

アメリカにおける ファンダメンタリズムの歴史

森 孝 一

I. はじめに：研究史

今回のアメリカ大統領選挙ほど宗教をめぐる活発な論争がなされた選挙はめずらしい。前回、1980年の大統領選挙においてもレーガンはいわゆる新宗教右翼と呼ばれる保守的キリスト教グループと深く関係していた¹⁾。しかしカーターは新宗教右翼の政治力を過小評価していたため、レーガンに対して宗教と政治の関係をめぐって論争するということはなかった。しかし今回の大統領選挙は違っていた。前回の選挙結果によって新宗教右翼の力を十分に体験ずみのモンデール陣営は、この問題をめぐってまともにレーガンに論争をいどんでいった。

具体的な両陣営の論争の内容は本稿では扱うゆとりがないが、今回の選挙における宗教をめぐる論争のはげしさを象徴する出来事を、一つだけあげてみよう。それはテレビ討論会での出来事であった。今回のテレビ討論会は2回行われ、第1回目は国内問題が、そして第2回目は軍事・外交問題が扱われた。国内問題において宗教をめぐる問題が討論されることはある程度予想されたし、事実、両候補にとっての宗教と政治の関係、中絶、公立学校での祈禱の問題がとり上げられ²⁾討論された。驚かされたのは第2回目の外交・軍事問題についてのテレビ討論において、レーガンとファンダメンタリストの関係がとりあげ

※本稿は1984年11月6日神学館礼拝堂で行われた、第12回日野真澄教授記念講座講演の内容を加筆文章化したものである。

られたことである。質問者はレーガンが終末における最後の戦いである「ハルマゲドン」の準備をしているのではないかと質問した。レーガンはファンダメンタリストたちとの関係を認めながら、これは哲学的な問いであり、自分は終末が来ることは信じるがそれは千年後なのか明日なのかは誰にも知ることはできないのであり、そのための軍事的用意をすることはないと答えたのであった。³⁾

このように1980年代に入って特にファンダメンタリストの政治参加と政治的影響力の増大は顕著になってきている。本稿はアメリカにおけるファンダメンタリズムの歴史をたどることによって、今日のファンダメンタリストの源流、変化、特質をさぐろうとするものである。

この問題を考える際に、最も基本的で同時に最も難しい問題は、「ファンダメンタリズムとは何か」という定義の問題である。今日ファンダメンタリストと呼ばれ、また自称している人びとも、かつてはこう呼ばれることを嫌っていた。1970年代には福音派 (Evangelicals) の人びとは約4千万人いたと言われているが、その内ファンダメンタリストと自称する人びとはわずかに10分の1であった。⁴⁾ 彼らは後述するようなファンダメンタリズムの偏狭さを嫌い、キリスト教理解においては保守の立場をとりながら、ファンダメンタリストと自らを区別しようとしたのだろう。しかし、1980年代に入って社会全体が保守化するにつれて、彼らはファンダメンタリストと呼ばれることに抵抗を示さなくなってきた。

ファンダメンタリスト自身の変化とならんで、ファンダメンタリズムの定義が困難であることのもう一つの理由は、これまでこの問題を扱ってきた研究者の中において、未だに統一された共通の理解がもたれていないということがあげられると思われる。

Stewart G. Cole や Norman F. Furniss はファンダメンタリズムを1920年代の教派内における論争の一つの立場として受けとめ、社会・文化的側面の分析にはそれほど力を入れていない。⁵⁾ これと対照的にファンダメンタリズム運動を社会学的に分析し、文化移行期の階級的不安現象と受けとめたのが H. Richard Niebuhr であった。彼はファンダメンタリズムを伝統的な地方文化に根

ざしたものと考え、それに対して自由主義を興隆しつつあった工業化された都市文化に属するものと受けとめ、2つの対立を文化移行期における新旧2つの社会階層の対立としてとらえた。⁶⁾ Richard Hofstadter も同じ立場をとっている。⁷⁾

このような社会学的なファンダメンタリズム理解に対して批判を加えたのが、Ernest R. Sandeen であった。彼はファンダメンタリズムを一つの神学運動としてとらえた。すなわちファンダメンタリズム論争は1920年代という文化移行期の現象であることを認めるが、神学運動としてのファンダメンタリズムはさらに長い前史を持つと主張する。⁸⁾ 彼はファンダメンタリズムをディスペンセーションナリズム (Dispensationalism) と呼ばれる前千年王国思想とプリンストン神学を2つの構成要素とする19世紀の一つの神学運動であると主張する。Sandeen の研究はファンダメンタリズム研究史において一つの転換点であった。すなわち、それまでの研究が社会経済史や社会心理などに基づいた社会学的分析が中心であった点を批判して、研究史におけるバランスをとったという点できわめて重要である。しかし、一方でファンダメンタリズムを前千年王国思想とプリンストン神学という神学思想に還元してしまい、広範な社会・文化現象としての側面を切り捨ててしまったこともいめなかつた。

Timothy P. Weber はファンダメンタリズムの定義については Sandeen に従いながら、神学思想ではなく、それを信じた人びとの宗教行動からその特質を分析している。⁹⁾

1980年代に入ると Sandeen の立場を批判して、ファンダメンタリズムを神学運動としてだけでなく、もっと広範な社会・文化現象としてとらえる研究が現われてきた。George M. Marsden と Ferenc Morton Szasz がその代表である。¹⁰⁾

今紹介したいいくつかの研究はいずれも1920年代のファンダメンタリズム論争とその前史を扱ったものである。しかし、アメリカにおけるファンダメンタリズムの歴史を考える場合には、それ以後の歴史についてもとり上げねばならない。しかしファンダメンタリズム研究史においては、例えば Louis Gasper のように1930年以降1960年頃までのファンダメンタリズムの歴史を扱ったものも

あるが、それ以前のファンダメンタリズム運動との関係については、ほとんど触れられていない。¹¹⁾今日のファンダメンタリズムについては多数の研究書が出版されているが、新宗教右翼という個別の問題としてとり上げるだけで、ファンダメンタリズムの歴史との関係で位置づけようとするものは皆無である。

ファンダメンタリズムの定義の問題にかえれば、後に述べるようにその歴史をみると、ファンダメンタル（根本的）であるという彼らの主張にもかかわらず、常に社会的・文化的・神学的潮流の影響を強く受け、敏感にそれに対応し、自ら変化をとげてきている。例えば今日のファンダメンタリストに見られる積極的な政治参加の傾向は、ファンダメンタリズムの歴史においてはきわめて特異な現象がある。ファンダメンタリズム自体が常に変化してきているのであるから、それを固定的な定義においてとらえることは不可能である。ファンダメンタリズムをとらえるには、その変化のあとを歴史的にたどり、その特質をさぐるのが最上の方法であると思われる。

研究史を紹介してきたので、ここで日本におけるファンダメンタリズム研究の現状について少し触れておきたい。日本におけるファンダメンタリストは今日のアメリカの場合と異なり、きわめてセクト的色彩が強い。日本におけるファンダメンタリスト・グループによる出版はほとんど日本のキリスト教界の目にふれることがない。それらの出版物の影響力は彼らのグループ内に限定されているので、ここではとり上げない。いわゆるキリスト教界の一般的読者が手にすることができるものとしては、まずジェームズ・バー（James Barr）の『ファンダメンタリズム：その聖書解釈と教理』（ヨルダン社、1982）の翻訳を上げることができるだろう。著者バーはイギリスの聖書学者であるために、著者自身も認めているようにこの書のコンテキストは今日のイギリスである。今日のイギリスのキリスト教界においても一つの大きな勢力になりつつあるファンダメンタリズムにいかに対処すべきかという実践の動機がこの本の中心にあるために、ファンダメンタリズムを歴史的にとらえるという点では不十分である。しかし、ファンダメンタリズムの聖書解釈、神学については精密な分析が行われている。むしろ、この書のキリスト教史的意味は、この書の翻訳が伝統的にはファンダメンタリストと考えられていた日本ナザレン神学校の人びとの

手によって行われたという点にあるのではないだろうか。

第2には、1960年代と1970年代のアメリカの福音派 (Evangelicals) についての古屋安雄氏による研究である。これらの研究は60年代、70年代のアメリカの宗教状況を知るには便利ではあるが、ファンダメンタリズムについて歴史的にとらえるという姿勢は十分ではない。

第3に今日のファンダメンタリズムについては先にあげた拙論の他に、上坂昇氏の『現代アメリカの保守勢力：政治を動かす宗教右翼たち』（ヨルダン社、1984）がある。著者はアメリカ大使館広報文化交流局に勤務しておられるため、1980年代の新宗教右翼についての広範な資料による分析が行われている。しかし、ファンダメンタリズムの歴史だけでなく、新宗教右翼の宗教現象としての意味についての分析も十分とは言えない。

以上のように、ファンダメンタリズムについての研究は日本においてはもちろんのことアメリカにおいてもその通史を扱ったものはなく、また歴史的意識からの研究も多くはない。その理由の一つとして、アメリカのファンダメンタリズムの歴史を見る時、今日すなわち1980年代と並んで、1920年代がこの運動のピークであり、それ以外の時代にはほとんどキリスト教界の表舞台に登場することがなかったという点があげられると思われる。本稿においても1920年代を中心において、ファンダメンタリズムの歴史を追って見たいと思う。すなわち、1920年代のファンダメンタリズムを産みだしたそれ以前の歴史と、それ以後の変化の歴史について述べてみたい。

II. 19世紀前半における前千年王国運動

1920年代のファンダメンタリズムと直接的な連続性を持つ宗教運動は、アメリカにおいては1870年代までしかさかのぼれない。ファンダメンタリズムの中心的な構成要素は、聖書の無謬性に対する信仰と前千年王国思想である。この点については研究者の認識は一致している。千年王国思想がファンダメンタリズムの中心的要素であるのであるから、直接的な連続性は持っていないとしても、19世紀前半以前のアメリカにおける千年王国思想について、簡単に触れておくことはゆるされるだろう。

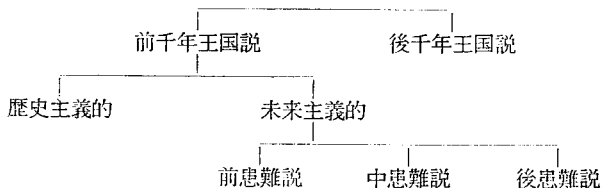
初期のニューイングランドのピューリタンたちは、自分たちは「終りの時」に生きているという意識を持っていた。彼らのニューイングランド神権社会の建設は、終りの時に備えるための「のがれの町」¹³⁾の建設であった。しかし、第一世代のピューリタンたちの信仰は第二、第三世代の人びとには引きつがれず、再生体験を持った人びとによる信仰共同体の建設という第一世代の人びとの企ては内実においてくずれ去っていく。半途契約 (Halfway Covenant) に代表されるニューイングランド社会の内実の変化の他に、第1回目の特許状 (charter) の取り消しと、第2回目の特許状の公布は終末的な信仰共同体の建設という企てにとって、法的な基礎がうばいさられたことを意味していた。

17世紀末から18世紀初頭にかけての、このような内的外的要因による信仰の低迷状態に対して、信仰の復興を訴えたのが Jonathan Edwards らによる第一次信仰復興運動であった。アメリカにおける千年王国思想の歴史において Jonathan Edwards は一つの転換点をなしていた。彼は神の審きを語り、悔い改めを迫ったが、また同時にニューイングランド全域に広がったリヴァイヴエルの現実の中に神の国の前兆を見たのである。彼の千年王国思想には第1世代のニューイングランドのピューリタンに見られたような破滅・終局という前千年王国的なトーンは見られない。反対に、千年王国の始まりの予兆を感じるといふ楽観的色彩が見られる。

独立革命の勝利にひきつづいて、19世紀に入るとフロンティアへの拡大の時代に入り、アメリカには未来に対する確信が支配的となる。「明白なる運命」(Manifest Destiny) ということばに象徴される時代、それが19世紀前半のアメリカであった。

A. 千年王国思想の諸類型

ファンダメンタリズムの歴史を考えていくうえで、千年王国についての理解の違いがファンダメンタリスト内部での立場の違いとなってくるので、ここで千年王国思想の諸類型についてまとめておきたい。

表 1¹⁴⁾

千年王国思想はまず千年王国とキリストの再臨の時期の関係をめぐって、前千年王国説 (Premillennialism) と後千年王国説 (Postmillennialism) に分けられる。後千年王国説は教会の努力によって千年王国が打ち立てられた「後に」キリストが再臨するという立場であり、教会の歴史と千年王国を連続性においてとらえるために楽観主義的色彩が強い。これに対して前千年王国説は、千年王国の「前に」キリストは再臨し、キリスト自ら千年王国を打ち建てるという立場である。ちなみに、前・後千年王国説という訳語は一応定着しているようではあるが、十分に理解されているとは思えない。例えば先にあげたジェームズ・バーの『ファンダメンタリズム』においては、Premillennialism を「前千年王国説」と「再臨後千年王国説」の二通りに翻訳している¹⁵⁾。後者は意識であり内容をより適切に表現しているが Pre (前) の訳が「後」となるのはやはり無理があるように思われる。このような無理をしてまで意識を試みているのは「前千年王国説」が十分に理解されていないという翻訳者の認識を反映した結果であると思われる。

前千年王国説は終末予言の理解をめぐって歴史主義的 (Historicist) 前千年王国説と未来主義的 (Futurist) 前千年王国説に分けられる。歴史主義はダニエル書やヨハネの黙示録に書かれている終末予言が、教会の「歴史の中に」すでに実現しつつあるという立場である。この立場の千年王国主義者にとっての関心事は、現在が終末予言のタイム・テーブルのどこに位置づけられるのかということと、具体的なキリストの再臨の時期の推定である。これに対して未来主義は聖書の終末予言は現在までの教会の歴史においては未だ何も実現しておらず、「未来における」キリストの再臨の直前の短い時期にそれらは全て実現するという立場である。それ故、この立場の人びとにとっては再臨の日時は間

題とはならない。再臨はいつでもおこりうる (at-any-moment coming) と考
える。¹⁶⁾

未来主義的前千年王国説はテサロニケ人への第1の手紙4章16—17節のいわ
ゆる「空中再臨」の時期をめぐって前・中・後患難説の三つに分かれる。¹⁷⁾ 前患
難説 (Pretribulationism) とはハルマゲドンを含む終末的患難の「前に」キ
リストの民としての教会は空中に引き上げられ、キリストに出会い、キリスト
と共に空中より地上の患難の過ぎ去るのを待ち、患難が終わった後にキリストと
共に地上に再臨するという立場である。後述するように、今日のファンダメン
タリストはこの立場をとっているものであり、大統領選挙の軍事・外交問題につ
いてのテレビ討論会でレーガンのハルマゲドン理解が問題にされたのも、前患
難説に立つかぎり核戦争にも神の民は生き残れるという極めて危険な結論が導
き出されてくるからである。中患難説 (Midtribulationism) は終末的患難の
ただ中で教会の空中への引き上げがあるという立場であり、後患難説 (Post-
tribulationism) は教会は終末的患難を生きぬいた後、空中に引き上げられる
という立場である。

B. イギリスの場合

イギリスにおける千年王国信仰は1640年代のピューリタン革命を経て、その
反動として一時人びとの不評をかっていたが、フランス革命 (1789年) を契機
として、再び人びとの心をとらえていった。すなわち先の分類に従えば歴史主
義的前千年王国説の立場に分類されるが、フランス革命に終末的意味を見出し、
ヨハネの黙示録13章5節に記されている「42ヶ月」間の終末的獣の活動が
許されていた時代の終りと考えたのである。すなわち、1日を1年と読み変え
て、フランス革命によって1260年間の終末的獣の活動の時代は終り、キリスト
の再臨の到来が近づいたと考えたのである。フランス革命という歴史的な大事
件のショックを契機として、19世紀初頭のイギリスの前千年王国運動はリヴァ
イヴァルをとげるが、その背景にはカトリック解放令 (Catholic Emancipation
Act) などによるプロテスタントの社会不安があったことも見のがせない。

アメリカにおけるファンダメンタリズムの歴史に影響を与えた2つの要素

が、この時期イギリスにおいて誕生している。一つは Edward Irwing によるアルバリー予言会議 (Albury Prophetic Conference) であり、もう一つは John N. Darby の前千年王国思想としてのディスペンセーションナリズムである。前者は19世紀後半のアメリカにおける前千年王国運動の中心となった予言会議の原型となり、後者はその神学となったのであった。

Edward Irwing (1792—1834) は1826年から3年間、毎夏アルバリーに前千年王国思想に関心のある牧師、信徒を集めて、終末予言についてのカンファレンスを持った。1828年のカンファレンスは彼らの立場を6項目にまとめてパンフレットの形で発表した。

- 1, 現在のディスペンセーション (救済史的時代区分) は苦痛なしに終ることとはない。ちょうどユダヤ人のディスペンセーションがそうであったように、教会に対する審きと破滅という激変のうちに終るのであろう。
- 2, 審きの時に、ユダヤ人たちはパレスチナへと回復される。¹⁸⁾
- 3, 審きはキリスト教世界におそいかかる。
- 4, 審きの後に、千年王国は始まる。
- 5, キリストの再臨は千年王国の前におこる。
- 6, ダニエル書7章とヨハネの黙示録13章に予言されている1260年は、ユスティニアヌス帝の支配からフランス革命までである。現在は黙示録16章の (7人の御使による7つの患難の) 時代に入りつつあり、キリストの再臨はま近である。¹⁹⁾

このようにアルバリー・カンファレンスの千年王国の立場は歴史主義的前千年王国説である。彼らはキリストの再臨の時を1843年または1847年であると推定した。²⁰⁾

Irwing もアルバリー・カンファレンスもディスペンセーションという歴史理解をしているが、これをさらに押しすすめて一つの神学的立場としたのが John N. Darby であった。彼の神学的立場はディスペンセーションナリズムと呼ばれている。彼は救済史を7つに時代区分する。すなわち(1)無垢 (エデンの園)、(2)良心 (アダムからノアまで)、(3)人間的支配 (ノアからアブラハムまで)、(4)約束 (アブラハムからモーセまで)、(5)律法 (モーセからキリストま

で)、(6)恵み(キリストから現在を経て世界の審判まで)、(7)千年王国である²¹⁾。各ディスペンセーションによって神が人間を扱う方法が変化するのである。²²⁾

Darby は Irwing と異なり、未来主義的前千年王国主義者であった。すなわち Darby は過去と現在の価値を認めない。現在の社会、政治は変革する価値のないものであり、ただ過ぎ去るもの、審かれるべきものである。これは教会に対してもあてはまるのであり、Darby にとって過去と現在の教会は審かれるべき存在であり、終末的存在意味を持たないものである。彼にとっては霊による交りのみが真の教会である²³⁾。彼は1830年に同志とともにプリマス・ブレズレン (Plymouth Brethren) を結成した。彼らは一切の教職制を否定し、聖霊を自由に働かせるために礼拝順序も定めなかった。

Darby のディスペンセーションナリズムの特長は、未来主義的であるとともに前患難説の立場をとったところにある。この前患難説をめぐる、同じプリマス・ブレズレンの Benjamin W. Newton はこれを非聖書的であるとして Darby を批判したが、結局は Darby の立場がプリマス・ブレズレンを制することとなった。Darby は彼の神学思想を伝道し、プリマス・ブレズレンを広めるために、スイスを中心としてヨーロッパ各地に、そしてカナダとアメリカに長期にわたって伝道旅行を行った。その結果、19世紀末から1920年代にかけてのアメリカにおけるファンダメンタリズムに大きな影響を与えることとなったのである。

C. アメリカの場合

Jonathan Edwards 以来、19世紀前半のアメリカを支配していたのは、ナショナルスティックな色彩の強い後千年王国思想であった。例えばディサイプル派の創始者である Alexander Campbell は最初は前千年王国説を受け入れていたが、後にフロンティアを旅してアメリカ主義的な後千年王国主義者へと変っていった²⁵⁾。モルモン教の創始者、Joseph Smith も最初は前千年王国主義者であったが、次第に再臨の時期よりも場所に関心を集中していった。再臨の場所とは彼にとってはアメリカに他ならない。²⁶⁾

このようなアメリカ主義的な後千年王国的ムードが支配的であった19世紀前

半のアメリカにおいても、一方に極めて徹底した形の前千年王国的再臨待望の運動が存在したことを忘れてはならない。それは William Miller による運動であった。Miller は1816年に回心体験を持ち、その後独学で聖書の予言を研究し、先に述べたイギリスの Irwing と非常に近い結論に達した²⁷⁾。彼は1834年に農業をやめて再臨運動に集中し、5年のうちに5万人の信者を得た。Miller は Irwing と同様に歴史主義の立場をとり、最終的には1844年10月22日を再臨の日と宣言し、全国各地でそれに備えることを呼びかける集会を持った。信者たちは仕事をやめ、家財を売りはらってその日に備えたが、結局は何もおこらず失意のうちにこの運動は消滅したのであった。

III. 19世紀後半におけるアメリカの前千年王国運動

1844年の Miller による予言に対する人びとの失望と、1860年より1865年にわたる南北戦争で、アメリカの千年王国運動は1870年代に入るまできわだった動きは見られなかった。

千年王国思想は一般に、社会変動、社会不安の時代に現われてくる。1870年代以降のアメリカにおける社会変動としては次の二つの要素が考えられる。一つは工業化にともなう都市の発達と移民の急激な増加によってもたらされた社会構造と生活様式における変化と不安である。都市人口の増加について見れば、1860年から1900年の40年間に、デトロイトが4倍、サンフランシスコが5倍、ロスアンゼルスが20倍、ミネアポリスは50倍に増加している²⁸⁾。1873年以来、恐慌と労働争議が増加し、1880年代、1890年代には暴力衝突がひん発した。人びとは社会は確実に悪化していると感じていた。千年王国運動の復活の背景となった第二の社会変動の要素は、思想状況における新しい波の到来である。その代表となったものは進化論、聖書批評学、比較宗教学であった²⁹⁾。以上の二つの要素が伝統的なプロテスタント中産階級の価値観をゆるがし、彼らに危機意識を与えたのである。

その中でも特に19世紀末の前千年王国運動の登場のために強い衝撃を与えたのは、聖書批評学であった。Welhausen や Strauss らのヨーロッパの聖書批評学は、南北戦争前の1840年代までにはアメリカに紹介され、ニューイングラ

ンドの各神学校において受け入れられていた³⁰⁾。信徒もその気になれば *Encyclopaedia Britannica* や教派の機関誌を通して、知ることはできた。しかし信徒の間への聖書批評学の衝撃の浸透という点では、1888年に出版された2冊の通俗小説のはたした役割を見のがすことができない。それは Margaret Deland の *Lohn Ward, Preacher* と Humphrey Ward の *Robert Elsmere* である。前者は聖書の無謬性を信じる牧師とリベラルな妻との物語であり、教会が聖書批評学を受け入れる牧師夫人につらくあたり、彼女は夫のもとを去っていくという筋書きである。後者も牧師夫婦の物語である。二人は伝統的な信仰理解、聖書理解にうたがいをもち、新しい宗教集団を設立するという話である。二冊ともベストセラーとなり、特に後者は出版の年に50万部を突破するほどであった。この2冊の小説によって、人びとは聖書批評学を身近な存在として感じるようになっていった。

A. 社会・文化変動に対する福音主義的プロテスタントの対応

1870年代初期においては、聖書批評学を受け入れた者も、またそれを拒絶した者も自分たちは「福音主義者」(Evangelicals) であると考えていた³¹⁾。しかし聖書批評学や進化論という新しい思想風潮に対する対応の中に、次第に二つの立場があらわれてきた。すなわちリベラル派(自由主義者)と保守派である。

1873年ニューヨーク市で開かれた福音主義連盟(Evangelical Alliance)の大会において、プリンストン大学学長であった James McCosh と、当時説教家として有名であった Henry Ward Beecher はキリスト教と進化論は和解・共存できるし、協力して啓示を確証できるという講演を行った³²⁾。

当時の福音主義的リベラル派の神学思想の特徴は次の三つに要約できるだろう。(1)神の国の発展と文明の発展とを連続性においてとらえる。それ故、文献批評学も進化論も文明の発展の一部として受け入れる。後千年王国思想と同様に楽観主義的色彩が強い。(2)神を超越としてよりも内在としてとらえる。すなわち超自然的なものは自然的なものを通してのみ現われる。(3)宗教の本質は正義よりも愛であり、恵みよりも人格である。すなわち道徳が宗教の本質である³³⁾。

リベラル派の人のびとの代表的人物は先にあげた二人の他に、Lyman Abbott, Washington Gladden, Herbert L. Willett, John Fiske などをあげることができるだろう。

リベラル派は北部だけでなく南部にも存在した。南部メソジストの Alexander Winchell, 南部バプテストの C. H. Toy, 南部長老派の James Woodrow がその代表である。Woodrow は後の Woodrow Wilson 大統領の叔父である。

さて Henry Ward Beecher が1870年代のリベラル派を代表する人物とすれば、Jonathan Blanchard は保守派を代表する人物であった。彼はノックス大学とウィートン・イリノイ学院 (Illinois Institute in Wheaton) の学長であった。後者は今日のウィートン大学であり、Billy Graham の母校である。Jonathan Blanchard は後に述べるプリンストン神学校と同様に、信仰理解において伝統的なカルヴィン主義の立場を厳格に保守しようとした。

ところが、1870年代の保守的福音主義陣営に新しい要素が加わってきた。これが先に述べたイギリスの John N. Darby のディスペンセーションナリズムと呼ばれる前千年王国思想である。Jonathan Blanchard は1882年に息子 Charles にウィートン・イリノイ学院の学長の座をゆずったが、二人の千年王国の立場を比べると、父は後千年王国主義者でアメリカを来るべきシオンと受けとめているのに対して、息子はアメリカを滅ぼされるべきバビロンと受けとめるディスペンセーションナリスト³⁵⁾であった。当時の保守派の内部における変化を表わす一つの事例であると思われる。

B. ナイアガラ・カンファレンス

John N. Darby は1862年から1877年までの間に7回、カナダおよびアメリカに伝道旅行を行い、その間、都合7年間滞在した³⁶⁾。彼のアメリカでの伝道は、特に東部および中西部の大都市に集中して行われた。Darby は特徴的な前千年王国説であるディスペンセーションナリズムを主張したが、その他の点ではカルヴィニスト的な信仰理解を保持していた。彼がある程度アメリカに浸透することができたのはこの点においてであった。Darby の神学を受け入れた

人びとが、伝統的で保守的なカルヴァン主義的信仰の持ち主であったことがこれを物語っている。しかし、彼のディスペンセーションナリズムが1870年代のアメリカで受け入れられた理由の第一は、先に述べた社会構造、生活様式、思想風潮における大きな変動と不安、そして社会は悪化しつつあるという一般的な社会・歴史認識であった。Darby のディスペンセーションナリズムのアメリカへの移入の時期が、アメリカにおける後千年王国思想に対する信憑性が薄らいでいった時期に一致するのは単なる偶然ではない。

Darby のアメリカでの伝道の結果は、プリマス・ブレズレンという教派的見地からすると決して成功とは言えなかった。アメリカおよびカナダでの16年間の伝道の後に、彼は1877年にイギリスに帰国したが、その時点で北米に88のプリマス・ブレズレンの集会が存在した。しかし、個々の集会の規模は最大のニューヨークでも50人、フィラデルフィア20人、その他の集会は10人以下という状態であった³⁷⁾。Darby は彼の伝道をふりかえって次のように語っている。「多くの牧師は主の再臨、教会の腐敗……について、プリマス・ブレズレンの著作から公然と引用しつつ説教を行う。しかし、彼らは決して自分の教派から離れようとし³⁸⁾ない。」

ここに当時の米英の教会の相違を読みとることができるのではなからうか。アメリカにおける教派はまだ若く、国教会でもなく、ある程度の生氣を持っていた。Darby の既成の教会に対する批判は、彼の前千年王国説から導き出されたというよりは、反対に19世紀初頭のイギリスの教会の状況が彼の神学思想を形成したと言うべきであろう。生氣を失い、官僚的に脱してしまった教会に対する Darby の批判は、1870年代のアメリカにおいては通用しなかった。この段階では人びとは教派を墮落したものとは考えておらず、そこから離れる必要性は少しも感じていなかったのだ。この点に気づいていなかったところに、Darby の悲劇があったと言えるだろう。

Darby は失意のうちに1877年、アメリカを去ったが、彼のディスペンセーションナリズムはプリマス・ブレズレンとは別の場所で、19世紀末の保守的プロテスタントの中に引きつがれ、20世紀初頭のアメリカにおけるファンダメンタリズムの形成に大きく影響を与えていくのである。

19世紀末のディスペンセーションナリズムの拡大にとって、最大の役割をはたしたのは予言・聖書についてのカンファレンス運動 (Prophesy and Bible Conference Movement) であった。最初にこの種のカンファレンスが開かれたのは1868年であった。千年王国思想の雑誌であった『荒野の道標』(Waymarks in the Wilderness) に関係する人びとの、同人的な集会としてニューヨークで開かれた³⁹⁾。この原型は先に述べたイギリスにおける Irwing らによる予言カンファレンスであった。

『荒野の道標』のカンファレンスはその後一時とだえたが1875年に再開され、1883年から1897年までは、ナイアガラ瀑布近くのオンタリオ湖畔で、毎夏1, 2週間定期的に開催された。これを通常、ナイアガラ・カンファレンスと呼んでいる。このカンファレンスは先の『荒野の道標』の関係者に限定することなく、当時のアメリカの代表的な千年王国主義者によって構成されていた。参加者は約120名でその大半は Darby のディスペンセーションナリズムの信奉者であった。

ナイアガラ・カンファレンスをリードしたのは次の人びとであった。セントルイスの長老派の牧師であり、*The Truth* の発行者であった James H. Brooks。アイルランドのプリマス・ブレズレン出身で後にバプテスト派と関係を持ったエヴァンジェリストの George C. Needham。長老派および会衆派の牧師を歴任していた William J. Erdman。ボストンのバプテスト派の牧師で、ボストン宣教師訓練学校 (Boston Missionary Training School) の創設者であった Adomiram J. Gordon。彼は *Watchward* の編集者でも⁴⁰⁾あった。これらの人びとの中で特に中心的な役割をになっていたのは、Brooks と Needham の二人であった。

1920年代のファンダメンタリストとの比較において、ナイアガラ・カンファレンスに特徴的なことはこのカンファレンスのムードであった。1920年代のファンダメンタリストの一つの特徴が論争性、攻撃性にあったのに比べて、ナイアガラ・カンファレンスは落ちつきと、静けさと、温かさが支配していた。オンタリオ湖とナイアガラ川を見おろす緑にかこまれた静かなホテルを会場にして、参加者は熱心な学びの時を持ったが、同時に彼らは都会の喧噪から離れ

で、静かに交りの時を楽しんだ。そこには1920年代のファンダメンタリストに見られるような熱狂的ムードは見られない。

ナイアガラ・カンファレンスの神学的立場を知るうえで、1878年に発表された14項目からなる「ナイアガラ信条」は重要である。第1条ではまず、聖書が靈感によってなり、それ故、無謬であると述べられている。しかし注意すべきは聖書の無謬性は原著者の手になる文書 (original manuscripts) におけるものと規定されている点である。第2条から第13条までは、伝統的な福音主義的信仰箇条が述べられている。すなわち三一なる神、人間の罪、聖霊による再生、キリストによる贖い、体のよみがえりである。第14条は千年王国に関するものであり次のように書かれている。「世界は現在のディスペンセーションのうちに回心することはない。イエス・キリストは千年王国を来たらせるために再臨する。その時イスラエルは国土を回復する。⁴¹⁾」

第14条で注意せねばならないのは、前千年王国説とディスペンセーションの立場ははっきりととっているものの、Darbyの神学のもう一つの特徴である前患難説については触れていないという点である。中心的リーダーであったBrooksやNeedhamを含めて、大半の参加者が前患難説をも含めてDarbyのディスペンセーションナリズム全体を積極的に受け入れていたにもかかわらず、「ナイアガラ信条」にそれを明記しなかったことの意味は重大である。すなわち、これはこのカンファレンスが前千年王国説をめぐる細部の神学的理解を問題にして参加者間の相違を明らかにするよりも、保守的プロテスタント陣営において少数者であった当時の前千年王国主義者の団結を第一義的なものとして追求していたことを反映していると考えてよからう。

ナイアガラ・カンファレンスに集まった人びとはDarbyが嘆いたように、教派との関係を切ることはなかった。しかし、このカンファレンスに参加している時には、彼らにとって教派の違いは全く無意味であったと思われる。ナイアガラ・カンファレンスは実質的には教派の違いを越えて、当時のアメリカの前千年王国主義者たちの新しい媒体、母体となったのである。

ナイアガラ・カンファレンスのメンバーを中心に1878年にはニューヨークで第1回アメリカ聖書・予言会議 (American Bible and Prophetic Con-

ference) が開かれた。イギリスより1名、カナダより4名の参加者はあったものの122名の参加者の大半はアメリカの東部および北西部からの参加であった。これは Darby の伝道した地域と一致している。この会議とナイアガラ・カンファレンスの参加者はほぼかさなっていたと思われる。ここで注意すべき点は、ファンダメンタリズムの地域性の問題である。今日私たちはアメリカのファンダメンタリズムを考える時、すぐに南部と結びつけるが、南部がファンダメンタリズムの中心となるのは第二次大戦後のことであり、それ以前は北部の都市が中心であったことに留意すべきである。この点において、先に研究史において紹介した H. Richard Niebuhr の分析は疑問の余地を残していると言えるだろう。⁴²⁾

次にあげる表は第1回アメリカ聖書・予言会議(1878年)の教派別参加者数(A)と、同年における教派別会員数(B)を示すものである。

表 2⁴³⁾

(A)		(B)	
長老派	47	メソジスト	300万
バプテスト	26	バプテスト	200万
聖公会	16	長老派	90万
会衆派	7	ルター派	55万
メソジスト	6	ディサイプル	55万
アドベント派	5	会衆派	35万
ダッチ・リフォームド	4	聖公会	30万
ルター派	1		
不明	10		

この表はアメリカにおけるディスペンセーションナリズムの受容の特徴をよく表わしている。会員数と比較してメソジストが極めて少ないのは、Darby およびそのアメリカにおける信奉者がウェスレー神学およびホーリネスの立場に対して拒否の姿勢をとっていた結果である。これについては後に述べることにする。長老派とバプテストというカルヴァン主義の伝統に立つ教派の人びとに受け入れられた点については先に述べた。聖公会が比較的多いのはイギリスに

における前千年王国主義者の中では国教会の牧師が中心的であったという伝統を引きついでいるのではなかろうか。例えば Irwing のアルバリー・カンファレンスの参加者は、大半が国教会の牧師であり、ピューリタンやメソジストはごくまれであった⁴⁴⁾。1886年に開かれた第2回アメリカ聖書・予言会議には聖公会の参加者は、わずか2名になっている。1878年における聖公会よりの16名の参加者は、イギリスの前千年王国運動からの流れと考えてよいだろう。

C. プリンストン神学

「ナイアガラ信条」の第1条に記されているように、聖書の無謬性に対する信仰は前千年王国主義者にとって最も重要なものであった。19世紀のアメリカのプロテスタントは自らを「福音主義者」と呼んでいたことについては先に述べたが、このことから解るように聖書に対する尊敬の念は一般的なものであった。しかし、聖書の無謬性に基づく神学は今から述べるプリンストン神学以外には存在しなかった⁴⁶⁾。プリンストン神学校は1811年、Archibald Alexander によって創立された神学校であり、19世紀後半の代表的神学者としては Benjamin B. Warfield, Charles Hodge の名をあげることができる。

プリンストン神学校は信仰理解において、正統的カルヴィン主義の立場を厳格に守りつつ、同時にスコットランドの常識哲学(Common Sense Philosophy)の影響を受けて、知性による信仰の証明をめざしていた。すなわち聖書の真実性は科学におけると同様に、実証的方法によって証明されねばならないという立場である。しかし、プリンストン神学の実証性は、普通われわれが科学において用いている実証性とは異なったものである。というのは Benjamin B. Warfield が新神学に対して、聖書以外のところに聖書の真実性の根拠を求めると批判したように、プリンストン神学が聖書の真実性を実証する場合の基準は聖書そのものの中のみ求められたからである⁴⁷⁾。

プリンストン神学の聖書の無謬性の理解は「ナイアガラ信条」の第1条の立場と一致している。すなわち原著者の手になる文書における無謬を主張する。Charles Hodge はこの点を次のような比喩でもって語っている。「パンテオン神殿には小さな砂やシミが付着している。しかしそのことでこの神殿が大理石

できているということを否定することはできない。⁴⁸⁾

19世紀末のアメリカの前千年王国主義者たちは、プリンストン神学を聖書批評学という共通の敵を持った同志として受けとめた。プリンストン神学はディズペンセーションナリズムを完全に肯定していたわけではない。Charles Hodgeの息子の Archibald Alexander Hodge は前患難説を非聖書的であるとして批判している。⁴⁹⁾ 両者の間には正式な連帯関係があったわけではない。しかし両者は聖書の無謬性という共通の立場を持ち、聖書批評学と戦うという共通の方向性の中で協力関係を持っていった。両者は19世紀末の聖書・予言カンファレンスにともに参加し、また同じ雑誌に論文を掲載していった。

前千年王国主義者とプリンストン神学の協力関係で注意すべき点は、「ファンダメンタリズムは反知性的である」という一般的理解である。確かに先にも述べたようにプリンストン神学の実証性の理解は前時代的ではあるが、論理による弁証を重んじたという点は否定できない。19世紀末の前千年王国主義者がプリンストン神学を、自らの信仰理解を補強するためのパートナーとして選んだということは、彼らを反知性的であると断定する一般的理解に対する逆批判の一つの視点となるだろう。後に進化論をめぐる論争において述べるが、プリンストン神学や前千年王国主義者が問題にしようとしたのは、聖書批評学が持っている近代科学の知性の質の問題であったと言えるだろう。

D. Dwight L. Moody

Moody とファンダメンタリズムの関係は複雑であると同時に、きわめて深い。彼は厳密な意味ではディズペンセーションナリストではなかった。しかし20世紀初頭のファンダメンタリズムの形式に与えた彼の影響は非常に大きかった。

Dwight L. Moody (1837—1899) は17歳でニューイングランドの片田舎からボストンに出てきた。すぐにシカゴに移り靴の商いを行った。1857年から58年にかけて、シカゴでリヴァイヴァルの盛りあがりを経験し、1860年に商売をやめて、それまでも関係を持っていた YMCA の専従職員となった。同時に彼はイリノイ通り教会を設立し、貧しい移民の子供のための日曜学校を開い

た。1866年にはシカゴの YMCA の総主事となり、この頃より伝道家としても知られるようになっていった。

彼の交友関係は広く、リベラル派の中にも保守派のびびとのうちにも多くの友人を持っていた。彼は生涯どの教派にも属さず、独自の国外・国内伝道、日曜学校、慈善事業、都市伝道を行い、巨大な伝道組織をつくり上げた。彼は按手礼を受けることはなかったが、1880年から1900年にかけて、アメリカで最も有名で影響力のある牧師であった。Moody がつくり上げた「伝道帝国」とも言えるような巨大で、かつ教派との関係を持たない独自の伝道組織は、後に1950年代以降の Billy Graham や今日の Jerry Falwell らの伝道団体の原型をなすものとなったのである。

Moody は1873年に、YMCA の関係でイギリスに招かれ各地で伝道集会を行い、大きな成功をおさめた。1875年に帰国し、全米各地で伝道集会を行い、1879年、1881年にはマサチューセッツ州ノースフィールドに男子校と女子校を設立し、1886年にはシカゴにムーディ聖書学院 (Moody Bible Institute) を創立した。

Moody が後のファンダメンタリズムの形成に与えた影響は次の3つに要約できると思う。それは(1)ノースフィールド・カンファレンスを通して、ホーリネスの教えを当時の前千年王国主義者の間に定着させた。(2)聖書学院 (Bible Institute) 運動を拡め、今日のファンダメンタリズムの主要な教職養成機関の基礎をきづいた。(3)学生ボランティア海外伝道運動 (Student Volunteer Movement) を行い、海外伝道におけるファンダメンタリストの今日の地位をきづいた、の3点である。

ここでは特に、Moody とホーリネスの関係について触れておきたい。ホーリネスの源流は John Wesley の「キリスト者の完全」をめざす教説 (Perfectionism) にある。これはフリー・メソジスト、救世軍、ナザレンなどのホーリネス系の教派がいつれもメソジストから出てきたことからもうかがえる。しかし、ホーリネスの教えはニューイングランドの正統的なカルヴィン主義的信仰理解からすると異端的であった。というのは、救いにおける神の恵みの絶対唯一性を否定するように思われたからである。

ニューイングランド正統神学とウエスレー神学の結合のころみは、1830年代にオベリン神学校の Charles Finny によってなされた。彼は完全性を求める人間の意志を聖霊が支配すると主張することによって、両神学間の妥協をはかったのである。完全性を求めるホーリネスの教えと運動は1850年代から60年代にかけて、アメリカで広く受け入れられるようになり、後にイギリスにも伝えられた。イギリスでのホーリネス運動は1870年代に最高頂をむかえる。イギリスにおけるホーリネス運動は、その中心地の名をとってケズウィック (Keswick) 運動と呼ばれている。

Moody は1873年から75年のイギリス滞在中に最高頂時のケズウィック運動を体験し、これをアメリカに逆輸入したのである。Moody は1880年より毎年、マサチューセッツ州ノースフィールドでカンファレンスを開いていた。このカンファレンスは先のナイアガラ・カンファレンスのように前千年王国主義者に限定されたものではなく、Moody を中心とする保守的プロテスタントの人びとのカンファレンスであった。Moody 自身はイギリス滞在の頃より前千年王国主義者となっていた。ノースフィールド・カンファレンスは1886年以降はナイアガラ・カンファレンスの前千年王国主義者たちによって運営されるようになり、新たな前千年王国主義者のカンファレンスとなっていく。Moody はこのカンファレンスにイギリスよりケズウィック運動の指導者を招き、アメリカの前千年王国主義者たちにホーリネス運動が福音の本質的な形態であることを認めさせていった。Marsden は前千年王国主義者がホーリネス運動を受容し、次第にファンダメンタリズムの一つの要素としていくようになったのは、両者の間に聖霊の新たな働きに対する共通の認識があったからだと考えてい⁵⁰⁾る。両者とも、現在は新しく聖霊が注がれ始めた時代であるという時代認識を持っていた。前千年王国主義者は異言を語ることの中に千年王国の前兆を見、ホーリネスの人びとは個人の魂と社会の浄化の中に聖霊の働きを見たのである。

次に Moody とファンダメンタリズムの関係をまとめておきたい。19世紀末の前千年王国主義者や1920年代のファンダメンタリストと比較してみる時、彼は伝道のスタイルにおいて彼らとは異質の存在であったことが明らかとなる。

リベラル派の指導者のひとり、Lyman Abbot は Moody のリヴァイヴァル集会に出た時の印象を次のように語っている。「壇上の Moody はビジネスマンのように見えた。彼はビジネスマンのようなスーツを着て、ビジネスマンのように集会を運営した⁵¹⁾。通常のリヴァイヴァル集会が感情的で熱狂的であったのに比べて、Moody の集会は上品で、かつ情感にあふれていた (sentiment)⁵²⁾。彼は決して神の怒りについては語らず、神の愛についてだけ語った。彼の伝道はアメリカのリヴァイヴァリズムの歴史においてはめずらしく、中産階級の人びとの尊敬を集めていた。彼には後のファンダメンタリストたちに見られるような論争的な性格や排他性を見いだすことはできない。

19世紀末のアメリカの前千年王国主義は Moody がその信奉者であったことよって、千年王国思想を持たない当時の保守的プロテスタントの人びとにも認められるようになっていった。特にノースフィールド・カンファレンスを通して前千年王国主義者たちが他の保守的キリスト者と出会い、福音主義的プロテスタント教界の中に、ある程度の市民権を得ていったことは重要である。

Moody の前千年王国説に対する立場は複雑であった。彼は前患難説などの千年王国説における細かな神学論議には全く興味を持っていなかった。彼が前千年王国説を受け入れたのは、前千年王国説の文化に対する悲観的な見方が伝道にとって有効な衝撃を与えることができると信じたからであった。彼の中心的な関心は伝道であった。彼が創設した学生ボランティア海外伝道運動のモットーであった「この世代のうちに世界を福音化するために」は彼自身のモットーでもあった。

Moody は自分自身の問題としてどの程度真剣に前千年王国説を受けとめていたのだろうか。Timothy P. Weber は Moody の実際の行動と前千年王国説の間の矛盾を指摘している。一つは先に紹介したノースフィールドの二つの学校経営についてである。長期的な計画を必要とする学校経営は前千年王国説とは相容れないのではないか。もう一つはムーディ聖書学院の機関誌である *The Christian Workers Magazine* における矛盾である。この中に真近にせまったキリストの再臨についての記事と並んで、ムーディ聖書学院の年金の広告が掲載されている点を指摘している。⁵³⁾

IV. ファンダメンタリズムの形成：20世紀初頭における 前千年王国運動の変容

A. 前千年王国主義者内の意見の対立

世紀転換期から1910年代にかけて、アメリカの前千年王国運動は一つの危機の時代を迎えた。それは1920年代のファンダメンタリズムへと向かう過渡的な時代であり、変化の時代であった。

危機の要素は二つあった。一つは1870年代以降の前千年王国運動のリーダーの大半が、この時期にあいついで世を去ったことである。ナイアガラ・カンファレンスの中心的指導者であった Brooks と Needham は1897年、1902年に、そして Moody は1899年になくなっている。危機の要因の第二は、前千年王国説の内容をめぐる内部対立である。それは前患難説をめぐるおこってきた。前患難説への批判は1840年代にはイギリスのプリマス・プレズレン内部においてもおこっていたし、プリンストン神学もこれを拒否していたことについては先に述べた通りである。問題は第一世代の指導者たちが生きていた間は、前患難説をめぐる細かな相違よりも前千年王国主義者の団結が求められていたのに、彼らの死を契機にして意見対立が表面化したという点である。これは純粹に神学的見解の対立というよりは、前千年王国主義者内の主導権争いという性格の方が強かったのかもしれない。結果的には、Darby の前患難説を支持する人びとが主導権をにぎることとなった。代表的な人びとをあげると、ドイツ系移民でニューヨークでユダヤ人伝道を行っていたメソジストの牧師の Arno C. Gaebelein、ミネアポリスのバプテストの牧師であり、ノースウェスタン聖書伝道訓練学校の校長であった William B. Riley、ムーディー聖書学院校長の James M. Gray などである。⁵⁴⁾⁵⁵⁾

前患難説派の勝利に最も大きく貢献したのは、ダラスの第一会衆派教会牧師 Cyrus I. Scofield によって作られた『スコフィールド引照付聖書』(Scofield Reference Bible, 1909) であった。彼は Darby のディスペンセーションリズムに基づいて、聖書を段落づけ、注釈・引照を付け加えた。James Barr によ

ればこの聖書の影響力は絶大であり、出版後10年間に200万部も売れたと言われている。Barr が1950年代に出会ったファンダメンタリストの学生の半数はこの聖書で育てられ、他の解釈があるなどとは考えてもいなかったということである。⁵⁶⁾

それまでも保守的福音主義者の中で批判がたえなかった前患難説が、1910年代に、前千年王国主義運動の主流になったことで、前千年王国主義者その他の保守的福音主義者の間の関係は悪化していった。19世紀末には両者を結びつける核となっていた Dwight L. Moody もすでに世を去っていた。

B. *The Fundamentals*

アメリカにおけるファンダメンタリズムの歴史を考える場合、1910年から1915年にかけて、12冊のパンフレットとして出版された *The Fundamentals* を無視することはできない。ファンダメンタリズムという名称はこれに由来すると言われている。

カリフォルニアのユニオン石油会社の筆頭株主であった Lyman Stewart は前千年王国主義者であった。彼は聖書批評学をはじめとする近代思想が教会や神学校の中に拡大しつつあったのを危惧して、当時シカゴのムーディー教会の牧師であった Amzi C. Dixon にこのパンフレット・シリーズの出版を依頼してその基金として30万ドルを提供した。前千年王国主義者の Stewart にとって、蓄財は無意味なことであった。Lyman Stewart のケースは、ファンダメンタリズムをある特定の経済的・社会的階層に結びつけて解釈することの誤りを示す一つの事例であろう。*The Fundamentals* は各巻平均25万部、全部で300万部発行され、その内の3分の1はイギリスに送られた。

The Fundamentals が発行された1910年から1915年は、今とりあげている前千年王国運動の変容の時期にあたるが、*The Fundamentals* 自体は19世紀末の前千年王国主義者と保守的福音主義者の協調時代の最後の成果といえるだろう。というのは執筆者も論文のテーマもバランスのとれたものであり、前患難説をめぐる議論も見られない。1920年代のファンダメンタリズム論争の一つの中心となる進化論についての論文は全論文90編のうち、わずかに2編だけで

ある。しかも論文の調子はおだやかであり、1920年代のファンダメンタリズムに特徴的な論争的な調子はまだ見られない。⁵⁷⁾

C. 社会的関心の消滅

1900年から1917年のいわゆる改革主義の時代 (Progressive Age) と1920年代のファンダメンタリズムを比べる時、社会的関心という点で極端な変化が見られる。この時期はリベラル派の社会的福音 (Social Gospel) 運動が頂点をなした時代であったが、前千年王国主義者の中にも社会改革運動に関わった人びとが存在した。例えばミネアポリスの William B. Riley, ニューヨークの John R. Straton, シアトルの Mark A. Mathews などである。Billy Sunday らのエヴァンジェリストも社会悪に対して攻撃を加える説教を行っていた。

厳格な前千年王国説の立場からするならば、この世を改革することは無意味なことであり、伝統的にファンダメンタリストが政治に対して無関心であったのも、このような歴史・世界理解に由来するものであった。しかし、先に述べたように Dwight L. Moody によってホーリネスの立場を受け入れた前千年王国運動には、ホーリネスの教えを個人だけではなく社会へと拡大することによって、社会改良へと進む可能性を持っていた。Moody 自身はシカゴで移民の子供たちのための日曜学校を行っていたが、社会改革に関しては前千年王国主義者と同じで消極的であった。彼は個人の回心が社会改良をもたらすと考えていた。しかし、ホーリネスの教えには社会改良へと向かう要素はあったし、事実リベラル派の社会的福音運動が盛んになる以前の1870年から1890年にかけては、ホーリネス系の人びとが都市における救済活動をになっていたのである。⁵⁸⁾

ところが1920年代に入るとアメリカにおける保守的プロテスタントは急激に社会的関心を失っていった。この急激な変化は普通「大逆転」(Great Reversal) と呼ばれている。前千年王国主義者を含む保守的プロテスタント陣営のこのような変化には次の三つの原因があった。第一には、リベラル派の社会的福音運動が急進化したことへの反動である。第二には、ちょうどこの時期に各教派内に聖書批評学が深く浸透し、社会改革よりも教派内部におけるリベラル派との論争に集中していったという点である。これについては後述することにする。

第三には、第一次大戦が与えたインパクトである。

D. 第一次大戦の衝撃

第一次大戦がヨーロッパにおいては自由主義神学の終焉と危機神学登場の引き金になったのは周知の通りである。アメリカのファンダメンタリズムは20世紀初頭より、リベラリズムにおされ気味であったが、第一次大戦は前千年王国説に対する関心を再燃させることとなった。特に1917年12月にイギリス軍がパレスチナのオットマン・トルコ軍を敗ったことが、前千年王国主義者をふるいたたせた。すでに述べてきたようにイスラエルの回復は千年王国到来の重要な前兆であると信じられてきたからである。

私は先に拙論「デトロイト時代のラインホルド・ニーバー：1915—1928」で、彼のアイデンティティ形成と神学形成に与えた第一次大戦の影響についての分析を行ったが、第一次大戦はアメリカの前千年王国主義者にも同じインパクトを与えていった。⁵⁹⁾ すなわち、彼らの前千年王国に対する信仰における、アメリカの位置と役割についての理解の問題である。この問題は第二次大戦後の反共的ファンダメンタリストを経て、今日の新宗教右翼へと引きつがれてきている。

厳格な前千年王国説の立場からすれば、アメリカも主の再臨の時には滅ぼされるべき存在である。前千年王国主義は世界と歴史に対して分離主義 (Separationism) の立場をとり、政治や社会改革から自らを分離しておこうと努める。彼らにとって民主主義は人間中心主義の一つの形態であり、評価すべき価値を持ったものではない。それ故、ウィルソン大統領が第一次大戦への参戦を民主主義を守るためと意味づけたことは、前千年王国主義者にとってはナンセンスなことであった。

分離主義は時として平和主義へと進む場合がある。例えば Arno C. Gaebelein が編集者であったディスペンセーションリズムの雑誌 *Our Hope* は第一次大戦に対しては参戦反対の立場をとっていた。1917年4月6日のアメリカの参戦後の同年9月の段階でも、この立場は変っていない。⁶⁰⁾ Gaebelein は当時の前千年王国主義者の中でも最も厳格に分離主義の立場に立っており、彼は制

度的教会をもこの世のものとして否定してメソジスト教会を離れていった人物であった。⁶¹⁾ところが1918年4月になると、彼はこの大戦を「聖戦」ととらえ、同年7月には「ドイツの新神学がドイツを野蛮主義 (barbarism) へと導いた」と述べている。⁶²⁾これは何も Gaebelein ひとりの変化ではなく、当時の主要な前千年王国主義の雑誌 *The King's Business* をはじめ例をあげるときりがない程である。⁶³⁾

このような前千年王国主義者たちの変化の原因は、Reinhold Niebuhr や他のドイツ系アメリカ人の場合と同じように、戦時下の集団ヒステリー現象によっておこってきた「非国民」という非難であった。例えばシカゴ大学神学部はアメリカの参戦後、前千年王国運動に対して、彼らは民主主義の理想と社会変革の責任を否定し、国家の安全をおびやかしていると非難した。⁶⁴⁾リベラル派の *Christian Century* も同じような批判を、大戦中に21回も掲載している。⁶⁵⁾

Gaebelein はドイツの新神学と野蛮主義 (第一次大戦) との間に因果関係を見ていったが、アメリカのファンダメンタリズムは第一次大戦を契機として、キリスト教文明の運命・未来についての問題に深く関与していった。すなわち近代主義 (modernism) がキリスト教文明を危うくするという認識である。1920年代のファンダメンタリズムにとって、近代主義のシンボルは聖書批評学と進化論であった。世紀転換期に前千年王国主義者の中で論争の対象となった前患難説は、教派内への聖書批評学の浸透と第一次大戦を契機にして、前千年王国主義者の関心の後方へと退いていった。

近代主義への憎悪と文明への危機意識はファンダメンタリズムを排他的で攻撃的なものに変えていった。1920年代のファンダメンタリズムはそれ以前の前千年王国運動と比べて、神学思想においては大きな変化は見られない。変化したのは彼らのスタイル、モードであった。

V. 論争の時代：1920年代

A. 教派におけるファンダメンタリズムと近代主義の対立

1919年夏、フィラデルフィアにおいて世界ファンダメンタリスト協会 (World's Christian Fundamentals Association) の結成大会が開かれ、約6千人がこれに参加した。これはアメリカにおけるファンダメンタリストの、最初の全国的な集会であった。

この大会で注目されるのは、以前の聖書・予言カンファレンスでは終末予言が中心テーマであったのに対して、ここではいわゆるキリスト教信仰における「根本的」(ファンダメンタル)な信仰簡条が中心テーマとなっている点である。⁶⁶⁾このような変化の背景にはリベラルな信仰理解の浸透が読みとれる。前患難説をめぐって論争する余裕はすでにファンダメンタリストには残されていない。前千年王国主義者のこのような戦術転換によって、彼らは千年王国主義者ではない保守的福音主義者と連帯して、教会における自由主義者と戦うことになるのである。

ファンダメンタリズムと近代主義の対立は、教派別に見ると北部長老教会 (Presbyterian Church of America) と北部バプテスト教会 (Northern Baptist Convention) において激しかった。これは南北戦争の時の教派の分裂についても同じことが言えるのだが、対立・分裂は相対立する二つの立場の力が拮抗している場合におこるのであり、片一方の立場が絶対的に優勢の場合にはおこらない。1920年代のファンダメンタリズム論争の場合は、南部バプテスト教会、南部長老教会、セブンスデー・アドベンティスト、ペンテコステ派、ホーリネス・グループ、ナザレン、モルモン教、救世軍においてはファンダメンタリストあるいは保守派が圧倒的に優勢であり、南北メソジスト、会衆派、ユニテリアン、ディサイプル、聖公会においてはリベラル派が支配していた。⁶⁷⁾カトリックにおいては1907年のピウス10世の回勅によって近代主義はおさえこまれていた。⁶⁸⁾両勢力が拮抗していたのは北部長老教会と北部バプテスト教会であった。

1. 北部長老教会

北部長老教会では1890年代より、プリンストン神学の聖書の無謬についての教えを教派の基本的な立場として、牧師と信徒にこれを要求していた。1892年の全国大会（General Assembly, 教団総会にあたるもの）ではこれを公式に採択し宣言した。⁶⁹⁾ 1893年の全国大会ではユニオン神学校の教授であった Charles A. Briggs の聖書理解が問題にされ、大会は383対116で彼がプリンストン神学を受け入れるまで彼の牧師資格の一時停止を決定した。⁷⁰⁾ *New York Times* は何度もこの問題を一面でとり上げた。Briggs は1899年、北部長老教会から離れて聖公会に移った。

1899年の全国大会は、聖書の無謬性に加えて、処女降誕、キリストによる贖い、体のよみがえり、奇跡の真実性の5つが本質的（essential）な教理であることを採択した。以後これはファンダメンタリズムの「5ヶ条」（five points）として知られる立場となる。1910年の全国大会ではこの「5ヶ条」を確認する決議が行われた。

1920年代の北部長老教会内での対立は、ニューヨークの第一長老教会牧師で、ユニオン神学校の実践神学教授であった Harry Emerson Fosdick が、1922年5月22日に行った「ファンダメンタリストは勝利するか」という説教を契機にして最高頂に達した。Fosdick はファンダメンタリストが北部長老教会において多数派であることを認めた上で、彼らの非寛容さを批判していった。⁷¹⁾

1923年の全国大会は Fosdick の説教を問題にして、彼の教会が先の「5ヶ条」に従うよう指導する旨、ニューヨークの公会（Presbytery, 教区総会にあたるもの）に要請する決議を行った。Fosdick 自身に対する批判がなされなかったのは彼の変則的な立場のためであった。彼は北部バプテスト教会の牧師であり、5年契約でニューヨーク市の第一長老教会の「客員牧師」（guest pastor）となっていたのである。彼は1924年にこの教会を辞して、パーク・アヴェニュー・バプテスト教会（後のリヴァー・サイド教会）の牧師となった。

北部長老教会におけるファンダメンタリストの優位は1925年の全国大会を境にしてゆらぎはじめた。この大会では数のうえではわずかにファンダメンタリストが優勢であった。ところがニューヨークの2名の牧師志願者が「5ヶ条」

の一つである処女降誕について態度を表明することを拒否したことから大会は紛糾した。議長はプリンストン神学校の穏健派の教授であった Charles R. Erdman であった。彼はこの件を規則委員会 (Judicial Commission) にまかせて、答申を出すように指示した。答申は1926年と1927年の全国大会に提出されたが、その内容は「長老教会においては、真実の核心が一致している時には見解の多様性を認めていく慣わしである」というものであった。⁷²⁾ すなわち処女降誕は「真実の核心」(core of truth) ではないという答申であった。このような答申が可能なのは北部長老派の状況は変化していたのである。

1926年の全国大会の数ヶ月後、プリンストン神学校において再編がおこっている。プリンストン神学校の新約学教授であった J. Gresham Machen はプリンストン神学校における保守派の代表的人物であった。プリンストン神学校理事会は彼を組織神学・倫理学の教授にするという決定を行ったが、北部長老教会の全国大会はその任命を延期し、再調査を要求した。これを契機に Machen をはじめとする数名の教授はプリンストン神学校を辞めて、1929年にウェストミンスター神学校 (Westminster Theological Seminary) を設立した。

北部長老教会の分裂は1936年、Machen を中心とする正統長老教会 (Orthodox Presbyterian Church) の設立によって現実化した。さらに翌年1937年には、正統長老教会から聖書長老教会 (Bible Presbyterian Synod) が分裂した。これは正統長老教会からの前千年王国主義者の分裂であった。

2. 北部バプテスト教会

1890年に北部バプテスト教会に属していた前千年王国主義者たちは、教派内組織としてバプテスト聖書研究協会 (Baptist Society for Bible Studies) を設立した。しかし彼らは教派内では少数派であった。20世紀に入ってから北部バプテスト教会内では社会的福音運動とリベラル派が優勢を保っていた。1913年にはこの傾向に不満を持っていた人びとが、シカゴ大学神学部のリベラル化に対抗して、シカゴに北部バプテスト神学校 (Northern Baptist Seminary) を設立した。

北部バプテスト教会におけるファンダメンタリストと近代主義者との対立

は、1919年の教団総会以後顕在化してきた。この総会において北部バプテスト教会は超教派の資金獲得のための組織であった世界超教会運動（Interchurch World Movement）に参加することを決議した。⁷³⁾ 教派内の保守派の人びとは、教義的相違を無視してこのような団体に加盟することに反対し、教派のあり方に危機感を感じた。

彼らは翌年、1920年の教団総会の2日前に彼ら独自でバプテスト・ファンダメンタリスト会議（Conference on Fundamentals at Our Baptist Faith）を持ち、約3千名の牧師と信徒が参加した。彼らのうち半数は前千年王国主義者であった。1920年以後、彼らは毎年教団総会の前にこの会議を持つようになり、自分たちの集りを全米ファンダメンタリスト連盟（National Federation of Fundamentalists）と呼ぶようになった。⁷⁴⁾

1922年の教団総会において、ファンダメンタリストたちは、彼らの信仰を信条化するよう提案していったが、長老派とは違ってバプテストは伝統的に会衆主義（Congregationalism）の立場をとっており、教団として信条を持つことを嫌っていたために結果は1264対637で否決された。⁷⁵⁾

1923年には全米ファンダメンタリスト連盟の穏健な戦術にあきたらなかった前千年王国主義者の William B. Riley, John R. Straton, T. T. Shields が中心となってバプテスト聖書連盟（Baptist Bible Union）が結成された。二つの団体はどちらも北部バプテスト教会内の組織であったが、両者は運動の戦術をめぐってはげしく対立した。

しかし、1926年になると非寛容で戦闘的なバプテスト聖書連盟は急激に支持者を減らし、教団総会の代議員全体の4分の1に減少した。⁷⁶⁾ バプテスト聖書連盟に属していた人びとは、1932年に北部バプテスト教会を離れて正規バプテスト総連合（General Association of Regular Baptists）を設立した。

1926年の *Christian Century* は北部長老教会と北部バプテスト教会内部の対立とその鎮静化について、「これは寛容主義者（tolerationist）の勝利である」と述べている。⁷⁷⁾ Marsden も1926年に両教派においてファンダメンタリストが急に少数派になった理由について、人びとがファンダメンタリストたちの「論争のとげとげしさ」に疲れはてたこと以外に原因が見い出せないと考えてい

⁷⁸⁾る。1920年代から1930年代にかけては、キリスト教界だけでなくアメリカ社会全体が、それまでのある程度均一的なプロテスタント社会から、多様な価値観を持った人びとが共存していかなければならない社会へと変動していった時代であった。二つの教派における寛容主義の勝利はこのような新しいアメリカ社会のあり方を予感し、反映したものであったと言えるだろう。

Martin E. Marty は寛容主義をさらに積極的に肯定して、アメリカにおける宗教の「公民性」(civility)を主張している。⁷⁹⁾すなわち Marty は今日のアメリカにおける宗教のあり方の理想として、かつ現実的なあり方として多様性の中で対話を通して学び合い共存する姿勢として、宗教における「公民性」の必要性を説いている。

3. 1920年代のファンダメンタリストと教派の関係

先に Darby の嘆きとして紹介したように、19世紀末のアメリカの前千年王国主義者たちは、Darby の終末思想は受け入れたが、彼のプリマス・ブレズレンには入会せず教派のうちにとどまっていた。これに対して、1920年代のファンダメンタリストたちの教派に対する忠誠心はきわめて薄く、教派よりもその内部のサブ・オーガニゼーションに自己同一化していたし、最後には教派から離脱していった。

それは1920年代のファンダメンタリストには教派以外に自己を同一化することのできる組織を持っていたからであった。それが聖書学院(Bible Institute)であった。Dwight L. Moody のムーディ聖書学院については先に触れたが、これに続いて各地に聖書学院が設立され、1900年に全米で9校となり、1930年までには50校に増加⁸⁰⁾していた。しかも1920年代までには、当初の信徒伝道者の養成という目的から、教派神学校のリベラル化に不満をいだく人びとの教職養成機関へとその性格を変えていた。

1920年代のファンダメンタリズムのリーダーたちのほとんどは、いずれかの聖書学院と関係を持っていた。聖書学院はかつて教派がはたしていたのと同じ役割をファンダメンタリストに対してはたすようになった。聖書学院は自分の機関誌や新聞を発行し、聖書カンファレンスを主催した。ムーディー聖書学院

のような大きな聖書学院は AM・FM のラジオ局を持ち、大規模な聖書カンファレンスのための専任のスタッフを持っていた。ムーディ聖書学院は1929年までに4千人の卒業生を送り出していた⁸¹⁾。卒業生たちは出版物やラジオ放送を通じて常に聖書学院と関係を持ち、毎年聖書カンファレンスに集まってくることによって自らのアイデンティティを確認したのである。

19世紀末の前千年王国主義者たちは教派を通じて自分たちの主張を拡めていく必要があった。しかし、1920年代のファンダメンタリストにとって教派は重要な意味を持っていなかったし、彼らにとってメリットを与えることもなかった。19世紀末の前千年王国主義者にとって実質的な帰属母体はナイアガラやノースフィールドの聖書・予言カンファレンスであったと同じように、さらに徹底したかたちで1920年代のファンダメンタリストにとって聖書学院が彼らの帰属母体となったのである。

B. William Jennings Bryan とスコープス裁判

1920年代のファンダメンタリズム論争はキリスト教会内だけにとどまらなかった。教会外での論争は進化論をめぐるおこり、1925年のスコープス裁判は全国的な関心を集めた。

ダーウィンの『種の起源』は1859年に出版され、すぐにアメリカにも紹介されたが南北戦争とその後の混乱で1870年代になるまではめだった議論はなかった。1873年に James McCosh と Henry Ward Beecher が進化論とキリスト教の共存の立場を打ち出したことについてはすでに述べた。反対にプリンストン神学校の Charles Hodge は『進化論とは何か』(1874)を出版して、進化論と有神論は相容れないと主張した⁸²⁾。

ファンダメンタリズムの地域性については北部が中心であったが、進化論は最初から南部でも熱心にとりあげられた。というのは進化論が人種問題と深く関係していると考えられていたからである。1884年から1887年にかけて、サウスカロライナ州のコロンビア神学校の James Woodrow を中心にして、南部長老教会において進化論をめぐる論争があったが、教派内の議論にとどまった⁸³⁾。進化論が全国的な関心をあつめるにはさらに40年を経なければならなかった。

ファンダメンタリズム運動においても進化論は1920年代に入るまでは中心的なテーマではなかった。先に紹介した *The Fundamentals* (1910—1915) においても進化論についての論文はわずかに二編だけであったし、終末予言からファンダメンタルな信仰箇条を守る戦いへと戦術転換を行った1919年の世界ファンダメンタリスト協会の大会においても、進化論はテーマにあがっていなかった。1910年代のファンダメンタリストの関心は進化論ではなく、聖書批評学であった。

1927年に William B. Riley は「ファンダメンタリズム運動が形成された時には、我々の敵は高等批評 (higher criticism) であった。しかし時がたつにつれて、現代の不信仰のさまざまな形態の根底に、進化論の哲学があることを発見した」と回想している⁸⁴⁾。

このようなファンダメンタリズムの変化の背景に、先に述べたような第一次大戦が与えた衝撃が存在したことを見のがすことはできない。すなわち近代主義的思想がキリスト教界だけでなく、キリスト教文明そのものを危うくしているという危機意識である。1920年代には進化論は近代主義的思想のシンボルとして受けとめられていった。

このような状況の中から、反進化論法 (Antievolution Law) があらわれてきた。この種の法案が最初に州議会に提案されたのは1921年、ケンタッキーにおいてであったが、これは一票差で否決された⁸⁵⁾。1923年以降、南部諸州で法制化がなされ、ピークは1927年で13州において制定されていた。

ファンダメンタリストの William B. Riley は1921年ケンタッキー州議会にこの法案が提出されると、同州内で22回の集会を開いてこの成立をはかろうとした。これはファンダメンタリズムの歴史における大きな変化であった。本来ファンダメンタリズムは政治を含めてこの世のことがらに対しては分離主義の立場をとってきた。ところが反進化論法は政府や法律の力によって近代主義を抑えこもうとする立場であり、これはファンダメンタリズム運動の大きな方向転換と言わねばならない。今日の新宗教右翼による中絶法、公立学校における祈禱法支持の運動は、反進化論法と同じ流れにあると言えるが、本来の前千年王国思想からするならば逸脱と言えるだろう。

確かに Riley をはじめとするファンダメンタリストは反進化論法の成立に積極的に関わっていったが、彼らには今日のモラル・マジョリティが持っているような政治力はそなわっていなかった。もし William Jennings Bryan がこの問題に関与していなければ、1920年代の反進化論法はあれほど多くの州で成立することはなかったであろうし、進化論論争が全国の人びとの注目をあつめることもなかったであろう。

William Jennings Bryan は1896年、1900年、1908年の三回の大統領選挙の民主党の大統領候補であった。いづれも選挙には敗北したが、1913年から1915年にかけて、彼はウィルソン政権の国務長官をつとめた政治家であった。

1. Bryan はファンダメンタリストであったのか

Glenn Frank は1923年に、「Bryan 氏がファンダメンタリズムである。彼を理解することはファンダメンタリズムを理解することである」と語っている⁸⁶⁾。

Bryan はファンダメンタリストであったのだろうか。結論から言えば、彼は進化論以外の問題に対してはことごとく当時のファンダメンタリストとは異った立場をとったし、彼のメンタリティも全くファンダメンタリスト的ではなかった。しかし Frank が述べたように、皮肉なことに Bryan は1920年代のファンダメンタリズムのシンボルとして受けとられていたのである。次に Bryan と当時のファンダメンタリストの相違点について述べていくことにする。

まず第一に、彼は信仰と社会問題は切りはなすことのできないものであると考えていた。彼は社会的福音という用語は使わなかったが、「実践的キリスト教」(Applied Christianity)という用語を用いて、キリスト教の社会問題への適用を積極的に追求した。「実践的キリスト教」という用語は、当時リベラルな社会的福音の運動家であった Washington Gladden の用語であり、Bryan は Gladden とも親交を結んでいた。Bryan の交友関係はリベラル派の人びとから保守派の人びとにいたるまで、多様であった。ファンダメンタリストは進化論以外の問題については政治や社会改革に対して無関心であったが、Bryan の中心的な関心は社会改革であった。彼にとって政治と宗教は社会改革のための二つの道具であった。彼はファンダメンタリストと異り、人間の社会変革能

力を信じていたのである。⁸⁷⁾

第二に、Bryan は前千年王国主義者ではなかった。彼は「キリスト教は未来を強調しすぎる」という批判を持っていた。彼にとってキリスト教は未来についてのもではなく、現在のためのものであった。彼にはファンダメンタリストに見られるような悲観主義的な人間理解や歴史理解は全く見られない。人間と社会の進歩に対する楽観的とも思われる彼の信頼は第一次大戦後も変っていない。⁸⁸⁾

第三に、第二次大戦後特に顕著になってくるファンダメンタリズムの無批判な反共・資本主義体制擁護の姿勢は、Bryan には全く見つけることができない。彼は社会主義体制には反対の立場をとっている。しかしそれはファンダメンタリズムに見られるような神話的な反共の立場ではなく、個人の自由に対して妨害となるという理由によるもので、反対の姿勢は熱狂的、戦闘的ではなく現実的である。

彼の大企業に対する批判、特にスタンダード石油会社の John D. Rockefeller に対する批判は徹底している。Bryan は Rockefeller が表面的には敬虔さをよそおいながら石油の値上げを行って私利をはかり、それに対して批判を加えようとする教会に対しては圧力をかけるというやり方をはげしく攻撃し、Rockefeller を「盗賊・おいはぎ」と酷評している。⁸⁹⁾ Bryan の Rockefeller 批判は Reinhold Niebuhr の Henry Ford 批判に酷似している。⁹⁰⁾

最後に、エキュメニカル運動に対する Bryan の姿勢は肯定的であり、キリスト教協議会 (National Council of Churches) の前身のキリスト教連盟 (Federal Council of Churches) が持っている社会変革への可能性を高く評価している。今日の新宗教右翼は教義的な差異に目をつぶってでも、一つになって政治的勢力へと結集しようという意図が見られるが、これはファンダメンタリズムの歴史においては新しい現象であり、ファンダメンタリズムは伝統的に反エキュメニカル運動の立場を堅持してきた。⁹¹⁾ Bryan はキリスト教連盟の節酒運動委員会のメンバーであったし、全国大会の講演を行ったりして、この運動を積極的に支持したのであった。

Bryan がめざした具体的な政策も、その大半はファンダメンタリストならば

反対の立場をとるような進歩的なものであった。例えば鉄道・電信・電話の公営化、農民に対する政府の援助、政府による水資源の開発、教育省と保健省の新設などである。⁹²⁾

Bryan の性格は温好であり、ファンダメンタリストに特徴的な排他性や攻撃性は見られない。彼はスコープス裁判の法廷で最初に John Scopes と顔をあわせた時、「ジョン、私たちは立場は違うが、そのことで気まづくなりたくないもんだね」と語ったと言われている。⁹³⁾

結局、Bryan の関心はキリスト教と政治による社会改革にあったのであり、そのためには細かな信仰理解の相違を問題にせず、現実的に社会問題にとりくもうとしたのだった。彼の立場はファンダメンタリズムよりも、むしろ社会的福音に近かったと言えるだろう。

2. スコープス裁判

Bryan が最初に公の場で進化論批判を行ったのは1920年11月のミンガン大学での講演においてであった。⁹⁴⁾ Bryan の進化論批判が第一次大戦に触発されて現れてきたことは明白である。彼は1923年に「私が反進化論者となったのは……アメリカ政治の理想主義と進歩の思想をあやうくする力と戦うためである」と述べている。⁹⁵⁾ 彼にとって進化論とはダーウィンの生物の進化についての理論ではなく、Herbert Spencer や William G. Sumner らの社会進化思想であった。社会進化思想の「適者生存」の論理が、国内においては独占的企業の自己正当化の哲学となり、国際問題としては第一次大戦を引きおこしたと考えたのである。社会進化思想は強者の立場を正当化するだけでなく、人間の再生・変革を否定するものであると Bryan は理解した。Bryan にとって反進化論運動は宗教か科学かという次元の問題ではなく、人間理解・社会理解についての一つの哲学ともう一つの哲学との間の対立であった。1920年以降、Bryan はウィスコンシン大学学長の Edward A. Birge やリベラル派の牧師 Harry E. Fosdick との間で進化論をめぐる論争を行い、新聞はこれを大きく報道した。このようにして Bryan によって進化論は人びとの関心を集めていったのである。

全米の人びとの進化論への関心を一気に高めた事件は、1925年テネシー州の

人口1,500の小さな町デイトンでおこった。同年3月、テネシー州議会は反進化論法を制定したが、その直後、デイトンの高校の生物の教師であった John Scopes は自から進化論を教えていることを認めて、裁判で正否を争った。Bryan はこの裁判の検事にかけてた。

Scopes 自身の回顧録によれば、裁判を行おうとしたのは行きつけのドラッグ・ストアでの友人との軽い会話からであった。二人は新しく制定された反進化論法に話がおよんだ時、Scopes は「今つかっている生物の教科書には進化論について説明されているから、自分だけではなく生物の教師は皆有罪だ」と話したことから、その友人が「それじゃ一つ裁判してみよう」ということになったらしい。⁹⁶⁾ 裁判のさい中も Scopes はなぜこんな問題で検事も弁護人も真剣に話しをするのかといぶかしんでいた。⁹⁷⁾ 小さな山あいの町デイトンには全国から100人以上の新聞記者があつまってきた。その内の一つの新聞社は Scopes が有罪となった場合の罰金100ドルを払うと約束していたし、裁判費用はアメリカ市民的自由連合 (ACLU) が払うと約束していた。Scopes の表現によれば、町は「サーカスのような」雰囲気であった。⁹⁸⁾ 町の古い木造の裁判所はあまりにも多くの新聞記者や傍聴人が集まったので床がぬげそうになり、屋外の木かげに法廷をうつした。

先にも述べたように Bryan にとっては科学と宗教の問題はどうでもよいことであった。彼はこの裁判を社会進化思想を批判するための一つの場としようとしたと思われる。しかし裁判は Bryan のもくろみとは全く違った方向に進んでいった。裁判の一つのポイントは信仰の問題を法律によって規定することの是非であり、もう一つはファンダメンタリストの信仰内容をめぐってであった。

裁判の終盤に弁護人 Clarence Darrow は検事である Bryan 自身を弁護側証人として尋問することを要求した。Bryan はこれを承認した。Darrow は情け容赦なく、Bryan の聖書の知識の一貫性のなさを突いていった。⁹⁹⁾ 裁判の結果は陪審員の大半が保守的な人びとであったために、Scopes は有罪となったが Bryan の敗北はつめかけた新聞記者の目には明らかであった。判決の5日後、Bryan は急死した。おそらく尋問でのショックと疲労が原因となったのである

う。Scopes は自ら高校を辞め、その後、シカゴ大学の奨学金を得て卒業し、石油会社の地質技士となった。

C. 1920年代のファンダメンタリズム論争の意味

北部長老教会と北部バプテスト教会におけるファンダメンタリスト論争が、1926年に急激に鎮静化したのと期を一にして、進化論論争も1925年のスコープス裁判の後、急速に冷却化していった。

これはアメリカ文化史における一つの時代の終りであった。1920年代のファンダメンタリズム論争は、新しい文化状況に対する古い文化・価値観の担い手による最後の抵抗であった。Ferenc Morton Szasz はこれを民主主義におけるエリートの役割の問題として分析している。19世紀末から1920年代にかけてアメリカは、高度な教育を受けたごく少数の人びとだけが理解することのできる時代へと入りつつあった。1899年、アメリカ物理学会の当時の会長は「我々は新しい貴族である。それは富と家系による貴族ではなく、知性と理想による新しい貴族である」と演説を行った¹⁰⁰⁾。1919年、アインシュタインは相対性理論を発表したが、専門の物理学者でさえそれを完全に理解することはできなかった。1920年代のアメリカは、何が真実であるかを知っているのは科学者だけだと思われる時代に入りつつあった。

キリスト教界における聖書批評学はファンダメンタリストにとっては、1920年代のアメリカ社会における科学者と全く同じ位置をしめているように思われた。A. T. Pierson は当時のファンダメンタリストのフラストレーションを次のように代弁している。

「ちょうどローマ教会主義と同じように、高等批評はただ学者だけが聖書を解釈できると考えることによって、人びと (common people) から神のことばを奪いとっている。ローマは神のことばと人との間に聖職者を置いていたが、批評学は信者と聖書の間に高等教育を受けた解釈者を置いている。¹⁰¹⁾」

Dwight L. Moody がプリマス・ブレズレンより採用した「バイブル・リーディング」(Bible Reading) は、後のファンダメンタリストにも引きつがれた聖書の読み方であった。それは何の解釈も解説も加えることなく、ただ聖書を読

むことによって、聖霊のはたらきを待つというものであった。実はこれは聖書批評学に対する抵抗の意志表示でもあったのではないだろうか。

1920年代のファンダメンタリストによる聖書批評学と進化論に対する戦いは、common people,あるいはaverage peopleと呼ばれる人びとによる新しい時代のエリート、すなわち「高等教育を受けた専門家」に対する反乱ととらえることができるのではないだろうか。common peopleは経済的あるいは社会的な意味でのある階級をさすものではない。もしそうであるならばLyman StewartやWilliam Jennings Bryanは例外となってしまう。この用語に対する日本語訳を見つけることは難しい。例えば「人民」あるいは「民衆」は経済的・社会的意味あいが強すぎる。不十分であるが、柳田国男が彼の研究の対象とした「常民」が私には一番近いように思われる。

VI. 宗教における大恐慌の時代

Robert T. Handyはファンダメンタリズム論争以後の10年間(1925—1935)を「宗教的大恐慌」(Religious Depression)¹⁰²⁾の時代と呼んだ。この宗教的大恐慌の時代を経て、アメリカはプロテスタントを実質的な意味での国家宗教とする社会から、後にWill Herbergが*Protestant-Catholic-Jew*(1955)で分析したように、三つの宗教集団を核とする社会へと変化していくのである。

宗教的大恐慌の兆候はさまざまな統計の中にはっきりとあらわれている。ファンダメンタリズムと関係の深い例を一つだけあげると、Moodyが始めた学生ボランティアによる海外伝道は、1920年には1年間に2,700人の志願者があったのに、1928年には252人に減少している¹⁰³⁾。Reinhold Niebuhrはファンダメンタリズム論争直後の1927年に、当時のアメリカの宗教状況について「敗北の心理がファンダメンタリズムにも近代主義にも見られる」と語っている¹⁰⁴⁾。この時期はReinhold Niebuhr自身にとっても、リベラリストとしての挫折の時期であった¹⁰⁵⁾。それではこのようなアメリカの宗教状況が全般的に恐慌をきたしていた時代を、ファンダメンタリズムはどのようにくぐりぬけていったのだろうか。

1930年代から第二次大戦にいたる時代のファンダメンタリズムを考える場

合、新正統主義 (Neo-orthodoxy) との関係をぬきにすることはできない。新正統主義に対するファンダメンタリズムの反応は複雑であった。新正統主義が自由主義神学を批判して、人間の罪と神の恵みについて正統的信仰理解を主張したことは、ファンダメンタリズムにとって歓迎すべきことがらであった。しかし一方で、新正統主義はファンダメンタリズムが最も問題にしてきた聖書批評学の成果を積極的に取り入れたし、またエキュニカル運動に対しても支持の立場をとっていた。その結果、ファンダメンタリズムは独自の道を歩むことになった。

この時期のファンダメンタリズムの活動は次の五つに要約できると思われる。第一には、先に教派内における対立のところで述べたように、教派内でのファンダメンタリズム論争の結末として1930年代に新教派が成立したことであり¹⁰⁶⁾る。第二には、どの教派にも属さない独立の教会の形で、ファンダメンタリズムは受けつがれていった。その伝統は今日まで引きつがれており、モラル・マジョリティの中心的役割をになっているのはファンダメンタリストの単立教会である。第三には、若者に対する伝道組織の形成があげられるだろう。例えば「若者をキリストへ」(Youth for Christ)、「高校生キリスト者クラブ連合」(High School Christian Clubs)、「大学キリスト協会」(Inter-Varsity Christian Fellowship) などである。第四には、ファンダメンタリストの全国的組織の結成があげられる。1941年と1942年に相ついで、「アメリカ・キリスト教会協議会」(American Council of Christian Churches) と「全米福音主義協会」(National Association of Evangelicals) が結成された。前者はエキュニカルでリベラルなキリスト教連盟 (Federal Council of Churches) に対抗してつくられた組織であり、キリスト教連盟に加盟していない教会の信徒であることを入会の条件としていた排他的で分離主義的な組織であった。非容寛でセクト的で戦闘的であったために次第に人びとの支持を失っていった。後者は前者の戦闘的・セクト的性格を嫌い、説得による伝道をめざした。ファンダメンタリズムの信条を信じる者であれば教派やキリスト教連盟との関係は問わなかった。会員数は1940年代で約150万人であった。

最後に、先に紹介した聖書学院 (Bible Institute) が着実に増加していたこ

とも忘れてはならない。1930年には全米に約50校であったのが、1930年から1940年の10年間にさらに35校が新設された。¹⁰⁷⁾

宗教的大恐慌の時代のファンダメンタリズムには、1920年代のようなきわだった活動は見られなかったが、全国組織の結成と聖書学院の増加に見られるように、次の時代のための基礎がための時代であったと言えるだろう。

VII. 第二次大戦後のファンダメンタリズム運動

第二次大戦後のファンダメンタリズムは、東西冷戦と核兵器による人類絶滅に対する恐怖という状況の中で新しい局面をむかえていった。次に1960年代までの戦後のファンダメンタリズムについて概観してみたいと思う。

まず第一に、戦後のアメリカ・プロテスタントの主流 (main stream) の中心的な活動であったエキュメニカル運動に対するファンダメンタリストの対応を考えてみたい。1948年8月22日より9月5日まで、世界教会協議会 (World Council of Churches) の設立大会がアムステルダムで開催された。戦闘的なファンダメンタリスト組織であったアメリカ・キリスト教会協議会 (American Council of Christian Churches) のリーダーであった Carl McIntire は、W. C. C. 設立大会直前の8月11日から19日まで同じアムステルダムに乗りこんで、国際教会協議会 (International Council of Christian Churches) の結成大会を行った。¹⁰⁸⁾ これは McIntire の戦術であり、両者の違いがはっきりと解らない報道陣に対して、自らの立場を説明するチャンスを得ようとしたものであった。彼はこれ以後、W. C. C. のアメリカにおける下部組織であるアメリカ・キリスト教協議会 (National Council of Churches) の設立大会でも同じ戦術をとっていった。このような奇抜な戦術を彼がとったのは、ファンダメンタリストに対して N. C. C. の勢力が圧倒的であり、何かをせねば自分たちは忘れられてしまうという意識があったからだと思われる。ちなみに1950年代前半のアメリカにおける N. C. C. に属する教会員数 3,500万人に対して、ファンダメンタリストは150万人であった。¹⁰⁹⁾

ファンダメンタリストの反エキュメニカル運動には、彼らの伝統的な教会理解がその背景にあった。先に Darby の教会観と Irwing のアルバリー・カン

ファレンスの宣言において紹介したように、彼らにとって既成の教会は真の教会ではなく、特にローマ教会は終末における反キリスト勢力として理解されていた。¹¹⁰⁾ ファンダメンタリストにとってエキュメニカル運動はローマ教会主義の現代版として映ったのである。特に W. C. C. の設立の時にはローマ・カトリック教会にも参加の呼びかけはなされたし、ギリシア正教会はこれに参加していた。ファンダメンタリズムの教会観からすれば、これは受け入れられないものであった。

ファンダメンタリストは国連に対しても反対の立場をとった。国連と W. C. C. は政治と教会というように領域はちがっても、ファンダメンタリストには一つのエキュメニカル運動の産物であると思われた。ファンダメンタリズムは第一次大戦以降、孤立主義と反平和主義の立場をとっており、彼らの独特な二元論的・黙示的世界理解から、¹¹¹⁾ 予防的戦争を肯定する立場をとっていた。

戦後のファンダメンタリズムを特徴づける第二の点は資本主義体制擁護と反共の立場である。先に紹介した W. C. C. の設立大会の報告書は、キリスト教的人間観と相容れないものとして共産主義とともに資本主義をあげていた。McIntire は両者を並列的に扱うことに強く反対した。1920年代の Bryan の Rockfeller 批判とは対照的に、1950年までにアメリカのファンダメンタリストは急進的で無批判的な資本主義擁護論者・反共主義者になっていた。

マッカーシー旋風が吹きあれた1950年代の前半は、急進的なファンダメンタリストによるキリスト教界の赤狩りの時代でもあった。その先頭にたったのも Carl McIntire であった。赤狩りの対象になった人びとを列挙すると、E. Stanley Jones, G. Bromley Oxnam, J. Henry Carpenter, John C. Bennett, Harry Emerson Fosdick, Reinhold Niebuhr, Henry Van Dusen などである。¹¹²⁾ メソジストの監督であった Oxnam は共産党との関係に疑惑が持たれ、1953年7月21日、下院の非米活動委員会 (House Committee on Un-American Activities) で審問を受け、¹¹³⁾ 結果的には無罪となった。この事件以後、キリスト教界における赤狩りは急速に鎮静化していった。ここにおいても、1920年代の進化論論争と同じように、ファンダメンタリズムがその時代の社会の流れに強く影響を受けるものであり、その流れが過ぎ去った時にはファンダメンタリ

ズムも社会の表面から後退するという事実を見ることができるのである。

戦後のファンダメンタリズムの第三の活動は教育における発展である。1930年代の宗教的大恐怖の時代も聖書学院は着実に増加してきたが、1940年から1950年の10年間にはさらに60校が新設され、全米で145校を数えるにいたった。ここで学ぶ学生の数は4万人を超えていた。ファンダメンタリズムの教育への進出は聖書学院にとどまらず、ファンダメンタリスト系の大学は1949年の段階で全米に約400校存在した。小・中・高校も急速に発展し、1960年代初頭でこれらの学校で学んでいる生徒の数は100万人をこえていた。¹¹⁴⁾ ファンダメンタリスト系の私立学校の発展の背後には、現在、新宗教右翼が問題にしている公立学校における祈禱・礼拝に対する違憲判決（1962, 1963）に対する不満があった。もう一つの理由として、ファンダメンタリストが経済的に豊かになったことが考えられる。¹¹⁵⁾

戦後のファンダメンタリズムを特徴づける第四の点は、ラジオ伝道の成功である。ファンダメンタリストによる最初のラジオ伝道は Charles E. Fuller によって1925年に始まった。¹¹⁶⁾ しかし大きな発展を見たのは第二次大戦後のことであり、1948年にはすでに全米で1600以上のプログラムが毎週放送されていた。

この分野においては N. C. C. 関係の教派は完全に立ち遅れたために、消極的な方法でファンダメンタリズムに対抗しようとした。すなわち特定の教派による公共の電波の独占は不当であり、宗教番組はスポンサーなしの公共番組としてプロテスタント、カトリック、ユダヤ教に割りあてべきであるという意見であった。N. C. C. の横やりが入ったのは1956年のことであったが、この時すでにファンダメンタリストのラジオ伝道関係者は全米宗教放送協会（National Religious Broadcasters）という組織に結集しており、強力かつ効果的に N. C. C. に反論を加えて勝利をおさめた。¹¹⁷⁾ 自由競争という基本的なアメリカ的原理を無視した N. C. C. のやり方の背後には、数を頼りにした強者の不遜さとともに、ラジオ伝道における立ち遅れに対する焦りが感じられる。

戦後のファンダメンタリズムの第五の特徴として、新福音主義者（Neo-evangelicals）と呼ばれる新しいタイプのファンダメンタリストの登場がある。彼らは McIntire に代表されるような戦闘的で排他的なファンダメンタリズム

を嫌い、同一視されることを避けるために自らを「福音主義者」(Evangelicals)と呼んだ。¹¹⁸⁾ 彼らは穏健なファンダメンタリストの組織である全米福音主義協会(National Association of Evangelicals)に属していた。¹¹⁹⁾ 「エヴァンジェリカル」という彼らの名称はこの組織の名前に由来すると思われる。1870年代以前の「エヴァンジェリカル」は「福音主義者」というプロテスタント全体を意味する用語であった。ここでいう「エヴァンジェリカル」は「穏健なファンダメンタリスト」であり「福音派」と訳すべきであろう。

新福音主義者は1920年代のファンダメンタリストと異なり、知的エリートや専門家に対して批判の姿勢をとることなく、自ら進んで高等教育を受け、学位を誇りにした。代表的人物としては Edward J. Canell と Carl Henry があげられるだろう。しかし、彼らの基本的な信仰理解、例えば聖書の無謬性や創造理解は1920年代のファンダメンタリズムと大差はなく、ただそれに知的な装いをほどこしただけであるという分析もある。¹²⁰⁾

新福音主義者のもう一つの特徴は、1920年代以降のファンダメンタリストにおいて消え去っていた社会的関心を復活させた点である。しかし、ここで注意したいのは革新主義の時代(1900—1917)にファンダメンタリストの中にも社会改革運動が見られたが、本論文のこれまでの分析で明らかになったように、前千年王国主義者からファンダメンタリストへと流れてきた伝統においては、社会的関心が例外的であり、むしろ本来の立場からの逸脱でさえあるという点である。知性主義と社会的関心を備えている思想や運動は正しいと考えること自体、近代主義の罫にはまりこんでいるのではないだろうか。1920年代の進化論論争にあらわされていた近代思想における知性主義の傲慢さへの批判というファンダメンタリズムの立場は、新福音主義者には見つけることができない。革新主義の時代に例外的にファンダメンタリズムが社会問題に関わっていったのは、リベラルな社会的福音運動が当時の宗教状況の主流であり、その影響を受けて変化したのであったのと同じように、新福音主義者が社会問題に関わっていったのも時代に対する迎合という側面があったことも事実である。

最後に Billy Graham について触れておきたい。彼は1949年のロスアンゼルスにおける伝道クルセードの圧倒的な成功で一躍、戦後のキリスト教界の中心

人物となった。Graham は1957年のニューヨーク、マディソン・スクウェア・ガーデンでの3ヶ月以上にわたる連日の伝道クルセードの成功までにも、アメリカ各地だけでなく、イギリス、およびヨーロッパでの伝道旅行において、ことごとく成功をおさめた。

彼の成功の最大の原因は1950年代の宗教復興そのものの原因と同一である。それは東西冷戦下にある人びとの、心の深みにあった大きな不安感であった。しかし、それ以外にも彼の成功の原因は考えられる。まず彼自身の魅力である。若々しく、かつよく語る彼に対して、多くの人びとは好感を持った。彼もまた新福音主義者と同じ流れの中にあった。排他的で好戦的でセクト的なファンダメンタリズムを嫌い、中産階級の人びとに受け入れられる形へとリヴァイヴァル集会を変えたのは Graham 自身の功績である。この点で彼は19世紀末の Dwight L. Moody を思い出させる。

VIII. 今日のファンダメンタリズム

James Barr はファンダメンタリズムと神学的自由主義の相関関係について次のように述べている。

「ファンダメンタリズムが盛んであったのは神学的自由主義の時代であった。……新正統主義の時代は自由主義の後退期であって、……それはまたファンダメンタリズムが防衛的になった時代でもあった。1960年ないしそれ以降のきわめて過激な神学の興隆と共に、ファンダメンタリズムは確実に影響力を増してきつつある。¹²¹⁾」

モラル・マジョリティに代表される今日のアメリカのファンダメンタリズムは、神学・教会という領域だけでなく、アメリカの社会と文化がラディカルに自由主義的になった1960年代と1970年代への反動として現われてきたことは多くの人びとの指摘する通りである。

しかし、今日のアメリカのファンダメンタリズムはそれ以前のファンダメンタリズムに見られなかった種々な新しい傾向と様相を持っていることも確かである。

まずエキュメニカル運動に対する態度を見てみよう。今日のファンダメンタ

リズムは解放の神学を支持する W. C. C., N. C. C. には強い拒否の姿勢をとりつづけている。しかし、このようなリベラルな勢力に対抗するために自分たちもまた教派の違いをこえて、保守勢力によるエキュメニカルな連帯を形成しようと試みており、ある程度の成功をおさめている。例えばモラル・マジョリティはカトリック、ユダヤ教、モルモン教をも含めた保守的宗教者による政治団体である。彼らは神学理解による差異は問題にしようせず、中絶、学校における祈禱などのいわゆる道徳問題 (moral issues) による大同団結をめざしている。¹²²⁾ この背後には政治的なニュー・ライトの戦略が存在するのだが、ここでは触れる余裕はない。¹²³⁾ いずれにしても、神学理解の差異を問題にしないで、政治的目的のために他教派の人びとと連帯するという姿勢は、これまでのアメリカのファンダメンタリズムが最も嫌ったあり方であり、新しい傾向であると言えるだろう。

今日のファンダメンタリズムの第二の特徴は積極的な政治への参加である。しかも、中絶、学校での祈禱の問題のように、法律によって自分たちの主張を社会に対して強制力を持ったものにしようとする立場である。この先例は反進化論法運動に見ることができるが反進化論法自体がファンダメンタリズム・前千年王国思想の伝統からすれば例外的であったように、今日のファンダメンタリストの政治化もアメリカのファンダメンタリズムの大きな変化と言わねばならない。あの急進的なファンダメンタリストで反共主義者であった Carl McIntire でさえ、国連に反対はしたが国連脱退の政治運動を展開することはなかった。今日、ファンダメンタリストは単なるアジテーターから現実的な政治戦略家へと変化してきている。

第三の特徴は近代主義に対する態度である。ファンダメンタリズムに伝統的な「反近代」の立場は、今日のファンダメンタリズムにおいて微妙に変化してきている。すなわち彼らは技術としての近代科学の結果に対しては、自由主義者以上に積極的にこれを取り入れ、哲学としての近代主義に対しては否定的立場をとっている。これはラジオ伝道以来のことであるが、今日のテレビ説教家の活躍は目を見はる現象である。さらにモラル・マジョリティに見られるようなコンピューターを用いてのダイレクトメール戦術は、この傾向の新しい形態で

あると言えるだろう。

今日のファンダメンタリズムについての最も重要な特徴は、これまでのファンダメンタリズムの歴史において経験しなかったような大きな規模の組織となり、社会・政治的影響力を増大させているという点である。今日、ファンダメンタリストの数は、N. C. C. に匹敵するかあるいはそれを上まわっているかもしれない。大統領がファンダメンタリストの側に立っていることを公言するような時代が来るとは、彼ら自身想像もしていなかったのではないだろうか。

最後に、今日のファンダメンタリズムをファンダメンタリズムの歴史の中でどのようにとらえ、理解すればよいかという問題を考えてみたい。本論文のこれまでの分析で明らかのように、ファンダメンタリズムは決してファンダメンタル（根本的）なものではなく、時代の状況をするどく反映し、自らのあり方を変容させてきた。社会的作用としては、自由主義的傾向が急進的になった時、その反動として現われバランスをとる作用をはたしてきた。しかし、ファンダメンタリズム自体の反動的傾向が急進的になりすぎた時には、ファンダメンタリズムは人びとの支持を失ってきた。ファンダメンタリズムは常に社会・文化の影響を受けてきたが、反対にファンダメンタリズムが次の時代の社会・文化を形成する力となったことはかつて一度もなかった。これは今日のファンダメンタリズムに対してもあてはまると思われる。

アメリカの社会思想全体の問題でもあるのだが、キリスト教神学においても、今日のファンダメンタリズム登場の批判的意味をまじめに受けとめた後に、次に新しい時代を切り開いていく文化形成力を持った「新しい」リベラルな神学が現われるのか、あるいは現われないのかという点が今後の問題であろう。

注

- 1) 拙論「ファンダメンタリストの政治化現象—1980年代の『新宗教右翼』の研究」、『同志社アメリカ研究』第20号（1984）、37—51頁参照。
- 2) “Excerpts: Presidential Campaign Debate,” EPF 207, 10/09/84, ID 2854 W（米国大使館広報文化交流局）、pp. 10—11, 13.
- 3) “Transcript of Final Televised Debate between President Reagan and Democratic Challenger Walter Mondale, Kansas City, October 21, 1984,” (Press

- Office, United States Information Service), p. 20.
- 4) George M. Marsden, *Fundamentalism and American Culture, The Shaping of Twentieth-Century Evangelicalism: 1870—1925* (Oxford: Oxford University Press, 1980), p. 228.
 - 5) See Stewart G. Cole, *The History of Fundamentalism* (New York: Richard R. Smith, Inc., 1931); Norman F. Furniss, *The Fundamentalist Controversy, 1918—1931* (Hamden, Connecticut: Archon Books, 1963).
 - 6) H. Richard Niebuhr, “Fundamentalism”, in: *Encyclopaedia of the Social Sciences* (New York: Macmillan, 1931), VI, pp. 526—527.
 - 7) Richard Hofstadter, *Anti-Intellectualism in American Life* (New York, 1962).
 - 8) Ernest R. Sandeen, *The Roots of Fundamentalism, British and American Millenarianism: 1800—1930* (Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1978 [1970]), p. xvii.
 - 9) Timothy P. Weber, *Living in the Shadow of the Second Coming, American Premillennialism: 1875—1925* (New York: Oxford University Press, 1979).
 - 10) Marsden, *Fundamentalism and American Culture*; Ferenc Morton Szasz, *The Divided Mind of Protestant America, 1880—1930* (University, Alabama: The University of Alabama Press, 1982).
 - 11) Louis Gasper, *The Fundamentalist Movement* (Paris: Mouton & Co., 1963).
 - 12) 古屋安雄『キリスト教国アメリカ・その現実と問題』（新教出版社，1967）；『激動するアメリカ教会，リベラル派か福音派か』（ヨルダン社，1978）。
 - 13) 柳生望『アメリカ・ピューリタン研究』（日本基督教団出版局，1981），189—217頁参照。
 - 14) Weber, *Living in the Shadow*, p. 10.
 - 15) バー『ファンダメンタリズム』，422頁，227頁参照。
 - 16) マタイ24：36「その日，その時はだれも知らない。天の御使たちも，また子も知らない。ただ父だけが知っておられる。」
 - 17) テサロニケ4：16—17「主ご自身が天使のかしらの声と，神のラッパの鳴り響くうちに，合図の声で，天から下ってこられる。その時，キリストにあって死んだ人々が，まず最初によみがえり，それから生き残っているわたしたちが，彼らと共に雲に包まれて引き上げられ，空中で主に会い，こうして，いつも主と共にいるであろう。」
 - 18) 黙7：4。
 - 19) Sandeen, *Roots of Fundamentalism*, p. 21.
 - 20) Ibid.
 - 21) Ibid., p. 19.
 - 22) Marsden, *Fundamentalism and American Culture*, p. 63.

- 23) Sandeen, *Roots of Fundamentalism*, p. 63.
- 24) Ibid., p. 65.
- 25) Ibid., pp. 45—47.
- 26) Ibid., p. 47.
- 27) Miller と19世紀初頭のイギリスの前千年王国主義者の交流に関しては、研究者によって意見が異っている。W. C. Hudson は Miller に対するイギリスの前千年王国主義者の影響を推定しているが³、Sandeen は懐疑的である。See Ibid., p. 50; W. C. Hudson, *Religion in America* (New York: Charles Scribner's Sons, 1965), p. 194.
- 28) Weber, *Living in the Shadow*, p. 84.
- 29) Szasz, *Divided Mind*, p. 1.
- 30) Ibid., pp. 17—18.
- 31) See Sydney E. Ahlstrom, *A Religious History of the American People* (Garden City, New York: Image Book, 1975), vol. 2, p. 322.
- 32) Szasz, *Divided Mind*, p. 5; Marsden, *Fundamentalism and American Culture*, p. 21.
- 33) Ibid., p. 24.
- 34) Ibid., pp. 103—104.
- 35) Ibid., pp. 31—32.
- 36) Sandeen, *Roots of Fundamentalism*, p. 71.
- 37) Ibid., p. 79.
- 38) Ibid.
- 39) Ibid., p. 133.
- 40) Idem., “Toward a Historical Interpretation of the Origin of Fundamentalism,” *Church History*, vol. 36 (1967), p. 72.
- 41) Idem., *Roots of Fundamentalism*, pp. 273—277.
- 42) 本論文 197-198頁参照。
- 43) Sandeen, *Roots of Fundamentalism*, p. 152.
- 44) Ibid., p. 20.
- 45) Ibid., p. 158.
- 46) Ibid., p. 106.
- 47) Ibid., p. 122.
- 48) Charles Hodge, *Systematic Theology* (New York: Charles Scribner's Sons, 1874), vol. 1, p. 170.
- 49) See Weber, *Living in the Shadow*, p. 29.
- 50) Marsden, *Fundamentalism and American Culture*, pp. 72, 87.
- 51) Ibid., p. 32.

- 52) Ibid.
- 53) Weber, *Living in the Shadow*, pp. 44—45.
- 54) 本論文 205頁, 214頁参照。
- 55) Sandeen, *Roots of Fundamentalism*, pp. 214—215, 238—239.
- 56) バー『ファンダメンタリズム』, 228頁。
- 57) Sandeen, *Roots of Fundamentalism*, pp. 203—207.
- 58) Marsden, *Fundamentalism and American Culture*, p. 81.
- 59) 『基督教研究』第45巻 (1982), 第1号。
- 60) Marsden, *Fundamentalism and American Culture*, pp. 143—144.
- 61) Ibid., p. 127.
- 62) Ibid., pp. 148—149.
- 63) Ibid., pp. 143, 150.
- 64) Ibid., p. 145.
- 65) Ibid., pp. 147—148.
- 66) Sandeen, *Roots of Fundamentalism*, p. 243.
- 67) Szasz, *Divided Mind.*, pp. 101—103.
- 68) Ibid., p. 102.
- 69) Sandeen, *Roots of Fundamentalism*, p. 251.
- 70) Ibid., p. 170; Szasz, *Divided Mind*, p. 28.
- 71) See Marsden, *Fundamentalism and American Culture*, p. 171.
- 72) See Sandeen, *Roots of Fundamentalism*, p. 254.
- 73) Weber, *Living in the Shadow*, p. 163.
- 74) Sandeen, *Roots of Fundamentalism*, p. 261.
- 75) Marsden, *Fundamentalism and American Culture*, p. 172.
- 76) Ibid., pp. 192—193.
- 77) *Christian Century*, vol. 43 (1926), p. 799.
- 78) Marsden, *Fundamentalism and American Culture*, p. 191.
- 79) Martin E. Marty, *Church-State Separation in America: The Tradition Nobody Knows*, (Washington, D. C.: Citizens for Constitutional Concerns, Inc., n. d.), p. 8.
- 80) Gasper, *Fundamentalist Movement*, p. 93.
- 81) Szasz, *Divided Mind*, p. 78.
- 82) R. ホフスタッター『アメリカの社会進化思想』(研究社, 1973), 29—30頁。
- 83) Szasz, *Divided Mind*, pp. 5—7.
- 84) *Fundamentalist Magazine*, vol. 1 (September, 1927), p. 8. See Szasz, *Divided Mind*, p. 107.
- 85) Ibid., p. 111.

- 86) Glenn Frank, "William Jennings Bryan—A Mind Divided against Itself," *Century*, vol. 106 (1923), p. 794. See Szasz, *Divided Mind*, p. 111.
- 87) *Ibid.*, p. 115.
- 88) See Willard H. Smith, "William Jennings Bryan and the Social Gospel," *The Journal of American History*, vol. 53 (June, 1966), p. 59.
- 89) Bryan to Bryan N. Railsback, March 31, 1905, p. 3; April 15, 1904, p. 2; December 4, 1903, p. 1; August 24, 1906, p. 4. See Smith, "Bryan and Social Gospel," pp. 54—55.
- 90) 拙論「デトロイト時代のラインホルド・ニーバー」, 20—23頁。
- 91) 拙論「ファンダメンタリストの政治化現象」, 44頁参照。
- 92) Smith, "Bryan and Social Gospel," p. 60.
- 93) See Szasz, *Divided Mind*, p. 120.
- 94) *Ibid.*, p. 110.
- 95) Lawrence W. Levine, *Defender of the Faith, William Jennings Bryan: The Last Decade, 1915—1925* (New York: Oxford University Press, 1965), p. 270. See Smith, "Bryan and Social Gospel," p. 59.
- 96) John Scopes, "The Trial That Rocked the Nation," *Reader's Digest* (March, 1961), p. 137.
- 97) See Szasz, *Divided Mind*, p. 119.
- 98) Scopes, "The Trial," p. 138.
- 99) *The World's Most Famous Court Trial, Tennessee Evolution Case* (Cincinnati: National Book Company, 1925), pp. 284—304. これはスコープス裁判の速記録である。
- 100) Nathan Reingold, ed., *Science in 19th Century America: A Documentary History* (New York, 1964), p. 324. See Szasz, *Divided Mind*, p. 133.
- 101) A. T. Pierson, "Antagonism to the Bible," *Our Hope*, vol. 15 (January, 1909), p. 475. See Weber, *Living in the Shadow*, pp. 36—37.
- 102) Robert T. Handy, "The American Religious Depression, 1925—1935," in: John M. Mulder and John F. Wilson (ed.), *Religion in American History, Interpretive Essays* (Englewood, New Jersey: Prentice-Hall, 1978), p. 431.
- 103) *Ibid.*, p. 433.
- 104) Reinhold Niebuhr, *Does Civilization Need Religion? A Study in the Social Resources and Limitations of Religion in Modern Life* (New York: Macmillan, 1927), p. 2.
- 105) 拙論「デトロイト時代のラインホルド・ニーバー」, 28—31頁参照。
- 106) 本論文 225—226頁参照。
- 107) Gasper, *Fundamentalist Movement*, p. 93.

- 108) Ibid., p. 44.
- 109) Ibid., p. 75.
- 110) 本論文 204-205頁参照。
- 111) 孤立主義については、1980年代の新宗教右翼には立場の変化が見られる。
- 112) Gasper, *Fundamentalist Movement*, pp. 59—60.
- 113) Ibid., pp. 67—69.
- 114) Ibid., p. 109. Falwell によれば、1961年には1,400校であったのが1981年には1万6千校に増え、しかも1日3校の割で増加しているという。See “Penthouse Interview, Reverend Jerry Falwell,” *Penthouse* (March, 1981), p. 60.
- 115) Gasper, *Fundamentalist Movement*, p. 113.
- 116) Ibid., p. 77.
- 117) Ibid., pp. 79—83.
- 118) 古屋『激動するアメリカ教会』, 91頁。
- 119) 本論文 236頁参照。
- 120) Gasper, *Fundamentalist Movement*, pp. 117—119.
- 121) バー『ファンダメンタリズム』, 387頁。
- 122) 拙論「ファンダメンタリストの政治化現象」, 44頁参照。
- 123) 同上, 40—41頁参照。