

セクシヨナリズムと諸教会 (其の二)

——アメリカのデイノミネーションリズム——

大 下 尚 一

三、西部とデイノミネーションの展開

I

われわれは、アメリカにもたらされた諸教派 (denominations) のヨーロッパにおける社会的性格を、リチャード・ニーバーの見解を中心にして検討してきた。それは、「教会」(church)と「教派」(sect)、あるいは「中産階級の教会」(church of the middle class)と「無産者の教会」(church of the poor)等の社会学的型による把握であった。さらに、アメリカのデイノミネーションリズムの特徴の一つをセクシヨナリズムとの関連に見出そうとするニーバーの観点によつて、西部とくにフロンティアが独自の宗教体験をつくりだす地域であったことを指摘してきた。次に、西部との関連において諸教派の展開を辿ることによつて、セクシヨナリズムがデイノミネーションリズムを形成する要因で

セクシヨナリズムと諸教会

あったことを見ようとする。

アメリカにおけるほとんどすべての教派がフロンティアに直面した。新しい条件に対する適応度によって、各教派間の既存の相違がより大きくなるだけでなく、そこに分離と結合の現象が現われる。われわれは、まず、フロンティアに墮いた教派から見ていこう。これらは、イギリス国教会（のちに新教監督教会 Protestant Episcopal Church となる）、組合教会、長老教会等であって、いずれも「教会型」の性格をもつ教派である。

イギリス国教会（監督教会）は、典型的な「教会型」として、植民地に発達し、南部においては、プランター、富裕な商人、イギリス官吏等の教会であった。このような構成員にみられる社会層は、国教会を公立の教会としていない諸州においても同様であった。革命期において非常な打撃をうけ、イギリス国教会から独立して監督教会として再出発した後、西部には全く発展せず、また上流階層の教会にとどまった^①。このようなニーバーの指摘は、あらためて述べる必要も認められないほど周知の事実である。

国教会が、革命後のイギリスに対する反感の対象としてのイメージを拭いさりえなかったこと、公立教会としての特権を失ったこと等、独立革命が与えた大きな打撃を否定することはできない。しかし、革命のみがこの教派の発展を阻止したとみなすことは妥当でない。教会理念からすれば、イギリスへの忠誠を否定できなかったが——教職者や官吏は王党派であった——、国教会員で愛国派にしたものも少なくなかった^②。一般的にいうなら、教会員の革命に対する態度は、教会理念に無関係で個人の社会的立場を反映していた。そこで、われわれの問題としては、革命によって打撃を受けたからその後西部への影響力を失ったということよりは、革命前にすでに西部フロンティア農民への影響力をもちえなかったから、革命でうけた打撃が一層深刻であったという観点にたつて考察することがゆるされるであろう。

アレガニー山脈以西には、大きな町が出現するまでは、監督派の教会はほとんど見られなかったといわれるが、その

理由をスウィートは次のように指摘する。(1)教職資格に高度の教育を要求し、信徒による宣教活動を実際上禁じた制度のために、西部の宣教にたずさわる人の絶対量が不足であった。(2)教職者が教会にしばらくつけられて巡回伝道ができなかった。(3)信仰の感情的表現を極度に警戒した。^④これらは革命前の国教会にもあてはまることである。国教会が大覚醒に影響されなかった唯一の教派であったことを考えると、フロンティアに全く適応できなかった「教会型」の典型としての性格をはっきりとみるのできるのである。

組合教会 「無産者の教会」であり「教派型」の独立教会として発生した組合教会は、フロンティアに適した教会理念をもっていた。そのため最初のフロンティア社会であったマサチューセッツ湾植民地の建設に大きな役割を果すことができた。しかしニーバーは、ニュー・イングランドの組合教会の性格を分離主義と保守的ピューリタニズムとの結合とみ、フロンティアに対する適応において、前者が肯定的、後者が否定的要素となったことを指摘する。^⑤これに関してニュー・イングランド・ピューリタニズムの把握が問題になるが、いまその議論に立ちいるのをさけて、フロンティアに関連して組合教会の性格をみていこう。各個教会 (congregation) の自治をたもちながら、神権政の基礎として樹立された公立の組合教会は、「教派型」と「教会型」との理念の二重構造の上にたっていた。構成員からみても、宗教体験の型が理的なものと感じ的なものとの二つの階層から成りたっていた。この二重の性格は、植民地が発展するにしたがつて表面化する社会的対立によって露呈される。即ち、早くひらけた地域—東部—とフロンティア—西部—との、また支配者層と下層農民との対立である。

ニーバーは、このような社会的対立が組合教会内部の大きな対立となつて現われたものとして、大覚醒を見る。ニーバーは、一七三〇年代から約二〇年間ほとんど全植民地をおおったこの大覚醒の実態を、簡単な一般化によって説明しようというのではなく、組合教会内の対立が、ニュー・イングランドの大覚醒において、どうあらわれているかを検討

するのである。(1)大覚醒は、地理的に大西洋沿岸地方やボストンにも蔓延したが、西部のフロンティアを中心にしておこった。(2)その性格は「教派型」の宗教運動であった。ジョンサン・エドワーズによってカルヴィニズムが強調されたが、感情的宗教体験(回心)の強調と、個人的自発的宗教体験等にもとづく教会形成(半途契約 Half-way Covenant の否定)をめざす運動であった。(3)ニユー・ライツ(大覚醒賛成側)の指導者は、フロンティア的性格の濃いイェール大学出身者が多くハーヴァード大学出は少なく、フロンティアで育ったものを中心にしていた。(4)オールド・ライツ(反対側)は、マサチューセッツ、コネティカット両方とも、早くから発達したタウンの既成社会に指導力をもつ牧師であった。(5)オールド・ライツのニュー・ライツに対する反対は、神学教義でなく、信仰の実践面に対する反感にあった。これは、一七四一年のコネティカットにおける合同会議及び四十三年のマサチューセッツ湾地域の教職者の年会において論議された点によって示されている。即ちこの大覚醒への非難は次の点にあった。(i)文字で記された正しい言葉でなくして、伝道者の口から、直接に信徒の心に訴えられる。(ii)その結果、回心が正当さを欠いて主観的なものになる。(iii)信仰のあらわれが、激情のままに行なわれる。(iv)信徒が、所属教会の外で巡回伝道者によって指導され、勝手に集りあって、教区の秩序をみだす等である。

以上のようにニューバーは大覚醒を、フロンティアの既成社会に対する、また下層階級の上層階級に対する反抗の宗教的表現とみなした。大覚醒が植民地社会に及ぼした影響を否定するものはない。しかし、ニュー・イングランドのこの宗教運動そのものが、ニューバーのいうように社会的対立を反映しているとはみなすことには疑義がさしはさまれている。J・C・ミラーによる、土地銀行問題にからむ危機との関係の指摘をはじめとして、社会史においてニュー・イングランドの社会抗争の一現象として大覚醒がとりあげられている場合もあるが、最近、ニュー・イングランドの大覚醒運動の研究を著したゴースタッド(Edwin Scott Gaustad)は、こうした社会的・地域的アプローチではニュー・イングランド

ドのこの「大きく一般的な」運動が把握できないとのべている。^④ アメリカの宗教研究の成果を示す *Religion in American Life* の編者の一人であるジェー・ミンソン (A. Ieland Jamison) もいうように、「大覚醒をニーバーのように、社会的対立によってみることは史実が果して証明しないのであろうか。^⑤ ここで、ペリー・ミラーがするどい史的洞察によって大覚醒の意味を問うているのは一考に価いする。ミラーは、それをアメリカにとって深刻な危機であり変革であるとみる。^⑥ ミラーは、大覚醒が十七世紀の「神学的世界」(universe) を焼きつくした炎であり、あとに残された「原野」(wilderness) になつて、「意味の新しい概念」のために余燼をかきあつめて地ならしをしたのがエドワーズであつたという。ミラーの比喩にたちいるまでもないが、大覚醒のもつ意味に対する社会史家の限界を指摘したミラーが、比喩であるにしろ、エドワーズを「ピューリタンの子であるとともに ≪wilderness≫ の子」とみることは、いたつて示唆にとむ。^⑦ さらに興味ぶかいのは、彼が、オールド・ライツが上流階級であつたことを明らかにしようとしていることである。^⑧ というのは、大覚醒を、現象面のみから徹視的に研究するのではなく、アメリカ史のうえで問うときには、どうしても、フロンティアとの、また社会階層との関わりの中に把握する必要があることを、ミラーは暗示しているように思われるからである。ここで、ゴースタッドの研究について注目されてよいことは、当時の宗教状況を衰退でなく制度的強化として大覚醒の本質が沈滞した宗教のカルヴィニズムによる「復興」であるというよりは、公けに制度化されたキリスト教に対する敬虔の信仰による反抗であつたことを強調している点である。^⑨ つまり、従来の社会的・経済的解釈を「大きく一般的な」大覚醒の運動の史実を曲げるものとして否定したゴースタッド自身が見出したものも、既成社会にコンフォームした公立教会、即ち「半途契約」によって端的にその性格をあらわした「教会型」の教会に対する、「教派型」の反抗運動であつた。ここで再びニーバーにもどるならば、如何なる研究もそうであるように、史実によって明らかにされるまでは、彼が試みた把握を最後のに肯定することはできない。しかし大覚醒をおして理解しようとした組合教会の性格の把握はいまもつよい妥当性を持ち、さらに大覚醒の研究の進むべき方向をも示していると言つてよいであらう。

さて、このように大きな影響を与えた大覚醒も、組合教会の性格を西部に適するものとして、改革するに至らなかった。分離独立したニュー・ライツの集いは、社会的圧迫のため発展せず、やがて、分離主義の理念にたつ洗礼派に合流する^②。その後、フロンティアに対しては洗礼派が、都市の知識層や富裕階級にはユニテリアンと監督教会が侵透し、組合教会は典型的東部の中産階級の教会として、その地位をとどめざるを得なかったとニーバーは総括する^③。もっとも組合教会も西部に対して強い関心をいだいていたが、その収獲をフロンティアにより適した洗礼派とメソヂイストがかりとつたのである。組合教会の西部への発展を阻んだ重要な原因について、フェデリリストとの結びつきが指摘される。

「ニュー・イングリランド⇨フェデリリスト⇨コングリーグーシヨナリスト」対「西部⇨ジェファソニアン⇨メソヂイスト及びバプテイスト」というニーバーの対比は公式的ではあるが、東部のセクシヨナリズムの反映を組合教会にみようとすると、これを基本的には無視できない^④。組合教会は、合衆国の発展とともに、東部のセクシヨナリズムから自由になる機会がなかったとはいえないにもかかわらず（フェデリリズムの衰退や南北戦争）、東部を中心とする既成社会のタウンや都市の「中産階級の教会」にとどまったことは、この教会の性格を端的に示している^⑤。

このような組合教会の性格を代表するのは「第二次覚醒」(Second Great Awakening)の指導者ドワイト(Timothy Dwight)である。ドワイトの宗教運動は、十九世紀初めの三十年間西部を覆った、もっとも西部的、アメリカ的、宗教現象といわれるリヴァイヴァルの先駆とみなされている。イエール大学の総長に就任したドワイトは、一七九五年ジェファソンの理神論と無信仰とに反響する烽火をあげた。このカルヴィニズム復興の運動が、かえって、カルヴィニズムのリベラルな変容になったことは、よくいわれるように、興味深い。しかし、ドワイトが、ニュー・イングリランドの敬虔的信仰をまもることは、公権力と教会との相互依存によるとし、組合教会とフェデリリズムとを密接に結びつけたことを見おとしてはならない。さらに、ドワイトや彼のよき協力者であったビーチャー(Lyman Beecher)が、西部の気風に憎悪に近い疑いをもっていたことを想起する必要がある^⑥。このように、西部のリヴァイヴァルに先鞭をつけながら

も、「教会型」の枠によってそれを阻んだ組合教会の性格は、東部のセクシヨナリズムをよく示すものである。「その教義と倫理とはその被護民（教会構成員）の文化、要求、利害に適應させられたのである。」^⑧

長老教会 アメリカにおける長老教会の歴史も、組合教会に類似して、教会の性格が西部ⅡフロンティアⅡの要求を充たさず、分派に悩まされ、結局西部への發展に挫折した「教会型」の歴史である。

長老教会の理念は全体主義的国教主義にたつもので、そのフロンティアへの適應は、各個教会の自主性がある程度ふとめた組合教会よりは、より困難なはずである。しかし、アメリカにおける長老教会の建設はこの教会の歴史的な性格にかなりの影響をあたえた。この教派がスコッチ・アイリッシュの移住によって、中部植民地やニュー・イングランドの西部フロンティアにもたらされたことは、その国教主義的理念の實踐と本國の教会との結びつきを事実上不可能にした。^⑨ フロンティア的性格である感情的信仰体験は一般化していた。それだけに、当初より伝統と現実との相剋は教会の教義と倫理についての論争をくりかえさせたが、大覚醒までは教会内の対立として表面化しなかった。^⑩

中部植民地における大覚醒の主な流れは、そのすぐれたマクソン (Charles Hartorn Maxson) の研究によれば、ドイツ系、オランダ系教派におこつたものと、ログ・カレッジ Log College (プリンストン大学の母といわれる) の卒業者によってスコッチ・アイリッシュの間にひきおこされたものがあり、ログ・カレッジの役割がもつとも大きい。^⑪ ログ・カレッジは牧師ウィリアム・テネント (William Tennent) がペンシルヴェニアのネシャミニ (Neshaminy, Bucks County) で自分の子弟の教育を中心にして一七二六年にはじめた私塾であったが、ここで教育された長男ギルバート・テネント (Gilbert Tennent) をはじめ初期の卒業者が大覚醒の指導的役割を果した。^⑫ ここでニーバーは、ニュー・サイドとオールサイドとの対立を、西部フロンティア出身者 (幼少のとき移住した者がふくまれる) と移住したまま新しい環境に適應できず伝統的長老教会の理念をまもっているものとの相違によるとみている。^⑬ 長老教会におけるオールド・

サイドも、ニュー・イングランドのオールド・ライツと同様、教義内容についてはなく教会制度の運用と信仰体験の表現に関して、大覚醒に反対したのである。やがて、フロンティア出身者が多くなるにつれ、オールド・ドサイドは衰退し、教会制度においてもセクト的要素が加味され、フロンティアに適した機能を發揮できるようになっていった。^⑧ 十八世紀後半アメリカにおいて長老教会ほどフロンティア的教会はなかったとさえいわれる。^⑨

しかし、かかる長老教会の変容も「教会型」の枠中でなされたもので、教条主義と制度主義にたつ伝統的性格は、この教派の西部発展の桎梏となった。これは、一九世紀初めケンタッキーを中心にした分裂（ストーン Barton W. Stone のニュー・ライツによる分派）、カンバーランド派長老教会（Cumberland Presbyterian Church）の形成、ケンタッキー、オハイオにおけるシェーカー集団（Shaker Community）の発達、メソヂスト派及び洗礼派に対する決定的敗北等に顕著に示された。これらの分裂は、保守的カルヴィニズムとアルミニズムとの対立、即ち、救済における人間の自由意思をみとめ、神の選びを否定して普遍的救済を主張する点において、正統に対するリベラリズムの挑戦として一般にとらえられている。^⑩ ニーパーは、この対立を、たんに教義上の問題としてみずに、フロンティア的宗教体験の実践に対する既存の教会理念の対立と把握する。キャンプ・ミーティングに代表される西部のリヴァイヴァルは、フロンティアの社会的・心理的要求を示す、或る意味でフロンティアの自生的な、現象といえる。従来この特異な宗教現象に興味をもたれてきたが、重要なのはこの現象自体ではなく、かかるフロンティア的現象を如何に教会が認識し受容するかという点である。

カンバーランド長老派による分裂（一八一〇年）は、長老派信徒が増加したので南部ケンタッキーのカンバーランド地方（Logan 郡）にカンバーランド・プレスビテリアが一八〇二年設置されたときに由来する。この地方への長老派の進出は、フロンティア的信仰体験をラディカルにすすめたマックグリーディ（James McGready）の力によるものであった。感情的信仰表現を昂揚し、専門の教育のない熱心な信徒に教職資格を授与したが、これを非難する長老教会からカン

バーランド・プレズビテリアは分裂せざるをえなくなった。^①一七九七年ケンタッキー北部のケーン・リッジ(Cane Ridge, Bourbon County)の教会にきたストーンが起こした運動(一八〇四年、他の四人の教職と一緒に長老教会を脱退した)も同類のものとみることができ。これは、極端なフロンティアの信仰体験にたつ信徒教団の形成であり、既存の教義を排し、聖書にだけ立脚した単純な教団をつくり、自らをクリスチャンと呼んだ。^②フロンティアの心的体験を内在的に昂揚し、セクト的意識にたつ集団を形成する傾向は、シェーカー派の集団にみることができ。シェーカー派は、ミレニアンの再臨のユートピア的希望と共産社会のイメージとにさええられた「無産者の教会」の典型であるが、それがストーンを信奉した民衆の共感をえた。十九世紀におけるこのようなセクト的傾向は、アメリカ西部のデイノミネーションリズムの特徴であつて、モルモン派にその頂点をみることができ。

十九世紀末に長老派の史家のトンブソンは、「アルスター長老派の子孫の中で長老教会にとどまっているものは全体の三分の一を越えないであろう。このように、長老教会が、その数と影響力において、いかに大きくとも、教会をまもることでは成功しているとはいえない」と反省している。^③その理由についてトンブソンは、「(1)教理が「スコラスティック」に形成され、(2)その影響が教会における教育と説教にあらわれ、(3)教職の育成が嚴格で融通性がなかったことをあげている。これは、長老派の「教会型」の性格をよく示している。長老教会は、「西部のフロンティア社会の要求をフィラデルフィアの標準において判断し」、教職者を「牧者にするまえに紳士にしたのであった」という彼の言葉ほど、^④東部の既成社会の教会としてとどまらざるをえなかった性格をいいあてているものはなかるう。

- ① H. Richard Niebuhr, *The Social Sources of Denominationalism* (New York) 1957, pp. 146f.
- ② W. W. Sweet, *Religion in the Development of American Culture* (New York) 1952 pp. 24-26.
- ③ ニュー・イングランドの国教徒がほとんど例外なく王党であったのは、ピューリタン支配に対する反感が一つの原因であつた。Niebuhr, *op. cit.*, p. 147.

国教会が革命に対して統一をかいた理由としてスウィートは次の点を指摘している。(1)各教会を統合する機構がなかった。(2)ア

メソンの教会としての機關を回らせようとなつたのだ。Sweet *Religion in the Development* pp. 25 f.

④ *Ibid.*, pp. 109f.

⑤ Niebuhr, *op. cit.*, p. 148.

⑥ メソニズムの「メソニズム」の海植民地を建設したメソニズムの Non-Separatist Congregationalism の開始は、このころにあり、これが定説となつてゐる。Perry Miller, *Orthodoxy in Massachusetts*, (Mass.) 1933. 拙稿「メソニー・メソニズム」に「メソニーリズムの系譜と形成」文化青年報第6集参照。

⑦ ロネン・カッタ 論文のメソニズムは比較的早くからだが、メソニズムの間の原動力は「メソニズム」の条件をめぐつた。Niebuhr, *op. cit.*, p. 149.

⑧ *Ibid.*, p. 149.

⑨ *Ibid.*, p. 151f.

⑩ *Ibid.*, p. 151.

⑪ *Ibid.*, p. 150.

⑫ *Ibid.*, p. 150.

⑬ 大覚醒の公立教会と宗教に結びつた権威主義を否定したメソニズムは、メソニズム全体の植民地が一つの意識となつた最初の運動である。Sweet, *Religion in Colonial America*, pp. 312-18.

⑭ Cf. John C. Miller, "Religion, Finance and Democracy in Mass.", *New England Quarterly*, VI, pp. 29-58; Merrill Jensen, *The Articles of Confederation*, p. 38; Curtis P. Nettels, *Roots of American Civilization*, pp. 481-4; 今東武雄「メソニズムの歴史」四一―六。Edwin Scott Gausstad, *The Great Awakening, in New England*, (New York) 1957, pp. 42-44.

⑮ A. Leland Jamison, ed., *The Shaping of American Religion*, (New Jersey) 1961, vol. I, p. 193.

⑯ Perry Miller, *Errand into the Wilderness*, (Mass.) 1956, pp. 153f.

⑰ *Ibid.*, pp. 151-153.

⑱ Perry Miller, *Jonathan Edwards*, (New York) 1949, p. 175.

⑲ Gausstad, *op. cit.*,

⑳ L. W. Bacon, *History, of American Christianity*, pp. 173f.

㉑ Niebuhr, *op. cit.*, p. 152.

- ②⑧ *Ibid.*, pp. 152f.
- ②⑨ *Ibid.*, pp. 153f.
- ③① *Ibid.*, p. 154.
- ③② *Ibid.*, pp. 155f.; Merle Curti, *The Growth of American Thought*, 滝口直太郎訳「アメリカ社会文化史」二五七—八頁、川本一三三頁 cf. Rush Walter, "The Frontier West as Image of American Society: Conservative Attitudes before the Civil War", *The Mississippi Valley Historical Review*, vol. XLVI, No. 4.
- ③③ Niebuhr, *op. cit.*, p. 154.
- ③④ Cf. W. W. Sweet, *Religion in Colonial America* pp. 254-259.
- ③⑤ Niebuhr, *op. cit.*, p. 155.
- ③⑥ Charles Hartorn Maxon, *The Great Awakening in the Middle Colonies*, (Mass.) 1958, p. 141.
- ③⑦ *Ibid.*, pp. 21ff.
- ③⑧ Niebuhr *op. cit.*, pp. 156f.
- ③⑨ *Ibid.*, pp. 156f.
- ④① Bacon, *op. cit.*, p. 186.
- ④② Cf. Sweet, *Religion in the Development*, pp. 216ff.; Harvey Wish, *Society and Thought in Early America*, (New York) 1950, p. 248.
- ④③ Cf. John Allen Kront & Dixon Ryan Fox. *The Completion of Independence: 1790-1830*, (New York) 1944, p. 173.
- ④④ Niebuhr, *op. cit.*, pp. 158f.
- ④⑤ *Ibid.*, pp. 159f.
- ④⑥ *Ibid.*, p. 160.
- ④⑦ R. E. Thompson, *Presbyterian Churches in the United States*, (New York) 1895, p. 69.
- ④⑧ *Ibid.*, pp. 69-71.

II

西部における発展に挫折し東部中心に形成された教派の性格を、監督派、組合派、長老派の教会をとおしてみても、ここで、西部を中心に飛躍的進展をとげた教派である洗礼派、メソヂイスト派・デイサイブル派の性格を検討しなければならぬ。十九世紀前半に、合衆国における新教諸派の勢力は大きく変化した。即ち諸派の信徒数による勢力をみると、メソヂイスト・洗礼派が群を抜き、組合派が有力であった十八世紀後半と非常に大きな変化がみられる。一八五〇年における主な教派の順位は次の如くである。()内の数は信徒数を示す。

メソヂイスト (1,324,000) 洗礼派 (815,000) 長老派 (487,000) 組合派 (197,000) ルーテル派 (163,000)
 デイサイブルズ (118,000) 監督派 (9,000)^①

洗礼派 この典型的セクトはすでに十七世紀前半にイギリスから渡来し、洗礼派のロージャー・ウィリアムスによって建てられたロード・アイランドがその中心であった。しかし、十八世紀初頭にはピューリタニズの圧迫にもかかわらずニュー・イングランドのフロンティア地域にも徐々に数をまましていたし、中部ではフィラデルフィアを中心に力を伸ばしていた。南部では、ヴァージニア、ノース・カロライナをはじめ、諸州に分布していた。しかし大覚醒までは、どの地方においても宗教的勢力たるほどの数ではなかった。しかし、これら各地の洗礼派は、それぞれ別個に存在したものであり、本国との紐帯もなかった。これらの集団 (congregation) は分離主義に立脚し、それぞれ独立してセクト的組織をもち、教義においてはカルヴィニズムの要素を含むものもあり、アルミニズムの信条によって全体が統一されていたわけではなかった。それだけに、各地の洗礼派はそれぞれの地方に根をおろして、その環境に即した発展が可能であった。しかし、このように別個に存在した洗礼派は、実際は強い共通性をもっていたのである。即ち、その殆んどが、

(1) フロンティア地方に存在し、構成員たる下層農民の要求に結びついて発展し、(2) 少数派として圧迫をうけ、分離主義の信条は、「信教の自由」獲得の要求として二層強められたのである。ここに、この教派が、大覚醒と独立革命を経て、「アメリカ洗礼派」としての這帯性を強め、やがて西部における発展を可能とする性格を形成しえた理由をみとめうるのである。^③

大覚醒によって、洗礼派はその性格を明らかに示した。ニュー・イングランドでは、組合派のニュー・ライツが多く洗礼派に加わり—革命期における洗礼派の指導者であるバックス (Isaac Backus) もその一人であった—、その後、フロンティアの教派としての発展は次のようである。^④

	一七四〇年	一七六八年	一七九〇年	一八一〇—一二
マサチューセッツ	六	三〇	九二 (6234人)	(8104人)
ロード・アイランド	二	一一	三八 (3802人)	六五 (5710人)
コネティカット	四	三六	五五 (3214人)	二六 (3033人)

他の地域における大覚醒の影響をここで全般的にのべるのは困難であるが、ヴァージニア、南北カロライナ、ジョージアにおける発展を忘れることはできない。ここで興味深いのは、中部特にペンシルヴェニアではその数において顕著な増加がみられないことである。これは、すでに存在していた信教の自由のために、洗礼派には大覚醒が信仰の振起という以上の意味をもちえなかつたためと思われる。このことを、大覚醒が他の地域の洗礼派や他教派にもつた役割と比較するとき、洗礼派の「教派型」の性格と、「教会型」から「教派型」の宗教を志向する大覚醒の本性とを示すといえまいか。^④

既にふれたごとく、洗礼派の中にもいくつかの相違があったが、それぞれの教会はセクトとしての教会組織をもち、個人の回心体験に基いて会員資格を認め、信徒の説教をゆるした。かかる特性は、この教派の西漸運動に対する適応を

容易にした。^⑤ 教職資格には専門の神学教育は強調されず、牧師も農民であつて経済的に自立している場合も多かつた。^⑥ 一九世紀にアレガニー以西における洗礼派の勝利を約束したものは、現象的にはリヴァイヴァルを契機にしているが、教会理念のアルミニアンの信仰とあいまって、かかる「教派型」の教会理念の実践であつた。

以上はニーバーの見解を中心にしたがら洗礼派の性格を概観した。ニーバーは洗礼派の中での対立にふれ、それがもつともよく洗礼派に適した西部において解消した点に一つの焦点をおいているが、これはいささか強調しすぎであるように思われる。洗礼派の発展においては、南部における対立 (General Baptists と Separatists との対立) よりも、ニュー・イングランドと南部との前述のごとき共通性の方が、重要であらう。^⑦

メソヂイスト派　メソヂイストが洗礼派と同様フロンティアに適した性格をもつていたことは、今更強調する必要もない程である。アメリカ・メソヂイストの最初の監督であつたアズベリー (Francis Asbury) を代表としてメソヂイストの巡回伝道者たちが、如何に適切にフロンティアの要求にこたえたかは、史家の興味をひき、教会史家の記述にはパッションがみちてさえいる。^⑧ しかし、ニーバーが注目する一つの点は、メソヂイズムがフロンティアに適応していく過程である。革命以前に、ウエズレーやホイットフィールド (George Whitefield) が果たした役割は少くないが、それは、この教派の将来を約束するものであるというよりは、むしろイギリスにおこつた信仰復興の植民地への影響以上のものではない。もつとも、ウエズレー個人の信仰は、全人類への愛であり、それは何ものからも強制されないものであつた。^⑨ 国教会の中から起つたこの運動は、中央集権的、儀式的面をもつていた。アズベリーもまたこれを反映していた。これがフロンティアの個人主義的気風にそぐわぬものであつたことは当然である。

アズベリーの伝道の初期には、礼拝における祈禱書の使用、教職者の法衣の着用等が要求されていたが、これらが徐々に廃止された。制度の上では、メソヂイストの会議には信徒の代表権が認められず、監督の中央集権的独裁が意図さ

れたが、やがて民主的な運営がある程度可能にされた。^⑩ この間の事情を教会史家ベーコンの言葉が端的に示している。『われらはリパブリカンではなく、またそうなるうとも思わない』(とアズベリーは言う。)しかしウエズレーの教会を自由な人々の習慣と条件に適するように、形の上で有益で必要な変更をなしてきたのである」と。^⑪ この「有益で必要な変更」をなしたところ、この教派がケンタッキー、テネシーにおけるリヴァイヴァルの成果を、洗礼派とともに独占し得た理由の一つである。メソヂイストのフロンティアへの適応を指摘したが、ニーバーは、この教派本来の性格がこの適応を可能にしたことを軽視したのではない。これは、第一章で既に述べたように、ニーバーがメソヂイズムの運動の本質を「貧者の教会」としてとらえていたことからも明らかである。しかし、洗礼派のような「教派型」としての分離主義の教会理念が稀薄であった。それはイギリスでメソヂイストが敬虔信仰運動としておこったものであったからである。本来メソヂイストの運動の中にあつた諸要素が、フロンティアにおける伝道過程で助長され、教派としての性格を形成したといえるのである。^⑫ ここに次の点が指摘される。(1)当初より「信徒の説教」が提唱されたが、これは巡回伝道というフロンティアの方法で成功した。(2)この教派が特定の教義よりも靈的体験の運動としておこつたために、敬虔な信徒に神学教育なしで教職の資格を与えることができた。(3)西部のリヴァイヴァルの信仰表現であつたアルミニズムと靈的な感情のたかまりとは、ウエズレーの運動をささえていたものであつた。(4)この教派のハンディキャップとみなされた中央集権的統一主義は、ある程度制度化から自由であれば、洗礼派の場合とは反対に、困難なフロンティアへの伝道に効果的に力を用い、巡回伝道師によってひきおこされる混乱をふせぎ、急速な発展を可能とするに役立った。^⑬

洗礼派は大体において南部のフロンティア諸州、メソヂイストはオハイオ、インディアナ、イリノイと北部の地域に発展したことがみとめられる。ニーバーは、メソヂイストの運動をささえてきた社会的な基盤を、西部的なものに見出し、更にニュー・イングランドにおいても、メソヂイストはフェデラリストでなくして、ジェファソニアン・リパブリカンの教徒として、農民の間に相当の共鳴をえたとしているが、これは推定であるように思われる。それはともあれ、

このメソディズムの運動の対象は、南部においては、既成教会の恩恵に浴さなかつた階層であつて、アメリカのメソディズムがその形成期において下層農民を中心にした「貧者の教会」としての性格を帯びていたのである。^⑭

最後にニーパーは、十九世紀前半、洗礼派がより南部に、メソディストがより北西部に勢力を得たことを比較している。そして、メソディズムの中央集権主義がやがて北部の連邦主義と呼応し、また洗礼派の分離主義が南部の州権主義と呼応するとし、後にあらわれる南北の両セクシヨンの対立と教会の関係を示唆しているが、この点は改めて考察されるべき課題である。^⑮

ディサイブルズ フロンティアは、すでに指摘してきたように、それ独自の宗教体験をつくり出す母体であつた。キャンブ・ミーティングには、長老派も洗礼派もメソディストも共につどい、その教義がアルミニズムであろうとカルヴィニズム的であろうと、そこにあらわれたのは墮罪の恐怖と、回心による救いの喜びとの極端な感情的表現である。そこで歌われる福音歌や祈禱は、何らダイノミネシヨナリズムの枠にしばられず、フロンティア特有の共有物であつたのである。^⑯ この共通の宗教体験のみにたつもの集団として、フロンティアの中から自生したものが、ディサイブルズ (Disciples of Christ) であつた。この教会を形成したものは、その宗教的ラディカリズムの故に既成の教会から疎外された人達であつた。即ち、「リパブリカン・メソディスト」と呼ばれ、メソディスト派の会議に信徒が代表権をもたないことに反抗して独立したオーケリー (James O'Kelley) の信奉者達や、また長老教会から脱退したマーシャルヤストーンの立場を強力におしすすめた人達であつた。そして長老派内で改革を断念して洗礼派になつた説教者、アレキザンダー・キャンプベル (Alexander Campbell) がこの新しいフロンティアの教会のオーガナイザーの役割を果たした。このように、この教派は既存教派の信徒を集めて発展したものであつた。新しく到来する移住者は自己の属する教派への忠誠心よりは、フロンティア生活の要求に適した自分達の教会をもとめた。ディサイブルズはこうした新移住者をどの

教派よりも多く吸収した。ディサイプルズはキャンプ・ミーティングの形式をそのまま適用し、聖書以外には何らの伝統も制度も教義も敢えて放棄し、単純な教会をつくることを念願した。^①

ここで、ニーバーが注目する点は、純粹なフロンティアの意識の中から出てきた、一つの合同教会—それは彼らにとって普遍的なものであるが—を形成しようという希求であり、これがディサイプルズを形成したいま一つの原動力であったということである。これは、既存の教派の間の相違をとりのぞくために、積極的に信条を如何なる形でも無視しようとする努力となつて表われた。ここに洗礼派にもメソヂスツにも見られない典型的なフロンティアの教会の性格が把握できる。^②

結果的には、ディサイプルズの發展は主に中西部に限られた。他の教派がその性格をフロンティアの要求に適應してきたのに対して、この教派は、フロンティアの特殊な性格のみを基礎として形成された。このことがかえつてその發展を阻んだ。この意味で、ディサイプルズは、端的に西部のセクシヨナリズムを反映していたのである。また、ニーバーが指摘するように、西部の宗教的体験を永続的なものとして維持しようとし、その上へのみ教会をつくらうとするところの努力がかえつて、その本来の生命を生産しえず、個人の靈的体験を稀薄にしたといつてよいであらう。西部の開発とともにそのフロンティア的性格が失われ、フロンティア特有の精神的狀況が消滅すると、この教派も保守的になり西部のセクシヨナリズムの虜となつてしまうのである。^③このようにディサイプルズが、ニュー・イングランドの組合派とよき対称をなし、セクシヨナリズムにおける東西の両極に位するのである。

① Sweet, *The American Churches*, (New York) 1947, p. 42.

② ニーバーは特にふれていないが、共通意識は重要である。ニーバーはまたその相違をも強調して、*New England Separatists and General Baptists* の対立がやがて、ケンタッキー・テネシーにも起こされたが、それが西部においてアシヤストしたとしている。Niebuhr, *op. cit.*, p. 169; cf., Sweet, *Religion in the Development*, pp. 56-58.

③ A. H. Newman, *History of Baptists of the United States*, (New York) 1894, p. 271. 一八九〇年—一九一〇年の二〇年間

Maine, New Hampshire, Vermont における増加がみられる。

- ④ *Ibid.*, pp. 272f.
- ⑤ Niebuhr, *op. cit.*, p. 169.
- ⑥ Sweet, *Religion in the Development*, pp. 110-114.
- ⑦ Niebuhr, *op. cit.*, pp. 168f.
- ⑧ Cf. Sweet, *The American Churches*, chapter II, pp. 34f.
- ⑨ *Ibid.*, pp. 46f.
- ⑩ Niebuhr, *op. cit.*, pp. 171f.
- ⑪ Bacon, *op. cit.*, p. 201.
- ⑫ Niebuhr, *op. cit.*, p. 171.
- ⑬ *Ibid.*, p. 171.
- ⑭ *Ibid.*, p. 175.
- ⑮ *Ibid.*, p. 178.
- ⑯ *Ibid.*, p. 179. 本論文二ノII、人文学五十一号、参照。
- ⑰ Niebuhr, *op. cit.*, p. 178. cf. Sweet, *Religion in the Development*, pp. 219-221.
- ⑱ Niebuhr, *op. cit.*, pp. 179f. cf. Sweet, *Religion in the Development*, pp. 221-224.
- ⑳ Niebuhr, *op. cit.*, pp. 180f.

III

以上みてきたのは、フロンティアと諸教会との関係であった。ここで西部とデイノミネーション・ナリズムとの関係を、フロンティア的性格の消滅の中でいまい少し明らかにしたい。西部的教会の形成の舞台であった地域が既成の農業社会と化すとき、フロンティア的特性に適して形成されてきた教派に、何らかの変化がみられなければならない。すでにこのべ

たように、「教派型」はそれが形成されると「教会型」に化するというのがニーバーの見解である。もともと典型的「教派型」の洗礼派においても、日曜学校が採用され、信徒の子弟の教育に関心を示しはじめた^①。子弟のために何らかの宗教教育の手段が教会によってこうじられるという傾向は、すべての教派に見られる。また、リヴァイヴァルの信仰表は唯一の様式として保持されるが、それはより形式化し、リチュアルなものとして形骸をとどめる^②。キャンピング・ミーティングは、信徒の野外修養会であるシエローカ (Chautauqua) や、各地方からの信徒や牧職者の寄りあいである宣教会議にとってかわられる。教職には神学的教育が原理的には要求されないけれども、各教派の神学校の学士号「B. D」と「S. T. M」(これは西部の教派立大学の場合が多く、必ずしも学問的に高度のものを意味しない)は、フロロニアの巡回教師の馬であり、サドル・バッグであった^③。

このような西部的教派の既成教会化とともに、ここに東部の教会との比較において今一つの傾向がみられる。これは都市の拾頭というアメリカ社会の新しい発展によるものである。二十世紀初頭において、洗礼派、メソヂイスト、デイサイブルズの教会は農村を中心としているに反し、組合教会、長老教会、監督教会の会員は過半数が都市に住んでいるという現象である^④。この現象の中にニーバーは、都市の教会にみられるリベラリズムと、かつて、リベラルでラディカルであった教派が、ファンダメンタルな保守主義と化していった事実をみるのである^⑤。デイノミネーションリズムにあらわれた西部のセクシヨナリズムはアメリカ史の発展とパラレルである。ニーバーはこれを単に社会階級によってみるのではなく、ウェーバーのいうブルジョワ的合理性性格―目的合理性と世俗的禁欲―と農民生活にむすびつく非合理性とにおいて説明しようとするが、この点についての検討は当面の目的ではない。これは、ニーバーによって直接ふれられていないが、都市におこったリヴァイヴァルや、ソーシャル・ゴスペル (Social Gospel) の運動に関係してあらためて考察される必要がある。

① Niebuhr, *op. cit.*, p. 170.

- ② *Ibid.*, p. 182.
 ③ *Ibid.*, p. 187.
 ④ *Ibid.*, p. 183.
 ⑤ この点については個別的な例外があり、ニーバーもラウシェンブッシュ (Walter Rauschenbusch) が洗礼派であったことを指摘している。*Ibid.*, p. 184.
 ⑥ *Ibid.*, pp. 184f.

む す び

われわれはアメリカのデイノミネシヨナリズムを東西両地域のセクシヨナリズムとの関連において考察した。ここでニーバーのアプローチの仕方を検討してむすびにかえたい。

ニーバーが試みたのは「教会型」と「教派型」という類型による把握であり、それは、アメリカに渡来した教派の性格を明らかにするだけではない。東部を「教会型」の、西部を「教派型」の教派成立の社会的背景とみなすことによつて、この類型概念はデイノミネシヨナリズムとセクシヨナリズムの関係を示すためにも適用されている。ここで注意されるのは、この類型が特定の社会階層と関連性をもつ概念であつて、「教派型」は一般的に下層階級、即ち「貧者の教会」と同一視されていることである。もつともこの概念はすでにトルルチをはじめとする宗教社会学者によつてつくられたものであり、それをニーバーがうけついたのであつた。しかし、この概念はヨーロッパ的であつて、それをアメリカに適用することが妥当であろうか。ニーバーのいう《church of the poor》という概念は、経済的階級にのみ限定されているのでなく、社会的文化的内容を含んでおり、そのためにニーバーはより広義な《church of the disinherited》という言葉も使用している。これは、アメリカの場合、経済的、社会的、更に地理的、心理的に、既存の秩序から疎外されたグループの教会として理解してよいであろう。ニーバーは、この疎外現象をフロンティアに見出したの

である。ここに既成社会である東部とフロンティアとが基本的には、それぞれ「教会型」と「教派型」との社会的背景とみなされるのである。しかし、ここに残された問題があるように思われる。

(1) まず、フロンティアがひきおこす疎外現象よりは、むしろそこに培われる「自由と平等を愛好する気風」を強調すべきでないかという疑問である。ジェーミソンは、アメリカにおける宗教復興運動や分派やセクトの発生の原因として、物質的不安定、社会的帰属感情の欠如、尋常な手段で問題が解決できるといふ信念の喪失等をあげている。^② フロンティアに、このような疎外現象がおこることはたしかである。リヴァイヴァルの背景には常にこの様な状況がみられるのである。しかし、フロンティアにおける「教派型」の性格として民主的・自由主義的側面が強調されなければならない。ここにスウィートのアメリカ教会史に残した多くの貢献がかえりみられる。スウィートは、アメリカのキリスト教史を自由の発展とみ、フロンティアをその主な原因としたのである。即ちターナーの仮説をアメリカのキリスト教史に適用したのである。アメリカの文化史や社会史においても、スウィートのように、アメリカの諸教派の展開を自由の発展として語る立場は今も普通である。カーチの『社会文化史』はそのよい例である。ここでは、ケンタッキーの分派は「リベラリズム」の、「カムアウトイズム (come-outism)」は民主主義の、象徴なのである。フロンティアの民主的、自由主義的性格を、ニーバーが基本的には認めていることは、今更言うまでもない。本来「教派型」の概念は自由主義的教義と民主的制度を示すものであった。しかし、ここで、考えなければならぬのは、キリスト教における西部の教派の自由主義と東部のユニテリアン教会におけるような自由主義とは、ともに伝統的カルヴィニズムからの解放であっても、その性格が、非常に異っているということである。デイノミネーションナリズムの本質の解明においては、その類似点でなく、相違点にも焦点がおかれねばならない。われわれがスウィートの見方に満足しえないのはここにある。問題は「教派型」の成立における二つの局面、即ちフロンティアがひきおこす疎外と、それが、つくり出し助長する自由主義的と民主的との性格の把握にかかっている。これは、既存の教派及びその社会的背景(東部)との比較によってではな

く、史的関連において見られなければならない。このような立場がニーバーのアプローチにうかがえるのである。

(2) ニーバーの類型による把握はいかなる問題をもっていたか。ニーバーは、「教派型」は「教会型」に変化する傾向を見出し、教会はヨーロッパのフロンティアにおいてセクト化し、フロンティアがすぎざるとセクトは「教会型」に変容する図式を裏付けてきた。^④ その結論が妥当なことはすでに考察したが、ニーバーによって考慮されていない（無視しているのではないが）要素がある。それは、「デイノミネーション」の概念である。キリスト教会内の諸教派を意味するものとして、デイノミネーションという用語を使用してきたけれども、「デイノミネーション」が、「教会」、「教派」となる概念として用いられることが多くある。ミードの定義によれば、「デイノミネーションは、明確に示された目標を達成するという目的のために、共通の信仰の基礎の上で結びれるところの……同じ精神と考えとを持つ個人による自発的団体」である。アメリカにおけるように、完全な国家と宗教の分離が達成され、信徒に対する心理的、社会的抑制は存在しても、それが公権力によって強制されることがないとき、この概念が適用される。^⑤ ニーバーの言う「教会型」↓「教派型」↓「教会型」という経過は、アメリカにおいては、「デイノミネーション」の形式が相呼応していくことによって可能であることを前提としていなければならない。

アメリカの二百に余る教派を、社会的な範疇によってとらえようとする努力は多くなされている。そこでは、教会、デイノミネーション、セクトだけでなく非常に多くの範疇あるいは類型がつけられている。^⑥ ニーバーの研究は、アメリカにおけるキリスト教の社会学的研究の先駆をなした。社会学自体の研究に関してはここで問う必要はないが、宗教の現象形態によって範疇や型を多くして精密に分類しても、アメリカのキリスト教の歴史の実体は明確にならない。ニーバーの使用する類型がアメリカに適さぬものであり、それ故に、オーバージェネラリゼーションが多いとの批判はまぬがれないとしても、彼の研究の意図が、単に宗教社会学自体の目的でなかったことを今一度想起してよいであろう。彼はデイノミネーションナリズムの現象形態ではなくして、その成立の社会的原因を明らかにしようとした。そこに、彼

が「教会型」「教派型」という社会学的範疇とともに、セクシヨナリズムという概念を導入した意義があった。小論においては東西のセクシヨナリズムしか考察の対象としなかったが、南北のセクシヨナリズムとの関連においても、ディノミネーションヨナリズムを考察しなければならないのは当然である。ニーバーはセクシヨナリズムとともに、移民、白人とニグロの存在等、と関連してアメリカのディノミネーションヨナリズムをみるのであるが、これらがすべて社会学的な類型や範疇でなく歴史的概念であることに注目してよいであろう。

(3) アメリカの教会史は、すでにみゆり豊かな成果をおさめてきた。ニーバーの解釈はこの成果を多く利用しており、彼はとくに歴史研究としての大きな業績を残しはしなかった。しかし、ここで想起されるのは、アメリカの諸教派の歴史は書けても、一つのアメリカ・キリスト教史を書くことは、不可能であると言われることである。このことは、古典的な十二巻のアメリカン・チャーチ・ヒストリー・シリーズが象徴している。けれども、歴史家はアメリカのキリスト教を、全体として把握しようとしてきたのである。スウィートもその一人であった。ニーバーは、アメリカのキリスト教の特性である多数の教派の存在それ自身を対象とすることによって、アメリカのキリスト教を、教派の複合の歴史でなく、全体的に把握しようとしたのである。

今日、インテレクチュアル・ヒストリーの分野において、キリスト教とその役割とが、研究対象として関心を呼び、すぐれた研究が多く著されている。それらは、洞察にとむもので、またすぐれた実証的研究でもある。けれども、これらの研究者にとって、キリスト教史研究がもつ意味が問われるとき、それは至って主観的な場合が少なくない。ここにいま一度ニーバーの古典的研究の意義が評価されてよい理由がある。

① Cf. Ernst Troeltsch, *The Social Teaching of the Christian Churches*, vol. II, p. 798.

② Jamison, *op. cit.*, pp. 171f.

③ Cf. Sweet, *Religion in the Development*, pp. 211-218; カーチ 前掲書、中・第十二章。

- ④ Niebuhr, *op. cit.*, p. 145.
- ⑤ Sidney Mead, "Denominationalism; The Shape of Protestantism in America", *Church History*, XXIII, 1954, p. 2.
cf. Joachim Waack, *Types of Religious Experience: Christian and non-Christian*, (Illinois) 1951, chap. IX.
- ⑥ *Ibid.*, Chap. IX; Jamison, *op. cit.*, pp. 172-177.
- ⑦ Jerald C. Brauer, *Protestantism in America*, (Philadelphia) 1953, p. 7.