

リパブリカン宗教と第二の大覚醒

明 石 紀 雄

1. まえがき

18世紀末から19世紀初めにかけてのアメリカ宗教史は、究極的にはアメリカ革命の革命的性格の検討、いいかえればアメリカ革命の歴史的評価の問題、と関連させて考えることができよう。その際、革命は伝統的な教会制度・神学思想・儀式慣習を改めることにおいてどれだけ効果的であったか、革命はアメリカ社会の宗教生活をいかに変えたかということは、当然論議されなければならない問題であろう。このように、アメリカ革命の徹底さ・不徹底さという観点からこの時代の宗教史をみると可能である。しかしここで注意しなければならないのは、政治とか社会的背景という、いわば宗教を形成する外的要因（およびその変化）により重点がおかれて、その結果、内側から宗教改革を要求するもの、つまり内的要因が十分に検討されないということである。また、宗教的変化そのものの歴史的評価、あるいはその将来的意味の探究が、十分になされないということもある。そこでこの小論では、このような欠陥を補うために、アメリカ革命の及ぼした宗教への影響に着目しつつ、宗教の側に立つものが、革命期およびその後に起った社会的変化をどうみたかを検討してみたい。いいかえれば宗教の社会的変化への対応、あるいは革命後アメリカ社会の宗教的リアジストメントの検討が、小論の本来の目的である。と同時に、それは、宗教史を通しての、革命後アメリカのインテレクチュアル・ヒストリーへの一つのアプローチを提起しようとするものである。

2. 革命後アメリカの宗教的課題

キリスト教はヨーロッパがアメリカに伝えた遺産の中では、もっとも重要なものの一つであり、その影響ははるかに広く、深いものであった。それは「アメリカの知的発展の最大の礎石」となり、アメリカ人は「大体において人間性や、社会関係や、知識と美感の性質については、共通のキリスト教的考え方」をしていたのである。¹⁾ 教会は個人のみならず、社会全体の道徳的・精神的指針を与えたのであり、牧師はそれぞのコミュニティーの知的・精神的指導者であった。いくつかの植民地においては——たとえばロードアイランドを除くニューイングランドの植民地、南部の植民地など——教会はエスタブリッシュド・チャーチ (Established Church) として、その政治、経済とも密接に結びついていたのである。

独立戦争の結果アメリカ植民地はイギリス本国から独立し、新しく制定された合衆国憲法はアメリカが一つの独立統一国家として歩むことを保障するものであった。しかし、独立戦争は本国からの分離・独立をもたらしたというほかに、アメリカ内部の政治的・社会的秩序を変えたという革命的な意味をも有していた。つまり独立のための戦争は、社会の変革をもたらす革命でもあったのである。植民地社会の道徳的・精神的基盤としての役割を果していたキリスト教会が、このような大きな転換の影響を受けないはずはなかった。

1) マール・カーティ『アメリカ社会文化史』（龍口直太郎他訳 昭和29年）上巻92ページ。

革命後のアメリカの教会は三つの重要な問題に直面した。²⁾ その一つは、再組織・再編成の問題であった。戦争は教会の建物を破壊し、そのため礼拝を行うことが不可能になったところも数多くあった。ヨーロッパ（とくにイギリス）の教会と密接な関係にあった宗派は、アメリカが独立したことにより、それらの教会との結びつきを再検討しなければならなかった。さらに、憲法修正第1条は「連邦議会は法律により国教の樹立を規定し、もしくは宗教の自由なる礼拝を禁止することを得ない」といつており、いわゆる政教分離の原則が樹立された。これは既存のエスタブリッシュメントに大きな衝撃を与えた。

しかし、建物の再建・ヨーロッパの教会との関係の再検討は、比較的早い時期に解決をみた。³⁾ ディスエスタブリッシュメント（政教分離）も、ニューイングランドの諸州を除いては、革命中あるいは革命後間もなく遂行されたのであるが、ニューイングランドではこの問題は19世紀に入ってからも尾を引くのであった。

革命後のキリスト教会の面した第二の重要な問題は、信仰復興の問題であった。ティモシー・ドワイト (Timothy Dwight) によれば、戦争は異常な状態であり「少くとも道徳と、生命

2) William W. Sweet, *Religion in the Development of American Culture 1765-1840* (New York, 1952; Gloucester, Mass., 1963), 96-7.

なおワイズバーガーはアメリカの教会の直面した問題を(1)社会的および政治的(2)思想的(3)アメリカ的、の三つに分けているが、それぞれスウェイートのいう(1)再編成・再組織(2)信仰復興(3)西部への伝道の問題、に対応するものである。(Bernard A. Weisberger, *They Gathered at the River* [Boston, 1958], 5-6)。

3) エピスコパル（アングリカン）教会は1789年に Protestant Episcopal Church として再編成され、独立した組織をもつようになった。

これより早くメソディスト教会は、1784年に Methodist Episcopal Church として再編成された。

と、幸福に致命的な打撃を与える」のである。なぜなら「神聖な事柄を軽々しく考え、それについてつまらない考えを抱く傾向——つまりあらゆる道徳的・宗教的問題に対して、ひややかな、軽べつ的な無関心の態度を示す傾向」を、戦争は生むからである。⁴⁾ 教会は一方では、宗教に対する関心や宗教的熱情を復活させる必要を感じていたのであるが、他方では伝統的キリスト教に対する外部からの攻撃——たとえば理神論——に対しても、その立場を擁護することをせまられたのであった。いわゆる「無信仰」("Infidelity") と「自由思想」("Free Thought") の抬頭に直面して、教会はどう対処すべきかの決断をせまられたのであった。

第三の問題は、「人口の移動とともに移動すること」つまり西部への伝道の問題であった。⁵⁾ 第一および第二の問題は、すでにヨーロッパの教会はそれを経験しており、とくに革命後のアメリカの教会に限られたものではなかった。しかし、この第三の問題はユニークな性格のものであり、アメリカにおけるキリスト教の将来はこの問題をいかに解決するかにかかっていた、といつても過言ではなかろう。当時、アメリカの政治、経済、思想における西部の位置は急速に増大しつつあり、アメリカの将来は、西部を無視しては考えられなかつたからである。このような時に、主に大西洋岸（東部）社会に定着していた宗教が、西部社会という新しい状況の中でも育ちうるか、あるいはひとびとの宗教的要求を満たすことが可能であるかということは、伝統的キリスト教会にとって大きな問題になったのである。

以上みてきたことは、キリスト教会の変革を

4) Timothy Dwight, *A Discourse on Some Events of the Last Century, Delivered in the Brick Church in New Haven, on Wednesday, January 7, 1801*; Quoted in G. Adolf Koch, *Republican Religion* (New York, 1933; Gloucester, Mass., 1964), 246-7.

5) Sweet, *op. cit.*, 97.

外からせまる、いわば外的要因である。いいかえれば政治的危機の時代、社会的転換期には、キリスト教および教会は新しい状況への適応を要求されるのであるが、革命後のアメリカ社会はまさにこのような適応を要求していたのである。

しかし宗教の改革を内からせまる、いわば内的要因も同様に重要であり、注目すべきである。先に述べたような外的要因が存在するところでは、ある程度の教会の変革は予想されることであった。しかしそのような変革は、18世紀末から19世紀初めにかけてアメリカにみられたいわゆる第二の大覚醒（"The Second Great Awakening"）ほど規模は大きくななく、その影響も永続性のないものだったであろう。と同様に、内からの要求が、いつかは伝統的な信仰体系・教会組織を変えたことであろうが、他の条件が重なれば、その変革はより早い時期に起つたことと推察される。第二の大覚醒はいくつかの外的要因ならびに内的要因が集約した結果生まれた現象であり、それがインテレクチュアル・ヒストリーの問題として興味があるのは、以上のような意味においてである。

さて、内的要因としては次の四つがあげられるよう。⁶⁾ その第一は、神学的再検討の要求である。18世紀は「理性の時代」といわれるが、それは合理主義に基づく啓蒙思想ならびに科学上の諸発見が、その時代の思想的傾向を形作っていたからである。このような思想の面における新しい傾向はキリスト教にも影響を与え、その結果教会は、キリスト教神学の「合理化」をどの程度まで認めるべきか、という問題を解決しなければならなかったのである。⁷⁾ 他方、とく

にカルヴァニズムにその神学的基礎をおく教会は、アルミニアニズムの影響にどう対処するかを決めなければならなかった。⁸⁾ これは、神の属性、神と人間の関係、救済あるいは恩寵などの神学上の問題に関して、教会が根本的にその立場を再検討しなければならなかったことを意味した。

その第二は、異なる教会（宗派）間の対立、あるいは同一教会（宗派）内の対立を解決する問題であり、上にあげた第一の内的要因とも関連がある。すなわち神学上の相違が、教会機構・組織の面にあらわれたのである。とくにリバイヴァイヴァル（Revival）をどう見るかは、論争の大きな一つであった。プロ・リバイヴァルとアンチ・リバイヴァル、あるいはリバイヴァリストの間の個人的対立などの問題は、キリスト教会の統一という観点からも、必ずや解決されなければならない問題であった。

国家による教会の保護——いわゆるエスタブリッシュメント——の問題は、すでに革命が始まる前から議論されていたことであるが、革命を通じてさらに表面化した。敬虔主義的・福音主義的教会によるエスタブリッシュメント批判——これが第三の内的要因である。このような批判は、根本的には宗教的性格をもつものであるが、保護された教会と国家の密接な結びつきは、政治的・社会的問題にも拡大する傾向があった。したがって、いわゆる「現存の秩序」

Chauncy), ジョナサン・メイヒュー (Jonathan Mayhew) 等は、ラショナル・クリスチャンと見なされるべきであろう。

- 8) アルミニアニズムはオランダの神学者アルミニウス (Jacobus Arminius 1560-1609) の説いたもので、意志の自由、救済における人間の能力を強調する。
- 9) たとえばコネティカット植民地における政教分離への動きはとくに活発であった。これについては Richard J. Purcell, *Connecticut in Transition 1775-1818* (Washington, D. C., 1918; Middletown, Conn., 1963) Chs. I & II を参照。

6) William McLoughlin, *Modern Revivalism* (New York, 1959), 7. マクラフリンは、一般的に (1) 神学法の再検討 (2) 宗派的対立の解決 (3) 政治と宗教の関係 (4) 教会外部からの攻撃、が集約した結果大覚醒は起るのであり、信仰復興 (Revival) と大覚醒は同義ではないとする。

7) たとえばチャールズ・チョーンシィ (Charles

(“The Standing Order”) が社会の精神的要求を満たしているかどうか——つまりこれは、教会内部から発せられた、教会の存在意義に関する問題でもあったのである。⁹⁾

最後に、キリスト教に対する外からの批判・攻撃に対する、教会側の自己批判があげられよう。個人的あるいは社会的次元においてキリスト教に大きな期待を抱いていたものが、その期待が満たされない時には失望を感じ、キリスト教そのものの意義を疑問視することがある。次章で検討する戦闘的理神論者 (Militant Deists) は伝統的なキリスト教に失望したものであり、キリスト教の存在意義を否定したものであった。彼らを無神論者あるいは不信心者と呼ぶことはたやすいが、問題はむしろ、このような外からの疑惑・挑戦に、いかにして教会が自らの立場・思想を再検討し、それを説明したかを明らかにすることである。

かくて革命後のアメリカには、思想的・社会的リオリエンテイションをせまる外的および内的要因が存在したのである。このようなりオリエンテイションをとくに宗教の面にかぎった場合に、覚醒あるいは大覚醒と呼ぶことができよう。「第二の」大覚醒と呼ばれるのは、18世紀の中頃に起った、ジョナサン・エドワーズ等を中心とした信仰復興運動との関連においてそう呼ばれるのである。確かにこの二つの大覚醒には共通する点が多い。しかし、それらを生んだ歴史的条件は必ずしも同じではないのであり、第二の大覚醒をとくに取りあげる理由も、そこにあるのである。

このような意味において、第二の大覚醒は宗教的現象であるとともに歴史的現象でもある。宗教的現象として、それはキリスト教神学の変容、教会組織・機構の再編成、信仰復興の問題一般を解明するための一つの鍵を提供するものである。と同時に、それは歴史的現象として、アメリカ社会の変化を説明し、そのような変化の歴史的意義を解釈するうえの一つの手がかりを与えるものである。アメリカ革命期およびそれに続く時代は、伝統的な価値体系の再検討、

再評価がみられた時であり、新しい状況へのキリスト教の適応が真剣に考えられた時である。そこにおける根本的課題は、単なる伝統の維持ということではなく、いかに変化していくか、いかにあればいかに新しい時代的要件に応えていくかということであった。キリスト教会がこの課題に積極的に取組んだことは、アメリカ社会におけるキリスト教の従来の位置を守った、という以上の意味をもつ。つまりそれは、ペリー・ミラーのいうように、アメリカ人の「ナショナル・アイデンティの探求」に精神的支柱を与えたのであり、¹⁰⁾アメリカを18世紀から19世紀に導く原動力となったことをも意味するものである。以下、そのプロセスをさらに詳しく検討してみたい。

3. リパブリカン宗教

(1) その定義

本論では、先に触れた戦闘的理神論を「リパブリカン宗教」(“Republican Religion”)と呼ぶこととする。¹¹⁾それは、戦闘的理神論がアメリカでとくに顕著になったのがフランス革命以後であり、アメリカ革命と二重の意味で、共和主義 (Republicanism) が強調されたのと時を同じくするからである。さらに、理神論をオーガナイズト・レリジョンとして大衆に普及しようと運動したものが、すべての特権——政治的なものであれ、社会的なものであれ——に抗議し、一般大衆を啓発し、いわゆるコモン・マン (Common Man) のための宗教を打ち立てることを目標としていたからである。

リパブリカン宗教は既存の宗教——キリスト教、とくにカルヴァニズム——に対する批判・

10) Perry Miller, *The Life of the Mind in America* (New York, 1965), 5.

11) 「リパブリカン宗教」は、G・アドルフ・コーチの書物の題名である（注(4)参照）。コーチは「アメリカ革命と理性の崇拜」という副題を付している。

攻撃という点で、とくに特徴的であった。しかし、それを単に伝統的教会の破壊を目指した運動とみると、その本質を半分しか理解しないことになる。なぜならば、それは同時に、革命後のアメリカ社会の宗教的要求を満たすために提起された一つの代案（オルターナティヴ）という性格を有していた、とみなされるべきだからである。結果的にはそれはアメリカ社会に定着したものにはならなかったが、なぜそれが定着しなかったか、つまりその欠陥を究明することは、逆説的にいえば、アメリカにおけるキリスト教の性格を浮き彫りにすることになるのであり、ここにリパブリカン宗教研究の意義があるようと思われる所以である。

マール・カーティは、革命後は政教分離運動が展開し、フランス革命に対する同情がアメリカ人の心をとらえ、いわば理神論が普及するに有利な条件が存在したといっている。¹²⁾政教分離運動がリパブリカン宗教の普及を有利にしたという点に関しては、カーティの指摘しているところをすべて受け入れることはできない。すなわち、その運動の中心にはバプティストやメソディスト、あるいはメノナイト、クエーカーなどのキリスト教の側に立つものがいたのであり、彼らは純粋な信仰の擁護という点から世俗的権力とのつながりを断とうとしたことに注目しなければならないのである。むしろカーティの解釈の中では、フランス革命のアメリカへの影響を指摘した点がとくに注目されよう。他のヨーロッパ諸国に先がけていちはやく独立共和国として誕生したアメリカは、世界の範になるとべきだという使命感をもち、ますます強くその共和主義の正しさを信奉するのであるが、フランスでの革命がさらにその信念を強めたことはよく知られている。このような革命的雰囲気の中でリパブリカン宗教は育ったのである。戦闘的理神論者たちが組織したソサイティー（協会・教会）の多くが、その前身をジャコバン・クラブに由来していたこと、あるいはジャコバン

・クラブの会員が理神論教会の主要なメンバーになった例が多くあったことは、アメリカの理神論へのフランス革命の影響を物語るものである。

以上、リパブリカン宗教を政治上の共和主義と関連させて考えたのであるが——つまり共和国アメリカにふさわしい宗教という意味であるが——次に、宗教がリパブリカン的であったということは、社会的には何を意味したかをみることにする。

フランクリンや、ジェファーソンや、ジョン・アダムズ等が理神論的な考え方をしていたことはよく知られている。彼らは、内輪の間でキリスト教を強く批判したり、攻撃したりした。しかし彼らは公にはキリスト教を攻撃するようなことはせず、むしろ日曜毎に教会に出席し、建物を維持するための献金をし、表面上は敬虔なキリスト教信者であるかのように振まつた。いわゆるアメリカの知識階級——彼らは社会の支配階級、指導者層でもあった——は、理神論の影響を受けていたのであるが、下層階級の人間が同じような考え方をすることを恐れていたかのようである。たとえばフランクリンは次のようにいっている。理神論を広めることは、社会の無知なる者、弱き者の道徳を低下するかも知れない。「宗教に反対を論ずることは虎を解き放つようなものである。自由になった野獸は解放者を悩ますかも知れない」と。¹³⁾またジョン・アダムズは「人は皆、同じ種類に属しているという意味においては平等であるが、その天性において人間が野獸とは異なるように、決して同等ではないのである。……自然の造物主は知的不平等を確定的な法則として作られたのであり、したがって（人間の）社会は、その利益のために必要と認められる他のあらゆる種類の不平等を作り出す権限を有するものである」とい、理神論は大衆に普及すべきでないことを暗

12) カーティ前掲書上巻 277-8 ページ。

13) Benjamin Franklin to Thomas Paine (undated); Adrienne Koch (ed.), *The American Enlightenment* (New York, 1964).

にはのめかしている。¹⁴⁾これは当時のアメリカの指導者層が知的特権の存在を認めていたことを示すものと解すことができよう。それに対して、戦闘的理神論者たちは、その理論において、キリスト教（およびキリスト教会）という特権的存在を攻撃したのと同様に、知識の専有も一つの特権として、これを批判したのである。つまり彼らは、政治的のみならず、思想における平等をも主張したのである。¹⁵⁾

コーチはリパブリカニズムという言葉で、貧しい者あるいは財産のない者を象徴しようとしている。彼によれば、後にバプティスト教会、メソディスト教会、長老派教会に属するようになったひとびとは最初からリパブリカンであった。¹⁶⁾しかし、彼らは理神論を信奉することはなかったのであるし、むしろ戦闘的理神論者が「迷信」と呼んだキリスト教を信仰したのである。とすれば、リパブリカンがリパブリカン宗教を受け入れなかったという奇妙な矛盾が起るのであるが、この点についてはコーチはひと言も触れていない。それとも問題は理神論と共和主義を結びつけたことにあるのであろうか。このような結びつきは、一部の急進的グループの空想にすぎなかつたのであろうか。それでは真にリパブリカンな宗教というのは、必ずしも理神論的傾向をもったものとはかぎらないものなのか。コーチがいうリパブリカン宗教とは、實際には、福音主義的キリスト教のことであり、18世紀末から19世紀初めにかけてのアメリカの宗教的要求を満たすものは、神の啓示にその権威を求めながらも救済における人間の責任・能力を強調するエヴァンジェリカルなキリスト教

14) Quoted in G. Adolf Koch, *op. cit.*, 289.

15) コーチは、アダムスの意見は「アメリカ革命の父たちの保守主義」を示したのであり、平等主義は「フランス革命の産物」だった、と考える。（*op. cit.*, 289）しかし問題は、誰が保守的だったかを論じることではなく、誰がアメリカ社会の宗教的要求を正しく認識していたか、を論じることであろう。

16) Koch, *op. cit.*, 297-8.

ではなかったのではかろうか。この間に答えるには、戦闘的理神論の主張とその限界を明らかにする必要があろう。

(2) エリヒュー・パーマー——戦闘的理神論者

理神論は比較的早くからアメリカに渡っており（17世紀末），18世紀を通じて主に知識階級の間に広まった。¹⁷⁾理神論は、奇蹟や啓示などの超自然的要素を合理的でないとして斥け、宗教について考える場合、理性だけが信頼すべき道具であるとした。理神論者たちは、ハーバートのいう理神論の五原則——(1)神の存在 (2)神の崇拜 (3)道徳の実践 (4)罪の悔悟 (5)靈魂の不滅——については大体同意していたが、既成の宗教に対する態度においては異なることが多かった。¹⁸⁾つまりユダヤ教、キリスト教などに対して、彼らがいかに「寛容性」あるいは「不寛容」であるかによって、理神論者を区別することができる。

戦闘的理神論者は、キリスト教、とくにカルヴァニズムに対する攻撃が、他の理神論者に比して激しかったゆえにそう呼ばれる。『理性——人間の唯一の神託』（*Reason the Only Oracle of Man*）(1784) の著者イーサン・アレン（Ethan Allen）¹⁹⁾、『自然の原理』（*Principles of Nature*）(1801 or 1802) の著者エリヒュー・パーマー（Elihu Palmer）はアメリカの代表的理神論者であり、しかも戦闘論者と呼ばれてしかるべきである。トマス・ペイン（Thomas Paine）の『理性の時代』（*The Age of Reason*）(1794-95) も、やはり同じカテゴリーに入れて考えるべきものであろう。

パーマーはキリスト教について次のようにいっている。

17) アメリカにおける理神論の歴史については、Herbert M. Morais, *Deism in Eighteenth Century America* (New York, 1934) が詳しい。

18) Morais, *op. cit.*, 31.

19) アレンの理神論については、B. T. Schantz, "Allen's Religious Ideas," *Journal of Religion*, XVIII (1938), 183-217 を参照。

「われわれはすべてみじめな存在であり、墮落した存在である。われわれは生まれながらにして腐敗しており、きわめて邪悪な心の持主である。われわれは重い罪を犯すように生まれついている。行動において、言葉において、あるいは思想において、われわれは神の意志に反発する。生命と恩恵を受ける資格はわれわれにはない。むしろ正当な裁きを受け、永遠の天罰を受くべきである——キリスト教はわれわれにこのような考えを吹き込むのである。」²⁰⁾

人間墮落説、怒りの神を説くような宗教は、封建的な社会には適したものかも知れないが、啓蒙時代に生きる人間にとてはふさわしくないというのが、パーマーの主張である。パーマーが一度は長老派教会やバプティスト教会で牧師を務めたのちに、このような強いカルヴィニズム批判に走ったことは、キリスト教に期待を抱いていたものが失望した時の落胆——彼の場合にはその完全な否定——を示す好い例である。

アレン、ペイン、パーマー等の著作は表現および議論の展開において違いはあるが、宗教における超自然的要素の否定、啓示宗教は貴族主義と専制主義と結託してひとびとから眞の信仰を奪い、彼らを盲目の状態のままにとどめておくと激しく論じた点において、多分に共通したところがある。しかし、いずれも本質的には「古い綿の打ち直し」であって、理論的には何ら貢献するところはない。むしろ戦闘的理神論者がアメリカ社会の宗教的雰囲気に与えた影響は、彼らの著作によってではなく、その組織動員力によってであった。とくにパーマーは、オーガナイザーとして彼の能力を十分に發揮したのである。

20) Elihu Palmer, *The Examiners Examined: Being a Defence of the Age of Reason* (New York, 1794); Quoted in Koch, *op. cit.*, 60-1.
パーマーの伝記は同書の Ch. II に詳しい。

パーマーは1764年8月7日、コネティカット州キャンタベリー (Canterbury) に生まれた。彼は1787年にダートマス・カレッジを卒業した後、神学を学び、ロングアイランドの長老派教会に赴任した。しかし彼はその異端的な説教ゆえに、半年後にはそこを離れざるをえなくなり、1789年にフィラデルフィアに移り、バプティスト教会の牧師となった。1791年にはその職を追われ、しばらくは弁護士として身を立てていた。彼が妻を失い、彼自身盲目になったのは、1793年にフィラデルフィアを襲った黄熱病のためであった。

オーソドックス・カルヴィニズムの環境の中で育ったパーマーではあったが、やがてそれに反撥し、戦闘的理神論者として現れるのであった。1794年の末、ニューヨークに「理神論教会」 (The Deistical Society of New York) が設立されたが、パーマーはその中心人物の一人であった。この教会は「迷信と狂信の打破を目的とし、眞実なる自然の道徳原理の涵養、純粹なる徳の実践、科学および哲学の修養、理性の復活、ならびに知的世界の再建を期し、道徳科学ならびに自然神教の促進」を目指したのであるが、啓蒙的な意図をもち、既存の宗教に対する強い不信感を有していたことは明らかである。²¹⁾ 設立趣意書はさらに次のようにいう。

「政治上の専制主義が消滅しつつある今日、また人間が、長い間奪われていた諸自由を再び手にしその恩恵にあずからんとしている今日、重要な知的および道徳的問題がないがしろにされることは断じて許されるべきではない。精神の奴隸はあらゆる奴隸制の中でもっとも有害である。……幸福は、人間が非常にしばしば見捨ててきた自然の法則に立ち返ることによってのみ、これをかち取ることができる。」

少数の人間の努力は、道徳的および精神的幸福を急速に樹立するには十分ではないかも

21) ニューヨーク理神論教会設立の趣意書は Koch, *op. cit.*, 78-9 に収録されている。

知れない。しかし、将来の世代にとって測り知れぬほど貴重な上部構造を築きあげるための基礎をおくことになるであろう。」

同教会は1800年11月には機関誌『理性の殿堂』(Temple of Reason) を発刊したが、それは定期的に開かれる集会、講演会とともに、その活動の中心となった。パーマーは機関誌に投稿し、集会などで講演を行い、そうすることによって彼の考えを広めようとしたのである。

ニューヨーク理神論教会と性格を同じくする組織は、東部の他の都市でも設立された。たとえばフィラデルフィアやボルティモアでは「神人両愛教会」(The Theophilanthropist Society) の設立がみられたし、ニューヨークから60キロほどハドソン河をさかのぼったニューバーグ(Newburgh) では、「古代ドルイド教会」(The Society of Ancient Druids) が弁護士、医者、商人などが中心になって設立されたのである。²²⁾これらの組織はいずれも相互に密接な関係をもち、講演者などを交換したのであった。戦闘的理神論者の活動は、主に1790年代の初めから1800年代初めの10年間に限られていたが、この期間中に、彼らのいわゆる啓蒙的宗教は職工、印刷工といった社会の下層階級に普及していったのである。

(3) リパブリカン宗教の限界

1802年、トマス・ペインはアメリカに帰ってきた。彼の帰国は、彼を信奉するものたちによって歓迎された。それは、彼が『理性の時代』第三部をアメリカで執筆・出版するという

22) 古代ケルト人は太陽崇拜を中心とするドルイド教を信じていたが、Druid(s)とは、ドルイド教の僧侶のことである。ニューバーグで「古代ドルイド教会」を組織したものは、キリスト教も本来は太陽神を崇拜していたが、人間が勝手に不必要的要素を付け加えたと主張し、キリスト教を本来の姿——すなわちドルイド教——に戻すことを目指したのである。(Koch, *op. cit.*, Ch. IV)

期待が大きかったからであり、彼の名声が理神論の普及に大いに貢献するものと考えられたからである。しかし『理性の時代』第三部は決して執筆されることはなかったのであるし、ペインの名が理神論の普及に大いに貢献したこと示す資料もない。むしろペインは、第二の祖国アメリカでみじめな晩年を送ったのであった、しかし彼の死(1809年)より早く、パーマーの死後(1806年)、ニューヨーク理神論教会は衰退しており、かろうじて機関誌『神人両愛者』(Theophilanthropist)が1810年から翌年にかけて散発的にでただけの有様であった。ニューバーグの古代ドルイド教会は、それよりさらに早く、1804年9月、次の集会の通知を新聞に掲載したのが最後であった。その後同教会がどのような歴史を辿ったのか知られていない。

リパブリカン宗教はなぜ衰退したのであらうか。カーティのいうように、「当時の風潮はすでに保守主義に傾いていた」ため、すなわち外的的理由のためであらうか。²³⁾それともリパブリカン宗教には革命後アメリカ社会が受け入れることができない要素(内的欠陥)が存在したからであらうか。ここでは、その(1)内的欠陥と(2)外的的理由について検討してみたい。

内的欠陥としてはまず第一に、理神論は本質的にネガティブな思想であったことがあげられる。つまり、それはキリスト教の攻撃にその存在意義があったのであるが、ポジティブな信条を提供するという面において欠けるところがあった。伝統的な価値体系が崩壊しつつある時に、あるいは社会が大きく変動しつつある時に、ひとびとは精神的ヴァキュームを埋めてくれるようなものを求めるのではなかろうか。確かに、理神論者たちは自然神教、道徳の実践を強調するのであるが、これらの教条は、伝統的価値が完全になくなった時にはじめて意味をもつようになる。つまりキリスト教の否定が理神論受容の先行条件なのである。しかし、パーマー等を除いて、どれほどの人が徹底してキリスト

23) カーティ前掲書上巻282ページ。

ト教を否定することができたであろうか。

内的欠陥の第二は、理神論によるキリスト教批判はアメリカの教会の状態には、一般にあてはまらなかったことである。ペインはフランスにおける専制政治とカトリック教会の結びつきを批判するために、そしてそうすることによって共和主義的原則を擁護するために『理性の時代』を書いたのであるが、ペインの描くような政治と宗教の結託は、アメリカでは実際に存在していたのであろうか。フロンティアの存在するところでは、専制政治はどれほどの意味をもっていたであろうか。さらに政教の分離が多く州で確立されており、エスタブリッシュメントが存在するところでもその廢止への動きが、すでに他のキリスト教会により推進されていたことを考えあわせると、理神論者によるこのような教会批判は説得力をもつものではなかった。

第三に、理神論が宗教的感情を引き起すというよりも、むしろその反対の、論理的思索を強調する面があったことが指摘されよう。いわば宗教をパッションの問題よりもロジックの問題として扱っていた、という意味である。当時、上流知識階級のほかには、思索のために時間を費す余裕のあるものは少なかったのであり、社会の大部分の人間は労働に従事しなくてはならなかった。彼らが欲していたのは、込みいった理論ではなく自分たちのしていることは正しいことなのだ、という確信だったのである。

次に、リパブリカン宗教の衰退の外的的理由を考えてみたい。二つの主な理由が考えられる。その一つは、穩健的な理神論者たちが、伝統的なキリスト教会から離れた後にユニテリアニズムに走ったことであり、他の一つは、福音主義的キリスト教がアメリカ社会の宗教的要求を満たすための競争に、理神論のライバルとして登場したことである。

ユニテリアニズムは三位一体説を否定し、復しゅうの神の代りに慈悲深い存在としての神を説いた点、あるいは宗教を論じる時の道具としての理性を強調した点において、まさに「理性

の時代」の産物であり、理神論との共通点を多く含むものであった。しかし、啓示の必要性を認めた点、キリストによる奇蹟の可能性を認めた点において、それは理神論と異っていた。²⁴⁾したがってユニテリアンは、戦闘的理神論を過激なものと考え、パーマー等の戦闘的理神論を危険視したのであった。²⁵⁾このことは、別いい方をすれば、ユニテリアニズムは、戦闘的理神論を当然支援すべきものを多く吸収してしまったこと、つまりそれはリパブリカン宗教の衝撃に対するショック・アブソーバーの役割を果したことを意味する。

ユニテリアニズムが右からの反駁とするならば、福音主義的キリスト教は左からのそれであった。しかし、福音主義的キリスト教の反駁は単なる伝統的宗教への信仰の復活と同一ではなかった。先に引用したドワイト等、ニューアイラングランドの指導的地位にあった牧師たち——オーソドックス・カルヴァニズムの擁護者たち——のいく人かによれば、理神論・フランス革命（その共和主義）・無信仰はいずれもアメリカの政治形態、信仰を破壊するために企てられた陰謀の一側面であり、したがってアメリカは道徳的に防備し、理神論と戦わなければならないとされた。²⁶⁾その意味において、福音主義的クリスチヤンとオーソドックス・カルヴァニストは共通の利益を求めていたといえるが、後者が伝統の維持という保守的な関心があったのに

24) アメリカにおけるユニテリアニズムの歴史については Conrad Wright, *The Beginnings of Unitarianism in America* (Boston, 1955) が参考になろう。

25) たとえば、イギリスのユニテリアンでアメリカに渡ったプリーストリー (Joseph Priestley) は *Answer to Mr. Paine's Age of Reason* (1794) を著し、ペインを批判した。

26) たとえばジェディダイア・モース (Jedidiah Morse) は、バヴァリア・イルミナティ (Bavarian Illuminati) という秘密結社 メーソンの一派が、無信仰を広めるためにフランス革命を企てアメリカへの浸透を計っているという、ジョン・ロ

対し、前者は——それを彼らが意識していたかどうかはともかくも——新しい社会的变化に適応できるような宗教的ヴィジョンを求めていたのである。したがって、理神論に対する左からの反駁は、実は具体的なオルタナティヴの提供を意味したものであった。ポジティヴな解答を示した点において、それはユニテリアニズムと異っていた。福音主義的キリスト教がより強いアピールをもっていたのはそのためであった。

4. 第二の大覚醒

(1) その定義

第二の大覚醒とは、一般に18世紀末から19世紀初めにかけてアメリカに起った信仰復興運動を指す。単なる信仰復興(Revival)の代りに覚醒(Awakening)という表現が使われるのは、比較的広い範囲において同時にいくつかの信仰復興運動がみられた現象だからである。しかしこの小論では、第二の大覚醒を神学的のみならず、歴史的現象とみているのは先に述べた通りである。それが歴史的にどのような意義があるのかという問題を、次に、リパブリカン教との関連において検討してみたい。

(2) その歴史

[ユニテリアニズム]

革命後のアメリカの宗教的課題は、新しい社会的变化に適した宗教を提供することであった。前章では、リパブリカン宗教(戦闘的理神論)がこの課題に対する答としては適當なものであったかどうかが検討された。結論として、それはアメリカ社会の実情に適合したものではなかったことが示された。それでは理神論に反駁した一方の側、ユニテリアニズムはアメリカ

ピンソン(John Robinson)——『すべての宗教およびヨーロッパの諸政府に対する陰謀の証拠』(*Proofs of a Conspiracy Against all the Religions and Government of Europe*)の著者——の説を信じ、それを広めようとしたのである。

社会の宗教的要求を満たすことができたであろうか。

結論から先にいえば、それは理神論と共に欠陥を有し、その普及には同じような困難が伴ったといえよう。まず第一に、その支持者は主に東部の知識人、上流階級にかぎられており、大衆的ではなかった。第二には、それは宗教における感情よりも思索を重んじた。第三には、社会的実践と理論(神学)を引き離したこと、つまりそれが実践性に欠けていたことを指摘することができる。しかし、啓蒙思想と伝統的キリスト教——とくにカルヴァニズム——を融合させ、伝統の維持と変化への対応に取り組んだという意味において、それはアメリカの思想的状況に即した宗教を見出すための積極的な努力の一つとみることができよう。したがって、それはアメリカの宗教的課題への有効な解決となりうる可能性を有していたのである。

リパブリカン宗教がユニテリアニズムと伝統的キリスト教の両方から批判されたのと同様に、ユニテリアニズムは、右からはオーソドックス・カルヴァニズム、左からは福音主義的キリスト教の両方から攻撃された。つまりユニテリアニズムは一部の知識人の宗教的要求を満たしたが、それは「薄められた」カルヴァニズムであるという批判が一方にはあり、他方には、それはあくまでも「貴族的」宗教であったという批判も存在したのである。したがってユニテリアニズムはアメリカ社会に深く根を下す可能性はあったが、他の強力なライバルの前に退くことをよぎなくされたのである。

[オーソドックス・カルヴァニズム]

次に、オーソドックス・カルヴァニズムは革命後アメリカの宗教的要求を満たすことができたかどうかをみてみたい。

カルヴァニズムは、(1)神の絶対的権威(2)原罪説(3)予定説を説き、人間は自力で自分の罪を悔い改めることはできず、救済はすべて神の恩寵にかかっていると説いた。また聖書(神の言葉)の意味を正しく解釈するものとして教会内の牧師の権威は神聖であるとされていた。ニ

ューアングランドの牧師たちが、フランス革命の思想の流入、戦闘的理神論の抬頭、および政教分離運動を、伝統的な社会秩序・教会秩序への脅威とみなしたことは当然である。しかし問題は、伝統の維持がそのまま新しい状況への対応を意味するものであったかどうか、である。

オーソドックス・カルヴィニズムを擁護しようとしたのはニューイングランドの指導的牧師たち、すなわちティモシー・ドワイト、ライマン・ビーチャー (Lyman Beecher)、ナサニエル・W・ティラー (Nathaniel W. Taylor) 等であった。²⁷⁾ 彼らはアメリカは宗教的・道徳的危機に直面しているという前提のもとに、宗教に対する関心あるいは道徳心を復活させようと努力した。たとえば1793年にイェール大学に入学したビーチャーは当時を述懐し、次のようにいっている。「イェールはもっとも神と縁のない状態にあった。大学のチャペルはほとんど活動を停止していた。(中略) 学生たちの多くは、互いにウォルテールとか、ルソーとか、ダランベールとかいうあだ名で呼びあっていた」と。²⁸⁾ ダートマスやプリンストンにおいても、学生や教授の大部分は宗教に無関心であった。しかし彼らの努力により、10年経たないうちに大学における宗教の位置は再び高められた。その意味において信仰の復興はオーソドクシーの勝利ということができよう。

しかし、オーソドックス・カルヴィニズム——つまりその担い手として組合派教会および長老派教会——も、アメリカ社会に完全に受け入れられる性格のものであったかというと、そ

27) 代表的なオーソドックス・カルヴィニストについては次の研究が参考になろう。 Charles C. Cunningham, *Timothy Dwight, 1752-1817, a Biography* (New York, 1942); Sidney E. Mead, *Nathaniel William Taylor, 1786-1858, A Connecticut Liberal* (Chicago, 1942).

28) Charles Beecher (ed.), *Autobiography, Correspondence, etc., of Lyman Beecher, D. D.* (2 Vols., New York, 1864); Quoted in Koch, *op. cit.*, 242.

うでなく、やはりいくつかの欠陥を有していた。一つには、とくに組合派教会は政治と密接に結びついていたので、精力的に福音の伝道に従事することができなかった。第二には、それはあくまでセクショナル（東部）な教会であるという印象が強く、事実、西部への発展のダイナミズムを認識し、全国的なレベルでものを考える指導者が少なかった。第三には、組合派教会の分権的組織は、効果的な伝道に適してはいなかったし、同じことは長老派教会にもいえる。長老派教会は組合派教会のもたなかつた長所——たとえば多数のスコッチ・アイリッシュがフロンティアに移住していたこと——を有していたが、その強力な教会組織は、分派的対立 (Schism) を生む原因にもなったのである。²⁹⁾

しかしオーソドックス・カルヴィニズムが宗教的課題への解決となりえなかった最大の原因是、その厳格な神学に帰せられる。それが改められないかぎり、流動的なアメリカ社会には受け入れられることはなかったのである。

次に、第二の大覚醒を神学の面から検討し、なぜ福音主義的キリスト教が広く普及したかを理解するための手がかりとしたい。オーソドックス・カルヴィニズムの限界も、その過程において明らかにされよう。

(3) その神学

第二の大覚醒の神学的課題はカルヴィニズムからアルミニアニズムへの転化であった。その意味において、第二の大覚醒は第一の大覚醒が果さなかったことを完成させたということができる。

すでにジョナサン・エドワーズは18世紀の中頃に、ジョン・ロックの経験主義的心理学および宗教における感情的な面を彼の神学体系に取り入れたのであるが、それによって彼はカルヴァニズムの正統性を擁護しようと試みたのである。

29) 組合派教会 (Congregationalists) やび長老派教会 (Presbyterians) の西部伝道における際の弱点については、Sweet, *op. cit.*, 99-104 を参照。

った。彼にとって、信仰復興は第二義的な問題であった。彼はあくまでも、神の絶対性と人間の堕落した状態を強調することに配慮したのであった。

これに対してドワイト、ビーチャー、ティラー等は、意識的に信者の改心を呼び起そうと試みたのであった。すなわち、彼らは救済のための人間の努力、人間自らの能力をより高く評価したのであり、人間には自己の罪を悔い改めようとする衝動があると主張した。このような人間の衝動を刺激するのが教会の仕事であると、彼らは説くのであった。

ニューイングランドのオーソドクシーの説くカルヴァニズムは、18世紀の終りから19世紀にかけてすでに変化をみせ始めていたのであるが、その完成は、さらに後にでるチャールズ・G・フィニー (Charles G. Finney) 等の出現を待たなければならなかった。フィニーのリヴァイヴァル論を論じることは、この小論の目的から離れるので別の機会に改めて考えてみるとするが、概説的といえれば、フィニーは救済における個人の努力の価値を認め、自由意志および神の恵みを強調し、救済を望むならば人間はまず神の命令に従う心の準備をしなければならないと説き、牧師以外の人間も、その直観的能力により神の摂理を正しく解釈できるとし、教会組織の点からもカルヴァニズムを大きく修正したのであった。³⁰⁾

フィニーとオーソドクシーの違いは、後者が政教一致がその基本的原則である社会に住み、前者が流動的なフロンティア社会に育ったからである、と解釈することもできよう。すなわち教会が社会秩序の中心であり、宗教が道徳的規制力をもっているところでは、教会および牧師の権威を否定することは、社会の存在を根本から否定することに等しいと考えられたのであるが、固定された観念よりも個人の労働が重要視され、各人がおののの環境の中で自分の問題

30) フィニーのリヴァイバルおよびリヴァイヴァル論について、McLoughlin, *op. cit.*, および Weisberger, *op. cit.*, が興味ある分析を行っている。

を解決しなければならなかったところでは、外的権威の強制は、逆に個人の自由・確信を奪うものであると考えられたのである。

革命後のアメリカ社会は、その楽観主義に適合するようなオptyimisticな神学を望んでいたのであり、その個人主義的風潮に合うようなパーソナルな神学を要求していたのである。したがって神学的にはアルミニアニズムが広く受け入れられ、制度的には自発の原則 (Voluntary Principle) に基いたヴォランタリー・チャーチが社会条件に適合したものとして受け入れられたのであった。

(4) その歴史的意義

先に、理神論およびユニテリアニズムは感情的因素が欠けていたこと、社会的実践性という点で不十分であったことが指摘され、オーソドックス・カルヴァニズムは一般的にペシミスティックであり、その組織において柔軟性に欠けていたことが指摘された。これは逆にいえば、民主的な神学——つまり、人はその社会的地位にかかわらず救済を受ける資格があると説くものを強調する宗教、感情的因素を考慮し実践性をも備えた宗教が、当時のアメリカ社会に要求されていたのであった。また、アメリカ社会の宗教的変革をせまったくものに外的要因および内的要因が存在したと述べたが、内的要因とは、要約すれば、カルヴァニズムからアルミニアニズムへの転化を意味したのであった。（もちろんこのようない義上の変化は、教会組織のうえでも変化をもたらすものではあったが）。したがって第二の大覚醒を生む要因は、実際には革命以前から、ということは当然リバブリカン宗教の抬頭以前に存在していたとみるべきであろう。さらに、第二の大覚醒はその最終的完成を1830年代——政治史におけるジャクソニアン・デモクラシーの時代に一致する——にみるのであり、単なる信仰復興がその中心課題ではなかったのである。

このような意味において、革命後および建国初期におけるバプティスト教会およびメソディ

スト教会の成功は、宗教史における一つの意義ある出来事というだけでなく、アメリカ的伝統——宗教的伝統のみならず、政治・思想を含めた広い意味での伝統——の形成に關係する大きな意義を有していた解釈すべきであろう。³¹⁾

メソディスト教会はその柔軟性のある教会組織ゆえに——そこでは教会運営における、いわゆるレイマン（平信徒）の役割は大きかった——、またバプティスト教会は各教会（Congregation）の完全なオートノミーゆえに、流動しつつある社会に容易に適合できた。またメソディスト教会は巡回牧師（Circuit Rider）を擁し、バプティスト教会は農民牧師（Farmer-Preacher）を擁し、彼らの精力的な伝道は多くの信者を改心させた。しかも彼らの多くは正規に神学を学んだことはなく、自らの信仰の力とヴァイタリティーをもってキリストの教えを説いたことに注目すべきである。さらに、メソディスト教会もバプティスト教会もエスタブリッシュメントによらず、各個人の確信（Conviction）がその基礎になっていたことに注目すべきである。³²⁾

このような神学や教会の組織・運営は、革命後アメリカの平均的市民（コモン・マン）のメンタリティーに合っていた。それとは対照的に、東部社会に適していた宗教は、必ずしも西部社会、ひいては流動しつつあるアメリカ社会

31) メソディスト教会 (Methodists) およびバプティスト教会 (Baptists) の西部伝道における際の長所については、Sweet, *op. cit.*, 110-9 を参照。

32) 西部におけるリヴァイヴァルの特徴として、いわゆる天幕集会 (Camp Meeting) が知られている。そこにおいて、多くの人間が改心し、教員となった。キャンプ・ミーティングについては、Charles A. Johnson, *The Frontier Camp Meeting: Religion's Harvest Time* (Dallas, 1955) が詳しい。ジョンソンは、キャンプ・ミーティングは宗教的のみならず、社会的な機能を有していたと指摘している (*Ibid.*, 5)。

しかし、メソディスト巡回牧師やバプティスト農民牧師などの日常の精力的努力を過少評価して

全体の要求を満たすには十分ではなかったのである。

ビリングトンはフロンティアの人間の特徴について、次のように描いている。

「彼は物質主義的であり、活動的であり、行動に柔軟性があり、創意工夫に富み、天然資源を惜しみなく使い、樂観的であり、ナショナリスティックであった。彼はデモクラシーの信奉者であった。（中略）彼は前例とか伝統にこだわらないで、実際に機能するようには制度を作っていた。（中略）何にもまして彼は過去や理論といったものにわずらわされず、新しい土地での物質的利益のための機会により大きな関心を示す、実際的なオポチュニストだったのである。」³³⁾

しかし、ドワイトは西部の印象を次のように書いている。彼の認識不足はそのままオーソドックス・カルヴァニストの限界を示すものとはいえないであろうか。

「フロンティアの人間のする仕事といえば木を切り倒し、丸太小屋を建て、森林を切り

はならない。キャンプ・ミーティングは、彼らの基礎作りがあってこそ初めて成功したのである。ある長老派教員は次のような手記をしたためている。

「私は、メソディスト教会の牧師が訪れたことのない家庭があるかどうかを調べてみようと思いました。私は福音を伝えるために村 (Settlement) から村へと数日間旅をしましたが、どんなに小さなあら屋でも、私より先にメソディスト教会の牧師が訪れていたことを知りました」

(T. Walter Johnson, "Peter Akers : Methodist Circuit-Rider and Educator (1790-1886)", *Journal of the Illinois State Historical Society*, XXXII, Dec., 1939, 421; Quoted in Sweet, *op. cit.*, 117)。

33) Ray A. Billington, *Westward Expansion* (2nd, ed., New York, 1960), 750.

開き畑を作り、後に続くものたちのために用意しておくことである。彼らは普通の社会に住むことはできない。彼らは財産をこしらえ、道徳心を身につけるにはあまりにも怠慢であり、饒舌であり、感情的であり、いんらつであり、無気力である。彼らは法律とか、宗教とか、道徳というものに我慢できないのである。」³⁴⁾

しかし「法律とか、宗教とか、道徳というものに我慢できない」ということは、彼らが法律、宗教、道徳を必要としていなかったという意味ではない。むしろ、彼らはフォーマライズド（定式化）された宗教に我慢できなかった、と解釈すべきであろう。ピューリタンその他のグループが、宗教の自由を求めてヨーロッパからアメリカに渡ったのは17世紀のことであった。彼らが未だの土地で困難を乗り越え、新しい国家の基礎づくりをなしたのは、多分に彼らの宗教的信念によるものであった。それから200年後、西部へ移住するアメリカ人は、彼らの祖先と同じく、彼らの行動の正しさを証明する何ものか（宗教的信念）を欲していたのである。このような確信は、既存の宗教では提供できないものだったのである。

5. む す び

この小論の目的は、革命後のアメリカ社会の宗教的リアジストメントを検討することであった。その際、このようなリアジストメントは、アメリカ社会の社会的および思想的再評価あるいはリオリエンテイションの結果、要求されたものであることが指摘された。

アメリカ革命の宗教的課題に対する解答は、第二の大覚醒という形で提示された。すなわち18世紀末から19世紀初めにかけて全国的に信仰

34) Timothy Dwight (1810); Quoted in Ralph H. Gabriel, "Evangelical Religion and Popular Romanticism in Early Nineteenth Century America," *Church History*, XIX (1950), 36.

復興運動が起り、宗教に対する関心が再び顕著になったのである。しかし、信仰復興という面だけを取っても、それはいくつかの要素を含んでいた。少くともオーソドックス・カルヴァニズムと、バプティスト教会・メソディスト教会に代表される福音主義的キリスト教の二つが、存在していたことが分る。前者はいわば伝統の維持を目指したものであり、後者は新しい社会的变化に適応することを目指したものである。とくにアメリカ社会が西に向って発展していたこと、およびアメリカの文化・思想面における西部の位置が増大しつつあったことを考えると、西部社会に広く受け入れられた福音主義的キリスト教は、当時のアメリカの宗教的要求により適合したものであったということができよう。これは、その後のアメリカの宗教史がどのような道をたどったかをみれば、より明らかになるであろう。

今まで、理神論は宗教（キリスト教）に対する挑戦であり、道徳的混乱を生む原因であるとされ、このような観点から扱われる傾向があった。しかし小論では、理神論を推進しようとしたものの側に立って、彼らの意図したところのものを理解しようとする試みがなされた。ペーマー等のいわゆる戦闘的理神論者たちは、革命後のアメリカは真に啓蒙的な宗教（リパブリカン宗教）を広めるのに適した条件を備えており、自分たちの主張する教義はアメリカの宗教的 requirement を満たすものである、と信じていたのである。したがってリパブリカン宗教のネガティブな面——その啓示宗教に対する攻撃——のみを強調することは、その本質を正しく理解したことにはならない。これは、当時の指導的牧師に往々にしてみられる傾向であった。³⁵⁾

35) アメリカ革命後の宗教の状態について、当時の牧師等の回想のみを根拠にすれば、ペシミスティックな結論が引き出されよう。たとえば、ホールは「崩壊（Collapse）」という言葉を用いている。（Thomas C. Hall, *The Religious Background of American Culture* [Boston, 1930], Ch. XIV “The Collapse of Organized Protestantism in

リパブリカン宗教は、アメリカ社会の宗教的発展に影響を与えるのにはあまりに短命であった。その限界が指摘されるゆえんである。しかし、リパブリカン宗教のリーガシー(遺産)は皆無であろうか。それはいかなる足跡をアメリカ宗教史に残したであろうか。その合理主義に基づく啓示宗教批判は知識階級の多くに影響を与えたのであるし、専制政治と教会の結託に対する批判——セキュラーな伝統の強いアメリカではそれほど説得力はなかったが——は、進歩的な態度として認められるべきであろう。また、ペイン等にみられるような聖書の高等批判は、将来再認識される性格のものであった。コモン・マンの知的・精神的成长を、社会秩序の維持よりも重要視した点はまさに革命的であったといえよう。しかしリパブリカン宗教のもっとも大きな貢献は——逆説的ないい方ではあるが——伝統的キリスト教に挑戦し、後者をしてその根本的立場を再評価させたということに見出せよう。その意味において、キリスト教会が時代の要求に合うような解答を提示できるようになった時、リパブリカン宗教の存在意義は失われたのである。

最後に、リパブリカン宗教と第二の大覚醒は、今まで述べてきたのとは異なるパースペクティヴからもその歴史的評価は可能ではないかという問題提起をもって、この小論の結びとしたい。

1. 啓蒙思想の時代からロマン主義の時代への移行。

リパブリカン宗教と第二の大覚醒は、ともに啓蒙思想の時代(18世紀)からロマン主義の時

the New Republic”。また、スペリーはこの時代を「道徳的ならびに宗教的に最低の時代(Low Water)」と呼んでいる(Willard L. Sperry, *Religion in America* [New York, 1946], 56-7)。しかし、その反対に、コーチやカーティのように、リパブリカン宗教の発展に有利な時代でもあった、とみることもできる。いずれにしても、この時代の宗教史を扱うもののバイアス(主観的判断)の問題が残るのである。

代(19世紀)に移行する過渡期の現象であったとみることができよう。それは合理主義、調和的宇宙観、均衡的社会(人間)関係のうえに成り立っていた18世紀的世界が終り、直観的感覚、インスピレーションの源としての自然の認識、個人主義に基づいた19世紀的世界が始まったことを意味した。啓蒙思想は調和とか抑制の達成を目指したのであるが、ロマン主義は開放された個人の創造性およびイマジネイションをその前提としていた。さらに、リパブリカン宗教が人類全体の幸福を繁栄をその目標としたといえるならば、第二の大覚醒は個人の救済に最大の関心を払ったといえよう。したがって、ここには、強調点の移行がみられるのである。

アメリカでは、とくに西部社会に、上に述べたような19世紀的特徴がみられた。それゆえにラルフ・ゲイブリエルは、ヨーロッパにおいてはフランス革命が18世紀と19世紀を分けたが、アメリカにおいてはア巴拉チア山脈がその境目になった、と主張するのである。³⁶⁾少なくとも宗教に関するかぎり、アメリカは第二の大覚醒をもって19世紀に入ったといえるのではなかろうか。

2. アメリカの宗教的独立。

アメリカ革命はかつてのイギリス13植民地に政治的独立をもたらした。その頃からすでに、アメリカのヨーロッパからの文化的独立を要求する声は聞かれたが、アメリカ革命は直接には国民的な文化を生んだとはいえない。しかし宗教の面においては、いわゆるアメリカン・プロテスタンティズムが形成され、これをもってアメリカは独自の道を歩み始めたということができよう。すなわち福音主義的キリスト教はアメリカの新しい状況に適合することが認識され、それと同時にカルヴァニズムも、社会の要求に合うよう修正されたのであった。その意味において、アメリカの宗教的風土はオーソドックスではなかったかも知れないが、非常に創造的であったということができよう。

36) Gabriel, *op. cit.*, 35-6. (注(34)参照。)

3. 歴史を動かす要因としての宗教。

第二の大覚醒は、時代的にまたその意義において、政治におけるジャクソニアン・デモクラシー、あるいは経済におけるレッセ・フェール資本主義に対応するものであったと解釈することができよう。つまり、これらはいずれも個人主義・平等主義を強調したのである。もし宗教の民主化という表現が許されるならば、第二の大覚醒はアメリカの宗教を民主化したのであり、宗教におけるこのような変化は、今度は逆に政治および経済における民主主義を促進したと考えられる。アメリカ人にとって、民主主義の達成という目標はほとんど成就されたようにみえた。なぜならば、多くのひとびとにとつ

て、宗教上のミレニアム（理想の時代）は、政治上のミレニアムに等しく思われたのであり、その逆もまた成り立つかのようにみえたからである。ミレニアムの思想は、コーチのいうように「途方もないもの、不合理なもの」ではなく、³⁷⁾アメリカの存在意義にかかわるものであり、しかもその時が到来したかの感があったのである。そしてこののような思想が、その後、アメリカ人のメンタリティーに大きな影響を与えたことは、後の歴史が如実に物語るところである。

37) Koch, *op. cit.*, 292.

同 志 社 ア メ リ カ 研 究

第 2 号

1920年代におけるアメリカの日本像—「イメージ研究」の一試論

(麻田貞雄)

アメリカ市民権の喪失（藤倉皓一郎）

講演：1920年代のアメリカ (Merle Curti)

講演：アメリカ作家と政治，1920—1940 (Norman H. Pearson)

書評

第 3 号

TVAの電力事業（松井七郎）

アメリカ連邦制度の諸起源 (Merrill Jensen)

アメリカ的生活様式の形成—1920年代における消費構造の変化

(田口芳弘)

インテレクチュアル・ヒストリーについての一考察

——マール・カーティの著作を中心として (明石紀雄)

文献紹介

書評