

ウエスレーの義認論 —「外在の義」と「内在の義」をめぐって—

藤本 満

序文

1994年、米国のカトリック教会とプロテスタント福音派の神学者・教会人の数名が、両陣営の長年にわたる対話の成果、ならびに今後の目標として「**Evangelicals and Catholics Together**」(通称ETC)という文書を発表した。プロテスタント福音派で、この文書に署名したものの中には、J.I.パッカー、チャールズ・コルソン、ビル・ブライト、トーマス・オーデンなど、プロテスタント福音派全体に強い影響力を持っている人物がいた。この文書が、カトリック教会全体でどのように受け取られたかは別として、プロテスタント福音派では物議を醸し出すことになった。福音派の改革派神学者R.C.スプルールやM.ホートンは、カトリック教会が、義認の教理において基本的にトレント公会議を継承していることを理由に、救いの教理についてカトリック教会と共同文書の形で表現することは、ガラテヤ人への手紙でパウロが厳しく非難している、「他の福音」と妥協することになると厳しい批判を展開した¹。こうした思わぬ批判の中で、初代教父に造詣の深いメソジストの神学者オーデンは、信仰義認の教理は、決して宗教改革の専売特許ではなく、初代教父、またアウグスチヌスに至っ

¹ R.C.Sproul, *Faith Alone – The Evangelical Doctrine of Justification* (Baker Book House, 1995). John Ankerberg and John Weldon, *Protestants and Catholics – Do They Now Agree?* (Harvest House Publishers, 1995). M. S. Horton, *Evangelicals, Catholics and Unity* (Crossway Books, 1999).

でも明確にされており、プロテスタントの純化された定式以外にも、信仰義認を説く方法が他にもあることを示した²。

「ETC」をきっかけに、義認論が16世紀の論争に回帰したかの感である。そこであらためて浮き彫りになったのは、古典的なプロテスタント義認論にある「外なるキリスト」(Christus extra nos)「外在の義」(iustitia aliena)に対するこだわり、それと表裏一体的に現れる「内在の義」(iustitia inhaerence)への警戒であった³。この現代の論争に二重写しにされるのが、ウェスレーとツィンツェンドルフ(ルター神学)、ウェスレーとハーベイ(カルヴァン神学)の論争であった。ウェスレー自身、信仰義認こそ、「articulus stantis et cadentis ecclesiae」(改革派の神学者H. Alstedの表現と言われる)と繰り返し述べている⁴。しかし、ツィンツェンドルフやハーベイは、ウェスレーの聖化論、いや具体的に彼らの側の論争点では、ウェスレーの「内在の義」というものの考え方に強く反発をしたのである。そうした背景から、拙論は、ウェスレーの義認論を、特にその「外在の義」と「内在の義」をめぐる論争から考察し、そこからあらためてウェスレーの救済論の特性を浮き彫りにしたい。

ウェスレーの義認論が、古典的なプロテスタント的強調をもっていることは事実である。しかし、「内在の義」という、16世紀プロテスタント宗教改革が警戒した要素を積極的に組み入れることにより、救済論に独自の方向性を与えた。さらに、「最後の義認」という教理を導入することによって、ウェスレーの義認論は、古典的プロテスタント義認論の枠組みからはずれることになる。この後半の問題に関しては、次回に、本学会誌で機

² Tomas Oden, *The Justification Reader* (Eerdmans, 2002).

³ 「信仰義認の箇条は、他のすべての教理の主であり君主、主人であり支配者、そして裁判官である。義認の信仰箇条が教会のすべての教理を保持し、支配する」、あるいは「信仰義認の箇条が失われるとき、他のすべてのキリスト教教理が同時に失われる」とも述べたとおりである。Martin Luther, *What Luther Says: An Anthology*, ed. Ewald M. Plass, 3 vols.(St. Louis: Concordia, 1959), 2:703.

⁴ 説教20「主、我らの義」4、”Extract of a Letter to the Rev. Mr. Law” II・3 (*Works* IX, 493)、”Some Remarks of Mr. Hill’s ‘Farrago Double-Distilled’ VII は”Is ‘Justification by Faith’ articulus stantis vel cadentis Ecclesiae?”と題されて、肯定されている (*Works* X, p.432)。

会が与えられたときに論じたいと思う。

I. 宗教改革の義認論を振り返って

今さら振り返るまでもないとは思いますが、やはりルターの福音の再発見、いわゆる「塔の体験」から始めざるを得ない。

中世神学の救済論を、アキナスの視点を借りて、ごく単純にまとめると以下ようになる。人間が自然的な傾向から行動を起こしても、神に喜ばれることは不可能である。神に喜ばれる信仰・希望・愛といった徳を得るためには、まず神の恵みの賜物が洗礼を通して外側から注入され (*gratia infusa*)、人間の内に新しい性質 (*habitus*) が形成されなければならない。しかし、ここで終わりではない。ペラギウスとアウグスチヌスの論争以来、中世の神学は神の主権と人間側の努力とのバランスを確保するかのように、救済論に〈功績〉という概念を導入してきた。恵みの賜物に基づいて神の御心にかなう生活をし、神の前に価値ある功績を獲得し、最後に、この功績を報いる意味で、神は私たちを救いに入れてくださるといふ。恵みは、いわば、天への階段の出発点であり、階段を上昇するのに必要な力である。しかし、救済論の力点は、恵みを最大限に生かし、功績を勝ち取ることにある。「*facere quod in se est*」(Do what is in you!／内に与えられている恵みを最大限に活用して、救いを得よ)とは、まさに中世救済論の標語であった。

この救済論の中で、教会が最も大きな役割を果たしたのは、最善を尽くしても罪を犯す人々の罪を赦し、義を更新するための悔悛の sacrament を提供することであった。これは3つの部分、すなわち、痛悔 (*contritio*)、告解 (*confessio*)、償罪 (*satisfactio*) からなっていた。ルターが最善を尽くしていたことは自他共に認めることであると本人は述べている。しかし、最善を尽くしつつも、罪を示され、日々告解に足を運ぶのである。この悩めるルターの聞き役となっていた先輩の修道士シュタウピッツは叫んだ。「もしもキリストに赦していただきたいと思うなら、そんながらくたのような微罪ではなくて、何か赦していただくもの——親を殺しかとか、神を冒涇したとか、

姦淫したとか——をもってきたまえ」⁵。微罪の一つ一つをつぶさに告白してもしきれないほど、ルターは自分の罪深さに悩んでいた。

ルターは、人間の罪深さが、恵みの賜物を用いて霊的資格を上昇させるといような程度の問題ではないことを痛感していた。彼が悩んでいたのはあれやこれやの罪ではなく、自分の全存在が罪深いのである。墮罪によって、人生の中心が自分自身に向けられ、エゴがすべてを支配している限り、神秘主義に没頭し、道徳に専念し、教会の礼典を完璧に守ったところで、人生の中心が狂っているのであるから、神の御前に誇れる功績など何一つ獲得できない。

こうして苦悩の中にあつたルターは、ロマ書 1:17「義人は信仰によって生きる」を思い巡らした。当初、福音の中に啓示されている神の義を、正しい者には報いを与え、悪しき者を罰するという能動的義 (*iustitia activa*) の意で解釈したルターは、厳しい神の義そのものにつまずき、神を愛するどころか怒りを感じた。しかし塔にこもって聖書研究を続けていたルターは、とうとうロマ書の神の義が受動的義 (*iustitia passiva*)、すなわち「恩恵と全くのあわれみから、神が信仰を通して我らを義としたもうところの正しさ」であると理解した。神の義とは、罪に打ちひしがれている者が、キリストの義を仰いで、あわれみを求めるとき、その者をキリストの功績の故に義とする、神の義であることを見いだした。この神学的理解は、ルターの苦しめる良心を解き放った。「そこでわたしは生まれ変わって、開いている戸口からパラダイスに入ったのを感じた」とルターは記している⁶。

ここから始まるプロテスタントの義認理解は、以下のような強調点をもって構築されていった。

① 福音の本質は、神が人間から遠くはなれて存在し、人間が努力し神に近づこうと階段を昇ることにはない。福音の本質は、その逆の事実にある。即ち、人間が罪の故に神から遠ざかっているのに、神の方でキリストを通して人間に近づかれたということである。救いは、われわれが神のレベルに上ら

⁵ R・ペイントン『我ここに立つ』(聖文社)、44～55頁、A・マグラス『宗教改革の思想』(教文館)、140～143頁などを参照。

⁶ ペイントン・前掲書、63頁、マグラス・前掲書、144頁。

せ、神の域で神と交わる、という上昇的な視点ではなく、キリストがこの世に降りてこられ、罪を担って十字架にかかり、それを仰ぐ我らは赦される、という下降な視点を中心に理解されるようになる。

② 罪人が義人となる根拠は、自分自身の義ではなく、神によって彼に与えられたキリストの義である。このことを明確にするために、ルターは信仰者に与えられる義を「外在の(他の、異質の)義」(*iustitia aliena*)と呼んだ。アウグスチヌスからシュタウピッツに至るまで、義認の根拠となる義は、あわれみ深い神によって罪人である人間に与えられるものであるが、その義は信仰者に「注入され」(*iustitia infusa*)、「われわれの中に見いだされる義」(*iustitia in nobis*)、「内在の義」(*iustitia inhaerense*)であった⁷。これに対して、ルターにとってその義は、徹底してわれわれの外にあり (*iustitia extra nos*)、信仰の故にわれわれに転嫁される義である⁸。エゼキエル書 16:8 が、神はわれわれの裸を御自身の着物で包むと述べているように、あるいは大祭司ヨシュアが汚れた服を脱がせられて、礼服を着せられたように(ゼカリヤ書 3:4)、信仰者は自分自身が罪人であってもキリストの義の着物に包まれる⁹。こうして義認とは、罪人に着せられている義を、神が罪人に転嫁されたものとして取り扱い、またそのように宣言することを意味するとして、「法廷的義認」と呼ばれるようになった¹⁰。

⁷ マグラスは、ルターが義認の教理の大筋に関して、それがアウグスチヌスの教えの再発見であったとしながらも、この一点に関して、すなわち「外在の義」において、アウグスチヌスと大きく袂をわかったことを強調している。*Iustitia Dei*, § 21.

⁸ 特に参考になるのは、ロマ書講義 (1515-16) におけるロマ書 4:7 の解説である。

⁹ カルヴェンも『キリスト教綱要』Ⅲ・xi・2「信仰によって義とされるといわれるものは、行ないによる義認から排除され、この義を着ることによって、神の御顔の前に罪人としてではなく、あたかも義なる人のごとくにあられるものごとである。…すなわち、神がわれわれを義なる者とみなして恵みのうちに受け入れたもうことである。われわれはさらに、これが『罪の赦し』と『キリストの義の転嫁』とのうちに置かれていると言うのである」(渡辺信夫訳・新教出版)。

¹⁰ 法廷的義認の概念を明確にしたのはメランヒトンであるが、1530年の「アウグスブルク信仰告白」第4項、1563年の「ハイデルベルクカテキズム」質問60、1647年の「ウェストミンスター信仰告白」11章などをみてもプロテスタント教会に完全に定着していく。ルターの義認論は、必ずしも宣義だけにはおさまらない。参照、佐藤敏夫『救済の神学』(新教出版) 226-27頁。

ルターは、「外在の義」についてこだわった。無論ルターも、信仰者が信仰によってキリストに結びつき、キリストが信仰者の内に住み、信仰者がキリストの内に宿る、と理解していたので、信仰者自身が義に成長していくことは期待されているのである¹¹。しかし、ルターがあえて、我々の「外なるキリストの義」にこだわったのは、マグラスの表現を借りれば、「防護柵」のようなものであって（マグラス『宗教改革の思想』・158）、信仰者がどんなに罪深く、自己を見つめて落胆しようとも、キリストの義は依然としてわれわれの義とは別のものとして、外にあるものとして、信仰者を義人として立たせることができるというのである。どんなに罪を意識していたとしても、そして現実に罪人であったとしても、神の目には義人として立つためには、義はあくまで「外在のもの」でなければならない。

③ ルターが「外在の義」にこだわる一方、ルターの協力者メランヒトンは、異なる義によって義と宣言される出来事を「義認」、実際に聖霊の働きによって信仰者が内から再生される過程に「再生」・「聖化」という、別個の名称を与えて二者を区別した。さらにカルヴァンは、この両者が同じ信仰、すなわち「キリストに接ぎ木される」ことで生じる、キリストとの「神秘的一致」（*unio mystica*）から生まれる「二重の恩恵」であると教えた（『キリスト教綱要』・Ⅲ・XI・10）。この教理的整理によって、罪人が義と宣言される法廷的義認は、信仰者が聖徒として成長していく内的な変化を決して否定するものではない、ということが強調され、「外在の義」が、信仰者の不義の隠れ蓑になって不義を助長させることになるという批判や懸念を追い払う道が備えられた。信仰のみによって罪人は義人とみなされ、同じ信仰のみによって罪人は義人に造りかえられていくのである。

1547年のトレント公会議は、ルターに対抗して伝統的な義認理解を採用した。「唯一の形相因は神の義である。しかしそれは、それによって神自身が義である義ではなくて、それによってわれわれを義人とする義である。

¹¹ ルターはここで信仰を「注入された賜物」と呼ぶ。信仰は、神に敵対することのない自己の一部であって、神に敵対する他の部分を自己から追い出す働きをする。M. Luther, "Against Latomus", *Luther's Works* vol.32, Fortress Press, 1958, p.227.

すなわち、神から与えられたこの義によって、われわれは靈的に刷新されるのである。したがって、われわれは単に義人とみなされるだけではなく、実際に義人と呼ばれ、また義人なのである」¹²。

プロテスタントとカトリック、両者の相違の根底にあったのは、明らかに「*iustificatio*」という用語そのものの違いであった。トレント公会議の結論は、アウグスチヌス、アキナス、そして今日のカトリック神学に至るまで引き継がれている教えであり、それは「*iustificatio*」を洗礼における義の賜物の注入から始まって、原罪が赦され、その後の罪も赦されて義が更新され、実質的に義に成長し、やがて完成するという、いわゆる「義化」「成義」と訳される過程として捉えた。他方、ルターとプロテスタント教会は、「*iustitatio*」をキリストの贖いを信じることによって罪を赦されるという、神との関係が劇的に変わる、出来事としての「義認」と捉えた。

II. ウェスレーの信仰義認

1739年9月3日の日誌の中で、ウェスレーは、当時の英国国教会が説いていた義認の教理が、誤謬に満ちた混沌としたものであったことを次のように指摘している。「(1) 彼らは義認と聖化とが同じものであるかのように説いている。(2) 彼らの説によれば、我々の聖化や善行が、義認の源である…。(3) 善行が義認の条件であって、必ず義認に先立たなければならない」。説教150「オックスフォードの偽善」の中では、ウェスレーは当時のオックスフォードに流布していた義認の教理に説明を加え、その誤りの源が17世紀の国教会の神学者ティロットソン (John Tillotson) やブル (George Bull) にあると分析している。国教徒のジェレミー・テイラーも、ピューリタンのバックスターも、概して17世紀の英国キリスト教会は、ありのままの罪人を義とするのではなく、悔い改めて、与えられている恵みを最大限に活用して誠実を尽くして聖化を追求している者を神は義とする、という教えに飲み

¹² 1547年第六回総会決議文七章「義化に関する教令」。参照、『カトリック教会文書

込まれていた¹³。以下に引用するのは、オックスフォード時代のウェスレーが母ズザンナに宛てた手紙の一部である。ここで彼がテイラーの義認の理解に触れ、感激とともに同意している様子がよくわかる。

「私がいへん気に入ったのは、罪の赦しに関する彼の説明です。これほど明確なものに出逢ったことはありませんでした。……福音において罪の赦しは聖化です。……私たちが罪を憎み、恵みに成長し、聖化の状態に近づきます。これはまだ悔い改めを必要とする不完全な状態ですが、そこにおいて誠実な心と勤勉な努力があるなら、その誠実さの度合いに応じて、罪の赦しを判断すべきです」(1730.2.28)。

オックスフォード時代のウェスレーは、罪を避け、慈愛に励み、敬虔を修業することで聖化に成長し、「神に認めてもらおう、キリストの生・死が備えた義認を獲得しよう」(手紙、to Richard Morgan, Sen., 1734.3.15)と必死になっていた。神に認めてもらわねばと必死になっているうちに、義とされるためには「まず (first) ……しなければならない」、「まだ充分ではない (not enough)」、あるいは「もっと (more) ……しなければならない」というような一種の強迫観念が生じる(説教 6「信仰による義」三・1-5)。この強迫観念が、ジョージア宣教師時代のウェスレーをノイローゼとも思える霊的不安へと追い込んでいた。やがてウェスレーは、救いの希望が唯一「信仰による義」にあることを悟る。ジョージアからの帰国の船がイギリスに着いた日、彼は日誌にこう記した。

「自分の心の中には死の宣告があり、自分の中には自分についても弁護できるようなことは何も持っていない。それ故、キリストにある贖いを通して無代価に義とされるということを除いては、私には何の希望もない」(1738.2.1)。

資料集』改訂版 A. シェーンメッツァー (エンデルレ書店, 1992)。

¹³ 岩本助成「ジョン・ウェスリーの神学的遺産—信仰義認論をめぐる(2)」『神学と人文』(1990,p.2-4)は詳しい。参照、拙著『ウェスレーの神学』(福音文書刊行会)、40頁。参照 C.FitzSimons Allison, *The Rise of Moralism: the Proclamation of the Gospel from Hooker to Baxter* (NY: The Seabury Press, 1966); マグラス、上掲書、292-298頁。 .

ジョージアでドイツ敬虔主義のモラビア派からルターの信仰義認を教えら、英国宗教改革の立て役者トーマス・克蘭マーの説教を学び、聖書を検証し、アルダスゲイト街でもたれた集会でそれを体験しつつ(1738.5.24)、ウエスレーは純プロテスタント的な信仰義認の教理を自分のものとした。説教 5「信仰による義認」(1746)はその要約とも言えるが、以下のような引用からウエスレーのプロテスタント・マニフェストを見ることができる¹⁴。

①「義認とは、実際に正しい・義なる者となることではありません。それは、聖化のことで。聖化が、ある程度、義認の直接的な実であることは事実ですが、それ自体神の異なった賜物であり、義認とは性質を完全に異にします。義認は、神がひとり子を通して私たちのためになして下さること(does for us)を意味し、他方、聖化は聖霊によって私たちの内に働いて下さること(works in us)を意味します」(二・1)¹⁵。

②「何の働きもない者」「不敬虔な者」に、神が信仰を与えて下さる瞬間(信仰は神の賜物です)、「その信仰が彼にとって義とみなされる」(ロマ 4:5)のです。彼は、これ以前にいかなる義も——消極的な義、すなわち無垢さえも——持っていません。しかし信じる瞬間、「信仰によって義とされ」ます。……神は、私たちが信じたときから、私たちが義なるものとして見なして下さいます。すなわち、私たちの罪のために私たちが罰することをせず、あたかも私たちが罪の責任のない、義なるものであるかのように取り扱って下さいます(四・5)。

③「義認の唯一の条件があるとすれば、それは信仰であり、信仰こそが赦

¹⁴ 訳は『ウエスレー説教 53』上(イムマヌエル総合伝道団教学局)、133-152頁。1739年に、ウエスレーはバーンズ(Robert Barnes)の *Two Treaties, First, on Justification by Faith Only; According to the Doctrine of the Eleventh Article of the Church Of England; The Second, On the Sinfulness of Man's Natural Will* を要約出版している(London: Printed by John Lewis, 1739)。バーンズは、ビルニイ(Thomas Bilney)やラティマー(Hugh Latimer)と共に、16世紀の英国宗教改革の先駆をなした人物であるが、マグラスが述べているように、バーンズこそが、英国の宗教改革者の中で最も忠実にルターの義認理解を捉えた人物である(McGrath, *Iustitia Dei*・286)。

¹⁵ ルター vs カトリックの構図の中で、メソジストが義認と聖化の正しいバランスを保持しているというウエスレーの主張が、説教 107「神の葡萄畑について」一・

しを得るための直接的に、不可欠に、絶対的に要求されている唯一のものである……。人は、他のすべてのものを持っていたとしても、信仰なくしては義とされません。同じように、人は、他のすべてのものを欠いていたとしても、信仰があれば、義とされずにはられません」(五・6)。

④ この信仰について、さらに加えれば、それは義とされる手段に過ぎず、根拠ではない。「厳格に言えば、我々を義とするのは、即ち、罪の赦しを獲得するのは、我々の信仰でも行いでもない。神ご自身が、恵みの故に、ただ御子の功績を通して、我々を義とされる。しかしながら、我々は信仰によって神のあわれみの約束と罪の赦しの約束を掌握する(embrace)ので、それ故、聖書は信仰によって義とされるという表現をとっている。そう、まさに業を抜きにした信仰である」(「メソジストの原則」 §7 傍点筆者; *Works VII*, 63)。

Ⅲ. 「外在の義」と「内在の義」をめぐる論議

義認の教理を敬虔主義派から学び、アルダスゲイトに見られるような主体的体験のなかで義認を捉えたウェスレーであるが、その目は、16世紀宗教改革者と同様に、外なる (extra nos) キリスト、救いの客観的事実に向いていた。アルダスゲイト後、主体的感情の揺れによって義認の確証が揺れていたウェスレーに、モラビア派のダヴィットは以下のように忠告した。「義認の正しい土台は、あなたの悔いた心でもなく……。あなたの義でもなく、すなわち、あなたに属する何物でもなく、また聖霊によってあなたのうちになされる何物でもないのです。それは、あなたの外にあるもの、すなわちキリストの義と血のことです」(『日誌』1738.8.6、傍点筆者)。

しかし他方で、義認の教理についてモラビア派から多くを学びながら、モラビア派の理解に疑問を抱き、距離をとっていった。原因の一つは、よく知られているように、彼らの「静止主義」である(後に言及)。それと並んで、さらに決定的な違いが浮上し、ロンドンにやってきたツィンツェンドルフとの会話を区切りに二者は決裂することになる。それが、彼らが見せた「内在

5に見られる。

の義」に対する絶対的な否定である。ウエスレーが、彼に「信仰者は、自分自身の内にも聖化されるのではないのですか」、「その人に愛が増すにつれ、聖めも増すとうことをあなたは信じないのですか」と質問すると、答は次のようであった。

「いいえ。キリストの中においてのみ、聖化されるのです。自分自身の中において聖化されるわけではありません。自身の中に、聖めはないのです。……人は義とされるその瞬間に（転嫁されるキリストの聖によって）聖化されます。それで彼は死に至るまで、聖化が増加することも、減少することもないのです」（『日誌』、1741.9.3）。

ウエスレーには、ツィンツェンドルフがなぜそこまで信仰者の「内的な義」を毛嫌いするのが分からなかった。キリストの義を強調する *sola fide* の教理は、その後の聖化を否定するのではなく、推進するのではないのか。義認においては、キリストの義が何の功績もない罪人に、信仰の故に転嫁されるのであるが、信仰者が「信仰にとどまり続けるなら、必ずあらゆる聖きと良き業とを生み出すもの」（手紙 to James Hervey, 1739.3.20）ではないのか。罪が赦され、神と和解し、神との関係が改善されるだけでなく、「『御霊によって生まれ』（ヨハネ 3:5）、……『生まれたばかりの乳飲み子のように、純粋なみことばの乳を慕い求め、それによって成長し』（Iペテロ 2:2）、神である『主にあって、その大能の力によって強められ』（エペソ 6:10）、『信仰から信仰』（ロマ 1:17）、『恵みから恵み』（ヨハネ 1:16）へと進み、『ついに、完全におとなになって、キリストの満ち満ちた身たけにまで達する』（エペソ 4:3）」（説教1「信仰による救い」二・7）ではないのか。信仰が与えられると、人間の霊的知覚が神の愛の現実に対して開かれ、その瞬間「聖霊によって、神の愛が私たちの心に注がれ」（ロマ 5:5）、心に注がれた神の愛は、今まで神に対して眠っていたたましいを目覚めさせ、神への愛を起こし、その意味で、「全般的に信仰は、すべての義と真のホーリネスを促し、信じる者の心の中に、聖く霊的な律法を確立する最も直接的で効果的な手段」（説教36「信仰によって確立される律法Ⅱ・三・2-3」）ではないのか。このごく自然な聖化の教理に、「内在の義」、あるいは「信仰者が内において聖化に成長する」という表現を付加すると、ツィンツェンドルフはとたんに後ずさりするのである。

ウェスレーが用いる「内在の義」という表現に、アレルギー反応を起こしたのは、ツィンツェンドルフではなかった。1750年代後半からウェスレーは、かつてオックスフォード時代の後輩であったハーベイ（James Hervey）と「キリストの義の転嫁」を巡って論議を重ねている。長い論争の果てに1765年、ウェスレーは説教20「主、われらの義」を出版する。その中でウェスレーはカルヴァンの『キリスト教綱要』やガラテヤ人への手紙の注解を引用しながら、自分はカルヴァンと同様に「キリストの義、その能動的な義と受動的な義の両方が」信仰者に転嫁され、それによって信じる者が義とみなされることを信じていると述べている（二・9）。さらに彼は、「信仰者がキリストの義をまとう」という表現、そして「それを着る前に自分自身の義という汚れた衣服を脱がなければならない」という命題にも明確に同意している（11）。その上で、ウェスレーは「内在の義」について、「本来かわる領域内で信じている」と述べている。「つまり、自分のものとして内在している義を、神に受け入れられるための根拠（ground）としてではなく、その成果（fruit）として、転嫁される義の代わりにではなく、その結果として、信じています。神は、義を転嫁されたすべての者の中に義を植え付けて（implants）くださる、と信じています」（12）と¹⁶。

IV. なぜ？——神学的追求

われわれがウェスレーの日記や説教を通して、ツィンツェンドルフ（ルター一神学）、あるいはハーベイ（カルヴァン神学）との議論を検証していくと、なぜ両者が決裂しなけりばならなかったのか、今ひとつ理解に苦しむ。ツィンツェンドルフもハーベイも、ウェスレーが警戒していたようなアンチノミアン主義に同様な警戒心をもっていたはずだ。義認を越えて、信仰者には聖化の恵みがあることを心得ていたはずだ。ウェスレーの信仰義認の教理は正

¹⁶ ウェスレーは「転嫁」の教理を同じ視点から何度か確認している。ジョン・グッドウィンによる義認論を抜粋発行したときの序文（*Works* X, 316-346）。あるいは、”Thoughts on the Imputed Righteousness of Christ”（*Works* X, 312-15）。なかでも”A Blow at the Root”（*Works* X, 364-69）は有名である。

統的なプロテスタント信仰であった。彼らもそれを理解していたはずである。三者とも義認の教理ではプロテスタント神学の看板を背負っているのに、なぜツィンツェンドルフとハーベイは、ウエスレーがまったく固執しない問題に固執するのか。二人は、ウエスレーには見えていない何が見えていたのだろうか。また逆に、ウエスレーには彼らが見えていない何が見えていたのだろうか。

A) 彼らには見えていて、ウエスレーには見えていなかったこと

I の②において、われわれはルターが「外在の義」にこだわる理由を検証した。ルターも、信仰者が信仰によってキリストに結びついているかぎり、信仰者自身が義に成長していくことは期待しているのである。それでも、聖徒が自分自身を見つめる限り、常に自分の目には (*corum hominibus*) 罪人として映るのである。しかし、そこに転嫁されるキリストの外なる義がある限り、神の目には (*corum Deo*) 義人として生きることができる。つまり、「外なるキリストの義」という完全な防護柵に守れて、内なる罪と戦うことができる。これによって、信仰者はたとえどんなに罪を意識していたとしても、神の目には義人として立つこなのである¹⁷。

カルヴァン研究者R・ワラスは、キリスト者の完全を目指して信仰者がどのような道をたどるかをカルヴァンがどのように理解していたかを分析している。「内在の義」とその成長を認めると、信仰者がその成長に一喜一憂し、それをもって自己を評価するという自己義の世界に戻ってしまうとカルヴァンは考えた。よって、信仰者がどんなに成長したとしても、外なる義こそが拠り所である。努力をするうちに罪に対する勝利の状態に到達することも可能であるとカルヴァンは理解していたが、信仰者はつまずきやすく、その歩みは遅々としている現実を彼は深く捉えていた。「私たちが神の恵みによって勝利を体験したとしても、そして罪が私たちの内を支配していなかったとしても、罪はいつも私たちの内に宿り、その生涯の染みとなり汚点となる(説

¹⁷ ウエスレーとツィンツェンドルフとの論争を、ルターとラトムスとの間に見ることが出来る。Martin Luther, "Against Latomus," *Luther's Works* 32 (Philadelphia: Fortress Press), pp.133-260.

教、申命記 5:12)。進歩と勝利の後でさえ、気がついてみると完全に足をすくわれ、立っていることも自己を制御することもできないことがあり、私たちは神の助けと慈悲に自分自身を全面的に投げ出す（説教、ヨブ 3:11-19)。こうして考えていくと、キリスト者の成長は神への信頼の成長であるとカルヴァンは述べている¹⁸。つまりキリスト者の成長の道を歩めば歩むほど、キリストの外なる義に依存することのありがたみがわかるようになる、というのである。

こうした視点から考えてみれば、ウェスレーによる、悔い改めをキリスト教の「門」、信仰義認を「扉」、そして聖化を「家」というような表現は¹⁹、ツインツェンドルフやハーベイには機械的にさえ感じたに違いない。

また同様の教訓として、ウェスレーによる「罪の定義」に弱点があることを鋭く指摘したメソジストの聖書学者・神学者フリーユの言葉も、われわれは考慮しなければならない。ウェスレーは罪の本質を、「知っている神の律法を故意に犯すこと」(voluntary transgression of the known law)と定義した。フリーユによれば、20世紀の深層心理学を考慮するまでもなく、この定義では扱えない問題があることは否定できないという。

「われわれの最悪の罪は、しばしば無意識に犯す罪である。人間側の意識的な・意図的な動機を強調しすぎたところに、ウェスレーの完全論の欠陥がある。……多くのいわゆる善良な人は、自分の自己中心なさまを意識していない。口論好きな人は、自分以外のすべての人の意見が誤っていると悪意なく、純粋に思っている。……高慢、虚栄、自己中心、霊的独りよがり、自己中心的な宗教、善的なパリサイ主義、……これはみな宗教的に修練を積み、美德を備えた人々のうちに現れがちな道德悪の形態である」²⁰。

ウェスレーは罪を故意的／意識的／自覚的な世界の問題として捉え、非故意的／無意識的／無自覚的な世界の問題には「弱さ」(infirmities)という用語

¹⁸ Ronald Wallace, *Calvin's Doctrine of Christian Life* (Olive and Boyd Ltd, Edinburgh, 1959), chap7.

¹⁹ "Principles of Methodists Further Explained", 4, *Works* VIII. 参照、説教 43「聖書における救いの道」一。

²⁰ Newton Flew, *The Idea of Perfection* (Oxford University Press, 1940), pp.333-34.

をあてた。弱さとは、たとえば「理解の弱さや遅さ、把握の鈍さや混乱、支離滅裂な思想、ばたばたと落ち着かなかったり陰気だったりする想像性といったこと」である。これらは、最善と言われる人々の中にも、きよめられた人々の中にも、人間である以上、免れることができないマイナス面であると説明され、キリスト者の完全はこれらの〈無知〉〈間違い〉〈弱さ〉を扱うものではないとしている（説教 40「キリスト者の完全」一・1-9）。もちろんウエスレーは、弱さを神学的にとるに足らない問題として切り捨てて聖化を論じているのではない²¹。しかし、ウエスレーによる聖化論は、罪の霊的・精神的な奥深さに心を留め、「キリストの外なる義」という防護柵を最後まで取り払うことなく救済論を展開していたルターやカルヴァンとは様相を異にしていたことは事実である。

さて、これに対してウエスレーなりの反論はあったに違いない。それらを簡略に記しておく。

① キリストの外なる義は、真実に罪と戦う信仰者の「防護柵」となると同時に、罪と戦わずに罪を容認する信仰者の「隠れ蓑」ともなる、というマイナス面が、ウエスレーにとっては卑近な現実であった²²。

② ウエスレーは、上昇していく救いの段階から信仰者が罪の力によって突然つまずき、転落するという現実を強く意識していた。カルヴァン派には予定論に基づく堅忍の教理があるが、それが無いウエスレーにとって、罪の現実にはさらに卑近なものであつと考えることもできる²³。

③ 一見、「外なる義」以上に「内なる義」に重点を置いていたように見えるウ

²¹ 拙論「罪と弱さ——ウエスレー神学をめぐる」、『きよめと人間性』（インマヌエル出版局）所収。

²² 「私たちが恐れているのは、〈キリストの義〉、あるいは〈キリストの義が私に転嫁される〉という表現を、だれかが自分の不義の隠れ蓑にしたりはしないかということ。……キリスト者としての気質から行いからもはるか遠くを生きていても、すなわちキリストの心を自分の心とせず、いかなる点においても、キリストが歩まれたように歩んでいない人でも、自分なりの〈キリストの義〉を武器にして、あらゆる非難を退けてしまうのです」（説教 20「主、われらの義」19）。

²³ 説教 13「信仰者のうちにある罪について」三・1-10、説教 41「さ迷う思い」、説教 89「信仰の後退」、特に説教 19「神より生まれた者の偉大な特権」二・9には、バックスライドの信仰者が罪へと逆戻りするステップが詳しく記されている。

エスレーであるが、ルターやカルヴァン同様、信仰生活の中で「外なる義」を強調することもある。その代表的な説教が42「サタン」であり、そこでウェスレーは、罪や欠け、成長の遅さを指摘して信仰者を落胆させようとするサタンの策略に対して、「自分の義ではなく」、「キリストを信じる信仰による義、すなわち、信仰に基づいて神から与えられる義」を見つめ、これを心の板に書き記し、腕輪のように腕にはめ、額の上の記章とするように勧めていた(二・2)。

B) 彼らには見えていなくて、ウェスレーには見えていたもの

ツィンツェンドルフやハーベイに見えていなくて、ウェスレーに見えていたものがあるとすれば、それは信仰者の内側に培われていく「内在の義」の確かさである。ウェインライトは、「*iustitia inhaeranse*」という用語よりも、「*habitus*」が適していると言う。聖霊の賜物は、一時的な表層的な影響力ではなく、たましいに対する常時的な一貫したいのちの力であり、信仰者を恒常的に変貌させていくことができる。カルヴァンがウェスレーのように信仰者のたましいのうちに、御霊のいのちがコンスタントに宿ることに注目できれば、キリストの義の転嫁を軽んじることなく、信仰者自身が内的に聖霊によって聖化されることをもっと積極的に受け止めることができたであろう、とウェインライトは論じている²⁴。

²⁴ Geoffrey Wainwright, *Methodists in Dialog* (Kingswood Boods), p.157. ウェインライトは、「*habitus*」の概念を近年注目される美德の倫理学から得た。その中心的存在であるカトリックのマッキンタイヤーは、正義や勇氣や忍耐という個別の徳目のすべてを貫き、人格を作り上げるものとして、美德の中でも「*constancy*」に注目している(アレクサンドリア・マッキンタイヤー『美德なき時代』(みすず書房) 248、295-296頁。マッキンタイヤーの影響を受けたハーワーワスは、マッキンタイヤーの「*constancy*」とウェスレーの完全論との類似に興味を示している("Characterizing Perfection: Second Thoughts on Character and Sanctification," *Wesleyan Theology Today—Bicentennial Consultation*, ed. by Theodore Rynun, p.252)。ハーワーワス自身も、*character* と *habitus* を *Character and the Christian Life* の中で論じている(The University of Notre Dame Press, 1994 edition, pp. 68-69)。ここでウェインライトが注目しているのは、人格形成における「*constancy*」ではなく、信仰者のうちに宿る「御霊の *constancy*」であることは特筆に値する。そして筆者が後に論じる「(修練)は、マッキンタイヤーやハーワーワスが論じる、*praxis* を通しての *character* 形成に近い。筆者がマッキンタイヤーに通じるようになったのは、1999年更新伝道員会において東方敬信氏による講演を聞いて以来である。

「habitus」という語をウエスレーが用いたわけではない。しかし、マドックスや清水も注目しているように²⁵、初期ウエスレーの金字塔の説教「心の割礼」一・1（1733年）で、ウエスレーがホーリネスを「たましいの習慣的な気質」（an habitual disposition of the soul）と定義しているのはまさにこのことである。この説教の中で、ウエスレーは「キリストの霊だけが、神に対して死んでいる者をよみがえらせることができます。御霊だけが、クリスチャンにいのちを吹き入れることができ、私たちの良い欲求が良い結果に至るように、恵みをもって私たちの先を行き（prevent）、伴い（accompany）、後に続いて（follow）くださいます」（二・4）と述べているが²⁶、これこそウェインライトの指摘する、信仰者に注がれる「御霊のいのちの一貫性」である。

一貫しているのは御霊の働きだけではなく、以下に拙論が展開するように、信仰者が自らに課す修練が御霊の働きと呼応して一貫していくとき、「内在の義」が形成されていく。「神の恵みによって、神のいのちが人のたましいの中に生まれ（beget）、保たれ（preserve）、増大していく（increase）」という過程で、いのちは内から外へと現れて、「生き生きとした実践的な宗教」（vital, practical religion）を作り上げる。この総体が、ウエスレーの「内在の義」の概念、聖化の概念、いや、ウエスレーのキリスト教観の中心にあると言っても過言ではない。そしてこの「実践的な宗教」をウエスレーはメソジストの標語とした²⁷。

²⁵ Randy Maddox, *Responsible Grace* (Abingdon, 1994), pp.69–70. 清水光雄『ウエスレーの救済論——西方と東方キリスト教思想の統合』（教文館、2002）、74–75頁。両者は、同じ意味で、ウエスレーが頻繁に用いた「気質」（temper）という語にも注目している。

²⁶ 手紙、to Samuel Walker, 1756.9.3.

²⁷ この用語をウエスレーがどのように用いたかについて、Frank Baker, “Practical Divinity—John Wesley’s Doctrinal Agenda for Methodism,” *Wesleyan Theological Journal* (1989), 7-15. またアングリカニズムというより大きなコンテキストで、この語を論じたものとして、坂本誠「ウエスレーのプラクティカル・ディビニティー」『ウエスレー・メソジスト研究』1（2000）、49-62頁。また、Henry McAdoo, “Practical Divinity” in *First of its kind: Jeremy Taylor’s Life of Christ* (Norwich: Canterbury Press, 1988)を参照。

ウェスレーは「実践的宗教」を「道程」として理解していた²⁸。天への道の全体行程に初めと終わりがあるとすれば、それはマタイの福音書五章の始めと終わりに相当するとウェスレーは言う。キリスト教は、五章三節の「心の貧しい者は幸いです」から始まり、四八節の「だから、あなたがたは、天の父が完全なように、完全でありなさい」という最終目標を持っている（説教21「主の山上の説教I」・一・1）。キリスト教は神の御前に自分の罪と無力さを認めるところから始まる（説教21・一・9）。悔い改めによって天への道の第一歩を記し、「信じなさい、そうすれば救われます」と歩を進める。「信仰こそ依然として、すべてのものの、すなわち未来の救いと現在の救いとの根源です」（説教30「主の山上の説教X」・27）。そしてこの信仰が掴んで放さないのがイエス・キリストである。「現世においても、永遠においても、神のあらゆる祝福の大なる基礎は、主イエス・キリスト——その義と血潮——であり、キリストのなされたこと、私たちのために苦しみを受けられたことにあります」（説教28「主の山上の説教VIII」・28）。信仰がこのキリストを掴むとき、キリストにある神のいのちが分与されることになる。

「宗教の根が、心の中、たましいの最も深い部分に存在すること、また、それが神とたましいとの結合であり、人のたましいの中にある神のいのちであることは、真理です。しかし、この根が本当に心の中にあるなら、枝を生ぜずにはいられません。そしてこの枝こそ、実際に行われる様々な外的服従なのです。これらの枝は、根と同じ本質を分与されているのですから、単なる宗教の表徴やしるしとなるだけでなく、宗教の実質的な（substantial）諸部分なのです」（説教24・「主の山上の説教IV」三・1／傍点筆者）²⁹。

「実践的宗教」としてのキリスト教は、キリストの出来事という「外なる義」だけで、あるいはその義を転嫁して与えられる「義認」だけで語ることはできない。ウェスレーが見つめているのは、不変の義であるキリストを捉

²⁹ 説教23・四でウェスレーは、このようにして神から分与される「内在の義」、キリストと同じいのちを分与され、キリストと同じ姿に変えられていく実質的な変化としての「聖化」を、キリスト教の精神（spirit）・真髄（quintessence）・基本（fundamentals）と呼んでいる。

え、キリストの義を分与されることによって、キリストの似姿へと変貌していく道程である。

さて、この *iustitia inhaeranse/habitus/practical religion* は、いかにして形成されていくのであろう。ウエスレー神学の特色とも言える二つ事項を挙げて説明したい。

① 神との霊的呼吸——神のアクションと人間のリアクション

ウエスレーにとって、「内在の義」は信仰者自身の内に、信仰者固有のものとして培われていく。無論、そのすべてが神の賜物であることは確かである。「内在の義」——「これはなおも全的に神の義です。それは義なるイエス・キリストゆえの神御自身の恵みの賜物であって、私たちのためにキリストによって価を払って買い取られたものです。さらにそれは、神の働きです。神のみが、聖霊の感動によって、私たちのなかに義を成し遂げてくださいます」(説教 29「主の山上の説教IX」・20)³⁰。

しかし、この神の働きは、一方的になされるものではない。「内在の義」は、聖霊と人との呼吸によって培われていくという。神がたましいの中に息を吹き込まれた新しいのちは、神の息吹 (*inspiration*) である。次に信仰者のたましいは、それを神から受けたものを神へと吹き返す。この神のアクションと人のリアクションの上に、信仰者の内なる義は支えられ、養われている。「たましいの中に神のいのちが留まるためには、たましいの応答が絶対的に必要である」(説教 19「神より生まれた者の偉大な特権」三・3、説教 45「新生について」二・4)。

では実際、たましいの「応答」として、ウエスレーはどのようなことを考えていたのだろうか。それが次に扱う特徴的な要素である。

② 信仰と行いの連動——「修練」の神学

「内在の義」が形成されていく過程の中で、ウエスレーは行い (*praxis*)

³⁰ 「信仰と救いの創始者は神おひとりである。我々の内に働いて、志しを立てさせ、ことを行なわせてくださるのは、神である。神こそは、すべての祝福の唯一の贈り主であり、すべての良き業の唯一の創始者である。人間の内には功績はもちろん実行する力さえない。すべての功績は、神の御子の内にあり……すべての力は神の霊の内にある……救いのすべての働きは……まったくもって神の御霊の働きかけによる」(『さらなる訴え』, *part I,i,6*)。

を積極的に評価した。これは、ウェスレー神学にとって非常に特徴的なことである。すなわち上述の信仰者の応答は、常に行動を伴い、日常生活の修練を要求してくる。信仰によって御霊を受けたとき、神のいのちは内側から信仰者の願望や価値観を刷新し、実存が実質となって生活に具現されていく。しかしウェスレーにとっては、単にそれだけのことではない。外に向かつて積極的な行動をとることによって、内なる自己は強められて確立されるという。信仰を行動に移すときの勇気や決断、修練や犠牲を通して初めて、信仰そのものが確立されてゆくのである。

先のツィンツェンドルフやハーベイは、ルターやカルヴァンと同じく、信仰者の行いやその結実には懐疑的であった。行いはどこまでも不完全で曖昧な性質を持っていて、時に仮面のような偽善的役割も果たすことができると考え、行いに実質的価値を与えることを最後まで躊躇していた。信用できるのは、われわれの外側にある (extra nos) キリストという客観的事実とそれに対する内的信仰だけである。だが、ウェスレーは、これとは違った評価を「行い」に与えた。人間の内と外とは有機的に連動していて、内側の信仰が健全であれば、その実質は必然的に行動や言動となって外に現われる。外側の実質を修練によって培えば、内側の信仰は確かめられ強められる³¹。信仰者はその弱い半信半疑のような状態から始めて、修練を通して神の恵みに信頼して「キリストにある幼児」から「キリストにある成人」の状態へと内的に成長していくのである。確かに行いや業が信仰を生み出すことはできない。信仰は神の賜物であり、信仰が行いを生み出すのである。しかしダイナ

31 拙論「アナロギア・フィデイとウェスレーの神学原則」、『ウェスレー・メソジスト研究』1 (2000)、39-40 頁。ランニョンは、ウェスレー神学の持つ信仰と行いのダイナミックスが、マルクスの「人間は行動と労働を通して真の自己を意識し、それを実現する」という立場に類似している観察しているが、それほどウェスレーが行い・生活・修練に重きを置いていることは明白である。さらにランニョンは、ウェスレーが神秘主義と静止主義に反発して自分の神学を形成したことは、マルクスがフォイエルバッハに反発してその立場を確立したのと比較できると記している。"Introduction: Wesley and the Theologies of Liberation," in *Sanctification and Liberation*, edited by Theodore Runyon, (Abingdon Press, 1981), pp.22-26; 39-48. 先の注で挙げた、倫理学者のマッキンタイヤーは、その初期研究にあつてマルクスを学び、やがてトマス主義へと進んでいく異色の経歴を持つが、彼もまたマルクスからプラスキスの重要性を受け継いだのではないかと、筆者は考えている。

ミックスは一方通行ではない。今度は、「生み出された行い・業によって、信仰の活力が奮い起こされ、増幅していく」³²。こうしてヤコブの手紙 2:22 の「信仰は行いによって全うされます」という教えを、ウエスレーは強調した（『新約聖書略注』）。

かつてウエスレー自身、アルダスゲイト体験後、自分の信仰が極めて弱いことを痛感して悩んだ（*Habes fidem, sed exquam*／信仰を持っていても、それが弱い）³³。信仰が強められるために、モラビア派のヘルンフトへと旅立ったことは既述のとおりであるが、そこで彼はモラビア派の弱点と対照させながら、自らの神学原則を明確にしていった。モラビア派は、人が神の前に義と認められるのが神の恵みの賜物であるなら、それを求める者は、聖霊の働きを人間側の行動で妨害しないために、静かに・何もせずに・受け身の形で待っているのが最善であろうと主張した（静止主義）。それに対して、ウエスレーは、確かに神を待つのであるが、それは神が定められたすべての手段を積極的に用いつつ待ち望むべきであると反論した（論争の経緯については、『日誌』1739.11.1-12.31を参照）。

恵みの手段は、聖霊の働きを妨害するものではなく、聖霊の働きの媒体である。信仰者の内に宿る神のいのちは、その圧倒的な力によって人を生まれ変わらせるのであるが（説教19「神より生まれた者の偉大な特権」）、この聖霊の働きは、信仰者の側の修練と独立しているのではない。ウエスレーは、救わ

³² 手紙, to Mary Bishop, 1774.11.30, "Suppose you have more faith and more love, you certainly ought to go out more. Otherwise your faith will insensibly die away. It is by works only that it can be made perfect." 手紙, to Mrs. Bennis, 1774.1.18, "Stir up the gift of God which is in you; gather together those that have been scattered abroad, and make up a band, if not a class or two.... By motion you will contract warmth; by imparting life you will increase it in yourself."

³³ 『日誌』1739.10.14/1740.6.22、手紙, to Mary Cooke, 1785.10.30。ウエスレーは、信仰に段階があることを頻繁に論じている。参照 1745年の年会記録質問5, *Works* viii, 282 と 1747年の年会記録、質問2 & 5, *Works* viii, 291-92、手紙, to Richard Thompson, 1755.7.25。またキリストにある幼児・成人という概念も頻繁に登場する。参照 説教8「御霊の最初の実」二・5、説教13「信仰者のうちにある罪」三・2、説教24「主の山上の説教IV」一・4、説教40「キリスト者の完全」二・1、『日誌』1741.7.17、手紙, to the Rev. Plenderlieth, 1768,5,23、『新約聖書略注』ヘブル5:13-14。

れた者は信仰を堅持し、恵みに成長するために、可能な限り恵みの手段を活用することを勧めた。そして、それらの手段を用いた修練なしに、靈的成長が遂げられると想像することは、「熱狂」であると弾劾した(説教 47「熱狂主義」§7)。聖靈に働いてもらうということは、罪と戦い、自己を否定して、謙遜・忍耐・信仰・希望・愛といった福音的徳を切磋琢磨するという心血をそそぎ込んだ闘争を我々に要求してくる(説教 31「主の山上の説教 XI」三・6)。

聖靈の働きの媒体としての恵みの手段を積極的に用いることこそ、ウェスレーの言う「修練」(ディシプリン)である。彼は国教会の伝統に倣って、恵みの手段を「敬虔の業」と「慈愛の業」にわけた³⁴。「敬虔の業」には、祈り・聖書研究・説教・聖餐・断食・礼拝やその他の少人数の交わり／集会などがあり、広くは、自己吟味(self-examination)・日記・黙想・靈的な書物を読むこと・飲食や睡眠や会話などに関する自制的規律も含まれている³⁵。

「慈愛の業」とは、隣人のために注ぎ出された愛の行動を指し、「隣人の身体と魂に関連するもので、飢える者に食物を与え、裸の者に衣服を着せ、旅人をもてなし、牢獄にいる者・病気の者・様々に苦しむ者を訪ね、無知な者を教え、愚かな者の目を覚まし、生温い者を砥すまし、さまよう者を確かにし、弱っている者を慰め、誘惑されている者を救い出し、即ち、魂を死から救い出すことにあらゆる方法で貢献すること」(説教 43「聖書における救いの道」三・10) などである。

しかもウェスレーは、修練に、「悔い改めと信仰」というプロテスタントの原理を組み入れた。彼は、この二つが、「一般的には宗教への単なる入り口にすぎないと考えられている」(説教 14「信仰者の悔い改め」序・1) ことに反論して、これが実は「それ以降の信仰の歩みのすべての段階に必要とされており」(3)、それがなければ、「恵みのうちに継続して成長する」(3) ことができないと述べている。修練を深め、聖化に成長すればするほど、内的な汚れや無力さをより深く認識するに至り、悔い改めに導かれることになるという。信仰者は、大祭司であるキリストのとりなしによって裁きは免れているという

³⁴ 詳しくは、坂本誠「ウェスレーにおける自己愛と社会的な愛——敬虔の業から慈愛の業へ」『神学思潮』(日本ナザレン神学校、1999) 所収。

³⁵ *Works* VIII, 322–25. 説教 16「恵みの手段」一・1–6。

確信はあるものの、「もしそれがなかったら、決して義なる神の前に立ちおおせない……神の前に罪深いものである」という罪の認識を抱く（説教 43 三・7；説教 14 一・16）。そしてこの痛恨の念は、義認以前の悔い改めと同様、徹底した自力絶望——「私たちの自身の無力さと、神の無条件で全能な恵みがなければ、良い思い一つさえ、よい願い、正しい言葉、よい行いの一つさえも、自分の力で生み出すことができないという自覚」——に伴われている（説教 43 三・8、説教 14 一・17、説教 103「人間とは何もの」§14）。

ここまではルターやカルヴァンと同じである。しかしウエスレーは、ここから、転嫁されるキリストの義による平安だけでなく、悔い改めの先にある「全面的更新」を期待するように説く（説教 14）。悔い改めと信仰のダイナミックスは、「それは人にはできないことです。しかし、神にはどんなことでもできるのです」（マタイ 19:26）に要約されている（二・2）。悔い改めは「私はキリストなくして、何もできません」と謙って認め、信仰は「私は、私を強くしてくださる方によって、どんなことでもできるのです」と期待する（6）。悔い改めによって自らの非力を認識し、信仰によって全能の神の可能性にかける——この二つの原理が、御霊による刷新と修練とを貫いている³⁶。

しかもウエスレーは、この悔い改めと信仰の原理、そして十字架の真義は、「内在の義」に成長するにつれ、ますます研ぎすまされていくという。修練を通して、「自分自身が完全に無力だという深い自覚——神から受けたものを保つことができず、まして、自分自身の心と生活の中に残存している不義の世界から、自分を救い出すことなど不可能だという自覚——が、信仰によりキリストにあって生きることを教えてくれます」。その意味で、修練とは、自己に対する信頼を空っぽにして、「いわば、キリストに飲み込まれるために、自分自身の外側に出て行くための」（説教 14 三・4）恵みの手段なのである³⁷。

³⁶ ラップがこうしたウエスレー神学を特徴づけて、「人間性に悲観し、恵みに楽観する」と述べたことは有名である。Gordon Rupp, *Principalities and Powers* (Epworth Press, 1952), p.77.

³⁷ 非常に興味深い表現である。カルヴァンの *unio mystica* のようでもある。また、ルターの「信仰」概念も、自分の外に出ていって、キリストの義に参与するという「ecstasis」の要素があるとパネンベルクは強調している (Wolfhart Pannenberg, "Freedom and the Lutheran Reformation," *Theology Today*, Oct, 1981, p.291)。

このようにウェスレーは、「修練」を単なる成長の過程ではなく、それによって悔い改めと信仰が深化し、より深く御霊の働きを受け止める「恵みの管」として理解していた。しかしウェスレーの場合は、宗教改革者のように悔い改めと信仰を繰り返して義認という原点に戻っていくのではなく、それを繰り返して聖化に、キリスト者の完全へと成長を遂げていくのである。

結びにかえて——教会史におけるウェスレーの位置づけ

1976年、新しいウェスレー全集の発刊を記念して、「キリスト教伝統におけるウェスレーの位置づけ」というテーマのもとに、五名の研究者がドリュエー大学に集まった。ウェスレーの神学を教会史の中で位置づけながら、その特徴と独特な貢献を浮き彫りにすることが主目的であった。講演者の一人アウトラーは、その中で、ウェスレーの救済論が持つ独自性が、プロテスタントによる信仰義認とカトリックの聖化の統合にあることを認めつつも、後者（聖化）に西方カトリックではなく、東方神学による存在論的な「神への参与」（participation in God）として理解する方向性を与えた³⁸。

しかし、パネンベルクも述べているように、自分の外に出て行ってキリストの義にあずかる信仰者の義は、「私たち自身の外にとどまる。なぜならそれは信仰にあってのみ、私たちのものとなるからである」と。

³⁸ Albert Outler, "The Place of Wesley in the Christian Tradition", *The Place of Wesley in the Christian Tradition* (The Scarecrow Press, 1976), pp.15-19, pp.29-31. そもそも初代教父の研究者であったアウトラーは、1964年に、「A Liburay of Protestant Thought」のシリーズでウェスレーを担当した際に、ウェスレーがマカリオス、エフライム、アレキサンドリアのクレメンスに関心を寄せていたことを指摘した。「ウェスレーの思考の中で融合していたのは、『修練された愛』という東方の伝統におけるホーリネスの理解、と『神へと上昇する愛』という自身のアングリカンの伝統において理解されたホーリネスの理解であった。そしてその後、ウェスレーはこれを自身による最大の教理的貢献とみなしていった」(*John Wesley*, Oxford University Press NY, p.10)。翌65年には、英国でオールチンによる、さらに掘り下げた研究が発表された。Arthur M. Allchin, "Our Life in Christ: In John Wesley and the Eastern Fathers" in *We Belong to One Another; Methodist, Anglican and Orthodox Essays*, ed., by Allchin (Epworth Press, 1965), pp.62-78. 英国においては、すでに1934年にフリーューが完全論の歴史研究の中で、アレキサンドリアのクレメンスを扱う6章でも、マカリオスを扱う8章でもウェスレーに言及している。あるいはラップは1952年に、セル

アウトラーの指摘に触発されて、いくつかの興味深い研究が発表された。1983年、マコーミックはウエスレーとクリュソストムスの比較研究を博士論文として発表。翌84年に、キャンベルはウエスレーが初代教父（西方東方含めて）を、その神学と実践においてどのように用いたかを博士論文として分析・総合し、その後の研究に必携の資料を提供した。1990年にマドックスはアウトラーへの献呈論文として「ジョン・ウエスレーと東方の伝統——影響、収斂、相違」を発表し、それに刺激を受けたマコーミックは、1991年にあらためてクリュソストムスの神化とウエスレーの聖化を比較し、同年バンディがウエスレーとアレキサンドリアのクレメンスの両者がキリスト者の美徳をどのように理解していたかを比較対照する研究を発表した。アウトラーが指摘した、ウエスレーとマカリオス、ニュッサのグレゴリオス、そしてエフライムとの関係も、それぞれフォード（1988）、シュナイダー（1990）、クリステンソン（1996）、ウェイクフィールド（1998）によって掘り下げられた³⁹。こうした研究動向を清水光雄は『ウエスレーの救済論——西方と東方

（George Croft Cell）によって提唱され、定着してしまったウエスレー神学をプロテスタント信仰義認とカトリック聖化の融合とする解釈に不快感を表している。Gordon Rupp, *Principalities and Powers* (Epworth Press, 1952), p.82. また、オールチンによる *Participation in God: A Forgotten Strand in the Anglican Tradition* (Wilton, CT; Morehouse-Barlow, 1988)はアングリカンの伝統に息づく東方神学の研究である。

- ³⁹ K. Steve McCormick, "John Wesley's Use of John Chrysostom on the Christian Life: Faith Filled with the Energy of Love," Drew University, Ph.D. thesis. Ted A. Campbell, "John Wesley's Conceptions and Use of Christian Antiquity, Southern Methodist University, Ph.D. thesis (John Wesley and Christian Antiquity—Religious Vision and Cultural Change として後に出版、Kingswood Books, 1991) . Randy L. Maddox, "John Wesley and Eastern Orthodoxy—Influences, Convergences, and Differences", *Asbury Theological Journal* (1990), 29-53. K. Steve McCormick, "Theosis in Chrysostom and Wesley: An Eastern Paradigm on Faith and Love," *Wesleyan Theological Journal* (1991), 38-103. David Bundy, "Christian Virtue: John Wesley and the Alexandrian Tradition," *Wesleyan Theological Journal* (1991), 139-63. David C. Ford, "Saint Makarios of Egypt and John Wesley: Variations on the Theme of Sanctification," *Greek Orthodox Theological Review* (1988), 285-312. Howard Snyder, "John Wesley and Macarius the Egyptian," *Asbury Theological Journal* (1990), 55-60. Michael J. Christensen, "Theosis and Sanctification: John Wesley's Reformation of Patristic Doctrine," *Wesleyan Theological Journal* (1996), 71-94. Gordon S. Wakefield, "John Wesley and

キリスト教思想の統合』第一章で詳しく紹介している。

東方の伝統とウェスレーとの関わりは、研究者たちにとっていわば盲点のような存在で、そこに行き着くのになぜそれほど時間がかかったのかといぶかしく思えるほど、われわれは西方のキリスト教下（プロテスタントとカトリック）で神学をしてきたことになる。翻って反省してみれば、ウェスレーの友人であり神学者であったアレキサンダー・ノックス(1757-1831)は、ウェスレー神学を以下のように西方と東方の統合として理解していた。

「私たちはウェスレーのうちに、歴代の敬虔な神学者たちに類を見ないほどに高められ広げられたキリスト教世界を観る。ウェスレーは、聖アウグスチヌスに匹敵するほど非常な熱意をもって回心の恵みの必要性を説き、それに加えて、聖クリュソストムスの精神をもって、その後の成長とホーリネスの完全とを主張し訴えてきた。さらに満足のいくことに、私はここに、恵みの教理とホーリネスが、過去になかったほど見事に一つとなって、それもまた前例のないほどに説得力をもって展開されているのを見いだす」⁴⁰。

17-18世紀英国にあつて初代教父研究と相まって、東方の霊性と神学が、一般的な神学的課題であった。ちなみに、1725年にウェスレーを聖なる神に目覚めさせたジェレミー・テイラー、ウェスレーに補祭の按手礼を授けたジョン・ポーター、ホーリークラブ時代に師として仰いだウィリアム・ロー、また、父サムエルの友人でもあり、クラブにおいてテキストとして学んだケンブリッジ・プラトン主義者のジョン・ノーリス、そしてジョージア宣教で精読したウィリアム・ベバレッジ、そこで出会ったモラビア派から学ぶドイツ敬虔主義を代表するヤコブ・シュペーナーやヨハン・アルント、さらには国教会の中でウェスレーに先駆けて霊的刷新の運動を展開していたアンソニー・ホーネックやウェスレーの教会論に影響を与えたウィリアム・ケイブもみな、東方教父を含めた初代教会の研究家たちであった⁴¹。

Ephraem Syrus," *Journal of Syriac Studies*(1998), 1-30.

⁴⁰ Alexander Knox, *Remains of Alexander Knox, Esq.* (4 vols.: London: Duncan and Malcolm, 1844), 3:152-153. 「Remains」となっているが本書を編集したのは、John Henry Newmanである。なお、ノックスによるウェスレー神学の批評は、マッコーマック・1991に詳しい。

⁴¹ ウェスレーが当時の初代教父研究にどのように触れていたのかは、キャンベルが

さて、こうした研究動向を前に、また日本においてはそれらを存分に取り入れて義認と聖化を考察した清水による『ウエスレーの救済論』(特に 2 章と 5 章)と比較すると、拙論で扱った「内在の義」(聖化)は、それらに埋もれてしまう微細な論究になってしまったが、以下の四点をまとめとして記しておきたい。

A) プロテスタント・マニフェストとしての信仰義認

ウエスレーの義認論は、宗教改革の神学に力点があったと評価することができる。マグラスも指摘しているように、英国宗教改革の初期にあつてルター神学を反映していたのはバーンズぐらいで、*the Bishops' Book* (1536) や *the King's Book* (1543) においてはカトリック的、クランマーの説教はメランヒトンの *Loci* をベースにして、明確な *sola fide* を打ち出しているものの、「キリストの義の転嫁」は欠落している。その後、英国国教会の義認論は、清水が C.F. アリソンの考察を受けて述べているように、道徳廃棄論(アンチノミアニズム)を警戒するがあまり、プロテスタントの信仰のみを主張するものの、行いの伴わない信仰は人を義としない、という立場が主流であつた(清水・169-170)。そして、ピューリタンのバックスター(Richard Baxter)やグッドウィン(John Goodwin)においては、義認の形相因(formal cause)は、キリストの義ではなく信仰者の信仰であり、信仰者の信仰が義認における最も大切な要因と考えられた(マグラス *iustitia Dei*・290)⁴²。

こうした流れの中で、ウエスレーが傑出していたという事実は明確にして

詳しい。ウエスレーは、1673年に発行された William Cave による *Primitive Christianity: or the Religion of the Primitive Christians in the First Ages of the Gospel* を自身の手によって編集し、The Christian Library (Bristol: Farley, 1753)の 31 巻に、1699年に発行された Anthony Horneck の *The Happy Ascetic: or, the Best Exercise* を同 29 巻に、1609年に発行された Johan Arndt の *Of True Christianity* (London, 1712-14, 2 vols. Trans. And intor. By Peter Erb) を同 1 巻に、またマカリオスによる説教 *The Spiritual Homilies of Macarius the Egyptian* を同 1 巻に入れている。

⁴² クランマーの説教では、形相因(formal cause)は神の慈悲と恵み、功績因(meritorious cause)はキリストの義、そして手段因(instrumental cause)が信仰、となっている。ウエスレーは、説教 20「主、我らの義」二・6で、自分も

おかなければならない。なぜなら、ウェスレーは英国国教会の流れの中で義認を理解したのではなかった。ウェスレーはあくまで、モラビア派の手引きで、アルダスゲイトに到達する。その後、国教会の視点から克蘭マーの説教やバックスターやグッドウィンの義認論を要約出版するが、その神学は(Ⅲ)で検証したように信仰義認の原則によって貫かれていた。無論、ウェスレーはルターの義認論に精通していたとは言えない。しかし、ルターが格闘していたのと同種の道徳主義的義認論に苦悩し、ルターと同じような自己絶望を通して罪赦され、義とされるという体験は、ウェスレーの義認論に「キリストの功績のみによって」「信仰のみによって」「キリストの外なる義の転嫁によって」という強力なプロテスタント的インプットを与えた。

B) プロテスタント神学を越えて

内在の義を義認のcauseではなくfruitとして前面に押し出しただけでなく、「内在の義」こそ、「外在の義」が転嫁された目的であると主張するとき、すなわち聖化が単なる義認の結実ではなく、義認の目的となり、救いは「内在の義」によって完成していくと言うとき⁴³、ウェスレーは明らかにプロテスタント神学を越えている。現代改革派神学者の一人ベルコフは、プロテスタント神学が、信仰者の内的刷新を信仰の結果(fruits)として客観的に述べるだけで、この聖化の過程における神の目的について、またその目的に向かつての実際についてほとんど問うことをしないと反省している。さらにベルコフは、そうした潮流の中でウェスレーが例外であると評価している⁴⁴。またモルトマンは、罪の赦しと十字架の神学が中心的であったルターにおいては、日々悔い改めることが強調され、聖霊によって復活の力を帯びて生きることの展開が弱いと指摘した後、中世ルターを取り囲む社会状況とは違い、

28年間同じことを主張してきた、と述べている。

⁴³ 「キリストの義が私たちに転嫁されるのは、まさに『私たちの中に律法が全うされる』ためであり、私たちが『この時代にあって、慎み深く、正しく、敬虔に生活する』ためです、大声で訴えてください(そうしない理由はありません)」(説教20「主、われらの義」二・20)。

⁴⁴ Hendrikus Berkhof, *Christian Faith. 'An Introduction to the Study of the Faith* (Eerdmans, 1979), pp.426-27.

ウエスレーは英国産業社会において「生の聖化」に強調点をおき、メソジストを通して生活の改革にまで至った聖化論に強調をおいた独自の神学を展開したと、評価した⁴⁵。

C) ウェスレーの独自性——今ひとつの視点

では、ウェスレーをどのような潮流の中に位置づけたらよいのだろうか。先に述べたように最近の研究は、さらにそれを東方教会的な「神のいのちへの参与」と結びつけ、ウェスレーの救済論の独自性に注目してきた（詳しくは清水・2章2節「神的生命・光の参与者・応答者」）。もちろんウェスレーの聖化論を東方の視点のみで理解するには無理がある。この視点を詳細に紹介する清水も、正教徒の神学者フォードの分析を加味しながら、ウェスレーの救済論の中にある瞬間的義・瞬間的聖化の側面は東方の神学枠の外にあると述べている（『ウェスレーの救済論』・202-203, 198）。そもそもアウトラーが西方神学の視点にブレーキをかけたのは、西方神学の骨子となる sacrament の教理が必ずしもウェスレーに当てはまらないからである（“The Place of Wesley”・30）。

しかしここで拙論は、東方、西方、アングリカン、敬虔主義を包括する、今ひとつの視点を導入しておきたい。カトリックの教会史家である川村信三は、ノートルダム大学の中世史家エンゲルによる「クリスチアニタス」（*Christianitas*）という独特な用語が、14-16世紀ヨーロッパでどのような意味を持っていたかを解説している⁴⁶。「クリスチアニタス」は英語で「Christendom」（キリスト教界）であり、一般的に当時のイスラム圏に対するキリスト教圏を指すと考えられているが、エンゲルはこの用語がキリスト教徒が真の意味で「キリスト者」になる過程を包括的に表現し、かつその

⁴⁵ J.モルトマン『いのちの御霊—総体的聖霊論』蓮見和夫、沖野政弘訳（新教出版、1994）、245-256頁。岩本助成「神学者ウエスレー」『ウエスレー・メソジスト研究』1（2000）、16-19頁参照。

⁴⁶ John van Engen, “The Christian Middle Ages as a Historiographical Problem,” *American Historical Review* 91 (June, 1986), 539-542. 川村信三「戦国社会におけるキリシタンの愛徳と敬虔」（キリシタン文化研究会会報 115号, 2000.5）、1-41頁。

ことを志す人々の集団意識を表していたことに注目した。真の意味でキリスト者になる、ということは、ウェスレーによる「実践的宗教」「genuine Christianity」、あるいはドイツ敬虔主義ヨハン・アルントの「True Christianity」と同じテーマであると考えて良い。

エンゲルや川村によれば、「クリスチアニタス」の根底にあるのは、キリストの生涯・キリストの人性に対する深い憧憬であるという⁴⁷。オリゲネスは、この世に生きたキリストの人間としての面に注目し、その生き方を学び真似ることによって神の似姿に創造された人間の本来の姿に戻ることができることを確信していた。キリストの生涯を知るという伝統は、6世紀以来のベネディクト会、11世紀のシトー会にも受け継がれ、「レクチオ・ディヴィナ」(lectio divina)として定着した。聖書や教父の著作、その他の霊想書や聖徒の伝記を読み、たましいと信仰の糧とする営みである。こうしたレクチオに根ざす霊性の伝統がウェスレーの時代の「デボーヴォーション」の背後にあり、またオックスフォード・メソジストの活動の根幹をなしていたことは言うまでもない。

川村が指摘するには、10-11世紀におけるキリストの人性に対する信心は、黙想的、思惟的な傾向が強く、それを超えて、キリストの生き方を学び、かつ真似ることを実生活においても実践したのが13世紀のアシジのフランシスコであった。キリストの教えを知り、内的にキリストに倣うだけでなく、キリストのように弱者、貧者、病者と共に生きることを追及した。15世紀の「デヴァオチオ・モデルナ」(ここからウェスレーの愛読したア・ケンピスの『キリストに倣いて』が生まれる)は、まさに頭で理解したキリストの教えを具体的な「行い」をもって実際に生きることを目指す、共同生活兄弟姉妹の活動であった。

このように信仰と行い、心と生活、信条と倫理の両輪がそろって生きることが「クリスチアニタス」の精神であったとエンゲルや川村は説明している。

⁴⁷ 詳しくは、”The Humanity and the Passion of Christ,” *Christian Spirituality: High Middle Ages and Reformation*, ed. Jill (NY: Crossroad, 1987), pp. 375-31. ウェスレーに近い時代の人物としては、ジェレミー・テイラーの *The Great Exemplar* がそれに当たる。 *Jeremy Taylor, selected Works* (Paulist Press, 1990).

これは、エラスムスによる教えと信仰が、行いを伴う愛によって完成されるという「キリストの哲学」(philosophia Christi)に通じ、またイグナチオ・デ・ロヨラによる『靈操』、およびイエズス会の精神の基盤となっている。ウエスレーが生涯、キリスト者の模範として尊敬していたディ・レンティ(1611-1649)などは、「クリスチアニタス」を代表する人物であったといえる。ケンピスの『キリストに倣いて』によって靈的に目覚め、イエズス会に憧れながらも、結婚し、しかし俗世間を離れて、病者をいたわる施設を作り、貧しい子供を集めてカテキズムを教え、キリストの愛に生きることに生涯をささげた。

エプワースの牧師館で、そしてオックスフォードで、初期ウエスレーの靈性を培っていた土壌には、東方・西方の教父たち、エラスムスの影響を受けた英国宗教改革のエートス、「デヴォチオ・モデルナ」のケンピス、ディ・レンティ、国教会のジェレミー・テイラー、ピューリタンと、実に多岐にわたる靈的な流れが注がれていた。それらを総じて、アウトラーは「*holy living divines*」(“Place of Wesley”・19-20)と呼んだが⁴⁸、そこにあるのは基本的に、信仰と行い、心と生活、神学と倫理の両輪を重んじつつ真のキリスト者となり、そこに生きることを目指した「クリスチアニタス」の精神である。もちろんウエスレーは、そこにルター的な信仰義認、モラビア派的な確証体験、東方的な完全論などを組み入れ、独自の神学を構築していったわけであるが、これをもって「神学的な独自性」とだけ捉えたら、ウエスレーの持ち味を生かすことはできない。

「クリスチアニタス」の視点から述べるなら、義認や聖化の教えは、「真のキリスト者」になり、そこに生きるためにあり、またそのように生きることを志す人々を集めて共同体を、すなわち「メソジストと呼ばれる人々」を形成したところに、ウエスレーの独自性があるとあらためて確認したい。ウエスレーにとって神学とメソジスト運動とはひとつであった。われわれはウエ

⁴⁸ 東方敬信は、これを「生活世界の神学」と呼びながら、ウィリアム・ローなどに見られる、「生活世界全体を包み込む靈的包括生」としての「コンスタンシー」(志操堅固)という美德を論じている(「神なき時代の聖化の神学」『ウエスレー・メソジスト研究』3(2002))。

スレーの神学的才を見過ごしにして、その实际的才を強調することはしない。しかし逆に、神学者ウェスレーを強調するあまり、そもそも彼の神学が靈性の修練と倫理の課題を常に包含しながら営まれていたことを忘れてはならない。

4) 義認をめぐる今ひとつの課題——最後の義認

聖霊によって信仰者のうちに形成される内在の義／聖化は、その人物の信仰が真正なものであるという証しであるばかりか、ウェスレー神学において、それは永遠の世界への実質的準備である。ウェスレーにとって、義認は信仰により、その信仰は何の徳もないまま、ただキリストに依りかかるころの空手の信仰である。しかし、「最後の義認の通常条件」は、空手の信仰ではなく、「愛によって全うされた信仰（パウロ）」、「行いによって全うされた信仰（ヤコブ）」であるとウェスレーは言う（『さらなる訴え』、part I, iii, 1）。ウェスレーは最後の義認に「功績」の概念を組み込むことはしない。しかし、最初の義認において信仰者は不潔な着物のような自らの義を被うためにキリストの義の衣を着るだけであったのに対し、最後の義認では、キリストから分与され、自分のきよい心と行いによって編み込まれた婚礼の礼服を着ていなくてはならない、とウェスレーは主張する（説教 127「婚礼の礼服」）。

次回、機会が与えられたら、ウェスレー神学の中で「最初の義認」と「最後の義認」の緊張関係がどのようにして保たれていたのか、またそれを理解することによって、どのような位置づけを教会史の中でウェスレーに与えるべきかを、さらに検討したい。

（イムマヌエル高津教会牧師）