

# パール・バックの中国伝道論

—近代中国におけるキリスト教伝道事業の自己省察—

渡辺 祐子



## はじめに

「それゆえあなたがたは行って、すべての国民を弟子として、父と子と聖霊との名によって、彼らにバプテスマを施し、あなたがたに命じておいたいっさいのことを守るように教えよ<sup>①</sup>」とは、復活後のイエスが弟子たちに与えた派遣の命令である。それから千数百年後、まずはイエズス会の宣教師たちが、さらにその約二五〇年後にプロテスタント宣教師たちが、このことを最も権威ある根拠として、「異教」の地にキリスト教を伝えようと海を渡った。

少なくともイエズス会宣教師にとつて、中国は「異教」の地の中でも唯一、西洋文明以外のもう一つの文明を有する国であった<sup>②</sup>。現地文化を最大限用いてキリスト教を伝えようとするイエズス会の適応主義は、まず日本布教で試みられ、中国布教で本格的に実施された。適応主義の一面は、一九世紀以降のプロテスタント宣教師にもある程度まで受け継がれた<sup>③</sup>。だがしかし彼らプロテスタント宣教師の眼に映る中国は、もはや西洋と肩を並べる文明国ではなくなっていた。当時の開港問題とあいまって、中国はむしろキリスト教文明によって、その無知や迷信、排外主義から救済されるべき対象として認識されるに至る。

中国をあくまで伝道される客体として捉えるこうしたま  
なごしは、列強の帝国主義侵略を心理的に補充し、キリス  
ト教伝道そのものに暗い影を落とした。一九二〇年代に  
ピークを迎える知識人のキリスト教批判に申し開きのでき  
ない状況を、キリスト教自身が作りだしたともいえるだろ  
う。そしてこの頃から、宣教師社会の中に、伝道のあり方  
を自ら批判的に再検討する動きが生まれ始めた。もとより  
中国伝道が孕む問題は、伝道に対して反発を示した中国人  
自身の言説と行動を通して考察されることが何よりも重要  
であり、筆者自身もそれを試みてきた。だが同時に、宣教  
する側の内からの省察と自己吟味に耳を傾け、彼らが中国  
社会からの問いかけにどう答えようとしたのかを見ておく  
ことも必要であると考える。本論の目的は、そうした自己  
批判的な中国伝道観を、結果として中国伝道批判の急先鋒  
と目されることになったパール・バック (Pearl Buck,  
1892-1973) の発言を手がかりに論じる点にある。

日本では、今から十年まえに小野寺健による『大地』の  
新訳が出て、改めてパール・バックが注目を集め、二〇〇  
一年にはバック伝記の決定版が翻訳された。さらに、一九  
二七年南京事件に遭遇したバックが中国から一時的に避難  
していた長崎での生活をモチーフに書いた小説『つなみ』  
の翻訳が二〇〇五年に復刊されるなど、パール・バックへ  
の関心は一時期ほどではないにせよまだ衰えてはいない。

しかしながら、彼女自身が宣教師の娘、いわゆる MK  
(Missionary's Kid) であることは知られているとしても、  
バックが一九三二年にニューヨークで中国伝道を厳しく批  
判する内容を含む講演を行い、まもなくキリスト教伝道の  
世界から完全に身を引いたことは、強い関心を持って論じ  
られることはなかった。ましてやその理由が、中国キリス  
ト教史研究の文脈の中で考察されることはこれまでほとん  
どなかったように思われる。

一方、バックが育った当の中国では、彼女の存命中はそ  
の著作はほとんど評価されなかった。国民党の腐敗を手厳  
しく非難していたが故にバックは同党から疎んじられ、ま  
た『大地』の中で描かれている農民が、現実の苦悩に耐え  
忍ぶばかりで革命的ではないという理由で共産党の評価も  
非常に低かった。しかしその中国で現在、バック再評価の  
動きが盛んである。彼女が一九一四年から三年あまり両親  
とともに暮らした江蘇省鎮江市の登雲山にある宣教師館、  
賽珍珠故居 (賽珍珠はバックの中国名) が、改修工事を経  
て鎮江市友好交流館として保存されていることもその一つ  
の現れであろう。さらに注目すべきは、一九三三年に中国  
語訳された『大地』が一九八八年に訳しなおされたのを皮  
切りに、それまで中国で紹介されてこなかった作品が次々  
に翻訳されただけでなく、文学の専門家を中心に学術研究  
も精力的に行われるようになってきていることである。しかし

バック研究の関心は、中国とアメリカの狭間で生きた才能豊かな女性が、ふたつの文化の対話と相互理解に如何に貢献したかという点に集まり、とりわけバックが中国文化を高く評価してアメリカに紹介していたことに重きを置く傾向が強い。バック研究の問題関心と同様、現在隆盛を極めつつある中国キリスト教史研究も主として東西文化交流史の観点から行われているが、本論が目指そうとしているのは、ここからさらにもう一步踏み込んで、これらふたつの研究を融合させ、バックの中国伝道観を近代以降のキリスト教伝道の全体像を捉えるための材料の一つとするこ  
とである。

小説『大地』や、彼女の母カロラインを描いた『母の肖像』、『伝道一筋の父アブサロムが主役の『戦う天使』等のいずれの小説にも、中国でのキリスト教伝道活動に対する彼女の冷静で時に批判的な評価を見出すことができる。以下の行論では、そうしたバックの見解がまとまった形で現れている一九三二年の講演をはじめとするいくつかの資料を足がかりに、彼女の中国伝道観をより客観的に伝道史研究の中に位置づけ、バックの眼を通して、中国伝道のあり方を考えていく。バックの中国伝道批判については、宣教師を派遣したアメリカの海外伝道論に関する研究の領域において、すでにいくつかの論考が発表されている。そうした先行研究に、中国の文脈からの視点を加えてバックの議

論を捉え直してみたい。

## 一 海外伝道の衰退と『伝道再考』

パール・バックは、アメリカ南部長老教会の宣教師である父アブサロム・サイデンストリッカーと母カロラインの長女として、一八九二年、アメリカ、ウエストヴァージニアで生まれた。ちょうど父親が中国伝道十年目の休暇中のことである。同年生後三か月で両親に連れられて中国に渡ったバックは、一九三四年に同地を去るまでの三十数年間（途中アメリカで延べ五年間学生生活を送る）を中国で暮らした。父親の南部長老教会に所属し、一九一七年の結婚後は夫であるロッシング・バックの属する北部長老教会に籍を移した。<sup>12)</sup>

バックが宣教師批判を断続的に行ったのは、一九二三年から三三年までの十年間で、ちょうどこの時期は、キリスト教の世界では、人間の原罪、悔い改め、そして罪からの救いを強調する保守的な福音主義神学と、人間の理性に最大限の信頼を置く自由主義神学の対立が決定的になった時期として記憶されている。両者の対立がいかなる歴史的経緯を経た末に生じたものなのかは、アメリカ史における海外伝道研究ではすでにおなじみの議論だが、その歴史的背景を念のため確認しておきたい。

議論を先取りすれば、自由主義神学の系譜上に位置づけられるバックの宣教師批判は、キリスト教の相対化と宗教的多元主義によって特徴付けられている。この特徴の背景にある一般的な思想的、神学的傾向は、世俗社会の到来によって宗教の合理的理解が進み、宗教が支配していた聖域が見る間に狭められたことである。一九世紀も末になるとキリスト教が科学的合理性の波に抗うことは非常に難しくなった。さらに宗教への客観的アプローチは、キリスト教を諸宗教の一つとして相対化する動きを伴った。そこから、世俗化の流れに一定の理解を示し他宗教との共存を図るリベラルなグループと、そうした動きを批判的に捉える保守主義的陣営との分裂が顕わになってきたのである。

キリスト教（この場合プロテスタント）の内部で乱立し、自らの正統性を主張して譲らなかつた教派、例えば長老派、メソヂスト、バプティスト等々が、互いに少しずつ歩み寄りの姿勢を見せ始めるのもちょうどこの時期である。この傾向は、宣教師を派遣する本国よりも、教派主義が持ち込まれることによって様々な支障が生じていた伝道地でもっと早くから現れていた。特に中国のような大国の場合、そこで効率よく伝道を行うためには、教派主義にしがみつき、他教派よりひとりでも多くの信者を獲得しようとする不毛な競合に身を削るよりも、教派間で伝道担当地区を調整し、協力体制をとるという合理的判断が働いた。純

粋な伝道活動以上に、出版事業の協力体制はより早い時期に整えられ始めた。一八五〇年代の聖書の漢訳共同事業などは、その嚆矢であるうし、とりわけ教育の分野では一八七〇年代後半から教科書共同作成事業を通して、教派間の協力が著しく進んだ。ただしこうした動きは、自由主義的な宣教師と保守的な宣教師との分裂に拍車を掛けたともいえる。自由主義的な立場に立つ宣教師、あるいは中間層の宣教師と異なり、保守主義者は世俗的な分野の教育に消極的であり、従ってそうした方向性を支持する教派との協力にもほとんど関心を示さなかつたからである。

伝道戦略として小規模ながら始まった教派間の協力は、一八九〇年代に盛んになる学生ヴォランティア運動（SVM）や国際YMCA運動の影響を受けて、世界的な超教派運動（エキュメニカル運動）に合流していく。一八八六年から一九一九年までの間に、二千五百人も学生ヴォランティアがアメリカから中国に渡った。SVMおよびYMC Aの中心人物として、学生たちの海外伝道を指導したのがJ・R・モット、さらにモットを資金面で支えたのが実業家ロックフェラーである。自由主義の立場に立つと見なされていた彼らは、海外伝道そのものの意義をいささかも疑っていなかったが、個々の解釈によってキリスト者どうしを分断させかねない教義や教会組織を広めることよりも、キリスト教のメッセージに基づく社会改革、精神改革を重視

した。<sup>(15)</sup>特にモットは一九〇七年以降たびたび中国を訪問し、公立の大学にYMCA組織の設立を働きかけ、各地で精力的に講演活動を行い、集まった多くの聴衆に中国社会全体のキリスト教的改革を訴えた。彼が議長を務めたエディンバラ世界宣教会議(一九一〇年)の成功は、中国のキリスト教界における超教派の流れを加速化させることになる。<sup>(16)</sup>

しかし、莫大な資金を投入し、大衆動員方式を用いて行われる伝道活動は、世俗的に流れる傾向を強く持つていたし、モットらの講演に耳を傾けた多くの中国人聴衆も、その内容をキリスト教的メッセージとしてではなく、世俗的な社会改革の訴えとして受け止めた。つまり、自由主義的な主張は、それ自体の内にキリスト教のアイデンティティを曖昧にする要素を抱えていたのである。加えて、一九一四年に始まった世界大戦は、人間の理性に対する深い懷疑と自信の喪失を生み、それによって、理性に信頼を置く自由主義神学の足元も切り崩され始めた。世俗化の波は、保守的福音主義の衰退にも拍車をかけたが、しかし自由主義神学が受けた影響のほうがより大きかったのではないかと思われる。上述の学生ヴォランティアの数がピークを迎えるのは、一九二〇年から二一年にかけてで、それ以降海外伝道に赴く学生の数は減少の一途を辿る。これは海外伝道に対する熱意そのものの低下を意味した。

伝道熱の全般的衰退は、当然の帰結として、海外伝道の

大幅な見直しや大胆な改革、従来の手法の徹底的な洗い直しを求める動きを生み出した。その最たるものが、ロックフェラーの資金提供によって、一九三〇年からインド、ピルマ、日本、中国を調査地として大々的に実施された「平信徒による海外伝道調査」(Laymen's Foreign Missions Inquiry)と、その報告書に基づく研究を纏めた書物『伝道再考』(Re-thinking Missions)である。調査委員会は、バプティスト、メソヂイスト、長老派など七つの主要教派からの代表者各五名、計三五名によって構成されていたが、彼らは教派から公的に派遣されたわけではなく、しかも調査の客観性を担保するため、海外伝道局からは完全に独立した一般信徒たちだった。<sup>(17)</sup>

『伝道再考』はこう問いかける。かつて宣教師の努力に委ねられていた様々な領域、例えば科学および科学的思考の導入と紹介、教育の充実などは、いまや非宗教的あるいは一般的な事業者や、他の宗教によって担われている。宗教に眼を転じれば、確かに道徳的価値は宗教的要素によって支えられてはいるものの、それは確固たる輪郭を持った特定の宗教ではなく、より普遍的で非論争的なものだ。こうした変化の中で、「何故宣教師がメッセージを届けるため故国を離れる必要があるのか」という疑問が新たに起こっているのは当然のことである。<sup>(18)</sup>その上で同書は、伝道局と現地教会との関係、初等から高等までの教育活動、

医療、農業、女性、行政および組織等、多岐にわたる項目を掲げて、個々の問題を考察した。全編を通してしばしば指摘されているのは、教育や医療に携わる宣教師の多くが、それをこなすだけの能力と専門的知識に欠けているということである。例えば大学教育については、ミッジョンスクールの多くが、知的訓練よりも「宗教的目的、甚だしくは教派的目的に重きを置くため、教える力のない人間が各学部配置されている」という厳しい評価を下している。

にもかかわらず、海外伝道には意味がある、と『伝道再考』は結論づけた。その意味とは、「諸宗教との自由な交流を通して、ともに真理を探究できること」であり、また「イエス・キリストから学んだことを言動で示し、この世界に彼の精神を生かしていくよう努力すること」である。

しかし伝道事業を聖なる座から引きずりおろし、キリスト教の真理を相対化させ、宣教師を貶めたこの調査報告は、海外伝道関係者の間に大激論を巻き起こし、そのため保守主義と自由主義との亀裂は修復不可能な段階にまで至った。

パール・バックはこの調査そのものに直接関与していなかったが、『伝道再考』には目を通し、その主張と結論にほぼ全面的に同意する書評をある雑誌に掲載した。『伝道再考』が出版されたのは一九三二年九月、バックの書評が載ったのは彼女自身の講演会の数日前のことだった。講演の内容自体が衝撃的だったことに加え、『伝道再考』の書

評は、彼女の講演内容を、いきおい際立たせることにもなった。それでは当のバック自身は、どのような過程を経て中国伝道に対し懐疑を抱き、懐疑を批判へと強めていったのだろうか。

## 二 パール・バックの海外伝道批判の変遷とその背景

アメリカ人宣教師の伝道熱がいつごろから、何故減退してしまっただのかという問いを立て、パール・バックの宣教活動からの撤退をその最もふさわしい事例として論じている宗教史家、グラント・ワッカーによれば、バックは一九一〇年代までは、父親譲りのファンダメンタルな信仰を維持していたという。さらに同じように中国人観も、表面的にはファンダメンタルな信仰を持つ人々と同様、差別意識と偏見に満ちていた。バックが公に文章を書き始めるのは、一九二〇年代に入ってからであるから、グラントがその根拠とするのは、バックがアメリカにいる親類や友人に書き送った私信の中身である。グラントが紹介するこの私信には、「宣教師の仕事は、異教徒の墮落と邪悪さとに辛抱強く付き合うこと」で、宣教師の生活は物質的には非常に貧しいが、「(中国人の)ありとあらゆる罪と向き合うことに比べればなんでもない」(括弧内筆者)という決意が

述べられている一方で、一旦中国人を知ると、「中国を半文明国だと見なすことにさえも激しい怒りを感じる。……中国は悪魔に捧げられた国だ」という、後年のバックからは想像できないような、中国に対するあからさまな蔑視が<sup>(23)</sup>つづられている。

生まれてすぐに宣教師の両親に連れられて中国に渡ったバックが、再び母国の土を踏んだのは、それから十数年後ランドルフ・メイコン大学に入学した時であった。後年バックは、一九一四年同大学を卒業した当時のことを振り返って「宗教を変えるように説教したり説得したりすることはできないから、宣教師になりたいとは思ってはいなかった」し、「自分の宗教が他のどの宗教よりも優れていると公言できるような霊的姿勢を身につけていなかった」と述べている。この回想からすると、一九一〇年代に書かれた私信は、彼女を育てた信仰的環境とそれに基づく中国人観を素直に受け入れているだけでなく、グラントも述べているように、読み手の期待に沿う文章を書こうという意思を表したものであるう。しかしともかくこの時期は、キリスト教を相対的に見る素朴な多元主義は、たとえずでに芽生えていたとしても、まだバックの胸の奥にしまわれていた。バックは、大学卒業後間もなく中国に戻り、農学研究者であり農業指導者でもあるロツシング・バック（アメリカ北部長老会所属）と一九一七年に結婚するまでの三年間、

彼女の属するアメリカ南部長老会が設立したミッシヨンスクール、潤州中学（江蘇省丹徒県）や、彼女自身の母校でもある崇実女子中学で教鞭をとった。結婚後、所属伝道会を夫の北部長老会に移し、安徽省宿県でしばらく過ごしたのち（このときの経験が小説『大地』に生かされている）、一九一九年に南京に転居、翌年には長女が出生、さらにその翌年には病気がちだった母親を喪う。その傍らバックは、北部長老教会も設立ミッシヨンとして名を連ねていたキリスト教主義の金陵大学と、公立の東南大学で英文学の講義を担当した。

母の死後バックはすぐ、数年後に *The Eve*（『母の肖像』）として出版されることになる本の執筆に取り掛かった。執筆の目的は単に自分の子どもに実母の生涯を伝えることで、出版の意図は全くなかったのだが、母の物語を書きあげたバックは、以後物書きとして立っていくことを決断する。そして翌二二年、初めて自らしたためた文章を公にすべく、エッセイ二本を別々の雑誌に投稿した。ふたつのエッセイとも、中国の人々の暮らしを愛情込めてつづり、中国の隠れた美しさに目を留めるべきことを訴えており、一九一〇年代に私信の中に記されたものとは似ても似つかない内容となっている。キリスト教や宣教師には全く触れていないが、その後のバックが、宣教師一般を、中国の優れた面や表にはなかなか出てこない美しさを見ようと

もせず、哀れんだり慨嘆したりする対象としてしか中国を描けないと批判したことに照らせば、この時からすでに宣教師を批判的に見る目が確立していたといえるだろう。

その翌年、バックは在中の宣教師に向けて、宣教師の權威主義を初めて批判的に論じた。<sup>31)</sup>『The Conflict of Viewpoints』という論説のタイトルは、古色蒼然たる手法と偏狭な教派主義に固執する年配の宣教師と若い宣教師との伝道をめぐる見解の対立を意味している。年配宣教師は、若い宣教師を子ども扱いしていて、非常に了見が狭く、新しい動きをなかなか理解しようとしなない、何よりも傲慢である、とバックの筆は遠慮がない。中国人に対してはなおのこと、支配する対象であっても、対等な協働者として認めることはない。加えて中国人にとつては、その教会がバプテイストか、長老主義かなどはほとんど意味をなさないにもかかわらず、狭い教派主義にとらわれている。自分の価値基準にそぐわない中国人の思考様式や慣習を軽蔑し非難するが、反対に中国人が我々の奇異な慣習に寛容であることには思ひ及ばない。彼ら中国人と完全に対等に協力して伝道活動を行うことは、中国人を「子どもとしてしか見ようとしなない」年配宣教師には不可能だから、若い我々が率先してその範を示すしかない、バックはそう述べて、差別意識を乗り越えた若い宣教師による伝道の可能性に希望を託した。この時点ではまだ宣教師の存在意義を根本から疑うまでに

は至つておらず、その結論もまだ比較的樂觀的である。

それから四年後の一九二七年、バックの二度目の宣教師批判が、一度目と同じ雑誌に掲載された。タイトルの『Is There a Place for the Foreign Missionary?』という言い回しが、バックの宣教師職辞任の原因となつた一九三二年の講演タイトル『Is There a Case for Foreign Missions?』とよく似ていることは一目瞭然である。ふたつの内容を照らし合わせてみても、三三年の講演で示されたバックのキリスト教伝道批判の基本的骨子は、その六年前に相当程度具体化していたということができる。一九二二年のエッセイの中ですでに示唆され、翌二三年に年配の宣教師の傲慢さに向けられた批判の眼は、さらにその四年後、鋭さと辛らつき、そして深刻さを増した。批判の対象は年配宣教師という限定された範囲を超えており、つまり、バックは宣教師全般に対する容赦ない攻撃を加えたのだつた。

バックの舌鋒が六年前よりもさらに厳しさを増した背景には、この間に広まつた反キリスト教運動があり、彼女自身もこの論説の中でキリスト教に対する学生たちの批判に触れている。一九二二年四月に清華大学で世界基督教学生同盟世界大会が開催されることを事前に知つた上海の学生たちが、三月九日に大会開催に反対する「非基督教学生同盟」を結成すると、これをきっかけに北京、南京、広州等沿岸諸都市に反キリスト教団体が結成され、デモや出版活



動による反キリスト教運動が広がった。その後一旦沈静化した運動は、一九二四年、教育権回復運動として再び盛り上がり、一九二五年の五・三〇事件後の大規模な反帝国主義運動に流れ込んでいく。ミッションスクールの学生までもが反帝デモに大挙参加し、教育の外国人支配に反対する中、一九二五年に北京政府が、翌年には国民政府が私立学校の認可登録に関する法令を公布した。バックが教鞭をとっていた金陵大学は、北京政府が公布した法令に基づき、ミッション系の大学の中で最も早く政府の認可を受ける決断を下した。

論説においてバックは、外国人宣教師が八方塞がりの状況に置かれているという。「私たちはかつてこれほど批判されたことはなかった。彼らは私たちがよからぬ動機を隠し持っている」と批判する。帝国主義政府のお先棒かつぎだという。自分の国に居場所がないから中国に来たのだらうという」。こうして中国で批判を浴びるばかりか、宣教師は母国の教会にも見放されているとバックは述べる。財政が逼迫していた伝道局は、外国伝道を自前で行うよう要求しつつあったからだ。加えて、自由神学と保守神学との対立が事態をより深刻化させていた。保守神学の無謬性に対する懐疑、合理主義的聖書解釈の登場によって、それまで自分が純粹に信じ、中国人に伝えてきたことが根底から覆され、多くの宣教師たちが途方にくれていた。伝えるべき

ことを失いつつある宣教師に、もはや居場所はどこにもないように見えてもおかしくはなかった。

しかしバックは「居場所はあるのだ」と言いきる。ただしそれは、今中国にいる宣教師に無条件に与えられるのではない。中国での居場所は、特別な条件を満たした宣教師だけのものだからだ。彼女の観察してきた宣教師たちは、自分が見たいものだけを見ようとしている、とバックは批判する。例えばそれは「あばら家であり、裸の子どもたちであり、纏足」である。彼らは、あばら家の中にさす日の光や、土ぼこりの中を駆けまわって楽しんで笑う子どもたちや、纏足の母親の誇りに満ちた顔には関心を払おうとしない。そうして彼らは、「清潔や衛生という観念、八時間労働、その他西洋文明を築き、同時にキリスト教をも築いたと彼らが思っているものろものいかめしい考え方を、海の向こうから持ち込んだ」のだと。よきものはすべてキリスト教国にあると思いついでいる彼らは、中国の優れた文化や哲学にはおよそ無知である。バックによれば、こうした宣教師にもとより居場所はないのである。

中国が真の意味で必要としているのは、次のような人物である。人種の壁を越えることができ、文明国としての優越感を捨て去り、教派主義、伝道局へのご機嫌伺いから自由な精神を持ち、あくまでも実務的である、つまり庶民から知識人にいたる中国人のそれぞれの訴えに具体的に答え

られる知性を備えていること。これらの条件を満たす宣教師だけが中国で居場所を見つけることが出来るのだと、バックは力説している。「外国人宣教師は最高の資質の持ち主であるべきだ。最も高い知性、最も鋭い憐れみの心、最も繊細な理解力、最も深い倫理性、そして宗教的確信を持つ人物でなければならぬ」のである。一九三二年に出版された『伝道再考』が宣教師の資質を厳しく問うていることはすでに述べたが、バックはその五年前に『伝道再考』の内容を先取りするかのような指摘を行っていたといえるだろう。

この論説が掲載された翌月、バックの生活を激変させる大きな事件が起こる。南京事件である。後述する一九三二年の講演の冒頭でバックは「外国人による中国伝道」について「ここ十年の変化の激しい生活の中で」考え続けてきたと述べている。十年間の激しい変化の中に、すでに触れた反キリスト教運動が含まれることはもちろんだが、それ以上にバックの平穏な生活を崩壊させ、文字通り最も激しい変化をもたらしたのは、この南京事件だった。論説に示されていたように、すでに宣教師のあり方に対し批判を強めていたバックは、このときの経験を通して、中国に宣教師が存在する意味について更に思索を深めることになった。一九二七年三月二四日、南京入城を果たした北伐軍は、大きな戦闘を経ずして南京を陥落させた。しかし小規模な

がら生じた混乱の最中、一部兵士が外国領事館、外国人の住居、教会、ミッシェンスクールを次々に襲撃し、遂には金陵大学の副学長を務めていたジョン・ウィリアムズはじめ、数名の外国人が殺害される事態が生じた。

二七日の朝、武装勢力による襲撃からいよいよ逃れられないことを悟ったバックは、知り合いの中国人女性の計らいで、この女性の家（土でできた小屋）に一家で匿われ、最悪の事態から身を守ることができた。翌日の夕刻、バックは隠れ家の中で、七マイル先の長江に浮かぶ英米の軍艦から、南京城内に大砲が何発も打ち込まれる音を聞く。間もなく英米軍が中国側との交渉の末攻撃を中断すると、バック一家は他の外国人とともに米軍艦に避難し、アメリカ海軍の保護下におかれた。

外国人が生命の危機に曝された時、どんなに不本意であろうとも、結局は自国の軍隊の保護を受けることになるという矛盾を、バックはこのとき身をもって体験した。よく知られているように、教案（反キリスト教闘争）が発生した際、宣教師や中国人信徒の被害の拡大を食い止め事件の早期解決を図るため、あるいは首謀者の処罰と賠償を求めるため、宣教師の出身国はしばしば武力示威という手段を行使したが、バック自身はこの常套手段も、さらに外国人に与えられていた不平等特権もひどく嫌っていた。南京事件の背景にあった問題をバックは次のように表現している。

今私たちは、全く知らない人たち、侵略者、帝国主義者、戦争で略奪を行い、領土を奪い取ったヨーロッパ、そしてイギリスの白人、不平等条約を結んだ人たち、治外法権を主張する人たち、帝国の建設者、こうした人たちのせいで苦しんでいるのだ。ああ、私はいつも彼ら白人のことを恐れていた。なぜなら彼らのせいで私たちもアジアの嫌われ者になっているから。歴史の重みが私自身にずっしりのしかかってくる。私だけでない、出会った中国人全てに誠意を尽くした私の年若い父にも。

だが、この特権から彼女自身が「逃れられない」境遇におかれていることも、バックはもちろん良く知っていた。

私は常にこの条約を嫌悪してきたし、条約による保護を自分に適応させて欲しいと思っただけでもなかつた。しかし実際問題、条約に背を向けると心細いのだ。それらが悪しきものであっても、そして何世代にもわたって中国人の中に積み重ねられてきた憎悪という苦い実を生んだとしても、私自身は本意ながら条約によって守られてきたのだ。

さらに軍艦に保護されたことについては、次のように回想している。

私はこれまで、川べりに軍艦が浮かぶのをずっと見てきたが、いつも軍艦がそこになければいいのにと

思っていた。外国の軍艦は、中国の内陸河川にいきではない、そう思っていたのだ。しかし今、その軍艦が私と私の家族を救い、避難させてくれている。確かに死ななくて良かった。けれども、自分がいまだに間違いだと思っていることを、自分の意思に反して正当化する必要がなければどんなによかったことか。だが、いまさら言い訳しても無駄だった。私は自国の民に戻っていたのだから。

バックは、死と隣り合わせだったともいえるこの経験を通して、キリスト者であり、中国とアメリカ二つの文化を同時に生きるといふ、いわば三つの重層的なアイデンティティを持ちながらも、アメリカ国民であることから逃れられない現実を否応なく受け入れた。自身に纏わりつく条件のゆえに、中国人とともに生きることができないという引き裂かれた状況は、中国にとつて宣教師によるキリスト教伝道が意味を持つとすればそれは一体何なのかという問いを、それまで以上に重く深くバックに突きつけた。そしてこの問いをめぐる自問自答は、一九三二年一月、ニューヨーク、アスターホテルでの講演に投影されることになる。

### 三 「外国伝道に大義はあるのか」

南京事件から逃れてしばらく長崎、雲仙で過ごしていた

バックは、一九二七年の終わりに南京に戻ったが、一九三一年、小説『大地』が出版され、同年八月に父を亡くした頃には、アメリカに永住帰国する決意を固めていたという。障害をもって生まれた長女キャロルを一九二九年にアメリカの施設に預けたこと、すでに夫との結婚生活が破綻し、『大地』の出版を手がけた編集者と新たな関係が生まれてきたことのほか、不安定な政治状況に日本の中国への侵略が加わったことも、彼女の決断を早めた。

ベストセラーとなった『大地』が一九三二年にピューリッサー賞を受賞してから間もなく、バックは夫とともにアメリカに渡った。すでに時の人となった作家に次々舞い込んできた講演依頼のほとんどをバックは断っていたが、米国長老教会海外伝道局婦人委員会(the Woman's Committee of the Presbyterian Board of Foreign Missions)からの宣教活動についての講演依頼は、「教会指導者を百人呼ぶ」という条件付で引き受けたという。

講演が一般公開されていることを知らず、教会幹部向けに準備をしていたために、バックはアスターホテルの大会議室に参集した千二百名の聴衆に驚いたというが、実際これまででの伝道批判が本国から派遣された宣教師たちに向けられていたのと異なり、この講演「Is There a Case for Foreign Missions?」(外国伝道に大義はあるのか)は送り出した側、とりわけ伝道局の問題を完膚なきまでに抉り出

し、その責任を問う内容となっている。同時に、彼女が正統的な神学理解から遠くはなれ、中国人知識人の合理主義的なキリスト教批判に強い親近感を覚えていることも見て取れる。

彼女が接してきた正統的宣教師は「救いを必要としている人々に対する憐れみを欠き、自分の文明以外は全て軽蔑し、同業者には実に辛らつで、繊細で文化的な中国人の中で全く下品で無神経に振舞っていて」見ていて恥ずかしい思いでいっぱいになるほどだった。にもかかわらずアメリカの教会は、一流の人間は本国に留まるべきだと考え、二流以下の人間を派遣し続けてきたとバックは断言する。

「皆さんは、人を飽き飽きさせる説教者を嬉々として外国の地に送り出してきました。全く無知で、しかも自分が無知であることすら知らない大学出たての男女を、皆さんももつと年上の人たちのもとに送ったのです」。以前のよう<sup>(4)</sup>に宣教師自身を攻撃することはもうしないのだとバックは繰り返して言う。もし彼らがアメリカに留まっていたとすれば、むしろ平均以上の人間として軽蔑されることはなかったはずだから。しかし彼等は国外に出ると、中国語もできず、他の文明に意味を見出すことができないから、空虚に、狭量になり、忍耐力を失い、結局決まりきったやり方に従うようになる。「私たちがこうした人間を送り出してきたことを、私は慈愛溢れるキリストの名によって中

国の人々にどんなに謝つても謝りきれない」。

かてて加えて、伝道局は常に目に見える成果を求める。教会に来る人間の数によつて伝道の成否を図ろうとする。飢餓と貧困にあえぐ小さな町に、中国人にとつては途方もない巨額の資金を投入して大きな教会堂を立てたという例もある。町の大抵の人々は土の家に住み、金持ちでさえもつましい暮らしをしているというのに。今この教会堂は、「愚かしさの象徴」として建っている。

講演の中で保守的な指導者に挑戦するかのように、「原罪は信じていない」と明言するバックは、康有為や梁啓超の著作に（もちろん原書で）親しみ、彼らの中に中国知識人の典型的な姿を見出していた。彼女は後年、そうした知識人は「一時的にであれ、無知な人間の指導の下に置かれる心配はなかつた」とも述べている。即断はできないものの、バックが年を経るごとに合理的なキリスト教理解を強めていった背景には、自由神学の隆盛だけでなく、梁啓超ら中国知識人の影響もあつたのではないかと思われる。こうしてバックは、中国人に永遠の救いを得させることを自分の使命だとする宣教師の確信は、中国人にとつては「迷信的」でしかなく、宣教師が偽善的な伝道局から送り続けられて限る限り、伝道は何の成果も生み出さず、合理的で、高い知性を持つ中国人にとつては全く無意味だとした。もしバックの言うとおりに、福音を伝えること自体が無意

味であるとするれば、外国伝道の根柢は失われたも同然ではないのか。ところがここでもバックは、外国伝道に意味はあるのだという立場は崩さない。なぜならキリストが「他人への完全な共感、偽善者に対する怒り、弱者の重荷を担うこと、敵を愛すること」という理想を体現しているからだ。どんなにおぼろげにはあつてもキリストという人物が知られている国では、「病者は看護を受け、弱者や障がいを持つ者は施設で手厚く介抱され、女性は尊敬を受け、人々は多少なりとも善を行おうと努力」している。もちろん多くの失敗や欠陥はある。だがそれでも「キリストというお方が全く知られていないところよりは、まだまだ」なのである。バックは「苦心惨憺祈りのことばや聖句を覚えて、教会に受け入れられ」ながら、現実の生活は依然困難の連続である人々を何人も見てきた。病者の病気を治療せずに、説教をしてどうするのか。病氣の原因が汚水にあると知りながら、きれいな水を供給せずに聖書を語つたところで何の意味があるのか。必要なのは、適切な医療であり、汚れない水の供給、つまり現実の生活から浮遊した宗教説法ではなく、実際の奉仕のわざなのだ。バックは述べる。これは、自由神学とも深いかかわりを持つ社会的福音の考え方に限りなく近いものである。だがバックのこの見解は、「中国人は、宗教に關しても非常に實際的である」という彼女自身の経験的中国論にも立脚してい

た点を見逃してはならないだろう。

すでに述べたように『伝道再考』の書評も手伝つて、バックのこの講演は賛否両論の嵐を呼び起こした。翌月には月刊誌 *Hager's Monthly Magazine* に全文が掲載され、さらに『大地』の出版社 John Day が講演内容を冊子化した。

一方で講演に対する反発も大きく、バックの辞任を声高に叫ぶ神学者もいた。長老教会派遣宣教師の辞任を決定付けたのは、一九三三年の三月、母校の同窓会に招かれ講演したバックの「孔子は自分にとってイエスと同様の存在だ」という発言である。すでに保守派からの圧力を受けていた長老教会伝道局理事会は、イエスの神性を否定するに等しいこの発言の撤回をバックに求めたが、彼女は無論これを拒否し自ら辞任を申し出、二〇年近くに及ぶ宣教師生活に終止符を打ったのである。

多くの批判を浴び宣教師の世界から去つたとはいえ、バック自身は、孤児の基金を設立し、反差別、反戦活動に積極的に関わるなど、最後まで小さきものと共に歩む姿勢を貫いた。よく言われることだが、彼女は理想の宣教師の務めを「非宗教的」に実践したのだった。

## おわりに

バックが論説の中で好意的に言及している中国人は、庶

民のキリスト者か、キリスト教に批判的だった知識人のいづれかで、指導的立場にある中国人キリスト者にはほとんど触れていない。それはバックの留学組に対する不信感と関連しているのではないかと思われる。西側の大学や、ミッションスクール、あるいは中国の近代的な教育機関で学んだ青年たち一般を、バックは、根無し草で中国の哲学を失つていながら、時に自国の老人たちの無知を馬鹿にしている、と批判する。キリスト教側に位置する人間がそうでない同国人を文明化の対象とするかのようなこの中国人の姿は、中国の文化を知らずに中国を低く見て、中国人を文明化する使命に燃える宣教師の姿と重なり合う。こうした上から下へのいびつな支配関係によって、キリスト教伝道が失敗に帰したこと、にもかかわらずキリスト教指導者たちは、この問題に気づこうとしないこと、これがバックの伝道批判の中心点であり、それは謙つて中国人の必要に応じることによつてのみ解決するとバックは主張した。

一九三〇年代以降の中国における伝道活動は、キリスト教伝道が持つ唯一の可能性としてバックが示した実際的な奉仕という道筋を、そのまま辿つたといつても言い過ぎではない。無論、バックが去つた後の宣教師社会が、彼女の持論に共鳴したり、影響を受けたというよりも、結果としてそうなつたというべきだが、とりわけ日中全面戦争以後の宣教師たちの救援活動がそのよい例である。笠

原十九司の研究で広く知られるようになった南京難民区を始め、中国各地の伝道拠点で、宣教師および教会は多くの危険に曝されながら避難民の救済活動に奔走した<sup>⑤</sup>。彼らは、信者の数を増やしたり、教会を拡大させるために、避難民を救済したのではない。目の前の中国人に仕えること、それ自体が目的だった。一八〇七年の伝道開始以来、恐らく最も非計算的で最も純粹といえる働きを通して、キリスト教は一時的にであれ、中国社会に「居場所」を獲得していったのである。この限りにおいて、バックの見通しは的を射ていたということが出来るだろう。

## 注

- 〈1〉『新約聖書』（口語訳）マタイによる福音書二八章一九—二〇節。
- 〈2〉平川祐弘『マテオ・リッチ伝』平凡社、一九九七年、四五一—四六頁。
- 〈3〉初期のプロテスタント宣教師たちは、適応主義の第一歩である現地語主義を伝道の必須条件としたことのほか、聖書漢訳の過程では、カトリック宣教師が中国の伝統的世界観と格闘しつつ翻訳した部分訳聖書や教義書を参照した。
- 〈4〉拙稿「清末揚州教案」『史学雑誌』第一〇三篇、第一号、一九九四年、一一三—一六頁。

〈5〉パール・バック著、小野寺健訳『大地』（一）〜四、岩波書店、一九九七年。

〈6〉ピーター・コン著、丸山他訳『パール・バック——この大地から差別をなくすために』上下、舞字社、二〇〇一年（Peter Conn, *Pearl Buck: A Cultural Biography*, Cambridge University Press, 1997）。

〈7〉パール・バック著、北面他訳『つなみ』径書房、二〇〇五年。

〈8〉パール・バック自身も、中国の人々は、国民党の不正を憎んではいたが、共産主義政権を望んではいなかったとして、共産党政権に批判的立場を取り続けた。例えば、Theodore Harris, *Pearl Buck, A Biography*, Vol. two, The John Day Company, 1971, pp. 263-265. 一九七二年にバックは周恩来に訪中を打診する手紙を出したが、「作品の中で、中国の民衆と指導者に対する中傷と悪口を書き連ねている」という理由で、断りの返答が帰ってきたという。Liam Xi, *The Conversion of Missionaries, Liberalism in American Protestant Missions in China, 1907-1932*, Penn State University, 1997, p. 127.

〈9〉改修工事は、鎮江市の姉妹都市、アリゾナ州テンペ市の協力による。バックが乳児の頃から過ごした宣教師館は、彼女と彼女の両親の所属伝道会であったアメリカ南部長老会が設立した中学校、潤州中学の構内にあった。現在記念館となっているのは、一九一四年に南部長老会が新たに建設し、バック一家が移り住んだ建物である。それ以前

の住居は、潤州中学の教職員住宅に転用されたという。王玉国編著『賽珍珠』南京大學出版社、一九九一年、二〇一二頁。筆者は二〇〇三年、まだ修復中だった記念館を訪ね、管理人の特別の計らいで二階部分だけを參觀する機会を得た。広々とした応接間にしつらえてあるマントルピースが非常に印象的だった。

〈10〉『大地』最初の中国語訳は胡仲持によるもので、一九三三年、上海開明書店から発行されている。

〈11〉例えば、高鴻『跨文化的中国叙事——以賽珍珠、林語堂、湯亭亭为中心的討論』（上海三聯出版社、二〇〇五年）、陳敬『賽珍珠与中国——中西文化冲突与共融』（南開大學出版社、二〇〇五年）などが挙げられる。また一般向けに書かれたものとして、怡青編『美麗与哀愁——一個真实的賽珍珠』（東方出版社、二〇〇五年）もある。

〈12〉バックは神学教育を受けた宣教師ではなく、長老教会の学校で教鞭をとる教師であった。彼女自身も「宣教師」と呼ばれることに抵抗を感じていたようだが、伝道局から派遣されて長老教会の仕事に携わっているという意味で「宣教師」だったことは間違いない。Buck, *My Several Worlds*, The John Day Company, 1954, pp. 106-107.

〈13〉日本語文献では、以下の論文が参考になる。小松山ルイ「アメリカにおける海外伝道研究の文脈とその現在」『日本研究』第三〇集、国際日本文化研究センター紀要、二〇〇五年三月、七九—一〇七頁。

〈14〉教科書共同事業は一八七七年の第一回宣教師会議で決

議された。しかし中国内地会のハドソン・テイラー等は、宣教師の務めは「福音を広めること」だととして、宣教師が非宗教的事業に取ってかわることを厳しく批判した。

*Records of the General Conference of the Protestant Missionaries of China, Held at Shanghai, May, 1877*, Presbyterian Mission Press, 1877, Reprinted by Cheng Wen Publishing Company, Taipei, 1973, pp. 227-241.

〈15〉ロックフェラーの伝道観については、W. Hutchison, *Errand to the World, American Protestant Thought and Foreign Missions*, The University Chicago Press, 1987, pp. 147-150.

〈16〉エディンバラ会議の意味とその影響については、拙稿「清末民初における公教育とキリスト教学校」〔明治学院大学キリスト教研究所紀要〕第三七号、二〇〇五年三月）を参照されたい。

〈17〉調査は一九三〇年終わりから始まった。まず社会・宗教研究所 (Institute for Social and Religious Research) によってインド・ビルマ、中国、日本の四地域にそれぞれ調査員が派遣され、伝道活動に関するデータ収集が行われた。三年九月に調査報告書が提出されると、調査委員会のうち一五名が評価委員会を構成し、三年九月にニューヨークを出発、翌年七月の帰国までの間に、報告書に基づき各地で宣教師、現地人指導者らと面会し、インタビューや話し合いを行った。The Commission of Appraisal, *Re-Thinking Missions, A Laymen's Inquiry after One Hundred Years*, Harper and Brothers Publishers, 1932, Foreward 参照。



〈8〉 Ibid., pp. 20-21.

〈9〉 Ibid., p. 177. ここでは詳説できなかつたが、中国におけるミッション教育に関する報告の中でもつばら取り上げられているのは、政府への認可登録問題、およびキリスト教教育の禁止である。しかし同書は、宗教教育を守るため登録を拒否した大学（実名は出ていないが聖約翰大学であることは明らか）の存在に触れながらも、政府との関係は良好に保ち、教育事業を成功に至らしめるためには登録は必要であるという声を好意的に紹介している。Ibid., pp. 169-172.

〈20〉 Ibid., p. 47.

〈21〉 Ibid., p. 59, p. 326.

〈22〉 書評は三十二年一月号の *Christian Century* に掲載された。Hutchison, op. cit., pp. 166-167.

〈23〉 Grant Wacker, "The Waning of the Missionary Impulse: The Case of Pearl S. Buck," D. Bays and G. Wacker eds., *The Foreign Missionary Enterprise at Home, Explorations in North American Cultural History*, The University of Alabama Press, 2003, pp. 191-205.

〈24〉 Ibid., p. 194.

〈25〉 Buck, 1954, pp. 96-97.

〈26〉 Wacker, op. cit., p. 194.

〈27〉 『続丹徒縣志』によれば、潤州中学は、光緒九年（一八八三年）に長老教会の牧師三名が設立、また崇実女子中学は米北部メソヂスト教会の女性宣教師が光緒十年に設

立した。「美以美会光緒十年美教師郎登、庫思非二人創有福音堂一所、……同時美国偕女士創女学崇実中学一所。……長老会光緒九年美教師戴維思、呉板橋、司徒而三人創有西門、南門、姚一湾伝教所三処、潤州中学一所。郷間則大路、宝堰、新豊設伝教所、兩等小学四処。」『続丹徒縣志』卷九、外交二・伝教、民国十九年。丹徒縣に最初に設立された公的な教育機関は官立の高等小学校で、長老会潤州中学設立の二一年後の光緒三十年、鎮江府城内に建てられた。同巻六、学校志。

〈28〉 ふたつの大学を比較すると、公立での授業のほうがはるかに面白かったとバックは述べている。ミッションスクールに通う裕福な家庭の子弟に比べて、公立の学生たちは「学ぶことに非常に貪欲で、私が授業に来るのを今か今かと待ち構えていて、授業が終わっても私を引きとめようと必死だった」「彼らは、よく考えよく質問し、元氣いっぱい若い男女で、私は、洗練された従順なキリスト教大学の学生よりも、彼らからずっと多くのことを学んだ」。Buck, 1954, p. 177. ここにもバックのキリスト教に対するある種シニカルな見方が表れている。

〈29〉 Buck, 1954, pp. 161-162.

〈30〉 ふたつのエッセイとも全文がバックの自伝的回顧録に転載されている。Ibid., pp. 162-175.

〈31〉 Buck, "The Conflict of Viewpoints," *Chinese Recorder*, Vol. 54, 1923, pp. 537-544.

〈32〉 Buck, "Is There a Place for the Foreign Missionary?"

*Chinese Recorder*, Vol. 58, 1927, pp. 100-107.

- <33> 一九二五年一月には北京政府が「外人捐資設立学校請求認可弁法」(全六条)を、翌一〇月には国民政府が「私立学校規定」(全一五条)をそれぞれ公布し、私立学校の管理に踏み切った。ふたつの法令に共通しているのは、外国人を学長としてはならないこと、宗教科目を必修としてはならないことを規定している点である。中華基督教協進会『中華基督教年鑑』九、一九二七年、五一-五二頁。
- <34> Buck, *Is There a Case for Foreign Missions?*, The John Day Company, 1933, p. 5.
- <35> Buck, 1954, pp. 206-216.
- <36> *Ibid.*, 1954, p. 206.
- <37> *Ibid.*, p. 210. なお、バックの外国人特権に対する疑問は、彼女が十歳の頃から習っていた家庭教師、儒学者の孔の歴史の授業を通して芽生えていたと思われる。Buck, 1954, pp. 47-49.
- <38> *Ibid.*, p. 216.
- <39> Harris, op. cit., p. 279.
- <40> Buck, 1933, p. 8.
- <41> *Ibid.*, p. 12.
- <42> *Ibid.*, p. 8.
- <43> *Ibid.*, p. 27.
- <44> バックは「このふたりの人物は、自分にとっても当時の若者にとっても「魔法のように魅力的だった」と述べてゐる」。Buck, 1954, p. 121.
- <45> *Ibid.*, pp. 119-120.
- <46> Lian Xiはこのバックの転換を、中国からの影響による自由主義への「改宗」と呼んで分析している。Lian Xi, op. cit.
- <47> Buck, 1933, p. 22.
- <48> *Ibid.*, p. 23.
- <49> *Ibid.*, p. 10.
- <50> Buck, 1954, p. 119.
- <51> 一九三二年の講演後のふたつは「Lian Xi, op. cit., pp. 121-123.
- <52> Buck, 1954, p. 244.
- <53> 笠原十九司「南京難民区の百日——虐殺を見た外国人」岩波書店、一九九五年。R. G. Tiedemann, "They Also Served! Missionary Interventions in North China, 1900-1945," 陶飛亞、梁元生編『東亜基督教再詮訳』香港中文大學崇基學院、二〇〇四年、一五五-一九四頁。日中全面戦争下におけるキリスト教の救済事業全般については、John S. Barr, "Christian Activities in War-Torn China," *First Installment-Fifth Installment, Chinese Recorder*, (Shanghai, 1939-1941)に詳しい。なお拙稿「田川大吉郎と中国——日本人キリスト者と日中戦争」『人文研紀要』第五一号(中央大学人文科学研究所、二〇〇四年一〇月)も若干ながらこのキリスト教救済事業に触れている。