

# ウィリアム・ウィルバーフォースの福音主義とミッション運動

——1813年東インド会社勅許改訂を中心に——

稲垣 春樹

はじめに

1. ウィルバーフォースの福音主義とミッション運動の生成

2. ウィルバーフォースのレトリック

おわりに

はじめに

本稿は、18世紀末から19世紀前半にかけてのイギリスで急激な盛り上がりを見せたキリスト教海外伝道運動（ミッション運動）について、その推進者の一人であったウィリアム・ウィルバーフォース(1759-1833)の活動と言説を通じて検討するものである。特に、宣教師によるインド布教を公式に許可した1813年の東インド会社勅許改訂に着目し、その際のウィルバーフォースの議会演説を彼の宗教的思想との関連で分析することで、初期ミッション運動の特徴を探ることを目的とする<sup>1</sup>。

19世紀におけるイギリス帝国の拡大とミッション活動との関係は、近年イギリス帝国史研究において注目を集めている。中でも、ミッションを一方的な帝国拡大の手先とみなす従来の議論にかわって、現地住民と宣教師とはどのような関係にあったのか、また、現地社会によってキリスト教はどのように変容・受容（あるいは利用）されたのかなど、植民地におけるミッション活動の実態をめぐる議論が盛んになっている<sup>2</sup>。他方で、ミッション活動がイギリス本国の社会に生きた人々にとってどのような意味を持っていたのかという、帝国の「中心」におけるミッションの問題については、いまだ検討すべき問題も多く残っている<sup>3</sup>。この点に関して、帝国史の分野でミッション研究を牽引するアンドリュー・ポーターは、本国社会における宗教的思想の性格が、ミッション運動の生成と展開に与えた影響の重要性を強調している<sup>4</sup>。従来のミッション研究においては、植民地

<sup>1</sup> インドへの布教はキリスト教知識普及協会(the Society for Promoting Christian Knowledge, SPCK)によってすでに18世紀初頭には開始されていたが、19世紀のミッションに比べて組織の規模も国民の関心も小さいものであった。本稿では、ミッションを支える神学や活動の戦略が各ミッション協会において整理され、出版物や集会、説教を通じて国民の間でもミッションへの関心が高まり、しばしば19世紀イギリスの「キリスト教帝国主義」の開始とされる18世紀末からのミッション運動に焦点を当てる。

<sup>2</sup> Norman Etherington, 'Missions and Empire', in *The Oxford History of the British Empire, Vol. V: Historiography*, ed. by Robin W. Winks (Oxford: Oxford University Press, 1999), pp. 303-314. また、ケーススタディの例としては、19世紀インドの帝国辺境地帯における現地人宣教師の役割を強調する Robert E. Frykenberg, 'Christian Missions and the Raj' in *Missions and Empire* ed. by Norman Etherington (Oxford: Oxford University Press, 2005), pp. 107-131. などを参照。

<sup>3</sup> イギリス本国社会におけるミッションの問題を扱ったものとしては、以下を参照。Susan Thorn, *Congregational Missions and the Making of an Imperial Culture in Nineteenth-Century England* (Stanford: Stanford University Press, 1999); Catherine Hall, *Civilising Subjects: Metropole and Colony in the English Imagination* (Cambridge: Polity Press, 2002); 並河葉子「世紀転換期のミッションとイギリス帝国」(木村和男編『世紀転換期のイギリス帝国』ミネルヴァ書房、2004年)、327-361頁。

<sup>4</sup> Andrew Porter, *Religion versus Empire?: British Protestant Missionaries and Overseas Expansion*,

における社会統制の手段としての側面が強調されたため、ミッション運動の宗教的な側面は軽視される傾向にあった。本国におけるミッション運動の生成と展開を、特に宗教的思想の影響に注目して検討することは、依然として重要な課題であるといえる。

この課題を検討するために、本稿では、下院議員であり奴隷制廃止論者として有名なウィリアム・ウィルバーフォースを取り上げる。ウィルバーフォースは、国教会伝道協会 (Church Missionary Society、以下 CMS) をはじめとして多くのミッション協会を支援し、また、1793 年と 1813 年の東インド会社勅許改訂に際しては、それまで禁止されていたインドへの宣教師の立ち入り許可を求める議会運動を主導した人物であり、国内におけるミッション運動の推進役の一人ということが出来る。また彼は、イングランド国教会福音派の平信徒として、1780 年代以降盛んになる福音主義復興運動 (evangelical revival) において指導的な役割を果たし、初期のミッション運動に影響を与えたとされる「穏健な福音主義」の代表的論者とみなされている。さらに、国内における奴隷制廃止運動や監獄改革運動など一連のモラル・リフォーム運動におけるリーダーでもあり、ミッション運動と国内史との連関を問うのに適している。ウィルバーフォースの活動と言説を歴史的に跡付けることは、本国における宗教的思想の内容に着目してミッション運動を検討する上で有効であると考えられる<sup>5</sup>。

18 世紀末から 19 世紀前半にかけて、イギリス国内では海外伝道を支援する任意団体が相次いで結成された<sup>6</sup>。しかしながら、当時のミッション協会は必ずしも支持集めに成功していたとは言えず、これを帝国拡大を反映した文化帝国主義の現れと単純に解することは出来ない。例えば、CMS による最初の宣教師の雇用は 1804 年であり、1813 年までに雇用された宣教師 15 人のうち、本国イギリス出身のものはわずか 3 人しかおらず、1817 年に至るまで本国出身の宣教師の数が外国人宣教師の数を上回ることはなかった<sup>7</sup>。また、1793 年の東インド会社勅許改訂に際して行われた「神聖なる条項 (pious clauses)」導入運動は失敗し、1813 年の勅許改訂成功ののちも、宣教師のインド立ち入りには依然として東インド会社の認可が必要であったし、認可されない場合の法的な救済としてはインド監督庁への上訴が認められただけであり、インドにおける宣教師の待遇は改善されなかった。さらに、新たに設立されたカルカッタ主教座の初代主教トマス・ミドルトン<sup>8</sup>は、CMS の宣教師が教会堂を使うことを認めなかった<sup>8</sup>。本国においてもインドにお

---

1700-1914 (Manchester: Manchester University Press, 2004), pp. 1-13.

<sup>5</sup> 2007 年はイギリスの奴隷貿易が廃止されてから 200 年目にあたり、これにあわせてウィルバーフォースの伝記が数多く出版された。しかしその多くは奴隷貿易に焦点を当てたものであり、管見の限りミッションについて本格的に論じたものは無い。例えば小ピットの伝記で知られるウィリアム・ヘイグが著した 600 ページ弱の伝記においても、ミッションについての記述はわずか数ページにとどまる。William Hague, *William Wilberforce: The Life of the Great Anti-Slave Trade Campaigner* (London: Harper Press, 2007).

<sup>6</sup> 主な伝道協会および聖書協会としては、Baptist Missionary Society (BMS, 1792-), London Missionary Society (LMS, 1795-), CMS (1799-), British and Foreign Bible Society (BFBS, 1804-), Wesleyan Methodist Missionary Society (WMMS, 1813-) など。

<sup>7</sup> Porter, *Religion versus Empire?*, p. 56.

<sup>8</sup> 1813 年勅許改訂ののちの宣教師の活動については以下を参照。Penelope S. E. Carson, 'Soldiers of Christ: Evangelicals and India, 1784-1833' (unpublished Ph.D. thesis, University of London, 1988), chap. 8; Ian Copland, 'Christianity as an Arm of Empire: The Ambiguous Case of India under the Company, c.1813-1858', *The Historical Journal*, 49: 4 (2006), 1025-1054.

いても、宣教師への反応は一般的に冷やかだっただのであり、帝国の手先と呼べるような積極的な意味づけは依然としてなされていなかった。ではなぜ、この時期にミッション運動が盛んになり、1813年の勅許改訂が成功したのであろうか。

第一章では、ウィルバーフォースの福音主義の内容を検討し、ミッション運動生成の過程を考える。ミッション運動は、本国で1780年代以降に急速な盛り上がりを見せた福音主義復興運動を重要な背景としていた<sup>9</sup>。18世紀前半のドイツ・ザクセン地方ハレを拠点としたA. H. フランケのドイツ敬虔主義、およびツィンツェンドルフ伯のモラヴィア兄弟団は、イギリスにおけるミッション運動に大きく影響したとされ、歴史家アンドリュー・ウォールズはインドへの伝道の創始者とされるバプティスト宣教協会(BMS)のウィリアム・ケアリおよび『ミッションナリ・レジスタ』誌への寄稿者の多くがドイツ敬虔主義の伝統に影響されていたことを指摘している<sup>10</sup>。加えて、アメリカからの影響も大きく、特にジョナサン・エドワーズのアルミニウス主義は、BMSのケアリやアンドリュー・フラー、さらには国教会のチャールズ・シメオン、ジョン・ニュートン、そしてジョン・ウェズリに影響を与えたとされる<sup>11</sup>。ウィルバーフォースも予定説(predestination)を否定するアルミニウス主義の立場を探っていた<sup>12</sup>。

しかし、この福音主義復興運動を、ミッション運動の生成と直結させるわけにはいかない。ポーターが指摘するように、1730-40年代イギリスにおけるウェズリやジョージ・ホイットフィールドの復興運動からミッション運動の生成までは約半世紀もの時間差があり、両者の関係は自明ではないのである<sup>13</sup>。では、福音主義がミッション運動へと連結されていった背景には、どのような社会的状況があったのか。ウィルバーフォースの福音主義がミッション運動へと連結されていく過程を描こうとするのが第一章である。

第二章では、ミッション運動の展開について、1813年東インド会社勅許改訂に際してのウィルバーフォースの言動を中心に分析する。ウィルバーフォースが福音主義者を越えたより広い公衆を説得しようとしたとき、宗教的な熱狂を思わせるようなレトリックを用いることはできなかった。フランス革命を受けて反動化したイギリス社会にあっては、「メソヂスト」の謗りを免れるため、より世俗的で伝統的な言説によって運動を進める必要があったのである。しばしば1813年の東インド会社勅許改訂に際しての運動は、

<sup>9</sup> 近年の研究はイギリスにおける福音主義復興運動をヨーロッパおよびアメリカにおいて長い18世紀を通じて生じた福音主義復興運動群の一部とみなしている。G. M. Ditchfield, 'Methodism and the Evangelical Revival', in *A Companion to Eighteenth-Century Britain*, ed. by H. T. Dickinson (Oxford: Blackwell Publishers, 2002), pp. 252-259.

<sup>10</sup> Andrew F. Walls, 'The Eighteenth-Century Protestant Missionary Awakening in its European Context', in *Christian Missions and the Enlightenment*, ed. by Brian Stanley (Grand Rapids and Richmond: W.B. Eerdmans and Curzon, 2001), pp. 22-44 (pp. 30-34).

<sup>11</sup> Ronald Davies, 'Jonathan Edwards and His Influence on the Development of the Missionary Movement from Britain', in *NAMP Position Paper 6* (Cambridge: North Atlantic Missiology Project, 1996) シメオンはケンブリッジ大学において、穏健な福音主義者の創造者(maker)と呼ばれるほどの影響力を発揮した。ニュートンは国教会伝道協会の設立者の一人である。Boyd Hilton, *The Age of Atonement: The Influence of Evangelicalism on Social and Economic Thought, 1785-1865* (Oxford: Clarendon, 1986; repr. paperback edn. Oxford: Clarendon, 2001), p. 14.

<sup>12</sup> John Pollock, *William Wilberforce: God's Statesman* (London: Constable, 1977; repr. paperback edn. Eastbourne: Kingsway, 2001), pp. 152-153.

<sup>13</sup> Porter, *Religion versus Empire?*, p. 28.

大規模な請願運動の成果として、すなわち奴隷貿易廃止運動に続く大衆政治の成功例として語られる<sup>14</sup>。しかし最終的に法案を成立させるためには、国会を説得する必要があった。ウィルバーフォースはどのような議論で説得を試みたのか。また、どのような内容であれば議員は受け入れることができたのか。ここでは、社会の上・中流階層のもつ知的・宗教的な背景の検討が重要になろう。

当時の上・中流階層の知的・宗教的な背景を知る手がかりとしては、歴史家ボイド・ヒルトンが提示した福音主義の二つの分類、「穏健な(moderate)」福音主義と「極端な(extreme)」福音主義という分類が参考になるだろう。ヒルトンによれば、18世紀末から1820年代にかけては穏健な福音主義が支配的な影響力を持った時期であった。これは、啓蒙主義的な理性に基づくもので、自然の因果律と自助(self-help)を強調する「後」千年王国主義を特徴とするものであり、ウィルバーフォースやクラバム・セクトに共感する上・中流階層に広まった。これに対し、後者はより超自然的で黙示録的であり、神の介入に対する諦念を強調する「前」千年王国主義を特徴とし、中・下層の人々の間で力を持ちつつあった<sup>15</sup>。初期のミッション運動は、前者の影響を大きく受けたものであったことが指摘されている<sup>16</sup>。これらを踏まえ、ウィルバーフォースがどのようにミッション運動を進めたのか、ウィルバーフォースの議論の特徴は何か、それはどのような結果を生んだのかを検討するのが第二章である。なお、以下では特に断りがない場合、福音主義とは穏健な福音主義を指すこととする。

## 1. ウィルバーフォースの福音主義とミッション運動の生成

### (1) モラルの問題化

ウィルバーフォースの穏健な福音主義を理解するには、当時の社会状況を考察することからはじめなければならない。1780年代から1810年代のイギリス社会は、社会的にも宗教的にも危機の時代であったといえる。第一に、アメリカ独立戦争が問題となった。これは1688-89年の名誉革命以降、長い18世紀において初めて経験した敗戦であり、同時にそれまでの「法王教徒」フランスに対する戦争ではなく、同胞たるプロテスタント国家に対する戦いであった。戦争中の物質的な苦境に加え、イギリスにとってそれは名誉革命体制の存亡の危機だったのである<sup>17</sup>。この国制の危機に拍車をかけたのが、フラ

<sup>14</sup> 奴隷貿易廃止運動と大衆政治については、以下を参照。J. R. Oldfield, *Popular Politics and British Anti-slavery: The Mobilisation of Public Opinion against the Slave Trade 1787-1807* (Manchester: Manchester University Press, 1995).

<sup>15</sup> Hilton, *Age of Atonement*; See also Roger Anstey, *The Atlantic Slave Trade and British Abolition* (London: Macmillan, 1975), chaps. 5, 7, 8.

<sup>16</sup> Porter, *Religion versus Empire?*, pp. 43, 59, 193-194, 212-213; Brian Stanley, *The Bible and the Flag: Protestant Missions and British Imperialism in the Nineteenth and Twentieth Centuries* (Leicester: Apollon, 1990), pp. 74-78.

<sup>17</sup> Linda Colley, *Britons: Forging the Nation 1707-1837* (New Haven: Yale University Press, 1992; repr. paperback 2nd edn. New Haven: Yale University Press, 2005). アメリカ独立戦争に関するウィルバーフォースの発言は残っておらず、戦争に反対したことが知られている。R. I. Wilberforce and S. Wilberforce, *The Life of William Wilberforce*, 2 vols (London: Murray, 1838), i. 19. (以下、*Life* と略記する) しかしながら、1812年の米英戦争に関しては、「同じ家族の子どもであり、同じ自由を引き継ぐ兄弟である、二つの国民の間での戦い」であるとしてこれに反対している。*Life*, iv, 518. また、以下も参照。Wilberforce to John Jay, 10 Jul. 1810, *The Correspondence of William Wilberforce*, ed. by R.I.

ンス革命とトマス・ペインの『理性の時代』(1794)であった。ウィルバーフォースはペインのこの著作について、「神はそのような毒から我々を守ってくださるだろう」と記している<sup>18</sup>。さらに、より根本的な不安として、ウィルバーフォースは18世紀における商業社会の興隆を憂慮していた。市場原理の支配する社会がモラルの低下をもたらすという考えは、著書『真のキリスト教との対比における本邦の上中流階級の自称キリスト教徒の支配的宗教体系に関する実践的考察』(以下『考察』とする)の中に明確に見て取ることができる。

大都市の増加と[…]、国富の増大に伴い広まり続けるロンドンでの華美で贅沢な社交の習慣は、純粋であった時代における宗教慣習との断絶に拍車をかけ、より弛緩したモラルが完全に取って代わろうとしている<sup>19</sup>。

1794-95年にかけての食糧不足、1788・93・95・97年の経済不況、フランスにおける恐怖政治、ナポレオン侵略の噂が引き起こした1803-05年のパニック、国内治安の悪化、内乱への危機感、マルサスの不吉な予言——これらすべてのものが、終末論的な雰囲気醸成し出すこととなった<sup>20</sup>。イギリス国民は、明らかに墮落したモラルに対する神の返報を受けていると理解されたのである<sup>21</sup>。下層であると上・中流階層であるとを問わず、イギリス国民のモラルをリフォームすることが、いまや喫緊の課題となった。そして、のちに見るように、イギリスにおけるミッション運動も、この悲惨な社会的・宗教的状况に対抗するためのモラル・リフォームの一貫として採用されたのであった。

18世紀後半から19世紀前半のイギリス社会に特徴的なのは、リフォームへの切望が強烈に高まったことである<sup>22</sup>。それは、狭義には1832年の選挙法改正に連なる流れである。この時期、議会、刑法、高裁、自治体、救貧法、イングランド銀行、東インド会社など、過剰・腐敗・抑圧的とみなされた社会機構は、次々にリフォームの対象とされた<sup>23</sup>。さらに、そのような機構のリフォームと同じくらい重要だったのが、全国民のモラルの

Wilberforce and S. Wilberforce, 2 vols (London: Murray, 1840), ii, 177 (以下、*Correspondence* と略記する)。

<sup>18</sup> Robin Furneaux, *William Wilberforce* (London: Hamilton, 1974), p. 146.

<sup>19</sup> William Wilberforce, *A Practical View of the Prevailing Religious System of Professed Christians in the Higher and Middle Classes of this Country Contrasted with Real Christianity* (1797; 7th edn., London: Cadell & Davies, 1798), p. 235.

<sup>20</sup> Hilton, *Age of Atonement*, p. 205.

<sup>21</sup> 墮落したモラルへの神罰という考えは、ウィルバーフォースの書簡に繰り返し現れる。例えば以下を参照。Wilberforce to Lord Muncaster, Sunday, 1797, *Correspondence*, i, 171; Wilberforce to Thomas Gisborne, 6 Dec. 1797, *Correspondence*, i, 189; Wilberforce to Lord Muncaster, 5 Nov. 1800, *Correspondence*, i, 213; Wilberforce to Thomas Babington, 4 Mar. 1803, *Correspondence*, i, 264; Wilberforce to Lord Muncaster, 22 Mar. 1803, *Correspondence*, i, 265; Wilberforce to Lord Muncaster, 28 Sep. 1813, *Correspondence*, i, 285; Wilberforce to William Grey, 9 Jan. 1804, *Correspondence*, i, 295; Wilberforce to John Venn, [n.d.], *Correspondence*, ii, 189.

<sup>22</sup> Joanna Innes and Arthur Burns, 'Introduction', in *Rethinking the Age of Reform: Britain 1780-1850*, ed. by Arthur Burns and Joanna Innes (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), pp. 1-70.

<sup>23</sup> 東インド会社の腐敗の問題については、H. V. Bowen, 'British India, 1765-1813: the Metropolitan Context', in *The Oxford History of the British Empire, vol. II: The Eighteenth Century*, ed. by P. J. Marshall (Oxford: Oxford University Press, 1998), pp. 530-551. を参照。

リフォームであった。王令布告委員会(the Proclamation Society, 1787)、宗教小冊子協会(1799)、悪徳撲滅協会(the Society for the Suppression of Vice, 1802)など、国民の習慣とモラルのリフォームを目的とする任意団体が数多く設立され、ウィルバーフォースやクラバム・セクトのメンバーの支持を集めた<sup>24</sup>。さらに、1787年の奴隷貿易廃止協会の設立以来高まりをみせていた奴隷貿易廃止運動も、モラルをリフォームする試みの一貫としてとらえられる<sup>25</sup>。ロンドンの本部と地方支部を結ぶ緊密なネットワークに基づいて、議会請願、出版物による宣伝、寄付金集めなどの手法を駆使して進められたこの運動の目的も、モラル・リフォーム運動と同様、キリスト教モラルに基づく社会の再生にあった。

国民のモラルが問題化されるのは新しい現象ではない。1688-9年革命の直後、ロンドンとイングランド中・南西部の主要な都市には風紀改革協会(Societies for Reformation of Manners, SRMs)が設立され、私人による訴追を通じた悪習の廃絶が目指された<sup>26</sup>。また、同時期、小冊子や慈善学校によって国内外の宗教教育を目指すキリスト教知識普及協会(SPCK)が設立された。両者はともに任意団体の形態をとり、1689年の寛容法、およびその後の非国教徒との競合の中から生まれた「危機にある教会」(Church in Danger)という意識から生み出された運動であった。プロテスタントであるイギリス国民が、悪しき法王教徒ルイ十四世の手からウィリアム三世によって解放されたとするレトリックを用いたこれらの運動の背景には、神の意志への信仰を實踐することを怠るのであれば、神はその選ばれし民を鞭打つことも躊躇しないという旧約聖書的な観念があった<sup>27</sup>。このような「摂理」論的な解釈は、1790年代にウィルバーフォースや他の福音主義者がモラル・リフォームの運動を推進する上でも採用されることになる<sup>28</sup>。

## (2) 罪と救いの公式

私の持つ時間は限られ、私の眼は悪いが、私を東インド条項の達成のための道具としてくださった神の慈悲と善さを記録しておかねばならない。何よりもこの仕事にこそ、すべてを支配する神の摂理を明らかに感じる。この仕事は私自身の心の中に尊厳を見出す新たな機会を与えてくださった。グラント [Charles Grant、東インド会社取締役でミッション運動を先導した] がひきつけられたのはなんと正しいことだったか！

<sup>24</sup> モラル・リフォーム運動については、以下を参照。M. J. D. Roberts, *Making English Morals: Voluntary Association and Moral Reform in England, 1787-1886* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004); 長谷川貴彦「産業革命期のモラル・リフォーメーション運動——バーミンガムの日曜学校運動を事例として」『思想』946号、2003年、4-30頁。

<sup>25</sup> 奴隷貿易反対運動におけるウィルバーフォースの役割についての最近の再評価としては、Oldfield, pp. 88-91. を参照。

<sup>26</sup> 名譽革命期のモラル・リフォーム運動については、坂下史「国家・中間層・モラル——名譽革命体制化のモラル・リフォーム運動から」『思想』879号、1997年、140-165頁。

<sup>27</sup> John Walsh and Stephen Taylor, 'Introduction: The Church and Anglicanism in the "Long" Eighteenth Century', in *The Church of England c.1689-c.1833: From Toleration to Tractarianism*, ed. by John Walsh, Colin Haydon and Stephen Taylor, Paperback edn. (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), pp. 1-67 (pp. 17-18); Roberts, pp. 19-20.

<sup>28</sup> Joanna Innes, 'Politics and Morals: The Reformation of Manners Movement in Later Eighteenth-Century England', in *The Transformation of the Political Culture: England and Germany in the Late Eighteenth Century*, ed. by Eckhart Hellmuth (Oxford: Oxford University Press, 1990), pp. 57-118 (p. 60-61).

[...] 善き神はもったいなくも私を有用であるとみなしその代理人として選んでくださったのだ。[...] 私は神の知恵と善さを敬愛し、神の御前で謙虚になり、許しを乞うために歩んでいこうと思う<sup>29</sup>。

上・中流階層の人々をミッション運動に駆り立てた動機を理解するには、当時の福音主義者がもっていた宗教的思想の内容を確認する必要がある。上に引用した文章は、ウィルバーフォースが 1793 年の東インド会社勅許改訂に際して下院に決議案を提出したのちに書いたものである。この一文には、ウィルバーフォースおよびその他の福音主義者が共有していた重要な思想的特徴が見て取れる。すなわち、贖罪の教義である。

ウィルバーフォースは、キリストに「許しを乞うために」ミッション運動に参加したのであった<sup>30</sup>。18 世紀後半から 19 世紀初めにかけての福音主義者にとって、罪の赦しの方法としてのキリストの贖罪の教義は、彼（女）らの社会活動への参加を動機づけるもっとも重要な神学的基礎であった。このことは、以下のウィルバーフォースの文章から明確に知られる。

キリスト教とは世界を神からの離反の状態、墮落と罪に迷うた状態として考えることである。同時に、それは罪と墮落の自然の結果から「もたらされる [神の] 怒りからいかに逃れるか」を考え、どうしたら罪を赦されるかのみならず、モラルの墮落の力からどうしたら解放されるかを考えることである。[...] これは聖霊の力により可能となり、その影響の下、自然なモラルの力という媒介を通じて、我々は光の中にある聖人の遺産を継ぐにふさわしいものへと変えられるのだ<sup>31</sup>。

ウィルバーフォースがもっとも強調するのは、人間本性の墮落およびそこに内在する罪についてである<sup>32</sup>。非国教徒の神学者フィリップ・ドドリッジ(1702-51)の影響から、罪の観念はこの時代の福音主義者に特にアピールするものであった<sup>33</sup>。罪の自覚、キリストの贖罪、そして人間の善き行いの中に発揮される聖霊の清めの力という一連の観念は、福音主義者が社会的活動を行う大きな動機となっていた。特に罪の自覚から、福音主義者は様々な社会活動に駆り立てられた。罪からの解放と救いは、人間の「モラルの力」の媒介で可能なものとされていたのである。

では具体的にどのようにすれば救いを得られるのか。これには、福音主義者のもう一

<sup>29</sup> Journal, 1793, in *Life*, ii. 25.

<sup>30</sup> 1793 年の試みが失敗したのち、ウィルバーフォースは手記に「おお、この失敗は、私のような価値の無い者がこのような神聖な大義を引き受け、(まるで [旧約聖書の] ウザと神の箱のようだ)、真の敬虔、信仰、謙遜、キリストを通じた神への信頼をあまりにも欠いた状態で運動を進めたことが原因ではなかったか?」と記している。Journal 1793, in *Life*, ii. 27. ここからも、ウィルバーフォース個人の信仰の問題がミッション運動の中で大きな位置を占めていたことがわかる。

<sup>31</sup> Wilberforce to Ralph Creyke, 8 Jan. 1803, *Correspondence*, i. 250-251.

<sup>32</sup> ウィルバーフォースの罪の観念に関しては、Wilberforce, *Practical View*, pp. 18, 25-28, 79, 88, 101, 119, 128-129, 135, 182-188, 203, 211, 263, 290. を参照。

<sup>33</sup> ドドリッジについては、Anstey, pp. 164-168. を参照。ウィルバーフォースの回心はアイザック・ミルナーとの大陸旅行中に起きた。旅行中の二人は専らドドリッジの *The Rise and Progress of Religion in the Soul* (1745) を読んで過ごしたという。Pollock, pp. 34-35; *Life*, i. 76-77, 101-102.

つの重要な思想的前提、すなわち神の摂理に関する考え方が関係している。本章の初めに引用した文章の中でウィルバーフォースは、ミッション運動に「すべてを支配する神の摂理」を感じ取っていた。摂理は、福音主義者の世界観の中心にあった。世界は人間の罪によって墮落した状態にあるが、神は地上界を摂理によって善き方向に導いてくれる。神の摂理は善行と悪行のしるしであり、その報いは決して過たない因果の法則に則って発現する。すなわち、神は地上界のモラルを支配する存在(moral governor)であり、人間の行いを監視し、善き行いには報奨を与え、悪しき行いには罰を与える。摂理は人間の悪行や過去の過ちを感知させ、もって人間を習慣とモラルの改善へと導き、最後の審判におけるより過酷な罰を免れられるように取り計らってくれるのであり、ここでは神の処罰も彼の慈悲の現われと解された。ここにおいて、人間がすべきことは摂理を感じ取り、それに沿うような行動に努め、神の世界デザインの完成の手段となることである。ウィルバーフォースはこれを LMS 宣教師のジョン・スミスに以下のように述べている。

我々のモラルの状態を改善するという慈悲深い目的が、神の摂理による秩序の中に組み込まれていることは、聖書に説得的に書かれている。ゆえに我々は、そのような機会には必ず、細心の注意と真摯な努力によって、神の意図が[...]妨げられぬよう、そしてその意図した結果が生み出されるようにしなければならない<sup>34</sup>。

このように、神が意図する世界秩序の完成に積極的に取り組むことこそが、救いへの道であるとして認識されていたのであった。しかしながら、ここで強調すべきは、福音主義者が自身の救済に確信を持つことは決してなかったということである。様々な活動それ自体は重要なものではなかった。なぜなら、「神の目に義と認められるのは、ただキリストへの信仰のみによる」からである<sup>35</sup>。ヒルトンが指摘するように、墮落の可能性は常に消えないのであり、「民衆に対する働きかけは、靈的な確信の成果というよりは、常にサタンを身近に自覚している罪びとが、罪から解放されるため、また危うい信仰を支えるための手段であった」<sup>36</sup>。この救いの危うさへの不安が、救いを確証しようとする福音主義者を様々な社会的事業に参画させることになった。すなわちここでは、手を差し伸べる対象の救いと同じくらいに、福音主義者自身の救いが重要だったのである。このような発想を基に、奴隷制の廃止およびモラル・リフォームとならんで、インドへ

<sup>34</sup> Wilberforce to John Smith, 6 Nov. 1810, *Correspondence*, ii. 192. スミスは 1823 年英領ギアナ・デメララにおける黒人奴隷反乱を教唆したとして弾劾されるが、この際の演説がウィルバーフォースにとっての最後の議会演説となった。デメララ反乱およびスミスについては、Porter, *Religion versus Empire?*, pp. 88-90. を参照。ウィルバーフォースとスミス弾劾については、Pollock, pp. 288-289; Furneaux, pp. 415-421. を参照。

<sup>35</sup> Wilberforce, *Practical View*, p. 208. ウィルバーフォースはこの文に脚注をつけ、「ここでふたたび以下のことを記しておこう。すなわち信仰は、それが心からのものであれば、常に悔恨、罪への憎悪、などなどを前提する。」としている。ここからも、ウィルバーフォースがキリスト教の贖いの要素を強調していたことが分かる。

<sup>35</sup> Wilberforce, *Practical View*, p. 275.

<sup>36</sup> Hilton, *Age of Atonement*, p. 19.



のミッション派遣が、達成すべき同列の目標として浮上してきたのであった。ウィルバーフォースのミッション運動への関わりは、原住民の宗教とモラルの向上を目指すものであると同時に、彼自身の霊的な救済を目指すものでもあったのである<sup>37</sup>。

### (3) 国民の罪および選民の概念化

福音主義者にとっては、個人的な罪と救済の概念は、国民全体に拡大適用されるものであった。福音主義者の法律家で奴隷貿易に反対したジェームズ・ステューヴン(1758-1832)は、以下のように書いている。

もしも、個人の徳および悪徳を、地上界の摂理において、驚くべき方法で賞賛しあるいは罰することが神の意志に適うのであれば、我々はアナロジー（それは神の見えざる働きを解釈する自然で最良の手段である）によって、諸国民もまた、しばしば同様の方法により神の正義、力、慈愛を身をもって証明させられることがあると推論できるだろう<sup>38</sup>。

この「国民の罪」が概念化されたことによって、福音主義者は植民地改革への更なる動機を得ることになった。国民的な罪は国民的な償いによって埋め合わせをされねばならない。そのため、「国民的な罪」あるいは「国民的な負債」という観念は奴隷貿易反対運動やシエラ・レオネなど植民地に関する議論の中で繰り返し強調された<sup>39</sup>。そしてミッションの大義についても、同様の主張によって根拠付けがなされることになった。ウィルバーフォースによれば、宣教師がインドに入ることを妨げることは国民的な罪であった。彼は、インドを墮落した状態のままに放置することは「奴隷貿易に次いで、最も大きな我々の国民的な罪である」と繰り返し述べている<sup>40</sup>。いまやイギリス国民は「神を怒りの復讐へと駆り立て、天の処罰を招こうとしている」<sup>41</sup>。東インド会社の勅許改訂は「宗教の光とモラルの向上がインドに差し込むことさえも取締役の管理にゆだねておくという国民的な罪を取り去るよい機会である」<sup>42</sup>。ここで必要だったのは、モラルを向上させるという神の慈悲深い目的に沿うよう行動することであり、そのモラルとは現地民のモラルであると同時に、イギリス人のモラルでもあったのである。

国民的な罪というレトリックは、イギリス国民にとっては特にアピールするものだった

<sup>37</sup> ミッション運動を国内におけるモラル・リフォーム運動の一部として位置づける研究として、Ian Bradley, *The Call to Seriousness: The Evangelical Impact on the Victorians* (London: Cape, 1976).

<sup>38</sup> Quoted in Anstey, p. 194. アナロジーを用いた議論は特別にアピールするものであった。これはバトラー(Joseph Butler, 1692-1752)の *The Analogy of Religion, Natural and Revealed, to the Constitution and Course of Nature* (1736)が当時大きな影響を持っていたことによる。ヒルトンは、神の報奨よりも処罰を強調するバトラーの神学がウィリアム・ペイリーのそれよりも陰鬱な戦争の時代に合致していたことを指摘している。Hilton, *Age of Atonement*, pp. 170-189.

<sup>39</sup> Anstey, pp. 129-130, 193-198; Hilton, *Age of Atonement*, pp. 209-211; Wilberforce to Czartoryski, 14 Aug. 1821, *Correspondence*, ii. 453; *Parliamentary Debates*, 1st ser., ix. col. 1002. 29 Jul. 1807; *Parliamentary Debates*, 1st ser., xix. col. 742. 8 Apr. 1811.

<sup>40</sup> 例えば、Wilberforce to Hanna More, [n. d. (1813?)], in *Life*, iv. 103. を参照。

<sup>41</sup> Wilberforce to Francis Wrangham, 23 Nov. 1807, in *Life*, iii. 352.

<sup>42</sup> Wilberforce to Anon, 25 Mar. 1813, in *Life*, iv. 104.

た。というのは、ウィルバーフォースによれば、「神は[イギリス国民を]この世界の始まり以来どの国も享受したことの無いような真の自由(法に統御され保護された自由)によって祝福して下さってきた<sup>43</sup>」からである。ここでウィルバーフォースは、旧約聖書にある選民思想を受け入れている<sup>44</sup>。しかしながらその選民思想は、イギリス国民の偉大さを勝ち誇る描写というよりは、絶えざる不安の中で表現された期待・切望としてとらえる方が正確だろう<sup>45</sup>。すなわち、一方でウィルバーフォースは当時のイギリス国民のモラルの状況を墮落した罪深いものとみなしていたが、他方でイギリス国民は理想的な神の選民であるべきだと考えていた。事実、ウィルバーフォースが強調するのはイギリス国民の優越性そのものではなく、その優越の不安定さについてである。例えば、ウィルバーフォースはイギリスに住んでいることに「比類なき特権性、恩恵、安堵感」を感じるとする一方で、「人間の身体がしばしばそうであると同様、[...]政治的共同体においても、最高の健康は病気の状態に近いこともある」と警告している<sup>46</sup>。イギリス国民の「選び」は生来的に安定してはいないのであり、それどころか、祝福された国民であっても神の怒りによって四散させられてしまう可能性がある。ウィルバーフォースは、「下層および中流階層の不道德でさえ直接に現世の荒廃を招く」とする<sup>47</sup>。「不正、抑圧、残忍さを、完全に知りながら、かつ声高の警告を受けながらそのままにしておくことは、神の最も重い裁きを我々にもたらす」のであり、それは「自然の因果関係によって」、「漸進的な衰亡」をもたらすのであった<sup>48</sup>。それゆえ、神の怒りを回避し、神の特別の祝福に応じるために、イギリス国民は自身の「同胞(fellow-creatures)」のリフォームを通じて自身のリフォームに努めることが要請される。ミッション運動は、罪深いイギリス国民が過去の過ちを悔恨し選ばれた地位を回復するためのひとつの方策だったのである。

このように、ミッションの大義はウィルバーフォース個人とイギリス国民が共に救われるための方法として採用されたのだった。この意味で、ウィルバーフォースにとってミッション運動は、数ある方策のうちのひとつだったということが出来る。そしてそれは、拡張主義的な帝国主義の表現であったというよりはむしろ、一種の道徳的危機管理の方策だったといえる。

しかし、このようにある意味において便宜的に採用されたミッションの大義であったが、それがウィルバーフォースにとって他の運動にはない利点を持っていたことも事実である。ウィルバーフォースの願いであるキリスト教モラルに基づく社会を実現するた

<sup>43</sup> *Parliamentary Debates*, new ser., vii. cols. 1788-1789. 25 Jul. 1822.

<sup>44</sup> 選ばれし民としてのイギリス国民という観念については、Colley, pp. 30-33, 360, 368-369. を参照。

<sup>45</sup> 「切望」(aspiration)としての選民思想については、Tony Claydon and Ian McBride, 'The Trials of the Chosen Peoples: Recent Interpretations of Protestantism and National Identity in Britain and Ireland', in *Protestantism and National Identity: Britain and Ireland, c.1650-c.1850*, ed. by Tony Claydon and Ian McBride (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), pp. 3-29 (pp. 26-29). を参照。ウィルバーフォースのイギリス国民の捉え方については、R. J. Hind, 'William Wilberforce and the Perception of the British People', *The Bulletin of the Institute of Historical Research*, 60: 143 (1987), 321-335. を参照。

<sup>46</sup> Wilberforce to Ralph Creyke, 9 Jan. 1811, *Correspondence*, ii. 201.

<sup>47</sup> Wilberforce, 'On the Importance of Legislative Measures for Promoting Public Morals', in *Life*, ii. 448-451.

<sup>48</sup> William Wilberforce, *A Letter on the Abolition of the Slave Trade; Addressed to the Freeholders and Other Inhabitants of Yorkshire* (London: Cadell & Davies, 1807), pp. 349-350.

めには、国民全体のキリスト教への関心を高める必要があった。そしてミッション運動は、奴隷貿易廃止運動などに比べてより直接的に宗教に関わる企てであった。チャールズ・ホールが指摘するように、ウィルバーフォースがミッション運動に積極的な意義を見出した一因として、それが国民の宗教心を高め、キリスト教国家を再生する事業として二重に有効だった点も挙げられるだろう<sup>49</sup>。

しかしながら、フランス革命への反動から保守化したイギリス社会にあつて、ミッション運動への反対は激しいものがあった。次章ではミッション運動の展開およびそれへの反対のありようを見る。分析は1813年の東インド会社勅許改訂に際しての彼の下院での演説を中心として行うが、ここでウィルバーフォースは、宗教的狂信を思わせる言葉遣いを避け、より世俗的で受け入れ可能なレトリックに頼ることになる。それはまた、当初イギリス国民のモラルの向上を目指す国内的なものであつたミッション運動が、より帝国主義的な拡張主義に変貌していく過程でもあつた。

## 2. ウィルバーフォースのレトリック

### (1) 宗教的熱狂への反対

「私はすべての大義の中でも最も偉大なその〔ミッションの〕大義に非常に熱心に取り組んできた。なぜならば、私は実際のところそれを奴隷貿易の廃止よりも重要なものだと思っているからである」<sup>50</sup>。ウィルバーフォースは1813年の東インド会社勅許改訂に際して、ミッション運動についてこのように述べている。これは奴隷貿易廃止論者として知られるウィルバーフォースの発言としては驚くべきものであり、彼がミッション運動に積極的に参加していたことを想像させる。前節で見たように、ウィルバーフォース個人の動機は明らかであつた——すなわち、彼自身とイギリス国民が信仰によって救われることである。さらに、直接的に宗教に関連するミッションの大義が、キリスト教国家の再生を願う彼にとって有効であつたことも疑問の余地はない。しかしながら、実際には、ウィルバーフォースはミッション運動に必ずしも熱心に参加していたわけではなかつた。1799年にCMSが設立された際、その会長に就任することを要請されたウィルバーフォースだったが、彼はそれを断り、副会長の一人となるにとどまっている。そしてその後10年間、彼はCMSの会合に一度も参加しなかつたのである<sup>51</sup>。

これは、ウィルバーフォースが「ジャコバン」のラベルを貼られることを避ける必要があつたからであつた。フランス革命とその直後の時期は一種の反動期であり、すべてのリフォームおよびリフォーム推進者が懐疑の眼で見られることになつた<sup>52</sup>。それは宗教的な熱狂や狂信への嫌悪がイギリス中に広まつた時期でもあつた。フランスの恐怖政治と革命戦争は、1791年のジョゼフ・プリーストリ襲撃に見られたような非国教徒(およびカトリック教徒)への反感を再燃させた。特に、「扇動的」なメソヂストの巡回説教は懐疑の眼で見られ、1798-1800年には高教会派のジョージ・プリティマン＝トムリ

<sup>49</sup> Cf. Charles Hole, *The Early History of the Church Missionary Society for Africa and the East to the End of A. D. 1814*, p. 33, quoted in Brown, p. 265.

<sup>50</sup> Quoted in *Life*, iv. 126.

<sup>51</sup> Brown, pp. 266-267.

<sup>52</sup> Burns and Innes, pp. 13-14.

ンらが巡回説教に対する禁止法案を提出するに至っている<sup>53</sup>。1799-1803年のブラグドン論争では、ハナ・モアの「メソジスト的」な日曜学校が非難された<sup>54</sup>。高教会派は、1797-1798年に発行された『アンチ・ジャコバン』誌によってラディカルに対する攻勢を強めた。このような反ジャコバン、反リフォーム、反メソジストの風潮の中で、ウィルバーフォースはミッション運動への時期尚早の支持表明を控えなければならなかったのである。当時、ウィルバーフォースおよび福音主義者の勢力が、少なくとも議員数で見るとマイノリティであったことは忘れられてはならない。「聖人」議員(the Saints)、すなわち福音派の議員の影響力は、少なくとも奴隷貿易廃止法案が通過する1807年まで、すなわちミッション運動の開始期においてはそれほど大きくなかったのであり、彼らには有力者の協力が不可欠なのであった<sup>55</sup>。

福音主義者はしばしば国教会高教会派と論争になった。福音主義者が回心を強調することは、高教会派には教会の権威の否定と映った<sup>56</sup>。さらに、聖書は「神の意図によれば、回心の道具ではなく、すでに回心した者の完成のための聖なる知識の容器である。つまりそれは子供たちのパンであって犬にやるものではない」<sup>57</sup>とする高教会派にとっては、宣教師が聖書を配布すること自体が問題であった。さらにミッション支持者は、福音派の主教からの支援を得ることも困難であった<sup>58</sup>。このようなミッションに対する反対論のもっとも苛烈なものは、シドニー・スミスが1808年に『エディンバラ・レビュー』誌に書いた記事であるとされる。すなわち、「聡明で理性あるキリスト教の聖職者は、国内ですべきことが十分にあることに気付くだろう。[...]しかし何でも屋が敬虔であれば、彼は間違いなく東洋へと向かうだろう」<sup>59</sup>。

この宣教師への反感は1807年の奴隷貿易廃止運動ののちに緩和されるが、宣教師が帝国内に有効かどうかは依然疑われていたし、高教会派から支持を得ることも依然困難であった。ウィルバーフォースは主教と公衆の両者を取り込む必要があった。ここでウ

<sup>53</sup> Elizabeth Elbourne, 'The Foundation of the Church Missionary Society: the Anglican Missionary Impulse', in *The Church of England*, ed. by Walsh and others, pp. 247-264 (pp. 252-253).

<sup>54</sup> Boyd Hilton, *A Mad, Bad, and Dangerous People?: England 1783-1846* (Oxford: Clarendon Press, 2006), p. 180. ブラグドン論争については、Anne Stott, 'Hannah More and the Blagdon Controversy, 1799-1802', *Journal of Ecclesiastical History*, 51 (2000), 319-346 も参照。

<sup>55</sup> Hilton, *Age of Atonement*, p. 205. 1813年の東インド会社勅許は、同会社から中国を除く東インド貿易の独占権を剥奪した。この経済面での独占廃止と宣教師の立ち入り許可は、19世紀に入り東インド会社の地位が低下しつつあることを示す象徴的な事例だが、貿易独占廃止を求める運動とミッション運動の間に協力関係はなかった。反ミッション感情が高まりを見せる中、ミッション運動に加担することで公衆にマイナスイメージを与えることを恐れた独占廃止運動の側は、ミッション運動との協力を避けたのである。ミッション運動側も、その後の東インド会社との関係に禍根を残すことを恐れ、独占廃止を支持しなかった。Carson, 'Soldiers of Christ', pp. 297-301. 他方でミッション問題が、東インド会社にとってはるかに大きな問題である独占廃止と同時に問題になったことは、ミッション運動にとってはプラスに作用した。Carson, *ibid.*, p. 241.

<sup>56</sup> Hilton, *A Mad, Bad, and Dangerous People?*, p. 181.

<sup>57</sup> N. H. Norris to R. Churton, 4 Mar. 1813, quoted in *ibid.*

<sup>58</sup> Andrew Porter, 'Religion, Missionary Enthusiasm, and Empire' in *The Oxford History of the British Empire Vol. III: The Nineteenth Century*, ed. by Andrew Porter (Oxford: Oxford University Press, 1998), pp. 223-246 (p. 228).

<sup>59</sup> Sydney Smith, 'Indian Missions', *The Works of the Rev. Sydney Smith* (New York: Taylor, 1844), pp. 33-43 (p. 42). Cf. Porter, *Religion versus Empire?*, p. 54.

イルバーフォースは、奴隷貿易反対運動およびモラル・リフォーム運動におけるのと同様の戦略を利用しつつ、上・中流階層への働きかけに際しては宗教的な言説を用いることを注意深くさける、という方法を採用することになる<sup>60</sup>。

ウィルバーフォースは、ミッション運動に理解を示す有力者の支持を出来る限り集める必要があった。ミッション運動にあからさまに肩入れすることを避けていた 1800年代にも、ウィルバーフォースとチャールズ・グラントは個人的な勧誘活動を進めており、まずは福音派議員でのちに首相となるスペンサー・パーシヴァルの取り込みで成功する<sup>61</sup>。その後、首相リヴァプール、前インド総督テインマス卿、前大法官トマス・アースキン、外務大臣で元インド総督のウェルズリ卿などの支持を獲得したウィルバーフォースは、続いて議会への請願を集める。ウィルバーフォースはこの件に関して、リーズの福音派外科医のウィリアム・ヘイに協力を要請している。ウィルバーフォースがこの請願運動を重視していたことは、ヘイに宛てた書簡に見て取れる。

下院の 10 分の 9、あるいは少なくともその大多数は宗教の友が提出するいかなる動議にも反対するだろう。しかしながら私は、我々の公衆の中では事情は全く異なっていると信じている。そして請願は、彼ら公衆の考えと感情を〔議会に〕持ち込み、議員の反対の主張を押さえ込むために推進されねばならぬ<sup>62</sup>。

この請願運動では各ミッション協会の地方支部ネットワークが有効に機能し、500,000人が署名した 863 もの請願が集まった<sup>63</sup>。加えて重要な手段となったのが、出版物を通じた支持集めである。ミッション運動支持派は 1813 年『ミッシヨナリ・レジスタ』誌を創刊し、これは諸ミッション協会の地方支部を通じて広く配布された<sup>64</sup>。また、各地で公衆を集めた集会も行われた<sup>65</sup>。これらの議会外活動は、ミッション運動への支持を取り付ける上で決定的に重要なものであった。しかし同時に、BMS からの請願を下院に提出するに際して、ウィルバーフォースは請願の目的は「キリスト教全般を促進することであり、いかなるセクト的な教義にも関係ない」ことを強調している<sup>66</sup>。依然としてウィルバーフォースは、セクト主義という批判を回避しなければならなかったのである<sup>67</sup>。

<sup>60</sup> 以下ではウィルバーフォースのレトリックの分析を中心とするため、支持集めの活動については最低限の事項に触れるにとどめる。詳しい活動の内容は、Carson, 'Soldier of Christ', chaps. 6, 7. を参照。

<sup>61</sup> Charles Grant to Wilberforce, 16 Jul. 1808, *Correspondence*, ii. 132; Charles Grant to Wilberforce, 30 Aug. 1808, *Correspondence*, ii. 138. 貴族など社会的影響力の大きい人物の支持を勝ち取ることは、ウィルバーフォースによって国内のモラル・リフォーム運動においても決定的に重要なものであると認識されていた。Innes, 'Politics and Morals', p. 79.

<sup>62</sup> *Life*, iv. 109.

<sup>63</sup> Carson, 'Soldiers of Christ', pp. 282-297; Elbourne, 'The Foundation of the Church Missionary Society', pp. 263-264; Stephen Tomkins, *William Wilberforce: A Biography* (Oxford: Lion Hudson Plc, 2007), p. 187.

<sup>64</sup> Carson, 'Soldiers of Christ', pp. 261-266.

<sup>65</sup> *Life*, iv. 107-108.

<sup>66</sup> *Parliamentary Debates*, 1st ser., xxvi. cols. 238-239, 18 May. 1813.

<sup>67</sup> ウィルバーフォースは「もしも非国教徒とメソジストが、国教会の中の同志が立ち上がる前に活動を起こしてしまったら、後者[国教徒]の大部分は、我々のメンバーから離反してしまうか、あるいは冷淡で気乗りしない賛同者にとどまってしまうだろう」と懸念を表している。Wilberforce

## (2) 啓蒙主義的福音主義のレトリック——1813年東インド会社勅許改訂

ウィルバーフォースによる説得の試みは、1813年東インド会社勅許改訂に際して、いわゆる「神聖なる条項(pious clauses)」を組み込もうとする運動の中に見て取ることが出来る<sup>68</sup>。1813年6月22日および7月1日の下院での演説は、ウィルバーフォースのミッションに対する考え方を知る上での最良の史料である。逐語的に記録されたこの記録はまた、ウィルバーフォースの宗教上の考えを集約的に示したものであるとも評価されている<sup>69</sup>。以下ではこの史料を用いて、反ミッション感情が高まりを見せる議会を前に、ウィルバーフォースがどのような議論を説得的だと考えたのかを検証したい。

具体的な本文の分析に入る前に、全体的な議論の枠組みとしてまず確認すべきは、ウィルバーフォースが千年王国主義やその他の終末論的なレトリックを用いていないということである。本稿の初めで確認したように、ミッション運動の生成とアメリカ・フランスとの革命戦争に起因する社会的・宗教的な危機意識とは不可分の関係にあり、確かにこの終末的状况が非国教徒によるミッション運動を推進したという側面もある<sup>70</sup>。しかし、宗教感情に直接訴える主張は反ミッション感情の根強い議会を説得するにはあまりに「メソディスト的」であった。当時、大衆の間で大きな支持を受けていたジョアナ・サウスコットやリチャード・ブラザーズの千年王国主義が上・中流階層にとってあまりに「狂信的」であったのと同様、議会においても直接的な宗教論が受け入れられる可能性は低かった<sup>71</sup>。ウィルバーフォースは宗教とは異なる論理によって支持を集める必要があったのである。

### ①宣教師とインドの安定

演説は主に二つの点を中心に展開している。すなわち第一に、宣教師を派遣することの危険性について、第二に異教徒を改宗することの望ましさについてである。第一の点は、宣教師の活動は現地社会の社会的・宗教的な秩序を破壊するという、反ミッションロビーに共通の見解に対する反論である。この見解は、テインマス卿に対する下院による喚問の中に明確に見て取ることが出来る。

現地のインド人を改宗させようとする宣教師がもし公の場でマホメットはペテン師であると言ったり、あるいは侮辱的な言葉でバラモンや彼らの宗教儀式を語ったりしたら、それはインドにおけるイギリス帝国の安定に矛盾はしないのでしょうか？ [...] 究極的にはキリスト教を確立しようとする主教や教会のヒエラルキーが現れることは、

to Butterworth, 15 Feb. 1812. in *Life*, iv. 11.

<sup>68</sup> 1813年東インド会社勅許(ジョージ三世の治世第53年の法律第155号)に組み込まれた「神聖なる条項」(33項、49項)については Carson, 'Soldiers of Christ', p. 411.

<sup>69</sup> Furneaux, p. 328.

<sup>70</sup> Stephen Orchard, 'Evangelical Eschatology and the Missionary Awakening', *The Journal of Religious History*, 22:2 (1998), 132-151.

<sup>71</sup> 特に下層大衆に広まった千年王国主義については、Etian Bar-Yosef, "'Green and Pleasant Lands': England and the Holy Land in Plebeian Millenarian Culture, c. 1790-1820" in *A New Imperial History: Culture, Identity, and Modernity in Britain and the Empire, 1660-1840*, ed. by Kathleen Wilson (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), pp. 155-75. を参照。

現地民の不安を助長しないのでしょうか？<sup>72</sup>

東インド会社にとって最優先の課題は、インド領内の安定であった。ヒन्दウー教徒・イスラム教徒の宗教感情を害するものは何であれ嫌悪された。上の引用が示すように、会社が監督できない宣教師の活動は統治にとって危険だと考えられたのである。さらに、1806年にヴェロールで起こったスィパーヒー軍の反乱によって、宣教師が現地社会の治安を悪化させるという考えは強化された。200人のヨーロッパ人が殺害されたこと、および反乱の原因は強制的改宗の噂が現地民の間に広まったことであったことが伝えられると、ロンドンでは宣教師に対する激しい反対が起こった<sup>73</sup>。

ウィルバーフォースはこのような破壊分子としての宣教師というイメージを否定し、宣教師が帝国の統治に寄与することを説得する必要があるがあった。演説の中でウィルバーフォースは、宣教師は「アナバプティスト」か「狂信者」であるとする批判に対し、「彼らの中には、多様で、ある種の矛盾する性質——従順さを兼ねた情熱、節度を持った愛、慎重さと忍耐を兼ね備えた勇氣と活力——の驚くべき結合を見出すことが出来る」と反論している<sup>74</sup>。ここでウィルバーフォースが援用しているのは、スコットランド啓蒙における人性観である。ウィルバーフォースはスコットランド啓蒙の常識学派として当時大きな影響力を持っていたデュガルド・スチュアートの理論により、「真に偉大な美点と結合した欠点をほとんど持たない精神というのは、[...] 狹量で墮落した分別である」とする<sup>75</sup>。ゆえに、宣教師の矛盾する結合は、彼らの欠点ではなくむしろ洗練された性格を示すのであった。一般的には、1805年のレズリー事件に特徴的なように、福音主義者はスコットランド啓蒙の議論を多く援用していたことが指摘されている<sup>76</sup>。ここでウィルバーフォースも、福音主義の神学と結びつける形で啓蒙の言説を採用していたことが分かる。議員への働きかけに際してウィルバーフォースが採用したのは、「狂信者」の理論ではなく啓蒙主義のそれだったのである<sup>77</sup>。

ヴェロール反乱については、テインマス卿の証言を引きつつ、ウィルバーフォースはそれが聖書の配布量の増加という宣教師の責任によって生じたものではなく、むしろ現地民の宗教感情を害する新しい規制を、会社が厳格に施行したことによって生じたのだと反論している。さらにここでウィルバーフォースは、ミッションが帝国統治に有益で

<sup>72</sup> *Parliamentary Papers, House of Commons (1812-13)*, vii. 12, 19. Cf. Eugene Stock, *The History of the Church Missionary Society: its Environment, its Men and its Work*, 4 vols (London: Church Missionary Society, 1899-1916), i. 102-103; *Life*, iv. 108.

<sup>73</sup> Fumeaux, p. 322; Pollock, p. 236; Andrew Porter, *Religion versus Empire?*, pp. 69-70.

<sup>74</sup> *Parliamentary Debates*, 1st ser., xxvi. cols. 1051-1053, 1 Jul. 1813.

<sup>75</sup> *Ibid.*

<sup>76</sup> レズリー事件は、D. ヒュームを支持するラディカル、ジョン・レズリーが長老派スコットランド国教会の穏健派からエディンバラ大学への就任を拒否され、福音派トマス・チャーマーズらがレズリーを支持したもの。Hilton, *Age of Atonement*, pp. 24-26.

<sup>77</sup> ただし、ウィルバーフォースが宣教師の性格を完全に無害なものとして認識していたかは疑問である。このときの宣教師は大半が教育を受けない中・下層の出身であった。ジョアナ・イネスが指摘するように、中・下層の人々は本国においてはリフォームの対象でもあったのであり (Innes, 'Politics and Morals', pp. 111-112)、ウィルバーフォースも宣教師に対する政府の監視が必要なのは認めている。 *Parliamentary Debates*, 1st ser., xxvi. col. 832, 22 Jun. 1813.

あることを積極的に主張する。

インドの同胞にキリスト教の光とモラル改善の利益を伝達する試みは、何らの危険もなく行われるのみならず、それ以外にはインドにおける我々の政治的な利益を促進する確実な方法はないとまで言えるでしょう。なぜなら、かの国における我々の統治の基盤をそれほど強化する手段は他にないのですから<sup>78</sup>。

しかし、さらにここで、宣教師が帝国の安定に寄与するとするウィルバーフォースの主張が、単なる政治的な方便ではなかったことに注意する必要がある。他所での発言からは、国民の宗教およびモラルの状況によって国家の安定が左右されるという考えが、ウィルバーフォースの常に支持するものであったことが分かる。ウィルバーフォースはハイチの王アンリ・クリストフに対して、「すべての政治的共同体の健全さはその国民のモラルの状態に密接に関係しており、モラルの唯一確かで安定した基礎となるのは宗教である」と述べている<sup>79</sup>。国家について、「もっとも望ましい目的は、そしてあなたの臣民の繁栄と幸福を物質的にもっとも促進する業績は、モラルを向上させることである」<sup>80</sup>とするウィルバーフォースにとって、異教徒を改宗させ彼（女）らの宗教とモラルを向上させることはイギリス帝国の安定と繁栄を意味するのであった。さらに、福音主義者の世界観からすると、インドを改宗されないままに放置しておくことは、神の処罰的な摂理をもたらすものであったのであり、ここでもウィルバーフォースの関心はインド人であると同時にイギリス人の安泰にあったと言える。ウィルバーフォースにとって、異教徒を改宗することは神の怒りを避けるために必要であった。宣教師の政治的な有用性を主張するウィルバーフォースの議論は、彼の摂理論に支えられたものだったのである。

## ②ヒンドゥー教徒の改宗可能性

ウィルバーフォースの第二の論点は、ヒンドゥー教徒は古来の慣習を捨てず改宗は不可能であるという反対派の主張、および、それと密接にかかわる高貴な野蛮人という想定に関わるものであった。ウィルバーフォースによれば、「ヒンドスタンの原住民は変えがたく己の見解と慣行に結びついているので、回心は実行不可能である」という意見は広範に普及しており、「ロバートソン博士のような素晴らしい歴史家でさえも、その悪影響から逃れることが出来ていない」のであった<sup>81</sup>。ウィルバーフォースはその意見を「むなしく根拠のない理論」として否定する。そして、「ヒンドゥー教徒の信条はとて善く、彼らのモラルはとて純粹で、我々のものよりも善いものであるから、彼らに我々の宗教とモラルを伝えようとする試みは、控えめに言っても無用であり、おそらくは有害な試みである」とする高貴な野蛮人のイメージは、その起源が「フランスの懐疑論的

<sup>78</sup> *Parliamentary Debates*, 1st ser., xxvi. cols. 867-868, 22 Jun. 1813.

<sup>79</sup> Wilberforce to Henry Christophe, 8 Oct. 1818, *Correspondence*, i. 375.

<sup>80</sup> Wilberforce to Henry Christophe, 27 Nov. 1819, *Correspondence*, i. 387. ウィルバーフォースは農業に関しても同様に「宗教的・道徳的な改良」が「国家の幸福にとって最良の担保」となるとしていた。 *Life*, iv, 143.

<sup>81</sup> *Parliamentary Debates*, 1st ser., xxvi. cols. 834, 839, 22 Jun. 1813.



な哲学者」にあることを考えると「恥ずかしく、また嘆かわしい」ものであると断罪する<sup>82</sup>。確かに、このヒンドゥー教徒が改宗不可能であるとする想定、および高貴な野蛮人の観念は、ウィリアム・ロバートソンらスコットランド啓蒙のオリエンタリストに共通の見解であり、彼らはフランスの啓蒙主義の影響を強く受けていた<sup>83</sup>。ロバートソンはアレクサンダー大王の時代から変わらぬヒンドゥー教の慣習の不変性を強調し、ヒンドゥーの法律は「啓蒙された商業人の司法」であるとしていた<sup>84</sup>。彼によれば、ヒンドゥー教徒の文学は注目すべき峻厳さをもって物質と精神の分離を宣言するものであり、その宗教には摂理論の諸要素を見て取ることが出来るのであった<sup>85</sup>。

この高貴な野蛮人たるヒンドゥー教徒の改宗不可能性という考えは、それが宣教師の活動の余地をなくす主張であったがゆえに、なんとしても否定されるべきものであった。しかし、さらにここで、その高貴な野蛮人のイメージが、聖書の教えであるところの人間本性の普遍的墮落という観念に反するものであったがゆえに、ウィルバーフォースや他の福音主義者にとって受け入れがたかったという点にも着目する必要がある。ウィルバーフォースは『考察』の中で、「どこに眼を向けても、我々は己の墮落の憂鬱な証拠を発見する。古代においても現代においても、野蛮な民族においても文明化された民族においても」と述べている<sup>86</sup>。福音主義者にとっては、およそ人間はすべて——野蛮人か文明人かにかかわりなく——キリストの福音による救いを必要とする罪びとなのであった。この人間本性の否定的な側面へのキリスト教的な着目が、彼らをしてロバートソンの善良なヒンドゥー教徒像を否定せしめたのである。「彼ら[ヒンドゥー教徒]の精神は全く修練されておりません。モラルの義務など全く知らないのです。彼らはそのような、心の墮落に伴う下卑た極度の狡猾さを有しています。彼らは怠惰で極端に好色であります。彼らは残忍で臆病で傲慢でみすばらしいのです」<sup>87</sup>というウィルバーフォースの発言も、このような想定があって発せられたものであった。

さらに、福音主義者によるこの人間本性の根源的斉一性の想定は、生物学的な区別よりも宗教的な区別を重視する人種観と結びつき、異教徒であっても文明人と同様の手法で改善することが可能であるという考えを導いた点で重要である<sup>88</sup>。コリン・キッドに

<sup>82</sup> ここでウィルバーフォースは、伝統的な反フランス感情に訴えている。このようなアピールはウィルバーフォースのキャンペーンの中にしばしば見られるもので、例えば、ナポレオンが東洋へ向かう準備をしていることを伝えるウィリアム・ヘイへの書簡では、この反フランスのレトリックが摂理論と結びつく形で用いられている。「[もし我々がインドをキリスト教に対して開くことが出来なかったなら、]我々が無益にまた不正に築いた壁を打ち破り、暗黒の大地の上にキリスト教の光を輝かせる道を開くため、神がフランス軍を遣わさないと、どうして望むことが出来ようか」。Wilberforce to William Hey, 5 Feb. 1808, in *Life*, iii. 359.

<sup>83</sup> Brian Young, “The Lust of Empire and Religious Hate”: Christianity, history, and India, 1790-1820”, in *History, Religion, and Culture: British Intellectual History 1750-1950*, ed. by Stefan Collini, Richard Whatmore and Brian Young (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), pp. 91-111.

<sup>84</sup> Quoted in *ibid.*, p. 94.

<sup>85</sup> *Ibid.*

<sup>86</sup> Wilberforce, *Practical View*, p. 25.

<sup>87</sup> *Parliamentary Debates*, 1st ser., xxvi. col. 848, 22 Jun. 1813.

<sup>88</sup> Brian Stanley (ed.), *Christian Missions and the Enlightenment* (Grand Rapids and Richmond: W.B. Eerdmans and Curzon, 2001) 所収の各論文は、特にこの点を強調しつつミッションと啓蒙主義の関係について論じている。特にスタンリーによる Introduction と chapter 8 を参照。

よれば、依然として宗教的な世界観が支配的であった長い18世紀の大西洋世界において、人種(ethnics)という語は第一に宗教的な他者を意味する言葉であり、人種間の違いはノアの正統的宗教からの墮落の度合いによって宗教的に説明された。人類は原初において平等なのであり、生物学的な差異に基づく人種主義を唱えることは、聖書に基づく人類の単一起源説を否定する異端の誇りを受ける危険性があった。また、シヴィック・ヒューマニズムが政治体は周期的に盛衰を繰り返すと想定したことで、生得の差異が不変であるとする想定も難しかった。イギリス人が優れているのは、生来の気質によるのではなく、古来の国制と「イングランド人の自由」をもっているからであるとされた。人種のアイデンティティは、生物学的な差異ではなく、法的・社会的な優劣によって認識されていたのであった<sup>89</sup>。実際、ウィルバーフォースが原住民の墮落を描くとき、それは彼らの生来的に劣った性質ではなく、彼らの墮落した制度に基づくものとされた。ウィルバーフォースは、カースト制や偶像崇拜、複婚、サティ、幼児殺し、ジャガーノートなどの慣習を非難する一方で、同時に彼らは「人間性においては我々に劣ってはいないのです」と明言している<sup>90</sup>。ヒンドゥー教徒は「暗く下劣な迷信」と「政治的な隷従」の中に墮してはいるが<sup>91</sup>、にもかかわらず彼(女)らは、以下の文章が示すように、自己を向上させることが可能なのであった。

東インドの我らが同胞の精神を啓蒙しモラルを向上するという義務を確約することで、それ[1813年勅許のミッション条項]は行動の基準を確立するでしょう。それは教育を普及させ、有用な知識を広める基礎を確立するでしょう。[...]真理と理性[...]に触れることが出来れば、原住民のもつ理解力が発揮され始めるでしょう。そして彼らの心は、ひとたび啓蒙されれば、彼らの冒瀆的ではかげた神学と、彼らを墮落させている邪悪なモラルの体系を直感的に否定することでしょう<sup>92</sup>。

人間本性の根源的な斉一性を観念したことで、ウィルバーフォースはこのような相対主義的な観点を持ち、ヒンドゥー教徒の宗教とモラルを向上させる可能性を主張できたのであった<sup>93</sup>。このことをよく示しているのが、ウィルバーフォースがイギリスによるインド保有の持つ危うさを指摘した以下の部分である。

小さな島国が、6,000万の人が住む広大な地域を地球の反対側に獲得し、保持しているなんて！ しかも我々とはおよそ人間の差異として可能な限り最大限に違った住民

<sup>89</sup> Colin Kidd, 'Ethnicity in the British Atlantic World' in *A New Imperial History*, ed. by Wilson, pp. 260-277. キッドは、18世紀スコットランド高地地方の「野蛮人」に対するイングランドおよびスコットランド低地地方の人々の態度もまた、リフォームの言説に大きく依拠していたことを示している。ミッションに関して人種と宗教の関係を論じたものとして、Jane Samson, 'Ethnology and Theology: Nineteenth-Century Mission Dilemmas in the South Pacific' in *Christian Missions and Enlightenment*, ed. by Stanley, pp.99-122. も参照。

<sup>90</sup> *Parliamentary Debates*, 1st ser., xxvi. col. 861, 22 Jun. 1813.

<sup>91</sup> *Parliamentary Debates*, 1st ser., xxvi. col. 841, 22 Jun. 1813.

<sup>92</sup> *Parliamentary Debates*, 1st ser., xxvi. col. 1076, 1 Jul. 1813.

<sup>93</sup> ウィルバーフォースは原住民が自己改革できることを繰り返し強調した。同様の箇所としては、*Parliamentary Debates*, 1st ser., xxvi. col. 832, 22 Jun. 1813.

のいる土地を！ 外見、内面の違い、すなわち身体、モラル、社会、家庭の違い、宗教、モラル、制度、言語、振る舞い、慣習、気候、肌の色の違い、手短に言えばそれらは、人間の経験から考えられるか、あるいは人間が想像できる限りのあらゆる違いなのです<sup>94</sup>。

これは一見あからさまな人種主義の発言に見える。しかしながら、これに続く「閣下、これらが我々の築いた協力関係なのです。そのようなものこそが、我々が統合されたもの、いや、もはや同化され同一化された(assimilated and identified)ものなのです」という発言からは、ウィルバーフォースにとって植民地保有とは征服や統治にとどまるものではなく、現地民との同化までも視野に入れたものだったことが分かる<sup>95</sup>。このような、文化的差異についての極端なコメントと、人間本性の根源的な同一性に基づく同化・同一化の言説との逆説的な結合は、当時の福音主義者に特徴的なものであったことが指摘されている<sup>96</sup>。人間本性は平等であるとする福音主義者にとって、宗教制度に基づくヒンドゥー教徒の墮落は、イギリス人の優れた宗教を移入することによって改善可能なのであった。

### ③「経験」に基づく議論と理想の選民

前小節では、現地民の不変性および高貴な野蛮人というスコットランド・オリエンタリストの議論への論駁が、ウィルバーフォースの福音主義の信条に沿ったものであったことを確認した。しかしここでも、ウィルバーフォースの論駁の方法は啓示やその他の「熱狂的」手法に依拠したものではなかった。そのことは、ウィルバーフォースが反ミッション側の議論を批判する際に用いた議論の方法に端的に現れている。それは、スコットランド・オリエンタリストの議論が「偏見」にすぎないことを「経験」に基づいて批判するというものである。

私は事実と主張を何倍にも増やすことができます。しかしながら、閣下、ヒンドゥー教徒を改宗させることは出来ないとする考えがむなしく根拠のない理論であることを、私は信じています。そして、その説に反対を唱える私と友人たちが、議論の余地のない、有り余るほどの経験という信頼できる確かな基礎に立っていることを信じています<sup>97</sup>。

どうか二つの考えに注意を向けてください。それは私が証拠として挙げたほとんどすべての意見に当てはまるものです。それらは、第一に、貴殿たちが聞いた証言は、そのすべてが知的で尊敬に値する人物の見解であるということと、[...]そしてさらには、それらが現場の第一線にいた人物の証言であるということです。[一方、反対派によっ

<sup>94</sup> *Parliamentary Debates*, 1st ser., xxvi. cols. 1067-1068, 1 Jul. 1813.

<sup>95</sup> *Ibid.*

<sup>96</sup> Brian Stanley, 'Christianity and Civilisation in English Evangelical Mission Thought, 1792-1857', in *Christian Missions and the Enlightenment*, ed. by Stanley, pp. 169-197. (pp. 169-176).

<sup>97</sup> *Parliamentary Debates*, 1st ser., xxvi. cols. 839-840, 22 Jun. 1813.

て] 提起されたインドの民衆について好意的に描く見解は、この国の中 [イギリス国内] で生じた考えなのです<sup>98</sup>。

ブライアン・ヤングによれば、「単なる学識」に「経験」を対置して論駁する方法は、クローディアス・ブキャナンやウィリアム・ウォードのような実際にインドに行った経験を持つ宣教師が、ロバートソンやトマス・モーリスのような「寛容な尚古家および冷淡な学者」を論駁する際に好んで用いたものであった<sup>99</sup>。この手法はウィルバーフォースにも採用され、「机上の」オリエンタリストの見解への反駁に利用されたのである。

科学的・人類学的知識の増大と大西洋世界を越える世界への関心の高まりは、ミッション運動の重要な背景であった<sup>100</sup>。宣教師が本国へもたらす情報もまた、この関心の高まりに貢献した<sup>101</sup>。そして18世紀後半の中・上流階層の社会では、自然誌・自然科学に熱心であることが一種の流行となっていた。ウィルバーフォース自身、マンゴ・パークやジョン・レドヤードを派遣したアフリカ協会(African Association, 1788)の初期のメンバーであったし、王立研究所(British Institution, のち Royal Institution, 1799)の創設にも携わった<sup>102</sup>。この点で、経験知識であることを強調することは、社会の上層を含むいわゆるジェントルマン層に対するひとつのアピールになったと考えるべきであろう<sup>103</sup>。ジョゼフ・バンクスやアフリカ協会のパトロンとなっていたジェントルマン層は、商業活動に取り組むのと同様の熱心さで、科学的知識の獲得を競っていた<sup>104</sup>。ウィルバーフォースの説得が現地からの証言を強調した背景には、このようなジェントルマン層における探検・経験科学の流行があったと考えられる。

最後に、この経験科学に基づく議論によって、先に述べた社会・宗教制度に基づく違いが補強されたことで、ミッション運動においてはイギリス国民が神の選民として理想化されることになったという点に着目してみたい。

ウィルバーフォースはミッション運動を進める中で、イギリスの国制を理想的なものとして描いている。インドの社会制度の墮落を強調しつつ、ウィルバーフォースは演説の中で、「我々は自らが享受している自由な国制と宗教的自由の価値にあまりに無頓着[...]ではないでしょうか?」と警告している<sup>105</sup>。さらにウィルバーフォースは、「[...]キリスト教の影響は地球上のどこよりもこの国[イギリス]において大きいことを固く信じます」とも述べる<sup>106</sup>。奴隷貿易に従事する恥ずべき国民であり、モラル・リフォーム

<sup>98</sup> *Ibid.*, cols. 850-851.

<sup>99</sup> ブキャナンとウォードはインドの慣習を無害なものとするロバートソンに対して批判的であった。Young, pp. 105, 109.

<sup>100</sup> Andrew Porter, *Religion versus Empire?*, pp. 39-40.

<sup>101</sup> Young 参照。

<sup>102</sup> Pollock, pp. 109, 142.

<sup>103</sup> 当時の科学への情熱とその政治的な含意については、Hilton, *A Mad, Bad, and Dangerous People?* pp. 162-173. を参照。

<sup>104</sup> Philip J. Stern, “Rescuing the Age from the Charge of Ignorance”: Gentility, Knowledge, and the British Exploration of Africa in the Later Eighteenth Century’, in *A New Imperial History*, ed. by Wilson, pp. 115-135.

<sup>105</sup> *Parliamentary Debates*, 1st ser., xxvi. col. 841, 22 Jun. 1813.

<sup>106</sup> *Parliamentary Debates*, 1st ser., xxvi. col. 855, 22 Jun. 1813.

を要する墮落した選民であつたはずのイギリス国民も、墮落した宗教制度をもつヒンドゥー教徒に比較すれば、はるかに望ましい存在であつたのである。それゆえ、彼は「最も洗練された異教集団のモラルよりもなお優れている現代ヨーロッパのキリスト者のモラル」に訴えることが可能であつた<sup>107</sup>。ウィルバーフォースは彼我の対比を以下のように強調する。「彼らの世俗的な体制と宗教的な体制とは、共に我々のものとは根本的かつ本質的に異なっています。我々の宗教は、崇高で、純粹で、慈善の心に溢れています。彼らのそれは、卑劣で、みだらで、残酷なものです」<sup>108</sup>。ここでは、ウィルバーフォースが切望した選民としてのイギリス国民像が、ヒンドゥー教徒という明確な宗教的他者との対比の過程を経ることで、そのままの形で現れることになつたといえる。

### おわりに

本稿では、ウィルバーフォースの活動と言説を通じて、国内におけるミッション運動の生成と展開について、福音主義の内容と当時の社会状況に注意して検討してきた。本稿で明らかになつたことをまとめると、以下のようになる。

まず、第一章における検討から、イギリス国内におけるミッション運動は、危機の時代における終末論的な時代状況の中で生まれたものであり、奴隷制廃止運動を含む一連の国内モラル・リフォーム運動と同様に、キリストの贖罪への信仰による墮落した個人と国民の救済を目指すものであつたことが明らかとなつた。このことは、ミッション運動への情熱が、帝国の拡大を反映した攻撃的・拡張主義的なものではなく、むしろ危機に対する受動的な対応策であつたことを示している。このことは、神の選民としてのイギリス国民が、理想状態から墮落したものとして観念されていたことにも示されていた。

しかしながら、第二章で見たように、ミッション運動は、フランス革命の影響による反ミッション感情の高まりに対処する必要があつた。そのため、ウィルバーフォースは宗教的・終末論的なレトリックを用いることが出来なかつた。ゆえにウィルバーフォースは、帝国統治へのミッションの利益を主張すると共に、啓蒙主義的な言説を用いて、議会運動を展開した。これは宗教的熱狂に敏感な公衆を刺激しないための戦略的な選択であつたが、同時に当時の福音主義が啓蒙主義的な特徴を多く有していたがゆえに可能となつたものでもあつた。そして、特に経験主義的・科学的な言説によつて現地民の墮落が認識されることとなり、イギリス国民の宗教・制度の優越性が、理想の状態で描かれることになつた。イギリス国民のモラルの墮落という認識に発したミッション運動は、ヒンドゥー教徒のモラルの墮落という認識を強化することになつたのである。

1813年に「神聖なる条項」が導入されたことは、インドにおける宣教師の活動をイギリス政府が公式に認めたことを意味する。これは確かに、長期的にみれば、帝国主義とキリスト教とが結合した象徴的な出来事であるとみなすことができよう。しかしながら本稿で見たように、運動の生成はむしろ社会的・宗教的な危機意識に発する受動的なものであつたし、選民としてのイギリス人の義務という観念も生来的な人種主義を基礎とはしていなかつた。それらは18世紀的な啓蒙主義的福音主義の伝統に根ざしたものであ

<sup>107</sup> *Parliamentary Debates*, 1st ser., xxvi. col. 1076, 1 Jul. 1813.

<sup>108</sup> *Parliamentary Debates*, 1st ser., xxvi. col. 865, 22 Jun. 1813.

り、初期のミッション運動と 19 世紀後半の帝国主義とを単純に同一視することはできない。1813 年以降のミッションの展開を考えるにあたっては、本国における宗教的思想の展開には注意が払われなければならないだろう。