

華中伝道の祖 グリフィス・ジョン (1831-1912) 試論

渡 辺 祐 子

はじめに

かつて中国大陸には「中国キリスト教史」という研究領域自体が存在せず、キリスト教宣教師は押しなべて帝国主義の手先とされていた。しかし改革開放を経た1990年代以降、宣教師という存在の歴史的意味に学問的関心が注がれるようになり、宣教師の伝記、宣教師の著作が次々に翻訳され、今日ではミッション・アーカイブを使った研究も精力的に行われつつある。

これらの研究が明らかにしているのは、福音伝道という本来的な使命以外に宣教師たちが果たした、文化的、政治的、社会的役割の大きさと多面性である。さらにこうした研究は、在華宣教師研究が、東アジアキリスト教史研究にとっても重要な意味を持つことを明確に示している。これはすなわち、在華宣教師についてよく知ることは、日本キリスト教史研究にも不可欠であるということである。しかしその重要性にもかかわらず、彼らの働きは、いまなお日本のキリスト教史研究者に十分知られていないとはいいがたい。

しばしば在日宣教師について、彼らの多くは高度な神学教育を受け、本国伝道局が選りすぐって派遣した優秀な人物であることが指摘される⁽¹⁾。その点においては出自も神学教育の背景も様々な在華宣教師より

も優れていると言えるかもしれない。しかし、例えば東アジア全体に及ぼした文化的影響という点からいえば、在華宣教師の漢文著作は日本伝道に大きなインパクトを与えたが、その反対に在日宣教師の著作が中国伝道に何かしらの影響を与えたという話は寡聞にして聞かない。現地の言語を用いた著作活動は、そうせざるを得ない中国社会の様々な条件があり、さらに実際に原稿を書いたのは宣教師が雇っていた中国人知識人である場合が多かったとはいえ、在華宣教師の名前による著作は、質量、そして東アジア全体に及ぼした影響において在日宣教師のそれをはるかに凌いでいる。また在華宣教師の中には、宣教活動が学問的に高く評価され、帰国後大学教授として中国学の礎を築いたり、外交官に抜擢されたりした人物が少なくない。

どちらの国の宣教師がより優れていたかという比較は通俗的で不毛であるし、筆者はヘボンやブラウン、フルベッキらに在日宣教師が果たした役割の重要性を過小評価するつもりは毛頭ない。しかし日本の外での彼らの知名度は、在華宣教師に比べると著しく低いことは認めなくてはならないだろう。それは知らない側の不勉強の故ではなく、宣教師の活動のスケールや影響度の違い、そして何よりも中国伝道の国際的重要性が抜きんできていることに由来している。したがって、日本という枠の中で日本の「近代化」と宣教師とのかかわりを論ずることに終始するだけでは、在日宣教師の姿を客観的かつ重層的にとらえることはできないだろう。東アジア伝道という大きな視野に立って日本伝道を相対的に位置づけなおすことが、日本キリスト教史の宣教師研究にも求められていると言わなくてはならない。その基礎作業はまず、在華宣教師をよりよく知ることである。

本稿はその一助となるべく、日本では無名に近いひとりのプロテスタント在華宣教師、グリフィス・ジョンを紹介することを広義の目的としつつ、「なぜグリフィス・ジョンなのか」を、彼の中国（武漢）伝道初

期における活動を通して明らかにすることを狭義の目的とする。ジョンは、1855年から1861年前半まで上海、1861年後半から1911年の武昌蜂起（辛亥革命の発端）の直後まで武漢を拠点に伝道したが、彼の宣教師人生のうち本稿が主として扱う時期は1860年代である。

なお本稿は本来参照すべきミッション・アーカイブ⁽²⁾に直接あたったものではなく、文中参照されているジョンの書簡、報告書は、ジョン自身の著作を除き、英文二次資料、特に複数のジョンの伝記⁽³⁾に依拠している。論文タイトルを「試論」としているのはそのためである。またここで取り上げるのはプロテスタント宣教師であり、文中キリスト教伝道とあるのは、ほとんどプロテスタント伝道を指すことを断っておく。

中国伝道の方法

ここに一枚の貴重な写真がある⁽⁴⁾。映っている3人は、中国伝道を語る際に避けて通ることのできない重要な宣教師である。

左右のふたりは日本でも比較的よく知られた人物である。右側の人物は、中国近代史研究だけでなく日本近代史研究においても『万国公法』（原著 Elements of International Law）の訳者としてよく知られるウィリアム・マーティン（William Alexander Parsons Martin, 1827-1916）である。マー



ティンはアメリカ長老教会宣教師として1850年に来華、寧波や上海で伝道に従事したのち北京に移り、上述の『万国公法』はじめ多くの翻訳書、著作を出し、複数の雑誌の編集責任を負う一方、1860年代には、清朝政府によって設立された同文館の教員として国際法を教え、政府に教育改革の助言を行うなど、幅広い分野で活躍した。1869年、同文館の総教習就任を機にアメリカ長老教会を正式辞任、1898年からは清朝が設立した最初の近代高等教育機関である京師大学堂の総教習を務めた。宣教師というよりも、宣教師の資格を持つ教育者、改革者として中国生活の大半を送った人物である。

左側に座る人物は、中国最大の超教派宣教団体、中国内地会（China Inland Mission）を創設したハドソン・テイラー（Hudson Taylor, 1832-1905）である。中国や日本の近代化に貢献した人物として著名なマーティンとは対照的に、一般歴史学の領域では無名に近いが、日本のキリスト教界やクリスチャンの間では、中国伝道に携わった宣教師の中でも中国プロテスタント伝道の父ロバート・モリソン（Robert Morrison, 1782-1834）以上によく知られており、日本語で複数の伝記を読むことができる数少ない在華宣教師でもある⁽⁵⁾。彼はマーティンに遅れること4年、1854年中国に到着、上海、寧波などで伝道活動を行った後、健康を害していったん母国イギリスに帰り、1865年、母国に組織を持たず教会から完全に独立した伝道団体、中国内地会をロンドンで結成、翌年24名の仲間の宣教師たちとともに伝道活動に着手した。以後1905年に長沙で死去するまで、中国各地にキリスト教を伝え、多くの伝道者を育てた⁽⁶⁾。

これらの著名なふたりの宣教師とは異なり、真ん中に立つ人物の人は、その功績の大きさにも関わらず日本ではほとんど知られていない。彼の名はグリフィス・ジョン（Griffith John, 1832-1912。中国名“楊格非”）。1832年、ウェールズの信仰熱心な家庭に生まれ、1855年

にロンドン伝道会から中国に派遣され、1861年に中国内陸流通の要地である漢口での伝道にプロテスタント宣教師としては初めて着手、以後1911年まで一時帰国の期間を除きほぼ50年にわたって中国伝道に献身した人物である。中国近代史研究の関心からいえば、太平天国占領下の蘇州や南京を複数回訪問し領袖たちに面会し、彼らの宗教観、キリスト教理解について報告書を書いていること⁽⁷⁾、さらに下記に触れる出版事業が特に注目される点であろう。

ジョンに言及する中国語による研究は、ジョンが中国近代出版事業にどのように関わったかに焦点をあてたものが多い。後述するようにジョンは、1876年、全国でも有数の出版局となる聖教書局を漢口に設立し、キリスト教関連書籍を中心に多数の書籍、冊子を出版している。だがジョンその人に焦点を当てた本格的な研究は中国においてもほとんど見当たらず、英語の伝記が翻訳された以外は彼に関する研究は始まったばかりという状況にある⁽⁸⁾。

他方、グリフィス・ジョンを日本に初めて紹介したのは、中国カトリック布教史研究で著名な矢沢利彦であろう⁽⁹⁾。以来これまで日本では、矢沢の論考を超えるグリフィス・ジョン論は管見のかぎり出ていない。「グリフィス・ジョンおほえがき」と題された論考の中で矢沢は、岩波新書第1号の『奉天三十年』がベストセラーになるなど⁽¹⁰⁾、スコットランド人宣教師クリスティ (Dugald Christie, 1855-1936) の人道主義に多くの日本人が共感を覚えたことを引き合いに出しながら、19世紀後半のプロテスタント宣教師の「三巨人」であるティモシー・リチャード (Timothy Richard, 1845-1919)、ハドソン・テイラー、グリフィス・ジョンの著作や伝記のうち、ようやくテイラーの伝記が訳されただけで、あとのふたりについてはなぜ全く日本に紹介されないのかと疑問を呈している。

プロテスタント宣教師の「三巨人」が本当にこの3人かどうかは議論

が分かれるところであろう。まず彼らを「巨人」と称することによって、彼らの諸事業に対する批判的吟味が疎んじられるのではないかという根本的な疑問がある。その上でこの呼称を敢えて受け入れるとしても、では「巨人」がこの3人に限定されるのかという別な問題がある。冒頭の写真に則せば「三巨人」はマーティン、テイラー、ジョンとなるが、イギリス人に限定するならば矢沢の指摘に異論は出にくいだろう。だが国籍を問わなければ、なぜマーティンではなくリチャードを入れるのか、ギルバート・レイド (Gilbert Reid, 1857-1927) やヤング・アレン (Young J. Allen, 1836-1907) もいるではないかとか、マーティンを入れて四大巨人とすべきだという反論が起こるかもしれない。しかしより重要なのは、ここにグリフィス・ジョンが入っているということである。なぜならそれは彼が中国伝道の方法の多様性を示すキーパーソンであったからである。

中国か日本か、あるいは韓国かを問わず、伝道地には様々なタイプの宣教師が派遣されており、その伝道の実践方法は宣教師自身の性格と相まって多種多様な形をとったが、それらは神学的に保守カリベラルかで大別されることが多い。だが19世紀の中国伝道に関して、伝道方法の違いを神学的背景の違いに単純に求め類型化することには慎重であるべきだろう。というのも、敬虔主義運動を背景に生まれた海外宣教に自ら志願し19世紀半ばに来華した宣教師は、多かれ少なかれエヴァンジェリカルなムーブメントの中で志を立てたからである。姚西伊が指摘したように、中国伝道において実際に保守とリベラルが鋭く対立するのは20世紀に入ってからの社会的福音の普及以降であり、それ以前の19世紀後半の伝道の現場では大きな対立はなく、意見の相違あったとしても深刻な分裂を生むほどではなく、宣教師たちは協力的体制の維持に努めた⁽¹¹⁾。教勢の拡大が遅々として進まない現実を前に、彼らには内輪もめをしている暇はなかったのである。

しかし手法や流儀の違いは確かにあった。その違いはどうしても保守カリベラルかという表現で区別せざるを得ない。保守的方法とは、宣教師の使命を中国の民衆に直接福音を語ることに限定し、広くキリスト教文明を伝えるための著作活動や高等教育には否定的、あるいは極めて消極的な姿勢で臨む方法である。医療や福祉は中国民衆への奉仕の業として、また初等教育は福祉の延長、もしくは信仰者を育てるための基礎的訓練の場としてとらえられた。ハドソン・テイラーはそうした立場に立つ代表的な宣教師だった。

一方カリベラルな立場は、伝道の成功のためには社会構造の変革が必須であるとし、西洋キリスト教文明全体を翻訳紹介し、出版事業に積極的にかかわり、高等教育を通して知識人に影響を及ぼす方法を重視した。19世紀の在華宣教師の中では少数派に属し、その代表格はマーティンヤリチャードである⁽¹²⁾。彼らも中国に派遣されたばかりのころは、いわゆる直接伝道を重視していたわけだが、例えば山東省を拠点としていたリチャードの場合、1870年代、大飢饉に見舞われた地域で目撃した深刻な政治の機能不全に、それまでの伝道方法を根本的に見直し、知識人へのアプローチを積極的に始めたと言われている⁽¹³⁾。

マーティンヤリチャードは、知識人を介した間接伝道を通して中国社会を上から下に「キリスト教化」しようとし、テイラーは直接伝道によって民衆とともに生きようとした。テイラーはマーティンらとは逆方向、すなわち民衆＝下から上への影響の浸透を図るという戦略的な考えがあったわけではなく、中国人の大多数を占める「老百姓」に福音を伝えることに最大の使命を見出していたと言える。両者ともに中国人を「闇から光」に導こうとしたが、マーティンにとって光はキリスト教文明の光明を含んでいたのに対し、テイラーの考える光は、イエス・キリストの与える救いのみであった。

しかしこの手法の違いもまた、単純に二分できるものではない。とい

うのも、直接伝道を精力的に行いながら、知識人向けの著作活動にも積極的であった宣教師が少なからずいたからである。そうしたいわば中間派の代表がグリフィス・ジョンであった。

少年のころから説教者としての豊かな才能をいかんなく発揮していたと言われるジョンは、街頭で中国民衆に直接説教する路傍伝道を非常に重んじており、1855年に上海来てから一年もたたないうちに、覚えたての中国語を駆使して、条約港の外に出る際の距離を定めた「遊歩規定」を時には破りながら、周辺地域への伝道旅行をしばしば行った。1858年には、のちに中国人初のジャーナリストとなる王韜とともに松江方面に伝道小旅行に出かけている⁽¹⁴⁾。

街頭に出て道行く人々に直接語る路傍伝道は、以前から中国で長く布教していたカトリック宣教師はほとんど採用しない、プロテスタント特有の方法だった。

この方法についてはジョン自身が次のように述べている。「宣教師の務めは真実を教えることで、この教えが理解され記憶されることほどどうれしいことはありません。…(カトリック)司祭は異教徒たちに公の場で説教はしません。実のところ彼は異教徒の世界に直接触れてはいないのです。彼が出会っているのは、求道者という形で中国人の助手たちが彼のもとに連れてくる人々だけです。中国人の助手たちですら公に語りたりはしません。彼らはただ静かに直接の知り合いのところに出かけていだけなのです。彼らは広く本を配ったりもしません。時々冊子を配布しているようですが、異教徒は対象としていないと思います。プロテスタントの方法は、声に出して、オープンに、正直に、聞きに来たいと思う人々には誰でも語り、本や冊子という形の真理の種を可能な限り広く撒くことです」⁽¹⁵⁾。宋莉華によれば、清代には民衆を善導する目的で、役所から人が派遣されて路上で『聖諭広訓』が読み上げられることがしばしばあり、プロテスタント宣教師の路傍伝道もまた、民衆にとっ

ては慣れ親しんだ光景の一つだったという⁽¹⁶⁾。

こうした路傍伝道と教会での礼拝説教が彼の伝道活動のふたつの柱であった。その一方でジョンは、優れた漢文の能力を買われ、次々舞い込む伝道書の執筆や聖書翻訳の要請にもできる限り応じていた。1876年にはロンドン伝道協会から50ポンドの資金提供を受け、漢口に漢口聖教書局 (Religious Tract Society) を設立し、自ら文書伝道のための冊子や本を多数執筆し、さらに聖書を「浅文語」、「北京官話」の2種類のことばに翻訳した⁽¹⁷⁾。伝道文書の秀逸さは、ハドソン・テイラーにも絶賛されており、同じ内地会宣教師のホスト (Dixon E. Hoste, 1861-1946) はそれらの冊子を全国の内地会の教会や伝道拠点で用いた。彼は、ジョンの冊子は教会の外の教養人に配布するうえでも、教会員や求道者の学びに用いるうえでも非常に役立つと述べている⁽¹⁸⁾。

ジョンが漢口聖教書局から出版した書籍の大半は、伝道に直接資するよう書かれたり訳されたりしたキリスト教書や聖書である。彼はこれらの冊子は「宣教師が入ることができないキリスト教に敵対的な地域にも入っていくことができ」「伝道旅行で私が語ったことはすぐ忘れられてしまうが、文字はいつまでも真理の証言者となってくれる」と述べている⁽¹⁹⁾。だが伝道目的の冊子のほか、漢口聖教書局の出版物には科学、地理、歴史や、実学的なものも含まれていた⁽²⁰⁾。その中には例えば『化学紀略』(1900年)がある⁽²¹⁾。原子記号と原子そのものの説明から始まり、例えば水は酸素と水素からできているが、酸素と水素を瓶の中に入れて蓋をし放置しても、強い刺激が加わらない限り決して水にはならないと説き、原子から構成されている万物は、自然に調和ある形になったのではなく、そこにはつねに神の力が働いているのだと結論づけている。化学の基礎を平易に語りながら、万物の創造とは何かを考えさせる内容となっており、明らかに知識人、もしくはその卵を対象にしたものということができよう。

ただし、狭い意味でのキリスト教書ではない該書の出版年が1900年であることには注意を払う必要がある。以下に述べるように、1890年代後半、ジョン自身が中国社会の改革を志向する変化を背景に、それまでの伝道方法を若干軌道修正しており、「化学もの」の出版もそのことと関わっているとも考えられるからである。

すべてのプロテスタント宣教師同様、彼もまた初等教育は当初から重視しており、後述するように1864年には武昌城北門から長江に向かう途上の土地を購入し、ここに教会と男子学校を、1866年には漢口租界内の宣教用地に男子学校を設立している⁽²²⁾。彼は当初は高等教育機関の設立は、共感を覚えながらも自分の仕事ではないと考えていた⁽²³⁾。だが1890年代後半の変法運動にみられる中国社会の変化を経て、彼の伝道計画の中心には、中等～高等教育が据えられるようになる。すなわち1897年、男子学校、女子寄宿学校、高等学校 high school、師範学校 normal school、神学校⁽²⁴⁾、医学校を数年かけて設立する計画が練り上げられた。

ジョンは、ティモシー・リチャードのように、政治改革を促すために知識人に影響を及ぼすような宣教師ではなかったが、政治的発言を憚ることはなかった。non-conformistである彼はfree churchmanであり、政治的にはリベラルだった⁽²⁵⁾。ジョンのこうした立ち位置も、政治とは極力距離を保った保守派と、政治に強くコミットしたりベラル派との中間地点にあるともいえる。彼は母国はもとより、中国の政治的变化にも強い関心を示していた。1899年2月に伝道局に宛てた報告の中では、百日維新と戊戌政変に触れて、「改革は一時的に頓挫したかのように見えるかもしれないが、戊戌政変には完全に失望していない。改革はもはや止められず、中国が後戻りすることだけはありえないと確信している」と述べている⁽²⁶⁾。

同じ年、2年前に確定した教育計画に基づき、漢口英国租界に隣接す

る用地での学校建設が始まった。中高等レベルの学校、医学校、神学校など複数の学校からなる学園は、博学書院Griffith John Collegeと命名され、1908年には漢口から漢江に沿って西に数キロの韓家墩（現礄口区）により広大な土地を購入して移転した。それから十数年後、キリスト教大学連合運動が高揚する中、武漢にもキリスト教総合大学を創設する機運が生まれ、博学書院と他の4つの学校⁽²⁷⁾が連合し華中大学（現華中師範大学の前身）が設立されることになる。

漢口到着から武昌伝道開始まで（1861年～1864年）

ジョンが40年以上にわたって活動した漢口は長江に面し、古く春秋時代から軍事、経済の拠点として重視され、「九省通衢」（九つの省に通じる大きな道）とも呼ばれる内陸交通の要所であり、清代には中露間茶葉内陸貿易の輸出港としても重んじられていた。貿易拡大のための内陸流通ルートの拠点として注目された漢口は、アロー号戦争の末結ばれた天津条約（1858年）で開港場の一つに加えられた。条約締結後、清朝軍と英仏軍とが再び戦闘状態に入ったため、同条約の発効は、1860年10月24日の北京条約（清英追加条約）締結を待たなくてはならなかった。翌年3月、イギリスは漢口に調査隊を派遣、租界の場所を定め、3月21日に清朝側と英国漢口租地原約を結び、11月から租界建設に着手した⁽²⁸⁾。

ジョンにとっては1855年から滞在していた上海は、宣教師見習い期間に滞在する一時的な場所であり、彼は自分の拠点をどこに設けるべきかずっと模索していた。しかし開港場を5港のみに限定した南京条約体制下におかれている時期は、条約港ではなかった漢口はいまだ彼の関心の外にあった。ジョンが初めて公に漢口の地名を挙げて同地での伝道の可能性を示すのは、1860年12月17日、上海から伝道本部あてに太平天

国首都南京訪問について書いた書簡において、すでに天津条約が結ばれ、漢口開港が決定してからのことである。このころの彼の関心は、むしろ太平天国の首都天京（南京）に向けられていた。

彼と太平天国との関係を論ずるのは稿の目的から若干外れるため、ここではごく簡単に記すにとどめるが、中国に到着してから上海を拠点に、蘇州、杭州などにも伝道旅行を繰り返していたジョンは、1860年5月の杭州伝道旅行で太平軍侵攻の爪跡を目撃し占領地訪問を決心、同年7月にロンドン伝道協会のジョセフ・エドキンス（Joseph Edkins, 1823-1905）ら3人の宣教師とともに、太平天国忠王李秀成が治めていた蘇州を訪ねている⁽²⁹⁾。その後彼らの訪問を知った洪仁玕が彼らに会いたいと蘇州に来ていることを知り、翌月同地を再訪、洪仁玕との対話を通じて太平天国にまだ真のキリスト教を植え付ける可能性があることを確信したジョンは、11月末南京に入り、太平天国天王洪秀全の代理として面会に応じた彼の息子から、太平天国占領地における宗教的寛容を保証する確約を取り付ける。この時はすでに天津北京条約は締結されており、条約の規定により内地伝道旅行も保証され、伝道の機会は南京以外にも広がっていたが、洪仁玕に対する信頼厚かったジョンは、南京伝道に賭けたのだった⁽³⁰⁾。

ジョンが漢口に言及する伝道局宛ての上述書簡を出すのは、南京から帰ってきてすぐのころで、手紙を投函した後エドキンスの要請を受けて彼とともに煙台に向かった。

煙台から帰還後の1861年4月、ジョンは再び同僚宣教師と南京を訪問するのだが、前回の訪問時よりもさらに墮落が進んでいる様子に失望し、南京伝道に完全に見切りをつけた。だが理由はそれだけではなかっただろう。4か月前には固い決意を下したジョンだったが、この間新たな開港場における租界建設の計画が話題になり、内地伝道がいよいよ実現することになって、選択の余地が拡大したためと思われる。実際ジョ

ンは、1861年3月に英海軍提督ホープが軍艦を指揮し、駐在英国大使館参贊パークスが任に当たった、漢口租界建設に先立つ調査に同行する予定だった⁽³¹⁾。しかし煙台からの帰還が遅くなり、調査隊の出発に間に合わなかったため漢口行は見送らざるを得なかった。なおこの事前調査には、ロンドン伝道会のミュアヘッドが同行している⁽³²⁾。

ジョンは南京を断念すると同時に漢口伝道を決意したと思われる。すでに何度か訪問していた杭州は英国国教会系の伝道会が、蘇州は米国長老教会が拠点を設置することに決まっており、ロンドン伝道会が参入することは控えるべきとの判断が働いた。煙台は「様々な理由から」不適当であると彼は考えた⁽³³⁾。そして6月9日、ジョンは汽船「Hellespont」に同僚宣教師のウィルソンと一緒に乗り込み、6月21日、漢口に到着した。イギリス調査隊が清朝と「英国漢口租地原約」を結んだ3月21日からわずか3か月目のことである。

到着後すぐにジョンは、ウィルソンとともに蘇州人の紹介で、租界用地の外で同所の南側⁽³⁴⁾にあった民家を借り受け、落ち着く間もなく伝道を始めた。しばらくは自宅で日曜日の礼拝が守られ、翌年の5月に漢口初のプロテスタント信者が誕生、年末には新たに11名（うち子どもが3名）が洗礼を受けた⁽³⁵⁾。

1863年7月、漢口初のプロテスタント教会がジョンの自宅近くの「夾街」に建てられる⁽³⁶⁾。さらに相前後してジョンたちの宣教師宅も新たに建てられた。最も詳細なジョンの伝記を書いたトンプソンは、宣教師宅は租界の中に建てられたとしているが、もうひとりの伝記著者ロブソンが引用している、ロンドン伝道会から漢口視察に訪れたミュレンズの報告は、「(宣教師宅は) 現地の人々が住む町の北外れ」にあるとしている⁽³⁷⁾。ジョン自身が引越し先と記している「花楼」はこの場所で⁽³⁸⁾、旧租界の南側にのびる「花楼街」は、その名称と共に今なお「老漢口」の名残をとどめている。

宣教師が初めての土地で伝道を始めるときにはしばしば直面したのは、現地住民の反対によって不動産取得が難航するという問題だった。そもそもこの当時、外国人が租界の外に不動産を取得する法的権利は明確に定まっていなかった。1858年に締結された「天津条約」には、外国人の内地旅行権が盛り込まれ、これによって外国人宣教師の内地伝道が保障されることになったが、内地に留まるための不動産取得権までは規定していない。「天津条約」の中身を確定し、さらに踏み込んだ規定を盛り込んだ「北京条約」（1860年）では、唯一清仏条約の漢文テキストが「フランス人宣教師は各省において土地の借り入れ、購入、会堂の建設を自由に行なうことができる。（併任法国伝教士在各省租買田地、建堂自便）」と記していただけである。この部分が正文である仏文テキストには記されていないことや、清朝側は「各省」を「各開港場」ととらえたことなどがあいまって、フランス側は不動産取得権を行使したものの、その権利は法的にはしばらくあいまいな状態のままだった。1865年にフランス公使ベルテミーと清朝政府の間で結ばれたベルテミー協定で、ようやく宣教師個人の名義ではなくカトリック教会財産としてであれば（「天主堂公産」）不動産購入が可能となり、カトリック側の不動産問題に一応の決着がついた。

最恵国待遇条項でフランスと同じ権利が均霑されるはずのプロテスタント諸国はしかし、ベルテミー協定以前はもちろんのこと、協定締結以後も自国宣教師に不動産取得権が与えられたとは解釈しなかった。とはいえ、現実にはまさにジョンがそうしたように、プロテスタント宣教師の不動産取得は現地の状況に任されることがほとんどであり、領事が宣教師の不動産交渉を常に取り締まっていたわけでは決してない。地方政府が理解を示し、地主が承諾し、現地住民の反感を最小限に抑えることができれば、土地、家屋の購入は可能だったということである。漢口の場合は、領事が積極的に宣教師の土地購入に協力していた形跡もあ

る⁽³⁹⁾。

ジョンたちが漢口租界の外にやすやすと土地を見つけることができたのかどうか、その詳細は少なくともロンドン伝道会側の資料からはわからない。伝記記者ロブソンは、ジョンが2度役人 (The district magistrate。漢陽県知県か?) の訪問を受け、その後ジョンの家の扉に貼り出すための諭告が送られてきたと記している⁽⁴⁰⁾。その諭告は、兵士や住民に外国人を傷つけてはならないことを厳しく戒めるものだった。ロブソンの記述では、周囲の人々は非常に好意的であったともされているが、諭告文を貼り出さなくてはならなかった状況は、住民の反感や疑念が皆無ではなかったことを語っているのではないか。ただ少なくとも漢口の地方当局はジョンたちに協力的だったと言えるだろう。

彼が土地購入の大きな壁に突き当たるのは、漢口の対岸、武昌での伝道に着手しようとしてからである。以下に記す経緯は、突き合せるべき清朝側の資料がないため、全てジョンの日記と手紙に依拠したロブソンとトンプソンの伝記に基づいている⁽⁴¹⁾。伝記は当然ジョン側に都合よく書かれているわけだが、地方当局との興味深いやり取りが具体的に記されているので敢えて取り上げ、宣教師による不動産取得の実例を示してみたい。

このころ武昌にはすでにローマカトリック教会の湖北代牧区が置かれ (湖北が代牧区に指定されたのは1856年)、フランシスコ会宣教師ユスタッチェ・ザノリ (Eustache Zanoli) が駐在していた⁽⁴²⁾。

1863年、ジョンは中国人伝道者を介した土地探しが地主の拒否に遭い失敗し、湖広総督官文 (Viceroy Kwan) に直接面会⁽⁴³⁾、土地購入の許可を下すよう要請するが、官文は無知な民衆が騒動を起こすからと、武昌は諦めるよう懇勸にジョンに勧めた。ジョンが官文を訪問した日取りは定かではないが、11月には湖北省と並んで官文の担当省である湖南省岳州の土民が、外国人排撃、布教反対の大量のビラ、掲貼を撒く騒

ぎが起きていた⁽⁴⁴⁾。官文の勧めは、武昌府内で同様の騒ぎを未然に防ぐための措置でもあったといえることができる。

洪の官文に対しジョンは「宣教師はどんな困難も引き受ける」と引き下がり、最後には協力の口約束を引き出したものの、一筆書いてほしいと要求した土地購入許可文書の発行はやんわりと断られる⁽⁴⁵⁾。当然のことながら、口約束は口約束に過ぎず、再度の土地探しも苦労を重ね、ようやく1864年1月20日、中国人伝道者の奔走で購入に成功、衙門に登録に行き証明書も発行してもらった。

しかし間もなく土地が教会用地であることを武昌府江夏県知県が問題視し、土地はもともと「公的財産」であったにもかかわらず地主が誤って売却してしまったという口実で、ジョンに買い戻しを通告してくる。まさに一難去ってまた一難だが、こうしたキリスト教に対する武昌当局の忌避感や反発は、フランシスコ会によるカトリック布教がすでに始まっていたことと関係があると思われる。トンプソンは「武昌の場合、すでにカトリック宣教師が住み込んでいたため、交渉には細心の注意と粘り強さと礼儀正しさがとりわけ求められた」と述べている⁽⁴⁶⁾。

ジョンは、知県に対し「礼儀正しさ」を貫きながらも、契約書を盾に一步も引かなかった。衙門には連日キリスト教伝道を阻止せよと訴える知識人が200人から300人押しかけ、この武昌伝道を阻止するよう呼びかけ、万が一會堂が建った暁には引きずり倒すと宣言する掲貼が、街中のあちこちに貼り出された⁽⁴⁷⁾。これは、1860年以降激増する教案の典型的なパターンのひとつである。小さなきっかけで群衆の興奮に火がつけられ、大規模な反キリスト教暴動（以下「教案」と表記）が起きてもおかしくない状況にあったといえる。ジョンたちが対岸の漢口に住んでいたのは幸いだった。騒ぎが大きくなる中、自らの統治能力が疑われることがないよう知県が事態の鎮静化を図ろうと考えるのは当然であろう。

妥協の気配を見せないジョンと知識人たちの批判の板挟みとなった知県は、ジョンに折衷案を提示、「公産」の土地を諦めさえすれば、別な土地を与えると申し出たので、ジョンはこの代案をのみ、自らが納得のいく土地を取得するに至った。武昌城北門の西側、戈甲營と呼ばれる場所である。土地は7月16日に引き渡され、ロンドン伝道会の名義とし、イギリス領事館にも報告した。さらにその後知県によって「この土地はグリフィス・ジョン氏が購入したもので、同氏は条約に基づきここで布教活動をする権利を有する」という内容の論告が出された⁽⁴⁸⁾。漢口知県がジョンに送ってきた論告同様、この論告もジョンが要求したものなのかどうかはわからない。しかしジョンは「漢口領事もできる限りの協力をしてくださいました。彼がこの試みに難色を示していれば、役人たちが勝利を収めていたでしょう」とも書いており⁽⁴⁹⁾、大事件の一步手前だった騒ぎを懸念した領事が、あるいは知県に何らかの働きかけをした可能性も否定できないだろう。

この一連の過程が示しているのは、土地取得の条約上の権利が定まっていなかった時期であったとはいえ、そのこと自体が宣教師の土地購入に対する強い反対の理由では全くなかったことである。彼らは条約では認められた伝道そのものに反対していたが、知県がジョンの活動が条約に基づくものであることを言明する論告を出すと、なんとか矛を収め、土地購入の権利については何も問わなくなった。また領事も不動産取得権のあいまいさを理由にジョンの試みを問題視するようなことはなく、むしろ彼を支援していた。

もとより内陸での伝道活動は、伝道の拠点を築き、そこに継続して住み続けることなしには成り立たず、伝道権と不動産取得権は不可分に結びついているものである。1864年という天津条約締結後間もない時期は、プロテスタント宣教師を標的とした深刻な事件はまだ非常に数が少なく⁽⁵⁰⁾、イギリス領事も伝道権と土地購入権の関係や、さらにそこ

に住む内地住居権を問題視することはなかったと思われる。

「内地居住批判」を批判する

こうしてジョンは、漢口と武昌に拠点を設け、さらに長江、漢江流域への伝道拡大に意欲を傾けた。漢口伝道の最初から共に支え合ってきた同僚のウィルソンが、最初の教会が建てられて間もなく病に倒れ1863年8月12日に死去したことは大きな痛手であったが、その後伝道会本部は、1866年にブライアント、1867年にブライソンを派遣し、武漢伝道は軌道に乗ったかに見えた。

しかしまもなく、同じ長江流域の揚州で、掲貼の貼り出しにはじまる知識人たちの反発が教会襲撃に至る事件、揚州教案が起きると、その余波が武昌に及んでくる。さらに揚州の事件をきっかけに、イギリス政府は「内地居住inland residence」を問題にし、内陸からの宣教師の撤退を勧告するに至る。この時政府の方針を厳しく批判し、撤退勧告を撤回させる運動の先頭に立ったのが、ジョンその人であった。

(1) 揚州教案と武昌教案

1724年の雍正の禁教以来、カトリック教会がそれ以前に所有していた不動産は他の用途に転用されていたが、1860年の北京条約締結によってそれらを取り戻すことができるようになった⁽⁵¹⁾。1860年以降増加の一途をたどる教会襲撃事件（以下教案）の大きな原因は、内地旅行を許可する条項に基づいてかつての伝道地に入ったカトリック宣教師が旧財産返還を要求し、地元住民の反発を買ったことである。したがって、1860年を境に急増する教案の大部分は、カトリック教会、カトリック宣教師、カトリック教徒を対象としたもので、プロテスタント諸国の外交代表が、この問題で総理衙門と交渉する機会是非常に限られて

いた。

しかしジョンの武昌における土地購入の際もそうであったように、すでにカトリックが旧財産を取り戻してコミュニティを形成していたその地域で新規に開拓伝道を行い始めたプロテスタント宣教に対し、カトリック布教によって醸成されていた「キリスト教」に対する不満や反感が向けられるケースが徐々に見られるようになる。中でも1868年8月に江蘇省揚州府で伝道を始めたばかりのハドソン・テイラーら内地会宣教師への襲撃は、北京条約締結以降プロテスタントが標的となった最初の大規模な事件であり⁽⁵²⁾、プロテスタント宣教師に大きな打撃を与えるものであった。それだけにとどまらず、現地領事と現地総督の交渉のレベルを超えて外交問題化し、最終的に軍事的圧力によって解決した点で、清英関係にも影響を及ぼすことになった。

揚州は、天津条約で漢口と同時に条約港に指定された鎮江と長江を挟んだ対岸、両江総督の衙門がある南京から東に向かって鎮江とほぼ等距離にある府である。江蘇省伝道の拠点で鎮江に、その支部を揚州に設置する計画を立てていたテイラーらは、度重なる交渉の末ようやく揚州の家を見つけ7月20日に移り住んだ。

ちょうどこのころ、前年末に来たカトリック宣教師が布教の一環として始めた診療所、孤児院運営が知識人たちの反発を買い、強硬な反対運動が起きていて、テイラーも入居直後から自宅への投石や掲貼類による誹謗中傷にあっていた。そしてわずかひと月後の8月22日、孤児院の子どもたちが多数死亡したという噂に群衆が激昂、襲撃に向かった先のカトリック宣教師が不在だったため、彼らは標的をテイラーたちに転じ、家に押し入り狼藉を働いて火を放った。死者こそ出なかったものの、避難の途中でテイラーの妻ら3人がけがを負った。

事件後急きょ揚州を訪れた上海領事メドハーストは、揚州知府に捜査と犯罪者の処罰、賠償を迫り、さらに南京の曾国藩にも同じ要求を突き

つけたが、満額の回答が得られなかったため、軍艦4隻を急派、砲艦の圧力のもと、知府の更迭、損失に対する弁償等を勝ち取り、11月、事件は解決を見た。

揚州教案が教案史研究において注目されてきたのは、軍事力示威という「帝国主義的外交手法」がキリスト教伝道と結びついた例であったからである。一方キリスト教伝道史の観点から見ると、この問題に加えて、その後のイギリスの宣教師政策に大きな影響を与えたことが重要な点である。揚州教案の余波は、間もなく母国イギリスでの反中国伝道キャンペーンとして現れる。そして上述の通り同じ長江流域の武漢には、それ以前の揚州教案最終交渉の段階ですでにその影響が及んでいた。

1868年10月29日、漢口領事ケインはイギリス海軍司令官宛てに以下のような手紙を送っている。

ここ数日、武昌の人々が城内に住む宣教師に激しい敵意を表し始めています。間違いなく、この少し前に彼らが知った揚州教案の影響です。私は中国側の役人を通して宣教師にできる限り便宜を図ってもらうよう努力していますが、知県には協力を断られました。イギリスの軍艦に助けてもらわなければ、この努力は不成功に終わるのではないかと恐れています。

今日は宣教師に住宅を貸した人々を脅迫するビラが撒かれ、そのため宣教師たちは地主から契約を打ち切ると言われています。この事態は何とか止めなくてはなりません。できるだけ速やかに軍艦を送り支援していただけるよう伏してお願いする次第です。…支援の必要性は切迫していますが、鎮江よりこちら側には軍艦はありません。

宣教師たちは夜に通りを歩くと必ずと言っていいほど石を投げ

つけられています⁽⁵³⁾。

しかし12月になっても漢口に軍艦は来なかった。司令官への要求ではらちが明かないと考えたケインは、駐清公使オールコックに再度同じような手紙を出す。武昌府に反宣教師の不穏な空気がひと月以上流れていたということである。だがオールコックの返答はつれなく、軍艦で平和を維持すること自体が条約の精神に反しており、領事が武力に訴えられるのは、命に係わる緊急事態が生じるごく例外的なケースのみである。そもそも宣教師が武昌での活動を止めさせれば、このような戦争まがいの事態は避けることができる。イギリス政府は彼らの保護のために戦争に近い方法をとることを望んではいない、というものだった⁽⁵⁴⁾。

次節で述べるように、オールコックは一貫して宣教活動に冷やかな態度をとり続けていた。揚州教案以降はその宣教師批判に一層拍車がかかり、イギリス外務省宛での彼の報告が、イギリス政府の宣教師観に少なからぬ影響を与えた。漢口領事の要請に関する英外務大臣宛の報告でも彼は、唯一守られる条約港から自ら好んで危険な内陸に入った宣教師たちが、伝道の成功によって正当化されるかどうか、はなはだ疑問であると述べている⁽⁵⁵⁾。

結果として武昌では揚州教案のような事態は起きず、外交問題になることもなく（したがって総理衙門の案件とはならず）、反対運動も次第に終息した。とはいえ、一時的に領事が軍艦配備を望んだほど状況が切迫していたことは、ケインの訴えから明らかであり、ジョンたちロンドン伝道会の宣教師も石を投げつけられていた可能性は高い。ところが不思議なことにジョンの複数の伝記は、すべて揚州教案に触れているにもかかわらず、彼のおひざ元がどのような状況に陥ったかについては全くと言っていいほど触れていない⁽⁵⁶⁾。揚州教案以後の政府の宣教師政策に対するジョンの批判も、揚州教案とのみ関連付けて叙述されているだ

けである。なぜだろうか。1864年に、4か月に及ぶ知識人たちの反対運動を経験したジョンにとって、揚州教案に刺激されたピラや投石は想定内の反応に過ぎず、むしろ漢口領事が過剰に反応したとも考えられるが、この点については、新資料の発見と併せて今後の検討課題としたい。

(2) 宣教師撤退論に対する批判

揚州教案に話をもどそう。テイラーの現状認識が不十分だったとはいえ、内地会側は伝道らしい伝道を始める間もなく被害に遭った。彼が語ったことば、彼の伝道のやり方そのものが現地の人々の怒りを買ったわけではない。しかしこの事件をきっかけにイギリスのマスコミ、そして議会は、無思慮な宣教師による内地居住の強行が外交問題を引き起こし、英清関係を傷つけ、引いては英清貿易を後退させてしまうとして、プロテスタント宣教師に対する激しい批判を繰り広げた。

1869年3月9日にはプロテスタント宣教師の内地居住が上院議会で取り上げられ、演説に立ったサマセット卿は宣教師を「常軌を逸した人たち」と呼び、こう続けた。「そうでなければ、だれも好き好んであんな川（長江、引用者以下同様）のところに住み込んでキリスト教を広めたりなどしません。…彼らは自己責任で行っているのだと言われるかもしれませんが、それは事実ではありません。暴動が起って宣教師が傷ついたり殺されたりすれば、（そこが北京から遠ければとりわけ）海軍が介入することになります。ロンドン伝道会ほどこのばかばかしい事柄に責任があるところはありません。彼らは今の目標を追求せず、ほかの地域に宣教団を送って、中国は未改宗のままにしておけばよいのです」⁽⁵⁷⁾。

ここでロンドン伝道会がやり玉に挙がっているのは、演説者がテイラーの所属先を誤解していたからではなく、ロンドン伝道会の拠点の一

つである武昌が、揚州教案の余波とはいえ一触即発の状況に置かれ、軍艦の配備が取りざたされたことに加えて、この宣教会が海外伝道の老舗であり、在華イギリス人宣教師全体に責任を有しているかのようにとらえられていたためであろう。

この演説を継いで外務大臣クラendonは次のように述べている。「事の次第は、私の大事な友人が説明してくださったとおりです。暴動が起き、命が危険にさらされ、血が流され、財産が失われ、最寄りの領事に訴えがあり、彼は最寄りの海軍に助けを求めて、軍艦が駆けつけて賠償を求める、こういう具合です。…イギリス人の権利が侵されたからでも、イギリス政府やイギリス国旗が侮辱を受けたからでも貿易に支障が生じたからでもなく、善良かもしれないが、無思慮な人々を守るためにです。彼らは自分たちの行為がどんな結果をもたらすか考えられないし、考えようとしません」⁽⁵⁸⁾。

これらの批判に対し宣教師を擁護する反論もあったが、形勢は明らかに宣教師側に不利であった。議会で名指しで批判されたロンドン伝道会は世論に逆らえず、ついに同会所属の在華宣教師たちに、各伝道拠点から条約港に引き上げ、新たな内地伝道を行わないよう指示し、ジョンには武昌からの撤退命令を下した。だがジョンはすぐさま本部あてに抗議文を送り、武昌の教会が租界在住のイギリス人の献金によって建てられたことを示し、退去命令を撤回させた⁽⁵⁹⁾。

ジョンの抗議はこれだけにとどまらなかった。イギリス政府に宣教師撤退論の根拠となる「現地報告」を外務省に送り、厳しい宣教師批判を展開していた駐清公使オールコックに対し、エドキンスら複数の宣教師が抗議書を送りつけていたが⁽⁶⁰⁾、ジョン自身は、このオールコック発言に対する批判を含む長大な書簡を、ロンドン伝道会本部あて2度にわたって送っている。

手紙の中でジョンは、キリスト教が中国社会になかなか受け入れられ

ないどころか、しばしば強い反発を受ける理由を、中国知識人と中国民衆それぞれに関する彼独自の見方を披歴しながら述べている。ジョンによれば、自己の永続だけが統治目標である中国知識人は、まさに停滞の中に生きており、停滞を打ち破る外国人が彼らの教師となることを断固拒否する。他方、民衆は決して宣教師を憎んでおらず、彼らとだけ付き合えるのなら、宣教師と中国との関係はもっと平和的だっただろうが、結局彼らは上からの力に絶対的に服従することを教え込まれている⁽⁶¹⁾。要するに彼らの反発の理由は、中国社会のありようにあるという主張である。

にもかかわらず宣教師はひどく誤解され、全ての原因を帰せられている。クラレンドン卿の演説は、オールコック氏の影響と思われる批判が述べられている。プロテスタント宣教師は内輪もめに忙しく、太平天国という反乱者に共感し、中国人知識層へのアプローチを嫌がり、何よりも学がないと。ジョンはクラレンドン演説に示されたオールコックのものと思われる批判を再批判しながら、こうした宣教師像の訂正を求め、中国伝道の現実と格闘する宣教師の真の姿を示そうとする。

すなわち、プロテスタント宣教師の内輪もめは15年も前のGodの訳語を巡る対立を指しているのだろうが、この対立は今や過去のものであり、伝道に反対する理由には全くならない。太平天国運動には確かに共感を抱いた宣教師もいた。しかしそれは彼らだけだろうか。海軍司令官も領事も皆一時的に共感を抱いていたではないか。しかも宣教師は反乱そのものを肯定したことは一度たりともない。むしろ彼らの暴力が反キリスト教的であると説得しようとした。宣教師が知識人に無関心で、無教養であるというのも全くの誤解である。教会はだれにでも開かれている。当然私たちは知識人伝道にも強い関心を持っており、彼ら向けの出版物も発行している。また宣教師は、中国にいる他の外国人と比べても、能力においても実績においても決して劣っていない。オールコック

氏は現実を知らなすぎるのではないか。宣教師の著作がどれだけ中国知識人に歓迎されているだろうか。「中国語を学ぼうイギリスの学生たち向けに書かれたすべての中国語辞書」はプロテスタント宣教師によるものであり、中国古典の翻訳、言語、宗教、習慣に関する優れた書物もまた彼らの手によるものである。

ジョンが問題にしたオールコックの宣教師に対する偏見や誤解は、冒すに値しない危険を冒し、窮地に陥ると外務省に助けを求める困った人たちという、類型化された宣教師像の根拠となっていた。ジョンはこの根拠を批判することによって、内地伝道が決して無思慮な動機によって行われているわけではないことを示そうとしたといえる。ジョンはそこまで明確にしていらないが、内地伝道の動機は間違っていないという主張を敷衍させれば、自国民保護は国家の当然の責務であるという結論に行きつくであろう。

揚州教案後、事件の当事者であったテイラー自身は完全な沈黙を保ち、外交当局に保護を求めることを一切やめるべきであるという立場を取るに至った。一方、漢口伝道当初から領事館や租界当局と良好な関係を築き、1864年の武昌での騒動の際も領事の助けを得ていたジョンには、テイラーとは対照的に、宣教師保護を享受する権利を放棄する発想はなかったと思われる。

おわりに

1855年に上海に到着してから一度も休暇をとっていなかったジョンは、1870年6月漢口を発ち、初めての一時帰国を果たした。ちょうど北の天津で、フランス領事、領事館職員、カトリック修道女、神父、中国人信徒が多数殺害される反キリスト教暴動が発生して数日後のことである。

天津教案では揚州教案同様、最終的には砲艦が配備され、清朝側は多額の賠償金を支払ったうえ、パリに謝罪使を派遣させられた。これまで経験したことのない代償の大きさに直面した清政府は、表面上は条約に反しない、列強側も受け入れ可能な、しかし実質的効果のある制限を宣教活動に加えようと、「伝教章程」を作成する⁽⁶²⁾。この内容が明らかになるや、帰国中のジョンはいち早く全面的な批判文を雑誌に投稿し、その「危険性」を訴えた。この時のジョンの発言内容を「伝教章程」に対するイギリス政府の反応と併せて検討して初めて、揚州教案以後の宣教師と政府との関係に一区切りをつけることができるのだが、この問題については稿を改めて論じることとする。

最後になるが、本稿は、筆者が武漢での在外研究中、華中師範大学東西方文化交流研究所章開沅學術基金の助成を受け、同研究所での資料を用いて書かれたものである。武漢に来なければ、グリフィス・ジョンの研究を手掛けることはなかっただろう。同研究所の研究スタッフである馬敏先生、劉家峰先生、徐柄三先生、事務スタッフの劉莉さん、大学院生の張曉宇君、王妍紅さん、劉貴敏さん、そして何よりも武漢での貴重な研究の機会を与えてくださった章開沅先生に心からの感謝を送りたい。

注

- (1) 中島耕二『近代日本の外交と宣教師』吉川弘文館、2012年、32頁。
- (2) ジョンが書いた書簡、報告書等のアーカイブは、彼が所属していたロンドン伝道協会 (London Missionary Society) がロンドン大学に貸与し、現在同大学 the School of Oriental and African Studies に所蔵されている。また彼の出身地ウェールズの国立図書館にも若干の書簡類が所蔵されている。
- (3) 本稿で参照した主たる伝記は次の通り。Noel Gibbard, *Griffith John, Apostle to Central China*, Brynthon Press, 1998. Robert Wardlow Thompson, *Griffith John: the Story of Fifty Years in China*, London: Religious Tract Society, 1906. William Robson, *Griffith John, Founder of Hankow Mission*, Fleming H. Revell, 1888. William Robson, *Griffith John of Hankow*, London: Pickering & Inglis, 1929. Nelson Bitton, *Griffith John, the Apostle of Central China, London*: London Missionary Society, 1928. なお William Robson の1929年の伝記は1888年版にほとんど手を加えないまま、初版当時以降のジョンの後半生についての叙述を書き足したものである。本稿では特に断りがない限りジョン自身が目を通した1888年版を使用し、それ以降のジョンの動きについては1929年版を利用することとする。
- (4) Thompson, opposite page to p.42.
- (5) ハドソン・テイラーの伝記としては、たとえば彼の息子が執筆した伝記の日本語訳、『ハドソン・テイラーの生涯とその秘訣』(ハワード・テイラー著、舟喜信訳、いのちのことば社、1964年) やテイラーの自叙伝の翻訳『ハドソン・テラー、信仰の生涯を語る』(ハドソン・テラー著、いのちのことば社出版部訳、いのちのことば社、1991年) などがある。前者はテイラーの伝記の中でも最も広く長く読み継がれており、初版1932年の原著は、2009年にも再版されている。Dr. Mrs. Howard Taylor, *Hudson Taylor's Spiritual Secret*, Moody Publishers, 2009.
- (6) ただし、彼が中国に初めて足を踏み入れた1854年から1905年までの49年間の足跡を詳細に見てみると、実際に中国に滞在した延べ年数は26年弱で、内地会が設立されてからの40年間では20年ほどにとどまっ

ている。残りの20年は船上の人となっていたか、もしくは母国あるいは訪問先の欧米に滞在し、内地会の宣伝と宣教師のリクルートを兼ねた講演活動などを行っていた。生涯を中国伝道にささげたことに間違いはないが、決して中国にとどまり続けたわけではない。イギリスと中国を何度も往復し（計10回）、一回の滞在期間が最長で6年、最短で2か月余り、4年以上滞在したのはわずか3回で、それ以外の7度の中国滞在は1年から2年に過ぎなかった。

- (7) 太平天国を訪問した宣教師の報告は、ジョンのそれも含め以下の資料集にまとめられている。Prescott Clarke and J. S. Gregory, *Western Reports on the Taiping*, Australian National University Press, 1982.
- (8) 湯普森 (Thompson) 著, 趙欣, 劉斌斌訳『楊格非 晚清五十年』天津人民出版社, 2012年。Thompson (1906) の全訳。大陸で出されたジョンに関する学術研究として挙げられるのはわずかしかない。例えば、宋莉華「街頭布道家楊格非及其汉文小说」『广东技术师范学院学报』(2010年3月), 王磊『信仰与服務—楊格非的文字事工』(華中師範大学歴史文化学院修士論文, 2012年)。これらはいずれもジョンの出版活動に焦点を当てたものである。
- (9) 「グリフィス・ジョンおぼえがき」『駿台史学』第18号, 1966年, 139 - 152頁。
- (10) クリスティ著, 矢内原忠雄訳『奉天三十年』岩波新書, 1938年。
- (11) Kevin Xi Yiyao (姚西伊), *Fundamentalist Movement among Protestant Missionaries in China, 1920-1937*, University Press of America, 2003. 姚の指摘によれば、両者の対立の萌芽が明確に現れるのは、1907年の宣教百周年大会においてである。Ibid, p.36. また保守とリベラルの対立は、異なる教派間だけでなく、同一教派の中でむしろ深刻なレベルに及んでいたことを、姚は随所で指摘している。
- (12) 両者の違いを対比的にとらえる見方は、ポール・コーエンが定着させたと言えるだろう。Paul A. Cohen, "Missionary Approaches: Hudson Taylor and Timothy Richard," *Paper in China*, 12, Harvard University, East Asian Research Center, 1957. コーエンは、両者の伝道手法、中国社会へのアプローチの仕方に見られる違いには、神学理解の隔たりが関わっていると指摘し、両者ともに信仰復興運動の影響を受けつつ

も、テイラーは終末論に強く傾き「世俗」と「魂の救い」とを全く切り離したのに対し、リチャードは人間の魂だけでなく、この世の営み全てが神の慈愛の下にあるとする自由主義的な神学理解に立っていたと述べている。

また王立新は、両者を「基要派 (Fundamentalist)」「自由派」とし、リチャードとテイラーを比較したコーエンの考察を踏まえながら、さらに複数の宣教師を取り上げて両者の違いを論じている。その議論は精緻にして隙がないが、いささか類型的である。また「基要派は教会と信徒数の拡大に寄与し本色教会の発展の基礎を築き、自由派は中国の社会改革に寄与した」という結論は、コーエンの議論を踏襲するものである。なお、保守派（王立新いうところの基要派）が本色教会の発展の基礎を築いたという認識は、必ずしも妥当とは言えないことを付言しておく。王立新『美国传教士与晚清中国现代化』天津人民出版社，1997年，26－59頁。

- (13) Paul Richard Bohr, *Famine in Cina and the Missionary: Timothy Richard as Relief Administrator and Advocate of National Reform*, Harvard University Press, 1972, p.145-148.
- (14) ジョンと王韜の関係については、以下の論文から教示を受けた。宋莉華「街头布道家杨格非及其汉文小说」『广东技术师范学院学报』2010年3月，2，3頁。王韜はジョン来華以前、ロンドン伝道協会宣教師メドハーストに懇請されて同協会印刷所、墨海書館の編集者となっており、時折宣教師たちの伝道旅行に同行していた。王韜の日記には、咸豊四年（1854年）に、メドハースト、ミュアヘッドらの松江、華亭、呉江、太湖洞庭山への布教に同行したことや、ジョンの助手として咸豊八年（1858年）に江南郷鎮と一緒に布教したことが記されている。『王韜日記』中華書局，1987年，24頁，33頁。
- (15) Richard Rovett, *The History of the London Missionary Society, 1795-1895*, Oxford University Press, 1899, p.525-526.
- (16) 宋莉華，前掲書，2頁。
- (17) ジョンの著作は、北京国立図書館に数冊所蔵されているほか、現在オーストラリア国立図書館に所蔵されている London Missionary Society Collection の中にあり、こちらはオンラインでデジタルバー

ジョンを閲覧することができる。nla.gov.au/nla.gen-vn1856853 (2013年9月19日取得)。ここに収められているのは、全部で41冊、内訳は時間をおいて復刊されたものが7点、新約聖書の浅文理訳、官話訳も合わせて10点である。浅文理訳とは、知識人向けの文語訳や北京の方言である官話訳は民衆には理解が難しいと考えたジョンが、読みやすい漢語に訳し直したもの。最も早い時期の著作は児童向けの『耶蘇聖教三字経』(漢口聖教書局、1880年)である。なおこのコレクションにはジョンが上海で出したもの、漢口伝道初期のものが入っていない。ジョンの1864年以前の著作目録は、ジョンの先輩宣教師でもあったアレクサンダー・ワイリーの書誌に見ることができる。Alexander Wylie, *Memorials of Protestant Missionaries to the Chinese*, American Presbyterian Mission Press, 1867.

- (18) Thompson, p.332. テイラーのこの発言は、1884年にスコットランド聖書協会の委員会で述べられた。ホストのコメントからは、内地会が決して非知識人のみを伝道対象としていたわけではないことがうかがえる。
- (19) Griffith John, *A Voice From China*, London: James Clarke & Co., 1907, p.123-124.
- (20) Ibid., p.128.
- (21) 『化学紀略』漢口聖教書局、1900年。前掲オーストラリア国立図書館デジタルコレクションを参照。
- (22) Thompson, p.205-206. Robson, *Griffith John of Hankow*, 1888, p.76-78.
- (23) Thompson, p.532.
- (24) Ibid., p.529-530.
- (25) Ibid., p.454.
- (26) Ibid., p.530-531.
- (27) 4つの学校は以下の通り。イギリスメソヂストの博文学院(武昌)、アメリカ聖公会の文華大学(武昌)、アメリカ復初会の湖濱書院(湖南岳州)、雅礼大学(湖南長沙、米イエール大学の学生たちが始めたイエール伝道会が設立。連合大学が生まれた当時、華中地区では最新の設備を備えた大学だった)。
- (28) 漢口租界建設については、李江「漢口租界の都市と建設」(大里浩秋,

- 孫安石編『中国における日本租界—重慶・観光・広州・上海』お茶の水書房。2006年所収)を参照。
- (29) Thompson, p.126-137.
- (30) Ibid., p.145-149.
- (31) Ibid., p.162.
- (32) Bitton, p.55.
- (33) Thompson, p.157-158. 煙台行を止めた具体的な理由は定かではない。
- (34) 楊格非(グリフィス・ジョン)「湖北倫敦會伝教略」『教会新報』1874年、289号、268頁。『教会新報』は最初期に発刊されたキリスト教漢文雑誌で、アメリカメソヂスト教会のヤング・アレンが編集していた。John, 1907, p.193-194. 以下の文献によれば「漢正街金庭公店」だという。湖北省地方志編纂委員会『湖北省志 宗教』湖北人民出版社、1996年、327頁。武漢地方志編纂委員会主編『武漢市志』「人物志」, 1999年、851頁。
- (35) John, 1907, p.194. Robson, p.63. Thompson, p.191.
- (36) John, 1907, p.195.
- (37) Robson, p.76-77.
- (38) 『武漢市志』「人物志」, 851頁。
- (39) 同治七年八月(1868年7月)に、イギリス人プロテスタント宣教師が中国人を介して武昌に教会堂建設用の土地を購入したところ、知識人たちが反対の声を挙げはじめ100人以上が衙門に押し掛けたため、江夏県知県がイギリス漢口領事に代替地の提供を申し出て不測の事態に備えようとしたが、領事は断固拒否し一貫して宣教師の購入の権利を守ろうとした。そのため湖広総督柏蔭文が総理衙門に相談し、イギリス公使ウェードが介在、結果として代替地購入という形で解決した。張貴永主編『教務教案档』第二輯(二)中央研究院近代史研究所、1974年、1006-1015頁。
- (40) Robson, p.60.
- (41) Robson, p.65-77. トンプムソンの伝記は、武昌伝道の最初期の様子についてごく簡単に触れるにとどまっている。なおジョンが土地を購入しようとしていた武昌府江夏県の県志はプロテスタントには一切言及していないが、カトリックを邪悪な宗教として扱っている。

- 清・王庭楨修、彭崧毓纂『江夏懸志』清同治八年、清光緒七年重刊本、卷八「雜志」五三～五四頁。中國方志叢書 第三四一號『湖北省江夏懸志』(三)成文出版社有限公司、1975年、1155頁。
- (42) 『湖北省志 宗教』252頁。
- (43) Robson, p.65. Viceroy Kwanとあるので総督官文を見なしてよいであろう。
- (44) 張貴永主編『教務教案檔』第一輯(三)1974年、1122-1125頁。漢陽府、武昌府に関して言えば、官文が扱った事案のほとんどは、カトリック側が主張する旧財産返還を巡るフランス側との交渉であった。『教務教案檔』第一輯(二)985-995頁。
- (45) Robson, p.67.
- (46) Thompson, p.210.
- (47) Robson, p.73.
- (48) Robson, p.75. ジョンがここに建てた教会崇真堂は、現在同じ場所で三自愛国教会傘下の教会として運営されている。
- (49) Thompson, p.211.
- (50) 参考までに『教務教案檔』第一輯(三)が巻末に掲載している「清季教務檔第一輯大事年表」を見てみると、総理衙門に上がってきた教案のうち、1860年から1864年までの間にプロテスタント宣教師が被害に遭った事件は皆無で、全てカトリック布教に関わるものである。
- (51) カトリック旧財産の返還は、すでに1844年4月、フランス側の要求に応じて道光帝が発令した勅令の中で、カトリック信仰の容認とともに認められていたが、当時は内地布教自体が禁じられていたので、返還要求が引き起こす問題は局所的であった。
- (52) これより4か月前に台湾鳳山県碑頭で英国長老教会のジェイムズ・マックスウェルの教会が襲撃され、中国人助手が殴打され、さらにそこから少し離れた場所で中国人信徒が殺害された事件が起きているが、その後の政府の宣教師政策、伝道活動に与えた影響は揚州教案がより大きかった。
- (53) British Parliamentary Papers, China, No.8 (1869). Correspondence with Sir Rutherford Alcock respecting missionaries at Hankow and state of affairs at various ports in China. Inclosure 2 in No.1. Consul

- Caine to Captain Heneage, Hankow, October 29, 1868.
- (54) Ibid., Inclosure 4 in No.1. Sir R. Alcock to Consul Caine, Peking, January 12, 1869.
- (55) Ibid., No.1, Sir R. Alcock to Lord Stanley, Peking, January 13, 1869. スタンレーが外務大臣を務めていたのは1868年までで、この手紙が書かれた時にはすでにクラレンドンに交代していたが、その知らせがまだオールコックに届いていなかったものと思われる。
- (56) わずかにビットンによる伝記が「当時は政治的中心地には強烈な反宣教師的偏見が広がっていた」と記すにとどまっている。Bitton, p.75.
- (57) 議会の模様は、翌日3月10日のThe Timesが詳細に報じ、さらに記者自身が「宣教師はいつも世界の人々を挑発する人々である。…彼らは平凡な人間で、それほど教育があるわけでもなく、非常に紳士的というわけでもなく、長話が好きである…議会は宣教師が好きではないし、マスコミも、一般世論も彼らを好いていない。中国で起きた事件は、彼らに対する偏見を増幅させたといえる」と痛烈に攻撃した。*The Times*, 1869, 10th March. Thompson, p.245-249.
- (58) Ibid.
- (59) Thompson, p.250.
- (60) British Parliamentary Papers, China, No.9 (1870). Correspondence respecting inland residence of English missionaries in China. Inclosure 1 in No.4. The Rev. J. Edkins and others to Sir R. Alcock, Peking, July 14, 1869.
- (61) Thompson, p.253-257.
- (62) 「伝教章程」原案を起草した天津関道陳欽は、その中身について「筆先を隠し、切先を収めて、ちょうど綿の中に針を入れるように書き、欧米人たちに希望を持たせず、しかし恐れも抱かせないように、あるいは容易に耳を傾けられるようにしました」と述べている。呂実強主編『教務教案档』第三輯（一）、1975年、1頁。

