

# 南部バプテストと 反ミッション主義者たち

金丸英子

## はじめに

アメリカ・プロテスタント諸教派の発展は、3度にわたる信仰大覚醒 (Great Awakenings) の上にあると言っても過言ではない<sup>1</sup>。教会単位で活発化した国内・海外の福音宣教への関心と、その実現のための教派宣教団体の組織化もまた、これら信仰大覚醒の産物であった。特に、「Second Great Awakening」と呼ばれる2度目の信仰大覚醒 (McLoughlin の区分に従えば、それは1800-1830の期間) においては、信仰的に燃やされた信徒たちが担い手の中心となって、国内外の宣教、社会事業、文書伝道、キリスト教教育機関の開設などを活動方針とする団体を組織した<sup>2</sup>。この波は、海を隔てた日本にも影響を及ぼし、同志社の設立に貢献し、日本のプロテスタント伝道に

1 通説は第1次 (1730-60)、第2次 (1800-1830)、第3次 (1890-1920) と3度にわたる信仰大覚醒を数える。William G. McLoughlin はこれにそれ以前の The Puritan Awakening を加えたが、その意図は、信仰大覚醒がアメリカ文化・社会の形成過程においてその初期の頃から決定的な影響を与えたという持論にある (William G. McLoughlin, *Revivals, Awakenings, and Reform*, Chicago: The University of Chicago Press, 1978, p.1-4)。

2 その例は、American Home Missionary Society (1826), the General Convention of the Baptist Denomination in the United States of America for Foreign Missions (1814), the New England Tract Society (1814), the American Sunday School Union (1824) など。この第二次信仰大覚醒は、「第二のアメリカ革命」であり、イギリスからの政治的独立を実質化させ、アメリカという国家を真に「アメリカ」たらしめたという評価もある (森本あんり、『アメリカ・キリスト教史』, 東京・新教出版社, 2006年, p.81-2)。

大きく貢献したアメリカン・ボード (American Board of Commission for Foreign Missions) の誕生はここにさかのぼる。

アメリカでは、バプテストもこの例に洩れず、各教会において信徒の間で宣教活動に対する関心の盛り上がりが見られた。これまで、男性信徒の傍らで補佐的な役割に甘んじることの多かった女性信徒たちは、今や男性信徒と肩をならべて国内外の宣教、神学教育、教会学校等の諸事業の推進に積極的に携わるようになっていった。このような熱意と自主性は、これらキリスト教の諸活動を行うための組織創設を促し、信徒たちがボランティアに人的・材的資源の発掘とその獲得に携わり、組織運営の実際をも請け負った。このような在り方はバプテストに留まらず、アメリカ・プロテスタント諸教派でも同様であったが、そこで当然の成り行きとして要求されたのは、「合理的で組織的」な運営であり、そのような方法を通して行われる宣教活動の推進であった。

再びバプテストに話を戻すと、当時、バプテスト全体がこぞってそのような推進の仕方を歓迎していた訳ではなかった。消極的であったり、協力はしても距離をとる者もいた。また、組織的な宣教活動に対して、はっきりと「否」を表明する者たちもいた。「反ミッション主義者 (Anti-missionists)」と呼ばれた人たちである。このグループは、「反ミッション」とは言っても、宣教活動 (mission) 自体に「アンチ」を掲げて否定したのではなく、福音宣教の推進母体としての組織団体 (mission) の存在に疑いの目を向けたのであった。

反ミッション主義者の宣教団体に対する批判には温度差があり、個人レベルの露骨な好き嫌いが色濃く影を落とす心情的なレベルから、宣教論を生み出す信仰理解を巡る神学的なレベルに至るまで、実に多様な要素が混在し、それらが重層的に重なりあって、宣教団体への批判が形成されていた。しかしながら、一貫して底に流れていたのは、「本来、福音宣教は誰が・どこで主体的に担うのか」という、宣教に関する素朴ながらも本質的で神学的な問いであった。南部バプテスト連盟という協力伝道組織も、反ミッション主義者からこの問いを突き付けられて来た。

アメリカ・バプテスト史における反ミッション主義に関するまとまった研究は存在するものの、必ずしも多くはない<sup>3</sup>。しかし、教派団体としての南部バプテスト連盟の特徴を理解する一助としては、反ミッション主義研究は必要である。理由は、南部バプテスト連盟とそれを構成する各個教会にとって、反ミッション主義に代表される「反体制主義者」の存在とそこからの批判は、教派としてのアイデンティティーの形成を強く意識させる主要な契機となったからである。バプテスト派は歴史的に、体制化した教会に対峙する中で誕生し、自己を理解し、自らを形成して来た教派である。南部バプテスト連盟に関して言えば、1845年の結成以来、事は緩やかに逆転してゆき、或る時期から自らが体制化し始め、その結果として、アメリカ南部特有のバプテスト理解の形成にまで至った。そのような傾向は、少なくとも21世紀初頭に至るまで、内部の一致が揺さぶられる歴史的な節目には必ず立ち現われ、混乱する加盟諸教会を束ね、教派団体の分裂を回避させてきた。本小論では、南部バプテストが関係した代表的な反ミッション主義者とその思想的な特徴を紹介し、それが諸教会、地方連合に与えた影響と、組織としての南部バプテスト連盟の対応について述べたい。そこから、バプテスト教会が標榜する「各個主義」と協力伝道団体の関係を考えたい。

## I. 背景：バプテストと反ミッション主義

1845年、アメリカ南部地方のバプテスト諸教会は、奴隷制の可否を巡って1814年以降、31年間続いてきた北部地方のバプテストとの宣教協力を破棄し、南部にあるバプテスト教会のみを構成員とする教派団体「南部バプテスト連盟 (The Southern Baptist Convention)」を結成した。その目的は結成時の連盟規約の冒頭で次のように記された。

---

3 古典的な研究は、Byron Cecil Lambert, “The Rise of the Anti-Mission Baptists: Sources and Leaders, 1800-1840”, Ph.D dissertation for University of Chicago, 1957 (New York: Arno Press, 1980)。古いものだが、アメリカ・バプテストにおける反ミッション主義の研究はこの論文の成果を無視できない。

The messengers from missionary societies, churches, and other religious bodies of the Baptist denomination in various parts of the United States met in Augusta, Georgia, May 8, 1845, for the purpose of carrying into effect the benevolent intention of our constituents by organizing a plan for eliciting, combining, and directing the energies of the denomination for the propagation of the gospel.... (下線, 筆者)

ここには、南部バプテスト連盟は、各個教会の主体的・自発的な加盟によって組織された協力伝道組織であること。それら各個教会が信仰において与えられている福音宣教の使命と目的を実現へと至らしめるために、教派としての力を動機付けて引き出し (eliciting), 集約し (combining), 方向づける (directing) 働きを行うことが明記されている。この目的に基づいて結成された南部バプテスト連盟は、その歴史の中で、内部分裂を覚悟させる幾つかの危機を経験した。その中で最も警戒されたものの一つが、教派の一致とその協力体制を揺さぶる反ミッション主義であった。

バプテストの歴史における初期の反ミッション主義の形態のひとつは、18世紀のイギリス・バプテスト (パティキュラー・バプテスト) に見ることが出来る。イギリス・バプテストは、神学的にはカルヴィン主義神学の伝統に立つが、その当時は、カルヴィン主義神学を極端に解釈するハイパー・カルヴィニズムが席卷していた<sup>4</sup>。この立場に立つバプテストたちは、カルヴィンの予定説の正当性を極端に主張し、人間の手による伝道活動に対して消極的な態度を堅持した。その結果、牧師の説教には伝道的な要素が薄まり、礼拝では信仰決心の招きも行なわれなかった。当時の長老格であったジョン・ブライン (John Brine, 1703-1765), ジョン・ギル (John Gill, 1697-1771) からもハイパー・カルヴィニストで、福音宣教における人間の業の関与を軽視していたため、いわゆる「伝道活動」には消極的であった。そのため、後年、近代海外宣教の父と呼ばれるようになったウィリアム・ケアリ (William Carey, 1761-1834) が、地域の牧師会の席上、バプテスト派による海外宣教団体結成の必要を訴えた際、ハイパー・カルヴィニズムを奉じる当時の重鎮

たちを代表して、議長が「神が全世界を回心に導こうとすれば、人間の助けなどを借りなくともお出来になる。少なくとも、第二のペンテコステによって奇跡が起こるまでは、我々に出来ることは何もない。」とケアリの提案をたしなめたほどであった<sup>4</sup>。

これに対して、19世紀のアメリカ南部バプテストに登場した反ミッション主義者たちは少し異なっていた。彼らは、宣教活動における人間の関与は認めつつも、「伝道局」や「伝道協会」などといった組織や団体を通じて行なわれる働きを強く警戒し、批判した。この反ミッション主義者たちは、聖書主義を盾に、福音宣教における各個教会の主体性と責任を強く訴え、これこそが新約聖書のイエスと弟子たち、また原始教会から学んだ「聖書の原理」に基づく福音宣教の形であるという説を曲げず、妥協しなかった。確かにバプテスト派の特徴は、各個教会の自治と独立を尊重する各個教会主義にある。しかし、この反ミッション主義の主張をそのままにすれば、早晚、各個教会が「協力伝道」を共通目的に掲げて自発的に組織した教団団体と、その構成員たる各個教会の間に摩擦が生じ、最悪の場合、亀裂を生じさせて内部分裂に至ることが予想された。そしてそれはそのまま、バプテスト派誕生の頃か

4 ビュリタン分離派から派生したイギリス・バプテストは、当然カルヴィン主義神学に影響を受けていた。ハイパー・カルビニズムは、17世紀末頃から18世紀にかけてパティキュラー・バプテストの間で顕著となり、1689年の信仰告白にはカルヴィン主義神学の影響を示す「個人の選びと堅忍 (personal election and perseverance)」が入っている。H. Leon McBeth は、バプテストにハイパー・カルビニズムを紹介したのは、ウィルトシャ (Wilshire) の国教会牧師トビアス・クリスピー (Tobias Crisp, 1600-1642) であったとする。Crisp の見解は、1690年に息子によって出版された *Christ Alone Exalted: Being the Complete Works of Tobias Crisp* によって広く知られるようになった。当時のバプテスト保守の旗手であったジョン・ギルはこれを高く評価し、バプテストにおけるハイパー・カルヴィニズムの伝播者となった。これに対して村椿真理は、ノーサンプトンシャーの独立会衆派牧師リチャード・デーヴィス (Richard Davis, 1658-1714) がその中心であると述べる。(松岡・斎藤・村椿・金丸・枝光共著『見えてくるバプテストの歴史』(東京・関東学院大学出版会, 2011年, p 74-5)。

5 “Sit down, young man. You are a miserabe enthusiast to ask such a question. When God wants to convert the world He can do it without your help ; and at least nothing can be done until a second Pentecoste shall bring a return of the miraculous events....” (William Owen Carver, *The Course of Christian Missions*, New York: Fleming H. Revell Company, 1932), 139.

らの伝統であった各個教会の自発的な協力関係を委縮させることをも懸念させた。19世紀の南部バプテスト諸教会が反ミッション主義の主張に見出した危険性はまさにこの点にあった。反ミッション主義の影響により、教派内の一致と各個教会の自主的な「協力伝道」の精神が損なわれることに脅威を覚えたのである。

## II. アメリカ・バプテストと反ミッション主義

アメリカ・バプテストにおける反ミッション主義の萌芽は、17世紀中期に遡ると言われる。しかし、実際、運動形態を取って発展し、力を持ち始めたのは、17世紀後半から18世紀初頭の西部開拓期であるとの見解が定説となっている<sup>6</sup>。厳しい開拓地の前線には、教育機関や文化施設が皆無であったことは言うまでもなく、宗教施設についても、すでに開拓されて町となっていた所は別として、教会堂をはじめそこに常駐する専従牧師は、多くの場合、目にすることはできなかった。開拓従事者たちの中には、外部から入ってくる新しく、異なった文化や思想に対して警戒心と猜疑心を持つ者たちも多く、信仰の質においても、革新的・進歩的な信仰理解よりも、保守的な信仰理解が好まれた。加えて、多くの開拓従事者は、教会籍はあるものの、長年礼拝出席から遠のき、信仰生活から離れていた。

このような西部開拓の前線で、バプテストの伝道者は活動していた。それも、開拓従事者の間に交じって行動を共にする巡回型の伝道者であった。「巡回型の伝道者」と言っても、この場合、町から定期的に開拓地を訪れるメソジスト教会の「巡回伝道者 (Circuit Riders)」とは異なっていた。メソジストの巡回伝道者は、神学教育を修め、按手を受け、牧する会衆と会堂を持つ専従牧師であったが、バプテストの場合は、教会堂や牧師館は持たず、神学教育も受けていない「農民説教者 (farmer preachers)」の部類に入る人

6 William Warren Sweet, *Religion on the American Frontier: The Baptists; 1783-1830* (New York: Copper Square Publishers, Inc. 1964), 65. 当時の「西部」は、ケンタッキー州、テネシー州東部など、1783年のパリ条約によって獲得したミシシッピ川以東、アレゲニー山脈西部の地域を指す。

たちであった<sup>7</sup>。メソジスト派の巡回伝道者は、決まった期日に説教と主の晩餐式を行うために開拓地を訪れるため、臨終や葬儀のような緊急事の牧会的な対応を十分に行うことが叶わなかった。バプテスト派の巡回伝道者は、それとは異なり、労働も生活も常に開拓従事者と共にあったため、対応は可能であったため、西部開拓地では、バプテスト派の伝道者は大きな信頼を寄せられていた。それに加えて、バプテストの民主的な牧会姿勢や、素朴な聖書の説きあかしも西部開拓の現状によく受け入れられた。

しかし、このいずれの形態であっても、開拓地の巡回説教者の生活は、開拓民同様に厳しかった。1805年のある巡回説教者は、その生活を次のように日記に記している。彼は、ほぼ毎日夜明けと共に馬で荒野に向けて旅立ち、足場の悪い所にさしかかると、馬を守るために馬から下りて、馬の後押しをしながら伝道の旅を続けた。そのため一日の終わりには、ペンを持ってない程に身体の疲労を覚え、孤独と苛酷な日常のために、魂も疲れ果てた<sup>8</sup>。

開拓地の巡回伝道では、開拓従事者の生活に直に触れることになる。その中で何よりも巡回伝道者の心を打ったのは、自らは極貧の中にありながら、巡回伝道者を迎える時には、家族にとっても必要で貴重な食糧や休息の場を惜しみなく提供する人々の、犠牲的で温かな親切心満ちた姿勢であった。

## 1. ジョン・テイラーの反ミッション主義

組織化された宣教団体を批判した反ミッション主義者たちの多くは、その保守的な信仰理解と共に、「協力伝道」という大義名分をもって、このように貧しく、「素朴で善良な人々」から「献金」と称して金銭を集めることに對する憤りを持っていた。たとえば、19世紀初頭の代表的なバプテストの反ミッション主義者ジョン・テイラー (John Taylor, 1752-1835) は、アメリカ・バプテスト派の最初の協力宣教団体を立ち上げたルーサー・ライス (Luther Rice, 1783-1836) が、1815年、そのための協力要請と資金確保のため

7 Sweet, *The Story of Religion in America* (New York: Harper and Brothers, 1950), pp.205.

8 Henry C. Vedder, *A Short History of the Baptists* (Philadelphia: American Baptist Publication Society, 1907), 322.

にアメリカ南部を訪れた際、ライスを16世紀のドイツでマルティン・ルターが攻撃した贖宥状販売人の修道士テツェルに譬えて、「現代版テツェル」と批判したほどであった<sup>9</sup>。

テイラーは、バージニアの開拓民の家庭に生まれた<sup>10</sup>。アングリカン教会の信者であった両親の下に育ったが、バプテストの農民説教者の説教で回心体験をし、バプテストを受け直してバプテストの教会員となった。後年、アパラチア山脈の山岳地帯を中心に巡回伝道を行ない、複数の教会を組織したが、一貫して専従牧師になることを避け続けた。当時の専従牧師の多くは神学教育を受けた有給の牧師だったというからである。テイラーは、これらの牧師を「学校で訓練を受けた、垢抜した神学者 (a fancy school-made theologian)」と呼び、正規の神学教育を受けたこれらのフルタイム牧師たちは、霊の力に満ち、聖霊の導きにすべてを委ねて牧会する自分たちのような牧師の働きを見下す「教職意識」を有していると批判した<sup>11</sup>。

反ミッション主義者の思想的特徴の一つは、このように神学教育に対する不信である。テイラーは、1819年に出版した『神学教育に反対する』と題するパンフレットで、その「教職者意識」について自らの見解を述べた。それによれば、「教職者意識」とは、「原典で聖書を読む知識の無い者は、聖書を理解することができない」と豪語する神学校卒の「小さな神学者たち」の態度であり、また当時、信徒が使用していた翻訳の聖書をあたかも「無価値である」かのように語る傲慢さのことであった<sup>12</sup>。

また、神学教育の必要を訴えるバプテストたちをも批判した。テイラーによれば、そのような人たちは、「まるでイエス・キリストは説教者を育てる

---

9 B.H.Carroll, *The Genesis of American Anti-Missionism* (Louisville, Ky.: The Baptist Book Concern, 1902), 100.

10 テイラーの代表的な著書は、*A History of Ten Baptist Churches* (Frankfort, KY, 1823).

11 Lambert, *The Rise of Anti-Mission Baptists: Sources and Leaders* (New York: Arno Press, 1980), 328-29. テイラーは '*Opposition to Theological Education*' (1819) を出版したが、その中で、イエス・キリストの生ける霊によってではなく、「お金で作った学校」の神学教育をうけた牧師への批判も展開している。

12 John Taylor, "*Opposition to Theological Education*," Leon McBeth, *A Sourcebook for Baptist Heritage* (Nashville, Tenn.: Broadman Press, 1990), 231-2.



方法を知らなかった、とでも言うように、「『(神学校こそが) 皆様のための説教者を作ります』と言わんばかりに、甘言をもって人々に金銭を無心」するばかりか、「働き人を送り出すために、祈ることについては一言も触れず、金銭に関することをすぐ話したがり」、「man-made preachers」(人の手によって作られたこの世的な説教者たち) や、「教職者意識に満ちた牧師たち」を作り出す神学教育に賛同するバプテストたちへの批判を生涯捨てることはなかった。そのため、神学教育の必要を認めることは、バプテストの信仰に対する「侮辱」であるとまで考え、次のように書いた。

バプテストに対する最大の侮辱は、そのような「新しい人種」の牧師たちを作るために、人々に金銭を請うということである。…「お偉い人たち」は、我々のように素朴で垢抜けしない牧師たちは、粗野で無教養の輩を相手に説教していればいいのであって、裕福で教養のある人たちには、それとは違って洗練され、教養と品格を備えた牧師たちが説教し、回心に導くべきだと考えているかのようである。ああ、何たることか。とてもこれら「お偉い人たち」は、キリストにある同信の兄弟とは思えぬ……<sup>13</sup>

教派の協力宣教団体によって行なわれる諸活動は、福音宣教への情熱とともに、それに基づく活動の推進や運営を行う現実的必然としての経済的側面を無視できない。テイラーは「伝道局」や「伝道協会」などの協力宣教団体を嫌ったが、それは、伝道団体が往々にして、組織の運営自体に心を目と心を奪われ、本来の宣教活動の根本精神を忘れるか、またはそれを取り違えて、あたかも経済的資産が宣教の諸活動の最重要基盤でもあるかのように考え、語り、振る舞う姿勢を批判した。

その延長線上で、テイラーには、宣教団体が地方の各個教会に対峙する

---

13 “Nothing can offer a greater insult to the Baptists, than to beg of them money, and thereby send them a new race of preachers; .... [T]hese great men would have us think that our homespun preachers have only been converting the vulgar part of the community; but by a more refined kind of preaching, the rich and wise will become converted. What a pity, that these greate men cannot be of the same mind of Christ....”(同上).

「中央組織」として映った。その「中央組織」が、宣教活動の本来の主体である各個教会になり代わるかのようにして、自らが方針と政策を立案し、推進して、その「必要経費」として各個教会に「献金」という形で「請求」していると考えた。テイラーによれば、それはバプテストの真骨頂である各個教会の自主独立と民主的運営を阻害し、各個教会や個々の教会員の自主を破壊するものだと考えるようになっていった。テイラーはその主張を1819年に出版したパンフレット『宣教に関する考察』(*Thoughts on Mission*)の中で、次のように述べている。

伝道局の恥知らずな行為、それは、単純素朴で貧しい田舎者たちに対する胸の悪くなるような「物乞い」である。伝道局は、自分たちのために献金を募る。機関紙印刷のために献金を募る。地域の半分の教会は、未だ満足に礼拝する場所さえ持たないのに、伝道局推進の伝道地に素晴らしい教会堂を建てるために献金を募る。伝道局が支援する神学校で若者が勉強できるように献金を募る。神学生の家族のため、食べ物と家具のために献金を募る。早く言えば、これらは全て物乞いである<sup>14</sup>。

テイラーの「中央組織批判」はまだ続く。テイラーによれば、これら「中央の人々」は、地方の実態をよく調べもしないままで伝道局に「報告書」を出す。しかしその内容は、事実と反しているばかりが、伝道局の政策推進に役に立つような報告しかしないと喝破し、以下のような批判を展開した。

この一年間に、ミズーリー方面を二度訪れた。そこで聞いた伝道に関する素晴らしい話の数々は、わたしの伝道者魂を大いに奮い立たせた。ペックやウェルチ<sup>15</sup>（アメリカ・バプテスト国外宣教協会）は、まるでその地域

---

14 Taylor, "Opposition to Theological Education," in *McBeth A Sourcebook for Baptist Heritage*, 231-2.

15 ジョン・メイソン・ペック (John Mason Peck, 1798-1858), ジェームズ・イーライ・ウェルチ (James Ely Welch, 1817-1876)。両者とも北部バプテストで、同派の宣教団体の重鎮であった。

全体には「宗教的」なものが少しも存在しないかのように報告し（中略）、牧師と呼べる者は一人もおらず、ちゃんとした教会も皆無であるかのよう  
に言う。しかし実際には、そこには3つの地方連合があり、数の上ではケン  
タッキー州並みの牧師たちがおり、その上、彼らの多くは尊敬に値する  
立派な人物である。（中略）それなのに、なぜこれらベックやウェルチな  
ど「中央の人たち」は、そのような地域に教会が必要だと言うのだろう。  
動機は明らかである。まず彼らの報告は、彼らの立派な伝道局にとって  
歓迎すべき読み物となるからであり、次に、伝道局が建てた教会を自分た  
ちのコントロールの下に置けるからである<sup>16</sup>。

テイラーに見られるような反ミッション主義は、これ以外にも存在したが、  
世紀を超えて20世紀に入ると、J.M.ペンドルトン（James Madison Pendleton,  
1811-1891）、J.R.グレイブス（James Robinson Graves, 1820-1893）ら「ラ  
ンドマークスト（Landmarkist）」と呼ばれる者たちの主張にもその傾向が見  
受けられた。これら20世紀の反ミッション主義は、南部バプテスト連盟の主  
要な支持基盤となるケンタッキー州、テネシー州、テキサス州の諸教会、地  
区・地方連合に少なからぬ影響を与えた。

## 2. アレクサンダー・キャンベルの反ミッション主義

しかし、南部バプテスト諸教会に与えた影響の深刻さという意味では、ア  
レクサンダー・キャンベル（Alexander Campbell, 1788-1866）と彼の主張で  
ある「キャンベル主義」の影響は、テイラー、パーカーを遥かにしのぐもの  
であった。キャンベルの影響によって、南部のバプテスト諸教会では実際に  
亀裂が生じたが、それは各個教会に止まらず、地区・地方連合内部の分裂が  
引き起こされたからである。

アレクサンダー・キャンベルは、父トマスと共に、ペンシルバニアの長老  
派牧師として伝道に携わっていた。各個教会の独立と自治を強く主張して、

---

16 Taylor, "Opposition to Theological Education", in McBeth, *A Sourcebook for Baptist Heritage*, 234.

19世紀の反ミッション主義の代名詞的な存在となって行った。キャンベルもテイラー同様、信仰者と教会は自らの存立の根拠を原始教会にのみ求めるべきであり、それこそが聖書的で正統な規範であるという立場を取った。キャンベルは、新約聖書の記述によれば、原始教会は今日の各個教会に相当するので、福音宣教の主体は個々の各個教会であるとし、この教会観をもって教派の宣教団体による福音宣教の働きを批判、その存在を否定さえした。その中には、聖書協会、地区・地方連合も含まれた。

キャンベルはまた、成文化された信仰告白の使用、通常牧師を呼ぶ時に用いられる「reverend」というタイトルさえも、「聖書には見られない」という理由で批判の対象とした。テイラー同様、神学教育を批判したが、テイラーの批判が「神学教育によってもたらされる悪しき教職意識」に集中したのに対し、キャンベルは、根本主義に近い厳格で狭量な聖書主義に根ざし、原始教会の時代には「今日のような、神学教育は行なわれていなかった」という理由で、教会においても信徒訓練のために牧師が神学的知識を用いることさえ反対した。キャンベルは、教会を「伝統や習慣など、後世の人間によって付け加えられたもの」から解き放ち、原始教会の中に今日の教会が失っている根源的なもの、信仰的な純粋さを見出し、そこへ帰ろうとした。「原始教会の復興」こそが、キャンベルのライフワークであったと言っても過言ではない。

このようなキャンベルの反ミッション主義は、彼の定期出版物である『クリスチャン・バプテスト』（*Christian Baptists*）によって紹介された。そのため、このような販路ルートを持たないテイラーとその仲間たち、あるいは、その一時代前の反ミッション主義者たちよりも主張を広く南部バプテスト諸教会に浸透させることが可能であった。このことは、諸教会にキャンベルの考え方を受け入れる余地を作ったため、『クリスチャン・バプテスト』を購読していたバプテスト教会にとって、キャンベルの思想は馴染みのあるものとなって行った。それに加えて、キャンベル自身は、「熱心な聖書研究」の結果、家族共々浸礼による再バプテスマを受け、17年間、バプテスト教会に教会籍をもつ教会員であったため、信仰理解の面ではバプテストと主張の相

違が見られるにもかかわらず（たとえば、バプテスマの理解は信仰生活の完成としてのバプテスマ、聖書理解では旧約聖書の軽視、信仰告白は不要など）、多数のバプテストはキャンベルに共鳴した。

キャンベルは後年、アメリカ教会史上に残るケンタッキー州南部のケインリッジにおける「キャンプ・ミーティング」によって、長老派牧師のバートン・ストーン（Barton W. Stone, 1772-1844）と共に南部地方の信仰大覚醒に火をつけた。この運動は、1830年代に起こった、「キリストの教会」（Church of Christ）運動に深く関わり、そこから派生するディサイプル派誕生に大きな影響を及ぼした。これは、南部のバプテスト諸教会内部には少なからぬ分裂をもたらし、多数のバプテスト信者が「キリストの教会」へ転出した。ケンタッキー州の例では、その時期、州内のおおよそ半分のバプテスト教会がディサイプル派に転向するなど、キャンベルの影響は南部にあるバプテスト諸教会にとっては大きな打撃となった。その為、地方連合によってはキャンベル主義の締め出しも行なわれるようになった。

### Ⅲ. 教会に与えた影響とそれに対する対応

以上のように、反ミッション主義は、19世紀のアメリカ・バプテスト全体に大きな衝撃を与えたが、特に南部にあるバプテスト諸教会への反ミッション主義の影響とその衝撃は大きかった<sup>17</sup>。その中には賛否両論あったものの、反ミッション主義に賛同し、協力宣教団体への支援を拒否した信者・教会の中には、単純に反ミッション主義者の主張に共鳴した者ばかりではなく、自分たちの置かれている地域の伝道の将来を憂いたため、協力宣教団体への支援を取り下げた結果、「反ミッション主義」の側に立たざるを得なかったケースもあった。

---

17 Baptist Register 誌の統計によれば、655,536 バプテストの内、68,068 が反ミッション主義であり、内訳は圧倒的に南部に集中していた（10,000-ジョージア、テネシー、6,417-アラバマ、7,085-ケンタッキー）。1836年にはミズーリー州バプテストの4割は反ミッション主義であった。（McBeth, *The Baptist History and Heritage*, [Nashville, Tenn.: Broadman Press, 1987], 376）

その一つの例は、1830年代、イリノイ州で結成されたあるバプテスト地方連合である。協力宣教団体に多額の献金を献げるも、そこからは自分たちの地域の宣教活動に関する希望的な施策や関心を示されることが無く、具体的な還元が見られないことに不満を覚え、地域伝道の将来に危機感を覚えた結果、反ミッション主義を支持したのがそれである<sup>18</sup>。

各個教会は、自らの責任と自覚的な参与において、地域の福音宣教のために地方連合を結成し、その延長線上で全国レベルの「中央の協力宣教団体」としての教派団体結成に参加していた。したがって、それぞれの教会で具体的に反ミッション主義の脅威が感じられなかったとしても、自らが構成単位である地方連合がその渦中にあるならば、反ミッション主義の動きに無関心であることはできなかった。

例えば、ペンシルバニアのあるバプテスト地方連合では、キャンベルの主張によって他の地方連合内で内部分裂が起こっていることを報告し、反ミッション主義に対する立場表明の必要が議論された。そこでバージニア州のある地方連合のケースが報告された。その報告によれば、その地方連合では、キャンベル主義の影響で「これまで交わりと調和の中にあつた連合内の諸教会や教会員の間に敵対関係と分裂がもたらされたため、(その結果)極めて不快で迷惑な影響が出ている現実を憂慮し」、キャンベル主義を受け入れて反ミッション主義となった近隣の地方連合との断絶を決議したという報告であった。その報告後、このペンシルバニアの地方連合は、紹介された地方連合決議に倣って、反ミッション主義に対する同様の態度表明を総会で決議をしている<sup>19</sup>。

また、ケンタッキー州のあるバプテスト地方連合でも同じような内部分裂が発生したため、地方連合の責任でパンフレットを作成して諸教会に送り、反ミッション主義に対する毅然とした態度を明確にしようとした。そのパンフレットには、地方連合は(キャンベルの見解が示す)誤りに決して妥協し

---

18 Sweet, *Religion on the American Frontier*, 65.

19 ペンシルバニア州ビーバー・バプテスト地方連合 (Beaver Baptist Association) 1829年総会議事録より。(McBeth, *A Sourcebook for Baptist Heritage*, 243-44)。

ないこと、連合内の諸教会はキャンベル主義を拒否することで自己防衛に努めること、キャンベル主義のような異端に寛容な教会、教会員、地方連合とはその関係を絶つようにとの勧めまでが盛り込まれた<sup>20</sup>。このような一見、「排他的」とも受け取れる地方連合の動きは、信仰共同体の分裂という悲劇を引き起こさないための防衛措置とも言えるが、それと共に、当時のバプテストの多くの諸教会が「協力伝道による福音宣教」に価値を見出し、その存続を願っていたからであるとも言える。

#### IV. 結び

反ミッション主義による協力宣教団体批判は、その賛否を巡って南部のバプテストに内部分裂を引き起こすほどに深刻な影響を与えた。共鳴した者たちの特徴のひとつとして、経済や教育の面での格差の違い、それに間接的に起因すると思われる保守的な信仰理解に親近感を抱く地域的な特徴性が考えられるであろう。

しかし実際、テイラーやキャンベルら反ミッション主義が唱える教職者意識への批判、厳格な聖書主義、各個教会の自主と独立の主張に共鳴しながらも、反ミッション主義に流れてしまうことのなかった教会や地方連合も存在していた。すなわち、反ミッション主義に対する反応は、画一的に語ることはできないということである。このような立場を貫いたバプテスト教会や地方連合は、反ミッション主義の危機と直面する中で、「協力伝道」を存続させる道を模索する中に自らのバプテスト・アイデンティティーを見出そうとしたとも言えるからである。

南部バプテスト連盟の「教派の一致」もまた、ここにその要素のひとつがあったと言えよう。南部バプテストの「一致」を求めるこのような思いは、1814年に北部バプテストと共なる「アメリカのバプテスト」としての協力宣教を破棄し、1845年の南部バプテスト連盟結成を導いた複雑な南部セクショ

---

20 フランクリン・バプテスト地方連合 (Franklin Baptist Association) 文書。(同上, 244)。

ナリズムと絡み合いと無関係ではないであろう。冒頭部分で紹介した結成当時の規程の行間からは、「自分たちの教派の、自分たちの伝道局」としての南部バプテスト連盟結成の熱意が迸り出ている。そのような素地の上に南部バプテスト連盟を結成した各個教会は、連盟という組織を批判する反ミッション主義の挑戦から、「協力伝道」の意義と価値を再び考え直すきっかけを得たものと思われる。

この意識は、1845年の南部バプテスト連盟結成以後、教派団体としての発展期である19世紀後半、成熟期の20世紀以降にも変わることなく引き継がれた。その間、発端や展開の仕方、強調点は異なるものの、教派宣教団体の組織の体質や機構、宣教政策、教派の自己理解などの批判的吟味を迫る本質的な問いを含んだ幾つかの論争や運動が起こったが、その都度、分裂の危機を回避してきた共通意識となっていた。

ただ、問題はそれ以後、今日に至る南部バプテスト連盟が、この「教派」意識に対して政治的に再解釈を加え、いかなる「バプテスト修正主義」を展開してきたかという点にある。教派としての一致は本来、何のためであったのか。それを取り違える時、バプテストはもはやバプテストとは呼べないものに変容してしまうであろう。