

イギリス領西インド植民地における「奴隸制改善」と 奴隸の「結婚」問題

並 河 葉 子

【要約】 一七八〇年代終わりから一八三三年にかけて、イギリスでは反奴隸制運動が盛衰を繰り返しながら続いた。この間、議論のほとんどは、「奴隸制改善」の方策に費やされ、反奴隸制を主張する人も奴隸所有者たちも、「人道的な」奴隸制の実現を目指した。イギリス領西インド植民地社会の人口を維持し、西インド植民地社会の安定をはかることを目的として、奴隸の女性たちへの物質的な支援、キリスト教布教、キリスト教式結婚などが推進された。

キリスト教的な「家族」が普遍的モデルとして、西インド社会にも提示され、イギリス領西インド植民地の奴隸には一般的でなかったキリスト教やキリスト教式結婚の普及が図られた。結局「人道的な奴隸制」の試みは奴隸制廃止により破綻した。この、奴隸制改善運動は、イギリス的な制度や規範とは別の世界として存在したイギリス領西インド植民地社会とイギリス本国とをひとつの規範に統合するための試行錯誤であった。

史料 九九巻一号 二〇一六年一月

はじめに

トマス・クラークソンは、奴隸貿易が廃止されれば、奴隸制は改善されるだろうと述べた。^①

同じ頃、大西洋の向かい側のイギリス領西インド植民地でも、プランターたちが奴隸制の「改善 (amelioration)」に向けて試行錯誤をはじめていた。

クラークソンに代表されるアボリショニスト（奴隷貿易廃止派）と西インド植民地社会の権益を代表するプランターたちは、互いに利害が対立するとされる。ところが、反奴隷制運動が展開された一八世紀末から一九世紀初頭にかけて、両者は、ともに「奴隷制の改善」を共通の目標として議会でその方策を議論していた。奴隷貿易廃止をめぐる論戦の多くも、この目標に到達するための最善のタイミングについての見解の相違に端を発していた。

「奴隷制の改善」は、奴隷制の否定ではない。反奴隷制運動は盛衰を繰り返しながら半世紀にわたって続いたが、一八三三年に奴隷制廃止法が成立する数年前まで、運動の中でつねに議論の焦点となっていたのは「奴隷制廃止」よりもむしろ「奴隷制の改善」であり、「人道的な」奴隷制の追及であった。一八二三年に奴隷制の廃止を目指して立ち上げられた委員会の正式名称が「奴隷制の改善および漸次廃止のための協会」であったことは、それをよく示している。

奴隷制改善の目的は、奴隷の人口維持であり、そのために奴隷の女性や子どもに関心が向けられるようになった。もともと「奴隷」は男性も女性も子どももすべて「労働力」として認識され、評価されていた。ところが、反奴隷制運動が始まる頃から、女性には労働力としてだけではなく、再生産能力にも価値が認められるようになり、「子ども」は将来の労働力として大人とは異なる存在と位置づけられるようになる。女性の出生力向上と「子ども」の養育に焦点が当たり始めると、それまでほとんど注目されることのなかった奴隷たちの生活にも注意がはられるようになった。

近年、反奴隷制時代の「奴隷制改善」の試みの意義、意味について問う研究が相次いでいる。^②

イギリスの反奴隷制運動については、二〇世紀後半、奴隷制廃止の要因を経済的なものに求めるエリック・ウイリアムズの主張の是非をめぐる論争が長らく続いた。しかし、最近の反奴隷制運動研究の関心は、この運動が一八世紀末から社会的に大きな関心を集め、イギリス社会において多くの人を動員する「政治運動」として成立したことの意味を検証するものに移ってきている。^③とりわけ、二一世紀に入ってからには、この運動がアメリカ喪失をきっかけに政治運動として成立したタイミングを重視し、反奴隷制運動をイギリス帝国再編の動きの中に位置づける考え方も定着してきている。^④

たしかに、アメリカ独立革命をきっかけに西インド植民地の奴隷制は大きな混乱を経験した。というのも、アメリカ革命によってイギリス領西インド植民地への食料輸入が減少して食料不足が起きただけではなく、奴隷貿易も停滞したのである。バルバドスの場合、一七七〇年にアフリカからの奴隷船により運ばれた奴隷は七〇〇人いたのが、一七七九年には奴隷がひとりも供給されなかった。奴隷の人口も一七七三年の六万八五四八八から一七八三年の五万七四三四人へと減少している。ジャマイカは、バルバドスのように奴隷の流入が完全に停止した年はなかったものの、一七七六年には一万五〇一六人にのぼった新たな奴隷の流入が、一七七七年には五〇四九人、一七七九年には二八五九人と急激に減少していることが示すとおり、大きな影響を受けたことに変わりはない。アンティグアやネイヴィスなど他のイギリス領植民地でも、一七七〇年代半ばから一七八〇年代後半にかけて奴隷人口が大きく減少した^⑤。アメリカ革命が落ち着いた直後、今度はイギリス本国で奴隷貿易廃止運動が本格化する。

奴隷貿易廃止運動にかかわった人びとの主張は、奴隷制廃止を求めるものから奴隷貿易廃止にのみ焦点を当てるものまで様々であったが、運動としては、奴隷貿易の廃止を目標とすることで多くの人を動員することに成功した^⑥。奴隷制そのものは、少なくとも当面、容認することが暗黙の了解となっていたのである。このため、アボリシヨニストにとっても西インドのプランターにとっても、奴隷貿易なくして、いかにして奴隷制を維持するのが大きな課題となった。ウィルバーフォースは、議会で奴隷貿易の緩やかな廃止を求めた法案に反論して即時停止を主張した際、「奴隷の人口を増やす最善の方法は、カロライナの成功にならって奴隷の輸入を止めることである」と述べている^⑦。この発言に明らかなように、当時のイギリス領西インド植民地の奴隷の出生力がアメリカ南部に比べて低いことは、奴隷貿易廃止論争の当初より意識されていた。イギリス領西インド植民地社会における奴隷人口維持に向けた改革に大きな関心が寄せられたのは当然であった。

西インド植民地の奴隷制社会の実態は、アメリカ合衆国の奴隷制社会に比べて奴隷自身の記録がほとんど残っておらず、

再現が難しかった。しかしながら、一九九〇年代前後からプランター自身の記録やプランテーションの帳簿類、西インド植民地当局、宣教師の史料などをもとに再現をこころみる研究が多く出てきている。奴隷の人口動向や家族のあり方を、史料に基づいて復元しようとしたバリー・ヒッグマンの研究をはじめ、二一世に入ると、S・D・スミスによるバルバドスの大プランター、ラッセル家のプランテーションについての一七世紀半ばから奴隷制廃止までの詳細な分析や、リチャード・ダンの、ジャマイカとヴァージニアの奴隷の生活についての比較検証などがある。ヴァスコンセロスも、奴隷制改善が問題となった時期のジャマイカ社会における奴隷の子どもの位置づけの変化について研究している^⑧。このような研究成果から、西インド植民地社会が奴隷制改善論によってどのように変化したのかをある程度具体的にたどることが可能になっている。

本稿では、一七八〇年代から一八三〇年代、大西洋をはさんだイギリスと西インド植民地で議論され、試行錯誤された「奴隷制改善」の試みが、西インド植民地社会にどのような変化をもたらしたのかについて、「家族」に関連する議論に焦点をあてながら考察する。同時に、「奴隷制改善」の動きとイギリス本国で展開していた福音主義的な社会改良運動との連動性に注目し、これがイギリス帝国再編のなかでどのような意味を持ったのかを考えていく。

分析には、当時のアポリシヨニストやプランターたちの書物や議会の議事録、宣教師のうち、国教会伝道協会とウェスリアン・メソヂイスト伝道協会、バプティスト伝道協会の史料を中心に用いる。

- ① Clarkson, Thomas, *The History of the Rise, Progress, and Accomplishment of the Abolition of the African Slave-Trade by the British Parliament*, vol. 2, London, 1808, p. 376. 119-160. Dierscheide, Christa, *Amelioration and Empire: Progress and Slavery in Plantation America*, University of Virginia Press, 2014. Vasconcellos, Colleen A., *Slavery, Childhood, and Abolition in Jamaica, 1788-1838*, Athens, the University of Georgia Press, 2015.
- ② Paugh, Katherine, 'The Politics of Childbearing in the British Caribbean and the Atlantic World during the Age of Abolition, 1776-1838', *Past and Present*, Vol. 221 Issue 1, November 2013, pp. 119-160. Dierscheide, Christa, *Amelioration and Empire: Progress and Slavery in Plantation America*, University of Virginia Press, 2014. Vasconcellos, Colleen A., *Slavery, Childhood, and Abolition in Jamaica, 1788-1838*, Athens, the University of Georgia Press, 2015.
- ③ Turley, David, *The Culture of English Antislavery*, London, 1991.; Oldfield, J. R., *Popular Politics and British Anti-Slavery: the*

Mobilisation of the Public Opinion against the Slave Trade 1787-1807, London, 1998. 12. Oldfield, J.R., *The Transatlantic Abolitionism in the Age of Revolution*, Cambridge, 2013. Sussman, Charlotte, *Consuming Anxieties: Consumer Protest, Gender, British Slavery, 1713-1833*, Stanford, 2000.

- ④ Brown, Christopher Leslie, *Moral Capital: Foundations of British Abolitionism*, Williamsburg, 2006; Peterson, Derek (ed.), *Abolitionism and Imperialism in Britain, Africa, and the Atlantic*, Athens, 2010. 田村理「イギリス奴隷解放論の歴史的形形成—リヴァプールにおける「反」奴隷解放運動（一七八八—九三年）—」『西洋史学』二二五—二二〇一三年、一—一八頁。

- ⑤ Carrington, Selwyn H. H., 'The American Revolution and the British West Indies' Economy', in Solow, Barbara, Engerman, Stanley L., (eds.), *British Capitalism and Caribbean Slavery: the Legacy of Eric Williams*, Cambridge 1987, pp. 136-162.

- ⑥ 拙稿「反奴隷運動と出版物—西インド産砂糖ボーイコット運動の事

例を中心に—」『書物と印刷の比較社会史』（神戸市外国語大学外国学研究所『外国学研究』五三号）（二〇〇二年三月）、一〇九—一二五頁。

- ⑦ *The Parliamentary History of England from the Earliest Period to the Year 1803*, Vol. XXIX 1791-1792, London, 1817, cols. 1287-88.
- ⑧ Higman, B.W., *Slave Populations of the British Caribbean, 1807-1834* (以下「*Slave Populations of the British Caribbean*」と略), Baltimore, 1984; —, *Slave Population and Economy in Jamaica 1807-1834* (以下「*Slave Population and Economy in Jamaica*」と略), Kingston, 1996; Smith, S.D., *Slavery, Family and Gentry Capitalism in the British Atlantic: the World of the Lascelles, 1648-1834*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006; Dunn, Richard S., *A Tale of Two Plantations: Slave Life and Labor in Jamaica and Virginia*, Cambridge 2014.
- ⑨ Vasconcellos, Colleen A., *Op.Cit.*

第一章 反奴隷制運動期のイギリス領西インド植民地社会

一八世紀から一九世紀初頭にかけて、イギリス領西インド植民地にはどのような人びとが暮らしていたのだろう。西インド植民地の有力プランターであり、イギリスの議会における西インド派の一人であったブライアン・エドワーズ（一七四三—一八〇〇）の著書、『イギリス領西インド植民地の歴史、文化、商業』によれば、一八世紀末のジャマイカの人口は白人が三万人、非白人の自由人が一万人、奴隷が二五万人、このほか、山間部に独自のコミュニティを形成していたマールーンが一四〇〇人となっている^①。奴隷の人口が植民地当局によって完全に把握されるようになるのは一八一七年以降で

あり、それ以前は各プランテーションの記録などから推計された値である。

奴隷制が終わる頃、この数字は白人が一万五〇〇〇人へと減少しているのに対し、奴隷は三万一〇〇〇人、非白人の自由人が四万五〇〇〇人となっている。奴隷の数は一八世紀末と比べると増加しているが、奴隷貿易廃止以後は減少する一方であった^②。

奴隷の人口についてももう少し詳しく見てみよう。一七〇〇年、ジャマイカの奴隷人口はわずか四万五千人ほどであったと推定されている。ところが、一八世紀中にジャマイカの砂糖生産は拡大の一途をたどった。プランターたちは生産能力の増強をはかり、奴隷の人口も大幅に増加した。一八世紀を通じてジャマイカには五七万五千人が奴隷貿易によって連れてこられた。一八〇〇年には奴隷人口が三〇万人を超えている^③。

奴隷貿易廃止以後のジャマイカの奴隷人口は、奴隷貿易が廃止された一八〇七年には三四万八二二四人であったものが一八二三年には三三万六二二五人、奴隷制の廃止が決まった一八三四年には三一万一〇七〇人と減り続けた^④。理由のほとんどが奴隷の高齢化であるが、この間、非白人の自由人人口が増加していることから分かるように、解放された奴隷の数や逃亡した奴隷の数も減少分に含まれている。一方、同じイギリス領西インド植民地でも、バルバドスとバハマでは同じ期間に奴隷が自然増加している^⑤。

ダンは、一七六二年から一八三三年までのジャマイカのメソポタミアというプランテーションの奴隷人口の変化を詳細に分析している。それによれば、一七六二年時点で男性一五二名、女性一一六名の計二六八名であった奴隷の数は、一七八九年にそれぞれ一七二名、一二八名の計三〇〇名、さらに一八三三年には一五七名、一七二名の三二九名と増加している。しかし、一七六二年から一八三三年までの間にこのプランテーションで死亡した男性は四三二名、女性は三一九名となっており、それぞれ二〇八名、二二二名であった出生をはるかに上回っている。それでも人口が増加しているのは、奴隷貿易によってアフリカから新しく入ってきた奴隷やジャマイカ内にいた奴隷を購入したか、所有者であるバームが持つ

ていた他のプランテーションから移動させることにより、このプランテーションに新しく入ってきた奴隷がいたためである。

後の議論との関連で注目したいのは、一七六二年から一七八九年までの間に購入された奴隷は、男性一一七名、女性四名と圧倒的に男性が多かったのが、次の一七八九年から一八三三年までの間では、男性が一二五名、女性が一三〇名と男女の割合が逆転していることである。結果として、一七八九年までは男性の奴隷のほうが多かったが、一八三三年の奴隷解放直前には女性のほうが多くなっていた。^⑥

プランテーションの間で奴隷が売買されることもあったことや、ジャマイカにおいて砂糖プランテーションに配置されていた奴隷は、一八一五年で奴隷全体の六割程度であったことから、ひとつのプランテーションの事例を奴隷人口全体の傾向と考えるのは早計である。しかし、ヒッグマンも、統計的な資料の整った一八一七年から一八三二年までの期間、ジャマイカの場合、奴隷の数は女性が男性をやや上回っていたと指摘している。^⑦

西インド植民地には、白人たちも暮らしていた。白人は西インド生まれのクレオールと、イギリス本国および、アイルランド生まれの人びとに分かれており、プランターや聖職者のほか、軍人、船員、医師、プランテーションの監督や代理人などとして働く人びとがいた。このうち男女六〇〇〇人が上流層であったとされており、家族で西インドに滞在していた白人のほとんどはほとんどこの層に属していたと考えられる。^⑧ というのも、白人女性は一九世紀初頭まではほぼ上流層の婦人たちに限られており、植民地官僚や高位の軍人に加えて国教会の聖職者など、西インド植民地社会でもっとも有力な人びとの配偶者か娘として夫や父に帯同してきた人で占められていたからである。一九世紀になると宣教師の妻がこれに加わるが、いずれにせよごく少数しかいなかった。

白人女性の数が圧倒的に少なかった西インド植民地では、白人男性と黒人や混血の女性との間に生まれた子どもたちも多かった。白人と黒人の混血の子どもたちは、混血の度合いによってそれぞれ異なる呼びかたがあったことが知られてい

る。ただし、肌の色はどうであれ、母親が奴隷の場合は、子どもは、出生時点では奴隷であった。「(子どもの地位は)、三世代、四世代にわたり、父親の罪深い行為の結果ではなく、母親の不運によって決まった」のである。^⑨

混血の子どもたちは、父親の手によって解放される例も多かったが、解放する場合、所有者の許可が必要であっただけでなく、代替の奴隷をプランテーションに提供することも求められていた。さらに、解放された子ども(成人している場合もある)が日常生活を送るのに必要な金額を毎年、年金のように支給する必要があった。父親がプランテーションの監督ならこうした経済的な負担に何とか耐えられても、帳簿係の場合は、子どもたちを解放するには収入の面で難しかった。^⑩

混血の子どもたちは、奴隷の身分にとどまり続けた場合でも、過酷な畑作業などではなく、女性の場合は家内奴隷として家事労働に、男性の場合は奴隷の監督役などに就くことが多かった。こうした職種は、畑作業に比べて負担が軽く、奴隷にとっては魅力的であったが、彼らがこうした職種に就くことが多かった理由のひとつに、彼らの労働力としての評価があまり高くなかったことも挙げられている。ヴァスコンセロスは、混血の人びとは、畑作業において黒人ほど労働力として期待されておらず、プランテーションの所有者は、混血の奴隷をむしろ経済的負担であると考えていた。さらに、混血の女性は、出生力も低いとみられていた。このため、プランテーションの所有者は、混血の奴隷をできるだけ早く解放し、代替労働力として質が高いと評価されていた黒人奴隷を入手することが、プランテーションの経営にとっても理にかなっていると考えていたと指摘している。^⑪

ところで、奴隷制改善が具体的に語られるようになるより前、イギリス領西インドに住んでいた人びとの暮らしがどのようなものであったかを再現するのはことのほか難しい。これは、奴隷のみならず、白人たちについても同じである。不在地主にとっても、西インドにやってきた白人たちにとっても、関心はいかにして西インドという土地で経済的な利益を手にするかであり、そこに暮らす人びとについての記録はあまり残っていない。ここでは、近年の研究成果と当時の西インドプランターたちが残した記録、イギリス本国の議会の議事録などから家族の形をできるだけとってみたい。

西インド植民地社会の家族や親族関係が、イギリス社会のものと大きく異なっていたことは、一八世紀当時から知られていた。たとえば、ジャマイカの有力プランターの一人であり、『ジャマイカ史』を著した歴史家としても名を残しているエドワード・ロングは、西インド生まれの黒人たちの生活について「彼らのほとんどは（彼らの流儀で）結婚しているし、それ以外の親族関係も持っている」と述べている。彼は、「五、六人の妻と五、六人の夫がプランテーションごとにおいて、何かあれば訪ね歩いて助けてもらうことができる」と記しており、奴隷たちの夫婦関係は、ヨーロッパ型の一夫一婦制とはまったく違う形のものであると認識していたことが分かる。彼は、奴隷の離婚についても、それを祝うかのような儀式があると述べているほか、葬儀や子どもの名づけなどにも触れて、多くのアフリカ系黒人の出身地である西アフリカの慣習が継承されていると考えていた。^⑫

西インド植民地社会の奴隷制社会や家族について本格的に研究されるようになるのは一九七〇年代以降である。パターソンのように、奴隷が「家族」を形成していたという考え方そのものに懐疑的な研究者もいるが、最近の研究では、奴隷がなんらかの「家族」や「夫婦」関係を築いていたという捉え方が主流になっている。^⑬

ヒッグマンは、ロングのような同時代人や、現在の研究者の多くが想定するほど奴隷の家族が無秩序であったわけではないとしている。彼は、奴隷の家族についての同時代人の記述ではなく、統計的な資料をもとに家族を再現すると、およそ三割から半数の奴隷たちは夫婦と子どもからなる核家族を構成していたと推定されると主張する。ただし、必ずしも同居していたわけではないとも述べている。^⑭

いずれにせよ、イギリス領西インド植民地社会では、「家族」という単位は同居が前提とはされていなかったことが分かる。さらに、後述するように、奴隷解放前のイギリス領西インドでは、奴隷が宗教的にも法的にも正式なかたちで「結婚」することはほとんどなかった。このため、ここでいう「夫婦」や「家族」のつながりは、法的にも宗教的にも制度化されたものではなかった。

奴隷の子どもたちから家族のつながりがある程度たどることが可能であるが、多くは母方についてである。奴隷の子どもは母親についてはプランテーションの記録に残されていることもあるし、母親がいる場合は母親と、何らかの事情でない場合は母方の祖母など母系の親族と同居し、育てられることが多かったこともプランテーションの記録からある程度は推測できる。一方、父親についての記録はプランテーションの書類などにも記載のないことが多い。混血の子どもたちの姓から、白人の父親を推測することは可能であるが、姓が必ず父親のそれと一致するかどうかは分からない。男性の奴隷が誰の夫や父親であったのか、あるいは「家族」の中で具体的にどのような役割を果たしたのかもはっきりとは分からない。

- ① Edwards, Bryan. *The History, Civil and Commercial of the British Colonies in the West Indies*, 1st edn, London, 1791, pp. 2-5.
 - ② Hall, Catherine. *Civilising Subjects: Metropole and Colony in the English Imagination 1830-1867*, Cambridge, 2002, p. 74.
 - ③ Higman, *Slave Population and Economy in Jamaica*, p. 61.
 - ④ Higman, *Slave Populations of the British Caribbean*, pp. 417-418.
 - ⑤ Higman, *Slave Population and Economy in Jamaica 1807-1834*, Kingston, p. 136. ヤンター・クリストファーが自然増に転じたのは一八二〇年代半ば以後である。
- バルバドスとバハマに共通するのは、主要な作物が砂糖ではなくコットンであったことと、白人居住者の割合が砂糖植民地に比べて高かったことである。一八一〇年の時点でバルバドスの白人人口は一六、七パーセント、バハマは二二、八パーセントと推定されており、ジャマイカをはじめとする砂糖植民地の多くで白人人口が四パーセントから六パーセントであったのとは対照的である。Green, Cecilia A., "A Civil Inconvenience?: the Vexed Question of Slave Marriage in the British West Indies", *Law and History Review*, Spring 2007, vol. 25, No.1, Green, p. 11.
- ⑥ Dunn, *Op. Cit.*, Appendix 1。統計が一七八九年で区切られているのは、この前後で奴隷の所有者が父から息子に代わりしたためである。砂糖プランテーションにおける畑作業は、プランテーションの中でもっとも多くの労働力が配置される作業であり、また、過酷な労働であったが、奴隷制の改善が問題になっていった時期、ここでの作業に従事するのは、実は男性より女性が多かったこともダンの研究から明らかにしている。畑作業にもいくつかの種類があったが、もっとも労働量が多かったと推測されるグループの中で女性は、一七七六年から一七八二年までの統計によれば、三九パーセントから四七パーセントの間で変動している。ところが、一七九二年から一八三二年にかけては、一七九二年の四八パーセントを除いてはすべて女性が五〇パーセント以上となっており、一八二二年には六五パーセントまで比率が上昇している。プランテーション全体の男女比も一七六二年には四四パーセントであったものが、一八三二年には五二パーセントとなって

おり、この間、徐々に上昇してゐる。Dunn, *Op. Cit.* Appendix 17.
また、畑作業に限らず、プランテーションで暮らす奴隷の数全体の中で、女性のほうが多かったのは、平均寿命が男性よりも長かったことにもよる。ヒックマンの研究によれば、五〇歳代以上になると、圧倒的に女性の奴隷の数が多^⑩い。

- ⑦ Higman, *Slave Population and Economy in Jamaica*, Figure 27.
- ⑧ Hall, *Op. Cit.*, p. 75.
- ⑨ Vasconcelos, *Op. Cit.*, p. 47.
- ⑩ *Ibid.*, pp. 52-57.
- ⑪ *Ibid.*, p. 49.
- ⑫ Long, Edward, *History of Jamaica. Or a General Survey of the*

Ancient and Modern State of that Island. Book 3, Chapter 3, pp. 414-415, pp. 425-428.

- ⑬ Patterson, Orlando, *The Sociology of Slavery: An Analysis of the Origins, Development, and Structure of Negro Slave Society in Jamaica*, London, 1976, p. 169.

- ⑭ Higman, *Slave Population in Jamaica*, pp. 156-157. Bush, Barbara, *Slave Women in Caribbean Society 1650-1838*, Kingston, 1990, pp. 84-91. エングレンは、同居しない夫婦関係が珍しくなかったのね、プランテーションにもよるが、男性一―八対女性一〇〇というふうに、極めて不均衡なことも多かったため、プランテーションの枠を超えてパートナーを探すことが必要であったからと説明している。

第二章 イギリス領西インド植民地における「奴隷制改善」のころみ

奴隷貿易が廃止される前は、イギリス領西インド植民地のプランターにとって、労働力は購入することが前提であった。一七八八年、ジャマイカ有数のプランターであった、ウィリアム・ベックフォードはプランターたちが女性の奴隷たちの妊娠を避けたがる傾向について「多くのプランターたちは、女性の奴隷たちに子どもを生ませたがらない……というのも、子どもたちの世話のために多大な労力が失われるからである」と述べている。①プランターたちには、女性の奴隷の妊娠、出産は、一定期間労働力が失われること、ある程度の年齢になるまで労働力として使うことができない奴隷の子どもの存在は、余計な「コスト」と映っていた。

ところが、一八世紀末のアメリカ革命に端を発する大西洋奴隷貿易の一時的な衰退とそれに続く奴隷貿易廃止運動は、外部から奴隷を購入することなく彼らの人口を維持することの必要性を、西インド植民地のプランターたちに認識させる

ことになった。同時に、女性の奴隷には彼女たちの「妊娠、出産」能力という別の価値が認められるようになっていく。

一八世紀末になると、女性の奴隷たちに出産を促し、人口を維持するために、西インド植民地のプランターもイギリス議会も対策を議論し始めていた。こうした議論で必ず言及されるのが、奴隷に対する「人道的」な扱いである。出産を促すための「人道的」な具体策とは一体どのようなものだったのだろうか。

エドウィン・ラッセルは、バルバドスの大プランターであり、イギリス本国の庶民院でも西インド派の一人として活躍した人物である。彼は、一七八六年に他のプランターたちと「奴隷制の改善」に関する指針をまとめた小冊子を発行している。この中では、奴隷に対する「人道的な扱い」ということばが何度も使われ、適切な労働と栄養摂取、妊娠した女性たちに対する労働の軽減などが奴隷の人口増加策に必要とされている。^②

ベックフォードは、著書の中で、長期的に見ると、外部から奴隷を購入する場合よりも西インド植民地で生まれた子どものほうが経済的により高い価値を持つと指摘し、子どもの養育の仕方などについて細かな提案をしている。彼は、子どもたちの養育に対してプランテーションの監督や帳簿係がより大きな責任を持つべきであると述べている。さらに、子どもたちの世話をするためにプランテーションに女性を配置するなど、子どもの養育環境の整備の方法についても具体的に記して、プランテーション所有者たちの人道的な配慮の必要性を主張している。^③

一七八八年になると、ジャマイカ議会が奴隷たちの生活環境を改善し、人口増加をはかるための法律をはじめて制定した。具体的には、所有者は奴隷たちに毎年被服費を与えることや、奴隷が食料を自分たちで自給できるように、彼らに一定の土地を用意すること、彼らが自身の食料を育てる時間を与えることなどが定められていた。奴隷たちがこのようにして育てた食料品などは日曜日に開かれる市場で奴隷たち自身の手により売買され、彼らの収入になっていた。プランテーションがこの規定にのっとりて運営されているどうかを監視するために、プランテーションの管理者には毎月報告書の提出を義務付け、違反している場合にはプランターに罰金が課されることになった。さらに、奴隷が無事出産した場合には、

所有者から母親にはもちろん、監督にも新生児一人につき二〇シリングが支払われるだけでなく、プランテーションの所有者に対しても税が減額されることなどが定められており、プランテーションの所有者だけではなく、ジャマイカ植民地当局も積極的に奴隷の人口増加策を支援しようとしていたことが分かる。^④

奴隷の人口をめぐってイギリスの議会で繰り返し議論され、西インド植民地でも法律が制定された背景には、奴隷の女性たちの高い流産率や死産率、乳児死亡率、さらにはアメリカと比べて明らかに低い出生率に対する危機感があつた。バーバラ・ブツシュの研究によれば、ジャマイカでは一八世紀中、妊娠した女性の奴隷四、六人に一人しか無事出産を迎えることができなかった。さらに、生まれた子どもが二週間以内に死亡する確率は八割に上った。この数字は、一九世紀に入っても五割と非常に高かつた。^⑤このような状況の背景に過酷なプランテーションでの労働があつたことは想像に難くない。実際、ウィルバーフォースとともにアポリシヨニストとして活躍した国教会の聖職者、ジェイムス・ラムゼーは、著書の中でイギリスの女性たちの状況と比較しながら奴隷の労働を軽減する必要性に言及している。^⑥しかしながら、一八世紀中は、奴隷たちの存在の根幹にかかわる「労働」のあり方について、法律的に規制されることはなかった。代わりに、一七八八年のジャマイカの法律には、奴隷の栄養状態を改善するための食糧確保の方策が定められているのは、先に述べたとおりである。

奴隷たちの労働軽減について法律的に規定されるようになるのは、一九世紀に入ってからである。一八一六年の法律には、六人の子どもの育てている母親や養母は、畑作業や他の過酷な労働を免除するとの規定がある。^⑦また、法律的な対策とは別に、プランテーション所有者によっては独自の対策を講じていた。たとえば、マチソンは、自身のプランテーションでは産婦が休息できる専用の建物を用意し、無事出産した場合の産婆の報酬を引き上げたことや、産婦と新生児には布地を特別に与えることを約束していると記している。^⑧

女性の奴隷たちに対する出産奨励策が議論されていたことから、奴隷たち自身、妊娠、出産にあまり積極的ではなかつ

たことも伺われる。実際、バーバラ・ブッシュやモーガンは、女性の奴隷や産婆役の奴隷たちによる避妊や中絶が行われていた可能性を指摘している。^⑨プランターたちが女性の奴隷の妊娠に消極的であると述べていたベックフォードの著書の中にも、「奴隷の女性たちは一般的に母親になることにまったく前向きでない」^⑩と、女性の奴隷たち自身が妊娠、出産に消極的であったことを示す記述がある。

一九世紀にはいると、女性の奴隷の出産を促し、奴隷の所有者たちにもその恩恵をもたらす奴隷法の規定がさらに拡充されていく。たとえば、一八一六年のジャマイカの奴隷法では、奴隷の女性が無事に出産した場合、所有者は産婦と産婆に合わせて報奨金三ポンドを支払うよう求めている。また、一七八八年法にもあったが、こうした女性の奴隷の所有者に対する税金等の減額についても、規定されている。^⑪

ところで、一八世紀末から一九世紀初頭にかけて奴隷の出産奨励のために出された対策は、物質的な支援が中心であり、奴隷の出産と家族のあり方を関連付けた議論や対策はあまりみられない。奴隷の出産や子育ては、家族の営みの中に位置づけられておらず、女性の奴隷たちの問題とされていたのである。

女性の奴隷の出生力向上と将来的な労働力としての子どもたちの価値に関心が向けられ始められた一八世紀末ごろから、キリスト教的規範からすると乱れた男女関係が女性たちの妊娠率の低さを招いているとの考えられるようになった。これを是正するためには、キリスト教的な価値規範を奴隷たちに広めることが必要であると主張する人びとが現れた。イギリス議会においても、女性の奴隷たちが出産に消極的な要因として、キリスト教的道徳に反する男女関係が槍玉に挙げられた。もともと、批判されるのは男性でなく、ここでも、もっぱら女性であった。^⑫

ウィルバーフォースやラムゼーなどの国教会福音派、いわゆるクラパム派は、ここで述べている奴隷制改善を含む反奴隷制運動のみならず、海外の非キリスト教徒への布教にも積極的であった。ベックフォードも社会秩序維持のためにも、プランテーションの所有者や監督と奴隷たちの良好な関係のためにもすべての奴隷たちに洗礼を受けさせることを提案し

ている。^⑬ただし、西インド植民地における奴隷制改善のころみは、社会秩序の維持のためだけでなく、労働力確保のための人口の維持という経済的な理由からも不可欠であると強調された。

- ① Beckford, William, *Remarks Upon the Situation of Negroes in Jamaica, Imperially Made from a Local Experience of Nearly Thirteen Years in that Island*, London, 1788, pp. 24-25.
- ② Lascelles, Edwin et al., *Instructions for the Management of a Plantation in Barbadoes and for the Treatment of Negroes*, London, 1786, p. 2, pp. 24-30.
- ③ Beckford, *Op. Cit.*, p. 26, pp. 36-37.
- ④ Vasconcellos, *Op. Cit.*, pp. 21-22.
- ⑤ Bush, *Op. Cit.*, pp. 143-149, Vasconcellos, *Op. Cit.*, pp. 17-19.
- ⑥ Ramsay, James, *An Essay on the State of African Slaves in the British Sugar Colonies*, London, 1784, pp. 224-228. ラムゼーは「奴隷たちが男女同等の労働に従事している状況に言及しながら、イギリスのように文明化された地域では「家族」のなかで分業がなされ、女性の労働にも配慮されている」と述べている。
- ⑦ *Slave Law of Jamaica with Proceedings and Documents Relative Thereto*, London, 1828, p. 5. マンズロン・パロンスは「この規定は1711年1801年法にあることと同じである」^⑧ Vasconcellos, *Op. Cit.*, p. 23. 一八二六年の法律には「一〇歳以下の女兒と性的な関係を持つことを禁止する規定なく、白人プランターの放埒な性的行動を戒める条項も
- ⑧ Mathison, Gilbert, *Notices Respecting Jamaica, in 1808-1810*, London, 1811, pp. 91-92.
- ⑨ Bush, *Op. Cit.*, pp. 137-142, Morgan, Kenneth, 'Slave Women and Reproduction in Jamaica, ca. 1776-1834', in Campbell, Gwyn, Miers, Suzanne, and Miller, Joseph C., (eds), *Women and Slavery volume 2: the Modern Atlantic*, Athens, 2008, pp. 39-40. ただし「子どもを持つ女性たちは、子どもを引き離されることは強く抵抗し、であるだけ手元で育てよう」というような手段を講じたことが記録されている」。
- ⑩ Beckford, *Op. Cit.*, p. 24.
- ⑪ *Slave Law of Jamaica*, p. 6.
- ⑫ Green, Cecilia A., "A Civil Inconvenience? : the Vexed Question of Slave Marriage in the British West Indies", *Law and History Review*, vol. 25, No. 1, Spring 2007, p. 51.
- ⑬ Beckford, *Op. Cit.*, p. 24.

第三章 イギリス領西インド植民地における奴隷のキリスト教化と結婚問題

一 キリスト教化

もともとイギリス領西インド植民地では、奴隷のほとんどはキリスト教の洗礼は受けておらず、キリスト教式の結婚もしていなかったが、これはスペイン領やフランス領の場合と大きく異なる点である。これについては、奴隷制改善にかかわったさまざまな人が批判していた。ウィリアム・ベックフォードは以下のように述べている。

同じ地域から、同じように無知のまま、同じような憎悪と恐怖をもってフランス領の（西インド植民地の）島々にやってきた奴隷たちは、皆、洗礼を受け、キリスト教徒とみなされ、宗教について教えられ、きちんとした知識を身につける。結果として、彼らは我われの奴隷たちよりも従順でおとなしいうえに、もっと幸せそうだ。だとすれば、わたしたちの島でも同じ肌の色の人びとに、なぜ同じようにするよう後押ししたり支援したりしないのだろうか^①

初期のイギリス領西インド植民地のプランターたちは、奴隷たちをキリスト教化することにあまり積極的ではなかった。一六八一年、バルバドスの植民地議会による「黒人は野蛮で残虐であり、彼らをキリスト教に改宗するのは、まったくもって無理である」との宣言は、そうした姿勢をよく表すものである。^②一五年後のジャマイカの奴隷法は、奴隷所有者が奴隷にキリスト教の基本を教え、彼らを洗礼に備えさせるよう求めている。^③しかしながら、一八世紀に入っても奴隷のキリスト教化が積極的に進められることはなかった。

ロングは、北米の先住民たちに対する宣教師の活動の成果が芳しくないことや、西インド植民地社会における黒人たち

のキリスト教への関心のうすさを理由に、彼らのキリスト教化の可能性については懷疑的であった。^④

奴隷所有者たちが奴隷のキリスト教化に消極的であった理由のひとつは、奴隷が改宗することによって、所有者の権利が制限されることを恐れていたからであるとマンヨニは指摘している。実際、一六八〇年にロンドン主教は、「奴隷の改宗によって所有者が現時点で持っている権限を奪われるというプランターたちの懸念は根拠がない」と宣言し、そうした懸念を払拭しようとした。^⑤ それにもかかわらず、プランターたちは奴隷のキリスト教改宗には消極的なままであった。

しかし、一八世紀末になると、女性の奴隷たちに出産を促し、奴隷人口の維持を実現するには、物質的支援や休息の確保といった労働環境の整備以外にキリスト教的モラルの確立が必要であるとの認識が、イギリス本国の議会で奴隷貿易をめぐる激しい論戦を繰り広げていたアポリシヨニストにも西インド派にも共有されるようになっていた。

一八世紀末、西インド派の庶民院議員チャールズ・エリスは、腐敗した理神論やイスラム教がアフリカ人の宗教に影響を与えており、これは人口増加に致命的であると述べている。彼は、(キリスト教的な)モラル・リフォームや日曜学校、(キリスト教式の)結婚をした夫婦に何らかの特別な報酬を与えることなどにより、人口が安定し、奴隷貿易が廃止できるとの見通しを述べている。彼は、出産を促すには奴隷たちが一定の文明水準に達していることが必要であるとも述べて、キリスト教的モラルの普及が女性の出産増加につながるとの認識を示している。^⑥

一九世紀になっても、イギリス領西インド植民地のキリスト教信仰のあり方は惨憺たる状況であった。国教会の牧師であり、ウィルバーフォースにも西インド植民地の情報を提供していたピーター・マースデンは、ジャマイカについて一七八八年、「各教区には教会があるものの、都市部をのぞいて、埋葬のときを除くとほとんど人が来ない：プランターにはまったく信仰心が見られない」と記している。^⑦ キャサリン・ホールは、当時のイギリス本国とイギリス領西インド植民地を指して「イングランドは家族のため、ジャマイカはセックスのため」^⑧と述べているが、反奴隷制運動が展開されていた頃のイギリス領西インド植民地社会全体が、キリスト教的規範から大きく外れていたことについての同時代人の指摘は、

枚挙に暇がない。たとえば、マリア・ヌジャンは一八〇一年から一八〇六年までジャマイカ総督婦人としてジャマイカに在住し、イギリス領西インド植民地社会についての記録を残した数少ない白人女性である。彼女の残した日記からは、彼女が本国の奴隷貿易廃止をめぐる議論の行方に大きな関心を払いながら、西インド植民地の奴隷制の将来を見据えていこととが伺われる。彼女は、奴隷貿易に関する庶民院の議論について、奴隷の悲惨さが誇張されていると批判的な見解を示しながら、奴隷の間に宗教と秩序が確立され、彼らが礼儀正しく行動するようになるのであれば奴隷貿易は必要なくなる^⑨と述べている。ヌジャンは、奴隷たちが数多くの子どもを育てている例を挙げて、奴隷貿易によらずとも奴隷の人数は増えていくはずであると考えていたからである。その道筋を確実なものにするために「白人は黒人たちの手本とならなければならない」のに、そうはなっていない現状について、「既婚未婚にかかわらず、あらゆる白人男性は、奴隷の女性と性的放蕩にふけっている」と、困惑を隠していない。

バプテイストの宣教師で、一八二三年からジャマイカで伝道活動を始めたジェイムス・マーセル・フィリップも、「（白人）男性の九割、もつとも階層の低いサーバントですら現地の女性を伴侶としている」^⑩と述べて、キリスト教的な結婚にやらない男女関係が横行していることに苦りきっている。

キリスト教的規範からは外れていたとはいえ、白人たちはキリスト教徒であり、ほとんどがイングランド国教会とのつながりを持っていたが、黒人（正確には非白人）のほとんどはキリスト教徒でなかった。マースデンは、キリスト教会と黒人のかかわりについて、黒人たちが教会墓地に埋葬されるのは非常に例外的な場合に限られると記している^⑪。

西インド植民地のこうした状況は、教区牧師をはじめとする聖職者たちが圧倒的に不足していたことがひとつの理由である。西インドにはキリスト教の独立した教区は一八二四年まで置かれておらず、ロンドン主教の管轄下にあった。一八〇〇年ごろ、イギリス領西インド植民地で職務にあたっていた国教会の牧師はわずかに五〇人ほどしかいなかった。ジャマイカでは一人の聖職者が一万八〇〇〇人、一八一二年のトバゴでは一人あたり一万六〇〇〇人を担当していたことにな

る。ジャマイカのポートランドには教区に在住する牧師がいなかったばかりか、教区教会そのものもなかった。したがって、牧師によるサービスは一年か二年に一度しか行われなかった。

しかしながら、一八世紀末になると、イングランド本国の非国教徒たちを中心に海外伝道熱が高まりをみせた。先に述べたように、奴隷を中心とした非白人にもキリスト教を布教するべきであるとの認識が強まっていたこともあり、イギリス領西インド植民地でも非白人に対するキリスト教布教が開始された。この時期、奴隷をはじめとする非白人に対するキリスト教布教は、非国教会系の宣教師たちを中心に進められた。

イギリス本国では、一八世紀中に社会的な影響力を強めていた非国教徒たちが、一八世紀末から一九世紀初頭にかけて海外伝道教会を相次いで設立した。代表的なものは、一七九二年設立のバプティスト伝道協会、一七九五年のロンドン伝道協会、一八一三年のメソヂスト伝道協会、一八二五年のプレスビテリアン伝道協会などである。ところで、このような新しいキリスト教伝道協会の活動に携わった人びとを、福音主義者と呼ぶ。こうしたキリスト教伝道教会が、最初の伝道地として選んだ地域のひとつがイギリス領西インド植民地であった。^⑬

イギリス領西インド植民地において、奴隷をはじめとする非白人を対象に本格的な布教を始めたのは、アメリカのジョージア生まれの元奴隷でバプティスト、ジョージ・ライルである。彼は一七八四年にジャマイカのキングストンで野外説教を開始した。ほどなく、八〇〇人信徒を集めるまでになり、一七九三年には最初の教会を建てた。ライルやその教えを受けて新たに説教を始めた人びとなどは、イギリスのバプティストからの経済的な支援を受けつつ、伝道活動を継続していった。^⑭

メソヂストもトマス・コークが一七八九年に布教活動を開始した。トマス・コークは、ジョン・ウエスレーに出会い、国教会の牧師からメソヂストの聖職者に転向し、ウエスレーからはじめて聖職者と認められた人物である。彼は、師であるジョン・ウエスレーにならってイギリス内外を幅広く巡回して説教を行った。西インドもたびたび訪れた地のひとつ

である。彼の説教を聞きに集った人びとの中には、奴隷である黒人や混血だけでなく、白人も含まれていた。最初の説教では黒人が二〇〇人、白人は四〇〇人も集まったと記録されている。白人たちからの妨害もあったが、メソヂイストの会衆はこの後も順調に増加していった。メソヂイストの会衆たちは、自由黒人および混血が多かったことが特色のひとつである。ターナーによれば、一八〇三年の会衆の内訳は、白人一四、混血九八、黒人四一八・自由人 二四六、奴隷 二八四・男性 二〇一、女性三二九となっている^⑮。

ライルは、奴隷が洗礼を受けることを望んだ場合、所有者の許可を受けることを条件にしていた。ライルに限らず、この時期に西インド植民地で活動した宣教師たちの多くは、キリスト教布教を円滑に進めることを最優先にしており、プラントーたちとの摩擦を避けるためにも、奴隷制の是非に踏み込むような発言はほとんどみられなかった。西インドでの伝道活動のために宣教師を派遣し、経済的な支援をしていた伝道協会の本部はイギリスにおかれていた。こちらでも西インドに宣教師を派遣するにあたり、政治的な問題に介入せず、キリスト教布教にのみ専念するよう指示して、奴隷制の問題には介入しないよう釘を刺している。たとえば、ウェスリアン・メソヂイスト伝道協会は「あなた方の唯一の仕事は、奴隷たちの道徳と信仰心の向上である。ただし、公的にも私的にも彼らの権利状態には一切かわらないこと」との指示を出している^⑯。

国教会には一六九九年設立のキリスト教知識普及協会（SPCK）と一七〇一年設立の福音普及協会（SPG）という二つの伝道協会があった。しかし、両者ともに、海外のイギリス人に対する宗教サービスが活動の中心であり、一九世紀初めの時点では、非白人へのキリスト教布教には積極的ではなかった。SPGは、西インドにプランテーションを所有しており、この中では奴隷に対してキリスト教的な規範に基づいた運営を行っていたが、プランテーションの外側でキリスト教の布教を積極的に行うことはなかった^⑰。国教会系の伝道協会として、西インド植民地で奴隷たちに対するキリスト教布教活動を行ったのは、非国教会系の伝道協会と同時期に設立された国教会伝道協会（CMS）である。CMSは、反奴隷

制運動の旗手としてイギリス本国で活躍したウィリアム・ウイルバーフォースをはじめとするクラバム派とよばれる国教会福音派の人びとにより設立された。CMSの初期の活動は、イギリスの反奴隷制運動と密接にリンクしており、最初の活動地はシエラレオネ、次に伝道地として開拓されたのが大西洋の反対側の西インド植民地であった。一八一三年にアンティグアで活動する宣教師を支援して以来、西インド植民地の各地に学校を作って子どもを含む奴隷への教育活動を始めた。ミッシェンが正式に拠点を構えるのは一八二〇年のバルバドスをはじめであるが、西インドでの活動は、日曜学校などでの宗教教育が主体であったこと、こうした教育事業はイギリス本国の聖書協会や日曜学校協会との連携の上で行われていたことがCMSの報告書に記されている。^⑩

CMSは、内外聖書協会や非国教会系のミッシェンと柔軟に連携するのが活動の特色のひとつである。ジャマイカには内外聖書協会の支部が一八一二年に設立されているが、聖書協会は各ミッシェンに聖書を配布し、彼らの学校運営を支援した。主要なミッシェンの活動をまとめて報告する年報にも、聖書協会とミッシェンとの協力関係について早くから報告されている。^⑪ 布教の具体的手段として聖書協会が聖書を配り、内外学校協会やミッシェンが学校を設立して聖書の読み方を教えるという、イギリス本国でもワーキングクラスの人びとを対象に行われるようになっていた初等学校教育運動で実践されていたものと同じ手法が、イギリス本国とはほぼ同時進行で西インド植民地でも用いられたことが分かる。このようなイギリス内外のリフォーム活動を通して、イギリス国内に散在していた運動の担い手が全国的にネットワーク化され、ミドルクラスとして凝集していったこと、その過程で、イギリスにおいて政治参加や公的な活動に大きな制約があった非国教徒たちが社会的な影響力を獲得していったことも多くの研究が明らかにしている。^⑫ 反奴隷制運動は、こうした福音主義のリフォーム運動のひとつとして、クラバム派と非国教徒たちが協調して活動する場となっていた。

西インドでは、キリスト教的社会の実現に向けた法整備も進んでいった。ジャマイカの場合、一八一六年の法律で、奴隷の所有者や監督ら白人たちに、奴隷がキリスト教に触れ、洗礼を受けるよう促すことを求めている。また、同じ法律で

土曜日の夜七時から月曜日の朝五時までは奴隷を働かせることを禁止し、奴隷たちも日曜日の礼拝が行われている時間にはマーケットを閉鎖するように求めるなど、西インド植民地社会にキリスト教的な習慣を根付かせるための規定も設けられている。^②

二 イギリス領西インド植民地の奴隷とキリスト教的「結婚」

ところで、西インド植民地の場合、キリスト教的モラルの普及の大きな目標は西インド植民地の人口維持であった。ところが、イギリス社会では出産や子育てなどの前提とされていたキリスト教的な「結婚」、あるいは「家族」については、一八二〇年代初頭までのミッシェンの記録の中にわずかしきみあたらない。

一八一九年のCMSの報告書では、キリスト教式の結婚が増えていることは報告されているものの、ミッシェン開始以来一八一九年までCMSが執り行った結婚はわずか四件しかなかった。この報告書には、「奴隷は結婚という契約を結ぶことができない、また、所有者の許可なく結婚はできないとの植民地当局が長らく出していた見解には、なんら法的根拠がないことを当局が認めたことは喜ばしい」との記述もみられる。^③

じつは、イギリス領の奴隷たちには結婚に関する明確な法的規定がなかった。奴隷は所有者の所有物であるため、「結婚」という契約を結ぶ主体になることはできないと考えられていたからである。

セシリア・グリーンは、バハマの教区牧師、ジョン・ステイヴンがイギリス領西インド植民地の奴隷たちの結婚の法的な解釈について、植民地の司法長官ワイリーと一八一四年から一八一六年にかけて交わした議論を分析している。

ステイヴン師が確認したかったのは、まず、奴隷はイギリスの法に照らして結婚することが可能かどうか、そして、奴隷が所有者の許可を得て結婚した場合、それは奴隷が自由を主張する根拠となりうるのかの二つである。

ステイヴン師自身は、「結婚」は神が与えた自然権であり、教会が宗教的にそれを神聖なものと認め、文明社会では法

的にそれが推奨され、規定されていると考えていた。

奴隷も神のもとでは自由人と同じ立場であるため、奴隷にも結婚は認められるとしながらも、それが所有者の権利を侵すものではないというのがステイーヴン師の立場である。つまり、「結婚」は宗教的な契約であるだけでなく、法的な契約でもあると認識していた。

これに対し、司法長官のワイリーは、「結婚」は法的な契約であるため、法的な立場を認められていない奴隷には結婚は原則として不可能である。ただし、所有者の許可があれば可能であるが、その場合は奴隷の解放につながる可能性があるとの解釈を示した。^{②4}

一九世紀初頭までのイギリス領西インド植民地社会は、イギリス本国とは法的にも、宗教的にも文化的にも異なる場所だった。一七七二年のサマセット判決の影響が及ぶのかどうかについて、フランシス・ハーグレイヴは、「イングランドの法律はアメリカ植民地や他の国の奴隷制には適用されない」と明確に述べている。^{②5}

これは、スペインやフランスの奴隷法と大きく異なる点である。セシリア・グリーンは、スペインの場合、植民地の法は本国のものに統合されていたため、奴隷に関する法律も本国の法との整合性が保たれており、カトリック教会との関係も明確であって、奴隷の結婚は、教会によっても法律的にも奴隷の権利として認められていた。一方、イギリス領の場合、奴隷は所有者の所有物としての立場が優先されるため、自由人にのみ認められる契約や所有の権利は奴隷には認められてこなかったと説明している。^{②6}

一八二〇年代になると、イギリス領西インド植民地でも奴隷の結婚についての法的な整備が進んでいった。一八二三年五月、イギリスの庶民院において反奴隷制運動のリーダーであったウィルバーフォースは、奴隷所有者の利益にとつても、宗教的にも人道的にも奴隷に結婚が認められていないのは異常な事態であり、奴隷の人口増加のためにはキリスト教式の結婚を認めることがもつとも効果的であるとして、法的な整備を進めるよう決議案を出した。^{②7} 西インド派のローズなども

この決議案に同調したことをきっかけに、イギリス領西インドの各植民地における法整備が進むことになった。^② ジャマイカやバルバドスでは、一八二六年、奴隸の結婚が法的に規定されることになった。

たとえば、ジャマイカの奴隸法では、一八二六年に、洗礼を受けた奴隸については国教会の聖職者が認めた場合、国教会の儀式により結婚する権利を法的に認めることが明文化された。ただし、このときは、非国教会の牧師による結婚は正式なものとは認められていない。また、結婚しようとする奴隸は所有者からの結婚許可を書面でもらうことが条件となっている。この結婚の規定に続いて、家族について、「夫と妻とその子どもからなる家族は、原則としてばらばらに売買することを禁じる」とも定められている。^③

法的な規定とは別に、一八二〇年代になると、キリスト教式の結婚をする奴隸が増えていたことも報告されている。一八二一年から一八二五年、ジャマイカの三三万人の奴隸に対してメソヂスト伝道協会は、二四九三件の結婚を執り行ったことが庶民院で報告されている。^④

西インド植民地の奴隸は一八三三年一月の法律によって解放されることが決まった。六歳以下の子どもを除き、ほとんどの奴隸が一定期間、徒弟としてもとのプランテーションにとどまることが定められていた。奴隸解放法に伴い、奴隸たちの結婚の障害となっていた、所有者の書面による許可や聖職者による厳格な審査が撤廃され、徒弟制導入の初年度には国教会で一七二四件もの結婚が執り行なわれた。^⑤

法的に結婚が認められていたかどうかはさておき、一夫一婦制的な結婚の形態はキリスト教布教によってイギリス領の西インド植民地社会に受け入れられていったのだろうか。また、キリスト教的モラルの普及は、西インド植民地改革の主眼であった奴隸の女性たちの出産を促したのだろうか。

たしかに、一八二〇年代から一八三〇年代にかけてキリスト教式の結婚をする奴隸が増加した。もともと、イギリス領西インド植民地の奴隸たちすべてがキリスト教式の結婚を受容するまでにはかなりの時間を要した。奴隸の女性たちがキ

リスト教式の結婚にそれほど前向きでなかったことも指摘されている。キリスト教式結婚を導入する目的は、女性の奴隷たちの出産促進であつたが、当の奴隷の女性たち自身が結婚にも出産にも前向きではなかつたのである。

アルテインクをはじめ多くの研究者は、キリスト教的な夫婦関係は、女性に対して奴隷の所有者以外に夫というもう一人の主人を与えるものに過ぎないと映つたと指摘している。^②キリスト教式の結婚が法的な効力を持つようになる前から、奴隷の男女は比較的安定した事実上の夫婦関係を築いていたが、必ずしも同居が前提とはされていなかったことから、男女は主従関係ではなく、互いに独立した存在であつた。ロングの、奴隷たちの間で行われる「離婚」を祝う儀式についての言及からは、意に沿わない関係が続けるのではなく、男性だけではなく、女性の側からも夫婦関係を終わらせる自由があつたことが伺われる。しかし、妻が夫に従属することを前提としているキリスト教式の結婚は、女性にとっては自由や経済的な自立を奪うものでしなかつた。

一九世紀後半になつても、ジャマイカはキリスト教会の統制が及ばない人口が四割近くいたことが報告されている。^③イギリス領西インド植民地の他の地域もさほど状況は変わらなかつたし、非嫡出子の割合がきわめて高かつた。オルトマイヨは、西インド植民地社会は二〇世紀にはいるまで非嫡出子の比率が極めて高かつたことを指摘している。^④一方、ヒッグマンは、奴隷たちの夫婦関係は比較的安定していたと主張しているのは先に述べたとおりである。つまり、西インド植民地社会の人びとは、宗教的なあるいは法的な制度には捕らわれない形で、自分たちの生活を築き上げていたのだろう。

イギリス本国の女性たちは、反奴隷制運動において、女性の奴隷たちが母親としての役割を果たせないことを非人道的であると非難した。^⑤しかし、西インド植民地社会の女性たちにとっては、男性とかわらない労働を求められる上に母親として子どもを生み育てる責務を負わされることは、負担でしなかつたのである。キリスト教式結婚にこめられたジェンダー役割は、それを西インドに持ち込んだイギリスの福音主義者にとっては大前提であり、普遍的なものとしてキリスト教ミッションをとおしてイギリス内外に普及をはかるべきものであつた。しかし、西インドの女性の奴隷が置かれていた

環境では彼女たちにとって受け入れがたいものであったのは当然である。

ダンによれば、一八〇九年から一八六三年までの間、ジャマイカのメソポタミア・プランテーションにおいて子どもがいない女性は無母集団二七六人のうち一四七人と実に半数を超えている。奴隸の女性ひとりあたりの子どもの数は、わずかに一、三人であった。^⑧

- ① Beckett, *Op. Cit.*, p. 24.
- ② Ormayer, Norbert, Church Marriage and Legitimacy in the British West Indies Nineteenth and Twentieth Centuries, *History of the Family*, vol. 2 No. 2, 1997, p. 142.
- ③ Long, *Op. Cit.*, Vol II, Sec II, pp. 490-491.
- ④ *Ibid.*, Book 3, p. 429.
- ⑤ Manyoni, Joseph R, 'Extra-Marital Mating Patterns in Caribbean Family Studies: A Methodological Excursus,' *Anthropologica* Vol. 22 No. 1, 1980, p. 95. Porteus, Beilby, *A Sermons Preached before the Incorporated Society for the Propagation of Gospel in Foreign Parts: At Their Anniversary Meeting in the Parish Church of St. Mary-le-Bow, on Friday, February 21, 1783*, London, 1783, pp. 392-393.
- ⑥ *Parliamentary History of England from the Earliest Period to the Year 1803*, XXXIII, 1797-1798, London, cols.251-69.
- ⑦ Marsden, Peter, *An Account of the Island of Jamaica; with Reflections on the Treatment, Occupation, and Provisions of the Slaves*, London, 1788, p. 41.
- ⑧ Hall, *Op. Cit.*, p. 72.
- ⑨ Nugent, Maria, ed. Wright, Philip, *Lady Nugent's Journal*, London, 1839, Reprint, Kingston, 2002, pp. 117-118. 彼女が「西インド植民地の奴隸たちの待遇はおおむね良好であるとしており、奴隸制度そのものを否定する立場はとっていない」。
- ⑩ Philipo, James Mursell, *Jamaica: Its Past and Present State*, Philadelphia, 1848, p. 53.
- ⑪ Marsden, *Op. Cit.*, p. 41
- ⑫ Caldecott, Alfred, *The Church in the West Indies*, London 1898, p. 47, pp. 56-58
- ⑬ イギリスにおける福音主義的伝道協会の設立については拙稿「ラバム派のソーシャル・リフォーム運動—ジェントルマンのあたらしいパターナリズムのかたち—」山本正編著『ジェントルマンであること—その変容とイギリス近代—』刀水書房、二〇〇〇年、一二六—一四五頁。
- ⑭ Turner, Mary, *Slaves and Missionaries: the Disintegration of Jamaican Slave Society, 1787-1834*, Kingston, 1998, p. 12.
- ⑮ *Ibid.*, 32.
- ⑯ A Statement of the Plan, Object and Effects of the Westeyan Missions to the West Indies, London, 1824, p. 8.
- ⑰ 国教会内の伝道組織である福音普及協会 (S.P.G.) は、一七一〇年西インド史上もつとも裕福な砂糖プランターの人であったクリストファー・コドリンソン三世から砂糖プランテーションを三箇所と三〇〇人にのぼる奴隸を引き継いだ。この奴隸たちに対し、イギリス本国の協会本部はキリスト教への改宗、基礎的な宗教教育、キリスト教式の

の結婚を積極的に進めようとした。こうしたキリスト教的な価値規範を奴隷たちが受け入れることで、彼らが肉体的にも安定し、自立した生活を営むようになると考えていたからである。SPGの報告書には、プランテーションにおいて単にキリスト教に改宗させるというより、キリスト教的な規範にのっとった生活習慣を根付かせる努力がされており、特に一夫一婦制の夫婦関係を築くよう、また、家族が売買などで離散しないような配慮がなされていたことが伺われる。

²⁰ *Proceedings of the Church Missionary Society for Africa and the East, Nineteenth Year: 1818-1819*, London, pp. 205-215.

²¹ *The Missionary Register for the year 1814: Containing an Abstract of the Proceedings of the Principal Missionary and Bible Societies throughout the World*, vol.2, London, 1814, pp. 315-318; *Proceedings of the CMS, 1818-1819*, p. 216

²² イギリスおよび帝国における初等学校教育事業と「ミッション」のかわりにいって、拙稿「イギリスにおける初等学校教育と聖書教育—啓蒙主義と福音主義の接点—」、『ヨーロッパと啓蒙主義—その源流と超地域的展開および近代への射程—』（神戸市外国語大学外国学研究所『外国学研究』十三号）（二〇〇九年三月）一七二—一七九頁。

²³ Susan Thorn, *Congregational Missions and the Making of an Imperial Culture in Nineteenth-Century England*, Stanford, 2000, 43頁参照。

²⁴ *Slave Law of Jamaica*, pp.1-3.

²⁵ *Proceedings of the CMS, 1818-1819*, p. 206, pp. 352-355.

²⁶ Green, *Op.Cit.*, pp. 17-21.

²⁷ Hargrave, Francis, *An Argument in the Case of James Somerset, a Negro, lately determined by the Court of King's Bench*, London, 1772, pp. 32-33, quoted in Green, *Op.Cit.*, p. 19.

²⁸ *Ibid.*, p. 26. 同時に、グリーンは、フランスやスペインの奴隷法が奴隷にキリスト教会での結婚を認めていたからといって、奴隷に対する扱いがイギリス領の場合と比べて寛容であったとは限らないとも述べている。

また、トリニダードやセント・ルシアなどのようにスペインやフランスからイギリスが獲得した領土では、旧宗主国のもとで適用されていた結婚の規定がそのまま効力を持っていたため、カトリックによる奴隷の結婚が認められていた。

²⁹ Wilberforce, William, *An Appeal to the Religion, Justice, and Humanity of the Inhabitants of the British Empire, in Behalf of the Negro Slaves in the West Indies*, new edn London, 1823, pp. 18-19.

³⁰ Paugh, Katherine, *Op. Cit.*, p. 155.

³¹ *Slave Law of Jamaica*, p. 62

³² *Ibid.*, p. 63 quoted in Vasconcellos, *Op.Cit.*, p. 73.

³³ チャールズ教会のメンバーに独自に結婚を認めさせた。Turner, *Op. Cit.*, p. 72. 一八二七年から一八三四年の間、モナヴィア教会では一八九件の結婚が成立した。

³⁴ Paugh, *Op. Cit.*, pp. 156-157

³⁵ Albin, "To Wed or Not to Wed": The Struggle to Define Afro-Jamaican Relationships, 1834-1838, *Journal of Social History*, Vol. 38 No. 1, 2004, p. 88; Green, *Op. Cit.*, p. 53; Paugh, *Op. Cit.*, pp. 157-8.

³⁶ *Parliamentary Papers*, 1871, XLVIII, p. 7.

³⁷ Ormayer, Norbert, 'Church, Marriage, and legitimacy in the British West Indies: Nineteenth and Twentieth Centuries', *History of the Family*, Vol.2 Issue 2, 1997, pp. 141-171.

³⁸ Ladies Society for the Relief of Negro Slaves, *Resolution* 10, Birmingham, 1825.

む す び

イギリスにおける反奴隷制運動は一七八〇年代から一八三〇年代にかけて、実に半世紀にわたって続いた。この運動の中で議論の中心となっていたのは、奴隷制が廃止される一八三三年の直前まで奴隷制の改善策であった。人道的な奴隷制を追及するこの試みが目指したのは、労働力である奴隷の人口の維持である。

奴隷貿易が前提となっていた時代、女性には労働力として男性と同じ位置づけしかされてこなかったが、一八世紀末になると女性の奴隷の出生力に注目が集まり、将来的な労働力である子どもたちの奴隷たちにも関心が向けられるようになった。

奴隷貿易廃止前は、西インド植民地のプランテーションでは男性の奴隷が多く購入され、畑仕事にも男性が多く配置されていた。ところが、畑仕事はプランテーションのなかでも肉体的に過酷な労働であるにもかかわらず、「奴隷制改善」がこころみられるようになると、女性が男性の数を逆転するようになる。労働力に加えて、女性の出産能力が価値として評価されるようになったためであろう。

西インドで奴隷制改善をこころみた人びとにとっても、イギリス議会でそれを議論したアボリショニストにとっても、この時点で人道主義と奴隷制とは矛盾なく両立するものであった。

「人道的な奴隷制」は、奴隷の女性たちに出産を促すはずであった。ところが、人道的な措置として物質的な支援を手厚くしても、子どもの数は人口を維持できるほどには増えなかった。

奴隷制改善のなかで議論されていた西インド植民地社会の奴隷の女性たちの出産促進や子育ては、当初キリスト教的な規範ののちとした「結婚」や、その夫婦関係を基盤とした「家族」の営みとはまったく切り離されて議論されていた。

一九世紀に入り、出産奨励策の一環として非キリスト教徒であった奴隷をキリスト教の規範の中に取り込み、イングラ

ンド国教会による結婚を可能にしても、さしたる効果はなかった。西インド植民地の奴隷の女性たちにとってはキリスト教的結婚にも、出産にもそれほど魅力は感じられなかったのである。彼女たちはイギリス本国のジェンダー観を共有することに抵抗した。

奴隷制廃止までの間、目的であった人口維持策に成果はないまま、人道的な奴隷制を追及するころみは破綻した。奴隷制廃止により、奴隷制は人道主義とは絶対的に相容れないものになったからである。

奴隷制改善運動は、結局目的とするものは得られなかった。しかし、この一連の試行錯誤は、まったく無駄で、何の意味もなかったのかといえば、決してそうではない。

奴隷制改善に向けた試行錯誤および反奴隷制運動とは、当事者たちが意図していたかそうでないかにかかわらず、二つの異なる世界、つまり、イギリス本国と植民地をひとつに統合していこうとする動きであった。奴隷制改善が模索されるようになった一七八〇年代、イギリス本国は奴隷制がすでに法的にも否定されており、人道主義と奴隷制は矛盾するものとなっていた。一方、西インド植民地社会は、イギリス本国とは法的にも宗教的にも異なる世界であり、奴隷制に立脚した社会が存続していた。

西インド植民地の奴隷制改善を通して、異なる法体系や価値規範のもとにあった二つの世界は、ひとつに統合されていくが、注意すべきは、単純にイングランド的なものに統合されていたというわけではないことである。

イギリスの外の世界における鞭による暴力的な奴隷の支配は、信仰、つまりキリスト教による統制にとつてかわられるべきものになった。このときキリスト教布教を主導したのは、福音主義者といわれる非国教徒であった。国教徒でもこの活動に参加したグループはあったが、それは彼ら非国教徒との連携に柔軟な姿勢を示していたウィルバーフォースやクラクソンなど平信徒が中心のクラブム派であった。イングランド国教会が海外での活動のために設立したSPGやSPCKは、海外のイングランド人に対する宗教サービスが活動のほとんどを占めており、西インドにおける奴隷に対する布

教には、この時期ほとんど関心を示していない。

イングランド人を中心に据えたキリスト教会ではなく、多様な人びとに等しくキリスト教の門戸を開く福音主義的キリスト教が主導権を握った西インド植民地社会のキリスト教布教、およびキリスト教的社會構築に向けたころみは、実は、イングランドで進行中であつた福音主義的ソーシャル・リフォームと連動していた。

西インド植民地の性的な乱れについて宣教師たちがたびたび言及していることについては本文でも触れたが、福音主義者たちは、信仰の場として「家庭」の役割、またその要としての「母親」の役割を重視していた。^①エドワード・ロングの著作でもあきらかなおり、一八世紀半ばまでのイギリスでは、植民地社会における様ざまな「家族」のかたちが許容されていた。ところが、「奴隸制改善」の一つとして行われた西インド植民地社会のキリスト教化の動きの中で、福音主義者たちは、キリスト教的な「家族」のかたちを普遍的な形として提示していった。

イギリス内外で多様な人びとを統合する価値規範の下に進められたソーシャル・リフォームを先導した福音主義者は、経済的合理性と人道主義を同時に追求した。西インドにおける人道的な「奴隸制改善」の試みも、西インド植民地社会の経済的安定が出发点であつたことは、すでに指摘したとおりである。

奴隸制改善運動のなかで提示された新しい規範や家族の形は、一九世紀後半、イギリスが世界的に経済力、政治力を拡大する際に、「文明化の使命」の旗印の下、世界的に普及させるべき、「普遍的な」ものとして提示されるようになっていった。奴隸制改善運動は、アメリカ喪失をきっかけとする混乱の中で、ばらばらな価値規範が混在していた一八世紀までのイギリスとその植民地が普遍的な世界観を手に入れ、新たに世界帝国へと変貌していくプロセスを垣間見せてくれる運動であつたということもできよう。その中で、それまで多様であつた「家族」の形は、イギリスの新興ミドルクラスのそれが標準となっていくのである。もともと、これはイギリスの中でも特定のクラスの新しいジェンダー規範にのつた「家族」像でしかなかった。当然ながら、「家族」の標準化の限界は国内外ですぐに露呈する。本稿ではイギリス領にお

ける奴隸制廃止以後、福音主義者たちの追及した経済的合理主義と人道主義が両立する社会の形とその根幹にある「家族」のかたちのゆがみについて論及することができなかった。次稿の課題としたい。

① 拙稿、「奴隸解放の結社―クラブム派の聖者たち―」、川北稔編『結

社のイギリス史』、山川出版社、二〇〇七年、二六五頁。

本稿は、科学研究費基盤（C）課題番号二六三七〇七五九、「一九世紀英領植民地世界における「家族の標準化」とその限界」による研究成果の一部である。

（神戸市外国語大学教授）

The Amelioration of Slavery and Marriage of Slaves in the British West Indian Colonies

by

NAMIKAWA Yoko

The period between late 1780s to early 1830s was the age of the anti-slavery movement in England. Arguments on slavery chiefly concerned the amelioration of slavery or how the slave population could be maintained, and not the emancipation of slaves. Not only abolitionist leaders but West Indian planters also discussed how to reform and make slavery humane in order to maintain the slave population in the West Indian colonies without continuing the slave trade. It was not necessarily incompatible to be humane and to keep people in slavery at that time. In order to encourage female slaves to give birth, they were rewarded with material benefits such as clothes if they had children. Non-Anglican Christian missionary societies began proselytizing, and Christian marriage, which had not been recognized for slaves, became legal after the late 1820s.

This series of the ameliorative reforms was a part of the evangelical social reforms that took place simultaneously within Britain and its colonial territories. Low birth rates in the British West Indies were considered a result of sexual licentiousness and most arguments encouraging the increase of the birth rate were aimed at female slaves and did not treat the ideal family life. The reform in the British West Indian Colonies, however, failed to increase the slave population as much as expected. The emancipation of slaves in the British West Indies brought an end to the effort to pursue humane slavery, and the system of slavery came to be seen as incompatible with being humane.

Britain and its colonial West Indies were separate societies until late eighteenth century. Lives including family lifestyles in the British West Indian societies differed from that of British society. This differed greatly from the situation in French and Spanish Colonies. For example, all slaves were baptized and had the right to marry in the French and Spanish West Indian colonies, but neither was common in the British West Indian colonies.

The ameliorative reform of slavery was a trial and error method to transform the two different worlds of the home country and her colonies into one.

The reform movement to make British West Indian colonies Christian societies was led not by the SPG nor SPCK, which were Anglican organizations, but by evangelicals both Anglican and nonconformist, such as London Missionary Societies, Baptist Missionary Societies, Methodist Missionary Societies and the Church Missionary Societies. It is remarkable that those who propagated Christianity for all the people and not only for the English contributed to the reconfiguration of the British Empire by unifying the two worlds.

The roles of mother and wife for women were emphasized in evangelical social reform. Evangelicals considered Christian marriage and gender roles universal and worthy of dissemination all over the world through Christian missionaries. These roles, however, were not particularly attractive for slave women in the British West Indian colonies. These reforms were seen by female slaves as placing a greater burden on them, that is, they were expected to work daily as before for the slave owners and also as wives and mothers for their own families. It took a long time for Christian marriage and family to become common in the British West Indian colonies.

Changes in the Economic Structure of Farm Households in the
Period of the Formation of Industrial Regions in Modern Japan: The
Livelihood of Farmers as seen in the *Economic Survey of Farm
Households* by Aichi Prefecture

by

YUZAWA Noriko

In this article I take years between 1885 and 1935 as the period of the formation of industrial regions and through the use of the *Economic Survey of Farm Households* by Aichi prefecture, I aim to elucidate the livelihoods of farmer households and the changes therein during Taishô era, when urbanization and industrialization were prominent. The reason that I chose