

# アメリカ南部アフリカ系奴隷の キリスト教化研究の課題と展望

竹 中 興 慈

アメリカ合衆国のアフリカ系に対して歴史的に蓄積された差別意識・構造は、意図的差別は論外として、おそらく、差別する本人もまったくそのような意識はなく、結果的に差別につながるかたちで差別意識が奥深く刷り込まれていることが多いといえる。もちろん、そのような社会に定着した差別意識・構造を克服するために様々な努力、活動、運動が行われてきたことを否定するものでは決してない。

歴史的に構築されてきたアフリカ系への差別意識・構造を解明する一環としてアメリカ南部奴隷制社会におけるアフリカ系側の意識を検討するには、彼らの信仰した宗教について検討することが不可欠であり、南北戦争にいたるまでに宗教が奴隷や自由アフリカ系にどのように受容されてきたかを検討しなければならない。本稿は、従来合衆国においてアフリカ系研究の転換点をなしたといわれる主要な研究成果をとりあげ、アフリカ系の宗教という視角から改めて整理を行い、今後の研究の方向性を探ろうとするものである<sup>1</sup>。

## 1 アフリカ系奴隷制史研究の視点から

ジョージア人U・B・フィリップスの『アメリカ黒人奴隷制』以来、アメリカ合衆国における奴隷制研究は大きく発展することになった。フィリップスは、プランターが残した一次資料に依拠して、南部の奴隷制を変化のない一枚岩的な社会と描き、奴隷制は「野蛮」で「永遠の子供」のアフリカ系に教育を施して「文明化」させる効果があったと肯定的に評価した。このように白人奴隷所有者の見解に立ち、人種偏見に満ちてはいたが、彼の詳細な研究に対する批判を通して、アメリカにおける奴隷制研究は深化することになった<sup>2</sup>。

フィリップスによる宗教についての叙述はそれほど多くはない。彼が「宗教」という場合、それはキリスト教に他ならなかった。農村地域では宗教は娯楽と同じく、白人とアフリカ系が一緒に行う部分と別々に行う部分があったといい、メソディストは白人もアフリカ系もキャンプミーティングにより内陸部に広がったという。バプティストは情緒主義的で、白人の間で大変影響力があったが、アフリカ系にも「完全に伝染した」という。平野部の大プランテーションにはアフリカ系説教師がいたが、丘陵地では人種間関係は大変異なり、奴隷は主人やその家族と一緒に生活し、白人と一緒に福音を説教され、アフリカ系は奴隷主と同じ考えを持っていたという。丘陵地では両人種ともメソディストとバプティストが優勢で、1830年代初期のリバイバルの時期に多くのアフリカ系がキリスト教徒になったという<sup>3</sup>。

都市では、メソディストが大変繁栄したといい、1816年のボルティモアにおけるアフリカン・メソディスト・エписコパル教会の発祥をやや詳しく論じ、最初の司祭リチャード・アレンについても論じている。しかし、デンマーク・ヴィージーの反乱計画発覚で、市政府によりアフリカ系教会の建物が破壊されたという。大都市のアフリカ系教会はどこも、白人よりも黒人会衆が多

くなり、白人会衆ともめ事が絶えず、分離する傾向にあり、1802年にはサバンナのアフリカン・バプテリスト教会は寄付金で買い取られた奴隷を牧師に任命したという。黒人が着飾り、堂々と歩くのを見た当時の旅行家が「私は彼らが奴隷なのかと目を疑った」と南部都市のアフリカ系の活発な宗教活動を記録していると論ずる<sup>4</sup>。

フィリップスに対する最初の修正は、第2次大戦後、ケネス・M・スタンプによって行われた。彼は、「奴隷はたんなる普通の人間であり、結局ニグロは黒い肌を持った白人に過ぎず、それ以上でもなければそれ以下でもない」と考え、アフリカ系は、白人に従順な「サンボ」だったというステレオタイプを否定した。スタンプは奴隷の宗教を二つの視角から取り上げる。一つは白人プランターによるキリスト教の利用という視角である。17世紀に初めてアフリカ人が植民地に輸入された時、その購入者は洗礼を受けた奴隷が自由にされるのを恐れて、キリスト教への改宗に反対したが、奴隷は改宗しても自由にはなれないと植民地議会在保証した後は急速に改宗が進んだという。しかし、キリスト教に関心がなかった「少数」の奴隷は、毎晩明け方まで小屋で歌ったり踊ったりして日中は仕事にならなかったという。ナット・ターナーの反乱の陰謀が発覚すると、彼が説教師でもあったことから奴隷の宗教生活は厳格に監視され、奴隷の宗教活動はしばらく停止したという<sup>5</sup>。

18世紀から19世紀初めの頃は、バプテリストもメソヂストも奴隷制反対だったため、プランターはこれらの宗派の説教師や伝道師の受け入れを拒んだが、これらの宗派の南部派が奴隷制の熱心な擁護者になると、宗教組織は「ニグロに平和と正しい行いを守らせる最良の手段となった」という。聖書には奴隷は主人に従うべきと書いてあるという宗教教育の結果、盗みが減り、メソヂストの訓戒者を監督にしたら大変効果があり、いっそう普及することになった。奴隷主が少数の奴隷しか所有していない地域では、白人と黒人が同じ教会に所属し、白人が奴隷のキリスト教徒を支配した。ミズーリ州の競売者は女奴隷が宗教を持っていることを売り文句にしたが、それは「宗教が奴隷所有者に利益をもたらすことが分かっていた」からだったと論ずる<sup>6</sup>。

スタンプのもう一つの視角は、アフリカ系の側から見た奴隷制下の宗教である。「白人キリスト教徒の標準からすると非常に罪深いものではあったが、大半の奴隷は自分の宗教を真剣に持っていた。」その宗教はアフリカから持ち込まれたものだったが、「その大半は一代で失われ、それはニグロ文化の一般的衰退のせいだけではなく、新しい問題や経験が、新しい種類の宗教表現や新しい信仰を求める緊急の必要性を生み出したからだった。」それゆえ、奴隷たちは福音主義プロテスタンティズム、とくにバプテリストとメソヂストを熱心に信仰したという<sup>7</sup>。この指摘は重要であるが、はたして一代で失われたのか、失われたとすればそれはいつ頃のことかは論じられていない。

彼は農村を席卷したりバイバルに、白人同様アフリカ系も大きな影響を受けたが、バイオリンもダンスもウイスキーもない厳しい生活は続かず、「彼らの罪深いやり方へといつの間にか戻っていった」という。奴隷主には「宗教を支配の手段として使う者も多かったが、リバイバルの間においてさえ、宗教を無視した者も多かった」として、奴隷も奴隷主も宗教に帰依していない者の多さを指摘している点は注目すべきである<sup>8</sup>。

スタンプは「迷信」について、「奴隷の迷信がすべてアフリカから来たものではなかった」といい、「ニグロと白人は、予想以上に頻繁に迷信を交換しあった」という。迷信、それに「奴隷の宗教は、本質的には南北戦争前の、貧しく、読み書きができない白人たちの宗教と驚くほど類似していた」とスタンプは考える<sup>9</sup>。アフリカ研究が進展している今日、アフリカの文化との関係性は改めて

検討すべき課題といえる。

次に大きな修正を行ったのはスタンリー・M・エルキンズで、アフリカ系の言動が「サンボ」のようであったことを否定せず、奴隷がそのように振る舞ったのはナチスの強制収容所に入れられたユダヤ人のように極度の抑圧状態という異常な環境に置かれたせいだと論じた。しかし、エルキンズは、奴隷や自由アフリカ系やムラトールのおかれた厳しい法律下で、教育同様、宗教活動も制限され、1833年には「異教徒状態の200万人以上の人間がいる」と嘆くプレスビテリアンの声を引用し、アフリカ系がおかれた厳しい状況を述べはするが、それ以上のことは論じていない<sup>10</sup>。スタンプとエルキンズが想定するアフリカ系像は異なってはいたが、二人ともアフリカ系の劣等性を当然視していた点は共通していた。

1960年代になり、公民権運動やブラック・パワー運動を経験すると、ジョン・W・ブラッシンゲイム<sup>11</sup>やローレンス・W・リヴァイン<sup>12</sup>、トーマス・L・ウェッバー<sup>13</sup>らによって、奴隷が何を感じ、日々どのように暮らしていたか、あるいは誰からその生き方、価値観、知識を得たかが解明され、奴隷文化、アフリカ系文化研究が開始された。

ジョン・W・ブラッシンゲイムは奴隷制時代のアフリカ系教会、牧師の役割、宗教などの一次資料に立ち返り、南部の奴隷の生活経験を体系的に解明しようとし、それまで使用されなかった自伝、個人的記録、旅行者の記録といった「非歴史的資料」を利用した。そして、奴隷の説教師は白人の主人によってなされた感情的な説教をまねたが、「主人の教えた宗派からは拒絶され、白人教会における人種的不平等、奴隷の自治の制限などのため、多くの奴隷は奴隷居住区共同体で新しい概念や慣行を形成した」という。それは「アフリカと伝統的宗教の融合」したものであり、「奴隷居住区共同体での礼拝集会は、合衆国では独特のもの」となり、そのもっとも顕著なものが「リング・シャウト」であり、教会こそが奴隷居住区共同体の社会的中心に位置したという。そして、奴隷居住区共同体は白人から「思想と行動の相対的自由」を持ち、「自分の個人的自治を守り、アメリカの生活や思想に大いに貢献した文化を生み出すのに役に立った」という。彼が、奴隷の宗教を何らかの宗派のキリスト教と決めつけず、アフリカの宗教、文化との融合物と柔軟にとらえた点は重要であるが、第二次覚醒運動とアフリカ系の宗教との関係は考察されず、奴隷居住区共同体の存在の有無も含めて、より深い検討が必要といえる<sup>14</sup>。

ローレンス・W・リヴァインは奴隷の「意識」を検討するなかで彼らの宗教について論じている。彼の特徴は、奴隷の歌、霊歌、物語、トリックスター、笑い、抗議など、従来歴史が取り上げてこなかった領域にまで広がっている点にある。彼は、アフリカ系のキリスト教への改宗にはキャンプミーティングが大きな役割を果たしたという。他方、アフリカ系の「神聖な世界はキリスト教に限られたわけではなかった」といい、奴隷制度が廃止された後まで、「超自然的な存在、力、勢力と関連した信仰や儀式」が行われ<sup>15</sup>、従来「迷信」として「宗教」から区別されてきたものも「奴隷の宗教」に含め、それは、奴隷を「改宗させたプロテスタント宗派の信条を越えていた」という。また、アフリカ系の民間信仰は「しばしばアフリカのものというよりはヨーロッパのもの」だったといい、白人からの影響を認識してはいるものの、基本的には奴隷の思想の本質、世界観、文化の多くはアフリカからのものと論じ、そのなかに迷信を含めた民間信仰を位置づける。そして、民間信仰は、過酷な奴隷制度において「地上を支配していた人々の支配から自由な、彼ら自身の領域だった世界を別に生み出し、維持した」と、いわば精神的な奴隷居住区共同体の存在を論ずる<sup>16</sup>。

トーマス・L・ウェッバーは、奴隷主側の、従順な奴隷に変えるための宗教という意図と、そ

れを奴隷がどのように受け止めたかを峻別し、「奴隷居住区共同体にもっとも普及していた宗教的テーマは、奴隷制の不道德性、および真の基督教の概念と奴隷主の説教の偽りとを区別する必要性に集中した」と論ずる。しかし、ウェッバーはこの箇所に対する注において「奴隷制末期までに、ほとんどすべての奴隷たちは基督教の影響を受けたと思われたし、また大部分の奴隷もその宗教観を基督教の言葉で表明した。しかしながら、われわれは、基督教を拒否する事を決めていた個人や奴隷集団のいたことを」知っているとして、宗教といってもすぐさま基督教に結びつかないことも認識している。そして、「大部分の奴隷がそうではなかったとしても、奴隷居住区共同体の多くの成員は霊的世界が現世で積極的な役割を果たしていることを信じた。同時に奴隷居住区の奴隷は、彼らが少なくとも部分的には霊的な力を支配したり、それに働きかけることができると考えた」という。「奴隷居住区の人びとは『心で感じられる宗教や祈りを』信じたが、それは神が彼らの心に霊を通じて伝えようとした」と捉えていたからだとして、基督教への改宗も霊的世界が前提になっていると論ずる<sup>17</sup>。

これらの研究の進展は、1930年代にニューディール政策の一環としての連邦作家救済計画(WPA)<sup>18</sup>によって収集された未公開の元奴隷の聞き書き資料を編集し、1972年から刊行中であったG・P・ローウィックの『アメリカの奴隷』シリーズの偉業に負うところが大きい。これは1979年に完結し、その第1巻が『日没から夜明けまで』で、奴隷居住区共同体は、アフリカ系が全面的に奴隷制の犠牲となることを防ぎ、人間的に生き残るための社会的・文化的生活空間を作り出したと論じ、そこにアフリカ系の生活のあり方と文化の基本的性格を見ている<sup>19</sup>。

ローウィックは、「日没から夜明けまでの奴隷の生活の中心に位置していたのは宗教」であり、「当時の人々が“アフリカの異教(African cult)”として言及しているものは、消え失せなかっただけでなく、偉大な創造性と精神力をもって成長し続け、明らかに合衆国における黒人宗教の主要な源泉」となり、現代においても「適応と抵抗のための重要な社会組織として機能し続けている」という。アフリカ系教会は、「基督教への改宗以前と以後の二つの信仰様式における奴隷自身の信仰、都市の自由黒人の基督教会、そして白人の教会における体験」という三つの異なる経験から生まれたという。さらに、「われわれは、18世紀の終わりまでは、基督教に改宗した奴隷はほとんどいなかった事を忘れてはならず、その間も「彼らはある種の宗教を実践して」おり、「この奴隷自身の宗教に、奴隷主たちの公認の宗教が二重に焼き付けされた」と論ずる<sup>20</sup>。

同じ頃出版された、奴隷制の基本的特徴はパターンリズムにあるとしたユージン・D・ジェノヴィエーの『ヨルダンに向かって進め』<sup>21</sup>、奴隷制を極めて合理的な営利経済組織と主張するR・W・フォーゲルとS・L・エンガマンの『苦難の時』も70年代の成果である<sup>22</sup>。ジェノヴィエーはジャマイカ、ハイチ、キューバ、ブラジルの奴隷の宗教についても考察したうえでアメリカ南部奴隷制の特質を論じ、「奴隷の宗教は多くのアフリカの“特徴”を示し、一般的に評価されているよりもアフリカの観念との大きな継続性を示していた」とするが、それは植民地時代について該当するのみで、それ以降も同じとはいえない、なぜなら、「18世紀末から19世紀初頭にかけて明らかに大量の奴隷が基督教徒になった」からだというが、これが大量かどうかは議論の余地がある。奴隷の陰謀や反乱で一時的に奴隷の行動は規制されるが、しばらくすると奴隷主は、彼らにとって安全な宗教を奴隷に勧め、むしろ「宗教のない奴隷をもっとも恐れるようになった。」奴隷はこの奴隷主の変化を抜け目なく自らの「利点に変え」、「白人の説教を自分たち自身の武器へと変えた」という。奴隷は、宗教的形態を利用しているが、アフリカの宗教を信じてはいない。ただし、「魔女、魔術、まじない、その他の“異教徒主義”」は信じ続け、なかでも「ま

じないのもっとも重要な積極的応用は奴隷の治療行為」で対象は奴隷にとどまらず白人にもおよんだという。このような民間薬の広範な利用には「黒人の宗教的感覚を奴隷制への心理的攻撃や人種の抑圧に対する防衛へと変える機能」があったという<sup>23</sup>。

アフリカ系の宗教に特徴的な宗教的熱狂については、「十分な経験のない者にはいかに野蛮で無秩序に見えようとも、実際は厳密にコントロールされている」と見なし、集団的行動システムの一部を構成し、また、奴隷の力と精神の自由を主張するための決意の表れであり、「儀式はそれを実行する居住区共同体を反映し、反対にその居住区共同体を再形成する」という。そして、「新世界の黒人奴隷が宗教を自らのものにしたとき、彼らはそれを抵抗の宗教へと変えた—しばしば、革命的挑戦の宗教ではなく、政治的可能性の限界を受け入れた精神的挑戦の宗教に変えた。」アメリカ南部奴隷制に革命的衝動がなかったのは、たとえば、ナット・ターナーの反乱自体は、千年王国運動のような、「物語や歌のなかで奴隷居住区を巻き込む強力な神話や伝統を生み出さなかった」からだと言及する<sup>24</sup>。

フォーゲルとエンガマンの『苦難の時』は「アメリカのニグロ奴隷制の経済学」という副題がつけられたクリオメトリックスによる研究であるが、黒人の文化、カトリック教やフレンド派（クエーカー教）と奴隷制の関連について触れる程度で、プロテスタントのメソヂスト、バプティスト、あるいはプレスビテリアンといった奴隷制と深く関わった宗派やアフリカ系教会、奴隷の宗教についてはまったく論じられていない。

他方、1980年代から「新しい社会史」といわれる研究動向が盛んになってくる。サウスカロライナのある郡の事例研究をしたチャールズ・ジョイナーの『河畔にて』<sup>25</sup>、デボラ・グレイ・ホワイトの『私は女ではないのでしょうか』<sup>26</sup>、境界州を研究したバーバラ・フィールズの『中間地帯の奴隷制と自由』<sup>27</sup>などがその代表的研究といわれるが、これらの研究はいわゆる南北戦争直前の最終段階の19世紀奴隷制に焦点をあてたもので、この時代の奴隷制の特徴が他の時代の奴隷制にもあてはまるかのような印象を与えかねない、また研究の細分化を招き全体像を見失っている、奴隷文化を肯定的に評価しすぎていて、理想化しているという批判がなされたという<sup>28</sup>。

『河畔にて』でジョイナーは、大西洋に面したサウスカロライナ州ジョージタウン地区のオール・セインツ・パリッシュという米作地帯の奴隷の生活を検討し、奴隷の宗教に関しては、ここでは、三つの異なった流れがあったという。そのひとつは、忘我状態や精霊の憑依のような行為を含み、キリスト教と混じり合い奴隷の宗教に独特の性格を与えたもの。二つ目は、特定の悪意ある精霊や鬼婆、魔女信仰を含むもので、奴隷のキリスト教の一部でもなく完全にその外にあるともいえない、ある種、並行的意識として奴隷のキリスト教のなかに存在し続けるもの。三つ目は、まじないや魔法を含むもので、キリスト教の教義にまったく対抗して秘密の代替的宗教制度として繁栄したものである。奴隷たちが獲得したキリスト教と、受け継いできたアフリカの宗教との間には「文化的相互作用」があり、「アフリカで一体化していた宗教的外観は新しい環境において断片化し、多様化した」という<sup>29</sup>。ジョイナーの研究の特徴は、特定の地域に密着し奴隷の様々な行動を緻密に検討し、奴隷の宗教もキリスト教も相対的に扱い、アフリカから受け継いだ宗教文化と白人が教え込もうとしたキリスト教の、日常における受容と変容を具体的に検討している点にあり、他の州や地域についてもこのような研究の蓄積が必要といえよう。

デボラ・グレイ・ホワイトの『私は女ではないのでしょうか』は、従来男奴隷を中心に論じられてきた奴隷制に対して、女奴隷の出産やその援助、産婆や「女医者」あるいは女奴隷のネット

ワークについて論じられているが、女奴隷を検討する際必ずといってよほど検討されるキリスト教、あるいはキリスト教会についての議論はまったくない。「男奴隷の薬草『医者』や専門訓練を受けた白人の医者は、女奴隷に対する医療行為については限られた役割しか果たさず」、「年寄りや中年の黒人女性のほとんどが」その役を果たしたというのが、薬草とアフリカやアフリカの宗教との関係は検討されていない<sup>30</sup>。

バーバラ・フィールズの『中間地帯の奴隷制と自由』は、境界州のなかでも1850年に近づくほど自由アフリカ系が増加し、奴隷が減少する特異な位置にあったメリーランド州の研究で、アフリカ系と宗教に関しては、クエーカー教やメソジストが当初奴隷制反対の声を上げていたが、後になるとその声は小さくなったといい、もっぱら奴隷主側が「物質的にもイデオロギー的にも奴隷制を擁護するために」自由アフリカ系の宗教的特権の抑圧や剥奪を行ったと論じ、奴隷や自由アフリカ系側の宗教活動についての議論はない<sup>31</sup>。

1980年代後半から1990年代になると、アイラ・バーリンの『失われし多くの命』のようにトランスナショナルな視点から、環大西洋世界という枠組みのなかで奴隷制や奴隷解放をとらえる研究が現れた<sup>32</sup>。ほぼ同じ頃、「人種」や「ジェンダー」などを所与の属性とする「本質主義」を批判し、それらは時代や社会の影響を受けながら歴史的に形成されたと主張する「社会構築主義」も盛んになってきた。2003年出版のアイラ・バーリンの『アメリカの奴隷制と黒人』は以上の批判を基底にまとめられたものと言える。バーリンについては後ほどもう少し詳しく検討する。

奴隷の宗教を検討する場合、彼らが生活の場として暮らしていた南部プランテーションの奴隷居住区共同体との関連を検討しなければならない。この奴隷居住区共同体に対するもっとも批判的な見解はピーター・コルチンによって提起されたといえる。コルチンは奴隷居住区共同体という問題を理解するには、アメリカ南部の奴隷居住区共同体で「奴隷が自分の生活をどれだけコントロールできたか」という点と「相互依存と集団的利害に基づいて行動した度合い」、つまり「自治」と「共同体的一致(communality)」という相互に関係した問題を理解すべきだという。そのうえで、「奴隷は居住区共同体を小作農と同じ意味では形成せず」、アメリカ南部では、南米やカリブ海諸島における奴隷反乱と比べると反乱そのものが少なく、またあったとしても小規模であったという。そして、その根拠を「旧南部には」南米やカリブ海諸島のような「奴隷共同体は十分に成長しなかった」からだと論ずる<sup>33</sup>。

宗教については、キリスト教は奴隷制「最後の時期」のみに支配的な特徴であるという重要な指摘をする一方、アフリカ文化の影響はアフリカから輸入される奴隷が途絶え、世代が重ねられるにつれて次第に弱まったという。「アメリカのキリスト教は型にはまらない雑多な宗教だったので、その中で奴隷は自分たちの変種を発展させることができた。」アフリカ系と白人はリバイバルミーティングなどで同席したが、「白人と黒人南部人は同じ宗教的見解を持っていたのではなく、宗教的経験を共有した」だけだった。「多くの奴隷は日常の宗教礼拝を欠いていた」が、彼らにとっては休みの日は、教会へ通うよりも、「菜園で働いたり、家族とともに過ごしたり、単にくつろぐ」時間であったと論ずるのである<sup>34</sup>。しかし、奴隷コミュニティの有無はジョイナーのように時代や地域ごとに研究の蓄積を行ったうえで再検討する必要があるといえる。

## 2 アフリカ系の宗教に関する研究

アフリカ系の宗教に関する研究で、とくに奴隷制時代に限定すると研究蓄積はそれほど多いとはいえない。しかも、アメリカ合衆国に強制的に連れてこられ、奴隷にされた人々の信じていた

宗教は、キリスト教やイスラム教も含めたアフリカの宗教であったはずであるが、それを論じた研究となるとさらに少ない。

奴隷制時代のキリスト教に焦点を絞ったとしても、基本的には「教会」研究が主流といわざるをえない。しかし、W・E・B・デュボイスの『黒人教会』は、その5分の4は1890年段階における合衆国のアフリカ系教会の現状分析だが、前半ではアフリカの宗教が議論され、デュボイスがアフリカの宗教文化と合衆国のアフリカ系宗教との関連を重視していることがわかる。「4世紀にわたるアフリカ奴隷貿易の間に連れてこられたそれぞれの黒人奴隷は、(アフリカにおいて—引用者)明確に、長期にわたって形成された社会的、政治的、宗教的生活から連れてこられたことを忘れてはならない。」「アメリカの奴隷制の最大の影響は、一夫多妻制の黒人家庭をより保護の少ない、より効果的で、より文明化されていない新しい一夫多妻制に置き換えたことにあった」と鋭く批判し、アフリカの国家では、聖職者は絶大な力を持っており、合衆国で奴隷にされても、「彼の領域である宗教と医術の領域だけは……プランテーション制度によって大きな影響を受けずに残った」という。奴隷の宗教は、最初、キリスト教の見せかけをとっていたが、「2世紀後、……教会は……多くの古い習慣をその儀式にとどめたまま……キリスト教になった」といい、英国国教会、モラビア派、メソヂスト、バプティスト、プレスビテリアンなどの宗派の南部における歴史を詳述するが、いずれも「教会」および牧師をはじめとした「教会人」についての議論である<sup>35</sup>。

カーター・G・ウッドソンの『黒人教会史』の主眼は、アフリカ系「教会の重要性」を「さまざまな宗派が成し遂げたこと」や「その発展」から示すことにあり、まさに多様な宗派のアフリカ系キリスト「教会」と「教会人」に関する詳細な研究である。しかし、アフリカとの関係についてはまったく言及されておらず、キャンプミーティングの宗教的興奮を「野蛮」と呼び、それは「奴隷をほとんど向上させなかったので、南部全体でも、黒人の識字教育に固執したメソヂストとバプティスト教会以外のメンバーはいなかった」として、リバイバリズムの影響を否定的に評価している<sup>36</sup>。

ベンジャミン・E・メイズとジョゼフ・W・ニコルソンによる『黒人教会』は古典といえる基礎研究であり、奴隷制時代については都市部と農村部に分けて論じているが、アフリカ系キリスト「教会」発展の起源としての「教会」に言及するのみで、しかも19世紀末からしか論じられていない<sup>37</sup>。1963年初版のE・フランクリン・フレイジアの『アメリカの黒人教会』は、「奴隷の宗教を理解するためには、社会的団結力や組織的社会生活を持たない民族の中で団結を築くにあたって、キリスト教が与えた影響を研究しなければならない」という。英国国教会の報告とは異なり、アフリカ系がキリスト教に改宗したのは独立戦争後で、メソヂストやバプティストの教会員になったという。奴隷の間には「見えない教会」が定着し、メソヂストよりバプティストの信者が多かったのは、こちらの方が地方自治的だったので黒人説教師が思うままに信者を指導できたからだと論ずる。ただし、彼は「アフリカの宗教的慣習とアメリカ合衆国の黒人教会の間に密接な関連性を打ち立てることは不可能である」と断定する<sup>38</sup>。

シカゴのアフリカ系ゲトウの社会学的研究で知られたセント・クレア・ドレイクの小冊子、『アフリカおよび黒人宗教の贖罪』はアフリカの宗教を視野に入れ、トゥサン・ルベルテュールのハイチ革命やブドゥー教を論じ、多くの奴隷反乱や未遂事件を取り上げる。キリスト教との関係ではアメリカ植民協会や「ウォーカーの訴え」のデイヴィッド・ウォーカーを論じ、ウォーカーが仕えたのはエチオピアの神だという。アフリカ系の民間神学者は、「神がヘブライ人の子供た

ちのなかに解放者を育てたとき、彼はファラオの娘である、一種の黒人の王女によって教育され、エチオピア人の女性と結婚した。神の兄弟や姉妹がその結婚について「彼に不満をいう」と、神は彼らが謝罪するまでハンセン病によって彼らを打ちのめした」と説いたので、奴隷は「これらの古代の人々は白人ではなかった」と言うことを知っていたと論ずる。これは彼の「エチオピアニズム」信奉の反映でもあるが、神はアフリカ系と結婚したという、白人には受け入れがたい、興味ある指摘である<sup>39</sup>。

C・エリック・リンカンとローレンス・H・メイミヤの『アフリカ系アメリカ人の歴史における黒人教会』はバプティスト、メソヂスト、ペンテコスタル派の歴史を素描し、さらに各宗派内の派閥について検討しているが、関心は現代のアフリカ系の宗教にあり、奴隷制時代の宗教については詳しくはない<sup>40</sup>。

南北戦争前のアフリカ系の宗教と福音主義について考察したミルトン・C・サーネットの『黒人宗教とアメリカの福音主義』は、白人プロテスタントのプランテーションへの伝道やアフリカ系へのキリスト教の浸透を本格的に研究した最初のものといえる。サーネットの研究は、一次資料を渉獵したきわめて重要な研究であるが、そのスタンスは布教する側の白人伝道者・教会側からのキリスト教研究、およびその影響を受けたアフリカ系の宗教指導者側から見たアフリカ系「教会」史といえる。それゆえ、彼は「南北戦争前、『黒人教会』と呼べる実態はない」と断言し、アフリカの宗教文化とアフリカ系の宗教との関係をまったく顧みない<sup>41</sup>。

アルバート・J・ロバトーの『奴隷の宗教：南北戦争前南部における「見えない制度』』は奴隷の宗教を、奴隷の側から考察した最初の本格的な研究書といえる。ロバトーは、ローウィックが集大成した聞き書き資料の『アメリカの奴隷』などを駆使して、自由アフリカ系や奴隷の宗教世界を克明に描き出し、西アフリカの文化を高く評価し、アフリカ文明はヨーロッパ文化と同じく、アメリカ文化へ大きく貢献したという。しかし、ロバトーが扱った時代はローウィックの『アメリカの奴隷』などの聞き書きの制約から、奴隷制最終段階の南北戦争前の数十年間であり、地域的には南部全体をひとつとして論じたため、結果的にどこにも存在しない奴隷居住区共同体像を描き出すことになり、歴史的具体性を欠くことになった<sup>42</sup>。

### 3 アイラ・バーリンの研究を手がかりに

アイラ・バーリンの『アメリカの奴隷制』は、17世紀半ばから南北戦争後の奴隷の解放までを視野に入れ、包括的に俯瞰し、時代と地域によって奴隷は異なる状況に置かれたが可能な限り自立的な生活をし、隷属からの解放を望んでいたという。翻訳書では「第一世代」と訳される「特許状世代」、1676年のベーコンの反乱あたりから「プランテーション世代」が始まるとし、アメリカ独立革命の頃の「革命世代」、1810年から1861年までを「移住世代」、それ以降奴隷解放までを「解放世代」と5つに時期区分し、各世代を以下のように地域ごとに考察する中でアフリカ系の宗教が議論される<sup>43</sup>。

「特許状世代」：この世代のニューネザーランドのアフリカ系の宗教は、キリスト教、イスラム、アフリカ土着の多神教が混じり合ったものだったという。チェサピーク湾岸地域同様、ミシシッピ河下流域においても大西洋クレオールは独自の生活を享受しており、環大西洋世界とその言語、宗教、法律に精通し、権利を行使していた。彼らの社会的地位は向上し、フロリダでは繁栄を享受する者さえあった<sup>44</sup>。

「プランテーション世代」：この世代になると、「第一世代」を結束させていた家族の絆が弱体



化し、まったく運に恵まれなかった。チェサピーク湾岸地域では、タバコ栽培による「プランテーション革命」によって、「奴隷のいる社会」から「奴隷制社会」へと移行し、いっそう非人間的扱いが進行したが、新米の奴隷は、「まぬけ」や「野卑」といったアフリカ人のステレオタイプを隠れ蓑に、アフリカ人として新しい共同体を築き始めた。ジョージ・ホワイトフィールド、プランターのヒュー・ブライアン、ジョナサン・ブライアンらがロウカントリー地域に福音主義キリスト教をもたらし、その神の前での平等という約束は米積出港の奴隷に熱狂的に受け入れられたが、議員は厳しく取り締まった。北部では北部特有のアフリカ系のアメリカ文化は未だ誕生していない。ミシシッピ河下流域では奴隷にかなりの自由が許され、カトリック教会へ通う者もあった<sup>45</sup>。

「革命期世代」：この世代には、奴隷に自由を与える者が現れ始め、奴隷所有者は譲歩を余儀なくされるようになった。福音主義者は、奴隷をイエス・キリストのもとに集う兄弟姉妹とみなして信者に迎え入れた。北部ではアフリカ系共同体が現れ、教会、学校、友愛協会、共済会が形成され、アフリカの部族固有のアイデンティティが消滅し、組織名に「アフリカ」という言葉が用いられるようになり、アメリカ合衆国のアフリカ系はひとつの「民」になった<sup>46</sup>。

他方、チェサピーク湾岸地域では奴隷人口が自然増加し、国内奴隷取引が行われ、奴隷の一大輸元となり、奴隷家族は離散し、奴隷共同体が動揺し始めた。仕事が性別で区分されたことにより家族のありかたが変化し、信仰面における変化が起こった。多くのアフリカ系が教会に通い、なかでも女性が多かった。キリスト教に改宗したアフリカ系は父母や祖父母がアフリカから携えてきた信仰とキリスト教とを融合させ、神の前での平等という信条を生み出し、主人の権威を失墜させようとした。世紀転換期のアフリカ系の改宗者は、多めに見積もってもアフリカ系人口の10%程度であった。しかし、無視できない勢力となり、アフリカ系の牧師も、わずかながら各地に存在した<sup>47</sup>。

ロウカントリー地域では、独立革命で愛国派が勝利し、プランター階級の権力が揺るぎないものとなったため、彼らが奴隷制を保護し、拡大することになった。戦争による輸入綿布不足で、国内消費向けの綿花生産が急発展し、丘陵地で短繊維の綿花栽培が開始されたため奴隷の需要が高まり、北部や高南部から大量の奴隷を買い付け、集団労働制へと移行した。高南部では「ジョージアの奴隷商人」により奴隷の大規模な強制移住が開始されていた。また、アフリカや北部から数万人のアフリカ系が低南部に連行され、1810年には5人に1人がアフリカ生まれの者によって占められ、アフリカ化現象が起こった<sup>48</sup>。

ミシシッピ河下流域にはサンドマングから大量の自由アフリカ系が流入し都市に居住したため、1803年には、ニューオリンズは人口の5分の1以上がアフリカ系となり、その37%以上が自由身分となり、白人有力者とのつながりを保った。ルイジアナは砂糖生産の中心地になり、それより北の地域では綿花が栽培された。その労働力は北部、チェサピーク湾岸地域、ロウカントリー地域、アフリカから連行されてきた奴隷だった。自由アフリカ系の多くがカトリック教徒となったが、奴隷はアフリカの文化的慣習を大事にした。新参のアフリカ人によってアフリカ的な伝統が再び持ち込まれたところでは陰謀が渦巻くことになった<sup>49</sup>。

「移住世代」：1810 - 61年には100万人以上の男女が強制的に集団移住させられた。南部の大西洋岸地域では、18世紀に設立されたアフリカ系だけからなる教会は19世紀に入るとその権利を制限されるようになり、ナット・ターナーの反乱後は完全に否定されたが、10年ほどで制限は緩和され、高南部の町や都市では、ほぼ独立したアフリカ系教会が復活した。ただし、奴隷全

員がキリスト教を受け入れたわけではない。北部では、教会は家族の次に重要な役割を果たしたが、そのアフリカ系教会は、本来相容れないような多種多様な宗教的伝統、すなわちアフリカの心霊主義、熱狂的な福音主義、監督派の形式主義、クエーカー教の敬虔主義などを融合したものであった。なかでも最有力はアフリカン・メソヂスト・エписコパル教会で、19世紀半ばまでに、アフリカ系共同体の中核になった。

南部の奥地では、「綿花革命」が起こり、労働力の確保が急務となり、アフリカ、カリブ海地域、メキシコ領テキサスやスペイン領フロリダから密輸が行われた。また、ジョージアの商人によって国内奴隷取引が行われ、1830年代はアラバマとミシシッピが最大の受け入れ先だったが、1850年代になると半数以上がミシシッピ河以西へ行った。彼らこそ、夜明けから日没まで集団労働を強制された人々だったという<sup>50</sup>。

ルイジアナの南端部では砂糖プランテーションが営まれ、アフリカ系たちは新しい状況に応じて、家族関係を立て直した。その際、奴隷が一番重視したのは、自分たちの親の世界を再生することだった。しかし、プランテーションでの生活は慢性的に不安定で、彼らは信仰生活を作り直し、祖先が2世紀近くにわたり無視してきたキリスト教を受け入れるようになった。隷属を強いられた人々は南部の奥地に隔離されたので、プランテーションで生きる以外に選択肢はないに等しかったからだった<sup>51</sup>。

#### 4 課題と展望

以上の考察からいくつかの課題が出て来る。まず、植民地時代から南北戦争までのアフリカ系の宗教の検討には、バーリンが行ったように、時代および地域別の具体的な検討が必要だということである。その際、アフリカの宗教やアフリカから持ち込まれた文化の影響を無視してはならないであろう。それには、キリスト教にとどまらず、西アフリカ、中央アフリカに浸透していたイスラム教も含め、アフリカ土着の宗教と文化の影響を時代別、地域別に検討する必要がある。また、バーリンは具体的には跡づけていないため、「第二の中間航路」を通してアメリカ国内を移動した奴隷の移動先を含めその実態を検証することも必要である。

ついで、ロバトニーやバーリンも重視する、第1次、第2次の宗教覚醒運動とアフリカ系の改宗との関連を再検討し、アフリカ系への宗教的影響を具体的に跡づける必要がある。なぜならば、覚醒運動のフロンティアの白人への影響、さらには覚醒運動の存在自体を疑問視する議論もあり、奴隷や自由アフリカ系への影響は、しばしば言及されているわりには、具体的に実証されているとは必ずしもいえないからである<sup>52</sup>。

さらに、検討すべき点がある。ヴァージニア州のアフリカ系の宗教を考察したルーサー・P・ジャクソンは、植民地時代から1860年までに同州でキリスト教徒になったのは最大で11%だったといい、この研究に触発されたマイケル・A・ゴメスは、南北戦争までに、見えない教会を含めて最大に見積もっても、合衆国全体のアフリカ系のキリスト教徒は22%に過ぎず、残りの78%は改宗していないと推測している。アフリカ系の宗教という場合、直ちにそれをキリスト教と考えることは誤りであるという点と同時に、キリスト教徒になったのは、ほとんどは奴隷の中でもエリートといえる家内奴隷、熟練奴隷だったという。さらに、ゴメスは、フレデリック・ロー・オルムステッドの南部旅行の記録と同じく、ミシシッピ州、ルイジアナ州のアフリカ系の実に4分の3は純血種のアフリカ人で、南北戦争までこの状況は変わらなかったとも述べている。つまり、州や地域によって混血の割合も大きく異なるというのである。このことから、アフリカ系、

とりわけ奴隷のキリスト教化の時期と浸透状況の検討の必要性が浮上してくる<sup>53</sup>。

また、ゴメスは「キリスト教のアフリカ化」が行われたと考えており、他の研究者のように、「アフリカの宗教のキリスト教化」とは考えていない。この議論からは、アフリカの文化の位置づけという問題も浮上してくることになり、それは、アフリカの各部族のアイデンティティを持って連行されたアフリカ人のキリスト教受容とアメリカ人化の時期の確定とも深く関わってくるであろう。

このように考えると、アフリカ系の宗教研究は、バーリンの手法を批判的に学びつつ、「教会」史を踏まえつつも、サーネットやロバトーの、奴隷と自由アフリカ系に関する宗教研究をいま一度解体し、時期別、地域別に再構築することが出発点になるように思われる。

## 注

- 1 従来「奴隷」と訳されてきた *slaves* に対して、「奴隷にされた人々 (*enslaved people*)」という言葉を用いるべきという議論がなされている。Carl R. Weinberg, “Antebellum Slavery,” *Organization of American History, Magazine of History*, Vol. 23, No. 2 (April 2009), p. 3. 筆者は、紙幅の関係で本稿では展開しないが、自由アフリカ系で自らの身分を売却して奴隷になった例をいくつか挙げることはできる。しかし、本稿では、基本的には「奴隷」は本人の意志に反して「奴隷にされた人々」を指すと考え「奴隷」という言葉を使う。また、従来「黒人」といわれてきた人々を、日系、フランス系、ドイツ系のようなハイフン付きの用語法と同じように、「アフリカ系」と表現しようと考えているが、原典そのものが *black*, *Black*, *Negro*, *African*, *African American* 等々といった表記をしており、その点では必要に応じて原典の表記を尊重することにした。管見の限りでは、樋口映美編『流動する<黒人>コミュニティ:アメリカ史を問う』彩流社、2012年では、「奴隷にされた人々」という用語法が使われている。また、画期となった主要な文献を選出する際、アイラ・バーリン著、落合明子、大類久恵、小原豊志訳『アメリカの奴隷制と黒人—五世代にわたる捕囚の歴史』明石書店、2007年 (*Ira Berlin, Generations of Captivity: A History of African-American Slaves* (Cambridge: Harvard University Press, 2003)) の「訳者あとがき」、pp. 517-535 を参考にさせていただいた。
- 2 Ulrich B. Phillips, *American Negro Slavery: A Survey of the Supply, Employment and Control of Negro Labor As Determined by the Plantation Regime* (Baton Rouge: Louisiana University Press, 1918, 1969). 1969年のリプリント版には Eugene D. Genovese の批判的 “Forward” がついている。また、Richard Hofstadter, “U. B. Phillips and the Plantation Legend,” *Journal of Negro History*, XXIX, (April, 1944), pp. 109-24 は本書の書評となっていて、フィリップスは大プランテーションの分析をしているが、中小のプランテーションとの比較がなされていないと批判している。
- 3 フィリップスが直接引用している部分では “up-country”, “low-country” という用語が使われているが、フィリップス自身による記述の部分では “upland”, “lowland(s)” という用語が使われ、後に論ずるアイラ・バーリンの用法 (注 45 参照) とは異なるので、ここでは「平野部」、「丘陵地」と訳した。Phillips, op. cit., pp. 314-16, 317-18, 320-21.
- 4 Phillips, op. cit., pp. 419-22, 423-24.
- 5 Kenneth M. Stampp, *The Peculiar Institution: Slavery in the Ante-Bellum South* (New York: Vintage Books, 1956, 1989), pp. vii, 156-57 (ケネス・M・スタンプ著、疋田三良訳、小山起功解説『アメリカ南部の奴隷制』彩流社、1988年、pp. 151-52).
- 6 Ibid., pp. 157-60, 161-62 (スタンプ著、疋田訳『アメリカ南部の奴隷制』、pp. 152-55, 155-56).
- 7 Ibid., pp. 371-72 (スタンプ著、疋田訳『アメリカ南部の奴隷制』、pp. 351-52).
- 8 Ibid., p. 372 (スタンプ著、疋田訳『アメリカ南部の奴隷制』、p. 352).
- 9 Ibid., pp. 375, 377 (スタンプ著、疋田訳『アメリカ南部の奴隷制』、pp. 354, 356).
- 10 Stanley M. Elkins, *Slavery: A Problem in American Institutional and Intellectual Life* (Chicago: The University of Chicago Press, 1959, 1969), pp. 60-61. 筆者は1969年の第3版を使用した。第3版には1960年代後半までにな

された本書への批判に対する反論をまとめた第V章と「ブラック・カルチャー」が隆盛した1974年末までの研究に関するエルキンズの批判をまとめた第VI章が収められている。

- 11 John W. Blassingame, *The Slave Community: Plantation Life in the Antebellum South*, revised and enlarged edition (New York: Oxford University Press, 1972, 1979).
- 12 Lawrence W. Levine, *Black Culture and Black Consciousness: Afro-American Folk Thought from Slavery to Freedom* (New York: Oxford University Press, 1977, 1978).
- 13 Thomas L. Webber, *Deep Like the Rivers: Education in the Slave Quarter Community, 1831-1865* (New York: W. W. Norton & Co., 1978) (トーマス・ウェッバー著, 西川 進 監訳, 竹中興慈訳『奴隷文化の誕生 — もう一つのアメリカ社会史』新評論, 1988年).
- 14 Blassingame, op. cit., pp. xii, 130-131, 134, 145.
- 15 Levine, op. cit., pp. 18-22, 39, 42, 61. この点については, リヴァインは, デュボイスの「『牧師, あるいはまじない師』はアフリカ人奴隷がもたらしたもので主として残っている制度」という言葉を引用している. Levine, op. cit., p. 58.
- 16 Ibid., pp. 55-56, 60-61, 135, 80.
- 17 Webber, op. cit., pp. 80, 83, 126 (西川, 竹中訳『奴隷文化の誕生』, pp. 142, 148, 217).
- 18 1935年に Works Progress Administrationとして発足し, 1938年に Works Projects Administrationとして再編された.
- 19 George P. Rawick, *The American Slave: A Composite Autobiography*, 40 vols. (Westport: Greenwood Press, 1972-1979), George P. Rawick, *From Sundown to Sunup: The Making of the Black Community* (Westport, Connecticut: Greenwood Press, 1972) (G・P・ローウィック著, 西川 進訳『日没から夜明けまで — アメリカ黒人奴隷制の社会史』刀水書房, 1986年).
- 20 Rawick, *From Sundown to Sunup*, pp. 32-33, 37-38, 50-51 (西川訳『日没から夜明けまで』, pp. 52-53, 59, 80).
- 21 Eugene D. Genovese, *Roll, Jordan, Roll: The World the Slave Holder Made* (New York: Vintage Books, 1972, 1976).
- 22 Robert Fogel and Stanley Lewis Engerman, *Time on the Cross: I. The Economics of American Negro Slavery, II. Evidence and Methods* (Boston: Little Brown and Co., 1974) (フォーゲル, R・W, S・L・エンガマン著, 田口芳弘, 榊原朕夫, 渋谷昭彦訳『苦難のとき — アメリカ・ニグロ奴隷制の経済学』創文社, 1981).
- 23 Genovese, op. cit., pp. 224, 162, 166, 184, 186, 190-91.
- 24 Ibid., pp. 239, 241, 254, 272-74.
- 25 Charles Joyner, *Down by the Riverside: A South Carolina Slave Community* (Urbana: University of Illinois Press, 1984).
- 26 Deborah G. White, *Ar'n't I A Woman?: Female Slaves in the Plantation South* (New York: W. W. Norton, 1985, 1987).
- 27 Barbara Fields, *Slavery and Freedom on the Middle Ground: Maryland during the Nineteenth Century* (New Heaven: Yale University Press, 1985).
- 28 「訳者あとがき」, パーリン著, 落合, 大類, 小原訳『アメリカの奴隷制と黒人』, p. 526.
- 29 Joyner, op. cit., pp. 141-42, 144-71.
- 30 White, op. cit., pp. 124-26.
- 31 Fields, op. cit., pp. 4, 12, 85-86.
- 32 Ira Berlin, *Many Thousands Gone: The First Two Centuries of Slavery in North America* (Cambridge: Harvard University Press, 1998).
- 33 Peter Kolchin, *American Slavery, 1619-1877* (New York: Hill and Wang, 1993, 1995), pp. 148-55.
- 34 Ibid., pp. 151, 145-46.
- 35 W. E. B. Du Bois, *The Negro Church* (Atlanta: Atlanta University Press, 1903) Electronic Edition of Documenting The American South, University of North Carolina at Chapel Hill, 2001. (<http://docsouth.unc.edu/church/negrochurch/dubois.html>), 2012/07/14, pp. 2, 4-5.
- 36 Carter G. Woodson, *The History of the Negro Church* (Washington, D. C.: Associated Publishers, 1921) Electronic Edition of Documenting The American South, University of North Carolina at Chapel Hill, 2001. (<http://docsouth.unc.edu/church/woodson/woodson.html>), 2012/07/14, pp. v, 142- 47.
- 37 Benjamin E. Mays and Joseph W. Nicholson. *The Negro Church* (New York: Beaufort, 1975).
- 38 E. Franklin Frazier, *The Negro Church in America* (New York: Schocken Books, 1964), pp. 1, 6-8, 16-19 (E・フランク リン・フレイジア著, 溝淵寛水訳『アメリカの黒人教会』未来社, 1972, pp. 13, 20, 22, 24, 37-41).

- 39 St. Clair Drake, *The Redemption of America and Black Religion* (Chicago: Third World Press, 1970, 1977), pp. 29-40, 43-50.
- 40 C. Eric Lincoln and Lawrence H. Mamiya, *The Black Church in the African American Experience* (Durham and London: Duke University Press, 1990).
- 41 Milton C. Sernett, *Black Religion and American Evangelicalism: White Protestants, Plantation Missions, and the Flowering of Negro Christianity, 1787-1865* (Metuchen, NJ: Scarecrow Press, 1975), p. 21.
- 42 Albert J. Raboteau, *Slave Religion: The "Invisible Institution" in the Antebellum South* (Oxford: Oxford University Press, 1978), pp. 51-52.
- 43 本稿では奴隷制時代に焦点を絞っているので、「移住世代」までを考察対象とする。
- 44 Berlin, *Generations of Captivity*, pp. 6-7, 27-28, 39-40, 43-44 (バーリン著, 落合, 大類, 小原訳『アメリカの奴隷制と黒人』, pp. 23, 54, 74, 80-81).
- 45 ロウカントリーにはサウスカロライナ, ジョージア, フロリダが該当する。Berlin, *Generations of Captivity*, pp. 55, 56, 65, 67, 80, 88, 92-93 (バーリン著, 落合, 大類, 小原訳『アメリカの奴隷制と黒人』, pp. 93, 95-96, 110, 114, 134, 145, 150, 152).
- 46 Berlin, *Generations of Captivity*, pp. 99-101, 110-11 (バーリン著, 落合, 大類, 小原訳『アメリカの奴隷制と黒人』, pp. 161, 163, 168, 176, 178-9).
- 47 Berlin, *Generations of Captivity*, pp. 112, 113, 117, 118 (バーリン著, 落合, 大類, 小原訳『アメリカの奴隷制と黒人』, pp. 181, 182, 188, 189-90).
- 48 Berlin, *Generations of Captivity*, pp. 123-24, 127, 130-31, 132, 139-34 (バーリン著, 落合, 大類, 小原訳『アメリカの奴隷制と黒人』, pp. 197, 203, 208, 211, 212-13).
- 49 Berlin, *Generations of Captivity*, pp. 142, 143, 146-47, 152, 153-54 (バーリン著, 落合, 大類, 小原訳『アメリカの奴隷制と黒人』, pp. 226, 228, 232-33, 234, 235, 243-34).
- 50 Berlin, *Generations of Captivity*, pp. 161, 227-28, 167-68, 168-69 (バーリン著, 落合, 大類, 小原訳『アメリカの奴隷制と黒人』, pp. 253, 346-67, 261-62, 263-64).
- 51 Berlin, *Generations of Captivity*, pp. 190, 193 (バーリン著, 落合, 大類, 小原訳『アメリカの奴隷制と黒人』, pp. 292-93, 297-98).
- 52 とりあえずは次の3つの論文を参照のこと。Donald G. Mathews, "The Second Great Awakening at an Organizing Process, 1780-1830: An Hypothesis," *American Quarterly*, Vol. 21, No. 1 (Spring, 1969), pp. 23-43; Jon Butler, "Enthusiasm Described and Decried: The Great Awakening as Interpretative Fiction," *The Journal of American History*, Vol. 69, No. 2 (Sep., 1982), pp. 305-325; Frank Lambert, "The First Great Awakening: Whose Interpretive Fiction?," *The New England Quarterly*, Vol. 68, No. 4 (Dec., 1995), pp.650-659.
- 53 Luther P. Jackson, "Religious Development of the Negro in Virginia from 1760 to 1860," *The Journal of Negro History*, Vol. 16, No. 2 (Apr., 1931), pp. 324, Michael A. Gomez, *Exchanging Our Country Marks: The Transformation of African Identities in the Colonial and Antebellum South* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1998), pp.260-62, Frederick Law Olmsted, *The Cotton Kingdom: A Traveler's Observation on Cotton and Slavery in the American Slave States*, 2 vols. (New York: Mason Brothers, 1861).

本稿は平成20年度～平成23年度, 日本学術振興会科学研究費補助金, 基盤研究(B), 研究代表者, 田中きく代「18・19世紀北大西洋海域における文化空間の解体と再生—「境界域」の視点から—」の研究成果の一部である。