

## ファンダメンタリズムと金ぴか時代のアメリカ文化

山本 貴裕

### はじめに

1960年代半ば以降のアメリカ宗教界では、「主流教会」(mainline churches)の衰退に伴い、<sup>1)</sup>「新福音主義」(neo-evangelicalism)の台頭がみられた。新福音主義は、1920年代に起きた「ファンダメンタリスト対モダニスト論争」(fundamentalist/modernist controversy)の末、主流教会から分離して以来一旦は消滅したかにみえた「ファンダメンタリズム」(fundamentalism)が、1942年の「全国福音主義者教会」(National Association of Evangelicals)の結成を期に、以前の戦闘的分離主義や反知性主義からの脱却を目指す保守的神学運動として復興したものであった。この運動には、NAEに加盟しているファンダメンタリスト、ホーリネス、ペンテコスタル系小教派をはじめ、最大のプロテスタント教派、南部バプテスト教会(1985年現在会員数1450万人)やミズーリ・シノッド・ルーテル教会なども含まれる。1960年代以降これらの保守的教会の会員数は、1965年から1985年に50万人強から200万人以上へと急伸したペンテコステ系のアセンブリーズ・オブ・ゴッドを筆頭に、軒並み大幅な成長を記録している。現在アメリカ全人口に占める割合は、主流教会の約30%に対して、福音派教会は約15%であるが、<sup>2)</sup>1960年代以降、新福音主義が主流教会「内」にも浸透した結果、現在では約3分の1のアメリカ人が「福音派」(evangelicals)であるといわれるに至っている。<sup>3)</sup>さらに、1970年代後半、新福音主義の一部が同性愛や中絶の問題をめぐる「新宗教右翼」として政治化している。<sup>4)</sup>このような動向を受けて、最近20年間に多くの歴史家たちが、ファンダメンタリズムや新福音主義の分析や定義に取り組んできた。

その中でも最も重要な貢献をした研究の一つに、ジョージ・M・マースデン(George M. Marsden)が1980年に発表した『ファンダメンタリズムとアメリカ文化—1870年から1925年にかけての20世紀福音主義の形成』がある。マースデンは、表題にあるように、世紀転換期約半世紀のファンダメンタリズムとアメリカ文化の相互作用の研究を通して、今日の新福音主義の真相に迫ろうとした。<sup>5)</sup>彼のいう「文化」とは、「社会で大衆文学や芸術の形を通して表現され、政治、教育、または他の諸制度の中に具現されている、信念、価値、前提、傾倒、理想の総体」のことである。<sup>6)</sup>マースデンによると、ファンダメンタリズムは1870年代に北東部と中西部の都市を中心に起こった「神学」運動であったが、第一次世界大戦中の文化的危機感を受けて変貌を遂げ、1920年代前半に反モダニズムまたは反進化論運動として南部にまで波及した。この

「広い」ファンダメンタリズムが今日の新福音主義の原型であるという。<sup>7)</sup>

しかし、1920年代の広いファンダメンタリズムは、それ以前の運動が築いた神学体系や組織的基盤の上に成立したものであった。またその運動は「純粋な」神学運動ではなく、かなり誕生当時のアメリカ文化の影響を受けていた。本稿ではこれらの点に留意しながら、ファンダメンタリズム誕生を金びか時代のアメリカ文化との相互作用の視点から捉え直し、この運動の組織面と神学面に刻み込まれた当時のアメリカ文化の痕跡を浮き彫りにしたい。また、それによって、ファンダメンタリズムやそれから派生した新福音主義の実態に迫りたい。

## I 「ファンダメンタリスト」の定義

ファンダメンタリズムは1920年代にあまりにも強烈な印象を人びとの脳裏に焼きつけたため、その後人びとがこの運動に対して抱くイメージをかなり歪めてしまった。したがって、ファンダメンタリズムをより正確に理解するには、このイメージを矯正する必要がある。そこでまず「ファンダメンタリスト」の定義から始めることにしよう。

ファンダメンタリストという呼称が初めて正式に用いられたのは、1920年、カーティス・リー・ローズが北部バプテスト教会内の保守派について言及したときのことであった。1920年代前半にファンダメンタリズムは反モダニズムかつ反進化論運動として全国的知名度を得るが、この運動を人びとに最も印象づけたのは、1925年夏テネシー州デイトンで開かれた「スコープス裁判」であった。この裁判は、高校の生物の教師ジョン・スコープスが、同年3月テネシー州議会によって制定された反進化論法の合憲性をめぐって起こしたものであった。全国的注目の中始まったこの裁判は、スコープスの弁護士クラレンス・ダロウが、検事役を買って出たファンダメンタリストW・J・ブライアン本人に尋問を申し込み、ブライアンがそれを受けて立ったとき、最大の山場を迎えた。このとき、ダロウの誘導尋問により聖書の誤りや自分の無知を認める立場に追い込まれたブライアンは、詰めかけた傍聴人や新聞記者の笑い種になってしまった。保守的な陪審員はスコープス有罪の評決を出したものの、ブライアン自身は威信を失い、裁判の数日後に急死した。その直後、ファンダメンタリズムも突如として崩壊を始めたのである。<sup>8)</sup>

この一連の出来事は、ファンダメンタリズムを「農民の指導者」ブライアン、南部、反進化論などのイメージと決定的に結び付けてしまった。例えば、1920年代末にリチャード・ニーバーは、ファンダメンタリズムの「社会的起因」を強調し、「ファンダメンタリスト対モダニスト論争」を「農村文化と都市文化の衝突」という構図で捉えてみせた。この種の「社会学的」説明は、ノーマン・ファーンリスやリチャード・ホフスタッターなどの第二次世界大戦後の歴史家にまで引き継がれた。<sup>9)</sup> 彼らによれば、ファンダメンタリズムは古い秩序の消滅に伴う一時的現

象であり、文化移行が完成し、社会的原因が消えたときに、消滅するはずであった。

ところが、1960年代後半以降、ファンダメンタリズムが新福音主義に再編された形で復興したために、従来の社会学的説明は不十分さを露呈され、それを期に、歴史家の間でファンダメンタリズムの再解釈の動きが生まれた。この新しい流れの代表が、1970年にアーネスト・サンディーンが発表した解釈であった。サンディーンは、1920年代に論争が起きた教派は「北部」長老派教会や「北部」バプテスト教会であるという事実や、これらの北部教会でのファンダメンタリズムの支持基盤が、モダニズムと同様、「都市の中産階級」にあるという事実を指摘した。その上で、1920年代のファンダメンタリスト「論争」とそれ以前のファンダメンタリスト「運動」は区別されるべきであり、後者は1870年代に起こった、「千年王国説」(millenarianism)と「聖書靈感説」(inspiration) からなる「神学」運動である、と主張した。<sup>10)</sup>

サンディーン的神学的解釈は、ファンダメンタリズムを社会的要因に還元していたそれまでの研究史の流れを修正したという点で重要であったが、逆にこの運動を神学思想に還元したり、今日の極端なファンダメンタリストは捉えているとしても、1920年代の「より広い」ファンダメンタリズムは捉え切れない、という難点を抱えていた。これらの点を指摘し、以前の社会学的解釈とサンディーン的神学的解釈を統合的に発展させたのが、1980年に発表されたマースデンの解釈であった。マースデンによれば、ファンダメンタリストとは「19世紀アメリカのリバイバル主義的支配階級の諸伝統に近いところにいた福音主義的キリスト者」であり、かつ「20世紀に入って神学におけるモダニズムやモダニズムが是認した文化的変化に対して戦闘的に反対した」者のことである。<sup>11)</sup>

マースデンは、ファンダメンタリズムが第一次世界大戦以降、文化的論争に深く係わるようになった経緯を次のように述べた。第一次世界大戦の勃発は、神が現代文化に内在すると信じたモダニストの信仰を脅かす一方、この世が近い将来に破局的終末を迎えると預言した前千年王国説への関心を煽った。この傾向に脅威を覚えたモダニストは、前千年王国説を信じるファンダメンタリストに対する攻撃を始めた。これが「ファンダメンタリスト対モダニスト論争」の始まりである。モダニストは、前千年王国説の宿命論が愛国心の欠如につながり、国家の安全に脅威を与えると主張し、ファンダメンタリストとドイツ資金源との関係について政府の調査を促した。これに対して、ファンダメンタリストは、モダニズムがドイツ神学の影響を受けており、そのドイツ神学こそがドイツ文明の道徳的崩壊の根底にあると指摘し、アメリカ文明の存続はキリスト教的原理への復帰にかかっている、と訴えた。同じ文脈内で進化論も浮上し、ドイツ文明墮落の原因、即アメリカ文明に対する脅威として、ファンダメンタリストの非難的になった。そして、戦後不安の中でファンダメンタリズムは、アメリカ文明の存亡をかけて、主流教会におけるモダニズムと公立学校での進化論教育に対する戦闘を開始した。<sup>12)</sup>

マースデンの解釈は、神学運動としてのファンダメンタリズムが第一次世界大戦から1920年代に至る段階で受けた文化的影響を強調したが、その神学運動自体が形成期に文化的制約を受けていたことについてはあまり掘り下げなかった。そこで以下において、マースデンによるファンダメンタリストの定義の前半の部分に出てくる人びと、すなわち「19世紀アメリカのリバイバリスト的支配階級の諸伝統に近いところにいた福音主義的キリスト者」と、金ぴか時代のアメリカ文化との相互作用について考察を進めよう。

## II 南北戦争後の福音主義が直面した諸状況

ファンダメンタリストの前身となった「19世紀アメリカのリバイバリスト的支配階級の諸伝統に近いところにいた福音主義的キリスト者」とは、一体誰のことであろうか。マースデンによると、「19世紀のプロテスタントのほとんどすべてが福音主義者であった」。彼らは「18世紀、19世紀アメリカでの信仰復興運動から派生した、敬虔主義の伝統と改革派の伝統の融合を反映する連合の一部であった」。<sup>13)</sup> しかし、なぜ福音主義は南北戦争後にファンダメンタリズムを生み出したのであろうか。その原因を当時の社会的、知的、宗教的状況の中に探ってみよう。

19世紀前半のアメリカの宗教や文化は、1795年から1835年にかけて続いた「第二次大覚醒」(the second great awakening)の下、かなりの程度までリバイバリズムによって形成された。<sup>14)</sup> この時期の福音主義者の大半が、人間の改革努力を通して近い将来アメリカの地で「千年王国」が設立され、その「後」にキリストが再臨する、という「後千年王国説」(postmillennialism)を信じた。1857年から58年の都市リバイバルにより後千年王国説的希望が高まる中始まった南北戦争は、福音主義及びアメリカ文明にとって「黙示録的」抗争となった。戦争中に北部人は、連邦軍とキリストの王国の前進を同一視し、奴隷制がアメリカでの千年王国建設を阻む最後の障害であると考えた。<sup>15)</sup> 故に、北部の勝利により奴隷制が廃止されたとき、彼らはアメリカ文明が完全なキリスト教国になったと考えた。その結果、「アメリカ文明はキリスト教精神の多くを吸収したと理解され、……それ自身が次第に肯定的評価を受けるようになった」。<sup>16)</sup> シドニー・ミードによれば、南北戦争後のプロテスタンティズムは「かつてない文化支配を達成すると同時に、新興ブルジョワ社会や自由企業体制と、ほとんど完全なイデオロギー的かつ感情的癒着を起こした」。<sup>17)</sup> ヘンリー・メイは、有名な鉄道ストライキが起こる前年、「1876年に、プロテスタンティズムは社会体制の防衛のために、巨大な一枚岩のごとき共同戦線を張っていた」と述べている。<sup>18)</sup>

すっかり中産階級化した南北戦争後の主流福音派教会は、「金ぴか時代」の物質主義的精神に感化され、凝った建築、美辞麗句を連ねた説教、「賃貸式座席」(教会の座席の有料化)などを流行らせた。俗念にとらわれた教会は、戦前にもっていた「福音伝道」への情熱やそれに付随

した社会改革への関心を失うとともに、<sup>19)</sup> 労働者階級に対して排他的になった。当時アメリカで最大の人気を博した説教師ヘンリー・ウォード・ビーチャーは、「我々の教会は、暮らし向きのいい家族の相互交流のためにあるのもであって、下層階級の人びとの向上のためにあるのではない」という言葉を1874年に残している。<sup>20)</sup>

しかし、19世紀最後の四半世紀に、主流福音派教会は前例のない社会的・知的挑戦への対応を迫られる。南北戦争後に進行した産業化や都市化が誘発した一連の労働紛争は、アメリカの社会経済体制を根底から揺るがすと同時に、それを賛美した教会の神学の正当性をも揺るがした。<sup>21)</sup> また、1880年代以降のカトリック系またはユダヤ系移民の大量流入により、宗教的多元化が一層進み、プロテスタントの文化的指導力は挑戦を受けた。他方、知的分野では、聖書を文化的所産に還元した「高等批評」(higher criticism) がリベラルな聖職者の間に浸透し始めた。<sup>22)</sup> 要するに、以前はアメリカ文明の基礎をなす絶対的真理であると信じられていた福音主義の教義は、社会的・知的変化によって相対化の危機に直面したのである。

この危機的状況を受けて、アメリカの福音主義的プロテスタンティズムは、1875年から1915年にかけて「第三次大覚醒」を経験する。ウィリアム・マクラフリンによると、大覚醒の時期には「神学的かつ教會的再方向づけが知的かつ社会的再方向づけと一致し、アメリカ文明の土台をなすキリスト教的エトスへの関心が新たに喚起され」、そのエトスと「アメリカの生活との関係において重大な変更」が起こった。<sup>23)</sup> 「第三次大覚醒」の際も、福音主義の伝統を新しい社会的・知的状況の中で再解釈しようとする様々な宗教運動が主流教会の内部から生じた。特にアメリカの宗教や文化に長期的な影響を与えた運動が、「社会的福音」(the Social Gospel) と「ファンダメンタリズム」であった。両者は、全く異なる方法で、世俗化や多元化の進む19世紀末のアメリカ社会において、福音主義の文化的指導力を立て直そうとした。社会的福音は20世紀アメリカの宗教や文化における「主流」の形成に寄与したが、<sup>24)</sup> ファンダメンタリズムは大きな「底流」を作り出し、1920年代や1960年代後半以降のように、主流の道徳的権威が危機に瀕したとき、それに代わる世界観を国民に提示した。

ファンダメンタリズムが1世紀以上にわたって有力な宗教勢力として持続できた理由の一つは、それが南北戦争後のアメリカ社会での新しい諸状況に対して組織面や思想面で創造的に適応したからである。福音主義におけるこの新しい展開で中心的な役割を果たしたのが、19世紀最後の四半世紀にアメリカのプロテスタンティズムを主導した人物、「ドワイト・L・ムーディー」(Dwight L. Moody) (1837-1899) であった。

### III ファンダメンタリズムと金ぴか時代のアメリカ文化

1854年に17才で故郷のマサチューセッツ州ノースフィールドから一獲千金を夢見てボストン

に出てきたムーディーは、ホレイショー・アルジャーの成功物語にあるような立志伝中の人であった。ムーディーは最初はボストンで、次にシカゴで靴販売業を営むかたわら、YMCAなどを通して福音主義にも係わるが、1860年以降は世俗での成功を捨て、福音主義に専念した。彼はシカゴYMCAの会長を務めたほか、都市の貧しい移民の子供たちのために日曜学校を設立したり、そこを拠点にしたイリノイ州日曜学校運動の指導者となった。しかし、1871年のシカゴ大火を契機に、シカゴを離れ、海外で「リバイバリスト」として再出発する決意を固める。1873年から2年間スコットランドとイギリスで行ったリバイバルツアーにおいて大成功を収め、国際的名声を手にしたムーディーは、1875年に帰国したときアメリカ社会や宗教界から熱烈な歓迎を受けた。<sup>25)</sup> ムーディーが帰国時に広い支持を得た背景には、労働者と資本家の分裂、実業家や政治家の腐敗、教会に属さない大量の労働者の存在などの問題があった。「ニューヨーク・ヘラルド」紙は彼のリバイバルに対する人びとの期待を次のように代弁した。

今ほど道徳的価値やキリスト教的義務感が必要であったことはない。政治は汚く腐敗している。実業家には商売の倫理が欠けている。宗教の教えや良心の呵責が、人びとの心から失われてしまったようだ。公共的及び私的道德の低下傾向は非難されるべきであり、できることなら訂正されるべきである。偉大な覚醒のみが、人びとにこの状況の危険性を教え、彼らを取り巻き破壊しようとしている邪悪と真剣に戦わせることができる。<sup>26)</sup>

上の記事は、当時のアメリカ人が、南北戦争前の福音主義的世界観に挑戦した社会・宗教問題に対して、道徳的不安をもっていたことや、リバイバリストが当時の社会でかなりの道徳的権威をもっていたことを示唆している。産業化以前の社会秩序によって培われた人びとの福音主義的信念は、産業社会が助長した物質主義的規範にすぐに屈服してしまっただけではなく、それに抵抗する力として残り、文化的葛藤を起こしていた。<sup>27)</sup> 多くの人びとが急変する社会を福音主義の枠組で捉え直し、私的・社会的生活に意味を見いだそうとしていた。こうした社会的要請に応えた宗教運動の一つが、ムーディーのリバイバリズムであった。

ムーディーのリバイバルは全階級を対象に行われたが、最優先課題は、教会に属さない都市労働者の心をつかみ、教会に取り込むことであった。そのために、ムーディーはリバイバリズムの刷新を行い、「現代風に改良された古風なりバイバル」を作り出す。彼のリバイバルには、企画、組織、宣伝、資金、運営などの面で大企業の手法が取り入れられた。特に、財政・実行委員会については、サイラス・マッコミック、ジョン・ワナメイカー、コーネリアス・ヴァンダビルト2世、J・P・モーガンなどの大実業家が主導した。<sup>28)</sup>

ムーディーは、莫大な富を手にして良心の呵責を覚えていた新興実業家に、商売の利益と同様、魂の健康に気を配ることの賢明さを説き、彼らの慈善事業の一環としてリバイバルへ出資

するよう促した。<sup>29)</sup> 他方、実業家の側にも、ムーディーのリバイバルによって回心した労働者たちが、敬虔、勤勉、質素、素面、正直になるにつれ社会経済的にも向上し、そうなれば労働紛争も解決するであろう、という目算があった。彼らの考えを察知していたムーディーは、シカゴの資本家に宛てた基金集めの手紙の中で、都市労働者の福音化ほど資本家にとってよい「投資」はないと訴えている。<sup>30)</sup> つまり、ムーディーは実業家の思考様式に影響力を及ぼすと同時に、それから逆に影響を受けていたのである。ハーバート・ガットマンは、金ぴか時代の大実業家たちがアメリカ国民の間に根強く残っていた福音主義的規範に挑戦したため、経済的地位に見合う社会的地位をすぐに獲得できなかつたと述べたが、<sup>31)</sup> ムーディーは福音主義の推進という「目的」の実現のために、実業家的な「手段」を率先して用いることによって、大企業の規範の正当化に間接的に貢献したといえる。ホフスタッターは、ムーディーを通して「福音主義の精神と実業家精神の融合が起きた」と言った。<sup>32)</sup> ムーディーは当時のアメリカ文化内で衝突を起こしていた二つの相反する規範を統合する役割を果たしたのである。

ムーディーの実業家的リバイバルに最も引きつけられたのは、産業社会という物質世界と農村社会で培われた福音主義的な精神世界との間で文化的葛藤を覚えていた多くの中産階級の人びとであった。リバイバルに詰めかけた何百万ともいわれる中産階級の教会員にとって、「過去と結び付いた宗教的見解と、大規模な宣伝や組織戦術を駆使する洗練された手法を兼ね備えた」ムーディーは、「アメリカ社会の古いものと新しいものとの間を巧妙に媒介しているようであった」。<sup>33)</sup> しかし、ムーディーのリバイバリズムが掲げた最大の目標は労働者階級の福音化であった。よって、労働者たちが彼のリバイバルに来なかつたとき、ムーディーは考え倦めた。<sup>34)</sup> その結果、1878年以降ムーディーは、タバナルクで教会外の人びとをつかむ代わりに、ほとんど教会内でリバイバルを行うようになる。ムーディーは、労働者を直接回心させることから、教会員を覚醒して都市労働者の間での福音伝道に就かせることに軸足を移した。<sup>35)</sup> この方針の変更について彼は、「広がる祈り—何がそれを妨げるか」の中で次のように述べている。

私は時々、そろそろ不信心な者に説教するのをやめて、名ばかりのキリスト者に説教するときではないかと思う。もし我々が神の教会でより尊い生活の規範を持てば、何千もの人びとが神の王国へと集まってくるだろう。……今日我々が望むものは、神の教会での真の深甚なリバイバルである。冷たい形式的な教会を通して神が労働者階級をお救いになるという考え方には、私は全く同意できない。<sup>36)</sup>

だが、1870年代末以降、人びとのリバイバルへの情熱が冷めるにつれ、教会覚醒を目論むムーディーはリバイバリズム以外の方策を講じる必要に迫られた。そこでムーディーは再度実業家の支援を取りつけ、平信徒を伝道師として訓練するための教育機関の設立に取りかかる。1879

年に女子を対象にした「ノースフィールド神学校」、1881年に男子のために「マウントハーモン学校」、1866年には「ムーディー聖書学院」の前身となる「シカゴ福音化協会」が設立された。聖書学院の目的についてムーディーは、「進んで労働者階級や貧者と人生を共にし、彼らの生活に福音の影響を及ぼす男女を養成することである」と述べた。また1880年以降ムーディーはノースフィールドの自宅で一連の夏季聖書会議を開くが、特に1866年の第一回大学生会議は「この世代における世界の福音化」を標榜する「学生ボランティア運動」(the Student Volunteer Movement)の先駆けとなった。マクラフリンによると、ノースフィールドの学校や会議、聖書学院は「当時の宗教的諸問題に対してムーディーが出した究極の解答であった」。<sup>37)</sup>

ムーディーが築いたリバイバリズムとこれらの伝道師養成機関が、ファンダメンタリズムの組織的基盤となった。このことは、ファンダメンタリズムの当初の目標が、1920年代にみられたモダニズムや進化論との戦闘ではなく、都市労働者の福音化またはそのために必要な教会の覚醒であったことを示している。<sup>38)</sup> 他のファンダメンタリストたちもムーディーの傘下に入ったとき、反モダニスト運動ではなく、自分の教会を拠点にした、都市労働者の間での伝道事業に従事していた。とりわけ彼らが力を入れたのが、労働者階級を遠ざけていた「賃貸式座席制」の廃止であった。例えば、アーサー・T・ピアソンやA・C・ディクソンは、1885年のノースフィールド会議を通してファンダメンタリズムに入る前は、いくつかの教会で教会員と意見の対立を起こしながら、賃貸式座席制の廃止や非教会員を大量に収容できるタバナクルの建設を推進していた。<sup>39)</sup>

ファンダメンタリズムは都市労働者の福音化を通して金ぴか時代のアメリカ文化に積極的に働き掛けたが、当時のアメリカ文化が奨励した「物質主義」から反対にかなりの影響を受けた。リバイバルの促進のために実業家の手法を取り入れたムーディーはその代表であり、彼が築いた「実業家的」リバイバリズムはその後、20世紀始めのリバイバリスト兼ファンダメンタリスト、ビリー・サンデーや、1940年代以降台頭した新福音主義の旗手、ビリー・グレアムにより継承かつ発展される。<sup>40)</sup> また、ムーディーと同時代のファンダメンタリストも、「確固たる物質的基盤があつてのみ、福音化の事業が前進する」(ピアソン)とか、「無料座席の貧しい教会のほうが一人当りの献金額が高い」ので「賃貸式座席制は、非聖書的であるばかりでなく、財政的にもよい方策ではない」(ディクソン)という言葉を残している。<sup>41)</sup> さらに、ムーディーが1880年代に設立したノースフィールドの学校や会議、聖書学院のような超(あるいは無)教派的「特殊目的団体」(special-purpose groups)は、<sup>42)</sup> 20世紀に入って「消費者向けの細分化された宗教市場、あるいはスーパーマーケットの如く」数量ともに増え、現在の新福音主義の組織的原動力となっている。<sup>43)</sup> このように、ファンダメンタリズムの組織形態は、世俗化・多元化の進むアメリカ社会で福音伝道を促進するのに適していた反面、その文化が奨める理想や価値観を



かなり反映していた。

同様のことが、ファンダメンタリズムが取り入れた三つの神学—「聖書靈感説」,「天啓的史観」,「ケズウィック・ホーリネス」(Keswick holiness)—についてもいえる。これらの教義は、文化的文脈に沿ってファンダメンタリストに語り掛けることによってしか、意味を成し得なかった。クリフォード・ギアーツによると、宗教の「道徳的活力の源泉は、それが現実の基本的性格を表現する忠実さにあると考えられている。極めて強制的な『すべきである』ことは、包括的事実に関する『である』から生まれてくると感じられている」。<sup>44)</sup> ファンダメンタリズムに組み込まれた各教義も、ファンダメンタリストに金ぴか時代のアメリカ社会や教会の実情を説き明かした上で、福音伝道や教会覚醒へと方向づけるような性格を有していた。

そのうちの一つに、1881年にプリンストン神学校のアーチボルド・A・ホッジとベンジャミン・B・ウォーフィールドが発表した「聖書靈感説」がある。それによると、聖書は聖霊が著者に靈感を与えて書かせたので一語一句無謬である、とされた。この教義は当時聖職者の間に広まりつつあった高等批評への反動として形成されたもので、無謬性の主張をもちや存在しない原著に限定し、現在の聖書の誤りを「筆耕」(copyists)の不注意として処理することで、高等批評から聖書の権威を守ろうとした。<sup>45)</sup> 長老派の正統主義を守ってきたプリンストン神学者たちは、「天啓的史観」や「ケズウィック・ホーリネス」など「非」正統的教義を唱道したファンダメンタリストと同一視されるのを嫌ったが、後者は前者の教義をすぐに採択した。<sup>46)</sup>

しかし、ファンダメンタリストが活動した大衆的なレベルでは、高等批評は当時未だ広まっていなかったこともあって、彼らの関心は、聖書の一語一句の正しさの防衛というよりも、この教義に基づいて、世俗的な教会を批判する力や、福音伝道を推進するための力を得ることに向いていた。1887年フィラデルフィアで聖書靈感説の普及のために開催された「聖書会議」で、ニューヨークのハワード・クロスビーは、「華麗な雄弁術、快い科学の調べ、煽情的話題、上流階級の座席所有者などの……墮落した手法の成功した教会が栄えているといわれる」現状を批判した上で、「注意を引きつける権威と、魂を回心かつ救済する力をもっている」純粋な「神の言」を説く必要性を強調した。<sup>47)</sup>

ファンダメンタリズムに取り込まれた二つ目の教義に、「天啓的史観」(dispensationalism)と呼ばれる「前千年王国説」(premillennialism)がある。1860年代から70年代にかけてジョン・ネルソン・ダービー率いるプリマス・プレズレンによってイギリスから北米へ伝えられたこの教義は、一連の聖書会議や預言会議を通して広まった。天啓的史観は、人類の歴史を7つの時代(dispensations)に分割した上で、7つ目に当る現在の「教会の時代」は近い将来破局的終末を迎え、最後にキリストが再臨して反キリスト勢力を滅ぼしたのち千年王国が設立される、すなわち、キリストの再臨は千年王国設立の「前」である、とした。<sup>48)</sup>

さきに述べたように、南北戦争前は福音主義者のほとんどが「後」千年王国説を信じていた。だが、南北戦争後の社会的混乱の中で、前千年王国説の悲観論のほうが、後千年王国説の楽観論より信憑性を得るにつれ、「前」千年王国説に転向する者が増えた。キリスト教と文明の進歩を賛美した後千年王国説に対して、前千年王国説は現実の両面性を捉えた、ある意味で現実的な世界観であった。前千年王国説の信者は、「教会における神に奉納された富の増加」と「神に奉納されていない富の増加」、「酒類の取引のより全面的な非難」と「酒類のかつてない量の生産や販売」などの対照を引き合いに出して、キリストの再臨まで善と悪が比例して増大すると主張した。<sup>49)</sup> ティモシー・ウィーバーは前千年王国説について、後千年王国説的ヴィジョンの衰退期に必要な「進路の中間点での修正」であったという。「秩序を失った世界の中で」キリスト再臨により完全な世の中が到来するという前千年王国説的ヴィジョンは、「祝福された希望であり、なぜ世の中が悪くなっているかを理解するための方法であった」。<sup>50)</sup> こうした現状と未来の展望を踏まえた上で、ファンダメンタリストは福音伝道の大切さを強調した。ムーディーは「私はこの世を難破船だと考える。神は私に救命艇を与え、言われた。『ムーディーよ、救えるだけ救え』」と語っている。<sup>51)</sup>

一方で、天啓的史観の創始者ゲービーは、終末に教会は墮落するので真のキリスト者はそれから分離せねばならないと説いたが、ファンダメンタリストたちはこの教えを受け入れなかった。彼らは福音主義の伝統に則って、自分が所属する教会を内側から再生しようと試みた。<sup>52)</sup> このことは、ファンダメンタリストによる天啓的史観の受容が文化的文脈に制約を受けていたこと、また、その文脈に当てはまらない部分は彼らにとって意味を成さなかったことを示している。

ファンダメンタリズムを形成した第三の神学が、「ケズウィック」と呼ばれる「ホーリネス」の教義である。19世紀中葉の福音主義にはそもそも多様なホーリネスの教義があったが、この教義はムーディーが1870年中頃にイギリスから持ち帰り、1880年頃から主に「ノースフィールド」会議を通して広めたものであった。<sup>53)</sup> ムーディーはこの教義を次のように説いた。「自惚れ、我が侬、野望、利己主義、すなわち神の法に反するものすべてを心から追い出し空にした瞬間、聖霊がやって来て心の隅々まで満たしてくれるであろう」。<sup>54)</sup> そして、「もう入らないぐらいまで満たされたとき、神に仕える準備ができる」。<sup>55)</sup>

聖書靈感説が保証した「神の言」の力も、聖霊の働きがない限り無効であった。この点に関してムーディーは、「福音の布教は聖霊から切り離すことはできない。聖霊が神の言に力を与えない限り、それを説く試みは無駄であろう」と言った。<sup>56)</sup> 他方、福音伝道における聖霊の働きの強調は、伝道師の責任を軽減するという効果をもっていた。例えば、懐疑主義者や不信心者に聖書を「信じさせるのは、我々の仕事ではなく、聖霊の仕事である。私達の仕事は彼らに神

の言を与えることであって、それについての我々の説や考えを説くことではない]。57) それは裏を返せば、世俗化や多元化の進む世紀末アメリカ社会での福音伝道において、ファンダメンタリストが困難な状況に直面していたことを示している。また、ムーディーの次の言葉は、当時の教会が陥っていた状態を如実に映し出す。「[聖霊よ] 教会内の世俗的精神を焼き尽くし、不純物を焼き払い、我々を完全なキリスト者にしたまえ。……我々がこの世俗的な生活状態に満足せず……己を世俗から解き放ち、神の力を得ることができるよう」に。58)

以上三つの教義は、金ぴか時代のアメリカ文化に影響を及ぼすために、文化的枠組に入る必要性があった。聖書靈感説や天啓的史観については、文化的文脈に適合しない部分はファンダメンタリストに訴え掛けなかった。それとは対照的に、当時のアメリカ社会や教会の実態を余すところなく捉えていたホーリネスの教義は、この時期のファンダメンタリズムにおいて最も影響力を発揮した。つまり、各教義の受容は当時の文化にかなりの程度まで規定されたのである。

## おわりに

ファンダメンタリストは金ぴか時代のアメリカ社会で福音を広めるために、文化的文脈にしたがって伝道せねばならなかった。ファンダメンタリズムは不変の真理を維持する代わりに、積極的に金ぴか時代の文化体系に介入し、その文化体系を内側から変革しようとした。それが、一般文化に福音の影響を及ぼす唯一の方法であった。しかしその反面、ファンダメンタリズムは金ぴか時代のアメリカ文化からも影響を受けざるを得なかった。ファンダメンタリズムと当時のアメリカ文化との相互作用の痕跡は、この運動の組織・神学構造に明かであり、また現在の新福音主義の構造にも残存している。

ファンダメンタリズムとアメリカ文化の相互作用という観点からみると、1896年の大統領選挙は象徴的意味合いをもって来る。この選挙で、民主党はブライアンを出馬させ福音主義的ヴィジョンを打ち出したのに対して、共和党はウィリアム・マッキンレーを候補に立て、従来の福音主義的倫理の強制を緩め、経済的アピールによって諸経済、宗教グループを機能的に統合しようとした。59) この際、ファンダメンタリズムの先駆者ムーディーは、1920年代に同運動の代弁者となるブライアンを敬遠し、マッキンレーを支持した。60) この事実は、次の二つのことを示唆している。一つは、ムーディーが福音主義以外に、共和党や産業主義とも自己同一視していたということ。もう一つは、マッキンレーは福音主義的世界観を明示しなかったとはいえ、彼が打ち出した機能的秩序には、ファンダメンタリストたちの積極的な働き掛けもあって、福音主義的価値観が十分残っていたということである。つまり、1875年以来アメリカの世俗的・多元的文化と係わる中で福音を広めようと試行錯誤を繰り返してきたファンダメンタリストた

ちにとって、世紀末の時点で主流文化を捨て去る覚悟も必要性も未だなかった。彼らが主流文化（そして主流教会）から分離するに至るのは、1920年代に吹き荒れた神学的・文化的論争の後のことであった。

注

- 1) 「主流教会」とは、1950年に結成された「アメリカ合衆国全国教会協議会」(NCC)に属する、アメリカの宗教や文化において歴史的に指導力を発揮してきた教派のことで、合同メソジスト教会、アメリカ・ルーテル教会、長老派教会、聖公会、アメリカ・バプテスト教会、合同キリスト教会（会衆派）などがある。これらの主流教会は、「社会的福音運動」や「世界教会運動」(ecumenicalism)の影響を受け、神学的にも政治社会的にもリベラルな立場をとる傾向にある。主流教会は1960年代半ば以来会員を失う傾向にあり、例えば、1965年には約1100万の会員をもつ最大のプロテスタント教派であった合同メソジスト教会は、1985年には900万まで落ち込んでいる。古屋安雄『激動するアメリカ教会—リベラルか福音派か』（ヨルダン社、1978）、pp.19-20.; George M. Marsden, *Religion and American Culture*, (Orland: Harcourt Brace Jovanovich, 1990), pp.257-259
- 2) 古屋、前掲書、pp.91-92. Marsden, *Religion*, pp.258-260.
- 3) Marsden, *Religion*, pp.260-261.
- 4) 詳細は、森孝一「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』20 (1984) ; Ed. Michael Cromartie, *No Longer Exiles: The Religious New Right in American Politics* (Washington D. C.: Ethics and Public Policy Center, 1993) を参照。
- 5) George M. Marsden, *Fundamentalism and American Culture: The Shaping of Twentieth-Century Evangelicalism, 1870-1925* (Oxford: Oxford UP, 1980), pp.5, 195.
- 6) Marsden, *Fundamentalism*, p.v.
- 7) *Ibid.*, p.7.
- 8) Norman F. Furniss, *The Fundamentalist Controversy, 1918-1931* ( [1954] ), Hamden: Archon Books, 1963), pp.3-9.
- 9) H. Richard Niebuhr, *The Social Sources of Denominationalism* (Cleveland: Meridian Books, 1929), pp.184-187.; *Richard Hofstadter, Anti-Intellectualism in American Life* (New York: Vintage Books, 1962) ファーニスについては注 8 を見よ。ファンダメンタリズム研究史の詳細については、Marsden, *Fundamentalism*, pp.199-211. を参照。日本における研究では、森孝一「アメリカにおけるファンダメンタリズムの歴史」『キリスト教研究』

第46巻第2号(1985)が最も詳しい。

- 10) Ernest R. Sandeen, *The Roots of Fundamentalism: British and American Millenarianism, 1800-1930* (Chicago: U of Chicago P, 1970), pp.ix-xix.
- 11) Marsden, *Fundamentalism*, pp.4-6.
- 12) *Ibid.*, pp.6, 38-39.
- 13) George M. Marsden, "Fundamentalism and American Evangelicalism," *The Variety of American Evangelicalism*, eds., Donald W. Dayton and Robert K. Johnson (Downers Grove: InterVarsity Press, 1991), p.23.
- 14) Marsden, *Fundamentalism*, pp.223-225.
- 15) George M. Marsden, *Understanding Fundamentalism and American Evangelicalism* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1991), pp.9-10.
- 16) Robert T. Handy, *A Christian America: Protestant Hopes and Historical Realities*, ([1971], New York: Oxford, UP, 1984), p.95.
- 17) Sydney E. Mead, *The Lively Experiment: The Shaping of Christianity in America* (New York: Harper & Row, 1964), p.139.
- 18) Henry F. May, *Protestant Churches and Industrial America* ([1949], New York: Octagon Books, 1977), p.91.
- 19) 南北戦争前のリバイバリズムが促進した社会改革への関心に関しては, Timothy L. Smith, *Revivalism & Social Reform: American Protestantism on the Eve of the Civil War*, ([1965], New York: Harper Torchbooks, 1975) を参照。
- 20) Mead, p.162.
- 21) *Ibid.*, p.157.
- 22) Marsden, *Fundamentalism*, p.117. 「進化論」に関しては, 保守的プロテスタント知識人のほとんどが聖書と調和させることを支持した。George M. Marsden, "Evangelicals and the Scientific Culture: An Overview," *Religion & Twentieth-Century American Intellectual Life*, ed. Michael J. Lacey, (Cambridge: Woodrow Wilson International Center for Scholars, 1989), pp.33-37.
- 23) William G. McLoughlin, *Modern Revivalism: Charles Grandison Finney to Billy Graham* (New York: Ronald Press Company, 1959), pp.7-8.
- 24) 社会的福音は, 「個人的」救済を強調した伝統的神学の批判に立って, 「社会的救済」を主張した。メイによると, 1895年から20世紀初頭にかけての革新主義の時代に, 社会的福音が「当時の, またそれ以上に未来の, 教会指導層の多くに浸透した」。May, pp.202-03. 彼

はまた、社会的福音運動と当時政治の世界で進行した革新主義運動との関係を強調した。

*Ibid.*, pp.204-234.

- 25) James F. Findlay Jr., *Dwight L. Moody: American Evangelist, 1837-1899* (Chicago: U of Chicago P, 1969), pp.54-135.
- 26) William R. Moody, *D. L. Moody*, (New York: Macmillan, 1931), p.254.
- 27) ハーバート・ガットマン【金びか時代のアメリカ】(平凡社, 1986) , pp.104-109.
- 28) McLoughlin, pp.221-229.
- 29) *Ibid.*, p.253.
- 30) *Ibid.*, pp.267-270.
- 31) ガットマン, 前掲書, p.284.
- 32) Hofstadter, p.111.
- 33) Findlay, p.300.
- 34) McLoughlin, pp.265-67.; Findlay, pp.272-74.; Paul S. Boyer, *Urban Masses and Moral Order in America, 1820-1900* (Cambridge: Harvard UP, 1978), pp.136-138.
- 35) McLoughlin, p.271.
- 36) D. L. Moody, *Prevailing Prayer: What Hinders It* (Chicago: Bible Institute Colportage Association, 1885), p.26.
- 37) McLoughlin, pp.272-274.; Findlay, pp.339-40, 346-355.
- 38) ムーディーは後のファンダメンタリストと違って、ワシントン・グラッデンなどのリベラルとも生涯を通じて友好を保った。Marsden, *Fundamentalism*, p.33.; Hofstadter, pp.107, 121-122.
- 39) Delavan Leonard Pierson, *Arthur T. Pierson: A Spiritual Warrior, Mighty in the Scriptures; A Leader in the Modern Missionary Crusade*, (New York: Fleming H. Revell Company, 1912), pp.145-64, 191-225.; Helen C. A. Dixon, *A. C. Dixon: A Romance of Preaching* (New York: G. P. Putman's Sons, 1931), pp.86-149.
- 40) McLoughlin, pp.32-33, 422-423, 495.
- 41) Delavan Leonard Pierson, pp.175-76.; Helen C. A. Dixon, pp.87.
- 42) Robert Wuthnow, *The Restructuring of American Religion: Society and Faith Since World War II* (Princeton: Princeton UP, 1988), pp.100-131.
- 43) Nathan O. Hatch and Michael S. Hamilton, "Can Evangelicalism Survive Its Success?," *Christianity Today*, Oct. 5, 1992, p.29.
- 44) ギャーツ「エトス, 世界観, 聖なる象徴の分析」【文化の解釈学[1]】(岩波現代選書, 1987),

- p.216.
- 45) Sandeen, pp.103-31.
  - 46) Marsden, *Fundamentalism*, pp.102-103, 117-118.
  - 47) Ed. Arthur T. Pierson, *The Inspired Word: A Series of Papers*, (London: Hodder and Stoughton, 1888), p.315.
  - 48) Timothy P. Weber, *Living in the Shadow of the Second Coming: American Premillennialism, 1875-1982* ( [1983] , Chicago: Oxford UP, 1987), pp.17-23.
  - 49) *Prophetic Studies of the International Prophetic Conference, Chicago, November, 1886* (Fleming H. Revell, 1886). pp.174-175.
  - 50) Timothy P. Weber, 'Premillennialism and the Branches of Evangelicalism,' *The Variety*, eds. Donald and Robert, p.17.
  - 51) Weber, *Living*, p.53.
  - 52) Marsden, *Fundamentalism*, p.70.
  - 53) *Ibid.*, pp.72-80.
  - 54) D. L. Moody, *Secret Power: The Secret of Success in Christian Life and Work* (Chicago: Bible Institute Colportage Association, 1881), p.31.
  - 55) *Ibid.*, p.42.
  - 56) *Ibid.*, p.13.
  - 57) *Ibid.*, p.37.
  - 58) *Ibid.*, p.52.
  - 59) 志邨晃佑「革新主義的統合の形成」『アメリカの歴史下一統合を求めて』(柳原書店, 1982), pp.22-23.
  - 60) McLoughlin, p.278.

## Fundamentalism and American Culture in the Gilded Age

Takahiro YAMAMOTO

In the last quarter of the nineteenth century American evangelical Protestantism, facing both the social and intellectual challenges, tried to reappropriate its tradition in the new conditions. As a result, it gave birth to two major interdenominational movements; the Social Gospel and fundamentalism.

The fundamentalist movement was organized by the revivalist Dwight L. Moody, with the aim of evangelizing the entire society, particularly the labor class who had been alienated from the middle-class mainline churches. In the latter part of the 1870s Moody tried to reach the masses through urban mass revivalism, which utilized the means of big business. The overall effect of his revivals was, however, to attract middle-class regular church-goers, who saw in them a way to reconcile the preindustrial evangelical values and the new industrial ones. Troubled by the fact that his revivals had failed to reach the masses, he shifted his emphasis from directly awakening the urban poor to quickening the church members into going out among the masses as evangelists. Nonetheless, with the public enthusiasm for his revivals on the wane, Moody came to believe that the only way to reach the urban poor was through the Christian workers. Therefore, in the 1880s he concentrated upon founding the Bible schools and conferences designed to train laypersons as evangelists. The fundamentalist organizations are the product of the interactions between evangelicalism and American culture. The same can be said about the three new theologies fundamentalism adopted, i.e., “inspiration,” “dispensational premillennialism,” and “Keswick holiness.” The fundamentalists incorporated parts of these doctrines with a view to promoting evangelism among the masses as well as the renewal of the formalistic churches. These theologies explained the “is” of American culture in the Gilded Age, while at the same time reorienting the fundamentalists toward the “ought.”

Fundamentalism, contrary to the popular belief that it is committed to a fixed set of beliefs, has, in fact, been a more flexible movement, always responding to and being influenced by the changes in the general culture. The fundamentalist movement, like any other popular religious movement, has made use of historically and culturally conditioned concepts in order to make an impact upon the general culture. This has entailed, on the other hand, a mingling of the Gospel and culturally defined assumptions, ideals, and values.