

「どこから来て、どこへ行くのか」

——ジョン・ウエスレー（一七〇三—一七九一）の場合——」（Ⅱ）

佐々木 勝彦

Ⅱ 背景としてのピューリタン運動——大木英夫

著『ピューリタン——近代化の精神』（聖学院大学出版会）を読む

なぜ、この本なのか？

この本に出会ったのは、神学生になったばかりの頃です。その後、大学に職を得、三年生の「キリスト教学」を担当する際に、テキストとして選んだのもこの本でした。それ以来、三十年以上の時が過ぎ、今回、改めてこの本を紐解きました。英国が国民投票によって「EU離脱」を決め、IS関連のテロが続発し、あらゆるものが流動化する国際情勢のなかで、わたしの脳裏に浮かんだのは、宗教改革五百年祭を祝おうとしている今こそ、この本

を手にとって読んでほしいという思いでした。奇しくも著者も「新版の序」のなかで「この小著は、かえって今日の状況において読まれる方が意味あることではないかと思う。本書は、あの国家的惨状をこの目で見た者の思想的証言という性格を片々あらわしているからである」と述べています。この本には、十七歳で敗戦を経験し、「なぜ戦後日本はデモクラシーか。なぜプロテスタント・キリスト教か」とエミール・ブルンナーに問いかけ、そしてライオンホールド・ニーバーの指導のもとで自ら発見したその答えが詰め込まれています。著者の提唱する「歴史神学」の素材がたっぷり入っています。

大木神学の魅力の一つは、そのスケールの大きさにあります。近代と現代をひとつにし、そもそもこの近代はどこから始まり、そしてどこへ行くこうとしているのかと問いかけています。それは

救済史を前提としつつ、世俗の歴史を分析する方法であり、そこには、歴史の問題の究極的答えは聖書に、したがってキリスト教会にあるという確信があります。歴史の分析において、もちろん著者はこの確信を前面に出したりせず、多様な歴史現象の深層構造を読み解くという仕方です。その深層構造は宗教的なものであり、宗教は近代化と共に失われて行くようにみえるとしても、それは表面的なことにすぎず、歴史の底流に生き続けています。

『ピューリタン』が出版されたのは一九六八年の春です。あれから半世紀が過ぎた今日、ポスト・モダンが喧伝された後に「霊性ブーム」が起り、そして世界は「ISに象徴されるイスラム問題」に戦々恐々としています。著者が見通したとおり、世界は非宗教化・脱宗教化に向かうどころか、すべてが宗教化しつつあります。それはあたかも、今まで地中に隠れていた「活断層」が地上に現れ、大地を揺り動かしているかのような印象を与えます。筆者にとつて、東日本大震災における被災経験とその後の復興問題は、日本の思想的活断層が、著者の言う「中世的世界観」に他ならないことを再確認させてくれました。この現実を踏まえて、キリスト教育は何を語り、何をしようとしているのか？ あただしい日々の業務からしばし離れ、『ピューリタン』の世界を紐解くとき、本当に多くのヒントが得られるはずで、人口の

一パーセントに満たない日本のキリスト者が、教育の現場で「ものをいう」際には、まず被害者意識や怨念から解放されていなければなりません。それには、たとえ遠回りであっても、安易な方法に頼らず、しかし責任をもって考え抜かれた著作に出会う必要があります。この意味で、教師は多くの良書を「読み」、そして「考える」必要があります。

国境融解の時代

一九八九年九月十一日、「ベルリンの壁」が破壊され、一九九一年、ソ連がクーデターによって崩壊したとき、世界は、戦争によらない国家崩壊があることを思い知らされました。そして二十一世紀に入り、世界は平和へ向かうどころか、難民問題に苦しみ、「新しい世界共同体」のモデルとなるはずのEUも崩壊の危機に瀕しています。これも近代化の必然的帰結なのでしょうか。グローバリズムという名の欲望・金融資本主義の結果なのでしょうか。それにしても驚くのは、一九六八年の時点で、著者がすでにこう語っていることです。

「現代はあの民族大移動にも匹敵する、人間の移動の時代である……こういう人間の移動は、しかし、決して外面のことだけではない。人間の外面の移動だけではなく、(内面)の移動である。住みなれた家や故郷から追い出されるように、別の生き方へと人

間はかり立てられている。それは、人間が定住的であった生き方から移住的な生へとかり立てられてくような展開である。……われわれは、人間が本質的に移住的になる展開点をピューリタニズムのなかに見てきた。もし現代の人間も、あのアブラハムのように、〈出立〉しなければならぬとすれば、われわれは現代の人間の原型を、近代初頭において旅人のような在り方へと入っていったピューリタンにおいて見出すことができるだろう。ピューリタンもアブラハムのような旅人であった。……近代世界は最初ナシヨナリズムが強く支配したが、真実はそのなかにもっとインターナシヨナルな普遍的な人間の形成の動きがある。世界共通の存在様式が出来つつある。やがてナシヨナルなものを脱ぎ捨てるまでになるだろう。それは土着の普遍性ではない。未来の普遍性である。そこに向かって現代の人間はみな出立せしめられている。あるいはこう言ってもよいだろう。(エミグレ)あるいは(ピルグリム)としての運命における普遍性である、と」(二〇二頁以下)。

ピューリタン運動の歴史

では、ここに言うピューリタンは、いつ頃、どのようにして誕生し、何を求め、何に苦しみ、そして何に挫折したのでしょうか。本書はこれを、序章「近代化とピューリタニズム」の後に、一章

「世紀転換の思想——ピューリタン思想の本質」、二章「思想の土着——ピューリタン運動の転機」、三章「有機体社会から契約社会へ——ピューリタン社会の形成」、四章「革命的人間——ピューリタン革命の担い手」、五章「民主主義の源流——ピューリタンの人権意識と寛容の精神」、六章「新しい社会の形成——ピューリタンの栄光と挫折」、終章「近代世界の世俗化」の七章に分けて論じています。そして「ピューリタニズムとは、歴史的には、エリザベス一世即位後の英国に発生し、ジェームズ一世、チャールズ一世とつづく約百年間に大きな発展をとげ、一六四九年にチャールズ一世を処刑し、……「ピューリタン・コモンウェルス」を建設するような宗教運動である」(二二二頁)と説明しています。

本稿では、この一章から六章の半分までの内容を「I「読む」関連年譜」のなかに、解説と引用という形で挿入しました。したがって当該年の「事項」と「解説」を読み進むと、自然にこの本の内容にふれたこととなります。そしてこの「関連年譜」に挿入できなかった、序章、六章の一部、さらに終章の中から、いくつかのテーマを取りだして論じているのが、本章(「II 背景としてのピューリタン運動」)です。

宗教教育の課題

クロムウェルの死後、共和国はあつげなく崩壊し、王政復古がなされ、多数の英国人は「王なき新しい時代」に向かつて進むことができませんでした。それはピューリタン革命の中で生まれた思想を自覚的に生きる人間がわずかしかいなかったからです。具体的には、人権と普通選挙権の思想を自覚的に担う人間、自由を自覚的に行使できる人間がごくわずかしかいなかったためです。著者によると「結局デモクラシーというのは、リンゼイ卿が正しく見たように、ピューリタンの信者の集まり（コングリゲーション）の内部でのくわだてなのであり」、近代社会はそれを世俗的社会の中に応用しようとしています。ところがここに「根本的な困難」（一九六頁）があります。一方は、自覚的な信仰者を前提としているのに、他方は、一般大衆を前提としているからです。この事態を著者は「クロムウェルの軍隊が教会をまねたように、近代社会も教会をまねるところに」「根本的ジレンマ」があり、「近代社会は契約化し、機能化して、その外的相貌においては教会に類似したものへと化してくる。しかし決して教会にはなれない。課題は（コンヴァージョン）を避けて、どうして（コンヴァージョン）の（結果）を得るかということであろう」（一九七頁）と表現しています。では、この「人民の資格」を高めるといふ目標は、宗教教育によって達成されるのでしょうか。これがわれわれに突

きつけられた根本的な問いです。

本書は最後にこう言います。「世界史の目的は何か。ピューリタンはそれを「キリストの国」と言った。ピューリタンはそこに向かつて（ベルグリム）となつて行つた。歴史の途中には完成がないのである。とにかく全人類に及ぶ共同体の形成なしには、近代世界の流動はとまらないであろう。その意味で近代化は無限に進行する」（二二三頁）。「戦後日本の自由と平和が「インターレグナム」（中間時代）となるかどうか、それは近代化を担う戦後に生きる人間の資質の問題である」（二二五頁）と。

宗教改革五百年祭を迎えようとするこのとき、宗教教育の現場は、この問いかけにもう一度耳を傾けるべきではないでしょうか。本書が出版された後に顕在化してきた大きな問題のひとつは、異なる宗教的伝統に生きてきた難民を受け入れる社会が、はたして国内外の外交的・心理的緊張関係にどれほど耐えられるかということです。元来は移民の国であり、それを誇りとしてきたアメリカでさえ、排外主義に向かいつつあります。世界全体を多民族国家ならぬ多民族世界として相互に形成しようとする人間は、どのような信仰と歴史神学から生まれるのでしょうか。改めて問わねばならない根源的な問いです。

III ジョン・ウエスレーの神学思想

はじめに

いつの日か、ウエスレーについてひと通りのことを語る事ができるようにになりたいと感じたのは、教務教師になってからです。広い意味での改革派の伝統をもつ大学でありながら、宗教科の教員免許状を取得できることもあり、小さなクラスには、実に多様な教派的背景をもつ学生が出席していました。カトリックのシスターもいれば、福音主義のありとあらゆる教派の学生、そしてハリストス教会の教員もいました。デイスカッションを重視する授業であったため、最初のクラスでは、必ず各自の教派的背景について語ってもらいました。これを知らないとお互いの発言の意図が伝わりにくいからです。その中にはメソジストあるいはホーリネスと呼ばれる教派の学生もおり、ウエスレーについては、野呂芳男著『ウエスレー』（清水書院）を読むように勧めてきました。この本には年表のみならず、日本語による参考文献が紹介されており、議論と研究の糸口をみいだす上で大変有益だったからです。ところが、清水光雄氏の書物が次々と出版されると、学習環境はすっかり変わりました。清水光雄著『ウエスレーの救済論——西方と東方のキリスト教思想の場合』教文館（以下、『救済論』と略記）、清水光雄著『メソジストって何ですか』教文館（以

下、『メソ』と略記）、清水光雄著『民衆と歩んだウエスレー』教文館（以下、『民衆』と略記）、清水光雄著『ウエスレーをめぐる——野呂芳男との対話』教文館（以下、『めぐって』と略記）、がそれです。いずれも一九八〇年代以降の新しい研究を取り入れた新しいウエスレー像を提示しており、これらの内容を簡潔に紹介するための準備作業のなかで生まれたのが、本稿の構成と年表の原案です。

それらの書物のなかで、学生がもつとも敏感に反応したのは『民衆と歩むウエスレー』でした。これは、筆者の勤務していた大学がああ東日本大震災を経験し、学生のなかに、自ら被災した学生がいたことも関係していたのかもしれませんが。歴史上の「すべてを奪われ、何も無い」という経験と「その現場に寄り添う」というありえない行為を、自らのこととして想像できる力がまだ生きていたのです。しかし間もなく、喜んではかりいられないことも明らかになりました。彼らの体験が思想の歴史や理念と結びつかず、そのような議論を嫌う傾向が目立ってきたからです。その結びつきのなさを嘆くどころか、むしろその方が「ピュア」であると感じているかのようです。それはどこか、信仰と神学を切り離し、この状態を「純粹」と感じてしまう心理とよく似ています。しかし大学が学問を追求する場であるかぎり、各自の体験を体験として尊重しつつも、それを客観化する努力を放棄するわけに

はいきません。もしかすると中高の宗教教育の現場でも、同じことが起こっているのかもしれない。実践を強調するあまり、それを抽象化し、整理する発想と努力を、現場の生徒のみならず教師も無意識のうちに否定している可能性があります。この問題を直接教室で取り上げるべきかどうかは、対象学年、そのクラス編成、学校の方針等との関連で違ってくると思いますが、少なくとも指導者は、自らの責任においてこの抽象化の作業をしておかなければなりません。つまり、ウエスレーの諸活動について語ろうとするのであれば、彼の神学についても語るべき準備をしておかなければなりません。

資料問題

この準備作業の最初の段階でぶつかるのが「資料問題」です。ウエスレーには組織神学的著作が少なく、しかも彼は後に続く者のために、彼自身の説教の中からいくつかの説教を選び出し、それらを読み、そしてさらに彼の書いた『新約聖書註解』を参照するように勧めています。ところが、今日の研究によると、彼の指定した説教はある限られた時期のものに偏っており、それらにのみ依拠するわけにはいきません。したがって理論的には、彼の残した全説教、全著作、全書簡を読み、そして整理した後、初めて彼について語る事ができることとなります。この分野の専門家

になろうとする者は、当然この「土俵」に上がらなければなりません。しかしながら、宗教科や聖書科の教師の場合、その時代の信頼のおける研究書をしつかりと咀嚼することにより、その責任を十分にはたすことができます。彼らの取扱う範囲と内容は、限りなく広いからです。

『救済論』によると、ウエスレーの生涯は三つ——前期（一七三三—一三八）、中期（一七三八—一七六五）、後期（一七六五—九一）に分けられ、『標準説教集』には、主として中期になされた説教が収められています。

キヤッチフレーズ

最近ではどんな研究分野でも、また講義でも、自らの研究内容や発表内容をいくつかの「キーワード」で表現することが求められます。これは、発表の内容を短時間のうちに、しかも的確に理解してもらう方法として、かなり有効です。特にその内容が複雑で量が多いときには、たしかに役立ちます。しかしもちろんこれにも、弱点があります。そのキーワードにたどり着く過程を省略せざるをえないため、聞き手や読み手は自分でその内容を確認せずに、分かったような気分になりがちだからです。

ウエスレーについても、このキーワードに近い言葉が残されていますので、そのいくつかを紹介しておきましょう。それらを読

んで、ウエスレー神学どのようなものなのか、少し見当をつけてみてください。今すぐに、その内容を完全に理解する必要はありません。そういうことらしい、といった感覚をつかんでもらえれば十分です。

「メソジスト神学の特徴は開かれた神学にある。ウエスレー神学の根幹は聖霊論を主体とする愛、聖霊の力づけと形成力に基づく神と隣人への愛にあった。……歴史上、ウエスレーほどに神の愛と聖霊の働きを強調した神学者はいなかった」(『メソ』六頁)。

「ウエスレー神学は、信条によって形作られてきた教会の伝統的神学の中に居を構える知的なオアシスである」(W・J・エイブラハム『はじめてのウエスレー』教文館——以下、『はじめて』と略記——九頁)。

「その神学的発想がいわば多声音楽的であるゆえに、心を静め、耳を澄ますと様々な響き(トーン)が聞こえてくる。基本的には、アングリカニズムおよびその背後にあるローマ・カトリックの倫理的傾向と宗教改革者ルターの「信仰のみ」「聖書のみ」を原理とする福音主義、さらに教理的には、カルヴァンのピューリタニズムとオランダのアルミニウス主義、いわゆる正統主義と敬虔主

義、あるいは思想的な広がりの中なかでは中世以来の神秘主義や形而上学と十八世紀の啓蒙主義や理神論、加えて西方神学と東方神学など、通常は対抗的な関係にある多様な宗教的、思想的系譜がことごとくウエスレーのなかに流れ込んでいるために、教会史におけるウエスレーの位置づけの問題は決して容易に決着のつくものではなく、……」(山内一郎著『メソジズムの源流』キリスト新聞社、五頁)。

アルダスゲイト体験(一七三八年五月二四日)

「アルダスゲイト体験」とは、ウエスレーが、アルダスゲイトという街で経験した福音主義的信仰体験を指します。それは、自分の「罪が赦されたとする瞬間的・直接的罪の赦しの確証を伴う聖霊体験、今、神の子とされている」(『メソ』、三〇頁)という「聖霊の体験的確信」であり、「一般的に言えば、愛されていることへの直観的喜悦」の体験です。この体験についてウエスレーは日誌にこう記しています。二つの訳を載せておきますので、読み比べてみてください。

「夕刻、私はひどく気がすまなかつたけれども、アルダスゲイト街の集会に行った。そこである人が、ルターの『ローマの信徒への手紙』の序文を読んでいた。九時十五分前頃であった。彼が、

キリストを信じる信仰を通して神が心の内に働いてくださる変化について説明していたとき、私は自分の心が不思議に熱くなるのを覚えた。私は、救われるためにキリストに、ただキリストのみに信頼した、と感じた。神が私の罪を、この罪さえも取り去ってください、罪と死の律法から救ってくださいという確証が、私に与えられた」(『はじめて』一八頁)。

「九時十五分くらい前、司会者が、キリストにある信仰を通して神が心に働く変化を説明しているとき、私は心が不思議に温まるのを感じた。私は救われるためにキリストに、ただキリストのみに信頼した、と感じました。そして神が《私の》罪を、この《私の》罪さえも取り去ってください、罪と死の律法から《私を》救ってくださいという確証が私に与えられたのです」(『めぐって』一〇七頁)。

これは、ウェスレーの説く三つの信仰概念——「理性的同意としての信仰」「信頼としての信仰」「一七四三年に明確にされた直接的霊的体験としての信仰」——のなかの「信頼としての信仰」および「直接的・霊的体験としての信仰」に属する経験です。従来、「アルダスゲイトの体験」こそがウェスレーの神学を読み解く基本的経験であるとして、ルターやカルヴァンの神学に基づい

てこれを分析するのが一般的でした。しかし現在では、第一の信仰と第二の信仰の根底に、さらに第三の信仰があると解され、総合的に理解されるようになっていきます。「一七四三年」という数字は、一七三八年のアルダスゲイト体験が瞬間的なものであるだけでなく、時間と共に徐々に深められていったこと、そして三つの信仰概念が共時的に存在していることを示唆しています。

この三つの信仰形態について、『めぐって』はこう説明しています。「別元すれば、信仰の本性は第一が理性、第二が意志、第三が情感、論証的確かさで確証を与える情感的理解ということです。聖霊が人間の霊的感覚に語りかけて、神の愛を人間に証言(evidence)するとき、人間に確証体験、救いの確かさを与える信仰が第三の信仰理解です。ウェスレーはこの体験を聖霊の証(聖霊の直接的賜物)による聖霊体験と呼びました」(九七頁)。

この引用の中でなかなか分かりにくいのが「霊的感覚」という言葉です。教室でこの説明を紹介すると、必ず質問を受けるのもこの用語です。その際には、さらに、注(1)に挙げた引用文を用いてウェスレーの「認識論」の特徴とその由来を紹介することにしています¹⁾。彼によると、人間には身体的五感があり、それによって物質的世界を認識することができるように、霊的感覚も備わっています。そしてそれによって、人間は霊的世界を認識することができるといいます。もちろんここには、物質的世界と霊

的世界が同時に存在するという前提があり、しかもウエスレーはプラトンの伝統に従って、霊的感覚は身体的感覚と全く異なる性質をもち、神に関する知識は、霊的証言によって直接人間に示されると考えています。それゆえここでは、理性による推論も照明も不必要になります。しかしでは、ウエスレーは、いつでもこのような発想を学んだのでしょうか。一九八〇年代以降の研究によると、それは、彼が若い時から学んだ英国教会の伝統、つまり初代教会とギリシャ教父に学ぶ伝統に由来すると考えられ、影響を与えた歴史上の人物としては、東方の修道僧マカリオスやエフライムの名前が挙げられています。

モラビア派の宣教師「ペーラー (Peter Böhler, 一七二二-一七五九)」

ウエスレーは、一七三八年二月一日、アメリカから帰国し、二月四日にモラビア派の宣教師ペーラーに出会い、さらにモラビア派の教えを学ぶために同年六月から九月にかけてドイツを訪問しています。前項で紹介した「アルダスゲイト体験」がこの間に起こっていることを考えると、ウエスレーにとってモラビア派の教えと実践は極めて印象的であったことが分かります。モラビア派の人びととの出会いはすでにアメリカに向うときの船中で起こっており、その親しい関係は、一七四〇年に「フェター・レインの会」——一七三八年五月一日、ペーラーがウエスレーと共に創設

した敬虔主義者たちの会——を離脱するまで続いています。モラビア派と最初に出会ってから別れるまで、その期間は決して長くありません。しかしウエスレーにとってそれは、「義認と聖化」の関係について自らの立場を確立する上で、また具体的な組織の作り方を見聞する上で、極めて重要な時間でした。

そのモラビア派の主張は、宣教師ペーラーによると次のようなものでした。① 救いに必要なのは信仰だけである。② 救われるために、よき業は不要である。③ 信仰には、「弱い」とか「強い」という程度の差は存在しない。そもそも「弱い」信仰は信仰と言えず、それは不信仰でしかない。④ 正しい信仰には、信仰の確証が伴う。⑤ 信仰の確証は、罪、疑い、そして恐れからの自由をもたらす。⑥ 確証には、聖霊による完全な愛、平和、そして喜びが伴う。⑦ この確証をもたないキリスト者は存在しない。⑧ この確証は究極の救いへの堅忍をもたらす。

ところが、アルダスゲイトで決定的な救いの体験をしたはずのウエスレーは、ペーラーの八つの要求のうち①と④しか満たしていない自分を発見し、やがてモラビア派から離れて行きます。その間、ウエスレーは、ドイツのモラビア派と英国のモラビア派では、義認と確証・聖化の区別に関する見解が異なることを知り、生まれ育った英国教会の教理に従って、両者は区別すべきであると考えようになります。英国モラビア派のように、信仰を完

全な確証と同一視すると、疑惑や恐れは不信仰の現れでしかなくなりません。しかし多くの場合、信仰は疑いや恐れと共存しており、ウエスレーは信仰の確証を現在の義認（自分が神の子であること）を日々確信することと呼び、モラビア派の説く完全な確証を未来の事柄（究極的救い）と解釈しました。²⁾

カルヴィニストとの論争

ウエスレーは、一七三八年以降、論争に続く論争の生涯を送っており、そのひとつが、カルヴィニストとの予定論に関する論争です。メソジスト運動がカルヴィニストのホイットフィールドと共に始まったこともあり、一七七〇年にホイットフィールドが亡くなるまで、カルヴィニストたちとの緊張関係——「アルミニアン・メソジスト」か、それとも「カルヴィニスト・メソジスト」か、という論争——は続きました。しかしホイットフィールドが亡くなって七年後、ウエスレーは『アルミニアン誌』を発行し、予定論に対する自らの立場を鮮明にしました。

カルヴィニストが要求したのは、「ドルト信条（一六一八一—一九一）」と呼ばれる改革派の信条を遵守することでした。この信条において批判されているのは、十六世紀のオランダの神学者アルミニウスの思想とそれに賛同する人びとつまりアルミニアンです。このドルト信条は、ベルギー信条（一五六一）やハイデルベ

ルク教理問答（一五六三）と共にオランダ改革派の正統主義の標準となっており、それには次のような五つの特質が含まれていません。

- ① 墮落後の人間は全的に腐敗しており、人間の自由意志によって神に仕えることはできない（全的墮落〔Total Depravity〕）。
- ② 神は一方的に、ある人間を救いに、ある人間を滅びに選んでいる（無条件なる選び〔Unconditional Election〕）。
- ③ キリストの贖いは、救いに選ばれた者にだけ及ぶ（制限的贖罪〔Limited Atonement〕）。
- ④ 救いに予定された人は、この神の恵みを拒否することができない（不可抗的恩恵〔Irresistible Grace〕）。
- ⑤ 予定された人間は、最後まで堅く立ち、堪え忍ぶことによって必ず救われる（聖徒の堅忍〔Perseverance of the Saints〕）。

ウエスレーは、カルヴィニズムのこれらの五つの特質のうち、第一番目には同意するが、第二番目以降にはすべて同意できないとし、特に、第三番目から第五番目の項目は、第二番目の項目から導きだされる論理的帰結にすぎないと批判しました。しかし彼は、無条件なる選びに対しては、「信じる者は救われ、信じない者は呪われる」という条件的選びを主張しています。なお、これらの主張の理由については、注（3）に挙げてある引用文を参照してください。³⁾ 聖書の神は、暴力的君主のような神ではなく、正義と憐みをもって支配する神であり、予定論者の神とウエス

レーの信ずる神では、そのイメージがまったく異なる、というのです。

「先行の恵み」

「先行の恵み」とは、人間のいかなる行為にも先んじて神の恵みが与えられていること、しかもアダムが罪を犯した後の全人類にも、それが与えられていることを指します。この主張は、前項の「① 全的墮落」の教理と完全に矛盾するようにみえるため、カルヴィニストとの間で激しい議論がかわされました。もしもこの「先行の恵み」が、イエス・キリストの死と復活による救いの恵み以前にすでに働いているとすれば、キリストによる救いの恵みの働きは相対的なものになるからです。彼がこの発想をどこで学んだのかということについては、ふたつのルーツが想定されています。

そのひとつは、英国国教会の伝統（『三九箇条』や『祈祷書』のなかに流れているアルミニアンの思想にあるとする説です。かつて英国国教会が、アルミニウスの思想をめぐる論争の中で彼の立場を支持した事実と、ウエスレーがその晩年に『アルミニアン誌』を発行し、カルヴィニズムの予定論を厳しく批判した事実は、たしかにこの説を支持しているようにみえます。ただしこれについては、アルミニウスの言う「先行の恵み」は、人間が義とされ

る以前の人間の状態に関するものであり、ウエスレーのそれとは異なるという強い批判があります。ウエスレーの場合、先行の恵みは、義認以前にも、義認以後にも、そして聖化に至るまで働きかける神の働きを指しています。

もうひとつは、英国国教会の伝統のなかには、東方の神学者たち、たとえばシリアのマカリオスの思想が流れ込んでおり、彼らについての知識と彼の聖書研究（ヨハ一・九、使二五・一一等）の成果が組み合わされた結果である、という説です。若い時からその伝統のなかで育ったことを考えると、これも十分に説得力のある説であり、この「先行の恵み」の内容について、『めぐって』は次のように解説しています。

「先行の恵みとは、キリストの贖いの業を前提としますが、救いをもたらす恵みとは異なり、キリストの啓示に先立って、人間のいかなる行為にも先んじ、神がアダムの墮罪後の全人類に普遍的に与える、神の恵みの働きです。……先行の恵みで、神は普遍的に墮落した人間に善を知る可能性（理性）を与え、それによって、善を行う能力（意志）をある程度回復します。正しい行為（自由）に導く知識の賜物は、神の恵みの結果であり、人間の主導権ではありません。そしてキリスト教徒に限定されず、イスラム教徒もヒンズー教徒も、無神論者であっても、すべての人々に普遍的に与えられる神の恵みが先行の恵みです。神（の恵み）と人

間（の応答）との相互主体性が東方の基本的な人間理解で、この思想が、ウエスレー神学全体に流れる彼の基本的立場でした。この教理を主張することで、彼は、一方では予定論の無律法主義の落とし穴に、他方では業による義の批判に陥らないように注意しました」（一九四頁⁴）。

「神化」

キリスト教神学において、最初の人間アダムについて問うことは、人間の本質を問うことでした。したがって聖書の資料分析により、たとえアダムは神話的存在にすぎないと説明されるとしても、アダムについて問うことは、今なお十分に意味のあることです。もちろんウエスレーの時代の人々にとって、アダムは決して単なる神話的存在ではなく、歴史的かつ理念的存在でした。

しかしこのアダムについて、西方と東方では、その理解が異なっていました。つまり西方では、原初のアダムは完全であったと解釈されていましたが、東方では、原初のアダムはまだ未熟で、これから成長する存在と考えられていました。西方の理解によると、アダムの罪が赦されることは、最初に存在した完全なアダムの状態が回復されることであり、したがって未来は特別な意義をもちませんでした。ところが東方の理解のように、原初のアダムがまだ未熟で不完全な存在であったとすれば、その救いは、むしろに

未来に向かって成長して行くことになります。西方の理解によると、完全な存在はすでに原初にあったのに対し、東方の理解においては、未来にあることになります。

では、ウエスレーはどのように理解していたのでしょうか。この問いに答えることは、決して容易ではありません。というのは、彼の説教などには、両方の考えが出てくるからです。しかも両者は、必ずしも体系的に統合されないままになっています。したがって、「あれか、これか」というよりも、「あれも、これも」というのが彼の立場のようです。そしてこれは、東方の、つまりギリシヤ教父の影響を強く受けた結果であると解釈されています。ウエスレーはたしかに西方教会の代表的神学者アウグスティヌスを深く尊敬していましたが、ギリシヤ教父も重視していたのです⁵。

スナイダー (Snyder) は、ウエスレーと東方の思想の類似性を次のようにまとめています（『救済論』七〇頁以下）。① 救いとは、神の像を完全に回復することである。② 人間は自由意思をもつ存在である。③ 完全とは、聖霊の働きに参与することにより、神化 (Theosis) に至ることである。④ 愛は、完全における最高の徳である。⑤ キリスト者は、完全を追い求めるべき存在である。⑥ 完全のモデルはキリストである。⑦ 完全はすべての人間の存在目的である。

しかしでは、この神化とは何を意味するのでしょうか。超越的

存在と人間存在は基本的に同質であると考えるヘレニズムの伝統からすれば、それは、人間が神になることです。ところが聖書の創世記にある創造物語が示すように、超越的存在とその他の造られた存在つまり被造物は根本的に異質であると考えるヘブライズムの伝統では、人間が神になることは原理的にありえません。それにもかかわらず「神化」について語るとすれば、そこにはヘブライズムと異なる独自の理解があるはずで、東方の場合、それは、神の本質とエネルギーを区別するという論理に基づいて考察されています。この区別について、『救済』はこう説明しています。

「人間が参与し、交われる神とは神の本質ではなく、神のエネルギーであり、神化とは神の本質ではなく、神のエネルギーへの参与による。神の本質は、人間が参与できない神の超絶性を表わす。根源的に近づきえず、人間のあらゆる認識を拒む神である。しかし同時に、この超絶的の神を人間が希求できるのは、神が人間の心に顕現してくださるからである。全く知りえない神を知りえると言える根拠は、神の本質（ウーシア）と働き（エネルギー）の区別にある。神のエネルギーとは……人間を神との直接的結合へ招く恵みの働きである。神のエネルギーとは神の恵みそのもので、しかもこの恵みは人間に所有される神の賜物でも、神が人間に与える客体でもなく、生きて働く神御自身の直接

の顕現、人間に神的生命を与える神御自身である。その時、初めて、「神を知る・見る」と言いえる。……エネルギーの顕現により、人間は「絶対的に接近不可能な」光なる神を知り、神を見る恵みに参与しえる。この顕現の場となるべく、人間は自らを浄化し、神との一致、神化に進むことが不可避である」（四八頁⁶）。

「十字架」

東方の伝統によると、堕落とは腐敗性であり、死は破滅を意味します。そして救いとは神化に至ることに他なりません。そこにおいて律法は重要な役割を果さず、罪は、悪魔、罪、死という諸力に隷属することとして理解されています。西方が、個々の罪の行為と、その結果として生ずる罪の負債・罪責への償いという角度から贖罪の観念を展開したのに対し、東方は、勝利者・解放者キリストという視点から贖罪について論じています。この視点の違いは「法的 [(forensic)]」視点と「治療的 [(therapeutic)]」視点の違いとも言われています（『救済』一三八頁参照）。神とサタンとの敵対関係を第一義的な問題としたため、東方は、ルターの言う神の怒りを理解できませんでした。ウエスレーも、律法と福音を、ルターのように対立関係としてではなく、むしろ相補的關係として捉えています。ウエスレーにとって律法は、命令や要求というよりも神の本性である愛を写し出すものであり、神におけ

る生命と同一の生命をもつものでした。

なお、東方の贖罪論は、贖罪の行為の主体は神であるという意味において、神御自身が初めから終りまで贖罪の業を果す「上からの贖罪論」と呼ばれるのに対し、西方の贖罪論は、満足説であり、刑罰代償説であり、贖罪の業の究極的要因が、罪を償い、刑罰を担う人間としてのキリストであるかぎりにおいて、「下からの贖罪論」と呼ばれることがあります。この人間キリストは、人類が当然受けるべき神の怒りの刑罰を人類に代わって、身代わりとしてご自身の身に引き受けた（受動的服従）だけでなく、全人類に代わって神の道徳的律法を成就しました（積極的服従）。西方においては、これによりキリストの義が人間に転嫁（*imputation*）され、人間は単に赦されるだけでなく、現実に義人としての救いを獲得すると解釈されています。しかしウエスレーは、むしろキリストの神性を強調し、キリストの積極的服従を認めず、神の真正なる律法の成就者であるキリストの義の転嫁（*imputation*）ではなく、義の分有（*impartation*）、つまり「キリストにある心を心とし、キリストが歩んだように歩む愛の律法の成就」（『救済』、一三三頁）を強調しています。このようにイエスを模範として愛の業に励み、神の像を回復し、神に似る者となることは、道徳の問題というよりも、「東方と同様「に」、神的本性・生命・愛に参与・応答する美徳の倫理」（同、一五四頁）と解されています。⁽⁷⁾

いずれにせよウエスレーは、「当時の時代状況のなかで、……キリストは人間性一般をとられたとのカルケドン信条をそのまま受け取り、東方的関心のもとでキリストの神性・人性の二重性ではなく、神性の内に包摂された人性という視点からキリスト論を展開した」（『救済』、一六〇頁）のです。（続く）