

キリスト教伝道と太平天国

渡辺 祐子

はじめに

1. ロバーツとギュツラフ

2. 1847年、広州

1) 洪秀全のロバーツ訪問

2) 訪問の成果

3) 文書の入手とその経路

3. キリスト教伝道史における太平天国

結び

はじめに

19世紀の前半に、清朝中国が近代的国際秩序の中に組み込まれて行く過程で、キリスト教宣教師の存在は、通訳として、あるいは情報提供者として、欧米の対清政策上欠くべからざるものだった。外交の分野以外にも、宣教師たちは近代教育、近代ジャーナリズム、科学技術の導入と紹介といった「世俗的」な活動を通して、中国の「近代化」に「貢献」した。その一方で、彼らの本業であるキリスト教伝道は、遅々として進まず、むしろ多くの反発を招いた。その背後には、16世紀の後半に始まったカトリック

(天主教) 布教以来のキリスト教と中国の伝統文化との衝突、さらに教民(中国人クリスチャン) 保護のための裁判や教会財産をめぐる社会

的な問題がある。キリスト教に対する反対運動(=教案)は、近代国際法に基づく国家間の条約締結(1858年天津条約、1860年北京条約)によるキリスト教布教の公認を境に、一挙に表面化し、19世紀末の義和団運動でクライマックスを迎えた¹。

プロテスタントが海外伝道に乗り出した近代以降のキリスト教伝道は、圧倒的な軍事力を背後に従えた「文明国」側と、伝道の対象である「非文明国」側との、不均衡でいびつな力関係のもとで行われた。こと中国においては、近代以前のカトリック伝道は、南米で見られたような暴力性を持たなかつただけに、近代以降の力関係のあり方はそれ以前と大きく異なっている。両者の関係を、単に文化接触という次元で論ずることは、片手落ちであるばかりか、権力構造を覆い隠すという点で、危険ですらあろう。このことを承知した上で、敢えて、キリスト教伝道に対する中国人の反応を、「反発」と「受容」という側面から眺めてみると、前者が後者を遥かに凌駕していたことは明らかである。しかし

¹ 佐藤公彦『義和団の起源とその運動』(研文出版、1999年) 序章「近代中国の反キリスト教闘争と義和団の運動」を参照のこと。

「受容²」の契機が皆無であったわけではない。本論で論じようとしている太平天国は、明らかにキリスト教を「受容」し、伝統的世界観の転換を模索した。

1850年(道光二十年)の挙兵(広西金田起義)に始まる太平天国の運動は、1847年までにすでに組織化されていた宗教団体、拝上帝会を母体としていた。拝上帝会の信仰する拝上帝教は、運動の首領洪秀全(後の太平天国天王、1814 - 1864)が、キリスト教的神概念を伝統的世界観に結びつけた教えに基づくもので、唯一至高の存在である上帝(=Godの漢訳語)への絶対的服従、偶像・邪神崇拜の禁止、この世からの妖魔の駆逐を主張すること、を際立った特徴とした。洪秀全が唱導し始めた当初、その教えはまだ素朴な段階にあったが、外的な影響や、拝上帝会内部に起こった出来事を経て、教義的体裁を整え、太平天国の宗教として確立するに至った。

洪秀全は、拝上帝教の教義を確立するまでに、ふたつの方向からキリスト教の影響を受けている。よく知られているように、洪秀全は1843年にキリスト教の伝道冊子『勸世良言』を読み、この内容に触発されて、上帝への帰依を説き始めた。これが第一の影響である。

第二の影響は、洪秀全が1847年に広州在住

アメリカ人宣教師ロバーツのもとを訪問し、共に過ごした経験を通して与えられた。洪秀全はここで、教理教育を受け、聖書を通読し、さらにいくつかのキリスト教関連書籍を入手した、とされている。

これらの影響は直接洪秀全自身に及んだもののだが、もうひとつのチャネルを通して拝上帝会会員にキリスト教の影響が及んだ可能性を視野に入れておく必要もある³。この第三のチャネルとは、1844年にプロシア人宣教師ギュツラフが、中国人自身による伝道と中国人伝道者の養成を目的として、彼の任地である香港に設立した組織「漢会(Chinese Union)」の活動のことである。漢会は、客家を主たる伝道対象としていた。そして客家は拝上帝会の主要構成員であった。南京条約体制のもとでは、宣教師は内地旅行が許されていなかった。それに代わって香港から各地に送りこまれた漢会のメンバーたちは、拝上帝会の根拠地である広西をも伝道対象地区としており、拝上帝会員と接触を持ったのではないかと推測される。こうした漢会の実態は、欧米ではすでに研究が進んでいるが、日本においてはあまり関心が払われていないのが実情である⁴。

³ ユージン・ボードマンは、太平天国に対するキリスト教の影響について、『勸世良言』の入手を史料によって裏付けられた接触(an established contact)、ロバーツからのキリスト教文書の入手を蓋然性の高い接触(a probable contact)、そして最後に拝上帝会会員の宗教書の入手を可能性のある接触(a possible contact)と呼んだ。Eugene Powers Boardman, *Christian Influence upon the Ideology of the Taiping Rebellion 1851-1864* (University of Wisconsin Press, 1952), pp.41-47.

⁴ 太平天国と漢会の関係を正面から取り上げた研究の嚆矢は、ブ

² 筆者はここで「受容」ということばを、単にキリスト教に理解を示す、あるいはキリスト教シンボルになるという意味としてではなく、あくまでキリスト教のメッセージと向き合い、自らの世界観を問いなおすという意味で用いている。

以下の行論では、上に述べた三つのうち、第二と第三のチャネルに特に着目する。まずロバーツの洪秀全に対する影響を論じ、洪秀全が学び取ったことをどのように再解釈したのか、言わば「受容」のありかたの一端を例示する。さらに漢会と拝上帝会の関係を考えることによって、太平天国のキリスト教とのつながりが、洪秀全を唯一の窓口としたのではなく、複雑で多様であったことを示したいと思う⁵。

1. ロバーツとギュツラフ

イギリスの公式文書に最初に太平天国運動が登場するのは1850年8月である。この文書の報告者であるイギリス広州領事館通訳のメドウズが、大規模で残忍な反乱者、もしくは掠奪集団が当局を震え上がらせている、と述べているように⁶、在華欧米人の一部が建国前後の太平天

レスコット・クラークの著作である。P. Clarke, "The Coming of God to Kwangsi," *Papers on Far Eastern History* 7 (ANU Canberra, March, 1973) キリスト教伝道史の観点から「漢会」を取り上げたものとしては、カール・スミスやルッツ夫妻の研究が挙げられる。Carl Smith, *Chinese Christians: Elites, Middlemen and the Church in Hong Kong* (Oxford University Press 1985), Jessie G. Lutz and Roland Ray Lutz, "Karl Gutzlaff's Approach to Indigenization: The Chinese Union," in *Christianity in China: From the Eighteenth Century to the Present*, ed. Daniel Bays, (Stanford University Press, 1996). また客家のキリスト教受容を研究する人類学者、ニコル・コンスタブルの著作も、「漢会」と客家の関係を考える上で有益である。Nicole Constable, *Christian Souls and Chinese Spirits: A Hakka Community in Hong Kong* (University California Press, 1994).

⁵ なお、ロバーツと洪秀全の関係については、すでに太平天国研究の第一人者王慶成が詳細な論考をまとめており、同研究の日本での第一人者である小島晋治によってこの論考は日本にも紹介されている。その意味からすれば、改めてここにロバーツと洪秀全の関係を問う必要はないのかもしれない。しかし近代中国キリスト教史の領域の中で、異なる角度からこのテーマを眺めた時、これまでの研究に何らかの補足を加えることができるのではないかとと思われる。王慶成『太平天国的文献和歷史』（社会科学文献出版社、1993年）398～425頁。小島晋治『太平天国運動と現代中国』（研文出版、1993年）42～46頁。

⁶ Prescott Clarke and J.S. Gregory eds., *Western Reports on the Taiping* (Australian National University Press, 1982), p.5.

国の動向に注意を払っていたのは、太平天国軍の残忍さと規模の大きさの故であった。間もなく、太平天国とキリスト教の関連が取り沙汰されるようになると、宣教師たちが急速に関心を寄せ始めた。1853年4月、清朝への対抗勢力として無視できない存在となった太平天国への政治的関心と宗教的関心から、香港総督兼イギリス貿易監督官ジョージ・ボナム、宣教師メドハースト、通訳官メドウズらの一行が太平天国の首都天京（南京）を訪問した。同年12月にはフランス公使アルフォンス・ドゥ・ブルブロンら一行も訪問、以後、西側諸国は清朝政府との外交関係に目配りしつつも、新しい政治勢力との関係を持続させていった。キリスト教に対する清朝政府の無理解と伝道の停滞に頭を悩ませていた宣教師たちは、太平天国に光明を見出していたが、外交使節ではない宣教師団としての天京訪問は実現せず、個人レベルでの接触が何度か見られたに止まり、太平天国側からの宣教師に対する接触要請も皆無に等しかった。太平天国の定都から崩壊に至るまで、外交使節に加わった宣教師を含めても、洪秀全自身に直接面会した宣教師はほとんどいなかったのである。唯一の例外は、ロバーツである⁷。

⁷ 洪秀全はロバーツのもとに滞在していた時、他の宣教師にも会っていた。Thodore Hamberg, *The Visions of Hung-Siu-Tshuen and the Origin of the Kwang-si Insurrection* (Hongkong 1854), p.31. これが誰であるのかはわかっていないが、北王韋昌輝が、1853年に面会を求めてきたメドウズに、広州在住の医療伝道師（ホブソン、もしくはロブシェイドか？）の安否を尋ねていることから、洪秀全はこの人物にも会っているものと思われる。Clarke and Gregory, *Western Reports*, pp.49-50.

ロバーツ (Issachar Jacox Roberts, 漢名羅孝全、1802 年合衆国テネシー州生まれ)。彼は、1834 年に出版された宣教師カール・ギュツラフ (Karl Gutzlaff, 漢名郭士立、1803-1851) の中国沿岸航海記⁸に強い影響を受け、中国伝道を志すようになった。

1837 年 5 月バプティスト派独立宣教師⁹としてマカオに到着したロバーツは、そこで私淑していたギュツラフと、先に派遣されていたバプティスト派宣教師のシュックに迎えられる。ロバーツは同じ教派に属するシュックではなくギュツラフと行動を共にすることを望み、ギュツラフの強力な助け手として巡回伝道、宗教書配布、中国人助手の育成に力を注いだ。1840 年にギュツラフがイギリス軍通訳官として軍に同行することになると、ロバーツはギュツラフの宣教師業を一手に引き受けることになった。しかしこれらはほとんどすべて本国バプティスト教会の宣教局や同僚宣教師シュックの同意を得ないまま取られた行動で、ロバーツとシュック及び宣教本部との間には、次第に軋轢が生じるようになった。アヘン戦争終結後、1842 年にロバ

ーツは宣教師の中で最初に香港に移り、その二年後ギュツラフの強い勧めに後押しされて、洪秀全と出会う場所となった広州 (カントン) に居を構える。シュックや本国の宣教局は、ロバーツの広州行きに強硬に反対していた。宣教局の意向を公然と無視して広州に移ったロバーツは、ついに本国宣教局から給与停止の処分を受けるが、この後もギュツラフの物心両面の支援によって伝道活動を続行することができた。

プロテスタント伝道には大きく分けると教派伝道 (church mission)、宣教団伝道 (society mission)、自由伝道 (free mission) の 3 つの形があるといわれる¹⁰。特徴を簡潔にまとめると、「教派伝道」は文字通り教派的伝統を重んじ、教会に属する会員によって伝道活動が支えられるもの (例えば、イギリス長老教会、メソヂスト教会、バプティスト教会等)、「宣教団伝道」は、伝道を目的とした超教派的団体が組織され、幅広い社会層が活動を支えるもの (教派的背景がないわけではない。例えばロンドン伝道協会、アメリカンボード等)、そして「自由伝道」は教派や伝道団体の派遣は受けず、個人の使命感によって伝道を行うものと位置付けることができる。最後に挙げた自由伝道の宣教師として最も良く知られているのがギュツラフである。

1803 年当時のプロシア、ポメラニアに生まれ

⁸ Karl Gutzlaff, *A Journal of Three Voyages along the Coast of China in 1831, 1832 and 1833 with Notices of Siam, Corea and the Loochoo Islands* (London, 1834).

⁹ この時ロバーツはまだバプティスト海外宣教局から宣教師としての正式な承認を受けておらず、独立宣教師として私的な基金に支えられて中国に渡ってきた。後に宣教局の正式派遣を受けるが、ロバーツと宣教局との関係は最後までギクシャクしていた。なおバプティスト派が海外宣教局を設けたのは 1814 年だが、1845 年に南北のバプティスト派が分裂すると、南部バプティスト派はリッチモンドに海外宣教局を設置する。1845 年の分裂以降シュックとロバーツの所属は南部バプティスト派となる。Margaret Morgan Coughlin, *Strangers in the House: J. Lewis Shuck and Issachar Roberts, First American Baptist Missionaries to China*

(University of Virginia, 1972), pp. 1-15.

¹⁰ George A. Hood, *Mission Accomplished? The English Presbyterian Mission in Lingnan, South China* (Verlag Peter Lang, 1986), pp. 47-49. J. and R. Lutz, "Karl Gutzlaff's Approach," p. 270.

たギュツラフは、当初ネーデルランド伝道協会所派遣宣教師として 1827 年からインドネシアを中心に活動していた。1829 年、伝道方法をめぐる対立の末に同協会を脱退すると、ロンドン伝道会と提携関係を結んだ。しかし彼は伝道地の選択、伝道方法等をすべて独自に決定し、教派的相違はほとんど意に介していなかった。罪を自覚し、イエスの恵みを受け入れさえすればキリスト者として認めるべきで、教派的伝統に則ったやかましい教理教育は不要であると考えていたからである¹¹。例えばギュツラフは『中国沿岸航海記』の中で「我々は礼拝式辞を用いることもできるし、なしで済ませることもできる。しかし我々は式辞を押し付けられたり、式辞なしで祈ることを禁じられたりすることには決して屈しない。¹²」と述べ、教派的伝統に則った式文の拘束性を批判的に取り上げている。こうしたギュツラフの伝道姿勢は、17 世紀後半から 18 世紀にかけてドイツのプロテスタント教会に広がった敬虔主義を背景としていた。敬虔主義は、教派的信仰告白ではなく、個人の回心や宗教的経験を最も重視するもので、本質的に現世に対し悲観的である。悪の手中にある現世から人々の魂を救い出し、純潔で敬虔な生活

を送ることを重んじた敬虔主義は、海外宣教の先駆けとなったが、同時に現世悪からの救済が強調されることによって、神聖なる目的のためには如何なる手段も正当化されてしまうという倫理的ダブルスタンダードに道を開くことになった¹³。ギュツラフはその優れた語学力が買われて、1834 年から 51 年に死去するまで、イギリス貿易監督庁通訳官を、その間アヘン戦争の際にはイギリス軍の通訳官をも務め、その傍ら精力的に伝道活動を行った。ギュツラフの幅広い活動の中でも特に注目すべき点は、新旧約聖書の漢訳を含む 61 にも上る漢語による著作活動を行い¹⁴、それらを広範囲に配布したこと、さらに中国人伝道者の養成と中国人自身による伝道を目的とした「漢会」を設立したことである。中国人による中国人伝道は、1839 年に勃発したアヘン戦争を挟んで、ギュツラフが堅持していた方法であった。香港政庁の通訳官に就任した翌年の 1844 年、ギュツラフはそれまでにすでに彼の指導のもとにあった中国人信者のグループを核として「漢会」を香港に設立した。設立当初のメンバーは 20 名とされている。「漢会」の伝道対象となったのは主に客家と福佬(福

¹¹ ギュツラフの伝道方法を継承発展させたのが、最大の中国伝道団体となった超教派の団体、中国内地会 (China Inland Mission) の創設者ハドソン・テイラーである。テイラーは教派の別、伝道者の学問的素養を問わないこと、中国服着用を宣教師に義務付けることなどギュツラフの手法を踏襲し、自ら後継者を任じていた。
¹² *Chinese Repository* I (1833), p.64. ギュツラフの航海記は単行本として出版される前に、*Chinese Repository* に連載されていた。ここでは同雑誌から引用した。

¹³ 英国長老教会の中国伝道を中心に、伝道のありかたを歴史的コンテクストの中で批判的に検討した Hood は、ギュツラフが 3 度目の中国沿岸旅行の際アヘン密輸船に乗ったこと、アヘン戦争以前から死に至るまでイギリス政府に奉職していたことを、個人生活の敬虔さと個人の社会的行為を結び付けない敬虔主義のダブルスタンダードが現れていると見る。G.Hood, *Mission Accomplished?*, pp.12-22. 同様の指摘が、P.Clarke, "The Coming of God to Kwangsi," *Papers on Far Eastern History* 7 (ANU Canberra, March, 1973) にも見られる。

¹⁴ Alexander Wylie, *Memorials of Protestant Missionaries* (Shanghai, 1867), pp.54-66.

建出身人)で、活動域は香港から広東、そして江西、広西へと次第に広がった。ギュツラフの呼びかけに答えてヨーロッパにも多くの支持者が生まれたが、1847年にはバーゼル宣教会とライン伝道会から二人ずつ宣教師が派遣されて来て、前者が客家伝道を、後者が福佬伝道を受け持つようにと、ギュツラフに命ぜられた。バーゼル宣教会所属宣教師の一人がセオドア・ハンバーク(Theodore Hamberg)で、もう一人がルドルフ・レヒラー(Rudolf Lechler)である。ハンバークは後に、洪秀全の従兄弟の洪仁玕と親交を持ち、洪仁玕の話をもとに太平天国前史に当たる『洪秀全の幻と広西反乱の起源』(The Visions of Hung-Siu-Tsuen and the Origin of the Kwang-si Insurrection 香港 1854 年)を著すことになる。一方、レヒラーはその後、客家研究家としても知られるようになる。

中国という伝道地は、非ヨーロッパ社会の中でも文書伝道——聖書を始めとするキリスト教の文書を出版、配布して人々の関心を喚起しようという伝道方法で、特に近代以降の印刷技術の発達に伴い、プロテスタント伝道に顕著となった——の最も盛んな地域であった¹⁵。漢語を習得した宣教師たちが最も力を注いだのは聖書の漢訳だが、その他にも問答形式、あるいは三字経の形式を取るなど、様々な工夫を凝らした

古典漢語の伝道文書が次々に著された。ギュツラフの三度にわたる沿岸旅行記録には、彼が行く先々で中国人信徒の協力によって配布された宗教冊子を配って歩いたことが記されているが、ギュツラフはすでに 1830 年代初めに、自身で、或いは中国人助手を雇って宗教書の配布を熱心に行っていたのである¹⁶。「漢会」の設立によって、そうした文書の配布活動はより組織的にこの団体のメンバーに担われることになった。

また、神学的知識は問わず、罪の自覚と救いの確信のみを伝道者の条件とし、彼ら中国人伝道者を内陸各地に派遣して中国人改宗者を得ようとしたギュツラフの方針は、会員、改宗者の急激な拡大をもたらした。ロンドン在住の実業家でギュツラフの熱烈な支持者だったリチャード・ボールは、「1844 年から 1849 年までの間に、試問と十分な信仰の告白に基づいて洗礼を受けた中国人は 2871 名にのぼり」「彼の助手たち(漢会のメンバー。括弧内筆者、以下同様)は中国の殆どすべての省に入っている。」と記している¹⁷。ギュツラフの事業を礼賛する人物によるこのような記述がある一方で、彼のなりふり構わぬ拡大路線と、その伝道者育成の内容や受

¹⁶ ギュツラフ以前に既にロンドン伝道会によって行われていた「自然な流布」を想定した文書配布は、ギュツラフによって派手な大規模事業へと形を変えた。Hood, *Mission Accomplished?* p.47.

¹⁷ Richard Ball, *The Hand Book of China*, (London, 1854), pp.60-61. 正確な数は把握されていないが漢会設立年の会員数は 20 名~37 名、会員によって「洗礼」を受けたとされる中国人の数は 262 人である。以後多い時には会員数は 1000 人を数え、受洗者の数も年によっては 700 人近くまで達している。J. and R. Lutz, "Karl Gutzlaff's Approach," p.273. A.J. Bromhall, *Hudson Taylor and China's Open Century I* (Hodder and Stoughton, 1981), pp.315-318.

¹⁵ 宣教師の漢文著作の書誌学的研究としては、吉田寅『中国キリスト教伝道文書の研究』(汲古書院、1993 年)及び『中国プロテスタント伝道史研究』(同、1997 年)を参照されたい。

洗の規準があまりにも杜撰であったことが、当事者であるハンバーグたちによって問題視されるようになった。さらに「漢会」の中国人信徒の実態——アヘンの吸引、伝道活動に関する虚偽の報告、伝道資金の着服など——が明らかになると、「漢会」批判の声はますます高まった。1849年ギュツラフが漢会支援要請のためにヨーロッパに帰ると、それに伴って漢会の監督はハンバーグに任された。彼はすぐに漢会改革に着手し、同時にロンドン伝道会の宣教師レッグらを中心とした漢会調査が開始された¹⁸。実態調査の結果が発表されると、支援団体の多くが解散した。1851年1月に帰国したギュツラフは、その立て直しを図る間もなく同年8月死去し、「漢会」そのものも組織としては消滅した。しかし「漢会」の消滅後、一部の客家の会員たちはバーゼル宣教会の傘下に入り、同宣教会による客家伝道の中心的な担い手となった。

ロバーツが「漢会」の活動に正式に関わっていたかどうかは不明な点が多い。しかし漢会が設立された1844年には、ロバーツはすでに広州にバプティスト教会を建て、ギュツラフと離れて自力で伝道を始めていた。前述した伝道の三類型に従えば、ロバーツのそれは教派伝道の範疇に入るが、彼が実際に行っていたことはむしろ自由伝道に近かった。彼はリッチモンド本部の意向に逆らって、ギュツラフの自由なスタイ

ルを全面的に支持していたのである。またその半面でロバーツは、教派的相違を強烈に意識し、バプティストとしてのアイデンティティを極めて重要視していた。バプティストのアイデンティティの象徴はその名が示す通り、回心のしるしとしての「洗礼」の方式である。頭を水でぬらす簡易式の洗礼方法を採用する多くの教派とは異なり、バプティスト派の受洗者は水の中に身体ごと入れられて回心と再生の儀式が執り行われる。この洗礼の方式と、洗礼の訳語をめぐる問題は、後述するように洪秀全に対するロバーツのバプティスト派宣教師としての影響を考える上で重要な点となるのである。

教派的アイデンティティを重視するか否かという点で、ロバーツとギュツラフは対照的であった。こうした見解の違いが次第に強く意識されるようになり、1846年二人は共同で伝道を行う関係を解消することになった。従って、それまでロバーツがギュツラフとの共同事業の一端として漢会に関わっていたとしても、伝道協力関係の解消以降、漢会の活動からは手を引いたと見るのが自然であろう。しかし両者はこの後も友好的な関係を保ち続けていた¹⁹。

¹⁹ コフリンによれば、この関係解消は極めて円満に行われたというが、解消の理由としてコフリンは「洗礼」を意味する *baptizo* の訳語をめぐる対立をおわせている。コフリンは「洗礼」の訳語として使われた漢語を示していないため、何が問題であったのか定かではないが、少なくともロバーツが一定期間用いた1844年のギュツラフ訳聖書と、1853年に完成し、ロバーツも好んで用いたバプティスト派宣教師ゴダードの訳による聖書と、どちらも洗礼の訳語として「浸」を用いており、この点に関する限り、訳語上の対立はなかったといえる。なお、ロバーツは、ゴダード訳の漢訳聖書が1853年に完成すると、ギュツラフ訳聖書の採用

¹⁸ J. and R. Lutz, "Karl Gutzlaff's Approach," pp.273-287.

2. 1847 年、広州

1) 洪秀全のロバーツ訪問

1814 年、広東省花県にある客家の村、官禄に生まれた洪秀全は、1836 年に科挙受験のため広州に行った際、二人のキリスト教伝道者から『勸世良言』という伝道文書を貰い受けた。『勸世良言』は中国人初のプロテスタント牧師梁發が著し、梁發に洗礼を受けたロンドン伝道会宣教師ミルンの校正を経て 1832 年にマラッカで出版された九巻からなる書物で、モリソン訳新旧約聖書からの引用と梁發自身の宗教体験とを織り交ぜながら、キリスト教のごく基本的な教えを解説したものである。

洪秀全はこの『勸世良言』を受けとって家に持ち帰ったものの、さしたる興味も無くそのまましまいこんでしまった。1837 年、3 度目の試験に失敗した直後に、洪秀全はショックのあまり熱病に陥り、天に上げられ、天の主宰者と中年の男性に会い、主宰者から罪に穢れた人の世を改めよとの使命を与えられたという「幻夢」²⁰を見た。1843 年、洪秀全は 4 度目の科挙受験に挑戦するがこれも失敗に終わった。その後間もな

く、彼は数年前に入手していた『勸世良言』を熟読した。洪秀全はこの書物の内容とかつて見た幻夢との一致に驚き、同時に天の主宰者が神（上帝）、中年男性がイエスであり、夢の中で与えられた使命を実現すべきなのだという確信を得た。

自らの使命に目覚めた洪秀全は、馮雲山、洪仁玕らの同志を得て布教の旅を続け、広西省に至る。途中、洪秀全は洪仁玕とともに馮雲山と分かれ、一旦帰郷、そこで数篇の宗教書を執筆した後、1847 年の春、広州のロバーツを訪問した。

アヘン戦争後の広州は、いわゆるイギリス軍の「広州入城問題」で揺れつづけ、1847 年には前年に起きた広州府署焼き打ち事件の影響から、一旦は許されかけた入城が 2 年後に延期となった。香港総督デヴィスは、本国政府の対中国外交姿勢の変化を背景として、同年 4 月イギリス人とアメリカ人への投石事件を口実に、広州の外国人居住区を武力占拠した。デヴィスによる軍の出動に対し、広州のみならず周辺の広い範囲で激しい抗議の声が上がった²¹。洪秀全はこの年の 3 月、即ちデヴィスのファクトリー占領の直前に、広州にあったロバーツの教会を訪ね、外国人に対する排外熱が高揚している只中、2、3 ヶ月の間ロバーツ宅に滞在したこと

を取りやめ、1860 年の 10 月洪秀全の招聘を受けて南京行きを決定した時も、ギュツラフ訳とゴダード訳を密かに取り替えようと考えていた。Coughlin, *Strangers in the House*, p.85. Walter H. Medhurst, "Critical Review of the Books of the Insurgents," in *A History of the Kwang-se Rebellion* (Shanghai, 1853).

²⁰ ハンバークの著書名にある vision の訳には今まであまり注意が払われてこなかったように思う。ハンバークは、神の啓示と約束のしるしとして聖書にある「まぼろし」の意味で、dream でも illusion でもない vision を用いたものと思われる。本論ではハンバーク始め宣教師の言う vision はすべて「幻」で統一し、その他は「幻夢」とした。

²¹ 広東入城問題については、坂野正高『近代中国政治外交史』（東大出版会、1973）204 頁以下、及び夏井春喜「広東抗英闘争」（『講座中国近現代史 1』東大出版会、1978 所収）を参照。

になる。ロバーツの教会は「粵東施蕪聖会²²」という名で、珠江に面した東石角という場所にあった。広州租界からは離れていた²³。

洪秀全が広州のロバーツを訪問した時期がいつからいつまでだったかについては、史料が欠けていたため、長い間特定できなかったが、マーガレット・コフリンが、訪問の時期が明記されたロバーツの手紙を南部バプティスト海外宣教局 (Southern Baptist Convention, Foreign Mission Board) 所蔵の史料の中に発見し、訪問が1847年の春であることが明らかにされた。その手紙の全文はコフリンの博士論文補遺に転載されている²⁴。ここにかなり長くなるが手紙の全文を訳出してみよう。

カントン 1847年3月27日

親愛なるバック兄へ

今月17日にあなたに手紙を書いた後、私は私の伝道活動にさらなる、そして予期せぬ励ましを得ることになりました。3、4日前、二人の求道者（洪秀全と洪仁玕）がここから2、30マイル離れた村から、福音について学びを受けたいというただひとつの目的のためにやってきたのです。彼らは自分たちの魂の修練について書き記しました。この修練を経たが故に彼らは教えを請いに来ることになったのです。彼らの書き記したことは簡潔明瞭で満足のいくもの

であり、彼らの身に起こった出来事を明白に語っています。そして主がそのご意志によって彼らの魂に働きかけ、彼らが偶像を棄てて救い主を求めるようにさせたもうたのだということを私に確信させました。今は彼らの叙述を翻訳するつもりはありませんが、彼らが私たちの教会に加わった後に訳そうと思っています。ひとりの叙述は百卒長コルネリオ²⁵の話にかなり似ており、これが使徒の時代であったら、私は聖書の言葉を借りて率直に、「彼は今まで知らなかったことがらを彼に示し教えた天使の幻を見たのだ」と言ったでしょう。彼はその幻の一部分を理解したようですが、他の部分は意味が解らないと認めています。しかし彼が語る限りでは、その内容は主として聖書に基づいています。彼が学んだことのひとつは、偶像は誤まっているということで、それ故彼はすぐに偶像を棄て、他の人々にも同じようにするよう教えたのでした。彼が偶然にも我がキリスト教の書物を一冊手に入れ、それが驚くべきことに彼が幻の中で学んだ事柄をまさに教えていると彼が知ったのはそれほど前ではありません。彼はその書物を注意深く読み、その真理に心を動かされました。彼は福音が伝えられている粵東施蕪教会 (The Welting [Uet-tung] Baptist Chapel) のことを聞き、偶像から離れるのに彼が力となった、同じ姓の友人で恐らく親戚でもある人物と相談をした後、ふたりは一緒に教

²² 王慶成『太平天国的文献と歴史』400頁。

²³ Coughlin, *Strangers in the House*, pp.99, 294, 295.

²⁴ Ibid., p.316. ロバーツの手紙は、*Baptist Banner and Western Pioneer*, (July 29, 1847) に掲載された。

²⁵ 新約聖書使徒行伝10章1節から3節を指したもの。「さて、カイザリヤにコルネリオという名の人がいた。イタリア隊と呼ばれた部隊の百卒長で、信心深く、家族一同と共に神を敬い、民に数々の施しをなし、絶えず神に祈をしていた。ある日の午後三時ごろ、神の使が彼のところにきて、「コルネリオよ」と呼ぶのを、幻ではっきり見た。」（『口語訳聖書』日本聖書協会）

会を訪ね、より完璧に主の道を学ぶことにしたので
す。彼らは今ここで毎日学んでおり、私は主が彼ら
をここに遣わしたのだとほぼ確信しています。そし
てもしそうであれば、彼らがこの教会の一員となる
のはそんなに遠い先ではないでしょう。そうすれば、
非常に多くの人々がすでに偶像を棄てているという
彼らの村に、福音が伝えられるでしょう。彼らは優
れた才能を持つ若者で、年上のほうが34、5歳ぐら
いです。ふたりともそれぞれ数年間教師を務めてい
て達筆であるようです。ふたりは今年初めて私に与
えられた求道者で、彼らが語った経験は私がこれま
でに聞いたことのある中国人の経験の中でも最大の
喜びをもたらしてくれました。私はこのことが暗闇
を歩む人々に聖霊が降り注ぐ始まりであると信じて
います。願わくは主が、この教会に救われるべき人々
を日ごとに加えてくださいますように。永久に主の
名に栄光が帰せられますように。

心からの愛をこめて

I.J. ロバーツ

コフリンは、この手紙によって洪秀全のロバ
ーツ訪問の時期が特定され得ただけでなく、ロ
バーツの洪秀全に対する第一印象が如何なるも
のであったのかも明らかになったと指摘してい
る²⁶。ハンバーグは前述の著書の中で、「ロバー
ツ氏は当時洪が彼に提出した文章に注意を払っ
たようには見えないし、彼が述べたことや彼の

性格に信頼を置いていたようにも思えない。²⁷」
と述べているが、この記述は、その7年前に書
かれた初対面時の手紙の希望に満ちた表現とは
相矛盾する。コフリンはこのふたつの異なる記
述を比較しながら、ロバーツは初対面で洪秀全
から強烈な印象を受け、であるからこそ「暗闇
を歩む人々への聖霊」という期待を最初の手紙
の中で表明したのだと主張する²⁸。手紙に関す
るコフリンの検討はここで終わっているのだが、
ロバーツは洪秀全に当初から期待を寄せていた
のだという指摘を裏付ける手紙の内容について、
さらに踏み込んだ検討を加えてみよう。

先に紹介した洪秀全の幻夢は、ハンバーグの
著作『洪秀全の幻と広西反乱の起源』（以下『幻』
と記す）や太平天国の記録『太平天日』『王長兄
次兄親目親耳共証福音書』に詳しく記されてい
るが、太平天国側の記録は、洪秀全は天父上主
皇上帝のみならず、天の母、姉、妹、そして天
兄イエスにまみえ、上帝の第二子、イエスの弟
として天命を受けるというもので、キリスト教
の教義とは全く合い入れない内容となっている
²⁹。王慶成は、幻夢の原型はより素朴であって、
洪秀全の権威と革命運動の正統性を支える拠
所とするために多くの脚色が加えられたのでは
ないかと推測しているが³⁰、ロバーツが洪秀全

²⁷ Hamberg, *Visions*, p.32.

²⁸ Coughlin, *Strangers in the House*, p.256.

²⁹ 『太平天日』太平天国壬戌十二年（1862）刊、『王長兄次兄親目親耳共証福音書』太平天国庚申十年（1860）刊。いずれも『太平天国印書』（江蘇人民出版社、1979年）所収。

³⁰ 王慶成『太平天国的歴史と思想』（中華書局、1985年）37頁。

²⁶ Coughlin, *Strangers in the House*, pp.255-256.

の供述に異端性を見出すどころか満足意を表明していることは、幻夢が素朴なものであって、幻夢がのちに脚色された可能性をさらに補強する³¹。

『幻』によれば、『勸世良言』を読み終えると、洪秀全は『勸世良言』の記載³²に従って李敬芳と共に悪しき邪神を拝まず、悪を為さず、戒律³³を守ることを神に誓い、頭に水を降りかけた。その後、勤めていた書塾にあった孔子の位牌を撤去する。続いて布教の旅に出発し、多くの人々が洪の教えに帰依し偶像を棄て洗礼を受けた³⁴。偶像破棄と洗礼が伝道活動の成果を示す事柄として描かれている。幻夢と「キリスト教の書物（すなわち『勸世良言』）」から偶像崇拜の誤りを学び、それを人々に伝え、すでに「非常に多くの人々が偶像を棄て」るようになっているという手紙の内容は、『幻』の偶像破棄に

関する記述を裏付けているといえるだろう。手紙の感情的な筆致からは、それ以上に、宣教師の影響が及んでいない人々によって偶像が廃棄されている事実に対するロバーツの驚きと喜びが伝わってくる。こうした偶像破棄に対する賞賛は、洪秀全の布教活動の正当性を承認する意味を持ったであろう。

一方、『幻』に記されている洪秀全の自己流の「洗礼」について、ロバーツの手紙は何も語っていない。洪秀全がこの時ロバーツに見せた供述書に『幻』のような洗礼に関する記述があったとすれば、洗礼の意味とその方式を極めて重視するバプティストのロバーツが一切言及していないことは些か奇異ですらあるが、幻夢と偶像否定の姿勢の宗教的正当性が、自己流の洗礼の問題性を遥かに凌駕していたとも考えられよう。洪秀全が彼の教えに帰依した人々に洗礼を施していたことは、太平軍への参加を望みながら果たせず、その後バーゼル教会の信徒伝道者として働いた客家クリスチャンの李正高（1823－1885）の伝記にも記されている³⁵。花県の北西にある清遠県で生まれた李正高の父親は洪秀全の友人で³⁶、李親子はしばしば彼らを訪ねてくる洪秀全から「夢」の話を聞いたり、世の中の道徳的、政治的墮落を共に嘆き合った

³¹ 王慶成『太平天国的文献和歴史』402－404頁。小島晋治前掲書45、46頁。幻の脚色に使われた洪秀全を上帝の第二子とみなす内容そのものは、1848年に広西で起きた上帝、天兄が拜上帝会指導者、楊秀清、蕭朝貴にのりうつる附体現象＝下凡を通じて下された命令によって確立した。下凡した天兄に連れられて天に昇り天父上主皇上帝に会った蕭朝貴は、此岸に戻ってきて洪秀全に上帝との会話の内容を伝えた。その中で上帝は「洪秀全は我が子である。父がいれば必ず子もいる。私の気性は激しい、彼の気性もまた激しい（洪秀全は我子、有其父必有其子。我性烈、他性亦烈）」と述べた。王慶成編注『天父天兄聖旨』（遼寧人民出版社、1986年）6-7頁。

³² 洗礼は第九巻で詳しく説明されている。例えば九葉・十葉にはこのようにある。「我遂問米先生領受洗礼之意何解。米先生曰、洗礼者、以清水一些、灑於人頭上、或身上、内意是洗去人所有罪惡之汚可領聖神風感化其心、…（私（梁發）はミルン先生に洗礼を受ける意味はなんですかと尋ねた。するとミルン先生はこのように言われた。洗礼とは、少しの清い水を頭か身体に注ぐことで、その内に秘められた意味は人間のあらゆる罪惡の穢れを洗い去れよ、聖靈を受け心に導きを与えられるということである）」呉相祖主編『中國史学叢書14『勸世良言』（学生書局、1963年）300-301頁。

³³ Hamberg はこれを heavenly commands と表現している。Hamberg, *Visions*, p.19.

³⁴ Ibid., p.19-29.

³⁵ Jessie G. Lutz and Rolland Lay Lutz, *Hakka Chinese Confront Protestant Christianity, 1850-1900* (M.E.Sharpe, 1998), pp.121-144.

³⁶ 洪秀全に『勸世良言』を勧め、最初に洗礼を受けたとされる李敬芳が、李正高の父親もしくは伯父であるという説も存在する。J. and R. Lutz, *Hakka Chinese*, p.123. Carl Smith, *Chinese Christians*, p.78.

りしたという。洪秀全の教えに強く引かれた李は洪秀全から洗礼を受けるが、広西での活動には参加することができず、その後洪仁玕と共にハンバーグ宅にしばらく滞在し南京行きの機会を窺った。李の洪秀全への帰依ぶりはハンバーグの指導によっても揺るがず、太平天国の祈禱文を長い間用いていたほどだったが、洪秀全の教えの誤りと、彼から受けた洗礼の無効性を教え込まれ、ついにハンバーグから二度目の「正しい」洗礼を受けた。

洪秀全自身も広州滞在中ロバーツに洗礼を願い出て、信仰上の理解に関する試問を受け、受洗の準備を始めた。即ち、洪秀全の自己流の洗礼が無効であることは確認されていたのである。洪秀全の受洗願いは最終的に却下されるが、それは洗礼の一回性という教義的理由によるのではなく、洪秀全に助手の地位を奪われかねないと恐れた別の助手ふたりが、ロバーツの洪秀全に対する信頼を貶めようとした画策の故であった³⁷。

手紙で希望と喜びを語ったロバーツは、洪秀全が姿を消した5年後、1852年になってようやく太平天国の天王が洪秀全であることに気が付く³⁸。ではその間、洪秀全は、一旦は「受容」したキリスト教の教義を、どのように生かし用いていたのだろうか。

2) 訪問の成果と収穫

ロバーツのもとでの学びは、その後の洪秀全の見方、考え方に少なからぬ影響を与えた。なかでもロバーツが偶像の徹底的否定を強調していたことと、滞在中に読んだ聖書、特に旧約聖書の内容が、1847年に広西で始まる偶像破壊運動の思想的根拠となったことはつとに指摘されている³⁹。この偶像否定と唯一神の信仰は、洪秀全及び太平天国がキリスト教を「受容」したとする最大の根拠である。前節で触れた「洗礼」は、偶像否定と上帝への帰依の決意表明でもあった。ここでは前節に続いて、偶像破壊運動の陰に隠れてあまり注意を引くことのない「洗礼」を取り上げる。まず「洗礼」の漢訳語の変遷を辿り、太平天国文書の中で、「洗礼」がどのように理解されているのかを考えたい。さらに、「洗礼」が一旦受け入れられたのち、どのような変化が加えられたかを検討し、冒頭で触れた「受容」の一例を示したい。

1847年末までの出来事が記されている『太平天日』にも洗礼への言及があるが、幻夢の内容と同様、洪秀全がロバーツ訪問した後に、事実脚色が加えられて書かれた可能性が高い。『太平天日』によれば、『勸世良言』を読んだ後、洪秀全は従兄弟である李敬芳と共に上帝の前に罪を悔い、天条の遵守を誓った。その後洪仁玕

³⁷ Hamberg, *Visions*, pp.31-32. Coughlin, *Strangers in the House*, pp.257-261. 王慶成、『太平天国的文献と歴史』404-406頁。

³⁸ Clarke and Gregory, *Western Reports*, p.19.

³⁹ 王慶成前掲書407-408頁。

と馮雲山も洪秀全の教えに目覚め「三人は共に天父上主皇上帝の前に罪を悔い、そろって石角潭に行き水に浸かって身を洗った（三人同在天父上主皇上帝面前悔罪、同往石角潭浸洗）。」「石角潭（淵）の中で身を洗った」とは、罪を雪ぐために淵に身を沈めて、浸礼による洗礼を自己流に行った、と解釈することができる。この洗礼の方式は、ロバーツが実践していたバプティスト派のそれに他ならない。同じような洗礼の方式は太平天国の十戒と祈祷文を記した『天条書』⁴⁰の中にも見られる。「天を仰いで跪き、口で祈りを唱えて、或いは上奏文を用いて、皇上帝に赦しを求める。祈りの後、洗面器の水で全身を洗う。江河で浸洗すればさらによろしい（当天跪下求皇上帝赦罪、或用口祷、或用疏奏。祷告卒、或用面盆水周身洗净、在江河浸洗更妙）。」

ロバーツを訪問する以前、洪秀全のキリスト教の知識はモリソン訳聖書に基づいて書かれた『勸世良言』に依拠していたが、1819年のモリソン訳新約聖書、『勸世良言』、及びギュツラフも協力し1837年に完成したメドハースト訳新約聖書は、いずれも洗礼の訳語として「洗」を採用している。ところが1844年に完成したギュツラフ個人訳の新約聖書は、それまでの訳語と異なる「浸」を採用した。ロバーツ自身は1840年ごろには「蘸」を用いていたが、1844年のギュツラフ訳聖書が「浸」を採用すると、ロバーツ

もこの訳語を用いるようになった⁴¹。『太平天日』『天条書』にある「浸洗」は、両者の訳語を合わせてひとつにしたように見える。また、ロバーツのもとで『旧遺詔聖書』、『前遺詔聖書』を次々に丁寧に読んだ。⁴² 洪秀全は、「浸」の訳語とともに、新約聖書にあるイエスの洗礼の記事やロバーツ自身からいわゆる浸礼方式の洗礼を知ったと推測できよう。従って、訳語と洗礼の方式を会得した時期から推測して、ロバーツを訪問する以前に「浸洗」を行ったという『太平天日』の記述は、事実とは異なる脚色であると考えられる。同じような理由から、『幻』にある馮雲山と洪仁玕の受洗の場面——彼（洪秀全）は彼ら（馮雲山と洪仁玕）に馮雲山が教師をしていた塾で洗礼を受けた。しかしそれが終ると三人は完全な清めを行うために近くの小川に行った⁴³——もまた、洪仁玕の潤色に基づく可能性が高いし、少なくとも『勸世良言』に従ったものではない。

では、拝上帝会、そして太平天国では、洗礼の儀式は実際にどのように行われていたのだろうか。『幻』は、拝上帝会で守られていた洗礼の方式について、次のように説明している。「（罪

⁴¹ Medhurst, "Critical Review," p.4.

⁴² 『太平天日』に以下のように記されている。「35歳の時、1847年の2月の初め、主（洪秀全）は洪仁玕と広東省城の礼拝堂を訪ねた。後に洪仁玕は帰ったが、主は一人礼拝堂に留まって、アメリカ人の羅孝銓（ロバーツ）と共に数ヶ月そこにいた。主は『旧遺詔聖書』、『前遺詔聖書』を次々に丁寧に読んだ。（年三十五、歳在丁未、二月初、主与干王洪仁玕到広東省城礼拝堂、後干王洪仁玕回鼎主独留礼拝堂、与花旗羅孝銓共数月。主歷将旧遺詔聖書、新遺詔聖書細覽。）」

⁴³ Hamberg, *Visions*, p.21.

⁴⁰ 『天条書』太平天国壬子二年（1852年）刊、『太平天国印書』所収。執筆年不明。

の)告白が終ると、彼ら(受洗者)は跪き、清水の入った大きな盆から一杯の水が各人の頭に注がれる。・・・立ちあがると彼らはふつうお茶を飲み、たいいてい水で自分の胸や心臓の辺りを洗って、内なる心の洗いを示す。また各自が川で沐浴をすることも習慣となっている。⁴⁴⁾ 拝上帝会で実施された洗礼がすでに、キリスト教本来の儀式とは様相を異にしていることがわかるが、太平天国では、儀式そのものが軽視されていた。1854年に2度目の南京訪問を果たしたメドハーストは、楊秀清に対し、書簡で30項目にわたる質問を行った。そのひとつ「入教者に対し洗礼あるいは浸礼を施してから入教を許しているのか」という問いに対し、楊秀清は、「上帝を敬い拝むには、心を洗い清めることが重要で、水に浸かって身体を洗うことは重要ではない。」と答えている⁴⁵⁾。また、1860年に天京を訪問したジョセフ・エドキンス(Joseph Edkins、ロンドン伝道会所属)は、洪仁玕に対し洗礼の有無、執行の方法について質問したが、洪仁玕は「それ(洗礼)は水をかけるやり方で執行され、その後胸を洗うことになっている。現在では厳格には守られていない。…」と回答している⁴⁶⁾。また1861年に天京に入ったロバーツは、太平天国では「定期的な浸礼式や聖餐式はな

い。」と述べている。⁴⁷⁾

拝上帝会、そして太平天国の洗礼方式で注意を引くのは、「胸を洗う」というキリスト教本来の儀式にはない所作によって「心を洗い清め」ようとしたことである⁴⁸⁾。この所作は、小島晋治氏がロンドン公文書館で発見した史料、紫荆山区の、ある上帝教徒の供述書にも記されている。それによると、拝上帝会入会の際には、「天を仰ぎ、たらいいっぱいの水を用いて拝し終わると、水を手に取り胸をかきむしるようにする。」⁴⁹⁾という。これは、洗礼の儀式の中でまさにこの「胸を洗う」動作が他のキリスト教由来の行為よりも重んじられた可能性を示唆している。洗礼は次第に入会の儀式という色彩を強めたのではないだろうか。

洪秀全はロバーツのもとで浸礼の存在を知った。彼自身の洗礼=浸礼の願いはかなわなかったが、彼は、再生の象徴としての洗礼の重要性を観念的にはあれ理解し、その理解は宗教文書に反映された。しかし、洪秀全の広西帰還後に拝上帝会に導入された洗礼の儀式には、本来の儀式にはない「胸を洗う」という所作が加

⁴⁷⁾ Clarke and Gregory, *Western Reports*, p.253. 浸礼式に当たる語は immersion.

⁴⁸⁾ 簡又文は「胸を洗う」という動作は『易経』『繫辞上伝]の「聖人以此洗心。退藏於密。(聖人はこれ(蓍と卦と六爻の三者)によって自分の心を洗い清め、退いて精密な天道に身を任せる)」に由来するのではないかと述べている。簡又文『太平天国典制通考』下冊(簡氏猛進書屋1957年)1856頁。高田・後藤訳『易経』(岩波書店1969年)参照。

⁴⁹⁾ 小島前掲書、87、90、96頁。「・・・当天用水一盆拝畢將水攪心胸膛・・・」(「攪」は「かき乱す」のほか、まれに「ちらす」という意味で用いられる。小島氏は「水を胸にちらす」と訳されているが、ここでは「水を手にとって胸をかきむしるように洗った」ものと理解した。

⁴⁴⁾ Ibid, pp.35-36.

⁴⁵⁾ Ibid, p.150.『太平天国史訳叢』第一輯(中華書局、1981年)12頁。

⁴⁶⁾ Ibid, p.243.

わり、独自の性格を強めた。太平天国成立後は、身体を洗う洗礼式そのものは次第に執行されなくなった。こうして、ロバーツのバプティストとしてのアイデンティティを支えていた「浸礼」は、その後は太平天国の文書の中に、わずかに痕跡をとどめるに過ぎなくなったのである。

3) 文書の入手とその経路

モリソンに始まる聖書漢訳の歴史はまた、同時に現在にまで至る訳語論争の歴史でもある。最も激しい論争はGodに神と上帝のどちらを用いるかをめぐるものであった。第一人者であるモリソン、そしてミルンは「神」を用いたが、モリソン訳に依拠した『勸世良言』は、「神」のほか「神天上帝」という訳語も用いている。一方、1840年に『旧遺詔聖書』を完成させたギュツラフは、Godには「上帝」、Lordには「皇上帝」、The Lord Godには「上主皇上帝」をそれぞれ使い分けながら用いた。拝上帝会という名称には『勸世良言』の影響が窺えるが、太平天国では、例えば「天父皇上帝」のように、ギュツラフが使い分けた訳語が若干の改変を加えられて取り入れられ、ギュツラフ訳聖書に基づく聖書『新遺詔聖書』『旧遺詔聖書』（太平天国癸好三年、1853年刊）も刊行された。また、拳兵以前の太平天国の文書では、祈祷文と戒律が納められた『天条書』、そして洪秀全の著作である『原道覺世訓』にギュツラフ訳聖書の影響が見られる。両者ともに、正確な執筆年は不明

である。しかし『天条書』については、祈祷文の一節「賛美上帝為天聖父、賛美耶穌為救世聖主、賛美聖神風為聖靈、賛美三位為合一真神。」が、バプティスト派の頌詩「賛美真神是天聖爺、賛美耶穌救世聖主、賛美聖神風是聖靈、賛美三位是一聖神。⁵⁰」に酷似していること、さらに『太平天日』に、1847年末、洪秀全と憑雲山が象州の甘王廟で偶像破壊を行った際、廟の壁に「天条」を貼りつけたと記されていることから、1847年に洪秀全がロバーツのもとから広西に戻って来た後に、制定されたと考えられる。一方『原道覺世訓』は、洪秀全がロバーツのもとでギュツラフ訳聖書を入手したものと、やはり1847年に執筆されたのではないかという説がある⁵¹。

ただし、洪秀全がロバーツのもとに滞在していた時、そこで使われていた聖書がギュツラフ訳のものであったという記録はない⁵²。ロバーツは他のバプティスト派宣教師同様、Godの訳語としては「神」の採用を主張しており、ギュツラフ訳には決して満足していなかった。しかしバプティスト独自の漢訳聖書が出版されるのは1849年以降であること、ギュツラフ訳聖書が1844年の版から洗礼の訳語に「浸」を用いており、この訳語はバプティスト派の主張に沿うも

⁵⁰ Medhurst, "Critical Review," p.2.

⁵¹ 沈元「洪秀全と太平天国革命」『歴史研究』1963年第1期、54頁。

⁵² 王慶成は、ギュツラフ訳であると断定することは決してできないと述べている。王慶成『太平天国的歴史と思想』33-35頁。

のであったことを考え合わせると、1847年の時点で洪秀全がロバーツのもとでギュツラフ訳聖書を読み、同聖書がロバーツから洪秀全へという入手経路を辿って拝上帝会にもたらされた可能性は極めて高いといえるだろう。従って、筆者は、『原道覚世訓』の執筆年を1847年とする説に同意する。

では本論のはじめに触れた第3のチャネル、漢会から拝上帝会への経路は存在したのだろうか。漢会が広範にキリスト教文書を配布していたことはすでに述べたが、1847年から1849年までに限ると、旧約聖書が180部、旧約からの詩篇の抜粋が1,200部、そして新約聖書が10,280部、漢会によって配布されている⁵³。これらの一部が拝上帝会に渡った可能性は充分考えられる。

ハンバーグによれば、ロバーツの助手である周道行と洪秀全の共通の知り合いが、周と洪に情報を提供したことをきっかけにして、洪秀全の広州（ロバーツの教会）訪問が実現したという⁵⁴。拝上帝会と漢会との関連を詳しく論じたクラークは、この周道行が漢会のメンバーだったと断定し⁵⁵、拝上帝会及び洪秀全と周道行、ロバーツのつながりの背後に漢会が存在していたと論じている。またクラークは、断片的ではあるが、複数の宣教師が太平天国の「起源」に漢会が関わっていることを認めた史料を挙げて

いる⁵⁶。

漢会と太平天国の関連については、前述のエドキンスも触れており、漢会の元会員で太平軍に従軍した人物に面会した時の様子を、彼は次のように詳しく語っている。「彼の名前はWang-fung-tsing という。彼は反乱軍がその頃占領していた城内に入ったが（どこであるかは不明）、周りの新たな友人たちにはびこる雰囲気嫌気がさして、そこを離れてしまった。彼はプロテスタントのある教会で私と話をしたのだが、彼は私に7年前ギュツラフから洗礼を受けたといった。香港にいたある（漢会の）信者が……彼にギュツラフの漢会に入るよう勧めたのだという。彼はギュツラフが亡くなるまで漢会のメンバーであった。彼はそれから…漢会の会員で太平王に従った人々を探し続け……ついに彼らに合流した。……彼はかつてギュツラフから洗礼を受け、太平天国の重要な地位についている人物数人に会ったと語った。⁵⁷」エドキンスはこの人物といつ、どのようないきさつで会うことができたのか明らかにしていない⁵⁸。しかしこれが、漢会と拝上帝会との関係を示唆する証言であることは否定できないだろう。

ハンバーグの記述にもあるように、洪秀全が広州に滞在している間に、拝上帝会が大幅に改

⁵³ Clarke, "The Coming of God," p.171.

⁵⁴ Ibid., pp.160-161.

⁵⁵ Joseph Edkins, *The Religious Condition of China* (London, 1859), pp.278-280.

⁵⁶ エドキンスの著作の出版年から、元漢会メンバーとの面会は少なくとも1859年以前である。

⁵³ Ball, *The Hand Book*, p.60.

⁵⁴ Hamborg, *Visions*, pp.30-31.

宗者を得たのは、馮雲山の尽力によっていた。クラークは、こうした拝上帝会の組織化と拡大は、漢会の影響力があったからこそ実現できたのだと主張する⁵⁹。けれども、拝上帝会の組織化と漢会とのつながりを立証するには、史料の不足やその断片性は残念ながら否めない。史料の限界が、研究遂行上の壁になっていることは確かだが、上に述べたことから、少なくとも以下の二点を指摘することができよう。すなわち、漢会を通して、ギュツラフ訳聖書が拝上帝会に到達した可能性は充分にあるということ、そして拝上帝会とキリスト教とのつながりは、洪秀全から拝上帝会へという直線的な関係に収斂されるのではなく、漢会の介在によって面的な広がりを持っていたということである。

3. キリスト教伝道史における太平天国

太平天国運動を伝道の進展のために神が与えた契機であるとする宣教師たちの希望的観測が見られたのは、1860年の太平軍上海攻略から翌年にかけてまでであった。その後、太平天国の実情とその宗教の実体がより明らかになると——洪秀全は自ら上帝の第二子を任じ、上帝の唯一性に抵触するとして三位一体を否定した。また多くの指導者は多妻制を取っていた。——宣教師たちの期待と関心は失望と諦めに変わっ

ていった。

1853年に洪秀全の招聘状を受け取ってから、ロバーツはずっと南京を訪問する機会を望んでいたが、1860年、ついにその機会がめぐってきた。ロバーツは、太平天国の宗教指導者として洪秀全を補佐するべく、南京での生活を始めた。しかしロバーツもまた太平天国の実情に失望し、「彼らの間で宣教活動を成功させることに絶望し、この運動から宗教にしろ、貿易にしろ、政治にしろ、それらの側面において何らかの良い結果が生まれるかもしれないという期待を失って⁶⁰」1862年1月20日、南京を後にした。同年、イギリスは太平天国鎮圧のための軍事介入に踏み切った。

宣教師たちは太平天国の宗教に対して、正統的立場からの異端批判に近い批評を多く残した。その一方で彼らの太平天国経験は、彼ら自身の伝道の問題としては、どのように総括されたのだろうか。それは伝道活動のありかた、より限定すれば、文書伝道という伝道方法の是非をどのように検討するかによって、二つの「評価」に分かれるように思われる。一つは、太平天国に何の実りも見出さず、伝道方法を省みるよりも伝道活動が被った被害の方を強調するものである。この立場は、中国キリスト教伝道に関する最も詳細かつ大部な通史を著した伝道史家ラトゥーレットの見解に典型的に現れている。

⁵⁹ Ibid., p.177. ここでクラークは馮雲山＝漢会会員説を支持しているが、これは茅家琦によって否定されている。茅家琦「關於郭士立和馮雲山の關係問題」『太平天国學刊』第1輯（中華書局、1983年）

⁶⁰ Clarke and Gregory, *Western Reports*, pp.314-315.

「太平天国運動は1860年代に消滅し、後にはた
たその記憶とそれによってもたらされた破壊の
後が残されただけ⁶¹」である、という結論を下
したラトゥーレットは、同時に、「宣教師や教会
と結びついていた中国人信徒が〔太平天国の〕
運動の計画や組織化になんの関わりも持ってい
ないことは明白である。」「宣教師の影響だけで
反乱が起こるはずはないことは明らかだ。⁶²」
とも述べて、キリスト教の太平天国への関与を
過小評価する。さらに古くから見られるキリス
ト教邪教観が太平天国によってさらに増幅され、
伝道に計り知れない障害を与えたとしている。

文書伝道という方法は、文書が一旦宣教師の
手から離れてしまえば、いかようにも解釈され
るという大きな限界を併せ持っている。宣教
師たちは、自分たちの配布した文書の行きつく
先や、その用いられ方を最後まで見届けること
はなかった。その限界を極めてラディカルに示
したのが、太平天国の宗教であり、洪秀全の独
自の教義解釈だったと言えるだろう⁶³。洪秀全
のキリスト教理解は確かに正統的教義解釈から
は逸脱していた。だが、不特定多数の中国人に
文書を配布する以上、こうした不測の結果がも

たらされる可能性は常に念頭に置かれるべきで
あった。けれども太平天国の初期、南京にキリ
スト教伝道の拠点を設置し、言わば自らの文書
伝道の後始末を行うべく、太平天国の兵士たち
を「より正しい教え」に導こうとする宣教師た
ちの努力はそれほど払われていない⁶⁴。いまだ
条約港の外での布教が制限され、宣教師の数も
不足していた状況を考え合わせたととしても、配
布した側の責任を全く不問に付し、受け取った
側の独善性のみを批判することは公平を欠くと
いうべきであろう。そしてこうした姿勢はその
ままラトゥーレットの見解に見られる。ラトゥ
ーレットは文書伝道を中国伝道初期の柱として
位置付けながらも⁶⁵、そのキリスト教文書が思
わざる成果として太平天国運動の発端に深く関
わったことに関して、文書を発した側の方法の
是非を問題にしようとはしないのである。

第二の立場は、キリスト教文書が太平天国に
影響を与え、一部ではあれ、キリスト教教義が
受け入れられたことを重視し、文書伝道のあり
かたを問いつつ、伝道活動にその教訓を生かそ
うとするものである。その多くは、聖書を始め
とするキリスト教文書の無差別配布が太平天国
の悲惨な失敗をまねいたとし、文書伝道に根本
的な反省を求める立場をとっている。しかし、
太平天国の失敗を認めながらも、キリスト教文
書の影響を積極的に評価し、文書伝道の重要性

⁶¹ Kenneth Scott Latourette, *A History of Christian Missions in China* (London, 1929), p.302. *Chinese Recorder* にも同ような見解が見える。例えば第70巻の論文は孫文につながる政治運動としての太平天国を認めながらも「その残虐性と決定的な失敗の故に、破壊と死以上のものは殆ど何ももたらさなかったように思える。」と結論付けている。Arthur Gallimore, "The Tae Ping Rebellion," *Chinese Recorder* vol.70(1939), p.442.

⁶² Latourette, *Christian Missions*, pp.298-299.

⁶³ Jonathan D. Spence, *God's Chinese Son* (W.W.Norton and Company, 1996) Foreword 参照。

⁶⁴ J.S.Gregory, *Great Britain and the Taipings* (Frederick A. Praeger, 1969), p.52.

は証明されたとするティモシー・リチャード (Timothy Richard、イギリスバプティスト宣教会所属) のような人物もいる。リチャードは 1889 年に *Chinese Recorder* に寄稿した「いかにしてひとりが百万の人々に述べ伝えるか」という論文⁶⁵の中で、文書の配布こそ「何百万人も中国人に福音を届ける可能な方法」であるとして次のように述べている。「聖書の教えのいくつかは洪秀全によって不完全にしか理解されなかった。…しかし一時的に十三の省が彼の旗下に加わった時、(聖書の教えは)それらに不思議な活力を与えた。……我々の関心をより引くのは、数名の人々によって配布された聖書のいくつかの真実が、ヨーロッパとアジアの何百万人もの人々の間に偉大な革命を起こしたということである。」そしてリチャードは、暗い時代に少数の人間によって心ある人々の良心を目覚めさせた書物として、「我々は洪秀全の回心の手段となった梁阿発の伝道文書を加えることができよう。」と結んでいる。

リチャードは、「全中国のキリスト教化 (Christianization of China)」を唱えていた人物で、キリスト教への「世俗的」なアプローチを積極的に奨励していた。彼の方法は、多くの点でギュツラフのそれに近く、この論文にも彼の伝道姿勢が表れている。

太平天国と同時代を生き、実際に南京を訪れ

た宣教師の見方はより否定的である。エドキンスは、文書配布に一定の評価を与えながらも、次のように述べる。「彼らが想定しなかった結果がもたらされたことは、今や明らかになっている。宣教師たち自身が作った組織によって、彼らの書物が広く配布されてきただけでなく、ここ何年かの間、中国人の集団「太平天国」が、無秩序で血生臭い戦争の最中、宣教師が全国に広く撒いた書物の山にあるキリスト教の真理を振りまいている。」「我々が彼ら「太平天国」の歴史から学んだことは、中国伝道の務めを遂行するに当たっては、神の言葉を携えて行くことに加えて、懇切丁寧に教えることが必要だということである。⁶⁷」

エドキンスが「組織による全国への文書配布」と述べる時、ギュツラフ、そして漢会による大規模な文書配布が、当然意識されていたのではないかと筆者は考える。文書伝道を反省する立場からは、漢会と太平天国の関係もまた、否定的に捉えられるであろう。しかし文書伝道とは異なる側面から両者の関係を見てみると、キリスト教伝道史における太平天国の重要性が、全く別の意味で浮かび上がってくる。

すでに触れたように、近年の漢会に関する研

Recorder, vol.20 (1889).

⁶⁷ Edkins, *Religion in China* (London, 1877), pp.194-198. なおこの本は同著者による *The Religious Condition of the Chinese* (London, 1859) を加筆、改訂したものである。新たに3章書き加えられているが、もとの原稿は殆どそのまま生かされている。太平天国に関する章も同様で、旧版の文章はほぼそのまま残され、初版から太平天国の崩壊を経て10数年経った後も、エドキンスの評価は基本的に変っていないことがわかる。

⁶⁵ Latourette, *Christian Missions*, pp.263-266.

⁶⁶ Timothy Richard, "How one Man can preach a Million," *Chinese*

究によると、太平天国崩壊後清朝に追われた元太平天国のメンバーだった客家たちや、一時的に太平軍と関係を持った人々が、客家伝道に最も力を注いでいた伝道団バーゼル宣教会の門を叩き、今日の客家教会の主力メンバーに成長したという⁶⁸。例えば前章で触れた李正高が、バーゼル教会の信徒伝道者として最も伝道に成功した地域は、広東省清遠、古竹といった、かつての太平天国軍兵士の出身地や居住地であったという。李の太平軍とのつながりが、伝道に極めて有利にはたらいたからである⁶⁹。

太平天国の宗教が宣教師には到底受け入れがたい教義上の要素を多く含んでいたとはいえ、もと兵士たちが新たな生を取り戻す場所としてキリスト教を選び取ったという事実は、中国伝道における太平天国の位置を歴史的に考察する意味を問い直さずにおかない。ラトゥーレットの否定的評価に見られる如く、その暴力性と破壊性、そして正統的キリスト教からの逸脱だけが強調されがちな太平天国は、実は「漢会」そしてバーゼルミッションを結び目として今日の客家教会と細い糸でつながっているのである。太平天国は、文書伝道の失敗という理由によってのみ伝道史的検討に値するだけではなく、その今日性という積極的側面もまたキリスト教伝道史の中に改めて位置付けられ得るといえよう。

結び

かつて『勸世良言』と太平天国の関係を論じた鄧嗣禹は、その著書の中で次のように述べている。「1955年に日本を訪問した際、そこで知り合った何人かの漢学者と太平天国の専門家に、メドハーストの著作を読んだかどうか聞いてみたところ、答えは皆、否であった。⁷⁰」メドハーストの著作とは、1853年に彼が南京を訪問した後で著した、『勸世良言』と太平天国文書に関する論文のことを指している。『勸世良言』を始め、キリスト教と太平天国の関わりについて、当時はまだ殆ど関心が払われていなかったことを窺わせる一節である。しかしそれから半世紀近くが経った今に至るまで、太平天国へのキリスト教の影響を本格的に論じた研究は、日本においては出てきていない。この小論は、無論本格的な研究にはほど遠いが、日本の太平天国研究に欠けている部分を、些かでも補おうとして書かれたものである。

近代中国におけるキリスト教伝道を扱った書物で太平天国に触れていないものはない。その叙述は、太平天国を一時の嵐、清朝とイギリス軍による鎮王後の状況を台風一過であるかのように捉え、その後の伝道との関わりは考察しない。こうした叙述のあり方に疑問を抱きながら、それとは異なる形で伝道史に太平天国を位置付けられないものかと考えていた筆者が行き

⁶⁸ Nicole Constable, *Christian Souls*, pp.29-38, 165-169.

⁶⁹ J. and R. Lutz, *Hakka Chinese*, p.133.

⁷⁰ 鄧嗣禹「勸世良言与太平天国革命之關係」中国史学叢書14『勸世良言』、2頁。

ついた先が、ロバーツであり、ギュツラフと漢会であった。

ここまでの議論を通して、ギュツラフ、およびロバーツの伝道の特徴が明らかにされ、拝上帝会へのキリスト教の影響が、複数の方面からもたらされていることが示された。さらに、伝道史における太平天国の位置付けが問いなおされた。しかし、同時に多くの重要な問題が今後の考察に先送りされていると言わなくてはならない。とりわけ、太平天国のキリスト教受容というテーマが、さらなる掘下げを必要としていることは言うまでもない。

太平天国と異端と断じた宣教師や、その見解を踏襲する伝道史研究に共通しているのは、キリスト教にあって、受容する側に「ないもの」を探し出し、否定的評価を下すという不毛な議論である。こうした陥穽におちいることなく、両者の出会いを歴史的に追求する態度が、筆者自身に求められている。

(わたなべ ゆうこ・中央大学)