慶應義塾大学学術情報リポジトリ
Keio Associated Repository of Academic resouces

Title	大統領の会堂と法廷 : 福音伝道者ビリー・グラハムと大統領リチャード・ニクソンの関係を再考する
Sub Title	The president's chapel and the president's court : reconsidering the relationship between evangelist Billy Graham and president Richard Nixon
Author	相川, 裕亮(Aikawa, Yusuke)
Publisher	慶應義塾大学大学院法学研究科内『法学政治学論究』刊行会
Publication year	2018
Jtitle	法學政治學論究 : 法律・政治・社会 (Hogaku seijigaku ronkyu : Journal of law and political studies). Vol.116, (2018. 3) ,p.37- 68
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	
Genre	Departmental Bulletin Paper
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN10086101-20180315-0037

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the KeiO Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

大統領の会堂と法廷

――福音伝道者ビリー・グラハムと大統領リチャード・ニクソンの関係を再考する――

相川裕亮

一　はじめに
二　ニクソンと「お気に入りの牧師」たち
(一)　ニクソンとグラハムの密接な関係
(二)　グラハムとピールの評価
三　グラハムとピールの信仰の在り方、そしてニクソンがキリスト教に求めたもの
(一)　信仰の在り方――「罪」と「癒し」
(二)　ニクソンが用いたかった信仰の在り方――「社会的効用」の観点から
四　なぜグラハムは信仰の在り方の次元では異なるニクソンと協力できたのか――「福音伝道者」としてのグラハム
五　おわりに

一　はじめに

アメリカ史においてキリスト教の「信仰復興」は「大覚醒（The Great Awakenings）」と呼ばれ、建国以前から幾度か観察されている。[1] その戦後に生じたものの一つの帰結が、一九八〇年代以来の「キリスト教右派（Christian Right）」と揶揄された人々による政党政治への参入であったと言えよう。

戦後アメリカの「信仰復興」を牽引したのは、世界的な名声を博したラインホールド・ニーバーといった神学者たちだけでなく、大衆伝道者たちであった。[2] その中で最も影響力を持ったのが、「福音伝道者（evangelist）」ビリー・グラハム（Billy Graham）である。彼はクルセードと呼ばれる大伝道集会を開催し、また雑誌やラジオなどの媒体を通して人々にキリスト教の重要性を説いた。

グラハムの影響力は全世界に及んでおり、アメリカの政治指導者の多くから信頼を置かれていた。特に第三七代大統領リチャード・ニクソンとの関係は親密なものであり、ニーバーから批判されるほどであった。[3] グラハムは、いわばニクソンの「お気に入りの牧師」であったのである。[4] 両者の協力関係により民主党の牙城である南部を共和党に組み込む「南部戦略（southern strategy）」は一定の成果を得た。また両者はキリスト教の指導者と政治家とのパートナーシップの雛形を創り出したことにより、後の「キリスト教右派」のような集団が生まれる契機の一端を担った可能性も指摘し得るほどの関係性を築いていた。それゆえ、同時代人だけでなく、後の世代の研究者の中でもグラハムとニクソンの政治的、そして宗教的な協力関係を論じる者は少なくない。[5]

しかし、本稿はグラハムとニクソンを一絡げで捉える理解を再検討したい。ニーバーをはじめとする多くの識者がグラハムとニクソンの政治的な同盟関係を、両者の信仰の在り方に結びつけて論じている。しかし、後に述べるよう

に、グラハムとニクソンのキリスト教理解、信仰の在り方の次元は異なっていた。[6] では、なぜグラハムはニクソンに協力し得たのだろうか。本稿はその原因を、信仰の在り方の次元とは異なった次元、すなわち、グラハムの「福音伝道者」としての召命観、職業意識に求める。

以上の問いに答えるためには、まずグラハムとニクソンの信仰の在り方が異なっていたことを示さねばならない。そのために本稿はニクソンのもう一人の「お気に入りの牧師」である「ポジティヴ・シンキング（positive thinking）」[7]の創始者ノーマン・ヴィンセント・ピール（Norman Vincent Peale）に言及する。なぜなら近年の研究において、ニクソンの信仰の在り方におけるピールの影響が指摘されるからである。[8] ニクソンに近いと評されるピールの信仰の在り方とグラハムのものとを比較することで、グラハムとニクソンは信仰の在り方の次元では距離があったことを示したい。

第二章では、まずグラハムとニクソンがセットで批判されるようになる背景を概観する。そこではグラハムがニクソンの選挙に協力し、その政策を支持することで、ニーバーら同時代人から批判されるようになったことがわかるだろう。背景を確認した後、ニクソンの「お気に入りの牧師」たちに関する先行研究を概観する。その際、注目するのは、神学概念である「罪」を中心に論じたアンドリュー・フィンステューエンのものである。[9] フィンステューエンはグラハムを「不安な時代（Anxiety Age）」と呼ばれた一九四五年から六五年において「罪」を強調したキリスト教徒と見なし、保守的なプロテスタントとして同等に語られがちなピールとのコントラストを描き出した。

しかし、フィンステューエンは議論を「不安な時代」に限定しているため、グラハムの『世界は燃えている』（一九六五年）[10]までしか扱っていない。本稿はニクソンが政権にあった時代に注目するため、フィンステューエンが論じた時期以降のグラハムの著作に注目する。その際、グラハムとピールの同時代人に対する関心を考慮して、神学を論じるものではなく、アメリカで現実に起きたことを念頭に書かれた著書を対象とする。グラハムの場合は若者たちの

活動と世代間のわだかまりを論じた『ザ・ジーザス・ジェネレーション』（一九七二年）[11]、ピールの場合は同時代の「性の乱れ」について論じた『罪、性、自制』（一九六五年）[12]の分析を試みる。

以上の先行研究を踏まえた上で、第三章では、まず両者の信仰の在り方の次元を比較する。そこでは、ピールが「罪」を克服可能なものと説く一方、グラハムが『世界は燃えている』に続いて「罪」を克服不可能なものとして語り続けていたことが確認される。ここではグラハムとピールの差を示した上で、ニクソンがキリスト教に期待するものがピールの信仰の在り方とその帰結とに近似していたことが示されるだろう。換言すれば、グラハムとニクソンは信仰の在り方の次元では異なっていることが明らかにされる。

ここで本稿が提示した問いを考察する。すなわち、第四章で問うのは、グラハムがキリスト教理解の異なるニクソンと協力し得た理由である。その鍵は信仰の在り方ではなく、グラハムの同時代のアメリカ国民への訴え方、すなわちグラハムが用いるレトリックである。グラハムは終末を解釈するにあたり、『世界は燃えている』では神の裁きという「恐怖」を強調していたが、『ザ・ジーザス・ジェネレーション』ではそれに代わりイエスの再臨という「希望」を強調している。グラハムの「希望」のレトリックは、ピールほど「現世利益」に与しなくとも、ニクソンの欲するものと一致したと言えよう。ここにグラハムがニクソンに協力できた理由がある。

最後に問うのは、グラハムがレトリックを変えた理由である。「燃え盛るような若い福音伝道者が威厳のある円熟した福音伝道者となった」[13]と評価したマーク・ノールに従い、グラハムの変化を彼の「成熟」に求めることができるかもしれない。またその理由をニクソンとの友情に求めることができるかもしれない。しかし、「成熟」や友情では、グラハムの変化を説明しきれない。

本稿は、その変化の原因をグラハムのキャリアにおいて一貫した「福音伝道者」という召命観に求める。グラハムは「福音伝道者」をイエスの贖罪、すなわちイエスの十字架上での死を通した救済という「良い知らせ（good

news)」を世界中に述べ伝える職務であると理解し、それに生涯を捧げた。[14] これまでもリチャード・ピラードがこの点に注目しているが、[15] その分析は「預言者」との対比で「福音伝道者」を「非政治的」であると指摘するのにとどまる。

本稿は「福音伝道者」を非政治的と決めつけるのではなく、その召命観に積極的な意味を見出す。[16] グラハムは「福音伝道者」として人々に「良い知らせ」を知らせ、かつそれにコミットするよう説得せねばならない。しかし、グラハムの眼前にいたのは、罪深い人間たちであった。グラハムは罪を負った人間の弱さを認識しており、彼らが必ずしも正しい道を進めるとは思っていなかった。グラハムは脆弱な人々の目を「福音」へと向けるために、レトリックを変えたのである。逆説的であるが、グラハムのレトリックの変化は、彼の「罪」を中心とした信仰の在り方と「福音伝道者」という一貫した職務観が合わさったことで生まれたのである。

二　ニクソンと「お気に入りの牧師」たち

㈠　ニクソンとグラハムの密接な関係

ここではグラハムとニクソンがセットで批判されるようになった背景を概観するとともに、両者とニクソンのもう一人の「お気に入りの牧師」であるピールとの関係にも言及する。

ニクソンは海軍時代にニューヨークに滞在したときからピールと友人であり、またグラハムとも母が彼のクルセードに参加していたこともあって良い関係にあった。[17] またニクソンの「お気に入りの牧師」たちは、ピールがグラハムのニューヨークでのクルセードを支援して以来の友人であった。[18] ニクソンとグラハム、ピールの友情、そして協力関

係は、ニクソンが出馬した一九六〇年の大統領選挙にも見られる。

この大統領選挙では「宗教」が一つの焦点となった。なぜなら一九二八年の大統領選挙と同じく、ローマ・カトリックとクエーカーの候補者が争ったものであったからである。[19] 戦前よりもローマ・カトリックへの敵意は薄くなっていたとはいえ、アメリカ人の中にある「教皇主義者」への偏見は完全に消え去ったとは言えなかった。それゆえジョン・F・ケネディ民主党大統領候補はプロテスタントの信者から懐疑的な目で見られたのである。グラハムは自伝の中で、ケネディ陣営からローマ・カトリックに対する寛容を呼びかけるよう求められたと回顧している。[20]

宗教問題に関してニクソン陣営もグラハムから支持を獲得することの意義を認識していた。しかし、後年の自伝によれば、ニクソンは宗教の指導者が政治に介入することを良しとせず、公に自分を支持することを慎むようグラハムに伝えていたという。[21] それでもグラハムとピールは友人ニクソンの選挙戦に貢献しようと試みる。

例えば、グラハムはニクソンに関する論考を『ライフ』誌に寄稿しようとした。ニクソンはその提案を丁寧に断り、[22] さらにケネディ陣営の妨害にあったためにその論考が選挙期間中に出版されることはなかった。[23] 影響力のあるグラハムのニクソン支持が明確にされていれば、選挙結果は変わっていたかもしれない。

また選挙期間中に世間の目を引いたのは、「宗教の自由のための全国市民会議（National Conference of Citizen for Religious Freedom）」であった。ローマ・カトリックに懐疑的なプロテスタントの指導者たちは、海外にいたグラハムに代わってピールを議長に担ぎ出した。ピールは少なくとも表立ってローマ・カトリックに敵対する気はなかったが、彼のニクソン支持は明白だった。[24] 会議の論調が反カトリック、反ケネディであることが公にされると、世間の批判はピールに集中した。[25] グラハムはピールに会議への出席を促したこともあり、「ドクター・ピールは不当にも全体の責任のために非難され、個人的にも職業的にも傷ついた」と同情を寄せている。[26]

このようにニクソンはグラハムとピールから支援を受けたが、ケネディに敗北することとなる。続くカリフォルニ

ア州知事選挙でもニクソンは敗北し、彼の政治生命は断たれたかと思われた。しかし、ニクソンの復活に彼の「お気に入りの牧師」グラハムは大きな役割を果たす。政界引退後に出版した自伝によれば、ニクソンは一九六八年大統領選挙への出馬を躊躇っていた。しかし、グラハムの「私は大統領になることが君の運命と思うんだ」[27]という言葉が引き金となり、ニクソンは出馬を決意する。

グラハムのニクソンへの貢献は続く。選挙期間中、グラハムは自身が影響力を持つ南部に度々赴いてニクソンの人柄を語り、ヴェトナム戦争の後処理のために選挙に出馬しなかったリンドン・ジョンソンとニクソンとのパイプ役を務めた。[28]

折しも当時のアメリカは、カウンター・カルチャーと呼ばれる「伝統」に対する若者の反抗やヴェトナム戦争の「敗北」により傷つき、誇りを失いかけていた。これに対してニクソンは「法と秩序（law and order）」、そしてヴェトナムにおける「名誉ある撤退（exit with honor）」を掲げて、彼が後に「サイレント・マジョリティ（silent majority）」[29]と呼ぶ保守的な人々にアピールを試みた。[30]彼らが求めた「神とアメリカの夢」という古い価値観を支えていたのは、まさにキリスト教であった。民主党の牙城であり、また独立党のジョージ・ウォレスの支持者の多い南部保守層への進出を試みた政治家ニクソンにとって、南部出身で保守的な信仰を抱くグラハムとの友情は政治的に有用だったのである。[31]斯くしてニクソンは第三七代アメリカ合衆国大統領となった。

大統領就任後も、ニクソンとグラハムの蜜月な関係は続く。[32]ニクソンは国家的な行事の際、キリスト教の指導者としてグラハムを招いている。例えば、グラハムはニクソンの就任式で祈りを捧げたし、ホワイトハウスでの礼拝では最初の説教者を務めた。またグラハムは一九七〇年七月四日の「アメリカを讃える日（Honor America Day）」を祝うホワイトハウス主導の式典で基調演説を行った。

さらにニクソンは自らの政策を正当化するために度々、グラハムに協力を要請している。例えば、ニクソンは一九

七〇年四月のカンボジア侵攻を発表する前夜にグラハムと会い、それに対するケント州立大学での抗議後、テネシー州ノックスビルでのクルセードでグラハムの隣でスピーチをしている。[33] またニクソンも認めていることだが、彼は一九七二年の再選キャンペーンでもグラハムから助力を得た。[34] このようにニクソンはグラハムに援助を請うが、その一方で一九七一年一〇月一五日のノースカロライナ州シャーロットでの「ビリー・グラハム・デイ（Billy Graham Day）」を祝うなど友人を労った。

このように、グラハムはニクソンの「お気に入りの牧師」筆頭であった。それゆえ両者の緊密な関係は注目の的となり、そして多くの同時代人から批判されることとなる。ニクソンの懐で行われたグラハムの説教は、愛国主義的であると批判された。[35] また批判の矢は、グラハムがニクソンの傍らにいたにもかかわらず、一九七二年一二月の北ヴェトナムへのクリスマス爆撃やウォーターゲート・スキャンダルを防ぐことができなかったことにも向けられた。[36]

特に世間からの注目を集めたのは、当代随一のプロテスタント神学者であったニーバーからの批判であった。彼は「王の会堂と王の法廷」（一九六九年）という論考の中で、大統領と福音伝道者の関係を旧約聖書「アモス書」のベテルの祭司アマツヤとイスラエル王ヤロブアムの関係に喩える。祭司は反国家的な預言者アモスを告発し、王は彼を追放した。ニーバーはここに国家へ追従的な宗教と批判的な宗教の違いを見て取り、前者の担い手をアマツヤに後者のそれをアモスに当てはめる。そして、預言者ニーバーは「ミスター・グラハムは王の会堂と王の法廷の現代版における最初の説教者」だと結論づけたのであった。[37]

本稿にとって重要なのは、この類の批判に対してグラハムその人が、権力者を諫める「預言者」ではないと自称している点である。例えば、ウォーターゲート・スキャンダル後の『クリスチャニティ・トゥディ』誌に掲載されたインタビューの中で、グラハムは自らとニクソンの関係が「預言者」と王ではなく、むしろローマ帝国におけるパウロと皇帝の間柄になぞらえるべきだと述べている。[38] 後述するが、ここにピラードはグラハムが大統領を批判し得ない理

由を見出す。[39] しかし、グラハムがどのように自らを正当化しようとも、同時代人はニクソンの行動を諌めることのできなかった福音伝道者を責めた。

これまで概観してきたように、グラハムはニクソンに最も近く、彼の政治キャリアに寄与したキリスト教の指導者と見なされてきた。キリスト教の指導者の多くはニクソンを批判する際にグラハムに言及したのである。しかし、本稿では当然視されてきたグラハム＝ニクソンの紐帯にメスを入れる。なぜならグラハムとニクソンの信仰の在り方は異なっていたためである。端的に言えば、グラハムは伝統的なキリスト教理解をしていたのに対し、ニクソンは「リベラル」なキリスト教理解をしていた。この名称は一九二〇年代に生じた論争に遡るものである。[40]

当時は聖書の文献学的な批評や進化論といった問題をめぐってアメリカのキリスト教徒は論争していた。「ファンダメンタリスト」と称する人々は聖書を字義通りに読み、創造論を信じ、彼らが信じるキリスト教と近代的価値とを折衷しようとする人々に「リベラル」あるいは「モダニスト」というレッテル張りをして批判した。この枠組みを用いたとき、ニクソンの信仰の在り方は「リベラル」と呼べるものであったのであり、そのことは彼の伝記からも明らかである。

ニクソンは母方のクエーカーの信仰を受け継ぐが、[41] ホイッティア大学での学びからキリスト教に対して「リベラル」な考え方を持つようになった。後年の自伝的な著作『わが生涯の戦い』ではカレッジ時代のエッセイが引かれ、ニクソンは聖書を字義通り読むことをせず、またイエスの復活を「象徴」として捉えていると告白している。[42] これは神の存在やイエスの復活と救済を素朴に信じるキリスト教理解とは一線を画すものであった。「福音伝道者」としてイエスの贖罪という「良い知らせ」を全世界に届けたグラハムが、親友ニクソンには最後までその神髄を伝えきることができなかったことに、H・ラリー・イングルは皮肉を見る。[43]

ところで、ここで注目したいのは、グラハムの信仰の在り方とニクソンのものとの間に疑問を付した同じイングル

が、ニクソンの信仰の在り方におけるピールの影響を指摘していることである。[44]

ピールとニクソンの関係は、先の選挙でのスキャンダルのためだろうか、世間の耳目を引かなかったかもしれない。[45]しかし、ニクソンの自伝には「ニューヨークのピールのマーブル協同教会は私たち家族の生活に重要で幸せな役割を果たした」[46]と記され、実際にニクソンの娘とアイゼンハワーの孫の結婚式はマーブル協同教会で行われた。さらに一九六九年一月一九日、すなわち大統領就任の前日に、ピールの教会で朝の礼拝に出席した後、ニクソンはワシントンへと向かった。ピールの存在はニクソンにとって小さいものではなかったのである。

イングルの提示するグラハムとニクソンの関係、ピールとニクソンの関係を考慮すれば、これまで当然視されてきたグラハムとニクソンの協力関係は再考せねばならないだろう。それは本稿の関心でもある。

そこでグラハムとニクソンの協力関係を検討するために、まず両者の信仰の在り方の差異とそのインプリケーションを明らかにしたい。そのために次のような手順を踏む。まずはグラハムとピールの信仰の在り方の差異を明らかにし、その上でピールとニクソンの信仰の在り方が親近性を有していたことを示す。この分析の結果、信仰の在り方の次元においてグラハムとニクソンが異なっていることが示されるだろう。以下では、まずその一段階目、グラハムとピールの信仰の在り方を実際に比較するための準備として、両者に関する先行研究を概観する。

(二)　グラハムとピールの評価

グラハムとピールはともに保守的なプロテスタントのキリスト教徒であったが、その信仰の在り方は異なっていた。両者は自伝の中で互いを認める記述をしているが、互いの信仰の在り方が異なるとの自覚もあった。グラハムはピールと「説教の中での強調は異なる」と回想している。[47]ここでは両者の信仰の在り方についての先行研究を概観する。

まずグラハムの信仰の在り方について、フィンステューエンは彼の「罪」理解に注目する。先に触れたようにグラ

ハムの信仰の在り方はニーバーから批判されたが、フィンステューエンはグラハムの「罪」理解に関しては神学的に成熟してニーバーらのものに近づいたと指摘する。[48] 彼が評価するのは、『世界は燃えている』で「罪」の問題をグラハムなりに理解しようとした点である。グラハムによれば、キリスト教徒といえども「創世記」におけるアダムの堕落から連綿と継承された「罪」と自由意志によって選択する「罪」から逃れられることなく、世界の終りまで背負って生きていかねばならない。このようにグラハムは一九六五年の著作において「罪」の問題を強調したという。

他方のピールの信仰の在り方について、キャロル・ジョージは個人と神の力との結びつきの知覚をピールが強調する点に「超絶主義（transcendentalism）」のラルフ・ワルド・エマーソンの影響を指摘する。[49] またティモシー・シャーウッドによれば、ピールはメソディストから「リベラル」な改革派へと所属を変えたことで「ポジティヴ・シンキング」を探求することができたという。[50] このような思想的背景を経て、ピールはキリスト教のエッセンスを抽出して「ポジティヴ・シンキング」を生み出し、「世俗」のビジネスマンを啓発していった。[51] その際、ピールが重用したものこそ精神医学であった。[52] それゆえシャーウッドはピールのキリスト教理解を「新思想の宗教的・世俗的な霊感主義と人気の心理療法を単一のシステムに融合」[53] したものと評している。

このようにグラハムとピールはともに保守的なプロテスタントと見なされつつ、異なる信仰の在り方を抱いていたようである。しかし、古屋安雄は両者の信仰は異なっても、両者が「アメリカ的生活」の擁護者であったことは変わらないと指摘する。[54] 米ソが相見える時代にあって、保守的なキリスト教の両指導者は熱狂的な愛国主義者であったというのである。確かにフィンステューエンもピールがニーバーらから「プロテスタンティズムではなくアメリカニズムの護教者」[55] と見なされてしまったという例を取り上げる。

しかし、グラハムに限れば、古屋の分析は最初期の著作『神との平和（*Peace with God*）』（一九五三年）に限られている。「罪」を熟知したグラハムは愛国主義者でありつつ、アメリカの矛盾を見過ごすことはできないという指摘も

なされている。[56] そこで注目されるのは、『世界は燃えている』の中での「神が欧米に対する裁きとして共産主義を用いているのではないかと私は考えている」[57]というグラハムの告白である。ナショナリズムに満ちた「アメリカ的生活」を無批判に賞賛する同胞たちに警告を発するために、グラハムは「共産主義」という冷戦期アメリカではセンセーショナルな言葉を用いることさえできたという。

さらに両者のレトリックに注目したシャーウッドは、「不安な時代」にアメリカを覆っていた「恐怖（fear）」に対してグラハムとピールが異なる見方をしていたと指摘する。[58] シャーウッドによれば、グラハムは人々に「罪」の悔い改めを求めるために「恐怖」を利用し、他方のピールは「恐怖」を人々から取り除こうとした。先ほど挙げたグラハムの神の「裁き」への言及は、まさに「恐怖」を利用して人々に改悛を求めたものだと言えよう。他方のピールは神を信じ、考え方を積極的なものへと変えること、つまりポジティヴ・シンキングよって人は生まれ変われると説く。[59] この点でシャーウッドの指摘は正しい。

両者の差異を論じる際にシャーウッドが依拠しているのが、先に触れたフィンステューエンの議論である。[60] フィンステューエンはグラハムだけでなく、ピールの「罪」理解も提示している。フィンステューエンはピールの「罪」理解を「治療できない状態ではなく、思考の積極的なパターンによって克服可能なパーソナリティにおける欠陥」と表現する。この罪の問題を解決するには祈り、イメージし、それを実践するというポジティヴ・シンキングの「公式」を実践さえすればよいと、ピールは考えていたという。シャーウッドはこの「罪」理解こそピールの人気を支えたと指摘するが、[61] それを問題視するキリスト教徒もまた少なくなかった。

フィンステューエンは「罪」理解に焦点を当てることで、従来は保守的なプロテスタントという類型で同等に語られがちであったグラハムとピールのコントラストを見事に描き出した。[62] しかし、その議論にも問題がある。それは分析する時期の問題である。フィンステューエンは議論を「不安な時代」に限定しているため、『世界は燃えている』

までのグラハムまでしか論じていない。本稿はグラハムのニクソンに対する態度を論じるものであるため、ニクソンが政権に就いてから著された『ザ・ジーザス・ジェネレーション』を分析の対象にするのである。

以上のことを踏まえ、次にグラハムとピールの信仰の在り方を比較する。その際に注目するのは「罪」の概念である。そこで信仰の在り方の次元におけるグラハムとピールの差異を明らかにした上で、次に両者の信仰の在り方とニクソンのものとがどのような関係にあるかを検討する。

三　グラハムとピールの信仰の在り方、そしてニクソンがキリスト教に求めたもの

㈠　信仰の在り方――「罪」と「癒し」

ピールの信仰の在り方はイエスを中心に据えつつも、そこに「良心」の重要性が加えられる。善悪の判断をする良心の声は、ピールにとって「神の声に近づく」ものであった[63]。それゆえピールは「あなたにできることは自身の行いをイエスが承認するかを自身に問い、自身の良心に答えを期待することだけである[64]」と言い切るのである。

では、「罪」について、ピールはどのように理解しているだろうか。ピールの信仰の在り方の中で「罪」の比重は非常に軽い。ピールは聖書を依然として神の言葉であると信じるが、その権威は科学などの要因から低下していると考えている[65]。そのため『罪、性、自制』の中で「罪」という言葉が明確に用いられる箇所は少ない。ピールの「罪」理解が窺える箇所は、婚姻外の性交渉を行った人が昔は「罪人」と呼ばれ、その人が「神と人間の古く不変の道徳法を犯した」と述べる箇所と、ピールの父の世代には多くの人が「神に反抗し、拒み続けることを意図的に選ぶ」こと

はなかったと述べる箇所からのみである。[66]

「罪」をはじめとして伝統的なキリスト教の言葉を用いないピールの「キリスト教的なもの」は、保守的なキリスト教徒から批判を受けた。[67] ピール自身、このような批判を認識しているが、それでも尚「ポジティヴ・シンキング」によって人々が恐怖や不十分さ、弱さを実際に克服していることを誇る。ピールはエマーソンに言及して「良い思考は悪いものを撃退する」と述べた後、宗教も同じことを成し遂げるとして、それを以下のように描く。

> 人は自身をイエス・キリストに捧げ、助けと許しを請い、自身の心をキリスト教の巨大な癒しの力（healing force of Christianity）へと開く――そして、彼の全人生と展望は変えられる。これは回心として知られるプロセスである。それは劇的な閃光、夜中の真っ暗な風景を明るくすることが出来るほどの一筋の光の中で、生じ得る。それが生じたとき、良い思考はなだれ込み、悪いものを撃退する。喜びが憂鬱に取って代わり、希望が絶望を駆逐する。[68]

このようにピールはキリスト教の「癒し」の力を信じているのである。そして、ピールにとって、キリスト教の中心であるイエスは人間に自由を教え、基準を示すべく現世に送られた存在であり、それに基づけば有限な人間でも無限（absolute）に達することができるのである。[69]

このとき、もちろんピールは「自由」を放縦と取り違えることはしない。この点はフィンステューエンらが見逃していることかもしれない。「自由という言葉は、すべてのルールを捨て去り、身勝手で自滅的になる自由を意味しない。それは、人が人生と成熟の上昇の段階を進む中で、外的な支配に徐々に取って代わる内的な制御を発達させる自由を意味する」[70]とピールは述べ、人々に「自制（self-control）」を説くのである。[71]

しかし、ピールも同時代の人々が容易に「自制」し得るとは考えていない。ピールにとって、同時代アメリカは

人々が「自制」を行うことのできる未来への「過渡期」であった。「我々は、人々が主に外的なルールまたはリーガリズムによって支配されていた過去から、人々がいかに自身を制御するかを遂に学ぶであろうより啓蒙された未来へと向かっている最中である」[72]。この言葉から分かるように、ピールは性の乱れをはじめとする不道徳が同時代に蔓延っていることを認めるが、その先には「自制」し得る人々によるアメリカを夢見るのである。

同じプロテスタントの牧師でも、グラハムの信仰の在り方はピールのものとは異なり「罪」が強く意識されていた。なぜなら「福音伝道者」グラハムにとって信仰の在り方の核はイエスであり、十字架を通しての贖罪であったためである。アメリカのキリスト教には「罪」を強調する伝統が存在する。その典型的なのがジョナサン・エドワーズの『怒れる神の御手の中にある罪人』であろう。グラハムが一九四九年に「罪の都」ロサンゼルスで開催したクルセードでその説教を引いていることも注目に値する[73]。

グラハムは『世界は燃えている』に引き続き『ザ・ジーザス・ジェネレーション』でも「罪」を強調し続ける。グラハムは「罪」を「自己中心の態度」、「神の律法への違反」、「神の定められた道徳基準に至らないこと」と捉え、人間が遺伝と環境、生まれつきの性質と生活条件、すなわち天性の面と行為の面で罪人であると言う[74]。

続けて彼は、キリスト教徒もまた古い性質である肉、罪の影響は免れないとし、その生活は「上昇」するだけでなく「下降」もあり得ると忠告する。重要なのは、非キリスト教徒のように罪を習慣とせず、「罪を嫌悪し、聖霊の助けを受けつつ、神の戒め通り生きようと努力することである」[75]という。グラハムはこのように「罪」を語り、人々に悔い改めとキリスト教に基づいた慎み深い生活を送るよう求める。こうした「罪」の克服不可能性という点は『世界は燃えている』から一貫していると言えよう。

グラハムとピールを「罪」の点から比較すると両者の差異が際立つ。ピールは「ポジティヴ・シンキング」と神の癒しとによって「罪」を克服可能なものと見なし、「自制」を求めたのに対し、グラハムは「罪」を克服不可能なも

のと捉え、人々に悔い改めを求めた。ここから生じるピールの人間像は、同じ保守的なプロテスタントのグラハムのものと比較して楽観的だと言える。なぜなら、彼の想定する人間は「罪」をイエスによって癒され、「自制」し得るからである。

このようにグラハムとピールは信仰の在り方の次元で異なっていた。では、相異なる二人の「お気に入りの牧師」をニクソンはどのように評価したのか。このことを次に論じる。その際に重要なのは、両者とニクソンの信仰の在り方の次元における近似性だけでなく、ニクソンがキリスト教に何を求めたかに注目することである。

㈡　ニクソンが用いたかった信仰の在り方――「社会的効用」の観点から

既に見たように、ニクソンはイエスを象徴と捉え、聖書を字義通りに捉えることに疑問を抱いていた。その意味で、ニクソンの信仰の在り方は、「福音伝道者」としてイエスの贖罪を語るグラハムとも、また少なくとも自らは聖書の権威を重んじていたピールとも異なっていたと言える。

しかし、政治家としてのニクソンは信仰が特定の有権者へのアピールになることを知っており、また信仰が人々の生活に良い影響を与える可能性、つまり信仰の「社会的効用」を確信していた。一つ目の観点から、有名なキリスト教の指導者であるグラハムやピールに近づく動機をニクソンは得るだろう。しかし、ここでは二つ目の観点、「社会的効用」に注目したい。

ニクソンがキリスト教に求めるのは彼岸の事柄ではなく、此岸の事柄である。すなわちニクソンが宗教に期待したのは「現世利益」なのである。彼は信仰の内容とは別に、信仰を持つことそのものの効用を認識していた。ニクソンは、キリスト教徒として生きる上で「この世をよりよいものとするため信仰が与えてくれる活力と創造力を用いること」が重要であり、また「聖職者の使命は、善男善女の生活を変えること」と述べる。[76] またニクソンはローマ・カト

リックの教義が持つ「現実性（real）」や「安定性（real stable）」といったものを評価していたと言われるが[77]、その理由も彼の社会的効用への関心から説明できるだろう。

では、ニクソンがキリスト教によって活力を取り戻してほしいと願っていた人々とはだれのことだろうか。それは間違いなく、彼がサイレント・マジョリティと呼んだ誇り高き保守層であっただろう。ニクソンは自らの支持者を鼓舞するために、信仰に愛国心を織り交ぜていたとも言われる。ピラードによれば、ニクソンは「精神」と「アメリカの善良さ」と「国家的使命」とを繰り返し強調して、戦争に疲れた民衆に慰めと自信を取り戻させた[78]。

このように保守的な人々を鼓舞する必要性を感じたとき、ニクソンが有用であると感じた信仰の在り方は「お気に入りの牧師」のどちらものであっただろうか。それは、人々の「罪」を暴き、悔い改めを迫るグラハムの信仰の在り方ではなく、人々を「癒し」、誇りと自信を取り戻させるピールの信仰の在り方であろう。ピールが強調したキリスト教の「癒し」の力、「ポジティヴ・シンキング」、「自制」し得る未来のアメリカは、非常に楽観的な世界観に基づき、また現世に生きる人々に向けられていた。かつてリチャード・ホーフスタッターが「現世を確固たる足場としており、現世的な利益を提供しようとする[79]」と評したピール流の信仰の在り方こそ、ニクソンが期待する信仰の「社会的効用」にマッチしたのである。

もちろんサイレント・マジョリティにアピールする上で、南部出身で保守的なキリスト教徒から多大なる尊敬を集めていたグラハムは鍵となる存在であった。それゆえニクソンはグラハムを重用したのであろう。ニクソンから公私ともに最も信頼を置かれたキリスト教の指導者は間違いなくグラハムであった。しかし、ニクソンと時代の要請に合致した信仰の在り方を示したのはピールであったのである。ここに「ピールのキリスト教の信仰の在り方へのアプローチは不可避的にニクソン自身の現世的で政治的な成功を宗教と同一視する傾向を強めた[80]」というイングルの言葉が説得力を持つのである。

このように信仰の在り方の次元では、ニクソンはピール流のキリスト教に期待をかけただろうことは想像に難くない。しかし、ニーバーをはじめ、多くの人々はグラハムこそニクソンの「お気に入りの牧師」だと認識し、両者の関係を批判した。その一因はグラハムがニクソンとその政策を支え、批判しなかったことにあるだろう。またニクソン自身も信仰上「近い」はずのピールではなくグラハムを重用した。ニクソンの政治戦略上、自らの支持者層である保守的なプロテスタントたちが訝しんだ「ポジティヴ・シンキング」のピールよりも、「伝統的」な信仰の在り方を示したグラハムの方が有用であったことは容易に推測できる。しかし、そこにはグラハムとニクソンの協力関係が成立した根源的な理由があるはずである。考えるべきは、「罪」を強調する信仰を持つグラハムが、信仰の「社会的効用」を求めるニクソンに協力し得た理由である。このことを次に論じたい。

四　なぜグラハムは信仰の在り方の次元では異なるニクソンと協力できたのか――「福音伝道者」としてのグラハム

改めて確認すると、グラハムの信仰の在り方の中心は「罪」とイエスによる贖罪であり、「リベラル」なニクソンのものとは異なっていた。しかし、両者は協力し得た。これが本稿の関心である。

グラハムは「革命は「変化」を意味する（Revolution means "change"）」[81]という言葉ではじまる『ザ・ジーザス・ジェネレーション』の中で、ニクソンが好みそうな「保守的」な議論をしている[82]。最も重要だと思われるのは、同著の中でグラハムが「希望」を強調していることである。『世界は燃えている』では「恐怖」のレトリックを用いた同じグラハムがである。これを「恐怖」から「希望」へのレトリックの変化だと考え得るとき、それは具体的にどのようなものなのだろうか。

このことに関して、グラント・ワッカーはグラハムの終末論に注目し、その変化を論じている。[83] ワッカーはグラハムの受け継いだキリスト教が「歴史の終わり」を二つの要素が絡み合ったものとして理解していると言う。一つは人間の罪を引き金として生じる差し迫った破滅という「脅威」であり、他方は突如とした起こる信仰復興とそこから生じるであろう救済の結末という「希望」である。ワッカーによれば、グラハムは『世界は燃えている』では罪を起源とする危急の破滅を語るが、『今よみがえる黙示録の預言（*Storm Warning*）』（一九九二年）ではイエスの再臨まで罪が取り除かれることはないと留保しつつ「キリスト教の世界的な拡大と国家の若者の間の信仰復興」に「希望」を見出しているという。

ワッカーが注目する一九九〇年代の著作を待つまでもなく、グラハムは『ザ・ジーザス・ジェネレーション』で「希望」を語る。ここで注意すべきは、グラハムの用いるレトリックは変わっているが、既に指摘したように彼の信仰の在り方は依然として「罪」を中心としたものであったということである。このグラハムの変化を以下で具体的に検討する。

『世界は燃えている』のグラハムは、シャーウッドが指摘したように、人々に「罪」の悔い改めを迫るために神の裁きという「恐怖」のレトリックを用いていた。[84] これはワッカーの言う「脅威」と言い換えることもできよう。しかし、『ザ・ジーザス・ジェネレーション』でも「罪」が強調され続けたにもかかわらず、『世界は燃えている』で強調していた神の裁きが鳴りを潜めている。それに代わって強調されるのがイエスの再臨である。グラハムは世界の終りが神の裁きとイエスの再臨の両輪によって成ると聖書を読む。[85] そのこと自体は特筆すべきことではない。むしろ重要なのは、どちらが強調されるかである。グラハムの強調点は前者から後者へと移った。

『ザ・ジーザス・ジェネレーション』の中でグラハムは「ヨハネの黙示録」の終末の前触れとなる「しるし」から話を紡ぎ始める。[86] そこで記されているのは戦争や飢饉、地震、不法と不義といった「しるし」であり、グラハムは現

在の世界にこれが集中しているのではないかと述べる。以前の彼なら、危急の終末ゆえに神の裁きの「恐怖」を説き、人々に悔い改めを迫った。しかし、このときのグラハムは困難を目前としても失意に沈むべきではないと述べ、それがむしろ「よきおとずれ（good news）」であると解釈する。なぜならグラハムはイエスがキリスト教徒を「啓示的な災禍が地上に臨む前に、天へと携え上げられる」ことを確信しているからである。これは世界の崩壊時に信仰者がイエスによって苦難を避け得ると説く「携挙（Rapture）」の考え方である。

実は「携挙」を伴うイエスの再臨は『世界は燃えている』でも言及されていた。しかし、それは「裁き」の強調の影に隠れている。ここにワッカーは「脅威」を語るグラハムの姿を見るのである。[87] それに反して、一九七二年のグラハムはイエスの再臨を楽観的に捉え、強調しているように思われる。グラハムの以下の発言がこのことを証明しているだろう。

> キリスト教徒は、今や最も素晴らしいときに近づいていると言えるだろう（…）片手に新聞を、別の手に聖書をもって、時代の大ドラマの展開を見守ることは、なんと心の踊ることだろう。今は真に、生きるのにスリルがあり興奮のある時代である。私は、今以外のときに生きようとは思っていない。[88]

グラハムは携挙を伴うイエスの再臨が近いことを強調し、人々に「希望」を与えているのである。裁きの「恐怖」から再臨の「希望」へ。ここに若き日のグラハムからの変化を見出すことができよう。

ここで指摘したグラハムの強調点の変化は、ワッカーが指摘するような近視眼的な「希望」への変化ではない。確かに『ザ・ジーザス・ジェネレーション』は「イエス革命（Jesus Revolution）」と呼ばれた若者たちの運動が見せたキリスト教への関心を喜んでいる。[89] しかし、重要なのは、単にキリスト教徒の若者が増えたことではなく、グラハムが

彼らを評価する理由に注目することである。

グラハムは、青年たちが聖書や聖霊を強調し、麻薬などに強い抵抗を示すことに好感を抱いている。しかし、それだけではない。グラハムは青年たちがイエスの再臨を強調したことを評価した[90]。グラハムの眼はいつか訪れる終末に変わらず向けられており、彼は再臨をより肯定的に捉え、そこでの「希望」が語られたのである。

この「希望」の強調は、自信を失いかけているニクソンの支持者に勇気を与えただろう。グラハムのニクソンへの貢献は、その知名度で友人ニクソンに自らの「お墨付き」を与えるだけでなく、「希望」を語ることでニクソンの支持者を鼓舞したことにもあったのである。ここで最後の問いに進むことができる。つまり、なぜグラハムは「罪」を中心とする信仰の在り方を保持しつつ、ニクソンの支持層である「サイレント・マジョリティ」に対してイエスの再臨という「希望」を語ったのだろうか。

一つの回答としてノールの言うグラハムの「成熟」が挙げられるかもしれない[91]。多くの人々と出会い、語りあう中で、グラハムが多くの影響を受けたことは間違いない。グラハムは『ザ・ジーザス・ジェネレーション』の中で、性道徳について『罪、性、自制』に言及しているし、「疎遠感、消極主義、敗北感」に悩む人々が「精神的な再生を必要とする」と訴えるニクソンに好意的に言及している[92]。このように「成熟」を捉えれば、シャーウッドの描く恐怖を利用して悔い改めを迫った若きグラハムが、年を経る中で徐々にそのトーンを落ち着かせていったとも考えられる。

しかし、グラハムの変化は「成熟」という観点からのみでは理解しきれない。またそれはニクソンとの個人的な友情にも還元できない。本稿が主張するのは、むしろグラハムの用いたレトリックの変化が、彼のキャリアにおいて一貫した「福音伝道者」としての召命観から生じたということである。

グラハムの「福音伝道者」としての自己規定に注目するのは、本稿だけではない。例えば、ピラードはグラハムが自らを「旧約聖書の預言者」ではなく「新約聖書の福音伝道者」あるいは「皇帝のローマ帝国における非政治的な伝

道者パウロ」として捉えていたことに注目する。[93] ピラードはグラハムが自らを非政治的なアクターと考えていたために、権力者にとって自分の政策を批判しない都合の良い駒となったと指摘する。

ピラードの理解は、祭司と預言者を対置させたニーバーよりも、グラハム自身の召命観に適合しているために一定の説得力を持つ。しかし、「福音伝道者」と「預言者」を対比させたとき、それはグラハムが「罪」を中心とした信仰の在り方を抱き、少なくとも『世界は燃えている』の段階では驕り高ぶるアメリカ国民に悔い改めを求めていたことを見落としてしまう。そこではグラハムが権力者を批判しないという意味で「非政治的」であるとは必ずしも断言できない。またニクソンの懐で行われたグラハムの説教の中に宗教による政治の正当化を見出したピラード自身の批判も、[94] グラハムを「非政治的」と判断することを妨げる材料になると思われる。ここではむしろ「福音伝道者」に固有の性質に注視せねばならない。

ここで改めて「福音伝道者」の職務を確認する。「福音伝道者」とは、イエスによる贖罪という「良い知らせ」を人々に述べ伝える者のことであった。[95] 福音伝道者は福音の内容を人々に知らせて終わりではない。重要なのは、福音伝道者は福音に帰依するように人々を説得する必要があるということである。それゆえ「福音伝道者」としてのグラハムは聴衆に目を配るのであるが、「罪」を中核とした信仰の在り方を抱くグラハムの眼前にたたずむのは、罪深いがゆえに弱き人間たちであった。イエスの贖罪は「罪」を人々に意識させるがゆえ、脆弱な人間は必ずしも福音を受け入れようとしないことを、グラハムは認識していた。グラハムは彼ら弱き存在を福音へと導くために創意工夫をする。それがレトリックの変化であった。

グラハムは『世界は燃えている』では神の裁きという「恐怖」のレトリックを用いることで自省を欠く愛国主義者たちに悔い改めを迫った。彼らを「福音」へと導くためである。他方で『ザ・ジーザス・ジェネレーション』ではイエスの再臨という「希望」のレトリックを用いることで傷ついたサイレント・マジョリティを慰めた。これもまた彼

らを「福音」へと導くためであった。人々にイエスの贖罪と自らの「罪」を自覚させる「福音伝道者」として、グラハムは生涯を通して一貫していたのである。[96]

本章の議論を要約すると次のようなものとなる。グラハムは終末を語る際に用いるレトリックを、神の裁きという「恐怖」からイエスの再臨という「希望」へと変えたことで、信仰の在り方の異なるニクソンに協力し得た。このレトリックの変化はグラハムの「成熟」やニクソンとの友情に還元できるものではなく、その一貫した彼の召命観から生じていた。グラハムの職務である「福音伝道者」の特性は非政治的であること以上に、人々に「罪」を自覚させるとともにイエスに従わせるよう説得することにあった。それゆえグラハムは「罪」を負う弱き人間を「福音」へと導く創意工夫として、愛国主義者には「恐怖」を、サイレント・マジョリティには「希望」をレトリックとして用いたのである。

五　おわりに

本稿は、一絡げに批判されてきたグラハムとニクソンの関係を再考した上で、グラハムが信仰を異にするニクソンに協力できた理由を探ってきた。

第二章で見たように、確かにグラハムはニクソンの選挙協力や政策への支援をして、ニーバーをはじめとする多くの同時代人から批判されてきた。しかし、イエスや聖書といったキリスト教の根幹に関わる論点について、グラハムとニクソンは理解あるいは信仰を共有していたわけではない。

グラハムとニクソンが信仰の次元では異なっていたことを示すために、第三章ではグラハムの信仰の在り方をニクソンのもう一人の「お気に入りの牧師」であるピールのものと比較した。そこではピールが「罪」を思考法と神の力

とによって克服可能なものと捉え、人々に「自制」を求める一方で、グラハムは「罪」を克服不可能であると捉え、人々に悔い改めたことが示された。ニクソンが信仰に期待していたのは「社会的効用」であり、この意味でサイレント・マジョリティを慰めることのできる信仰の在り方はピールのものであった。

ピールを媒介とすることでグラハムとニクソンが信仰の在り方の次元では異なったことが示された上で、第四章ではグラハムがニクソンに協力できた理由を探った。初期には神の裁きという「恐怖」のレトリックを用いて冷戦下アメリカの愛国主義者たちに悔い改めを求めたグラハムが、『ザ・ジーザス・ジェネレーション』ではイエスの再臨という「希望」を強調した。この「希望」のレトリックこそ、ニクソンが信仰に求めるものと合致したと言える。本稿が主張したのは、このレトリックの変化がニクソンとの友情や「成熟」といったものに還元できるものではなく、グラハムが一貫して抱いていた「福音伝道者」という召命観から生じたということである。

さらに本稿は「福音伝道者」の特質を「非政治」に還元することはしない。「福音伝道者」の職務とは人々を「福音」へと導く、すなわち、人々に自らの罪の自覚を促し、かつ自らをもって人類の罪を贖ったイエスに従うように説得することにあった。この理解に立てば、次のグラハムの行動は一貫性を有している。すなわち、グラハムは「福音伝道者」として、「罪」を負うがゆえに弱い人間を「福音」へと導くためにレトリックを変えた。愛国主義に陥るアメリカ国民には神の裁きという「恐怖」、自信を喪失したサイレント・マジョリティにはイエスの再臨という「希望」というレトリックをもって、グラハムは人々を「福音」へと導こうとしたのである。

上記のように、グラハムは「福音伝道者」としての召命観から、人々を「福音」へと導くために「恐怖」から「希望」へとレトリックを変えた。その結果、グラハムは政策を支持するなどの個別的な協力にとどまらず、観念的にもニクソンに協力する形となった。この意味でグラハムは紛うことなきニクソンの「お気に入りの牧師」であったのである。

（1）「大覚醒」については以下を参照。森本あんり『アメリカ・キリスト教史―理念によって建てられた国の軌跡』新教出版社、二〇〇六年、四五―五五頁。

（2）Timothy H. Sherwood, *The Rhetorical Leadership of Fulton J. Sheen, Norman Vincent Peale, and Billy Graham in the Age of Extremes*, Lanham, Maryland: Lexington Books, 2013, p. 4.

（3）Reinhold Niebuhr, "The King's Chapel and the King's Court," in *Reinhold Niebuhr: Theologian of Public Life*, Larry Rasmussen ed., Minneapolis: Fortress Press, 1991.

（4）グラハムはニクソンとの関係を揶揄される際、"something like an extra officer of Nixon's Cabinet, the administration's own Pastor-without-Portfolio" や "smoother Rasputin" などとも呼ばれた。本稿はニクソンがグラハムだけでなく、ノーマン・ヴィンセント・ピールとも良好が関係を築いたことに注目し、彼らをニクソンの「お気に入りの牧師」と呼ぶ。Kevin M. Kruse, "The King's Chapel and the King's Court: Richard Nixon, Billy Graham, and White House Church Services," *Religion and Politics*, 7 July 2015, http://religionandpolitics.org/2015/07/07/the-kings-chapel-and-the-kings-court-richard-nixon-billy-graham-and-white-house-church-services/, accessed 15 December 2017.

（5）Richard V. Pierard, "Billy Graham and the U. S. Presidency," in *Journal of Church and State*, Vol. 22, No. 1 (1980), pp. 126–7; Nancy Gibbs and Michael Duffy, *The Preacher and the Presidents: Billy Graham in the White House*, New York: Center Street, 2007; Steven P. Miller, *Billy Graham and the Rise of the Republican South*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2009.

（6）本稿はグラハム、ニクソン、ピールらのキリスト教理解を「神学」や「信仰」ではなく「信仰の在り方」と表現する。なぜなら、彼らのキリスト教理解は「神学」と言えるほど体系的なものではないし、「信仰」というほどシンプルなものでもないためである。

（7）Norman Vincent Peale, *The Power of Positive Thinking*, New York: Pocket Books, 2013.

（8）H. Larry Ingle, *Nixon's First Cover-up: The Religious Life of a Quaker President*, Columbia, Missouri: University of Missouri Press, 2015, pp. 128-9, 210.

（9）Andrew Finstuen, *Original Sin and Everyday Protestants: The Theology of Reinhold Niebuhr, Billy Graham, and Paul Tillich in an Age of Anxiety*, Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2009.

(10) Billy Graham, *World Aflame*, Garden City, New York: Doubleday & Company, 1965（松代幸太郎訳『世界は燃えている』いのちのことば社、一九六六年）.

(11) Billy Graham, *The Jesus Generation*, London, Sydney, Auckland and Toronto: Hodder and Stoughton, 1972（湖浜馨訳『もう一つの革命』いのちのことば社、一九七二年）.

(12) Norman Vincent Peale, *Sin, Sex and Self-Control*, Garden City: Doubleday & Company, 1965.

(13) Mark A. Noll, *American Evangelical Christianity: An Introduction*, Malden, Massachusetts: Blackwell Publishers, 2011, p. 45.

(14) Billy Graham, *Just as I Am: The Autobiography of Billy Graham*, revised and update 10th anniversary ed., New York: HarperOne; Zondervan, 2007, p. xvii.

(15) Pierard, "Billy Graham and the U. S. Presidency," pp. 126-7.

(16) ただし本稿は「福音伝道者」という理念型を提示するものではない。かつて、マックス・ウェーバーは『宗教社会学』の中で「祭司」と「預言者」という理念型を提示し、それらを対置させた。後述するように、ニーバーがグラハムを批判する際に採用した枠組みは「祭司」と「預言者」を対置させたものであった。しかし、本稿の関心はグラハム自身の召命観にあり、「福音伝道者」という職務を普遍化し、具体的な理論を提示するものではない。マックス・ウェーバー『宗教社会学』武藤一雄、薗田宗人、薗田坦訳、創文社、一九七六年、四〇―八二頁。

(17) Norman Vincent Peale, *The True Joy of Positive Living: An Autobiography*, Large Print Edition, New York: Phoenix Press, 1985, p. 377; Graham, *Just as I Am*, p. 441.

(18) Peale, *The True Joy of Positive Living*, pp. 351-2.

(19) ニクソン自身の宗教、「クエーカー」も敵陣営から攻撃される。ニクソンによれば、批判はクエーカー教徒が「平和主義者」であるという点などに向けられていたという。Richard M. Nixon, *Six Crises*, Garden City, New York: Doubleday & Company, 1962, p. 366.

(20) Graham, *Just as I Am*, pp. 389-90.

(21) リチャード・ニクソン『わが生涯の戦い』福島正光訳、文藝春秋、一九九一年、一二〇―一二一頁。しかし、後述するように、ニクソンはグラハムに選挙協力や政策支援を要請している。その意味で、政教の混淆という問題に対するニクソンの

真意は明らかでない。

(22) Nixon, *Six Crises*, p. 365.

(23) Gibbs and Duffy, *The Preacher and the Presidents*, pp. 100–4.

(24) ピールは、子供のころからユダヤ教とローマ・カトリックも尊重するよう教えられてきており、ケネディを彼の宗教ゆえに反対することはないと後に記している。Peale, *The True Joy of Positive Living*, pp. 357–60.

(25) Ingle, *Nixon's First Cover-up*, pp. 104–5; Gibbs and Duffy, *The Preacher and the Presidents*, pp. 90–4.

(26) Graham, *Just as I Am*, pp. 391–2.

(27) Richard M. Nixon, *RN: The Memoirs of Richard Nixon*, New York: Grosset & Dunlap, 1978, pp. 292–3. グラハムがニクソンを鼓舞する際に、このような強い言葉を用いたかについては疑問が付されている。Gibbs and Duffy, *The Preacher and the Presidents*, pp. 159–60.

(28) Gibbs and Duffy, *The Preacher and the Presidents*, pp. 157–72.

(29) 同時代のアメリカでは、ヴェトナム戦争や人種問題に対する抗議活動やデモが頻発していたが、それはときに暴力行為や暴動へと発展していった。ニクソンやグラハムは、この暴力に訴える「急進主義者」を嫌悪する保守的な人々を「サイレント・マジョリティ」と呼び、アピールしていったのである。スティーヴン・ミラーによれば、アトランタのビジネス界の指導者を前にしたグラハムのスピーチでは「静かなる革命（quiet revolution）」という言葉が用いられ、ニクソンの一九六八年の選挙コマーシャルでは後の「サイレント・マジョリティ」に先駆けて「忘れ去られたアメリカ人、声の大きくない人々、デモに参加しない人々（the forgotten Americans, the non-shouters, the non-demonstrators）」という言葉が掲げられたという。この「忘れ去られたアメリカ人」という言葉は一九六四年大統領選挙でバリー・ゴールドウォーターが用いたものであり、ロバート・メイソンはニクソンの選挙戦略における前任者との連続を指摘している。Miller, *Billy Graham and the Rise of the Republican South*, pp. 124–5; Robert Mason, *Richard Nixon and the Quest for a New Majority*, Capel Hill and London: The University of North Carolina Press, 2004, p. 6.

(30) 大嶽秀夫『ニクソンとキッシンジャー――現実主義外交とは何か』中央公論新社、二〇一三年、一九三頁。

(31) ニクソンのウォレス対策とそれに対するグラハムの具体的な貢献に関しては以下を参照。Miller, *Billy Graham and the Rise of the Republican South*, pp. 89–181.

(32) Gibbs and Duffy, *The Preacher and the Presidents*, pp. 173–4, 187–90, 196–8.
(33) Gibbs and Duffy, *The Preacher and the Presidents*, pp. 183–5.
(34) Nixon, *RN*, pp. 673–4.
(35) リチャード・V・ピラード、ロバート・D・リンダー『アメリカの市民宗教と大統領』堀内一史、犬飼孝夫、日影尚之訳、麗澤大学出版会、二〇〇三年、二七四頁。
(36) Gibbs and Duffy, *The Preacher and the Presidents*, pp. 213–5, 224–5.
(37) Niebuhr, "The King's Chapel and the King's Court," p. 271.
(38) "Watergate," *Christianity Today*, 4 January 1974, pp. 385–6.
(39) Pierard, "Billy Graham and the U. S. Presidency," pp. 126–7.
(40) 「ファンダメンタリズム」論争については以下を参照。George M. Marsden, *Understanding Fundamentalism and Evangelicalism*, Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, pp. 50–61.
(41) しかし、ニクソンの所属する「クエーカー」はいわゆる「伝統的」な東部のものではなく、「福音主義的」なものであったという。Ingle, *Nixon's First Cover-up*, pp. 15–28.
(42) ニクソン『わが生涯の戦い』、一一八頁。
(43) Ingle, *Nixon's First Cover-up*, pp. 42, 93.
(44) Ingle, *Nixon's First Cover-up*, pp. 128–9, 210.
(45) またピールの「できる（Can-Do）」というアピールが、ヴェトナム問題と国内の混乱に彩られた一九六〇年代後半になるとナイーヴに聞こえてしまったという。Sherwood, *The Rhetorical Leadership*, p. 55.
(46) Nixon, *RN*, pp. 360–2.
(47) Peale, *The True Joy of Positive Living*, p. 351; Graham, *Just as I Am*, p. 315.
(48) Finstuen, *Original Sin and Everyday Protestants*, p. 74.
(49) Carol V. R. George, *God's Salesman: Norman Vincent Peale and the Power of Positive Thinking*, New York and Oxford: Oxford University Press, 1993, p. ix.
(50) Sherwood, *The Rhetorical Leadership*, p. 50.

(51) 多くのビジネスマンがピールを支持しており、第四五代大統領ドナルド・トランプもその一人である。Peale, *The True Joy of Positive Living*, p. 350; 森本あんり「トランプが心酔した「自己啓発の元祖」そのあまりに単純な思想」『現代ビジネス』、二〇一七年一月二〇日、http://gendai.ismedia.jp/articles/-/50698、二〇一七年一一月一四日参照。

(52) ピールと精神医学との関係については以下を参照。Christopher Lane, *Surge of Piety: Norman Vincent Peale and the Remaking of American Religious Life*, New Haven, Connecticut: Yale University Press, 2016.

(53) Sherwood, *The Rhetorical Leadership*, p. 55.

(54) 古屋安雄『キリスト教国アメリカ—その現実と問題』新教出版社、一九六七年、八七—八八頁。

(55) またフィンステューエンによれば、ピールはグラハムと比較の後に自身の思想が軽視されているのに腹を立て、ニーバーとも近い神学者パウル・ティリッヒに抗議の手紙を書いたという。Finstuen, *Original Sin and Everyday Protestants*, p. 23–4.

(56) 詳しくは以下を参照。相川裕亮「冷たい戦争と魂の危機—大衆伝道者ビリー・グラハムの見た共産主義、自由、原罪」、『アメリカ研究』五〇号、二〇一六年。

(57) Graham, *World Aflame*, p. 12.

(58) Sherwood, *The Rhetorical Leadership*, p. 56.

(59) Peale, *The Power of Positive Thinking*, pp. 232–50, 305–8.

(60) Finstuen, *Original Sin and Everyday Protestants*, pp. 22–3.

(61) Sherwood, *The Rhetorical Leadership*, p. 52.

(62) Finstuen, *Original Sin and Everyday Protestants*, pp. 2–3.

(63) Peale, *Sin, Sex and Self- Control*, pp. 41, 46.

(64) Peale, *Sin, Sex and Self- Control*, p. 69.

(65) Peale, *Sin, Sex and Self- Control*, pp. 74–5.

(66) Peale, *Sin, Sex and Self- Control*, pp. 46, 74–5.

(67) Lane, *Surge of Piety*, pp. 90–3.

(68) Peale, *Sin, Sex and Self- Control*, pp. 194–5.

(69) Peale, *Sin, Sex and Self- Control*, p. 68.

(70) Peale, *Sin, Sex and Self- Control*, p. 96.

(71) ピールは「自制（self-control）」という言葉とともに、「自己責任（self-responsibility）」や「自己修養（self-discipline）」の重要性を強調している。Peale, *Sin, Sex and Self- Control*, p. 106.

(72) Peale, *Sin, Sex and Self- Control*, p. 102.

(73) J・P・バード『はじめてのジョナサン・エドワーズ』森本あんり訳、教文館、二〇一一年、二〇一―二〇二頁。

(74) Graham, *The Jesus Generation*, pp. 142-3（一九二―一九三頁）.

(75) Graham, *The Jesus Generation*, pp. 151-2（二〇九―二一〇頁）.

(76) ニクソン『わが生涯の戦い』、一一九―一二一頁。

(77) またニクソンは宗教に個人の魂の救済ではなく社会の紐帯を期待したトクヴィルの宗教観も評価していたという。Ingle, *Nixon's First Cover-up*, pp. 179-80.

(78) ピラード『アメリカの市民宗教と大統領』、二六九頁。

(79) リチャード・ホーフスタッター『アメリカの反知性主義』田村哲夫訳、みすず書房、二〇〇三年、二三三頁。

(80) またイングルは隠居後のニクソンのエピソードにもピール流の思考の転換の影響を見る。Ingle, *Nixon's First Cover-up*, pp. 128-9, 210.

(81) Graham, *The Jesus Generation*, p. 9（五頁）.

(82) 例えば、グラハムは学生運動やアメリカ史を例にとり、「急進主義者」と「サイレント・マジョリティ」とを対置させ、民主主義の枠内で後者を支援することがキリスト教徒の義務であると説く。Graham, *The Jesus Generation*, pp. 114-6, 173（一四五―一四八、二四五頁）.

(83) Grant Wacker, *America's Pastor: Billy Graham and the Shaping of a Nation*, Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press, 2014, pp. 45-9.

(84) Sherwood, *The Rhetorical Leadership*, p. 56.

(85) Graham, *The Jesus Generation*, p. 179（二五四頁）.

(86) Graham, *The Jesus Generation*, pp. 186-7（二六五―二六六頁）.

(87) Wacker, *America's Pastor*, pp. 47-9.

(88) Graham, *The Jesus Generation*, pp. 186-7（二六五―二六六頁）.

(89) Graham, *The Jesus Generation*, p. 9（五頁）.「イエス革命」に参与した若者は、コミューンやロック・ミュージックに代表されるヒッピー的なカウンター・カルチャーに影響を受けつつ、福音主義的な信仰の在り方の実践を試みた。詳しくは以下を参照。Larry Eskridge, *God's Forever Family: The Jesus People Movement in America*, New York: Oxford University Press, 2013.

(90) Graham, *The Jesus Generation*, p. 21（二二頁）.

(91) Noll, *American Evangelical Christianity*, p. 45.

(92) Graham, *The Jesus Generation*, pp. 78-80, 171（一一二―一一五、二四二頁）.

(93) Pierard, "Billy Graham and the U. S. Presidency," pp. 126-7.

(94) 具体的にピラードの批判は、「アメリカを讃える日」におけるグラハムの説教が「神とアメリカの夢」を強調し、ニクソンの対ヴェトナム政策に批判的な人々には決して屈服しないよう聴衆に暗に求めた市民宗教的なものだったことに向けられている。ピラード『アメリカの市民宗教と大統領』、二七四頁。

(95) Graham, *Just as I Am*, p. xvii.

(96) ただ、おそらくは冷戦期の愛国主義者とニクソン期のサイレント・マジョリティという二つの層は重複する部分も多かったのではないかと推測できる。なぜならサイレント・マジョリティがヴェトナム戦争での「敗北」に心を痛めていたのは、彼らがアメリカを愛していたためであろうからである。その意味で、グラハムの伝道の対象が変わったのではなく、対象の性質が変わったと言えるだろう。

相川　裕亮（あいかわ　ゆうすけ）
所属・現職　慶應義塾大学大学院法学研究科後期博士課程
最終学歴　慶應義塾大学大学院法学研究科前期博士課程
所属学会　アメリカ学会、アメリカ史学会、政治思想学会
専攻領域　アメリカ政治思想史
主要著作　「冷たい戦争と魂の危機――大衆伝道者ビリー・グラハムの見た共産主義、自由、原罪」『アメリカ研究』第五〇号（二〇一六年）