

博士論文

論文題目

アンテベラム期合衆国プロテスタントの信教の自由概念
—反カトリシズムとの関係から—

氏名

佐藤 清子

目 次

序章	1
第 1 章 1830 年代の政治的反カトリシズム、宗教的反カトリシズム、 扇情的反カトリシズム	21
第 2 章 学校問題と教会財産問題	71
第 3 章 1840 年代前半における宗教的反カトリシズムの組織化	111
第 4 章 1840 年代後半の環大西洋世界と宗教的反カトリシズム	153
第 5 章 AFCU と 1853 年—1854 年の信教の自由を求める運動	189
終章	287
主要参考文献一覧	293
謝辞	328

序章

1 本論文の目的と意義	1
2 合衆国政教関係のジレンマ—プロテスタント中心主義と宗教的多様性	10
3 信教の自由の多義性	13
4 本論文の構成	18

1 本論文の目的と意義

本論文は、1830年代から1861年の南北戦争開戦以前まで、合衆国史の区分でいえばアンテベラム期(Antebellum Era)と呼ばれる時代において、反カトリシズムを背景として取り交わされた、信教の自由(religious liberty/ freedom)をめぐる議論についての研究である。

¹ この時代の反カトリシズムは、プロテスタントの間の排外主義(ネイティヴィズム)を助長しただけではなく、人々に信教の自由について考察することを促し、合衆国のプロテスタントの信教の自由理解は反カトリシズムを経て変化を遂げた。本論文では、反カトリシズムに刺激を受けて起こった信教の自由理解の変化を歴史学的に検討し、特に信教の自由の世界的な普及を目標の一つに掲げて誕生したプロテスタントの団体、内外キリスト教連合(The American and Foreign Christian Union、以下AFCU)と、1853年から1854年にAFCUが中心となって進めた、信教の自由を求める運動に新たに光を当てる。

¹ liberty と freedom は語源を異にする言葉であり、厳密には区別されるものだが、合衆国では交換可能な用語として日常的に用いられ、歴史研究においてもほぼ同義語として使用される。例として Eric Foner, *The Story of American Freedom* (New York: W. W. Norton, 1998), xiii. 両者の差異を詳細に検討した歴史家のフィッシャーも、19世紀から20世紀の合衆国では両者が同義に使用されたと指摘している。David Hackett Fischer, *Liberty and Freedom: A Visual History of America's Founding Ideas* (Oxford: Oxford University Press, 2005), 3–10.

本論文では英語の anti-Catholicism の日本語訳として「反カトリシズム」を使用し、カトリックの信仰、実践、制度などを包括する用語としての「カトリシズム」への反感、否定、対抗意識やそれらの意識を原動力とする行動を指す、広い意味において用いる。anti-Catholicism の訳語としては「反カトリック主義」も一般的だが、この訳語に付随する政治的な主義主張(イズム)としてのニュアンスは、本論文における anti-Catholicism の理解とは異なる。反カトリシズム内部の多様性とそれぞれの差異については本論文第1章で集中的に論じる。

本論文ではまた、個人や人間の集団を指す英語の Catholic(s)、Protestant(s)の訳語として「カトリック」と「プロテスタント」を用いる。日本語では「カトリック教徒」の呼称は一般的だが、「プロテスタント教徒」は馴染んでおらず、両者の対称性を重視するためである。また、本論文での「カトリック」「プロテスタント」は、厳密な意味の教会員だけではなく、信仰者としてのアイデンティティや帰属意識を有する教会周縁の人々をも含むものとする。

AFCU はこの時代に最も組織的で継続的な反カトリック活動を行った団体だが、断片的な研究が存在するのみであり、AFCU への理解の欠如はアンテベラム期の反カトリシズムの全体像を歪めてきた。²ネイティヴィズムを支えたイデオロギーとしての反カトリシズムという一般化された理解は、この時代のプロテスタントがカトリックに対して差別的で不寛容であり、信教の自由を軽視していたかのような印象を与える。しかし、この時代に反カトリックを唱えた人々は信教の自由を必ずしも否定しておらず、AFCU のような団体はその反対に、信教の自由を至上の理念として掲げていた。すなわち、この時代のプロテスタントにとっての信教の自由は、彼らの反カトリシズムと共存可能だったのであり、本論文ではアンテベラム期の合衆国という特定の時代文脈において、信教の自由が一体何を意味し、なぜこうした共存が可能になったのかを精査する。

AFCU に見られたような、信教の自由の希求と反カトリシズムの共存は一見してパラドキシカルである。しかし、「自由の国」であるはずの合衆国史上、差別や不寛容はありふれていたのであり、それらを理解するためには自由がそもそも多義的なものであり、自由の主張を通じた自由の否定すらもが可能な流動的なものであるということに目を向ける必要があるだろう。歴史家エリック・フォーナーは『アメリカ 自由の物語』中、「自由は常に抗争の場であり、多様であい争う解釈にさらされ、その意味も絶えず作られ、作り直される」と述べ、合衆国における自由の多義性を明らかにしてその意味の変遷を追うとともに、自由に常に付随した境界線と限界について記述した。³フォーナーに習って述べるならば、信教の自由もまた、歴史上異なる立場の人々によって異なる意味において唱えられ、信教の自由と宗教的差別、不寛容は、相互排他的なばかりではない様々な関係を結びながら共存してきたといえる。本論文で以下詳細に論じるとおり、アンテベラム期の反カトリシズムとそれに対する反論もまた、信教の自由を肯定する立場と否定する立場の単なる対立ではなく、信教の自由の複数の意味の衝突や乖離、そして合流を通じた変化という形をとった。信教の自由は、プロテスタントとカトリックの間のみならず、プロテスタントの間ですら異なるものを意味したのであり、反カトリシズムは普段は見えにくいものとされていたその差異を露わにし、意味を「作り直す」場となったのである。

本論文は、具体的には以下の 4 つの文脈において、先行研究の業績に新たな知見を加え

² 数少ない先行研究としては、AFCU の中心人物だったロバート・ベアードについてのいくつかの研究が挙げられる。Charles J. Miller, “British and American Influences on the Religious Revival in French Europe, 1816-48” (PhD diss., North Western University, 1947); Michael Richard Hans Swanson, “Robert Baird and the Evangelical Crusade in America, 1820-1860” (PhD diss., Case Western Reserve University, 1971). また、合衆国の反カトリシズム研究の基本書であるレイ・アレン・ビルントンの『プロテスタント十字軍』には AFCU とその前身団体について、ある程度まとまった記述が見られる。Ray Allen Billington, *The Protestant Crusade 1800-1860: A Study of the Origins of American Nativism* (New York: Macmillan, 1938), 92–98, 264–72.

³ Foner, *The Story of American Freedom*, xv. 引用はエリック・フォーナー『アメリカ自由の物語（上）：植民地時代から現代まで』横山良ほか訳、岩波書店、2008年、xviii.

るものである。第1に、カトリックへの対抗と同時に信教の自由を訴えたAFCUは、アンテベラム期合衆国の政教関係の変化に反カトリシズムが与えた影響を考察する上で、欠かせない存在である。法制史家フィリップ・ハンバーガーは著書『政教分離』(2002)において、制定当初の合衆国憲法修正第1条は、国家と教会の「分離」としては理解されておらず、現在のような分離としての理解は歴史の変遷の産物だと主張した。その上でハンバーガーは、プロテスタントがカトリック教会を「政教一致」教会として否定したことがその変遷の過程において決定的な役割を果たしたとして、反カトリシズムが新たな注目を集めるきっかけを作った。⁴ハンバーガーの議論は様々な批判にさらされたものの、憲法制定期や20世紀後半以降に比して見過ごされていた19世紀が、実は合衆国の政教関係の漸進的変化の時代であり、プロテスタントーカトリック関係がその変化に影響を与えたという理解は研究者の間で広く共有されつつある。⁵本論文は、合衆国の歴史上、信教の自由は必ずしも政

⁴ Philip Hamburger, *Separation of Church and State* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002).

⁵ 主なハンバーガー批判としては、T. Jeremy Gunn, “The Separation of Church and State versus Religion in the Public Square,” in *No Establishment of Religion: America’s Original Contribution to Religious Liberty*, ed. T. Jeremy Gunn and John Witte (New York: Oxford University Press, 2012), 15–44. 19世紀の政教関係について、ハンバーガーの研究を補完するまとまった研究としては、スティーヴン・グリーンによる一連の業績が存在する。Steven K. Green, *The Second Disestablishment: Church and State in Nineteenth-Century America* (Oxford; New York: Oxford University Press, 2010); Steven K. Green, “The ‘Second Disestablishment,’” in *No Establishment of Religion: America’s Original Contribution to Religious Liberty*, ed. T. Jeremy Gunn and John Witte (New York: Oxford University Press, 2012), 280–306; Steven K. Green, *The Bible, the School, and the Constitution: The Clash That Shaped Modern Church-State Doctrine* (Oxford; New York: Oxford University Press, 2012). 同様に政教関係の漸進的変化を論じたものとして、David Sehat, *The Myth of American Religious Freedom* (Oxford; New York, NY: Oxford University Press, 2010). 合衆国の政教関係を歴史だけではなく様々な学術分野から多角的に論じたものとして、Derek H. Davis, ed., *The Oxford Handbook of Church and State in the United States* (New York: Oxford University Press, 2010). また、反カトリシズムと信教の自由の関係を論じた近年のものとしては、Elizabeth Fenton, *Religious Liberties Anti-Catholicism and Liberal Democracy in Nineteenth-Century U.S. Literature and Culture* (New York: Oxford University Press, 2011). 19世紀の合衆国において、カトリック同様政教関係の変化に重要な役割を果たした宗教的少数派としてはモルモンが挙げられる。Sarah Barringer Gordon, *The Mormon Question: Polygamy and Constitutional Conflict in Nineteenth-Century America*, Studies in Legal History (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2002); J. Spencer Fluhman, *A Peculiar People: Anti-Mormonism and the Making of Religion in Nineteenth-Century America* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2012).

反カトリシズムは植民地期や革命期の研究においても再注目を集めている。きっかけを作ったのは、イギリス史家リンダ・コリーのイギリス人アイデンティティ形成についての議論である。コリーは18世紀のイギリス人アイデンティティの中核にプロテスタント・アイデンティティが存在し、それがカトリック国フランスとの戦争を通じ強化されたことを指摘した。Linda Colley, *Britons: Forging the Nation, 1707-1837* (New Haven: Yale University Press, 1992), 11–54. イギリス史からの影響を受けて、英領北米植民地の人々の

教の分離とは結びつけられていなかったというハンバーガーの研究を踏まえつつ、ハンバーガーが注目することがなかった信教の自由の概念自体の多義性や、意味の揺らぎに着目することによって、アンテベラム期の政教関係の変化を跡付けようとするものである。

本論文は第2に、アンテベラム期の反カトリシズム自体の理解を変化させるものである。この分野の研究に先鞭をつけた歴史家レイ・アレン・ビリントンの『プロテスタント十字軍』(1938)以来、アンテベラム期の反カトリシズムは主に同時代のネイティヴィズムを支えたイデオロギーとしての観点から論じられてきた。⁶米英戦争終結以降、合衆国への移民の数は南北戦争まで継続的に増加したが、この時期の移民の多くはアイルランドやドイツ南部など、カトリックが多数派の地域の出身者だった。ビリントンとその後続く研究者たちが明らかにしてきたように、アンテベラム期のプロテスタントはカトリックをほぼそのまま移民と同一視し、ネイティヴィズムと反カトリシズムは容易に結びついたのである。⁷し

イギリス人としてのアイデンティティ形成におけるプロテスタンティズムの役割が重視されるようになり、それに付随する反カトリシズムにも目が向けられつつある。英領13植民地における反カトリシズムについては Pauline Maier, “The Pope at Harvard: The Dudleian Lectures, Anti-Catholicism, and the Politics of Protestantism,” *Proceedings of the Massachusetts Historical Society*, Third Series, 97 (January 1985): 16–41; Sherwood Collins, “Boston’s Political Street Theatre: The Eighteenth-Century Pope Day Pageants,” *Educational Theatre Journal* 25, no. 4 (December 1973): 401–9; Thomas S. Kidd, “Let Hell and Rome Do Their Worst’: World News, Anti-Catholicism, and International Protestantism in Early-Eighteenth-Century Boston,” *The New England Quarterly* 76, no. 2 (June 2003): 265–90; Michael Graham, “Posish Plots: Protestant Fears in Early Colonial Maryland, 1676-1689,” *The Catholic Historical Review* 79, no. 2 (1993): 197–216; Timothy W. Bosworth, “Anti-Catholicism as a Political Tool in Mid-Eighteenth-Century Maryland,” *The Catholic Historical Review* 61, no. 4 (October 1975): 539–63; Thomas S. Kidd, “Recovering ‘The French Convert’: Views of the French and the Uses of Anti-Catholicism in Early America,” *Book History* 7 (2004): 97–111. また、北米植民地で対仏戦争によって強化された反カトリシズムが、イギリスとの独立戦争のイデオロギーに転用されたことも多くの研究者によって指摘されている。Owen Stanwood, *The Empire Reformed: English America in the Age of the Glorious Revolution* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2011); Francis D. Cogliano, *No King, No Popery: Anti-Catholicism in Revolutionary New England* (Westport, CT: Greenwood Press, 1995); Jason K. Duncan, *Citizens or Papists?: The Politics of Anti-Catholicism in New York, 1685-1821* (New York: Fordham University Press, 2005); Thomas S. Kidd, *God of Liberty: A Religious History of the American Revolution* (New York: Basic Books, 2010).

⁶ Billington, *The Protestant Crusade 1800-1860: A Study of the Origins of American Nativism*; David Brion Davis, “Some Themes of Counter-Subversion: An Analysis of Anti-Masonic, Anti-Catholic, and Anti-Mormon Literature,” *The Mississippi Valley Historical Review* 47, no. 2 (September 1960): 205–24; Tyler Anbinder, *Nativism and Slavery: The Northern Know Nothings and the Politics of the 1850’s* (New York: Oxford University Press, 1992); Katie Oxx, *The Nativist Movement in America: Religious Conflict in the Nineteenth Century* (New York: Routledge, 2013).

⁷ 近年のネイティヴィズム研究は、移民の排除が人種のカテゴリーを通じて行われてきたことを強調する傾向にある。Noel Ignatiev, *How the Irish Became White* (New York: Routledge, 1995); Matthew Frye Jacobson, *Whiteness of a Different Color: European*

かし、この2つの結びつきはそれほど単純なものではなく、AFCUの関係者たちはネイティブイズムに共感を抱きながらも、自らの活動を移民を標的にした政治活動とは異なる領域に属する、宗教的活動として認識していた。第1章で詳述するように、本論文ではAFCUに代表される「宗教的」反カトリシズムと「政治的」反カトリシズムとを区別するが、両者は長らく一体的に扱われ、ネイティブイズムのイデオロギーと必ずしも結びつかない宗教的反カトリシズムの存在は見過ごされてきた。AFCUの研究を通じ、宗教的反カトリシズムの輪郭を明らかにすることは、合衆国における反カトリシズム全体の理解をより正確にするものである。⁸

Immigrants and the Alchemy of Race (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999); David R. Roediger, *The Wages of Whiteness: Race and the Making of the American Working Class*, Revised (London; New York: Verso, 2007).

⁸ 近年の反カトリシズム研究における大きな変化は、ジェニー・フランショットの『ローマへの道』(1994)が提示した、ジェンダー論を取り入れた分析によってもたらされた。フランショットは、アンテベラム期のプロテスタントの家庭の神聖視とそれに伴うジェンダー規範が、聖職者や修道士、修道女の禁欲生活を一般信徒の結婚生活よりも尊ぶカトリック教会を危険視させたことを明らかにし、その後続く反カトリシズム研究に大きな影響を与えた。しかしフランショットの議論はネイティブイズムのイデオロギーとしての反カトリシズムというビルントン以来の理解と齟齬を来すわけではなく、むしろそれを強化するものだったといえる。Jenny Franchot, *Roads to Rome: The Antebellum Protestant Encounter with Catholicism* (Berkeley: University of California Press, 1994). フランショットの影響をうけた業績として、Susan M. Griffin, "Awful Disclosures: Women's Evidence in the Escaped Nun's Tale," *PMLA* 111, no. 1 (January 1996): 93–107; Susan M. Griffin, "Woman, Anti-Catholicism, and Narrative in Nineteenth-Century America," in *The Cambridge Companion to Nineteenth-Century American Women's Writing*, ed. Dale M. Bauer and Philip Gould, Cambridge Companions to Literature (New York: Cambridge University Press, 2001); Susan M. Griffin, *Anti-Catholicism and Nineteenth-Century Fiction* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2004); Susan M. Griffin, "The Yellow Mask, the Black Robe, and the Woman in White: Wilkie Collins, Anti-Catholic Discourse, and the Sensation Novel," *Narrative* 12, no. 1 (2004): 55–73; Rebecca Reed and Maria Monk, *Veil of Fear: Nineteenth-Century Convent Tales*, ed. Nancy Lusignan Schultz (West Lafayette, IN: Purdue University Press, 1999); Nancy Lusignan Schultz, *Fire and Roses: The Burning of the Charlestown Convent, 1834* (Boston: Northeastern University Press, 2002); Marie Anne Pagliarini, "The Pure American Woman and the Wicked Catholic Priest: An Analysis of Anti-Catholic Literature in Antebellum America," *Religion and American Culture: A Journal of Interpretation* 9, no. 1 (Winter 1999): 97–128; Carol Mattingly, "Uncovering Forgotten Habits: Anti-Catholic Rhetoric and Nineteenth-Century American Women's Literacy," *College Composition and Communication* 58, no. 2 (December 2006): 160–81; Sandra Frink, "Women, the Family, and the Fate of the Nation in American Anti-Catholic Narratives, 1830-1860," *Journal of the History of Sexuality* 18, no. 2 (2009): 237–64; Timothy Verhoeven, *Transatlantic Anti-Catholicism: France and the United States in the Nineteenth Century* (New York: Palgrave Macmillan, 2010). フランショットとは独自にプロテスタントのカトリック修道女への関心を研究したものとして、Joseph G. Mannard, "The 1839 Baltimore Nunnery Riot: An Episode in Jacksonian Nativism and Social Violence," *Maryland Historian* 11 (Spring 1980): 13–27; Joseph G. Mannard, "Maternity... of the Spirit: Nuns and Domesticity in Antebellum America," *U.S. Catholic*

本論文が光を当てることのできる 3 つ目は、反カトリシズムと奴隷制、さらには宗教と奴隷制という問題である。奴隷制廃止論や擁護論、さらには北部穏健派の奴隷制容認論など、奴隷制に対する様々な態度とプロテスタンティズムの関わりは比較的研究が進展している一方、これらの態度がカトリックに対する態度とどのように交錯するのかという問題はそれほど研究されていない。⁹唯一明らかとされているのは、プロテスタント信仰を背景として奴隷制廃止を訴えた人々の多くがカトリック教会への反感を抱いており、奴隷制とカトリック教会をともに「自由の敵」として批判していたことである。¹⁰だが、こうした関

Historian 5, no. 3/4 (Spring 1986): 305–24; Joseph G. Mannard, “What Has Become of Olivia Neal?: The Escaped Nun Phenomenon in Antebellum America,” *Maryland Historical Magazine* 105 (Winter 2010): 348–67. プロテスタントとカトリックの家庭性の研究として、Colleen McDannell, *The Christian Home in Victorian America, 1840-1900* (Bloomington: Indiana University Press, 1986).

⁹ 奴隷制とプロテスタンティズムについての議論を総合したものとしては、John R. McKivigan and Mitchell Snay, eds., *Religion and the Antebellum Debate Over Slavery* (Athens: University of Georgia Press, 1998); Mark A. Noll, *The Civil War as a Theological Crisis* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2006). 第 2 次大覚醒と反奴隷制運動の関わりを論じたものとして、Bertram Wyatt-Brown, *Lewis Tappan and the Evangelical War Against Slavery* (Cleveland: Press of Case Western Reserve University, 1969); Robert H. Abzug, *Cosmos Crumbling: American Reform and the Religious Imagination* (New York: Oxford University Press, 1994); Douglas M. Strong, *Perfectionist Politics: Abolitionism and the Religious Tensions of American Democracy* (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1999); Anna M. Speicher, *The Religious World of Antislavery Women: Spirituality in the Lives of Five Abolitionist Lecturers* (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 2000). 北部プロテスタント教会一般が奴隷制反対運動を率いたかのような従来の見解を修正し、両者のより多様な関わりを明らかにしたものとしては、John R. McKivigan, *The War Against Proslavery Religion: Abolitionism and the Northern Churches, 1830-1865* (Ithaca: Cornell University Press, 1984); Hugh Davis, *Leonard Bacon: New England Reformer and Antislavery Moderate* (Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1998). 南部の奴隷制擁護論とプロテスタンティズムの関係については Mitchell Snay, *Gospel of Disunion: Religion and Separatism in the Antebellum South* (New York, NY: Cambridge University Press, 1993); John Daly, *When Slavery Was Called Freedom: Evangelicalism, Proslavery, and the Causes of the Civil War* (Lexington: University Press of Kentucky, 2002); Larry E. Tise, *Proslavery: A History of the Defense of Slavery in America, 1701-1840* (Athens: University of Georgia Press, 2004); Charles F. Irons, *The Origins of Proslavery Christianity: White and Black Evangelicals in Colonial and Antebellum Virginia* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2008).

¹⁰ カトリック教会の奴隷制との関わりについては John Francis Maxwell, *Slavery and the Catholic Church: The History of Catholic Teaching Concerning the Moral Legitimacy of the Institution of Slavery* (Chichester and London: Barry Rose Publishers, 1975); Kenneth J. Zanca, ed., *American Catholics and Slavery, 1789-1866: An Anthology of Primary Documents* (Lanham, MD: University Press of America, 1994); Thomas Murphy, *Jesuit Slaveholding in Maryland, 1717-1838* (New York: Routledge, 2001). 反奴隷制と反カトリシズムの合流については William Jason Wallace, *Catholics, Slaveholders, and the Dilemma of American Evangelicalism, 1835-1860* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2010); Ryan P. Jordan, *Church, State, and Race: The Discourse of American Religious Liberty, 1750-1900* (Lanham, MD: University

係性は、反カトリシズムを支持したプロテスタント一般に敷衍できるものではなく、この時代を代表する反カトリック団体だった AFCU は南部人への配慮から奴隷制問題をタブー化し、消極的な奴隷制擁護の立場をとっていた。AFCU の事例はこれまで一面的に捉えられてきた奴隷制問題と反カトリシズムとの関係をより多面的なものとすると考えられる。¹¹

本論文を通じて探求される 4 つ目は、合衆国宗教史のナラティブの見直しという問題である。合衆国最初の宗教史概説書とされるロバート・ベアード(Robert Baird, 1798-1863)の『アメリカの宗教』(1844)以来 20 世紀半ば頃に至るまで、合衆国宗教史はプロテスタントによって執筆され、プロテスタンティズムがいかに合衆国統合を支えてきたのかという観点を中心にナラティブが展開された。¹²これは、プロテスタント以外の宗教的少数派についての記述が書籍から省かれたことを意味しないが、少数派の歴史はプロテスタンティズムによる合衆国統合の歴史に付け加えられた、二次的な重要性しか持たない添え物として扱われていた。合衆国史は 1970 年代に大きな転換点を迎え、社会の多数派であるワスプを中心に据えた従来の歴史のナラティブが反省され始めた。その影響は宗教史にもおよび、以来学術的な研究が不十分だった宗教的少数派や、白人男性の陰に隠れていた女性や黒人などのサブ・グループの研究は飛躍的に進展を遂げたといえる。しかし、こうした見直しを開始されてから四半世紀が過ぎた現在も、多様な宗教的少数派の歴史と、少数派を圧倒する影響力を持っていたプロテスタントの歴史とを包括的に捉えた新たなナラティブが広く共有されるという状態は訪れておらず、その探求は合衆国宗教史研究者の課題として残されている。¹³この課題に対する一つの回答として、合衆国の宗教史を「自由」や「寛容」、

Press of America, 2012), 105–39.

¹¹ 北部の奴隷制容認論と反カトリシズムというテーマはほとんど研究が進んでいないが、反アボーリッショニズムとネイティヴィズムとの合流を指摘した研究として、Angela F. Murphy, *American Slavery, Irish Freedom: Abolition, Immigrant Citizenship, and the Transatlantic Movement for Irish Repeal*, Antislavery, Abolition, and the Atlantic World (Baton Rouge: Louisiana State University Press, 2010). また、長老派旧派の反カトリシズムと連邦護持論の関係性を論じたものとして Peter J. Wallace, “The Bond of Union’: The Old School Presbyterian Church and the American Nation, 1837-1861” 2004.

¹² Robert Baird, *Religion in America, Or, an Account of the Origin, Progress, Relation to the State, and Present Condition of the Evangelical Churches in the United States: With Notices of the Unevangelical* (New York: Harper, 1844).

¹³ 合衆国史の見直しに先鞭をつけた著作として、R. Laurence Moore, *Religious Outsiders and the Making of Americans* (New York: Oxford University Press, 1986). ほぼ同時期に発表されたキャサリン・L・オルバーニーズの概説書は宗教的多様性についての章と、合衆国の宗教的統合についての章を分けるという方法でこの問題に対処した。Catherine L. Albanese, *America, Religions and Religion*, Wadsworth Series in Religious Studies (Belmont, CA: Wadsworth Pub. Co, 1981). 宗教的少数派についての個別の研究は枚挙の暇がないが、アメリカ合衆国宗教史見直しの全体像は、1990 年代に論文集の形でまとめられた。Harry S Stout and D. G Hart, eds., *New Directions in American Religious History* (New York: Oxford University Press, 1997); Thomas A. Tweed, ed., *Retelling U.S. Religious History* (Berkeley, CA: University of California Press, 1997). これらの成果をう

もしくは合衆国宗教の「多様性」の進展といった、一種の世俗化論として書く試みも見られる。しかし、歴史家トレイシー・フェッセンデンが『文化と贖罪』(2007)において論じるように、合衆国では宗教だけではなく、それと対になる世俗の概念もプロテスタンティズムによって意味が規定されてきた。不可視化されたその影響力を考慮に入れないことには、世俗の概念を軸とした歴史もまた、プロテスタンティズムによって規定される合衆国統合のナラティブへと容易に回収されてしまう。¹⁴

フェッセンデンら統合のナラティブに批判的な研究者たちが可能性を見いだしているのは、単一で固定化された理念や規範の下の統合の過程としてではなく、理念や規範の複数性、多義性に着目し、それらが互いに影響しあう過程として宗教史を捉え返すことである。現在合衆国カトリック史の基本書として広く読まれているジョン・マクグリーヴィの『カトリシズムとアメリカの自由』(2003)は、19世紀以降の合衆国カトリックの自由の概念がヨーロッパを中心としたカトリックの思想運動の強い影響下にあり、プロテスタントのアメリカ人の自由の概念とは異なるものだったと論じた。¹⁵カトリックの独自性を強調する

けて2000年代に書かれた新たな概説書としては Jon Butler, Grant Wacker, and Randall Balmer, *Religion in American Life: A Short History*, Updated ed. (Oxford: New York: Oxford University Press, 2008). 近年の宗教史ヒストリオグラフィーとしては Kevin M. Schultz and Paul Harvey, “Everywhere and Nowhere: Recent Trends in American Religious History and Historiography,” *Journal of the American Academy of Religion* 78, no. 1 (March 2010): 129–62. 新たな宗教史ナラティブの探求という観点からまとめられた近年の成果としては Catherine A. Brekus and W. Clark Gilpin, *American Christianities: A History of Dominance and Diversity* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2011). こうした取り組みが行われる一方、「福音主義歴史家(evangelical historians)」と呼ばれる一群の研究者たちは、合衆国におけるプロテスタンティズムの影響力の大きさを引き続き強調している。福音主義歴史家たちの概説書として Mark A. Noll, *A History of Christianity in the United States and Canada* (Grand Rapids, MI: W. B. Eerdmans, 1992); George M. Marsden, *Religion and American Culture*, 2nd ed. (Belmont, CA: Wadsworth Publishing, 2001). 福音主義歴史家については Maxie B. Burch, *The Evangelical Historians: The Historiography of George Marsden, Nathan Hatch, and Mark Noll* (Lanham, MD: University Press of America, 1996). また、福音主義歴史家自身による「キリスト教のアメリカ」の探求を題名に関した書として Mark A. Noll, Nathan O. Hatch, and George M. Marsden, *The Search for Christian America* (Westchester, IL: Crossway Books, 1983).

¹⁴ Tracy Fessenden, *Culture and Redemption: Religion, the Secular, and American Literature* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2007), 1–6. 世俗の概念を軸とした歴史叙述を行いつつ、これらの概念のプロテスタント的背景への十分な考察を欠くとして批判されているのが、ウィリアム・R・ハチソンの『アメリカの宗教的多様性』である。William R. Hutchison, *Religious Pluralism in America: The Contentious History of a Founding Ideal* (New Haven: Yale University Press, 2003). ハチソンに対する同様の批判としては、Jon Gjerde, *Catholicism and the Shaping of Nineteenth-Century America* (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2012), 25.

¹⁵ アメリカ化の歴史としての合衆国カトリック史の代表としては、Jay P. Dolan, *The American Catholic Experience: A History from Colonial Times to the Present* (Garden City, NY: Doubleday, 1985); Jay P. Dolan, *In Search of an American Catholicism: A History of Religion and Culture in Tension* (Oxford: Oxford University Press, 2002). ド

『カトリシズムとアメリカの自由』は、ヨーロッパから移植されたカトリック教会の「アメリカ化」過程として書かれてきた従来の合衆国カトリック史のナラティブを大きく変化させ、カトリック史研究の新たな方向性を指し示した著作と見なされている。¹⁶歴史家たちの目がプロテスタントだけではなく多様な宗教的少数派へ、単一の理念の下の統合よりも理念の複数性、多義性へと向く中、合衆国の宗教的対立や不寛容は、統合過程からの例外的で一時的な逸脱現象としてではなく、異なる意見を有する集団間の衝突の現場として新たな注目を集めつつある。¹⁷歴史家 R・ローレンス・ムーアが言うように、プロテスタントイイズムによる合衆国の統合というナラティブは合衆国宗教史の一つの解釈であると同時に、

ランの著作に対する批判として、Patrick W. Carey, “Jay P. Dolan. In Search of an American Catholicism: A History of Religion and Culture in Tension,” *The American Historical Review* 108, no. 4 (October 2003): 1144.

¹⁶ John T. McGreevy, *Catholicism and American Freedom: A History* (New York: W. W. Norton & Company, 2003). 合衆国カトリック史の専門誌、*US Catholic Historian* は、2003年にこの本の書評特集を行っている。Patrick Allitt, “A Summary Review,” *U.S. Catholic Historian* 21, no. 4 (October 2003): 87–89; Patrick Carey, “A Book I Wish I Had Written,” *U.S. Catholic Historian* 21, no. 4 (Spring 2003): 90–92; Joseph P. Chinnici, “Freedom’s Freedom: A Conversation with John McGreevy,” *U.S. Catholic Historian* 21, no. 4 (Spring 2003): 93–99; Timothy M. Meagher, “An American Story?,” *U.S. Catholic Historian* 21, no. 4 (Spring 2003): 100–103; William L. Portier, “Two Freedoms,” *U.S. Catholic Historian* 21, no. 4 (October 2003): 104–6. また、合衆国内のカトリック・コミュニティの思想のヨーロッパとの連続性を研究したものとして Peter R. D’Agostino, *Rome in America: Transnational Catholic Ideology from the Risorgimento to Fascism* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2004). また、カトリック史における近年の重要な業績としては、ロバート・オーシの一連の著作がある。これらはカトリック史研究であるとともに、合衆国宗教史においては見過ごされてきた宗教の実践的側面に焦点を当てることによって、信念に偏っていた従来の宗教史研究の幅を広げた。この偏りは、実践以上に信念を重視するプロテスタントイイズムが宗教の代表として扱われてきたことに由来するものであり、オーシの研究はプロテスタント史が宗教史と同一視されることで不可視化されたものを露わにしたといえる。Robert A. Orsi, *The Madonna of 115th Street Faith and Community in Italian Harlem, 1880-1950* (New Haven: Yale University Press, 1985); Robert A. Orsi, *Thank You, St. Jude: Women’s Devotion to the Patron Saint of Hopeless Causes* (New Haven: Yale University Press, 1996). カトリックの宗教的実践に着目したものとして、ほかに Ann Taves, *The Household of Faith: Roman Catholic Devotions in Mid-Nineteenth-Century America* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1990). 宗教的実践への関心から生み出された近年の研究として、Colleen McDannell, *Material Christianity: Religion and Popular Culture in America* (New Haven: Yale University Press, 1995); *Lived Religion in America: Toward a History of Practice* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1997); Laurie F Maffly-Kipp, Leigh Eric Schmidt, and Mark R. Valeri, eds., *Practicing Protestants: Histories of Christian Life in America, 1630-1965* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2006).

¹⁷ John Corrigan and Lynn S. Neal, eds., *Religious Intolerance in America: A Documentary History* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2010); Chris Beneke and Christopher S. Grenda, eds., *The First Prejudice: Religious Tolerance and Intolerance in Early America* (Philadelphia; Oxford: University of Pennsylvania Press, 2011).

アンテベラム期以来のプロテスタントの願望の反映だった。¹⁸そして、本論文が明らかにするのは、この願望を実現するためのプロテスタントの取り組みが、最大の競合相手であるカトリックとの対抗と表裏一体となっていたということである。¹⁹プロテスタントを中心とした合衆国宗教史のナラティブの元祖であるベアードが、AFCU の中心人物として長年に渡り活動していたという事実はこのことを端的に示しているだろう。本論文はプロテスタントとカトリックとの対立と、その対立によって影響をうけた信教の自由の複数の意味の検討を通じ、アンテベラム期の合衆国宗教史全体の再考へと繋げることを目指すものである。

2 合衆国政教関係のジレンマ—プロテスタント中心主義と宗教的多様性

以上、本章第 1 節では 4 つに分けて本論文の意義を示したが、第 2 節、第 3 節では、次章以降この 4 つを論じる上で鍵となる、信教の自由の多義性を見取り図を示すとともに、これらの多義性が生まれる背景となったアンテベラム期の合衆国の政教関係理解を整理する。

1791 年、その 4 年前に批准されたアメリカ合衆国憲法に 10 の修正条項、通称合衆国権利章典が付け加えられ、修正第 1 条には連邦議会が国教会を設立することを禁じる「国教会条項」、そして宗教の自由な実践を妨げることを禁じる「自由実践条項」が書き込まれた。合衆国憲法はほかに第 6 章第 3 項中に公務員の宗教審査の禁止を含むが、一般的には修正第 1 条の 2 つの条項こそが、合衆国の政教関係を根本的に規定し、合衆国の信教の自由の制度的保障を与えていると見なされている。南北戦争以前の憲法理解の下では、連邦憲法である修正第 1 条は各州による州公認宗教の設立を禁止するものではなかったが、各州もそれぞれが同様の州憲法を定め、1833 年のマサチューセッツ州を最後に州政府による宗教への支援はすべて停止された。アンテベラム期の合衆国はまずもって、連邦憲法と州憲法の下に、信教の自由の制度的保障が実現した社会だったといえる。しかしながら、これらの制度が整えられた 18 世紀末以来、法律上の文言が一体どのような政教関係を導き出すのかという問題は常に議論的であり、その回答も様々だった。

それではアンテベラム期の合衆国において、政教関係はどのようなものであるべきだと考えられたのだろうか。一つの手がかりとなるのは、アンテベラム期の連邦最高裁判所判事・法学者ジョセフ・ストーリー(Joseph Story, 1779-1845)が 1833 年に出版した合衆国憲

¹⁸ Moore, *Religious Outsiders and the Making of Americans*, 13.

¹⁹ AFCU はアンテベラム期に数多く形成されたプロテスタントの自発結社の一つだが、カトリックとの対抗そのものを目的とせずとも、対抗意識は他の自発結社にも共有されていた。Ray Allen Billington, “Anti-Catholic Propaganda and the Home Missionary Movement, 1800-1860,” *The Mississippi Valley Historical Review* 22, no. 3 (December 1935): 361–84; Lawrence B. Goodheart and Richard O. Curry, “A Plea for the West: Elizur Wright, Jr. and the American Tract Society in Western Pennsylvania, 1828–1829,” *Pennsylvania History* 44, no. 3 (Spring 1977): 249–66.

法の注釈書である。ストーリーは書中、合衆国憲法には「神の公共の礼拝や、宗教の支援が国家の方針や義務として明示的な形で組み込まれていない」が、憲法修正第 1 条は政府がキリスト教を「全般的に」促進することを妨げず、キリスト教は合衆国の「基盤」だとの解釈を施した。また、キリスト教の中でもプロテスタントの宗教はカトリックよりも「政治的自由の精神に合致」し、自由な共和国を支えるに相応しいとも述べた。²⁰すなわち、ストーリーは憲法修正第 1 条が政教の調和的で相互補完的な関係性を肯定していると解釈し、さらに、諸宗教の優劣を論じて価値判断を加え、プロテスタンティズムを他に優れた特別な宗教と見なしていた。

その一方、政教の関わりを肯定的に捉えるよりは、両者の結びつきによる自由の制限や少数派の圧迫に対して強い警戒を抱く見解は建国当初から存在し、権利章典制定を牽引したマディソンや、修正第 1 条に先駆けてヴァージニアでの国教会廃止と信教の自由確立に尽力した啓蒙主義者ジェファソン、そしてヴァージニアでジェファソンに協力した非国教徒プロテスタントたちは、まさにそのような懸念から政教の制度的分離を訴えた。²¹また、プロテスタントが多数派である合衆国において、政教の結びつきへの警戒は国教会による非国教徒差別だけでなく、プロテスタントによる非プロテスタント差別、キリスト教徒による非キリスト教徒差別、そして有神論者による無神論者差別への警戒という意味合いを負った。合衆国独立以降も一部の州では非キリスト教徒や無神論者に対する制度的差別が維持されたが、連邦政府が定めた修正第 1 条の文言は特定宗教に対する言及を一切含んでおらず、この条文は原理原則として、プロテスタント以外、キリスト教徒以外、さらには無神論者や宗教の否定者をも含む、無限に多様な宗教的意見を持つ人々の自由と平等を保障するものとして成立したといえる。²²

ストーリーの例が示すとおり、第二次大覚醒を経てプロテスタンティズムの影響力が建国期以上に強まりつつあったアンテベラム期において、プロテスタント中心的な政教関係理解は一定の影響力を持った。同時に、ジェファソンやマディソンら代表的な建国の指導者たちの政教関係理解が消滅したわけではなく、憲法修正第 1 条をはじめとした合衆国の制度は、プロテスタント中心主義を抑制し、合衆国の宗教的多様性を保護するものとして機能し続けたといえるだろう。現代のカトリック史・移民史家ヤードは、ストーリーの注釈書に言及しつつ、アンテベラム期において「多くのアメリカ人は、自由な信仰を認め、

²⁰ Joseph Story, *Commentaries on the Constitution of the United States: With a Preliminary Review of the Constitutional History of the Colonies and States, Before the Adoption of the Constitution* (Boston: Hilliard, Gray, 1833), secs. 1865–1873.

²¹ 合衆国の政教関係についての研究は枚挙に暇がないが、近年の代表的な研究成果として、T. Jeremy Gunn and John Witte, eds., *No Establishment of Religion: America's Original Contribution to Religious Liberty* (New York: Oxford University Press, 2012).

²² 修正第 1 条が成立した後も、無神論者を平等に取り扱うべきかどうかを疑った人々は多かった。歴史家シュレルスは、建国期からアンテベラム期に至るまでに無神論者がゆっくりと許容されるようになった過程を跡づけている。Eric R. Schlereth, *An Age of Infidels* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2013).

国教会樹立を禁止することをアメリカ社会の特徴と見なしつつ、同時にキリスト教—そしてこの際は一般にプロテスタントのキリスト教を意味した—がアメリカ共和国の基盤であると信じていた」と指摘したが、対照的な二つの政教関係の理解は一方が一方を圧倒したというよりは、緊張関係を保ちながら共存し、合衆国宗教史のダイナミズムの源泉となってきたと見るべきだろう。²³

合衆国史の底流を為す二つの政教関係の理解と、その背景にある二つの思潮の存在は、ヤードのみならず様々な研究者たちが注目してきたものである。例えば、20世紀を代表する合衆国宗教史家シドニー・E・ミードは、合衆国宗教史を啓蒙の理念に基づく信教の自由とプロテスタント信仰の間の葛藤として捉え、前者の担い手を理神論者やユニテリアン、後者の担い手をプロテスタントと見なした。ミードの後に続く歴史家たちは、合衆国のプロテスタントも啓蒙の理念やそれに影響を受けた信教の自由理解を取り込んで自らのものとしていたことを明らかにしてミードの見解に修正を加えたが、類似の合衆国宗教史理解は現代の研究者たちにも引き継がれている。²⁴例えば政教関係研究者デレク・H・デイヴィスは合衆国では「法制化された多様性(legalized pluralism)」と「キリスト教多数派主義(Christian majoritarianism)」とが継続的な緊張関係を保ち、この2つが合衆国の政教関係を規定し、変化させる力となってきたことを指摘した。²⁵歴史家セハットも、合衆国における信教の自由理解には、「キリスト教の産物であり、キリスト教の宗教的表現に奉仕するもの」と、「政府からの干渉を受けずに個人が望むとおりに信仰する権利」との2つがあると指摘し、プロテスタントの「道徳的国教(moral establishment)」の下でプロテスタント中心主義的な政教関係が肯定されたことを指摘している。²⁶

類似の見解が多数の研究者によって提出されている中、ヤードの理解が優れているのは、合衆国の政教関係をめぐる二つの思潮を互いに相容れない二陣営の抗争として単純化するのではなく、プロテスタントがともに受け入れて深く内面化しつつも、容易には折り合わ

²³ Gjerde, *Catholicism and the Shaping of Nineteenth-Century America*, 23.

²⁴ Sidney Earl Mead, *The Lively Experiment: The Shaping of Christianity in America* (New York: Harper & Row, 1963). プロテスタントによる信教の自由の支持を扱った先駆的な研究としては、William Gerald McLoughlin, *New England Dissent, 1630-1833; the Baptists and the Separation of Church and State* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971). 啓蒙の歴史の基本書として読まれている歴史家メイの『アメリカの啓蒙主義』が19世紀におけるスコットランド啓蒙とプロテスタンティズムの合流を指摘しているほか、歴史家ノールも『アメリカの神』においてプロテスタントによる啓蒙主義と共和主義の取り込みの過程を明らかにしている。Henry Farnham May, *The Enlightenment in America* (New York: Oxford University Press, 1976); Mark A. Noll, *America's God: From Jonathan Edwards to Abraham Lincoln* (Oxford: Oxford University Press, 2002). また、マクローリンらの指摘を経て、ミードの議論も部分的に修正された。Sidney Earl Mead, *The Old Religion in the Brave New World: Reflections on the Relation Between Christendom and the Republic* (Berkeley: University of California Press, 1977), 105–162.

²⁵ Derek H. Davis, *The Oxford Handbook of Church and State in the United States*, 4.

²⁶ Sehat, *The Myth of American Religious Freedom*, 25.

せることのできなかった、プロテスタント自身の「ジレンマ」として捉えた点にある。本論文を通して示すとおり、アンテベラム期のプロテスタントは一方ではプロテスタンティズムによる合衆国と世界の統一を強く望み、もう一方では多様な宗教的立場を持つ人々の自由を世界の指導者たるべき合衆国の優れた特徴として誇った。最大の宗教的少数派であるカトリックに対する彼らの態度もまたこのジレンマの下にあり、反カトリック的プロテスタントたちは合衆国内のカトリック増加を警戒しつつ、宗教差別や迫害は合衆国の価値に反するとして否定し続けたのである。ハンバーガーが指摘したように、こうした文脈の下でプロテスタントによって発された政教の「分離」要求は、カトリック教会と政府の接近への批判として機能したが、合衆国の政教関係のもう一つのキーワードである「信教の自由」もまた、合衆国内のプロテスタントとカトリックの衝突の現場でその意味が改めて問い返された。アンテベラム期においてカトリックへの対抗を先頭に立って率いたプロテスタントたちは、信教の自由が一体何を意味しているのかという問いに対して特に敏感にならざるを得ない人々だったのであり、その際、彼らは信教の自由を真っ向から否定するのではなく、プロテスタント的な信教の自由の理解を発展させることによって問いに答えようとしたのである。

3 信教の自由の多義性

本節では本論文全体の見取り図として、アンテベラム期に議論された信教の自由の多義性を4つに分けて整理する。なお、この見取り図は古今東西の信教の自由についての議論を全てカバーするようなものではなく、本論文の研究対象であるAFCUを中心とした人々の信教の自由理解を明らかにするための限定的なものである。また、整理に先立っては以下の二点を議論の前提として確認したい。

第1点は、信教の自由は合衆国が独立して憲法を制定するはるか以前から西洋キリスト教社会で論じられていたものであり、信教の自由について語ることと修正第1条の解釈を論じることとは異なるということである。連邦最高裁判所が修正第1条を根拠にした違憲判決を次々に出すようになった20世紀半ば以降の合衆国において、信教の自由の意味は専ら修正第1条の解釈の問題として論じられるようになった。しかし、本論文が扱うアンテベラム期の信教の自由についての議論において、憲法修正第1条の解釈はその中心を占めておらず、憲法への言及がある場合でも細かな条文が参照されるよりは、条文中に表明された理念が問題とされた。アンテベラム期のプロテスタントの信教の自由についての議論は確かに、前節で論じた合衆国の政教関係についての「ジレンマ」の影響下にあったが、自由一般や信教の自由についての彼らの議論が憲法解釈の問題に限定されることはなく、それはむしろ、プロテスタントの神学伝統における自由の理解や、プロテスタント中心的な歴史観によって強く規定されていた。

第2点は、アンテベラム期の合衆国において、信教の自由とその隣接概念との異同がど

のように捉えられていたのかということである。信教の自由と近い意味を持った言葉としてはまず「良心の自由(liberty of conscience)」が挙げられるが、独立後の合衆国においては、信教の自由は個人の内面の問題としての良心の自由だけではなく、その外面的表明、すなわち実践をも含むものとして捉えられていたことが指摘できる。合衆国の植民地期には、個人の良心の不可侵性を論じたピューリタンの間ですら、社会の秩序の維持を理由とした布教の制限や宗教的少数派の公的礼拝禁止などが行われた。²⁷だが、修正第1条が宗教の自由な「実践」の保護を明文化したように、信教の自由の確保のためには信仰の外面的表明の保護、特に礼拝の自由が必要不可欠であるとの認識は、独立革命期には広く共有されたものとなっていた。²⁸ただし、アンテベラム期に入っても良心の自由と信教の自由は極めて近い意味を持つ言葉として使用されたことも事実であり、反カトリックのプロテスタントたちが二つをほぼ交換可能なものとして使用している例も見られる。

一方、宗教的「寛容(toleration)」は、独立後の合衆国ではそれほど好まれない言葉となりつつあった。寛容とは、正しい側が誤った側に対して、権力を持つ側が持たない側に対して、多数派が少数派に対して、その存在や活動を許容するとの意味を負った言葉である。すなわち、そこには寛容する側とされる側という不均衡が埋め込まれており、あらゆる立場の人々の根本的平等や、権力や多数派の意図からの完全な解放といった、信教の自由の概念が持ちうるいくつかの意味が欠けている。²⁹国教会制定が当然だった時代や場所では宗教的少数派の寛容は迫害よりはるかに望ましいものだったはずである。しかしながら、独立前後の寛容概念を研究したビニークが詳細に跡づけているように、1760年代から1780年代にかけてのアメリカ人は寛容が本質的に孕む限界を問題視するようになり、寛容に代わって信教の自由の概念に依拠するようになった。ビニークは、合衆国では「誰も寛容されない」という1790年の言葉を引用しているが、この言葉はもちろん、合衆国では寛容を超えた自由が保障されるはずだとの意味である。³⁰アンテベラム期の反カトリックのプロテスタントの間でカトリックに対する「寛容」が論じられた例は皆無ではないが多くはなく、本論文が扱うアンテベラム期は、寛容の不十分さと信教の自由の重要性が広く共有された

²⁷ 植民地期の良心の自由と寛容については、森本あんり『アメリカ的理念の身体：寛容と良心・政教分離・信教の自由をめぐる歴史の実験の軌跡』東京：創文社、2012年。とくに第1部。また、Barry Alan Shain, “Eighteenth-Century Religious Liberty: The Founding Generation’s Protestant-Derived Understanding,” in *The Oxford Handbook of Church and State in the United States*, ed. Derek H. Davis (New York: Oxford University Press, 2010), 42–74.

²⁸ Martha Craven Nussbaum, *Liberty of Conscience: In Defense of America’s Tradition of Religious Equality* (New York: Basic Books, 2008), 99, <http://site.ebrary.com/id/10360004>.

²⁹ 寛容と隣接概念の差異については、Andrew R Murphy, *Conscience and Community: Revisiting Toleration and Religious Dissent in Early Modern England and America* (University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 2001), x–xi.

³⁰ Chris Beneke, *Beyond Toleration: The Religious Origins of American Pluralism* (Oxford; New York: Oxford University Press, 2006), 153.

時代だったと言えるだろう。

信教の自由の多義性 1：良心の自由、教会と政府からの解放、政府による解放

アンテベラム期のプロテスタントにとって、信教の自由とは第 1 に、自分自身の良心と聖書のみに従って信仰するという、積極的な自由として捉えられた。この信教の自由の積極的な理解には、消極的な自由の理解が付随しており、彼らは教会の権威を重視するカトリック教会が良心の独立を侵害し、個人の信教の自由を否定しているとみなした。すなわち、信教の自由とはカトリック教会の権威からの解放としても理解されたのである。それに加えて、プロテスタントは世俗の政府もまた、信教の自由に対する潜在的脅威であるとみなし、信教の自由を政府の干渉からの解放としても理解していた。教会と政府双方からの解放という消極的な意味での信教の自由の理解は、教権と王権が結びついて域内の宗教統制を行っていたというヨーロッパの歴史、そして 19 世紀に至ってもローマ教皇が広大な教皇領の世俗君主を兼ね、ヨーロッパ各地のカトリック国君主とともにプロテスタンティズムを禁じていたという同時代の現実を背景にして、反カトリック的な意味を帯びた。

プロテスタントの信教の自由の理解の中に、教会と政府双方による干渉からの解放という意味が込められていたのと同時に、彼らの中には合衆国がプロテスタントの国家であり、自由の国家であるという信念と、合衆国政府が解放者となって信教の自由を実現するという期待が存在していた。この期待を背景にしたもう一つの信教の自由の理解は、合衆国内においてはプロテスタントに好都合でカトリックに不都合な様々な制度の制定、合衆国外においては合衆国政府の力による信教の自由の拡大という要求に反映された。反カトリック的プロテスタントにとって、これらは自由を確保という名分の下に肯定され、宗教的少数派への強制や他国への干渉とは区別されたのである。アンテベラム期の合衆国において、政府の干渉からの解放という信教の自由の理解が失われることはなかったが、カトリック教会こそが自由の敵であり、合衆国政府は解放者であるという理解は反カトリック的プロテスタントの中で根強く維持され続けた。

信教の自由の多義性 2：真理への服従と個人の選択

信教の自由という言葉はまた、19 世紀における「自由」という言葉そのものの意味の変化によって多義的なものになった。18 世紀までの英米のプロテスタントの間では、自由という言葉は「放埒(licentiousness)」と対照される、神が定めた絶対的真理や規範への服従として理解された。彼らにとっての自由の意味は、イエスの福音を通じて原罪と旧約聖書の律法への追従から解放されるという、霊的自由(spiritual liberty)によって強く規定され、自由になった人間は欲望のままに得手勝手に振る舞うのではなく、イエスの福音に自ずと従い、正しきキリスト教徒としての生を送るようになると考えられた。

それに対して 19 世紀以降有力となったのは、個人の選択としての自由の理解である。この自由理解のルーツもまた、プロテスタント的な良心の自由の概念にさかのぼることができるが、人間の意志が抗うことができない良心の命令に従うという理解は次第に後退し、個人的な判断に基づく意志的な選択としての側面が強調されるようになった。アンテベラム期のプロテスタント牧師たちにも新たな自由の理解は共有され、例えば第 2 次大覚醒を代表する説教師チャールズ・フィニーは、人間が自分の意志によって神に従う選択を行うことの重要性を説いた。³¹しかしプロテスタントの間で真理への服従という自由の理解が消滅したわけではなくフィニーも「真の宗教とは真の自由である」という言葉の意味を、「真のキリスト教徒が強制によって神の意志に従うことはない。そうではなくて、神の意志を知ったときには常に神の意志を選ぶのだ」と説明した。³²フィニーにとって、人間個人の意志的な選択としての自由は重要だったが、それは神の意志に従うことと完全に調和するものとして考えられていたのである。

19 世紀のプロテスタントは宗教の問題についての個人の自由な選択を支持していたが、人はどの宗教を選んでも構わないとは思っていなかった。彼らはプロテスタンティズムが唯一の真理であるとの信念を保持し、個人の自由な選択は必然的に、真理であるプロテスタンティズムへと収斂していくと信じた。そのため彼らはプロテスタンティズム内部の差異は許容してもそれを越えた差異については認めず、カトリックは教会や政府の強制と「迷信」、「無知」のために、正しい選択ができない人々だとみなした。とはいえ、プロテスタントが個人の選択そのものを自由と同義とみなして重視するようになればなるほど、彼らは選択の結果発生する宗教的意見の多様性を許容する必要に迫られることになった。ある人物が自分の意志に基づく自由な選択の結果としてカトリックとなったと主張したとき、それを批判したり、否定したりする論理的な根拠はいっそう失われていった。³³

信教の自由の多義性 3：普遍的権利としての自由、合衆国の制度としての自由

³¹第 2 次大覚醒とフィニーについては、Nathan O. Hatch, *The Democratization of American Christianity* (New Haven: Yale University Press, 1989); Ted A. Smith, *The New Measures: A Theological History of Democratic Practice* (New York: Cambridge University Press, 2007). 第 2 次大覚醒時における自由については、Barry Alan Shain, *The Myth of American Individualism: The Protestant Origins of American Political Thought* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996), 180.

³² Charles G. Finney, “True and False Religion, Lecture IV.,” *Oberlin Evangelist*, Vol. 1, No. 5, Feb 13, 1839, 34.

³³ 合衆国のカトリックは個人の選択としての自由の依拠することを通じてプロテスタントからの同調圧力に対抗することができたが、19 世紀のカトリック教会は個人の選択としての自由の極端に批判的であり、自由が教会やコミュニティの中で育まれる美德と切り離されてはならないと訴えた。プロテスタントとカトリック教会の自由の理解には類似する部分があったが、何を規範とするかという点で大きく食い違った。McGreevy, *Catholicism and American Freedom*, 36.

合衆国内において、信教の自由とは万人が享受すべき普遍的権利であり、憲法修正第 1 条をはじめとする法律によって実現された制度だった。しかし、19 世紀において合衆国のような制度を持つ国は例外的であり、普遍的権利としての信教の自由は例え理念としては存在しても、制度化はされていない場合がほとんどだった。普遍的権利としての信教の自由と制度としての信教の自由の間の懸隔は、合衆国の反カトリック的プロテスタントが合衆国外でも活動を行うことを通じて問題として浮上した。自覚的な反カトリック活動を行った人々に限らず、合衆国のプロテスタントの多くは信教の自由を人類に普遍的なものとして捉えるとともに、合衆国の制度はその普遍的な自由を最も完全に体現したものと考えた。しかし、この考えが合衆国外の人々や非プロテスタントに共有されたわけではなく、彼らが合衆国外で普遍的な権利として求めた信教の自由は、合衆国の特殊な制度の押しつけとして受け取られる可能性があった。

合衆国の反カトリック的プロテスタントは総じて信教の自由を普遍的なものとして捉える側に与し、合衆国の特殊な制度にすぎないとするカトリックらを批判することになったが、この対立の構図には奴隷制をめぐるねじれが加えられていた。信教の自由の普遍性を根拠に合衆国の法律の及ばない外国でも信教の自由を求めることができるのかどうか、という問いは、人間の自由の普遍性を根拠に奴隷制を支える合衆国の法律を無視できるのかどうか、という問いにあまりにも似たものであり、自由の普遍性に関わる彼らの議論は必然的に、同時代の合衆国の奴隷制問題に接近した。合衆国のプロテスタントの中でも宗教的反カトリシズムを率いた牧師たちは奴隷制問題への関与に消極的であり、結果として彼らは信教の自由の普遍性を突き詰めることができなかった。

信教の自由の多義性 4：政治と宗教の線引き

信教の自由や寛容が認められる上で、誰のどのような行為がその保護に値するのか、もしくは保護の埒外に置かれ干渉の対象となるのか、という線引きの問題は古くて新しいものである。アメリカ合衆国の信教の自由には建国当初から、礼拝の自由に代表される宗教の実践の保護が含まれていたということは上述の通りだが、合衆国でもこの線引きは常に問題であり続けた。例えば平和教会員の兵役拒否、モルモン教徒の一夫多妻婚、エホバの証人の国家忠誠の誓いの拒否、ネイティブ・アメリカンの儀礼におけるペヨーテ使用、現代の福音派による性的少数派差別など、宗教的信念に根差した様々な行動が信教の自由の下に認められるべきなのか、それとも禁止されるべきなのかは、現在に至るまで様々な論争が継続されている。³⁴

アンテベラム期の反カトリック的プロテスタントの信教の自由をめぐる議論において、この線引きの問題は「宗教」と「政治」の区別として論じられた。彼らは合衆国の信教の

³⁴ 近年の議論の一例として、Winnifred Fallers Sullivan, *The Impossibility of Religious Freedom* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2005).

自由の下、カトリックがプロテスタントと平等な市民権を持つことや、その「宗教的」活動の自由が認められることについては当然視した一方、カトリック教会が宗教団体としての領域を踏み越えた「政治的」動きを示す時には、その活動は政府による統制の対象となると主張した。また、この区分は反カトリックのプロテスタント自身にも適用された。反カトリシズムを活用して政治活動を進めたネイティヴィストの多くが、カトリック教会の「政治的」側面は批判、攻撃するが、「宗教的」側面については不問に付すと論じた一方で、AFCUに代表されるカトリックを対象としたプロテスタント伝道団体の関与者たちは、カトリックの「宗教的」側面こそを誤りとして問題視し、政治を離れた宗教的かつ私的な自発結社として、カトリックの改宗に取り組んだ。本論文では以下、前者を「政治的反カトリシズム」、後者を「宗教的反カトリシズム」と呼ぶものとするが、アンテベラム期において、政府による宗教統制は基本的に否定されており、反カトリックのプロテスタントの間ですら、政府によるカトリックの「宗教的」活動規制要求は、有力にはならなかったのである。

従って、アンテベラム期には何が「政治」に、何が「宗教」に属し、信教の自由は誰のこういった行為を保護するのかという線引きこそが論争の焦点となり、プロテスタントとカトリックの間の認識のずれは、いわゆる学校問題(School Question)と教会財産問題(Church Property Question)を通じて露わになった。学校問題とは、公教育と宗教の関係をめぐる一連の問題の総称であり、公立学校で聖書の使用は認められるのか、カトリック教会が運営する教区学校(parish school)への公的資金拠出は可能かという2つが問われた。学校問題は19世紀以降のプロテスタントとカトリックの意見衝突の最前線として研究者の注目を集めてきたが、比較的取り上げられることの少ない教会財産問題もまた、両者の衝突の現場となっていた。植民地期以来、合衆国のカトリック教会では一般信徒評議会が教会運営に大きな発言権を持ったが、やがて司教たちは教会運営の実権を取り戻そうとし、とくに教会の不動産管理をめぐって評議会と争った。この問題は宗教団体の財産管理を規定する州法の問題、つまり「教会財産問題」として、プロテスタントをも巻き込んだものとなった。カトリック教会は学校問題や教会財産問題を宗教的問題として捉え、教会の組織的関与は当然のものであるとみなしたが、プロテスタントはそれを合衆国の自由を脅かすカトリック教会の政治的活動と認定し、信教の自由に関わる宗教的な問題とは切り離そうとした。その一方、カトリックの政治的活動を阻止して合衆国の自由を守るため、さらには自由を国外へと広めるためと称して展開された合衆国政府に対するプロテスタントの働きかけは、カトリックの信教の自由の侵害にあたることも、プロテスタントによる政治問題への進出ともみなされない場合がほとんどだった。

4 本論文の構成

本論文は5章構成とし、第1章では1830年代、第2章、第3章、第4章では1840年代、

第 5 章では 1850 年代を中心とした事例を扱う。基本的には AFCU とその前身団体に焦点を当て、宗教的反カトリシズムの組織的發展と、彼らの信教の自由理解の変化を取り扱うが、宗教的反カトリシズムの特徴をはっきりさせるためにも、政治的反カトリシズムやその他の反カトリシズムについても紙数を割いて論じることになる。

第 1 章では 1830 年代のニューヨーク市において活動し、政治的反カトリシズム、宗教的反カトリシズムの組織化に大きな影響を与えたサミュエル・F・B・モースとウィリアム・C・ブラウンリーについて扱い、両者の違いを整理する。またこの 2 人に加えてサミュエル・B・スミスを取り上げ、カトリック教会内部のスキャンダルを「暴く」という手法でカトリックやカトリック教会への憎悪を煽ろうとした扇情的反カトリシズムをもう一つの反カトリシズムとして提示する。第 2 章では、プロテスタントとカトリック教会ニューヨーク司教（後、大司教）ジョン・ヒューズとの間の学校問題、教会財産問題についての議論を検討し、政治と宗教の境界線をめぐる両者の認識の違いと、それに由来する信教の自由理解の相違を明らかにする。本論文後半の第 3 章、第 4 章、第 5 章では、AFCU を中心とした宗教的反カトリシズムの展開を取り扱う。まず、第 3 章では 1840 年代における AFCU の 3 つの前身団体の組織的發展を追いかけるとともに、それぞれの団体において信教の自由がどのように問題化されていたかをまとめる。第 4 章では 1849 年の AFCU 形成に大きな影響を与えた、環大西洋世界を舞台にした 3 つの事件を扱い、第 5 章では AFCU の成立と、AFCU が中心となって進めた 1853 年から 1854 年の信教の自由を求める運動について検討し、AFCU が保持した信教の自由概念とその変化を探る。

第1章

1830年代の政治的反カトリシズム、宗教的反カトリシズム、 扇情的反カトリシズム

序	22
1 サミュエル・F・B・モースと政治的反カトリシズム	23
1.1 モースの反カトリシズムの背景	23
a. プロテスタント信仰	23
b. 1830年革命	26
1.2 モースの政治的反カトリシズム	31
a. 『陰謀』におけるカトリック排斥論への接近	31
b. 『危機』における政治的反カトリシズムへの展開	33
1.3 ネイティヴィズムと政治的反カトリシズム	34
2 ウィリアム・C・ブラウンリーと宗教的反カトリシズム	39
2.1 ブラウンリーの反カトリシズムの背景	39
a. 宗教改革の継承	39
b. 神学論争	42
2.2 ブラウンリーの宗教的反カトリシズム	46
a. 『陰謀』の影響	46
b. 世界伝道と終末論	48
3 サミュエル・B・スミスの扇情的反カトリシズムと反カトリック・ビジネス	51
3.1 スミスの反カトリシズムの背景——カトリックへの改宗と棄教	53
3.2 スミスの扇情的反カトリシズム	56
a. 西部カトリックとの出会い	56
b. 元司祭スミスと逃亡修道女物語	59
3.3 マリア・モンク事件と反カトリック・ビジネス	62
a. スミスとマリア・モンク事件	62
b. 世俗新聞の反カトリック・ビジネス	64
結論	69

序

序章でも述べたように、ネイティヴィズムを支えたイデオロギーというアンテベラム期の反カトリシズムの理解は、AFCU が体現した宗教的反カトリシズムの存在とその独自性を見えにくくしてきた。本章では1830年代のニューヨーク市で反カトリック活動を行った3人の人物、サミュエル・F・B・モース(Samuel Finley Breese Morse, 1791-1892)、ウィリアム・C・ブラウンリー(William Craig Brownlee, 1784-1860)、サミュエル・B・スミス(Samuel B. Smith, c1794-没年不詳)の反カトリシズムについて検討し、2つの点において一般化された反カトリシズム理解の修正を試みる。

第1に、本章では歴史家レイ・アレン・ピリントンの『プロテスタント十字軍』以来広く反カトリシズムとしてとらえられてきた思想や運動を、「政治的」反カトリシズム(モース)と「宗教的」反カトリシズム(ブラウンリー)、そして「扇情的」反カトリシズム(スミス)として区別し、それぞれの特徴を明らかにする。また、本章以下、論文全体を通じて、「反カトリシズム」と「カトリック排斥」とを分け、後者についてはカトリックをその信仰を理由として法的に差別するという、狭い意味において用いる。本章は第2に、アンテベラム期の反カトリシズムを、合衆国一国を越えた環大西洋世界の文脈の中で考察する必要性を示唆するものである。この時代の他の思想や運動同様、合衆国の反カトリシズムも大西洋を取り巻く広範な地域を舞台にした、異なる思想、文化、信仰の出会いの中で育まれたが、その出会い方はアメリカ人プロテスタントと移民カトリックという組み合わせだけではなかったし、出会いの場所も合衆国内とは限らなかった。

本章ではまず、モースとブラウンリーとをそれぞれ政治的反カトリシズム、宗教的反カトリシズムの代表として取り上げ、両者の共通点と差異を明らかにする。この二者のうち、モースは既に先行研究の多くによってアンテベラム期を代表する反カトリックの理論家として検討の対象にされている。¹一方、ブラウンリー個人についての研究は皆無だが、AFCUの活動の源流はブラウンリーに辿ることができ、ブラウンリーは宗教的反カトリシズムの原型を形作った人物といえる。本章では最後に、扇情的反カトリシズムの議論を利用して経済的利益獲得を図った反カトリック・ビジネス従事者の一人として、サミュエル・B・スミスについて検討する。スミスは個人として後世に大きな影響を残したわけではないが、スミスを含む多数の反カトリック・ビジネス従事者たちは反カトリック言説を広く合衆国に流布させる役割を果たした。

¹ 電信技術の発明家モースについては伝記研究が進んでいる。主な伝記としては Samuel Irenæus Prime, *The Life of Samuel F. B. Morse, LL. D., Inventor of the Electro-Magnetic Recording Telegraph* (New York: D. Appleton and company, 1875); Carleton Mabee, *The American Leonardo; a Life of Samuel F. B. Morse* (New York: Octagon Books, 1969); Kenneth Silverman, *Lightning Man: The Accursed Life of Samuel F. B. Morse* (New York: Alfred A. Knopf, 2003)。また、モースの反カトリシズムの研究としては、Jody M. Roy, *Rhetorical Campaigns of the 19th Century Anti-Catholics and Catholics in America* (Lewiston: Edwin Mellen Press, 2000), 55–87。

1 サミュエル・F・B・モースと政治的反カトリシズム

本章第1節では、サミュエル・F・B・モースの政治的反カトリシズムについて検討する。モースはモールス信号の名称とともに歴史に名を遺す電信技術の発明者であり、画家でもあったが、反カトリシズム研究においてはアンテベラム期を代表する理論家としてとりあげられてきた。ビルントンが「移民とカトリシズムを結びつけ、双方を同等にアメリカ人にとって目障りなものとするうえで重要な仕事を為した」とモースを評しているように、モースの名著『合衆国の自由に対する外国の陰謀』（以下『陰謀』）と、『陰謀』を補完する政治パンフレット『外国人移民と現行帰化法による合衆国の自由な制度に差し迫る危機』（以下『危機』）は、その後の反カトリシズムやネイティヴィズムに大きな影響を与えた。² ビルントンのみならず、先行研究の多くはモースの反カトリシズムをアンテベラム期の反カトリシズム全体を代表するものとしてきたが、本論文ではそれを政治的反カトリシズムとして位置づけ、ブラウンリーらの宗教的反カトリシズムとは区別する。

モースの議論は当初から政治的反カトリシズムの形をとっていたわけではなく、その主張はカトリック排斥に傾いたカトリック教会陰謀論を出発点としていた。本節ではまず、モースの反カトリシズムの起源を伝記的背景から探り、次に『陰謀』と『危機』の分析を通じてモースの議論の政治的反カトリシズムへの展開とその特徴を整理する。さらに本節の最後では、その後のネイティヴィズムにおけるカトリック排斥論の再噴出と、政治的反カトリシズムの継承をまとめる。

1.1 モースの反カトリシズムの背景

a. プロテスタント信仰

モースの反カトリシズムの背景の一つとしては、家族から引き継いだ信仰が指摘できる。モースはニューイングランドのピューリタンの子孫であり、父親はボストン近郊のチャールズタウンの会衆派牧師、ジェディディア・モース(Jedidiah Morse, 1761-1826)だった。英国教会の神学の「純化」、つまり、カトリシズムからの一層の離脱を求めたピューリタン

² Ray Allen Billington, *The Protestant Crusade 1800-1860: A Study of the Origins of American Nativism* (New York: Macmillan, 1938), 123; Roy, *Rhetorical Campaigns of the 19th Century Anti-Catholics and Catholics in America*, 55. モースの著作を「初期ネイティヴィズム」の代表として扱った書評として、山中亜紀「サミュエル・F・B・モース『自由を根幹とする合衆国の諸制度に外国人移民が与える切迫した脅威と帰化法の現状』『政治研究』1999年3月、147-58。Samuel Finley Breese Morse, *Foreign Conspiracy Against the Liberties of the United States* (New York: Leavitt, Lord, 1835); Samuel Finley Breese Morse, *Imminent Dangers to the Free Institutions of the United States Through Foreign Immigration and the Present State of the Naturalization Laws* (New York: E. B. Clayton, 1835).

の子孫の間には、カトリシズムへの神学的反感やカトリック王メアリ 1 世による迫害の記憶が保たれたほか、18 世紀半ばの英仏戦争を通じてカトリック国フランスに対する敵意が育まれていた。³また、ジェディディアは、フランス革命を支えた啓蒙思想をキリスト教の否定として激しく攻撃し、ヨーロッパの秘密結社イルミナティが啓蒙思想を広め合衆国転覆を謀っているとの陰謀論を唱えていた。⁴モースはこうした家庭環境のもと、1791 年に誕生し、青年期には深いプロテスタント信仰を身につけた。モースの回心はやや遅かったが、1816 年、25 歳の時に回心を告白し、父親の教会の会員として受け入れられた。⁵その後モースはチャールズタウンで日曜学校を主宰したり、婚約者の回心を助けるなどして信仰を深め、一時は画家から牧師への転職も真剣に検討するほどの敬虔なプロテスタントとなった。⁶

家庭を通じてモースに伝えられたピューリタニズムと陰謀への危機意識はモースの反カトリシズムの基盤となったと考えられるが、反カトリック活動開始の直接的なきっかけとなったのは 1829–1832 年のヨーロッパ滞在だった。第 1 に、モースはこの滞在を通じて大陸ヨーロッパのカトリシズムに触れ、宗教的違いに根差した強い反感を抱くようになった。⁷当時画家だったモースは、パリを出発してフランス南部からイタリアの諸都市をめぐる、スイス、ドイツを経てパリに戻る長大な旅行を行い、各地の芸術作品を鑑賞、研究し

³ メアリ 1 世の迫害の記録『殉教者列伝』は、ニューイングランドでも繰り返し印刷された。John Foxe, *Foxe's Book of Martyrs: Select Narratives*, ed. John N. King (New York: Oxford University Press, 2009), xi. 英領 13 植民地と独立革命における反カトリシズムについては、本論文序章参照。

⁴ Jedidiah Morse, *A Sermon, Exhibiting the Present Dangers, and Consequent Duties of the Citizens of the United States of America: Delivered at Charlestown, April 25, 1799, the Day of the National Fast* (Charlestown, MA: Printed and sold by Samuel Etheridge, 1799). ジェディディア・モースは「アメリカ地質学の父」とも呼ばれる合衆国地質学研究的の草分けでもある。William B. Sprague, *The Life of Jedidiah Morse, D.D.* (New York: Anson D. F. Randolph, 1874), 7.

⁵ Mabee, *The American Leonardo: a Life of Samuel F. B. Morse*, 58.

⁶ Silverman, *Lightning Man*, 42–47. モースの 2 人の弟のうち、年長のシドニーは長老派牧師となり、弟のチャールズとともに長老派系宗教新聞『ニューヨーク・オブザーヴァー』の編集者を務めた。『オブザーヴァー』は、モースが立ち上げにかかわった世俗の日刊新聞『ジャーナル・オブ・コマース』とともに、ニューヨーク市におけるモースの反カトリック活動を支えることになる。

⁷ モースは 1811 年から 1815 年にロンドンで絵の修業を行ったが、大陸ヨーロッパへの渡航は 1829 年が初めてだった。英国滞在時のモースはパリでの修業を希望する旨を両親に書き送ったが最終的に断念した。Edward Lind Morse, ed., *Samuel F. B. Morse: His Letters and Journals*, vol. 1 (Boston and New York: Houghton Mifflin Company, 1914), 128, 149. 歴史家ジェームズ・バザードによれば、イギリス人のヨーロッパ旅行はナポレオン戦争によって妨げられ、急速な経済成長を背景としたイギリス人のヨーロッパ旅行が広まるのは 1815 年以降だった。アメリカ人モースにとっても、事情はおそらく同様だったはずである。James Buzard, *The Beaten Track: European Tourism, Literature, and the Ways to Culture, 1800-1918* (Oxford: New York: Oxford University Press, 1993), 19.

たが、これは同時にカトリック教会の中心地を訪問する機会となった。⁸モースは芸術と一体化したカトリシズムに圧倒されつつ、その美の宗教的意義を否定し、さらにそれを危険なものに見なして拒絶した。カトリシズムに対するモースの反応は、1830年のローマの復活祭の描写に集約されるだろう。この日、街中に響き渡る鐘の音で目を覚ましたモースは、朝からサン・ピエトロ大聖堂へと向かい、復活祭の様々な儀礼を見物した。午後にはイギリス人礼拝所でプロテスタントの礼拝を行った後、モースはライトアップされた建物を見にサン・ピエトロ大聖堂を再訪した。その様子は「魔法」「アラビアン・ナイトの奔放な夢」「全く崇高なもの」であり、モースはその美にすっかり魅せられてしまった。しかし同時にモースは、これらを安息日を冒瀆する「お祭り騒ぎと娯楽」として宗教性を認めず、「こういう安息日をまた過ごしたいとは決して思わない。この光景が他の日のものだったならば心ゆくまで楽しめただろうが、この日が安息日だという思いのせいで、十分に楽しむことができなかった」という感想を残した。⁹

モースが示したようなカトリックの美への憧憬と、それに対する反発としての宗教的意義の否定は、アメリカ人プロテスタントの反応として一般的なものであった。¹⁰モース同様、ニューイングランド・ピューリタンの子孫だった作家のセオドア・ドワイト(Theodore Dwight)は、1824年に出版したイタリア案内でサン・ピエトロ大聖堂の壮麗さを描写するとともにペテロの墓の存在に言及し、「天国と地獄の鍵が聖ペテロの偽りの後継者に渡され、現在の教皇ピウス7世がこの世のあらゆる人間の罪を許す力を持っていることを信じることができるだろうか」と反語的に問いかけて、大聖堂の美が表現する教皇の宗教的権威を否定した。ドワイトはまた、「このシステム〔佐藤註：カトリシズム〕を信じるか信じないかは大きな違いであり、その違いがサン・ピエトロ大聖堂では強く感じられる」と続け、大聖堂の美はカトリシズムの正しさではなく誤りを痛感させるものだと評した。¹¹やや遅れ

⁸ モースが辿ったコースはイギリス上流階級のグランド・ツアーに習った一般的なものであり、註上流階級のアメリカ人も多くが同様のヨーロッパ旅行を行うようになっていた。岡田温司『グランドツアー——18世紀イタリアへの旅』岩波書店、2010年。画家や作家ら芸術家にとって、イタリア文化の見聞は特に重要であると考えられていた。Robert K. Martin and Leland S. Person, *Roman Holidays: American Writers and Artists in Nineteenth-Century Italy* (Iowa City: University of Iowa Press, 2002).

⁹ Morse's Diary, Apr 11, 1830, Diaries---22 December 1829-3 May 1830, in Samuel F. B. Morse Papers at the Library of Congress, 1793-1919.
<http://hdl.loc.gov/loc.mss/mmorse.059002>

¹⁰ Paul R. Baker, *The Fortunate Pilgrims: Americans in Italy, 1800-1860* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1964), 155-182; Jenny Franchot, *Roads to Rome: The Antebellum Protestant Encounter with Catholicism* (Berkeley: University of California Press, 1994), 16-34.

¹¹ Theodore Dwight, *A Journal of a Tour in Italy, in the Year 1821: With a Description of Gibraltar* (New York: Printed for the author by A. Paul, 1824), 298-299. ドワイトはマリア・モンク事件の関係者であり、事件をうけて女子修道院が合衆国を危機に陥れる組織であるとの告発本を出版し、反カトリック活動に参画した。Theodore Dwight, *Open Convents, Or, Nunneries and Popish Seminaries Dangerous to the Morals, and Degrading to the Character of a Republican Community* (New York: Van Nostrand and

て1846年にイタリアに渡った神学者ホレース・ブッシュネル(Horace Bushnell)も、サン・ピエトロ大聖堂のクリスマスのミサに対して同様の感想を残した。ブッシュネルはパンの聖変化の際の場の盛り上がり「世界のどこにもこれほど壮麗な見世物は見られない」と表現したが、その瞬間自分自身はイエスの「善良でつましい簡素な人生」に思いを馳せ、「パンを崇める者たちよりも強く、十字架の崇高さを感じた」とし、カトリックの儀礼は「思慮なき崇拜」だと切り捨てた。¹²

ヨーロッパ滞在を通じてカトリックへの反感が高まるという経験は、多くの合衆国のプロテスタントに共通したものだだったが、芸術の力に敏感だった画家モースは、カトリック教会による芸術の利用を脅威とも見なした。モースは芸術によって彩られたカトリシズムを「想像力の宗教」と呼び、その芸術的要素が信仰心を刺激する強い力を認めたが、それは「神の言葉の荘厳な真実を理解させる」かわりに「詩的な作り話や、感情のまやかしにすり替えて、理解力を欺いて」しまう、肯定できないものだった。カトリックによる芸術の利用はモースにとって芸術の「身売り」であり、モースはそのために「自分自身の芸術の正当性をも疑わざるを得ない」との不安をも抱いた。モースは「正しい目的のために使われれば、粗野なものを矯正し、上品さを促進する最高のものである」という芸術の効用を信じようとしつつ、最終的には「人間は人間のどんな能力よりも、想像力によって道を踏み外す」ゆえに、宗教の芸術利用は放棄すべきだというピューリタンの結論に至った。¹³イタリアをはじめとするヨーロッパ訪問を通じて、モースはカトリシズムが持つ魅力により深く理解するようになったが、その理解はカトリシズムの肯定へとは繋がらず、かえってより強い反発と警戒心を育てる結果をもたらした。

b. 1830年革命

モースはヨーロッパでカトリックへの反感と警戒心を募らせたが、モース自身が『陰謀』の骨格は「1830-1831年にイタリアに滞在していた際」に各国の有力者や政府高官、司祭たちとの会話を通じて形成されたと述べているように、感情的な反感が政治的な危機意識に結びつくようになったきっかけは1830年革命だった。¹⁴1830年のフランス7月革命は

Dwight, 1836).

¹² Mary Bushnell Cheney, *Life and Letters of Horace Bushnell* (New York: Harper, 1880), 157. ブッシュネルのイタリア旅行に関しては、Robert Bruce Mullin, *The Puritan as Yankee: A Life of Horace Bushnell*, Library of Religious Biography (Grand Rapids, MI: W. B. Eerdmans, 2002), 74-98. 第3章で扱うとおり、ブッシュネルは1846年前後には、AFCUの前身団体の一つ、キリスト教連盟の中心人物として活躍していた。また、ブッシュネルは西部におけるカトリックの伸長への対抗を訴えた説教「野蛮は第一の敵」でも知られる。Horace Bushnell, *Barbarism the First Danger: A Discourse for Home Missions* (New York: William Osborn, 1847).

¹³ Morse, *Morse: Letters and Journals*, 1:398-99.

¹⁴ Morse, *Foreign Conspiracy*, 1835, 10.

ヨーロッパ各地に波及し、1831年3月、ローマにいたモースはイタリア革命軍が迫りつつあるとの情報を得てフィレンツェへと脱出し、その後いくつかの都市を巡って1831年9月にパリへと至った。¹⁵モースは1832年に帰国の途に就くまでの約1年間パリに滞在し、1830年革命とその後の政治的動乱を、各地の保守勢力と革命勢力の政治闘争としてだけではなく、『陰謀』にみられるような「専制主義を一方に、自由をもう一方にした戦争状態」いう二元論的なイデオロギー闘争として理解するようになっていった。¹⁶

カトリックに対するモースの危機意識は、この二元論的理解の中で、カトリック教会を専制主義陣営の一角と位置づけることによって生み出された。ローマ教皇は中世以来19世紀に至るまで、カトリック教会の宗教的長であると同時に、広大な教皇領の世俗君主でもあったが、1830年革命後のカトリック教会の動きはその専制の「証拠」をモースに提供するようなものだった。¹⁷フランスでの革命の影響を受けて、イタリアの教皇領各地ではナショナリストたちの蜂起が起こったが、1831年に戴冠した新教皇グレゴリウス16世は最大の反革命勢力だったオーストリアに軍隊派遣を要請して革命を鎮圧した。さらに1832年、グレゴリウス16世はロシアによる支配に抵抗したポーランドの独立運動を批判し、ロシアのポーランド支配を追認する勅書クム・プリマムを発表した。¹⁸カトリック教会内部には革命を支持する自由主義勢力が存在し、ロシアによる過酷なポーランド支配には特に強い批判を加えていたが、グレゴリウス16世はその直後に新たな勅書ミラリ・ヴォスを発表し、カトリック教会の革命反対の態度を明示するとともに、良心の自由や出版の自由をはじめとする自由主義思想をも激しく批判した。¹⁹カトリック教会のこうした動きはモースの『陰

¹⁵ Silverman, *Lightning Man*, 107–108.

¹⁶ Morse, *Foreign Conspiracy*, 1835, 14.

¹⁷ モースの『陰謀』には「証拠(evidence)」という言葉が多用された。例として Ibid., 11.

¹⁸ バチカン公式ウェブページにクム・プリマム英訳本文を公開している。

<http://www.papalencyclicals.net/Greg16/g16cumpr.htm>. 但し、モースが『陰謀』で引用したのはクム・プリマムではなく、問答形式でロシア皇帝への忠誠を宗教的義務だと教える「ロシアのカテキズム」という文書だった。Ibid., 36–39. 「ロシアのカテキズム」は1832年、ポーランドの一部だった現在のリトアニアの首都ヴィリニウスで出版された。出版の背景と経緯については、Aldona Prašmantaitė, “Dėl 1832 M. Katalikų Katekizmo Apie Pagarbą Carui Lenkų Kalba Autorystės Ir Jo Vertėjo į Lietuvį Kalbą,” *Lituanistica* 1 (2001): 27–38. 「ロシアのカテキズム」は英訳され、カトリック教会やロシアの「専制」の証拠として英語圏で広く引用されたと思われる。本論文では1865年にダブリンで再版された版を参照した。 *Russian Catechism for the Use of Schools and Churches in the Polish Provinces of Russia* (Dublin: E. Ponsonby, 1865). ポーランド情勢とグレゴリウス16世については、Alan J. Reinerman, “Metternich, Pope Gregory XVI, and Revolutionary Poland, 1831–1842,” *The Catholic Historical Review* 86, no. 4 (October 2000): 603–19.

¹⁹ グレゴリウス16世とミラリ・ヴォスについては Owen Chadwick, *A History of the Popes, 1830–1914*, Oxford History of the Christian Church (Oxford; New York: Clarendon Press; Oxford University Press, 1998), 2–60. ミラリ・ヴォス英訳は、*The Encyclical Letter of Pope Gregory XVI: Bearing Date August 16th, 1832, Addressed to All Patriarchs, Primate, Archbishops, and Bishops*. (Dublin: Richard Moore Tims, 1833), 14. ミラリ・ヴォスと19世紀カトリック教会の自由に対する態度については、

謀』に取り込まれ、カトリック教会がオーストリアと組んで専制主義を広めようとしている議論を支えるものとなった。

モースは合衆国がヨーロッパを舞台とした専制と自由の戦いに必然的に巻き込まれていると考えたが、それはモースが1830年革命をアメリカ革命の継承と捉えていたためだった。1830年革命に対するこうした理解はモースの独創ではなく、アメリカ革命の英雄ラファイエットの存在によって、革命当時パリに滞在した多くのアメリカ人に共有されたものだった。7月革命勃発後、ラファイエットは革命を支持して国民軍司令官に任命されたが、より共和主義的な政府を求めて辞職し、その後はポーランドの革命勢力の支援活動を行っていた。²⁰ラファイエットはパリのアメリカ人と親しく、アメリカ人はアメリカ・ポーランド委員会を形成してラファイエットに協力した。モースは1824–1825年のラファイエットの訪米の際に肖像画家を務め、ラファイエットとは旧知の間柄だったほか、アメリカ・ポーランド委員会の中心として活動していた作家ジェームズ・フェニモア・クーパーはモースの親友だった。モースは他のアメリカ人とともにラファイエットの邸宅に頻繁に出入りし、アメリカ・ポーランド委員会にも関わった。²¹

この頃のモースの革命理解を端的に示すのが、1832年7月4日、パリのアメリカ人が催した合衆国独立記念パーティーでモースが主賓ラファイエットのために行った乾杯のスピーチである。モースはヨーロッパの政治的混迷に対してアメリカ人は中立を保つが、「理性ある自由という偉大な原理、世俗的かつ宗教的自由の原理に対して、私たちは確かな共感を持つのです」と述べ、自由を求める革命への支持を表明した。そしてモースは「我らが主賓はそのために、我々の父祖とともに戦い、その戦いを長き人生に渡って弛まず続けているのです」と続け、ラファイエットを自由を求めた二つの革命を結びつける人物として讃えた。ここからモースが導き出した結論は「私たちがこれらに共感しないのであれば、アメリカ人ではありません。また、これらの原理の一つについてでも妥協するならば、忠実なアメリカ市民としての自尊心を保つことはできません」というものであり、モースは

Raymond Grew, “Liberty and the Catholic Church in Nineteenth-Century Europe,” in *Freedom and Religion in the Nineteenth Century*, ed. Richard J. Helmstadter (Stanford, CA: Stanford University Press, 1997), 196–232.

²⁰ Lloyd S. Kramer, “Lafayette in 1830: A Center That Could Not Hold,” *Canadian Journal of History* 17, no. 3 (December 1982): 469–92.

²¹ Lloyd S. Kramer, *Lafayette in Two Worlds: Public Cultures and Personal Identities in an Age of Revolutions* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1996), 227–273. 1830年代のパリのアメリカ人については、Peter A. Ford, “An American in Paris: Charles S. Storrow and the 1830 Revolution,” *Proceedings of the Massachusetts Historical Society*, Third Series, 104 (January 1992): 21–41. この論文によれば、1830年革命当時パリに滞在していたアメリカ人の土木技師、チャールズ・ストローもラファイエットに近く、その革命の解釈はモースと類似していた。クーパーの1830年革命との関わりについては、Robert E. Spiller, “Fenimore Cooper and Lafayette: The Finance Controversy of 1831–1832,” *American Literature* 3, no. 1 (March 1931): 28–44; Robert E. Spiller, “Fenimore Cooper and Lafayette: Friends of Polish Freedom, 1830–1832,” *American Literature* 7, no. 1 (March 1935): 56–75.

アメリカ人が自国に対して誇りを持つならば、同時代のヨーロッパで進行する革命を支持しなければならぬと訴えた。²²

モースにとってのラファイエットは革命と反カトリシズムとを結びつける象徴でもあり、モースは自分がカトリック教会を自由の敵とみなすようになったのはラファイエットの影響だと主張していた。1837年にモースが編集して出版した『フランス人カトリック司祭の告白』の表紙には、ラファイエットの訓言として「アメリカの自由を破壊できるのは教皇主義の聖職者のみ」という一文が添えられたが、モースが付した序文中の説明によれば、ラファイエットは複数のアメリカ人に対してこの言葉を伝えており、モースもパリを立出する朝にラファイエットから直接この言葉を聞いたほか、同様の内容が書かれた手紙をルーアブルで受け取ったという。²³1850年代に入って、ラファイエットが本当にこの訓言を残したのかが問題となり、モースとカトリック教会ルイヴィル司教マーティン・J・スパルディング(Martin J. Spalding)の間に論争が起こった。モースはラファイエットの手紙の実物のような決定的な証拠を出して引用の正確さを証明することはできなかったが、ラファイエットがカトリック教会を敵視していたという主張を撤回することもなかった。モースにとってラファイエットは「偉大なる自由の友」であり、「宗教の仮面」の下に行われるカトリック教会の政治的陰謀に警鐘を鳴らした人物であり続けた。²⁴

モースのカトリック教会に対する敵意は、プロテスタンティズムを自由、文明、進歩に、カトリシズムを専制、野蛮、停滞に結びつける宗教文明論によっても一層強化されていた。1830年革命は多くの場所で失敗に終わり、君主制国家を中心とした秩序はおおむね維持されたが、モースは革命失敗の原因を宗教に求め、自由な共和国の秩序と繁栄にはプロテスタンティズムが必要であり、カトリシズムはそれを支えることができないという、『陰謀』でも展開される宗教文明論を深めていった。²⁵モースは『陰謀』中、合衆国では「プロテス

²² Morse, *Morse: Letters and Journals*, 1:424.

²³ Samuel Finley Breese Morse, ed., *Confessions of a French Catholic Priest: To Which Are Added Warnings to the People of the United States by the Same Author* (New York: D. Van Nostrand, 1837), viii–ix.

²⁴ *Ibid.*, ix. 論争については、Silverman, *Lightning Man*, 337; Mabee, *The American Leonardo; a Life of Samuel F. B. Morse*, 143; John Lancaster Spalding, *The Life of the Most Rev. M. J. Spalding, D.D.: Archbishop of Baltimore* (Baltimore: Catholic Publication Society, 1873), 192–199. 論争以前にはAFCUに対してラファイエットの発言の出典の問い合わせが行われていた。AFCU, Vol. 4, No. 8, Aug 1853, 359–360. 1864年のAFCU機関誌はモースの書簡を掲載し、この論争を再度取り上げた。AFCU, Vol. 5, No. 7, Jul 1855, 300–320; Vol. 5, No. 8, Aug 1855, 359–368; Vol. 5, No. 10, Oct 1855, 454–464; *CW*, Vol. 15, No. 4, Apr 1864, 101–104.

²⁵ この宗教文明論は、例えばセオドア・ドワイトのイタリア旅行記中にも見られ、ローマの滅亡をキリスト教の欠如に、合衆国の「現在の幸福なる状態」をキリスト教の影響に帰すとともに、「南欧諸国が北の諸国にはるかに遅れている」原因をカトリシズムに結びつけることによって、プロテスタンティズムの優位を論じている。Dwight, *A Journal of a Tour in Italy, in the Year 1821*, 342–343. また、本章では第2節で取り扱う反カトリック新聞『プロテスタント』においても、革命の報が届く以前の紙面に同様の議論が見られる。

タントの原則」が根付くことによって「その純粋な成果である自由と幸福、そして宗教的かつ社会的な徳」が生み出されていると述べたが、革命後のパリの状況はモースの目にはそれと真逆であるように思われた。²⁶1832年、モースはパリから弟に宛てて手紙をしたため、日曜日の享樂的な雰囲気には不満を述べた後、フランス人は「第一に教皇主義によって日曜日を娛樂に捧げるように、次に不信仰によってそのありがたい聖なる性質を否定するように仕込まれている」ために、「フランスの自由を求める闘争は無益である。なぜなら彼らには自由を支える道徳的力が欠けているからだ」、「フランスはゆっくりと専制主義への愛へと揺れ戻っている」と述べた。その上でモースはフランスをはじめとするヨーロッパの状況を合衆国に比して「自由のもたらす祝福」を讃えるとともに、「私は我が国の祝福が失われたらと思うと身震いがする」としている。²⁷モースにとって、カトリシズムは積極的に自由を破壊するというだけではなく、自由を保持することができない宗教であるという消極的な理由からも合衆国にとって危険な存在と考えられた。

1830年代のヨーロッパ体験は、専制対自由、カトリック対プロテスタント、さらには文明の停滞と繁榮という二元論的な世界理解をモースが構築する上で大きな刺激となった。この二元論の中で、アメリカ人のカトリックはどちらの陣営に属するのかが曖昧な存在だったが、モースは彼らを自由な合衆国に侵入した専制主義陣営の手先として危険視するようになっていった。1832年に帰国したモースはニューヨーク市大学の教授に就任して画業を継続し、電信技術研究を進める傍ら、合衆国内におけるカトリックの動向を伝える新聞切り抜きを作成するなど、合衆国内におけるカトリックの増加をはっきりと懸念するようになった。²⁸モースの二人の弟が編集者を務めたニューヨーク市の長老派系宗教新聞『ニューヨーク・オヴザーヴァー』はカトリックへの危機意識をモースと共有しており、カトリックの増加に警鐘を鳴らす記事を時折掲載したが、1834年8月からは「ブルータス」の筆名で書かれたモースの『陰謀』を連載した。²⁹1835年、モースは連載の内容に修正、加筆を行った書籍版の『陰謀』と、世俗新聞『ニューヨーク・ジャーナル・オブ・コマース』に連載した『危機』を発表し、ネイティヴィズムと結びついた政治的反カトリシズムの主張を広く世間に訴え始めた。

Protestant, Aug 14, 21, 28, 1830.

²⁶ Morse, *Foreign Conspiracy*, 1835, 30.

²⁷ Letter (draft) from Morse to his brothers, Jan 8, 1832, Bound volume---11 February 1828-13 July 1832, in Samuel F. B. Morse Papers at the Library of Congress, 1793-1919. <http://www.loc.gov/resource/mmorse.010001/>

²⁸ Silverman, *Lightning Man*, 133. 大学の当時の名称は The University of the City of New York。現在はニューヨーク大学(New York University)と改称している。

²⁹ カトリック増加に警鐘を鳴らす記事の例としては、*Observer*; Jun 29, 1833; Jul 12, Sep 20, Dec 20, Dec 27, 1834. ブルータスの『陰謀』は、1834年8月30日から11月22日まで、12回に分けて連載された。

1.2 モースの政治的反カトリシズム

a. 『陰謀』におけるカトリック排斥論への接近

モースの『陰謀』を貫くのは、保守勢力と革命勢力が各地で対立した同時代のヨーロッパ情勢を、専制対自由の闘争として二元論的に分断する理解である。この理解の下、カトリック教会はオーストリア、プロシア、ロシアの神聖同盟とともに専制主義陣営を形成しており、ヨーロッパでも強まりつつある自由の影響力に対抗するため「必然として」、自由の国家の代表である合衆国の転覆を画策しているとされた。³⁰モースの理解によれば、ヨーロッパから合衆国に渡ったイエズス会士やカトリック聖職者は宗教者のふりを装っていても実際にはカトリック教会やオーストリアの政治的手先であり、一般のカトリックは「政治問題について判断力を持って行動するに足りない」無知な人々であるために、イエズス会士や聖職者の言いなりに政治活動を行うとされた。モースにとって、合衆国のカトリックはヨーロッパの専制主義者が合衆国に影響を与え、自由な共和国を内側から転覆させるための道具だった。³¹

カトリックが危険な人々であるという認識は、個々のカトリックの権利制限やカトリック教会の活動禁止など、カトリックの自由や権利の剥奪を求めるカトリック排斥論へとつながるようにも思われるが、『陰謀』におけるモースの議論はそのようには展開しなかった。合衆国が自由の国家であることにこだわったモースは、それが合衆国の自由を保護するという大義のためであっても、カトリックの自由を否定しようとはしなかったのである。モースはカトリックがプロテスタントに対して歴史上行った伝道や教会建設の禁止、家宅捜索による摘発、新聞の検閲、発禁、さらには禁書目録や異端審問裁判所などの迫害の例を挙げ、自由な共和国である合衆国ではこれらをカトリックに対して行うことができないことを「共和国の弱み」とも呼んだが、カトリックの自由を蹂躪して弱みを克服せよとは言わなかった。³²『陰謀』中のモースの議論は個々のカトリックの自由に対する配慮とカトリック排斥への欲求の間で揺れ動き、2つを調停するために、互いに矛盾する2つの回答を与えることになった。

モースが出した回答の一つは、カトリックの宗教的側面が政治的側面と分かちがたく結びついていることを強調することによって、カトリック排斥を正当化することだった。2つの側面の分かち難さは、19世紀前半のローマ教皇がカトリック教会の宗教的長であると同時に広大な教皇領の世俗君主でもあったという、カトリック教会の状況を根拠として主張されたが、この議論はさらにプロテスタントとカトリックの神学上の差異に根差した偏見によって補強された。当時のプロテスタントは、唯一無二のカトリック教会が聖書と教会

³⁰ Morse, *Foreign Conspiracy*, 1835, 19–21.

³¹ *Ibid.*, 57.

³² *Ibid.*, 97–99.

伝統に則って正統信仰を保持するとしたカトリックの立場と、個人の聖書読解に基づき「聖書のみ」を信仰の根拠とするとしたプロテスタントの立場の違いを重視したが、プロテスタントの多くはこの差異を、カトリック教会が真理の源泉である聖書を個人から取り上げて判断力を奪い、教会の教えに盲従させているとして否定的に捉えていた。³³そしてモースは、カトリックが宗教的に盲従を強いられており、教皇が世俗君主としての政治的権威をも主張している以上、盲従は必然的に政治的領域にも及ぶとしたのである。モースはカトリック教会自らがその政治的側面を分離するならば、プロテスタントによるカトリックへの政治的批判はすぐにも止むが、「教皇主義者にそんなことができるというのだろうか、もしできるならば、彼らは遅滞なくそれを行う義務がある。もしできないならば、もしくはする気がないならば、彼らは宗教的迫害や宗教的不寛容について不平をいうのをやめなくてはならない」とし、政治的側面と宗教的側面の分離不可能性の原因をカトリック側に押し付けることでカトリック排斥を正当化した。³⁴

しかし、『陰謀』中のカトリック排斥要求は常に言外のものに留められ、モースの議論は両者のもう一つの調停方法である、カトリックの宗教的側面と政治的側面との分離に基づく政治的反カトリシズムへと展開していった。両者を分離し、カトリックへの批判はその政治的側面のみに向けられており、カトリックの宗教的側面については十全な信教の自由を認めるという弁明を行うことで、モースは個々のカトリックの信教の自由に配慮しつつ、カトリックの「政治的」影響力への対抗を呼び掛けたのである。モースは『陰謀』の早い段階で「純粋に宗教的な意味におけるローマ・カトリック派の教義については、本論では取り扱わない」と述べてカトリックの宗教的側面を議論の対象外とし、批判はその政治的部分に限るとした。³⁵政治的反カトリシズムにとって決定的に重要なこの分離の議論は『陰謀』中繰り返され、モースは外国勢力の陰謀へ警鐘を鳴らす主張は「カトリックの宗教への攻撃と誤ってみなされる可能性があるが、カトリックの良心の問題については関わっていない」とも述べている。³⁶モースはまた、プロテスタントが「教皇主義者のやり方に習って政治的な合同を行う」ことはなく、プロテスタントの宗教政党は作らないとし、宗教的信念と政治的活動を分けるという分離はプロテスタントにも厳しく適用されるべきだという意見を表明した。³⁷

カトリック排斥への欲求と信教の自由への配慮を調停するためにモースが出した2つの回答は互いに矛盾しており、モースは『陰謀』中のある個所ではカトリックの政治的側面と宗教的側面は分離できると言いながら、別の個所では分離不可能であると主張し、カトリックを宗教を理由に排斥することはないと言いながら言外にそれを強く求めた。矛盾は

³³ モースによるカトリックとプロテスタントの神学的差異についての言及は、Ibid., 137–139.

³⁴ Ibid., 130–131.

³⁵ Ibid., 33.

³⁶ Ibid., 70.

³⁷ Ibid., 117–121.

『陰謀』中解消されることはなかったものの、カトリックの危険性を強調したその議論はカトリック排斥論に寄っており、モースは「アメリカ人コミュニティが教皇主義に対して何の政治的反対もしないようには勧めていると誤解されるわけにはいかない」という間接的な表現でカトリック排斥を求め、『陰謀』の議論を終えた。³⁸

b. 『危機』における政治的反カトリシズムへの展開

主著『陰謀』中のモースの意見は、カトリック排斥とカトリックの信教の自由への配慮の間で揺れ動いていたが、その後の『危機』において、モースは政治的反カトリシズムをネイティヴィズムに結びつけることで、カトリック排斥とは一線を画した議論を行った。移民の帰化が容易だった当時の移民法が合衆国を危険にさらしているとの主張は『陰謀』において既に為されていたが、『危機』では移民法改正が議論の主題となり、カトリックによる国家転覆の陰謀は法改正の必要を論じるための根拠として議論の中に組み込まれた。³⁹ 「ローマ・カトリックの宗教的主義主張と正統に呼ぶに値するものについては、私は干渉していない」という、カトリックの政治的側面と宗教的側面の分離の議論は『危機』においても繰り返され、カトリック教会の政治的陰謀への対応策は、カトリックという宗教集団に属する人々の排斥ではなく、外国人と移民の排斥であるとの姿勢がはっきりと打ち出されたのである。『危機』の前半は、『陰謀』の議論の要約というべき内容であり、イエズス会士やカトリックの危険性が叫ばれたが、移民法改正を論じた後半部分で問題とされたのはカトリックではなく「外国人(foreigners)」だった。⁴⁰カトリックの多くが移民だったというアンテベラム期の状況を背景として、議論の上ではカトリックの政治的側面を批判し、政策の水準ではカトリックではなく、移民を対象とした排斥を求める政治的反カトリシズムの議論は、個々のカトリックの信教の自由については認める姿勢を示しつつ、カトリックの政治的影響力を削ぐために必要とされたものだった。

モースの『陰謀』と『危機』はネイティヴィズムに大きな刺激を与え、1830年代以降1850年代のアメリカン・パーティに至るまで、合衆国のネイティヴィストたちは皆、反カトリシズムを活用して支持を拡大した。モースが『危機』中訴えたのは移民帰化法改正の必要性のみだったが、その後のネイティヴィストたちは、移民帰化要件に加えて帰化市民への選挙権付与要件、公職就任要件の変更を求めていった。⁴¹同時に、モースの主著『陰謀』は

³⁸ Ibid., 128.

³⁹ 『陰謀』における移民法についての言及は、Ibid., 146–150.

⁴⁰ Morse, *Imminent Dangers*, 16.

⁴¹ 1802年以來アンテベラム期まで適用された連邦移民帰化法は5年間の合衆国居住を帰化条件としていたが、移民排斥論者らはその延長（多くの場合、アメリカ生まれの人間が成年に達して選挙権を獲得するまでの年数と同じ21年間）を求め、帰化市民への選挙権付与にも遅延期間などの制限を付すべきだと主張し、「外国政府に忠誠を誓う者」の公職就任を法的に禁止する必要性を論じた。但し、移民流入そのものは問題とされることが少なく、アメリカン・パーティも移民流入制限は求めなかった。Tyler Anbinder, *Nativism and*

アンテベラム期を通じて長く広く読まれ続け、ネイティヴィストの間でカトリック陰謀論と結びついたカトリック排斥への欲求が完全に消滅することはなかった。その一方で、ネイティヴィズムは合衆国に古くから居住したカトリックの間にも支持を広げ、彼らの間からはネイティヴィズム運動が反カトリック的であることに対する不満が表明されるようになった。こうした押し引きの中、1850年代のアメリカン・パーティは、排斥の対象をカトリックの宗教的信仰を持つ人々ではなく、外国勢力に忠誠を誓う政治的な人々であるとして、政治的反カトリシズムの立場をよりはっきりとさせていった。

1.3 ネイティヴィズムと政治的反カトリシズム

1830年代以降、反カトリシズムと結びついたネイティヴィズム団体は次々と発生してある程度の支持を集めたが、そのほとんどが小規模で短命に終わった。例えば『陰謀』発表後のモースはニューヨーク市長に2度立候補するなどの政治活動を行ったがいずれも失敗し、1843年にニューヨーク市で組織化され、市長選に勝利するまでに至ったアメリカン・リパブリカン党も2年ほどで消滅した。⁴²小規模で地域的なネイティヴィズム団体の中でカトリック排斥が主張されることもあったが、1854年以降各州のノーナッシング党をまとめ上げ、全国政党として組織化を進めたアメリカン・パーティはカトリック排斥を否定して、カトリックの危険性はその政治的側面に限るという政治的反カトリシズムを強く主張するようになった。

アメリカン・パーティの政治的反カトリシズムへの転換は、党員資格要件をめぐる議論を通じて進展した。アメリカン・パーティが組織化を進める上で中心となった北部のネイティヴィストの間にはカトリック排斥を求める意見が根強く、彼らはまず自らの党からカトリックを締め出そうとした。1854年6月17日にニューヨーク市で開催された全国組織形成会議が定めた党綱領は、党員の資格として「プロテスタントの両親のもとに生まれたプロテスタントであり、プロテスタントの影響下で育てられ、ローマ・カトリックと結婚していないこと」という条件をつけていた。この資格要件については「この最後の項目については、州、地区、もしくは準州支部が、各々の管轄内のアメリカン・パーティの大義に益するよう、綱領を定めることができる」という、地域の事情に応じた柔軟な裁量が認められていたが、「その場合でも、ローマ・カトリックの妻を持つ者は本団体の役員につくことはできない」との言葉が加えられていた。また、綱領の第3条は

Slavery: The Northern Know Nothings and the Politics of the 1850's (New York: Oxford University Press, 1992), 106.

⁴² Herbert Ira London, "The Nativist Movement in the American Republican Party in New York City during the Period 1843-1847" (PhD diss., New York University, 1966); Ira Marshall Leonard, "New York City Politics, 1841-1844: Nativism and Reform" (PhD diss., New York University, 1981).

本組織の目的は、人民によって選出される、もしくは指名によって決定される全ての公職に、アメリカ生まれのプロテスタント市民のみを配置し、ローマ教会やその他の外国の影響による、我が国の制度を狙う密かな策略に抗することである。

というものであり、党はカトリック教会だけではなく個々の信徒をも敵視し、カトリックの公職からの追放は中心的な政治目標の一つだった。⁴³

しかし、北部のネイティヴィストが保持した反カトリシズムは南部のネイティヴィストには共有されておらず、その後のアメリカン・パーティは南北の利害調整を通じてカトリック排斥から一層の距離をとり、カトリックへの直接的言及を党綱領から除くようになっていった。⁴⁴南部を中心に存在したカトリックのアメリカン・パーティ党員はこうした変化をもたらす上で大きな役割を果たし、彼らはカトリシズムを信仰する人々が必然的に外国勢力の政治的な操り人形となるというモースの『陰謀』流の議論を否定して、カトリックの宗教的側面と政治的側面の分離を推し進めたのである。カトリックのネイティヴィストは古くからカトリックが居住した地域に多く、ルイジアナ、メリーランド、アラバマ、ミシシッピなどのアメリカン・パーティ州支部はカトリック党員を受け入れていた。⁴⁵特に、旧仏領の中心都市だったルイジアナ州ニューオーリーonzとその周辺に居住したクレオールは多くはカトリックであり、彼らは移民排斥というアメリカン・パーティの目標に強く共感して党内部の大きな勢力となっていた。⁴⁶

⁴³ 会議については、Louis Dow Scisco, *Political Nativism in New York State* (New York: Columbia University Press, 1901), 98. この綱領と入会のための儀式の作法を記した文書は秘密文書だったが、1855年2月にはヴァージニアの新聞紙上に公開された。*Thoughts for the People of Virginia: In the Present Conflict between the Ancient Principles of Virginia Republican Politics, and the New Ism and Secret System of Tactics Which Northern Know Nothings and Abolitionists Are Foisting upon Them by Means of Secret Clubs and Midnight Councils. : (From the Richmond Examiner, February 27, 1855.)* (Richmond: n.p., 1855), 1; James Pinkney Hambleton, *A Biographical Sketch of Henry A. Wise: With a History of the Political Campaign in Virginia in 1855: To Which Is Added a Review of the Position of Parties in the Union, and a Statement of the Political Issues: Distinguishing Them on the Eve of the Presidential Campaign of 1856* (Richmond, VA: J. W. Randolph, 1856), 46–54. カトリックを排斥を主張したこの綱領は捏造でないかとも疑われたが、実際に使用された綱領だったことはノーナッシングの指導者たちによって肯定されている。W. Darrell Overdyke, *The Know-Nothing Party in the South* (Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1950), 35–36.

⁴⁴ 南部ではプロテスタントの間の反カトリシズム自体が北部ほど強くなかった。南部におけるカトリックとプロテスタントの協力関係については、Andrew H. M. Stern, *Southern Crucifix, Southern Cross Catholic-Protestant Relations in the Old South* (Tuscaloosa: University of Alabama Press, 2012).

⁴⁵ Overdyke, *The Know-Nothing Party in the South*, 38.

⁴⁶ 南部のカトリック党員は1854年の全国アメリカン・パーティ綱領決定以前に党に受け入れられたが、アメリカン・パーティが全国政党化を進めても各州支部の高い独立性は維持され、個別の入会規定は1854年綱領に必ずしも縛られなかった。例えば1854年9月に採択されたコネティカット州の綱領では、本人と両親だけではなく、どちらか一方の祖父母

アメリカン・パーティが全国政党化を進める中、ルイジアナのカトリック党員の存在は大きくとりあげられた。1855年6月、翌年の大統領選挙を見据えてフィラデルフィアで催されたアメリカン・パーティ全国大会では党からのカトリック排除が問題化され、ルイジアナのカトリックの党員がカトリック排除を改めるようスピーチを行った。⁴⁷一部の会議参加者はカトリックの受け入れを拒否したが、会議で採択されたフィラデルフィア綱領にカトリック排除の文言は含まれなかった。また、カトリックの公職追放も直接的表現が修正され、第8条には「我が国におけるローマ・カトリック教会の攻撃的で腐敗をもたらす態度に抵抗すること」、そのための方法として、「直接的にであれ間接的にであれ、世俗的か宗教的かを問わず外国の権力に対して世俗的忠誠(civil allegiance)を誓うことがなく、アメリカ生まれである者」のみを公職につけるという目標が示された。⁴⁸世俗的忠誠を求める外国の宗教的権力という言葉がカトリック教会を指していることは明らかだが、こうした文言への変更は、カトリックの政治的側面のみを問題化する政治的反カトリシズムの立場を明確化したものだったといえる。カトリックの党への受け入れは反発を生み、問題の発端となったルイジアナではカトリック排除を求めた分派が新党を作った。⁴⁹また、フィラデルフィア綱領を拒否したマサチューセッツ州のアメリカン・パーティが独自の綱領を作成した際には、一部の党員はカトリックの公職追放を入れ込もうと動いた。⁵⁰結果として生まれた「スプリングフィールド綱領」は、カトリックの党からの排除も、宗教を理由とした公職追放も含まなかったが、「政治的—宗教的ヒエラルキーに対する抵抗」を書き込み、フィラデルフィア綱領以上に強い表現でカトリック批判を行なった。⁵¹こうした動きはあったものの、カトリック受け入れへの反発は散発的なものに留まった。

その後のアメリカン・パーティは政治的反カトリシズムの一層の明確化へと向かった。北部諸州のアメリカン・パーティはカトリックを受け入れたフィラデルフィア綱領を拒絶

もアメリカ生まれであることが求められた。また、インディアナでは外国人であるかどうかは問われず、プロテスタントであることだけが求められた。Anbinder, *Nativism and Slavery*, 23, n9.

⁴⁷ Overdyke, *The Know-Nothing Party in the South*, 218–219.

⁴⁸ 1855年綱領は以下を参照。Evangeline Thomas, *Nativism in the Old Northwest, 1850-1860* (Washington, DC: Catholic University of America, 1936), 245–248.

⁴⁹ Overdyke, *The Know-Nothing Party in the South*, 220–221.

⁵⁰ John R. Mulkern, *The Know-Nothing Party in Massachusetts: The Rise and Fall of a People's Movement* (Boston: Northeastern University Press, 1990), 122–123. 南部と北部の最大の意見対立は奴隷制問題であり、マサチューセッツのアメリカン・パーティによるフィラデルフィア綱領への不満の第一の原因は奴隷制批判が盛り込まれなかったことだった。

⁵¹ American Party (Mass.), State Council, and American Party (Mass.), *Constitution of the State Council of the American Party of Massachusetts. Adopted August 7, 1855*. (Boston: n.p., 1855), <http://masshist.org/database/296>. 他には、テネシーの1855年の綱領が、カトリック排斥の文言を持たなかったことが確認できる。Mary de Lourdes Gohmann, “Political Nativism in Tennessee to 1860,” (Catholic University of America, 1938), 173–174.

したが、主な原因はカトリックに関する第 8 条ではなく、奴隷制を擁護した第 12 条にあった。一方南部諸州のアメリカン・パーティは大方がフィラデルフィア綱領を受け入れ、ルイジアナのアメリカン・パーティのうちカトリック受け入れに積極的だった主流派は第 8 条もなお反カトリック的にすぎること理由にその批准を拒否した。⁵²1856 年 2 月、大統領選に向けた利害調整のために開催された全国大会には、カトリックを受け入れた主流派とカトリック排除を求めた分派の 2 人のルイジアナ代表が登場し、分派は党からのカトリック排除を求める請願を提出したが、議論の末に会議から追放された。⁵³また採択された 1856 年の全国アメリカン・パーティの綱領は、主流派のルイジアナ代表からの批判をうけて第 8 条の内容を削除し、カトリックへの直接的言及を一切含まないものに修正された。新綱領第 10 条には、「政教一致への反対；宗教的信仰や礼拝への不介入、及び、本綱領第 5 条に示されたもの以外の公職就任に際しての宗教審査宣誓への反対」が記され、第 10 条を補完する第 5 条の内容は「連邦及び州の（それぞれの域内での）憲法が、特定の政治行動を規制する他のあらゆる法律に優るものであると承認することを拒否する外国の王、君主もしくは権力」に対して忠誠を誓う者は公職から排除されるというものだった。⁵⁴第 5 条と第 10 条の組み合わせは、カトリック教会への直接的言及を避けつつ、世俗君主である教皇に政治的忠誠を誓うカトリックを公職から追放することを狙った、政治的反カトリシズムの表現であるとみることができる。⁵⁵

綱領からカトリックという言葉が消去する一方で、アメリカン・パーティ関係者はカトリックの政治的側面と宗教的側面とを分離して前者への批判を繰り返した。「我々は変幻自在のあらゆる形における政治的ローマ主義に対して、それがこの地を汚すことがなくなるまで反対を続ける決意である。我々は誰の宗教的感情に対しても戦いをしかけるつもりはない」⁵⁶、「教皇の靈的至上権やその他の教義や信条がどういったものかということは我々は問題としない。我々が見るのは彼らの世俗的行動である」⁵⁷、「アメリカン・パーティの現在の主張や行動には、個人の権利という聖域においても、法人としての活動においても、教皇主義者の信教の自由を制限、妨害する意向を示すようなものは何もない。この問題に

⁵² *Times*, Jul 13, 1855.

⁵³ *Times*, Feb 21, 22, 23; Overdyke, *The Know-Nothing Party in the South*, 134.

⁵⁴ Thomas C. Mackey, *A Documentary History of the American Civil War Era: Volume 2, Political Arguments* (Knoxville: University of Tennessee Press, 2013), 15–16.

⁵⁵ とくに、カトリック聖職者が叙任される際の教会に対する宣誓文はこの第 5 条で想定される、憲法を無視した教皇の命令への盲従を誓うものであると理解された。宣誓への言及の例として、William Craig Brownlee, *Popery: An Enemy to Civil and Religious Liberty, and Dangerous to Our Republic* (New York: J. S. Taylor, 1836), 55–56.

⁵⁶ *Know Nothing Platform: Containing an Account of the Encroachments of the Roman Catholic Hierarchy, on the Civil and Religious Liberties of the People in Europe, Asia, Africa, and America, Showing the Necessity of the Order of Know Nothings* (Philadelphia: Published for the author, 1854), 42.

⁵⁷ Henry Winter Davis, *The Origin, Principles and Purposes of the American Party* (S.l.: n.p., 1855), 31.

関する党の唯一の目的は、教皇主義の聖職者たちによる政治的な企てと戦略とを阻止することのみであることは明らかである」⁵⁸など、カトリックの政治的側面と宗教的側面を分離し、前者のみを批判するという主張は枚挙に暇がないものである。

カトリック排斥からの離脱に伴い、1850年代には分離の線引きをカトリックの政治的側面と宗教的側面ではなく、教皇に政治的忠誠を誓う「教皇主義者(papist)」や「ローマ主義者(Romanist)」と、教皇の俗権を否定するカトリックの間に設ける議論も見られた。こうした区分は南部のカトリック党员自身が求めたものであり、彼らの間からは教皇の俗権を否定する「プロテスタント・カトリック」の呼称が生まれ、教皇の俗権を支持する「ローマ・カトリック」との差別化が図られた。⁵⁹アメリカン・パーティのイデオロギーの教科書と呼ばれた『アメリカの大闘争、もしくはキリスト教と政治的ローマ主義の対立』の著者アナ・エラ・キャロル(Anna Ella Carroll, 1815-1894)も、カトリックと「政治的ローマ主義者」を区別し、アメリカン・パーティには「教皇を宗教的な指導者で王であると認めながら、教皇の俗権は我が国にとって災いであり毒であると信じる」カトリックも含まれると述べた。⁶⁰キャロルの著作は第15章が「アメリカの自由に対する外国の陰謀」と題され、モースの『陰謀』の主張がほぼそのまま繰り返されるなど、その明らかな影響下にある。⁶¹しかし、『陰謀』の段階のモースが、宗教的にカトリックである以上、その人物は必然的に教皇に対する政治的忠誠を誓うことになるとしたのとは対照的に、キャロルは個人が宗教的にはカトリックでありつつ、カトリック教会の意向に左右されない自由な政治的意見を持ち得ることを認めていた。これはカトリック党员を受け入れたアメリカン・パーティの公式見解に沿ったものであり、アメリカン・パーティの連邦下院議員トマス・ホイットニーもその著作において「単にローマ・カトリックの宗教を信仰する人々とは区別される「教皇主義者」を批判の対象とする」とし、とくにルイジアナには「父祖の宗教を維持しながらも、教皇主義的な性質への尊敬をプロテスタントの隣人同様に持たない」カトリックが数多く存在しているとした。⁶²

⁵⁸ Franklin (pseud.), *Know Nothingism; Or, the American Party* (Boston: E. W. Hinks and Company, 1855), 10.

⁵⁹ John David Bladek, "America for Americans: The Southern Know Nothing Party and the Politics of Nativism, 1854-1856" (PhD diss., University of Washington, 1998), 81.

⁶⁰ Anna Ella Carroll, *The Great American Battle: Or, the Contest Between Christianity and Political Romanism* (New York: Miller, Orton & Mulligan, 1856), 180-181. 「教科書」との評価は Janet L. Coryell, *Neither Heroine Nor Fool: Anna Ella Carroll of Maryland* (Kent, OH: College of William and Mary in Virginia, 1986), 16. キャロルはアメリカ人初のカトリック司教、ジョン・キャロルや、独立宣言に署名した唯一のカトリック、チャールズ・キャロルを輩出したキャロル家の人物である。メリーランド・カトリックの名家として知られたキャロル家も、この頃には全ての成員がカトリックというわけではなく、キャロルはプロテスタントとして育った。女性である彼女は投票権を持たず、選挙に出馬することもできなかったが、文筆やロビー活動を通して政治活動に関わり、現在ではリンカーン大統領の相談役であったことで知られる。

⁶¹ Carroll, *The Great American Battle*, 230-233.

⁶² Thomas Richard Whitney, *A Defence of the American Policy, as Opposed to the*

ネイティヴィストたちがカトリックの宗教的側面と政治的側面の分離に基づく政治的反カトリシズムの議論を繰り返したのは、彼らの議論にとってカトリック教会批判があまりにも重要な位置を占めており、反カトリシズムを捨て去ることがなかったためである。⁶³また、カトリックへの宗教的批判は政治的な批判と分離されただけで消滅したわけではなく、多くの場合、政治的反カトリシズムを唱えたネイティヴィストたちは、宗教的反カトリシズムや扇情的反カトリシズムの議論を援用して彼らへの政治的支持をとりつけようとした。政治的反カトリシズムと宗教的反カトリシズムとの密接なつながりは保たれた一方、カトリック教会の政治的陰謀から合衆国の自由を守るよう訴えたネイティヴィストたちは、個々のカトリックについては信教の自由を認め、宗教的信仰を理由とした排斥は行わないという態度を表明していた。

2 ウィリアム・C・ブラウンリーと宗教的反カトリシズム

本章第2節では、ウィリアム・C・ブラウンリーの宗教的反カトリシズムについて検討する。ブラウンリーはスコットランドの契約派(Covenanters)の系譜に連なる牧師であり、スコットランドで25歳までを過ごした移民でもあった。ブラウンリーはヨーロッパで開始された宗教改革を19世紀の合衆国でも引き継ぐという意識を持ったことでカトリック排斥論に接近したが、牧師で自らも移民だったブラウンリーは、カトリックへの宗教的批判を捨てることも、ネイティヴィストとともに政治活動に乗り出すこともなく、カトリックのプロテスタントへの改宗を目指す宗教的反カトリシズムを主張した。本節前半では、ブラウンリーの伝記的背景を検討し、宗教改革の継承というその反カトリシズムの源流を探る。後半ではブラウンリーの宗教的反カトリシズムの内容を分析し、政治的反カトリシズムとの間の共通点と差異を明らかにする。

2.1 ブラウンリーの反カトリシズムの背景

a. 宗教改革の継承

19世紀の合衆国において宗教改革を継承しようとしたブラウンリーの反カトリシズムのルーツは、教会と家庭を通じて引き継がれた17世紀のスコットランドの記憶に辿ることができる。これまで合衆国の反カトリシズムのルーツとしては、ニューイングランド・ピュ

Encroachments of Foreign Influence and Especially to the Interference of the Papacy in the Political Interests and Affairs of the United States (New York: De Witt & Davenport, 1856), 104–105.

⁶³ アメリカン・パーティのイデオロギーにおける反カトリシズムの重要性については Anbinder, *Nativism and Slavery*, 103–126.

ーリタンの間に保持された英国王のピューリタン迫害の記憶が指摘されてきた。⁶⁴しかし英国王はスコットランドでも英国教会の礼拝を強制したのであり、スコットランドの長老派はイングランドに対して宗教的、政治的独立を要求し、1638年に国民契約(National Covenant)を、1643年に「厳粛なる同盟と契約」(Solemn League and Covenant)を結んで契約派(Covenanters)と呼ばれるようになった。⁶⁵契約派と英国王の対立は名誉革命後の1890年に長老主義のスコットランド国教会が形成されたことで終結するが、国教会制度に反対した人々は非国教の長老派教会を形成し、その後も国家と教会の関わりを巡って分裂を繰り返しながら、契約派としてのアイデンティティを維持した。1784年、ブラウンリーは契約派の系譜に連なるラナークシャーの小地主の家庭に生まれ、契約派系教会の一つ、合同教会反バーガー派に所属した。⁶⁶18世紀以来、契約派系諸教会はスコットランド人の移住とともにアイルランドや北米の英領植民地に進出していたが、グラスゴー大学で修士号までを取得して神学を修めたブラウンリーは1809年に宣教師として妻とともに渡米し、ペンシルヴァニア州西部の契約派系スコットランド人教会の牧師となった。⁶⁷

ブラウンリーの契約派としての自己意識は、ブラウンリー家の一族の記憶とも結びついていた。⁶⁸ブラウンリーの先祖には、1679年にラナークシャーで起こった契約派とイング

⁶⁴ 本章註5参照

⁶⁵ スコットランドの契約派については、William Sime, *History of the Covenanters in Scotland* (Philadelphia: Presbyterian Board of Publication, 1837). 日本語のものとして、那須敬「宗教統一を夢みた革命?—内戦期イングランドの宗教政策とスコットランド—」岩井淳編著『複合国家イギリスの宗教と社会—ブリテン国家の創出』京都: ミネルヴァ書房、2012年、53-83; T・C・スマウト『スコットランド国民の歴史』木村正俊訳、東京: 原書房、2010年、49-55。

⁶⁶ 契約派から反バーガー派が誕生する分裂の歴史については、John M'Kerrow, *History of the Secession Church* (Glasgow: A. Fullarton, 1841), 37-39, 210-211.

⁶⁷ 合衆国において、非国教長老派教会である改革教会と合同教会は、西部フロンティアのスコットランド人やスコッチ・アイリッシュを主な信徒として別々に組織を拡大していた。両者は一部の反対者を除いて1782年に合同し、合同改革教会(Associate Reformed Church)を形成した。こうした組織上の変化は存在したものの、ルーツを同じくするアメリカの教会とスコットランドの教会は交流を保っていた。契約派系の教会ではスコットランドの民族的アイデンティティが保たれ、「移民の子孫たちは、古いスコットランドの神学的分裂を記憶し続けた」とされる。William L. Fisk, "The Associate Reformed Church in the Old Northwest: A Chapter in the Acculturation of the Immigrant," *Journal of Presbyterian History* 46, no. 3 (1968): 158-159. 合衆国における契約派アイデンティティの維持については Emily Moberg Robinson, "Immigrant Covenanters: Religious and Political Identity, from Scotland to America" (PhD diss., University of California, Santa Cruz, 2004). ブラウンリー一族の一部もアメリカ革命以前にペンシルヴァニア州西部に移住しており、渡米後のブラウンリーは合衆国のブラウンリー一族と交流した。William Craig Brownlee, *Lights and Shadows of Christian Life: Designed for the Instruction of the Young* (New York: J. S. Taylor, 1837), 159.

⁶⁸ ブラウンリーの伝記については、彼の死後に纏められた追悼文集、*Memorial of the Rev. William C. Brownlee, D.D.* (New York: Consistory of the Collegiate Reformed Protestant Dutch Church of the City of New-York, 1860). また、その他の改革派教会の史料が存在す

ランド軍の戦闘、ドラムクログとボスウェル橋の戦いに参戦したトマス・ブラウンリーがおり、ブラウンリーはトマス・ブラウンリーに対して深い紐帯を感じていた。渡米後のブラウンリーは、トマス・ブラウンリーが書き残した戦闘の手記を新聞に送付して出版し、1824年にグラスゴー大学に提出した博士論文には手記の内容をもとにした序文を加えた。⁶⁹博士論文の内容はクエーカー主義を神学的に論駁するものであり、序文と本文のつながりは一見わかりにくいだが、ブラウンリーは序文の最後でトマス・ブラウンリーがクエーカー主義論駁のための資料収集を行い、北米植民地の資料を加えて著作を完成させるよう子孫に託していたことを明かした。博士論文の書評者が「ドラムクログとボスウェル橋の戦いは、平和的なフレンド派に対して彼が仕掛けた言葉の戦いの序幕」であると指摘したように、ブラウンリーにとってトマス・ブラウンリーの戦闘と自身のクエーカー論駁は一続きのものとして捉えられていたのである。19世紀の合衆国ではクエーカーはプロテスタントの一派として受け入れられており、書評者はクエーカー主義を誤りとして論破しようとするブラウンリーの態度は「今日においては厳しい非難に値する」、「序文が扱う時代の方にふさわしい」ものだと批判した。⁷⁰時代錯誤的とすら見えかねないブラウンリーの戦闘的な姿勢はその後カトリックに対して向けられてゆき、ブラウンリーの同僚だったオランダ改革派牧師のトマス・ヴァーミリユ(Thomas E. Vermilye)は、

両親ともにこうした〔佐藤註：契約派の〕家柄であるからして、ブラウンリー博士が一生を通じて示してきたあの強烈な性格を保持していたことは驚くべきことではない。長老会の権利を支持する驚くべきエネルギー、その開かれた精神を満たしていたカルヴィニズムの教義体系、そして、その真理の体系に反対する誤謬、とりわけ、教皇主義という背教に対して彼が示した強硬な敵意もまた、おそらく大部分がその出自という同じ理由に帰せられるだろう

と述べ、ブラウンリーのカトリックへの対抗意識が、契約派としてのアイデンティティに

る。Edward Corwin, *A Manual of the Reformed Church in America (formerly Ref. Prot. Dutch Church). 1628-1902.*, 4th ed., rev. and enl. (New York: Board of publication of the Reformed church in America, 1902), 349–352.

⁶⁹ 掲載紙とされる *National Gazette* は、当時ブラウンリーが居住していたペンシルヴァニア州の *National Gazette and Literary Register* 紙を指すと思われる。手記が掲載されたナショナル・ガゼットはスコットランドに渡って出版社の目にとまり、1822年にはスコットランドで書籍版が出版された。出版の経緯は、スコットランド版の前書きによる。Laird of Torfoot, *The Battle of Drumclog, Fought on the 1st June, 1679. Between the King's Troops, and the Covenanters* (Glasgow: Printed for the Booksellers, 1822), 3. この版には B という頭文字のみが記されてブラウンリーの名前は現れないが、Worldcat で確認することができた他の版では翻訳、出版者はブラウンリーとされている。

⁷⁰ *Review of Brownlee on Quakerism* (Boston: Press of the North American Review, 1825), 4.

根差していたと指摘した。⁷¹

ブラウンリーが先祖の戦いの継承として為した最初の仕事は神学的なクエーカー主義論駁だったが、17世紀のイギリスの記憶はブラウンリーの議論を政治問題へと接近させた。ブラウンリーは契約派の闘いを英国教会の礼拝の押しつけに対して信教の自由を求めた宗教的闘争であると同時に、英国王の専制に対してスコットランドの自由を求めた政治的闘争として理解し、ドラムクログとボスウェル橋の戦いを、「専制君主とその血にぬれた議会」に対する「世俗的かつ宗教的自由(civil and religious liberty)への強い愛」を持った契約派の戦いとして捉えていた。⁷²同様の理解はトマス・ブラウンリーの戦闘を小説仕立てで描いた1833年の『スコットランドのホイッグたち』でも繰り返され、ブラウンリーは

国民を武力で押し、王や聖職者の権利は神によって与えられており、人間の魂と財産に対する絶対権力をもって支配するのだと信じさせる、世俗的かつ宗教的な熱狂主義の巨大な力に〔佐藤註：契約派が〕対抗したこと、専制と、聖職者の策謀を見事に華々しく打倒し、スコットランドの最も幸福で明るい時代をもたらしたということを、忘れてはならない。

として、契約派の戦いが「世俗的かつ宗教的」二つの面における専制をはねのけ、自由を求める戦いだったとの解釈を改めて示した。⁷³

17世紀のイギリスに生きたトマス・ブラウンリーにとって抵抗の相手は英国教会の押しつけを行うイングランド政府だったが、19世紀の合衆国に生きたブラウンリーはその戦いを、政治的、宗教的双方の面での「専制」を行うカトリック教会への対抗として引き継いだ。しかし、プロテスタントが多数派を占め、信教の自由が認められた19世紀合衆国の環境は17世紀イギリスとは異なるものであり、ブラウンリーは先祖の戦いを新たな時代状況に適応させる必要があった。ブラウンリーの反カトリシズムは政治的な要素を脱落させた宗教的なものへと展開していったが、宗教的対立と政治的対立が一体化していた時代の記憶を背景としたブラウンリーの反カトリシズムは、宗教的だけではなく、政治的なものへも転じる素地を持つものだった。

b. 神学論争

19世紀の合衆国で宗教改革を継承しようとしたブラウンリーの態度は時代錯誤的なもの

⁷¹ *Memorial of the Rev. William C. Brownlee, D.D.*, 65.

⁷² William Craig Brownlee, *A Careful and Free Inquiry into the True Nature and Tendency of the Religious Principles of the Society of Friends, Commonly Called Quakers* (Philadelphia: J. Mortimer, 1824), 8.

⁷³ William Craig Brownlee, *The Whigs of Scotland, Or, The Last of the Stuarts an Historical Romance of the Scottish Persecution*. (New York: J. & J. Harper, 1833), v.

に見えるが、ブラウンリーの周囲には同様の意見をもった人々が一定数存在した。1830年代初頭のニューヨーク市では、宗教改革を引き継いでカトリックとの対抗を行うための組織的活動が開始され、ブラウンリーはその中心的存在となっていた。⁷⁴1830年にニューヨーク市で反カトリック週刊新聞『プロテスタント(*Protestant*)』が発刊された際には、ブラウンリーは推薦の辞を寄せたのみだったが、⁷⁵1831年、ブラウンリーは「ニューヨーク・プロテスタント協会(New York Protestant Association)」を立ち上げ、⁷⁶その後一時は『プロテスタント』の編集者を務めた。⁷⁷『プロテスタント』は1832年で発行を停止したが、1833年に『宗教改革の唱道者(*Reformation Advocate*)』、1834年には月刊の『プロテスタント・マガジン』へと引き継がれ、1834年には再びブラウンリーを編集者とした『プロテ

⁷⁴ ブラウンリーは1809年の移住後いくつかの職場を経て1826年以降はニューヨーク市のオランダ改革派教会の牧師となった。ブラウンリーは最初、ペンシルヴァニア州ワシントン郡のマウント・プレザントの合同改革教会の牧師になり、次に近隣のバージェツタウンの教会に移った。ブラウンリーの聖職叙任は、マウント・プレザントで行われたとされる。John M'Kerrow, *History of the Foreign Missions of the Secession and United Presbyterian Church* (Edinburgh: A. Elliot, 1867), 33. その後1813年からは、フィラデルフィアのウォルナット・ストリート・合同スコッチ教会(Walnut Street Associate Scotch Church)という、やはり合同改革教会系のスコットランド人教会の牧師を務めた。1816年、ブラウンリーはニュージャージー州に位置したオランダ改革派のクインーズ・カレッジ(現在のラトガース大学)附属学校の教師となり、1818年からは6年間、ニュージャージー州バスキング・リッジの長老派教会の牧師を務めた。その後再びラトガース大学の語学教師として教職に戻った後、1826年にニューヨーク市の改革プロテスタントオランダ協同教会の牧師として落ち着いた。ブラウンリーは1843年に発作で倒れて事実上引退したが、1860年に亡くなるまでこの教会に在籍した。ブラウンリーは、1826年から1830年までは、オランダ改革派の月刊誌、『オランダ改革派雑誌(*The Magazine of the Reformed Dutch Church*)』の編集者も務めた。ブラウンリーのバスキング・リッジでの活動については Dorothy Loa McFadden, Mildred Dunham Van Dyke, and Eileen Luz Johnston, *The Presbyterian Church, Basking Ridge, New Jersey, Founded Circa 1717: A History*, Reprinted (S.I.: Johnston Letter Company, Inc., 1989), http://www.historicalsofthesomersetshills.org/Documents/BRPCHistory1717_1989.pdf; William Craig Brownlee, *The Gospel of Christ, Its Efficiency, and the Conversation Becoming It: a Farewell Sermon, Delivered at Basking Ridge, New-Jersey* (New York: C. S. Van Winkle, 1826). これらの資料はブラウンリーがオランダ改革派に移った詳しい事情については触れていないが、18世紀以降のオランダ人コミュニティはアングロ化が進み、オランダ改革派教会でも非オランダ系牧師が求められていた。Randall Balmer, *A Perfect Babel of Confusion Dutch Religion and English Culture in the Middle Colonies* (New York: Oxford University Press, 1989).

⁷⁵ *Protestant*, Vol. 1, No. 1, Jan 2, 1830.

⁷⁶ Billington, *The Protestant Crusade 1800-1860: A Study of the Origins of American Nativism*, 58.

⁷⁷ *Ibid.*, 55-56. ビリントン『プロテスタント』の編集者がジョージ・ボーンからブラウンリーに交代したのは1831年のこととしているが、ボーンは1832年6月いっぱいまで『プロテスタント』編集者として名前が記されており、ブラウンリーへの交代はその後に為されたと思われる。但し『プロテスタント』は「アメリカ宗教改革協会(American Reformation Society)」の編集委員会によって編集されたとされ、ブラウンリーの個人名は記載されなかった。*Protestant*, Jun 30 and July 7, 1832.

スタントの擁護者(*Protestant Vindicator*)』が創刊された。ブラウンリーは1836年には「プロテスタント宗教改革原則促進アメリカ協会(The American Society to Promote the Principles of the Protestant Reformation)」、通称「プロテスタント宗教改革協会(The Protestant Reformation Society)」を形成し、『プロテスタントの擁護者』をその機関誌とした。⁷⁸以降ブラウンリーは『プロテスタントの擁護者』編集者兼、プロテスタント改革協会総裁として、病に倒れる1843年まで組織の中心として活動した。

宗教改革を継承するという意志は、ブラウンリーとその周辺の人々が発行した出版物の中にはっきりと表明された。例えば『プロテスタント』の創刊の辞は新聞の目的として、「教皇主義の描写と宗教改革の擁護」を掲げ、宗教改革は中世のカトリック教会によって歪められた原初のキリスト教の回復と理解されたことから、目的は「福音に基づく純粋な真理の普及」とも言い換えられた。内容的には「教皇主義の発生と発展」、つまりカトリック教会が世俗権力を獲得して強大な力を振るった中世から宗教改革開始を経て現代にまで至る、合衆国以外の国々をも含むあらゆる場所の話題を取り扱おうとし、現代の一般的な新聞が掲載するような同時代の最新情報よりもむしろ、歴史的、神学的な議論が多数掲載された。⁷⁹1831年に『プロテスタント』の所有者が変り、新聞の方針が「より一般的な」内容へと転換された際にも、読者に対しては「宗教改革の友人たち」との呼びかけがなされ、新聞の目的は変わらず「福音の教義と宗教改革の本質的原則を主張する」ことであり、「教皇主義の誤りと危険性を明らかにし、プロテスタンティズムの真理と優越を証明する」ことだという説明がなされた。⁸⁰その後『プロテスタント』の編集者は変更されたが、その際にも『プロテスタント』の目的は「宗教改革の擁護」であることが繰り返された。⁸¹

ブラウンリーらは反カトリック的定期刊行物を発行する傍ら、カトリックとの直接的な神学論争を行った。プロテスタントとカトリックの神学論争は1830年代に合衆国各地で行われており、その他の主要な論争としては、長老派牧師ジョン・ブリッケンリッジと後のニューヨーク大司教で当時はフィラデルフィアの司祭だったジョン・ヒューズの論争(1832年、紙上、1835年、公開討論)、シンシナティにおける、ディシプル派牧師アレクサンダー・キャンベルとパーセル司教の論争(1837年、公開討論)、チャールストンにおける、バプテイスト牧師リチャード・フラーとイングランド司教の論争(1839年、紙上)などがある。ブラウンリーの論争はその中でも比較的早いものであり、1833年1月、ブラウンリーはニ

⁷⁸ Ibid., 95–98. 『プロテスタントの擁護者』は、1836年6月29日号において『アメリカのプロテスタントの擁護者、教皇主義の侵入に対する世俗的かつ宗教的自由の守護者(The American Protestant Vindicator, and Defender of the Inroads of Popery)』へと改称を行い、プロテスタント宗教改革協会の機関誌を名乗った。この新聞は1840年に「アメリカの」を除いた『プロテスタントの擁護者、教皇主義の侵入に対する世俗的かつ宗教的自由の守護者』に再び改称したが、以下では煩雑さを避けるために『プロテスタントの擁護者』で統一し、註ではPVと略記する。

⁷⁹ *Protestant*, Jan 2, 1830.

⁸⁰ *Protestant*, May 7, 1831.

⁸¹ *Protestant*, Jul 7, 1832.

ニューヨーク市のカトリック新聞、『トゥルース・テラー(*Truth Teller*)』に対して挑戦状を送り、それを受けて立った3人のカトリック司祭、ジョン・パワー(John Power)、フェリックス・ヴァレーラ(Felix Varela)、トマス・C・レヴァンズ(Thomas C. Levins)との間に公開往復書簡による論争を行った。両者の書簡は、『トゥルース・テラー』と、モースの2人の弟が編集者をつとめた『ニューヨーク・オヴザーヴァー』に掲載され、約8か月間にわたり、2週間に1往復ほどのやりとりが行われた。⁸²

この論争の内容は当初神学的なものだった。ブラウンリーは、最初の書簡において、教皇の権威、サクラメント、聖人崇拜など、プロテスタントがカトリックと食い違う、ほとんど全てとも思われるほどの多くの要素を詰め込んだが、それに対してカトリック側は、問題点を信仰規準に限定し、その後はブラウンリーがキリスト教の信仰規準は聖書のみとした一方で、カトリック側は、聖書の解釈や解釈の正統性の担保には教会の伝統が必要だとして譲らず、議論は並行線を辿った。1833年7月、カトリック側から、「救われるために信じなくてはならない信仰箇条は、聖書のどこにはっきりと書かれているのか」という質問の形で議論の仕切り直しが行われたが長続きせず、これ以上の議論を不毛としたカトリ

⁸² この論争は書籍としてまとめられた。William Craig Brownlee, *The Religious Controversy: Between the Rev. Dr. W. C. Brownlee, on the Part of the Protestants, and the Rev. Drs. John Power, Thos. C. Levins, and Felix Varela, on the Part of the Roman Catholics*. (Philadelphia: Boyle & Benedict, 1833); William Craig Brownlee, *Letters in the Roman Catholic Controversy*, 2nd ed., rev. and enl. (New York; Philadelphia; Hartford: Published by the author; J. Whetham; D.F. Robinson, 1834). Billington, *The Protestant Crusade 1800-1860: A Study of the Origins of American Nativism*, 58-66. 1836年のブリッケンリッジ-ヒューズ論争第2弾はニューヨーク市において行われ、ブラウンリーも論争に立ち会った。騙されるような形で論争を仕掛けられたヒューズは、同じ時期に様々な都市で同様の論争が行われたことを指摘し、「ニューヨークに中心を置く偏狭な信念と悪意の結合物」であるブラウンリーらの「プロテスタント・アソシエーション」が全国の論争を率いていたとしている。John Rose Greene Hassard, *Life of the Most Reverend John Hughes, D.D.: First Archbishop of New York. With Extracts from His Private Correspondence* (New York: D. Appleton and Co., 1866), 154. ヒューズとブリッケンリッジの論争については、John Hughes and John Breckinridge, *Controversy Between the Rev. John Hughes, of the Roman Catholic Church, and the Rev. John Breckinridge, of the Presbyterian Church: Relative to the Existing Differences in the Roman Catholic and Protestant Religions*. (Philadelphia: J. Whetham, 1833); John Hughes and John Breckinridge, *A Discussion of the Question, Is the Roman Catholic Religion, in Any or in All Its Principles or Doctrines, Inimical to Civil or Religious Liberty? And of the Question, Is the Presbyterian Religion, in Any or in All Its Principles or Doctrines, Inimical to Civil or Religious Liberty?* (Philadelphia: Carey, Lea, and Blanchard, 1836). キャンペルーパーセル論争については Alexander Campbell and John Baptist Purcell, *A Debate on the Roman Catholic Religion: Held in the Sycamore-Street Meeting House, Cincinnati, from the 13th to the 21st of January, 1837* (Cincinnati: J.A. James, 1837). フラワー-イングランド論争については Richard Fuller and John England, *Letters Concerning the Roman Chancery* (Baltimore: F. Lucas, Jr., 1840).

ック側が8月に論争を終了した。⁸³この頃のブラウンリーの反カトリックの議論はその神学的誤りを論証しようとするものだったが、その後のブラウンリーは『陰謀』の影響を受け、カトリック教会を自由の敵として批判する政治的なものへ近づいていった。

2.2 ブラウンリーの宗教的反カトリシズム

a. 『陰謀』の影響

カトリック司祭との論争におけるブラウンリーの議論は、当初カトリシズムの神学的批判を中心としていたが、契約派の記憶を引き継いだブラウンリーのカトリック批判は政治的な側面をはらむ素地をもつものだった。1833年に開始された論争からカトリック側が降りた後も、ブラウンリーは38の書簡を『オブザーヴァー』に一方向的に寄せたが、第5書簡では教会の権威を重んじるカトリックの信仰をヨーロッパの専制主義政府に比し、「自由な共和国」にはそぐわないとするなど、議論の内容は時にカトリック教会による自由の抑圧への批判を通じて政治的な内容へと接近した。⁸⁴また、ブラウンリーの『オブザーヴァー』での連載は1834年11月まで継続されたが、同年8月の『オブザーヴァー』ではモースの『陰謀』連載が始まり、二人の連載は一時期並行して掲載されるようになった。ブラウンリーの連載には「ヨーロッパの専制君主によって我々が自由の制度を攻撃する遠大な陰謀が為されているという事実を証拠立てる暴露がなされた」といった、モースの陰謀論をうけた議論が見られるようになり、その内容は一層政治的なものに近づいた。⁸⁵さらに1836年、ブラウンリーはモースの『陰謀』の全面的な影響のもとに本を著し、『教皇主義：我々が共和国にとって危険な世俗的宗教的自由の敵』として出版した。⁸⁶『教皇主義』におけるブラウンリーの主張は、カトリックとプロテスタント、専制と自由の戦いが合衆国とヨーロッパにまたがって進行しており、合衆国のカトリックは専制主義の手先として陰謀を図っているという『陰謀』同様のものだった。ブラウンリーは序章において『陰謀』に言及してその議論への全面的支持を表明し、前半部ではカトリック教会が宗教的自由の敵であることを、後半部では世俗的自由の敵であることを論じた。⁸⁷

ブラウンリーの議論にはモースとの違いもみられ、ブラウンリーは『陰謀』の議論を宗教改革の継承というブラウンリー自身の闘争につなげることで、それをモース以上の歴史的、地理的な広がりを持つものへと拡張していた。カトリック教会は自らを不変かつ普遍の真理を保持した無謬の教会としていたが、ブラウンリーはそれを逆手にとり、「教皇主義

⁸³ Brownlee, *Letters in the Roman Catholic Controversy*, 145.

⁸⁴ *Ibid.*, 194.

⁸⁵ *Ibid.*, 305.

⁸⁶ モースの『陰謀』への直接的言及は、Brownlee, *Poperly*, 31.

⁸⁷ *Ibid.*, 31–32.

は今日においても、アメリカにおいても、暗黒時代のヨーロッパと同様である」⁸⁸と述べて、同時代と中世といった時代的区別、ヨーロッパとアメリカといった地理的区別を設けることなく、時間と場所を超えてカトリック教会の専制の「証拠」を収集し、これらの「全ヨーロッパの歴史の声」に依拠することで19世紀の合衆国におけるカトリックの危険性を訴えたのである。⁸⁹例えば「教皇が世俗的かつ宗教的な権力を主張し、振るっている」ことを証明するためにブラウンリーが言及したのは19世紀の事象ではなく、16世紀のトリエント公会議をはじめとするカトリック教会の公式文書や、中世以来の教皇と世俗君主との対立の歴史だった。ブラウンリーとモースはともに同時代の合衆国のカトリックを自由を破壊する危険な存在と認識した点で一致していたが、神学者で牧師だったブラウンリーはこの戦いをモース以上に長大な教会史の文脈の中で捉えていたのである。

ブラウンリーの『教皇主義』はカトリックを政治的に危険視しつつ、カトリックの信教の自由に配慮した点では『陰謀』と共通していた。ブラウンリーは「教皇は世俗的かつ宗教的を問わず、全ての領域における現世の最高君主であると主張し、真のローマ・カトリックは全員それを魂と良心において信じている」と述べて、カトリックがローマ教会の政治的操り人形だとみなしたが、モース同様、カトリックに対する政治的警戒が、カトリックの信教の自由の否定と同一視されることを避けようとした。『教皇主義』中には「我々が罪のないローマ・カトリックを屠殺し始めたかのように」という「宗教的迫害」との批判は的外れだとする主張や、⁹⁰「人間の身体と魂に対する攻撃」と「危険な主義主張に対する攻撃」は別だという弁明が見られる。⁹¹『教皇主義』におけるカトリックの信教の自由への配慮は、スコットランド時代のブラウンリーの神学の師、アーチボルド・ブルース(Archibald Bruce)が1780年に発表した『教皇主義の寛容についての自由な考察』との比較においても明らかである。⁹²『考察』はスコットランドでのカトリック解放の是非をめぐる議論を背景に書かれ、書中ブルースは後のブラウンリー同様、教会史に材をとってカトリックの危険性を訴え、カトリック解放に反対してペナル・ローの継続を求めている。⁹³ブラウンリーの『教皇主義』はブルースの『考察』を引用しており、師弟間の影響関係ははっきりしているが、ブラウンリーが求めたのはアメリカ人が「義務を果たす」という具体的内容を欠いた対策にとどまった。⁹⁴カトリックに対するペナル・ローは1829年にイギリス全土で廃止されており、時代や場所の文脈を超越してカトリックとの対抗を進めようとしたブラウ

⁸⁸ Ibid., 35.

⁸⁹ Ibid., 39. カトリック教会が中世以来変化していないという主張は『教皇主義』中随所に見られる。例として、Ibid., 40–41, 43, 99–100, 201.

⁹⁰ Brownlee, *Popery*, 199.

⁹¹ Ibid., 37.

⁹² Archibald Bruce, *Free Thoughts on the Toleration of Popery* (Edinburgh: Printed for the Author, 1780). ブルースとブラウンリーのつながりについては、*Memorial of the Rev. William C. Brownlee, D.D.*, 66.

⁹³ Brownlee, *Popery*, 51.

⁹⁴ Ibid., 212.

ンリーも、19世紀の合衆国でペナル・ローを求める時代錯誤は犯さなかったのである。

『教皇主義』は『陰謀』同様、カトリックに対する明確な対応策を示すことなく閉じられたが、ブラウンリーの議論は宗教的反カトリシズムへと展開するしかないものだった。カトリックの政治的側面と宗教的側面を分けて批判を政治的なものに限り、宗教的側面はカトリックの自由だとしたモースとは対照的に、ブラウンリーは宗教的批判を絶対に放棄しなかったためである。ブラウンリーは『教皇主義』におけるカトリックへの批判はその宗教的側面と政治的側面の双方に及ぶとしたが、「我々は確かにローマ・カトリックの宗教を、知りうる限りもっとも異常な熱狂主義、偶像崇拜、不合理の結合物として反対する」という宗教的批判を前提に「私たちは彼らの宗教だけを理由として教皇主義者に反対するのではない」として政治的批判を続けた。まずは宗教的批判、その上で政治的批判という議論展開にも表れたように、ブラウンリーにとってカトリックの宗教的批判は政治的批判に先立つ、第一義的重要性を持つものだった。⁹⁵

『教皇主義』後のブラウンリーには、政治と宗教を区分して自らを宗教に位置づける発言もみられた。例えば1841年の『プロテスタントの擁護者』において、ブラウンリーはネイティヴィスト新聞が「我々はローマ・カトリックの宗教そのものに対しては一切の敵意を否認する」と述べてカトリック教会の政治的側面と宗教的側面を分離し、後者への批判を捨てたことを紹介し、それを「生ぬるいプロテスタント」と否定的に評価した。その上でブラウンリーは、「あちらの新聞は政治を扱う。我々は不死の魂の回心を目的とする」として、改めて政治と宗教の分離を行い、『プロテスタントの擁護者』がカトリックの回心を目的にした宗教的新聞であることを明言した。さらに自分自身が移民だったブラウンリーは「厳密に言ってこの地のすべての白人が外国人だということをお忘れか」と述べ、移民排斥を求めたネイティヴィストたちを「不寛容で偏狭」として批判した。⁹⁶ブラウンリーの反カトリシズムはモースの『陰謀』から大きな影響を受けていたが、政治的反カトリシズムへと展開することはなかったのである。

b. 世界伝道と終末論

ブラウンリーらの宗教的反カトリシズムと政治的反カトリシズムとの差異は、カトリックへの対抗手段という点において顕著にあらわれた。政治的反カトリシズムがネイティヴィズムと結びつき、合衆国の移民の権利を制限することでカトリック問題が解決されると考えたのに対し、ブラウンリーらが依拠しようとしたのはカトリックを一人ひとりプロテスタントへ改宗させるという伝道活動だった。ブラウンリーが『陰謀』の影響をもっとも強く受けていた1836年、ブラウンリーのプロテスタント宗教改革協会は協会の性質を「国内伝道協会(home missionary society)」と定めていた。また、協会の目的は、「プロテスタン

⁹⁵ Ibid., 38.

⁹⁶ *PV*, Oct 20, 1841.

トの間に、ローマ主義者に対する正しい義務の意識を呼び覚ます」こと、そして手段としては、「ローマ主義の論争に関する講演や、適切なトラクト及び、書籍の頒布を通じ、教皇主義者をキリスト教徒に回心させる、あらゆる福音的方法を使用すること」が明示された。

97

ブラウンリーの宗教的反カトリシズムはカトリック問題の根本的理解においても、ネイティヴィズムと結びついた政治的反カトリシズムと大きく異なった。モースの反カトリシズムが、ヨーロッパから合衆国へと侵入する専制主義の影響を阻もうとするものだったのに対し、宗教改革の継承という認識に立ったブラウンリーの反カトリシズムは、ヨーロッパか合衆国かを問わず、全世界で進行するプロテスタントとカトリックとの戦いを合衆国内でも積極的に進め、さらにはその努力を合衆国から世界へと広めようとするものだった。別の言い方をすれば、モースをはじめネイティヴィストたちが、移民排斥を通じて合衆国からカトリックの影響を除くことでカトリック問題が解決されると考えたのに対し、ブラウンリーらにとっての問題の究極的解決は、カトリックを含む全世界の人々がプロテスタントに改宗することだった。スコットランド出身のブラウンリーが合衆国外にも関心を向けたのは自然に思われるが、ブラウンリーは1825年にフィラデルフィアで開催された長老派の総会で国外への宣教師派遣の必要性を主張し、1836年にも当時所属したオランダ改革派の人々に向けて世界の改宗をテーマにした説教を行なうなど、合衆国内のプロテスタントの国外への関心を高めようと活動していた。⁹⁸

世界的な規模でのカトリックの改宗に対するブラウンリーの関心は、アイルランドの守護聖人、聖パトリックについてのブラウンリーの研究に反映された。アイルランドのカトリック国としてのアイデンティティは、5世紀のアイルランドにキリスト教を伝えたとされる聖パトリックへの崇敬と強固に結びついてきたが、ブラウンリーの研究はこの歴史理解を否定し、アイルランドは本来プロテスタント国であると論じるものだった。ブラウンリーによれば、アイルランドにはパトリック以前にアジア、アフリカ教会の宣教師によって「純粋で墮落していない儀礼」がもたらされており、その後にアイルランドを訪れたパトリックのキリスト教も、ローマ教会以前の初期教会を引き継いだ「純粋な」キリスト教だった。⁹⁹ブラウンリーが示した新たな歴史理解によれば、「原始的で、使徒的なキリストの

⁹⁷ PV, Jun 24, 1840. 網領原文は第3章末資料参照。

⁹⁸ William Craig Brownlee, *Christian Missions: An Oration, Delivered by Appointment of the Board of Missions in the First Presbyterian Church of Philadelphia, before the General Assembly of the Presbyterian Church in the* (Philadelphia: Towar & Hogan, 1825); William Craig Brownlee, *An Earnest Appeal to Christians on Duty of Making Efforts and Sacrifices for Conversion of the World* (New York: Taylor, 1836).

⁹⁹ William Craig Brownlee and Alexander King, *Saint Patrick and the Western Apostolic Churches: Or, The Religion of the Ancient Britains and Irish Not Roman Catholic, and the Antiquity, Tenets and Sufferings of the Albigenses and Waldenses* (New York: American and Foreign Christian Union, 1857), 57. 本書の原型は1841年に出版された。William Craig Brownlee, *Sketch of the History of the Western Apostolic Churches, from Which the Roman Church Apostatized* (New York: Charles K. Moore, at

宗教は、ブリテン島とアイルランドで最初の6世紀間栄え、教皇主義の侵入は成功せず、阻害されることがなかった」のであり、12世紀に至って漸く導入されたカトリック教会の教えは、アイルランドにおいて「単なる新奇なもの」にすぎないものだった。¹⁰⁰これらの研究に基づき、ブラウンリーはアイルランド人に対して、「古い聖パトリックの宗教に戻るよう、そして次には、さらに古く、より純粋な聖ペテロと聖パウロの宗教にさかのぼるように、心から願う」と訴えたのである。¹⁰¹アンテベラム期の合衆国では、移民の大半がアイルランド人だったという事情から、ネイティヴィズムはアイルランド人差別と深く結びついてきた。¹⁰²アイルランド人をアメリカ人とは異なる「人種」として分離する、人種論に基づいたアイルランド人差別は、アイルランド人がアメリカ人になることは不可能だという排除の論理を助長したが、ブラウンリーらはその逆に、カトリックからプロテスタントへ改宗しさえすればアイルランド人を同胞として受け入れるという姿勢を示したのである。

ブラウンリーにとって世界のプロテスタントへの改宗は、この世に完全なプロテスタント世界を樹立するというだけではなく、キリスト教終末論に則った歴史の完成という意義をも持つものだった。「キリストが支配する黄金時代、つまり千年王国をもたらすことが、神の摂理のすべての働きの究極の目的である」という言葉にも表れたように、ブラウンリーは世界の歴史はキリストの千年王国という終末へ向けて進行していると信じていた。¹⁰³また、宗教改革以来のプロテスタントはカトリック教会を聖書の終末預言の中の反キリストと同一視してきたが、ブラウンリーもその伝統を引き継ぎ、カトリック教会をヨハネの黙示録の「大バビロン、みだらな女たちや、地上の忌まわしいものたちの母」、ダニエル書やパウロの書簡中の「第四の獣」、「不法の者」に比した。

1843年は前千年王国主義者ウィリアム・ミラーが予言した世界終末の年であり、合衆国内の終末論への関心が高まる中、ブラウンリーも1843年に『預言と歴史の光の下で見たローマ・カトリックの宗教』を発表した。書中ブラウンリーは聖書の中の数字を「縮図として、象徴的に、字義通りではなく」解釈し、反キリストが権力の座にあるのは1260年間で

the office of the “Protestant Vindicator,” 1841). さらに、ブラウンリーは1835年に同様の内容をもつパンフレットを出版しており、議論は1835年までさかのぼることができる。William Craig Brownlee, *The Religion of the Ancient Britons and Irish No Popery: And the Immortal St. Patrick Vindicated from the False Charge of Having Been a Roman Catholic* (New York: New York Protestant Press, 1835).

¹⁰⁰ Brownlee and King, *Saint Patrick and the Western Apostolic Churches*, 58.

¹⁰¹ Ibid., 53.

¹⁰² Matthew Frye Jacobson, *Whiteness of a Different Color: European Immigrants and the Alchemy of Race* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999); David R. Roediger, *The Wages of Whiteness: Race and the Making of the American Working Class*, Revised (London; New York: Verso, 2007); Michael P. Carroll, “How the Irish Became Protestant in America,” *Religion and American Culture* 16, no. 1 (January 2006): 25–54.

¹⁰³ Brownlee, *An Earnest Appeal to Christians on Duty of Making Efforts and Sacrifices for Conversion of the World*.

あり、その終焉は1520年、1866年、2016年の3段階で訪れると算出した。そしてブラウンリーはこれが宗教改革以降のカトリック教会の衰退を預言したものだとして解釈し、2016年にはカトリック教会が最終的に破滅してキリストの千年王国が到来するとした。¹⁰⁴終末論はブラウンリーにとっても信仰の一角を為す重要なテーマだったが、後千年王国主義の立場のブラウンリーはミラー主義者を狂信者として否定し、座して終末を待つのではなく、カトリックのプロテスタントへの改宗のため努力すべきだと訴えた。¹⁰⁵ブラウンリーは反キリストとの戦いには一切の譲歩も許されないが、「我々はその邪悪な影響下にとどまっている人々のために天へと祈りをささげる」とし、その祈りは「不幸なるローマの首座司教とその罪深きヒエラルキーに属する個人」、つまりローマ教皇とカトリック聖職者たちも含む、全カトリックのために向けられていると述べた。¹⁰⁶世界は次第にキリストの千年王国に接近しているという明るい見通しのもと、ブラウンリーはカトリックもまたプロテスタントへと改宗し、千年王国に与えることができると考え、プロテスタントはそのための努力を怠ってはならないと主張したのである。

ブラウンリー以降の宗教的反カトリシズムの組織的展開は第3章以降で論じるが、宗教改革の継承の意識や終末論的歴史理解、そしてカトリックの改宗のための努力といったブラウンリーの宗教的反カトリシズムの特徴はAFCUにまで引き継がれていった。政治的反カトリシズムを主張した人々の間にカトリックへの宗教的批判が保持されたように、宗教的反カトリシズムを主張した人々の間にも政治的反カトリシズムへの共感も継続的にみられたが、千年王国の実現を究極目標として世界全体のカトリックのプロテスタントへの改宗を目指した宗教的反カトリシズムは、ネイティヴィズムと結びついた政治的反カトリシズムとは異なるものだった。合衆国の政治的反カトリシズムと宗教的反カトリシズムは多くの共通点を持ち、互いの活動を間接的に支えあいながらも、それぞれ異なる手段と目的を持つ、相互に独立した活動として組織化されていった。

3 サミュエル・B・スミスの扇情的反カトリシズムと反カトリック・ビジネス

本論文では、虚実を織り交ぜたカトリック教会の秘密の「暴露」を行うことによって、プロテスタントの間にカトリックへの偏見と嫌悪を煽ろうとするものを扇情的反カトリシズムと呼ぶ。扇情的反カトリシズムにおいて、カトリック教会とカトリックは犯罪者や道徳の破壊者として批判されるため、信教の自由は問題化されない。多くの研究者が指摘してきたように、扇情的反カトリシズムの典型は1836年に出版された『恐怖の暴露』だが、

¹⁰⁴ William Craig Brownlee, *The Roman Catholic Religion Viewed in the Light of Prophecy and History: Its Final Downfall and the Triumph of the Church of Christ* (New York: Charles K. Moore, 1843), 66–70.

¹⁰⁵ Ibid., 98–103.

¹⁰⁶ Ibid., 64.

この本は著者マリア・モンクが女子修道院を逃亡したもと修道女を騙り、修道院内部でのレイプや暴力、殺人といった犯罪を明かすという体裁をとったでっちあげだった。¹⁰⁷閉ざされた修道院を逃げ出した修道女が、外部に秘された内部の惨状を暴露するという「逃亡修道女物語」はフィクション、ノンフィクションを問わず19世紀を通じて数多く出版されたが、『恐怖の暴露』は発行部数においても影響力においてもその最たるものであり、プロテスタントの間にカトリックへの懐疑と憎悪を広める上で大きな役割を果たしたと言われる。

近年の反カトリシズム研究は、同時代のジェンダー規範との関わりから扇情的反カトリシズムの内容やレトリックの分析を進めてきたが、そうした中で相対的に重要性が見過ごされてきたのが扇情的反カトリシズムを利用した人々の目的や動機である。歴史家、シドニー・E・オールストロームは、アンテベラム期の反カトリシズムが「あらゆる種類の宗教的政治的山師、金儲け屋、目立ちたがり屋、狂信者、日和見主義者、「後追い者」、振り返ってみればほとんど狂人であった人物」に支えられたと指摘しているが、扇情的反カトリシズムの議論は多くの場合、カトリック批判だけではなく、それを通じたビジネスというもう一つの目的を伴っていた。¹⁰⁸政治的反カトリシズムや宗教的反カトリシズムの活動に反カトリック・ビジネスの要素が全くなかったわけではないが、扇情的反カトリシズムの議論は、過激な内容で人々の注目を集め、金を儲けるという目的に合致しやすかった。本節ではプロテスタントからカトリックに改宗し、その後カトリック司祭を辞めて反カトリック活動家に転じたサミュエル・B・スミスの半生とその主張を検討し、扇情的反カトリシズムを利用した反カトリック・ビジネスとその影響について考察する。以下ではまず、スミスの伝記的背景からスミスが反カトリック・ビジネスに従事するに至った経緯を追い、次にその反カトリック・ビジネスの失敗の原因を『恐怖の暴露』をはじめとする逃亡修道女物語との比較から考察する。本節では最後に世俗の日刊新聞による広義の反カトリック・ビジネス参入を指摘し、その意義を検討する。¹⁰⁹

¹⁰⁷ モンクの『恐怖の暴露』は1836年中に2つの版が出版されたが、本章では基本的に第2版に従って引用を行う。Maria Monk, *Awful Disclosures, by Maria Monk, of the Hotel Dieu Nunnery of Montreal, Revised, with an Appendix*, Revised (New York: Hoisington & Trow, 1836). 『恐怖の暴露』初版は2005年に日本で再版された。Maria Monk, *Awful Disclosures of Maria Monk* (1836; reprint, Tokyo: Athena Press, 2005).

¹⁰⁸ Sydney E. Ahlstrom, *A Religious History of the American People*, 2nd ed. (New Haven: Yale University Press, 2004), 559.

¹⁰⁹ アンテベラム期には世俗の新聞(secular paper)という用語があり、政治や経済、社会のニュースを取り扱う、現代でいう一般的な新聞を指して使用された。同時代にはキリスト教諸教派に公式、非公式に結びつき、教派内のニュースや宗教的なテーマを扱う宗教新聞(religious paper)が数多く出版されていた。

3.1 スミスの反カトリシズムの背景——カトリックへの改宗と棄教

スミスの反カトリック活動を反カトリック・ビジネスと見なすのは、スミスが生涯を通じて様々な職に手を出しては失敗を繰り返しており、反カトリック活動のみならずそれ以前の司祭職もまた、彼が成功を目指しつつも挫折した多数の職業の一つに数えられるためである。¹¹⁰スミスは後にカトリック司祭となるが、もとはペンシルヴァニアのクエーカーであり、父親によって宗教教育を施された。父親を早くに亡くしたスミスは21歳の時にセントルイスで毛皮交易事業に参入したが、共同事業者に騙されて1年後には無一文となった。次にスミスは裕福な知人の農地の一角を借りて農業に従事したが、健康を崩して再び挫折した。その後のスミスはこの知人の影響でカトリックに改宗し、知人に従って郊外の農場に移り、子供たちの家庭教師をしながら狭い小屋で自給自足的暮らしを送った。修道士めいたスミスの生活はルイジアナ司教デュボー(Louis William Valentine DuBourg)の目にとまり、スミスに人生の転機が訪れた。スミスは1818年に新設されたセントルイス大学(St. Louis College)の英語教師に採用され、司教と同居して司祭となるための勉強を始めた。¹¹¹スミスにとっての司祭職は、西部でアメリカの夢を追ったスミスがたび重なる挫折の末に辿り着いた、新たな職業だったのである。

スミスがデュボーに採用された背景にあったのは、西部でのカトリック教会の発展と、それに追いつかない聖職者の供給不足だった。当時の合衆国西部には、合衆国東部出身のカトリック、ヨーロッパからの移民カトリック、そして旧仏領のフランス系カトリックなど、多様なカトリックが多数居住しており、教会はプロテスタントにも劣らない組織的成長を遂げつつあった。¹¹²シンシナティのレーン神学校校長だった牧師ライマン・ビーチャーの説教、「西部への訴え」に代表されるように、アンテベラム期のプロテスタントたちはプロテスタントが集住した東部の都市部よりも西部におけるカトリックの増加を懸念し、カトリックとの対抗のためにもプロテスタント教会の西部進出を加速させようとした。¹¹³

¹¹⁰ 以下のスミスの伝記的背景については、主にスミス自身の説明による。Samuel B. Smith, *Renunciation of Popery* (Philadelphia: L. Johnson, 1833).

¹¹¹ デュボーが管轄した司教区はルイジアナ購入によって合衆国領となった旧仏領とフロリダを含む広大なものであり、セントルイスもその一部だった。

¹¹² John R. Dichtl, *Frontiers of Faith: Bringing Catholicism to the West in the Early Republic* (Lexington: The University Press of Kentucky, 2008); Margaret C. DePalma, *Dialogue on the Frontier: Catholic and Protestant Relations, 1793-1883* (Kent, OH: Kent State University Press, 2004).

¹¹³ Lyman Beecher, *A Plea for the West* (Cincinnati: Truman & Smith, 1835). その他、西部におけるカトリック伸長への危機意識を表明した説教としては、Bushnell, *Barbarism the First Danger*; Thomas Brainerd, *Presbyterian Church in the U.S.A, and Third Presbytery of Philadelphia, Our Country Safe from Romanism a Sermon Delivered at the Opening of the Third Presbytery of Philadelphia, at Its Sessions in the Western Presbyterian Church, Philadelphia, April, 1841* (Philadelphia, 1843); Congregational Home Missionary Society, *Our Country: Its Capabilities, Its Perils, and Its Hope. Being a Plea for the Early Establishment of Gospel Institutions in the Destitute Portions of*

西部進出のために聖職者の供給が必要だったのはプロテスタントもカトリックも同様だったが、合衆国カトリック教会の聖職者養成体制はプロテスタントに大きく遅れていた。革命を背景に流入したヨーロッパの聖職者たちは不足を補ったが、アンテベラム期を通じてカトリック聖職者は慢性的に足りないままだった。¹¹⁴

スミスはこの不足を補う貴重なアメリカ人聖職者候補として司教に採用されたが、挑戦と挫折というスミスの行動パターンは繰り返されかけた。1821年、スミスは教師と勉強の二重生活に疲れ、司教に無断で逃げるようにパリへと渡った。スミスはカトリック教会関係の施設に受け容れられ、英語教師としての務めを期待されたものの、健康状態が回復しないために一夏で追い出されるように帰国した。その後のスミスは司教と和解し、神学校や大学が建設されつつあった西部カトリック教会の拠点、ケンタッキー州バーズタウンに落ち着いた。1826年、スミスは聖職者資格を得てデトロイトに送られ、1827年頃にケンタッキー州の山奥ケイシー・クリークの小さな女子修道院の監督役を務めた。¹¹⁵ケイシー・クリークには1824年から1828年まで、女子修道会ロレット姉妹会の支部「オリブ山(Mount Olivet)」が設けられており、スミスのケイシー・クリーク滞在は事実と思われる。¹¹⁶後述

the United States. (New York: Executive Committee of the American Home Missionary Society, 1842); A. A. Lipscomb, *Our Country, Its Danger and Duty* (New York: American and Foreign Christian Union, 1857).

¹¹⁴ 西部へのフランス人司祭の流入については Michael Pasquier, *Fathers on the Frontier: French Missionaries and the Roman Catholic Priesthood in the United States, 1789-1870* (Oxford; New York: Oxford University Press, USA, 2010). 神学校建設もヨーロッパの修道会の助力によって行われ、1791年にボルティモア司教ジョン・キャロルが招聘したフランスのスルピス会はアンテベラム期の神学校建設を牽引した。Joseph M. White, "The Diocesan Seminary and the Community of Faith: Reflections from the American Experience," *U.S. Catholic Historian* 11, no. 1 (Winter 1993): 1-20; Vincent M. Eaton, "Sulpician Involvement in Educational Projects in the See and Province of Baltimore," *U.S. Catholic Historian* 2, no. 2/4 (January 1982): 1-94.

¹¹⁵ 歴史家パレによれば、スミスの叙階は1826年のことである。George Paré, *The Catholic Church in Detroit, 1701-1888* (Detroit: Gabriel Richard Press, 1951), 366. しかしスミスと同時代のカトリック司祭ヴァレーラによれば、このときスミスは副助祭に叙階されたのみであり、1827年に助祭、司祭となったのは1828年のことだった。*Catholic Diary*, Feb 7, 1835.

¹¹⁶ スミスがケイシー・クリークでロレット姉妹会の監督に就任したということはスミス自身の発言に依る。Smith, *Renunciation of Popery*, 11; Rosamond Culbertson and Samuel B. Smith, *Rosamond: Or, A Narrative of the Captivity and Sufferings of an American Female under the Popish Priests, in the Island of Cuba, with a Full Disclosure of Their Manners and Customs* (New York: Leavitt, Lord, 1836), 12-13. ロレット姉妹会は、ベルギー人伝道司祭チャールズ・ネリンクスがバーズタウンに設けた合衆国独自の女子修道会である。ネリンクスとロレット修道会については Camillus P. Maes, *The Life of Rev. Charles Nerinckx with a Chapter on the Early Catholic Missions of Kentucky* (Cincinnati: R. Clarke & Co., 1880), 239-251, 509-510; Margaret A. Hogan, "Sister Servants: Catholic Women Religious in Antebellum Kentucky" (PhD diss., The University of Wisconsin, 2008); Steven L. Baker, "Improvising on the Borderlands of Gender: The Friends of Mary at the Foot of the Cross, 1812-1834," *Filson Club History Quarterly* 71 (April 1997): 202-26. オリブ山の存在については、Hogan, "Sister Servants,"

するようにケイシー・クリークでの経験は、後のスミスの反カトリック活動において重要な意味を持つものとなった。

しかし、挫折の危機を乗り越えたわずか数年後、スミスは再び困難に直面し、遂には棄教して司祭職を離れ、反カトリック・ビジネスという新たな職業に参入した。1829年、スミスはミシガン州モンローで司祭に叙階され、聖アントニウス教会を預かったが、もとクエーカーのアメリカ人スミスは、信徒の多くを占めたフランス系カトリックとの間の関係構築に失敗したのである。スミスは1831年にはモンローを去り、オハイオ州の家族のもとに身を寄せた。1833年7月、スミスは司祭への復帰を求めて故郷ペンシルヴァニアのフィラデルフィア司教に書簡を寄せ、さらに同年8月には当時フィラデルフィアの司祭だったジョン・ヒューズに書簡を送り、司教への回答の打診を行うよう求めた。¹¹⁷しかしフィラデルフィアのカトリック教会もスミスを受け容れることはなく、スミスは司祭職を放棄し、もと司祭としての肩書きを生かした反カトリック・ビジネスを開始した。スミスはまず1833年中に『教皇主義の放棄』と題したパンフレットをフィラデルフィアで出版し、カトリシズムを神学的に否定するとともに、自らの半生を公にした。さらに1834年、スミスはフィラデルフィアで反カトリック週刊新聞『バビロンの陥落』の発行を開始し、直後にニューヨーク市に移って新聞発行を継続するとともに、ブラウンリーらニューヨーク市の宗教的反カトリシズムのグループとも親交を結ぶようになった。¹¹⁸この後1837年ごろまで、スミスは、反カトリック新聞『バビロンの陥落』を週刊（後に隔週刊）で発行し、反カトリック的内容のパンフレットや書籍を出版し続けた。

様々な職業への挑戦、挫折、転職の連続だったスミスの人生において、司祭や反カトリック・ビジネスもまた、毛皮交易や農業と同様の職業的、経済的な成功の機会の一つだったように思われる。特にカトリック教会への執着から一転した反カトリック・ビジネスの開始は、司祭として生計を立てる道が完全に断たれたことでスミスの棄教が引き起こされたことを示唆している。スミスの辿った道のりは、アンテベラム期の反カトリシズムが反カトリック・ビジネス従事者の利益の追求という、個人的で即物的な目的によって促進さ

287; John A. Lyons, *Historical Sketches of St. Bernard's Church on Casey Creek, Clementsville, Kentucky* (Louisville: n.p., 1953), 29–31.

¹¹⁷ Samuel B. Smith, *An Affectionate Address: To Every Sincere Inquirer after Truth: with an Appendix, Containing the "Renunciation of Popery, &c. &c."*, 2nd. ed. (Philadelphia: Printed by Matthews & Bell, 1833), 48. スミスの『教皇主義の放棄』に対しては、スミスがニューヨークに移った後、ニューヨークの司祭だったフェリックス・ヴァレーラが、カトリック新聞『カトリック・ダイアリー』上に批判的な書評を掲載した。スミスの書簡も『カトリック・ダイアリー』上に公開された。 *Catholic Diary*, Jan 31, Feb 7, 28, Mar 7, 14, 28, Apr 4, 11.

¹¹⁸ American Antiquarian Society のデータベースに含まれる最も古い『バビロンの陥落』は、1834年8月14日付でフィラデルフィアで発行された。一方、New York Historical Society 所有の『バビロンの陥落』第1巻第1号は1834年11月8日付でニューヨークで発行された「第4版」である。スミスは1834年後半にフィラデルフィアで『バビロンの陥落』の発行を開始し、直後にニューヨークに移ったと推測される。

れた面を浮かび上がらせるものだといえる。¹¹⁹

3.2 スミスの扇情的反カトリシズム

a. 西部カトリックとの出会い

スミスが発行した『バビロンの陥落』には宗教的反カトリシズムの議論や政治的反カトリシズムの議論も含まれたが、その中心となったのはもと司祭というスミスの立場を最大限に生かすことのできたカトリック教会の内情暴露、すなわち扇情的反カトリシズムの議論だった。¹²⁰暴露が成立するにはまず秘密の隠蔽が必要であり、外界との交流を制限した女子修道院はその格好の舞台となったが、スミスはカトリック教会の秘密の隠蔽の場を西部フロンティアに見出した。19世紀の東部のプロテスタントにとって、西部はプロテスタント化を待つ宗教的白紙地帯として捉えられており、プロテスタントの目の届かない「未開の西部」でカトリック教会が着々と足場を固めているという事実の指摘は、それだけで既に一種の暴露としての意義を持ち得た。¹²¹スミスは自身が西部で見聞した中でもケンタッキーの山奥、ケイシー・クリークでの経験を特に重視したが、それはケイシー・クリークが周囲を山に囲まれた「州の中でも最も拓けておらず、辺鄙な場所」にあり、森の中の道なき道を伝って漸くたどり着ける場所だったためだった。¹²²『バビロンの陥落』中、スミスはバーズタウンの神学校の様子を比較的肯定的に紹介したが、スミスは多数の人が出入りする神学校はカトリック教会を代表する施設とは言えないとし、¹²³周囲から物理的に孤絶したケイシー・クリークの「地上の地獄」こそがカトリック教会の本質を示している

¹¹⁹ マリア・モンク事件後のスミスの反カトリック活動は不活発なものになり、反カトリック的著作は1830年代以降1862年まで出版されなかった。Samuel B. Smith, *The "Image of the Beast", (Rev. 13:14), with Crumbs of Comfort for God's Children.* (New York: n.p., 1862). この間スミスは電磁気学の研究にいそしみ、著作の出版や電気を利用した医療器具の開発を行なった。電磁気学の知識を生かして電信技術を発明したモースは莫大な富を築くことに成功しており、スミスの電磁気学研究がモースに触発されたものだったことは想像に難くない。Samuel B. Smith, *The Medical Application of Electro-Magnetism.* (New York: Printed for the Publisher, 1850); Samuel B. Smith, *A Tracing up of the So-Called "Six Current Electro-Magnetic Machines," and a Setting Forth of the Superior Advantages of Dr. S. B. Smith's Direct and to-and-Fro Current Electro-Magnetic Machines Over* (New York: T. R. Dawley, 1863). 1850年、スミスは電気ショックを与える機械の特許出願を行った。Samuel B. Smith, *Improvement in Electro-Magnetic Machines for Shocks*, United States Patent Office 7420 (New York, issued June 4, 1850).

¹²⁰ スミスは『バビロンの陥落』創刊号から8回に渡ってケイシー・クリークについての連載を行ったほか、その後も様々な出版物で折に触れてケイシー・クリークに言及した。

¹²¹ スミスによる西部の危機の表明の著作としては、Samuel B. Smith, *The Flight of Popery from Rome to the West.* (New York: Office of the Downfall of Babylon, 1836).

¹²² *DB*, Nov 6, 1834,

¹²³ *DB*, Sep 5, 1835.

とした。¹²⁴

スミスの議論はカトリック教会の秘密の暴露という形式だけではなく、性と暴力を中心にした秘密の内容においても扇情的反カトリシズム一般に通じる共通性をもった。スミスが特に熱心に行ったのは性的不道徳の暴露であり、スミスはケイシー・クリークでの若い修道女の妊娠の発覚（父親はスミスの前任の司祭とされた）に加え、セントルイス時代に露見したイタリア人司祭と既婚女性との情事、フランス人司祭の「姪」との同居など、司祭たちの性的不品行を『バビロンの陥落』に繰り返し取り上げた。また、スミスは他の多くの扇情的反カトリシズムの議論同様、告解における司祭と女性信徒の密接な接触を強く批判し、ケイシー・クリークでは修道女たちの告解が司祭の寝室で行われていたことなど、自身の見聞を根拠として告解が性的誘惑の場となっていると告発した。¹²⁵

スミスの扇情的反カトリシズムの議論は、東部でクエーカーとして生まれ育ち、プロテスタントのアメリカ人にとってカトリックの何が異質で受け容れがたいのかを熟知していたスミスが、カトリック教会の実態に否定的な価値判断を付け加えることによっても形成された。例えばスミスは修道生活の宗教的意義を否定し、生活そのものを虐待とみなした。スミスが目にした修道女たちの生活は、早朝に起床し、祈りなどの宗教的日課を行いながら農作業に従事するなど身体的に過酷であり、冬を除いて裸足で生活し、新しい衣服は古い布でツギを当てるなど質素なものだった。スミスは修道女の生活の実態を読者に対して否定的に提示し、修道院規則と聖職者への服従の下で行われたこうした生活は「盲人を導く盲人」の行為だと批判した。この比喻にも反映されたように、スミスは修道女たちが望んで修道生活送っていたことは認めていたが、修道女たちは「幻惑されている」として、それを意志的で主体的な判断とはみなさなかった。¹²⁶ケイシー・クリークの生活の厳しさ

¹²⁴ *DB*, Oct 30, 1834. 歴史家デイヴィッド・ブライオン・デイヴィスが指摘したとおり、閉鎖性への批判はカトリックだけではなく、フリーメーソンやモルモン教を標的とした19世紀の「反・政府転覆(counter-subversive)」文書一般に広く共有されたものだった。David Brion Davis, “Some Themes of Counter-Subversion: An Analysis of Anti-Masonic, Anti-Catholic, and Anti-Mormon Literature,” *The Mississippi Valley Historical Review* 47, no. 2 (September 1960): 205–24.

¹²⁵ *DB*, Oct 30, 1834; Jan 24, 1835; Mar 21; Apr 4, 11, 1835. スミスは告解批判を中心に、カトリック神学の不道徳性を論じる著作も出版した。Samuel B. Smith, *A Synopsis of the Moral Theology of the Church of Rome* (New York; Pittsburgh: Office of the Downfall of Babylon, 1836). 別のもと司祭による告解批判としては、William Hogan, *Auricular Confession and Popish Nunneries* (Boston; New York: Saxton & Kelt; Saxton & Miles, 1845).

¹²⁶ *DB*, Dec 6, 1834. 19世紀のケンタッキー州の女子修道会の研究を行った歴史家のホーガンは、ロレット姉妹会創設者であるネリンクスの修道女たちへの言葉、「あなた方の生活のあり方は、(ヨーロッパよりも) 厳しく、貧しく、はるかに宗教的で安全で、敬虔と慈善の上に成り立っています」を引きつつ、修道女の禁欲的な生活は、「神に対する真の傾倒と、イエスのために働き、イエスのように苦しむ覚悟のしるし」であったと述べ、生活の厳しさは修道女によって歓迎されていたことを指摘している。Hogan, “Sister Servants,” 196. ケイシー・クリークにはロレット姉妹会のオリブ山以前にフランス人の亡命トラピスト会士が入植していたが、過酷な環境のために生活が軌道に乗らず、修道院が放棄されていた。

はスミスの偏見というだけではなく、1824年、バースタウン司教フラジェはロレット姉妹会に属する80人の修道女のうち38人が病気であり、修道会の最初の11年間に30歳以下の修道女24人が亡くなったことを伝えている。¹²⁷スミスも「惑わされた多くの信者たちは、規則の厳しさの犠牲となり、それは状況を鑑みて緩和された」と述べているように、司教は修道会規則の厳しさを問題視して介入し、規則の緩和を行った。¹²⁸しかし、極端な行いにブレーキをかけようとするカトリック教会内部の動きがスミスの主張の中心に置かれることはなく、強調されたのは修道女の「奴隷状態」と、それを進んで受け入れさせた「幻惑」だった。¹²⁹

スミスはまた、西部で出会ったヨーロッパ人聖職者や、旧仏領のフランス系カトリックの生活態度をも暴露の内容の一部とした。¹³⁰スミスはヨーロッパ出身の司教たちが「頭の中はヨーロッパ、ヨーロッパの作法、ヨーロッパの習慣、ヨーロッパの話でいっぱいだった」と述べ、¹³¹「市場で買える最高のもの」を食べ、「司教が独自に輸入したもので、最高級のマデイラ産」のワインを飲み、「お高いダイヤモンドで輝く見事な黄金の指輪を身につけ」ていたなど、貴族的で贅沢な生活を批判的に紹介した。司教とスミスら一般の司祭との間にははっきりとした待遇の差があったが、スミスは「質素で慎ましいプロテスタント同胞の方々はこうした地位に基づいた区別については全くご存じないだろう」として、こうした習慣が合衆国では異質であることを強調した。¹³²スミスの「暴露」は一般信徒の生活ぶりにも及び、スミスは自身が西部で出会ったフランス系カトリックの生活を、合衆国

Lawrence F. Flick, *The French Refugee Trappists in the United States: American Catholic Historical Society of Philadelphia, on February 23, 1886* (Philadelphia: Press of D. J. Gallagher, 1886).

¹²⁷ Hogan, "Sister Servants," 195.

¹²⁸ Smith, *Renunciation of Popery*, 11. カトリック側の資料としては、Maes, *The Life of Rev. Charles Nerinckx with a Chapter on the Early Catholic Missions of Kentucky*, 509–510; Hogan, "Sister Servants," 287.

¹²⁹ 「奴隷状態」の話は、*DB*, Dec 13, 1834. 聖職者の生活との対比の一例は *DB*, Dec 6に見られる。

¹³⁰ アンテベラム期の合衆国の司教も多くがヨーロッパ出身者だったが、革命のために亡命したフランス系がその大きな一角を占めた。例として、バースタウン司教ベネディクト・ジョセフ・フラジェ(Benedict Joseph Flaget、フランス出身、バースタウン司教位1808-1839、後ルイヴィル司教位1839-1850)、ボストン司教ジョン・シェヴル(John Cheverus、フランス出身、ボストン司教位1810-1836)、ルイジアナ司教、ルイス・ウィリアム・ヴァレンタイン・デュボア(Louis William Valentine Dubourg、仏領ハイチ出身、ルイジアナ司教位1815-1826)、ボルティモア司教、アンブローズ・マレシャル(Ambrose Marechal、フランス出身、ボルティモア司教位1817-1826)、ニューヨーク司教、ジョン・デュボワ(John DuBois、フランス出身、ニューヨーク司教位1826-1842)。彼らは皆、ローマの中央集権化を支持してウルトラモンタニスムの立場をとった保守派であり、彼らの存在によって合衆国カトリック教会はローマとの紐帯を強め、保守化した。Luca Codignola, "Roman Catholic Conservatism in a New North Atlantic World, 1760-1829," *The William and Mary Quarterly* 64, no. 4 (October 1, 2007): 717.

¹³¹ *DB*, Jan 17, 1835.

¹³² *DB*, Jan 10, 1835.

には異質で不適合な、ヨーロッパ的不道徳や墮落として描写した。スミスは冬のミシシッピ溪谷で道に迷いフランス人の村に逗留した際に、村人たちが深夜にそり遊びをし、酒を飲んでいることに気がついた。スミスはこれを問題視し、村人は「家で聖書を読んでいるべきではないのか」と村の司祭に質問したが、村人の尊敬を集める司祭がこれらを容認していると知って「偉大なる聖人の道徳性とはこの程度のものだ」との感想を書き残した。¹³³ スミスはまた、司祭として教会を預かったモンローでは「フランス人たちが、実質上のところ、敬虔さの形式すらも失っている」と感じ、彼らが日曜日に興じる競馬、釣り、狩り、バイオリンや歌といった娯楽、冬の間ダンスや飲酒、トランプ遊びを禁じようとして失敗していた。¹³⁴ フランス系カトリック信徒と、もとクエーカーのスミスとの間の道徳についての認識の違いは両者の間の溝を深め、スミスの棄教の原因ともなっていた。

b. 元司祭スミスと逃亡修道女物語

以上見てきたように、スミスの扇情的反カトリシズムは、スミス自身の体験に根差した独自性を帯びつつも、その形式と内容の双方において、同時代の扇情的反カトリシズムと共通していた。扇情的反カトリシズムの議論はスミスの独創ではなく、同様の形式と内容をもつ扇情的反カトリシズムは 1830 年代初頭には既に合衆国東部で広まりつつあった。1833 年には牧師ジョージ・ボーンがカナダの修道院の性的不道徳を描いた小説『ロレット』を出版し、¹³⁵ 『バビロンの陥落』発行開始と同年の 1834 年にはチャールズタウンで女子修道院焼き討ち事件が起こって 1835 年にはこの修道院にかつて居住した修道女見習い、レベッカ・リードが『修道院の 6 か月』を出版していた。¹³⁶ また、逃亡修道女物語の原型は植民地期のアメリカに既に存在しており、フランスの貴族女性が夫の留守中に司祭に性的関係を迫られて逃亡し、プロテスタントに改宗する「フランス人改宗者」の物語が知られていた。スミスは 1836 年にこの物語を『フランス人貴族女性の驚異の冒険』と改題して出版しており、早くから物語に触れていた可能性がある。¹³⁷ スミスは自分が見聞した西部のカ

¹³³ *DB*, Feb 7, 1835.

¹³⁴ *Renunciation*, 18-19. モンローはもともとフランス系カナダ人によって建設されたためにフレンチタウンと呼ばれていた。街はカナダとの国境に位置したため、米英戦争時に戦闘が行われ、戦後町の名前は当時の大統領モンローに因んで改称された。

¹³⁵ George Bourne, *Lorette: The History of Louise, Daughter of a Canadian Nun: Exhibiting the Interior of Female Convents*. (New York: Mercein, 1833). こちらは修道院内部暴露本の「プロトタイプ」と呼ばれる。David S. Reynolds, *Faith in Fiction: The Emergence of Religious Literature in America* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1981), 181. また、1834 年には、イギリスの作家シアウッドによるフィクション、『修道女』がアメリカでも出版されていた。Mary Martha Sherwood, *The Nun* (Princeton, NJ: M. Baker, 1834).

¹³⁶ Rebecca Theresa Reed, *Six Months in a Convent, Or, the Narrative of Rebecca Theresa Reed* (Boston: Russell, Odiorne & Metcalf, 1835).

¹³⁷ Samuel B. Smith, *The Wonderful Adventures of a Lady of French Nobility, and the*

トリックの伸長を既存の扇情的反カトリシズムの枠組みでとらえることによって、自らの議論を作り上げたと思われる。

スミスの議論は形式においても内容においても、同時代の扇情的反カトリシズムに類似していたが、スミスの主張は『恐怖の暴露』のマリア・モンクに代表される逃亡修道女の告発のような大きな反響を得ることはできなかった。スミスが暴露した内容が捏造された『恐怖の暴露』ほどの衝撃的重大犯罪を含まなかったということもその一因と思われるが、スミスが修道女ではなく、男性で司祭であったという違いもまた、そこには大きく関わっていたと考えられる。モンクら逃亡修道女たちは、女性を無力で弱いものとするアンテベラム期のジェンダー観のために、抵抗不能な純粋な被害者とみなされた。モンクは『恐怖の暴露』中、強制の末「やむにやまれず」修道女の集団撲殺に加わったとまで告白したが、それでもなおモンクの被害者としての立場は揺るがず、モンクを殺人者として批判する者はいなかった。¹³⁸モンクは殺害時には「気分がぼんやりとして、自分が何をやったかほとんど意識がなかった」とも述べたが、強制に逆らえない従順さや、自分を失う弱さはモンクが女性であるために正当な弁明として受け入れられ、無力な被害者としてのモンクの立場を一層強化したのである。¹³⁹モンクは『暴露』中、レイプ被害の結果として妊娠、出産したことを公にしていたが、処女ではない未婚女性が売春婦して蔑まれた当時、こうした告白はモンクの人格と発言の信憑性に傷をつけかねないものだった。その一方で、こうした行為は道徳的非難をも恐れない捨て身の告発と解されることで、被害の事実性を人々に強烈に印象づけるものともなった。¹⁴⁰

しかし、男性で司祭だったスミスの被害者としての立場はあやふやだった。スミス棄教後のフィラデルフィアのカトリック教会は司祭時代のスミスが書いたカトリシズムの護教論を再版したり、カトリック新聞上でケイシー・クリークを離れた直後のスミスが女性を連れて友人の司祭のもとに現れたと「暴露」したりするなど、日和見主義的墮落司祭としてのスミス像を広めようとしていた。¹⁴¹スミスの女性問題の真偽を確かめることは困難だ

Intrigues of a Popish Priest, Her Confessor, to Seduce and Murder Her. (New York: Office of the Downfall of Babylon, 1836). 植民地期の先行例については、Thomas S. Kidd, “Recovering ‘The French Convert’: Views of the French and the Uses of Anti-Catholicism in Early America,” *Book History* 7 (2004): 97–111. キッドによれば、フランス人改宗者の物語はドーボーンという人物が1696年にロンドンで最初に出版したことになっているが信憑性は不確かである。18世紀以降は北米植民地で繰り返し再販されたことが確認され、キッドはこの物語が植民地で戦われた英仏戦争を、プロテスタントとカトリックの対立として理解する一助となったと指摘している。

¹³⁸ Monk, *Awful Disclosures of Maria Monk*, 114.

¹³⁹ *Ibid.*, 117.

¹⁴⁰ 逃亡修道女への懐疑が皆無だったわけではなく、彼女たちの処女性の欠如は女性性と人格における欠陥と見なされて、証言の信憑性を傷つけた。Susan M. Griffin, “Awful Disclosures: Women’s Evidence in the Escaped Nun’s Tale,” *PMLA* 111, no. 1 (January 1996): 93–107.

¹⁴¹ フィラデルフィアのカトリック教会は、スミスがカトリック司祭だった時代に著したカトリック護教論に併せて、スミスの『教皇主義の放棄』からおそらく無断で採録したスミ

が、モンロー時代のスミスが権威主義的な司祭だったことは確かである。¹⁴²合衆国のプロテスタントは、カトリック教会の一般信徒評議会と聖職者の権力闘争、いわゆる評議会主義問題を、民主的でアメリカ的な教会運営を破壊しようとする、カトリック聖職者の専制と捉えたが、モンローでのスミスは評議会を押しえ込んで司祭の権限を拡大することに腐心していた。スミスは教会の建て替えを進めていたが、計画に反対する信徒たちのために事業は進まず、困り果てたスミスは司教に書簡を認め、評議会による教会財産管理を批判して司教の権威による問題解決を求めた。書簡中、スミスは教会の管理は今後、司祭に服従する信徒を司祭自身が任命して行うべきであり、教会の法人化は一般信徒の権限を一層強化することにつながるため絶対反対だとした。¹⁴³スミスはまた、棄教後は女子修道院批判を積極的に行ったにもかかわらず、司祭時代には自らの監督のもとに新たな女子修道院を建設しようと図り、独自の修道院規則の執筆までをも行っていた。¹⁴⁴スミスのカトリック教会からの離反の前後で変わらなかったのはフランス系カトリックの生活ぶりへの不満だが、彼らの怠惰さへの批判が教会建設作業への協力を拒否されたことで発されたことも示すとおり、この不満は信徒たちがスミスの権威を十分認めず、命令に従わないという別の不満と一体になっていた。¹⁴⁵

スミスの内情暴露の信憑性は彼がもと司祭であるという一点にかかっていたが、この肩書はスミスの加害者性への疑念を誘発し、主張の説得力を弱めるものでもあった。そのためもあってか、スミスはケイシー・クリークでの経験については傍観者の視点から積極的に内情暴露を行なったが、司祭として強い権限を揮うことができたモンロー時代については『バビロンの陥落』でもほとんど触れることがなかった。もと司祭スミスによる暴露は扇情的反カトリシズムの一バリエーションではあってもその代表的なものにはなり得ず、

スの自伝と、『カトリック・ダイアリー』にも掲載されたスミスの書簡を掲載していた。Smith, *An Affectionate Address*, 38–48. スミスの女性問題への言及は、*Catholic Diary*, Nov 7, 1835.

¹⁴² モンロー時代のスミスについては、スミスが1829年から1831年の間に司教フェンウィックに当てて執筆した書簡6通の書簡がノートルダム大学の文書館に保存されており、内容は以下の文献にまとめられている。Ghislain Pieters Bartolo and Lynn Waybright Reaume, *The Cross Leads Generations on: A Bicentennial Retrospect: St. Mary of the Immaculate Conception, Formerly Known as St. Antoine at the River Raisin, Monroe, Michigan, 1788-1988* (Tappan, NY: Produced for St. Mary of the Immaculate Conception Church by Custombook, 1988), 36–37.

¹⁴³ Smith to Bishop Fenwick, Oct 22, 1830, II-5-h A.L. S., Archives of the University of Notre Dame.

¹⁴⁴ Smith to Bishop Fenwick, Oct 22, 1830, II-5-h A.L. S., Archives of the University of Notre Dame. スミスは solemn vows を伴う女子修道会設立は認められなかったが、simple vows の下で共同生活を行う女子学校設立は認められた。しかしその後、学校の女性たちに勝手に誓願を行わせたとしてスミスは糾弾され、司教に対する弁明の書簡を送った。Smith to Bishop Fenwick, Dec 26, 1830, II-5-h A.L. S., Archives of the University of Notre Dame.

¹⁴⁵ Smith to Bishop Fenwick, Apr 11, 1830, II-5-h A.L. S., Archives of the University of Notre Dame.

ビジネスとしてもほどほどの成功に終わった。

3.3 マリア・モンク事件と反カトリック・ビジネス

1836年1月に出版されたマリア・モンクの『恐怖の暴露』は、その後約1年近くにわたってニューヨーク市を騒がせ、扇情的反カトリシズムの議論はモンク事件と『恐怖の暴露』を通じて合衆国内に広く行き渡った。¹⁴⁶逃亡修道女物語の中でも『恐怖の暴露』が突出して大きな反響を生みだした理由としては、この本が当時のジェンダー観に基づくカトリックへの偏見を周到に利用して書かれていたことや、捏造された突拍子もない内容が人々に大きな衝撃を与えたことが指摘されてきた。以下ではそれに加え、『恐怖の暴露』を取り巻いたスミスら反カトリック・ビジネス従事者の存在と、世俗のジャーナリズムによる広義の反カトリック・ビジネス参入を取り上げ、それらが事件の拡大に影響を与えたことを指摘する。

a. スミスとマリア・モンク事件

1836年初頭にモンク事件が発生すると、スミスは事件に便乗した反カトリック・ビジネスの拡大を図った。スミスの便乗ビジネスは既に1835年ごろから開始されており、スミスは自らを告発者とした反カトリック・ビジネスに見切りをつけ、別の被害者女性の告発を利用した新たなビジネスを展開しつつあった。1835年の『バビロンの陥落』は、ハイチのカトリック司祭のもと愛人を名乗るロザモンド・カルバートソンの半生記を断続的に掲載し、ハイチのカトリック教会の暴力や性的不道徳の「暴露」を行なうようになっていた。やがてカルバートソンの半生記は『バビロンの陥落』の内容の中核を占めるようになり、1835年末には『バビロンの陥落』上で、スミスが序文を付した書籍版『ロザモンド』が出版されるという広告が掲載された。¹⁴⁷しかし、『ロザモンド』が世に出される直前の1836

¹⁴⁶ マリア・モンク事件の顛末に関する主な資料は、John England, *The Works of the Right Rev. John England, First Bishop of Charleston* (Baltimore: John Murphy & Co., 1849), 347–418. 現代の研究としては、Ruth Hughes, “The Awful Disclosures of Maria Monk,” n.d., <https://www.english.upenn.edu/~traister/hughes.html>; Ray Allen Billington, “Maria Monk and Her Influence,” *The Catholic Historical Review* 22, no. 3 (October 1936): 283–96; Franchot, *Roads to Rome*, 135–162; Maureen McCarthy, “The Rescue of True Womanhood: Convents and Anti-Catholicism in 1830s America” (PhD diss., State University of New Jersey, 1996), 235–367. 佐藤清子「マリア・モンク『恐怖の暴露』序説—19世紀前半アメリカの反カトリック主義とジェンダー」『東京大学宗教学年報』28、2010年、109–22。

¹⁴⁷ ロザモンドによる暴露は、『バビロンの陥落』に書簡のかたちで寄せられ、初出は1835年4月18日である。その後数回の書簡掲載が行われた後 (*DB*, May 2, Jun 27, Aug 1, Aug 22), 11月28日に書籍出版が広告された。その後も1835年末から1836年まで、書籍版の内容が『バビロンの陥落』に連載された。(*DB*, Dec 19, Dec 26, Jan 9, Jan 23, Feb 6, Feb

年1月、マリア・モンクが『恐怖の暴露』を出版してモンクは時の人となり、わずかに遅れて書籍を出版したカルバートソンには「第2のモンク」程度の注目しか集まらなかった。スミスとカルバートソンの反カトリック・ビジネスはベストセラーとなった『恐怖の暴露』のために大きく頓挫したが、スミスは商売敵である『恐怖の暴露』を否定するのではなく、その成功を利用し、事件をさらに盛り上げることによって利益を獲得しようとした。スミスは『ロザモンド』の内容を『バビロンの陥落』に連載した傍ら、『恐怖の暴露』の内容をも紙面に掲載し、後には『恐怖の暴露』には付されなかった挿画を独自に用意してつけ加えた。¹⁴⁸スミスはまた、1836年3月には、『マリア・モンクの『恐怖の暴露』の決定的な証明』と題したパンフレットを出版し、もと司祭としての立場からモンクを擁護する主張を行った。¹⁴⁹

さらに1836年秋、スミスはモンク、カルバートソンに続く第3の逃亡修道女、フランシス・パトリックの「暴露」にも加担した。カルバートソンの『ロザモンド』出版計画が『恐怖の暴露』以前に進められており、両者がビジネスとして競合していたのとは対照的に、パトリックの登場は意図的なモンク事件への便乗だった。パトリックはモンクと同じホテル・デュ修道院のもと修道女を名乗り、モンクの過去を知る人物としてニューヨーク市に現れてモンクの『暴露』の内容の正しさを証言するとともに、カトリック司祭がモンク誘拐を企んでいると訴えたのである。モンクは実際には修道女ではなく、従ってパトリックの主張も捏造である。しかしスミスは『バビロンの陥落』でパトリックの証言を取り上げるとともに、パトリックにインタビューを行って内容をパンフレットとして出版し、再びもと司祭の立場からその信憑性を主張した。¹⁵⁰

モンク事件に便乗したスミスの反カトリック・ビジネスは成功とは言えなかった。第2、第3の逃亡修道女たちは、マリア・モンクと同等の注目を集めることはできず、モンク自身の嘘が次第に明らかとなる中で彼女たちが支持を得ることは一層困難となった。また、次節で述べるように、スミスは書籍の売り上げを巡ってカルバートソンと対立したが、ニューヨーク市の新聞はこうしたモンクや逃亡修道女に関わるゴシップ情報をさかんに報道し、一連の騒動を通して利益を挙げたのはスミスら狭い意味での反カトリック・ビジネス従事者よりもむしろ、反カトリック・ビジネス従事者たちについてのさらなる「暴露」を行ったニューヨーク市の世俗のジャーナリストたちだった。ブラウンリーの『プロテスタ

20). 書籍版は Culbertson and Smith, *Rosamond*.

¹⁴⁸ 連載開始は *DB*, Mar 19. スミスの『証明』は1836年中に初版と第2版が出版された。初版は全16ページで挿画が1枚付されたが、第2版にはさらに5枚の挿画と補遺が付け加えられ、全30ページとなった。第2版で使用された挿画は『バビロンの陥落』に使用されたのと同じものである。挿画掲載の開始は *DB*, May 14, 1836.

¹⁴⁹ Samuel B. Smith, *Decisive Confirmation of the Awful Disclosures of Maria Monk Proving Her Residence in the Hotel Dieu Nunnery, and the Existence of the Subterranean Passages*. (New York: Office of the Downfall of Babylon, 1836).

¹⁵⁰ Samuel B. Smith, *The Escape of Sainte Frances Patrick, Another Nun, from the Hotel Dieu Nunnery of Montreal* (New York: Office of the Downfall of Babylon, 1836).

ントの擁護者』やスミスの『バビロンの陥落』よりもはるかに多くの読者を抱えた世俗新聞が広義の反カトリック・ビジネスに参入したことによって、モンク事件はより一層の拡大を遂げていった。

b. 世俗新聞の反カトリック・ビジネス

世俗新聞によるモンク事件への参入は、1830年代のニューヨーク市で、全米に先駆けて起こりつつあった新聞報道の変化によって可能となったものだった。¹⁵¹19世紀初頭の日刊新聞は、定期購読が必要なブルジョワ向けの高級品だったが、1830年代に入って登場した安価な日刊新聞ペニー・プレス(Penny Press)は、1ペンスや2ペンスといった値段で街頭で売られ、新聞講読の習慣を都市労働者にも広めた。¹⁵²新聞各社の顧客獲得競争は様々な革新をもたらしたが、その一つが報道内容の変化であり、それ以前の新聞が政治と経済のみを伝えたのに対し、ペニー・プレスは大衆の興味を引きつける事件や犯罪を積極的に紙面に取り上げた。利益追求を第一義とした方針によって報道の質が犠牲にされる場合もあったが、その極端な例が1833年の月人間捏造事件である。ニューヨーク市のペニー・プレスの草分けである『サン』紙は、最新式の望遠鏡によって月人間が確認されたとの報道を行い、発行部数を大きく伸ばした。¹⁵³その一方、細やかな事件取材によって部数を伸ばしたのが競合紙『ヘラルド』である。1836年、マリア・モンク事件の発生から数ヶ月後に発生した売春婦エレン(ヘレン)・ジュエットの殺害事件に際し、『ヘラルド』は現場の検分や関係者インタビューを行い、裁判の顛末を事細かに報道するなど、警察発表をそのまま掲載するだけだった事件報道を刷新した。この革新は、事実に迫るというジャーナリズムの大義だけではなく、大衆の興味を掻き立てる内容を紙面に盛り込んで売り上げを伸ばすという、利益追求によってもたらされたものだった。¹⁵⁴

¹⁵¹ アンテベラム期の出版物増加とその効果、及び宗教出版物が果たした意義については David Paul Nord, “The Evangelical Origins of Mass Media in America, 1815-1835.,” *Journalism Monographs* 88 (May 1984): 1-30; David Paul Nord, *Faith in Reading: Religious Publishing and the Birth of Mass Media in America* (New York: Oxford University Press, 2007); R. Laurence Moore, *Selling God: American Religion in the Marketplace of Culture* (New York: Oxford University Press, 1994), 12-39.

¹⁵² ペニー・プレス一般に関しては、William Huntzicker, *The Popular Press, 1833-1865* (Westport, CT: Greenwood Press, 1999); Gerald J. Baldasty, *The Commercialization of News in the Nineteenth Century* (Madison, WI: University of Wisconsin Press, 1992). 世紀におけるペニー・プレスの果たした革新的な役割は概ね学者の間でも意見が一致しているが、その「神話」的側面に光を当てたものとして、John C. Nerone, “The Mythology of the Penny Press,” *Critical Studies in Mass Communication* 4, no. 4 (1987): 376-404.

¹⁵³ Matthew Goodman, *The Sun and the Moon: The Remarkable True Account of Hoaxers, Showmen, Dueling Journalists, and Lunar Man-Bats in Nineteenth-Century New York* (New York: Basic Books, 2008).

¹⁵⁴ Patricia Cline Cohen, *The Murder of Helen Jewett: The Life and Death of a Prostitute in Nineteenth-Century New York* (New York: Alfred A. Knopf, 1998), 37;

斬新なニュースを求めたペニー・プレスの視線は宗教界にも向けられた。第2次大覚醒を背景として生まれた多様な新宗教は格好のニュース素材となったが、それらの団体に道徳規範からの逸脱や犯罪といったスキャンダルがある場合にはニュースとしての価値はさらに高まった。モンク事件の2年前の1834年には、ニューヨーク市郊外で集団生活を行っていた「預言者マタイアス」の宗教コミュニティが崩壊し、マタイアスが殺人などによって起訴されるという事件が発生していた。裁判は信者の不審死や、マタイアスが信者夫妻の妻を奪い、妻と「結婚」していたといった事実を明らかにしたが、『サン』はこの事件に目をつけて積極的に紙面で取り上げ、顛末をまとめたパンフレットに扇情的なタイトルをつけて出版した。¹⁵⁵マタイアス事件発覚後の1835年夏に創刊された『ヘラルド』は速報性で勝負することはできなかったが創刊号でこの事件を取り上げ、マタイアスの半生をまとめた「独自取材」記事を掲載した。¹⁵⁶モンクが『暴露』を発表した1836年初頭には、扇情的ニュース報道で利益を得るというペニー・プレスのビジネスモデルは確立しつつあった。ニューヨーク市において、最も強硬なモンク擁護を行なったのは、モンクの主張を真に受けたブラウンリーの『プロテスタントの擁護者』であり、モンク事件に便乗することで金儲けとカトリック批判を両立させようとしたスミスの『バビロンの陥落』がそれに続いたが、世俗新聞は性と暴力、閉鎖的なコミュニティの内部暴露といった扇情的要素を備えたモンク事件に、月人間捏造事件、マタイアス事件、エレン・ジュエット殺人事件同様のニュース性を見だし、単なるカトリック批判とは異なる理由からモンク事件を取り上げたのである。¹⁵⁷

世俗の日刊新聞による『恐怖の暴露』を利用した広義の反カトリック・ビジネスは大き

John Stevens, *Sensationalism and the New York Press* (New York: Columbia University Press, 1991), 42–53.

¹⁵⁵ Robert Matthews, *Memoirs of Matthias the Prophet with a Full Exposure of His Atrocious Impositions, and of the Degrading Delusions of His Followers* (New York: Office of the Sun, 1835). マタイアスについては Paul E. Johnson and Sean Wilentz, *The Kingdom of Matthias: A Story of Sex and Salvation in 19th Century America* (New York: Oxford University Press, 1994). マタイアス事件について取材した同時代の資料としては、William L. Stone, *Matthias and His Impostures, Or, The Progress of Fanaticism Illustrated in the Extraordinary Case of Robert Matthews, and Some of His Forerunners and Disciples*, 3rd ed (New York: Harper & brothers, 1835); G. Vale, *Fanaticism; Its Source and Influence, Illustrated by the Simple Narrative of Isabella, in the Case of Matthias, Mr. and Mrs. B. Folger, Mr. Pierson, Mr. Mills, Catherine, Isabella, &c. &c. A Reply to W. L. Stone, with Descriptive Portraits of All the Parties, While at Sing-Sing and at Third Street* (New York: G. Vale, 1835). マタイアス事件に関わった2人のジャーナリスト、ストーンとヴェイルはマリア・モンク事件も取材し、書籍を出版した。

¹⁵⁶ *Herald*, May 6, 1835.

¹⁵⁷ 『プロテスタントの擁護者』のモンク関連記事は、モンクの『恐怖の暴露』が予告された1835年末から継続的に続いたが、その間ブラウンリーはモンクを一貫して擁護した。1837年10月25日、「最終概要」を発表してもう一度モンクの証言を擁護し、以降モンク関連の記事掲載を止めた。PV, Oct 25, 1837.

く3種類に分けられる。第1の種類として挙げられるのは、『恐怖の暴露』の内容についての真偽の判断を保留して本文をそのまま転載し、『恐怖の暴露』に対する人々の関心をそのまま利用するものである。アンテベラム期の新聞上では無断転載は広く行われていたが、ニューヨーク市の世俗新聞の中でも『サン』はいち早く『恐怖の暴露』の本文を手に入れ、出版社から抗議を受けるまで内容をそのまま連載していた。¹⁵⁸内容の転載は『恐怖の暴露』の内容を全面的に肯定した『バビロンの陥落』や『プロテスタントの擁護者』のような新聞でも行われたが、真偽判断を読者に丸投げして本文の内容をそのまま垂れ流したことによって、世俗の日刊新聞は『恐怖の暴露』の内容をより多くの読者に広める役割を果たし、カトリックへの敵意を高めようとした人々の目論見を間接的に支えたといえる。

第2の種類は反カトリック・ビジネスとしては、モンクについての様々な証言や証拠を集め、真偽の検討を行うものが見られた。他紙に先駆けてモンク関連の新証言や証拠を掲載することができれば新聞の売り上げにつながるため、これも一種の反カトリック・ビジネスと考えられるが、このタイプの報道には真摯な真理追求という側面も強く見られた。『恐怖の暴露』の真偽についての最も決定的な報道を行なった『コマーシャル・アドヴァタイザー』は、ペニー・プレスよりも格式高い旧タイプの日刊新聞だった。編集者ウィリアム・リート・ストーン(William Leete Stone)はカトリックへの反感も持ち合わせた敬虔なプロテスタントだったが、自らモントリオールに赴いてオテル・デュ修道院を取材した結果、『恐怖の暴露』は捏造と結論づけた。ストーンは自分が検分した実際の修道院の様子と『恐怖の暴露』との食い違いを『アドヴァタイザー』に掲載しただけではなく、その内容をパンフレットにまとめて出版した。ストーンはまた、モンクとパトリックへの直接取材の内容をパンフレットに加え、二人の描写する修道院内部がストーンの検分結果と異なることを示して二人が偽修道女だったことを改めて証明した。¹⁵⁹モンクの嘘を裏付ける証

¹⁵⁸ *Sun*, Jan 29, 1835.

¹⁵⁹ William L. Stone, *Maria Monk and the Nunnery of the Hotel Dieu Being an Account of a Visit to the Convents of Montreal, and Refutation of the "Awful Disclosures"* (New York: Howe and Bates, 1836). ブラウンリーは後にパトリックに関しては嘘を認め、『プロテスタントの擁護者』においてもその見解を公にしている。PV, May 17, 1837. ストーンに対する反論としては、*Evidence Demonstrating the Falsehoods of William L. Stone Concerning the Hotel Dieu Nunnery of Montreal* (New York: n.p., 1837).

その他の反モンク本としては、モントリオールのカトリックが出した J. Jones, *Awful Exposure of the Atrocious Plot Formed by Certain Individuals Against the Clergy and Nuns of Lower Canada, Through the Intervention of Maria Monk*. (New York: Printed for Jones & Co. of Montreal, 1836). 著者ジョーンズはモンクと直接対決を行なったが、モンク側はその様子を自らに都合のいい形で出版した。また、その後モンクの保護者となった牧師スロカムが反論をまとめて出版した。 *Interview of Maria Monk with Her Opponents, the Authors of the Reply to Her "Awful Disclosures," Now in Press: Held in This City on Wednesday, August 17th*. (New York: Published by Maria Monk, 1836); Maria Monk and J. J. Slocum, *Further Disclosures of Maria Monk Concerning the Hotel Dieu Nunnery of Montreal; Also, Her Visit to Nuns' Island, and Disclosures Concerning That Secret Retreat. Preceded by a Reply to the Priests' Book* (New York: Pub. for Maria Monk, and sold by Leavitt, Lord, & co, 1837). 1837年にはさらに、ブラウンリーとは旧知

言はカトリック新聞上にもさかんに掲載されていたが、ストーンのようなプロテスタント編集者の世俗新聞がモンクを否定する報道を行なったことは、『恐怖の暴露』が捏造であることを決定的にした。¹⁶⁰

第3のタイプとして挙げられるのが、有名人となったモンクとその周辺の人々についてのゴシップ報道である。ニューヨーク市の新聞の中でも『ヘラルド』は執拗にモンク事件を取り上げ続け、事実究明に関わるニュースとともにモンクの性関係と金銭問題を盛んに報道した。『恐怖の暴露』が捏造であることがほぼ確定した1836年3月のある記事では、『ヘラルド』はモンクに結婚して公の場から姿を消すように勧め、嘲笑交じりの夫探しの広告記事を掲載した。

急募——モントリオールのおテル・デュ修道院元修道女の美しきマドモワゼル・マリア・モンクの良夫。マリアは見目麗しき女子であり、20歳ほど。8年前にその年齢に至る。仏語及び英語を話し、読み、カトリックのラテン語を解する。ほどほどの良書を書くことも可能——但し文法と綴りは別。現在財布に約500ドルを所持する他は、ホイット師に300ドルを申し立てられているのみ。我々の助力次第ではホイット師は一銭も受け取れないだろう。彼女はまた、ともに人生を始めようという立派な男子を所有。家計にとっては小さからぬ品である。カトリック司祭の応募無用——マリアはこの種の人間にはうんざりである。しっかりとした長老派の牧師で、人格者でそれなりの見目の者は拒まない。男やもめは問題外である——しかし、ウォール・ストリートのブローカーは異議無し。¹⁶¹

当時モンクはかつての協力者だったホイットとの間に書籍売り上げをめぐる法廷闘争を抱えており、売上金に着目したこの記事は『恐怖の暴露』が利益追求を目的とした反カトリック・ビジネスだったことを指摘したものだ。162記事中の「長老派の牧師」はモンクの

の間柄だった医師ウィリアム・スレイが反モンクのパンフレットを出版した。William Willcocks Sleigh, *An Exposure of Maria Monk's Pretended Abduction and Conveyance to the Catholic Asylum, Philadelphia by Six Priests on the Night of August 15, 1837 with Numerous Extraordinary Incidents During Her Residence of Six Days in This City* (Philadelphia: [publisher not identified], 1837). ただしスレイはブラウンリーはカトリックへの敵対意識を利用されただけであり、捏造への直接的な関与は行っていないと信じる、との弁護を行った。また、1836年にニューヨーク市で出版されたものとしては、G. Vale, *A Review of the Awful Disclosures of Maria Monk in Which the Facts Are Fairly Stated and Candidly Examined* (New York: n.p., 1836).

¹⁶⁰ 『恐怖の暴露』への反応については、モンク自身が『恐怖の暴露』第2版の補遺にまとめている。Monk, *Awful Disclosures, Revised*, 203–254.

¹⁶¹ *Herald*, Mar 1, 1836.

¹⁶² モンクの書籍は発売から約2か月後には12,000部が販売された大ベストセラーとなった。*Herald*, Feb 22, 1836. 『ヘラルド』の報道によれば、ホイットはモンクが自分に900ドルを負っていると主張して書籍の売り上げ全てを自分のものにしようとし、モンクは300ドルを渡すことで決着をつけようとした。*Herald*, Feb 6, 1836.

新たな協力者スロクム牧師を当てこすったものであり、モンクの美貌や、子供の存在を通じた処女性の欠如、「ウォール・ストリートのブローカー」への言及とともに、記事はモンクが女性性を利用して金儲けを行っているとの印象を読者に与え、モンクを一種の売春婦として貶めようとした。

『ヘラルド』はモンクの周囲の人間も批判や揶揄の対象とし、スミスについての「暴露」も行われた。1836年8月、『ヘラルド』はスミスとカルバートソンの間の金銭問題を取り上げ、カルバートソンが起こした訴訟のためにスミスが逮捕、立件されたこと、その原因として、スミスを筆頭とする書籍出版支援者たちがカルバートソンを騙して自分たちだけで売り上げの分配を行ったこと、スミスらの金銭分配の詳細、訴訟を起こそうとしたカルバートソンをスミスが脅迫したことなどを伝えた。¹⁶³『ヘラルド』はまた、モンクについての報道を通じてできるだけ多くの利益を挙げるべく、読者がモンクへの興味を絶やさぬよう努力を続けた。『恐怖の暴露』の内容の真偽に関わる情報は1836年夏ごろには一度出尽したが、『ヘラルド』は問題の本質に関わる新情報がなくてもモンクやその周辺の人物のゴシップ情報を報道し、一切の情報がない場合にすら、「マリア・モンクはどうしたのだろうか？死んだのか？結婚したのか？天国か？それとも女子修道院か？」といった一文を紙面に掲載して、読者にモンクを思い起こさせた。¹⁶⁴『ヘラルド』が報道したゴシップの内容の多くはモンクとその取り巻きへの不信を煽るものだったが、執拗なゴシップ報道はモンク事件を長引かせるという役割をも果たしていた。

マリア・モンクの『恐怖の暴露』は大きな反響を引き起こして一種の「事件」となったが、事件は周囲に群がった反カトリック・ビジネス従事者によって作り上げられ、拡大を遂げたという面をもった。スミスのような狭義の反カトリック・ビジネス従事者たちは『恐怖の暴露』に乗じてカトリックの危険性を繰り返すばかりだったが、世俗新聞の報道は、事件の真相追求やゴシップの提供など、必ずしもカトリックを批判するわけではない、広義の反カトリック・ビジネスと呼ぶべきものだった。実際、世俗新聞のモンクについての報道は、モンクの嘘を暴いたり人格を貶めたりと、モンク側に不利なものが多かった。しかしながら、小規模な週刊の反カトリック新聞よりもはるかに多数の読者を擁した世俗の日刊世俗新聞が取り上げたことによって、『恐怖の暴露』はより多くの人々にその存在や主張の内容を知られていった。アンテベラム期の合衆国は、印刷物が大量に出版されるマス・コミュニケーションの時代に突入していたが、扇情的反カトリシズムは情報の海の中で大衆の注目を集める上で絶大な効果を発揮した。モンクの『恐怖の暴露』ような扇情的反カトリシズムの主張者の周囲には、狭義・広義の反カトリック・ビジネス従事者が集まり、それによって例え内容の信憑性に傷がついたとしてもなお、内容それ自体は短期間に広範

¹⁶³ *Herald*, Aug 8, 1836. この内容は、後にカルバートソン自身の手記という形で再び『ヘラルド』に掲載された。*Herald*, Nov 9, 10, 15, 29, 1836. スミス自身の『バビロンの陥落』はこの件について沈黙を貫いた。

¹⁶⁴ *Herald*, Oct 5, 1836.

囲に広められていった。

結論

本章ではサミュエル・F・B・モース、ウィリアム・C・ブラウンリー、サミュエル・B・スミスの3人の反カトリシズムをそれぞれ政治的反カトリシズム、宗教的反カトリシズム、扇情的反カトリシズムとして特徴づけ、共通点と差異を整理した。この中でも本論文全体の議論において重要なのは、政治的反カトリシズムと宗教的反カトリシズムの区別である。1830年代に反カトリックを唱えたプロテスタントの間には既に政治的反カトリシズムと宗教的反カトリシズムを分離する意識がみられ、前者はネイティヴィズムと結びついた政治運動へ、後者はAFCUのような伝道団体を母体としたカトリック改宗のための活動へと組織化されていった。

本論文においては政治的反カトリシズム、宗教的反カトリシズム、扇情的反カトリシズムの差異を重視するが、多くの先行研究が指摘してきたとおり、この3つは互いが互いを支えて影響力を強めあう関係にあった。特にモースとその陰謀論は3つをつなぐ要ともいえるべき存在であり、モースの『陰謀』はアンテベラム期を通じて繰り返し再販され、カトリック教会に属する信徒は必然的にカトリック教会の政治的手先となり、合衆国を危機に陥れるという陰謀論は、『陰謀』の直接的、間接的影響の下にネイティヴィズムを支え続けた。また、『陰謀』再版はAFCUやその前身団体のアメリカプロテスタント協会によって行われており、¹⁶⁵ネイティヴィズムが盛り上がりの頂点に達した1855年にはAFCUは『危機』の頒布に協力し、年次報告書でもモースの『危機』に言及して、「アメリカ的かつプロテスタント的な制度」を守る必要を訴えていた。¹⁶⁶モースは扇情的反カトリシズムとも無縁ではなく、1837年には扇情的反カトリシズムの形式に則った『フランス人カトリック神父の告白』という匿名の告白文の編者となってその出版に関わってもいた。¹⁶⁷モースの例がよく示しているように、政治的反カトリシズムと宗教的反カトリシズム、扇情的反カトリシズムはしばしば混じりあい、全般的なカトリックへの敵意を増幅させたのである。

しかしながら、本章で示したとおり、政治的、宗教的、扇情的反カトリシズムはそれぞれ

¹⁶⁵ Samuel Finley Breese Morse, *Foreign Conspiracy against the Liberties of the United States. The Numbers under the Signature of Brutus, Originally Published in the New York Observer* (New York: American Protestant Society, 1844); Samuel Finley Breese Morse, *Foreign Conspiracy Against the Liberties of the United States: The Numbers Under the Signature of Brutus, Originally Published in the New York Observer* (New York: American and Foreign Christian Union, 1855).

¹⁶⁶ Letter from E. A. Fairchild to Samuel Morse, Feb 20, 1855, Bound volume---26 June 1855-26 January 1856, in Samuel F. B. Morse Papers at the Library of Congress, 1793-1919. <http://www.loc.gov/item/mmorse000034/>; AFCU, Vol. 6, No. 6, Jun 1855, 262.

¹⁶⁷ Morse, *Confessions of a French Catholic Priest*.

れ概念的に区別できるものであり、アンテベラム期の反カトリック的プロテスタントたち自身も区別の必要性を認識していた。この区別は彼らが、カトリックの信教の自由を否定せずにそれでもなお、カトリックに対する攻撃や実質的排斥を行おうとしたために必要とされたものだった。政治的反カトリシズムと宗教的反カトリシズムとの分離は、宗教改革以来プロテスタントが保持してきた反カトリシズムを、信教の自由が制度化されたアメリカ合衆国の環境に適応させた、反カトリシズムのアメリカ化だったといえるだろう。

第2章

学校問題と教会財産問題

序	71
1 ニューヨーク市の学校問題の発生とその推移—1840—1841年.....	73
1.1 学校問題発生背景.....	73
1.2 カトリック側の主張.....	76
1.3 プロテスタント側の主張	80
2 キャロル・ホール演説とその顛末—1841年10月.....	85
3 教会財産問題とヘイル—ヒューズ論争—1842年10月.....	91
3.1 論争の背景	91
3.2 論争の顛末	93
4 1850年代ニューヨーク州議会における教会財産問題.....	97
4.1 問題の背景と顛末	97
4.2 1850年代教会財産問題における信教の自由.....	102
結論.....	108

序

本論文第2章では、1840年代以降活発化した学校問題及び教会財産問題をめぐる議論を取り上げ、その中で信教の自由や自由全般がどのように論じられたのかを検討する。本論文第1章第1節でみたように、アンテベラム期の政治的反カトリシズムは、カトリックが「宗教的」に何を信じていようが構わないという意味においてはカトリックの信教の自由を認めるとともに、カトリックが「政治的」な動きを示すときにはそれを防がなくてはならないとするものだった。この主張そのものは1830年代以降1850年代に至るまで、反カトリック的プロテスタントの間で変わらず維持されたが、主張の意味は1840年代を機に変化を遂げた。1835年にモースが『陰謀』を発表した際、モースがカトリックの政治的な動きとして想定したのは、ヨーロッパの反革命保守勢力と合衆国内のカトリックが共謀し、合衆国の転覆を狙うということだった。カトリックの政治的活動への危機意識は合衆国内の現実を踏まえたものという以上に、根拠の薄弱な陰謀論としての性質が強いものだったといえる。しかし、1840年代以降、反カトリック的プロテスタントたちは、カトリックの政治的な動きとして学校問題と教会財産問題を取り上げ、それらに対する対抗の必要性を訴えるようになった。この2つの問題を通じて、カトリック側は自らの立場を合衆国憲法に認められた信教の自由によって擁護しようとしたが、プロテスタント側はカトリックの信教

の自由を否定することによってではなく、学校問題と教会財産問題におけるカトリックの主張こそが、合衆国の自由の破壊行為であると、政治的対抗の必要を訴えた。

両者の主張が衝突した第1の論点は、政府が宗教に対してどのような関わりを持つべきかというものであり、具体的には公立学校制度に関わる法律や、教会財産管理についての規定を含む宗教法人法をどのようなものにすべきかという、法律の中身の問題として論じられた。カトリック側は信教の自由という概念を盾にして、プロテスタントとは異なるカトリック独自の教育や教会運営の方法を州議会において認めさせようとした。一方プロテスタントの側は、プロテスタンティズムを基礎とする教育やプロテスタント同様の教会財産管理が合衆国の自由を守るのだと主張し、これらの法的強制がカトリックの信教の自由の侵害になるとは認めなかった。

法律の中身に関わる第1の論点に加え、第2の論点として存在したのは、法改正を求めると誰のどのような行動が許されるのか、また許されないのかという、法律制定の過程に対して影響を与える手段の問題だった。聖職者を指導者とした議会への請願運動が広く許容され、カトリック側と反カトリックのプロテスタントの側がともに自らの立場に都合な法律の成立や、相手方に有利な法律の成立阻止のために積極的に請願を行なった一方、カトリック聖職者の選挙への関与に対しては厳しい批判が加えられた。植民地期以来、プロテスタントかカトリックかを問わず聖職者の政治介入が合衆国の自由を脅かすのではないかという懸念は広く存在していたが、この懸念は、ローマ教皇が教皇領の世俗君主でもあった19世紀の状況を背景に、カトリック聖職者は外国君主の政治的手先であるという反カトリック言説と合流した。¹1841年秋の州議会議員選挙に際して当時カトリック教会ニューヨーク司教だったヒューズがとった行動は、聖職者による選挙への干渉として攻撃的となり、信教の自由についてのその後の議論にも大きな影響を与えるものとなった。²

アンテベラム期の合衆国において、公立学校や宗教法人についての法律は各州ごとに制定されたが、本章ではニューヨーク州の事例を取り上げる。学校問題、教会財産問題は全米の様々な場所で発生し、その展開は地域的文脈によって異なったが、以下の2つの理由から、ニューヨーク州での議論は同時代の他の場所にも影響を与えた代表的なものだったと見なすことができる。第1に、ニューヨーク州では早くから移民カトリックのコミュニティが成長して政治的影響力を蓄え、それに対抗するプロテスタントの活動も活発だった。そのため、ニューヨーク州では両者の衝突が他の地域に先駆けて、目に見えやすい形で発

¹ 多くの州では聖職者による公職就任を禁止する植民地期以来の法律がそのまま維持されていた。Jefferey Schultz, John G. West, and Iain Maclean, eds., *Encyclopedia of Religion in American Politics* (Phoenix, AZ: Oryx Press, 1999), 56.

² 聖職者の指導のもとに展開された代表的請願運動としては、19世紀初頭に連邦政府による日曜日の郵便事業に反対する安息日遵守運動の例がある。熱心なプロテスタントは州議会や連邦議会に対して請願運動を行ない、彼らにとっては日曜日の冒涇として捉えられた郵便事業停止を実現させようとした。Richard R. John, "Taking Sabbatarianism Seriously: The Postal System, the Sabbath, and the Transformation of American Political Culture," *Journal of the Early Republic* 10, no. 4 (December 1990): 517–67.

生した。³第2に、ニューヨーク市はジャーナリズムの中心地であり、学校問題や教会財産問題についてのニューヨーク市、州での議論は新聞を通じて合衆国全土へと伝えられた。1858年の回想録中、大司教となっていたヒューズは、自分の立場はニューヨーク大司教区を代表する以上のものではなかったにもかかわらず、「我々のような国では新聞があまた存在し、その中で全てのことが進む」ため、「ニューヨークで騒がれた問題はあらゆる村や小村へと伝えられて、ニューヨークそれ自体でと同じように地方紙やクラブで議論された」と述べ、ニューヨーク市、州における学校問題や教会財産問題が他地域に与えた影響の大きさを振り返った。⁴

以下、本章では時系列に沿ってまず第1節において1840年代のニューヨーク州学校問題におけるカトリック側の主張とプロテスタント側の反論を、それぞれの信教の自由についての見解を中心に検討する。第2節ではニューヨーク州の学校問題の転機となった1841年のニューヨーク市議会選挙について扱う。第3節ではニューヨーク州の教会財産問題の端緒となった1842年のヒューズ司教の司牧書簡と、書簡発表直後に行われたヒューズと『ジャーナル・オブ・コマース』編集者デイヴィッド・ヘイル(David Hale)との間に論争について検討し、第4節においてはニューヨーク州の教会財産問題の決着点である、1850年代前半の議会における反カトリック的宗教法人法成立を扱う。

1 ニューヨーク市の学校問題の発生とその推移——1840—1841年

1.1 学校問題発生背景

歴史家のスティーヴン・グリーンは19世紀の学校問題を大きく二つの問題に分類して論じた。第1に、教会が運営し、その信仰に則った教育を行う教派的(sectarian)学校に対して公的資金の供与は許されるのかどうかという問題、第2に公的資金で運営される公立学校において宗教教育を行うことが可能なのか、それとも教育と宗教を切り離し、教育内容を完全に世俗化するべきかという公立学校における教育内容の問題である。⁵このうち前者については、19世紀初頭から各地で教派的学校への公的資金供与の停止が行われ、例え

³ 学校問題におけるニューヨーク市の重要性については、Vincent P. Lannie, *Public Money and Parochial Education; Bishop Hughes, Governor Seward, and the New York School Controversy* (Cleveland: Press of Case Western Reserve University, 1968), ix; Diane Ravitch, *The Great School Wars: A History of the New York City Public Schools*, Johns Hopkins Paperbacks ed. (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2000), xviii.

⁴ John Hughes, "The Archdiocese of New York a Century Ago: A Memoir of Archbishop Hughes, 1838-1858," ed. Henry J. Browne, *Historical Records and Studies* 39-40 (1952): 183-184.

⁵ Steven K. Green, *The Bible, the School, and the Constitution: The Clash That Shaped Modern Church-State Doctrine* (Oxford; New York: Oxford University Press, 2012), 11.

ばニューヨーク市では1825年にバプテストの学校に対する公的資金供与が拒絶されて以降、プロテスタントの諸教派の学校に対する資金供与が次々と否定されるなど、19世紀半ばまでには教派的学校への公的資金供与はできないという合意が形成されつつあった。⁶

その一方、公立学校の教育は世俗的なものであるべきだという合意は19世紀、20世紀を通じてゆっくりと形成された。合意形成以前の19世紀の合衆国の公立学校で広く行われ、カトリックが批判の対象としたのは、非教派的(non-sectarian)と呼ばれた宗教教育である。19世紀の合衆国では、マサチューセッツ州のホレーズ・マン(Horace Mann)ら、教育行政の改革者たちの指導のもと、全ての子供に初等教育を与えることを目的に、州の公的資金で運営される公立学校の建設が拡大した。連邦政府、州政府がともに国教会を廃止した合衆国の公立学校の教育内容は、特定の教派に偏らない非教派的なものであることが目指されたが、この言葉は教育と宗教の分離や教育現場からの宗教の排除を意図としたものではなく、全ての教派の人が同意する最大公約数的な宗教の存在を措定し、積極的に子供に宗教教育を施して道徳の基礎づけとするものだった。

非教派的宗教教育の象徴とされたのが、注釈や解説なしの本文だけの英訳聖書の使用である。聖書は万人が受け入れることができる真理の書物であるという前提のもと、公立学校での聖書の使用は正当化され、奨励された。例えばマンは、教派的宗教教育を排した公立学校での教育が「反キリスト教的」なのではないか、という批判に回答し、「我々の教育制度では他の制度には見られないことが可能になっている——聖書自らがその意味を明らかにするのだ(speak for itself)」と述べ、公立学校では聖書を読んで「キリスト教道徳」を学ぶので、その教育は反キリスト教的とはいえないと主張した。マンのこの回答からは、聖書のみに基づいた宗教教育は余計な付け足しが足りない分、教派的な宗教教育よりも純粋で優れているという理解をも読み取ることができるだろう。⁷非教派的宗教教育は、20世紀後半にはキリスト教に対して政府が特権的な地位を与えるものとして連邦最高裁判所による違憲判決が出されるものである。また、それ以前の1873年には、オハイオ州最高裁判所が全米の州最高裁判所の中ではじめて、信教の自由の侵害を根拠に公立学校から聖書を排除する判決を出した。しかし司法によるこれらの判断が行われる以前のアンテベラム期において、非教派的宗教教育が信教の自由に照らして正当化され得るのか、それとも信教の自由の侵害として否定されるべきなのかという問題は未決状態だったのであり、プロテスタントの多くが前者の立場をとり、カトリックが後者の立場をとったことによって、学校問題は各地で発生、紛糾した。

1840年代のニューヨーク市で他所に先駆けて学校問題が勃発した背景としてはいくつかの要因が指摘できる。まず、ニューヨーク市では移民カトリック人口が増加して政治的にも影響力を強めたにも関わらず、公立学校の教育に対してプロテスタントが大きな影響力

⁶ Ravitch, *The Great School Wars*, 20–21.

⁷ Horace Mann, *Life and Works of Horace Mann*, ed. Felix Pécant, vol. 4 (Boston: Lee and Shepard, 1891), 311–312.

を及ぼす状況が続いた。19世紀のニューヨーク市の公立学校の建設・運営は、公立学校協会(Public School Society、以下、PSS)という自発結社に委託されていたが、PSSは万人の教育に資することを目的とした公的(public)な団体を名乗ってはいても、州や市とは独立した私的組織であり、会員の互選で選出された評議員はプロテスタントで占められていた。⁸PSSは1805年、ニューヨーク市の貧しい子供たちに無料で学校教育を与えることを目的に形成されたが、ほどなくして州議会への請願を行い、州の公的資金の供与を受けるようになった。その後PSSは貧しい子供に限らず、全ての子供の教育を目指して公立学校の建設、運営事業を進め、結果として1840年のニューヨーク市では、州から市に与えられる教育予算がほぼ独占的にPSS運営の学校に供与されるという状況が生まれていた。PSSへの公的資金供与はその教育内容が教派主義を排した非教派的なものであることを理由として正当化されていたが、カトリックは非教派的宗教教育に不満を持ち、子供をPSSの学校に通わせることを避けた。しかし、教会が進めたカトリックの学校(教区学校、parish/parochial school)の建設もカトリック人口増加に追いつかず、結果的に多くのカトリックの子供は学校教育を受けないままだった。⁹

こうした中、1838年にニューヨーク州知事ウィリアム・H・スワード(William H. Seward)とカトリック司教ジョン・ヒューズという二人の強力な指導者が誕生し、カトリックの教育のために両者の協力関係が生まれたことで、ニューヨーク市の学校問題は動き始めた。スワードは移民カトリック票獲得に積極的だった民主党ではなく、ホイッグ党の政治家だったが、1840年1月に発表した年次教書中、既存の教育制度において、「外国人の子供たち」が「言語や宗教の違い」を原因とした差別のために公立学校から疎外されていることを指摘し、「彼らが自分たちと同じ言語を話し、同じ信仰を持つ教師によって指導される学校の建設」を促した。¹⁰一方フィラデルフィアの司祭だったヒューズはプロテスタントとの間の数々の神学論争で名声を高め、1838年に高齢のニューヨーク司教デュボワ(John Dubois)を補佐するために名義上のバシリオポリス司教位を与えられて司教補(coadjutor bishop)としてニューヨークに配されていた。¹¹1840年初頭、ニューヨーク市のカトリックはスワードの年次教書に呼応し、教育制度の変更を求めてニューヨーク市議会への第1次請願運動を開始した。第1次請願運動は同年4月には失敗に終わったが、渡欧中で不在だったヒューズが7月に帰国すると、ヒューズはカトリックの先頭に立って市議会への第2次請願運動を行なった。カトリック側を代表したヒューズと、PSSやプロテスタント諸教派の代表者を集めた1840年10月の公聴会を経て、1841年1月にカトリック側の請願は再

⁸ William Oland Bourne, *History of the Public School Society of the City of New York with Portraits of the Presidents of the Society* (New York: W. Wood & Co., 1870), 3–6.

⁹ 1840年には8校の教区学校が存在した。Ibid., 195.

¹⁰ William Henry Seward, *The Works of William H. Seward*, New ed., vol. 2 (Boston: Houghton, Mifflin and Co., 1884), 215.

¹¹ Lannie, *Public Money and Parochial Education; Bishop Hughes, Governor Seward, and the New York School Controversy*, 29–50.

び市議会で否決された。しかし、1841年2月にはカトリック側は州議会に対する第3次請願運動を組織し、学校問題は州議会へと持ち込まれた。¹²

1840年から1841年10月までの3度の請願運動を通じて、カトリック側は既存の教育制度の変更を求め、それに対してPSSに代表されたプロテスタント側はカトリックの要求への批判と既存の制度の擁護を行なった。この間の議論において、カトリック側、プロテスタント側はともに自らの立場を自由という言葉によって擁護し、相手方に対して自らの立場を受け入れさせようとした。一方のカトリック側は非教派的宗教教育がカトリックの信教の自由を侵害していると論じたのに対し、他方のプロテスタント側は既存の公立学校システムは信教の自由を侵害しておらず、非教派的宗教教育を維持し、カトリックの「教派的」学校に対する公的資金供与を防ぐことこそが合衆国の自由を守ることだと論じた。PSSを代表としたプロテスタントの評議員たちは積極的に反カトリックを唱えていた人々とは限らなかったが、学校問題におけるカトリック側の動きはやがてカトリックの「政治的」活動として認定され、学校問題によって煽られた政治的反カトリシズムはネイティヴィストの政治活動を後押ししていった。

1.2 カトリック側の主張

1840年から1841年にかけてのニューヨーク市学校問題において、カトリック側が第一に求めたのは、公立学校とは別にカトリックが建設していた教区学校に対して生徒の人数に応じた公的資金を供与することであり、公立学校における教育内容の見直しはそれに付随する二次的な要求だった。プロテスタント側からすれば、教区学校への公的資金供与要求は、教会によって建設、運営される教派的学校への公的資金供与の是非という、19世紀初頭に一度は片付いた問題を蒸し返し、より厳格な分離の方向へと進みつつあった政府と教会との関係を再び接近させるものだった。¹³しかしヒューズを指導者としたカトリック側は、教区学校への公的資金供与をカトリックの自由の侵害を是正するための既存の制度の修正として要求し、プロテスタントにも共有されたいくつかの概念や価値に訴えることによって、自らの立場をプロテスタントにも納得させようとした。

¹² カトリックの第1次請願運動とそれに対する反応、結果については、*Report of the Committee on Arts and Sciences and Schools of the Board of Assistants, on the Subject of Appropriating a Portion of the School Money to Religious Societies, for the Support of Schools.* (New York: The Board, 1840).

¹³ 第1次請願運動にはカトリックだけではなく、スコットランド長老派教会とユダヤ教徒たちが加わっており、個別の教派への資金供与を求めた一方で、既存の公立学校制度への批判という側面は弱かった。Ibid., 363–365. カトリック史家パトリック・ケアリーは、学校問題におけるカトリック側の主張は1840年以前にはカトリックも積極的に支持していた憲法修正第1条の国教会廃止条項を否定して、カトリックの修正第1条理解を転換させたとしている。Patrick W. Carey, “American Catholics and the First Amendment: 1776-1840,” *Pennsylvania Magazine of History and Biography* 113, no. 3 (1989): 327, n3.

ヒューズは一つには、教育の基礎づけとしての宗教の必要性を訴えたが、こうした考えは当時のプロテスタントにも共有されたものだった。聖書の使用を象徴として行われた非教派的宗教教育の背後にあったのは、教育は子供に積極的価値を教えて人格形成を促すものでなくてはならず、そのためには世俗的な道徳だけではなく、宗教が必要だという信念だった。例えばニューヨーク市で公立学校を運営した PSS は、運営する学校の教育内容が宗教的なものであることを積極的に表明しており、1805年に最初の学校を開校した際には「宗教的、道徳的教導を全く与えられず、一般的な初等学習を受けることのない」子供たちに対する教育の必要性を訴え、「特定の宗教組織の独特の形式に従うことなく、聖書に記された、宗教と道徳の崇高なる真理」を教えるとしていた。¹⁴学校問題の最中にヒューズが指摘したように、PSS はその後も公式文書中で公立学校における宗教教育の必要性を繰り返し、1827年の年次報告書でも、「幼いころからの宗教的指導(*religious instruction*)は重要である」とし、1832年にも、「PSS 評議員は、児童の精神に宗教的な影響(*religious impression*)を植え付けることが重要であると痛感しており、この組織の性格上許される限りにおいて、この目的を達成するために努力する」との言葉が見られた。さらに1838年には、「PSS が児童に対して宗教的影響を与えることが重要ではないと考えていると理解されてはならず、その反対に、教育を任された子供たちの精神に対して正しい指導を与えるため、適切と考えられるあらゆることを行う所存である」との方針が示され、1839年には公立学校の教師が「道徳的かつ宗教的な影響力」を生徒に対して与えていることを賞賛した。¹⁵アンテベラム期にはプロテスタントの多くも教育が積極的な宗教的価値によって支えられていることを望み、宗教を排除した世俗的教育は望まなかったのである。宗教教育の必要性については同意したプロテスタントとカトリックが食い違ったのは、その宗教教育の内容であり、プロテスタントの多くは非教派的宗教教育を支持したのに対し、カトリックはそれを拒絶した。

非教派的宗教教育の内容や、それに対する両者の見解の違いは、ニューヨーク市の公立学校において読み物として採用されていた「差異と一致」、もしくは「日曜日の朝」と呼ばれる物語とその反応に典型的に表れているだろう。「日曜日の朝」は、宗教には教派ごとに異なる「教派的」な宗教と、人間すべてが普遍的に同意することができる「非教派的」な宗教の二層が存在し、教派的宗教において異なる人々も、非教派的な宗教において一致協力できるという教訓を子供に与えるものである。物語はアンブローズ氏と幼い息子のエドウィンの日曜日の朝の会話を中心に展開し、冒頭、カトリック、クエーカー、メソヂスト、バプテストがそれぞれの教会で礼拝を行う様子を見た息子は、全ての人が意見を一致させ、同じ場所で同じように礼拝しないのはなぜかを父親に尋ねる。父親はそれに対して、人間は宗教以外の様々な点において異なるが「人はそれぞれ好きなようにする権利がある」

¹⁴ Bourne, *History of the Public School Society of the City of New York with Portraits of the Presidents of the Society*, 6–7.

¹⁵ John Hughes, *Complete Works of the Most Rev. John Hughes*, ed. Lawrence Kehoe, vol. 1 (New York: American News Co., 1864), 103–104.

のであり、それと同様に「好きなように神を礼拝する権利がある」と回答する。息子は神は礼拝方法を定めなかったのかと重ねて尋ねるが、父親は神は礼拝の必要性は命じたがその方法については指定しておらず、「礼拝の方法はそれぞれが選択するに任されている」と答える。礼拝が終わり人々がそれぞれの教会から出てくる中、一人の男が発作を起こして倒れると、それまで異なる教会で礼拝をしていた人々は協力して男を助け、それを見た父親は、「人間が必ず一致することもあるのだよ」と息子に告げて物語は終了する。¹⁶

「日曜日の朝」はニューヨーク市のプロテスタントの間で子供の教育に相応しいものとして受け入れられていたと考えられるが、ヒューズは学校問題を論じるカトリックの集会でこの物語を取り上げ、「宗教は選択の問題だが、人の情(humanity)は全員が一致できることだとは」と述べて、カトリックにとって不適切な教育の典型例として槍玉に挙げた。様々な教派の礼拝は等しく正しく、どれに従うかは個人の選択に任されているという物語の主張は、聖書の中に具体的な礼拝方法への言及がないことを根拠にカトリックの礼拝を拒絶したプロテスタントの立場を反映したものであり、カトリック教会が伝統として保存してきた礼拝のみが正しいとする立場とは対立するものだった。ヒューズはまた、プロテスタントが教派的な要素を取り去った非教派的宗教とみなしたものは、「人の情」、ヒューズ自身の言い換えによれば、「宗教なき道德」であるとして、宗教としての価値を認めなかった。ヒューズは人の情がキリスト以前の「異教」の時代にも存在した以上、世俗的道德と区別がつかないような教えで十分とする考えは、キリスト教の存在意義の否定だと指摘した。¹⁷非教派的宗教教育が前提としていた、宗教には非教派的で絶対的な共通部分と、個人に委ねられた部分があるという二層構造は、カトリックにとって到底受け入れることのできない、プロテスタント的な宗教理解だったといえる。

「日曜日の朝」はプロテスタント的宗教理解を前提とした物語だったが、公立学校教育の現場ではこうした物語とともに、注釈も解説もない英訳聖書が万人にとっての真理を記した非教派的な書物として使用された。本文だけの聖書の使用もやはり、個人が英訳された聖書のみを源泉としてキリスト教の真理に至ることができるというプロテスタント的な聖書の理解に基づいており、聖書の解釈の最終的権威はカトリック教会にあり、読解には聖職者の教導が必須だとしたカトリックの立場とは相容れないものだった。本文だけのプロテスタント版英訳聖書が非教派的なものとして認定されて多くの公立学校で使用された一方、注釈と解説を付したカトリック版の英訳聖書は教派的なものとして排除されており、非教派的宗教教育はその前提となる宗教理解においても、具体的な実践においても、かなりの程度プロテスタントに引きつけられていたといえる。ヒューズらカトリック側は非教派的宗教教育を行う公立学校の現状は「人が信仰し、子供にも教えたいと思う宗教から

¹⁶ Ibid., 1:46–47. 「差異と一致」の題名は例えば以下の書籍中にみられる。John Aikin and Barbauld, *Evenings at Home; Or, the Juvenile Budget Opened: Consisting of a Variety of Miscellaneous Pieces, for the Instruction and Amusement of Young Persons*, vol. 4 (London: Printed for J. Johnson, 1794), 119–123.

¹⁷ Hughes, *Complete Works of the Most Rev. John Hughes*, 1864, 1:47.

子供の心を引き離す傾向」をもつものであり、カトリックの「良心の権利と、一人一人が自分の子供を教育する聖なる権利」を侵害していると訴え、既存の制度の変更を求めたのである。¹⁸

非教派的宗教教育が前提においても内容においても誤っており、カトリックの権利や自由を侵害しているという主張は1840年7月27日のカトリックの集会においてヒューズが発表した「ニューヨーク市及び州の同胞市民に対するカトリックの建白」においても表明された。建白書中でヒューズが第1に挙げた論点は、宗教は教派的なものと非教派的なものに分けられるという議論への疑念だった。ヒューズは教派的なものを排した非教派的宗教は存在不可能であり、非教派的とされる教育は必然的に世俗的なもの、ヒューズ自身の言葉によるならば、「不信仰(infidelity)」や「キリスト教の否定」となるしかないと主張した。¹⁹ヒューズはまた、こうした立場が宗教的に中立的なものではなく、一つの教派と呼ぶべき積極的な価値をもったものであるとみなして、「不信仰という教派主義(the sectarianism of infidelity)」と命名した。²⁰ヒューズのこの見解に従うならば、1840年代のニューヨーク市の公立学校では不信仰という一つの教派の宗教が独占的に子供に教えられ、他の教派が排除されていたということになる。不信仰の敵視は19世紀のプロテスタントにも共有されたものであり、公立学校における教育を不信仰と位置づけることによって、ヒューズは対立の軸をプロテスタントとカトリックではなく、カトリックを含む多様なキリスト教徒と、キリスト教を否定する不信仰者の間に設定し、メソヂストやバプテストなど、それぞれの教派がそれぞれの宗教に基づく教育を行うべきだとしてプロテスタントの理解を得ようとした。²¹

その上でヒューズは第2の論点として、非教派的であるはずのPSSの学校が実際にはプロテスタント的な偏向をもち、さらにはカトリック教会に敵対的な教育を行っているとの批判を加えた。ヒューズは公立学校での聖書の使用は、「子どもであっても注釈なしの聖書から宗教的意見を得ることができる」という、カトリック教会が認めていない理論に基づいて行われていること、教科書の中にカトリック教会を敵視した記述が含まれていることを挙げ、これらが「特定の教派に対する支持を与えてはおらず、カトリックに対して敵対的なだけ」であるがゆえに非教派的なものとして認められているが、これらの内容をカトリックの子供に教えることは受け入れられないとした。²²「不信仰という教派主義」であれプロテスタント的なものであれ、非教派的であることを謳った公立学校の教育が実質的には教派的なものであるという主張から導き出されるのは、カトリック教会にとって唯一認められる子供の教育は、カトリック教会の教えに則った教派的な宗教教育しかないという結論だった。

¹⁸ Ibid., 1:44.

¹⁹ Ibid., 1:59.

²⁰ Ibid.

²¹ Ibid., 1:57.

²² Ibid., 1:62.

ヒューズにとって、この結論はカトリシズムのみが正しいキリスト教のあり方であり、真理であるという信念に支えられたものだったはずだが、学校問題の議論の最中にヒューズが依拠したのは、カトリシズムの絶対真理性ではなく、カトリックが合衆国市民として憲法上保障されているはずの権利と自由の保護だった。ヒューズは既存の教育制度がカトリックの「世俗的、宗教的権利を侵害する」ものだと訴え、²³制度変更の要求は、「あなた方の権利を縮小するものではなく、我々自身の権利を守り、享受することだけを願う」²⁴ものだと論じた。そして非教派的な宗教教育をカトリックに課すことはカトリックの「良心の自由」の侵害に当たる、²⁵「公正で輝かしい我々が憲法」に相応しくないものであり、²⁶カトリックが「恣意的で宗教に敵対的な市議会の条件を受け入れ、良心の権利をないがしろにしないかぎり」公的資金の恩恵に与れない公立学校制度は、「正統で、平等で、憲法に叶ったこと」ではないと訴えた。²⁷ヒューズは別の演説では「我々の良心の命じるところに従って神を礼拝する権利は既にこの国の憲法によって認められている」とも述べた。²⁸カトリックの第2次請願の請願文も、カトリックが「良心に顧みて」子供をPSSの学校に通わせることができないため、教区学校への公的資金供与を行うことによって、カトリックが「市民として保障された世俗的、宗教的権利」を擁護することを求めている。²⁹

以上をまとめれば、ヒューズらカトリック側はプロテスタントによっても受け入れ可能なくつかの主張を柱にして公立学校の教育に対する不満を表明し、制度の変更を要求したのだといえる。ヒューズは教育に宗教は必要不可欠であり、宗教を排除した道徳的教育や世俗的教育は不十分であるという、プロテスタントによっても共有された教育観に訴え、その上で既存の教育内容がカトリックの信教の自由を侵害していると主張した。ヒューズ自身の見方に従うならば、公的資金の支援を受けた公立学校でもプロテスタントの教派的宗教教育は継続的に行われてきたのであり、教区学校への公的資金供与要求は、供与を受ける学校の中にカトリックの教区学校も平等に加わるというだけで、政府と教会の関係を大きく変化させるものではなかった。

1.3 プロテスタント側の主張

公立学校を運営していた当事者の PSS は、教区学校への公的資金供与については特定教

²³ Ibid., 1:57.

²⁴ Ibid., 1:58.

²⁵ Ibid., 1:61.

²⁶ Ibid., 1:63.

²⁷ Ibid.

²⁸ Bourne, *History of the Public School Society of the City of New York with Portraits of the Presidents of the Society*, 461.

²⁹ *Report of the Special Committee to Whom Was Referred the Petition of the Catholics Relative to the Distribution of the School Fund Together with the Remonstrances against the Same* (New York: Bryant and Boggs, 1841), 575.

派への公的支援であるとして断固反対の立場を示した。また、学校問題に対してはニューヨーク市のいくつかのプロテスタント教会も反応を示し、例えばオランダ改革派の人々は市議会に反対請願を行い、教区学校への公的資金供与要求は、「布教活動」への政府の支援を求めた「事実上の悪しき政教一致(union between Church and State)」であるとして否定した。³⁰こうした立場はニューヨーク市議会や州議会でも議員たちに広く共有されており、教区学校に対する公的資金供与は早い段階で決定的に否定された。学校問題の議論の焦点は、公立学校の教育内容の是非へと移っていったが、PSS は公立学校の教育内容として非教派的宗教教育はふさわしいとの立場を崩さず、公立学校の教材からカトリックを貶める内容を除くことについては受け入れつつ、聖書の使用を死守しようとした。

PSS はカトリックの第1次請願運動に際して「抗議書」を発表していたが、その主な内容は教区学校への公的資金供与の否定であり、非教派的宗教教育の本格的な擁護は1840年10月29日のニューヨーク市議会での公聴会において行われた。³¹公聴会にはカトリックを代表してヒューズが、PSS を代表して協会の評議員の地位にあったプロテスタントの弁護士、セオドア・セジウィック(Theodore Sedgwick) とハイラム・ケッチャム(Hiram Ketchum)、そして数人のプロテスタント牧師が出席して主張を述べたが、この時の PSS は、非教派的教育は実は宗教教育ではなく、ゆえに公立学校における非教派的教育はカトリックの信教の自由の侵害に当たらないと主張した。

二人の評議員のうち、セジウィックは教育の種類を「完全に世俗的(purely secular)」教育、「道徳(moral)」教育、そして、「宗教(religious)」教育の3種類に分類し、公立学校の教育は世俗的なものと道徳的なものに限られているという議論を行なった。セジウィックは宗教と道徳が混同されてきたことが学校問題の原因であるとし、道徳教育は「全ての宗教の基本となる根本的な義務を子供に教えること」だと述べて、それを「教派的、もしくはドグマ的」なものを教える宗教教育と区別した。³²セジウィックがここで宗教教育から分離して道徳教育と呼んだものは、それ以前には非教派的宗教教育とされたものと変わらないように見えるが、世俗的、宗教的という2分類の中間に道徳的というもう一つのカテゴリーを設けることによって、セジウィックは公立学校の教育が宗教的なものであることを否定したのである。セジウィックの後に登壇したケッチャムは議論をさらに進め、教育の種類を「宗教」教育と「世俗的」教育の2種類とし、セジウィックが道徳教育として位置づけた「よき道徳知識と全ての人が認める宗教の共通の命令」を教えることは世俗的教育の一部とした。³³上述したように、1840年代以前の PSS の文書には宗教的(religious)なものを公立学校に持ち込むことを積極的に肯定する言葉が見られたが、1840年の PSS 評議員

³⁰ *Report of the Committee on Arts and Sciences and Schools of the Board of Assistants*, 385.

³¹ Bourne, *History of the Public School Society of the City of New York with Portraits of the Presidents of the Society*, 180–186.

³² *Ibid.*, 229.

³³ *Ibid.*, 242–243.

たちは、PSS の教育内容が宗教的なものであることを言葉上否定することで、カトリックの信教の自由を侵害しないと示そうとしたのである。

しかし同時に、セジウィックとケッチャムは公立学校における聖書の使用の維持を訴え、聖書を使用してもなお、非教派的教育は宗教的なものにはならないのだと主張した。セジウィックは聖書は「全ての教派が同意でき、どの教派も反対することがない道徳的教導の目的のために」用いられるべきであり、「聖書を使用することはカトリックであれプロテスタントであれ、あらゆる種類のキリスト教徒が共同で教えることができる道徳的規則」を教える以上のことにはならないとし、³⁴ケッチャムも聖書を公立学校で使用する重要性を訴えた。³⁵公聴会をうけてニューヨーク市議会が出した結論は PSS やプロテスタント牧師たちの主張に沿ったものであり、カトリックの要求した教区学校への公的資金供与は拒絶し、教科書や図書館の本から反カトリック的内容を取り去る勧告を行なうとともに、公立学校における聖書の使用については問題がないとみなすものだった。³⁶

1841年、ニューヨーク市議会の決定に納得できなかったカトリック側が州議会に対する請願運動を新たに展開したため学校問題は継続したが、この年の PSS の議論は前年には否定した非教派的教育の宗教性を全面的に肯定するものになった。1841年5月8日にニューヨーク州議会の公聴会において再び登壇したケッチャムは、カトリックへの教区学校への公的資金供与には絶対反対、そして教科書から反カトリック的内容を除くことには同意しつつ、公立学校での聖書使用は必要であるとする前年の主張を繰り返しながら、「我々の学校において教え込まなくてはならない道徳を支えるために、我々は偉大なる宗教の諸原則を教える権利がある」として、道徳の基礎づけのための宗教教育の必要性を訴えた。ケッチャムは改めて、宗教教育には道徳を基礎づけるものと、それ以上のものがあり、道徳教育のための宗教教育の範囲を越えてはじめて、教育は「良心を踏みにじる」ものになるという二分法を示した。³⁷ケッチャムによれば、PSS の学校は「我々が教える権利を持つ分量だけの宗教を教えて」おり、「それ以下を教えることは公衆の感情に合わず、それ以上を教えることは違法である」。そのため、ある程度までの宗教教育は信教の自由を侵害することがなく、公立学校での教育にふさわしいものだった。³⁸1840年の PSS の意見に見られた宗教教育の否定は一時的なものであり、翌1841年には宗教教育は必要であるとの当初の立場が再確認されたといえる。

PSS 側の意見は、PSS の学校の教育がカトリックの信教の自由を侵害しているという主張を退けるものだったが、それは彼らが信教の自由そのものを否定したり軽視していたということではなかった。その反対に、彼らは公立学校での聖書使用を維持することこそが

³⁴ Ibid., 229, 237.

³⁵ Ibid., 246.

³⁶ *Report of the Special Committee to Whom Was Referred the Petition of the Catholics*, 557–563.

³⁷ Bourne, *History of the Public School Society of the City of New York with Portraits of the Presidents of the Society*, 390.

³⁸ Ibid., 398–399.

合衆国の自由全般を守ることだと考えていた。1840年のニューヨーク市議会の演説中、ケッチャムは「自由な制度と敬虔なる祭壇は俗語訳聖書のたどった道から発生し、俗語訳聖書が行くところにはどこでも、人民による制度が生まれた」として、俗語訳聖書を読むことが自由を基礎づけるという理解を表明した。解説も注釈もない俗語訳聖書を読むことを絶対視するプロテスタント的な聖書理解にはカトリックへの批判が付随しており、「一般信徒の手から俗語訳聖書が奪われているあらゆる場所では暗黒と専制主義が存在する」というケッチャムの言葉は、一般信徒に俗語訳聖書の学習を求めなかった当時のカトリック教会のあり方への批判を込めたものだった。さらにケッチャムは、「我々が独立宣言に対して誇りを持つのは、それが聖書の中に発見される偉大なる自由の原則を含むからだ」として、合衆国の自由な制度もまた聖書と聖書の宗教であるプロテスタンティズムに基礎づけられているとの見解を表明した。³⁹ケッチャムにとって、公立学校での聖書の使用は信教の自由の侵害になるとは考えられず、その反対に信教の自由を含む合衆国の自由全般を維持するために必要不可欠だと考えられたのである。

この年、公立学校での聖書使用の擁護のため、プロテスタント的な自由観に加えてもう一つ主張されたのは、公立学校での教育のあり方を決めるのは社会の多数派であるという多数決の論理だった。ケッチャムは公立学校で聖書を使用できるとする根拠を合衆国がキリスト教徒によって構成される「キリスト教徒の地(Christian land)」であり、異なる教派に属していても、「人民全体(as a people)としては、偉大なキリスト教の真理について意見が一致している」という、アメリカ人の均質性を前提とした多数決の論理を持ち出した。⁴⁰また、PSSが発表した文書においても、既存の制度を変更する必要がない理由の一つに「大多数の人々は現存の公的教育制度に満足している」ことが挙げられ、「少数派は譲歩することが求められ、多数派の「寛大な容認(generous forbearance)」に身をゆだねる」べきであり、PSSは既に「公衆の感情が認める以上に」少数派に対する譲歩を行っており、これ以上譲ることはできないとの意見が表明された。⁴¹PSSにとって、少数派の信教の自由は絶対的に尊重されるべき権利として捉えられてはいなかったといえる。

一種の政治問題だった学校問題において、世俗新聞の意見は支持政党に従って割れる傾向にあったが、『ジャーナル・オブ・コマース』のようなプロテスタント色の強い新聞はPSSの意見に全面的に同調した。⁴²『コマース』は経済ニュースに強い世俗新聞だったが、安息

³⁹ Ibid., 246.

⁴⁰ Ibid., 390.

⁴¹ Ibid., 418–419.

⁴² 『コマース』創刊のきっかけは1827年、サミュエル・F・B・モースが宗教新聞『オブザーヴァー』に、ニューヨーク市に道徳的向上をもたらすような新たな日刊世俗新聞が必要だとの寄稿を行なったことだった。呼びかけに反応する形で創刊された『コマース』の出資者は、様々な慈善事業の出資者であり、チャールズ・フィニーの後援者としても知られた富裕な商人タッパン兄弟の兄、アーサーだった。『コマース』はその後幾度か所有者、編集者を変えた後、二人の編集者ジェラルド・ハロック(Gerard Hallock)とデイヴィッド・ヘイルの下でニューヨーク市の主要新聞へと成長した。ハロックとヘイルはともに敬虔な

日には全ての業務を停止し、演劇や宝くじなど不道徳と考えられた広告を掲載しないなど、事業運営はプロテスタント的価値観に基づいて進められていた。⁴³『コマース』のプロテスタント的価値観は紙面にも反映されて時にはっきりとした反カトリシズムの形をとり、『コマース』編集者の一人だったデイヴィッド・ヘイル(David Hale)の伝記は、『コマース』は「ローマ・カトリック教会の教義、主義、主張についての議論を紙面に導入した合衆国初の世俗新聞」だったとしている。⁴⁴1830年代以降『コマース』はネイティヴィズムにも共感を示し、1836年にはモースの『危機』の連載を行なった。政治的反カトリシズムやネイティヴィズムのイデオロギーを掲げた新聞は1830年代以来次々と創刊されては多くが短命に終わったが、『コマース』は経済紙としての評価を得ることで安定した発行を続け、反カトリック的な意見を継続的に発表する媒体となった。

『コマース』は学校問題に際して PSS を全面的に擁護し、カトリックに敵対的な立場をとった。1841年1月の『コマース』は、政府が教派的宗教を教えることはできないと主張して教区学校への公的資金供与を否定するとともに、非教派的宗教教育がカトリックの信教の自由を侵害しているという訴えに対しては、「普遍的に認められた重要な真理」を教えることは「誰の自由も侵害せず、権利の行使を妨げることもない」と反論した。⁴⁵さらに、合衆国の自由は「プロテスタントの自由」である、⁴⁶「聖書は唯一の自由の書物であるがゆえに、偉大なるアメリカニズムである」⁴⁷といった言葉にも表れたように、『コマース』紙面では合衆国を自由の国家であると同時にプロテスタントの国家であるとする意見が見られ、多数派であるプロテスタントが合衆国において他の宗教に優る特権的な地位を占めることが肯定された。1841年3月の『コマース』はカトリックの立場への反論の投書を掲載したが、投書者は、「もしモハメッド教徒がこの国にやってきて、子供を公立学校に通わせ、使用される書籍が預言者の詐欺行為の描写を含んでいることに不満を持つようになり、平

プロテスタントであり、牧師の息子ヘイルは特に熱心な教会員として知られた。ヘイルの伝記については Joseph Parrish Thompson, *Memoir of David Hale: Late Editor of the Journal of Commerce* (New York: John Wiley, 1850). また、A. J. Kaul, "Hale, David," *American National Biography*. ヘイルはニューヨーク市ではタッパン兄弟の支援で建設され、奴隷制廃止運動の中心地と知られたタバナクル教会の中心的会員だった。『ジャーナル・オブ・コマース』は現在も発行を継続している。その歴史については、同紙のホームページ、http://www.joc.com/sites/default/files/joc_inc/history/、及び、Frederic Hudson, *Journalism in the United States, from 1690-1872* (New York: Harper & Brothers, 1873), 362–377. William H. Hallock, *Life of Gerard Hallock: Thirty-Three Years Editor of the New York Journal of Commerce* (New York: Oakley, Mason & Co., 1869), 63–64. Thompson, *Memoir of David Hale*, 48; Hudson, *Journalism in the United States, from 1690-1872*, 337.

⁴³ 日曜日を休刊日とする新聞は多かったが、日曜日の作業までをも一切停止する日刊新聞は、『コマース』のみだった。Hudson, *Journalism in the United States, from 1690-1872*, 337.

⁴⁴ Thompson, *Memoir of David Hale*, 344.

⁴⁵ *Ibid.*, 352–353.

⁴⁶ *Ibid.*, 347.

⁴⁷ *Commerce*, Oct 30, 1841.

等の訴えを起こしてモハメッドの性格を貶めるようなものを含む本は審査にかけられるよう要求したとしたら」と仮定し、少数派を無視してプロテスタントを特権的に扱うことを正当化した。⁴⁸『コマース』上にはまた、ヒューズのようにローマ教皇に忠誠を誓ったカトリック司教は例え帰化はしても「それでも外国人」なのであり、合衆国に滞在する「特権(privilege)」は認められても「アメリカの問題に口を出す権利(rights)」はない、という、市民としての権利を否定する発言も見られた。⁴⁹

1840年から1841年にかけてのニューヨーク市学校問題において、PSSを中心としたプロテスタントたちは、非教派的宗教教育を万人が受け入れ可能な普遍の真理の教育とみなし、それが少数派の自由の否定になるとは考えなかった。彼らはその逆に、非教派的宗教教育の維持こそが自由を支え、守るのだと信じた。彼らの間からはまた、社会の少数派は多数派の意見に従うべきだとの意見も出された。プロテスタントとカトリックの間の溝は議論では埋まらず、学校問題は1841年11月の選挙の争点となって、問題の決着は選挙に委ねられることになった。ここにおいて、ニューヨーク市学校問題の焦点は、非教派的宗教教育がカトリックの信教の自由を侵害しているのかどうか、また、教区学校に対する公的資金の供与は信教の自由に照らして許されるのかどうかという、公立学校制度を規定する法律の中身についての議論を離れ、選挙に対して聖職者はどのように関わるべきかという、法律を変えるための手段へと移行したのである。

2 キャロル・ホール演説とその顛末——1841年10月

1841年11月の州議会議員選挙において学校問題は大きな争点となったが、それはこの選挙結果がニューヨーク市の公立学校制度改革を提案したスペンサー法案の成否を左右すると見なされたためである。1841年に開始された州議会に対するカトリックの請願運動の結果、1841年4月、州知事スワードの意を受けた州務長官ジョン・スペンサー(John Spencer)はニューヨーク州上院に対して報告書を提出し、PSSの教育も一種の教派的宗教教育であることを免れないというカトリック側の主張を支持した。報告書をもとにスペンサーが提出した教育制度改革法案(スペンサー法案)の骨子は、私的団体であるPSSに独占的に公的資金が渡る既存の制度を改め、ニューヨーク市教育委員会を設置し、その監督の下で各行政区が独自に学校運営を行うというものだった。スペンサー法案はカトリックが求めた教区学校に対する公的資金供与を認めるものではなかったが、カトリックが多数を占める行政区においてカトリックに配慮した公立学校教育が行われる可能性を大きく高めるものだった。⁵⁰1841年のニューヨーク州議会会期中スペンサー法案の審議は紛糾し、

⁴⁸ Bourne, *History of the Public School Society of the City of New York with Portraits of the Presidents of the Society*, 485.

⁴⁹ *Commerce*, Nov 2, 1841.

⁵⁰ Bourne, *History of the Public School Society of the City of New York with Portraits of*

結論が出ないままに議会は5月で会期を終了した。学校問題は翌年1月に開始される1842年の議会に持ち越されることになり、その行く末は1841年11月の州議会議員選挙結果に大きく左右されることになったのである。⁵¹

学校問題をきっかけに開始された信教の自由についての議論は当初、どのような公立学校教育を行うことが信教の自由を守ることになるのか、もしくは侵害することになるのかという、法律の中身についてのものだったはずだが、1841年11月の選挙以降、議論の焦点は合衆国では聖職者が選挙に対してどれほどまでのどのような関与が可能であるのかという、信教の自由についてのもう一つの問題へと移行した。決定的な転換点になったのは、1841年11月の州議会議員選挙直前の10月29日にキャロル・ホールで行われたカトリックの集会において、ヒューズが学校問題に関してカトリック教会側に好意的な候補者の名前を挙げ、聴衆に対して彼らに投票することを促したことである。「キャロル・ホール演説」は聖職者の権威を政治的に濫用したものと見なされ、ヒューズはあらゆる方面からの批判にさらされた。

ヒューズがこうした行動をとった背景にあったのは、学校問題によって発生したニューヨーク市の2大政党制の混乱だった。学校問題におけるカトリックの立場はスワードをはじめとしたホイッグ党によって代弁されていたが、もともとニューヨーク市で長年にわたり移民カトリック票を集めてきたのは民主党だった。そのためニューヨーク市のホイッグ党の中でカトリックへの反発は強く、市のホイッグ党は州知事スワードらの方針を裏切ってカトリックの立場に敵対的な候補者ばかりを指名していた。結果として学校問題に関心を持つニューヨーク市のカトリックは、二大政党のうちのどちらかを選択するという単純な方法では投票できなくなっており、ヒューズは学校問題においてカトリック教会の立場を代表する候補者15人（うち、民主党10人、無所属5人）をリスト化して発表するという行動に出たのである。⁵²

ヒューズは学校問題への関与を開始した当初から、自分の行動が聖職者による政治への不当な干渉と見なされて批判されることを警戒しており、1840年7月の学校問題に関する最初の演説においては、集会が政治的な性質のものではなく、「単なる政治の中に見出されるものよりも無限に上回る」問題、つまり子供の教育に関わるものであり、それゆえ「政治家としてではなく、この司教区を預かる司教として」関与するのだという弁明を行っていた。⁵³カトリック側に警戒の意識はあったものの、1840年から1841年夏までの段階では、司教であるヒューズが先頭に立って行った議会への請願運動に対して批判が投げかけられることは少なかった。後にヒューズ批判を牽引することになるニューヨーク市の有力紙『ヘラルド』は特定政党との結びつきを持たなかったが、1840年秋には宗教教育は必要

the Presidents of the Society, 356–373.

⁵¹ Lannie, *Public Money and Parochial Education; Bishop Hughes, Governor Seward, and the New York School Controversy*, 153–154.

⁵² *Ibid.*, 172.

⁵³ Hughes, *Complete Works of the Most Rev. John Hughes*, 1864, 1:42.

だが誰もが受け入れられる中立的な宗教は不可能であるという社説を発表し、カトリック教会の立場を全面的に肯定していた。『ヘラルド』はプロテスタント、カトリック、ユダヤ教徒、イエスの神性を認めないソツィーニ派、さらには『ヘラルド』が極めて否定的に捉える「不信仰者」までを含む、あらゆる人々が納得するように教材を作ることで「子供たちの指導のために残されるのは、白紙のページ、もしくは黒塗りされたページだけになってしまう」とし、非教派的な宗教という不可能なものを追求することで宗教教育を放棄するよりも、それぞれの教派はそれぞれの宗教に基づく宗教教育を行うべきだとして、教区学校に対する公的資金供与を容認した。⁵⁴

しかし、キャロル・ホールでのヒューズの行為が、聖職者であるヒューズがカトリック公認候補者名簿を作って実質的なカトリック政党を立ち上げたものと見なされたことによって、学校問題における信教の自由をめぐる議論は、聖職者による選挙関与への批判の一点に集中することになった。キャロル・ホールの演説は、速報性と詳細な報道で知られた『ヘラルド』の記者によって一言一句が書き留められ、翌日の新聞で発表されたが、『ヘラルド』の社説はこの演説を「政治と宗教の混淆」して批判する論説を併せて掲載し、「何らかの教派の聖職者が政治に積極的な介入をした初めての出来事」であるとして、演説がニューヨーク市のプロテスタントとカトリックの間に「前世紀の狂気」、つまり宗教戦争をもたらしかねないものであるとして警告を行った。⁵⁵『ヘラルド』の報道はホイッグ党系ではあってもプロテスタント寄りであることで知られ、かねてより学校問題におけるカトリックの立場を批判していた『コマーシャル・アドヴァタイザー』によって取り上げられ、『アドヴァタイザー』は同日中の新聞に「教会と国家」と題した社説を発表し、「政教一致へと向かう、最初の公式の決定的動き」であるとして、ヒューズの行動を批判した。⁵⁶

『ヘラルド』と『アドヴァタイザー』の報道をうけて、翌日の11月1日以降はほぼあらゆる新聞がヒューズへの批判を発表した。民主党の有力新聞である『イヴニング・ポスト』はヒューズが名前を挙げた民主党の候補者たちが教区学校への資金供与に好意的であることを否定するとともに、ヒューズの行為は司教としての「裁量の範囲外」にあるとして批判を加えた。⁵⁷スワードを支持するホイッグ党系の新聞『トリビューン』は、ヒューズ批判を避けてホイッグ党の団結を訴えたが、ヒューズの行為を積極的に擁護することもなく、⁵⁸ホイッグ党系の他の新聞も多くがヒューズ批判を行なった。⁵⁹火付け役となった『ヘラルド』

⁵⁴ *Herald*, Oct 23, 1840.

⁵⁵ *Herald*, Oct 30, 1840.

⁵⁶ *Advertiser*, Oct 30, 1841.

⁵⁷ *Evening Post*, Oct 30, 1841.

⁵⁸ *Tribune*, Oct 30, 1841.

⁵⁹ 宗教新聞『オブザーヴァー』はヒューズ批判を行なった世俗新聞の社説をまとめて掲載したが、上記のほかに、ホイッグ系では『フィラデルフィア・ノース・アメリカン』、『オルバニー・イヴニング・ジャーナル』、民主党系の『ニュー・エラ』、政党とのつながりを持たなかった『サン』が挙げられた。*Observer*, Nov 6, 20. また、ニューヨーク市の宗教新聞『エヴァンジェリスト』もヒューズ批判に加わった。*Evangelist*, Nov 6.

は11月1日にニューヨーク市民のヒューズへの怒りを再び報道し、「教会の司教が一ローマの高位聖職者が一宗教生活に身を捧げたはずの者が一聖なる職務の純粋性を捨て、政治の場に入り込み、政党を形成し、公共の事柄を指図しようとは。その目的が何であるといわれようとも、そうした目的をもった聖なる司祭たちの派閥という光景は一巨大な一完全な誤りである」として、改めて、ヒューズの行為が聖職者としての職務を逸脱した政治介入であるとして糾弾し、その後は約半月にわたってヒューズの動向を報道し、集中的批判を継続した。⁶⁰

こうした顛末を経て行われた選挙において、カトリック側は勝利を収めたものの、得たところは少なかった。キャロル・ホールでヒューズが名前を挙げた候補者のうち民主党候補者は全て当選し、1842年4月にはスペンサー法案と類似の内容を持つマクレイ法案が成立した。⁶¹新法の下、ニューヨーク市ではPSSへの学校運営の全面的委託が改められ、市の教育委員会の監督の下で区ごとに学校を運営し、PSSの学校もその管轄化に置かれた。これらの学校では「宗教上の教派的教義」を教えることは禁止され、学校運営が各行政区に委ねられたため、カトリックが多数を占めた区ではカトリックに配慮した教育が行われる可能性が高まった。⁶²新たな制度は実際に変化を生み、ニューヨーク市のいくつかの区ではカトリック訳とプロテスタント訳の聖書が交互に使用されたり、聖書が「教派的」な文書であると見なされ、使用そのものが停止されたりした。⁶³しかし、1845年頃を境に聖書使用を求めるプロテスタント側が巻き返し、公立学校における聖書の使用は再び一般化した。⁶⁴1841年11月の選挙結果はカトリック側に有利に決着したものの、長期にわたる影響を与えることはできなかったといえる。

聖書使用の巻き返しを推進したのは、ほとんどがプロテスタントで占められた教育委員たちだった。法改正を受けて選出された初代のニューヨーク市教育長(superintendent)は『アドヴァタイザー』の編集者であり、1835年から1838年にはPSSの評議員だったストーンだった。ストーンは州の教育委員会に対する報告書において、公立学校は「キリスト教的学校」であるべきであり、それゆえ「聖書の排除は我々の社会組織を揺るがすもののように思われる」と述べ、⁶⁵ニューヨーク市のいくつかの学校における聖書使用の停止を報告してその害を訴えるとともに、市内の公立学校に対しては聖書使用を行うように様々な

⁶⁰ *Herald*, Nov 1, 1841.

⁶¹ Lannie, *Public Money and Parochial Education; Bishop Hughes, Governor Seward, and the New York School Controversy*, 188–190.

⁶² Bourne, *History of the Public School Society of the City of New York with Portraits of the Presidents of the Society*, 521–525.

⁶³ Arthur Jackson Hall, *Religious Education in the Public Schools of the State and City of New York; a Historical Study* (Chicago: The University of Chicago Press, 1914), 78.

⁶⁴ *Ibid.*, 84.

⁶⁵ *Annual Report of the Superintendent of Common Schools of the State of New-York: Together with the Reports of County Superintendents*. (Albany: Printed by Carroll and Cook, 1844), 416.

圧力を加えた。⁶⁶1844年、ストーンは努力は実り、ニューヨーク市のみならず他の多くの郡の教育委員長による聖書使用の重要性の主張を受け、ニューヨーク州は、教育委員会が聖書使用を禁止することはできないという新たな教育法を成立させた。⁶⁷プロテスタント側がこれほどまでに公立学校における聖書の使用回復にこだわった理由の一つとして指摘できるのは、彼らにとって公立学校から聖書を除くことが、聖書自体を「教派的」なものとして認定し、普遍の真理としての性質を否定して貶めることと見なされたということである。新たな法律は公立学校に対して聖書の使用を強制するものではなく、聖書使用の最終的な判断は各行政区に委ねられたが、聖書の使用が公立学校にふさわしくない教派的なものだという主張を間接的に否定することでプロテスタント側を満足させ、聖書使用を後押しした。ストーンは1844年に死去したが、後任のニューヨーク市教育長リースもストーンと同意見だった。法改正の後も聖書使用がすぐには広まらなかったことに不満を抱いたリースは、公立学校での聖書使用を求める集会を開催した。⁶⁸

ヒューズのキャロル・ホール演説は、政治的反カトリック活動を活性化させるという、カトリックにとっての負の効果をも生んだ。もともとカトリックを疑念の目で見ていた人々にとって、キャロル・ホール演説はカトリック教会が信徒を政治的に操ることで合衆国の支配を行うという、陰謀論者が予測した最悪の事態の実現と見なされた。1840年に学校問題が発生した直後から、モースはカトリックの立場への反対を訴え、1841年4月にはニューヨーク市長選挙に出馬して失敗していたが、スペンサーの報告書が出された5月には「アメリカン・プロテスタント・ユニオン(The American Protestant Union)」を立ち上げ、教区学校に教育資金が渡らないよう、ホイッグ、民主双方に対して働きかけを行っていた。⁶⁹アメリカン・プロテスタント・ユニオンは、キャロル・ホールでの演説についての報道を受けて改めて、ホイッグ党候補者の中から確実にカトリック教会の方針に反対の者を確定し、名前の公表を行おうとした。反カトリック的な世俗新聞の中でも『アドヴァタイザー』は提案を退けたが、『コマース』はこれを支持し、実際に名簿を発表した。⁷⁰

1841年のモースの政治活動は失敗に終わったものの、学校問題によって燃え上がった反カトリシズムは移民排斥を掲げた第三政党的形成の原動力となり、1843年のニューヨーク市で誕生したアメリカ共和党(American Republican Party)は、反移民と腐敗した市政の改革に加えて反カトリックを訴えて人々の支持を集めた。⁷¹学校問題はアメリカ共和党誕生

⁶⁶ Ibid., 416–417; Ravitch, *The Great School Wars*, 80.

⁶⁷ Hall, *Religious Education in the Public Schools of the State and City of New York: a Historical Study*, 82.

⁶⁸ Ibid., 83–84.

⁶⁹ Kenneth Silverman, *Lightning Man: The Accursed Life of Samuel F. B. Morse* (New York: Alfred A. Knopf, 2003), 202–206.

⁷⁰ Ravitch, *The Great School Wars*, 67–70; Silverman, *Lightning Man*, 205–207. *Commerce*, Nov1, 1841; *Advertiser*, Nov 2, 1841.

⁷¹ Herbert Ira London, “The Nativist Movement in the American Republican Party in New York City during the Period 1843-1847” (PhD diss., New York University, 1966); Ira Marshall Leonard, “New York City Politics, 1841-1844: Nativism and Reform” (PhD

に直接的に影響を与えており、1844年のアメリカ共和党の声明文は「公立学校から聖書の排除を行なった」法律が制定されたことを、カトリックが合衆国の政治に対して「有害な影響」を及ぼしている証拠として挙げた。⁷²アメリカ共和党の影響力はニューヨーク市の外にも及び、1844年5月のフィラデルフィアでは学校問題を一つのきっかけにアメリカ共和党とアイルランド系カトリックとの間に暴力的衝突が発生し、カトリック教会や付属の学校が焼かれる暴動へと発展した。⁷³

ヒューズのキャロル・ホール演説はまた、学校問題を通じたカトリックとプロテスタントの信教の自由についての合意形成の失敗を決定的なものにしたといえる。キャロル・ホール演説以前から、既存の公立学校制度と聖書の使用を維持しようとしたプロテスタントの間には、学校問題はカトリックが公的資金を使ってカトリシズムを広めようとしている、つまり、政府によるカトリック教会支援を画策している政教一致の企てだとの批判が存在していたが、キャロル・ホール演説がヒューズによる政治介入と見なされたことによって、そうした見方はプロテスタントの間で極めて有力なものになった。キャロル・ホール演説から2年以上を経た1844年5月、フィラデルフィアでの反カトリック暴動発生直後、ヒューズはアメリカ共和党員のニューヨーク市長、ジェームズ・ハーバー(James Harper)に宛てて公開書簡を発表し、自分が政治に干渉したことはなく、プロテスタントの間にそうした理解が広まった原因はキャロル・ホールにおけるヒューズの行動を政教一致の企てとした『ヘラルド』と『アドヴァタイザー』の「罵倒、誹謗、中傷」だと主張した。⁷⁴しかし書簡に反応した『アドヴァタイザー』の編集者ストーンは、キャロル・ホール演説は、教育問題を「頭に血が上った政党の餌食とし」、「何でもつかみ取れるものをつかみ、選挙で勝つためにはどんな買収も行なおうとする」意図を持った、政治的動きだったとの見解を改めて繰り返した。⁷⁵

キャロル・ホール演説はカトリック聖職者の政治関与を通じた自由の破壊の企てとしてプロテスタントの記憶に深く刻まれた。19世紀から20世紀の趨勢を長い目で捉えれば、学校問題におけるカトリックの信教の自由の要求は、政府が資金を拠出する学校では一切の宗教教育は行われてはならないという原則の下、公立学校から聖書を取り除く形で受け入

diss., New York University, 1981).

⁷² *Address to the People of the State of New York, by the General Executive Committee of the American Republican Party of the City of New-York* (New York: Published by the General Executive Committee, 1844), 5. 前述のとおり、マクレイ法は公立学校の教育内容を区に委ねることによって聖書使用の停止の可能性を生じさせたのみで、聖書の排除を法制化したわけではない。

⁷³ 暴動は一旦収束するものの、7月4日の独立記念日パレードでの衝突を期に再発した。2つの暴動はまとめて1844年のフィラデルフィア暴動として記憶され、アンテベラム期の最悪の都市暴動の一つに数えられている。Michael Feldberg, *The Philadelphia Riots of 1844: A Study of Ethnic Conflict* (Westport, CT: Greenwood Press, 1975).

⁷⁴ Hughes, *Complete Works of the Most Rev. John Hughes*, 1864, 1:454–455.

⁷⁵ *Advertiser*, Jun 6, 1844.

れられていった。⁷⁶しかし、アンテベラム期のニューヨーク市では、カトリックの聖職者が自由一般を脅かしているという主張が多くのプロテスタントにとって説得力を持ち、プロテスタントを中心に運営された市や州の政府がカトリックの信教の自由を侵害している、というカトリック側の見方が広く受け入れられることはなかった。

3 教会財産問題とヘイルーヒューズ論争——1842年10月

3.1 論争の背景

アンテベラム期のプロテスタントたちがカトリックの不当な政治的動きとして認定し、両者の闘争の場となったもう一つの問題は「教会財産問題」である。学校問題において政府と教会の関係を近づけようとしたのは、教区学校への公的資金供与を求めたカトリック側であり、プロテスタントはそれに絶対反対だった。しかし教会財産問題において、政府によるより強力な宗教団体への規制を求めたのはプロテスタントの側であり、カトリック側はそれに抗して政府による教会財産管理への介入を阻止しようとした。一見相反する2つの立場は、論争当事者たちの自由の捉え方に着目することで理解可能になる。プロテスタントは合衆国の自由がプロテスタンティズムによって支えられていると信じ、カトリック教会と聖職者をその潜在的破壊者とみなした。学校問題において、こうした自由の理解は、英訳聖書使用に基づく非教派的宗教教育を維持し、教区学校への公的資金供与に徹底して反対する主張に反映されたが、教会財産問題においては、プロテスタント同様の教会財産管理方法をカトリックに対しても義務づけるべきだという主張として表明されたのである。

教会財産問題は州の宗教法人法の内容をめぐる、プロテスタントとカトリック双方にとっての問題だったが、問題のそもそもの発端となったのはカトリック教会の「評議会主義(trusteeism)」だった。植民地期から19世紀初頭にかけて、合衆国カトリック教会では常に聖職者が不足し、プロテスタント諸教会同様の一般信徒の評議会による教会運営が広く行われていた。しかし、カトリック教会が組織的充実を遂げ、司教による司教区内の統制が強化されると、教会運営の権限を司教の手に取り戻そうとする司教側と、これまで認められてきた権限を維持しようとする評議会が各地で頻繁に対立した。評議会主義とは、評議会による教会運営を批判した司教側がこの問題に対して与えた、批判を込めた呼び名で

⁷⁶ 教区学校に対する公的資金供与は地域的、一時的には認められた場合があったものの、19世紀末には供与禁止が決定的な趨勢となった。1875年の連邦議会では修正第1条に対する憲法改正を行い、教派的教育機関への公的資金供与禁止を憲法上明文化しようとするブレイン修正案(Blaine amendment)の審議が行われた。ブレイン修正案は廃案となったが、多くの州では同様の州憲法修正が行われ、教区学校への公的資金供与禁止を決定的なものとした。Green, *The Bible, the School, and the Constitution*, 179–223.

ある。評議会と司教との対立はニューヨーク市だけではなく各地で発生し、例えば1820年代のフィラデルフィアの聖マリア教会では評議会と司教の対立の結果、評議会側について司祭ウィリアム・ホーガン(William Hogan)を中心として教会が一時分裂した。⁷⁷19世紀前半を通じて、合衆国各地の評議会は徐々に力を失い、カトリック教会は司教への権限の集中を進めたが、評議会主義は司教たちを悩ませ続けた。

評議会主義は当初カトリック教会内部の問題だったが、司教と対立した評議会は合衆国の司法や立法機関を通じた問題解決を図ったため、問題は一宗教団体の内紛を越えてプロテスタントをも巻き込んだものとなった。司教側と評議会側の紛争は主に教会の土地、建物をはじめとする教会財産の管理権を巡って発生したため、当時の世俗新聞はこれを「教会財産問題」といった名称で呼んだ。教会財産問題は具体的には州の宗教法人法が定める教会財産管理規定の内容についての問題であり、争点となったのは州法が宗教団体の財産管理の在り方をどのように規制すべきかということだった。反カトリックのプロテスタントたちは、評議会による教会運営は平等な市民を担い手とする合衆国的なもののみならず、評議会の権限を制限しようとした司教の方針を、ヨーロッパ的な専制主義の導入とみなした。⁷⁸彼らはまた、彼らが外国勢力の手先と考えていた司教の下に教会所有の不動産が集積

⁷⁷ 聖マリア教会の問題は最終的に問題は司教側の勝利で決着した。ホーガンはアイルランド生まれであり、リムリックで司祭となった。しかし、何らかのトラブルのために1819年にアメリカ合衆国に渡り、翌年、フィラデルフィアの聖マリア教会に落ち着いた。ホーガンは評議会を支持したため1821年に破門宣告を受けたが、聖マリア教会の信徒は1823年までホーガンを聖職者として教会を維持した。その後ホーガンはフィラデルフィアを離れて南部で弁護士となり、反カトリック的著作も出版した。ホーガンについては、Patrick W. Carey, "Hogan, William," *American National Biography Online* (New York: Oxford University Press, February 2000), <http://www.anb.org/articles/08/08-02194.html>. また、ホーガンと評議会主義については、Patrick W. Carey, *People, Priests, and Prelates: Ecclesiastical Democracy and the Tensions of Trusteeship* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1987). ホーガンの反カトリック的著作としては、William Hogan, *A Synopsis of Popery, as It Was and as It Is* (Boston: Saxton & Kelt, 1845).

⁷⁸ 評議会主義問題は実際には共和主義対専制主義、合衆国対ヨーロッパ、アメリカ人対外国人といった単純な対立軸では捉えられないものだった。例えば評議会による教会運営を支持したのはアメリカ人だけではなく、母国において既にそうした教会運営を行っていた移民カトリックたちだった。Carey, *People, Priests, and Prelates*; Robert F. McNamara, "Trusteeship in the Atlantic States, 1785-1863," *The Catholic Historical Review* 30, no. 2 (July 1944): 135-54; Alfred G. Stritch, "Trusteeship in the Old Northwest, 1800-1850," *The Catholic Historical Review* 30, no. 2 (July 1944): 155-64. また、評議会は世俗の政府機関だけではなく、ローマ教皇庁に対して請願を行ない、ローマの権威に依拠することで評議会の権限を維持しようとも試みた。ニューヨーク市における最初の評議会主義問題は1785年、ニューヨーク市の聖ペテロ教会教区司祭であったフェラン(Whelan)と評議会の間で教会建設をめぐる対立が存在したところに、アイルランドからリベラルな司祭ナジェント(Andrew Nugent)が渡米したことで始まった。ナジェントは信徒側につき、評議会はフェランの更迭とナジェントの教区司祭任命を、伝道区長(Superior of Missions)ジョン・キャロルに申し立てた。フェランはニューヨークを離れ、ナジェントは司祭に任命されたが、その後は評議会とナジェントの間で対立が起き、再びキャロルに対する申し立てが行われ

されることによって、外国勢力のコントロール下に置かれた異質な空間が合衆国内にじわじわと拡大されていくことに不安を覚えてもいた。彼らは、宗教法人法の変更を行うことで世俗政府の力によって評議会による財産管理をカトリック教会に認めさせようとしたが、こうした規制強化要求は合衆国の自由の擁護として求められ、正当化された。

3.2 論争の顛末

ニューヨーク司教区の評議会主義問題は19世紀半ばに突然発生したものではなく18世紀後半から継続しており、ヒューズの前任者、デュボイス司教の評議会への圧迫も世俗のジャーナリズムの批判を浴びていた。⁷⁹しかし問題が改めてプロテスタントの注目を集めたきっかけとなったのは1842年のヒューズによる司牧書簡発表だった。キャロル・ホール演説から約1年後の1842年10月、ヒューズはニューヨーク司教区最初の司教区会議を開催し、教会運営に関する方針を示す司牧書簡を発表した。⁸⁰書簡は教会の規律を再確認してその厳格な運用を求めたものであり、ヒューズは、規律の緩和はカトリック教会が組織的に脆弱であったために一時的に許されていた逸脱であり、今こそ「平常かつ正規の教会規則」を取り戻すべきであると訴えた。⁸¹具体的に求められたのは、結婚をはじめとした sacrament 執行の規則厳守、秘密結社の禁止、そして評議会主義の是正であり、ヒューズは評議会が強力だったニューヨーク司教区の事情を鑑みて、司教への教会財産譲渡を求めることはなかったものの、教会の司祭の名義で教会財産を登記し、司教による年次視察と司教への財政状況の開示を義務づけるなど、教会財産に対する司教の監督を強化しようとした。⁸²

学校問題以来ヒューズの行動に敏感になっていたニューヨーク市の世俗新聞は多くが司牧書簡の発表を報じ、とくにその中に含まれた評議会主義批判を否定的に論評したが、批判の先頭に立った新聞の一つが『ジャーナル・オブ・コマーンス』だった。本章第1節でも取り上げたように、1840年以降の学校問題に際して、『コマーンス』は英訳聖書を使用した非教派的宗教教育の必要性を説き、カトリック教会が建設をすすめた教区学校への公的資金

た。キャロルはナジェントを更迭したが、ナジェントは更迭命令がローマから出されていることを楯に取り、合衆国教会の独立性を根拠として更迭を拒否した。それに対して評議会は世俗の裁判所に申し立てを行うことによって最終的にナジェントを追放した。評議会は自らの意志を通すために、まずは積極的にローマに繋がるカトリック教会の権威構造を利用しようとし、それが有効でないことが明らかになってはじめて合衆国の世俗の制度を利用しようとした。一方、評議会からの突き上げを受けた司祭ナジェントは、反ローマの議論に依拠して評議会に対抗しようとした。 Carey, *People, Priests, and Prelates*, 7–16.

⁷⁹ 例として、*Herald*, Oct 7, 1837.

⁸⁰ Hughes, *Complete Works of the Most Rev. John Hughes*, 1864, 1:314–327. この時、ニューヨーク司教区の正式な司教はジョン・デュボイスだったが、健康を崩しており、司教区の行政官(apostolic administrator)に任命されたヒューズが実質的なニューヨーク司教の役割を果たしていた。

⁸¹ *Ibid.*, 1:317.

⁸² *Ibid.*, 1:324.

の供与には絶対反対という立場をとっていた。⁸³ また『コマース』は早い段階からカトリック教会の評議会主義問題に関心を持ち、評議会の権限を抑制しようとする聖職者たちに批判を加えていた。1841年11月、『コマース』はヒューズのキャロル・ホール演説に対する批判を行なう中で、1841年の2月から5月にかけてカトリック委員会に対して認めた書簡を新聞上に公開したが、この書簡中で差出人のヘイルとハロックは学校問題におけるカトリックの立場を批判するとともに、1837年と1839年にニューヨーク市で発生した評議会主義の問題に触れ、司祭が強権的に評議会を無視したことを非難していた。⁸⁴『コマース』にとって、評議会に圧迫を加えるカトリック聖職者の動きは学校問題に際しての動き同様、カトリック教会による自由の否定と専制という、同一の源泉を持つ地続きの問題として捉えられていたのである。

1842年、10月24日、ヒューズの司牧書簡の発表をきっかけとして、『コマース』は教会財産問題でも改めてカトリック教会を批判する記事を掲載した。司牧書簡を批判した世俗新聞は『コマース』だけではなく、ヒューズは複数の新聞編集者に宛てて司牧書簡を擁護する新たな書簡を発表したが、⁸⁵これに対してヘイルが『コマース』紙上で再び批判を行うと（1842年11月12日出版）、ヒューズがそれに回答（1842年11月14日付）、さらにヘイルが『コマース』に回答を発表（1842年11月19日出版）、ヒューズがもう一度回答（1842年11月21日付）、ヘイルはその後12月15日にヒューズ宛てに書簡を発表し、ヒューズが回答を行ったところで論争は立ち消えとなった。

ヘイルとの論争におけるヒューズの主張は、カトリック教会が政府からの規制を受けない自由として信教の自由を訴えるものだった。ヒューズはそれぞれの教会組織は法律に違反しないかぎり教会内部の事柄を独自に定めることができ、「この権利を否定することこそが信教の自由の破壊である」と述べ、司教が司牧書簡を発表して教会規律を定めることが「信教の自由の欠如を意味するのだろうか」と問いかけて、その正当性を訴えた。⁸⁶ヒューズはヘイルらが問題としているのは政府による教会への干渉ではなく、聖職者の権威による信徒の服従の要請であると理解していたが、信徒は望むならばカトリック教会を離れることができるのであり、「カトリック教会に留まることは...教会を捨てることと同程度に実質的な信教の自由の行使」である、として、司牧書簡は個人の信教の自由を侵害するものではないとの弁明を行なった。⁸⁷学校問題の議論の最中、カトリック側が「日曜日の朝」の物語を批判したことにも表れたように、19世紀のカトリック教会は宗教の問題を個人の自由に任された選択の問題とすることに反対し続けていた。しかしヒューズは教会に留まる信徒には聖職者と教会規則に服従することを求めつつ、信徒が教会を離反する自由を認めることによって、個人の自由そのものを否定することは避けたのである。

⁸³ Thompson, *Memoir of David Hale*, 364–366.

⁸⁴ *Commerce*, Nov 2, 1841,

⁸⁵ Hughes, *Complete Works of the Most Rev. John Hughes*, 1864, 1:327–335.

⁸⁶ *Ibid.*, 1:328.

⁸⁷ *Ibid.*, 1:329.

ヒューズの主張に対して、ヘイルは問題となっているのが信教の自由ではなく、財産所有や組織運営に参加する「世俗的」権利や自由であるとして反論を行なった。1842年11月19日発表の書簡中、ヘイルは評議会による教会運営の否定は「我が国に確立された個人の権利」の否定であり、「カトリックの同胞市民の世俗的権利 (civil rights) をずうずうしくも侵害する」ものだと述べた。そして「アメリカの自由の原理原則に従うならば」教会財産の管理は司教個人ではなく一般信徒も含む人々に委ねられなくてはならず、司牧書簡の内容は「アメリカで確立された個人の権利」に矛盾すると訴えた。⁸⁸ヘイルは司教への教会財産委託が信徒の投票という「アメリカの民主主義によって」決定した場合があったことを認めていたが、賛成票を投じるような人物が「自由を支えることができるものか」と述べ、司教に教会財産を委託する行為を自由の発露とはみなさなかった。⁸⁹ヘイルにとって司教に服従する人々は「自由人としての感情と主義主張を持たない」のであり、カトリックは司教に抵抗して評議会の権限を維持することによってのみ、自由を適切に行使する主体となると考えられたのである。⁹⁰

以上をまとめれば、ヘイルとヒューズは第1にカトリックの聖職者にとって何が宗教的行為であり、何が越権行為に当たる政治的行為なのかという理解において、そして第2に個人の自由の理解において食い違っていた。ヒューズにとって、教会財産管理は信教の自由によって政府による介入から保護される司教の職責の一部であり、教会の規律に従って司教に教会財産管理を委ねることは、よきカトリックとして当然の行いと考えられた。その反対に、ヘイルにとって司教による教会財産管理は聖職者の宗教的権威を濫用した政治への介入であり、それに唯々諾々として従うカトリックは個人の自由を放棄しているとみなされた。プロテスタントとカトリックの間で政治と宗教の線引きが異なるために両者の間で合意が形成されないという状況は、学校問題の転換点となった1841年のキャロル・ホール演説への批判に際し発生していたが、キャロル・ホール演説は1842年の論争にも直接的に影響を与えていた。ヘイルはヒューズの司牧書簡は、「昨年議員指名のための政治集会を率いた人間によって出された政治的な目的をもったものだ」と述べ、司牧書簡による教会財産問題への言及もまた、政治的な目的を持った聖職者による越権行為と信徒の不当な動員であると位置づけたのである。⁹¹

これに対してヒューズの側は、世俗の新聞の編集者たちが教会財産問題に口出しを行うことが政治の側から宗教の側への干渉であるとして批判を加えた。司牧書簡の擁護書簡は、宛て名として『ジャーナル・オブ・コマース』のデイヴィッド・ヘイル（会衆派）、『イヴニング・スター』のモーデカイ・ノア（ユダヤ教徒）、『コマーシャル・アドヴァタイザー』のウィリアム・ストーン（長老派）、ヒューズは名前を知らなかった、『オーロラ』の編集

⁸⁸ *Commerce*, Nov 19, 1842.

⁸⁹ *Commerce*, Oct 22, 1842.

⁹⁰ *Commerce*, Nov 19, 1842.

⁹¹ *Commerce*, Oct 22, 1842.

者という4つの新聞の4人の編集者の個人名とその所属教会を併記して開始されていた。⁹² ヒューズは、編集者たちには「公共の新聞の運営者として公共の事柄(public matters)を論じる権利」があるが、「あなた方の誰も属することのない教派の宗教の問題を、世俗的で政治的な新聞の欄内に持ち込むことはどれほどまでに認められているのか」と疑問を投げかけ、これを「宗教と政治—教会と国家の混同である」と批判した。⁹³ 政治と宗教の一致という言葉は、反カトリック的プロテスタントたちがヒューズの政治介入を攻撃するために使用したものだったが、ヒューズはその同じ言葉を非カトリックのジャーナリストによるカトリック教会批判に対して用いたのである。しかし、ヘイルはそもそも教会財産問題を政治的な問題として位置づけていたのであり、両者の認識はすれ違いに終わった。

ヒューズとヘイル間の論争は双方の意見の応酬に終始し、即座に何らかの影響をもたらしたとは言えないが、その内容は教会財産問題をカトリックとの対抗のための政治的課題として設定することで、1850年代の展開を先取りするものとなった。また、1842年の『コマース』の立場はカトリック聖職者による信徒の世俗的自由の侵害を批判するという段階にとどまったが、1845年、ヘイルは『コマース』社説において

世俗的自由は、プロテスタンティズムが彼らに対して与えるものであることは間違いない。しかしローマ主義はその自由をはねつける。彼らが受け入れる法に従えば、諸権利は個人的で生得的要求として、彼らに属するものとしては認められず、司祭たちによってコントロールされるものとして要求される。彼らが権利を享受する唯一の方法は、ローマに対して反逆し、プロテスタントの法のもとに避難所を得ることである。信教の自由に関しては、プロテスタントが自由と呼ぶようなものをカトリックは全く持たないのである

と述べ、カトリック聖職者による世俗的自由の制限をプロテスタントが作る世俗の法律によって打破する必要があるとの主張を行っていた。⁹⁴ 1850年代のニューヨーク州議会において、反カトリック的議員たちは州の宗教法人法を通じてカトリック教会の財産管理への規制を強化しようと図り、それをカトリック信徒の世俗的権利や自由を聖職者から保護するために必要だと訴えたが、これは1840年代の『コマース』の主張を実際の政治的行動に移したものとみることができる。

ヒューズとヘイルの論争はまた、ヒューズが学校問題以外で世俗新聞のジャーナリストや政治家といった人々と論争を行う最初の機会となった。『ヘラルド』はヘイルとの論争に

⁹² 『ニューヨーク・オーロラ』は1842年に創刊され、1844年まで発行された日刊新聞である。(http://chroniclingamerica.loc.gov/lccn/sn83030029/) 編集者は、日曜刊行新聞『ニューヨーク・アトラス』を発行していたヘリック(Herrick)とロープス(Ropes)だった。

Hudson, *Journalism in the United States, from 1690-1872*, 338-339.

⁹³ Hughes, *Complete Works of the Most Rev. John Hughes*, 1864, 1:327.

⁹⁴ Thompson, *Memoir of David Hale*, 371.

よって司教であるヒューズが「新聞紙上論争に降りてきた」ことは「たいそう稀な見物」であると述べたが、学校問題に際しての活動を除けば、これ以前のヒューズの論争相手はプロテスタントの牧師たちであり、論争の内容の多くはカトリシズムとプロテスタンティズムのどちらが正しいのかという、神学論争としての色彩が濃いものだった。⁹⁵1842年以降のヒューズは牧師たちとの神学論争に応じ続ける傍ら政治家やジャーナリストとの間の論争を継続的に行い、1855年には教会財産問題をめぐって上院議員エラストゥス・ブルックス(Erastus Brooks)と論争を行なった。『ヘラルド』はヒューズが「新聞上の政治的言い争い」に関わることなく、宗教的高い地位にある人物らしくしていればよいとも述べたが、こうした活動もヒューズにとっては政治への干渉とは認識されておらず、学校問題以来一貫して、ヒューズは自分が政治に関わったことはないとの立場を崩さなかった。⁹⁶学校問題と教会財産問題双方において、プロテスタント側の立場を代表したのは主に政治家やジャーナリストであり、カトリック側の立場を代表したのは主に聖職者だったが、こうした両陣営の非対称性は1850年代にも維持された。

4 1850年代ニューヨーク州議会における教会財産問題

4.1 問題の背景と顛末

ニューヨーク司教区の教会財産問題は1840年代後半に一時的に忘れ去られたが、1850年代に再び人々の注目を集め、州議会では宗教法人法の改正をめぐる議論が行われた。1813年以来、ニューヨーク州宗教法人法は、複数人で構成される評議会による財産管理を宗教法人に求めていた。そのため、司教単独での教会財産管理を望んだカトリック教会では、法律を実質的に無視して教会財産を司教個人の名義にするという方策がとられていた。1813年宗教法人法は司教側にとって不都合だただけではなく、法律を無視した教会や司教に罰や強制を加えることもできなかったため、評議会側にとっても不十分なものだった。

⁹⁷

1850年代の議会での議論の直接的引き金となったのは、ニューヨーク州西部の都市バッファローの聖ルイ教会における司教と評議会の対立だった。⁹⁸聖ルイ教会は1829年の創設

⁹⁵ *Herald*, Nov 17, 25, 1842.

⁹⁶ Hughes, "The Archdiocese of New York a Century Ago: A Memoir of Archbishop Hughes, 1838-1858," 152.

⁹⁷ 1813年ニューヨーク州法人法は、宗教団体が3人以上、9人以下の評議会を形成すること、財産管理及び「あらゆる不動産に関わる事柄(all affairs relative to the temporalities thereof)」を決定すること、評議員は、成人男性の教会員による選挙によって決定されるべきことを定めていた。 *Church and State in the Modern Age: A Documentary History* (New York: Oxford University Press, 1995), 123.

⁹⁸ 以下、バッファローの教会財産問題の概要については、James F. Connelly, *The Visit of*

以来評議会による教会財産管理を行なっており、1838年以降は州の宗教法人法のもとで法人化されていた。1842年にヒューズが司牧書簡で評議会主義を批判した後も、聖ルイ教会の評議会による教会財産管理は継続され、ヒューズと評議会は一時対立したものの1844年には和解した。⁹⁹しかし、1847年にニューヨーク司教区の一部だったバッファローとその周辺がバッファロー司教区として分離され、司教ジョン・ティモン(John Timon)が任命されたことによって小康状態は破られ、司教と評議会は教会財産管理をめぐる激しく対立した。1850年代の州議会において、聖ルイ教会評議会側は反カトリック的議員と結んで宗教法人法の厳格化を求め、司教の個人名義による教会財産管理を禁止させようと動いた。その一方で、司教側は、個人名義での教会財産管理が司教の交代や死去に際して相続上の混乱を生む可能性を危惧しており、カトリック教会に限っては司教単独で法人の教会財産管理を行うことができるよう、宗教法人法の改正を求めた。教会財産問題は州法の改正を焦点としたという点で1840年代の学校問題に共通したが、問題が選挙の争点となることはなく、法改正の行く末は議会における攻防に委ねられ、両陣営は議会に対して請願を寄せて意見を表明した。

最初に法改正へと動いたのは司教側だった。1852年初頭、ヒューズの意を受けたニューヨーク市の聖ペテロ教会の信徒は、教会財産の司教単独管理を法的に可能にするよう請願を行い、請願は2月9日に下院で取り上げられて立法化へ向けた議論が開始された。¹⁰⁰その後もカトリックの請願運動は続いたがヒューズは運動の先頭に立つことを避け、代わりにカトリックに宛てた回状を發して、「立法府の正義と寛大さ」によって司教側に有利な法改正は必ず為されると論じ、カトリックによる請願は必要ではないが、請願に反対もしないという消極的賛成の立場を公にした。¹⁰¹これに対して活発な反対運動を行なったのは、聖ルイ教会の評議会を中心としたカトリックたちであり、彼らもまた議会への請願を行なって司教側に有利な法改正の動きに対抗しようとした。州下院には聖ルイ教会の評議員による反対請願(2月27日)、「バッファロー市の4500人のカトリックとプロテスタント」による反対請願(3月4日)が寄せられ、そのほかにも3月2日、13日、4月7日にはニ

Archbishop Gaetano Bedini to the United States of America (Roma: Università Gregoriana, 1960), 50–73; David A. Gerber, “Modernity in the Service of Tradition: Catholic Lay Trustees at Buffalo’s St. Louis Church and the Transformation of European Communal Traditions, 1829-1855,” *Journal of Social History* 15, no. 4 (July 1982): 655–84; Carey, *People, Priests, and Prelates*, 270–276; Andrew P. Yox, “The Parochial Context of Trusteeship: Buffalo’s St. Louis Church, 1828-1855,” *The Catholic Historical Review* 76, no. 4 (October 1990): 712–33.

⁹⁹ ヒューズの司牧書簡に抵抗したのはバッファローの聖ルイ教会だけだった。John Gilmary Shea, *A History of the Catholic Church Within the Limits of the United States: From the First Attempted Colonization to the Present Time* (New York: J. G. Shea, 1890), 542–543.

¹⁰⁰ *Freeman’s Journal*, Apr 24, 1852.

¹⁰¹ John Hughes, *Complete Works of the Most Rev. John Hughes*, ed. Lawrence Kehoe, vol. 2 (New York: Catholic Publication House, 1864), 718–720.

ニューヨーク州各地からそれぞれ反対請願が議会に提出された。¹⁰²互いに対立する2陣営による大規模な請願運動が行われた結果、1852年の法案は審議が行われずに会期終了を迎えて廃案となった。一方上院では、聖ルイ教会の評議会の立場を支持したバッファローを選挙区とする上院議員、ジョージ・R・バブコック(George R. Babcock)は上院において教会財産管理を評議会によって行うよう義務付ける法律を提出した。バブコックの法案は上院を通過したが下院での審議は行われず、こちらの法案も議会の閉会とともに廃案とされた。¹⁰³

翌年1853年の州議会での議論は、バブコックがバッファロー市民による「聖職者に対する財産譲渡制限」を求める請願を提出し、1月25日に聖職者がその後継者に対して、財産の譲渡や遺贈を行うことを禁じる法案を提出したことで開始された。¹⁰⁴これに対して司教側の立場を支持した人々は法案反対請願運動を行い、大規模なものだけでも2月7日にはオルバニーから代表者2人と983人分、2月9日にはユータカから1200人分、2月10日にはトロイから代表者2人と1498人分、2月18日にはニューヨーク州ローマから749人分、2月25日にはニューヨーク市から1000人分の請願が寄せられた。¹⁰⁵また3月11日にはオルバニーの1222人のカトリックから、3月16日にはオナイダ郡の数百人から、聖職者への財産譲渡を可能にすることを求める、司教側の立場を支持する請願が提出された。¹⁰⁶一方、バブコックのもとにはこの法案通過を支持するバッファローからの請願が多数寄せられ、バブコックは2月23日には1000人分、2月24日には2400人分、2月26日には2600人分を上院に提出した。¹⁰⁷1852年2月を通じて、両陣営はさかんに請願運動を行なったが、1813年の宗教法人法の下では聖職者とその後継者との財産移譲がそもそもできないことから、バブコックは新たな立法が「必要でも、適当でもない」と考えるようになった。バブコックは法案審議継続のための動議を求めず、バブコックの法案は棚上げ状

¹⁰² *Journal of the Assembly of the State of New York At Their Seventeen-Fifth Session* (Albany: Charles Van Benthuyzen, 1852), 190, 354, 388, 415, 508, 912.

¹⁰³ George R. Babcock, *Remarks of Mr. Babcock, of Erie, on the Roman Catholic Church Property Bill in the Senate, June 24, 1853, upon the Motion to Strike out the Enacting Clause of the Bill* (Albany: Cuyler & Henly, Printers, 1853), 3; *Journal of the Senate of the State of New York At Their Seventeen-Fifth Session* (Albany: Charles Van Benthuyzen, 1852), 258–259, 469, 474, 518. バブコックはホイッグ党に所属していたが、その後最初期のメンバーの一人としてバッファローのアメリカン・パーティに加わった。Connelly, *The Visit of Archbishop Gaetano Bedini to the United States of America*, 72, n59.

¹⁰⁴ *Journal of the Senate of the State of New York At Their Seventeen-Sixth Session* (Albany: Charles Van Benthuyzen, 1853), 96, 98, 100.

¹⁰⁵ *Ibid.*, 150, 156, 166, 200, 226. その他、数は示されなかったが、ニューヨーク市、ロチェスター、ダッチェス群からも請願が寄せられた。*Ibid.*, 177, 192, 232, 253, 261, 269, 277, 283, 288.

¹⁰⁶ *Journal of the Senate of the State of New York At Their Seventeen-Sixth Session*, 296, 319.

¹⁰⁷ *Ibid.*, 212, 217, 240.

態となった。¹⁰⁸

1853年2月から3月半ばまで、ニューヨーク州議会における教会財産問題はバブコックが提出した聖職者に対する財産譲渡制限法をめぐって推移したが、4月8日、上院議員エイゾー・テイバー(Azor Taber)が上院において宗教法人の改正法案を提出したことによって、議論は新たな展開を示した。テイバーの法案はカトリック教会の法人化について1813年の宗教法人法に例外を設け、カトリック教会に限っては評議員が一人でも評議会を構成して教会財産の管理を可能とするものだった。この新たな法律が成立すれば、司教が単独で教会の評議員となって教会財産を管理することが合法化されるため、テイバーの法案は司教側に有利なものだったといえる。¹⁰⁹テイバーの法案に対して、バブコックは複数回にわたって修正の動議を行い、司教単独による教会財産管理を阻もうとした。4月11日、バブコックはテイバーの法案を廃案にするかわりに、複数人の評議会での教会財産管理を義務化し、1人の人間が複数の教会の評議員となることを禁止する動議を行なったが否決された。¹¹⁰4月後半から5月末までの休会を経て、6月に再開された議会ではテイバー法案の審議が進んだが、バブコックは引き続きテイバー法案の修正を試み、¹¹¹6月17日の審議においても、聖職者による単独での評議会の構成を禁じる修正、聖職者が慈善団体や教育団体を例外として、1つ以上の教会や宗教組織の評議員となることを禁じる修正、そして教会財産の移譲に関して教会員の投票を義務化する修正を加えようとした。¹¹²これらの動議はすべて否決されたが、6月24日、バブコックはテイバーの法案の廃案の動議を行い、最終的にテイバーの法案は上院を通過することなく議会は閉会された。¹¹³

1852年から1853年にかけて議会で提出された様々な宗教法人法改正案はいずれも議会通过することのないままに議論は一度収束したが、1853年後半から1854年にかけては議会の外において、教会財産問題に関わる大きな動きが見られた。聖ルイ教会の評議会は1852年にヒューズが州議会に対して教会財産法を改めるよう請願を行なった際、まずはローマ教皇ピウス9世に対して請願を送り評議会の権利を支持するよう求めていた。¹¹⁴しかし1853年に訪米し、バッファローに逗留したローマ教皇大使ベディニ(Gaetano Bedini)は、聖ルイ教会の評議会は司教の権威に従うべきであるとの裁定を下し、司教側の立場を支持する意向を表明した。¹¹⁵1854年中、聖ルイ教会の評議会は再三ローマやヨーロッパの有力

¹⁰⁸ Babcock, *Remarks of Mr. Babcock*, 3.

¹⁰⁹ *Journal of the Senate of the State of New York At Their Seventeen-Sixth Session*, 543. テイバー法の内容については、*Herald*, Apr 14, 1853.

¹¹⁰ *Ibid.*, 605–607.

¹¹¹ *Ibid.*, 724, 750–751, 846, 849.

¹¹² *Ibid.*, 860–863. バブコックの修正案については、Babcock, *Remarks of Mr. Babcock*, 9.

¹¹³ *Journal of the Senate of the State of New York At Their Seventeen-Sixth Session*, 900.

¹¹⁴ Connelly, *The Visit of Archbishop Gaetano Bedini to the United States of America*, 50.

¹¹⁵ ベディニ来米と合衆国における反応一般に関しては、Connelly, *The Visit of Archbishop Gaetano Bedini to the United States of America*; David J. Endres,

聖職者に書簡や使者を送ってベディニの裁定を覆そうとしたが失敗に終わり、最終的に評議会のメンバーは司教ティモンによって破門とされた。¹¹⁶

ちょうどその頃、1853年から1854年の間に、それまで秘密結社を母体に地下活動が続けていた反カトリック的ネイティヴィストたちはアメリカン・パーティを形成して政治の表舞台へと登場し、ニューヨーク州政治にも大きな影響力を及ぼし始めた。1854年のニューヨーク州知事選挙にはアメリカン・パーティのダニエル・アルマン(Daniel Ullmann)が出馬して敗れはしたものの、当選したホイッグ党の候補(155,200票)、次点の民主党の候補(133,800票)にかなりの程度迫った122,000票を獲得し、前年の選挙の4000票から躍進した。¹¹⁷アメリカン・パーティはニューヨーク州議会においても勢力を強め、ニューヨーク州のネイティヴィズムを研究したルイス・ダウ・スキスコによれば1855年1月の時点で163人の上下両議員のうち約45人がアメリカン・パーティや反カトリック的秘密結社の関係者だった。¹¹⁸1855年、カトリック教会内部で孤立した聖ルイ教会の評議会メンバーは、アメリカン・パーティが大きな力をもったニューヨーク州議会に改めて宗教法人法の改正を求め、議会での教会財産問題の議論が再開されたのである。

1855年1月、聖ルイ教会の評議会の要請をうけて、バッファローを選挙区とするアメリカン・パーティのニューヨーク州上院議員ジェームズ・O・パットナム(James O. Putnum)は、司教個人の名義での教会財産所有を禁じ、評議会による財産管理を義務づける新たな教会財産法案を議会に提出した。1855年1月30日、パットナムは州上院で法案についての演説を行い、2月5日には別のアメリカン・パーティの上院議員、トマス・S・ホイットニー(Thomas S. Whitney)が再び教会財産法の問題について演説を行い、パットナムの法案への支持を表明した。¹¹⁹3月6日にはさらにもう一人のアメリカン・パーティ上院議員、エラストゥス・ブルックスが教会財産法の変更を求める請願を提出し、演説を行なった。¹²⁰

パットナムが法案を提出してから法案成立までの数か月間、カトリック司教側の動きは限定的であり、カトリック側の反対集会やまとまった反対請願は行われなかった。バッファロー司教ティモンは表舞台に出ることを好まず、ヒューズは1855年3月半ばまでヨーロッパに滞在しており不在だった。また、ヒューズ自身の説明によれば、教会財産問題を巡って「興奮状態が蔓延した」状態だったため、カトリックはあえて集団的な反対請願を行わなかった。ヒューズはカトリックが「主権を持ったわが州政府の主権者の意志を代表す

“Know-Nothings, Nationhood, and the Nuncio: Reassessing the Visit of Archbishop Bedini,” *U.S. Catholic Historian* 21, no. 4 (Fall 2003): 1–16.

¹¹⁶ Connelly, *The Visit of Archbishop Gaetano Bedini to the United States of America*, 70–72.

¹¹⁷ Louis Dow Scisco, *Political Nativism in New York State* (New York: Columbia University Press, 1901), 125–126.

¹¹⁸ *Ibid.*, 129.

¹¹⁹ *Tribune*, Feb 6, 1855.

¹²⁰ Erastus Brooks, *Speech of Hon. E. Brooks, on the Church Property Bill: The Papal Power in the State, and the Resistance to This Power in the Temporalities of the Church, as Recently Seen in the United States and Europe* (S.l.: n.p., 1855).

る議員たちの手に、問題を完全に委ねた」と述べて、カトリックがプロテスタントで占められた議会に対して信頼を置き、決定に対して従う姿勢であることを強調した。¹²¹しかし、カトリックによる集団的な議会への請願が行われなかった一方で、ヒューズ自身はヨーロッパからの帰国直後にカトリックに宛てた書簡を発表してパットナム法案と聖ルイ教会の評議会を批判し、聖ルイ教会の評議会代表だったウィリアム・B・ルクトゥルクス(William B. Le Couteulx)との間で公開往復書簡を通じた議論を行なった。また、ブルックスの演説に対してヒューズが詳細なレビューを発表したことで論争が発生し、5月14日まで続いたが、莫大な不動産がヒューズのもとに集積されているとするブルックスと、それほどの集積は行われていないとするヒューズがそれぞれ自らの主張を立証しようとするのみで、議論は深まらなかった。¹²²1855年春のニューヨーク州議会においてアメリカン・パーティは第一党となっており、¹²³法案はアメリカン・パーティの議員のリーダーシップのもと、民主党議員の全てと多くのホイッグ党議員の賛成を得て、3月21日に上院を通過、ほとんど議論が起こらないまま4月4日には下院を通過し、4月11日に州知事の署名によって成立した。¹²⁴パットナムの法の成立により、1852年以来続いたニューヨーク州議会における教会財産問題についての議論は、評議会と反カトリック的プロテスタントにとって好都合な形で決着した。¹²⁵

4.2 1850年代教会財産問題における信教の自由

1850年代に至って、教会財産問題についての議論はニューヨーク州議会に持ち込まれたが、カトリック司教側、そして評議会と結んだ反カトリック的プロテスタントの双方は、

¹²¹ *Brooksiana; or the Controversy Between Senator Brooks and Archbishop Hughes* (New York: Edward Dunigan & Brother, 1855), 55.

¹²² この論争をカトリック側の立場からまとめたものは、*Brooksiana; or the Controversy Between Senator Brooks and Archbishop Hughes*. ブルックス側の立場からまとめたものは、Erastus Brooks and John Hughes, *The Controversy Between Senator Brooks and "John," Archbishop of New York: Growing Out of the Speech of Senator Brooks on the Church Property Bill: In the N.y. State Senate, March 6, 1855* (New York: De Witt & Davenport, 1855).

¹²³ Scisco, *Political Nativism in New York State*, 153.

¹²⁴ *Times*, Apr 12; *Journal of the Senate of the State of New York At Their Seventeen-Sixth Session*, 409; *Journal of the Assembly of the State of New York At Their Seventeen-Sixth Session* (Albany: Charles Van Benthuyzen, 1853), 990.

¹²⁵ パットナムの提案によって成立した1855年ニューヨーク州教会財産法第1項は、財産の譲渡、遺贈、貸与が教会組織の個人に対してなされることを禁止。第2項は、不動産の譲渡、遺贈、貸与は、教会組織の個人ではなく、法人に対して行わなければならないとする。第3項は、これまで個人に譲渡、遺贈された不動産は、その人物の死に際し、法人に対して供与されるものとする。第4項は、法人が形成されない場合には、不動産はニューヨーク州民のものとなる。第5項は不動産がニューヨーク州のものになった後は、信徒が構成する法人に供与されるものとする。*Brooksiana; or the Coontroversy Between Senator Brooks and Archbishop Hughes*, 49–51.

議会における立法と、立法に支持や反対を表明する請願という手段を通じてそれぞれの目的を果たそうとした。ヒューズらカトリック司教側は、カトリックに対しては司教単独の教会財産管理を認めるべきであり、「教会財産の管理は世俗権力の扱う範囲の埒外にある」、教会組織内部の事柄であるがゆえに、「財産が現在の2倍であろうとも10倍であろうとも、州が介入する権利はない」と主張した。¹²⁶ヒューズにとってパットナム法はカトリックを狙い撃ちにした不当な「反カトリック法」、「懲罰法」であり、カトリックの「良心の権利と財産権」の双方を侵害するものだった。¹²⁷司教側のこうした主張に対して、ニューヨーク州議会の反カトリック的プロテスタントたちは、司教が教会財産管理権を得るために評議会に加えた圧迫は不当なものであるとし、評議会による教会財産管理を義務づけることは合衆国の自由を守るために必要であると論じた。但しカトリック司教がカトリック信徒のどのような自由や権利を侵害しているのかという点については彼らの間でも違いが見られた。

1842年のヘイルーヒューズ論争中には、カトリック聖職者による教会財産管理は個人の財産所有に関わる「世俗の権利(civil rights)」の侵害であるとの主張が行われていたが、1853年の州議会におけるバブコックの議論も、教会財産管理の問題をカトリック聖職者による信徒の世俗的自由(civil liberty)の侵害として位置づけるものだった。バブコックは合衆国の植民地期以来の慣習として教会財産の管理は一般信徒に任されてきたが、それはヨーロッパで見られたような聖職者による横暴から「自由を守る」ために必要とされると論じ、合衆国では一般信徒が「厳密な意味で神学的ではない問題」について自らの意見を通すことができるのだとした。¹²⁸バブコックはまた、司教による教会財産管理要求がカトリック教会の教会法に基づいたものだと指摘するとともに、教会法は「ローマ教会の信条の一部ではなく、「神学的システムにとっては本質的ではない」ものであり、「政治的組織」としてのカトリック教会にとって必要なものとして要請されているだけなので、ニューヨーク州法による評議会による教会財産管理の法制化も「キリスト教教派の信仰や信条を侵害するものではなく、いかなる教派の良心をも損なうものではない」と論じた。¹²⁹

一方1855年の州議会におけるパットナムの演説においては、政府はカトリックの世俗的自由に加え、信教の自由についてもカトリック聖職者から保護しなければならぬとの主張が見られた。パットナムはニューヨーク州憲法が「宗教の自由な実践、宗教の信仰の表明と礼拝の享受」を認めていると述べ、彼が提出した評議会による教会財産管理を求める法律は、「どのような信仰に干渉するものでも、どの教会の一般的かつ長期にわたり確立された方針に口出しするものでもない」と前置きしつつ、「州は全ての市民に対して礼拝の自由と良心の自由を保障している」ことを根拠として、「その政策の一部として、そして市民の個人の自由や、州の安寧にとって不適合な聖職者の、人々に対する不適当な影響を防ぐ

¹²⁶ Ibid., 37.

¹²⁷ Ibid., 52.

¹²⁸ Babcock, *Remarks of Mr. Babcock*, 5.

¹²⁹ Ibid., 6-7.

ために」新たな法律が必要だと述べた。¹³⁰パットナムの主張には、世俗的自由と信教の自由を区別し、前者に対してのみ政府の介入を肯定するという態度はもはや見られず、カトリック聖職者から合衆国市民の「礼拝の自由と良心の自由」を守るために州政府が積極的に介入する可能性までもが示唆された。¹³¹この区別は政治的反カトリシズムにとって必須の前提だったはずであり、パットナムの主張はもはや政治的反カトリシズムをはみ出したはっきりとしたカトリック排斥論へと向かっていた。パットナムは国教会制度を否定し、国教会は「自由に対する危機と、非国教徒や国教会反対者に対する不正」をもたらすと述べたが、政府によるカトリック教会への規制強化を行う新たな教会財産法を国教会制度への接近とは考えず、その逆にローマの命を受け、「政府の一部門としてではなく、政府を越えた高みから」、「我々が政策と法律を完全に無視して」活動するカトリック教会こそが国教会同様の抑圧を行うのだと論じた。¹³²パットナムは「会衆の自由な同意があつてさえ、州はこれほど多額の所有物に対する危険な信託を行うことを許すべきではない」とも述べ、教会財産を評議会の手に移すためには信徒の意志を無視してでも州政府が積極的に行動すべきだと論じた。¹³³

パットナムの法案は名目上は全ての教派を平等に扱おうとするものだったが、州議会での議論の最中には明らかなカトリックへの敵視とプロテスタンティズムを特権的な自由の宗教とする議論がみられた。パットナムは「わが国はプロテスタント国家であり、わが政府はプロテスタント政府である」ために「カトリック聖職者とそのイタリアの首領は我々の社会に対してどのような主張もできない」と述べ、¹³⁴ホイットニーも、「ローマ・カトリック教会は唯一政治問題に干渉する教会だ」と述べてカトリック教会批判を行なった。¹³⁵ブルックスは州政府が「プロテスタント的な性格」のものであり、「共和国の成功は主にプロテスタントの宗教の上に打ち立てられ、その他の信仰体系は真の世俗的、宗教的自由と調和しない」ことを根拠として、プロテスタント同様の教会財産管理をカトリックにも求めることを正当化した。¹³⁶ブルックスはカトリック教会が出した様々な文書を示して、カトリックの教会組織が合衆国の自由这不適合である証拠とし、¹³⁷演説の最後には「完全な独立、自由、権利の平等は、真のプロテスタント信仰の上に建てられた政府以外には存在できない」と述べ、カトリックを標的として新たな教会財産法を成立させることは自由を守るためだけではなく、自由の基礎となるプロテスタンティズムを守るためにも必要とされ

¹³⁰ James O. Putnam, *Speech of James O. Putnam, of Buffalo, on the Bill, Providing for the Vesting of the Title of Church Property in Lay Trustees, Delivered in the Senate of New York, January 30, 1855* (Albany: Van Benthuysen, 1855), 3.

¹³¹ *Ibid.*, 5.

¹³² *Ibid.*, 6.

¹³³ *Ibid.*, 7.

¹³⁴ *Ibid.*, 10.

¹³⁵ *Tribune*, Feb 6, 1855.

¹³⁶ Brooks, *Speech of Hon. E. Brooks, on the Church Property Bill*, 1.

¹³⁷ *Ibid.*, 15.

ると訴えた。¹³⁸

1850年代の教会財産問題に際して見られたカトリック教会批判の議論は、1842年のヘイルの議論と概ね同様のものだったが、1850年代のネイティヴィストたちは、批判を言論上のものにとどめるのではなく、州政府による法改正という手段を通じてカトリック教会に評議会による教会財産管理を強制しようとした。ヒューズら司教側から見れば、聖職者の正当な職分であり、政府による介入を排除して教会のみに委ねられるべきだった教会財産管理は、反カトリック的プロテスタントから見れば、聖職者の影響を排除すべき政治的な問題であり、宗教法人法改正を行なって評議会による管理を義務づけることは州政府の正当な行為として肯定された。1850年代の州議会における議論とヘイルの議論とのもう一つの共通点は、教会財産問題と学校問題とを結びつけ、両者をともにカトリック聖職者による政治的策謀だったとみなしたことである。例えばバブコックは「ニューヨーク市の公立学校問題の騒動」は、聖職者が過去に握っていた権力を回復するためのヒューズの謀略一つだったとした。¹³⁹また、テイバー法案は、「人々の権利の侵害の第一歩であり、我らの最も貴重な制度に対する攻撃」であり、テイバー法案が成立すれば「次には我々は公立学校という栄えある制度を聖職者に譲り渡すように要求されるだろう」として、教会財産問題を皮切りにカトリックが学校問題においても主張を強めることを警戒した。¹⁴⁰ホイットニーもカトリック教会のヒエラルキーは「我々が法律を破り、公立学校を攻撃し、聖書について我々に指図を行なった」と述べ、「ニューヨーク州はそれを打ち払うために強権を発動する必要がある」と述べてパットナム法案の成立を支持した。¹⁴¹

1850年代の合衆国は奴隷制をめぐる南北の対立に揺れており、教会財産問題はそれほど注目度の高い話題とは言えなかったが、1855年のパットナム法案やヒューズブルックス論争には世俗新聞の多くが何らかの反応を示した。その多くはパットナム法案に賛成するものであり、例えば学校問題以来カトリック司教を率先して批判してきた『アドヴァタイザー』や『コマース』はやはりパットナム法案を支持した。¹⁴²キャロル・ホール演説をきっかけにヒューズに対して敵対的な態度をとってきた『ヘラルド』もまた、「外国勢力が当地の人間や財産に対して支配権を揮うのを許すことは賢明ではない」と述べてパットナム法案に賛成した。¹⁴³1851年に創刊され、急速に発行部数を伸ばしたホイッグ党系の『タイムズ』は、宗教的、道徳的な問題についてはプロテスタントの意見を反映した反カトリック的論調をとる場合が多く、パットナム法案は「欲深な教会ヒエラルキーの尊大な求め」に対抗するためのものであるとして高く評価した。¹⁴⁴

世俗の日刊新聞の中には、カトリック司教側の意見にある程度賛同するもの、また、パ

¹³⁸ Ibid., 16.

¹³⁹ Babcock, *Remarks of Mr. Babcock*, 6.

¹⁴⁰ Ibid., 10.

¹⁴¹ *Tribune*, Feb 5, 1855.

¹⁴² *Advertiser*, Feb 2, 1855; *Commerce*, Apr 20, 1855.

¹⁴³ *Herald*, Mar 31, 1855.

¹⁴⁴ *Times*, Jan 31, 1855.

ットナム法案に対して批判的なものもあったが、そうした新聞も司教側が求めた聖職者による単独の教会財産管理には否定的だった。例えばリベラルな社説で知られた『トリビューン』は1853年にはテイバー法案に対する支持を表明し、カトリックがプロテスタントとは異なる教会統治を行う以上、カトリック教会独自の方法で教会財産管理を求める人々が「信教の自由の地において、法的な障壁にぶつかるようなことがあってはならない」と論じた。¹⁴⁵しかし、1855年の議論に際して、『トリビューン』はカトリック教会内部の事情はカトリックに任せるべきだとの意見を繰り返しつつも、司教が強制的に教会財産を評議会から接収するようなことは許されないとしてパットナム法案に対する賛意を表明した。『トリビューン』はまた、合衆国以外の地のカトリック教会の例を挙げて、過去においても同時代のヨーロッパにおいても、司教が教会財産の絶対的な管理権を持った例はなく、その逆に教会財産管理に対して世俗の政府が介入することは一般的だと論じ、司教個人に教会財産を集中させる命令は「我が国のあらゆる財産管理規制法の本質と直接的に衝突する」ものとした。¹⁴⁶民主党系の『イヴニング・ポスト』の論調も、会衆の同意の下で司祭や司教が教会財産管理を行うのであれば「法律による介入は出過ぎたことであり不正である」という、司教側の立場に対する理解を示すものだったが、『イヴニング・ポスト』もまた、「一般信徒が望むときにはいつでも一般信徒が教会財産管理権を回復できる」ような立法が望ましいと述べて、パットナム法案に消極的に賛成した。¹⁴⁷

アメリカン・パーティとは距離があり、必ずしも反カトリック的とは言いがたかった新聞もパットナム法案を支持したことが示すように、カトリック聖職者による教会財産管理を制限するために政府が規制を行うべきだという主張は積極的に反カトリックを唱えたネイティヴィストだけではなく、様々な政治的立場をとるプロテスタントに広く共有されていた。同様の態度は州議会議員の間にも見られ、ホイッグ党州上院議員ウィリアム・S・ビショップ(William S. Bishop)はパットナム法案に反対したが、その理由はこの法案がカトリックを狙い撃ちにした不公平なものだということであり、司教単独の教会財産管理をカトリックの権利として認めたためではなかった。ビショップはニューヨーク州憲法中の信教の自由に照らせば、「全ての宗教教派にとって平等で偏りのない法律を作らなくてはならない」と主張し、トマス・ホイットニーに対しては「教皇主義の教会という教派を取り上げて糾弾する権利を持つ立場にはない」という批判を加えた。¹⁴⁸ビショップは同時に、外国におけるカトリック教会の財産が必ずしも司教単独で管理されてはいないという『トリビューン』同様の意見を述べて、教会財産を複数人の評議会によって管理するよう規定した既存の宗教法人法はカトリックの信教の自由を侵害するものではないとした。ビショップは司教側に有利な法改正も司教側に不利なパットナム法案も双方ともに不要と結論づけたが、

¹⁴⁵ *Tribune*, Jun 1, 1853.

¹⁴⁶ *Tribune*, Feb 24, 1855.

¹⁴⁷ *Evening Post*, Feb 13, 1855.

¹⁴⁸ William S. Bishop, *Speech on the Bill in Relation to Church Tenures Delivered in the Senate, February 25, 1855* (Rochester, NY: Steam Press of A. Strong & Co., 1855), 5.

最終的な採決に際してはパットナム法案成立に賛成した。¹⁴⁹1855年のニューヨーク州議会における教会財産問題はパットナム法案の成立によって終結したが、法案成立を支えたのは、ネイティヴィストにとどまらない、あらゆる政治的立場のプロテスタントによる積極的、消極的な法案への賛成だった。

但し、1855年のネイティヴィストの勝利は名目上の、しかもごく短期間のものに留まった。宗教法人法改正のきっかけとなった聖ルイ教会の評議会主義問題は、パットナム法が成立した直後にティモン司教と評議会の間には和解が成立し、司教の権限拡大が認められる形で終結した。¹⁵⁰また、パットナム法の規定が厳密に守られることはなく、ヒューズは「あたかもそのような法律が存在しないかのように」司教中心の教会財産管理を進め、州政府による法律の強制が行われることもなかった。¹⁵¹さらに南北戦争中の1863年には司教側に有利な新たな宗教法人法が成立し、1855年の宗教法人法は実効性を持たないままに撤廃された。1863年の新たな法律はカトリック教会の法人化にのみ適用されるものであり、カトリック教会は大司教もしくは司教、司教総代理、教会づきの司祭の3人と、3人が指名する一般信徒2名によって法人化を行い、この5人を評議員とする。大司教、司教、司教総代理、司祭の変更があった場合には、後継の者が評議員をも引き継ぐ。一般信徒の評議員の任期は1年で、次の評議員はやはり大司教、司教、司教総代理、司祭の指名による。評議会は、教会及び教会付き施設の財産管理を行うというものだった。¹⁵²教会財産管理は聖職者を含む複数の評議会によって行われることとなったが、評議員の選任が聖職者に委ねられたことで、聖職者は評議会主義を抑え込むための世俗の法律による支持を得たといえる。

ニューヨーク州に限らず、アンテベラム期の各州の宗教法人法はプロテスタントを標準としていたためにカトリック司教側にとって不都合な場合が多く、ネイティヴィストが議会で影響力を強めた場合にはカトリックを狙い撃ちにした法改正が行われる場合もあった。しかし南北戦争後20世紀初頭までに、ほとんどの州は宗教法人法改正を行い、カトリック教会に対しては聖職者中心の教会財産管理を行うことを認め、プロテスタント同様の教会財産管理の強制はおおむね終了した。¹⁵³長期的に見れば教会財産問題も学校問題同様、合衆国の連邦、州政府と教会の関わりをできるだけ減らす形で問題の解決が図られていったといえる。

¹⁴⁹ *Journal of the Senate of the State of New York At Their Seventeen-Eighths Session* (Albany: Charles Van Benthuyzen, 1855), 408.

¹⁵⁰ Yox, "The Parochial Context of Trusteeism," 732–733.

¹⁵¹ Hughes, "The Archdiocese of New York a Century Ago: A Memoir of Archbishop Hughes, 1838-1858," 144.

¹⁵² *Church and State in the Modern Age*, 125–126.

¹⁵³ ニューヨーク州以外の状況については、Patrick Joseph Dignan, *A History of the Legal Incorporation of Catholic Church Property in the United States (1784-1932)* (New York: P.J. Kenedy & Sons, 1935).

結論

1855年7月4日、アメリカン・パーティ党員ダニエル・アルマンは、「世俗的、宗教的自由」と題した独立記念日演説を行なったが、その内容は学校問題、教会財産問題に際して表明された反カトリック的プロテスタントの自由の理解に沿ったものだった。アルマンは合衆国を自由の国として称えた一方でカトリック教会批判を行ない、憲法修正第1条は国教会を設けること(establishment of religion)を禁止しているが、ローマ教皇庁に従う合衆国のカトリック教会は「国教会に類した体制(establishment)」を合衆国に築いて「教会と国家の一致」を合衆国にもたらしつつあり、それゆえ「教皇主義のヒエラルキーと合衆国の憲法が衝突を起こすことは不可避」だと訴えた。¹⁵⁴アルマンはまた、カトリック教会への敵対的態度が「不寛容と偏狭さ」のために「合衆国の憲法に背いている」と批判されていることを認めながらも、批判は「世俗的、宗教的自由の真の原則を誤解している」ために起こるのであり、カトリック教会ヒエラルキーの敵視は「聖書を片手に、合衆国憲法をもう一方の手に」行われているのだとした。¹⁵⁵アルマンにとって、合衆国の自由はカトリックに対する政府の干渉を抑制することによってではなく、干渉を強めることによってこそ守られるものだった。

学校問題、教会財産問題の検討を通じて明らかになったように、アルマンのような自由の理解はアンテベラム期の反カトリック的プロテスタントの間で広く共有されたものだった。彼らは合衆国の連邦、州政府が自由の宗教であるプロテスタンティズムの価値観を反映した立法を行い、カトリックをはじめとした非プロテスタントの「宗教的」活動については信教の自由のもとに容認しつつ、「政治的」活動に対しては制限を加えることを求めた。ある行為が宗教的か政治的かという判断はしばしばカトリックとプロテスタントの間で食い違ったが、彼らは学校問題と教会財産問題がカトリックの政治的策謀のために引き起こされていると認定し、政治的対抗の必要性を訴えた。この2つの問題において、彼らが自由の潜在的な破壊者として恐れたのは多数派であるプロテスタントがコントロールする合衆国政府や州政府ではなく、カトリックの聖職者や教会であり、英訳聖書の使用や評議会による教会財産管理の義務化はカトリックの信教の自由の侵害とは捉えられなかった。それらは逆に、プロテスタンティズムによって支えられた合衆国の自由をカトリックにも受け入れさせることとして正当化されたのである。

合衆国の連邦政府や州政府を自由の潜在的侵害者とみなすのではなく、カトリック聖職者や教会による専制から自由を守る救済者とする理解はAFCUにも共有された。次章以降で詳しく扱うように、AFCU活動目標の一つは全カトリックをプロテスタントに改宗させることだったが、19世紀の多くのカトリック国ではプロテスタントの自由な活動が禁止さ

¹⁵⁴ Daniel Ullmann, *“Civil and Religious Liberty”: A Discourse Delivered in the City Hall of Wilmington, Delaware, July 4th, 1855* (New York: Pudney & Russell, 1855), 33.

¹⁵⁵ Ibid., 36.

れていたという事情を背景に、信教の自由の世界への拡大は AFCU のもう一つの目標とされていた。カトリック国において信教の自由を求めた AFCU の立場は、多数派プロテスタントの間に暮らした合衆国内の移民カトリックの立場に類似していたように見えるが、AFCU にとって自由はカトリック聖職者と教会の「専制」からの自由という理解に強く規定され、AFCU 関係者が国内のカトリックの信教の自由の求めに同調することはなかった。彼らは学校問題と教会財産問題においては政治的反カトリシズムを唱えたネイティヴィストと完全に意見を同じくしていたのであり、カトリック聖職者と教会による「自由の破壊」に対して政府が積極的な行動をとることに対する強い支持を表明していた。¹⁵⁶本論文第 5 章で扱うように、AFCU は 1853 年から 1854 年にかけて信教の自由を求める運動を展開し、合衆国政府が外交的な影響力を揮い、信教の自由を世界に普及させることを求めたが、これは合衆国政府がカトリック聖職者と教会による専制から人々を救済し、自由を実現するという彼らの理解を合衆国外にまで拡張したものとみることができるだろう。合衆国が国外で影響力を発揮することを期待した AFCU のこの運動は、ネイティヴィズムと深く結びついた国内の反カトリックの主張とは一見してかなり異なっているが、両者は根底にある信教の自由についての理解や、自由に対する合衆国政府の役割の理解において共通していた。

¹⁵⁶ Robert Baird, *State and Prospects of Religion in America Being a Report Made at the Conference of the Evangelical Alliance, in Paris, August 25th, 1855* (New York: R. Carter & Bros, 1856), 62–63.

第3章

1840年代前半における宗教的反カトリシズムの組織化

序	111
1 アメリカプロテスタント協会	112
1.1 アメリカプロテスタント協会の形成—再編とカトリック観の変更	112
1.2 政治的反カトリシズム、扇情的反カトリシズムの排除	117
1.3 アメリカプロテスタント協会と信教の自由	121
2 海外福音協会	122
2.1 ロバート・ベアードの福音主義プロテスタンティズム伝道	123
2.2 海外福音協会の形成	127
2.3 海外福音協会と信教の自由	132
3 キリスト教連盟	135
3.1 イタリア友愛協会とキリスト教連盟の形成	135
3.2 教皇によるキリスト教連盟批判	137
3.3 キリスト教連盟と信教の自由	140
結論	146
第3章資料	149

序

1830年代半ばに活動を開始した合衆国の反カトリック的プロテスタントたちは、一方では移民排斥を掲げた政治的活動を行う政党を、もう一方ではカトリックのプロテスタントへの改宗を図る伝道団体を形成し、このうちの後者は1849年にAFCUを誕生させた。AFCUは綱領第2項を

この協会の目的は、伝道、書籍頒布、出版、その他の適切な方法を用いて、信教の自由と純粋な福音主義のキリスト教を、国内外双方において、腐敗したキリスト教が存在する場所であればどこでも、拡散し、促進することである

と定め、信教の自由と福音主義のキリスト教を広めることを団体の目的として掲げていた。この2つは信教の自由の捉え方次第では全く異なる別々のものを意味する可能性があったが、反カトリシズムを媒介として、AFCU前身3団体の中では2つを調和的で相互補完的なものとみなす信教の自由理解が育まれた。

本論文第3章では、1840年代前半に組織的活動を充実させていったAFCUの3つの前身団体、アメリカプロテスタント協会（第1節）、海外福音協会（第2節）、キリスト教連盟（第3節）の誕生の経緯と主な活動をまとめ、AFCUに引き継がれていったその信教の自由の理解を明らかにする。

1 アメリカプロテスタント協会

AFCUの3つの前身団体中でも組織的活動を最も早く開始したのは、1836年に形成されたブラウンリーのプロテスタント宗教改革協会をルーツとする、アメリカプロテスタント協会である。1844年、前年9月のブラウンリーの病と引退を受けて、プロテスタント宗教改革協会はアメリカプロテスタント協会に再編され、これを機に団体はその性質を変化させた。以下では再編の前後でそれほど変化しなかった点、変化した点に注意しながら1846年に至るまでのアメリカプロテスタント協会の活動を追いかけ、その信教の自由理解についてまとめる。

1.1 アメリカプロテスタント協会の形成——再編とカトリック観の変更

プロテスタント宗教改革協会からアメリカプロテスタント協会への再編前後でそれほど変化がなかったのは、合衆国内においてプロテスタント伝道を行なうという国内伝道協会としての基本的性格である。第1章でも示したとおり、プロテスタント宗教改革協会は、綱領において自らを「国内伝道協会(home missionary society)」として位置づけていた。¹合衆国内のプロテスタント、カトリック双方を啓蒙し、プロテスタントの間にカトリックの誤りを伝え、カトリックをプロテスタントに改宗させようという基本方針はアメリカプロテスタント協会にも引き継がれ、新たに書かれた綱領は協会の目標として第2項に

神の言葉の中に啓示された教義と義務についてプロテスタントとローマ主義者双方の精神を啓蒙する目的のために、合衆国全体にプロテスタントの宗教の原理原則を拡散すること。またプロテスタンティズムとローマ主義の間の区分について正しい情報を拡散すること

を定めた。そしてそのための手段については第3項に

宗教的意見の強制と、弾劾精神は、キリスト教精神にそぐわないと信じるため、協会の目的を達成するために採用する方法は、光と愛である。これらの手法に訴えるに当

¹ PV, Jun 24, 1840. 綱領原文は本章末資料参照。

たつて、協会はプロテスタントをローマ主義の性質、働き、そして影響力に関して啓蒙し、同時に、我々の世俗的及び宗教的制度に対するローマ主義の侵入を防ぎ、キリスト教徒の感情と行動を目覚めさせ、ローマ主義者の救済を行うことを目的とする。それは、出版、講演活動家、伝道師、書籍行商人を通して聖書やトラクト、書籍を流通させること、そして、この事業の成功のために神にすぎることによって為される

との文言を掲げ、「光と愛」を用いた穏健な伝道活動を行うことを表明した。²

目的達成のための手段において、プロテスタント宗教改革協会が主に出版物を通じた活動を行うとしたのに対し、アメリカプロテスタント協会は出版物に加えて「出版、講演活動家、伝道師、書籍行商人」といった人員の確保を明記したという違いがあったが、こうした人員の活用は既にプロテスタント宗教改革協会時代に開始されていた。アメリカプロテスタント協会は、伝道員(Missionary Agent)という肩書きの牧師たちを「協会の主張を伝える」ために雇用していた。1841年には8人が活動しており、その後幾度かの増減を経て、アメリカプロテスタント協会への再編直前にはその人数は12人となっていた。³ブラウンリーが倒れた後にアメリカプロテスタント協会への再編の中心となったのは、伝道員の一人だった長老派牧師ハーマン・ノートン(Herman Norton)だった。⁴ノートンのもと、新団体の

² American Protestant Society, *Constitution of the American Protestant Society, New-York: Adopted at the Annual Meeting, Wednesday, April 24, 1844* (New York: Published at the Depository of the Society, 1844), 3-4. 網領原文は本章末資料参照

³ *PV*, Apr 14, 1841; Jan 24, 1844.

⁴ ノートンは1799年、ニューヨーク州西部の村、ニューハートフォードに生まれた。1817年、「焼きつくされた地域」の一部であるニューヨーク州オーバーンでのリバイバルで回心を得たノートンは、ハミルトン・カレッジを経て、オーバーン神学校へ入学した。1826年には長老派牧師となり、1830年まで福音伝道師として活動。ノートンはチャールズ・フィニーの友人でもあり、1830年にフィニーがニューヨーク市のユニオン教会を離れる際には、その後任に指名されるなど、第2次大覚醒の中核にいた人物だった。その後ノートンはいくつかの教会を転々として、1843年よりアメリカプロテスタント協会の事務長(secretary)としてニューヨーク市に居住した。彼は同時に、通信担当官(corresponding secretary)、機関誌の編集長、資金集めの総代表を兼ね、実務の中心者であった。組織がAFCUへと再編された際には国内通信担当官となり、1850年に死去するまでその座にあった。*AFCU*, Vol. 1, No. 12, Dec 1850, 564-565; Vol. 2, No.1, Jan 1851, 13-15; Henry Philip Tappan, Dirck Cornelius Lansing, and Thomas DeWitt, *The Life of the Rev. Herman Norton, to Which Are Added Startling Facts, and Signs of Danger and of Promise, from His Pen, While Cor. Sec. of the American Protestant Society* (New York: American and Foreign Christian Union, 1853); Auburn Theological Seminary, *General Catalogue of the Auburn Theological Seminary: Including the Trustees, Treasurers, Professors, and Alumni. 1883* (Auburn, NY: Daily advertiser and weekly journal printing house, 1883), 205-206; Charles Hawley, *The History of the First Presbyterian Church, Auburn, N.y.: A Discourse Delivered Sabbath, March 7, 1869, on Leaving the Old Church Previous to Its Removal to Give Place to the New Edifice* (Auburn, NY: Dennis Bro's & Co., 1869), 33. フィニーとの関係については、Charles G. Finney, *The Original Memoirs of Charles G. Finney*, ed. Garth M. Rosell and Richard A. G. Dupuis, Rev. ed. (Grand Rapids, MI: Zondervan, 2002), 229.

初年度には、伝道師や職員 12 人が雇用された。⁵以降雇用された伝道師の総数は不明だが、支払われた給与の総額は約 3,700 ドル(1844)から、18,000 ドル(1849)にまで増加した。⁶

但し、伝道師の性質については組織再編前後で変化がみられ、かつてプロテスタント宗
教改革協会の伝道員だったノートンが生粋のプロテスタントだったのに対し、アメリカプロ
テスタント協会の全ての伝道師はもとカトリックや、カトリック聖職者となるための教
育を受けた者とされた。⁷また、伝道対象者となったのは主に外国生まれの移民のカトリッ
クであり、伝道師はそれぞれの移民の言語に長けていることが求められた。例えば 1847 年
の年次報告書においては、ポルトガル人(Portuguese)、ドイツ人(German)およびフランス
人(French)、アイルランド人(Irish)のカトリックに対する伝道活動の報告がそれぞれ別項目
で報告されたが、ある伝道師が「フランスとドイツの言語双方」を話すことができるため、
ドイツ人とフランス人に対する伝道を行なったとされたことから明らかなように、伝道
師や伝道対象者の分類は出身地や民族というよりも、言語によって行われていたとみられ
る。⁸活動場所としてはカトリックが集住したカナダとの国境地帯の諸都市や、ニューヨー
ク、ペンシルヴァニアなどの大都市、西部の新興都市、フランス系住民が多く住んだルイ
ジアナ、ポルトガル人船員が多いニューイングランドの海岸沿いの地域など広い範囲に及
んだ。但し、人員の数からみても財政規模からみても、アメリカプロテスタント協会が合
衆国全体に限らず伝道師を派遣するようなことは到底不可能だったのであり、活動地域は
面ではなく点状に広がっていた。また、アメリカプロテスタント協会は、カトリックを改
宗させることを目標としながらも、その対象を暗黙のうちに非英語話者のカトリックに限
っており、植民地期に移住したメリーランドのカトリックの子孫など、アメリカ生まれの
英語話者のカトリックを対象とした伝道師は雇用されなかった。ネイティブ・アメリカン
のカトリックの改宗については機関誌に関連記事が見られ、伝道師派遣への関心が示され
た。⁹

人員を雇用しての伝道と並ぶアメリカプロテスタント協会の主要な活動は出版事業だっ
た。アメリカプロテスタント協会の出版費用は、1844 年には約 2,000 ドルだったが、1849

⁵ American Protestant Society, *Report of the American Protestant Society* (New York: Published at the Depository of the Society, 1844), 11.

⁶ Ibid., 33; American Protestant Society, *Sixth Annual Report of the American Protestant Society* (New York: Published at the Depository of the Society, 1849), 29. 1850 年の AFCU の国内職員が 31 人で、給与の総額が 11,300 ドルだったことを鑑みるに、アメリカプロテスタント協会が雇用した人数は多くとも数十人規模だったと推察される。Minutes of Committee on Missions, May 14, 1850, p7-9. Box 1, Folder 6, The AFCU Records at The National Archives of the PCUSA.

⁷ American Protestant Society, *Annual Report of the American Protestant Society* (New York: Published at the Depository of the Society, 1845), 9.

⁸ American Protestant Society, *Fourth Annual Report of the American Protestant Society* (New York: Published at the Depository of the Society, 1847), 11.

⁹ *APM*, Vol. 4, No. 1, June 1848, 5. イエズス会士によるインディアン改宗事業を伝える書簡が掲載され、インディアンの言語を話せる伝道師が必要だとのコメントが付された。

年には8,300ドルにまで拡大した。¹⁰プロテスタント宗教改革協会の機関紙『プロテスタントの擁護者』は『アメリカン・プロテスタント(*American Protestant*)』に改称されて隔週での発行が続けられ、1845年にはアメリカン・プロテスタント雑誌(*American Protestant Magazine*)』として月刊誌となった。これらの英語の定期刊行物に加え、1847年からは『自由ドイツカトリック(*Free German Catholic*)』と題されたドイツ語の新聞が出版され、400から500の購読者を獲得した。¹¹アメリカプロテスタント協会は多数の書籍やトラクトの出版も行い、そのほとんどは英語だったが、筆名「カーワン(Kirwan)」こと、もとカトリックのプロテスタント牧師ニコラス・マレー(Nicholas Murray)とヒューズ司教の論争をまとめた書籍のドイツ語版も出版されるなど、多言語による知識普及活動が進められた。¹²トラクトや書籍は販売もされたが、出版支出が最大となった1849年の年次報告書では「220万ページ分のトラクトと書籍」が「無料で」配布されたことが報告されたように、かなりの部数が無償で提供されたと思われる。¹³これらの出版物では、宗教改革期を中心としたプロテスタント指導者の神学や、そのカトリック教会批判の紹介、カトリックの神学的「誤り」そのものに対する解説、そして時代や場所を問わず、カトリック教会による迫害の例が掲載されたほか、同時代の国内外のカトリック教会の動向が伝えられ、アメリカプロテスタント協会の伝道師が各地から寄せた書簡を中心に、協会の活動報告が行われた。

プロテスタント宗教改革協会がアメリカプロテスタント協会へと再編されたことで大きく変化したのは、そのカトリック観である。両者のカトリック観の違いは二つの団体の綱領前文に端的に表れているが、プロテスタント宗教改革協会は

ローマ宮廷の原理原則はキリストの福音、良心の自由、人間の権利、そして合衆国の憲法および法と全く調和せず、ローマ主義の影響は我が共和国中に急速に拡大し、我が国の平安と自由を脅かしつつある。それゆえ、「穢れなき純粋な信仰」の優位を保持し、混じりけのないプロテスタントの偽りなき真理を維持し、永続させることを切望する故に、「獣の権力と権威、そして偽預言者の強力な幻惑」に立ち向かう我々の努力は、偉大なる教会の頭の援護によって支えられることを心より信じつつ、我々は以下の綱領の下で運営がなされることに合意する

¹⁰ American Protestant Society, *Report of the American Protestant Society*, 33; American Protestant Society, *Sixth Annual Report of the American Protestant Society*, 29.

¹¹ American Protestant Society, *Fifth Annual Report of the American Protestant Society* (New York: Published at the Depository of the Society, 1848), 23.

¹² Ibid., 24. 論争の英語版は、Nicholas Murray, *Letters to the Rt. Rev. John Hughes* (New York: Leavitt, Trow, 1847).

¹³ American Protestant Society, *Sixth Annual Report of the American Protestant Society*, 11.

との綱領前文を掲げていた。¹⁴一方、アメリカプロテスタント協会の新綱領前文は、

ローマ主義の影響はわが共和国中に急速に拡大しており、我が国の自由な制度を脅かしている。それは多数の人々の精神から「神の言葉」を取り上げ、彼らを知りずみと迷信の影響下に放置することによって行われている。また、我々は我々が自由な制度を守り、それを通して良心の自由を守り、「穢れなき純粋な信仰」を維持し、永続させるとともに、霊的な暗闇のなかにある者を誤りと罪から救済することを欲するために以下の綱領を受諾する

というものだった。¹⁵プロテスタント宗教改革協会、アメリカプロテスタント協会はともにカトリック教会を自由を脅かす存在として敵視し、カトリックのプロテスタントへの改宗を図ったが、敵対的、攻撃的態度を前面に押し出したプロテスタント宗教改革協会に対し、アメリカプロテスタント教会はカトリック教会とその信徒を分離し、前者を批判する一方で、後者については「救済」の対象とするという態度を鮮明にした。アメリカプロテスタント協会にとって、個々のカトリック信徒は憎むべき敵ではなく、「神の言葉」＝聖書を取り上げられているために「無知と迷信」に囚われた、カトリック教会の被害者という性質が明確化されたのである。¹⁶

カトリック観の変更に伴い、アメリカプロテスタント協会のカトリックに対する態度は温情主義的で穏健なものになった。目的達成のための手段に言及した綱領第3項中の、「宗教的意見の強制と、弾劾精神は、キリスト教精神にそぐわないと信じるため、協会の目的を達成するために採用する方法は、光と愛である」との言葉にもみられるように、個々のカトリック信徒は非難、弾劾される対象ではなく、伝道活動を通して啓蒙することによって、「誤りと罪」から救い出されるべき人々と見なされるようになった。¹⁷アメリカプロテスタント協会が生粋のプロテスタントではなく、カトリックに理解の深いもとカトリックの伝道師を雇用するようになったのも、彼らが「深く優しい共感」をもってカトリックに接することができることとされたためであり、変更されたカトリック観は実際の活動にも反映されていった。¹⁸

カトリックに対する態度の転換は、実利的な理由からも必要とされた。ブラウンリー時代のプロテスタント宗教改革協会は、偏狭で不寛容な団体と認識され、プロテスタントの間で広範な支持を得ることに失敗していた。ノートンの回想によれば、アメリカプロテス

¹⁴ *PV*, July 24, 1840.

¹⁵ American Protestant Society, *Constitution of the American Protestant Society*, 3–4.

¹⁶ アメリカプロテスタント協会の態度の変化についてはビルントンも指摘している。Ray Allen Billington, *The Protestant Crusade 1800-1860: A Study of the Origins of American Nativism* (New York: Macmillan, 1938), 244–245.

¹⁷ American Protestant Society, *Constitution of the American Protestant Society*, 3–4.

¹⁸ American Protestant Society, *Annual Report of the American Protestant Society*, 9.

タント協会が再編された頃には、「強い偏見がキリスト教徒の公衆の心に存在し、それは当時の組織がこの問題を取り扱うやり方から生まれていた」のであり、協会のイメージは決して良いものではなかった。¹⁹ノートンはまた、カトリックに対する敵対的な態度は彼らの改宗にとって有効ではなく、むしろ態度の硬化を招いて改宗の失敗に繋がってしまうとの懸念を抱いていた。そのため、再編後のアメリカプロテスタント協会からは、「教皇主義の制度に対する敵意が余りにも深く、ローマ・カトリックの心にあるプロテスタンティズムへの偏見を強め、プロテスタント諸教会の協会に対する偏見を継続させる」ような人々は排除された。プロテスタント宗教改革協会から引き続きアメリカプロテスタント協会に残った職員は4人だけだったが、そのうちの3人も組織再編後ほどなくして協会を離れ、結果として職員の大部分が入れ代わることになった。²⁰

1.2 政治的反カトリシズム、扇情的反カトリシズムの排除

カトリック観の変更に伴い、アメリカプロテスタント協会は、カトリックを一人一人個別に改宗させるという国内伝道協会としての性質をさらにはっきりとさせた。第1章で取り扱ったように、こうした態度はブラウンリー時代のプロテスタント宗教改革協会に既に見られたが、再編後のアメリカプロテスタント協会は、カトリックの政治的動きに対抗しようとする政治的反カトリシズムや、カトリックのスキャンダルを「暴き」貶めようとする扇情的反カトリシズムから一層距離を取ろうとした。アメリカプロテスタント協会にも政治的反カトリシズムの要素が皆無だったわけではなく、綱領中には「我々の世俗的及び宗教的制度に対するローマ主義の侵入を防ぐこと」との文言が記され、協会はカトリックの政治的危険性について警鐘を鳴らそうとしていた。²¹また、第2章で扱った学校問題や教会財産問題に際しては、アメリカプロテスタント協会の意見は政治的反カトリシズムを唱えたネイティヴィストに一致していた。例えば1845年の『アメリカン・プロテスタント雑誌』はフィラデルフィアの評議会主義問題に触れ、聖職者による教会財産の管理を批判して、「何と墮落が深いことか、この自由な国におけるローマ教会の奴隷制は何と絶対的なものか」として批判を加えた。²²しかしアメリカプロテスタント協会は自ら積極的に、協会の活動を政治活動とは分けようとした。

政治活動からは距離を置く態度は例えば、1844年にニューヨーク市でネイティヴィストのハーパー市長が誕生した際の『アメリカン・プロテスタント』が、ネイティヴィズムの台頭はヒューズ司教による政治介入の結果であり批判されるべきだが、「政党政治に関わり

¹⁹ American Protestant Society, *Circular* (New York: American Protestant Society, 1847), 3.

²⁰ *Ibid.*, 4.

²¹ American Protestant Society, *Constitution of the American Protestant Society*, 3–4.

²² *APM*, Vol. 1, No. 2, July, 1845, 46–47.

合いになることは本誌の範囲外である」としたことに反映された。²³1845年に発行が開始されたアメリカプロテスタント協会の新たな機関誌、『アメリカン・プロテスタント雑誌』の第1号冒頭に掲載された雑誌の方針も同様の態度を表明しており、第1の方針は「世界の運命に対する我が国の道徳的、宗教的意義と、我が国が人類の世俗的、宗教的自由のゆりかごであることを示す」こととされたが、雑誌はそのために「政治家」として取り組むことも、「物理的な武器」を用いることもなく、「様々な政党の人々」を「広範なプロテスタンティズムという旗印」のもとに結びつけるのだとしていた。また、方針の2番目は「我が国を救うため、我々には政治組織よりももっと堅固なものが必要だということを示すつもりだ」というものであり、方針の1と2はともに、この雑誌を政治的党派性を越えた宗教的なものとして規定するものだった。なお、方針3は、カトリックに対抗するための方法は、論争の加熱によって「ローマ主義者に対する真の立場を見失ってしまう」ことを恐れるが故に、「論争的でない」ものになるとし、方針4は、「我々は、これらの惑わされた大量の人びとを非難するよりも哀れむ」ために、「ローマ主義者に対する振る舞いは、親切で誠実なもの」とするなど、カトリックに対する温情主義的な態度はここでも繰り返し表明された。²⁴

アメリカプロテスタント協会の国内伝道協会としての性質は、ノートンが1844年にアメリカプロテスタント協会から出版したパンフレット『アメリカのプロテスタントにとっての驚くべき事実』にも示された。²⁵このパンフレットは、アメリカ合衆国西部がカトリック教会の勢力によって乗っ取られる瀬戸際にあるという危機意識を表明したものであり、1830年代以来反カトリック的プロテスタントたちが繰り返し訴えてきた「西部の危機」の言説を踏襲するものだった。さらにパンフレットでは、カトリック教会側が発表した統計をもとにして西部におけるその伸長が明らかにされ、アメリカ合衆国西部にアイルランド人カトリックを組織的に移民させるための「カトリック移民協会」の形成が報告されるなど、西部のカトリック化が実際に進展しつつある現実が最新情報に基づいて指摘された。²⁶しかし、こうした状況への対応としてノートンが掲げた「プロテスタントの義務」は、移民の制限や排斥ではなく、カトリックのプロテスタントへの改宗だった。ノートンは第1に合衆国のプロテスタントが共同で行動を起こし、「世俗的、宗教的自由」を守る必要があるとしたが、そのための手段は聖書の普及を図ることされた。また、第2には、国内のカトリックに対して「やさしさとキリストの愛の精神」において臨むことが挙げられ、問

²³ *AP*, April 17, 1844.

²⁴ *APM*, Vol. 1, No. 1, June 1845, 1-2.

²⁵ Herman Norton, *Startling Facts for American Protestants! Progress of Romanism since the Revolutionary War, Its Present Position and Future Prospects* (New York: American Protestant Society, 1844).

²⁶ 移住計画は実際に存在したが、実行に移されることはなかった。Catholic gentleman, *Proposed New Plan of a General Emigration Society* (London; Dublin: C. Dolman; R. Coyne, 1842); Mary Gilbert Kelly, *Catholic Immigrant Colonization Projects in the United States, 1815-1860* (New York: United States Catholic Historical Society, 1939), 174.

題の最終的解決は、カトリックが聖書を読むことを通じて、カトリック教会から離反することにもとめられた。ノートンは、カトリックは単に無知なだけであり、彼らに対する伝道と啓蒙を行えば、改宗は十分に可能だという認識のもと、「アメリカ合衆国における外国人の急速な増加によって、いかなる悪が懸念されようとも、全ての人が粛々と思ひ起こすとよい。これらの悪は彼らの改宗によってのみ防ぐことができる」と主張したのである。²⁷

同様の意見は、アメリカプロテスタント協会が1844年に開催した懸賞論文コンテストで2位を受賞したアラバマ州モントゴメリーの牧師アンドリュー・A・リップスコム(Andrew A. Lipscomb)の『わが祖国：その危機と義務』においても表明された。リップスコムもまた、西部におけるカトリックの伸長とその危機は「キリスト教そのものを直接広めること」、つまりプロテスタンティズムを広めることによってのみ対処できると論じ、その方法についても「押しつけの方法」や「迫害の暴力」は避け、穏健な手段をとるべきことを訴えた。²⁸同じ懸賞論文コンテストで1位となった筆名「シヴィス(Civis)」による『ローマ主義と共和制度の相克』は「教皇主義が宗教的システムである限りにおいて」、カトリックはプロテスタントと平等な法的保護を受ける権利がある、とするなど、政治的反カトリズムに特徴的な主張を行い、²⁹カトリックの改宗については「成功の可能性は限定的」と消極的だった。³⁰しかしシヴィスもまた、「ローマ主義者が市民であることを辞めるのではなく、市民がローマ主義者であることを辞めるのだ」と述べ、改宗による問題解決を否定はしなかった。³¹いずれにせよ、1844年以降のアメリカプロテスタント協会は、穏健改宗路線のノートンを中心にカトリックを対象とした伝道協会として歩みを進め、協会の中心的な関心はカトリックの改宗へと置かれるようになっていった。

アメリカプロテスタント協会はまた、カトリックのスキャンダルを「暴く」といった扇情的反カトリズムからもある程度の距離を置いた。³²アメリカプロテスタント協会の扇情的反カトリズムとの決別は、ブラウンリーが倒れた後、アメリカプロテスタント協会への再編が行われる前の移行期に起こったチャールズ・スパリー(Charles Sperry)の逮捕が関わっていると思われる。スパリーは7年間プロテスタント宗教改革協会の伝道員を務めたが1843年初頭に協会を離脱し、同年11月に「著しく不道德な書籍を販売、頒布した」と

²⁷ Norton, *Startling Facts for American Protestants! Progress of Romanism since the Revolutionary War, Its Present Position and Future Prospects*, 52–69.

²⁸ Andrew Adgate Lipscomb, *Our Country: Its Danger and Duty* (New York: American Protestant Society, 1844), 116–117.

²⁹ Civis, *Romanism Incompatible with Republican Institutions* (New York: American Protestant Society, 1845), 102.

³⁰ *Ibid.*, 103.

³¹ *Ibid.*

³² アメリカプロテスタント協会機関紙上でのカトリック女子修道院批判は継続したが、内部での性的スキャンダルの暴露のような扇情的内容は影を潜めた。『アメリカン・プロテスタント雑誌』上の女子修道院批判は *APM*, Vol. 1, No. 5, Oct 1846, 133-137; Vol. 1, No. 7, Dec 1846, 196; Vol. 3, No. 1, June 1847, 11-14; Vol. 4, No. 5, Oct 1848, 146-147.

の罪でペンシルヴァニア州ポッツヴィルで逮捕された。³³書籍はカトリック教会の司祭のための告解指南書を編集した『ピーター・デズ博士の神学著作からの抜粋』であり、スパリーは指南書の中から、女性信者が聴罪司祭からの誘惑を受けたと主張した場合どのような対処を為すべきか、夫婦の性生活に関してどのような受け答えをすべきかといった、性的な事柄に触れた箇所のみをまとめたものを頒布し、カトリック教会が性的に墮落した組織であるという主張を拡散しようとした。³⁴しかし、スパリーが逮捕されたことが示すとおり、カトリック教会の性的墮落というテーマを扱うことはカトリック教会の信用を貶める以上に、問題を扱う者自身の社会的評価を落としかねなかった。スパリーは7年間「N. Y. P. R. S」の職員を務めたという肩書でこの書籍を発表していたが、ニューヨーク市の世俗新聞『ヘラルド』はこのアルファベットが「ニューヨークプロテスタント宗教改革協会」であると読み解き、宗教者や宗教組織が猥褻文書頒布に関わるべきではないとの批判を加えた。³⁵『プロテスタントの擁護者』はスパリー逮捕に言及し、「アメリカの法が教皇主義の猥褻さを糾弾」した事件として位置づけたが、スパリーについては「逮捕時には職員ではない」として関係を否定した。³⁶

スパリーは政治的反カトリシズムにも接近し、1844年からは『ナショナル・プロテスタント（「ローマとの間に和平なし」(The National Protestant, (“No Peace with Rome))』という、極めて攻撃的な反カトリック的月刊誌の編集者としてニューヨーク市で活動した。この月刊誌は、ネイティヴィスト政党アメリカ共和党の機関誌の広告を掲載し、移民法改正についても言及するなど、宗教的反カトリシズムと政治的反カトリシズム双方に跨った内容を持ち、反カトリシズムによってネイティヴィズムを煽るような内容のものだった。『ナショナル・プロテスタント』とアメリカプロテスタント協会との間に公式の関係はなかったが、スパリーが『ナショナル・プロテスタント』上で両者の関係をわざわざ否定しなくてはならないほどに、両者はよく似たものと見なされたようである。³⁷だが、アメリカプロテスタント協会の機関誌、『アメリカン・プロテスタント』上には『ナショナル・プロテスタント』が盛んに論じたような移民問題は登場せず、話題はより「宗教的」なものに限

³³ PV, Aug 2, 1843.

³⁴ C. Sperry, *Extracts from the Theological Works of the Rev. Peter Dens, D.d. on the Nature of Confession, and the Obligation of the Seal* (New York: Printed for the Publisher, 1843). スパリーは、1832年にアイルランドで出版されたデズの神学書を1843年にニューヨークで購入してパンフレットを作成したと述べているが、1836年にはデズの神学書を抜粋してカトリック教会を糾弾するパンフレットがアイルランドで出版されていた。スパリーのパンフレットは、アイルランドで出版されたパンフレットにスパリーが前書きをほどこし、ニューヨークで再版したものと思われる。アイルランド版は、*Extracts from Dens' Theology with Remarks, Designed to Shew the Unscriptural Nature and Destructive Tendency of the Doctrines of the Church of Rome, as Now Held and Taught in Ireland.* (Dublin: John Robertson & Co., 1836).

³⁵ *Herald*, Nov 20, 1843.

³⁶ PV, November 22, 1843.

³⁷ *National Protestant*, “No Peace With Rome,” Vol. 1, No. 2, December 1844.

られていた。

アメリカ共和党が力を失い始めた1845年5月、スパリーは『ナショナル・プロテスタント』の編集者を降板し、『ナショナル・プロテスタント』は別の編集者のもとで発行を継続したが、内容からは政治的な話題が除かれカトリック教会の神学的批判が中心となった。結果として、『ナショナル・プロテスタント』と『アメリカン・プロテスタント雑誌』の内容は極めて似通ったものとなり、『ナショナル・プロテスタント』は1846年に発行を停止して、定期購読者を『アメリカン・プロテスタント雑誌』に引き継いで吸収された。³⁸また、スパリーはニューヨーク市で『北米プロテスタント雑誌—反イエズス会主義(*The North American Protestant magazine, or, The Anti Jesuit*)』を新たに開始していたが、1847年3月にはこちらの雑誌の購読者も『アメリカン・プロテスタント雑誌』へと引き継がれて廃刊した。³⁹

これらの経緯が示すとおり、スパリーの反カトリック活動はアメリカプロテスタント協会の活動と極めて近いところにあったが、協会はスパリーが体現したような政治的反カトリシズムや扇情的反カトリシズムではなく、「光と愛」を手段とする国内伝道協会としての性質を明確化した。こうした変化の結果、1845年に約5,400ドルだったアメリカプロテスタント協会への寄付額は、1849年には約18,400ドルにまで増加するなど、協会は合衆国のプロテスタントの間で一定の支持を受けることに成功した。但し、1849年の支出総額は約28,000ドルにまで膨れ上がっており、協会の事業拡大は寄付額の拡大に追い付かなかった。次章で扱うポルトガル領マデイラ諸島のプロテスタント移民支援という突発事も加わって、この年のアメリカプロテスタント協会は、約5,100ドルという収入規模に見合わない多額の借金を負うに至った。⁴⁰

1.3 アメリカプロテスタント協会と信教の自由

アメリカプロテスタント協会は、信教の自由と伝道というAFCUの2つの目標のうち、基本的には伝道のみに取り組んだ団体であり、その機関誌や年次報告書などの公式文書では、AFCUのもう一つの目標である信教の自由が話題されることは少なかった。(ポルトガル人支援事業開始によって状況は変化するが、それについては次章で取り扱う。)しかも、アメリカプロテスタント協会は次節で扱う海外福音協会とは異なり、信教の自由が制度的に保障された合衆国内のみを活動地域としていた。アメリカプロテスタント協会にとって、信教の自由は活動を行うための所与の条件であり、達成目標ではなかった。

但し、アメリカプロテスタント協会は合衆国における多数派でありながら、自らが宗教

³⁸ *APM*, Vol.2, No. 8, Jan 1847, 242-243.

³⁹ *APM*, Vol. 2, No. 10, Mar 1847, 310-311.

⁴⁰ American Protestant Society, *Annual Report of the American Protestant Society*, 33; American Protestant Society, *Sixth Annual Report of the American Protestant Society*, 29.

統制を行う側にまわることを避けるという形で、信教の自由についての一種の態度表明を行っていたともみることができる。アメリカプロテスタント協会は組織の起源においても、合衆国内のカトリックの増加を危険視して対抗策を講じようとした点においても、移民・帰化政策の変更を通じてカトリック教会の政治的影響力を封じようとしたネイティブイストたちと近いところにあった。アメリカプロテスタント協会は移民による合衆国のカトリックの増加を注視し続けており、移民やカトリック教会の統計データに関する記事は機関誌上定期的に取り上げられていた。⁴¹しかしアメリカプロテスタント協会がカトリック教会との対抗のためにカトリック排斥や移民排斥を求めることはなく、カトリックの増加の指摘はその改宗のための努力の必要性の訴えに結びつけられた。活動の手段を「光と愛」に限り、穏健な伝道や知識普及によってカトリックの改宗に取り組んだことによって、アメリカプロテスタント協会は、政府による宗教統制からの解放としての信教の自由理解を支持していたとえる。

同時に、アメリカプロテスタント協会の中には、異なる意味における信教の自由の理解を見出すこともできる。例えば協会の綱領前文には、カトリック教会が「神の言葉」を取り上げることによって「合衆国の自由を脅かしており、アメリカプロテスタント協会は合衆国の「自由なる制度(*free institutions*)」を守り、それによって「良心の自由(*liberty of conscience*)」を守るのだとの言葉が見られるなど、自由とはカトリシズムを否定することであり、カトリック教会のもたらす「無知や迷信」から良心を解放することだとの理解はアメリカプロテスタント協会にも共有されていた。⁴²また、アメリカプロテスタント協会は、ヨーロッパにおけるカトリックやプロテスタントの動向にも注目しており、機関誌にはヨーロッパの情報が頻繁に掲載された。とりわけ、カトリック教会やカトリック国政府による「迫害」の事例は、同時代のものであれ、中世以来の過去のものであれ、度々掲載されたが、中にはデンマークでのバプテスト牧師の収監など、プロテスタント国における宗教統制についての記事も見られた。⁴³アメリカプロテスタント協会においても、信教の自由は合衆国における所与の制度というだけではなく、世界的規模で実現されるべき課題と見なされていた。

2 海外福音協会

AFCU の 3 つの前身団体のうち、アメリカプロテスタント協会に次いで活動が開始されたのは、長老派牧師ロバート・ベアードのヨーロッパ伝道を起源とする海外福音協会である。1835 年に開始されたベアードの活動は、福音主義プロテスタンティズム信仰を原動力

⁴¹ *APM*, Vol. 1, No. 9, Feb 1846, 262-264; Vol. 9, No. 7, Feb 1847, 262-264; Vol. 3, No. 9, Feb 1848, 257-260; Vol. 3, No. 11, Apr 1848, 324-325; Vol. 4, No. 11, Feb 1849, 260-262.

⁴² *APM*, Vol. 4, No., 1, June 1848, 3.

⁴³ *AP*, Vol. 7, No. 22, Apr 9, 1845.

とした合衆国内の「慈善の帝国(Benevolent Empire)」を世界へと拡大しようとするものだった。AFCU はその綱領に「福音主義のキリスト教」を広めることを掲げていたが、福音主義という言葉の選択は海外福音協会に由来すると考えられる。以下では時系列にそって海外福音協会の形成を追い、最後に海外福音協会の中心人物だったベアードの著作を中心として、海外福音協会の信教の自由理解を明らかにする。

2.1 ロバート・ベアードの福音主義プロテスタンティズム伝道

海外福音協会形成の端緒となったのは、1835年に長老派牧師ロバート・ベアードが開始した、ヨーロッパにおける福音主義プロテスタンティズムの伝道活動である。形容詞としての「福音主義(的) (evangelical)」という言葉は、19世紀の合衆国のプロテスタントが頻繁に使用したものであり、1844年のベアードの著書『アメリカの宗教』は合衆国の諸宗教を「福音主義」と「非福音主義」とに分類していた。⁴⁴このうちベアードが福音主義に数えたのは、会衆派、長老派、バプテスト、メソヂスト、監督派の5大プロテスタント教派をはじめとした、ほとんどのプロテスタント諸教派であり、非福音主義にはユニテリアン、ユニヴァーサリストなど、三位一体や最後の審判を認めない合理主義的諸教派、モルモンをはじめとする様々な新宗教や、社会主義などの無神論的諸思想・哲学、そしてカトリック教会が分類された。この分類にはベアードの価値判断が付随しており、ベアードは福音主義に属する諸教派を正しい信仰の保持者として高く評価するとともに、非福音主義の諸教派に対しては「誤り」や「異端」といった否定的評価を与えた。⁴⁵ベアードはまた、『アメリカの宗教』の多くのページ数を割いて、福音主義のプロテスタントの自発結社から成る「慈善の帝国」が合衆国全土をプロテスタント化し、世界の改宗へと乗り出していく様子を記録した。ベアードは生涯にわたって一教会づきの牧師となることはなく、人生のほとんどの期間を超教派的な自発結社での活動に捧げ、組織形成、運営、ロビー活動、資金集め、またそのための講演、文筆、編集、出版といった業務で能力を発揮した。ベアードは慈善の帝国の単なる傍観者、観察者に留まらない、その世界的拡大の一翼を担う存在だったのである。

ベアードは海外福音協会と AFCU での活動を通じて、慈善の帝国の国外への拡張に尽力したが、そのキャリアは合衆国内で開始された。⁴⁶ベアードは 1798 年にペンシルヴェニア

⁴⁴ Robert Baird, *Religion in America, Or, an Account of the Origin, Progress, Relation to the State, and Present Condition of the Evangelical Churches in the United States: With Notices of the Unevangelical* (New York: Harper, 1844).

⁴⁵ Ibid., 269.

⁴⁶ 以下、ベアードの伝記については Henry Martyn Baird, *The Life of the Rev. Robert Baird, D.D.* (New York: Anson D. F. Randolph, 1866); Michael Richard Hans Swanson, “Robert Baird and the Evangelical Crusade in America, 1820-1860” (PhD diss., Case Western Reserve University, 1971). ベアードのフランスでの活動については Charles J. Miller, “British and American Influences on the Religious Revival in French Europe,

州ファイアット郡の農家に生まれ、州西部で大学教育を受けた後、1819年にプリンストン神学校に入学した。卒業後はプリンストンのアカデミー教師となったが、1827年から1828年にはプリンストンの同窓生とともに「ナッソー聖書協会(Nassau Bible Society)」を形成し、ニュージャージー州での聖書教育拡大にも取り組んだ。1828年に牧師資格を得たベアードはニュージャージー伝道協会職員として州の公立学校普及運動に従事し、州内を広く旅行して視察と連絡を行うとともに、新聞に「ニュージャージーの人々への書簡」を連載して公立学校教育の必要性を訴え、州政府による公立学校建設計画可決という成果を挙げた。1829年からはアメリカ日曜学校連盟に勤め、1834年までの5年間をミシシッピ渓谷を中心とした西部地域への頻繁な旅行の中過ごし、日曜学校建設のための資金集めや監督を行った。⁴⁷

1835年、ベアードは日曜学校連盟の職を辞し、「フランス協会(French Association)」の後援を受けてヨーロッパへと出発した。⁴⁸目的は、フランス協会と、パリに形成されていた現地のプロテスタント団体「パリ福音協会(Evangelical Society of Paris)」の協力の下、フランスにおけるプロテスタントの実態を把握し、カトリックの間でプロテスタント伝道を行うことだった。⁴⁹1835年というタイミングでこうした事業が企図された背景にあったの

1816-48” (PhD diss., North Western University, 1947).

⁴⁷ ベアードはこの時の見聞をもとにして、初のまとまった著作である『ミシシッピ渓谷観察』を發表している。Robert Baird, *View of the Valley of the Mississippi, Or, the Emigrant's and Traveller's Guide to the West: Containing a General Description of That Entire Country: And Also Notices of the Soil, Productions, Rivers, and Other Channels of Intercourse and Trade: And Likewise of the Cities and Towns, Progress of Education, &c. of Each State and Territory* (Philadelphia: H. S. Tanner, 1834).

⁴⁸ フランス協会は1834年に形成されたが、その起源は1830年の革命を受けて1831年のニューヨーク市で開催されたフランスでのプロテスタント伝道のための会議にある。Baird, *The Life of the Rev. Robert Baird, D.D.*, 87-88. ベアードの伝記を著したマイケル・リチャード・ハンス・スワンソンによれば、この一連の動きの中心にいたのは、ニューヨーク大学の教師で牧師でもあったジョン・ウィリアム・プラウドフィットである。Swanson, “Robert Baird and the Evangelical Crusade in America, 1820-1860,” 181-182. プラウドフィットについては、Edward Tanjore Corwin, *A Manual of the Reformed Church in America (formerly Ref. Prot. Dutch Church) 1628-1878*, 3rd ed., rev. and enl. (New York: Board of Publication of the Reformed Church in America, 1879), 407-408. ニューヨーク大学では、プラウドフィットと同時期にサミュエル・F・B・モースが教職を得ている。

⁴⁹ ベアード自身の後年の説明によれば、この事業はベアードの発案であり、フランス協会はその発案を受け入れた形だった。ベアードは大学時代の1817年から1818年頃に宗教雑誌を通じてフランスの宗教状況に触れ、フランスでの伝道に従事したいと考えるようになっていた。American and Foreign Christian Union, Vol. 1, No. 2, 1850, 60-61. また、ベアードは1824年にユグノーの子孫と結婚しており、フランスへの関心を深めていた。Baird, *The Life of the Rev. Robert Baird, D.D.*, 37-38. ベアードの息子たち、チャールズとヘンリーは、それぞれユグノー研究の著作を複数発表した。一例として Henry Martyn Baird, *History of the Rise of the Huguenots of France* (New York: C. Scribner's Sons, 1879); Charles W Baird, *History of the Huguenot Emigration to America*, 2 vols. (New York: Dodd, Mead, 1885).

はフランス 7 月王政下の宗教の寛容政策である。ベアードは、同時期に様々なプロテスタント団体がフランスにおける伝道を行っていたことを伝えており、海外福音協会のような活動はフランスでは珍しいものではなかった。⁵⁰

フランス協会はヨーロッパ伝道のために 2,000 ドルの寄付を集めていたが、活動に必要な経費は協会からの援助に加え、ベアード自身が集めた寄付金や、慈善団体、慈善家からの援助によって負担された。⁵¹海外福音協会が 1838 年に出した最初の報告書によれば、ベアードがこれらの資金を用いて 1835 年からの約 3 年間に成し遂げたことは以下の 6 つである。⁵²最初の 5 つはパリでの活動であり、第 1 にベアードは、パリで英語での礼拝を行っていたウィルクス牧師を助けて英語礼拝を行い、後にはもう一人のアメリカ人牧師エドワード・N・カークとともにアメリカ人向けの礼拝所を設けた。第 2 にベアードは、アメリカ人やイギリス人を招き、毎週土曜日に自宅で礼拝を行った。第 3 に、聖書とトラクトを配布した。第 4 に、フランスを旅行するアメリカ人の間に活動を知らせ、フランスのプロテスタント団体への寄付を募った。第 5 に、アメリカ聖書協会⁵³や、トラクト協会⁵⁴、国内伝道

⁵⁰ Baird, *The Life of the Rev. Robert Baird, D.D.*, 100.

⁵¹ *Ibid.*, 88–89.

⁵² Foreign Evangelical Association, *First Published Report of the Foreign Evangelical Association, Read at a Public Meeting Held in the Bleeker Street Church, New York, on Tuesday Evening, May 8th, 1838.* (New York: James Narine, 1838), 10–11.

⁵³ 1837 年、アメリカ聖書協会は、ベアードの推薦を受け、パリのフランス及び海外聖書協会(French and Foreign Bible Society)に対して合計 2,000 ドルを贈っている。この団体は、フランスとスペインにおいて、それぞれの言語の聖書を普及させる活動を行っていた。また、同年にはベアードの方からアメリカ聖書協会に対して、スペイン語の聖書が寄贈された。*Twenty-First Annual Report of the American Bible Society* (New York: Daniel Fanshaw, 1837), 50, 90, 152. 1838 年、アメリカ合衆国に一時帰国したベアードは、アメリカ聖書協会の年次大会に出席し、協会が海外における聖書普及に協力するという発議を行い、承認された。*American Bible Society, Twenty-Second Annual Report of the American Bible Society* (New York: Daniel Fanshaw, 1838), 16. 1841 年には、やはりベアードの仲介によってベルギー聖書協会に対して 500 ドルが提供された他、スイスと南フランスにおける聖書普及のために、海外福音協会に対して 500 ドルが渡された。但し、この年ベアードはフィンランドにおける聖書普及のための資金をも求めるも、却下されている。同年にはさらに、ベアードがフランス及び海外聖書協会から購入したフランス語とイタリア語聖書に対する代金、訳 442 ドルもアメリカ聖書協会によって支払われた。*Twenty-Fifth Annual Report of the American Bible Society* (New York: Daniel Fanshaw, 1841), 51. 以降、1842 年から 1849 年の間、海外福音協会は、アメリカ聖書協会からほぼ毎年 500 ドルの資金援助を受けた。*Twenty-Sixth Annual Report of the American Bible Society* (New York: Daniel Fanshaw, 1842), 60, *Twenty-Seventh Annual Report of the American Bible Society* (New York: Daniel Fanshaw, 1843), 64; *Twenty-Eighth Annual Report of the American Bible Society* (New York: Daniel Fanshaw, 1844), 63; *Twenty-Ninth Annual Report of the American Bible Society* (New York: Daniel Fanshaw, 1845), 70–71; *Thirty-First Annual Report of the American Bible Society* (New York: Daniel Fanshaw, 1847), 62; *Thirty-Second Annual Report of the American Bible Society* (New York: Daniel Fanshaw, 1848), 71. 1846 年には、南アメリカやスペイン、ハイチ伝道のためとして、英語、スペイン語、フランス語の聖書が支給されており、金銭の授受は記録されてい

協会⁵⁵、禁酒協会⁵⁶ら、合衆国の伝道・教化団体とヨーロッパのプロテスタント団体との橋渡し役となり、金銭的援助を仲介した。第6に、「最も重要」な役割として、ヨーロッパ各地で禁酒運動を行い、禁酒についてのパンフレットをフランス語で執筆し、オランダ語、ドイツ語、スウェーデン語などヨーロッパの各言語に翻訳して頒布した。(ロシア語、ハンガリー語、ポーランド語での出版も計画されていた。)⁵⁷

この報告書中ではベアードの欧州周遊旅行は禁酒運動とともに簡単に語られるのみだが、この間のベアードの3度の旅行は期間、範囲とともに長大なものであり、禁酒普及に加えて、ヨーロッパ各地の宗教事情の視察を行い、プロテスタントのネットワーク形成を行うという目的をもったものだった。渡欧後のベアードの最初の旅行は、1836年の北欧周遊であり、ベアードはロンドン、ハンブルグを経て、デンマーク、ノルウェー、スウェーデンと廻り、再びドイツからオランダ、ベルギーを経てフランスへと帰還した。ベアードはスウェーデンからロシアのサンクトペテルブルグに渡ろうとしたが、船の事故のために果たされなかった。しかし、翌1837年夏の2度目の北欧旅行ではベルギー、オランダ、ドイツから念願のサンクトペテルブルグに赴き、モスクワにも滞在してドイツ経由でフランスへ

ない。また、1847年には資金の他に、スペイン向けに、スペイン語聖書の支給が行われている。*Thirtieth Annual Report of the American Bible Society* (New York: Daniel Fanshaw, 1846), 59; *Thirty-First Annual Report of the American Bible Society*, 61; *Thirty-Second Annual Report of the American Bible Society*, 66.

⁵⁴ 1836年にはフランスにおけるトラクト配布のために100ドル、ドイツ語でのアメリカ禁酒協会の文書発行のために400ドルが渡されている。*The Eleventh Annual Report of the American Tract Society*, 1836, 58-59. 1838年の帰国の際、ベアードはアメリカトラクト協会の年次大会にも出席し、ヨーロッパ伝道の重要性を訴えた。*The Thirteenth Annual Report of the American Tract Society*, 1838, 3. 1836年から1841年までに、ベアードのヨーロッパにおける禁酒事業は、3,000ドルをアメリカトラクト協会から支援されている。*The Sixteenth Annual Report of the American Tract Society*, 1841, 52.

⁵⁵ 1836年、ベアードはアメリカ国内伝道協会から、フランス福音協会に対して合計3,000ドルの支援を取り付けていた。*Home Missionary and American Pastor's Journal*, 1836, 186-191; American Home Missionary Society, *The Tenth Report of the American Home Missionary Society* (New York: James Van Norden, 1836), 75. アメリカ国内伝道協会は、この3,000ドルを供与するに際して、アメリカ国内伝道協会の目的は、もちろん「ホーム＝国内」のキリスト教化であるとしつつも、「キリスト教徒のホームは、その生まれた地よりも広いのである」として、資金の供与を正統化している。American Home Missionary Society, *Home Missionary and American Pastor's Journal*, 8:187 さらに1837年には、フランス福音協会に1,500ドルの支援継続が行われたほか、ジュネーヴの福音協会に対して、やはりベアードを通じて1,000ドルが贈られた。American Home Missionary Society, *The Eleventh Report of the American Home Missionary Society* (New York: James Van Norden, 1837), 74-75.

⁵⁶ 1837年、ベアードはヨーロッパでの禁酒トラクト出版と頒布のために1,000ドルをアメリカ禁酒同盟から受け取った。*Journal of the American Temperance Union*, Vol.1, No.6, June 1837, 88.

⁵⁷ Robert Baird, *Histoire Des Sociétés De Tempérance Des États-Unis D'amérique Avec Quelques Détails Sur Celles De L'angleterre, De La Suède Et Autres Contrées: Dédiee À La Société De Tempérance D'amiens* (Paris; Geneve: L. Hachette; A. Cherbuliez, 1836).

と帰国した。ベアードは2度目の北欧旅行の前の1837年春には南フランスからイタリアへと南下し、アヴィニョン、マルセイユ、ジェノヴァ、ピサ、ローマ、ナポリへと至り、フィレンツェ、ヴェネツィア、ジュネーヴを経てパリに戻った。プロテスタントの自由な活動が制限された南欧のカトリック諸国への旅行は、北欧旅行のような大々の禁酒普及ツアーとは異なる視察を中心としたものになった。それでもベアードはプロテスタンティズムが比較的普及していたトスカーナ大公国のフィレンツェでは現地のプロテスタントとの親交を深め、トリノからはさらに足を伸ばしてワルド派の村を訪れるなど、単なる物見遊山に留まらない、その後の活動へとつながるネットワークの形成に勤しんだ。⁵⁸

さらに、報告書中では強調されることはなかったが、ベアードの第7の活動として、アメリカ人向けのヨーロッパ宗教事情の執筆活動、そして、ヨーロッパ人向けの合衆国宗教事情の執筆活動が挙げられるだろう。ベアードの旅行中の見聞は書簡として認められ、ベアードが関わりを持った合衆国の伝道・教化団体に書き送られた。現地の様子を伝えることは、その地でどのような活動が必要とされているかを訴え、活動のための寄付を募ることもつながった。書簡は団体機関誌上に出版されたが、ベアードは世俗新聞『コマーシャル・アドヴァタイザー』や宗教新聞『ニューヨーク・オヴザーヴァー』などにも寄稿した。⁵⁹ベアードは後に『アメリカの宗教』で有名になるが、アメリカ合衆国の宗教事情についてのベアードの最初の著作は1837年にフランス語で出版されたパンフレット、『ニューイングランドの政教一致、合衆国宗教に対するその影響の考察』だった。ベアードがフランス語で出版した禁酒パンフレットも、中心的な内容は合衆国の禁酒協会の活動の紹介であり、合衆国の宗教事情の紹介にの一部に含めることができる。⁶⁰

1835年から3年間のベアードの活動は目覚ましいものであり、ベアードの支援者たちは1839年にフランス協会をより本格的な伝道団体へと発展させることを決定した。新たな団体は海外福音協会と名付けられた。⁶¹

2.2 海外福音協会の形成

海外福音協会の活動は、合衆国内外で寄付を集め、ベアードが築いたネットワークを通じてその資金を活用し、ヨーロッパに福音主義のプロテスタンティズムを広めるといふ、それ以前の活動を踏襲、拡大するものであり、内容に大きな変更はなかった。海外福音協会の綱領は第2項に「この組織の目的は、説教活動、学校、有益な書籍その他の合法的(lawful)

⁵⁸ この旅程はイギリスの上流階級のグランド・ツアーのコースとほぼ変わらない、合衆国の中上流階級にも普及しつつあった、極めて一般的なものである。岡田温司『グランドツアー——18世紀イタリアへの旅』 岩波書店、2010年。

⁵⁹ Baird, *The Life of the Rev. Robert Baird, D.D.*, 105–142. ベアードの最初の北欧旅行の内容は書簡に認められ、ニューヨークの『コマーシャル・アドヴァタイザー』誌に掲載された。Ibid., 141.

⁶⁰ Baird, *Histoire des sociétés de tempérance des États-Unis d'Amérique*.

⁶¹ Baird, *The Life of the Rev. Robert Baird, D.D.*, 170.

手段によって、我々の援助を必要とする外国のキリスト教諸国の同胞の道徳的、宗教的福利を促進すること」との目的を掲げていた。⁶²

海外福音協会の活動の第一の対象はヨーロッパのカトリックであり、協会の最も重要な活動は、ヨーロッパ各地のプロテスタント伝道団体や現地人の伝道師に対して、資金や聖書、トラクト等の供与を行い、カトリックのプロテスタントへの改宗を促進することだった。ベアードは渡欧後すぐに、アメリカ人である自分自身がヨーロッパのカトリックを改宗させることは難しいと考えるようになり、カトリックへのアプローチを現地の言語、習慣に通じた人々に託すようになっていた。活動の中心地はフランス語圏に置かれ、1840年の段階ではフランス、スイス、ベルギーの団体への支援が行われた。この年の年次報告書には、フランス福音主義協会(the Evangelical Society of France)、ジュネーヴの国教会プロテスタントによるジュネーヴ福音主義協会(the Evangelical Society of Geneva)、やはりジュネーヴにあり、非国教プロテスタントによって形成された福音教会連合委員会(the Commission of the Churches associated for Evangelization)、ジュネーヴに拠点をおき、フランス語圏での海外福音協会の直接的な伝道活動の中心となったアメリカ通信委員会(the American committee of Correspondence、別名アメリカ・スイス委員会(American and Swiss committee)、ベルギー福音協会(the Evangelical Society of Belgium)が挙げられている。この年の海外福音協会はこれらの団体に加え、ヨーロッパ各地のプロテスタント学校、港湾都市の英語話者を対象とした英語礼拝活動、パリのフランス人及びアメリカ人向け礼拝所、トゥルーズのプロテスタント系書籍協会、スイス人によるカナダのカトリック向け伝道所を支援した。⁶³

カトリックへの伝道活動を実際に行ったのは多くの場合、それぞれの地域のプロテスタント組織であり、海外福音協会の活動は金銭的支援に留まったが、直接伝道師を雇用して派遣するという活動もしだいに拡大された。1848年の年次大会では、ジュネーヴ福音主義協会を通じて、フランスとベルギーを対象として活動する書籍頒布者60人を雇用するとともに、協会が直接的に18人から20人の伝道師を雇用するとの予定が報告された。⁶⁴ また、10年間の活動期間を通じて、活動地域はフランス語圏を越えて広がり、ヨーロッパでは1844年にアイルランドへの支援、⁶⁵1848年にはポーランドへの支援が開始された。⁶⁶ また、カナダの伝道所支援は海外福音協会が特に力を入れる活動となり、海外福音協会本体とは

⁶² *Quarterly Paper of the Foreign Evangelical Society*, Vol.1, No.1, Aug 1841, 2. 綱領原文は本章末資料参照。

⁶³ *Foreign Evangelical Society, First Annual Report of the Foreign Evangelical Society* (New York: University Press, 1840), 22–33.

⁶⁴ *Foreign Evangelical Society, Ninth Annual Report of the Foreign Evangelical Society* (New York: Leavitt, Trow & Co., 1848), 38.

⁶⁵ *Foreign Evangelical Society, Fifth Annual Report of the Foreign Evangelical Society* (New York: Leavitt, Trow & Co., 1844), 38.

⁶⁶ *Foreign Evangelical Society, Ninth Annual Report of the Foreign Evangelical Society*, 36.

別枠での寄付金集めが行われ、1840年から1845年まで毎年、1,200-4,900ドルほどが継続的に援助された。⁶⁷西半球での活動もカナダ以外に拡大され、1845年の年次大会ではスペイン語話者の伝道師が雇用され、ジブラルタルで活動した後にチリへと地域を移したことが報告された。⁶⁸1848年には米墨戦争をうけてメキシコ伝道が企図され、翌年実行に移されたほか、ハイチへの伝道師派遣も行われた。⁶⁹海外福音協会は合衆国内の事業には積極的ではなかったが、この年にはニューオーリーonzのカトリックを対象に、フランス語の書籍頒布事業が開始された。⁷⁰さらに1849年、海外福音協会としての最後の年次大会では、ニューオーリーonzでのコレラ流行のために、ジュネーヴから渡米したフランス語話者の伝道師が、活動地域をニューヨーク市に変更したとの報告が為された。⁷¹

海外福音協会はカトリックだけではなく、彼らが十分に福音主義的でないと考えたヨーロッパのプロテスタントをも活動対象と見なした。ベアードが『アメリカの宗教』において、合衆国のほぼすべてのプロテスタント教派を福音主義に分類したように、19世紀の合衆国の文脈では「福音主義」という言葉は「プロテスタント」とほぼ同義だった。しかし、歴史家マーク・ノールが、福音主義プロテスタンティズムの特徴を4つにまとめ、第1に、回心体験を重視すること、第2に、聖書を信仰の唯一の根本とすること、第3に、聖職者か一般信徒かに関わらず、全ての人が神のために積極的に人生を捧げること、最後にイエス・キリストの十字架上の贖罪による救済を信じることとしたように、「福音主義」は「プロテスタント」よりも狭い意味の言葉であり、プロテスタントと福音主義が同一とは限らなかった。⁷²ベアードら海外福音協会の人々が合衆国から大陸ヨーロッパへ広めようとした

⁶⁷ Foreign Evangelical Society, *First Annual Report of the Foreign Evangelical Society*, 65–66; Foreign Evangelical Society, *Second Annual Report of the Foreign Evangelical Society* (New York: John S. Taylor & Co., 1841), 68–70; Foreign Evangelical Society, *Third Annual Report of the Foreign Evangelical Society* (New York: John S. Taylor, 1842), 75–80; Foreign Evangelical Society, *Fourth Annual Report of the Foreign Evangelical Society* (New York: John S. Taylor & Co., 1843), 94–99; Foreign Evangelical Society, *Fifth Annual Report of the Foreign Evangelical Society*, 78–80; Foreign Evangelical Society, *Sixth Annual Report of the Foreign Evangelical Society* (New York: Leavitt, Trow & Co., 1845), 76–78.

⁶⁸ Foreign Evangelical Society, *Sixth Annual Report of the Foreign Evangelical Society*, 39–40; Foreign Evangelical Society, *Seventh Annual Report of the Foreign Evangelical Society* (New York: Leavitt, Trow & Co., 1846), 41–42, 47.

⁶⁹ Foreign Evangelical Society, *Ninth Annual Report of the Foreign Evangelical Society*, 29–30.

⁷⁰ *Ibid.*, 25–26.

⁷¹ Foreign Evangelical Society, *Tenth Annual Report of the Foreign Evangelical Society* (New York: Leavitt, Trow & Co., 1849), 39.

⁷² Mark A. Noll, *The Rise of Evangelicalism: The Age of Edwards, Whitefield, and the Wesleys* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2003), 19. ノール自身が述べるように、この整理はもともとは、イギリスの福音主義プロテスタンティズムを研究したデイヴィッド・ベピントンによるものである。現代の研究者は、福音主義という言葉が18世紀半ばの環大西洋リバイバル、合衆国史でいえば第1次大覚醒を起源とするプロテスタントの宗教運動として理解している。Richard Carwardine, *Transatlantic Revivalism: Popular*

のは、これらの4つの要素を備えたプロテスタンティズムだったのであり、海外福音協会
はカトリックに対してプロテスタントへの改宗を促すとともに、聖書も読まない、回心体
験もなく宗教的情熱も足りない、生活態度も規律化されていない「名目だけの」プロテス
タントの間に俗語訳聖書の学習や禁酒を普及させ、彼らをより福音主義的にしようとした。

73

こうした活動はベアードの渡欧後すぐに開始されていたが、海外福音協会形成後もベア
ードの旅行、講演、出版活動を通じて継続された。ベアードは旅行を繰り返す中で築いた
ネットワークを通じて、ドイツや北欧諸国のプロテスタント、そしてロシアの正教徒の間
での聖書・トラクト普及活動や禁酒運動に務めた。ベアードは1840年に3度目となる北
欧旅行を行ったが、この旅行は海外福音協会によるストックホルムの伝道師雇用と、ハン
ブルグのトラクト協会への資金援助開始のきっかけともなった。⁷⁴ベアードはまた、北イタ
リアのワルド派に対しても関心を寄せ続けて支援活動を行い、⁷⁵1845年には海外福音協会
からまとまった額の金銭的援助が行われた。⁷⁶ベアードは1843年に『イタリアのプロテス
タンティズム概説』を出版した際には、全3章中1章を同時代のワルド派の紹介に宛て、
ワルド派関連の書籍の翻訳と合衆国での出版に関わった。⁷⁷

『イタリアのプロテスタンティズム概説』は、海外福音協会のもう一つの事業である、
合衆国のプロテスタントへ向けたヨーロッパ宗教事情についての情報提供活動の一環でも
あった。1841年以降、海外福音協会は季刊の機関誌(*Quarterly Paper of the Foreign*

Evangelicalism in Britain and America, 1790-1865 (Westport, CT: Greenwood Press, 1978); David W. Bebbington, *Evangelicalism in Modern Britain: A History from the 1730s to the 1980s* (Boston: Unwin Hyman, 1989); Mark A. Noll, David W. Bebbington, and George A. Rawlyk, eds., *Evangelicalism: Comparative Studies of Popular Protestantism in North America, the British Isles, and Beyond 1700-1900* (New York: Oxford University Press, 1994).

⁷³ 「名目だけの」プロテスタントという言葉は、例えば1843年の海外福音協会年次大会で
行われた牧師ウィリアム・B・スプラグの説教中にみられる。William B. Sprague, *A
Sermon Delivered in Connection with the Anniversary of the Foreign Evangelical
Society* (New York: John S. Taylor & Co., 1843), 12.

⁷⁴ Foreign Evangelical Society, *Second Annual Report of the Foreign Evangelical
Society*, 37. ベアードのスウェーデンでの禁酒運動に関しては、John E. Norton, “Robert
Baird, Presbyterian Missionary to Sweden of The 1840’s His View of American
Manifest Destiny, and His Impact Upon Early Swedish Emigration,” *The Swedish
Pioneer Historical Quarterly* 23, no. 3 (July 1972): 151–67.

⁷⁵ Foreign Evangelical Society, *Fifth Annual Report of the Foreign Evangelical Society*,
35–36.

⁷⁶ この年の会計報告によれば、ジュネーヴの海外福音協会を通じて1,900ドルがワルド派
に渡された。Foreign Evangelical Society, *Seventh Annual Report of the Foreign
Evangelical Society*, 72.

⁷⁷ Robert Baird, *Sketches of Protestantism in Italy, Past and Present: Including a
Notice of the Origin, History, and Present State of the Waldenses* (Boston: B. Perkins,
1845). Jean Paul Perrin et al., *History of the Ancient Christians Inhabiting the Valleys
of the Alps: I. the Waldenses. II. the Albigenses. III. the Vaudois* (Philadelphia: Griffith
and Simon, 1847).

Evangelical Society)を発行して事業の報告を行った。この機関誌と年次報告書、そしてベアード個人の寄稿する新聞記事や書籍は、海外福音協会とその中心人物であるベアードのもとに集められる各地の宗教事情を合衆国のプロテスタントに広く伝える役割を果たした。ベアードがヨーロッパの宗教事情を紹介した書籍としては『イタリアのプロテスタンティズム概説』の他にも2巻本の『北欧周遊』が出版され、⁷⁸この本に収まらなかったドイツとロシア、さらにはオランダ、フランス、スイスについての著作も計画されていた。⁷⁹これらの本が書かれることはなかったが、ベアードは「フランスの信教の自由」と題された比較的長い論文を「あるアメリカ人」の筆名で発表した。⁸⁰ベアードはヨーロッパ人に対する合衆国の宗教事情の紹介の仕事も継続し、1844年には合衆国宗教についての史上初の概説書として知られることになる『アメリカの宗教』をスコットランドで出版した。『アメリカの宗教』は1844年中に合衆国版が出版されたほか、ヨーロッパ諸語に翻訳され、合衆国の宗教事情を説明した代表的書物として広められていった。⁸¹

1849年までに、海外福音協会はフランス、スイス、ベルギーなどのフランス語圏を中心として、ヨーロッパだけではなく北米、南米にまで及ぶ広範なプロテスタントのネットワークを築き上げた。その中心人物であるベアードはパリとジュネーヴを拠点に旅行、書簡のやり取り、出版活動を通じてネットワークの維持強化と拡大に務め、合衆国とヨーロッパのプロテスタントを結びつけると橋渡し役となった。1843年末、ベアードは活動拠点を合衆国に戻したが、1846年から1847年にかけては北欧、南欧の諸国から、マルタ、ギリシアへ渡り、さらにスミルナ、コンスタンティノーブルといったトルコの都市にも滞在する長大な旅行を行なった。⁸²10年にわたる海外福音協会の支援により、どれほどの人数が実際にプロテスタントに改宗したかは、記録がなく不明である。しかし、海外福音協会の活動は合衆国の人々の支持を得ることに成功し、組織は拡大を遂げた。1839年に約7,600ドルにすぎなかった予算規模は拡大し、1849年には約24,500ドルに達した。⁸³

⁷⁸ Robert Baird, *Visit to Northern Europe: Or, Sketches Descriptive, Historical, Political and Moral, of Denmark, Norway, Sweden and Finland, and the Free Cities of Hamburg and Lubeck*, vol. 1 (New York: J.S. Taylor & Co., 1841); Robert Baird, *Visit to Northern Europe: Or, Sketches Descriptive, Historical, Political and Moral, of Denmark, Norway, Sweden and Finland, and the Free Cities of Hamburg and Lubeck*, vol. 2 (New York: J.S. Taylor & Co., 1841).

⁷⁹ Baird, *Protestantism in Italy*, v.

⁸⁰ Robert Baird, "Religious Liberty in France," *American Biblical Repository*, no. 40 (October 1840): 429–67. ベアードがこの論考の著者であることは、Baird, *The Life of the Rev. Robert Baird, D.D.*, 183.

⁸¹ Robert Baird, *Religion in the United States of America: Or, an Account of the Origin, Progress, Relations to the State, and Present Condition of the Evangelical Churches in the United States. with Notices of Unevangelical Denomination*. (Glasgow and Edinburgh: Blackie and son, 1844); Baird, *Religion in America*.

⁸² Baird, *The Life of the Rev. Robert Baird, D.D.*, 236–250.

⁸³ Foreign Evangelical Association, *First Published Report of the Foreign Evangelical Association, Read at a Public Meeting Held in the Bleeker Street Church, New York, on Tuesday Evening, May 8th, 1838.*, 18; Foreign Evangelical Society, *Tenth Annual*

2.3 海外福音協会と信教の自由

合衆国外で「合法的に」活動することを明言した海外福音協会にとって、政府の宗教統制からの解放としての信教の自由の有無は、その地域で活動が可能か否かを左右する大きな関心事だった。⁸⁴しかし、この意味での信教の自由が認められない諸国、諸地域において、海外福音協会がその是正を求める積極的な活動を行なうようなことはなく、活動が可能な地域で可能な活動を行うという姿勢がとられた。10年間の活動期間に、海外福音協会の活動可能地域は次第に広がったが、それは「神はその摂理の下、海外福音協会の活動地域となる国々に対し、神の真理を解放した」として、人間的努力の結果ではなく、神の差配として受けとめられた。⁸⁵

海外福音協会の信教の自由に対するプラグマティックな態度は、特に北欧諸国での活動において明らかである。国教会制度の下の北欧諸国では、海外福音協会の活動が政府から許可や支援を得て可能になる場合もあったが、ベアードはこれらの国の宗教統制を批判するよりは、機会を最大限生かして活動を行うことを選択した。例えばベアードは、北ヨーロッパやロシアでは政府高官や王侯貴族など、各地の有力者に禁酒運動の歴史をまとめた自著を送り、その政治力や経済力、コネクションを利用することによって禁酒運動を促進しようとした。ベアードは実際にベルギー王、オランダ王、デンマーク国王夫妻、プロシア皇太子らドイツ諸邦の王族と面会したが、中でもスウェーデンでは王室への接近が功を奏し、禁酒に関するベアードの著作を王室の資金で翻訳、出版、頒布させることに成功した。⁸⁶さらに1840年の旅行の際にはベアードはロシア皇帝との面会を果たし、ロシアにおける聖書頒布活動への協力を仰いだ。⁸⁷プロシアやロシアは、モースの『陰謀』ではアメリカ合衆国転覆を狙う専制主義勢力の中軸として批判されていたが、ベアードは彼らを味方にして事業を進めることを選んだのである。ベアードはフランスの信教の自由の欠如を批

Report of the Foreign Evangelical Society, 64.

⁸⁴ *Quarterly Paper of the Foreign Evangelical Society*, Vol.1, No.1, Aug 1841, 2.

⁸⁵ Foreign Evangelical Society, *Tenth Annual Report of the Foreign Evangelical Society*, 17.

⁸⁶ Baird, *The Life of the Rev. Robert Baird, D.D.*, 118–129, 185–187.

⁸⁷ *Ibid.*, 195–199. 1846年、ベアードは再度ロシアを訪問し、1848年以降の聖書頒布事業の本格化につなげている。Foreign Evangelical Society, *Ninth Annual Report of the Foreign Evangelical Society*, 34. その後、ベアードはロシアにおける聖書頒布事業の停滞を知り、1857年の渡欧に際してアメリカ聖書協会のジョン・C・ブリガムとの相談の上で、ロシアにおける聖書普及活動を図った。ベアードはそれまでに築いた王侯貴族との間のコネクションを活用し、まずは既知の間柄だったプロシア国王フリードリヒ・ヴィルヘルム4世と面会し、甥にあたるロシア皇帝アレクサンドル2世への紹介状を取得した。サンクトペテルブルグでは、フリードリヒ・ヴィルヘルム4世の妹で、ロシア皇帝の母、アレクサンドラ皇太后の協力も得て皇帝と面会し、主教会議によるロシア語訳聖書の翻訳事業の約束と、アメリカ聖書協会のロシアでの活動許可を取り付けた。Baird, *The Life of the Rev. Robert Baird, D.D.*, 290–302.

判した「フランスの信教の自由」では、政府による国教会の支援は突然止めなくてもよいが、非国教徒の信教の自由をとにかく確保すべきだと述べ、国教会制度を条件付きで容認する姿勢を示していた。⁸⁸

とはいえ、ベアードをはじめ、海外福音協会の中枢を担った人々は、信教の自由の問題を単に活動可能地域の拡大という観点からのみ捉えていたわけではなく、信教の自由は政府による宗教統制よりも望ましいとの価値判断を行っていた。海外福音協会の年次報告書や機関誌には、海外福音協会の活動を許可したプロテスタント政府に対しても、その信教の自由の制限に対する批判の言葉が見られ、⁸⁹ベアードもまた、プロテスタント国であれ、カトリック国であれ、宗教統制を行う政府にははっきりと反対していた。

ベアードが宗教統制に反対した理由は、一つにはベアードが迫害を許容できないものと考えていたことだが、それ以上に重大な理由は、ベアードが宗教統制が福音主義プロテスタンティズムを沈滞させると見ていたことだった。例えば、フランス語で著した合衆国紹介の書『ニューインランドにおける教会と国家の一致』において、ベアードはニューイングランドの政教一致は誤りだったとしていた。植民地期のニューイングランドでは教会運営を公費で賄い、回心を経て教会員となった者のみに選挙権を与えていたが、ベアードはこの制度が偽りの回心の告白や半途契約の導入につながり、信仰が不十分な人間を教会員として認める妥協を招いたと批判した。さらにベアードは教会内の信仰の揺らぎは非三位一体説が広まる原因となったとし、地域的にはこれらの「異端」が多数派となったために公費によって「異端」教会が運営されたことを強く非難した。⁹⁰ベアードは、正しい信仰を持つ者のみで真のキリスト教国を築こうとしたピューリタンの志の高さと敬虔さを讃えつつ、それは「実現が不可能」な無謀なものだったとし、政府による宗教統制は「正統的」キリスト教の普及を促進する以上に阻害するとの理由からそれに反対した。⁹¹

ベアードはまた、『北歐周遊』では同時代の北欧諸国の国教会制度に否定的に言及し、国教会を守るための厳しい宗教統制に対して批判を加えた。当時のスウェーデンではルター派の国教会のもと、神の冒瀆には死刑、国教会の礼拝妨害には1年間の禁固刑という厳しい罰則が設けられていたが、ベアードは「過度の厳格さによって得るところは何もない」とし、これらの処罰が重すぎるとの見解を示した。⁹²また、ベアードはスウェーデンについ

⁸⁸ Baird, "Religious Liberty in France," 466.

⁸⁹ 例えば1847年の年次報告書には、ヨーロッパ旅行から帰国したベアードによる報告が掲載され、その中では「信教の自由のための努力」という項目が建てられ、ドイツやスウェーデンの信教の自由の状況への言及が行われた。Foreign Evangelical Society, *Eighth Annual Report of the Foreign Evangelical Society* (New York: Leavitt, Trow & Co., 1847), 52.

⁹⁰ Robert Baird, *L'union De L'église Et De L'état Dans La Nouvelle-Angleterre Considérée Dans Ses Effets Sur La Religion Aux Etats-Unis* (Paris: J.-J. Risler, 1837).

⁹¹ *L'union de l'Eglise et de l'Etat dans la Nouvelle Angleterre considérée dans ses effets sous la religion aux Etats-Unis*, 1837, 28. この議論はほぼそのまま『アメリカの宗教』に引き継がれた。Baird, *Religion in America*, 91–99.

⁹² Baird, *Northern Europe*, 1841, 2:189.

でも、国教会体制が福音主義のキリスト教を阻害し、回心体験に基づく宗教的情熱やその情熱を燃料とした改革運動への意欲を減退させているとの批判を加えた。例えばベアードは、北欧諸国の都市では、市民の数に対して教会の数が少なすぎると指摘し、国の支援があつてこそ教会や聖職者が充実するのだという国教会擁護者たちの説に疑問を投げかけた。⁹³ベアードはまた、スウェーデンが国家全体としてカトリックからプロテスタントへ改宗したために「宗教改革が国民に十分に浸透して国民を変化させるに至らず」、改革が「政治的なもので真に宗教的というわけではなかった」ゆえに、スウェーデン人の道德水準が向上しないと論じた。⁹⁴ベアードの見たところ、スウェーデン国教会の牧師たちは道德的で有能ではあつても、人々の間に宗教的情熱を燃え上がらせるための能力を欠いていた。ベアードに言わせればその原因は、牧師たち自身が「救済の無限の必要性を心の底から信じている」のではなく、国家官吏としての栄達を求めて牧師となったためだった。⁹⁵

ベアードは総じて、プロテスタントの国教会の下の北欧諸国の宗教状況をそれほど悪いものとは捉えなかったが、人々の宗教的情熱は不十分で活気を欠いた、十分に福音主義的ではないものと見なした。そして、ベアードは、この宗教的情熱の欠如が国家による宗教統制の必然的帰結と考え、スウェーデンの宗教的情熱の回復には「活発で熱気に満ちた分派、別の言い方をすれば、国家から独立したある程度の数の教会」の存在が必要だと主張した。⁹⁶ベアードにとって、市民が国教会以外の礼拝を行うことができず、国教会内部に分裂や対立も存在しないというスウェーデンの状況は、宗教の興隆を助長するよりもむしろ阻害してしまう、望ましくないものだった。ベアードが理想としたのは、国家の支援を離れた諸教派が教勢拡張競争を行い、福音伝道師たちが信仰復興集会を開催し、多様な自発結社が社会全体の道德的、宗教的向上に努めるという、彼が『アメリカの宗教』に書き著した合衆国のような状況だったのである。ベアードは南欧のカトリック国における宗教統制に対しては北欧諸国以上に厳しい批判を加え、特にイタリアにおいてはカトリック教会の教える「迷信と誤り」が、逮捕や収監、国外追放といった強権的な宗教統制によって人々の間に広められていることを強く糾弾した。⁹⁷

以上のように、ベアードと海外福音協会にとって、信教の自由は国家による宗教統制からの解放として論じられ、彼らはプロテスタント国であれ、カトリック国であれ、国教会制度と政府による自由な宗教活動への干渉を批判した。とはいえ、伝道団体だった海外福音協会は政府による干渉を常に拒んだわけではなく、政府や有力者が伝道支援に手を差し伸べた場合には積極的にその支援を受け入れた。また、彼らの信教の自由の支持は、あらゆる宗教が平等な価値を持つといった思想に支えられていたわけではなく、福音主義のプロテスタンティズムが絶対的真理であるという価値判断は時に、信教の自由を否定するか

⁹³ Ibid., 2:182.

⁹⁴ Ibid., 2:193.

⁹⁵ Ibid., 2:197–198.

⁹⁶ Ibid., 2:199–200.

⁹⁷ Baird, *Protestantism in Italy*, 226.

のような発言を導いた。ベアードはノルウェー政府がヨーロッパ中で「最も自由な政府」でありながら、カトリック教会の建設を認めず、イエズス会士やユダヤ人を追放していることを紹介したが、信教の自由に照らしてそれを問題とするのではなく、「自由な政府は、中央集権化された専制主義がコントロールできるような障害物を許容することはできない。なぜなら、専制主義が意のままに発揮するような力を自由な政府は持たないからだ」として、その政策を肯定した。⁹⁸

海外福音協会はその目標を福音主義プロテスタンティズムの伝道に据えており、信教の自由の要求は目標達成に付随する二次的なものに過ぎなかった。海外福音協会において、伝道と信教の自由の間に潜在的に存在した矛盾は表面化することがなかったが、この2つをどう両立させるかという問いは、キリスト教連盟にとっては中心的な課題となっていた。

3 キリスト教連盟

AFCU の3つの前身団体の中でも、キリスト教連盟は組織的發展がそれほどみられず、出版物も少なかったために、具体的な活動が見えにくい団体である。しかしこの団体は、合衆国外、とくにイタリアにおける信教の自由の実現という壮大な目標を掲げた点において、プロテスタント伝道団体として活動していた他2団体とは異なっており、AFCU が伝道のみならず、信教の自由の問題に取り組む団体となる上で大きな影響を与えた。

以下ではまず、キリスト教連盟の発足と活動を扱い、次にローマ教皇回勅による連盟批判を取り上げ、最後に回勅発表を経てキリスト教連盟が表明した信教の自由の理解をまとめる。海外福音協会とキリスト教連盟の活動地域は似通っていたが、海外福音協会は活動地域の拡大という観点から信教の自由の問題に関心を抱きつつ、可能な場所で可能な活動を行うという態度をとっていた。ヨーロッパにおける宗教統制、とりわけ、イタリアをはじめとするカトリック国における信教の自由の欠如を積極的に批判したのはキリスト教連盟であり、この問題への取り組みは、主にキリスト教連盟を通じて AFCU に持ち込まれた。

3.1 イタリア友愛協会とキリスト教連盟の形成

キリスト教連盟の形成は 1843 年だが、この団体にはイタリア友愛協会(Philo-Italian Society)という前身団体が存在した。1842 年 12 月、イタリア友愛協会は声明文と綱領を発表して発足したが、⁹⁹中心となった発起人は、1830 年代の滞欧中にイタリア諸地域を見聞

⁹⁸ Baird, *Northern Europe*, 1841, 2:71.

⁹⁹ *Constitution and Address of the American Philo-Italian Society, Organized Dec. 12, 1842: With the Names of Its Officers and of the Executive Committee* (S.l.: n.p., 1842).

して以来、イタリアに強い関心を抱いていたサミュエル・F・B・モースだった。¹⁰⁰

綱領によれば、この協会の目的は、「イタリア人の間に有用かつ宗教的な知識の拡散を促進すること」だった。カトリックのプロテスタントへの改宗を目指すといった文言や、カトリック教会を敵視する文言は含まれなかったが、綱領と同時に発表された声明文中にはイタリア国外のイタリア人が俗語訳聖書を求めており、俗語訳聖書を禁じるイタリアの諸政府に怒りを覚えているといった記述が見られ、「有用かつ宗教的な知識」が俗語訳の聖書とプロテスタンティズムを意味していたことは明らかである。声明文はイタリア人を「教皇主義者、カトリック、不信仰者」に3分類し、教皇主義者とは教皇の「世俗的かつ霊的専制」を全面的に支持する人々、カトリックとは教皇の支配を嫌いつつも、宗教的にはカトリックを自認する人々と定義され、後者については「純粋な神の言葉の知識を得て、それを読み、その意味を理解し、その真理の体系を愛して実践すれば救済を受ける」ようになるとの見通しが示された。¹⁰¹イタリア友愛協会はアメリカプロテスタント協会や海外福音協会同様、カトリックの多くをカトリック教会に囚われた哀れな被害者とみなし、その改宗を図ったのである。19世紀半ばの文脈において、イタリア友愛協会の活動は世俗的革命運動とも同一視されかねないものだったが、予想される批判に対しては、「政治と世俗の問題そのものに関して、当委員会は一切の関わりを持たない」という一文が加えられていた。また、具体的な活動としては合衆国内のイタリア人など、イタリア国外に出ているイタリア人に接近し、彼らを通して聖書やトラクトの頒布を行うという穏健な方法が提示された。¹⁰²1842年12月のニューヨーク市でのイタリア友愛協会成立を受け、1843年3月にはマサチューセッツでイタリア友愛協会支部が形成された。¹⁰³

こうして形成されたイタリア友愛協会は、数か月後の1843年5月、ほとんど活動を為さ

綱領と声明文は、1843年1月21日には『オブザーヴァー』にも発表された。*Observer, Jan 21, 1843.* 1839年から1841年までブルックリン市長を務めた弁護士サイラス・P・スミス、マリア・モンク事件にも関わっていたとされる、著述家のセオドア・ドワイト、そして、当時ニューヨーク大学の教授であった、ヘンリー・P・タッパンの3人の名前が出された。2月11日の『オブザーヴァー』には再び投書の掲載の形でイタリア友愛協会が取り上げられた。*Observer, Feb 11.*

¹⁰⁰ モースを中心とした人々は1840年ごろからこうした組織の形成の準備を進めていた。米国会図書館のモース文書の中には、1840年10月ごろに開催された、「イタリアに有用な知識および宗教に関する知識を広める協会」設立会議の記録が残されている。会の目的は、「書籍、トラクト、新聞の配布により、イタリアおよび他の国家にいるイタリア人に、宗教的、および科学的な知識を与えることである」とされており、イタリア友愛協会の基本的アイディアが1840年10月頃既に存在していたことが確認される。*The Samuel Finley Breese Morse Papers at the Library of Congress, Bound volume---26 November 1839-17 June 1842 (Series: General Correspondence and Related Documents), 135-148.*
<http://hdl.loc.gov/loc.mss/mmorse.014001>

¹⁰¹ *Constitution and Address of the American Philo-Italian Society, Organized Dec. 12, 1842: With the Names of Its Officers and of the Executive Committee, n.p.*

¹⁰² Ibid.

¹⁰³ *Massachusetts Philo-Italian Society, Constitution and Addresses of the Massachusetts Philo-Italian Society (Boston: Printed by S.N. Dickinson, 1843).*

ないまま「計画の修正と拡大」を決定し、キリスト教連盟へと再編された。2つの団体の最大の違いは、前者が単にイタリア人の間に「有用で宗教的な知識を広める」ことを目的とした伝道団体であったのに対し、後者が第一の目標として「信教の自由」を加え、「信教の自由を促進し、イタリアとその他教皇主義諸国生まれの人々の間に、有用で宗教的な知識を広めること」との綱領を定めたことである。¹⁰⁴但し、目標の変更はあっても、キリスト教連盟の実質的な活動内容はイタリア友愛協会とは変わらなかった。声明文中、連盟の具体的な活動は、第1に、イタリア人が多く居住するヨーロッパの諸都市に代理人を置き、聖書やその他の書籍を販売すること。第2に、南米のイタリア人居住地において、同様の啓蒙活動を行うこと。第3に、スイス人の歴史家メール・ドビニュ(Merle D'Aubigne)がフランス語で執筆した『宗教改革の歴史』をイタリア語訳し、頒布すること。第4に、アメリカ合衆国の公衆に対してイタリアの状況を伝えることとされた。¹⁰⁵

キリスト教連盟はまた、革命運動や政治運動と距離を置き、宗教的な団体であることを明言した点でもイタリア友愛協会と方針を同じくした。イタリアにおける信教の自由の実現のためには、イタリア諸政府の宗教政策変更という政治的変化が必要であり、教皇が俗権を失って「単なる巨大な宗教組織の首位高僧」になるようなことは、全ヨーロッパを揺るがす大政変のはずだった。¹⁰⁶しかし、キリスト教連盟は、自分たちが「政治的なプロパガンディスト」とは一線を画しており、「イタリア人に対して政府の改革が必要だと説く」こともないと述べ、¹⁰⁷信教の自由の理念が人々に浸透しさえすれば、理念は「神の摂理」の下で「自ずから効力を発揮し(work out for itself)」、これらの変化が実現するのだと主張した。¹⁰⁸キリスト教連盟の内実はイタリア友愛協会とそれほど変わることはないプロテスタント伝道団体の一種だったが、その綱領に信教の自由という普遍主義的な理念を掲げ、信教の自由を手段ではなく、達成すべき目的そのものとしたことによって、連盟は単なる伝道団体を越えた独特の性質を帯びることになった。

3.2 教皇によるキリスト教連盟批判

キリスト教連盟の活動方針は、イタリア外のイタリア人に合法的に伝道を行うという穏健なものであり、政治的な革命運動への関与も否定された。しかし、信教の自由の普及を掲げて教皇の俗権を批判し、イタリアでの革命を望むような団体がアメリカ人プロテスタントによって形成されたことは教皇庁の関心を引いた。当時の教皇グレゴリウス16世は、1830年革命直後の1832年に回勅「ミラリ・ヴォス」を発表し、良心の自由、政教分離、

¹⁰⁴ Christian Alliance, *The Christian Alliance, Its Constitution, List of Officers and Address* (New York: Printed by Daniel Fanshaw, 1843), 3.

¹⁰⁵ Ibid., 15–16.

¹⁰⁶ Ibid., 9.

¹⁰⁷ Ibid., 13.

¹⁰⁸ Ibid., 11–12.

宗教間の平等などを強く非難していたが、1844年5月8日づけで発表された新たな回勅「インテル・プラエチプアス」は同様の態度を改めて示し、イタリア人の中で活動する聖書協会一般の活動を批判した。¹⁰⁹この回勅が出される直接のきっかけとなったのは、キリスト教連盟結成のニュースがバチカンに届いたことであり、キリスト教連盟は回勅の中で名指しで糾弾された。¹¹⁰

回勅はキリスト教連盟が「信教の自由」を目標に掲げて発足したことを取り上げて批判を加えたが、ここで回勅が否定しようとしたのは第1に、プロテスタントがカトリック教会の権威を否定し、良心と聖書のみに基づいて「自由に」信仰することを求めたという、内面的な良心の次元における信教の自由だった。回勅は、キリスト教連盟をはじめとする聖書協会を、俗語訳聖書の万人への普及というその目的そのものにおいて批判するととも

¹⁰⁹ 以下が「ミラリ・ヴォス」の中で、良心の自由が批判されている箇所である。人間の本性を悪とみなし、社会の秩序は権威による自由の制限がなければ保つことができないという人間、社会観を読み取ることができる。

そして、この汚らしい「宗教的無関心主義」という源からは、愚かで誤った意見、むしろ狂った私見とでもいうべき意見が流れ出る。それは、全ての人が良心の自由を主張し、維持すべきというものである。この法外な意見の自由は拡大しており、遠く広く広まりつつあるが、それが用意するのは有害な誤りであり、この道は、教会と国家の破滅に繋がる。そうした中、厚かましくも、ここから大なる益が宗教にもたらされると主張し続けるものがある。しかし、アウグスティヌスは「誤りを犯す自由以上に、魂にとっての致命的な破滅をもたらすものはない」と言った。それゆえ、もし人間を真理の道に留め置いていた束縛をとりのぞけば、人間の本能的な悪に傾く性向が、人間を破滅へと真逆さまに突き落とす以上、実に、太陽を曇らす煙が立ち上り、地を滅ぼすイナゴが飛び出るのを聖ヨハネが見た、底なしの淵が開くのだと言わねばならない。

というのは、ここから人々の考えが変わり、若者の致命的な墮落が生まれ、人々の間には神の儀礼と、聖なる物事と法に対するさげすみが生まれるためである。ひと言で言えば、ここから国家の主要な困難が生まれるのである。経験が示したように、遙か昔から、富、権勢、栄光において繁栄した諸国家が、このたった一つの悪から、すなわち、制御されない意見の自由、放埒な公共の議論、新奇なものへの渴望から、ばらばらになってしまったのである。

和訳、引用は英訳による。*The Encyclical Letter of Pope Gregory XVI: Bearing Date August 16th, 1832, Addressed to All Patriarchs, Primates, Archbishops, and Bishops.* (Dublin: Richard Moore Tims, 1833), 14. この回勅及び、19世紀カトリック教会の自由に対する態度については、Raymond Grew, “Liberty and the Catholic Church in Nineteenth-Century Europe,” in *Freedom and Religion in the Nineteenth Century*, ed. Richard J. Helmstadter (Stanford, CA: Stanford University Press, 1997), 196–232.

¹¹⁰ 回勅の英訳は、Christian Alliance, *The Christian Alliance: Addresses of Rev. L. Bacon, D.D., and Rev. E.N. Kirk, at the Annual Meeting of the Christian Alliance, Held in New York, May 8, 1845* (New York: S.W. Benedict, 1845), 43. この英訳は先にロンドンで出版された。Culling Eardley Smith, trans., *The Encyclical Letter of Our Lord, Pope Gregory XVI to All Patriarchs, Primates, Archbishops, and Bishops, Issued May 8, 1844.* (London: John Snow, Patternoster Row, 1844).

に、それを「信教の自由」「良心の自由」の否定として表明した。当時の教皇庁の見解では、聖書を一般人が理解するためには教会が保持する伝統に基づいた教導が不可欠であり、個人の裁量による俗語訳聖書の読解は、「伝統に基づく神の言葉を拒絶し、カトリック（普遍）教会の権威を拒む」ことによって、過誤と聖書の濫用を招くものだった。¹¹¹

〔佐藤註：キリスト教連盟など聖書協会の〕共通のもくろみは、信教の自由、またの名を、宗教的無関心(indifference)への狂った欲望をローマ人やその他のイタリア人の間に導入しようということである。…従って、良心の自由、またの名過ちを全ての国民に授けようと決意し、彼らはイタリア人とローマ市民の間で何らかの進展を為さない限り、何事もなす事はできないと感じている。彼らは良心の自由という正しい源泉から政治的自由と、彼らの言葉で意味するところの公共の繁栄の増大が流れ出るとしている。¹¹²

この回勅の文言が示す通り、19世紀の教皇庁の見解では、信教の自由とは絶対的な宗教的真理の存在を否定し、全てを相対的にとらえる悪しき「宗教的無関心」と同義だった。カトリック教会にとって、教会が唯一絶対の宗教的真理を保持している以上、正しい信仰が広まるために必要なのは信教の自由ではなく、人々が教会に教えを受け入れ、それに服従することであると考えられた。そのため信教の自由を認めることは、真理からの逸脱＝「異端」を許容することであり、許しがたい宗教的無関心であると捉えられたのである。合衆国のプロテスタントの多くは、真の宗教と自由とを結びつけたが、カトリック教会から見れば、プロテスタントが唱えた自由とは教会が保持する真の宗教を否定し、真の宗教の下の普遍的統一を乱すものだった。教皇の回勅における信教の自由は政府による宗教統制の是非以前の、信仰のあり方に関わる内面的な問題として取り上げられたが、回勅は終盤に至って世俗の政府による宗教統制にも言及し、宗教的無関心＝信教の自由が世俗君主への忠誠を減退させてきたと指摘して、世俗権力による聖書協会の活動取り締まりへの協力を求めた。¹¹³この回勅は、内面的な良心の自由としての信教の自由、政府の干渉からの自由としての信教の自由双方を否定するものだった。

回勅は1844年末には英訳が作成され、1845年には出版されて、その内容が広く英語圏に伝えられていった。1845年5月、キリスト教連盟のマサチューセッツ支部は年次大会において回勅に対する公式の返答を用意することを決議し、この決議はさらに、その直後のキリスト教連盟全体の年次大会で承認された。返答の用意はヨーロッパのプロテスタントの助けを受けつつ、ライマン・ビーチャー (Lyman Beecher、長老派)、レオナルド・ベーコン (Leonard Bacon、会衆派)、スティーヴン・H・ティング (Stephen H. Tyng、監督

¹¹¹ Christian Alliance, *The Christian Alliance*, 39.

¹¹² Ibid., 43. 引用は回勅の英訳版に基づく。

¹¹³ Ibid., 46.

派)、ウィリアムズ・R・ウィリアムズ (William R. Williams、バプテスト)、ジョージ・ペック (George Peck、メソヂスト監督派)、S・S・シュマッカー (S. S. Schumucker、ルター派)、トマス・デウィット (Thomas De Witt、オランダ改革派)、ジョン・W・ネヴィン (John W. Nevin、ドイツ改革派) という、合衆国の各教派を代表する人々の委員会によって為されるものとされたが、返答は最終的に、会衆派牧師で神学者であるホレース・ブッシュネルの個人名で 1846 年に発表された。¹¹⁴また、1845 年のキリスト教連盟年次大会では、この回勅の発布をうけ、信教の自由の問題が中心的な話題として論じられた。

3.3 キリスト教連盟と信教の自由

キリスト教連盟が達成すべき目標として掲げた信教の自由という言葉は、発足時の綱領と声明文中において既に多義的に使用されていた。声明文はカトリック教会が「霊的な専制」によって人々の「自由の精神」を奪っていると述べて、内面的な良心の自由としての信教の自由と言及し、「宗教信仰に関わる領域からの政府の完全なる排除」の必要性を訴えて、政府の宗教干渉からの自由を求めた。¹¹⁵また、キリスト教連盟にとって、信教の自由とはアメリカ人のみが享受できる特権ではなく、イタリア人にとっても「自明」とされるべき普遍的なものだった。¹¹⁶キリスト教連盟はさらに、信教の自由が普及することによってローマ教皇が俗権を失い、「単なる巨大な宗教組織の首位高僧」になるという大きな政治的変動を期待した。¹¹⁷このように、キリスト教連盟が掲げた信教の自由という言葉には様々な意味が含み込まれていたが、その多義性と潜在的矛盾は教皇の回勅に対する反論の中でより一層明らかなものとされていった。

政府の干渉からの解放

キリスト教連盟が組織成立時に綱領や声明文に掲げていた信教の自由とはまずもって

¹¹⁴ Ibid., 47–48. ブッシュネルはキリスト教連盟以前にはプロテスタント同盟(Protestant League)という名の団体に参加していたが、「我が国のローマ主義に対抗する運動においては一致できなかったが、イタリアにおける宗教改革を完成させるためにプロテスタントを一致させることができる」と考えて、キリスト教連盟に評議員として加わった。ブッシュネルがキリスト教連盟に関わるきっかけを作ったのは、青年イタリア党の活動に加わったためにイタリアで投獄され、アメリカへ追放となった革命活動家、アルビノーラであり、こうしたところにもキリスト教連盟の活動とイタリア革命運動の関わりが見られる。Mary Bushnell Cheney, *Life and Letters of Horace Bushnell* (New York: Harper, 1880), 106. アルビノーラについては、Joseph Rossi, *The Image of America in Mazzini's Writings* (Madison, WI: University of Wisconsin Press, 1954), 18–19.

¹¹⁵ Christian Alliance, *The Christian Alliance, Its Constitution, List of Officers and Address*, 8.

¹¹⁶ Ibid., 9.

¹¹⁷ Ibid.

「宗教信仰に関わる領域からの政府の完全なる排除」であり、政府による宗教統制からの解放だった。¹¹⁸また、キリスト教連盟を非公式に代表してホレース・ブッシュネルが執筆した教皇の回勅に対する返答でも、信教の自由は政府による宗教統制を受けないことであるという理解を中心に論じられた。¹¹⁹ブッシュネルは、教皇がカトリック国においてなされている「キリスト教徒の権利の著しい侵害」を止めて「信教の自由」を認めることを求め、それを「力を宗教の道具とすることをやめ、この上なく残酷な奴隷制の一種を放棄すること」と言い換えて、宗教統制の批判を行なった。¹²⁰ブッシュネルはまた、教皇に対して「あなたの教会を信教の自由というフィールドで行われる真理の公開裁判に委ねるべきだ」と呼びかけ、政府による干渉を離れた場でカトリックとプロテスタントのどちらが正しいかを証明するべきだと訴えた。¹²¹

私的判断に基づく良心の自由

しかし、キリスト教連盟関係者が表明した信教の自由の理解は、政府による宗教統制からの解放というだけに留まらなかった。キリスト教連盟結成時の声明文中、「ローマは良心の領域を支配し、世俗君主は教会の命令を遂行した」との言葉がみられるように、キリスト教連盟は、カトリックの世俗君主による宗教実践の制限や強制以上に、カトリック教会による個人の良心の支配、すなわち、内面的な自由の欠如を問題視していた。キリスト教連盟にとって、信教の自由とは政府による宗教統制からの解放である以前に、カトリシズムによって囚われた良心を解放し、真理であるプロテスタンティズムを信仰することと同一視された。¹²²同時代のカトリック教会が回勅を通じて公然と「信教の自由」「良心の自由」を否定し、俗語訳聖書の頒布を改めて批判したことは、カトリックによる内面的「専制」を指摘し、批判するための格好の証拠となった。

こうした内面的な信教の自由の理解は、1845年の年次大会における、レオナルド・ベーコンとエドワード・N・カークの2人の牧師の演説において表明され、2人はともに、信教の自由を外部的な干渉を一切受けないという消極的な意味においてのみならず、宗教の問題においては個人が絶対的な判断の主体となるという積極的な意味において提示した。¹²³先に登壇したベーコンは、信教の自由を「私的判断(private judgment)の権利の原則、いや、義務の原則である」として内面的、個人主義的に定義するとともに、¹²⁴神と人間を繋ぐの

¹¹⁸ Ibid., 8.

¹¹⁹ Horace Bushnell, *Pulpit Talent, Training for the Pulpit Manward, Building Eras in Religion, and Literary Varieties* (London: R. D. Dickinson, 1882), 241.

¹²⁰ Ibid., 242.

¹²¹ Ibid., 246.

¹²² Christian Alliance, *The Christian Alliance, Its Constitution, List of Officers and Address*, 8.

¹²³ Christian Alliance, *The Christian Alliance*, 13.

¹²⁴ Ibid., 14.

は聖書のみとの信念の下、信教の自由を「一人一人の人間が、神の足台の上で、神の書を読む権利」とも言い換えた。¹²⁵フィリップ・ハンバーガーも指摘するように、個人が聖書を読み、私的判断のみに基づいて宗教的真理を手に入れるという、個人主義的に切りつめられた信教の自由の理解は、教会組織や教会の定める公式教義など、プロテスタントの多くも重視したはずの共同的なものを無価値化するように見える。¹²⁶しかしベーコンにとって私的判断は、「これこそがプロテスタンティズムである。これこそがキリスト教である」という本質として捉えられた。¹²⁷ベーコンにとって、カトリシズムは私的判断を中心としたプロテスタンティズムの裏返しであり、演説中ベーコンは

福音は人間に思考、反省、分別を求める。そしてそれは代理人によってではなく、個人によって為される。従って、福音は人間が自らの頭を使い、霊的な自由を分かち持つ者とする。本質的に考えなしで意味のない行為(performances)の宗教ではないあらゆる宗教は、私的判断という、神聖な権利にして崇高で畏怖すべき義務という前提の上に成り立っていないなくてはならない

と述べて、「代理人」の宗教、「意味のない行為の宗教」としてのカトリシズムを暗に批判した。¹²⁸

ベーコンの後に登壇して演説を行なったカークも、プロテスタンティズムの本質の一つを外部的要素によって影響されない「私的判断」に求めてそれを「霊的な自由(spiritual liberty)」と呼び、「信教の自由(religious liberty)」という言葉で霊的な自由とほぼ同義に使用した。¹²⁹カークもやはり、これらを「良心に対する専制」と対照し、カトリック教会は「世俗的統治組織」や「霊的統治組織」を通じて信教の自由を否定する、専制主義的宗教であるとした。¹³⁰内面的な良心の解放としての信教の自由の理解の下、カトリックであるということは信教の自由の享受ではなく、教会による自由の制限に甘んじる、自由の放棄であるとされたのである。

普遍的権利

さらに、2人の牧師のうちでもベーコンは、信教の自由の普遍的権利としての性質を訴え、信教の自由が最初は理念として、そして次には制度として、全世界に広まっていくという、進歩主義的発展図式を示した。ベーコンによれば、「信教の自由という偉大な理念」の普及

¹²⁵ Ibid., 15–16.

¹²⁶ Philip Hamburger, *Separation of Church and State* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002), 194–196.

¹²⁷ Christian Alliance, *The Christian Alliance*, 13.

¹²⁸ Ibid., 14.

¹²⁹ Ibid., 19–20.

¹³⁰ Ibid., 21.

は、「ヨーロッパ全体、そして世界の全体における意見の進歩の次なる段階」だった。そして信教の自由の理念が「他国においてもこの国においてと同様に自明なものになれば、他国においても、政府と法律は自然の抗いがたい流れによって強制的に、信教の自由の理念に適合していかざるを得ない」とした。¹³¹キリスト教連盟発足時の声明文には、信教の自由の理念が普及すれば、「神の摂理」のもとに信教の自由は制度的にも自ずと普及するという見解が既に示されていたが、ベーコンの演説はそれに「自然の抗いがたい流れ」という、より進歩主義的な表現を与えるものだったといえる。

信教の自由の普及を、普遍的な価値が自然に広まる結果として捉えることは、キリスト教連盟が政治的革命運動と距離を置き、自らを宗教的組織として位置づける上でも必要なものだった。19世紀半ばの文脈において、カトリック国における信教の自由の欠如を批判することはそのまま、カトリック教会や教会と結んだ保守的君主制の打倒を目指した革命運動に対する支持ととられかねないものだったが、ベーコンは

我々は政治目標を持ついかなる組織、運動とも関わりを持たない。我々は物理的力を手段として用いるいかなる革命とも関わりを持たない。我々は専制に対する暴力や蜂起の策謀とも関わりをもたない。我々はいかなる性質のものであれ、計略、陰謀、秘密行動とも関わりを持たない。我々はこうした種類のことを例え為そうとしたところで、為すための能力を持たない。これらはすべて我々の職務の範疇の外にある

と述べて、キリスト教連盟は政治的革命運動には関与しないという、綱領中にも示された方針を繰り返した。¹³²しかし同時に、ベーコンは信教の自由が他のあらゆる自由の根幹をなすため、革命運動は「信教の自由の教義の主張と受容」という理念の拡大によって引き起こされると論じ、¹³³その逆に、革命運動はカトリック国の体制転覆によって、信教の自由の制度化に貢献するとも論じた。¹³⁴革命と信教の自由の相補的關係を前提に信教の自由の理念を広めようとしたキリスト教連盟の活動は間接的な革命支援だったのであり、教皇の回勅も、連盟が「普遍的な良心の自由」を広めることを通じて、「イタリアの政治的自由が自動的に続いて実現する」ことを狙っていると指摘していた。¹³⁵しかし、キリスト教連盟は活動をイタリア国外のイタリア人を対象とした伝道に限り、信教の自由の拡大が必然

¹³¹ Ibid., 12.

¹³² Ibid., 15.

¹³³ Ibid., 18.

¹³⁴ イタリアの革命勢力はキリスト教連盟が革命運動に好意的であるとみて接近を試みており、例えばマッツィーニは、アメリカ在住の青年イタリア党関係者を通じてイタリア友愛協会やキリスト教連盟と接触し、革命運動のための資金や武器の調達を図っていた。両団体が革命運動の直接の支援を行うことはなかったが、イタリア問題に特別の関心を注ぐこれらの団体の活動は、マッツィーニの名をアメリカ人の中産階級の間浸透させる役割を果たしたともいわれる。Rossi, *The Image of America in Mazzini's Writings*, 31–46.

¹³⁵ Christian Alliance, *The Christian Alliance*, 46.

的な進歩の過程によって達成されるとしたことによって、政治的団体とは区別された宗教的団体としての自己認識を保ち続けた。

真理への「服従」と真理の下の「統一」

キリスト教連盟に集ったプロテスタントたちはまた、信教の自由を支持しながらも、人々が得手勝手にばらばらの宗教を信仰することを望んだわけではなく、信教の自由は各人がそれぞれ「自由に」、真理であるプロテスタンティズムを信仰するための条件と見なしていた。こうした信教の自由理解は、「服従」、「統一」といった、一見して自由を否定するような用語に対する彼らの解説に反映された。これらの言葉はカトリック教会が信教の自由を批判するにあたって頻繁に使用したものであり、カトリック教会のみが唯一絶対の真理を保持しているとの前提のもと、カトリック教会に背く人々は真理に「服従」することを拒み、普遍教会の下の「統一」を乱しているといった文脈で使われた。しかしキリスト教連盟に加わり、信教の自由を擁護したプロテスタントたちがこれらの言葉を否定的にとらえることはなく、彼らはむしろ、これらの言葉に信教の自由と矛盾することのない、プロテスタント的意味を与えて肯定しようとした。

例えば 1845 年の年次大会において、ベーコンは、「福音が求める服従は機械的で形式的なものではなく、知的で霊的な性質」のものでなくてはならないというように、受動的なだけの悪しき服従と、能動的な側面を含む良き服従とを区別し、個人が真理に従うことは、「霊的な自由の一部を担う者(partaker)」となることと矛盾しないとして、服従と自由を調和的に捉えた。¹³⁶カークもまた、カトリック教会が信仰の統一を誇り、プロテスタントが様々な教派に分かれていることを真理からの逸脱の証拠としていることに反論して「プロテスタンティズムは一つ」と主張し、プロテスタントは「個人の力を独自に行行使することによって、同じように考え、話し、感じ、礼拝する」、プロテスタントは「それぞれに独立した人間による統一」を果たしているなど、自由と統一とが調和的であるとの議論を展開した。カークの考えでは、プロテスタントは「私的判断の権利に対する心からの傾倒」によって統一されており、その統一は自由と矛盾しない良きものだった。一方、カトリック教会が誇る統一は、「軍事的な教練」によってもたらされる、「個人性を破壊する」悪しきものだった。¹³⁷

キリスト教連盟を支えたプロテスタントが「服従」や「統一」といった言葉を捨てなかったのは、彼らもまた、カトリック教会同様に絶対的に正しい信仰の存在を前提していたためである。彼らは人々がそれぞれ私的判断に基づいて自由に信仰、実践を行う結果として、宗教的意見が無限に多様化していくことは望まなかった。だが同時に、プロテスタンティズムは「真理のみによって説得を行ない、それがうまくいかない場合には、祈り以外

¹³⁶ Ibid., 13–14.

¹³⁷ Ibid., 21–22.

の努力を全てやめてしまう」とカークが述べたように、服従や統一は政府や教会の強制の結果としてではなく、自発的に生み出される必要があった。¹³⁸キリスト教連盟に集ったプロテスタントたちにとって信教の自由とは、障壁がない場において、人々が唯一の真理に「自由に」従うことを意味したのである。

プロテスタント伝道団体としての性格が強かったアメリカプロテスタント協会、海外福音協会とは対照的に、キリスト教連盟では信教の自由の実現が中心的な課題となり、他の2団体とはやや異なる信教の自由の意味が強調された。信教の自由が政府の宗教統制からの解放として理解されたことはもちろんだが、それに加えて、信教の自由は人間と神との関係について、個人が私的に判断を下すことという、内面的、個人的な水準で把握され、時代や場所によって変化する社会的な諸条件に関わりなく、あらゆる人間が享受すべき権利であるという、普遍的性質が強調された。信教の自由が普遍的なものであるという信念は、それが単なる理念に留まるのではなく、世界各地で制度として実現されなければならないという主張の根拠となり、世界に信教の自由を広めることを目的の一つに掲げたキリスト教連盟の活動を支えた。

同時に、キリスト教連盟による信教の自由の要求は、あらゆる宗教を平等に扱おうとする普遍主義的な装いをとりつつ、その背後にプロテスタンティズムが真理でカトリシズムは誤りであるとの神学的な判断を前提していた。カトリシズムはそもそもの信仰のあり方において、「私的判断」という信教の自由の本質を否定しているとされた。そしてブッシュネルが教皇に対して「信教の自由というフィールドで行われる真理の公開裁判」に出てくるがよいと呼びかけたように、キリスト教連盟のプロテスタントたちは、信教の自由さえ確保されれば、プロテスタンティズムは必ずカトリシズムの誤りを糾すと信じた。¹³⁹彼らにとって、信教の自由が広まることと、プロテスタンティズムの下に世界が統一されることの間には矛盾はないと考えられた。

ブッシュネルが教皇に回勅への返答を行なった1846年は、世界的かつ超教派的なプロテスタント団体である福音主義連盟の形成会議が行われた年でもあり、福音主義連盟との合流を模索していたキリスト教連盟の活動は、この頃には下火となった。次章で扱うとおり、福音主義連盟における英米間の協力体制の構築は失敗に終わるが、1849年にそれに代わる合衆国の超教派的プロテスタント団体としてAFCUが誕生し、キリスト教連盟はほとんど実質的活動を行わないままに、AFCUに吸収されていった。世界にプロテスタンティズムを広めるだけでなく、人間の普遍的な権利である信教の自由を世界全体に広めるという目標は、キリスト教連盟からAFCUへと引き継がれ、AFCUは単なるプロテスタント伝道団体とはやや異なる性質を帯びることになった。

¹³⁸ Ibid., 23.

¹³⁹ Bushnell, *Pulpit Talent, Training for the Pulpit Manward, Building Eras in Religion, and Literary Varieties*, 264.

結論

以上見てきたように、AFCUの3つの前身団体の信教の自由に対する取り組みは異なっており、同じ信教の自由という言葉を使用しても、その強調点は異なるところに置かれた。海外福音協会にとって、信教の自由は活動可能地域の拡大と密接に結びついた問題であり、主に政府による宗教統制からの解放を意味して使用された。その一方、キリスト教連盟においては、カトリック教会の「迷信」や「誤り」に囚われた良心を解放し、「私的判断」のみに基づいて信仰することという、内面的な信教の自由理解が提示され、政府による宗教統制の有無に関わらず、全ての人々が享受すべき普遍的権利であるとの見方が強調された。また、信教の自由の普遍性は、イタリアをはじめとするカトリック諸国における宗教統制を批判して、その是正を求めるための根拠となり、世界が次第に信教の自由という普遍的理念に目覚め、ひいては制度化へと移行する、という進歩主義的未来予想が行われた。合衆国外を活動地とした海外福音協会やキリスト教連盟に比して、基本的には合衆国内のみで活動したアメリカプロテスタント協会の信教の自由に対する取り組みは限定的だった。

AFCUの前身3団体の信教の自由への取り組みや理解は一見して異なっていたが、3団体に見られたそれぞれの信教の自由の理解は、プロテスタント信仰に基づく反カトリック的、進歩主義的歴史理解によって互いに結びついていた。第1章で論じたように、合衆国の宗教的反カトリシズムの祖、ウィリアム・C・ブラウンリーの反カトリシズムは、宗教改革の継承の意識を背景に、同時代のカトリックとの対抗をキリストの千年王国へ向かう歴史の進歩の途上に位置づけるものだった。こうした歴史理解はブラウンリーを直接的な祖とするアメリカプロテスタント協会以外の2団体にも共有され、例えばキリスト教連盟の年次大会において、ベーコンが予想した進歩主義的自由の拡大とそれに伴うカトリック国での革命は、「恵み深い神の摂理の下」で進行するものとされた。¹⁴⁰また、連盟がメール・ドビニユ(Merle D'Aubigne)の『宗教改革の歴史』のイタリア語訳と頒布を計画していたように、連盟の活動は、カトリック諸国で十分に進展しなかった宗教改革を19世紀において改めて推し進めるものと理解されていた。海外福音協会の中心人物だったベアードの『イタリアのプロテスタンティズム概説』も、イタリアの宗教改革は19世紀において未だ進行中であるとの意識に貫かれており、冒頭では19世紀のカトリック国でプロテスタンティズムが広まりつつある状況が、「宗教改革がその栄えある道程を再開した」ものとされた。¹⁴¹

1845年にベアードが行った講演「貴き自由——世俗的自由に対するキリスト教の影響」は、プロテスタンティズムを背景にした反カトリック的歴史観に、自由の進歩的拡大を組み合わせた、AFCUに引き継がれる歴史理解を総括したようなものだった。ベアードはまず、自由の全ての根源をイエスの福音に求め、人間は福音に触れることで原罪、死への恐

¹⁴⁰ Christian Alliance, *The Christian Alliance*, 31.

¹⁴¹ Baird, *Protestantism in Italy*, viii.

怖、情欲、迷信、無知による「奴隷状態」や「屈従」から「解放」されたとした。¹⁴²しかしベアードによれば、キリストがもたらした自由は中世の間カトリック教会のもとに失われ、宗教改革による俗語訳聖書の普及によって漸く、人々はカトリック教会の「霊的専制」から解放され、「政治的な圧政」に対しても抵抗を行なうようになった。¹⁴³ベアード自身の言葉によれば、「福音主義の信仰は、信教の自由(**religious freedom**)を生み出し」、「政治的自由(**political liberty**)は、そこから自然に、道理として湧き出た」のだった。¹⁴⁴その後自由はヨーロッパで拡大し、最終的には合衆国の独立革命へとつながった。独立革命を通じて「信教の自由と政治的自由」を制度化した合衆国は、自由の進歩という普遍的な過程の最先端を行く国家として位置づけられた。¹⁴⁵このように、ベアードにとって宗教改革はプロテスタンティズムと自由とが世界全体に広まりはじめる歴史の一大転換点であり、以降の歴史は、神の摂理の下にこの2つが広まり、キリストの千年王国へと次第に接近する過程とみなされた。この歴史観の下では、自由の普及とプロテスタンティズムの普及は、人々がカトリック教会から解放されることで開始された同じ1つのプロセスの2つの面となり、両者の間に衝突や矛盾はありえないはずだった。

こうした歴史観を背景として、AFCUの前身3団体は信教の自由や自由そのものについての基本的な信念を共有した。カトリック教会は良心の自由を否定し、世俗の政府を操って迫害を行う専制主義的宗教であるとの信念、その反対にプロテスタンティズムは自由の宗教であり、自由とプロテスタンティズムは相補的な関係にあるとの信念、自由を阻む障壁が取り払われて信教の自由が実現し、人々が自由にプロテスタンティズムの真理に触れられるようになれば、世界はプロテスタンティズムのもとに統一されるはずだとの信念、それゆえ、プロテスタントは暴力や強制に頼ることなく、ただ真理のみに依って説得すればよいのだという信念、そしてこれらの目標のために、プロテスタントは教派を越えて団結できるという信念などが挙げられる。これらの信念の下では、矛盾をはらんだ信教の自由の多義的な意味は同じ一つの言葉の下に包括され、信教の自由を広めることと、プロテスタンティズムを広めることという、AFCUの2つの目標は両立するはずだった。

1849年、AFCUの前身3団体は共通の信念、共通の歴史観、そしてカトリックへの対抗意識を基盤として、「信教の自由」と「福音主義のキリスト教」の双方を広めることを目標に掲げた新団体を形成したが、合併が可能となった要因としてはその他にもいくつか指摘できる。

第1に、3団体の間では、それぞれの団体の立ち上げの時期から既に、様々なルートを通じての人的交流が行われていた。これらの団体の関係者たちはしばしば重複しており、例

¹⁴² Robert Baird, *The Noblest Freedom: Or the Influence of Christianity Upon Civil Liberty: A Discourse Addressed to the Alumni of Jefferson College, Pa.* (New York: C. W. Benedict, 1848), 11–13.

¹⁴³ Ibid., 21.

¹⁴⁴ Ibid., 24.

¹⁴⁵ Ibid., 30.

えば、カークは一時期海外福音協会の職員を務め、退職後も役員の座にあったが、1845年のキリスト教連盟の役員にも名を連ね、アメリカプロテスタント協会の役員でもあった。また、同じ年にカークとともにキリスト教連盟の役員を務めたベーコンは、海外福音協会の役員も兼ねていた。海外福音協会の総裁であり、後に AFCU の総裁も努めたトマス・デウィットは、アメリカプロテスタント協会では副総裁の一人に名を連ね、後には総裁にもなっている。また、これらの団体はいずれも超教派的組織であり、様々なプロテスタント教派の人々が組織に加わっていたが、会衆派、新旧の長老派とオランダ改革派という、合衆国に早くから根付いた改革派系教派の人々が指導的役割を果たした例が目立った。例えばベーコン、ブッシュネルは会衆派、カークは長老派新派、ベアードは長老派旧派、ブラウンリー、デウィットはオランダ改革派に所属した。¹⁴⁶さらに、3団体のうち実質的活動を継続して行なったアメリカプロテスタント協会と海外福音協会はニューヨーク市に拠点を置いたが、ニューヨーク大学の教授だったモースを中心に、ニューヨーク大学の教授や役職者がこれらの団体に多数参加していた。¹⁴⁷

第2に、合併は自発結社乱立の弊害を避けるという実的な理由によっても必要とされた。¹⁴⁸3団体がそれぞれに活動を拡大した結果、1840年代後半には団体間の活動領域の重複が発生し、3団体はカトリックとの対抗に関心を持つ人々の寄付を互いに奪い合うようになっていた。東海岸の主要都市では類似の目的を掲げた寄付募集が頻繁に行われ、例えば、コネティカット州ハートフォードの牧師、トマス・ロビンズの記事には、1844年12月22日の日曜日、ノートンによる反カトリック講演を聞いたこと、同日午後友人であるブッシュネルに代わって説教をして、カトリックとの対抗を目的とした寄付集めを行なったこと、翌1845年の11月にはベアードが海外福音協会を代表してハートフォードで資金集めの演説を行ったことが記された。¹⁴⁹アメリカプロテスタント協会は、1848年から1849年にかけての寄付額減少の原因を、4名の外国人牧師が合衆国を訪れて「外国のプロテスタントの大義」のために寄付金集めの講演ツアーを行なったことに求めたが、そのうち2名は海外福音協会の関係者だった。¹⁵⁰3団体の合併はこうした重複や競争の弊害を解消し、より

¹⁴⁶ 特に、長老派旧派は教派全体として反カトリック的姿勢が濃厚だった。Peter J. Wallace, “The Bond of Union: The Old School Presbyterian Church and the American Nation, 1837-1861” 2004, 189-259.

¹⁴⁷ ニューヨーク大学を中心とした AFCU の人脈については、<http://dlib.nyu.edu/findingaids/html/archives/afcu/bioghists.html>

¹⁴⁸ American Protestant Society, *Fifth Annual Report of the American Protestant Society*, 29.

¹⁴⁹ Carroll John Noonan, *Nativism in Connecticut, 1829-1860* (Washington, DC: Catholic University of America, 1938), 105.

¹⁵⁰ 1人はパリから来た海外福音協会所属の人物であり、もう1人はアイルランドで活動を行っていたアレクサンダー・キング(Alexander King)である。American Protestant Society, *Sixth Annual Report of the American Protestant Society*, 24. キングは海外福音協会に雇用されていたわけではないが、協力関係にあり、キングの名前は1848年、1849年の海外福音協会年次報告書にみられる。Foreign Evangelical Society, *Ninth Annual*

効率的な事業展開を可能にすると期待された。

第3に挙げられるのは、次章で扱う3つの事件、1846年にロンドンで開催された福音主義連盟の形成とその失敗、アメリカプロテスタント協会による、ポルトガル領マデイラのプロテスタント移民受け入れ事業、さらに1848年革命の勃発とその失敗である。これらの事件を経て、AFCUを形成する3団体の中では人間に普遍的な権利としての信教の自由を、合衆国内だけではなく国外においても、理念として拡散し、制度的に実現する必要があるとの認識が高められていった。

第3章資料

資料1 AFCU及び前身諸団体綱領

1. Constitution of the AFCU¹⁵¹

Article II.—The objects of this Society shall be, by Missions, Colportage, the Press, and other appropriate agencies, to diffuse and promote the principles of Religious Liberty, and a pure and Evangelical Christianity, both at home and abroad, wherever a corrupted Christianity exists.

2. Constitution of the Protestant Reformation Society¹⁵²

Whereas, the principles of the court of Rome are totally irreconcilable with the gospel of Christ; liberty of conscience; the rights of man; and with the constitution and laws of the United States of America.—And whereas, the influence of Romanism is rapidly extending throughout this Republic, endangering the peace and freedom of our country—Therefore, being anxious to preserve the ascendancy of "pure religion and undefined," and to maintain and perpetuate the genuine truths of Protestantism unadulterated; with devout confidence in the sanction of the Great Head of the Church

Report of the Foreign Evangelical Society, 38; *Foreign Evangelical Society, Tenth Annual Report of the Foreign Evangelical Society*, 56. キングはアメリカプロテスタント協会とも公式に関係を結ぶようになり、1849年1月にはキングがアメリカプロテスタント協会とキリスト教連盟の合同監督委員会によって、アイルランドでの通信担当員兼職員に任命されたことが発表された。 *APM*, Vol. 4, No. 8, Jan 1849, 227-228.

¹⁵¹ American and Foreign Christian Union, *Occasional Paper. No. 1*. (New York: n.p., 1849), 3.

¹⁵² *PV*, Jun 24, 1840.

to aid our efforts in withstanding the "power and great authority of the Beast, and the strong delusion of the False Prophet," we do hereby agree to be governed by the following Constitution :

II. To act as a Home Missionary Society—to diffuse correct information concerning the distinctions between Protestantism and Popery—to arouse Protestants to a proper sense of their duty in reference to the Romanists—and to use all evangelical methods to convert the Papists to Christianity, by Lectures, and the dissemination of suitable Tracts and standard books upon the Romish controversy.

3. Constitution of the American Protestant Society¹⁵³

Whereas the influence of Romanism is rapidly extending over this Republic, endangering the freedom and the institutions of our country, by withholding the "Word of God" from large masses of mind, leaving them in ignorance, and under the influence of superstition: And whereas, we desire to secure the permanency of our free institutions, and through them the liberty of conscience, to maintain and perpetuate "pure religion and undefiled," and also to rescue from error and from sin those who are in spiritual darkness, we adopt the following

Article II.—The object of this Society is to diffuse throughout the United States the principles of the Protestant religion for the purpose of enlightening the minds both of Protestants and of Romanists respecting the doctrines and the duties revealed in the Word of God, and to diffuse correct information concerning the distinction between Protestantism and Romanism

Article III.—Believing coercion in religious opinions, and the spirit of denunciation, to be inconsistent with the spirit of Christianity, the means to be employed to secure the objects of the Society, are Light and Love; in the use of these means, the Society will aim to enlighten Protestants concerning the nature, operation, and influence of Romanism, as well to guard against its encroachments upon our civil and religious institutions, as to awaken Christian feeling and Christian action for the salvation of Romanists, by the employment of Press, Lecturing, Agents, Missionaries, and Colporteurs, to circulate Bibles, Tracts, and Books upon the subject—looking unto God for success in this work.

¹⁵³ American Protestant Society, *Constitution of the American Protestant Society*, 3–4.

4. Constitution of the Foreign Evangelical Society¹⁵⁴

Article II. The object of the Institution shall be, by means of preaching, schools, useful books, and other lawful instrumentalities, to promote the moral and religious welfare of our fellow men in foreign Christian countries which stand in need of our aid.

5. Constitution of the Philo-Italian Society¹⁵⁵

Art. II. The object of this Society shall be to promote the diffusion of useful and religious knowledge among the Italians.

6. Constitution of the Christian Alliance¹⁵⁶

Article II.—The objects of the Society shall be to promote religious freedom, and to diffuse useful and religious knowledge among the native of Italy, and other papal countries.

¹⁵⁴ *Quarterly Paper of the Foreign Evangelical Society*, Vol. I., No. 1, Aug 1841, 2.

¹⁵⁵ *Constitution and Address of the American Philo-Italian Society, Organized Dec. 12, 1842: With the Names of Its Officers and of the Executive Committee*, n.p.

¹⁵⁶ Christian Alliance, *The Christian Alliance, Its Constitution, List of Officers and Address*, 3.

資料2 アメリカプロテスタント協会、海外福音協会、総収入及び総支出¹⁵⁷

	APS総支出	APS総収入	FES総支出	FES総収入
1839			7,556.130	7,582.030
1840			9,577.240	10,210.040
1841			13,506.660	14,357.340
1842			9,801.700	10,766.390
1843			15,275.930	15,733.420
1844			13,144.270	13,356.540
1845	6,746.520	6,721.080	16,033.500	16,249.090
1846	9,184.460	9,184.460	19,959.690	20,145.660
1847	19,709.130	19,350.355	14,626.360	14,855.260
1848	28,494.430	28,494.430	18,945.850	19,439.730
1849	28,704.130	28,704.130	24,484.790	24,298.400

- ◇ APSは1848年、1849年には借金により不足収入を補った。
- ◇ FESは1840年から1845年まで、カナダのスイス人伝道所支援を行なったが、会計は別に行われ、この中に含まれていない。
- ◇ 参考として、1849年におけるアメリカン・ボードの総収入は、291,705.27ドル。APSとFESの総収入合計の約5.5倍となる。¹⁵⁸

¹⁵⁷ 年次報告書より作成。APSについては、American Protestant Society, *Annual Report of the American Protestant Society*, 33; American Protestant Society, *Third Annual Report of the American Protestant Society* (New York: Published at the Depository of the Society, 1846), 38; American Protestant Society, *Fourth Annual Report of the American Protestant Society*, 40; American Protestant Society, *Fifth Annual Report of the American Protestant Society*, 27; American Protestant Society, *Sixth Annual Report of the American Protestant Society*, 29。FESについては、Foreign Evangelical Association, *First Published Report of the Foreign Evangelical Association, Read at a Public Meeting Held in the Bleeker Street Church, New York, on Tuesday Evening, May 8th, 1838.*, 18; Foreign Evangelical Society, *First Annual Report of the Foreign Evangelical Society*, 62–64; Foreign Evangelical Society, *Second Annual Report of the Foreign Evangelical Society*, 60–67; Foreign Evangelical Society, *Third Annual Report of the Foreign Evangelical Society*, 70–74; Foreign Evangelical Society, *Fourth Annual Report of the Foreign Evangelical Society*, 88–93; Foreign Evangelical Society, *Fifth Annual Report of the Foreign Evangelical Society*, 72–76; Foreign Evangelical Society, *Sixth Annual Report of the Foreign Evangelical Society*, 68–75; Foreign Evangelical Society, *Seventh Annual Report of the Foreign Evangelical Society*, 72–80; Foreign Evangelical Society, *Eighth Annual Report of the Foreign Evangelical Society*, 60–68; Foreign Evangelical Society, *Ninth Annual Report of the Foreign Evangelical Society*, 54–63; Foreign Evangelical Society, *Tenth Annual Report of the Foreign Evangelical Society*, 64–77。

¹⁵⁸ *Report of the American Board of Commissioners for Foreign Missions, Presented at the Fortieth Annual Meeting* (Boston: T. R. Marvin, 1849), 230。

第4章

1840年代後半の環大西洋世界と宗教的反カトリシズム

序	153
1 1846年福音主義連盟会議と合衆国支部形成の失敗	154
1.1 1846年福音主義連盟会議とアメリカ人の参加	154
1.2 教義上の境界をめぐる対立	157
1.3 奴隷制をめぐる英米対立	158
a. 1840年代の反奴隷制穏健派と福音主義連盟	159
b. 政治と宗教の線引き	164
c. 普遍的自由と奴隷制	167
1.4 1846年会議後の福音主義連盟合衆国支部	170
2 ポルトガル人プロテスタント移民事業	175
2.1 ポルトガル人プロテスタント移民の背景	175
2.2 アメリカプロテスタント協会による支援	178
3 1848年革命とその影響	181
3.1 革命への期待	181
3.2 革命への懸念と失望	184
結論	187

序

1840年代後半には、後のAFCU形成に大きな影響を与えた3つの事件が発生し、これらの団体に加わったプロテスタントたちが環大西洋世界の文脈の中で合衆国の信教の自由を再考することを促した。本論文第4章では発生の時系列順に、1846年の福音主義連盟会議開催（第1節）、ポルトガル人プロテスタントの合衆国への移民とアメリカプロテスタント協会によるその支援（第2節）、そして1848年革命（第3節）について扱い、これらの事件がAFCUの信教の自由理解にどのように作用したのかを検討する。

1 1846年福音主義連盟会議と合衆国支部形成の失敗

1.1 1846年福音主義連盟会議とアメリカ人の参加

1840年代の出来事の中でも AFCU 形成に直接的な影響を与えたのは、1846年の福音主義連盟形成会議と、その後の福音主義連盟合衆国支部形成の失敗だった。福音主義連盟は、イギリスの福音主義プロテスタントを中心として形成された超教派的プロテスタント団体であり、立ち上げ会議は1846年8月にロンドンで開催され、800人以上の牧師や一般信徒プロテスタントが英、米、ヨーロッパから参加した。¹福音主義連盟は、全世界のプロテスタントを唯一の普遍教会のもとにまとめあげるという教会合同への期待を負って誕生したが、それと表裏一体となっていたのがカトリックへの対抗意識だった。

19世紀半ばは、イギリス国内で新たな反カトリシズムの盛り上がりが見られた時期だった。²1801年にアイルランドを併合したイギリスでは1829年にカトリック解放が行われ、政府主導によるカトリックの統合と、プロテスタント国家からの脱皮が進められていた。しかし、イギリス史家リンダ・コリーが指摘したように、18世紀までのイギリス人のアイデンティティはプロテスタンティズムを中核として発展し、反カトリシズムは国民統合のイデオロギーに深く入り込んでいた。³政府によるカトリックに対する歩み寄りにはプロテスタントの間の反カトリシズムを強めた側面があり、中でも1845年、イギリス統治下にあったアイルランドのカトリック神学校、メイヌース大学に対する公的資金の拠出が増額されたことは大きな反発を呼んだ。また、英国教会内部ではオックスフォード運動が進行し、神学や儀礼をカトリック的なものにしようとする高教会派と、カトリックから距離を置こうとする低教会派の内部対立が深刻化していたが、後者は英国教会内の「福音主義派」とも呼ばれていた。⁴福音主義連盟の形成は、世界各地のプロテスタントの結束を固めることでカトリック教会に対抗しようする意図を伴うものだった。

1846年というタイミングで福音主義連盟が形成されたもう一つの要因は、1843年に発生

¹ 福音主義連盟の成立までについては、John Wolffe, “The Evangelical Alliance in the 1840s: An Attempt to Institutionalise Christian Unity,” in *Voluntary Religion: Papers Read at the 1985 Summer Meeting and the 1986 Winter Meeting of the Ecclesiastical History Society*, ed. W. J. Shiels and Diana Wood, 1986, 333–46; D. G. Paz, *Popular Anti-Catholicism in Mid-Victorian England* (Stanford, CA: Stanford University Press, 1992), 184–190; David King, “Historical Sketch of The Evangelical Alliance, Part I,” in *The Religious Condition of Christendom, Exhibited in a Series of Papers*, ed. Edward Steane (London: James Nisbet and Co., 1852), 30–51.

² Edward R. Norman, *Anti-Catholicism in Victorian England* (New York: Barnes & Noble, 1968); Paz, *Popular Anti-Catholicism in Mid-Victorian England*; John Wolffe, *The Protestant Crusade in Great Britain, 1829-1860* (Oxford: Clarendon Press, 1991).

³ Linda Colley, *Britons: Forging the Nation, 1707-1837* (New Haven: Yale University Press, 1992), 11–54.

⁴ Mark A. Noll, *The Rise of Evangelicalism: The Age of Edwards, Whitefield, and the Wesleys* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2003), 18.

したスコットランド国教会の大規模な分裂(Disruption of 1843)である。教会分裂の原因は神学上の意見対立ではなく、教区の聖職授与に対して国家と教会のどちらが最終的な権限を持つのかという政教関係についての見解の相違だったが、このうち、教会運営に対する国家の介入を拒絶した人々は国教会を離れ、スコットランド自由教会として独立した。⁵スコットランド自由教会の人々は、先に国教会から分裂したスコットランドの他の長老派系諸教会と連携するだけでなく、長老派という限定、スコットランドやイギリスといった地理的な限定をも超えて、世界の福音主義プロテスタントとの結束を強化するべく、福音主義連盟の形成を中心になって推進した。こうした事情のため、神学的には同じ長老派でも、スコットランド国教会から1846年会議に参加した者はごくわずかだった。一方、英国教会からは、福音主義派を中心に相当数の参加がみられた。⁶

ロンドンで開催された1846年の会議に参加したのは大半がイギリス人だったが、それに次ぐ人数となったのは76人が公式に参加したアメリカ人だった。⁷アメリカ合衆国のプロテスタントが1846年の福音主義連盟立ち上げに大挙して参加することが可能になったのは、教会合同の理想を掲げた超教派的活動がアメリカ合衆国内で独自に進行していたためである。合衆国の教会合同運動の中心となっていたのはルター派牧師サミュエル・S・シュマッカーだが、彼は1838年に発表した「アメリカの教会に対する友好の要請、使徒的原則に基づく普遍的統合の計画」において既に、プロテスタント教会の普遍的統合(Catholic Union)を訴えていた。⁸シュマッカーの訴えは、各教派の伝統を無視してでも教派間の協力を進めよとするものだったため、広範な支持を得ることには失敗したが、賛同者は「キリスト教統合促進協会(The Society for the Promotion of Christian Union)」を形成しており、協会のネットワークは福音主義連盟参加者を募る際に生かされることになった。⁹

また、合衆国内の異なる教派の人々は、多様な目的をもつ自発結社を母体に超教派的な協力体制を築くことによって、実質的な教会合同を進めていたともいえる。そうした自発

⁵ Thomas Brown, *Annals of the Disruption, Part I*. (Edinburgh: Maclaren & Macniven, 1876), 28–50.

⁶ 1845年、リヴァプールで開催された準備会議では、参加者217人中15人が英国教会、4人がアイルランド国教会、2人がスコットランド国教会に所属した。スコットランド自由教会からの参加者は14人であり、スコットランド自由教会を含むスコットランドの非国教長老派諸教会に所属した人々は全部で55人だった。単立の教派で一番多かったのは会衆派で54人、次いでメソヂスト派が40人だった。Wolffe, *The Protestant Crusade in Great Britain, 1829-1860*, 140.

⁷ 参加者名簿は、Evangelical Alliance, *Report of the Proceedings of the Conference: Held at Freemasons' Hall, London, from August 19th to September 2nd Inclusive, 1846* (London: Partridge and Oakey, 1847), lxxvii–xcvii.

⁸ この「訴え」は、当初、*The American Biblical Repository*に発表され、その後出版された。*The American Biblical Repository*, Vol. 11, No. 29, Jan 1838, 86-131; Vol. 11, No. 30, 363-415.

⁹ Philip D. Jordan, *The Evangelical Alliance for the United States of America, 1847-1900: Ecumenism, Identity, and the Religion of the Republic* (New York: E. Mellen Press, 1982), 35.

結社の中でも AFCU の前身であるアメリカプロテスタント協会、海外福音協会、キリスト教連盟は、カトリックとの対抗を掲げてプロテスタントとカトリックとの間に截然とした線引きを行う一方、プロテスタント内部については互いの差異を乗り越えて一致協力を進めようとする、教会合同を強く志向する性格をもった。福音主義連盟合衆国支部についての研究を行ったフィリップ・D・ジョーダンは、アメリカ合衆国の教派合同の主要な指導者としてシュマッカーのほかにロバート・ベアード、レオナルド・ベーコン、ウィリアム・パットン(William Patton)の名を挙げたが、¹⁰このうち、ベアードは海外福音協会の中心人物であり、ベーコンとシュマッカーはそれぞれ海外福音協会の副総裁と監督に名を連ねる関係者だった。¹¹ベーコンはキリスト教連盟の中心的人物でもあり、シュマッカーはキリスト教連盟マサチューセッツ支部によって、ローマ教皇によるキリスト教連盟批判への反駁を用意する一人に数えられていた。¹²AFCU 前身 3 団体の中でも、合衆国外での活動を志した 2 団体からはライマン・ビーチャー、サミュエル・H・コックス(Samuel H. Cox)、トマス・デウィット、エドワード・N・カークなど多くが参加し、特にコックスとカークはアメリカ人参加者を代表する形で会議で多くの発言を行った。¹³キリスト教連盟に関わった人々は福音主義連盟に特に強い期待を寄せ、キリスト教連盟と福音主義連盟との合併をも模索していた。¹⁴合衆国内のみを活動地域としていたアメリカプロテスタント協会でも福音主義連盟への関心は高く、機関誌は度々1846 年会議について取り上げ、プロテスタントの合同という福音主義連盟の目標を強く支持した。¹⁵

このように、福音主義連盟の目的はプロテスタントの幅広い連携とカトリックとの対抗であり、アメリカ合衆国のプロテスタント参加者たちも連盟形成に対して意欲的だった。しかし、実際に会議の企画と実施が進められる中で次第にはっきりしたのは、プロテスタント内部の差異を乗り越えることの困難であり、特に目に見えてあらわになったのは、英米のプロテスタント間の意見の相違だった。1846 年会議の実際の議論は、結果的にこの差

¹⁰ Ibid., 33–36. J・F・マクレアは、アメリカ人代表参加にむけての具体的な活動はパットンとベアードが担ったことを指摘している。J. F. Maclear, “The Evangelical Alliance and the Antislavery Crusade,” *Huntington Library Quarterly* 42, no. 2 (April 1979): 148.

¹¹ Foreign Evangelical Society, *First Annual Report of the Foreign Evangelical Society* (New York: University Press, 1840), 5; Foreign Evangelical Society, *Third Annual Report of the Foreign Evangelical Society* (New York: John S. Taylor, 1842), 5.

¹² Christian Alliance, *The Christian Alliance: Addresses of Rev. L. Bacon, D.D., and Rev. E.N. Kirk, at the Annual Meeting of the Christian Alliance, Held in New York, May 8, 1845* (New York: S.W. Benedict, 1845), 47–48.

¹³ アメリカ人参加者 76 人中、少なくとも 16 人が AFCU や AFCU の前身団体に役員として加わっていたことが確認される。

¹⁴ レオナルド・ベーコンの伝記においては、この時、ブッシュネルはベーコンに代わってキリスト教連合を代表する立場で渡英したとされている。Theodore Davenport Bacon, *Leonard Bacon, a Statesman in the Church* (New Haven: Yale university Press, 1931), 279.

¹⁵ *APM*, Vol. 1, No. 7, Dec 1845, 195-198; Vol. 2, No. 3, Aug 65-68; Vol. 2, No. 6, Nov 1846, 176-178.

違をいかにして調停するかという点に集中させられざるを得なくなった。¹⁶

1.2 教義上の境界をめぐる対立

英米の会議参加者を分裂させた問題は大きく2つ存在したが、その1つ目は参加資格者の教義上の境界線をどのように定めるかということだった。福音主義連盟の形成のための1846年ロンドン会議に先立って、1845年10月にはリヴァプールで準備会議が開催されたが、ここでは本会議へ招待すべき人物として、8つの信仰箇条を受け入れていることという神学的な条件が設けられた。この8つの信仰箇条はさらに9つへと増やされ、会員要件決議案として本会議に提案された。提案を発議する役を担ったエドワード・ビッカーセット(Edward Bickersteth)は、

私はこれが、第一に、統合のために必要だと感じています。これがなければ、キリスト教徒の心に響く光と愛の福音の原則がなくては、われわれの連盟は教皇主義に対する政治的十字軍にあまりにも似たものになってしまうでしょう。

と述べ、神学的な境界は福音主義連盟が宗教的な団体としての形を保つために必要であると訴えた。¹⁷この時提案された案は、会議3日目から5日目を丸々費やす長い議論を経ていくつかの修正を施され、最終的に以下の9つへとまとめられた。

- I. 連盟を形成する人々は、以下に述べる教義の問題について、一般に福音主義的見解と理解されるものを支持し、保持しているものとする。すなわち、
 1. 聖書の神の靈感、神の權威と十全性。
 2. 聖書の解釈における私的な判断の權利と義務。
 3. 神の唯一性と三位一体。
 4. 原罪による人間の本性の完全なる墮落。
 5. 神の子の受肉、罪人である人類のための贖罪のわざ、仲裁者としての取りなしと支配。
 6. 信仰のみよる罪人の義認。
 7. 罪人の回心と聖化における聖霊の働き。
 8. 魂の永遠性、身体の復活、主イエス・キリストによる世界の審判、聖なるものの永遠の祝福と邪なるもの永遠の罰。

¹⁶ 歴史家アーネスト・R・サンディーンは、この変化が1845年中に起ったと見ている。Ernest R. Sandeen, "The Distinctiveness of American Denominationalism: A Case Study of the 1846 Evangelical Alliance," *Church History* 45, no. 2 (June 1976): 224.

¹⁷ Evangelical Alliance, *Report of the Proceedings of the Conference*, 77-78.

9. 神の制度としてのキリスト教の聖職。洗礼と聖餐の儀礼の義務と永続性。¹⁸

これらの信仰箇条の中でも、会議中にとりわけ議論の焦点となったのは8番目と9番目だった。前者は全ての人間の救いを信じるユニヴァーサリストを、後者は、聖職者を設けず洗礼も聖餐も廃したクエーカーを福音主義連盟から排除するという意味をもったためである。8番目の項目については1846年ロンドン会議直前に挿入が求められたが、その背景には国内におけるユニヴァーサリストの伸長を危惧したアメリカ人たちの強力な後押しが存在していた。¹⁹最終的に9つにまとめられた信仰箇条には

しかしながら、以下のことははっきりと宣言する。第1に、この簡潔な要約は、何らかの教会組織的な意味での信条や信仰告白として理解されてはならない。また、これを採択することが、キリスト教の同胞愛の限界を権威的に定める権利を意味すると理解されてはならない。そうではなくて、これは、連盟に受け入れるに望ましい人々を示すに過ぎない。第2に、何らかの教義を選び出し、他のものを除外することは、前者が重要な真理の全体を為しており、後者が重要ではないということの意味しない

との但し書きが付され、教義的合意を求めることに伴う排他性をいささかでも和らげる配慮が行われた。²⁰しかし、こうした教義上の限定を行ったことは、できるだけ多くのキリスト教徒を取り込み、キリストの下での唯一の教会を形成するという夢を持った人々を失望させるものだった。

1.3 奴隷制をめぐる英米対立

教義上の境界についてのとりまとめは困難を極めたが、それ以上に会議参加者を分裂させた第2の問題は、奴隷所有者の参加の是非だった。この問題はリヴァプールの準備会議においては話題に上らず、従って会議招集のための回覧状は、奴隷制に関する言及を抜きにして発表された。しかし、1846年のイギリスでは、アメリカ合衆国のアボーリッシュンリズムの中心的指導者だったウィリアム・ロイド・ギャリソンやフレデリック・ダグラスが、世界の反奴隷制団体を集結させる反奴隷制リーグ(The Anti-Slavery League)形成のために動いており、福音主義連盟にも注目していたこと、²¹ギャリソンとは袂を分かったイギリス

¹⁸ Evangelical Alliance, *Evangelical Alliance: Abstract of the Proceedings and Final Resolutions of the Conference* (London: Published at the Office of the Alliance, 1846), 7.

¹⁹ Evangelical Alliance, *Report of the Proceedings of the Conference*, 79, 102, 111–114.

²⁰ *Ibid.*, 189.

²¹ William Mulligan and Maurice Bric, *A Global History of Anti-Slavery Politics in the Nineteenth Century* (Houndmills, Basingstoke, Hampshire: Palgrave Macmillan, 2013),

の反奴隷制協会(British and Foreign Anti-slavery Society)も、福音主義連盟準備委員会に対して書簡を寄せ、「同胞の奴隷化を支持したり主張したりすることに直接的に関わっている者、もしくは黙認している者」を排除するよう要請したこと、イギリスの諸教派内部で奴隷所有者排除や合衆国南部からの寄付金拒否の運動が進められていたことなど、福音主義連盟が反奴隷制の立場をとるよう求める圧力は高まっていた。²²こうした状況下、1846年3月31日と4月1日にバーミンガムで開かれた直前の準備会議では、新たに奴隷所有者を会議に招待しないことが公式決定された。²³奴隷所有者のみを拒絶するこの決定は、はっきりとした反奴隷制の立場を表明しない全ての人々の参加停止を求めた反奴隷制協会の訴えに比べれば、相当に保守的なものだったといえる。しかし、この決定は、奴隷所有者本人を締め出したのみならず、イギリス主導でなされたこの決定に憤慨した非奴隷所有者のアメリカ人を福音主義連盟から遠ざけることになった。

奴隷制問題は、奴隷所有者の参加資格の問題として1846年の本会議にも持ち込まれ、本会議9日目から会議終了の13日目にかけて、1846年会議への参加資格だけではなく、福音主義連盟の会員となる資格条件として、奴隷所有の有無を含めるべきかが話し合われた。奴隷制の廃止をすでに果たしたイギリスの参加者と、奴隷制が社会の根幹を成していた合衆国の参加者は激しく対立したが、イギリス人とアメリカ人の大きな違いは、イギリス人参加者の多くが、奴隷を所有するという形で奴隷制に深く関わるような人間はキリスト教徒足りえない、従って、福音主義連盟に参加する資格はないと考えたのに対し、アメリカ人のほとんどが、奴隷制は悪だが、奴隷所有者個人はよきキリスト教徒足りうるとし、奴隷所有者の一律排除に反対したことにあつた。アメリカ人参加者の多くは北部の出身者だったが、彼らのほとんどは南部出身の参加者と一致して、福音主義連盟は奴隷所有者の一律排除を行うべきではなく、そもそも奴隷制に対する一切の言及を避けるべきだとの主張を行った。²⁴その際の彼らの議論は信教の自由をめぐる反カトリック的プロテスタントたちの議論と交錯し、その後の反カトリックの議論にも影響を及ぼした。

a. 1840年代の反奴隷制穏健派と福音主義連盟

福音主義連盟に参加したアメリカ人がほぼ一致して奴隷所有者の一律排除に反対したの

82-83.

²² イギリスの福音主義連盟関係者の中で奴隷制問題への関心が高まった背景については、Maclear, "The Evangelical Alliance and the Antislavery Crusade," 149-152. イギリス反奴隷制協会の書簡は、Evangelical Alliance, *Report of the Proceedings of the Conference*, xxviii-xl.

²³ J. W. Massie, *The Evangelical Alliance: Its Origin and Development* (London: J. Snow, 1847), 257; Evangelical Alliance, *Report of the Proceedings of the Conference*, 402-403.

²⁴ 1846年の会議とアメリカ合衆国の奴隷制の問題に関しては、Maclear, "The Evangelical Alliance and the Antislavery Crusade."が詳しい。

は、彼らのほとんどが歴史家ヒュー・デイヴィスが「反奴隷制穏健派」と呼ぶ立場をとっていたためである。反奴隷制穏健派は奴隷制が悪であることを認めて将来的廃止を願いつつも、奴隷の即時解放は急進的に過ぎるとしてアボーリッシュニズムとは距離をおいた。そして、反奴隷制穏健派の多くは南部の奴隷所有者たちを批判するよりは友好的な態度で接することによって、自主的で漸進的な解放を促すことを望み、奴隷所有者の権利を守っていた法律の変更を求めるよりも、法律に肅々と従うことこそがキリスト教徒としての態度だと考えた。反奴隷制穏健派はまた、奴隷所有者が「劣った」存在である奴隷たちを道徳的、宗教的に指導することによって、奴隷制をよりましなものにするべきだと訴え、その主張は結果的に、奴隷制はキリスト教的な制度であり得るとする奴隷制擁護のキリスト教と似たようなものになった。南部の多くの州では州法によって自主的な奴隷解放が制限されていたため、結婚や遺産相続などの受動的な形で思いがけずに奴隷所有者となる人々も多く、こうした状況もまた、金銭目的ではなく奴隷を所有する心正しきキリスト教徒は多数存在するという反奴隷制穏健派の主張を支えた。彼らの多くははっきりとした人種差別主義者ではなかったものの、「無知」な奴隷たちが自由を得ることによって社会の秩序が乱れることを恐れ、アフリカ系の人々をアメリカ市民として受け入れることよりも、アフリカ植民運動に共感を示した。²⁵

北部プロテスタントの奴隷制に対する見解は、1850年の逃亡奴隷法改正をきっかけに次第にアボーリッシュニズムに共感的なものに変化したが、反奴隷制穏健派は南北戦争の直前まで、多くのプロテスタント教派内部で影響力を持ち続けた。福音主義連盟形成直前の1844年と1845年、合衆国の南北にまたがる巨大な教派に成長したメソヂスト監督派、バプテスト派は、奴隷所有者の受け入れをめぐる南北対立を調停しきれず分裂に至ったが、会衆派、新旧の長老派をはじめ、他のより小規模なプロテスタント諸教派や、これらの教派の人々を中心に形成された自発結社では1840年代の間は分裂は深刻化せず、組織内部は反奴隷制穏健派で占められた。また、分裂後の北部のメソヂスト監督派やバプテスト派も積極的に奴隷制廃止に取り組んだわけではなく、その態度は相変わらずアボーリッシュニストたちの批判の的となるようなものだった。²⁶さらに、福音主義連盟のような組織に魅力を感じた人々は、超教派的な協力体制の構築を第一に考えるために意見が割れる問題に対して目を瞑ろうとする傾向が強く、1846年会議直前に起こった大規模な教派分裂は、福音主義連盟参加者の奴隷制問題関与を促すのではなく、分裂を引き起こしかねない危険な問題から距離を置こうとする態度を助長した。

²⁵ 反奴隷制穏健派については、Hugh Davis, “Leonard Bacon, the Congregational Church, and Slavery, 1845-1861,” in *Religion and the Antebellum Debate Over Slavery*, ed. John R. McKivigan and Mitchell Snay (Athens: University of Georgia Press, 1998); Hugh Davis, *Leonard Bacon: New England Reformer and Antislavery Moderate* (Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1998).

²⁶ John R. McKivigan, *The War Against Proslavery Religion: Abolitionism and the Northern Churches, 1830-1865* (Ithaca: Cornell University Press, 1984), 90–92.

例えばヒュー・デイヴィスはレオナルド・ベーコンを合衆国の反奴隷制穏健派の代表的人物とみなしているが、ベーコンは会衆派内部で大きな影響力を持つ人物でもあり、アメリカ合衆国における福音主義連盟形成の中心的推進者でもあった。ベーコンはそれにもかかわらず 1846 年のロンドン会議に参加しなかったが、理由の 1 つは会議からの奴隷所有者一律排除への反対だった。²⁷なお、ベーコンは 1851 年の第 1 回福音主義連盟世界会議には参加したが、この会場ではベアードが 1846 年会議を振り返る演説を行い、アメリカ人参加者の奴隷所有者排除反対を改めて擁護していた。この演説はイギリス人参加者の不興を買ったが、ベーコンは少数のアメリカ人参加者ととも演説を支持し、反奴隷制穏健派の立場をイギリス人に理解させようとした。²⁸ベアードがアメリカ人の反奴隷制穏健派の立場をヨーロッパ人に向けて説明したのはこれが初めてではなく、ベアードは 1835 年のロンドンで反奴隷制穏健派の立場からアボーリッシュニズムを批判する文書を発表していた。²⁹また、奴隷制に妥協的なベアードの態度は 1850 年代後半に入っても変わらず、ベアードは 1859 年から約 2 年、南部支援協会(Southern Aid Society)に関わり、アメリカ国内伝道協会が奴隷制との関係を断つために資金援助を停止した南部の伝道活動への援助を行った。³⁰ベアードやベーコンが教派の内外で存在感を示した一方で、1810 年代という早い時期に奴隷制批判を行った長老派のジョージ・ボーンは、奴隷所有者を長老派から排除せよと訴えたために 1818 年には自分が教派から締め出されていた。1830 年代のボーンはブラウンリーとともに反カトリック活動に加わったがその後孤立し、カトリック教会と奴隷制とともに批判するという立場は、合衆国福音主義連盟や AFCU の主流とはならなかった。³¹

²⁷ Henry Martyn Baird, *The Life of the Rev. Robert Baird, D.D.* (New York: Anson D. F. Randolph, 1866), 273.

²⁸ ベアードの演説は、Robert Baird, *The Progress and Prospects of Christianity in the United States of America; with Remarks on the Subject of Slavery in America; and on the Intercourse Between British and American Churches* (London: Partridge and Oakey, 1851), 41–50. この演説に対するベーコンの支持については、Ibid., 51–54.

²⁹ Robert Baird, *A Letter to Lord Brougham, on the Subject of American Slavery* (London: James Dinnis, 1835).

³⁰ Baird, *The Life of the Rev. Robert Baird, D.D.*, 307–308. 南部支援協会については Victor B. Howard, “The Southern Aid Society and the Slavery Controversy,” *Church History* 41, no. 2 (June 1972): 208–24.

³¹ ボーンは 1780 年にイングランドに生まれており、彼の反奴隷制の立場はイギリスのプロテスタントの影響を受けたものだった。ボーンの生涯については Theodore Bourne, *Rev. George Bourne the Pioneer of American Antislavery* (S.l.: n.p., 1882). 現代のボーンについての研究として、Ryan McIlhenny, “To Preach Deliverance to the Captives: Antislavery and Anti-Catholicism in the Religious Writings of George Bourne (1780-1845)” (PhD diss., University of California, Irvine, 2008); John W. Christie and Dwight Lowell Dumond, *George Bourne and The Book and Slavery Irreconcilable* (Wilmington: Historical Society of Delaware, 1969), 1–101. ボーンの反奴隷制の代表的著作としては、George Bourne, *The Book and Slavery Irreconcilable with Animadversions Upon Dr. Smith's Philosophy* (Philadelphia: Printed by J.M. Sanderson & Co, 1816); George Bourne, *Slavery Illustrated in Its Effects Upon Woman and Domestic Society* (Boston: I. Knapp, 1837); George Bourne, *A Condensed Anti-Slavery Bible Argument*

奴隷所有者の参加が阻まれたこともあり、アメリカ人参加者の多くは北部で活動する牧師たちだったが、わずかながら参加した南部出身者は奴隷のキリスト教化に尽力する、反奴隷制穏健派が理想としたような人々だった。³²南部からの参加者のうち、少なくとも2人が奴隷所有者だったが、そのうちの1人、チャールストンの長老派旧派牧師トマス・スマイズ(Thomas Smyth)はアメリカ合衆国の代表者として会議中積極的に奴隷所有者を擁護する発言を行った。³³もう1人の奴隷所有者は、スマイズの義兄弟でもある長老派旧派のジョン・ベイリー・アドジャー(John Bailey Adger)である。参加者一覧中では、アドジャーはスミルナからの参加とされているが、それはアドジャーが1834年以降アメリカン・ボードの宣教師としてスミルナのアルメニア人の間で伝道を行っていたためであり、出身地はチャールストンだった。1846年、アドジャーは12年ぶりのアメリカ合衆国への帰国を決断し、その途上でロンドンに寄り会議に出席しようとした。しかし、妻との結婚を通じて奴隷所有者となっていたアドジャーは、奴隷所有者締め出しを聞いて奴隷の所有権を手放す手続きに入るとともに、会議参加を断念しかけた。ロンドンに到着した際、アドジャーはスマイズの勧めを受け、また、福音主義連盟は奴隷所有者の締め出しを撤回したと聞き

(New York: Printed by S.W. Benedict, 1845). ボーンは1845年に死去しており、1846年会議に参加することは不可能だった。

³² ジョン・B・アドジャーは、南部の事情を知る参加者として他にトマス・スマイズ、当時はニューヨーク在住であったもののノースカロライナ出身のT・H・スキナー、マサチューセッツ出身ではあるものの、ケンタッキー州ルイヴィル在住であったハンフレイの名前を挙げている。John B. Adger, *My Life and Times, 1810-1899* (Richmond, VA: The Presbyterian Committee of Publication, 1899), 134. スキナーは会議中に、自らの父親が奴隷所有者であったことを告げている。Evangelical Alliance, *Report of the Proceedings of the Conference*, 330.

³³ スマイズ自身は奴隷所有を否定し、「自分個人が」奴隷所有者となったことはないと主張していた。Thomas Smyth, *Autobiographical Notes, Letters and Reflections*, ed. Louisa Cheves Smythe Stoney (Charleston, SC: Walker, Evans & Cogswell Co., 1914), 366. しかし、合衆国のアポリーニストたちはスマイズを奴隷所有者として批判しており、ある研究によればスマイズは結婚を通じて妻が所有した奴隷の所有者となっていた。同時代のスマイズ批判としては、*Liberator*, Sep 25, 1846. スマイズの妻の奴隷については、Iain Whyte, *Send Back the Money the Free Church of Scotland and American Slavery* (Cambridge: James Clarke & Co. Ltd., 2012), 115.

ロンドン会議後、スマイズは北アイルランドのベルファストやスコットランドを訪問したが、各地で奴隷制廃止論者の厳しい批判を受けることになった。ベルファストでは、スマイズはかつての友人から手紙を受け取り、「多くの教会員が人間の肉体と魂の売人であり、窃盗、殺人、姦通、姦淫、最悪の残酷さを犯す者どもである奴隷教会(Slave Church)との罪深いつながり」について非難され、招待を取り消された。この旧友からの拒絶は、スマイズと同時期にベルファストに滞在していたフレデリック・ダグラスの性的スキャンダルをでっち上げた首謀者としてスマイズが名指されていたこととも関連していた。この件についてはスマイズは自らの関与を否定する書簡を送り、ダグラスとの間に和解が成立した。Smyth, *Autobiographical Notes, Letters and Reflections*, 371; J. F. Maclear, “Thomas Smyth, Frederick Douglass, and the Belfast Antislavery Campaign,” *The South Carolina Historical Magazine* 80, no. 4 (October 1979): 286–97.

つけ、結果的に会議に参加することができた。³⁴ 2人の奴隷所有者のうち、スマイズは1850年には人類の多元起源説に反対し、黒人も白人とルーツを同じくする人類だと主張する著作を発表し、南部においては危険なアボーリッショニストと見なされた。³⁵ また、帰国後のスマイズとアドジャーは、協力してチャールストンの黒人教会建設に尽力した。³⁶ しかし、黒人を同胞として認めてそのキリスト教化に尽力しつつ、奴隷制そのものを容認したスマイズやアドジャーの態度は、正面から奴隷制廃止に取り組む人々からすれば奴隷制擁護とほとんど変わらないものだった。

スマイズとアドジャーが参加者として認められた一方で、もう1人の奴隷所有者のアメリカ人、ニューオーリンズの長老派旧派の牧師、ウィリアム・A・スコット(William A. Scott)は1846年の福音主義連盟会議会場に足を運んだが参加を阻まれ、公式な参加者としては名前が残っていない。スコットは、アメリカ人参加者の間では信頼を得ており、会議中には「たいへん高潔な長老派聖職者」として紹介されていたが、彼もまた、妻との結婚を通して奴隷を所有するようになった奴隷所有者だった。³⁷ スコットは1853年に自由州であるカリフォルニアに移住にする際に奴隷を手放すことになるが、ニューオーリンズで生活していた間は数人の奴隷を所有した。³⁸

一方、福音主義連盟の主要な参加者の中には、アメリカ合衆国内ではアボーリッショニストと見なされた人々も含まれていた。奴隷制をめぐる議論の最中、合衆国の立場を代表して多数の発言を行った長老派新派牧師、サミュエル・H・コックスは、1821年からニューヨーク市の長老派教会で牧師として勤め、1833年以降はイギリスの反奴隷制運動の影響を受けて奴隷制に対する反対を唱えるようになっていた。1834年、ニューヨーク市におい

³⁴ アドジャーと奴隷所有の問題については、Adger, *My Life and Times, 1810-1899*, 130-163. アメリカ合衆国帰国後、アドジャーは、奴隷所有が原因でアメリカン・ボードを離れることになり、アルメニア人宣教の道を断念している。

³⁵ Thomas Smyth, *The Unity of the Human Races Proved to Be the Doctrine of Scripture, Reason, and Science with a Review of the Present Position and Theory of Professor Agassiz* (New York: G.P. Putnam, 1850).

³⁶ スマイズの教会からは、黒人奴隷を主体としたザイオン長老派教会が誕生し、アドジャーはその牧師として着任した。白人が指導層を務めたとはいえ、黒人奴隷が主体となって何らかの組織を形成することは周囲の白人によって危険視され、批判された。スマイズやアドジャーの黒人教会の支援は、当時のチャールストンという文脈の中では比較的リベラルなものであったと言える。Otis Westbrook Pickett, "We Are Marching to Zion: Zion Church and the Distinctive Work of Presbyterian Slave Missionaries in Charleston, South Carolina, 1849-1874," *Proceedings of the South Carolina Historical Association*, 2010, 91-104.

³⁷ Maclear, "The Evangelical Alliance and the Antislavery Crusade," 153; Evangelical Alliance, *Report of the Proceedings of the Conference*, 496-497.

³⁸ Emma Acker, "Black, White, and Shades of Gray: Picturing Identity in Robert, Calvin, Martha and William Scott and Nurse Mila," *Southern Studies: An Interdisciplinary Journal of the South* 17, no. 1 (Spring-Summer 2010): 75-86; Clifford Merrill Drury, *William Anderson Scott, "No Ordinary Man"* (Glendale, CA: H. Clark Co., 1967), 121-123.

て反アボーリッシュヨニスト暴動が起った際、コックスの教会と自宅は襲撃の標的となり、コックスはニューヨーク市を離れざるを得なくなった。³⁹また、福音主義連盟へのアメリカ人の参加を牽引した会衆派牧師ウィリアム・パットンも、アメリカ国内ではアボーリッシュヨニストとして知られており、南北戦争後には黒人教育のために建設されたハーワード大学学長に就任した。⁴⁰しかし、1846 年会議に際しては、コックス、パットンも他のアメリカ人参加者と足並みをそろえて、福音主義連盟が奴隷制問題に何らかの関与を行うことそれ自体を阻止しようとし、結果的には合衆国の奴隷制を容認し、消極的な形で擁護することになった。さらに合衆国からは、アフリカン・メソヂスト監督派教会の牧師であるモリソン・マディソン・クラーク(Mollison Madison Clark)が会議に参加した。クラークは船の遅延のために討議に参加することはできなかったが、最終日 13 日目の朝に登壇し、アフリカン・メソヂスト監督派教会の公式代表として、そして「300 万人の我が人種」を代表して、福音主義連盟への支持を表明するとともに、自分の会議参加が奴隷制問題に改善をもたらすことを期待して参加を決定したと述べた。⁴¹

国内においては反奴隷制を唱えながら、1846 年会議において結果的に奴隷制擁護者としてふるまうという態度はほとんど全てのアメリカ人代表者に共有され、アメリカ人参加者で奴隷所有者排除にはっきりと賛同したのは、奴隷制に関してはアボーリッシュヨニズムの立場をとり、神学的にはミラー派で後にアドヴェンティスト教会形成の中心人物となったジョシュア・ハイムズ(Joshua Himes)ただ 1 人だった。⁴²

b. 政治と宗教の線引き

1846 年会議における奴隷制問題についての議論は、会議開催 9 日目に開始された。この日、イギリス人のバプテスト派牧師、J・ハワード・ヒントン(J. Howard Hinton)が福音主義連盟の会員から奴隷所有者を排除するための修正案を提出して議論が開始されると、アメリカ人は主に、政治と宗教の間の線引きを論じることによって、奴隷制は「宗教的」団体である福音主義連盟が関与するにふさわしくない問題だと位置づけ、議論自体を停止させようとした。

³⁹ Robert H. Krapohl, “Cox, Samuel Hanson,” *American National Biography Online* (New York: Oxford University Press, February 2000), <http://www.anb.org/articles/08/08-00317.html>; Linda K. Kerber, “Abolitionists and Amalgamators: The New York City Race Riots of 1834,” *New York History* 48, no. 1 (January 1967): 28–39.

⁴⁰ Cornelius H. Patton and Caroline Patton Hatch, *Honour Thy Father: A Sermon in Memory of William Weston Patton* (S.l.: n.p., 1890).

⁴¹ Evangelical Alliance, *Report of the Proceedings of the Conference*, 485–487.

⁴² *Ibid.*, 296. ハイムズについては Ronald L. Numbers and Jonathan M. Butler, eds., *The Disappointed: Millerism and Millenarianism in the Nineteenth Century*, 2nd ed. (Knoxville: University of Tennessee Press, 1993), 36–58. ハイムズとアボーリッシュヨニズムについては、*Ibid.*, 141.

最初にこの論点を取り上げたのは、トマス・スマイズだった。スマイズは奴隷制の問題を問うことは、福音主義連盟にとって不必要かつ不都合であるとし、その理由を、奴隷制の問題は政治に属し、福音主義連盟の目的とは相容れないと主張した。

この問題を連盟に持ち込むことは、連盟に政治的側面を与えるものである。…奴隷制という社会制度が、政治的立法によって成立していることを否定することができる者はいない。その点にこそ、奴隷制の起源と存続が依拠しているのだ。そしてその機能の行使によってのみ、それを取り除くことができるのである。道徳的影響力によって政治的事柄に長けた人々を支えることによってのみ、奴隷制の除去は達成される。⁴³

また、スマイズはこの後に続けて「アメリカの同胞が、連盟を形成するとして、その基本簡条の中に教会と国家の問題を持ち込まねばならないと言うのであれば、アメリカの同胞はどのように思われるだろうか」とイギリス人に対して問い、イギリス人が奴隷制批判をするならば、アメリカ人はイギリスの国教会制度批判をすることも辞さないとしてイギリス人を牽制した。⁴⁴さらにスマイズは、奴隷制を論じるならば、アメリカ人が熱心に進めていた禁酒についても論じないのはおかしいとし、奴隷制問題を国教会問題や禁酒問題よりも重視して参加資格に加えることは不当だと訴えた。⁴⁵

スマイズと同様の議論は9日午後の議論の中、パットンによっても繰り返された。パトンは、奴隷制問題を「政治的」問題であるとともに「道徳的」問題として位置づけ、第1に、国教会の是非をめぐる問題や禁酒問題もまた、政治的かつ道徳的問題であり、奴隷制問題のみを殊更に取り上げるべきではないということ、そして第2に、これらが皆、本質的に宗教的問題ではないがゆえに、福音主義連盟の参加資格に組み入れられるべきではないことをイギリス人に納得させようとした。

奴隷制の他にも、道徳的原則が関わり、我々が深い関心を抱く事柄はたくさんある。こうした事柄を決定すべき事項として会議に持ち込むことは同様に妥当なことである。既に示唆されたように、私たちは教会と国家の問題を持ち込んでよいわけである。我々アメリカの者の多くは、イングランド自体が自由ではなく、イングランド人は自由人ではないと感じている。イングランド人は政府に対して罰金を払わない限り、自らの良心の命ずるところに従って神を礼拝することを許されていないのだから。しかし、非国教徒の必死の稼ぎから10分の1税を受け取る者はキリスト教徒ではないと言えるだろうか。…そして、我々は別の要素を持ち込んでよい。禁酒の問題である。皆さんに強く述べておきたいのだが、様々な家庭を訪問する度

⁴³ Evangelical Alliance, *Report of the Proceedings of the Conference*, 305.

⁴⁴ Ibid.

⁴⁵ Ibid., 307.

に、酔酩をもたらす強い酒の消費量を見て少なからぬ悲嘆をもよおすのが常だからである。しかし、「こうした事柄は我々の統合にとって何の関係もない。なぜならこれは道徳の問題ではないからである。しかし、奴隷制は道徳の問題である」といわれてしまう。奴隷制は、教会と国家の問題同様、政治的問題である。そして禁酒と同様に政治的問題である。なぜなら、禁酒は他の事柄と同様、政治に関わっているからである。⁴⁶

さらに、パットンに次いで発言したメソヂスト派のロバート・エモリー(Robert Emory)も、奴隷制の問題を道徳の問題とした上で、奴隷制の問題が何らの「神学的」基盤を持っていないと論じた。

奴隷制は、道徳的性格に関わる問題である。何らかの巧妙な論理によれば、教義の箇条に何らかの連関があることが示せるだろうということは認めよう。しかし、神学の体系の中で、奴隷の所有が神学の問題として位置づけられているというのか。奴隷制がそのようなカテゴリーに入れられたことはかつてない。それは純粋に道徳的性格の問題なのである。そして会議は道徳の問題は、連盟の基本条項に含まないと決定している。

奴隷制問題が福音主義連盟にとって本質的ではないとのアメリカ人の主張は、イギリス人によって部分的に受け入れられた。9日目のうちにイギリス人とアメリカ人の間の溝は埋まらなかったが、議論はアメリカ人とイギリス人がほぼ半数ずつ、それに2人のヨーロッパの代表を加えた49人の特別委員会に委ねられ、委員会は10日目の午前中に議論を行い、午後に結論を発表した。その内容は、奴隷所有者を会員から除くという決議案を取り下げ、代わりに

この連盟に参加する国々に存在する様々な社会の悪、例えば主日の世俗化、飲酒、決闘、奴隷制の罪に関してであるが、これらの悪、及び同様の悪については各々の支部の考慮にゆだねる。それぞれの支部は、この連盟の全般的純粋さとキリスト教的名譽をあらゆる適切な方法によって促進するべく考慮するものと信ずる

という新たな決議案を提案するものだった。⁴⁷新たな決議案の中で奴隷制問題は禁酒や決闘などの他の「道徳的」問題とともに、福音主義連盟の参加資格にとって副次的なものとして位置づけられ、これらの問題への具体的な対処は各支部に任せられたのである。

しかし、奴隷制に反対したイギリス人はこの文言に続けて、

⁴⁶ Ibid., 314.

⁴⁷ Ibid., 371.

とりわけ、奴隷制及び、あらゆる国における他のすべての形態の抑圧については、様々な方法で福音の進歩を妨げるものとして、連盟は一致してそれらを批判し、自らの責任によって、自らの利益の観点から奴隷所有者としての立場を維持し続け、同胞たる人間を奴隷制につなぎ止める者に会員権を認める支部はないものとの信頼を表明する⁴⁸

との言葉を決議案に挿入させており、奴隷制が他の「道徳的」問題以上に深刻なものであること、福音主義連盟が奴隷所有者の参加を禁止することはなくとも、歓迎するわけではないことを付け加えた。ただし、排除が望まれるのは単なる奴隷所有者ではなく、「自らの責任によって、自らの利益の観点から」奴隷所有者たる人々、との限定が付されたことは、相続等の理由から奴隷を所有するに至り、解放することもできずにいる奴隷所有者が存在し、彼らは立派なキリスト教徒として認められるという、アメリカ人の主張を汲んだものだったといえるだろう。

c. 普遍的自由と奴隷制

奴隷所有者をめぐる妥協案は10日目の土曜日に提出され、その日のうちに採択されて会議はまとまるかに見えた。しかし、日曜日を挟んで再開された11日目の討議において、アメリカ人は決議案の後半はイギリス人によって付け加えられたものであり、アメリカ人は納得していないとの声を挙げ、議論を振り出しへと引き戻した。このような経緯から、11日目はアメリカ人の代表が次々と奴隷所有者を擁護する議論を展開したが、この日のアメリカ人たちは奴隷制が合衆国南部の制度であり、それゆえ外国人であるイギリス人のみならず、北部のキリスト教徒たちもまた口を出すことはできないとの論点を強調した。この論点は既に9日目から提出されていたものではあったが、この点について強い言葉でイギリス人を批判したのは、エドワード・N・カークだった。カークはまず、

奴隷制は、哲学的に考えようと、道徳的に考えようと、結局のところ、メイソン・ディクソン線と呼ばれる線の南側の、独立した諸州の法典に包み込まれているのである。我々、この線の北側全てにいる北部諸州の者は、これらの諸州の独立した立法府に対して、イギリスの立法府に対するのと同様、何をすることもできない。ボストンに住む私の力でできるのは、それに反対して祈り、発言することだ

と述べて、イギリスがアメリカ合衆国の事情に口を挟むことはできないだけでなく、北

⁴⁸ Ibid.

部もまた、南部の事情に口を挟むことはできないと主張した。⁴⁹その上でカークは国境や州境を越えて他国や他州の問題について批判を行うことは侮辱に等しいとして激しい反発を示した。

あなた方は、その綱領を設けることでアメリカの教会のために法を作ろうとしている。しかし、あなた方はそれを為す立場にない。これをするには甚だぶしつけなことである。アメリカの教会は自分の立場を理解している。そして、あなた方が我々に信用がおけないというのなら、国へ帰すがよいでしょう。袂を分かつがよいでしょう。「あなた方とは連盟を形成することはできない、なぜならあなたは奴隷制問題に関して同じ立場を取ることができないからだ。あなた方は皆、人攫いだ！」といえよ。⁵⁰

コックスもまた同様の議論を展開し、例え話を用いてイギリス人を説得しようとした。ある男が少年が悪さをはたらくのを目撃し、道に出て少年を殴った。すると少年の父親が出てきて男を殴り倒した。父親は男に対して、子供を殴る必要がある場合には父親が愛をもって行うべきだと言った。男をイギリス人に、少年を奴隷制を抱えたアメリカ合衆国に、少年の父親をアメリカ人に比したこの話を披露した後、コックスは、

さて、我々は、アメリカを殴ることは我々自身が引き受けることを選ぶ。そして、あなた方が我々を放っておいてくれるならば、我々はそれを愛を持って行う。私の父親が私を殴ったときにいつもそう言っていたように。しかし我々は、イギリスや大陸がわざわざ出てきて殴ってくれることを望んではない

とのコメントを加えた。⁵¹

また、カークとコックスは、もし福音主義連盟が奴隷所有者を排除する決議を行い、彼らがそれに署名した場合には、合衆国の世論が彼らをイギリスの手先として激しく批判するのはないか、という懸念をともに表明した。カークは、福音主義連盟が奴隷所有者を排除すれば、帰国後のアメリカ人参加者のうち「この問題に関して安全に行動できる者が幾人いるか私にはわからない」と述べた。⁵²実際に反アボーリションニズム暴動の標的となったことがあるコックスも、世界の発展を遂げたアメリカ合衆国ジャーナリズムは、福音主義連盟をイギリスの手先の反奴隷制革命派として批判するだろうとの見解を表明し、

アメリカ人は独立心旺盛である。アメリカ人は気高い。そして彼らの敬虔な心は、

⁴⁹ Ibid., 406.

⁵⁰ Ibid.

⁵¹ Ibid., 416.

⁵² Ibid., 408.

人間的考えによって左右されるところがある。そのため、アメリカ人は侮辱されるままになってはいない。そして、政治家たちが我々がアメリカ人を侮辱したといえ、我々はアメリカ人に対する全ての影響力を失う。私が暴徒に襲われたのはそれほど昔のことではない。最初は中傷され、凶悪な人間ということにされた。そのため私はあらゆる人から忌み嫌われた。誰も私を受け入れようとしなかった。私の家は襲撃され、ばらばらになり、煉瓦の破片だらけになった。私は家族とともにロングアイランドの泥炭地に逃げなくてはならなかった。私がこれを述べるのは、これから起こりうることを示すためである。私は帰国し、何の益もなく騒動を起こすことを恐れる。彼らは言うだろう「あなたは福音主義連盟が宇宙の中でただ一つの場所に指を突きつけるようにして形成されることを認めたのだ。ただ一つの罪に向けて、他の国家に言及することもなく。ロンドンでの不都合な事態に、あなたは抗議するべきではなかったのか。」彼らはこう言うだろう。そして彼らがそのように言い、国民が反対して立ち挙がる時、連盟は不可能である

と述べて、奴隷制問題への関与が福音主義連盟の形成そのものを脅かすと訴えた。⁵³

1846年会議参加者たちは、奴隷状態に置かれた人びとの自身の自由や権利の侵害の是非について論じたわけではなく、問題となったのは奴隷所有者を受け入れるかどうかということだけだった。しかし、奴隷制は悪だが奴隷所有者は悪人とは限らないと主張し、奴隷に対する所有者の財産権を保護した合衆国の制度に反対を唱えることすら拒否したことによって、アメリカ人参加者たちは結果として、奴隷制による個人の自由や権利の侵害を容認することになった。すなわち彼らは人間の自由がその地域や国の法律次第では保護されずとは限らない、普遍的でも平等でもない、一種の「特権」であることを認めてしまい、人間に普遍的な権利としての自由を訴えることを行わなかったのである。1840年代において、合衆国の理念である普遍的権利としての自由と合衆国の奴隷制の矛盾を追及したアメリカ人は決して多くはなかったが、それを行ったアボーリッシュョニストたちは1846年会議上では否定的に言及された。例えばメソヂスト監督派のアメリカ人牧師、ウィリアム・ライヴシー(William Livesey)は、アボーリッシュョニストの立場を「奴隷所有はどのような状況においても、国、時代、場所を問わず、それ自体において罪であり、奴隷たちは自由を守るためにあらゆる可能な手段を使用することが正統化される」というものだとまとめ、そうした立場は合衆国ではごく少数派だとした。そしてライヴシーはアボーリッシュョニズムの立場を批判し、奴隷所有は多くの場合、「必要性と徳のため、純粋な慈愛や、人間の心に湧き上がる大きく真摯な憐みの心から」行われていると思うと述べた。⁵⁴1846年会議上、アメリカ人参加者たちは、自由を普遍的なものとして捉えたアボーリッシュョニストたちの立場

⁵³ Ibid., 414.

⁵⁴ Ibid., 410. ライヴシーの経歴については M. J. Talbot, *The Origin and Progress of the Methodist Episcopal Church in Warren, R.I.* (Providence: Providence Press Co., 1876), 159–165.

を正しく理解し、その上でそれを急進的であるとして否定したのである。

11 日目の議論は紛糾し、再び特別委員会を招集して議論を行うことが決定されたが、翌 12 日目の午前中に委員会が行った報告では合衆国に大きく譲歩した案が発表された。10 日目に採択された、奴隷制所有者排除を求める文言を加えた決議は撤回され、奴隷制だけではなくその他の道徳的事柄に関する言及も全て削除された。また、本部組織の形成は 1846 年会議では見送られ、支部組織がそれぞれ独立に活動し、全体としては支部組織の緩やかな協力によって活動を行うという方針が示された。⁵⁵この案にはいくつかの修正が加えられ、13 日目によりやく採択された文言の中では、支部組織の会員はそれぞれの支部組織が認可するが、福音主義連盟の会員となるためには全支部組織、もしくは総会議の認可が必要であること、福音主義連盟も支部組織も、他の支部組織の行為に対して口出しできないことなどが決められた。⁵⁶合衆国とイギリスの組織を分離し、支部組織会員と福音主義連盟全体の会員資格を分けることは、奴隷所有者と同じ組織に籍を置くことが奴隷制を容認することにつながると見なすイギリス人と、奴隷制の問題を不問に付して福音主義連盟を維持しようとするアメリカ人の双方を納得させるための妥協点だったが、福音主義連盟は全世界のプロテスタントを 1 つの組織の下に一致協力させるという教会合同の理想から大きく後退することになった。

1.4 1846 年会議後の福音主義連盟合衆国支部

福音主義連盟は神学的な限定を抱え、しかも奴隷制に阻まれて最低限の組織形成を為すに留まったが、アメリカ人の会議参加者たちは帰国後、福音主義連盟合衆国支部形成にむけて動き始めた。いくつかの準備会議を経た後の 1847 年 5 月、ニューヨーク市で会議が開催され、アメリカ合衆国の福音主義連盟は正式に発足した。ニューヨーク市会議では再び奴隷制に対してどのような対応がとられるべきかが話し合われ、奴隷所有者の排除も議論の俎上にあがったが、多くの参加者は奴隷制問題を取り上げること自体を避けるべきであるとの意見だった。⁵⁷最終的に、アメリカ合衆国福音主義連盟は合衆国独自の原則の 7 番目に

福音主義連盟は、福音主義教会の立派な会員だけを受け入れるが、同時に連盟の偉大なる目的である、キリスト教徒のより幅広い合一の促進は、奴隷制の問題に対す

⁵⁵ 地域はイギリス・アイルランド、合衆国、フランス・ベルギー・仏語圏スイス、北ドイツ、南ドイツ・独語圏スイス、英領北アメリカ。Evangelical Alliance, *Report of the Proceedings of the Conference*, 437. さらに、最終的には西インドが加えられ 7 つとされた。Evangelical Alliance, *Evangelical Alliance: Abstract of the Proceedings and Final Resolutions of the Conference*, 8.

⁵⁶ Evangelical Alliance, *Report of the Proceedings of the Conference*, 503–504.

⁵⁷ *Evangelist*, May 13, 1847.

る我々の率直な感情の表明によって後押しされると合意している。我々はそれゆえ、この驚愕すべき悪に対して、深い不動の反対を表明し、賢明かつキリスト教的な方法で地上からのその完全なる根絶と排除を求めることを、全ての人間の義務とする。しかしながら、キリスト教徒の合一と同胞愛の促進という同盟の唯一の目的を常に視野に置くべきである

との綱領を掲げ、はっきりとした奴隷制への反対を表明しながらも、奴隷所有者の参加については肯定の含みを持たせた表現をとった。⁵⁸

アメリカ合衆国の福音主義連盟はこうして発足し、1847年1月からはベアードを編集者として月刊の機関誌、『キリスト教連合と宗教記録(*Christian Union and Religious Memorial*)』の発行も開始された。しかし、その後のアメリカ合衆国の福音主義連盟は目立った活動を行うことがなく、以降、南北戦争後に再復活を果たすまで、支部は実質的な休止状態に陥った。その最大の原因は奴隷制であり、合衆国のアボーリションニストは奴隷制に対する福音主義連盟の態度に失望して連盟を強く非難していた。1846年福音主義連盟会議終了直後の9月14日、イギリスにいたフレデリック・ダグラスは反奴隷制リーグの集会において、福音主義連盟が奴隷所有者の一律排除を行わなかったことを奴隷制への妥協として強く批判した。⁵⁹ギャリソンらのアメリカ反奴隷制協会から分離した、タッパン兄弟率いる内外反奴隷制協会(*The American and Foreign Anti-Slavery Society*)も福音主義連盟を批判し、「アメリカの奴隷制問題に関する福音主義連盟の方針への抗議」と題された抗議文を発表した。⁶⁰その一方、南部の人々は福音主義連盟において奴隷制批判が行われたことに不快を示し、さらに北部の大半を占めた反奴隷制穏健派は福音主義連盟が奴隷制問題に何らか言及を行ったことそれ自体を不穏な行動として連盟から距離をおいた。奴隷制に対する妥協的な態度は誰を満足させることもなく、福音主義連盟合衆国支部形成は失敗に終わった。⁶¹

AFCUの形成は福音主義連盟合衆国支部と同時期に開始されており、1847年5月の年次大会において、アメリカプロテスタント協会と海外福音協会は合併にむけた話し合いをもった。合併は財務上の問題のために滞ったが、⁶²その間に合併案にキリスト教連盟が加わり、

⁵⁸ *Christian Union and Religious Memorial*, Jan 1848, 7.

⁵⁹ Frederick Douglass, "Slavery in the Pulpit of the Evangelical Alliance: An Address Delivered in London, England, on September 14, 1846," *The Gilder Lehrman Center for the Study of Slavery, Resistance & Abolition*, n.d., <http://www.yale.edu/glc/archive/1083.htm>.

⁶⁰ American & Foreign Anti-slavery Society, *Remonstrance Against the Course Pursued by the Evangelical Alliance: On the Subject of American Slavery* (New York: William Harned, 1847).

⁶¹ Jordan, *The Evangelical Alliance for the United States of America, 1847-1900*, 62-67.

⁶² Foreign Evangelical Society, *Eighth Annual Report of the Foreign Evangelical Society* (New York: Leavitt, Trow & Co., 1847), 39; American Protestant Society, *Fourth Annual Report of the American Protestant Society* (New York: Published at the

1848年の5月には先にキリスト教連盟とアメリカプロテスタント協会との協力体制が成立した。⁶³1849年5月、財務上の問題に決着がつき、3団体はAFCUを形成したが、この頃失敗が決定的になった福音主義連盟合衆国支部に期待された役割は、AFCUに部分的に引き継がれていった。

福音主義連盟とAFCUの間に公式の関係性はなかったにもかかわらず、後者を前者の後継とみなすべき理由はいくつか存在するが、第1に挙げられるのは、福音主義連盟合衆国支部を実務レベルで動かしていたのが海外福音協会のロバート・ベアードだったということである。ヨーロッパ各地に人脈を持ち、各国事情に通じたベアードは、福音主義連盟合衆国支部の機関誌『キリスト教連合と宗教記録』の編集者となって実務を仕切っていた。AFCU誕生とともにその国外通信担当官に就任したベアードが1850年から機関誌編集も行うようになると、福音主義連盟の機関誌はベアードの多忙の為に発行が遅れはじめた。福音主義連盟機関誌はこの年をもって休刊したが、内容の大半を占めていた国外の宗教情報はAFCU機関紙にも掲載されていた。⁶⁴また、アメリカ合衆国のプロテスタントと福音主義連盟との関係は、数年おきに開催される福音主義連盟世界会議にアメリカ人が個人的に参加することで辛うじて維持されたが、その中心にいたのもベアードだった。ベアードは1851年のロンドン会議、1855年のパリ会議、1857年のベルリン会議、1861年のジュネーブ会議と、死の2年前まで世界会議に欠かさず出席を続け、1851年、1855年、1861年にはアメリカ合衆国の宗教の現状についての報告も行った。福音主義連盟関係者がすべてAFCUに流れたわけではなかったが、ベアードの他にもエドワード・N・カーク、レオナルド・ベーコンといった人物はAFCUにおいても大きな役割を果たし、両者に連続性をもたらした。

AFCUを福音主義連盟合衆国支部の後継団体と考えるべき第2の理由は、AFCUを担った人々自身に、AFCUが実質的な福音主義連盟合衆国支部であるとの意識が見られたことである。1861年、ジュネーブでの福音主義連盟世界会議の開催を伝えたAFCU機関誌は、

Depository of the Society, 1847), 29.

⁶³ 1848年の2団体の合併の詳細については、*APM*, Vol. 4, No. 1, Jun 1848, 16-17.

American Protestant Society, *Fifth Annual Report of the American Protestant Society* (New York: Published at the Depository of the Society, 1848), 25. アメリカプロテスタント協会は、海外福音協会の合流の遅れが、アメリカプロテスタント協会及びキリスト教連盟が「全ての教派のキリスト教徒を受入れる」のに対して、海外福音協会が教派的な限定を持っていたためとしている。海外福音協会の記録からは明文化された教義上の制限を見いだすことはできないが、1848年の副総裁は、会衆派、旧派の長老派、オランダ改革派の牧師たちを中心として、一般信徒やバプテスト、新派の長老派で占められ、ほとんどがカルバン派系だった。ルター派の牧師は少数が加わっていたが、その代表であるシュマッカーは、長老派のプリンストン神学校を卒業し、教義上は長老派に近かった。海外福音協会はプロテスタント諸教会の中でも十分に「福音主義的」と思われなかった非カルバン派の人々を排除していた可能性がある。

⁶⁴ *The Christian Union and Religious Memorial*, Sep and Oct, 1850, 544; Nov and Dec 1850, 545-546.

奴隷制のために合衆国の福音主義連盟は衰退したが、「AFCU はロンドン会議の3年と経たずに形成され、事実上、福音主義連盟の機能のある程度果たしてきた。特に、諸教会に対して時代の総括的な宗教の動きについてより充実した情報を広め、ローマの密かな侵入の動きを知らしめ、それらに適切に対抗するための努力を盛り上げようとする点においてである」として、福音主義連盟の代替組織としての自己認識を表明した。⁶⁵AFCU と奴隷制については次章で扱うが、AFCU は基本的に奴隷制について一切の言及を避けるという方針を貫き、福音主義連盟合衆国支部失敗の理由となったこの問題を回避して、教会合同とカトリックとの対抗という目標を追求しようとした。

AFCU が奴隷制問題を棚上げにしたことは、AFCU が信教の自由を世界へと広めようとする上で大きな足枷となる可能性を持つものだった。1846年会議において、アメリカ人は奴隷の自由の剥奪を実質的に肯定するとともに、奴隷制問題は一国家の法律によって規定された政治的問題であるがゆえに、宗教的団体である福音主義連盟は関わることができず、イギリス人による合衆国の奴隷制への批判はイギリス人の他国への不当な干渉であると主張していた。しかしその後、AFCU が合衆国外において信教の自由を求めたとき、彼らが奴隷制問題をめぐってイギリス人に与えた反論はそっくりそのまま、アメリカ人に返される可能性があったのである。次章で扱うように、1853年に開始される信教の自由を求める運動に際して、奴隷制と自由の普遍性という問題は実際に運動に影響を与えた。

しかしながら、1847年ごろの段階において、AFCU 前身3団体の関係者の間で、信教の自由を広めることと奴隷制を容認することとの間に不整合が生じかねないことに気づいた者は多くはなかったと思われる。両者の間に矛盾を見出すことがなかった一人が、キリスト教連盟を中心になって率いていたホレス・ブッシュネルである。ブッシュネルは1846年ロンドン会議の翌年の1847年初頭、福音主義連盟合衆国支部が未だ準備段階にある中、1846年会議についての論評を雑誌『ニューイングランダー』に発表し、福音主義連盟がキリスト教徒の連帯ではなく分裂を引き起こしたこと、そして信教の自由に対する取り組みが不十分だったことを批判した。ブッシュネルは1846年会議に合わせて渡欧していたが、1846年会議に参加することはなく、会議記録にも名前は残っていない。

この論評の中で、ブッシュネルは信教の自由の中心的な意味を政府による宗教統制からの解放としてとらえ、1846年会議においてイギリスの国教会制度に対する批判が十分に行われなかったことを問題視した。ブッシュネルの意見では、英国教会やスコットランド国教会など、イギリスの国教会員の福音主義連盟参加は一見して教会合同の理想実現を促進したが、それは単なる見せかけ上のものであり、教会の「実質的な一致」は「国教会のがれき」の上にしか成り立たないものだった。⁶⁶福音主義連盟合衆国支部では、信教の自由の問題が論じられなかったわけではなかったが、それは「聖書を読むことは世界中において、

⁶⁵ *CW*, Sep 1861, 259.

⁶⁶ Horace Bushnell, "The Evangelical Alliance," *The New Englander* 5, no. January (1847): 106.

あらゆる人にとっての権利である」という、国教会制度と必ずしも矛盾しない、個人が聖書を読む自由として規定され、ブッシュネルが求めた国教会制度に対する批判は、合衆国支部の中でも特に行われていなかった。⁶⁷

ブッシュネルはイギリスの国教会員との連帯を批判した一方、福音主義連盟が教義的な境界を定めてユニヴァーサリストやクエーカーを排除したことは誤りだったとした。ブッシュネルは1846年会議に参加した人々の多くよりもはるかに広汎な「キリスト教徒の」連盟形成を欲していたのであり、

私たちはプロテスタント連盟ではなく、キリスト教連盟を組織することを提案する。私たちの計画はローマに対して向けられているが、その目的においては、2つの名前の間に齟齬を来すことがないようにしたいのである。この組織を世界と同じだけ幅の広いものにし、この目的を受け入れることができるカトリックに対しては、プロテスタント同様に開かれたものにしよう

と述べて、真の「キリスト教徒の連盟」にはカトリックの参加すら拒むべきではないとの意見だった。ブッシュネルは彼が中心となってい率いていた合衆国のキリスト教連盟を世界的な規模に拡大し、教義上の合意事項は最低限に保ったまま、信教の自由の実現と教会合同を求めるキリスト教徒が一致して「イタリアやその他の教皇主義国家における信教の自由を求めること」を望んでいたのである。⁶⁸

キリスト教徒の広汎な連帯というブッシュネルの望みは、ブッシュネルの奴隷所有者受け入れの姿勢につながっており、ブッシュネルは福音主義連盟ができるだけ多くのキリスト教徒を結集させるべきだったという考えから、「奴隷所有者のキリスト教的人格」を認め、キリスト教徒たる奴隷所有者の参加は拒むべきではないとの立場をとっていた。⁶⁹ブッシュネルはまた、聖書を読めない、説教を聞くことができない、安息日を宗教的に過ごすことができないといった、奴隷の信教の自由の制限については強く批判したが、⁷⁰奴隷制そのものの廃止を求めたり、奴隷所有者を一律に排除することは「今は」できないとして拒否し、奴隷制を擁護する南部のキリスト教徒との連帯の必要性を説いた。⁷¹そのうえでブッシュネルは、信教の自由を「人間それぞれが、神の言葉を得て、罰や制約を受けることなく、自らの信仰と実践とを神の言葉によって律する権利」と言い換え、⁷²奴隷制への対処は「福音にとって最も明らかに敵対的な奴隷制の諸側面」の是正を求めるという方法で行うべきだ

⁶⁷ *The Christian Union and Religious Memorial*, Jan 1848, 7.

⁶⁸ Bushnell, "The Evangelical Alliance," 119.

⁶⁹ *Ibid.*, 118.

⁷⁰ *Ibid.*, 120.

⁷¹ *Ibid.*, 118.

⁷² *Ibid.*, 119.

と主張し、奴隷のプロテスタント信仰が妨げられない限りにおいて、奴隷制を容認した。⁷³ ブッシュネルは「教会による抑圧に対してと同じぐらい真摯に奴隷制の影響に対して反対する」、「教皇主義と奴隷制はともにキリスト教の自由を破壊する」とも述べており、カトリック教会と奴隷制をともに自由を破壊する組織として批判的に見ていた。⁷⁴ ブッシュネルはまた、奴隷の所有が「人間の第一原理に反する」、根本的な悪であるとも認識してしていた。それにもかかわらず、ブッシュネルは奴隷制の下でも信教の自由は可能だとすることによって奴隷制の存続を受け入れたのである。⁷⁵

ブッシュネル自身はこの後キリスト教連盟の活動を離れ、AFCU と深く関わることもなかったものの、ブッシュネルがこの文章中示した将来のキリスト教連盟のとるべき立場はAFCU によって引き継がれていった。ブッシュネルは、イギリスの福音主義連盟が国教会を容認しつつ奴隷所有者を排除するという方針をとる以上、合衆国支部は形成不可能だと考え、それに代わって合衆国がリーダーシップをとって世界的なキリスト教連盟を形成し、信教の自由の普及、聖書の宗教の伝道、キリスト教徒の合同に取り組むべきだとしていたが、AFCU はまさにそのような組織として誕生したのである。⁷⁶ しかしながら、自由の普遍的普及の要求は、奴隷身分にある人々もまた自由を持つはずではないか、奴隷の自由は不当に制限されているのではないか、カトリック国独自の法律で統治される地域において、プロテスタントの信教の自由を求めることが宗教的団体にとってふさわしいのならば、奴隷制を擁護する法律で統治される合衆国南部においてキリスト教的見地から奴隷解放を唱えることもまた許容されるのではないか、といった疑問を呼び起さざるを得ないものであり、奴隷制問題に蓋をしようとする AFCU を悩ませることになった。

2 ポルトガル人プロテスタント移民事業

2.1 ポルトガル人プロテスタント移民の背景

AFCU 前身団体の中でも、1846 年福音主義連盟会議に中心となって参加したのはキリスト教連盟、海外福音協会という国外での活動に関心を寄せた 2 団体であり、アメリカプロテスタント協会関係者の参加は目立たなかった。しかし、長年国内伝道協会として活動していたアメリカプロテスタント協会は、1848 年以降、大西洋上の離島、ポルトガル領マデライラ諸島のプロテスタントを合衆国に移住させる事業に関わることによって、国外への関心を強めていった。福音主義連盟会議が失敗に終わった 1847 年夏ごろから、AFCU 前身 3 団体は合併についての話し合いを進めていたが、それと並行して行われたポルトガル人移

⁷³ Ibid., 120.

⁷⁴ Ibid.

⁷⁵ Ibid., 118.

⁷⁶ Ibid., 119–120.

住事業は、アメリカプロテスタント協会が合衆国内だけではなく、国外へと目を向ける大きなきっかけとなったと考えられる。

アメリカプロテスタント協会によるマデイラのプロテスタントへの関与は、協会がマデイラ出身のポルトガル人伝道師、マニユエル・J・ゴンサルヴェス(Manuel. J. Gonsalves)を雇用していたという、偶発的な理由によって開始された。ゴンサルヴェスはポルトガル領マデイラに生まれ、敬虔な両親のもとでカトリックとして育てられた。若いころはアメリカ貿易船の船員として故郷と合衆国を往来していたが、ポルトガル内戦への不安から合衆国移住を決意するに至り、ニューヨーク市に居住したキューバ出身のカトリック司祭、フェリックス・ヴァレーラの下でキューバ人学生に交じって司祭への道を歩み始めた。しかしニューヨーク市で生活する中、アメリカトラクト協会が配布していた英訳聖書やトラクトをきっかけにプロテスタントの礼拝に参加するようになり、やがてカトリシズムに疑問を抱いてバプテスト派に改宗するに至った。ゴンサルヴェスはまずは説教師資格を、1840年には牧師資格を得て説教活動に従事した。⁷⁷

1842年、ゴンサルヴェスは里帰りを兼ねたマデイラ伝道を企画し、アメリカトラクト協会から供与されたポルトガル語の聖書やトラクトを携えて故郷マデイラに一時帰国した。⁷⁸カトリック国であるポルトガル領のマデイラでプロテスタント伝道を行なったのはゴンサルヴェスが最初ではなく、島はナポレオン戦争中にイギリス支配下に置かれたため、その後もイギリスの大西洋貿易の中継地となって、イギリス人プロテスタントが頻繁に来航するようになっていた。⁷⁹1838年からは長老派のスコットランド人医師、ロバート・R・カリ―(Robert R. Kalley)による伝道が行われ、カリ―はマデイラで医師として活動する傍ら、ポルトガル語での礼拝や聖書の頒布を行ない、多くのポルトガル人をプロテスタントに改

⁷⁷ ゴンサルヴェスの経歴については、M. J. Gonsalves, *The Testimony of a Convert from the Church of Rome. Narrative of the Religious Experience and Travels of the Rev. M. J. Gonsalves* (Boston: Published for the Author, 1859). また、『アメリカン・プロテスタント雑誌』が『ボストン・レコーダー』からの引用を掲載している。かつてゴンサルヴェスはカトリックの司祭となるための訓練を受けていたが、プロテスタントに改宗した。APM, Vol. 1, No. 9, Feb 1846, 284. 同書 208 頁には、ゴンサルヴェス自身の言葉として、彼が 1844 年以降、アメリカプロテスタント協会の伝道師となり、アメリカ合衆国内のポルトガル人カトリックに対する伝道活動を行ってきたことが語られている。アメリカ在住ポルトガル人は、主に捕鯨従事者としてアメリカ合衆国に移住した人々であった。ゴンサルヴェスの派遣については、Ibid., Vol. 3, No. 8, Jan 1848, 247

⁷⁸ Ibid., 18.

⁷⁹ Desmond Gregory, *The Beneficent Usurpers: A History of the British in Madeira* (Rutherford, NJ; London: Fairleigh Dickinson University Press; Associated University Presses, 1988), 89–102. 19 世紀のマデイラ事件に関する英語の著作は、プロテスタントの立場から、カトリック教会による宗教的迫害としてのみこの事件を取り扱うものがほとんどである。それに対して、グレゴリーの 1988 年の著作はより学術的な立場から書かれており、イギリス人によるプロテスタント伝道がイギリスの植民地主義的進出を背景として可能になったものであり、プロテスタント迫害は、現地住民の反イギリス感情と一体になったものであったことを明らかにしている。

宗させることに成功した。しかし、ゴンサルヴェスがマデイラに戻る約1年前の1841年、リスボンの政府はカリーの活動への禁止命令を出し、外国人によるプロテスタント伝道の禁止と、マデイラのポルトガル人に対するカトリシズムの強制強化が開始された。⁸⁰カリーに対するマデイラの人々の支持もあり、カリーの活動は数か月後に再開が許されたが、1843年初頭には改めて、マデイラ知事が公式文書によってポルトガル人を対象としたカリーの伝道活動を禁止し、警察による礼拝の妨害や、押し掛けた群衆による嫌がらせが行われるようになった。この年、カリーは数か月間にわたって収監され、イギリスとポルトガルの間の外交交渉によって漸く年末に釈放された。カリーはその後も伝道活動を継続しようとしたが、最終的に活動停止に合意した。また、この頃から多くのポルトガル人プロテスタントが逮捕され、有罪とされるようになった。⁸¹カリーを中心とした騒動が進行する傍ら行われたゴンサルヴェスの活動に対してもマデイラ知事による制止がなされ、ゴンサルヴェスは1843年中に合衆国に帰国した。⁸²

帰国後のゴンサルヴェスは、アメリカプロテスタント協会に再編される以前のプロテスタント宗教改革協会の「講演員(Lecturing Agent)」となった。⁸³ゴンサルヴェスを通じて、プロテスタント宗教改革協会の中ではマデイラにおける迫害への関心が高まり、機関誌には何度かマデイラやカリーについての情報が掲載された。⁸⁴ゴンサルヴェスは1843年8月には、もう一度マデイラに戻ることを理由としてプロテスタント宗教改革協会を離れたものの、⁸⁵約1年後の1844年の9月からはアメリカプロテスタント協会の伝道師として新たに雇用された。⁸⁶ゴンサルヴェスの仕事はニューイングランドの港湾において、主に捕鯨船の船員として滞在していたポルトガル人に対して伝道活動を行うことであり、日々の仕事は直接的にマデイラに関わるものではなかった。⁸⁷しかし、アメリカプロテスタント協会も機関誌にマデイラの問題を取り上げ、カリーの著作にゴンサルヴェスが翻訳したポルトガル語文書資料を加えた書籍を出版するなど、マデイラに関心を寄せ続けた。⁸⁸1846年5

⁸⁰ William Carus Wilson, *The Madeira Persecutions Chiefly Compiled from the Rev. John Baillie's "Life of Hewitson," and Mr. Roddam Tate's "Madeira in 1846"* (London: Religious Tract Society, 1856), 5.

⁸¹ 1843年に発生した事柄については、カリーの証言をもとに、ゴンサルヴェスが関わってアメリカプロテスタント協会が出版した以下の文書に詳しい。Robert R. Kalley, *Persecutions in Madeira in the Nineteenth Century; Being an Exposition of Facts*, trans. Manuel J. Gonsalves (New York: American Protestant Society, 1845). 1844年の逮捕者は、Robert R. Kalley, *An Account of the Recent Persecutions in Madeira* (London: John F. Shaw, 1844), 24.

⁸² Gonsalves, *The Testimony of a Convert from the Church of Rome. Narrative of the Religious Experience and Travels of the Rev. M. J. Gonsalves*, 22–23.

⁸³ *PV*, May 17, 1843.

⁸⁴ *PV*, Sep 27, Oct 11, 25, 1843; Apr 17, 1844.

⁸⁵ *PV*, Aug 16.

⁸⁶ *APM*, Vol. 1, No. 7, Dec 1845, 208–210.

⁸⁷ *AP*, Oct 2, 1844.

⁸⁸ *APM*, Vol. 1, No. 6, Nov 1845, 181–182. 書籍は1844年と1849年に出版された。Kalley,

月の年次大会ではゴンサルヴェスが演説を行い、ごく最近迫害を逃れて合衆国に至ったポルトガル人プロテスタント青年を壇上から紹介して、マデイラのプロテスタントへの支援を訴えた。⁸⁹

2.2 アメリカプロテスタント協会による支援

この段階まで、アメリカプロテスタント協会のマデイラ問題への関与は限定的だったが、1846年後半になって事態は大きく動きだした。マデイラではプロテスタントに対して恒常的な嫌がらせや礼拝の妨害が続き、イギリスとポルトガルがマデイラからの移民を英領トリニダードに受け入れることに合意したため、プロテスタントの多くは英国船に乗り込み、数次にわたって数百人単位でトリニダードへと移住した。また、トリニダード以外の西インドへと脱出したプロテスタントもあり、その人数は1000人にのぼったともいわれる。⁹⁰アメリカプロテスタント協会は、1846年10月ごろに再びマデイラに渡ったゴンサルヴェスを通じ、ポルトガル人プロテスタントのトリニダード移住を把握していた。⁹¹その後ゴンサルヴェスは合衆国に戻ったが、1848年1月にはアメリカプロテスタント協会の許可を得てトリニダードに渡り、移住したポルトガル人の支援活動を開始した。⁹²ゴンサルヴェスは、トリニダードで約600人のポルトガル人プロテスタントの教会を率いていた牧師、アルセニオ・ニコス・デシルヴァと話し合いを持ち、トリニダードの生活状況が厳しいものであり、デシルヴァの教会のプロテスタントは合衆国に土地を得て入植することを希望している、との報告をアメリカプロテスタント協会に対して行った。⁹³

1848年後半、アメリカプロテスタント協会はポルトガル人プロテスタントの移住事業に本格的に関わり始めた。1848年9月には既に33人のポルトガル人がトリニダードからニューヨーク市に到着しており、さらに40人ほどがマデイラからの航海の途上にあつた。⁹⁴1848年10月にはその人数は52人に、⁹⁵11月には6、70人となった。⁹⁶協会はニューヨ

Persecutions in Madeira in the Nineteenth Century; Being an Exposition of Facts; Herman Norton and Robert Reid Kalley, *Record of Facts Concerning the Persecutions at Madeira in 1843 and 1846* (New York: American Protestant Society, 1849).

⁸⁹ *APM*, Vol. 2, No. 1, Jun 1846, 2-3, 6-9; Vol. 2, No. 2, Jul 1846, 42-43.

⁹⁰ Wilson, *The Madeira Persecutions Chiefly Compiled from the Rev. John Baillie's "Life of Hewitson," and Mr. Roddam Tate's "Madeira in 1846,"* 95-97; Norton and Kalley, *Record of Facts Concerning the Persecutions at Madeira in 1843 and 1846*, 94; Miguel Vale de Almeida, *An Earth-Colored Sea: "Race," Culture, and the Politics of Identity in the Postcolonial Portuguese-Speaking World* (New York: Berghahn Books, 2004), 2-3.

⁹¹ *APM*, Vol. 2, No. 3, Jan 1847, 238-242.

⁹² *APM*, Vol. 3, No. 8, Jan 1848, 247

⁹³ American Protestant Society, *Fifth Annual Report of the American Protestant Society*, 17-22.

⁹⁴ *APM*, Vol. 4, No. 4, Sep 1848, 126.

⁹⁵ *APM*, Vol. 4, No. 5, Oct 1848, 151.

ークに至ったポルトガル人ために住居を確保して生活物資の支援を行い、将来的にはデ＝シルヴァの教会の約 600 人が合衆国に渡ることを予期して、合衆国内の入植先を探した。⁹⁷1849 年春ごろには、イリノイ州への入植が決定し、4 月にはポルトガル人を見送るための大規模な集会までもが行われた。⁹⁸また、5 月の年次大会では入植計画の詳細が発表され、アメリカプロテスタント協会が彼らのイリノイ移住までのニューヨーク市での生活を支援し、移住のための費用を工面する予定であるとされた。⁹⁹しかし、イリノイで移住者を受け入れるとしていたアメリカ・ヘンプ会社の方針転換によって計画は一度頓挫し、同年 9 月ごろにはイリノイ州ジャクソンヴィルへの新たな入植計画が決定したが、コレラ流行のために計画の実施はまた遅延した。¹⁰⁰

1849 年 5 月には AFCU が成立してアメリカプロテスタント協会は AFCU に吸収されたが、ポルトガル人プロテスタント支援事業はそのまま AFCU に引き継がれ、AFCU 国内担当官となったノートンに加え、国外担当官となったもと海外福音協会のベアードがともに事業にあたった。1849 年 6 月には新たに 54 人がニューヨーク市に到着し、¹⁰¹9 月には 62 人がニューヨーク市へ向けてトリニダードを發つなど、ポルトガル人プロテスタントの人数は増え続けていたが、¹⁰²1849 年 10 月になって漸く、280 人の「ピルグリム」がイリノイに出発し、残りは約 200 人となった。¹⁰³11 月にはもう一組の移住者がイリノイへと出発したものの、AFCU は冬の間残った 50 数人をニューヨーク市で支援する必要に迫られた。¹⁰⁴アメリカプロテスタント協会は協会運営のための寄付とは別に、ポルトガル人のための寄付金や物資を募り、寄付額は 1849 年 5 月までに約 5,600 ドルに達した。¹⁰⁵ポルトガル人のための寄付要請は、アメリカプロテスタント協会機関紙上だけではなく、新聞を通じても行われ、例えば 1849 年 10 月ごろにはポルトガル人のための冬の衣服や靴の寄付を求める呼びかけが掲載された。¹⁰⁶翌 1850 年 5 月の AFCU の発表によれば、AFCU はこの時点までで 400 人以上をイリノイに送り出したが、様々な事情から移住できない 50 人ほどに対して未だ支援を継続していた。¹⁰⁷1850 年 5 月までの 1 年間に AFCU がポルトガル人のために集めた資金は約 9,400 ドル、前年度からの分と合わせると約 15,000 ドルとなり、ほぼ

⁹⁶ *APM*, Vol. 4, No. 6, Nov 1848, 181.

⁹⁷ *APM*, Vol. 4, No. 6, Nov 1848, 181-182.

⁹⁸ *APM*, Vol. 4, No. 11, Apr 1849, 327-329; Vol. 4, No. 12, May 1849, 378-379.

⁹⁹ American Protestant Society, *Sixth Annual Report of the American Protestant Society* (New York: Published at the Depository of the Society, 1849), 21-24.

¹⁰⁰ *APM*, Vol. 5, No. 4, Sep 1849, 105-108.

¹⁰¹ *APM*, Vol. 5, No. 1, Jun 1849, 21,

¹⁰² *APM*, Vol. 5, No. 4, Sep 1849, 107.

¹⁰³ *APM*, Vol. 5, No. 7, Dec 1849, 193-194.

¹⁰⁴ *AFCU*, Vol. 1, No. 1, Jan 1850, 26.

¹⁰⁵ American Protestant Society, *Sixth Annual Report of the American Protestant Society*, 24.

¹⁰⁶ *APM*, Vol. 5, No. 5, Oct 1849, 134-135.

¹⁰⁷ *AFCU*, Vol. 1, No. 6, Jun 1850, 272.

全額が使用された。¹⁰⁸1851年5月の年次報告書では、前年秋にさらにもう一団のポルトガル人がイリノイへ移り、ニューヨーク市に残る14人も近々に移住することが報告され、この年をもってポルトガル人支援は終了した。¹⁰⁹この年度にAFCUがポルトガル人プロテスタントのために拠出した金額は約1,800ドルだった。¹¹⁰

アメリカプロテスタント協会周辺の人々がポルトガル人プロテスタントに同情を寄せ、熱心な支援を行った一方、移民の中でもポルトガル人プロテスタントだけを特別視した彼らの態度は広く公衆に共有されたわけではなかった。アメリカプロテスタント協会は、世俗新聞がポルトガル人プロテスタント支援に熱心ではないことに苦言を呈し、新聞にポルトガル人プロテスタント支援集会の告知掲載を要請した際に、「教皇主義の(Papal)」の語を削除するよう求められたことを明かして、ニューヨーク市のジャーナリズムがカトリックに操られているとの陰謀論めいた批判を行った。¹¹¹さらに、ニューヨーク市のカトリック新聞『フリーマンズ・ジャーナル・アンド・カトリック・レジスター』は、「カトリックの隣人に対する慈善の欠如に比して、教皇主義の犠牲者たちと想像されている人々に対して行われる慈善が重視されすぎている」ことを批判し、ポルトガル人は宗教的迫害を受けた殉教者ではなく、「様々な法律違反のために、マデイラの世俗の権威によって罰を受けた「不逞の輩」に過ぎない」との見解を表明した。¹¹²これに対して『アメリカン・プロテスタント雑誌』は強い反発を示したが、¹¹³ポルトガル人の移住理由は必ずしも宗教的迫害ではなかったとの意見は世俗新聞『ヘラルド』にも掲載された。『アメリカン・プロテスタント雑誌』はポルトガル人が敬虔なプロテスタントであるとの記事を繰り返し発表し、彼らの移住支援を正当化するとともに、カトリック教会の「迫害」に対する批判を続けた。¹¹⁴

マデイラ出身のポルトガル人プロテスタント移住事業は、合衆国内のカトリックを改宗させるための国内伝道協会という、根本的には内向きな団体だったアメリカプロテスタント協会の変質のきっかけとなった。1849年の年次報告書は、ポルトガル人移住事業が「協会の本来の仕事の脇において」なされているのではないかと、という批判を予想してそれに反論し、アメリカプロテスタント協会のもともとの目的は、「あらゆる教皇主義国家から我が国に流れ込んでくる外国人の教皇主義者の人々の最良の利益」であり、カトリックから改宗したポルトガル人プロテスタントに対して救いの手を差し伸べることは、協会の目的

¹⁰⁸ American and Foreign Christian Union, *First Annual Report of the American and Foreign Christian Union* (New York: Published at the Depository of the Society, 1850), 51.

¹⁰⁹ American and Foreign Christian Union, *Second Annual Report of the American and Foreign Christian Union* (New York: Published at the Depository of the Society, 1851), 28.

¹¹⁰ *Ibid.*, 38.

¹¹¹ *APM*, Vol. 5, No. 1, Jun 1849, 9-10.

¹¹² *Freeman's Journal*, May 19, 1849.

¹¹³ *APM*, Vol.5, No. 3, Aug 1849, 69-70.

¹¹⁴ *APM*, Vol.5, No. 4, Sep 1849, 124-125.

に合致しているのだと主張した。¹¹⁵だが、もともとは合衆国に流入するカトリック移民を合衆国社会にとっての「問題」とみなし、合衆国の自由を移民による侵食から守らなくてはならないと主張する傾向が強かったアメリカプロテスタント協会が、たとえプロテスタントの移民であってもその積極的な受け入れに関わり、合衆国外の信教の自由の問題にも目を向けるようになったという変化は大きなものだったといえる。

アメリカプロテスタント協会のポルトガル人プロテスタント移住への関与は、協会がマデイラ出身のゴンサルヴェスを雇用していたという偶然に依ったところが大きかったが、19世紀半ばの政治や経済の変化、交通・通信技術の革新は、環大西洋世界を一層緊密に結びつけるようになっていた。アメリカプロテスタント協会のような国内伝道協会の活動が一国内では完結することがなくなったという変化は、グローバルな規模での人、物、情報の交流の増大がもたらした一種の必然だったと見ることもできるだろう。そしてポルトガル人移住事業開始とほぼ同時期に発生した1848年革命もまた、ヨーロッパから合衆国への人の流入を加速させ、アメリカ人のヨーロッパへの関心を高めた事件だった。AFCUに関わる人々はこの革命とその顛末を観察し、プロテスタントとカトリックとの競合や信教の自由の問題を、合衆国内を越えた新たな文脈の下で思考するようになっていった。

3 1848年革命とその影響

1848年、フランスでは2月革命によって王政が廃止されて第2共和制が開始された。革命の影響はオーストリア帝国支配下のカトリック地域や、教皇領を抱えるイタリアにも波及し、1848年の11月には教皇ピウス9世がローマを脱出して革命政府によるローマ共和国が建設された。1848年革命は、合衆国のプロテスタント牧師たちが欲した教皇主義の打倒と信教の自由を一気に実現するかに思われ、AFCU前身団体の中では革命への全面的支持と期待が表明された。この楽観的展望は長続きはしなかったものの、1848年革命は合衆国の反カトリック的プロテスタントがヨーロッパ情勢に一層強い関心を抱ききっかけを作り、彼らのカトリック教会との対抗が合衆国一国ではなく、世界的な規模で行われるものだということを再認識させることになった。

3.1 革命への期待

革命発生直後の段階において、AFCU関係者が表明した1848年革命に対する評価は、極めて好意的なものだった。海外福音協会はプロテスタント伝道が可能な活動地域の拡大という観点から信教の自由の拡大に高い関心を抱いており、1848年5月の年次大会では、革

¹¹⁵ American Protestant Society, *Sixth Annual Report of the American Protestant Society*, 23.

命が保守的カトリック君主を打倒することによって、ヨーロッパでプロテスタントの活動自由化が進むことへの期待が表明された。エドワード・N・カークは大会決議を提案し、

現在のヨーロッパにおける政変は、最高存在である神によって計画され、その言葉を各国へと伝える準備をするものであると考える。…我々はまた、ヨーロッパ及びアメリカの福音主義の協会が長らく祈りを捧げてきたように、ローマのヒエラルキーの政治的連帯が破られ、ヨーロッパの精神が福音を受け取ることができるようになる時が、少なくとも部分的には訪れたのだと考える

と述べ、特にフランスに対する支援を強化し、聖書を送ることによって、「フランスがアメリカが享受するのと同様の自由にふさわしくなるようにしよう」と訴えた。¹¹⁶オランダ改革派の牧師ジョージ・W・ベスーン(George W. Bethune)もまた、「全ヨーロッパが我々の希望と努力に対して開かれた」と述べ、教皇がイタリアで俗権を喪失し、サルディニア王国がプロテスタントの自由を認めたことによってイタリア伝道が可能となったことへの期待を語った。¹¹⁷

同様の期待は、キリスト教連盟との合併をまとめた直後のアメリカプロテスタント協会の年次大会でも表明された。キリスト教連盟の中心人物だったレオナルド・ベーコンはアメリカプロテスタント協会の年次大会で登壇し、かねてより唱えていたヨーロッパの革命の進展による信教の自由の拡大への期待を繰り返した。ベーコンは1848年を「19世紀の驚異の年」と呼び、

実にすばらしい！この状態がどれほど長く続くかはわからない…もし、フランスがかつての革命のような悲劇を再びくぐるとしても、それは自由—真の信教の自由—という光、原則、理念をもたらす義務をより一層強く印象づけるということだけのことである。この理念はより効果的に専制主義の王座を覆し、ついには支配権を獲得するのである

と述べて、革命は信教の自由の拡大の「黄金の機会」であるという見解を表明した。¹¹⁸

革命を通じたヨーロッパの信教の自由の拡大に対する期待を表明した人々が多く存在した一方、合衆国の一部のプロテスタントたちは、革命が合衆国に対してもたらす影響について思いを巡らせた。1848年、アメリカプロテスタント協会の全国年次大会の直後に開催された、協会のボストン支部の年次大会において、ライマン・ビーチャーは演説を行い、革命によって保守的なカトリックはヨーロッパに居場所を失い、教皇に忠誠を誓うイエズ

¹¹⁶ *Ninth Annual Report of the Foreign Evangelical Society* (New York: Leavitt, Trow & Co., 1848), 6.

¹¹⁷ *Ibid.*, 9.

¹¹⁸ *APM*, Vol. 4, No. 2, July 1848, 37

ス会士が大挙して合衆国に押し寄せ、さらには教皇までもが合衆国に亡命するとの予想を行ったが、それを否定的には捉えなかった。¹¹⁹ビーチャーは合衆国が信教の自由の国家である以上、保守的なカトリックもまた自由な活動をすることが可能であるとし、

教皇は、教皇制度を保ち、継続させることができる場所は、我々が共和国の旗の下以外にはないということを知っている。この地では、教皇は、様々な国家の人々が未だに認めている教皇の霊的な支配権をいかようにも発揮することができる。しかし、世俗的な権力はその片鱗でさえも認められない。¹²⁰

と述べて、教皇の俗権の主張は不可能でも、霊的な支配権については合衆国内で自由に主張することができるとした。さらにビーチャーは、革命による保守的カトリックの大量流入を、合衆国の自由を脅かす危険な兆候ととらえるのではなく、カトリックのプロテスタントへの改宗を促す好機とみなして歓迎した。

私はかつてはヨーロッパの君主たちの我々が共和国政府に対する陰謀を恐れていた。…しかし、それらはすべて過ぎ去った。私はもはや、ヨーロッパの君主たちの陰謀を恐れることはない。また、我が国における教皇制の力を恐れることもない。我が国の諸教会は、光と真の福音を伴い、ローマ・カトリックの人々に対して、キリスト教の愛の精神で相対するべきである。そうすれば我々は彼らの間に信仰復興を見ることができるだろう。教皇制の霊的な力は、炎の前の蠟のように、なすすべなく溶け去るだろう。¹²¹

ヨーロッパの保守的政権が、西部のカトリック移民を操って合衆国転覆を狙っているという『西部のための訴え』の出版から13年後、急変するヨーロッパ情勢を背景に、ビーチャーの移民増加に対する感情は180度転換し、ビーチャーはかつての陰謀論とカトリック教徒への不安を捨て去って、合衆国内の信教の自由のもと、カトリック移民の増加が合衆国の危機をもたらすことはないとの確信に至っていた。1848年の海外福音協会、アメリカプロテスタント協会の年次大会において、革命がもたらすヨーロッパへの信教の自由は希望を込めて語られたのである。

『アメリカン・プロテスタント雑誌』上でも、ヨーロッパでの革命はしばらくの間好意

¹¹⁹ ヨーロッパでの革命の煽りを受けた修道士や司祭の合衆国への亡命は1798年や1830年の革命に際して既に起こったことであり、単なる恐怖心の反映というよりは、きわめて現実的な予測だったと言える。例えば、フランス革命後にアメリカ合衆国に移住し、西部伝道に活躍したフランス人司祭を扱った研究として、Michael Pasquier, *Fathers on the Frontier: French Missionaries and the Roman Catholic Priesthood in the United States, 1789-1870* (Oxford; New York: Oxford University Press, USA, 2010).

¹²⁰ *APM*, Vol. 4, No. 2, Jul 1848, 40

¹²¹ *APM*, Vol. 4, No. 2, Jul 1848, 40-41.

的に語られ続けた。1848年9月に「ニューイングランドのピューリタン」の名で掲載された投稿は、

ヨーロッパ世界を見てみなさい。あらゆる場所において、人類の自由と幸福にとっての利益は、ローマ主義者にとっての不利益となっていることが見て取れるだろう。解放されたあらゆる国家において、教皇主義はまったく破綻し、崩壊している

として革命を称賛した。¹²²また、1849年2月には「1848年、教皇主義にとっての年」という前年を振り返る記事が掲載され、1848年革命による教皇のローマ脱出は、「神が教皇と世界に対して、教皇主義の巨大な力、長きにわたる成長は失墜し、この世から消滅しなくてはならないということを教えているのである」と解釈された。¹²³さらにその翌月には「ローマの崩壊は確実」と題された記事が掲載され、「現代の文明は教皇主義にとってはあまりにも圧倒的なものである。教皇主義は進歩、自由、諸国家の富にとって完全に不適合であることが目に見えるようになり、その崩壊を示しつつある」とされた。¹²⁴

3.2 革命への懸念と失望

革命への期待がある程度の期間維持された一方で、革命の余波が合衆国に負の影響をもたらすことへの懸念や、革命そのものへの失望は時間が経つにつれて増大した。カトリック移民への懸念は比較的早い段階から『アメリカン・プロテスタント雑誌』上に表明され、長らくアメリカプロテスタント協会に名を連ね、フィラデルフィアではアメリカン・プロテスタント・アソシエーション(American Protestant Association)の中心人物として、反カトリック的出版物を発行していた牧師ジョセフ・F・バーグ(Joseph F. Berg)は、1848年7月の段階で、革命の動乱がイエズス会士の合衆国流入をもたらすという予測を行った。バーグはビーチャーのような全面的楽観ではなく、むしろ不安を表明し、「我々は彼らを恐れない。我々は彼らに対してドアを開く。我々は彼らのうちただ1人をも排除する方策をとらない」としながらも、「しかし、そうは言っても彼らの到来とこの国への長期に及ぶ逗留をいささかの懸念をもって思わない者はいないだろう」と述べた。¹²⁵革命の動乱に伴う移民の増加に備えよとのメッセージは同年の『アメリカプロテスタント雑誌』8月号、9月号においても繰り返された。アメリカ合衆国における我々の任務の激増」と題された記事では、革命の動乱を受けたカトリック移民の激増が取り上げられ、彼らに対する働きかけの必要性が説かれた。アメリカ合衆国が「諸国民の偉大なる新兵訓練艦である。それゆえ、地球上でもっとも重要な伝道の地である」というカトリック改宗への期待は相変わらず表

¹²² *APM*, Vol. 4, No. 4, Sep 1848, 110.

¹²³ *APM*, Vol. 4, No. 9, Feb 1849, 268.

¹²⁴ *APM*, Vol. 4, No. 10, Mar 1849, 289-292.

¹²⁵ *APM*, Vol. 4, No. 2, Jul 1848, 38.

明されたが、¹²⁶翌月には「彼らはさらに到来し続ける」と題されたもう一つの記事が掲載され

現在、旧世界において進行中の革命は、その前段階であり、時が来れば我々に移民の洪水をもたらすだろう。…私たちは神の祝福を受け、彼らの間に彼らが持ち込むものよりも健康的な気風と敬虔さをもたらさなくてはならない。そうでなければ彼らは我々の間の真の道德水準を引き下げ、我々と我々の子供たちに、有害な影響を送り込むだろう

という危機感の表明が行われた。¹²⁷

1849年も半ばに差し掛かるころには、ヨーロッパにおける動乱の継続と君主制国家の復活、そして社会主義の影響力の伸張のために、革命に対する AFCU 関係者たちの高揚は落ち着きを見せ、革命がプロテスタンティズムの促進には繋がらないのではないかとの声は一層大きくなった。但し、それは単なる失望の表明に留まることなく、さらなる伝道の努力と信教の自由の必要性を訴える主張へと接続された。1849年5月の海外福音協会年次大会において、会衆派牧師エドワード・ビーチャー(Edward Beecher)は、ヨーロッパの革命が信教の自由を実現するのではなく、革命への反動から政教一致状態へと至ったり、逆に宗教の否定へと至るのではないかという強い懸念を示し、アメリカ型の政教分離の必要性を強く主張するとともに、海外福音協会の活動はそれを支援するものだとして主張した。¹²⁸同様の懸念と希望は弁護士ベンジャミン・F・バトラー(Benjamin F. Butler)によっても繰り返され、バトラーはアメリカでは多数派による少数派の「寛容」の段階は過ぎ去り、「十全な良心の自由」が「寛容されたり許容されたりするのではなく、権利として」擁護されているがゆえに、プロテスタント教会の活況があるのだとしてビーチャーの議論を支持した。レオナルド・ベーコンも、アメリカ合衆国の教会の役割は「キリスト教世界と世界全体に対して、絶対的で普遍的な信教の自由という偉大な思想を伝えること」であると訴えた。¹²⁹

アメリカプロテスタント協会においても、革命の行く末への悲観とプロテスタント伝道努力の必要性、そして信教の自由の重要性はともに論じられた。1849年7月の『アメリカン・プロテスタント雑誌』は、同時代の一連の政治的動乱を総括するよう論考を複数掲載したが、そのうち「時のしるし」と題された記事は、

¹²⁶ *APM*, Vol. 4, No. 3, Aug 1848, 69.

¹²⁷ *APM*, Vol. 4, No. 4, Sep 1848, 115. 同様の主張は、*APM*, Vol. 4, No.9, Feb 1849, 270, 272; Vol. 4, No. 10, Mar 1849, 292; Vol. 4, No. 11, April 1849, 339-340 等にも見られる。

¹²⁸ American Protestant Society, *Sixth Annual Report of the American Protestant Society*, 5-6.

¹²⁹ *Tenth Annual Report of the Foreign Evangelical Society* (New York: Leavitt, & Co, 1849), 5-8.

現在のヨーロッパの教皇主義国家の動き、ローマ・カトリックの我が国への大量移民、そしてとりわけ、カトリックの啓蒙と回心のための努力に伴う聖霊の影響力——すべては神に従う人々に対して、こうした努力に対して今以上の高い水準の共感、支援、そして祈りを与えるようにと命じているように思われる。我々のもとにヨーロッパからどんどんともたらされる報道を読んで、一つの国民としての我々に対する神のすばらしい好意に感謝せざるをえないと感じない人がいるだろうか。旧世界において継続的に起りつつある革命——より一層身震いするような性質で、より重要な成り行きをもたらす一連の動き——このことを思い、これが行動の時であるという現実に気づかないものがあるだろうか

として、世界情勢を神の摂理の下に理解しつつ、革命への期待と国内のカトリックへの対処のための積極的な行動の必要を論じた。¹³⁰また、この直後に掲載された「時の教訓」と題された記事は、フランスの革命失敗の原因をプロテスタンティズムの欠如に求め、聖書とプロテスタンティズムが共和国の成否を分けるのだとして、国内におけるカトリックに対する改宗の働きかけの必要を繰り返した。¹³¹一方、これらの記事と同時に掲載された「ヨーロッパの変化」という記事は、カトリック国の軍事介入によるローマ共和国の崩壊を予想したものの、「一時的な結果はどうあれ、福音の自由の種ははたらきはじめている」として、プロテスタンティズムと自由がいずれイタリアの革命を成功に導くだろうとの希望的観測を表明した。¹³²

この翌月の機関誌には「革命は回心ではない」という、革命に対するさらに悲観的な記事が掲載された。この記事は革命を警戒すべき3つの理由を提示し、第1に、革命思想がキリスト教に根差したものではなく、宗教に無関心、もしくは懐疑的な、世俗的理念によって進められていること、第2に、革命という状況が人々の気持ちを宗教からそらし、回心を困難にするということ、そして最後に、「革命が人間の回心を導くと信じる傾向は、回心における聖霊のはたらきの必要性を見失わせる」ことを挙げた。¹³³合衆国のプロテスタントの間で革命に対する失望が広まるのと同時に、革命の失敗も次第に明らかになり、フランスの侵攻によって教皇領が回復されて、1850年には教皇ピウス9世がローマに帰還した。イタリアをはじめとする各地での革命失敗は、革命が教皇の俗権を打倒し、ヨーロッパの信教の自由とプロテスタンティズムの普及を急速に実現するというAFCU関係者たちの期待を挫いたのである。

AFCUに集ったプロテスタントたちはそれでも楽観的希望を抱き続けた。1850年2月の『AFCU』は、ポルトガル人支援集会における牧師ベスーンの演説を『インディペンデント』紙から再掲し、マデイラにおけるポルトガル人プロテスタントに対する迫害や、ヨーロッ

¹³⁰ *APM*, Vol. 5, No. 2, Jul 1849, 35.

¹³¹ *APM*, Vol. 5, No. 2, Jul 1849, 36.

¹³² *APM*, Vol. 5, No. 2, Jul 1849, 46.

¹³³ *APM*, Vol. 5, No. 2, Jul 1849, 80-83.

パの保守反動はごく小さな流れにすぎず、世界全体の大きな潮目は変化し、「自由の大波は着々と前身を遂げつつある」と述べた。¹³⁴また、その約半年前の『アメリカン・プロテスタント雑誌』中、やはり『インディペンデント』からの引用として述べられたように、AFCU 関係者の間には、信教の自由が思想的な「革命のパン種となつて、いずれヨーロッパの政治的専制を打倒するだろうとの期待が維持された。¹³⁵ AFCU 関係者は革命には失望しても、自由の拡大は抗いがたい歴史の趨勢とみなして支持し、信教の自由とプロテスタンティズムを世界に広めるといふ彼らの活動をその進展に資するものと位置づけていた。

結論

1840年代後半に、大西洋を跨いで発生した3つの事件とその顛末は、AFCUに関わる人々の信教の自由理解に、3つの方法で影響を与えたと考えられる。第1に、AFCU関係者は、ヨーロッパ諸国における信教の自由の不確実さを目にしたことによって、信教の自由を合衆国の国家的アイデンティティとしてより一層強く認識した。1830年代にはカトリック教会陰謀論と移民排斥に傾いていたライマン・ビーチャーの変節が典型的に示しているように、1840年代後半の合衆国でカトリック教会陰謀論は少なくとも一時的に影響力を失い、AFCUに加わったようなプロテスタントたちは、合衆国内に流入した移民カトリックを危険視して排斥しようとするよりも、合衆国の信教の自由の下に彼らを受け入れ、プロテスタントへの改宗のための努力を行うことを選択した。受容と改宗という方針は、革命の余波によって、イエズス会士ら極めて保守的なカトリックが合衆国に多数流入する可能性が濃厚になっても変化しなかった。

第2に、3つの事件はAFCU関係者がヨーロッパの信教の自由の問題に改めて関心を抱き、信教の自由を世界に広めるといふ展望を再確認する機会となった。アメリカ人の1848年革命に対する反応を研究した歴史家ティモシー・M・ロバーツは、アメリカ人の中でも革命を歓迎したのは、環大西洋的なネットワークを築いて普遍的権利を求める運動を展開していた、アボーリションист、フェミニスト、社会主義者ら、リベラルな改革者たちだったこと、それとは対照的に、こうした改革運動に反対していたプロテスタント牧師たちは総じて、1848年革命に対しては懐疑的で、革命がもたらす騒擾を批判するが多かったことを指摘した。¹³⁶しかし、プロテスタント牧師についてのロバートの一般化はAFCUに関与した人々については当てはまらず、彼らはまさに信教の自由を普遍的な権利とみなし、大西洋を跨いだプロテスタントのネットワークを通じて信教の自由を広めようとして

¹³⁴ AFCU, Vol. 1, No. 2, Feb 1850, 67.

¹³⁵ APM, Vol. 5, No. 3, Aug 1849, 77.

¹³⁶ Timothy Mason Roberts, *Distant Revolutions: 1848 and the Challenge to American Exceptionalism*, Jeffersonian America (Charlottesville: University of Virginia Press, 2009), 81–124.

いたがゆえに、少なくとも1848年初頭の段階では革命を歓迎した。彼らはリベラルな改革に賛成することはなくとも、革命が自由の普遍的实现を促進すると期待した点においては、リベラルな改革者と共通していたのである。

しかしながら、第3に、福音主義連盟合衆国支部形成失敗という経緯を経て誕生したAFCUは、合衆国南部の「特異な制度」である奴隷制と、奴隷制による自由の制限を容認しながら、信教の自由を普遍的な権利として世界に対して広めようとするという、矛盾に満ちた道を歩むことになった。この矛盾はAFCU誕生の翌年である1850年を境目に南北対立が深まったことによって顕在化していった。

第5章

AFCU と 1853 年—1854 年の信教の自由を求める運動

序	190
1 AFCU の活動.....	190
1.1 AFCU の組織と伝道活動.....	190
1.2 出版事業、蔵書収集、講演活動.....	194
2 奴隷制をめぐる南北対立の深化と AFCU	198
2.1 AFCU と 1850 年の妥協.....	198
2.2 逃亡奴隷法と「高次の法」	201
2.3 AFCU によるヒュー・フォーブス支援とその停止.....	205
2.4 請願による合衆国政府へのはたらきかけ.....	210
3 1853 年—1854 年信教の自由を求める運動.....	212
3.1 信教の自由を求める運動の背景.....	212
a. ローマのアメリカ人礼拝所閉鎖問題.....	213
b. マディアアイ事件	217
3.2 運動の展開	219
a. 第1次運動の展開.....	220
b. 第2次運動の展開.....	228
3.3 運動における信教の自由	234
a. 信教の自由の普及とプロテスタント伝道.....	235
b. 内面の自由と外的自由.....	240
c. 合衆国政府による信教の自由普及の是非.....	246
4 1853 年—1854 年以降の AFCU.....	252
4.1 請願を通じた政治的反カトリシズムの支援.....	252
4.2 1858 年信教の自由を求める集会.....	256
a. 1858 年集会の背景	256
b. 1858 年集会における変化.....	259
4.3 教派主義の台頭とプロテスタントの一致協力の挫折.....	262
a. パリ礼拝所とローマ礼拝所	262
b. 南北戦争後の AFCU.....	266
結論.....	267
第5章資料.....	271

序

アメリカプロテスタント協会、海外福音協会、キリスト教連盟の合併によって1849年に誕生したAFCUは、1853年から1854年ごろにかけて、信教の自由を求める運動を中心になって率い、運動を通じて協会の目的の一つである信教の自由の世界的普及を前進させようとした。運動は、ローマで発生したアメリカ人プロテスタント礼拝所閉鎖問題と、トスカナで発生したマディアイ事件という、ともに1850年代初頭のイタリアを舞台にした2つの事件を直接的な引き金として起こされたものだった。また、これは合衆国内において奴隷制をめぐる議論が活発化した時期に一致しており、信教の自由についての議論は奴隷制と自由についての同時代の議論に影響された。

以下では第1節において、AFCUの平時の活動の概要をまとめ、第2節では同時代の奴隷制問題とAFCUの関わりを論じる。第3節では、本章の中心である1853年から1854年の信教の自由を求める運動の背景と展開を追いかけ、運動の最中に取り交わされた信教の自由についての議論を検討する。第4節では1853年から1854年の運動後のAFCUと信教の自由の理解の変化を扱う。

1 AFCUの活動

1.1 AFCUの組織と伝道活動

AFCU前身3団体のうち、アメリカプロテスタント協会と海外福音協会は、それぞれ合衆国内と国外を対象地域とした伝道活動を展開していたが、合併後のAFCUはこの2団体の活動を丸ごと引き継いだ。実働部隊である常勤の通信担当官(Corresponding Secretary)には、国内担当にアメリカプロテスタント協会のハーマン・ノートン、国外担当に海外福音協会のロバート・ベアードが就任し、2人は1850年1月に発行が開始された機関誌『AFCU』の編集にもあたった。アメリカプロテスタント協会及び海外福音協会が雇用していた伝道師らは基本的にそのままAFCUによって雇用され、海外福音協会によるヨーロッパの諸団体の支援も継続された。AFCU合併がアメリカプロテスタント協会と海外福音協会が行っていた活動を変化させることはほとんどなく、AFCUの実態はこの2団体をそれぞれ国内部門、国外部門とした伝道団体だった。

国内と国外、2つの部門は最高決定機関である監督会(Board of Directors)のもとに統合された。監督は任期4年で毎年4分の1を改選(再選可)、人数は32人で、半数以上を一般信徒から選出すること、本部はニューヨーク市におかれたため、18人以上をニューヨーク市とその近郊に居住する人々から選出することが定められた。監督は毎月会議を開催し、活動についての決定を行った。また、さらに細かな決定は監督会が選出する9人の執行委

員会(Executive Committee)や、伝道委員会(Committee on Missions)に委ねられた。通信担当員以外の役員としては、総裁、副総裁、出版エージェント、会計、書記がおり、後に2名の監査役が加えられた。初代総裁にはニューヨーク市のオランダ改革派牧師、トマス・デウィットが就任した。デウィットはもともと海外福音協会の総裁を務めており、合併に向けた話し合いが進行中だった1848年以降はアメリカプロテスタント協会の総裁をも務めるようになっていた。名誉職である副総裁の人数は当初53人で、前身団体の役員を中心にほとんどが牧師から選ばれ、所属教派は様々だった。監督は「複数の福音主義教派」から選出すること、1つの教派の人々が4分の1以上を占めてはならないことが定められるなど、組織の超教派的な性格を保つための配慮がなされた。¹

合併直前のアメリカプロテスタント協会は2年連続で借金状態に陥っており、さらにポルトガル人プロテスタント移住事業も加わって財政的苦境に立たされていた。合併直後のAFCUはまず移住事業を完遂するとともに、借金を清算することに追われた。初年度には1,700ドルほどを新たに借入したが、翌年には役員らによる10,000ドルの寄付によって会計は黒字化された。²その後AFCUの事業は財政的には安定し、初年度に約59,000ドルだった予算も、1854年の年次報告書では約80,000ドルに増加した。その後南北戦争開始時まで、AFCUの総支出は約70,000ドルから80,000ドルほどで推移した。³

AFCUの主たる財政基盤となっていたのは、他の自発結社同様、個人からの寄付である。アメリカプロテスタント協会、海外福音協会とともに年会費を寄せた人々を会員としており、まとまった寄付を行った人については終身会員や終身理事としていた。AFCUの場合、年会費は3ドルであり、30ドルを一度に寄付すれば終身会員に、100ドルを寄付すれば終身理事となることができた。⁴前身団体の終身会員、終身理事はAFCUにその地位が引き継がれたため、1850年の段階で既に1,850人ほどの終身会員と終身理事が存在した。その多くは男性だったが、終身会員の約13%は女性だった。⁵また、1849年の合併の際、AFCU

¹ 形成直後のAFCUの組織形態については American and Foreign Christian Union, *Occasional Paper, No. 1*. (New York: n.p., 1849), 1–5; *First Annual Report of the AFCU* (Published at the Depository of the Society, 1850), 13. 監督会議の頻度は1849年には3か月に1回以上とされていたが、1850年には毎月1回以上に改められた。監督会議の人数など細かな変更は加えられたものの、AFCUの基本的な組織形態は南北戦争終了までこのままだった。監査役の名前は1852年の年次報告書以降見られる。American and Foreign Christian Union, *Third Annual Report of the American and Foreign Christian Union* (New York: Published at the Depository of the Society, 1852), 13. 1850年の段階において副総裁の地位にあった53人の中には、会衆派、新旧の長老派を中心として、南北のメソヂスト、北部バプテスタ、ドイツ改革派、オランダ改革派、ルター派、監督派、ルター派など、多様な教派の人々が含まれていた。

² *First Annual Report of the AFCU*, 51; *Second Annual Report of the AFCU* (Published at the Depository of the Society, 1851), 38.

³ 本章末資料1参照。

⁴ American and Foreign Christian Union, *First Annual Report of the American and Foreign Christian Union*, 13.

⁵ *Ibid.*, 53–64.

は諸教会に対して支援を呼びかける文書を頒布し、とくに教会に通う「婦人がた」に対して、AFCU 地域組織を形成して AFCU に協力し、自分の教会の牧師が終身会員、終身理事となるように働きかけを行うように訴えた。⁶教会がより一層女性を中心とした空間へと変質しつつあった 19 世紀半ばにおいて、AFCU も教会に通う女性たちを重要な支援者として見なしていたことが窺われる。

AFCU はニューヨーク市に本部をおいた北部中心の組織だった。南北戦争開始直後の 1862 年の機関誌は、AFCU の組織は主に北部と中部の諸州によって構成されているため、戦争の影響による活動の阻害は「全くないといっていいほどわずか」だとしていた。⁷地理的偏りの理由の一つは、南部では移民カトリックが比較的少なかったことに求められるが、1850 年の冬には AFCU の活動を広めるためにノートンが南部をめぐる講演旅行を行うなど、南部の支援を得るための積極的な取り組みも行われた。ノートンは、南部には「移民の洪水」は起こっていないが、人々は国外以上に国内におけるカトリック教会の伸長に対して関心を示しているとニューヨーク市の本部に書き送っている。⁸こうした努力もあり、1849 年から南北戦争までの期間を通して、AFCU は南部の人々の一定の支持を獲得した。1849 年の 53 人の副総裁のうち 10 人は南部に居住しており、1860 年までに全体で 108 人、南部居住者は 24 人に増加したが、割合はほとんど変わらなかった。⁹AFCU の終身理事や終身会員にも少なからぬ人数の南部の人々が含まれており、1850 年の段階では約 1,500 人の終身会員のうち約 1 割が南部居住者だった。350 人ほどいた終身理事でみれば、その比率は 18%ほどである。¹⁰終身会員の数も 1860 年まで増え続けて約 4,500 人となったが、南部居住者の比率はほぼ変化しなかった。¹¹また、AFCU への寄付は北部からのみならず南部から寄せられ続けた。AFCU は確かに北部に大きく偏った組織だったが、南北戦争に至るまで全国組織としての性格を維持し続けたといえる。

AFCU の日々の活動は、海外福音協会、アメリカプロテスタント協会の事業を引き継ぎ、国内外でのカトリックを対象とした伝道活動を行うことに充てられた。AFCU の伝道師はアメリカプロテスタント協会同様、移民カトリックと同じ言葉を話し、カトリシズムに対する深い理解を備えたもとカトリックのプロテスタント改宗者とされた。但し、1851 年以降、改宗者はいずれかのプロテスタント教会の正式の会員にならない限り伝道師として認められないという規定が設けられ、伝道師雇用の条件は厳格化された。¹²1850 年 5 月 14 日

⁶ American and Foreign Christian Union, *Occasional Paper. No. 1.*, 23.

⁷ *CW*, Vol. 13, No. 1, 1862, 3-4.

⁸ *AFCU*, Vol. 1, No. 4, Apr 1850, 178-179.

⁹ *AFCU*, Vol. 1, vii; *Tenth Annual Report of the AFCU* (Published at the Depository of the Society, 1860), 71-72.

¹⁰ American and Foreign Christian Union, *First Annual Report of the American and Foreign Christian Union*, 55-64.

¹¹ American and Foreign Christian Union, *Tenth Annual Report of the American and Foreign Christian Union*, 83-113.

¹² Minutes of the Board of Directors, Nov 14, 1850, p57. Box 1, Folder 2, The AFCU Records at The National Archives of the PCUSA. *Second Annual Report of the AFCU*,

に作成された一覧によれば、この年に AFCU が国内で雇用していた伝道師、書籍頒布員は 31 名だった。(対象はアイルランド人 7 名、フランス人 9 名、ドイツ人 7 名、スペイン人 2 名、イタリア人 2 名、ポルトガル人 3 名、インディアン 1 名。)それぞれの活動地域は東部海岸沿いからカナダ国境付近、中西部までに及んだが、南部における活動はニューオーリーゼンズに限られた。国外で雇用した人員は国内よりも少なく、スウェーデンとロシアに 1 名ずつ、イタリアに 2 名、ハイチとチリにそれぞれ 1 名の伝道師、書籍頒布員がいた。また、国外ではフランス、アイルランド、カナダの現地団体への支援、ワルド派への支援を行った。¹³AFCU が雇用した人数は 1855 年には国内 62 人、国外 46 人に、¹⁴1856 年には国内 67 人、国外 52 人に達した。¹⁵伝道のために AFCU が支出した額もピークとなり、1855 年には約 54,000 ドル、1856 年には約 52,000 ドルが支払われた。¹⁶

しかし、ピーク時の規模の伝道師の雇用は長くは維持されなかった。AFCU が最初の年次大会を開催してから 10 年後の 1860 年には、AFCU が国内で雇用した人数は 31 名に減少していた。その内訳は地域を統括する伝道員(Missionary Agent)が 10 名で、担当地域をもたない総合伝道員のほかは、ニューヨーク、ニューヨーク西部、ミシガン、コネティカット、オハイオ西部、ニューイングランド、イリノイ、インディアナ、オハイオを担当した。¹⁷残りの 21 人は、個別の活動地域で伝道や日曜学校の運営にあたる人々である。(対象はアイルランド人 15 名、フランス人 4 名、ドイツ人とイタリア人がそれぞれ 1 名ずつ。)¹⁸伝道のための支出は 1855 年を境に漸減しはじめ、AFCU がパリのアメリカ人礼拝所建設に注力した 1858 年には約 35,000 ドルに落ち込み、1860 年になっても 38,500 ドルほどだった。¹⁹1860 年時点の AFCU の伝道師の活動地域も、1850 年に比してそれほど拡大したということはない。国内での活動は北東部や中西部が中心であり、南部では、メキシコとの国境の町、テキサス州ブラウズヴィルに建設された、メキシコ人を対象とした女子学校への支援が見られた。(但しこの活動は国内ではなく国外での活動に分類された。)セ

21–22; *Third Annual Report of the AFCU* (Published at the Depository of the Society, 1852), 31.

¹³ Minutes of Committee on Missions, May 14, 1850, p7-9. Box 1, Folder 6, The AFCU Records at The National Archives of the PCUSA.

¹⁴ *Sixth Annual Report of the AFCU* (Published at the Depository of the Society, 1855), 49.

¹⁵ *Seventh Annual Report of the AFCU* (Published at the Depository of the Society, 1856), 19.

¹⁶ American and Foreign Christian Union, *Sixth Annual Report of the American and Foreign Christian Union*, 60; American and Foreign Christian Union, *Seventh Annual Report of the American and Foreign Christian Union*, 89.

¹⁷ Minutes of the Board of Directors, Nov 15, 1860, p195-196. Box 1, Folder 4, The AFCU Records at The National Archives of the PCUSA.

¹⁸ Minutes of the Board of Directors, Nov 15, 1860, p198-199. Box 1, Folder 4, The AFCU Records at The National Archives of the PCUSA. p199. 記録には 22 名を雇用しているとの記述があるが、一覧にあるのは 21 名分の名前のみ。

¹⁹ *AFCU*, Vol. 9, No. 6, Jun 1858, p221; *AFCU*, Vol. 10, No. 6, Jun 1859, p231.

ントルイスの日曜学校への支援は行われていたが、ニューオーリーズとのつながりはなくなつた。国外の活動地域の拡大も限定的であり、フランス語圏ヨーロッパ、カナダ、アイルランドのプロテスタント団体とワルド派に対する支援が行われたほか、スウェーデン、南米、フランス、西インド、コンスタンティノープルでそれぞれ1名ずつの伝道師に対する支援が行われていた。²⁰1858年から2年間は、大西洋上のポルトガル領の島、アゾレス諸島で活動する伝道師への支援も行われていたが、政府により活動が禁止されたために伝道師は帰国していた。²¹1860年までの10年間で起こつた大きな変化はAFCUがパリにアメリカ人礼拝所を建設し、その支援に力をいれるようになったことであり、雇用する人員の増加は一時的で、活動地域の拡大もほとんど見られなかった。

1.2 出版事業、蔵書収集、講演活動

AFCUのニューヨーク本部の基本的な業務は、伝道師や書籍頒布員を雇用し、報告を受け取り、寄付金を集め、給与や支援金を支払うというものだったが、そのほかには出版、図書室の設置、講演活動が行われた。AFCUは毎年年次報告書を出版していたが、それに加えて2人の通信担当官を編集者として月刊の機関誌『AFCU』を発行し、伝道師の活動報告や、全米と世界の宗教情報を掲載した。また、『伝道通信(*Missionary Intelligencer*)』という月刊機関紙の縮約版が作られ、教会等に配布された。前身団体の一つであるアメリカプロテスタント協会は『ドイツ自由カトリック(*The Free German Catholic/ Der Freie Deutsche Katholik*)』と題されたドイツ語月刊新聞を発行していたが、AFCUはこの新聞の発行も引き継ぎ、1852年以降は『AFCU 伝道報告書(*Missions-Blatt des Amerikanischen und Auswaertigen Christlichen Verèins*)』と改題した。²²しかし購読者数は伸び悩み、1852年には年間50セントだった購読料を25セントに引き下げるなどの努力が行われたが、²³1854年に至っても購読は700部を超えず、採算が取れない状態が続いた。²⁴1854年11月、AFCU監督会はドイツ語新聞の発行を年内で停止し、予算約850ドルをドイツ語のトラクトや書籍の出版に充てることを決定した。同じ監督会では、ニューヨーク市で立ち上

²⁰ Minutes of the Board of Directors, Nov 15, 1860, p200. Box 1, Folder 3, The AFCU Records at The National Archives of the PCUSA.

²¹ *Eleventh Annual Report of the American and Foreign Christian Union* (New York: Published at the Depository of the Society, 1860), 53–54.

²² *Fifth Annual Report of the AFCU* (Published at the Depository of the Society, 1854), 24–25. ドイツ語新聞のタイトル変更は、1851年8月21日の監督会で決定され、1852年1月以降の『AFCU』では新たなタイトルでの新聞の広告が行われた。Minutes of the Board of Directors, Aug 21, 1851, p136. Box 1, Folder 2, The AFCU Records at The National Archives of the PCUSA.

²³ Minutes of the Board of Directors, Apr 8, 1852, p162. Box 1, Folder 2, The AFCU Records at The National Archives of the PCUSA.

²⁴ Minutes of the Board of Directors, Jul 13, 1854, p296-297. Box 1, Folder 2, The AFCU Records at The National Archives of the PCUSA.

げが企画されていたフランス語新聞に対して、AFCU が 100 ドルを支援するか否かが話し合われたが、その後実際に支援が行われた様子は見られない。²⁵1855 年の年次大会では、ドイツ語新聞だけではなく、英語の『伝道通信』の発行も停止されたことが報告された。²⁶

AFCU が出版した書籍やトラクトはその多くがアメリカプロテスタント協会から引き継がれたものだったが、新たな書籍の出版も少しずつ行われるようになった。²⁷1855 年には、年少者向けに 22 冊組の「日曜学校叢書」が企画され、7 ドルで販売された。²⁸トラクトや書籍も英語以外で出版され、1850 年の出版物リストにはアメリカプロテスタント協会から引き継がれた書籍の一部として、フランス語の讚美歌集や、カーワンとヒューズの論争をまとめた書籍のドイツ語訳、イタリア人のもとカトリック修道士ラファエル・チオッチ(Raffaele Ciocci)の著作のドイツ語訳が含まれていた。²⁹AFCU が独自に出版した非英語の書籍・トラクトは多くはなかったが、1854 年にはスペイン語の小冊子が作られ、³⁰1860 年には英語とドイツ語の新たなトラクトが出版されたことが報告された。³¹

AFCU はまた、ニューヨーク市の本部に反カトリック的書籍を収集することに努めた。蔵書の充実は 1853 年ごろから訴えられるようになり、³²1853 年 10 月にはローマの礼拝所のチャプレンとしてヨーロッパに送られることになっていたベアードの息子、チャールズ・W・ベアード(Charles W. Baird)に 200 ドルの予算を渡し、書籍の収集を行うことが決定された。³³1856 年にはロンドンのプロテスタント協会の協力によってさらなる蔵書の拡充が行われ、³⁴この年の年次報告書では、150 冊ほどの所蔵に至ったことが報告された。³⁵

²⁵ Minutes of the Board of Directors, Nov 16, 1854, p318-321. Box 1, Folder 2, The AFCU Records at The National Archives of the PCUSA.

²⁶ American and Foreign Christian Union, *Sixth Annual Report of the American and Foreign Christian Union*, 29–30.

²⁷ American and Foreign Christian Union, *Fifth Annual Report of the American and Foreign Christian Union*, 26–28.

²⁸ AFCU, Vol. 6, No. 2, Feb 1855, 71-72. *Seventh Annual Report of the AFCU*, 63; *Eighth Annual Report of the AFCU* (Published at the Depository of the Society, 1857), 40–41.

²⁹ American and Foreign Christian Union, *First Annual Report of the American and Foreign Christian Union*. 書籍リストは裏表紙に記載。

³⁰ American and Foreign Christian Union, *Sixth Annual Report of the American and Foreign Christian Union*, 31.

³¹ American and Foreign Christian Union, *Tenth Annual Report of the American and Foreign Christian Union*, 42.

³² *Fourth Annual Report of the AFCU* (Published at the Depository of the Society, 1853), 44–45; *Fifth Annual Report of the AFCU*, 52; *Sixth Annual Report of the AFCU*, 33.

Minutes of the Board of Directors, Apr 14, 1853, p218. Box 1, Folder 2, The AFCU Records at The National Archives of the PCUSA.

³³ Minutes of the Board of Directors, Oct 13, 1853, p251. Box 1, Folder 2, The AFCU Records at The National Archives of the PCUSA.

³⁴ Minutes of the Board of Directors, Feb 14, 1856, p416. Box 1, Folder 2, The AFCU Records at The National Archives of the PCUSA.

³⁵ American and Foreign Christian Union, *Seventh Annual Report of the American and Foreign Christian Union*, 63.

AFCU は集会や講演会の開催を通じた情報発信も行った。AFCU は他の多くの宗教的自発結社団体同様、毎年 5 月にニューヨーク市で年次大会を開催していたが、それに加えて特定の目的を持った臨時の集会や講演会が度々実施された。AFCU が最初にこうした集会を開催するきっかけとなったのは、1850 年 11 月に行われたヒューズ大司教の講演「プロテスタントの衰退」だった。ヒューズはプロテスタントが衰退していると主張し、その理由としてプロテスタントがカトリック教会の権威を否定して行き過ぎた合理主義に陥ったこと、そしてプロテスタントがカトリックへと改宗し、非キリスト教徒のプロテスタント改宗にも失敗していることを挙げた。³⁶ヒューズの講演は世俗新聞、プロテスタントの宗教新聞に取り上げられてプロテスタントの間に強い反応を引き起こしたが、AFCU 関係者たちは率先してヒューズへの反論を行った。例えば、AFCU の監督会に名を連ねていたニューヨーク市の牧師エドウィン・F・ハットフィールド(Edwin F. Hatfield)は同年の 11 月 24 日と 12 月 1 日に「教皇主義の衰退」と題された講演を行った。³⁷また 11 月 26 日には AFCU の副総裁のひとりだったフィラデルフィアの牧師ジョセフ・F・バーグが同様にヒューズに反論する講演をフィラデルフィアで行った。³⁸AFCU 自体も 12 月 9 日にヒューズへの反論を行う集会を開催し、³⁹1851 年 1 月 15 日にニューヨーク市で行われた、反カトリックの論争家、カーワンことニコラス・マレーの講演「教皇主義の衰退」が出版された際には、機関誌上での広告を行った。⁴⁰

1853 年 1 月の監督会議では、ヒューズらニューヨーク市のカトリックが、「講演会や新聞によって、若者たちの精神を支配している」との懸念から、対抗のための講演会を定期的に開催することが提案され、開催へ向けての話し合いが進められた。⁴¹この講演はプロテスタントを聴衆として想定したものだったが、先に実行に移されたのはカトリック向けの講演活動だった。1853 年 12 月からはユニオン神学校の学生でアイルランド出身のもとカトリック、P・J・レオ(P. J. Leo)が、アイルランド系カトリックへと向けた講演活動を行うようになった。最初の講演はニューヨーク市近郊のニュージャージー州ニューアークで行

³⁶ John Hughes, *Complete Works of the Most Rev. John Hughes*, ed. Lawrence Kehoe, vol. 2 (New York: Catholic Publication House, 1864), 87–102.

³⁷ Edwin F. Hatfield, *The Decline of Popery and Its Doctrinal Diversities: Two Discourses Delivered November 24th, and December 1st, 1850, in Reply to the Lecture of Archbishop Hughes on "the Decline of Protestantism and Its Cause"* (New York: Mark H. Newman, 1851).

³⁸ Joseph F. Berg, *Dr. Berg's Answer to the Lecture of Archbishop Hughes on the Decline of Protestantism: A Lecture Delivered in the Musical Fund Hall on Tuesday Evening, Nov. 26, 1850* (Philadelphia: T.B. Peterson, 1850).

³⁹ *AFCU*, Vol. 2, No. 1, Jan 1851, 12-13; Vol. 2, No. 2, Feb 1851, 39-47.

⁴⁰ Nicholas Murray, *The Decline of Popery and Its Causes: An Address Delivered in the Broadway Tabernacle, on Wednesday Evening, January 15, 1851* (New York: Harper & Brothers, 1851). *AFCU*, Vol. 2, No. 3, Mar 1851, 83.

⁴¹ Minutes of the Board of Directors, Jan 13, 1853, p202; Feb 10, 1853, p202; Feb 15, 1853, p209-211; Mar 10, 1853, p214, Box 1, Folder 2, The AFCU Records at The National Archives of the PCUSA.

われ、その後 1854 年夏までに、レオはロードアイランド州ニューポート、マサチューセッツ州のローウェルとローレンスを巡ってアイルランド系カトリック向けの講演活動を行った。講演活動は有効な手段とみなされ、カトリック向けの講演活動はその後も継続された。例えば 1858 年の年次報告書では、レオに加え、3 人がカトリック向けの講演旅行を行ったことが報告されている。⁴²一方、カトリック向けの講演が成果を挙げていると見た AFCU はプロテスタント向けの講演活動員としてデイヴィッド・マギル(David Magill)を採用し、ニューヨーク市、オルバニー、トロイ、スケネクタディ、ユーティカ、シラキユース、バッファローとニューヨーク西部での講演活動を行わせた。⁴³また、1854 年 11 月の監督会はニューヨーク市におけるシリーズ講演の企画を実行に移し、12 月 31 日から翌年の 3 月半ばまで、全部で 10 人の牧師たちが講演を行った。⁴⁴1856 年の年次報告書では、AFCU の目的を伝えるための集会がニューヨーク州西部で開催されたことが伝えられ、当時の国外担当員マクア、レオとエドワード・N・カークがユーティカ、シラキユース、オーバーン、ジュネーヴァ、ロチェスター、キャナンデイグア、バッファロー、ロックポートという州西部の都市を巡った。⁴⁵

AFCU はプロテスタント伝道と信教の自由を組織の目標として掲げていたが、日常的な活動の中心は前者にあり、AFCU はカトリックを対象としたプロテスタント伝道団体として国内外での事業を遂行した。ニューヨーク市の本部の主な役割は、彼らと目的を一にする伝道師や学校経営者、伝道団体を確保し、寄付を集めてとりまとめ、各地で活動する彼らに対して活動資金を分配することだった。資金援助を受けた個人や団体は AFCU に報告書を寄せ、AFCU はそれらを合衆国や世界の宗教情報とともに、機関誌や年次報告書に掲載した。AFCU の支援者たちは、これらの出版物を通じて、カトリックとの対抗と世界のプロテスタント化という AFCU の事業進展の全体像を得ることができた。

⁴² American and Foreign Christian Union, *Seventh Annual Report of the American and Foreign Christian Union*, 56–59; American and Foreign Christian Union, *Eighth Annual Report of the American and Foreign Christian Union*, 65–67; American and Foreign Christian Union, *Ninth Annual Report of the American and Foreign Christian Union* (New York: Published at the Depository of the Society, 1858), 195–197.

⁴³ Minutes of the Board of Directors, Nov 11, 1853, 257, Box 1, Folder 2, The AFCU Records at The National Archives of the PCUSA; *AFCU*, Vol. 5, No. 6, Jun 1854, 276-278; American and Foreign Christian Union, *Fifth Annual Report of the American and Foreign Christian Union*, 48–51; American and Foreign Christian Union, *Sixth Annual Report of the American and Foreign Christian Union*, 48; American and Foreign Christian Union, *Seventh Annual Report of the American and Foreign Christian Union*, 56–59.

⁴⁴ Minutes of the Board of Directors, Nov 16, 1854, p317-318; Dec 14, 1853, p.324-325; Jan 16, 1855, p337-338; Feb 8, 1855, p339-340, Box 1, Folder 2, The AFCU Records at The National Archives of the PCUSA; American and Foreign Christian Union, *Sixth Annual Report of the American and Foreign Christian Union*, 48. 講演会は 1855 年 2 月 1 日までに 5 回が開催された。 *Evangelist*, Feb 1, 1855.

⁴⁵ American and Foreign Christian Union, *Seventh Annual Report of the American and Foreign Christian Union*, 59–60.

AFCU の活動は、内容面からみても、財政面からみても、1849 年の合併以降、信教の自由を求める運動が行われた 1853 年—1854 年ごろまで拡大を続け、その規模を 1856 年ごろまで維持して 1857 年以降は縮小傾向に転じた。1857 年以降の AFCU が活動を縮小させた一因は、1857 年の不況と、1857 年—1858 年にかけて、AFCU がパリにアメリカ人礼拝所を建設する事業に組織の資金と労力を集中させたことだった。しかし、礼拝所完成後も伝道活動はすぐには拡大せず、AFCU の伝道に対する支出が 1854 年と同程度に回復したのは漸く 1864 年のことだった。⁴⁶1857 年から南北戦争中盤までの AFCU の活動停滞を考える上では、AFCU のパリ事業への注力に加え、同時代の合衆国の政治的変化をも考慮に入れる必要があるだろう。1855 年はネイティヴィズム政党、アメリカン・パーティの影響力が頂点に達した年でもあった。AFCU は国内のプロテスタントのカトリックへの反感の高まりとともに支持を集め、人々の関心が奴隷制と南北対立へ向くとともに活動を縮小させていった。

2 奴隷制をめぐる南北対立の深化と AFCU

2.1 AFCU と 1850 年の妥協

前章で論じたように、AFCU は福音主義連盟合衆国支部が奴隷制問題を大きな原因として失敗したことを受けて形成された、全国的かつ超教派的な団体であり、奴隷制問題に対する AFCU の基本的な態度は問題それ自体を無視するというものだった。AFCU の奴隷制に対する態度は名誉職である副総裁に奴隷所有者を加えるという形で表明され、奴隷所有者だったために福音主義連盟 1846 年会議で物議を醸したトマス・スマイズ、ウィリアム・スコットの 2 人は、結成当初から副総裁に名を連ねた。1849 年の AFCU 結成からカリフォルニアに移住する 1853 年まで、スコットはニューオーリーズで奴隷を所有し続けていたが、スコットの参加が AFCU で問題になった様子は見られない。⁴⁷また、もう一人の副総裁、メソヂスト監督派教会の牧師ジョージ・F・ピアス(George F. Pierce) も奴隷所有者だったことが伝記から確かめられる。ピアスは 1844 年の教派分裂の際に奴隷制を擁護し、1854 年には南部メソヂスト監督派教会の主教に選出されていた。⁴⁸AFCU がその名に掲

⁴⁶ *CW*, Vol. 15, No. 6, Jun 1864, 184.

⁴⁷ スコットは 1850 年にもムラート女性 1 人を引き取ることを懇願され、新たに所有奴隷に加えている。奴隷らは 1853 年にスコットが自由州カリフォルニアに移住する際に解放され、1 組の夫婦はアフリカに送られた。Clifford Merrill Drury, *William Anderson Scott, "No Ordinary Man"* (Glendale, CA: H. Clark Co., 1967), 121–122.

⁴⁸ ピアスの名前は 1863 年まで、副総裁一覧の中に見いだすことができる。ピアスのかつての隣人、リチャード・M・ジョンソンは、1885 年に南部メソヂスト監督派教会のアッテイクス・G・ヘイグッドに宛てた書簡においてピアスについて回想し、ピアスは南北戦争以前に複数の奴隷を所有しており、そのうちの幾人かが自身の奴隷と結婚したと述べている。

げた「連合(Union)」の語は、同時代の合衆国で「南北統合」の意味で頻繁に使用されたものであり、多くのプロテスタント教派や自発結社が奴隷制をめぐる分裂する中、AFCUは教派を超えたキリスト教徒の統合を体現し、南北の融和を促進する団体であろうとした。歴史家ウィリアム・ジェイソン・ウォラスの研究は、奴隷制廃止運動に加わった福音主義プロテスタントの多くが反カトリック的な傾向をもっており、奴隷所有者とローマ教会とともに、人々の自由を奪い、不当な束縛状態に置く自由の敵として批判していたことを指摘している。⁴⁹しかし、AFCUの参加者たちは奴隷制を批判しながらも、アボーリッシュニストとは距離を置く反奴隷制穏健派の立場をとり続け、南部のプロテスタントへの配慮を奴隷制批判に優先させた。

1850年代を通じて、問題の無視という方法でAFCUが奴隷制問題をやり過ごすことが可能だった理由はいくつか考えられるが、その一つとしてはAFCUが既存の小団体の合併によって形成された、比較的規模の小さな団体だったことが挙げられるだろう。1846年の福音主義連盟の形成は、教会合同というプロテスタントの夢を掲げて英米双方で大々的に喧伝された一大事業だったが、AFCUの形成が福音主義連盟のような公衆の注目を集めることはなかった。また、AFCUは南部の奴隷所有者のみならず、より急進的な反奴隷制論者をも役員に含んでいたが、彼らがAFCUを反奴隷制へと動かそうとした様子も見られない。1840年代にはカトリック教会批判の急先鋒としてアメリカプロテスタント協会に関わり、AFCU形成後は副総裁となったジョージ・B・チーヴァー(George B. Cheever)は、1850年代後半にはより急進的なアボーリッシュニストとなり、1858年にはアメリカン・ボードが奴隷所有者を含むインディアン諸部族教会との繋がりを断ち切らないことを厳しく追及した。⁵⁰その一方、チーヴァーの名前は南北戦争時に至るまでAFCU副総裁として掲載され

そのうちのー組は、ジョンソンの奴隷、ルシウス・ヘンリー・ホールジーとピアスの奴隷、ハリエット・ターナーであり、司式はピアスによって行われた。ホールジーは後に黒人メソヂスト教会の主教となったが、ピアスはホールジーによる黒人メソヂスト教会立ち上げを支援するなど、その後見者としての役割を果たしており、奴隷(後には自由な黒人)をキリスト教と文明へと導く、理想的奴隷主人を体現した。George Gilman Smith, *The Life and Times of George Foster Pierce: With His Sketch of Lovick Pierce, D. D., His Father* (Sparta, GA: Hancock Publishing Company, 1888), 146; Lucius Henry Holsey, *Autobiography, Sermons, Addresses, and Essays of Bishop L. H. Holsey* (Atlanta: Franklin Print. and Pub. Co., 1899), 11. ピアスの奴隷制擁護に関しては、Elizabeth Fox-Genovese and Eugene D. Genovese, *The Mind of The Master Class: History And Faith In The Southern Slaveholders' Worldview* (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2005), 475.

⁴⁹ William Jason Wallace, *Catholics, Slaveholders, and the Dilemma of American Evangelicalism, 1835-1860* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2010).

⁵⁰ チーヴァーは1830年代には禁酒運動と反奴隷制運動に身を投じ、1836年からの外遊を経て1839年に帰国、ニューヨーク市の牧師となり、1840年代に反カトリシズムの著作を次々と発表した。1850年の妥協を機に、反奴隷制活動に復帰、1857年にはっきりとアボーリッシュニズムの立場をとり、そのリーダーとして目されるようになった。チーヴァーはAFCUのために反カトリック的内容の講演を行うなど、両者のつながりは保たれたが、1850年代のチーヴァーは主に奴隷制問題に取り組んだ。チーヴァーに関しては、Robert M. York,

ており、チーヴァーをはじめとする反カトリック的アボーリッシュニストたちは、AFCU 自体を反奴隷制へと動かすよりも、AFCU の活動から距離を置いてアボーリッシュニズムの活動に注力するようになったと見ることができるだろう。なお、チーヴァーは1856年に一度だけAFCU 監督会のメンバーに入っているが、翌年以降は選出されていない。⁵¹

奴隷制問題よりも南北融和を優先させるべきであるという態度は、機関誌においても表明された。1850年1月、ベアードとノートンを編集者とする機関誌『AFCU』が創刊された頃、連邦議会では米墨戦争によって新たに合衆国領となった地域への奴隷制導入をめぐる南北が激しく対立し、妥協が成立するか連邦分裂へと至るかの瀬戸際の議論が行われていた。『AFCU』は「時事論評」のコラムを設けて妥協成立まで毎月この問題を取りあげ、連邦維持への強い支持を表明した。例えば1850年2月の「時事論評」は、「神は何らかの手段をもって働き、必要とされる仕事と場合にふさわしい道具を取り上げ、採用されるのである」と述べ、連邦維持のために妥協点を探ろうとする政治家たちを「神の道具」に比した。⁵²また、3月の「時事論評」は、妥協を求めるヘンリー・クレイの演説に触れ、

我々はクレイ氏の演説に非常に満足している。それは全ての真の知恵の偉大な源泉にして、諸国家の至上の調停者に対する祈りにも等しい。この精神が、我々が議員の間に大いに拡大しますよう。というのは、それは無政府主義、対立、連邦の分裂——内戦という悪に対する最上の守りであるからだ

として、連邦分裂の回避のための演説を神への祈りに比した。⁵³

南北戦争開始以前の『AFCU』が正面から奴隷制の問題を取り上げたのは、1857年の「教皇とアフリカ人奴隷制」と題された無記名の記事ただ一つだが、この記事も奴隷制廃止を訴えるものではなかった。記事は1856年大統領選挙中、カトリック教会が奴隷制に反対しているとの宣伝が為されたことをうけて書かれ、カトリック教会が「虐げられた者に対する自由という一般的な主題」に対しては無関心であり、カトリック教会が自由の味方をするわけがないと主張した。この「虐げられた者」はカトリック教会によって宗教的迫害を受ける人々、そして、合衆国南部の奴隷たちの双方を指すものと読むことができるが、記事はこうした主張を行ったうえで、

George B. Cheever, Religious and Social Reformer, 1807-1890 (Orono, ME: Printed at the University Press, 1955). とくにチーヴァーの反カトリシズムについては Ibid., 159–163; John Wolffe, “A Transatlantic Perspective: Protestantism and National Identities in Mid-Nineteenth-Century Britain and the United States,” in *Protestantism and National Identity in Britain and Ireland, C. 1650-C. 1850*. (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 291–309; Hugh Davis, *Leonard Bacon: New England Reformer and Antislavery Moderate* (Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1998), 182.

⁵¹ American and Foreign Christian Union, *Seventh Annual Report of the American and Foreign Christian Union*, 15.

⁵² *AFCU*, Vol 1, No. 2, Feb 1850, 93.

⁵³ *AFCU*, Vol 1, No. 3, Mar 1850, 141.

観察してみれば、南北で公衆の反ローマ主義の感情が高まるときには必ず、我々プロテスタントの間に奴隷制の問題をめぐる分裂が突然話題に上ることが気づかれるだろう。不和のリンゴが投げ入れられ、ローマ主義の「獣」は、狩人たちがまたもや後を追えなくなり、安心して略奪に邁進できると満足してねぐらへと帰る。この問題にはイエズス会主義が関わっているのではないだろうか？

と述べ、プロテスタントは奴隷制を巡って互いに争うのではなく、一致協力してカトリックに対抗すべきだと訴えた。⁵⁴

AFCU はプロテスタント諸教会の一致(union)とカトリック教会への対抗、そして連邦維持(Union)を求め、奴隷制問題からは距離をおいた。1850年代のAFCUとアボーリッシュニストは自由を目標に掲げて活動を進めたという共通点を有していたが、AFCUは彼らの訴えた信教の自由の問題が、奴隷の自由の問題と接近することを避けようとしていた。

2.2 逃亡奴隷法と「高次の法」

AFCUが奴隷制に対して沈黙を貫いた一方、1850年以降の南北対立の深化によって、北部プロテスタントの奴隷制への関心は高まり、その多くは次第にアボーリッシュニズムに接近していった。北部プロテスタントの奴隷制に対する態度が転換したきっかけとなったのは、1850年の南北妥協の一つとして為された逃亡奴隷法の厳格化である。1850年以前において、南部の奴隷州の奴隷たちは北部の自由州に逃亡すれば実質的な自由を手に入れることができた。しかし1850年の逃亡奴隷法は、北部諸政府に対して逃亡奴隷を所有者に返還する手助けを行う義務を強化し、逃亡扶助者に対する罰を強化した。北部の人々が逃亡奴隷を支援したり見逃したりすることは困難になり、彼らを奴隷状態に戻すために積極的に協力することが求められるようになったのである。福音主義連盟1846年会議において、北部の反奴隷制穏健派が奴隷制問題を回避するために主張した議論の一つは、奴隷制が南部の法律によって守られている以上、他国であるイギリスだけではなく、北部も連邦政府もそれに介入はできないということだった。しかし、1850年の妥協の結果、逃亡奴隷法という南部の利益を代表する連邦法が北部の諸州にまで実効性をもって適用されることになり、北部のプロテスタントは奴隷制を維持するための法律を遵守することが真にキリスト教的な行為なのかどうかを、自分自身の問題として再考する必要に迫られた。

一部の北部プロテスタントたちは、聖書に記された神の法と、人間の作った法が齟齬を来す場合、キリスト教徒は人間の作った法を無視しても、神が定めた「高次の法(higher law)」に従うべきであると説くようになった。高次の法という言葉は、1820年のミズーリ妥協の討議の際に、上院議員ルーファス・キング（ニューヨーク）によって奴隷制問題との関わ

⁵⁴ AFCU, Vol. 8, No. 7, Jul 1857, 216

りではじめて使用されたが、用語の使用を広めたのは1850年逃亡奴隷法に反対した当時のニューヨーク州選出上院議員ウィリアム・スワードだった。⁵⁵逃亡奴隷を扶助することは、それを禁じた逃亡奴隷法を破り、憲法で保障された奴隷所有者の財産権を侵害することになる。しかし、高次の法の議論に従えば、逃亡扶助者は人間の法を超えた神の法に従っているのであり、例えその行為が国や州の法律によって有罪と裁かれるとしても、宗教的、道徳的な罪は免れるということになる。高次の法の議論は、北部のプロテスタントたちが逃亡奴隷法を無視するための口実となっただけではなく、実際に逃亡扶助が問題となって裁判が行われた際、被告側の弁護団が高次の法の議論に依拠して逃亡奴隷法そのものを否定し、被告の無罪を主張したこともあった。⁵⁶

合衆国の反奴隷制穏健派の代表的存在であり、1851年に開催された福音主義連盟世界会議では、ベアードとともにイギリス人の奴隷制批判に反論を加えたレオナルド・ベーコンも、合衆国内では高次の法の支持者として知られるようになった。ベーコンは宗教新聞『インディペンデント』の編集者だったが、『インディペンデント』は1850年逃亡奴隷法に反対し、1851年には高次の法の議論を支持したために厳しい批判にさらされた。批判が開始された際ベーコンは渡欧中であり、高次の法支持を訴え始めたのは他の編集者たちだったが、帰国後のベーコンは新聞を代表して批判に対応し、高次の法の立場を擁護した。⁵⁷ベーコンはまた、1851年の感謝祭の日の説教の題材としてこの問題を取り上げ、説教は後に「高次の法」と題されて出版された。説教中、ベーコンが新たな逃亡奴隷法について直接言及することはなかったが、このタイミングで発された

アメリカ合衆国憲法は、立法者や市民にとっての最上位の規準というわけではない。法令が法律として議会を通過するかどうかということが問題になる時に考慮に入れられるのは、議会に提出された法令が合憲かどうかということばかりではない。その法令が合憲であると認められても、その法令の政策は、国富の観点から、諸党派の互いに相反する利益の要請の観点から考慮されるだけではない。合憲性の問題や、私利

⁵⁵ 高次の法については、Neil Brody Miller, “Higher Law and Anti-Slavery,” ed. Peter P. Hinks, John R. McKivigan, and R. Owen Williams, *Encyclopedia of Antislavery and Abolition* (Westport, CT: Greenwood Press, 2007); Jefferey Schultz et al., eds., “Higher Law Theory,” *Encyclopedia of Religion in American Politics* (Phoenix, AZ: Oryx Press, 1999); William Henry Seward and George E. Baker, *The Life of William H. Seward with Selections from His Works* (New York: Redfield, 1855), 133–135.

⁵⁶ Steven Lubet, *Fugitive Justice: Runaways, Rescuers, and Slavery on Trial* (Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 2010). 但し、世俗の法律を守るよう説く聖書の教えに従い、逃亡奴隷法を遵守すべきだとの立場を維持した人々も少なくはなかった。Laura L. Mitchell, “Matters of Justice between Man and Man”: Northern Divines, the Bible, and the Fugitive Slave Act of 1850,” in *Religion and the Antebellum Debate Over Slavery*, ed. John R. McKivigan and Mitchell Snay (Athens: University of Georgia Press, 1998), 134–65.

⁵⁷ Davis, *Leonard Bacon*, 149–151.

益や党益の問題、公共の便宜や政策といったものさえよりもはるかに高くそびえたつのは、その正しさという問題である。すなわち、それぞれの法令が、神の法にかなっているかどうかという問題である

というような主張は、神の法は合衆国憲法を上回る効力を持つため、逃亡奴隷法に従う必要はないという言明に他ならなかった。⁵⁸

AFCU は奴隷制問題それ自体から距離を置こうとしたため、機関誌をはじめとした AFCU の出版物上で高次の法の議論が取り上げられることはなかった。しかし、信教の自由を合衆国から国外へと広めるという AFCU が掲げた目標は、世俗の政府による自由の制限を、神の権威や人権といった観点から批判、否定するという点において、高次の法の議論と類似した部分をもっていた。両者の類似は例えば、「高次の法」の説教中、ベーコンが逃亡奴隷を外国の専制の犠牲となった亡命者たちに比したことにも窺われる。

外国の専制主義からの逃亡者を引き渡す立法を行うことは、合衆国政府の合憲的権力の範囲内にある。例えば、現在我が国に渡来しつつあるハンガリー人亡命者を逮捕し、鎖をかけて残酷なオーストリアの公吏に引き渡し、あなたや私たち皆が、この法律の執行に対して積極的な援助を行うことを命じる法律が作られるかもしれない。惨めな男たちはガレー船での労苦の生活へと送られ、さらに惨めな女たちは、ハイナウ将軍の命により、むち打たれ、さらに汚らわしい不名誉の危機へと送られるかもしれないと分かっているにも関わらず。…こうした法律の執行に対して、政府の文官、武官は協力する公的な義務がある。しかし、こうした法律があなたの良心を捉えることができるだろうか。あなたはこの法律があるからといって、窮乏し、追われた亡命者に対して、食物や、隠れ場所を与えたり、その他のもてなしを行う義務を否定したりするだろうか。否！否！憤慨した無数の自由の民からは、大きくきっぱりとした服従拒否の声が大水のとどろきのようにあふれ出るだろう。⁵⁹

ハンガリーは長らくオーストリア帝国の支配下にあったが、1848年の革命の影響を受けて起こった独立戦争は周辺諸国の介入により失敗し、1849年にはオーストリアの支配が再確立した。1851年におけるハンガリー人亡命者の合衆国への到来は、奴隷の北部への逃亡同様の極めて現実味を帯びた仮定だったのであり、実際この説教が行われた1851年11月の翌月には、ハンガリー独立戦争の指導者だったラヨシュ・コシュート(Lajos Kossuth, 1802-1894)がアメリカ合衆国を訪問した。合衆国政府に対してハンガリー独立支援を求めたコシュートの要請が聞き入れられることはなく、政府はヨーロッパ情勢への不介入を貫

⁵⁸ Leonard Bacon, *The Higher Law a Sermon, Preached on Thanksgiving Day, November 27, 1851* (New Haven: B. L. Hamlen, 1851), 11.

⁵⁹ *Ibid.*, 12–13.

いたが、連邦議員をはじめとする多くのアメリカ人は、自由のための戦いを率いた英雄コシュートを熱狂的に迎え、コシュートが訪問した諸都市では歓迎のための大規模なパレードや式典が行われた。⁶⁰

AFCU は奴隷制については口を噤んだ一方で、コシュート訪米の際には歓迎を表明し、ハンガリーのために合衆国政府が介入を行うことを支持する意見を発表していた。1852年1月の『AFCU』の「時事問題」はコシュートについて好意的に紹介し、合衆国政府によるハンガリー独立承認は困難だが、合衆国が英仏とともにハンガリー支援を行うことは望ましいとした。⁶¹AFCU のコシュート支持には、コシュートがオーストリアのハンガリー侵攻を認めたローマ教会を批判し、教皇を自由の敵として非難していたという事情も加わっており、AFCU はコシュートを単なる自由の闘志としてではなく、カトリック教会の専制に対抗する敬虔なプロテスタントともみなしていた。⁶²1852年4月の『AFCU』では、コネティカットの牧師が AFCU に書簡と 30 ドルを寄せ、コシュートを AFCU の終身会員にするよう依頼したことが報告された。牧師はアメリカ合衆国政府がハンガリー情勢に介入するか否かはとりあえず、アメリカ合衆国のキリスト教徒は宗教界からの介入を行うべきであると主張し、

ハンガリーとイタリアの圧政下にある人々に対して、マスケット銃や砲弾、兵士や「軍資金」を寄附するという考えには多くの人が尻込みするが、平和の王の平和的な兵士は、説教師や福音伝道師、書籍販売者を雇い、彼らを「霊の剣、すなわち神の言葉」によって武装させるという正義において躊躇することはできない

と訴えた。⁶³この牧師の発言は、少なくとも非暴力的な手段を通してであるならば、合衆国のプロテスタントが国境を越えて他国の事情に介入することを肯定するものだったといえる。

コシュート訪米の際に『AFCU』掲載されたような、自由を合衆国外へと広めるために、合衆国のプロテスタントが積極的な行動をとるべきである、そして可能であれば合衆国政府を通じて自由を促進するべきであるという意見は、1853年—1854年の信教の自由を求める運動に際して前面に出されていったものだった。しかし一方で、AFCU の中で、外国に

⁶⁰ John Komlós, *Louis Kossuth in America, 1851-1852* (Buffalo, NY: East European Institute, 1973); Donald S Spencer, *Louis Kossuth and Young America: A Study of Sectionalism and Foreign Policy 1848-1852* (Columbia: University of Missouri Press, 1977); Timothy Mason Roberts, *Distant Revolutions: 1848 and the Challenge to American Exceptionalism, Jeffersonian America* (Charlottesville: University of Virginia Press, 2009), 146–167.

⁶¹ *AFCU*, Vol. 3, No. 1, Jan 1852, 29-30.

⁶² Ray Allen Billington, *The Protestant Crusade 1800-1860: A Study of the Origins of American Nativism* (New York: Macmillan, 1938), 331.

⁶³ *AFCU*, Vol. 3, No. 4, Apr 1852, 113.

における信教の自由の問題と、南部における奴隷制の問題が関連付けられて論じられることは終になかった。ベーコンが逃亡奴隷を外国人亡命者に比したように、国境を越えた外国における自由を問題とした AFCU が、メイソン・ディクソン線を越えた南部の奴隷の自由を問題にすることは、論理的には可能だったように思われる。しかし、そのような議論が『AFCU』上に現われることはなく、AFCU はヨーロッパをはじめとする諸外国における信教の自由の制限や欠如を批判したものの、この議論を国内における高次の法の議論に合流させることは回避したのである。

2.3 AFCU によるヒュー・フォーブス支援とその停止

AFCU における自由の支持と、奴隷制への関与の併存は、彼らが「政治的」な事柄から距離を取ろうとした結果でもあった。AFCU のそうした姿勢は、1850 年から 1851 年にかけて、AFCU がイギリス人革命家ヒュー・フォーブス(Hugh Forbes)を一時支援しながら、やがて支援を停止したことにもみられる。フォーブスはマッツィーニらの同志として 1848 年のイタリア革命軍に加わった人物であり、合衆国では「フォーブス大佐(Colonel Forbes)」の名前で知られた。1849 年のローマ共和国失敗の後、フォーブスはオーストリアの捕虜となったが、イギリスの外交交渉によって解放され、その後はアメリカ合衆国に渡って亡命した革命支持者の組織化にあっていた。⁶⁴ニューヨーク市での活動中、フォーブスは度々カトリック教会批判を行い、1850 年にはヨーロッパでの革命を批判したヒューズ大司教の講演「教会と俗世」をうけて、「ヒューズ大司教への回答」や、「教皇主義と専制主義」と題した講演を出版した。⁶⁵前章で論じたとおり、革命に対する失望は革命勃発の翌年には AFCU 関係者の間に広がっていたが、イタリアにプロテスタントと信教の自由とをもたらさねばならないとの彼らの熱意はむしろ高まっていた。1850 年から 1851 年にかけての AFCU はイタリアにおけるプロテスタント伝道に力を入れ、ハンガリーの革命家コシュート同様、フォーブスやマッツィーニら、イタリア革命の指導者たちを AFCU の協力者であり、プロテスタントの信仰者と見なしたのである。

1850 年 4 月、AFCU の執行委員会は、当時の監督会メンバーの一人であるセオドア・ドワイトを代表者として「イタリア伝道(Italian Propagandism)」と題したパンフレットを出

⁶⁴ フォーブスのアメリカ合衆国での活動については、Mark A. Lause, *A Secret Society History of the Civil War* (Urbana: University of Illinois Press, 2011), 37–50.

⁶⁵ Hugh Forbes, *Forbes' Answer to Archbishop Hughes* (Boston: n.p., 1850); Hugh Forbes, *A Few Words on Popery and Despotism, Addressed to the Boston Young Men's Society in Aid of Italy, and Published for Distribution by That Association*. (New York: D. Fanshaw, 1850); Hugh Forbes, *Four Lectures Upon Recent Events in Italy Delivered in the New York University*, (New York: Printed for the Author by D. Fanshaw, 1851). とくにフォーブスについて扱った箇所として、Theodore Dwight, *The Roman Republic of 1849 with Accounts of the Inquisition, and the Siege of Rome, and Biographical Sketches* (New York: R. Van Dien, 1851), 196–208.

版した。ドワイトは1821年に合衆国初のイタリア案内を出版して以来、イタリア通のアメリカ人として知られ、1850年にはイタリアの1848年革命とローマ共和国について扱った書籍を発表していた。⁶⁶ドワイトは1830年代という早い段階からアメリカ合衆国内の宗教的反カトリシズムを支えてきた人物でもあり、マリア・モンク事件に際しては女子修道院批判の本を出版し、⁶⁷キリスト教連盟には前身のイタリア友愛協会の時点から協力していた。⁶⁸「イタリア伝道」の出版目的は、AFCUが行うイタリア伝道活動のための寄付金を募ることだったが、この頃のAFCUの活動は政治的性格がないとは言い切れないようなものだった。このパンフレットによればAFCUは聖書やトラクトだけではなく、「教皇主義のシステム」に対するイタリア人自身の批判を印刷したビラをイタリアで配布する活動にも関わり、ビラは「わが協会の監督下で働く福音主義のキリスト教徒たちの監修のもとで用意され」ていた。⁶⁹パンフレットの後半には、ビラの内容を英訳したものが掲載されたが、その1つ目はもとカトリック司祭のイタリア人プロテスタント、ルイージ・デサンクティス(Luigi Desanctis)による教皇への書簡⁷⁰、2つ目はマッツィーニを指導者とした急進的な政治グループ *Circolo Popolare* による、ピウス9世のガエタでの演説に対する反論、⁷¹3つ目にマッツィーニによるローマの司祭たちに対する訴え、⁷²4つ目に、ピウス9世のローマ帰還に際して教皇に手渡されたとされるローマ市民による訴えが収録され、いずれも教皇の俗権と、強権的な自由の制限を批判するものだった。革命が失敗し教皇がローマに帰還して間もないイタリアで、教皇の俗権を批判するマッツィーニらの主張を頒布するという行動は、政治的であることを免れないものだったように思われるが、AFCUはこのビラを配布する活動をあくまで「伝道」の一環として位置づけていた。

1850年、フォーブスがニューヨーク市へと渡ると、AFCUはフォーブスと旧知の間柄だ

⁶⁶ Theodore Dwight, *A Journal of a Tour in Italy, in the Year 1821: With a Description of Gibraltar* (New York: Printed for the author by A. Paul, 1824); Dwight, *The Roman Republic of 1849*.

⁶⁷ Theodore Dwight, *Open Convents, Or, Nunneries and Popish Seminaries Dangerous to the Morals, and Degrading to the Character of a Republican Community* (New York: Van Nostrand and Dwight, 1836).

⁶⁸ *Constitution and Address of the American Philo-Italian Society, Organized Dec. 12, 1842: With the Names of Its Officers and of the Executive Committee* (S.l.: n.p., 1842); Christian Alliance, *The Christian Alliance, Its Constitution, List of Officers and Address* (New York: Printed by Daniel Fanshaw, 1843), 6.

⁶⁹ American and Foreign Christian Union, *Italian Propagandism: Minutes of Committee* (New York: American and Foreign Christian Union, 1850), 1.

⁷⁰ デサンクティスについては、Luigi de Sanctis, *Popery and Jesuitism at Rome in the Nineteenth Century: With Remarks on Their Influence in England, in Twenty Letters* (London: Wertheim and Macintosh, 1852).

⁷¹ この内容はAFCU機関誌に先に掲載された。AFCU, Vol. 1, No. 1, 1850, 12-17. *Circolo Popolare* については、Saho Matsumoto-Best, *Britain and the Papacy in the Age of Revolution, 1846-1851* (Rochester, NY: Royal Historical Society, 2003), 73-89.

⁷² 同様の内容は機関誌にも発表された。AFCU, Vol. 1, No. 7, Jul 1850, 304-307.

ったセオドア・ドワイトを通じてフォーブスへの支援を開始した。⁷³フォーブスは、合衆国各地でイタリア革命への支援を求める講演を行い、夏から秋にかけてはニューヨーク市からイリー運河を遡り、ニューヨーク西部の諸都市を巡ったが、⁷⁴1850年6月のAFCU監督会議は、フォーブスの活動を支援するためにドワイトがフォーブスとともに旅行すること、そのために月100ドルの給料を5月15日から2か月分ドワイトに支払うこと、ドワイトの旅費もAFCUが支払うことを決定した。⁷⁵7月、ドワイトの任務は1か月延長され、8月にさらに1か月延長されたが、9月の監督会議に至って、ドワイトの随伴は「不都合(inexpedient)」であるとして停止された。⁷⁶但し、ドワイトを通じた援助が打ち切られた後にもAFCUとフォーブスの関係は終わらなかった。1850年秋にはフィラデルフィアで集会が開催され、ベアードとカークが登壇してイタリアへのプロテスタント伝道の必要性を訴えたが、この集会にはフォーブも登場してイタリアの現状についての説明を行った。⁷⁷また、1851年1月の監督会議は、フォーブスによるAFCUへの「自発的な奉仕に伴う費用」として、300ドルを上限とした支援を行うことを決定した。⁷⁸フォーブスの「自発的な奉仕」が何を意味するかは定かではないが、1850年12月のAFCU監督会議ではドワイトが「イタリアにおけるトラクト頒布」のためにボストンで2つの協会が形成されたとの報告を行い、1851年3月の機関誌では、フォーブスの尽力によって、「イタリア福音ボストン青年協会(The Boston Young Men's Society for the Evangelization of Italy)」が形成されたことが報告された。⁷⁹この協会は1851年から1852年にかけて、フォーブスの「ヒューズ大司教への回答」の出版、頒布、AFCUの「イタリア伝道」の頒布を行ってAFCUに対する寄付額を増やすという貢献を為し、さらにイタリアでのトラクト頒布を支援するためにベアードに200ドルを渡していた。⁸⁰AFCU機関誌上の協会形成の報道は、AFCUがフォーブスとの関係を公に認めたほぼ唯一の機会となり、フォーブスによるボストンでの組織の形成はAFCUへの「奉仕」とみなされたと推測できる。

しかし、AFCUとフォーブスとの密接な関係には変化が訪れた。1850年から1851年ごろまで、AFCUとフォーブスの関係は良好だったが、1851年末には、AFCUはフォーブス

⁷³ フォーブスがニューヨークで活動を行った際、ドワイトはフォーブスをニューヨークの人々に紹介する役割を果たしている。Lause, *A Secret Society History of the Civil War*, 41.

⁷⁴ フォーブスのニューヨーク西部への旅行については *Tribune*, Aug 29, Sep 10, Sep 11, 1850.

⁷⁵ Minutes of the Board of Directors, Jun 15, 1850, p45. Box 1, Folder 2, The AFCU Records at The National Archives of the PCUSA.

⁷⁶ Minutes of the Board of Directors, Jul 11, 1850, p45; Aug 8, p50, Sep 12, p51. Box 1, Folder 2, The AFCU Records at The National Archives of the PCUSA.

⁷⁷ *New York Evangelist*, Nov 7, 1850.

⁷⁸ Minutes of the Board of Directors, Jan 26, 1851, p71. Box 1, Folder 2, The AFCU Records at The National Archives of the PCUSA.

⁷⁹ *AFCU*, Vol. 2, No. 3, Mar 1851, 68-69.

⁸⁰ *First Annual Report of the Boston Young Men's Society for Evangelization of Italy* (Boston: William Chadwick, 1852), 4.

との間に距離を置くようになった。ドワイトによる随伴への援助停止はその第一段階と考えられるが、決定的だったのは1851年12月のフォーブスの著作の購入の取りやめである。遡ること4か月、1851年8月の監督会議は、フォーブスのニューヨーク市での講演を書籍化した『イタリア情勢についての4つの講演』を600部購入する決定を行っていた。しかしこの決定は10月に財務委員会に差し戻され、最終的に12月の監督会議で撤回された。12月の監督会議にはドワイトも出席していたが、監督会の総意はフォーブスの書籍の購入が「監督会の行動としては適切ではない事柄である(not being an appropriate matter for the action of the Board)」ということでまとめられた。⁸¹

フォーブスへの支援の停止の理由は、政治的革命を目指したフォーブスとイタリア伝道を目指したAFCUとの違いがAFCU関係者の目に次第に明らかになったことにあると思われる。フォーブスは確かにカトリック教会批判を行っていたが、フォーブスの根本的な目標はイタリア人のプロテスタント改宗ではなく、政治的な革命だった。両者はイタリアにおける教皇の俗権や自由の抑圧を批判するという点で一致協力することができたが、例えばベアードは既に1851年1月の段階で、フォーブスとAFCUの目標の差異を意識する発言を行っていた。ベアードはニコラス・マレーに手紙を書き、フォーブスがマレーが居住するニュージャージー州エリザベスタウンに赴くことを伝えて面会するように強く勧めた。ベアードがフォーブスに対して好意的だったことは明らかであり、ベアードは書簡中フォーブスが取り組んだ「イタリアにおける地下宣伝活動」が「重要」なものだと評価した。しかし同時に、ベアードはフォーブスの活動は、「我らが宗教的な団体が宗教的な性質のものである以上、関わることはできないものではない(not one which our Religious Societies, as such can take hold of)」として、両者を截然と区別していた。⁸²

また、1850年から1851年のAFCUは機関誌や年次報告書上でフォーブス支援をほとんど公にすることがなかったが、これはAFCUが他の2人のもとカトリック聖職者のイタリア人を公に支持したのとは対照的だった。そのうちの1人は、1840年代からイギリス人の支援を受けて反カトリック活動とイタリア人向けのプロテスタント伝道を行っていたジアチント・アチリ(Giacinto Achilli)であり、AFCU機関誌は1850年中数度にわたってアチリについて取り上げていた。⁸³アチリへの支持は言論上のみのものだったが、フォーブスとのよりはっきりとした対照を為すのはAFCUのアレッサンドロ・ガヴァッツィ(Alessandro Gavazzi)の支援である。AFCUはガヴァッツィがイギリスで活動していた頃既に、カトリック教会を批判するその演説を機関誌で取り上げており、⁸⁴ガヴァッツィが1853年3月か

⁸¹ Minutes of the Board of Directors, Aug 21, 1851, p136; Oct 2, p140; Dec 11, p144. Box 1, Folder 2, The AFCU Records at The National Archives of the PCUSA.

⁸² Robert Baird to Nicholas Murray, New York, Jan 4, 1851. Gratz Collection, Historical Society of Pennsylvania.

⁸³ *AFCU*, Vol. 1, No. 1, Jan 1850, 10-12; Vol. 1, No. 3, Mar 1850, 115; Vol. 1, No. 4, Apr 1850, 175-177; Vol. 1, No. 8, 1850, 341-345; Vol. 2, No. 9, 1851, 277-278; Vol. 2, No. 10, 1851, 311-315; American and Foreign Christian Union, *Italian Propagandism*, 1.

⁸⁴ *AFCU*, Vol.3, No.5, May 1852, 140-144.

ら1854年初頭に北米講演旅行を行った際にはアイルランドのプロテスタント団体の要請を受けてガヴァッツィ支援を引き受けた。ガヴァッツィのニューヨーク到着は1853年1月の信教の自由集会直後の3月のことだったが、AFCU関係者たちは3月23日に「信教の自由の友人たち」を招いて大々的ガヴァッツィ歓迎集会を開催した。⁸⁵ガヴァッツィは1853年のAFCU年次大会にも参加して講演を行い、⁸⁶ガヴァッツィの講演記録が出版された際には、AFCUはその普及のために廉価版を印刷するよう出版社と交渉し、頒布を行った。⁸⁷

アチリとガヴァッツィはともに1848年革命に際してローマ共和国を支援しており、彼らの活動に政治的側面がないとは言えなかった。アチリは1849年のイタリアで *Circolo Popolare* に加わり、ローマ共和国崩壊後には幽閉され、イギリスのプロテスタントの助けを得て解放されていた。⁸⁸一方のガヴァッツィもローマ共和国建設に協力し、その崩壊後にはイギリスに亡命してカトリック教会とイエズス会を批判する講演活動を行っていた。⁸⁹ガヴァッツィが訪米中に行ったカトリック教会批判が間接的なヨーロッパでの革命の支持だったことはもちろんだが、ガヴァッツィの登場は合衆国内のプロテスタントとカトリックの相互への悪感情を煽り立て、ノーナッシング党を勢いづかせた。合衆国にはガヴァッツィとほぼ同時期にローマ教皇大使ガエタノ・ベディニが訪問しており、ガヴァッツィは講演旅行中、ボローニャ知事だったベディニが革命指導者を残虐に処刑したと糾弾していた。1853年中、ベディニがガヴァッツィに数か月遅れてにシンシナティを訪れると、プロテスタントとカトリックの間に大規模暴動が発生した。⁹⁰ガヴァッツィ本人も暴動の原因となり、カトリックが多数を占めたケベックでは反ガヴァッツィ暴動が起こった。⁹¹アチリやガヴァッツィの活動は、アメリカの文脈においてもヨーロッパの文脈においても政治的な意義を帯びざるを得ないものだったが、AFCUは彼らを「プロテスタントの大義、そして特にイ

⁸⁵ *AFCU*, Vol.4, No.5, May 1853, 212-221.

⁸⁶ American and Foreign Christian Union, *Fourth Annual Report of the American and Foreign Christian Union*, 9-10.

⁸⁷ ガヴァッツィは後に正式にプロテスタントに改宗し、イタリアにおけるプロテスタント伝道の中心人物となるが、この頃は未だプロテスタント教会の会員ではなかったため、訪米に際して合衆国内で利用できる有効なネットワークを持たなかった。*AFCU*, Vol. 5, No.1, Jan 1854, 45-46; Alessandro Gavazzi, *Father Gavazzi's Lectures in New York: Also, the Life of Father Gavazzi, Corrected and Authorized by Himself*, trans. Julie de Marguerittes (New York: De Witt and Davenport, 1853).

⁸⁸ Gilley Sheridan, "Achilli, (Giovanni) Giacinto (b. c.1803)," *Oxford Dictionary of National Biography* (Oxford University Press, 2004), <http://www.oxforddnb.com/view/article/55519>.

⁸⁹ J. W. King, *Alessandro Gavazzi: A Biography* (London: J. W. King, 1857), 65-82.

⁹⁰ 実際に処刑を主導、執行したのはボローニャを制圧したオーストリア軍であり、ベディニの関与は間接的だったが、ベディニは共和国の敵にして無慈悲な虐殺者として喧伝された。David J. Endres, "Know-Nothings, Nationhood, and the Nuncio: Reassessing the Visit of Archbishop Bedini," *U.S. Catholic Historian* 21, no. 4 (Fall 2003): 1-16. ガヴァッツィの旅程については King, *Alessandro Gavazzi*, 67.

⁹¹ AFCU機関誌もカナダでの暴動に言及している。*AFCU*, Vol.4, No. 11, Nov 1853, 494-496.

タリアでの福音伝道の促進」への協力者として支援した。⁹²

ガヴァッツィらが受け入れられた一方でフォーブスが拒否されたもう一つの理由としては、フォーブスにとっての自由の理解が AFCU が保持した自由の理解よりもはるかに普遍的で幅の広いものだったことも挙げられるだろう。フォーブスはアメリカ合衆国で活動する中でやがてアボーリッシュニズムに接近してゆき、アボーリッシュニストの中でも最も急進的な人々と行動をともにするようになった。1859年、ジョン・ブラウン(John Brown)を指導者とする一団がヴァージニア州のハーパーズ・フェリー兵器廠を襲い、奴隷反乱を呼び掛けて革命的な奴隷制廃止を実行しようとしたが、襲撃のための準備を中心になって進めたのはブラウンに雇われたフォーブスだった。フォーブスとブラウンの関係は1858年には決裂し、フォーブスは襲撃計画を漏洩してブラウンを悩ませ、計画が実行に移された時にはヨーロッパに戻っていた。⁹³だが、一時的にでもフォーブスがブラウンに協力したのは、フォーブスがイタリア革命運動と奴隷制廃止運動をともに普遍的な自由の実現のための運動と見なしていたためだった。フォーブスがアボーリッシュニズムを支持した一方で、AFCU は奴隷制問題に対して無視を決め込み、アボーリッシュニストに対してはむしろ批判的だった。また、AFCU は自らに宗教的団体としての制約を課し、過度に政治に関わることを避けようとしていた。ましてや、AFCU が目的達成のために暴力的革命に訴えることはあり得なかった。1852年以降、フォーブスの名前は AFCU 機関誌のみならず監督会議事録にも現れなくなり、両者の組織的關係は断たれたと思われるが、AFCU とフォーブスの決別は両者の決定的な違いに由来する必然的なものだったと考えられる。

2.4 請願による合衆国政府へのはたらきかけ

AFCU は政治からは距離を置こうとしたが、1853年から1854年の運動では請願という手段を通じて積極的に合衆国政府を動かし、政府の力を通じて合衆国外における信教の自由の実現を進めようとした。こうした一見して矛盾する態度が肯定されていたのは、19世紀の合衆国において、請願という手段が、特定政党への支援や選挙協力といった活動とはやや異なるものと認識されていたためである。1840年代のニューヨーク州学校問題においてヒューズ司教の行動が厳しく非難されたように、プロテスタントの間には聖職者が党派性を露わにして選挙に関与することへのタブー意識が保持されていた。しかしその一方で、聖職者による請願は、社会の道徳や宗教を守るための適切な行動として許容され、時には歓迎されたのである。19世紀のプロテスタント牧師たちはキャンプ・ミーティングの開催や、安息日の遵守、禁酒推進、インディアン強制移動への反対、そして学校問題など、彼

⁹² AFCU, Vol. 4, No.5, May, 1853, 218.

⁹³ フォーブスとブラウンについては Lida Greene, “Hugh Forbes, Soldier of Fortune,” *The Annals of Iowa* 38, no. 8 (Spring 1867): 610–11.

らが道徳的、宗教的重要性を帯びていると判断した問題について頻繁に請願を行った。⁹⁴

1853年から1854年というタイミングで行われた信教の自由を求める請願は、聖職者による請願が奴隷制を原因として新たな段階に入った時期でもあった。アンテベラム期を通じて、奴隷制問題に関する請願には聖職者も関わっていたが、北部のプロテスタント牧師の大半は長らく反奴隷制穏健派にとどまっていた。しかし、1850年以降、新たな逃亡奴隷法をめぐる議論やストウの『アンクル・トムの小屋』(1852)の出版を経て北部の世論がアボーリッションニズム支持に傾くとともに、牧師たちはよりはっきりとした奴隷制批判を行うようになっていた。そうした中1854年の連邦議会でカンザス・ネブラスカ法案の審議が始まると、3050人の「ニューイングランドの諸教派の聖職者」は「全能の神の名において、その下において」、カンザス・ネブラスカ法案が「大いなる道徳的誤り」であるとする請願を連邦議会に送付した。⁹⁵

カンザス・ネブラスカ法を支持する議員たちはこの請願に対して、政教一致、聖職者の権能を踏み越えた政治介入との批判を加え、この行為は聖職者の宗教上の特権的地位を政治の領域に持ち込もうとする越境行為だと非難した。上院議員のジェームズ・マレー・メイソン (James Murray Mason、ヴァージニア) は彼らの請願を「国家の政治的扇動に対する聖職者の介入」と呼び、⁹⁶上院議員のアンドリュー・バトラー (Andrew Butler、サウスカロライナ) は、「彼らはあえて説教壇を降りて、政治の舞台へと踏み込み、全能の神の代弁者として発言している」との批判を加えた。⁹⁷さらに、カンザス・ネブラスカ法を中心になって推進していた上院議員スティーヴン・A・ダグラス (Stephen A. Douglas、イリノイ) は、ニューイングランドの牧師たちの行為が「政教一致」であるとし、

これは我が国の立法権を教会に従属させようとする試みである。これは教会と国家を一致させるのみならず、国家を教会の指導の下に従属させるものである。最も専制的な国々の暗黒時代においてすら、政府の権力を奪おうとするこれほどまでに大胆な試みは見いだされない。彼らは人民に対して「あなた方は自ら考えてはならない。自らあえて行動してはならない。あなた方は、来世同様、現世の事柄に関わる全ての問題において、我々の指導を受けなくてはならない。それは宗教的義務だけではなく、世

⁹⁴ Richard Carwardine, *Evangelicals and Politics in Antebellum America* (New Haven: Yale University Press, 1993), 17–30.

⁹⁵ David Christy, *Pulpit Politics: Or, Ecclesiastical Legislation on Slavery, in Its Disturbing Influences on the American Union* (Cincinnati: Faran & McLean, Publishers, 1862), 597–598. カンザス・ネブラスカ法案は州への昇格が決定したカンザスとネブラスカの2つの準州を奴隷州とするか自由州とするかを、それぞれの準州民の投票によって決するよう定めたものであり、メイソン・ディクソン線の北側にまで奴隷制度を広げないことを取り決めた1820年のミズーリ妥協を反故にするものだった。この法案の提出と成立によって、北部人の間には将来的には自由州にも奴隷制が導入されかねないという懸念が広がった。

⁹⁶ *Ibid.*, 598.

⁹⁷ *Ibid.*, 600.

俗的で公的な義務を果たす上でもだ

と述べたが、ダグラスがここで使用した言葉は、反カトリック的プロテスタントがカトリック教会やその聖職者に対して投げかけていたのとはほぼ同様のものだった。⁹⁸

1854年の牧師たちの請願に対する批判は、少なくとも2つのことを示している。第1に、請願は政府を動かすために聖職者がとる手段として一応は肯定されていても、その正当性を疑問視されかねない境界線上の行為だったこと、そして第2に、請願の批判者たちが、彼らが「市民としてではなく、福音を伝える聖職者として」請願を送ったことを厳しく批判したように、聖職者の請願は単なる市民の請願よりも影響力が大きいとみなされていたことである。⁹⁹19世紀前半の合衆国において、請願は投票や立候補から締め出されていた女性や黒人にとっての数少ない政治活動の手段であり、政治に対する女性の宗教的、道徳的影響力は、彼女たちが投票権を持たなかったことによって逆説的に高まったとの指摘がなされている。¹⁰⁰その一方、牧師職にあった白人男性にとっての請願は、一般市民と聖職者の一票が全く同じ重みしかもたない選挙とは異なり、聖職者としての影響力を振るうことができる効果的な政治的手段だった。牧師や宗教団体は選挙への直接的関与や特定政党への接近を避け、請願という手段をとることによって、政治的党派性を超越した高い宗教的・道徳的見地からの訴えとして、彼らの声を政府に届けることができたのである。¹⁰¹AFCUによる1853年から1854年の信教の自由を求める運動は、こうした請願をめぐる時代の文脈の中で行われた。

3 1853年—1854年信教の自由を求める運動

3.1 信教の自由を求める運動の背景

1850年から1851年のフォーブス支援や1853年のガヴァッツィ支援にも見られたように、AFCUはヨーロッパの中でも特にイタリアに高い関心を抱き、イタリアでのプロテスタント伝道と信教の自由の拡大は、キリスト教連盟から引き継がれたAFCUの大きな目標の一つだった。1853年から1854年にかけてAFCUが率いた運動は、合衆国だけではなく、世界全体における信教の自由を確保するために合衆国政府が外交的影響力を発揮することを

⁹⁸ Ibid., 602.

⁹⁹ Ibid., 599.

¹⁰⁰ Susan Zaeske, *Signatures of Citizenship: Petitioning, Antislavery, and Women's Political Identity: Petitioning, Antislavery, & Women's Political Identity* (Chapel Hill and London: University of North Carolina Press, 2003). 小檜山ルイ「女性と政教分離—逆説の政治文化」、大西直樹、千葉真編『歴史のなかの政教分離：英米におけるその起源と展開』東京：彩流社、2006年、209-239。

¹⁰¹ Carwardine, *Evangelicals and Politics in Antebellum America*, 25.

求めたものであり、イタリアにおける信教の自由だけを問題にしているのではないように見える。しかし、この運動のきっかけとなったのは AFCU が運営していたローマのアメリカ人プロテスタント礼拝所(American Chapel)閉鎖と再開、そしてそれとほぼ同時期の 1852 年にイタリアで発生した、通称「マディアイ事件(Madiai Affair)」というイタリアが関わる 2 つの出来事だった。

a. ローマのアメリカ人礼拝所閉鎖問題

ローマのアメリカ人礼拝所の歴史は、1848 年にアメリカ合衆国が教皇庁との間に外交関係を結び、ローマに代理公使(Charge D'affaires)を置くようになったことに始まる。1846 年に戴冠した教皇ピウス 9 世は当初リベラル派として知られ、アメリカ人は開始直後のピウス 9 世の治世を好意的に受け止めた。1847 年 12 月、ポーク大統領は議会に対して教皇庁との外交関係構築を提案し、初代理公使にはパリのアメリカ公使館員だったジェイコブ・L・マーティン(Jacob L. Martin)が指名された。1848 年 8 月、マーティンはローマに到着して任務を開始したものの、1848 年革命の影響はイタリアにも及び、11 月にはピウス 9 世がローマを脱出してしまった。合衆国は革命勢力が作ったローマ共和国と外交関係を結んでローマ共和国を公認するのか、教皇庁との関係を保つのかの選択を迫られたが、ローマ共和国の早期崩壊を見越して公認を拒否し、合衆国と教皇庁との関係は 1867 年まで継続した。マーティンはローマ到着約 1 か月後に病死し、革命の動乱の最中任務にあたったのは 1849 年 1 月に任命された後任のルイス・キャス・ジュニア(Lewis Cass, Jr.)だった。¹⁰²

AFCU の説明によれば、ローマに代理公使を置くにあたり、合衆国政府は海外福音協会に対してチャプレン派遣を強く要請し、協会はマルセイユでプロテスタント伝道を行っていた伝道師ジョージ・H・ヘイスティングス(George H. Hastings)をローマに送った。チャプレン派遣がわざわざ要請された背景にあったのは、19 世紀半ばのローマにおいて、イタリア人か外国人かを問わず、プロテスタントの自由な礼拝や伝道が禁止されていたことである。イタリア人のためのプロテスタント礼拝は存在せず、プロテスタント礼拝はイギリス人が作った英国教会礼拝所と、プロシア大使邸宅の中に設けられたドイツ人プロテスタント礼拝所のみで行われていた。そのため、ローマに滞在するアメリカ人プロテスタントの多くは英国教会礼拝所で行われる英語礼拝に参加し、アメリカ人主体のプロテスタント礼拝は存在しなかった。¹⁰³

¹⁰² Leo Francis Stock, ed., *United States Ministers to the Papal States: Instructions and Despatches, 1848-1868* (Washington, DC: Catholic University Press, 1933), xxi–xxv. キャスの地位は 1854 年以降は弁理公使(minister resident)に昇格し、キャスは 1858 年まで任に当たった。

¹⁰³ イギリス人によるプロテスタント礼拝は 1816 年から 1817 年ごろには開始されていたが、イギリスと教皇庁の間に公式の外交関係がなかったため、礼拝所に対するイギリス政府の援助は行われていなかった。イギリスと外交関係があるイタリアの他の諸邦の礼拝所

1849年の海外福音協会は、ヘイスティングスのローマ派遣が決まる以前から、AFCUの活動地域をイタリアへと広げようとしていた。1848年の年次報告書によれば、ヘイスティングスはイタリアへ向かう合衆国軍艦の司令官の要請を受けてチャプレンとして乗り組み、ジェノヴァでイタリア語の新約聖書を配布し、トスカーナ大公国のリヴォルノとフィレンツェではプロテスタント伝道に関心を持つ人々と交流していた。¹⁰⁴また、1849年の年次報告書によれば、ヘイスティングスは革命勃発後のイタリアに2度渡り、聖書を頒布してプロテスタント伝道を行っていた。¹⁰⁵1849年5月の時点でヘイスティングスはフィレンツェに活動拠点を移す予定となっていたが、行き先を変えて12月にはローマに赴き、建物の一室を借りてアメリカ人礼拝所を開いた。合衆国政府はチャプレンに対して給料を出さず、ローマのアメリカ人の数の少なから寄付額も期待できなかったため、チャプレン派遣に必要な費用は海外福音協会が負担することになった。AFCU機関誌は、他の伝道組織や特定のプロテスタント教派ではなく、海外福音協会に対してチャプレン派遣が要請されたのは、「我が国の複数の福音主義教派すべてのキリスト教徒を包摂する」ためであり、「我々が協会以上にこの事業を適切に行える者はない」との誇りを表明した。¹⁰⁶

しかしながら、ローマのアメリカ人のプロテスタント礼拝所は法的な保護を欠いた極めて不安定な状況に置かれており、礼拝所は何度も強制的閉鎖と再開を繰り返した。ヘイスティングスは最初の礼拝を行った際に警察から礼拝継続禁止を言い渡され、従わない場合にはローマから追放すると警告された。¹⁰⁷礼拝所を救ったのは代理公使キャス・ジュニアであり、キャス・ジュニアは国務長官アントネリ枢機卿に面会し、合衆国と教皇庁との間に条約が存在しない以上、アメリカ人の信教の自由を「権利」として求めることはできないが、「カトリック教会の長によって与えられる免除(concession)」もしくは「特権(privilege)」として、礼拝を許可して欲しいと訴えた。この訴えは聞き入れられ、1850年3月、キャス・ジュニアは合衆国政府に対し、アメリカ合衆国市民によるローマ市内でのプロテスタント礼拝が許可されたと報告した。¹⁰⁸英国教会礼拝所はローマ市内外を分ける壁のすぐ外側にあり、事実上のローマの礼拝所ではあっても、厳密にはローマ市外に位置していた。また、プロシア大使邸内のドイツ人礼拝所は「法的手続き上はローマ政府に知られていない」ものだったため、この時点においてアメリカ人礼拝所はローマ市内で公に許可された、唯一

については、イギリス政府の支援が行われており、ローマのイギリス人礼拝所の私的な運営は例外的なものだった。Robert Baird, *Sketches of Protestantism in Italy, Past and Present: Including a Notice of the Origin, History, and Present State of the Waldenses* (Boston: B. Perkins, 1845), 265–267. ローマのイギリス人礼拝所設置の経緯については Basil Hall, *Patchwork*, vol. 1 (London: E. Moxon, 1841), 215–254.

¹⁰⁴ *Ninth Annual Report of the Foreign Evangelical Society* (New York: Leavitt, Trow & Co., 1848), 47.

¹⁰⁵ Foreign Evangelical Society, *Tenth Annual Report of the Foreign Evangelical Society* (New York: Leavitt, Trow & Co., 1849), 55.

¹⁰⁶ AFCU, Vol. 2, No. 2, Feb 1851, 59.

¹⁰⁷ Stock, *United States Ministers to the Papal States*, 64.

¹⁰⁸ *Ibid.*, 65.

のプロテスタント礼拝所となった。¹⁰⁹AFCU の 1850 年 1 月の監督会議ではベアードが礼拝所閉鎖の危機を伝えるヘイスティングスの書簡を読み上げていたが、ことが合衆国政府の外交政策に関わる微妙なものであるためか、機関誌上でこの問題が大きく取り上げられることはなく、1850 年 5 月に礼拝所の許可が小さく伝えられたのみだった。¹¹⁰

アメリカ人礼拝所はキャス・ジュニアの尽力によって最初の危機を脱したが、翌 1850 年の冬には再び閉鎖危機に見舞われた。礼拝所の許可はピウス 9 世の容認のもと、国務長官アントネリ枢機卿によって出されたものだったが、ローマ司教総代理や宣教省ら、教会内の有力者たちの中にはローマ市内でプロテスタント礼拝が公然と許可されていることを快く思わない者も多かった。ローマのアメリカ人の多くは夏には帰国するか、避暑地へ移動したため、アメリカ人礼拝所は夏の間自主的に閉じられて 1850 年 10 月に再開されたが、その直後の 12 月、ヘイスティングスは AFCU に対し、ローマ司教総代理の指示によって警察が礼拝所を閉鎖する可能性があるかと報告した。¹¹¹ヘイスティングスの続報によれば 1851 年 2 月までに礼拝所閉鎖は現実のものとなったが、第 2 の閉鎖危機に際してキャス・ジュニアは再び動き、¹¹²1851 年 3 月には合衆国政府に対し、礼拝所閉鎖は誤報であり、礼拝は滞りなく毎週日曜日に行われていると報告した。¹¹³1851 年 5 月の AFCU 機関誌、同年 6 月の AFCU 年次報告書も、1851 年初頭の閉鎖危機をなかったものとして扱い、礼拝所運営がうまく行っていることを強調する報告を行った。¹¹⁴しかし、1851 年の 7 月の AFCU 機関誌にはローマを訪れたベアードの書簡が掲載され、アメリカ人は「権利を条約によって保障されているわけではない」ため、カトリック教会内部の反対派のために政府がいつ礼拝所閉鎖を求めるかもわからないとの懸念が表明された。¹¹⁵

ベアードの懸念は現実のものとなり、1851 年末、礼拝所は最終的な閉鎖を宣告され、その後の礼拝はキャス・ジュニアの住まう邸宅で行われることになった。合衆国政府に対する書簡中、キャス・ジュニアは自分が合衆国の代理公使という外交官である以上、邸宅で私的なプロテスタント礼拝を行うこと、またその礼拝に合衆国市民が参加することは、国際法(Laws of Nations)によって保護された権利(right)であり、その点については疑問の余地がないが、その一方、邸宅とは異なる場所でアメリカ人プロテスタントが独自の礼拝を行うことは、「教皇庁当局による寛容令(act of toleration)」によって許可されたものでしか

¹⁰⁹ AFCU, Vol. 2, No. 2, Feb 1851, 59.

¹¹⁰ Minutes of the Board of Directors, Jan 9, 1851, p68. Box 1, Folder 2, The AFCU Records at The National Archives of the PCUSA; AFCU, Vol. 1, No. 5, May 1850, 239.

¹¹¹ AFCU, Vol. 2, No. 2, Feb 1851, 59-60. 夏の間の閉鎖については、American and Foreign Christian Union, *Second Annual Report of the American and Foreign Christian Union*, 34.

¹¹² AFCU, Vol. 2, No. 2, Feb 1851, 59-60.

¹¹³ Stock, *United States Ministers to the Papal States*, 84.

¹¹⁴ AFCU, Vol. 2, No. 5, May 1851, 153; American and Foreign Christian Union, *Second Annual Report of the American and Foreign Christian Union*, 33-34.

¹¹⁵ AFCU, Vol. 2, No. 7, Jul 1851, 210-211.

ないとの理解を示していた。¹¹⁶ AFCU の機関誌は礼拝所が閉鎖されたのではなく、単に場所を移したにすぎないとして礼拝所の継続を強調したが、これは事実上の公的礼拝の停止であり、信教の自由を求めた AFCU にとっての大きな後退だった。¹¹⁷1851 年末までのアメリカ人プロテスタントの公的礼拝は、教皇庁による「寛容」「免除」「特権」によって可能となっていたが、それらは撤回され、代理公使の私的な礼拝の権利の範囲内において、アメリカ人礼拝所は辛うじて存続したのである。合衆国の代理公使がプロテスタントの礼拝を特別に保護している状況は、政府が特定の宗教に特権的な地位を与えているという意味で、国教会樹立を禁止した合衆国憲法第 1 条に反しているようにも思われる。しかし、恐らく AFCU はこれを特定教会の支援による信教の自由の侵害ではなく、プロテスタントの礼拝が禁止されたローマでそれを可能にする、信教の自由を守るために必要な措置としてとらえていた。ベアードは、1845 年に出版した『イタリアのプロテスタンティズム概説』において、イギリス政府が在外公館を設置しているイタリアの各都市には英国教会のチャプレンが置かれ、費用の半額をイギリス政府が援助していることを紹介し、「この啓蒙された政府は国外における臣民に対して、国内の市民に対するのと同様、その利益を最大限守ることに対する義務を感じている」とし、カトリック国でのプロテスタントの活動に対するイギリス政府の支援を高く評価していた。¹¹⁸

なお、アメリカ人礼拝所の閉鎖の原因の一つはカトリック教会内部の反対派がローマ市内でのプロテスタントの公的礼拝の存続を許容できなかったことだが、アメリカ人礼拝所がアメリカ人のための施設であるにとどまらず、イタリア人を対象としたプロテスタント伝道の拠点となるのではないかと疑われたこともまたその引き金となっていた。1851 年初頭の閉鎖危機の際のヘイスティングスの報告によれば、危機の原因となったのは一人のアメリカ人カトリックがローマに逗留し、ヘイスティングスは「単なる長老派の伝道師」に過ぎないと政府当局に対して訴えたことだった。¹¹⁹また、閉鎖危機が一時的に回避された 1851 年 3 月、キャス・ジュニアは合衆国政府に対し、「礼拝所が伝道施設(Missionary institution)であるという告発が起こされない限りは」、礼拝所は安泰だろうと書き送っており、¹²⁰これは逆にいえば、礼拝所が伝道施設としての機能も果たすのであれば、教皇庁は即座に礼拝所閉鎖を強要するだろうということである。しかし、AFCU は長年にわたりイタリア人の間に聖書やトラクトを頒布し、イタリア人をプロテスタント改宗させることを狙っていたのであり、1850 年ごろには教皇の俗権を批判するビラをイタリアで配布する活動にも関わっていた。AFCU がイタリアの他の地域だけではなく、ローマでもこうした活動を行ったのかどうかは不明だが、AFCU がローマの礼拝所を拠点にイタリア人を対象とした伝道活動を行うのではないかと疑念にはそれなりの根拠があったと思われる。

¹¹⁶ Stock, *United States Ministers to the Papal States*, 65, 84.

¹¹⁷ AFCU, Vol. 2, No. 12, Dec 1851, 383-384; Vol. 3, No. 1, Jan 1852, 24.

¹¹⁸ Baird, *Protestantism in Italy*, 266.

¹¹⁹ AFCU, Vol. 2, No. 2, Feb 1851, 60.

¹²⁰ Stock, *United States Ministers to the Papal States*, 84.

AFCU が主導した信教の自由を求める運動は、ローマでの礼拝所の閉鎖が決定的になった後の、1852 年末に開始された。上述したように、キャス・ジュニアは礼拝所許可を取りつけるためにアントネリ枢機卿に面会した際、合衆国と教皇庁の間に条約がない以上、アメリカ人が国内であれば市民として享受できるはずの「完全にして無制限の礼拝の自由」をローマにおいて権利として求めることはできず、ローマでのプロテスタント礼拝は教皇庁の免除や特権の下で許可されるしかないと述べ、アントネリによる許可は「非常に高く称賛されるべき宗教的自由と寛大さ(religious freedom and liberality)」の精神によって為されたと述べていた。¹²¹AFCU による信教の自由を求める運動の目的の一つはまさにこうした状況を変化させることだったのであり、AFCU はアメリカ人がいつ剥奪されるとも知れない特権としての信教の自由ではなく、権利としての信教の自由を外国においても享受できるよう、合衆国政府が条約を結び、信教の自由の法的な根拠を付与することを目指した。1822 年、合衆国は独立したばかりのコロンビアとの通商条約締結交渉を行い、国務長官ジョン・クインジー・アダムズの指導のもとでアメリカ人の信教の自由の保護を条文に入れることに成功し、その後次々と独立した他の南米諸国とも同様の条約を結んでいた。¹²²条約を通じた信教の自由の保護は合衆国政府にとって新しいものというわけではなく、その実現は現実味があるものだった。AFCU は合衆国の政府の力によってローマでのプロテスタント礼拝を勝ち取ろうとしたが、1853 年から 1854 年の運動ではそれを、アメリカ合衆国政府による国外のアメリカ人の信教の自由の保護として求めたのである。

b. マディアアイ事件

1853 年から 1854 年にかけての信教の自由を求める運動のもう一つの背景となったのは、いわゆるマディアアイ事件である。イタリアのトスカーナ大公国に居住したイタリア人、フランチェスコとローズのマディアアイ夫妻は、イギリス人相手に家を貸し、イギリス人と交流を深める中でプロテスタントに改宗した。トスカーナ大公国はイタリアの中では比較的宗教的に寛容であり、1848 年の革命の後に一時的に施行された憲法は信教の自由を保障し

¹²¹ Ibid., 65.

¹²² Wilkins B. Winn, "The Issue of Religious Liberty in the United States Commercial Treaty with Colombia, 1824," *The Americas* 26, no. 3 (January 1970): 291; Wilkins B. Winn, "The Efforts of the United States to Secure Religious Liberty in a Commercial Treaty with Mexico, 1825-1831," *The Americas* 28, no. 3 (January 1972): 311. 1853 年以前に条約が結ばれたラテンアメリカの国は、ブラジル、メキシコ、チリ、ベネズエラ、ペルー・ボリビア連合、エクアドル、ニューグレナダ、グアテマラ、エルサルバドル、ペルー。また、ハワイとの間にも同様の条約が結ばれている。その後 1860 年までにはアルゼンチン、パラグアイ、再びベネズエラとの条約締結が行われたほか、シャム、中国、日本らアジア諸国との間でも、信教の自由の項目を含む条約が締結された。Adelaide Rosalia Hasse, ed., *Index to United States Documents Relating to Foreign Affairs, 1828-1861*, vol. 1 (Washington: Carnegie Institution of Washington, 1914), 39. 1858 年に締結された日米修好通商条約は第 8 条にアメリカ人の信教の自由の保護を定めている。

た。しかし、革命の失敗とともにトスカーナ大公国は保守反動へと向かい、1851年の教皇庁とのコンコルダートの末に信教の自由が停止されて、プロテスタント伝道やトスカーナ臣民によるプロテスタント礼拝への参加は禁止、俗語聖書は禁書扱いとされた。マディアイ夫妻はプロテスタンティズム実践のために1851年に逮捕、拘留され、1852年にはプロテスタンティズム伝道の嫌疑で裁判にかけられて、長期的な収監が決定された。¹²³

マディアイ事件は1852年中にヨーロッパのプロテスタントの間で大きな話題となった。イタリア滞在中のイギリス人プロテスタントはマディアイ事件について本国に書き送り、ニュースはオランダ、ドイツ、スイスといった他のプロテスタント諸国にも広まっていった。1852年9月、英女王ヴィクトリアはプロシア王フリードリヒ・ヴィルヘルム4世の書簡に応え、トスカーナ大公に対してマディアイ夫妻解放のために働きかけることを約束するなどの動きも見られたが、こうした国家的な取り組みを求めて世論を盛り上げたのは、各国のプロテスタントたちだった。¹²⁴例えばイギリスの福音主義連盟は1851年12月の機関誌においてマディアイ事件を取り上げており、1852年中に渡ってマディアイの裁判の様子を逐一報告した。¹²⁵また、1852年8月にダブリンで開催されたイギリス福音主義連盟の年次大会では、マディアイ夫妻解放のためトスカーナ大公への請願を行うことが決定された。¹²⁶一方1852年9月、ジュネーヴの福音主義連盟はイギリスの福音主義連盟に対してだけでなく、同じくマディアイ事件に取り組んでいたもう一つのプロテスタント団体、プロテスタント連盟(Protestant Alliance)のシャフツベリ伯爵にも書簡を寄せ、マディアイ救済活動を「よりエキュメニカルな性質のものとし、大陸ヨーロッパのキリスト教と一致団結して」行ってほしいとの要請を行った。¹²⁷これを受けたイギリスの福音主義連盟はプロテスタント連盟に協力するとともに、世界の他の福音主義連盟に対してマディアイ事件に対する取り組みを行うよう要請することを決定した。¹²⁸最終的に、ヨーロッパのプロテスタントはイギリス、フランス、プロシア、スイス、オランダの代表からなる代表団を形成して1852年10月にトスカーナ大公国に赴き、トスカーナ大公国外務大臣に面会してマディアイ救済を共同で要請した。¹²⁹

1853年1月、ニューヨーク市では信教の自由を求める集会が開催され、集会では外国におけるアメリカ人の信教の自由に加え、マディアイ救済への支援が表明されたが、こうし

¹²³ マディアイ事件の全貌については Anne Lohrli, “The Madiai: A Forgotten Chapter of Church History,” *Victorian Studies* 33, no. 1 (October 1989): 29–50; Edward Steane, *The Madiai: Narrative of the Recent Persecutions in Tuscany* (London: Seeleys, 1853); American and Foreign Christian Union, *The Story of the Madiai* (New York: Office of the Society, 1853).

¹²⁴ Lohrli, “The Madiai,” 37.

¹²⁵ *Evangelical Christendom*, Vol. 5, Dec 1851, 497–498; Vol. 6, Jan 1852, 29–30; Mar 1852, 91–92; Apr 1852, 122; Jun 1852, 184, Jul 1852, 218–221; Sep 1852, 283–286.

¹²⁶ *Evangelical Christendom*, Vol. 6, Oct 1852, 318.

¹²⁷ Steane, *The Madiai*, 41–42.

¹²⁸ *Evangelical Christendom*, Vol. 6, Oct 1852, 320; Nov 1852, 352.

¹²⁹ *Evangelical Christendom*, Vol. 6, Dec 1852, 363–372.

た動きはヨーロッパで進行していたマディアイ救済の世界的運動と連動したものだ。マディアイ事件については合衆国でも 1852 年初頭から報道が開始されていたが、AFCU 機関誌がはじめてマディアイの名前に触れたのは、1852 年 10 月の機関誌上の「フィレンツェでの迫害」と題された記事だった。この中では事件の概要が示され、獄中のマディアイ夫人が別の場所に収監されていた夫に宛てて書いた手紙の英訳が掲載された。¹³⁰また、12 月の機関誌には、ロンドンの「クリスチャン・タイムズ」からの転載として、フィレンツェからマディアイ夫妻の様子を知らせた手紙が掲載された。¹³¹一方、1852 年 11 月 23 日の AFCU 伝道委員会ではベアードがマディアイ救済のための集会の提案を行い、¹³²その後開催された 1852 年 12 月の監督会議はベアードの発議のもと、マディアイ事件について「福音主義連盟が集会を開く」予定であることに賛意を表明するとともに、監督会からジョン・W・コーソン(John W. Corson)、アンソン・G・フェルプス・ジュニア(A. G. Phelps, Jr.)の二人を集会の協力者として派遣する決定を行った。¹³³この監督会議事録の内容は、信教の自由を求める集会がそもそも、アメリカ人の信教の自由の確保よりもマディアイ救済のために企画されたこと、マディアイ事件に対する関心は AFCU と福音主義連盟に共有されていたことを示すものである。1853 年に AFCU が出版した書籍では、1853 年の会議は「AFCU と福音主義連盟の共働委員会」によって開催されたとされているが、合衆国福音主義連盟は実質的な活動停止に陥っていたのであり、二つの組織双方の中心人物だったベアードに率いられ、AFCU は運動の中心となっていったとみられる。¹³⁴

本章 3.3 でも扱うように、合衆国と外国政府の間の二国間条約を法的根拠とし、アメリカ人の権利として信教の自由を獲得することと、信教の自由が普遍的な人間の権利であるという主張を根拠として、時代や場所、国籍を問わずあらゆる人々の信教の自由を守ろうとすることを、性質の異なる別々の問題ととらえる視点は同時代にも存在した。しかし、運動を中心となって荷った人々にとって、二つはともに合衆国外における信教の自由の問題として一体的にとらえられ、AFCU を中心とした合衆国のプロテスタントたちは、信教の自由を求める運動を展開していくことになった。

3.2 運動の展開

ローマの礼拝所閉鎖問題とマディアイ事件を背景として、1853 年から 1854 年の AFCU は合衆国政府の力を通じて信教の自由を世界に普及させるための運動を中心になって率い

¹³⁰ AFCU, Vol. 3, No. 10, Oct 1852, 307-309.

¹³¹ AFCU, Vol. 3, No. 12, Oct 1852, 378-379.

¹³² Minutes of Committee on Missions, Nov 23, 1850, p175. Box 1, Folder 6, The AFCU Records at The National Archives of the PCUSA. この段階ではベアードは 11 月 29 日に集会開催を提案していた。

¹³³ Minutes of the Board of Directors, Dec 9, 1852, p196-197. Box 1, Folder 2, The AFCU Records at The National Archives of the PCUSA.

¹³⁴ American and Foreign Christian Union, *The Story of the Madiai*, 211.

た。運動の中心を為したのは、合衆国連邦政府に対する請願であり、AFCU はそれと並行して信教の自由を求める集会を開催し、機関誌での報告を行った。運動は厳密には連邦議会第 32 議会第 2 会期に合わせて 1852 年 12 月に開始されており、議会が閉会された 1853 年 3 月まで続いた。その後運動は一時中断し、1853 年 12 月から 1854 年 8 月の連邦議会第 33 議会第 1 会期に合わせて再開された。以下では便宜的に、前者の期間を第 1 次運動、後者の期間を第 2 次運動と呼ぶものとする。

a. 第 1 次運動の展開

信教の自由を求める第 1 次運動は、上院議員ルイス・キャスらの協力のもと進められた連邦議会に対する請願と、ニューヨーク市、ニューアーク、ボルティモアにおける集会の開催から成った。第 1 次運動の目的は大きく 3 つ存在し、第 1 にはマディアイ夫妻の救済、第 2 には外国にいるアメリカ人の信教の自由の保護、第 3 には世界における普遍的な信教の自由の実現だった。第 1 次運動は 1852 年 12 月に開会された第 32 議会第 2 会期に合わせたものであり、1853 年 3 月ごろには終了した。

1852 年 12 月—1853 年 1 月：南部バプテストの請願

信教の自由を求める運動に連動した最初の動きは、連邦議会に対する請願だった。最初の請願は 1852 年議会開会直後の 12 月 14 日に下院に提出され、以降 3 月までに約 58 通が寄せられた。¹³⁵請願のほとんどはアメリカ市民の国外における信教の自由の確保を求めたものであり、マディアイ夫妻救済に言及したものは極めて例外的だった。

1851 年から 1852 年冬にはローマにおけるアメリカ人プロテスタントの公的礼拝の禁止が起こっており、国外における信教の自由の確保を求める請願の準備は、礼拝停止に触発されて 1852 年中に進められていたと考えられる。但し、AFCU が機関誌上でローマの礼拝所閉鎖問題を大きく取り上げることはなく、1852 年 5 月に発表された年次報告書はローマの礼拝所問題に触れながらも、「このことは慎重を要するものであるからして語ることはできない」として、詳細な経緯を公にしなかった。¹³⁶AFCU が請願の準備に関わっていたとしても、その詳細な内実は不明である。

1852 年中の動きとして確認できるのは、合衆国のプロテスタント諸教派内の議論の開始

¹³⁵ 以下、第 32 議会期第 2 会期中に送付された請願については資料 5 参照。1852 年 12 月に開会された連邦議会第 32 議会期第 2 会期の議事録に記載された信教の自由にかかわる請願は 58 通だが、国立公文書館には 56 通が保存されていることが確認された。一通の請願に何枚も紙を次いで 100 名以上の署名が付されていることもあれば、わずか数名の場合もあるなど、署名の数はまちまちである。

¹³⁶ American and Foreign Christian Union, *Third Annual Report of the American and Foreign Christian Union*, 46.

である。例えば1852年5月に開催された長老派旧派の総会では、外国におけるアメリカ人の宗教的権利を確保するために合衆国政府に対する働きかけを行うべきだとの提案がなされ、問題を話し合うための委員会が設置された。指導的役割を果たしたのは第1次運動の際ボルティモアでの信教の自由集会を率いた牧師、スチュアート・ロビンソン(Stuart Robinson)だった。ロビンソンはAFCUが主催した反カトリック講演会のメンバーに選ばれるなど、信教の自由集会以外にもAFCUとのつながりが見られる。¹³⁷一方長老派新派も1852年の5月の総会において信教の自由についての委員会を形成したが、委員会にはAFCUの副総裁であるネイサン・S・S・ビーマン(Nathan S. S. Beman)、ウィリアム・アダムズ(William Adams)が入った。¹³⁸また、やはり同年5月に開催された北部のメソヂスト監督派の総会では、「ローマとその他のカトリック国において、合衆国でカトリックが享受するのと同じ宗教的特権をプロテスタントに与える」ことを求めることについて委員会が形成され、委員会はメソヂスト監督派が合衆国政府への働きかけを行うべきだとの報告書を発表した。委員にはAFCUの副総裁の一人だった、J・P・ダービン(J. P. Durbin)の名前が見られる。¹³⁹しかし、これらの教派の動きは遅く、長老派旧派内部にはこうした活動があまりにも政治的で教派組織にはそぐわないとする慎重論も見られた。新旧両派、および北部メソヂスト監督派は、いずれも第1次運動に組織的な関与を行うことはなかった。¹⁴⁰

その一方、南部バプテストは連邦議会に対する組織的な請願を行い、彼らが送付した請願は第1次運動で提出された最初の2本となった。議会開会后間もない1852年12月13日、ミシシッピ州選出の下院議員ジョン・ウィルコックス(John Wilcox)は、アメリカ合衆国の市民が外国を訪問した際、国内同様の信教の自由を享受できるよう、しかるべき条約締結を行うことを求めた決議案を提出し、決議案は外交委員会に付託された。¹⁴¹翌1852年12月14日には上院において、ミシシッピバプテスト州会議(Mississippi Baptist State Convention)の請願がミシシッピ州選出の上院議員スティーヴン・アダムズ(Steven Adams)によって提出された。¹⁴²その後数週間空けて、1853年1月3日には、民主党の上

¹³⁷ General Assembly, Presbyterian Church in the U. S. A. (Old School), *Minutes of the General Assembly of the Presbyterian Church in the United States of America* (New York: Stated Clerk of the Assembly, 1852), 225–226. 講演会については Minutes of the Board of Directors, Dec 14, 1853, p.324-325, Box 1, Folder 2, The AFCU Records at The National Archives of the PCUSA.

¹³⁸ General Assembly, Presbyterian Church in the U. S. A. (New School), *Minutes of the General Assembly of the Presbyterian Church in the United States of America* (New York: Presbyterian Publication Committee, by the Stated Clerk, 1852), 177.

¹³⁹ “Journal of the General Conference of the Methodist Episcopal Church, Held in Boston, Mass., 1852,” in *Journals of the General Conference of the Methodist Episcopal Church, Vol. III, 1848-1856* (Carlton & Porter, 1856), 37, 72, 198–201.

¹⁴⁰ 1852年長老派旧派の会議における議論の詳細については、*Biblical Repertory and Princeton Review*, Vol. 24, No. 3, July 1852, 497-501.

¹⁴¹ *Congressional Globe*. 32nd Cong., 2nd sess., Dec 13, 1853, 47-48.

¹⁴² *U.S. Senate Journal*. 32nd Cong., 2nd sess., Dec 14, 34-35, 1852.

院議員ルイス・キャス (Lewis Cass、ミシガン) によってメリーランド・バプテスト・ユニオン・アソシエーション(Maryland Baptist Union Association)の請願が提出された。¹⁴³ 提出はミシシッピが先となったが請願の準備はメリーランドが先行しており、請願は 1852 年 11 月 4 日付でボルティモアとワシントン DC のバプテスト牧師たちの名前で用意され、請願文の執筆はカトリック司教イングランドと論争を行ったことで知られたリチャード・フラー(Richard Fuller)が務めた。¹⁴⁴ 一方ミシシッピ州の請願は 1852 年 12 月 11 日付で用意され、議会へと送付されたものだった。¹⁴⁵ 南部バプテストが請願運動において先んじた理由としては、合衆国のバプテスト伝道組織、アメリカン・バプテスト・ミッショナリー・ユニオン(American Baptist Missionary Union)の支援を受けていたドイツ出身の伝道師、J・H・オンケン(Johann Gerhard Oncken)の活動がプロシア政府によって阻害され、1852 年夏以降、ABMU が当時の国務長官ダニエル・ウェブスターや駐ベルリン大使バーナード(Daniel D. Barnard)らの協力によってプロシア政府に活動解禁を求めていることが挙げられる。¹⁴⁶ 但し、南部バプテストの請願の内容は、他のほとんどの請願同様にアメリカ人の信教の自由の保護のみを求めたものであり、アメリカ人以外の信教の自由についての言及は含まなかった。また、後にヒューズ大司教はバプテストの請願の背景にはプロシアのバプテスト問題があると指摘したが、それに返答したフラーは両者の関わりを公に否定した。¹⁴⁷ しかし、AFCU のロバート・ベアードは 1851 年の渡欧中、オンケンとともにドイツのプロテスタントの会議に参加しており、¹⁴⁸ 事故によって阻まれたものの、1853 年に渡米したオンケンは 5 月の AFCU 年次大会に参加する予定となっていた。¹⁴⁹ オンケンとプロシア

¹⁴³ *U.S. Senate Journal*. 32nd Cong., 2nd sess., Jan 3, 65, 1853.

¹⁴⁴ Memorial of the Maryland Baptist Union, Jan 3, 1853, Referred to the Committee on Foreign Relations; Committee on Foreign Relations (SEN32A-H7.1); 32nd Congress; Records of the Senate, Record Group 46; National Archives, Washington, DC. フラーとイングランドの論争については Richard Fuller and John England, *Letters Concerning the Roman Chancery* (Baltimore: F. Lucas, Jr., 1840).

¹⁴⁵ Memorial of a Convention of the Mississippi Baptist State Convention held at Clinton, Dec 14, 1853, Referred to the Committee on Foreign Relations; Committee on Foreign Relations (SEN32A-H7.1); 32nd Congress; Records of the Senate, Record Group 46; National Archives, Washington, DC.

¹⁴⁶ *The Missionary Magazine Published by the American Baptist Missionary Union*, Vol. 33, No. 7, July 1853, 232-240.

¹⁴⁷ John Hughes, *Archbishop Hughes in Reply to General Cass, and in Self-Vindication* (New York: Edward Dunigan & Brother, 1854), 6-7. ヒューズがここで指摘した政府文書は、“Senate Document No. 60,” in *Index to Executive Documents: Printed by Order of the Senate of the United States, First Session of the Thirty-Third Congress, 1853-54*. (Washington, DC: Beverly Tucker, 1854), 13-16. ドイツのバプテスト問題と請願とのかわりを否定するフラーの書簡は *Times*, Jun 17, 1854.

¹⁴⁸ *The Missionary Magazine Published by the American Baptist Missionary Union*, Vol. 32, No. 1, Jan 1852, 11-14; Henry Martyn Baird, *The Life of the Rev. Robert Baird, D.D.* (New York: Anson D. F. Randolph, 1866), 275.

¹⁴⁹ American and Foreign Christian Union, *Fourth Annual Report of the American and Foreign Christian Union*, 5.

のバプテスト問題は、AFCU と南部バプテストの間を繋ぐものとなったと思われる。

1853年1月3日の請願提出に際して、キャスは信教の自由について短い演説を行い、国外においてアメリカ人の信教の自由を保護する重要性を訴えた。キャスは民主党の大統領候補にまでなった大物議員だったが、キャスがこうした協力を行った背景としては、第1にローマのプロテスタント礼拝所維持に尽力した教皇領代理公使キャス・ジュニアがキャスの息子だったこと、第2に、キャスが1836年から1842年までは駐仏公使を務め、1851年のコシュート訪米の際には合衆国政府によるコシュートを支援を支持した少数の議員の一人となるなど、ヨーロッパにおける合衆国の影響力拡大に関心を持っていたこと、¹⁵⁰第3に、駐仏公使時代のキャスが、同時期にパリに拠点を置いて活動していたロバート・ベアードやエドワード・N・カークとの間に親交を結んでいたことが挙げられる。¹⁵¹公使時代のキャスは家族とともに海外福音協会のアメリカ人礼拝所を支援し、キャスは礼拝所の「執事」と呼ばれていた。¹⁵²キャス個人はそれほど熱心なプロテスタントではなかったが、啓蒙主義的な立場から宗教の有用性と、非プロテスタントに対する寛容の重要性を信じていた。¹⁵³1853年から1854年の運動において、キャスは連邦議会における信教の自由を求める運動の最大の協力者となった。

1853年1月—2月：1853年信教の自由集会

キャスの演説から数日後の1853年1月7日、ニューヨーク市屈指の大ホールであるメトロポリタン・ホールを会場として、大々的な信教の自由のための集会が開催された。集会は、ニューヨーク市の名士30人の名前呼びかけが行われ、集会には聖職者のみならず、ジェームズ・ブーアマン(James Boorman)、ウィリアム・コルゲート(William Colgate)、ピーター・クーパー(Peter Cooper)といった実業家／慈善家、コマーシャル・アドヴァタイザー紙の編集長フランシス・ホール(Frances Hall)、かつてアメリカン・リパブリカン党から出馬しニューヨーク市長にもなったハーパー・アンド・ブラザーズ出版社のジェームズ・ハーパー(James Harper)などメディア界の大物、政治家のヒュー・マクスウェル(Hugh Maxwell)らが参加した。議長は当時のニューヨーク市長、ジェイコブ・ウェスターヴェル

¹⁵⁰ Roberts, *Distant Revolutions*, 164.

¹⁵¹ 1841年にベアードがパリから合衆国に送った書簡の中には、この書簡をキャスが合衆国政府に特報を送る機会を利用して一緒に送ってもらうとの記述がみられる。Robert Baird to John Maclean, Jr., Feb 26, 1841, Paris. Letters, 1840-1843 (A-K); 1840-1843; Office of the President Records : Jonathan Dickinson to Harold W. Dodds Subgroup, Box 12, Folder 2; Princeton University Archives, Department of Rare Books and Special Collections, Princeton University Library.

¹⁵² David Otis Mears, *Life of Edward Norris Kirk* (Boston: Lockwood, Brooks and company, 1877), 114-115; Willard Carl Klunder, *Lewis Cass and the Politics of Moderation* (Kent, OH: Kent State University Press, 1996), 45-46.

¹⁵³ Klunder, *Lewis Cass and the Politics of Moderation*, 45.

ト(Jacob Westervelt)が務めた。¹⁵⁴

会議はニューヨーク市の名士たちを前面に出して開催されたが、会議を実質的に動かしていたのは福音主義連盟合衆国支部と AFCU の関係者だった。4 人の会議役員には AFCU のジョン・W・コーソンと、合衆国福音主義連盟で指導的役割を果たしていた牧師ウィリアム・パットン、AFCU のアンソン・G・フェルプスの娘婿で翌 1854 年以降 AFCU 監督会のメンバーとなる実業家のウィリアム・E・ドッジ(William E. Dodge)が含まれていた。また、登壇した牧師たちとして、ボンド(Bond)、フェリス(Ferris)、バングス(Bangs)、キャンベル(Campbell)、アダムズ(Adams)が挙げられているが、このうちフェリス、バングス、アダムズは 1849 年以来 AFCU 副総裁に名を連ね、キャンベルは 1852 年以降 AFCU 監督会のメンバーだった。¹⁵⁵集会はデウィット(福音主義連盟合衆国支部副総裁、AFCU 総裁)が祈りをささげて開始され、次にベアードが集会の公式「声明」を読み上げた。その後、パットンが集会において採択されるべき決議とその前文を読み上げて演説を行い、ケネディ¹⁵⁶、マレー(「カーワン」の筆名でヒューズ司教と論争を行ったことで知られる反カトリックの論客)、ハーグ(AFCU 監督会メンバー)の 3 人の牧師の演説が続いた。会議の中盤には AFCU の国内担当官 E・R・フェアチャイルド(E. R. Fairchild)が集会準備委員会を代表して「提議」を読み上げ¹⁵⁷、集会はベスーン(AFCU 副総裁)、コックス(合衆国福音主義連盟書記)の 2 人の牧師の演説によって閉じられた。¹⁵⁸ニューヨーク市で開催されたのと同様の集会は、1 月 20 日にニューアークで、2 月 19 日にボルティモアでも開催された。¹⁵⁹

1 月 7 日の集会はキャスによる議会での動きに連動したものであり、集会中採択された 6 つの決議の 4 番目には国外におけるアメリカ人の信教の自由を求めたキャスへの全面的支持が表明され、¹⁶⁰ニューアークの集会では、上院のキャスと下院のウィルコックスが協力者として示された。¹⁶¹しかし、この集会が求めたものは国外のアメリカ人の信教の自由の保護に留まらなかった。本章 3.3 で詳しく扱うように、集会の中で大きく取り上げられたの

¹⁵⁴ 以下、1853 年 1 月のニューヨーク市での集会については、*AFCU*, Vol. 4, No. 2, Feb 1853, 74-87.

¹⁵⁵ *American and Foreign Christian Union, First Annual Report of the American and Foreign Christian Union*, 11; *American and Foreign Christian Union, Second Annual Report of the American and Foreign Christian Union*, 14-15.

¹⁵⁶ 演説を行った牧師はブルックリン在住のケネディ(Rev. Dr. Kennedy)とされているが、当時の AFCU 副総裁でブルックリン在住のジョン・ケネディ(Rev. John Kennaday, D.D.)の誤記か。*AFCU*, Vol. 4, No. 2, Feb 1853, 80.

¹⁵⁷ AFCU の初代国内担当員、兼、機関誌編集者だったノートンは 1850 年 11 月に急死しており、後任はフェアチャイルドに引き継がれた。*American and Foreign Christian Union, Second Annual Report of the American and Foreign Christian Union*, 18.

¹⁵⁸ *AFCU*, Vol. 4, No. 2, Feb 1853, 86.

¹⁵⁹ *American and Foreign Christian Union, The Story of the Madiat*, 229-230. *AFCU*, Vol. 4, No. 3, Mar 1853, 105-108; Vol. 4, No. 4, Apr 1853, 153-154.

¹⁶⁰ *AFCU*, Vol. 4, No. 2, Feb 1853, 79.

¹⁶¹ *AFCU*, Vol. 4, No. 3, Mar 1853, 106-107.

はむしろトスカーナに住んだイタリア人マディアイ夫妻の救済であり、集会決議の中では合衆国政府や大統領が外交的影響力をふるい、マディアイ夫妻救済のために尽力することが求められた。さらにこの集会は合衆国政府が国や国籍に関わらない、より一般的な信教の自由の世界的な普及のために努力することを求めるものだった。集会が求めた信教の自由は、連邦議会に寄せられた請願よりもはるかに幅の広いものだったのである。

1853年2月—3月：請願の本格化

議会での請願提出は1月3日のメリーランドのバプテスト以来停止していたが、1月25日以降、1853年2月と3月を通じて、上下両院には請願が次々と提出された。そのほとんどはニューヨーク州を中心とした北東部の「市民(citizens)」「住民(residents)」によるものであり、うち40通は地名のみが空欄となった印刷された請願様式を使用して提出されていた。同様の様式は北東部を中心に、多方面に配布されて請願が募られたと思われる。ニューヨーク市のものが最も多いが、そのほかにはオルバニー、トロイ、ブルーミングバーグ、ランシンバーグ、オレンジ郡など、ニューヨーク州内陸部からの請願もみられる。また、印刷された様式を使用した請願はマサチューセッツとロードアイランド、コネティカット、ニュージャージーからも寄せられた。ベアードは1853年1月22日付で、プリンストン神学校以来の友人であり、プリンストン大学の学長を務めていた長老派牧師ジョン・マクリーン・ジュニアに書簡を寄せ、同封した上院と下院それぞれのための「2通の請願」に、影響力ある人々の署名をできるだけ多く集めて送ってくれるよう、さらに、請願を広めるためにマクリーン自身も書簡で知人に呼びかけるように求めている。ベアードは請願の中心にあって、方々に同様の書簡を送っていたと思われる。また、書簡中「キャス将軍はできるだけ早く請願を集めるように強く要請する手紙を書いてきた」という言葉が含まれており、ベアードとキャスの間に直接的な協力体制が築かれていたことが窺われる。なおこの書簡中、ベアードは2月に開催される長老派教会の大会に自分が参加できないことを告げ、大会による請願送付を行うようマクリーンに求めているが、2人が所属したニューブランズウィック大会からの請願は送られていない。¹⁶²

そのほか、1853年3月の議会閉会までに、北はオハイオ州から3通、メイン州から1通、南はサウスカロライナ州から1通、ケンタッキー州から1通が寄せられた。また、2月10日にはニューヨーク州西部、ジェネシーの会衆派アソシエーション(Genesee Congregational Association)の請願が議会に提出されたが、これは第1次運動中バプテスト以外では唯一の教会による組織的な請願となった。なお、1853年2月22日には「オルバニーの聖職者たち」による請願が寄せられているが、棚上げ(on the table)となって受け付

¹⁶² Robert Baird to John Maclean, Jr., Jan 22, 1853, New York. Letters, 1850-1853 (A-Mc); 1850-1853; Office of the President Records : Jonathan Dickinson to Harold W. Dodds Subgroup, Box 14, Folder 5; Princeton University Archives, Department of Rare Books and Special Collections, Princeton University Library.

けられなかった。¹⁶³

1853年2月初頭：ニューヨーク州議会による請願

第1次運動の請願において特筆すべきは、ニューヨーク州上院が組織的に請願運動に関わったことである。ニューヨーク州議会では1853年1月10日、ホイッグ党の州上院議員ジェイムズ・ビークマン(James Beekman)によってマディアイ夫妻支援のための決議案が提出され、その中では合衆国大統領が影響力を行使してマディアイ夫妻解放への働きかけを行うよう、州知事から大統領への要請を行うことが求められていた。決議案は1月19日に州上院で採択され、1月26日には下院の了承をとりつけた。¹⁶⁴この決議は1853年2月1日の連邦上下両院に対して提出されたが、ニューヨーク州議会によるマディアイ夫妻支援の請願は、マディアイ救済求めた唯一のものである。¹⁶⁵

さらにニューヨーク州上院議員は、上院議員30名に議長1名を加えた31名分の署名を集めて連邦議会に送付しており、この請願は3日後の1853年2月4日の連邦上下両院に提出された。署名は当時の州上院議員32名のほぼ全員から集められ、請願は所属政党を問わない超党派的な協力によって行われた。ニューヨーク州上院議員の請願は、ニューヨーク州を中心に広く使用された印刷された請願様式を使用したものであり、内容的には国外におけるアメリカ人の信教の自由のみを求めたものだった。¹⁶⁶

第1次運動の成果

信教の自由を求める第1次運動は2つの成果を挙げた。ニューヨーク市での集会の直後、1853年1月中に、フィルモア大統領は国務長官エドワード・エヴェレット(Edward Everett)

¹⁶³ *U.S. Senate Journal*. 32nd Cong., 2nd sess., Feb 22, 1853, 222.

¹⁶⁴ New York (State) Legislature Senate, *Journal of the Senate of the State of New York*, 1853, 103.

¹⁶⁵ *U.S. Senate Journal*. 32nd Cong., 2nd sess., Feb 1, 1853, 149; *U.S. House Journal*. 32nd Cong., 2nd sess., Feb 1, 1853, 210. 請願の実物は1通のみ確認された。Copy Resolutions Passed by the New York Legislature, Feb 1, 1853, Referred to the Committee on Foreign Relations; Committee on Foreign Affairs, Various Subjects, June 23, 1852-Feb 11, 1853 (HR32A-G7.9); 32nd Congress; Records of the U.S. House of Representatives, Record Group 233; National Archives, Washington, DC.

¹⁶⁶ *U.S. Senate Journal*. 32nd Cong., 2nd sess., Feb 1, 1853, 164; *U.S. House Journal*. 32nd Cong., 2nd sess., Feb 1, 1853, 233; Petition of members of the Senate of the State of New York, Feb 4, 1853, Referred to the Committee on Foreign Relations; Committee on Foreign Relations (SEN32A-H7.1); 32nd Congress; Records of the Senate, Record Group 46; National Archives, Washington, DC. Petition from the Senate of New York, Feb 3, 1853, Referred to the Committee on Foreign Relations; Committee on Foreign Affairs, Rights of American Citizens in Foreign Lands (HR32A-G7.7); 32nd Congress; Records of the U.S. House of Representatives, Record Group 233; National Archives, Washington, DC.

を通してトスカーナ大公に対して書簡を送り、マディアイ夫妻の解放を求めた。¹⁶⁷その後実際にマディアイ夫妻解放のために積極的に動いたのは、国内世論に後押しされたイギリス政府だったが、1853年3月末に彼らは解放され、イギリスへと移住した。¹⁶⁸

一方アメリカ人の信教の自由に関しては、運動の成果はそれほど華々しいものではなかった。1853年2月17日、連邦上院において、外交委員会のジョセフ・R・アンダーウッド(Joseph Rogers Underwood、ケンタッキー)は報告書を提出し、国外でのアメリカ人の信教の自由を保護するため、「良心の命ずるところに従って自由に公に神を礼拝する」こと、自由に礼拝の場所を確保すること、そして、アメリカ人が死去した場合に彼らを埋葬するための墓地を確保し、宗教儀礼を行うことを保護する内容を、「もし実施可能であれば(if practicable)」、将来締結される条約に盛り込むべきだとの決議案を提示した。¹⁶⁹しかし決議案がこの会期中に採択されることはなく、案は宙に浮いたまま議会は閉会した。

1853年2月—4月：運動への批判と批判への反論

信教の自由を求める運動は宗教新聞からも世俗新聞からも概ね好意的に報道されたが、カトリック系新聞やアイルランド系の新聞は批判的であり、ニューヨーク大司教ヒューズも運動を真っ向から非難した。¹⁷⁰2月17日にアンダーウッドが連邦上院で報告を行った翌日の2月18日、信教の自由を求める運動に対するヒューズの批判が『タイムズ』に掲載され、2月19日には『ヘラルド』とカトリックの宗教新聞『フリーマンズ・ジャーナル』にも同じ書簡が掲載された。¹⁷¹信教の自由を求める運動に関わった側はヒューズの批判に対して反論を行い、2月23日にはAFCUを代表してアンソン・G・フェルプス・ジュニアが、¹⁷²3月2日にはAFCUの「ある役員」が、ヒューズに対する回答を『タイムズ』上に発表した。¹⁷³また、2月23日の『タイムズ』には、AFCUの副総裁でもあったフィラデルフィアの牧師、ジョン・P・ダービン(John P. Durbin)によるヒューズの批判のレビューが掲載された。¹⁷⁴さらに1853年4月12日と13日には、1852年中に健康を崩して合衆国に帰国していたヘイスティングスが「個人的な友人」の名前で書いた「マディアイ夫妻に対する厳罰の理由」と題した書簡が『コマーシャル・アドヴァタイザー』に掲載された。¹⁷⁵

¹⁶⁷ 1月13日のニューアークでの集会中、既にフィルモアによる書簡についての言及がある。*AFCU*, Vol. 4, No. 3, Mar 1853, 106. また、1月22日の『ヘラルド』は、フィルモアの書簡に言及している。*Herald*, Jan 22.

¹⁶⁸ American and Foreign Christian Union, *The Story of the Madiiai*, 299–303.

¹⁶⁹ *Congressional Globe*. 32nd Cong., 2nd sess., Feb 17, 1853, 658. 決議案全文は資料4参照。

¹⁷⁰ カトリック側からの反応については、*AFCU*, Vol. 4, No. 3, Mar 1853, 104–105.

¹⁷¹ *Times*, Feb 18, 1853; *Herald*, Feb 18, 1853; *Freeman's Journal*, Feb 18, 1853.

¹⁷² *Times*, Feb 23, 1853; *AFCU*, Vol. 4, No. 5, May 1853, 236–237.

¹⁷³ *Times*, Mar 2, 1853, *AFCU*, Vol. 4, No. 4, Apr 1853, 165–173.

¹⁷⁴ *Times*, Feb 24, 26, Mar 1, 15, 17, 22, 23, 30, Apr 5, 1853.

¹⁷⁵ *Advertiser*, Apr 12, 13, 1853. ヘイスティングスの書簡はAFCUがまとめたマディアイ

第1次運動は世俗新聞上にも反響をもたらし、例えば『タイムズ』は信教の自由を求める運動を批判する「あるカトリック信徒(a Catholic layman)」とそれに対する「あるプロテスタント(a Protestant)」の反応や、「あるカトリック」の主張を踏まえたダービンの返答と再返答、さらに、「あるカトリック信徒(a Catholic Layman)の名前で出された4通の書簡などを紙面に掲載した。¹⁷⁶一方、3月11日にはヒューズに反論を行う立場で書かれた筆名「シモン・ペテロ」の書簡が『ヘラルド』上に掲載された。¹⁷⁷

1853年3月4日に連邦議会は閉会し、3月末にはマディアイ夫妻が解放されて、新聞紙上における信教の自由についての議論も4月には下火になった。しかし、1853年運動の目標の一つだった国外におけるアメリカ人の信教の自由の保護についての決議案は採択されないまま放置されており、成果は十分とは言えなかった。第1次運動に関わった人々は1853年末の議会再開を見据えて第2次運動の準備のために活動を続けた。

b. 第2次運動の展開

1853年12月—1854年3月：バプテストによる請願の開始

第1次運動関係者は1853年夏から着々と次の運動の準備を進めた。長老派旧派の1853年5月の総会では前年形成された委員会が報告を行い、信教の自由を求める運動への協力を決定した。¹⁷⁸新派の長老派も1853年5月の総会に際して、「外国における良心の権利を守るための政府への請願」について論議する委員会の設置を決めるとともに、教派内で設けた信教の自由委員会の報告書を承認した。¹⁷⁹また、北部メソヂスト監督派でも、1852年中に形成された委員会が再度、メソヂスト監督派によるローマにおけるアメリカ人の信教の自由のための政府への働きかけを要請した。¹⁸⁰一方、第1次運動に関わった南部のバプテストはミシシッピとメリーランドの2州のみだったが、両者の上部組織である南部バプテスト会議(The Southern Baptist Convention)は1853年5月の会議で信教の自由を

事件記録に収録されている。American and Foreign Christian Union, *The Story of the Madii*, 290–298.

¹⁷⁶ *Times*, Mar 15, 17, 22, 23, 30, Apr 5.

¹⁷⁷ *Herald*, Mar 11. シモン・ペテロの書簡はAFCUがまとめたマディアイ事件についての書籍にも再掲された。American and Foreign Christian Union, *The Story of the Madii*, 271–290.

¹⁷⁸ General Assembly, Presbyterian Church in the U. S. A. (Old School), *Minutes of the General Assembly of the Presbyterian Church in the United States of America* (New York: Stated Clerk of the Assembly, 1853), 460.

¹⁷⁹ General Assembly, Presbyterian Church in the U. S. A. (New School), *Minutes of the General Assembly of the Presbyterian Church in the United States of America* (New York: Stated Clerk of the Assembly, 1853), 342.

¹⁸⁰ “Journal of the General Conference of the Methodist Episcopal Church, Held in Indianapolis, Ind., 1856,” in *Journals of the General Conference of the Methodist Episcopal Church, Vol. III, 1848-1856* (Carlton & Porter, 1856), 262.

求める請願を連邦議会に送ることを決定した。提案を行ったのはメリーランドの牧師で1853年のメリーランドのバプテストによる請願の署名者でもあった、ジョージ・F・アダムズ (George F. Adams)であり、第1次運動の参加者が請願を推進した形である。¹⁸¹

1853年12月に連邦議会の第33議会第1会期が開会すると、真っ先に請願を寄せたのはやはりミシシッピのバプテストだった。ミシシッピ州バプテスト会議の請願は1853年12月20日に上院に提出され、1853年1月16日には南部バプテスト会議の請願が上院に提出された。¹⁸²その後も南部バプテストの地域組織による請願が続き、1854年2月4日にはミシシッピ州のベスレヘム・バプテスト・アソシエーションが、2月6日にはジョージア州のヘプジバ・アソシエーションが、2月23日には西テネシーバプテスト会議が、3月30日にはテネシー州の中央バプテスト・アソシエーションがともに上院に請願を寄せた。¹⁸³バプテストの請願文はほとんどが手書きだったが、その文言はわずかな異同を除いてほぼ同一であり、ひな型となったのは1853年5月の南部バプテスト会議で採択された請願文だった。¹⁸⁴また、西テネシーバプテスト会議の請願文は、メリーランド・バプテスト・ユニオン、ミシシッピバプテスト州会議、南部バプテスト会議が先に連邦議会に請願を寄せていることに言及しており、西テネシーバプテスト会議の請願がこれら先行するバプテストの請願の後に続くものであることを表明していた。¹⁸⁵州よりもさらに小単位のバプテスト組織は多数存在し、請願を寄せた組織は全体からみれば少数だったが、第2次運動における南部バプテストの請願は前年以上に組織的なものとなった。

1854年1月26日：1854年信教の自由集会

1854年1月26日、AFCUは信教の自由を求める集会を再びニューヨーク市で開催した。1853年集会と異なり、1854年集会はAFCUのみで用意され、AFCU監督会は1853年12月23日、1854年1月12日の会議において集会開催を話し合い、委員会を形成して準備を進めた。¹⁸⁶会場となったのは、劇場型の大規模教会であるタバナクル教会だった。1854年集会もまた、1853年集会同様に、ニューヨーク市の名士47名によって呼びかけが行われ、当日もニューヨーク市とその近郊から牧師、政治家、弁護士、ジャーナリスト、実業家と

¹⁸¹ *Proceedings of the Southern Baptist Convention, Convened in the City of Baltimore, May 13th, 14th, 16th, and 17th, 1853* (Richmond: H. K. Ellyson, 1853), 13.

¹⁸² *U.S. Senate Journal*. 33rd Cong., 1st sess., Dec 20, 1853, 50; Jan 16, 1854, 99.

¹⁸³ 以下、第33議会第1会期に寄せられた請願一覧は、資料7を参照。

¹⁸⁴ ひな型となった請願文は、*Proceedings of the Southern Baptist Convention, Convened in the City of Baltimore, May 13th, 14th, 16th, and 17th, 1853*, 24.

¹⁸⁵ Memorial of the Convention of the Baptists of West Tennessee, Feb 23, 1854, Referred to the Committee on Foreign Relations; Committee on Foreign Relations (SEN33A-H7.2); 33rd Congress; Records of the Senate, Record Group 46; National Archives, Washington, DC.

¹⁸⁶ Minutes of the Board of Directors, Dec 23, 1853, p264; Jan 12, 1854, p270. Box 1, Folder 2, The AFCU Records at The National Archives of the PCUSA.

いった人々が多数参加した。¹⁸⁷

会議は祈りによって開始され、まずはベアードが「事実の陳述(Statement of Facts)」として、合衆国政府による国外の信教の自由保護の歴史をまとめた、比較的長い文章を読み上げた。次にフェアチャイルドが登壇し、第1次運動に際してトスカナ大公国ヘマディアイ夫妻救済を要請する書簡を寄せたもと国務長官エドワード・エヴェレットをはじめ、外交官としての経験をもつ政治家たちや、牧師たちからの賛同の書簡を紹介した。¹⁸⁸その後ニューヨーク市大学教授クロスビー(Closby)が13の集会「決議」を読み上げ、ニューヨーク市の弁護士デイヴィッド・ダドリー・フィールド(David Dudley Field)、メリーランドの長老派牧師スチュアート・ロビンソン、ニューヨーク市の弁護士で1840年代の学校問題ではPSSを代表したハイラム・ケッチャム、そしてエドワード・N・カークが順に登壇して演説を行った。集会は最後に決議案を承認し、「事実の陳述」と決議を大統領、国務長官、上下両院の議長に送付することを宣言した。¹⁸⁹

AFCU がまとめた集会報告では会は平穩に終了したことになっているが、世俗新聞の報道によれば集会閉会間際に至って騒動が起こっていた。聖歌隊の中にいたJ・W・A・フラー(J. W. A. Fuller)なる人物が突然発言を行い、合衆国のあらゆる場所で「キリスト教の教えと実践を、肌の色、職業、家族関係に関わりなく教える」ことを可能とするよう、合衆国政府が影響力をふるうべきであるとの決議を含めるように提案を行った。会場は騒然としたが最終的にこの決議案は棚上げとされ、AFCU が出版した記録からはフラーの発言全体が省かれた。¹⁹⁰

1854年2月—4月：請願運動の本格化

1854年1月26日の集会決議は1854年1月30日には連邦議会へと提出され、その後やや時間をおいて2月23日からは、南部バプテスト以外からの請願が上下院に提出されるようになった。¹⁹¹第2次運動では約100通の請願が寄せられ、数においては第1次運動より

¹⁸⁷ American and Foreign Christian Union, *Religious Liberty and Protection of American Citizens Abroad Great Public Meeting at the Tabernacle, New-York, January 26th, 1854* (New York: n.p., 1854), 2.

¹⁸⁸ Ibid., 10.

¹⁸⁹ 以上の内容を記した会議記録はAFCU機関誌の別冊(supplement number)として出版された。American and Foreign Christian Union, *Religious Liberty and Protection of American Citizens Abroad Great Public Meeting at the Tabernacle, New-York, January 26th, 1854*.

¹⁹⁰ *Herald*, Jan 27, 1854; *Tribune*, Jan 27, 1854; *Evening Post*, Jan 27, 1854.

¹⁹¹ Proceedings of a Meeting of Citizens of New York Held at the Tabernacle in Broadway, Jan 30, Referred to the Committee on Foreign Relations; Committee on Foreign Relations (SEN33A-H7.2); 33rd Congress; Records of the Senate, Record Group 46; National Archives, Washington, DC. Proceedings of a Meeting Held in the City of New York, Jan 30, Referred to the Committee on Foreign Affairs; Committee on Foreign Affairs, Protection of American Citizens Residing and Traveling Abroad, Jan 30,

も拡大した。¹⁹²また、最も多く請願を寄せたのがニューヨーク市とニューヨーク州の「市民」「住民」だったことは第1次運動と変わらなかったが、請願を寄せた地域はわずかに広がった。ニューヨーク西部ではオルバニー近郊を越えてさらに西のシラキューズやオンタリオ郡からの請願が見られ、他に西部からはオハイオに加えミシガン、ウィスコンシン、ミズーリからも請願が寄せられた。南部もヴァージニア、ケンタッキー、テネシーからの請願が新たに寄せられた。ニューヨーク以外の北部諸州については、マサチューセッツ、コネティカット、ニュージャージーからは変わらず多くが寄せられたが、加えてペンシルヴァニアからの請願が見られた。これらの請願のうちの多くは第1次運動同様 AFCU が配布したと思われる印刷された様式を使用しており、手書きのものを合わせると 60 通が同一の文言によって請願を行っていた。¹⁹³文言を統一した請願は 1854 年 6 月まで継続的に送られ、2 月末から 4 月に特に集中した。第2次運動における最後の請願はオハイオ州ハイランド郡から寄せられたものであり、7 月 19 日に上院に提出された。

1854 年 4 月—6 月：長老派の請願

第2次請願では、第1次請願に反応しつつも具体的な活動を起こさなかった長老派旧派がついに動きを見せた。長老派旧派は 1853 年 5 月の総会で承認された外国におけるアメリカ人の信教の自由についての決議を 1854 年 4 月になって漸く連邦議会に送付し、下院では 4 月 12 日に、上院では 4 月 13 日に提出された。さらに、約 2 か月空けて 6 月 13 日には、テネシー州メンフィスで総会を行ったカンバーランド長老派による請願、インディアナ州のマディソン長老派中会の聖職者と長老による請願の 2 通が上院に提出された。長老派旧派が実際に請願を寄せた一方、長老派新派とメソヂスト監督派の名前での請願は終に寄せられることがなかった。

1854 年 4 月—5 月：ユダヤ教徒の参加

第1次運動と 1854 年 4 月前半までの第2次運動の請願は、合衆国「市民」「住民」、もしくはプロテスタント組織の名で送付されており、おそらくそのほとんどはプロテスタントによって寄せられたものだった。しかしこのタイプの請願の送付が落ち着き始めた 1854 年 4 月後半、ユダヤ教徒による請願が多数上院に寄せられるようになり、送付は 6 月まで続いた。

ユダヤ教徒によるヨーロッパでの信教の自由を求める活動は、AFCU などのキリスト教

1854-Dec 27, 1854 (HR33A-G7.5); 33rd Congress; Records of the U.S. House of Representatives, Record Group 233; National Archives, Washington, DC.

¹⁹² 第2次運動で寄せられた請願は記録上は 103 通だが、国立公文書館では 94 通が確認された。

¹⁹³ 1854 年に使用された印刷された請願の文言については本章末資料 9 を参照。

徒の団体とは異なる文脈で 1854 年以前に開始されていた。1850 年、合衆国とスイスの間で通商条約の交渉が行われた際、スイスにおける信教の自由はキリスト教徒に対してのみ認められ、条約中、スイスの個別の州がユダヤ教徒の入国を拒否できることが書き込まれた。アメリカ合衆国のユダヤ社会はこれに反応し、政府内の有力者に接触してフィルモア大統領を動かし、通商条約交渉を振り出しに戻すことに成功していた。この時に築かれたネットワークはユダヤ教徒の第 2 次運動への合流の際に生かされ、ユダヤ教徒の請願はキャスとユダヤ社会の有力者、ジョナス・P・リーヴァイ (Jonas P. Levy) の連携の下で行われた。¹⁹⁴

第 2 次請願に際し、リーヴァイはキャスに対して、キャスが主張した国外におけるアメリカ人の信教の自由の保護が、カトリック国におけるプロテスタントの保護だけを意味するのかどうかを問い合わせる書簡を送っていた。それに対する返答として、キャスは 1854 年 2 月 28 日付で、信教の自由を求める運動は、プロテスタントのみならずカトリックやユダヤ教徒の信教の自由の保護を目指していると回答し、運動に対する協力を求めた。¹⁹⁵ キャスの返答をうけたニューヨーク市の有力ユダヤ教徒たちは 3 月中に上院に対する請願の書簡を用意し、書簡は 4 月 18 日にフィラデルフィアのユダヤ教徒の請願 1 通とともに上院に提出された。その後ユダヤ教徒からの請願は全て、ユダヤ教徒独自の印刷された様式を利用して上院に提出された。¹⁹⁶ ユダヤ教徒の請願は 17 通が記録され、ニューヨーク州やペンシルヴァニア州だけではなく、地名が明記されたものだけでもワシントン DC、チャールストン (サウスカロライナ州)、ミズーリ州から寄せられたことが確認される。

1854 年 5 月—6 月：キャス—ヒューズ論争

ユダヤ教徒を中心に請願が続く中、1854 年 5 月 15 日の上院において、キャスは信教の自由についての演説を行った。この演説は前年に行われたヒューズによる批判を踏まえたものであり、実質的なヒューズへの返答だった。ワシントンで演説が行われたわずか 2 日後の 5 月 17 日、ニューヨーク市の世俗新聞『クーリエ』にヒューズが寄せたキャスに対する短い反論が掲載され、それから約 3 週間後の 6 月 8 日にはヒューズによる本格的な反論の論文が同じく『クーリエ』上に発表された。¹⁹⁷ 信教の自由を求める運動の関係者はヒューズの反論にさらに反応を示し、1854 年 6 月 12 日には南部バプテストの請願を中心になって率いたボルティモアの牧師フラーがヒューズに対する反論を公にした。また、AFCU

¹⁹⁴ Solomon M. Stroock, "Switzerland and American Jews," *Publications of the American Jewish Historical Society* 11 (1903): 7–52.

¹⁹⁵ Copy of Gen. Cass' Reply to the Letter of Capt. Jonas P. Levy, Washington, Feb 28, 1854; Committee on Foreign Relations (SEN33A-H7.2); 33rd Congress; Records of the Senate, Record Group 46; National Archives, Washington, DC.

¹⁹⁶ ユダヤ教徒の請願文については本章末資料 10 を参照。

¹⁹⁷ キャスの演説とヒューズの反論は以下にまとめて出版された。Hughes, *Archbishop Hughes in Reply to General Cass, and in Self-Vindication*.

機関誌は1854年6月の機関誌においてキャスの演説とヒューズの反論に言及し、1988月にはAFCUによる公式の再反論として、ベアードの書簡を掲載した。6月17日の『タイムズ』は、フラーによるヒューズへの反論を掲載するとともに、ヒューズに対する独自の批判社説を掲載していたが、8月のAFCU機関誌には『タイムズ』によるヒューズ批判の社説とフラーの書簡がベアードの書簡とともに掲載された。¹⁹⁹

第2次運動の成果

連邦第33議会第1会期に合わせて行われた第2次運動は第1次運動よりも大規模なものとなり、ユダヤ教徒を取り込んだことによって宗教的により幅の広いものとなった。だが、前年度の議会中にアンダーウッドによって提出されていた決議案は採択されないままに議会は閉じられ、この時点で運動が挙げた成果は皆無だった。1854年12月に第33議会第2会期が開会すると、1854年12月中にはルイジアナ州バプテスト会議とコネティカット州の市民による2通の請願がそれぞれ上院と下院に提出された。また、棚上げとされて受け付けられなかったものの、ニューヨーク州市民による請願が上院で読み上げられた。しかしこの後に請願が続くことはなく、請願運動は前年でほぼ終了していた。²⁰⁰キャスは信教の自由の問題についての決議案採択を推進し、1854年12月19日と1855年1月10日の2回、上院において信教の自由に関する決議案採択を行うよう動議を行ったが先送りされた。²⁰¹1855年2月28日、キャスは再び信教の自由についての決議案を審議するよう発言を行い、3月1日にアンダーウッドの提出した決議案とほぼ同内容の決議案を新たに上院に提出した。案はその場で採択され、遂に成立した。²⁰²

第2次運動は上院におけるキャスの決議の可決という成果を挙げたが、決議の内容はアンダーウッドの決議案から特に変更はなく、国外で暮らすアメリカ人の状況を即座に変化させるような実効性を持つものではなかった。また、運動はプロテスタント、のちにはユダヤ教徒を中心にある程度の支持と注目を集め、合衆国市民の信教の自由が国内だけではなく、国外においても保護されるよう、アメリカ合衆国政府がより一層の努力を行うべきだという世論の形成を後押ししたが、その影響は南北戦争直前の合衆国では限られていた。1855年の決議採択後、キャスは決議案は2年前に提出されたものであると述べて、採択まであまりにも長い時間がかかったことを嘆じたが、1854年以降の人々の関心はカンザス問題と奴隷制をめぐる南北対立へと向けられており、国外における信教の自由の問題が広く人々の関心を集めることはなかった。1853年から1854年の運動の成果は限られたもの

¹⁹⁸ *AFCU*, Vol. 5, No. 6, Jun 1854, 298-299.

¹⁹⁹ *Times*, Jun 17, 1854; *AFCU*, Vol. 5, No. 8, Aug 1854, 358-370.

²⁰⁰ 第33議会第2会期中の請願については、本章末資料7を参照。

²⁰¹ *Congressional Globe*. 33rd Cong., 2nd sess., Dec 19, 1854, 80-81; Jan 10, 1855, 228.

²⁰² *Congressional Globe*. 33rd Cong., 2nd sess., Feb 28, 1855, 984; Mar 1, 1855, 1031-1032.

だったが、次節で検討するように、AFCU を中心とした反カトリック的なプロテスタントたちの信教の自由に対する理解には、この運動を通して変化が訪れた。

3.3 運動における信教の自由

AFCU は前身団体キリスト教連盟時代以来、合衆国だけでなく世界における信教の自由の普及を活動目標に掲げていたが、1853 年から 1854 年の信教の自由を求める運動に際して、活動はそれ以前とは異なる段階に至った。それまでの AFCU による活動は、信教の自由についての知識の普及、そして、彼らが信教の自由を支える特別な宗教であると考えたプロテスタンティズムの伝道に留まり、長期的に見れば各国政府による宗教統制を批判する力になる可能性はあっても、短期的に信教の自由を実現する力を持つようなものではなかった。また、活動は基本的に AFCU 単体で進められ、その性格は私的かつ宗教的なものだった。だが、1853 年から 1854 年の運動に際して、AFCU 関係者らは請願を通じて合衆国政府を動かし、その力を通じて世界に信教の自由を普及させようという、それまでとは異なるアプローチをとるようになった。

AFCU がこの新たなアプローチを通じて展開した信教の自由を求める運動に対しては様々な批判が投げかけられ、議論が起こったが、論点の一つは信教の自由とプロテスタント伝道との関係性にまつわるものだった。AFCU やその前身団体の内部において、ヨーロッパにおける信教の自由の普及はほぼそのまま、プロテスタンティズムの伝道可能地域の拡大を意味していた。また、AFCU 関係者はプロテスタンティズムを信教の自由を支える、他の宗教に優れた特別な宗教とみなし、究極的には全ての人々が真理であるプロテスタンティズムを信じるべきだと考えていた。しかし、1853 年から 1854 年の運動にあたり、AFCU 関係者らは他の運動推進者とともに、信教の自由がプロテスタントのみを利するものではなく、プロテスタントであれ、カトリックであれ、ユダヤ教徒であれ、あらゆる宗教を信じる人々の自由な信仰実践を保護するものだとして強調することになった。同時に、彼らの多くはカトリックとユダヤ教徒の信教の自由については認める姿勢を示しても、そのどれにも当てはまらない宗教的少数派に対して信教の自由を認めることには懐疑的だった。運動推進者たちは信教の自由が普遍的な人間の権利であるという主張と、宗教の正誤・優劣判断とを両立させようと苦心することになったのである。

運動に伴って起こった議論のもう一つの焦点は、合衆国政府が国家の領域外にまで影響力をふるってその保護を実現することが果たして正当化されるのかどうかということだった。運動推進者たちは信教の自由が普遍的な権利であるとの主張を盾に、合衆国政府がその世界的実現を率いることを求めたが、運動の批判者たちは、合衆国の主導による信教の自由の普及は、特殊な制度にすぎない信教の自由の押しつけであるとの批判を加えた。また、自由の普遍性を根拠に不寛容な法を制定している他国にまでに自由を拡大しようとする運動は、神の法が世俗の法に優先されるという「高次の法」の議論にあまりにも類似し

ていた。

さらに、信教の自由は普遍的なものかどうかという問題は、合衆国政府がアメリカ人の信教の自由を保護しようとするのと、合衆国政府がアメリカ人以外の人々の信教の自由を保護しようとするのが実は全く異なるものではないかというもう一つの問題につながるものだった。信教の自由が普遍的権利であるかどうかの合意がない場合でも、合衆国政府が国外のアメリカ市民の信教の自由を守ることは、自国民の保護という観点から肯定され、法的には合衆国が他国政府との間に条約を締結することで解決された。しかし、もし信教の自由が普遍的な権利でないならば、合衆国政府による非アメリカ人の信教の自由の保護の努力は論理的に根拠を失うことになってしまう。

信教の自由を求める運動に対して鋭い批判を加え、運動が抱えたこれらの問題をあぶりだしたのは、カトリック教会ニューヨーク大司教ヒューズだった。ヒューズはカトリック教会の大司教として、合衆国のカトリックの信教の自由を擁護し、連邦政府や州政府による教会内部の事情への介入をはねのけようとした。また、ヒューズはメリーランドに入植したカトリックたちもまた、プロテスタントとともに合衆国の信教の自由の伝統を築いた祖であると訴え、合衆国の信教の自由がプロテスタンティズムのみの産物であるとする立場を否定していた。しかしヒューズは同時に、信教の自由を合衆国の独特の制度として理解し、信教の自由が普遍的な権利であるという主張に真っ向から反対して、ヨーロッパのカトリック諸国における宗教統制や教皇による教皇領の統治を強く支持していた。

信教の自由の普遍性を否定する論敵を得たことによって、運動の推進者たちはより一層、信教の自由がアメリカ合衆国の特殊な制度ではなく、普遍的なものであり、プロテスタントのみを利するのではなく、あらゆる宗教の信仰者にとって望ましいものだと強調した。批判者たちによって様々な問題が明るみに出されてもなお、1853年から1854年を通じ、運動の推進者たちは信教の自由が普遍的なものであり、合衆国政府によるその国外への普及は正当化できるという立場を崩さなかった。

a. 信教の自由の普及とプロテスタント伝道

信教の自由を求める運動の中心にいた AFCU 関係者たちにとって、信教の自由は人間の普遍的権利であるとともに、プロテスタント伝道と完全に調和するはずのものだった。彼らがこうした確信を抱くことができた最大の理由は第 3 章で示したように、彼らが自由一般をキリスト教的な価値にしてプロテスタンティズムの産物であると信じ、自由とプロテスタンティズムは互いが互いを促進することによって、必然的に世界に普及すると考えていたためである。こうした理解は例えば 1853 年の信教の自由集会で表明された 6 つの決議のうちの第 5 決議に反映された。第 5 決議の文言は

本集会は、神の福音が教え呼び覚ます慈悲の心が、信教の自由の恩恵を享受してその

益を経験する合衆国及びその他の国の政府を導き、これら政府が合法、適切、かつ平和的な影響をふるって、この恩恵と益を今はそれを持たない全ての国家において確保するべきであるとの意見である

というものであり、信教の自由の根本は「神の福音」に置かれた。²⁰³同様の理解は翌1854年集会決議の第9番目にも見られ、信教の自由とは「キリスト教が、正しく理解され、真に実践されれば、必ずもたらされる」、キリスト教信仰の自明の所産とされた。²⁰⁴さらに、彼らが想定したキリスト教の「正しい理解」がプロテスタント的理解を意味していたということは、例えば信教の自由の重要な要素として自由に聖書を読む権利が挙げられたことに表れた。1853年の第6決議は

最後に、聖書は神に由来し、神の人間に対する意志の啓示を含み、キリスト教の根本となっていることは、全キリスト教徒によって認められている以上、本集会は、全ての人間は神のみに対してその宗教信仰の責任を負い、世俗的であれ宗教的であれ統治機関は、聖なる書物を自分のため、隣人のため、友人のため、また話を聞くことを望む全ての人のために所持し、読むことを禁じる権利をもつことはないという、揺るぎなき確信を強く確言する²⁰⁵

というものであり、個人による聖書解釈を信仰の基礎としたプロテスタント的な理解が反映されていた。第6決議の文言は19世紀前半の合衆国という文脈では反カトリック的ですからあり、全ての人間は神のみに対してその宗教信仰の責任を負うという決議中の言葉は、聖書解釈における教会の権威を強調したカトリック教会の立場を批判するため、反カトリックのプロテスタントたちがたびたび口にしてきたものだった。1854年の第10決議は反カトリック的姿勢が一層鮮明であり、

本集会は、この確信を別の考察によっても表明する必要があると考える。すなわち、本集会は暗黒時代に支持されていた最悪かつ恐るべき主張を甦らせようとする試みが一部で為されていることを、驚きと悲嘆とともに見てきた。それらは人々の信教の自由の権利の否定、迫害の正当化、世俗権力の教会権力への従属の維持である。それらによってキリスト教圏全体を千年にわたって苦悶させ、未だにその一部しか逃れることができていない、教会ヒエラルキーによる専制主義を再建しようとしているのである

²⁰³ *AFCU*, Vol. 4, No. 2, Feb 1853, 80.

²⁰⁴ American and Foreign Christian Union, *Religious Liberty and Protection of American Citizens Abroad Great Public Meeting at the Tabernacle, New-York, January 26th, 1854*, 29.

²⁰⁵ *AFCU*, Vol. 4, No. 2, Feb 1853, 80.

として、カトリック教会の権威が最高潮に達した中世を暗黒時代と位置づけ、「教会ヒエラルキーによる専制主義」を「キリスト教精神とは全く不適合」な信教の自由の敵とした。²⁰⁶

運動推進者たちの中でも AFCU 関係者たちは特に、信教の自由はプロテスタンティズムに基礎づけられていると主張して両者を一体的に捉えたが、これに対してヒューズは運動推進者が実質的に求めているのはプロテスタントの信教の自由のみであり、彼らは信教の自由を訴えることを通じて明に暗にカトリシズムに非難を加えているとの指摘を行った。1853年の集会の後、ヒューズは公開書簡を発表し、集会の真の目的は外国における信教の自由ではなく、合衆国内において「合衆国と世界のカトリックに対する、冷酷で無慈悲なプロテスタントの憎しみの感情を盛り上げる」ことだったと主張し、²⁰⁷集会が「カトリックの同胞市民に対するプロテスタント十字軍」を引き起こし、それは『『マリア・モンクの恐怖の暴露』がもたらしたのにも劣らず暴力的で卑劣なものだ』と評した。²⁰⁸ヒューズはまた、1854年のキャスに対する反論に際しては、自分が1853年集会を見物していたことを明かし、壇上の演説者たちは「ローマ教皇、イタリアの修道士たち、イエズス会士、そしてあらゆる場所のカトリックを罵った」と糾弾した。²⁰⁹

信教の自由を求める運動が実質的にはプロテスタントの信教の自由のみを求めたものではないかとの疑念はカトリックばかりではなく、世俗新聞によっても表明された。リベラル派の新聞『トリビューン』は、1853年2月22日の社説でマディアイ夫妻の迫害への批判を行い、議会におけるキャスの動きへの支持を表明した一方で、運動を推進している「プロテスタントのオピニオン・リーダーたち」は、「抽象的で永続的な信教の自由への愛よりはむしろ、カトリックへの敵意によって」突き動かされているのではないかと指摘した。そのうえで『トリビューン』は、イギリスやアイルランド、さらにはヨーロッパ全土におけるカトリックへの不寛容の例を挙げ、マディアイを支援するプロテスタントたちがカトリックに対する迫害については関心を持たないことを批判した。²¹⁰ニューヨーク市のもう一つの有力紙である『ヘラルド』は価値観において『トリビューン』よりもはるかに保守的である上に、ヒューズとは度々衝突していたが、「我々はサン・ピエトロ大聖堂の周りに好きなだけの数のプロテスタント教会を建てる権利がほしい。これがキャス将軍の出発点である」として、皮肉を込めた反応を示した。²¹¹

ヒューズの1853年の批判が公にされた直後には、1853年集会を代表したアンソン・G・フェルプス・ジュニアが、集会はカトリックを敵視したものではないと反論したが、運動

²⁰⁶ American and Foreign Christian Union, *Religious Liberty and Protection of American Citizens Abroad Great Public Meeting at the Tabernacle, New-York, January 26th, 1854*, 30.

²⁰⁷ Hughes, *Complete Works of the Most Rev. John Hughes*, 2:477.

²⁰⁸ *Ibid.*, 2:478.

²⁰⁹ *Ibid.*

²¹⁰ *Tribune*, Feb 22, 1853.

²¹¹ *Herald*, Feb 2, 1853.

の推進者たちは運動開始時からずっと、信教の自由はプロテスタントだけのものではなく、カトリックやユダヤ教徒にも平等に認められるものであること、カトリック国政府であれ、プロテスタント国政府であれ、迫害を行う政府は等しく非難されるべきであることを度々繰り返していた。²¹²例えば 1853 年集会の第 6 提議の中には

この集会は、この問題をプロテスタントやローマ・カトリックの問題としてではなく、全人類の利益、特にキリスト教圏の利益と名誉に関わるものとする。我々は誰に対しても認められる万人の良心の自由を求め、宗教的理由での迫害に対しては、それがどこに存在しようとも非難し、糾弾する

との言葉が見られた。²¹³また、1853 年集会で登壇した牧師ベスーンも、信教の自由はプロテスタント以外に対しても認められるものであると主張し、「その人がユダヤ教徒であれ、トルコ人であれ、教皇主義者であれプロテスタントであれ、彼の自由に任せるがよい」と述べて拍手喝采を浴びた。²¹⁴同様の内容は 1854 年の決議の中にも加えられ、全部で 13 の決議の最後は

最後に、本集会は、プロテスタント国であれローマカトリック国であれ、宗教のための迫害や抑圧を等しく嫌悪し、非難することを宣言する。そして本集会は同様に、北欧の一部のプロテスタント国に未だはびこり、オーストリア、気高きサルデーニャ王国以外のイタリア全土、フランス、スペイン、メキシコ、そして他のいくつかのローマカトリック諸国に存在する不寛容をも強く批判する。本集会は、こうした全ての不寛容が見つげ出された際には常にキリスト教に不名誉を為し、人道に反するものであると考える

として締めくくられた。²¹⁵

信教の自由を求める運動を推進した人々のうちでも、運動がプロテスタントの自由のみを求めたものではないということを最もはっきりと示したのは、1854 年に請願に加わったユダヤ教徒たちと、ユダヤ教徒たちとの連携の窓口となったキャスだった。前述したとおり、ユダヤ教徒たちは請願に協力するにあたって、キャスがプロテスタントだけを保護しようとしているのではなく、「プロテスタント国におけるカトリックの、カトリック国におけるプロテスタントの、そしてあらゆる国におけるユダヤ教徒の」権利を保護する意図を

²¹² *AFCU*, May 1853, 236.

²¹³ *AFCU*, Vol. 4, No. 2, Feb 1853, 84-85.

²¹⁴ *AFCU*, Vol. 4, No. 3, Mar 1853, 102.

²¹⁵ American and Foreign Christian Union, *Religious Liberty and Protection of American Citizens Abroad Great Public Meeting at the Tabernacle, New-York, January 26th, 1854*, 30.

持っていることを確認していた。ユダヤ教徒との書簡のやり取りの後に行われた連邦上院での演説に際して、キャスは信教の自由を求める運動は「教派的な運動ではない」と述べ、「プロテスタント国におけるカトリックを、カトリック国におけるプロテスタントを、キリスト教国におけるユダヤ教徒を守るというだけではなく、あらゆる国においてアメリカ人を守るものだ」という、ユダヤ教徒に約束した通りの主張を行った。²¹⁶

キャスはまた、国外における信教の自由を求めた自分の発言が、国内の反カトリシズムと合流することを避けようとした。1854年のキャスによる演説終了直後には、ホイッグ党のジョージ・E・バジャー(George Edmund Badger、ノースカロライナ)が、セントルイスのカトリック新聞、『溪谷の牧者』が信教の自由を否定する発言を行ったことを挙げ、連邦政府は国外だけではなく、国内における信教の自由に対しても注意を向け、カトリック教会の影響によって合衆国全体、もしくは一部の州で信教の自由が阻害される事態に備えるべきだと訴えた。これに対してキャスは、「合衆国政府は国内の信教の自由について何の関与も為さない。それは各州の問題だ」として、州権論者としての立場から連邦による各州の宗教政策への干渉を否定するとともに、信教の自由の制限は「この国においてはあり得ない事態だ」としてバジャーの訴えを退けた。²¹⁷さらに翌5月16日には、民主党上院議員で自らがカトリックであるスティーヴン・R・マロリー(Stephen R. Mallory、フロリダ)が発言を行い、1つの新聞の意見を全カトリックの意見と混同してはならないとの指摘を行った。²¹⁸キャスを中心に展開された連邦議会での議論において、信教の自由の問題とカトリック批判は区別されており、キャスはこの運動をプロテスタント、カトリック、ユダヤ教徒すべての信教の自由を等しく守るためのものとして提示したのである。

しかしながら、個人的には熱心なプロテスタントとは言えなかったキャスが、信教の自由はプロテスタントだけではなくカトリックやユダヤ教徒にも認められることを行動で示した一方で、AFCU 関係者を中心として開催された集会の決議には、非プロテスタントに対してもプロテスタントと平等な信教の自由を認めることが、プロテスタンティズムを他の諸宗教と同等のものに引きずり下ろすのではないかという懸念が見られた。そうした懸念は例えば1853年集会の提議中、「この集会は、神が誤りを信じる権利や誤った礼拝を行う権利を人に与えたわけではないと心の底から信じるものではあるが」という言葉が加えられたことにも表れていた。²¹⁹1854年決議には

²¹⁶ Lewis Cass, *Speech of Mr. Cass, of Michigan: Delivered in the Senate of the United States, May 15, 1854, on the Subject of the Religious Rights of American Citizens Residing or Traveling in Foreign Countries* (Washington: Printed at the Congressional Globe Office, 1854), 3.

²¹⁷ *Congressional Globe*. 33rd Cong., 1st sess., May 15, 1854, 1187. バジャーはこうした意見を持ちながらもノーナッシング党へは参加しなかった。Michael F. Holt, *The Rise and Fall of the American Whig Party: Jacksonian Politics and the Onset of the Civil War* (New York: Oxford University Press, 2003), 910.

²¹⁸ *Congressional Globe*. 33rd Cong., 1st sess., May 16, 1854, 1195.

²¹⁹ *AFCU*, Vol. 4, No. 2, Feb 1853, 84.

本集会は、人間は宗教の問題について何を信じるべきかということ、無限の神が重要ではない問題として放置しているという意見を持っているわけでは全くない。(なぜなら、神は我らを教え導くために、神の言葉と聖霊を与えたのであるから)

という言葉を含む第12決議が入り、信教の自由の擁護が宗教信仰の正誤判断の放棄を意味するわけではないことが改めて確認された。²²⁰また、AFCUは信教の自由の普遍性を訴えながらもユダヤ教徒との協力に対して消極的であり、AFCU機関誌は、信教の自由を求める運動にユダヤ教徒が加わったことに対して一切言及しなかった。

1853年から1854年の信教の自由を求める運動において、AFCUを中心にしたプロテスタント、キャスのような政治家、そしてユダヤ教徒たちは、信教の自由を求める運動がプロテスタントの自由のみを求めているわけではなく、信教の自由はカトリックやユダヤ教徒のような非プロテスタントに対しても平等かつ十全に保障されるべきだという点において完全に一致していた。しかし同時に、運動推進者の中には、信教の自由のもとプロテスタントと非プロテスタントは平等に扱われるべきだという諸宗教の平等の原則が、あらゆる宗教は平等に正しいという主張を導くことへの恐れが存在していた。1853年から1854年のAFCUは信教の自由が普遍的なものであるべきだとの訴えを行いながらも、プロテスタントイズムという一つの特殊な宗教を、他に優れた真理として特権的に扱う態度を捨てず、運動の拡大に限界を設けることになった。

b. 内面の自由と外的自由

運動推進者たちの中でも、ユダヤ教徒と連携したキャスの議会での発言は、信教の自由の保護がプロテスタントのみに限られるのではなく、カトリックやユダヤ教徒に対しても平等に認められることをはっきりと示したものだだったが、同時にこの発言はプロテスタント、カトリック、ユダヤ教のどれでもない宗教を信じる人々の信教の自由については曖昧な点を残していた。また、1854年集会中カークが信教の自由は「不信仰者にもモルモン教徒にも」認められると発言したように、運動推進者たちの中には信教の自由はあらゆる宗教的立場の人々に認められるという原則論が確かに見られたが、この原則論が例えばモルモン教徒の一夫多妻婚にまで適用されるのかといった点はやはり曖昧だった。²²¹カトリック大司教ヒューズはこうした点を突き、キャスをはじめとする運動の推進者たちが実は信教の自由を享受できる宗教とそうではない宗教、信教の自由の保護に値する行為と値しない行為を区別することで、信教の自由の普遍性に限界を設けているとの指摘を行った。ヒ

²²⁰ American and Foreign Christian Union, *Religious Liberty and Protection of American Citizens Abroad Great Public Meeting at the Tabernacle, New-York, January 26th, 1854*, 30.

²²¹ *Ibid.*, 58.

ューズはカトリックの大司教として、合衆国内のカトリックの信教の自由を全面的に擁護したが、その一方ではヨーロッパのカトリック国におけるプロテスタントの信教の自由の制限を正当化しようとした。そのためヒューズにとって、信教の自由は合衆国においてすら無制限ではないと指摘することは決定的に重要なことだった。

こうした議論を立てる上で、ヒューズは信教の自由を内面的な良心の自由と、外的自由とに二分し、内面的な良心の自由(freedom of conscience)については普遍的かつ無制限の絶対的権利として認めた一方で、良心に従う外的行動の自由(external liberty of action according to conscience)はそれぞれの国家の政府の方針に委ねられているという主張を行った。そしてヒューズの見解によれば、良心に基づいた外的行動の自由の制限は、合衆国においても広く認められているものだった。²²²ヒューズは一例としてアボーリッシュヨニズムを挙げ、「コネティカットで認められ、称賛されている良心の自由は、(ある種の問題については) サウスカロライナやアラバマでは許容されないだろう」、「キャス氏はボストン出身のアボーリッシュヨニストは、良心の自由に訴えることによって、ニューオーリーズでも〔佐藤註：ボストンの〕ファニュエル・ホールと同様に好きなように、説教したり、長広舌をふるったり、書いたり出版できるとでも言うおつもりか」と述べ、アボーリッシュヨニズムを唱える自由はそれが良心に基づくものではあっても合衆国南部では許されていないことを指摘した。ヒューズはまた、良心に基づいた外的行動の制限の例として、一夫多妻の実践が知られつつあったモルモン教を挙げ、「モルモン教徒は彼ら自身が信教の自由と呼ぶものを享受するために、デザレットに退去の地を見出すことを強いられた」と述べて、モルモン教徒の信教の自由が非モルモンが多数派を占めた諸州では認められていないことの証拠とした。²²³ヒューズはさらに、1854年には、

アメリカ人とされる人がモルモン教徒である場合も、その人物はその良心の命令をあらゆる場所で実行に移すことだろう。もしその人物がミラー主義者であり、ローマを訪問している場合には、サン・ピエトロ教会の前やそこここにテントを張り、キャス将軍の教義の保護のもとで、良心の命じるところに従って発言し、行動することがその人の特権ということになる

と述べ、キャスをはじめとする多くのアメリカ人がモルモン教徒やミラー主義者の信教の自由は否定するだろうとの予想のもと、合衆国の信教の自由にもまた限界があるとの主張を行った。²²⁴

この問題に対するキャスの回答は、信教の自由の中には礼拝の自由という外的行動の自由が含まれているとし、礼拝の自由の絶対不可侵性を強調するとともに、その他の良心に

²²² Hughes, *Complete Works of the Most Rev. John Hughes*, 2:478.

²²³ *Ibid.*, 2:480–481.

²²⁴ Hughes, *Archbishop Hughes in Reply to General Cass, and in Self-Vindication*, 26.

基づく行動に関しては信教の自由の問題の枠外に置くというものだった。キャスは「神の礼拝、すなわち人とその創造主の関係性は、この〔佐藤註：信教の〕自由の最も貴い部分を為している」、「なぜならそれは人間が行うよう命じられている最高の義務だから」と述べて、良心に基づく外的行動の中でも、礼拝の自由特別な位置を与えた。²²⁵キャスによれば、信教の自由は「意見の自由であると同時に行為の自由である」ということは「我らが憲法と諸州の文書に体现されており」、アメリカ人はそれを「自明の真理」であるととらえていた。²²⁶礼拝は政府による制限から完全に自由であるべきであり「宗教的礼拝の制限は、政治システムの正統的な領域外にある」。²²⁷しかし、キャスにとって無制限の自由が認められるのは良心に基づく行為の中でも礼拝のみであって、「単なる良心の権利の行使を、神を自由に平穩に礼拝する権利と同様の、原則的に不可侵のものにとらえる」ことは「誤り」だった。従ってキャスにとって、南部の奴隷たちにアボーリッシュニズムを説くことは、信教の自由によって保護される権利とは認められず、「社会の存立の根幹を揺るがす」行為として、法律によって取り締まられて然るべきものとみなされた。²²⁸

礼拝の自由とその他の良心に基づく行動の自由を分けることは、キャスが「高次の法」の議論を否定するためにも必要なものだった。信教の自由が普遍的なものである以上、それは合衆国内だけではなく、世界中で普遍的に認められるべきだというキャスの主張は、普遍の神の法に従うためには世俗の法律に反することもやむを得ない、ゆえに逃亡奴隷法を順守する必要はないとする「高次の法」の議論を思わせるものであり、実際 1853 年 1 月 3 日にキャスが連邦上院で信教の自由の問題を提示した際には、反奴隷制の立場をとる自由土地党のジョン・P・ヘイル (John P. Hale、ニューハンプシャー) がそうした指摘を行っていた。ヘイルは国内の奴隷制問題において高次の法の議論を認めない合衆国政府が、国外に出かけて信教の自由を説く資格はないとして二重基準を批判したが、キャスは礼拝の自由とその他の良心に基づく行為の自由を異なるものとして区別することによって、そうした批判を退けた。²²⁹1854 年のヒューズへの返答において、キャスは礼拝の自由は絶対的なものであり、合衆国内には礼拝の自由を禁じる法律は一切存在しないと述べた一方で、²³⁰その他の良心に基づく行為は法的規制の対象になると主張し、法律の命令が自身の信念に食い違う場合には、「犯罪者としてそれに抵抗するよりも、殉教者として坐して苦しむ」べきであるとの立場を繰り返した。²³¹キャスにとって、「神の法によってであれ、人間の法によってであれ、精神的に健全な状態であれば、犯罪を犯すように呼びかけられたからといってもそれは言い訳にはならない」のであって、高次の法の議論は否定されたのである。²³²

²²⁵ Cass, *Speech of Mr. Cass, of Michigan*, 5.

²²⁶ *Ibid.*, 7.

²²⁷ *Ibid.*, 9.

²²⁸ *Ibid.*, 4.

²²⁹ *Congressional Globe*. 32nd Cong., 2nd sess., Jan 3, 1853, 183.

²³⁰ Cass, *Speech of Mr. Cass, of Michigan*, 10.

²³¹ *Ibid.*, 8.

²³² *Ibid.*, 9.

礼拝の自由とその他の良心に基づく行為の自由を分けてもなお、信教の自由は人々が宗教の名のもとにとる行動をどこまで保護するのかという問題は残るように思われるが、キャスはそもそも良心の問題全般において、正しい良心のあり方と「突飛な想像や感情の暴走、衝動的熱狂」を区別し、後者は「その動機がどれほど誠実なものであろうと」、良心の権利を享受するに値しないと考えていた。キャスは合衆国の一部では「恥ずべき光景」が広がっており、「一団の人々が、キリスト教徒の名前を自らに冠してそれを貶め、社会の秩序ある状況と相容れない教義を唱え、また実践している」として、それを「精神の歪みの好例であり、多くの場合は偏執狂」であるとして正統な宗教の信仰や実践とは認めなかった。²³³1853年1月3日、連邦上院にアメリカ人の信教の自由を求める請願を提出した際にも、キャスは合衆国において「珍奇な教義の創設者や追随者」が生まれていることに懸念を示し、「法律ではなく健全な宗教的意見」がその「防護壁となり、治療となるだろう」と述べていた。キャスにとって信教の自由を広めることは、多様な宗教の自由な活動を認めることではなく、正しい宗教が誤った宗教を駆逐する条件を整えることと理解されていたのである。²³⁴この時のキャスは合衆国の命運は「キリスト教の宗教」に懸かっていると述べていたが、キャスとユダヤ教徒の協力関係が示すように、1854年にはキャスが「健全な宗教的意見」と認めたものの中にはユダヤ教が加えられていたと思われる。

キャスのこうした見解に対して、ヒューズはキャスの見解に依るならば、政府には信教の自由の名のもとに保護を受ける宗教と、そうではない宗教を分ける能力が委ねられているということになり、それは良心についての判断は個人のみ委ねられるとするキャスの主張と矛盾するとの指摘を行った。

キャス将軍は、人間の政府は何が良心であり、何がそうでないかを判断することをその権利として見なしており、その点において、非常に高度な能力、私の考えでは、途方もないまでの能力を持っていると考えているが、その点について注目しよう。そして、この点において、キャス将軍は再び、私の考えるところの良心の能力を裏切るのである。…キャス将軍はここで、個人の良心から、自らが他の箇所でも主張したところの権利を取り上げるのである。そしてキャス将軍は、立法者に対して、それが立法者であるがゆえに、ある人物の良心が信ずる教義は、単なる突飛な想像と見なされるべきかどうか、もしくは、社会の正当な制度と適合的かどうか決定するよう委託する。キャス将軍の他の箇所での立場は、神と自分自身の他には、人間の良心の主人や判事は存在しないというものである²³⁵

ヒューズの指摘は信教の自由の普遍性を訴えつつ、その普遍性に限界を設けたキャスの論

²³³ Ibid., 10.

²³⁴ *Congressional Globe*. 32nd Cong., 2nd sess., Jan 3, 1853, 183.

²³⁵ Hughes, *Archbishop Hughes in Reply to General Cass, and in Self-Vindication*, 27.

理的矛盾をうまく突いたものだったといえるが、キャスの立場は19世紀半ばの合衆国の多数派の常識を代表するようなものであり、こうした指摘が真剣に検討されることはなかった。『タイムズ』は「バラムとイエスはどちらもロバに乗ったが、このことは必然的にイエス・キリストはバラムだったということを意味するのか？」という言い方で、モルモン教をプロテスタントと同列に扱うことは誤りであると主張した。²³⁶アボーリッシュニズムを支持したリベラル派の『トリビューン』も、モルモン教徒は「神を自分の色欲の共犯者としている」のであり、信教の自由には「適当と考えられる限界」があるとの認識だった。²³⁷

以上の議論を簡潔にまとめるならば、キャスとヒューズは、信教の自由の行為に関わる面について、政府による制限は正当化されるのかどうかという論点において食い違い、ヒューズが信教の自由の行為に関わる面は、世俗の政府の制限下に置かれるとした一方、キャスは礼拝の自由については常に無制限に認められるべきだとの立場だったということになるだろう。しかしキャスもまた、良心に基づく行為が全て、礼拝の自由と同等の保護を受けるとは考えず、礼拝以外の良心に基づく行為に対して政府が制限を加えることは妥当と見ていた。また、キャスは少数派宗教に対しては信教の自由による保護が認められないのも当然だとするなど、決して無制限の信教の自由を支持していたとは言い難い面があった。キャスとヒューズのやり取りは、キャスの信教の自由理解の限界点をあらわにしたが、キャスにとってそれは信教の自由の限界ではなく、礼拝とその他の行動や、正しい宗教と誤った宗教の区別を無視するために引き起こされる混乱であって、信教の自由が普遍的なものであるはずだというキャス自身の考えは変わらなかった。

キャスとヒューズがこうしたやり取りを行う中で置き去りにされたのは、AFCU を中心に開催された集会決議に含まれていた、外国におけるアメリカ人伝道師の保護という問題である。キャスは礼拝の自由、そして、外国におけるプロテスタントが死去した際、プロテスタント牧師によって聖別されたプロテスタントの墓所に埋葬する権利という、1853年のアンダーウッドの決議案に含まれた内容に問題を限っており、連邦議会への請願もほとんどがこの2つのみを求めたものだった。しかし、1854年集会では国外におけるアメリカ人の信教の自由の一部として、アメリカ人伝道師が自由に活動する権利が要求され、

本集会は、「すべての造られたものに福音を宣べ伝えよ」という救い主の命に従って、キリスト教の教義と恩恵とを同胞に対して伝えるべく外国へ赴く全てのアメリカ市民は、当該国の政治的統治機関の法律に反しないかぎり、商用で外国へ赴く商人、観光のために外国へ赴く旅行者と同様に、政府の保護を受けるに値するという意見である

として、要求は第6決議に組み込まれた。²³⁸カトリック教会は20世紀初頭まで合衆国を伝

²³⁶ *Times*, Jun 17, 1854.

²³⁷ *Tribune*, Jun 9, 1854.

²³⁸ American and Foreign Christian Union, *Religious Liberty and Protection of American Citizens Abroad Great Public Meeting at the Tabernacle, New-York, January*

道の対象地と位置づけていたのであり、19世紀半ばの合衆国で国外へと伝道師を送り出していたのはほとんどがプロテスタントだった。この要求は言葉上は伝道師一般の保護を求めつつ、実質的にはプロテスタント伝道師の保護を要求したものだといえる。実際、1854年集会第7決議でも言及されたように、1853年中には合衆国政府の申し入れにより、ギリシャで活動していたアメリカン・ボードの伝道師ジョナス・キング(Jonas King)の活動禁止が解除されていた。²³⁹合衆国本国の議会や大統領、各地に駐在した合衆国の大使や外交使節が外国政府に対してプロテスタント伝道師の保護を求めるということは1854年以前にも散発的に発生しており、1854年集会は合衆国政府によるこうした保護を政府の一般方針として確立することを求めたものだったといえる。

但し、合衆国政府による伝道師保護要求については、信教の自由を求める集会の最中にも疑問の声が挙げられ、集会で登壇した弁護士ハイラム・ケッチャムは、キリスト教は本質的に伝道を志向するがゆえに「攻撃的(aggressive)」なのであり、伝道師は「神以外の保護を期待できない場所にも」敢えて赴こうとすると指摘した。ケッチャムの考えによれば、こうした伝道師の保護を政府に求めることは、「浅はか、不都合かつ不当」であり、決議の中に含まれた、相手国の「法律に反しないかぎり」伝道師の自由は保護されるとの文言を重視するべきだと訴えた。²⁴⁰信教の自由を求める運動を推進した人々の中でも、伝道の自由までを信教の自由の一部として要求しようとした人々と、礼拝の自由とは区別された伝道の自由については限界があるとした人々の間には意見の食い違いが見られたのである。

信教の自由を求める運動中に十分に掘り下げられないままに放置されたもう一つの論点は、奴隷制下にある奴隷たちの信教の自由だった。キャスは議会での演説中、合衆国には人々の自由な礼拝を妨げる法律は存在しないと誇ったが、奴隷として所有されて自由を奪われた人びとが、果たして礼拝の自由を持つのかどうかという点についてはキャスもAFCU関係者も、両者を批判したヒューズも検討することがなかった。この論点に注意を促した人々が皆無だったわけではなく、例えば1853年の集会直後、アボーリッシュヨニスト新聞『リベレーター』は、奴隷州メリーランドのバプテストたちが信教の自由を求める請願を議会に送った一方、奴隷状態に置かれた人びとの信教の自由については無関心であることに批判を加えていた。²⁴¹また、1853年集会を紙上で取り上げた世俗新聞『タイムズ』も、

メトロポリタン・ホールでの集会から、何百マイルも離れていない、同じ政府の大きな盾の下に、法律違反の出版物を読んだ人間を収監するだけでなく、読み方を学ぶこ

26th, 1854, 29.

²³⁹ F. E. H. Haines, *Jonas King, Missionary to Syria and Greece* (New York: American Tract Society, 1879), 302–316.

²⁴⁰ American and Foreign Christian Union, *Religious Liberty and Protection of American Citizens Abroad Great Public Meeting at the Tabernacle, New-York, January 26th, 1854*, 55.

²⁴¹ *Liberator*, Jan 28, 1853.

とをも犯罪とする法律が存在している。この法律は、その当然の働きによって、メディアイに対して為された以上の不正を為す。人々から聖書を読む可能性をも奪うことは、一冊の聖書それ自体を奪うことよりも悪いのだから

と述べて、イタリアのマディアイ夫妻だけではなく、合衆国南部の奴隷たちもまた聖書を読めない状況に置かれているのではないかとの指摘を行った。²⁴²また、1854年の集会では合衆国のあらゆる場所で「キリスト教の教えと実践を、肌の色、職業、家族関係に関わりなく教える」ことを可能とするよう、合衆国政府が影響力をふるうべきであるとの決議を加えるように求める声が挙げられた。しかし、運動推進者たちがこの論点から信教の自由について考察を深めることはなく、1854年集会での奴隷の信教の自由についての発言とその後の騒動は公式記録から削除された。²⁴³

外面的自由と内面的自由との区別、礼拝の自由と良心に基づき行動する自由全般との区別、そして、何が信教の自由の保護に値する正しい宗教や行為であり、何がそれに値しないのか、といった、信教の自由による保護の限界をめぐる議論において、運動推進者やその批判者は意見を異にした。しかし、1853年から1854年にかけての議論に参加したいずれの立場の人々も、信教の自由があらゆる「自称」宗教の活動を無制限に保護するものではなく、限界があると認めていたという点では一致していた。それにもかかわらず、キャスやAFCUに関わった牧師たちはそれを信教の自由に付された限定とはみなさず、少なくとも彼ら自身の論理上、信教の自由は普遍的で無制限であるはずだとの立場を貫きとおそうとした。

c. 合衆国政府による信教の自由普及の是非

1853年から1854年の信教の自由を求める運動は、普遍的であるはずの信教の自由が未だ多くの国において認められていないという現実を前に、合衆国政府の力によって理想と現実の懸隔を埋めようとするものだった。しかし、合衆国政府が国外に対して力をふるうとして、それは具体的にどのような方法によって可能であるのか、また、可能であるとしても、どのような根拠においてそれは正当化され得るのかについてはいくつかの異なる意見が提出された。

合衆国政府が国外で信教の自由の実現を進める方法として第1に挙げられたのは、合衆国政府が他国と二国間条約を結ぶことによってアメリカ合衆国市民の権利を保護することであり、運動の推進者たちは皆、こうしたことが合衆国政府にとって可能であり、また正

²⁴² *Times*, Jan 14, 1853. 但し、この時点での『タイムズ』は「奴隷は読み方を教わり、聖書を所有するべきで、それは奴隷制度がいつ、どのようにして廃止されるべきかという決定とは無関係だ」として、信教の自由と奴隷制の両立は不可能ではないとの見解を併せて示しており、アポーリッシュニズムからは距離を置いていた。

²⁴³ *Herald*, Jan 27, 1854; *Tribune*, Jan 27, 1854; *Evening Post*, Jan 27, 1854.

当でもあるということについては一致していた。アメリカ人の信教の自由が国外においても守られなくてはならないという主張の根拠の一つはもちろん信教の自由の普遍性だったが、それ以上に強調されたのは、合衆国は他国民に対しても信教の自由を認めている以上、相手国も合衆国市民に同様の自由を認めるべきだとする、互惠の論理だった。1854年の第2決議は

本集会は、政府が他国に対してこれらの権利を承認することを求め、プロテスタントであれローマ・カトリックであれ、キリスト教徒であれ、ユダヤ教徒であれ、我が国を訪れるあらゆる外国の市民に対して合衆国憲法が保護するのと相応の程度までに譲歩を為して、それらの権利を保障することを求めることは正当であるとの意見である

というものであり、外国政府は「我が国を訪れるあらゆる外国の市民に対して」認められているのと同程度の信教の自由をアメリカ人に対しても認めるべきだと主張を行った。²⁴⁴また、議会に寄せられた多くの請願中、互惠の論理はアメリカ人の信教の自由の保護を正当化する第一の根拠として提示されており、1853年に使われた印刷された請願様式では、国外のアメリカ人に対して「合衆国の憲法と諸邦によって、我が国に居住するすべての外国人に対して与えられ、保護されているのと同様の」信教の自由が求められていた。²⁴⁵さらに1854年に使われた請願様式には「返報」という言葉が新たに加えられ、アメリカ人の信教の自由の保護は、

これらの権利は、商用や観光のため我が国を訪れるあらゆる国家の国民に対して完全に保障されており、他国の側から我が国の市民に対するその返報(reciprocation)は、これ以上差し止められるべきではない²⁴⁶

という根拠によって求められていた。「返報」の語はユダヤ教徒の請願文にも現れ、ユダヤ教徒たちは「我が国にいる外国人に対して与えられる権利に対して返報が欠如していることに、政府が目向けるよう願います。そして、それらの権利が他国にいる我が国の市民に対しても拡大されるよう願います」との言葉によって国外における彼らの信教の自由の

²⁴⁴ American and Foreign Christian Union, *Religious Liberty and Protection of American Citizens Abroad Great Public Meeting at the Tabernacle, New-York, January 26th, 1854*, 28.

²⁴⁵ Petition of New York Residents, Jan 25, 1853, Referred to the Committee on Foreign Relations; Committee on Foreign Relations (SEN32A-H7.1); 32nd Congress; Records of the Senate, Record Group 46; National Archives, Washington, DC.

²⁴⁶ Memorial of the citizens of New York, Feb 23, 1854, Referred to the Committee on Foreign Relations; Committee on Foreign Relations (SEN33A-H7.2); 33rd Congress; Records of the Senate, Record Group 46; National Archives, Washington, DC.

実現を求めた。²⁴⁷

この運動が求めたのは互惠と返報の論理を根拠としたアメリカ人の信教の自由にとどまらなかった。運動推進者たちは第2に、普遍的権利である信教の自由が国籍を問わず、あらゆる人に対してあらゆる場所で認められることを望み、その実現のための手段の一つとして合衆国大統領が各国政府首脳に対して発揮する個人的な「影響力」を挙げた。これは特にマディアアイ救済に関して求められ、1853年集会の第1決議は、マディアアイ救済のために合衆国大統領がトスカーナ大公に申し入れを行うよう願うものだった。²⁴⁸彼らはまた、合衆国政府が「影響力」を通じて個別の事件に対応するだけではなく、国際世論による圧力の強化、国際礼譲や国際法の整備を通じて、信教の自由を世界的に制度化することをも求めた。1853年集会では特に国際世論に重点が置かれ、第9提議では「旅行の容易化、電信技術の驚異、知識の増大によって、意見交換への道が開かれ、それは様々な困難を取り除き、これまで人類を分断していた様々な問題について、感情の一致をもたらす」ために、国際世論はますます影響力を強めるだろうとの予想が行われた。²⁴⁹一方、1854年集会では国際法の整備が強調されるようになり、第8決議は

本集会は、商取引が広範に拡大し、旅行の便宜が大いに向上し、人類史上、全く比類ないほどに、あらゆる国々の数多くの人々が互いに接触するようになったことによって、全文明世界に到来しつつあるすばらしい変化を鑑み、「戦争、条約、航行、国際通商」以外の問題をも含むものへと国際法の基準を拡大するべきであるとの意見である。外国の居住者や旅行者の権利と特権もまた、規制の対象となるべきである²⁵⁰

というものだった。上院で演説を行ったキャスも、信教の自由が「あらゆる国家、あらゆる時代において、権利の法則として適切なものであり、人類の胸中に法の制定者としての神によって埋め込まれている」、「人間は世俗の法律によって制限されずに神を礼拝する権利を持つ」といった言葉を繰り返し、²⁵¹国際世論や国際礼譲が強い圧力となって、世界に信教の自由を普及させると論じて、²⁵²信教の自由が世界中で「公的な法体系(the code of public law)」によって守られる日も遠くないと予言した。²⁵³

²⁴⁷ Petition of the Citizens of the U. S. of the Jewish religion, April 18, 1854, Referred to the Committee on Foreign Relations; Committee on Foreign Relations (SEN33A-H7.2); 33rd Congress; Records of the Senate, Record Group 46; National Archives, Washington, DC.

²⁴⁸ *AFCU*, Vol. 4, No. 2, Feb 1853, 79.

²⁴⁹ *AFCU*, Vol. 4, No. 2, Feb 1853, 85.

²⁵⁰ American and Foreign Christian Union, *Religious Liberty and Protection of American Citizens Abroad Great Public Meeting at the Tabernacle, New-York, January 26th, 1854*, 29.

²⁵¹ Cass, *Speech of Mr. Cass, of Michigan*, 11.

²⁵² *Ibid.*, 12.

²⁵³ *Ibid.*, 13.

運動推進者たちは信教の自由が普遍的であり、その世界的な普及を目指すべきだという点においては一致していても、その実現のために合衆国が果たす役割の大きさについては異論も見られた。運動推進者たちの中でも AFCU を中心とする牧師たちは、合衆国が信教の自由のために国際社会を率いることを期待し、1854 年集会において登壇したカークはそれが合衆国にとっての「明白なる天命」であるとまで述べた。²⁵⁴彼らは信教の自由のための国際社会への進出は合衆国の従来の外交政策の延長上にあるとし、例えばマディアアイ救済を求めた 1853 年集会の第 1 提議後半には「我らが知るところでは、寛容を求める同様の影響力は、過去の大統領たちによって一度ならず複数回ふるわれて」いるとの言葉とともに、いくつかの事例が挙げられた。²⁵⁵この時の先行例のレビューは断片的だったが、1854 年集会のベアードの「事実の陳述」においてレビューは拡充され、合衆国政府が国外における信教の自由の保護のために動いた事例が網羅的に発表された。

ベアードはまず、合衆国政府が二国間条約を通じて外国政府にアメリカ人の信教の自由を認めさせた例を 1783 年のスウェーデンとの間の条約にまで遡り、ワシントン、ジェファソン、ジャクソン政権下でも同様の条約が結ばれたこと、フィルモア政権下では、ウルグアイやアルゼンチンなどの南米諸国との間に同様の条約締結がなされたことを指摘した。²⁵⁶続けてベアードは、1841 年にタイラー政権の国務長官だったダニエル・ウェブスターがオスマン帝国政府に働きかけてアメリカ人伝道師の保護を求めた例を挙げ、合衆国政府は国外で活動するプロテスタント伝道師の保護も行うべきだと訴えた。²⁵⁷さらにベアードは、「合衆国とイギリスは、他のすべてのキリスト教国家とともに」、信教の自由の「世界的な普遍的普及」のために尽力すべきであるとも訴え、やはり過去の先例を複数示して合衆国政府がこうした外交方針をとることを正当化した。²⁵⁸ベアードのこの発言や、合衆国とイ

²⁵⁴ American and Foreign Christian Union, *Religious Liberty and Protection of American Citizens Abroad Great Public Meeting at the Tabernacle, New-York, January 26th, 1854*, 62.

²⁵⁵ AFCU, Vol. 4, No. 2, Feb 1853, 79.

²⁵⁶ American and Foreign Christian Union, *Religious Liberty and Protection of American Citizens Abroad Great Public Meeting at the Tabernacle, New-York, January 26th, 1854*, 6.

²⁵⁷ Ibid., 7.

²⁵⁸ Ibid. ここでベアードが挙げたのは、ジョン・クインジー・アダムズ大統領による 1826 年パナマ会議への使節派遣をはじめとする、南米諸国の独立と「自由」の支持、1840 年代にイギリスがオスマン帝国政府にプロテスタントの信教の自由確保を求めた際の合衆国政府による支援、²⁵⁸タイラー政権下の国務長官ダニエル・ウェブスターによる、オスマン帝国に対するダマスカスのユダヤ教徒迫害停止要求、ヴァンビューレン政権の国務長官ジョン・フォーサイスによる、ハンブルグでの迫害への批判等である。ベアードはまた、ロシア政府によるバプテスト礼拝の禁止に際して、駐ベルリン合衆国公使バーナードが書簡を送った例、そして 1853 年のマディアアイ事件に際して、フィルモア政権の国務長官エドワード・エヴェレットが書簡を送った例など、AFCU と関わりの深い事例についても言及した。なお、この事実の陳述中、ベアードは「アフリカ人の奴隷貿易と海賊行為」への国際的対応を一例に挙げて、自由や権利の保護のための国際的枠組み作りが進展していることを指摘し、信教の自由は「ヒューマニティに関わる多くの問題」と同等に重要な問題であ

ギリスとともに「最大の信教の自由を享受し、その岸辺に至る者すべてに、生来の市民もしくは臣民に対するのと同様の十全な信教の自由に与ることを許す」国家とした1854年集会第11決議に見られるように、運動推進者たちの多くは世界帝国イギリスが合衆国とともに信教の自由を促進することを期待していた。²⁵⁹

しかし、アンテベラム期の合衆国政府はヨーロッパ政治への不干渉を基本としていたのであり、合衆国政府にイギリス同様の国際的指導力を求めることは外交政策の大転換を迫るものだった。合衆国政府にそれほど大きな役割を求めることはできないという意見は運動推進者の中からも挙げられ、例えばキャスは、合衆国が信教の自由の普及のために国際的指導力を発揮することを肯定的にとらえてはいたものの、合衆国政府に対する当面の要求は二国間条約によるアメリカ人の礼拝の自由の保護のみに限定しようとした。1854年の演説中、キャスは合衆国政府による合衆国市民の保護は、トスカーナ政府の自国民の処遇の問題であるマディアイ事件とは異なるものであるとし、後者については自分は何の要求も行っていないと述べた。²⁶⁰また、1853年、1854年それぞれの請願運動に際して広く使用された印刷された請願様式上の文言はいずれも、国外におけるアメリカ人の信教の自由の保護を要求したのみであって、合衆国政府がそれ以上の役割を果たすことまでを求めたものではなかった。1854年集会において、合衆国政府に対して伝道師の保護までも求めることは行き過ぎであるとの見解を表明していたハイラム・ケッチャムは、合衆国政府が国際的役割を果たすことに対しても懐疑的な立場をとっており、「彼らが我らの論理の力に納得しないならば、我らはそこで止まらなければならない。そして、剣や力に訴えることを考えてはならない。なぜなら、我々にはそれを使用する権利はないからだ」と述べて、信教の自由がそれを認めない国に暴力的に強制されてはならないという点を強調した。²⁶¹ 信教の自由を求める運動を推進した人々は、合衆国政府による合衆国市民の信教の自由の保護が必要だという点においては完全に一致しており、合衆国政府が国際社会でそれ以上の行動を取ることを期待してもいたが、それがどのようにして行われるのか、どれほどの役割を果たすことができるのかという点については意見を異にしていたのである。

信教の自由が普遍的なものであることをそもそも認めなかったヒューズは、合衆国政府が万人の信教の自由を求めることどころか、アメリカ人の信教の自由を求めることすら、他国の主権の侵害であり、合衆国の制度への他国に対する押しつけであるとして否定した。ヒューズはキャスがアメリカ人の権利として信教の自由を守ろうとしている以上、保護の対象となっているのは普遍的宗教一般でも、個別の宗教でもなく「アメリカ人」であり、

るために、国際社会による一致した取り組みが必要だとも訴えていたが、AFCUが19世紀の国際的な人権問題の代表だった奴隷制問題を無視しようとしていたことは前述のとおりである。

²⁵⁹ Ibid., 30.

²⁶⁰ Cass, *Speech of Mr. Cass, of Michigan*, 4.

²⁶¹ American and Foreign Christian Union, *Religious Liberty and Protection of American Citizens Abroad Great Public Meeting at the Tabernacle, New-York, January 26th, 1854*, 55.

キャス将軍は、この主題に関して一大原則にもとづいて発言し、行動すると述べている。その原則とは、カトリック的でもプロテスタント的でも、ユダヤ教でもキリスト教でもない——少なくとも、彼が使用する意味においては。いずれにせよ、原則は普遍的なものである。そして、キャス将軍は彼がアメリカ人と呼ぶ人に対して、何らかの特権を付与しようとしているのだから、ここでは宗教教派のリストに分類されているアメリカ人というものが、特別で例外的な優先権を持つことができるのはなぜなのか、その根拠を示すべきである

と述べて、キャスは結局のところ、「アメリカ人」という特定のグループに対して全世界で保護されるべき「特権」を与えよと命じているに過ぎないと論評した。²⁶²そしてヒューズからみれば、「アメリカ人」に対して、世界のあらゆる場所で保護される特権を与えよという要求は、アメリカ人の横暴であり相手国の国家の主権に対する侵害だった。

すべての国家は現実の、もしくは仮定された、根本的主権をそのうちに持っている。しかし、良心の権利が至高のものであって、アメリカ人はその命令に従って行動することがあらゆる場所で保護されるならば、その国の主権はその人の良心の主権に屈さなくてはならない。そうすればどうなるか？2つの主権は即座に衝突する。どちらが他方に対して敗北するのか？もし、その個人がアメリカ人であるが故に、国家の主権が個人の主権に屈するのならば、外国の主権国家は面目を潰されて恥じ入らなくてはならない。なぜなら、2つの競合する主権者は同じ国家内部において同時に力を及ぼすことはできないからである。それゆえ、もし、キャス上院議員が考えておられるように、これが現実なのであるならば、これは即ち、地球上のあらゆる国家は既に将来的にアメリカ合衆国に併合されることになっているということになる。²⁶³

信教の自由が普遍的なものとは認めなかったヒューズにとって、国境を越えた信教の自由の普及は正当化できるものではなく、強国による他国の主権の侵害としかとらえられなかったのである。

信教の自由を求める運動の推進者とヒューズら批判者との衝突の根本には、前者が信教の自由が普遍的な人間の権利であるという理解を共有していたのに対し、後者がその大前提をそもそも認めなかったという意見の相違があった。そのため前者が様々な問題を同じ一つの普遍的な信教の自由の問題として論じ、合衆国政府が信教の自由という言葉で包括される広範な問題全般に積極的に取り組むことを求めたのに対し、ヒューズは信教の自

²⁶² Hughes, *Archbishop Hughes in Reply to General Cass, and in Self-Vindication*, 18–19.

²⁶³ *Ibid.*, 19–20.

由を求める運動の推進者たちが求めたものの中に、互いに性質の異なる別々のものが含まれているのではないかということに敏感だった。ヒューズは例えば「バーナード氏はバプテストのプロシア臣民のために嘆願を行い、キャス氏は外国に赴くアメリカ人の宗教的権利を求め、ベアード博士はそうした権利を守るための国際条約を求めている。キャス氏が求めているのは条約ではなく、アメリカ人の宗教的権利に有利にはたらくような、友好的かつ外交的かつおせっかいで非公式の介入が、あらゆる場所で行われることである」と述べ、これらが実は次元の異なる問題ではないかと示唆して、合衆国が果たし得る役割の限界を再考するよう迫った。²⁶⁴ヒューズは信教の自由が普遍的であると主張することで発生する諸問題を指摘することによって、信教の自由がそもそも普遍的なものであることを否定しようとしたが、キャスは、「政府の一般的な権力を実際に適用する上で生じる問題を、ヒューズ大司教は原則そのものと取り違えている」としてヒューズに反論し、両者の溝は埋まらなかった。²⁶⁵

ヒューズの批判は信教の自由は普遍的であると信じる人々の信念自体を覆すことはできなかった。だが、当人たちが認めることは決してなかったにせよ、信教の自由を普及させるうえで合衆国政府が果たす役割には限界があるとしたヒューズの主張は、1850年代終盤になって運動の推進者たちにも受け入れられていった。次節で検討するように、合衆国政府を通じた信教の自由の実現への期待は1853年から1854年にかけて大きく高まったが、その後信教の自由を求める運動を推進した人々の活動にはブレーキがかかった。1858年頃には、キャスとAFCUはともに、合衆国政府による非アメリカ市民の信教の自由の保護には消極的になっていた。

4 1853年—1854年以降のAFCU

4.1 請願を通じた政治的反カトリシズムの支援

1853年から1854年の信教の自由を求める運動は、合衆国政府の力によって合衆国外に信教の自由を普及させようとするものだったが、同時期のAFCUは合衆国政府の力によって合衆国内の自由をカトリック教会という「脅威」から守ろうとする動きにも加わっていた。1853年の運動に際して、AFCUの「ある役員」はヒューズに対し「アメリカ的原則と、法制化され高い価値を与えられた我々が制度をローマ・カトリックの暴力と濫用から擁護し、維持する目的で」、合衆国に「プロテスタント政党」が誕生するだろうと述べていたが、1853年から1854年はネイティヴィストたちが各州でノーナッシング党としてまとまり始めた時期に一致しており、AFCUによる信教の自由の訴えは、合衆国内のカトリッ

²⁶⁴ Ibid., 6–7.

²⁶⁵ Cass, *Speech of Mr. Cass, of Michigan*, 10.

クの活動や要求を信教の自由の名のもとに制限、否定する訴えと合流していった。²⁶⁶AFCUは第1に、ニューヨーク州の教会財産問題に際して、カトリック側が要求した司教による教会財産管理に強く反対し、プロテスタント同様の一般信徒評議会による財産管理の強制を強く支持した。第2に、AFCUは形成当初から機関誌で頻繁に学校問題を取り上げ、カトリックの教区学校に対する公的資金供与への絶対反対と、公立学校における聖書使用の必要性を訴えていた。第3に、AFCUはカトリックの女子修道院に対する州政府の規制強化要求を行った。

AFCUのこれらの問題に対する関心は信教の自由を求める運動と同時期の年次報告書や機関誌上に繰り返し表明された。例えば1854年5月の年次大会で採択された大会決議の4番目は「適切な」教会財産法の制定と、「聖書という基盤に基づいた」公立学校を求めたものだった。²⁶⁷また、同年の年次報告書はAFCUの目的の一つに「信教の自由の推進」を挙げたが、その具体的な活動として、1853年と1854年の信教の自由を求める集会とともに、学校問題と教会財産問題への言及が行われた。²⁶⁸さらに、1855年5月の年次大会決議では、「教皇主義のヒエラルキー」による合衆国の「世俗的及び宗教的自由」に敵対する行為として、カトリック教会が「大衆教育のコントロールを確保」し、「我々が制度の精神に反する教会財産の保持」を行っていることが挙げられた。1855年の年次報告書はいくつかの州で修道院規制法成立が進められていることを称賛し、²⁶⁹さらに1855年の年次大会はプロテスタント側に有利なニューヨーク州教会財産法の成立直後に開催されていたため、年次報告書には教会財産法についての詳細な報告が掲載された。²⁷⁰極めつきとも言えるのは1857年の年次報告書で設けられた「法律制定(legislation)」という項目であり、AFCUは反カトリック的な法制化が必要な3つの事柄として「公立学校システム」、「教会財産の保有」、そして「女子修道院の視察」を挙げ、AFCUがこれらの法制化の実現を推進することを明言した。²⁷¹

AFCUやその関係者による法制化推進のための請願運動も行われた。1853年4月、ニューヨーク州議会において、カトリック司教側の要求に沿った教会財産管理を可能にするテイバー法案が提出された際には、ベアードは「個人的な面会、文筆、多数の知的かつ立派な市民によって署名された抗議書を議会に提出することによって」テイバー法案廃案に務めた。²⁷²AFCUは組織的請願を呼び掛けたわけではなかったが、1853年9月の機関誌はテ

²⁶⁶ AFCU, Vol. 4, No. 4, Apr 1853, 169-170.

²⁶⁷ American and Foreign Christian Union, *Fifth Annual Report of the American and Foreign Christian Union*, 8.

²⁶⁸ Ibid., 20-22.

²⁶⁹ American and Foreign Christian Union, *Sixth Annual Report of the American and Foreign Christian Union*, 23-24.

²⁷⁰ Ibid., 23-26.

²⁷¹ American and Foreign Christian Union, *Eighth Annual Report of the American and Foreign Christian Union*, 26-30.

²⁷² Baird, *The Life of the Rev. Robert Baird, D.D.*, 283.

イバー法案に反対する「ニューヨーク市から下院へ送られた請願」のサンプルを掲載した。

273

1856年にはAFCU国内担当官フェアチャイルドの主導で、AFCUによる反修道院の組織的請願が企画された。1856年2月14日の監督会議において、フェアチャイルドは連邦議会議員や州議会議員にAFCUの反女子修道院トラクトを配布したことを報告し、女子修道院に対する法的な監視と規制を強化するため、州議会への請願運動を組織するべきだと主張した。監督会は問題を論じるための委員会を設置し、3月4日の監督会議はニューヨーク州議会に対して組織的に請願を送り、修道院の財産は他の教会財産同様、司教単独ではなく、一般信徒評議会が共同管理すること、修道院に定期的な内部視察を義務づけることを求めると決定した。²⁷⁴また、監督会議の決定と連動して、1856年4月の機関誌の冒頭には、「教皇主義の修道院：修道院は法的規制なしに増殖してもよいのか」という記事が掲載され、²⁷⁵1857年の機関誌でも修道院の危険と視察の必要性が主張された。²⁷⁶女子修道院での性的虐待を匂わせた扇情的反カトリシズムの主張は1830年代のマリア・モンク事件以来、合衆国のプロテスタントの間で影響力を持ち続けていたが、AFCUの女子修道院批判は女子修道院付属の学校に多くのプロテスタントの娘たちが通い、カトリックへの改宗の入り口となりかねないという点に集中しており、犯罪や性的素乱を勘ぐる扇情的姿勢は薄かった。²⁷⁷1856年に至って、フェアチャイルドに率いられたAFCUは、反修道院の主張を教会財産問題と関連づけ、宗教施設の管理に対する州政府の規制強化という政治的目標の形を与えた。結果的にニューヨーク州で修道院規制法制定が大きな話題となることはなかったが、同様の修道院規制法制定はアメリカン・パーティが力を握ったいくつかの州で進められており、AFCUによるニューヨーク州議会への請願の企画は全国的な趨勢の一部を成すものだった。AFCUの動きに先立つ1855年には、マサチューセッツ州で州議会による修道院視察のための委員会が形成され、女子修道院が運営する学校への視察が実際に行われた。但しその際の視察団の素行の悪さが報道によって知れ渡り、AFCU機関誌も視察団に対する批判の記事を掲載せざるを得なかった。²⁷⁸1856年にはメリーランド州で女子修道院の視察義務化を求めた同様の請願が行われたが、法案成立には至らなかった。²⁷⁹

²⁷³ AFCU, Vol. 4, No. 9, Sep 1853, 421-423.

²⁷⁴ Minutes of the Board of Directors, Feb 14, 1856, p.417-418; Mar 4, 1856, p.422-423. Box 1, Folder 2, The AFCU Records at The National Archives of the PCUSA.

²⁷⁵ AFCU, Vol. 7, No. 4, Apr 1856, 97-101. このトラクトはAFCUのトラクト第8番「ローマ主義の女子修道院(Romish Convents)」である。American and Foreign Christian Union, *Seventh Annual Report of the American and Foreign Christian Union*, 62.

²⁷⁶ AFCU, Vol. 8, No. 5, May 1857, 141.

²⁷⁷ 例として、AFCU, Vol. 5, No. 9, Sep 1854, 499-501.

²⁷⁸ AFCU, Vol. 6, No. 5, May 1855, 223-224.

²⁷⁹ 報道を最初に行ったのはボストンのボストン・デイリー・アドヴァタイザー(*Boston Daily Advertiser*)だったが、スキャンダルは数日後にはAFCU本部があるニューヨーク市の新聞にも大きく取り上げられた。一例として、*Times*, Apr 3, 1855. マサチューセッツ州の「女子修道院委員会」について言及した研究として、John R. Mulkern, *The*

AFCU の反カトリック的な立法の支援や、そのための請願は、アメリカン・パーティーが掲げた政策目標に対する支持表明であり、カトリック教会を狙い撃ちにしたものであって、AFCU 自身が訴えてきた信教の自由を否定するもののように思われる。しかし 1855 年の年次報告書が「本協会の領域は道徳的かつ宗教的なものであって、政治的なものではない」と述べ、「ローマ主義者であれプロテスタントであれ、キリスト教徒であれユダヤ教徒であれ」移民を差別するつもりはないとしたように、²⁸⁰AFCU はこれらの政策目標の支持が AFCU の宗教団体としての本分に悖るとも、カトリックに対する迫害に当たるともみなさなかつた。1857 年の年次報告書の「法律制定」の項目においては、カトリックの活動に制限や規制を設けることは、「教皇主義の特殊性」がもたらす悪しき影響に対して「他の信仰を持つ者が法的な保護を享受できる必要がある」ためであるとの正当化が行われ、カトリックの「特殊性」に対応するための法整備はカトリックのみを差別的に扱うものではなく、カトリックをプロテスタントの流儀に従わせることによって「ローマ主義者でもプロテスタントでも公平で偏りなく」扱う、平等原則に則ったものだとの理解が示された。²⁸¹また、AFCU 関係者たちはアメリカン・パーティーの栄枯盛衰それ自体に対してもそれほど高い関心を抱いておらず、1855 年にパリで福音主義連盟世界大会に参加したベアードは合衆国の宗教状況について報告し、「こうした政党が長く持つことはあり得ない」としてアメリカン・パーティーの限界を予言した。だが同時にベアードは、党が「断固としてプロテスタント的」であるとして評価し、例えアメリカン・パーティーが潰れても、同様の政治的動きは「必要な時にはいつでも」勃興して「ローマの思い上がりを懲らす」だろうと述べた。²⁸²ベアードにとって重要だったのはアメリカン・パーティーの存続ではなく、合衆国が将来的にも「プロテスタント的」であり続け、アメリカン・パーティーを生み出すような土壌が保たれることだった。

1853 年から 1854 年の信教の自由を求める運動と前後して、AFCU は合衆国政府への請願を通じた信教の自由の実現を国外だけではなく国内でも進めようとした。アメリカン・パーティーの政治的躍進と相まって、AFCU は合衆国政府への接近の道を突き進むかに見えたが、その後 AFCU は 1858 年頃に新たな転機を迎えた。

Know-Nothing Party in Massachusetts: The Rise and Fall of a People's Movement (Boston: Northeastern University Press, 1990), 102–103. メリーランドの反修道院請願については以下を参照。House of Delegates (Maryland), *Report of the Select Committee on Convents and Nunneries* (S.l.: n.p., 1856); Mary St Patrick McConville, *Political Nativism in the State of Maryland, 1830-1860* (Washington, DC: The Catholic University of America, 1928), 108–111.

²⁸⁰ American and Foreign Christian Union, *Sixth Annual Report of the American and Foreign Christian Union*, 23.

²⁸¹ American and Foreign Christian Union, *Eighth Annual Report of the American and Foreign Christian Union*, 26–30.

²⁸² Robert Baird, *State and Prospects of Religion in America Being a Report Made at the Conference of the Evangelical Alliance, in Paris, August 25th, 1855* (New York: R. Carter & Bros, 1856), 82–83.

4.2 1858年信教の自由を求める集会

1858年11月、AFCUは合衆国外における信教の自由を求める集会を新たに開催した。1858年の集会は第1に、国外におけるアメリカ人の信教の自由の問題についてはほとんど言及せず、スウェーデンの宗教統制への批判を中心としたこと、第2に、合衆国政府に対する請願を行わなかったこと、第3に、同時期に合衆国政府に対して信教の自由を求める請願運動を行っていたユダヤ教徒との連携を行わなかったこと、そして第4に、集会がAFCUのパリ礼拝所支援というもう一つの目的をもっていたこと、という4つの点において、1853年から1854年の運動とは異なっていた。これらの違いはAFCUが合衆国政府の力によって合衆国の信教の自由を世界へと広めるという道を断念したことを示すものだった。

a. 1858年集会の背景

1858年集会は1853年集会同様、ヨーロッパでの事件を背景に開催されたものだった。その一つはプロテスタント国スウェーデンにおけるカトリック「迫害」問題であり、イギリスの福音主義連盟はこの時もやはり、AFCUよりも先に問題への関与を開始していた。AFCUの集会に数か月先行する1858年7月、イギリス福音主義連盟は、機関誌に「スウェーデンにおける最近の迫害」という記事を掲載し、カトリック信仰のために告訴されていた6人の女性に対してスウェーデン政府が国外追放の罰を課したという事件を報告した。²⁸³イギリスの福音主義連盟は7月2日には駐英スウェーデン大使に対して書簡を渡し、スウェーデンにおける信教の自由を改善するように求めたが、書簡は福音主義連盟だけではなく、「イギリスのプロテスタント」の名前において提出され、福音主義連盟関係者に加えてイギリスの貴族や有力者、牧師たちが署名を行っていた。²⁸⁴翌9月にはこの書簡へのさらなる賛同者が発表されたが、その中には英国教会のカンタベリ大主教をはじめとする数多くの有力者の名前が含まれていた。²⁸⁵こうした出来事の後、10月末に開催されたイギリスの福音主義連盟の年次大会では、スウェーデン問題が大きく取り上げられた。²⁸⁶AFCUの機関誌が最初にこの問題を取り上げたのはイギリス福音主義連盟にひと月遅れた1858年8月のことであり、²⁸⁷11月に開催されたAFCUの集会では、イギリス福音主義連盟の年次大会への言及が行われた。また、1859年1月のイギリス福音主義連盟機関誌には、AFCUが主催した集会についての報告が掲載された。AFCUによるスウェーデンのカトリック問題への取り組みは、イギリス福音主義連盟による取り組みと連動したものだだった。

²⁸³ *Evangelical Christendom*, Jul 1, 1858, 245-247.

²⁸⁴ *Evangelical Christendom*, Aug 1, 1858, 257-260.

²⁸⁵ *Evangelical Christendom*, Sep 1, 1858, 294.

²⁸⁶ *Evangelical Christendom*, Dec 1, 1858, 430, 433.

²⁸⁷ *AFCU*, Vol. 9, No. 8, Aug 1858, 285-286.

とはいえ、AFCUは1858年に入って突然スウェーデン政府による信教の自由の制限を問題視するようになったわけではなく、機関誌ではこの話題が頻繁に取り上げられていた。例えば1851年7月の機関誌には、AFCUがスウェーデンで雇用していた伝道師、ジョージ・スコット(George Scott)が寄せた、国教会からの分離派に対して罰則が加えられるようになったというニュースが掲載され、機関誌はこれが「教会と国家の一致から湧き出る悪の新たな一例」であると述べていた。²⁸⁸1855年にはスウェーデンの宗教統制は一層強化され、AFCU機関誌上にはこれを問題視する記事が多数掲載された。1855年3月には、国教会での幼児洗礼の強制や、非国教会牧師に対する罰金を課す新たな法律の制定が報告され、機関誌は「少なくともプロテスタント国に関する限り、これを凌駕するような恐ろしい不公正と抑圧は長い期間にわたって耳に入ってこなかった」と批判を加えた。²⁸⁹また、5月にはバプテストへの幼児洗礼強制と、非国教プロテスタント牧師による聖餐式執行の厳罰化が改めて報じられて、スウェーデンの信教の自由に対する強い懸念が表明された。²⁹⁰7月、AFCU機関誌は「スウェーデンにおける迫害」という記事を掲載し、スウェーデンで行われているバプテストに対する迫害は、「神と、神の似姿として作られたその最も気高き被造物の権利に対する大いなる罪」であるとして非難した。²⁹¹

AFCUにとっても、イギリスの福音主義連盟にとっても、スウェーデンの信教の自由は大きな関心の的だったが、1858年のヨーロッパでは信教の自由に関わるもう一つの事件が発生しており、国際社会で大きく取り上げられたのはむしろ、カトリック教会とユダヤ教徒との間に起こった「モルタラ事件(Mortara Affair)」だった。教皇領ボローニャのユダヤ人少年、エドガルド・モルタラ(Edgardo Mortara)は病気で死にかけ、モルタラの死後を案じたカトリックの召使いの少女がモルタラにカトリックの緊急洗礼を授けた。モルタラは命を取り留めたものの、カトリックの洗礼を受けた子供はユダヤ家庭で育てられてはならないとの法律があったため、6歳のモルタラは警察によって家族のもとから連れ去られ、カトリックとして育てられることになった。²⁹²この事件はユダヤ教徒の信教の自由を蹂躪した迫害事件として国際的ユダヤ社会のネットワークを通じて世界各地に広められ、モルタラ事件解決を求める運動はイギリスや合衆国にまで伝播していた。²⁹³合衆国内のユダヤ社会で指導的役割を果たしていたジャーナリストたちは主催する新聞で事件を取り上げ、1858年9月にはシンシナティのラビ、アイザック・M・ワイズ(Isaac M. Wise)らが当時のブキャナン大統領のもとで国務長官となっていたキャスに対して書簡を寄せ、合衆国政府がモルタラ事件解決のためにローマ教皇に働きかけを行うように要請し、合衆国政府に対

²⁸⁸ AFCU, Vol. 2, No. 7, Jul 1851, 209-210.

²⁸⁹ AFCU, Vol. 6, No. 3, Mar 1855, 125-126.

²⁹⁰ AFCU, Vol. 6, No. 5, May 1855, 225.

²⁹¹ AFCU, Vol. 6, No. 7, Jul 1855, 348-349.

²⁹² David I. Kertzer, *The Kidnapping of Edgardo Mortara* (New York: Alfred Knopf, 1997).

²⁹³ Ann Marie Wilson, "Taking Liberties Abroad: Americans and the International Humanitarian Advocacy, 1821-1914" (PhD diss., Harvard University, 2010), 85-93.

する請願運動も行われた。²⁹⁴イギリスの福音主義連盟は、モルタラ事件についても反応を示しており、1858 年 10 月末にリヴァプールで開催されたイギリス福音主義連盟の年次大会は、スウェーデンにおけるカトリックの迫害に併せてモルタラ事件を取り上げていた。²⁹⁵また、1858 年 11 月の機関誌にはモルタラ事件についての長い記事が掲載された²⁹⁶

スウェーデンのカトリック迫害事件、モルタラ事件という、信教の自由に関わる 2 つの事件に加え、AFCU による 1858 年集会開催のもう一つの理由となったのが、AFCU が建設したパリのアメリカ人礼拝所だった。1856 年から 1858 年にかけて、AFCU はパリにアメリカ人プロテスタントのための礼拝所を建設する事業を実施し、多大な金銭と労力をこの事業に注ぎこんでいた。ベアードが 1835 年にパリで活動を開始して以来、AFCU とその前身団体の牧師によるパリでのプロテスタント礼拝は断続的に行われていたが、AFCU は自前の土地を購入して専用の礼拝所を建設し、恒久的な活動を行うべく計画を進めた。²⁹⁷1856 年にはパリ礼拝所のチャプレンに選定されていた牧師ディキンソン(R. S. S. Dickinson)が旅の途上のエジンバラで急死する事故があったものの、AFCU は代わりに 1830 年代に海外福音協会のチャプレンとしてパリで活動していたエドワード・N・カークを送った。カークは 1857 年 1 月にパリに至って土地取得と礼拝所建設を進め、一時的な礼拝所を確保して礼拝を行った。²⁹⁸

礼拝所建設のための資金は、合衆国とパリ双方からの寄付によって賄われ、合衆国では 1856 年 6 月に寄付集めのための回状が配られ、パリでの資金集めもそれ以前から開始されていた。²⁹⁹建設資金は当初見込まれていた 4,000 ドルをはるかに上回る額に膨れ上がり、最終的に 5,000 ドルとなったが、1857 年の合衆国は不況下にあり、寄付金集めは滞った。AFCU の財務担当を務めた実業家のアンソン・G・フェルプスはパリ礼拝所に必要な資金を惜しみなく提供したが、³⁰⁰それに加えて 1857 年 12 月にはパリ礼拝所支援のための資金集めの集会が開催されていた。³⁰¹こうした努力は実り、1858 年 5 月にはパリ礼拝所開所式が

²⁹⁴ Bertram Wallace Korn, *The American Reaction to the Mortara Case: 1858-1859* (Cincinnati: American Jewish Archives, 1957), 29.

²⁹⁵ *Evangelical Christendom*, Dec 1, 1858, 430, 433.

²⁹⁶ *Evangelical Christendom*, Nov 1, 1858, 368-369.

²⁹⁷ *AFCU*, Vol. 7, No. 4, Apr 1856, 120-121.

²⁹⁸ American and Foreign Christian Union, *Eighth Annual Report of the American and Foreign Christian Union*, 85-88. 外国の団体である AFCU はパリに土地を所有することができなかったために、礼拝所の土地はカークの名によって登記された。合衆国内の反カトリックのプロテスタントたちは長年にわたり、カトリック司教個人による教会財産所有を批判していたが、パリ礼拝所建設の便宜のため、AFCU もまた教会財産の個人所有を迫られた。*AFCU*, Vol. 9, No. 1, Jan 1858, 17.

²⁹⁹ *AFCU*, Vol. 7, No. 6, Jun 1856, 197-198.

³⁰⁰ Ruth Dixon, *A Church on the Seine: The American Church in Paris, 1814-1981* (New York: American and Foreign Christian Union, 1981), 7; Henry Boynton Smith and George Lewis Prentiss, *A Memorial of Anson G. Phelps, Jr.* (New York: Charles Scribner, 1860), 175-188.

³⁰¹ *AFCU*, Vol. 9, No. 1, Jan 1858, 11-17.

行われたが、新たに形成されたばかりの教会にはさらなる資金援助が必要であり、パリ礼拝所の支援は1858年11月の集会の目的の一つとされた。³⁰²

b. 1858年集会における変化

AFCUによる1858年の集会は11月11日にニューヨーク市で開催された。準備は約1か月前から開始され、1858年10月14日、1846年以来AFCUとイギリスの福音主義連盟を繋ぐ役割を果たしていたロバート・ベアードは、1855年中にAFCU国外担当官を辞していたが、この日のAFCU監督会議に参加し、国内担当官を継続して務めていたフェアチャイルドとともにスウェーデン問題に関する発言を行った。ベアードらの発言をうけて、この日の監督会議は、「パリの礼拝所とスウェーデンの信教の自由のために」集会を開催することを決定し、11月9日の監督会議でも翌々日に開催されることになっていた集会のための準備を進めた。³⁰³1858年集会はこうして開催に至ったが、集会はいくつかの点において、1853年から1854年の運動中開催されたものとは異なっていた。

まず、1858年の運動はAFCUのパリ礼拝所支援と結びついた、プロテスタントの集会としての性質が強いものとなった。集会は1853年と1854年のような大規模会場ではなく、ニューヨーク市のオランダ改革派の教会で行われ、『タイムズ』はこれを「プロテスタントの」集会と報じ、集会主催者たちも決議の第1番目に集会が「様々な教派のプロテスタントたちからなる」ものであると明言した。³⁰⁴但し、これは万人の信教の自由を求めるプロテスタントの訴えという形をとり、例えば集会開会に際しては、ベアードが「事実の陳述及び一連の決議」を読み上げ、1853年のマディアイ集会は「ローマ・カトリック国家のプロテスタントに対する不寛容」を糾弾するものだったが、集会の主催者たちは「プロテスタント国家におけるローマ主義者に対する不寛容」についても糾弾する構えでいたのであり、1858年集会はその約束を果たすものとした。³⁰⁵また、集会の決議では、「すべての人間は、自らの判断と良心に従って神を礼拝する不可侵の権利を持つ」のであり、「世俗政府がこの権利の行使を規制したり阻害したりすることは賢明でも政党でもない」ことが謳われ、宗教を理由とした迫害が「ローマ主義者であれ、プロテスタントであれ、キリスト教徒であれ、ユダヤ教徒であれ、信仰者であれ、不信仰者であれ」許されないという意見が表明された。³⁰⁶

しかしながら、この集会で表明された万人の普遍的権利としての信教の自由理解は、万人の信教の自由を守るためのAFCUの具体的行動を促すものではなく、1858年のAFCU

³⁰² AFCU, Vol. 8, No. 7, Jul 1857, 231-232.

³⁰³ Minutes of the Board of Directors, Oct 14, 1858. p72; Nov 9. 1858, p73. Box 1, Folder 4, The AFCU Records at The National Archives of the PCUSA.

³⁰⁴ Times, Nov 13, 1858. AFCU, Vol. 9, No. 12, Dec 1858, 405.

³⁰⁵ AFCU, Vol. 9, No. 12, Dec 1858, 405.

³⁰⁶ AFCU, Vol. 9, No. 12, Dec 1858, 408.

の取り組みは、ほぼ同時期に並行して行われていた合衆国のユダヤ教徒によるモルタラ事件への取り組みと合流することはなかった。AFCU 監督会が 1858 年集会を「パリの礼拝所とスウェーデンの信教の自由のために」企画していたように、集会の目的はパリ礼拝所のための資金集めとスウェーデン問題の 2 つであって、モルタラ事件は添え物にすぎなかった。1858 年の集会中、モルタラ事件についてはいくつか言及が行われたが、7 つの大会決議のうち 4 つはスウェーデンに直接的に関わるものだった一方、モルタラ事件は決議の内容から省かれた。³⁰⁷AFCU の 1858 年集会後 1 か月も経たない 1858 年 12 月 4 日のニューヨーク市では、モルタラ事件解決を求めるユダヤ教徒の大規模な集会が開催されていたが、AFCU 機関誌はこの集会についても沈黙し、³⁰⁸機関誌にモルタラ事件についての記事が掲載されたのは漸く 1859 年 5 月のことだった。³⁰⁹1853 年から 1854 年の信教の自由を求める運動は、後からユダヤ教徒が参入したことによって、プロテスタントとユダヤ教徒の共同の運動となったが、1858 年のユダヤ教徒の請願運動に AFCU を中心としたプロテスタントが組織的に協力することはなかったのである。

第 2 に、1853 年から 1854 年の運動は合衆国政府に対して請願を行うものだったが、1858 年の運動に際して、AFCU がスウェーデンの迫害を止めるために請願運動を行った相手はスウェーデン政府だった。集会中には、「我々は我が国の政府に対していかなる方法においても介入を求めるものではない。なぜなら、我々はそうすることが適切であるにしても、必要であるとは考えないためである」として合衆国政府の関与を不要とする発言が行われるとともに、スウェーデン政府に対する直接のはたらきかけは、スウェーデンが「啓蒙されたキリスト教の君主国」であり、合衆国のプロテスタントによる直接的訴えの効果が見込めるためであるとの説明が行われた。³¹⁰集会の決議の 7 番目はスウェーデン政府に対して請願を送るというものであり、その内容は 1858 年 11 月の機関誌に掲載されて、11 月 15 日までに AFCU に署名を寄せるように呼びかけが行われた。請願はスウェーデン国王に宛てられたものであり、「多様な教派から成る合衆国のプロテスタント教会に属する者」が差出人とされていた。³¹¹

AFCU が合衆国政府に対する請願を行わなかった一方で、モルタラ事件解決を求めるユダヤ教徒たちはほぼ同時期に合衆国政府に対する組織的請願を行い、その試みは失敗に終わっていた。1858 年当時の合衆国は民主党のブキャナン政権下であり、国務長官を務めていたのはルイス・キャスだった。1853 年から 1854 年の運動に際しては、議会の中の運動協力者として信教の自由の普遍性を訴え、ユダヤ教徒との連携の窓口となっていたキャスが政権の中核にいたにも関わらず、ブキャナン政権はモルタラ事件への関与を拒絶した。ユダヤ教徒による請願が開始された当初、キャスはユダヤ教徒に対してそれなりに協力的

³⁰⁷ *AFCU*, Vol. 9, No. 12, Dec 1858, 408, 412.

³⁰⁸ *Times*, Dec 4, 6, 1858.

³⁰⁹ *AFCU*, Vol. 10, No. 5, 1859, 134-136.

³¹⁰ *AFCU*, Vol. 9, No. 12, Dec, 1858, 407.

³¹¹ *AFCU*, Vol. 9, No. 11, Nov, 1858, 380-381.

であり、政府としての働きかけはできないが、合衆国のユダヤ教徒の請願を駐ローマ弁理大使を通じて教皇庁へ届けることを約束していた。³¹²しかし、1858年11月末、キャスは国務長官としての立場からユダヤ教徒の請願に返答し、モルタラ事件が「独立した権力の領域内で発生しており、合衆国市民の権利に関与しない」ものであることを理由として、政府としての関与を公式に拒否した。³¹³同年12月にはユダヤ教徒とキャスの間に再度のやりとりがあったが、キャスは外国に対する干渉は避けなければならない、人権侵害に対する批判は個人や公論に任されるべきだとの見解を繰り返した。キャスによれば、

あるひとつの政府が他の政府の行為やその法律に対して、それが自国の利益や自国の市民の権利について利害がない場合であっても、裁定を下したり、譴責を行ったりする権力を持っていると想定するならば、諸国間の交流は友好的なコミュニケーションとは全く相反する告訴と再告訴のための制度になってしまう。内政干渉の原則が一度認められてしまえばその適用は無制限に拡大し、他国の政治組織とその実際の働きについてそれぞれの国が持つ見解にその行使が委ねられることになる

のであって、合衆国市民の権利に関わらない他国の人権問題への干渉は慎まれなければならなかった。³¹⁴キャスからこうした返答があった後にも、ユダヤ教徒は請願や集会の開催など、様々な手段を通じて合衆国政府への働きかけを続けたが、ブキャナン政権の方針は覆らなかった。1853年から1854年にかけて、キャスとの間に書簡を交わしてユダヤ教徒による請願を率いたジョナス・リーヴァイも、モルタラ事件に関して新たにキャスに対して書簡を送り、「普遍的な信教の自由」のために助力を求めたが、キャスは自分は「無制限の良心の自由」を支持しているが、その実現のために合衆国政府が動くことはできないとの主張を繰り返した。³¹⁵

合衆国のプロテスタントとユダヤ教徒が連携して請願を行い、その請願をうけた合衆国政府が国際社会において信教の自由の保護のために影響力を振るうという1854年にできた運動の形は、1858年には崩壊していた。AFCUを中心としたプロテスタントたちはユダヤ教徒たちとの連携をとることはなく、1853年から1854年の運動を支えた政治家キャスは、普遍的権利の保護の要求は他国の主権の侵害にあたるとして協力を拒否するようになっていた。こうした態度は、南部市民が民主的な決定によって奴隷制を維持する以上、北部も連邦もそれを否定することはできないという、キャスが合衆国内で強く訴えた人民主権と州権論により整合的だったといえる。また、歴史家のアン・マリー・ウィルソンは、南北対立に揺れていた民主党のブキャナン大統領は、モルタラ事件に関与することでカトリッ

³¹² Korn, *The American Reaction to the Mortara Case*, 30–31.

³¹³ Ibid., 40.

³¹⁴ Ibid., 52.

³¹⁵ Ibid., 61–62.

クが大半を占めたアイルランド系の票を失うことを恐れたとも指摘している。³¹⁶同時代の環大西洋世界を見渡せば、国際的協調による人権の保護は次第に進展しつつあり、ヨーロッパ諸政府はモルタラ事件に関して教皇庁に積極的な働きかけを行い、事件は人権侵害に対して国際社会が協力して人道的介入を行った初期の例の一つとなった。³¹⁷また、合衆国のプロテスタントの間からは合衆国政府がモルタラ事件に関与すべきだという声も挙がり、プロテスタント系宗教新聞の中でも反奴隷制の立場をはっきりさせていたものは奴隷制とカトリック教会をともに批判して合衆国政府の事件への関与を求めた。³¹⁸しかし、奴隷制問題に揺れていた南北戦争直前の合衆国政府がこうした国際社会の動きに加わることはなく、反カトリックと世界的な信教の自由の普及に熱心に取り組んでいたはずの AFCU も、請願を通じた合衆国政府への働きかけを行わなくなっていた。

4.3 教派主義の台頭とプロテスタントの一致協力の挫折

a. パリ礼拝所とローマ礼拝所

1858年の集会における2つの目的、スウェーデンにおける迫害への反対と、パリの礼拝所への支援は一見して全く異なるものだが、AFCUにとって両者はともに、世界に対する信教の自由の普及を促進するという共通の目的をもっていた。1853年集会の第3決議中にも見られたように、ヨーロッパの国教会制度支持者の中には、国教会が国家と宗教の「安全、調和、繁栄」の維持のために不可欠であり、信教の自由はこれらを破壊するのではないかという疑念が根強くあったが、AFCUはパリ礼拝所において超教派的なプロテスタント礼拝を実施することによって、合衆国の信教の自由が諸教派の調和と統一をもたらすことをヨーロッパ人に証明しようと考えていた。³¹⁹1858年集会の最中、当時のAFCU国外担当官A・E・キャンベル(A. E. Campbell)は、パリ礼拝所は「福音の根本的真理」を広めるという目的のために建設されただけでなく、「信教の自由、もしくは寛容」を象徴するのだと述べ、パリ礼拝所は「長老派、監督派、メソヂスト、バプテスト、会衆派、ルター派、契約派、および聖書を唯一にして十全な信仰と実践の規則として受け入れる他のすべての人々」が教派の違いを乗り越え、「共通の紐帯によって団結し、共通の目標へと向かう」場所となると謳った。こうした礼拝所の存在はヨーロッパ人に対して、アメリカが「キリスト教国家である」ことを示すとともに、キリスト教が「政府の(governmental)宗教ではないが、それにもかかわらず国家(national)の宗教である」ことを知らしめることによって、「キリスト教が繁栄するために、政府による保護は必要なく、宗教的意見の完全な寛容は、

³¹⁶ Wilson, "Taking Liberties Abroad," 91.

³¹⁷ Brendan Simms and D. J. B. Trim, *Humanitarian Intervention: A History* (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2011), 149.

³¹⁸ Korn, *The American Reaction to the Mortara Case*, 129–130.

³¹⁹ AFCU, Vol. 4, No. 2, Feb 1853, 79.

真理の勝利と、誤りの敗北をもたらす道である」ことを証明するはずだった。³²⁰AFCUにとってパリ礼拝所の実現は、単にカトリック国フランスの首都にプロテスタント礼拝所を設けるといっただけにとどまらない、信教の自由の有効性の証明という意義を帯びていたのである。

しかし、合衆国のプロテスタントの超教派的な一致協力の象徴という AFCU がパリ礼拝所に期待した役割は、パリのアメリカ人監督派が監督派の公式の典礼に従った礼拝を求めたことによって、既に 1858 年中に実現困難となりはじめていた。もともと AFCU はパリの礼拝所を超教派的なプロテスタントのための礼拝所として建設したが、パリのアメリカ人の相当数は監督派であり、パリ礼拝所建設に多額の寄付を寄せたのも監督派の人々だった。そのため、パリ礼拝所建設のために派遣されたカークは自らは会衆派に所属したものの、仮礼拝所での最初の日曜礼拝以来、合衆国監督派の公式の典礼を部分的に使用した礼拝を実施していた。³²¹カークの方針に対しては監督派、非監督派双方から批判が挙げられたが、カークは監督派典礼を部分的に使用するが、それに完全に従うこともないという折衷的な方法を貫いた。³²² AFCU もカークの方針を支持し、1857 年 12 月に AFCU が開催したパリ礼拝所のための集会では、パリ礼拝所の礼拝は、「特定教派の礼拝形式が不適当なまでに優先されることはなく、改革派諸教会一般において採用されている形式と根本教義の本質的特徴を維持し、使用する」ものとされた。³²³

礼拝方法の問題はこれで解決されたように思われたが、1857 年冬のカークの帰国後にパリ礼拝所チャプレンを引き継いだ会衆派牧師、R・H・シーリー(R. H. Seeley)のもと、問題は再び噴出した。シーリーも監督派典礼の部分的採用によって問題を解決しようとしたが、シーリー着任に前後してパリにはアメリカ人監督派牧師 W・O・ラムソン(W. O. Lamson)が送られ、礼拝所は超教派的な礼拝を支持したシーリーらと、監督派の典礼に忠実な礼拝を支持したラムソンらの中で分裂した。³²⁴AFCU はシーリーを通じて分裂を把握しており、1858 年 5 月の監督会議は、日曜午後に監督派祈祷書を部分的に使用した礼拝を行うよう指示を出して問題解決を図ろうとした。³²⁵しかし、非監督派と監督派と間の溝は深まり、シーリーは一部の有力者との間の不和を理由として 1859 年 9 月までに AFCU に辞意を伝え、同年秋には合衆国に帰国した。³²⁶一方、ラムソンは 1858 年 8 月以降、アメリカ人礼拝所と

³²⁰ AFCU, Vol. 9, No. 12, Dec 1858, 409-410.

³²¹ Cameron Allen, *The History of the American Pro-Cathedral of the Holy Trinity, Paris (1815-1980)* (Bloomington, IN: iUniverse, 2013), 26-28.

³²² Ibid., 29-30. Minutes of the Board of Directors, May 25, 1858. p48-49. Box 1, Folder 4, The AFCU Records at The National Archives of the PCUSA.

³²³ AFCU, Vol. 9, No. 1, Jan 1858, 13.

³²⁴ Allen, *The History of the American Pro-Cathedral of the Holy Trinity, Paris (1815-1980)*, 36-45.

³²⁵ Minutes of the Board of Directors, May 25, 1858. p48-49. Box 1, Folder 4, The AFCU Records at The National Archives of the PCUSA.

³²⁶ Minutes of the Board of Directors, Sep 15, 1859. p122-123; Nov 11, p133-134. Box 1, Folder 4, The AFCU Records at The National Archives of the PCUSA.

は別の場所で監督派の礼拝を開始しており、³²⁷1859年には正式に監督派の教会組織「在パリ聖三位一体アメリカプロテスタント監督派教会(The American Protestant Episcopal Church of the Holy Trinity in Paris)」を立ち上げた。³²⁸

結果として、パリではラムソンらの監督派教会の礼拝と、AFCUのパリ礼拝所の礼拝、2つのアメリカ人プロテスタントの礼拝が実施されることになった。1860年1月のAFCU監督会には、パリ礼拝所の建物をAFCUとラムソンを牧師とする監督派教会によって共有する方向で話が進んでいるとの報告が寄せられたが、AFCUはパリ礼拝所に2つの組織が共存するような状況は、「もともとの計画に反する」との返答を行った。³²⁹AFCUはその後もパリ礼拝所を一つにまとめようと苦心を重ね、シーリーの後任が決まるまで間を埋めた長老派のG・L・プレントイス(G. L. Prentiss)、後任として1860年から64年までを務めたメソヂスト派のジョン・マクリントック(John McClintock)のもとでも監督派の典礼の部分的使用は継続された。1860年8月、AFCUは機関誌においてマクリントックの下でのパリ礼拝所の礼拝方法を発表し、日曜日の礼拝を2回行い、午前中は非監督派の方法で、夕方には監督派の典礼に則った方法で礼拝を行うこと、しかし聖餐式については「全ての福音主義キリスト教教派の本質的な一致を示すために」、全会衆を対象に、監督派の典礼にこだわらない形で1回だけ行うこととした。³³⁰しかし、AFCUがパリ礼拝所を「唯一にして真の国家的教会」に留めるべく様々な工夫を重ねた傍らで、³³¹合衆国監督派は1862年には独自の恒久的の教会堂建設に着手し、1864年には建物を完成させた。³³²

ほぼ同時期に、アメリカ人の監督派はローマの礼拝所でも監督派の典礼に則った礼拝の実施を要求し始めていた。AFCUのローマ礼拝所チャプレン職は長老派に属した初代ヘイスティングの後、幾人かの交代を経て、1856年冬からはE・エドウィン・ホール(E. Edwin Hall)に引き渡された。しかしこのときローマの礼拝所は同時に監督派牧師フォーブス(Forbes)を受け入れ、監督派と非監督派の2種類の礼拝を隔週交代で行うようになった。当時のローマには市内外を区切る壁のすぐ外側にイギリス人が作った英国教会の礼拝所があったが、AFCUはこの礼拝所があまりにも「ピュージー主義」、すなわちオックスフォード運動の影響を受けたローマ・カトリック的なものと批判していた。AFCUはフォーブスが「敬虔で福音主義的な聖職者」であり、フォーブスの礼拝がよりプロテスタント的な礼拝

³²⁷ Allen, *The History of the American Pro-Cathedral of the Holy Trinity, Paris (1815-1980)*, 46-50.

³²⁸ Ibid., 69-74.

³²⁹ Minutes of the Board of Directors, Jan 12, 1860, p140. Box 1, Folder 4, The AFCU Records at The National Archives of the PCUSA.

³³⁰ AFCU, Vol. 11, No. 3, Mar 1860, 71-73; Vol. 11, No. 7, Jul 1860, 225-226; Vol. 11, No. 8, Oct 1860, 233-241. この方針は結局変更され、同年10月の機関誌には朝の礼拝を監督派の典礼に従って行い、正午と午後の礼拝を非監督派の方式で行っているとの報告が行われた。AFCU, Vol. 11, No. 10, Oct 1860, 321-322.

³³¹ AFCU, Vol. 11, No. 8, Aug 1860, 241.

³³² Allen, *The History of the American Pro-Cathedral of the Holy Trinity, Paris (1815-1980)*, 123.

を求める英国教会のイギリス人や、監督派のアメリカ人に歓迎されていると述べ、2種類の礼拝の共存は福音主義のプロテスタントを分断するのではなく、「様々な国、様々な宗教教派のキリスト教徒の間に「喜ばしい友好的感情」をもたらすものであると強調した。³³³

しかしこの後、ローマの礼拝所は1860年には監督派教会の手に移され、AFCUはローマ礼拝所を失うことになった。1858年11月、合衆国の初代教皇領弁理大使ルイス・キャス・ジュニアの任期が終了したため、キャス・ジュニアの邸宅で行われていた礼拝所の行く末は、後任の弁理大使ジョン・P・ストックトン(John P. Stockton)に委ねられることになった。1858年夏の間ジュネーヴにいたホールとストックトンの間では、引き続きローマにプロテスタント礼拝所を設け、ホールがチャプレンを務める話し合いが進み、1858年秋から1859年春のローマでは、おそらくホールによる礼拝が行われたと思われる。³³⁴ストックトンは1859年秋以降の礼拝については、ホールの後任として監督派の聖職者を派遣するようAFCUに要請を行い、そのため、AFCUは監督派のラバーグ(Isaac P. Labagh)を送った。しかし、1859年秋にラバーグがローマに到着すると、ストックトンは既に別のアメリカ人監督派牧師ラングドン(Chancey Langdon)をチャプレンに任命しており、ラバーグの登場はローマ礼拝所を混乱させることになった。ローマのアメリカ人はラングドンを中心に恒久的な監督派教会を組織することで意見をまとめ、弁理公使ストックトンの邸宅を礼拝場所に定めた。³³⁵AFCUがこの決定を覆すことはできず、ラバーグは礼拝を主催することができないまま、合衆国に戻るようになった。³³⁶ローマの監督派教会を形成した人々はAFCUに対し、ローマに恒久的なプロテスタントの教会組織をつくることこそが「ローマのアメリカ人を一つの礼拝のもとに結びつける」だろうとの見解を示したが、全てのアメリカ人プロテスタントをまとめ上げる、いずれの教派にも限定されない超教派的なプロテスタントの礼拝所を作るというAFCUの計画は、パリだけではなくローマにおいても挫折したのである。³³⁷

³³³ American and Foreign Christian Union, *Eighth Annual Report of the American and Foreign Christian Union*, 92.

³³⁴ Minutes of the Board of Directors, Sep 8, 1858, p68. Box 1, Folder 4, The AFCU Records at The National Archives of the PCUSA.

³³⁵ *Eleventh Annual Report of the American and Foreign Christian Union*, 62–63; Robert Jenkins Nevin, *St. Paul's Within the Walls: An Account of the American Chapel at Rome, Italy, Together with the Sermons Preached in Connection with Its Consecration, Feast of the Annunciation, March 25, 1876* (New York: D. Appleton, 1878), 10–13.

³³⁶ Nevin, *St. Paul's Within the Walls*, 19. 合衆国弁理公使の邸宅での監督派教会の礼拝は、この後何度かの中断を挟みながらも、1865年から1866年の冬まで継続された。1866年秋以降、礼拝所は弁理公使邸宅から独立してローマ市城壁外に場所を移し、1870年にローマがイタリア王国の一部となって礼拝が自由化されると、1876年には「城壁内聖パウロ教会」を建設した。

³³⁷ Minutes of the Board of Directors, Sep 8, 1858, p68. Box 1, Folder 4, The AFCU Records at The National Archives of the PCUSA.

b. 南北戦争後の AFCU

南北戦争中、AFCU の活動は停滞した。戦争前から減少傾向にあった財政規模はさらに縮小し、毎月 1 回以上定期的に開催されていた監督会議も頻繁には開かれなくなった。戦争後、活動は平常に復して減少した寄付も回復し、1868 年の AFCU は財政規模が 1864 年の倍となったことを報告した。しかし、この年を頂点にして、AFCU は再度財政的苦境に見舞われ、活動は縮小の一途を辿った³³⁸。1869 年以降、寄付を主体とした収入は減少に転じ、AFCU は数年間借金や不動産の売却による補填を続けた後、1873 年 3 月、外国における伝道活動の停止を発表した。その理由として AFCU が挙げたのは、各教派による独自の伝道活動の強化が行われ、とくにメキシコにおける伝道活動が競合するようになり、これらの教派からの寄付が減少したことである。イタリアでの事業はアメリカンボードに、チリでの事業は長老派ボードへの移管が決定され、その他の地域での伝道活動についても同様の措置がとられた。この時点で AFCU の事業は国内のカトリックを対象とした伝道活動、出版活動、そしてパリのアメリカ人礼拝所運営の 3 つに絞られた。³³⁹財政規模も格段に縮小し、1875 年の規模はピークとなった 1868 年の 2 割にも満たず、これは AFCU が形成された 1849 年の財政規模に比してもその 4 割程度だった。その後も組織拡大は行われず、財政規模はこの水準で推移した。1884 年 4 月にはついに国内における伝道活動停止が決定され、事業はパリのアメリカ人礼拝所の運営に限られるようになった。³⁴⁰また、この年をもって、AFCU 機関誌も発行が停止された。現在の AFCU は、パリのアメリカ人礼拝所の他に、1865 年に建設されたベルリンのアメリカ人礼拝所等の運営を行う団体として存続している。³⁴¹

AFCU の衰退の一つの原因は確かに教派主義の高まりだったが、南北戦争後の合衆国のプロテスタントが超教派的なプロテスタントの協力体制を築くことに関心を失ったわけではなく、1866 年には合衆国福音主義連盟の再興、1873 年にはニューヨークにおける福音主義連盟世界大会の開催が行われ、本格的な活動再開が果たされた。しかし、世界的な組織である福音主義連盟の合衆国での活動拡大は、AFCU の相対的重要性を低下させた。長年に渡り AFCU と世界の福音主義連盟を繋ぐ役割を果たしていたロバート・ベアードは 1862 年に死去しており、南北戦争以前であれば AFCU で活動したような人々は、福音主義連盟合衆国支部に活動の場を移していった。新たな福音主義連盟合衆国支部を中心になって率いたのは、1857 年のドイツで開催された福音主義連盟世界大会にベアードとともに出席したドイツ改革派の牧師、フィリップ・シャフ、そして、AFCU の役員も務めたサミュエル・I・プライム(Samuel I. Prime)であり、このうちプライムはニューヨーク・オブザーヴァー

³³⁸ *CW*, Vol. 19, No. 6, Jun 1868, 202

³³⁹ *CW*, Vol. 24, No. 3, Mar 1873, 65-67

³⁴⁰ *CW*, Vol. 35, No. 4, Apr 1884, 97-99.

³⁴¹ 現在の AFCU の活動は、公式ウェブページに詳しい。

<http://www.afcubridge.org/History%202.htm>

の編集者から社主になり、サミュエル・F・B・モースの伝記を執筆するなど、アンテベラム期の反カトリシズムを支えたモース兄弟とも近い立場にあった。³⁴²プライムのような人物の存在が示すように、南北戦争後の福音主義連盟参加者らには AFCU の唱えたカトリック教会への対抗という目的意識が引き継がれており、1873 年の世界大会も 1870 年のバチカン公会議の開催を意識して企画されたものだった。また、福音主義連盟は、世界における信教の自由の拡大という、AFCU と同様の目標を掲げた。³⁴³1873 年の福音主義連盟世界大会のニューヨーク市での開催にあたり、AFCU の機関誌は、福音主義連盟と AFCU 設立者の見解は「似通っていたというよりもむしろ全く同一だった」と述べたが、カトリックとの対抗、プロテスタント諸教派の一致協力、信教の自由の拡大のすべてにおいて、福音主義連盟の目指したものは AFCU と重複しており、しかも、福音主義連盟は AFCU が持たなかった世界的なネットワークを備えていた。³⁴⁴AFCU は 1846 年福音主義連盟会議における奴隷制をめぐる英米対立を理由として誕生した、合衆国独自の組織だったのであり、合衆国の奴隷制廃止後には、その存立理由の大半を喪失したのだといえる。

結論

本論文第 3 章で検討したように、AFCU 前身 3 団体は、政府の干渉からの解放、私的判断を中心とした良心の自由、普遍的権利、そして、宗教的真理への「自由な」服従という、互いに重なり合いつつも実は異なる複数の意味において信教の自由を論じた。また、これらの複数の意味における信教の自由理解の背景には、世界がカトリシズムと専制からプロテスタンティズムと自由へと発展を遂げるといふ進歩主義的歴史観が存在していた。1853 年から 1854 年の運動を通じて、これらの複数の意味は全て維持されたが、そこには強調点の変更や新たな解釈の付加といった、いくつかの変化が見られた。

信教の自由と政府との関係性について、AFCU の見解は運動の前後で大きく変化した。政府による自由な宗教の実践の阻害は相変わらず厳しく批判されたが、それは宗教の問題に対して政府ができるだけ何もしないことを求めたものではなく、運動の推進者たちは合衆国政府が国際社会を率いて世界に信教の自由を広めるといふ、これまでになかった大きな役割を果たすことを期待した。政府による干渉からの解放としての信教の自由理解の中には、国教会批判、すなわち、政府が特定教会を支援したり、特権を与えることへの批判

³⁴² Samuel Irenæus Prime, *Samuel Irenæus Prime: Autobiography and Memorials*, ed. George Wendell Prime (New York: A. D. F. Randolph & Co., 1888); Samuel Irenæus Prime, *The Life of Samuel F. B. Morse, LL. D., Inventor of the Electro-Magnetic Recording Telegraph* (New York: D. Appleton and company, 1875).

³⁴³ Philip D. Jordan, *The Evangelical Alliance for the United States of America, 1847-1900: Ecumenism, Identity, and the Religion of the Republic* (New York: E. Mellen Press, 1982), 69–97.

³⁴⁴ *CW*, Vol. 24, No. 10, Oct 1873. 298-299.

が含まれていたはずだったが、1853年から1854年の運動中にイギリスとの連携が強調されたように、国教会の維持それ自体はもはやそれほど問題とされなかった。AFCUの人々は、合衆国政府やイギリスの政府の力は信教の自由の潜在的脅威ではなく、その逆に、世界に信教の自由を広める力となると信じたのである。

1853年から1854年の運動ではまた、内面的な良心の自由以上に、宗教実践の自由の必要性が強調された。運動の推進者たちはカトリック教会と聖職者たちが権威的に信仰を強制し、信徒を盲目的に隷従させているという、プロテスタントとカトリックの神学上の差異に根差した批判を繰り返すよりもむしろ、聖書の禁止、礼拝の禁止、伝道の禁止といった宗教上の実践に関わる自由の保護を求め、それらの禁止に違反した者に課される刑罰を「迫害」として強く非難した。もちろん、彼らが内面的な良心の自由を軽視するようになったわけではなく、特に聖書を読む自由の要求は、聖書のみが私的判断の根拠となる信仰の源泉だというプロテスタント的信念と深く結びついていた。しかし、1853年から1854年の運動では、個人がどのようにして内面的信仰を育てるかという問題はどちらかといえば脇に置かれ、それぞれの内面的信仰を外面的に表現する自由を守ることが強く要求された。

普遍的権利としての信教の自由という理解はこれまで以上に重視されるようになった。1853年から1854年の運動は、アメリカ合衆国内において認められた信教の自由を国外においても実現することを求めたものだったが、そうした主張の根拠となっていたのは、信教の自由はアメリカ人のみが享受するアメリカ人の権利なのではなく、場所や時代、国籍を問わず、あらゆる人々にとって保護されるべき人間の普遍的権利だという理解だった。また、合衆国政府が国際的な役割を果たし、マディアイ夫妻のような、アメリカ合衆国とは関係を持たない人々の信教の自由までも保護することを求める上で、信教の自由が普遍的な権利であるという理解は必要不可欠なものだった。

1853年から1854年の運動において、それ以前のAFCUの主張から特に大きな変化が見られたのは、信教の自由のもと、世界は無知と迷妄から解放され、プロテスタンティズムという真の宗教によって統一されるという主張以上に、カトリックやユダヤ教徒など、非プロテスタントの自由な宗教の実践がプロテスタントと平等に保護されるということが強調されたことである。1853年から1854年の運動の期間、AFCUは信教の自由が守られ、プロテスタントの伝道活動が妨げられない限りにおいて、複数の宗教が共存する状況をそれまでなかったほど肯定的に捉えるようになった。但し、プロテスタント、カトリック、ユダヤ教のどれにも当てはまらない少数派宗教の信教の自由を擁護する声は少なく、宗教が複数存在する多元的(plural)な状況は肯定されても、宗教的が多様であること(diverse)が際限なく許容されたというわけではなかった。また、AFCUは信教の自由を訴える傍らプロテスタント伝道を行っていたのであり、AFCU関係者たちがカトリシズムやユダヤ教に対してプロテスタンティズムと平等な宗教的価値を認めたわけでもなかった。さらにAFCUは、カトリックが潜在的な自由の破壊者であるという考えを捨てず、必要とあらば

自由の擁護者としてカトリックと対決することも辞さない構えだった。AFCU はプロテスタントの下の世界の統合の夢とカトリックへの対抗意識を維持したが、強権的な政府によるプロテスタントの強制よりも、信教の自由の下に複数の宗教が共存する状況の方がはるかに望ましいとの態度を鮮明にした。

言い方を変えるならば、プロテスタントによる世界の統一をもたらすための条件だったはずの信教の自由は、目的それ自体へと昇格したともいえるだろう。1861年、ジュネーブで開催された福音主義連盟世界大会において、ロバート・ベアードは「合衆国のローマ・カトリシズムに対する自由、宗教的自由の影響」と題された演説を行い、移民カトリックは合衆国で生活する中で自由に触れて変質するため脅威ではなくなり、合衆国の自由を支える宗教の一つとなると論じ、

合衆国のローマ・カトリックの人々が親切に扱われ、その権利が正当に維持され、良心上の確信が適切に尊重され、彼らに対して福音が明瞭に、注意深く、キリスト教的愛の精神において提示されるならば、合衆国のプロテスタントは将来に何の恐れを抱くこともない

と述べて演説を結んだ。³⁴⁵カトリックの改宗への期待は維持されたが、合衆国のカトリックはたとえプロテスタントに改宗することがなくとも、合衆国の自由の影響に感化されて自由を支えるようになるという、自由との相互補完的な関係を築く限りにおいて、合衆国の秩序にとって、敵ではないと考えられたのである。19世紀前半の合衆国において最も激しくカトリックを警戒し、その増加に警鐘を鳴らした人々は同時に、最も熱心に合衆国の信教の自由を擁護した人々だった。合衆国がプロテスタント国家であるべきだという彼らの信念はこの時代を通じて引き続き維持されたが、信教の自由を強調した彼らの主張の中からは、カトリックとプロテスタント、(そしておそらくユダヤ教徒)がそれぞれに合衆国を支えるという、多元主義的な新たな合衆国像が生み出されていた。

1853年から1854年の信教の自由を求める運動は、信教の自由のもとの多元主義的な秩序を、合衆国政府の力によって国内から国外へと広めていこうとするものだった。しかしこの路線を進もうとしたAFCUの歩みには、第1にAFCUがプロテスタントとそれ以外との間の優劣判断を堅持して、非プロテスタントとの協力を拒否したために、第2にAFCUが合衆国政府への接近を止めたために、そして第3に、組織の面でも理念の面でもAFCUを成り立たせていた、超教派的なプロテスタントの協力体制が教派主義によって弱体化したために、1858年頃にはブレーキがかかった。南北対立が一層深刻化する中、合衆国にお

³⁴⁵ *The Influence of Civil and Religious Liberty: On Roman Catholicism in the United States of America* (S.l.: n.p., 1861), 17. この演説は無記名で出版されたが、1861年福音主義連盟大会記録にはベアードの演説として抜粋が掲載された。Gavin Carlyle, ed., *Proceedings of the Geneva Conference of the Evangelical Alliance, Held in September 1861* (Edinburgh: A. Strahan & Co., 1862), 191–200.

ける自由についての議論は国内の奴隷制問題と触れ合わざるを得なかったが、AFCU が奴隷制問題を避けたことも、彼らが南北戦争前にこの路線を徹底して進むことができなかった一つの原因だった。

第5章資料

資料1 AFCU の財政状況(1850-1860)³⁴⁶

	1850	1851	1852	1853	1854	1855	1856	1857	1858	1859	1860
総収入	58,885.84	56,265.82	56,649.91	69,602.84	79,611.91	75,805.57	69,572.44	79,266.93	80,777.50	73,202.99	60,400.87
寄付収入	41,856.87	45,942.64	43,816.08	52,579.93	54,440.73	53,575.22	58,329.81	47,220.14	58,420.30	57,455.92	46,894.13
出版収入	-	-	5,528.27	5,942.51	5,012.00	5,371.14	7,513.06	5,388.80	4,809.51	4,175.94	3,863.43
遺産贈与	-	-	6,308.64	9,074.67	16,298.35	1,150.00	2,373.89	11,262.81	769.00	1,468.75	8,511.95
バリ礼拝所寄付	-	-	-	-	-	-	-	9,449.65	4,559.03	8,429.21	-
バリからの寄付	-	-	-	-	-	-	-	-	7,545.38	-	-
役員による寄付	-	10,087.90	-	-	-	-	-	-	-	-	-
借入金	1,662.14	-	-	-	-	12,530.25	-	-	-	-	-
総支出	58,885.93	55,269.12	54,644.18	65,742.01	76,875.62	75,563.69	67,657.91	75,092.65	79,604.33	72,640.63	59,114.53
伝道師	21,031.81	33,933.22	41,424.87	49,234.00	56,989.17	53,883.80	52,009.74	39,938.14	35,258.72	43,441.26	38,548.09
伝道師費用	-	-	-	-	-	-	-	12,515.17	-	-	-
職員給与	8,823.32	8,900.00	6,033.28	6,827.10	5,069.84	5,350.00	5,000.00	5,000.00	7,500.00	7,500.00	7,500.00
出版費用	10,148.09	8,577.55	4,398.26	5,100.91	5,406.61	8,235.08	7,732.37	7,461.96	9,825.68	3,614.13	3,619.71
寄付	-	-	400.00	2,000.00	6,800.00	5,269.54	-	-	-	6,650.89	6,024.40
バリ礼拝所	-	-	-	-	-	-	-	4,030.00	24,458.43	8,429.21	-

資料2 1853年集会決議³⁴⁷

Whereas, This meeting has learned with profound sorrow that Signor Madiari and his wife, together with other worthy persons in the Grand Duchy of Tuscany, have been torn from their homes and thrown into prison, subject to coercive discipline, or otherwise persecuted, for possessing and reading the Bible; And whereas it is believed that general manifestations of public opinion have been found in all civilized countries to exert a happy influence upon governments as well as upon those who suffer.

³⁴⁶ AFCU 年次報告書より主な項目を抜粋して記載。American and Foreign Christian Union, *First Annual Report of the American and Foreign Christian Union*, 51; American and Foreign Christian Union, *Second Annual Report of the American and Foreign Christian Union*, 38; American and Foreign Christian Union, *Third Annual Report of the American and Foreign Christian Union*, 48; American and Foreign Christian Union, *Fourth Annual Report of the American and Foreign Christian Union*, 57; American and Foreign Christian Union, *Fifth Annual Report of the American and Foreign Christian Union*, 68; American and Foreign Christian Union, *Sixth Annual Report of the American and Foreign Christian Union*, 60; American and Foreign Christian Union, *Seventh Annual Report of the American and Foreign Christian Union*, 89; American and Foreign Christian Union, *Eighth Annual Report of the American and Foreign Christian Union*, 115; American and Foreign Christian Union, *Tenth Annual Report of the American and Foreign Christian Union*, 231; *Eleventh Annual Report of the American and Foreign Christian Union*, 67.

³⁴⁷ AFCU, Vol. 4, No. 2, Feb 1853, 79-80.

Resolved, 1. That this meeting would express its deep sympathy for these sufferers for conscience sake in their severe trials, and offer its prayers to Heaven that they may be sustained, by God's grace, under them; and that these persecutions may have a speedy termination.

Resolved, 2. That his Excellency, the President of the United States be, and hereby is, requested to exert his kindly influence in such a manner as he may deem most judicious, and most compatible with the duties of his official position, in behalf of these people; in the hope that the Government of Tuscany, in compliance with a respectful expression of the personal wishes of the Chief Magistrate of a nation which welcomes all who come to its shores, whatever may be their creed, and gives them equal and complete religious liberty, may at least allow Signor Madiari and his wife to quit their prisons, and emigrate, if so disposed, to our country at our expense.

Resolved, 3. That this great meeting, convened without distinction of sect or party, and composed of friends of Religious Liberty, avails itself of the occasion, in this solemn and formal manner, to declare to Europe and to the whole world, that an experience, running through many years, has demonstrated to our unanimous judgment the safety, harmony, and prosperity which entire religious liberty secures both to the State and to Religion.

Resolved, 4. That this meeting firmly believes that it is the duty of the Government of the United States to protect all our citizens in their religious rights whilst residing, or sojourning, in foreign lands; approves in the fullest manner of the noble attempt of a distinguished Senator from Michigan (General Cass,) to call the attention of the Government and the Public to this important subject; and entertains the confident hope that this Government will speedily secure to its citizens, by the express stipulations of international treaties, the right to worship God according to the dictates of their conscience in every foreign land.

Resolved, 5. That this meeting is of the opinion that the benevolence which the Gospel teaches and inspires, should lead the Government of these United States and the governments of other countries which enjoy the blessings of religious liberty and have experienced its advantages, to exert a judicious, proper and peaceful influence to secure these blessings and advantages to all nations which do not possess them.

Resolved, 6. Finally, that whereas the Bible is acknowledged by all Christians to be from God, and to contain a revelation of His will concerning men, and lies at the foundation of Christianity, this meeting affirms in the most emphatic manner its unwavering conviction, that, as every man is responsible to God alone for his religious belief, no government, civil or ecclesiastical, has the right to forbid any man to possess

and read that sacred volume for himself, or to read it to his family, to his neighbors, to his friends, and to all.

Additional Resolution. That inasmuch as we have learned that several of these persecuted people are in exile and in want, and others in prison, and that their families are reduced to great distress, and some of them to utter destitution, this meeting recommends that contributions be made by the benevolent without delay for their relief, and that a committee be appointed to receive and expend the funds which may be raised.

資料3 1853年集会提議³⁴⁸

1. It has been proposed to invoke the influence of the President of the United States to induce the government of Tuscany to pursue a milder policy, because it is believed that the affair of the Madiai has reached such a point, that, in answer to a kind request coming from the Chief Magistrate of this country, not in the way of ordinary diplomacy, or as a political question, but as an act of personal favor to him and as a favor to this nation, clemency may be shown to these sufferers, and they may be allowed to come to us. This request is made the more readily to our worthy Chief Magistrate, because it is within our knowledge that a similar influence has been not once, but several times exerted in favor of clemency by several of his predecessors, and not in vain. This happened in relation to a persecution, a few years ago, at Hamburg, the massacre of the Jews at Damascus, as well as in other instances.

2. With equal readiness should we unite with our fellow citizens in invoking that influence in the case of any persons suffering for conscience' sake, whoever they might be, whenever it can be shown that such interposition, personal rather than official, would be likely to prove effectual.

3. Whilst this meeting, fully believing that God has given to no man the right to hold error, or practice a false worship, yet that, in this respect he is accountable to Him who alone is Lord of the conscience, who has given him His word to enlighten and guide him, if he will submit to its teaching; and that no man, no combination of men, nor human government, has the right to compel men to believe as *they* do, "under pains and penalties;" therefore this meeting reprobates that state of things, in any country, by which dissent from the Established Church is viewed and treated as constructive treason.

³⁴⁸ *AFCU*, Vol. 4, No. 2, Feb 1853, 84-85.

4. It is not the object of this meeting to boast of our political institutions, or to meddle with questions of a political nature. We have no desire to wound the feelings of other nations by touching questions that relate to the forms of the civil government—questions which we hold, that every nation has the exclusive right to decide for itself, and may justly demand that its decisions shall be respected.

5. Neither have we come together to abuse the rulers of any country in Europe, or of any other part of the world; but, appreciating in some good degree the difficulties under which some of them and their governments lie at present, we would set before them what we have found to be so beneficial to all concerned in our country, and make some suggestions which may (with God's blessing) not be without use to them.

6. This meeting would consider the subject before them, not as a Protestant or Roman Catholic question, but as one which concerns the interests of Humanity entire, especially the interests and honor of Christendom. We desire liberty of conscience for all, whoever they may be, and we reprobate and stigmatize persecution on religious grounds, wherever it may exist. We live under a government, we are happy to say, whose constitutional provisions guarantee to the population (native and foreign) the enjoyment of the rights of conscience, the rights of private and public worship, the right to hold and to propagate their religious opinions respecting doctrines and worship in all proper and peaceable ways—a government which has made no law, that we are aware of, with the intention of preventing men from holding or imparting to their fellow men such opinions as may seem to them right on the subject of religion.

7. The religious liberty so fully enjoyed by all in the United States justifies us in appealing to the liberality of the rulers and governments of Europe, to concede all the liberty of worship and of opinion which may be consistent with internal peace, and due to national comity. The people of the United States, chiefly Protestants, cannot look upon the punishment of men for no other offence than Protestantism, without that dissatisfaction which must strongly act upon all Protestant people, and prepare a state of opinion which may one day be very unfavorable to the peace of the world.

8. Still further: the people of the United States, when conflagration or famine overwhelms with distress or ruin any other people, do not stop to inquire into the religious or political opinions of the sufferers, but fly promptly to their relief, as has been twice done in relation to Madeira, and also to Ireland, Scotland, and Greece. This liberality on our part entitles us to, at least, a respectful hearing, when we speak of religious liberty to the nations of the earth, especially as we have had ample experience of its blessed influence.

9. Christendom has long submitted to a *law of nations*. And even *the comity of nations*, if it has not commanded so general an assent, has at least exerted a wide and perceptible influence. But a *public opinion of nations* is rapidly growing into power, and its influence will be far more effectual and controlling[sic] than either. The facilities of travelling, the wonders of the telegraph, the increase of knowledge, are opening the way for an interchange of opinions which must remove many difficulties, and thus bring about a unity of sentiment on very many subjects on which men have heretofore been divided. It will become a matter of necessity that rulers and governments prepare for this change, and so modify their laws and regulations as to make due concessions to this new state of things.

資料4 1853年2月17日連邦上院に提出された決議案³⁴⁹

Resolved, That it would be just and wise, on the part of the Government of the United States, in future treaties with foreign nations, to secure, if practicable, to our citizens residing abroad, the right of worshiping God, freely and openly, according to the dictates of their own consciences, by providing that 'they shall not be disturbed, molested, or annoyed in any manner, on account of their religious belief, nor in the proper exercise of their peculiar religion, either in their own private houses, or in churches, chapels or other places appointed for public worship; and that they shall be at liberty to build and maintain places of worship in convenient situations, interfering in no way with, but respecting, the religion and customs of the country in which they reside.'

Resolved further, That it would be just and wise in our future treaties with foreign nations, to secure to our citizens residing abroad the right to purchase and own burial places, and to bury any of our citizens dying abroad in such places, with those religious ceremonies and observances deemed appropriate by surviving friends of the deceased.

³⁴⁹ *Congressional Globe*. 32nd Cong., 2nd sess., Feb 17, 1853, 658.

資料5 第32議会第2会期請願一覧³⁵⁰

(1852年12月—1853年3月)

日付	提出者	提出先	議会記録	NARA資料番号	
18521214	State Baptist Convention of Mississippi	S	32.2 S. jol., 34-35	SEN32A-H7.1	
18530103	Baptist Union Association, MD	S	32.2 S. jol., 65	SEN32A-H7.1	
18530125	Citizens of New York State	H	32.2 H. jol., 183		
18530125	Residents of New York	S	32.2 S. jol., 129	SEN32A-H7.1	●
18530131	Citizens of New York	S	32.2 S. jol., 148	SEN32A-H7.1	●
18530131	Citizens of New York	S	32.2 S. jol., 148	SEN32A-H7.1	●
18530131	Citizens of New York	S	32.2 S. jol., 148	SEN32A-H7.1	●
18530131	Citizens of New York	S	32.2 S. jol., 148	SEN32A-H7.1	●
18530131	Citizens of New York	S	32.2 S. jol., 148	SEN32A-H7.1	●
18530131	Citizens of New York	S	32.2 S. jol., 148	SEN32A-H7.1	●
18530131	Citizens of New York	S	32.2 S. jol., 148	SEN32A-H7.1	●
18530131	Citizens of New York	S	32.2 S. jol., 148	SEN32A-H7.1	●
18530201	Resolution of Legislature of NY, Madiai	H	32.2 H. jol., 210	HR32A-G7.9	
18530201	Resolution of Legislature of NY, Madiai	S	32.2 S. jol., 149		
18530201	Residents of New York	S	32.2 S. jol., 149	SEN32A-H7.1	●
18530201	Residents of New York	S	32.2 S. jol., 149	SEN32A-H7.1	●
18530203	Citizens of New York State	H	32.2 H. jol., 226	HR32A-G7.7	●
18530203	Citizens of New York State	H	32.2 H. jol., 226	HR32A-G7.7	●
18530203	Citizens of New York State	H	32.2 H. jol., 226	HR32A-G7.7	●
18530203	Citizens of New York State	H	32.2 H. jol., 226	HR32A-G7.7	●
18530203	Citizens of New York State	H	32.2 H. jol., 226	HR32A-G7.7	●
18530203	Citizens of New York State	H	32.2 H. jol., 226	HR32A-G7.7	●
18530203	Citizens of New York State	H	32.2 H. jol., 226	HR32A-G7.7	●
18530203	Citizens of New York State	H	32.2 H. jol., 226	HR32A-G7.7	●
18530203	Citizens of New York State	H	32.2 H. jol., 226	HR32A-G7.7	●
18530203	Citizens of New York State	H	32.2 H. jol., 226	HR32A-G7.7	●

³⁵⁰ 第32議会第2会期連邦議会上下院議事録をもとに作成。また、これらの請願は信教の自由を求める請願として外交関係目録に記載されている。Adelaide Rosalia Hasse, ed., *Index to United States Documents Relating to Foreign Affairs, 1828-1861*, 3 vols. (Washington: Carnegie Institution of Washington, 1914). 請願の実物は国立文書館のワシントン第1文書館に所蔵。Committee on Foreign Relations, (SEN32A-H7.1); 32nd Congress; Records of the Senate, Record Group 46; National Archives, Washington, DC. Committee on Foreign Affairs, Rights of American Citizens in Foreign Lands (HR32A-G7.7) and Committee on Foreign Affairs, Various Subjects, June 23, 1852-Feb 11, 1853 (HR32A-G7.9); 32nd Congress; Records of the U.S. House of Representatives, Record Group 233; National Archives, Washington, DC. ●印は印刷された様式を利用した請願、もしくは手書きではあるが、印刷された様式と同一文言の請願。

日付	提出者	提出先	議会記録	NARA資料番号	
18530204	Members of the Senate of New York	H	32.2 H. jol., 233	HR32A-G7.7	●
18530204	Members of the Senate of New York	S	32.2 S. jol., 164	SEN32A-H7.1	●
18530207	Citizens of New York State	H	32.2 H. jol., 247	HR32A-G7.7	●
18530208	Citizens of New York	S	32.2 S. jol., 177	SEN32A-H7.1	●
18530210	Congregational Association of Genesee (NY)	S	32.2 S. jol., 183	SEN32A-H7.1	
18530210	Citizens of Albany to US Senate	S	32.2 S. jol., 183	SEN32A-H7.1	●
18530210	Thomas Cleland, Mercer Co., KY	S	32.2 S. jol., 184	SEN32A-H7.1	
18530210	Citizens of Due West (SC)	S	32.2 S. jol., 184	SEN32A-H7.1	
18530211	Citizens of Troy (NY)	S	32.2 S. jol., 187	SEN32A-H7.1	
18530211	Citizens of Troy (NY)	S	32.2 S. jol., 187	SEN32A-H7.1	
18530212	Legal voters of Windham, Portage County (OH)	S	32.2 S. jol., 191	SEN32A-H7.1	
18530214	Citizens of New York State	H	32.2 H. jol., 284	HR32A-G7.7	●
18530215	Citizens of Massachusetts	H	32.2 H. jol., 293	HR32A-G7.7	●
18530215	Citizens of Massachusetts	H	32.2 H. jol., 293	HR32A-G7.7	●
18530215	Citizens of Massachusetts	H	32.2 H. jol., 293	HR32A-G7.7	●
18530215	Citizens of Boston	S	32.2 S. jol., 197	SEN32A-H7.1	●
18530215	Citizens of Boston	S	32.2 S. jol., 197	SEN32A-H7.1	●
18530215	Citizens of Boston	S	32.2 S. jol., 197	SEN32A-H7.1	●
18530215	Citizens of Waterville (ME)	S	32.2 S. jol., 198	SEN32A-H7.1	
18530215	Citizens of New York	S	32.2 S. jol., 198	SEN32A-H7.1	
18530216	Citizens of New York State	H	32.2 H. jol., 296	HR32A-G7.7	●
18530216	Citizens of New York State	H	32.2 H. jol., 296	HR32A-G7.7	●
18530217	Citizens of Connecticut	H	32.2 H. jol., 302	HR32A-G7.7	●
18530217	Citizens of Lansingburgh (NY)	S	32.2 S. jol., 204	SEN32A-H7.1	●
18530219	Citizens of Albany to US Senate	S	32.2 S. jol., 213	SEN32A-H7.1	●
18530219	Citizens of Bloomfield (NJ)	S	32.2 S. jol., 214	SEN32A-H7.1	
18530222	Clergymen of Albany to US Senate	S	32.2 S. jol., 222	On the Table	
18530223	Citizens of Ohio to US House	H	32.2 H. jol., 326	HR32A-G7.7	●
18530224	Citizens of New York State	H	32.2 H. jol., 330	HR32A-G7.7	
18530225	Citizens of New York State	H	32.2 H. jol., 338	HR32A-G7.7	●
18530225	Citizens of Ohio	S	32.2 S. jol., 236	SEN32A-H7.1	
18530225	Citizens of Ohio	S	32.2 S. jol., 236	SEN32A-H7.1	
18530301	Citizens of New York State	H	32.2 H. jol., 352	HR32A-G7.7	

資料6 1854 年集会決議³⁵¹

Resolved, i. That, in the judgment of this meeting, it is the duty of the Government of these United States to protect our fellow citizens residing or traveling in foreign lands, in their rights of conscience and religious worship, as well as their rights of person and of property; and that, wherever it has not been done, these rights should be secured by the solemn compacts of international treaties.

Resolved, ii. That, in the opinion of this meeting, it is reasonable that the Government should demand of other nations the acknowledgment of these rights, and the guarantee of the same, inasmuch as the concession of them would only be a reciprocation of what the Constitution of the United States secures to the citizens of every foreign land who visit our shores, whether they be Protestants or Roman Catholics, Christians or Jews.

Resolved, iii. That this meeting approves, in the fullest manner of the efforts of two distinguished Senators at the last Session of Congress; one of whom (General Cass) called the attention of the Government and the Public to this important subject, and the other, (Mr. Underwood, then a member of the Senate from Kentucky,) in behalf of the Committee on Foreign Relations in that body, submitted an admirable report, which closed with the following resolutions:

"*Resolved*, That it would be just and wise, on the part of the Government of the United States, in future treaties with foreign nations, to secure, if practicable, to our citizens residing abroad, the right of worshipping God, freely and openly, according to the dictates of their own consciences, by providing that 'they shall not be disturbed, molested, or annoyed in any manner, on account of their religious belief, nor in the proper exercise of their peculiar religion, either in their own private houses, or in churches, chapels or other places appointed for public worship; and that they shall be at liberty to build and maintain places of worship in convenient situations, interfering in no way with, but respecting, the religion and customs of the country in which they reside.'

"*Resolved* further, That it would be just and wise in our future treaties with foreign nations, to secure to our citizens residing abroad the right to purchase and own burial places, and to bury any of our citizens dying abroad in such places, with those religious ceremonies and observances deemed appropriate by surviving friends of the deceased."

³⁵¹ American and Foreign Christian Union, *Religious Liberty and Protection of American Citizens Abroad Great Public Meeting at the Tabernacle, New-York, January 26th, 1854*, 28–30.

Resolved, iv. That inasmuch as Mr. Underwood's Report was not acted upon by the Senate, (from want of time, it is believed,) this meeting would respectfully request the editors of the secular as well as the religious press to publish it, together with the resolutions appended to it, in order that the subject may be more fully brought before the people.

Resolved, v. That Congress be, and they are hereby, requested to pass the above-stated resolutions, or others similar in character, as in their wisdom may seem best. And to secure this end, this meeting would respectfully invite their fellow-citizens in all parts of the country to address, without delay, both Houses of that body, by memorial, praying that such action may take place.

Resolved, vi. That this meeting, being fully of the opinion that every American citizen who goes to foreign countries to make known the doctrines and blessings of Christianity to his fellow-men—in obedience to the command of the Saviour, "*to preach the Gospel to every creature*"—is as much entitled to the protection of the Government as the merchant who goes abroad for business, or the traveler who goes for pleasure, so long as he contravenes no law of the political governments of those countries.

Resolved, vii. That this meeting, holding these views, rejoices in the course which the Government has pursued in interfering with vigor, as it has done, in the case of the Rev. Dr. King, an American Missionary in Greece, and would express the hope that it will not relax its efforts till full justice be done in his behalf.

Resolved, viii. That, in the opinion of this meeting, in view of the wonderful changes which are coming over the entire civilized world, by the vast expansion of commerce and the great augmentation of the facilities of travel— bringing the people of all countries, in great numbers, into contact with each other, to an extent wholly unparalleled in the history of the human race— the basis of the Law of Nations should be enlarged, so as to include other subjects besides "*wars, treaties, navigation, and foreign commerce.*" The rights and privileges of foreign residents and travelers ought to become matters of regulation.

Resolved, ix. That, in the judgment of this meeting, the time has come when the governments of Christendom, which know the blessings and advantages of religious liberty, should make all proper efforts to secure its recognition and prevalence in all nations—from the conviction that it will greatly advance freedom of intercourse and extension of trade, allay national animosities, remove causes of war, promote the useful arts and sciences, and increase and strengthen the bonds of brotherhood, which the Christian religion, rightly understood and truly practiced, invariably creates.

Resolved, x. That this meeting feels the more impelled to express this conviction from the additional consideration, that it has seen, with great astonishment and grief, the attempts in certain quarters to resuscitate some of the worst and most odious claims which were held in the dark ages—denying the right of the people to religious liberty, justifying persecution, and maintaining the subordination of the Civil to the Ecclesiastical Power; thus seeking to reestablish a Hierarchical Despotism, beneath which Christendom entire groaned for a thousand years, and from which only a part of it has yet escaped. These sentiments, so repugnant to the spirit of Christianity, and hostile to the best interests of Humanity, the meeting are happy to believe are not held by the enlightened *People* of any land.

Resolved, xi. That this meeting is fully aware that, in the prosecution of this important work, the greatest prudence will be requisite. It advocates the use of no means but those of reasonable argument and kind persuasion; but it believes that with perseverance the great end will in time be accomplished; and that it is right and proper that these United States and England should take the lead in this movement, for they enjoy the largest amount of religious liberty, and allow all who come to their shores to partake of it as fully as native-born citizens and subjects. This meeting cannot but believe that the day is near when the world will hear no more (as it has done within a few weeks) of a man's being put to death for changing his religion, or of any one being oppressed and persecuted on religious grounds. Both Christianity and Humanity demand that such a day shall come, and that its coming should be hastened.

Resolved, xii. That although this meeting are far from holding the opinion that the infinite God has left it a matter of indifference what man shall believe on the subject of religion, (for He has given us His Word and Spirit to teach and guide us,) yet they deny that he owes accountability in regard to his religious opinions to any man, or any body of men, whether called a Church or a State, but to Him alone who is the Lord of the conscience, and the Judge of all men.

Resolved, xiii. And finally, this meeting declares that it equally abhors and stigmatizes persecution and oppression for the sake of religion, whether seen in Protestant or Roman Catholic countries; and it deploras alike the intolerance which still prevails in some Protestant countries in northern Europe, and that which exists in Austria, all Italy excepting the noble kingdom of Sardinia, France, Spain, Mexico and some other Roman Catholic countries. It considers all such intolerance, wherever found, to be disgraceful to Christianity, and revolting to Humanity.

資料7 第33議会第1会期、第33議会第2会期請願一覧³⁵²

(1853年12月—1854年8月、1854年12月—1855年3月)

日付	提出者	提出先	議会記録	NARA資料番号	
18531220	MS Baptist Convention	S	33.1 S. jol., 50	SEN33A-H7.2	
18540116	Souther Baptist Convention	S	33.1 S. jol., 99	SEN33A-H7.2	
18540130	Proceedings of a meeting of citizens of New York	S			
18540130	Proceedings of a meeting of citizens of New York	H			
18540204	Bethlehem Baptist Association Enterprise, MS	S	33.1 S. jol., 154	SEN33A-H7.2	
18540206	Hephzibah Baptist Association, GA	S	33.1 S. jol., 157	SEN33A-H7.2	
18540223	Citizens of New York City	H	33.1 H. jol., 408		
18540223	Convention Of Baptists of West TN	S	33.1 S. jol., 205	SEN33A-H7.2	
18540223	Citizens of New York State to US Senate	S	33.1 S. jol., 206	SEN33A-H7.2	○
18540224	Citizens of New York City	S	33.1 S. jol., 210	SEN33A-H7.2	○
18540224	Citizens of New York City	S	33.1 S. jol., 210	SEN33A-H7.2	
18540225	Citizens of New York State	S	33.1 S. jol., 213	SEN33A-H7.2	○
18540225	Citizens of New York State	S	33.1 S. jol., 213	SEN33A-H7.2	○
18540225	Citizens of New York State	S	33.1 S. jol., 213	SEN33A-H7.2	○
18540225	Citizens of New York State	S	33.1 S. jol., 213	SEN33A-H7.2	○
18540227	Citizens of Hartford	S	33.1 S. jol., 215	SEN33A-H7.2	○
18540227	Citizens of West Troy (NY)	S	33.1 S. jol., 215	SEN33A-H7.2	○
18540227	Citizens of Clement, OH	S	33.1 S. jol., 216	SEN33A-H7.2	
18540301	William H. Haight and others, mechanics	S	33.1 S. jol., 225	SEN33A-H7.2_1	○
18540306	Citizens of New York State	H	33.1 H. jol., 452		
18540307	Citizens of New York State	S	33.1 S. jol., 239	SEN33A-H7.2	○
18540307	Citizens of New York State	S	33.1 S. jol., 239	SEN33A-H7.2	○
18540307	Citizens of New York State	S	33.1 S. jol., 239	SEN33A-H7.2	○
18540307	Citizens of Monroe (MI)	S	33.1 S. jol., 239	SEN33A-H7.2	○
18540308	Citizens of Pennsylvania	H	33.1 H. jol., 465		
18540308	Citizens of Newark (NJ)	S	33.1 S. jol., 241	On the Table	
18540308	Citizens of New York	S	33.1 S. jol., 242	SEN33A-H7.2	○
18540309	Citizens of Memphis	S	33.1 S. jol., 244	SEN33A-H7.2	○
18540309	Citizens of Trenton (NJ)	S	33.1 S. jol., 245	SEN33A-H7.2	○
18540310	Citizens of New Jersey	H	33.1 H. jol., 480		

³⁵² 第33議会第1会期連邦議会上下院議事録、第33議会第2会期連邦議会上下院議事録より作成。また、これらの請願は信教の自由を求める請願として外交関係目録に記載されている。Hasse, *Index to United States Documents Relating to Foreign Affairs, 1828-1861*, 1914. 請願の実物は国立文書館のワシントン第1文書館に所蔵。Committee on Foreign Relations (SEN33A-H7.2); 33rd Congress; Records of the Senate, Record Group 46; National Archives, Washington, DC. Committee on Foreign Affairs, Protection of American Citizens Residing and Traveling Abroad, Jan 30, 1854-Dec 27, 1854 (HR33A-G7.5) and Committee on Foreign Affairs, Other Subjects, Dec 20, 1853-Jan 24, 1855 (HR33A-G7.7); 33rd Congress; Records of the U.S. House of Representatives, Record Group 233; National Archives, Washington, DC. ○印は印刷された様式を利用した請願、もしくは手書きではあるが、印刷された様式と同一文言の請願。□印はユダヤ人独自の印刷された様式を利用した請願。

日付	提出者	提出先	議会記録	NARA資料番号	
18540313	Citizens of New York State	H	33.1 H. jol., 492	HR33A-G7.5	○
18540313	Citizens of New York State	H	33.1 H. jol., 492	HR33A-G7.7	○
18540313	Citizens of New York State	H	33.1 H. jol., 492	HR33A-G7.7	○
18540313	Citizens of Syracuse (NY)	S	33.1 S. jol., 250	SEN33A-H7.2	○
18540313	Citizens of Alexandria (VA)	S	33.1 S. jol., 252	SEN33A-H7.2	○
18540314	Citizens of Clermont (OH)	H	33.1 H. jol., 498	HR33A-G7.5	
18540315	Citizens of Green Bay (WI)	S	33.1 S. jol., 260	SEN33A-H7.2	○
18540315	Citizens of Virginia	S	33.1 S. jol., 260	SEN33A-H7.2	
18540315	Citizens of Virginia	S	33.1 S. jol., 260	SEN33A-H7.2	
18540315	Citizens of Virginia	S	33.1 S. jol., 260	SEN33A-H7.2	
18540315	Citizens of New York State	S	33.1 S. jol., 260	SEN33A-H7.2	○
18540320	Citizens of Albany	S	33.1 S. jol., 266	SEN33A-H7.2	○
18540322	Citizens of New York	S	33.1 S. jol., 274	SEN33A-H7.2	○
18540322	Citizens of New York	S	33.1 S. jol., 274	SEN33A-H7.2	○
18540324	Citizens of New York State	H	33.1 H. jol., 556	HR33A-G7.5	○
18540327	Citizens of New York State	H	33.1 H. jol., 562		
18540327	Citizens of New York State	H	33.1 H. jol., 562		
18540329	Citizens of Camden (NY)	S	33.1 S. jol., 287	SEN33A-H7.2	○
18540330	Central Association of Baptists, TN	S	33.1 S. jol., 291	SEN33A-H7.2	
18540403	Citizens of Jefferson County (PA)	S	33.1 S. jol., 297-298	SEN33A-H7.2	
18540404	Citizens of Baskingridge (NJ)	S	33.1 S. jol., 300-301	SEN33A-H7.2	○
18540405	Citizens of Elizabethtown (NJ)	H	33.1 H. jol., 603	HR33A-G7.5	○
18540406	Citizens of Gettysburgh (PA)	S	33.1 S. jol., 304	SEN33A-H7.2	○
18540410	Citizens of Colchester (CT)	S	33.1 S. jol., 311	SEN33A-H7.2	○
18540410	Citizens of New York	S	33.1 S. jol., 311	SEN33A-H7.2	○
18540410	Citizens of New York	S	33.1 S. jol., 311	SEN33A-H7.2	○
18540410	Citizens of Albany	S		SEN33A-H7.2	○
18540412	Presbyterian General Assembly	H	33.1 H. jol., 627	HR33A-G7.7	
18540412	Citizens of Troy (NY)	H	33.1 H. jol., 627	HR33A-G7.5	○
18540413	Presbyterian General Assembly	S	33.1 S. jol., 320	SEN33A-H7.2	
18540418	Citizens of Harrisburg (PA)	S	33.1 S. jol., 326	SEN33A-H7.2	○
18540418	Citizens of Harrisburg (PA)	S	33.1 S. jol., 326	SEN33A-H7.2	○
18540418	Citizens of Harrisburg (PA)	S	33.1 S. jol., 326	SEN33A-H7.2	○
18540418	Citizens of Harrisburg (PA)	S	33.1 S. jol., 326	SEN33A-H7.2	○
18540418	Citizens of Harrisburg (PA)	S	33.1 S. jol., 326	SEN33A-H7.2	○
18540418	Citizens of Harrisburg (PA)	S	33.1 S. jol., 326	SEN33A-H7.2	○
18540418	Citizens of Harrisburg (PA)	S	33.1 S. jol., 326	SEN33A-H7.2	○

日付	提出者	提出先	議会記録	NARA資料番号	
18540418	Jews of US	S	33.1 S. jol., 326	SEN33A-H7.2	★
18540420	Hepzibath Baptist Association, GA	S	33.1 S. jol., 333	On the Table	
18540424	Jews of US	S	33.1 S. jol., 336	SEN33A-H7.2	★
18540424	Jews of US	S	33.1 S. jol., 336-337	SEN33A-H7.2	★
18540424	Jews of US	S	33.1 S. jol., 337	SEN33A-H7.2	★
18540426	Jews of Charleston (SC)	S	33.1 S. jol., 346	SEN33A-H7.2	★
18540426	Jews of Charleston (SC)	S	33.1 S. jol., 346	SEN33A-H7.2	★
18540427	Jews of US	S	33.1 S. jol., 348	SEN33A-H7.2	★
18540501	Citizens of New Haven	S	33.1 S. jol., 352	SEN33A-H7.2	○
18540501	Jews of US	S	33.1 S. jol., 353	SEN33A-H7.2	★
18540502	Jews of US residing in MO	S	33.1 S. jol., 355	SEN33A-H7.2	★
18540503	Citizens of New York State	H	33.1 H. jol., 708	HR33A-G7.5	○
18540503	Citizens of Gettysburg (PA)	H	33.1 H. jol., 709	HR33A-G7.5	○
18540503	Jews of US	S	33.1 S. jol., 358	SEN33A-H7.2	★
18540508	Jews of US residing in NY	S	33.1 S. jol., 380	SEN33A-H7.2	★
18540508	Citizens of New York	S	33.1 S. jol., 380	SEN33A-H7.2	○
18540508	Citizens of New York	S	33.1 S. jol., 380	SEN33A-H7.2	○
18540508	Citizens of New York	S	33.1 S. jol., 380	SEN33A-H7.2	○
18540508	Citizens of New York	S	33.1 S. jol., 380	SEN33A-H7.2	○
18540509	Jews of US residing in Washington DC	S	33.1 S. jol., 383	SEN33A-H7.2	★
18540509	Citizens of Pennsylvania	S	33.1 S. jol., 383	SEN33A-H7.2	○
18540509	Citizens of Pennsylvania	S	33.1 S. jol., 383	SEN33A-H7.2	○
18540510	Jews of US	S	33.1 S. jol., 386	SEN33A-H7.2	★
18540522	Citizens of Massachusetts	H	33.1 H. jol., 870	HR33A-G7.7	○
18540522	Jews of US	S	33.1 S. jol., 403	SEN33A-H7.2	★
18540522	Jews of US	S	33.1 S. jol., 403	SEN33A-H7.2	★
18540522	Jews of US	S	33.1 S. jol., 403	SEN33A-H7.2	★
18540529	Jews of US	S	33.1 S. jol., 414	SEN33A-H7.2	★
18540608	Citizens of St. Louis	S	33.1 S. jol., 425	SEN33A-H7.2	○
18540613	Ministers and elders of Madison Presbytery and Citizens of Rising Sun (IN)	S	33.1 S. jol., 429	SEN33A-H7.2	○
18540613	Cumberland Presbyterian Church, Memphis, TN	S	33.1 S. jol., 429	SEN33A-H7.2	○
18540613	Citizens of Louisville to US Senate	S	33.1 S. jol., 429	SEN33A-H7.2	○
18540613	Citizens of Cincinnati (OH)	S	33.1 S. jol., 429	SEN33A-H7.2	○
18540613	Citizens of Cincinnati (OH)	S	33.1 S. jol., 429	SEN33A-H7.2	○
18540619	Jews of US	S	33.1 S. jol., 441-442	SEN33A-H7.2	★
18540620	Baptist Convention White River, AR	S	33.1 S. jol., 446	On the Table	
18540719	Citizens of Highland (OH) to US Senate	S	33.1 S. jol., 520-521	SEN33A-H7.2	
18541212	Residents of New York State	S	33.2 S. jol., 38	On the Table	
18541221	Louisiana Baptist State convention	S	33.2 S. jol., 63	SEN33A-H7.2	
18541227	Citizens of the State of Connecticut	H	33.2 H. jol., 115	HR33A-G7.5	○

資料8 1853年請願運動で使用された印刷された請願文³⁵³

To the Honorable The Senate of the United States.

The Undersigned, residents of _____ would respectfully petition your Honorable Body to adopt such measures as, in your judgment, may be proper and effective to secure to American citizens, residing or traveling in foreign lands, the enjoyment of the rights of Conscience and of public worship, and protection in the same: such as is granted and secured by the Constitution and laws of the United States to all foreigners who reside in this land. And your petitioners will ever pray &c.

資料9 1854年請願運動で使用された印刷された請願文³⁵⁴

Memorial to the Honorable, the Senate and House of Representatives of the United States.

The undersigned, citizens of _____ and its vicinity, beg leave to request your honorable body to enact such laws and adopt such measures as in your judgment shall be best to secure the influence of our National Government in behalf of the principles of Religious Freedom, and especially for the protection of American citizens in the enjoyment of their rights of conscience and of religious worship, as well as of the right to bury their dead in such way, and with such rites, as may seem to them most appropriate, when residing or traveling in foreign lands.

The enjoyment of these rights is fully guaranteed to the people of all nations, who, on account of business or pleasure, visit our country, and the reciprocation of them on the part of other nations toward our citizens ought no longer to be withheld.

And your petitioners will ever pray, etc.

³⁵³ Petition of New York Residents, Jan 25, 1853, Referred to the Committee on Foreign Relations; Committee on Foreign Relations (SEN32A-H7.1); 32nd Congress; Records of the Senate, Record Group 46; National Archives, Washington, DC.

³⁵⁴ Memorial of the citizens of New York, Feb 23, 1854, Referred to the Committee on Foreign Relations; Committee on Foreign Relations (SEN33A-H7.2); 33rd Congress; Records of the Senate, Record Group 46; National Archives, Washington, DC.

資料10 1854年請願運動でユダヤ教徒が使用した印刷された請願文³⁵⁵

To the Honorable the Senate of the United States.

The petition of the undersigned respectfully shows: that they are Citizens of the United States professing the Jewish religion, and that their brethren in faith and fellow Citizens are often necessarily absent in Foreign lands. That when so absent, they are in very many instances deprived of most of their civil and religious rights, while the Citizens and subjects of the lands thus intolerant, enjoy under our laws, equal privileges with our Citizens.

Your petitioners therefore pray, that the attention of Government may be directed in this want of reciprocity in the rights accorded to Foreigners among us, and those extended to our Citizens in other Countries, and that in its wisdom it will endeavour to obtain for every American Citizen abroad, of every creed, a just degree of civil and religious freedom.

And your petitioners will ever pray, &c.

³⁵⁵ Petition of the Citizens of the U. S. of the Jewish religion, April 18, 1854, Referred to the Committee on Foreign Relations; Committee on Foreign Relations (SEN33A-H7.2); 33rd Congress; Records of the Senate, Record Group 46; National Archives, Washington, DC.

終章 信教の自由の限界と可能性

本論文では、アンテベラム期の反カトリック的プロテスタントの信教の自由理解を精査し、彼らがカトリックと邂逅する中で露わとなったその多義性と意味の変化を辿ってきた。彼らの信教の自由理解は、プロテスタンティズムこそが真理と自由の宗教であり、自由の国である合衆国とプロテスタンティズムは相互補完的な関係にある、その一方、カトリシズムは誤っており、カトリック教会は自由の敵であるという、反カトリシズムを伴ったプロテスタント信仰によって強く規定されていた。しかし、合衆国内のカトリックの信教の自由要求との衝突や、ヨーロッパのカトリック国にまで信教の自由を広めていこうという試みを経て、彼らは信教の自由の普遍性をより一層強調するようになり、カトリックやユダヤ教徒もプロテスタントと平等に信教の自由を享受することをはっきりと認めるとともに、合衆国一国に留まらないその世界的な実現を訴えるようになった。

この変化は一見して、偏狭なプロテスタンティズムによって歪められていた信教の自由が、より普遍的で完全なものへと花ひらいていったというような、進歩の過程のように見えるがそうではない。1853年から1854年の信教の自由を求める運動に際して明らかとなったのは、信教の自由が普遍的であるという運動推進者たちの主張は、信教の自由に付随する限界や排他性を覆い隠したり、無視する形で発されていたということだった。また、この運動が、アメリカ合衆国政府が外交を通じて信教の自由の世界的普及拡大を求めたことに注目するならば、そこには普遍的価値としての信教の自由の裏付けを与えるために強大なパワーが要請されたことが浮かび上がる。加えて、信教の自由の意味を形成した言論空間が同時代に起こる様々な事件と隔絶することはあり得ず、アンテベラム期に交わされた信教の自由についての議論は、革命や奴隷制の是非と結びついた、より広範な自由についての議論と絡み合っていた。これらのことを視野に収めたとき、信教の自由は進歩的発展を遂げる普遍的で崇高な理念というよりも、時代や場所の文脈と様々な権力作用の下ではたらく、流動的で政治的な概念として見えてくるのである。

20世紀後半以降の宗教復興と宗教の公共空間への進出を背景として、信教の自由に対する一般的、学術的関心は高まっているが、本論文を通じて導き出される信教の自由についての見解は、近年の他の研究とも軌を一にするものである。2015年に出版された『信教の自由の政治』の冒頭、この本の3人の編者が

信教の自由は、単一の固定した原理ではなく、歴史や地理空間から遊離して存在するものでもない。信教の自由が文脈に縛られた多義的な概念であることは不可避であり、様々な歴史、様々な政治秩序の内部でその意味は発展する

と述べるように、異なる時代や場所を対象とした様々な研究は、信教の自由の概念が実は普遍的でも固定的でもなく、特定の歴史的、社会的文脈を背景に生み出されるものであり、

また、極めて政治的なものであることを明らかにしてきた。¹ 本論文で行った、アメリカ合衆国における信教の自由理解の変遷の検討は、信教の自由の保護の最先端を行く国家としてモデル化、神話化、例外化されてきた合衆国をその固有の文脈のもとに位置づけなおし、他国や他地域と比較可能な一つのケースとして捉えなおす一助となるだろう。

それではアンテベラム期という時代状況の下に彫琢された合衆国の信教の自由理解は、その後 21 世紀に至るまでの大きな変化の中でどのような意味を持つのだろうか。第 1 に、1950 年代から唱えられるようになった「ユダヤ・キリスト教のアメリカ」という言葉が象徴するように、プロテスタントだけがアメリカ人ではなく、信教の自由はあらゆる信仰をもつ人々に対して平等に認められるという理解はアメリカ合衆国の宗教的多様性の一層の拡大という現実在即す形でアメリカ人の間に浸透していった。プロテスタントとユダヤ教徒が共闘して信教の自由を求めた 1853 年から 1854 年にかけての運動は、宗教的により多様なその後の合衆国を先取りした面が確かにあったといえる。但し、運動主催者が提示した信教の自由理解がカトリックにとって受け入れ難く、運動が逆にプロテスタントとカトリックの間の溝を深めたように、信教の自由の限界や信教の自由それ自体が担う排他性の問題もまた、現代にまで引き継がれていることを忘れることはできない。² 「ユダヤ・キリスト教のアメリカ」は、ユダヤ教徒やカトリックをプロテスタント同様に包含すると同時に、それ以外の宗教を信じる人々や、信仰を持たない人々に対して排他性を発揮する言葉でもある。2009 年、オバマ大統領が就任演説中、キリスト教徒やユダヤ教徒に加え、ムスリムやヒンズー教徒、さらに信仰を持たない人々も「アメリカ人」とであると表明したように、近年の合衆国では「ユダヤ・キリスト教のアメリカ」の乗り越えが図られてはいる。³ だが、積極的な無神論者が合衆国で十分に受け入れられているといえるのか、また、現代のムスリムのアメリカ人が包含され、合衆国が「アブラハム宗教のアメリカ」となりつつあるのかは未だ確定していないように思われる。一方近年では宗教右派が信教の自由を根拠に性的少数者への差別を認めるよう訴える現象も見られ、これもまた、信教の自由が排他的な意味を負って使用される一例に数えることができるだろう。

第 2 に、アメリカ合衆国政府が外交的パワーを発揮することによって世界に対して信教の自由を広めるという、1853 年から 1854 年にかけての運動で提示されたビジョンは、その後の合衆国の外交政策の中で実現されていった。合衆国政府が国境線を越えて世界へと普遍的自由を広めるべきだとの運動参加者たちの訴えは、彼らが同時に奴隷制を擁する南

¹ Winnifred Fallers Sullivan et al., eds., *Politics of Religious Freedom* (Chicago; London: University of Chicago Press, 2015), 5.

² 信教の自由概念のもたらす困難を指摘した研究として、Winnifred Fallers Sullivan, *The Impossibility of Religious Freedom* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2005); Tisa Joy Wenger, *We Have a Religion: The 1920s Pueblo Indian Dance Controversy and American Religious Freedom* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2009).

³ “President Barack Obama’s Inaugural Address,” *Whitehouse.gov*, January 21, 2009, <https://www.whitehouse.gov/blog/2009/01/21/president-barack-obamas-inaugural-address>.

部の白人に配慮したことによって貫徹されることがなかった。しかし、南北戦争における北部の勝利を経て、合衆国が普遍的自由や権利を守る世界的使命を負っているとの信念は、その後の合衆国の膨張主義的外交政策を支え、また逆にそれによって強化されるようになってゆく。合衆国の戦争と宗教を包括的に研究した歴史家プレストンが南北戦争を「初の人道的介入戦争」と位置づけているように、戦争を通じた南部の奴隷の解放と連邦政府の権限強化による黒人の権利の保障は、合衆国の内政だけではなく外交にまで大きなインパクトを与えた。⁴その後の合衆国は、米西戦争、第一次大戦、第二次大戦、東西冷戦そしてイラク戦争を通じて常に信教の自由の擁護者としてふるまい、国際社会のリーダーとして、その軍事外交力の及ぶ先に信教の自由を普及させようと図ってきた。⁵奴隷制の枷を外された合衆国のプロテスタントはしばしば自由のための合衆国の戦いを支持し、例えば 19 世紀から 20 世紀転換期に活躍した牧師ジョサイア・ストロングは合衆国の膨張政策を強く肯定する論客として知られた。ストロングは合衆国に迫る危機を訴えた『わが祖国』(1885 年)で名をあげたが、その内容はカトリックとモルモンという宗教的少数派を「危機」の一部に数えるものだった。⁶ストロングはまた、南北戦争後に再生され、世界における信教の自由の普及にも取り組んだ合衆国福音主義連盟で活動していた。⁷信教の自由、反カトリック、プロテスタントの合同、そして合衆国の世界的影響拡大という 1853 年から 1854 年にかけての運動で見られた組み合わせは、その後の合衆国のプロテスタントにも引き継がれたといえる。

信教の自由の普遍性に疑問を付したり、その限界や排他性、暴力性を浮かび上がらせようとする研究は、単なる信教の自由の否定とも同一視されかねないものである。法制史家フィリップ・ハンバーガーの『政教分離』は合衆国の政教関係の研究者の間に大きな反響を引き起こしたが、政教分離は憲法修正第 1 条制定時の理念とは異なり、19 世紀以降の反カトリシズムに刺激を受けて憲法解釈として定着したとする『政教分離』の議論が、政教分離を否定する目的で提示されたと見た批判者は多かった。この本が出版された 2002 年の合衆国では、福音派プロテスタントの強い支持を受けて当選したジョージ・W・ブッシュが大統領を務めており、ハンバーガーの『政教分離』は学術的著作としてのみならず、合衆国政府と宗教の結びつきを強化しようとするイデオロギー的著作として読まれたのである。

⁴ Andrew Preston, *Sword of the Spirit, Shield of Faith: Religion in American War and Diplomacy* (New York: Alfred A. Knopf, 2012), 163.

⁵ Anna Su, *Exporting Freedom: Religious Liberty and American Power* (Cambridge, MA; London, England: Harvard University Press, 2016).

⁶ Josiah Strong, *Our Country: Its Possible Future and Its Present Crisis*. (New York: Baker & Taylor Co., 1885); Josiah Strong, *Expansion under New World-Conditions*; (New York: The Baker and Taylor Company, 1900).

⁷ 但し、19 世紀末以降、ストロングのリーダーシップの下で福音主義連盟は国内の社会問題への対応に関心を移した。南北戦争後の福音主義連盟による信教の自由への取り組みについては、Philip D. Jordan, *The Evangelical Alliance for the United States of America, 1847-1900: Ecumenism, Identity, and the Religion of the Republic* (New York: E. Mellen Press, 1982), 99-142.

しかしながら、信教の自由に限界があり、そのルーツの中に宗教的不寛容が埋め込まれていたという認識は、人々が信教の自由という概念を通じて実現しようとしてきたものが不要だとか無価値だとかという結論を導くものではない。また、信教の自由や政教分離のような、普遍主義的で平等主義的に見える概念の中に、宗教的党派性や不寛容が忍び込んでいるのかもしれないという指摘は考慮に値するものであり、概念の意味が形成され、変化していった過程を丁寧に辿ることは、その過程で概念の中に織り込まれた限界を明らかにし、乗り越えを探る上でも有効だろう。例えば人類学者ロバート・W・ヘフナーはヨーロッパ諸国の多様な宗教統制の歴史を参照しながら、信教の自由とは「市民的多元主義(civic pluralist)」の取り組みの一形態にすぎず、宗教的に多様な社会を成り立たせる原理は他にも存在すると指摘した。また、宗教学者ウィニフレッド・F・サリヴァンは、合衆国の憲法修正第1条は宗教として定義されづらい、それでも個人にとって重要な実践を保護しない場合が多く、信教の自由はもはや不可能なのではないかとまで述べ、個人の平等の保障が信教の自由の保護以上に重要ではないかとして論を結んだ。⁹ 信教の自由の限界の認識は、宗教的に多様な人々から成る社会を適切に機能させるためには何が必要なのか、という古くて新しい問題を改めて問い直す、出発点となるだろう。

また、信教の自由は限界をもつが、合衆国の歴史を振り返ってみればそれは宗教的少数派の信仰と実践の保護のために確かに役立ってきた。但し、その過程もまた、普遍の理念の実現としてではなく、プロテスタントとカトリック、そして様々な宗教的少数派の間の闘争や和解の結果として理解されるべきである。1858年、ニューヨーク大司教ヒューズは

8 ハンバーガーを批判した研究者たちは、政教分離概念は反カトリシズムが高まる以前の建国の時点において既に一般に支持され、憲法修正第1条の解釈としても定着していたこと、また、現代において一般に理解されるところの政教分離が決して反カトリック的でも反宗教的でもなく、宗教集団や個人の自由と権利を守るために有用な概念であることを指摘し、反論を行った。本論文序章では主なハンバーガー批判として以下を挙げた。T. Jeremy Gunn, “The Separation of Church and State versus Religion in the Public Square,” in *No Establishment of Religion: America’s Original Contribution to Religious Liberty*, ed. T. Jeremy Gunn and John Witte (New York: Oxford University Press, 2012), 15–44. ハンバーガーの主張の政治性を批判する書評としては、Thomas E. Carney, “Review of Separation of Church and State,” *Journal of the Early Republic* 23, no. 1 (2003): 110–13; Kent Greenawalt, “History as Ideology: Philip Hamburger’s Separation of Church and State,” *California Law Review* 93, no. 1 (2005): 367–96; Timothy L. Hall, “Review of Separation of Church and State,” *Journal of Law and Religion* 18, no. 2 (2002): 487–500; Douglas Laycock, “The Many Meanings of Separation,” *The University of Chicago Law Review* 70, no. 4 (2003): 1667–1701. ハンバーガーによる反カトリシズムの重要性の指摘を学術上建設的なものにとらえる書評としては、Sarah Gordon, “Reviews of Books,” *The American Historical Review* 108, no. 4 (2003): 1142–44.

⁹ Robert W. Hefner, “Varieties of Religious Freedom and Governance: A Practical Perspective,” in *Politics of Religious Freedom*, ed. Winnifred Fallers Sullivan et al. (Chicago; London: University of Chicago Press, 2015), 129; Sullivan, *The Impossibility of Religious Freedom*, 159.

回想録をしたためてローマ教皇庁の布教聖省に提出したが、この中でヒューズが示した合衆国の自由に対する理解は簡潔で的を射たのもであるとともに、自由の概念がプロテスタント、カトリック双方に対して開かれていたことを端的に示している。19世紀のヨーロッパの革命指導者たちは自由を掲げて既存の秩序に反旗を翻し、ヨーロッパの保守勢力を代表する存在だったカトリック教会は、自由を秩序の無視や破壊と同義とみなした。だが、回想録中ヒューズは

合衆国において、自由とは非常に明白で特殊な意味を帯びている。その理解はヨーロッパとは異なるものである。合衆国では自由とは個人の諸権利の擁護であり、公の法律の公正な支持であり、何があってもその法律に基づいて公共の秩序を維持することであり、その法律がくだらないものである、もしくは圧制的なものであると判明した際には、それを変更する権利である。簡単にいえば、これが合衆国の人民にとって理解されるところの自由の意味である

と述べて合衆国の自由を擁護した。ヒューズは合衆国では自由は変革を支えるものでもあるが、既存の秩序を維持する保守的なものでもあり、その両方の面によって良き社会を支えたと見ていたのである。¹⁰

ヒューズが指摘した合衆国の自由の二面性は、本論文において検討した信教の自由の多義的な理解の中にも反映されているだろう。信教の自由はアンテベラム期のプロテスタントがプロテスタント中心の合衆国像を維持するために活用した概念だったが、本論文でも断片的にはあれ示したとおり、カトリックもまた合衆国における彼らの信仰と実践を守るために信教の自由を依拠し、プロテスタント中心の合衆国像に対して異議申し立てを行った。一方、合衆国のプロテスタントの多くは信教の自由をヨーロッパの革命を支える概念だとみなしたが、合衆国内における自由の保守性は、反革命の旗手だった当時のカトリック教会大司教がその支持者となることを可能にするものだった。アンテベラム期の信教の自由概念には確かに限界があったが、その意味をめぐる議論にはカトリックもまた加わっていたのであり、信教の自由はプロテスタントだけの占有物ではありえなかった。

とはいえ、信教の自由や自由自体についての議論が宗教的少数派に対しても開かれていたということを論じる際には、主にヨーロッパからの移民とその子孫から成ったアンテベラム期のカトリックが、白人によって構成される合衆国の一員として曲がりなりにも受け入れられ、成人男性には選挙権が付与されるという形で多数派社会へのアクセスが確保されていたということを忘れてはならないだろう。1853年から1854年の信教の自由を求める運動で奴隷の信教の自由という問題が顧みられることがなかったように、アンテベラム

¹⁰ John Hughes, “The Archdiocese of New York a Century Ago: A Memoir of Archbishop Hughes, 1838-1858,” ed. Henry J. Browne, *Historical Records and Studies* 39-40 (1952): 169.

期の信教の自由は宗教的分断以上に人種的分断によって限定され、限界の形成と維持・強化、そして限界の乗り越えには合衆国政府の力が関わっていた。一つの社会の中で共有される信教の自由概念の意味は、社会を取り巻く時代と場所の文脈の中で形成されるが、その過程が権力作用を離れた非政治的なものであることは決してあり得ないのである。

主要参考文献一覧

1 未公刊資料

The National Archives of the Presbyterian Church (USA)
The American and Foreign Christian Union Records
Robert Baird Correspondence

- ◇ AFCU 関係のまとまった資料はフィラデルフィアの長老派歴史協会が運営するアメリカ合衆国長老派教会文書館(Presbyterian Historical Society, The National Archives of the Presbyterian Church (USA))が所蔵する The American and Foreign Christian Union Records の他に、ニューヨーク大学(New York University)文書館が所蔵する Records of the American and Foreign Christian Union が存在する。本論文が扱った南北戦争以前の期間についての未公刊資料はほぼすべてが前者に所蔵されているため、本論文では前者の資料のみを使用した。本文註では合衆国長老派教会は PCUSA と略記する。

National Archives and Records Administration
Record Group 46, US Senate Records
Record Group 233, US House Records

Manuscript Division, Library of Congress
Samuel F. B. Morse Papers, 1793-1919

- ◇ 米国議会図書館が所有するモースの未公刊資料は全体がデジタル化されて公開されている。<https://www.loc.gov/collection/samuel-morse-papers/>

Princeton University Archives
Office of the President Records

Pennsylvania Historical Society Archives
Gratz Collection

University of Notre Dame Archives
Samuel B. Smith Correspondence

2 新聞、定期刊行物

<i>American and Foreign Christian Union</i>	(AFCU)
<i>American Protestant</i>	(AP)
<i>American Protestant Magazine</i>	(APM)
<i>American Republican</i>	
<i>Brownson's Quarterly Review</i>	
<i>Catholic Herald</i>	
<i>Christian Union, and Religious Memorial</i>	
<i>Christian World</i>	(CW)
<i>Downfall of Babylon</i>	(DB)
<i>Evangelical Magazine and Missionary Chronicle</i>	
<i>Evening Post</i>	
<i>Independent</i>	
<i>Morning Courier and New-York Enquirer</i>	
<i>National Protestant</i>	
<i>New-York Commercial Advertiser</i>	(Advertiser)
<i>New-York Daily Times</i>	(Times)
<i>New-York Daily Tribune</i>	(Tribune)
<i>New York Evangelist</i>	(Evangelist)
<i>New York Evening Express</i>	(Express)
<i>New-York Freeman's Journal and Catholic Register</i>	(Freeman's Journal)
<i>New York Herald</i>	(Herald)
<i>New York Journal of Commerce</i>	(Commerce)
<i>New-York Observer</i>	(Observer)
<i>New-York Weekly Register and Catholic Diary</i>	
<i>Presbyterian</i>	
<i>Protestant</i>	
<i>Protestant Vindicator</i>	(PV)
<i>Quarterly Paper of the Foreign Christian Union</i>	
<i>Quarterly Review of the American Protestant Association</i>	
<i>Sun (New York)</i>	
<i>Truth Teller</i>	

◇ 右側カッコ内は本論文での略記方法を指す。

◇ AFCU 機関誌は 1861 年に *American and Foreign Christian Union* から *Christian*

*World*に改称したが、巻号数は引き継がれた。それ以外の新聞、定期刊行物もタイトルに頻繁な変更を加えたが、ここでは基本的に1850年時点のタイトルを記す。

3 議会記録

Congressional Globe

Journal of the Senate of the United States of America

Journal of the House of Representatives of the United States of America

Journal of the Senate of the State of New York

Journal of the Assembly of the State of New York

4 出版物

Address of the General Executive Committee of the American Republican Party of the City of New York to the People of the United States. New York: J. F. Trow & Co., 1845.

Address to the People of the State of New-York, by the General Executive Committee of the American Republican Party of the City of New-York. New York: Published by the General Executive Committee, 1844.

Adger, John B. *My Life and Times, 1810-1899.* Richmond, VA: The Presbyterian Committee of Publication, 1899.

American and Foreign Christian Union. *Eighth Annual Report of the American and Foreign Christian Union.* New York: Published at the Depository of the Society, 1857.

———. *Fifth Annual Report of the American and Foreign Christian Union.* New York: Published at the Depository of the Society, 1854.

———. *First Annual Report of the American and Foreign Christian Union.* New York: Published at the Depository of the Society, 1850.

———. *Fourth Annual Report of the American and Foreign Christian Union.* New York: Published at the Depository of the Society, 1853.

———. *Italian Propagandism: Minutes of Committee.* New York: American and Foreign Christian Union, 1850.

———. *Ninth Annual Report of the American and Foreign Christian Union.* New York: Published at the Depository of the Society, 1858.

- . *Occasional Paper. No. 1.* New York: n.p., 1849.
- . *Religious Liberty and Protection of American Citizens Abroad Great Public Meeting at the Tabernacle, New-York, January 26th, 1854.* New York: n.p., 1854.
- . *Second Annual Report of the American and Foreign Christian Union.* New York: Published at the Depository of the Society, 1851.
- . *Seventh Annual Report of the American and Foreign Christian Union.* New York: Published at the Depository of the Society, 1856.
- . *Sixth Annual Report of the American and Foreign Christian Union.* New York: Published at the Depository of the Society, 1855.
- . *Tenth Annual Report of the American and Foreign Christian Union.* New York: Published at the Depository of the Society, 1859.
- . *The Story of the Madiai.* New York: Office of the Society, 1853.
- . *Third Annual Report of the American and Foreign Christian Union.* New York: Published at the Depository of the Society, 1852.
- American & Foreign Anti-slavery Society. *Remonstrance Against the Course Pursued by the Evangelical Alliance: On the Subject of American Slavery.* New York: William Harned, 1847.
- American Party (Mass.), State Council, and American Party (Mass.). *Constitution of the State Council of the American Party of Massachusetts. Adopted August 7, 1855.* Boston: n.p., 1855. <http://masshist.org/database/296>.
- American Protestant Society. *Annual Report of the American Protestant Society.* New York: Published at the Depository of the Society, 1845.
- . *Circular.* New York: American Protestant Society, 1847.
- . *Constitution of the American Protestant Society, New-York: Adopted at the Annual Meeting, Wednesday, April 24, 1844.* New York: Published at the Depository of the Society, 1844.
- . *Fifth Annual Report of the American Protestant Society.* New York: Published at the Depository of the Society, 1848.
- . *Fourth Annual Report of the American Protestant Society.* New York: Published at the Depository of the Society, 1847.
- . *Report of the American Protestant Society.* New York: Published at the Depository of the Society, 1844.
- . *Sixth Annual Report of the American Protestant Society.* New York: Published at the Depository of the Society, 1849.
- . *Third Annual Report of the American Protestant Society.* New York: Published at the Depository of the Society, 1846.

- Annual Report of the Superintendent of Common Schools of the State of New-York: Together with the Reports of County Superintendents.* Albany: Printed by Carroll and Cook, 1844.
- Annual Report of the Superintendent of Common Schools of the State of New-York, with the Reports of the Deputy Superintendents Made to the Legislature, Jan. 13, 1843.* Albany: Thurlow Weed, 1843.
- Anspach, F. R. *The Sons of the Sires; a History of the Rise, Progress, and Destiny of the American Party, and Its Probable Influence on the Next Presidential Election. to Which Is Added a Review of the Letter of the Hon. Henry A. Wise, Against the Know-Nothings.* Philadelphia: Lippincott, Grambo & Co., 1855.
- Babcock, George R. *Remarks of Mr. Babcock, of Erie, on the Roman Catholic Church Property Bill in the Senate, June 24, 1853, upon the Motion to Strike out the Enacting Clause of the Bill.* Albany: Cuyler & Henly, Printers, 1853.
- Bacon, Leonard. *Christian Unity: A Sermon Preached before the Foreign Evangelical Society in the Bleeker Street Church, New York, May 4, 1845.* New Haven: Printed for the Foreign Evangelical Society, 1845.
- . *Leonard Bacon: Pastor of the First Church in New Haven.* New Haven: Tuttle, Morehouse & Taylor, 1882.
- . *The Higher Law a Sermon, Preached on Thanksgiving Day, November 27, 1851.* New Haven: B. L. Hamlen, 1851.
- Bacon, Nathaniel. *A Relation of the Fearful State of Francis Spira After He Turned Apostate from the Protestant to the Romish Church: To Which Is Added, Some Account of the Miserable Lives and Deaths of John Child & George Edwards.* Edited by William Craig Brownlee. Philadelphia: Printed and sold by Andrew Hogan, 1814.
- Baird, Robert. *Histoire Des Sociétés De Tempérance Des États-Unis D'amérique Avec Quelques Détails Sur Celles De L'angleterre, De La Suède Et Autres Contrées: Dédinée À La Société De Tempérance D'amiens.* Paris; Geneve: L. Hachette; A. Cherbuliez, 1836.
- . *L'union De L'église Et De L'état Dans La Nouvelle-Angleterre Considérée Dans Ses Effets Sur La Religion Aux Etats-Unis.* Paris: J.-J. Risler, 1837.
- . *Religion in America, Or, an Account of the Origin, Progress, Relation to the State, and Present Condition of the Evangelical Churches in the United States: With Notices of the Unevangelical.* New York: Harper, 1844.
- . "Religious Liberty in France." *American Biblical Repository*, no. 40 (October 1840): 429–67.

- . *Sketches of Protestantism in Italy, Past and Present: Including a Notice of the Origin, History, and Present State of the Waldenses*. Boston: B. Perkins, 1845.
- . *State and Prospects of Religion in America Being a Report Made at the Conference of the Evangelical Alliance, in Paris, August 25th, 1855*. New York: R. Carter & Bros, 1856.
- . *The Christian Retrospect and Register: A Summary of the Scientific, Moral and Religious Progress of the First Half of the Xixth Century*. New York: M. W. Dodd, 1851.
- . *The Noblest Freedom: Or the Influence of Christianity Upon Civil Liberty: A Discourse Addressed to the Alumni of Jefferson College, Pa.* New York: C. W. Benedict, 1848.
- . *The Progress and Prospects of Christianity in the United States of America; with Remarks on the Subject of Slavery in America; and on the Intercourse Between British and American Churches*. London: Partridge and Oakey, 1851.
- . *View of the Valley of the Mississippi, Or, the Emigrant's and Traveller's Guide to the West: Containing a General Description of That Entire Country: And Also Notices of the Soil, Productions, Rivers, and Other Channels of Intercourse and Trade: And Likewise of the Cities and Towns, Progress of Education, &c. of Each State and Territory*. Philadelphia: H. S. Tanner, 1834.
- . *Visit to Northern Europe: Or, Sketches Descriptive, Historical, Political and Moral, of Denmark, Norway, Sweden and Finland, and the Free Cities of Hamburg and Lubeck*. 2 vols. New York: J.S. Taylor & Co., 1841.
- Beecher, Edward. *The Papal Conspiracy Exposed, and Protestantism Defended*. Boston: Stearns, 1855.
- Beecher, Lyman. *A Plea for the West*. Cincinnati: Truman & Smith, 1835.
- Berg, Joseph F. *Dr. Berg's Answer to the Lecture of Archbishop Hughes on the Decline of Protestantism: A Lecture Delivered in the Musical Fund Hall on Tuesday Evening, Nov. 26, 1850*. Philadelphia: T.B. Peterson, 1850.
- Berk, Matthew A., James A. Huie, and William Craig Brownlee. *The History of the Jews: From the Babylonian Captivity to the Present Time*. Boston: M. A. Berk, 1847.
- Bethune, George W. *The Strength of Christian Charity: A Sermon Preached before the Foreign Evangelical Society, New York, May 5, 1844*. Philadelphia: Printed for the Foreign Evangelical Society, 1844.
- Bishop, William S. *Speech on the Bill in Relation to Church Tenures Delivered in the Senate, February 25, 1855*. Rochester, NY: Steam Press of A. Strong & Co., 1855.

- Bourne, George. *A Condensed Anti-Slavery Bible Argument*. New York: Printed by S.W. Benedict, 1845.
- . *An Address to the Presbyterian Church Enforcing the Duty of Excluding All Slaveholders from the "Communion of Saints."* New York: n.p., 1833.
- . *Lorette: The History of Louise, Daughter of a Canadian Nun: Exhibiting the Interior of Female Convents*. New York: Mercein, 1833.
- . *Man-Stealing and Slavery Denounced by the Presbyterian and Methodist Churches Together with an Address to All the Churches*. Boston: Garrison & Knapp, 1834.
- . *Picture of Slavery in the United States of America*. Middletown, CT: E. Hunt, 1834.
- . *Slavery Illustrated in Its Effects Upon Woman and Domestic Society*. Boston: I. Knapp, 1837.
- . *The Book and Slavery Irreconcilable with Animadversions Upon Dr. Smith's Philosophy*. Philadelphia: Printed by J.M. Sanderson & Co, 1816.
- Breckinridge, Robert J. *Papism in the XIX. Century, in the United States: Being, Select Contributions to the Papal Controversy, During 1835-40*. Baltimore: D. Owen, 1841.
- Brooks, Erastus. *Speech of Hon. E. Brooks, on the Church Property Bill: The Papal Power in the State, and the Resistance to This Power in the Temporalities of the Church, as Recently Seen in the United States and Europe*. S.l.: n.p., 1855.
- Brooks, Erastus, and John Hughes. *The Controversy Between Senator Brooks and "John," Archbishop of New York: Growing Out of the Speech of Senator Brooks on the Church Property Bill: In the N.y. State Senate, March 6, 1855*. New York: De Witt & Davenport, 1855.
- Brooksiana: or the Controversy Between Senator Brooks and Archbishop Hughes*. New York: Edward Dunigan & Brother, 1855.
- Brownlee, William Craig. *A Careful and Free Inquiry into the True Nature and Tendency of the Religious Principles of the Society of Friends, Commonly Called Quakers*. Philadelphia: J. Mortimer, 1824.
- . *An Appeal to the Patriot and Christian: On the Importance of the Gospel, Its Ministry, Its Sabbath, and Its Ordinances, to the Well-Being and Perpetuity of Our Free Institutions*. New York: American Tract Society, 1831.
- . *An Earnest Appeal to Christians on Duty of Making Efforts and Sacrifices for Conversion of the World*. New York: Taylor, 1836.

- . *Christian Missions: An Oration, Delivered by Appointment of the Board of Missions in the First Presbyterian Church of Philadelphia, before the General Assembly of the Presbyterian Church in the*. Philadelphia: Towar & Hogan, 1825.
- . *Letters in the Roman Catholic Controversy*. 2nd ed., rev. and enl. New York; Philadelphia; Hartford: Published by the author; J. Whetham; D.F. Robinson, 1834.
- . *Lights and Shadows of Christian Life: Designed for the Instruction of the Young*. New York: J. S. Taylor, 1837.
- . *On the Objections Commonly Urged against the Holy Bible*. New York: American Tract Society, 1829.
- . *Popery: An Enemy to Civil and Religious Liberty, and Dangerous to Our Republic*. New York: J. S. Taylor, 1836.
- . *Romanism in the Light of Prophecy and History Its Final Downfall; and the Triumph of the Church of Christ*. New York: American and Foreign Christian Union, 1854.
- . , ed. *Secret Instructions of the Jesuits*. New York: C. K. Moore, 1841.
- . *Sketch of the History of the Western Apostolic Churches, from Which the Roman Church Apostatized*. New York: Charles K. Moore, at the office of the "Protestant Vindicator," 1841.
- . , ed. *The Doctrinal Decrees and Canons of the Council of Trent*. New York: C. K. Moore, 1842.
- . *The Gospel of Christ, Its Efficiency, and the Conversation Becoming It; a Farewell Sermon, Delivered at Basking Ridge, New-Jersey*. New York: C. S. Van Winkle, 1826.
- . *The Religion of the Ancient Britons and Irish No Popery: And the Immortal St. Patrick Vindicated from the False Charge of Having Been a Roman Catholic*. New York: New York Protestant Press, 1835.
- . *The Religious Controversy: Between the Rev. Dr. W. C. Brownlee, on the Part of the Protestants, and the Rev. Drs. John Power, Thos. C. Levins, and Felix Varela, on the Part of the Roman Catholics*. Philadelphia: Boyle & Benedict, 1833.
- . *The Roman Catholic Religion Viewed in the Light of Prophecy and History: Its Final Downfall and the Triumph of the Church of Christ*. New York: Charles K. Moore, 1843.
- . *The Whigs of Scotland, Or, The Last of the Stuarts an Historical Romance of the Scottish Persecution*. 2 vols. New York: J. & J. Harper, 1833.

- Brownlee, William Craig, and Alexander King. *Saint Patrick and the Western Apostolic Churches: Or, The Religion of the Ancient Britains and Irish Not Roman Catholic, and the Antiquity, Tenets and Sufferings of the Albigenses and Waldenses*. New York: American and Foreign Christian Union, 1857.
- Bruce, Archibald. *Free Thoughts on the Toleration of Popery*. Edinburgh: Printed for the Author, 1780.
- Bushnell, Horace. *A Letter to His Holiness Pope Gregory XVI*. London: Ward and Co., 1846.
- . *Barbarism the First Danger: A Discourse for Home Missions*. New York: William Osborn, 1847.
- . *Pulpit Talent, Training for the Pulpit Manward, Building Eras in Religion, and Literary Varieties*. London: R. D. Dickinson, 1882.
- . “The Evangelical Alliance.” *The New Englander* 5, no. January (1847): 102–25.
- Campbell, Alexander, and John Baptist Purcell. *A Debate on the Roman Catholic Religion: Held in the Sycamore-Street Meeting House, Cincinnati, from the 13th to the 21st of January, 1837*. Cincinnati: J.A. James, 1837.
- Carlyle, Gavin, ed. *Proceedings of the Geneva Conference of the Evangelical Alliance, Held in September 1861*. Edinburgh: A. Strahan & Co., 1862.
- Carroll, Anna Ella. *The Great American Battle: Or, the Contest Between Christianity and Political Romanism*. New York: Miller, Orton & Mulligan, 1856.
- Cass, Lewis. *Speech of Mr. Cass, of Michigan: Delivered in the Senate of the United States, May 15, 1854, on the Subject of the Religious Rights of American Citizens Residing or Traveling in Foreign Countries*. Washington: Printed at the Congressional Globe Office, 1854.
- Catholic gentleman. *Proposed New Plan of a General Emigration Society*. London; Dublin: C. Dolman; R. Coyne, 1842.
- Cheever, George B. *A Sermon Delivered in Connection with the Anniversary of the Foreign Evangelical Society, in the Reformed Dutch Church, Lafayette Place, New York, on Sabbath Evening, May 10, 1846, and Subsequently Repeated by Request of Said Society*. New York: Leavitt, Trow & Co., 1847.
- . *Right of the Bible in Our Public Schools*. New York: Robert Carter, 1854.
- . *The Hierarchical Despotism: Lectures on the Mixture of Civil and Ecclesiastical Power in the Governments of the Middle Ages: In Illustration of the Nature and Progress of Despotism in the Romish Church*. New York: Saxton & Miles, 1844.
- Cheney, Mary Bushnell. *Life and Letters of Horace Bushnell*. New York: Harper, 1880.

- Christian Alliance. *The Christian Alliance: Addresses of Rev. L. Bacon, D.D., and Rev. E.N. Kirk, at the Annual Meeting of the Christian Alliance, Held in New York, May 8, 1845*. New York: S.W. Benedict, 1845.
- . *The Christian Alliance, Its Constitution, List of Officers and Address*. New York: Printed by Daniel Fanshaw, 1843.
- Christy, David. *Pulpit Politics: Or, Ecclesiastical Legislation on Slavery, in Its Disturbing Influences on the American Union*. Cincinnati: Faran & McLean, Publishers, 1862.
- Civis. *Romanism Incompatible with Republican Institutions*. New York: American Protestant Society, 1845.
- Clausing, Ludwig. *The Proscribed German Student: Being a Sketch of Some Interesting Incidents in the Life and Melancholy Death of the Late Lewis Clausing*. Edited by Samuel Finley Breese Morse. New York: Van Nostrand & Dwight, 1836.
- Constitution and Address of the American Philo-Italian Society, Organized Dec. 12, 1842: With the Names of Its Officers and of the Executive Committee*. S.l.: n.p., 1842.
- Culbertson, Rosamond, and Samuel B. Smith. *Rosamond: Or, A Narrative of the Captivity and Sufferings of an American Female under the Popish Priests, in the Island of Cuba, with a Full Disclosure of Their Manners and Customs*. New York: Leavitt, Lord, 1836.
- D'Aubigné, Jean Henri Merle, and Robert Baird. *D'Aubigné, and His Writings: With a Sketch of the Life of the Author*. New York: Baker and Scribner, 1846.
- Davis, Henry Winter. *The Origin, Principles and Purposes of the American Party*. S.l.: n.p., 1855.
- Douglass, Frederick. "Slavery in the Pulpit of the Evangelical Alliance: An Address Delivered in London, England, on September 14, 1846." *The Gilder Lehrman Center for the Study of Slavery, Resistance & Abolition*, n.d.
<http://www.yale.edu/glc/archive/1083.htm>.
- Dwight, Theodore. *A Journal of a Tour in Italy, in the Year 1821: With a Description of Gibraltar*. New York: Printed for the author by A. Paul, 1824.
- . *Open Convents, Or, Nunneries and Popish Seminaries Dangerous to the Morals, and Degrading to the Character of a Republican Community*. New York: Van Nostrand and Dwight, 1836.
- . *The Roman Republic of 1849 with Accounts of the Inquisition, and the Siege of Rome, and Biographical Sketches*. New York: R. Van Dien, 1851.

- Evangelical Alliance. *Evangelical Alliance: Abstract of the Proceedings and Final Resolutions of the Conference*. London: Published at the Office of the Alliance, 1846.
- . *Report of the Proceedings of the Conference: Held at Freemasons' Hall, London, from August 19th to September 2nd Inclusive, 1846*. London: Partridge and Oakey, 1847.
- First Annual Report of the Boston Young Men's Society for Evangelization of Italy*. Boston: William Chadwick, 1852.
- Forbes, Hugh. *A Few Words on Popery and Despotism, Addressed to the Boston Young Men's Society in Aid of Italy, and Published for Distribution by That Association*. New York: D. Fanshaw, 1850.
- . *Forbes' Answer to Archbishop Hughes*. Boston: n.p., 1850.
- . *Four Lectures Upon Recent Events in Italy Delivered in the New York University*. New York: Printed for the Author by D. Fanshaw, 1851.
- Foreign Evangelical Association. *First Published Report of the Foreign Evangelical Association, Read at a Public Meeting Held in the Bleeker Street Church, New York, on Tuesday Evening, May 8th, 1838*. New York: James Narine, 1838.
- Foreign Evangelical Society. *Eighth Annual Report of the Foreign Evangelical Society*. New York: Leavitt, Trow & Co., 1847.
- . *Fifth Annual Report of the Foreign Evangelical Society*. New York: Leavitt, Trow & Co., 1844.
- . *First Annual Report of the Foreign Evangelical Society*. New York: University Press, 1840.
- . *Fourth Annual Report of the Foreign Evangelical Society*. New York: John S. Taylor & Co., 1843.
- . *Ninth Annual Report of the Foreign Evangelical Society*. New York: Leavitt, Trow & Co., 1848.
- . *Second Annual Report of the Foreign Evangelical Society*. New York: John S. Taylor & Co., 1841.
- . *Seventh Annual Report of the Foreign Evangelical Society*. New York: Leavitt, Trow & Co., 1846.
- . *Sixth Annual Report of the Foreign Evangelical Society*. New York: Leavitt, Trow & Co., 1845.
- . *Tenth Annual Report of the Foreign Evangelical Society*. New York: Leavitt, Trow & Co., 1849.

- . *Third Annual Report of the Foreign Evangelical Society*. New York: John S. Taylor, 1842.
- Franklin (pseud.). *Know Nothingism; Or, the American Party*. Boston: E. W. Hinks and Company, 1855.
- Fuller, Richard, and John England. *Letters Concerning the Roman Chancery*. Baltimore: F. Lucas, Jr., 1840.
- Gavazzi, Alessandro. *Father Gavazzi's Lectures in New York: Also, the Life of Father Gavazzi, Corrected and Authorized by Himself*. Translated by Julie de Marguerittes. New York: De Witt and Davenport, 1853.
- Gavazzi, Alessandro, and Giovanni Battista Nicolini. *The Lectures Complete of Father Gavazzi, as Delivered in New York*. New York: M. W. Dodd, 1854.
- General Assembly, Presbyterian Church in the U. S. A. (New School). *Minutes of the General Assembly of the Presbyterian Church in the United States of America*. New York: Presbyterian Publication Committee, by the Stated Clerk, 1852.
- . *Minutes of the General Assembly of the Presbyterian Church in the United States of America*. New York: Stated Clerk of the Assembly, 1853.
- General Assembly, Presbyterian Church in the U. S. A. (Old School). *Minutes of the General Assembly of the Presbyterian Church in the United States of America*. New York: Stated Clerk of the Assembly, 1852.
- . *Minutes of the General Assembly of the Presbyterian Church in the United States of America*. New York: Stated Clerk of the Assembly, 1853.
- Giustiniani, L. *Papal Rome as It Is: By a Roman with an Introduction by the Rev. W. C. Brownlee*. Baltimore: Printed at Publication Rooms, 1843.
- Gonsalves, M. J. *The Testimony of a Convert from the Church of Rome. Narrative of the Religious Experience and Travels of the Rev. M. J. Gonsalves*. Boston: Published for the Author, 1859.
- Hall, Basil. *Patchwork*. Vol. 1. London: E. Moxon, 1841.
- Hatfield, Edwin F. *The Decline of Popery and Its Doctrinal Diversities: Two Discourses Delivered November 24th, and December 1st, 1850, in Reply to the Lecture of Archbishop Hughes on "the Decline of Protestantism and Its Cause."* New York: Mark H. Newman, 1851.
- Hogan, William. *A Synopsis of Popery, as It Was and as It Is*. Boston: Saxton & Kelt, 1845.
- . *Auricular Confession and Popish Nunneries*. Boston; New York: Saxton & Kelt; Saxton & Miles, 1845.

- House of Delegates (Maryland). *Report of the Select Committee on Convents and Nunneries*. S.l.: n.p., 1856.
- Hughes, John. *Complete Works of the Most Rev. John Hughes*. Edited by Lawrence Kehoe. 2 vols. New York: American News Co., 1864.
- . *Life of Archbishop Hughes: With a Full Account of His Funeral, Bishop McCloskey's Oration, and Bishop Loughlin's Month's Mind Sermon. Also Archbishop Hughes' Sermon on Catholic Emancipation and His Great Speeches on the School Question: Including His Three Days' Speech in Carroll Hall, Speech Before the Board of Aldermen, Letter to Mayor Harper, &c., &c., &c.* New York: American News Co., 1864.
- . "The Archdiocese of New York a Century Ago: A Memoir of Archbishop Hughes, 1838-1858." Edited by Henry J. Browne. *Historical Records and Studies* 39-40 (1952): 129-90.
- Hughes, John, and John Breckinridge. *A Discussion of the Question, Is the Roman Catholic Religion, in Any or in All Its Principles or Doctrines, Inimical to Civil or Religious Liberty? And of the Question, Is the Presbyterian Religion, in Any or in All Its Principles or Doctrines, Inimical to Civil or Religious Liberty?* Philadelphia: Carey, Lea, and Blanchard, 1836.
- . *Controversy Between the Rev. John Hughes, of the Roman Catholic Church, and the Rev. John Breckinridge, of the Presbyterian Church: Relative to the Existing Differences in the Roman Catholic and Protestant Religions*. Philadelphia: J. Whetham, 1833.
- Kalley, Robert R. *An Account of the Recent Persecutions in Madeira*. London: John F. Shaw, 1844.
- . *Persecutions in Madeira in the Nineteenth Century; Being an Exposition of Facts*. Translated by Manuel J. Gonsalves. New York: American Protestant Society, 1845.
- Kelly, John, and Thomas Richard Whitney. *Civil and Religious Liberty Defended: Speech of Hon. John Kelly, in Reply to the Charges of Hon. Thomas R. Whitney against Catholicism*. Washington, DC: Printed at the Union Office, 1856.
- Ketchum, Hiram. *Speech of Hiram Ketchum, Esq., before a Committee of the Senate of the State of New-York: In Relation to the Public Schools of the City of New-York*. New York: n.p., 1841.
- Know Nothing Platform: Containing an Account of the Encroachments of the Roman Catholic Hierarchy, on the Civil and Religious Liberties of the People in Europe*,

- Asia, Africa, and America, Showing the Necessity of the Order of Know Nothings.* Philadelphia: Published for the author, 1854.
- Laird of Torfoot. *The Battle of Drumclog, Fought on the 1st June, 1679. Between the King's Troops, and the Covenanters.* Glasgow: Printed for the Booksellers, 1822.
- Laws of the State of New-York: Revised and Passed at the Thirty-Sixth Session of the Legislature, with Marginal Notes and References, Furnished by the Revisors.* Albany: H. C. Southwick & Company, 1813.
- Lipscomb, Andrew Adgate. *Our Country: Its Danger and Duty.* New York: American Protestant Society, 1844.
- Mann, Horace. *Life and Works of Horace Mann.* Edited by Felix Pécant. Vol. 4. Boston: Lee and Shepard, 1891.
- Massachusetts Philo-Italian Society. *Constitution and Addresses of the Massachusetts Philo-Italian Society.* Boston: Printed by S.N. Dickinson, 1843.
- Methodist Episcopal Church, General Conference. *Journals of the General Conference of the Methodist Episcopal Church, Vol. III, 1848-1856.* Carlton & Porter, 1856.
- Monk, Maria. *Awful Disclosures, by Maria Monk, of the Hotel Dieu Nunnery of Montreal, Revised, with an Appendix.* Revised. New York: Hoisington & Trow, 1836.
- . *Awful Disclosures of Maria Monk.* 1836; reprint, Tokyo: Athena Press, 2005.
- Monk, Maria, and J. J. Slocum. *Further Disclosures of Maria Monk Concerning the Hotel Dieu Nunnery of Montreal; Also, Her Visit to Nuns' Island, and Disclosures Concerning That Secret Retreat. Preceded by a Reply to the Priests' Book.* New York: Pub. for Maria Monk, and sold by Leavitt, Lord, & co, 1837.
- Morse, Edward Lind, ed. *Samuel F. B. Morse: His Letters and Journals.* 2 vols. Boston and New York: Houghton Mifflin Company, 1914.
- Morse, Jedidiah. *A Sermon, Exhibiting the Present Dangers, and Consequent Duties of the Citizens of the United States of America: Delivered at Charlestown, April 25, 1799, the Day of the National Fast.* Charlestown, MA: Printed and sold by Samuel Etheridge, 1799.
- . *A Sermon, Preached at Charlestown, November 29, 1798, on the Anniversary Thanksgiving in Massachusetts with an Appendix, Designed to Illustrate Some Parts of the Discourse; Exhibiting Proofs of the Early Existence, Progress, and Deleterious Effects of French Intrigue and Influence in the United States.* Boston: Printed by Samuel Hall, no. 53, Cornhill, Boston, 1798.

- Morse, Samuel Finley Breese, ed. *Confessions of a French Catholic Priest: To Which Are Added Warnings to the People of the United States by the Same Author*. New York: D. Van Nostrand, 1837.
- . *Foreign Conspiracy Against the Liberties of the United States*. New York: Leavitt, Lord, 1835.
- . *Imminent Dangers to the Free Institutions of the United States Through Foreign Immigration and the Present State of the Naturalization Laws*. New York: E. B. Clayton, 1835.
- . *Our Liberties Defended: The Question Discussed, Is the Protestant or Papal System Most Favorable to Civil and Religious Liberty?* New York: John S. Taylor, 1841.
- Murray, Nicholas. *Bishop Hughes Confuted: Reply to the Rt. Rev. John Hughes, Roman Catholic Bishop of New-York*. New York: Leavitt, Trow & Co., 1848.
- . *Letters to the Rt. Rev. John Hughes*. New York: Leavitt, Trow, 1847.
- . *The Decline of Popery and Its Causes: An Address Delivered in the Broadway Tabernacle, on Wednesday Evening, January 15, 1851*. New York: Harper & Brothers, 1851.
- New York Committee of Catholics, and John Hughes. *Address of the Roman Catholics to Their Fellow Citizens, of the City and State of New York*. New York: H. Cassidy, 1840.
- Norton, Herman. *Record of Facts Concerning the Persecutions at Madeira in 1843 and 1846: The Flight of a Thousand Converts to the West India Islands; and Also, the Sufferings of Those Who Arrived in the United States*. New York: American and Foreign Christian Union, 1857.
- . *Startling Facts for American Protestants! Progress of Romanism since the Revolutionary War, Its Present Position and Future Prospects*. New York: American Protestant Society, 1844.
- Norton, Herman, and Robert Reid Kalley. *Record of Facts Concerning the Persecutions at Madeira in 1843 and 1846*. New York: American Protestant Society, 1849.
- Palmer, Ray. *Christ Going Forth to Purify the World: A Sermon Preached before the Foreign Evangelical Society, New York, May 7, 1848*. Albany: J. Munsell, 1851.
- Perrin, Jean Paul, Robert Baird, Samuel Miller, Thomas Bray, and Pierre Boyer. *History of the Ancient Christians Inhabiting the Valleys of the Alps: I. the Waldenses. Ii. the Albigenses. Iii. the Vaudois*. Philadelphia: Griffith and Simon, 1847.

- Proceedings of the Southern Baptist Convention, Convened in the City of Baltimore, May 13th, 14th, 16th, and 17th, 1853.* Richmond: H. K. Ellyson, 1853.
- Putnam, James O. *Speech of James O. Putnam, of Buffalo, on the Bill, Providing for the Vesting of the Title of Church Property in Lay Trustees, Delivered in the Senate of New York, January 30, 1855.* Albany: Van Benthuysen, 1855.
- Reed, Rebecca Theresa. *Six Months in a Convent, Or, the Narrative of Rebecca Theresa Reed.* Boston: Russell, Odiorne & Metcalf, 1835.
- Report of the Committee on Arts and Sciences and Schools of the Board of Assistants, on the Subject of Appropriating a Portion of the School Money to Religious Societies, for the Support of Schools.* New York: The Board, 1840.
- Report of the Special Committee to Whom Was Referred the Petition of the Catholics Relative to the Distribution of the School Fund Together with the Remonstrances against the Same.* New York: Bryant and Boggs, 1841.
- Review of Brownlee on Quakerism.* Boston: Press of the North American Review, 1825.
- Ricci, Scipio de. *Female Convents: Secrets of Nunneries Disclosed.* Edited by Louis Joseph Antoine de Potter and Thomas Roscoe. New York: D. Appleton & Co., 1834.
- Russian Catechism for the Use of Schools and Churches in the Polish Provinces of Russia.* Dublin: E. Ponsonby, 1865.
- “Senate Document No. 60.” In *Index to Executive Documents: Printed by Order of the Senate of the United States, First Session of the Thirty-Third Congress, 1853-54.*, 13–16. Washington, DC: Beverly Tucker, 1854.
- Seward, William Henry. *The Works of William H. Seward.* New ed. Vol. 2. Boston: Houghton, Mifflin and Co., 1884.
- Seward, William Henry, and George E. Baker. *The Life of William H. Seward with Selections from His Works.* New York: Redfield, 1855.
- Sleigh, William Willcocks. *An Exposure of Maria Monk’s Pretended Abduction and Conveyance to the Catholic Asylum, Philadelphia by Six Priests on the Night of August 15, 1837 with Numerous Extraordinary Incidents During Her Residence of Six Days in This City.* Philadelphia: [publisher not identified], 1837.
- Smith, Culling Eardley, trans. *The Encyclical Letter of Our Lord, Pope Gregory XVI to All Patriarchs, Primate, Archbishops, and Bishops, Issued May 8, 1844.* London: John Snow, Patternoster Row, 1844.
- Smith, Samuel B. *An Affectionate Address: To Every Sincere Inquirer after Truth; with an Appendix, Containing the “Renunciation of Popery, &c. &c.”* 2nd. ed. Philadelphia: Printed by Matthews & Bell, 1833.

- . *A Synopsis of the Moral Theology of the Church of Rome*. New York; Pittsburgh: Office of the Downfall of Babylon, 1836.
- . *A Tracing up of the So-Called “Six Current Electro-Magnetic Machines,” and a Setting Forth of the Superior Advantages of Dr. S. B. Smith’s Direct and to-and-Fro Current Electro-Magnetic Machines Over*. New York: T. R. Dawley, 1863.
- . *Decisive Confirmation of the Awful Disclosures of Maria Monk Proving Her Residence in the Hotel Dieu Nunnery, and the Existence of the Subterranean Passages*. New York: Office of the Downfall of Babylon, 1836.
- . *Improvement in Electro-Magnetic Machines for Shocks*. United States Patent Office 7420. New York, issued June 4, 1850.
- . *Renunciation of Popery*. Philadelphia: L. Johnson, 1833.
- . *The Escape of Sainte Frances Patrick, Another Nun, from the Hotel Dieu Nunnery of Montreal*. New York: Office of the Downfall of Babylon, 1836.
- . *The Flight of Popery from Rome to the West*. New York: Office of the Downfall of Babylon, 1836.
- . *The Medical Application of Electro-Magnetism*. New York: Printed for the Publisher, 1850.
- . *The Origin of Evil and the Immensity of God*. New York: n.p., 1864.
- . *The Wonderful Adventures of a Lady of French Nobility, and the Intrigues of a Popish Priest, Her Confessor, to Seduce and Murder Her*. New York: Office of the Downfall of Babylon, 1836.
- Smyth, Thomas. *Autobiographical Notes, Letters and Reflections*. Edited by Louisa Cheves Smythe Stoney. Charleston, SC: Walker, Evans & Cogswell Co., 1914.
- Sperry, C. *Extracts from the Theological Works of the Rev. Peter Dens, D.d. on the Nature of Confession, and the Obligation of the Seal*. New York: Printed for the Publisher, 1843.
- Sprague, William B. *A Sermon Delivered in Connection with the Anniversary of the Foreign Evangelical Society*. New York: John S. Taylor & Co., 1843.
- Steane, Edward. *The Madaia: Narrative of the Recent Persecutions in Tuscany*. London: Seeleys, 1853.
- Stock, Leo Francis, ed. *United States Ministers to the Papal States: Instructions and Despatches, 1848-1868*. Washington, DC: Catholic University Press, 1933.
- Stone, William L. *Maria Monk and the Nunnery of the Hotel Dieu Being an Account of a Visit to the Convents of Montreal, and Refutation of the “Awful Disclosures.”* New York: Howe and Bates, 1836.

- Story, Joseph. *Commentaries on the Constitution of the United States: With a Preliminary Review of the Constitutional History of the Colonies and States, Before the Adoption of the Constitution*. Boston: Hilliard, Gray, 1833.
- The Encyclical Letter of Pope Gregory XVI: Bearing Date August 16th, 1832, Addressed to All Patriarchs, Primates, Archbishops, and Bishops*. Dublin: Richard Moore Tims, 1833.
- The Influence of Civil and Religious Liberty: On Roman Catholicism in the United States of America*. S.l.: n.p., 1861.
- The Know Nothing Almanac and True Americans' Manual, for 1855*. New York: De Witt & Davenport: W.H. Tinson, printer and stereotyper, N.Y., 1854.
- The Know Nothing Almanac and True Americans' Manual, for 1856*. New York: De Witt & Davenport: W.H. Tinson, printer and stereotyper, N.Y., 1855.
- Thoughts for the People of Virginia: In the Present Conflict between the Ancient Principles of Virginia Republican Politics, and the New Ism and Secret System of Tactics Which Northern Know Nothings and Abolitionists Are Foisting upon Them by Means of Secret Clubs and Midnight Councils. : (From the Richmond Examiner, February 27, 1855.)*. Richmond: n.p., 1855.
- Ullmann, Daniel. *"Civil and Religious Liberty": A Discourse Delivered in the City Hall of Wilmington, Delaware, July 4th, 1855*. New York: Pudney & Russell, 1855.
- Vale, G. *A Review of the Awful Disclosures of Maria Monk in Which the Facts Are Fairly Stated and Candidly Examined*. New York: n.p., 1836.
- Whitney, Thomas Richard. *A Defence of the American Policy, as Opposed to the Encroachments of Foreign Influence and Especially to the Interference of the Papacy in the Political Interests and Affairs of the United States*. New York: De Witt & Davenport, 1856.

5 主要二次文献

- Allen, Cameron. *The History of the American Pro-Cathedral of the Holy Trinity, Paris (1815-1980)*. Bloomington, IN: iUniverse, 2013.
- Anbinder, Tyler. *Nativism and Slavery: The Northern Know Nothings and the Politics of the 1850's*. New York: Oxford University Press, 1992.
- Arrington, Leonard J. "James Gordon Bennett's 1831 Report on 'The Mormonites.'" *BYU Studies* 10, no. 3 (1970): 353–64.

- Bacon, Theodore Davenport. *Leonard Bacon, a Statesman in the Church*. New Haven: Yale university Press, 1931.
- Baird, Henry Martyn. *The Life of the Rev. Robert Baird, D.D.* New York: Anson D. F. Randolph, 1866.
- Baker, David L. “The Joyce Family Murders: Justice and Politics in Know-Nothing Louisville.” *The Register of the Kentucky Historical Society* 102, no. 3 (July 2004): 357–82.
- Baker, Jean H. *Ambivalent Americans: The Know-Nothing Party in Maryland*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1977.
- Baker, Paul R. *The Fortunate Pilgrims; Americans in Italy, 1800-1860*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1964.
- Baker, Steven L. “Improvising on the Borderlands of Gender: The Friends of Mary at the Foot of the Cross, 1812–1834.” *Filson Club History Quarterly* 71 (April 1997): 202–26.
- Bennett, David Harry. *The Party of Fear: From Nativist Movements to the New Right in American History*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1988.
- Billington, Ray Allen. “Anti-Catholic Propaganda and the Home Missionary Movement, 1800-1860.” *The Mississippi Valley Historical Review* 22, no. 3 (December 1935): 361–84.
- . “Maria Monk and Her Influence.” *The Catholic Historical Review* 22, no. 3 (October 1936): 283–96.
- . “Tentative Bibliography of Anti-Catholic Propaganda in the United States (1800-1860).” *The Catholic Historical Review* 18, no. 4 (January 1933): 492–513.
- . “The Burning of the Charlestown Convent.” *The New England Quarterly* 10, no. 1 (March 1937): 4–24.
- . *The Protestant Crusade 1800-1860: A Study of the Origins of American Nativism*. New York: Macmillan, 1938.
- Bladek, John David. “America for Americans: The Southern Know Nothing Party and the Politics of Nativism, 1854-1856.” PhD diss., University of Washington, 1998.
- Blied, Benjamin J. *Austrian Aid to American Catholics, 1830-1860*. Milwaukee: Sold by the author, 1944.
- Borutta, Manuel. “Anti-Catholicism and the Culture War in Risorgimento Italy.” In *The Risorgimento Revisited: Nationalism and Culture in Nineteenth-Century Italy*, edited by Silvana Patriarca and Lucy Riall, 191–213. Houndmills, Basingstoke, Hampshire ; New York: Palgrave Macmillan, 2012.

- Bourne, Theodore. *Rev. George Bourne the Pioneer of American Antislavery*. S.l.: n.p., 1882.
- Bourne, William Oland. *History of the Public School Society of the City of New York with Portraits of the Presidents of the Society*. New York: W. Wood & Co., 1870.
- Brand, Carl Fremont. "History of the Know Nothing Party In Indiana: (Continued)." *Indiana Magazine of History* 18, no. 2 (June 1922): 177–206.
- . "The History of the Know Nothing Party In Indiana." *Indiana Magazine of History* 18, no. 1 (March 1922): 47–81.
- Brann, Henry. "A Few Chapters in the Church History of the Northwest Part of New York City." *Historical Records and Studies* 6, no. 1 (1911): 58–72.
- Carey, Patrick W. "American Catholics and the First Amendment: 1776-1840." *Pennsylvania Magazine of History and Biography* 113, no. 3 (1989): 323–46.
- . "Lay Catholic Leadership in the United States." *U.S. Catholic Historian* 9, no. 3 (Summer 1990): 223–47.
- . *People, Priests, and Prelates: Ecclesiastical Democracy and the Tensions of Trusteeship*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1987.
- Carroll, Michael P. "How the Irish Became Protestant in America." *Religion and American Culture* 16, no. 1 (January 2006): 25–54.
- Carwardine, Richard. *Evangelicals and Politics in Antebellum America*. New Haven: Yale University Press, 1993.
- . *Transatlantic Revivalism: Popular Evangelicalism in Britain and America, 1790-1865*. Westport, CT: Greenwood Press, 1978.
- Casanova, José. "Nativism and the Politics of Gender in Catholicism and Islam." In *Gendering Religion and Politics: Untangling Modernities*, edited by Hanna Herzog and Ann Braude. New York: Palgrave Macmillan, 2009.
- Chadwick, Owen. *A History of the Popes, 1830-1914*. Oxford History of the Christian Church. Oxford; New York: Clarendon Press; Oxford University Press, 1998.
- Christie, John W., and Dwight Lowell Dumond. *George Bourne and The Book and Slavery Irreconcilable*. Wilmington: Historical Society of Delaware, 1969.
- Coburn, Carol K. *Spirited Lives: How Nuns Shaped Catholic Culture and American Life, 1836-1920*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1999.
- Cogliano, Francis D. *No King, No Popery: Anti-Catholicism in Revolutionary New England*. Westport, CT: Greenwood Press, 1995.
- Connelly, James F. *The Visit of Archbishop Gaetano Bedini to the United States of America*. Roma: Università Gregoriana, 1960.

- Connor, Charles P. "Archbishop Hughes and Mid Century Politics, 1844-1860." *U.S. Catholic Historian* 3, no. 3 (October 1983): 167-77.
- Corrigan, John, and Lynn S. Neal, eds. *Religious Intolerance in America: A Documentary History*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2010.
- Crouthamel, James L. *Bennett's New York Herald and the Rise of the Popular Press*. Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1989.
- Cubitt, Geoffrey. *The Jesuit Myth: Conspiracy Theory and Politics in Nineteenth-Century France*. Oxford; New York: Clarendon Press; Oxford University Press, 1993.
- Cuthbert, James Hazzard. *Life of Richard Fuller, D.D.* New York: Sheldon, 1878.
- D'Agostino, Peter R. *Rome in America: Transnational Catholic Ideology from the Risorgimento to Fascism*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2004.
- Davis, David Brion. "American Equality and Foreign Revolutions." *The Journal of American History* 76, no. 3 (December 1989): 729-52.
- . "Some Ideological Functions of Prejudice in Ante-Bellum America." *American Quarterly* 15, no. 2 (Summer 1963): 115-25.
- . "Some Themes of Counter-Subversion: An Analysis of Anti-Masonic, Anti-Catholic, and Anti-Mormon Literature." *The Mississippi Valley Historical Review* 47, no. 2 (September 1960): 205-24.
- Davis, Derek H., ed. *The Oxford Handbook of Church and State in the United States*. New York: Oxford University Press, 2010.
- Davis, Hugh. *Leonard Bacon: New England Reformer and Antislavery Moderate*. Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1998.
- . "Leonard Bacon, the Congregational Church, and Slavery, 1845-1861." In *Religion and the Antebellum Debate Over Slavery*, edited by John R McKivigan and Mitchell Snay. Athens: University of Georgia Press, 1998.
- DePalma, Margaret C. *Dialogue on the Frontier: Catholic and Protestant Relations, 1793-1883*. Kent, OH: Kent State University Press, 2004.
- Dichtl, John R. *Frontiers of Faith: Bringing Catholicism to the West in the Early Republic*. Lexington: The University Press of Kentucky, 2008.
- Dignan, Patrick Joseph. *A History of the Legal Incorporation of Catholic Church Property in the United States (1784-1932)*. New York: P.J. Kenedy & Sons, 1935.
- Dixon, Ruth. *A Church on the Seine: The American Church in Paris, 1814-1981*. New York: American and Foreign Christian Union, 1981.
- Dolan, Jay P. *The Immigrant Church: New York's Irish and German Catholics, 1815-1865*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1975.

- Drury, Marjule Anne. "Anti-Catholicism in Germany, Britain, and the United States: A Review and Critique of Recent Scholarship." *Church History: Studies in Christianity and Culture* 70, no. 01 (2001): 98–131.
- Duncan, Jason K. *Citizens or Papists?: The Politics of Anti-Catholicism in New York, 1685-1821*. New York: Fordham University Press, 2005.
- Elizabeth Fenton. *Religious Liberties Anti-Catholicism and Liberal Democracy in Nineteenth-Century U.S. Literature and Culture*. New York: Oxford University Press, 2011.
- Ewens, Mary. *The Role of the Nun in Nineteenth Century America*. New York: Arno Press, 1978.
- Farrelly, Maura Jane. *Papist Patriots: The Making of an American Catholic Identity*. New York: Oxford University Press, 2012.
- Feldberg, Michael. *The Philadelphia Riots of 1844: A Study of Ethnic Conflict*. Westport, CT: Greenwood Press, 1975.
- Fessenden, Tracy. *Culture and Redemption: Religion, the Secular, and American Literature*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2007.
- Fisk, William L. "The Associate Reformed Church in the Old Northwest: A Chapter in the Acculturation of the Immigrant." *Journal of Presbyterian History* 46, no. 3 (1968): 157–74.
- Fluhman, J. Spencer. *A Peculiar People: Anti-Mormonism and the Making of Religion in Nineteenth-Century America*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2012.
- Foner, Eric. *The Story of American Freedom*. New York: W. W. Norton, 1998.
- Foxe, John. *Foxe's Book of Martyrs: Select Narratives*. Edited by John N. King. New York: Oxford University Press, 2009.
- Franchot, Jenny. *Roads to Rome: The Antebellum Protestant Encounter with Catholicism*. Berkeley: University of California Press, 1994.
- Fulton, Justin Dewey. *The Roman Catholic Element in American History*. New York: Sheldon, Blakeman, 1857.
- Gaustad, Edwin S. *Church and State in America*. New York: Oxford University Press, 2003.
- Gerber, David A. "Modernity in the Service of Tradition: Catholic Lay Trustees at Buffalo's St. Louis Church and the Transformation of European Communal Traditions, 1829-1855." *Journal of Social History* 15, no. 4 (July 1982): 655–84.
- Gill, Anthony. *Political Origins of Religious Liberty*. New York: Cambridge University Press, 2008.

- Gjerde, Jon. *Catholicism and the Shaping of Nineteenth-Century America*. Cambridge: New York: Cambridge University Press, 2012.
- Gladsky, Thomas S. "James Fenimore Cooper and American Nativism." *Studies in the American Renaissance*, January 1994, 43–53.
- Gohmann, Mary de Lourdes. "Political Nativism in Tennessee to 1860,." Catholic University of America, 1938.
- Goodman, Matthew. *The Sun and the Moon: The Remarkable True Account of Hoaxers, Showmen, Dueling Journalists, and Lunar Man-Bats in Nineteenth-Century New York*. New York: Basic Books, 2008.
- Gordon, Sarah Barringer. "Blasphemy and the Law of Religious Liberty in Nineteenth-Century America." *American Quarterly* 52, no. 4 (December 2000): 682–719.
- . *The Mormon Question: Polygamy and Constitutional Conflict in Nineteenth-Century America*. Studies in Legal History. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2002.
- Green, Abigail, and Vincent Viaene, eds. *Religious Internationals in the Modern World: Globalization and Faith Communities since 1750*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2012.
- Greene, Lida. "Hugh Forbes, Soldier of Fortune." *The Annals of Iowa* 38, no. 8 (Spring 1867): 610–11.
- Green, Steven K. *The Bible, the School, and the Constitution: The Clash That Shaped Modern Church-State Doctrine*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2012.
- . *The Second Disestablishment: Church and State in Nineteenth-Century America*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2010.
- Gregory, Desmond. *The Beneficent Usurpers: A History of the British in Madeira*. Rutherford, NJ; London: Fairleigh Dickinson University Press; Associated University Presses, 1988.
- Grew, Raymond. "Liberty and the Catholic Church in Nineteenth-Century Europe." In *Freedom and Religion in the Nineteenth Century*, edited by Richard J. Helmstadter, 196–232. Stanford, CA: Stanford University Press, 1997.
- Griffin, Susan M. *Anti-Catholicism and Nineteenth-Century Fiction*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2004.
- Gunn, T. Jeremy, and John Witte, eds. *No Establishment of Religion: America's Original Contribution to Religious Liberty*. New York: Oxford University Press, 2012.

- Hall, Arthur Jackson. *Religious Education in the Public Schools of the State and City of New York; a Historical Study*. Chicago: The University of Chicago Press, 1914.
- Hambrick-Stowe, Charles E. "Charles G. Finney and Evangelical Anti-Catholicism." *U.S. Catholic Historian* 14, no. 4 (Fall 1996): 39–52.
- Hamburger, Philip. "Illiberal Liberalism: Liberal Theology, Anti-Catholicism, & Church Property." *Journal of Contemporary Legal Issues* 12 (2002): 693–725.
- . *Separation of Church and State*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002.
- Hamilton, Jeanne. "The Nunnery as Menace: The Burning of the Charlestown Convent, 1834." *U.S. Catholic Historian* 14, no. 1 (Winter 1996): 35–65.
- Harding, Vincent. *A Certain Magnificence: Lyman Beecher and the Transformation of American Protestantism, 1775-1863*. Brooklyn, NY: Carlson Pub, 1991.
- Hassard, John Rose Greene. *Life of the Most Reverend John Hughes, D.D.: First Archbishop of New York. With Extracts from His Private Correspondence*. New York: D. Appleton and Co., 1866.
- Hasse, Adelaide Rosalia, ed. *Index to United States Documents Relating to Foreign Affairs, 1828-1861*. 3 vols. Washington: Carnegie Institution of Washington, 1914.
- Havas, John. "Commerce and Calvinism: The Journal of Commerce, 1827-65." *Journalism Quarterly* 38 (Winter 1861): 84–86.
- Hewitt, Warren F. "The Know Nothing Party in Pennsylvania." *Pennsylvania History* 2, no. 2 (April 1935): 69–85.
- Hinckley, Ted C. "American Anti-Catholicism during the Mexican War." *Pacific Historical Review* 31, no. 2 (May 1962): 121–37.
- Hofstadter, Richard. *The Paranoid Style in American Politics: And Other Essays*. New York: Knopf, 1965.
- Hogan, Margaret A. "Sister Servants: Catholic Women Religious in Antebellum Kentucky." PhD diss., The University of Wisconsin, 2008.
- Holland, Joe. *Modern Catholic Social Teaching: The Popes Confront the Industrial Age, 1740-1958*. New York: Paulist Press, 2003.
- Howard, Victor B. *Conscience and Slavery: The Evangelistic Calvinist Domestic Missions, 1837-1861*. Kent, OH: Kent State University Press, 1990.
- Howard, Victor B. "The Southern Aid Society and the Slavery Controversy." *Church History* 41, no. 2 (June 1972): 208–24.
- Howe, Daniel Walker. *What Hath God Wrought: The Transformation of America, 1815-1848*. New York: Oxford University Press, 2007.

- Hudson, Frederic. *Journalism in the United States, from 1690-1872*. New York: Harper & Brothers, 1873.
- Hughes, Ruth. "The Awful Disclosures of Maria Monk," n.d.
<https://www.english.upenn.edu/~traister/hughes.html>.
- Hurley, Mark J. *The Unholy Ghost: Anti-Catholicism in the American Experience*. Huntington, IN: Our Sunday Visitor Pub. Division, 1992.
- Hurt, Peyton. "The Rise and Fall of the 'Know Nothings' in California." *California Historical Society Quarterly* 9, no. 1 (1930): 16.
- Huston, James L. "The Demise of the Pennsylvania American Party, 1854-1858." *The Pennsylvania Magazine of History and Biography* 109, no. 4 (October 1985): 473-97.
- Hutcheon, Jr., Wallace S. "The Louisville Riots of August, 1855." *The Register of the Kentucky Historical Society* 69, no. 2 (April 1971): 150-72.
- Jarrell, Lynn. "The Development of Legal Structures for Women Religious between 1500 and 1900: A Study of Selected Institutes of Religious Life for Women." *U.S. Catholic Historian* 10, no. 1/2 (1991): 25-35.
- Jenkins, Philip. *The New Anti-Catholicism: The Last Acceptable Prejudice*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2003.
- John, Richard R. "Taking Sabbatarianism Seriously: The Postal System, the Sabbath, and the Transformation of American Political Culture." *Journal of the Early Republic* 10, no. 4 (December 1990): 517-67.
- Johnson, Paul E., and Sean Wilentz. *The Kingdom of Matthias: A Story of Sex and Salvation in 19th Century America*. New York: Oxford University Press, 1994.
- Jordan, Philip D. *The Evangelical Alliance for the United States of America, 1847-1900: Ecumenism, Identity, and the Religion of the Republic*. New York: E. Mellen Press, 1982.
- Kearns, Daniel F. "Bishop John England and the Possibilities of Catholic Republicanism." *The South Carolina Historical Magazine* 102, no. 1 (January 2001): 47-67.
- Kelly, Mary Gilbert. *Catholic Immigrant Colonization Projects in the United States, 1815-1860*. New York: United States Catholic Historical Society, 1939.
- Kerber, Linda K. "Abolitionists and Amalgamators: The New York City Race Riots of 1834." *New York History* 48, no. 1 (January 1967): 28-39.
- Kertzer, David I. *The Kidnapping of Edgardo Mortara*. New York: Alfred Knopf, 1997.
- Kidd, Thomas S. *God of Liberty: A Religious History of the American Revolution*. New York: Basic Books, 2010.

- . “‘Let Hell and Rome Do Their Worst’: World News, Anti-Catholicism, and International Protestantism in Early-Eighteenth-Century Boston.” *The New England Quarterly* 76, no. 2 (June 2003): 265–90.
- . “Recovering ‘The French Convert’: Views of the French and the Uses of Anti-Catholicism in Early America.” *Book History* 7 (2004): 97–111.
- King, David. “Historical Sketch of The Evangelical Alliance, Part I.” In *The Religious Condition of Christendom, Exhibited in a Series of Papers*, edited by Edward Steane, 30–51. London: James Nisbet and Co., 1852.
- . “Historical Sketch of The Evangelical Alliance, Part II.” In *The Religious Condition of Christendom, Exhibited in a Series of Papers*, edited by Edward Steane, 52–73. London: James Nisbet and Co., 1852.
- King, J. W. *Alessandro Gavazzi: A Biography*. London: J. W. King, 1857.
- Klunder, Willard Carl. “Lewis Cass and Slavery Expansion: ‘The Father of Popular Sovereignty’ and Ideological Infanticide.” *Civil War History* 32, no. 4 (1986): 293–317.
- . *Lewis Cass and the Politics of Moderation*. Kent, OH: Kent State University Press, 1996.
- Komlós, John. *Louis Kossuth in America, 1851-1852*. Buffalo, NY: East European Institute, 1973.
- Korn, Bertram Wallace. *The American Reaction to the Mortara Case: 1858-1859*. Cincinnati: American Jewish Archives, 1957.
- Kramer, Lloyd S. “Lafayette in 1830: A Center That Could Not Hold.” *Canadian Journal of History* 17, no. 3 (December 1982): 469–92.
- . *Lafayette in Two Worlds: Public Cultures and Personal Identities in an Age of Revolutions*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1996.
- . “The Rights of Man: Lafayette and the Polish National Revolution, 1830-1834.” *French Historical Studies* 14, no. 4 (October 1986): 521–46.
- Kuykendall, John W. *Southern Enterprize: The Work of National Evangelical Societies in the Antebellum South*. Westport, CT: Greenwood Press, 1982.
- Lambing, Andrew Arnold. *A History of the Catholic Church in the Dioceses of Pittsburgh and Allegheny from Its Establishment to the Present Time*. New York: Benziger Bros, 1880.
- Lannie, Vincent P. *Public Money and Parochial Education: Bishop Hughes, Governor Seward, and the New York School Controversy*. Cleveland: Press of Case Western Reserve University, 1968.

- Leonard, Ira Marshall. *American Nativism, 1830-1860*. New York: Van Nostrand Reinhold, 1971.
- . “New York City Politics, 1841-1844: Nativism and Reform.” PhD diss., New York University, 1981.
- Leon Jackson. “Jedidiah Morse and the Transformation of Print Culture in New England, 1784-1826.” *Early American Literature* 34, no. 1 (January 1999): 2–31.
- Levine, Bruce. “Conservatism, Nativism, and Slavery: Thomas R. Whitney and the Origins of the Know-Nothing Party.” *The Journal of American History* 88, no. 2 (September 2001): 455.
- Light, Dale B. *Rome and the New Republic: Conflict and Community in Philadelphia Catholicism Between the Revolution and the Civil War*. Notre Dame Studies in American Catholicism. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1996.
- Lippy, Charles H. *Religious Periodicals of the United States: Academic and Scholarly Journals*. Historical Guides to the World’s Periodicals and Newspapers. Westport, CT: Greenwood Press, 1986.
- London, Herbert Ira. “The Nativist Movement in the American Republican Party in New York City during the Period 1843-1847.” PhD diss., New York University, 1966.
- Lyons, John A. *Historical Sketches of St. Bernard’s Church on Casey Creek, Clementsville, Kentucky*. Louisville: n.p., 1953.
- Mabee, Carleton. *The American Leonardo; a Life of Samuel F. B. Morse*. New York: Octagon Books, 1969.
- Maclear, J. F. “The Evangelical Alliance and the Antislavery Crusade.” *Huntington Library Quarterly* 42, no. 2 (April 1979): 141–64.
- . “Thomas Smyth, Frederick Douglass, and the Belfast Antislavery Campaign.” *The South Carolina Historical Magazine* 80, no. 4 (October 1979): 286–97.
- Martin, Robert K., and Leland S. Person. *Roman Holidays: American Writers and Artists in Nineteenth-Century Italy*. Iowa City: University of Iowa Press, 2002.
- Mary St Patrick McConville. *Political Nativism in the State of Maryland, 1830-1860*. Washington, DC: The Catholic University of America, 1928.
- Massa, Mark Stephen. *Anti-Catholicism in America: The Last Acceptable Prejudice*. New York: Crossroad Pub, 2003.
- Massie, J. W. *The Evangelical Alliance: It’s Origin and Development*. London: J. Snow, 1847.
- Matsumoto-Best, Saho. *Britain and the Papacy in the Age of Revolution, 1846-1851*. Rochester, NY: Royal Historical Society, 2003.s

- Mattingly, Carol. "Uncovering Forgotten Habits: Anti-Catholic Rhetoric and Nineteenth-Century American Women's Literacy." *College Composition and Communication* 58, no. 2 (December 2006): 160–81.
- McCarthy, Maureen. "The Rescue of True Womanhood: Convents and Anti-Catholicism in 1830s America." PhD diss., State University of New Jersey, 1996.
- McDaniel, Isaac. "The Impact of the Mexican War on Anti-Catholicism in the United States." PhD diss., University of Notre Dame, 1991.
- McFadden, Dorothy Loa, Mildred Dunham Van Dyke, and Eileen Luz Johnston. *The Presbyterian Church, Basking Ridge, New Jersey, Founded Circa 1717: A History*. Reprinted. S.l.: Johnston Letter Company, Inc., 1989.
http://www.historicalsocietyofsomerset-hills.org/Documents/BRPCHistory1717_1989.pdf.
- McGann, Agnes Geraldine. *Nativism in Kentucky in 1860*. Washington, DC: Catholic University of America, 1944.
- McGreevy, John T. *Catholicism and American Freedom: A History*. New York: W. W. Norton & Company, 2003.
- McIlhenny, Ryan. "To Preach Deliverance to the Captives: Antislavery and Anti-Catholicism in the Religious Writings of George Bourne (1780-1845)." PhD diss., University of California, Irvine, 2008.
- McNamara, Robert F. "Trusteeism in the Atlantic States, 1785-1863." *The Catholic Historical Review* 30, no. 2 (July 1944): 135–54.
- Mead, Sidney Earl. *The Lively Experiment: The Shaping of Christianity in America*. New York: Harper & Row, 1963.
- . *The Old Religion in the Brave New World: Reflections on the Relation Between Christendom and the Republic*. Berkeley: University of California Press, 1977.
- Mears, David Otis. *Life of Edward Norris Kirk*. Boston: Lockwood, Brooks and company, 1877.
- Memorial of the Rev. William C. Brownlee, D.D.* New York: Consistory of the Collegiate Reformed Protestant Dutch Church of the City of New-York, 1860.
- Miller, Charles J. "British and American Influences on the Religious Revival in French Europe, 1816-48." PhD diss., North Western University, 1947.
- Minogue, Anna Catherine. *Loretto: Annals of the Century*. New York: American Press, 1912.
- Misner, Barbara. *"Highly Respectable and Accomplished Ladies": Catholic Women Religious in America, 1790-1850*. New York: Garland, 1988.

- M'Kerrow, John. *History of the Foreign Missions of the Secession and United Presbyterian Church*. Edingurgh: A. Elliot, 1867.
- . *History of the Secession Church*. Glasgow: A. Fullarton, 1841.
- Modern, John Lardas. *Secularism in Antebellum America*. Chicago: University of Chicago Press, 2011.
- Moore, R. Laurence. *Religious Outsiders and the Making of Americans*. New York: Oxford University Press, 1986.
- . *Selling God: American Religion in the Marketplace of Culture*. New York: Oxford University Press, 1994.
- Mulkern, John R. *The Know-Nothing Party in Massachusetts: The Rise and Fall of a People's Movement*. Boston: Northeastern University Press, 1990.
- Mullin, Robert Bruce. *The Puritan as Yankee: A Life of Horace Bushnell*. Library of Religious Biography. Grand Rapids, MI: W. B. Eerdmans, 2002.
- Murphy, Angela F. *American Slavery, Irish Freedom: Abolition, Immigrant Citizenship, and the Transatlantic Movement for Irish Repeal*. Antislavery, Abolition, and the Atlantic World. Baton Rouge: Louisiana State University Press, 2010.
- Nevin, Robert Jenkins. *St. Paul's Within the Walls: An Account of the American Chapel at Rome, Italy, Together with the Sermons Preached in Connection with Its Consecration, Feast of the Annunciation, March 25, 1876*. New York: D. Appleton, 1878.
- Noonan, Carroll John. *Nativism in Connecticut, 1829-1860*. Washington, DC: Catholic University of America, 1938.
- Nord, David Paul. *Communities of Journalism: A History of American Newspapers and Their Readers*. Urbana: University of Illinois Press, 2001.
- . *Faith in Reading: Religious Publishing and the Birth of Mass Media in America*. New York: Oxford University Press, 2007.
- . "The Evangelical Origins of Mass Media in America, 1815-1835." *Journalism Monographs* 88 (May 1984): 1-30.
- Norman, Edward R. *Anti-Catholicism in Victorian England*. New York: Barnes & Noble, 1968.
- Norton, John E. "Robert Baird , Presbyterian Missionary to Sweden of The 1840's His View of American Manifest Destiny, and His Impact Upon Early Swedish Emigration." *The Swedish Pioneer Historical Quarterly* 23, no. 3 (July 1972): 151-67.
- Oates, Mary J. "Catholic Female Academies on the Frontier." *U.S. Catholic Historian* 12, no. 4 (Fall 1994): 121-36.

- Oshatz, Molly. *Slavery and Sin: The Fight against Slavery and the Rise of Liberal Protestantism*. New York: Oxford University Press, 2012.
- Overdyke, W. Darrell. *The Know-Nothing Party in the South*. Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1950.
- Oxx, Katie. *The Nativist Movement in America: Religious Conflict in the Nineteenth Century*. New York: Routledge, 2013.
- Pagliarini, Marie Anne. "The Pure American Woman and the Wicked Catholic Priest: An Analysis of Anti-Catholic Literature in Antebellum America." *Religion and American Culture: A Journal of Interpretation* 9, no. 1 (Winter 1999): 97–128.
- Papenheim, Martin. "Rome O Morte: Culture Wars in Italy." In *Culture Wars: Secular-Catholic Conflict in Nineteenth-Century Europe*, edited by Christopher Clark and Wolfram Kaiser, 202–26. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2003.
- Pasquier, Michael. *Fathers on the Frontier: French Missionaries and the Roman Catholic Priesthood in the United States, 1789-1870*. Oxford; New York: Oxford University Press, USA, 2010.
- Paul of the Cross McGrath. *Political Nativism in Texas, 1825-1860*. Washington, DC: The Catholic University of America, 1930.
- Paz, D. G. *Popular Anti-Catholicism in Mid-Victorian England*. Stanford, CA: Stanford University Press, 1992.
- . *The Priesthoods and Apostasies of Pierce Connelly: A Study of Victorian Conversion and Anticatholicism*. Lewiston, NY; Queenston, Ont: E. Mellen Press, 1986.
- Pinheiro, John C. "‘Religion without Restriction’: Anti-Catholicism, All Mexico, and the Treaty of Guadalupe Hidalgo." *Journal of the Early Republic* 23, no. 1 (Spring 2003): 69.
- Prašmantaitė, Aldona. "Dėl 1832 M. Katalikų Katekizmo Apie Pagarbą Carui Lenkų Kalba Autorystės Ir Jo Vertėjo į Lietuvių Kalbą." *Lituanistica* 1 (2001): 27–38.
- Prime, Samuel Irenæus. *Memoirs of the Rev. Nicholas Murray, D.D. (Kirwan)*. New York: Harper & Brothers, 1862.
- . *The Life of Samuel F. B. Morse, LL. D., Inventor of the Electro-Magnetic Recording Telegraph*. New York: D. Appleton and company, 1875.
- Purves, Maria. *The Gothic and Catholicism: Religion, Cultural Exchange and the Popular Novel, 1785 - 1829*. Cardiff: University of Wales Press, 2009.

- Quinn, John F. “Three Cheers for the Abolitionist Pope!': American Reaction to Gregory XVI's Condemnation of the Slave Trade, 1840-1860.” *The Catholic Historical Review* 90, no. 1 (January 2004): 67–93.
- Rankin, John C, Lauren G Bennett, and Oscar M Voorhees. *The Presbyterian Church in Basking Ridge, N.J.: A Historical Discourse*. S.l.: n.p., 1892.
- Ravitch, Diane. *The Great School Wars: A History of the New York City Public Schools*. Johns Hopkins Paperbacks ed. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2000.
- Reed, Rebecca, and Maria Monk. *Veil of Fear: Nineteenth-Century Convent Tales*. Edited by Nancy Lusignan Schultz. West Lafayette, IN: Purdue University Press, 1999.
- Reinerman, Alan J. “Metternich, Pope Gregory XVI, and Revolutionary Poland, 1831-1842.” *The Catholic Historical Review* 86, no. 4 (October 2000): 603–19.
- Reynolds, David S. *Faith in Fiction: The Emergence of Religious Literature in America*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1981.
- Roberts, Timothy Mason. *Distant Revolutions: 1848 and the Challenge to American Exceptionalism*. Jeffersonian America. Charlottesville: University of Virginia Press, 2009.
- Robinson, Emily Moberg. “Immigrant Covenanters: Religious and Political Identity, from Scotland to America.” PhD diss., University of California, Santa Cruz, 2004.
- Roemer, Theodore. “The Leopoldine Foundation: And the Church in the United States, 1829-1839.” *United States Catholic Historical Society Monograph Series* 13 (1933): 141–211.
- Rossi, Joseph. *The Image of America in Mazzini's Writings*. Madison, WI: University of Wisconsin Press, 1954.
- Roy, Jody M. *Rhetorical Campaigns of the 19th Century Anti-Catholics and Catholics in America*. Lewiston: Edwin Mellen Press, 2000.
- Ruskowski, Leo Francis. *French Émigré Priests in the United States (1791-1815)*. Washington, DC: Catholic University of America, 1940.
- Sassi, Jonathan D. *A Republic of Righteousness: The Public Christianity of the Post-Revolutionary New England Clergy*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2001.
- Schoenberg, Wilfred P. “Frontier Catholics in the Pacific Northwest.” *U.S. Catholic Historian* 12, no. 4 (Fall 1994): 65–84.
- Schultz, Nancy Lusignan. *Fire and Roses: The Burning of the Charlestown Convent, 1834*. Boston: Northeastern University Press, 2002.

- Scisco, Louis Dow. *Political Nativism in New York State*. New York: Columbia University Press, 1901.
- Sehat, David. *The Myth of American Religious Freedom*. Oxford; New York, NY: Oxford University Press, 2010.
- Shaw, Richard. *Dagger John: The Unquiet Life and Times of Archbishop John Hughes of New York*. New York: Paulist Press, 1977.
- Shea, John Gilmary. *A History of the Catholic Church Within the Limits of the United States: From the First Attempted Colonization to the Present Time*. New York: J. G. Shea, 1890.
- Shea, William M. *The Lion and the Lamb: Evangelicals and Catholics in America*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- Shelley, Thomas J. *Greenwich Village Catholics: St. Joseph's Church and the Evolution of an Urban Faith Community, 1829-2002*. Washington, DC: The Catholic university of America Press, 2003.
- Silverman, Kenneth. *Lightning Man: The Accursed Life of Samuel F. B. Morse*. New York: Alfred A. Knopf, 2003.
- Sime, William. *History of the Covenanters in Scotland*. Philadelphia: Presbyterian Board of Publication, 1837.
- Simms, Brendan, and D. J. B. Trim. *Humanitarian Intervention: A History*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2011.
- Smith, Elwyn A. *Religious Liberty in the United States; the Development of Church-State Thought since the Revolutionary Era*. Philadelphia: Fortress Press, 1972.
- Smith, Henry Boynton, and George Lewis Prentiss. *A Memorial of Anson G. Phelps, Jr.* New York: Charles Scribner, 1860.
- Smith, John Talbot. *The Catholic Church in New York: A History of the New York Diocese from Its Establishment in 1808 to the Present Time*. New York; Boston: Hall & Locke Co., 1905.
- Smith, Ryan K. *Gothic Arches, Latin Crosses: Anti-Catholicism and American Church Designs in the Nineteenth Century*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2006.
- Spencer, Donald S. *Louis Kossuth and Young America: A Study of Sectionalism and Foreign Policy 1848-1852*. Columbia: University of Missouri Press, 1977.
- Spiller, Robert E. "Fenimore Cooper and Lafayette: Friends of Polish Freedom, 1830-1832." *American Literature* 7, no. 1 (March 1935): 56-75.

- . “Fenimore Cooper and Lafayette: The Finance Controversy of 1831-1832.” *American Literature* 3, no. 1 (March 1931): 28–44.
- Stern, Andrew H. M. *Southern Crucifix, Southern Cross Catholic-Protestant Relations in the Old South*. Tuscaloosa: University of Alabama Press, 2012.
- Stevens, John. *Sensationalism and the New York Press*. New York: Columbia University Press, 1991.
- Stritch, Alfred G. “Trusteeism in the Old Northwest, 1800-1850.” *The Catholic Historical Review* 30, no. 2 (July 1944): 155–64.
- Stroock, Solomon M. “Switzerland and American Jews.” *Publications of the American Jewish Historical Society* 11 (1903): 7–52.
- Sullivan, Winnifred Fallers. *The Impossibility of Religious Freedom*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2005.
- Sullivan, Winnifred Fallers, Elizabeth Shakman Hurd, Saba Mahmood, and Peter G Danchin, eds. *Politics of Religious Freedom*. Chicago; London: University of Chicago Press, 2015.
- Swanson, Michael Richard Hans. “Robert Baird and the Evangelical Crusade in America, 1820-1860.” PhD diss., Case Western Reserve University, 1971.
- Tappan, Henry Philip, Dirck Cornelius Lansing, and Thomas DeWitt. *The Life of the Rev. Herman Norton, to Which Are Added Startling Facts, and Signs of Danger and of Promise, from His Pen, While Cor. Sec. of the American Protestant Society*. New York: American and Foreign Christian Union, 1853.
- Thomas, Evangeline. *Nativism in the Old Northwest, 1850-1860*. Washington, DC: Catholic University of America, 1936.
- Thompson, Arthur W. “Political Nativism in Florida, 1848-1860: A Phase of Anti-Secessionism.” *The Journal of Southern History* 15, no. 1 (February 1949): 39.
- Thompson, Joseph Parrish. *Memoir of David Hale: Late Editor of the Journal of Commerce*. New York: John Wiley, 1850.
- Tise, Larry E. *Proslavery: A History of the Defense of Slavery in America, 1701-1840*. Athens: University of Georgia Press, 2004.
- Tuska, Benjamin. “Know-Nothingism in Baltimore 1854-1860.” *The Catholic Historical Review* 11, no. 2 (1925): 217–51.
- Verhoeven, Timothy. *Transatlantic Anti-Catholicism: France and the United States in the Nineteenth Century*. New York: Palgrave Macmillan, 2010.
- Wallace, Peter J. “‘The Bond of Union’: The Old School Presbyterian Church and the American Nation, 1837-1861,” 2004.

- Wallace, William Jason. *Catholics, Slaveholders, and the Dilemma of American Evangelicalism, 1835-1860*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2010.
- White, Joseph M. "Cincinnati's German Catholic Life: A Heritage of Lay Participation." *U.S. Catholic Historian* 12, no. 3 (Summer 1994): 1-16.
- Wilson, Ann Marie. "Taking Liberties Abroad: Americans and the International Humanitarian Advocacy, 1821-1914." PhD diss., Harvard University, 2010.
- Winn, Wilkins B. "The Efforts of the United States to Secure Religious Liberty in a Commercial Treaty with Mexico, 1825-1831." *The Americas* 28, no. 3 (January 1972): 311.
- . "The Issue of Religious Liberty in the United States Commercial Treaty with Colombia, 1824." *The Americas* 26, no. 3 (January 1970): 291.
- Wolffe, John. "Anti-Catholicism and Evangelical Identity in Britain and the United States, 1830-1860." In *Evangelicalism: Comparative Studies of Popular Protestantism in North America, the British Isles, and Beyond 1700-1900*, edited by Mark A Noll, D. W Bebbington, and George A Rawlyk, 179-97. New York: Oxford University Press, 1994.
- . "A Transatlantic Perspective: Protestantism and National Identities in Mid-Nineteenth-Century Britain and the United States." In *Protestantism and National Identity in Britain and Ireland, C. 1650-C. 1850.*, 291-309. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- . , ed. *Protestant-Catholic Conflict from the Reformation to the Twenty-First Century: The Dynamics of Religious Difference*. Houndmills, Basingstoke, Hampshire: Palgrave Macmillan, 2013.
- . "Protestant-Catholic Divisions in Europe and the United States: An Historical and Comparative Perspective." *Politics, Religion & Ideology* 12, no. 3 (September 2011): 241-56.
- . "The Evangelical Alliance in the 1840s: An Attempt to Institutionalise Christian Unity." In *Voluntary Religion: Papers Read at the 1985 Summer Meeting and the 1986 Winter Meeting of the Ecclesiastical History Society*, edited by W. J. Shiels and Diana Wood, 333-46, 1986.
- . *The Protestant Crusade in Great Britain, 1829-1860*. Oxford: Clarendon Press, 1991.
- Wosh, Peter J. *Spreading the Word: The Bible Business in Nineteenth-Century America*. Ithaca: Cornell University Press, 1994.

- York, Robert M. *George B. Cheever, Religious and Social Reformer, 1807-1890*. Orono, ME: Printed at the University Press, 1955.
- Yox, Andrew P. "The Parochial Context of Trusteeship: Buffalo's St. Louis Church, 1828-1855." *The Catholic Historical Review* 76, no. 4 (October 1990): 712-33.
- Zaeske, Susan. *Signatures of Citizenship: Petitioning, Antislavery, and Women's Political Identity: Petitioning, Antislavery, & Women's Political Identity*. Chapel Hill and London: University of North Carolina Press, 2003.
- 大西直樹、千葉眞編『歴史のなかの政教分離：英米におけるその起源と展開』東京：彩流社、2006年。
- 佐藤清子「マリア・モンク『恐怖の暴露』序説-19世紀前半アメリカの反カトリック主義とジェンダー」『東京大学宗教学年報』28、2010年、109-22。
- 森本あんり『アメリカ的理念の身体：寛容と良心・政教分離・信教の自由をめぐる歴史的実験の軌跡』東京：創文社、2012年。
- 山中亜紀「サミュエル・F・B・モース『自由を根幹とする合衆国の諸制度に外国人移民が与える切迫した脅威と帰化法の現状』『政治研究』46、1999年3月、147-58。
- 「ライマン・ビーチャーのネイティヴィズム—信仰復興と教育による国民統合—」『アメリカ研究』40、2006年、119-138。

謝 辞

本論文を執筆する上では、多くの方々に多大なご指導、ご助力を頂戴いたしました。

まずは本論文を審査下さった、増井志津代先生、森本あんり先生、久保田浩先生、島菌進先生、藤原聖子先生に心より感謝申し上げます。

島菌進先生には、東京大学文学部に進学して宗教学研究室に所属して以来、大学院人文社会系研究科修士課程を経て博士課程途中の2012年度まで、指導教員としてご指導をいただきました。また、2013年度以降は藤原聖子先生に指導をお引き受けいただきました。2人の先生方のお力添えなしには到底ここまで来ることはできませんでした。宗教学研究室の全スタッフ・院生参加のゼミでは、鶴岡賀雄先生、市川裕先生、池澤優先生、村上興匡先生、高橋原先生に毎回貴重なご助言をいただきました。

東京大学教養学部・大学院総合文化研究科の遠藤泰生先生のゼミでは、アメリカ史について学ばせていただくとともに、様々な出会いの機会を頂戴いたしました。駒場ではまた、古矢旬先生、西崎文子先生、能登路雅子先生、西川杉子先生、森本あんり先生、小檜山ルイ先生、平井康大先生の授業を受講させていただく機会にも恵まれました。東京大学アメリカ太平洋研究センターでは、普段は国外で教鞭を執られる諸先生方のセミナーに参加させていただき、David D. Hall先生には博士論文についてご助言を賜りました。

2006年からは日本学術振興会特別研究員(DC1)に採用いただき、研究を進めることができました。2007年には南山大学主催の名古屋アメリカ研究夏期セミナーに参加させていただきました。2008年からは日米教育員会フルブライト奨学金をいただき、シカゴ大学神学部修士課程に留学することができました。留学準備にあたっては当時の指導教員の島菌進先生のほか、遠藤泰生先生、森本あんり先生、増井志津代先生、奥山倫明先生に多大なご助力を賜りました。シカゴ大学ではアドバイザーとなっていたいただいた Catherine Brekus先生をはじめ、Kathleen Neils Conzen先生、James Grossman先生、Curtis J. Evans先生、W. Clark Gilpin先生、Martin Riesebrodt先生に学ばせていただきました。帰国後は、2011年度東京大学学術研究活動等奨励事業(国外)、2013年度、及び2014年度の日米協会米国研究助成プログラムのご支援により、3度の研究調査旅行を実施することができました。

ここには名前を挙げるのできなかった皆様にも多くの支えをいただいております。とりわけ、宗教学研究、アメリカ研究の諸先輩、同輩、後輩の皆様には常に学問的な刺激をいただくとともに、公私にわたる様々な面で助けていただいております。

以上の皆様に改めて御礼を申し上げますとともに、良い時も悪い時も寄り添ってくれる家族に感謝を捧げ、謝辞とさせていただきます。