州府での年會で、適当なところに新しいセミナーを開くことが決められる。杭州ではRev. Hudsonが、鎮江ではアブサラムが、蘇州ではDr. Davisが若者の説教師を養成していたが、需要に追いついていなかった。そこで、アブサラムは南長老教会宣教師内の反対を押し切り、合同のセミナー設立のための委員会を立ち上げ、中部中国宣教師団や北部江蘇宣教師からの委員を束ねるチェアマンに指名される。北長老教会宣教師も同様の委員会を立ち上げており、両者が協力して一九〇四年に南京に南京神学院が開設されることとなる。

Dr. Davisが蘇州から移動し、建物の管理に当たった。彼は蘇州から何人かの学生を引き連れてきたが、当初は少人数からスタート、直に百人を超える数になった。合同組織なため、複数の宣教師組織が参加、宗派間のトラブル

はなかつた。(自伝を校訂したグレースの補足によると、実際には、落ち着くまでに長い間の論争があった。最終的に彼の宣教団(北部江蘇宣教団のことか)はここから撤退。しかし彼は意に介せず、常に信じた我が道をいっていた、としている。)セミナーはその後、発展、通信教育コースを開設し、二十ヶ月後には、二百人以上の学生が中国各地から集まったほか、中には中国外からの参加者もいた。

鎮江に移動してからのアブサラムは、鎮江での巡回旅行に加え、各種委員会での活動を活発に行うようになった。Zeltscheaは、南京神学院の開設に至る委員会その他、彼が加わった委員会として、一九〇六年の北部江蘇・安徽飢饉救済委員会(North Kiangsu-Anhui Famine Relief Committee)や、宣教活動者に対する聖書研究推進委員会(Committee for the Promotion of Bible Study among Christian Workers)のほか、一九〇九年にはEvangelical Associationの設立に関わったとしている。こうした委員会活動の中で特筆されるのが一九〇九年の聖書官話訳委員会(Translation Committee for the Bible into Mandarin)への参加であるが、これに関しては後述する。

Mr. Bearの死後、Mrs. Bearhは子供とアメリカに帰国したため、鎮江に残った宣教師はアブサラムだけとなる。当時、三、四の拠点があり、中国人の説教者も増えた。翌春、Paxton夫妻が蘇州から鎮江へ移転してきて共同で働いた。アブサラムは、鎮江に二十ほどの拠点を開設し、これらを何年にもわたって管理した。

一九〇八年当時の江蘇省における宣教師の分布と活動状況に関しては、アブサラムが*The Chinese Recorder*に寄稿した一文から窺い知ることができる。これはDu Boseが以前に同誌に投稿した*The Indoor and Outdoor Staff in the Kiangsu*という記事への、訂正と賛同の意を示したものである。アブサラムは、Du Boseが江蘇省内の場

子江以南の地には宣教師が三百六十名おり、そのうちの十二分の一（三十名の計算になる）が鎮江に在るといふ数値に対し、実際には十八名しかいないと訂正している。このうち男子は七名、そのうちフルタイムで鎮江での伝道の仕事についているのは二名しかおらず、三分の一は鎮江や揚州、蕪湖（安徽省）などと掛け持ちである。同様に、南京には六十名の宣教師がいるが、男子のうちフルタイムで伝道の仕事をしているのは四名しかいない。その上でアプサラムは、伝道に従事する者が絶望的に少なく、多くの者は組織のために働いている。中国にいる宣教師は、近年、このように室内での仕事につく傾向がある。この理由を私は敢えて書かないが、こうした情況は改善されるべきである、と結んでいる。^(註1)

同様の主張は、一九一〇年にも *The Chinese Recorder* 誌上で繰り返されている。アプサラムは *The Importance of the Direct Phase of Mission Work* と題する文章の中で、我々宣教師は主イエスによって中国に送り込まれたのであり、我々がここにいるのは、未だ福音を聞いていない多くの人々に、直接、福音を届けるためである、と明確に述べている。しかしながら、今や中国にいる宣教師の三分の一しか、この伝道の仕事をしていない。このままでは我々は「負け戦」をしていることになってしまう。寺院や宗廟は継続的に建設、修繕されており、異教文明は未だに生きているし、活発である。もっと効果的に、そして大規模に伝道事業を展開していかなければ、中国をキリスト教国にすることはできない。中国には、未だに宣教師が常駐していない地域が存在する。一例を挙げれば、江蘇省の沿海部の諸都市がそうである。長年、この仕事に従事してきた経験からいって、この仕事にはよきリーダーが必要であり、同時に、質の高い中国人の牧師を養成する必要がある。このためには、アメリカで普及しているように、バイブル・スクールを設立し、活用するののも一つの方法である。そしてこの偉大な帝国に福音をもたらすという意義のある仕事は、外国人であれ中国人であれ、能力さえあれば誰でもそれを生かすべきである、と結ん

でいる。^(注七)

アブサラムが憂慮した当時のこうした傾向は、後述するように、一九〇〇年以降のキリスト教世界におけるリベラリズムの浸透によるもので、個人への伝道よりも、社会の改革運動を重視する動きと連動している。ファンダメンタリストとしてのアブサラムにとっては、それが容認できなかったわけであるが、こうした傾向は辛亥革命を経て、さらに加速される。この時期でもアブサラムは、本気で中国をキリスト教国にしようとしていたことが分かる。皮肉なことに、この文章が掲載された翌年、福音を待っている「偉大な帝国」は崩壊する。

なお、*Zeitschea*によると、アブサラムは自らの信条に従って独自の行動をとりはしたが、プロテスタント教団の統合に対しては強い支持を表明していた。一八九〇年の総会における聖書の漢訳プロジェクトの始動はそのための第一歩であったが、一九〇七年の総会ではさらに一歩進んで統合が議題となり、アブサラムをはじめとして華北で布教活動を行っていた宣教師らも、統合に向けての提案を行っている。

鎮江での活動―辛亥革命以降 一九一〇―一九二一 五十八―六十九歳

一九一〇年六月、三回目の休暇帰国のため、北京から、シベリア鉄道でヨーロッパへ。ロンドンでは、内地会の本部に一週間滞在する。中国に渡って三十年が経過したが、家族は皆元気であった。一九二一年三月、中国へ出発。

この時期の活動として、アブサラムは自伝の中で、自身の著作作りについて書いている。一つは漢語のテキストの編纂で、中国で布教活動をしていくうちに、漢語テキストの必要性を痛感するようになる。そして最初の十年で、語学教材の小冊子 *An Exposition of the Construction and Idioms of the Mandarin* を編纂する。初版は数年で

なくなり、二刷りは自伝執筆時点で印刷中とのことであつた。しかし彼の最大の関心事は、聖書の中国語訳で、アブサラムは、*Scotfield Bible* のスタイルを踏襲した訳を作りたかつた。一八九〇年春、上海での *General Missionary Conference* で、委員会は聖書の新しい中国語訳を作ることを決定し、三つの委員会が作られ、(一) 既存の北京官話訳を推敲する、(二) 新たに平易な文学的訳をつくる、(三) 新たに高度な文学的訳をつくる、というプロジェクトが始動した。しかしながら、数年をかけるも、アブサラムに言わせると、失望的な結果になつてしまふ。二つの文学的訳は、間違いが多かつた。既訳のリバイズ版はまあまあだつた。それでも表現が曖昧だつたり、理解しにくい表現など問題があつた。これは読んでも理解できず、普通の中国人信者の使用には適してなかつた。それを帰国の際に持ち帰り、推敲を重ねた。中国に戻つてからも、中国人と協力しながら、さらに手直しし、ついに全く新しい訳を完成させた。

さて、聖書の漢訳は佐伯も指摘している通り、単に漢語の問題だけではなく、聖書の解釈まで関わる神学的な問題でもあり、簡単なことではなかつた。その語学力を買われて、アブサラムが一九〇九年に聖書官話訳委員会のメンバーに加わつたことは彼にとつても名誉なことであつたが、それがまた最大のトラブルを生み出すことになつた。この点に関しては、聖書の漢訳の歴史を研究している *Neutschieda* が詳しく述べている。アブサラムが中国に来る一八八〇年までには、十数種類の(主に新約)聖書の部分漢訳があつたが、用語と翻訳方法を巡つて意見が分かれていた。*General Missionary Conference* が開かれた一八九〇年までは、北京官話による漢訳は文語による漢訳よりも一段低く見られていたが、この会議において、アブサラムが述べている如く、三種類の漢訳をサポートすることになつた。二つの文語訳は頓挫してしまふ。官話訳は十七年後の一九〇七年になつて完成するが、委員会は翻

訳を巡って対立する。山東にいた北長老教会宣教師、C. W. Mateer の行った口語訳に対し、内地会所属のバプティスト、F. W. Baller がこれを受け入れなかった。そうしているうちに Mateer が亡くなったため、アブサラムが後任に選出されたわけである。しかし一九〇九年に芝罘で開かれた会合で紛糾、アブサラムは退席し、委員も辞任する。そしてアメリカ聖書協会 (American Bible Society) に手紙を書き、ヘブライ語からの訳ではなく英語からの漢訳であること、その漢語も口語でないうえに正確ではない、バプティストの Baller によって委員会が牛耳られていることなどを訴えた。とりわけ彼は God を「上帝」と訳すことに疑義を提起していた。アブサラムが自力で聖書の口語訳に取り組むようになったのは、こうした背景があった。

漢訳聖書の問題点に対しては、アブサラムも一九二二年十一月号の *The Chinese Recorder* に自らの見解を主張している。Chinese Christians and Bible Study と題する一文がそれであるが、当時進められていた漢訳に対する批判のみならず、漢訳聖書の意義について書いている部分が興味深いので紹介したい。アブサラムによれば、中国人は、何世代にも渡って、三つの宗教を信仰してきた。一つは想像上の神々の像 (門神、竈神などの民間信仰、道教的なものも含まれよう)、二つは聖人 (聖人を複数型にしている)、孔子や釈迦のことで、儒教や仏教を指している)、三つは天と地の神である。教育を受けていない普通の中国人の多くは、自らが信仰している対象物を知性的に説明することができない。中国人信者の多くが、なかなか知的なキリスト教徒になれない最大の原因の一つはここにある。彼らは、一般に現世的な利益のために、慣習としてこうした神々を信仰しているだけで、同じような理由で今度はクリスチャンになる。なった後も、新しい信仰を知的に深めようという願望もない。残念なことに、通常の一般信徒は僅かしか聖書を読まないし、中には全く文字が読めない者もいる。しかし、これは中国人の責任ではなく、我々宣教師の側の責任である。その一つの理由は、我々が、中国人に読みやすい漢語の聖書を提供

してこなかったからである。そして、最後に、仏教が中国人の間で広まった一つの理由は、仏典が美しい漢語で書かれていたからであるとし、漢訳聖書の問題点を喚起している。^(注13)

これを読むと、アブサラムが読みやすい漢訳聖書にこだわる理由もよく分かる。また、彼が中国人の宗教を、神像のある諸々の神々、(神像のない)天と地の神、そして創始者の存在する儒教や仏教というように分類しているのは、ある意味、理論的な分類ではある。また中国人が世俗の利益のために気まぐれに信仰を変え、それはキリスト教の場合も同じである、という指摘も鋭い。しかし、民間信仰を想像上のものに過ぎず、知性的ではないとするのは、一神教的な偏見としかいえない。キリスト教徒はイエスは聖人ではなく、神の啓示を受けた使者と定義しようが、キリスト教自体もある意味では創始者が存在する宗教である。となると、中国人が信仰してきた三つの宗教の全てに代わり得るものではなく、そのうちの三分の一の部分に「代替物」をもってきただけとなる。この交換がうまくいったとしても、残りの民間信仰や天と地の神への信仰の問題をどうすべきかへの言及はない。彼としては、キリスト教への改宗によってこれらも消滅すると考えたのであろう。もともと、彼が分析した中国人の宗教観は、自分の漢訳聖書の意義を強調するための導入部分として書かれており、深く追求する意思はないようである。

Zetzscheによると、アブサラムはこの一文が掲載された翌年の一九一三年に、中国人協力者の朱(Zhu baohui)と共に最初の口語訳を完成させる。しかしこれは、Union VersionやBallerに対する熱狂的夢想家の如き挑戦であった。彼の漢訳は口語的で分かりやすかったが、大胆な意識をし、注釈も多かった。このため、多くの漢訳バージョンを出版してきたアメリカ聖協会は彼の漢訳聖書の出版を認めなかった。アブサラムはその後漢訳の推敲を繰り返し、その作業は亡くなる一九三一年まで続けられた。なお、彼の死後、協力者であった朱はギリシア

語の教師となり、独自に漢訳を行い、一九三六年にこれを出版している。ギリシア語に忠実な彼の訳は、アブサラムの訳とは大きな違いがあり、二人の漢訳作業におけるアブサラムの主導権を示す結果となった。

それなりの評価を得た漢語テキストと違い、彼のもう一つのライフワークであった聖書の口語訳は、こうしてついに日の目を見ることができなかった。パールが一九六三年になって、最終版の漢訳聖書をアメリカ聖書協会に寄贈したのは、そうした父の気持を思つてのことであつた。

三回目の帰国から戻つた中国は激動の中にあつた。一九一一年春、戻つてまもなく、辛亥革命が勃発し、国内は混乱状態に陥る。宣教師らは、安全のために上海に避難する。そこで、宣教師らは、余つた時間を語学研修に当てることにする。但し、アブサラム一家は領事の勧告に従わず、鎮江に留まる。その後、アブサラムは数週間の語学教育の為に上海へ出る。これを期に、南京に正式に語学学校が開設されることになる。同様に北京、蘇州にも開設され、以降の新任宣教師の語学研修の場になる。自伝を校訂したグレースは、アブサラムの漢語テキストの小冊子がここまで発展し、その語学力から彼が中国語教育のリーダーになつた、と記している。

上海から鎮江に戻ると、生涯で初めて家を建て、その後、この家に最も長く住むことになる(『母の肖像』によると、それまで住んでいた家を丘の上のパンガローとしていたので、新地したのは他の場所と推測される)。一九一四年冬、パールが大学を卒業し、母の看病の為に中国へ戻つた。一九一五年夏、妻が熱帯性驚口瘡に感染し、船酔いを恐れて帰国せず、廬山に療養へ。翌年の夏もそこで療養し、パールとグレースが牯嶺に行き、家を増築し、看病にあたる。一九一七年、パールは北長老教会宣教師関係者の青年、ロッシング・バックと結婚し、宿州へ移り住む。

一九一八年夏、船酔いを嫌う妻一人を鎮江に残し、上海のアメリカンスクールを卒業したグレースと二人でアメリカへ、四度目の休暇帰国する。中国からは四ヶ月離れただけで、一九一九年始めに中国に戻る。夏、妻の病状が悪化し、廬山で療養、秋に鎮江に連れ戻す。一九二一年十月、妻が病死する。その数週間前、グレースが母の看病のために大学を三年で卒業、宣教師として中国に戻り、看病した。グレースと共に鎮江の家に残り、布教活動を続けることに。

アブサラムは自伝の中で、鎮江時代の布教活動についてはあまり多くを語っていない。おそらく、布教の前線に立つ宣教師としては、清江浦や宿遷を拠点に蘇北での布教活動に奔走した一八八六年から一八九六年までの十年間、最も充実した時期であったのであろう。年齢も三十四歳から四十四歳までと若く、困難な仕事に立ち向かうだけの体力や気力があつた。

それには中国側の社会の大きな変化もあつた。義和団事件や辛亥革命、それに続く北伐と、情況は十九世紀末とは大きく違つていた。とはいえ、アブサラムの情熱は衰えることなく、南京に南京神学院を開設したり、語学教育に携わつたり、聖書の官話訳を試みたりしている。

Zeitschea は、この時期のアブサラムの活動を以下のようにとらえている。妻を亡くす一九二二年ごろまでには、北部江蘇宣教師団内におけるアブサラムに対する反感は最高潮に達し、鎮江に着任したばかりの若い二人の宣教師らによつてリタイアを余儀なくされた。実際、アブサラムも七十歳近くになつてはいた。彼らの前任者同様、彼らも、アブサラムが長年行つてきた広域を定期的に巡回してまわる布教方法に反対であつた。

この間の事情を、コーンは以下のように述べている。アブサラムが七十歳を迎えた頃、彼は教会から「新しい規

則に従って、今後は伝道師は全て七十歳で退任すべし」との通告を受ける。彼が例外を認めるよう申し出るも、却下される。彼は伝道理事会の支援なしに伝道を続けようとするも、当地（鎮江）の教会をまわってみると、教会はすでに改組され、彼の助手たちは解雇されていた。さらに鎮江での最後の巡回説教の際、軽い心臓発作を起こし、体力の低下を自覚するようになる。^(注14) 妻の死の翌年、長年の拠点であった鎮江を去ったのには、こうした事情もあった。

南京時代 一九二二―一九三一 七十―七十九歳

アブサラムの敗北を救おうと、パールは南京神学校に彼のために教職を確保しようと奔走し、交渉の末に、アブサラムは通信^(注15)伝道過程の学部長の職を得ることになった。その上で、パールはアブサラムを南京大学の官舎に移り住むよう強く求めた。しかし、鎮江の拠点との関係は維持し、南京から通うようにした。ところが一九二二年の秋、最初の鎮江行きの際に重病にかかり、南京へ戻る。これまで、外国人の仲間なしで、中国を数千マイル旅してきたが、生死をさまよう大病になったことはなかった。

この時のことは、パールによる父の伝記に詳しい。旅の途中で赤痢に感染して衰弱したアブサラムは、ジャンクに戻るも、船頭が金を出さなければ船を出さないといい、三日三晩、ほって置かれる。最後に、船頭はアブサラムの時計やペンなど全ての所持品を取り、どうなっても彼を責めないとアブサラムに約束させたうえで、洪々船を出したのだ。それでも船頭が彼を殺害して河に投げ捨てなかっただけでも幸いであった。瀕死の状態^(注16)で南京の家にたどり着いた彼は、その後、体調を崩し、この時の恐怖もあって、二度と旅に出ることはなかった、とある。この時の恐怖から、鎮江行きはこれが最後となった。

南京に引越してすぐ、アブサラムはパールの促されてしぶしぶと自伝を執筆する。これを執筆する際に、彼は

パールに多くのことを語っており、手書きの自伝とともに、パールが後に父の伝記である *Fighting Angel* を執筆する際に参考にしたとのことである。なお、この自伝が公開出版されたのは、アブサラムの死後、半世紀を経た一九七八年のことで、パールの死（一九七三年）から五年後のことであった。パールの妹であるグレースによって、手書の原稿に校訂が施され、五十五頁の小冊子として、パール・バック生誕基金より出版された。

なお、アブサラムは自伝の中では触れていないが、一九二七年に北伐軍が南京に入城した時にも、混乱の中で一家はあやうく殺害されそうになる。先述の如く、佐伯好郎は「決定的であったのは、一九二七年に国民党軍が南京を占領すると、政府軍は南京大学副総長ウイリアムを校庭で射殺し、対外強行姿勢を示し、宣教師宅に侵入し略奪を行った」と記している。この時は、それまでの暴徒と違って、命を受けた軍隊によるものだったので、規模も真剣さも違った。

この事件を、鶴見和子は『パール・バック』の中で、バックの *What America Means to Me*（一九四二）を引いて紹介している。この事件はパールにとって、生涯忘れることのできない恐怖の日々であった。国民軍が南京に攻め入った時、七名の外国人が殺害された。バック一家（バック夫婦と七十五歳のアブサラム）は、危険を聞きつけて駆けつけてきてくれた一人の中国人婦人によって命拾いをする。彼女の小屋の一室にかくまわれたが、着の身着のまま身じろぎもせず、四十八時間を過ごした。この間、外では近所の人間が、白人をかくまったりすると隣近所が皆殺しとなるので、早く出してしまえと、詰め寄る怒号を聞いている。彼女の命がけの行為によって、なんとか一家は殺害を免れるも、家は焼かれ、持っているもの全てを失った。そして三日後には、大学の構内に百人ほどの外国人とともに収容された。（この後、外国人らは上海に送られることになる。）この時に体を張って一家を助け

てくれた女性というのは、かつてバックが雇っていた庭師の妻で、数年前に蘇北の農村から飢饉のために南京に逃れてきていた女性だった。バックの家の戸口に立って助けを求める彼女を招き入れ、世話をした。彼女はバックの家で子供を産み、その子もバックのおかげで命拾いしている。^(注7)この日の出来事は、パールも自らの自伝の中で、人生を変えた決定的な日の一つであると、記している。そして彼女の命を救うことになるこの女性との出会いについて、詳しく記している。^(注8)

晩年の南京時代の活動に関して、アブサラムは、南京を拠点に布教活動を継続したとしている。具体的な活動としては、通信伝道学部 (Correspondence Department) での仕事、通信伝道学部の仕事と関連する文献業務、および南京の四カ所でバイブル教室を開くなどの説教活動をあげている。

Zeitscheaによると、通信伝道学部での仕事とは、南京神学校 (Union Theological Seminary) が一九二二年に始めた聖書研究の為の通信教育課程 (Correspondence Course of Bible Study) のことで、アブサラムの主導で行われるようになった。これは中国各地から集まった八十人ほどの生徒に聖書の講義をするもので、彼にとつてはうってつけの仕事であった。そのための文献業務とは、関連する教材の準備を指し、ファンダメンタリストであった彼の意に反する教材は排除された。

彼がファンダメンタリストと評されるようになったのには、当時のプロテスタント教団の新しい潮流があった。十九世紀末、アメリカで起った、リベラルな神学と社会的な義務としての伝道への移行という "social gospel" の運動は二十世紀に入ると中国にも押し寄せた。とりわけ、一九一一年の革命以降、信者の増加もあって、宣教師らは自分らの使命が中国の近代国家建設を手助けすることにある、と考えるようになり、そのための教育を重視するよ

うになった。*The Chinese Recorder*をはじめとする刊行物も、新しい潮流に好意的であった。アブサラムは、キリスト教の絶対的な優位性を信じていて、仏教や道教、イスラーム以上に儒教を悪と見なしていた。この点でも、儒教をキリスト教への橋渡しとみなしていた初期の宣教師や新しい潮流とは正反対であった。アブサラムが同僚に対して優越意識を持っていたことが、皆から疎んじらる理由の一つとなったが、中国人に対しては、優越感というよりも父のように接したという。しかしこれも裏返せば、優越感の一つの表れではあった。ファンダメンタリストらも団結して対抗はするものの、中国在住の宣教師らの主流はリベラル派となっていた。こうした潮流に対し、アブサラムは真つ向から戦った。彼にとっては、それは自らの五十年に及ぶライフワークを否定される思いであったという。

自伝を締めくくるに際し、アブサラムは中国における自分の半生を以下のように振り返っている。これまでの活動を総括するなら、中国における活動は多岐に富み、病院活動以外はすべてやってきた。しかしやはり中心は説教活動だった。全中国、日本、朝鮮のミッションの中でも、私は開拓者として、巡回説教や新たな拠点の開設を義務としてきたし、揚子江下流域で私以上にこの仕事をしてきた人間はいない。二十以上の場所を家として過ごしてきた。いろいろとやってきた活動を列挙するなら、(一) 杭州での説教活動に新たな活力を注入したこと、(二) 山東での活動も Dr. Cobett に先行したこと (徐州での布教を意味していると考えられる)、(三) どのミッションも手をつけていなかった江蘇省の揚子江以北での仕事を始めたこと、(四) 語学学校で教えた最初の人間の一人であったこと、(五) 南京にて南京神学院を開設する際のリーダーに選ばれたこと、(六) そこで初めて通信教育コースを始めたこと、(七) 北部江蘇宣教団として四つの中心的な支局を開設するうえで支援に関わったこと、(八) 鎮江支

局にて、外国人宣教師としては一人であったにも関わらず、中国人の説教者を拡大したり、支局を開くなど、あらゆる説教活動に関する仕事を始めたこと、の八つを挙げています。そして、これまで四十八年間働いてきたが、体調もよく、これからも体力が続く限り働いていきたいと締めくくっています。

アブサラムは三女のパールの世話になりながらも、四女のグレース夫婦と江西省の廬山で一緒に過ごすこともあった。

一九三一年の七月、今度は長江で大規模な洪水が発生した。春の間、降り続いた豪雨が武漢で合流し、長江が増水、ついに決壊して長江下流の全域に氾濫した。二ヶ月間も水が引かず、千四百万の人が家を失い、二百万の人が命を落とした。水死した者もいくらかはいたが、その殆どは伝染病や飢餓で死亡した。都市周辺の低地は水深六十〜九十センチ浸水し、人々は急ごしらえの足場や通路で暮らしていた。死体は比較的高い地面に放置されたままか、川や運河で腐乱していた。パールは洪水とその犠牲者の目撃証人となった。^(注9)そして八月の終り、長江の水位がまだ高い頃、アブサラムは避暑地であった江西省の廬山の別荘で息を引き取った。七十九年の生涯だった。パールは洪水のため、臨終に間に合わなかったが、グレースが看取り、廬山のキリスト教墓地に埋葬された。

注

(1) 原文の Tsingkiangpu は清江浦、即ち現在の淮陰を指している。清江の旧名は清江浦であり、Tsingkiangpu とも対応している。「中国歴史地図集」第八冊「清時期」には清江浦の地名がみえる。上海辞書出版社の『中国地名詞典』によると、清江浦は旧市名で、一九五一年に淮陰県城から分離、設置されたが、原名の清江浦からその名をとったとある。なお、一九五八年に淮陰市に、一九六四年に清江市に、一九八三年に再び淮陰市に改名されている。

(2) Pearl Fighting Angel (The Spirit and the Flesh 合冊版) pp31-34

- (3) なお、その後の展開を紹介しておくと、The Southern Presbyterian Church は公民権運動の際に三派に分裂し、一九七三年には保守派がPCUSから分離し、Presbyterian Church in Americaを設立する。The Southern Presbyterian Church は、一九八三年になって、現在の Presbyterian Church (U.S.A.) に合流する。この結果、The Southern Presbyterian Church という名称は一九八三年をもって消滅するようになった。
- (4) パール『母の肖像』新潮文庫版 一七七一―二一〇頁
- (5) *The Chinese Recorder* Vol. XVIII No.7 1887
- (6) ネビウス、及びコルベットに関するのは、参考までに Everett N. Hunt¹⁾ 及び G. Thompson Brown の評伝を以下に紹介したい。
- John Livingston Nevius (1829-1893) は一八二九年にニューヨークで生まれ、Union College & Princeton Seminary で学んだ。一八五三年に妻の Helen と共に、ボストンから寧波に渡った。二人とも中国語に長け、一年後には説教をし、教壇に立った。二人は多くの時間を山東省で過ごした。巡回説教が彼の宣教方法の核となり、毎年のように馬に乗って各地の教会を巡回し、説教して回った。但し、夏の間だけは三十〜四十名が彼の家に集まり、聖書研究を行った。彼が特に重視したのは、(中国人自らによる)キリスト教の宣教と(組織の)管理、教会の(経済的)自立で、加えて、聖書研究、信者による自己管理、他のキリスト教宣教師との協調なども重視した。一八九〇年、ネビウスは朝鮮の長老教会宣教師に招かれ、彼の宣教方法を説明した。その後、朝鮮ではプロテスタントのみならず、地元の教会も彼の方法を踏襲することになった。ネビウスは英語で *Son-Po* (一八六九) *China and the Chinese* (一八六九) *Methods of Mission Work* (一八八六) *Demon Possession and Allied Themes* (一八九四) などの著作を残している。一八九三年に芝罘(烟台)で亡くなった (Everett N. Hunt 著, John Livingston Nevius, Biographical Dictionary of Chinese Christianity. <http://www.bdeconline.net/en/stories/46>)。
- Hunter Corbett (1835-1920) は、一八三五年にペンシルバニアに生まれ、Washington 及び Jefferson College、Princeton Theological Seminary を卒業した後、一八六五年に妻の Lizzie を伴って、山東省の登州府(蓬萊)に到着。以来、長年にわたって芝罘(烟台)に居を構え、布教活動を行った。同僚の Calvin Mateer や John Nevius と共に、独自の宣教方法を発展させ、華北の地に福音をもたらし、とりわけ山東省を中国有数の長老教会の宣教地とした。都市部に集中するのではなく、農村部をくまなく巡回説教するというのが、「山東プラン (the Shandong plan)」の主な特徴であった。彼は「疲れを知らぬ巡回説教者」と呼ばれ、省内を馬やロバに引かせたカート、徒歩でくまなく回った。彼の旅をさらに困難にしたのは、ののしられ石を投げつけられることだった。コルベットは従来の方法にとらわれず、劇場を借りて奥の部屋に世界各地の面白い物を展示し、説教が終わるとその部屋を見せた。一九〇〇年の一年間で、七万二千人の人が彼の説教を聞き、博物館を見学した。彼

- の名譽ある業績は「山東省長老教会」を組織化し発展させたことにある。亡くなった一九二〇年までに、山東省内には三百四十三の組織された教会やチャペルが存在し、一万五千人以上の信者がいた。一九〇六年に彼は「The General Assembly of the Presbyterian Church, U.S.A.の総会議長に選出された。彼は通算で五十六年間、中国での宣教活動に仕えた (G. Thompson Brown 著 'Hunter Corbett' Biographical Dictionary of Chinese Christianity, <http://www.bdcconline.net/en/stories/44>)」。
- (7) パール『母の肖像』新潮文庫版 百八十二頁
- (8) Stirling 1983 p12
- (9) コーン『パール・バック伝』(上) 八十頁
- (10) アブサラムは、Mr.Bearが亡くなって直ぐの一九〇三年の秋、*The Chinese Recorder* に追悼文を寄せている。Mr.Bearとは彼が米国から上海にやってきた時から、十六年来のつきあひであった。Mr.Bearは長らく鎮江で仕事をしたあと、亡くなる七八年前からは、アブサラムと行動を共にしていた。Mr.Bearは書いたものは少ないが、聖書に精通し、考え方もアブサラムと同じであり、よき仲間であった。もともと体が弱かったが、使命感に燃えていた。最後となった旅も、発熱したアブサラムを清江浦に残し、一人で徐州に出かけたために、命を落としてしまうことになった。アブサラムにとっては、自分が同行していれば、という心残りもあつたであろうが、何よりも、数少ない彼の理解者をつたうことが大きな痛手であつたらう。いつもは簡潔で気取っているような文章を書く彼も、この追悼文だけは素直で、情感のこもつた文章となつてゐる (Vol. XXXIV No. 11 1903)。
- (11) *The Chinese Recorder* Vol. XXXIV No. 5 1908
- (12) *The Chinese Recorder* Vol. XLII June 1910 pp387-394
- (13) *The Chinese Recorder* Vol. XLIII October 1912 pp591-596
- (14) コーン『パール・バック伝』(上) 百三十九〜六十頁
- (15) コーン『パール・バック伝』(上) 百六十一〜一頁
- (16) Pearl Fighting Angel (*The Spirit and the Flesh* 合冊版) pp164-166
- (17) 鶴見和子『パール・バック』三十九頁
- (18) Pearl My several world pp220-224
- (19) コーン『パール・バック伝』(上) 二百六十二〜三頁

4 宣教師の目を通して見た当時の蘇北社会

さて、筆者の最大の関心事である、宣教師の目を通して見た当時の蘇北社会であるが、残念ながらアブサラムは、当時の社会に対する観察をあまり残していない。それでも断片をつなぎ合わせ、彼が *The Chinese Recorder* 誌上に投稿した文章、およびパールの書いた両親の伝記などからも補足しつつ、当時の蘇北社会の一側面を描き出してみたい。

清江浦（一八八七―一八九一）及び宿遷（一八九二―一八九六）の情況

アブサラムが蘇北の地に拠点を移すのは、山東の芝罘（烟台）から鎮江に移動した一八八六年のことで、翌一八八七年の秋に、Rev. Woods 家族とともに、家族で清江浦（淮陰）へ移動する。清江浦では煉瓦造りのしっかりとした二階建ての家を借りることができた。

この時のことを、アブサラムは自伝の中で、誇らしげに書いている。我々の到着は土地の人々を大いに興奮させ、多くの人々が訪ねてきた。自分らも中国式に彼らをもてなし、なぜこの地にやってきたかを話して聞かせた。訪問者は礼儀正しく、問題を引き起こすことはなかった。ただ、その対応に追われ、その秋は徐州府までの伝道に出かけることができなかった、と。

また、一八八七年七月号の *The Chinese Recorder* にも、清江浦に不動産を借りて拠点を開く準備をしていることを報告している。ここでも土地の人々が自分らに友好的であると書いている。清江浦が鎮江から船で数日で行かれる距離にあること、ここから北に向けて、カートで移動できる陸路がいくつも伸びていること、そしてこの

拠点が山東と華中との接点になりうることを強調している。^(注1)

翌一八八八年春になると落ち着いてきたので、清江浦を拠点に、江蘇省の北部、とりわけ徐州府を定期的に訪問するようになる。先述の如く、山東に拠点をかまえていた英国バプティストよりも、清江浦に住むアブラムの方が江蘇省北端への布教に適していたため、英国バプティストが徐州府に設けていた小さな拠点を譲ってもらい、これを足がかりとした。同僚の Rev. Woods も、大運河で十マイル南にある淮安府を訪問するようになる。^(注2) 鎮江と清江浦の間には大運河沿いに四つの大きな都市があり、大運河から海までは長江沿いに八つの都市があった。中国の人口密度は概して高く、目前には無限の可能性が広がっていた。

アブラムは清江浦での伝道について、中国の人々はいつものように無関心であったが、我々の話は聞いてくれ友好的であった。清江浦では宣教師の数も少しずつ増え、山東省から一、二名の中国人の助手が加わったが、それから数年の間、ごく僅かな人数しか教会に足を運んで（改宗して）くれなかった、と振り返っている。

アブラムは自伝の中では、清江浦についてこれ以上は書いていないが、清江浦に移ってからの生活については、パールの書いた『母の肖像』に書かれている。当初、アブラム一家以外には白人は住んでいなかった（自伝によれば、Rev. Woods 家族もいたことになる）。アブラムは市内各地に伝道所を設け、市の周囲の地方にも伝道網を張って、その間を往復した。母は子供もいたので、アブラムに同行することはなかったが、市内の伝道所にはよく出かけ、ベビイ・オルガンを弾き、賛美歌をリードし、アブラムの説教の後に寄ってきた婦人達と話をし、彼女らの身の上話を聞いてあげた、とある。

また、パールは父の伝記の中で、清江浦の記述の部分で、イスラームからキリスト教に改宗した回民の馬氏につ

いて書いている。馬姓の彼は、改宗したのために家族も離れていき、アブサラムに一生、ついていくこととなる。アブサラムも彼を立派な説教者に育て、助手とした。彼はアブサラム同様に背が高く、アラブの血の混ざった彼の顔立ちは、アブサラムと並ぶと兄弟のようであったという。(註4)なお、この馬氏に対しては、アブサラムの自伝を校訂したグレースも、清江浦から鎮江に戻って開設した教室の生徒に中にいたことを言及している。背が高く痩せた彼の顔にはアラブの血が混じっていた。父の弟子となった彼であるが、キリスト教に改宗したため、家族からは絶縁され、時が経つに従って、彼はますます父の書斎で共に過ごすようになったという。グレースは彼のことを、背が高くハンサムで無口な男であったと回顧している。

だが、清江浦での生活はそれほど樂觀的なものでもなかった。というのも、一家は清江浦であやうく殺害されそうになる。それは、清江浦での生活も三年目に入った一八九〇年の夏のことであった。この事件について、アブサラムは自伝に一切、触れていない。それもそのはずで、この危機的な状況のなか、彼は地方の伝道の旅に出かけていたからであった。この事件は、パールの『母の肖像』に詳しく描かれている。当時、パールはまだ生まれていなかったたので、これは後日、母から聞いた話を書いているので多少の脚色はあるうが、ことのあらまはしはこの通りであったと思う。この年の夏、清江浦一帯は猛烈な旱魃に襲われた。農民らは粟を少しづつ蒔いて応急の策としたが、情況は悪化し、アブサラムの伝道所に来る人も減り、最後には誰も来なくなった。また、街中でキリスト教の小冊子を配布した際に、目の前で破り捨てられ、彼を見る目が敵意に満ちていることに気がつく。それでも彼は数週間の予定で伝道の旅に出してしまう。農民らの間で、旱魃は外国人がやってきて神がお怒りになったからだ、という噂が広まり、その死骸を神々にお供えすれば雨が降るだろう、ということになる。そしてある時、母は、武器を持った農民らが家を襲い、一家を皆殺しにする計画があることを知る。アブサラムも不在で、逃げ場のない母と三

人の子供は、家に留まりながらその時を待つしかなかった。肝の据わった母は、お茶とケーキの用意をし、家の前に集まった数人の暴徒を招き入れ、お茶を振る舞う。あつげに取られた農民らは、目的を果たすことなく、一人また一人を家を立ち去っていく。^(注5)こうして母の機転で難を逃れるも、この時に命拾いした次男と次女も、その年の秋に病で失ってしまう。

蘇北の地に意気揚々と乗り込んだアブサラムであるが、思うような成果は上がらなかったようである。特に、山東におけるネビウスとコルベットらの成功を目のあたりにした彼にとつては、焦りの気持もあったであろう。両地域の成果の違いは、人々の外来文化に対する開放度の差に加えて、布教活動のスタートの時期や宣教師の数のほか、山東の場合、飢饉救済を契機とした布教の浸透が考えられる。アブサラムは、最初の一次帰国をする一八九一年の時点で、宣教師の数（南長老教会宣教師のことか）は百人に満たず、自分も十年間、活動して、十人の改宗者しか得ることができなかった、と回顧している。

一八九〇年に二人の子供を相次いで病気で失った一家は、十年間の中国滞在で疲労困憊した心身を休めるべく、一八九一年に最初の一時帰国をする。そして一八九二年に中国に戻ったアブサラムは、鎮江での滞在を許されるも、清江浦を訪ねてみて、そこに戻ることにする。おそらく休暇を経て、体力、気力も回復したのであろう。

アブサラムは清江浦に戻って早々、大運河沿いに北にある宿遷に、新たに拠点を作ることにする。教団の委員会からも正式に認可され、この為に若い二人の新会員、Mr. Paterson と Mr. Grier をあてがわれる。そして一八九三年春、宿遷に拠点を開設する。しかし小さな町で適当な場所を探すのに苦労する。家はみな平屋で土壁に草葺きの

屋根だった。二年以上を経ても、適当な家を探すことができず、仕方なく、何度も通っては長期滞在した。そしてなんとか二軒の宿を借り、一軒に家族が住んだ。人々は白人宣教師を恐れ、役人も懐疑的であった。仲間に加わった新任の宣教師のうち、Mr. Grier と Mr. White が徐州府に拠点を作ろうとするが、現地の反対が非常に強く、宿遷に撤退することを余儀なくされる。

アブサラムは自伝の中では、宿遷を拠点とした蘇北一帯での伝道活動について、これ以上のことは書いていないが、パールの書いた父の伝記に、当時の様子が書かれている。清江浦と違って、宿遷では部屋を借りるのに苦労したが、それはこの土地の誰もが外国人に部屋を貸そうとはしなかったからであった。やっと借りられたのは鴉片漬けになっている地主が経営するみずほらしい宿の三部屋で、地面は土を踏み固めたもので、窓は小さく土壁にいた穴のようであった。

しかしアブサラムには、心躍る場所であった。テキサスと同じ面積の土地に、彼の福音を待っている人々がいる。周囲数百マイルにわたって、彼が唯一の宣教師であり、唯一の白人であった。彼には数名の中国人の助手がいたが、中でも頼りにしたのは（清江浦時代からの助手であった）回民の馬氏であった。アブサラムは、伝道すべき地域を地図に描いていった。城壁のある県城がどれほどあり、城内にはどれほどの人が住み、どれほどの寺院があり、人々は何を信仰しているのか。県城の主な産業は何か、人々は豊かなのか貧しいのか。続いて、定期市の開かれる郷鎮がどれほどあり、大きな茶館がどこにあるのか、その周辺にはどれほどの村落があるのか、なども地図に描いていった。アブサラムの目標は、各県城に一つの教会を建て、各郷鎮に一つのチャペルを建てることであった。

この時期、アブサラムは伝道の際に土地の農民が背の高い、外国人の顔をした彼を怖がらないよう、中国の衣服

を着て、髪を伸ばし、後ろで束ねて弁髪のようにした。それでも彼が村に入ると、彼に向かってくる犬を除いて、村人の全員が逃げ出してしまうこともあった。もつとも、彼は家では中国服を着ることはなかった。やがて長い髪にも耐えられなくなり、短く切って作り物の弁髪を着けることにした。帽子を被っている限り、それは本物らしく見えたという。

この新しい土地では、まるで鶏が巢に帰るかのよう^(註6)に改宗者がやってきた。この一帯は非常に貧しいところで、常に飢饉に悩まされていた。というのも、この平原を流れる黄河は、気ままに流れを変え、河床が移動することによって、ある所に旱魃をもたらし、ある所に洪水をもたらしていたからであった。人々は土地の神々に怒りを覚え、外国の神に頼ってみようではないか、ということになったわけである。多くの者が教会に支援を求めに来たが、希望が叶わないと分かると去って行った。しかし中には教会に残る者もいて、アブサラムを勇気づけた。

アブサラムは常に、説教や教育のために家を留守にした。彼には数名の中国人の助手がおり、彼と行動を共にした。伝道の出張所が作られると、彼は訓練を積んだ人間を配置し、説教をさせ、学校の運営にあたらせた。アブサラムは教育を重視し、教会をつくと必ず学校を付設した。そこで教会員の子供に読み書きを教え、キリストについて学ばせた。たとえ読み書きの教材に『論語』が使われようが、彼は氣にとめなかった。^(註6)

ところが、順調に進んでいるように見えた宿遷での伝道活動も、ある日突然、アブサラムの思いもよらぬ理由で終止符が打たれる。

アブサラムは自伝では、宿遷の宿は住むに不向きで、冬の間、一家は病に苦しんだ上に、鎮江の拠点も Bears が休暇でアメリカに帰国し、閉鎖の危機に瀕していたし、清江浦の家もほかの宣教師が住んでいたので、鎮江に転

任することにした、としている。

この鎮江への移動については、パールの『母の肖像』や父の伝記に詳しい。母は、すでに三人の子供を失い、疫病と不潔が充満する中、民衆からは得体の知れない敵意で睨まれながらの生活に耐えかねていた。おまけにアブラムは新しい天地に胸躍らせ、長期の伝道の旅に出て家族を顧みない。そして宿遷で生まれた三男が肺炎にかかったのを期に、これ以上、子供達を犠牲にできないと、荷物をまとめ、ジャンクを雇って夫が旅から帰ってくるのを待った。そして鎮江に行くことを認めないならアメリカに帰国すると宣告し、そのまま有無を言わず、鎮江へ一家をつれて戻ったという。^(註7)アブラムの自伝とは、大きくかけはなれているが、おそらくこちらの方が事実に近いかったと思われる。

パールは、父の伝記にて、一九〇〇年の義和団事件にいたるまでの八年間が、アブラムにとつては最も危険にさらされた時期であったと書いている。義和団事件から八年前の一八九二年というのは、彼が最初の一時帰国から戻り、清江浦からさらに北の宿遷に拠点を開設しようとした時期であった。後述するように一八九四年に徐州と宿遷にて暴徒に襲われ、命拾いをしている。彼がこの時期に数多くの危険な目に遭ったのは、中国社会の側の理由もあろうが、彼自身の伝道活動のスタイルにもあった。即ち、アブラムは、安全が確立された場所に留まるのではなく、次々と未開拓の知らない土地へと活動を広げていったからでもあった。中国人は、外国人に対してだけでなく、異郷からきた中国人に対しても懐疑的であった。こうした背景には各郷鎮や村落がそれぞれ閉鎖的な社会を形成していたからであろうと、パールは説明している。上部や外部からの統治はなく、宗族意識が強固であった。外来者は常に殺害の危険にさらされ、野生化した犬も襲ってきた。アブラムはこうした犬を追い払うための杖を持

ち歩いていた。しかし彼はこうした危険な体験を家族に詳しく語ることはなかったので、実際にどんな目に遭ったかは知るよしもなかった。

ある時、宿に泊まっていると、寝ている深夜に宿の管理人がランプとナイフをもって枕元に立っていた。目をあけたアブサラムは男をにらみつけたまま英語で神の助けを求めた。ナイフを振りかざす男に、自分を殺したら神の裁きを得るだろうと答えると、男はぶつぶつ言いながら、立ち去ったという。また、ある時、混み合ったフェリーに乗っていると、乱暴な男に押される。アブサラムが動かないとみると、男は彼を河の中に突き落とした。アブサラムはジャンクの舵に必死につかまっていたが、他の乗客らは彼を見下ろしてはいたが、誰一人手をさしのべようとする者はいなかった。彼も助けを求めようとはしなかった。足が立つ浅瀬まで舵につかまっていた、命拾いをする。そして船においていた箱を探すも、すでに盗られていた、という。これ以外にも、知らない町に入ると、何度か殴りかかられることがあった。彼らは、ただ彼のような外国人を見たことがない、という理由だけで、彼に殴りかかってきたのだった。^(注5)

アブサラムは自伝の中で、最後に蘇北一帯を訪問したのは、日中戦争の時期であったと回顧している。彼は何年の出来事とは明記していないが、これは日清戦争（一八九四〜九五）の時期と考えられる。

アブサラムは、清江浦からカート（中国製にまねて自作したもので、軽量化しラバが引けるようにした）に乗って陸路、宿遷へ向かった。そこでアメリカから来たばかりの Rev. White を乗せ、数日間づつ各地を転々とする伝道の旅に出た。最初に官湖（宿遷と徐州の中間にある大運河沿いの鎮）へ行き、いつものルートである徐州府へ向かった。そこで不穏な空気と敵対的な態度に気がつく。徐州近くで宿に泊めてもらうが、興奮した群衆に取り囲ま

れ、暴行を受ける寸前に衙門（役所）へ逃げ込む。運良く傳衙門がいて保護してもらい、パスポートを取りに護衛付きで宿まで戻る。自分らがアメリカ人であることが知られ、衙門で保護されるが、翌朝にここから離れるように告げられる。

カートに乗り、徐州から宿遷に戻ると、清江浦からの通達で、女性らは安全のため上海に避難する準備をしていた。宿遷から二日かけて清江浦に戻る。途中、日本軍と戦うため、数百人の兵士らが無秩序に北方に移動しているとすれ違う。そして二人の兵士に旅道具を要求される。彼らは火器を持つてはなかったが、拒否すると、刀で切りつけてきた。刀の歯が鈍かったのと、着ていた中国服が厚手であったので、よけた腕で何とか頭を守ることができた。するともう一人が荷担ぎの竹で襲いかかっていた。運良く、近くにいた警官がきてくれ難を逃れるが、ラバとカートを略奪されてしまう。布靴を脱ぎ捨て、裸足になって清江浦まで早足で歩いて帰った。軽い怪我で済んだが、シヨックから病気になる。盗品は数日後になって返却されたが、その際に金銭を求められ、仕方なく支払った。

翌朝、女性と子供らは、上海へ避難することに。宿遷の宣教師らも安全のために清江浦に戻ってきたが、男性宣教師らは婦人を清江浦に残して数日でまた宿遷に戻った。ところが一人の婦人が宿遷に戻りたいというので、婦人の付き添いの中国人女性、自分の召使いの少年とを連れて、送り届けることにする。しかし出発してから天候が急変、雪が降り、運河も凍ってしまい、途中で船を下りて雪の中を徒歩でいく。纏足している中国人女性のために途中でロバを雇い、なんとか宿遷に着き、婦人を送り届ける。その日のうちに清江浦へ帰る小舟を見つけ、付き添いの中国人婦人、少年、自分の三人で乗船するが、運河に浮かぶ氷の塊と戦いながら進み、翌朝また途中で下船して、徒歩で清江浦に戻り着いた。

数日後、旧正月も近づいていたので、同僚の Mr. Graham と共に、やはり家族が避難している上海に戻ることに

する。しかし運河がまた凍結してしまい、徒歩や乗船を繰り返して、なんとか鎮江に戻り、そこから上海へ出た。

『母の肖像』でも、宿遷での出来事として、この事件の事が書かれている。日清戦役の最中だったため、こういう僻地へ来ると、外国人の顔を見さえすれば、誰でも日本人と思われたらしく、父が伝道の旅に出た際、兵士に襲われ、ラバと旅行用の車と荷物を取られ、シャツ一枚で靴も履かず、負傷した背中から血を流しながら帰ってきた、とある。^(注9)

また、パールが書いた父の伝記にも、この事件のことが書かれている。^(注10)これによると、カートを奪われそうになった時、アブサラムは反撃を試みている。彼はカートから引きずり降ろされるまで暴徒を鞭で叩き、降ろされてからもそうし続けたが、多勢にはかなわなかったという。事件後、彼は衙門を訪ね、カートとラバの返却を求めた。知県は金銭での補償を提案するも、アブサラムはいつもそうしていたように、国際条約と治外法権を盾に、返却を迫った。結局、ラバは食べられてしまい、ぼろぼろになったカートが帰ってきただけだったという。

降雪や運河の凍結も加わり、何とも過酷な旅であるが、当時の布教旅行がどのようなものであったかを知る逸話ではある。それにしてもこのような混乱した状況下でも、婦人を含む数名の宣教師らが宿遷に残ったということも驚きである。治安上の問題に加え、この時の体験もあつてか、アブサラムがライフワークにしようとした蘇北一帯での巡回伝道旅行はこれが最後となる。

アブサラムは一八九四年の事件後、蘇北の伝道の旅をしなくなり、宿遷から鎮江に戻って以降は、活動の拠点を鎮江に移し、清江浦や宿遷、徐州の地に足を踏み入れることはなかったようである。中国滞在も十六年目を迎えた一八九六年当時に回顧して、アブサラムは、物質的な生活はたいした変化もないが、電報が打てるようになったことが大きいと記している。蒸気鉄道も汽船も運航していたが、まだ完全ではなかった、とも回顧している。

蘇北での伝道戦略―都市農村関係の把握

アブサラムは、清江浦や宿遷での布教活動について、自伝の中では詳しく述べていないが、晩年の一九二六年になつて『*The Chinese Recorder* 誌上」に『Country Evangelistic Work』という一文を寄稿し、自らの伝道を回顧し、体験者としてその方法を詳しく紹介している。彼は、一九二八年にも、『Indigenous Country Evangelism』および『*Evangelistic Work in the Cities*』という文章を寄稿し、再度、自説を展開している。一九二八年というと、七十六歳の時で、亡くなる三年前のことである。これらの文章は、伝道活動が重視されなくなった、中華民国期の情況を批判するために書かれたものであるが、一八八七―一八九六年当時の蘇北における伝道の方法が詳細に記されているほか、彼がどのように農村部の階層構造を分析し、把握していたかを知る上でも貴重である。以下、これらの論文の要点を整理して紹介したい。^(註1)

アブサラムは、伝道方法に関する最初のレッスンは山東で学んだといたうえで、以降は伝道する地域を江蘇省内で拡大することであったとしている。というのも、当時、江蘇省の蘇州以北の地はほとんど手が着けられておらず、中国人改宗者も数名しかいなかったからである。

農村部の人々が置かれている状況を正確に把握するためには、その人口がどのように分布しているかを知る必要がある。最上部にあるのが県城レベルで、県城は、一部の例外を除き城壁がある。県城は勿論のこと、行政組織が置かれている府、省都などはほぼ例外なく城壁に囲まれている。この地域内で、私は五十ほどの都市を見て回ったが、城壁がないのは一、二しかなかった。県城レベルの人口は数千人から二十万人以上 (hundreds of thousands) までの幅がある。

その下位にあるのがマーケット・タウン（郷鎮に相当）で、人口は数百人から数千人までの幅がある。郷鎮には城壁がなく、舗装された大通りがあり、商店のほか、華中や華南では茶館もある。郷鎮ではそれぞれ決められた日に市が開かれ、農民らががやつてきては物々交換や売買をし、茶館でお茶を飲んだりしていく。郷鎮で開かれる定期市の日程は、回りの郷鎮と重ならないようになっていて、農民は必要とあれば、市が開かれている郷鎮を探して、（二ヶ月の間に）複数のマーケットに行くことができた。これらの（郷鎮レベルの）慣習は、地域によって多少の差異があった。

これらのマーケット・タウンの中心となっているのが茶館で、ここで男たちがお茶を飲みながら、商取引を行ったり、喧嘩の仲裁を行ったりした。^(註1)それ以外にも茶館は、賭博や他の悪徳（鴉片や売春など）の中心でもあった。伝統的な語り物の芸人にとっても、茶館は格好の上演の場であった。このように、マーケット・タウンは農村の社会生活の中心となっている。

その下位にくるのが村落で、通常、村落には大通りも商店もなく、家々が不規則に散らばっているだけである。西洋と違って、中国では農民は農場に住むことはせず、これらのマーケット・タウンや村落に集まって住んでいる。中国人の全人口の十分の八が農村部に住んでいるといわれており、それは言い換えれば、八割の人間が城壁外に住んでいるということである。それゆえ、中国人は農民が圧倒的に多いということになる。概して、農村の人々は都市の住民よりも悪徳に染まっておらず、福音も届きやすい。受けた親切に対しても素直に感謝する。中国人は農民として優秀で、土地の肥やし方や収穫高はアメリカ人以上で、二期作もよく行われている。もう一つの重要なポイントは、西洋と異なり、中国では農村部の住民と都市部の住民との間に大きな差異が存在しないことである。多くの都市住民は農村部の住民と同じようなレベルの生活をしている。実際、都市部に住む人々の多くは地主でもあ

る。華中や華南にある茶館には、都市部からと農村部からの男たちが集まり、社会的、経済的な交流をしているが、こうした交流が西洋社会と比べて盛んであることも特徴的である。

このように、マーケット・タウンはこうした農村の人々が自然と集まる中心となつてゐる。従つて、我々（私と中国人の助手）が新しい土地に行つて伝道する際には、茶館にて伝道をするようにした。何年もの間、いくつものマーケット・タウンの茶館にて伝道を行つてきたが、茶館の経営者から伝道の場として断られたのは一回だけで、それは彼らが容認できる以上の長い時間、伝道を行つたからであつた。茶館は、語り物の芸人も上演の場としていたため、我々も伝道の場として茶館を使う「面子」がたつたわけである。

アブサラムが、郷鎮にある茶館を拠点に各地を伝道してまわつたことは、パールの書いた父の伝記にも具体的に書かれている。やや小説的ではあるが、実際に父から聞いた話に基づいて再現されてゐると考えられる。即ち、アブサラムは目指すマーケット・タウンに到着すると、一番大きな茶館を探し、ロバをつなぐと、道に面した席に座つた。アブサラムはお茶の飲みながら、茶館の店主に郷鎮の情報聞き出す。彼の高い背、高い鼻、青い目といった外国人らしい風貌に、じきに人だかりができる。そこで彼は自分がアメリカ人であることから始めて、キリスト教の話をしていく。そしてキリスト教についての小冊子を取り出し、関心のある人間に安価で販売する。こうして茶館に一、二時間、滞在すると、また他のマーケット・タウンを目指した。数日後、同じ所の同じ茶館に戻つてくると、また人だかりができるが、今度は人数も少なく、関心のある人だけとなる。そこで彼は立ち上がり、福音を説く。このように同じ場所に何度も何度もかよつてゐるうちに、やがて顔見知りになる。そこで通りに面した部屋を借り、室内を小綺麗にして、ベンチと机を置いた。そして一週間に二、三度、この部屋の机の後ろで彼は定

期的に福音を説いた。人々は集まって話を聞いていき、終わるとまた去っていった。しかし集まる人々の中で、アブサラムは中国人の女性を男性よりも一段、低くみていた。彼はパールに、「連れ添って立ち寄る女性らはちゃんと話も聞かず、料理や子供のことなどばかばかしいことを質問してくるだけで、(キリスト教のことなど) 何一つ理解できない。なので彼女らの相手するのは時間の無駄であった」と語っている。^(注3)

この逸話は、彼の女性観のみならず、彼にとって茶館はあくまでとっかかりであって、親しくなると表通りに部屋を借り、そこで定期的な伝道をしたことを示していて貴重である。アブサラムが出張所 (Outstation) と呼んでいるのは、こうした部屋のことであろう。出張所ができると、アブサラムは小学校 (実態は教室) を付設し、小さな図書館を設け、キリスト教関係の図書を置いた。さらに成人教室を開いて千ほどの常用漢字を教えた。

アブサラムが対象地域を、県城、マーケット・タウン (郷鎮)、そして村落というように階層的に分類したのは的確である。彼が行政組織の分類を試みたのは、伝道の対象となる人々を区分けする意図があった。そして彼がたどり着いた戦略は、村落レベルではなく、人々の生活の中心であるマーケット・タウンに焦点を絞ることであった。ここなら、郷鎮の住む人々と村落に住む農民とを同時に伝道することができる。その中でも、郷鎮の茶館をとっかかりにして伝道していく、というのも合理的な選択であった。その際、語り物の芸人を引き合いに、自分が茶館で伝道をする事の正当性を説いているのも興味深い。当然、彼は芸人の上演を幾度となく目にし、時には鉢合わせになったことであろう。

アブサラムの農村部の構造の分析は当を得ているし、マーケット・タウンにおいて開催される定期市の問題や、そこでの茶館の社会的役割の指摘、そして (村落ではなくて) このマーケット・タウンこそが農村部の社会生活の

中心である、という見解はなかなかの卓見であり、ウイリアム・スキナーの市場圏に関する論文よりも、半世紀ほど早く見抜いていたことになる。これは、実際に農村部を歩き、効果的な伝道方法を探った経験から導かれた知見であった。また、都市と農村人口の連続性の指摘も的確である。今でこそ、戸籍制度によって中国の都市と農村は断絶した世界になってしまっているが、一九四九年以前まで、不在地主は郷鎮や県城に住んでおり、農民と都市民との間に生活上の大きな差はなかった。(注15)

鎮江・南京での伝道方法 (一九一六―一九三二)

宿遷から鎮江に移動してからも、アブサラムは蘇北と同じ伝道の方法を踏襲したようである。先に紹介した Country Evangelistic Work (一九二六) に、鎮江に移動して以降の活動が詳しく記されている。鎮江は早くから布教が行われた地域であるが、事業は困難で、あまり進展してはいなかった。自分が転任した当時、教会員は十名ほどで、市にはチャペルが二つしかなく、デイスクールも一つだけであった。(農村部には) 出張所は一つもなかった。自分はすぐに青年向けの教室を開いたが、それほどの進展はなかった。その一方で、出張所作りに着手した。鎮江地区には、四十五ほどのマーケット・タウンがあり、これらの郷鎮を年に二回、巡回する計画を立てた。徐々に関心を持つ者が現れ、中国人から部屋の提供を受けるようになった。場所によっては自らチャペルを建設したし、ある茶館では経営者が関心を持ってくれ、茶館を会合の場としてフルタイムで提供してくれた。(注15) こうして、三十ほどの出張所を作った。これらの出張所は、三つの例外を除き、全てマーケット・タウンに設けられた。

農村部における伝道の必要性を説くアブサラムであるが、都市部での伝道を決して軽視していたわけではなかつ

た。彼は一九二八年に書いた *Evangelistic Work in the Cities* の中で、都市部における伝道に関しては以下のよう
に記している。

一八八四―一八八六年の間、山東の芝罘に滞在した際、三名の宣教師がいたが、いずれも数ヶ月にもおよぶ地方
への伝道の旅に出ていて、それなりの成果をあげていた。しかし芝罘ではほとんど伝道が手つかずであった。そこ
で北方語を習得すると、すぐに芝罘付近の都市や郷鎮を回るようにした。昨年（一九二七年）に朝鮮に滞在した
際、済南府から来た宣教師と会ったが、そこにも百五十名の宣教師がいるものの、そのうちの二―三名しか伝道に
従事しておらず、その主な地域も農村部であるという。その後、南京でも百五十名の宣教師がいるが、農村も含め
て伝道に従事しているのは十五名しかないという話を聞いている。こうした例を挙げたのは、都市部における伝
道活動が非常に後れを取っているということを示したからである。都市は人口や商業、教育、影響力の中心
であり、また墮落の中心でもある。概して、十分の八の人口は農村部に住んでおり、キリスト教徒となるとさらに
農村部に多い。大きな都市の外に住む人々は、福音を聞く機会も多く、福音もより受け入れやすく、信仰熱心で、
都市に蔓延する墮落にもあまりさらされていない。しかしながら、農村部の住民は都市住民に比べ、影響力もな
く、権威にも欠ける。従って、都市部がキリスト教化されない限り、中国をキリスト教国にするという問題は解決
されない。私自身、農村部を伝道して回った際にも、都市部の中に拠点を持つようにした。というのも、農村部を
回るにしても、我々の生活の拠点は都市にあり、余った時間を活用して都市で伝道することは可能である。実際、
清江浦に滞在した際にも、街中でも伝道を行い、四つのチャペルを開設した。その後、鎮江に移動してからも、鎮
江付近の農村を回ったが、鎮江の街中にも十四の伝道所を開設した。南京に移動してからも、市内の四つの場所で
伝道活動を行っている。それでもまだ十分に時間を活用してきたとは言えないとし、宣教師らに都市部における伝

道の必要性を説いている。^(注16)

鎮江でのアブサラムの布教活動については、『母の肖像』にも記されている。アブサラムは根気よく、地方を徒歩やロバに乗って、伝道して回った。この時期、パールを上海の女学校へ寄宿させていたので、家にはグレース一人しかいなかったため、母もアブサラムの伝道を手伝った。小さいジャンクを一艘買って、曲がりくねったクリークを通って郷鎮や村々を訪れる旅には、グレースもつれて一家三人で回った、とある。^(注17) このように、地方への移動には、徒歩か、ロバとジャンクが主な移動手段であった。

『母の肖像』には、アブサラムの手伝いをするようになった母が、中国人助手の不正をみつける話が書かれている。パールを上海の女学校へ行かせていた時期なので、鎮江に住んでいた一九〇七―八年頃のことである。母は、父が信頼していた中国人伝道者について妙な噂を耳にし、彼が、教会員になる人から入会金を徴収している証拠をつかむ。キリスト教徒になれば、当時全盛だった「外国人」なみに条約の保護を受けられるというので、中国人が争って教会の門に集まった頃だったので、教会員になると利得があるというので、入会金なども取れたということであった。^(注18)

グレースを上海の学校に送り出してからは、母は、以前にも増してアブサラムの伝道の手伝いをするようになった。アブサラムがジャンクや一輪車、轎子に乗って、長期の伝道旅行に出る際にも同行した。都会や鎮、村などを訪ね、アブサラムが伝道している間、母は女や子供を集め、読み書きや編み物、手工芸を教える傍ら、キリスト教徒の生活についてやさしく説いた、という。^(注19)

アブサラム一家は、この鎮江にて、一九〇〇年の義和団事件を体験する。これは『母の肖像』に詳しく記されて

いる。当時、パールは八歳なので、記憶はあるにしても、詳細はやはり後日、母から聞いたものである。西太后によつて在住外国人の殺戮の命が下され、各地で白人が虐殺されるといふ報が鎮江にも舞い込んでくる。一家は、信頼している中国人信者や、アメリカ領事らと相談し、いざという時には長江畔に停泊している汽船に避難する準備をしていた。他の白人はすでに引き上げていた。結局、危険がせまってきたため、母は中国人の王阿媽と二人の子供を連れて汽船に乗り込み、上海に避難した。但し、アブサラムだけは、鎮江の宣教師館に一人残る道を選択した。一家は、嵐の収まった十ヶ月後に、鎮江にて再会を果たす。

その後、一家は三回目の帰国から戻った一九一一年、今度は鎮江にて辛亥革命に遭遇する。これも『母の肖像』に記されている。もつとも、この時、パールはアメリカの大学に通っており、これも後日、母から聞いた話をもとにしている。この時もアメリカ領事は、中央権力の失墜に乗じて暴民が白人を襲撃するであろうから、沿海部への避難を勧告した。他の宣教師らが上海へ避難するなか、アブサラム一家は鎮江に残ることにする。この時、南京での激戦を伝える大砲の音を聞いている。また、母は丘の上のバンガローの周りの竹藪に、漢族の襲撃から逃れようと潜んでいた満州婦人らを目撃し、助けてあげようとすることも、かなわなかった。まもなく革命は北へ移動し、弁髪(注20)の強制的な断髪による悲喜劇を除き、市内は平穏を取り戻す。

コーンもパールの伝記の中で、この時のことを記している。アブサラム一家がアメリカ領事の避難勧告を無視して、周囲の暴動にもかかわらず鎮江に留まったのは、清朝の崩壊を歓迎していて、アブサラムは清朝崩壊後の中国では民衆がもつとキリスト教に興味を寄せるだろうと期待していたからであった、としている。また母のキャロラインは、勇敵にも虐殺に直面していた満洲出身の女性難民（纏足をしていないので、足を見ればすぐに満洲族だと分かった）の一群を救出した、とある。(注21)

蘇北の水害と飢饉

さて、宣教師の目を通してみた蘇北社会と書いたが、当時の他地域との比較がなされているわけでもないの、これらの記述からだけでは、蘇北としての特徴を描き出すことは難しい。おそらく華中であれば、他の農村も似たような状況であったと推測される。

唯一、蘇北らしいのは、黄河の氾濫への言及であろう。もともとこれは父の伝記を書いたパールの言葉であるけど、度重なる黄河の氾濫によって河床が変化し、その度に洪水や旱魃を引き起こしてきた、というのは淮北平原にあてはまる歴史的事実ではある。但し、正確にいうと、これには時間的なずれがある。歴史的にみて、黄河の下流は何度かその流れを変えている。南宋時代の一一二八年、黄河が決壊し、南に流れた水流は、徐州、淮安といった江蘇省北部を流れ、黄海へ注ぐようになった。これ以降、溢れた黄河は洪澤湖を形成し（洪澤湖の水深が浅く、氾濫しやすいのはこのため）、淮河を飲み込み、下流にいくつもの支流を作り出していった。黄河の流れが再び変化し、現在のように山東省を流れるようになったのは清末の一八五五年のことであった。この結果、江蘇省北部には「廢黄河」と呼ばれる黄河の古道が残されることになる。私自身も一九八六年に淮陰を訪問した際、廢黄河を見学したことがある。その時は河床に水はなく、自然にできた土の堤防の跡が数メートルの高さで残されていたのを記憶している。

従って、アブサラムが滞在した時期にはすでに黄河はその流れを大きく変えていた後であった。但し、長年にわたって黄河が運んだ土砂のせいで淮河の河床が浅くなっていたこともあり、大雨が降る度に氾濫を起こしてはいくつもの支流が生まれたり消えたりした。パールが述べているのはこのことであろう。現在の名称で呼ぶならそれは淮河の支流とすべきであるが、当時は黄河が流れを変えた直後であったので、これを黄河の下流と呼んでも間違い

とはいえない。

その後、一九四九年になって駱馬湖から黄海へ通じる新沂河が掘削され（一九五三年完成）、一九五一年には洪澤湖から黄海に通じる蘇北灌溉総渠も掘削される（一九五二年完成）など、治水が改善された結果、蘇北での洪水被害も大幅に減少した。逆に言うと、アブサラムが滞在した時期は、黄河が流れを大きく変え、治水工事もなされていない、最も困難な状況下におかれていた時期であった。

筆者が南京大学に留学しながら、蘇北の農村調査をした一九八五年当時でも、改革開放政策が始まったばかりといふこともあり、蘇北一帯は貧しい地域であった。当時、淮安県は外国人に対しては「未開放県」となっており、調査の際に許可書を申請した記憶がある。宿遷県も当時は「未開放県」で外国人は入ることができなかった。

このような地域であるため、洪水や旱魃の度に、飢饉が発生した。アブサラムが赴任する前であったが、周辺地域では一八七六〜八年に山東や山西で飢饉が発生し、キリスト教会が救援活動を行ったこととは先述の通りである。飢饉はこのほか、一八八八年の湖南、安徽や山東、一八九三〜四の山西でも発生している。蘇北一帯を含む旱魃や水害による飢饉となると、パールが記述している、一八九〇年の淮安での旱魃、そして一九〇五年の安徽・蘇北一帯での飢饉がある。

アブサラム一家が鎮江で暮らしていた一九〇五年に、安徽省および江蘇省北部で飢饉が発生する。アブサラムは自伝ではこのことを書いていないが、パールの『母の肖像』には詳しく記されている。地味豊かで灌溉の行き届いた揚子江流域でさえ食糧が欠乏した。北から難民が江南の都市になだれ込んでくるようになってからは、特に甚だしかった。冬になると、男も女も子供も難民は群れをなして市街や村に流れてきた。こうしたみずばらしい徒歩の

群れはその道々乞食をしながら露命をつないでくるのだが、途上で餓死するものも多くあった。寒気がつのってからも難民の群れはますます数を増した。行き倒れになっていく姿の悲惨さは目を覆うほどであった。母は自らの食事を切り詰め、寄付金をつくり、施しに出かけた。しかし日中に食糧を持って出るのは群衆にとりかこまれて危険なので、流民らの掘っ立て小屋を回るだけにし、夜になって王阿媽と一緒に古着を着て、最も悲惨な小屋に施してまわった。この冬、アブサラムはアメリカからの寄付金を手に、北方の最も悲惨な地方へ行って救済に当たった。アメリカからは、時に金銭のかわりに食糧が届けられた。そのなかには、少し傷んだチーズが数百箱あったが、何でも食べる中国人だが、これだけは唯一食べられないものであった。そこで母はこれを鎮江に住む白人に売って歩き、得たお金で食糧を買い、難民に施した。やがて掘っ立て小屋の住人に母の素性が知れ、飢餓に追い立てられた彼らが丘の上のバンガローに押し寄せ、門を叩き、壁に寄り添って離れなかった。昼も夜も母の名を呼び続ける難民、朝毎に運び出される死骸。こうした惨状は、当時十四歳になっていたパールに深刻な影響を残し、神経衰弱の症状を呈するようになってしまったほどだった。やがて春になり、冬をどうにか生き延びた難民らは、一団になって故郷の田畑を耕しに、戻っていった。^(注22)

これによると、アブサラムは北方の悲惨な地域へ行って救済にあたったとあるが、具体的にどこへ行ったのかは書かれていない。自伝では、一八九四年の事件以来、蘇北の伝道の旅には出ていないと書いているが、救済の為に蘇北に行ったようである。パールの伝記を著わしたコーンは、アブサラムは最悪の状況にある北部に留まり、米国プロテスタント教会が募った募金を管理して救済活動を支援したと書いており、慣れ親しんだ清江浦へ行った可能性が高い。^(注23)一九〇五年というアブサラム五十三歳の時で、まだ体力はあったであろうが、難民の流れに逆らいながら、支援物資をもって北上するのは危険な旅であった。

アブサラムにとっての蘇北社会

アブサラムの目を通してみる当時の蘇北社会は以上のようなものであった。こうしてみると、蘇北と言っても彼が重点的に福音を説いて回ったのは、清江浦（淮陰）、宿遷一帯、および宿遷から徐州に至る地域であった。徐州でも伝道を試みるも、期待していたほどの成果は上がらなかったようである。

では、これらの土地以外での伝道活動はどうであったのか？ パールの書いた父の伝記に、テキサスと同じ面積の土地に彼の福音を待っている人々がいることに、アブサラムが心を躍らせたことが書いてある。テキサスの面積は六十九万六千二百四十一平方キロメートルで、江蘇省の面積は十万二千六百平方キロメートルであり、テキサスに相当する面積とは、確かに蘇北全体に相当する。従って、アブサラムは蘇北全体での伝道を計画したことは間違いない。

しかし、運河沿いの都市である清江浦や宿遷ですら、数年で撤退を余儀なくされており、そこから大運河の東側や西側の諸県まで、今以上に交通の便の悪い中を、ロバにカートを引きながら、いけたらうかという疑問が湧いてくる。しかし、彼にとって最後の蘇北巡回となった旅で、彼は清江浦から陸路、宿遷へ向かい、そこから、数日間づつ各地を転々としながら、いつものルートである徐州府へ向かったと書いている。清江浦から徐州までは直線でも百八十キロあり、これだけの距離を定期的に旅していたのであれば、距離的には蘇北全体を陸路で回った可能性は十分にある。実際、アブサラムは、先述の如く、この地域内で、五十ほどの都市を見て回ったが、城壁がないのは一、二しかなかったと書いており、一応、ほぼ全ての県城は回ったようである。^(注2) 一九一〇年に書いた「The

Importance of the Direct Phase of Mission Work」と題する文章の中でも、江蘇省の沿海部の諸都市には未だに宣教師が常駐していないとしており、少なくとも彼がこうした沿海部の諸都市にも一度は足を運んだものと思われる

る。しかし、伝道の成果は、大運河沿いの諸都市に比べ、低かったことは確かであろう。

アブサラムは、蘇北一帯といつても、当初は、山東省よりの徐州地域を最優先していたようだ。先述の如く、彼は自伝の中で、江蘇省内では蘇州から山東や河南省境まではの地域は殆ど手つかずであったとか、英国バプティストも山東から江蘇省北部へ活動を広げることは殆どなく、山東の青州府（益都）に拠点を置いていた英国バプティストのリーダー的な Jones 牧師も江蘇省北部の布教の必要性を深く認識し、アブサラムに活動するよう勧めたと、書いている。また、山東から鎮江に着くなり、二回蘇北を訪問し、二回目は徐州まで足を伸ばしている。また、清江浦に拠点を開いた際にも、清江浦が鎮江から船で数日で来られる距離にあること、ここから北に向けて、カートで移動できる陸路がいくつも伸びていること、そしてこの拠点が山東と華中との接点になりうることを強調している。実際、清江浦に居を構えてすぐは、来客の対応に追われて徐州府に行くことができなかったが、翌年になると、江蘇省の北部、とりわけ徐州府を定期的に訪問するようになる。先述の如く、英国バプティストが徐州府に設けていた小さな拠点を譲ってもらい、これを足がかりとした。一八九二年に、清江浦からさらに北の宿遷に移動しているからである。そして、一八九六年の時点で、中国に来てから三つの新しい拠点（既存の杭州、蘇州に対し、鎮江、清江浦、宿遷のことか）ができ、四つ目が徐州府にできようとしていた、とも書いている。

だが、宿遷に移動した当時、Mr. Grier と Mr. White が徐州府に拠点を作ろうとするも、現地の反対が非常に強く、宿遷に撤退することを余儀なくされた。徐州府はアブサラムが十年来、通っていた重要な都市であったが、布教活動は思うようにははかどらなかった。

こうしてみると、アブサラムの視線は、清江浦の東西や南よりも、北に向けられていたことが分かる。山東での

布教の状況をくまなく見てきた彼としては、やはり山東での成功を強く意識していたようである。つまり蘇州から伝道の地を開拓しながら北上していくよりは、山東側から、江蘇省北部に展開していく心づもりだったと思われる。こう考えると、江蘇省北部の内部における伝道の濃淡も理解できる。^(注26) 通常、蘇北という地域概念は、蘇南に対して使われる。蘇州、鎮江、南京と揚子江南岸の都市に住んだ経験のあるアブサラムであるが、彼の視点から山東側から山東に隣接する地域としての蘇北を見ていたことになる。となると、豊かな江南に対する貧しい江北という対比もあまり意識していなかったと推測される。蘇南に対する蘇北社会の特徴を彼が意識して考察しようとしなかったのは、こうしたことが理由の一つと考えられる。

先述の如く、アブサラムは晩年の一九二六年になって、Country Evangelistic Workの中で、また一九二八年には Indigenous Country Evangelism の中で、自らの伝道方法を詳しく紹介している。これらの回顧では蘇北の地にて、出張所を多く設けたかのように書いているが、具体的な数は明記していない。後述するように、鎮江に関しては具体的な数をあげているのと比べると腑に落ちない点である。彼の自伝などの断片的な文章から判断すると、どうやら清江浦や宿遷一帯では、多くの出張所の設立までには至らなかったと考えられる。もちろん、彼は出張所を設けようと農村部の郷鎮を丹念に回った。しかし、部屋を借りてチャペルを作り、中国人の宣教師が駐在するようないな出張所はそれほど作れなかったようである。自伝の中で、アブサラムは、先述したように、清江浦に移動した一八八八年当時の話として、清江浦では宣教師の数も少しずつ増え、山東省から一、二名の中国人の助手が加わったが、それから数年の間、ごく僅かな人数しか教会に足を運んで（改宗して）くれなかった、と書いている。また、清江浦で伝道を行い、最初の一次帰国をする一八九一年の時点で、宣教師の数（南長老教会宣教師のことか）

は百人に満たず、自分もそれまで十年間、活動して、十人の改宗者しか得ることができなかった、と回顧している。^(註27)
 一方、彼は一九二八年に書いた *Evangelistic Work in the Cities* の中で、清江浦に滞在した際に、街中でも伝道を行い、四つのチャペルを開設したと書いており、清江浦での成果は主に街中での伝道活動にあったようである。

では、宿遷での成果はどうであったか？ アブサラムは自伝の中で、清江浦時代を含め、江蘇省の北端で十年間、忙しく伝道してきたが、成果は非常に満足のいくものであった、と回顧している。当初は他の宣教師もおらず、中国人の伝道者もおらず、中国人のキリスト教徒も全地域でやっと十二人を超える程度であった。当時、二、三の出張所しかなかったが、蘇北にいる間はこれらを定期的に回った、と書いている。その上で、今や五つの中心的な拠点ができ、多くの主張所が設けられ、多くの中国人牧師がいて、数千人のキリスト教徒がいる。当時は、その後の大きな収穫のための、小さな出発点であった、と自分に言い聞かせるように書いている。^(註28) ここで言う「今や」は、宿遷から鎮江に撤退した時期ではなく、自伝を書いた一九二二年当時と考えられる。当時の清江浦や宿遷一带における人々の反応を考えた場合、数年の滞在で彼が数十もの出張地を作り得たとは考えにくい。それに、中国人信者の数が十年間で十人から数千人に拡大するということも考えられない。とすると、清江浦や宿遷一带では、丹念に郷鎮の茶館を回ったものの、しっかりとした出張所は二、三個所しか作れなかったことになる。

一方、アブサラムは、鎮江における出張所の数は具体的に書いている。ただし、その数には多少の揺れがある。彼が一九二六年に書いた *Country Evangelistic Work* の中では、自分が転任した当時（一八九六）、教会員は十名ほどで、市にはチャペルが二つしかなく、ディスクールも一つだけであった。（農村部の）出張所は一つもなかった。そこで出張所作りに着手し、（最終的に）三十ほどの出張所を作った。これらの出張所は、三つの例外を除き、

全てマーケット・タウンに設けられた、と書いている。また、一九二八年に書いた *Evangelistic Work in the Cities* の中では、鎮江の街中にも十四の出張所（チャペルと言いつい換えてもいい）を開設したとしている。一方、自伝の中では、一九〇四年当時の話として、Mr. Bear の死後、Mrs. Beath は子供とアメリカに帰国したため、鎮江に残った宣教師は自分だけとなったこと、当時、三〇四の出張所があり、中国人の説教者も増えた。翌春、Paxton 夫妻が蘇州から鎮江へ移転してきて共同で働いた。やがて、鎮江に二十ほどの出張所を開設し、これらを何年にもわたって管理した、と書いている。

出張所の数に違いがあるが、自伝の執筆は一九二三年で、その後、より詳細に訂正したと考えれば、矛盾はない。時間軸にそって整理すると、一八九六年当時、農村部には出張所が一つもなかったが、一九〇四年ごろには、三〇四に増え、最終的に三十ほどになったことになる。街中では、一八九六年当時、チャペルは二つしかなかったが、最終的には十四に増えたことになる。となると、アブサラムにとって、彼の伝道方法が最も成功したのは、鎮江ということになる。鎮江には宿遷から転任してきた一八九六年から起算しても、南京に移り住む一九二二年まで、二十六年間も住んだわけで、これはある意味、当然のことでもあった。

アブサラムほど、丹念に蘇北の農村部を回った宣教師は他にいなかったと思うが、意外なことに、彼は布教の対象とした地域社会の分析をあまりしていない。少なくとも、そうした文章をあまり残していない。この理由の一つは、彼が山東側から蘇北を見ていたことも関係していると思われるが、最大の理由は、彼にとって中国はキリストの福音を待っている対象でしかなく、その土地の歴史や文化に関心がなかったとしか言いようがない。漢語の習得と研究に対しては、あれだけ情熱をもってしたのである。彼にとって、漢語の習得や研究は、聖書の漢訳も含

め、あくまで布教のための手段であって、中国社会を理解するためではなかった。しかし、欧米とは全く異なる文明社会である中国を、本気でキリスト教国にしたいのであれば、中国社会の研究は不可欠のはずである。実際、カトリック、プロテスタントを問わず、歴代の宣教師の中には、中国社会の優れた観察者、研究者になった人物も多い。そう考えると、アブサラムの中国社会への無関心というか、無頓着ぶりは、彼が原理主義者であったからだとしても、理解に苦しむところである。

アブサラムが書き残した唯一の社会観察は、県城、郷鎮、村落といった階層的な構造と、マーケットタウンとしての郷鎮の重要性（人々が集まることから農村部の社会生活の中心になっていること）、その象徴としての茶館の役割、などである。農民が集落をなして住んでいること、マーケット・タウンを通して都市と農村との交流が行われていることなど、多少は西洋社会との比較も行っているが、こうした観察も中国社会に対する関心からではなく、あくまで布教のための効率を考えてのことであった。

とはいえ、アブサラムは布教に専念して全く社会的貢献をしなかったわけではない。拠点における小学校の運営と識字教育には熱心であった。アブサラムは Country Evangelistic Work の中で、その方法と理念を以下のように説いている。こうした学校は、農民が比較的余裕のある農閑期に開くのがいい。南京大学に付設されている農業学校の調査によると、農民が持っている時間のうち、実際の農作業に使われる時間は四分の一でしかないという。農民は一年のうち、九ヶ月もの農閑期の間、多くの時間を茶館で無駄に過ごしたり、賭博に熱中してしまう。このように農民には自由な時間があり、その結果、人々は賭博やそれ以外の悪徳に走ってしまう。怠惰である限り、人はキリスト教徒としての人生を送ることができない。しかし暇な時間を文字の習得にあて、文字が読めるようになれば何らかの副業も見つけて、賭博の悪習から抜け出すことができよう。そうすれば、農民は空き地に植樹

し、道路を補修し、家の周りを掃除し、より衛生的な環境に作り替えることができる。農村における不潔な住環境は、最も悪い特徴となっている。これらを改善することにより、自尊心も生まれ、清潔で純粋なキリスト教徒としての生活を送ることができるとして^(註29)いる。こうしてみると、彼の社会貢献も、突き詰めれば、農民に聖書が読めるようにし、よりキリスト教徒らしい生活を送らせるためであった。

アブサラムは、拠点の運営に関し、中国人による「自立」を重視した。外国人がコントロールしている限り、それは中国人が形容するように「外国の教会」でしかないからである。中国の農民にとつての教会組織への経済的な負担は、寺院などへの出費に比べれば安いものであるとし、ある中国農民の言葉として、農民がキリスト教徒になることの利点の一つは、寺院への出費が不要になることである、というのを紹介している。従って、中国人が自らの間に福音の宣伝^(註30)ができるようになるために、中国における農業の状況を改善しなければならない、という発想には至らなかった。

教会の自立に関しては、アブサラムは一九二九年にも *The Chinese Recorder* の *Western Money and the Chinese Church* という一文を寄稿し、持論を改めて展開している。この中で彼は、農村部の貧困が中国人キリスト教徒による伝道や小学校の運営を難しくしている、というのは誤りであるとし、寺院への寄進を教会に回せば可能であること、中国人の伝道者も複数の拠点を受け持てば、経済的にやっつけられること、宣教師自身が自らをボスと考え、中国人の同僚を雇用した召使いの如く扱っているようでは、教会は「洋教」（外国の教会）とみなされても仕方がないこと、宣教師が不在の時に教会が自立し得たケースがあること、中国人の中には、多額の寄付をしてチャペルを建設した例もあるが、これらは皆、自立した組織で起ったこと、などを唱えている。興味深いのは、自

分が鎮江に設けた三十の拠点のうち、部屋の賃貸料など、教会組織から支援を受けているのは六つのみで、残りは中国人信者の出費によって運営されており、全体としては三分の一の出費は中国人信者によって支えられているとし、かつてネビウスが山東で提唱した方法が最良であり、このやり方が拡大されるべきである、と主張している。

農村部での伝道をしていく上で農村改革は必要ない、という主張は、伝道をせず、農村改革運動に走る教会組織の方針を批判する意図で書かれたと思われる。アブサラムにとって、農民への識字教育も、その究極の目的は聖書を読めるようにさせ、キリスト教徒らしい生活を送らせるためであった。彼は現場にてさまざまな問題を把握しながらも、それを根本から改革するのではなく、あくまでキリスト教の伝道によってそれを解決できると考えた。アブサラムは最後までファンダメンタリストとしての立場を貫いたが、そのことが若い宣教師らから疎まれる結果となった。

アブサラム自身が述べている如く、彼の主張はネビウス・プランを踏襲しただけで、蘇北の地を歩いた経験から導かれた方法ではなかった。アブサラムがこの一文を寄稿した一九二九年というと、亡くなる二年前のことであった。彼の最後の主張とはうらはらに、現実を決して彼の望む方向には進んでいなかった。彼が情熱をかけて伝道活動に従事した農村部においても、問題がないわけではなかった。単に農民をキリスト教徒に改宗させ、教会組織の運営も自立させたとしても、文字も読めず（つまり聖書も読むことなく）、不潔な住環境のなか、ギャンブルにあげられる怠惰な生活そのものを変えない限り、^{（註）}本當のキリスト教徒としての人生は送れない、という言葉は、彼の農村や農民に対する本音が吐露されている感がある。それは焦りでもあり、また絶望に近い感情かも知れない。

アブサラムが自伝で述べている如く、彼が最後まで固執した巡回説教という布教方法は、山東省で実際に見聞したネビウスとコルベットの方法を踏襲したものだ。山東省における布教活動が着実な成果を上げつつあるのを目のあたりにしたアブサラムは、同じ方法を用いて、未開拓の隣接地である江蘇省北部での布教活動に、宣教師としての人生を賭けたわけである。実際、ネビウスとコルベットの努力によって、山東省は中国の中にあつて、長老教会が強固な地盤を築くことができた場所であつた。

しかしながら、蘇北での布教活動は、山東省ほどの成功を収めることができなかった。この原因はどこにあつたのだろうか。蘇北の過酷さといった地域的な差異も皆無ではなかつたであろうが、布教活動が行われた時代差と組織力の差が大きかつたと思われる。ネビウスが中国入りしたのは一八五三年で、以後、一八九三年に亡くなるまでの四十年間を山東省での布教活動に専念した。コルベットが中国入りしたのは、ネビウスから遅れること十二年の一八六五年であるが、彼もまた、一九二〇年に亡くなるまでの五十六年間を、山東省の芝罘（烟台）に居を構えて布教活動に専念した。アブサラムが中国入りしたのは一八八〇年、蘇北の清江浦に移動して本格的な巡回説教を始めたのが一八八七年のことであつた。この時、すでに山東ではコルベットが布教活動を始めてから二十二年の年月が経つていた。この差は大きかつた。もちろん、義和団事件一つをとつてみても、山東省での布教活動も蘇北に劣らず過酷で命がけの行為であつたことが十分に推測されるが、ネビウス・プラン（別に山東プランとも呼ばれる）がうまく機能した地域と時代というのがあつたと思われる。時代としては、義和団事件前後が一つの節目になつたように思われる。

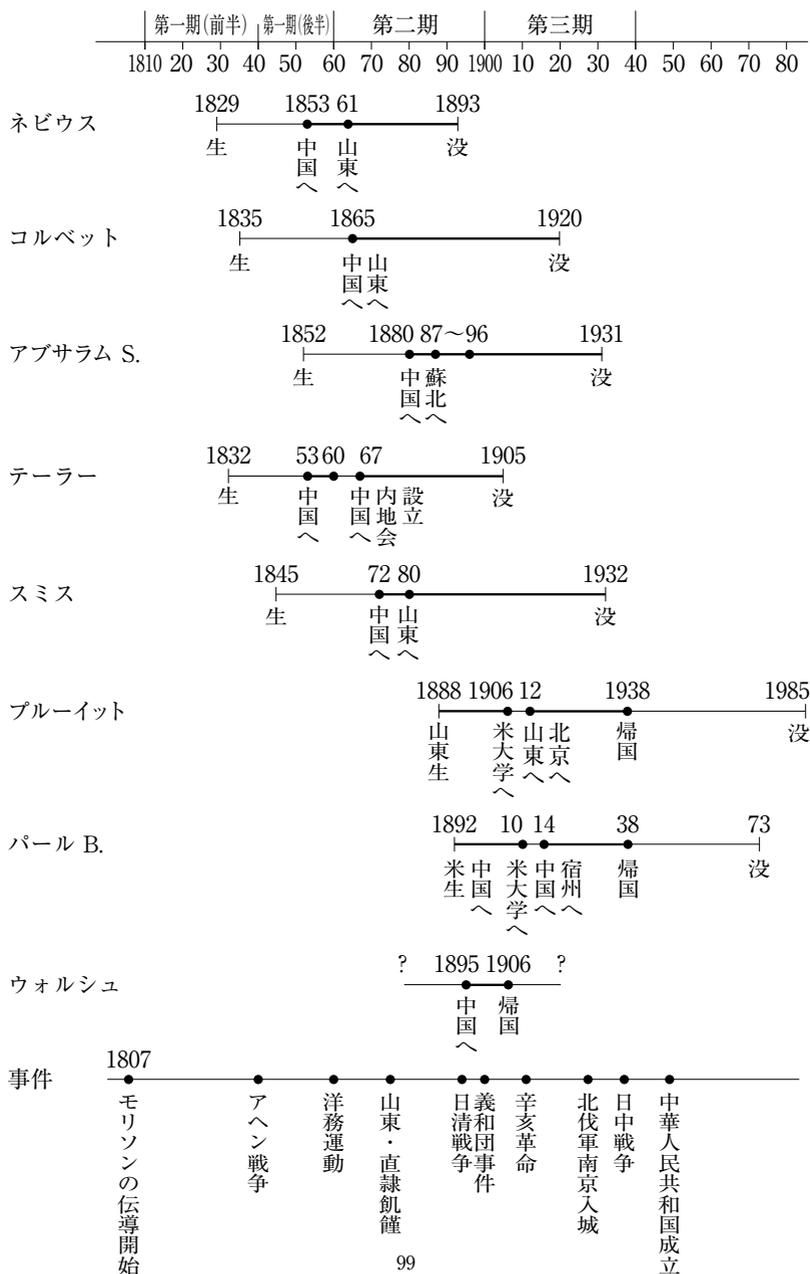
蘇北での布教に夢を抱いたアブサラムであるが、活動は思うようには行かず、蘇北を拠点にした布教活動はわずか十年で撤退を余儀なくされ、以降は鎮江を拠点に、年に二回、蘇北を巡回することしかできなかった。芝罘（烟

台)に拠点を構えて、半世紀近い年月にわたって継続的に、しかも組織的に布教活動を行った山東省のような成果を上げることができなかったのは、ある意味、無理からぬことであつた。その一方で、鎮江には通算で二十五年ほど滞在しただけに、鎮江での布教は蘇北に比べて大きな成果があつた。

しかも、義和団事件以降は、布教活動の方法をめぐっても大きな変化が起こり、アブサラムの固執した巡回説教の方法は、若い宣教師からも冷ややかにみられるようになってしまった。それでも死の直前まで、アブサラムが自分の信念を変えようとしなかつたのは、若かりし時に目のあたりにした、山東省での輝かしい布教の成果が脳裏にあつたためであらう。

【図表3】はアブサラムと同時代の宣教師らの滞在期間を示したものである。表の中の人物では、ネビウスとテラーがほぼ同年代生まれで、同じ時期(一八五三年)に中国入りしている。コルベットはネビウスよりも十二年遅れて一八六五年に中国入りしている。そのころ、テラーの内地会も中国での活動を開始している。アブサラムが生まれた一八五二年、すでにネビウスは中国で布教活動を始めており、アブサラムが中国入した一八八〇年の時点で、ネビウスは二十七年間、コルベットは十五年間の布教の経験があつた。そしてアブサラムが蘇北での布教に苦戦している一八九三年、ネビウスが亡くなっている。なお、アブサラムが中国入りした一八八〇年、スミスも山東に移動している。ブルーイットが山東で生まれたのはその八年後であつた。また、ウォルツシュが上海入りしたのは、アブサラムが蘇北で苦戦している最後の年であつた。

【図表 3】 アブサラムと同時代の宣教師らの滞在期間



注

- (1) *The Chinese Recorder* Vol. XVIII No. 7, 1887
- (2) 鎮江と清江浦（現淮陰）の間にある大運河沿いの四つの都市とは、揚州、高郵、宝應、淮安を、大運河から海までの長江沿いの八つの都市とは、揚中、泰興、靖江、江陰、沙洲、南通、海門、上海を指している。
- (3) 清江浦の時期に関して、自伝を校訂したグレースは、パールの書いた父の伝記から引用して補足している（二十二〜二十三頁）。しかしパールの記述が正しいならば、グレースが引用している一部は、アメリカから帰国後、宿遷で拠点を開いた時期のこととなっており、混同がみられる。もっともこの部分は、蘇北一帯での伝道の方法について書かれているので、五年ほど時代が前後しても大きな問題ではない。ここでは父の伝記の記述にそって紹介した。
- (4) *Pearl Fighting Angel (The Spirit and the Flesh 合冊版)* 六十四頁。なお、回民の馬氏に関しては、父の伝記の中の宿遷時代の記述にも出てくる。パールが最初に馬氏に言及するのは清江浦の部分なので、馬氏は清江浦でアブサラムと出会い、改宗したように取れる。馬氏がどこの人間かは書かれていないが、明朝の永楽帝の北京遷都に従って南京のムスリムが運河沿いに北上しているの、淮陰にムスリムがいるのは十分に考えられる。
回民の馬氏に関しては、既述の如く、アブサラムの自伝を校訂したグレースも鎮江時代の部分で回顧している。一八八八年当時、パールは三歳なので彼のことを正確に記憶しているわけではないが、グレースが鎮江で生まれたのも一八九九年で、清江浦時代を知らない。おそらく、父と同居し、彼が自伝を執筆する際に、いろいろなことを聞いているパールの記述の方が正確と思われる。それに、清江浦時代の弟子が、鎮江に移動する際についてきたとしても、グレースの記述とに矛盾はない。
- (5) パール『母の肖像』新潮文庫版 百四十一頁以下
- (6) *Pearl Fighting Angel (The Spirit and the Flesh 合冊版)* pp82-89
- (7) パール『母の肖像』新潮文庫版 百八十一〜三、伝記八十七〜九頁
- (8) *Pearl Fighting Angel (The Spirit and the Flesh 合冊版)* pp92-93
- (9) パール『母の肖像』新潮文庫版 百八十一〜三頁
- (10) *Pearl Fighting Angel (The Spirit and the Flesh 合冊版)* 五十八頁、パールは、この事件を、山東から清江浦に移動した時期の章（一八九一年にアメリカに帰国する以前）で書かれているが、これは執筆の都合上、前倒しただけで、事件そのものはやはり一八九四年に起きたことは間違いなさそうだ。『母の肖像』の話が母の回顧からであったのに対し、こちらの話は父から直接聞いたものであろう。

- (11) *The Chinese Recorder* Vol.XLIII October 1912 pp591-596。パールのほか *Zeitsche* → *The Chinese Recorder* に掲載された文章から、アブサラムの「江蘇省北部」での布教活動について整理している。この中で *Zeitsche* は「対象地域には五十ほどの(マーケット)タウン(郷鎮のこゝ)があり、彼は年に二回、これらのタウンを巡回するようにし、このうち三十ほどのタウンに小さな拠点を設けた」としている(三十六〜七頁)。
- この記述と数字は、アブサラムが一九二八年に書いた *Indigenous Country Evangelism* から引いているが、これは鎮江での話と推測される。アブサラムは一九二六年に書いた *Country Evangelistic Work* の中で、蘇北全体の県域レベルの数を五十とし、鎮江に移動して以降の話として、鎮江には四十五のマーケットタウンがあり、このうちの三十に拠点を設けたと書いている。一九二八年の文章でも、確かに五十ほどのタウンと書いているが、原文は *about fifty towns, including a few cities* となっており、いくつかの都市を除けば、四十五のタウンになるし、清江浦や宿遷での伝道では三十の拠点を設けたとは、明記していないからである。
- (12) これを中国語で「講茶」と言った。詳しくは、拙稿「飲茶の話」を参照。
- (13) *Peal Fighting Angel (The Spirit and the Flesh 合冊版)* pp58-61
- (14) 本稿の完成後に、蒲豊彦の「中国マーケットシステムとキリスト教の布教」(二〇〇一)という論考の存在を知った。これは広東省東部地区における英国長老教会の伝道の歴史を整理、分析したもので、扱っている時代は辛亥革命前後までであるが、伝道の拠点となるステーションの開設がほぼマーケット・タウンに重なる形で展開していたことを指摘している。なお、広東省における英国長老教会でも、伝道方式を巡って議論がなされ、拠点を作ってからそこを足がかりに放射状に展開する方法と、あちこちをひたすら歩きまわる方法とがあったことが記されていて興味深い。山東における「ネビウス・プラン」は、少なくとも普遍的な名称として、華南地区まで浸透していなかったようである。
- (15) *The Chinese Recorder* VOLLVII August 1926 pp603-605
- (16) *Abraham 1928b Evangelistic Work in the Cities* pp732-934 *The Chinese Recorder*
- (17) パール『母の肖像』新潮文庫版二百三十一頁
- (18) ちなみに、信頼していた中国人の使用人裏切られる話は他にもある。『母の肖像』には、一九一一年、鎮江にて辛亥革命に遭遇した際、上海に避難する前に貴重品を入れた箱を埋めていったが、戻ってみると、掘り返され箱も壊されて中の貴重品は盗まれていた。母は埋める際に手伝わせた下男の仕事と直感する。また、ある時、母の助手がをしている中国人が俸給を受け取りに来たことがあった。母が二階の金庫から銀貨二枚を払うと、子供が呼んだので一瞬だけその場を離れ、また戻ると、男が、

銀貨が一枚、偽物なので取り替えてくれ、と突き返してくる。触ってみると温かいことから、自分が握っていたものと分かり、母は悲しさのあまり涙を流したという話がある(二百五十七頁)。

(19) パール『母の肖像』新潮文庫版二百五十四頁

(20) パール『母の肖像』新潮文庫版二百五十頁

(21) コーン『パール・バック伝』上) 百二十二頁

(22) パール『母の肖像』新潮文庫版二百二十五頁

(23) コーン『パール・バック伝』上) 百頁

(24) *The Chinese Recorder* Vol. XXXVII No. 12 1906

(25) 『清代政区沿革綜表』によると、清末の江蘇省の行政区域は、以下のようになっていた。江寧布政使司領が江寧府・揚州府・淮安府・徐州府の四府、直隸州が海州・通州の二州、直隸州が海門庁、江蘇布使司領が常州府・蘇州府・松江府・鎮江府の四府、直隸州が太倉州となっていた。このうち、江寧府と蘇州府が江蘇省の省会であった。

清末の江寧府内には、上元県・江寧県・句容県・溧水県・高淳県・江浦県・六合県の七県があった。淮安府内には、山陽県・阜寧県・清河縣・塩城縣・安東縣・桃源縣の六県があった。揚州府内には、泰州・高郵州の二州と、江都縣・甘泉縣・揚子縣・宝應縣・興化縣・東台縣の六県があった。海州直隸州内には、沭陽縣・榆縣の二県、通州直隸州内には、如皋縣・泰興縣の二県があった。徐州府内には、邳州と銅山縣・碭山縣・豊縣・蕭縣・睢寧縣・宿遷縣・沛縣の七県があった。海門直隸州は清末になっても属領がなかった。

常州府内には武進縣・陽湖縣・無錫縣・金匱縣・宜興縣・荊溪縣・江陰縣・靖江縣の八県があった。蘇州府内には、太湖庁と靖湖庁の二庁と吳縣・長洲縣・元和縣・吳江縣・震澤縣・昆山縣・新陽縣・常熟縣・昭文縣の九県があった。鎮江府内には、丹徒縣・丹陽縣・金壇縣・溧陽縣の四縣と太平庁があった。松江府内には、川沙庁と華亭縣・類縣・泰賢縣・金山縣・上海縣・南匯縣・青浦縣の七縣があった。太倉直隸州内には、鎮洋縣・嘉定縣・崇明縣・宝山縣の四縣があった。

これらの州、庁、県を合計すると六十七あり、このうち、揚子江北岸に位置する江寧府(北岸は江浦縣・六合縣の二縣)・揚州府・淮安府・徐州府の四府と海州・通州の二直隸州、海門直隸州と限ると、二十六ある。これに州や府の所在地を加えると三十二になる。

改革開放以降は、都市近郊の発展にともない、県から区に昇格しているところが多いので、行政区画も大きく変化しているが、一九八〇年代当時の県の数を参考までにあげておくと、南京市には、市街地である十の区のほか、五つの県が、揚州市に

は二つの区と十の市・県が、淮陰市には二つの区と十一の県が、徐州市には五つの区と六つの県が、塩城市には二つの区と七つの県が、連雲港市には三つの区と三つの県が、南通市には二つの区と六つの県が、鎮江市には二つの区と四つの県が、無錫市には四つの区のほか、三つの県が、常州市には、五つの区と三つの県が、蘇州市には四つの区と六つの市・県があった。従って、一九八〇年代の江蘇省内には、市・県が合計で六十四あり、このうち揚子江北岸に限ると、三十四ある。これらの市・県に、区に分類されている各市の市街地を加えると、四十一の計算になる。従って、アブサラムが五十ほどの都市や県城を訪ねたとすれば、蘇北にあるほぼ全ての県城を回ったと考えてよいであろう。

(26) 少なくとも、現在の連雲港市や、塩城市、淮陰よりも南に位置する揚州市や南通市までは熱心に伝道してまわることはなかったようである。これは今後、別稿にて、現在のキリスト教徒の分布から検証してみたい。

(27) Absalom 1978 *Our Life and Work* p28

(28) Absalom 1978 *Our Life and Work* pp29-30

(29) Absalom 1926 *Country Evangelistic Work, 1928a Indigenous Country Evangelism*

(30) Absalom 1928a *Indigenous Country Evangelism*

(31) 都会の鎮江でも、衛生状態は決してよくなかった。一八八六年、山東から鎮江に移り住んだ一家であるが、当初は、揚子江に沿ったところの中国人の商店の二階に三部屋を借りて住んでいた。『母の肖像』には、この当時の話として、町は不潔で雑沓していたこと、特に夏がくると不潔物の堆積した往来から悪臭が二階の部屋に登ってくることに、そして夏の間だけでも、子供達を非難させるべく、当時、空き家になっていた丘の上のバンガローに移り住んだという（新潮文庫版百三十四〜六頁）。

5 結びにかえて

Zeitschea は、アブサラムについての論文を終えるにあたり、アブサラムに関して、まだ多くの研究の余地があるとして、例えば、パールへの影響とか、どうして教団は彼の個人主義的な行動を容認したのか、などといった問題をあげている。近年のアメリカにおける宣教師の研究は、聖人伝的な研究になるのを避けるべく、個人の研究よりも、宣教師コミュニティの運動の側面にシフトしているという。それもあって、彼に対しては、パール之父

という点で注目されるが、冷淡な関心しか向けられてこなかった。しかし、アブサラムのような教団から孤立しながらも、周囲に大きな影響を与えた宣教師もいたことは事実で、無視することはできない。彼は保守的でありながらも、リベラル派が提起する何年も前から、教団の統合や教育の充実、教会組織の経済的自立、中国人との平等な関係などに取り組んできた人物でもある。この点でも、彼は強い信念と複雑な個性とが混在した、矛盾に満ちた人物でもあったが、十九世紀の宣教師の中では希な存在であり、今日における中国のキリスト教を理解するうえでも、こうした個人に焦点をあてた研究は必要である、と結んでいる。

アブサラムのこうした「強い信念と複雑な個性との混在」は、当時の時代背景を考えると、それほど理解できないものではない。パールの書いた父の伝記である『戦える使徒』を訳した深沢正策は、一九五二年のダヴィット社版の「あとがき」で、「アメリカの国民性には、ヨーロッパ文化の伝統に、広い新大陸開拓できたえた自由な、剛健な自然児ともいべき風格が加わっている。…ある者はこの二つの性情をおなじようにもち、ある者はその一つを著しくもつが、いずれにしても此の二つが基調だ。…法律の制限も認めなければ、その保護も仰がない。一直線に信ずることを断行するのである。…こういう人たちは、みんな人間ばなれのした無邪気さと愚かさをもっている。」と述べ、アブサラムこそ、宗教界におけるこうした人物の一人であった、としている。

また、ピーター・コーンは、一九九六年に出版したパール・バックの伝記の中で、アブサラムを始めとするアメリカ人宣教師らの情熱を、以下のように説明している。即ち、中国は彼らにとって特別な意味を持つ存在だった。というのは中国は地球上で最大の人口を誇る国であり、反キリスト教徒との最後の戦いは中国の大地で争われると信じていた。宣教師らの大部分は、オハイオ、ミシガン、イリノイなどの中程度の宗教学で学位をとったばかりで、米国中西部の小さな町からはるばる中国まで派遣された。彼らは全ての主要なプロテスタント諸派（組合教会

派、メソジスト派、バプテイスト派、ルーテル派、長老教会派、ユニテリアン派、聖公会派、クリスチャンサイエンス派など）を代表していた。大部分の宣教師にとって伝道の任務につくことは、信仰の証を示すという意味で深い個人的な満足に繋がっていた。アブサラムも多くの宣教師同様、辺境（ウエスト・バージニア）の出身で、宣教師らが持つ最高の姿（信仰の深さ）と最悪の姿（排他性）をまさしく持ち合わせていた。私利私欲に走ることもなく、危険を恐れることもなかった。彼の目的は唯一つ、伝道だけだった。^(注1)

アブサラムには、南北戦争の影響も大きな陰を落としていた。先述の如く、彼が思春期のころ、一家は南北戦争の混乱に巻き込まれる。彼の六人の兄弟のうち、四人は南部の為に戦い、二人が負傷、一人は北軍の捕虜となった。アブサラムは南部の敗北を悔しがり、一生涯、南部諸州に同情を寄せていた。従軍するには若すぎた彼は、中国での布教という、北軍よりも手強い敵との戦いに挑む道を選んだ。なお、彼を含めた七人の兄弟のうち、六人が牧師となっている。アブサラムが南部で育つたことは、彼の人種的偏見形成への温床ともなった。貧しいながらも彼の家は数人の奴隷を所有していて、それが非人道的とは考えもしなかった。^(注2)

南北戦争で敗北した南部では、奴隷は解放され、大地主の土地も奪われ、経済は混乱した。それはあたかも「戦後の日本」のようだったという。アブサラムはそんなアメリカに失望していた部分もあったようだ。それに、中国に長くいればいるほど、アメリカでの知人も減ってくる。それは妻にとっても同様で、パールは『母の肖像』の中で、病弱な母が三度目の帰国を最後に、アメリカに戻りたいという気持が希薄になっていったこと、その理由として、多くの親しい顔が消え、新しいものが現れ、アメリカには落ち着く場所がないと悟った、と記している。^(注3)

コーンによると、宣教師らが中国で直面した最大の障害は、キリスト教に対する疑念や憎しみではなく、無関心であった。全くの無関心か、露骨に疑いの目を向ける数千人の中国人たちの中であって、閉鎖的な居留地の中でま

とまつて暮らす少数人数しかいない白人は常に疎外感を感じていた。お互いにいがみあうようなこともあった。アルコールやアヘン中毒や病氣、鬱病や癡狂すらきたすことは、宣教師たちにとつて日常茶飯事のことであつた。^(註4)

宣教師同士のいがみ合いの例として、コーンは以下のような逸話を紹介してる。長老教会に属するアブサラムは最も保守的なキリスト教派を代表しており、彼なりの福音書の解釈を厳しく守り続けた。彼が改宗させた中国人たちに向かつて、完全な浸礼(全身を水に浸す洗礼)を受けなければ救済されないと警告し、彼の教区を侵犯する片目のバプテイスト派宣教師と三十年間にわたつて敵対関係にあつた。このバプテイスト派宣教師が、ある朝、心臓麻痺を起こしてベッドで死んでいるのが発見されたことを聞くと、「あんなことが延々と続くのを神が黙つて許すはずはないと、私はよく承知していたよ」とパールに語つたといふ。^(註5)

アブサラムの対抗意識は、長老教会派の内部にあつても、皆無ではなかつたと思われる。中国にいつても、山東では先に入った北長老教会の宣教師らが一定の成功を納めているのを目のあたりにした。アブサラムが未開拓の蘇北の地を布教の場所として選んだのも、南長老教会の宣教師としての対抗意識をもつていたことは否定できないだろう。アメリカ人宣教師らは、南北戦争の影響をそのまま中国に持ち込んだともいえる。

アブサラムの自伝を読むと、一九〇〇年の義和団事件や、宣教師への反感、事件後の布教活動の拡大などのコメントは、あくまでアメリカ人の視点からみている。そこには中国人、中国社会、ましてや蘇北社会からの視点はない。これだけ長く中国に滞在し、漢語の能力も高く、中国の農村をくまなく回つていたアブサラムが、中国の社会や文化に対して興味を示さず、分析どころかあまり言及さえしなかつたのは意外な感じがする。中国の寺院や宗廟へのコメントがあるのは一九一〇年に書いた一文があるが、分析というよりは批判的な文脈で言及しているだけで

ある。一九一二年に書いた文章では、中国人が何世代にもわたって信仰している宗教には三つあるとし、中国人の宗教観に対する見解を述べているが、これとてもキリスト教の布教の必要性を説く文脈で語られているにすぎない。宗教生活以外にも、中国人の宴会や、婚礼や葬儀、年中行事などといった、中国の民俗への言及も全くない。

これは、宣教師の中でも中国の社会や文化に大きな関心を示し、限りなく人類学的な方法でもって優れた著作を残した他の宣教師らと比較すると際立っている。その代表格はアーサー・スミスであろう。スミスは一八七二年、米国外国伝道委員会より天津に派遣され、一八八〇年に山東に移動し、山東省西北境の龐家村という農村で布教活動に従事した。その間、*The Chinese Recorder* の編集に携わったほか、中国に関する多くの著作を残している。中でも、一八九〇年に上海にて出版した *Chinese Characteristics* 及び、一八九九年に出版した *Village life in China study in sociology* は今日でも読み継がれる名著である。

女性では、アイダ・ブルーイットがいる。彼女は北部中国南バプティスト (North China Southern Baptist) の宣教師の娘として、一八八八年に山東省の登州(蓬萊)で生まれた。少女期をこの小都市で過ごし、アメリカのカレッジを卒業したあと、一九一二年に中国に戻り、芝罘にて教師となった。一九一八年にアメリカに戻ったあと、ソーシヤル・ワークを学び、ロックフェラー財団に雇用され、再び中国に戻った。北京の協和医学院の社会服務部の責任者として働き、一九三八年まで中国に留まった。この間、彼女は山東省の蓬萊出身の老太太と知り合い、彼女のライフヒストリーを書き上げる。本書は一九四六年に、*A daughter of Han: the autobiography of a Chinese working woman* として出版された。中国人女性の伝記としては、一九七九年に *Old Madame Yin: A Memoir of Peking Life, 1926-1938* を出版しているほか、中国に関する多くの著作や翻訳を残している。

このほか、ギルバート・ウォルシュが一九〇七年にロンドンにて出版した *Ways that are Dark: Some Chapters*

on Chinese Etiquette and Social Procedure」も、人類学的ともいえる分析を行っている中国文化論である。ウォルシュは英国教会伝道協会から一八九五年頃に紹興に派遣され、一時帰国した後、一八九九年に妻子を連れて上海に戻り、西洋文献の漢訳に従事し、一九〇六年頃に帰国している。従って彼の滞在経験は紹興と上海に限られ、その期間も十年と、宣教師としては決して長くはないが、鋭い観察を残している。

一八九五年というと、アブサラムは四十三歳で、鎮江に移動する前年で、蘇北での布教活動を行った最後の年であった。二人に接点があるのかは不明であるが、上海で会っている可能性はあるかも知れない。ウォルシュはアブサラムから遅れること十五年で、中国入しているが、その差も手伝ってか、ウォルシュの中国文化や社会に対するスタンスはアブサラムとは対称的である。Ways that are Dark は中部中国宣教師協会の求めに応じて、新任宣教師のための手引きとして書かれたものである。手引きだけに、扱っている内容は多岐にわたる。即ち、適切な服装や振る舞い、役人や名士への訪問の仕方、慶事や忌中の訪問、外国人女性の地方訪問、漢語教師や用人人への接し方、宴会の作法、結婚披露宴、誕生祝い、土地の購入や家の賃貸、礼拝堂の設立、財産の譲渡、心付けと寄付、泥棒や火事への対応、宗教上の脅迫への対応、「民族衣装」を着るべきか、吉日と凶日、葬式の習慣、諸条約とキリスト教、などとなっている。

アブサラムとの関連でいうと、アブサラムは中国服を着用し、偽の辮髪まで着け、護身用に常に杖を持ち歩いていた。ウォルシュによると、杖を持つことは中国では乞食（野良犬を追い払うために「打狗棒」を持ち歩いている）と間違えられること、好んで中国服を着たがる宣教師に対しても、その愚を説いている。これらの風俗習慣の記述も貴重ではあるが、それ以上に関心するのは、ウォルシュが中国社会のしくみを解き明かし、さらに新任宣教師らに対して、そうした社会での「世渡り」の指南までしている点である。

新しい土地に赴任したら、その土地の役人や名士を表敬訪問し、関係を築いておくことの重要性を説き、具体的な訪問の仕方を記している。これを怠ると、トラブルに巻き込まれた時に支持を得られないだけでなく、逆にひどい仕打ちを受けかねないこと、漢語教師や使用人に対する接し方も、相手に応じて相応の態度を取らねばならない、としている。このほか、地区の世話役（「地保」）への寄付、城門の守衛に対する心付けをはじめとして、さまざまな慈善事業に対する寄付も、たとえそれが名目通りに使われなくても、惜しんではならない、としている。火事や泥棒にあった際の対処法も実践的である。この時期になると、それまでの布教の経験を経て、ただ大衆を相手に福音を説くのではなく、中国社会のヒエラルキーを理解し、社会階層の上位に位置する者の力をうまく活用する術を身につけていたことが読み取れる。宣教師ならではの複雑な人間関係としては、中国人改宗者との関係がある。即ち、信徒に対しては同情せざるを得ないという宣教師の弱みにつけ込み、宗教上の迫害を受けたと偽って私的な事件の解決に外国人宣教師の力を得ようとする者が後を絶たなかったようである。こうした訴えに対しては、慎重に対応して極力巻き込まれないようにすること、自分の中国人助手にも関与させないようにすべきであるとしている。こうした問題が発生する背景には、外国人宣教師は条約によって保護された身分であり、彼らによる介入はそれだけで政治的な力となり得たからであった。また、中国人にとっても、キリスト教に改宗することは、外国人に準じるステータスを得る意味合いがあった。

ウォルシュの、現実の中国社会に対する鋭い観察と比べると、アブサラムの布教活動は、あまりに中国社会のシステムを無視したものであった。アブサラムの記述を読む限り、彼が布教に際して、土地の役人や名士に話をつけたということは書かれていない。ひたすら、農村をまわり、鎮の茶館にて福音を伝えていただけのようにみえる。もともと、アブサラムも権利意識だけは強く、強盗に襲われても、訴えて取り返している点は、他の宣教師ら

と同じであるが。

アブサラムにとつては、伝道が全てであり、中国の社会や文化には全くといっていいほど、興味を示さなかった。ファンダメンタリストと片付けるにはあまりに鈍い、無頓着さである。唯一、彼は漢語に関して優れたテキストを書いたが、これとても、言語学的、あるいは社会言語学的な興味からではなく、あくまで布教の為の手段として、宣教師らの漢語能力を高めるために行つたに過ぎなかった。

アブサラムの伝道を最優先した生き方は、家族生活にも多大な負担をかけた。七人の子供のうち、四人もが幼いうちに命を落としたのはすでに述べてきたとおりである。このこともあつて、妻のキャロラインとの間には晩年は埋めがたい溝が生じていた。彼女は死の直前に、以下のように振り返っている。「確かに私の一生は、一度は非常に崇高な目的のために設定されていたけれども、今となって振り返って見ると、それはただ不潔と怠惰との戦いに過ぎなかつた。そして私はそれに敗北したのです。結局のところ、私はこの異教徒の町を流れる揚子江という馬鹿でかく、不潔な濁流を止めようとする（実現不可能な）仕事に挑戦していたのかも知れません。」人生の最期にあつても、彼女はアブサラムの訪問を許さなかつた。「行つて、あなたの異教徒を救いなさい」と追いつ返した^(注6)という。家族のことなど顧みないアブサラムの布教人生は、パールにも大きな影響を与えることになるのは当然であつた。パールの大学進学に際しても、アブサラムは「本当はお前の大学教育のためにお金を注ぎ込むよりも、私自身の伝道事業へ金を使った方がずっとましなのだ」と釘を刺した^(注7)という。パールが作家としての地位を確立していくことになる『大地』を出版したのは一九三一年のことであつた。パールは『大地』を父にみせたが、アブサラムはあいかかわらず伝道のことしか頭になく、娘の成功をほとんど無視していたという。彼らが最後に交わした会話の中

でアブサラムは「パール、『大地』のコピーをありがとう。しかし、私には、これを読む暇などないよ」と述べた^(注8)という。

パールは、母の苦悩の人生を目のあたりにしたこと、宣教師の娘としての自分自身の生き方に加え、キリスト教の布教活動そのものに疑問を呈するようになる。彼女はロツシング・バックとの結婚に際して、伝道師の妻となるため、長老教会海外伝道委員会に正式の承認を求め、これが認められて手当を受け取るようになっていた^(注9)。しかし、アブサラムの死によって、宣教師の娘として過ごした四十年間から解放され、パールは経済的な自立も手伝って、新たな自己を確立していく。そして数ヶ月後には、ロツシング・バックとの離婚を決意し、長老教会ともきっぱりと決別していく。

一九三二年に米国に一時帰国した際、パールはアスター・ホテルでの講演で、公然と海外での布教活動を批判した。「私は、今まで多くの宣教師たち、それも教会で良い地位を占めている正統派の宣教師たちに会ってきました。『宣教師』とはなんて嫌な言葉でしょう！彼らが救わなければならぬはずの異教徒たちに対して、まるで思いやりがなく、かつ自分たちの文明以外の文明を軽視し、互いに激しく非難しあい、そして繊細で洗練された人々の中にあってあまりに粗野で鈍感なのです。それを私はどれほど恥ずかしく思ってきたことでしょう。」アブサラムが死んでから一年も経たないうちに、パールは、父親の信念と価値観を拒絶する姿勢を公然と示した。娘の目にはアブサラムの全生涯が、まさに伝道活動が破滅に導く越権行為と思ひ違ひの、典型的な例として映っていたのであった^(注10)。

第一次大戦後、宣教師らの活動が批判の対象になりつつあったとはいえ、パールの批判は教会側から猛烈な批判を浴びた。アブサラムから鎮江の伝道活動を引き継いだジェームス・グラハム牧師も、パールが両親を裏切ったと批判した。一九三三年五月、パールは宣教師の身分を辞任して、この論争に終止符を打った。協会側もしぶしぶな

がら辞任を受理した。^(注1)

その後のパールの言論活動、政治活動は、布教のことしか頭になかったアブサラムとは対極に位置するもので、作家としての立場を超え、東西文明の架け橋としての仕事に邁進する。中国で育ったアメリカ人ということで、パールは中国社会をアメリカ人の視点から、アメリカ社会を中国人の視点から見る事が可能となったわけで、パールの立ち位置はある意味、人類学的ともいえる。

佐伯や比屋根の著書には、残念ながらアブサラム・サイデンストリッカーの名前は出てこない。漢語テキストを編集したほか、聖書の私家版を漢語に訳した以外、これといってプロテスタントの布教史に大きな足跡を残した人物とはいえないのかもしれない。蘇北での布教活動の開拓者ではあるが、蘇北同様、あるいはそれ以上に困難な内陸部で布教活動の開拓にあたった宣教師は膨大な数に達する。その詳細な研究はまだ手つかずな状態といっていだろう。

アブサラムは何千人もいた宣教師の一人であり、その業績よりは、パールの父という点で注目される面もある。確かに、筆者がアブサラムに関心を寄せるようになったのも、蘇北という地域との関わりを別とすると、パールを通してであった。そしてパールの父だったから、いや、娘がパールだったからこそ、これだけ多くの資料が残されたともいえる。

パールは一九三六年出版の『母の肖像』の中でも、アブサラムの家庭を顧みない姿を書いているが、これはその十五年前に母の死を乗り越えるために、私家版として書き上げていたものだった。これをそれまで公表しなかったのは、アブサラムに敬意を表し、彼の死後数年が経つまで、控えていたのだった。『母の肖像』の反響の大きさに、パールは直ちに続編として父の伝記を書いた。これが『戦える使徒』である。出版社はこの二冊を合わせたセット

を販売し、そのタイトルに『肉体と靈魂』とつけた。この合本によって、パールは母への公式の贖辞を送り、父との確執に終止符を打った。^(注1)

Zeitschleも述べているとおり、パールへの関心は今日でも持続しており、新しい文脈の中での位置づけが試みられている。それに伴い、パールの父としてのアブサラムの中国における活動にも関心が寄せられていくことであろう。しかし、本稿はパールの父としてのアブサラムではなく、蘇北農村をくまなく歩いた一宣教師としてのアブサラムに焦点を当てたものである。この作業を通して、当時の蘇北農村の一面や、華中地域におけるプロテスタントの布教活動が、具体的にどのような行われていたのかが、断片的ながらも明らかにされたと思う。

アブサラムやパールが書き残した、当時の中国農村の過酷な条件、繰り返される洪水と飢饉、街の不潔さ、「中国人の道徳心の弱さ」^(注2)、暴力と残忍さなどは、今日、中国人が読み返してみると、不快に思う部分もあるかも知れない。しかし、そうした中国人に対し、命がけで伝道事業や、教育や医療などの社会改革に取り組んだ宣教師らが出たというのも、歴史的な事実である。「余計なお世話」といえばそれまでであるが、宣教師らの活動には尊いといえる部分もあった。教育や医療の支援もそうであるが、繰り返される中国各地の飢饉に際し、危険を顧みず現地へ赴いて救済活動を行ったのは彼ら宣教師らであった。宣教師らに対する歴史的な判断は、宣教師側ではなく、当時の中国人が下すべきことであろう。

注

(1) コーン『パール・バック伝』(上) 三十五〜九頁

- (2) コーン『パール・バック伝』(上) 四十〜一頁
- (3) パール『母の肖像』新潮文庫版 六十九頁
- (4) コーン『パール・バック伝』(上) 五十、五十九頁
- (5) コーン『パール・バック伝』(上) 七十頁
- (6) コーン『パール・バック伝』(上) 百五十三〜四頁
- (7) コーン『パール・バック伝』(上) 百十三頁 (Fighting Angel 二百八頁より)
- (8) コーン『パール・バック伝』(上) 二百三十八〜九、二百六十六頁
- (9) コーン『パール・バック伝』(上) 百三十一〜二頁
- (10) コーン『パール・バック伝』(上) 二百八十九〜九十四頁
- (11) コーン『パール・バック伝』(上) 三百〜一頁
- (12) コーン『パール・バック伝』(上) 三百五十七〜八頁
- (13) コーン『パール・バック伝』(上) 二百三頁

引用・参考文献リスト

〈中国キリスト教関係〉

- 佐伯好郎 一九四四〜四九『支那基督教の研究』(全四巻)〈東方文化学院研究報告〉春秋社松柏館／一九七九『支那基督教の研究』(全五巻) 復刻版 名著普及会 (本書の書誌学的情報については、第2節の注1を参照)
- 比屋根安定 一九四〇『支那基督教史』〈東亜草書〉生活社 (二〇一一 大空社より)『アジア学草書』245 支那基督教史」と題し、復刻版が刊行されている)
- 蒲豊彦 二〇〇一「中国マーケットシステムとキリスト教の布教」森時彦編『近代中国の都市と農村』京都大学人文科学研究所
- Bays, Daniel H. ed. 1996 *Christianity in China: From the Eighteenth Century to the Present* Stanford University Press
- 2012 *A New History of Christianity in China* Wiley-Blackwell
- アブサラム・サイデンストリッカーの著作)

Sydenstricker, Absalom 1887 What I Learned in Shantung. *The Chinese Recorder* Vol. XVIII No.7 pp278-279

- 1887 T'singkiang P'u The Chinese Recorder Vol.XVIII No.7 p286
- 1889 *An Exposition of the Construction and Idioms of Chinese Sentences: As Found in Colloquial Mandarin. for the Use of Learners of the Language*, American Presbyterian Press (上海)
- 1903 In Memoriam The Rev. J.E.Bear *The Chinese Recorder* Vol.XXXIV No.11 pp557-558
- 1908 *A Correction The Chinese Recorder* Vol.XXXIV No.5 p272
- 1910 *The Importance of the Direct Phase of Mission Work The Chinese Recorder* Vol.XLI June 1910 pp387-394
- 1926 *Country Evangelistic Work The Chinese Recorder* VOLLVII August 1926 pp603-605
- 1928a *Indigenous Country Evangelism The Chinese Recorder* VOLLIX July 1928 pp435-439
- 1928b *Evangelistic Work in the Cities The Chinese Recorder* VOLLIX November 1928 pp732-734
- 1929 *Western Money and the Chinese Church The Chinese Recorder* VOLLIX May 1929 pp336-337
- 1978 *Our Life and Work : A Private Account by Reverend Absalom Sdenstricker* Pearl S. Buck Birthplace Foundation, McCLAIN Printing Company, West Virginia
- 〈パール・バットの著作〉
- Buck, Pearl S. 1931 *The Good Earth* John Day [第二部の *Sons* の発表は一九三二、第三部の *A House Divided* の発表は一九三五。同年、三部作を *The House of Earth* と題して出版] (日本語訳：新居格訳『大地』一九三二、『息子たち』一九三二、『分裂せる家』一九三五、第一書房／新居格訳・中野好夫補訳一九五四・一九六八 新潮文庫／大久保康雄訳一九六七『大地』河出書房、中国語訳：王逢振・韓邦凱・沈培錫等訳一九八八『大地(三部曲)』(獲諾貝爾文学奨作家叢書) 広西桂林 漓江出版社／馬真訳『大地』星光出版社(台湾) 中華民國八十一年)
- 1936 *The Exile: Portrait of an American Mother* John Day (日本語訳：村岡花子訳 一九三六『母の肖像』ダヴィット社・一九五七 新潮文庫／深澤正策訳 一九三八『母の肖像』第一書房、中国語訳：咏彩訳『異郷客』星光出版社 台湾 中華民國八十一年)
- 1936 *Fighting Angel: Portrait of a Soul* John Day (日本語訳：深沢正策訳 一九三七『戦える使徒』第一書房、なお本書は同名で一九五二年にダヴィット社から再刊行されている。また一九五六年にも創芸社から「パール・バットの選集 第二」として刊行されている)
- なお、上記二冊の原書は、*The Spirit and the Flesh* と題して合冊出版 (1936 John Day) もなれらる。

1954 *My Several Worlds: A Personal Record* John Day
 〈ロッキンク・バックの著作〉

Buck, J. Lossing 1917 *River Conservancy in Northern Anhwei Far Eastern Review* 13

1918 Missionaries Begin Agricultural Education in China *Millard's Review* 6

1920 Agricultural Work of the American Mission at Nansuchow, Anhwei, China. *The Chinese Recorder* 51

〈他の宣教師の著作〉

Pruitt Ida 1946 *A daughter of Han: the autobiography of a Chinese working woman* Stanford University Press (松平くさ子訳)

『漢の娘：寧老太太の生涯』せりか書房 一九八〇)

1979 *Old Madame Yin: A Memoir of Peking Life, 1926-1938* Stanford University Press (山口守訳 一九九〇『北京の思い出 一九二六～一九三八』平凡社)

Smith, Arthur H. 1894 *Chinese Characteristics* Revell (初版は上海にて出版 一八九四年にニューヨークにて増補版を出版、白神徹譯『支那の性格』中央公論社 一九四〇)

1899 *Village life in China: a study in sociology* Revell (仙波泰雄、塩谷安夫譯『支那の村落生活』生活社 一九四一)

Washie, W. Gilbert 1907 *Ways that are Dark: Some Chapters on Chinese Etiquette and Social Procedure* London (田口一郎訳 二〇一〇『清国作法指南 外国人のための中国生活案内』平凡社〈東洋文庫〉)

〈宣教師の評伝〉

Corn, Peter 1996 *Pearl S. Buck: A Cultural Biography* University of Cambridge Press (丸田浩ほか訳 二〇〇一『パール・バック伝』十巻 舞宇社)

Jost Oliver Zeitsche (1998・2005) *Absalom Sydenstricker (1852-1931) : a ruling minority of one* University of Cambridge. North Atlantic Missiology Project

1999 *The Bible in China: The History of the Union Version or the culmination of Protestant Missionary Bible Translation in China* Steyler Verlag, Monumenta serica monograph series 45

Kathleen L. Lodwick & W.K. Cheng eds. 2005 *The Missionary Kaleidoscope: Portraits of Six China Missionaries* East Bridge, Connecticut

Stross, Randall E. 1986 *The Stubborn Earth: American Agriculturalists on Chinese Soil 1898-1937* University of California Press

- 鶴見和子 一九五三『パール・バック』岩波新書
- 西澤治彦 一九八五「飲茶の話」『G S—楽しい知識』三号 冬樹社
- 二〇〇一「パール・バックと江北農村」『中国—社会と文化』十六号 中国社会文化学会
- 二〇〇二「中国におけるパール・バックの足跡」『武蔵大学・総合研究所紀要』十一号
- 二〇一「資料紹介 アメリカ人宣教師の著わした漢語テキスト— Absalom Sydenstricker 著 *An Exposition of the Construction and Idioms of Chinese Sentences: As Found in Colloquial Mandarin. for the Use of Learners of the Language* (一八八九)を巡って」『武蔵大学人文学会雑誌』四十三巻二号
- 二〇一二「イギリス人宣教師の見た清末の中国社会 書評 W.G. ウォルシュ著 田口一郎訳『清国作法指南 外国人のための中国生活案内』『東方』三百八十号 東方書店
- 二〇一三「ウォルシュ著『清国作法指南』にみえる宴会儀礼を巡って」『武蔵大学人文学会雑誌』四十四巻四号
- 〈中国の地誌〉
- T.F. McCrea 一九〇六 *North Kiangsu-Anhui Famin The Chinese Recorder* Vol. XXXVII No.12 pp692-693
- 王希龍主修・董猷吉主編 一九九四『徐州市志』徐州市地方志編纂委員会編 中華書局 上下
- 牛平漢主編 一九九〇『清代政区沿革綜票』中国地図出版社
- 鐘士和主編・孫芝瑤副主編 一九九八『淮安市志』淮安市志編纂委員会編著 江蘇人民出版社
- 譚其驥主編 一九八七『中国歴史地図集』(第八冊 清時期) 地図出版社
- 張世閩他編 一九九三『鎮江市志』鎮江市地方志編纂委員会編 上海社会科学院出版社 上下
- 陳高備等編 一九三九『中国歴代天災人禍表』上下 暨南大学(一九八六 上海書店影印出版)

(付記) 本論文の草稿は二〇一一年度の武蔵大学国内研修期間中の貴重な時間を活用して執筆したものである。その後、中華民国期以降の展開も加筆しようとしたため、未完成のままいたずらに時間が経ってしまった。分量もあるため、ここで区切りをつけて草稿部分を完成させ、刊行することにした。その後の展開は別稿にて論じることとしたい。

