

北米英国領植民地におけるカルヴァン主義の 台頭と第一次大覚醒運動

増 井 志津代

序

1730年代から1740年代、独立革命前夜のアメリカ植民地は「第一次大覚醒 (First Great Awakening)」と呼ばれる信仰復興運動 (リバイバル) を体験する。大覚醒は、二人の主要な指導者ジョージ・ホイットフィールド (George Whitefield, 1714-1770) とジョナサン・エドワーズ (Jonathan Edwards, 1703-1758) の活躍により、新大陸北部海岸地方のみならず、大西洋の対岸、イングランド、スコットランド、ウェールズにまで波及する宗教運動となる。

1740年代、北はボストンから南はチャールズタウンに至るまで、多くの群衆が信仰復興集会に集まり、白人、インディアン、商人から農夫まで、興奮の渦に巻き込まれ、かつてない程の宗教的熱心に駆り立てられたとの記事が各地域の新聞紙面を賑わした。当時の新聞のトップニュースはリバイバルに関する記事で、使徒時代のペンテコステヤルターの宗教改革期に比較できる程の信仰運動が、北米植民地で起きていると伝えた。記録者達は、この出来事の背後に「驚くべき神の業」を見、アメリカ植民地に、特別な「聖霊の働き」が起きていると口々に報告した。こうした記録は後世の歴史家に興味深く取り上げられ、リバイバルと独立革命との関係、18世紀植民地の社会構造の変化等と結び付けられた数々の研究が紹介されてきた。

当時の新聞、雑誌記事は、又、18世紀北米植民地でマスメディア、文芸活動の中心をなす東部海岸地域とその住民が、リバイバルに関する宗教的言説を受容し、共有していたという歴史的事実を提示する。独立革命前夜の北米英国領植民地は、「リバイバル」と言う言葉を含む、言わば特殊な宗教的言説がすみやかに流通する場であった。こうした環境が、宗教的運動に植民の起源を持つ二

ューイングランドのみならず、中部植民地、また南部植民地にも出現したのはいかなる要因によるものなのだろうか。

1842年、ジョセフ・トレイシーが『大覚醒：エドワーズとホイットフィールドの時代における信仰復興の歴史（*The Great Awakening: A History of the Revival of Religion in the time of Edwards and Whitefield*）』を出版して以来、第一次大覚醒は全植民地規模で起きた運動だとの見解が歴史研究の主流であった^①。しかし、近年の統計を踏まえた研究によると、実際に大きな高まりをみせたのは、北部ではマサチューセッツ、コネチカット、ロード・アイランド、ニューハンブシャーのニューイングランド植民地、中部ではニュージャージー、ペンシルヴァニア、デラウェアが中心であり、ニューヨークと南部諸州、メリーランド、ヴァージニア、ノース・キャロライナ、サウス・キャロライナ、ジョージアではリバイバルと呼ばれる程の目立った動きはなかったとのことである^②。明らかに北部ニューイングランドのピューリタン植民地と中部植民地がリバイバルの影響を特に強く受けた地域ということになる。この両植民地には、いくつかの共通点がある。

第一は、何れの地域も、強いカルヴァン主義の影響下にあるという点である。ニューイングランドのピューリタン会衆主義、ニュージャージー、ペンシルヴァニアのドイツ改革派、オランダ改革派、スコットランド長老派系移民はそれぞれにカルヴァンのジュネーヴにその信仰的基点を求める。これら各教派は、教会政治の方法や神学的強調点に多少の違いはあるものの、リフォームド・プロテスタンティズム、すなわちカルヴァン主義の大枠の中で互いに交流を持ち、似通った宗教的理解を保っていた。具体的にはドルト信条、ウェストミンスター信条、ハイデルベルク信条等で明確にされたカルヴァン主義正統派路線を継承し、「全的墮罪」、「神の絶対的選び」、「限定的贖罪」、救済における神の主権の強調と反アルミニウス主義といった諸項目で一致した見解を表明していた。

第二に、両地域で活動を繰り広げたリバイバリスト（信仰復興主義者）の言説に特徴的なのは、カルヴァン主義的な神学に加え、救済における「新生（New Birth）」体験と「回心体験（Conversion experience）」を特に強調する点である。「新生」と「回心」の強調はカルヴァンの教えというよりも、17世紀、英国ピューリタニズムにそのルーツがある。カルヴァンは救済を人間の生涯に渡るプロセスと考え、人生のある決定的時点におきる回心体験をことさら重用

視することはなかった。それに対し、初期ピューリタニズムの主要な英国人神学者、ウィリアム・パーキンス (William Perkins, 1558-1602)、リチャード・シブス (Richard Sibbes) の二人は何れも、救済における回心と新生の確信を、殊に重要と見なした。パーキンスは、ニューイングランド正統主義の主流となる「プレバレイショニスト (Preparationist)」神学の初期の組織神学者であるが、この理解によると、人は幾つかの段階を経て、生涯に渡る救済体験をする。「新生」体験は救済の初段階であり、これには信仰者の側の明確な回心体験が伴うと理解されるのである。ピューリタニズムのもう一つの流れを作ったシブスは、救済に準備段階を想定するプレバレイショニストの立場は受け入れなかったが、「聖霊の内的な証言」を救済に不可欠なものとし、やはり回心と新生体験の重要性を主張した⁶⁾。こうした英国ピューリタニズムの「回心中心の福音主義 (conversional evangelicalism)」は、ニューイングランド植民地建設初期に強調され、そして18世紀、初期ピューリタン信仰の回復を企図した信仰復興主義者により再度強調されることになった。すなわち、17世紀英国ピューリタニズムの回心中心主義の影響を受けた18世紀のリバイバリストは、回心中心の福音主義復興を目指したカルヴァン主義者と言うことになる⁶⁾。

17世紀末から18世紀初頭の北米英国領植民地は、多様な宗教的背景を持つ移民を受け入れつつ、いかにしてリバイバルの言説を共有し、回心中心の福音主義に移行して行ったのだろうか。マサチューセッツ湾植民地で「半途契約 (Halfway Covenant)」の採用された1662年からホィットフィールドが新大陸に到着した1738年頃まで、即ち大覚醒の時代への幕開けから運動初期の状況に注目したい。

大覚醒前夜

18世紀初頭の五十年間、後に独立十三州を形成することになる英国領各植民地は、商業的に大きな成功を納め、ヨーロッパから多くの移民を迎えていた。ピューリタン植民地のニューイングランドは総人口が九万人から三六万人、中部植民地のニューヨーク、ペンシルヴァニア、ニュージャージーは五万人から二七万人、南部植民地は十万人から五十万人以上へとそれぞれ大きく増大していた。東部沿岸の港湾都市ボストン、ニューヨーク、フィラデルフィアは、

その商業的發展と共に、特に人口増加の著しい地域であった。

宗教的な状況を見ると、ニューイングランドでは伝統的にピューリタンの流れにある会衆派 (Congregationals) が宗教的多数派、中部植民地には、宗教的寛容政策が行き渡っていた為、ヨーロッパから多様な背景を持った移住者が押し寄せていた。ニューヨークを中心としてオランダ改革派 (Dutch Reformed)、宗教的自由を謳ったクエイカー植民地ペンシルヴァニアには、ドイツからルター派 (Lutherans)、メノナイト (Mennonites) 諸派、スコッチ・アイリッシュ系長老派 (Presbyterians) がそれぞれ入植、定住した。メリーランドはカソリック人口を多く抱え、南部植民地は植民初期より英国教会 (Anglicans) の地盤であった。

1. ニューイングランド・ピューリタニズムの変容

ニューイングランドの中心都市ボストンの第二教会 (オールド・ノース教会) 主任牧師インクリース・マザー (Increase Mather, 1639-1723) 等、第二世代のピューリタン牧師が「エレミヤの嘆き (Jeremiad)」の説教を盛んに行い、ニューイングランドにおける信仰の衰退に警鐘を鳴らしていた頃、その具体的打開策を試み、第一世代のもたらしたピューリタン信仰の復興と継承を目指す指導者達が次第に現われて来た。ニューイングランドで宗教的刷新の指導を努めたのは西部辺境、ノーサンプトン教会の牧師を、1672年以来57年間に渡って務めたソロモン・ストダード (Solomon Stoddard, 1643-1729) と、ボストン第二教会で父、インクリースの協力牧師の任にあったコットン・マザー (Cotton Mather, 1662-1728) の二人である。

(1) ソロモン・ストダードとコネチカット溪谷のリバイバル

ソロモン・ストダードは、大覚醒の中心人物となるジョナサン・エドワーズの母方の祖父に当たる。ピューリタン第一世代の裕福な商人と総督ウィンストップの姪を両親とし、直系のピューリタンとしてストダードは誕生した。丁度、マサチューセッツ湾植民地教会会議で「半途契約」が採択された1662年にハーヴァードを卒業し、2年間バルバドス島に渡った後、1669年ニューイングランドに帰還する。1670年、インクリース・マザーの兄弟エレアザル・マザーの未

亡人と結婚したストダードは、エレアザルが生前牧していたノーサンプトン教会を受け継ぐことになり、1672年、コネチカット渓谷の辺境に位置する教会の主任牧師として按手を受ける。17世紀末、ピューリタン牧師達が植民地の信仰的低迷を憂い「エレミヤの嘆き」の説教を盛んに語っていた頃、ストダードは同様の困難を抱えていたノーサンプトン教会の牧師に就任したのである。

保守伝統的な家系マザー家出身のエレアザルは、生前、1662年の植民地会議での「半途契約」採択に反対意見を表明していた。しかし、ノーサンプトン教会の会衆は、その導入を牧師に強く要請し、エレアザルの死の直前に「半途契約」は実施されるようになっていた。そして新しく赴任したストダードは、教会の会衆よりの、さらなる緩和策を導入する。「半途契約」の下では、回心体験を持たない第二世代の両親の子供達であっても、教会は幼児洗礼を受ける。これは、回心体験者のみの教会を理想とするピューリタン共同体が、その社会的存続をかけて採択した妥協案であった。この結果、教会は回心体験を経て信仰告白を済ませ、洗礼と並んで重要な典礼のひとつ、聖餐式に預かることのできる「全的 (full)」会員と、告白を済ませていない「半途 (half-way)」会員の両方を抱えるようになっていた⁶⁾。ストダードは、教会内のこの区別を撤廃し、道徳的に特に問題のない人物であれば、回心体験を持たなくても聖餐を受けることができるという、いわゆるオープン・コミュニオンを執行し始めたのである。この立場は、ボストンのインクリース・マザーにより、変説として強く批判された⁶⁾。正統主義の牧師によるストダードへの批判の声は高く、例えば1679年夏、ノーサンプトンの近隣、ウェストフィールドに赴任した牧師エドワード・テイラー (Edward Taylor, 1642-1729) は、教会創立説教の中で、1662年の会議決定を緩和させ、聖餐式を変革しようとする動きへの批判を、ストダードの面前で公然と行った。結局、この年の植民地教会会議ではついに、陪餐規定についての公のディベートがストダードとインクリース・マザーの間で交されることになった。

陪餐資格に関するストダードの初期の立場は、あくまでも1662年の会議決定を踏襲し、半途契約を教区の現実に合うよう修正することを目指したものだ。しかし、論争の後期、1700年代に入ると、ストダードの聖餐論は次第にピューリタン正統主義のカルヴァン主義的聖餐論と不調和を醸し出し始める。すなわち、聖餐にキリストの十字架の「記念 (memory)」や「象徴 (symbol)」

を見るというカルヴァン、ツィングリイの見解よりも、聖餐は陪餐者を回心へと導く効能を持つ儀式だとみなすサクラメンタルな見解を公にし始めるのである。ルター派的聖餐理解は当時のピューリタン牧師の中ではかなり特殊な立場であった。

(2) ストダードと回心中心的福音主義

「半途契約」をさらに緩和させ、オープン・コミュニオンを採用したストダードは、一見、リベラルで伝統的礼典を軽んじる人物の印象を与えるのであるが、しかし、そこにはストダードなりのピューリタン信仰復興への思惑があった。ノーサンプトンでのオープン・コミュニオンは、教会から足の遠のいてしまった地域住民を教会へと再度招く為の手段として用いられた。聖餐式を施行するにあたり、ストダードは、説教中、キリストの十字架の犠牲の意味、パンと葡萄酒にこめられた聖餐の奥義について語り、ピューリタン信仰の強調点である人間の罪とキリストの贖罪、そして罪を赦す父なる神の絶対的権威について、より多くの聴衆に語る機会を得ようと試みた。説教の内容は、紛れもなく正統主義高カルヴィニズムの特徴を備えていた。結果的に、この方策は効果を生み、地域住民を教会へと引き付け、ジョナサン・エドワーズが魂の「収穫期 (harvests)」と呼んだ小規模の信仰覚醒をノーサンプトンを中心とするコネチカット渓谷地域に起こすことになる。

ストダードの関心は、あくまでも教区民の回心にあった。ピューリタンの説教において、聴衆を回心へと導く為に、説教者は人々に罪の自覚を促し、そのような状態からの解放を願うことを進める。この目的で語られた代表的な説教としては、通常、ストダードの孫、ジョナサン・エドワーズの『怒れる神の御手の内にある罪人 (*Sinners in the Hands of Angry God*, 1741)』が上げられる。この説教で、エドワーズは、炎に投げ込まれようとしている蜘蛛のイメージリーを用い、罪人の状況を地獄の炎の中で破壊される魂として、生き生きと描出した。エドワーズの先行者、ストダードは既に1712年の時点で、罪とその裁きに関する説教を積極的に行っていた。1712年12月3日、ノーサンプトンで語られ、翌1713年ボストンで出版された『人々を罪から遠ざける為の地獄の恐怖の効用 (*The Efficacy of the fear of Hell to restrain Men from Sin*)』がこれに当たる⁷⁾。この説教でストダードは旧約聖書ヨブ記31章23節をテキストに、「地獄」を

「神からのわざわい (destruction from God) と解釈し、「人を罪から遠ざけるのは地獄への恐怖である」と、マタイ伝13章41, 42節の終末時の裁きに関するキリストの「毒麦のたとえ」と結び付けて語った⁶⁾。この説教集には、罪と裁きに関する説教の後に、『魂の傷ついた者への福音の益 (*The benefit of the Gospel, to the wounded in Spirit*)』の説教が続いて掲載されている。ストダードはルカ伝4章18, 19節を講解し、回心した者の内に働く聖霊の恩賜について語る。すなわち聴衆に、罪の悔い改めを促し回心を迫った後に、聖霊の働きを強調し、さらに聖化について教えるという、エドワーズを初めとし覚醒運動の説教者に継承される回心中心的福音説教の模範を、ストダードはこの説教集で提供しているのである。「罪の悔い改め」から「福音の恵み」へと移行する説教のパターンは、ストダードから孫のエドワーズに継承され、覚醒期の説教の型として定着する。初期ピューリタンの回心中心主義を継承したストダードは回心中心的福音主義の先行者として18世紀覚醒運動に貢献したと言えるだろう。

牧師ストダードの働きによりノーサンプトン教会は確かな成長を見せる。やがて彼は、この教会勢力を背景に、コネチカット渓谷流域地域で最も影響を持つ牧師として「法皇」とあだ名される程になる。ストダードは、さらに、インクリース・マザー等、会衆主義保守派の憤りを買う改革をもう一つ手がける。それは教会政治に関することである。彼は、長く会衆主義ピューリタンが保ってきた各個教会の独立という方針を変更し、コネチカット川流域地域の教会をまとめ、長老主義の教会政治を導入した。これは、各個教会を組織的にまとめあげ教会の純粋性を地域で協力して保つことを意図したものであるが、しかし、各個教会の独立を謳った会衆主義の民主性や自律性は逆に脅かされることになる。地域統合の為のシノッドの形成は、各個教会の上に、より拘束力の強い決議機関を置くことになり、結局、新しいヒエラルキーを導入することにつながる。すなわち、地域のシノッドを指導する者は、大きな影響力を全教会に及ぼすことになるからである。実際、提唱者ストダードはシノッドを掌握する。そして、彼はノーサンプトンだけでなく周辺地域全般に名実共に「法皇」的な統率力を発揮し、大きな発言力を得る。「半途契約」をさらに押し進めたオープン・コミュニオンの施行は、教会の方針としてはリベラルな動きと言えるが、長老主義の導入は逆に、ストダードの保守性をも表わしている。

1708年、コネチカット植民地では、セイブルック・プラットフォーム

(Saybrook Platform) が成立して、これにより地域の教会では長老政治が採用されるが、マサチューセッツ植民地ではこの案は却下され、マザー家の牧師達が強固に守り抜くことを主張した会衆主義政治が保たれて行った。

ストダードの強い指導力で、ノーサンプトンの共同体は信仰的な回復を見、伝統的ピューリタニズムを踏まえた形で、新しい世代に共同体倫理を提供する地域教会を獲得することに成功する。孫のジョナサン・エドワーズの記録によると「5回にわたる魂の収穫期」がノーサンプトン教会には起き、回心体験を持ち教会に加えられる人々が徐々に起こされて行った⁹⁾。そして、1724年、祖父の要請を受け、この教会に若きエドワーズが協力牧師として召喚される。エドワーズは、祖父ストダードの下でその補助をしつつ、牧師としての訓練を経て、自らもリバイバルの指導者と成長して行くのである。教会を中心としたフロンティアの町形成は、ノーサンプトンを皮切りに西部地域での共同体建設に継承されて行くことになる。即ち、ピューリタン伝来の宗教的保守主義はリバイバルズの特徴をも新たに備えて、中西部へと浸透して行くのである。

(3) コットン・マザーとボストン会衆派正統主義

ボストン第二教会牧師リチャード・マザー (Richard Mather, 1596-1669) に始まり、インクリース (Increase Mather, 1639-1723)、コットン (Cotton Mather, 1663-1728) と続くマザー家三代の系譜は、そのままニューイングランド・ピューリタン三世代に渡る保守正統主義の系譜でもある。第一世代ピューリタンの指導的な立場にあったジョン・コットン (John Cotton, 1584-1652) とリチャード・マザーの二人を祖父に、ボストン第二教会 (オールド・ノース) 牧師でハーヴァード・カレッジの学長を務めたインクリース・マザーを父に持つコットン・マザーは、まさしく血統的にもマサチューセッツ湾植民地のピューリタン正統主義の申し子のような人物である。彼は、自分にのしかかる家系的な重圧を、生涯を通じて非常に強く意識し続けていた。コットン・マザーにとっては、第一世代にあたる祖父等の時代がニューイングランドにとっての栄光の過去であり、またその信仰を継承し、存続させていくことを生涯の責務と感じていた。彼の著した膨大な歴史書 (*Magnalia Christi Americana*, 1693-1702) は、ニューイングランドで行われた第一世代ピューリタンの共同体建設の試みを神話的レベルに結実させる努力の現われとして読むことができる。

第一世代のピューリタニズムを理想と仰ぐコットン・マザーには、父インクリースをも凌ぐ回顧的かつ復古的傾向がある。インクリースが最終的にはしぶしぶながら同意せざるを得なかった「半途契約」の採用に対し、彼は強い不満を抱いていた。もちろん、それをさらに緩和したソロモン・ストダートのオープン・コミュニオン導入は、彼にとっては信仰的後退と思われた。しかし、人口の増加、交易による植民地の繁栄に伴う商人階級の台頭により、マサチューセッツ湾植民地社会は次第に変容し、彼の理想とする第一世代の時代はもはや自らの著わした歴史書にしか再現できないのが現状とも思えた。特にボストンは、植民地の変化の最も中心となる港湾都市であり、辺境の地ノーサンプトンよりも、さらに価値の多様化が進んでいた。ボストン周辺の教会や牧師達が時代の流れに合わせてそれぞれに変化して行く中で、旧来のピューリタニズム保守主義を貫くことには、かなりの困難が伴った。

政治的には、コットン・マザーは、一度失効した植民地の特許状を取り戻すのに貢献した父インクリース程の外交能力は生涯持たなかったし、又、父親が若い頃イングランドに留学をし、ある種コスモポリタンな気質を持っていた人物であったのに比し、コットンにはプロヴィンシャルな雰囲気常在に伴う。しかし、コットン・マザーは、決して変わり行く時代を「エレミヤの嘆き」的愁嘆で過ごした人物ではない。自身、時には執拗とも思える程、新科学や時代の新思潮にも強い関心を示しつつ、「ニューイングランド・ウェイ」と正統主義ピューリタニズム存続の為の方法を実践的に模索していった。具体的には、ニューイングランドで高教会アングリカニズムが台頭を始めた時、会衆派と長老派とのカルヴィニスト共同戦線を張ることでいわゆる「アルミニアンイズム (Arminianism)」の攻勢に対抗した。セイレム魔女裁判以降、また、父がハーヴァードの学長職を追われて後、マザー家が次第にボストンでの制度的な影響力を失って行くようになると、別のピューリタン・カレッジ、イエールの創立に協力をし、個人の、より内面的な敬虔を模索する瞑想的生活へと転換して行く。コットン・マザーは、生涯に渡りたゆまず活動し続けた、ピューリタンのエネルギーの塊のような人物であった。

コットン・マザーにとって、信仰的な保守主義と当時植民地にも押し寄せた新科学の潮流は、矛盾するものではない。先端の学問に強い好奇心を示した彼は、イングランドで組織された王立協会のメンバーと文通をしたり、神学と科

学のテーマでの著作の出版もした。天然痘の予防接種が新大陸で紹介された時、率先してその導入の為に働いたのもマザーである。また、彼は、469冊の本とパンフレットを残した非常に健筆な学者であり、結局、印刷出版されなかったのであるが、壮大な聖書注解の刊行をも試みようとしていたという。熱心なピューリタンでありながらも、決して宗教的に不寛容な人ではなく、キリスト教以外の宗教にも興味を示していた。大変理性的なマザーであるが、セイレムやボストンで起きた魔女裁判の際には生霊証拠 (spectral evidence) の導入に賛成するという超自然現象にひかれる傾向をも持っていた。中世的な迷信と近代科学の両方を、何れも受容するマザーは、ピューリタニズムの持つ原初主義的な側面と近代主義的な側面が一人の人物の中に結晶した好例とも言える。

(4) マザーと大陸敬虔主義

「ニューイングランド・ウェイ」が次第にその効力を失い、教会の影響力が低迷していく中で、コットン・マザーは正統主義の存続の為の方法を模索していた。「ニューイングランドがいかなる場に存続するかしないか、いずれにしてもそれは我々の歴史の内に存続する」⁽⁴⁰⁾という『マグナリア』中の有名な文自体が歴史文書という形で、ピューリタニズムを後世に残そうとしたマザーの一つの努力を示しているのだが、彼がピューリタニズムの影響をより恒久的なものとして残したのは、その著作の内では比較的小著である『善行録 (Bonifacius, 1710)』⁽⁴¹⁾による。マザー家の社会的、政治的な影響力が低下して行った1690年代から1700年代にかけて、マザーの関心は、個人の敬虔についての考察へと向かっていった。

公的な場で力を失って行っただけでなく、私生活においても、コットン・マザーには不幸が続きまとった。最初と二番目の結婚は何れも妻との死別で終わり、三番目の妻は精神的な病に陥る。期待を寄せていた子供たちも、相次いで不幸な道をたどり、マザーは次第に瞑想的な生活へと入っていく。やがて、中世の神秘思想家トマス・ア・ケンピスの著作を読み耽るようになったマザーは、大陸ルター派、ドイツ敬虔主義 (German Pietist) の指導者アウグスト・ヘルマン・フランケ (August Hermann Francke) との文通を開始する。ドイツ敬虔派は、個人の内面的な敬虔を強調するグループである。しかし、フランケ等、敬虔派の指導的人々は、信仰の敬虔をそのまま私的な領域に封じ込め、

内向させるのではなく、この派の人々を組織的に統合し、社会的実践へと駆り立てるべく、様々な具体的方法を採用実行していた。1692年にハレ大学に招かれたフランケは、そこを敬虔主義運動の中心とし、貧しい人々の為の学校、孤児院、その他の施設を創設、勢力的な活動を指導した。

マザーはフランケの業績を「神の子等を、真の救い主への奉仕へと導き」、
「正しいキリスト教信仰」と「原始教会の栄光のリバイバル」を今にもたらしたものと高く評価、紹介した⁽¹²⁾。特に、マザーの関心を引いたのはフランケの行った孤児院や学校、大学を通じての青少年教育であった。マザーによるとフランケの学校では、貧しい孤児や学費を払えない青少年にも等しく教育の機会を与え、又、教育理念の基本には敬虔主義的宗教教育が置かれていた。学校には食堂設備、病院が併設され、女子教育機関も設けられていた。ここで教育を受けた人々は、「ドイツで燃やされた心の炎を世界中に広げる」べく宣教へと遣わされる⁽¹³⁾。マザーは、フランケとの文通により、元来ピューリタニズムにも内在する敬虔主義的な特徴を、個人の信仰体験のレベルから、より具体的な形での社会的貢献へと結実させる実践方法を見出す。

フランケの敬虔主義に刺激されて書かれた『善行録』には、信仰の実としての良き業をいかに行うかの具体的方策が著され、第十二章がその具体的提案に当てられている。提案の第一から第三は積極的な海外宣教の実施についてで、イエズス会によるカソリック宣教は中国に至るまで行われているのに対し、プロテスタント宣教はそれに随分と遅れていることが嘆かれ、英国統治下のみならず、ギリシャ、アルメニア等でも宣教がなされるべきだとの提案がなされている。第四では、貧しい船乗りや兵隊達の教育の必要、第五では商人の為の図書館の必要が挙げられている。第五にはフランケがサクソニーで行っている教育改革に見習った大学やその他の教育機関の改革、設置が提案されている⁽¹⁴⁾。

『善行録』はベンジャミン・フランクリンへの影響が強調され、通常、ピューリタニズムをカルヴィニズム的な傾向から、道徳主義的な、そして後のプラグマティズムへと進ませる方向に向かわせたいわば世俗化の書と評されてきた⁽¹⁵⁾。しかし、マザーの目的はあくまでも千年王国的待望に沿った、「神の国」の地上における実現であり、福音の地の果てまでも伝播というピューリタン信仰と密接に結び付いたものである。この点は、結論部から明白であるのだが、マザーは「付記」として「ニューイングランドのマサチューセッツにおいて、イン

ディアンの中に信仰を述べ伝える為の随想」を加えている。この中でマザーはこれまでの宣教努力によりマーサズヴィンヤード、ナンタケット島、エリザベス島ではすでにクリスチャン・インディアンが教会を中心とした信仰生活を送り、学校も出来ていることを紹介している。さらに東部地域のインディアンに対し、フランス人によるカソリック宣教に負けない宣教努力が必要だとの呼びかけが為されている⁽⁶⁶⁾。

出版から一世紀を経て、マザーの宣教政策は、英米のプロテスタント教会で、再度取り上げられる。1807年、『善行録』はイングランドで再版されるが、これは折しも、英米における第二次大覚醒運動の時代に当たる。すなわち、約百年後、マザーはこの書物を通じて、19世紀英米の福音主義プロテスタントの社会実践プログラムに示唆を与えることになったのである。この意味でマザーは、ピューリタニズムと覚醒運動以降の福音主義プロテスタントを結ぶ人物だと言えよう⁽⁶⁷⁾。

移民の流入と商業的繁栄により価値の多様化が進んで行く植民地社会で、明確な社会道徳の規範を提供し、また、個人の敬虔を社会的実践へと向かわせる方法をいち早く提示することにより、ピューリタニズムをより恒久的なものとして存続させることにコットン・マザーは貢献した。時代に先んじて種痘の導入を推進し、天然痘の予防を促したマザーであるが、低迷するマサチューセッツのピューリタニズムに敬虔主義的宗教実践という、いわば宗教政策上での「予防接種」を用いることにより、先祖伝来の正統主義ピューリタニズムの存続に、そしてニューイングランド・ピューリタニズムが、カルヴァン主義的伝統に敬虔主義の影響を加え、アメリカ的な福音主義プロテスタンティズムへと展開する過程へと貢献することになったのである。

2. 中部植民地におけるカルヴァン主義の台頭

信仰の自由を表明するクエイカーのペンシルヴァニアや、宗教的に比較的寛容であったニューヨークを中心とした中部植民地は、ヨーロッパから移住する様々な教派の人々の住む、宗教的に最も多様な英国領植民地であった。多様さが競合を生み出すこともなく、教派間の対立も殆ど見られず、移住者達は互いに共存していた。17世紀末から18世紀初めにかけて、プレスビテリアン系移民が

スコットランドや北アイルランドからニュージャージー、ペンシルヴァニア地域に流入し、やがてクエイカーを圧倒して行く。

18世紀に入り、中部植民地では教派内協力の動きが次第に推進された。クエイカー（フレンド派）、プレスビテリアン（長老派）、ルター派、メノナイト、オランダ改革派と、多くの教派がこの地域を地盤としていた。クエイカーにより信仰の自由の基盤が作られていたフィラデルフィアは、中部植民地の中心的都市で、多様なグループの活動拠点となった。中部植民地に定着した各教派は積極的な組織化を推進していく。1690年、クエイカーが組織化され、1706年には、長老派のフランシス・マケミー（Francis Makemie, 1658-1708）が、イングランド、ウェールズ、スコットランド、スコッチ系アイルランド、そしてニューイングランドから流れてきたそれぞれ背景の違う長老主義の人々をまとめ、フィラデルフィア長老会（The Presbytery of Philadelphia）を組織する。長老会ではウェストミンスター信仰告白が支柱とされ、カルヴァン主義神学の立場が確認される。こうして、新大陸を目指す長老派移民の受け皿がフィラデルフィアを中心に出来あがった。また、1707年にはフィラデルフィア・バプテスト協会（The Philadelphia Baptist Association）が成立し、イングランド、ウェールズからのバプテスト移民の為の受け皿を作る。独立革命以降主流となるアメリカの宗教的多様性の基礎は、このようにして、まず、フィラデルフィアを中心とした中部植民地において成立する。

(1) スコットランド長老派と「聖餐期間」

ピューリタニズムの継承地であるニューイングランドと共に、リバイバルの影響を強く受けた中部植民地で、大覚醒の中心となったのはスコットランド長老派である。スコットランド系移民は民族的な伝統である「聖祭（Holy Fairs）」に基づく「聖餐期間（Communion Season）」の習慣と強い福音主義的傾向を新大陸中部植民地にもたらす。この期間は、特別な聖霊の配剤の時と理解され、出席者は通常の礼拝出席時以上に、特別な期待を抱いてこの特別集會に集まった。年に一度か二度の割合で持たれるこの集會に集まる人々は、聖餐式に臨むにあたり、自らがキリストの十字架を記念する聖なるサクラメントにふさわしいか否かを吟味する、内省の機会を持つ。

集會は通常、木曜日から金曜日に始まる。参加者は、教会の近くに宿を取った

りキャンプをしたりして、数日間続く集会に出席するのである。集会第一日目は「断食、悔い改め、礼拝」の日に当てられ、二日目は「説教と祈りの為の礼拝」に当てられる。ここで、人々はキリストの犠牲について瞑想し、内省を促される。この後、牧師により悔い改めの印としての聖餐式参加の許可証が配られ、日曜日には人々は、教会の庭に設置された聖餐のテーブルに集まる。パンと葡萄酒を与える前に牧師は「福音の真髓」を伝える説教を行う。その後、許可証が集められ、陪餐者はパンと葡萄酒に預かる。月曜日、期間中に受けた霊的な恵に感謝する礼拝が持たれ、参加者はそれぞれの家路につく。このような信仰のさらなる復興を目指して持たれた集まりは、中部植民地長老派系移民の民族的伝統に根差したものであり、これが、中部植民地リバイバルの素地を提供することになったのである。神の特別な恩賜を求めるリバイバルはスコットランド系移民にとっては伝統の延長線上にあるものだった⁶⁸⁾。

(2) 大覚醒の先行者達——セオドア・フレリングハイゼン、ウィリアム・テネント・シニア

スコットランド系長老派移民の間で盛んになるリバイバルは、その初期、1720年代、オランダ改革派系移民の牧師セオドア・フレリングハイゼン(Theodore Frelinghuysen, 1691-1747)に指導された。ドイツ生まれでオランダで教育を受けたフレリングハイゼンは敬虔派と英国ピューリタンの強い影響を受けていた。オランダ系移民の教会を牧するため新大陸に移住したフレリングハイゼンは、回心を促す福音説教と敬虔の実践の主張により、ニュージャージーのカルヴァン主義系移民を惹き付け、特にニュー・ブランズウィックで大きな成果を上げる。彼に影響を受けた中で、後に最も重要な人物となるのはオランダ系移民ではなくスコットランド系移民のギルバート・テネント(Gilbert Tennent, 1703-1764)である。フレリングハイゼンの活動は、ギルバートを通し、長老派のテネント一家に引き継がれて行く。ギルバート・テネント、ジョン(John)、ウィリアム・ジュニア(William, Jr.)の三名は、ニューブランズウィック、ハウブウェル、フリーホールドと言った地域で次々にリバイバルの集会を持つ。

大覚醒を通し、最も有名となるのは長男のギルバートであるが、彼等の背後には父、ウィリアム・テネント・シニア(William Tennent, Sr., 1673-1746)の

存在がある。北アイルランド生まれのスコットランド人、ウィリアム・テネント・シニアは、英国教会を去り非国教徒となった後、プレスビテリアンの牧師として1716年新大陸に移住、1718年、フィラデルフィアに移った。テネントは英国教会の監督制を非聖書的であると批判、そのアルミニアン的傾向を指摘して、自らの立場を大陸カルヴァン主義に位置付ける。そして、教会としては、スコットランド長老教会をカルヴァンの正統主義を継承する教会として評価した。カルヴァン主義に基づいた神学教育と説教者の養成を目的に、テネントは1725年、「丸太小屋大学 (Log College)」と呼ばれる神学校を設立した。この学校で指導を受けた彼の二人の息子ギルバートとウィリアム・ジュニア、サミュエル・ブレア、サミュエル・フィンレイはそれぞれ、大覚醒期の説教者として活躍することになった⁽¹⁹⁾。さらに、中部植民地ではニューイングランドから移住して来たプレスビテリアンも合流し、リバイバルの推進に貢献した。

3. 南部植民地とリバイバル

南部では引き続き英国教会が公の教会として、特にプランター階級に浸透していた。プランテーションの発達に伴い、奴隷制度が確立されて行くが、アングリカンの奴隷主達は、所有する黒人奴隷を、英国教会に改宗させる方策を取っていた。ポルトガル、スペイン等インディアン、黒人へのカソリック宣教を積極的に行ったヨーロッパ諸国と同じく、英国も黒人のキリスト教化を奴隷制度の正当化に用いた。すなわち、クリスチャンの奴隷主の下に置かれることで、黒人達は異教からキリスト教の影響下に入るのだと説明されたのである。しかし、プランター階級は、形式的なキリスト教会への参加を、共同体統制の目的上、黒人奴隷に促していただけで、積極的な宣教を行ったり回心を勧めることはなかった。むしろ、黒人に回心を促すことは、危険とみなされていた。

もし奴隷が洗礼を受けた場合、そこには問題が生じる。洗礼を受けた黒人奴隷の取扱について、英国の法律、および教会法のもとでは、解放を許可すべきだとの解釈がなされる可能性が予測された。決定的な法の解釈がなされた訳ではなく、あいまいではあったが、それでも、プランター階級は洗礼を受けられた奴隷の解放の可能性を恐れたし、また、そうした論議が持ち出されること事態、望ましいことではなかった。1706年になると、六つの北米植民地で、洗礼

を受けた黒人であっても解放の対象にはならないことが法律上明文化され、特にヴァージニアでは法律文の中で「この（解放）の疑念から解かれ、（奴隷への）キリスト教の宣教に、より注意深く励むこと」が勧められるようになった⁽²⁰⁾。

しかし、洗礼による黒人解放の可能性が無くなっても、プランター階級にとっては奴隷への宣教に積極的になれない理由があった。回心した新しい信徒には、聖日尊守が求められ、また、宗教教育が与えられることになる。こうした、受洗の後受ける宗教的訓練や、聖日尊守の習慣は、奴隷の労働時間を減らすことにつながる。また、黒人が識字教育を受け、自ら聖書を読むようになると、それは福音書の説く解放と平等の思想を導き出す可能性も持つ。ひいては主人にとっては歓迎できない、独立と自由獲得への運動を引き起こす危険も案じられた。実際、積極的な伝道を行っていた宣教師の中には、キリスト教徒となった奴隷が十分な信仰的訓練を受けたり、聖日礼拝に出席できないでいることへの不満を訴える者もいた。しかし、結局プランター階級の利が優先され、アングリカンの黒人宣教は名目的なものに終始することになったのである。

こうした南部の事情の中、この時代、プランテーションの黒人の間では、アフリカより移入された伝統的信仰とキリスト教とが緩やかな共存を始め、双方の宗教的シンボルが特異な結び付きをし、奴隷制度の中で独特の文化と宗教表現を形成しつつあった。やがて、ホイットフィールド他、大覚醒運動の説教者達は、回心中心的福音主義の主張により、英国教会の指導とは異なる個人主義的なキリスト教信仰を、黒人奴隷共同体にもたらすことになる。こうしたリバイバルズムを、白人プランター階級は、警戒した。しかし、回心中心主義的福音主義は黒人奴隷に受容され、やがては宗教的抑圧にもくさびを入れ、植民地の英国教会に大きな打撃をもたらすことになる。すなわち、リバイバルを経た福音主義的キリスト教の南部での浸透は奴隷制度の基盤をゆるがす力にまで発展する⁽²¹⁾。

結 論

17世紀末から1730年頃の英国領植民地は、以上概観したように、北部ニューイングランドでは、伝統的ピューリタニズムが次第に衰退しつつも新しい形態を模索し、「半途契約」導入以降、変化を取り入れつつ、引き続き影響力を保つ

ていた。中部植民地では、ヨーロッパから移植された多様な教派が組織化されて行ったが、伝統的にクエイカーの地盤であった地域では、フィラデルフィアを中心にスコッチ・アイリッシュ系移民が新たにヘゲモニーを獲得して行った。ピューリタンと近似した、カルヴァン主義的傾向を持つ諸教派の移民が、中部植民地で影響力を増して行ったのである。南部では英国教会が公の教会としての緩やかな影響力を白人、黒人両方の上に保っているという状況であった。ヨーロッパ大陸や英国からの移住者達は、各植民地でそれぞれの教派の特徴を保ちつつ共存しており、この時代、宗教的、文化的統一が全植民地的になされていたとは言い難い。しかし、少なくとも、伝統的な文化の中心地ニューイングランドのボストン、そして中部植民地の中心都市フィラデルフィアは、カルヴァン主義的な傾向を持つグループの台頭により、比較的、似通った文化基盤を形成しつつあった。中部植民地におけるリバイバルは、ニューイングランドのジョナサン・エドワーズが紹介することにより、全植民地に知れ渡る。中部植民地の長老派系移民に歓迎され、フィラデルフィアで大きな功績を上げたホイットフィールドは、マザー家を制して影響力を持ち始めていたボストン会衆派の牧師ベンジャミン・コールマンによりニューイングランドに招かれ、リバイバルの集会を各地で開く。こうして、カルヴァン主義諸教派間の交流は、リバイバルの協力関係を機に着実に進行して行った。当時の情報の最大の発信地は、ボストンとフィラデルフィアであったが、その両都市では、巡回説教者の往来や牧師間の文通が盛んに行われ、さらに出版文化の隆盛と共に、教職間の私的な文書も印刷され公に流布されることになったのである。1740年代、発達初期の新聞、雑誌媒体メディアを通じ、植民地のリバイバルを伝える報告は大衆層にまで達し、共有の言説となり、大覚醒の先行者達が敷いたカルヴァン主義者のコミュニケーション・ネットワークを通して伝播されて行ったのである。

注

- (1) Joseph Tracy, *The Great Awakening: A History of the Revival of Religion in the time of Edwards and Whitefield* (Boston: Tappan and Dennet; Josiah Adams, 1842). 1840年代、牧師であり歴史家でもあったジョセフ・トレイシィが「大覚醒 (The Great Awakening)」という用語を植民地時代のリバイバルに用いて以来、研究者はこれを植民地全土を統合的に覆いつくした、独立戦争以前の最も重要な運動と解釈して来た。しかし1982年、イェール大学の歴史教授ジョン・バトラー (John Butler) は「大覚醒」とい

う呼称に疑義を發し、これを地方規模で、それも30年間に渡って起きた小さいいくつかのリバイバルで、特にニューイングランドでのみ目立ったものと判断、トレイシイの見解を批判した。パトラーは「大覚醒」はトレイシイ等、歴史家により創出された (invent) ものだと述べた。この見解に基本的に同意した上で、ジョセフ・コンフォーティ (Joseph Conforti) は、大覚醒は19世紀のリバイバル推進者達が「有用な過去」として創出したものだとする。19世紀の運動をエドワーズの流れに位置付け、歴史的連続性を主張する為に、18世紀のリバイバルを「第一次大覚醒」、19世紀の運動を「第二次大覚醒」としたのだとコンフォーティは語る。さらに、フランク・ランバートは1999年出版の著作中、大覚醒は植民地時代のリバイバリスト自らが、様々な語りや文書により大きな福音的運動として誇張したのだと論じている。Frank Lambert, *Inventing the "Great Awakening"* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1999) 5-6. 他の二名の論文は、以下の通り。Jon Butler, "Enthusiasm Described and Decried: The Great Awakening as Interpretive Fiction," *Journal of American History* 69 (September 1982): 306-309; Joseph A. Conforti, *Jonathan Edwards, Religious Tradition and American Culture* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1973).

- (2) Lambert, *Inventing the "Great Awakening"*, 23-24.
- (3) 英国ピューリタンの中でも例えばリチャード・バクスターは回心中心主義的ピューリタンの主張に反対し、聖霊のより多様な働きを主張した。人は聖霊の働き (恩賜) がどのようなものであるかを完全に把握することはできないし、「新生体験」によってのみ救済の可能性を語ることは一方的であるとバクスターは考える。むしろ礼拝出席、聖書購読、祈り、洗礼や聖餐等の機能に重点を置くサクラメンタルな立場を取った。Lambert, 27-28.
- (4) Lambert, 26-27. デイヴィッド・ベビントン「福音主義」を18世紀リバイバルにより形成されたものとし、「回心 (conversion)」の強調をその特徴として挙げる。ベビントンが挙げる福音主義の特徴は、その他「実践主義 (activism)」, 「聖書主義 (biblicism)」, 「十字架中心主義 (crucicentrism)」の3点である。David Bebbington, "Evangelicalism in Its Settings: The British and American Movements since 1940," Mark A. Noll, David Bebbington, George A. Rawlyk, eds., *Evangelicalism: Comparative Studies of Popular Protestantism in North America, the British Isles, and Beyond, 1700-1990* (Oxford and New York: Qxford University Press, 1994) 367.
- (5) 初期のニューイングランド植民地では、教会の正式会員のみが政治的職務に就くことができ、また同時に公民として選挙権を与えられた。これは、ニューイングランド・ピューリタンの「独裁的神権政治」の証拠としてしばしば上げられる点であるが、その評価は正当とは言い難いとトレイシイは主張する。この時代、キリスト教世界において、これは通例であり、実際、殆どのヨーロッパ諸国では政治的権力は世襲の為政者 (王等) にあり、そもそも、公民による選挙制度自体が存在しなかった。この意味では、むしろ、信仰中心主義により社会的身分、経済的階級の別なく選挙権を与えたニューイングランドは近代的民主主義の先取りをしていたとも言

える。いずれにせよ、陪餐資格と公民権との間には密接な関係があった。キリスト教ヨーロッパにおいては、この時代、ローマ教会、プロテスタントの何れの諸国であつても幼児洗礼が慣例で、受洗後、教会籍に加えられ、やがて成長して「堅信礼 (confirmation)」を迎える。堅信後、聖餐のテーブルから除外されることは、公民としての権利を失うことを意味し、これには政治的な刑罰の意味が伴う。即ち、陪餐資格剥奪は、ある種、公民権の失効を意味したのである。ニューイングランドの教会が特異なのは、陪餐資格の条件として、「新生」体験と明確な「回心体験」を求めたことである。Joseph Tracy, *The Great Awakening*, 1-2. 植民地政府による「公の信仰告白」要求については、ケンブリッジ綱領序文に明文化されている。“The Cambridge Synod and Platform, 1646-1648,” Williston Walker, ed., *The Creeds and Platforms of Congregationalism* (Boston: The Pilgrim Press, 1960) 194-195.

- (6) 1677年5月23日、選挙の日の説教「背信の危険に関する説教 (*A Discourse Concerning the Danger of Apostasy*)」で、インクリース・マザーは陪餐資格を緩めようとする牧師 (おそらくストダードを指す) がいるとの警告を発した。Thomas M. & Virginia L. Davis, *Edward Taylor vs. Solomon Stoddard: The Nature of the Lord's Supper*, volume 2 of *The Unpublished Writings of Edward Taylor* (Boston: Twayne Publishers, 1981) 4.
- (7) 出版された説教集のタイトルは次の通り。Solomon Stoddard, *The Efficacy of the fear of Hell, To restrain Men from Sin. Shewed in a Sermon Before the Inferiour Court in Northampton Decem. 3d, 1712. Together with the Benefit of the Gospel, to those that are wounded in Spirit. Shewed in several Sermons, from Luke 4th. 18, 19. On the Occation of a more than Ordinary pouring out of the Spirit of God* (Boston in New-England: Thomas Fleet, for Samuel Phillips, 1713).
- (8) *The Fear of Hell*, 6-8.
- (9) Jonathan Edwards, “A Faithful Narrative of the Surprising Work of God,” John E. Smith, Harry S. Stout, and Kenneth P. Minkema, eds., *A Jonathan Edwards Reader* (New Haven and London: Yale University Press, 1995) 58.
- (10) Cotton Mather, *Magnalia Christi Americana*, Alan Heimert and Andrew Delbanco, eds., *The Puritans in America* (Cambridge and London: Harvard University Press. 1985) 319.
- (11) 原題は次の通り。*Bonifacius: An Essay upon the Good, that is to be Devised and Designed, by Those Who Desire to Answer the Great End of Life and to Do Good While they Live* (Boston: B. Green, for Samuel Gerrish at his shop in Corn Hill, 1710). さらに、タイトル頁には、“A Book Offered, First, in General, unto all Christians; in a Personal Capacity, or in a Relative. Then more Particularly, unto Magistrates, unto Ministers, unto Physicians, unto Lawyers, unto Scholemasters, unto Wealthy Gentlemen, unto several Sorts of Officers, unto Churches, and unto all Societies of a Religious Character and Intention. With Humble Proposals, of Unexceptionable Methods, to *Do Good* in the World” と、読者対象が記されている。本書は1940年までに18刷が出版された。ロンドンでは1807年に出版されたが、1845年まではジョージ・バーダーによる改訂判であつた。マザーによる原典は、

1845年マサチューセッツ安息日学校協会 (Massachusetts Sabbath School Society) により再出版された。

- (12) Cotton Mather, D. D. & F. R. S., “*Nuncia Bona e Terra Longingua*. A Brief Account of Some Good & Great Things A Doing For the Kingdom of God In the Midst of Europe Communicated in a Letter to ...” (Boston: B. Green, for Samuel Gerrish, 1715, reprinted in Kuno Francke, *Cotton Mather and August Hermann Francke, Americana Germania*, Vol. I, No. 4, Reprint No. 12, October, 1898, 56.
- (13) “*Nuncia Bona e Terra Longingua*,” 57–62.
- (14) Cotton Mather, *Bonifacius: An Essay Upon the Good*, ed. by David Levin (Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press, 1966)138–142.
- (15) Levine, “Introduction,” *Bonifacius*, viii–ix.
- (16) Cotton Mather, “An Appendix, Concerning the Essays that are made, for the Propagation of Religion among the Indians, in the Massachusetts Province of New England,” *Bonifacius*, 153–157.
- (17) David A. Currie, “Cotton Mather’s *Bonifacius* in Britain and America,” Noll, Bebbington, Rawlyk, eds., *Evangelicalism: Comparative Studies of Popular Protestantism in North America, The British Isles, and Beyond, 1700–1990*, 73–89.
- (18) Lambert, 27–31.
- (19) Lambert, 56–59.
- (20) Albert J. Raboteau, *Slave Religion: The Invisible Institution in the Antebellum South* (Oxford & New York: Oxford University Press, 1978) 99.
- (21) 奴隷制度と宗教については、Raboteau の前掲書が最も代表的である。英国植民地時代については第3章 (Catechesis and Conversion) に詳しい。

[Abstract in English]

The Rise of Calvinism before the First Great Awakening in British North America, 1662–1738

S. Masui

This study focuses on the establishment of the Calvinist communication network and its cultural contribution to preparing the way for the colonial Revival in British North America between 1662 and 1738. After the Synod of 1662 in Massachusetts, Puritan New England continued to face a period of religious “declension” and the “jeremiad” sermons of the colonial ministers came into vogue. Having dealt with the same problems as other Puritan ministers, such Puritan descendants as Solomon Stoddard of Northampton and Cotton Mather of the Boston Second Church started implementing counter measures to prevent the decline of the Puritan influence in their communities. Both ministers paved the way to introducing Conversationalist Evangelicalism to British North America, Stoddard by adopting the open communion and Mather by learning Christian practices from the continental Pietists. The Puritan efforts in New England coincided with the rise of Calvinist immigrant communities in the Middle Colonies, such as New Jersey, Pennsylvania, and Delaware. The Dutch Reformed and the Scotch-Irish Presbyterian immigrants began to dominate the once Quaker oriented areas and Calvinist influences prevailed in the Middle Colonies. The Calvinist network was established with its central locations in Boston and Philadelphia. Through the emerging mass-communication media such as newspapers and magazines, and also by popular printing presses, the Calvinist network circulated its religious culture and language to every corner of the North American colonies. The British colonies had come to share the common religious culture and language even before the arrival of George Whitefield in 1738.

〔日本語要約〕

北米英国領植民地におけるカルヴァン主義の
台頭と第一次大覚醒運動

増 井 志津代

本稿は1662年から1738年、第一次大覚醒運動前夜の英国領植民地におけるカルヴァン主義コミュニケーション・ネットワークの成立とその影響を解明すると共に、リバイバルを契機としたアメリカ型福音主義登場の背景を探る。1662年、植民地教会会議で半途契約が採用された頃、ピューリタン・ニューイングランドは、いわゆる信仰的「低迷」の時代にあり、牧師たちは「エレミヤの嘆き」の説教により信仰の覚醒を促していた。変動を続ける植民地において、ピューリタニズムの新しい形態を積極的に模索したのが、ノーサンプトン教会牧師ソロモン・ストダードと、ボストン第二教会副牧師コットン・マザーであった。ストダードは聖餐式の執行方法を変え、福音説教を改革することにより、また、マザーは大陸敬虔主義の宗教実践を学ぶことによって、伝統的ピューリタン教会を、よりアメリカ的な「回心中心的福音主義」へと移行させる契機を作る。一方、中部植民地では、かつてのクエイカーの地盤にスコッチ・アイリッシュ系プレスビテリアン移民が流入し、近隣のオランダ改革派系移民と共にフィラデルフィアを中心としたカルヴァン主義文化圏を形作る。中部植民地のカルヴァン主義者達はニューイングランドのピューリタン達とも積極的に交流を持った。こうして築かれたカルヴァン主義のネットワークは、成長しつつあった新聞、雑誌メディア、そして出版物を通じて、独特な宗教的言説、文化を植民地全域に伝播して行くのである。ピューリタンのボストン、そしてスコッチ・アイリッシュ台頭後のフィラデルフィアは英国領植民地の主要都市であると同時に、出版文化の中心地でもあった。1738年、ジョージ・ホイットフィールドが植民地に到着し、第一次大覚醒運動が本格的に展開する以前、宗教的な共有文化はすでにその基盤を確保し、リバイバルの言説を流布する枠組みを提供していたのである。