

LW 68
N 93

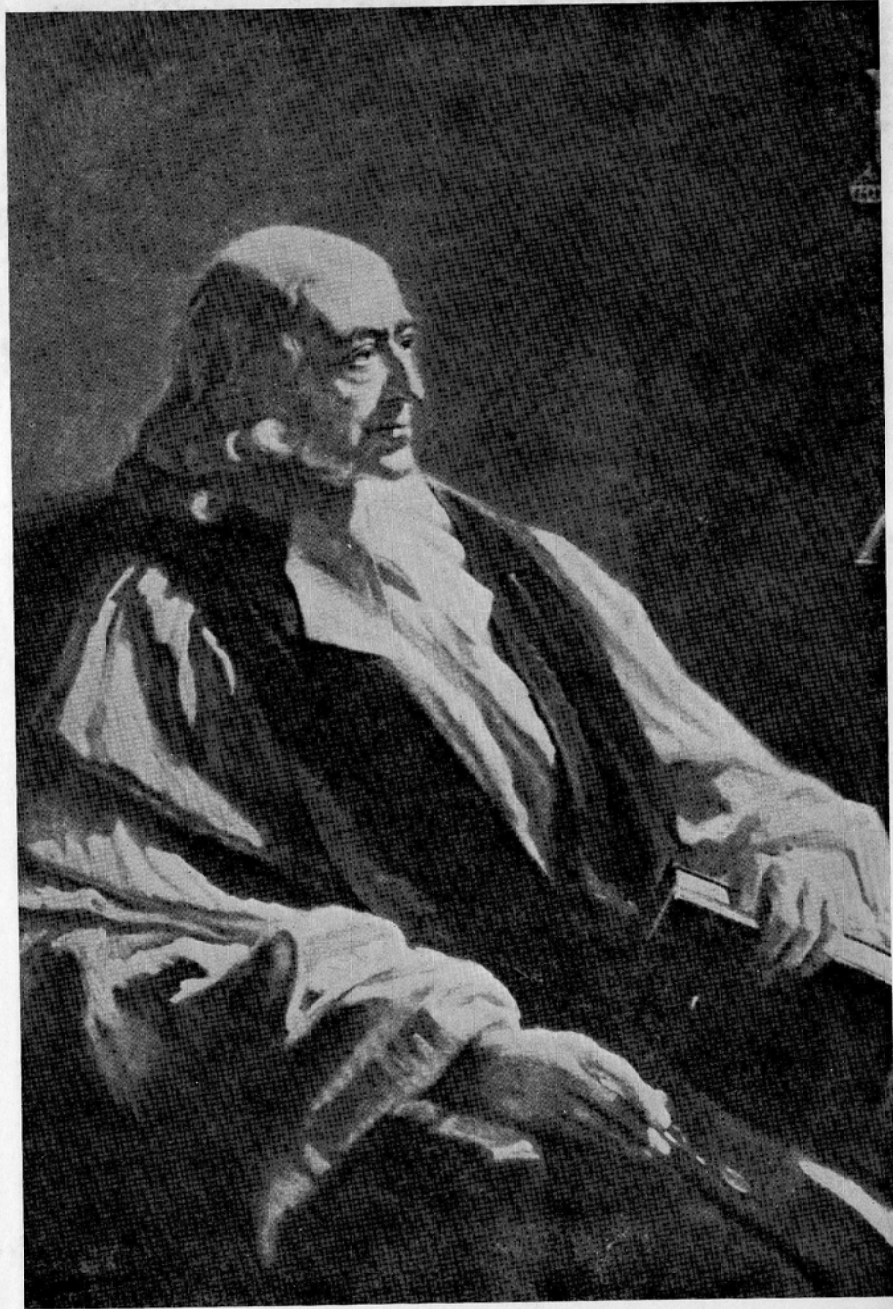
ウェスレーの生涯と神学

野呂芳男



日本基督教団出版局

8194

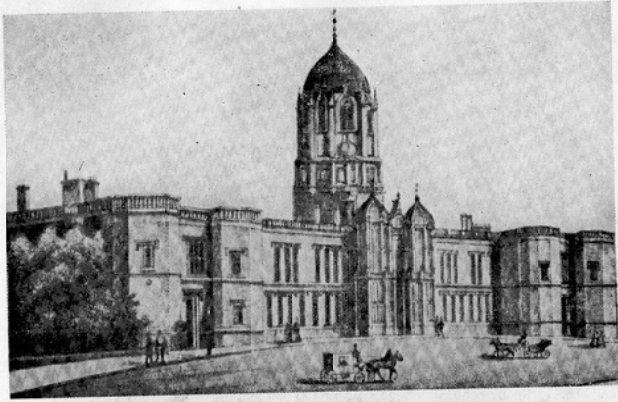


① ジョン・ウエスレー

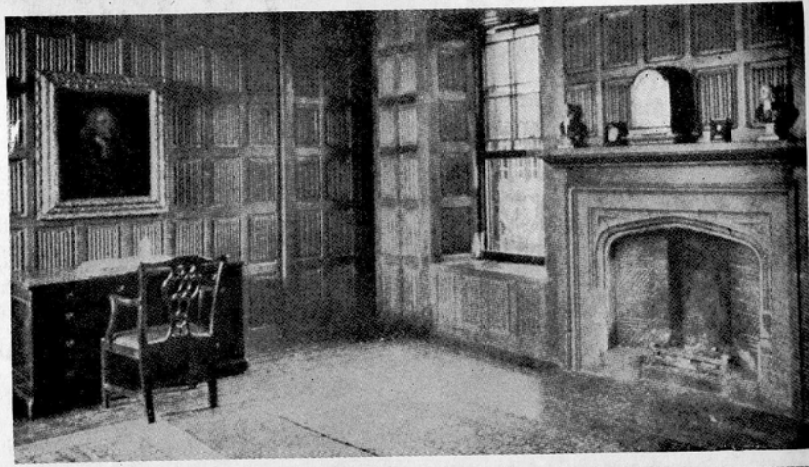
JOHN WESLEY

1703-1791

WESLEYAN



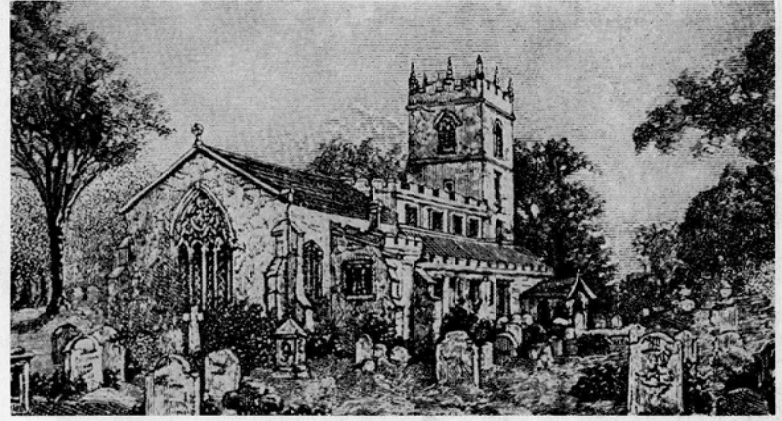
⑥ オックスフォード大学
クライスト・チャーチ・カレッジ



⑦ オックスフォード大学、リンカーン・カレッジ内、ウエスレーの使用した部屋



⑧ 父親の墓の上で説教するウエスレー



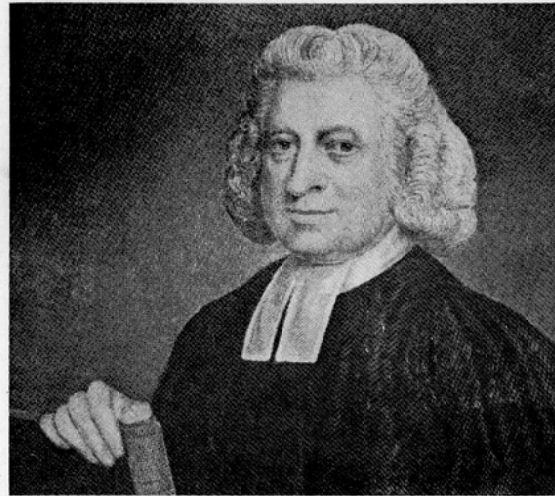
② エプワースの司祭館



④ サムエル・ウエスレー(父)

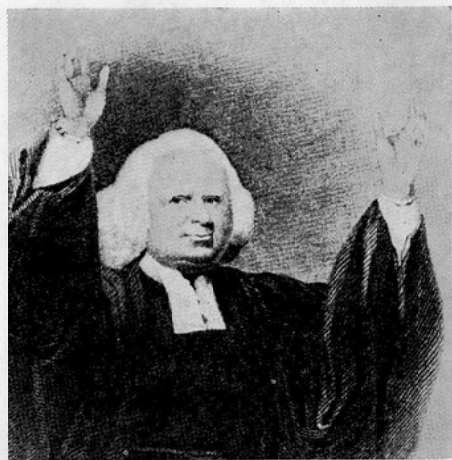


③ スザンナ・ウエスレー(母)

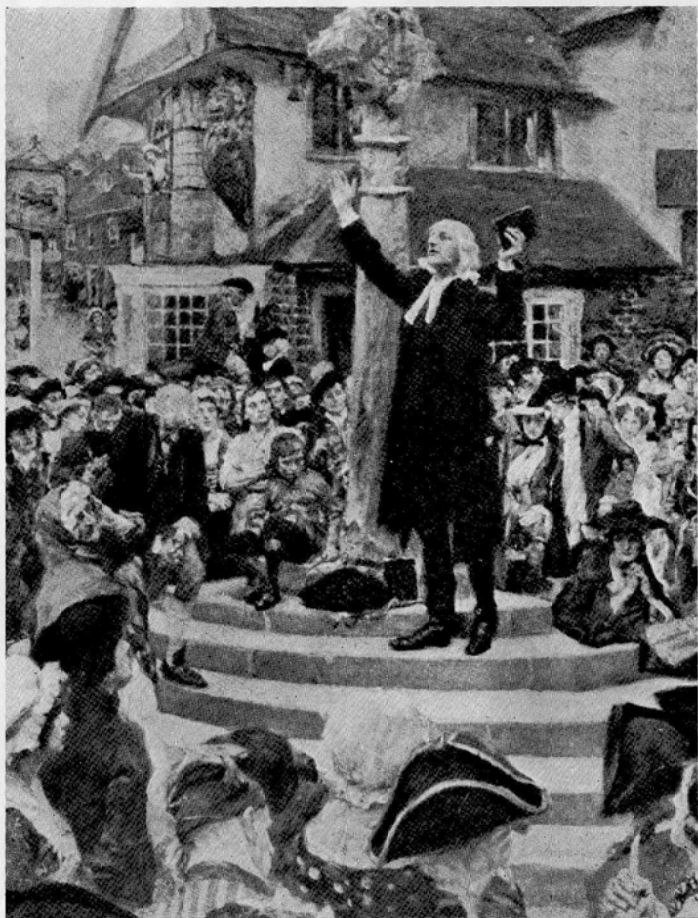


⑤ チャールズ・ウエスレー(弟)

⑨ ジョージ・ホイットフィールド



⑩ 市場で説教するウエスレー



まえがき

ジョン・ウエスレーの魅力に取りつかれてから、そろそろ三〇年、彼について意識的に研究し始めてから二五年以上の歳月が流れた。大学での自分の専門は組織神学であるが、私はいつも、ウエスレーの神学を現代状況の中に翻訳したらどういふ組織神学になるだろうか、と考えながら思索してきた。

それほどまでにウエスレーは私の心を占めてきたのであるが、なぜだろうかと思はしばしば自問したことであった。一つには、なんとと言っても彼の素朴で、誠実な人格、及び、伝道者としての情熱が、私を引き付けたのである。青年のころ、その点で彼は私の模範であったが、その後、彼の生涯に関する種々の批判的研究を経た今もそうである。もちろん、彼のごとくに立派には全くなれない自分に悲しみを覚えつつ、しかも、彼の説く罪の赦しの福音に支えられながらではあるが。

本文において明らかにするつもりではあるが、ウエスレー神学は聖化を中心とした聖霊の神学である。この場合、聖化は倫理的であることはもちろんであるけれども、そればかりでなく、個人の自己完成を意味している。そして、ウエスレー神学が聖霊の神学であるということは、近代人のもつ主体性の尊重を先取りしたものである。要するに、ウエスレーにおいて、近代のキリスト教が世界に、大きな伝道運動として登場したのであり、そこに現代の我々が彼の生涯と神学を研究する意義があるように思う。

しかし、我々の研究は懐古趣味に墮してはならないであろう。ウェスレーの創始したメソジスト運動も、今日の世界大に広がったキリスト教会を創作するにあずかって力があつたのであるが、今日の全世界にわたる諸文化の交流、キリスト教と諸宗教との出会い等の状況が出現するその時期の初めに、ウェスレーは立っていた。今日我々に要求されていることは、ウェスレーの神学を文字どおりに一字一句違えずに繰り返すことではない。それは、ウェスレー神学を今日の状況に対する一つの律法主義に変えてしまうことである。我々のなすべきことは、むしろウェスレー神学の基本的強調点があるかを把握して、それを現代状況への答えとして示すことである。すべての人を救おうとする神のアガペー、個人の主体性の強調や自己完成の追求、愛の共同体を実現しようとの意欲、労働の神聖視と社会的正義への情熱等が我々の神学の基調となることこそ、ウェスレーを現代に生かす方向ではないであろうか。これは、私個人の課題でもある。

一九七四年十月

著者

目次

まえがき	七
序説 ウェスレーの教会史的背景	一五
第一部 ウェスレーの生涯	三三
第一章 育つた家庭	三三
一 ジョン誕生までのウェスレー家	三三
二 ジョン・ウェスレーとエプワースの司祭館	三六
第二章 オックスフォードとジョージア時代	三七
一 第一の回心前後	三七
二 第二の回心へ向かって	四〇

第三章 福音的回心と伝道生活の初期

一 第二の回心

二 モラヴィアニズムとウエスレー

三 伝道生活の開始とホイットフィールド

第四章 伝道者ウエスレー

一 結婚生活

二 メソジスト運動の体質

第二部 ウエスレーの神学

第五章 神学的認識論

一 体験の神学

二 聖書の権威と体験

三 聖書解釈の具体的な諸相

四 啓示と理性

五 聖化を鍵とした聖書解釈

第六章 神と人間

一 三位一体の永遠者

二 神と歴史

三 神への信仰

四 アダムの完全と墮罪

五 人間の中における神の像と先行の恩恵

六 罪の理解

第七章 キリストの人格

一 受肉の必然性

二 イエス・キリストの神性と人性

三 神の子の謙虚と登位

第八章 キリストの業

一 預言者なるキリスト

二 王者なるキリスト

三 祭司なるキリスト

四 贖罪の普遍性

第九章 義認と聖化

一 ウエスレーとピューリタニズム

二 義認と聖化の内容及び関係

三 義認の前の悔い改め…………… 四六六

四 信者の罪…………… 四六三

五 最後の義認…………… 四六八

六 人生の諸段階…………… 四五一

七 信仰と愛…………… 四五四

第十章 キリスト者の完全…………… 四六六

一 キリスト者の完全の内容…………… 四六六

二 キリスト者の完全の神学的意味…………… 四七八

三 キリスト者の愛…………… 四八四

四 補遺—完全論に関する二論文の発掘…………… 四九六

第十一章 聖霊による確証…………… 五一

一 ウェスレーの聖霊理解…………… 五一

二 聖霊による確証の内容…………… 五九

三 確証と最後の義認…………… 五三

四 確証と聖霊の結ぶ実…………… 五七

五 ウェスレーの聖霊理解と近代精神…………… 五三

第十二章 教会論…………… 五八

一 ウェスレーは教会をどのように考えていたか…………… 五四

二 ウェスレーのバプテスマ論…………… 五二

三 ウェスレーの聖餐論…………… 五七

結論…………… 六九

一 ウェスレーと政治・経済…………… 六一

二 ウェスレー神学の展開方向…………… 六三

参考文献…………… 六二

略年譜…………… 六三

あとがき…………… 六七

序説 ウェスレーの教会史的背景

一 イギリスの宗教改革より名譽革命まで

当然のことながら、ジョン・ウェスレー(John Wesley口絵①)を理解するためには、少なくとも宗教改革の時代より十八世紀に至るまでのイギリスの歴史、特に教会史の概略を知っておく必要がある。ドイツやフランスやスイスのごとくに、ルター(Martin Luther)やカルヴァン(Jean Calvin)やツヴィンクリ(Huldreich Zwingli)のような、偉大な宗教改革者たちの指導力が中心となって宗教改革がなされたのとは、イギリスの場合は異なっていた。イギリスにおいては、王室とその政策が中心となって宗教改革が実現されたのである。

ヘンリ八世(Henry VIII)が一五〇九年に王位に登ったころには、イギリスに宗教改革を予測させるような事情はほとんど無かったと言つてよい。なるほど、ウィクリフ主義者が貧しい人々の間に若干存在したし、大陸のヒューマニズムも知識人の間にある程度の支持を得ていた。ジョン・コレット(John Cole)がヒューマニズムの精神をもって、一四九七年から一五〇四年に至る間、オックスフォード(Oxford)大学でパウロの手紙について講義を行ったし、エラスムス(Desiderius Erasmus)も一五〇九年から一五一九年までケンブリッジ(Cambridge)大学で教えた。しかし、これらが宗教改革を可能ならしめる原動力となつたとは到底言えない。唯一の原因とも言えるもの——それに頼つてこそヘンリ八世が宗教改革を実現できたもの——は、当時のイギリス民衆の中に深く根をおろしていた国家主義的意識であつた。

ヘンリ八世は強情な利己主義者であつたが、すぐれた知的能力と行政手腕をもつていたし、民衆にも人気があ

った。彼がスコラ哲学に通じていたことは、ルターの種々の著作がイギリスに流入してきた時に、それに対する反論である『七つの聖礼典の弁護』(Assertion of the Seven Sacraments)を一五二二年に書き、教皇レオ十世(Leo X)から、「信仰の擁護者」(Defender of the Faith)という称号をおくられたことから明らかである。ヘンリは死んだ兄アーサー(Arthur)の名目上の妻であつた未亡人キャサリン(Catherine of Aragon)——スペインの国王フェルディナンド(Ferdinand)とイサベラ(Isabella)の娘——と結婚し、二人の間には六人の子供が生まれたが、そのうちメアリ(Mary)だけが成人になるまで生き延びた。これまで女性がイギリスを統治したことがなかったのも、男の子がない場合、自分の死後内乱が起ることを恐れたヘンリは宮廷付きの女官アン・ボレーイン(Anne Boleyn)と結婚しようとしたが、キャサリンの甥である当時のスペイン皇帝チャールズ五世(Charles V)の圧力のため、教皇クレメンス七世(Clement VII)は、ヘンリに対しキャサリンとの結婚の無効宣言を与えなかった。離婚を禁止している教会法のために、ヘンリがアン・ボレーインと結婚し得るためには、この無効宣言がどうしても必要であつたのである。

そこで、ヘンリは独裁的手腕を發揮し自国に対する外国支配への国民の嫌悪感を利用して、一五三一年に召集された教会会議において、イギリスの教会に関する限り「至高の頭たるキリストの律法が許す範囲内では」、ヘンリが「唯一・最高の主」であると宣言させた。一五三二年の初めには、ヘンリは、国王の承諾なしにローマに対して聖職取得納金(主教などの聖職就任後初年度の収入で、ローマ教皇に上納したもの)を支払うことを禁止した律法を国会に認めさせた上、その禁止をとくような態度をみせ、教皇クレメンス七世からそれと引き替えに自分の腹心トーマス・克蘭マー(Thomas Cranmer)をカンタベリーの大主教に任命することへの同意を獲得した。そして、一五三三年の三月三十日に、克蘭マーはその地位に聖別された。五月二十三日には、克蘭

マーは、ヘンリとキャサリンとの結婚が無効であることを宣言した。九月七日にアン・ボレーインは娘を生んだが、これが後に女王となつたエリザベス(Elizabeth)である。クレメンス七世は、一五三四年七月にヘンリを破門する教書を出したが、それに対するヘンリの答えは、一五三四年の議会において一連の法令を通過させて教皇への一切の支払いを禁止し、また、主教は皆国王によって指名されるべきであるとなし、教皇への服従をとくことと廃止することであつた。一五三四年十一月三日には、議会はあの有名な「首長令」(Supremacy Act)を通過させた。それによつて、ヘンリとその後継者とがイギリス国教会の無条件の主権者となつたのである。もちろんこの「首長令」によつても、国王が靈的権利、すなわち、按手札を施したり聖礼典を執行したりする権利をもつに至つたのではない。しかし、その他の点では、イギリスにおいては、まさに国王が教皇の位置を占めるに至つたのである。ここに、ローマ教会との決裂は完全なものとなつた。

キャサリンは、一五三六年の一月に死に、一五三六年五月には、アン・ボレーインが、恐らくはそういう事実がなかつたにもかかわらず、姦淫の罪で打ち首にされた。その後間もなくヘンリはジュイン・シーモア(Jane Seymour)と結婚し、一五三七年十月十二日に男子エドワード(Edward)が生まれたが、その十二日後にはジュイン・シーモアが死んだ。

大陸のプロテスタント宗教改革の余波は、あまり顕著な形ではなかつたが、もちろんイギリスにも及んできていた。しかしヘンリ八世の信仰は、自分が教皇の位置に実質上つてしまったことを除けば、ローマン・カトリシズムのそれであつた。一五三五、一五三六年に、ドイツのプロテスタントの支持を獲得したほうがよい政治的理由のために、ヘンリはプロテスタントイズムに幾分接近したが、それもたいした程度ではなかつた。一五三六年にヘンリ自身が作成した「十箇条」(Ten Articles)を見れば、この事情は明らかである。それによれば、信仰

の正しさの規準となるものは、聖書、使徒信条、ニケア信条、アタナシウス信条、及び、最初の四つの教会会議であった。バプテスマと悔悛の秘跡と主の聖餐の三礼典については論じられているが、他は肯定も否定もされず、論じられていない。義認の受領はキリストへの信仰によるが、そのためには罪の告白や司祭の赦免宣言や愛の行方も必要とされている。また、キリストは聖餐において身体的に臨在するのである。

更に、一五三九年には、教皇を至上と認めないという点を除いては自分が正しいカトリック信仰の所有者であることを世界に向かって示す必要を感じ、ヘンリは「六箇条令」(Six Articles Act)を議会で承認させた。それによると、聖餐においては化体説(transubstantiation)が主張され、パンとぶどう酒の両方を使用しての聖餐や司祭の結婚は禁止されたし、非公開ミサや司祭への秘密告解も命じられていた。そして、この法令はヘンリの死に至るまで行われたのである。一五四七年一月二十八日にヘンリは死んだが、それまでに、彼はアン(Arne of Cleves)、キャサリン・ハワード(Catherine Howard)、キャサリン・パー(Catherine Parr)を次々と妻にした。ヘンリが死んだ時、イギリスには、宗教上三つの党派があったと言える。そのうち最大の党派は、ヘンリと同じように、教会の事柄においても外国の管轄に属したくないと考えているが、教理的には最小限度の変化しか望んでいない人々であった。他の二つは少数党であって、一つはイギリス国教会を教皇に再び従属させようとしていたローマン・カトリックの人々であり、他は大陸のプロテスタント教会のような仕方イギリス国教会を改革しようとしていた人々であった。後者は、ヘンリの晩年その勢力を増大しつつあった。

ヘンリの死後王位に登ったのは、わずか九歳のエドワードであった。そこで、摂政(Protector)の称号をもつソマーセット公爵(Duke of Somerset)を長とした評議会が形成されて、エドワード六世の名において政治を行った。ソマーセットがプロテスタントイイズムに好意的であったため、彼の治下においては比較的信仰の自由が許

ここに文字列を入力してください。

はプロテスタントイイズムに近い立場の人々の勢力が増大した。一五四七年には、聖餐式の折、信徒と与えることを議会が認めたし、「六箇条令」は廃棄された。一五四八年には教会堂内に画像を置かれ、一五四九年には司祭たちの結婚が法律の認めるところとなった。しかし、このような改革が生み出したことは当然であった。そこで、改革を更に推し進めることと秩序を守ることを目的とし一四九年一月に「統一令」(Act of Uniformity)を立法化した。それによって、おもに克蘭マー英語の『祈禱書』(Book of Common Prayer)——これがエドワード六世の第一『祈禱書』と通常ものである——が一般に共通して用いられねばならないことになった。ソマーセットは農民階級に種々彼らの利益を守るための施策を実行したが、それが地主階級の不満を買ひ、ノーサンバーランド(Northumberland)を長とする人々の陰謀によって一五四九年十月に摂政の地位から追われた。用いなかったが、実質上イギリスで最大の権力をもつに至ったノーサンバーランドは、自身宗教的になかったが、政治的理由からプロテスタントイイズムに好意をもち、穏健なソマーセットが徐々に改革を急速に進めるに至った。ところで、一五四九年の『祈禱書』は一般に評判がよくなかった。保それによって象徴されている変化を嫌悪したし、大陸のプロテスタントイイズムに好意をもつ人々は、その中に保留されているローマン・カトリック的慣習が気に入らなかった。後者の人々が大陸を追われ、イギリスに滞在していたプロテスタントの神学者たちの助力を得て、ノーサンバーランドの下で——一五五二年の新しい「統一令」により——『祈禱書』を改訂した。これが通常第二『祈禱書』と言われているものである。

身体の弱かったエドワード六世は一五五三年七月六日に死んだ。ノーサンバーランドの種々の策謀にもかかわらず、王位はメアリのものとなった。キャサリンの娘でありローマン・カトリックであったメアリは、エドワード

六世治下に出された教会に関する法令をことごとく無効とし、礼拝形式をすべてヘンリ八世の晩年の時期における在り方にもどした。彼女は一五五四年七月二十五日に、後のスペイン国王フィリップ二世(Philip II)と結婚したが、これはイギリスに外国支配をもたらすものとしてはなほだ不評であった。メアリの政策によって、教会を改革することに好意をもっていた主教や司祭たちは、その地位を奪われ、また、プロテスタントの信仰をもつ多くの者が大陸に逃れた。大陸に逃れた者たちは、彼らの聖餐に対する考えが改革派的であったため、ルター派によって好感をもつて迎えられなかったけれども、カルヴァン派が彼らを温かく迎えた。一方、議会は教皇至上権の回復を投票によって認め、教皇よりイングランドに派遣されてきた枢機卿レジナルド・ポール(Cardinal Reginald Pole)が、一五五四年十一月三十日にその件を公表し、国民に対しての異端の罪の赦しを宣言した。そして、プロテスタントに対する激しい迫害が直ちに始まり、イギリスの各地で年内に七五人が火刑に処せられ殉教したと伝えられている。性格的に弱いところの多かったクランマーは、何度か動揺を見せたが、一五五六年三月二十一日にオックスフォードで堂々とプロテスタントの信仰を告白し、火刑に処せられていった。迫害は一五五八年十一月十七日にメアリが死ぬまで続いた。それでもイギリスにおける殉教者の数は、例えばオランダでの殉教者に比べたら全部あわせても少なく、三〇〇人に満たなかったということである。しかし、この迫害こそイギリスの民衆の心にローマン・カトリシズムに対する嫌悪を根強く植え付けたのであった。

その後をうけついで女王になったのは、エリザベスであったが、彼女は性格的に男まさりであり父親似でもあった。彼女は特別に自分の体験に深く根を下ろしたキリスト教信仰をもっていたわけではないけれども、ヘンリ八世と自分の母親との結婚をローマ教皇庁が認めなかったがゆえに、当然のことローマン・カトリシズムに反対であった。しかし、賢明な彼女は、自国の政治状況をよく見ながら、ゆっくりと自分の政策を展開させていった。

議会は一五五九年の四月に、新しい「首長令」を通過させ、それによって教皇の權威、また、教皇への支払いや上訴は一切否認されたのである。更に、エドワード六世の第二の『祈禱書』を改訂するための委員会が形成され、新しい「統一令」によって一五五九年六月二十四日以後はこの『祈禱書』に従って礼拝がなされなければならないかった。この『祈禱書』には、ローマン・カトリック教徒に受け入れやすいような仕方で修正された部分もあった。祈禱の中でローマ教皇に反対するような意味をもった文章は削除されたし、聖餐を受けるに当たってひざまずいてもそれは礼拝を意味しないという文章が前にはあったが、それも削除されたし、聖餐におけるキリストの身体的臨在の問題は故意にあいまいにされた。エリザベスはマシュー・パーカー(Matthew Parker)をカンタベリー大主教に任命したが、パーカーの聖別は、ヘンリ八世及びエドワード六世時代に主教に任命されていた主教たちの按手によってなされた。これによって主教職の使徒伝承が擁護されたといギリス国教会では考えられているが、一八九六年に教皇レオ十三世(Leo XIII)は、この按手礼は意図において誤っていたがゆえに無効であると宣言している。一五六三年には、周知の三十九箇条がイギリス国教会の信仰の表現として採用されたのである。

エリザベスの治政に対するローマン・カトリック側からの反撃は種々の形をとったが、スペインのフィリップ二世が、イギリスをローマン・カトリシズムにもう一度転向させることを一つの大きな目的として、イギリス侵入を企てた事実には値する。しかし、そのために派遣されたスペインの無敵艦隊(Invincible Armada)も、よりすぐれた艦艇を所有していたイギリス艦隊に、一五八八年七月二十八日には完敗してしまった。しかも、皮肉なことにフィリップの予想はずれて、その折イギリスにカトリック教徒の反乱が起きるところか、カトリック教徒はプロテスタント教徒と肩を並べてスペインに対抗したのであった。

エリザベスの意図した幅広い、包括的な国民教会は、大陸のプロテスタントイイズムに強い魅力を感じている者

たちにとっては、十分に改革された教会とは思われなかった。女王メアリの時代に難を避けて大陸に逃れていた者たちは、そこでカルヴァンやツヴィングリや布林ガー (Heinrich Bullinger) やブツァー (Martin Bucer) の影響を受けてエリザベスの時代に故国に帰ってきた。彼らにとっては、教会の伝統よりも聖書が信仰の規準であったし、イギリス国教会の礼拝に見られるローマン・カトリシズムの残骸としか思われたいものは取り除かれねばならなかったし、聖職の務めは何よりもまず精神的な力に満ちた説教をなすことであった。しかも、彼らの説教には、ドイツのマインツ大学教授で著名なウェスレー研究者マルティン・シュミット (Martin Schmidt) が指摘しているように、前にその名をあげた宗教改革者たちからの影響が濃厚に見られるばかりでなく、それらと結合されて中世紀的な倫理的・理性的思考が見られたのである。その結果、ピューリタンの説教や建徳的な書物の特色であるところの理性的経験主義が生まれたのであって、これは中世紀の唯名論 (nominalism) の伝統に沿ったものである。⁽²⁾ 実際問題として特に彼らが反対したものには、次のようなものがあつた。まず、司祭の服装である。

彼らによれば、国教会の司祭の服装は、庶民の目に特殊な神秘的偉力をもつ階級のしるしと見えるものであつて、プロテスタンティズムの万人祭司主義と矛盾した。また、聖餐を受領するに当たって人々がひざまずかねばならないことは、聖餐の物質の中にキリストが身体的に臨在し、それを礼拝する意味をもつことになると彼らは考え、これに反対した。彼らの見るところでは、結婚式に指輪を用いることは、結婚式を聖礼典の一つとしているカトリシズムの習慣の存続であるし、バプテスマの折に十字を切るのは迷信にすぎなかった。彼らはこういう誤ったものを取り除いて教会を純粋化しよう (purity) としたので、一五六〇年代にピューリタン (Puritans) と呼ばれるようになったのである。しかし、エリザベスはこういう点でピューリタンたちの意見に従うことを拒否し、一五六六年に大主教パーカーに公示 (Advertisements) を出させた。それによって、すべての司祭たちは改めて主教か

ら認可書を受けなければならず、また、教会及びその礼拝に関して疑問を提出するような説教は禁止され、聖餐受領にはひざまずかねばならないし、司祭の服装は細部にわたって規定されたのである。そのため幾人かのピューリタンの司祭たちが、その地位を追われた。こういう事件が起こると、当然のこと、聖書に規定されてもいない服装等の事柄のために、司祭を追い出すような教会がはたして神の教会であるのかどうかという疑問が出てくる。

ところで、我々はピューリタニズム発展に対するカルヴァン主義の影響の強さをその発展途上の諸時点で知らされるのであるが、この時点で、その影響は教会の具体的な諸問題に関する一種の聖書主義の形態をとった。すなわち、教会の制度に関して聖書は一つの確定した形態を我々に示している、とピューリタンのある者たちは主張し始めたのである。それによると、昔使徒たちが行った精神的訓練は長老たちによってなされるものであり、教職は会衆の同意を得てその地位につかねばならない。そして、聖書の中では主教 (Bishops)、長老 (Presbyters)、牧師 (Pastors) と言われているものは本質的に同格であつた。このような教会制度の考え方が、エリザベスの下のイギリス国教会の体制と違うことは一目瞭然である。ピューリタニズムのこの傾向の指導者は、ケンブリッジ大学の神学教授であつたトーマス・カートライト (Thomas Cartwright) であつた。彼は、各教区が信徒の訓練のために長老たちを指名し、牧師を会衆が選び、大主教 (archbishops) と大執事 (archdeacons) の職務を廃止するように主張し、長老主義に立ったのであつた。カートライトに反対して初期のピューリタニズムの最大の敵となつたのがジョン・ホイットギフト (John Whitgift) であつた。ホイットギフトの立場は、聖書の中になか特定の教会制度が定められているとするものではなく、また、主教制が神によって定められた唯一の正しいものであるという主張でもなかつた。彼は一種のプラグマティズムから、それがいちばん便利で有効な形態であるという

理由に立って主教制を擁護したのである。

やがてカートライトは、ケンブリッジ大学を追われて大陸に渡ったりもし、迫害され放浪する身になったが、しかし、彼が最後までそのために戦った長老主義はますます多くの味方を得るに至った。そして、一五七〇年代には国教会の枠内で、多くの長老主義に沿った試みがなされたのである。当時、カートライト自身もその追隨者たちも、ピューリタン運動をイギリス国教会内で続行していさえずれば、政府の力によって国教会の制度はもつと聖書的なものに変えられると信じていた。すなわち、彼らは国教会から分離しようなどは少しも考えていなかったのである。従って、初期のピューリタンたちの中からは、きわめて少数の分離主義者しか出現しなかった。

はつきりとした最初の著名な分離主義者は、ロバート・ブラウン(Robert Browne)であった。彼はケンブリッジ大学でカートライトの学生であり、一五七二年にそこを卒業している。彼は師カートライトのように、聖書的——と彼の信じる——教会制度が政府の手によってイギリスに実現されるのを待つてはいられず、それを直ちに自分たちの力で実現させたかった。そこで、友人と協力して、一五八一年にノーリッジ(Norwich)で独立教会を設立するに至った。そのため彼は何回か投獄され、遂に彼は大部分の信徒とともにオランダに逃れたのである。その地でブラウンが出版した幾冊かの書物から、彼の当時の神学の大要を我々は知ることがができる。彼によれば、教会とは、キリストを一人一人体験的に知った上で信じた者たちが自分たちの意志で集まり、キリストに対し、また、信者一人一人が他の信者たちに対して自由な契約を結ぶことにより成り立つものであった。各個教会はキリスト以外に長をもたず、そのキリストが指定するところの役員と規則とによって指導される。従って、各個教会はそれぞれ自治を行い、聖書の言うところに従って教師(牧師)、長老、執事、未亡人を選ぶ。そして、一つ

一つの教会は、他に対して兄弟愛からの援助を行うが、しかし、他の上に立ち権威を振るうことはできない。また、再洗礼派と異なり、ブラウンは幼児バプテスマを認めた。これがブラウンの会衆主義(congregationalism)である。さて、ブラウンのオランダ滞在は長いものではなく、彼はスコットランドを経てイギリスに帰り、一五八五年には国教会に復帰し、一五九一年にはその司祭となって一六三三年の死に至るまでその職を務めたのである。想像し難いことではないが、ブラウンの国教会復帰は分離主義には大きな打撃であり、一時その勢いは衰えたが、やがて再び力を得て一五六二年にはロンドンに教会がつくられ、フランシス・ジョンソン(Francis Johnson)がその牧師となった。しかし、迫害されて彼らはアムステルダムに逃れた。

前述したホイットギフトは、一五八三年から一六〇四年まで、カンタベリー大主教であり、神学的にはカルヴァン主義者であったが、ピューリタンたちを抑圧し主教制の教会観に立ったがゆえに、エリザベスの厚い信任を得ていた。ところで、分離主義者もピューリタンも、自分たちの教会観が聖書の中に神によって根拠を与えられていると主張したため、それへの反動として、主教制こそ神によって立てられた制度であるという主張をなす者たちが現れてきた。ホイットギフトの後継者でもあったリチャード・バンクロフト(Richard Bancroft)がそのよい例である。リチャード・フーカー(Richard Hooker)は割合に穏健な形での主教制擁護をあの著名な『教会組織規定』(Laws of Ecclesiastical Polity, 1594&1597)の中に展開したが、それによると、主教制の根拠は明白に聖書の中に存在するとされていたが、しかし、主教制擁護のおもな議論はピューリタンの極端な聖書主義に對抗して、その制度のもつ合理性に集中している。更に、我々が忘れてはならないのは、ランセロット・アンドルーズ(Lancelot Andrews)の存在であろう。彼は十七世紀最大の高教会派神学者と称され、その人格の高潔なことも手伝って多くの人々の尊敬の対象であり、一六二六年のその死に当たっては、ピューリタン詩人ミルトン(John

Milton) が哀悼歌を書いたほどであった。アンドルーズは、エリザベス、ジェームズ一世、チャールズ一世に仕えた宮廷付き司祭であり、一六一九年にはウィンチェスター(Winchester)の主教となったが、その神学は、後述する大主教ロードのそれに近いとはいえず、もっと幅広いものであった。このようにして、いわゆる高教会派(High Church Party)が形成されたのである。

エリザベスは一六〇三年三月二十四日、その死によって長い統治を終えたが、彼女の晩年はカルヴァン主義の退潮の時期でもあった。一五九五年にはケンブリッジ大学でピーター・バロー(Peter Baro)が、オランダのアルミニウス(Jacobus Arminius)に従って厳格なカルヴァン主義よりも自由な神学を提唱し議論をまき起こしていたが、これはカルヴァン主義を批判し、ピューリタニズムに対抗しようとする傾向が、国教会の中に大きく出現してくる一つの前兆であったとも言える。エリザベスの後イギリスの王位は、既に一五六七年以来ジェームズ六世としてスコットランドの国王でもあったジェームズ一世(James I)によって継承された。一六〇三年四月、ロンドンへの途上にあつたジェームズ一世にピューリタンたちは通常「千人請願」(Millenary Petition)と言われたものを手渡したが、それにはきわめて穏健なピューリタンたちの要求が記されていた。そこで一六〇四年一月に国王臨席の下で主教たちとピューリタンたちとの協議会が開かれたが、ピューリタンたちが願っていたような教会改革のための施策はほとんど退けられてしまった。彼らの要求のうち重要な一つが受け入れられたが、それは聖書の新しい翻訳の提案であり、一六一一年の『欽定訳聖書』(Authorized Version or King James Version)がその結果である。

我々は既にフランシス・ジョンソンを牧師としていた分離主義の教会がアムステルダムに存在していたことを述べたが、ジョン・スミス(John Smyth)とその教会員たちが一六〇八年ごろ迫害を逃れてアムステルダムに來て、やがて成人バプテスマこそ新約聖書の教であることを信じて最初のバプテスト教会を形成したこと、また、一六〇九年ごろにはジョン・ロビンソン(John Robinson)とウィリアム・ブルースター(William Brewster)のひきいる分離主義者たちがライデンに定着するようになったことを書き加えねばならない。一六二〇年に大西洋をメイフラワー号(Mayflower)で横切った「ピルグリム・ファーザーズ」(Pilgrim Fathers)は、長老ウィリアム・ブルースターにひきいられたライデンの分離派教会員の一部であった。彼らはニューイングランド(New England)のプリマス(Plymouth)に植民地を建設したが、このようにして会衆主義がニューイングランドに根を下ろしたのであった。

さて、ジェームズ一世の治下でも、ピューリタニズムは勢いを増しつつあった。一六一八年にジェームズ一世は有名な『スポーツの書』(Book of Sports)を公布し、日曜日にゲームやダンスをやることを奨励したが、これは安息日を聖なる日として守ろうとするピューリタンたちにとって、国王による神の意志を無視した命令と映るのである。それに加えるに、ジェームズ一世は議会の運営に当たってかなり横暴であったため、また、幾つかの政治的失敗なども手伝って、下院の議員たちの支持を失うに至った。高教会派が国王支持であったのに対して、彼らはピューリタンたちに好意をもつようになった。それに、ジェームズ一世はスコットランドにイギリスの教会制度と同様のものを無理やり押し付けたため、そこでも彼に対する宗教的反対は増大していた。

イギリスにおいてもスコットランドにおいても、一六二五年にチャールズ一世(Charles I)が父ジェームズ一世のあとを継いだが、彼は父親と同じように自分の国王の地位が神から与えられたものと信じ、臣下に絶対服従を要求した。チャールズ一世が教会の事柄で頼りにし、一六二八年にロンドン主教に、一六三三年にカンタベリー大主教に任命したが、ピューリタンたちから悪魔の化身のごとくに憎まれたウィリアム・ロード(William

Milton)が哀悼歌を書いたほどであった。アンドルーズは、エリザベス、ジェームズ一世、チャールズ一世に仕えた宮廷付き司祭であり、一六一九年にはウィンチェスター(Winchester)の主教となったが、その神学は、後述する大主教ロードのそれに近いとはいえず、もっと幅広いものであった。このようにして、いわゆる高教会派(High Church Party)が形成されたのである。

エリザベスは一六〇三年三月二十四日、その死によって長い統治を終えたが、彼女の晩年はカルヴァン主義の退潮の時期でもあった。一五九五年にはケンブリッジ大学でピーター・バロー(Peter Baro)が、オランダのアルミニウス(Jacobus Arminius)に従って厳格なカルヴァン主義よりも自由な神学を提唱し議論をまき起こしていたが、これはカルヴァン主義を批判し、ピューリタニズムに対抗しようとする傾向が、国教会の中に大きく出現してくる一つの前兆であったとも言える。エリザベスの後イギリスの王位は、既に一五六七年以来ジェームズ六世としてスコットランドの国王でもあったジェームズ一世(James I)によって継承された。一六〇三年四月、ロンドンへの途上にあつたジェームズ一世にピューリタンたちは通常「千人請願」(Millenary Petition)と言われたものを手渡したが、それにはきわめて穏健なピューリタンたちの要求が記されていた。そこで一六〇四年一月に国王臨席の下で主教たちとピューリタンたちとの協議会が開かれたが、ピューリタンたちが願っていたような教会改革のための施策はほとんど退けられてしまった。彼らの要求のうち重要な一つが受け入れられたが、それは聖書の新しい翻訳の提案であり、一六一一年の『欽定訳聖書』(Authorized Version of King James Version)がその結果である。

我々は既にフランシス・ジョンソンを牧師としていた分離主義の教会がアムステルダムに存在していたことを述べたが、ジョン・スミス(John Smyth)とその教会員たちが一六〇八年ごろ迫害を逃れてアムステルダムに来たのであった。

て、やがて成人バプテスマこそ新約聖書の教えであることを信じて最初のバプテスト教会を形成したこと、また、一六〇九年ごろにはジョン・ロビンソン(John Robinson)とウィリアム・ブルースター(William Brewster)のひきいる分離主義者たちがライデンに定着するようになったことを書き加えねばならない。一六二〇年に大西洋をメイフラワー号(Mayflower)で横切った「ピルグリム・ファーザーズ」(Pilgrim Fathers)は、長老ウィリアム・ブルースターにひきいられたライデンの分離派教会員の一部であった。彼らはニューイングランド(New England)のプリマス(Plymouth)に植民地を建設したが、このようにして会衆主義がニューイングランドに根を下ろしたのであった。

さて、ジェームズ一世の治下でも、ピューリタニズムは勢いを増しつつあった。一六一八年にジェームズ一世は有名な『スポーツの書』(Book of Sports)を公布し、日曜日にゲームやダンスをやることを奨励したが、これは安息日を聖なる日として守ろうとするピューリタンたちにとって、国王による神の意志を無視した命令と映ったのである。それに加えるに、ジェームズ一世は議会の運営に当たってかなり横暴であったため、また、幾つかの政治的失敗なども手伝って、下院の議員たちの支持を失うに至った。高教会派が国王支持であったのに対して、彼らはピューリタンたちに好意をもつようになつた。それに、ジェームズ一世はスコットランドにイギリスの教制度と同様のものを無理やりに押し付けたため、そこでも彼に対する宗教的反対は増大していた。

イギリスにおいてもスコットランドにおいても、一六二五年にチャールズ一世(Charles I)が父ジェームズ一世のあとを継いだ、彼は父親と同じように自分の国王の地位が神から与えられたものと信じ、臣下に絶対服従を要求した。チャールズ一世が教会の事柄で頼りにし、一六二八年にロンドン主教に、一六三三年にカンタベリー大主教に任命したのが、ピューリタンたちから悪魔の化身のごとくに憎まれたウィリアム・ロード(William

Land)であった。ロードは多くの点で後のアングロ・カトリシズム (Anglo-Catholicism) を先駆けたようなところがあった。例えば、彼は一六〇四年ごろには、カルヴァン主義に精神的な攻撃を加えながら、主教のいないところには真の教会は存在しないと主張していたし、一六二二年ごろには、ローマの教会もカトリックな(普遍的な)教会の一つの枝であり、また、イギリス国教会もカトリック教会の一つの枝、そのもっとも清い部分であると主張していた。ロードは彼なりの仕方で信仰厚く、良心的で勤勉でもあったが、彼の意図としたところの一つは儀式、服装、礼拝における統一であった。そして、チャールズ一世にすすめてロードは、アルミニアン主義者たちを高位の聖職に置き、ピューリタンの説教者たちを圧迫した。こういう情勢下で、多くのピューリタンたちがアメリカに移住して行ったのである。議会の下院の主力をなしていたのは地方の中流上層の紳士階級たる人々、すなわち、ジェントリー (Gentry) であったが、彼らはカルヴァン主義に対して好意的であったし、また、国王が議会の承認なしに随意に課税することに強い怒りを覚えていた。チャールズ一世は一六二八年にロードの勧めもあって、カルヴァン主義を抑圧するために三十九箇条に前文をつけ、それらの箇条が文字どおりの意味でとられなければならないものとした。また、チャールズ一世は強制した課税への支払いを拒絶した者たちを投獄した。当時の宮廷付き司祭はロジャー・マンウォーリング (Roger Manwaring) であったが、国王は神の代表者として統治しているのであるから、国王の課する税金の支払いを拒絶する者は永遠の滅びに入るであろうと主張したため、議会は一六二八年に彼を有罪として罰金を課し拘禁しようとした。ところが、チャールズ一世はマンウォーリングを赦免したばかりでなく、報酬として遂には主教に任命したのである。これらが積み重なって、国王と議会との間には激しい敵対関係が出来上がってしまった。そこで一六二九年に議회를解散した後、チャールズ一世は議会の助けなしに支配しようと決意したのである。

スコットランドの教会にジェームズ一世がイギリス国教会の制度と同様なものを押し付けたことは前に述べたが、それが一応成功した理由は、教会の土地を貴族たちに与えてその支持を得ることができたからであった。ところがチャールズ一世はその治政の初めに、正しいものではあったが政治的にはきわめて愚かな政策を実施した。すなわち、貴族たちにジェームズ一世が与えた土地を教会に返還させたのである。その結果、それまでそれらの土地の所有者であった者たちが、長老主義者たちと一体となって国王に反抗する地盤を作ってしまった。一六三七一年にロードに勧められて、チャールズ一世はイギリス国教会の典礼と本質的に同じものをスコットランドの教会に強制した。遂にスコットランドは国王への反抗で燃え上がった。一六三八年の二月に、真の宗教を守るための国民契約 (National Covenant) が多くの人々によって署名され、十二月には教会総会が主教制を廃し、それまでにジェームズ一世及びチャールズ一世によってきざぎざあげられた教会の制度の一切を否認した。これは反乱と言わなければならないものであった。チャールズは軍隊によって鎮圧しようとしたが失敗し、一六三九年に一応の休戦協定を結んだが、一六四〇年にチャールズは、スコットランドをどうしても自分の意志に従わせようと決心した。その四月に、チャールズは戦費を支払うためにイギリスの議회를召集せざるを得なくなった。ところが、通常「短期議会」(Short Parliament) と呼ばれるこの議会は、ただちに国王に対して宗教上・政治上の前からの苦情を提出してきたので、チャールズは早々に議会を解散した。わずかな戦闘の後、スコットランド軍はイギリスに侵入してきたので、条約が締結されるまで、チャールズは占領軍たるスコットランド軍の費用をまかなわねばならなかった。そのため一六四〇年の十一月に再び議会在召集されたが、これが通常「長期議会」(Long Parliament) と呼ばれるものである。この議会においては、議員の多数をカルヴァン主義的なピューリタンたちが占めたので、ロードは早速投獄された。一六四二年一月に、下院の五人の議員をチャールズは反逆罪に問い逮捕しようとした。

遂にこれがきつかけとなって内乱が勃発した。イギリスの北部と西部とは国王側に、南部と東部とは議会側について戦った。一六四三年に議会は主教制を廃止し、一二一人の教職と三〇人の平信徒を指名し、その年の七月一日にウェストミンスター(Westminster)に召集した。これがあの「ウェストミンスター信仰告白」(Westminster Confession)を作成した有名なウェストミンスター会議(Westminster Assembly)であったが、会議の目的は信条や教会の制度に関して議会に助言することにあつた。構成員の大部分は長老主義的ピューリタンであり、少数の会衆主義者と主教制主義者も含まれていた。一六四五年の一月に議会は『祈禱書』を廃止し、ウェストミンスター会議が作成した『礼拝規則書』(Directory of Worship)を採用することに決定した。また、同年一月にロードが処刑された。

国王軍と議会軍との戦闘には種々の波瀾があつたが、一六四四年七月三日に国王軍は、議員の一人で軍事的経験をほとんど持たなかつたオリヴァー・クロムウェル(Oliver Cromwell)のすぐれた指揮下にあつた議会軍のため、マーストン・ムーア(Marston Moor)で敗れた。一六四五年六月二十四日には、クロムウェルの軍隊は、国王の最後の軍隊をネースビー(Naseby)の近くで破つた。翌年チャールズはスコットランド軍に投降したが、スコットランドはチャールズをイギリスの議会に手渡した。クロムウェルの軍隊は精選された信仰者たちから成り立っていたが、彼らの間では細かい信仰簡条に関する相違は問題にならず、ローマと主教制に反対したピューリタンであればだれでも受け入れられたのである。しかし、クロムウェルの軍隊においては、やがて会衆主義者が大多数を占めるようになったし、バプテストや他の宗派の者たちも多数いた。そうになると、クロムウェルや彼らにとっては議会の多数派である長老主義者たちが耐え難い存在になってきた。軍隊は、個人の確信に従って信じ行動する信教の自由を強く要求し始めたのである。そのため議会の認める長老主義をイギリスに確立すること

が困難になってきた事実を目をつけて、チャールズは、スコットランド軍に自分は長老主義を支持することく信じさせイギリスに侵入させたのである。一六四八年八月十七日から二十日にかけてのプレストン(Preston)付近の戦闘で、スコットランド軍はクロムウェルの軍隊に大敗した。その結果、イギリス支配の実権を握つたクロムウェル軍は、十二月六日に議会から長老主義者の議員たちを追放した。残りの議員たちで行われたいわゆる「残余議会」(Rump Parliament)は、チャールズ一世を裁き、反逆と裏切りの罪を宣告して一六四九年一月三十日に打ち首にしたのである。更に、クロムウェルは一六四九年にはアイルランドを従え、翌年にはスコットランドを破り、一六五一年にはチャールズ一世の息子、後のチャールズ二世の軍を破つた。クロムウェルは、一六五八年九月三日のその死に至るまでイギリスを護民官(Protector)として治めたが、自分自身が会衆主義に近い信念の持ち主であつたにもかかわらず、大幅に信仰の自由を認めたので、国教会という枠内に穏健な主教制擁護のピューリタンや長老主義者や会衆主義者やバプテストまでが組み込まれたのである。クロムウェルは良心的な偉大な政治家であつたが、なにしろ軍の権威を背景としての治政であつたため、大部分の人民は彼の治政を心よく思つていなかった。クロムウェルの後を継いだのは、政治的才能が皆無と言つてもよい息子のリチャード(Richard Cromwell)であつたが、彼の下ではたちまちのうちに無政府状態が出現した。

そこで、王党派と長老主義者たちとが協力して王政を復興しようとし、一六六〇年五月二十九日にチャールズ二世はロンドンに入った。しかし、これまでの反動として国民の世論はピューリタニズムを嫌悪していた。王政復古後最初に選ばれた議会は、圧倒的に王党派であつた。一六六一年のカンタベリーとヨークの大主教区会議は『祈禱書』に関して六〇〇箇所にも及ぶ改変を行ったが、一つとしてピューリタンの意見を尊重したものはその中になかつた。一六六二年五月に新しい「統一令」がチャールズ二世の承認を得たが、それによると改訂された

『祈禱書』によらない礼拝は禁止され、同年の八月二十四日までにすべての教職はその『祈禱書』の全体に同意する宣誓をしなければならなかった。また、いかなる理由によっても武器を用いて国王に抵抗することが否認されたのである。一八〇〇人にも及ぶ教職たちがこの宣誓を拒みその地位を捨てた。これまでは国教会内に存在していたピューリタンたちは、遂にその外に出ざるを得なかったのである。一六六四年の「第一秘密集会禁止令」(First Conventicle Act)は、『祈禱書』によらない礼拝に出席した者に対し、罰金・投獄・追放の罰を規定したものであった。翌年に出された「五マイル令」(Five Mile Act)は、かつて教職にあった者、あるいは、秘密集会で説教したことのある者で、国王への反抗をしないこと、また、教会や政府の体制を変えないことを宣誓しなかった者に対して、住んでいた町や牧会していた場所から五マイル以内に住むことを禁止した。一六七〇年の「第二秘密集会禁止令」は幾分条件をゆるやかにしたとはいえ、罰金を払えない教職や信徒があった場合に、秘密集会に出席した者ならだれでもが、彼らに代わってその罰金を支払うことができるものとした。しかし、こういう種々の迫害にもめげず、非国教会派の集会は存続したのである。

チャールズ二世は宗教的人間とは到底言えない人物であったが、ローマン・カトリシズムに好意をもっていた。カトリック教徒を助けると共に非国教徒の支持も期待して、一六七二年三月十五日にチャールズは自己の権威において「信仰自由宣言」(Declaration of Indulgence)を發布した。これによって非国教徒も公の礼拝を許され、カトリック教徒に対する刑罰法規は放棄されて個人の家でのカトリック礼拝が許可されるに至ったのである。これは議会にとっては、議会を無視し憲法を無視したカトリック教徒への依怙^{たごひ}とみえた。議会は一六七三年に「信仰自由宣言」を撤回させ、「宣誓令」(Test Act)を通過させた。それによって少数の例外を除き、軍務にある者や官吏でロンドンから三〇マイル以内に住む者は、皆国教会の典礼に従って聖餐を受けねばならなかった。

さもないと、その地位を失ったのである。カトリック教徒を目当てとしたものではあったが、これはプロテスタントの非国教徒に対しても打撃を与えた。

チャールズ二世は一六八五年に死に、弟のジェームズ二世が後を継いだ。彼はイギリスを再びローマン・カトリックの国にすることを真に望んだ。そのため「宣誓令」を無視して軍人や官吏の高い地位にカトリック教徒を任命したり、ジェズイットの司祭や修道士たちをイギリスに招いたりしたのみならず、一六八七年四月四日には「信仰自由宣言」を發布して国民に完全な信仰の自由を与えた。ジェームズの目的がイギリスを再びローマン・カトリックの国にすることにありながらも明瞭であったので、直接的にはこの発布が自分たちの利益になるにもかかわらず、非国教徒たちまで国教徒たちと一緒にそれになり反対した。更に、ジェームズの議会を無視したやり方が、王権による専制につながることも恐れられたのである。一六八八年四月に、ジェームズは「信仰自由宣言」をすべての教会で読むように命じたところ、七人の主教がこれに抗議した。彼らはジェームズによって罪に問われ公判に付されたが、無罪を言い渡された。遂にイギリスの国民感情はこれ以上がまんできかない点まで達し、ジェームズの娘メアリ(Mary)の夫であったオランダのオレンジ公ウィリアム(William of Orange)がジェームズに対する抵抗運動を導くように招聘された。一六八八年十一月五日にウィリアムは軍隊と共に上陸し、ジェームズはフランスに逃れた。一六八九年二月十三日に、ウィリアム三世とメアリは連帯でイギリスの主権者であると宣言された。

ところが、ウィリアム・サンクロフト(William Sancroft)を長とする七人の主教と約四〇〇人の司祭が、ウィリアムとメアリに対する臣従の義務を拒否したのである。彼らにとっては、ジェームズ二世がまだ神の定めた国王なのであった。王政復古時代に、王権は神によって授けられたものであり、世襲の国王の権威に対してはただ

受動的に服従すべきであるという教理が主張されていたが、ウィリアムとメアリに対してのこれらの臣従拒誓者たち (nonjurors) はまさに熱烈な敬虔をもってこの教理を信奉した人々であり、どうしてもウィリアムとメアリの革命を認めることができなかったのである。ロード大主教時代の高教会主義は、彼らにおいて更に偏狭さを増したが、同時に、ある独特の敬虔の深みをおびたものになったとも言えよう。彼らは真の勇氣をもって迫害に耐えていったのである。臣従拒誓者たちは数的には多くなかったが、能力においても学識においても群をぬいていた人々が多く、また、自分たちの良心に誠実であったという点で宗教的感動を周囲の人々に与え得た。臣従拒誓者たちの主張によれば、政府が要求した臣従を主教たちが拒絶した時に政府はこれらの主教たちの地位を奪ったが、これは政府が介入してはならない領域に介入したことを意味した。例えば臣従拒誓者チャールズ・レズリー (Charles Leslie) によれば、教会は霊の王国であり、霊的な事柄に関して教会がもつ権利は、地上のどのような権力によっても邪魔されてはならないものであった。教会と地上の権力を代表する国家とは、互いにその独立した領域を尊重すべきであって、政治的権力が主教や司祭に干渉し得るのは、彼らも一般市民であるから、一般市民の従うべきものに関する事柄においてだけではないのである。教会法によってなされるべき主教の任命に、政府が介入するようなことがあってはならないのである。しかし、こういう臣従拒誓者たちの主張も、クラッグ (Gerald R. Cragg) が言うように、これら臣従拒誓の主教たちを任命したのが国王ジェームズ二世であったことを想起するならば、力が弱まってしまふ。⁽³⁾

一六八九年五月二十四日に「信仰自由令」(Toleration Act) が発布され、これによって、ウィリアムとメアリに臣従を誓い、教皇を否認し、化体説その他のローマ的教理を認めない者たち、三十九箇条に表現された教理的な立場を肯定する者たちには、礼拝する自由が与えられた。これは三十年戦争後のドイツにおいて地域ごとにある。

二 十八世紀イギリスの風潮

ロンドンの下町にシティー・ロード (City Road) という通りがあり、それに沿ってウェスレーの活動の根拠地であったシティー・ロード・チャペルがある。チャペル (会堂) の内部ももちろん興味深いものがあるが、そのかわりに立つ四階建ての司祭館は特に訪れる者にとって忘れ難い印象を与える。ウェスレーはこの建物の——ウェスレーは二階を生活の場としていた——寝室で死んだのであるが、二階の裏側の祈禱室のごときは、その場を去った後も訪れた者の眼前に彷彿としてなかなか消え去らないであろう。窓辺の小さな机と、その前に置かれた祈る時にひざまずくためのクッション。机の上には聖書一冊とろうそく立て。地味な腰掛け一つ。その外には飾りもなにもない。日に幾度となくウェスレーは、ここで神と一人対話したことであろうか。

三階には、ウェスレーが使った日用品が保存されている。ガウン (司祭服) がかけてあるゆえ、訪問者はそのかたわらに立ってみるとよい。たぶん、ウェスレーの背の低さに一驚を喫することであろう。偉大な人物ウェス

レーは、我々の想像の中で背丈も高いということになっていたかもしれないからである。さらに興味深いのは、ウェスレーが設計した憂鬱症を治療する電気器具である。これを見ることによって、我々は、ウェスレーが科学の時代、理性の時代(Age of Reason)と言われる、十八世紀の人物であることに改めて気付くのである。ウェスレーには『根元的治療法』(Primitive Physic)というウェスレーの著作中もっとも奇妙な著書がある。これに關しては後で触れることにするが、いろいろな病氣に対する種々の治療法が書かれているものである。このように身体の病の治療にウェスレーが関心をもったのは、もちろん貧しい人々への奉仕の念からであったが、我々は彼自身も身体が弱かったことを忘れてはならないであろう。とにかく、これはウェスレーに見られる科学精神の現れである。

ウェスレーの生きた十八世紀はいわゆる啓蒙主義の時代であるが、それは十七世紀の後半から十八世紀の初頭にかけての科学と哲学との発達に基礎づけられたものであった。よく言われることであるが、ヨーロッパの十七世紀は宗教戦争の時代であり、イギリスも我々が見てきたごとく、まさにそのとおりであった。キリスト教は中世紀と同じように、人間生活のすべて——政治・経済・文化・教育などの生の領域——の上にあつて、教会という外的権力によりそれらを支配しようとした。ある形態の教会に表現されるところの信仰理解が、神に根拠をもつものであるがゆえに絶対的に正しいとされ、それによって生のあらゆる領域が一元論的に浸透され、支配されねばならないところでは、もう一つの同じ絶対的主張をなす教会と激烈に争わねばならないことは自明である。既に述べたごとく、チャールズ二世やジェームズ二世が、イギリスにローマン・カトリック教徒が法的に認められる形で存在し得るように「信仰自由宣言」を發布したことはあつたが、これは到底近代的な信仰の自由を基礎付けるものとはなり得なかつた。十七世紀においては、いかなる宗派に属するキリスト者であっても、他を排して

自己の信仰を絶対化する風潮が大勢を占めていたのであつて、自己の信仰に主体を賭けつつも、他の人々にもその権利を許容する姿勢はまれにしか見られなかつた。

教会によるこういう生の一元論的支配においてはばかりではなく、地上の生の喜びを、神と来世のために禁欲するという態度、特にピューリタニズムに顕著であつたこの禁欲主義も、また、遺伝的原罪・悪霊・世界に対する神の奇跡的直接介入等の思想も中世紀思想の継承と言うほかはないし、ルターのアリステレス哲学に対する嫌悪にもかわらず、プロテスタント陣営にあつても哲学はアリステレスの圧倒的影響下にあつたのである。

キリスト教に關する一つの理解の絶対視からくるところの、それによる生の一元論的理解がイギリスから消えていったのは、十七世紀の激烈な宗教戦争に嫌氣を覚え、理性主義精神の助けを借りて一つ一つの異なつたキリスト教理解をことごとく相対化することを徐々に学んでいった十八世紀以後のことに属するのである。また、ハーバート・バタフィールド(Herbert Butterfield)が言うように、⁽⁴⁾十八世紀の一般的風潮は、驚くべきほどに幸福を哲學者たちの追求目標たらしめたし、幸福の追求が人間の根本的な美德になつたのである。もちろん、こういう風潮が利己主義を生みだしたことは認めざるを得ないが、そういう消極面ばかりに我々の注意を奪われてはならない。この幸福追求は、隣人の幸福を追求することでもあつた。すなわち、これは禁欲的精神に対抗して、この地上で生きることの喜びを追求することであつたのである。この幸福追求が信仰的に正しく把握されるならば、神の創造された地上の生はそれ自体固有の価値をもつものであつて、単に来世のために準備する場ではない、ということになるであろう。後に述べることであるが、ウェスレーがキリスト者の聖化を幸福になることであると理解したのは、もちろんこういう十八世紀の精神と無縁ではない。それに、アリステレス哲学ばかりではなく、当時イギリスに発達しつつあつた科学的哲学たる経験主義哲学の雰囲気を身につけて思索したのがウェスレー

であった。これについては後でもっと詳細に語らなければならないけれども、ウェスレーは十八世紀のまさに移り変わりつつあったイギリスを、多くの面でそのまま体現しているのである。

我々は、既にいわゆる名譽革命 (Glorious Revolution) と言われたウィリアム三世とメアリの無血革命について述べたが、この革命によって伝統的な王制は維持され、しかも議会が政治の主権を掌握した体制が出来上がったのである。議会で自分たちの代表を送ることのできた階層は、それによって国王の気ままな干渉を排して私有財産権を守った。こういうことからイギリスの革命は市民革命と言われるのであるが、それは資本主義発展の基礎となり、産業革命を進展させていったのである。

ウィリアム三世はまだ国王の手中にあった大臣任命権を行使するに当たって、最初はホイッグ (Whig) とトーリー (Tory)⁽⁵⁾ の両党から任命した。通常ホイッグ党は市民を代表し、トーリー党は貴族や地主を代表すると言われるが、それほど明確な政策上の相違が両者の間に存在したわけではない。やがてホイッグのほうに国王との結合を密にし、ウィリアムはホイッグだけの内閣を作らせるに至った。ウィリアムの死後、メアリの妹のアン (Anne) が女王として一七〇二年より一七一四年まで統治したが、彼女の時代に同じ国王をいただきながらも一つではなかったイギリスとスコットランドが、一七〇七年に合併した。女王アンの死後、ドイツのハノーヴァー (Hanover) 家から迎えられたジョージ一世 (George I) が即位し、ロバート・ウォルポール (Robert Walpole) が政務を国王よりゆだねられて最初の首相となり内閣制度が作られるに至った。しかし、このように発展してきた議会制度が、今日の我々に親しい民主主義的なものと思ふならば誤解である。今日のような民主主義的議会は十九世紀になって成立したのであり、ジョージ一世の時代においては、選挙権も被選挙権も土地所有者に限られていたし、投票の秘密もなかったのである。従って、議会は大地主の支配を成立させたとも言える。

ところで、既に触れたように、名譽革命によって出来上がった体制の結果私有財産権が守られるに至り経済活動の自由が保証されたこと、また、ヨーロッパの問題に勢力をそがれていた宿敵フランスを北アメリカにおいて破り、植民地支配を確固たるものとしたこと等を基盤として資本が蓄積され、その資本は徐々に近代体的裁をととのえつつあった銀行を通して投資され、資本主義の発展を促したのである。このような都市を中心とした変化と平行して、農村も変わりつつあった。十八世紀の後半、人口の増加、戦争の影響等で穀物価格が上がったが、地主はそういう状況の中で更に利益をあげるために、小作地や共同地を囲い込み、それを資本家に貸した。資本家は新しい技術を取り入れ、大規模な農業生産を行ったため、土地を失った農民にとっては、資本家の行う農業生産に雇われる日雇いの農業労働者になるか、それとも都市に行き、工業労働者になるか以外に生きる道がなくなつたのである。

作業機械を最初に大規模に使用し始めたのは、インドより原料を輸入した木綿工業であった。紡績と織布との両部門にわたる作業機械が発明されたし、その動力としてはワット (James Watt) の改良した蒸気機関を用いた。それにつれて機械工業の発達、製鉄業、石炭業の発達があり、工場は各地に作られ、マンチェスター (Manchester)、バーミンガム (Birmingham) などの工業都市、リヴァプール (Liverpool) のとき商業都市が起こったし、また、産業革命はまず原料や製品を陸路に比べて比較的安く運ぶことのできた海運業の発展、また、運河の整備を促し、次には道路の発達を促したのである。こういう自由経済の進展は、個人の利益追求が社会全体を益するとした楽天的歴史観と結合していたのであるが、その雰囲気も反映しているのが一七七六年出版のあの有名なアダム・スミス (Adam Smith) の『国富論』(An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations) であつた。

産業革命の進展とともに、イギリスの人口は急速に増加した。イギリスとウェールズの一七〇〇年の人口は五五〇万で、一七五〇年には六五〇万、十八世紀末には九〇〇万になった。⁽⁶⁾ ウェスレーは、まさにこのような産業革命の進行する時期を生きぬいたのであり、彼の『日誌』(一七七六年五月一日)にはバターフィールドも引用しているごとく、社会変動をじっと見つめている彼の姿がみえる。

パークシャー、オックスフォードシャー、プリストル、グルースターシャー、ウォルスターシャー、ウォーウィックシャー、スタッフォードシャー、チェンシャー、ランキャシャー、ヨークシャー、ウェストモアランド、カンバーランドを旅しながら、私は勤勉に二つの調査を行った。第一は、民衆の増減に関してであり、第二は、商いの増減に関してであった。後者に関して言えば、この二年の間に、それは驚くべきほどに増大した。ある分野では、人間の記憶を探っても存在しなかったほどの増大であった。これはもちろん、イギリスのどこにおいても享受されている、全き市民的かつ宗教的自由が結んだ実である。そして、前者に関して言えば、あらゆる都市や大きな町ばかりでなく、ことごとくの村や小部落においてさえ、全く減少していない。むしろ非常に大きな割合で、また、急速に増加している。この一つのしるしは、あらゆる所で我々が見る小さな子供たちの大変な群れである。

十八世紀は偉大な人物が輩出した時代でもあった。科学者としては、天文学者エドマンド・ハリー(Edmund Halley)、博物学者ハンス・スローン(Hans Sloane)、数学者ニコラス・ソーンダーソン(Nicholas Saunderson)、芸術方面ではフランスから来た彫刻家ルイ・フランソワ・ルービアク(Louis Francois Roubillac)、ドイツからイギリスに帰化した音楽家ゲオルゲ・フレデリック・ヘンデル(George Frederick Handel)、小説家のダニエル・デ

フォー(Daniel Defoe)やジョナサン・スウィフト(Jonathan Swift)、批評家リチャード・イントリー(Richard Bentley)、詩人にはエドワード・ヤング(Edward Young)、アレキサンダー・ポープ(Alexander Pope)、ジョン・グレイ(John Gay)、サムエル・リチャードソン(Samuel Richardson)等がいたし、文学界の中心人物としてはあのサムエル・ジョンソン(Samuel Johnson)がいたのである。

しかし、並列された偉大な人物たちの名前を見て、もしも我々が当時のイギリスをすべての人々が平等に文化の恩恵に浴していた国と想像するならば、それは誤りである。ここでもバターフィールドの指摘に頼りながら論述を進めるならば、当時、フランスほどではないにしても、イギリスには国民の間に文化的な裂け目が存在していたのである。それは、国民のある部分が偉大な遺産たる古来の文化的伝統から遮断されていたことを指す。裂け目は、社会的階級の差別が厳しかったことや、教育制度によってある程度広げられた。教育制度に関して言えば、国教会に属していた者だけがその子弟を名門校たるイートン(Eaton)やウィンチェスター(Winchester)、オックスフォードやケンブリッジにおくった。それに対して、「第二市民」(second-class citizens)であるにすぎなかった非国教徒は、彼らにとって大学の代用であった「非国教徒アカデミー」(dissenting academies)に、その子弟を送ったのである。これらのアカデミーにおいては、地主貴族の知的伝統はあまり尊重されたり保存されたりすることがなかった。そこで、他にも多くの社会的制約を受けていた非国教徒は、発展しつつあった商工業といきおい結び付くことになった。

しかし、国教会に属する者と非国教徒との間の文化的裂け目は、両者を含むインテリと、無知な一般庶民との間に存在する裂け目と比べるならば、まだ小さなものであったと言わざるを得ない。この点に関して、バターフィールドがウェスレーの『日誌』の多くの箇所に見られる暴徒について触れているのは卓見である。⁽⁸⁾ 暴徒への恐

れは、実はインテリがもっていた庶民への恐れの凝縮であり、大きな両者の裂け目からくる庶民に関する無理解が大きく作用したものであった。もちろん、庶民の側から言えば、激しい階級的区別と無知のゆえに、暴動化することによってしか自分たちの意志を表現できなかった事実を、我々は見逃してはならないであろう。このような庶民の存在は、インテリにとっては、自分たちよりも動物に近いもの、自然の、計算できない、暗い盲目の力、いつ爆発するか分からない気持ちの悪いものと見えたのである。そこで、当時の慣習そのままに、ウェスレーも庶民を呼ぶのに『日誌』の中でしばしば「熊」(Bears)あるいは「ほえる獅子」(roaring lions)というような呼称を使っている。ところで、ウェスレーの偉大さは、彼らの魂の救いのためにキリストが死なれたことを信じて当時の階級間のこのような裂け目を越え、庶民との接触を求めたことであり、彼らの多くをキリスト者となし、更にその中から自分と協力する伝道者を養成したことである。メソジスト運動こそ、この裂け目を相当程度埋めるに役立つ十八世紀の最大の力であったと言える。

十八世紀、イギリスの歴史を大きく動かした力が産業革命であったことは既に我々が見てきたところであるが、それはもちろん、道具を機械に変えることのできた科学の成果に依存していた。これを理解するためには、我々は十七世紀の後半にまでさかのぼらなければならないであろう。一六八七年に、アイザック・ニュートン(Isaac Newton)の『プリンチピア』(Principia)が出版されたが、これはヨーロッパ中を騒がせ、近代科学の基礎をすえたものであった。この書において、ニュートンはコペルニクス(Nicolaus Copernicus)の理論を証明したとも言える。ニュートンは数学的証明によって、天体の動きが引力によるものであると説明した。ニュートンの説は広く普及したが、そのため多くの知識人にとって、この宇宙はもはや神が随意に介入する場ではなくなり、法則の支配する場として理解されるようになったのである。しかもその当時の科学思想においては、宇宙は、原因と結果

の連鎖である一つの大きな機械のごときものであり、不変の法則に従って広大な空間の中を巨大な天体が動き、地球はそれらの巨大な天体の動く空間と比べた場合に小さな点のようなものすぎず、到底宇宙の中心を占めるものではなかった。我々はもちろん、ニュートン自身が神学にも興味をもっていた熱心なキリスト者であったことを知っているのであるが、このように天体の動きが機械的な法則によるものであるとひとたび説明されてしまうと、人々はこの法則を生のあらゆる領域に適応させ始めた。ロバート・ボイル(Robert Boyle)はそれを化学に適用した。更に、生物学にも、歴史・政治・倫理にも、人々はそれを適用し始めた。そのため、人類学、聖書学、比較宗教学等の発展が促されたのである。

科学の発展に同じように刺激されたのではあるが、フランスのルネ・デカルト(René Descartes)とイギリスのジョン・ロック(John Locke)とではだいぶ違った質の思索がみられる。デカルトはそれまでの哲学を全く退け、我々の思索を新しく無から出発させようとした。そこで彼は一切を疑うことから出発し、疑うことのできないほど明白な観念に到達しようとした。そして、遂に疑っている自我の存在を疑うことができなくなったのである。ところが、この自我には、とても自我そのものから由来するとは思えないほどの偉大な観念が存在する。原因のないところに結果は存在しないがゆえに、デカルトは神の存在を確信せざるを得なかった。デカルトにとって、我々の思索は幾何学のような仕方ではなされなければならないが、同じように機械的な法則に支配されている人間の身体やその他の物体は、それでも質的に言って全く精神と異なっており、単なる広がりすぎなかった。相互に質的に異なるものであるのに、どうして精神が身体を動かせるのかはデカルトにとって難問題であったが、彼はその解決を両者を造った神に求め、神の意志によって両者の関係がそうなっていることを主張したのである。しかもデカルトにとって、身体や物体に関して我々の知性はしばしば幻視や幻想によって迷わされるがゆえに、

身体や物体に関する観念はそれほど明白な信頼できるものとは言えないのであった。最も信頼できる観念は神であった。

デカルトとは逆の方向をたどり、感覚経験より出発して真理を追求したのがイギリスの経験主義哲学であり、その代表的哲学者の一人ロックはウェスレーの生まれた年の翌年一七〇四年に死んでおり、もう一人の代表的哲学者デイヴィッド・ヒューム(David Hume)はウェスレーと同時代人であったことを我々は知っておくべきであろう。そして、後述するようにウェスレーは母親スザンナの影響もあって、オックスフォード大学のあるところの著書に当時のほとんどのインテリと同じように親しんでいたのである。

ロックは一六九〇年に名著『人間悟性論』(Essay Concerning Human Understanding)を出版した。そこで、彼は生得の観念の存在を否定した。元来、人間の心は白紙のごときのものであり、その上に感覚を通して印象が記録される。それらの印象は反省を通してまとめられ、種々の観念に区分されていく。更に、これらの比較的単純な観念は組み合わされて、もっと複雑な諸観念をつくり上げる。このようにロックの場合には、デカルトと異なって観念の確かさはむしろ疑われており、経験のほうに確かさが求められ、経験が観念を批判しその真偽のほどを判定するとされているのである。こういう立場から、ロックは原因・結果の関係を根拠にして神の存在を論証しているが、一六九五年出版の『キリスト教の合理性』(Reasonableness of Christianity)に見られるように、キリスト教信仰の真理はロックにとって、理性が神からの助力なしには到達できないものではあるが、しかも理性に矛盾するものではなかった。キリスト教の真理は奇跡によって支えられているものであることをロックは認めたが、それは奇跡も本質的に非理性的なものとはロックが考えなかったからである。しかし、全体的に見てロックの主張したキリスト教はイエスの説いた道徳の実践にしばられ、神秘的なものをことごとく剝奪されたきわめて

常識的なもの、また、ユニテリアン的なものであった。更に、ロックは信仰を強制することには反対し、信仰を究極において全く個人的な事柄と見なした宗教的寛容の精神の鼓吹者であった。ロックは別に国教制度に反対しなかったが、それは国教会が、信仰に人生の慰めを求めるすべての人を包含する限りにおいてであった。彼は教会の儀式や制度には無関心であった。一六九〇年の『統治論』(Treatises on Government)に見られるように、彼にとっては、政府は被治者の同意によって形成され、多数の意志で運営されねばならないものであった。これに失敗した政府に対しては、革命も正当な手段であった。とにかく、政府の役割は人民の生命・自由・財産への自然権を守るところにあった。

我々が既に見てきたところの、ニュートンによる機械的法則に支配されたものとしての宇宙観、ロックの宗教に対する合理性の要求、十七世紀に行われた宗教戦争や革命への嫌悪、ヨーロッパ外の文化や宗教との接触等が原因となつて、十八世紀に合理的なキリスト教への要求が高まり、遂には理神論(Daism)が出現するに至つたのである。もちろん、これには十七世紀後半のアングリカン神学のケンブリッジのプラトン主義者(Cambridge Platonists)たちにもみられた理性主義的傾向の継承といつてよい面もあった。本格的な理神論争以前にもエドワード・ハーバート(Edward Herbert)やジョン・ティロソン(John Tillotson)のような思想家が存在したが、イギリスにおける理神論争は一六九六年に出版されたジョン・トランドの『神秘的でないキリスト教』(Christianity not Mysterious)によつて本格的に始められたものであった。トランドの立場は後の十分に開花した理神論とは言えないものであるが、それへの傾斜を多分にもつていたものであり、当時の合理精神とキリスト教的敬虔の統一として一考に値するが、これは後の論述に譲らう。理神論がその開花した姿を見せている好個の例が一七三〇年に出版されたマシュー・ティンダル(Matthew Tindal)の『創造と共に古きキリス

ト教』(Christianity as Old as the Creation)である。それによると、啓示によって与えられる真理は、既に人間生得の理性によって探求され得るものであって、理性によって明確になし得ないような教理は、価値なき迷信である。神が天地創造をされた時の宗教——これが理性によって知られる自然宗教であるが——が正しく、それからはずれているものは誤った宗教である。奇跡が啓示の与える真理を確証するというような主張は、実は創造者への冒瀆にすぎない。というのは、創造者がみごとに造ったこの世界は、きわめて完全な機械的法則に従っており、創造者がその法則を一時的にでも破って介入することはないからである。すなわち、従来よく言われてきたごとく、理神論においては、神は時計造りであり世界は時計のごときのものであって、一度ねじを巻かれた時計は一秒ごとに時計造りの介入がなくてもそのねじが切れるまで動くわけである。

従来、理神論は無神論的なもので、ウェスレー及びそのメソジスト運動の歴史的意義の一つは、こういう無神論に逆らってキリスト教信仰を純粹ならしめたところにあることが強調されてきた。この主張はもちろん誤りではない。ティンダルのような理神論は、その合理的精神によって、キリスト教のもつ真理の大部分を犠牲にしており、メソジスト運動はそれに同調できるはずがなかった。しかし、理神論は十八世紀啓蒙主義の合理性とキリスト教信仰とをどのように調和させたらよいかに苦闘したまじめな試みでもあったのであり、その一面を我々は忘れてはならない。それは啓示と理性との関係をめぐる苦闘の一つであり、ウェスレーを啓蒙主義への全くの逆逆者として理解するならば別であるが、ウェスレーと啓蒙主義精神との間にある程度の親近性を見る者にとつては、理神論とウェスレーとの間柄を単なる敵対関係と見るわけにはいかない。こういうところから、ジョン・トーランドの立場とウェスレーの神学を比較検討することへの興味を、我々は覚えるのである。

理神論が科学思想との対決から生まれたと同じく、ウェスレーの神学も違った姿勢においてはあったが、やはり当時の科学思想との出会いの産物であったとも言えるのであって、その一つの証拠として我々はウェスレーの奇跡観に触れておくことにしよう。ウェスレーは奇跡を二種類に分けて考えていた。一つは特に原始教会時代のもの、聖書の中に書かれているような自然法則を破る神の働きであり、ウェスレーはこれをもちろん否定はしなかったが、強調もしなかったのである。ウェスレーが強調したのはもう一つの奇跡、罪人である我々がキリストに救われ、平和と愛と喜びを体験するようになることであつた。ウェスレーによれば、自然法則を破るような奇跡は、彼の時代までに長い年月を經過しており、キリスト教の真理性の証拠として我々を納得させる力が弱いところだが、魂の変革である奇跡は、今でも、いつでも体験できるものであるがゆえに、キリスト教の真理性の揺るがない証拠なのである。我々は後にこの点をもっと詳細に検討するが、自然法則を破るものとしての奇跡にウェスレーが重きを置かなかつた事実において、ウェスレーに対するニュートンの宇宙観の影響をみるばかりでなく、魂の変革という体験できるもの、信者ならだれでも実験的に確かめることのできるものにキリスト教の真理性の証拠を置いたところにも、科学思想の影響をみるのである。理神論が科学精神を宇宙論的に捕らえ、まだ人間の外に目を向ける姿勢を保っていたのに対し、ウェスレーは科学精神を人間論的に捕らえ、人間の内なる体験に目を向ける姿勢をとつたのである。これがシュミットの言う、啓蒙主義の客観的論理に対抗したウェスレーの実存論的思考(existenzielles Denken)なのである。

既に見てきたところから明らかなように、イギリスの十八世紀は近代への移り変わりの時期であつて、偉大な人物たちが輩出した。しかし、この絢爛たる時代はメソジスト運動がその役割を果たすに至るまで、道徳的に頹廃し、宗教的に停滞していた。それはもちろん、人々が道徳的にはきまじめであり、その生命を賭して宗教にかかわった時代たる十七世紀への反動でもあつた。従つて、よく知られているウェスレーの伝記の著者タイアマ

ン(L. Tyerman)が引用しているところの、リッチフィールド(Lichfield)の主教が一七二四年に行つた説教の内容は当時のイギリスの風潮を割合に正確に映したものとみななければならぬであらう。その説教によると、当時のイギリスにおいては「日曜日(聖日)が、今や悪魔の市日になっている。週日のすべてを集めたよりも多くのみだらな行為・大酒飲み・けんか・殺人などの罪がもくろまれ、行われるのである。強いアルコール飲料が、この偉大な都会の流行性の病となった。庶民の間では、他の原因から起こる病ごとくによってよりも、ブランドーや火酒の不節制な使用によって生じる衰弱、熱病、水腫症、腹痛、中風、卒中から死ぬ人のほうが多い。一般的に言って、罪はあまりにも固く根を下ろしてしまい、はびこっているのです、不道徳行為は弁護され、否、原則的に正しいものとされているのである。わいせつな、みだらな、冒瀆的な書物があまりにもよく売れるので、それらを出版する商売を勇気づけている始末である。あらゆる種類の罪を教え、また、弁護する著者が必ずいたし、それを公表し流布する書籍販売人や行商人がいたのである」。要するにタイアマンも指摘しているように、上流社会にはチャールズ二世の放縦な宮廷生活の風潮が染み渡り、奢侈よこしまに流れ、庶民の間には怠惰と不まじめさが一般化していたのである。こういう社会的風潮と戦うべきはずの教会も、国教会、非国教派の両者共に、例外はもろん存在したが、一般的に言って世俗の風潮に流されてしまっていたのである。十八世紀における国教会の墮落は、あまりにも過大に見積もられているというグリーンGreenの主張にもかかわらず、我々の評価は変わらない。⁽¹⁾

地位の高かった教職たちは、自分の教会における使命を重んじるよりも、宮廷で好意を獲得することにきゅうきゅうとしていた。彼らの説教は既存の秩序とその体制における重要人物たちを法外に称賛したものであったり、聴衆の魂への配慮を表現したというよりは、しばしば政治演説の趣を呈したものであった。司祭たちに対する監督はゆるがせにされ、司祭の多くは自分の教区に住まないで都会生活を送っていたが、それは豊かな聖職禄

のおかげであった。一人が幾つかの聖職禄をもつことがしばしばであって、自分の費用でこういう司祭たちは司祭補(curate)を雇い、教区を牧会させていたのである。

注

- (1) マルティン・シュミットによると、イギリスのキリスト教史に対して、ストラスブルクの宗教改革者ブーツァーの影響は特別に大きかった。彼は一五四九年から五一年までケンブリッジ大学の教授となり、イギリスに滞在した。ブーツァーの『キリストの王国』(De Regno Christi)は、イギリス滞在中に書かれたものであるが、そこにはルターと違つた教会と国家との関係に関する考察が示されている。周知のように、ルターはキリストによる愛の王国たる教会と、地上の権威たる国家とを鋭く区別し、両者の統一を神の支配の中に隠されているとした。ところがブーツァーは両者の間に、目的・企図・行動等において、より密接な連関を見たのである。シュミットは、このブーツァーの影響の結果として、イギリスのキリスト教は、その制度及びキリスト者の行動において、現実生活と密着したのとなり、社会的関心の強いものとなったとしている。イギリス国教会派もピューリタンたちも、共にこの影響を受けたと、シュミットは言う。シュミットの発言は、イギリスのキリスト教の発展のほとんどすべてがブーツァーから由来したかのごとき感を与え、我々としてはそのまま承諾し得るものではないが、しかし、ブーツァーがイギリスのキリスト教の発展に割合に大きな影響を与えたことは事実であらう。Schmidt, Martin: John Wesley, Band 1, Zürich, Gotthelf-Verlag, 1953, S. 16-17.
- (2) *ibid.*, S. 19f.
- (3) Cragg, Gerald R.: Reason and Authority in the Eighteenth Century, Cambridge, The University Press, 1964, pp. 184-185.
- (4) Butterfield, Herbert: "England in the Eighteenth Century" in *A History of Methodist Church in Great Britain*, vol. 1, edit. by R. Davies & G. Rupp, London, Epworth Press, 1965, p. 29.
- (5) テーラー(Tory)・ホイッグ(Whig)共の十七世紀のイギリス議院内に於かれた政党の名であり、また、その政党に

属していたり、好意的であったりした人物を指す。トリー党は王権を重んじ地主層のあいだに勢力をもっていたが、ホイッグ党は議会議会主義を主張し、ブルジョアの中産階級を地盤としていた。

- (6) Butlerfield, H.: op. cit., p. 24.
- (7) *ibid.*, pp. 25f.
- (8) *ibid.*, pp. 29f.
- (9) Schmidt, Martin: John Wesley, Band 1, S. 106. また、理論論に見られるような理性主義に対してメソジズムが最も有効な仕方では答えたというのがグリーン主張であるが、グリーンによればそれはメソジズムのもっている個人的体験の強調によるものであった。このグリーン主張もシキニットと同じ系列のものである。Green, V. H. H.: The Young Mr. Wesley, London, Edward Arnold, 1961, pp. 10-12.
- (10) Tyerman, L.: The Life and Times of the Rev. John Wesley, vol. 1, London, Hodder & Stoughton, 1890, pp. 61f.
- (11) Green, V. H. H.: The Young Mr. Wesley, p. 1.

第一部 ウェスレーの生涯

第一章 育った家庭

一 ジョン誕生までのウェスレー家

ジョン・ウェスレーは、一七〇三年六月十七日(グレゴリオ暦では二十八日)にイギリスのリンカーン州(The County of Lincoln)にあるエプワース(Epworth)という村の国教会の司祭館(口絵②)に生まれた。司祭であった彼の父の名はサムエル(Samuel口絵④)であり、母の名はスザンナ(Susanna口絵③)であった。両親の間には一九人の子供があったが、そのうち八人は早く死んで、結局一人の子供が成人するに至った。これら一九人のうちジョンは一五番目であり、あの有名な讚美歌作者チャールズ(Charles口絵⑤)は一八番目であった。ジョン・ウェスレーを理解するために必要な限り、サムエルとスザンナへの言及と共に、彼らの家系をさかのぼってみよう。

ジョン・ウェスレーの曾祖父はバーソロミュー(Bartholomew)と言い、一六〇〇年ごろに生まれたらしいが、

よく分からない。パーソロミューの父はサー・ハーバート・ウェスレー(Sir Herbert Wesley)と言ひ、下級貴族に属し、母はエリザベス・ド・ウェスレー(Elizabeth de Welleley)と言ひ、アイルランドの出であった。たぶんオックスフォードにおいてであろうが、パーソロミューは医学と神学とを学び、一六四五年にイギリス南部のドーセット(Dorset)州のチャーマウス(Charmouth)とキャサーストン(Catherston)という村の司祭になった。彼はピューリタン革命の指導者オリヴァー・クロムウェルへの好意を公言していた。興味深い一つの事件の記録が残っている。一六五一年九月、ウスター(Worcester)の戦いの後、逃亡計画を練った上チャールズ二世はチャーマウスからフランスに渡る手はずになった。その目的のために待機している船に彼を連れて行くはずのボートが指定の時間に来なかったため、彼とその従者たちとはある旅館に一泊しなければならなかった。翌朝早く、一頭の馬が蹄鉄を打つために鍛冶屋に連れて行かれた。鍛冶屋はその蹄鉄がイングランド北部で作られたものであることに不審を覚えた。更に旅館の馬丁が一行は一睡もしなかったと言ったので、人々が疑惑をもち始めた。その馬丁が駆けて司祭パーソロミュー・ウェスレーのところ相談に行つた。ちょうどパーソロミューは禮拜の司会をしていたため、相当時間がたつてしまつた。そこで、チャールズを阻止する手段が何もとられないうちに、チャールズは逃げてしまつた。その折パーソロミュー・ウェスレーはチャールズを捕らえられなかつた残念さを公言したが、彼は冗談に、禮拜の式文がもっと短ければ確実にチャールズを捕らえることができたのだから、チャールズが国王として再びイギリスに帰つてきた場合には、長い式文を好むだろう、と言つた。この事件の記録にパーソロミューのことが「ちつぽけな司祭」(Puny Parson)と書かれてゐるので、彼もウェスレー家の人々らしく背丈の低い人物であつたのだろう。こういう公然とクロムウェルに味方した態度が災ひして、王政復古の後彼はその職を失つた。しかし、パーソロミューはその地方にとどまり、私的な会合などで時折説教してい

たが、その地方で医者として働くことにより生計をたてた。彼は一六七一年に死んでゐる。

パーソロミューの息子がジョン・ウェスリー(John Wesley)——彼は自分で Wesley とつゝらずに Wesley と書いた)であつた。我々のジョン・ウェスレーの祖父に当たるこのジョン・ウェスリーは、一六三六年にブリッドポート(Bridport)で生まれ、一六五一年にはオックスフォードに行き、神学や東洋の諸言語を学んでゐる。当時のオックスフォード大学副総長はジョン・オーウェン(John Owen)という著名なピューリタンであつたが、オーウェンはジョン・ウェスリーの人物と才能に注目し、ウェスリーのために助力を惜しまなかつた。一六五五年には学士、一六五七年には修士の学位を受領し、ウェスリーは一応父のところへ帰り、やがてメルコム・レギス(Melcombe Regis)にあつたある独立派の会衆に所属するに至つたが、彼らに依頼されて巡回伝道者として近隣の村々で説教した。一六五八年には、ドーセットシャー(Dorsetshire)のウィンターボーン・ホワイトチャーチ(Winterbourne Whitechurch)という村の国教会司祭となつた。当時の革命の時代にあつては異常なことではなかつたのだが、彼は主教による按手礼なしで、会衆の希望により司祭となつたのである。ところが二年後にはチャールズ二世の復位となり、彼の会衆の中の新体制擁護者たちによってプリストル(Bristol)の主教ギルバート・アイアンサイド(Dr. Gilbert Ironside)にその点を告発された。主教はウェスリーを呼び出し、彼が国教会の規定に従つて按手礼を受けなかつた点をとがめたが、ウェスリーはそれに対して、ローマ人への手紙一〇章一五節「かわされなくては、どうして宣べ伝えることがあろうか」を引用し、自分が神から直接つかわされて司祭職にある者であることを主張した。そこには国教会の司祭職についての考え方と、ピューリタンの司祭職についての考え方の対立が見られると言つて差し支えない。

主教からこれ以上は自分をわずらわさないという約束を得てウェスリーはこの面接から帰つてきたのであるが、

会衆の中の彼の反対者たちは攻撃の手をゆるめなかったので、遂にウェスリーは一六六二年八月十七日に最後の説教をして教会を去った。その後の彼は、小さな非国教徒の群れの牧師をしたこともあったが、家庭教師をしたり巡回伝道をしたりしながら、家族を養いつつ迫害にもめげずに伝道者の生涯を全うし三四歳の若さで一六七〇年に死んだ。

ジョン・ウェスリーの子サムエル・ウェスレーは、一六六二年十二月十七日に生まれた。彼の父の死は、サムエルが八歳の時の出来事であった。もちろん彼の育った環境は苛酷なものであった。一五歳の時まで彼は、ドルチェスター(Dorchester)にあった無月謝の学校に通ったが、そこでの彼の教師ヘンリー・ドーリング(Henry Dolling)は著名なピューリタンであった。成績の良かったサムエルは非国教徒の友人たちの助けで、ロンドンにあった非国教徒の専門学校(academy)に入学することができた。更にそこからストーク・ニューイングトン(Stoke Newington)の専門学校に移ったが、そこでの校長は後にアメリカのハーバード大学の副総長になったチャールズ・モートン(Charles Morton)であったし、彼の同級生には後に『ロビンソン・クルーソー』(Robinson Crusoe)の著者として有名になったダニエル・デフォーがいた。

ニューイングトンでのある時、サムエルは非国教徒の立場に対する国教会の側からの反論を論破し、その誤りを指摘しなければならぬという課題を与えられた。そして、この課題に取り組んでいるうちに、思いがけずもサムエルは、国教会の側からの反論こそ正しいという結論に到達したのである。この時サムエルは二一歳であったが、激しい気性の持ち主である彼は、自分の家族や自分の抱えてきた信仰が誤りであったことを理解した以上、ニューイングトンの専門学校にとどまっているわけにはいかなかった。一六八三年八月のある朝早く、苦勞して貯蓄した四五シリングほどの金をポケットの中にもって、彼はオックスフォードに向かった。そして、最初はエ

クセター・カレッジ(Exeter College)の特待免費生となり、学業のかたわら怠惰な学生たちのための家庭教師などを必要経費をかせぎ、やがて卒業した。

サムエルが司祭の按手礼を受けたのは、一六八九年の二月であった。彼は高教会主義者⁽²⁾であったが、しかし、彼の高教会主義はマルティン・シュミットが言うように、ウィリアム・ロードの系列に属するものではなく、ラッセロット・アンドルーズ(Lancelot Andrewes)の系列に属していたと見るのが正しいであろう⁽³⁾。ということは、非国教会主義者たちに反対しつつも、サムエルの主張した国教会の正しさをカトリック性がその聖職の階層制度や教会法規の中にあるというよりは、初代教会との伝統の連続性、また、世界中に散在しているキリストの全教会との内的一致にあることを意味したのである。しかし、もちろん彼は、教会と国家との関係という実際問題に関し、高教会主義に立つものとして国王への忠誠を信仰的に正しい態度であると判断していたのである。

いわゆるサッシヴェレル事件に対するサムエルの態度にも、彼の高教会主義が明らかである。一七〇九年に聖パウロ寺院において司祭ヘンリー・サッシヴェレル(Henry Sachevell)は国王への無条件的服従を要求した説教をなし、当時のホイッグ党の政府、また、非国教会主義者たちを激しく攻撃した。そのためサッシヴェレルは議会に呼び出され糾弾されたのであるが、サムエルは一七一〇年にサッシヴェレルを弁護した文書を書いている。

ところで、トリーリ的な活動のゆえに、サムエルは若干の貴族たちの庇護を受けるようになったが、その中には後のバックingham・アンド・ノーマンビー公爵(Duke of Buckingham and Normanby)のごとき人物もいた。サムエルがリンカンシャー(Lincolnshire)のサウス・オルムズブー(South Ormsby)に少しばかりの給与をもち司祭職を得ることができたのは、この公爵のおかげであった。

一六八二年にロンドンで行われた友人の結婚式に出席したサムエルは、そこでアンスリー家の人々と知り合い

になった。そして、その年のうちにサムエルは、同家の一番年若い娘、当時二〇歳のスザンナ・アンズリー(Susan Amesley)と結婚したのである。サムエルの中に、ピューリタニズムから国教会高教会派への転向を見た我は、ジョン・ウェスレーの母親たるスザンナにおいても同様のものを見るのである。

スザンナの父サムエル・アンズリー(Samuel Amesley)は、リチャード・バクスター(Richard Baxter)の親友でもあった著名な非国教会派の牧師であった。彼は一六二〇年にケニルワース(Kenilworth)で産まれた。ジョン・アンズリー(John Amesley)の一人息子として生まれた。従って、彼は多くの非国教会派の牧師たちと同じように、一六六二年の「統一令」(Act of Uniformity)に同意することを拒否したために司祭職を奪われたにもかかわらず、親譲りの財産のゆえに、俸給なしでも生活できたのである。また、彼の祖父フランシス・アンズリー(Francis Amesley)は、ジェームズ一世とチャールズ一世の治下、アイルランドにおいて、多くの行政上の功績をあげたがゆえに、マウントノリス男爵(Baron Mountnorris)となり、後にヴァレンシニア子爵(Viscount Valentia)となった人物である。フランシスには二人の息子がおり、長男アーサー(Arthur)は後にアングルシー伯爵(Earl of Anglesey)となったイギリス貴族であったが、自己の地位を利用してピューリタンたちの利益のために奔走した人物であった。

ジョンの息子サムエル・アンズリーは、背丈の高い、みるからに堂々たる人物であつたらしいが、四歳の時にその父を失っている。一五歳でオックスフォードのクイーンズ・カレッジ(Queen's College)に入學し、一六四四年に司祭となる按手礼を受けた。七年間ほどグレイヴSEND(Gravesend)の近くのクリフ(Cliffe)という所で司祭として働いたが、一六五二年にロンドンに出てきて、最初はフライデイ・ストリート(Friday Street)の福音者聖ヨハネ教会(Church of St. John the Evangelist)の司祭、後に一六五八年からクリッパルハイト(Cripple-

gate)のセント・ジャイルズ(St. Giles)教会の司祭となった。そこでのピューリタン神学に基礎づけられた彼の説教は、大変な成功であつたようである。一六六二年の「統一令」のためにその地位を追われてからも、彼はロンドンの非国教会派の人々の牧師となり、後にはリトル・セント・ヘレン(Little St. Helen)に会堂を建設して一六九六年十二月三十一日の死に至るまで、ロンドンにおける非国教会派の元老的存在として牧会し続けたのであった。国教会と少しも妥協せずに伝道者として生きぬいてきたサムエル・アンズリーにとって、自分の娘のスザンナが、非国教会派に対する裏切者とも言える国教会司祭サムエル・ウェスレーと結婚するということは、表面に表さなかつたとはいえ、大きな心の打撃であつたであろう。しかも、彼にとつて更に苦しかったと思われることは、スザンナは、サムエルに影響されたからではなく、彼女自身の独立の判断から非国教会派を捨てて国教会に復帰したのであった。スザンナが自分の将来の夫たるべきサムエル・ウェスレーと最初に出会つたのは、ジョン・ダントン(John Danton)と姉エリザベス(Elizabeth)との結婚式においてであつたが、彼女は、その時十二歳であつた。サムエル・ウェスレーはまだ非国教会派のミスター・ヴィールズ・アカデミー(Mr. Veal's Academy)の学生であつたが、既に国教会の立場のほうに理があるのではないかと思ひ始めていた。そして、このころには既に、スザンナも同じように国教会と非国教徒との関係を考えていたのである。そのため二人の間には、「愛も神学的一致も共に成熟していった」のである。スザンナはこのような自分の神学的模索の途上、ほんの一時的ではあつたが、ソツツイーニ的異端に陥つたことがあつたが、それをサムエルが正統的立場に導き返した。これもこの時期のことであつた。ところで、サムエルの所屬していたミスター・ヴィールズ・アカデミーが閉鎖された後、彼はストーク・ニューイングトン・ディセンティング・アカデミー(Stoke Newington Dissenting Academy)と、う同じく非国教徒の教職養成機関に所屬していたが、サムエルがオックスフォード大学のエクセター・カレッジ

(Exeter College)への逃避行を行ったのは、このアカデミーからであった。そして、こういうことはすべて、サムエルがスザンナと出会ってから一、二年の間に起こった出来事なのである。

スザンナは一六六九年一月二十日に二五番目の子、両親の最後の子供として生まれた。彼女は幼いころより意志の強い、独立心に富んだ子供であったし、学問好きでもあった。フランス語も比較的早い時期に読むようになったし、哲学や文学を好み、宗教には深い関心をもっていた。ずっと後になって、スザンナはそれまでの自分の生涯を回顧して幾つかの特別な神の恵みを列挙し、それらを書きつづけたことがあったが、その中に、「信心深い正統的信仰の夫を与えられたこと、まず彼によってソツツィーニ的異端から導き出されたこと、更にB・Bによってその確信を固められ強められたこと」という言葉がある。⁽⁵⁾ここにB・Bとあるのは、スザンナが一五歳の時に『ニケアの信仰の擁護』(Defensio Fidei Nicenae)という三位一体論に関するすぐれた書物を出版したブル主教(Bishop Bull)のことであろう。⁽⁶⁾二歳より一五歳ころまでのスザンナは、ソツツィーニ的異端から個人的にはサムエルの影響により、自分の勉強においてはブル主教の書物等により脱出し得たとはいえ、当時の理性主義的雰囲気是相当色濃く滲透されていた。スザンナは、既に引用した彼女自身の言葉からも明らかのように、結婚生活に入ってからますます正統的信仰を深めていったのであり、臣従拒誓者の信仰をもつまでに至ったのであるが、しかし、若きころの彼女への理性主義の影響は生涯残っていたと思われる。この事実、スザンナのジョン・ウェスレーに対する強い信仰的影響を考える時、ジョン・ウェスレーの神学における啓示と理性の関係を考察するに当たってないがしろにはできない事柄なのである。娘のエミリア(Emilia)にスザンナが書き送った手紙の中には、次の言葉がある。

「私たちの救い主が、自然宗教以外の何かを教えられた、とあなたは考えているのですか。もしそうなら、あ

なたは間違っています。というのは、真の宗教は唯一だからです。ちょうど、真の宗教の至高の創造者、また、その対象たる全能の神が唯一であるごとくに。また、イエス・キリストの宗教と、バラダイスにおけるアダムの宗教との間にも、本質的な相違は全く存在しません。……一言で言えば、私たちの救い主がこられたのは新しい宗教を私たちに教えるためではなく、古い自然宗教を回復して、私たちが再び正しい理性の指導の下におくためです。もちろん、聖霊の指示と援助によってです⁽⁶⁾。

もちろん、こういうようにスザンナが書いたからといって、彼女は自然宗教への傾斜によってキリスト教の歴史的信仰を希薄にしたわけではない。彼女にとってキリスト教が、少数の理性的真理と道徳律に還元されたわけでもない。スザンナのこういう発言の意図は、スザンナを研究したニュートン(John A. Newton)が言うごとく、啓示宗教と全く同じ厳しい要求を、正しく理解された理性宗教も人間に対して提出するものであるということの確認であり、キリストにおける啓示は、まさに恵みによって人間がそれらの要求を成就できるようにするものであるということであろう。⁽⁷⁾それはさておき、エミリアへのスザンナの言葉には、十八世紀的な理性への尊重が見られることは疑いをいれない。

スザンナにとっては、それが人間に救いをもたらす知識ではないにしても、人間は生まれながらの理性の力によって、啓示によらずとも神の存在に関する知識を獲得し得るのである。ところで、前述したスザンナ研究家のニュートンは、スザンナのこのような理性尊重に当時の理性主義からの影響を認めないわけではないが、どちらかというところ、スザンナが育てられたピューリタニズムの一つの遺産としてその理性尊重を解釈することにより、スザンナの理性主義を信仰にとり健康なものであるとして我々に印象付けようとする。⁽⁸⁾こんな回りくどい議論は必要がなく、スザンナの理性尊重が、ピューリタニズムからの遺産でもあり、当時の理性主義の影響でもあると

考えて、我々にとつては差し支えないと思う。しかし、ニュートンが、スザンナの理性尊重はピューリタニズムの場合のそれと同じく三つの仕方であつて、第一にスザンナは、理性の能力範囲を注意深く限定したし、第二に彼女は、神の本性・意志・目的のもつ神秘の前に深い畏敬の念をもっていたし、第三に彼女は、聖霊によって与えられる照明し・励ます恵みを強調したのである。従つて、スザンナにとつて理性は独裁君主というよりは、いろいろな仕方であつて抑制され均衡を保たせられている立憲君主のごときのものである。生まれながらの理性は、神が存在することについて、人間の神に対する、また、隣人に対する義務に関する多くの事柄について教えてくれるが、なぜ人間性がこれほどまでに腐敗しているのか、どうしたらそういう人間を救ふことができるのかについては何も教えてくれない。理性は、受肉・贖罪・霊魂の不滅・最後の審判・三位一体・神の摂理について人間に教えることはないのである。こういう仕方でのスザンナの理性尊重は、後述するジョン・ウェスレーの神学的認識論を見れば明らかごとく、そのまま彼の神学に見られる理性尊重であるといつても誤りではないであらう。

スザンナが国教会に復帰したのは一六八三年のことであるが、それは彼女の父のサムエル・アンスリーが「統一令」に服せず非国教徒となつたあの一六六二年を、遠い昔の出来事と思わせるに十分な時間的距離をもつていた。しかし、スザンナの育つた家庭では国教会と非国教会派との問題について、家族間でも、また、父親の集会の信徒たちや友人たちの間でもしばしば議論されたことは疑いの余地がない。それゆゑに、幼いころからこの問題について知らされていた早熟のスザンナが、これについて深く考えなかつたはずはない。自分の生まれる前に起こつたこの不幸な出来事を、ニュートンの言うごとく彼女は恐らく当事者たちとは違つた冷静な気持ちで考え直さざるを得なかつたであらう。⁽¹⁰⁾ 更に、彼女の目には、激しい論争と分裂とを重ねていく非国教徒たちの姿が映

つたことであらうから、スザンナの国教会復帰の理由としてニュートンが書いているところが恐らく正しいのであろう。ニュートンは二つの理由をあげている。その第一は、スザンナが非国教主義に対して強い幻滅を感じたこと、その第二は、それと対照的に彼女が国教会のもつ総合の魅力にとらえられたことである。国教会の秩序整然たる礼拝、古代キリスト教から国教会に至る伝統の一貫性の主張、その穩健であることの知恵等は、確かにスザンナを引き付けたであらう。そして、当時のロンドンには、非国教徒たちに対しても融和的であつた穩健な国教会の司祭たち——彼らは著名な説教者でもあつた——がいたことも、我々は忘れてはならない。⁽¹¹⁾ スザンナは彼らの説教を度々聞いたであらうからである。彼らの説教の中にスザンナが見ぬいた穩健さは、恐らくは彼女の父サムエル・アンスリーの敬虔と似たものではなかつたか。サムエル・アンスリーは確かに非国教会派の説教者であり、しかもその指導者の一人であつた。しかし、彼は組合主義者 (congregationalist) ではなかつた。彼は穩健な長老主義者であつて、国教会が長老主義教会になることを望んで、一六六二年までは内側にとどまり改革しようとしていたのである。なるほど彼はチャールズ一世に対して強い批判的態度をとつたが、しかし、彼は王の死刑には激しく反対し、「その忌まわしい殺人」(the horrid murder) を憎みきらい、それを公言してもいい。⁽¹²⁾ このように考えてくると、彼女の国教会への復帰は表面的には父親のピューリタニズムへの裏切りと見えても一概にそうとは言えなくなつてくるのである。

ところで、ニュートンのように、スザンナを全面的にピューリタニズム的な信仰の持ち主であつたとするのにも、真実から外れているように我々には思える。スザンナの国教会復帰は、確かにピューリタニズムへの裏切りとは一概に言えないのであるが、我々は、彼女がやはり父親の集会を去り国教会信徒になつたという事実も忘れてはならないであらう。また、我々は、彼女が国教会の中でも高教會的な臣従拒誓者の立場に、徐々にではあつても近

づいていったことを覚えなければならぬ。しかし、そうかと言って、逆に成熟したスザンナの信仰を全面的に臣従拒誓者のなもの、高教會的なものとして理解するのは真実から外れている。この点では、我々は、ニュートンの研究から多くを教えられるのであって、彼女にはピューリタニズムの影響が生涯つきまどっていたのである。スザンナの信仰のある面をピューリタニズムからきているものとするか、高教會主義的なものとするかに関する判断の困難さは、一つには、我々の見るところでは、ピューリタニズムも臣従拒誓者の高教會主義も共に聖書の中に表現されている原始キリスト教の姿への憧憬をもっていったという事実からきている。このことは、ジョン・ウェスレーについても同様に言えるのである。⁽¹³⁾この点で我々に興味を覚えさせるのは、オックスフォード時代のウェスレーをカーカム(Kirkham)家を中心としたコッツウォルズ(Cotswolds)に住む友人たちが、「原始キリスト教」(Primitive Christianity)というあだ名で呼んだことである。スザンナやジョンの思想や神学のある一面が、ピューリタニズムの伝統に立つものとしても、高教會主義的な立場に立つものとしても、同様に見事に説明されるものか判断に苦しむ。実はその一面は、前者にも後者にも共通している原始キリスト教への憧憬から説明しなければならぬものである場合が多いのである。

サムエル・ウェスレーとスザンナとの結婚式は、一六八八年十一月十二日に行われた。そして、一六九七年に、夫妻はリンカーン州のエプワース村に移ってきた。この司祭職は、サムエルの忠誠に対する報いとして、オレンジ公ウィリアムの妻、メアリ女王自身の死ぬ前の指名によるものであった。エプワースは、「トレント(Trent)」「ドン(Don)」「アイドル(Idle)」と呼ばれる三つの川に囲まれた沼地の中にあつた。住民たちはおもに農業や漁業で生計を立てていた。彼らは大部分反体制的であつたが、それには理由があつた。たぶん王室の財政を少しでも

豊かにする意図からであつたと思われるが、一六二六年にチャールズ一世は、コーネリウス・ファーマイデン(Cornelius Vermuyden)という人物だけにこの付近の土地を干拓する権利を与えたのである。そして、このように埋め立てられた土地の三分の一は国王に、三分の一はファーマイデンに、残りの三分の一が住民に属したのである。これは国王とファーマイデンの間の契約によってなされたのであつたが、この契約は住民に対して一切相談なくなされたものであつた。これを国王による自分たちの土地の略奪であると感じたエプワースの住民たちは、それ以後ことあるごとに政府の権威に従わなかつた。例えば、税吏は一人一人皆、住民たちによってひどい仕打ちをされ、その家に火つけをされた者もあつた。他から移り住んできた人々が歓迎されるような土地柄でない上に、サムエル・ウェスレーがエプワースに移ってきたのは王室の庇護によることなのであるから、ウェスレー一家を住民たちが歓迎するわけがなかつた。

ところで、エプワースの住民と司祭館との間に紛争があつただけでなく、司祭館に住む夫婦の間にも揉事もめごとがなかつたわけではない。二人は一七〇二年の初めに、その後の生涯を別居して過ごすかどうかという危機を迎え、実際にサムエルはその折、スザンナから約一年も離れて生活したのである。この二人の別居事件は、高教會派内部の分裂にその原因をもつていた。サムエルのほうは名誉革命を支持し、ウィリアムとメアリに忠誠を誓つたのに対し、スザンナはジェームズを正しい王とする臣従拒誓者のグループに属していた。別居の直接の原因は、家庭礼拝においてウィリアム王に対する祈りにスザンナがアーメンを唱えなかつたところにあつたのである。

その時の情景をスザンナが描写しているが、それによると、サムエルは「ススキー(スザンナの愛称)、もし我々が二人の王をいただいているなら、別々のベッドに寝るべきである」と叫びそこにひざまずいて、スザンナが神の赦しを願ひ求めるまでは、サムエルはスザンナに触れたりベッドを共にしたりはしないし、もしも彼がそ

れを破った時には神の罰が自分と自分の子孫にくだるようと神に祈った。ところで、サムエルとスザンナの不和に関しては、後にジョン・ウェスレーがスザンナから事情を聞いて、それをまたアダム・クラーク(Adam Clarke)に話し、クラークが記述しているものが通説であったが、一九五三年にスザンナの若干の手紙が発見され、クラークの記述が必ずしも正確でないことが判明している。⁽¹⁵⁾クラークの記述によると、スザンナがウィリアム王のためのサムエルの祈りにアーメンを唱和しなかった朝の祈りの後、サムエルはロンドンに向かつて出発し、その年中エプワースの司祭館に帰ってこなかった。そのための良い口実をサムエルは持っていた。というのは、サムエルはリンカーン教区を代表し大主教会議に出席する委員として、それまでもしばしばロンドンに滞在したからであった。翌年一七〇二年三月八日にウィリアム王が死に、女王アンが即位したが、女王アンに関してはサムエルもスザンナも共に正統の王と認めることができたので、両者の結婚生活は元どおりになったのである。

しかし、発見されたスザンナの手紙は、これまでの通説が必ずしも正しくないことを我々に告げている。ニュートンの研究によると、ウェスレーのクラークへの説明は、不和の期間の長さを誇張して話していると共に、不和の重大性を軽く見すぎているのである。夫サムエルがロンドンに去ってしまった後、あまりの悲しみに襲われたスザンナは、自分と同じく臣従拒誓者たる司祭たちを支持している友人、レイディー・ヤーボロー(Lady Yarborough)に慰めと助言を求めている。レイディー・ヤーボローはスザンナの承諾を得て、彼女のサムエルに対してとった行動の是非を著名な臣従拒誓者ジョージ・ヒックス(George Hicks)に尋ねた。発見されたスザンナの手紙は四通であって、二通はレイディー・ヤーボローに、他の二通はヒックスにあてられたものであるが、これらを通読して我々の得る印象は、ジョン・ウェスレーのクラークに告げたごとくには、スザンナが自分の信念において、確固としていたわけではなかったということである。夫に対し妻として愛をもって服従しなければ

ならないと告げるスザンナの良心と、どうしてもウィリアムを神授の王権をもつ正統の国王と認め得ないことを告げる彼女の臣従拒誓者的高教会主義の良心とが烈しく争っていたのである。また、ジョン・ウェスレーの言ったようには、ウィリアム王の死はサムエルの態度を変えてはいない。彼は、スザンナがウィリアムを国王であると、あるいは、あったと認めるまでは、彼女と夫婦生活をしないと神に誓約したのであった。サムエルは、海軍のチャブレンになるとまで決心していた。悩み切っていたスザンナの手紙に対し、敬虔な、偉大な人物であった臣従拒誓者の主教ヒックスは答えて、彼女が自分の良心に固く立って神に仕えるように励まし、サムエルは神の前に行ったスザンナとの結婚の誓約を破っているとなした。そして、スザンナにヨークの大主教とリンカーンの主教に相談し、サムエルにエプワースにもどるように忠告してもらうことを助言している。

妻としての夫への義務や子供たちへの責任等を考えて、サムエルに服そうと決心しかけたスザンナのところにヒックスの手紙は到達したのであったが、幸いなことにスザンナがヒックスの助言に従ってヨークの大主教やリンカーンの主教に助力を願うことなどをやる前に、サムエルはスザンナのところに帰ってきた。サムエルは旅の途中偶然に出会った司祭の理解あるすすめに従って帰ってきたのである。二人の和解の結果、生まれた子供がジョン・ウェスレーであった。

二 ジョン・ウェスレーとエプワースの司祭館

幼年・少年の時代にわたってジョン・ウェスレーに深い影響を与えたのは、母親のスザンナであった。だいた

いどの家庭でも、子供の幼年・少年期には父親よりも母親の影響が強いものであるが、エプワースのこの司祭館は特にそうであったと言える。しかし、このことは父親サムエルのジョンに対する影響を実際よりも低く評価する口実となつてはならないであらう。

我々は既に、サムエル一家がエプワースの住民たちによって初めから歓迎されなかつた事情を述べたのであるが、イギリス中で恐らくもつとも無知で乱暴なこの地の住民たちのウェスレー家に対する仕打ちはひどいものであった。彼らは、サムエルとスザンナの善意による彼らの生活への介入をきらつて、考えられる限りのいやがらせを行った。サムエルの所有地の作物を焼き、家畜をかたわにしたし、恐らく司祭館に火付けもしたと思われるのである。こういう迫害の中でサムエルは非常な勇気を示したと言える。一七〇五年にサムエルがヨーク大主教に書いた手紙には、次のような言葉がある。「私の友人たちの多くは、いつかそうするつもりがあるならば、今エプワースを去るようにと私に勧めます。実のところ、私はそういう気持ちにはなれないでおります。と申しますのは、まだ私はここで役に立つと思ふからです。それに、敵の攻撃が激しいからといって自分の部署を捨てるのは、卑怯者のすることです。私はまだ傷つけられたにすぎません。彼らも私を殺すことはできないと思ひます⁽¹⁶⁾。もちろん、住民たちも、勇敢で恐れを知らない、変わり者の司祭一家に慣れてしまつて、しまひには彼らをわずらわさなくなつたのであつた。

グリーン(V. H. H. Green)は、こういう環境がジョンに与えた影響をむしろ積極的に見ている⁽¹⁷⁾。リンカーンシャーの農民たちの無知と粗野とが、ジョンの目を逃れたはずはもちろんなかつた。教会の教えは、教育ある人々の間でさえ限られた影響力しかもつていなかつたのであるが、まして労働者やその家族の間ではそうであつたことを、ジョンは無意識においてではあつても理解したに違いない。その時も、また、後になつても、ジョン・ウ

ェスレーは社会の構造に疑問をもつたことはなく、父サムエルの例にならつて生涯広い意味でのトリーであつたし、王制の賛美者であつた。しかし、既に幼いころに彼には、宗教や道徳、秩序と服従とを下層階級にもちきたらすことの困難さが明白になつたと思われる。それに、ジョンは父サムエルがどのようにして、たちの悪い暴徒に敢然と向かつていったかを聞いたであらうし、また、自分自身がその地域の子供たちによってからかわれた体験をもつたに違いないが、このことは後年ジョンが暴徒に立ち向かわなければならなかつた時に役立つたであらう。

教会に対して良心的であつたサムエルは、また学究でもあつた。残念ながら二流としか言えないけれども、彼は詩人でもあつた。文学への興味は、彼の心を教会の労苦や家庭内の心配からまぎらせてくれたのである。一期、サムエルは義兄ジョン・ダントンが編集してゐた「アセニアン・ガゼット」(Athenian Gazette)に寄稿して収入を補つてゐた。このガゼットは一六九六年に廃刊になつたが、その後もサムエルは詩を書き続け、一六九三年にはキリストの生涯を詩で書き出版した。しかし、彼の大作と言ふべきものは「ヨブ記」の研究書であつた。サムエルは何十年の間、暇をみつけてはこの研究に従事したが、この書物は彼が死んで間もなく出版された。この書物はカロライン女王(Queen Caroline)に献呈されてゐた。ジョン・ウェスレーが亡き父に代わつてこの書物を女王に贈呈した時、女王は「きれいな製本ですね」と言つたといふことである。とにかく、こういうサムエルの学問好きが子供たちに良い影響を与えなかつたはずはない。

サムエルを評して歴史家グリーンは、「疑いもなく彼は気むすかしい人間であつた。この事實は、彼の妻でさえ否定できなかった。ある時彼女が言つたところによれば、彼女と夫とは、同じ考えをほとんどもつことがなかつた⁽¹⁸⁾」と書いているが、スザンナに対する我々の尊敬が大きいだけに、このグリーンの発言がサムエルを實際以

下に印象付けることを恐れるのである。しかし、サムエルの人間愛は、オックスフォード大学の学生であったころ、彼が——後に彼の息子たちが行ったように——牢獄の囚人たちを訪れたことや、最近オックスフォード大学のボドリーアン・ライブラリー (Bodleian Library) で発見された彼の手紙に明らかである。⁽¹⁹⁾ 発見された手紙は一六九二年と一六九八年のものであるが、前者の中で彼は、オックスフォードに来て最初の三か月が過ぎたそのころどれほど自分が貧しいかを書いている。食事も食べたり食べなかつたりで、彼の全財産は八ファージング銅貨一枚であった。しかも、それは厳冬のことであった。ある朝一人で外に出て公園に入ったところ、七歳か八歳ぐらいの少年が生垣の下に横になって泣いていた。話を聞いてみると、母親は数年前に亡くなっており、二日前に父親が死んだ。一〇歳になる姉がいるが、金がなかったので食事もとらずに、翌日は二人で家にいた。しかし、そうしていてもだれも世話してくれるわけでもないのです。朝、姉のほうはオックスフォードから一、二マイルのところにある彼らの所属している教区に物ごとに行き、弟はオックスフォードに來た。ところが、空腹のため力もなく、それ以上歩くことができなくなったので横になってしまったというのである。サムエルはその男の子を起してやり、寒さでこごえている手足をこすって温めてやった。やっと歩けるようになったその子に、サムエルは自分のもっていた金のすべてを与えた。喜んだその子は、町でパンを買い姉のいる家に帰って行った。

サムエルは、家計をみるというような事務的な事柄では、全く無能であった。彼はいつも負債に苦しんでいた。一七〇五年には三か月の間、リンカーン (Lincoln) の牢につながれたことがあった。それは、三〇ポンドの負債を即座に返済できなかったため、常日ごろ彼に悪意をもつ人々によって、意地悪をされたのである。ところが、牢獄の中でサムエルは囚人たちの伝道を始め、ヨーク (York) の大主教シャープ (Archbishop Sharp) に手紙を書いてその模様を伝えたりしている。ここにも我々は、サムエルの人間愛、貧しき者たちの魂を求めめる情熱

を見ることができる。

もしもこういう事実から我々が、ジョン・ウェスレーはその幼年及び少年期をきわめて貧しい環境の中でおくつたと想像するならば、それは誤りであろう。ウェスレー家は同じ階級の人々と比べれば確かにかなり貧しかったが、たいていの場合このエプワースの司祭館は奉公人を欠いたことはなかったし、サムエルは大主教区会議出席のためロンドンに行く旅費を出費することができた。しかし、ジョンがその他の子供たちと共に、母親が次のように言わなければならなかった家庭で育ったということを、我々は忘れてはならないであろう。一七〇五年にスザンナがシャープ大主教に書き送った手紙の中には、自分たちは食べ物にこと欠いたことはないが、「それでも、食べる前にそれを獲得するための苦勞が大変で、食べてしまった後は、それを支払うのが大変です。しばしば食事は私にとってきわめて不快なものになりました」とある。⁽²⁰⁾

ところで、スザンナにとっては、貧しさとの戦いのほかに、自分の健康上の弱さとの戦いがあった。彼女はいつもどこか身体の具合が悪かったが、それにもかかわらず主婦としての義務を立派に果たし、常に静かで快活であった。

スザンナの子供たちに対する教育方法は一応禁欲主義的なものと言えるであろう。その目的は従順を教えることにあった。例えば、子供たちに非常に小さい時から、泣くならば静かに泣くようにと教えたり、走ったり騒いだりすることをやめさせたのである。また、子供たちは、一度贈り物として与えられたものをけつしてとりかえされることはなかったし、過ちを犯したときにはそれを告白すれば許された。子供たちの勉強もスザンナによって監督された。すべてが組織立ってなされ、神を畏れる心を育て養うためになされたのである。ニュートンは、スザンナが主婦としてエプワースの司祭館に形成していった雰囲気は、彼女が父サムエル・アンスリーの下で育

てられたものと同じピューリタンの関係敬虔 (Relative piety)、すなわち、家族の構成員の相互関係に認められる敬虔であるとしているが、スザンナの言動のなにかもをピューリタニズムの影響からきたものと見なすニュートンの偏見を顧慮しながら参照すれば、彼の主張は役立つ。ピューリタニズムのみならず高教会主義も、家庭を一つの小教会とみなして、そこにおいても、聖書朗読、祈禱、教理問答が生活の中心となるべきことをすめたのである。スザンナは、忠実にそれを子供たちのために実践したのであった。また、高教会主義にもピューリタニズムにも見られるところの、日を時間割に従っておこなうという方法もスザンナによって採用されていた。今日の常識から振り返ってみて、スザンナの教育方法は、子供の個性を伸ばすことを考えなかった、不自然なものであったと考える人々が多い。確かに多くの子供たちは母親スザンナの強さに依存し、成人してもその癖がぬけなかった。ジョンやチャールズにもそういう傾向が幾分見られないことはないが、特に娘たちにおいてこの傾向が強かった。彼らは、当時としては高い教養をもち、独立すべく追られながら母親への依存心が強かったため、彼らの結婚生活はことごとく失敗に終わった。彼らはいつも自分の人生に責任をもつことを恐れていたため、こういう失敗に突き進んだのだが、どうにもならなくなるとエプワースの司祭館に逃げ帰ってきた。しかし、スザンナの教育法を簡単に非難する前に、ジョンやチャールズを生み出したのが、このような教育方法であったことを考えなければならぬであろう。それに、教育の場においては、その方法ばかりでなく、教育者の人格が大きな役割を果たす。とかくするとスザンナの理知的で厳格な面だけを、我々は考えがちであるが、見逃してはならないのが、彼女の女性的なやさしさであろう。このやさしさこそが、ジョンやチャールズに、厳格な教育であったにもかかわらず、反抗心を起こさせなかったであろう。ウェスレーはある説教の中で、自分の子供たちを見事に支配したスザンナが、自分の孫に関しては一人も支配できなかったことをおもしろく思っているが、

これはスザンナのやさしい面である。また、同じ説教の中でウェスレーは、子供を真に愛する両親は、子供たちにすべての命あるものを傷つけてはならないことを教え、鳥の巣をこわしたり、必要もないのに虫を殺したりすることを禁じるであろうと述べているが、ここにもスザンナの面影を我々は見るとはならないだろうか。

スザンナの性格に、多分にやさしい側面があったことは、ジョン・ウェスレーがグレース・マレー (Grace Murray) について叙述したところから明らかである。後で述べるように、グレース・マレーは、ウェスレーが自分にとって理想的な女性であると思ひ、結婚しようと考えた人物である。ウェスレーはグレース・マレーの中に、自分の母親スザンナの面影を追い求めていたらしい。そのグレース・マレーの性格描写の中には、彼女の清らかさ、しとやかさ、やさしさが大きく取り上げられているのである。⁽²³⁾

我々はスザンナが自分の子供たちの教育に当たって目標としたところが、従順を教えること、すなわち、我意 (self-will) の克服であったことを見てきた。彼女の教育方法が不自然なもので個性を伸ばすようなものではなかったと批判する人々は、おもにスザンナのこの目標を非難する。ところで、スザンナは哲学者ジョン・ロック (John Locke) の著作を読み、それらに敬服していた。ジョン・ウェスレーがロックの認識論から多くのものを得ていたことは後に述べるつもりであるが、ジョン・ウェスレーのロックの哲学への興味は、それが当時のインテリのだれにとっても、その教養のために知らねばならない思想であったというばかりでなく、母親から譲られたものでもあったであろう。「我意の克服」というスザンナの教育目標は、明らかに当時の進歩的なロックの哲学の教育論からきていたのである。⁽²⁴⁾ もちろん、この目標たる我意の克服は、組織的に子供たちの意志力を破って、それをおびえきった卑しむべき従順の中に追いこむことではなかった。子供たちがあらゆる事柄において、勝手に振る舞うことを抑制したものであった。

だから、スザンナが人生における喜びの否定者であったことくに言うのは間違っていると思われる。彼女は子供たちに、自分が育ったビュリタンの家庭においてそうであったように、遊びや娯楽を楽しませた。ニュートンの言うところによると、彼女はトマス・ア・ケンピス (Thomas a Kempis) を「正直ではあるが、弱い人間」と表現したそうであるが、それはトマス・ア・ケンピスがありゆる楽しみを罪深いものとして退けたからであった。⁽²⁶⁾ スザンナは子供たちに人間らしく生きることの自由を許さなかったわけではなく、娯楽も彼らの生活の中に正当な場を占めていたのである。後にジョン・ウェスレーが回想の中に困惑したほどに。というのは、子供たちはトランプ遊びまでしたのであるから。

人間が自分自身の意志を行わずに神の意志を行うことがキリスト教の本質であるとスザンナは理解していたので、彼女にとって我意があらゆる罪と悲惨の根源であったのである。ところで、我々はここでもう一つのスザンナの確信を取り上げなければならない。シュミットによると、それはスザンナに対するヘンリー・スクーガル (Henry Scougal) の書物『人間の魂における神の命』(The Life of God in the Soul of Man, 1st edition, 1677) からの影響であり、この書物の中に見られるロマン主義的神秘主義の反映であるとのことであるが、スザンナは敬虔を喜びと、聖化を幸福と同一視しているのである。スクーガルのこの書物は、一七七〇年にジョン・ウェスレーが省略版を出版しているところから見ても、彼に対しても影響を与えたものと思われるが、そこには十八世紀の啓蒙主義に見られるところの、人間が自己を実現し成就することを正しいとする思考が既に見られる。喜びや幸福という感情は自己否定ではなく自己成就であり、そういう自己成就が敬虔と聖化の本質をなすものと見なされている。この面から考えても、スザンナの言う我意の克服が人間らしさの喪失を意図したものでないことが明らかである。むしろ、真の自己成就を妨げるようなわがまま勝手を抑制することが、その意図なのであ

た。

とにかく、スザンナという女性はすばらしい女性だったらしい。やさしさを失わずに、しかも、自分の考えをしっかりと持って、神学や哲学も十分に理解しうる知性をもっていた。ジョンなどは神学や哲学上の難問題を、まず母親に相談することによって解決しようとしている。このように、高貴さとやさしさをたたえた女性を母親としてもったことは、ウェスレーの生涯に大きな影響を与えた。彼は女性への深い尊敬と信頼とを、母親を通して獲得したのである。この尊敬と信頼とが、ある時には、愚直であると思わないわけにはゆかない態度を、悪らつな女性に対してさえ、ウェスレーにとらせている。またウェスレーが女性との愛情問題で不幸であった理由には、母親と匹敵する女性を、意識的にかあるいは無意識的にか、ウェスレーが追い求めていたということもあつたであろう。

ジョン・ウェスレーのスザンナへの愛と精神的依存がどれほど大きなものであったかは、次の事柄によっても明らかである。スザンナの死の一五年ほど前に、すなわち、ジョンが二四歳の時のことであるけれども、両者は死が彼らを別れさせる時のことについて手紙を交換し論じたことがあつたが、ジョンは自分がスザンナより早く死ぬことを希望している。⁽²⁷⁾ 母親への愛をこういう仕方で表現するのはもちろん不健康であると言わざるを得ないし、スザンナがそれを訂正させているのは当然である。しかし、このような消極的な結果をもたらす面があつたにしても、すばらしい女性をウェスレーが知ったこと、母親としてもっていたことは、幸福なことであつた。

ウェスレーの幼時の出来事で、精神的に彼の生涯に大きな影響を与えたものがある。エプワースの司祭館が、火事になったことである。これも恐らく、サムエルの政治的信念に反対の住民たちによる放火であろう。その時に、ジョンは六歳、チャールズは、まだ生後二か月の幼児であつた。火事は夜中に起こつた。子供たちは乳母に

連れられて外に逃げて行った。ところが、ジョンだけはそれに気付かず、二階に眠り続けていた。逃げてきた子供たちを数えて、父親のサムエルは、はじめてジョンがいけないことに気が付いた。一方ジョンは、目が覚めてみると自分のまわりがすっかり火に包まれている。彼は二階の窓のところまで逃げてきたけれども、人々は彼を救い出すことができなかった。サムエルは、もはやあきらめて、神のみ手にジョンを返さなければならぬ時が来たと思ったのである。その時、近所の人々が気転をきかせて、一人が壁に面して立ち、もう一人がその肩の上に立って、屋根が燃えおちる直前にジョンを窓から救い出すことができたのである。

ウェスレー家の人々にとって忘れ難かったこの火事は、一七〇九年二月九日のことであったが、司祭館の火事騒ぎはこれが最初ではなかった(一七〇二年には、その三分の二が焼かれている)。一七〇九年の火事をジョン自身も覚えていたであろうし、家族の会話によってもしばしば思い出させられたであろう。スザンナは、特別な神の摂理によって命拾いしたジョンの教育に特に気をつかうようになったし、この出来事は、ジョン自身にも自分分は火事場から取り出された焼けっくいであるとの感を与えたのである。彼は、神がなにか特別な仕事のために、自分をこのように救い出したと感じた。この出来事は、ウェスレーに対して、強烈な召命感を与える象徴となった。

ジョンは一歳の時、一七二四年に当時ロンドンにあったチャーターハウス(Charterhouse)校の生徒となりエブワースの司祭館を離れた。しかし、その後も彼は、ことあるごとに家族と手紙のやりとりをしていたようである。彼が一四歳のころに起こった司祭館の奇妙な出来事も、彼の関心を引かないわけはなかった。一七二六年十二月一日が、それが起こった最初の日であった。ジョンの姉妹スザンナ(Susanna)とナンシー(Nancy)の二人が不思議な戸をたたく音を聞いたし、それ以来、家のどこかで、うめき声やびんをこわす音が聞こえるようになった。

たのである。奉公人たちを含めて、家中のものがそれに悩まされた。家中が寝静まっている時に、階段を上がりたり下りたりする音が聞こえたり、七面鳥の鳴くような声が聞こえたり、ある時には、気持ちの悪いものが靴をならすような音をたててわきを通りすぎて行った。司祭館ではこの存在を「老ジェフェリー」(Old Jeffery)と名付けていた。もちろん、初めのうちは「老ジェフェリー」はウェスレー家にとって気味の悪い、驚きの対象であったが、そのうちに彼は単なる厄介事、うんざりさせるものとなってしまった。そして、一年ほどして、「老ジェフェリー」の訪問は突然やんでしまった。

司祭館の人々は、もちろんその原因を探した。スザンナは初めそれを、ねずみのいたずらと思ったが、事実はその説明できなかった。奉公人のだれか、あるいは、子供たちの一人のいたずらという説明も事実と呼応しなかった。結局のところ原因が分からなかったので、常日ごろ迷信に批判的であった司祭館の人々も、遂にはそれを超自然的起源をもつものと見なした。サムエルに対する住民のある者たちのいたずらと考えられなくもなかった。「老ジェフェリー」はサムエルが国王のために祈った時などに、いっそう大きな音をたてたからである。ウェスレー家の人々は、その説明も事実にもそぐわないものとして退けたが、恐らくこれが真相にいちばん近いのではないだろうか。

ジョン・ウェスレーはこの出来事の起こったところは司祭館にいなかったが、兄のサムエル(Samuel)を通して詳しく書き送ってもらった。そして、一七二〇年に家に帰った折、当時の事情をできる限り調べている。彼もそれが超自然的な起源をもつことを疑わなかったが、彼はそれを、一七〇二年に父サムエルが母スザンナと別居したことに関係すると解釈した。すなわち、神がサムエルに結婚の誓約を破ったその罪を深く自覚させるために、こういう警告的手段をとられたものとなしたのである。ウェスレーのこの解釈の当否はさておいて、我々にとって

重要なのは、この事件が、チャーターハウス校時代の若きウェスレーに及ぼした影響である。グリーンも言うように、この事件は「同様の現象に対する彼の興味を喚起し、彼の生まれつきの信じやすさを強固にし、見えざる世界に対する彼の信念を強めるのに役立った」のである。

エプワースの司祭館の雰囲気、両親の高教会主義的信仰によってすみずみまで浸透されていたことは想像するに難くないが、その強靱な倫理性と厳格な訓練の中には両親の幼少年期のピューリタニズムが強い影響を見せていた。⁽³⁰⁾ サムエルについてもスザンナについても言えることであるが、「教派を変えたからと言って、人間は自分の皮膚の外に飛び出すわけには行かない」(ニュートン)のである。⁽³¹⁾ それに、我々は高教会主義をも含めて、国教会とピューリタニズムとの相違をあまり強調しすぎてもいけない。

スザンナには活動的な生活面ばかりでなく、深く、瞑想的な面があった。また、彼女はなかなかの読書家でもあった。ソツツイニ的異端から離れるに当たって、スザンナはパスカルの『パンセ』から良い影響を受け、生涯にわたって、彼女は『パンセ』の多くの言葉を暗記しているほどであった。ヘンリー・スクーガルの『人間の魂における神の命』を好んで読んだことやロックの書物に通じていたことなどは前述したが、彼女はどれか一つの書物にしばられることなく、自分の魂の要求に従って読んだ。イタリア人のロレンゾ・スクポリ (Lorenzo Scupoli) の『霊の戦い』(Pugna Spiritalis) も彼女の好きなものであった。スクーガルの神学が汎神論に傾きがちな神秘主義にその特徴を示し、そういう角度から聖餐を重んじたのに対して、スクポリの神学は神と人間との関係をきわめて人格的に考えていたが、これは神秘主義とは対立するものである。その思想形成に当たってスザンナの感化を多分に受けていたジョンが、宗教改革者たちに見られる神と人間との人格的関係の強調と、神秘主義とに対してどのような反応を後に示すようになったかを知る我々にとって、このスザンナの思想の色合いは

興味深い。⁽³²⁾ 更に、父の友人であったピューリタンのリチャード・バクスター (Richard Baxter) の著書、特に『聖徒の永遠の休息』(Saints' Everlasting Rest) もしばしば好んで読んでいたが、こういう瞑想的な面は、彼女においては隠遁的な様相を呈せず、この世の中での使命達成へ向かう原動力となった。これは宗教改革者ルターや特にカルヴァンにおいて見られた召命・職業 (Beruf, Calling) 観の継承であるが、ニュートンがここにスザンナに対するピューリタニズムの影響を強く見ているのは正しいと思う。⁽³³⁾ そして、スザンナの書いたものには、方法 (method)・訓練 (discipline)・義務 (duty)・理性 (reason)・良心 (conscience)・体験 (experience)・きよめ (holiness) というようなピューリタンの特徴用語が事実多く見られるのである。⁽³⁴⁾

サムエルが大主教区会議議員としてロンドンに滞在中、夫に無断でスザンナが集会をもち二〇〇人もの人々に説教したという事件があったが、これなどはスザンナの高教会主義にもかかわらざるピューリタニズムの根強い影響と言えよう。一七四〇年のことであるが、メソジスト運動が大きな進展を見せていたころ、ジョン・ウェスレーを助けていた信徒の一人トーマス・マックスフィールド (Thomas Maxfield) が、ウェスレーの留守に説教をするという出来事が起こったが、この新機軸に驚いてプリストルからあわててロンドンのファウンダリーに帰ってきたウェスレーに対し、スザンナは「あの青年にあなたがすることに注意しなさい。あなたが説教するために召されているように、あの青年もそうです。あの青年の説教の結果、どういふ実が結ばれたかを調べ、また、あなた自身も説教を聞いて見なさい」とすすめた。これが、ウェスレーが信徒伝道者を用いるに至った最初なのである。⁽³⁵⁾

ジョンは他のウェスレー家の子供たちと同じように、その精神的危機の折や神学上の疑問に悩まされた時に、スザンナに直接、あるいは、文通によって相談するのが習慣になっていた。ジョンのキリスト教理解に対するス

ザンナの感化は大きなものであった。ザンナのほうは、必ずしもジョンやチャールズのメソジスト運動を初めから理解し支持したわけではなかった。スザンナのためらいはジョンやチャールズの兄サムエルが、その高教会主義のゆえにメソジスト運動に好感をもっていなかったもので、弟たちの伝道を誤って伝えたことや、チャールズの極端に走る性格からくる印象の良くない説明によるものであった。チャールズの説明の中でスザンナが批判したのは、信者はだれでも、その義認の時には罪の赦しの確証を与えられ、いつ義認の恵みを与えられたかその瞬間を正確に言い得るものであるところであった。神はすべての人を全く同じ一つの仕方だけで取り扱われるのではないがゆえに、一信者の体験をすべてに当てはめることは危険である、というのがスザンナの主張であった。また、サムエルの報告で、メソジストの徒は救いの確証を新しい啓示の夢や幻を与えられることの中に求めていると知らされたので、スザンナは反対したのである。しかし、ジョンの説明を聞いたし、ジョージ・ホイットフィールド (George Whitefield) が当時スザンナのいたデヴォン (Devon) に行き彼女と会ったことなども手伝って、彼女は安心し、後には積極的に運動を支持し、メソジスト教徒として死んだのである⁽³⁶⁾。

種々の教理上の問題に関してのジョンに対するスザンナの影響を、我々はこの後も幾度か取り上げなければならぬであろうが、スザンナに関する我々の叙述がきわめて多くを負っているニュートンが、スザンナを媒介として、スザンナの父サムエル・アンスリーのピューリタニズムの一面とジョン・ウェスレーの『キリスト者の完全』の教理との関連を追求しているのは、特に我々の興味を引く事柄である⁽³⁷⁾。というのは、通常ウェスレーの「キリスト者の完全」の教理はカルヴァン主義に立つピューリタニズムとは相反するものと見なされており、この教理においてはウェスレーは全くピューリタニズムと無関係であるとされてきたからである。

ニュートンが詳細に根拠をあげているように、アンスリー博士は説教の中で「本気のキリスト教」(serious ch-

ristianity) を定義して、「キリストときよめ」(Christ and Holiness) より成るとしている。きよめには功績の觀念が全く排除されなければならないのであって、それはひたすらにキリストの信仰によって与えられるものなのである。キリスト教の意味は、結局のところ「愛によって働く信仰」なのであり、全き心をもって神を愛するに至ることである。アンスリー博士は更にこの全き愛の意味を積極的に、また、消極的に明らかにする。全き愛とは、積極的に言えば、我々の意志のあらゆる力が神を愛することに向けられていることであるが、これは我々がこの地上に生きている限り完全にはなし得ない。全き愛は、消極的に言えば、神の愛に反するものが、なにも我々の心の中に宿らなくなることである。そして、この地上の生においても、我々はこの点では「かなり良い完全」(a pretty tolerable perfection) に到達できるのである。ニュートンが言うように、この觀念は神学的に言うて考えぬかれたものとは言えないが、しかし、後述するウェスレーの「キリスト者の完全」と質的に連続する主張であることは確かである。

サムエル・ウェスレーは一七三五年四月二十五日——この年の十月二十一日には、ジョン・ウェスレーがアメリカのジョージアに宣教師として出発している——に、この世を去った。晩年に至るまでサムエルは信仰の良き戦いを戦いぬいたのであるが、既に立派に自分と同じ信仰の道を行っていた二人の息子に、臨終の折彼が言った言葉はよく知られている。彼はジョンに「息子よ、キリスト教の証拠、きわめて強い証拠は、内的なあかし、内的なあかしなのだ」と言い、チャールズの頭に手を置いて「気持ちをごらつかせないように。キリスト教の信仰はこの国に確かに復興します。私はそれを見ないだろうが、あなたは見るでしょう」と予言したのである。スザンナの死は一七四二年七月二十三日の出来事で、痛風のためであった。彼女はそこ、ジョンのロンドンにおける伝道の根拠地とも言うべきファウンダリー (Foundery) の建物に部屋を与えられて住んでいたが、その死の際、

折あしくチャールズは不在であった。しかし、ブリストルに伝道のため出かけていたジョンは急遽ロンドンに
 戻り臨終に間に合ったし、五人の娘たちもその場においてこの偉大な母親に別れを告げた。

注

- (1) Telford, John: *The Life of John Wesley*, New York, Eaton & Mains, 1898, pp. 1—2.
- (2) 高教会主義者とは、一般的に言って、教会の制度や使徒伝承による主教の権威を重んじ、イギリス国教会がローマ
 ・カトリシズムと同じ権威をもつ普遍的(カトリック)な教会であることを主張しつつも、ローマ教皇の唯一絶対
 の権威は認めなかった人々の群れを言う。
- (3) Schmidt, Martin: *John Wesley*, I. Bd., S. 38.
- (4) Newton, John A.: *Susanna Wesley and the Puritan Tradition in Methodism*, London, Epworth Press, 1968,
 p. 66.
- (5) *ibid.*, p. 156 への再引用。
- (6) *ibid.*, p. 149 への再引用。
- (7) *ibid.*, p. 149.
- (8) *ibid.*, pp. 151—152.
- (9) *ibid.*, pp. 152—153.
- (10) *ibid.*, p. 58.
- (11) *ibid.*, pp. 58f.
- (12) *ibid.*, p. 23.
- (13) Green, V. H. H.: *John Wesley*, London, Nelson, 1964, p. 27 を参照せよ。
- (14) Lean, Garth: *John Wesley*, Anglican, London, Blandford Press, 1964, p. 5.
- (15) この本は國工博士リナーマンの研究が中心。Newton, John A.: *op. cit.*, pp. 88f.
- (16) Green, V. H. H.: *John Wesley*, pp. 9—10 への再引用。

- (17) Green, V. H. H.: *The Young Mr. Wesley*, London, Edward Arnold Ltd., 1961, pp. 59—60.
- (18) Green, V. H. H.: *John Wesley*, p. 10.
- (19) Beecham, H. A.: *Samuel Wesley Senior* — *New Biographical Evidence*, Renaissance & Modern Studies,
 Wl., 1963, pp. 104f. 参考 Newton, John A.: *op. cit.*, p. 79 を参照せよ。
- (20) Green, V. H. H.: *The Young Mr. Wesley*, p. 48.
- (21) Newton, John A.: *op. cit.*, pp. 53f.
- (22) Green, V. H. H.: *The Young Mr. Wesley*, pp. 53—54.
- (23) Jackson, Thomas edit.: *The Works of John Wesley*, London, Wesleyan-Methodist Book-Room, 1831 (3rd editi-
 on), (文藝 文庫 十), vol. 7, pp. 96—98.
 グリーンも書いた文脈におおむねはあなが、この事情を取り上げている。ウェスレーの女性との愛情関係がいつ
 も不成功であり、その結婚生活が不幸に終わったのは、ウェスレーがそれらの女性をスザンナという鏡に映して見
 たからだ。グリーンは言う。スザンナという鏡に映して見られた時、どの女性もウェスレーにとって立派とは思
 えない。この本の序文をよめよ。
- (24) Newton, John A.: *op. cit.*, pp. 114—115.
- (25) *ibid.*, p. 118. 後年ウェスレーが子供の教育に言及して、子供はその我意を破るべきとなく育てるのは、まさに子供
 を悪魔のさすり殺すことだ。この本、子供の勝手気ままを抑制したものと解すべきである。Works, vol.
 7, p. 103.
- (26) Schmidt, Martin: *John Wesley*, Band I, S. 53.
- (27) Newton, John A.: *op. cit.*, p. 203.
- (28) Green, V. H. H.: *The Young Mr. Wesley*, p. 58.
- (29) *ibid.*, p. 59.
- (30) *ibid.*, p. 42.
- (31) Newton, John A.: *op. cit.*, p. 15.

- (32) Orthal, Jean : "The Theological Originality of John Wesley and Continental Spirituality" in *A History of the Methodist Church in Great Britain*, vol. I, edit. by R. Davies & G. Rupp, London, Epworth Press, 1965, pp.88—89 及び Schmidt, M. : *John Wesley, Band I, S.49—50* 参考①②③
- (33) Newton, John A. : op. cit., p.132.
- (34) *ibid.*
- (35) *ibid.*, pp. 180—181. 参考④⑤⑥⑦⑧⑨⑩⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺
- (36) Newton, John A. : op. cit., pp.172—175.
- (37) *ibid.*, pp.187 ff.
- (38) *ibid.*, p.80.

第二章 オックスフォードとジョージア時代

一 第一の回心前後

ウェスレーは、一〇歳の時に、チャーターハウス校に入り、そして一六歳でそこを卒業している。この学校でのウェスレーの生活は、あまり楽しいものではなかった。貴族的な雰囲気の中の少年たちの間で、貧しい田舎司祭の息子が、いやな思いを経験しないですむはずがない。ずいぶん費用も節約したし、小遣いにもこと欠いた日常生活であった。彼の信仰生活はどうであったか。これもけっして高度の水準を維持していた、とは言えないようである。しかし、彼はきちんと聖書を読み、教会に行き、祈りをしてたと自分でも言っているように、相当程度の信仰生活を続けていたものと言わなければならない。ティアマンが、「ジョン・ウェスレーは、チャーターハウスに入った時は聖人だったが、卒業した時には罪人だった」と言うのは明らかに言い過ぎである。また、

オックスフォード在学中のウェスレーの生活が不道徳なものであったとタイアマンは暗示しているが、これも事実には反すると思われる。アルダスゲイト街における回心以前の時期には、ウェスレーは全くの罪人だった、とタイアマンは言いたいのであろう。ここには暗黒から光への転換を明瞭に印象付けたいという、伝記作者の意図があまりにも見えすぎている。

ウェスレー家の人々は皆快活で友達付きあいが良かったということであるから、ジョンも明るいユーモアに満ちた青年であつただろう。従つて、彼は、タイアマンが指摘するような詩も作つた。オックスフォード在学中のウェスレーは、しばしば詩を作つて楽しんでいたようだが、問題の詩はラテン詩からの翻訳である。クロエ(Cloe)という若きおとめに関するもので、ジュノー(Juno)がくじやくを、ヴィーナス(Venus)が鳩をかわいがつていたように、クロエは蚤を愛していた。そして、詩は、この蚤がどんなにクロエの身体をはいまわるのに喜びを感じたかを叙述した、たわいのないものである。確かにこれは行儀の良い詩とは言えないが、しかし、これは不道徳と言うよりも、リーン(Garth Lean)も書いているように、思春期に属する事柄と判断すべきである。⁽³⁾

一七二〇年には、ウェスレーは、オックスフォード大学のクライスト・チャーチ・カレッジ(Christ Church College口絵⁽⁶⁾)に入学することを許され、一七二五年、彼が司祭補(Deacon)としての任命式を高教会主義者ポター主教(Bishop Potter)から受ける時まで、この学校に籍を置いている。オックスフォード大学時代の彼は、既に明らかにしたように、最初は特別に信仰的に熱心な青年であつた、とは言えないようである。まじめな、そして一応の信仰的義務を守つた青年ではあつたが、入学当初の彼は、司祭になろうと志していたとは考えられない。しかし、一七二五年には、彼は国教会の聖職者になるという決心を両親に相談し、その許可を得ている。

このころから彼は、熱心に神秘主義的書物を読み出した。彼が最初に取り上げた神秘主義的書物は、トマス・

ア・ケンピスの『キリストにならう』(Imitatio Christi)であつた。続いて、シムネー・テラー(Jeremy Taylor)の『聖なる生』(Holy Living)及び『聖なる死』(Holy Dying)また、後になって、ウィリアム・ロー(William Law)の『キリスト者の完全』(Christian Perfection)などであつた。このように、一七二五年という年は、ウェスレーの生涯にとつて、たんに司祭補としての任命式を受けたという記念すべき年であつたばかりでなく、精神的にも大きな飛躍の年であつた。ウェスレーが司祭(Priest)として任命されたのは一七二八年であつた。

一七二五年のウェスレーの信仰的覚醒を回心と呼んでもよいであろう。この回心を、後のアルダスゲイト街での回心と区別する意味で我々は、第一の回心と呼ぶことにしたい。

この第一の回心は、どのような事情が、具体的な動機を提供したのであるか。オックスフォードのウェスレーの友人の中に、ロバート・カーカム(Robert Kirkham)という、司祭の息子がいたが、彼には三人の姉妹があつた。ウェスレーはしばしば、スタントン(Stanton)にあつたその司祭館を訪れているが、その三人姉妹の一人とは特に親しくなり、ヴァラニーズ(Varanee)という名をその女性に与えて手紙のやりとりをしていたし、彼女を、トマス・ア・ケンピスを読むようにすすめてくれた自分の宗教的友人(a religious friend)として『日誌』の中に書いている。恐らく神秘的敬虔をもつたこの女性への愛が、ウェスレーを神秘的書物に向かわせたのであろう。⁽⁴⁾

このヴァラニーズがだれであつたのか、我々はウェスレー自身から教えられていない。ネヘマイア・カーノック(Nehemiah Curdock)がこの宗教的友人は三人姉妹のうちでベティー・カーカム(Betty Kirkham)であると仮定して以来、長い間にわたつてその説が行われていた。しかし、今日ではこの女性は長女のサラ・カーカム

(Sarah Kirkham)であったというのがほぼ定説になっている。⁽⁵⁾

一七二五年にウェスレーは二歳であり、サラ・カーカムは二六歳であった。彼女は魅惑的な美人で、ほがらかな人物であったし、読書好きなまじめなキリスト者であった。彼女はウェスレーのそれまでの独身主義を変えさせ、結婚しようとした。彼は心の中で彼女が旧約のラケルとレアのごとく、七年間待つてくれたらと望んだが、結婚の意志は心に秘めて、彼女に会いに司祭館を訪れても彼女との話はおもに神学に関するものであった。しかし、遂に勇気を振るってウェスレーは、一七二五年四月二十日にサラに結婚したいという自分の心を打ちあけている。サラのほうは、ウェスレーに対してそこまでは愛を感じていなかったらしく、若い司祭で学校の教師をしていたジャック・チャポン (Jack Chapone) と結婚することになった。この失恋の結果、ウェスレーの神秘主義への沈潜が深まり、結婚への懷疑が強められていったのである。出版されていないウェスレーの「日記」には「神よりも私は女性や友人を愛したのか。これはサタンの罠の一つであったか」という言葉が見られるが、⁽⁶⁾神と女性とを同一平面に併置して、どちらかを選ばねばならないものであると考えるところでは、独身生活へのカトリック的憧憬は去らないであろう。

この当時から、ウェスレーの心の中には、結婚についてのカトリック的な考え方が支配するようになった。ウェスレーの前には、生涯の間に、何人かの女性があらわれ、彼の愛情を獲得したのであるが、いつもウェスレーに結婚を躊躇させたのは、この独身生活へのカトリック的な憧憬であった。これは明らかに、ウェスレーが、神秘主義的な書物への沈潜から強く影響されたものである。ウェスレーに結婚を躊躇させたもう一つの大きな要因を、我々はここに付加しなければならないであろうが、それは、ウェスレーの意識の表面に常に浮かび上がって

はこなかったかもしれないけれども、母親スザンナのような女性を彼が追い求めたということである。ウェスレーは、生涯の間に、スザンナに比較して劣らない女性と巡り合うことはなかったように思われる。後述するソフィア・ホプキー (Sophia Hopkey) にしてもグレース・マレーにしても、ウェスレーの側で、相手を無理に美化しすぎているところがあるように思われる。

ところで、こういう独身生活へのあこがれは、しばしばプラトンの高い友愛へと傾斜するものであるけれども、当時のウェスレーにはどうもこういう傾斜が見られる。サラとジャック・チャポンとの結婚式は一七二五年十二月二十八日のことであったが、結婚後も、ウェスレーとサラとの間にはプラトンのな友愛とも言えるやさしい感情が存在し続けたようである。⁽⁷⁾とにかく、ウェスレーは男の友人たちからも友情を多く与えられた人物であったけれども、どちらかと言うと、「女性との交わりのほうをいつも居心地よく感じていた」(グリーン)らしい。⁽⁸⁾それにはウェスレーには女の姉妹が多かったということもあるが、母スザンナの影響が強いことも考えられる。

この当時ウェスレーの心を引きつけたもう一人の女性は、メアリ・ペンダーヴズ (Mary Pendarves) であった。彼女はカーカム家の姉妹とも親しい友達同士であり、ウェスレーはその姉アン・グランヴィル (Anne Granville) とも友達になった。当時メアリは、気むずかしくて大酒飲みの夫ベンダーヴズと死に別れたばかりの若い二五歳の未亡人であった。ウェスレーはアンをセリマ (Selima)、メア리를アスピシア (Aspasia) と呼んで、二人にしばしば長い手紙を書いた。姉妹たちのほうも、この気持ちのよいまじめで学識豊かな若き司祭補に興味を覚えたようであるが、特にメアリにとっては、ウェスレーの与える印象が夫の関係で交際してきた貴族社会の人々の与えるそれと違うので、引きつけられたらしい。しかし、ますます深まりいくウェスレーの信仰がメア리를怖が

らせたし、彼女は社交の喜びも捨てられなかった。そのため、彼女はウェスレーに対して積極的にはなれず、後で彼女がウェスレーに自分から近づこうとした時には、傷つけられたウェスレーのほうが消極的になってしまっていた。⁽⁹⁾

さて、ベルギーのカトリックの司祭ピエト (Maximin Piets) や、英国のカトリックの神学者トッド (John Todd) は、一七二五年にウェスレーが神秘主義者の書物を読んだ時こそ、彼の生涯における最大の回心が起こったのだと主張し、第二の回心をそれほど重要なものではないと考えている。第二の回心は第一の回心と本質的に異なるものではなく、ただ、第一の回心をより徹底させただけであると、彼らは考えている。⁽¹⁰⁾ こういう解釈に對してはもちろん批判的な研究者、例えばリーンのごときがいるが、それはさておき、確かに、それまでの平凡な信仰生活から、熱心に神を追い求める生活へとウェスレーが転換したのは神秘主義者たちの影響で、その意味において、この時ウェスレーは第一の回心をもったのである、と言うことができよう。

ウェスレーと神秘主義との関係はなかなか複雑である。我々が第一の回心と呼ぶものの端緒となったトマス・ア・ケンピスの『キリストにならいて』をウェスレーが読んでいたころ、彼は常のごとくに自分の感想や疑問を母スザンナに書き送っており、我々は両者の文通からウェスレーのトマスの神秘主義への反応を知ることができる。『キリストにならいて』に表現されているひたむきなトマスの神追求がウェスレーをあれほどに深く感動させたのではあるけれども、トマスの敬虔のもつ世界性に対しては彼はきわめて批判的であった。シュミットが、この批判がウェスレーの聖書理解、特に旧約聖書における世界は神によって創造されたがゆえに良いものであるという信仰に根拠をもっていたと指摘しているが、これは正しいと思う。⁽¹²⁾ エプワースの司祭館に滲透していた聖書の敬虔が、ジョン・ウェスレーをここでも支えていたのである。トマスによると、神が世界の中に人間を置かれ

たのは、結局のところ、人間を絶え間なくみじめな状態の中におらせるためである、ということになってしまふ。地上で人間が少しでも喜びや幸福を追求することは、罪なのである。我々がキリストにならって十字架を負わねばならないことは真理であるが、このことは一切の喜びが地上の生から消えなければならぬことを意味するのであろうか。なるほど、一切の地上の悲惨は、天国において十分な償いを受けるであらうが、しかし、ウェスレーによれば、この事実によってはキリスト教に改宗する者はほとんどいない。特に我々の興味を引くのは、ウェスレーがイエスの言葉「わたしのくびきは負いやすく、わたしの荷は軽い」(マタイ一・三〇)を文字どおりに現在の解釈して、我々は地上でも罪ではない喜びと幸福を獲得して差し支えないという自分の議論の根拠にしていることである。また、トマスにとっては苦難を美化するあまり、苦難がそのままにか良いことであるかのごとく見られているが、ウェスレーは旧約のヨブの例を引きながら、苦しみは美化すべきでないことを主張している。神が苦難を用いて我々を謙遜にすることはありうるけれども、そうであるからと言って苦難は良いものではけつしてない。苦難は征服されなければならないものなのである。このように、ウェスレーにおいては、神秘主義の他界性に対して、良い意味での現世尊重からきている健康な反省が見られる。

ウェスレーと神秘主義との出会いの結果、我々にとって大変ありがたい副産物が与えられたが、それが彼の『日誌』(Journal)である。『日誌』の第一巻の序文は一七四〇年九月二十日の日付けになっているが、そこで彼は、約一五年ほど前にジュレミー・テラーの『聖なる生』と『聖なる死』を読んで、その助言に従い自分の生活の一時一時をどのように使用したかを詳細に書きつけるようになった、と言っている。そして、これらの「日記」(Diary)の特徴は、神の目の前に良心的に立つことを教えたあのピューリタニズムを経てきたイギリス人の⁽¹³⁾
つ「真実の体験、明確な思考、固い決意」(シュミット)なのである。

ここに文字列を入力してください。

「」を書き始めたのは、実際にはテラーの書物を読む前からであったが、テラーの書物を読んだと詳細に自己の生活を日々――しばしば一時間ごとに――書き込むようにさせたのである。「日記」⁽¹⁴⁾されたもので、全くウェスレー個人のためのものであった。アメリカのジョージアに宣教師として出たテラーは、そこで初めて自分の前をよぎる新奇な情景に接したり、珍しい体験をもったことから、そのそれらの描写部分をぬき出してそれに自己の省察を加えたものを別に作り始めた。それが『日誌』⁽¹⁵⁾の早い時期にその最初の部分が出たのは、ジョージアにおける自己の行動を、非難する者たちに対して弁明するという意図があったのである。ネヘマイア・カーノックの忘れることのできない貢献のおかげで、我々は信頼のできる本文で、ウェスレーの生涯にわたる『日誌』全八巻を所有しているのであるが、特に感謝すべきは、その多くは失われてしまったが、残っている「日記」の暗号を解読して『日誌』に对照しながら我々が読めるようにしてくれたことである。

テラーは、主教制をもつ国教会の制度がそのまま神によって制定されていると見なしていた高教会主義者であったが、テラーの思想の中に表現されている神の前での真摯さはウェスレーに強い感銘を与えた。しかし、ウェスレーはどんな思想に対しても自己をその中に失うような仕方では心酔できない人物であった。テラーは、我々が人からの尊敬を一切断念し、無視されることを喜ばねばならないとした。しかも、我々は自分を一緒にいるどの人物より低く最悪の人間であると評価して、自分の弱さ・不完全・欠陥を神に感謝しなければならぬのである。というのは、このようにして神は、我々の傲慢をくじかれるのであるから。テラーの正しいとするキリスト教的謙遜の美德は、このように自分や他人の實際を公正に評価しないことであり、更に、全生活を悔い改めねばならないキリスト者は、神がその罪を赦してくださいとさうかどうかに關してまで謙遜に、それについて不確

かでなければならなかったのである。

病的なこういうテラーの主張を、現実を真実ありのままに認識するウェスレーが批判しないはずはなかった。ウェスレーによれば、神との絶対的關係においては、確かにテラーの言うごとく、人間は絶対的に謙遜でなければならぬ。しかし、人間同士の相対的關係の中では、謙遜も相対的でなければならぬのである。神を信じる者が、無神論者の前で、いつも自分は相手より悪しき存在であると信じ込む必要はないし、また、自分が救われているかどうかも全く分からないのでは、キリスト者はこの世でもっともみじめな存在になってしまう。

現実を真実ありのままに認識するウェスレーの態度をシュミットは合理的経験主義 (rational Empirismus) と呼んで、これは無意識にウェスレーがピューリタニズムから受け継いだものであるとしている。⁽¹⁶⁾ピューリタンたちは、現実を容赦なく合理的に分析していったのである。

信仰に關するテラーの理解をウェスレーが批判しているのを見ると、シュミットの言うようなウェスレーにおける合理的経験主義が更によく理解される。⁽¹⁶⁾聖書によれば、信仰なしに神を喜ばせることは不可能である。ところが、ウェスレーによれば、信仰は理性的根拠に基付いて、ある命題に同意することである。従って、理性に反する事柄を受容するのが信仰ではない。我々は、信仰と理性との關係に關するウェスレーの考えが、これと本質的には同じものとして生涯存続したと思うが、この場合、ウェスレーの言う理性がどういふ性格のものであるかについては、後で第五章「神学的認識論」の中で詳細に取り扱うことにしたい。

ウェスレーがウィリアム・ローの書物に接したのは、ウェスレーがオックスフォードのリンカン・カレッジ (Lincoln College) のチューター (tutor) になったところのことであった。また、ウェスレーは後述するよう⁽¹⁷⁾に、ローを訪ねて精神的指導を受けたが、ローの勧めによりヤコブ・ベーム (Jakob Böhme) や『ドイツ神学』

(Theologia Germanica) をも読みつけた。ウェスレーがもつとも神秘主義に接近したのは、この時期のことであった。

しかし、彼にとって、神と人間とが神秘的に一つになるというような意味での神秘主義は、およそ縁遠いものであった。この点でローの思想はこういう神秘主義とはだいぶ違っていたが、とにかくこのような神秘主義は、ウェスレーに嫌悪の念を起させた。間もなくこのような読書をやめたウェスレーは、後に、神秘主義者たちこそキリスト教の最大の敵であり、彼らに比べるならばその他の敵は些細なものである、と言っている。なぜなら、神秘主義は、キリスト教に致命傷を与えることができるのであるから。⁽¹⁷⁾

どういふ理由から、ウェスレーは、このような神秘主義を嫌悪したのであろうか。これは、想像するにそれほど困難ではない。神秘主義者 (Mystics) たちは、神と魂との霊的一致を説明するのに、あまりにもしばしば、官能的な用語や比喻や画像を用いたが、このことは、清潔を尊び、また、愛したウェスレーにとって、忍びがたいことであった。更に、ウェスレーの追い求めていた神との一致とは、人間が謙虚に、神の愛の意志への信頼と服従とにおいて歩むことであった。けっして人間が、神の大海に投じられ、やがて姿を失う一滴の水のように、その人格を喪失するような一致ではなかった。

ウェスレーの求めた神との一致は、道徳的なものである。また、我々は、ウェスレーが制度化された信仰生活を愛していた事実を見逃してはならない。ウェスレーの信仰は教會的信仰であって、静寂の中で孤独な魂が、自分の魂の奥底で神と一つになろうとする瞑想に、その中心をおいた信仰ではなかった。この真理がウェスレーにとって明確になったのは、特に、彼が司祭補として父サムエルを助けていたところに、ある人が次のように言った時以来であった。「あなたは神に仕えて、天国に行こうと望んでいる。ひとり神に仕えることはできない、と

いうことを記憶しなさい。だから、あなたは、友を見つめるか、あるいは、つくらなければならない。聖書は、孤独な宗教 (solitary religion) について、なにも知らない⁽¹⁸⁾。確かに、ウェスレーの信仰生活は、恵みの手段である教会や聖礼典を重んじることによって、自分の神秘主義的経験におぼれる主観主義に転落することを免れたのである。

一七三六年十一月二十三日にウェスレーが長兄サムエルに書いた手紙の中に、「私がそれにぶつかってほとんど信仰の破船をしそうになった岩は、神秘主義者たちの書物でした。神秘主義者によって私は、恵みの手段を一つでも軽んじる人々を皆、そしてこういう人々だけを意味しています⁽¹⁹⁾」という言葉があるが、これによって、我々は、ウェスレーが神秘主義を明確に捨てるに至ったのがこのころであったことを知ると同時に、神秘主義をウェスレーがどのように定義していたかが分かるのである。恵みの手段を重んじるということは、神と人間との関係が、直接無媒介に存在論的に一致することを拒否することである。すなわち、それは神と人間とが本質的に一つになるということへの嫌悪を表現すると共に、神が人間と交わるに当たり、ご自分の意志の伝達的手段として、意志的に道具を使用される人格的存在である、ことを意味する。ウェスレーの信仰は、どのような神との深い交わりの経験のさ中においても、マルティン・ブーバー (Martin Buber) の言葉を借りるならば、神との「我と汝」という形での出会いから、はずれることがなかったのである。

ゆえに神秘主義が彼に及ぼした影響は、実際のな生活の中できよくなるということ、全心全霊を尽くして神を愛し人を愛する生活を、この世の中で追求するということであった。これを、内世界的神秘主義と呼んでもよいであろう。注意しなければならないことは、この神秘主義がウェスレーの信仰生活と神学とに、ある意味でのカトリック的な香りを生涯にわたって与えたことである。アメリカのジョージ・セル (George Cull) は、ウェス

レーの神学が、ルター的な信仰による義認の教理とカトリックの敬虔との独特の融合であると主張している。⁽²⁰⁾ 確かにウェスレーには、敬虔の面で、また、その神学において聖化を義認の目的とするような中心的な面で、カトリック的な強烈な倫理主義とも言うてよいものがあらわれていることはいなめない。

これとの関連で言わなければならないことは、この第一の回心の時に、ウェスレーは神秘主義者の書物を読むことによって、完全の追求をその生涯の目的とすることを教えられたことである。そして、この完全追求は、ローの書物『キリスト者の完全に関する実践的論文』(A Practical Treatise upon Christian Perfection, 1726)と『敬虔なきよき生への真剣な招き』(A Serious Call to a Devout and Holy Life, 1728)を読むことにより、更に深められた。しかし、第二の回心を経験するまでは、この完全は地上において人間が獲得することの不可能なものとして考えられていた。また、一生涯にわたって、人間はこの完全を自分の努力でもって——もちろん、恵みの手段を通して与えられる神の恵みに助けられながらではあるけれども——追求しなければならないものと考えられていた。

ウェスレーの最初の出版は一七三三年で、『種々の祈り』(Forms of Prayer)という書物であったが、一七三五年にはこれに三冊が追加された。そのうちの最初のものは、オックスフォードの聖マリア教会でなされた「善良な人々の労苦と安息に関する説教」(A Sermon on the Trouble and Rest of Good Men)が印刷されたものであった。これより二年ほど前に、ウェスレーは「心の割礼」(The Circumcision of the Heart)という題で説教を行い、その中できよめ(holiness)がどういふものであるかを述べたことがあったが、今我々が問題にしている一七三五年の説教の中で、彼はこの完全なきよめが、人間が地上に生きている限り到達不可能であることを確言している。死が人間の罪の身体を全く滅ぼすのであり、その時に生きることにつきものの苦痛も取り去られ

人間はこの死の折に完全に到達できるのである。⁽²¹⁾

第二の回心前のウェスレーの完全思想は、完全の内容に関しては、ローのそれにだいたい沿ったものであった。当時完全という言葉は修道院的な意味をもって理解されていたようで、その追求は一般の人々にとって可能でもなく、無縁でもあった。そういう通俗的な理解に抵抗してローは、キリスト教はすべての人々に対して一つであり、きよめも一つであることを主張して、完全をすべての人々の追い求めなければならないものとした。そして、人々の環境がどんなに種々様々であっても、すべての人がその各自特有の環境の中で完全を追い求めなければならないのである。完全追求において要求される決定的なものは、意志の内的な傾向である。このようにして、ローの見解は、外的行動を越えたところに完全を求めるものであった。更に、目標が到達される場所に重要な点があるのではなく、——この地上で完全が到達され得るものかどうかについては、ローは論じていないが——それを追い求めることが重要であり、そこにキリスト者の幸福獲得の条件があった。⁽²²⁾

話が前後してしまつたが、ウェスレーは一七二七年八月からしばらくの間、父サムエルの牧会を助けていたことがあつたけれども、一七二九年十一月にオックスフォード大学に帰り、一七三五年十月に宣教師として、当時の英国の植民地であつた北アメリカのジョージアに出發するまで、オックスフォード大学に滞在した。オックスフォードにウェスレーがテュターとして、このように滞在している間に、いわゆる「神聖クラブ」(Holy Club)とウェスレーとの関係が歴史に登場するようになった。

十七世紀のオックスフォード大学は、学問の府としてまことに絢爛たるところであつた。一六三四年から一六三六年にかけて大主教ロードが用意した憲法も推進力となり、大学は学識ある社会としてその責任を全うしていたし、ピューリタン革命の激しい動乱の時期の分裂にもかかわらず、その学問の府としての名声を失うことがな

かった。国教会の本拠があった大学は、当然のこと、国教会と王室とに忠誠をつくした政治家たちと心を合わせた。ところで、十八世紀前半のオックスフォード大学は、力強い活動の後の倦怠の時期とも言うべき状態にあった。従って、このころの大学に対して冷たい批判の目が向けられるのは、それだけの理由があったと言える。しかし、そのころのオックスフォードの低調さは、当時の政権がホイッグ体制のそれであったがために誇張されているというグリーン⁽²³⁾の主張をも、我々は聞かねばならないと思う。大学がジェームズ二世派、ステュアート王家支持者の群れであると疑っていたホイッグ派の政治家と、オックスフォード大学が国教会の本拠として種々の特権をもっていたことに対して不満を抱いていた理論者たちとの間には、確かに一種の同盟が存在するようになったのである。そしてオックスフォード大学の学的水準がきわめて低いものであり、彼らのほうにこそ真の学問研究と政治的正義とが存在するという言い方は、彼らに都合が良かったのである。それゆえに、種々の批判すべき点が明らかに存在したにもかかわらず、オックスフォードはウェスレーがそこで学び、また、そこで教えるに至ったころも、大学として一応はふさわしい場であったことを、我々は認めなくてはならないであろう。しかし、政治的にも教会的にも正統主義に立とうとしたオックスフォードの党派心が、学的水準をある程度低めていたことも、率直に承認しなければならぬ。⁽²⁴⁾

宗教的に言って当時のオックスフォード大学の教師や研究員の大部分は、ホイッグ体制下の国教会ではあまり受けのよい神学の持ち主たちとは言えなかった。彼らの大部分は臣従拒誓者ではなかったが、おおよそのところリチャード・フーカーやウィリアム・ロードの流れに沿う正統主義に立っていた。もともと、ジョン・ウェスレーを含めてもっと熱心な高教会主義者であった少数者は、臣従拒誓者たちに対して同情的であったが、いずれにしろ、当時のオックスフォード大学の神学は、その精神的な支えを教会教父たちの研究と、当時既に保守的なも

のと見なされていたところの十七世紀の国教会内のカトリック的伝統に見いだしていたのである。⁽²⁵⁾

一七二六年の三月にウェスレーはオックスフォード大学のリンカーン・カレッジの研究員に選ばれたのであるが、十八世紀のオックスフォード大学の研究員補助金 (Fellowship) は優秀な学生に与えられ、研究員は、大学にいる限り部屋も与えられ食事もただであったし、手当も与えられた。また、必ずしもカレッジにとどまってテニターとしての役割を果たす必要はなく、大学の許可があればどこで生活していても良かったのである。研究員の資格は、結婚するか給与の与えられる聖職位につくかすると無くなったのである。経済的にいつも困っていたウェスレーにとって、研究員に選ばれたことは大きな助けであったことは想像できる。リンカーン・カレッジの研究員はリンカーンシャー出身の候補者から選ばれることになっていて、ウェスレーはその条件を満たしていたし、父サムエルの友人たちの推薦も役立ってこの幸運を得たのである。そして、リンカーン・カレッジは、オックスフォード大学の中でもトーリー色の強いところであったことを、我々は覚えなければならぬであろう。そういう場に、カレッジの教員の数が足りなくなったので、ウェスレーは呼びもどされて一七二九年に帰ってきたのである。

「神聖クラブ」は、彼がオックスフォード大学に帰ってくる前に、すでに弟チャールズによって始められていた。チャールズがオックスフォード大学のクライスト・チャーチ・カレッジ (Christ Church College) に入学してきたのは、一七二六年のことである。当時、チャールズは、どちらかと言うと明朗で、まだ思慮深いとは言えない青年であったが、母サンナからの圧力もあり、自分の怠惰な生活を反省するようになっていた。この当時のことを、彼は後に次のように書いている。「私は毎週聖餐を受けに行くようになった。また、二、三の友人を説きつけて私と一緒に行くようにさせた。更に、私たちは大学の規定によって定められている研究方法を守るこ

とにした。……このため、私はメソジスト(きちょうめん屋)という罪のない名前をもらった。このあと半年ほどして、兄がエプワースの司祭補の仕事をやめて、私たちを助けに来た⁽²⁶⁾。これが「神聖クラブ」の出発であった。

初めのころの会員は、ウェスレー兄弟の他に、ロバート・カーカムとウィリアム・モーガン(William Morgan)であった。しかし、後に会員は増えたり減ったりしたが、諸カレッジの研究者たちや学生たち、更に町の男女も含めるに至ったのである。最初は聖書を共に読み讃美歌を歌いなどして、励ましあうグループに過ぎなかったが、ウィリアム・モーガンの示唆によって、オックスフォードの町にある二つの牢獄(the Castle and Board prison)を訪れて囚人たちと共に礼拝を守り聖餐式を執行するに至った。更に、彼らは囚人たちの中で物質的に困っている者たちのためには、食物・着物・薪炭を備えてやったし、多くの囚人が負債のためにそこに入っていたので、できるだけ金を集めては救済した。また、町の子供たちを集めて勉強を見てやったり、貧民院なども訪れ、そこでも牢獄の囚人たちになしたと同様の事柄を行ったのである。

グリーンはこの「神聖クラブ」がウェスレーにとって、思いがけない神からの賜物であったと言っている⁽²⁷⁾。それは、研究員の資格を彼が得たのが金銭目当てのためばかりでなく、そのことにより、実際にキリスト教の実践に資することができるという弁明を彼自身に与えたからである。このグリーンの判断は当たっていると思われる。会員になった人物の中にジョン・クレイトン(John Clayton)がいたが、彼はジョンやチャールズもそれに向かって傾斜していたトリー的な高教会主義者であり、クレイトンが皆より年上でもあり教会教父の良き研究者であったことも手伝って、彼の臣従宣誓者たちに強く影響された神学が会の基調をなした⁽²⁸⁾。彼の理解によれば、原始キリスト教の礼拝において中心をなしていたのは聖餐式であり、国教会はその形態に従って改革されなければ

ばならなかったのである。そこで、会員は、彼らが原始キリスト教の実態と信じるところに従って、できる限りしばしば聖餐にあずかり、時間割をきめて聖書を読み、祈りをなすというような、訓練された規則正しい生活をおくろうと努めた。

「神聖クラブ」の理想とウェスレーのそれとが、根底的に一致しうるものであったことは、既に一七二五年以来、ウェスレーの生活が、規則正しく時間割に従ってなされていたことからも明瞭である。日々の時間を合理的に規則正しく使用するという、このウェスレーの生活における完全の追求は、生涯にわたって変わらなかったものであるが、既にこのことが第一の回心の時から始まっていることを、我々はウェスレーの「日記」を通して知っている。

ウェスレーの生活が規則正しかったことは、サムエル・ジョンソン(Samuel Johnson)がボズウェル(Boswell)に、ウェスレーとの会見の後、語った言葉からも察せられる。「ジョン・ウェスレーの会話はおもしろい。しかし、彼は少しもひまをもたない。いつもきまった時間には、どこかへ出かけて行ってしまふ。これは私のような男には非常に気に入らない。私は足を組んで、話をじっくりしたいほうなのだから⁽²⁹⁾」。ところで見逃してならないことは、このウェスレーの規則正しさこそ、彼のカトリック的な敬虔を、もっともよく表していることである。

この規則正しさを真に理解するためには、我々はウェスレーを越えて、教会の長い歴史にわたる「時」との対決を理解しなければならぬであろう。修道院の歴史において、教会はこの世から離れて、「時」を規則正しく有効に、魂の救いに役立つように用いる工夫をしてきた。ウェスレーは、この教会の尊い遺産を、世俗の激しい活動の中で生かしたかったのである。自分の「時」を規則正しく支配するウェスレーの中に、メソジスト運動とい

う大運動をみごとに組織化して運営していったと同じウェスレーを、我々は見る。アメリカの広野を秩序立てていった開拓者たちや、アメリカの南西部で布教し、そこにカトリックの文化圏をつくりあげたスペインの宣教師たちのもっていた、激しくも創造的な時空支配の精神が、ウェスレーの中に、信仰的にもっと洗練された形で生きていた。

「時」に流されず、「時」を人間として支配することは、非常にむずかしい。我々を生かして運んでゆく「時」が、いつか終末を告げるという事実の虚無性に打ち負かされた者には、はじめから「時」を有効に使用しようとの気分も起こらない。また、この世の「時」にあまりに執着する人々には、「時」の流れをせき止めようとの、あるいは、一定間隔の「時」の中に当然盛りきれないほどの内容を盛ろうとの、「時」の究極的な支配者たる神によって造られた被造物である自分たちを忘れるような行動がみられる。全体としてみて、ウェスレーの生活の規則正しさには、カトリック的な敬虔の最善なものが表現されている。謙虚な神への服従を基盤にした「時」への支配である。

上述したところから明らかのように、「神聖クラブ」並びにウェスレー個人のこの当時の信仰の性格をビューリタンの生活の強化されたものと見るシュミットの見解は、そのままには受け入れ難い。シュミットによれば、「これは、ビューリタンの習慣である自己制御と自己批判とが強化され、個人生活の細部にわたる点まで極端に厳格な仕方で見守られるようになった場合にどうなるかという一つの実例である。ここで、ジョン・ウェスレーとその友人たちとは良心の宗教という偉大なアングロ・サクソンの伝統の土台の上に建築しているのである」⁽³⁰⁾が、ここでシュミットが良心の宗教という時にビューリタニズムを考えていることは、上記の自分の言葉に対するシュミットの注からも明らかである。⁽³¹⁾むしろ我々としては、第一の回心によって与えられたものを更に深めたオッ

クスフォード時代のウェスレーの神学と敬虔は高教会主義的なものであったと考えるべきであろう。しかし、その敬虔のある要素、しかも中心的な要素が、質的にビューリタニズムの精神と敬虔と同じであったがために、ビューリタニズムの伝統が無縁であるどころか、そこに透過し大きな影響を与えたと言えるのである。これはウェスレーの両親、特にスザンナの敬虔に対しても言えると思う。

高教会主義に対する嫌悪を少しも隠そうとしないタイアマンさえ、オックスフォード時代のウェスレーが、カトリック的な告解の儀式を推奨し、諸聖人の日を守ろうとし、聖餐式のぶどう酒に水を混ぜたほうがよいと考えていた事実を不承不承認しているほどであるし、また、ウェスレーと友人ジェームズ・ハットン (James Hatton) の父で著名な臣従拒誓者との交わりも認めているのである。⁽³²⁾

ところで、既に述べたように、オックスフォード大学の一般的な空気は高教会主義に好意的であったが、そうであるからと言って「神聖クラブ」が受け入れられたとは言えないのである。「神聖クラブ」がメソジストとあだなされたこともその事情を物語っているのであるが、その敬虔を表現するに当たってのあくの強さや熱狂と思われるほどの極端さが知られた原因であろう。しかも、時のホイッグ政府の支持者たちが多くのカレッジに潜入していたので、大学の思想と信仰の立場が「神聖クラブ」の出現によって誤って流布されるのを当局が恐れて、ウェスレーたちを歓迎しなかったとしても不思議ではない。⁽³³⁾更に、こういう不評判に火をつけるような出来事が一七三二年九月のウィリアム・モルガンの死であった。その死は、モルガンがウェスレーの勧めによって実行した過酷な断食によるものであるとうわさされたのである。これに対してウェスレーは自分や「神聖クラブ」を守らなければならなかったが、うわさを聞いたモルガンの父に対してウェスレーは長い手紙を書き送った。幸い、この手紙はモルガンの父を納得させ、自分もメソジストの一人になりたいと言わせたのであった。⁽³⁴⁾

モルガンの死によって世論の批判を受けていた困難な時期に、「神聖クラブ」を擁護したのが臣従拒誓者のウイリアム・ローであった。一七三二年七月にウェスレーはローを訪問しているが、ローは一七三三年に『オックスフォード・メソジスト教徒』(The Oxford Methodists, Being some Account of a Society of Young Gentlemen in that city so denominated) と称する小冊子を発行し、自己の臣従拒誓者の良心のために教会から排斥されていたこの偉大な人物は、その中で「神聖クラブ」の会員たちの生活の規範は福音のそれであると弁明したのである。ローによれば、彼らは原始キリスト教、並びに、国教会の本来そうあるべき慣習に従って、祈りや断食や聖餐受領をしているにすぎない。また、初代教会の例にならって、彼らは貧しき者・病める者・囚人たちを訪れているのである。彼らが早起きをし、一日の時間を定めて行動するのは、神の栄光のためにできる限りの時間がさげられるためなのである。⁽³⁵⁾

一七三二年にウェスレーが訪問して以来、彼とウィリアム・ローとの間には数年にわたる親しい交際が続いた。既に我々はウェスレーに対してローの『キリスト者の完全』及び『真剣な招き』が強い影響を与えたことを述べたのであるが、それはウェスレーに「私はこれまでになく、半分ほどキリスト者であることの不可能を確信させられた。そして、私は神にすべてをささげようと、私の魂・身体・資産のことごとくを神に与えようと決心した」と言わせるほどであった。⁽³⁶⁾ ローの勧めもあって、既に述べたごとくウェスレーは、神秘主義的な書物に一時期接近していったが、しかし、ローにはその完全追求の強調に表されているごとく、神に対する人間の意志的服従が中心の重要性をもっていたので、彼の神学はその神秘主義的雰囲気にもかかわらず、神と人間とを本質的に一体化する神秘主義とはかけ離れていた。この世の王国とキリストの王国を区別して、後者に到達するために全力をつくすようにとローは読者に呼びかけたのである。⁽³⁷⁾ この世の王国に属するものは幸福でなく、聖化と幸福は一致

する。シュミットによれば、ウェスレーにも早くから見られ、ローにも見られるこの聖化と幸福の同一視は、ピュリタニズムにまでさかのぼることのできるイギリスのキリスト教の遺産であり、更にさかのぼればアウグスティヌスにいくものであって、これまでのウェスレー研究がほとんど注目しなかった点であるということであるが、これについては既に我々が長い間指摘し続けたことなので我々ももちろんのこと同感である。⁽³⁸⁾ ローとウェスレーとの交わりはウェスレーの福音的回心の一日ほど前まで続いたが、一七三八年五月十四日と二十日のウェスレーがローに書いた二通の手紙、及び、それに対するローの返事で事実上終わった。⁽³⁹⁾ この時の文通はあまり読んで快いものではない。ウェスレーの手紙はほとんど失礼なほどに攻撃的であり、ローのそれは落ち着いたものではないが皮肉たっぶりである。ローに対するウェスレーの不満は、ローが義認の信仰をウェスレーに教えてくれないかということにある。従って、ローは真の信仰をもたず、イエス・キリスト以外のところに基礎を築いたのであり、こういう信仰は悪魔やユダのものである。ローの教えるキリスト教は律法主義であって、人間を救うどころか、ますます罪の奴隷にする。こういうウェスレーの非難に対してローは皮肉たっぶりではあるが、しかしキリスト者らしい威厳をもって答えており、この文通ではウェスレーよりも立派である。ローは義認の信仰を教えなかったわけではないとし、自分の立場にもっとも近い神学者として、ウェスレーにも読むように勧めた『ドイツ神学』をあげている。ローによればそれは要するにルター的な信仰義認と敬虔主義の新生との結合なのである。ウェスレーもローも、その手紙の中にペーター・ベラー(Peter Bohler)の名をあげているが、後にも述べるこのドイツのモラヴィアン派の宣教師との交際が、ウェスレーをローから離れさせたのである。ローが福音的な信仰義認をもっていたかどうかは今触れないとしても、ローとの交わりにもかかわらず、ウェスレーが第二の回心まで、福音的信仰の所有者でなかったことは明らかである。

二 第二の回心へ向かって

タイアマンによると、一七三四年六月十一日にウェスレーはオックスフォード大学で説教したが、弟のチャールズによるとそれは「兄のジャコバイト (Jacobite) 的な説教」であった。この説教のため、ウェスレーは散々けなされ、きらわれたということであるが、しかし、用心深くもウェスレーは、説教する前にその原稿を副総長に見せて承認を得ていたことなきを得た。⁽⁴⁰⁾ 残念ながら我々はこの説教を所有していないので、その内容を知らない。ところで、ジャコバイト主義とは、臣従拒誓主義のことである。再説すれば、それはジェームズ二世が名譽革命によってその王位を追われた後も真のイギリス国王であるとして、ステュアート王朝に忠誠を誓うものであるが、これが宗教的に王權神授説と結び付いて、臣従拒誓者たちの独特の敬虔となったのであった。それは神への絶対服従を、ひいては神が授けた王權のゆえに国王への絶対服従を唱えたものであり、しかも、それが原始キリスト教徒のもっていた殉教精神と結び付いたものであり、神学的にはカルヴァン主義というよりアルミニウス主義に立っていた。またそれは、礼典を重んじ、礼典を通して我々に注ぎ込まれる恵みによって我々の魂は力づけられ、我々はその魂の中に注入された恵みと協力して良い行為に励み、その良い行為によって神の前に救いを獲得する、という考え方であった。

ウェスレーが弟からその説教をジャコバイト的であると批評された事實は、この当時のウェスレーが臣従拒誓者の敬虔の強い影響下にあったことを示している。しかし、ウェスレーが、ローなどと異なって、教会の司祭職を奪われたことがない事実を考え、また、父サムエルのごとく当時のハノーヴァー王朝に忠誠を誓っていたことを考えると、どれほど臣従拒誓者の敬虔に近付いていたとしても、ウェスレーは徹底的にはその立場に身を投じなかったと言える。

ところで、一七三四年にはエプワースの司祭館では父サムエルの健康が衰え続け、家族の重大な関心事となっていた。サムエルや家族の希望は、息子たちのだれかが父の後を継いでエプワースの司祭職を獲得することであった。それによって、サムエルが約四十年にもわたって一生懸命働いたその成果を息子が更に大きなものとして欲しいと皆が思っただけでなく、母と未婚の姉妹たちの生活の安定を得ることもできたからである。父サムエルが最初に交渉したのは長兄サムエルであった。息子のサムエルははつきりと断って、弟のジョンを代わりに推したのである。兄サムエルはジョンに勧め、オックスフォードでは確かに友人も多いし、行動の自由もあるし、礼拝出席の可能性も多いただろうが、既にジョンはそこで「軽蔑され」ているからこれ以上の善は行えない、というような事柄を理由にあげている。当然のことながら、ジョンはこれに反発して、真のキリスト者はどこでも軽蔑されるのが当たり前であり、人々の軽蔑によって自分自身を更にきよめることができるがゆえに、自分はこので今後より多くの善をなし得る、と答えている。更に、エプワースの伝道という川の末のほうの分流をきよめるよりもオックスフォードという源泉をきよめるほうが効果が大きい、とも言っている。オックスフォードでのウェスレーの仕事は他の人に代わってもらえないけれども、エプワースの仕事は他の人でもできる、というわけである。また、父サムエルへの手紙には、「問題は、他の人々に対して私がより多くの善をなし得るのは、ここそちらか、ということではありません。どちらにいたほうが、自分自身に対してより多くの善をなし得るか、なのです。というのは、私が自分自身もっともきよくなれるところこそ、私は他人のきよめをもっとも強く促

進することができるからです」と言っているが、これに対して父サムエルは、人生の進路を決定するに当たって我々がおもに考えねばならない事柄は、「かわいい自分ではなく神の栄光であり、どちらに進んだほうが神の栄光をより大きく促進できるかである」と答えている。⁽⁴¹⁾父サムエルからジョンの決心が動かされないものであることを聞いた息子のサムエルはジョンに手紙を書き、ジョンに見られるのは自己愛であり隣人愛ではないし、ジョンは司祭としての按手礼を受けた時に、神の前に實際伝道をなすべく誓ったのであるから、エプワースの司祭職を断る理由がない。それに、父サムエルにジョンが、オックスフォードを離れたら完全追求の生活ができなくならんと書いたそうだが、教区で實際伝道に当たる司祭が完全追求ができないなどというくだらないことは、ジョン以外の人物の頭に入ったことはない観念である、と兄サムエルはジョンを非難している。⁽⁴²⁾

確かにウェスレーが按手礼を受けたのは大学でテュターとして働くためではなく、實際伝道をなす誓いをしたのであるから、兄サムエルのこの非難はいちばん痛かったであろう。そのためであろうか、ウェスレーは決心を変えてしかるべきところにエプワースの司祭職を得るべく申し出たのであるが、ウェスレーのトリー的な政治的立場が災いしてこれに失敗した。⁽⁴³⁾

リンやシュミットは、この問題においてもウェスレーは利己的ではなかったと主張し、彼のエプワースの司祭になることの拒絶を弁護しているが、あまり我々を納得させる力はない。シュミットのごときは、ウェスレーが按手礼を受けた者は必ず教区の仕事にたずさわるべきかある主教に尋ねていることをあげて、ウェスレーがこの点でも教会法規に全く従順であろうとしているとし、その良心的態度を賞賛しているが、これはウェスレーが、自分がエプワースの司祭になりたくないことを正当化するためにとった、彼の無意識の律法主義ともとれる。そして、シュミットは、オックスフォードにおけるウェスレーが当時迫害のまとなっていたので、そこを去る

ことはウェスレーにとって迫害を避ける非キリスト教的態度となったであろう、と言っているが、これもウェスレーの主観としてはそのとおりの判断であったかもしれないが、客観的に言ってエプワースの仕事のほうが案である、人々を、特に父サムエルを納得させるのは困難であろう。⁽⁴⁴⁾実は問題はそういうところにあったのではない、と我々には思われる。ウェスレーが真に自分の生涯の使命が学問研究と教育にあると思っていたならば、その自分の研究と教育の使命の分野が神学であったならば、当然のこと彼は大学にとどまるべきであったのである。そして、その上で学生に対し、あるいは近隣の人々に伝道したとしても、それはそれなりに筋が通っていた。ところが、彼が自分のオックスフォードにとどまりたい理由としてあげたものの中には、そういう事柄は一つも見えない。彼はやはりオックスフォードで自分の魂をきよめることと、「神聖クラブ」という實際伝道と修養のためのグループの指導をしていたのである。彼がオックスフォードにとどまりたいその理由は、どうしても宗教的エゴイズムであったと言わざるを得ない。人間は自分もつきよくなれるところで、他人に奉仕できるものなどというこの当時のウェスレーの考えでは、まだ自分を忘れることができていない。

ウェスレーが当時イギリスの植民地であったアメリカのジョージア(Georgia)に、宣教師として他の「神聖クラブ」の会員たちと出かけたのも、シュミットの抗議にもかかわらず、⁽⁴⁵⁾やはりウェスレー並びに「神聖クラブ」の会員の宗教的エゴイズムをその動機の中に教えないわけにはいかないであろう。ウェスレーが一七三五年十月十日に友人のジョン・バートン(John Burton)に書き送った有名な手紙の二節を引用してみよう。

私のおもな動機は——それに対して他のすべてが従属しているのですが——私自身の魂を救うという希望です。私の希望は、キリストの福音を異教徒に説教することによって、その真の意義を学ぶことです。異教徒たちは、聖書本文を解釈し去って別の意味に変えてしまおうような注釈を聞いてはけませんし、聖書本文を

墮落させる空しい哲学も持っていません。彼らは、聖書本文の示す不快な真理を柔らげるような、地上的な心と信仰、キリストの霊とこの世の霊とを和解させるような、おごった・官能的な・強欲な・野心的な解読者たちも持っていません。彼らには党派もなく、仕えるべき主義もないので、福音をその単純さにおいて受けるにふさわしいのです。彼らは小さい子供たちのように、謙遜で、学ぶことを喜び、神の意志を行うに熱心です。従って、彼らは、私が説教する一つ一つの教理に関して、それが神からのものであるかどうかを知らずして、それゆえに、私はこれらの事柄によって、かつて聖徒たちに伝えられたあの信仰の純粹さを学ぶことを望んでいます。地上の事柄に心を配る人々には、だれにも理解できないような、これらの律法の真の意味と十全な範囲とを私は学びたいのです。⁽⁴⁶⁾

エプワースの司祭職をあれほど退けていたウェスレーが、なにゆえに間もなく、宣教師としてアメリカに渡ったのか、我々はその詳細を明らかにされていない。オックスフォードへの執着がウェスレーが手紙で表現したほどに強いものではなく、事実はウェスレーがオックスフォードに幻滅していたからか、女の友人たちとの交わりから逃れる良い手段であったからか、成功はしなかったけれども既にオックスフォードを去ってエプワースの司祭職を得ようとした後だったからか、多くの推測がなされうるであろう。⁽⁴⁷⁾しかし、前掲の手紙の一節にあるように、確かなことはウェスレーがジョージア行きを自分の魂を救うためであると考えていたことであるが、これはまさに「神聖クラブ」の意図そのものであった。すなわち、ジョージア行きは「神聖クラブ」の延長線上にあるその拡大されたものであって、救いの追求というウェスレーの大義から言えば、(それが宗教的エゴイズムに基礎付けられていようと)単なる逃亡ではなかった。更に、シュミットがウェスレーの異教徒伝道に対する姿勢の中に、原始キリスト教をそれによって再生させようとする意図をみているのは、正しいと思わ

れる。⁽⁴⁸⁾

また、その異教徒の叙述によって明らかのように、この当時のウェスレーは、人間について幼稚な考えをもっていたようである。ウェスレーは、ジョージア伝道に行くその目的を、自分の魂を救うことと共に、——ここで異邦人と書かれている——インディアンたちに福音を宣べ伝えることにあると考えていた。既に我々が知ったように、その当時の彼の考えによると、インディアンたちは文化の悪影響を受けていないで、自然に最も近い生活をしていたがゆえに、彼らはきわめて素直に福音を受け入れるであろう、と言うのであった。これは、人間性についてのルソー的楽天主義であると言わざるを得ない。

このような二つの誤った考え——すなわち、その一つは自分の魂の救いにすべてが集中されて考えられていたことであり、もう一つは、インディアンたちに対する誤った楽天的な考え方である——が、最初からウェスレーの伝道を失敗させる要因であった。なぜならば、自分の魂の救いを求めることがその最大の目的である人間に、よごれと汚れのただ中に立って、人々の罪をゆるしながら伝道に励むということはおよそ不可能なことであり、また、インディアンたちに対する楽天的な見方は、必ずウェスレーに失望を与えたであろうからである。しかし、後者について言えば、実際問題としてウェスレーは、ジョージアに上陸してからインディアンに伝道する機会を与えられなかったのである。このこともまた、ウェスレーに大きな不満を与える原因になったのであった。

前にあげたウェスレーの手紙はジョン・バートンにあてられたものであったが、バートンはオックスフォード大学のコープス・クリスティ・カレッジ(Corpus Christi College)のテューターであった。ウェスレーがジョージアに行くようになったのは、バートンが前からジョージア植民地に興味をもっていて、ロンドンでたまたま会ったウェスレーをジェームズ・E・オグレンロー(James E. Oglethorpe)に紹介したことがきっかけをなしていた。

オグレンソープはサレー (Surrey) 出の貴族で、父の地位を受け継いで議会で席をもつに至った。彼は軍人であったが、また、早くから人間愛に燃えていた。今日では想像もつかない事柄であるが、当時のイギリスの刑法は苛酷なものであり、取るに足りない窃盗のための刑罰が絞首刑であったりした。そして、毎年約四〇〇〇人が貧しさのために投獄されたのである。ある者は少額の負債のために、ある者は軽率な売買契約のために。オグレンソープは議会で牢獄の事情を調査する委員会を作ったが、その結果、相当数の負債者が日の目を見るに至った。ところが、牢獄から出てきた彼らをどうするかが大変な問題であった。そこでオグレンソープとその友人たちとは、当時荒野のごとき状態に捨ておかれていたジョージアに目を付け、そこに彼らを送ろうと考えた。従って、一七三二年六月九日に国王ジョージ二世 (George II) から勅許状が得られて、オグレンソープの他に、バートンを含む二人の評議員がこの植民地の責任をもつように任命されたのである。

オグレンソープとバートンとは、ウェスレーとその「神聖クラブ」の友人たちがジョージアに出かけて、その住民たちの霊の救いのために働いて欲しいと熱心に希望した。そこでウェスレーは兄サムエルやウィリアム・ローとも相談し、また、母サザンナの励ましも得て、これを承諾し、弟のチャールズ、「神聖クラブ」の友人たるベンジャミン・インガム (Benjamin Ingham) とチャールズ・デラモット (Charles Delamotte) と共に、オグレンソープに伴われて一七三五年十月二十一日、シモンズ (Simmons) という船でジョージアに向け出発した。この航海の途上での有名な出来事は、同じ船にモラヴィアン教徒 (Moravians) の群れが乗り込んでいたことであった。ウェスレーに最も強い印象を与えたことは、波が大いに荒れた時にも、モラヴィアン教徒が実に厳粛な落ち着いた様子をたもっていたことであって、彼は、モラヴィアン教徒が、全然死を恐れないと語ったことに深い感動を覚えた。もちろん、我々は、モラヴィアン教徒が、自分たちは死を恐れないとウェスレーに明言した

のは、多少、信仰的な誇張であったと思う。しかし、人を信じやすかったウェスレーは、それを真に受けて、単純に素直に彼らに感動したのである。

ウェスレーには死の問題に気をとられているところが目立つが、シュミットが指摘しているごとく、彼はオックスフォードにおいても同じ状態であった。一七三二年二月二十八日、及び、一七三三年二月十五日に母サザンナに書いた手紙から、そのことは明らかである。ウェスレーはそれらにおいて、命の短きを嘆じ、自分が生きることを学ぶ前に死ぬのではないかと恐れている。サザンナが、あまりにもウェスレーが救いの問題を考えつめているのでそれを制止したのに対して、ウェスレーは自分がサザンナの年まで生きられるかどうか分からないがゆえに、サザンナの言うように、まだ若いのだからそれほど考えつめなくてもよいと言うのは当を得ない、と書いているのである。

しかし、ウェスレーは死への恐怖が人間を信仰に導くとも、また、死への恐怖から生まれた信仰が正しいものとも考えていない。これは後に、ウェスレーが死の恐怖や地獄の刑罰を説教することによって人々を悔い改めさせようとはけつてしなかったという事情と呼応する。ウェスレーはジョージアへの航海において、海が大いに荒れたとしても凪になると大部分の乗客や船員たちにとっては、生活は平常どおり進行し、神と永遠とについて彼らが考えるのは危険に会った時だけであるのに注目している。そして、ウェスレーは、神への愛から神を信じるに至らない者は、恐怖から神に服従することは絶対でない、と『日誌』に書き付けている。

ウェスレーにあれほどまでの大きな感銘を与えたモラヴィアン教徒とは、どういう人間たちなのであるか。さかのぼって考えれば、その起源はジョン・フス (John Huss) の追従者のある者たちにまでいけるであろう。フスの殉教は一四一五年のことであったが、その後、フスの教えの精神を維持しようと望む者たちが、ポヘミ

ア (Bohemia) とモラヴィア (Moravia) にわたって集会を形成した。一四五七年には、ボヘミアのクンヴァルト (Kunwald) の付近で、フスの説いた霊的な教えと使徒的規範の影響力を強める目的で協会が形づくられたが、これが兄弟団 (Church of the Brotherhood) であった。一四六七年には、協会の一人がヴァルド派の司教ステフェン (Stephen) によって司教として聖別されたが、このため兄弟団はローマ教会から分離するに至ったのである。迫害の結果、兄弟団の会員はボヘミアとモラヴィアから追われ、ポーランドやオーストリアその他に逃れた。しかし、三十年戦争の後になると、ごく少数の者たちが信仰を維持していたにすぎない。一七二二年に、彼らの一団がツィンツェンドルフ伯爵 (Count Nikolaus Ludwig von Zinzendorf) の所領たるサクソニー (Saxony) に避難してきて、そこにヘルンフット (Herrnhut) という町を建設したのである。やがてこの群れの指導者となったツィンツェンドルフは、この運動をルーテル教会内の敬虔主義運動として育て上げていった。

モラヴィアン教徒は教会の一致と個人の献身した生活を強調し、聖書とその信仰と実践の規準とした。彼らはその教えと聖礼典の執行を、使徒たちの範例と教えの上に基礎づけており、その組織は穩健な司教制であって、司教 (bishops) ・長老 (presbyters) ・執事 (deacons) の三序列があった。また、彼らは福音宣教に非常な熱心を示し、一七三二年以来その伝道活動は西インド諸島、北アメリカ、南アメリカ、アフリカ、アジアにまで及んだものである。

ウェスレーたちが乗船したシモンズ号には、六〇歳の司教ダヴィット・ニッチマン (David Nischnann) に率いられていた二六人のモラヴィアン教徒である移民たちも乗っていた。ウェスレーに感銘を与えたのは彼らである。「原始キリスト教」というあだ名をもっていたウェスレーのことであるから、モラヴィアン教徒たちの礼拝に見られる素朴さ、教徒たちの原始キリスト教的な教えと振る舞いなどが、彼に強い感銘を与えたとしても不思議でない。

はなない。十月十七日には、彼らと話すことができるようになるために、ウェスレーはドイツ語の勉強を始めているし、彼らの集会にも参加した。モラヴィアン派の讚美歌はこの時以来ウェスレーの好むところとなった。

一七三六年二月五日、船がサヴァンナ (Savannah) の港にきてまだタイビー・アイランド (Tybee Island) の沿岸に横たわっていた時に、オグレンソープはボートでサヴァンナ河 (Savannah River) をさかのぼってサヴァンナの町に出かけたが、帰りにヘルンフットからの移民たちによる開拓地の指導者アウグスト・ゴットリーブ・シュパンゲンベルク (August Gottlieb Spangenberg) を連れて来た。前年シュパンゲンベルクは移民と共にジョージアに来て、開拓地の場所などを定めた人物であるが、後にはツィンツェンドルフの後継者にもなったモラヴィアン派の重要人物であった。船上でシュパンゲンベルクはウェスレーに紹介され、二人はだいたい同年輩であるということも手助って直ちに親しくなり、ウェスレーはシュパンゲンベルクからツィンツェンドルフについて、また、ヘルンフットについて多くの知識を得たし、信仰の端緒をなすものとしての突然の回心という、モラヴィアン派の主張する体験についても初めて聞いている。このようにして始まったモラヴィアン教徒との交わりは、ジョージアにおいても続き、ウェスレーがジョージア伝道に失望してイギリスに帰ってからも続き、そして、ウェスレーのアルダスゲイト街での回心をもたらし直接の原因となり、回心後、彼をわざわざドイツにあるモラヴィアン教徒の地まで旅行させている。ウェスレーは、ルター主義をモラヴィアニズムを通して知ったのである。ウェスレーのジョージア伝道は、完全な失敗であった。その理由はおもに三つあったように思う。その第一は、ウェスレーの生活の高貴さと教養の高さが、粗野な植民地の人々に、理解されなかったことである。どうも卑小な人間は、高貴な心の裏に、自分と同じようなよごれた動機を想像しなければ堪えられないらしい。きれいなものを、よごしてしまわなければ生きてゆけないのである。自分のよごれからくる悪魔的な劣等感の生み出す悲劇

である。ジョージアでのウェスレーが、このような悪魔的な行動の対象になったことは、疑うことができない。例えば、この当時の『日誌』の中に点在して書かれているホーキンズ夫人 (Mrs. Hawkins) のウェスレー兄弟に対する態度などは、そう考える以外に説明のしようがない。

ホーキンズ夫人は、ウェスレーたちと同じシモンズ号でサヴァンナに渡ってきた女性であった。船上ウェスレーは国教会の会員に対しての精神的責任を感じ、そういう牧会的配慮から多くの人々と接したけれども、彼女もその中の一人であった。彼女の品性に関して種々警告されたにもかかわらず、人を信じやすかったウェスレーは、彼女の潔白を信じていたようである。

ウェスレーがジョージア伝道の最大の目的としていたのは、既に述べたごとく、インディアんに福音を述べ伝えることであつたが、実際には、ジョージアに来てみると、ちょうど司祭のいなくなるサヴァンナの町の国教会の教区司祭として働かざるを得なくなつてしまつたのである。そして、オグレンソープの秘書という名目で来た弟のチャールズも、フレデリカ (Fredrica) の町において司祭としての責任をとつた。彼らの教区民には、わずかな負債のためにイギリスで獄にいたが解放されたまじめな人々や、冒険を求めて一かせぎしようと思つてきた者たち、元来怠惰でなんとなく植民地に流されてきたような人物たちなどがいた。けつして働きやすい教区ではなかつたと言える。前述のホーキンズ夫人はフレデリカで医者と結婚し、その付近の指導的な婦人となつた。彼女は自分の偽善的な生活をチャールズに見ぬかれたと思つたのであろうか、彼を非常にきらい、友人ウェルチ夫人 (Mrs. Welch) と計つて彼を陥れようとした。二人はチャールズに、自分たちがオグレンソープと姦淫を犯したことを告げた。これがいつわりであることを疑つてもみず、軽率にもチャールズはオグレンソープを責めた。当然のこと、オグレンソープは怒り、チャールズの牧会は不可能な状態となつたので、彼は兄に助けを求めた。弟を助

けるためにフレデリカに來たジョンとホーキンズ夫人との間には、いやな場面が展開された。彼女がウェスレーをビストルで撃とうとしたが、彼が先にビストルをつかんでしまつたので、彼女ははさみをもつてウェスレーに打つてかかり、洋服の袖を切つてしまつた。ウェスレーが彼女の腕を押さえた時に、彼女はひどくかみついたといふことである。⁽⁵²⁾チャールズはこの事件の後、イギリスに帰つてしまつた。ホーキンズ夫人は極端な一例であるが、ウェスレーたちにも世間知らずからくる落ち度が多かつたとは言えないにしても、やはり、植民地の人々には荒々しい氣風があつたし、その中にはウェスレーたちの敬虔に我慢できない人物たちが数多くいたのである。特に、この当時のウェスレーの高貴さが、まだ、貴族の手に百姓のグローヴをはめたトルストイの高貴さを脱していなかつたのだから、事態はなおさら悪化した。よごれている人々の心を洞察し、それに温い理解と同情とをよせながら、しかもそれに妥協しないで、かえつてその魂を高貴さの理想の追求にまで驅り立て、その追求の苦しみを共に負うような福音的な高貴さは、アルダスゲイト街での回心以後、長い伝道者としての過程においてだんだんとウェスレーが自分のものにした品性であつた。

第二は、ウェスレーの高教会主義が、ジョージアの人々に反感を起こさせたことである。例えばこの当時、ウェスレーは原始教会のバプテスマは浸礼であつたと信じていた。そこで、病氣の場合は別として、浸礼によらなければ幼児洗礼を施さないと主張した。そして、両親が浸礼に反対したために、町の役人パーカー (Parker) 夫妻の子供にバプテスマを施すことを拒絶した。チャールズも父と子と聖霊のみ名を唱えるごとに一回ずつ、すなわち三回浸すことによつて幼児洗礼を施したのである。日曜には、ウェスレーは三回の礼拝を司會した。五時に朝拜、一時に聖餐式と説教、三時に夕拜であつた。また、ウェスレーは順序をきめて、一日に三時間、教区民の家を訪問して歩いたのである。⁽⁵³⁾

こういふウェスレーの司祭としての生活が、サヴァンナの住民たちの注目的になったことは容易に想像できる。住民の中には、ウェスレーがあまりにもしばしば礼拝出席を要求するので、人々を怠惰にすると不平を言うものもいたし、後述するソフィア・クリスティアナ・ホプキー嬢 (Miss Sophia Christina Hopkey) との親しい関係もゴシップの対象となったが、ウェスレーがある人々によってひそかなローマン・カトリック教徒であると非難されたのは、ウェスレーの高教会主義を反映していて興味深い。タイアマンは、ウェスレーの側にこの非難の根拠たり得るものがあったとし、三点をあげている。⁽³⁶⁾ ① ウェスレーは、非国教会員が聖餐にあずかるのを拒んだ。彼らが聖餐式にあずかるためには、その信仰と教理とを捨てて、ウェスレーから再度バプテスマを受けなければならなかった。② ローマン・カトリック教徒も、国教会員と同じく聖書的な意味での聖徒として取り扱われた。③ ウェスレーは告解・罪滅ぼしの苦行・禁欲を要求し、聖餐式のぶどう酒に水を混ぜた。また、ウェスレーは「使徒の規約」(Apostolic Constitutions) に従って、婦人執事 (Deaconess) を指名した。これらはタイアマンが言うごとく、百年後のオックスフォード運動を先駆けたものとも言えるであろう。

以上の二つが、第三の理由としてこれから述べるウェスレーの失恋事件が起こった時に、多くの人々がウェスレーの敵にまわった原因となったのである。

第三は、ウェスレーとソフィア・ホプキー嬢との恋愛事件である。ホプキー嬢は、トーマス・コーストン (Thomas Causton) という人の妻の姪であった。トーマス・コーストンは、サヴァンナの町の、治安判事の長であった。ウェスレーは上陸後間もなく、ホプキー嬢と知り合った。ホプキー嬢はウェスレーにフランス語の勉強をみてもらうことを頼み、オグレンソープも、なんとかしてウェスレーとホプキー嬢との間をとりもとうと苦勞したようであった。このようにして若い二人の間には愛情が生まれていったようである。

ところが、前にも述べたように、ウェスレーは、独身生活のほうが結婚生活よりも、聖職者としての召命にかなっているのではないかという思いから、この女性と結婚するかしないかということについては、はなはだ不明瞭な態度をとったようである。ある時にはホプキー嬢と結婚するという態度を見せたかと思うと、ある時にはそれを拒絶するような態度を見せたように思われる。

我々の見るところでは、一生涯、ウェスレーの結婚に対する考え方は、ウェスレーの否定にもかかわらず、カトリック的であったと言わざるを得ない。そして、彼自身後に結婚しているし、独身生活のほうがよりよいとする彼の考え方とその結婚との関係もはつきりしない。一七四三年にウェスレーは『結婚と独身について』(Thoughts on Marriage and Celibacy) という小冊子を出版しているが、その中で彼は、ある人々に結婚を禁止するローマ教会の教理は悪魔の教理である、と言っている。人は、結婚生活に入っても、独身の時と同じようにきよい状態にいられるのである。しかし、結婚を控えることのできる少数者は幸福であり、彼らは、あらゆる家庭におそかれ早かれ起こってくるおそく無数の苦しみをまぬがれることができる。彼らは、他のものに勝って一人の被造物を愛するといふ、あらゆる紛糾のうちの最大のものから自由である。彼らは、自分自身を修養する余暇をもっているし、扶養しなければならぬ妻や子供もないがゆえに、もてる地上的資産のことごとくを神にささげることができる。従って、これらの利益を享受している独身者は、その状態を守り続けるように注意しなければならぬ。この小冊子の出版はウェスレーが四〇歳の時のものであるが、七〇歳の時にも、この考えは変わらなかつたということである。⁽³⁶⁾

更にウェスレーが結婚を躊躇した経過には迷信的な面もあった。彼はこのホプキー嬢との結婚が正しいものかどうかということを決断するために、モラヴィアン教徒の監督ニッチマンに相談した。そして、モラヴィアン教

徒の習慣に従ってくじを引いて、そのくじの決定にウェスレーは従うというようなことまで約束したのであった。そのくじの結果、ウェスレーはこれ以上ホプキー嬢との関係が続けてはならない、という結論が出てきた。

それゆえ、ホプキー嬢は、ウェスレーのにえきらない態度に業をにやして、ウィリアム・ウィリアムソン (William Williamson) という男性と突然結婚してしまつたのである。

このウェスレーとホプキー嬢との恋愛事件に関しては、多くの伝記作者がホプキー嬢に同情的である。例えば、マコンネル (Francis J. McConnell) は、「二人が最初出会つた時から、ホプキー嬢は健康な人間のように行動した。しかし、ジョン・ウェスレーは必ずしもそうではなかつた」と言っている。

表面的には、このマコンネルの批判が正しいように思われるが、根底的には果たしてそうであらうか。なるほど、ソフィア・ホプキーは、普通の健康な一八歳(ウェスレーはこの時三三歳)の女性のように行動した。ウィリアムソンと結婚するという間際になつてもそれを一つの手段として、ウェスレーの決心を自分との結婚に踏みきらせよとした事実などは、ソフィア・ホプキーの悲壮なまでにけれんな、愛に生きている健康な女性の姿であらう。しかし、ウェスレーの求めていたのが、普通の健康な女性だったのであらうか。無意識にはあるけれども、ウェスレーが求めていたのは、スザンナのように普通でない、高貴な女性であつて、ソフィア・ホプキーとの結婚に躊躇したのには、彼自身の独身生活をよりよいとする考え方と共に、彼女に当てはめるスザンナの高貴なイメージが適合しないということへの直観的な認識が、その無意識的な原因となつていたのであらう。

ウェスレーは、結婚後のウィリアムソン夫妻に対しても、牧者としての務めを一生懸命果たそうと努力したようである。ごく自然なことであるけれども、夫のウィリアムソンは、妻のソフィアが、これ以上ウェスレーと個人的に親しい交際を続けるのをきらつた。そして、彼女がこれまでウェスレーと個人的にしてきた宗教的な勉強

を、これ以上しないようにソフィアに要求した。ところが、ウェスレーは、ウィリアムソン夫人の態度が、これまでと異なつてゐるということを難詰したらしいのである。その後、コーストンが部下の者たちをひきつれてウェスレーのところに来て、なぜ彼がウィリアムソン夫人を難詰したかと非難しその弁明を求めた。ウェスレーは、自分が司祭としての務めをなすに当たつて、コーストンのしているように治安判事という政治的な立場から干渉されてはならないと主張した。このようにして、ウィリアムソン夫妻とコーストンたち、及び、ウェスレーとの間には、激しい対立が始まつた。

それから数週間後に、ウェスレーは、ウィリアムソン夫人に対して聖餐式にあずかることを拒絶した。この行動に出たウェスレーの理由は、ウィリアムソン夫人が礼拝出席を怠つたりなどして、教会員としての義務をつかさなかつたということであつた。

遂に、ウェスレーは、ウィリアムソン夫妻によつて訴えられ、裁判にかけられることになつた。明らかに、法律的に言うならば、教会の事柄は教会の法廷において論議されなければならないことであつて、ウェスレーがその裁判でそれらに関する発言を拒絶したことは正しかつた。ウェスレーの言うごとく、彼がウィリアムソン夫人に対して何を話し何を語つたか、それによつて彼女の名誉を毀損したかどうかに関係する訴えこそ、このサヴァンナの裁判が決着をつけねばならないものであつた。ところで、いろいろな意味でウェスレーに不満をもつてゐる人々が、多く彼に反対したため、彼は自分の家を一步も出ることを許されなかつた。わざと引き延ばされて、いつ終わるともされない裁判を耐えることができなかった彼は、イギリスにあるジョージアの評議員会に提訴するためジョージアを去ると公言し、遂に数人の友人と共に、一七三七年十二月二日、サヴァンナの町を夜になつてから逃げ出した。それは非常に苦しい逃避行であつたが、彼は無事に十二月二十二日、故国に向けて出帆する

ことができた。グリーンが言うように、ウェスレーの逃避行をなんとしてでも押しとどめようとした者がだれもいなかったところを見ると、サヴァンナの多くの住民たちにとってウェスレーの逃避がこの難しい問題の最善の解決方法と思えたのであろう。⁽⁵⁸⁾ ウェスレーにとっても、ジョージア伝道の当初の目的であったインディアンへの宣教は、初めのごろにある部族の首長トモチチ (Tomochichi) と出会ったりはしたが、一向に進展しなかったのであるから、この点では心残りもなかったであらう。

注

- (1) Tyerman, L. : *The Life and Times of John Wesley*, London, Hodder and Stoughton, 1890, vol. 1, p. 22.
- (2) *ibid.*, p. 25.
- (3) Lean, Garth: *John Wesley, Anglican*, pp. 9—11.
- (4) Curnock, Nehemiah : *The Journal of John Wesley*, vol. 1, London, Epworth Press, 1938, pp. 12f. (以下 *Journal* と略記する)。
- (5) 例えば、グリーンは「今日では、ウマラニーズがサラ・カーカムであったことは、断言されてよいことである」と言っている。Green, V. H. H. : *The Young Mr. Wesley*, p. 207 の注 (c) 参照のこと。マ・チャーとウェスレーとの間にも、ある種の好意が存在していたこと、そして、マ・チャーの兄のロズモントが二人の結婚を望んだことは、タイマンが引用しているロズモントのウェスレー宛の手紙から明らかであるが、それによってウマラニーズがマ・チャーであるとは結論がなげなうであらう。Tyerman : *The Life and the Times of John Wesley*, vol. 1, pp. 49-50. や、グリーンやハッダールが主張する「マ・サラ・カーカムとするほうが正しい」と思えぬ。Green, V. H. H. : *John Wesley*, pp. 17-18. Haddal, Ingvar : *John Wesley*, London, Epworth Press, 1961, pp. 29f. など、この点に関して私はかつて「このウマラニーズがだれであったか、実は我々は知らない。ハッダールは、この女性が三人姉妹の長女のサリー・カーカムであったと言っている。もしそうであれば、ウェスレーは深刻な失恋の経験をもったわけであ

る。なぜなら、サリーは間もなく若い教職と結婚しているからである。しかし、ウェスレーは、他の女性の場合には、彼女たちへの愛を、相当詳細に日誌に書きつけているのであって、深刻な失恋の経験をしたならばそれを少しも日誌に書きつけなかったことは不思議である。むしろ、この女性への愛は、宗教的覚醒の混じったプラトニックな香りの高いものではなかったらうか。女性への愛が、同時に、カトリック的禁欲と独身への理想と連結するようなものではなかったか。このように考えてくると、ネ・マ・マイア・カーノックの仮定により、ウェスレーの宗教的友人は、もう一人の姉妹マ・チャー・カーカムであった、というほうが有力になってくるように思われる」と書いたことがあるが、今でもウェスレーの失恋の事実及びその愛の性質に関してはこのとおりだと思っているが、ウェスレーが『日誌』に詳細にわたってそれを書かなかったとしても、その事実からマ・チャー説をとることにはしない。拙著『ウェスレー』(人と思想シリーズ)、日本基督教団出版局、一九六三年、一九ページ以下。

- (6) Haddal, Ingvar : *op. cit.*, p. 31.
- (7) Green, V. H. H. : *John Wesley*, pp. 17-18.
- (8) Green, V. H. H. : *The Young Mr. Wesley*, p. 52.
- (9) Green, V. H. H. : *John Wesley*, pp. 35-36.
- (10) Piette, Maximin : *La Réaction Wesleyenne dans l'Évolution Protestante*, Paris, Auguste Picard, 1925.
Todd, John M. : *John Wesley and the Catholic Church*, London, Hodder & Stoughton, 1958.
- (11) Lean, Garth : *John Wesley, Anglican*, pp. 34f.
- (12) Schmidt, M. : *John Wesley*, Band 1, S. 74-75.
- (13) *ibid.*, S. 12.
- (14) Telford, John edit. : *The Letters of John Wesley*, vol. 1, London, Epworth Press, 1931, pp. 19-20. (以下 *Letters* と略記する)
- (15) Schmidt, M. : *John Wesley*, Band 1, S. 76.
- (16) *Letters*, vol. 1, p. 23.
- (17) Haddal, Ingvar : *John Wesley*, p. 45.

- (19) *ibid.*, p. 40.
- (20) Letters, vol. I, p. 207f.
- (21) Cell, George C. : *The Rediscovery of John Wesley*, New York, Henry Holt & Co., 1935.
- (22) Tyerman : *The Life and Times of John Wesley*, vol. I, p. 105.
- (23) Schmidt, M. : *John Wesley*, Band I, S. 93f.
- (24) Green, V. H. H. : *The Young Mr. Wesley*, p. 14.
- (25) *ibid.*, p. 27.
- (26) *ibid.*, pp. 28-29.
- (27) Green, V. H. H. : *John Wesley*, p. 28.
- (28) *ibid.*, p. 29.
- (29) *ibid.*, p. 30.
- (30) Haddal, I. : *op. cit.*, p. 145 『正統和訳』 Boswell : *The Life of Samuel Johnson (1791)* などの聖業。
- (31) Schmidt, M. : *John Wesley*, Band I, S. 87.
- (32) *ibid.*, 5. Kapitel, Anmerkung ③ 『参考』 のこと。
- (33) Tyerman, L. : *The Life and Times of John Wesley*, vol. I, pp. 94-95, p. 108.
- (34) Green, V. H. H. : *The Young Mr. Wesley*, p. 29. 「神聖シムーン」は次の三つの生活規則をもっていた。① 囚人や病人を訪問し助むること。② 聖書を祈禱書等を配る。③ 自分たちの中の最も性質を育成するたまた、週一度聖餐式を受けること。④ 教会堂の祭壇や椅子を掃除。 Davies, Horton : *Worship and Theology in England*, Princeton, Princeton University Press, 1961, p. 186.
- (35) Journal, vol. 1, pp. 87, 88, Tyerman : *op. cit.*, vol. 1, pp. 84-85.
- (36) Schmidt, M. : *John Wesley*, Band I, S. 93f.
- (37) Tyerman, L. : *op. cit.*, vol. 1, p. 51.
- (38) Green, V. H. H. : *John Wesley*, pp. 25-26.

- (39) Schmidt, M. : *John Wesley*, Band I, Anmerkung ⑤ zur 5 Kapitel. 及び S. 97-98. 私は既に前から幸福と聖化への同一視がウェスレー神学にとりあつて重要なものであることを指摘して来た。拙著『ウェスレー』二〇三—二一〇頁に「ウェスレーの『ウェスレーの信仰の性格』(『ウェスレーとカルヴァニズム』)へウェスレーとメソジズム双書①、東京、日本ウェスレー協会、一九六三年に所載)七一—八〇頁に、拙論「ウェスレーの聖霊理解と近代精神」へウェスレーとメソジズム双書②、一九六九年、三三—三六頁に。
- (40) Letters, vol. 1, pp. 238-244.
- (41) Tyerman, L. : *op. cit.*, p. 99.
- (42) *ibid.*, p. 96.
- (43) *ibid.*, pp. 97-98.
- (44) *ibid.*, pp. 102-104.
- (45) Lean, Garth : *John Wesley*, Anglican, pp. 25f. Schmidt, M. : *John Wesley*, Band I, S. 103f.
- (46) Schmidt, M. : *John Wesley*, Band I, S. 115f.
- (47) Letters, vol. 1, p. 188.
- (48) Lean, Garth : *John Wesley*, Anglican, p. 26. Green, V. H. H. : *John Wesley*, pp. 34-35, p. 38.
- (49) Schmidt, M. : *John Wesley*, Band I, S. 117f.
- (50) *ibid.*, S. 102-103.
- (51) Letters, vol. 1, pp. 119-120, p. 134.
- (52) Journal, vol. 1, pp. 138-139.
- (53) Green, V. H. H. : *John Wesley*, pp. 44-45.
- (54) Tyerman, L. : *op. cit.*, vol. 1, p. 128.
- (55) *ibid.*, p. 130.
- (56) *ibid.*, pp. 147-148.
- (57) *ibid.*, p. 432.

- (5) McConnell, Francis J. : John Wesley, New York, Abingdon-Cokesbury, 1939, p. 52.
(6) Green, V. H. H. : John Wesley, p. 50.

第三章 福音的回心と伝道生活の初期

一 第二の回心

このように、ウェスレーのジョージア伝道は、完全な失敗に終わった。しかし、この失敗を通して、ウェスレーの得たものがあつた。それは、自分自身の罪深さの認識であると共に、もはや人間に対してルソー的な楽天主義が許されないということの自覚でもあつた。イギリスに帰る途中の彼の『日誌』を見ると、自分の努力によって神の前に義とされようとしたことが、いかにむだであつたかを、つくづく彼が知るに至つた事情がよく理解される。

ウェスレーがイギリスのデイル(Dale)に上陸したのは一七三八年二月一日であつたが、その日付の『日誌』に彼は次のごとく書いてある。

私が自分の生まれた国を去ってから、今で約二年四か月になる。それは、ジョージアのインディアンたちにキリスト教の本質を教えるためであった。しかし、その間、私自身何を学んだか。なんとそれは、私が全く想像もしなかった事柄である。他人を回心させるためにアメリカへ出かけた私が、これまで神へ回心していなかったのである。このように語っても、「私は気が狂っているのではない」……

それゆえに、地の果てに行つて私が学んだことはこれであった。私は「神の栄光にまで届いていない」、私の心はすみずみまで「全く汚れていて、忌まわしい」。従つて、私の全生活がそうなのである(なぜなら、「悪じき木」が「良き実を結ぶ」ことはあり得ないからである)。私は、神の命から「遠ざか」っているがゆえに、私は「怒りの子」であり、地獄の相続人である。私の行為、苦しみ、義は、怒りの神に私を和解させることなどとてもできない。それらは、私の罪のきわめて小さいもののためにも、あがないを提供することなどできないのである。そして、私の罪は「私の頭髮よりも数が多い」。私の行為・苦しみ・義のうちもつとも美しいものでも、それ自体あがないを必要とする。さもなければ、それらは神の正しいさばきに耐えない。私の心の中には「死の宣告をもち」、自分の中には、また、自分からは、言いわけになるようなものを何ももっていないがゆえに、「イエスにあるあがないによつて」自由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。求めるならば、私はキリストを発見するだろうということ以外には、私には希望がない。「キリストに見いだされて、自分自身の義ではなく、キリストを信じる信仰による義、信仰によつて神から与えられる義をもつ」ことだけが私の希望なのである。⁽¹⁾

ウェスレーの『日誌』の定本とも言うべき八冊を編集したカーノックによると、後年ウェスレー自身が自分の本文に書き込みをして、「他人を回心させるためにアメリカへ出かけた私が、これまで神へ回心していなかったの

である」という箇所においては、「これに関しては、私は確かではない」と言い、「私は『怒りの子』であり……」という箇所では「私はそうは信じていない」と言っているとのことである。⁽²⁾ 福音的回心たる第二の回心前後の灼熱した精神状態を、冷静になり得るだけの時間的距離を置いて振り返った上でのこれらのウェスレーの書き込みは、第一の回心と第二の回心との連続性をあらためて確認したものと言い得るであろう。信仰生活の連続と断絶とのうち、回心というような体験は、連続を断ち切つて、その前とその後との対照を明らかにするが、しかし、連続なしにはその断絶も存在し得ないのである。連続と断絶の両者が我々の信仰体験には必要なのである。我々は今、ウェスレーの第二の回心という断絶の体験を問題にしているのであるが、そこで彼は、全く、自分自身の獲得する義に絶望している。そして、救いをもたらす義は、イエス・キリストによつて与えられるということを告白しているが、これは、彼がジョージアに行く途中で出会い、それ以来ずっと交際を続けてきた、あのモラヴィアン教徒の影響である。すなわち、ウェスレーは、ルターの信仰による義認の教理を、モラヴィアン教徒を通して知つたのである。

このような事情を知れば、一七三八年二月一日以来イギリスに来ていたモラヴィアン派の指導者ペーター・ペーラー(Peter Bohler)との交際をウェスレーが積極的に求めたことは理解できる。ちょうどそのころ、ペーラーはロンドンに滞在していて、五月四日には、カロライナに向かつて出発したのであったが、二月七日からその出発するまでの間、ウェスレーはできるだけ多くの機会を求めてペーラーと交際した。この交際の中に、真剣に信仰によつてのみ義とされるという福音の真理を自分のものにしよとのウェスレーの努力がみられる。

ペーラーは一七二二年の生まれであったから、ウェスレーと会った当時、まだ二六歳の青年であった。彼の父親は彼に医学の勉強をさせたかったようであるが、一七三一年から彼はイェナ(Jene)で神学の勉強をし、そこ

で、シュパンゲンベルクの指導下にあった学生集会に出席するようになった。シュパンゲンベルクがハレ(Hall)に居を移した時に、その学生集会はほとんど壊滅状態に陥ったが、その時にツィンツェンドルフがそれを建て直すために自身イエナを訪れた。この時の伯爵との出会いが、ペーラーに真の回心の体験を与えたのである。従って、この時以来ペーラーの生涯はモラヴィアン教徒の運命と一つになっていった。やがて彼は、イギリスとアメリカに対して、ツィンツェンドルフの代理人となった。⁽³⁾

ペーラーとの交わりを記したウェスレーの『日誌』のこのころの記事はあまりにも有名である。既に述べたごとく、ウェスレーがペーラーと最初に会ったのは一七三八年二月七日のことであるが、二月十八日の『日誌』には次のような言葉が見られる。⁽⁴⁾

このころは、ペーター・ペーラーと多く話した。しかし、私には彼が理解できなかった。特に彼が次のように言った時は、そうであった。Mi frater, mi frater, excogenda est ista tua philosophia. 「私の兄弟、あなたの哲学は捨てられねばならない」。

ここでペーラーが非難している哲学とは、イギリスのキリスト教に根強い自然神学のことであろうが、二人はラテン語で互いに話しあっていたようである。三月四日に病気のチャールズを見舞ったところ、そこにペーラーもきていた。三月五日には、⁽⁵⁾ウェスレーは自分に信仰がないことを確信してペーラーに説教するのをやめるべきかどうか尋ねた。ペーラーは「とんでもない」、やめてはならないと答え、何を説教したらよいのかというウェスレーの問いに、「信仰をもてるまで、信仰を説教しなさい。そして、それから信仰をもっているがゆえに、あなたは信仰を説教するでしよう」と言っている。

このころペーラーがウェスレー兄弟についてツィンツェンドルフに書き送った手紙には、次の言葉がある。⁽⁶⁾

私はロンドンからオックスフォードまで、ジョンとチャールズというウェスレー兄弟と一緒に旅しました。兄のジョンは氣立てのよい人間です。彼は、自分が正しい仕方で救い主を信じていないことを知り、喜んで教えてもらおうとしています。弟のほうは現在とても悩んでいます。しかし、どのようにして救い主を知り始めたらいのか分からないでいます。救い主を信じる私たちの仕方は、あまりにもイギリスの人間たちには容易すぎるので、彼らは自分たちをそれに一致させることができないのです。それがもう少し人為的であれば、もっとたやすく彼らもその道を歩めたらうと思います。イエスへの信仰について、彼らは一般人がもっているのと同じ考えしかもっていません。彼らは自分で義としています。それゆえに、彼らは、自分たちが既に信じているといつも仮定しています。そして、自分たちの信仰を自分たちの行為によって証明しようとしています。そのため、自分たちをいじめ、苦しめることになり、心の中で大変な苦しみを感じています。

タイアマンの記述や三月二十三日、四月二十二日のウェスレーの『日誌』の記事から明らかのように、⁽⁷⁾ウェスレーは自分より年も若いし信仰や学問の経歴も浅いペーラーから、謙遜に真の信仰を学ぼうとしていると同時に、新しい信仰の理解に頑強に抵抗もしているのであるが、しかし、ウェスレーはこの戦いにおいて敗北者であった。ペーラーによれば、キリストへの真の信仰は、不可分離に二つの実を結ぶものであった。それらは、罪への支配と、神によって自分の罪を赦されているという意識からくるころの、心のたえざる平和たる幸福であった。ペーラーの言うとおりであるならば、ウェスレーは真の信仰をもっていなかったことになる。そこでウェスレーは、これらの実がなくても信仰はあり得るということを、懸命に証明しようとする。ペーラーはウェスレーの希望どおりに、聖書と体験に根拠を置いてそれらを考えさせる。聖書を調べた結果、ウェスレーはペーラーが正しいことを認めるが、体験は、ペーラーの主張するごとくに聖書の文字どおりの解釈を証明しないだろうと思う。とこ

るがペーラーは、その体験をもった三人の友人たちをウェスレーのところに来てきて、ウェスレーの最後の砦を奪取してしまふ。次に、ペーラーはこの信仰が、瞬間的に与えられるものであることを主張する。ウェスレーは再び聖書と体験を調べてみて、ペーラーの正しいことを確信させられる。そして、ウェスレーは次のように『日誌』に書き付けている。⁽⁸⁾

私は今や全く確信した。そして神の恵みによって、私はそれを最後まで追い求めようと決心した。①全体的にも部分的にも、自分の行為や義に少しでも依存することを全く拒否することによってそれを追い求めよう。若いころから、自分では知らなかったとはいえ、実際に私は、救いの希望を自分の行為や義に基礎付けてきたのであるが。②この当のもの、義とし救うところの信仰を求めての絶えざる祈りを、他の恵みの手段をいつも使うことに付け加えよう。この信仰は私のために流されたキリストの血に全く信頼することであり、私のキリスト、私の唯一の義と聖化とあがないとして、キリストに頼ることなのである。

このように回心の体験以前に、ウェスレーは論理的に信仰によってのみの義認の教理を、聖書的で正しいものと確信しているのである。

ジョンと同じような内的な戦いをチャールズも体験していたのだが、回心の体験はチャールズのほうに先に訪れた。それは一七三八年五月二十一日のことであった。ジョンの回心はわずかにおくられて、五月二十四日の出来事であった。

その日の朝五時ごろに起きたウェスレーは、聖書を開き「尊く、大いなる約束が、わたしたちに与えられている。それは、あなたがたが、世にある欲のために滅びることを免れ、神の性質にあずかる者となるためである」(第二ペテロ一・四)という言葉を読んだ。外出する前にもう一度聖書を開いて見たところ、「あなたは神の国

から遠くはない」という言葉を読んだ。午後には聖パウロ教会の礼拝に出席し、その夜、あまり気が進まなかったにもかかわらず、彼はアルダスゲイト街 (Aldersgate Street) にあったモラヴィアン派の雲囲気の強い会合に出かけた。そこで、ある人が、ルターの書いた「ローマ人への手紙のための序文」を読んでいた。ちょうど、ルターが、信仰とは何であり、そして信仰のみが人を義とすると書いてあるあたりに来た時、ウェスレーはあの第二の回心を体験したのであった。

彼は『日誌』に次のように書いている。「私は私の心が不思議にあたたまるのをおぼえた。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。そして、この私の罪をキリストが取り去ってください、罪と死との律法から私を救ってくださいといた確信が与えられた。……そこで、私は、はじめて今私の心の中に感じた事柄を、公にそこにいるすべての人々にあかしたのである」。⁽⁹⁾

ウェスレーのこの第二の回心を理解するにあたって、次の事柄に特に注意しなくてはならないと思われる。第一に、この回心は、真実に福音的な回心であったということである。それまでのウェスレーは、高教會的な教理の上に立って、神の恵みに支えられたところの人間の良い行為によって救われると確信していた。ところが、今は明確に、たとえそれが神の恵みによって支えられているものであっても、人間の良い行為によっては救われなということ、徹底的に神の恵みのみによって人は義とされるということを理解したのであった。だから、ピエトやトッドのように、第二の回心に、少しも特別な意味を認めないで、第一の回心のもっと徹底したものにすぎないというのは、誤っていると思う。この第二の回心は、ウェスレーの生涯にとって、やはり決定的な重要性をもっていた、と言わなければならないであらう。⁽¹⁰⁾

しかし、このことはもちろん、第一の回心前後のウェスレーと、その第二の回心との間には質的断絶のみが存

在するということを意味しない。換言すれば、第二の回心前もウェスレーが熱烈に神を追い求めていたキリスト者であったことを、我々は片時も忘れてはならないのである。一七二七年三月十九日、母スザンナにリンカーン・カレッジからウェスレーが書き送った手紙の中に、原罪と神の摂理の問題に悩んでいる彼を我々は見いだす。いかにもウェスレーらしく、それが自分の実存的な問題として取り上げられている。彼は自分の不完全さが、神の恵み深い摂理からはずれていないと考える。どうして無限の善なる神が、彼がそれが罪であることを知る前に、罪の習慣を負わせたのか。ここで彼を苦しめているものは、まさに原罪の問題であるが、人間がこの地上にいる限り、人間の理性は神のみ心をおぼろげにしか理解し得ないけれども、原罪が存在することも神の摂理の中にあることをウェスレーは信じている。そして、悪から善をつくり出し得る神の力を思い、自分の不完全さが自分にとってよきものを生み出し得ることを信じている。⁽¹¹⁾

それゆえに、原罪の理解がモラヴィアン教徒との接触を通して初めてウェスレーに与えられたなどと考えることは、もちろんのこと事実には即していない。また同様に、人間の不完全や過ちに対して神がわれわれをもつて臨まれるということも、ウェスレーにとって新しいことではなかった。一七三一年八月十二日にウェスレーがメアリ・ペンダーヴズに書き送った手紙の中で、祈りの折に、それに注意を集中できないし、聖餐を受けるに当たって不安を覚える一人の女性のことが話題になった。⁽¹²⁾ ウェスレーは、その女性の繊細な良心 (tender conscience) をむしろうらやみ、人間は地上に生きる限り天にある神の天使たちのごとくにはなれず、だれも不完全さを払い捨てるわけにいかないのであるから、神も人間がそうせざるを得ないですることに対しては不快感をおもちにならない、とその女性を慰めている。ウェスレーによれば、それが神の善なのである。

しかし、第一の回心と第二の回心との間にある断絶は、ウェスレーが罪の赦しをどのように考えていたかに明

らかである。この点で、シュミットがこれまでほとんど注意されたことのなかった、母スザンナへの一七三〇年二月二十八日のウェスレーの手紙の重要性を指摘しているのは正しいと思う。⁽¹³⁾ リンカーン・カレッジから書き送ったこの手紙の中で、ウェスレーはジェレミー・テラーの罪の理解に触れて、彼の書物から引用しそれに賛成している。我々にとって重要と思われる箇所を訳してみよう。

私が特に好むのは、彼の罪の赦しに関する説明です。これほど明瞭な説明に、私は初めて出会いました。

「福音における罪の赦しは聖化である。我々の一人一人をその罪からそむかせることによって、キリストは我らの罪を取り去るために来られた (使徒三・二六)。……我々は罪を憎み、恵みにおいて成長し、きよめの状態に到達していくのである。もちろん、この状態は悔い改めを必要とし不完全なものであるが、しかし、まじめな心と熱心な努力から成立しているのである。我々がこの状態に成長していくその程度に応じて、我々は罪の赦しに関しても判断しなければならない。……罪の赦しは秘密の文章でも言葉でも記録でもない。それは、我々の状態に変化がもたらされることである。罪の赦しを求め、読み、理解するに当たっては、自分たちの上を我々は見なければならぬ」。この点すべてにわたって、テラーは正しく中庸の道を進んでいるように思われます。すなわち、彼は、罪の赦しの確信を悔い改めている者に与え、他のだれにも与えていないからです。⁽¹⁴⁾

これで、オックスフォード時代のウェスレーが、福音を律法に変えてしまつて理解していたことは明らかである。人間が聖化される程度に応じて、その人に罪の赦しを与えられると言うのであるから、この当時のウェスレーには、聖化と義認とが区別されずに相互浸透しており、彼はカトリック的な義認論に立っていたのである。

このように見てくると、ウェスレーとモラヴィアン教徒との出会いが、実に大きな意味をウェスレーに対して

もつものであったことがよりよく理解されるであろう。ウェスレーにルター的な信仰義認論を教えたのは、なんと言ってもモラヴィアン教徒たちの功績であった。しかし、そこでも我々は単に第二の回心という断絶のみを見て、その前後を結ぶものを見逃してはならない。シュミットも指摘しているように、また、我々がこれまでの叙述で知っているように、ウェスレーはモラヴィアン教徒の説く信仰義認論が聖書のそれであるかどうか、逐一聖書に当たって調べているのである。すなわち、高教会主義的な原始キリスト教への憧憬が信仰義認論を受け入れる地盤を提供しているのであり、従ってウェスレーが、その福音的回心の後も多くの点で高教会主義者であったという事実を、我々は不思議に思う必要がない。

ウェスレーが一七三六年には、神秘主義を聖化とキリスト者の社会的責任に適合しないものとして拒否したことは前に述べたが、シュミットが言うように、⁽¹⁶⁾今やペーター・ペラーの影響によって神秘主義を新しい光の下に見直すに至った。すなわち、神秘主義は聖化を獲得して、それによって人間が神の前に義とされようとする律法主義である。こういう理解が、前に述べたウェスレーとローとの決裂の決定的原因であった。

ところで、第一の回心と第二の回心との間にある連続と断絶は、ウェスレー研究の基本的な方法論に関する議論をうむ。どちらの回心をウェスレーの生涯と思想を解く鍵とするのか、という問題である。

名古屋大学の岸田紀氏は、数多くのすぐれたウェスレー研究の論文、特にその政治・経済に関係する倫理面の研究で、我々ウェスレーに関心をもつものが多くの感謝を捧げなければならぬ研究者であるが、第一の回心をウェスレー研究にとって決定的な時点であるとしたピエトやトッドにも一脈通じるような仕方、ウェスレーの生涯と思想は、その第一の回心以来ウェスレーを支配した臣従拒誓者的高教会主義によってこそ、もっともよく解明されるとなす。従って、岸田氏にすれば、ウェスレーと当時のアングリカニズムとの間の軋轢は、まさに

臣従拒誓者的高教会主義と、名譽革命を認めたアングリカニズムとの対立なのである。岸田氏はこういう意見形成に当たって、グリーンなどの研究に多くを負っておられるようだが、⁽¹⁷⁾ウェスレーのメソジスト会がウェスレーの意図に反して現実には非国教会派の流れに掉さしていかざるを得なかった事情を、臣従拒誓者たちが当時の国教会の外に出て行かざるを得なかった事情に重ね合わせて理解しておられるのは、我々には少し無理ではないかと思える。⁽¹⁸⁾少なくとももう一つの角度からの見方を導入しなければならないように我々は思うが、それはもちろん、ウェスレーの第二の回心である。要するに、楕円のうちに二つの焦点をもった研究方法を我々は採用したいのであるが、第二の回心を回ってこそ、ウェスレーの信仰義認論の強調や、瞬間的完全化の主張などが十分に理解されてくるのである。また、楕円の一つの焦点を中心とする諸要素が、他の焦点を中心とする諸要素と滲透し合い、絡み合ってウェスレー独自の神学や敬虔をつくりあげている。両者の相互滲透のよい例がキリスト者の完全の教理であり、聖礼典の理解に関して言えば、ウェスレーの生涯の終わりに至るまで、彼は高教会主義的であったし、岸田氏の研究の成果で明らかにされているように、政治的・社会的倫理においてもウェスレーは高教会主義的な共同体としての社会という考え方に基付いて行動していた。⁽¹⁹⁾この点では、ピエリタンたちの個人主義的な色彩の濃い生き方とはだいぶ違ったものをウェスレーは見せている。従って、第一の回心を焦点とするものと第二の回心を焦点とするものが、ウェスレーのどの教理をとっても、どの行動をとっても、同じ仕方と程度とでの滲透や絡み合いを見せている、とは言えない。

ウェスレーの第一の回心が、高教会主義的背景をもつ焦点であることは疑問の余地ない事柄であるが、しかし、第一の回心に至る過程においても、第二の回心を焦点とするような諸要素に当たるものが皆無であったのだろうか。我々にはそうは思えない。両親共にピエリタンの家庭の出であるし、特にジョンを含めて子供たちに対し

影響力の強かった母親スザンナを通して、表面には色濃く表われないまでも、ピューリタニズムの影響がジョンに及ぼされていたと言えるのではないだろうか。そういう影響が、第二の回心後徐々にではあるがジョンにおいて、アングリカニズムの枠内においてではあるが表面化してくるのではないか。

くどいようだが、この機会に種々のウェスレー研究の方法論と対照させて、我々の方法論を明確にしておきたい。これまでの欧米のウェスレー研究には幾つかの方法論がみられるが、第一は、既に述べたビエトやトッドに代表されるもので、ウェスレーをイギリスの高教会主義の流れをくむ者と見る立場であり、我々が検討してきたように、この立場には多分の真理性があるけれども、高教会主義という観点からだけでは、どうしても説明できない側面がウェスレーにはある。我々が第二の回心と呼ぶもの、ウェスレーの福音的回心の持つ真の重要性が、この立場では十分に吸収されていないことは指摘したとおりである。

第二の方法論は、ウェスレーをルターか(フランツ・ヒルデブランド) Franz Hildebrandt) カルヴァンか(ジョージ・セル) George Sel) のどちらかに近付けて理解する立場である。この立場も多分の真理性をもっているのだが、しかし、これでは宗教改革者たちと対比してウェスレーの独特なところが明らかにならない。それに、ルターとカルヴァンとの神学では、必ずしもすべてが一致しているわけでもない。そうすると、ルターとカルヴァンのどちらにウェスレーは近かったのか、その研究がなされなければならない。実際のところ、そういう研究はなされていないが、その理由は、ウェスレーが結局そのどちらとも全く一つではないからであると思ふ。また、この立場だけでは、ウェスレーに明らかに見られる高教会主義からの影響を十分に説明できない。第三の立場は、ウェスレーの神学及びメソジスト運動を聖霊体験の神学、プロテスタンティズムのなかにある聖霊運動の一つとして理解するものである。これはハラルト・リントシュトリーム Harald Lindström) へ

ンリー・ベット(Henry Bett)、リカーガス・スターキー(Lyongus Starkey)等の立場であり、ウェスレー神学が聖化を中心とする神学であることをよく捕らえている。

ところで、考えてみれば、この第三の立場は前の二つの立場を内に含むことができる。ウェスレーに対する高教会主義の影響も、ウェスレーを聖化の追求に駆り立てたものであったし、モラヴィアニズムを通してのルターの影響も、ウェスレーを信仰による義認を土台としての聖化の追求に追いやった。聖霊体験の神学を楕円にたとえて、その二つの中心をそれぞれ高教会主義と宗教改革的福音主義と見ればよいわけである。その楕円内のある部分は、どちらかの中心により近かったり、どちらの中心からも等距離にあったり、どちらか一つの中心と重なりあったりするわけである。三つの方法論のいずれか一つにたてこもって、ウェスレー神学の一切を、そこからだけ理解するという態度を取る必要はない。

ウェスレーの第二の回心を理解するに当たって、第二に、ルター的な信仰による義認の教理が、モラヴィアン教徒を通して、特にペーター・ペーラーを通して、ウェスレーに与えられたということを、我々は注意したいと思う。ウェスレーがルターをモラヴィアン教徒を通して知ったという事情に関して、シュミットはかなり重要だと我々には思われる言及をなしている。彼によると、ルターもウェスレーも、回心前、共に律法の圧倒的な力とその無制限の要求によって、支配されていた。神はウェスレーにとっても、それに対して彼があらゆる事柄で責任をとらねばならない存在であった。そして、この義務をウェスレーが真剣に取り上げた以上、彼は罪の事実を目をおおうことができなかつたのである。しかし、一つ一つの罪深い衝動から自分を自由にするために、ウェスレーが微細な点に至るまでの自己省察を行ったということは、罪を分割して取り扱う傾向、ドイツ敬虔主義にも見られる傾向の表現である。ところが、回心の直前になると、ウェスレーは人間性全体が罪であるとの見解に到

達した。これは、ルターが根底に横たわる罪 (Hauptstunde) と呼んだところのものに関する認識をウェスレーが獲得したことであると同時に、彼が罪のもつ人格的な性格に目覚めたことを意味する。罪のもつ究極的な由々しさは、律法との関係からではなく、人間が神と面と向かって、すなわち、人格的關係をもって生きており、しかも、神の名譽をきずつけ、神に敵対しているということから由来しているのである。

義認に先立つ罪認識においてウェスレーはルターと質的に同一のものをもっていたが、シュミットによると、義認の出来事に関するウェスレーの理解は、ルターのそれと相違を示している。人間の罪へのさばきという点では、ウェスレーは確かに彼の思索の主要部分を神に向け、さばきの神を主張するのであるが、義認という点では、彼の思索の主要関心は人間の義認体験に向けられるのである。この方向にウェスレーを向けるに当たって大きな役割を果たしたのが、ペーター・ペーラーであった。ルターの場合には、義認の出来事においても主要関心の対象は独占活動の神であった。

従って、ウェスレーにおいては、信仰のもつ心理的な特徴がルターにおけるよりも重要なものとして取り上げられている。内的な平和と喜びへの欲求が救いの事実によって達成されるという点が、ウェスレーによっても、また、ペーラーによっても強調されており、この点で両者がルターの流れというよりも敬虔主義の流れに沿っていることは明瞭である。

このように考えてみると、ルターとウェスレーとの最後の相違が明らかになる、とシュミットは言う。それは、ウェスレーにおけるきよめと幸福との同一視である。この同一視は、回心の前からあったものであり、その後も続いたものであって、メソジズムの特徴をなした。そして、これはイギリスの伝統に根差したものであった。ところで、回心後のウェスレーは、このきよめと幸福とが人間の功績によらずに聖霊の働きによって人間にもちぎ

たらされるものとした。

ウェスレーとルターとの一致と相違に関する以上のシュミットの叙述はなかなかすぐれたものであり、我々もそれに同意するのであるが、この叙述からシュミットが引き出す結論には賛成しかねる。シュミットによれば、ウェスレーは、聖化が、人間の幸福に対する自然的欲求を拒否して初めて到達されるものであることを看過した。ウェスレーは、ルターやツィンツェンドルフに共通していた「十字架の神学」を理解し得なかった。すなわち、神はその異なった働きを通してその本来の働きをなされるという事実、ウェスレーは十分に気付いていなかったのである。そのために、ルターの言う「罪人にして同時に義人」であるキリスト者の在り方が、ウェスレーには理解されていない。ウェスレーは、創造とあがない、幸福と救い、人間の生の成就と神の意志とが、いつも調和し得ると考えている点でアウグスティヌスに近い。我々もシュミットが言うように、ウェスレーは、アウグスティヌスにまでさかのぼり得る多くのものをもっていたと思う。しかし、ウェスレーが救いの出来事における人間の体験のほうに神に関する思弁よりも重点を置いて思索したこと、また、きよめと幸福とを同一視したことを、我々はシュミットと異なって、ウェスレー神学の魅力、その誇るべき特徴であると考えている。ウェスレー神学は、聖霊の神学なのである。宗教改革者たちの神学とは違った神学、イギリス的なしなやかさも、近代的新しい神学なのである。そして、ウェスレーの聖化と幸福の同一視が十字架の真理を知らないかのごときシュミットの口調は、我々を納得させない。自然的な幸福への欲求を十字架にかけてこそ、ウェスレーの主張する人間の生の成就たる幸福が、創造の成就が存在するのである。ルターの「罪人にして同時に義人」という主張が、キリスト者はいつでも罪人のままでよいという提唱であれば、もちろんウェスレーはこれに反対するであろう。これらの点については、我々はもっと詳しく後に取り扱うことになるであろうが、ここで明確にしておきたいのは、シュミット

の批判が図らずもウェスレー神学の魅力を浮き彫りにしていることである。

ところで、義認においてその体験の側を重視し強調するウェスレーの傾向、義認という神と人間の関係における出来事の人間の側の強調、人間における聖霊の業の強調は、既に述べたようにウェスレー神学の特徴であり、我々がこれを受け継ぎ大切に保存していかなければならない真理であると思うが、第二の回心当時においては、ウェスレーによってこの真理は、幾分の誤謬が混在したまま受けとられていた。ペーター・ペーラーたちの責任であって、モラヴィアン派の公の教理の責任ではないけれども、ウェスレーは、人は義とされると同時に、義認と同時に、罪がほとんどなくなるという考えを、この回心の当時もっていたからである。タイアマンは、これとの関連で、ウェスレーの『日誌』の一七三八年十月十四日、十二月十六日、一七三九年一月四日の記事に我々の注意を向けさせるが、これは重要である。⁽²¹⁾これらの箇所でもウェスレーは、自分がまだキリスト者でないことを告白しているのである。タイアマンが指摘しているもののうち、最後の箇所から次に引用してみよう。

一年前には自分はキリスト者ではなかったと私が言ったために、友人たちは私が気違いだと断言している。私は今も自分がキリスト者ではないと確言する。実のところ、あの時に与えられた恵みに私が忠実であったならば、私がどういう人間になっていたか、私には分からない。あの時には、もちろんそれ以下のものを期待していなかったのだが、その時までで知ることのなかったほどの、私の罪が赦されたという意識を与えられたのである。しかし、今日私がキリスト者でないということを、私は、イエスがキリストであるという事と同じほど確かに知っている。

なぜなら、キリスト者とはキリストの霊の実たる愛・平和・喜び（これ以上をあげないとしても）を所有する者だからである。しかし、私はこれらをもっていない。私は少しも神を愛していない。父なる神も、み

子も愛していない。……⁽²²⁾

タイアマンは、「実際のところ、ウェスレーもモラヴィアン教徒も、聖霊のあかしの教理を聖化の教理と混同していたように思える」と言っているが、⁽²³⁾確かに我々もそのとおりであると思う。すなわち、キリストによって自分の罪が赦されたことを、義認を、我々に確信させてくれる聖霊の働きが、愛・平和・喜びというような聖化の構成要素を伴わねばならないものとされているのである。ウェスレーが、義認と同時に自分の中に罪がほとんどなくなってしまうという考えから離れて、義認と聖化とを区別するようになったのは、回心後徐々に彼の思想が発展した結果であって、このような健全な信仰義認並びに聖化論の理解を、回心の時のウェスレーに見いだすことは困難である。

グリーンによるウェスレーの第二の回心の評価も、この点との関連でもしろうい。グリーンは、モラヴィアン派の司教ラトローベ(Latrobe)が「ウェスレーは一度も自分を罪人として自覚しなかったし、主を自分の救い主としても知らなかった」と後に言ったことを取り上げ、確かにモラヴィアン教徒が主張しているような瞬間的变化と再生という意味では、ウェスレーは回心していなかった、と言っている。グリーンによれば、ウェスレーはアルダスゲイト街の集会から、根底的に変えられた人物としては外に出てこなかった。後の五〇年間のウェスレーの思想や習慣は、既にその前に確定してしまっていた。美德も欠点も、彼という人間のもつ特徴はその後も同じであった。⁽²⁴⁾こういう発言は、グリーン自身気付き、また、それを警戒しているように、第二の回心のウェスレーの生涯に対してもつ重要性を事実以下に低める恐れがある。しかし、第二の回心を境としてその前後に、ウェスレーのきよめの道程を歩むその体験において、全く質的に違った聖化の段階を見ることは、グリーンのとおり不可能である。ウェスレー自身の体験において、聖化は漸進的なものであったのであり、そのために、彼

は、自分が義認の体験をもったにもかかわらず、回心によって聖化の面での飛躍的上昇を体験できなかったので悩んだのである。

また、シュミットは、その第二の回心の後、ウェスレーを悩ませたもの一つとして、モラヴィアン教徒たちが信仰と疑惑とは全く相いれないと主張したことであった事実をあげている。²⁵ 疑惑や恐れを少しでも感じている者は、その信仰が弱いのではなく、信仰が全くないのだという主張が、ウェスレーに伝えられたのである。ウェスレーはこれを、コリント人への第一の手紙の三章でパウロが、乳しか与えることのできない精神的幼児に対してさえ、キリストの体の構成員として呼びかけていることを根拠にして解決した。ウェスレーが自分の信仰の悩みを聖書の言葉からことごとく解決していった事実には、シュミットは我々の注意を向けているが、これは信仰と疑惑の問題に限った事柄ではないことももちろんである。もっと長期にわたってウェスレーを苦しめた問題、前述した信仰と聖化の区別の問題——実は、信仰と疑惑の問題もその中の一つの要素にすぎなかったのである——も、聖書を原典で読み続けることによって解決されたのである。

第三に、この回心の出来事を通してウェスレーは、今までは神の恵みに依存してではあったが自分の力で追求めていた聖化が、実は、神の側から賜物として人間に与えられるものであることを理解した。特に重要なのは、彼の完全に対する考えの変化である。第二の回心前においても、完全を追求しなければならぬ、と彼は主張していたけれども、回心後においては、その完全は、神の賜物として与えられる、と信じるようになった。しかも、回心前においては、完全はこの地上においてキリスト者に与えられるものではないとされていたが、回心後においては、第一の賜物である義認のように第二の賜物である完全も、この地上で与えられる可能性のあるものである、と主張されるようになった。ウェスレーの完全論に関しては、我々は後に詳しく検討することになる。

二 モラヴィアニズムとウェスレー

一七三八年の七月から九月にかけて、ウェスレーは、自分の信仰にあればどの大きな影響を与えた、モラヴィアン教徒たちを訪れるためにドイツに旅行している。

ドイツ敬虔主義とウェスレーとの接触は、ウェスレーがジョージアに出かけた時にたずさえていった少数の書物の中のフランケ (August Hermann Franke) の『ニコデモ』 (Nicodemus) によって始まったと言える。ウェスレーはこの書物を、フランケの追従者の一人ベーメ (Anton Wilhelm Böhme) の英訳で読んだらしい。ベーメは一七〇一年から、一七二二年のその死に至るまでロンドンに滞在して、はじめはみじめな生活をしながらドイツ人の子弟を教えていたが、後にデンマーク女王の夫君ジョージ (George) の宮廷付き牧師となり、ハレ (Halle) の孤児院に象徴されていたハレの敬虔主義をできる限り広めたのである。『ニコデモ』の中で、フランケは人への恐れを激しく攻撃している。この世に属する事柄を全く断念した生活、また、それと共に見られるフランケの原始キリスト教への憧憬がウェスレーを引き付けたのである。²⁶ 従って、ドイツ敬虔主義のうちモラヴィアニズムだけがウェスレーの出会ったものではなかった。ジョージアでウェスレーは、ザルツバーガーズ (Salzburgers) と呼ばれたハレの敬虔主義に立つ人々の居住地ニュー・エベネザー (New Ebenezer) も訪れているのであるが、モラヴィアン教徒と違って彼らが使徒から継統されてきた按手礼をもっていないがゆえに、ウェスレーの同情はむしろモラヴィアン教徒のほうにあった。²⁷ ウェスレーが使徒的按手礼に関して考えを変えた

のは、もっと後のことであった。

ウェスレーがドイツを訪れたのには、シュミットが言うごとく、モラヴィアン教徒たちへの感謝の念からばかりでなく、まだ福音的回心をして間もないウェスレーが、強き者たちの交わりの中に入ることによって自分の弱き信仰を支えてもらいたいという希望も原因になっていたことであろう。⁽²⁸⁾ ウェスレーは後にモラヴィアン教徒になった友人のベンジャミン・インガム(Benjamin Ingham)と、六月十三日にグレイヴSEND (Gravesend) を後にして大陸に向かった。彼らはオランダを通過して、ツィンツェンドルフ伯爵をマリエンボルン(Marienborn)に訪ね、八月一日にはモラヴィアン教徒の中心地ヘルンフートを訪れている。

ウェスレーがマリエンボルンでツィンツェンドルフと出会っているのは、その当時、伯爵がサクソニー政府から追放処分されていたからであるが、ウェスレーは伯爵については良い印象をもたなかった。もう一度、ウェスレーは伯爵とロンドンのグレイズ・イン・ガードンズ(Gray's Inn Gardens)で、一七四一年九月三日に会見しているが、既にこの時には二人の相違は公のものになっていた。ウェスレーは、伯爵の独断的な事の処分の仕方特に反感を覚えたようである。

後にウェスレー自身が、しばしば、その独断的な態度を非難されたことを考え合わせると、このことは興味深い。メソジスト教徒の間に言い伝えられているうわさ話であるが、ウェスレーが伯爵をマリエンボルンに訪れた時のエピソードがある。訪れてきたウェスレーを、伯爵は庭で働かせた。すっかり汗にまみれて仕事をしているウェスレーに、伯爵は突然、近所のドイツ貴族を訪問するのについてくるようにと命じた。ウェスレーが手を洗い、上着を着るだけの余裕を願ったところが、伯爵は、「兄弟よ、あなたは質素でなければならない」と言った、ということである。⁽²⁹⁾

もちろん、このようなエピソードをあまり重要視することは賢明ではないが、このうわさ話の中には、伯爵とウェスレーの性格の相違、それに応じてのモラヴィアニズムとメソジズムの相違が、ほのめいている。ドイツ的民族性とルター主義とを背景にもって、個人的、衝動的で感情に走りやすい性格の所有者であった伯爵をその指導者と仰いでいたモラヴィアニズムには、後の「ふるいにかけてられた期間」(Sifting Period)に見られたように、どこか感情的な、訓練されていない生活態度がみられたようである。信仰による義認に注意を集中することが、主観的な自分の信仰への感情的陶醉になってしまい、うっかりすると反律法主義(antinomianism)まで生み出しかねなかった。それに対して、ウェスレーの信仰と神学の背景には、アングロ・サクソンの民族性と、イギリス国教会の中に脈々と流れている、理性的に訓練された生活を現実化しようとするカトリック的な敬虔がある。確かにウェスレーは、モラヴィアニズムを通して信仰による義認の教理を知ったのであるが、年がたつにつれて、それはウェスレーの素地の中に吸収されて、独特の敬虔と神学とを成長させた。

ロンドンのグレイズ・イン・ガードンズでのウェスレーとツィンツェンドルフとの会見は、後者の要請によって行われた。ツィンツェンドルフは、ウェスレーがその信仰を変えたこと、モラヴィアン教徒と別れたことを非難したが、特にウェスレーのキリスト者の完全の教理に關しては非常な怒りを示した。タイアマンによると、ツィンツェンドルフは次のように言ったことである。⁽³⁰⁾「これは誤りのうち最大のものである。私は、火と剣とをもって、世界をへめぐってでもそれを追跡する。私はそれを踏みつけるし、それを完全に滅ぼすために力をつくす。キリストがわれらの唯一の完全である。自分固有の完全を求める者は、皆キリストを否む者である。キリスト者の完全とは、キリストの血への信仰にすぎない。それは、全く転嫁されるものであって信者固有のものではない」。ウェスレーは、二人の相違が言葉使いだけにあるのではないかと質問し、ツィンツェンドルフもキリス

ト者が神をその心と生活のすべてで愛することを認める。「しかし、これは信者の聖潔ではない。信者がより多く愛するからよりきよくなるのではないし、より少なく愛する場合には、それだけきよくなるというものでもない。彼が義とされるその瞬間に、信者は全く聖化されるのであって、その時以来、死に至るまで信者はそのきよさが増したり減ったりしない。全き義認も全き聖化も、同じ瞬間になされる事柄である。義とされる瞬間から、信者の心は可能な限りきよい」。信者は自分を否定しなくてよいのかというウェスレーの質問に対して、ツインツェンドルフは答えた。「我々は自己否定を全くしりぞける。我々はそれをふみにじる。信者としては我々は、自分の望む事柄だけをするのである。我々は、あらゆる禁欲を笑う。いかなるきよめも、完全な愛に先立たない」。更に、チャールズ・ウェスレーが自分の耳でツインツェンドルフから聞いたこととして、その『日誌』に書いたところによると、ヤコブの手紙に関してツインツェンドルフは、「それが正典から投げ捨てられたとしても、自分はそれをもとにもどさない」と言っている。

ヘルンフートではウェスレーは、その施設と雰囲気には深い印象を受けた。そこで指導者クリスティアン・ダヴィト(Christian Davit)には非常な好感をよせている。ウェスレーは『日誌』の中に、ヘルンフートで聞くことのできたダヴィトの四つの説教の梗概を書いているが、それらがウェスレーに与えた印象、また、それらによってウェスレーがその信仰の進展を助けられたことを想像するのは困難ではない。⁽³¹⁾ すなわち、ペーター・ペーラーとの出会いの場合と同じく、ウェスレーはダヴィトによって、ルター的な信仰義認論をきわめて明瞭な形で示されたのである。

ヘルンフートで過ごした二週間は、ウェスレーを喜ばせた。彼は、その共同体のもつ雰囲気には有頂点になった。彼は兄のサムエルには「そこでの会話が天におけるがごときである教会と、私は一緒にいます」と書き送

ったし、チャールズには「兄弟団の人々の精神は、私たちの期待のすべてを越えています」と書き送っている。⁽³²⁾ ウェスレーの『日誌』に記しているところで見ると、ヘルンフートの兄弟団はいくつかの群れ(choir)に別れていた。結婚していた者たちの群れ、独身男性たちの群れ、独身女性たちの群れ、未亡人たちの群れなのである。これらの群れの一つ一つが、更に一つが五人から七人くらいの単位たる小群、班会(band)に細分され、班会は毎週二、三回集會して、そこで構成員が互いに自分の宗教体験を語りあい、互いの信仰を励ました。全体のために毎日三回の集會、すなわち、祈禱会、聖書を読む会、聖歌を歌う会があった。彼らはいくつかの家に分かれて共同生活をしていたが、各々の家で原始キリスト教のアガペー(愛餐)を行った。その折には、ライ麦のパンと水を取り、互いに「私たちの心の中の主イエスよ、永遠に生きてください」と言いあつたのである。礼拝では男女は別々に座した。また、ウェスレーがジョージア伝道以来それを見習って行っていたもの、くじを引いたり、聖書を手当たり次第に開いたりしてその状況に対する神の意志を知るといふ方法が、しばしば行われていた。兄弟団は男性たちの選挙によって選ばれた十二人の長老によって形式的には治められていたのであるが、実際的には頭たるツインツェンドルフの独裁であった。

さて、ウェスレーのドイツ旅行は、彼を、モラヴィアニズムに対しての幻影的な尊敬から解放した。多くの点で感銘を受けながら、彼はモラヴィアニズムの現実に批判の目を向けることができるようになった。ドイツより帰ってきてまだ二、三日しかたないころ、ウェスレーはマリエンポルトとヘルンフートのモラヴィアン教徒にあてて手紙を書いた。その手紙は遂に実際には送られなかったのであるが、その中でウェスレーはモラヴィアン教徒たちの敬虔のうちはめたたるべきものを列挙した後、次のような批判を述べている。⁽³³⁾

しかし、他の事柄で私が疑問に思うものがあります。それらを、愛と謙遜のうちに指摘しましょう。

あなたがたのなかで、伯爵がすべてのすべてではないでしょうか。

あなたがたは、自分の教会をあまりにも賛美しすぎませんか。

あなたがたは、多くの場合、策略と欺瞞で事を処理しませんか。

あなたがたは、閉じた、何かをかくした、内気な気質と振る舞いの所有者ではないでしょうか。

我々は、この時にはウェスレーがこの手紙を投函しなかったことを喜ぶものであるが、深い尊敬の念と、自分の信仰に対する彼らの大きな影響への感謝をもちつつも、ウェスレーの冷静な目是否応なしにモラヴィアニズムの現実を批判させ、彼に自分の道を歩いて行かざるを得なくしたのである。

この事実の具象化した出来事が、ウェスレーとその追隨者たちのフェター・レイン・ソサイアティー(Fetter Lane Society)からの脱退であった。この会は、一七三八年にベーター・ベラーがアメリカに渡る前に、ウェスレー兄弟たちと共同して創始したものであって、モラヴィアニズムが分派的な運動ではなくルーテル教会内の運動であったことからきていたのであるが、モラヴィアニズムに深い関心をもっていた人々の集まりであったにもかかわらず、別にモラヴィアニズムを標榜していたわけではなかった。むしろ、公に表明していたのは、国教会への信仰への忠誠である。イギリス国教会内においても、一団の人々が互いの信仰敬虔を深めるために会を作り集会をもつというのは、なにもフェター・レイン・ソサイアティーが最初ではない。これらは通常「信仰を深める会」(religious societies)といわれ、十七世紀以来存在してきたのである。⁽³⁵⁾ オックスフォード大学内のウェスレーたちの「神聖クラブ」もその一つであった。すなわち、ベラーのフェター・レイン・ソサイアティーを作ろうとした時の意図は、ヘルンフォートの班会にならったものようであるが、実際に出来上がったものは、イギリス流の「信仰を深める会」の伝統やヘルンフォートの影響やウェスレー自身の考えや体験の混合物であったのである。⁽³⁶⁾

ところで、ウェスレーたちがこの会から一七四〇年七月二十日に脱退するようになった理由は、ドイツ人のモラヴィアンの牧師フィリップ・H・モルター(Philip H. Moller)との意見の相違からであった。モルターはアルザス(Alsace)の生まれで、神学をイエナ(Jena)の大学で学び、ツィンツェンドルフの一人息子の家庭教師となつてフランス語と音楽とを教えていたが、アメリカのペンシルヴァニア(Pennsylvania)へ行く途中、一七三九年十月十八日にロンドンに來た。ベラーは既にイギリスを去った後で、ジョンとチャールズのウェスレー兄弟がフェター・レイン・ソサイアティーの世話をしていた。モルターが按手礼を受けていた牧師であったので、人々は彼の話の聞きながり、やがて彼はきわめて評判のよい話し手となつた。モルターのほうはウェスレーに近づこうと努めたようであるが、ウェスレーは当初からモルターの信仰に疑問を覚えていたようである。モルターは、信仰には必ず、完全な知識と聖霊の内的なあかしが伴うのであって、それらのものが見いだされないと、信仰は存在しない、と主張した。ゆえに、彼によれば「弱い信仰」というようなものは存在しないわけである。しかも、モルターの場合には、これが信仰による義認の極端に主観的な解釈と結びついている。恵みの手段を使用することは、人間が律法の行いに頼ることになる。人間は、ただ「静か」にしていなければならない。祈りをする、聖餐にあずかること、聖書を読むこと、教会に出席すること——これらはしてもしなくても、どちらでもよいことである。人間が、服従しなければならない唯一の命令がある。信じて、そして、平静にしていることである。

ウェスレーの友人で著名な臣従拒誓者の息子であったが、モラヴィアニズムに強く感化されるに至つたジェームズ・ハットンが一七四〇年三月十四日にツィンツェンドルフに書き送つた手紙の中には、次の言葉が見える。

ジョン・ウェスレーは、自分でなにかもしようと決心しています。彼は、多くの人々にその人々が義と

されていることを告げましたが、それ以来その人々はそうでないことを発見しました。ウェスレーは、恵みの手段という名目で法律の業を福音と混ぜたために、兄弟団の人々と敵対関係にあります。彼には、しつこく心もなくなつてはいません。彼が理想の人々と考えていた者たちが、ほとんど毎日のようにあわれな罪人になりさがつていくので、彼は恐怖を覚えています。しかし、ロンドンでは、兄弟団の精神が彼に勝利を得ています。⁽³⁷⁾

これらの言葉から、モルターを支持する人々が恵みの手段を用いることまで、信仰によってのみ義とされるという教理と矛盾するもの、行為によって神の前に義とされようとしていたことだと考えていたことがよく分かる。更に、ウェスレーとその支持者たちがモルター及びその支持者たちと分かれて別の会を作るに至つた——これが実にメソジスト会 (Methodist Society) の出発となつたのである——ここに書かれたハットンの手紙には、次のようにある。

ジョン・ウェスレーは、自分が前ほどには重んじられていないので気分を害し、兄弟団の人々によって教えられている救に至る容易な道を立てました。彼は公にその説教の中で、私たちの教理に反対し、彼の友人たちも同じようにしました。フェター・レインの会がモラヴィアン教徒の会になつてしまつたので、それに対抗して、ウェスレーは一七四〇年六月にファウンダリー (Foundery) の会をつくりました。従つて、私たちの話をきくために集まってきた多くの者が、特に女性たちが私たちのところを去りました。私たちが何かでウェスレーを苦しめたとしたら申しわけないと、私たちは彼の赦しを乞うたのですが、彼ははずつと怒りで一杯でした。彼の兄弟団の人々に対する非難は、彼らが信仰の教理に排他的にかかわつていて、律法と聖化への情熱をないがしろにしたということがあります。要するに、彼は私たちの公然の敵となつたの

です。そこで兄弟団の人々と、メソジストの人々とが別々にそれぞれの会をもつことになり、互いに独立してしまつたわけ⁽³⁸⁾です。

二つのハットンの手紙から引用することによって、我々はウェスレーに反対した立場にある人の見た二つの会の訣別の事情を探つたのであるが、もちろんウェスレーがねたみのためにモラヴィアンの人々から別れていったとは、我々は思わない。むしろ、ここでは決定的に重要な教理問題がかかわつていたのである。

信仰をモルターのようにナルシジズム的な・静寂主義的な主観の感情のやすらぎとするか、それともウェスレーのように、神と人間との人格的な関係の中での人間の側の意志的な神への信頼とするかが問題であつた。

前者ならば、信仰は行為と無関係に、自己の中に自己をまきこむ。後者ならば、神への信頼は神を喜ばす行為へと向かうのである。このころに書かれたものが、ウェスレーのあの有名な説教「恵みの手段」(The Means of Grace)⁽³⁹⁾である。いずれにしても、モルター⁽³⁹⁾の考えの中には、モラヴィアニズムに潜んでいた主観主義が、そのもっとも悪い形で現われている。主観主義は、対話の相手を失うことである。信仰者が、対話の相手である神を失つた時には、結局自分が神になるあの神秘主義への道をたどる以外に仕方がない。しかし、それはなんと寂しい孤独につつまれた世界であろう。人間がその存在のもっとも深いところでさえ、独言しか言えない世界なのだから。

ウェスレーがこのような主観主義と別れて、教会的な恵みの手段である、聖礼典、交わり、祈り、訓練などを重んじる立場に踏みとどまつたのは、イギリス国教会の伝統に養われてきた彼にとって当然のことではあつたけれども、実は、キリスト教信仰の本質である対話性を保存しようとする本能に導かれていたといつてもよいであろう。信仰は主観の世界を、向こう側から限定してくる神の言を必要とする。こちら側が自由でできない仕方、その神の言が具体化されているのが、恵みの手段である教会であり、聖礼典であり、交わりであり、真の祈りで

ある。このようにしてはじめて、人間は愛の存在へ解放されるのであって、存在の根底において寂しい孤独の独
言から逃れることができるのである。

一七四〇年の夏には、どうしようもないほど気持ちの上で分裂してしまったフェター・レイン・ソサイアティー
との関係に、ウェスレーは決着をつけようと思うに至った。ウェスレーにとって神の摂理のみ手のごとくにみえ
たのは、ちょうどそのころモルターが病気であったことである。六月十一日に彼は会へ出かけて行って、なぜ会
員たちの多くが信仰から外れてしまったかを、率直に告げた。もちろん、これで争いは更に激しくなったのであ
るが、七月二十日に、愛餐の後でウェスレーは最後通告をなし、十八、九人の会員と共に退出した。グリーンは、
この時の奇妙なエピソードを記している^⑩。モラヴィアン教徒の一人がウェスレーの帽子を、積み重ねられていた
他の帽子の下に隠した。ウェスレーが自分の帽子を探している間に、ウェスレーについて出ようとしていた人々
のある者たちは、後に残るように説得されてしまった。こういうことがなければ、もっと多くがウェスレーと一
緒に退出しただろう、と言うのである。これが、ハットンの手紙の中に書かれていた分裂の最後の場面であった。

一七四五年にウェスレーは、自分の出版した『日誌』に対するトーマス・チャーチ (Thomas Church) の批判に
答えた小冊子を出しているが、その中に我々はウェスレーのモラヴィアニズムに対する究極的な態度を見ることが
できる。ウェスレーは、信仰に段階がないという考え、信仰に到達するためには我々は神のあらゆる礼典や儀
式を控えなければならないという考え、信者はその聖潔において成長しないという考え、信者は神の誠めを守る
義務がないという考えを全く拒否する。ところで、これらの考えのうち最初のものは、モラヴィアン教徒はそれ
を信じていない、とウェスレーは納得するに至っている。ウェスレーによれば神の礼典や儀式に関しては、モラ
ヴィアン教徒の実践のほうがその主義よりもすぐれている。信者はその聖潔において成長しないと明確に言った

モラヴィアン教徒は、ウェスレーの知る限り、モルター一人であった。しかし、モラヴィアニズム全体が、静寂
主義と、だれでも皆救われるという普遍的救済説と、反律法主義によって汚染されているのではないか、とウェ
スレーは考えているのである。

三 伝道生活の開始とホイットフィールド

ドイツから帰って来たウェスレーに対して、初めはその門戸を開放していた教会が、まもなく彼の説教を非難
するようになった。回心した者の情熱で、ウェスレーが、信仰のみによる義認を強調したからである。実際問題
として、ウェスレーから、国教会で説教する機会は全く奪われてしまった。この時に、思いがけない方向にウェ
スレーを追いやることによって窮地を救ったのは、友人のジョージ・ホイットフィールドであった(口絵^⑪)。
オックスフォードの「神聖クラブ」の会員であって、ウェスレー兄弟と同じようにジョージアの異教徒を救お
うと、ウェスレーと行き違いにジョージアに出かけ、伝道上大成功を収めたホイットフィールドの場合、その帰国
後の状況は、初めのうちはウェスレーのそれよりも幾分良かった。一七三九年の一月と二月の初めに、ホイット
フィールドはロンドン及びその周辺の教会で三〇回以上も説教した。彼はジョージアでの自分の伝道事業と計画
していた孤児院とのために、ロンドン及びその周辺で献金を集めて歩いてきたのだが、二月に彼は同じ目的をも
ってブリストルに出かけた。ところが、前の日曜日にウェストミンスター^⑫の聖マーガレット教会で彼がなした説
教が原因となって騒ぎが起こったため、ブリストルの諸教会は彼に対して門戸をとざした。彼をあげて言う

ものがあつた。「ホイットフィールドがそれほど異教徒を回心させることに興味をもっているなら、なぜキングスウッド (Kingswood) に行かないのか。ホイットフィールドは、このあざけりを自分への挑戦と理解して、ほんとうにキングスウッドで伝道しはじめた。

キングスウッドはプリストル (Pristol) の近くの小さな炭鉱町であつて、教会もなく、司祭もないところであつた。住民たちの野卑な日常生活は知れ渡つていた。このキングスウッドで、一七三九年二月十七日に、ホイットフィールドは最初の野外説教を行ったのである。その時には、彼は二〇〇人の炭坑夫に説教した。しかし、寒風吹きすさぶ野外で二回目には二〇〇〇人に、三回目には四〇〇〇人に、四回目には一万人に、ホイットフィールドは説教したのである。そして、同じ状況がバス (Bath) やカーディフ (Cardiff) でも彼によって起こつた。⁽⁴²⁾このように、ホイットフィールドの野外説教は大成功であつたが、彼は、またロンドンを経てジョージアに行かなければならなかつた。そこで、ウェスレーに、自分の後を引き継いでくれるようにと頼んだ。

高教會的な習慣が身に滲透して、教会以外の場所で説教することは罪だと感じていたウェスレーは、このホイットフィールドの提案を納得して引き受けるのに、大分内的な苦闘を経たらしい。弟のチャールズは、断然反対であつた。ウェスレーの当時の気持ちは、彼の次の言葉によく表されている。「彼(ホイットフィールド)が日曜日に私に見せてくれた実例、野外説教というこの奇妙なやり方は、初めのうち、私にとってほとんどなじむことのできないものであつた。というのは、(ごく最近まで) 私は、あらゆる点で礼儀と秩序を固執していたため、魂を救うに当たつても、それが教会の中でなされなかつたら罪を犯すことになる」とほとんど考えていたほどである」。しかし、彼はホイットフィールドのやり方を聖書に照らし合わせて考えた結果、「キリストの山上の説教は、野外説教の見事な・注目すべき一つの先例である。その当ても教会は存在していたと思うが」と書くに

至つた。このようにして、どうやらウェスレーは、自分の不毛な保守主義を克服して、野外説教に踏み切つた。

ウェスレーという人物には、どこか非常にゆつたりとした、状況との対話の中で静かに自分を変えていくところがある。野外説教に踏み切つたことなどはその良い一例であるが、なかなか自分を変えないが、着実に現実に密着して静かに徐々に進歩していき、氣付いてみたらずいぶん先までいってしまつた、というふうなのである。ウェスレーが司会した一七四六年の年会の記録には、実にすばらしい言葉が記されている。「我々は急ごうとは思わない。摂理が徐々に展開していくにつれて、ひたすらにその摂理に従うことを、我々は望む⁽⁴³⁾」。ウェスレーがキングスウッドに来たのは一七三九年三月三十一日であつたが、四月二日には、ウェスレーは、プリストル郊外の野外で、約三〇〇〇人の人々に説教した。このようにして、一七九一年三月二日に、八七歳でロンドンで死ぬまで、イングランド、スコットランド、アイルランドに渡つた、あの驚嘆すべき伝道の生活が始まつたのである。ある時には暴徒の手によって、ある時には事故のために、何回も死の危険を冒しながら、ウェスレーは、野外で、街路で、家庭で福音を説いて歩いた。馬にまたがって勉強しながら、一日に数回の説教をして歩いた、この偉大な伝道者の風貌は、その『日誌』によって実に飾り氣なくありのままの姿で知られるであろう。

ウェスレーが野外説教に踏み切つてその当否がやかましく論じられ始めたころ、すなわち、一七三九年のことであるが、ある友人たちはウェスレーに大学に帰るなり、どこかの教会の定任の司祭になるなりするようにすすめた。彼らにウェスレーは次のごとく答えている。「私は今は、そこに何の職務ももっていないし、一人も学生をもっていないのだから、大学とは全く関係がない。そして、定任の司祭職が提供されたら、私がその職を引き受けねばならないかどうかを十分に時間をかけて考えることにしたい。聖書に根拠を置いて考えてみても、私は、自分が今行っている事柄を正しいとするのは、困難ではないように思われる。私の力に依じて、無知な人々

を教え、不法の人々を改心させ、有徳の人々を強めることを、神は聖書において私に命じておられる。私が他人の教区でこのことを行うことは、人によって禁じられている。結局のところ、これは私に聖書において神が命じておられることを全くさせないことになる。というのは、現在のところ、またたぶんこれからもそうであらうが、私は自分の教区をもっていないからである。いったい、私はだれの言うことを聞かねばならないのか。神の言われることか、人の言うことか。神よりも人に従うことが正しいのかどうか、あなたがたに判断してもらいたい。私は、全世界を自分の教区と見なしている⁽⁴⁴⁾。

このようなウェスレーとホイットフィールドとの親しい交わりをきずつける不幸な出来事が、両者の予定論に關しての意見の相違であった。ホイットフィールドは、アメリカに滞在している間に、カルヴァン主義の牧師たち、特にジョン・エドワーズ (Jonathan Edwards) の感化を多分に受けるようになって、神の二重の予定を信じるに至った。そして、自分は神によって救いを得るように選ばれた者の一人であると確信していたのである。もちろん、このようなホイットフィールドの予定論が、どのようにして、彼の人を救おうとする伝道の情熱と調和することができたのか、我々には不思議に思われるけれども、彼自身のこの疑問への答えは簡単であった。伝道者や説教者は、その会衆の中のだれが永遠の昔から救いに予定され、だれが滅びに予定されているかわからないから、だれに向かっても一生涯懸命に伝道しなければならぬのである。予定論に關しては、一七二五年以来、ウェスレーは反対の意見をもっていた。ジェレミー・テラーの『聖なる生』と『聖なる死』を読んで、そこに表されている予定論的言説を、母親スザンナと手紙で論議することを通して、自分の意見を形成したのである。弟チャールズも、予定論反対において兄と同じであった。

一七二五年に書かれた予定論に關するウェスレーとスザンナとの往復書簡⁽⁴⁵⁾を読んで、我々はウェスレーの予定

論に対する反対が、彼の神観からきていることに直ちに気付くのである。スザンナのおもな論点は、神が人間を救われるに当たってとられる方法は元来秘密にしておくべきものなのであって、それに関するむだな思弁は全く避けなければならない、と言うにあった。ところが、ウェスレーは、シュミットが言うごとく⁽⁴⁶⁾、問題の主要点を間違いない把握し、それが神の正義と神のあわれみとの間の緊張であることを指摘する。被造物を永遠の悲惨に定めるのは、あわれみ深いことか。予定論を肯定することは、神を罪と不義の創造者にしてしまうことになるか。これと神の完全性とはどうして矛盾しないのか。また、ウェスレーは論議の中に人間の自由をもちこんでくる。物質的必然性や道徳的必然性に人間が全く絡みつくされてしまっているとするのは、ウェスレーにとって人間の尊厳に矛盾した。シュミットは、ウェスレーの人間の自由の強調がこの論議ではそれほど重要なものではなく、神観がまさに問題の核心であったと主張しているが、このシュミットの主張はおかしい。というのは、ウェスレーにとって神観と人間論とは切り離せるものではないからである。我々は、ウェスレー神学は人間の聖化を中心として形成されたものと考えているが、ウェスレーの場合、後述するように聖化は人間の自由と固く結合している。従って、ウェスレーにおいては神観のほうが、どちらが先というわけではないけれども、後から聖化と重ね合わされて考えられた形跡がある。もしも我々がこういう人間論を優先するような発言を好まないならば、ウェスレーにおいては、体験に密着した聖霊論から三位一体の神が思索されたと換言してもよいであろう。

ウェスレーにとって、予定論は聖書に全く根拠をもたないものであり、彼は明白にアルミニアニズムに味方した。スザンナはカルヴァン主義の予定論に反対したとは言え、まだアウグスティヌスに近い形態でその反対を表現している。すなわち、スザンナによれば、神はある人々を救い、選ばれるのであるが、この選びは神の全知に基付いている。神は、後にキリストを信じて清い生活をおくるようになる人々を、前もってご存知であった

のである。ところが、シュミットが鋭く洞察したように、ウェスレーはこの点でスザンナを越えて、実質的には神人協力説のほうに歩み出しているのである。この当時のウェスレーによれば、永遠において神は、ある特定の数の人々を救いに選ばれた。しかし、その数の中に入るかどうかは各人の力にかかっている。ところで、こういう考えは国教会の信仰簡条の十七条が表明しているものではないことを、ウェスレーは認める。しかし彼は次のように言わざるを得なかった。すなわち、選ばれた数に入っていない人々でも、救われ得るのである。⁽⁴⁹⁾ 結局のところ、神はご自分の決定によっても制限されない、ということになる。

ヘルンフォートにおいてウェスレーがクリスティアン・ダヴィトから聞いたことも、明らかにウェスレーの予定説を促進したことであろう。⁽⁵⁰⁾ ヘルンフォートのモラヴィアン教徒たちにおいて最初に起こった教理上の論争は予定論に關してであった。自分たちは神から捨てられている者たちに属すると信じて、多くの居住者たちが失意落胆し、生活上の悲惨と失敗とを、神が彼らを憎んでおられるところから由来したものと信じたのである。とにかく、以上のごとき経過をへて、ウェスレーの成熟した考えが形成されていった。すなわち、神が永遠より予め定められたのは、キリストの贖罪と、それを信じる者はことごとく救われるということであり、その永遠の決定に従って、人間がその自由をもってキリストを信じる時、事実、一人残らず救われるのである。

ウェスレーとホイットフィールドとは、この点に關しての自分たちの意見の相違を、公に取り上げないことによつて、メソジストの会員たちの中に動揺が起こるのを防ごうとした。しかし、このような指導者たちの意見の相違が、明るみに出ないですむはずがない。やがて、会員たちの間で議論されるようになってしまった。当時ホイットフィールドはアメリカに渡っていたが、その追隨者たちは、この問題をメソジスト会 (Methodist Society) の重要問題として、むりやり公の議論に燃え上がらせようとした。それ以上の沈黙を守ることができなく

なつてしまったウェスレーは、一七三九年四月二十九日にプリストルで、「惜しみなき恵み」(Free Grace) という説教をすることによつて、公然と予定論を攻撃した。この説教はアメリカにいたホイットフィールドに送られて、彼とウェスレーとの間には激しい手紙の交換があつたが、一七四〇年には、もはや、二人の分離は明らかであつた。ホイットフィールドの追隨者たちは、いわゆる、「カルヴァン主義的メソジスト」であり、彼らよりはるかに多かつたウェスレーの追隨者たちは、「アルミニウス主義的メソジスト」と呼ばれている。

不幸な二人の分離に至る経過を振りかへつてみて、確かにウェスレーのほうが先に公然と予定論を攻撃し始めたのであるが、ホイットフィールドはそのことであれほどに感情的になる必要はなかつたのではないか、と思う。ウェスレーは正直に、予定論の誤りを確信していたのであるから、メソジスト会の中でホイットフィールドの追隨者たちから公に自分の立場を攻撃されれば、当然のこと反論せざるを得なかつたであらう。ウェスレーは、ホイットフィールドやその追隨者たちが、自分と違つた考えをこの点に關してもち、また、説教していても、それでよいとしていたのである。ところが、「惜しみなき恵み」というウェスレーの説教の後には、ホイットフィールドのほうはただちにウェスレーの教を反駁したばかりでなく、個人攻撃までいつたのである。それに対してウェスレーは、二人きりである時にはホイットフィールドの誤りを率直に指摘したが、公の場ではそれをけつしてしなかつた。公の場でウェスレーが攻撃したのは、予定論であつてホイットフィールドではなかつた。ある人がウェスレーにホイットフィールドの攻撃的な小冊子に答えたらどうかとすすめた時、ウェスレーは「ホイットフィールドがウェスレーに反対して書いたものをあなたは読むかもしれないが、ウェスレーがホイットフィールドに反対して書いたものをあなたはけつして読まないだろう」と答えている。⁽⁵¹⁾ ウェスレーとホイットフィールドとの分離は、後に幸いにもいやされて、一七七〇年にホイットフィールドが死去した時には、ウェスレーがその追悼

説教を行っている。しかし、メソジストの会員の中に、カルヴァン主義の一翼が存在したことは、自分の立場をメソジストの会員以外のカルヴァン主義者たちの攻撃から、絶えず弁明しなければならなかったウェスレーにとっては、大きな痛手であった。外のカルヴァン主義者たちの攻撃は、卑劣にも、ウェスレーの個人生活を誹謗するところまでいったのである。

ホイットフィールドは、一七二四年十二月十六日に、グルースターのベル・イン (Bell Inn, Gloucester) に生まれたのであるから、ウェスレーより一歳若いわけである。父親は彼が二歳の時に世を去ったので、母親が父親の職業であった宿屋を経営した。だから、ホイットフィールドはこの宿屋で育ったのであって、一五歳から一七歳の間は給仕として働いたこともあった。それから彼は、一七三二年にオックスフォードのペンブローク・カレッジ (Pembroke College) の校僕となり、その代償として、食費と勉強費を免除された学生となった。ウェスレー兄弟については、ホイットフィールドはオックスフォードに来る前に聞いて尊敬していたが、オックスフォードでウェスレーたちが、あざけり笑う群衆の中を通り抜けて聖餐式にあずかるために聖マリア教会に行く姿を見て、彼は「彼らの実例にならわねばならないと深く感じさせられた」のである。しかし、恐れと遠慮とが彼らと接触するのを躊躇させたが、一人の女が自殺しようとした事件があり、ホイットフィールドはそのことをりんご売りの老母を使ってチャールズ・ウェスレーに連絡した。自分の名を告げないようにと彼がその老母に頼んだにもかかわらず、老母が名を告げてしまったため、ホイットフィールドは翌朝チャールズに招かれ食事を共にした。これがかきつけとなり、ホイットフィールドも「神聖クラブ」の一員となったのである。

ホイットフィールドが「神聖クラブ」の一員になったことを知って、教師は彼を追い出すと威嚇したし、学生のある者たちは嘲笑した。彼にどろを投げる者たち、彼の校僕としての仕事に対して金を払わなくなってしまっ

た者たちもいた。ホイットフィールド自身は、自分の魂の悲惨に絶望し、何日も地面に横になって祈ったり、断食をしたり、罪を悔いる人間のしるしとして汚れた服装を着ていたりした。こういう禁欲的生活と内的苦闘とは、彼を病気にしてしまったほどであったが、七週間ほどした時に、彼はキリストへの生ける信仰を与えられて平和と喜びに満たされ、恐らくは「神聖クラブ」の会員のうちでもっとも幸福な人間となったのである。⁽⁵³⁾

一七三六年にホイットフィールドは司祭になっているが、その説教の魅力は定評があった。その調子は、どちらかというと、感情に訴えるものであったらしい。例の鈴のようにすき通ってひびく声でただ一言、メソポタミアという語をホイットフィールドが語っただけで、会衆の中には涙を流す者たちがあったというほどである。劇的で、聴衆をひきずり込んでまるでその場にいあわせたかのごとくに感じさせてしまうホイットフィールドのジュエスチャーに満ちた・感情豊かな・想像力を刺激する説教ぶりは、次のエピソードによっても証明される。彼がニューヨークの船員たちに説教していた時のことであったが、突然船員たちの声をまねて彼は言い出した。「さあ、空は晴れわたっているし、微風のそよぐ中、我々はなめらかな海面を船脚軽く進んでいる。間もなく陸も見えなくなるだろう。おや、突然空が低くなってきた。向こう、西の水平線に見えるあの黒雲は何だ。遠くで雷が鳴っているぞ。激しい落雷が見える。嵐だ。全員部署に着け。波が高くなってきたぞ。船体にぶつかって、ものすごいぶぎだ。ああ、なんとという空気のしめっほさだ。とうとう嵐の中だ。マストがおれた。船が転覆しそうだ。どうしよう」。聞いていた船員たちは恐怖に顔をゆがめて皆立ち上がり、叫んだ。「ボートをおろせ、ボート」⁽⁵⁴⁾。

「ホイットフィールドはいつも雄弁家 (orator) であった。ウェスレーは常に教師 (don) であった」と両者の説教について研究したデイヴィーズ (Horton Davies) は言っているが、⁽⁵⁵⁾ 確かにそのとおりであった。教師の

特長は説く主題を浮き立たせ、自分はその下に服従するところにある。ウェスレーは自分も実行していたように、その説教者たちにも助言しているが、彼によると説教中にあまり強いジェスチャーを入れることや、「金切り声を出すこと」(screaming)は自分に注意を引きつけてしまうのでやめなければならないし、特に後者は喉頭を痛めて二流説教家の早死する原因になる、とした。講壇で手をたたいたり、壇をたたいたりしてもいけないのであった。⁽⁵⁸⁾

ヨークシャー(Yorkshire)の石工で後にメソジスト運動の偉大な説教家になったジョン・ネルソン(John Nelson)が書いているところによると、ウェスレーは「説教するための場所に立つや否や、彼は自分の頭髪をうしろへなでつけ、私が立っているほうにその顔を向けた。私は彼が目私の上にとどめていると思った。彼が話し出す前に、その態度はとてつもない畏怖の感を私に与えた。そのため、私の心臓は時計の振り子のように鼓動した。そして、彼が話し始めた時、その説教全体が私を目当てにしていると思った」。ウェスレーの説教を聞いた者は皆、自分が直接話しかけられているような印象をもったらしい。

ホイットフィールドの情熱的な説教によって実に多くの人々が「新生」の体験をもったわけだが、残念ながらホイットフィールドはそういう人々に対して、ウェスレーがその追従者たちに組会や班会を通して与え得たごとき生活訓練を与えなかった(「多少とも、ホイットフィールド氏の説教によって影響された人々には、全く訓練が欠けていた」(ウェスレー))。それに、ホイットフィールド自身、自由主義的なアングリカニズムや理神論やアルミニアニズムをきらうあまり、バランスを失い逆方向に極端な立場に立つと解釈されても仕方のない説教をした。すなわち、理性を軽んじ、生活訓練をアルミニアニンの律法主義として嘲笑するようなところが、ホイットフィールドに全くなかったとは言えないのである。このことは、ホイットフィールドが、ウェスレーのキリスト

者の完全の教理に反対したことと無関係ではない。だからホートン・デイヴィーズがホイットフィールドを「ルトウリアヌスと体質が同じ種類の信仰至上主義者」と呼ぶのも、あながち間違っていない。⁽⁵⁹⁾従って、ホイットフィールドの説教によって回心した人々が、間もなく道德的にはまたもとの再生しない状態におちこむことがよくあったのである。ルトウリアヌスと異なってウェスレーにとっては、エルサレムとアテネとは断絶しているわけではないがゆえに、理性的な生活訓練が福音による生活の中にもつことができたのである。

ウェスレーもホイットフィールドも、もちろんのこと原稿を読む説教をしなかった。原稿や、少なくとも梗概を作ったことは確かであるが、それらを読まずに、聴衆を見続けながら説教したのである。既に述べたところから想像されるように、ウェスレーの説教は、単純率直で言葉を飾らない。どちらかと言うと、論理整然としていて聴衆の理性に訴えるものであったらしい。しかし、印刷された彼の説教は明らかに練り直されている。練り直された理由が果たして「同じ職にある兄弟たちに、それらが国教会の主要な伝統の流れに沿っている、良い・正統的な・聖書的な説教であることを証明するため」⁽⁶⁰⁾かどうかは確言できないけれども、それらが練り直された結果、話された時の魅力の多くを失ってしまっていることは事実である。それにしても、なぜあのように、理知的な説教が、聴衆をあれほどに魅了したのであろうか。野外説教という形で、待ち望んでいた人々のところへ、ウェスレーが乗り込んできたから、と言うこともあるであろう。しかし、なんととっても、ウェスレーの説教が、彼の体験から生まれてくる確信と情熱とにあふれていたことと、整然としていたし、また、単純な言葉で語られたので、分かりやすかったことが、その主な原因であろう。

ところで、ホイットフィールドのアメリカでの伝道の成功は大変なものであった。このような事情が、ホイットフィールドを傲慢にしたように思われる。この偉大な神の器に対してこういうことを言うのはあまり良い気持

ちのものでもないが、このような傲慢な態度の裏に、自分の生い立ちについていつも劣等感をもっている人間の姿が見られる。生まれ育った環境の影響をなかなか脱することのできない我々人間の悲しさである。当時ジョージアにいたウェスレーに一七三七年の夏ホイットフィールドが書き送った手紙の中で、ホイットフィールドがもつ神への真剣な信仰と、この世的野心とが混合しているのを見せつけられて、彼を責める気持ちになるどころか、我々はあらためて人間の悲しさにぶつかるとか思いがするのである。その手紙の中でホイットフィールドはある主教について書いているが、それに続く文章で「私は今、主教について言及しましたが、あなたにこれを言うのは身体ふるえるようなことですが、私はいつも次のような考えにかき乱されてきました。死ぬ前に、つまらない居酒屋からつれてこられた虫にすぎない私が、主教にならなければならぬだろう、ということなのです」と言っているのである。⁽⁶⁰⁾ ホイットフィールドが、レイディー・ハンティンドン(Lady Huntingdon)の保護を喜び迎えた事情の中にも、その劣等感に裏づけられた貴族趣味が見え透いていて悲しい。もしもウェスレーがレイディー・ハンティンドンに対してもう少し愛想がよかったならば、例えば彼女に対するホイットフィールドの態度と同じ振る舞いをしていただければ、メソジスト運動がカルヴァン主義とアルミニウス主義の両陣営に分裂しないですんだであろうと考える人々もいる。⁽⁶¹⁾ というのは、レイディー・ハンティンドンのホイットフィールドに対する好意が、カルヴァン主義的な説教者たちへの彼女の後援の明白な理由だったからである。そして、これらの説教者たちがイギリス中にわたってその伝道活動を推進できたのは、彼女からの資金供給のおかげであった。実際に両陣営の分裂が起こったのはホイットフィールドの死後であった。ウェスレーのほうから分裂を引き起こすことはあり得なかったし、ホイットフィールドも、前述したごとく名指しでウェスレーに反対して説教したり書いたりすることはあったが、ウェスレーとの和解を求めたからであった。

貧しい人々や社会的に顧みられない人々の真の友であり、そういう人々と交わることを少しも自分にとって不自然と感じなかったのは、オックスフォード大学の教師たることが歴然としていた、実にあか抜けのした感じのウェスレーのほうであった。暴徒に対して時には「野卑な獣の群れ」というような言葉がウェスレーの口からもれたとしても、デイヴィーズが言うようにそれは彼の信条(credo)ではなく貴族や富める人々を避けて、むしろ(彼自身が学者ふうに言ったように)ad populum(庶民へ)喜んで出かけて行ったのがウェスレーであった。⁽⁶²⁾ もちろん、こういうウェスレーの庶民への傾斜は、神学的には彼のアルミニウス主義、信仰という条件さえ満たせばだれでも救われるという主張に裏付けられていた。自分が、神によって滅びに予定された者たちの中にはいなくて、救いに選ばれた者たちの中にいるという予定論の信仰は、ホイットフィールドの貴族趣味を恐らく満足させたことであろう。

ホイットフィールドにすすめられて、思いがけない仕方でも本格的な伝道生活に入ったウェスレーのその後の五二年間の生涯の日々は、一定の様式をもつに至った。まさにグリーンの言うごとく、その後のウェスレーの『日誌』には「壮大な単調さ」(magnificent monotony)がある。⁽⁶³⁾ 彼はいつも朝四時に起き、働きに出かける人々が仕事を始める前に出席できるように、だいたい五時には説教した。しばしばのことであったが、夕方彼の説教を聞きにきた人々がそのまま戸外で、あるいは、近所の公会堂などで眠り、翌朝五時の彼の説教を聞いて散じたのである。五時からの説教が終わると、ウェスレーは馬に乗り次の場所に出かけて行った。途中で彼は市場のような所で馬をおり、詩篇一〇〇篇をうたい、人々が集まるのを待ち、説教した。晩年には、何週間も前に注意深く作成した時間割に従って、説教するようになったということであるが、このようにして、彼は五〇年間に二二万五〇〇〇マイルをおもに馬で旅し、五万回説教したとのことである。しかも、馬に乗りつつ彼は哲学や詩や歴史

書を読んだ。

ウェスレーの巡回伝道のごく初期は、それほど迫害のない時期であった。それには、ウェスレーの聴衆たちが秩序をよく守っていたということもある。また、ウェスレーの当意即妙の応答が危機を切り抜けさせたこともあった。バス (Bath) というところの顔役、ヤレ男、ナッシュ (Beau Nash) との出会いがそれである。彼はウェスレーの集会の邪魔に来て、ウェスレーの説教は人々を恐れさせてその正気を失わせるといううわさを聞いた、と言つてウェスレーを難詰した。それに対して、ウェスレーは「しかし、私はあなたを、人々のうわさで判断しようとはしない。うわさは判断するに十分な材料とは私は考えない」と言つて、ナッシュに何もできなくさせている。⁽⁶⁵⁾ とにかく、ウェスレーに関する種々のうわさが流布したことは事実である。彼が頭のおかしい人物だとか、彼は実はジズビットなのだが、自分が教皇主義者であることを故意に隠しているのだとかいろいろであった。後者は、恐らくウェスレーの高教会主義と関係のあったものであろうが、ずいぶん長期にわたり執拗に繰り返されたものであった。

ウェスレーの説教が人々の正気を失わせるといううわさは、野外説教の折に聴衆の中に発作を起こして倒れたり、叫んだりする人々が出てきた事実と関係があるであろう。このような場面の心理学的説明はさておいて、我々はタイアマンが記している事実を述べておくことにしよう。⁽⁶⁶⁾ ロンドンでの少数の集会を除いて、こういう劇的場面は全部ブリistol及びその近郊での集会に限られていたし、チャールズ・ウェスレーやジョージ・ホイットフィールドの説教よりもウェスレーのそれによつて、こういう場面が多く繰り返されたのである。三人のうち、ウェスレーの説教がいちばん情熱をかきたてるようなものではなかったことを思い合わせると、この事実は興味深い。そして、教会的秩序を重んじたウェスレーが、こういう場面を最初はきらつたであらうことは容易に想像

できる。しかし、自己の嫌悪感を克服するに当たつてウェスレーの言つた言葉は、我々も味わうべきものである。「私は思うのだが、今後我々は皆、神がご自分の業をご自分のよしとされる方法で進められるのに、おまかせしなければならぬ」。⁽⁶⁷⁾ 一七四四年に、ウェスレーはジョン・ナサン・エドワーズの「神の霊の働きの特徴」(The Distinguishing Marks of a Work of the Spirit of God) という、ニューイングランドで起こつたリヴァイヴァルの情緒面を弁護した書物を抜粋して出版しているが、この事実もこういう現象に対するウェスレーの健康な反応を示している。⁽⁶⁸⁾

晩年のウェスレーはイギリスの国民的尊敬を得た宗教家となったが、メソジスト運動は、ごく初期の比較的平和な時期を除けば、その地盤を獲得するまでは、暴徒による激しい攻撃の的であった。しかし、それは、国教会が自己を守るためにメソジスト運動を、その組織をあげて弾圧したというようなものではなく、ある地域の司祭がメソジスト運動をきらつて暴徒を扇動したとか、メソジストの説教者たちが、その説教あるいは行動によつて人々の恨みを買つたとか、ちようどよい攻撃目標ができたので、暴力を樂しむ連中がその氣質を露骨に示したとか、動機は種々様々であった。いづれにしろ、リーンの言うごとく、「ためされていたのは、ウェスレーではなくて、十八世紀のイギリスであった」。⁽⁶⁹⁾

『日誌』にも詳しく書かれている、非常に有名な例を一つあげておこう。一七四三年十月二十日の事件である。それは、スタッフフォードシャー (Staffordshire) のウェンズベリー (Wednesbury) での出来事であった。初めにウェスレーがウェンズベリーを訪れた時には、その司祭エジントン (Eginton) は大変ウェスレーに好意的であったが、次のウェスレーの巡回の時までにその態度を変え、今回は近隣の司祭たちと共に、メソジスト教徒に対する悪意に満ちた説教を行った。しかし、直接に司祭たちが暴徒を扇動したのではなかつたらしい。とにかく、ダ

ーラストン (Darlaston) とワルソル (Walsoll) とらう二つの町の二組の暴徒同士に争いに、ウェスレーは巻き込まれたらしい。この日、ウェスレーは正午にウェンズベリーの町の中央で多数の聴衆に説教したが、その時は何事も起こらなかった。しかし、その日の午後、ある家でウェスレーが手紙を書いていた時に、家はウェスレーを出せと叫ぶ暴徒に取り囲まれた。いつもの勇氣をもってウェスレーは暴徒の指導者たちを家の中に呼び入れ、話し合いで解決しようとした。結局ウェスレーは、彼らと一緒にその地域の治安判事のところに行くことになったところが、そこから二マイルほどのところに住んでいた治安判事も、また、ワルソルの治安判事も何もしようとしなかった。そこで、ダーラストンの暴徒たちはあきらめてウェスレーを雨中ウェンズベリーに連れもどそうとしたのだが、途中でワルソルの暴徒たちと衝突してしまい、後者が勝ってウェスレーを戦利品として持つていこうとした。ワルソルに着いた時、ウェスレーはある家から逃げ出そうとしたが、頭髪をつかまれて引きもどされてしまった。彼らは彼を殺すとおどしたが、彼らに対するウェスレーの説得を聞いていたその地域の拳闘選手でもあった一人の肉屋が、気持ちをひるがえしてウェスレーを守って無事にウェンズベリーに連れ帰ってくれた。『日誌』にウェスレーは書いている。「初めから終わりまで、私はちょうど自分の書齋に座っている時と同じように、しっかりした気持ちでいた。しかし、私はその瞬間のことしか考えなかった。次の瞬間のことは考えなかったのである。一度だけ、こんなことが心に浮かんた。もし彼らが自分を川に投げ込むなら、私のポケットにある書類がだめになってしまおうだろう。自分に関しては、疑いもなく川を泳いで渡れると思っていた。薄い上着と軽い靴しか身につけていなかったのだ⁽²⁰⁾」。

注

- (1) Journal, vol. 1, pp. 421-424.
- (2) ibid., p. 422 ㉔ ㉕ (㉔) 及び p. 423 ㉔ (㉔) を参照のこと。
- (3) Schmidt, M.: John Wesley, Band 1, S. 198f.
- (4) Journal, vol. 1, p. 440.
- (5) ibid., p. 442.
- (6) Lean, Garth: John Wesley, Anglican, p. 31.
- (7) Journal, vol. 1, p. 447, pp. 454-456, pp. 471-472. 及び Tyerman: op. cit., vol. 1, pp. 176-179.
- (8) Journal, vol. 1, p. 472.
- (9) ibid., p. 476.
- (10) Piette, Maximin: La Réaction Wesleyenne dans l'Évolution Protestante, Paris, Auguste Picard, 1925. 及び Todd, John M.: John Wesley and the Catholic Church, London, Hodder & Stoughton, 1958.
- (11) Letters, vol. 1, pp. 41-42.
- (12) ibid., p. 102.
- (13) ibid., pp. 46-49. 及び Schmidt, M.: John Wesley, Band 1, S. 102-103 v Anmerkung 100 zum 5 Kapitel.
- (14) Letters, vol. 1, pp. 47-48.
- (15) Schmidt, M.: John Wesley, Band 1, S. 196.
- (16) ibid., S. 225.
- (17) 岸田紀「ジョン・ウェズリーのアルミニアニズムの系譜」、『名古屋大学文学部研究論集』、一九六七年三月、一四ページ、及び「一七二一の注(16)より注(22)を参照。
- (18) 岸田紀「高教会派の社会倫理とウェズリー(三)」、『名古屋大学文学部研究論集』、一九七二年三月、六ページ。
- (19) 岸田紀「アメリカ革命におけるジョン・ウェズリーの政治的態度」、『名古屋大学文学部研究論集』、一九五五年、同氏

- 「ジョン・ウェズレーとロートン暴動」同上、一九六六年三月、同氏「高教会派の社会倫理とウェズレー」同上、一九七〇年三月、「同①」同上、一九七一年三月、「同②」同上、一九七二年、三月。
- (20) Schmidt, Martin: John Wesley, Band 1, S. 270-273. 或は Schmidt, Martin: Die Bedeutung Luthers für John Wesley's Bekehrung. Lutherjahrbuch, XX (1938), S. 143ff. 或参照①②。
- (21) Tyerman, L.: op. cit., vol. 1, pp. 190-192. 或参照 Letters, vol. 1, pp. 262-263. 或参照ハンモナーの只サムエル宛の手紙②③④⑤⑥⑦⑧⑨⑩⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺。
- (22) Journal, vol. 2, pp. 125-126.
- (23) Tyerman, L.: op. cit., vol. 1, p. 202.
- (24) Green, V. H. H.: John Wesley, p. 61.
- (25) Schmidt, M.: John Wesley, Band 1, S. 238.
- (26) ibid., S. 122-123.
- (27) ibid., S. 158-159.
- (28) ibid., S. 239.
- (29) Tyerman, L.: op. cit., vol. 1, p. 198.
- (30) ibid., pp. 339-340.
- (31) Journal, vol. 2, pp. 25ff.
- (32) Green, V. H. H.: John Wesley, p. 63.
- (33) Tyerman, L.: op. cit., vol. 1, p. 207.
- (34) ハンモナー宛の手紙②③④⑤⑥⑦⑧⑨⑩⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺。 Letters, vol. 1, pp. 257-258.
- (35) Schmidt, M.: John Wesley, Band 1, S. 31-32.
- (36) ibid., S. 217. 或参照①②。
- (37) Tyerman, L.: op. cit., vol. 1, pp. 298-299.

pp. 237ff. 或参照 Sermons for the Work of the Ministry M.: The Work

690-1850, > New Jer-

- (38) ibid., p. 160.
- (39) ibid., p. 162.
- (40) Lean: op. cit., p. 46.

- 「ジョン・ウェズリーのローマン暴動」同左、一九六六年三月、同氏「高教会派の社会倫理とウェズリー」同左、一九七〇年三月、「同〇」同左、一九七一年三月、「同三」同左、一九七二年、三月。
- (20) Schmidt, Martin: John Wesley, Band 1, S. 270-273. 要旨 Schmidt, Martin: Die Bedeutung Luthers für John Wesley's Bekehrung. Lutherjahrbuch, XX(1938), S. 143ff. 参考文献同左。
- (21) Tyerman, L.: op. cit., vol. 1, pp. 190-192. 参考文献 Letters, vol. 1, pp. 262-263. 参考文献同左。
- (22) Journal, vol. 2, pp. 125-126.
- (23) Tyerman, L.: op. cit., vol. 1, p. 202.
- (24) Green, V. H. H.: John Wesley, p. 61.
- (25) Schmidt, M.: John Wesley, Band 1, S. 238.
- (26) *ibid.*, S. 122-123.
- (27) *ibid.*, S. 158-159.
- (28) *ibid.*, S. 239.
- (29) Tyerman, L.: op. cit., vol. 1, p. 198.
- (30) *ibid.*, pp. 339-340.
- (31) Journal, vol. 2, pp. 25ff.
- (32) Green, V. H. H.: John Wesley, p. 63.
- (33) Tyerman, L.: op. cit., vol. 1, p. 207.
- (34) ハンコナー氏の手紙をキリスト教徒と彼との訣別の後、一七四一年九月に公に発表しつゝ。 Letters, vol. 1, pp. 257-258.
- (35) Schmidt, M.: John Wesley, Band 1, S. 31-32.
- (36) *ibid.*, S. 217. 参考文献同左。
- (37) Tyerman, L.: op. cit., vol. 1, pp. 298-299.

- (38) *ibid.*, pp. 300-301.
- (39) Sugden, Edward H.: Wesley's Standard Sermons, vol. 1, London, Epworth Press, 1921, pp. 237ff. 以下 Sermons-
の全書(註文) 44頁、キリスト教の標準説教。Stankey, Lycurgus M.: The Work
of the Holy Spirit, New York, Abingdon Press, 1962, pp. 83-84.
- (40) Green, V. H. H.: John Wesley, p. 78.
- (41) Tyerman, L.: op. cit., vol. 1, pp. 478-480.
- (42) Lean, Garth: op. cit., p. 37.
- (43) *ibid.*, p. 38. 以下 Tyerman, L.: op. cit., vol. 1, p. 511.
- (44) Lean, Garth: op. cit., p. 42.
- (45) 以下の標題は Tyerman, L.: op. cit., vol. 1, pp. 39-41. 以下 同左。
- (46) Schmidt, Martin: John Wesley, Band 1, S. 77.
- (47) *ibid.*
- (48) *ibid.*, S. 78.
- (49) Letters, vol. 1, p. 23.
- (50) Schmidt, Martin: John Wesley, Band 1, S. 258.
- (51) Tyerman, L.: op. cit., vol. 1, p. 351.
- (52) Lean, G.: op. cit., p. 22.
- (53) Tyerman, L.: op. cit., vol. 1, p. 105.
- (54) Davies, Horton: Worship and Theology in England—From Watts and Wesley to Maurice (1690-1850) > New Jersey, Princeton University Press, 1961, p. 166.
- (55) *ibid.*, p. 160.
- (56) *ibid.*, p. 162.
- (57) Lean: op. cit., p. 46.

- (8) Works, vol. 7, p. 411. Tyerman, L.: op. cit., vol. 1, pp. 316-317. Davies, Horton: op. cit., p. 179.
 (9) Davies, H.: op. cit., p. 151.
 (10) Tyerman, L.: op. cit., vol. 1, p. 141.
 (11) Lean: op. cit., pp. 102-103.
 (12) Davies, H.: op. cit., p. 174.
 (13) Green, V. H. H.: John Wesley, p. 82.
 (14) Lean, G.: op. cit., pp. 43-44.
 (15) Green, V. H. H.: John Wesley, p. 76.
 (16) Tyerman, L.: op. cit., vol. 1, pp. 262-263.
 (17) *ibid.*, p. 259.
 (18) *ibid.*, pp. 467-468.
 (19) Lean, Garth: op. cit., p. 74.
 (20) Journal, vol. 3, pp. 98ff., p. 101.

第四章 伝道者ウェスレー

一 結婚生活

前に述べたように、母親ズナンナの面影をしのばせるような女性への無意識的あるいは意識的な追求が一つの大きな原因となっていたのであろうが、ウェスレーの女性関係は不幸であった。

ウェスレーが結婚前に最後に愛した女性があった。それは彼より一三歳若かったグレース・マレー (Grace Murray) である。彼女が一六歳の時に、両親は彼女よりずっと年をとっていた男とむりやりに結婚させようとした。彼女はそれをきらって姉の家に身を寄せたが、間もなく女中に雇われてゆくことにより、生計の独立をはかった。このような職業についたことが、イギリスのように職業の貴賤の別の激しいところではなおさらのことであったが、グレース・マレーに多分に劣等感を与えたようである。二、三年後に、彼女は、船長アレキサンダ

イ・マレー (Alexander Murray) と結婚した。夫は全然信仰心などもち合わせていなかったが、彼らの最初の子供が死に、また、二番目の子供も死んだ時に、グレース・マレーは、神が自分の不信仰のために、自分に刑罰を与えているのだと感じて非常な精神的危機に陥った。この時期に、彼女はムーアフィールドズ (Moorfields) でのジョン・ウェスレーの野外説教を通して、救いの体験を獲得したのである。彼女がメソジスト教徒と交わりをもつようになってしまったことを、夫のアレキサンダー・マレーは少しも喜ばなかった。夫アレキサンダーは、やがて航海の途中死に、それからのグレース・マレーの日常は、入会したメソジスト会のいろいろな仕事のために捧げられるようになった。ウェスレーは、彼女の献身的な働きをみて、彼女を組会の指導者、班会の指導者、病人の訪問者、また看護婦にした。

ウェスレーが、グレース・マレーに対して深い愛を抱くようになったのは、一七四八年に、彼自身がニューキヤッスル (Newcastle) で高熱に襲われて、彼女の看護を受けた時からであった。当時は既に、迫害にもめげないウェスレーの伝道生活が、そろそろイギリス国民から深い尊敬を獲得しはじめていたところである。この偉大な伝道者からの求愛は、彼女を有頂天にさせたと同時に、自分もともと身分の卑しいものであるとの意識からきている劣等感のため、彼女は大いに迷ったようである。それに二年ほど前から、彼女は、自分の身分にもっとふさわしいと感じることのできる男性と、規則的に文通していた。同じように彼女の看護を受けたことのある、ウェスレーを助けていた有能な説教者の一人ジョン・ベネット (John Bennett) である。彼女は、この二人の男性からの求愛にすっかり戸惑ってしまったようだが、遂に自分の劣等感を克服してウェスレーと結婚しようと決意した。ところが、ウェスレーの伝道旅行中にこのことを知ったチャールズ・ウェスレーが、ひざ詰め談判で、もう一度グレースにその身分の賤しさを再認識させて、ジョン・ベネットと結婚させてしまったのである。

確かにウェスレーは、グレース・マレーを非常にほめ上げて書いてはいるし、また、ある伝記作者たちが言うように、彼女は信仰的にも立派な女性であつたらしい。しかし、ウェスレーの見た彼女と、実際の彼女との間には、少しも隔たりがなかったであろうか。どうも、我々にはウェスレーが、母親スザンナのヴェールを彼女にかぶせて見ていたような気がしてならない。実際の彼女には、いくら決断に迷ったとはいえ、ウェスレーとベネットとの両方に、結婚の約束をしたような点が見える。しかし、ウェスレーとグレース・マレーの関係について「ジョン・ウェスレーはお人よしであつた。グレース・マレーは浮気女であつた。ジョン・ベネットは詐欺師であつた」とタイアマンのごとく言うのは、三人それぞれに対して公平でないであろう。リーンが指摘しているように、三人の友人であつたカウソリー (Cowley) の言うところが真実に近いのではないだろうか。⁽³⁾

「もしもグレースが自分の名譽心をおもに考慮するならば、彼女はウェスレー氏と結婚するであろう。もしも彼女が自分の愛をおもに考慮するならば、彼女はベネットと結婚するであろう」。

ところで、グレースとの結婚が成立してさえいれば、ウェスレーが、あれほど不幸な結婚生活を送らないですんだであろう、ということは確かである。ウェスレーの結婚は一つの事故から発生した。彼はロンドン橋を渡っている時に滑って、くるぶしを捻挫した。そこで、数人の友人が彼を、スレッドニードル街 (Threadneedle Street) の、未亡人であつたマリー・バジル夫人 (Mrs. Mary Vazelle) の家につれて行った。ウェスレーはその週の間そこにとどまって、夫人の看護を受けたが、次の週、一七五一年二月十八日に二人は結婚した。

そのころ、ウェスレーの友人たちは、メソジスト会の発展のために、彼が結婚することを望んでいた。容姿の美しいウェスレーが独身でいることは、メソジスト会の発展のためにいろいろと困難な問題を引き起こしたらしい。友人たちの勧めをウェスレーも納得して、適当な人があつたらなるべく早い時期に結婚しようと決心してい

た。

結婚当初ウェスレーは、妻を真剣に愛そうと努力している。そのことは、ウェスレーが伝道旅行の途中で書き送った、妻への愛情あふるる手紙を通して知られる。また、妻のほうも、家庭の安逸な生活が少しでも自分の伝道者としての使命を損うことを恐れていたこの伝道者と共に、馬に乗り、迫害にめげず、伝道の旅をして歩いた。彼女は、実際ウェスレーを愛していたのである。彼女は、後に、ウェスレー研究家たちによって、ソクラテスの妻と同程度の、歴史上珍しい悪妻と言われるようになったが、もし彼女が、ウェスレーのように彼女の理解を越えた、困惑させる異常な人物を愛さなかったならば、こんなことにはならなかったであろう。

双方からの愛と努力とによって始められたこの結婚生活は、やがて、ウェスレー夫人の、ウェスレーの自分への愛が足りないといういつもの不平によって、ウェスレーの愛そうとの意欲を根こそぎにぬいてしまった。

そのことが、また、彼女を病的な嫉妬においやった。病的な感覚で彼女は、ウェスレーが女性のメソジスト教徒たちに書き送った手紙の中に、ウェスレーの愛の表白を読み込み、狂った者のように、自分の解釈によったウェスレーの性的不道德という幻想を基礎付けるような資料と彼女が思い込んだウェスレーの日記や手紙を、ウェスレーの論敵であったカルヴァン主義者たちに渡したのである。

ほとんど信じられないほどのことが、ジョン・ハンプソン (John Hampson) によって話されている。ハンプソンがウェスレー夫妻の部屋に偶然入っていったところが、ウェスレー夫人が怒り狂っており、その手にはウェスレーの頭髮がぬかれてにぎられていた。ウェスレーは床に倒れていた、というのである。ハンプソンは、あまりのことにウェスレー夫人をその場で殺そうかと思つたほどだ、と書いて⁽⁴⁾いる。こういう場合でも、ウェスレーは妻に対して、やさしさと礼儀とを欠いてはいなかったのである。

妻がウェスレーの評判を落とそうと考えて、前述したようにウェスレーの女性関係を証拠立てると彼女が考えた日記や手紙を発表しようとした時のことであるが、ジョンはチャールズズの娘サリー (Sally) をカンタベリー (Canterbury) への小旅行に連れて行くことになっていた。ウェスレー夫人が夫の手紙などを公表しようとしていると聞いたチャールズが、興奮してジョンにその旅行を取りやめるように強くすすめた。ところが、ジョンは少しも冷静さを失わない。サリーは後に、このことに触れて言っている。ジョンと「そのことに関して話し合ってから帰って来た私の父が、どのように母に話したかを私に話して忘れないでしよう。父が言ったことは、次のようなことでした。『兄は本当に非凡な人間だ。私は兄に、聖職にとって評判がどんなに大切であるか、また、聖職が自分の評判に無関心であるならば、どんなに悪い結果が起こるかをよく話した。そして自分の評判を、その公表を阻止するようにと、あらゆる適当と思われる理由と公の利益を考えねばならないことをあげて、兄を説いてみた。ところが兄は答えた。私が神に自分のくつろぎ・時間・命をささげた時、私が自分の評判を除外したと、あなたは思うのか。とんでもない。サリーに言いなさい。私は明日、彼女をカンタベリーに連れて行く』と⁽⁵⁾。

ウェスレーの結婚生活は、このような事柄の後に、一七七一年一月、ウェスレー夫人が最後の家に帰ってしまったことによつて——その前にも何回か彼女は家を捨てては、ウェスレーの頼みによつて帰ってきた——實質上は終わりを告げた。彼女は一七八一年にこの世を去ったが、その時ウェスレーはイングランド西部に伝道旅行をしていて、埋葬後二、三日たってはじめてその事実を知らされたのであった。

妻との関係において、ウェスレーは、すでに妻の愚かな行為のため公になってしまったことを弁明する以外、妻についての悪口など書いていない。ずいぶんウェスレーは苦しかったことであろうと想像される。しかしこ

の場合にも彼は彼らしく、振る舞っている。恐らく、ウェスレーのような生活の理想をもち、スザンナという女性像から逃れることもできなかったし、実質上伝道生活と結婚したといわざるを得ない人物は、自身の生活を送ったほうがよかつたのではなからうか。

ルターは中世的禁欲と独身の宗教性を破って、カタリナ・フォン・ボーラ (Katharina von Bora) と結婚することによって、キリスト者の自由をあかした。ゼーレン・キールケゴール (Søren Kierkegaard) は、結婚しないことは異常なこととみなされていた時代に、独身生活をおくることによってキリスト者の自由をあかししようとした。ウェスレーは、むしろ、キールケゴールの道を選んだほうがよかつたのではないか。

二 メソジスト運動の体質

既に述べたごとく、国教会がその組織をあげてメソジスト運動を弾圧したという事実はなかつたけれども、ウェスレーたちの運動を誤解あるいは種々の理由から良心的に承認できなかった人々によって、また、悪意やそねみや自己の信仰と生活の安定への執着や、その他のあまりはめられない動機をもつ多くの人々によって、この運動は反対され妨害されたのであった。暴徒によるものは既に一例をあげたが、我々はその他の反対や妨害の中から、逆にメソジスト運動の体質をあらわにするようなものを二、三取り上げてみたい。

オックスフォード大学では、修士の称号をもち、どのカレッジからでも金銭的援助を受けている司祭は、修士号を受領した順序で聖マリア教会において説教することになっていた。自分の順番がきた時に何かの事情で説教

できない者は、代わりの説教者を頼むための費用として三ギニを支払わねばならなかつた。リンカーン・カレッジの研究員であつたウェスレーにも当然そういう義務と権利があつたわけで、彼は一七四四年八月二十四日に、オックスフォードの聖マリア教会で、そこでの最後の説教を行っている。順番があつて断ることができないという事情がなければ、恐らく初めからウェスレーはこれを頼まれなかつたであろう。この説教で、ウェスレーは大胆に、そして真面目に、当時のキリスト教会の腐敗を攻撃した。ウェスレーの説教の仕方⁶⁾も、また、説教の内容も大変立派なものであつたがため、それだけ余計に聴衆からの反応は強かつたらしい。ウェスレーは、オックスフォードには真のキリスト教的敬虔がみられないと批判して、オックスフォードはキリスト教的な町ではないし、イギリスはキリスト教的国民ではないと言っているが、これは副総長以下の満員の聴衆にとつて非常な衝撃であつた。説教の後、異例のことであるが、副総長はウェスレーにその説教の原稿を求めている。大学の責任者たちと後でそれを検討するためであろうか。いずれにしろ、次にウェスレーの説教の順番が回ってきた時からは、三ギニが大学によって支払われ、他の人物がウェスレーに代わつて説教したのであつた。このエピソードなどは、ウェスレーたちの倫理的に高いキリスト教的敬虔の要求が、常識外れと思われ、不評をかうに至つた良い例であらう。

『宗教の比喩』(The Analogy of Religion, Natural and Revealed, to the Constitution and Course of Nature) という古典的名著で名高い神学者、バトラー主教 (Bishop Joseph Butler) のメソジスト運動に対する反応は誠に冷たいものであつたが、これが教養ある国教会の大部分の司祭たちの共通した反応の仕方であつたと言える。バトラーはブリストルの主教であつたが、ウェスレーやホイットフィールドの野外伝道について、自分の教区の司祭たちから種々の苦情を聞かされていたし、いろいろの方面からメソジスト運動に関するうわさを聞き

ていた。どうもバトラーは誤解していたように思われるけれども、野外の集会でしばしば起こった、あの激情的な場面や、人はその回心において救いに關する聖靈のあかしを受けるというメソジスト教徒たちの主張が気に入らなかつたらしく、「特別の啓示や聖靈の賜物を与えられたと主張するのは、いやらしいことだ、実にいやらしいことだ」と彼が言ったことは有名である。⁽⁷⁾

メソジスト教徒は、自分たちが直接に現在聖靈の啓示を受けた者たちであると主張しているという非難は、バトラーからだけのもではなく、当時ごく一般化されていたものようである。ギボン主教(Bishop Gibson)は、「メソジスト教徒たちが、自分たちは神との驚くべきほどの交わりをもち、普通の確かさ以上の特別な聖靈の臨在をもっている」と我々に告げる時、彼らが神から特別の、また直接の任務を与えられている者たちとして話す時、彼らが神の靈感によって直接に指導されて考え・行動していると公言する時に、「メソジスト教徒たちはその理由を示すべきであると言っている。更に、リチフィールド(Litchfield)の主教は、一七四四年に出版した『熱狂主義に対する告発』(Charge against Enthusiasm)の中で、信者に内在する聖靈のあかし、聖靈による祈りや説教は、聖靈の異常な賜物また働きであつて、使徒の時代、原始キリスト教の時代に限られて与えられたものであり、その後の時代にこういう聖靈の賜物や働きを体験しようと主張することは、むなしい熱狂主義である。使徒時代の難局切り抜けのためにだけ、聖靈の奇跡的働きが与えられたのである、と書いている。⁽⁸⁾ こういう主教たちの発言を読むと、彼らにとっては神との交わりは過去回想的なもので、現在から将来へ突き抜けていく、激しい創作の情熱ではなかつたと、我々は思わざるを得なくなる。

しかし、国教会の一般の司祭の常識では、他人の教区に侵入してきて規則に合わない野外での大集会をもつメソジストたちが、自分たちへの聖靈の特別な賜物や働きを主張するなどとは、神を冒瀆することであつた。これ

に關連したおもしろいエピソードは、プリストルの管区内で集会をもつ許可を得るために、ウェスレーが前に名をあげたバトラー主教を主教館に訪れた時の二人の会話である。主教は「あなたは私の助言を求めているのだから、私は全く遠慮なくあなたに言おう。あなたには、ここでの仕事はない。あなたは、私の管区内で説教するよう委任されてはいない。だから、私はあなたが、ここから出て行くように助言する」と言ったが、それに対してウェスレーは次のごとくに答えている。「主教、地上での私の仕事は、私にできる善をなすことです。従つて、私が最善のことをなし得ると考えるところに、そう考える間は、とどまらねばなりません。現在のところ、私はここで最善のことをなし得ると思えますから、私はここにとどまります。私がここで説教することに関して言えば、福音をわかち与えることが私に委託されています。人間の住む世界のどこに私がいても、もし私がそこで福音を説教しないならば、私はわざわいです」。更にウェスレーは自分がカレッジの特別研究員として按手札を受けたがゆえに、どの特定の地域の牧会にも自分の委託は限定されているものではないこと、及び、自分は普遍的教会の司祭であるし、どこで説教しても別に人間の作った法を破っているわけではないことをあげて、自分を弁護している。そして、ウェスレーは続けて、もしこのことが人間の作った法を破るところで、「私は神に従うべきか、人に従うべきか」と自問し、次のように話を結んでいる。「しかし、こうしているうちに、プリストル以外の場所で私が神の栄光と人々の救いとを推進させねばならないと確信すれば、その時には神の助けによって、私はそこへ行くでしょう。それまでは、私はそういうことをしません。⁽⁹⁾」

ウェスレーが熱狂主義者であるという評判を立てられて、国教会の大多数の司祭たちから敬遠されていたという事実は、象徴的にもエプワースの教会で彼が説教することができなかつたことに、よく表現されている。一七四二年にウェスレーはエプワースを訪れた。翌日が日曜日であつたので、ウェスレーは司祭ロムリー(Romley)に、

説教するなり『祈禱書』を読むなりして礼拝を助けたいと申し出た。ロムリーは、かつてウェスレーの父サムエルがいろいろと援助したことのある人物であるが、このウェスレーの申し出を拒否し、かえって当て付けにも礼拝で、熱狂主義に反対する説教を行ったのである。礼拝から人々が退出する折、ウェスレーと同行していたジョン・テーラー(John Taylor)が、六時にウェスレーは教会の境内で説教すると伝えた。その時間がくると、ウェスレーは父の墓石の上に立ち、エプワースでそれまでに見たこともないほどの数の聴衆に向かって説教したのである(口絵⑧)。この時のエプワース滞在は八日間であったが、ウェスレーはその間毎夕このようにして説教した。そして、ウェスレーがエプワースを訪れるたびに、この光景は繰り返されたのである。今日、ウェスレーの足跡を尋ねてエプワースを訪れる者は、必ず父サムエルの墓を尋ねる。それは横に長い箱が地面に横たえられたようなもので、平たい石の表面にはサムエルの名などがぎざぎざみこまれたものであるが、教会が小高い丘の上にあるので、その墓石の上に立つとエプワースの村がよく見える。この墓はウェスレー家の者が権利をもつものであったのだから、ウェスレーがこの上に立って説教したならば、教会の司祭といえども彼をそこから追い出せなかったであろう。更にエプワースを訪れる者は村のほぼ中央にある宿屋「赤獅子」(The Red Lion)を見に行くであろう。これはウェスレーがエプワースを訪れた時によく泊まった場所であり、その前の小さな広場の中央にある村の十字架は、ウェスレー当時の姿をとどめてはいないが、ウェスレーはその台座をなす階段の一つに立ってよく説教したのである(口絵⑩)。

熱狂主義者という非難の外に、ウェスレーは、前にも触れたように、隠れたジェズイット教徒、教皇主義者であるとして攻撃された。一七四四年に勅令によってローマン・カトリック教徒に反対して作られたこれまでの法律の実施、ロンドンとウェストミンスター^⑨の両市からの彼らの追放、地方に住むカトリック教徒はその家から五

マイル以内での行動しか許されないことなどが命じられたのであるが、これは、フランスにいるジェームズ二世の長男チャールズが、ステュアート王朝による王位回復をねらって、イギリス侵入の準備を進めていたという事情が背景にあったものである。ローマン・カトリック教徒、特に司祭たちは、ハノーヴァー王家に忠誠を捧げずステュアート王家による王位回復のために種々の画策をしていたのであるから、一般民衆の彼らに対する疑心暗鬼にはもっともなところがあった。事実、チャールズは約五十人ほどの部下とともにブリタニー(Brittany)を出発して、一七四五年八月の初めにはスコットランドに上陸したのである。九月四日には、父ジェームズを国王と宣言し、勢力を増してやがてイングランドに侵入してきたが、スコットランドに追い返され、一七四六年四月十六日のカロデン(Culloden)の戦いで決定的に敗北したのである。

ウェスレーは、若いころに臣従拒誓者たちの高教会主義の影響を受けたけれども、ハノーヴァー王家に忠実であった。彼がステュアート王朝再建に好意的であったという証拠は、全くない。ところが、我々の興味を引くのは、チャールズのイギリス侵入が人々の大きな話題であったころ、一七四五年に、ウェスレーが創設したニューキャッスルの孤児院を訪れたワトソン・アダムズ(Watson Adams)というローマン・カトリックの司祭と会い、やがてアダムズの招きで、ウェスレーはニューキャッスルの南約六〇マイルのところにあるカトリック教徒の村オスマザリー(Osmotherley)に行き、そのチャペルで説教したのである。これはタイアマンによれば「大胆な、我々の考えでは軽率な」行為であった。⁽¹¹⁾一面確かにタイアマンの言うとおりであろうが、このエピソードには、意見を異にしている、ローマン・カトリック教会も普遍的なキリスト教会の一つの大きな枝であるというウェスレーのカトリック的な教会観がみえている。しかし、このことから教皇主義的なローマン・カトリシズムに対する現実の問題でのウェスレーの抵抗を、義理一遍のものともてはならない。一七四五年にウェスレーは、『時を得

た忠言、イギリス人への助言』(A Word in Season; or, Advice to an Englishman)という小冊子を出版しているが、その中で、反乱によってステュアート王朝が再建された場合は、教皇主義がイギリスに持ち込まれて、イギリスの財産が、かつて中世にそうであったごとく、また教皇庁のものとして没収されること、この反乱はフランスの援助によってなされている以上、再建されるステュアート王朝の政治体制はフランスにならうものとなり、イギリスの政治の良きものが失われることなどを、指摘している。⁽¹²⁾従って、ウェスレーのローマン・カトリック教徒に対する態度は、その信仰と敬虔に同情的でありつつも、カトリック教徒の手にどのような政治的権力も与えないようにするところにあった。もちろん、彼は、カトリック教徒にあらゆる迫害が加えられることを極度にきらったのであるが。⁽¹³⁾

ところで、大陸のカトリシズムが与えたウェスレーへの思想的影響を我々は見逃してはならないであろう。第一の回心においてトマス・ア・ケンピスの『キリストにならいて』が演じた役割については、我々はここに再説する必要がある。また、第一の回心の折、ウェスレーに大きな影響を与えたジェレミー・テラーやウィリアム・ローが、大陸のカトリックの神秘主義の影響を多分に受けていたのであるし、更に、母親スザンナからウェスレーが読む興味を与えられたと思われるものにはパスカルの『パンセ』、スクーガルのもの等があった。クロード・フリユエリ(Claude Fleury)は、ウェスレーが尊敬するあまりその著書をジョージアの教区民に読ませたほどである。ケスネル(P. Quesnel)の新約聖書に関する『省察』(Reflections)や『敬虔なる生活への招き』(Introduction à la vie dévote) またフェノン(Fénelon)の著書、父サムエルに教えられて知ったサン・ジェル(Saint-Jure)の『ランティの生涯』(Vie de Renty)などは、ウェスレーが好んでよく読んだものであった。これらはほとんどが神秘主義的な書物であるがゆえに、ウェスレーが神秘主義と訣別した後には、これらとも縁がなくなった

かのごとく我々は想像しがちであるが、事實はそうではない。後にウェスレーがメソジスト教徒の教養のために刊行した「キリスト教文庫」(Christian Library)の中には、相当数、神秘主義者の著作のウェスレーによる抜粋が入っている。しかも、ウェスレーがそのキリスト者の完全の教理を攻撃されて、実際に地上に生活している間に愛において完全にされた人物の名をあげるように要求された時、彼があげている名の中には神秘主義者がいたのである。そこで、ジャン・オルシバル(Jean Orsival)のごときは、ウェスレーが徐々に神秘主義にもどっていったことを主張し、そして、ウェスレーはプロテスタントイズムを捨てた、とまで言うのである。⁽¹⁴⁾オルシバルも、第二の回心の意義を認めないわけではないけれども、その意義は、やがてウェスレーの生涯から失われたと主張する。第二の回心の時に、ウェスレーがそれによって回心したところの教理は、瞬間的回心と、回心の折の救いの確証の受領であったが、それがだれにとっても起こるものであるという回心当時のウェスレーの確信はやがて捨てられて、そういう現象が普通のものではあるが、しかし、そうでない救いの体験も存在するという教理に変えられてしまった、とオルシバルは主張する。このことは、我々も第二の回心の叙述において問題にしたところであって、この教理は、モラヴィアン教徒からウェスレーが教えられたものであることを指摘した。ところで、こういう現象の普遍的妥当性・絶対的必要性をウェスレーがやがて否定するに至ったからといって、そのことは、ウェスレーが「信仰による救い」というプロテスタントの福音主義を捨てたことにはならない。更に、ウェスレーが聖化の強調、特にキリスト者の完全を主張したからといって、オルシバルの言うようには、プロテスタントイズムの「信仰による救い」を否定したことにはならない。オルシバルの主張を読んでいると、プロテスタントイズムが聖化を説くのは不当であるかのごとき感がある。ウェスレーが神秘主義と訣別したはずなのに、神秘主義的著作を後まで読み続けたというのは、ウェスレーの聖化の敬虔が、プロテスタント的なものばかりで

なくカトリック的なものをもっていたことを意味するにすぎない。しかし、その聖化の土台たる義認論は、全くプロテスタント的であったのであり、この義認の場でウェスレーは神秘主義と訣別したのであるし、神秘主義のもつ汎神論的傾向や自然性の美化とも別れたのである。これらの諸点を明らかにした上ならば、オルシバルと同様我々も、ウェスレーの「教えは、プロテスタント的恵みの倫理と、カトリック的きよめの倫理との必然的な総合であった」というジョージ・セルの意見に賛成するものである。⁽¹⁵⁾

さて、国教会の大多数の教職たちから種々非難されても、ウェスレーの自意識では、彼は忠実な国教会の司祭なのであった。また、ウェスレー研究家の多くも、このウェスレーの自意識は客観的にも正しかったとしている。ここで問題になるのは、もちろん、何が国教会の真の教理であり敬虔であるのかということであるが、これを明確にすることは難しいし、それに対してウェスレーを位置付けることも困難である。例えばグリーンは「神学的に言って、彼は死に至るまで高教会人であり続けた」と言っているのであるが、我々はこのような見方が相対数の教理面で正しいとは思いつつも、ウェスレーの神学には高教会主義とは言い得ないものが——特に第二の回心による義認論の導入にみられるように——入り込んできていることを指摘しなければならぬ。おもしろいことには、同じグリーンが、ウェスレーの教えは「ある面では本質的に言ってプロテスタント的方向に発展していった」と言い、一七三八年以後ウェスレーのあらゆる教えの中心が信仰による義認であったことを指摘しているのである。⁽¹⁷⁾

いづれにしるウェスレーの自意識においては、彼は忠実な国教会の司祭なのであったから、彼が生きている限りメソジスト運動は国教会の外に出ることがなかった。それゆえ、メソジスト運動は国教会内の運動として諸々方方に会 (societies) を形成していったのである。ホイットフィールドとウェスレーが交互に野外説教したプリ

トルの信者たちのために二つの会が形成され、やがてウェスレーはプリストルに最初の集会所のための土地を購入したのである。バスにも少数の会が作られたし、ロンドンでも一七三九年の冬には、ウェスレーやホイットフィールドの説教によって感化された人々がウェスレーに頼んできたので、毎週木曜日の夕方集会をもつようになった。彼らの数が一〇〇人に達した時に、ウェスレーは彼らの名を書きとめて会を形成した。また冬が訪れたのに、八千人ほどの人が彼の説教を聞きに来るので、ウェスレーは集会所を探し始めて、ムーアフィールド (Moorfields) のファウンダリー (Foundery) を安い値段で買い取った。ファウンダリーとは大砲作りの工場であったのだが大砲作りは、そこで爆発があったためにウーリッジ (Woolwich) に移動していたのである。ところが、メソジスト運動のロンドンの本部になっていった。⁽¹⁸⁾ 既に述べたように、信仰と敬虔を増進するための会は、それまでもイギリス国教会内に数多くあったので——例えば一七三八年にはロンドンだけで三〇から四〇の会が存在していた⁽¹⁹⁾——ウェスレーにとってはメソジストの会が数多く作られたとしても、それはけっして分派への動きではなかった。そして、ウェスレーはメソジストの集会所が、教会の定例の集会の時間を避けて、できれば朝と夕方の五時に行われることを要求したのである。メソジストの集会所での祈りは、教会の礼拝の祈りのように嘆願・請願・執り成し・感謝 (deprecation, petition, intercession, thanksgiving) から成り立ってはいはならないし、聖日であっても聖餐式は執行されなかった。メソジストの徒は、少なくとも聖日には教会の礼拝に出席するように、ウェスレーによって勧められたのであるが、問題は、メソジストで前に教会と関係のなかった人々をどうするか、また、国教会の司祭たちによって聖餐を拒否された会員たちをどうするかであった。メソジスト運動の初期においては、ロンドンとプリストルの会員たちにはジョンとチャールズが聖餐を執行したし、他の司祭たちの助力もあって、なんとかこの問題の解決ができていた。⁽²⁰⁾

メソジスト会の形成に当たっても、ウェスレーは前もってその構造の青写真を作り、それに従って事柄を運ぶとはせずに、むしろ事態の進展につれて必要で、実用的で、長続きのするものを、環境から材料を得て創作していった。カルヴァン主義メソジストとの論争のころ、一七四二年に、カルヴァン主義メソジストの説教者ジョン・ケニック (John Kenick) が、メソジスト運動の分裂を避けるために、アルミニアン主義者、カルヴァン主義者、モラヴィアン主義者の説教者たちが一堂に会して種々の問題について話し合うことを提唱した。ウェスレー兄弟たちも承諾して一七四三年に開かれることになったが、モラヴィアン主義者たちやホイットフィールドなどが出席を拒否したため、この統一のための最後の試みは失敗に帰した。しかし、これから示唆を得てウェスレーは年会という制度を作り出した⁽²¹⁾と思える。

最初のメソジスト会の年会 (annual conference) は、一七四四年六月二十四日に開かれ、以後の年会と同じようにメソジスト会に属する説教者たち——最初の年会では六人の国教会の司祭、ウェスレーの四人の平信徒説教者——が集まり、教理及び実際伝道に関する諸問題が論じられた。この時既に、国教会とメソジスト会との関係がどのようなものでなければならぬかについて、意見の交換がなされた。結局、ウェスレーの意見が受け入れられたが、それによると、メソジスト会が国教会から分離して新しい教派を形成するという考えは、初めから否定されている。それでは、ウェスレーたちは、自分たちの固有の指導原理をもたない、単なる伝道者たちの友好的な交わりであったかという点、もちろんそうではない。このことは「どの程度まで司教に従うのが、我々の義務か」という質問に対してのウェスレーの答えによって明らかである。

「どうでもよい事柄に関しては、すべて従わなければならない。そして、我々は、この司教に従うという理由から、やましくない良心でなし得る限り、教会法に従わなければならない⁽²²⁾」。

メソジスト会が、国教会から分離して一つの教派になったのは、ウェスレーの死後のことであった。この分離が、全くウェスレーの意志に反した不幸な出来事であったことは明らかである。それは、アメリカにおける独立したメソジスト教会の成立について、ウェスレーがどういう態度をとったかをみれば明白であろう。アメリカ合衆国の独立によって、合衆国内のイギリス国教会は、その活動を非常に制限されないわけにはゆかなくなった。ますますふえてゆくメソジスト教徒のために、聖礼典を行う教職が全く不足してしまつたので、ウェスレーは、ロンドンの主教に頼んで、アメリカに派遣するためメソジストの伝道者に按手礼を与えるように申し込んだが、拒否されてしまった。その前に既にウェスレーは、主教の権威についての一つの神学的解釈に到達していたが、その解釈はけっしてウェスレー独自のものではなく、当時の国教会の教職たちの中に相当広く受け入れられていたものである。

一七四六年一月二十日に、ウェスレーはロンドンからブリュッセルに出かけたが、その途中、ジョン・ロックの甥、ロード・キング (Lord Peter King) が二二歳の時、一六九一年に出版した『原始教会の制度・訓練・一致・礼拝』(An Inquiry into the Constitution, Discipline, Unity, and Worship of the Primitive Church, that flourished three hundred years after Christ; faithfully collected out of the extant writings of those ages) を読み、これに大きな影響を受けたのである。⁽²³⁾後に、エドワード・スティリングフリート (Edward Stillingfleet) が『イレニコン』(Irenicon) の中に表現した意見を知ることによって、ウェスレーがキングから教えられたものは、更に彼の確信となつたのである。キングの解釈によると、新約聖書の中に現れる主教 (bishop, 監督) は、司祭 (presbyter, 長老) と、み言葉への奉仕のための権威においては同一であつて、単にみ言葉へ奉仕するためのその仕方での相違を表現している、というのである。そして、一つ一つの地域の信者の交わりが、他から独立して

それ自体教会なのである。ゆえに、その後もウェスレーが国教会の主教制度を受け入れていたのは、それが聖書の中に書かれている制度だからという理由によるのではない。ウェスレーは、ステイリングフリートによって、新約聖書の中には一定の教会制度が記されていないということを教えられたのである。しかし、ウェスレーは、主教制度が実際的にみてもっとも有効な制度であると考えて、これを受け入れたのである。だから今、ロンドンの主教がメソジストの伝道者に按手札を与えるのを拒否した時に、ウェスレーは、司祭として当然、自分が按手札を与える権威をもっていると信じて、一七八四年十一月三日トーマス・コーク(Thomas Coke)、リチャード・ウォトコート(Richard Whatcoat)、トーマス・ヴァーセイ(Thomas Vasey)に対して按手札を実施した。そして、トーマス・コークと、アメリカで活躍していたフランシス・アズベリ(Francis Asbury)とを、ウェスレーは、アメリカのメソジスト会の総理(Superintendent)に任命した。しかし、後に彼らが、自分たちを主教という名称で呼んだ時、ウェスレーは不満の意を表明した。⁽²⁴⁾ どうも、ウェスレーは、アメリカのメソジスト会も、有機的にイギリス国教会の交わりの中に存在しなければならぬと考えていたらしい。けっしてイギリス国教会から独立した教会に成長することを望んでいなかったようである。このことは、ウェスレーの死後国教会から分離したメソジスト教会の成立がウェスレーの意図に反したものである、との結論を支持するものであると我々は思う。とにかく、メソジスト教会は、多くの点で、国教会のおかけをこうむっている。スウィート(W. W. Sweet)はメソジズムが国教会から恩恵を受けた点をいくつかあげているが、我々は特にその中から二つの事実をあげておこう。⁽²⁵⁾

第一に、メソジズムはイギリス国教会から、豊かな教会性の遺産と伝統とを受け継いだのである。この事實は、メソジズムを、一つの教派主義になることから救った。教派主義が教会と違う事情は、前者が後者と異なつて、

一つか、または、きわめて少数の教理を、他の諸教理との豊かな、内的な有機的結合から切断して、均衡を失った状態で強調することである。初期のメソジスト教徒は、聖化と確証との教理に特に重きを置いたが、しかし、その背後には国教会の、三十九の宗教簡条に表現されている、長い歴史の伝統に根をおろした教理的地盤があったのである。だから、たとえメソジスト教徒が、国教会から分離した独自の教会を形成しても、内容的にいえば、それは教会であつて教派ではない。

第二に、メソジズムは国教会から、荘重な礼拝様式と、長い歴史を通して形成されてきた典礼とを遺産として受け継いだ。典礼の貧困は、礼拝における教会の伝統の軽視を意味しているものであるが、このことは、教会が移り変わりゆく時代の流れにもかかわらず、あらゆる時代を通じて変わらない一つの普遍的な真理たる福音とその象徴をもつ教会、すなわち、カトリック教会であるという事実への無関心である。メソジスト教会は幸いなことに国教会との歴史的結合のゆえに、伝統に無関心ではあり得なかつたが、この事情はもちろんのことウェスレー自身の伝統に対する基本的な態度、対し方に影響されている。ハダルはウェスレーの氣質を評して、便宜主義者(opportunistic)、あるいは、実用主義者(pragmatic)と言っているが、⁽²⁶⁾我々はハダルの評価と同じ意味内容を表現するのに、むしろ創作的保守主義と言うほうがよいのではないかと考えている。ウェスレーは、長い期間にわたる自分の行動を、前もって一定の計画を立ててそれに従つて行つた、というような習慣をもつていなかった。大ざっぱな計画はとにかくとして、細かい計画を、短い期間の自分の活動のために立てたにすぎない。彼は未来の奴隷ではなかつたのである。むしろ、神が現在の生の中で要求する事柄を、良心的に忠実に果たそうとした。ウェスレーがそうであつたかどうかは別として、我々の考える創作的保守主義の理想的形態を言えば、それは、現在の生の提供する困惑の底を突き破つて、すなわち、もっと現在の生の状況の奥底に沈潜して、現在の生

の表面に近く存在している困惑の解決の提供者としての将来——遠い未来ではなく、目の前に迫ってきている将来——へと抜けていくような生き方なのである。この時、すなわち、現在の生状況の沈潜から将来へとぬけていく決断の跳躍板こそ、保守主義、過去と伝統への愛着と尊重とでなければならぬ。真空の中で鳥は飛ぶことができない。空気をはばたいて飛ぶのである。過去や伝統の奴隷になるのではなく、将来に抜けるための、創作のための保守主義である。将来創作のために、過去からの遺産を肯定するにしろ否定するにしろ、創作の決断は、その肯定、否定する当の相手である伝統への愛着と尊重とを内包している。両者は矛盾するものではない。自分の現実にはびったりと合わない大きな、過去への愛着や未来への幻想をもたない、現実には密着した地味な態度は尊いものである。

我々は、ウェスレーがこの創作的保守主義の理想型を自家葉籠中のものとしていたとは言えないであろう。我々には、ウェスレーの場合は、伝統への愛着が強すぎて、創作への飛躍の高さが低すぎるし、飛んだ距離も短すぎたかの感がある。特に政治に関する倫理面で、その印象が強い。しかし、それでもウェスレーは過去や伝統を跳躍板として、非常に、独創的・個性的に飛んでいるのである。理想型とは言えないにしても、創作的保守主義の本質はウェスレーの生き方の中に明らかに存在していた。

それではウェスレーが、我々の言う意味での創作的保守主義者であったかどうかを、いろいろな教会の実際問題についての彼の処理の仕方、若干例にあげることにより検討してみよう。

ウェスレーが、ホイットフィールドによって野外説教の実行を勧められた時に、即座に引き受けることができないで躊躇を感じたことは、既に述べた。彼は国教会の慣習を重んじたがために、容易にはその新しい方法への肯定的決断ができなかったのである。しかし、その必要性を認めるや否や、保守的な彼は創作的行為に踏み切っ

ている。アメリカに派遣する伝道者に按手札をほどこしたウェスレーの行為にしてもそうである。ロンドンの主教に拒絶されてしまったがゆえの、実用的必要に迫られた創作的行為である。また、メソジズムの機構的特色であると言われた「組」(classes)の成立の事情をみても、ウェスレーの、その時その時の状況に応じて、一歩一歩前進する生活態度がよく表現されている。

プリストルにメソジスト教徒の集会所を一七三九年に建てたが、その後ウェスレーは、そのための負債を返す方法について考えぬいていた。一七四二年二月十五日にプリストルの会の重要メンバーが集まって相談していた折に、フォイ (Captain Foy) という人物が、ウェスレーに一案を提供した。メソジスト会の会員は毎週一ペニーずつを、負債が全部支払われるまで献金しよう、というのである。ある人が、しかし多くの人々はその一ペニーさえ持っていないだろう、と反発した時、フォイは、一〇人か二人の人々の責任を自分にもたせてくれれば、その人々の献金の足りない分は自分自身が支払おうと申し出た。他の人々もフォイと同じ申し出をした。間もなくウェスレーは、ここに魂への配慮と信徒の訓練のための非常にすぐれた手段を見いだしたのである。もちろんウェスレー一人の訪問できる信者の人数は限られたものであった。しかし、一二人の人々に対して責任をもつ「組指導者」(class-leaders)を通してウェスレーは、間接的にはあるが、広範囲の信者層と接することができた。このようにして、組指導者たちの訪問により、多くの信者の信仰生活は、慰めと力とを受けるようになった。「班」(bands)という組織は、後のメソジズムから姿を消してしまっただが、その出発は、やはりウェスレーの実用主義的な態度からきている。これは信者の中の指導者格の人々の集会で、互いにその集会を通して信仰の向上をはかった。そこで彼らは、聖書を共に読み、讃美歌を歌い、語り合ったのである。この「班会」(band-meetings)は、ウェスレーが、ジョージアやドイツで見たモラヴィアン教徒の習慣から採用したものであろう。

我々は、ウェスレーが結局のところモラヴィアニズムと別れてしまったことを見てきたのであるが、しかし、そうであるからといって、別れてしまった相手からでも良いものを保存し、それを自分の創作の土台としていくウェスレーの貪婪な寛容を見失ってはならない。「班」の組織は、モラヴィアニズムが持っていた信者の交わり(28)の強調を代表していたものであって、クリフォード・タウルソン (Clifford Towsion) の指摘を待つまでもなく、ウェスレーはこれを取り入れることにより、信者の交わりの重要性を取り入れたのである。ウェスレーにとってモラヴィアニズムの強調した交わりを取り入れることは、異質のものを取り入れることではなかった。というのは、モラヴィアニズムの交わりの強調はその土台として原始教会への憧憬と、自己がルーテル教会内の敬虔主義の運動であるという事情とをもっていたのであるが、ウェスレーにも原始教会への憧憬は終始一貫あったし、メソジスト会もイギリス国教会内の敬虔を養う「会」の伝統の上に立っていたからである。「班」の受容は異質のものを取り入れたのではなく、一つの創作的保守主義の例である。同じことが、メソジスト運動で歌われた、ドイツ語から翻訳された讚美歌についても言える。

上述したメソジスト運動の機構をまとめてみると、一つのピラミッドができ上がる。八人くらいが属する班から、一二人の組、そして、人数制限がほとんどない会というふうにある。これらの会の上に、説教者たちによって構成されていた年會が最高の権威をもって位置付けられていた。そして、これらのグループのどれをとっても一つ一つが一人、あるいは、数人の指導者たちによってだいたい円滑に運営されていたのである。更に、伝道者が説教して歩いた巡回区 (circuits) が、イングランドとウェールズとを合わせて七あり、その下に各々の会が位置付けられていた。その上、幾つかの巡回区が集められて地区 (districts) が形成されたが、これらの地区の総体が連合 (connection) であった。メソジスト運動の急速な進展を、多くの人はウェスレーが機構作りの天才

であったからだと言っているが、これに関してはリーンの言うことのほうが真実である。リーンによれば、民衆への限りなき愛がこのような機構作りの天才にウェスレーを仕上げたのであって、その逆ではない。(29) 組會がメソジスト教徒に与えた利益は、會員一人一人に、自分はここに「所属している」という意識であった。これはキャメロン (Richard M. Cameron) が言うごとく、群衆の中に自己が喪失してしまったのではないかと感じている人々に、自分のことを一人一人の人々が心配してくれているという意識を与えたのであって、メソジスト運動の発展に大きな貢献をしたのである。(30)

メソジスト会が一つの教会であったならば、會員に會員券 (tokens) を発行するなどということはおかしな話であつたらう。メソジスト会が教会内の一つの運動であつたがゆえに、メソジストとこの世とのこのような鋭い区別が許されたのである。国民教会である国教会は、当然のこと国民全体の平均的道德意識より高いものを會員に要求することができない。それに対して、教会内の会は、教会の中の道德意識の高揚のために、他と離れて自己をきよく守り、地の塩としての働きをなしてもよいのである。會員券の発行は、組が構成されて間もなくのことであつたが、三か月ごとには各會員は新しい會員券をもらったのである。会の名誉を傷付けたり、信仰者としてふさわしくない行動のあつた者には、悔い改めて生活をあらためたという実績を示すまでは、會員券が与えられなかった。會員券は組の指導者たちの推薦によってウェスレー自身が発行したもので、非難されている會員のために、非難する人々にウェスレーが直接面接して、彼らの言うところを聞いた上で、非難されている人に會員券を渡すかどうかを決めている。(31)

従つて、會員は皆、メソジスト会というそれ自体連合体である会 (United Societies) の中のどこかの会に属し、これらから班に選ばれる者たち、すなわち、罪の赦しを体験した者たちがあつたし、班の中から神のみ顔の

光をあおいで生きている者たちが、選ばれた者たちの会 (select societies) に入れられたのである。一時会員券を拒否された者たちは、悔悟者たち (penitents) と呼ばれて、再度会員券を与えられるまで一応会の外にいたのである。⁽³²⁾

メソジストの集会で行われた愛餐 (Love-feasts) と徹夜集会 (watch-night services) は、モラヴィアニズムからの移入である。前者は、聖餐式に先立って行われた交わりの食事であったところの原始教会のアガペーの再興であった。モラヴィアニズムの場合と同様に、ウェスレーも愛餐を必ずしも聖餐式に先立つものとしてではなく、独立した交わりやあかしの会として用いた。徹夜集会はウェスレーによって、原始教会の徹夜祈禱会の復興と見なされて採用されたが、やがて一か月に一度ずつ行われるのが習慣になった。しかし、ウェスレーの死後、これら二つの集会は廃止されるに至ったが今日でも、イギリス系のメソジスト教会の中に残っているもので、ウェスレーが会に導入した集會に契約礼拝 (covenant services) がある。これは、ウェスレーがピューリタニズムの影響を受けた顕著な一例である。契約という觀念それ自体がピューリタニズムの中心をなしていたものであるばかりでなく、ウェスレーがこの礼拝を導入したのは、ピューリタンの神学者ジョセフ・アレイン (Joseph Alleine) の『「まだ悔ふ改めていな」者たちへの招き』 (Call to the Unconverted) 及び『神との契約を結ぶ信者たちへの指示』 (Directions for Believers Covenanting with God) を読んで、一七五五年の八月の終わりにロンドンの会において初めて行ったものであった。⁽³³⁾ その後、これは年に一度、年の初めに行われるに至ったのである。

とかくすると、ウェスレーに対する非国教会派の影響は見逃されがちであるが、ウェスレーがアイザック・ワッツ (Isaac Watts) の讚美歌を好んだことと共に、我々が忘れてはならないのは、メソジストの公の集会での

即席の祈り (extemporary prayers) の採用である。『祈禱書』をあれほどに愛したウェスレーのことであるから即席の祈りの採用は不承不承になされたものであった。ジョージアのダリエン (Darlen) にある長老主義者たちの植民地で、ウェスレーは即席の祈りによる集會を体験しているが、ウェスレーの反応は冷たいものであった。人に話す時でさえ我々は準備をする時があるのに、私の場ではとにかく公の場で、神に話す祈りを前もって準備しないで行うなどは、最初彼には考えられもしなかったようである。ところが、一七三八年の三月の終わりに、彼は公の集會でも即席の祈りを、その単純さと自然さのゆえに採用するに至った。その後も公の集會で『祈禱書』の祈りと即席の祈りとの両方を彼は用いている。⁽³⁴⁾

ウェスレーの貧しき者への配慮の一つが、夕礼拝の創始であった。ウェスレーの友人であったヨークシャー (Yorkshire) のハワース (Haworth) の司祭グリムショー (Grimshaw) によると、夕礼拝を行おうと決心した時にウェスレーは「これで、貧しい人々も、よい着物がなくて礼拝にこられないという言いわけが通用しなくなる。昼間の礼拝ではないのだから」と言ったということである。この夕礼拝の創設が、白熱ガス燈の普及と同時にあったこともおもしろい。⁽³⁵⁾

ウェスレーは福音だけ説いていればこと足りるとした説教者ではなかった。社会の要求にもできるだけ答えようとしたのである。このことは、オックスフォードの「神聖クラブ」の会員たちが囚人たちや、貧しき人々のために行った事柄を考えれば明らかである。社会の諸悪の根元を科学的に探る目的が、時代の制約もあってウェスレーに欠けていたため、彼の社会的実践は慈善行為に集中した感があつて、今日の我々には物足りないのである。それらが成功したかどうかを問わずに、ウェスレーが手がけた事業をあげてみると、一七四〇年と一七四一年に、ウェスレーは貧しき人々が自分たちの力で生計の向上を計るよう望んで、ロンドンのファンダリーの一

室で婦人たちに綿をすいたり、また、毛糸を編んだりさせて収入を得させたことがあった。更に、一七四一年にウェスレーは有志によって訪問会 (Visiting Societies) を作り、病人など人手を必要とするところを訪問するようにさせた。一七八七年には、教会関係もないし頼る友人もない人に金銭援助をした新来者の友の会 (Franger's Friend Societies) が信徒のジョン・ガードナー (John Gardner) によって作られ、ウェスレーはこれを積極的に支持した。孤児院や救貧院もほろぼろに作られたし、ロンドンとニューキャッスルとキングスウッド (Kingswood) には貧しい家庭の子弟のための学校も作られたが、特に、キングスウッドのものは有名である。ホィットフィールドの創設によるが、管理はウェスレーにまかされたものである。日曜学校は一七八〇年ごろ国教会員ロバート・レイクス (Robert Raikes) の作ったものであるが、これも最初は貧しい子供たちに一般教育を授けるためのものであった。しかし、一七七〇年にメソジスト会の会員ハンナ・ボール (Miss Hannah Ball) がメソジスト会の援助の下に同じような日曜日の学校をつくっていることを、我々は忘れてはならないであろう。⁽³⁶⁾

さて、アメリカがイギリスから独立を獲得した時に、アメリカのメソジスト教徒は一万五〇〇〇人であり、彼らは一年以上も聖餐式にあずかっておらず、彼らの子供たちの多くが洗礼を受けていなかった。こういう事情が、既に述べたところのウェスレー自身による按手礼授与という事態に発展したのであるが、その後ウェスレーは、スコットランド伝道のために二人、ノヴァ・スコティア (Nova Scotia)、ニューファウンドランド (Newfoundland) 及び、西インド諸島 (West Indies) の伝道のために一人、イングランドでの働きのために三人に按手礼を授けている。ウェスレーの死後メソジスト運動が国教会の外に出るに至った遠い原因がここに一つ作られたのである。多くの研究者はこれと、もう一つ他の原因をあげる。両方とも、ウェスレー自身が分離を意図して作ったものではないが、もう一つの原因とは「告知証書」(Deed of Declaration) である。⁽³⁷⁾ 一七八四年二月に作成

されたこの「証書」の中でウェスレーは、メソジストの説教者たちの年會にメソジスト運動の未来を管理する役割を与え、しかも、ウェスレー自身が一七八三年の年會に出席した一九二人の説教者のなかから一〇〇人を選んでこの役割を与えたのである。通常この一〇〇人は「法律の認める一〇〇人」(Legal Hundred) と呼ばれたが、彼らは説教者たちを指名し、年會議長と書記を選び、伝道地の指定と信徒の訓練に関する事柄を決定することなどを託されたのである。⁽³⁸⁾ これらの事情を考えると、チャールズのほうがよりよく将来を見通し反対していたように、ウェスレーがアメリカ伝道のために按手礼を施したというのはウェスレーの意図に反して分離への第一歩であったと言わざるを得ない。否、もっとさかのぼっていけば、野外説教の実施が、平信徒伝道者の採用それ自体が、説教者の年會の形成が、国教会の礼拝にはけっして出席しようとしなかった——従って、サクラメントをメソジスト運動の内部で受領しなければならなかった——非国教徒のメソジスト運動への参加が、分離の遠い原因であったと言えるかもしれないのである。ウェスレーの抵抗にもかかわらず、我々のみるところでは、あの状況においては、分離はメソジスト運動の必然であったように思われる。しかし、分離してから多くの歳月が流れていった今日の時点で、再びイギリス国教会あるいは他の聖公会と、メソジスト教会とが合同するかどうかは、新しい可能性として考えられねばならないであろう。ウェスレーと国教会との関係を振り返ってみるに、ウィリアム・アーネット (William M. Arnett) が記憶をたどめていてくれたある講義でのエドウィン・ルイス (Edwin Lewis) の言葉がその本質をよく表現しているように思う。

我々が言わざるを得ないのは、ウェスレーが福音的なものと教會的なものとを結合しようと願っていたことである。しかも、両極でのウェスレーの強い確信を表すような仕方での結合であった。全く正当に言えることは、ウェスレーが福音的教會主義者であり、その教會主義がその福音主義の邪魔をしていた時にのみ、

その教会主義を修正した、ということである。このことのすべてが、彼を助けていた人々に彼の言った言葉、「あなたがたには、なすべき唯一つの事柄しかない。すなわち、魂を救うということである」の中に含まれている。⁽³⁹⁾

メソジスト運動が、国教会内の運動であったことを考えるならば、ある教理を特別にウェスレーが強調したとしても、それが、メソジズムを不公平な神学運動にしなかった事情がわかる。国教会の神学的伝統を一応前提として、彼の神学的発言はなされた。神学的意見に関して彼が、「我々はだれとも、意見 (opinion) が異なるからという理由では分かれる。我々も考えるし、また、彼らにも考えてもらわなければならない」と言ったからといって、このことは、ウェスレーが、教理 (doctrines) の相違に関して無関心であったということにはならない。確かに、ウェスレーが、融通のきかない信条主義から我々を自由にくれたことは、メソジズムの光榮ある遺産の一つである。このことは、ウェスレーが独立したアメリカのメソジスト教会のために、イギリス国教会の三十九箇条の信仰箇条を二十四箇条に短縮して与えたことから明らかである。アメリカのメソジスト教会は、これに「アメリカ合衆国の支配者たちに関して」という一条を加えて、二十五箇条にしたが、これを作成するに当たって、ウェスレーは自己の信念に従い、相当自由に三十九箇条を削除しているのであるが、こういう行為は信条主義者のよくするところではない。宗教改革によって生まれた信条主義教会ならば、とても削除できなかったような項目をウェスレーは削除してしまっているからである。しかし、ウェスレーは、自分の書いた『新約聖書注解』(Notes upon the New Testament) と『標準説教』(Standard Sermons) とを、伝道者のための教理的基準としていた。また、彼が意見 (opinions) に関しては自由を許しておりながら、教理 (doctrines) に関しては、相当保守的な態度をとっていたことを知らなければならない。⁽⁴¹⁾

『新約聖書注解』は一七五五年の暮れに出版されたものであるが、これにはウェスレー自身によるきわめてすぐれた聖書本文の英訳が含まれている。『注解』はドイツの著名な敬虔主義者ベンゲル (Bengel) の『新約聖書注解』(Gnomon Novi Testamenti) を中心に、ヘイリン (Dr. Heylyn) やガイヌ (Dr. Guyse) やドットリック (Dr. Doddridge) というような神学者たちの著作を参考にしながら作られたものである。⁽⁴²⁾ 確かにベンゲルに多くを負っているが、ベンゲルの書物の要約とは言えない。ウェスレーは多くの箇所に自己の見解を示しており、特に、どういふところでウェスレーが何を省略し、何を变え、何を付け加えたか等、ベンゲルと対照しながら研究することによって、ウェスレー独自の神学的立場が浮かび上がってくるであろう。ウェスレーはまた、一七六五年に、マシュー・ヘンリー (Matthew Henry) の注解書の修正的要約とも言える『旧約聖書注解』(Explanatory Notes upon the Old Testament) を出版している。

ウェスレーの『標準説教』は、今日スグデン (Edward H. Sugden) によって学問的にきわめて信頼できる形で編集されている。前述した『新約聖書注解』といわゆる『標準説教』とがメソジスト運動の教理的基準となつたのは、一七六三年にウェスレーが作成した標準証書 (Model Deed) による。その中には、年会で指定された説教者たちは「ウェスレー氏による『新約聖書注解』と『説教』四巻との中に含まれている教理以外のものを説教してはならない」と書かれている。この『説教』四巻をウェスレーの他の説教と区別するため、我々はそれを通常『標準説教』と呼んでいるわけである。ところで、『標準説教』はしばしば五三の説教であると言われてきたが、今日は四四であることが確認されている。⁽⁴³⁾ 『標準説教』で取り扱われている主題は、おもに罪と悔い改め、信仰義認と聖化、キリスト者の完全等、キリスト者の生活に関するものである。

メソジスト運動が幅の広い・包容力のある上述したごとき基準をもちながらも、いわゆる信条主義的運動では

なかつたことは、アーネットの言うように『メソジスト教徒と呼ばれている人々に関する簡略な歴史』(Short History of the People Called Methodists)の終わりにあるウェスレーの言葉からも明らかである。

我々はだれに対しても、その人が自分の意見を持ち、自分の礼拝形式を用いることを容認する。ただ我々が望むことは、神と隣人とに対する愛が彼の心の中で支配的な原理となり、彼がいつも正義とあわれみと真実とを実践することによって、生活の中で愛を表現することである。従って、その人の意見や礼拝形式がどういふものであるかと、——それについては、彼が神だけに責任をとらなければならないのであるが——神と人とを愛する者にはだれに対しても、我々は交わりの握手をする。⁽⁴⁵⁾

また、アーネットはこの点に関して「頑迷に対する警告」(A Caution Against Bigotry)と「カトリックな精神」(Catholic Spirit)という二つの標準説教の重要性を指摘しているが、全くそのとおりである。⁽⁴⁶⁾「頑迷に対する警告」は、マルコによる福音書九章三八—三九節をテキストにしたものであり、そこでヨハネがイエスに「先生、わたしたちについてこない者が、あなたの名を使って悪霊を追い出しているのを見ましたが、その人はわたしたちについてこなかったのです、やめさせました」と言ったのに対し、イエスは「やめさせないがよい」と言っておられる。ウェスレーは、「わたしたちについてこなかった」人々、イエスが「やめさせないがよい」と言われた人々として、次のごとき者たちをあげている。⁽⁴⁷⁾①福音宣伝において、我々と助け合う間柄ではなく、我々となんの外的結合ももっていない人々。②教会において、我々の党派に属していない人々。③宗教的な意見において、我々と違っている人々。④我々と礼拝形式を異にする人々。⑤我々の見るところでは、反聖書的であり反キリスト教的であるとしか思えないような、教理や礼拝形式をもつ教会に属している人々。⑥意見においてばかりでなく感情的にも我々と対立し、怨恨をもつに至っている人々。「カトリックな精神」の中で、ウェスレーは宗

教改革が個人判断の権利の上に成立したものであるとなして、自分をそれに同調するものとし、従って、礼拝形式や意見は自由でなければならぬとしている。弟チャールズの息子の一人がローマン・カトリシズムへ改宗した時、チャールズが怒りで狂ったようになったのに、ウェスレーが案外寛容であった事実などは、ウェスレーの自由さを示す良い例である。⁽⁴⁸⁾しかし同時に、ウェスレーによれば、カトリックな精神は、思索上の勝手気まま主義 (speculative latitudinarianism) や実践上の勝手気まま主義 (practical latitudinarianism) や、いずれの集会 (congregations) ——これにウェスレーは教派の意味をも含めている——にも属さないでよいというようなことを意味しないのである。そして、真にカトリックな精神の所有者は、「キリスト教の教理のおもな部門に関しての判断においては、太陽のように確固としているのである」。⁽⁴⁹⁾

ウェスレーにとって教理とは、福音の基本的な理解を意味し、意見とは、その周辺のなものであった。彼がホイットフィールドと自分との、予定論についての見解の相違を、両者の一致を妨げてはならない意見の相違と考えていたことは明らかである。しかし、ウェスレーが、教理と意見との境界をどこに設定していたかは、必ずしも明らかでない。この点あまり明瞭に限定しようとする試みは危険であろう。例えば、ウィリアムズ (Colin W. Williams) は、ウェスレーの教理を、原罪、キリストの神性、贖罪、信仰のみによる義認、聖霊の働き、三位一体の教理に限定している。しかし、これは、ウィリアムズがウェスレーを、あまりにも今日のエキュメニカル運動に都合の良いように解釈しすぎているとしか、我々には思えない。⁽⁵⁰⁾

その証拠には、ウェスレーは、「キリスト者の完全」や「確証」を、けっして意見とは考えていない。これらは彼にとって教理である。むしろ、この境界線は、教会の交わりの中で培われてゆく、信仰者の信仰的戦いの中で絶えず繰り返して新しく引かれてゆかなければならないものであろう。ウェスレーが、長い国教会の教理的伝統

の上に立ちながら、特にメソジズムの特徴であると考えて強調した教理は、「確証」と「キリスト者の完全」とであった。

さて、恐らく当時のイギリスであれほどの激しい伝道の生涯を送ったのはウェスレーだけであろうが、彼をどのように動かしていた内的衝動は、グリーンが言うように「摂理による召命」(providentially called)の意識であったであろう。一七五三年に自分が死ぬかもしれないと思ったウェスレーが、自分の墓石にぎざむ言葉として残したのが「火事場から取り出された焼けぼっくり」であった。⁽⁵¹⁾ ウェスレーがメソジスト運動の指導においてしばしば独裁的であると非難されたことも、ウェスレーとしては自己の召命の確信からきたやむを得ざる事態であつたろう。人々に親切に愛情深かったにもかかわらず、ウェスレーの心の底には召命観からきている岩盤のように固いものがあつたと思われるので、恐らくは、あまりつき合ひやすい人物ではなかつたであろう。事実、ウェスレーによって信仰生活に入り、彼を積極的に助けた説教者の中からさえ、多くの者が彼から離れていった。ウェスレーはずいぶんと孤独であつただろう。

初めは馬上の伝道者であつたウェスレーは、一七五四年ごろからは、車を作り馬にひかせて旅をした。車の中には特別製の書棚があり、彼は車中で読んだり書いたり、ある時には睡眠をとったりしながら伝道の旅をした。その旅はイギリス全土におよび、推定二二万五〇〇〇マイルとされている。また、ウェスレーが最初に説教したのが一七二五年九月二十六日、最後の説教が死の八日前、一七九一年三月二日であつて、その間、だいたい一日に少なくとも三、四回は説教したので、一七三八年にアメリカから帰国して以来の説教の数は推定五万二四〇〇である。⁽⁵²⁾ ウェスレーの独裁的などころは晩年特に目立つたが、国教会内での彼への尊敬が増すにつれて、彼の説教者の中で分離的な気分が強くなったのも皮肉である。多くの偉大な人物と同様に、彼も公に尊敬され、陰では批判

されるようになった。一七九一年の二月、彼は翌月にはグロスター (Gloucester) やウォルスター (Worcester) を訪れようとその準備をしていた。十九日に、イズリングトン (Islington) のグリフィス夫人 (Mrs. Griffiths) と食事を共にした。次の日は日曜日であつたが、朝起きようとしても起きられず、礼拝に出席できなかった。その後少しは元氣になつたが、二月二十八日にはもう死が近いことが明白であつた。ウェスレーは静かに自分の死を迎えた。一七九一年三月二日の朝、多くの人が見守る中に、この偉大な神の僕は、壁のほうを向いて死んでつた。

ウェスレーはその書物の出版などで多額の収入があつたにもかかわらず、すべてを伝道のために、また、貧しき人々のために与えたので、机の引き出しと、彼の洋服の中にわずかな小銭が残っていただけであつた。⁽⁵³⁾

注

- (1) 例へば、ウェスレーはグレースをたたえた詩を書きつづる。 Telford, John: The Life of John Wesley, New York, Eaton & Mains, 1898, p. 251. また、ヘンダルは、ウェスレーの書いたグレースの性格描写をあげているが、ウェスレーの目を通して見たグレースを知るのに大いに役立つ。 Haddal, I.: op. cit., pp. 136ff.
- (2) Tyerman, L.: op. cit., vol. 2, p. 55.
- (3) Lean, Garth: op. cit., p. 92.
- (4) Haddal, I.: op. cit., pp. 146-147.
- (5) Lean, Garth: op. cit., p. 95.
- (6) Tyerman, L.: op. cit., vol. 1, p. 448ff.
- (7) Lean, Garth: op. cit., p. 80.
- (8) *ibid.*
- (9) Davies, Horton: Worship and Theology in England, pp. 154-155.

- (10) Tyerman, L. : op. cit., vol. 1, pp. 387ff. 熱狂主義に關して言えど、ウェスレーはキリスト教的熱心さは、憎しみを生みだす情熱 (passion) とは異なり、愛に導かれたものでなければならぬとしている。また自分の体験からキリスト教の歩みゆがみながら、世界のキリスト教教会の中で、間違つた信仰的意見は迫害するのが正しいというような教えがなされたならば、事実をウェスレーは極力非難してゐる。Works, vol. 7, p. 59, p. 63, p. 315.
- (11) *ibid.*, p. 485.
- (12) *ibid.*, pp. 502-503.
- (13) Cameron, Richard M. : *Methodism and Society in Historical Perspective* (Methodism and Society, vol. 1), New York, Abingdon Press, 1961, pp. 76-77.
- (14) Oribal, Jean: "The Theological Originality of John Wesley and Continental Spirituality" in *A History of the Methodist Church in Great Britain*, edit. by Davies & Rupp, pp. 96-97, pp. 99f.
- (15) Cell, George: *The Rediscovery of John Wesley*, New York, Henry Holt & Co., 1935, p. 361.
- (16) Green, V. H. H. : *John Wesley*, p. 108.
- (17) *ibid.*, p. 110.
- (18) Lean, G. : op. cit., pp. 56-57.
- (19) *ibid.*, p. 83.
- (20) *ibid.*, p. 84.
- (21) Tyerman, L. : op. cit., vol. 1, pp. 419-420.
- (22) Haddal, I. : op. cit., pp. 148-149.
- (23) Tyerman, L. : op. cit., vol. 1, pp. 508ff.
- (24) ハンナー・ローズ・キーンズの書物『Primitive Church』に記したウェスレーの田舎『田舎』の註文を引く。Journal, vol. 3, p. 232. 『キーンズ』の註文を引く。Letters, vol. 7, p. 238 ; vol. 3, p. 182.
- (25) Green, V. H. H. : *John Wesley*, pp. 148-149. Lean, G. : op. cit., pp. 85ff. を参照せよ。
- (26) Sweet, W. W. : "Methodism's Debt to the Church of England" in *Methodism*, edit. by W. A. Anderson,

- New York, The Methodist Publishing House, 1947, pp. 49ff.
- (26) Haddal, I. : op. cit., d. 82 & p. 102.
- (27) Tyerman, L. : op. cit., vol. 1, pp. 377f.
- (28) Towlson, Clifford W, *Moravian and Methodist*, London Epworth Press, 1957, pp. 174ff.
- (29) Lean, G. : op. cit., pp. 64-65.
- (30) Cameron, Richard M. : *Methodism and Society in Historical Perspective*, p. 39.
- (31) Tyerman, L. : op. cit., vol. 1, p. 352, p. 354.
- (32) *ibid.*, pp. 444-445.
- (33) Davies, Horton: *Worship and Theology in England*, pp. 188-189, pp. 198-199.
- (34) *ibid.*, pp. 193-194.
- (35) *ibid.*, p. 201.
- (36) Cameron, Richard M. : *Methodism and Society in Historical Perspective*, pp. 58-65.
- (37) Lean, G. : op. cit., pp. 86-88. 及び Arnett, William M. : *John Wesley—Man of One Book* (Ph. D. Dissertation, Drew University, Madison, New Jersey, 1954), pp. 18-19. 等を参照せよ。
- (38) Green, V. H. H. : *John Wesley*, pp. 142-144.
- (39) Arnett, William M. : op. cit., p. 19.
- (40) Haddal, I. : op. cit., p. 95.
- (41) Lee, Umphrey; "Freedom from Rigid Creed in *Methodism*", edit. by W. A. Anderson, pp. 128ff.
- (42) 松本貞夫「神約学者としてのジョン・ウェスレー」(東京神学大学神学会編「神学」Ⅵ号、一九五三年十二月、所載)を参照せよ。
- (43) この間の事情については、野呂芳男訳『説教下』(ウェスレー著作集Ⅴ、東京、ウェスレー著作集刊行会、新教出版社発行、一九七二年)の「あとがき」を参照せよ。
- (44) Arnett, William M. : op. cit., p. 44.

- (45) Works, vol. 13, p. 344.
 (46) Arnett, W. M. op. cit., pp. 44-46.
 (47) 野呂芳男訳『説教中』(ウェスレー著作集Ⅳ、一九六三年)四二四ページ以下。
 (48) 同上、四五四ページ。及び Lean, G.: op. cit., p. 52.
 (49) 野呂訳『説教中』四六六ページ。及び、それ以下のページを参照のこと。
 (50) Williams, Collin W.: John Wesley's Theology Today, New York, Abingdon Press, 1960, pp. 16f.
 (51) Green, V. H. H.: John Wesley, p. 123.
 (52) Arnett, William M.: op. cit., p. 97.
 (53) ウェスレーの死と共に、彼に対する誤解も定着し、彼のイメージが歪曲されていったことは悲しい。一例をあげると、ウェスレーの当時、演劇は王制復古の影響がまだ消えていず、芸術的にも程度の低いものであったし、趣味も野卑であった。ウェスレーが劇場に行くことをメソジスト教徒に禁じたのは、こういう背景があったのである。ところが、ウェスレーの死後、彼の説教者の一人ジョン・ポワソン(John Powsen)は、ウェスレーの評判を守るために、ウェスレーが自分の手で感想を書き込んで愛読していたシェークスピアの書物を破り捨てた。Cameron, Richard M.: Methodism and Society in Historical Perspective, p. 58 を参照のこと。

第二部 ウェスレーの神学

第五章 神学的認識論

一 体験の神学

ウェスレーの神学は、多くの人々によって体験の神学である、と言われているが、我々もこの判断に同意を表明する。⁽¹⁾しかし、この判断をしてきた人々においては、ウェスレーの神学のありのままの姿から幾分飛躍した形でこの主張がなされてきているという事実を、我々は自覚すべきであろう。というのは、事実ありのままのものとしてのウェスレー神学は、既に述べたごとく二つの焦点をもつ楕円のようなものであるからである。すなわち、ウェスレー神学は第一の回心によって表現されている高教会主義と第二の回心によって表現されている福音主義との二つの焦点をもち、両焦点のそれぞれを中心とする諸要素が滲透し合い、絡み合っており、どの教理、どの意見をとってみても、これら諸要素がどのような仕方で、互いにどのような強度で滲透し合い、絡み合っ

いるかを、我々は具体的に個々別々に検討しなければならぬのである。ところが、これまで、体験の神学としてウェスレー神学を規定してきた人々は、明らかにウェスレー神学が福音主義という一つの中心をもつ円周によって象徴されるものである、という暗黙の前提をもっている。そして、その中心となるものは、聖霊の体験、我々に罪の赦しを確証し、新生を与える聖霊の働きを今体験できる、ということなのである。が、これがこの人々によつては、第一の回心によつて象徴されている高教会主義を顧慮することなく主張されているのである。

我々の立場は既に述べられたように、二つの焦点を収斂するものとして聖霊による聖化の体験を主張するものであるが、その点でウェスレー神学を一つの中心をもつ円周のごときものとなし、その中心を、例えばヒルデブラントやセルのごとく宗教改革の神学に、ピエトやトッドのごとく高教会主義に求める研究とは異なるものであった。⁽²⁾ところで、彼の神学が体験の神学であるという事実は、彼の神学的認識論において、もっと端的に表現されているといつてよい。なぜなら意識的であるにせよ、無意識的であるにせよ、この認識論という土台の上に、ウェスレーの神学のすべてが建てられているわけであるから。

ウェスレーの神学的認識論は、確かに体験論的であるが、それは、実存論的な構造を多分に内包したものである。この結論は、ある人々にとっては、無謀きわまるものに見えるであろう。ウェスレーの体験論は一般的な理解によれば、イギリスのジョン・ロックやデイヴィッド・ヒュームによる経験主義哲学と同一の潮流の中を流れているものであつて、ヘーゲル哲学のようなドイツ観念論への抵抗として出発し、それ自身多分に観念論的色彩を帯びている実存主義的な傾向とは、どうしても相容れないのではないか、——こういう疑問が生起するのは、思想的にみて、むしろ当然なことであるとも言える。

この疑問に対して、我々は、だいたい三つの点から答えることができるように思う。第一に、経験主義という

同一の名称で呼ばれていても、その中に含まれている諸哲学相互の間には、相当の開きが存在しうることである。例えば、前にあげたロックとヒュームでは、その哲学の間に、共通性があるとともに、相違もみられる。両者の共通性は、知識の起源を経験に求めるところに存在しているが、その相違は、そのような経験という、いわば心が受動的に受け取るばかりであるものの中のみ、知識の起源を求めるヒュームと、経験によつて与えられるものに対して、ある程度心の側からの積極的な働きを許すロックとの間にある。そして哲学者でないウェスレーの経験論的傾向は、ヒュームとはいうまでもなく、ロックとも異なる。だから同じように経験を土台にした思考であるといつても、そこには当然いろいろと微妙な差異があるわけである。従つて、ウェスレーの体験論——ロックなどの経験主義と区別するために、この体験論という言葉を用いて、ウェスレーの神学に当てはめよう——が、実存論的な傾向をもつことも、ありうることなのである。

第二に、我々は、あまりに思想上の潮流の相違、民族的な区別にこだわつてはならない。なるほど、実存哲学は、ドイツ観念論を地盤として咲いた花である。その土壌は、一応、イギリスの経験主義ではない。しかし、実存論的傾向は、なにもドイツやデンマークにだけ育つたものではない。例えば、ロシアのドストエフスキーやベルジャエフ、スペインのウナムノはどうだろう。人間が人間である限り、時代や民族の相違を越えて、実存論的傾向の思考は存在しうるわけである。イギリス人であつたウェスレーに、その傾向があつたと主張したところで、どうして彼の場合に限つて、それを不思議に思う必要があるだろうか。

第三に、ウェスレーに実存論的傾向があつても、少しも不思議ではない積極的な歴史的理路が存在しているのである。それは既に我々が彼の伝記的叙述で考察したあのモラヴィアン教徒による、ウェスレーへのドイツ敬虔主義の影響であるし、また、イギリスのキリスト教思想の中にも本来存在し続けてきた敬虔主義と同質の傾向であ

る。

ジャン・ワール (Jean Wahl) が、モラヴィアン教徒的なドイツ敬虔主義のゼーレン・キールケゴールへの影響を考察していることは、ウェスレーとの関係で非常に興味深い。⁽³⁾ ワールによれば、モラヴィアン教徒的な敬虔主義に直接影響されたのは、ゼーレンの父ミカエル (Michael) であった。そして、父親の敬虔主義は、二つの決定的な点で、子供の時から息子の思索に影響したという。その一つは、キリスト教は、キリスト・イエスにおいて現された神の意志との実存的な関係であるということであって、もう一つは、義人はこの世で迫害されるという観念であった。

確かにこれらの二つの観念が、キールケゴールの実存哲学にとって決定的なものであったことは、「主体性が真理である」という言葉やキリストとの同時性の主張、また、国教会への反対や信者の苦難の必然性についてのキールケゴールの思考の中に、明瞭に現れている。そして、ワールによれば、これら二つの観念こそ、モラヴィアンの敬虔主義の中心をなしたものであった。だから、同じ敬虔主義の影響を多分に受けたウェスレーの中に、これら二つの観念が表現されたのは当然である。キリストにおいて現された神の意志との実存的な関係こそキリスト教であるという観念は、ウェスレー神学の聖化の中心的強調、及び、予定論への反対の中にみられる信者の主体性の強調において表現されているし、義人はこの世で迫害されるという観念は、ウェスレーが国教会の内側にメソジスト会を組織し、真のキリスト者の生活がこの世からの断絶をもっているとした事実、また、信者の生活における苦難を背負うことの重要性についての彼の強調において表現されているわけである。もちろん、ウェスレーとキールケゴールとの思想の間には、多くの相違点もあったのであるが。例えば、忠実な国教会の教職であったウェスレーは、教会内にメソジスト会をつくっても、それはけっして国教会へ反対する意図からでは

なかった。この点、キールケゴールが国教会に反抗したのとは違っている。また、同じように実存論的傾向にあったとしても、キールケゴールの憂愁、の哲理とは違って、ウェスレーの神学は、その基調を、聖霊による喜びと平和の中にもっていたのである。

もう一つ、敬虔主義が実存論的思考を促した例をあげておこう。それは、ユダヤ教の実存論的神学者マルティン・ブーバー (Martin Buber) の場合である。ブーバーが一九〇四年から一九〇九年にかけて、ハンディズム (Hasidism) の研究に没頭して、それが彼の実存論的神学を濃厚に彩っていることは周知の事実である。十八世紀の中ごろに、バール・シェム・トフ (Baal Shem Tov) によって創始されたユダヤ教のこの運動は、ポーランド及び東ヨーロッパに急速に広まったのであったが、この運動の基調は、日常生活の聖化にあったといえる。すなわちユダヤ教内での一種の敬虔主義運動であったのである。ブーバーは、もちろん、正統的なユダヤ教徒がけぎらいするような、ハンディズムの中にある迷信的要素に対しては冷淡であるけれども、ハンディズムの中にある敬虔主義的な要素が、強くブーバーの実存論的神学に影響していることを認めないわけにはゆかない。抽象的な思考ではなく、日常生活の一つ一つの些細な行事の中で、実存的な神との出会いを現在において体験しようとする点などに、この運動のもつ実存的要素がある。また、後にウェスレーのキリスト者の完全について書く時に指摘するつもりであるが、ほとんどウェスレーの完全思想に近いものをブーバーが抱いている事実は、明らかに、ハンディズムの幾分迷信的な混濁を内に含んでいるあの聖者崇拜と関係がある。キールケゴールのもっていた、義人は迫害されるというあの思想と同じように、ブーバーの実存論的神学も、この世との厳しい対決を基調としている点で、敬虔主義との緊密な連関性をもっている。⁽⁴⁾

このように考えてくるならば、ウェスレーの体験論的神学が、その中に実存論的傾向を多分に含んでいると我

我が主張しても、けっしてこじつけではないことが理解されるであらう。

ところで、ウェスレー神学の体験論的性格の具体相は、これから徐々に我々が明らかにしようとしているものであるが、ここではごく序論的に一、二の事柄に触れておきたい。ウェスレーという人物は急激にことを処理したり、変わり身の早い行動のとれなかった人物であった。既に我々が検討してきた彼の生涯の歩み全体からこのことは明瞭だと思いが、その中から一例をあげると、マルティン・シュミットによる『ウェスレーの回心』(John Wesley's Bekehrung)⁽⁶⁾という書物の内容が、ウェスレーがモラヴィアン教徒をドイツに訪れたところまでを一連の出来事として取り扱っていることは、この事実を示しているとおもしろい。我々はウェスレーの回心を、便宜上第一の回心と第二の回心とに区別したのであるが、それはウェスレーの回心があまりにも長期にわたっているともみられるからであった。しかし、これら二つの回心がシュミットの暗示するごとく一連の出来事であったのは事実であり、ウェスレーという人物が何事も自己の体験の中にゆっくりと咀嚼^{そじく}してでなければ前進しなかった事情を示している。彼の進歩は漸進的であって、すべてを体験で実証しなければ気がすまなかったのである。

後述する先行の恩恵 (Prevenient Grace) の教理も、ウェスレーの体験的実証の態度がよく表現されている。カルヴァン主義者たちが言うごとく、人間は皆罪人であるとウェスレーも考えていたが、彼らよりもウェスレーは、人間が一人残らず同じ罪人であっても、そこには相対的な差異が存在することにより強く目覚めていたのである。現実には、信者一人一人において、道徳的にも敬虔の上でも程度の差があること、また、異教徒の中にも、キリスト者より高潔な人物が存在することを、体験の問題としてウェスレーは否定できなかったのである。そこで、ウェスレーはアウグスティヌスの先行の恩恵の教理を採用し、アダムの墮罪にもかかわらず、神は極度の墮落から人間を守るために、キリストの出来事に先立ち、それに向かって準備する恩恵を与えてくださったとなしたのである。

ある。それゆえに、異教徒の中にもキリスト教的な徳が存在しているわけである。

人間の体験が先行の恩恵によって滲透されるとする以上、体験は、神と人間との交差する場であるといえる。すなわちウェスレーの神学は客観主義でも主観主義でもない。自分の外の客観的権威に自己を無にして屈伏するのでもなく、自己の主観以外には何も服従すべき権威を認めないのでない。それは「主観—客観の構造」図式を超越した両者の出会いの神学なのである。啓示という客観的権威への心からなる服従が自己を真に生かすのである。キリストによる啓示が一切の解決であるという体験が深められ、また、繰り返されていくことを通して、信者にとってのキリストの真理性は、地球が太陽の周囲を回転するという自明の科学的真理よりも自明なものとなり得るのである。

二 聖書の権威と体験

ウェスレーの神学的認識論を典型的に表現している記事が、彼の一七三八年五月二十四日の『日誌』に記載されている。この日はいうまでもなく、ウェスレーがアルダスゲイト街で福音的な回心を体験した日であるが、その日の『日誌』の回心体験の叙述の前に、どのような撰理的段階をへてその体験をもつに至ったかを書いている。既に見てきたごとく、ベーカーは、ウェスレーの希望どおりに聖書と体験に根拠を置いて考えるように勧めたのであるが、この『日誌』の記事はその事情を示している。すなわち、ベーカーが信仰のみによる義認と聖化について語った時のウェスレーの困惑と、それをどのようにして受け入れるようになったか、というウェスレーの

神学的認識の方法論を明示している。

再びペーター・ペーラーに会った時、彼はその議論を、私が望んだ争点、すなわち、聖書と体験との検査にかけてみることを承諾してくれた。私は、まず、聖書を調べた。私は人間の手による注釈を念頭から除いて単純に神の言葉を考究した。神の言葉を相互に比較したり、不明瞭な章句をもっと明白なものによって説明しようとするやうに努めたりした。その時に私が発見した事実は、これらの章句がみな、私に反対していたことであつた。しかたがないので、私は、自分の最後の避難所に後退した。「体験はけつして、この聖書の文字どおりの解釈と一致しないだろう。だから、私は、それを体験している若干の生ける証人たちを発見しない限り、それを真実なものと許容することなどではしない」——こういう避難所のことである。ペーラーはいつでもそういう人々を連れてこようと答えた。私が望むなら次の日でもよい、と言った。そこで、次の日に彼は他の三人ともう一度来た。

自分たちの体験から、彼らはみな証言した。キリストへの真の生ける信仰は、過去の罪のすべてへの赦しと、現在の罪のすべてからの自由という知覚から切り離すことのできないものである、と言うのである。彼らは、異口同音に、この信仰が賜物、神の自由な賜物であることを付言した。その賜物を熱心に、そして、根気よく求めるならば、そういう魂のすべてに、神がそれをお与えになるだろう、と言うのである(傍点引用者)。

この引用から明らかなる事柄でまず言われなければならないことは、権威ある聖書の言葉に対して、体験がそれを確認するという役割を果たしている事実である。聖書がエプワースの司祭館の生活の中で中心的な位置を占めていたことを思えば、ウェスレーが自分の生活を支配するものとして聖書を早くから考えていたとしても不思議

ではないが、アーネットがウェスレー自身の言葉を引用して指摘するように、⁽⁸⁾ 聖書がウェスレーの唯一の書、救われるためのあらゆる真理を啓示する書となつたのはオックスフォード大学の時代からであろう。聖書に対するそういう態度をとるようになった年として、ウェスレーは一七二九年をあげている。⁽¹⁰⁾

前に触れた一七四四年八月二十四日のウェスレーのオックスフォード大学での最後の説教は、「聖書のキリスト教」(Scriptural Christianity) という題で『標準説教』の一つとされているものであるが、⁽¹¹⁾ アーネットが言うごとく、この説教はウェスレーがどれほど聖書に精通していたかをよく示している。⁽¹²⁾ これは日本語訳で三〇ページほどの長さの説教であるが、ウェスレーの言葉になりきっているその文章の底に聖書の言葉が生きているのである。アーネットはこの説教の中で直接に聖書の引用として書かれているもののほかに、聖書の言葉が底にあるものを拾いあげて、全部で一七六になると言っている。サングスター(W. E. Sangster)を引用すれば、この説教に限らず「彼(ウェスレー)の書いたページのあるものは、ほとんど引用の連鎖以外のなものでもない。彼はあまりにも長い間聖書の中で生きてきたため、聖書の言い回しは彼の第二の本性になつたように思われる。そして、彼は努力の跡など全く見えない気軽さで、一つの引用からもう一つへと泳いでいく」。⁽¹³⁾

前掲の『日誌』の引用から明らかなるように、ウェスレーの神学上の真理を認識する方法は、聖書の権威ある神の言葉と体験との相関の上に立っているが、この相関において、神の言葉のほうが優位を保っていることは後述するとおりである。ウェスレーは別のところでは、真理認識が三つのもの、すなわち、聖書、理性、体験によって行われることを主張しているが、これは、ウェスレーにとって、体験の中に理性が含まれていることを暗示している。更に、この体験が排他的な孤独の体験ではなく、交わりの中での体験であることは、既に引用した記事の中で、ウェスレーが、ペーラーの連れてきた証人たちの体験に頼って、真理判断を構成していることから分か

神学的認識の方法論を明示している。

再びベーター・ペラーに会った時、彼はその議論を、私が望んだ争点、すなわち、聖書と体験との検査にかけてみることを承諾してくれた。私は、まず、聖書を調べた。私は人間の手による注釈を念頭から除いて純に神の言葉を考究した。神の言葉を相互に比較したり、不明瞭な章句をもっと明白なものによって説明しようと努めたりした。その時に私が発見した事実は、これらの章句がみな、私に反対していたことであつた。しかたがないので、私は、自分の最後の避難所に後退した。「体験はけつして、この聖書の文字どおりの解釈と一致しないだろう。だから、私は、それを体験している若干の生ける証人たちが発見しない限り、それを真実なものと許容することなどはしない」——こういう避難所のことである。ペラーはいつでもそういう人々を連れてこようと答えた。私が望むなら次の日でもよい、と言った。そこで、次の日に彼は他の三人ともう一度来た。

自分たちの体験から、彼らはみな証言した。キリストへの真の生ける信仰は、過去の罪のすべてへの赦しと、現在の罪のすべてからの自由という知覚から切り離すことのできないものである、と言うのである。彼らは、異口同音に、この信仰が賜物、神の自由な賜物であることを付言した。その賜物を熱心に、そして、根気よく求めるならば、そういう魂のすべてに、神がそれをお与えになるだろう、と言うのである(傍点引用者)。

この引用から明らかなる事柄でまず言われなければならないことは、権威ある聖書の言葉に対して、体験がそれを確認するという役割を果たしている事実である。聖書がエプワースの司祭館の生活の中で中心的な位置を占めていたことを思えば、ウェスレーが自分の生活を支配するものとして聖書を早くから考えていたとしても不思議

ではないが、アーネットがウェスレー自身の言葉を引用して指摘するように、聖書がウェスレーの唯一の書、救われるためのあらゆる真理を啓示する書となつたのはオックスフォード大学の時代からであろう。聖書に対するそういう態度をとるようになった年として、ウェスレーは一七二九年をあげている。

前に触れた一七四四年八月二十四日のウェスレーのオックスフォード大学での最後の説教は、「聖書のキリスト教」(Scriptural Christianity) という題で『標準説教』の一つとされているものであるが、アーネットが言うごとく、この説教はウェスレーがどれほど聖書に精通していたかをよく示している。これは日本語訳で三〇ページほどの長さの説教であるが、ウェスレーの言葉になりきっているその文章の底に聖書の言葉が生きているのである。アーネットはこの説教の中で直接に聖書の引用として書かれているものほかに、聖書の言葉が底にあるものを拾いあげて、全部で一七六になると言っている。サングスター(W. E. Sangster)を引用すれば、この説教に限らず「彼(ウェスレー)の書いたページのほとんど引用の連鎖以外のなものでもない。彼はあまりにも長い間聖書の中で生きてきたため、聖書的言い回しは彼の第二の本性になつたように思われる。そして、彼は努力の跡など全く見えない気軽さで、一つの引用からもう一つへと泳いでいく」。

前掲の『日誌』の引用から明らかのように、ウェスレーの神学上の真理を認識する方法は、聖書の権威ある神の言葉と体験との相関の上に立っているが、この相関において、神の言葉のほうが優位を保っていることは後述するとおりである。ウェスレーは別のところでは、真理認識が三つのもの、すなわち、聖書、理性、体験によって行われることを主張しているが、これは、ウェスレーにとって、体験の中に理性が含まれていることを暗示している。更に、この体験が排他的な孤独の体験ではなく、交わりの中での体験であることは、既に引用した記事の中で、ウェスレーが、ペラーの連れてきた証人たちの体験に頼って、真理判断を構成していることから分か

る。すなわち、ウェスレーの主張した体験は、キリスト者の交わりの中でのそれ、教会の交わりの中での体験である。このように考えてみると、この体験の中に、教会の伝統の重要性が潜在的に含まれている、ということもなりうるのである。

もちろん、体験には、神の前に人間がただ一人で立たされるというような、個人的な面がある。しかし、ウェスレーの体験論は、個人主義的なものではなく、その背後に教会の交わりの体験があった。しかも、それは現在の交わりの体験だけではなく、教会の伝統の体験でもあったのである。

ウェスレーは、非常な尊敬をもって、クレメンヌ・ロマヌス (Clemens Romanus)、イグナティウス (Ignatius)、ポリカルプス (Polycarpus)、殉教者ユスティヌス (Justinus Martyrus)、イレナエウス (Irenaeus)、オリゲネス (Origenes)、アレキサンドリアのクレメンヌ (Clemens Alexandrinus)、キプリヤヌス (Cyprianus) について語っている。彼らの発言には、いろいろと間違っている点もあるが、だいたいにおいて、彼らは真実のキリスト教を教えているからである。ウェスレーは特に、ニケーア会議以前の教会教父の著作を重んじた。それは、彼らが時代的にいって、キリストや使徒たちに近い人々であったし、また、教会がまだ割れないで一つであった時代の人々であったからである。また、ニケーア会議以前の教会教父ばかりでなく、その後の教会の伝統——自分が属していた国教会の伝統はもちろんのことであるが——を重んじた。すでに教会の政治組織についてのウェスレーの自由な態度の中にみられたように、聖書が特別に規定していないことに関して、また、救いの宣教と矛盾しない場合には、ウェスレーは伝統を重んじ、普通それに従った⁽¹⁴⁾。

聖書と(理性を含む)体験の相関において、アーネットは体験の役割を聖書に対する単に確認的、(confirmatory)ものとしたが⁽¹⁵⁾、我々はこれに同意できない。しかし、この点でまず我々が明らかにしたいの

は、ウェスレーは聖書のみ (sola scriptura) というプロテスタントイズムの伝統に忠実であって、神の言葉と体験との相関における前者の優位を明確に主張しているという事実である。彼にとっても、「書かれた言葉が、信者の信仰及び実践のための、全きそして唯一の基準である」⁽¹⁶⁾。更にこの点を明らかにしてくれるのは、恐らくトマス・ホワイトヘッド (Thomas Whitehead) に送られたものであろうといわれている、一七四八年二月十日付のウェスレーの手紙の中に表現されているところの、クエーカー主義についての彼の批判である⁽¹⁷⁾。その言葉を引用してみよう。

聖書こそが標準である。この標準によって、キリスト者は、あらゆる啓示——それらが真実であろうと、あるいは、仮想のものであろうと——を、検査するのである。……なぜなら、確かに聖霊は、我々の主な指導者ではあるけれども、全然我々の標準ではないのだから。聖書こそ、それによって聖霊が我々をすべての真理に導いてくださるあの標準なのである。

だから、ウェスレーは、自分のことを、「一書の人」(Homo unius libri)と呼ぶことができたのである⁽¹⁸⁾。ウェスレーが自分についてこのような発言をしたのは、彼が聖書以外の書物を少しも読まなかったとか、聖書に書かれていない事柄に対して全然興味を示さなかった、ということの意味するものではない。彼の『日誌』を読めば、彼がいかにいろいろな書物を読み、また、多方面の事柄を興味深く観察していたかがわかるはずである。彼が自分のことを「一書の人」と言った時、それは、彼の良心にかかわってくる事柄に関しては、聖書に書かれている事実、あるいは、それから必然的に理性的に類推される事実が基準であって、良心にかかわってこない事柄に関しては、聖書に無関係なものであるから、そこでは当然生まれながらの理性がその支配権を振るってよい、ということの意味したのである⁽¹⁹⁾。

さて、神の言葉に対する体験の役割は、単に確認的なもの以上である。我々があげることのできるこの事実への証拠としては、体験の役割を確認的なものになるべく限ろうとするアーネット自身が、自分の主張を破壊するような事柄を幾つかウェスレーに関して述べている事情がある。まず、アーネットは、我々もこれから引用するスグデンの言葉を引用して、体験が訂正的な (correctional) 役割ももっていることを指摘している。⁽²⁰⁾ スグデンによれば、ウェスレーは、

まず、聖書からの厳密な論理的演繹によって自分の神学を作成した。その次には、彼は自分の結論を現実の体験の検査によって訂正した。ウェスレーがそこで自分の仮説を証明したり、あるいは、修正したりした実験室は、彼の組会であった。⁽²¹⁾

以上のような体験のもつ訂正の役割は、確認の役割の一部のごとく取り扱えるものではなく、それ以上のものであると、我々は言わざるを得ない。更に、アーネットが取り上げているもう一つの事実も、体験の役割が確認的なものであるという図式には当てはまらないと思う。それは、一七六七年二月十二日にウェスレーが弟チャールズに書き送った手紙の記事である。そのころ、チャールズはキリスト者の完全に関する自分の見解を修正しようである。兄弟がこの点で争わないために、ウェスレーはこの手紙を書いたと思われる。

自分が完全にされていると告白する人をすべて信じないということは、結局のところ、完全の事実そのものの否認になる、と私は思います。というのは、二〇年間にわたって私たちが説教してきた事柄に関して、だれも生ける証人がいないならば、私はこれからはそれを説教することができませんし、しようとも思いません。義認と死の間に、瞬間的聖化は存在するのかしないのか、私は、存在すると言います。⁽²²⁾

ここでウェスレーは、一つの教理を——それが、キリスト者の完全のごとく、聖書の教理であっても——だれ

も体験することができない場合には、その教理が誤りであると主張しているのである。すなわち、聖書の主張も体験が確認するという、「聖書→体験」という方向だけでなく、ここには「体験→聖書」の方向もたどられているのである。ウェスレーの聖書解釈においては、このような積極的な仕方では体験が大きな役割を果たすのである。すなわち、ウェスレーにとって体験は、自分の外側から自分に向かって突入してくるものを、受動的に単に受け入れるようなものではない、神の言葉が体験に対して客観的な権威として取り扱われていても、そのことによって体験は自分の自発性を喪失してはいない。

我々の主張によれば、ウェスレーにおける体験は、自分からの自発的な質問を意識的に所有して、自分に向かい合って立っている神の言葉に、その質問の角度から出会うのである。出会いの中で、その質問に答えを提供するものが神の言葉であって、神の言葉の権威は、そういう関係の中で権威なのである。なぜなら、体験は自分の提出する質問に、自分で答えを与えることができるのだから。従って、ウェスレーの神学的認識論は、この問いと答えとの相互関係にすべてを集中してゆこうとする傾向がある。この相互関係に入ることのないような問題を、信仰の問題としては、重要視しない傾向がある。ウェスレーの神学的認識論が、人間の現在体験のもつ質問との関係で神の言葉を取り上げてゆこうとする関係主義 (relationalism) とでも言うべきものに向かって歩み出していることは、疑問の余地がない。また、このような関係主義的な傾向にこそ、ウェスレー神学全体の体験論の特徴がある。このことは、ウェスレー神学の全体を考慮して、神学のどういう面が重要視されているか、なにが強調され、なにが比較的次要視されていないかを理解して、はじめて実証されるわけである。その努力は、これからなされるウェスレー神学の全体にわたっての紹介の中でなされるであろう。が、結論を先取りすれば、ウェスレーによる神との現在の交わりの体験であるところの聖霊体験の強調、それに伴う聖化と喜び

の強調とは、関係主義を指示している決定的な点である、と我々は思う。なぜならば、これらはウェスレーにとつて、人間の正しい幸福追求という問いへの神からの答え、そういう神の働きだからである。

我々が今取り扱っているウェスレーの神学的認識論において、この関係主義を決定的にさし示しているウェスレーの言葉がある。それはウェスレーが、自分の思想をもっともよく表現しているものの一つであると考えた『標準説教』への序文の中にある言葉である。

私はただ一つのこと、天への道、あの幸福の岸へ無事に上陸する方法を知りたいのである。……私はただひとり座っている。神のみがここにおられる。神の面前で、私は神の書を聞き、読む。天への道を発見するためである。⁽²³⁾

天への道を発見するためというただ一つの体験的な質問をもって、ウェスレーは、答えを与えてくれる神の言葉を解釈しようとしているのである。そういう質問の角度からはずれているような、聖書の中の事柄は強調されていない。

三 聖書解釈の具体的な諸相

ウィリアムズ (Colin W. Williams) が言うように、ウェスレーは聖書に関して「ある種の逐語霊感説」(a type of verbal inspiration theory) を信じていたように一見思われる。⁽²⁴⁾ このことを示すものとしてしばしば引用されるのが、ウェスレーの『日誌』の一七七六年八月二十四日の記事である。

私は賞賛されているジェニンス氏 (Mr. Jenyns) の『キリスト教の内的証拠』(The Internal Evidence of the Christian Religion) という小冊子を読んだ。彼は疑いもなくすぐれた著者である。しかし、彼がキリスト者なのか、理神論者なのか、無神論者なのか、私は言うことができない。彼がキリスト者であるならば、彼は自分の主張を、次のように言明することによって裏切っている。「聖書全体が神の靈感によって与えられたわけではない。そうではなく、ある時には聖書の著者たちの思うとおりにまかされたのである。従って彼らは若干の誤りを犯している」。とんでもないことである。聖書の中に二、三の誤りがあるとすると、それなら、千もの誤りがあるとするほうがよい。この書物の中に一つでも偽りがあるならば、この書物は真理の神からこなかったのである。⁽²⁵⁾

更にウェスレーには「聖書の神的靈感に関する明白にして短い論証」(A Clear and Concise Demonstration of the Divine Inspiration of the Holy Scriptures) という短文がある。⁽²⁶⁾ その中でウェスレーは、聖書が神からのものであることを我々に信じさせる四つの論証が存在するというが、それらは奇跡・預言・教理のよさ・著者たちの道徳的品性である。それらは各々、神の力、理解力、善良さ、清さから由来している。キリスト教は、これらの神の属性を四本の柱として成立している。以上の事柄を述べた後で、ウェスレーは、我々にはきわめて形式的であると思われる仕方、聖書が神の靈感によって作られたものであることを証明する。ウェスレーによれば、聖書は、善人たちあるいは天使たちの作か、悪人たちあるいは悪霊たちの作か、神の作かのいずれかである。

(1) 善人たち、あるいは、天使たちの作ではあり得なかった。というのは、書いてある間ずっと、それが自分たちの作であるのに、「主はこのように言われる」と言って、うそを語りながら書物を作ることは、彼らの望みでもなかったし、しようと思ってもできなかったことであろうからである。

(2) 悪人たち、あるいは、悪霊たちの作ではあり得なかった。というのは、あらゆる義務をなすように命じ、すべての罪を禁じ、永遠にわたって悪を行う者たちの魂を地獄におとすべくのような書物を、彼らは作ろうと思わなかったに違いないからである。

(3) それゆえに、聖書は神の靈感によって与えられたものであるに違いない、と私は結論する。⁽²⁷⁾

ウェスレーにとっては、聖書の中に我々の救いにとって必要なあらゆる真理が含まれているのであって、聖書によって支持されないような教理は偽りである。そして、ウェスレーがジョン・ディキンズ (John Dickins) に送った手紙の中の言葉によれば、

私が夜ごとに望んでいることは、あなたがたが皆、聖書に全く密着することです。そこに書かれている事柄以上に賢くならないでください。聖書が明白に要求しない事柄は何も要求せず、聖書が明白に禁じない事柄は何も禁じないようにしなさい。⁽²⁸⁾

今まで述べてきたところだけから我々が判断するならば、ウェスレーは近代のキリスト教のすぐれた遺産ともいべき聖書の本文批評や高等批評と無縁な、それらを受け入れる余地を全くもたない聖書解釈の方法論の所有者であった、ということになる。ところが、事柄はそれほど簡単ではない。確かに、ウェスレーは、聖書が神の靈感によってなったものであること、救いにとって必要な真理をことごとく含むものであることを信じていたし、このことは、キリスト者であればだれでも信じなければならぬものと思っていたのである。しかし、今日の我ががきわめて保守的なファンダメンタリズム (根本主義) の主張であると考えているものと同じ意味で、逐語靈感説をウェスレーは信じていたのであるか。我々にはそれは思えない。

ウェスレーによれば、神の霊は、かつて聖書の著者たちに靈感を与えたばかりでなく、「真剣な祈りをもって

聖書を読む人々に絶えず靈感を与え、超自然的な助けを与える」⁽²⁹⁾のである。ここでは、聖書を読む者たちに与えられる現在の聖書の体験が、聖書の記者たちの聖霊体験と等質のものとされ、両者に対応させ対話させることによって聖書の正しい理解がなされるものとされている。こういう主張は、聖書の文字という客観的権威にただ服従することを要求する逐語靈感説からは出てこないものであるが、更に、ホイットフィールドたちとの予定論論争において、ウェスレーの予定論反対が、それが神を悪魔のごとき存在となし、神の愛と矛盾するという理由、自分の主張のために聖書の個々の文章を集めるといふよりは、それが聖書全体を流れる大きな主張に矛盾するという理由に基づいていたことを我々が想起するならば、「聖書の中で疑問と思われる箇所は、その一つ一つが全体を貫通している偉大な諸真理に従って解釈されるべきである」⁽³⁰⁾と言うウェスレーがよく理解される。問題は、これらの聖書全体を貫通している真理として、ウェスレーが何を考えていたか、また、それらの中心となつてそれらを収斂する真理をウェスレーの神学は指向するものであるかどうかであり、これを後に我々は検討したいと思うが、その検討において我々は当然のこと、逐語靈感説とは異なるもの、ウェスレーにおける聖書と体験との相関関係にまた出会うのである。

更に、この事情は、アーネットが主張するように、ウェスレーが聖書の成立には十分に人間的要素が介入していたことを認めていたという事実から明らかである。⁽³¹⁾ ユダの手紙の九節には、「御使のかしらミカエルは、モーセの死体について悪魔と論じ争った時、相手をののしりさばくことはあえてせず、ただ、『主がおまえを戒めて下さるように』と言っただけであった」とあるが、これに関してウェスレーは、

この事実を聖ユダが、何かの啓示によって知ったのか、あるいは、古来の言い伝えから学んだのかは分からない。これらの事柄がたんに真実であるばかりでなく、聖ユダが手紙を送った相手の人々によつてもそう

いうものとして認められていたということでは十分である。⁽³³⁾

と注解しているし、同じような注解が、ユダの手紙の一四節以下にあるエノク書からの引用に関しても言われている。⁽³⁴⁾ これらの注解で、ウェスレーは明らかにユダの手紙の著者が自己の主體的・理性的判断で書いたことを、従って聖書の著者たちが種々の個人的な・環境的な制限の中で書いたことを我々に告げているのであり、この著者が聖霊にのりうつられたような形で、聖霊のペンとなって書いたかのような機械的な逐語靈感説は排されているのである。

また、ウェスレーが本文批評を自身行っていることを、我々はあげなければならないであろう。彼がその『新約聖書注解』の中に彼自身の聖書の翻訳をのせたことは前に述べたが、それはベンゲルの校訂した聖書本文からであった。ウェスレーは、一六一一年のジェームズ一世の命によってなされた『欽定訳聖書』を愛用したが、それにもかかわらず、その翻訳の原本として使用されたギリシア語本文が最善のものであるとは思わないで、彼が正しいと信じる本文に従って若干の箇所を翻訳し直しているのである。⁽³⁵⁾ もちろん、ウェスレーがその翻訳において『欽定訳聖書』からあれほどの相違を示しているのは、その相違が彼の本文批評からきたものばかりではないからであるが。

また、ウェスレーは新約聖書の著者たちが旧約聖書から引用するに当たって多くの場合文字どおりに引用せず、かつその引用が七十人訳からなされていることに気付いているし、⁽³⁶⁾ 新約聖書の著者たちが旧約聖書以外の資料に頼っていたり、資料の誤りをそのまま受けついでいたりすることにも気付いている。しかし、そういう誤りがあるとしても、新約聖書が我々の救いのために神によって靈感を与えられた書物であるという点は、ウェスレーにとつて揺るがないのである。⁽³⁷⁾

ウェスレーが聖書を読むに当たって、譬喩的な解釈よりも文字どおりの解釈をよしとしたことは想像するに難くないが、それにしても、モラヴィアン教徒の習慣を受け入れてウェスレーが実行したところのもの、決心のつかない時にくじを引いたり、聖書を開いて偶然に開かれたページの言葉から自己の歩むべき道を決めたのは、いかにも迷信的な感じがする。もちろん、ウェスレーがそれらをなしたのは、たどるべき可能性のあるいろいろな道が種々の考慮の結果二つに絞られ、その二つが全く同様の重さをもっており、理性的にどちらが良いか我々が全く判断できない状況に限られていたのであるが、それにしても、あれほど人間の主体性を重んじたウェスレーの行動としては奇妙である。この点に関して、スグデンとアーネットとが一つの示唆を我々に与えてくれている。⁽³⁸⁾ それは、「宗教的熱狂の性質⁽⁴⁰⁾」という一七五〇年の説教の中で、神の意志を知り自己の道を見つげるためのこれら二つの方法に関してウェスレーが全く沈黙を守っているという事実から考えて、そのころ（一七五〇年）までにウェスレーは、これらの方法が迷信的で熱狂的なものであることに気付き、ひそかにその習慣を捨てていたのであろう、というのである。スグデンやアーネットのこの推論は、我々も当たっているように思う。

これまで、しばしば言及したアーネットの論文『一書の人、ジョン・ウェスレー』(John Wesley, Man of One Book)は、ドルー大学に提出された哲学博士論文であるが、この論文の中のウェスレーの聖書解釈に関する部分を、ウィリアムズが手際よくまとめ書いており、便利だと思うので次にかかげておきたい。⁽⁴¹⁾

(1) 文字どおりの意味が強調されている。もちろんその意味が、「矛盾を意味しない」し、また「他の本文とも相反しない限りにおいてであるが。もし、そういう場合が起これば、不明瞭な本文が、もっと明白に語っている本文によって解釈されなければならない」。⁽⁴²⁾

(2) 本文を、その全体の文脈で、解釈することが重要である。

(3) 聖書は、聖書と比較されなければならない。だから、部分の解釈のためには、全体についての徹底的な知識が必要である。「なぜなら、聖書が聖書を解釈するのだから。聖書の一つの部分がもう一つの部分の意味を決定するのである」⁽⁴³⁾。

(4) ウェスレーが常に切望していたことは、可能な限り、聖書が体験によって確認されることであった。

(5) 聖書が告知している事柄を理解し、そして、この真理がどのようにして人々に告白されなければならないかを理解するために、理性が働かせられなければならない。

(6) 結果として現れる注釈は、「微妙な、また、哲学的な思弁のすべてから」自由であって、「地味な人々のための地味な真理」でなければならない。それは「錯雑したこみ入った論証から」自由でなければならないのである⁽⁴⁴⁾。

四 啓示と理性

ウェスレーがしばしば啓示・理性・体験という言葉と並列させているかと思うと、彼はまた啓示・体験という二語だけを並列させているという事情は、我々が既に指摘したところである。このことから直ちに推測できる事柄は、ウェスレーにおいては理性と体験とが相即していること、体験の中に引きずり込まれてしまったものとして理性が考えられているために、その理性は思弁的なものではないことである。しかし、体験には当然のこと感

情や意志と呼ばれるものも存在するわけであるから、理性は感情や意志と相互滲透しているのである。我々はここで、こういう理性を擬視し、それと神の啓示との関係を取り上げてみたい。

イギリス国教会には、国王エドワードの時代に改革派の神学の影響などを通して、大陸のヒューマニズムの影響があったことを我々は見逃してはならない。既に述べたごとく、エドワードの治世は、摂政ソマーセット及びノーサンバーランド公爵の両者が、それぞれ政治の実権を握っていた二つの時期に分けられるが、前者はルター主義によって、後者はカルヴァン主義及びツヴィングリ主義などの改革派神学によって特徴づけられていたとい得る⁽⁴⁵⁾。ところで、改革派の神学には、ルター主義よりもはるかにヒューマニズムの要素がみられるのである。ツヴィングリは生涯ヒューマニストのエラスムス (Desiderius Erasmus) の友であったが、この事実は象徴的にヒューマニズムのツヴィングリに対する影響の大きさを語っている。パウル・ティリッヒがその教理史の講義で語ったように、ツヴィングリにとって聖書の権威はルネッサンス的な、原資料に帰れという叫びからきている⁽⁴⁶⁾。そして、ツヴィングリには、ルターにも他の宗教改革者たちにもみられないほどに発達した聖霊論がみられ、それによると、キリストを信じない者たちにも聖霊は働いて真理を示す。ルターの主張と異なってツヴィングリにおいては、神の言葉が存在しないところでも聖霊は働くのである。神の通常の働きはその言葉を通してであるが、キリスト教と無縁の人々の上にも特別な場合には神の働きが存在する。特別な場合としてツヴィングリがあげるのは、ギリシアの哲学者たち、特にソクラテスであるが、他宗教の中に生きる人々やヒューマニズムもこの場合に含まれる。しかし、言葉を媒介としないで聖霊が働くというこの主張において、我々はヒューマニズムのみならず、大陸の再洗礼派の聖霊強調とツヴィングリとの関係も認めるべきであろう。また、ティリッヒが指摘するように⁽⁴⁷⁾、ツヴィングリにとって、キリストの福音は同時に新しい福音的律法でもあった。この点でもツヴィング

リはヒューマニズムと等しい主張をなしたのであり、この点でツヴィングリはイギリスのスコラ哲学者オッカム (William of Occam) や同じくイギリスの宗教改革前の改革者といわれるウィクリフ (John Wyclif) と同意見である。これは、福音は人間の個人生活や市民生活の根底にある律法であって、人間理性の根底にも横たわっているこの律法に従ってすべてが形成されねばならないという、カトリシズムの中にもある主張なのである。従って、ヒューマニズムやツヴィングリには、カトリック的な理性主義に通じるものが明らかに存在する。そして、カルヴァンは多くの点でツヴィングリを離れてルターに帰っているが、それでもやはり、彼の生涯や神学はヒューマニズムの香りを強く放っているのである。

イギリス国教会がルター主義よりも改革派の神学を受け入れたということは、その神学にオッカムやウィクリフに通じるヒューマニズムの理性主義が初めから存在していたことを示している。また、ウィクリフには大陸の聖霊主義に通じる面が強くあったことも、我々は忘れてはならない。そういう理性主義的な傾向はイギリスにおいても十七世紀以降、オランダのアルミニウス (Jacobus Arminius) の名前にちなんでよくアルミニウスと呼ばれたのである。従って、ウェスレーがホイットフィールドたちのカルヴァン主義的メソジストに対抗するために、一七七八年より一七九一年までに一四冊出版した『アルミニウス誌』(The Arminian Magazine) の題名にあるアルミニウスという言葉は、それまでイギリスに無縁であったものをウェスレーが用いたわけではない。もちろん、ウェスレーはこの雑誌によってイギリスのキリスト教的伝統の中にある理性主義的傾向を鼓吹しようと思っただけではなく、カルヴァン主義の予定論にアルミニウス及びその後継者たちと同じように反対しようとしたのであったが、しかし、ウェスレーの予定論反対にはイギリスのヒューマニズムと直結するものがやはり存在するのであるから、この雑誌名は象徴的であったと言わざるを得ない。

ウェスレーが、信仰生活における理性の役割を重視したことを証明する資料は十分にある。ある手紙の中で、ウェスレーは自分が「聖書的な、理性的なキリスト者」でありたいとの願望を表明しているが、これなどは実によく聖書と理性が一致しなければならぬとする彼の信仰の在り方を示している。⁽⁴⁸⁾ 題名それ自体がウェスレーの理性尊重を表している書物『理性と宗教とを重んじる人々への真剣な訴え』(An Earnest Appeal to Men of Reason and Religion) の中で、彼は理性を非難する神秘主義を攻撃しているばかりでなく、人が真の理性から離れる時にはキリスト教から離れるとしている。⁽⁴⁹⁾ ウェスレーが、ルターの『ガラテヤ人への手紙の注解』に対して批判的であるのも、そこでルターがあまりにも理性を非難するからなのである。「宗教を知るということは、我々の生まれながらの能力を一つでも減ぼすことが目的ではない。むしろ、それらを高め、向上させるのが目的である。特に、我々の理性についてそれが言える」(ウェスレー)。⁽⁵⁰⁾ また、ウェスレーは、いわゆる一般啓示 (General revelation) を認めていた。ウェスレーにとって、自然は神の栄光を現すものであり、我々は被造の世界から類推してその創造者である神の存在を確認することができる。キリストによる神の啓示を知らない異教徒たちもある程度、神が存在するという事実、神の諸属性について知っているし、人間が皆生まれながらにして所有している良心の働きによって善悪の別をわきまえているのである。⁽⁵¹⁾ しかし、理性がおぼろげに示す神によっては我々は救われないのであって、そのためにはキリストによる啓示を通して、神が具体的にどういう方であるかを知らなければならぬのである。⁽⁵²⁾

我々がウェスレーの中にある理性主義的傾向を問題にする以上、ここで当然、ウェスレーと理論との関係を取り上げる必要がある。もともと、ウェスレーはそれほどしばしば理論を攻撃したわけではなく、彼の理論への言及は間接的で気軽なものであったが、このこと自体、ウェスレーが理論に対して真っ向から反対して

いなかった一つの証拠となるかもしれない。理神論は啓蒙主義の精神、あの批判的精神がいちやく宗教の中に現れた現象である、と普通いわれている。そしてその評価は我々からみても妥当なものである。我々は理神論という現象を理解するために、一六九六年のジョン・トーランド (John Toland) の著書『神秘的でないキリスト教』(Christianity not mysterious or a treatise shewing that there is nothing in the Gospel contrary to reason nor above it, and that no Christian doctrine can be properly called a mystery) を検討してみよう。トーランドの著書は、後続した多くの人々による理神論的立場の著書の先駆であった。既にこの書物の表題において、トーランドの主張は明らかである。トーランドはその立場を神秘的でないキリスト教と規定しているのであるが、それは、福音の中には理性に反する教理もなければ、理性を越えるものもない。キリスト教の教理の中で、神秘主義者のいう意味で神秘と呼ばれるに適當なものは何もない、というものであった。それでは、トーランドにとって神秘とはどのように定義されていたのであろうか。彼の定義によると、神秘とは新約聖書の中に奥義と呼ばれているものと同じである。それはまだ知られていないもの、しかし、知られた時には理解しうるものを指す。要するに、知られた時には理性的に理解されうるものであるが、それがまだ知らざれたり示されたりしていないのである。一例をあげれば、パウロは異邦人もイスラエル人も神の前には差別なくその恵みにあずかりうるという時に、これをイエスにおいてはじめて示された奥義であるといっている。すなわち、イエスの到来まではそのことは理解されなかったが、しかし、示されればそれは理解の対象になり、神秘ではなくなる。キリスト教が神秘的なものではないというのは、啓示された以上、キリスト教の福音は全く理性的理解の対象となりうるものであるとの意味である。そして、当時のピューリタンのカルヴァン主義者たちがいっていた全的墮落の教理のように、人間はアダムの墮罪の結果、そのあらゆる部分が全く汚れ、理性も汚れているので、神の真理は理性的

能力では理解されないがゆえに、そこに神秘が残るという立場に対して、トーランドは反対したのである。

トーランドによれば、もしも我々が理性で把握しえないものをこの世の中に少しでも認めるならば、我々が理性能力で把握しうるものが一体存在するのか、同じ理性を使用するのであるならば、その理性能力が真理のある一部には通用しないという論法は、それが他の部分には通用するという論法をも究極的には成立させない。一部で通用しないものは全部にわたって通用しないものであるかもしれないからである。そういう論理から、全的墮落の教理において理性能力への疑惑を強く表明していた当時のカルヴァン主義者に反対したのである。彼にとって、啓示は理性による理解の対象になるものであった。トーランドは理性を定義して、理性は既に理解されているものから類推して、理解されていないものを理解されるものに変える力であるとする。従って、それまでイエスにおいて啓示されなかった真理は神秘であったが、それがイエスにより示された以上は、理性によって理解されるものなのである。真理が福音によって我々に開示された以上、それはこの世の中での真理となったのであり、その真理は全的に我々の理性理解の対象であり、そこには理性に反するもの、それを越えたものはないはずなのである。それゆえにキリスト教の教理の中には、正当な意味で神秘と呼ばれるものは存在しないのである。

ところで、トーランドによれば、人間の理性は神の恵みに滲透されてこそ、その能力を十分に発揮する。こういう点で、トーランドには伝統的なものから切り離されていない理性主義がみられる。それはまた、自然は恩恵に支えられてこそほんとうの自然でありうるという、キリスト教世界の人間体験の伝統から切り離されていない。啓蒙主義の精神が入り込んではいくれないけれども、それはまだ伝統と対立する仕方になっていない。むしろ伝統の中に受容され、そこで生かされてゆく啓蒙主義精神を我々はトーランドにみるのである。その証拠になるかもしれ

ない一例をあげれば、トールランドは奇跡の存在をみとめている。神が恵み深い存在であり、我々の全存在、また、この世界を支配する能力をもつことを我々が啓示によって理解する以上、当然奇跡はありうるし、その存在は理性的に理解されるのである。ただ、トールランドが当時の伝統的な神学者たちと違ったのは、奇跡が存在するから神の啓示が理解できるとは言わなかったことなのである。そこでは、トールランドは当時の伝統から切り離されているのであり、啓蒙主義の批判精神を受容している。

信仰については、トールランドはどのように考えていたのであろうか。信仰には、信頼 (fiducia) という面、実存的な神へのすべてを賭けた依存という面と、承認 (assensus) という面、神の啓示や教義を知的に客観的に承認するという面とがあるわけであるが、我々のみるところでは、宗教改革の一つの意義は、承認の面が前面に出ていた信仰を、信頼の面を前面にだした信仰に切り替えたというところにある。ところが、トールランドは信仰における承認の要素を前面にだして信仰を考える。ここでは信仰は啓示の真理性を理性的に承認するものとなっており、知的な承認する信仰、啓示を理解する信仰としての性格がめだつ。トールランドの場合には、その意味での批判精神の導入が彼の神学に存在したのである。フロスト (Stanley B. Frost) が言うように、神ご自身やその働きには、人間理性の能力を超えるものが何も含まれていないという主張において、トールランドは理神論者なのである。⁵³⁾ 普通には、理神論はウェスレーによって激しく反対されたものといわれているが、こういう教理史的常識は修正を要するものである。というのは、既に触れたように、ウェスレーはそれほど正面きって理神論に反対したわけではなかったし、また、理神論といってもトールランドのものとはウェスレーの攻撃の対象になったその当時の理神論とは、その主張において相当の開きがあるからである。その当時の理神論は、トールランドのものよりはるかに理性主義的であったと言わざるを得ない。既に我々が序説において検討したごとく、十八世紀の理神論に

よれば、神は時計屋のような存在であった。その場合、世界は時計であって、時計のごとく一定の法則に従い動くものと考えられた。そして、この法則は自然的法則であり、我々の理性的能力により把握されうるものであった。時計屋が時計を作った後は、ただそのネジさえ回しておけば、時計は自然に動く。そのように神は天地創造の後、その動きを自然法則にまかせ、直接には世界とかかわりをもたない。従って、啓示という神の直接的介入なしに、キリスト教の真理は全部理性的に解釈できるものであった。そういう理神論に対して、ウェスレーの次のような反対がなされたのである。

理神論者たちは、理性の賞賛を長々と述べることを好む。彼らは、理性をほとんど神のものにして、し、全く無謬ではないにしても、それにきわめて近いものとして描写したがる。彼らは理性を、人の子たちにとつて全く十分な指導者と見なしている。理性はその本来の光によって、人の子たちをあらゆる真理に導き、あらゆる美徳に連れていくことができる、とされているのである。⁵⁴⁾

さて、ウェスレーの神学において、啓示と理性とが、どのような相互関係をもつものとみなされているかを知るための一つの手がかりとして、まず、フランスの著名なカトリックの神学者エティエンヌ・シルソン (Etienne Gilson) が、中世紀の神学の中にみられる、啓示と理性との関係に関する三つの異なった立場について書いているのを、紹介してみよう。⁵⁵⁾

シルソンによると、第一は、アウグスティヌスやアンセルムス (Anselmus) がとつた、理性に対しての信仰の優位を主張する立場である。この立場によれば、理性はいつも信仰の後を追う。

実在についての究極的な知識は、体系的、論理的な形においてではないが、イエス・キリストによる啓示の中に、源泉としてすべて与えられてしまっているのであって、この所与の知を論理的、意識的に明確化して理解す

るのが、理性の役割とされている。だから、既に信仰の中に含まれているものを、引き出して論理化するところに理性の使命があるということになる。いわば、理解するために信じる (credo ut intelligam) のである。現代神学に例をとれば、アンセルムスに関する著述に表れているように、カール・バルトがこの立場に立っていることは明瞭であると思う。⁽³⁸⁾ ジルソンによれば、この立場は非常に魅力的であるけれども、致命的な欠点も持っている。それは、イエス・キリストにおいて、十分な知が既に与えられてしまっているならば、何のためにそれを論理的に理解する必要があるのか、という疑問がどうしても起こってくるからである。それは当然、理性の怠慢に導くであろう。この立場に立って、しかも、信仰によって与えられている知を論理化しようとする人があれば、それは、どれほど高尚なものであろうとも、好奇心を満足させるためにすぎない。

ジルソンが第二にあげるのは、啓示に対する理性の優位を主張する立場である。ジルソンはその例として、中世紀のイスラム教の神学者アヴェロエス (Averroes) を取り扱っている。周知のように、アヴェロエスは、西欧にアリストテレスの哲学を導入する役割を果たした哲学者である。アヴェロエスによれば、信仰は、想像力のたくましい人間にとって、理性的真理への道を提供している。これは、もっとも低い理性的な探求の道である。それよりも高次な道が神学であるが、神学は弁証的な理性の所有者にとって、形而上学の代理をする。しかし、最上の道は哲学の道であって、それによれば、純粹に理性的な思考による論証をたどることによって絶対的真理に到達できるのである。そして、アヴェロエスの場合、哲学とは、そのままアリストテレスの哲学を意味した。このような立場は、ジルソンによると、信仰がいつのまにか哲学的前提によって解釈されることになる。そして、信仰の本来もっているものを、哲学的理解によって骨抜きにしてしまうことになりかねない。

第三は、ジルソン自身の立場でもあるが、それは、啓示と理性との調和を主張するトマス主義である。この立

場によれば、知識には段階がある。啓示の助けによらないで、理性だけの力で獲得される知識の領域があるが、その中には、例えば、神の存在ということも入っている。トマスが五つの神の存在の証明をあげていることは、あまりにも有名である。ところが、理性の力だけで神の存在は証明できても、その神がどういう神であるか、例えば三位一体についてとか、天地万物の無からの創造であるとかは、啓示によってはじめて理解されることである。ここに、理性の自律と啓示とが内的、調和的に結合している、とジルソンは考えている。

さて、ウェスレー神学は、この三つの立場のうち、どれに最も近いであろうか。我々は第三の立場であると思う。従って、ジルソンの指摘するような、第一と第二とがもっている欠点から免れている。しかし、同じように啓示と理性との調和の立場であっても、トマス主義のように、アリストテレスの哲学を基礎としていない。ウェスレー神学は、むしろイギリスの経験主義と共通するものを基礎としていたのであって、そこからトマス主義との大きな相違が生まれてきている。

まず、ウェスレー神学の、啓示と理性との調和という、トマス主義と一致する面を取り上げてみよう。ウェスレーは、ある説教の中で次のように言っている。

理性ができることは、すべて理性にやらせなさい。極限まで、理性を働かせなさい。しかし、同時に、信仰や希望や愛を与えることは、理性には全然できないことを認めなさい。従って、理性は真の美德や実のある幸福を作り出すこともできないのである。これらのものを、もっと高い本源から、すなわち、すべての人の父である神から、期待しなさい。それらを、自分たちの獲得物としてではなく、神からの寄贈品として、探し求め、また、受け取りなさい。⁽³⁹⁾

ウィリアムズは、ウェスレーの認識論をトマスの考えに近いものであるとすることを恐れて、なんとかして、

ウェスレーの認識論を宗教改革者たちのそれに等しいものとして示そうとする⁽⁵⁸⁾。そのために、今引用したウェスレーの言葉は、解釈しかねているのである。しかし、我々が後で示すように、ウェスレーの認識論が、トマスのアリストテレス主義とは違って、別の哲学と折衝することによって発展したものであることを知れば、トマスのように啓示と理性との調和の立場をウェスレーがとっていたとしても、少しも困惑する必要はない。明らかに、このウェスレーの言葉の中では、理性の力の極限の向こう側にあるものとして、啓示の領域が考えられているのであり、両者の関係は階層的である。ウィリアムズは、ウェスレーが神の存在を実際に証明したことがなかったことをあげて、ウェスレーが啓示と理性とを階層的に考えるような認識論をもっていなかったことの証拠にしようとしているが⁽⁵⁹⁾、これは無理である。なるほど、ウェスレーは、その可能性を認めながらも、神の存在の証明を大がかりな仕方では実際に書いていない。そして、この事實は、アリストテレスの哲学に基礎をおいていたトマス主義のように、世界観的な形而上学に対してウェスレーが、それほど関心を示さなかったことを意味している。これはもちろん、ウェスレーの関心が他のところに、すなわち体験論的なものにあつたことを物語っている。しかし、だからといって、ウェスレーが、理性によって神の存在を論証できると考えたことを否定するわけにはゆかない。そして、ウェスレーがこの証明を、今更あらためて言う必要のないこととして、前提していたと考えるほうが、妥当だと思われる。その理由としてあげたいのは、ウェスレーが認識論において、多分に影響された形跡のあるジョン・ロックの経験主義哲学が、——ある人々は、この点でロックの経験主義は不徹底だと批判しているが——まだ、スコラ哲学の名残をもつ神の存在の証明を用いていることである⁽⁶⁰⁾。ゆえに、ロックと同様の神の存在の証明を、ウェスレーも受け入れていたと考えるほうが、ウェスレーの思想に忠実であろう。とにかく、ウェスレーが理性の力の極限のこちら側で、神の存在を証明することができると考えていたことは、ジルソ

ンの言う第三の立場に近くウェスレーが立っていたことを指し示している一つの実事である。

それでは、神について啓示によって知られるものと、理性だけの力で知られるものとは、どのような相違を、ウェスレーの神学においてももっていたのであろうか。

この問題は前にも少しく触れたのであるが、ウェスレーは、神の存在が理性の力だけで知られるのに対して、啓示によって知られるものは、神の性格であると言ったり⁽⁶¹⁾、あるいは、啓示によってだけ我々が神との交わり(acquaintance)を得ると言ったり⁽⁶²⁾、あるいは、啓示によって我々は、神がキリストを通してこの世と和解された⁽⁶³⁾という事実を直接的に洞察する、⁽⁶³⁾と言ったりしている。神の存在は理性の力だけでわかるが、神との交わりは啓示によってだけ人間に与えられる、というこのウェスレーの認識論的立場は、明らかに前に述べた理性と啓示との調和の立場である。

しかしここで、トマス主義との相違が注意されなければならない。トマス主義の場合には、ギリシアの思弁的な哲学、特にアリストテレスの哲学を背景にして、この啓示と理性の調和が主張されているため、啓示によって人間に与えられる神との交わりは、人間の側からいえば、どうしてもその内容として、思弁的な神の本質についての思索に集中する傾向がある。人間の究極的な救いは、永遠にわたって神の本質を観照することのできる祝福の状態である。その神秘主義的な理性主義にスコラ哲学の本質があるといつてよい。ところが、ウェスレーの場合には、そのような思弁的な傾向はほとんど背後に退いて、むしろ、神がキリストにおいて和解の行為を、罪人を赦される行為を成就されたという、神の行為への思索が前面を占めている。この事情と呼応して、ウェスレーが啓示と理性との関係において神を語る時には、神の救いの行為についてまず語り、そのことの中で神の本質について語るといふ事情がある。伝統的な三位一体論やキリスト論を受け入れるウェスレーの姿勢も、この事

情から外れていない。

ウェスレーの神学的認識論とトマス主義のそれとの相違は、彼のジョン・ロックの経験主義哲学への接近と無縁ではない。我々は既に母スザンナがロックの著書に深い興味を覚え、また、ロックの思想に強く影響されていた事実を述べたが、考えてみれば、この事実は幾分の不調和を我々に感じさせる。というのは、周知のようにロックは、イギリスにオレンジ公ウィリアムを国王として招聘することによって実現したいわゆる名誉革命の思想的支柱となった人物であった。そして、ロックはその著『統治論』(Treatises of Government)に示されているごとく、ピューリタン革命の足跡を我々に感じさせる仕方では、人間が政府を作る目的を、その生命や自由や財産を守るところに求め、政治社会の構造を、自然法的社会契約論から導き出しているのである。従って、議會を最高権力をもつものとしたロックが、国王の専制支配に対しては人民の側に抵抗権や革命権が存在するといったのも不思議ではない。それに対して、スザンナは自らの育てられた非国教会派を脱出し、夫サムエルとの間に別居事件を引き起こしたほどの王権神授説信奉者、臣従拒誓者の高教会主義者であった。そのスザンナが、ロックの書物に親しんでいたのである。もともと、当時のイギリスにおけるロックの思想的偉大さが、物を思考するほどの人物であれば、だれもその影響をまぬがれることができないようにしてしまっていたのであるが。

ウェスレーがジョン・ロックの思想について理解をもっていたことは、一七四五年五月二十九日の『日誌』の中にあらわれている。⁽⁶⁴⁾ また、一七五六年十二月六日の『日誌』には、⁽⁶⁵⁾ コーク主教の著である『人間悟性論』をロックの『人間悟性論』と比較して、前者を後者よりもっと明瞭なまた思慮深いものとしてはめているが、このこともウェスレーの認識論が、根本的にはロックに依存していることを証明するものにはかならない。しかし、もっと重要なことは、自分の雑誌である『アルミニオン誌』のためにウェスレーが、一七八一年四月二十八日か

ら、ロックの『人間悟性論』の抜粋をつくりはじめ⁽⁶⁶⁾て一か月後に完成していることである。⁽⁶⁷⁾

以上のような外的な証拠だけではない。ウェスレーの神学的認識論が、ロックの経験論のそれに依存しているのではないかと思われる内的な証拠がある。それは、ウェスレーによる次の主張である。啓示に出会って人間は、新しい魂の知覚に目覚めさせられるのであって、その知覚を通して人間は、神の事柄について知るのである。

周知のようにロックは、「心を、いわば、すべての文字の書いてない、何の観念ももたない白紙であると仮定」⁽⁶⁸⁾した。そのような心が観念を備えるようになるのは、経験による。すなわち、知覚を通して外界の事象が、心に書き込まれるからである。このような知識の起源についてのロックの考察と並列的なものとして、ウェスレーは神認識の誕生について語っている。少し長いが、重要な箇所を一つだけ引用してみよう。これは、恐らくは一七四八年にウェスレーの『説教集』の第二巻が出版されたときに新たに書き加えられたと思われる「神から生まれた者たちの偉大な特権」(The Great Privilege of Those that are Born of God) という説教からの引用であるが、既に述べたごとく、ウェスレーがその『日誌』の中でロックについて最初に触れているのは一七四五年である。もちろん、母スザンナとの関係だけを考へても、我々はウェスレーがロックを知った時期をずっと早めるべきであろうが、今の我々の当面の興味は、この説教を書いた時にはウェスレーがロックの『人間悟性論』を読んでいたし、その考へに好意的であったという最小限の事実を確立することである。そして、それは以下の引用で確立されると思う。

この表現(引用者注。「神から生まれる」〈第一ヨハネ三・九〉という表現のこと)の根拠と理由とは、容易に理解される。この偉大な変化を経験する時、我々は新しく生まれたのであるといってもよいであろう。なぜなら、自然的な誕生と霊的な誕生の事情の間には、非常に近い類似があるからである。それゆえ、自然的

な誕生の事情を考究することが、靈的な誕生を理解する最も容易な道である。

まだ生まれていない子供も、実際は、命をもっているすべてのものがそうであるように、空気によって生きていく。しかし、彼は、そのことやその他なんでも、非常に鈍いそして不完全な仕方ではなければ、感じない。その子供は仮に聞く折があったとしても、ほとんど聞かない。聞くための器官はまだふさがれているのであるから。その子供はなにも見ない。その目は固く閉じられており、まったくの暗黒で囲まれているのであるから。その誕生の時が近づく時には、たぶん、生命のある弱々しい始まりと、その結果としてのある運動があるかもしれない。そのことによって、それは、単なる物質の塊から区別されるのであるが、しかし、それは全然知覚をもっていない。これらの魂の入口のすべては、誕生してしまいうまで、まったく閉じられていのである。従って、まだ生まれていない子供は、ほとんどこの目に見える世界とは交わりをもっていない。また、そこに起こる事柄についても、ほとんどどんな知識も概念も観念ももっていないのである。

まだ生まれていない子供が、目に見える世界に対して全然門外漢であることの理由は、目に見える世界が遠くにあるからではない。(それは非常に近くにあるのである。あらゆる側から彼を囲んでいるのである)。そうではなくて、一つにはその子供がこれらの知覚をもっていないからである。これらの知覚がまだその魂の中で開いていないからである。これらの知覚によってだけ、物質的世界と交渉をもつことが可能なのである。また一つには、非常に厚いとばりが間におろされていて、それを通して何かを識別することは、彼には全然できないからである。

しかし、その子供がこの世に生まれてくるや否や、彼はまったく異なった仕方では存在する。彼は今、空気

を感じる。彼は空気によって囲まれており、空気はあらゆる側から彼の中に注ぎ込んでくる。彼が交互に息を吐くその速さで注ぎ込んでくる。この空気が注ぎ込んでくることで、命の炎は支えられているのである。

そして、このことから、力と運動と感覚の不断の増加が生じてくる。すべての肉体的な知覚が今は目覚めて、その固有の対象を与えられているからである。

彼の目は今、光を知覚するために開かれている。光は静かに目の上に流れ込んできて、単にそれ自身をあらわに示すばかりでなく、以前には彼がまったく経験しなかったような、事物の無限の多様さをあらわに示すのである。彼の耳は開かれて、音が無限の多種多様さで突入してくる。すべての知覚が、それ自体にとくに適しているような対象に用いられる。そしてこれらの入口によって、魂は目に見える世界との自由な交わりをもっている。感知しうる事物、日の下にあるすべての事物についての知識を、ますます獲得する。

神から生まれる人にとっても同じである。あの偉大な変化が成し遂げられる以前には、彼は神によって生きていたのだが——なぜなら、生命あるものはすべて、神のうちに「生き、動き、存在しているからである」(使徒一七・二八)——神を感じし得ない。彼は神のおられることを感じないし、それについての内的な意識をもっていない。彼は、それがなかったら一瞬間といえども存在することができないあの神の命の息を感じないし、また、神の事柄について全然感知しない。そのようなものは、彼の魂に全然感銘を与えない。神はたえず、天から彼を呼ばれているが、彼は聞かない。彼の耳は閉じており、従って、「魅惑者の声」(詩篇五八・五)は、「魅惑者が今までになく巧みに魅惑しても」(同)、彼の上に浪費されてしまう。彼は神の靈の事柄を見ない。彼の理解力の目は閉じており、まったくの暗黒が彼の魂全体をおおい、彼をあらゆる側から囲んでいるからである。彼が命のあるかすかな夜明け、靈的な活動のある小さい始まりをもつかもし

れないということとは真実である。しかし、まだ彼は、霊的な対象を理解することのできる、霊的な知覚をもっていないので、彼は「神の御霊の事柄を理解しない。霊的に判断されるべきであるから、彼はそれを理解することができない」(第一コリント二・一四参照)。

このゆえに彼は、目に見えない世界とほとんど交わりをもっていないと同様に、それについての知識をほとんどもっていない。それが遠くにあるからではない。いや、彼はその真ん中にいるのである。それは彼のまわりを取り巻いている。我々はふつうそう呼んでいるが、この異なった世界は、我々一人一人から遠くはない。それは、上に、下に、あらゆる側にある。ただ生まれながらの人だけが、それを識別しない。一つには彼が霊的な知覚をもっていないからである。その霊的な知覚によってだけ、我々は神の事柄を理解できるのである。また、一つには、非常に厚いとばりが間に置かれているので、彼はどうしたら見通せるか知らないからである。

しかし、彼が神から、み霊から生まれる時、彼の存在の仕方は、なんと変化することか。彼の魂全体が今、神について感じている。そして彼は、確かな経験によって言うことができる。「あなたは、わたしの床の近くに、また、わたしの道の近くにおられる」(詩篇一三九・八参照)。わたしはあなたを、わたしの歩む道のどこでも感じます。「あなたは後から、前からわたしを囲み、わたしの上のみ手をおかれます」(同五節)。神の霊あるいは息が、直ちに、新しく生まれた魂の中に吹き込まれ、吸い込まれる。神から来るこの同じ息が、神へ帰る。それがたえず信仰によって受けとられるように、それはたえず、愛と祈りと賛美と感謝によって返される。愛と賛美と祈りは、真に神から生まれたすべての魂の息なのであるから。そして、この新しい種類の霊的な呼吸によって、霊的生命はただ維持されるだけでなく、霊的な力と活動と感覚といっ

しよに、日々増加する。魂のすべての知覚が今日覚めて、霊的な善悪を識別することができるからである。⁽⁷⁰⁾

更にウェスレーの神学的認識論とロックの認識論——我々は認識論に焦点を置いて語っているのであって、他の諸点での相違や類似を問題にしているのではない——との深いかかわり合いを示すものは、ウェスレーによるロックの認識論に関する小論文である。既に述べたごとく、ウェスレーは一七八一年にロックの『人間悟性論』の抜粋を完成しているのであるが、一七八二年・一七八三年・一七八四年の「アルミニアン誌」(五巻・六巻・七巻)に、「アルミニアン誌」(Arminian Magazine)は一七七八年一月に最初の号が刊行され一七九一年の十四号まで発刊されたが、これによってウェスレーは信仰による普遍的救済を広く訴えたのである——三回にわたって掲載された。そして最初の回には、それにウェスレーの「ロック氏の『人間悟性論』に関する所見」(Remarks upon Mr. Locke's Essays on Human Understanding)という小論文が添付されていたのである。⁽⁷¹⁾この小論文がペンブローク (Pembroke) で一七八一年四月二十八日に書かれたことは、その日付から明らかである。

この小論文の中でウェスレーは、自分が数日の間、伝道の旅の途中でロックの『人間悟性論』を読んでいたことを書いている。そして、「わずかの期間にこの書物があれほどの版を重ねたことを、私は今は驚かない」(傍点引用者)と言っているが、これは前にもウェスレーがこの書物を読んだことがある事実を示すものでもあろうか。モンテスキュー (Baron Montesquieu) の書物に比較するなら、それがガラス玉であるのに対して、ロックの書物はダイヤモンドである、とウェスレーは賞賛しているが、その賞賛は単にロックの哲学的議論の正しさに對してばかりでなく、ロックの書物全体にわたって認められる神への恐れ、神の言葉への尊崇に対するものである。

ウェスレーによれば、この書物によって哲学的にも宗教的にも人間が生得的な原理 (innate principles) を全くもっていないことは、疑いの余地なく証明されたのである。我々の観念は、ことごとく知覚や内省からくるも

のである。

もちろんロックの『人間悟性論』に対してウェスレーに批判がないわけではないが、それらの批判は、——それらの批判が今日の我々の目から見て、正しいか正しくないかはさておいて——アリストテレス哲学と結合してつくられた中世のキリスト教神学の継承、当時のイギリスのキリスト教的常識からなされたものである。例をあげればロックが人間の自己同一性 (identity) を自覚 (consciousness) に求めたことにウェスレーは批判的である。私が私であるということが私の自覚に依存するのであれば、生まれて二か月の時の私は自覚をもっていなかったもので、それは私ではないことになるし、更に、死んでレーテの河 (忘却の河) を渡った後の私は、別の人間となってしまう。自覚している、あるいは、自覚していないにかかわらず、人間の自己同一性はその魂にあるのであり、そこで神は、生きている人間の行為に依じて、死後その人物を審かれるのである。また、ウェスレーは、ロックが本質 (essence) や種 (species) という言語をきらっているが、それ以上良い言語が存在するかと問うている。他の批判も大同小異で、ロックの認識論の基本の発想に関する批判ではないがゆえに、ウェスレーとロックとがその認識論において対応していることは明らかである。

ロックが、スコラ哲学的な名残をとどめながらも、哲学を形而上学的な思弁から人間論の方向へと基礎付けた功績は、だれでも認めるところである。これと同じ方向を、神学の領域で、ウェスレーはたどっている。哲学的な認識論であるロックの経験主義と区別するために、我々はウェスレーの神学的認識論を体験論的なものと言ってきたが、そこには明らかに、体験に入ってくる部分での人間の神との交わりが、神についての思弁よりも強調されている点で、ロックの人間論的傾向との類似がみられるのである。前に、聖書の権威と体験に関連して述べたウェスレー神学の関係主義は、この体験論のもつ人間論的傾向と密接不離である。ゆえに、ウェスレーの神

学においては、悔い改めを通しての新生が、中心的位置を占めているのである。後で取り扱うように、キリストへの信仰に至る前に、既に律法によって罪の責任の自覚に苦悩することが、ウェスレーの神学では描かれる。これは、理性の力だけで人間が到達することのできる事柄である。その苦悩への答えとして、キリストにおける神の赦しの出来事に、人間は出会うのである。これが理性の力を超えた啓示の領域である。このように、ウェスレーの場合には、トマス主義と異なって、形而上学的な理性と啓示との調和関係というよりは、人間論的な、すなわち、実存的な問いと答えという形での、理性と啓示との調和関係である。このことを知れば、ウェスレーが、信仰以前の悔い改めについて次のように語っている、ごく自然である。「まず第一に、悔い改めなさい。すなわち、あなたがた自身を知りなさい。これが信仰に先立つ最初の悔い改めである。罪の意識、あるいは、自分を、⁽²²⁾知ることである」(傍点、引用者)。

このような理性の力による実存的な自己理解が、信仰に先立ち、また、信仰に対応するものとして要求されている。ゆえにウェスレーの神学は、キリストにおける神の行為と対話に入っている人間の自己理解に強調点がおかれているのである。ウェスレーの神学的認識論がジョン・ロックの経験主義哲学とその質において同じであったということは、次のような神学思想的な意味をもっている、と我々は思う。ドイツ敬虔主義、特にモラヴィアン教徒の体験論的傾向を、ウェスレーは、イギリスの思想的地盤で受け止めたのである。このことは、仮にウェスレーがロックの認識論に好意を覚え始めたのが、モラヴィアン教徒を知ったところからいってだいたい後であったとしても変わらない。ウェスレーの性格や思想が、⁽²³⁾ 喜んで徐々にしか変わらないものであったことを知っている我々は、ロックとの出会いを通して初めてウェスレーに体験論的なものが出来上がったというよりは、ウェスレーの中に既に潜在的にあったものがロックとの出会いを通してその表現を見いだしたと思うからである。地盤

から既に、ウェスレー神学は、イギリス風の独自の体験論的なものであって、そこからいろいろな教理での色合いの相違が、モラヴィアン教徒との間に生まれてきたのである。

五 聖化を鍵とした聖書解釈

今までに、我々は、ウェスレーの神学的認識論が、体験論的であることを解明してきた。しかし、ウェスレーの体験論は、一つの決定的な傾向をもった体験論である。これは、今日の用語でいえば、実存論的な傾向という以外に、表現のしようがないものである。

この傾向を現しているものとして、第一に我々が取り上げたいのは、奇跡を理解するに当たったウェスレーの態度である。もちろん、ウェスレーは、奇跡が実際起こったことを信じている。次の聖書の権威に関するウェスレーの言葉は、これを明示している。「聖書が神からのものであることを我々に強く納得させるような、四つの偉大な、有力な議論がある。すなわち、奇跡と預言と教理の良さと書いた人々の道徳的性格である⁽⁷³⁾。しかしこれだけでウェスレーの奇跡理解のすべてが語られたとは到底言えない。

ウェスレーは、奇跡を二種類に分けて考え、その各々が、キリスト教の真理であることの証拠だとしている。その第一の種類は、伝統的な証拠 (traditional evidence) と彼が言うものであって、これは聖書の中に語られている奇跡である。ウェスレーは、この奇跡の真实性を、もちろん否定していないのであって、それがそれ相当の価値と榮譽とを与えられなければならない、と言っている。しかし、この伝統的な証拠は、我々の時代までに長

い年月が経過しているために、証拠として我々を納得させる点で、力が弱い。それに比べて、キリスト教の真理性の第二の証拠である内的な証拠 (internal or inward evidence) は、いつも新しい。それは、今、神が信者の魂の中に、直接つくってくださいる聖潔、平和、幸福である。これこそ、既に我々が、この地上で体験することのできる永遠の生命である。ゆえに、もし伝統的な証拠が動揺したとしても、魂の中に神がなしてくださいる内的な奇跡に依拠するものは、その信仰が揺るがない⁽⁷⁴⁾。

ウェスレーは、単に、内的な証拠が伝統的な証拠より、もっと証拠として価値があると言っただけではない。ある時には、伝統的な証拠と内的な証拠とを、互いに相反し対立するものであるかのように書いている。

私は、しばしば、次のように考えたいような気がした。後のたいいていの時代に、キリスト教の外的な証拠が、多少とも、邪魔物扱いされるようになったのは、ある目的のために、神の知恵が、そうなるのを許されたのである。その目的とは、人々(特に思慮ある人々)が、外的な証拠に全くは依存しないで、かえって、自分たちの中をも見るように強制されて、自分たちの心の中に輝いている光に注意することである⁽⁷⁵⁾。

少なくともこの箇所では、ウェスレーは、外的な奇跡を排するような形で内的な奇跡に我々の注意を向けるようにと勧めているが、もしこれを徹底して、内的な奇跡だけに集中して、神学し、外的な奇跡への顧慮を排除するならば、それこそ、今日のいわゆる実存論的神学が出現してくるわけである。ウェスレーの体験論は、そこまですべて到達していないが、それへの方向を明らかにたどっている。トルルチもこのような内的奇跡に重点がおかれる考え方をメソジズムの特徴として考えている⁽⁷⁶⁾。

ウェスレーの体験論の実存論的傾向を示すものとして、第二に我々が取り上げたいのは、今まで論じてきたことと密接不離の關係にある事柄であるが、それは、信者の神との交わりの現、性の強調である。ウェスレーのい

うキリスト教の内的な証拠とは、神との現在の交わりの中で、信者の魂が罪の赦しを体験して、新生の道を歩むことにほかならない。また、救いについて語っている次のウェスレーの言葉は、ウェスレーの救いの体験の現性をよく表現している。

ここで語られる救いは、その言葉によってしばしば理解されている事柄、すなわち、天に行くこと、永遠の幸福ではない。それは、我らの主によって「アブラハムのふところ」(ルカ一六・二三)と呼ばれているパラダイスへ、魂が行くことではない。それは、死の向こう側、あるいは、我々が普通言ひ、他の世界において存在する祝福ではない。聖書本文(引用者注——ウェスレーはここでエペソ人への手紙二・八について説教している)の言葉そのものが、これを疑問の余地のないものにしてゐる。「あなたがたは救われている」。その救いは、遠くのあるものではなく、現在の事柄である。神の惜しめない恵みによって、あなたがたが今所有している祝福である⁽⁷⁾。

ここにも、現在の神との交わりに集中して救いを考えようとする、ウェスレーの関係主義の傾向がみられる。信者の神との、今の実存的なかわり合いに重点が置かれてゐるのである。

第三に、ウェスレーの体験論が実存論的傾向をもっていることの根拠として我々があげたいのは、ウェスレーのキリスト者の完全の教理である。この教理については、後で詳細に論じるつもりであるから、ここでは、今の論述とごく関係のある事柄だけにとどめて触れてみたい。

後に述べるように、ウェスレーが主張した完全は、人間が、知的に誤ることもない絶対的な完全を所有することを意味したのではなく、人間イエスのように、愛において罪を犯さないようになることである。イエス・キリストと我々との間に、共通の人間性が仮定されてゐるのであって——もちろん、受肉ということは、この事実を

意味しているわけだが——我々も、この地上の生涯においてイエスと同じように、我々のすべての思考や行動が愛において支配されるようになることができる、とウェスレーは主張した。しかも、完全は、一度神の恵みによって所有しても、我々が油断すれば、それを失ってしまうものである。

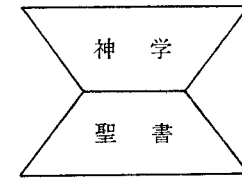
一度義認の体験をもち救われた者でも、否、それどころか、完全の体験をもったキリスト者といえども、油断すればその状態からおちるとするウェスレーの思想は、当時のカルヴァン主義と彼の思想との相違を際立たせるものであって、ウェスレーのアルミニアニズムと深く関連している。このようなアルミニアニズムに基礎を置いて、一生を聖化の過程とするウェスレーの人間理解には、時々刻々神との人格的な応答関係の中に生きる人間が把握されている。人間は神に対して、自分の生をどういう仕方で形成するかを責任を負うのである。ここには、自分自身を対象としてすえて、それを今、この瞬間ごとに、愛によって支配してゆく実存的・決断的な自我が語られている。

決断の瞬間において、自我は、過去の自分から全く自由になつて、一歩先の将来に向かって、創作的な愛の自己形成のために跳躍する。この跳躍は全く自由である。なぜなら、後述するごとくウェスレーにとって、イエスのような愛の存在になり得ることは、我々にとって真実の可能性なのであるから。環境の影響も遺伝的な罪も、その他いっさいのものが、この可能性を我々から奪うものではない。ウェスレーによる人間のこの主体的な自由の強調は、全く実存的であると言わざるを得ない。

聖霊による現在の救いの体験を中心として信仰を理解するウェスレーの立場は、どうしても聖化を中心とした神学を形成せざるを得なかったのであるが、この間の事情は、我々が彼の聖化の教理に関して探求するときにますます明らかになるであろう。ところで、我々が今問題にしたいのは、ウェスレーの聖書解釈に特定の傾向がみ

られるだろうか、ということである。我々はそれが存在したと思うし、それが実存論的なものであったと考えている。それは一つの傾向であって実存論的なものを指向しつつも、そこにはいまだ到達しておらず、具体相としては、聖化を中心として聖書のあらゆる箇所を理解しようとするものであった。

既に指摘したウェスレーの自分に対する「一書の人」という呼称は、ウェスレーがプロテスタンティズムの聖書を神の言葉とする形式原理の上に立っていたこと、ローマン・カトリシズムのように、聖書と伝統とが同等の資格において我々の信仰と生活のための権威であるという立場はウェスレーの取るものではなかったことを示しているのである。ウェスレーの場合には伝統が重んじられてはいたが、それは聖書が我々の信仰と生活に対してもつ権威に従属していたのであるが、プロテスタンティズムにおいて、その形式原理たる聖書を解釈するに当たり二つの仕方が存在したのである。それらはルター的なものとカルヴァンのものであるが、両者はもちろん今日の神学における聖書解釈のいくつかの方法論のように整った形をもったものではなかった。我々は、ルターやカルヴァンのつくり上げた神学や、彼らが具体的に書いた聖書解釈と講解などからその方法論を探求しなければならぬのである。そして、どちらかというウェスレーの方法論は、ルター的なものに近かった。



それでは、我々がここでいうカルヴァンの聖書解釈とは、一体どういう形態のものであるだろうか。それは上図のようなものではないか。この図は二つの三角形の鋭角を削りとして、両者を逆の形で接合したものであるが、この図の下方は聖書を表現し、底辺は聖書の個々の言葉や文書を指すが、神学と結合するためには、それが解釈されて上方で狭くならねばならず、その狭くなったものを根底として今度はそれを拡大していくような形で神学がつくられる。すなわち、我々がこの図によって表現したい事柄は、神学の

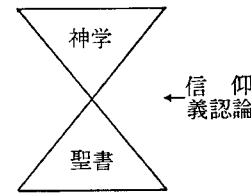
基礎としてのカルヴァンの聖書解釈の結果は、同列に並び得る、いわば権威において平等な若干の別々の教理であるということである。カルヴァンには、聖書を統一的に解釈するような一つの原理がない。そこでは聖書の言葉が同じ平面上立つ若干の教理にまとめられ、神学はそれらの教理の同じ水平面での有機的関連を探る。カルヴァンの場合、神学は平面的有機体である。

例をカルヴァンの予定論にとってみよう。周知のようにカルヴァンの予定論は二重予定論である。我々はカルヴァンにおいては、二重予定論は彼の神学の重要なものとして最初から存在してはいなかったというニーゼル等の説をここでは考慮しないでもよいであろう。とにかく、カルヴァンの中には、二重予定論に到達するものが最初から存在したといえる。二重予定論の主張、永遠の昔から神はある者を救いに選び、ある者を滅びに選んだという主張は、確かに聖書の中に根拠がある。カルヴァンの『キリスト教綱要』の中の二重予定論の根拠として引用されている聖書の箇所を尋ねれば、このことは明瞭である。しかし、カルヴァンには信仰義認論もある。これが聖書にその根拠をもつことは、我々が改めていうまでもない。さて、カルヴァンの場合、二重予定論と信仰義認論とが、同じ平面上に置かれ、両者の平衡関係が統一され有機的関連が探られている。それらのどちらかが上にあつて、他を内包的に解釈するという仕方ではない。

我々はルター的なものとカルヴァン的なものとを区別しているが、両者を峻別することはやめなければならぬ。両者の傾向の相違をきわだたせるための区別である。ルターにもカルヴァンにも、平面的に聖書解釈がなされているという点で変わらないところもあるのである。その一例をあげるならば、旧約聖書のモーセの十戒と、キリストの山上の説教との関連が、ルターにおいてもカルヴァンにおいてもあいまい模糊としていると言わざるを得ない。両者が並列的に捕らえられているところから、あいまい模糊たる性格が出てきている。カルヴァンの

場合には聖書を平面的に解釈するために、十戒の解釈のほうが山上の説教の解釈に影響を及ぼしているかの感があるし、ルターの場合には、十戒は社会的倫理、山上の説教は個人的倫理とでも言わざるを得ないような分裂的傾向がみられる。これも聖書を平面的にみるからである。

カルヴァンのものから峻別はできないにしても、ルターの聖書解釈の傾向における特徴は、どこにあったのであろうか。それは、聖書が全体として一つの原理あるいは鍵ともいべき教理で、解釈される傾向があるという事実の中にみられる。カルヴァン神学のように、若干の信仰簡条を並べて、それを土台にして神学が築かれてはいない。その原理に当たるものが、ルターにとっては信仰義認論であった。図をあげれば、神学



には左図のごとくなるであろう。従って、神学のすべてが信仰義認論を土台として築かれていく。例をあげれば、キリスト論などはそのよい例であろう。「キリスト者の自由」の中でルターは、キリストを我々に罪の許しを与える存在であるという角度から考察し、そのことからキリストの神性・人性の一人格という教理を導き出している。

ルターは予定論をどう取り扱ったか。ルター研究にたずさわる者が一様にいうことは、ルターにとっては予定もキリストの出来事から、もつと具体的にいえば信仰義認論から考えられているという事実である。すなわち、キリストにおいて、我々は自分が予定されていることを知るのであり、キリストから離れた二重の永遠の予定という思想が存在しないのである。更に、周知の事柄に属することに、ルターが「ヤコブの手紙」をわらの手紙だと言った事実がある。この場合に、もちろんルターは、これをパウロの手紙、例えば「ガラテヤ人への手紙」や「ローマ人への手紙」と比べてわらの手紙と言ったのであって、けっしてヤコブの手紙を正典外に追い出してしまおうと

したのではない。しかし、彼が「ヤコブの手紙」をわらの手紙であるとした理由は、信仰義認論がそこになかったらであった。

モーセの十戒とキリストの山上の説教との関連を、ルターがどのようにみていたかは前に触れたが、ここでもカルヴァンとの相違を探そうと思えば、ないわけではない。前述したようにルターにおいては十戒は、人間が集団にかかわった時に通用する倫理であり、山上の説教は、人間が一人で、もう一人の人物の前に立たされた時に通用する倫理であるとする傾向が存在したが、この分裂傾向の中には、少なくともカルヴァンにみられるような十戒と山上の説教との混同的解釈はあまりない。もちろん、この場合ルターに対しては我々から直ちに質問がなされるであろう。人間が集団の一人として行動する場合と、一人でもう一人の人物の前に立った場合と、なぜ別別の行動基準が必要なのか、その両者の関係はどうなのであろうか。しかし、とにかく、ルターが山上の説教をカルヴァンよりもはるかに固有の意味をもつものとして認めていたことは事実なのであり、そのことはどこからきているかという点、ルターの信仰義認論と関係がある。信仰によって義とされるのは神のアガペーによって愛されることなのであって、そういうアガペーによって生きる人間は他者に対してアガペーをもたなければならぬ。そのアガペーを表現しているのはモーセの十戒ではなく、キリストの山上の説教なのである。

もう一つ、これとの関連で我々の興味を引くのは、律法に対する両者の態度である。カルヴァンによれば、律法によってまず罪に目覚めさせられた者が福音によって救われる。救われた後は、もう一度福音の力に支えられつつ律法を成就しなければならぬ。その場合、カルヴァンのいう律法の成就是、まさに十戒の成就を中心にしたものとなる。ルターにおいては、律法によって罪に目覚めさせられた者は福音によって救われ、救われた後は、律法を成就しない。律法成就を強いていえば、愛の律法の成就なのである。ところが、愛と律法とは互いに矛盾

する。究極的には、愛は律法ではない。ウェスレーは愛を中心として倫理を考えていた点で、むしろルターの態度に近い。ウェスレーの『標準説教』の中にはモーセの十戒に関する講解説教は一つも入っていない。ところが、一三もの山上の説教に関する説教が入っている。これはウェスレーが、キリスト者の生活のための基準を十戒からではなく、山上の説教から考えていたことの明白な証拠である。これと関連して我々の興味を引くのは、一七五八年四月五日のエリザベス・ハーディー (Elizabeth Hardy) への手紙の中でウェスレーが、旧約聖書はキリスト者の体験の基準にはならないと言っている事実である。

さて、現代神学の討論の中では、上述した二つの聖書に対する態度はどのようになっているのであろうか。これをある程度明確にすることによって、ウェスレーに対する我々のこの点での評価が明らかになるであろう。我々の見解によれば、ルターの聖書解釈の方法論に立ってその神学を形成した神学者として、アンダース・ニグレン、パウル・ティリッヒ、ルドルフ・ブルトマン等をあげることができるであろう。ニグレンは周知のように『アガペーとエロース』を書いたが、そこでの彼の主張は、アガペーが結局聖書の中心的モチーフであるということにつきる。教理史的な理解においても、ルターにおいてアガペーのモチーフが最もよく表されているというのが彼の主張であり、彼は意識的にルターに追従していると思つてゐるのである。そして、アガペーのモチーフによって神学を構築する場合には、当然のことその聖書解釈はあらゆる聖書の箇所をアガペーによって解釈することになる。ティリッヒによれば、現代においても我々が、ルターの解釈原理であった信仰認識論と同じものを求めるならば、それは「新しい存在」(New Being) ということになる。すなわち、自分の存在の根底と結びつけられ、疎外という病的状態からいやされた実存の在り方をティリッヒは「新しい存在」と言ったのである。彼によると、これこそ今日ではキリスト教の内容原理をなすものである。ティリッヒによれば、ル

ターがカトリシズムと対決した時は、信仰認識論こそ内容原理であつたけれども、二十世紀の今日において、我々の対決すべきものは、ニヒリズムなのである。ニヒリズムを克服するためには、「新しい存在」という概念こそ聖書を解釈する鍵である。ティリッヒの『組織神学』を読む者の気付かざるを得ないことは、そこに聖書の引用がほとんどない事実である。それは、「新しい存在」が聖書の根底にあり、それを解釈する鍵であるという事情を把握したならば、それだけで組織神学を構築するからである。ブルトマンにおいても事情は変わらない。彼の場合は「決断」(Entscheidung)、すなわち、終末の実存の姿勢、まさに来らんとする神の国の前に立たされ、それに向かつて決断しなければならぬという人間の姿勢が、新約聖書解釈の鍵なのである。

ところで、カルヴァンの聖書解釈をなす代表的な今日の神学者は、なんとといってもカール・バルトであろう。彼の言う「神の言葉の神学」は、『教会教義学』において明らかなように、まさに聖書の個々の教理の解説より成り立っている。そこでは神学の統一が、個々の教理の有機的連関において求められており、一つのモチーフによる統一はみられない。

それでは、ウェスレーの聖書解釈の原理、鍵とでもいふべきものは何であらうか。それは、端的にいつて聖化である。

この事情は、既に我々が検討した伝記的事実からもいえる。ウェスレーの一生に渡る関心事は、いかにしたならば自分は神のみ心にならう聖化された人物に成り得るかに集中されていた。既に一七二五年、いわゆる第一の回心と我々が称している神秘主義との出会いのころから、ウェスレーは完全を追いつ求めている。一七三八年の回心(いわゆる第二の回心)の体験も、罪の許しの体験でありつつ聖化の体験の追求でもあった。この間の事情は既に述べたのであるが、ウェスレーは、神に罪許されるということ、自分が罪から解放されるということとを

常に重ね合わせて考えているといえる。ウェスレーの一七三八年五月二十四日ごろの『日誌』によると、神の恵みの中に入れられ、自分はキリストに信頼し、キリストのみに信頼し、罪許され、自分が救われたのを感じたなどの記述が見られるのであるが、数か月後の『日誌』には、はたして自分は本当に救われているのだろうかというような疑問を提出している。罪から救われたと思つたのに、まだ自分には罪が残っているということへの疑問である。そこには、ルターの体験とは相当に異質の体験がみられる。ルターの場合でも、信仰による義認の場で、聖化がもろんのこと忘れられたわけではない。しかし、一応聖化の問題は義認とは断絶され、それとは別のものであるかのごとくに取り扱われ、背後に退いていたといえるのではないであろうか。ところが、ウェスレーの場合には、罪の許しと同時に、自分が心の奥底から全く潔められているかどうかというような問題が起こってきている。そして、潔められていない自分を発見してウェスレーは苦しむ。そのような体験を経てはじめてウェスレーにおいては、義認と聖化との区別が厳密にされるに至った。そして、信仰によって罪許された者にも罪が残るといふ事情が彼にとって理解するに困難な問題であつた証拠に、それに関する説教が残っているという事実がある。「信者における罪について」(On Sin in Believers)などの説教がそれである。⁽⁷⁸⁾

以上のような問題も我々は考慮しなければならないのであるが、とにかく、晩年になればなるほど、ウェスレーはキリスト者の完全の教理の重要性を主張した。このようにルターの信仰義認論に基礎を置きながらも、聖化が彼の一生涯の関心事であつた。従つて、聖書をこの聖化という角度から全部集中してみていくという傾向がウェスレーの積義には明瞭である。その例を一、二あげてみよう。贖罪論について彼はどのようか考へていたか。伝統的な神学用語を借用するならば、キリストの服従には積極的服従と消極的服従の二通りがある。積極的服従とは、キリストが我々の身代わりに、我々がなすことのできない義なる行為を積極的に神にささげてくれたとい

ターがかり事情を指す。消極的服従とは、我々がそれを受けたなら我々の存在自体が壊滅してしまふがゆえに、我々が受けることのできない神の怒りをキリストが我々に代わつて受けてくださったという事情を指す。その場合に、伝統的な贖罪論においてはこの二者が、共に重要な契機として存在する。ところが、後で詳しく述べるように、ウェスレーの場合には、キリストの積極的服従という契機がその贖罪論に欠けている。キリストが我々の贖主であるというのは、ただ消極的に神の怒りを我々に代わつて受けてくださったからであるというのが、ウェスレーの主張である。なぜ積極的服従を贖罪論からウェスレーは排除したのか。その理由は簡単明瞭である。キリストが我々の身代わりに、我々が元来自分でなさねばならない義の行為をなされたというのは、我々の聖化への情熱が危殆に瀕するからである。この事情を示す第二の証拠として我々が取り上げたいのは、ウェスレーの神の国の理解である。⁽⁷⁹⁾

父なる神がみ子を私たちの心に啓示することをよしとされた時、私たちが「聖霊によって彼を主と呼ぶ」ことができるようになり、最初にキリストを知った時、私たちの良心が私たちに聖霊によってあかしをして、「私が現在生きている生命は、私を愛し、私のためにご自身を与えられた神の子を信じる信仰によって生きている生命である」とあかしすることができる時、——その時、この永遠の生命は始まりませ。そして、それは幸福が——真実な、確かな、実質的な幸福がはじまる時です。それは天が魂の中に開け、真正の天の状態が開始する時です。

これは「ヨハネによる福音書」のもつ見方である。キリストを信じるようになった時に、既にこの地上で永遠の生命が始まるというのであり、元来我々が死んでから行くはずの天がこの地上で始まるのである。

私たちの愛についての知識と愛が増加するにつれて、同じ程度に、同じ割合で、内的な天国もまた必然的

に増加するに違いありません。と同時に、「あらゆる点において成長し、頭なるキリストに達する」のであります。そして、私たちが彼において、完全である時、しかし、もっと適切に言いかえれば、私たちが彼で満たされる時、「栄光の望みであるわたしたちの中のキリスト」が私たちの神であり、私たちのすべてである時、彼が私たちの心を十分に占領される時、彼が競争者もなしにそこを支配し、あらゆる動きの主であられる時、私たちがキリストの中に住み、またキリストが私たちの中に住まれて、私たちがキリストとひとつであり、キリストが私たちとひとつであられる時、——その時、私たちは完全に幸福であります。その時、私たちは、「神の中にキリストと共にかくされているすべての生命」を生きます。⁽⁸⁰⁾

パウロは、ここでウェスレーが引用した聖句において、自分がこの地上で既に、元来はキリストと共に神の中に隠されているはずの生命を、今生きていると言っているのであるが、ウェスレーもそれに賛成している。ウェスレーにおいては、世の終わりの出来事は、キリスト者の完全の教理の中に相当程度解釈され導入されてしまっているといえるであろう。

更にウェスレーは、「疑いもなく彼ら（引用者注——完全にされたキリスト者のこと）に触れるものは、いわば、神の瞳に触れるのである」と言っているが、ここにおいて、ウェスレー神学における瞳に値するものが完全の教理であることは明らかである。

上述したところから更に論を進めるならば、我々は、ウェスレーの聖書に対する解釈学的なアプローチが、いわゆる世俗的積義に近いものではないかと思う。

その第一の理由は、ウェスレーの考えている聖化が——例えば、キリスト者の完全の教理にしても——この世の中での聖化であるということである。

いかなる時でも彼（引用者注——完全なキリスト者）の心の言うことはこれである。「主よ、私の口はあなたを仰ぐ。私の沈黙のうちにあなたに語り奉る」と。彼の心はすべての時、すべての場合、主を仰ぎみる。このことについて決して妨げられない。何人も何事もこれをさへぎることはできない。退いて一人い

る時にも、人と交わる時にも、休息にも、従業にも、また交わりにおいても、彼の心は常に主と共にある。⁽⁸²⁾

すなわち、ウェスレーの説いたキリスト者の完全は、中世紀の修道院の土台をなしたキリストの三つの完全の勧め——童貞と服従と清貧——の実行ではなかった。中世においては完全の勧めを実践するために、人々はこの世を逃れて修道院へ入り、普通人が成就できない道徳を成就しようとした。ウェスレーのいうキリスト者の完全とは、この世の仕事に従事し、人々と共にいながら、しかもなお、神との交わりが絶えないような状態なのである。また、ウェスレーは次のようにも言っている。「それゆえに、私たちは、愛において全うされたものは結婚することができないとか、あるいは、世俗の事業に携わることができないとは言えない。⁽⁸³⁾完全にされたキリスト者は結婚もするのである。このように彼が主張したキリスト者の完全は、この世のただ中における完全であった。第二の理由として我々があげたいのは、ウェスレーがよく使う「平和」(peace)や「幸福」(happiness)という言葉に関連する。

一つの完全な善を、あなたの一つの究極の目的にしなければなりません。あなたは、自分たちの魂に一つの幸福を求めなければいけません。すなわち、その魂をつくりたもうた神との一致、「父なる神と子なる神との交わり」をもつこと、「一つの霊において主と結ばれる」ことをです。あなたは、時の終わるまで一つの目的、時間の中においても永遠においても神を楽しむことを追求すべきです。⁽⁸⁴⁾

これは既に指摘したごとく、アウグスティヌスにもみられる思索である。ここで明らかのように、ウェスレー

のいう幸福あるいは平和、神を楽しむということは、神と自分の意志が一致するということである。神の意志と自分が一致するということは、自分自身にとって喜びでなければならぬ。それは自分自身にとっての幸福であり、魂の平和であり、そのようにして人間は神を楽しむ。すなわち、そういう神の意志との一致こそ、人間がそのあるべき姿を見いだす場なのであり、神の国は既にその時にここにあり、永遠の生命がここで始まっているのである。これが、ウェスレーの聖化の本質をなしている。

ウェスレーの聖化の教理に関して、ともすると我々は、それが道徳的な色彩の濃すぎるものという印象をもちやすいのであるが、実は、それは本質的なところでそういう問題とは違ったもの、むしろ、幸福とか、神を楽しむとか、平和とか、の心理学的用語を使わなければ表せなかつた次元を指し示したものである。それは、倫理的用語よりも心理学的用語を使うことのほうが、それをよく表すことのできたようなものである。ウェスレーのいう聖化は、実存的なものへ傾斜している。すなわち、聖化されるということは、本来の自分自身になっていくことなのである。

ウェスレーにとって聖化とは、神の像が自分の中に回復されてくることなのであるから、人間は信仰を通して自分自身でないものになっていくというような他律的な意識は彼にはない。むしろ、信仰は自分自身を成就するものであるという——パウロ・ティリッヒの言葉を使えば——神律的な出来事と考えられていた。

更に、ウェスレーの安息(平和)の理解を示すために引用しよう。

主よ、信じます。あなたの民のすべてに知られた安息の存することを。安息こそは潔い喜びの支配するところであつて、ただあなたのみが愛されるところである。安息、そこはすべての魂が仰いで望みを天につなぐところ、疑いも苦しみも恐怖も皆追放されて全き愛の存するところである。⁽⁸⁵⁾

安息と聖化とはウェスレーにとって同じものである。ここでも聖化をウェスレーは倫理的用語で表現するよりも、心理学的用語で表現せざるをえなかつたのである。

しかしながら、最善なる人も言う。「あなたはわたしの光、私の潔さ、私の天であります。あなたと一致することによって、私は光と潔さと幸福とに満たされる」。

海は私たちが神に満たされることと、また恵みの聖霊に満たされることとのよい表象である。すべての川が海に帰るごとく、肉体も魂も、義の善き業も、主の永遠の安息に生きるために神に帰り行くのである。人々は外部に多くの困難があつても、魂の奥底において平和であることができる。あたかも海の表面は激しく動いても、その底は静かなようにである。⁽⁸⁷⁾

この引用に見られるように、ウェスレーの場合には、この世での活動と平和や安息や幸福が矛盾しない。従つて、ウェスレーのいうキリスト者の完全は、この世的な完全であり世俗のものである。更に、「いつも仕事をすることがよい。時間の断片を失わぬよう細片を収集しなさい」というウェスレーの言葉もおもしろい。これらのウェスレーの言葉を読むと、我々はゲートを想起せざるを得ないのである。ゲートは『イタリア紀行』などによく書いているのであるが、イタリアでカトリックの人々が、ローマの街などで何もしないでぼんやりしているのに自分と異質のものを感ずる。よくいわれる無為の楽しさであろう。それを見たプロテスタントの国から来たゲートは、自分にはそのまねはとてできないと思う。自分はどうしてもプロテスタント的な人間であり、仕事をすることにしか喜びを覚えない、とゲートは思う。⁽⁸⁹⁾ ウェスレーのキリスト者の完全の主張の中には、そういう活動的でありつつ平和であるという、プロテスタント的な人間像がよく表現されている。すなわち、キリスト者は神のための仕事をしていくことの中にしか、喜びが存在しないのである。それは海の表面が荒れていても、内部はい

つも静かなものごとくである。
従って、ウェスレーの聖化は倫理的に考えるというよりも、むしろ、実存的に考えるべきものではないだろうか。自分自身が神の意志に一致することを通して、本当の自己を回復していくという事情として考察されなければならぬのである。ウェスレーにおいては、人生の旅において、人間が生まれ故郷を再発見し、そこに帰ってくるというふうなものと、聖化がとらえられているのではなからかと思う。そして、こういう意味での聖化を鍵として、ウェスレーの聖書解釈はなされてきたのである。

注

- (1) 松本登 著、Betty Henry: The Spirit of Methodism, London, Epworth Press, 1937; Starkey, Lycourgus M.: The Work of the Holy Spirit — A Study in Wesleyan Theology, New York, Abingdon Press, 1962; Lindström, Harald: Wesley and Sanctification, London, Epworth Press, 1946.
- (2) Hildebrandt, Franz: From Luther to Wesley, London, Lutterworth Press, 1951; Cell, George Croft: The Rediscovery of John Wesley; Pieté, Maximin: La Réaction Wesleyenne dans l'Évolution Protestante; Todd, John M.: John Wesley and the Catholic Church.
- (3) Wahl, Jean: Études Kierkegaardennes, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, Deuxième édition, 1949, p. 2f.
- (4) Diamond, Malcolm L.: Martin Ruber, New York, Oxford Univ. Press, 1960, pp. 110ff.
- (5) Schmidt, Martin: John Wesley's Bekehrung, Bremen, Verlagshaus der Methodistenkirche, 1938.
- (6) Journal, vol. 1, pp. 471—472.
- (7) 野呂芳男『ウェスレーの神学』(野呂芳男訳)四一—四二頁。
- (8) *ibid.*, p. 55.
- (9) Works, vol. 7, p. 198.

- (10) Tyerman, L.: *op. cit.*, vol. 1, p. 72.
- (11) 野呂芳男訳『説教上』(ウェスレー著作集第三卷)一〇〇—一〇二頁。
- (12) Arnett, William M.: *op. cit.*, p. 98.
- (13) *ibid.*, p. 99 以下の再引用。
- (14) Journal, vol. 5, p. 492; Letters, vol. 2, p. 387; *ibid.*, vol. 7, p. 100.
- (15) Arnett, William M.: *op. cit.*, p. 78.
- (16) Works, vol. 7, p. 198.
- (17) Letters, vol. 2, p. 117.
- (18) ウェスレー『説教上』(野呂芳男訳)四一—四二頁。
- (19) 同上、二八八—二八九頁。
- (20) Arnett, William M.: *op. cit.*, p. 93.
- (21) Sugden: Standard Sermons, vol. 1, p. 196, footnote.
- (22) Letters, vol. 5, p. 41; Arnett, W. M.: *op. cit.*, p. 83, pp. 93—94, p. 140.
- (23) ウェスレー『説教上』(野呂芳男訳)四一—四二頁。
- (24) Williams, Colin W.: John Wesley's Theology Today, New York, Abingdon Press, 1960, p. 26.
- (25) Journal, vol. 6, p. 117.
- (26) Works, vol. 11, p. 484.
- (27) *ibid.*
- (28) Works, vol. 7, p. 198.
- (29) Letters, vol. 8, p. 192.
- (30) Wesley, John: Explanatory Notes upon the New Testament, London, Epworth Press, (reprinted 1954), p. 794.
- (31) *ibid.*, p. 570.

- (32) Arnett, William M. : op. cit., p. 139.
- (33) Notes, p. 928.
- (34) *ibid.*, p. 929.
- (35) *ibid.*, p. 6.
- (36) *ibid.*, p. 814.
- (37) *ibid.*, p. 15.
- (38) Tyerman, L. : op. cit., vol. 1, p. 176.
- (39) Sugen: Standard Sermons, vol. 2, p. 97, footnote 文の Arnett, William M. : op. cit., p. 119.
- (40) 『説教上』(註記) 三二八頁—三三六頁。
- (41) Williams, C. W. : op. cit., pp. 27—28.
- (42) Works, vol. 6, p. 395; Letters, vol. 3, p. 129.
- (43) Works, vol. 10, p. 482.
- (44) 『説教上』(註記) 四〇—四一。
- (45) Bainton, Roland H. : The Reformation of the Sixteenth Century, Boston, Beacon Press, 1952, pp. 199 ff.
- (46) Tillich, Paul: A History of Christian Thought (A Stenographic Transcription of Lectures Delivered During the Spring Term, 1953), pp. 210 ff. シン・マン・リに關する我々の叙述は、テ・リ・マンに負うところが多い。
- (47) *ibid.*, p. 212.
- (48) Letters, vol. 8, p. 112.
- (49) Works, vol. 8, pp. 11—12.
- (50) Journal, vol. 2, p. 467; Notes, p. 630.
- (51) Letters, vol. 2, p. 379; Works, vol. 8, p. 197; Works, vol. 6, p. 506, 及び『説教上』(野呂訳) 二二八—二二九頁。
- (52) Works, vol. 8, pp. 197—198.
- (53) Toland, John: Christianity Not Mysterious, London, 1696; Frost, Stanley B. : Die Autoritätslehre in den Werken

John Wesley, S. 23.

- (54) Works, vol. 6, p. 351.
- (55) Gilson, Etienne: Reason and Revelation in the Middle Ages, New York, Charles Scribner's Sons, 1954.
- (56) Barth, Karl: Fides Quaerens Intellectum, Zürich, Evangelischer Verlag, 1958, (Zweite Auf.).
- (57) Works, vol. 6, p. 360.
- (58) Williams, C. W. : op. cit., p. 30.
- (59) Williams, C. W. : op. cit., pp. 30—31.
- (60) ショーン・ロック、加藤卯一郎訳『人間悟性論』下巻、岩波文庫、昭和十五年、一四四—一四五頁以下。
- (61) Works, vol. 8, pp. 197—198.
- (62) Sermons, vol. 2, p. 216.
- (63) Works, vol. 6, pp. 274—275. 又 *ibid.*, vol. 7, pp. 233—234 には、'感覺經驗を通じて入ってくる理性的真理と信仰によつて所有される宗教的真理との区別及び階層性がよく表われている。
- (64) Journal, vol. 3, p. 179.
- (65) *ibid.*, vol. 4, p. 192.
- (66) *ibid.*, vol. 5, p. 89 の注を参照のこと。
- (67) *ibid.*, vol. 6, p. 358 の注を参照のこと。
- (68) ショーン・ロック、加藤卯一郎訳『人間悟性論』上巻、岩波文庫、昭和十五年、七九—八〇—八一頁。
- (69) この説教の年代については、Sugen: Standard Sermons, vol. 1, p. 298 にある序説のところを参照のこと。
- (70) ウェスレー『説教上』(野呂訳) 三二八—三三六頁以下。またウェスレー『説教上』(野呂訳) 五七—五九—六〇頁を参照のこと。
- (71) Works, vol. 13, pp. 455 ff.
- (72) ウェスレー『説教上』(野呂訳) 二〇〇—二〇一—二〇二頁。
- (73) Works, vol. 11, p. 484.

- (74) Letters, vol. 2, pp. 383—385.
- (75) *ibid.*, pp. 384—385.
- (76) Troeltsch, E.: *Der Historismus und seine Überwindung*, Berlin, Pan Verlag Rolf Heise, 1924, S. 67.
- (77) ウェスレー『説教』(野呂訳)三三〇—三三一ページ。
- (78) 同右、二九六—二九七ページ以下。
- (79) 野呂芳男他訳『ウェスレーの神学』、東京、新教出版社、昭和三十五年、一七六ページ。
- (80) 同右、一七六—一七七ページ。
- (81) *Works*, vol. 11, p. 404.
- (82) *ibid.*, p. 371.
- (83) *ibid.*, p. 400.
- (84) *ibid.*, p. 368.
- (85) *ibid.*, p. 382.
- (86) *ibid.*, p. 417.
- (87) *ibid.*, pp. 435—436.
- (88) *ibid.*, p. 432.
- (89) 菊池栄一著『イタリヤに於けるゲーテの世界』、東京、内田老鶴圃、昭和三十六年。

第六章 神と人間

一 三位一体の永遠者

ウェスレーの神理解を直接に取り扱った説教は『標準説教』の中に入れていない。『標準説教』の中にあるものは、おもに人間の義認・聖化・倫理に関するもので、この事実が既にウェスレーの神学の体験論的性格を明らかにしている。もちろん、メソジスト教徒はその教理標準として『標準説教』の他に『新約聖書注解』をもっていたのであるから、そこからウェスレーの神理解を彼らの信仰と生活の標準として学び得たであろうが。ところで、我々がそれらの注解から知られるものや、『標準説教』外の説教で、ウェスレーが直接自分の神理解を述べたものを読んでも、その神理解そのものが彼の神学の体験論的性格を浮き彫りにしているのである。

ウェスレーがその神理解を述べた説教として、我々はいくつかをあげることができるのであるが、まず「永遠

に「つづ」(On Eternity)を取り上げてみよう。そこにおいて、ウェスレーは永遠に対応するものとして無限空間 (immensity) をあげ、永遠が限りのない時間 (boundless duration) であるのに対し、無限空間は限りのない空間 (boundless space) であるとしている。

ウェスレーは当時の一般的な思考形式に従って、永遠は前の部分の永遠 (eternity a parte ante) と後の部分の永遠 (eternity a parte post) とに分けられるとした。すなわち、過ぎ去ったものとしての永遠、初めなき時間と、来るべきものとしての永遠、終わりなき時間とである。そして、この両者の意味での永遠に住まわれる者は、神のみである。

ところで、時 (time) とは何か。その本質が何であるかを我々は定義できないのであるが、それはある意味で、両端を切断された永遠の断片ではないか。世界が始まった時に始まり、世界が続く限り存続し、遂には永劫に消滅するところの時間の部分ではないのか、とウェスレーは考える。時は今のところ、太陽とたくさんの星の回転によって計られているが、過ぎ去った永遠と来るべき永遠との間に横たわっている。しかし、天地が神の前に消滅する時には、時も永遠の海の中に沈んでしまう。死すべき人間が永遠についての観念を幾分なりとも形成できるのは、永遠への比論 (analogy) となっているもの、すなわち、無限空間の体験が人間にあるからである。そして、この比論的思考の正当性は、神が永遠にも無限空間にも共に住まっておられるがゆえに、一方から他方を類推しても、思考は同質のものの中を行くことになるからである。

ウェスレーは、初めなき永遠についての思索よりも、終わりなき永遠のほうが人間の運命にとって重大な意味をもつがゆえに、我々の思考を後者のほうに向かわせる。というのは、神は終わりなき永遠の中に、天に住む使たちのみならず、地に住む人間たちをも参加させてくださるからである。人間たちの身体は蛾よりも先につぶ

されてしまうような弱い・みじめなものであるが、彼らの魂はけっして死なない。すべての霊は、腐敗の原理をもたず、外部の力によっても滅ぼすことができない不死なるものである。

ウェスレーは議論を更に一步進めて、霊のみならず物質も、ある意味で永遠なるものではないかと言う。それはもちろん、初めなき時間の意味においてはではない。初めなき時間に住まわれたのは神のみであるが、後の部分の永遠の中において、すべての被造物が永遠であると仮定しても、何の不都合もないのである。物質は絶えず種種の形態に変化しているが、そのことは、物質が減びいくものであることを意味しない。実体 (substance) は変化を貫いて存続する。物質が極微のもの (atoms) に解消されることはあっても、その極微のものの一つでも滅びはしない。というのは、神がご自分の造られたものを滅ぼされることは、ありそうにないことだからである。

ウェスレーは、ベーコン (Lord Bacon) の実験がこの事実を証明している、と言う。ベーコンの実験によつて、高熱ではダイヤモンドも粉末になってしまうというところ、更に高い熱によつてはそれが全く燃えあがってしまふということが分かった。しかし、燃えあがって溶解してしまつたところで、それが減んだことにはならない。一見抽象的とも言えるウェスレーの永遠に関する思索が、神に関する思弁よりも実は人間のほうに傾斜しているものであることは、既に述べたごとく後の部分の永遠のほうにウェスレーの思索の重点が置かれていたことから明らかであるが、更にこのことを明らかにしているのは、後の部分の永遠の中で被造物は減びないというウェスレーの主張との関連で、人間の救いの問題がウェスレーの思索の中心に躍り出てくる事実である。結局のところ、ウェスレーにおける永遠の思索は、この地上で既に始まっている人間の救いというきわめて体験論的な現実を十分に理解し・支え・可能ならしめるものなのである。その現実を離れた抽象ではない。我々のこの地上で体験し得る救いは、それが包み込まれている永遠を顧慮してのみ、十分に理解され得るものなのである。

ウェスレーは、この世の物を永遠に勝って評価する人間たちの狂った愚行を嘆く。しかも、この愚行は、この世に生まれてくる人間すべてが、生まれながらに持っている病気なのである。ここでもまた、ウェスレーは、目が空間を見るに当たってそのわずかな部分しか見ることができないという事実と比論させて、心も直接にはただわずかな時の部分しか見ないという事実を語る。これは、もちろんのこと、ウェスレーの神学的認識論がロッキの哲学的認識論と類比の関係にある事実を指し示している一例である。ウェスレーによると、目が、あまりの遠距離にある中国の美しさを見ず、従って我々がそれによって影響されないように、心も、永遠のもつ美しさも恐怖も見ない。それがあまりにも我々から遠いので、我々はそれによって少しも影響されないのである。そこで、我々は時間においても空間においても、手近なものに心を奪われている。

こういう我々の本性は、神の全能の恵みによって変えられて初めて、その病気をいやされるものなのであるが、この治癒の手段はそれを求めるすべての人に対して、神から惜しみなく与えられている。この手段こそ信仰なのである。

ところで、永遠は、その偉大さで我々の思考能力を超越する驚くべき対象であるにとどまらない。それは、我々に対して永遠の幸福か、あるいは、永遠の悲惨かをもち来らす。これについての思いは、理性ある者にとって、他のすべてを飲み込むほどの重大事であるはずである。人間にとって、この一事こそ必要なものである。我々は今、永遠の幸福を選ぶか、永遠の悲惨を選ぶかの決断の前に立たされているのであって、もちろんよいほうを選ばねばならないのである。

ウェスレーのこの説教の結論の部分は、永遠という、とかく抽象的になりがちなものに関する思索が、実は我々にとってきわめて身近な問題、ニヒリズムの克服に関連することを示していて、殊に興味深い。人間は永遠や

無限空間の前に立たされる時、自分が卑小で無に等しい、取るに足りない存在であるとの感を懐く。永遠者が自分のごとき取るに足りない存在を顧みるとは到底信じられない。ところが、こういうニヒリズムは、ウェスレーによれば、永遠や無限空間の前には、どんなに大きなものでも無に等しいこと、大きいとか小さいとかいう相対的な区別は永遠や無限空間の前には意味をなさず、すべてが大きいとも言えるし、すべてが小さいとも言えるということを知らないところからきている。神は、広大な宇宙全体をくまなく統括されると共に、人間一人一人の生活を細微にわたって支配されるのである。何が神にとって大切であるかは、容積の大きさや時間の長さによらず、神からの価値付けによるのである。すなわち、ウェスレーにとって永遠の思索は、まさにその中に摂理論「二羽のすずめは一アサリオンで売られているではないか。しかもあなたがたの父の許しが必要ならば、その一羽も地に落ちることはない。またあなたがたの頭の毛までも、みな数えられている。それだから、恐れることはない。あなたがたは多くのすずめよりも、まさった者である」(マタイ一〇・二九―三一) という摂理的体験を含むものなのである。

この説教の中に永遠の今 (nunc aeternitatis) に関する思索が全く見られないことにも、我々は注目すべきである。永遠の今とは、神にとっては過去も現在も未来も、時間の前後関係をもってあらわれず、今として把握されているという神の現実の一面を言うのである。後述するように、ウェスレーにもこの思索は存在するのであるが、真正面から永遠について述べたこの説教で、永遠の今についてウェスレーが語っていないということ、むしろ、永遠が前の部分の永遠と後の部分の永遠という仕方、今を境として区分された二つの無限の時間とされ、しかも後の部分の永遠がおもに取り上げられたということは何を我々に告げているのか。それは、人間が救われたいという根源的・体験的欲望をもって神に問いかける時に、神が答えを与えてくださるといふ仕方での、「体験

「神」が「問い—答え」になっているウェスレー神学の図式を我々に告げているのである。体験への答えとしての神の思索においては、当然のこと、永遠と時間との質的連続が、換言すれば、時間の無限の連続としての永遠が前面に出てくるのであって、——なぜならば、人間は時間的存在なのだから、——時間との質的相違における永遠たる永遠の今は背後に退くのである。同じ事情が、ウェスレーの神の予知に関する思索の中にあるのを、後で我は見ることになる。

ウェスレーの三位一体論に関する思索は、その説教「三位一体について」(On the Trinity)の中に見られる⁽²⁾。テキストはヨハネの第一の手紙五章七—八節——「天においてあかしをするものが三つある。父と言葉と聖霊とである。そして、三つは一つである」——であるが、このテキストは本文批評で問題になる箇所の一つであって、一九六八年の日本聖書協会発行の日本語では、「あかしをするものが、三つある。御霊と水と血とである。そして、この三つのものは一致する」となっている。ウェスレーもこのテキストに問題があることをこの説教で議論しているのであるが、ベンゲルがこのテキストの本文批評を行い、これを正しいテキストとして受け入れているところに従っている。ウェスレーは、このテキストに表現されている信仰の事実を受け入れることがすべての信仰者に要求されていることであって、この事実に関する解釈ではない、とする。

ウェスレーによれば、意見^(opinion)と宗教^(religion)とは異なる。ここでの宗教とは、なまの信仰体験、まだ反省によって論理化される前のものを指すようである。従って、ウェスレーは「正しい意見でさえ宗教から離れているのは、東が西から離れていると同じである」と言い得たのである⁽³⁾。正しい意見をもつ人が全く宗教をもたないことがあり、誤った意見の所有者が真の宗教をもっていることもある。従って意見は自由に思索されてよいものであるが、生ける宗教に離れ難く結合している若干の真理がある。それらの真理を根本的なもの^(fundamentals)と称して、何がその根本的なものに属するかに関して多くの議論がなされてきたが、ウェスレーはこの呼称があいまいなので使用したがいけないけれども、しかし、確かにある真理は生ける宗教に深く関係していることを認め、テキストに表現されている三位一体の事実はそういう真理であることを主張する。

しかし、このテキストの言葉に関するあれこれの説明^(explanation)を信じることは、ウェスレーにとって重要ではない。彼の判断ではアタナシウス^(Athanasius)信条の中での説明は最善のものであるが、ウェスレーは、この説明を信じることをさえ我々に要求しない。彼は、アタナシウス信条がこれに同意しない者は「疑いもなく永遠に滅びるであろう」と言っていることなどもあって、長い間この信条への同意を表明するのを躊躇してきた。この事実は、ウェスレーの信条に対する態度を我々に教えていて興味深いが、ウェスレーは次の二つの事柄を考えてやっとアタナシウス信条に同意する。①この信条に見られる呪いの言葉は、故意の不信者、すなわち、真理を知るためのあらゆる手段を所有しながらもそれを強情に拒否する人々に向けられたものである。②この言葉は、信条に述べられている教理の實質^(substance)を信じない人々に向けられているのであり、その教理の哲学的な説明^(illustrations)を信じない人々にはない⁽⁴⁾。

そこで、ウェスレーは自分自身は三位一体とか人格とかいう用語を——それ以上の良い用語を知らないがゆえに——何のためらいもなく使用するが、それらを使わない人々がいたところで、使うようには強制できないと考えている。カルヴァンがセルヴェトウス^(Michael Servetus)からもらった手紙の中には、「私はみ父が神であり、み子が神であり、聖霊が神である」ということを信じるけれども、しかも三位一体とか三つの人格とかいう言葉を使用するのをためらう。なぜならば、私はこれらの言葉を聖書の中に見いださなからである」とあったが、これらの言葉を使用しなかったがためにセルヴェトウスは火刑に処せられたのであった。こういうようにセルヴェ

トウス火刑の背景を説明しつつ、ウェスレーは、我々がこの説教のテキストである聖書の言葉を信じることであればよいのであって、その説明を信じるのが重要なのではないとし、カルヴァンの態度を非難する。

要するにウェスレーにとつては、三位一体の事実を信じるのが必要なのであって、どういふ仕方でも神が三位一体なのかを理解することが重要なのではない。理解できないものは信じないと言ふ人々に対してウェスレーは、そういう人々は天空に太陽が存在すること、光が輝いていること、空気が大地が存在すること、自分に身体や魂があることも信じてはならないはずだと主張する。従って、三位一体への信仰は神秘 (mystery) を信じることではない。というのは、神秘は三位一体の事実の中ではなく、それがどういふ仕方においてあるかの中に存在するからである。我々に啓示されたのはその事実であり、どういふ仕方でも三位一体なのかではない。

ところで、ウェスレーによれば、三位一体の事実とは、真のキリスト教信仰には欠くことのできないものとして編み込まれている。真のキリスト者は皆、「御霊みずから、わたしたちの霊と共に、わたしたちが神の子であることをあかしして下さる」(ローマ八・一六)と言ふことができなければならないのであるが、この事実は、聖霊なる神が、み子なる神の功績のゆえに我々が父なる神によって受け入れられたということをあかしして下さるということである。このあかしのゆえに、我々はみ子と聖霊とを父なる神と同じく尊崇するのである。すべてのキリスト者がこの三位一体の事実を発言し得るとは限らないが、それを発言し得ない人々であっても、我々が彼らに若干の質問をする時に、その人々の信仰の中にその事実が含まれているのを我々は容易に知るのである。

以上の叙述から、ウェスレーの三位一体論が信仰体験の分析であることは明瞭である。もちろん、信仰は神と人間との交わりにおける人間の側の出来事であるが、神がどういふ仕方でも三位一体であるかについての思索は、人間が神を自分の思索の対象にすえて、父・子・聖霊がどういふ仕方でも一体であるかを傍観者の立場で思弁することである。ウェスレーはこういう思弁を三位一体論の本質とは考えていない。むしろ、人間の側の信仰体験に現象する事実を思索する。三位一体の神が人間に働きかけておられるその働きかけが、人間の体験にどういふ影響を事実として残すかを、その働きかけの中に含まれてしまっている人間が思索するのである。父・子・聖霊の三者それぞれの区別されざるを得ない働きかけが人間に向かってあるが、しかも、それは信仰という一つの現実、唯一の対象に向かう統一された尊崇の姿勢をうみ出す一つの働きかけなのである。そういう信仰体験の叙述が、ウェスレーの三位一体論なのである。彼のいう三位一体の事実とは、体験されるものごとである。彼は、三位一体論においても、体験論的なアプローチの仕方を取っている。

ウェスレーによれば、この三位一体の神は霊であって、あらゆる霊的完全、力・知恵・愛・清さにみちているし、また、この神は知恵・愛・清さ・栄光の光であり、光が身体の目に働きかけると同じ仕方でも神は人間の霊の目に働きかけてくださるがゆえに、霊の目が開かれた人間のみがこの神を見ることが出来る。神は愛であって偏りみることをなざらず、すべての人間が救われることを望んでおられる。神の属性に関するウェスレーの発言で特に我々の注意を引くのは、ウェスレーにとつては神の正義とあわれみが互いに矛盾せず、共に神の義の中に含まれていることである。神の義は「神の永遠の・本質的な義を意味し、正義とあわれみとを共に含むものである。それは、罪を責めることにおいて、しかもその罪人を義とすることに於いて顕著な仕方でも示されている」。ウェスレーには、ある神学者たちには見られるところの、人間に対する神の働きかけがあわれみと正義とに分裂しているという事実は見られない。⁽⁵⁾

神はすべてのものの原因であり、また、目的であり、あらゆる被造物の創造者 (Creator)、経営者 (Proprietor)、処置者 (Disposer) である。⁽⁶⁾ もちろん、これらの神の働きはその道徳的な完全な知恵によってなされる。

我々がどういふ環境の中に置かれるかは、人間の理解を超えた神の知恵によって、我々にとって最善であるようになされるのである。そして、人間の行為の善悪に応じて、神はその人間に報いを与えられる。

二 神と歴史

ウェスレーにおいても、神がその全能の主権により天地万物を造られたものと考えられているがゆえに、その創造の中には究極的には不条理は存在しない。ここで我々は不条理という言葉によって、神といえどもやむを得ず、その存在を認め、それとなんらかの仕方折り合っていかなければならないところの神に敵対する力を意味する。こういう意味での不条理の思考がウェスレーに存在しないことは、これから述べる神と歴史に関するウェスレーの思索全体から容易に推察できる。この世界の中に我々にとって神の愛や正義と相容れないと思えない事柄が存在しても、今後の叙述の中でしばしば我々が見るごとく、それに対するウェスレーの解答は、それらの事柄の存在が積極的の意味をもち、神の愛や正義と矛盾するどころか、実は神の栄光を増し加えているのであるが、ただ我々の限界付けられた理性にはその事情が理解できないだけであるということである。それにもかかわらず、ウェスレーの神と歴史との関係についての思索には、伝統的な意味での神の主権、君主のもつ権力とのアナロジーにおいて把握された神の主権を幾分なりとも制限する方向、従って、不条理の存在を認める方向へ少なくとも一步を踏み出した形跡が見られるのである。

神がその全能の力を駆使して、また、その完全な知恵によって造られたこの世界には、究極的には理性的調和を破るものは存在しないとの信念に従ったのであろうが、ウェスレーは神の創造の中には割れ目 (gaps) や隙間 (chasms) は存在しない、と主張する。世界のあらゆる部分は驚嘆すべき仕方と一緒につながれており、一つの普遍的全体を形成している。従って、土や水というような無形ともいべき極小の最低のものから、大天使ミカエルというような最高のものまでが、一つの連鎖をなしており、しかも、下から上へと向かう被造物の諸段階には飛躍がない。一段一段とよみなく静かに上昇している。もちろん、我々の感覚や理解力が不完全なために、我々はしばしば、このよどみなき静かな連続せる上昇を知覚しているとは限らないのであるが。しかし、ウェスレーによれば、大ざっぱで一般的な仕方においてはではあるが、我々は次のごとき一連の上昇を観察することができる。まず、無機物たる土壌があり、それから、それぞれの段階をもつ鉱物と植物がある。その次には、昆虫・爬虫類・魚類・動物・人間・天使という順序で上昇しているのであって、天使について我々が確かな事柄を知るのは啓示を通してだけである。

上述したものはウェスレーの見た空間的な理性的調和であるが、彼の見た歴史にも究極的には不条理はなく、そこには時間的な理性的調和が見られる。これはいわゆる神義論の問題であるが、どのようにして我々は、現実にこの世界の中に存在しているようにみえる不調和、神の善と知恵とに反すると思われぬ事柄を究極的に正当化し得るのであろうか。ウェスレーによれば、このような疑問は、我々がこの世界を、その初めの時より今我々が見ているごときものであったと考えるところからきている。ところが、世界が神によって創造された当初においては、その様相は今とは全く違っていた。神が造られた時の世界は、今よりもはるかに良かったのであり、そこには何の汚点も欠陥もなかったのである。神は無生物界には腐敗も破壊も造られなかったし、生物界には死も、その先触れである罪や苦痛も造られなかった。これらの悲惨な出来事は、創造者に反逆して人間が知識の木

の実を食べた結果なのである。神によって造られたままの物質にも霊にも、この世に存在する悪の責任を帰してはならない。ところが、人間が神以外のところで幸福を見いだそうと種々工夫し始めたがゆえに、自分自身のみならず全被造物を無秩序と悲惨と死の中に投げ込んでしまったのである。⁽⁹⁾

ウェスレーはこれまで述べたところでは、アダムの墮罪に関する伝統的な教説から一步も外に出ていない。しかし、教父イレナエウスなどにも見られる教説であるからウェスレー独自のものとは言えないにしても、神が人間の墮罪やその結果が生起するのを許された理由として、ウェスレーが、これらの時間内の悪が我々の永遠の善を増し加えることをあげているのは、我々の興味を引く。今は全被造物が苦しみの重荷をなげいているが、これらの悪も共に働いて、我々のために永遠の栄光をはるかに増し加えるのに役立つのである。⁽¹⁰⁾

神が人間の墮罪を許したという発想は、後述するウェスレーの二重予定論の否定及び予知論と関連するものであるが、ところで、ウェスレーによれば、愛とあわれみとに満ちた神が支配するこの世界に苦痛 (pain) が存在するのは罪 (sin) が存在するからである。それでは、なぜ罪が存在するのか。それは人間が神の像にかたどって造られ、永遠にわたって生きるはずのものであったからであり、人間がただの物質、意識も理解力もたない土の塊ではなく、その創造者と同じように一つの霊だからである。人間の魂は、それ自体動くことのできない物質ではなく、霊である。霊たる人間は意識と理解力とを賦与されているばかりでなく、意志も与えられている。しかし、人間に賦与されたものの冠は自由 (liberty) であり、この力によって人間は自分の努力と行動とを支配するのである。また、自由は自分自身の生きる方向付けをなし、善か悪かを選ぶ能力である。ところが、この自由によって初めの人間は善よりも悪を選び、そのために罪がこの世に入り込んできたし、死の予備とも言うべきあらゆる種類の苦痛が後を追ってきたのである。しかも、ウェスレーによれば、自然悪や道徳悪に関するこのよう

に明白で単純な説明が、神がそれを啓示してくださるまで、あらゆる人間の知恵をもってしても発見されなかったのである。⁽¹¹⁾

人間の清さが幸福を作るというウェスレーに特徴的な思考がここにも見られるのであるが、アダムはその純潔を失った時に、幸福も知恵も失ったのである。⁽¹²⁾しかし、初めの人間がそのように自由なる存在であったとしたところで、悪がどういふものであるかを知った上で悪を選んだのであろうか。ウェスレーはこの疑問に対して、アダムは悪を善と間違えたかもしれないと答えている。アダムは、絶対無謬ではなかったがゆえに、絶対に罪を犯さないような存在ではなかった。ところで、アダムが悪を善と間違えたからには、それ以前にこの世界に悪が存在していたわけである。どこから悪は由来しているのか。ウェスレーによれば、暁の子たるルシファー (Lucifer)、悪霊からである。悪霊こそ、その自由を使って最初に罪を犯し、この宇宙に悪を導入した存在である。ルシファーは自分を当然以上に高位にある存在と考える誘惑に屈し、神のごとくなろうとする傲慢と我意をもって罪に堕ちたのであるが、自分一人で墮罪せずに天の万軍の三分の一を道連れにした。その結果、彼らはその栄光と幸福とを喪失し、先の住居から追われたのである。神が新しく造った人間という被造物のもつ幸福をうらやみ、また、怒り、ルシファーは人間からそれを奪い取ろうと決心して、自己を蛇の姿に隠した。このようにして創世記第三章の物語に記されているようなアダムとエバとの墮罪が生起したのである。⁽¹³⁾

ウェスレーによれば、アダムと同じように、神の警告にもかかわらず悪魔とその天使たちの味方をする者たちは、人類の創造者であり支配者である神の定めに従って、死後地獄の刑罰を受ける。ウェスレーは、地獄の刑罰を古典的区分に応じて喪失の刑罰 (poena damni) と感覚の刑罰 (poena sensus) とに区分する。喪失の刑罰は、魂が身体を離れる瞬間に始まるものであって、身体的感覚に依存して享受していたあらゆる快楽を失うことであ

る。香り・風味・感觸はもはや彼らを喜ばさない。そういう喜びを与えてくれた器官はだめになっているし、これらの器官に満足を与えていた物体は取り去られている。このように現世で彼らが楽しんで来た物が、ことごとく彼らから引き離されてしまい、更に、それらの思い出も彼らを楽しませるところか苦痛になってしまう。そればかりでなく、彼らは愛する者たち、妻、夫、両親、子供たち、友人たちさえも失う。これらの人間たちとの交わりからくる喜びは彼らからことごとく失われてしまうが、それは地獄には友愛などは全く存在しないからである。更に、彼らは、地上で楽しんだ喜びを喪失するに加えて、アブラハムのふところ、神の楽園 (paradise) の中における彼らの場所を失う。ウェスレーによれば、楽園は天国そのものではなく、それへの玄関であり、ここで義人たちの霊が完全にされる。喜びの充満、神の側にいるという永遠の楽しさが与えられるのは天国においてのみであるが、地獄に落ちた人間たちは、もちろんのこと、この楽しみ、喜びの充満を失う。要するに、神のために造られた人間の魂が、神のみ前から追放されているというところに、地獄の刑罰の本質が存在するのである。⁽¹⁴⁾

感觸の刑罰は、喪失の刑罰に対して刑罰の積極面を表現している。地獄には死ぬことのない虫がいるといわれているが、ウェスレーによれば、これはやましいところのある良心 (a guilty conscience) を意味する。すなわち、自己断罪・悲嘆・恥辱・悔恨、また、神の怒りにさらされているという意識である。この地上においてさえ、やましいところのある良心に苦しめられる人々は、しばしばその苦しみを味わい続けるよりも絞殺されることの方がよしとするほどなのであるから、まして死後、自分に対する神の怒りを完全に味わわざるを得ないほどに良心を自覚めさせられてしまった地獄の人間たちの苦しみは大変なものなのである。このような良心の呵責に加えて、地獄の住人たちは、けっして満足され得ない欲望や、恐れや憤怒というような不浄な情熱に苦しめられているし、ねたみ・嫉妬・恨み・復讐心というようなあらゆる不潔な気質に苦しめられている。これらのものが、禿

鷹のように絶えず魂をかじりさいなむのであるが、ウェスレーはこれらに加えて、神やその創造物への憎しみをあげ、これによって、地獄におけるけっして死なない虫の意味するものを我々に想像させる。⁽¹⁵⁾

ところで、ウェスレーによれば、我らの主が地獄における刑罰に関して、人間を苦しめる虫のみならず、けっして消えない火にも言及しておられるのは偶然ではない。というのは、火は、その中で苦しめられる人々にとって、彼らの罪の程度に応じて幾分の強度の差があるにしても、本質的には同じものである。それに対して、虫は、それによって苦しめられる人々にとって、彼らの悪の種類と程度に応じて、無限の変化を示すのである。各人は死後、地上での行いに応じて報いられるからである。そして、地獄の火はこの世の火のように、中に投げ込まれたものを消滅させることはしないのである。⁽¹⁶⁾

我々は、キリスト教の終末論がどうしても縦の線と横の線の交差、いわば十字架型を形成しないわけにはいかないものだと考えているのであるが、この場合、横の線で象徴されるものは天地の創造より終末に至る時の流れ、また、人類史であり、縦の線で象徴されているものは、個人が死後どうなるか、時間と永遠とが異なる以上は、歴史の終わりを待たずに死後人間は永遠の世界に直ちに入り込むわけであるから、そこではどうなるのかという事情である。終末論における十字架型の構造はウェスレーにも見られるのであって、現代人にとってはなんととも気味の悪い神話としか思えないところの、地獄の虫や火による刑罰まで持ち出してウェスレーが説いた人間の死後の情況の叙述は、縦の線の終末論である。それに対して、神がアダムの墮罪を許されたのは、結局のところそれが我々の永遠の善を増し加えるからであるというものは、横の線の終末論である。⁽¹⁷⁾

ウェスレーによれば、アダムの墮罪によって人類が得た利益は大別して二種類ある。⁽¹⁷⁾
第一には、アダムの墮罪のおかげで、人間はこの地上でより清く、より幸福になり得る可能性を獲得したこと

である。というのは、アダムの墮罪がなければ、キリストが死なれるという事件も起こらなかったからである。人間性にあずかるすべての者がアダムにおいて致命的な傷を負ったがゆえに、神のみ子のご自分の上に我々の本性をとられる必要、すなわち、受肉の必要があったのである。そのことがなければ、キリストがその十字架の死に至るまでの従順によって、我々に驚くべき神の愛を示されることもなかった。そのことがなければ、我々には罪のためのなだめの供え物としてのキリストも、神の右にあって執り成してくださる昇天のキリストもなかった。アダムの墮罪がなければ、我々は独り子さえも我々のために惜しまないような神の愛を知ることができなかったがゆえに、今我々がつほどの感謝の情熱をもって神を、また、そのみ子を信じ・愛することはなかった。また、このような父なる神やみ子を我々に啓示する聖霊への愛もなかったし、これほどまでに神が愛しているのは我々だけでなく我々の隣人でもあるのだから、その事実に基づいた現在のそのような隣人に対する我々の愛もなかったのである。

ウェスレーにおいては、この世界に苦難が存在するのはアダムの墮罪からであるが、人間はこの苦難によっても数え切れない利益を受けている。宗教それ自体がこの世界での苦難の存在に基礎付けられているがゆえに、苦難がなければ宗教の相当部分、本質的部分、否、宗教そのものが意味を失ってしまう。世界に苦難が存在するがゆえに、愛はすべてを耐え忍ぶという、あのもつとも高貴なキリスト者の美点、従順の美点が存在し得る。自分に対して神のなされることはすべて良いという、キリスト者のもつ神への諦念が存在し得るのである。また、この世に苦難も危険もないならば、キリスト者のもつ神への信頼も存在し得ない。苦難によって我々の信仰は試みられ、神の意によりかなうものとなっていく。更に、この世に自然悪や道徳悪がなければ、忍耐・柔和・親切・辛抱強さというようなキリスト教的美德はどうなるのであろうか。そして、信仰や、神と人々に対する我々の愛

と共に、我々の忍耐や柔和や辛抱強さが増し加わるにつれて、この世においても、我々の幸福は増加するとウェスレーは言うのである。なぜならば、清さが増し加われれば幸福も増加するからである。⁽¹⁸⁾

アダムの墮罪によって我々が得た第二の利益は、我々の永遠の命に関係する。既に見てきたような清さを人間がこの地上の生活を通して獲得するならば、当然のこと永遠の世界の中の人間の幸福も増加するのである。それに、永遠の世界において各人はこの地上でなした行為に対する報いを受けるのだが、アダムの墮罪のゆえに、それがなければ存在しなかつたような、この地上で善を行う機会が存在するようになった。信者たちの困窮に力を貸すとか、あらゆる種類の苦しめる人々を救助するとかによってである。また、このように神の意志を行うことによつてだけでなく、神の意志によつて我々に与えられた苦難を耐え忍ぶことによつても、永遠における我々の報いは大きい。特に我々が注目すべきなのは、アダムの墮罪のためにすべての人間が罪人となつたおかげで、人間一人一人が自分だけで神に責任を負う必要がなくなったことである。人間が自分だけで神の前に立たなければならぬならば、罪を犯した魂は死ぬのであつて、一つの罪を犯すだけですべてを失う危険に絶えずさらされていることになる。ところが、アダムの墮罪は、我々のためにキリストの死をもたらしただけである。我々はむしろ、アダムの墮罪を媒介にして、我々に与えられた神の恵みの豊かさに驚くべきなのである。⁽¹⁹⁾

まだウェスレーによる歴史の正当化、これまで歴史の中で生起したことが、神の全能と知恵とに適合していることの説明は続く。動物に対するウェスレーの愛を示して我々にとつては興味深いものであるが、神の働きによつてこの地上に神の国が到来する時には、人間と動物とは、それぞれ現在より一段と高次の生活に入るのである。「被造物自身にも、滅びのなわめから解放されて、神の子たちの栄光の自由に入る望みが残されている」(ローマ八・二一)というパウロの言葉を、ウェスレーは文字どおりに解釈するように努めている。⁽²⁰⁾ 神の国にお

いて動物も姿を消してしまうのではなく、滅びる運命から解放されてある程度ではあるが、神の子たちの自由を享受するのである。更に、ウェスレーはヨハネの黙示録二一章五節の「見よ、わたしはすべてのものを新たにする」という神の言葉の「すべて」、すなわち、全被造物との関連で四節を考えている。一九六八年の日本聖書協会訳では四節は、神が「人の目から涙を全くぬぐい」として下さる。もはや、死もなく、悲しみも、叫びも、痛みもない。先のもので、すでに過ぎ去ったからである」となっているが、ウェスレーによれば、聖書本文において神が目から涙をぬぐって下さるその対象は人に限定されてはおらず、全被造物なのである。神は動物の目からも涙を全くぬぐいとて下さるのであり、そこではもはや、動物たちにも死・悲しみ・叫び・痛みが存在しなくなるのである。⁽²³⁾ 神の国において、動物たちは創造の時の活動力や敏速さ——アダムの墮罪によって今は動物たちもそれらを失っているのだが——を取りもどすばかりでなく、今よりもはるかに高い程度でそれらを所有するに至る。動物たちの理解もそのとおりで、神の国におけるそれと創造の時の楽園のそれとの間の相違は、今の時点で象と虫のもつ理解力の相違にも等しい。動物たちのもつ情愛も、今の状態からは想像できないほどに高められるし、洗練されたものとなる。自由に関してもそのとおりで、彼らはその動作において全く自由になる。神の国における動物たちは、不規則な食欲・統御できない激情、それ自体悪であるか、あるいは、悪へ傾いているあらゆる性向から全く自由にされるし、憤怒・癡猛さ・残酷さ・血への渴きも全く見られなくなる。まさに「おおかみは小羊と共にやどり、ひょうは子やぎと共に伏し、子牛、若じし、肥えたる家畜は共にいて、小さいわらべに導かれ、雌牛と熊とは食い物を共にし、……ししは牛のようにわらを食い、……彼らは」神の「聖なる山のどこにおいても、そこなうことなく、やぶることがない」(イザヤ書一一・六以下)。⁽²⁴⁾

神の国ではまるで動物たちもメソジスト教徒になるかのようなウェスレーの叙述であるが、残念ながらこうい

う、冗談が幾分真実になってしまふところがウェスレーの歴史の終末に関する思考の中にはある。彼は、神の国の中では一つの存在がより高次の段階の存在へ高められ・移行することまで考えているのである。神の国においては、人間が天使と等しくされ、動物たちが今の人間と同じものとされて、神を知り・愛し・楽しむようになるのである。⁽²⁵⁾ ウェスレーはこれによって、動物たちが罪を犯したわけではないのに、——彼らが罪を犯したはずはない。——というのは、彼らは道德的主体ではないからである。——なぜ彼らがこれほどまでに苦しまねばならないのかという疑問から、神の正義を疑う人々に答え得たと考えている。動物たちの多くは地上に生きる限り重荷を背負っているのであるから、この地上において報いがなされるとはとても言えない。しかし、死後には、よりよき状態が彼らを待っており、神の国において彼らは今の苦しみに対する十分な報いを受けるのである。⁽²⁶⁾

以上の叙述から明らかなように、ウェスレーにおける歴史は、天使の墮罪、楽園、アダムの墮罪、キリストの出現、世の終わり、神の国という順序で一つの目標に向かって目的論的に進む。しかも、墮罪も、人間や動物の苦しみの、すべてが終わりのより豊かな幸福を被造物に与えるのに役立っている。歴史の初めより終わりに至る進行の合理的調和を破るものは、究極的にはなにもない。動物は人間に、人間は天使になるというような進歩への期待、未来の希望が現在の悪の存在を理性的に正当化する。⁽²⁷⁾

ところで、ウェスレーはこれらの神の国に関する叙述を、過去に起こった歴史の中の実際の出来事を象徴するものとは解釈しない。むしろ、こういう解釈の誤りを指摘する。例えば、聖書の中の神の国に関する言葉は、異教徒たちの迫害が終わったあとのキリスト教会が隆盛をきわめた事情を表したものである、というような意見や、「新しい天と新しい地」とに関する使徒の言葉は、コンスタンティヌス大帝が富を教会に注ぎ込んだときに、ここごとく成就したと見る意見などがあったが、ウェスレーはこれらに反対した。ウェスレーによれば、ヨハネの黙

示録の語る「新しい天と新しい地」とは、「我々にこの世がもはや存在しない時に起るであろう事柄を示し」⁽²⁶⁾ているのである。すなわち、未来指向的なウェスレーにおいては、神の国は、この地上の終わりに出現するが、この世を超越したものであり、今我々が体験している世界史の出来事と連続する世界史の中の出来事ではない。天地の創造によって歴史がその初めを限定されているごとくに、歴史の終わりを限定するものが神の国なのである。初めと終わりをもつ歴史は、創造と終わりの時点で永遠によって断ち切れ、永遠に包まれているのである。ジョン・S・ホエール(John S. Whale)によると「歴史の絶対的な終わりや世界の終わりや最後の審判という観念は、一つの限界概念(Grenzbegriff)である。それは、我々のあらゆる思索の限界を示すものとして立っている象徴である。……だれも死が何であるかを知らないし、知ることができないと同じように、……だれも歴史の終わりが何であるかを知らないし、考えることができない。……重要な点は、聖書の象徴的な表現によると、歴史の終わりがいつも超自然的なもの、永遠的なもの、『全く他なる』ものとして描かれていることである」⁽²⁷⁾。このホエールの発言は、ウェスレーの歴史の終わりに関する思想の説明と見なしてもよいものだと我々には思われるが、とにかくウェスレーにおいては、神の国は歴史の終わり、外からのものである。

それにもかかわらず、ウェスレーは歴史の中にキリスト教世界の出現を待望していた。「聖書のキリスト教」(Scriptural Christianity)という彼の説教の一節をここに引用してみよう。

しかし、我々はこれらよりも、もっと偉大な事柄を見ないだろうか。いやそれどころか、世の初めより、いまだかつてなかったような偉大な事柄を見るだろう。サタンは神の真実を失敗に帰させ、神の約束を効果のないものにしてしまうことができるのか。もしできないならば、キリスト教がすべてに勝ち、地をおおう時が来るだろう。ちよっとの間立ちどまって……キリスト教的世界(傍点はウェスレー)というこの未知の

光景を我々は観察してみよう。⁽²⁸⁾

ここでウェスレーの言うキリスト教的世界とは、具体的に何なのであろうか。既に我々は、ウェスレーがコンスタンティヌス大帝による当時の教会の抱き込みを非常にきらっているのを見てきたのであるから、ウェスレーの言うキリスト教的世界とは一種の千年王国、世の終わりの前に再臨のキリストによって創設される千年間の平和の王国とも言うべきもの、ある種のユートピアであろう。神の国の到来は外から神によって歴史の中に投入されるものであり、人間歴史の延長ではないが、それが来る前には人間の側からのそれに向かっての努力が要求される。神の国の実現もウェスレーにとっては神と人との協力による。人間はユートピアを目ざして努力しなければならぬのである。しかし、このユートピアはウェスレーの場合、彼の聖化論、特にキリスト者の完全論と結び付けて解釈するのが妥当であろう。すなわち、聖霊の働きによって人間の心が聖化されるといふ事情が、未来のある時に広くいきわたって、愛と平和の一種のユートピアがこの地上に実現するとウェスレーが信じたものと解すべきであらう。⁽²⁹⁾

この解釈の正当性は、別の説教「福音の全般的広まり」(The General Spread of the Gospel)の中に見られる。そこでウェスレーは、キリスト教的世界が実現する可能性を否定する人々に答えている。二つの答えがあり得るが、その一つに対しては、ウェスレーはそれが正しいものであると考えていない。それは、神が抵抗できない仕方方(inesistibly)働かれるという仮説である。仮に全能の神がこういう仕方方キリスト教的世界の実現を望まれるなら、それは必ず実現する。「神は『光あれ』と言われた。すると光があった」(創世記一・三)。これと同じ仕方方キリスト教的世界が実現するわけである。しかし、ウェスレーはこういう仮説を正しいものと認めることができない。ウェスレーによれば、この仮説では、人間はもはや人間ではない。人間は道徳的に責任ある主体で

あることをやめて、太陽や風と同じものとなっている。人間は選択の力、自己決定の力をもたず、従って、人間は善・悪を行うこともできず、報いられたり罰せられたりすることもなくなる。そこでウェスレーはこの仮説を捨てて、歴史の中でキリスト教的な世界実現の可能性を、我々の信仰体験から理解しようとする。未来における神の働きを、人間の魂に対する今の神の働きから類推するのである。我々がキリスト教を信じる信仰によって新しい命を与えられるに至っても、それを与える神の働きは、我々の理解力や情愛を取り去ったり減ぼしたりはしなかった。むしろ、それらは神の働きによって強められたのであるが、このことは我々の善・悪を選ぶ力たる自由にも当てはまる。神は我々に信仰をもつようにと強制されはしなかった。神の恵みに助けられて、我々が良いほうを選んだのである。このようにして我々は、聖化と幸福の道を歩み始めたのである。もちろん、例外的には神が抵抗できない仕方でも働かれる場合もあるが、それはしばらくの間、(for the time)にすぎず、神の働きの一般的な仕方 (God's general manner of working) は強制的ではない。さて、ウェスレーにとっては「神がこれまで多くの人々を、その自由を減ぼさずにご自分に回心させ、たと同じ仕方、神は疑いもなくあらゆる国民、あるいは、全世界を回心させることができる。そして、神にとって世界を回心させることは、一人の魂を回心させることと同じように容易である」(傍点ウェスレー³⁰)。

そして、ウェスレーの考えによれば、全世界の回心は目に見える仕方においてはではないが、徐々に確実に広がっていくのである。沈黙のうちに、一人の心からもう一人の心へ、家から家へと広がっていく。終わりの日の栄光をもちきたらす神の働きは、その開始の時にはそこにおける夕立ち、恵みの奔流のごときものであるかもしれないが、それは例外的現象で、一般的には上述したような静かな広がりを見せるものである⁽³¹⁾。ところで、沈黙のうちでの広がりによってウェスレーが具体的に何を考えていたかと言うと、それが彼によって開始されたメソジスト運動であることは、きわめて明瞭である。メソジスト運動こそ終わりの日の栄光をもちきたらすべく、神が開始された行為なのである。人々はこの事実を気付いていないが、それは彼らが、神の国の到来を目に見える形で来るもの、すなわち、華麗と誇示をとまなびてくるものと思ひ込んでいるからである。ところが、神の国は我々のうちにあるのであり、個人においても、一つの国民においても、神の国は最初からし種のごとくにきわめて小さいものであるが、徐々に増大し遂には大木になる。従って、神の国到来のしるしは、それについてバプテスマのヨハネの弟子たちに聞かれた時、イエスが答えられたもの以外には存在しない。「盲人は見え、足なえは歩き、らい病人はきよまり、耳しいは聞え、死人は生きかえり、貧しい人々は福音を聞かされている」(マタイ一一・五)。ウェスレーはイエスのこの言葉を、すべて魂の状態を叙述したものと解釈する。メソジスト運動のおかげで、生まれながら魂の盲人であって自分の罪の状態を見ず、また、神を見ていなかった人々の目が開かれ、見えるようになった。この世から起きあがるうともせず、天に向かって一歩も歩み出したことのない足なえが神に向かって歩き出したし、罪という死病、らい病におおわれていた人物がいやされ、よみがえった。そして、キリスト教の歴史にいまだかつてなかった事柄、貧しい人々が福音を聞かされているという事実がメソジスト運動によって起こっているのである⁽³²⁾。あるところでウェスレーは、これまではキリスト教国とかキリスト教都市とかいうようなものは全くどこにも存在しなかったと言っているが、この発言も、メソジスト運動による神の国の到来という彼の確信と矛盾しない。

ウェスレーは、終わりの日をもちきたらすメソジスト運動の進展の順序まで具体的に考えている。神の国は、まずメソジスト運動がまだ滲透していないイギリスの諸地域に広がり、次に北アメリカに広がる。それと同時に、神の国はイギリスからオランダに——既にそのユトレヒトやハーレムなどではメソジスト運動が始まっている

——広がり、そこから、フランス、ドイツ、スイスのプロテスタント教徒に、更にそこから、スウェーデン、デンマーク、ロシア等のヨーロッパの全プロテスタント教団に広がっていく。その後には、イギリス、アイルランド、オランダ、ドイツ、フランス、スイス等のローマン・カトリック教徒とプロテスタント教徒とが共存している。国々のカトリック教徒に広がり、更に、イタリア、スペイン、ポルトガルのごときローマン・カトリック教団にも広がっていくし、遂にはトルコ、アビシニア、アジア、アフリカ、アメリカの遠隔の地まで広がっていく⁽³⁸⁾。

我々は既に、ウェスレーにおいては神の国の意味内容が必ずしも統一されていないことに気付いたのであろう。むしろ、それは三重の意味内容をもっていた。第一にはそれは縦の線で考えられた神の国で、どの時代のどこの人間であつても、信じる者が皆入る歴史を超えた永遠の世界である。第二には、それは横の線で考えられた神の国で、その横の線たる歴史を断ち切り、歴史が終わったところに始まる永遠の世界である。第三には、歴史が終わるその前にメソジスト運動の広がりによって世界が福音におおわれる時期をウェスレーは想定し、これを神の国となしたのである。すなわち、これは歴史内の神の国であり、救済史(Hilfsgeschichte)と世界史(Weltgeschichte)とが相重なつたところのものである。それまでは神の救済の行為の流れ——救済史——は、世界史の中を沈黙のうちに流れ、目に見えず、世界史に内包されていたのであるが。

第三の意味での神の国が間もなく到来するという信仰が、ウェスレーのメソジスト運動に、その宣教の情熱に油を注いだ希望であつたことは想像するに難くない。ウェスレーがしばしばこの信仰に言及していることから分かるように⁽³⁹⁾、この信仰は伝道者としての彼の召命を支えた少なくとも一つの大きな柱であつたと思われる。ウェスレーは、メソジスト運動を通しての神の国の到来という自分のオブティミズムを、宗教復興に関するルター⁽³⁵⁾のペシミズムと対照させている。ルターによれば、宗教復興は一代以上はけつして続かない。ウェスレーはこの

ルターの言葉に注釈して、一世代と言えば三〇年のことであるが、メソジスト運動は既に五〇年以上も続いてきた、と言う。また、悪の予言者たちが、最初の神の道具(伝道者たち)が取り去られれば、すべてが終わりだと言つても、ウェスレーはその予言に承服しない。その時には、大きなゆさぶりがあることはかなり確かである。神の始められたこのような輝かしい業が衰え、数年のうちに死に絶えてしまうと、ウェスレーは考えない。メソジスト運動ははるかに偉大なもの、終わりの日の栄光の夜明けなのである。

宗教復興に関するルター⁽³⁵⁾の言葉が想像させるほどにはメソジスト運動の結果はみじめではなかつたにしても、ウェスレーのオブティミスティックな期待は裏切られたと言える。メソジスト運動の結果として歴史内に神の国は出現しなかつたし、今日といえども福音が地をおおっているわけではない。それでは、ウェスレーの神の国に関する考えは、特に第三のものは誤りであつたのか。歴史内に神の国を望む希望は空しいのだろうか。我々はここで即座に、神の国に関する第一と第二の意味内容は、今日の我々のキリスト教信仰にとつても有効であることを言わねばならない。もちろん、我々は、ウェスレーの言う地獄の火や虫、ルンファアの墮罪やへび、動物から人間へ、人間から天使への移行などは信じる必要がない。しかし、この歴史が、縦の線で象徴されるように、どの時点も永遠によって限定されていること、また、初めと終わりをもつ横の線で象徴されるように、前後を永遠によって限定されていることは、我々の信仰の慰めである。そして、歴史の中で、我々の存在のし方が、その善悪を永遠の世界において報いられ・罰せられるということは、けつして我々がそこから抜け出さねばならない幼稚な神話ではない。この神話の中には、我々の一切の思考や行動に重みと深みと意味と高貴さを与えて、何をしても結局は虚無の中に消えていくのだというニヒリズムから我々を解放するものが含まれているのである。

それでは、ウェスレーの神の国の第三の意味内容は今日の我々にとってどういう有効性をもつのか。ウェスレ

1が世界内の出来事でしかもその終わりたる神の国と自分たちのメソジスト運動とを結合した時、その結合はウェスレーたちに、明日に向かつてどのような現在を創作すべきかの方向付けを与えた。これは、ある目標に向かつて歴史は進歩するという一種の進歩思想である。ウェスレーは神の恵みの力が、人間の自由意志を滅ぼさずその進歩を実現させてくださると信じていた。ところで、我々にとってこういう進歩への信仰が正当化され得るものであろうか。パウル・ティリッヒなどは、我々と同じく、それが正当化され得るとは考えていない。ティリッヒの言葉を引用すれば、「歴史を見るに当たって、そこでの進歩が続いて遂には驚くべき成就である終わりが到来するというふうに考えてはならない。そういうものは、歴史の中にはない。なぜなら、人間は自由だからである。自分の本質的性質や自分の成就を否定するほどに自由なのである」⁽³⁶⁾。例えそれがウェスレーの言うごとき神の恵みの、人間の自由意志に対する優位に基礎付けられた必然性であっても、そういう必然性は歴史には存在しないのである。歴史は、神の自由と人間の自由とが交錯しながら織り成す現実であって、神の意志に反する人間の行動が、ウェスレーの主張したい時間の合理的調和を破る。歴史のすべてが一定の目標に向かつて合理的に整合された仕方で行進し、従って、究極的には歴史上のすべての出来事が正当化され得るとウェスレーは考えているのだが、原罪に滲透された人間の自由は、そういう歴史の合理的調和を破り得るのである。すなわち、不条理が、歴史の目的論的進行を無意味にするようなものが、人間の自由によって歴史の中に導入されるのである。人間が自由であるということは、比喩的に言えば神といえども、人間が次の瞬間にどのように行動するか予測できないことである。予測できるものは自由ではない。ウェスレーは、神が人間を強制するという予定論を否定し人間の自由意志を肯定しながらも、人間の自由が歴史の中に不条理を導入し得るものであるというところまでは歩み出すことができず、神の恵みに支えられた必然性というところに踏みとどまってしまった。後述するところ

のウェスレーによる神の予知の思想は、まさにこの事情を我々に伝えるものである。

歴史が必然的にある目標に向かつて進歩することはないということであれば、ウェスレー神学における千年王国的なものへの希望、歴史内のキリスト教世界実現への期待は全く無意味なものであろうか。この点に関して、ティリッヒが黙示録に語られているキリストの千年王国——その間、悪魔的な力は滅ぼされてはしまわぬが、鎖につながれるわけである——を象徴として理解していることは我々の興味を引く。⁽³⁷⁾ティリッヒによれば、我々は世界史の中から、一時期、ある特定の悪を取り除くことができる。例えば、ヨーロッパの歴史からヒトラーを取り除くことができた。しかし、ヒトラーによって表現されたその背後にある悪の力、歴史の不条理や人間の心の中にひそむ悪の力を滅ぼすことはできない。いつかまた、それらは別の形をとって世界史内に姿を現すかもしれない。それらの力がいつまでも姿を現さないという保証はないのである。しかし、世界史の中で偉大なる時期を、絶対的・ニュートピア的な神の国ではなく、ティリッヒの言うカイロス(Kairos)、すなわち、永遠に滲透された時を、相対的にはあっても愛と正義とに向かつて高揚した時期を、我々は体験することができる。そして、ティリッヒが言うように、その体験の追求こそ我々にとって、歴史の中に生きることの意味なのである。以上述べたティリッヒの千年王国の象徴的理解は、我々がウェスレーにおける歴史内のキリスト教世界実現という希望を理解するのに役立つのではなからうか。我々がこの世界史の中に、比較的、言って、キリスト教精神の滲透した時期を期待し、それを我々の歴史内の希望として掲げることが許されるのではないか。人間が自由であることは、歴史にとって善悪両方向への無限の可能性を意味するのであるから、この希望の根拠はまさに人間の自由の中にある。

ところで、個人の魂を変革するメソジスト運動を通して神の国が静かな仕方で到来するというウェスレーの思

考と表裏一体をなすものが、熱狂的な終末待望への反対であった。一七六三年二月四日にジョージ・ベル (George Bell) という男がメソジスト会を去り、その月の二十八日にこの世の終わりが到来すると予言した。この予言は多くの人々に恐怖を引き起こし、二月二十七日にはベルとその追従者たちとが聖ルカ病院 (St. Luke's Hospital) 付近の小丘に登って、世の終わりを待つに至った。ベルはここで捕らえられて裁判にかけられ投獄されたが、ウェスレーは二月九日にロンドン・クロニクル (London Chronicle) の編集者に手紙を書き送って、ベルは今メソジスト会と関係がないこと、自分はこの二十八日にこの世の終わりあるいは著しい災いが起こるとは思わないこと、メソジスト教徒のうち五〇人に一人も、否、五〇〇人に一人もベルの種々の予言に関しては何も信じていないことを表明した。⁽³⁸⁾ また、一七八八年の五月にブラッドフォード (Bradford) の教会でウェスレーはヨハネの黙示録一四章の前半に関して説明した折、この箇所についてのベンゲルの注解を引用し、ベンゲルが一八三六年にキリストの千年王国が始まると述べていることに触れたようであるが、このことがメソジスト会の会員たちの間で、ウェスレー自身のこの世の終わりに関する意見であるかのごとくに言い触らされたらしい。そこで、同年六月三日のクリストファー・ホッパー (Christopher Hopper) への手紙や六月二十六日のウォルター・チャーチー (Walter Churchey) への手紙の中で、ウェスレーはその誤解を解く努力を行っている。それによると、ウェスレーの触れたのはこの世の終わりでもなく自分の意見でもなく、ベンゲルが一八三六年にキリストの千年王国が始まるということを述べているという事実すぎない。ウェスレー自身はこれに関して全く意見をもっていない。こういう予測はウェスレーの能力や視界を超えているのであって、ウェスレーのしなければならぬ唯一事は、自分の魂とウェスレーの説教を聞く人々の魂とを救うことだけである。⁽³⁹⁾ ウェスレーにとって、千年王国は奇跡的に歴史の中に出現するというよりも、神の恵みによって出現するならば、それは伝道という地味な働きを通してなのである。

我々はここで、神と歴史との関係に関するウェスレーの考えの中核をなしていたもの、すなわち、予知 (fore-knowledge) 論に論述を及ぼす段階にきたようである。もちろんのこと、ウェスレーの予知論は、カルヴァン主義者たちが、予定論の基礎の上に展開したところの決定論的歴史理解、また、その摂理論に抵抗してつくられたものであるが、ある場合にはウェスレーは、カルヴァン主義者たちがよく使った神の決定 (decrees) という概念を自分流に使う。神は永遠から永遠にわたって、ご自分のみ子を信じるすべての者がその像に一致するようになること、すべての内的・外的な罪から救われて全き内的・外的潔めをもつようになることを決定しておられるのである。ウェスレーにとっての不変の・取り消せない・不可抗の神の決定 (the unchangeable, irreversible, irresistible decree of God) は、「信じる者は救われ、信じない者は破滅する」ということである。⁽⁴⁰⁾ この決定は信者の救いへの召命に先立つものであり、この決定に基づいて神は世の創造の前にご自分の行動計画を立てられた。その行動計画の中で予定 (predestinate) された——ウェスレーは予定という概念さえ自分流に使用する——人々を救いに召してくださるのであるが、神のその予定は、神に召された人々が彼らの自由意志によって必ずキリストを信じるようになることを予知された上でのことである。⁽⁴¹⁾

世界の初めから終末の完成に至るまでに、あらゆる国民の中でどういう人々が信じるようになるかを、神は予知しておられる。これが神の予知である。しかし、ウェスレーによれば、予知という発想は、それを人間が罪を犯すことの原因となすところに向かっているが、我々の知識は太陽が輝くことを予測できるが、けっしてその原因ではない。神は人間が罪を犯すのを知っておられるが、それは神があらゆる事柄を知っておられるからである。しかし、人間が罪を犯すのは、そのことを神が知っておられるからではない。ウェスレーによれば、人間は太陽や月や星とは違って、自分の思考・言語・行動に責任ある自由なる存在であり、従って神から報いや刑罰

を受けるのである。⁽⁴²⁾

ウェスレーにとって、神は「自存の・独立の存在であり、かつておられ、今おり、来るべき方」なのである。⁽⁴³⁾ 神の誤ることのない知恵は人間を救われるその計画全体から明らかであるし、神の行動はいつも正義に基づいている。⁽⁴⁴⁾ また、神は全能であるが、それは歴史の中で神がどのようにご自分の目的を実現されていくかに見られる。それは特に、神がいやはての敵たる死の力を打ち破って、死人の中からの甦えりを実現されるところに見られる。⁽⁴⁵⁾ 以上のごときウェスレーによる伝統的な神の諸属性と並列されているものが、今我々が問題としている神の全知及び予知なのであるが、しかし、ここで我々が注意すべきことは、ウェスレーが予知論の含む論理的困難を承知していた事実である。「神は未来の偶発的出来事を知っておられるが、これに関しては人間が解釈できない困難がある」とウェスレーは言う。⁽⁴⁶⁾

ウェスレーによれば、「事実、知ることと予知することとは神にとって同じ事柄である。神は永遠から永遠にわたって、あらゆる事柄を同時に知りかつ見られるのである」。⁽⁴⁷⁾ 「神にとっては、後知 (afterknowledge) がなくと同じく予知 (foreknowledge) もない。永遠から永遠にわたってあらゆる事柄が、神にとっては現在の (present) なものとして知られている」。⁽⁴⁸⁾ 「あらゆる時、否むしろ、全永遠が、(というのは、時間とは、人の子たちに割り当てられている永遠の小断片にすぎないからである) 同時に神にとっては現在なのであるから、神は一つの事柄を、もう一つの事柄の前に知るわけでもないし、一つの事柄を、もう一つの事柄の後に知るわけでもない。神は永遠から永遠にわたるあらゆる事柄を一瞥の下に見られる」。⁽⁴⁹⁾ これは、我々にとって親しみ深い永遠の今 (time aeternitatis) の主張であり、ウェスレーにおいても永遠と時間との質的相違が前提とされていることは、これによっても明らかである。しかし、我々が忘れてはならないのは、神の予知の教理に象徴されている永遠と時間の

質的連続の面もウェスレーにはあることである。⁽⁵⁰⁾

我々はウェスレーの予知論が、人間の自由と責任とを守ろうという意図で形成されたものであることを見てきたのであるが、神の遍在 (omnipresence) に関するウェスレーの発言においても、我々は、人間の自由と責任への顧慮を見るのである。彼によれば、創造の境界の内側でも、外側でも、神のおられない空間は全くない。神はいずこでも働いておられるので、どこにでもおられる。すべてを支配している神は、ご自分の造られたものをあらゆる瞬間、ことごとく監督される。「強力に、また、甘美な仕方であらゆるものに影響を及ぼしながら。しかもお造りになった理性的被造者の自由を滅ぼすことなしに」(傍点引用者)。⁽⁵¹⁾

我々は前に、ウェスレーが永遠について述べた説教の中に永遠の今の思想が語られていない事実を取り上げ、彼においてはその思想がないわけではないけれども——それが存在する事実も、我々は既に見てきた——むしろ、永遠の思索が神に関する抽象的思索というよりは人間のほうに傾斜していることを指摘した。そして、この人間への傾斜がおもに人間の自由と責任とを守るためのものであったことは、既に明らかになったと思う。ところで、ウェスレー自身も予知論のもつ困難に気付いていたらしいが、具体的に言ってその困難とは何か。これを推測することは我々にとって容易である。既に述べたことであるが、それは、自由は予知できない、ということである。人間が自由なる存在であるならば、その行動を前もって知ることが神といえどもできないし、神にとってそれが可能であるならば人間は自由ではない。従って、神の恵みに支えられた必然性というウェスレーの考えは、我々を納得させる力をもたないであろう。

しかし、我々は歴史における人間の自由を主張するために、予定論を捨てて予知論を提唱したウェスレーを高く評価すべきであろう。人間は自由において罪を犯し神にそむく。アダムの墮罪によって、神の意図に反する原

罪という不条理が歴史の中に登場してきたのであり、その後、人間は自分の中に巣くう原罪に同意して罪を犯すのであるが、我々はウェスレーよりも更に一步を進めて、歴史の中に存在する原罪以外の不条理、神の意図に反するものを列挙してもよいのではないか。聖書の中で悪霊のなす行為とされている精神的・肉体的病気や、神に与る最後の敵とされている死などがある。ウェスレーの不条理の思想は中途半端である。彼は人間の原罪のみを不条理と認めたが、彼はそれさえも神の歴史支配の調和を破るものとしないうちに、人間の原罪や罪はかえって良い結果をうむに至ったとなし、恵みによる必然性という觀念の中に人間の自由さえも包んで神の全能の知恵の中に入れてしまった。そうすると、人間が歴史の中で真に人間らしい創作的生活を送ることを邪魔するものたる死・病気・不幸等がごとごとく神の直接・間接のその人間に対する贈り物であると考えられてしまう。これは神を悪魔以上に人間に対して残酷な存在にしてみようことにならないであろうか。ウェスレー神学の可能な一つの進むべき方向は、予定論に反対してウェスレーが神による歴史の調和を人間の自由意志の主張によって破りかけたその路線を前進し、少なくともメソジスト派の神学者エドウィン・ルイス (Edwin Lewis) やルター派の神学者ギュスタフ・アウレン (Gustaf Aulen) のように、歴史を二元論的調和においてではなく、創造者 (Creator, Creativity) と破壊者 (Adversary, Discreativity) との闘争 (ルイス)、あるいは、神と悪魔の闘争 (アウレン) という二元論的ドラマにおいて把握するところにあるのではないであろうか。我々は、ルイスやアウレンの立場を更に徹底させて、神と不条理との闘争としてこれを捕らえたいのであるが。

ルイスやアウレンの二元論的思索においては、ウェスレーの人間の自由と責任との強調が全く真剣に取り上げられ、ウェスレーの言うごとくメソジストの福音伝道によって必ず千年王国が地上に実現され、その上でやがて歴史は終わりを迎えるとか、恵みによる必然性によって歴史は神の全能の調和的構造の中にあるとかいう発想

は根本的に否定される。ここでは、時間、すなわち、歴史はそれ自体固有のものとして、必然性の法則の支配する自然とは異なるものとして把握されている。従って、歴史を支配する神の全能は、歴史の中の神の意志に反する偶然的なものや、死、罪、悪に対する創造的適応性として考えられざるを得ない。歴史の中のどのような状況に対しても、神はそれをご自分の目的に沿って、ある場合には破壊・変革し、ある場合には迂回し、ある場合には逆に利用されるのである。神の全能とは愛の全能であり、救いのための全能であって、歴史を機械のごとくに必然性の法則に従わせる全能ではない。

当然のこと、ルイスやアウレンのごとき二元論的思索は救いの確かさを破壊するものであるとの非難がなされるであろう。これに対する一つの方法としては、——(もう一つの方法があると我々は思うが、ここでは触れずに、結論の部分でそれについては述べたい)——ウェスレーがあまりその思索の前面に出さなかったもの、永遠と時間との質的相違を強調することによって、我々はルイスやアウレンのごとき二元論の立場を弁護することができるであろう。神は時間とのかかわりをもろもろもたれるのであるが、それは神が創造の業をなされて以来のことであり、神は本質的には時間を超えている。要するに、この方法によれば、時間 (歴史) の中で、時間 (歴史) との関連で神を考える時には、我々は神にとっても予測できない事柄が歴史の中には生起するものであることを肯定せざるを得ないのであり、その意味で調和への志向を断念するのであるが、しかし、逆説的に、歴史の中のすべては神にとって永遠の今なのである。ウェスレーの思索を徹底させれば、永遠と時間の質的連続と相違は、どうしてもルイスやアウレンのように逆説的に考えられざるを得なくなるであろう。神にとって永遠の今たる一つの巻物である歴史全体が時間的に繰りひろげられる時には、そこに見られるのはドラマであって、神にも予測できない事柄の展開があり、神はそこで創意工夫し、人間と共に喜び、また、悲しむのである。こういう仕

方で、我々にとつての悲惨が神からきたものでないこと——神がそれを我々の救いのために利用されることはあるとしても——を知られば、ウェスレーがある説教でしたような、どう考えても気持ちの悪い描写を我々はしないで済むのである。(55) ウェスレーは「試練について」(On Temptation)という説教の中で、ローマの宗教裁判の一つの習慣に触れている。拷問台の上で被告がさいなまれていた時、傍らには裁判所付きの医者が立っていた。その医者の任務は、時折被告の目や脈搏などを見て、どこまで、被告を死に至らしめないで拷問を続け得るかを告げることであった。ところが、医者も時には誤りを犯してしまい、拷問執行者が気付かないうちに被告が死んでしまうことが起こつたのである。ウェスレーはこれを我々の場合に於てはめて、その医者に当たるのが神であり、医者たる神はいつも我々の周囲を離れずに、我々の受ける苦しみが我々の力を超えないように配慮してくださると主張する。そして、神は判断の誤りをなさらない。従つて、我々が耐えることができないような試練を神が我々にお与えになるはずはない。こういうウェスレーの譬えの中で我々が気持ち悪く感じるのは、彼の場合、神は医者であるばかりでなく拷問執行者でもあり、また、医者は、神の作つた宗教裁判所に付属して、そこで行われる人間の拷問を根底的に是認しているという事実なのである。これは譬えであるから仕方がないという言いわけもなされ得るであろうが、我々がなんとしてもたまらないのは、こういう譬えを無神経に平気で使えるウェスレーの神学的前提なのである。また、負債を払えない未亡人のために、神があわれみによってその債権者を死なしめてくださった、と平気で説教できるウェスレーの神学に、我々は奇妙な感じをもたないわけにはいかない。(56)

神と歴史との関係を思索するに当たつて、ウェスレーが悪魔についてもつとその思索を深めてくれたらよかつたと我々は思うのであるが、ウェスレーの悪魔は、それとの戦いにおいて神がその独り子を犠牲にしなければならなかつたパウロの悪魔ではなく、せいぜいのところヨブ記の悪魔であつて、神の許可なしには何もできない。

しかし、神のみ子は、人間がこの世に生きる限り、人間の中での悪魔の働きをすべて滅ぼしてはしまわれない。人間の身体的弱点、病氣、苦痛などの原因である悪魔の働きは続くのであるが、それは人間が神から離れても生きていけるというような傲慢に陥らないためなのである。(57) 要するに、ウェスレーにおいては、神の摂理の知恵は歴史のすべてを、神の理性的造物を幸福にすることによつて神の栄光をあらわすように、(to the glory of God in the happiness of his intelligent creatures) 導んでくださるところに表現されている。(58) そして、重要なことは、——ウェスレーと啓蒙主義との深い関連を示唆するものでもあるが——この場合の幸福はこの世での状態なのである。すなわち、ウェスレーの思索の仕方は、この世で幸福であれば来世では悲惨になるとか、この世で悲惨であれば来世では幸福になれるとかいうような方向をたどらずに、この世で幸福であれば来世でも幸福であり、この世で悲惨であれば来世でも悲惨であるという方向をたどつているのである。(59)

この世での神の摂理は、全宇宙を神が支配されることを意味するのはもちろんであるが、その事実を前提とした上でウェスレーは神の三重の摂理の円について語る。(60) 一番外側の円は全人類を含むものであつて、キリスト教世界のみならずイスラム教徒も異邦人もこの中に入る。神はこの円内においてもその愛の摂理を展開されるが、この円より小さい第二の円内に入るキリスト者すべてに対しては、神のもつと直接的な配慮があると言わざるを得ない。もっとも小さい第三の円内に入るのは真のキリスト者、形式ばかりでなく霊と真実とにおいて神を礼拝する者たちが入る。彼らに対して、神は特別の配慮をされるのである。更に、宇宙の自然現象、及び、人類に対する三重の摂理の円すべてにわたつて、ウェスレーはそこでの神の摂理を二分する。それらは一般摂理(*general providence*)と特殊摂理(*particular providence*)であるが、一般摂理とは全体に、あるいは、広範囲にわたつて一様の摂理が見られる場合の名称である。それに対して特殊摂理とは、神が個々人、個々の状況に応じて愛と正

義を執行するための特別の配慮をされるということである。そして、ウェスレーによれば、一般摂理を信じて特殊摂理を信じないような信仰は、信者に少しも慰めを与えないものなのである。特殊摂理を信じない人々に対してウェスレーは、それを信じる理由を幾つかあげている。一般は特殊の集合であるから一般だけを信じるのは矛盾しているとか、無限の神にとっては大小の差はないのであるから、小さいから神の配慮がないという理由から特殊摂理を否定するのはおかしいとか、聖書に書かれている奇跡はことごとく一般摂理である自然の法則を破った特殊摂理なのであるから、奇跡信仰は当然特殊摂理を肯定するとかである。しかし、こういう論理的理由よりも、ウェスレーの本音は前述したごとく、特殊摂理への信仰がなければ信仰から慰めがなくなるという実存的理由、もっと具体的にいえば、神に祈れなくなるということにあったようである。⁽⁶¹⁾

三 神への信仰

マルティン・シュミットは『ジョン・ウェスレーの回心』(John Wesley's Bekehrung)の中で、ウェスレーの予定論反対は人間への顧慮からではなかった、と言っている。⁽⁶²⁾シュミットによれば、予定論はウェスレーにとって神の義や恵みを根本的に破壊してしまう。同じ理由から、ウェスレーはアウグスティヌスの原罪論にも反対した、とシュミットは考えている。後述するようにウェスレーによれば、——アウグスティヌスと異なって——アダムの罪性が子孫たちに伝わり、それが、一人一人の人間が神の怒りの対象となった理由ではない。その罪性に対して、人間が一人一人、自分の意志で同意し、協力するところに神の怒りの根拠がある。

シュミットはウェスレーの神理解の中に、紀元前八世紀の預言者イザヤの行ったもの、聖の倫理化の方向がたどられていると見ている。カルヴァン主義的二重予定論によれば、滅亡に落ち行くのは神の全能の意志の決定によるのであり、人間はその決定を神による不正と理解すべきでなく、ただそれを神の神秘として恐れおののき、それを我々の理解を超えた神の善としてあがめねばならなかった。しかし、なんと言おうと、こういう神理解が非倫理的であることはおおうべくもない。カール・ホル(Karl Holl)の言うルターの独占活動の神(Gott als der all-einwirksame Wille)についても同じことが言われねばならない。⁽⁶³⁾我々に言わせれば、ルターやカルヴァンの神理解におけるこのような非倫理性は、キリスト教的と言うよりは、後期スコラ哲学の名残である。神と人間との距離は非倫理的・反合理的なものではなく、倫理的・超合理的でなければならぬ。ウェスレーの先行の恩恵(Gratia Preventiva)の教理は、人間の墮罪にもかかわらずキリストのゆえに、神が恵みをすべての人に与えて、すべての人がキリストの啓示にその自由意志でこられるようにしたという主張をなすものであるが、この教理のゆえに、もし人がキリストにこないで滅亡への道をたどるならば、それは神の恵みの意志にもかかわらず、(in spite of)であって、神の意志のゆえに、(because of)ではない。このようにウェスレー神学の究極的な支点は、神がご自分の敵たる罪人さえも救おうとされるそのアガペーの意志に見られる。ウェスレー神学は愛の神学である。⁽⁶⁴⁾

また、シュミットは、ウェスレーの神はすべてのものを完全に導く創造者(Der alles zur Vollendung führen-de Schöpfer)であると主張し、こういう神理解が、破壊の業も神の異なる業(opus alienum Dei)であると主張する、ルターの隠された神においては欠けていることを指摘している。⁽⁶⁵⁾シュミットは深い洞察をもって、ウェスレーのこういう神理解が、義なる生活は幸福な生活であるという彼の主張と密着していることを示唆する。ウェスレーの幸福追求は、ルターがあれほどまでにカトリシズムの中できらったあの幸福追求ではない。ウェスレー

の主張する幸福は、神がすべてのものを完全にまで導こうとされて、既にこの地上の生においても、信仰者を永遠の秩序の中にいれてしまわれていることから由来する。神への信頼そのものが幸福なのであり、それは神中心の神学であって人間中心ではない。⁽⁶⁶⁾ もちろん、これはウェスレーのキリスト者の完全の教理と直結する。

更に、ウェスレーにおいては神が自然と敵対関係にはない。クッシュマン (Robert E. Cushman) も、カルヴァン主義と異なりウェスレーには自然と恩恵との絶対的な断絶がない、⁽⁶⁷⁾ と言う。改革派の伝統がその根底に自然への敵意をもっていることは多くの学者の指摘するところであるが、それはキリスト教的なものと言うよりは、プラトンの霊と肉との対立からきている。これが、ツヴィングリとルターの聖餐論における対立の原因であったように思われる。ウェスレーの神理解は、この点で後述するようにルターに近かった。パンとぶどう酒という自然的物質に、神が現在され得るのである。しかし、ウェスレーはルターの共在説 (consubstantiation) には同意しなかった。また、ダヴィット・レールヒ (David Leitch) のごとく、ウェスレーがルターと同じキリストにおける神性と人性との属性の交流 (communicatio idiomatum) の思想をもっていたとするのは、後述するようにウェスレーが神の不受苦性 (impassibilitas Dei) を主張したことから考えて、誤りであろう。⁽⁶⁸⁾ いずれにしろ、ウェスレーがウィリアム・ローヤトマス・ア・ケンピスの禁欲主義的理想から離れていった背後には、このような自然への肯定が横たわっていたのである。もちろん、こういうウェスレーの自然の肯定と、その先行の恩恵の教理とは相即している。アダムの墮罪の結果で上がった自然との距離を神がご自分のほうから縮めておられるのである。⁽⁶⁹⁾

次に、ウェスレーは神を徹底的に聖なる愛として理解する。ウェスレー神学は愛の神学であると述べたのはこのことであるが、これはウェスレーの律法理解を見れば明らかである。彼は律法を神の意志そのものと見なしているが、律法の啓示者は旧約時代においてもキリストである、とする。しかし、旧約の時代には、その時代的制

約のため、神の意志たる律法は不十分な形においてしか啓示されなかった。モーセの律法もそのとおりのものである。十分に律法を啓示したのは、受肉者キリストであって、ウェスレーによれば、真の律法は絶対的な愛である。従って、ウェスレーには、ルターのごとくに律法を神の異なる業 (opus alienum Dei) とする思考は全くない。律法は神の恵みの啓示なのである。そして、旧約の道徳的律法はイエス・キリストによる愛の啓示によってその本質を顕にするが、儀式的律法も、それがイエス・キリストによる贖罪を指し示すものであったことを顕にする。⁽⁷⁰⁾ レールヒは、律法の理解においては、ウェスレーがルターやカルヴァンよりも深い思索をなしていると主張している。

ここで、我々は、一つの古典的な問題に対して、ウェスレーが、どのような神学的な態度決定をしたかを調べてみたい。律法は、正しいものであるから神が意志されたのか、それとも、律法は、神が意志されたから正しいのであるか、というスコラ哲学が大いに問題にした事柄である。言い換えるならば、善を意志されるのは神の性質だから、神といえども善以外のものを意志することができないのか、それとも、善とは神が意志されるものを言うのであって、神の意志されるもの以外に善はないとするか、という問題である。ウェスレーは、これに対して、はっきりと自分の意見を表明している。⁽⁷¹⁾ 彼によれば、律法は、神の意志されるものであるから正しい。すなわち、正しい神が律法を意志されるのではなく、神が意志されるから律法は正しいのである。善に神が従属するのであれば、善は人間の根底であり、人間が理性的にある程度知り得るものであるから、神の存在と人間とは理性の法を媒介にして触れあう。ところが、神の意志に善が従属するとなると、神と人間との触れあいは意志的なものとなる。さて、律法は神が意志されるものであるから正しいというウェスレーの主張は、一体、ウェスレーの神学にどのような色彩を与えているのであろうか。人間性の根柢をなしているものが、神の存在というより

は神の意志であるという角度から、神と被造の世界との関係が取り上げられているのである。これは、現代神学の用語を借用すれば、ウェスレーの神学が存在論的なものであるよりも実存論的なものであることを示している。人間が自分の実存の根底で出会うのは、神の存在というよりは神の意志なのである。人間の实存の奥底のどこかに、神の自由な意志と人間の自由な意志とが人格的に交わるのである。

全く、ウェスレーの神は、聖なるアガペーの意志をその本質とし、すべてのものを愛の完全に導く創造者である。

我々は前に、ウェスレーの神の予知の思想との関連で、ウェスレーの神学がもつ人間の自由の強調を真に現代的に生かすならば、それは歴史を神の恵みの必然性の下にある調和的なものとして考えるのをやめ、一つの可能的な思考としては、永遠と時間との質的相違を徹底させて、時間の場である歴史においては、全く人間を主体的に自由な存在として把握しなければならぬであろうと主張した。そして、現代神学における一つの可能性として、ルイスやアウレンのごとくに神と悪魔との闘争のドラマとして歴史を考えることを示唆した。その折にわずかに触れてはおいただが、ここでもう少し詳細にウェスレーが悪魔をどう考えていたかを検討しておこう。

ウェスレーが悪魔の存在を信じていたことは、エプワースの司祭館におけるジ、エ、フリー、老人(Old Jeffrey)のいたずらが、事実悪魔のなす業であると信じたことから明らかであるが、『標準説教』の中の「頑迷に対する警告」(A Caution Against Bigotry)を見ると、悪魔が人間の魂の中の悪への傾向という形で、いわば半ば非神話化されているのに気付く。悪魔が、人間の聖化追求という主体的努力から離れて、客観的に存在するというような事柄に、ウェスレーは重点を置かない。更に、我々が記憶しなければならぬことは、ウェスレーが義認の場

において悪霊の問題を取り上げることをごらなされた事実である。リントシュトレームも言っているように、ウェスレーは悪霊をおもに新生と聖化との関係で取り上げた。これは、アウレンの思想と対比させれば直ちに明らかになる。アウレンの場合には、神がイエスの十字架と復活を通して悪魔に勝利を得てくださったおかげで、人間が悪魔から解放され神の子たちとされる。この贖罪論は、義認との関係で悪魔を取り上げている、と言える。人間が義とされる前に、神と悪魔との闘争が行われなければならないからである。ところが、後述するところであるが、ウェスレーの場合には刑罰代償説が贖罪論の根幹をなしており、神と人間との和解にとって必要なものとして、イエスが全人類の罪をご自分の身に背負われ、それに対する神の刑罰を引き受けてくださったという事情が指示されている。この和解を達成する過程では、悪魔についての思考がウェスレーには見られない。しかし、神への和解を成就した人間が、神の霊の働きによって聖化されていくこと自体を、ウェスレーは悪魔の力からの人間の解放と解釈したのである。それゆえに、ウェスレーの場合には、聖化との関連で悪魔が取り扱われている。従って、ウェスレーにおいては、人間が神に向かってなす主体的決断の繰り返し——これが、まさに聖化なのである——の中に入り込んでくる限りに対して、悪魔が取り扱われている傾向がある。信者の聖化という現在性——これは、神に向かって今、神の意志を行わねばならないという事情であり、これがウェスレーの見た信仰の中心なのであるが——との関係で、神話的には客観的存在として描かれている悪魔が取り扱われている以上、これは信仰の現在性からの悪魔の非神話化の傾向を示すものである、と我々が結論を出しても誤りではないであろう。ところで、アウレンの悪魔やルイスの破壊者こそまだ神話的なもので、ウェスレーが悪魔を信仰の現在性から非神話化したように、非神話化されねばならないものである、という議論も成立し得るであろう。というのは、アウレンやルイスのごとくに歴史を神と悪魔との闘争と見る立場においては、悪魔や破壊者が神に敵対して働く

時、それは人間の罪を通して働くのであり、人間の自由な主体性の一つの働きたる罪が、悪魔の力による必然性に変化されてしまっているからである。我々の犯す罪が、我々の行為であるが、実は我々は悪魔の力によって必然的にそれを行うようにされたのであると言ふならば、我々がその行為に責任を感じる必要はない。ゆえに、むしろ我々は、聖書の悪魔の神話を不条理として非神話化すべきであると考えているのである。不条理は神の意志によらずに——だから、神の支配する宇宙や歴史の調和を破るものとして——ただ、ここにあるのである。人間の原罪も、その他の人間を人間らしく生きさせない不条理たる死・病氣・必然的不幸と同じく不条理である。ただ、人間は自分の自由の底にある不条理たる原罪に同意し協力して罪を犯すから、神に対して罪責ある存在なのである。神は人間を創造されるに当たり、やむを得ずにこの世での不条理の存在を承諾したのである。さもないければ、不条理が存在するにもかかわらず、なお善である創造は不可能であった。しかし、神はご自分の愛の全能、すなわち、不条理を破壊し得る時には破壊し、それができない折には、不条理を迂回し、あるいは、不条理を利用して、歴史内のご自分の目的を追求できる創造的適応性を信頼して、創造に踏みきられたのである。従って、歴史という我々の生きる時間においては、神にとっても、未来のなにかもが分かっているわけではない。情景は徐々に開けていく。我々の信仰も、不条理が存在するがゆえに調和のあり得ない宇宙や歴史を無理に調和のあるもの、すなわち、目的論的に把握できるものと考えるところにはなく、歴史を日々生きる体験の中で、不条理にもかかわらず我々の真の生命が花開く道を歩み始めたという実感からくるものである。それは、日々、現在、キリストにあらわされた神のアガペーを根底にして生きることこそ、自分の人生を真に花開かせることであるという信仰であり、絶えず、今、それこそ真実であると決断することなのである。我々の未来に何が与えられるかを知ることでもなく、未来は自分の現在を深く生きることの中から、神のアガペーの創造的適応性によ

て自分のために創作されていくことを信じるのである。ウェスレーに既に見られる信仰の現在性への傾向を更に推し進めたもの、信仰の現在性への集中こそ我々の現代神学の大きな課題ではないか。

一七二七年五月十四日、母スザンナがジョンに送った手紙の一節には「説教の真の目的は、人々の生活を改善することです。人々の頭を役に立たない思弁で一杯にすることはありません」とあるが、このスザンナの忠告と、メソジスト運動の戦いのただ中であって書かれたウェスレーの説教の中の次の一節は、なんとよく符合することであろうか。

だから、「あすのことは、あす自身が思いわすらうであろう」。すなわち、明日になった時に、その時になつて、それについて考えなさい。あなたは、今日を生きなければならぬ。今の時を改善することが、あなたの熱心な配慮でなければならない。今の時こそあなた自身のものであつて、それがあなたのもつていゝるすべてである。過去は無のようなものである。それはけつして存在しなかつたかのようなものである。未来は、あなたにとって無である。それは、あなたのものではない。たぶん、それは、けつしてこないかもしれない。これからやってくるものを、あてにするわけにはいかない。なぜなら、あなたは、「一日がなにをもたらずか知らない」のであるから。それゆえ、今日を生きなさい。一時でも失ってはならない。この瞬間を用いなさい。なぜなら、それがあなたの分け前なのであるから。……「そのよわいは尽きることがない」神を楽しむことによつて、まさにこの今を楽しみなさい。「変化とか回転の影とかいうものはない」神の上に、今、あなたの目を単一にすえなさい。今、神に、あなたの心を与えなさい。今、神が聖であるように、あなたも聖でありなさい。神の喜ばれる完全な意志を行う幸福な機会を、今、捕らえなさい。あなたが「キリストを得る」ために、今、「すべてを失う」ことを喜びなさい。

四 アダムの完全と墮罪

ジョージアに宣教師として伝道に出かける前のウェスレーが、恐らく理神論 (deism) によって代表される十八世紀合理主義に影響されたと思われる楽天的な人間観をもっていたことを、我々は既に伝記的な記述を通して知った。ところが、その後におけるアルダスゲイト街での回心の出来事、また、回心以後のさまざまな経験を通して、ウェスレーは宗教改革者たちと全く同じような、現実的な罪人としての深い人間観に到達したのである。ウェスレーがどれほど人間の罪深さを真剣に考えていたかは、彼がキリスト教の特徴はこの深刻な人間観にある、と考えていたことから明らかである。彼は、カルヴァンと同じように、人間の全的墮落 (total depravity) を主張した。このことは以下のウェスレーの文章から明らかである。

……我々は次のことを学ぶことができる。「原罪」と呼ぼうが、他の名称で呼ぼうが、この事実を否定する人は皆、まだ異教徒であるにすぎない。これこそ、キリスト教から異教を区別する根本的な点なのであるから。彼らも、実際、次のことを認めるかもしれない。人間は多くの悪徳をもっている。ある悪徳は我々に生まれつきのものである。だから、我々は、当然そうあるべきであるように、完全には、かしくも有徳にも生まれていない。また、次のように率直に主張する人はほとんどいないのである。「我々は生まれながらにして、悪へと同じ程度に、善への傾向をもっている。すべての人間が、生まれながらの姿で、造られた時のアダムと同じように有徳であり、かしくいのである」と。しかし、ここに、ためし言葉 (shibboleth) があ

る。人間は生まれながらにして、あらゆる種類の悪で満ちているか、彼は、全然善を所有していないか、全く墮落しているか、彼の魂は全的に腐敗しているか、または、テキストに帰って言うならば、「すべてその心に思いはかることが、いつも悪いことばかりである」か。この事実を認めるならば、その限りにおいて、あなたはキリスト者である。それを否定するならば、あなたはまだ異教徒であるにすぎない。⁽⁷⁸⁾

ウェスレーのこの全的墮落の教理を理解するためには、彼が、どのように聖書のアダムの墮落を考えていたかを、みる必要がある。ウェスレーの考えはアウグスティヌスとは異なって、宗教改革者たちのアダムの理解に等しいと言えよう。アウグスティヌスは、墮罪以前のアダムの状態を考えるに当たって、恵みの助力 (adiutorium gratiae) という教理をもっていた。これは、墮罪以前のアダムに与えられた神の恵みを意味している。アウグスティヌスによれば、墮罪以前のアダムも、純粹の自然的な状態にはいなかったものであって、恵みの助力の下にあったのである。この恵みの助力が、アダムに、その意志を神へ向けて生き続けることを可能にさせた。この恵みの助力がなければ、アダムは、あのような良い生活を送ることができなかった。宗教改革者たちは、アウグスティヌスのこの理解に反対した。なぜかという点、この恵みの助力の教理は、間接的に次のことを意味するからである。すなわち、造られたままの人間性は、それ自体において善であり得ないということ、それは超自然的なものによって成就されなければならないということの意味している。宗教改革者たちは、——この点はルネッサンスの主張と同様であるが——人間の自然性に対する肯定的な確信をもっていた。だから、彼らは、アウグスティヌスの言った、人間の本性につけ加えられた賜物である恵みの助力、すなわち、付加された賜物 (donum superadditum) という教理を拒否したのである。アウグスティヌスと宗教改革者たちとの間にあったこの相違は、実はきわめて深刻な神学的背景をもっている。

宗教改革者たちの考えの背後にあるものは、墮罪以前のアダムは、それ自体において、すなわち、超自然的な助けを必要としないで、善であるという確信である。それに対して、アウグスティヌスの教理は、墮罪以前のアダムといえども、なおそれ自体においては常に罪を犯す危険におびやかされているようなあやぶむべき存在であるとの確信に立っている。そこにはなにか、神の造られた自然そのものが既に、ある程度悪へと傾いているというような、ギリシア的な物質への嫌悪が見えていると言っても過言ではない。

ウェスレーは、墮罪以前のアダムの状態を、アダムの完全 (Adamic perfection) の状態と言っているが、そこには、宗教改革者たちと同様にきわめて健康な、自然についての考え方が表現されている。自然性の抑圧を善とする禁欲主義的な傾向が、全然見られない。禁欲主義への反発と同時に、アダムの墮罪以後の人間のもつ深刻な罪についての理解が、宗教改革者たちにおいてもウェスレーにおいても、少しも矛盾することなく取り扱われている。ところで、ここでの論述に便利なことだ、ウェスレーには、今我々の検討の対象となっている主題に関して『原罪の教理』(The Doctrine of Original Sin, according to Scripture, Reason and Experience) という著書がある⁽⁸⁷⁾。序文から明らかであるように、ウェスレーの『原罪の教理』はノーリッジのジョン・テラー (Dr. John Taylor of Norwich) が一七五〇年でロンドンにおいて出版した『原罪の聖書の教理を自由にまた率直に調査する提案』(The Scripture Doctrine of Original Sin proposed to Free and Candid Examination) に対する答えであるが、多くの人々は『原罪の教理』をウェスレーのもっとも立派な著作と見なしている。前述したウェスレーと宗教改革者たちによる墮罪前のアダムの状態に対する一致した見解は、『原罪の教理』の中にも表現されているが、これは十八世紀啓蒙主義とウェスレーとの密接な関係をも我々に想起させるものではないだろうか。この点はセルも指摘していることであるが、ウェスレーが墮罪前のアダムを罪なき全くの無垢⁽⁸⁸⁾の存在、理解力にお

いても愛と義においても完全なる存在、他の被造物を完全に支配し得た楽園の住人、神の聖なるごとくに聖なる存在としたのは、確かに啓蒙主義の影響があったと思われるのである⁽⁸⁹⁾。

もちろん、ウェスレーにとっては人間の全的墮落を認めない啓蒙主義が一つの異教主義であったことを、我々が前に引用した彼の言葉が想起させるのであるが。ウェスレーが、我々が引用した文章の中で「異教徒」と言っているものの中には、ソクラテスやエピクテトスのごとき文化人も入るのであり、ウェスレーの攻撃が卑俗な異教主義にのみ向けられたとすることはできない⁽⁹⁰⁾。ウェスレーの立場から見れば、『原罪の教理』の中で批判したテラーの原罪論も、卑俗性を超脱しているにしても一つの異教主義であった。

テラーは罪を個々の行為から考えようとする。それが繰り返しなされることを通して一連の行為は習慣を形成するに至り、善きにしる悪しきにしる人間の性向や気質に影響を与え、遂にはその人の特定の性格を生むに至る。聖潔も人間の連続の選択と行為により形成されなければならない。このように考えるテラーとしては当然であるが、彼の見解においては、アダムの原初の、すなわち、墮罪前の状態は、義でも悪でもなく中立のものであった。その中立状態より出発して、アダムはその自由な選択を通して、聖潔か邪悪かのいずれかの習慣をつくり続けることができたのである。

この見解を拒否したウェスレーは、人間の行為はもっと根本的なものの表現にすぎないとなし、良き行為がなされる前に、人間それ自体が良くなっていなければならないとした。ところが現実の人間は悪しき行為を繰り返しているであり、それは人間の中に蔽として存在する原罪の証明なのである。

ウェスレーがなぜテラーに反対して、あれほどまでに原罪論の重要性を力説したかという点、それがキリスト教の中心的教理、すなわち、贖罪・義認・新生・聖化の基礎をなすものであるからであった。一七六四年にウ

エスレーはイギリス国教会の約五〇人ほどの教職たちに手紙を送り、福音的原理の上に立つてもっと緊密な一致をもとうと呼びかけたことがあったが、その時に彼がキリスト教の本質的な教理となしたものは、(1)原罪、(2)信仰による義認、(3)心情と生活の聖潔であり、予定論と完全論——他の折には、彼はキリスト者の完全をメソジスト教徒が誇らねばならない教理と見なしたが——とは任意に選択し得る意見(Options)で本質的なものとは考えられていなかった。⁽⁸²⁾このように原罪論はウェスレー神学にとって基本的なものであった。

生まれながらの、自然的な人間は全的に腐敗した (totally corrupt) ものであったというのが、その伝道活動の初期になされた説教にもその後においても変わらないウェスレーの主張であった。この腐敗は原罪の結果であり、そのような人間が義とされるのは、キリストによる神の恵みを通してのみ可能であった。一七四四年の年会記録によれば、「アダムにおいて、すべての者が死んだ。すなわち(1)そのためにより我々の身体が死ぬものとなった。(2)我々の魂は死んだ。換言すれば、神から分離したのである。それゆえに、(3)我々は皆、罪深い・悪魔のような本性をもって生まれる。(4)この理由から、我々は怒りの子たちであり、永遠の死をまぬかれ得ないのである(ローマ五・一八、エペソ二・三)」。かくしてウェスレーは、自然的人間が自由意志をもっていること、また、自ら少しでも善をなし得る力をもっていることを否認する。⁽⁸⁵⁾

こういうアダムによる自然的人間の全的腐敗の教理を根拠として、セルは、ウェスレーの神学は実際のところカルヴァン主義的なものである、と言う。⁽⁸⁶⁾特にセルは、ウェスレーが「真の福音はカルヴァン主義の間際まで来る」(The true Gospel touches the very edge of Calvinism)と言ったことに、我々の注意を向けさせる。⁽⁸⁸⁾確かにウェスレーの教理である人間の全的腐敗は、セルの主張の正確さを我々に印象付けるかのようである。

しかし、問題はセルの主張するところよりも、もっと複雑である。一七四五年八月二日の年会記録、質問二三

及び二四⁽⁸⁹⁾はその複雑さを証明する一例であるが、そこでウェスレーは、真の福音はカルヴァン主義の間際までくるといふ発言を、真の福音は反律法主義 (Antinomianism) の間際までくるといふ発言と平行させて行っているのである。すなわち、ウェスレーは、自分の立場をセルが主張するほどにカルヴァン主義に近いと言ったのではなく、むしろ、カルヴァン主義と反律法主義との両極にすれすれに近づくけれども、真の福音の立場は、この両極の間にあると言ったのである。

どういふところでウェスレーの福音は、カルヴァン主義の間際までくるのであろうか。「(1)あらゆる善を人間から何も求めない神の恵みに帰する点で。(2)あらゆる自然的な自由意志、及び、恵みに先行するあらゆる力を否定する点において。(3)人間からあらゆる功績を除外する点で。それは彼が、神の恵みによって所有するもの、あるいは、行うものさえも除外するのである」(傍点引用者) ⁽⁹⁰⁾ どういふところで「反律法主義の間際までくるのであろうか。「(1)キリストの功績と愛とをほめそやす点で。(2)絶えず喜ぶ点で」⁽⁹¹⁾セルはウェスレーをカルヴァン主義に接近させようと努めるあまり、ウェスレーのアルミニアニズムに対して正当な評価を与えているとは思われないのであるが、この引用文の中で、我々が傍点を付したウェスレーの言葉などは、実はカルヴァン主義からの彼の離反、アルミニアニズムへの真の接近を意味しているのである。なぜなら、ウェスレーは自然的な自由意志や恵みに先行するあらゆる力を否定する点でカルヴァン主義の間際までくるけれども、自然的でない自由意志、恵みによって与えられる自由意志の力を認めるからである。

アダムの墮罪のゆえに現実の人間が陥っている罪深い悲惨な状態は、人間が生まれながらの理性によって知り得るものであるとはウェスレーは考えていなかった。「原罪の教理」の注意深い読者には、このことは明瞭であろう。人間は、自分の悲惨な状態を啓示の光に照らされてはじめて認識するのである。⁽⁹³⁾ところでウェスレーは、

既に我々が知るごとく信仰のための権威として聖書と理性と体験とを強調したのであるが、啓示によって示された人間の腐敗の現状を、体験で確認しなければ気がすまなかったのであり、そのために『原罪の教理』の相当の部分が、人間の腐敗の現状報告のような様相を呈している。

ウェスレーは、『原罪の教理』において人間の精神的な生活がどれほどまでに肉感的なものにより支配されているか、人間の生の動物的な要素を生より高い要素に服従させることがどれほどなされにくいのか、人間の汚れた復讐心がどれほどの悪をなしているか、人間の残虐・不正義・不合理がどれほどひどいものであるか、また、宗教においても迷信・頑迷・腐敗がどんなに行きわたっているかを書く。更に、彼の目は自国民に向けられ、イギリスの商人が利益追求のためにはその道徳生活をかなぐり捨ててしまうこと、その裁判の腐敗していること、また、イギリスの農民やアイルランド人、その他世界の多くの人たちが愚かであり、野の獣とほとんど変わらないみじめな生活を送っていることなどを指摘している。特に我々の興味を引くのは、ウェスレーの戦争観である。戦争はウェスレーにとって、もっとも人間らしくない非理性的愚行であり、人間性やキリスト教の恥辱であり、人間の罪が集中的に表現されたものであった。

アダムの墮罪の結果として現れた人間の状態を、ウェスレーは以上のごとくに描写したのであるが、「人間の墮罪について」(On the Fall of Man)という説教の中では、もう少しまとまった形で同じ状態が示されている。⁽⁹⁴⁾それによると、アダムの墮罪による早速の結果は、苦痛が世に入ってきたことである。無垢の喪失と同時に、人間は幸福を失った。というのは、神の意志に服従している時に、人間は幸福であるように造られていたからである。墮罪の結果は人間の精神生活を歪曲しただけではない。人間の身体的生活のすべてにわたって、道徳的な罪の恐ろしい汚れが表面化してくる。すなわち、それが身体の弱点と欠陥とである。創造された時の人間をウェス

レーが完全なものとして考えていたことについては前にも触れたが、この説教の中でウェスレーは、この時の人間の身体の面での完全さが、地・水・空気・火の四元素の均衡のとれた混合からきているとなしている。ところが墮罪によって、地の元素が他の要素を支配するようになり、人間は文字どおり、死ぬべき・腐敗すべき塵になった。また、この死ぬべき・弱い身体は、人間の魂を圧迫する重荷となり、魂の働きを妨げる。知力にとって誤りと無知とは普通の事柄となり、心はそれ自体身体に依存していることを感じないわけにはいかない。しかし、もっと大変なことには、これらすべてに加えて、罪の詛としての死がある。ウェスレーによれば、科学は他の領域での成功にもかかわらず、老年の病をいやしたり、あるいは、墓への時間の歩みを停止させることができなかった。死こそは、人間の罪に対する神の究極的な刑罰なのである。

また、「一般的な救済」(The General Deliverance)という説教によると、⁽⁹⁵⁾墮罪の結果、人間と他の被造物の関係が乱されることに関するウェスレーの思索が、明瞭である。創造の時には、人間以下の被造物も運動を方向づける原理、ある程度の理解力、幸福及び不死性を自分の中にもっていた。人間がこれらの被造物と違う点は、人間が神との交わりを所有し得るということであり、後述する人間の中における政治的な神の像というウェスレーの考えに明らかのように、ウェスレーにとっては、人間が神と人間以下の被造物との交わりの媒介者であった。それゆえに、人間が罪を犯して神の祝福を自分自身受けられなくなると共に、それを人間以下の被造物に伝達できなくなった時に、神とこれらの被造物との関係は切断された。従って、あらゆる被造物が苦痛と死にさらされるようになったのである。

我々は人間生活の中に死(身体の死も永遠の死も)や苦難を導入したものが、神の命令への違反であるアダムの墮罪であったことを既に見てきたのであるが、それではアダムの墮罪がどのようにして、我々一人一人に宿る

原罪を生み出したとウェスレーは考えていたのであろうか。ウェスレーのこの点での基本的な思考は、アダムを我々すべての共通のかしら、また、代表 (the common head and representative) とするところにある。⁽⁹⁶⁾ アダムはキリストと同様に公人 (a public person) であり、人類の連合のかしら (a federal head of mankind) である。⁽⁹⁷⁾ リントシュトリームが指摘しているように、ここでウェスレーはカルヴァン主義的盟約神学 (Federalism) に接近している。アダムは人類の始祖であるばかりでなく、代表者であり、従って、全人類の運命はアダムに依存していたがゆえに、彼の墮罪の罪責は全人類に転嫁されたのである。⁽⁹⁸⁾ このように公人たるアダムが、自分の子孫たる全人類に代わって契約した神との取引、神の命令に従順であれば永遠の生命を享受し、従順でなければ永遠の死にわたされるという取引に失敗したために、全人類はアダムの墮罪と共に墮罪したのである。そして、アダムの本性はあまりにも腐敗してしまったので、不潔と罪とをもたないような子孫を生むことができなかったのである。⁽⁹⁹⁾

どのようにして原罪が代々伝えられていくか、というような思弁に関してウェスレーは冷淡であった。一七五三年九月二十四日にロバートソン (John Robertson, M. D.) へ書き送った手紙の中で、ラムゼー (Andrew M. Ramsey) の著書『宗教の原理』(Principles of Religion) を書評しながらウェスレーはこの問題に触れている。ラムゼーの著書の言葉、「原罪の伝達に関しては、ただ三つの説があるだけである」に触れてウェスレーは、「それを説明する説が一つもないとしても、私はかまわない。聖書によって、また、体験によって、その事実を私は知っている。私は原罪が伝達されることを知っている。しかし、どのようにしてそれが伝達されるかを私は知らないし、知ろうとも思わない」と書いている。⁽¹⁰⁰⁾

この点に関して我々の興味を引く事柄があるが、それはウェスレーがその『新約聖書注解』のヘブル人への手

紙一二・九の注解に、地上の父親たちは我々の身体の生みの親ではあるが、魂の生みの親ではない、魂はすべて直接に神の力によって、たぶん世の初めに創造されたものであると書いたことである。ところが、そのウェスレーの意見に対しある人より長い批評の手紙を受け取り、それをウェスレーは自分の『日誌』の一七六三年十月二十五日の項に挿入している。その批評は、ウェスレーの言うように魂は一人一人のために神が直接に創造されたものであり、後になって一人一人の身体に結合されたものであるとすると、原罪による魂の腐敗は身体から由来したものとなったりするし、その他にも多くの不都合が生じるとするものであった。ウェスレーは『日誌』の中にこの手紙を挿入しつつも、この批評に関する自分の意見を書き添えていないために、我々は原罪の伝達に関する彼の意見を、ここでも知ることができないのである。⁽¹⁰¹⁾

ウェスレーが思弁をきらい、キリスト教を人間の体験に入ってくることに限定して理解しようとする傾向をもっていることは、悪の起源、すなわち、「悪はいずから来るか」(Unde malum?) に関する彼の態度にも明らかである。ウェスレーにとっては、こういう質問は無益な好奇心の満足を計ることであり、答える必要のないものであった。⁽¹⁰²⁾ 人間の死や苦難や不幸のすべてはアダムの墮罪により招来されたものであり、そのアダムの墮罪はどこからきたのかという点、それはウェスレーによると悪魔からであった。⁽¹⁰³⁾ ところで、すべてのものは神によって創造されたのであるから、結局のところこのことは、悪の創始者が神ということにならないであろうか。悪魔はその自由の責任で、また、アダムはその自由の責任で墮罪したのであるが、そういう自由と神の予知とは、ウェスレーにおいてどういう仕方で論理的に整合されていたのであろうか。ウェスレーは明白に、このことについては自分は語り得ないと言う。⁽¹⁰⁴⁾

神はすべての人間の創造者であり、人間にその種族を伝播する力を与えたのも神である。そうすると、罪深い

父親が罪深い子を生むのは、人間に神が伝播する力を与えられたからであり、従って、罪の伝達の責任は神にある。こういう議論に対して、ウェスレーはもちろん賛成しない。ウェスレーによれば、伝播の法則を作られたのは神であるが、それをどのように使うかは人間の責任であったからである。⁽¹⁰⁶⁾前にもちよつと触れたことであるが、ウィリアムズの言うように「原罪は啓示の真理であつて、『恵みにより癒された目』(Grace-healed eyes) に対してのみ知られるもの」なのである。⁽¹⁰⁶⁾すなわち、ここでもウェスレーには聖書と体験との積義学的循環とも言うべきものが存在し、両者の緊張・呼応の関係の中で両者それぞれの理解が深まっていくのである。この緊張・呼応の関係から外れない限りにおいては、ウェスレーは深い神の秘義までも探ろうとする。その場合には、それは彼のきらつた思弁ではないからであろう。

こういう一例が、なぜ神はアダムの墮罪を阻止されなかったか、ということについてのウェスレーの理解である。それは、アダムの墮罪により腐敗の苦悩を体験した人間が、第二のアダムたるキリストの贖いの恵みに、信仰によってあずかり救われることのほうが、アダムが墮罪しなかった場合よりも人間にとって益が大であるからである。⁽¹⁰⁷⁾

この益が何であるかは、前にも述べたが、再説してみると、アダムの墮罪がなければ、第一に、全人類を救おうとしてその独り子を死なしめたような神の愛は現れなかったであろう。こういう驚くべき神の愛に感嘆し、救いを少しも自分の力によると誇れない謙虚から出発する人間の信仰も、隣人への愛の行為もなかったであろう。神に対する我々の清さの根源であるところの我々の神への愛と信仰とは、アダムの墮罪がなければこのような深さを獲得しなかったであろう。第二に、アダムの墮罪のために世に苦難と死が入ってきたが、そのおかげで我々はすべてに耐える信仰を養うことができる。第三に、アダムの墮罪のゆえに生じたこの世での人間の苦難は、

我々に隣人への奉仕の機会を多く与え、我々の愛の成長を可能ならしめる。また、我々の地上での愛の行為に対しての、天上での神の報酬を大ならしめる。

五 人間の中における神の像と先行の恩恵

墮罪以前のアダムが神に象^{かた}つて造られた、アダムにおけるその神の像 (imago Dei) をウェスレーは三重に考⁽¹⁰⁸⁾えていた。第一は自然的な像 (natural image) であり、これによって人間は、不死・理解力・自由意志、及び、種の情愛を備えられていたし、また、苦痛を経験することもなかった。第二は政治的な像 (political image) であるが、これは人間が自分以下の被造物を支配することができ、また、ある程度人間同士の交わりを合理的に調節しうる能力をもっていたことを意味する。第三は道徳的な像 (moral image) であるが、これはアダムが義と真と聖潔をもつ存在として造られたこと、神が愛であるようにアダムも愛によって滲透され、アダムの気質・思考・発言・行為の支配的な原則が愛であったこと、彼がすべての罪に対して無垢であったことを意味する。⁽¹⁰⁹⁾

アダムの墮罪により神の像は完全に破壊されたのであるが、その場合の神の像は道徳的な像を指している。道徳的な像が完全に破壊されたために、その影響で、自然的な像も政治的な像もゆがめられてしまった。⁽¹¹⁰⁾

アダムの墮罪の結果、神の好意から外され、神の像の代わりに悪魔の像をもつようになった人間の全的腐敗の実状、善をなし得る自由意志を少しもたない存在となった人間をウェスレーがどのように具体的に考えていたかは既に我々が検討したところであるが、それは細部での幾分の相違があるにしても、根本的にはカルヴァン主、

義による人間の全的腐敗の描写と違つてはいない。しかし、ウェスレーが大司教ロッド以来の高教会主義より受けついでアルミニアニズムの根の深さを思わしめるものが、既に何回か触れてきたところの先行の恩恵の教理なのである。

人間はアダムの墮罪を通して全く腐敗しているものであるという主張と同時に、ウェスレーはすべての人間が神からの先行の恩恵 (Prevenient Grace) を所有しているとなした。これは、ウェスレーのアルダスゲイト街におけるあの有名な福音的回心の時期、及び、その直後にはほとんど見られなかった思想であるが、年が立つにつれてウェスレーの思索の中で大きな場所を占めるようになったものである。

それは、カルヴァン主義に反しアルミニアニズムに立つとの彼の信念の深まっていた事情と並行していた。アダムの墮罪後は、生まれながらの全く腐敗した人間は、自由意志を欠如していたのであるけれども、超自然的な神の干渉により、ある程度の自由意志と洞察力を与えられた。⁽¹¹⁾従つて、キリストにおいて与えられる神の救いを受容するか拒否するかを人間は自由に決断し得る、とウェスレーが主張して、当時のカルヴァン主義的二重予定論に反対した時、ウェスレーのこのアルミニアニズムは、自然的なものではなく神の恵みに基礎付けられたものであった。ウェスレーによれば、「単なる自然の状態におかれている人はだれもない」⁽¹²⁾のである。キリストの十字架の贖罪を予知して、神はキリストを信じるか信じないかの決断を人間に可能なものとするために、キリストによる恵みに先行して前述した恵みをお与えくださったのである。周知のごとく当時のカルヴァン主義の二重予定論は、神がご自分の自由な決定によって、人間を救われる者たちと滅びる者たちとに区別されたとの主張をなしていたのであるが、これに反対してウェスレーのアルミニアニズムは、神は人間が滅びることを意志させないと主張したのであり、人間が滅びるのはせつかく神が先行の恩恵によってあらためて与えてくださった自

由意志を、人間が正しく用いないためなのであった。⁽¹³⁾

また、先行の恩恵の教理はウェスレーに、独自の自然神学ともいうべきもの——今日の神学の状況の中に移行させるならば、ルドルフ・ブルトマンの前理解 (Vorverständnis) に近いもの——を主張させる。生まれながらの人間は神についての知識を全く欠いているのであるが、それにもかかわらず、先行の恩恵により道徳的な像のある程度回復することができ、人間は神についての幾分の知識を所有するに至る。それは「俗に自然的な良心 (natural conscience) と呼ばれているもの」であり、「少なくとも善悪に関する一般的な方向づけを与える」ものである。そして、この自然的な良心の「光は、それを妨げ、さえしなれば、全くなる日までますます輝くであろう」⁽¹⁴⁾(傍点、引用者)。この引用で明らかのように、ウェスレーにとっては、キリストの啓示とは別に人間に与えられている神の知識にもかかわらず、人間は神を知ろうとしないのであり、人間が神を信じないのは、神の責任ではなく人間の責任なのである。

既に明らかなように、ウェスレーにとって良心は自然的人間に与えられた神の先行の恩恵による超自然的な賜物であるが、ウェスレーは良心を具体的にどのようなものとして考えていたのであろうか。彼によると、魂のこの機能によって我々は、神の恵みの助力のもとで同時に、(1)我々の気質と生活、我々の思考・言語・行動の本性と本質を見ぬくし、⁽¹⁵⁾(2)どういう規準によって我々が導かれねばならないかを知り、(3)その基準に合致するものとしなぬものを知るのである。⁽¹⁶⁾

我々は、ウェスレーの先行の恩恵の教理が、今日我々がブルトマンの前理解において見ることができるといふものをウェスレーに生みださせていることを述べたが、カール・マイケルソン (Carl Michalson) も同じように考えている。⁽¹⁶⁾マイケルソンによると、ウェスレーにおける前理解は特に彼の良心についての思索に見られるが、

それだけではない。マイケルソンによると、ウェスレーが信仰を確認 (evidence) と定義しているのもその一例である。人間は自分自身が供給できない目に見えざるものをおこされるのであるが、すべての人間にあるこ
ういう霊的感覚によって神が確認されるのが信仰なのである。すなわち、ウェスレーにおいては、神のキリスト
による啓示が、人間の中にあるそれに呼応するもの、前理解を予想しているのである。マイケルソンが、ウェ
スレーにおける前理解として挙げている第二のものは、律法の使用の仕方である。人間が信仰をもつに至るまで
は、律法は人間の精神を謙虚にするために説かれねばならない。人間が自己の罪に目覚め、真の自己認識に到達
するためである。罪人が悔い改めて罪の赦しを得た後は、律法はその信者の生活の基準として説かれねばなら
ない。ここで二つの律法が存在するわけではなく、一つの律法の二つの用法が存在するのである。ウェスレーは説
教において福音と律法との両方を説かねばならないとしたが、それは、神が合わせられたものを人が離してはな
らないからであった。このように、福音は、律法の働きによって罪に目覚めさせられた人間の自己理解と呼応す
るのである。⁽¹¹⁷⁾しかし、ウェスレーの前理解が顕著に表現されているのは、マイケルソンによってもその良心に關
する理解においてである。この点に関するマイケルソンの叙述を追ってみよう。ウェスレーによれば、既に見て
きたように、すべての人間に共通する人間性として良心が存在する。良心は道德的意識、公的意識 (public sense)
であって、これによって人間は隣人の悲惨に対して敏感になる。すなわち、まず、良心は他と共に知る (con-
scientia) 能力であって、社会性をもつところの前理解なのである。⁽¹¹⁸⁾次に、良心は聖化と関係した前理解である。
ウェスレーによれば聖化とは、我々が全心をもつて (with the whole heart) 神と隣人とを愛することであるが、
ウェスレーは良心と心 (heart) とを同一視するのである。⁽¹¹⁹⁾更に、ウェスレーにおいては、良心は言語と関係す
る前理解である。人間の良心は神の言葉に同意するものである。神の言葉が人間の思索・言語・行動のすべてを

照らす時に、人間はその良心によって自分の真の存在が神の言葉にかなうものであることを承諾するのである。⁽¹²⁰⁾
最後に、良心は人間を信仰の告白とあかしとに導く前理解である。自分の良心に罪の赦しを体験した者は、神と
隣人とに向かい、外側に向かって行動するに至る。神の命令への服従をなさしめる前理解こそ、神と和解した良
心なのである。⁽¹²¹⁾

さて、既に見てきたようにウェスレーにおいてもアウグスティヌスやカルヴァンと同じように、アダムの墮罪
の結果すべての人間は、生まれながらにして原罪を背負い、神の怒りの対象であり、従って身体の死と永遠の死
の刑罰を宣告されたものなのであるが、神は人間をそのような自然的状态に放置されていたのではない。先行の
恩恵によって人間は、自分の中に深く根を下ろしている原罪たる罪への傾向性に、抵抗し得る力を与えられてい
る。従って人間が原罪に負けて具体的に罪の心情をもち行為をなすに至る場合には、それは人間の責任である。
このようにしてウェスレーの理解によれば、身体の死は原罪に抵抗し得た人間であっても通過しなければならな
いものであるが、しかし、原罪に抵抗し得た人間においては、不滅なる靈魂は永遠の死の刑罰を免れ得た。従っ
てウェスレーによれば、永遠の死の刑罰さえも、回避し得る力が与えられているにもかかわらず、それをしない
人間の責任において、当然受けなければならないものとなる。⁽¹²²⁾ところで、原罪に抵抗する力もまた、具体的に
罪を犯すこともない赤児の死後はどうなるのであろうか。ウェスレーがこれについてどう考えていたかは明瞭で
はない。とにかく我々は、この先行の恩恵の教理において、ウェスレーのアルミニアニズムとその自由意志論の
基礎付けを見いだすのである。

ウィリアムズは、アダムの墮罪による自然的人間を、ウェスレーが二元的な (dichotomous) ものと考えてい
た事実を指摘しているが、これは原罪論との関係で重要である。⁽¹²³⁾すなわち、パウロが霊・魂・身体 (spirit, soul,

body) について語るところにウェスレーは注解して、魂と身体のみが自然人を形成するものであるとし、霊はキリスト者のみに存在するものであるとした。⁽²⁴⁾ ここではウィリアムズが正しくも指摘しているように、信仰が神の賜物であるというウェスレーの主張がある。ウェスレーがアルミニアニズムに立って自由意志論を主張したがゆえに、彼の立場は人間の側に神の恵みを獲得する功績を、幾分認める神人協力説であるとするのは誤っている。肉 (flesh) によってウェスレーは、魂や身体のように人間の構成要素ではなく、「魂のあらゆる力やすべての肢体に行きわたっている人間性の腐敗」⁽²⁵⁾ を指している。従って、身体が原罪を宿し魂は清浄であるというような意味での二元論は、ウェスレーには存在しない。魂も汚れているのである。魂は身体を動かす原動力、思索と意志の場、自己決定たる自由意志の場であり、身体が減じた後も存続し得るものではあるが。

さて、アダムの墮罪のために、人間はその道徳的な神の像を完全に喪失したが、神の先行の恩恵によってある程度それを回復したというウェスレーの教理は、人間実存のもつ神との関係の次元についての考察である。ところが、道徳的な神の像の喪失によって、人間の中にある自然的及び政治的な神の像が歪曲されたというウェスレーの教理は、人間実存のもつこの世界との関係の次元についての考察である。すなわち、ウェスレーは、人間が神に対して設定する関係と、世界に対して設定する関係とを、一応次元的に区別して思索している。人間が神との関係の次元でもたなければならぬのは、信仰という態度であることは言うまでもない。ところが、ウェスレーが、人間の世界に対する次元でとる態度の特徴を表現したあの自然的また政治的な神の像の内容は、一言でいえば合理性である。というのは、アダムの墮罪によってゆがめられた自然的像や政治的像も、先行の恩恵によってある程度そのゆがみから回復したわけであるから、人間の理性能力や自由意志も日常生活には不便なく活動しているのである。人間以下の被造物を支配したり、人間同士の交わりの調節を行ったりするのは、これらの理性

能力や自由意志であり、広い意味では、これらは理性の働基に基付いた行動であるがゆえに合理性と呼ばれてよいものであろう。ゆえに、ウェスレーは、神への次元と世界への次元とに、人間実存のとる態度を区別して、前者の中では信仰、後者の中では合理性をもって人間が生きているのが当然である、と考えていたといつてよいであろう。

神と人間、人間と世界という仕方、ウェスレーが二つの関係を次元的に区別していたことは、今日の神学と関連付ける時、我々の興味をそそる。ウェスレーがそれを実際に行っていたかどうかは別として、もしも我々が、上述の二つの次元を混同しないようにするならば、我々は世界に信仰的態度をもって接してはならないし、また、神に合理的に接してもならない、ということになる。ウェスレーが、とにかく次元的区别を行っている以上は、少なくとも両次元の混同を避ける方向へ歩み始めた、あるいは、彼の思索にはそういう思考への芽が既にあったと我々は言わないわけにはいかないであろう。そして、こういう思考の延長は、ディートリッヒ・ボンヘッフアーやフリードリッヒ・ゴールテンの言う「成人した世界」(die mündige Welt) の思想に直結するものである。世界を信仰的に、すなわち、宗教的にみることとは、相対の絶対化であり、偶像崇拜である。世界は被造物であって神ではない。世界から人間はその生の意味を発見するのでもなく、また、世界に支配されて生きるのでもない。世界から生の意味を得ようとするような生き方が宗教的生き方なのであって、我々は世界を非宗教化してゆかなければならない。むしろ、我々は、神から世界管理を委託されたのである。ゆえに世界管理は、信仰的になされるべきでなく、合理的になされなければならない。なぜなら、人間の生来の力の中に、その管理の能力が、神から与えられているのであるから。

西欧の歴史の中に、このような合理性が生まれてきたのは、キリスト教もあずかって力があつた。特に、修道

院廃止に象徴されているようなプロテスタンティズムの教理である、世界の中の信仰的な制度への反抗は、明らかに、この合理性を志向している。この世との関係で良い行為をすることが、すなわち人間とこの世界との関係の次元で我々のすることが、神と人間との関係の次元では、功績的な意味合いをもっていないということである。ここに、信仰のみによる救いという真理が、本質的に守られる。なぜならば、世俗の次元で我々が、なにか特別に宗教的な事柄をなさなければ、神との関係という信仰の次元が保たれないということになると、我々はやによって義とされるといふ、カトリック主義へ転落しているからである。政治、経済、科学などは信仰の事柄とは別の次元に属する世俗の事柄であって、これは徹底的に世俗の知恵でなされなければならない。ところが近代の世界は、宗教的な幼児の時代を既に脱出し、非宗教化された成人の合理性の時代に入ったのであって、この事情は、キリスト教神学にとって歓迎しなければならぬものである。¹²⁶

以上がだいたい、ボンヘッファー、特に組織的な形でゴーガルテンの主張するところであるが、この思想はウェスレーと一致する。恐らく、「理性の時代」と言われた十八世紀の合理主義的な雰囲気の影響を受けたため、神の像をあのような仕方、次元の区別によって考察したのであろう。

次元的な区別と我々が言うとき、もちろん我々は、両次元が一実存のとする態度であってみれば、相互に影響し合うのを否定はせず、肯定しているのである。ウェスレーが、道徳的な神の像の喪失が、他の神の像を歪曲させたと言ふとき、これは明らかに、彼も両次元の影響に気付いていたことを意味している。人間が道徳的な神の像を回復するにつれて、その事情は、人間の世界に対する態度に影響する。しかし、次元を混同させるように影響するのではなくて、世界を偶像視することから、ますます我々が離れるように、影響を与えると考えるのが正しい。すなわち、それは、ますます合理的になるように人間を導くのである。人生の意味を真に発見すべきところ

で発見した人間は、自分が神になって世界を支配しなければならないという、不合理な不安に土台をおいた超人的な合理性——これこそ不合理である——を脱出することができるのである。または、歴史を絶対化して、歴史そのものの中に救いが存在するかのよう論理や、世界を絶対視し、そこに生の意味を求めようとして、かえって、世界がその意味を提供してくれないということからくる絶望からも、脱出することができるのである。これらは皆、不合理である。真に合理的な世界への態度は、究極的な世界の支配者である神から委託されて、人間が世界を管理するところにある。

ウェスレーの人間の中にある神の像の教理は、このような思索を可能にするし、原理的にウェスレーの神学はこういう方向を指し示していたと思う。また、実際面においても彼は、そうであった。人間の世界管理の一面である経済について、彼が非常に合理的であったことは、彼の説教「金銭の使い方」(The Use of Money)の中に明らかである。なるほど、いろいろな政治的見解において、彼は保守的であった。しかし、教会政治に対する彼の保守主義を既に考察して、その中に彼の実用主義的、便宜的態度をみってきた我々にとっては、このこともそれほど問題にするに当たらない。世界へのウェスレーの合理的な原理は既に確立していたのであって、その原理が、ある分野では実際化したし、ある分野ではそこまで発展しなかったのである。

ところで、すべての人間が、先行の恩恵によって、義認へと準備されているわけであるが、ウェスレー神学においても、すべての人間が必ずしも義認の恩恵を受け、聖化され、永遠の生命を獲得する、とはいわれていなかった。このように、人間の主体性の強調、自由意志による決断の強調が、ウェスレー神学には目立っているのだ、そこから彼の説いた救いには、最後のところで人間の功績がある程度その中に必要条件として含んでいないであろうか、という疑問が起こってくる。なぜならば、信仰をもつようと神の側から恩恵を受けているすべて

の人が、必ずしも信仰をもたないのであって、救われない人たちは自分たちの責任において信仰をもたない、とされているからである。それでは、信仰をもつということは、神の先行の恩恵と、人間の功績的な決断との協力によるのであろうか。例えば、ウィリアム・R・キャンノン (William R. Cannon) は、そのような神人協力説 (synergism) が、明らかにウェスレーにあった、と考えている。⁽¹²⁷⁾しかし、我々は神人協力説という言葉であまり気にしているわけではない。その言葉によってキャンノンが意味しているものが気になるのである。キャンノンは、ボストン大学を中心にした神学圏に、伝統的に受け継がれてきた人格主義 (personalism) に影響されてウェスレーを解釈しすぎている、と我々はあると思う。ウェスレーにおいては、信仰は、徹底的に神の恩恵によって与えられるものであって、神と人間との協力の業ではない。それでは、信仰をもたないのは人間の責任であると言われるときに、その人間の責任と神の絶対的な恩恵との関係を、どのように考えたならばよいのであろうか。この点を、ウェスレーは、少しも論理化していない。否むしろ、論理化していないことこそ、彼の体験論の特徴である、と言ってもよい。思弁的な思考においては、明らかに、絶対的な神の恩恵と人間の自由な決断とは、矛盾する。ゆえに、神の恩恵をすべての原因とすれば、人間の自由な決断は場所をもたなくなり、人間の自由な決断を少しでも許容すれば、神の恩恵の方向量がけずられる、という思索に陥るのである。ウェスレーもこういう思弁に全く陥らなかったとは、もちろん我々は言えない。彼の神の予知論との関連で、我々が考察したところの、歴史を支配する神の恵みの必然性などはその好例である。ところが、ウェスレーの基本的な神学的態度である信仰論においては、こういう思弁は全く見られない。信仰論はウェスレーの思索の根源であってここで上述の思弁が全く見られないこと、神の恵みと人間の自由意志がキャンノンの言う意味での協力でもなく、逆説のまままで理解されていることは、ウェスレーのアルミニアニズムの独自性を示しているのである。我々は、自分の決断の最中にお

いて、その決断そのものが、神の絶対的な恩恵の賜物であることを知るのである。ウェスレーの先行の恩恵の教理は、トレント会議において、ローマン・カトリック教会が決定した先行の恩恵の教理ではない。

ローマン・カトリック教会の場合においては、人間が、その先行の恩恵と協力することによって、愛によって形成される信仰を獲得する、と思弁的に考えられている。この協力関係は、ウェスレー神学において退けられている。ウェスレー神学の絶対的な恩恵と人間の自由な決断との関係についての逆説的なこの把握に近い神学的思考を、現代神学の領域で求めるならば、それはユダヤ教の実存論的神学者マルティン・ブーバー (Martin Buber) の理解であろう。ブーバーによれば、自由と決定との逆説は、すべての「我と汝」の出会いの中心に存在している。「汝」は求めることによって発見され得ないのであるが、しかも、求めることなしには発見され得ない。出会いのただ中で、人間は、その関係が、選ばれたことと選ぶこととの同一性において成立していることを知るのである。「汝」として我々に出会ってくださる神との関係は、このような逆説としてだけ理解されうる。さもなければ、人間は神との出会いというその関係から自分を外側に立たせて、その関係を「それ」として客観的に眺めてしまっている。その時には、「我と汝」という出会いの関係のただ中で問題にされなければならない信仰の関係が、信仰の理解として問題にされていないことになってしまうのである。⁽¹²⁸⁾

六 罪の理解

他の被造物と人間とを区別するものを、ウェスレーは人間の理性に求めてはいない。というのは、ウェスレー

の考えでは動物も理解力は幾分なりとも持っているからである。人間が、他の被造物と比べて勝る理由は、人間が神を知り、愛し、服従することができるところにある⁽¹²⁹⁾。従って、人間だけが罪を犯すことができるわけであるが、ウェスレーは、罪をどのように考えていたであろうか。自分の中にある原罪に、人間が協力して生み出す個人的な罪は、ウェスレーによって二つに大別されている。それは、内的な罪 (inward sins) と外的な罪 (outward sins) である。しかし、第三番目に、内的な罪と深く関係しながら、しかも、一応それから区別されるような怠慢の罪 (sins of omission) が存在する。これは我々が、自分自身と戦うことから身を退かせて、精神的な怠惰に陥った状態を指している。例えば、我々の兄弟が罪を犯すときに、忠告するのが面倒なのでやめてしまったり、教会の恵みの手段である礼典にあずかるのを怠ったり、祈るのを怠けたりするような、怠慢の罪である。

また、ウェスレーの中には、罪を病気と見る傾向が存在している。彼は、罪を、傷 (injury, wound)、腐敗 (corruption)、病気 (disease) と書くことを好む。罪が病気であるというこの考え方は、もちろん、ウェスレー神学の特徴である聖化の強調からきている。すなわち、病が徐々にいやされてゆくという漸進的な聖化の過程を、その背景にもっている罪の理解である⁽¹³⁰⁾。しかし、ウェスレーの罪についての理解でもっとも特徴的なのは、彼が罪を故意の罪 (voluntary transgressions) と、過失 (mistakes) とに分けて考えた点であろう。例えば、ウェスレーは、自分の罪についての理解を説明するために、次のように書いている。

—— 厳密に言って、知られている神の律法に、故意にそむくこと以外、なにも罪ではない。ゆえに、愛の律法を故意に違反することは、すべて罪である。正しく言えば、その他のものは、すべて罪ではない。この点で度を過ぎすことは、ただ、カルヴァン主義への道を行くだけである。愛に違反しないで、しかも、無数の

さまよう思考と忘却の休止期が存在しうる。もちろん、それは、アダムの律法を犯していることではあるが。しかし、カルヴァン主義者たちは、喜んで愛の律法とアダムの律法とをごちゃごちゃにする。あなたの心を愛で満たさない。それで十分です⁽¹³¹⁾。

この引用からみると、ウェスレーは、我々が意識的に、自分の自由意志で愛の律法を犯した罪でないものは、すべて厳密には罪でないと考えている。その他のものは、過失である。ウェスレーは、この過失をどのように考えたかという点、この過失のためにも、我々はキリストの贖いをいつも必要とする——過失も、アダムの完全からは外れているのであって、その完全を要求するアダムの律法には違反しているのであるから——のであるが、しかし、厳密な意味では、これを罪でないと考えた。

「多くの事柄において、我々すべては罪を犯す」という言葉をテキストにして説教した時、私は次のように述べた。(1)我々が生きている限り、我々の魂は身体と結びつけられている。(2)このように結びつけられている限り、魂は身体器官の助力によってしか考えることができない。(3)これらの器官が、不完全である限り、我々は考えの上でも、実際上にも、誤りを犯しやすい。(4)ゆえに、当然愛さなければならぬほどに善人を愛さない、という誤りが起こりうる。これは不完全な、すなわち、間違っている気質である。(5)これらすべてのことに、我々は贖いの血を必要とするのである。事実、あらゆる欠陥や手ぬかりのために、贖いの血が必要なのであるから。従って、(6)だれでも日々「われらの罪をお許してください」と言う必要がある⁽¹³²⁾。

このようにウェスレーが、罪を故意の罪と過失とに分けた考え方は、正しいのであろうか。我々は、ウェスレーが生きていた時代は、もちろん、我々が今日知っているような深層心理学 (depth-psychology) もなければ、

マルクスによるイデオロギー分析もなかったことを想起すべきである。そのことを考えなければ、我々がウェスレーに対して、同情をもった理解をしているとはいえない。ウェスレーは、確かに、無意識的な心理の深層に横たわっているものが、どれほど我々の意識に影響し、我々に故意に、ある事柄をさせるかということについて、深い洞察を欠いていたし、また、我々が社会的にどのような位置を占めているかということが、我々のイデオロギーを作りあげるといふ社会的な洞察にも欠けていたように思われる。マルティン・ルターのほうが、明確な意識にのぼってこない心理の深層の中にある利己的本性が、我々の明確な意識にのぼってくる故意の行為に強く影響する面を、ウェスレー以上によく理解していた。

しかし、ウェスレーの罪の理解を浅薄であると思難する前に、我々はなお次の事実を考慮したい。それは、ウェスレーが、信者が信仰に進めば進むほど、その罪意識を深くしていく、と主張していることである。⁽¹³³⁾これは次のことを意味する。我々が信仰に進めば進むほど、明確に意識してくる我々の罪の領域が、その範囲を広げてゆくことである。信仰において進歩するということは、自己反省が深められることであって、我々の意識の中に入ってくる心理領域が深められ、広げられるという面をもっているのである。決断という主体の次元が支配することになる、心理領域の拡大である。

もう一つ我々が考察したのは、ウェスレーを非難する人々が、いつも無意識の心理的領域が我々の意識を伴う決断に及ぼす影響の側から考えているということである。我々の自由の決断が、そこに既にあるものによって、影響されるという面から考えている。ところが、立場を逆にして、我々の自由の決断が、我々の無意識の心理的領域をも支配し、それをも自分の歴史創作の行為の中に、自分の支配する一つの素材として含むことによって、その創作の行為を展開するという面から考えることもできる。影響されるという面から考える立場とはまた

別に、環境や、無意識的な心理を逆に支配し、造りかえてゆくという人間の次元が存在するということである。

ウェスレーは、まさにこういう歴史創作の立場から罪を把握していた。ウェスレーの確信によれば、我々は「あらゆる罪の原因を、我々自身の中に求めるべきであって、我々自身の外にはない。悪魔の注射でさえ、それを我々が自分のものとするまでは、害を与えることができない」(傍点ウェスレー)のである。⁽¹³⁴⁾

神学は、いつでも、人間の歴史創作の次元を中心に思索するものであるという立場が、かりに設定されるならば——我々はその可能性があると思っているし、ウェスレー神学はその方向を指し示していると思うが——その時には、ウェスレーの主張である、故意の罪だけが厳密には罪であって、故意に犯したのではないものは、過失であるという区別が一応成立する。実は、この理解こそ、当為のもつまじめさ、自由の決断のもつ真剣さと十分にま正面から取り組んでいる罪の理解の仕方である。

生活の周囲の環境、また、無意識の心理的な領域と、決断という次元とは、互いに影響し合うものであるけれども、しかし、実存の歴史創作という視角から考察するときには、一応次的に区別して取り扱い、別々に対処しなければならないものである。これが、次元の相違という言葉で、我々が表現している事態である。この次元の相違を肯定する神学の立場から発言する時、はじめて、後に述べるウェスレーのキリスト者の完全の教理が理解できるであろう。ウェスレーの主張したキリスト者の完全とは、過失のなくなった完全ではない。故意に罪を犯すことがなくなつて、そのキリスト者の全存在が、他を愛する揺るがない決意によつて支配されている状態を指している。完全の恩恵を与えられるまでの信者の聖化の生活は、意識する罪の領域の絶えざる拡大であるが、その完全の恩恵を与えられた瞬間以後、彼は、もはや故意には罪を犯さない自己の在り方に到達する。次的な罪の理解の仕方を、我々が採用しない限り、これは絶対に理解不可能な教理である。

- 註
- (1) Works, vol. 6, pp. 189ff.
 - (2) *ibid.*, pp. 189ff.
 - (3) *ibid.*, p. 199.
 - (4) *ibid.*, p. 200.
 - (5) Notes, p. 519 及び pp. 465, 318, 904, 914, 434; Works, vol. 7, p. 265f. 等々 後述の如く。
 - (6) Notes, pp. 374, 616.
 - (7) *ibid.*, p. 559.
 - (8) Works, vol. 6, p. 370.
 - (9) *ibid.*, pp. 213—214.
 - (10) *ibid.*, p. 215.
 - (11) *ibid.*, pp. 215—216; Works, vol. 7, pp. 227—229.
 - (12) *ibid.*, vol. 6, p. 217.
 - (13) *ibid.*, pp. 271—272.
 - (14) *ibid.*, pp. 383—384.
 - (15) *ibid.*, p. 385.
 - (16) *ibid.*, pp. 385—386.
 - (17) *ibid.*, pp. 232 ff.
 - (18) *ibid.*, pp. 235—236.
 - (19) *ibid.*, pp. 238—240.
 - (20) *ibid.*, vol. 6, p. 248.
 - (21) *ibid.*, pp. 248—249.

- (22) *ibid.*, p. 249.
- (23) *ibid.*, p. 250.
- (24) *ibid.*, p. 251.
- (25) *ibid.*, pp. 287—288.
- (26) *ibid.*, p. 289.
- (27) Whale, John S. : Christian Doctrine, Cambridge, The University Press, 1952, pp. 180—181.
- (28) ハズキナー『聖書』(新訂版) 一一一頁—一一二頁参照。
- (29) ケーニッヒ・マイケルソンが、この書評をハズキナーのキリスト教世界に送ったことは、この書評の序文に記されている。
- (30) Michalson, Carl : Worldly Theology, New York, Charles Scribner's Sons, 1967, pp. 151—152.
- (31) Works, vol. 6, pp. 279—281.
- (32) *ibid.*, pp. 282—283.
- (33) *ibid.*, pp. 307—308, p. 263.
- (34) *ibid.*, p. 283.
- (35) *ibid.*, p. 307, pp. 309—311.
- (36) *ibid.*, p. 282.
- (37) Tillich, Paul : The Future of Religions, ed. by J. C. Brauer, New York, Harper & Row, 1966, p. 79.
- (38) *ibid.*, pp. 77—78.
- (39) Letters, vol. 4, pp. 202—203.
- (40) *ibid.*, vol. 8, p. 63, p. 65.
- (41) Works, vol. 6, p. 227.
- (42) *ibid.*, p. 229.
- (43) *ibid.*, p. 227.
- (44) Notes, p. 555.

- (44) *ibid.*, pp. 551, 557, 703.
- (45) *ibid.*, pp. 557—8, 639.
- (46) *ibid.*, p. 454.
- (47) *ibid.*, p. 564.
- (48) *ibid.*, p. 872.
- (49) *Works*, vol. 6, p. 226.
- (50) 永遠が時間の無限の延長として、時間と比較されているその箇所などは、両者の質的連続を示しているものと言え
る。⁸⁰ *Works*, vol. 7, p. 170.
- (51) *ibid.*, p. 240.
- (52) 拙著『実存論的神学』（東京 創文社、昭和三十九年）三七ページ以下。
- (53) Lewis, Edwin : *The Creator and the Adversary*, New York, Abingdon-Cokesbury Press, 1948 ; Aulén, Gustaf :
The Faith of the Christian Church, tr. by Wahström & Arden, Philadelphia, The Muhlenberg Press, 1948.
- (54) ノーマンは別として、ルイスの上掲の書物の印象では、ルイスには時間を超えた永遠の思索がないかのことを感が
ぬ。ノーマンが、ルイスの私あつた一九五一年七月二十九日の手紙の中で、ルイスはこの点に触れて *God's essential*
non-temporality とその表現を使っており、明らかに永遠と時間の質的相違を肯定している。
- (55) *Works*, vol. 6, pp. 480—481.
- (56) *ibid.*, pp. 481—482.
- (57) *ibid.*, pp. 275—276.
- (58) *ibid.*, p. 326.
- (59) *ibid.*, p. 505.
- (60) *ibid.*, pp. 318f., pp. 428—429.
- (61) *ibid.*, pp. 320—324.
- (62) Schmidt, Martin : *John Wesley's Bekehrung*, Bremen, Verlagshaus der Methodistenkirche, 1938, S. 22—23.

- (63) Holl, Karl : *Was verstand Luther unter Religion ? (1917) in Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*,
Band 1, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1932.
- (64) Lerch, David : *Heil und Heiligung bei John Wesley*, Zürich, Christliche Vereinsbuchhandlung, 1941, S. 39,
34—37. 及び Cushman, Robert E. : *Salvation for All—Wesley and Calvinism in Methodism*, ed. by W. K.
Anderson, New York, The Methodist Publishing House, 1947, p. 111.
- (65) Schmidt, M. : *John Wesley's Bekehrung*, S. 75—76.
- (66) *ibid.*, S. 70—71.
- (67) Cushman, R. E. : *op. cit.*, p. 115.
- (68) 例として Bainton, Roland : *Here I Stand*, New York, Abingdon-Cokesbury, 1950, pp. 266 ff.
- (69) Lerch, D. : *Heil und Heiligung bei John Wesley*, S. 76.
- (70) 先行の恩恵の教理との関係では、当然のこと、我々が既に問題にした救いにおける神の恵みと人間の自由意志との
関係をどのように考えるべきかが問われる。ここで、ウェスレー研究者の間にある、この点での意見の相違を記して
おくことにしよう。レールヒは、ウェスレーがカルヴァン主義者と異なり、神の恩恵にもかかわらず人間が反逆して
くる事実を記すに注意して、それ以上はこの点に関して沈黙を守っている。Lerch : *op. cit.*, S. 34—37, 39—43.
しかくキヤノン (William R. Canon) 等の『シモン・ド・ヌンターの神学』(The Theology of John Wesley,
New York, Abingdon-Cokesbury, 1946) の中で、ウェスレーの「神の恩恵にもかかわらず」が成立するためには、人
間の側にその恩恵を受納したり、拒否したりする自由意志をウェスレーが認めていたものと考えざるを得ないとして
いる。クッシュマンはキヤノンに反対して、ウェスレーにおいては、人間が神の許に來ない責任は人間の自由意志に
あるが、しかし、人間が神の許に來るのは神の恩恵の圧倒的な力によるとする。そして神の救いの圧倒的な恩恵に対
しては、確かに人間の側に条件となるものが存在するが、それは自分の罪への絶望である。従ってその条件は全くの
受動性である、と言う。我々はキヤノンの解釈に賛成なのであるが、しかし、既に理解されたように、神の恵みと人
間の自由意志との関係を逆説的なものと理解する。
- (71) Lerch, D. : *op. cit.*, S. 44—59, 66—68.

- (72) ウェスレー『説教中』(野呂訳)、『三四二—三以下。
 (73) ウェスレー『説教中』(野呂訳)、『四二二—三以下。
 (74) ウェスレー『説教上』(野呂訳)、『一四九—二以下。
 (75) Lindström, Harald: Wesley and Sanctification, London, Epworth Press, 1946, pp. 71ff.
 (76) Cameron, Richard M.: The Rise of Methodism, New York, Philosophical Library, 1954, p. 53.
 (77) ウェスレー『説教中』(野呂訳)、『二一三—二以下。
 (78) ウェスレー『説教上』(野呂訳)、『四四—四五—二以下。
 (79) ウェスレー著作集 第六卷『神学論文上』(藤井孝夫・野呂芳男訳)、『東京、新教出版社、一九六七年。
 (80) Cell, George: The Rediscovery of John Wesley, New York, Henry Holt & Co., 1935, p. 288.
 (81) *ibid.*, p. 279.
 (82) *ibid.*, p. 285.
 (83) 一例をあげれば、一七三八年六月十一日になされた説教「信仰による救い」(ウェスレー『説教上』(野呂訳)四七—七(リスト)の中で既にこれが見られる。
 (84) Works, vol. 8, p. 277.
 (85) *ibid.*, p. 285.
 (86) Cell:op. cit., pp. 284, 152.
 (87) Works, vol. 8, p. 285.
 (88) Cell:op. cit., pp. 242ff.
 (89) Works, vol. 8, p. 285.
 (90) *ibid.*
 (91) *ibid.*
 (92) Cell:op. cit., p. 246f.
 (93) Cell:op. cit., p. 280.

- (94) Works, vol. 6, pp. 215ff.
 (95) *ibid.*, pp. 241ff.
 (96) Notes, p. 537.
 (97) *ibid.*, p. 538.
 (98) Lindström: Wesley and Sanctification, p. 29.
 (99) Works, vol. 9, pp. 332—333, p. 262, p. 282, p. 378.
 (100) Letters, vol. 3, p. 107.
 (101) Journal, vol. 5, pp. 37ff.
 (102) Notes, p. 342.
 (103) Works, vol. 6, pp. 271—272.
 (104) Letters, vol. 3, p. 105.
 (105) Works, vol. 9, pp. 332, 335.
 (106) Williams, Colin W.: John Wesley's Theology Today, New York, Abingdon Press, 1960, p. 52.
 (107) Works, vol. 6, pp. 232—238.
 (108) ウェスレー『説教上』(野呂訳)、『五〇—二以下。
 (109) 拙著『ウェスレー』一〇—二以下。及、Lindström, Harald: Wesley and Sanctification, pp. 25ff. を参照のこと。
 (110) このリソトマシマーンの解釈が正しいと認む、それだか。Lindström:op. cit., pp. 44ff.
 (111) Works, vol. 10, p. 229f.
 (112) *ibid.*, vol. 6, p. 512.
 (113) ウェスレーは、カルヴァン主義の二重予定論を聖書釈義から批判している。二重予定論者が聖書の若干のテキストを根拠となし得ることは認められるにしても、それらのテキストのそういう解釈は聖書全体の主要な趣旨と矛盾する。聖書は全体として、すべての人間が救われることを希望する神を、我々に告げているというのがウェスレーの主張であった。Works, vol. 7, pp. 379—381.

- (11) Notes, p. 303. もちろん、厳密な意味では、ウェスレーには、自然的な良心は存在しない。それはすべての人において発見されるという意味では自然的とも言えても、実は、超自然の賜物だからである。Works, vol. 187—188.
- (115) Works, vol. 7, p. 189—190.
- (116) Michaelson, Carl: *Worldly Theology*, New York, Charles Scribner's Sons, 1967, pp. 145ff.
- (117) Journal, vol. 3, p. 16.
- (118) Michaelson, Carl: *Worldly Theology*, pp. 145—147; Works, vol. 7, p. 186.
- (119) Notes, p. 912.
- (120) *ibid.*, p. 913.
- (121) Works, vol. 10, p. 131; Notes, p. 56.
- (122) リンシントン・レームは、これを罪に関する集団的な見解と個人的な見解とのウェスレーの総合的把握として叙述している。Lindström: *op. cit.*, pp. 36ff. なぜかという点で、ウェスレー神学の中にある集団的な要素と個人的な要素とが、ここにみごとに浮き彫りにされているからである。我々が既に見てきたように、アダムの随罪によって、全人類が集団的にその罪の責任を背負い、苦しみと死を受けなければならなかった。しかし、ここにウェスレーの自由意志論が登場する。生まれながらの人間が、アダムの随罪の結果所有している自分の罪の性質に、自由意志によって同意した時に、その人間は、永遠の死である永劫の罰を受ける。ゆえに、ウェスレーは、自由意志によって同意の結果としてすべての人間に与えられるとは考えていなかった。人間は、アダムの原罪にもかかわらず、永遠の生を選ぶか、永遠の死を選ぶかを自分の決断に委ねられている。すなわち、ここには、原罪という集団的な面と、自由意志による決断という個人的な面とが、統合されている。ここに、ウェスレー神学の中における、近代人の自我の発見と等しい人間観を、ある程度見ることができると思う。
- (123) Williams, Colin W.: *op. cit.*, pp. 49f.
- (124) Notes, p. 763.
- (125) *ibid.*, p. 697. 参見 Works, vol. 6, p. 418. 参照の事。
- (126) Bonhöffer, Dietrich: *Letters and Papers from Prison*, trans. by R. H. Fuller, London, SCM Press, 1953; Gogarten, Friedrich: *Der Mensch zwischen Gott und Welt*, Stuttgart, Friedrich Vorwerk Verlag, 1956.

- (127) Cannon, W. R.: *The Theology of John Wesley*, New York, Abingdon-Cokesbury Press, 1946, p. 115.
- (128) Diamond, M. L.: *Martin Buber*, pp. 47—63.
- (129) Works, vol. 6, p. 244.
- (130) 内的な罪、外的な罪に関しては「荒野の状態」という説教(ウェスレー『説教下』(野呂訳)七二ページ以下)を見ることが、罪が病気であるという点に関しては同上、四一八ページ以下、及び、同上中、一〇四ページ等を参照のこと。
- (131) Letters, vol. 5, p. 322.
- (132) Journal, vol. 4, p. 471.
- (133) ウェスレー『説教上』(野呂訳)、四二六—四二七ページ。
- (134) Notes, p. 857.

第七章 キリストの人格

一 受肉の必然性

ウェスレーがキリスト論について考えたことがなかったとか、あるいは、ウェスレーは単にイギリス国教会の宗教簡条にあらわれているキリスト論を採用しただけであって、深い個人的なキリスト論的な告白を、その発言の背景にもっていない神学者であったにすぎないとかいう意見は、実は、ウェスレーを真に知らない人の意見だと非難されてもしかたがないであろう。

そのようなウェスレー理解は、きわめて表面的なものにすぎないのであって、以下これからウェスレーのキリスト論を研究するにつれて、ウェスレーが、古典的なキリスト論をきわめて内的に自分のものにしていったということ、すなわち、自分の神学の中における他の諸教理と深い有機的な関連をもつものとしてキリスト論を自分の

ものにしていったということが、明確になるであろう。

ウェスレーは、どこに神の子の受肉の必然性をみたであろうか。この問題を解決するためには、我々は、ウェスレーが永遠と時間との関係をどのように考えていたかを、想起しなければならぬであろう。ウェスレーが、予定論を否定し、人間は、救われるか救われないかを自分で決定してゆく自由意志をもっているとした時に、一応カルヴァンのな決定論的な永遠と時間との考え方が、そこで退けられていたことは既に述べた。キャンノンも言うように、神は人間を創造した時に、人間に自由意志を与えることによって、ご自分に制限を加えられたと言ってもよいのである。神は、人間が自由にその生を神のみ旨と信じる方向に実現してゆくのを助け、その人間の自由の行為を通してご自分の意志を歴史の中に実現してゆく。ウェスレーは、このような神と人間の自由意志による行為との関係を、既に見てきたように予知という角度において把握したのであった。神は、人間がその自由意志によってどのような意向及び行為に出るかを、その意向及び行為が現実化する以前に知っておられる。従って、歴史の中に生起するあらゆる事態の方向及び結果を前もって知り得ておられるがゆえに、神はご自分の意志を歴史の中に実現しうるものであった。もちろん、ウェスレーの場合には、神がご自分に与えられた制限は、人間の自由意志によるものだけであって、世界に生起するその他のあらゆる現象は、神の直接的な摂理的干渉の下にあると考えられていた。

しかし、このようなウェスレーの思考で問題になるのは、次の点であった。人間がその意志において真に自由であるならば、どうして神は、その自由な人間が何をしようとするかを前もって知り得るのであるか。神の予知は、結局のところ、人間の自由意志を破壊するのではないであろうか。我々が既に検討してきたごとく、ウェスレーはこういう疑問に対しては、それを神の恵みの必然性という思弁で解決しようとした。その思弁によって

神の働きと人間の自由意志との共同労作としての歴史創作という考えは、背景に退けられてしまった。従って、ウェスレーの場合には、そういう思弁的な歴史を支配する神の必然の摂理との関係で、受肉の必然性が取り上げられている。神は創造及びアダムの墮罪の前に、既に神の子を受肉させようとの意図をもっておられた。しかし、もしも我々がウェスレーの子知論の本来の意図を生かして、歴史を神の創造的な自由の意志と、それに応答する人間の自由意志との交錯の場として考えるならば、どうなるであろうか。そして、もしも我々がウェスレーの子知論のもつ矛盾を解決する一つの方法として提案したごとく永遠と時間の質的相違を前提にした上で、なぜ神がその独り子を歴史の中におくられたかという問題を考えるならば、どうなるであろうか。神がその独り子を歴史の中に受肉させるという事態は、神と歴史との関係であり、それは我々に神を時間的に考えることを要求する問題である。そうすると、アダムの墮罪という事態に遭遇された神が、それをしかたのないこととあきらめ、今度はその事態を逆に利用して、今までよりもっと良い歴史をつくりあげるためにその独り子をおくられた、と考えるほうが良い。この場合、アダムの墮罪前に神がその事態をどの程度予測されていたかというような問題は、我々のあずかり知らなくてよい事柄である。もちろん、神はアダムの自由を犯さない限り、そういう事態にならないように努力されたが、しかし、最終的にアダムがどのように行動するかは、神も予測し得ないものであった。我々は以上のような仕方では、我々の時間内の体験との比論において神と歴史との関係を考えるほうが、神が歴史を一つの青写真によって必然的な仕方では導かれると考えるよりも真剣に永遠と時間との質的相違を考えることになるであろう。というのは、神と歴史との関係を徹底的に時間的に考えた上で、それとは全く質的に異なったものとしての永遠、そこではあらゆる時間の前後が今という一点にまとまっている永遠を、我々は、一つの解決方法として提案してみたからである。そして、実はこういう思考が、永遠(キリストの神性)と時間(キリストの

人性)とを、後述するごとくアンテオケ型のキリスト論の伝統に従って、両者が混合しないで、一人格をなすものとしたウェスレーのキリスト論の意図により良くそうものでもあろう。

残念なことに、ウェスレーは自分のキリスト論の本来の意図にそわない仕方では、前もってアダムの墮罪を知っておられた神が、人間の創造以前に既に、人間を創造の時の状態よりもっと幸福な状況に入れるために、神の子を受肉させようと考えておられたと主張している。アダムの墮落が、人間をもっと幸福にしうると考えて、神はそのアダムの墮落を阻止されないのである。これがウェスレーの考えた受肉の必然性である。

ウェスレーの思考において、神が歴史とかかわるその仕方は発展的な要素をその中にもっている。神の意図である人間の幸福は、創造、墮罪、神の子の受肉という諸事件を経過して、発展的に完成へと導かれる。

以上の論述を根拠付けるウェスレーの言葉を次に引用しておこう。

「ああ深いかな、神の知恵と知識との富は」。確かに、無数のささいな点において、「そのさばきは窮めがたく、その道は測りがたい」。しかし、なお時から永遠にかけての神の一般的な計画を、我々は洞察することができよう。「み旨の欲するままに」、すなわち、神が世の創造の前につくられた計画に従って、神は、ご自分の像にかたどって全人類の始祖をつくられた。また神は、この一人の不従順によって、すべての人が罪人になるのを許されたのである。それは、一人の従順によって、すべての人が価なくして与えられる賜物を受けて、永遠にわたって前よりもっと無限にきよくなり、幸福になるためである。

ところで、なぜウェスレーは、神の子の受肉が、全人類をもっと幸福な状態の中におくと考えたのであろうか。ウェスレーの考えによると、このような救われ方することによって、人間は自分の弱さと無価値とを知り、その生来の傲慢から救われることができるからである。

キリストとしてのイエスの事件にあらわれた神の子の謙虚は、弱い者にとっては非常な慰めであるが、強い者にとっては、かえって理解不可能なものとしてみられる。⁽³⁾ここに、ウェスレーの考えた受肉の必然性があるように思われる。すなわち、受肉による救いが人間を真の聖潔へ、謙遜へと導くのである。

二 イエス・キリストの神性と人性

一人格たるキリストにおいて、その神性と人性とは相互にどのようなかわり合いにあったのであろうか。神学において、これこそ狭義のキリスト論と称されるものであるが、ウェスレーはこれに関してどのように考えていたであろうか。これを正確に把握するためには、少しく回り道をするようになるけれども、カルケドン会議を中心とした初代教会のキリスト論論争について触れないわけにはいかない。

カルケドン会議が催されたのは、紀元四五一年であったが、それよりだいぶ時代をさかのぼって考えるならば、大きな教会史上の論争として我々が想起するものには、もちろんアリウス論争と言われているものがあつた。しかし、これはキリスト論に関係のないものではなかつたが、主に三一神論に関するものであるがゆえに、ここで述べる必要はないであろう。時代的に言つてアリウス論争の次に位置するところの大きな神学論争は、いわゆるネストリウス論争と言われたものであり、これが実にカルケドン会議開催の原因となつたことは、我々が熟知するとおりである。今この熟知する歴史を、一応論述の正確を期するため、梗概だけ記してみよう。

この論争の主要当事者は二人である。一人はネストリウス(Nestorius)一四五一年)であり、その当時コンス

タンティノポリスの大司教であつた。もう一人はキュリルス(Cyrillus)四四四年)であり、当時アレキサンドリアの大司教であつた。この二つの大司教都市、アレキサンドリアとコンスタンティノポリスは、東方教会において首位の権力を把握しようとして争つていた。西方教会の首位を占めていたローマの大司教は当時大体において神学的にはアタナシウス(Athanasius 二九五—三七三年)の築き上げた伝統に忠実であり、アタナシウスがかつてアレキサンドリアの大司教であつたがゆえに、アレキサンドリアに味方するのが普通であつた。歴史的にそういう事情が存在していた上に、ローマと対抗する権力である司教座がコンスタンティノポリスのそれであつたという事情が手伝つた。三三七年にローマ帝国が行政的に分割されて以来のことであるが、古いローマに対しての新しいローマであるコンスタンティノポリスが東方教会の首長座という形であつたがために、どうしてもローマの大司教と円満にことを運べなかつたのである。アレキサンドリアの大司教座は、肥沃なエジプトの土地に多くの財産をもつたところの権力ある存在であつた。⁽⁴⁾以上のような背景の中で、ネストリウス論争が行われたことを、我々は忘れてはならないであろう。

その上に、コンスタンティノポリスとアレキサンドリアの両大司教座の争いはネストリウスから始まつたことではない。ネストリウスの先輩であつたコンスタンティノポリスの大司教のクリュソストムス(Chrysostomus 三五四—四〇七年)と、キュリルスの先輩であつたアレキサンドリアの大司教テオフィルス(Theophilus)とが、司教座の権力争いを神学問題に転換して争つたことがあつた。このように初代の神学論争は、しばしば権力争いの見せかけの合理化にすぎなかつたのである。

アレキサンドリアの教会は、アタナシウスの正統主義を相続し、従つて自分たちのキリスト論が正しいものであるという自信をもつていた。それに対して、アンテオケを中心として、独自のキリスト論が發展されつつあつ

たのである。クリュソストムスもネストリウスも実は、共にアンテオケの学風に染まった人々であり、アンテオケからコンスタンティノポリスの大司教に迎えられたのである。ネストリウス論争が激しく争われる以前に、既にアンテオケ型のキリスト論の解釈と、アレキサンドリア型のその解釈とが存在していた事実を、我々は忘れてはならないのである。それでは具体的に言つてどのような解釈の相違が両者の間に存在したか。

アリウス(Arius 二五六―三三六年)に反対してアタナシウスは、イエス・キリストを被造物と考えることを拒否し、神の神であり、神とその本質を同じくする神であると主張して古典的三位一体論を形成したのであるが、それを受け継いでどういう形態のキリスト論にアレキサンドリアの学風は発展させていったかと言うと、我々は二つの顕著な形態をここであげることができる。そして両方とも実は、同じ発想の地盤をもっているのである。

その一つは教理史上アポリナリス主義と言われているものである。アポリナリス(Apollinaris 三〇―三九〇年)の説が人間についての三元的理解(精神・靈魂・身体)にたっていたのか、あるいは、二元的理解(靈魂・身体)にたっていたのかは、議論の余地のあるところだが、いずれにしろ、アポリナリスによれば、人間イエスの人格の、我々が心理的中心とでも今日言うべきものは、神のロゴスにとつてかわられていたのである。アポリナリス主義は、キリストの人性を脅かすものとして、三八年のコンスタンティノポリスの会議で異端であると確認されている。もう一つの、アレキサンドリアの学風と関係のあるキリスト論として考えてよいものは、単性論(Monophysitism)である。これは六世紀には、シリア、エジプト、アルメニアなどで優勢になったキリスト論であるが、その主張によると、イエス・キリストの人性と神性とは、そこで結合されている以上、もはや二つの本性ではなく一つなのである。単性論の先駆を我々は、カルケドン会議において異端宣言されたところのユーティケス主義に見ることができよう。ユーティケス(Eutyches)の説では、イエスの人性の神性に対する関

係は、一滴の水が大海に対するそれであり、人性は神性の中に埋没しているのであった。アポリナリス主義やユーティケス主義は、アレキサンドリアの学風をなすものの戲画的な極端化と言うことができるであらう。

ケリー(J. N. D. Kelly)は、既に述べてきたアレキサンドリア、及び、これから述べるアンテオケの学風を特徴付けて、前者は「言葉―肉」(word―flesh)型であり、後者は「言葉―人間」(word―man)型であると言っているが、大変興味深い指摘である。⁽⁶⁾ 彼によると、前者の土台をなすものは、精神(あるいは靈魂)と身体との二元的理解をなしたプラトン主義である。ここでは、精神と身体とは本質の異なるものとされており、しかも、そういう異質の精神が身体に生命を与えているのである。こういう精神と身体の統一に対応するものとして、神の言葉たるロゴスと人間との統一が考えられている。これに対してアンテオケ型においては、心理的なものと身体的なものとの一つのものであるというアリストテレスの人間理解が前提となつていて、これが福音書に描かれているイエスの画像に当てはめられている。従つて、ここでは神の言葉たるロゴスは、魂と身体が一つであるところの完全な人間性と結合するのである。

疑いもなく、こういう類型化された用語を使う場合には、よほどの注意が必要とされる。例えば、ケリー自身がアレキサンドリアのキュリルスのキリスト論を説明するに当たつて、「言葉―肉」の類型の肉という用語の解釈に細心の注意を払っていることから、このことは明瞭である。ケリーによると、キュリルスが肉と言う時には、完全な意味での人間性を意味したのである。⁽⁷⁾

アレキサンドリアのキュリルスが、明瞭なアポリナリス主義者であったとか、あるいは、ユーティケス主義者であったとか言うならば、それは言い過ぎでもあらう。しかし、ケリーの熱心な弁護にもかかわらず、キュリルスのキリスト論は結局のところ、キリスト・イエスの人間性を危くするものであり、その点においては、アポリ

ナリス主義や後の単性論と変わらないという、あのカンペンハウゼンの指摘に我々は賛成しないわけにはいかなのである。⁽⁸⁾二つの事柄が、キュリルスについてのカンペンハウゼンたちの理解が正しいことを我々に納得させるに十分であろう。一つは、言うまでもなく、単性論がキュリロスを神学的に尊崇する群れの中から生まれ育ったという歴史的事情である。キュリルスのキリスト論自体の中にそういう要素がなければ、恐らくあれほどの大きな運動が、キュリルスの旗標の下になされたことは不可能であつたらう。ところが、実際にキュリルスのキリスト論は単性論であつたのであり、これが第二の事情なのである。キュリルスはまじめにアタナシウスの発言と信じて、実はアポリナリスの言葉を自分のキリスト論の根拠となし、「一つの本性、そして、それは神の言葉の受肉したもの」と言い、「結合の後には一つの本性、すなわち、肉化された神の言葉の本性が理解される」と言っている。⁽⁹⁾前述したケリーの肉の用語についての注意にもかかわらず、このキュリルスの発言は、キリストにおける神性と人性との区別をあいまいにするものと思われない。

それに対してアンテオケ型のキリスト論は、既に述べたようにイエスの人間性を確保することに熱中した。一人格であるキリストにおけるところの神性と人性との軛帯をイエスの道徳性の中に見ようとした、といつても良いであろう。

教理史上普通ネストリウス論争といわれているものの発端は、どういふ事情からであつたか。アレキサンドリアのキュリルスは、相当に横暴な大司教であつたようである。大司教座の所有地に属する修道僧たちに、キュリルスの信じる正統主義を強要したのである。強要されて困りぬいた修道僧たちの代表数名が、当時名声を獲得しつつあつたコンスタンティノポリスの大司教ネストリウスに訴えた。成り行きの重大さに気付いたキュリルスは、修道僧たちのために仲介の労をとろうとしたネストリウスを圧迫しようとした。そして、その手段をキュリルス

は、神学問題に求めた。ネストリウスはしばしば、その当時教会に台頭しつつあつたマリア崇拜に言及して、マリアを神の母 (Theotokos) という言葉で呼ぶことは危険である、むしろ、キリストの母 (Christokos) という言葉で呼ぶのが正しい、というような発言をしていた。これは、キリストにおける神性と人性との区別を厳守していたアンテオケ型のキリスト論の典型的な発言であつた。キュリルスはネストリウスを沈黙させるために、その当時教会の中に評判の良かった通俗的なマリア崇拜におもねり、マリアが神の母であるということを告白しないことは、既に全世界の教会が受け入れたニケア・コンスタンティノポリス信条に忠実ではないと、ネストリウスを攻撃したのである。両者の激しい論争の結果教会会議が開かれたが、これが歴史上汚名を残しているエペソの会議(四三一年)である。エペソの司教メムノン(Memnon)とキュリルスは、アンテオケのヨハネを長とするシリアの司教たちがエペソに到着する前に会議を開催し、ネストリウスの異端宣言を行った。その後で到着したネストリウスの友人たち、すなわち、シリアの司教たちは、キュリルスたちの行為に憤慨し、会議を開催した結果、キュリルスとメムノンの異端宣言を行ったのである。その後の巧妙な政治運動及び宣伝によって、キュリルスの開いたエペソ会議が正当なものであつたとして歴史に残るようになってしまったが、実は、ネストリウスの敗北によりアンテオケ型のキリスト論の正当性が危殆に瀕していると信じた人々が、アンテオケの大司教を中心にして勢力を結集し、アンテオケの学風の威儀を挽回するように努めた。その結果、キュリルスは四三三年にアンテオケ側の提出した妥協案に賛成しないわけになくなってしまった。しかし、その代償としてキュリルスは、ネストリウスの件を新たに検討することを止めさせ、ネストリウスは異端者として宣言されたままでどどまり、エジプトの砂漠の端で流刑の生涯のはてに寂しく世を去つたのである。四三三年の妥協案は、むしろキュリルスのキリスト論の訂正を要求したものであり、ネストリウスも喜んで同意できたものであつた。

そして、カルケドン信条のキリスト論は、この妥協案の再確認に過ぎないのである。「この唯一のキリスト、み子、主、独り子、二つの性において勝ることなく、かけることなく、分けられることもできず、離すこともできぬお方として認められなければならないのである」とカルケドン信条がキリストの神性と人性について告白する時、これはキュリルスが受け入れることのできないものであり、内容的にネストリウスの勝利であったと言うほかはない。ところが、カルケドン会議は、アンテオケ型のキリスト論も承認できるような仕方でもマリアが神の母であるという文章をその信条に挿入し、ローマの大司教レオとアレキサンドリアのキュリルスとの両方をほめたたえることにより、アレキサンドリア型のキリスト論の敗北を外観的に隠蔽した。

アレキサンドリアのキュリルスはネストリウスの異端宣言を獲得するに当たり、キリストにおける神性と人性とをネストリウスが完全に分離したというように、ネストリウスのキリスト論を歪曲した。それゆえ、異端宣言されたネストリウス主義は、ネストリウスの実際のキリスト論とは違っている。特に、今世紀の初めに発見されたネストリウスの『ヘラクレイデス書』(Book of Heraclides)は、我々にこの点を明瞭にしてくれる。

徹底的なアンテオケ型のキリスト論の保持者として、ネストリウスは、キリストにおいて一つにされてはいるが、神性と人性とは一つにされたことにより変化せず、両者の間には混合もないと主張した。こういう立場から、彼は、アレキサンドリアの神学者たちが、キリストによって神が生まれ死んだとか、マリアは神の言葉を生んだとか、ネストリウスにとっては神性と人性との混合としか思われぬ発言をなすことに反対したのであった。更に、福音書のキリストの誘惑の記事などを真に意味あるものとするためには、誘惑される可能性をもたない神性化された人性ではなく、キリストの人性は我々と全く同じものでなければならぬ、とネストリウスは考えた。その場合、これら二つの本性(φύσεις)は、それぞれ固有の形態(προσopon, すなわち、本性のもつ単独存在とし

ての外、形態)と実存(ὑποστάσις, すなわち、存在の具体性)を所有する。

ネストリウスの意図が常に、キリストにおける神の苦しみという観点に反対し、また、人間としてのキリストの意志と行動の自由を守るところにあったがゆえに、彼はキュリルスの主張した実存的合一(ὑποστατική union)に反対した。その立場が神性と人性とを十分に区別していない、と考えたからである。ネストリウスは合一(ἕνωσις)という表現よりも結合(συνάθεσις)という表現のほうを好む。もちろんキュリルスはこれに反対したわけであるが、ネストリウスは、結合が単なる両性の重ね上げではないことを表明するために、結合の前に完全な(ἀπλά, 正確な(ἀκριβής)、継続的(συνεχής))というような形容詞を付加している。そして、ネストリウスは、人間キリストはそこに神の住まれる神殿であると言い、そのような結合の仕方、神が他の諸聖人たちの中に住まれる事情と比論的に考えてさしつかえないものであり、神の自由意志によるものであると主張する。

更に、ネストリウスによれば、神性と人性が結合する時、その神・人は一つの形態(προσopon)を形成する。この結合の形態は、神性という形態、あるいは、人性という形態のいずれかと同一視されてはならないものであって、二つの本性の結合から生じるものである。このようにして、神性が人性に変化したものでもなく、人性が神化したものでもなく、しかも、神性が人性の形態を、また、人性は神性の形態をとり得る。

ネストリウスは結合の形態を、理の形態(προσopon of economy)とも呼んだが、この言葉によって意味されているのは、両性のどちらもが結合の形態と同一視されてはならないにもかかわらず、この結合の形態のおかげで、人性について言われることが神性について、神性について言われることが人性について言われても良いということなのである。こういう意味でネストリウスは、属性の交通(communicatio idiomatum)について語ることもできたのであり、従って、両性の混合の危険を防止した上では、ネストリウスも、マリアを神の母と呼ぶこ

とができたのである。

以上がネストリウスのキリスト論の大略であるが、こういうキリスト論はオックスフォードの教父学者ケリーから、教会が異端視したところのネストリウス主義とは全く違うものであるという承認を獲得する。しかし、ケリーはネストリウスのキリスト論について次のように批判する。「こういうすべてのことを承認しても、なお重大な疑義が残るのである。ネストリウスが提供するこの独特な解決、すなわち、合一は共通の形態 (common Propon) の中に見いだされ得るという思考が、本当に適切なものであるかどうか」。

ケリーがアレキサンドリアのキュリルスのキリスト論のほうにむしる好意的であることについては既に述べたが、そのケリーの理由は、ネストリウスのキリスト論においては合一の人格の主体が神の言葉であるという点が明白でなく、この決定的な点でキュリルスのキリスト論のほうが勝っていると彼が考えるからである。

我々はケリーの意見に賛成できないのであるが、それは、キリストの合一の人格の主体の思考に対する発想の仕方ですらケリーと異なるからである。ケリーによるキュリルスのキリスト論への賛成の理由の中に我々は、人間に對する神の働きが決定論的に考えられている事情に気付かないわけにはいかない。人間イエスは神の道具であるにすぎず、ここでは神と人間イエスとの間に人格的な関係は存在しない。人間イエスが自分の自由な意志により神に服従を捧げるといふ真理は、こういうキリスト論には存在しない。神と人間との関係を人格的に考へるならば、すなわち、キリストを自由な真の人間として考へて決定論を避けるならば、そういう土壌に育つキリスト論は、その拠点をそこに求めるとしても、カルケドン會議のキリスト論をネストリウスの方向に理解するであらう。そして、歴史的に言っても、そういうカルケドン會議の信条の理解が正しいものであることについては、これ以上述べる必要がないであらう。

以上のような古典的なキリスト論の理解を前提としてジョン・ウェスレーのキリスト論の検討に我々の論述を進めることにしたい。

ウェスレーのキリスト論を検討するには、彼がエキュメニカルなイギリス国教会の三十九の宗教箇条に忠実であり、その第二条の重要な文章がそのまま、ウェスレーがアメリカのメソジスト教会のための信仰箇条として作った二十五箇条の第二条に出現することから始めなければならない。それによると、キリストにおいて「二つの全き完全な本性、すなわち、神性と人性とが一つの人格に結合され、けつして分離され得ない。それゆえに、一人のキリストが、真の神であり、真の人間である」⁽¹³⁾。これはカルケドン會議のキリスト論そのままである。それでは、ウェスレーは、キリストの神性と人性とのどちらに強調点をおいたのか。逆説的な言い方になってしまうのを恐れるが、ウェスレーの場合には、神性の働きの強調が同時にキリストの人性を真剣に取り上げるといふ形態の思考になっている。

ウェスレーは、イエス・キリストが贖罪の業をなされた時の主導権はあくまで神性の側にあつたとする。神がイエスという人間をつかわされて贖罪の業を成就されたのであり、もちろんある場合には、こういう思考過程においてウェスレーは、イエスは神であるという言葉さえ使用するのに躊躇しない。⁽¹⁴⁾

このようにウェスレーのキリスト論においては、若干の研究家の指摘するごとく、一見したところ確かに、人性よりも神性のほうが強調されているかの感がある。その根拠としてはレールヒが言うように、例えば、ウェスレーの『新約聖書注解』(Notes upon the New Testament)の中をみても、彼がイエス・キリストを呼ぶ時に、「主」「われらの主」「キリスト」という名称を、イエスという名称に比べてはるかに多く使っていることなどがあげられる。⁽¹⁵⁾しかし、このことから、ウェスレーのキリスト論が、キリストにおける人間性は仮現のものである

るとした仮現説 (doeism) に近かったとか、あるいは、アレキサンドリア型であったとかは、我々は早計に結論できない。

恐らくウェスレーがアレキサンドリア型のキリスト論にもっとも近付き得た時期として、我々が想定できると思われるのは、彼の第一の回心の時期、すなわち、彼がトマス・ア・ケンピスの『キリストにならいて』やジェレミー・テラーやウィリアム・ローの著作に読みふけた神秘主義的な時期であろうが、既に見てきたように、やがてウェスレーは神秘主義をきらうに至った。結局のところ、ウェスレーが神秘主義から影響されたものは、宗教が内面的な道徳的純潔を要求するものだという点だけである、と云える。⁽¹⁶⁾

すなわち、道徳性が深められて、キリスト者の内面の奥底にまで到達しなければならぬということを見せてくれた点において、彼は神秘主義を高く評価したのである。このことは、キリストを我々の道徳生活の模範としてみるようにさせる。それゆえに、ウェスレーのキリスト論は福音書に表現されている人間イエスの自由意志による道徳性を固守した、どちらかというところとネストリウスのそれに近いと云えるのではないか。このことは、ウェスレー神学が聖化を中心としたものであるという事情と相即不離であることは言うまでもない。

ウェスレーは、アルダスゲイト街におけるあの第一の回心の直前に、それがだれであるかはまだ我々が明らかにすることのできていない一友人に一七三八年五月二十四日の日付けで手紙を書き送っているが、その中にはウェスレーの回心に至る心の苦闘がにじみ出ている⁽¹⁷⁾。マルティン・シュミットがこの手紙に関連して論じているごとく、この手紙は第二の回心時のウェスレーのキリスト論が、どれほどベーター・ベラーやツインツェンドルフ伯爵と違っていたかをも、示しているのである。⁽¹⁸⁾シュミットが言うように、ベラーやツインツェンドルフにおいては、父なる神が全くといってよいほどに、歴史の中に受肉して十字架にかけられた救い主の背後に退いて

しまっている。彼らにとつては、救い主がそのまま創造者であり、イエス・キリストが神ご自身であった。ツインツェンドルフはキリストにおける神・人二性という教理を思弁と考えてこれに反対し、アレキサンドリアの神学者たちの傾向に身を置いて、肉との結合に入った神性のみ、神性という一つの本性だけしか認めなかったのである。ところが、上掲の手紙の中に表現されているところでは、ウェスレーはキリストにおける神の臨在を強く体験しているけれども、キリストが神の救う意志の歴史的实现と見られている、と我々は考えざるを得ない。人間イエスが神性そのものであると言うのではなく、そこで神ご自身と我々が意志的に、相互人格的に出会うものとして考えられているのであって、シュミットが主張するよりも明確に、我々はウェスレーのキリスト論が、その回心時において既にアンテオケ型に本質的には属していたと言わざるを得ないのである。

ウェスレーによれば、神の独り子は、既に世界の創造以前や創造の時に、天に住む者たちに対して、父なる神と栄光において等しい者として示されていた。そして、永遠の昔から、父なる神は近付き難い光の中に住まわれていた⁽¹⁹⁾ので、被造物にご自分を示される時には、その愛する独り子を通してだけそれをなされたのである。それでは、神の独り子はどのようにご自分を、楽園における我々の最初の祖先たちに表されたのか。ウェスレーは一般に受け入れられている説、すなわち、神の独り子はご自分をアダムとエバに対して人間の姿をとることによって示されたという説を、ありそうなこととして肯定する。同じような仕方では、独り子はご自分をエノク、ノア、アブラハム、イサク、ヤコブやモーセに啓示されたのである。しかし、ウェスレーは、ワッツ博士 (Dr. Watts) の「キリストの壮麗な人間性」 (Glorious humanity of Christ) という考えを否定する。ワッツによれば、キリストの人間性は、世界の創造以前から存在していたのであるが、ウェスレーはこれを聖書にない、きわめて危険な憶説と見なしている。⁽¹⁹⁾従って、ウェスレーは歴史に受肉した救い主キリストを創造者たる父なる神と同一視して

いなかっただこと、また、独り子が人間性をとられたのは創造以前ではなかつたし、時折独り子は、キリストとしての受肉前も、人間の形姿をとられたご自分を表されたと考えていたのである。

もちろん、キリストにおける神の受肉は、神に反逆した人類をその罪から救うという目的があつたのであるから、旧約の族長たちに神の独り子が人間の形姿をとって現れたというのとは違う。キリストの受肉においても、神の独り子が人間性をとられた以上は、当然その人間性による制約が存在する。従つて、キリストは驚かれたし、知らないこともあつたし、父なる神は自分より偉大であると言われたのである、とウェスレーは考えている。キリストの神性は人間性のもつ制約によってペールをかぶされていたのである。キリストの神性が十分に現されたのは、その復活によつてであつた。⁽²⁰⁾

イエスは神であると発言することを躊躇しなかつたウェスレーは、ある意味でイエスの死は神の死であるとも発言しているが、しかしこれを我々は誤解してはならない。キリストの人性の完全性をあいまいにするような仕方では、その人性の一部が、実体的に神性と等しいというようなことを、ウェスレーがこの発言によつて意味したと考へるなら、それは非常な誤りなのである。確かにウェスレーも、例えばルターがもつていた属性の交通 (communicatio idiomatum) という思想をもつていた。しかしウェスレーの場合にきわめて明瞭なことは、その属性の交通の結果、キリストの人性が神性化されるのが復活と昇天の出来事の後であり、地上の生涯に関する限り、キリストの人性は我々と全く同じものと考えられていることである。⁽²¹⁾

それでは、どういふ仕方ではウェスレーは神性と人性との結合を考へていたのか。ウェスレーによれば、受肉の出来事には三位一体の神が全体として関係しておられたのであるが、それは人間性を採用 (assumptio) する意味での受肉であつた。このような人間性の採用によつても、三位一体の第二格たるロゴスが、受肉の間でも天にと

どまつていたことには変わりはないのである。このことは、ウェスレーの『新約聖書注解』のヨハネによる福音書三章一三節の注の中に明らかであるが、このようにロゴスが受肉の間も遍在しているという主張は、ウェスレーのキリスト論を謙虚キリスト論として理解するのを妨げる一つの理由とならう。また、三位一体の第二格がとつた人性は、古典的キリスト論のとおりウェスレーにおいても、普遍的な人間性である。普遍的な人間性を子なる神がとつたがために、その普遍的な人間性は単独存在になつたのであつて、その意味で子なる神が一人の人間になつたのである。イエスという固有名詞をもたれたのはそのためであつた。ところで、確かにウェスレーにも、近代英国の著名な神学者ピーター・テラー・フォーサイス (Peter Taylor Forsyth) などに見られる謙虚キリスト論 (Kenosis Christology) を思わしめるような箇所がなくはない。⁽²²⁾ 『新約聖書注解』のピリピ人への手紙二章七節に関する次に引用するウェスレーの注解の箇所などはそうである。

おのれをむなしうして——あの十分な神性をむなしくされたのである。み子はそれを再びその高擧の時に獲得されたのではあるが。み子は(ヨハネ一・一四にあるごとく)満ち足りておられたが、しかもまるでむなしいかのごとくに表れた。というのは、み子はその十分さを人間たちや天使たちの目からかくされたからである。否、み子は、世界の初めよりも前からもつておられたその栄光をかくされたばかりでなく、ある意味では放棄されたのである。(傍点はウェスレー、傍線は引用者)⁽²⁴⁾

「ある意味では放棄された」とウェスレーが言う時の「ある意味」とは、どういう意味なのか、実は我々の知りたいことなのであるが、残念ながらウェスレーはそれについては説明していない。しかし、少なくともこの箇所では、謙虚キリスト論の主張であるところの、神のみ子(ロゴス)が受肉された時に、その神性のもつ属性のあるものが放棄されて人間となられたという考へにウェスレーが近付いたことを示していると言ひ得るかもしれない。

い。しかし、既に述べたように、ウェスレーにはロゴスが受肉の間も遍在していたという思想があったこと——遍在していたならば、ロゴスは人間になつたのではない——また、ウェスレーには他にも、謙虚キリスト論を成立させ得ない考え、例えば、神の不受苦性を肯定していたことや、後述するように属性の交通においてルター派とは違った考えをもっていたことなどを考慮すると、我々はウェスレーがいわゆる謙虚キリスト論に賛成したであらうとは、とても想像できないのである。

ウェスレーにとって属性の交通とは、「神性に固有であることが人性に関して、人性に固有であることが神性に関して語られること」であつた。²⁵⁾ こういう意味でウェスレーは、十字架の死というキリストの人性に固有である事柄を、神の死という神の子に属する事柄としても語ることができたのであるが、このことは、神性と人性とが少しでも混合していることをけつして意味しなかつたのである。

ウェスレーの属性の交通は、神性の属性と人性の属性とが実体的に滲透することを主張したところのルター主義のそれとは異なっている。ウェスレーの場合には、属性を交通して語る、ことができるのと主張であつた。

さて、この議論を正確ならしめるために、我々はここでキリスト論における各本性の具体と抽象とに関しての古典的な区別を導入しておくほうが便利であらう。神性と人性という両本性の発言は、両本性の抽象についての発言である。それに対して、神の子及び人の子という発言は、具体についての発言である。そして、一つの本性の属性を他の本性の具体に交通させて発言することは許された。この場合、具体はキリストの一つなる人格を表現するものと考えられたからである。しかし、一つの本性の属性を他の本性の抽象に交通させることは許されなかつた。それゆえにウェスレーも神あるいは神の子の死と言っているのであつて、神性の死とは言っていないのである。²⁶⁾

ところで、既に明瞭にされたように、属性の交通について語り得るのは、神性と人性とが一人格の結合を形成しているがためであるが、ウェスレーのキリスト論においてこの結合は、キュリルスのようなアレキサンドリア型すなわち、「神の言葉—肉」に近いのか、それともネストリウスのようなアンテオケ型「神の言葉—人間」に近いのか。この点で、一般的に言つて、アレキサンドリア型に彼自身の立場を設定しているように思われるところのデシユナーが、ウェスレーのキリスト論について次のように発言をしているのは非常に興味深い。「結論として言われなければならないが、ウェスレーにおいては、あの人格的結合が無理になされていくように思われる場合があるということである。実際のところ、両性の分離とは言えないであらうが²⁷⁾。この証拠としてデシユナーは、ウェスレーによって聖書の記事のあるものは人性に、あるものは神性に帰せられているという事情をあげている。キリストが驚きを表現される場合には、人間としてである。なぜならば神に帰せられるものは何ものも驚きではないから。²⁸⁾ ところが、ある記事によるとキリストは全知であるが、これは神としてのキリストに帰せられている。それゆえに、ウェスレーのキリスト論の内容それ自体から判断して、それは、アポリナリス主義や単性論に近いアレキサンドリアのキュリルスのそれよりも、ネストリウスの意見に近いということが言えるのではないか。デシユナーは、ウェスレーのキリスト論と伝統的な改革派のキリスト論を対照させて、前者を後者から区別するものは、前者が一つの本性について語ることを他の本性において語る傾向があるのに対して、後者が一つの本性について語ることをキリストの一つの人格において語る傾向をもつところにあるとしているが、我々はここで、ネストリウスとキュリルスの相違に対応するものを発見するであらう。ネストリウスは、キュリルスが主張した実存的合一による属性の交通に反対して、結合の形態による属性の交通を主張したことを想起しよう。これはけつして、ウェスレーが神性と人性との一人格の結合を拒否したことを言いたいための我々の発言ではない。一人格の結

合をかたく保持しながらも、ネストリウスと同じようにウェスレーが、両性の固有性にあくまで固執しようとの意図をもっていったことを我々は言いたいのである。改革派とのこの点での相違は、恐らく改革派の決定論的摂理論とウェスレーのアルミニアン主義との相違とも関連があるのであろう。⁽³⁰⁾

次にこの問題との関連で取り上げたいのは、ウェスレーの完全論である。ウェスレーのキリスト者の完全の教理については後に詳しく述べることにするが、今の我々の論述との関係で重要なのは、この教理の中でウェスレーが、我々もこの地上で、キリストのようになり得ると主張したことである。イエスは我々がそのようになり得る模範なのである。教理史の中で模範としてのイエスを一番良く生かしたのはウェスレーであった。ルターもカルヴァンも、こういう厳密な意味でキリストの人間性を神学的に生かしていない。ウェスレーによると、イエスは徹底的に人間であったのであるから、イエスのように愛に満ちた存在に我々もなり得るといふことなのである。こういう主張は、キリストの人間性の中に、具体的に神性が少しも混入していないがゆえに、ウェスレーがなし得たものである。このように徹底的に、ウェスレーの完全論はキリスト論と関係している。アレキサンドリア型のキリスト論から果たしてこういう発想がなされ得たかどうかを、我々は疑わないわけにはいかない。⁽³¹⁾

更に、ここでもう一度想起してもらいたいのは、ウェスレーのキリスト論のもつ、ロゴスとキリストのあの内外関係である。ウェスレーにとっては、キリストの中に神の言葉（ロゴス）が全部受肉したのではなかった。全きロゴスの受肉はあるけれども、それは全部のロゴスの受肉ではない。ロゴスはキリストに受肉された時でも、キリストの外なる世界においても働いておられた。従って、ウェスレーの神学には、キリストにおける神性と人性との結合を信者の信仰体験から類比的に思考する傾向がある。すなわち、ウェスレーの体験論的傾向であるが、キリストの中に現れている両性の結合は、ロゴスのキリストの外での働きを否定せず、むしろその他の場所にお

いて現れているロゴスの働きの焦点、また、答えなのである。

それではウェスレーのこの点に関する発言を検討してみよう。ケリーが指摘するように、キリストをそこに神の言葉が宿る場所、神殿にたとえることは、アンテオケ型のキリスト論の特徴であったが、ウェスレーはある箇所、それを表現した聖句コロサイ人への手紙二章九節を引用し、更にそれを敷衍して次のように言う。⁽³²⁾

父なる神の光が、我らの主の肉の上に宿り、そこから我々を照らすのである。

具体的に人間キリストのどの部分かが神の光であるというのではなく、キリストの上に、あるいは、キリストの中に、神性または神の光が宿るのである。⁽³⁴⁾ しかも、今引用した言葉の後まもなくに、ウェスレーはキリストに宿っている神の光は、「我々の本性に対する補足(supplement)」であると言っている。⁽³⁵⁾

このウェスレーの発言内容は、彼の先行の恩恵(Gratia preveniens)の教理との関連で理解されなければならないであろう。それは、我々がイエス・キリストを信じるようになる前においても、それに先立つ神の恩恵の働きが存在し、アダムの墮罪を通して完全に神と絶縁したはずの人間を、その程度はわずかであっても、とにかくある程度神との積極的な関係の中に連れもどしている、ということであった。すなわち、ウェスレーによれば、墮罪したままの人間は存在しないのであって、先行の恩恵のおかげで、人間の本性はある程度回復しているのであったが、その本性を補足するような形態でキリストに宿る神の光は人間に作用するのである。

そうすると、神のロゴスは、前述したように、ウェスレーによれば全くキリストにおいて受肉したのであるが、しかし、その全部が受肉したのではない。人間の実存的な体験、あるいは、信仰体験の中に神のロゴスは働いているがゆえに、一方、キリストにおける神性と人性との一人格的統一と、他方、我々の中における神のロゴスと我々のそれへの応答との体験との間には、比論を見ても良いということになる。ここにこそ、ウェスレーの体験

論的神学のキリスト論的基礎があった。

我々の体験と比論的なものとしてキリスト論を考察する傾向があるところでは、当然キリストの人性における自由意志が強調される。なぜならば、我々の主体性は聖霊の働きによって脅かされるのではなく、かえって、聖霊の力を受ければ受けるほど、人間はその主体性を強靱なものにすることができるからである。そこで、それへの比論から、人間キリストの主体性の強調がキリストの神性と矛盾するところか、一致するものとして取り扱われる可能性があるわけである。もちろんこの事情は、ウェスレーのキリスト者の完全の教理と関連する。人間キリストを主体的な存在として考えないところでは、彼にならう、ということも考えられないのであるから。そして、このことがウェスレーのアルミニアニズムと密接に結合していることは、説明を要しないであろう。

しかし、ウェスレーは意識的に自分がネストリウスの系譜に属していると思っていたのであろうか。その点、ウェスレーは全くその当時の常識に従ってネストリウスを判断していた。残念なことにウェスレーは、ネストリウスとキュリルスとの間に戦われた事柄の深い理解に欠けている。彼はある箇所³⁶で、ネストリウスとユートイケスとに言及して、その意見は理解不可能であるが、この二人とも教会を二つに割った責任を負わなければならない人間であると書いてある。そして、ウェスレーは、だいたいいおいてキュリルスが正しかったという常識的な判断をしている。

我々が今考察している事柄に関連して興味があるのは、ウェスレーとクリュソストムスとの関係である。ウェスレーが教会教父の著作、特にニケア会議以前の教会教父の著作を非常に重んじたことは周知のことであった。聖書に次いで神の言葉を忠実に伝えた人物たちというのがウェスレーの教会教父を重んじた理由であり、例えば、イレナエウス、オリゲネスに関してウェスレーはしばしば言及している³⁷。そして、ニケア会議後の教父としては、

クリュソストムスがウェスレーの神学の重要な箇所に、たびたび引用されているのである。例えば、ウェスレー神学の重要な一つの要素として、後述する確証の教理がある。この教理は、キリスト者は、自分が神の子であることを聖霊によって自覚し、自分の霊において確証することができるというものである。ウェスレーは、この確証の教理は初代キリスト教の教えていたものであり、新しいものではないと発言しているが、その時に、その発言の根拠としてオリゲネスとクリュソストムスとの言葉を引用するのである。更におもしろいことには——我々はこの点でウェスレーは間違っていたと思うが——ウェスレーはルターの信仰義認論に賛成しながら、この教理も実は十六世紀に初めて出来上がった新しいものではなく、既にクリュソストムスが同じ事柄を言っている主張³⁸する。このように、ウェスレー神学の中心的な問題でウェスレーは、クリュソストムスを引用しており、彼がクリュソストムスを愛し尊敬したことは歴然としている。ところで一体、ネストリウスとクリュソストムスとの関係はどうであったのか。

なるほど、クリュソストムスはカルケドン会議を頂点とするところの初代教会のキリスト論形成に、ほとんど寄与するところがなく、むしろ良き教会政治家また説教者であった。彼の説教は教理的と言うよりも、キリスト者の品性を陶冶することを目的にしたものであり、それだからこそ、同じような関心をもっていたウェスレーを引き付けたのであろう。しかし、我々が忘れてならないことは、コンスタンティノポリスの大司教であったこのクリュソストムスは、アンテオケ学派の出身であったという事情である。アンテオケ学派のイエスの人性の強調が、道徳生活における人間の自由な責任の重要性についての指摘と密接不離であることを想起するならば、クリュソストムスがアンテオケ学派の出身であることは不思議ではない。もしこのような発想が許されるならば、ウェスレーのキリスト者の品性陶冶への関心が、アンテオケ型のキリスト論と密接不離であるという思考が、少な

くとも類比的な支援をクリュソストムスにおいて発見できるのである。

以上で、ウェスレーのキリスト論がアレキサンドリア型よりはるかにアンテオケ型のそれに近かったという事情の証拠が、十分にあげられたように思う。

ここで我々は視野を広げて、ウェスレーのキリスト論を仮に現代神学の場に移すならば、それが現代神学のキリスト論の諸型の中でどのような位置設定を与えられ得るかを検討してみよう。そのことによって恐らく我々は、ウェスレーと我々との神学的連結を確かめ得るのみならず、ウェスレーのキリスト論をより深く評価することができるかもしれないからである。

やはり最初に検討しなければならないのは、現代神学の諸潮流の中で大きな発言権をもっているバルト神学のキリスト論であろう。結論的に言つて、バルトのキリスト論はどちらかと言うと、アンテオケ型に近いものであると思う。バルトは、キリストにおいて神性と人性とが一つの人格 (Persona) を形成するという時に、キュリルスのような実体的な統一を意味していない。これはバルトの三位一体論の理解とも共通しているわけであるが、彼によると今日の我々が人格と言っているものを、初代教会の時代には *individualitas* と呼んだのであって、*personalitas* によって初代教会の人々は、今日の我々が実存または存在 (*Existenz, Dasein*) と言っているものを意味したのである。従つて、キリストにおいて神性と人性とが一つの人格を形成するというのは、バルトによれば、人間キリストはその存在を神の中に所有しているということなのである。⁽³⁹⁾ すなわち、神とキリストとの間には、神と他の人間との間に見られるような存在論的な疎外がないということなのである。またバルトは、十六、十七世紀のルター主義と改革派との論争に言及しながらキリスト論を取り上げ、改革派の立場に好意的であることを公表しているが、好意的な理由を述べた中には、ウェスレーと同じ発想がみられるのである。⁽⁴⁰⁾ ロゴスの受肉は、

バルトにとって採用、すなわち、神の子が人間性をその上にとられたことであり、それが神の子の謙虚であった。更にバルトによると、ロゴスがイエスの中に全部投入されたのではなく、受肉の時にもロゴスはキリストの外にも存在した (*intra et extra*) のである。

しかし、その場合、バルトの場合にはウェスレーと違って——ここからバルトの信仰の比論 (*analogia fidei*) の主張が由来しているのであるが——キリストの外側にあるロゴスの働きを全部、キリストの中にあるロゴスから判断するという立場をとっている。それに対して、現代神学におけるアンテオケ型のキリスト論の代表的な主張者であると我々には思われるパウ・ティリッヒ (Paul Tillich) が、キリストの外側にあるロゴスの働きとキリストの中にあるロゴスとを、問いと答えとの関係を形作るものと考えていることは、周知の事実である。

バルトやティリッヒについて既にそうであったように、もちろんここには、実存論的神学のキリスト論についても詳細に述べるだけの余裕はない。しかし一見して言えることは、この陣営に属する神学者たちのほとんどすべてが、カルケドン会議の形態でのキリスト論的表现に冷淡であるということである。⁽⁴¹⁾ この事情は、実存論的神学が、神が人間に語りかける言葉としてのキリストと、その言葉への人間の側からの応答に集中する以上、理解できるものである。それは人間の応答的決断を軸として思考するがゆえに、神及びキリストについての対象的・思弁的思考を、人間が決断することから逃避しようとするこの表れと見なすのである。ところで、アレキサンドリア型とアンテオケ型のいずれにしろ、カルケドン会議のキリスト論は、神の本性と人間の本性というような対象的・思弁的用語を使っているのであるから、当然それが、実存論的神学者たちの疑惑を招くことになっている。

この疑惑は、ブルトマン及びゴーガルテンの世代の神学者ばかりでなく、いわゆるブルトマン後の神学者たち

エーベリング (Gerhard Ebeling) やフックス (Ernst Fuchs) によってもたれていることに注意を向けなければならぬであろう。ブルトマンやゴーガルテンがマルティン・ハイデッガーの前期の思想、特にその時間論にエーベリングやフックスがハイデッガーの後期の思想、特にその存在論を基礎にした言葉の理解に影響されているという事情は、確かに我々が顧慮しなければならない事柄であろう。⁽⁴²⁾ この事柄は、神学的な面に限って言えば、次のようである。ブルトマンの「神の言葉 (キリスト) —— 人間の応答的決断 (信仰) ——」による神と人間との関係の定式化は、この関係に入る両極である神と人間とを同次元に存在するもののように取り扱う危険があると、ブルトマン後の神学者たちは主張する。ところが、彼らによれば、実際には、人間が応答をなし得るのは、それをなし得るような現実が既に人間に与えられているからである。ちょうど、我々が言葉を発するのは、言うことを迫るところの現実が存在するからであり、さもなければ、それは真の言葉ではないのと同じである。創造の教理に表現されているように、神のロゴスは、我々が神の言葉であるキリストに応答できるようなあらかじめの備えを与えているのであり、その地盤の上で、キリストの出来事は、我々に応答の言葉を発するように迫り、我々からそれを獲得するような現実を創作するのである。そういう創作された現実があるがゆえに、我々の信仰が成立するのであるから、信仰は神の賜物なのである。⁽⁴³⁾

しかし、ブルトマンの世代とその後の世代の実存論的神学者たちの見解の相違を、あまり大きく考えることは誤りであろう。彼らはいずれも、神と人間との実存論的關係、すなわち、神の言葉 (キリスト) に対する人間の応答としての信仰の關係にその思考を集中し、対象的・思弁的思考を神学から排斥することにおいては、軌を一にしているのである。

神の言葉と人間の実存的決断に集中して思索し、人間、イエスの愛こそ我々に対する神の言葉であるとする実存

論的神学もアレキサンドリア型というよりはアンテオケ型のキリスト論に近い。従って、今までの論述から明瞭になったことは、キリスト論に関する限り、現代神学のだいたいの傾向はアンテオケ型が優勢であるという事情である。

さて、以上において我々はカルケドン信条のキリスト論の解釈、ウェスレーのキリスト論、今日の神学のキリスト論について検討してきたわけであるが、ここで我々はウェスレーのキリスト論について次のように結論的に言うことができるだろうか。

それは現代の実存論的神学のキリスト論に同じであるとは言えないにしても、それを生み出し得るようなものであったのではないか。それはアンテオケ型の系譜であり、その系譜はバルト神学よりも、神の言葉と人間の決断という強調をもつ実存論的神学に近いであろう。ウェスレーのアルミニアニズムは実存論的神学のほうを指している。実存のゆがみをもった世界の中に生きていて、しかもご自身実存のそのゆがみをもたずに本質的な姿で生きぬかれたのがイエス・キリストなのであるから、我々はイエスを見ることによって、人間の本質的な在り方を知ることができるのである。これがイエス・キリストにおける神の言葉との出会いの重要な一面であるが、この事情こそ、ウェスレーのキリスト者の完全が表現した一つの真理ではなかったのか。更に、キリストにおける神性と人性との一致が、我々の中に働く神の力と我々のそれに対する応答との間に存在する関係に対して比論の関係にあるというウェスレーの主張は、非常に興味ある方向へ我々の思索を刺激する。

ドナルド・M・ベイリーはそのキリスト論に関する論議の中で、キリストの神性と人性との人格的統一は、我信者のもつ恵みの体験に比論的なものであることを指摘している。⁽⁴⁴⁾ 恵みの体験においては、我々は、神にとらえられればとらえられるほど、自分の自由を極度に働かさないうわけにはいかないのであり、神の恵みと人間の主

体性とはこのように逆説的に関係する。我々のこの逆説的な体験に対して比論的なものとしてキリスト論が考察される時、キリストにおける神性と人性との一人格的統一は、人間イエスの主体性を脅かすものではなく、むしろ、逆の事情こそ真なのである。

こういふベイリーの主張は、実存論的神学の言う神の言葉と実存との関係——ブルトマンの言う決断もこの事情から外に出るものではないが——に相応していると思うが、これこそウェスレーの体験論的思考傾向、アルミニアニズム、完全論をもっともよく総括するもののように思われる。

カルケドン信条のキリスト論についてのアンテオケ型の解釈が正しいと主張するノーマン・ピテンジャー(Norman Pittenger)は、それを現代の言葉で表現するならば次のようになると言っている。

永遠のみ子、すなわち、永遠の言葉は、人間性をご自分のものにされて用いられたが、その人間性は神の撰理的な働きによってマリアによっては生まれ生まれた。その人間性の中に永遠の言葉は、ご自分の目的にとって十分である自己表現のための機関を所有されたのである。一方、マリアによっては生まれ生まれたこの人間の生活は、永遠のみ子、すなわち、永遠の言葉を自分のものにして表現した。その結果、人間たちの間における永遠のみ子、すなわち、永遠の言葉の目的のために、実際にそのような機関が採用されたのである。⁽⁴⁵⁾

こういうピテンジャーのカルケドン信条キリスト論のアンテオケ型の解釈の現代的表現に対して、ウェスレーも、また、今日の実存論的神学者たちも、あまり問題なく同意するだろうと考えるのは間違っているのだろうか。

三 神の子の謙虚と登位

次に我々は、神の子の救済史の諸段階について考えてみよう。これをデシュナーは謙虚(humiliation)と登位(exaltation)とに分けて述べているが参考になる。それによると、神の子の救済史の中で、謙虚に属するものは、その誕生、受洗、苦難、死なのであり、登位に属するものは、変貌、復活、昇天、占座(session)——昇天したキリストが神の右にその座を占めたこと——などである。

我々は神の子の謙虚から始めよう。処女降誕をウェスレーは堅く信じているが、それは、聖霊による受胎の教理が、キリストの人間性も神からのものであるということを主張するのに必要である、とウェスレーが考えたからである。また、イエスの母マリアの永遠の処女性が、ウェスレーによって肯定されているが、同時に、カトリック的なマリア崇拜は拒絶されている。このような処女降誕についての考えで、ウェスレーの意図がどこにあったのかは、明確な答えをなし得ない。想像してみるよりしかたがないのであるが、恐らくキリストの神性、人性両者が、共に神に起源をもつものであるということ、また、人間の通常の誕生の過程を通らずに、父性が排除されていることによって、原罪がキリストにはその影響を及ぼすことができなかったということをおうとしたのであろう。

謙虚に属するキリストの受難と死については、後にウェスレーの贖罪論を説明する時に取り扱うことになるので、ここでは述べないでおきたい。特に興味をひく謙虚に属する一つの点は、ウェスレーが、キリストの陰府

に下られたことを信じるのを拒絶したことである。ウェスレーはアメリカのメソジスト教会に与えるためにイギリス国教会の三十九箇条の宗教簡条から、ある部分を削除することによって二十五箇条の宗教簡条をつくった時に、このキリストの陰府下降への言及をすべて除いてしまった。なぜウェスレーは、この点においてイギリス国教会の教理から外れたのであろうか。恐らく、死後の生活の中においてさえも、人間は、救われる可能性をもっているかもしれない、ということ拒絶するためであろう。なぜかという点、このキリストの陰府下降の教理は、しばしば、死んだ後にも人間が、キリストを通して陰府において救われる可能性をもっていると主張するのに使用されたからである。それに対して、ウェスレーの考えは、人間が救われるか救われないかは、すべてその人間の地上の生活にかかっている、ということである。すべての人間は、その死の瞬間に、神に向かってどういう態度をとっているかに従って、救われるか救われないかがきまるのである。⁽⁴⁶⁾

キリストの登位に関しては、ウェスレーはどのように考えていたのであろうか。

ウェスレーが、キリストの復活を、肉体の復活であると考えたことは明瞭である。⁽⁴⁷⁾ 復活の出来事はイエスがキリストであったことの偉大な証拠であり、イエスの教えが神的な教えであったことを証拠立てているものである。また、復活は神の勝利を意味している。悪魔と罪とが十字架で神によって征服されたように、今や、復活の出来事においては死も征服されたのである。

ウェスレーによる復活の教理の中で、特に我々の興味をひくのは、彼がキリストの復活の出来事を我々の義認と聖化とに関係付けていることである。我々は、キリストの復活の力によって信仰をもつことができるのであって、この信仰によってキリストによる贖いを自分のものとして獲得し、そして、義とされる。しかも、このキリストの復活は、我々の聖化の基礎でもある。我々は、バプテスマにおいて、キリストに接木されたのであり、彼の

死にあずかるものとされたのであって、また、キリストの復活の力がその時から、我々の復活を我々の中で成就してくれるのである。⁽⁴⁸⁾ ゆえに、ウェスレーにとって、キリストの復活は、単に過去の歴史的事件ではなく、現在の信者の生にかかわりのある実存的な出来事でもある。

ウェスレーは、キリストがその人間性を伴って天に昇ったという正統的な教理を教える。彼の昇天についての教えは、実際に空間に場所を占める天の中へと、キリストの肉体が移行されたことを意味している。⁽⁴⁹⁾ しかし、ウェスレーにとって神学的に意味をもつのは、昇天という行為であるよりは、昇天した後のキリストの状態である。すなわち、今もキリストが神の右に座しておられるという事実である。ここにおいて、人間としてのキリストは、可能なすべての祝福、偉大さ、栄光を永遠にわたって所有されることになり、特に、世界と教会とを治める権利を神から与えられる。これは、キリストがその苦しみのゆえに、報酬として獲得されたところのものである。⁽⁵⁰⁾

このキリストの占座(occupation)は、ウェスレーにとって非常に重要な教理であるので、今ここに、デシュナーが四項目のもとに、それについて書いていることを引用しつつ、その重要性を強調したい。

占座によって、まず(1)キリストは、宇宙と教会とを支配するようになる。(2)キリストは聖霊を注ぎ出す。聖霊は、イエス・キリストにおいてあらわれ証言された真理を、キリストがこの地上にいない時にも、人に教えるために与えられるものである。(3)キリストは、信者の中において、勝利を収めるような仕方では配される。キリストは世界と教会とを支配するからであるが、その聖霊は、特に教会におくられ、また、その一人一人の教会員におくられている。信者の中に聖霊は働き、そこにはびこっている悪魔の業を破壊する。(4)キリストは、再び裁きのために、栄光をもってこの世界にくるであろう。この再臨の時のキリストは、前の受肉の時とは違い、神の子にふさわしいような栄光に満ちた姿であらわれ、人々の裁きにのぞむと考えら

れている。⁽⁵²⁾

ルールヒヤデシュナーが強調しているように、確かにウェスレーにおいては、昇天して神の右に今も座しておられるキリストが、特に強調されている。もちろん、既に我々が見てきたように、ウェスレーはキリストの謙虚の事実をも主張しているのであるが、受肉して我々の経験を自分の経験とされたキリストが、今なお神の右に座しておられて、我々のために執り成してくださいとあり、教会並びに世界の支配者であるということをも特に強調する。我々はここでも、ウェスレーにおいては、信者の生の現在に関係している神学的な面が強調されているに気付く。

我々は前に、ウェスレーのキリスト論においては、一見したところ確かに人性よりも神性のほうが強調されているかの感があることを認めた。しかし、このことは我々に、ウェスレーのキリスト論が仮現説やアレキサンドリア型であるとの結論をけつて出させはしなかった。ウェスレーにおいて、一見したところ神性のほうが強調されているのは、キリストにおける両性の一人格による統一で、ウェスレーが人性を常に神性の主動の下にあるものと考えていたことを示すにすぎない。人間イエスは、いつも神に全き服従を捧げていたのであるから、当然そうなるのである。ウェスレーにとつて、キリストとしてのイエスの事件は、その意味で神の行為であり、しかも神の行為は現在の信者との交わりを中心とするものとして把握されている。ゆえに、ウェスレーが、神の右に座して今信者と交わりをもたれるキリストをそのキリスト論で強調したことは、かつて人間の経験を自分のものにされ、また、我々を愛するために贖いの業をなされたその神が、現在信者と向かい合っておられるということになる。すべての過去のキリストの経験を神が所有された上で、この私と現在愛の交わりをもたれるのである。これこそ、ウェスレーにおける、信仰の現在次元の強調と我々が言いたいものである。

注

- (1) Cannon: *The Theology of John Wesley*, pp. 172ff.
- (2) *Works*, vol. 6, p. 240.
- (3) *Notes*, p. 126.
- (4) Campenhausen, Hans von: *The Fathers of the Greek Church*, tran. by S. Godman, New York, Pantheon, 1959, p. 148.
- (5) Kelly, J. N. D.: *Early Christian Doctrines*, London, Adam & Charles Black, 1958, p. 292.
- (6) Kelly: *op. cit.*, p. 281.
- (7) *ibid.*, p. 319.
- (8) Campenhausen: *op. cit.*, p. 148.
- (9) C. Nest. 2, prooem. Kelly: *op. cit.*, p. 319 からの再引用。
- (10) 『ケリタレイネス書』の内容紹介については、ケリーの紹介に依存する。ケリーがケッリルスのキリスト論に賛成している著者であるがゆえに、彼の紹介は余計に興味がある。 Kelly: *op. cit.*, pp. 312ff.
- (11) Kelly: *op. cit.*, p. 317.
- (12) *ibid.*
- (13)two whole and perfect natures, that is to say, the Godhood and Manhood, were joined together in one person, never to be divided; whereof is one Christ, very God and very Man.
- (14) *Notes*, p. 339, p. 657, p. 617, p. 517, p. 638 など参照する。同じく次を記してはいる。 Deschner, John: *Wesley's Christology*, Dallas, Southern Methodist Univ. Press, 1960, pp. 166ff.
- (15) Lerch, David: *Heil und Heiligung bei John Wesley*, Zürich, Christliche Vereinsbuchhandlung, 1941, S. 74.
- (16) 前に列挙した神秘主義の著作の他にも、例えばホルターの総論した『キリスト神学』(Theologia Germanica)やハースナーは読んでみるが、その折々に『田註』の中に彼は、はるかにした反対意見を述べた。 *Works*, vol. 1, p. 347, pp. 375—376, vol. 2, p. 46, vol. 3, p. 160, pp. 502—503. ウェスレーはヤコブ・ノーマにひびくは短文集で

- 書にうつるが (Works, vol. 9, pp. 509—514) “そこでウェスレーが神秘主義に反対する理由としてあげているものは、常識 (common sense) 的でないければならないはずのキリスト教信仰がそれによって哲学的になってしまふこと、このようにして人間の哲学的思索が聖書の内容以上に重んじられるようになること、それが外的な宗教 (external religion) とウェスレーが呼ぶところのもの、すなわち、教会の交わり・説教を聞くこと・聖礼典・典礼・祈り等の良い行動に表現される宗教を滅ぼすことによりキリスト教の根本を破壊することなどである。ウェスレーの神秘主義攻撃は以上のように峻烈であるが、それにもかかわらず、例えばヤコブ・ペーメに関するこの文章の中でも、神秘主義が律法の真の成就とあるところのあの心の純潔、神と隣人へ向けられた純粋な愛を教えていることを十分に認めている。Works, vol. 9, p. 52.
- (17) Letters, vol. 1, pp. 244—245.
 - (18) Schmidt, Martin: John Wesley, Band I, S. 230—231.
 - (19) Works, vol. 6, pp. 272—273.
 - (20) Notes, p. 157, p. 185, p. 367, p. 516.
 - (21) Notes, p. 210, p. 816, p. 822. *42' Deschner: op. cit., p. 168.
 - (22) Notes, p. 835.
 - (23) Forsyth, P. T.: The Person and Place of Jesus Christ, Pilgrim Press, 1909.
 - (24) Notes, p. 730. なお、他の二箇所 (Works, vol. 6, p. 235, p. 507) でウェスレーはキリストの謙虚にふれているが、それらの箇所では『注解』と違つて、神性の属性の幾分かをキリストが謙虚な行為をなすに当たって放棄したとは全く書かれていない。
 - (25) Notes, p. 312.
 - (26) Deschner: op. cit., p. 43, n. 21.
 - (27) ibid., p. 31.
 - (28) Notes, p. 157.
 - (29) ibid., p. 186.

- (30) Deschner: op. cit., p. 35.
- (31) ヲのウエスレーの発言はあまりにも多数であるが、例えば次を参照せられたう。Works, vol. 11, p. 377, p. 444. *44' マルコム『聖書中』(新訳) 四七四—四八二ページ、五〇一—五〇八ページ。
- (32) Kelly: op. cit., p. 314, p. 329.
- (33) Works, vol. 7, p. 513.
- (34) ibid., p. 512. *45' 参照せられたう。
- (35) ibid., p. 513.
- (36) Letters, vol. 7, p. 21.
- (37) Letters, vol. 2, pp. 384—385, 387—388; Works, vol. 14, pp. 240—241.
- (38) Letters, vol. 2, p. 96, p. 100, p. 105, vol. 4, p. 175.
- (39) Barth, Karl: Kirchliche Dogmatik, 1/2, S. 178ff. *46' 拙著『実存論的神学』二八六ページ以下を参照せられたう。
- (40) Barth, K.: Kirchliche Dogmatik, 1/2, S. 184ff.
- (41) 参考を参照せられたう。Bulmann, Rudolf: „Das Christologische Bekenntnis des Ökumenischen Rates“ in *Glaub-en und Verstehen* (Band. 2), Tübingen, J. C. B. Mohr, 1952; Gogarten, Friedrich: „Entmythologisierung und Kirche, Stuttgart, Friedrich Vorwerk Verlag, 1953, S. 70—74; Ebeling, Gerhard: „Jesus und Glaube“ und „Die Frage nach dem historischen Jesus und das Problem der Christologie“ in *Wort und Glaube*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1960.
- (42) Robinson, James M.: “Hermeneutic since Barth” in *The New Hermeneutic*, edit. by J. M. Robinson & J. B. Cobb, Jr., New York, Harper & Row, 1964.
- (43) ヲの聖書論は我々の神学に拙著『実存論的神学』一七〇ページ以下、二七五—二七六ページ等を参照せられたう。
- (44) Baillie, Donald M.: God was in Christ, New York, Charles Scribner's Sons, 1945, p. 121.
- (45) Pittenger, W. Norman: The Word Incarnate, Digswell Place, James Nisbet & Co., 1959, p. 92.
- (46) Notes, p. 837.

- (47) *ibid.*, p. 298.
- (48) *ibid.*, p. 540, p. 743.
- (49) *ibid.*, p. 830, p. 705, p. 299.
- (50) *ibid.*, p. 705.
- (51) Deschner, J.: *op. cit.*, pp. 16ff.
- (52) Lerch: *op. cit.*, S. 79.

第八章 キリストの業

一 預言者なるキリスト

キリストの業を叙述するに当たって、これを伝統的な区分であるキリストの預言者的な業、王者的な業、祭司的な業に分けて叙述することが便利であるがゆえに、我々もそれに従って叙述を展開したい。我々はまず預言者なるキリストについて考察するが、預言は、ウェスレーにとって、単に未来のことをあらかじめ語るといふことを意味していない。それは、天的な奥義が人々に宣言されるということも意味している。⁽¹⁾キリストはこのような意味で、ウェスレーにとって預言者的な働きをした。すなわち、キリストが折に触れて、未来に関して語られた言葉のみが預言ではなく、キリストの生と死、キリストの存在全体が神の奥義の啓示であったという意味で、ウェスレーにとっては預言なのである。

我々はどこで、キリストにおける神性と人性との関係を、ウェスレーがどのように考えたかを想起すべきであろう。人性は神性をおおっているヴェールなのであって、それが除かれる時には、いつでもそこに、神の奥義が我々に開示されるのである。ゆえに、ウェスレーの中には、受肉そのものが神の贖罪の業であるという根源的な発想が存在することを、我々は見逃すことができない。人間としてのイエスへ向かっての我々の凝視は、そのまま、人間を救おうとして人間の働きを待たずにご自分のほうから先手を打って、キリストという存在を歴史の中におくり込まれた神のアカペーの心を凝視することなのである。

ウェスレーにおいては、受肉論のほうに贖罪論に対して優先しているように思われる。我々は既に彼のキリスト論に関して相当詳細に検討してきたのであるが、贖罪論に比較するならば、ウェスレーのキリスト論は割合にまとまりがあり、その方向性もはっきりとして把握しやすい。ところが、贖罪論に関していえば、ウェスレーはそれを、それほど明白な形で我々に提供してはくれない。例えば、キャンノン (William Cannon) が「ウェスレーの立場はアンセルムス的である」と言ったのに対して、アーネット (William M. Arnett) が「ウェスレーを特定の贖罪論の提唱者であるとし、なにかのある立場に彼の見解を限定するのは、たぶん、事柄を単純化しすぎるようになるであろう」と言っているのは、この事情を示している⁽²⁾。

アーネットによると、ウェスレーには、歴史上著名な幾つかの贖罪論の流れの混入を思わせるような箇所が目立つのである。アーネットが『新約聖書注解』の中から証拠としてあげている幾つかの箇所を、我々もここで検討してみよう⁽³⁾。コロサイ人への手紙一章一四節「わたしたちは、この御子によってあがなひ、すなわち、罪のゆるしを受けているのである」に注解して、ウェスレーは「われわれの主の自ら進んで引き受けられた苦難が、父なる神の怒りをなだめ、赦しを獲得し、我々を神に受け入れさせた。また、そのゆえに、我々の罪によって悪魔

が我々の上にもついていた支配と力が破られたのである」と言っているが、アーネットはここに、アンセルムスの満足説や教父時代の神と悪魔との闘争説の反映を見ている。ローマ人への手紙三章二五節の注で、ウェスレーは贖いの供え物を「傷つけられた神をなだめるため」であるとし、ある人々の教えるごとく神がけっして傷つけられないような存在であるならば、「この贖いの供え物は必要がなかったし、また、キリストはむだに死なれたことになる」と言っている。そして、同じ箇所パウロはキリストの死が「神の義を示すため」であったと言っているが、アーネットによれば、ウェスレーによるこのパウロの言葉の注解は、宗教改革者たちの刑罰代償説を反映しているのである。ウェスレーによれば、それは「神の慈悲ばかりでなく、正義をも示すため」であり、その正義は「懲罰的なものであって、その本質的な特徴とおもな役割は、罪を罰することである」⁽⁵⁾。

更に、アーネットはヨハネの第一の手紙二章二節にある「キリストは……あがないの供え物である」という言葉に関するウェスレーの注解、「贖いの供え物は、それによって神の怒りがなだめられる贖いの犠牲」であるという発言の中にも、アンセルムスの満足説の反映をみているし⁽⁶⁾、ローマ人への手紙三章二六節についてのウェスレーの注解の中には、グロテウス (Hugo Grotius) の統治説の反映を認めているのである。パウロがここで言う「神の義を示す」というのは、ウェスレーによれば、神が「イエスを信じる罪人を、あわれみによって義とされると同時に、ご自分の統治の執行に当たっては、厳しく、また、犯すべからざる仕方であること」を示すことを意味するのである⁽⁷⁾。

贖罪に関するウェスレーの種々の注解を、引き続いてアーネットはあげている。十字架上のキリストの、神に捨てられた者としての叫びに関して、ウェスレーは、キリストが「父なる神がその愛のしるしを引っ込めてしまわれたことを嘆いている」とし、「キリストが我々の罪を負われている間、神がキリストを敵として取り扱われ

ている」のをキリストが嘆いている、としている⁽⁸⁾。キリストはその死によって、「すべての信者のために、救いを獲得して下さった」⁽⁹⁾。また、それによって、我々のために負債を支払って下さった⁽¹⁰⁾。キリストが我々のために死んでくださったとか、他の人々を救うためにご自分の命を投げ出されたとかいうウェスレーの注解の言葉の中に、アーネットはウェスレーの贖罪論におけるキリストが我々の身代わりである側面、代償的側面を認める。また、ウェスレーによれば、キリストの死は身代金であり、全世界の罪のために、十分に満足すべき支払いをなしたものである⁽¹³⁾。また、「買ひもどしを行って下さる当の人物の尊厳を考えれば、この支払いは全人類を贖って余りあるものであった」⁽¹⁴⁾。十字架上で救い主は我々の罪による刑罰を忍びられたのであり、正義は満足させられたのである⁽¹⁶⁾。「新約聖書注解」から以上の証拠をあげた後で、アーネットは、ウェスレーが贖罪について説明する特定の理論を強調する代わりに、贖罪の事実 (the fact of the atonement) を主張したのである、と言う。このようにして、ウェスレーは贖罪の事実のもつ種々の面——それらの一つ一つの面が、各々の贖罪論に他の面を排除する形で取り上げられているのであるが——を、ある特定の面だけを強調することによって犠牲にするという危険からまぬかれた、とアーネットは言う。

後述するところから明らかになると思うが、我々はウェスレーの贖罪論がアーネットの言うほどにまとまりのない、多様な贖罪論の混在した単なる寄せ集めであったとは考えていない。我々の見るところでは、ウェスレーの贖罪論は刑罰代償説の系列に属するものであり、それを中心にして、中心との有機的な関係をもたせながら種の贖罪論のもつ真理契機を周辺に配置したものである。例えば、アンセルムスの満足説を思わせるごとくに、ウェスレーがキリストの神に与えた満足について語る時には、それは、キリストがご自分から進んで神の意志にひたすら受動的になり、人類に対する神の怒りの刑罰を引き受けられたという事実が神を満足させた、というよ

うに解すべきであろう。キリストが積極的に、神を満足させることのできるなにかを提供したというようには、ウェスレーの思想は解釈できないのである。後述するごとくに、ウェスレーはそういう意味でのキリストの積極性には強く反対したのであるから。また、教父時代の贖罪論であった神と悪魔の闘争という説からウェスレーの贖罪論が違ふことは前に述べたが、その違いは、教父時代の贖罪論が、神が悪魔に勝利したり、悪魔に身代金を支払うことによって人間を解放するところに根拠を置いたのに対して、ウェスレーの贖罪論が神と悪魔との関係よりかは、まず、人間がキリストにおいて神と和解することが、人間の救いの根拠である点に見なしていた点にあった。ウェスレーによれば、悪魔が人間に対する支配権をもっているのは人間の罪のゆえであり、そこで神はご自分の怒りの刑罰を悪魔に代行させておられるにすぎない。従って、神と人間との和解が成立すれば、悪魔の問題はおのずから片付くのである。グロテ・ウスの統治説を思わせるようなものも、神の刑罰の基礎にある正義の観念と矛盾するものではない。

ところで、ウェスレーの贖罪論がアーネットの言うごとくに単なる種々の説の混在ではないという我々の主張にもかかわらず、我々はウェスレーにおいては、贖罪論はキリスト論ほどにはその主張が明確ではないことを認めざるを得ない。ウェスレーの贖罪論に関して多様な解釈が存在し得るということ自体が、そういう事情を示している。また、ウェスレーの贖罪論の中心が刑罰代償説的なものであると言っても、その周辺にある他の(種々の贖罪論のもつ)様々の真理契機が、その中心に近くまで迫っていることは否めないものであって、そのこともウェスレーの贖罪論から明確さを奪っている。

こういう事情は、ウェスレーにとって贖罪論が、キリスト論ほどに強い関心事ではなかったことを我々に教えているように思う。これは、ウェスレーが義認よりも聖化を重んじた、否、義認を聖化の第一歩、その入り口と

考えた事実と平行しているのではないか。贖罪の業は、キリスト論の内に含まれている。贖罪による罪の赦しは聖化の第一歩であり、キリストと信者との関係は、復活し昇天して今も神の右におられるキリストとの現在の交わりの中に続けられていく。なるほど、この現在のキリストとの交わりは、キリストの贖罪の業を基礎にしているけれども、贖罪論はキリスト論のごとくに、現在我々の聖化に必要な模範としてのイエス、また、神の我々に対する心のイメージとしてのイエスを直接には提供しない。もちろん、贖罪の業は、神のアガペーの行為の表現としては、神の心のイメージとしてのイエスと相重なるのであるが、しかし、どういふ手続きをとった上で、神は人間と和解されたのかということの論理付け——これが贖罪論であるが——は、それが明確化されなければ、神が我々を今愛してくださっており、その愛はイエスのイメージと同質のものであるということ、我々もそのイメージのごとき人間にならねばならないということほど直接に、我々の聖化と結合しない。神がどういふ手続きをとった上で、我々と和解してくださったのかということは、我々が神の愛の深さを知るために、できれば明確に知るにこしたことはないが、それを知り得なかったとしたところで、我々が聖化の道を一步も歩けないというようなものではない。

このように、ウェスレーにおける贖罪論に対するキリスト論の優位を知った我々には、彼において「キリストにならう」(imitatio Christi) というモティーフが贖罪論においてさえ強く打ち出されていたとしても、少しも不思議ではない。キリストは、その生活、教え、死を通して、父なる神から我々に与えられた一つの模範である。このことに関して我々の興味をひく事實は、『標準説教集』の中に、ウェスレーがキリストの山上の説教をテキストにした一三もの自分の説教を入れていることである。しかも、これらのウェスレーの説教の中で、キリストの山上の説教が、まるで神秘主義者による山上の説教の注解を思わせるような仕方、取り扱われていること

ある。心の貧しい人たちはさいわいであるということから始まって、次々とそれに続く聖句が、段階的に上昇するキリスト者の生活状態を表現しているものとして取り扱われている。これこそ、神秘主義者たちの主張した、神秘的な瞑想と禁欲的な生活を通して信者が功績を獲得することによって登ってゆくあの上昇のはしごという考え方ではないであろうか。

ゆえに、ウィリアムズがウェスレーの贖罪論においては、道德感化説が大きな役割を占めていると言った時、誤りではなかった。確かにウェスレーの贖罪論には、キリストの霊なる聖霊の働きを受けて、信者がだんだんと上昇的に聖化の道を進んでゆくという形で、神の贖いの業がなされるといふ考えが濃厚である。⁽¹⁷⁾

ところで、ウィリアムズも注意しているように、この点に関して我々は、以下の二つの事柄を注意しなければならぬ。その第一は、ウェスレーによる神の怒りの重要視である。ウェスレーにとって神の怒りは客観的な現実であって、主観的に我々が、神を考える我々の側の思考様相を変えたからといって、解決のできるものではない。もちろん、ここで神の怒りがウェスレーにおいては客観的現実であると我々が言っても、それは理神論におけるごとくに、神が非人格的な法をまず設定し、それに違反した人間をその法によって裁くということではなかった。裁きにおいても、神は人格的に直接行動されるというのがウェスレーの考えであった。ゆえに、キリストを人生行路の模範として受け入れる前に、我々は、神と我々との間に客観的に存在する疎隔を取り除かなければならない。しかもこれは、人間がなし得ることではない。イエス・キリストがまず我々の刑罰を自分の身の上へ引き受けてくださったという客観的な事件を通して、神が我々と和解してくださってはじめてなされることなのである。⁽¹⁸⁾ ウェスレーの贖罪論における道德感化説的なものは、いわば広義の贖罪論全体——我々の聖化も、我々が神によって徐々に贖われていく過程としてみれば、神の贖罪の業であると言える——に当たるが、それは刑

罰代償的なるものを入り口としてもっている。それゆえに、ウェスレーの狭義の贖罪論——神がどういう手続きをとった上で我々と和解されたかについての論理化——においては、その中心は刑罰代償的なるものであった。

第二に注意すべきことは、キリストの山上の説教が、我々がそれを登ってゆくべき祝福のはしごとして考えられているとしても、ウェスレーにおいては、功績なしに義とされた罪人が登ってゆくのであって、登ってゆくことによって罪人が義とされるのではないのである。その証拠には、心の貧しい人たちはさいわいであるというキリストの言葉を、ウェスレーがどのように解釈しているかを検討すればよい。心の貧しさとは、我々が全く助けなき者であり、自分の力では少しも、神と自分との関係を変えることができないという事実を指しているのである。⁽¹⁹⁾それゆえに、この点でウェスレーの考えは、神秘主義者たちとは異なっている。ウェスレーによれば、心の貧しさは一つの功績ではない。神秘主義者たちの場合には、心の貧しさが一つの功績として考えられているが、ウェスレーの場合には、それは神と自分たちとの和解を達成するのに我々が全く力なきものであることを意味しているのであって、この点は、ルターがドイツ神秘主義と近付きつつも、しかも、はるかにそれから遠く離れて立っていたように、ウェスレーの場合もまた同じ事情にあったと言える。

しかし、我々はここで、ウェスレーの贖罪論の中で道德感化説が大きな役割を占めている事実をもう一度確認しておきたい。この「キリストにならう」(imitatio Christi) というモチーフは、ウェスレーが、プロテスタントの地盤の上に立ち、福音的な義認論に立っていながら、同時に、カトリック的な敬虔を自分のものとすることができた神学的基礎でもある。この点、ウェスレー神学は、ルターやカルヴァンの神学よりも、いっそうカトリック的な香りをにおわせていることは否定できない。ここにウェスレー神学の一つの特徴と誇りとが存在するということができよう。

二 王者なるキリスト

ウェスレー神学において、昇天し神の右に座しておられるキリストは、教会並びにこの世界の支配者であり、その意味において王者であられる。王者なるキリストは、教会の中にその聖霊をおくり、その構成員である信者一人一人の生活を聖化してくださる。このほかに、贖罪論において、この王者なるキリストの役割の重要なものは、悪魔との闘争である。

我々は既に、この点に関するウェスレーの思想については述べたので、ここで繰り返すことを避けたのであるが、次の点だけは確認しておこう。教会教父や今日のアウレンによる神と悪魔との闘争という贖罪論においては神はなんの障害もなく、初めから人間の味方として悪魔と戦う。しかし、ウェスレーの場合には、義認の場所では、勝利者なるキリストという考えは出てこない。むしろ、聖化の場所に、この勝利者なるキリストという考えが出てくる。すなわち、神と人間との間にある疎隔がまず橋渡しされて、神と人間との間に和解が成立しなければならぬのであって、神が人間のために悪魔と戦われるのは、人間と和解される前ではなくして、和解された後である。人間の中にある悪魔の働きを、人間と和解された後に、神は滅ぼされるのである。人間が神と和解する以前においては、悪魔は単に神の怒りと義なる復讐との実行者にすぎない。⁽²⁰⁾

結局、ウェスレーが過去の歴史的なキリストの出来事において、神が悪魔に勝利を得たということを考えないで、むしろ、悪魔に対する神の勝利を聖化という現在の信者の体験として把握したことは、ウェスレーの体験論

的な神学態度からきていることである。

三 祭司なるキリスト

ウェスレーの贖罪論は刑罰代償説の系列に属するものであるが、それは、人間としてのキリスト(Christus qua homo)が贖罪の行為の担い手であるということ、キリストの業の第三のものである祭司なるキリストの業が贖罪論の中心となるということの意味する。

伝統的な区分に従って、人間としてのキリストの神への服従を、二つに分けて考察してみよう。その二つとは、受動的な服従(Passive obedience)と積極的な服従(Positive obedience)とである。受動的な服従とは、人類が当然受けなければならない神の怒りの刑罰を、キリストが全人類の身代わりとなって、ご自分の身に引き受けられたその服従を意味している。積極的な服従とは、全人類がなし得ないような神に喜ばれる義なる行為を、キリストが全人類の代わりになさってくださったという意味での服従である。

ウェスレーが肯定的に採用したのは、キリストの受動的な服従であって積極的な服従ではない。彼がキリストの積極的な服従を語っている時には、けっしてそれを受動的な服従と異なった意味において語っているのではない。むしろ、積極的にキリストが、神の刑罰を引き受けてくださったという、受動的な意味で語っているにすぎないのである。ウェスレーの神学においては、キリストの積極的な服従は、神が我々を義としてくださったに当たって、少しも役割を果たしていない。むしろ、キリストの積極的な服従は、預言者なるキリストの説明において

理解し得たように、我々が人生行路をたどる時の模範としての役割を果たすのであって、神と我々の和解を基礎付けるような役割を果たすのではない。⁽²¹⁾

我々はこの、ウェスレーがキリストの積極的な服従を贖罪の要因として考えていなかった事実を証明するために、彼の言葉を引用しておこう。この言葉を読めば、ウェスレーが、キリストの義が我々に転嫁されるというあの宗教改革者たちのもっていた考えを、全然もっていないことがわかった事情がわかるであろう。

もちろん、義認は、神が、ご自分が義とするその当の人々において、欺かれているということを中心として意味しない。すなわち神が、彼らを実際においてはそうでないところのものと考えていること、また神が、彼らを実際そうであるより以外のものとして考えるところを意味しないのである。義認は神が我々に関して、事柄の実態に反して裁くということを中心として意味しない。神が我々を実際そうであるよりもっとよきものと評価したり、または我々が不義であるときに義なるものとして我々を信ずるのではない。けっしてそうではなくて、全知なる神の裁きは常に真理に従っているのである。また、私以外の他の人々がそうであるからといって、私を無垢であると考えたり、また、私を義であり聖であると判断するのは、神の誤ることなき知恵に反している。このような仕方では、神は、私をダビデやアブラハムと混同することができないように、キリストとも混同することができない。神は理解力をすべての人に与えたのだから、この事実を偏見なしに皆に考えていただきたい。その時には以上のごとき義認の考え方が、理性にもまた聖書にも一致していないということに気がつかないわけにいかないであろう。⁽²²⁾

我々は、ウェスレーが、なぜキリストの積極的な服従を、その贖罪の教理の中に導入することができなかったかを知らなければならぬ。それはウェスレーの中心的な神学的関心事であった、人間の聖化をいっぴかなる場

合でも促進しなければならないという配慮によっているのである。

もし我々が、キリストの義を転嫁されて義とされるといふ教理を採用するならば、ウェスレーの理解によれば、それは、我々が、反律法主義 (antimianism) に転落することになる。もはやその時には、我々は主を見るために必要な聖潔を、自分ではもたなくてもよいことになってしまう。聖化を中心にしてその神学を組織したウェスレーが、このような反律法主義的な傾向を内包すると彼が考えた、キリストの積極的な服従の採用に対して反抗を示したとしても少しも不思議ではないであろう。

このように、ウェスレーにおいては、祭司としてのキリストの業が、消極的に人間としてのキリストが、全人類の受けるべき刑罰を自分の上に引き受けられたという面に集中して理解される。しかも、我々がキリスト論において前に注意したように、たとえそこで人間としてのキリストが語られていても、そのキリストは神の業として把握されているのである。つきつめてゆけば、ウェスレーの見解は、人間において神がご自分の下される刑罰を、ご自分の上に引き受けられたということであり、神が、ある意味において死の中にご自分を投げ込まれたということの意味するのである。そして、積極的な服従がウェスレーの贖罪論に少しも役割を果たしていないことを考えるならば、ここにおいてもまた、我々はウェスレー神学のもつ一つの特徴につき当たると。

それは、過去の人間としてのキリストがなにかを積極的に我々のためにくださったというところにウェスレーの贖罪論の重点があるのではなくて、むしろ、神ご自身が我々のために、キリストの苦難のイメーヂと十字架に象徴されているような苦悩を背負われて、——そのような犠牲を払ってくださったって、——我々の罪を赦されるというところにあるのである。

ここには、二つの重要な問題が含まれているように、我々には思われる。その第一は、ウェスレーの贖罪論が

徹底的なアガペーの愛のモチーフによって貫徹されていることである。贖罪の業が、最初から終わりまで神の業として受け取られていて、中間には、人間という媒介的な存在がその神の業を招来させるようなものとして介入してくることがない。人間としてのキリストにおいて、神の怒りの刑罰を引き受けられたのが究極的には神ご自身であることを考えるならば、ご自分の上に苦悩を背負うことによって人間を赦そうとする神の行為に、人間としてのキリストの受動的な服従は転換されうるのである。従って、キリストの消極的服従は神のアガペーの業を招来させる功績とは見られていない。そこには、人間の功績が媒介となつて、贖罪の業を成就するという思想が根本的に排除されていると言えよう。第二に、キリストの積極的な服従、すなわち、人間としてのキリストの義の服従が、我々の服従の代わりをすることができないのであるから、贖罪論における人間の功績的要素はここでも排除されている。そして、過去における人間としてのキリストの積極的な服従が贖罪論に入っていないという事は、贖罪論の中から過去のな次元を、この点で排除するという意味にはかならない。

ウェスレーの贖罪論において、キリストの積極的な服従という過去の次元が排除されていること、すなわち、我々のためにキリストが、我々の体験の外である過去において我々のできないなにかをしてくださったという事実が棄却されていることは、ウェスレーの神学が体験論的なものであるということと軌を一にしている。キリストの消極的な服従が——ウェスレー自身はそこまで徹底しては思索していなかったが、それへの傾斜が見られるもの——神の苦しみに究極的には還元され得るものであるということも、体験できるもの、現在魂の感覚で確かめ得るものに依存しようとする彼の傾向を表すものである。我々が既に見たように、キリスト論においてウェスレーが強調したのも、栄光化されて神の右に座している我々のために執り成しの業をなしてくださったという現在のキリストであった。これらの事情を総合すると、ウェスレーは、信者の現在の体験において贖罪論を理解する方向

へ歩み出したと言つてよいであろう。もしも我々が、ウェスレーの歩み出した道をどこまでもたどつて行つたらば、どういふ神学的終点に到達するであろうか。それは、信者が現在もつところの神との交わりの中で、そして、その中でのみ、贖罪論を理解することであろう。その時には、神が我々の罪を赦して交わりを形成されるに当たり、赦すべきではないものを赦そうとされるために神は苦悩されるが、その苦悩を神がご自分の上に引き受けられるという事情こそ、贖罪論の表現するものとなる。過去のキリストのイメージは、現在において我々をアガペーで愛してくださる神の心のイメージ、我々に対して今、いつも語りかけてくださる神の言葉となるのである。残念ながら、ウェスレーはここまでではたどり着かなかつたし、彼には現在という次元への集中的思考が欠けていた。

ところで、ある意味で、神ご自身が死を経験され、また、苦悩を背負われたという思想が、ウェスレーの贖罪論の中に存在すると我々が言う時、我々はけつして、彼が神の本質にかかわる死や苦悩を主張したと言っているのではない。罪人を救おうとする神の愛の中に生起するもので、死とか苦悩とかという人間経験の領域に属する事柄を表現する言葉でしか表現できないような事態を言っているのである。すなわち、神ご自身の永遠の本質の中に起る事態ではなく、時間の中で働く神と人間との関係、そのものに起る事態である。この関係の中にある人間が、この関係の中から一歩も外に出ずに、自分に注がれる神の愛をみると、その中にそういう人間的な言葉でなければ言い表すことのできないようなものをみるのである。ウェスレーにとって、神の死とか苦悩とかは、関係概念であつて本質概念ではない。

なぜならば、ウェスレーは、神の不受苦性 (impassibilitas Dei) というイギリス国教会の伝統に忠実であつたからである。ウェスレーによれば「この神は霊である。すなわち、人間のように、身体をもたないし、肢体や

熱情 (passions) をもたない」のである。⁽²³⁾ また、前にも触れたのであるが、マルティン・シュミットが非常な洞察をもつて言っているように、ウェスレーのキリスト者の完全の教理は、神の本質についての独創的な理解をウェスレー自身に提供した。ウェスレーにとって、神は、すべてのものを完成に導くところの創造者 (der allg. zur Vollendung führende Schöpfer) である。⁽²⁴⁾ ここで、完全または完成は、聖潔と幸福との結合物である。ゆえに、ウェスレーによれば、神ご自身が所有されている完全は不受苦の祝福であり、全くどのような苦しみをも排除するものである。ウェスレーが、その説教「聖霊を悲しませることについて」の中で、エペソ人への手紙四章三〇節を、神の中での苦悩を少しも意味しないように解釈しているのも、この点を明確にしている。

まず私がたずねたいのは、どういう意味で、神の聖霊が人間の罪を悲しまれると言つてもよいのか、ということである。我々がふつう激情と呼んでいるようなものは、少しも神の中に存在しないのである。存在するものは、それよりも無限に高い種類のあるものである。人間が考えることのできるよりも、もっと強いそして活発な、神の意志のある動きが存在する。それらの動きは、人間の激情の性質をもつていないけれども、しかも、人間の激情の目指すものと同じものを達成する。ゆえに、悲しみによつて我々は、神の意志の中にある次のような氣質を理解しなければならぬ。それは、神の無限の愛からただちに流れ出て人間に向かうものであり、人間の罪を無限に嫌悪するものであるということである。このように抑止された意味で、この使徒の言葉の中に、この悲しみという語が神の聖霊に適用されているのである。⁽²⁵⁾

この引用からも明らかのように、ウェスレーにとっては、神の悲しみは、ご自身の永遠の本質の中に苦痛や苦悩を体験することのない神の同情を意味する。それは、罪に対する無限の嫌悪を内に含んでいる人間に向かつての神の愛ある関心である。

それでは、神の本質の不受苦性と、人間との関係における神の苦しみとの相互関連を、ウェスレーはどのように考えていたのであろうか。キリスト者の完全を与えられた信者の生活について述べた次のウェスレーの言葉は、この点についての彼の思索を暗示しているのではないだろうか。「人は、外部に多くの困難があっても、魂の奥底において平和であることができる。ちょうど海の表面は激しく動いても、その底は静かであるように」⁽²⁶⁾。

ウェスレーが伝統的な神の不受苦性の教理を保持していたことは、体験論的に言って理由のあることである。これは、十字架と復活との体験論的な面にも密接に関連していることであるが、神がその永遠の本質において苦悩されているという主張は、結局のところ、神と人間との関係を、人間にとって堪えがたいほどの悲哀でもって滲透させる。十字架は復活の勝利のどよめきをその深みにもたなければならぬのである。祝福こそが、悲哀にもかかわらず喜びこそが、神と人間との交わりの根底になければならない。現在信者が所有しうる永遠の生命であるところの、あの新生と聖化とを強調したウェスレーが、神の受苦を許容できなかったのは当然である。神との交わりの中に深く沈みゆく魂が、神の本質の中に、たとえそれが歴史との関連での一時の出来事としてであったとしても、——それが一時の出来事でなく永遠にわたるものであればなおさらであるが——少しでも苦悩の傷をみるならば、しかも、その傷は罪人なる自分が神に与えたものであるということであれば、その事実を生への絶望とみなしたからと言って、少しも不思議ではない。自分が生きているために、神に傷を与えてしまふならば、何よりも神を愛する人間は、自分が生きていることに耐えられないであろう。ゆえに、良心的な、敏感な魂であったフォン・ヒューゲルのような人が、神の受苦という思想を、徹底的に拒否しているその理由を知ることが、この点でのウェスレーの思考方向を知るのに、大いに役立つであろう。⁽²⁷⁾

四 贖罪の普遍性

ウェスレーによれば、キリストの業は、人類に対する神の律法の要求する正義を全く満足させて、すべての人のために救いの可能性を提供した。従って、ウェスレーは、カルヴァン主義的な限定された贖罪 (particular or restricted redemption) の思想、すなわち、キリストは一定の数の人々を救うに足るだけの神の刑罰を受け、その人々だけを贖うに足る血潮を、十字架上で流したという説に真っ向から反対したのである。ウェスレーによれば、「この身代金は……全人類を贖っても余りある」ものであった。⁽²⁸⁾ もちろん、各個人が救われるかどうかは、その人間が、神の用意してくださったものを受けられるかどうかにかかっていたのであるが、この意味で、ウェスレーの場合には救いの可能性はすべての人のものであったが、この神の恵みは、人間にとって抵抗可能な恵み (resistible grace) であった。従って、ウェスレーには、だれでも彼でも最終的には救われるという主張であるところの、いわゆる普遍的救済説 (universal salvation) は存在しない。⁽²⁹⁾

予定説に対してウェスレーがどのような経過を経て反対するに至ったかを、我々は母親スザンナとの彼のこの点に関する手紙の交換、及び、ジョージ・ホイットフィールドのカルヴァン主義メソジズムの形成に対するウェスレーの態度などによって既に跡付けてきたのであるが、ここで我々は、ウェスレーがどのような具体的な理由から予定説に反対したかを見ておきたい。それには、一七四〇年にプリストルでなされたウェスレーの説教「自由な恩恵」(Free Graces) が大いに役立つ。

我々の注意をまず引く点は、神の選びだけを説いて神の棄却を語らない予定論が、ウェスレーにとっては二重予定論と同じく攻撃の対象であった事実である。⁽³⁰⁾ 周知のごとくカルヴァン主義の二重予定論 (double predestination) には、(A) 創造前二重予定論、(B) 創造後墮罪前二重予定論、(C) 墮罪後二重予定論の区別が存在した。(A) によれば、天地万物を創造される前に、神が人類の特定の部分を永遠の救いに至るものとあらかじめ定め、残りのすべてを滅びに至るものとあらかじめ定められたのである。救いに定められた者も滅びに定められた者も、自分に対する神の決定を変更することは全くできなかったのであり、人間には救いか滅びかのどちらかを選ぶ自由意志など全くなかった。従って、救われる者にとっても、神の恵みは抵抗不可能なもの (irresistible grace) であった。(B) は、その神の二重の決定が、天地万物の創造の後でアダムの墮罪の前になされたとし、(C) は、それがアダムの墮罪の後でなされた主張したのである。ウェスレーは「自由な恩恵」の中で二重予定論のこれらの区別に全く触れていないが、それは彼がこれらの区別に無関心であり冷淡であったからであろう。要するに、二重予定論に真っ向から反対であったウェスレーにとっては、これらの繊細な区別など、どうでも良かったのである。それどころか、二重予定論者と自分たちを区別して、自分たちは神の選びの予定だけを主張すると言う人々も、ウェスレーにとっては我慢のならない存在、区別したところでなんの意味もない些細な区別を盾にとって、自分たちを義とする存在でしかなかった。彼らによれば、アダムの墮罪によってすべての人が滅びに至ることになったのであり、神が棄却の決定をされる必要はなかった。むしろ、滅びに至る全人類の中から、神はある一部分の人々を救おうと決定されただけなのである。しかし、ウェスレーによれば、救おうと意志すればすべての人を救うことのできる神が、そのように意志されなかったということは、神が滅びに至る人々を滅びに決定されたことと同じなのである。

ところで、ホイットフィールドはどのような種類の予定説を主張していたのであろうか。この点で彼が一七四〇年九月二十五日にウェスレーに書き送った手紙は重要であるが、⁽³¹⁾ その中でホイットフィールドは、まず自分はウェスレーと違って、信者がこの世で罪なき完全 (sinless perfection) に到達できるとは信じないと述べ、人間はこの世を去るまで内住する罪に苦しめられるものであると主張している。しかも、神に選ばれた者は、死に至るまで神の不可抗の恩恵 (irresistible grace) に支えられて神への信仰を最後まで堅忍するのである。これは、我々にとって親しいカルヴァン主義の究極的堅忍 (final perseverance) の教理であるが、更に、ホイットフィールドは「地獄の中に今いる魂たちのために、キリストは死なれた」と言うほうが、すなわち、ウェスレーの自由な恩恵の教理のほうが神の棄却の教理を信じるよりも神に対する冒瀆であるとしている。このことから明らかなのは、ホイットフィールドが二重予定論者であったし、制限された贖罪を信じていたことである。そして、ウェスレーの「自由な恩恵」が刊行された後、ホイットフィールドがそれへの答えとして刊行した『ジョン・ウェスレー氏の説教「自由な恩恵」に答える手紙』(Letter to the Rev. Mr. John Wesley; in answer to his sermon, entitled 'Free Grace') (一七四〇年十二月二十四日) の中には、「私は自分が、棄却の教理を信じていることを率直に認める。それは次のような意味においてである。神はイエス・キリストを通して、ある数の人々に救いの恵みを与えようと意志される。人類の残りの部分は、アダムの墮罪の後、罪の中に歩み続けるように、正当にも神によって置き去りにされるのである。その結果、遂に彼らは、当然受けるべき刑罰たる永遠の死に会うのである」(傍点、引用者)⁽³²⁾ という言葉が見られる。この引用から明らかのように、ホイットフィールドは墮罪後二重予定論者であった。

「自由な恩恵」の中で、ウェスレーが予定論に対する反対理由としてあげているのは次のようなものである。⁽³³⁾

(1) 予定論は、あらゆる説教をむだなものとする。それは、選ばれた者は説教を聞く聞かないにかかわらず間違ひなく救われるし、選ばれていない者は説教を聞く聞かないにかかわらず間違ひなく地獄におちるからである。このようにして、説教のみならず、あらゆる教会の業が意味をもたなくなる。

(2) 予定論は、聖化を減ぼす傾向をもつ。ウェスレーは、予定論者の中にも聖化において進んでいる人が存在することを認めているけれども、一般的に言って、この教理にはそういう傾向があると主張するのである。というのは、予定論が、未来の報いの希望や刑罰への恐れという、聖化への動機を取り去ってしまうからである。永遠の生・死のどちらかに既に決定されているなら、人は努力して聖化を求めないであろうから。しかし、予定論を弁護する人々は、人は自分が永遠の生・死のいずれに決定されているか現実には知らないのだから、やはり聖化を求めることになるであろうと主張する。これに対して、ウェスレーは病人の例をあげて応酬する。死ぬか生きるかのどちらかに決定されている病人は、そのどちらかに決定されているかを現実には知らないとしたところで、薬を飲まないであろう。飲んでも飲まなくても、直るなら直るし、死ぬなら死ぬからである。

それに、ウェスレーによれば予定論は、聖化の中の重要な要素、敵や悪人や感謝なき者たちへの柔和と愛を減ぼす傾向がある。というのは、神から捨てられているのではないかと我々が想像する人々に対して、我々は軽べつの念をもち、冷たい態度を取らないわけにはいかなからである。もちろん、こういうウェスレーの主張に対しては、予定論者のほうから、自分は神の予定が特定の人物に関してどちらに定められているかを知らないがゆえに、そういうことになるはずがないとの反論がなされる。それに対してウェスレーは、事実のところ人間の罪深さから考えて、自分の敵や悪人には、予定論者は神の棄却を当てはめがちであると主張するのである。

(3) 予定論は宗教の慰め、キリスト教の与える幸福を減ぼす傾向がある。この事情は、自分は神に捨てられていると信じている人々、あるいは、そうではないかと疑い恐れている人々を見れば一目瞭然である。

(4) 予定論は、善行への我々の熱心さを直ちに減ぼす傾向がある。というのは、まずそれが、既に述べたごとく悪人や感謝なき者という人類のより多くの部分に対する我々の愛を減ぼしがちだからである。次に、それは飢えたる者に食を与え、裸なる者に着る物を与えるというような、身体面に属するあわれみの行為に我々を導いていくおもな動機を断ち切ってしまうからである。まさに地獄の火に落ち込もうとしている人々のために、この世で彼らが必要としているものを我々が与えて彼らを慰めたところで、なんの役にも立たない。彼らは、善悪をなす前から、永遠に滅びに定められているのであるから、彼らが滅びるのは神の意志である。予定論者が、だれが滅びに定められているのか我々は知らないがゆえに、だれに対しても我々はこの世の必需品を与えなければならぬといいつても、その論理はここでも通用しない。というのは、この世の必需品を与えても与えなくても、救われる人は救われるし、滅びる者は滅びるからである。

(5) 予定論はキリスト教の全啓示をくつがえしがちである。近代の賢明なる不信者たちは、キリスト教の啓示が不必要であることを証明するのにきわめて熱心であるが、それはウェスレーによると、その必要性の証明が成り立てば、キリスト教が真理でないということを立証したことになるからである。ところが予定論者は、啓示があつてもなくても、救われる者は救われ、滅びる者は滅びると主張することにより、賢明なる不信者たちの手に自分を売り渡しているのである。

また、ウェスレーは予定論が、啓示がそれ自体で矛盾したものであることを示しているがゆえに、啓示をくつがえしてしまうとも考えている。例えば、予定論者は「わたしはヤコブを愛しエサウを憎んだ」(ローマ九・一三)を、神が文字どおりエサウや捨てられた者たちを憎まれたことを意味するとなすが、これは聖書全体の主旨

と矛盾するし、神が愛であることを明らかに告げている聖書の多くの箇所と矛盾する。更に、「主が、……彼を呼び求めるすべての人を豊かに恵んで下さる」(ローマ一〇・一二)とあるのに、予定論者は、神があわれみ深いのは、キリストが死んでくださった限られた人々に対してだけであると主張し、選ばれた者たちは「天地の造られる前から、キリストにあつて選ば」(エペソ一・四)れたのだと言う。この聖句の解釈は、ウェスレーによれば、聖書の全体の主旨に矛盾するのみならず、ローマ人への手紙一四章一五節、ヨハネによる福音書四章四二節、二九節、ヨハネの第一の手紙二章二節、テモテへの第一の手紙四章一〇節、同二章六節、ヘブル人への手紙二章九節等と明白に異なっている。このように、予定論者たちは聖書を矛盾したものとして人々に提示することになり、結局のところ啓示をくつがえしてしまふ。

(6) 予定論は神に対する冒瀆である。なぜならば、予定論は我らの主イエス・キリストを偽善者、民を欺く者とするからである。というのは、あらゆる箇所イエスは、すべての人々を救おうとするかのように語っておられるからである。「すべて重荷を負うて苦労している者は、わたしのもとにきなさい」(マタイ一・二八)とイエスが言われた時に、もしも来ることができないように定められた人々に対してこれが語られたとするなら、イエスには全く誠意がなかったことになる。み子イエス・キリストばかりでなく、「神は、すべての人が救われて、真理を悟るに至ることを望んでおられる」(第一テモテ二・四)とあることから言っても、予定論は神を悪魔よりも残酷で偽善の存在としてしまふ。なぜなら、悪魔は、自分はすべての人が救われることを望んでいるというよううそは言わないし、予定論の描く神のようには、恵みを与えないで人々が罪を犯さないわけにはいかないようにしておいて、そういう人々を永劫の罰に陥れるような不正なことはしないからである。

我々にとって、ウェスレーが予定論に反対し、信じる者はすべて救われると主張したことはこれで明らかであ

るが、信じようにもキリスト教に関して少しも聞くことのない異邦人の救いについては、ウェスレーはどのように考えていたのであろうか。

ウェスレーによれば、キリスト教と道德との間には大きな相違がある。もちろん、キリスト教は内的な体験、及び真の道德たる正義・あわれみ・誠実の外的な実践なしには存在し得ない。しかし、同時に確かなことは、あらゆる道德は、キリスト教徒にとって自己を救うためには神の前に無に等しいものである。ここにキリスト教と道德との相違があるわけであるが、更にウェスレーによれば、道德はキリスト教なしにでも存在し得るものである。それゆえに、聖書の観点からすると、我々はキリスト教圏外の人々をさばく権利がない。異教徒やイスラム教徒はすべてのろわれているなどは、到底言えないのである。神は、キリスト教徒の神であるばかりでなく異教徒の神でもあり、また、ご自分の造られた何もをも憎まれるはずがないのであるから、当然のこと、彼らの運命は神にまかせなければならぬ⁽³⁴⁾。以上のごときウェスレーの論理の展開から明らかなのは、キリスト教圏外の人間、福音が語られなかった人々の救いの根拠を、彼がその人々の道德性に置いたという事実であり、これはウェスレーの先行の恩恵の教理から言って当然であろう。神は、まさに「神を敬い義を行う者はどの国民でも受け入れて下さる」(使徒一〇・三五)のである⁽³⁵⁾。

スイス生まれでメソジスト運動に身を投じ、ウェスレーの片腕としてイギリス国教会の司祭となり、マドレー(Madley)の教会を牧して一生を終わったジョン・フレッチャー(John Fletcher, 1729-1785)——その葬式説教はウェスレーによってなされたが、その説教にはウェスレーのフレッチャーに対する友情がにじみ出ている⁽³⁶⁾——の書いたものをウェスレーは同意しつつ引用しながら論じているのであるが、神の恵みの摂理の配剤には四つの段階があり、一つ一つの配剤に対して神がお与えになる光には程度上の相違が存在するのである⁽³⁷⁾。少量の光が、

異教徒として生涯を過ごすように神の摂理により配剤された人々に与えられ、一般にこれらの人々は「神のいますことと、ご自身を求める者に報いて下さることとを」(ヘブル一・六) 信じている。はるかに多量の光がユダヤ民族には与えられ、「神の言が彼らにゆだねられた」(ローマ三・二)のである。従って、彼らは神の本性や属性に関して明白で崇高な見解をもっていたし、神と人間とに対する彼らの義務についても十分に心得ていた。そればかりでなく、最初の祖先たちになされ子孫たちに伝えられたあの約束、「女のすえがへびのかしらを砕くであろう」(創世記三・一五参照)を彼らはもっていたのである。しかし、異教徒やユダヤ民族に勝った光がバプテスマのヨハネに与えられた。彼はイエスが世の罪を除く神の小羊であることを人々に知らせることができたし、イエスも「女の産んだ者の中で、バプテスマのヨハネより大きい人物は起らなかった」(マタイ一・一一)と言っているほどである。「しかし、天国で最も小さい者も、彼よりは大きい」(同上)ともイエスは言われているのであるが、このように祝福された者たちが第四の段階たるキリスト教的摂理の圏内にいる者たちなのである。ウェスレーも同意しているフレッチャーの考えでは、キリスト教的摂理の圏内にある者とは、具体的には子たる身分を授ける霊を受けた者たち、「御霊みずから、わたしたちの霊と共に、わたしたちが神の子であることをあかしして下さる」(ローマ八・一六)ような者たちである。

要するにウェスレーにおいては、キリストの十字架上の贖罪が神の摂理の四つの配剤のすべてにかかわっている。キリストの贖罪の血潮は、ウェスレーにおいては全世界の人々を救ってあまりある仕方であられたのであるが、福音を聞かされてキリスト教的摂理の圏内に入った人々が、自分のために流されたそのキリストの血潮を自分にとって有効なものとするかどうかは、一にかかってその人自身が信じるか信じないかによる。生涯の間に彼が信じない場合には、彼には救いに入る可能性が閉ざされる。ウェスレーが、キリストについて説き聞かされた

ことのないユダヤ人たちの運命をどのように考えていたかは明らかでないが、かつてキリストを捨てたがゆえに、その後のユダヤ民族全体が神にのろわれた存在となったとは、恐らくウェスレーは考えていなかったであろうから、キリストについて十分に説き聞かされたことのないユダヤ人は、ウェスレーにおいて他の異教徒と同じ仕方であらうかと思われ。異教徒にとってキリストの贖罪は間接的な有効性しかもたない。神は異教徒に世の初めより先行の恩恵を与えているが、それは神がキリストの贖罪を予想された上でのことである。従って、ウェスレーによれば、その道徳性によって判断される異教徒も、キリストの贖罪のおかげをこうむっているのである。

注

- (1) Notes, p. 569.
- (2) Cannon, William: *The Theology of John Wesley*, New York, Abingdon-Cokesbury Press, 1946, p. 209; Arnett, William M.: *John Wesley — Man of One Book*, p. 162.
- (3) Arnett: *op. cit.*, pp. 162—166.
- (4) Notes, p. 742.
- (5) *Ibid.*, p. 530.
- (6) *Ibid.*, p. 905.
- (7) *Ibid.*, p. 531.
- (8) *Ibid.*, p. 192.
- (9) *Ibid.*, p. 313.
- (10) *Ibid.*, p. 904.
- (11) *Ibid.*, p. 801.

- (12) *ibid.*, p. 536.
- (13) *ibid.*, p. 348.
- (14) *ibid.*, p. 775.
- (15) *ibid.*, p. 879.
- (16) *ibid.*, p. 532.
- (17) Williams: *op. cit.*, pp. 77ff.
- (18) Frost: *op. cit.*, S. 22; Notes, pp. 537ff.
- (19) ハンクナー『聖書上』(註文誌)‘四二五—四二六ページ’。
- (20) 同左‘二四五ページ’。
- (21) この意味は‘キリストが、あわめて明瞭に、また我々を確信させるような仕方’で、説明している。 Deschner: *op. cit.*, pp. 155ff.
- (22) ハンクナー『聖書上』(註文誌)‘一五〇—一五一ページ’。
- (23) Works, vol. 7, p. 266.
- (24) Schmidt, Martin: John Wesley's Bekehrung, S. 75f.
- (25) Works, vol. 7, p. 486.
- (26) *ibid.*, vol. 11, p. 436.
- (27) Hügel, Friedrich von: “Suffering and God” in *Essays & Addresses on the Philosophy of Religion*, 2nd series, London, J. M. Dent, 1951, pp. 165—213.
- (28) Notes, p. 775.
- (29) *ibid.*, p. 872.
- (30) Works, vol. 7, p. 375.
- (31) Tyerman, L.: *The Life and Times of John Wesley*, vol. 1, pp. 316—317.
- (32) *ibid.*, p. 323.

- (33) Works, vol. 7, pp. 376 ff.
- (34) *ibid.*, p. 353.
- (35) *ibid.*, pp. 47—48.
- (36) *ibid.*, pp. 431 ff.
- (37) *ibid.*, pp. 195—196.

第九章 義認と聖化

一 ウェスレーとピューリタニズム

ウェスレーは、キリスト教会の歴史に対する独特の見解をもっていた。ところで、人間が過去の歴史に対して所有する見解は、その人が歴史の流れの中で自分をどのように位置付けて生きていくかに密着しているものであるが、ウェスレーの場合も例外ではない。

彼がメソジスト運動の進展を神の摂理において神の国の到来と深いかわりをもつものと見なしていたことは前に述べたが、ウェスレーのこの信念はきわめて強固なものであった。ロンドンのシティー・ロード・チャペルの定礎式に当たってなされた一七七七年四月二十一日の彼の説教の中には、メソジスト運動がその影響力の強さと急速な進展においては宗教改革以来類を見ないもの、否、コンスタンティヌス大帝以来類例を見ないもの——すな

わち、宗教改革もメソジスト運動に比較すればこの点で劣るもの——であるとの発言さえみられるほどである。⁽¹⁾

それに関連して我々の興味を引くのは、同じ説教の中であの有名な聖書学者ヨハン・A・ベンゲル (Johann Albrecht Bengel) への言及である。その言及によると、ベンゲルは、偉大な宗教復興の年を一八三六年とした時に次のように言った。「あらゆる予言が、宗教復興をそれより一世紀前に位置付けるように私をうながすことは認めざるを得ない。しかし、そうするには打ち勝ち難い困難が邪魔するのである。というのは、一七三〇年から一七四〇年の間、この地上でどのようなものでもあれ、神の驚くべき働きがなされたことを少しも私に知らなからである。ウェスレーによれば、このベンゲルの発言は、ドイツからそれほど遠距離にあるとはいえないイギリスに起こったメソジスト運動に関するベンゲルの無知を表現しており、全く驚くべき事柄に属するのである。特に、一七四二年に牧師シュタインメッツ (Steinmetz) ——ドイツ内に広く知られ、後には監督になった人物——にウェスレーが書き送ったメソジスト運動に関する説明もあったことだし、その他の公平な説明も数多く出版されていることを思うと、思慮あるベンゲルの無知にはなおさら驚かざるを得ない。⁽²⁾ これをみても、メソジスト運動が神の摂理によって立てられたものであるとのウェスレーの信念の強さが知られる。⁽³⁾

「私は全世界を、自分の教区と見なしている」というウェスレーの有名な言葉 (一七三九年三月二十日、ジェームズ・ハーヴェイ (James Harvey) への手紙の中の言葉) もそうであるが、彼の召命感の強烈さを我々の肌⁽⁴⁾に伝えてくるのは、一七八九年五月四日の説教「司祭の職務」 (The Ministerial Office) 中の言葉である。この時ウェスレーは八五歳であったが、「私は信じているのだが、神がなぜこれほどの長生きを私に与えるのをよしとされているのか、その理由は、メソジスト教徒をイギリス国教会から分離させないためなのである」と言っている。⁽⁵⁾ 一七三九年の言葉はウェスレーのメソジスト運動開始の時期のもので、その型破りの伝道方法を弁護す

るものであり、一七八九年の言葉は、運動が成長して国教会のわく内にとどまるのが困難になってきた折のものである。これら二つの言葉から我々は、メソジスト運動が神によって始められたものであるがゆえに、なにももそれを阻むことはできないというウェスレーの信念、しかし、その運動はどうしても国教会内にとどまるものでなければならぬという彼の確信を知らざるを得ないのである。

メソジスト運動が神の特別な摂理によるものであるという信念は、十八世紀がそれまでの歴史の最上の時期であるとの考えにウェスレーを導く。ウェスレーによれば、公正な調べ方をする人にはだれにも、十八世紀に真の宗教は衰えたところか、大いに勢力を増したことが明らかなのである。宗教の命とも言うべき隣人愛を例にとっても、そのことが言える。地上から迫害が消えてしまった。それぞれの教派が互いに他に対して、これほどの寛容を示した時代はかつてなかったではないか。また、イギリスやアイルランド、フランスやドイツ、否、ヨーロッパのどこをとっても、支配者たちがその臣下たちをこのように慈悲深く取り扱った時代がかつて存在したか。

こういう状況はコンスタンティヌス大帝以来、否、使徒以来存在しなかったのである。十八世紀へのこのような賛美に対しては、ただちに、この状況はヨーロッパ全体に広がった不信仰たる理神論の結果であるという反論がなされることをウェスレーは承知している。しかし、ウェスレーは、原因が何であったとしても結果が良いことを喜ばねばならないと主張する。むしろ我々は、この恐るべき悪たる理神論から、これほどの全世界にいきわたった善を導き出された賢明なる神を賛美すべきなのである。十八世紀の寛容の精神こそ、それによって名ばかりのキリスト者が真のキリスト教に向かって準備されるものなのである。彼らはまず真のキリスト教を許容することを選び、次にはそれを受け入れるに至る。少なくともイギリスにおいては、あらゆる宗教への無関心を示していた寛容が真の宗教の復興たるメソジズムへの道備えになったことをみるならば、我々は神の知恵の深さに驚かざ

るを得ない。また、この事情は——フランスやドイツに関しては確かでないが——北アメリカにおいても、疑いもなく真実である。

ウェスレーによれば、これに加えて、十八世紀は前のどの時代よりも勝って、あらゆる形の人間の不幸に対する慈悲心と同情とが強い。一方では、ぜいたくと卑俗さが増しはしたが。ウェスレーはその証拠として、ロンドン市の内外に十八世紀になってから建てられた病院や診療所、その他の慈善事業の場所をあげる。その数は、過去五〇〇年間に建てられたものを全部あわせたよりも多い。ウェスレーは、特にイギリスにおいては、ぜいたくや卑俗さに対して戦いを挑んできたメソジストの群れがあったことを指摘する。ウェスレーにとっては、過去のどの時代にも勝って、十八世紀は神の恵みを豊かに受けている時代なのである⁽⁵⁾。

啓蒙主義の時代たる十八世紀に対するウェスレーの高い評価を我々は見てきたのであるが、宗教改革に対する彼の評価はどうであろうか。確かにウェスレーは、宗教改革的な福音主義に立っていたのであり、教会の中に義認信仰を取りもどしてくれた事実に対して、ウェスレーがルターやカルヴァンに負い目を感じていたことを我々は疑う必要はない。それにもかかわらず、彼の宗教改革に対する評価はそれほど高いものではない。ウェスレーによれば、プロテスタント諸教会はその意見と礼拝様式を改革したが、教会員の気質や生活を改革できなかった。キリスト教の付随的事項は改革されたけれども、本質的事項まで改革は及ばなかったのである。キリストにある心をもち、キリストのごとくに歩む信徒がつかれない改革は皮相的なものである。実際、スイス、ドイツ、フランス、スウェーデン、デンマーク、オランダ、イギリス、アイルランドのプロテスタント圏は、異教の国民、例えば中国人やインド人とあまり変わらない生活を送っている。ウェスレーの判断では、それまでキリスト教国、あるいは、キリスト教都市と称し得るものは存在していない⁽⁶⁾。

ウェスレーの宗教改革に関する評価は、彼の神学が聖化追求を基調としたものであることを我々に改めて思い出させるが、この基調を規準とした場合、使徒時代及びその直後のキリスト教といえども完全に合格するものではないことをウェスレーはよく承知している。異端者と見なされたモンタヌス (Montanus) にウェスレーは同情的であるが、それはウェスレーが、モンタヌスが異端者とされた理由を、当時の教会の道德的頹廢へのモンタヌスの攻撃に見るからである。しかし、神がそういう頹廢をいやす手段として、教会に迫害をおくっておられた時期はまだよかつたのだが、教会に対して大きな打撃となったのは、四世紀にコンスタンティヌス大帝が自分をキリスト者と呼び、キリスト教徒たち、特に司祭たちに富と名誉と権力とを与えたことであつた。そのため、初代教会に豊かに与えられていた聖霊の賜物は取り去られ、愛はなくなつた。かくして、あらゆる種類の悪が教会の中に入ってきた。このように教会と国家、キリストの国とこの世の王国とが、キリスト教と異教とが奇妙にも不自然に混同され結合されたので、キリストの再臨まで両者を切斷することがほとんど不可能になつてしまつたとウェスレーは嘆くのである。⁽⁸⁾

これまでに我々はウェスレーのキリスト教史の幾つかの重要な時期に対する反応、また、評価を見てきたのであるが、彼の時代にもっとも近かつたし、それに、福音的信仰においても聖化への憧憬においても彼に近かつた十七世紀のピューリタニズムに対しては、ウェスレーはどういう関係をもつていたのであろうか。既に我々は、ウェスレーがカルヴァン主義予定論に反対し、特に友人ホイットフィールドとその点で対立した事情を知っているが、しかし、このことからウェスレーがピューリタニズムとあまり深い関係をもつていなかったと主張することは早計であらう。

しかし、従来はウェスレーとピューリタニズムの関係を追求した良き研究はなされていなかったのであるが、

幸い一九六六年にロバート・C・モンクの立派な研究書『ジョン・ウェスレー、そのピューリタンの遺産』⁽⁹⁾が出版された。かなり重要な研究であると思うので、相当詳細にその書物の内容を紹介してみたい。それは、ウェスレーの宗教改革への評価がそれほど高くないことを知る人々が、いきなりウェスレーをプロテスタンティズムと無関係であるかのごとくに結論することを防ぐためである。急いでこういう結論を出す人々は、フランツ・ヒルデブランド (Franz Hildebrand) によるウェスレーとルターとの関係に関する研究、ジョージ・セル (George Cell) によるウェスレーとカルヴァンとの関係に関する研究、クリフォード・タウルソン (Clifford Towlson) によるウェスレーとモラヴィアニズムとの関係に関する研究をたぶん無視してしまつていたのであろう。

これまで、ウェスレーとピューリタニズムとの関連を正面から追求した書物があまりなかったという事実は、モンクの『ジョン・ウェスレー、そのピューリタンの遺産』の巻末の文献表の中に、わずかに Newton, John: Methodism and the Puritans (London, Dr. Williams's Trust, 1964) が挙げられていることから明らかであるが、モンクの書物の出版がその上にも我々にとって喜ばしい事情がある。それは、今までもウェスレーの『日誌』、『手紙』、『新約聖書注解』、『説教』、『神学論文』に関する研究はたくさんあつたが、モンクのようにウェスレーが編集出版した『キリスト教文庫』(A Christian Library) の研究は皆無であつたからである。

『キリスト教文庫』の編集出版がいつごろウェスレーの心にきざしたかは、既に研究の題目の一つであるが、一七四六年六月十八日のフィリップ・ドッドリッジ (Philip Doddridge) のウェスレーあての手紙に、既にそのことが書かれていることからみてそれ以前であることは確かである。ウェスレーがこれを出版した意図は、キリスト教を實際生活に適應させるための「実践神学のための最も立派な書物」(the choicest Pieces of Practical Divinity) を公衆に与えるためであつた。⁽¹⁰⁾『キリスト教文庫』の出版は一七四九年よりであるが、第一版に含まれ

ている著者名は六〇名にのぼる。そのうち広い意味での（分離派の人々を含めての）ピューリタンが三二名で、イギリス国教会の神学者が二八名である。また、ウェスレーは『キリスト教文庫』の中に、模範となるようなキリスト者の伝記を包含するに至ったが、ピューリタンの伝記がイギリス国教会の人々についてのその二倍の数たる二五名となっている。⁽¹¹⁾ 以上からもピューリタンの神学者たちに対するウェスレーの興味は看取されるが、ウェスレーは『キリスト教文庫』以外にも、多数の書物の摘要を編集し出版している。それは約五〇冊にのぼるものであるが、その三分の一以上はピューリタン系統のものである。⁽¹²⁾

それではウェスレーがこういう書物の摘要を作る場合に、どういう原則の下にそれを行ったのであろうか。著者モンクは、これらの書物の原文とウェスレーにより出版されたものとを、ある程度比較検討しながら、その原則ともいべきものを探り出す。⁽¹³⁾ 摘要を作る以上、原文を削除することがどうしても必要となり、ウェスレーもこれを多く行っているが、ウェスレーの場合相手たる公衆を常に心に覚えて、困難な文章や言葉を平易なものに置きかえるという努力が目立っている。そして、削除の対象になるものうち神学的に目立つものは、ピューリタニズムのもつカルヴァン主義的予定論、また、予定されたものは神から離れることができない——なぜなら、予定する神の恩恵は不可抗なものであるから——という教理や、ウェスレーのキリスト者の完全に反対するピューリタニズムの教理、すなわち、人間はこの地上にある間完全になれないという教理などである。

ウェスレーのピューリタニズムへの同情を証明する以上のような外的資料の他に、もちろん、モンクはもう一つの外的証拠をあげて忘れている。それは言うまでもなく、ウェスレーの父母が、共にピューリタンの家庭的背景をもっていたことである。しかし、ウェスレーが育ったエプワースの司祭館におけるピューリタニズムの影響は無意識的なものであり、ウェスレーが真にピューリタニズムに興味をもつようになって、自分の父

祖たちに強い関心を示すようになったのは、アルダスゲイト街における回心の後のことに属する。⁽¹⁴⁾

しかし、こういう外的な証拠は、ウェスレーの神学が実際にピューリタンの神学と相応じるものを、その中心的部分において所有しているという、内的証拠によって固められなければならない。モンクがまず両者の共通点としてあげるのは、両者の体験としての宗教の強調である。⁽¹⁵⁾ ウェスレーにとってもピューリタンにとっても、宗教は単なる超自然的啓示への知的同意や形式的礼拝ではない。それは、神と人間との間に成立する、独特に個人的な関係なのであり、体験しなければならぬものである。ジョージ・セルがウェスレーの体験の強調を、スザンナを通してエプワースの司祭館に存在していたピューリタニズムと直結させているのは、ウェスレーに対するモラヴィアニズムの影響を無視しているくらいがあるが、それにしてもセルは、ウェスレーの体験の強調が、イギリスに先駆者をもっていることを指摘した点で正しかった。⁽¹⁶⁾ また、ウェスレーとピューリタンたちとは、その原罪の強調において共通のものをもっていた。⁽¹⁷⁾ しかし、我々が忘れてはならないのは、ピューリタンたちと異なり、ウェスレーにはそれと密接したものとして先行の恩恵の教理が存在したのではあったが。

ウェスレーとピューリタニズムとが、信仰義認論において同一であることは、ウェスレーがバクスター (Richard Baxter) とグッドウィン (John Goodwin) の、特に信仰義認論を取り扱った著書を摘要して出版していること、及び、一七四五年の第二回のメソジスト年会で、共にバクスターの書物を学んだという記録が残っていることなどから明らかである。⁽¹⁸⁾ 特に我々が注意しなければならないのは、バクスターとグッドウィンとは、ピューリタニズムの流れの中にあつて、固陋なカルヴァン主義の二重予定論から信仰義認論を救った人物であることである。そのために彼らは、他のピューリタンたちから攻撃されたけれども、しかし、彼ら——バクスター及びグッドウィン——は当時のイギリス国教会の神学者たちのもっていた半ペラギアニズムにも反対したのであ

つた。⁽¹⁹⁾ ここでモンクのいう半ペラギアニズムとは、もちろんウェスレーの当時のイギリス国教会の多くの教職も奉じていたものであるが、人間の義認は神の恵みと人間の善行との協力によって与えられると主張するものであった。

さて、ウェスレー神学における体験の強調は、その中心的教理として確証の教理を含んでいる。それは信者が、自分が現在既に神の救いにあずかっているという事実を、その心情において確信できるといふ主張であった。ウェスレーの自覚によれば、この確信はピューリタンの神学のみならず、イギリス国教会の正統主義を誇る人々の神学の中にも認められるものであったが、ピューリタンの神学において特に明確化されているものであった。しかし、ピューリタニズムはその予定論のゆえに、現在の確証と共に、未来の確証、すなわち、選ばれたものは死後においても確実に永遠に救われるとの確証をもつことができる⁽²⁰⁾と主張した。ウェスレーは、未来の確証がごく少数者に与えられ得ることを認めはしたが、アルミニアニズムに立っていたがゆえに、現在の確証のほうを前面に出した。彼によれば、信者が信仰を維持する限り、信者は救われていることを確信し得たが、現在信仰を維持することは、将来もそれを維持し得ることを保証するものではなかったからである。

ピューリタニズムが契約神学 (Covenant theology) であることは、周知の事柄である。それは、宗教改革的な信仰義認論を保持するために生まれたものであったが、それによると、神は人間と二つの契約を結ばれた。一つは、神が楽園におけるアダムやモーセと結ばれたもの、すなわち、行為の契約 (covenant of works) であり、人間が神の命令や誠めをまもる時に、永遠の命を獲得し得るとなすものであり、他は恵みの契約 (covenant of grace) であり、人間がキリストを信じる時に、義認され救いを獲得し得るとなすものであった。ウェスレーがこの契約神学を受け入れていたことは、その一七四二年の説教「信仰の義」(The Righteousness of Faith) の

中に既にみられる。⁽²¹⁾ ピューリタニズムは、この契約神学の当然の発展として予定論を形成したが、ウェスレーはそれを受け入れずに、先行の恩恵の教理を展開した。しかしモンクの指摘することく、⁽²²⁾ ピューリタニズムのアルミニアンの群れに属するバクスター等には、神の予定によって選ばれたものだけに神の恵みを限定することへの反対がみられるのであり、こういふバクスターの、共通の恩恵 (common grace) によって人間は神の救いの恩恵に対し責任ある応答をなし得るとする主張は、ウェスレーの先行の恩恵の教理と類縁をもつものと言わなければならない。

モンクはハンター (Frederick Hunter) に賛成して、ピューリタニズムの場合、契約は神と個人としての人間の間⁽²³⁾に成立するものばかりではなく、神と集団としての人間 (教会) の間に成立するものとしていたが、ウェスレーはそのうち、前者のみを、すなわち、神と個人としての人間の間⁽²⁴⁾に成立するものとしての契約のみを取り入れた、と言っている。

モンクは一般的に受け入れられているセルの説、ウェスレーは「プロテスタントの恵みの倫理とカトリックの聖化の倫理との必要な総合」を成就したという説に反対する。⁽²⁴⁾ それはカトリックの聖化の理解をウェスレーが受け入れたとするならば、当然のことウェスレーが、神の恵みの助けによってではあっても、人間が神の前に功績をつむ能力をもっており、その能力によってある程度の聖化を実現しなければ救われまいとするカトリックの教理をも受け入れているはずだからである。ところがウェスレーはこの点で、神の恵みによってのみ人間は聖化され、救われると主張したのであるから、その聖化論もプロテスタントである。そして、ウェスレーが聖化を、人間における漸次に進展する神の働きとして考えていたことは、ピューリタンの聖化論にウェスレーを接近させている。しかし、ウェスレーには、ピューリタンの伝統にないものがある。ウェスレーはこの漸進的な聖化を、現在

の瞬間的に与えられる完全なる聖化と結合した。⁽²⁵⁾ 一般的に言ってピューリタンにとっては、道徳的な・霊的な完成は死の瞬間において与えられるものであった。ところがモンクは、そういう中でピューリタンのある者たちが、意向 (intent) や心情の誠実さ (sincerity of heart) の完全という教理を主張したということ指摘し、これをウェスレーのキリスト者の完全の教理と比較する。そういうピューリタンの例としてモンクがあげるのは、ウィリアム・デル (William Dell) やジョン・プレストン (John Preston) であり、後者の「新しい契約」(The New Covenant) は、ウェスレーによってその摘要が作られている。プレストンの言う完全は心情の完全、神に全く献げられている心情のことであり、それは不完全の完全であって、死の瞬間における罪なき完全達成まで、聖化され続けていかななくてはならないものである。ところがウェスレーは、故意の罪と無意識の罪とを区別して、前者のみを正当に罪と呼ばれるべきものであるとなし、従って、現在においても完全は到達可能であるとなした。もちろん、ウェスレーの完全論がプレストンのそれに依存していたとは言えないであろうが、ウェスレーがピューリタンの伝統の中にこういう完全論が存在していることを知っていたこと、及び、ウェスレーとプレストンの間に、この点での類似があることは否定できない、とモンクは言う。⁽²⁷⁾

一七四〇年代におけるイギリスに滞在していたモラヴィアンとウェスレーとの衝突の結果、ウェスレーは信者における罪と悔い改めを強調するようになった。これはモラヴィアンたちが、信者は悔い改めの時に、全く罪から救われると主張したからであった。こういうモラヴィアンとウェスレーとの衝突が、十七世紀における少数のピューリタンたちが悔い改めの時に完全になれると主張したのに対して、大部分が反対した事情とよく似ていることを、モンクは指摘する。⁽²⁸⁾ 更にモンクは、ウェスレーの「律法的悔い改め」(legal repentance) や「福音的悔い改め」(evangelical repentance) という表現が、既にロバート・ボルトン (Robert Bolton) やジョン・オーエ

ン (John Owen) 等のピューリタンによって使用されていた言葉であることを指摘する。⁽²⁹⁾ 律法的悔い改めとは、信仰を受容する道備えとなるような悔い改めであり、福音的悔い改めとは、信仰者が自己の罪を悔い改めることであって、神と信者との交わりの継続にどうしても必要なものである。

二つの義認について語る点においても、ウェスレーはピューリタニズムと同じであった。すなわち、信仰による義認と、さばきの時において神に義と認められる最後の義認 (final justification) とである。モンクによれば、ウェスレーはこの点でも、バクスターやグッドウィンにひかれた。というのは、彼らが、最後の義認にとつての、神に対する服従と行為との必要性を説いたからである。⁽³⁰⁾ 回心の年たる一七三八年ごろには、ウェスレーはこういう最後の義認への賛成を多分に躊躇したのであるが、一七四〇年及び一七七〇年から七四年にわたる無律法主義との論争の間、ウェスレーは最後の義認の教理を受け入れるばかりでなく、それを主な武器として戦った。既に一七四四年にウェスレーは、パウロとヤコブとはそれぞれ違った種類の義認について、すなわち、前者は信仰による義認を、後者は最後の義認を語っていると示した。⁽³¹⁾ こういうウェスレーの主張の背後にはピューリタンの主張と同様のもの、信仰はその性質上行為を生み出さざるを得ない、という主張があった。「行為は信仰に命を与えない。しかし、信仰は行為を生むし、行為によって完成される」(ウェスレー)。ウェスレーはこの場合にも、もちろんピューリタンの予定論、選ばれた者は恵みから落ちることができないという説に賛成せずに、最後の義認の教理を保持したのである。⁽³²⁾

モンクは、キリスト者の生活が、神の栄光のため、また自分の現在と未来にわたる救いのためにおくられなければならないとしている点で、ウェスレーとピューリタニズムの間に多くの共通点を見いだしているが、特に我々の興味をひくのは、ウェスレーの良心についての理解が、その「良心について」(On Conscience) という説教

が示しているように、ピューリタンであった母方の祖父サムエル・アンズリー (Samuel Annesley) の「いかにして我々は、全般的にまた正確に良心的であり得るか」(How May We be Universally and Exactly Conscientious?) の内容に多く依存しているものであるかを指摘していることである。⁽³⁸⁾ ただ両者の違いは、啓示によって超自然的な光により照らされないでも、自然のままの人間がわずかにもっている良心を、アンズリーが人類の始祖の墮罪にもかかわらず人間に残された遺物とするに對して、ウェスレーがそれを、完全に墮落した人間の状態であったにもかかわらず——従って遺物など少しもないにもかかわらず——キリスト前に神が、ある程度の恩恵を——これが先行の恩恵と呼ばれるものであるが——人間に与えて、良心をわずかながらも回復したとなしたところにある。

また、モンクが正しく指摘しているように、⁽³⁴⁾ ウェスレーは、個人が敬虔な生活をおくるための手段として、自己省察を実行し、人にも勧めたけれども、これがピューリタンの母親スザンナの影響であることは疑い得ない。それに、ウェスレーが自己省察のために日記を克明に記していたことは周知の事実である。この習慣は、まさにピューリタンたちの習慣でもあった。ウェスレーがピューリタンの著書を伝道者たちにすすめながら、個人敬虔のために時を定めた祈り、聖書を読むこと、瞑想をなすように言っていることも、この点でのウェスレーとピューリタニズムとの関係を示している。⁽³⁵⁾

ピューリタニズムは、社会のあらゆる人間関係の原型に当たるものを家庭に見たが、ウェスレーもその意味で家庭における敬虔を重視した⁽³⁶⁾。また、ピューリタンと同様にウェスレーは、結婚の相手を選ぶに当たります考慮されなければならないものとして、その相手の信仰敬虔をあげて⁽³⁷⁾。

ウェスレーの教会観を設定する機会となったのは、彼が一七四六年にキング著の『原始教会の考察』(King:

Account of the Primitive Church) を読んだことであつた。⁽³⁸⁾ その時にウェスレーは、原始教会においては、主教と長老(司祭)とは本質的には一つの職制に属するものであり、また、一つのキリスト者の集団は他とは関係なく、それ自体で教会であると確信するに至つた。しかし、彼は実際の有効性という角度から、国教会や主教制のほうが他の形態よりもすぐれていると判断した。従つてウェスレーによれば、時代や置かれていた場所の必要性に応じて、教会の形態は変わつてよいものであつた。⁽³⁹⁾ 更に、教会の秩序は、それが神の意志に沿っている限り従われなければならないが、神の意志に沿わない場合には従わなくてもよいものであつた。モンクはこういうウェスレーの教会の職制と秩序との考え方が、基本的には、一六六二年に教会観について、イギリス国教会の考へ方に同意できなかった穩健なピューリタンと同一のものであり、当時の国教会の支配的な考へ方とは異なると言ふ。しかし、ウェスレーはその弟子たちへのすすめにも見られるとおり、けつしてメソジスト会が国教会から分離することに賛成しなかつた。ウェスレーがピューリタンたちを見る場合も、国教会からすすんで分かれていた人々に対しては賛成していない。しかし、国教会から追い出されていったピューリタンに対しては、ウェスレーは厚い同情をもつていた。ウェスレーの按手礼についての考へ方は、長老による按手が原始教会の実行したものであるというにあつた。⁽⁴⁰⁾ また、ウェスレーが使徒伝承の按手の必要性を全く認めなかつたことは、あまりにも有名である。⁽⁴¹⁾

ウェスレーのメソジスト会はこれまでに、それが国教会内にあつた種々の会やモラヴィアニズムから影響されてきたとの指摘がしばしばなされたが、モンクはウェスレーの会はピューリタンの教会の考へ方と同じものであつたことを指摘している。⁽⁴²⁾ 両者共に、牧師と会衆とが互いに相手を受容し、また、互いに奉仕する同意をもたなければならぬとしたし、両者共に聖化の追求こそその目的であるとなした。更に、両者共に意見の発表の自由

固執したし、また、両者共に牧師と会衆との間の契約の概念をもっており、会衆の生活面での規律を重視した。その上、両者共に、会衆は自由意志で集まってくるべきものであると考えていた。

世界については、ウェスレーとピューリタンは次の二点で同一の態度を持っていた。キリスト者はこの世を自分の人生の意味とするのではなく、神との関係からこの世に生きる意味を発見した。更に、神の意志を実現するためにこの世に置かれているのであるから、その生活は隣人の精神的・物質的な福祉のために捧げられなければならない。⁽⁴³⁾ 43) 44) 45) 46) 47) 48) 49) 50) 51) 52) 53) 54) 55) 56) 57) 58) 59) 60) 61) 62) 63) 64) 65) 66) 67) 68) 69) 70) 71) 72) 73) 74) 75) 76) 77) 78) 79) 80) 81) 82) 83) 84) 85) 86) 87) 88) 89) 90) 91) 92) 93) 94) 95) 96) 97) 98) 99) 100) 101) 102) 103) 104) 105) 106) 107) 108) 109) 110) 111) 112) 113) 114) 115) 116) 117) 118) 119) 120) 121) 122) 123) 124) 125) 126) 127) 128) 129) 130) 131) 132) 133) 134) 135) 136) 137) 138) 139) 140) 141) 142) 143) 144) 145) 146) 147) 148) 149) 150) 151) 152) 153) 154) 155) 156) 157) 158) 159) 160) 161) 162) 163) 164) 165) 166) 167) 168) 169) 170) 171) 172) 173) 174) 175) 176) 177) 178) 179) 180) 181) 182) 183) 184) 185) 186) 187) 188) 189) 190) 191) 192) 193) 194) 195) 196) 197) 198) 199) 200) 201) 202) 203) 204) 205) 206) 207) 208) 209) 210) 211) 212) 213) 214) 215) 216) 217) 218) 219) 220) 221) 222) 223) 224) 225) 226) 227) 228) 229) 230) 231) 232) 233) 234) 235) 236) 237) 238) 239) 240) 241) 242) 243) 244) 245) 246) 247) 248) 249) 250) 251) 252) 253) 254) 255) 256) 257) 258) 259) 260) 261) 262) 263) 264) 265) 266) 267) 268) 269) 270) 271) 272) 273) 274) 275) 276) 277) 278) 279) 280) 281) 282) 283) 284) 285) 286) 287) 288) 289) 290) 291) 292) 293) 294) 295) 296) 297) 298) 299) 300) 301) 302) 303) 304) 305) 306) 307) 308) 309) 310) 311) 312) 313) 314) 315) 316) 317) 318) 319) 320) 321) 322) 323) 324) 325) 326) 327) 328) 329) 330) 331) 332) 333) 334) 335) 336) 337) 338) 339) 340) 341) 342) 343) 344) 345) 346) 347) 348) 349) 350) 351) 352) 353) 354) 355) 356) 357) 358) 359) 360) 361) 362) 363) 364) 365) 366) 367) 368) 369) 370) 371) 372) 373) 374) 375) 376) 377) 378) 379) 380) 381) 382) 383) 384) 385) 386) 387) 388) 389) 390) 391) 392) 393) 394) 395) 396) 397) 398) 399) 400) 401) 402) 403) 404) 405) 406) 407) 408) 409) 410) 411) 412) 413) 414) 415) 416) 417) 418) 419) 420) 421) 422) 423) 424) 425) 426) 427) 428) 429) 430) 431) 432) 433) 434) 435) 436) 437) 438) 439) 440) 441) 442) 443) 444) 445) 446) 447) 448) 449) 450) 451) 452) 453) 454) 455) 456) 457) 458) 459) 460) 461) 462) 463) 464) 465) 466) 467) 468) 469) 470) 471) 472) 473) 474) 475) 476) 477) 478) 479) 480) 481) 482) 483) 484) 485) 486) 487) 488) 489) 490) 491) 492) 493) 494) 495) 496) 497) 498) 499) 500) 501) 502) 503) 504) 505) 506) 507) 508) 509) 510) 511) 512) 513) 514) 515) 516) 517) 518) 519) 520) 521) 522) 523) 524) 525) 526) 527) 528) 529) 530) 531) 532) 533) 534) 535) 536) 537) 538) 539) 540) 541) 542) 543) 544) 545) 546) 547) 548) 549) 550) 551) 552) 553) 554) 555) 556) 557) 558) 559) 560) 561) 562) 563) 564) 565) 566) 567) 568) 569) 570) 571) 572) 573) 574) 575) 576) 577) 578) 579) 580) 581) 582) 583) 584) 585) 586) 587) 588) 589) 590) 591) 592) 593) 594) 595) 596) 597) 598) 599) 600) 601) 602) 603) 604) 605) 606) 607) 608) 609) 610) 611) 612) 613) 614) 615) 616) 617) 618) 619) 620) 621) 622) 623) 624) 625) 626) 627) 628) 629) 630) 631) 632) 633) 634) 635) 636) 637) 638) 639) 640) 641) 642) 643) 644) 645) 646) 647) 648) 649) 650) 651) 652) 653) 654) 655) 656) 657) 658) 659) 660) 661) 662) 663) 664) 665) 666) 667) 668) 669) 670) 671) 672) 673) 674) 675) 676) 677) 678) 679) 680) 681) 682) 683) 684) 685) 686) 687) 688) 689) 690) 691) 692) 693) 694) 695) 696) 697) 698) 699) 700) 701) 702) 703) 704) 705) 706) 707) 708) 709) 710) 711) 712) 713) 714) 715) 716) 717) 718) 719) 720) 721) 722) 723) 724) 725) 726) 727) 728) 729) 730) 731) 732) 733) 734) 735) 736) 737) 738) 739) 740) 741) 742) 743) 744) 745) 746) 747) 748) 749) 750) 751) 752) 753) 754) 755) 756) 757) 758) 759) 760) 761) 762) 763) 764) 765) 766) 767) 768) 769) 770) 771) 772) 773) 774) 775) 776) 777) 778) 779) 780) 781) 782) 783) 784) 785) 786) 787) 788) 789) 790) 791) 792) 793) 794) 795) 796) 797) 798) 799) 800) 801) 802) 803) 804) 805) 806) 807) 808) 809) 810) 811) 812) 813) 814) 815) 816) 817) 818) 819) 820) 821) 822) 823) 824) 825) 826) 827) 828) 829) 830) 831) 832) 833) 834) 835) 836) 837) 838) 839) 840) 841) 842) 843) 844) 845) 846) 847) 848) 849) 850) 851) 852) 853) 854) 855) 856) 857) 858) 859) 860) 861) 862) 863) 864) 865) 866) 867) 868) 869) 870) 871) 872) 873) 874) 875) 876) 877) 878) 879) 880) 881) 882) 883) 884) 885) 886) 887) 888) 889) 890) 891) 892) 893) 894) 895) 896) 897) 898) 899) 900) 901) 902) 903) 904) 905) 906) 907) 908) 909) 910) 911) 912) 913) 914) 915) 916) 917) 918) 919) 920) 921) 922) 923) 924) 925) 926) 927) 928) 929) 930) 931) 932) 933) 934) 935) 936) 937) 938) 939) 940) 941) 942) 943) 944) 945) 946) 947) 948) 949) 950) 951) 952) 953) 954) 955) 956) 957) 958) 959) 960) 961) 962) 963) 964) 965) 966) 967) 968) 969) 970) 971) 972) 973) 974) 975) 976) 977) 978) 979) 980) 981) 982) 983) 984) 985) 986) 987) 988) 989) 990) 991) 992) 993) 994) 995) 996) 997) 998) 999) 1000)

我々は、いふんと詳細にモンクの研究を紹介してきたが、それはこの研究が今まで関心を示されていなかった分野に大きな貢献をなしたと信じるからであった。しかし、我々はモンクの研究が、ともするとウェスレー神学を福音主義——モンクの場合、それは、ピューリタンのものであるが——を中心とした円周として把握してしまいがちなのに気付かざるを得ない。ウェスレーのキリスト者、完全の教理を、モンクがピューリタンの意向や心情の誠実さに類似したものととして理解するなどは、その好例である。もちろん、モンクも両者の相違に気付いているのであるが、それにしても、後述するところからも明らかになるごとく、ウェスレーのキリスト者の完全の教理は、それをウェスレーが追求し始めたのがアルダゲイト街の回心前であったことや、その内容においてもカトリック的な神秘主義との関連を否定できない事実を、モンクは十分に考慮しているとは言い難い。我々はモンクの批判にもかかわらず、ジョージ・セルの発言、ウェスレーはプロテスタントの恵みの倫理とカトリックの聖化の倫理との総合を成就したという発言に賛成する。ウェスレー神学は既に述べたごとく、高教会主義とプロ

テスタント的福音という二つの焦点をもつ楕円として考えられるべきである。

しかし、ウェスレーがキリスト教史の中で、ピューリタニズムを重要視したことを我々に想起させたこと、ピューリタンの多くの著書を『キリスト教文庫』の中に取り入れたことなどを通して、事実ウェスレーがピューリタニズムを尊重したことを立証したモンクの研究により、我々はウェスレーとプロテスタントの結合をより強く確信させられるのである。

ところで、ウェスレー神学が楕円的なものであるという我々の主張の正しさは、モンクがピューリタニズムと結び合わせて接近させて理解しているウェスレー神学のプロテスタント的要素たる義認論や聖化論の中に、もう一つの焦点たる高教会主義から波及してきている影響を、我々が見ざるを得ないという事実によって分かる。我々はいから、ウェスレー神学のもっともプロテスタント的な要素、義認と聖化の教理を検討してみたい。

二 義認と聖化の内容及び関係

一七六五年五月十四日の『日誌』に、ウェスレーは次のように書いている。

私は、義認については、これまでの二七年間ずっと考えてきたと全く同じように、今も考えている。これは全くカルヴァンが考えているのと同じである。この点に関して私は、彼から髪の毛一すじほど違っていない。⁽⁴⁶⁾ 46)

しかし、カルヴァンから、義認の点において、髪の毛一すじの差もないというウェスレーの自己評価は誤って

いると我々には思われる。恐らくウェスレーは、自分がどれほどカルヴァンから遠くに立っていたかを、認識していなかったのではないだろうか。

どこから、カルヴァンとのそのように大きな違いが出てきたのであろうか。その源泉を尋ねる時に、我々は、既にキリスト論及び贖罪論において取り扱った点だが、両者の差異をもたらしていることに気付くであろう。第一に、その差異は、ウェスレーの神学の中に、キリストの積極的な服従が少しも役割を演じていないということからきている(我々は既に、キリストの積極的な義を自分の教理の中に取り入れることのウェスレーの拒否が、聖化への彼の強烈な関心からきているということを述べた)。

(ゆえに、義認は、ウェスレーにとっては、実際に義でない人を、神がキリストの積極的な服従をその人に転嫁することによって義と見なすということの意味しない。既に我々が前章の祭司なるキリストの項で引用したウェスレーの言葉の中に明らかであるように、義認は、ウェスレーにとっては、端的に罪の赦しである。神が、罪人である人間をその罪に汚れているという事態を少しも看過せず、そのありのままの姿を凝視しつつ、ご自分との和解の關係の中に受け入れてくださるということである。転嫁される義に関して、カルヴァンの義認論とは、ウェスレーは既に異なっている。)

この場合、人間が神に受け入れられる唯一の条件は、ウェスレーにとっても信仰である。カルヴァン主義的予定説をもたなかったウェスレーは、信仰という条件による予定説を主張したが、——それは、既に我々が見てきたように、信仰という条件が人間の側で満たされた場合に、その人を救おうと神があらかじめ定められたという意味の予定説である——その信仰は、教理に対する単なる知的な同意 (assent) ではない。そのような同意は、義認の条件としての信仰ではない。悪魔もそのような同意をもつことができる。悪魔も、イエスがキリストであ

ることを知って、恐れおののいた。ウェスレーの言う信仰は、我々が、キリストとしてのイエスにおいてあらわれた神の意志に、心から信頼し、我々の全存在をそれに投げかけることである。⁽⁴⁷⁾

神との和解を達成するための人間の側の条件として、このような信仰だけを主張したことは、ウェスレーは、宗教改革者たちと少しも異なっていない。この信仰が、人間の力によって獲得できるものでなく、神の賜物であるということでもそうである。

第二に、カルヴァン主義とウェスレー神学との差を形づくっているものは、高教会主義的アルミニアニズムに影響され、また、体験論によって豊かにされた、あのウェスレーの永遠と時間との關係についての考え方である。

この点を義認論及び聖化論との関連で取り上げるならば、ここでウェスレーは永遠の思索により解消され得ない時間固有の断面を、真剣に問題にしたということである。ウェスレーの場合には、永遠の面から時間の面が考えられている(カルヴァンの予定論)というよりも、時間の面から永遠の面が考えられている、と言っても不当ではないであろう。時間の中で人間の決断を逃避させたりあいまいにしたりするような形では、永遠が思索されていない。むしろ思索的には、永遠の面が混雑をきたさそうとも、時間の面を明晰にすることが、義認論及び聖化論でのウェスレーの関心事である。

このようなウェスレーの考え方が、もつとも明瞭に現れているのは、彼が信者における救いの出来事を、時間的に漸次進展する過程として考えていたということである。この事実を考究してみよう。

もちろんウェスレーは、義認と聖化とを混同していない。義認とは、相関的な変化 (relative change) である。神と人間との相互關係が義認によって変化をきたすのである。ところが、聖化とは、実生活での変化 (real change) であって、信者が実際にその生活の中で聖化されてゆくということである。義認とは、神が我々のために、なに

をなしてくださることであり、聖化とは、神が我々の中で、その働きをなしてくださることである。⁽⁴⁶⁾

ウェスレー神学の獨創性は、この相関的な変化である義認が、時間的な聖化の経過の中で、重大な時点と考へられていふことにある。例えば、宗教改革者たちの場合には、義認が、その信者の全生涯を無差別に内に含むような永遠の面から考へられている。ゆえに、義認の恩恵を受けたキリスト者の信仰の生涯の経過の中に起こってくる、あの神との親密の度合いの強弱は、義認には関係がなくなる。キリストの積極的な服従が信者に転嫁されるので、信者の生活のもつ信仰による全存在の神への応答——これは次々に現れてくる時点でなされるのだが——が、その信者の義認とは結びついていない。ここに宗教改革者たちの義認論のもつ客観主義（信者の主体的決断とのかかわりの欠如）がその様相を露呈している。

ウェスレーの場合には、義認の恩恵を受ける前と、義認の恩恵を受けた時以後との関係が、その時点と境として、直線上における前後関係としてとらえられている。義認の恩恵を受けた信者が、その後の生活で、どのようにその神の和解の恵みに応答していくかによって、その義認の恩恵を失うか、それとも、保持し続けてゆくかが決定する。なぜなら、ウェスレーには、キリストの積極的な服従が、客観的に信者に転嫁されたという思想はないのであって、義認は罪の赦しなのであるから。ウェスレーにとってこの罪の赦しは——後に聖化について詳細に述べる時に明らかになるが——保持しようとして決断し、続けてゆかなければ、我々からいつでも取り去られてしまうものである。罪の赦しを取り去られてしまえば、信者は義認の恩恵を失ったのであり、彼がしなければならぬことは、それを再び与えられるように祈り、求め、真剣な悔い改めによって追い求めることである。デジュナーは、ウェスレーのこの、義認の恩恵が、決断的に保持され続けてゆかなければならないという考え方を、「義認を、キリスト者の生涯の中で、ただ一度 (once for all) 起こって、それで終わりであるようなあるものとは、

見なさないウェスレーの傾向⁽⁴⁹⁾と呼んでいる。

すなわち、ウェスレーの場合には、義認は聖化という過程の中の出発点として、その中に含まれている。しかし、義認の恩恵は絶えず決断的に保持されなければならないのであって、失ったならば、繰り返し再獲得してゆかなければならないものである。そして、この罪の赦しの義認の恩恵という土台が保持されている事実の上に、そしてその上でだけ、聖化は進展してゆくのである。このウェスレー神学における義認と聖化との関連を明瞭にするために、どのように信者の生涯を段階的に、ウェスレーが考えたかを見てみよう。

ウェスレー神学においては、厳密な意味での信者の生涯は、神の義認の恩恵を獲得した時に始まるのであるが、その義認の恩恵を信者が獲得する前に、既に、神の先行の恩恵がその人の生涯の中で働いていた。従って、義認以前の悔い改めが存在する。この義認以前の悔い改めは、ウェスレーがその伝道の生涯において、時がたつにつれてますます強調した点である。キリストの福音を信じる前に、既に神の恩恵は働き、その人に今までの罪を知らせ、その人の自由意志を動かすことによって悔い改めさせる。そして、悔い改めの実を結ばせ、義認の恩恵を受けるように準備させるのである。信仰によって義認の恩恵を受けると同時に、信者は新生 (new birth) を獲得する。この義認の恩恵によって、神との間に和解の関係が成立する。義認の恩恵を受ける以前の神との関係と、義認の恩恵を受けた以後の神との関係は、この義認という時点を境として明瞭に区別されるものとウェスレーは考へている。新生は聖化の出発点である。そして、義認の結ぶ実としての聖化が、ウェスレーにとっては、漸次に進展するようなもの、また、段階的な経過として考へられている。漸次的に聖化されていって、キリスト者

は、この地上においても愛が彼の生活を圧倒的に支配する完全の聖化を獲得しうるのである。新生からこの完全までの間も、もちろん信者の原罪はなくなり残る。

しかし、現実の罪 (actual sins) は、新生の時にもう既に、支配的な勢力ではなくなっている。キリスト者が完全を獲得した時には、原罪は残るけれども現実の罪は全くなくなると考えられている。この完全は地上の生活において獲得されるものであるが、しかし、それは、後に述べるように絶対的な完全ではない。その完全の状態の中で、更に信者が成長しうる相対的なものである。ゆえに、信者は、死後神の裁きの座の前に出て、最後の義認 (final justification) を与えられなければならない。この最後の義認において、キリスト者は、ついに原罪からも解放され、神が全く喜ばれるような存在として、永遠の生命を受領する。

以上のごとくにウェスレーが信者の生涯を段階的に展開する聖化の過程と考え、義認をその出発点として考えたことは、やはりセルが言うところのカトリックの敬虔につながるものであろう。モンクによるピューリタニズムの視点とは別の視点、すなわち、高教会主義的視点からもウェスレーは理解されなければならないのである。しかし、聖化中心の高教会主義的神学は、ウェスレーの場合、独特な仕方でも宗教改革的伝統と結合されている。なぜかという、義認の時点以後の信者のもつ神に対する聖化の関係も、全く信仰のみによって和解された上でのことであるからである。しかし、カルヴァンと自分とは、その義認論において髪の毛一すじの差もないというウェスレーの発言が、真相から相当の距離にあることも、これで明らかであろう。

三 義認の前の悔い改め

ウェスレーは、僕の信仰 (faith of a servant) と息子の信仰 (faith of a son) とを区別するが、前者は、

見えざる・永遠の世界が、霊的な世界が神によって明らかにされていることであるが、しかし、この信仰の所有者には生ける体験がない。それでも、僕の信仰をもった者は神を恐れ、悪を避ける。その結果、彼は神によってある程度受けいられている。息子の信仰とは、恐れによって束縛されていた精神状況から神への子供らしい信頼に満ちた愛の精神状況に移された者の信仰である。キリストが彼の心の中に啓示されているのである。⁽⁵¹⁾

我々の興味を引くのであるが、「信仰について」(On Faith) という説教の中で、ウェスレーは信仰のこのような区別に関連して次のように言っている。メソジストの説教者たちが約五〇年ほど前に、信仰による義認という偉大な聖書の教理を説き始めたころ、彼らはまだ十分に神の僕と息子との間の相違を理解していなかった。そのため、神が悲しみの中に落そうと思っておられない人々を、メソジストの説教者たちが、悲しみの中に落してしまった。というのは、罪の赦しの自覚のない人々を、説教者たちはただちに悪魔の子にしてしまったからである。罪の赦しの自覚のない人々でも、僕の信仰をもっていれば、ある程度神に受けいられているがゆえに、彼らについての説教者たちの取り扱い方は間違っていた。⁽⁵²⁾

こういうウェスレーの発言から 伝道生活の年輪が増すにつれてウェスレーが、アルダスゲイト街での回心のころの——回心を境にしてその前後を全く質の異なったものとみなすような——思考から徐々に距離をおくようになったことが、我々には容易に想像される。

こういうウェスレーの傾向は、前に取り上げた「信仰について」という説教の中で、彼が詳細に種々の信仰の種類を、しかも段階的に記述していることにも見られる。彼によれば、最低の段階に属するものは、宇宙の中に物質のほかは何も存在しないとする唯物論者の信仰である。これは、厳密な意味では信仰とは言えない。なぜなら唯物論者は、聖書の告げる神や霊の世界を信じないし、たまたま神を信じたとしても、その神は物質的なもの

だからである。次の段階が理神論者の信仰である。たいていの理神論者は、神の存在とその諸属性を信じ、神がこの世界を造り支配しておられることを信じている。更に、魂が肉体と共に滅びないことも信じている。しかし、彼らは聖書を信じていない。理神論者の上の段階の信仰が異教徒の信仰なのであるが、ウェスレーは、これにイスラム教徒の信仰も入れている。異教徒も、理神論者と同じ神を信仰の対象としているが、ウェスレーは異教徒のほうをすぐれていると考える。というのは、理神論者は聖書を知っていて、しかも、聖書の信仰をもとうとしないのであるが、異教徒はそうではないからである。従って、異教徒が真理のすべてを信じていないのは誠実さの欠如に由来せず、光の欠如からきている。異教徒は責めらるべきではなく、憐れまれねばならない。

次の段階にくるのがユダヤ人の信仰であるが、これによってウェスレーが意味するものは、律法の授与からキリストの到来までの間に住んでいたユダヤ人たちの信仰である。彼らはメシアの到来を待望していたのであったが、キリストなるメシアが到来した後ユダヤ人で、しかもキリストを信じない者たちをいかに裁くべきかは、ウェスレーはそれを神にゆだねることで満足している。次に、ウェスレーはバプテスマのヨハネの信仰が、独特な神の摂理の下にあったことを指摘し、それから、ローマン・カトリック教徒の信仰が通常古代ユダヤ人の信仰に勝るものとする。しかし、ローマン・カトリック教徒は古代信条に含まれている教理以上に多くのものを信じているが、それによってキリスト教の本質までゆがめられたとはウェスレーは考えていない。プロテスタント教徒は、この点で聖書の教え以外のものを信じていないがゆえに勝るのであるが、注意されねばならないことは、ローマン・カトリックであろうとプロテスタントであろうと、その信仰が単に教理への知的同意である場合には、それは神の前に、イスラム教徒や異教徒の信仰と、同じものになってしまおうということである。イスカリオテのユダでさえ、そういう知的同意はもっていたのである。この信仰は人を救わない。ある程度神に受け入れられる

僕の信仰であっても、単なる教理への知的同意を超えて、神を恐れ義を行うものでなければならぬし、それは息子の信仰にまで進みゆかねばならない。⁽⁵²⁾

このように人生を段階的に進展していく経過とする思考は、ウェスレーにおいては年と共に強まったものであるが、義認の前の悔い改めの教理もそれと相即している。ウェスレー神学に独特なものと言えこの教理によれば、人はその義認の前に、律法との対決の中に置かれ得るのであり、その対決によって自分の罪を自覚して悔い改め、キリストの福音につれて来られるのである。これはけっして、ウェスレーの場合には、人間の自力による悔い改めの行為によって、救いが達成されるということではない。このような罪の自覚を獲得するのも、神の先行の恩恵によるのであって人間の自力の行為ではない。更に、ウェスレー神学のこの面は、実は、もっとも福音的な面であるとも言える。

なぜかと言うと、人間はキリストに出会う前に、既に律法の世界の中に存在しているのであって、律法によって自分の罪に目覚めさせられたものがキリストの救いにあずかるからである。人間が律法を知るのは、キリストにおける恩恵を通してではない。それ以前でなければならぬ。もし人間が律法を、キリストにあらわれた神の恵みによって救われた時にはじめて知るといふことであるならば、それは、福音によって人間が、自分の罪人であることに目覚めさせられて、その後によつと救われるということになる。後述の理由から、これは福音の中で人間の業を主張する非福音主義であると言っても差し支えない。前もって自分の罪に悩む者が、キリストに救われるのである。救われることによって、はじめて自分の罪に悩むようになり、同時に、キリストの福音がその人の悩みを解決するというのではない。

もし現代神学の状況に、この議論を移行して発言することが許されるならば、我々は次のように言いたい。ウ

エスレーが義認以前の悔い改めということによって意味したものは、ルドルフ・ブルトマンのいう前理解 (Vorverständnis) に近いものである。人間としての喜びや悩みをもたない人間は存在しないのであって、自覚するとならないとにかかわらず、すべての人は救いを追い求めている。しかも、その救いに自力で到達できないがために、その救いに反抗し、それから離れるようになってゆく。それゆえに、人間がキリストに出会った時には、既に前もって自分が追い求めていたものが——それを自覚していようと、していなかりうと問題ではないが——キリストとしてのイエスの出来事において発見されたことになる。それで福音は、その人間にとって少しも異質のものではなく、むしろ、そこにおいて自分の追い求めていたものをやっと発見できたというように、なにか真の故郷にたどりついた安心感に似たものを与えるのである。パウロ・ティリッヒの言葉をもってこの事態を表現するならば、自分の問い求めていたものが、その答えをキリストの福音において発見したということになる。

以上の議論とは逆に、もし福音において人間がはじめて律法を知って自分の実存的状況に目覚めるということであれば、自分と全然異質のものとしての福音が自分にぶつけられたことになる。福音によってはじめて自分の必要としているものが何であるかを発見して、その必要をまた福音によって満たされるということになる。今まで自分が生きてきたその生き方、また、今後も続けていてもよいその生き方と全然関係のない必要性を、福音によつてはじめて人間が発見しなければならないということになって、福音は、人間に異質のものをまず最初に持てと要求する律法になってしまうのである。ゆえに、ウェスレーの義認以前の悔い改めは、恩恵だけというプロテスタントの真理からはずれたものではなく、むしろ、その成就であると言えるであろう。もちろん、これとの関連で想起しなければならぬのは、ウェスレーの先行の恩恵の教理である。先行の恩恵によって、人間はすべて、前もってキリストによって与えられる神との和解の恩恵を追い求めるような実存になっているのである。

人間はそのように既に生きているのであるから、キリストによる和解の恩恵は究極的には異質なものではない。

しかし、我々はウェスレーの中に一種の心理主義が存在しているため、彼の義認以前の悔い改めをいきなり以上のような実存論的な前理解と同一視することが困難であるという事実を見逃すわけにはゆかない。ウェスレーはこの義認前の悔い改めにおいて、人間が自分の罪を自覚するように要求しているが、そのような心理主義はまた律法主義へと転落する可能性を内包している。その自覚を心理的に経験しなければ、義認の恩恵を受けることができないと主張したら、その時にはこれは律法主義である。幸いにも、ウェスレーはそれを主張していない。だからウェスレーの心理的発言は、実存的な事態を表現する哲学用語が存在しなかったという止むを得ない状況の結果であつて、実は、自覚する、または、自覚しないという心理的な次元よりもっと奥深い次元の問題を、ここでウェスレーが取り扱っているに違いない、と我々は結論して差し支えないのである。

ウェスレーが悔い改めを神と人間の協力 (cooperation) の業と見ているのも、このような実存的な角度から理解されねばならないであろう。ウェスレーによれば、すべて神の恵みによるものではあつても、罪の赦しと悔い改めとは違った事情にある。悔い改めにおいては、神の恵みに対して人間が協力するが、罪の赦しにおいてはこの事情が存在しない。⁽³³⁾ 神がすべての人に悔い改めを迫られるのは、神のその命令に応答する (協力する) 力がすべての人間に神の恵みによって備わっているからである。ここに我々は、ウェスレー神学における先行の恩恵の教理の重要性、我々が前理解と称したものの存在を再び垣間見る。

ところで、ウェスレーは悔い改めに二つの局面をあげる。一つは「律法的悔い改め」(legal repentance) であつて、律法によって人間が自己の罪を強烈に認識することである。他は「福音的悔い改め」(evangelical repentance) であつて、罪の生活からきよめを支柱とした生活に移りゆくことである。⁽³⁴⁾ 前者は悔い改めの消極面、後者

はその積極面とも言えるであろう。ここで我々の興味を引くのは、後者の「福音的悔い改め」という表現であるが、そこでは福音的であるということが聖化と関係付けられているのである。ウェスレーにおいては、悔い改めが義認の折だけのものと考えられておらず、義認の前にも信者になってからも、いつも人間は悔い改めを続行しなければならないのである。

四 信者の罪

ウェスレーのように義認を、信者の聖化の生涯の経過の出発点である時点として考えると、当然そこに問題になってくるのは、義認の恩恵を受けた後の信者の罪はどのようなにして赦されるのかということである。ウェスレーは「信者における罪について」(On Sin in Believers)、「信者の悔い改め」(The Repentance of Believers)というような題をもつ説教を書いているが、これは義認を時点として考えている彼としては当然のことであろう。⁽⁵⁵⁾ 想起したいことは、キリスト論における祭司なるキリストの項で論じた、栄光化されたキリストの執り成しというウェスレーの思想である。昇天されて今神の右に座を占めておられる大祭司キリストは、この地上で信者が彼を通して神に祈る時に、信者の罪の赦しを獲得してくださいとさるのである。次に信者の罪の赦しという問題は、勝利者なるキリストとの関係で取り上げられなければならない。それは、ウェスレーによる、信者は罪を犯さないという主張と関連している。既に我々が知ったように、ウェスレーの勝利者なるキリストについての主張は、特に現在、聖霊によって神が、信者の中にある悪魔の力の働きである罪を滅ぼしてゆくところからその中心点

があった。この勝利者なるキリストとの関連で、ウェスレーは、信者が、たとえ成人していない赤児の信者であっても、完全であることを主張した。もちろん、この赤児の完全は、後に我々が問題とするキリスト者の完全(成人の完全)、愛における完全とは異なっている。

ウェスレーの、キリスト者は罪を犯さないという主張は、ヨハネの第一の手紙三章九節「すべて神から生れた者は、罪を犯さない。神の種が、その人のうちにどまっているからである。また、その人は、神から生れた者であるから、罪を犯すことができない」などの思想を受け継いだものであって、聖書的な背景をもっている。

どのような意味で、キリスト者は罪を犯さないであろうか。いわゆる成人の完全とは異なっているのであるから、この赤児の完全は、信者は常に罪と戦っていて罪が彼の存在を規定する原則にはならないという意味であろう。この点でウェスレーの発言は、必ずしもあいまいさを残していないとはいえないが——特に、彼の伝道生活の初期においてはこのあいまいさが目立っている——しかし、だいたいにおいてこの解釈は正しいと思われる。例えば、ウェスレーは次のように言っている。「確かに罪が支配しているところでは、キリストは支配することできない。また、どんな罪でも許容されているところでは、キリストはとどまらなければならないであろう。しかし、あらゆる罪に反対して戦っている信者一人一人の心の中に、その心がまた聖所の清めの式——(キリスト者の完全のこと——引用者)——によってきよめられていないとしても、キリストはおられるし、また、(とどまるのである)——(傍点は原文のイタリック体文字)」。この引用から明らかなのは、ウェスレーが、信者が絶えず罪と戦いつつあり、その信者の生活の支配的原則が神の意志に服従しようとの意欲であるときに、その信者は、たとえ罪を犯していても、神との和解から外れていないと考えていたことである。

言いかえるならば、信者の全存在という彌次郎兵衛を支える一本足である意欲の問題である。意欲が神への服

従であるときには、彼が現実罪を犯さないわけにいかないような弱さにどのように苦しめられていても、罪が彼の生活の支配的な原則にはなっていない。ゆえに、いつでもそこで、信者は悔い改めて神に立ち返って、義認の恩恵である罪の赦しを断絶なしに維持しつつ、生活することができわけである。それでは、もしキリスト者の生活のこの支配的原則が神に服従しようとの意欲でなくなり、罪との戦いが継続されなくなる時に、その事態はどのようにウェスレー神学では取り扱われているのであろうか。カルヴァン主義的な、予定論に基礎づけられた堅忍 (perseverance) の教理——神に選ばれている信者は、絶対にその救いから捨てられることがない。最後まで予定の恩恵に守られて、その救いを達成するように導かれるという教理——をもっていないウェスレーは、次のように考えている。そのように信者が、神へ服従しようとの意欲を生活の支配的原則にしなくなった時には、明らかに神との和解から、義認の恩恵からはずれてしまっているのである。その意味で罪を犯すようになった信者は、もう一度義認以前の状態に舞いもどったのである。そこで、新たに義認の恩恵を獲得して出発しなければならぬ。

このウェスレーの思索は、神と信者との関係の、実に動的な緊張をもったとらえ方である。この思索には、客観的に神と人間との和解の関係の継続を保証するものが少しも存在しない。信者は、主体的な決断において絶えず神と厳しく対決している。自分の生の原則が、神の意志に服従しようとの意欲であるかどうかによって、彼が神との和解である義認の恩恵を継続的に保持してゆけるかどうかはきまるのである。

この点に関しては、ウェスレーはきわめて明瞭である。信者が罪に抵抗することができず、すなわち、彼の生の支配的原則が神へ服従しようとの意欲でありうるのは、義認の恩恵を土台にしたその聖化の生活の中に、神の恵みの、何年も蓄えておける在庫品 (stock) をもらったからではない。むしろ、その恵みは瞬間ごとに、

(from moment to moment) 受け取ってゆかなければならないようなものである。なんとみごとに、決断という実存的な真理状況が、ウェスレー神学には表現されていることか。しかも、この恵みは、受け取ってゆかなければならない神からの、全くの賜物 (mere gift) である。ここには、実存の時の⁽⁶⁷⁾中では、人間の側の決断と、神からの賜物としての恵みとが、少しも矛盾しない逆説を形成している。

信者が、信者としての生活を続けてゆけるのは、このように、全くの神の恵みなのであるから、自分自身の力で義認の恩恵を保持し続け、聖化に進み行くことはできない。義認の恩恵に支えられた聖化なのであるから、もちろん、キリストによる贖罪の恵みだけが信者の聖化の拠り所である。信者も、キリストの贖罪の恩恵に頼ることを止めれば、その瞬間に、義認の恩恵を受ける以前の状態にもう一度落ち込んでしまう。また、信者が自分を汚してゆく罪も、毎瞬間キリストの贖いの血のおかげで赦されるのである。ここに、聖化の途上にある信者の、絶えざる悔い改めの必然性がある。⁽⁶⁸⁾

さて、ウェスレーが毎瞬時の決断を通して、絶えず繰り返して信者が、神と対決し神の恵みを受けてゆくと考えたことは、人間を不安の中に落とし込むものであると、ある人には見えるかもしれない。そして、多くの人は、むしろこのようなウェスレーの考え方とは異なったもの、例えば、カルヴァン主義の予定というような、自分の決断とは無関係に設定された必然性の中に、信仰の安心を見いだそうとするであろう。しかし、ウェスレー神学は、断固としてそれを拒否する。そこにこそ、ウェスレー神学の実存的な厳しさがあると言ってもよい。これを捨てたならば、ウェスレー神学の持ち味は薄められてしまう。少しも客観的な保証を与えないで、神との人格的な今の対決の中に、信者の実存の姿勢を把握しようとの傾向がウェスレーには強い。信者の安心も、自分の決断と無関係なところでではなく、決断による神への信頼の中で求められなければならないのである。客観的に

は把握できる確かなものがないから、ウェスレー神学は不安の中への安住へと信者を招待するが、実のところ我々の安住の地は、これ以外に存在しない。なぜなら、人生はいつも将来へ向かって流れていくが、将来は客観的に把握できるものではない。それにもかかわらず、我々が客観的な確かさを追求するならば、それは自由からの今自分が将来に向かって決断しなければならぬという事情——これが不安の真相である——からの逃避なのである。こういう逃避は、逃げて逃げきれないものから去り行こうとすることであるから、それによって人間はいつもより強く不安にさいなまれるに至る。生きることの根源である神との関係は、我々にとって自由からの逃避であってはならないのである。この「今」の強調は、例えば、バプテスマによって神に受け入れられている、と安心しきっている人々に対するウェスレーの警告の中にもみられる。かつて、バプテスマを受けたという事実ではなく、その人が今神の前にとっている実存的姿勢が、神とその人との関係を規定する。⁽⁵⁹⁾

また、ウェスレーが、キリスト教の本質についての自分の把握の仕方を書いた説教である「聖書のキリスト教」(Scriptural Christianity)を読めば、彼の「今」の強調が理解される。これは前にも述べたことであるが繰り返して言うと、その中のウェスレーの解釈によれば、原始教会の中に数多くなされた(すなわち、過去の)奇跡的な出来事——ウェスレーはこれを聖霊の異常な賜物(extraordinary gift)と呼んでいるが——の中にキリスト教の本質はない。むしろ、キリスト教の本質は今も信者がもつことのできる聖霊の通常の実(ordinary fruits)の中にある。⁽⁶⁰⁾ 聖霊の通常の実とは、愛、平和、喜びなどである。だから、今という時での信者の決断の中にこそ、キリスト教はその本質をあらわすのであって、過去回想の中ではない。

ウェスレーの神学における義認論及び聖化論は、このような角度でとらえられているのであって、聖化が義認を、出発の時点として包含しているような彼の説明は、実は、客観主義的な義認論に対する反抗であり、むしろ

ろ、聖化という神との今の対決の中に、信者のあり方を見いだそうとした努力である、と考えてよいであろう。このことは、ウェスレーの義認論と聖化論のそれぞれの内容、及び相互関係が、歴史的にはプロテスタントの福音信仰と高教会主義的なものという二つの焦点によって形成された楕円である、という事実と矛盾するものではない。

ところで、ウェスレーが信者の生活を段階的に考えたということは、信者の罪意識を未信者の時よりも希薄にするのではないか、との疑問が出され得るであろう。しかし、この疑問は根拠のないものであると言わざるを得ないように思う。というのは、ウェスレーの罪意識は深刻なものであったからであって、それが段階的思考によって消失したとは到底思えない。ウェスレーによれば、人間の心はあらゆるものに勝って詐欺的なものであり、一般に人間は自分や他人を絶えず欺いている。自分の気質や性格を知らずに、自分を実際よりもはるかに善良で賢いと思ひ込む。神によって知らされぬ限り、だれもこの自分の心の詐欺性を知らうとしない。⁽⁶¹⁾ 人間は自分自身にとって全くの神秘なのであり、啓示の助けをもってしても自分についてごくわずかしかなることができない。まして啓示の助けがなければほとんど知ることができないし、何も確かに知り得ない。ウェスレーは、啓示の助けがあつてこそ、人間は自分の偉大さと同時に卑しさとを知ることができるとしているが、これはもちろん、ウェスレーが聖書の告げるところと信じていたアダムの子としての人間の偉大さと、神に反逆した結果の人間の卑しさとを同時に教えるという意味である。⁽⁶²⁾ こういうウェスレーの思考方向から考えて、啓示の下で人生の道程を相当程度歩んだ信者のほうが、啓示に初めて接し、その力に圧倒されて悔い改めている信仰の初歩者よりも罪意識が少ないということを、彼が主張したとは思えない。

事実、ウェスレーは信者にとって、信仰生活に進めば進むほど、罪意識が深まりいくことを主張する。既に述

べたように、ウェスレーによれば、信者においては罪は支配しないが残存する。我意やこの世への愛等の肉の思いが残存し、我々はそれらの敵を日々弱めることができるかもしれないが、キリスト者の完全を体験するまでは、追い出すことはできない。義認と同時に全く聖化される、ということはない。少しでも我々の側に罪の責任がある場合には、それはもちろんのこと、キリストの贖いを必要とすることで義認前と同じであるし、この点で我々は全く無力なのである。既に受けた恵みを維持するのも、残存している罪の贖いにも、我々は全く無力であり、キリストに頼らざるを得ない。この認識はますます深まりいくものであるが、これこそ、信者の悔い改めの本質をなす⁽⁶⁴⁾。以上で明らかなのは、ウェスレーにおいては、信者の生活で罪は事実としては弱まるかもしれないが、それに対する責任感、罪意識はますます深まるということである。

しかし、信者における深い罪意識の正当性ばかりをウェスレーは強調したわけではもちろんなく、どこまでも罪を赦す神の愛が主張されていたことを我々は忘れてはならない。罪の赦しにおいて神の愛は人間の愛と比論的に考えられてはならず、我々の罪が空の星のごとくに、我々の頭髮の数のごとくに無数であっても、我々が信者の生活を何度捨てようと、我々が神に帰るならば神の罪の赦しはいつも我々を待っているのである。

五 最後の義認

最後の義認とは、死後我々が神の裁きを受けてそこで義と認められることである。ところで、リントシュトリーム (Harald Lindström) は、その著『ウェスレーと聖化』(Wesley and Sanctification) の中で、ウェスレー

の神学においては、聖化が、最後の義認のための条件になっているということを言っている⁽⁶⁶⁾。これは一応誤りではない。確かに、ウェスレーは、信者がその生涯の過程において、徐々に聖化を実現し、遂にはキリスト者の完全を獲得してこの地上の生涯を終わり、その後、神の裁きの座の前に立って、最終的に神によって受け入れられる、ということ考えた。しかし、リントシュトリームの主張の仕方が、ウェスレー神学においては、聖化が最後の義認の必要なる条件であるかのような感じを与えている点は、我々には賛成できない。リントシュトリームも、最後の義認に必要だと彼が考えているその聖化が、もちろん信仰によって神から与えられるものであると考えている。しかし、問題になる点は、果たしてウェスレーが、たとえ信仰によって与えられるものであっても、この聖化を最後の義認の必要条件として考えたかどうか、ということである。我々の判断によれば、ウェスレーはけっしてそう考えてはいなかった。ウェスレーによれば、地上での信者の聖化が最後の裁きの座において問題とされるそのされ方は、その信者が地上の生涯の間に、ほんとうに神を信じていたかどうかをみるという目的からである⁽⁶⁷⁾。けっして、その信仰の結んだ実である聖化の分量が、問題にされるのではない。次のウェスレーの言葉から、このことはきわめて明瞭である。「我々は、もはや、最後に神によって受け入れられるための基礎をおくために、服従するのではない。否、その基礎は既にキリストの功績によっておかれている⁽⁶⁸⁾」。最後の義認の時にも我々が義とされるのは、キリストの功績、すなわち、消極的な服従によってである。ウェスレーにとっては、イギリス国教会もそれに属する、すべての改革された教会の唯一の、基本的教理 (the fundamental doctrine of all Reformed Churches) として、信仰義認の教理が評価されているのであるから⁽⁶⁹⁾。

我々は第六章の中で、ウェスレーの神の国の問題に触れ、世の終わりの出来事に関する彼の理解を叙述したが、まだ述べていない事柄を最後の義認について語ったこの折に、まとめておきたい。

ウェスレーにおいては、パラダイス (paradise) は「義とされた者の魂が、死後からその復活までとどまる場所」⁽⁷⁶⁾とされ、死によって身体から解放された靈魂の中間状態にある場とされている。厳密に言えば、パラダイスは天ではない。天の入口の間 (ante-chamber) であり、中間領域 (intermediate region) であって、義とされた魂が天の栄光に入るのは全世界の普遍的審判の後になるわけである。⁽⁷⁷⁾パラダイスにある靈魂は、全き清い魂とされ、神の意志を天使と同じようにこの地上であるいは実践しているのかもしれない、とウェスレーは考えている。⁽⁷⁸⁾また、そこにある靈魂たちは、互いを認め、知り合うことができる。⁽⁷⁹⁾

ウェスレーは、使徒信条のいうキリストの冥府降りに関して、そこに使われている hell という言葉を hades、すなわち、見えざる世界 (invisible world) と同一のものに見なす。キリストの身体が、墓にとどまっていた間に、彼の魂はその死から復活までこの見えざる世界にいた。この見えざる世界は、義とされた靈魂たちと清からざる靈魂たちの住む二つの領域に区分されていた。前者がパラダイスであり、後者は苦痛の場であった。キリストの冥府下降はパラダイスの靈魂たちを喜ばせたにちがいない、とウェスレーは言う。そこで靈魂たちは、地上で使徒たちもったよりも更に親しい主との交わりをもつことができたからである。それに反して、苦痛の場にある靈魂たちは、ルカによる福音書一六章一九節以下の金持ちと貧乏人ラザロの物語が示すように、二つの領域の間にある越えることのできない大きな淵のために、パラダイスのほうに來ることができないのである。これとの関連で、ウェスレーは死後悪人が浄化されて遂には救われ得るとする説を否定する。⁽⁷⁴⁾死の瞬間に、すべての人の永遠の運命が決まるのである。「この命が終わった後では、自分の救いを達成するために、だれも何もできない」⁽⁷⁶⁾。

ウェスレーによれば、靈魂は不滅なのであるから、死後、それは永遠の命か永遠の刑罰かのどちらかを自分の運命とする。⁽⁷⁶⁾聖書の中にその確実な証拠が与えられているとウェスレーが信じたキリストの復活は、キリストが神学的な教師であることの証拠であるばかりでなく、死人の中からのすべての人の復活の時が來ることに関する確実性を示すものである。⁽⁷⁷⁾その時には、キリストにある人々の身体は完全に変えられ、永遠のみ国に入るにふさわしい、清さと栄光に輝く靈の身体となる。⁽⁷⁸⁾

すべての人の復活があるのは、もちろんキリストの再臨された後である。キリストの再臨は突然であり、天地や歴史の急激な変化を伴う。世の終わりの前には、キリストを信じて終わりまで堪え忍ぶ者たちにとっての苦難の時期がある。⁽⁷⁹⁾

すべての人の復活と最後の審判の後、キリストはご自分の国を父なる神に渡されて、存在するあらゆるものが三位一体の神に服従し、神がすべてのすべとなられるのである。⁽⁸⁰⁾

六 人生の諸段階

第九章 義認と聖化

ウェスレーが聖化を、漸次的に上昇する一つの直線と考えていたことについては既に述べたが、我々はその問題をもう少し検討してみたい。リントシュトレームは、この上昇的な直線としての聖化を、そのままウェスレー神学の特徴としてとらえている。もちろん、一応この判断は正しいと言える。ただ我々が問題にしたいのは、この直線的な上昇が破られることがないかどうかである。我々は、この点においてリントシュトレームの取り扱いが、必ずしもウェスレー神学に対して公平ではないと考えている。というのは、ウェスレー神学には、確かにこ

の上昇の直線が破られる面が、リントシュートレームの考えている以上に強度に存在していると考えるからである。このことがもつともよく現れているのは、ウェスレーがこの上昇の直線との関連で、人生の過程を段階的に考えていたということである。その段階は、大きく三つに分けられている。それを我々は、彼が一七四六年になした説教、「奴隷の霊と子たる身分を授ける霊」(The Spirit of Bondage and of Adoption)⁽⁸⁾の中に表現している点からみてみよう。大きく三つに分けられた人生の段階は、生まれながらの状態(natural state)、律法の下にある状態(legal state)、福音の下にある状態(evangelical state)である。生まれながらの状態とは、人間が、神から分離されたという意味での、死の中に眠っている状態であり、神を恐れもしなければ愛もしないで全くの暗黒の中にいる状態である。人間は、この状態の中にいて偽りの平和をもち、自由であると空想したり故意に罪を犯したりする。律法の下にある状態とは、人間が眠りから目覚めさせられている状態である。神を恐れ、地獄の苦悩にみちた光を見、平和をもたないで、奴隷の軛の下に人間が自分を見いだすような状態である。人間は、この状態の中では故意には罪を犯さず、罪と戦うのであるが、しかし、罪を征服することができない。福音の下にある状態とは、神の子になった人間の状態である。その状態においては、人間は神を愛し、天の喜ばしい光を見、真実の平和と真実の自由とを楽しんでいて、罪を犯さない。人間は、その状態の中では、罪と戦い、そして罪を征服してゆくのである。

この人生の段階の図式は、我々にキールケゴールの人生の諸段階の図式を想起させる。キールケゴールは、全くウェスレーと同じとも言えるものを違った表現で表し、それらを美的段階、倫理的段階、宗教的段階とした。それゆえ、ウェスレーのこの図式を、いきなりきわめて非実存的な、そして、図式的な聖化を中心とした、キリスト者の生活の考え方であるとするのは尚早であろう。なぜならば、ウェスレーをそのように攻撃するならば、

実存主義者キールケゴールをもそのように攻撃しなくてはならないだろうから。むしろ、我々はウェスレーのこのような人生の段階の考え方の中に、キールケゴールと同じようなきわめて実存的なものをみるのである。

キールケゴールの場合、宗教的段階にきた者たちは、もはや美的また倫理的な段階を完全に脱却したのではない。むしろ、その三つの段階は、次元の相違を保ちながら同時にその人の中に存在する。これと同じことが、ウェスレーの思想についても言われる。信者、すなわち、福音の下にある段階の人たちも、ある時には、その段階にありつつ同時に、前の段階である律法の下にある段階の特徴を、自分の心の中に感じるのである。それどころか、それ以前の、生まれながらの人間の段階を、その福音の下にある段階に属する信者たちが経験するのである。それゆえに、義認の恩恵を受けて聖化の過程を始めた人、すなわち、福音の下にある段階の人が、その前の二つの段階を、全然経験しなくなるのではない。その上昇する聖化の直線は、手際よくきちんと引かれうるようなものではなく、破れを内包しているものである。この事情は、リントシュートレームも認めていないわけではない。しかし、全体的な調子において、彼の議論は、漸次に上昇するこの聖化の線が破られるという面が、ウェスレーにはないかのような印象を与える。⁽⁸²⁾

なるほど、信者の生涯は、一応図式的に上昇の線をたどるものとして考えられるけれども、その上昇の直線は、絶えず破られるようなものである。我々がいつでも確かに上昇し続けるのだというような客観的な保証は、そこには少しも存在しない。福音の下にある状態の段階にある信者たちが、いつ神との和解からはずれて律法の下にある状態に転落し、もう一度義認以前の悔い改めを必要とするようになるか、分からないのである。また、信者が生まれながらの状態に陥って全く神を忘れる状態に転落する危険性は、常に存在しているわけである。

七 信仰と愛

義認と聖化との関連で、ウェスレーは信仰と愛との関係をどのように考えていたのであろうか。

ウェスレーは、義認以前の悔い改めとの関係で、その悔い改めの結ぶ実、すなわち、良い行いが、義認の恩恵を受けるのに直接的には (immediately または directly) 必要でないけれども、間接的には (remotely) 必要であるということを行っているが (義認以前の悔い改めの結ぶ良い実が、間接的に義認の恩恵を受けるために必要なのは、その悔い改めが真実なものであって、そこから義とされるための真の信仰が生まれてくる、ということが理解されるからである)、この点は、義認以前の悔い改めの結ぶ実についてだけあてはまることではない。義認以後の我々の神との関係においても、あてはまるのである。どのような意味で、我々の愛の業は、神との和解を獲得し、また、保持するに当たって、必要なのであろうか。ウェスレーはこれを、信仰の継続のために、すべての良い業は必要であると言うように述べている。⁽⁸³⁾

ゆえに、ウェスレーによれば、我々が神との和解を獲得し保持するために、直接的に必要なのは信仰だけなのであって、この点で、信仰のみによる救いというプロテスタントの主張は、ウェスレーにおいて少しもくずれていない。ところが、ウェスレーによると、その信仰を継続するために、間接的な意味で、良い業が必要だということになる。⁽⁸⁴⁾ すなわち、信仰は必ず愛の行為を生み出さなければならない。もし生み出さなければ、その信仰がほんとうの意味で、ウェスレーの考えたような、神への深い主体的な決断であり信頼であるかどうか問題にな

る。それゆえ信仰を監視する役割を果たすものとして、愛の業が考えられているわけである。

以上述べてきたこととの関連で、我々は、キールケゴールが、キリストの時代において救われた者は罪人や病人たちであったが、現代においては救われる者はパリサイ人である、と言いきったことや、ボン・ヘッファーが、神の恵みは犠牲を要求する恵みであって、けっして安価な恵みではない、と主張したことなどを思わないわけにはいかない。彼らとウェスレーに共通しているものは、神の恵みを自分の決断と切り離して、いつでも自分の所有物として保持できる、客観的な一つの財産であるかのように考えている人々に対する反抗である。神の恵みは、我々が一度もったならば、いつでもそれをポケットの中に持ち歩くことができるような安易なものではないのである。それは、我と汝という対話の緊張関係の中で、神に対する全存在的な決断を通して、我々が絶えず繰り返し獲得してゆかなければならないものである。絶えず信仰的な決断の中で、自分が神によって受け入れられているということ、受け入れてゆくのである。ゆえに、それは愛の行為を生み出す応答を含まないわけにはいかない、というのがこれらの人々の主張である。

また、ウェスレーの信仰と愛との関係についてのこの考えは、ローマン・カトリックの「愛によって形成された信仰」(fides formata caritate)とも異なる。ローマン・カトリックの「愛によって形成された信仰」は、アリストテレスの形相と質料の考えからきている。信仰は質料であって、愛はその形相である。そして、アリストテレスの哲学においては、形相が質料に優先する。形相が質料を、自分の形に変えてゆかなければならないのである。ゆえに、信仰は愛にまで変えられた時に、はじめてその役割を演じるのである。ローマン・カトリック主義の、「愛によって形成された信仰」によって人間が神に受け入れられるということは、信仰によって受け入れられるのではなくて、実は、愛によって受け入れられるということになる。ここでは、神と人間との和解が、人

間の愛の業によってなされている。すなわち、罪人のままの人間を、罪人のままで、神がご自分との交わりの中に入れてくださるという信仰による和解ではなく、その罪人が、ある程度神のところまで上昇してきた時に、すなわち、聖化された上で、神が人間との和解の関係に入ってくくださるのである。これは、ウェスレーの言う「愛によって働く信仰」ではない。ウェスレーが「愛によって働く信仰」という言葉を使うときには、信仰だけによる神との和解を意味している。そして、愛の行いを生み出さないような信仰は、その信仰自体が、実は、真の信仰ではないのではないか、というような反省的状况を指している。

こういうウェスレーの立場からすれば、信仰と行為との関係について、パウロとヤコブとの間に矛盾は存在しない。パウロが、義とされるのは信仰によるのであって、行為によるのではないと言う時、パウロが語っている行為は、信仰に先立つそれである。ヤコブが行為による義について語る時、そこで語られている行為は、信仰に続くもの、信仰の果実のことである。ウェスレーは、パウロもヤコブも共に、アブラハムが義とされたことについて語っていることに触れて、次のように言う。パウロが、アブラハムは信仰によって義とされたと言う時、それはイサクが生まれる何年も前の義認のことである。ヤコブが行為によってアブラハムが義と認められたとする時、それはイサクを祭壇上で神に捧げた後のことを指す。従って、パウロの意味では、アブラハムは祭壇上でイサクを捧げた時よりも前に義とされており、その果実として、神にイサクを捧げると言う行為がなされたのである。⁽⁸⁵⁾

アーネットは、義認前の良き行為に関してのウェスレーの発言には矛盾が見られるとしているが、興味深い。⁽⁸⁶⁾「信仰による義認」(Justification by Faith)という説教の中で、ウェスレーはこの問題を論じているが、そこで彼はイギリス国教会の宗教簡条の第十三条を正しいとしている。その簡条によると、義認前の良き行為は「神

が意志され、命じられたような仕方ではなされなかつたがゆえに、罪の性質をもつたものであることは疑いを容れない」のである。こういう判断がある人々には奇妙に見えることを予想して、アーネットも引用しているごとく、ウェスレーは次のような議論を展開する。

神が欲し、また、命じておられるごとくになされなすすべての行為は、良いものではない。

しかしながら、義認前になされたすべての行為は、神が欲し、また、命じておられるごとくになされていない。それゆえに、義認前になされているすべての行為は良いものではない。⁽⁸⁸⁾

ところが、アーネットの指摘するように、使徒行伝一〇章四節の注解の中で、ウェスレーはコルネリオの祈りと施しに触れて言う。⁽⁸⁹⁾これらの行為はただの輝ける罪であるとか、神の前に忌みきらわれるものであるとか、いふ人があるかもしれない。確かにコルネリオは、この時キリストをまだ知らなかつた未信者であつた。それゆえに、これらの行為には神の好意と赦しが必要ではあるけれども、キリストへの信仰を求める者は皆、その信仰を折り、すべての人に対する善行によって求めなければならぬことは当然である。このウェスレーの注解の調子は、義認前の善行の積極的価値を認めることにおいて、明らかに「信仰による義認」の中の言葉と違う。一七四四年にウェスレーがアメリカのメソジスト教徒のために作った礼拝式文からは、国教会の宗教簡条の第十三条は削除されている。

ウェスレーの「愛によって働く信仰」が宗教改革の信仰のみによる義認の教理から逸れるのではないかという疑問に対して、カール・マイケルソンが、ウェスレーにおける功績に値する行為、(meritorious works)と報いに値する行為、(rewardable works)との区別を指摘して弁護しているのは卓見である。⁽⁹⁰⁾信仰を完成するところの行為は、功績に値するものではなく、報いに値するものである。ウェスレー自身も、アルダスゲイト街の回

心前にはこの区別を知らないで、自分の行為による功績を求めていた。第二の回心の後、ウェスレーが行為への報いを肯定する時、それは、人間が自分の信仰に対して責任を負う者でなければならぬということを確認するためであった。それに、ウェスレーは、パウロが「信仰による義人は生きる」(ローマ一・一七)と言った時に、それは旧約聖書の中に記されている一事件と関係があったことを知っていた。⁽⁹¹⁾カルデヤ人がエルサレムを攻撃した時に、生き残れたイスラエルの民は、神を信じ、また、その信仰に従って行動した者たちだけであったのである。

ところで、功績に値する行為と報いに値する行為とを区別して前者を退けたとしても、報いを期待してなす行為が一体善と呼ばれ得るか、という疑問が出てくるであろう。スコットランドの哲学者ハッチソン(Hutcheson)が、神は人間の美徳の基礎とは言えない、報いを望んでなされる行為は善とは言えないからと主張した時に、ウェスレーはこの説に反対した。これに言及しつつマイケルソンはウェスレーにおける世俗性について述べている。マイケルソンはウェスレー研究に心血をそそいだ神学者とは言えないが、専攻の現代神学の立場からなすウェスレーへの言及の中に、しばしば驚くべき洞察を示す。善き行為とは世界に対して人間が責任ある行動をするというところであるが、そのために人間は神を必要としないということであれば、(隣人愛の実践に信仰が必要でなくなれば、)世界管理は人間の理性と意志だけでなされ得る。これは全くの世俗主義の立場であるが、マイケルソンによれば、ウェスレーはこれに対して神信仰に基礎付けられた世俗性の肯定に立つわけである。

我々はここで、マイケルソンのウェスレーの世俗性に関する叙述に目を向けてみよう。⁽⁹²⁾ウェスレーの信仰や敬虔の中にある現世否定的傾向、他界性を指摘した後、それにもかかわらずウェスレーの中にある現世肯定、世俗性の存在に我々の注意をマイケルソンは喚起する。ウェスレーが宣教師としてアメリカに向かったその途中の

あの有名な『日誌』の記事、嵐を恐れず死を恐れないモラヴィアン教徒にウェスレーが驚嘆した記事に関して、マイケルソンはいたずらっぽく、その船に自分たちが危険の中になど全く信じない船員たちがいたことを指摘しているが、⁽⁹³⁾マイケルソンの皮肉の意図を察するに、モラヴィアン教徒たちよりも船員たちのほうが、世俗性に立脚して行動していたのである。その嵐が、乗客たちを生命の危険に落とし入れるものではないことを経験によって知っていたがゆえに、彼らは平静であった。これはこの世の経験による世界管理である。アメリカ伝道の間、ウェスレーはインディアンたちの誠実さに印象付けられた。このことはウェスレーに「インディアンたちがもっていない何を、キリスト教はもっているのか」という疑問を抱かせた。⁽⁹⁴⁾この時のウェスレーの答えは、キリスト教は失業への答えをもっているということであったが、インディアンたちの怠惰にはまっていたウェスレーであったことを考慮しても、マイケルソンが感嘆符を付しているように、この答えはなんとも感心しない。しかし、ウェスレーがキリスト教を知らないインディアンたちの誠実さを評価したことは、人間が社会的生活を営むための道徳性の基礎は、必ずしもキリスト教信仰を前提としないで存在し得るということの承認でもある。更に、マイケルソンはウェスレーの世俗性の証拠をあげていく。ローマの劇詩人テレンティウス(Terentius Aetius)の劇を見た時に、ウェスレーは「なんとこれらの異教徒たちと比べて、我々は恥じなければならぬことか」と言っている。⁽⁹⁵⁾イギリス軍による植民地の略奪を聞いて、ウェスレーは、異教徒のほうがもっと公正であると言う。⁽⁹⁶⁾「だれが一体、イギリス人を正直な異教徒に回宗させられるか」とウェスレーは何回も叫んでいる。⁽⁹⁷⁾上流階級の人々や金持ちは神の国に入れるのかどうかを疑いぬいた末に、ウェスレーは、貴婦人と聖徒とが同一人であり得ることを承認する。また、ウェスレーは、「祭壇の前には一人でもひざまずく時と同じ十分な神との交わりを、実務に従事していても私はもてる」と言ったある実業家の言葉を引用している。⁽⁹⁸⁾「金銭の使用法」

(The Use of Money) という説教⁽¹⁰⁾でのウェスレーのすすめの第一は「できる限り利得せよ」という、世俗性に属するものであった。

こう考えてくると、ウェスレーの世俗性の強調はハッチソンの思索と同じ結果となり、神を必要としなくなるのではないか。我々が今日の神学で世俗主義 (secularism) と世俗性 (secularity) とを区別している事情が、まさにこの問題に関連するのであるが、マイケルソンはこの問いへの答えは、キリスト教的世俗性こそ、この世をこの世として人間が管理することを可能にするものである、というにある。神を信じない世俗主義は、この世そのものを、あるいは、そのある部分を、いつのまにか神に変えてしまう。「無神論からは、容易に偶像崇拜への移行がある。神礼拝がないことから、容易に偽りの神々の礼拝への移行がある」⁽¹⁰⁾。

我々の見るところでは、ボンヘッファーの有名な言葉、「神の前に、神と共に、我々は神なしで生きる」⁽¹⁰²⁾は、まさに今日の世俗性の意味を表現したものであるが、神なしで生きるとは世界管理の方法に関しては信仰者と不信仰者との間になんの相違もないということであり、その神なしで生きる生き方を徹底させるためには、神の前に神と共に生きる以外に真の道はなく、この道を我々が行かない時には、神なしで生きることが遂には不可能になり、なにかの偶像礼拝に落ち入るといことなのである。古典的な罪の赦しと律法との関係に対してこれを比論的に言うならば、我々はこの世の管理という行為によって神から義とされるのではないから、その行為は神なしの行為であってよい。しかし、その神なしでの管理行為を十分になしとげることができず、また神の前に立ち返りその罪を赦され、それから再び帰り行く行為の場合、律法の場合は神なしの世界管理の場合なのである。我々はマイケルソン自身も自覚していたように、こういうボンヘッファーに見られるごとき世俗性の理解が、十分な形でウェスレーにあったと言っているのではない。数多くある他界性の発言の中に散在して、こういう世俗性を指向

するような言葉が、ウェスレーには処々に見られると言っているのである。

これまでに、ウェスレーにおいて、究極的には福音と律法との対立がないことは明らかである。キリストが律法の終わりとなられた、とパウロが言う時、その律法とは、神がアダムと結ばれた「行為の契約」(covenant of works) であり、これは人間の罪のために、人間を永遠の命に導くことができない。そのため、人間は新しい契約、「義の契約」(covenant of righteousness)、すなわち、キリストへの信仰によってだけ救われるのであった。ところで、「行為の契約」と共に存在したものが、儀式的律法であり、これもキリストがその有効性を終わらせたものである⁽¹⁰³⁾。また、道徳的律法としてのモーセの律法はキリストによってその有効性を終わらせられなかったのであるが、しかし、福音によって、モーセの律法のもちきたらず断罪とのろいは終わったのである。モーセの十戒や預言者によって表現された道徳的律法は、世の初めより存在し、造られた時に人間の心に創造者によって書き記されたものである。人間の罪がそれを汚損したとはいえ、人間が善・悪を知る良心を所有する限り、完全に消されてはいない⁽¹⁰⁴⁾。

我々にとって特に興味ある事実は、上述のウェスレーの道徳的律法に関する発言が、キリストの山上の説教に関するウェスレーの講解説教の一つの中に見られることである。四四の標準説教のうち、キリストの山上の説教に関するものが一三も存在することは我々を驚かせる。それに対して、モーセの十戒に関する講解説教は、その中に一つも存在しない。この事実は、何を意味するのであろうか。それは、ウェスレーがモーセの、また、預言者の道徳的律法の本質をキリストの山上の説教に表現されたものとして理解したこと、人間の行為の規準をモーセの十戒に見ずに、キリストの山上の説教に見たことを意味する。

もしそうであれば、宗教改革者たち——特にルターやカルヴァン——がもっていた傾向、すなわち、キリストの

山上の説教は個人対個人の間適用される愛の道徳ではあるが、集団対集団の道徳は目には目をという旧約の正義の律法であって、愛の律法ではないといったような、倫理生活での愛と正義の分裂、二元論的傾向が、ウェスレーには原理的に存在しないことになる。ウェスレーは倫理生活での愛の一元論に接近することにおいて、むしろキリスト教史上迫害された少数派、山上の説教をなすべく文字どおりに、個人的にも集団的にも実践しようとして、当時の国家体制や教会体制と衝突したキリスト者の群れの系列に近く立つことになる。これは恐らく、ウェスレーが臣従拒誓者たちの倫理と近いところに立つ一つの証拠になるかもしれない。

ウェスレーが愛の一元論的傾向を持っていたことの確かな一つの証拠は、「キリストを説教することに関して」(Letter on Preaching Christ)⁽⁹⁾という小論である。この中でウェスレーは、信者を養う健全な方法として、神の愛の告知たる福音と、律法とを交互に説教することをすすめているのであるが、「律法を説教するということによって、私は、山上の説教の中に簡潔に包含されているキリストの命令を説明し、それへの服従を強く要求することを意味する」(強調はウェスレー自身)と明確に言っているのである。ウェスレーがこのように愛の一元論的傾向を持っていたということは、神が、人間の世界管理に対して、どのように世界管理をなすべきか、その方法を人間に指示せずに、むしろ、神が愛の実行だけを人間に命じられること、すなわち、方法は人間の経験を土台とした創意工夫にまかせるという世俗性の神学に、ウェスレーの神学が、少なくとも近づく道の上にあることを意味するのではないだろうか。⁽¹⁰⁾

注

- (1) Works, vol. 7, p. 426.
- (2) *ibid.*, p. 420.
- (3) Letters, vol. 1, p. 286.
- (4) Works, vol. 7, p. 278.
- (5) *ibid.*, pp. 165—166.
- (6) Works, vol. 6, p. 263.
- (7) *ibid.*, pp. 261—262.
- (8) Works, vol. 7, pp. 26, 164.
- (9) Monk, Robert C.: John Wesley—His Puritan Heritage, London, Epworth Press, 1966.
- (10) *ibid.*, p. 33.
- (11) *ibid.*, p. 38 & Appendix II.
- (12) *ibid.*, p. 42.
- (13) *ibid.*, p. 47f.
- (14) *ibid.*, p. 23.
- (15) *ibid.*, p. 70f.
- (16) *ibid.*, p. 71.
- (17) *ibid.*, p. 74.
- (18) *ibid.*, p. 76.
- (19) *ibid.*, pp. 77—78.
- (20) *ibid.*, p. 87.
- (21) *ibid.*, p. 98.
- (22) *ibid.*, p. 103.

- (23) *ibid.*, p. 105.
- (24) *ibid.*, p. 109.
- (25) *ibid.*, p. 111.
- (26) *ibid.*, p. 113.
- (27) *ibid.*, p. 118 & p. 115.
- (28) *ibid.*
- (29) *ibid.*, p. 119.
- (30) *ibid.*, p. 123.
- (31) *Works*, vol. 8, p. 277; cf. *Letters*, vol. 4, pp. 178—179.
- (32) *Monk*: op. cit., p. 130.
- (33) *ibid.*, pp. 158f.
- (34) *ibid.*, pp. 174ff.
- (35) *ibid.*, p. 179.
- (36) *ibid.*, p. 180f.
- (37) *ibid.*, p. 188f.
- (38) *ibid.*, p. 194f.
- (39) *ibid.*, p. 197.
- (40) *ibid.*, p. 201f.
- (41) *ibid.*, p. 204.
- (42) *ibid.*, p. 211.
- (43) *ibid.*, p. 227.
- (44) *ibid.*, p. 231.
- (45) *ibid.*, pp. 237—240.

- (46) *Journal*, vol. 5, p. 116.
- (47) ウェスレー『説教上』(野呂訳)、三六三—三六四ページ。
- (48) 同右、三八五ページ以下。
- (49) Deschner, J.: op. cit., p. 175.
- (50) *Works*, vol. 7, p. 236.
- (51) *ibid.*, p. 199.
- (52) *ibid.*, pp. 196—199.
- (53) *Notes*, p. 412.
- (54) *ibid.*, p. 23.
- (55) ウェスレー『説教下』(野呂訳)、二一九ページ以下、及び、二四五ページ以下。
- (56) 同右、二二八ページ。
- (57) 同右、二六〇—二六一ページ。
- (58) 同右、二七〇ページ。
- (59) ウェスレー『説教上』(野呂訳)、三八〇ページ以下。
- (60) 同右、一一二ページ。
- (61) *Works*, vol. 7, p. 339.
- (62) *ibid.*, p. 342.
- (63) *ibid.*, pp. 344—345.
- (64) ウェスレー『説教下』(野呂訳)、二四八—二七四ページ、特に、二六八ページ以下。
- (65) *Works*, vol. 6, pp. 516ff.
- (66) Lindström, Harald: *Wesley and Sanctification*, London, Epworth Press, 1946, p. 124.
- (67) *Notes*, p. 65.
- (68) *Works*, vol. 10, p. 320.

- (69) *ibid.*, vol. 7, p. 454.
- (70) Notes, p. 294.
- (71) Works, vol. 7, p. 246, p. 514.
- (72) *ibid.*, p. 331; vol. 6, p. 384.
- (73) *ibid.*, vol. 7, p. 252, pp. 332—333.
- (74) *ibid.*, p. 327.
- (75) Notes, p. 342.
- (76) *ibid.*, p. 122.
- (77) *ibid.*, p. 634, p. 323.
- (78) *ibid.*, p. 639, p. 736. 一七三三年のウェスレーの説教「死人の復活について」(On the Resurrection of the Dead) の中で「復活の身体は今の身体のままであることが強く説かれているが、ウェスレーは明らかたこの考えを後にはねつけた。
- (79) *ibid.*, p. 112, p. 115.
- (80) *ibid.*, pp. 685—636.
- (81) ハクスラー『説教上』(註訳)一三四ページ以下。
- (82) Lindström, Harald: Wesley and Sanctification, pp. 120ff.
- (83) Works, vol. 8, pp. 276—277.
- (84) *ibid.*, vol. 7, p. 117.
- (85) Notes, p. 862.
- (86) Arnett, William M.: *op. cit.*, pp. 201—202.
- (87) ハクスラー『説教上』(註訳)一四二ページ以下。
- (88) 同註一五六—一五七ページ。
- (89) Notes, p. 432.

- (90) Michalson: *Worldly Theology*, p. 135.
- (91) Notes, p. 520.
- (92) Michalson: *Worldly Theology*, pp. 156—157.
- (93) Journal, vol. 1, p. 20.
- (94) Works, vol. 8, p. 11, p. 18.
- (95) Journal, vol. 3, p. 349.
- (96) *ibid.*, vol. 4, p. 89.
- (97) *ibid.*, vol. 2, p. 279; vol. 3, p. 177; vol. 5, p. 17.
- (98) *ibid.*, vol. 4, p. 436.
- (99) *ibid.*, vol. 4, p. 69.
- (100) ハクスラー『説教上』(註訳)一六九ページ以下。
- (101) Works, vol. 7, p. 218.
- (102) Bonhoeffer, Dietrich: *Letters from Prison*, July 16, 1944.
- (103) Works, vol. 6, p. 296.
- (104) ハクスラー『説教中』(野呂訳)四〇ページ以下。
- (105) Works, vol. 11, pp. 486ff. ウェスラー『神学論文下』(藤井・野呂共訳、東京、新教出版社、一九七三年)二一—二二ページ以下。
- (106) Letters, vol. 3, pp. 79ff. を参照せよ。

第十章 キリスト者の完全

一 キリスト者の完全の内容

兄弟D——が十分なる聖化（キリスト者の完全のこと……引用者注）に関して、前よりもよく理解していることを、私は喜んでみます。この教理は、メソジスト教徒と呼ばれている人々に、神が付与された偉大な宝（grand depositum）です。おもにこの教理を宣教するために、神は我々を呼び出されたように見え（1）ました。

この引用は、ウェスレーが、晩年一七九〇年九月十五日に出したロバート・C・ブラッケンベリー（Robert Carr Brackenbury）への手紙の一節である。この引用から明らかなのは、ウェスレーが死に至るまで、キリスト者の完全の教理を、メソジスト教徒と呼ばれる人々に神が付与された偉大な宝であると考えていたことである。

ゆえに、この教理は、けっしてウェスレー神学の中の周辺的なものではなく、中心的な重要性をもっていた。更に、この完全の教理を、ウェスレーの生涯の思想の発展に即して調べるならば、これこそウェスレーが、回心前から死に至るまで、一貫して追求したキリスト教的体験の論理化であることがわかるであろう。

ウェスレーの主張したキリスト者の完全とはどのような事柄であろうか。彼は、ガラテヤ人への手紙（二章二〇節）「生きているのは、もはや、わたしではない。キリストが、わたしのうちに生きておられるのである。しかし、わたしがいま肉にあって生きているのは、わたしを愛し、わたしのためにご自身をささげられた神の御子を信じる信仰によって、生きているのである」という言葉によって、消極的に、また、積極的にそれを説明している。

消極的に言えば、キリスト者の完全とは、厳密な意味での罪を犯さない状態である。アダムの墮罪以後の身体は、その中に原罪を有している不完全なものである。魂を圧迫するから、キリスト者の完全の状態にある者も過ちは犯す。その意味において、完全者といえども知識的には完全ではなく、また、その知識に伴う過ちからも免れていない。また同じように、自然的な弱点からも免れていない。要するに、完全者も、愛の律法に反しない、従って厳密な意味においては罪ではない、いろいろな種類の無知、過失、弱点、欠点をもっている。

どのような意味で、彼らは完全でないか。彼らは、知識において完全でない。彼らは無知から自由でない。過失からも自由でない。生きているどのような人からも、全知や過失なきことを期待することはできない。

また、彼らは弱点から自由でない。例えば、理解力の弱さ、また、遅さ、また、想像力の不ぞろいな速さ及び重苦しき、その他、言葉の不適當、発音の優美でないことなど。また、これに、会話においても、態度においても、幾千もの名も知れない欠点をつけ加えることもできよう。このような欠点からは、彼らの霊が神に帰るまで、だれも自由ではない。また、我々はその時まで、誘惑から全く自由であることも期待できない。

というのは、僕はその主に勝らないからである。しかし、この意味においては、地上において絶対的完全は全く存在しない。絶えざる成長を許さない程度の完全はない。⁽²⁾

ウェスレーの主張したキリスト者の完全は、この引用の最後の部分において明らかのように、成長をその中に包蔵している未完成の完全であって、アダムの完全と彼が名づけたあの絶対的な完全ではない。前にも述べたが、このアダムの完全は、我々がこの地上の生にある限り、獲得することのできないものであって、我々は、最後の義認の時に神に受け入れられ、アダムの完全を獲得することになるのである。

既に述べたように、ウェスレーの考えでは、この地上に生きる限り、アダムの墮罪後の原罪の宿る身体が魂を圧迫するため、完全なキリスト者も過ちを犯さざるを得ないのであるが、こういう考えの背後には、魂と身体との結合の仕方に関するウェスレーの思考が横たわっている。魂はその働きをなすに当たって、この地上では結合している身体の諸器官に依存するのであるが、特に脳髓に他の諸器官よりも強く依存する、とウェスレーは考えた。従って、もしもこれらの器官が混乱すると、魂の働きが妨げられてしまう。ちょうど熟練した音楽家でも、楽器が調子が狂っていけば、みじめな演奏しかできないのと同じである。すべての人間の脳髓は、程度の差こそあれ混乱しているもので、あらゆる場合に必然的に理解における混乱が起こる。誤った判断が理解の混乱から当然由来するし、誤った推論がそこからなされる。こういう事情のために、どれほど注意しようとも、我々は無数の過ちを犯さざるを得ないのである。そして、判断における過ちは、当然のこと実践での過ちをもちぎたらす。⁽³⁾

我々はここで注意したい。ウェスレーが、死滅すべき身体が魂を圧迫する (press down) と言う時に、我々は、ウェスレーの考えにおいては身体が積極的に魂に働きかけ、それを圧迫すると思うかもしれないけれども、実は、身体は魂の働きかけを受ける器官として見られているのである。身体が魂の働きかけに服従しないことはあって

も、魂に向かって混乱した身体のほうから積極的に働きかけるということはない。すなわち、働きかけは、ウェスレーの思考では魂から身体に向かう一方通行の気味がある。従って、魂が罪を犯さなくなれば、身体は魂に過ちを犯さしめるかもしれないが、罪を犯させることはできない。ところが、魂と身体の結合をウェスレーが言うよりももっと有機的なものであると考えれば、両者の関係は一応一次的に区別することはできても、二元論的に分離させて考えることができないものとなる。そうであるとすれば、身体的なもの——身体のみならず心理的なものも含めて——が魂に強く影響して罪を犯させる、否、犯させざるを得ないということになる。

メソジスト系の著名な新約学者ヴィンセント・テーラー (Vincent Taylor) はあるところでこの問題に触れ、⁽⁴⁾ 多くの人々がウェスレーの主張する罪なき完全 (sinless perfection) を肯定できないでいるのは、罪の捕らえ難い・深く達している性質に関してそれらの人々が知っているためである、と言っている。傲慢や虚栄や自己満足という精神的な罪に、人々は自覚せず、まといつかれているかもしれないからである。以上は我々も首肯し得るのであるが、そのついでに、テーラーは、ウェスレーがキリスト者は罪を犯さないほどに完全であり得ると言っているかと思うと、罪なき完全を自分は主張していないと言っていて、矛盾していると書いているが、⁽⁵⁾ これはウェスレーに公平な批評ではない。なぜなら、ウェスレーには罪の二重の定義があったからである。ある時には、魂に対する死滅すべき身体の圧迫に由来する過ちもウェスレーによって罪と呼ばれているのである。その意味では、罪なき完全はこの地上に存在しない。しかし、過ちは厳密には罪ではないとウェスレーは考えるがゆえに、ウェスレーのこういう理解からすれば、罪なき完全がこの地上に存在し得るのである。従って、ウェスレーが間違っていたとすれば、その罪理解の甘さによってなのであり、論理的矛盾によってではない。彼は論理においては一貫していた。

さて、積極的に言えば、キリスト者の完全とは、「心をつくし、精神をつくし、思いをつくして、主なるあなたの神を愛せよ」、「自分を愛するようにあなたの隣り人を愛せよ」(マタイ二二・三七、三九)という黄金律が、我々の中に成就されることである。「あなたがたの天の父が完全であられるように、あなたがたも完全な者となりなさい」(マタイ五・四八)というイエスのご要求を、我々が満足させることである。それは、キリスト・イエスの心を心とし(ピリピ二・五参照)、キリストが歩かれたように歩く(第一ヨハネ二・六参照)ことである。「我々の心、思い、魂、及び、力のすべてをもつて神を愛することである。これは次のことを含んでいる。悪い気質、愛に反するものは、なにもその魂の中に残らないということ、そして、すべての思想、言葉、行為が、純粹な愛によって支配されるのである」。

ウェスレーは、我々に対するイエスのご要求「あなたがたの天の父が完全であられるように、あなたがたも完全な者となりなさい」が、愛の完全を意味するものと考えているわけだが、それは、我々にとって、この地上の生の実現不可能であるとは考えていない。むしろ、神は実現不可能な要求を、我々にご命令になるはずはない。従って、我々はこの地上の生において完全であり得る、と確信していた。この点で我々の興味をひくのは、ユダヤ教の神学者アブラハム・J・ヘッセル (Abraham J. Heschel) が、ユダヤ教の敬虔の中心をなしている誠めの意味を、「あなたは命令されたのだから、あなたにできる」ということである、と主張していることである。ヘッセルはこの考えを基にして、ラインホルド・ニーバー (Reinhold Niebuhr) の主張である、神の命令は不可能の可能性 (impossible possibility) である、という発言に反対している。ヘッセルによれば律法成就は最初から不可能だとわかっていても、可能であるかのように実行しなければならぬものではない。ヘッセルの主張を参考にする時に、いかにウェスレーの律法の理解が、ユダヤ教のそれに近かったか分かるであろう。ウエ

スレーの主張である、神が完全であれと我々に要求されているのであるから、我々はこの地上において完全にあり得る、という発想の基盤は、旧約の伝統の中にあつたといつても差し支えないであろう。

完全にされたキリスト者も、キリストの贖いを絶えず必要とする。どのような意味で完全者もキリストの贖いを必要とするのであろうか。ウェスレーによれば、その理由はだいたい二つに別れるように思われる。完全者は、既に和解しているのであるから、もちろん神と新たに和解するためにキリストを必要としない。彼らは、神の愛を回復するためではなく、その愛の中に存在し続けるために、キリストを、すなわち、昇天されて今神の右に座しておられ、我々のために執り成しをしてくださるキリストを必要とする。

神の愛の中に存在し続けるためにキリストを必要とするというこのウェスレーの思想は、彼の聖化の教理を説明したときにも触れたが、聖化及びこのキリスト者の完全を、我々が自分の所有物のように、自分の自由になるものとして所有できると考えてはならないという、あのウェスレーの思想からきているのである。神は、清さの蓄積 (stock of holiness) を我々にお与えにならない。人間は清さの供給を毎瞬間 (from moment to moment) 神から受けなければならないのである。

次の理由は、我々が「キリストの業」の「預言者なるキリスト」の部分において、既に考察したことである。キリストは、完全にされたキリスト者に、模範としての光を各瞬間与えてくださる。この光を通して、完全者は、自分の成長してゆく道程の方向を常に指し示される必要がある。

以上の二つの理由から、キリスト者の完全は、贖罪者なるキリストに固着している完全である。一瞬間も、キリストから離れて存在しうるものではない。そこに、完全者でさえ、墮落し、また、滅びることがありうるという、あのウェスレーの思想の根拠がある。完全者は、神との緊張した対面関係の中で、絶えずキリストに支えら

れて生きているのである。⁽⁸⁾

ところで、ウェスレーは、キリスト者には初めから二つの等級 (Orders) が存在したという意見に賛成なのである。⁽⁹⁾ 一つの等級に属するキリスト者は無邪気な生活を送り、あらゆる事柄において罪でさえなければ、この世の習慣と流行とに順応している。彼らは多くの善行をなし、粗野な悪を避け、教会に通う。たいていの場合、彼らはやましくない良心をもって行動することを好むが、自分に対して特別に厳格であるわけではない。だいたい、周囲の人々の行いとおり生活している。他の等級に属するキリスト者は、あらゆる悪と思われる事柄を避け、すべての種類の良き行為に熱心であり、教会に一生懸命通うばかりではない。彼らは、更に力をつくして、キリストの心を自分のものとなし、あらゆる点でキリストの歩かれたごとくに、自分も歩こうとする。そのため、彼らは、たえざる完全な自己否定に生き、神以外にどんな喜びもとうとせず、日々自分の十字架を負う。彼らの唯一の目標は、キリスト者の聖化の頂点 (summit of Christian holiness) を極めることである。ウェスレーにとっては、後者こそよりすぐれた道 (more excellent way) なのであり、この道の極点までたどり着いた完者は、この世にとって「新しい被造物」であり、「疑いもなく、彼らに触れるものは、いわば、神の瞳に触れるのである」⁽¹⁰⁾。

既に第二章で述べたように、ウェスレーが、「完全」という言葉を使用しはじめたのは、回心前のことであり、「心の割礼」 (The Circumcision of the Heart) という、彼が回心前に出版した説教の中に、この語が使用されていた。そして、これも既に述べたことであるが、この完全の教理は、皮相的にみれば生涯終始一貫して、彼の主張したところであるが、内実的にみれば、回心前の彼は、その完全を自分の力によって達成しようとする律法的に追い求めたのである。回心の出来事を分岐点として、その後の彼はこの完全をキリスト者の完全と理解し、神

からの恩恵の賜物とみなすようになった。それゆえ、内実的に言えば、回心前と以後とは、完全という事柄が異質のものになっている。

一応ウェスレーは、義認とキリスト者の完全とを、第一の賜物、第二の賜物というように、並列的に表現している。しかし、この並列的な表現から、彼がキリスト者の完全を、義認から分離したと考えてはならない。この完全を与えるのが、贖罪者キリストであることからこのことは明瞭である。

また、ウェスレーによれば、キリスト者の完全は、神の創造の行為にも比すべきものであって、絶対的な恩恵によって瞬間的に与えられるものである。そして、この第二の賜物が与えられる時期は、神の主権の中にあるが、一般的には義認、新生の後、この地上においてある瞬間に与えられるとされている。⁽¹¹⁾ このある瞬間は、今かもしれない。ふつう、一般の信者が死の時まで完全にされないのは、この完全を求めないからである。⁽¹²⁾ ウェスレーは、聖化を与える神の漸次的な働きと、キリスト者の完全の賜物が与えられるその時の神の瞬間的な働きとの間に、少しも矛盾をみていない。この両者とも、真実である。そのことは以下の引用から明らかである。

人は、暫くの間死につつあるかもしれない。しかし、厳密に言えば、彼は死んでいない。魂が肉体から離れるまでは死んではいない。そして、その瞬間に彼は永遠の生命を生きる。同様に、人は、しばらくの間、罪に対して死につつあるかもしれない。しかし、彼は、罪が彼の魂から離れるまで罪に対して死んでいない。そして、その瞬間に、彼は、永遠の生命を生きる。⁽¹³⁾

今までに我々は、ウェスレーのキリスト者の完全の教理の内容について述べてきたのであるが、我々はここで、一つの大きな問題に出会う。それは、ウェスレー自身が、このキリスト者の完全を体験していたのであろうか、

という疑問である。とかくすると、我々は、説教した事柄を、その説教している当人が体験していなかったこと
 はあり得ないであろう、と簡単に結論したくなるのであるが、事実のところは、そのように簡単ではない。ウェ
 スレー自身はこれを体験していなかった、と主張する人々の議論の根拠をみてみよう。その基本的な根拠は、ウ
 エスレーが、我々の知る限り、彼の書いたものの中どこにも、自分がキリスト者の完全を体験したと告白して
 いないことである。ところで、これはウェスレーの謙遜からである、と簡単に片付けられてしまいかもしれない。
 しかし、問題はもっと複雑である。ウェスレーは、その『キリスト者の完全』(A Plain Account of Christian
 Perfection)の中で、キリスト者の完全という賜物を神から与えられた信者はそれを告白する義務がある、と教
 えているのである。自分で人々に告白するように教えていながら、その当人がその告白をしていないということ
 は、彼がそれを体験していなかった証拠である、といい得ることにもなる。また、ウェスレーが、しばしば、こ
 のキリスト者の完全の勧めと共に引用したのは、ピリピン人への手紙三章一二節「わたしがすでにそれを得たとか、
 すでに完全な者になっているとか言うのではなく、ただ捕えようとして追い求めているのである」という言葉であ
 った。このような根拠から、ウェスレーはこのキリスト者の完全を体験していなかった、という議論がでてくる
 のである。

これに対して、キリスト者の完全をウェスレーが体験していた、と主張する人々の議論の根拠は、自分が体験
 していない体験を、人々に体験するように説教することはあり得ないであろう、という仮定の上に立っている。
 そして、ウェスレーが、その自分の体験を告白していないのは、謙遜や周囲の状況への顧慮によるのである
 る。ターナー (George A. Turner) は、明白にはウェスレーは、自分がキリスト者の完全を体験したと告白し
 ていないが、ウェスレーの書いたものの中に、隠された形でその告白があると云っている。ここに、ターナーが、

隠された告白としてあげる箇所を、引用してみよう。⁽¹⁴⁾ 第一は一七四四年十二月二十三日の『日誌』からである。

行為や発言はもちろんのこと、あらゆる思考を、ちょうどそれが私の心に姿をあらわしてきた時に、私は
 見た。それが神の前に正しいものであるか、傲慢や利己心によって汚れているかどうか、見たのである。…
 …私は非常な畏敬と神の臨在のやさしい感じをもった。その点で私は非常に意を強くしたのである。だから
 一日中神が私と共におられた。⁽¹⁵⁾

第二は、一七六二年十月二十八日の『日誌』からである。

数年前のことであるが、私の弟はしばしば言った。「あなたがたの聖霊降臨日は、まだ十分には来ていな
 い。しかし、それが来ることを私は疑わない。その時には、今、義とされている人々について聞くと同じよ
 うにしばしば、清められた人々について、あなたがたは聞くだろう」。それが今十分に来ていることを、偏
 見のない読者はみな認めるであろう。⁽¹⁶⁾

これらの引用も、我々の見るところでは、ウェスレーがキリスト者の完全を自身体験していたという確かな証
 拠ではない。このように、ウェスレー自身がキリスト者の完全を体験していたかどうかというこの問題は、早々
 に決定するのは非常にむずかしい。我々もここにその決定を差し控えておこう。しかし、ウェスレーがこの第二
 の賜物であるキリスト者の完全を体験していたかいなかったかに関係なく、次に問題になるのは、このようなキ
 リスト者の完全の状態が、実際にこの地上の人間の生活の中で存在しうるものであろうか、また、その可能性を信
 じることがもつ神学的意味は何かということである。

二 キリスト者の完全の神学的意味

興味をひくのは、マルティン・ブーバーがユダヤ教徒の生活を描く場合に、ほとんどウェスレーの描いた完全なキリスト者の生活に近い生活を描き、その状態がこの地上の信者の生活の中で存在しうるものとして書いていくことである。ブーバーもちろん、この地上において人間が、アダムの完全とウェスレーが言ったような、完全な美徳の生活に到達できるとは考えていない。しかし、ブーバーは、この地上においても人間は、いつまでも罪の奴隷であることを必要としないのであって、徐々に自分の魂の統一 (unity) を獲得してゆき、遂にはある境地に到達すると考えている。その境地への到達についてブーバーは次のように書いている。

私が統一された魂でなすどんな行為も、私の魂に反作用する。それは、新しい、そして、前よりもっと大きな統一を魂にもたせようと魂を押し出すように影響する。あらゆる種類の回り路によってであるが、前のものよりもっとしっかりした統一へと、私を導く。このようにして、ついに人間は、一つの点に到達する。そこでは、彼は、自分の魂に頼ることができるのである。なぜなら、今や、魂の統一は非常に大きいのである。魂は、努力しない気楽さで、魂の中の矛盾を征服するのであるから。もちろん、その時でも警戒は必要である。しかし、それは、ゆるめられた警戒である。

我々は、既にウェスレーの人間論について述べたところで、キリスト者の完全の教理は、決断という人間の実存的次元の視角から人間の罪を理解するときに、はじめて可能なものとして考えられるということ述べた。こ

こでも、また、そのことを繰り返して言わねばならない。我々が、この地上の生において、ある瞬間以後、決断し続けるその方向が、いつも絶えず神に向けられており、我々の決断の全方向量が、愛によって徹底的に支配されるような状態に到達する、とウェスレーは考えた。その状態に至るまでは、我々は、罪を意識する領域を拡大してゆくであろう。その拡大の限界まで我々が到達して、もはや、我々の決断のすべてが、過ちを除いて、汚れないものになる状態をキリスト者の完全と言う。これは、決断という視角から捕らえた人間像であって、決断に影響する他次元のもの、環境、遺伝、その他の自然的条件から人間を捕らえた見方ではない。また、魂と身体との結合に関して、既に述べたようにウェスレーは、魂から身体のほうへという一方通行の働きかけを強調したのであるが、これも決断という視角から捕らえた人間の見方である。精神に対する身体からの影響が考慮されていないのである。

人間体験の具体相は、精神 (決断) と身体 (環境・遺伝・その他の自然的条件) の次元的区别を許容しながらも、精神から身体への方向と、身体から精神への方向との両方の影響の交錯なのである。従って、ウェスレーが決断という精神から身体への方向だけに基づいてキリスト者の完全の教理を作った時、それは神学上の一つの抽象であった。こういう抽象が許されるかどうかは、抽象を行ったほうがそれを行わないよりも、よりよく人間の体験を理解することができるかどうか、また、よりよく人間を歴史創作的にするかどうかで決められなければならない。

こういう抽象と人間の罪との関係は、きわめて難しい問題である。キリスト教が原罪と呼んでいるものは、生まれながらにして人間一人一人が罪への傾向を背負ってきているという事情を指しているが、キリスト教はこれを精神の問題として捕らえてきた。身体の中に原罪が宿っていて、それがそこから精神へ影響するのではない。

精神の問題なのであるから、これは自由と絡みついていて、しかも、生まれながらのものであるがゆえに、人間の自由による責任ではない。これはまさに、不条理と言う以外に言いようがないものである。しかし、自分の自由の中に巣くひ、絡みついてくるこの原罪の誘いを、人間はその自由において承諾することも、退けることもできる。ウェスレーの完全論は、その原罪の誘いを退ける人間の自由の強さが極限まで達した状況を指しているのである。人間が、その自由によって自分の中に巣くひ原罪を正しく管理している状態こそ、キリスト者の完全なのである。論理的には、この抽象は確かに可能である。我々はここで結論を出したくないのであるが、この抽象が許されるかどうかは、こういう抽象をすることによって、我々の体験がよりよく理解されるか、また、我々がより強靱に歴史創作を行えるかにかかっている。

自由による極限までの原罪管理、愛による圧倒的な自己支配という抽象が、ウェスレーの体験の中で抽象から事実になり得たかどうか——すなわち、ウェスレーが、キリスト者の完全を事実、体験として所有したかどうか——は別として、教理としてこれを主張したことは、自分自身や環境や自然を愛に満ちた自由で支配し、管理しようとする姿勢、歴史を創作しようとする姿勢を表現したものと見えよう。そして、キリスト者の完全の教理がウェスレー神学の主要な構成要素であるという事実は、この神学のもつ激しい歴史創作的な情熱を思わせるといつてよい。ブーバーのように、人間を決断の角度から、歴史創作の角度から捕らえたユダヤ教の実存論的神学者が、これに近い教理をもっていたのは不思議ではない。ただし、ウェスレーは、旧約の人々、例えば、ダビデがキリスト者の完全を所有していたとは思っていない。ただ、ウェスレーには救いの摂理を時代によって分けて考えるところがあり、愛の完全は聖霊が与えられた後の教会の時代の現象なのである。ダビデさえ罪を犯したがゆえに、キリスト者もこの地上に生きる限り罪を犯さねばならない、という論理をウェスレーは否定する。なぜな

ら、キリスト者はダビデの知らなかった神の恵みを受け得るからである。

キリスト者の完全のもつ神学的意味の中核は以上のようなところにあると思うが、まだ検討しなければならぬ事柄がある。ウェスレーがこの完全の教理を主張した意味の中には、それが、神の愛の全能の主権を言い表しているということが含まれている。既に我々が知ったように、ウェスレーにとっては、神の命令は同時に、その命令されたことを我々が祈り求めるならば、我々の中に神がそれを成就してくださいとの約束であり、人間のなし得ないことを神は要求されない。このことからただちに、神が完全を、この地上に生をおくっている我々に要求された以上、それを神は我々に与えることができるのであって、その完全を与えられる時期は、——神の自由の主権の中にあるが、もし神が許されるなら——この地上においてである、とウェスレーは考えたのである。

神はご自分の理由に従って、その業を早めることもおそくすることもできる。ある時には、突然に、そして、期待はずれの仕方で、神はその業をなされる。ある時には、我々が長い間神に求めていた後やっとなその業をなされるのである。⁽¹⁸⁾

次に、ウェスレーのこの教理のもつ意味は、各瞬間この完全を期待させることによって、信者の生活の中に神との実存的な緊張した対話関係を保つということにある。次の引用において、このことは明瞭にあらわれている。

コーンウォールの信者と話をすればするほど、彼らが明白に、強く実行されているキリスト者の完全の教理について聞いていないために、大きな損を受けていることを確信させられる。これが聞かれていないところではどこでも、信者は死にそうで、冷たくなってしまふように思う。愛において完全になることができるということ、彼らが絶えず期待することによってだけ、このことは阻止されうるのである。私は、絶えず期待する、と言う。なぜならば、死において、または、今からしばらくの後に、それを期待すること

は、それを少しも期待しないのと全く同じことであるから。⁽¹⁹⁾

ゆえに、この完全を求める態度は、「不注意な無関心、あるいは、怠惰な不活発においてではなく、活発な全的服従において、すべての戒めを熱心にまもること、油断のないこと、苦心すること、自分を否定し、日々自分の十字架を背負うことにおいて期待しなければならない。また、熱心な祈りにおいて、また、断食において、神のすべての命令に全く服従することにおいて、期待しなければならない」⁽²⁰⁾。これこそ、神と人間との交わりの中で、人間が全存在を神の約束に投げかけて生きるというウェスレー神学の要求する実存的な態度を、もっともよく表している。

このことは同時に、ウェスレーのキリスト者の完全の教理が、終末論を非神話化している面をもっている事実、我々の注意を促す。死後の最後の義認によって、我々が神から与えられるアダムの完全ではなくて、この地上において我々が、今、各瞬間、神との対話の中で体験しようと期待し、また、その体験の賜物を既にもっているならば、それを保持しようと戦い続けてゆくこと、——ここでは、世の終わりの出来事が、今の我々の持つ神との交わりの中の出来事に解釈し直されている。これは、終末の出来事の非神話化であるといって差し支えない。ウェスレーのキリスト教は、ヨハネ文書的であるとよくいわれるが、確かに、ヨハネ文書に既に見えている終末論の非神話化が、ウェスレーにおいては、このキリスト者の完全の教理において前進させられている。

しかし、我々は、もちろん、ウェスレーを、現代の神学者のごとくに取り扱ってはならない。既に見てきたように、ウェスレーの終末論の中には、我々が今考察してきたような、非神話化された終末論であるキリスト者の完全と並んで、非神話化されていない要素が、存在していた。彼は、この世の終わりには、キリストへの信仰をもった者もたなかったものも、キリスト者も異邦人も、すべての人が復活させられ、神の裁きの座の前に出さ

れると考えていた。キリストは、これらの群れの中から、正しい者を区別して、彼らに永遠の生命を与え、正しい者でない者は、永遠の地獄の刑罰の中に投げ入れられる、とウェスレーは考えた。そしてそこに、新しい天と地とが造られるのであるが、それは、この我々の経験している古い世界とは断絶している。古い天と地とは、その裁きの日に完全に滅ぼされてしまうであろう。新しい天と地とは、全くの神の恩恵として神の力によって来る、と考えられている。我々が現在味わっている救いの喜びは、この新しい天と地の喜びの先取りである。

ただし、注意しなければならない点は、ウェスレーが、けっして地獄を恐怖させることによって、信仰を無理強いしようとは思わなかったことである。かえって、ウェスレーは、神の怒りを前面に出し神の愛をほとんど言わないことは、信じない者の心をもっとかたくなにすると考えていた。ゆえに、彼の信仰への勧めは、喜びへの招待である。信じること自体が、深い喜びの生を意味している。信じているその生が、それ自体その意味であり目的である、とウェスレーは考えていたといえる。⁽²¹⁾

このこともまた、世の終わりの出来事としての救いの喜びが、現在の信仰の生の問題として非神話化されている事実を明瞭に示している。なぜなら、人が信じるのは、世の終わりに与えられる未来の刑罰を逃がれるためではなく、(この地上での)神との交わりそのものであるところの、信じるということそれ自体のためなのであるから。少なくともウェスレーには、神から与えられる未来の祝福が、今の我々が神と交わる信仰の中に強烈に注ぎこまれているのであって、これは彼の神学に非神話論的傾向が存在することを確実に示している。ウェスレーにおいては聖化論が一種の非神話論であるというマイケルソンの主張は、まさに我々が長年にわたって唱えてきた主張、すなわち、ウェスレーのキリスト者の完全は歴史創作的な姿勢を中心とする実存論的傾向をもつものであるという主張と軌を一にするものであり、歓迎せざるを得ない。⁽²²⁾

三 キリスト者の愛

キリスト者の完全が愛の完全であることを、我々は知った。それではウェスレーは、愛をどのように考えていたのであろうか。彼によれば、神への愛と隣人への愛との関係は *mi* と *mi* の関係である。すなわち、神を愛することは、何か他のものを目的としてなされるのではなく、それ自体が目的であり喜びでなければならぬのであって、隣人を愛するのはその神を愛することの喜びへの手段であるというのである。このウェスレーの考えは、アウグスティヌスの考えと等しい。神は、その場合、人間にとっての最高善 (*summum bonum*) である。人間の魂は、神を自分にとっての最高善として愛し、隣人への愛は、この最高善を実現するための手段である。⁽²³⁾

このウェスレーの愛の理解は、もちろん、愛をニグレンのように理解していないことを示している。すなわち、ウェスレーの理解においては、隣人への愛が、愛する主体である自分への顧慮を排除するような、隣人それ自体を愛する愛でありつつ、それが逆説的に同時に自分の最高善の実現である。これと相即して、神を愛する人間の愛が、人間の最高善の実現であるということも、ウェスレーの理解の特徴である。ここでは、神への愛が、人間のエロースの成就になっている。ゆえに、神への信頼に満ちた愛、隣人へのアガペーの愛、十字架を背負って自己否定をする愛が、同時に、ウェスレーの場合には、自分を実現するエロースの愛である。ウェスレーの愛の理解を表現するために、現代神学において常識となったアガペーとエロースという言葉を使用しても差し支えないが、しかし、その場合、人間の愛の深みの次元においては、アガペーとエロースが逆説的統一をもってしている事実

を、ウェスレー神学においては見逃すことができない。

自分を愛するようにあなたの隣人を愛しなさい、という戒めを、具体的にウェスレーがどのように考えていたかを見てみよう。ウェスレーにとって、自分を正しく愛することは少しも隣人への愛と矛盾しない。むしろ、正しい自己愛は、我々にとつて欠くことのできない義務であって、罪ではない。神と隣人に対して義務を背負っていると同じように、人間は、自分に対しても義務を背負っている。もちろん、自己愛は、神や隣人への愛の競争相手とみなされてはならない。神への愛が自己愛を正しいものに純化する。ゆえに、自分を正しく愛するような仕方では、他者を正しく愛せよと言うのが、ウェスレーによるあの戒めの解釈になるのである。⁽²⁴⁾ 隣人愛と自己愛とは、正しい規制の下にあれば、互いに力を与え合い、遂には混合して分けることができるのである。

この関連で、我々が注目しなければならないのは、ウェスレーの著作のあらゆる箇所にてくるあの幸福または平和という観念である。

あなたの心を、神に向かって健全なものにしなさい。神の中に、そして神のみに、あなたの幸福を（傍点引用者）探し求めなさい。

塵に固着しないように気をつけなさい。「この地上はあなたの場所ではない」。この世を乱用しないでつかうように注意しなさい。この世をつかっ、そして、神を楽しみなさい。⁽²⁵⁾

この引用の中で言われているように、幸福の源泉は他界性の中に、この世のものではないものの中にある。しかしながら、ウェスレーによれば、キリスト者はこの世で幸福でなければならぬのである。「事実、多くの人は、天において神と共に幸福であることについて考える。しかし、地上で神において幸福であることについては、彼らはけっして考えなかった」。しかし、これは間違いのないのであり、「幸福でない人間は、キリスト者では

ない⁽²⁷⁾のである。ここにもウェスレー神学の実存論的傾向と我々が呼ぶところのもの、信仰を現在の次元に集中して把握しようとする姿勢が顕著である。

幸福を神以外のなかの中に求めることは偶像崇拜である⁽²⁸⁾が、しかし、我々が神の中に幸福を求めるばかりでなく、見いだす時に、我々は自分の心を神に与えているのである⁽²⁹⁾、とウェスレーは言う。「我々がキリストの中に住み、キリストが我々の中に住まわれて、我々がキリストと一つになり、キリストが我々と一つになってくださる時に、我々は完全に幸福となる⁽³⁰⁾」のである。

キリストの山上の説教も、ウェスレーによれば、我々に真の幸福への道を示すためのものであった、というアーネットの指摘は正しい⁽³¹⁾。ウェスレーはマタイによる福音書の山上の説教についての注解を、「我らの主がそのためにこの世にこられた大きな仕事は、人間たちを祝福し、幸福にすることであった⁽³²⁾」という言葉で始めている。そして、山上の説教を以下の四つの部分に分けている。

- ① 真の聖化と幸福への甘美な招待 (五・三十一一)。
- ② それを他の人々に分け与える誘因 (五・三十一六)。
- ③ 真のキリスト教的聖化に関する叙述 (五・一七―七・一二)。
- ④ 歩むべき真の道の確かなしるしを示し、偽りの預言者たちに対する警告、また、聖化を追い求めるようにとのすすめをもつ結論。

以上で、ウェスレー神学においては、聖化と幸福とが相互に交換可能な観念であることが明瞭であり、それが同時に魂の平和であった。この点フィンチャーが、ウェスレーを「彼は内面的、宗教的平和の一探求者であった⁽³³⁾」と言ったのは、当たっていた。しかし、これはもちろん、安価な幸福主義ではない。ある時には、隣人のために

自分の命をも捨てる幸福主義である。しかし、隣人のために自分の命を捨てるのが、ある時には自分の魂にとって最高善なのであって、その意味で、魂は自己実現をするのである。そのことが幸福であり、平和である。このウェスレーの思索の背景には、人間が、神にすべてを投げかけて生きる時、自己実現をなし得るといふ、創造と共に与えられた秩序への信頼があるといふ差支えない。「もしもあなたが、(強調はウェスレー) 今不幸であるならば、それは、あなたが不自然な状態 (an unnatural state) にいるからである⁽³⁴⁾」とウェスレーは言う。すなわち、人間は宿命的に、自己を実現するのに、神に自分の全存在を投げかけて生きざるを得ないのである。

キリストとしてのイエスの出来事においてあらわされた神の愛に、すべてを賭けて生きる時に人間の宿命成就がなされる。この事実の認識は、体験を通してである。ウェスレーの体験論は、自分の宿命への愛を我々に与える。人間は神の摂理によって、各人異なった摂理の時、空間に宿命的におかれているが、しかも、各人すべてが、自分を最大限に創作的に生かさねば幸福でも平和でもあり得ないという宿命を、神への愛と人への愛に個性的に生きる時、成就するのである。これが、ウェスレーの言う神の像の回復である。これは、また、人間が、宿命的に、「我と汝」という神との対話の中に生きるように創造されている、とのウェスレーの確信を背景にもっている。ゆえに、信仰の現実には、人間の深みにとって異質的な他律でなく、自律の深まったもの、すなわち、神律である。強制されているとの感じをどこかに残しているものは、正しい信仰のあり方ではない。心の底から自由に信じられるものでなければ、正しい信仰ではない。

ウェスレーの体験論に、「宿命への愛」とでも表現しなければどうしても言い表し得ない面があると思うが、実はそこに我々は、実存論的な傾向をもつ彼の体験論的神学が、きわめてイギリス的な香りをもっていることを見いだすのである。エルンスト・トレルチ (Ernst Troeltsch) が「ドイツ精神と西欧⁽³⁵⁾」の中でドイツ精神を、西

欧、ことにイギリス及びフランスのそれと比較検討しているのは、周知の事柄である。トレルチの主張によれば、ドイツ精神の特徴は、その観念論哲学において知られるように、きわめて個性的な自由、自分の存在を自分から根底づけようとの自由にある。ところが、イギリス及びフランスの精神は——それぞれ互いに差異をもっているけれども——自然の法則に人間が深く根ざして生きなければならぬということ、人間の自由はむしろ、この法則を土台として、それに従って自分をつくりあげてゆくものである、ということについての鋭敏な感覚を所有している。フランス精神の場合には、その法則が、革命の伝統に表現されているように、人類理念、人類理性、世俗的人道主義、超自然的でない普遍的自然法であるが、イギリス精神の場合には、十七世紀のピューリタン革命を土台にしており、神の道徳的な法則であり、道徳的秩序なのである。

トレルチのこの論議を借用するならば、ウェスレーの体験論のもつ実存論的傾向は、自分を自分から根拠付けようとするドイツ的なものであるよりも、自分を、自分の根底として既に与えられてしまっている神の秩序から理解し、そこに生きようとする実存論的傾向である。人間の生形成の実存的決断を、むしろ、宿命的に神から与えられている方向へ展開させようとするのであって、自分の生形成の方向さえも自分から根拠付けようとする意味での自由の決断ではない。

ところで、ウェスレーの言う幸福とは、もう少し具体的にどういうものであったのか。我々は今、それを明らかにするために少し回り道をして、パウル・ティリッヒがこういう問題について論じているところに言及しつつ、論議を進めたい。

ティリッヒはある論文の中で、⁽³⁶⁾人間の喜びの状態の四つの次元をあげている。すなわち、快楽 (Pleasure) と幸福 (Happiness) と歓喜 (Joy) と祝福 (Blessedness) とである。ティリッヒによれば、快楽とは、ある特定の

刺激によって起こった喜びの感動である。これはもともと皮相的な喜びであって、だれもこの喜びの追求のためだけに生きる人はいない。幸福とは快楽よりも深い、もっと永続する性質のものであるが、これは不快感とも苦痛とも共存し得る。しかし、幸福は、大部分外的な状況に依存している。すなわち、幸福は、家族や友人たち、また、我々がその中に生きている社会からの我々に対する尊敬などに多く依存しているわけである。そして、人間は、この幸福の次元での喜びの追求だけで生きていくことができる。しかし、その場合には、次に取り上げる歓喜というより深い次元に到達することは不可能である、とティリッヒは主張する。歓喜とは、我々の存在のこの本質的・中心的なものの成就の表現である。これはしばしば、快楽や幸福と衝突するような仕方ですべて所有することのできるものである。しかし、これも人間にとってのもっとも深い喜びではない。もっとも深い喜びは祝福であり、これは歓喜の中の永遠的な要素である。祝福は、歓喜が永遠を対象としてもたれた時に存在する。歓喜は、内面の心理的な事柄に集中するものではない。他者のための完全な自己放棄の中に見られるものである。例えば、歓喜は、仕事そのものを追求するための自己放棄の中に見られる。ところで、歓喜の向かう他者が、地上の一切のものではなく永遠者である時に、祝福という要素が歓喜の中に生まれてくるのである。さて、ティリッヒのこういう喜びの分析に従うならば、ウェスレーの言う幸福は、この四つの喜びのうちで祝福に相当するものである。ウェスレーはどのように幸福について語るのであろうか。

人間は、両者に安らかに、(強調はウェスレー) 兼ね仕えることができないということを、だれもが知っている。神とこの世との間に生きる方向を調整することが、両方に失望し、また、どちらにおいても安息をもたないための確実な道であるということを知っていないのか。神を恐れるが、しかし、愛さない人は、なんと不愉快な状況の中にいることか。彼は、神に仕えるが、しかし、心の底からそうするのではない

がために、ただ宗教の苦勞だけを味わうが、喜びをもたない。自分をみじめにするのに十分な宗教はもっていないが、自分を幸福にするのに十分な宗教はもっていない。彼の宗教が、この世を楽しむことを彼に許さないし、この世が、神を楽しむことを彼に許さない。だから、両方の間に躊躇することによって、彼は両方を失い、また、神にも、あるいは、この世にも、そのどちらにおいても平和をもたない。⁽³⁷⁾

この文章の中で、ウェスレーは、この世と完全に切り離されこの世に自分の実存の根拠を置かないで、永遠者に実存の根拠を置いて生きる者のもつ幸福について語っている。しかも、その幸福は、主観的な所有物ではなく、一度もつたら失うことがないような所有物ではなく、この世に根拠をもつまいという絶えざる決断の中で、永遠者へ自己を依存させようとの絶えざる決断の中でもたれるもの、その決断の繰り返しそのものの中に現れてくる動的な幸福なのである。これこそ、ティリッヒの言う祝福ではないだろうか。この幸福に、ウェスレーは救いの確かさを置いたのである。すなわち、ウェスレーによれば、我々が神への決断を繰り返すことの中に、この動きの中に救いの確かさがある。決断をのがれたところ、客観的に決断を離れて存在する憩いの場所の中に、救いの確かさを求めなかった。これこそウェスレーが、聖霊のあかしの教理とカルヴァンの予定と堅忍の教理とが互いに矛盾すると考えている理由なのである。⁽³⁸⁾

さて、我々はここで、ウェスレーが、愛をいろいろな程度の差を表す段階的な範囲に従って考えていた事実を注意しよう。もちろん、その場合、どの範囲でもそこに行われる愛の性質そのものは変わらない。ただ、愛が向かっていく対象の範囲が、三つに分けられて考えられているのである。

一番大きな円周の中に含まれるのは、全人類である。そこでは、汝の敵をも愛せよという、キリストの誠めへの服従がなされている。しかし、その愛と性質は同じであるが、もっと強度になさなければならぬ愛のもっと

小さい円周が、その大きな円周の中に描かれる。それは、信仰を同じくする者への愛の範囲である。更にその円周の中に、もっと小さい円周が描かれる。それは、我々が、いろいろな境遇的な事情で、具体的に結び合わされていく人々、一例をあげれば家族の者たちへの愛の範囲を指示している。

このように、ウェスレーは、実際にキリスト者の愛が行われるその程度、または、愛を行う義務の範囲を、分けて考えている。これは、具体性を尊んだウェスレーの発想法をよく表している。これは、けっして、全人類へのキリスト者の義務を軽視することではない。しかし、人間が、空間と時によって制限されている存在である以上、その愛を、自分の置かれた時と場所の中で具体性をもって義務を果たす仕方で行う場合、このようなウェスレーの発想になるのは当然である。というのは、しばしば、我々は全人類を愛するという美名に隠れて、具体的な隣人を忘れていることがあるが、良きサマリヤ人についてのイエスのたとえが示しているように、我々が愛へ召されているのは、常に隣人の人のためだからである。そういう現実性から離れて、キリスト教の愛は成立し得ない。⁽³⁹⁾ ウェスレーの倫理には愛の一元論的傾向があるということについては、第九章の中で信仰と愛とに関して述べた折に触れたが、このことは、ウェスレーの救済史的思考、旧約の倫理と新約の倫理との間に明白な断絶を見る思考と関連付けて理解されなければならない。旧約の時代の倫理はモーセの律法やその他の道徳・儀式等の律法によって表現されていたが、道徳的律法を除いてこれはキリストによって終わったのであった。しかも、道徳的律法も、その本質は正義ではなく愛であることが明白にされたのである。従って、既に述べたことであるが、キリスト者の完全は愛の完全であり、新約の下に生きる者たちにとってダビデは模範にはならない。

キリスト者の特権は、神がユダヤ教を通して救われようとした時代の人間について、旧約聖書が記しているところによってけっして計ることはできない。ところが、今や時は満ち、聖霊は付与され、神の偉大な

救いは、イエス・キリストの啓示によって人間にまでもたらされている。天の御国は今や地上にうちたたられている。このことについては昔、神の御霊が宣言された。(ダビデはキリスト者の完全の典型、また、規範どころではないけれども)「彼らの中の弱い者も、その日には、ダビデのようになる。またダビデの家は神のように、彼らに先だつ主の使のようになる」(ゼカリヤ書一二・八)⁽⁴⁰⁾。

すなわち、ウェスレーは、旧約の時代の人々にできなかった倫理的行為、愛において完全になることが、新約の時代の我々には可能であると考えていたのであるが、これは、倫理の規準また可能性が救済史的に、時代によって異なるという主張であると言わざるを得ない。

我々は、ウェスレーがこの点を徹底的に考えぬいたとは思わないが、こういうウェスレーの主張は、我々が歴史の倫理と呼ぶものに向かって、少なくとも一步を踏み出したものである⁽⁴¹⁾。我々は今日に至るまでの歴史上の倫理観を大別して二種類を設定し得ると考える。第一は、我々が超歴史的倫理と名付けるものであるが、これは、どのように歴史的状況が変わろうとも、歴史の変遷を超越して倫理は一定不変であるとする立場である。第二は、我々が歴史的倫理と呼びたいものであるが、これは、いついかなる状況においても倫理は一定不変であるとの主張の明確な拒否であり、倫理の歴史的相対化である。我々はこの立場こそ、愛以外の一切を相対化していったイエスにならう道であると信じているのであるが、ウェスレーが愛の一元論的立場をもっていたこと、また、旧約と新約との倫理的断絶を主張したことは、これに近い。

ウェスレーの主張する完全が、この世の中での愛の完全であるということは、本質的に言って、それが律法主義的でも禁欲主義的でもないことを示している。

完全な人は、罪から救われていない人たちに起こる危険をもたずに、美食を味わうことができるであろう。

粗食も美食と同じく健康によいとして、我々にすべてのものをゆたかに与えて楽しませてくださる神に対し、単純に感謝を増し加えるために、彼はおいしいほうを選ぶかもしれないのである。同じ考え方に基づいて、彼は花の香をかぎ、ぶどうの房を賞味し、神に対する喜びを減ずることなく、増し加える他の楽しみを享受するのである。従って、我々は、愛において全うされた人間は、結婚したり、世俗の仕事にたざざわることのできないとは言い得ない。もし彼がそれに召されているなら、潔められる以前よりもうまく対応することができらる⁽⁴²⁾。

すなわち、ウェスレーの倫理は、前もって定められたわくの中に自分を無理やりに押し込む律法主義でも禁欲主義でもなく、置かれた状況の中で自分を愛の完全にまで高めようとするものである。更に、ここで我々が想起したのは、ウェスレーによれば、キリスト者がこの世で完全になり得るのは、神がそのように命じられたからであり、それが可能でなければ神が命じられるはずはないのであった。この世で生きるキリスト者のわくは、可能ものでなければならぬ。人間が不可能なわくを与えられて、それに自分を押し込め得ないから、自分は罪を犯しているというように考える必要はないのである。従って、ウェスレーは、厳密に言えば愛に反しないことは罪ではない、と言ったのである。

ウェスレーは、判断の誤りからくる行動上の過ちは罪ではない、と言ったが、これは具体的状況の中で行動のわくをキリスト者は自分で判断しなければならぬことを告げている。

これらを総合すると、ウェスレーの指し示す倫理の方向は、——ウェスレーがそこまで到達していたとは我々には思わないが——次のようなものである。まず時代的にいって(撰理的に言って)ある時代と別の時代とは倫理の行動わくが異なり、しかも、そのわくは超歴史的に与えられるものでなく、人間が自分たちの状況判断で作

るものである。そして、そのわくは、その中で愛の行使が可能なものではなければならないのである。これこそ、歴史的倫理なのである。

注

- (1) Letters, vol. 8, p. 238.
- (2) Works, vol. 11, p. 374.
- (3) *ibid.*, vol. 7, pp. 346—347.
- (4) Taylor, Vincent: *Forgiveness and Reconciliation*, London, Macmillan & Co., 1941, pp. 196—197.
- (5) Works, vol. 11, p. 376; vol. 12, p. 257. また矢崎正徳氏も、その著『十八世紀宗教復興の研究——ジョン・ウェスレーの思想と運動』(東京、福村出版、一九七三年)の中で、「(六九ページ)ウェスレーの「キリスト者の完全」の罪なき完全という主張は論理的矛盾を示していると主張しているが、この矛盾とはテーラーのいう矛盾と同じものではない。」
- (6) Works, vol. 11, p. 394.
- (7) Diamond, M. L.: *Martin Buber*, p. 203参照。
- (8) Works, vol. 11, pp. 414—441 を参照しよう。
- (9) *ibid.*, vol. 7, p. 28.
- (10) *ibid.*, vol. 11, p. 404.
- (11) *ibid.*, pp. 378—382.
- (12) *ibid.*, pp. 383—385.
- (13) *ibid.*, p. 402.
- (14) Turner, G.: *The More Excellent Way*, Indiana, Light and Life Press, 1952, p. 171.
- (15) *Journal*, vol. 3, p. 157.

- (16) *Journal*, vol. 4, p. 532
- (17) Buber, Martin: *Hasidism and Modern Man*, New York, Horizon Press, 1958, p. 150.
- (18) Works, vol. 11, p. 407.
- (19) *Journal*, vol. 4, p. 529.
- (20) Works, vol. 11, p. 402.
- (21) Williams: *op. cit.*, p. 199.
- (22) Michalson, Carl: *Worldly Theology*, pp. 148ff.
- (23) Letters, vol. 1, p. 76.
- (24) Works, vol. 10, p. 68.
- (25) Works, vol. 7, p. 222.
- (26) *ibid.*, p. 267.
- (27) *ibid.*, vol. 6, p. 433.
- (28) *ibid.*, pp. 440—441.
- (29) *ibid.*, vol. 7, 40.
- (30) *ibid.*, vol. 6, p. 430.
- (31) Arnett, W. M.: *op. cit.*, pp. 209—210.
- (32) Notes, p. 28.
- (33) Fisher, G. H.: *History of Christian Doctrine*, Edinburgh, T. & T. Clark, 1949, p. 391.
- (34) Works, vol. 6, p. 434.
- (35) Troeltsch, E.: *Deutscher Geist und Westeuropa*, herausgegeben von Hans Baron, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1925.
- (36) Smith, Huston edit.: *The Search for America*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1959, pp. 172ff.
- (37) ウェスレー『説教中』(野呂訳)一九九二年。
- (38) Works, vol. 7, p. 378.

- (39) *ibid.*, p. 10; pp. 78—79; p. 80.
 (40) ウェスレー『神学論文下』(藤井・野呂共訳)、三二二ページ。
 (41) 野呂芳男著『実存論的神学と倫理』東京、創文社、昭和四十五年、一四四ページ以下。
 (42) ウェスレー『神学論文下』、三六三ページ。

四 補遺 完全論に関する二論文の発掘

ジョン・ウェスレーの研究者たちの間でもその存在を忘れられてしまっている文献に、ジェームズ・W・バッシュフォード (James W. Bashford) というかつてオハイオ・ウェスレイアン・カレッジ (Ohio Wesleyan College) の学長であった人物による『ウェスレーとゲーテ』という一九〇三年刊の著書がある。⁽¹⁾ この表題より明瞭であるが、これはウェスレーとゲーテとの比較研究であり、両者の人間的完全の追求にその比較の焦点をあわせ、その方法としては、各々の思想的発展を組み入れた両者の伝記的叙述という形式を取っている。

今日のウェスレー研究の標準から見ると、バッシュフォードの著書はけっして程度の高いものとは言えないであろうが、共に啓蒙主義の時代であった十八世紀に生きた二人の偉大な人物の比較検討を行ったという事実に対しては、その着眼の良さを評価せざるを得ない。というのは、この着眼は我々の意表をついているからである。ウェスレーのキリスト者の完全の教理はアガペーを土台にしたものであり、ゲーテの人間完成の理想はエロース

を土台にしたものである、というように普通は考えられている。

この通常の見解は、十分に学的な根拠をもって展開され得る一つの研究の立場であると思う。ところが、バッシュフォードの研究は、ゲーテを一個のプロテスタントのキリスト者として叙述している。このような立場でゲーテを理解した著名な例としては、ゲーテ賞受賞に当たって、一九二八年八月にフランクフルト市でアルバート・シュヴァイツァーが行ったゲーテ講演、及び他の三つの同様の講演がある。⁽²⁾ バッシュフォードの書物は、シュヴァイツァーに先駆けること二五年であるが、既に一九〇〇年代の初めに、神学者の一人がゲーテをこのような角度から見ているという点も、それほど驚くには当たらないであろう。それは、基本的にはシュライエルマッハーの見解の踏襲にすぎないからである。しかし、バッシュフォードのごとくにゲーテをプロテスタントのキリスト者と見なした上で、ウェスレーとゲーテとを比較検討するという点になると、ウェスレーとゲーテにおける体験と思想の発展が、質においては同一のものとなる。両者の相違は、程度の差の問題となってしまう、そこでは、前者がアガペー・モティーフの発展としての体験、後者がエロース・モティーフの発展としての体験というような、截然たる区別は不可能である。

アンダース・ニグレンの『アガペーとエロース』が英訳され、アングロ・サクソンの神学界で愛におけるアガペーとエロースの区別が常識化されるに至ったのが一九三〇年代であるから、⁽³⁾ 当然のこと、バッシュフォードは両概念を使用していない。そこで、ゲーテの体験や思想の発展のモティーフからエロース的要素を完全に追い出すことは不可能であるがゆえに、ゲーテをキリスト者として理解する以上、バッシュフォードはゲーテを暗黙のうちアガペーとエロースとの総合という立場から理解したと見なさざるを得ない。そうすると、ゲーテとウェスレーとが同質の体験をもっていたとする以上は、当然のこと、ウェスレーの体験及び思想もアガペーとエロース

の総合されたものと見なすことになる。

それはさておき、バッシュフォードは具体的に両者をどのように理解しているのであろうか。彼によれば、キリスト教的な人間精神の完成を目ざしつつも、ゲートはそれを文化的教養によって達成しようとしたのに対し、ウェスレーはそれを「信仰を通しての恵みによる救い」(salvation by grace through faith)として把握した。⁽⁴⁾これは少なくともウェスレーの体験や思想をアガペーのモチーフからのみ理解する立場のように受け取り得るバッシュフォードの論述であるが、この論述は程度の差を意味していると理解すべきであることについては再説の要もないし、そのように理解した時にこの論述が正しいものであるという事情は、後述するところから明らかである。ウェスレー研究に少しでも親しんできた者は皆首肯するところであろうが、バッシュフォードも、ウェスレーの精神的生活の成長に大別して三つの段階を見ている。一七〇三年のエプワース司祭館での誕生より、母親スザンナの影響の強かった家庭教育、チャーターハウス(Charterhouse)校在学、オックスフォードのクライスト・チャーチ・カレッジ在学を経て一七二五年に司祭補(deacon)になるまでが第一段階であるが、周知のように、ウェスレーは一七二五年に神秘主義的諸著作の影響下に回心の体験をもっている(我々は、これを第一の回心と呼んできた)⁽⁵⁾。第二段階は、この回心の時期より、父サムエルの司祭補としての働き、司祭(priest)としての接手礼、オックスフォード大学テュター、神聖クラブの指導、アメリカのジョージアにおける宣教師としての活動を経て、一七三八年五月二十四日のロンドンのアルダスゲイト街(Aldersgate Street)における一集会での回心までである。この回心は、ジョージアにおける宣教活動の前後にわたるモラヴィアン教徒の影響を強く受けてなされた福音的なものであった(我々は、これを第二の回心と呼んできた)。第三の段階は、この回心から、ドイツのモラヴィアン教徒訪問、野外説教の開始、疲れを知らぬ伝道旅行、メソジスト会の組織を経て、一七九一年におけるロ

ンドンのシティー・ロード(City Road)での死去までである。

よく知られている事実であるけれども、ウェスレーは自分自身がキリスト者の完全の体験を獲得したとはその著述のいずこにも告白していない。否それどころではなく、バッシュフォードが指摘しているごとく、我々には奇妙に思えるかもしれないが、ウェスレーは自分がキリスト者になった時期についても明言していない。むしろ、キリスト者になろうと努力し続けている姿勢を明らかにしているのである。もちろんこの事実から、我々は決して、客観的に見てウェスレーが一生涯キリスト者でなかったなどという乱暴な結論を出すものではない。客観的に言えば、ウェスレーは第一の回心の時期以前に、幼き時に既にキリスト者であったと言わざるを得ない。ウェスレーがキリスト者になろうと努力していたという事情は、彼においては、キリスト者とはしばしば完全なるキリスト者という意味で使用された用語であることを告げているにすぎない。そして、バッシュフォードを含めて、それ以前のウェスレー研究者が指摘するように、ウェスレーの第一の回心の体験は神秘主義的著作に刺激されて、それ以前から彼の信仰の中核をなしていたよき行為によって神に受け入れられようとする姿勢が、内面的な純潔と、目標としての完全を追い求める姿勢の強化によって深められたものである。しかし、この時期においては、ウェスレーは、キリスト者の完全が我々の地上の生において体験されるものなのであるとは主張していないところだが、第二の回心後においては、自分の行為による完全の追求が捨てられ、神のひたすらなる恵みによってある時期に、この地上の生の中で体験されるものとしてのキリスト者の完全が主張されるに至った。

通常エロースの人間の典型のごとくにみなされているゲートを、バッシュフォードがプロテスタントのキリスト者と評価していることは前述したごとくであるが、彼によるとゲートもウェスレーと同じ問題に、すなわち、人間精神の誕生・成長・完成の問題に一生涯かかわったのである。⁽⁶⁾バッシュフォードの解釈によれば、ゲートのキ

リスト者としての体験の成長の歴史は、次のごとく図式に要約される。⁽⁸⁾『ゲッツ・フォン・ベルヒンゲンの物語』(一七七一年)は国民的英雄を描くことにより、ゲーテの人間及び世界に対する肯定を表明しているのであるが、『若きウェルテルの悩み』(一七七四年)には、自己と世界への深い絶望が記録されている。『ウィルヘルム・マイスターの演劇的使命』(一七七七年着手、一七八五年完成)や『ファウスト第一部』(一八〇六年完成)は、純粹に生きられない自己や他者についての自覚から、ゲーテが人間への道德的要求を低下させ、現実と妥協した事情が見られるとする。しかし、『ファウスト第一部』の終わりでグレートヘンを死なせることにより、ゲーテは、罪の払う価は死であることを暗示している。すなわち、この時期のゲーテは純粹と妥協との間を動揺しながら、徐々に人生における律法の厳存の事実を目覚めていくのであり、それまで同棲していたクリスチアーネ・ヴルピウスと正式に一八〇六年結婚し、悔い改めの実を示すに至る。更にこの時期、キリスト教徒であるということは単に心情的に悔い改めの体験をもつ以上の事柄、隣人愛に生きねばならない事柄であるとの自覚から、ゲーテは自殺しようとしていた学生を助け、ゲーテを当時さんざん悪く言っていたかつての友人ヘルダーの子供たちを経済的に助けるために生活を切り詰め、また、人生の高き・永続する喜びは他者への奉仕によって与えられると発言している。

バッシュフォードによれば、『ファウスト第二部』(一八三一年完成)は、その第一部を旧約とするならば、それに対する新約にもたとえられるものであって、そこでのファウストは、海から土地を奪い取る干拓作業という愛の奉仕を行い、その土地に新しく人々が住みつくことに無上の喜びを体験している。また、その心的境地に至るまで、迷い続けたファウストを神は救われるのであるが、それはゲーテによれば、気落ちしないで追い求めるものを神は救ってくださるからである。これはまさに、人間は自分の力ではなく神の恵みによって救われるとい

うことの、ゲーテ的発言である。更に、エッカーマンにゲーテが、福音書の中に描かれているキリストの人間性以上に崇高なものを、人類は生みださないと発言していることなども考えあわせて、約六〇歳の時期よりのゲーテは、人生の解決をプロテスタントのキリスト教において発見した。

ところで、バッシュフォードによれば、⁽⁹⁾ウェスレーとゲーテとを比較して第一に言わなければならないのは、ウェスレーが三四歳で第二の回心を体験し、その後は人生の諸問題の解決としての福音に關してきわめて明瞭であり、基本的にはそれに関する何の動揺も示していないのに対して、ゲーテは正しい解決に到達したのが六五歳から八〇歳の間であり、しかも、真の解決に到達する前に、いくつかの誤った解決を世に示している事実である。特にウェスレーの場合には、そのキリスト者の完全の教理において、どのような生きる姿勢が正しいものであるかに關してきわめて明瞭であるが、ゲーテの場合には、その『ファウスト第二部』といえども完全の歌ではなく贖いの歌であって、ウェスレーほどの愛と心の平和、精神的な高みの表現とは言い難い。第二に、實際行動において、伝道者としてのウェスレーのほうが、ゲーテよりもはるかにすみやかな成長の精神生活、また、愛の実践を示している。ゲーテにおいては、意志力が弱かったとはとても言えない面があるにしても、少なくとも晩年に至るまでは、情熱に対する支配力にむらがあったという事実は否定できない。

これまでに見てきたバッシュフォードの比較検討、特にそのゲーテ解釈には異論も多いのではないかと思う。しかし、彼のゲーテ解釈も一応成り立ち得る一つの立場であり、ゲーテからキリスト教的要素を完全に払拭するわけにはいかないであろう。そうすると、ウェスレーとゲーテとによる人間精神の完成の要求は、互いに質的に全く異なるものとは言えなくなる。

ウェスレーの神学には、二つの柱があつたように思う。宗教改革の用語で表現すれば、その形式原理は、ウェスレーが自分を「一書の人」と表現していたことから明らかのように、聖書主義であつた。その内容原理は、聖化、特にキリスト者の完全であつた。日本の神学界に周知の渡辺善太博士の貢献は、その正典論にある。我々はひそかに、これは渡辺博士の思索の中に強く流れているメソジズムの一つの表現であると考えている。それは、ウェスレーの神学の形式原理の現代的形態における徹底を目ざされたものと言えよう。ところで、渡辺博士には、我々の多くが埋れたままにしてある、ウェスレー神学の内容原理を追求された論文が存在する。⁽¹⁰⁾ 渡辺博士は謙遜から、この論文「基督者完全論の現代的意義」の再印刷を許されないのであるが、今日のウェスレー研究の水準から見てもすぐれた論文であり、当時このような論文が存在したということは我々の誇りである。

この論文において、渡辺博士はまずキリスト教思想史上における完全論の諸形態をあげる。カトリック的な型は「基督への『模倣』に急にして、『信仰』を顧みる暇なく、専ら『ならはんとすること』に力をこめ、『信ぜんとすること』が閑却せられて居る⁽¹¹⁾」のである。このように自己の行為によるカトリック的な完全の追求に對して、信仰義認論に立つたルターが反対であつたことは言うまでもない。ルターによれば、我々が神に受け入れられるのは信仰にのみよるのであり、キリスト者は義認されても同時に死に至るまで罪人である。罪とは自己追求であり、罪は、「一度には死なず、徐々に死ぬもので、その死に切つて仕舞う時は、死の直前である⁽¹²⁾」。そして、ゼーベルヒの言うように、ルターにとっては、「基督教の完全は、実現せられし福音的悔改であり、決して完成ではなく、寧ろ新人の常態的に進行する發展であり、不断の闘であり、努力である⁽¹³⁾」。しかし、渡辺博士によれば、ルターは罪と聖化との生涯にわたるキリスト者内部の二律背反を描くことによって、そのような二律背反の体験が見られないパウロから離れてしまつてゐる。ところで、カトリック的な瞑想の生活による完全の追求と異

なつて、ルターによれば、信仰者は世俗の中で罪と戦わねばならないのであり、真の完全追求は愛の奉仕によらねばならない。ここにキリスト者による世の征服がある。⁽¹⁴⁾

カルヴァンの神学は、彼岸的であつて「一見現世的社会的活動を枯死せしめるやうに見えるが、事實は之と反對に、現世に超越する事によつて反つて現世を征服する事を得しむる原動力を与へ、此の神学の普及する処必ず、現世的物質的發展が見られるやうになつた⁽¹⁵⁾」が、しかし、ルターとは異なつてこのような現世的物質的發展がそのままキリスト者の完全とは考えられていない。更に、ルターは少なくとも内面的な罪の征服は死の直前に到達され得るものと考えていたが、カルヴァンはこういう状態の可能性を全く彼岸に押しやつてしまつた。渡辺博士は、カルヴァン型の完全論の系列に二応属するものとしてダービー (J. N. Darby)・フォーサイス (Peter J. Forsyth)・バルト (Karl Barth) を紹介しておられる。

渡辺博士はツィンツェンドルフをルター型に属するものとして取り上げ⁽¹⁶⁾、ルターにおいてはいくぶん明確さを欠いていた義認の確証が、ツィンツェンドルフにおいては「聖靈に由る義認の確証」という教理によつて徹底されたとする。この教理は、渡辺博士が正しくも指摘されているごとく、ウェスレーがツィンツェンドルフ的な敬虔主義から受け継いでメソジスト運動の主要教理の一つとしたものであるが、それは瞬間的な回心と共に、直接に聖靈によつて義とされたという確証を体験的に与えられることなのである。ところで、ツィンツェンドルフは彼独自の仕方でルターの問題を發展せしめた。ツィンツェンドルフは第一に、キリスト者が完全の体験を獲得することを全く否定し、第二に、聖化もキリスト者の体験し得る事柄ではなく、体験とは別にキリストがキリスト者の聖化なのであるとした。従つて、キリスト者は完全をキリストの中に義認と同時に所有していることになる。第三に、聖化や完全がキリスト者の体験し得る事柄でない以上は、当然のこと入信後の克己は聖化を増しも減ら

もししない。これが、ウェスレーの主張と相容れないことは明瞭である。ウェスレーは、聖化を段階的に発展するもの、体験し得るものとしたし、ルターの言うように死の時まで待つ必要はなく、キリスト者は完全になり得るとしたからである。

リッチェルの完全論を、渡辺博士はルターの聖化論のもつ一面、すなわち、キリスト者がこの世に対して精神的に打ち勝ち、精神的な愛によってこの世を支配していくことも聖化であるとしていた事情の発展であるとする。周知のように、リッチェルの神学は二つの中心をもった楕円のときもものであった。それら二つの中心とは、宗教的中心であるキリストによる贖いと、倫理的中心である神の国であった。リッチェルにとって、キリストによって贖われたキリスト者の自由とは、自然の束縛から自由になり、自然を倫理的に支配することであったが、まさにこのような自由人の形成する理想的組織こそ彼にとっては神の国なのであった。⁽¹⁷⁾

ウェスレーの完全論を「ルッタア・ウェスレーの完全観の型」という項目の下に紹介しているところから明らかなように、渡辺博士は、ウェスレーをルターの聖化論の系譜に属するものと見、否むしろ、この点でウェスレーはルターの宗教改革の徹底であると理解しておられる。⁽¹⁸⁾ 一見、ルターが律法的行為の信仰的価値を否定したのに対して、ウェスレーはそれを肯定したがゆえに、両者は対立関係にあるかのごとくであるが、しかし、これは表面的な考察であるにすぎない。ルターが律法的行為の信仰的価値を否定したのは、神に義認されるためには人間の律法的行為が何の役にも立たないことを主張したのであり、この点ではウェスレーもルターと全く同じ主張であったからである。ウェスレーが律法的行為の重要性を指摘したのは、義認後のキリスト者の生活に対してであって、彼は「無律法」に反対したにすぎない。

ウェスレーの完全論がルターの聖化論の徹底であると見られるのは、ルターがキリスト者を罪人でありつつ同

時に義人であるということを強調し、不断の悔い改めを主張したがために、キリスト者の完全を死の直前まで延期してしまっただけに對して、ウェスレーは、キリスト者の完全を求めさえすればいつでも神によって与えられるものであるとすることによって、パウロ神学に帰ったところにある。

渡辺博士は続いてウェスレーの『キリスト者の完全』を土台として、ウェスレーの完全論の内容を探る。ウェスレーの言うキリスト者の完全とは、過失も犯さないような絶対的完全ではない。人間がこの地上にとどまり肉体をもっている限り、判断の誤りから起こる過失はまぬがれない。また、完全なキリスト者といえども、彼の中に巣くう原罪が根絶されるわけでもない。むしろ完全なるキリスト者とは、ある瞬間から、義認より高次の段階、故意には罪を犯さなくなるという状態にいられた存在である。その状態において彼は、愛による意志の純粹性を与えられているのであって、全存在を賭けて神と隣人とを愛する。また、愛の純粹性は、更に深められたそれへと成長し得るのであるから、完全の状態は進歩し得るものであるし、完全にされたからと言って自由意志がなくなるわけではないがゆえに、内的にであろうと外的にであろうと故意に罪を犯せば、——すなわち、自己の中の原罪の働きに同意すれば——その状態は失われる。もちろん、教会の場においてこの完全の体験は獲得されるものであり、それは個人主義的に理解されてはならない。

渡辺博士は完全論のもつ現代的意義を相当数の項目に分けて書いておられるが、その中から特に我々の興味を引くものを若干あげてみたい。

この論文が書かれた一九三八年（昭和十三年）と言えば、バルト神学が日本にも輸入されて大きな影響力をもち始めた時期に当たる。渡辺博士は既にこの論文で相当程度バルト神学への共感を表現しておられるが、それは完全論につきものの体験に関する渡辺博士の取り扱いに見られる。バルトは、渡辺博士も言われているように、

誤った体験主義を批判しているのであって、信仰の中に占める体験の場を空無にすることを要求してはいない。ただし、バルト神学においては、体験はあくまで神の言葉に従属したもの、ただ神の言葉を味わい、それを生活の中に結実させる以外の役割を信仰の中でもってはいらないのである。渡辺博士は基本的には、ウェスレーの完全論に表現されている体験をバルト神学に沿って、それと矛盾しないものとして理解しておられる。しかし、バルトが体験は物を見る眼鏡のごときのものであって、それ自体に注意を引かない時に正しく役割を果たすものであると言っていることから渡辺博士は想を得て、眼鏡がくもっている時にはそれをはずして調べなければならぬのと同じく、我々は体験そのものにも注意を向けなければならぬと主張されている⁽¹⁹⁾。ところで、渡辺博士のこの主張は、体験は神の言葉に全く従属しなければならぬと主張されている。ところが、渡辺博士のこの切には取り扱わなかったものを詳細に検討する必要があるということであろう。

アドルフ・ダイスマン (Adolf Deissmann) のパウロの研究などを参考にしながら、渡辺博士は、完全論が立場と状態との信仰による一致を説いている点を高く評価する⁽²⁰⁾。キリスト者は、キリストと共に死にキリストと共に甦っているという立場にあるが、その立場は、キリスト者の現実の状態と一致しなければならぬはずである。完全論は単なる理想でなく、実現の可能性のあるものである。これこそウェスレーの完全論の意味であり、それは新約聖書の言うところと一致するし、この一致があつてこそ現代における強靱な倫理生活が保証される。

ウェスレーが罪と過失とを区別して考えた事実を、渡辺博士は評価する。初代のキリスト教神学は、ギリシア思想の影響下に肉体を悪と考へ、そういう発想の上に原罪論を形成し、人間の罪の源泉が肉体にあるとしたのであつたが、渡辺博士は、この論文が書かれた当時に広く読まれていたシュタンゲ (K. Stange)、バートン (E. D. Burton)、ホルムシエトナム (Holmström)、ブルンナー (E. Brunner) 等の研究の成果を踏まえながら、

新約聖書の中には肉体そのものが罪であることを暗示する言葉が一つもないと主張する。新約聖書においては、ウェスレーが主張するように、肉体は原罪の下に生まれはしたが、信仰によって義とされた上は中性であり、罪は、人間が自由意志によって故意に犯すものである。それゆえに、全く罪のない状態に入ることは人間の現実の可能性であり、ウェスレーによる罪と過失との区別はギリシア的肉体観への抵抗また修正なのである⁽²¹⁾。ただし、ウェスレーは過失も、キリストの贖いが必要とするものであると言つたのであるが。

ウェスレーの主張したキリスト者の完全は、完全なる愛によって我々の生活があまねく支配された状態をさしたものである。渡辺博士は、ニグレンのアガペーとエロースの区別を採用して、その愛がアガペーであることを端的に主張する。周知のようにニグレンは、新約聖書の愛たるアガペーが、プラトンの愛たるエロースと全く質的に相違するものであることを言つた。エロースとは、高尚なものにしろ下等なものにしろ、人間が自分自身に内在する欲求を充足せんとする生の姿勢である。それに対してアガペーは、自己を無にして他に与える愛であり、キリストにおいて啓示された神の愛こそこのアガペーの典型である。キリスト者の隣人愛も、アガペーでなければならぬのである⁽²²⁾。

上述したところから明らかであると思うが、渡辺博士の言われる完全論の「現代的意義」とは、この論文が書かれた当時の神学的状況との対話であり、その対話を通しての完全論の再理解であつたと言っても差し支えないであろう。

補遺における拙論の表立った意図が二論文を発掘し紹介するところにあつたがゆえに、これでこの拙論を終わらせてもよいのであるが、二論文の紹介には、古くしていつも新しい神学問題を示唆しようとの意図もあつた。

その問題とは、啓示と体験、アガペーとエロースとの関係について我々はどうに考えなければならないのか、ということである。この考察に当たっては、完全論は好個の材料なのである。

渡辺博士は、前述したように、体験は啓示に従属すべきものであると考えておられるが、これは、完全なるキリスト者はアガペーによってその全生活が支配されるべきであるという主張と根底的には一致する。すなわち、神から人間へという方向の垂直線が貫徹している。これは徹底した一つの神学的立場の可能性であると思われるが、問題はウェスレーの完全論がこういう垂直線で十分に説明され得るかどうかである。

前述したように、ウェスレーは完全にされたキリスト者も、油断せずにその完全の状態にとどまり続けるべく努めないならば、神から与えられたその状態から転落するものとした。否、愛においてますます成長していこうとしないならば、そうなるのである。これはもちろん、ウェスレーのアルミニアンの立場と結合した主張である。ジョージ・ホイットフィールドのカルヴァンの二重予定論と対立して、ウェスレーは、アダムにおいて墮罪し、原罪を背負っている人間にも、彼がキリストを信じるに先立ってある程度の恩恵を神が与えておられるがゆえに、彼には信じ、また、自分の信仰を継続する自由意志が与えられているとなした。これが、周知のウェスレーの先行の恩恵の教理である。そうであるからといって、先行の恩恵の教理はキリストにおける神の恩恵の十全さを、少なくともウェスレーの場合には、そこないはしない。人間の救いは、キリストによってだけなされる。

しかし、ウェスレーのアルミニアニズムは、バルト神学のもつ図式たる上からの垂直線という形態で、神と人間との関係を考察するのを困難にする。ウェスレーの場合には、キリストによって投げられた救いの綱を、おぼれかかっている人間がつかまねばならないのである。綱がそれ自体の力でその人間にまきついて救い上げる、ということではない。救いは、神と人間との人格的な出会いの中で起こる出来事であり、人間はそこで真の自己に目

覚め、真の自己を成就するのである。神のアガペーの愛に救われ、アガペーで隣人を愛するようになることこそ、実は自分がそう生きるべく定められていたことであるとの自覚、すなわち、自己の真の欲求の成就たるエロース的出来事なのである。

ウェスレーが救われた者、特に完全なるキリスト者のもつに至る平和や喜びについて語る時、また、人間のもつ神における幸福について語る時、ウェスレーは、アガペーによってこそ、究極的に高い次元のエロースが生かされるといふ事情を語っているにすぎない。キリストにおける啓示は、人間の体験の中の、それに共感する深みを想定せざるを得ないのであり、人間はその共感から、自由にキリストを信じるのである。

紹介した渡辺博士の論文は、バッシュフォードのそれよりも、神学的にはるかにすぐれたものであるが、ウェスレーとゲーテとを共にキリスト者と見なし、両者の相違を程度の差と認めたバッシュフォードの立場は、キリスト者の体験のもつアガペーとエロースとの総合構造を示唆するものであり、これは、ウェスレー研究の方法論としては正しかったのではないだろうか。

注

- (1) Bashford, James W.: Wesley and Goethe, Jennings and Pye, 1903.
- (2) Schweitzer, Albert: Goethe, Vier Reden, München, Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1950 (Dritte, erweiterte Aufl.). 手塚富雄訳「ゲーテ」『シェヴァイスマー著作集』(第六卷)、東京、白水社、一九五七年。
- (3) Nygren, Anders: Agape and Eros, vol. I, trans. by A. G. Herbert, London, S. P. C. K., 1932.
- (4) Bashford: op. cit., pp. 16—17.
- (5) 野呂芳男著『ウェスレー』、東京、日本基督教団出版局、一九六三年、一七ページ以下参照。

- (6) Bashford : op. cit., p. 57.
- (7) *ibid.*, p. 66.
- (8) *ibid.*, pp. 78f.
- (9) *ibid.*, pp. 82f.
- (10) 渡辺善太「基督者完全論の現代的意義」、雑誌『福音』（基督教青年社発行）、昭和十三年七月号所載。
- (11) 同書、二四ページ。
- (12) 同書、二六ページ。
- (13) 同書、二七ページ。
- (14) 同書、二八ページ。
- (15) 同書、二九ページ。
- (16) 同書、三六ページ以下。
- (17) 同書、四〇ページ以下。
- (18) 同書、四四ページ以下。
- (19) 同書、五五ページ以下。
- (20) 同書、五八ページ以下。
- (21) 同書、六二ページ以下。
- (22) 同書、六六ページ以下。

第十一章 聖霊による確証

一 ウェスレーの聖霊理解

三位一体論については、既に第六章において三位一体の永遠者に関して我々が述べた時に言及したのであるが、それに関して我々はもう一度ここで聖霊論に関連して語らねばならない。

ウェスレーによれば、聖霊は父なる神とキリストとの両者から発するところの一人格である。ここで想起しておいたほうがよいと思われるのは、聖霊論に関し東方教会と西方教会との間に意見の相違があったという事実である。東方教会は、聖霊を父なる神よりいでたるものと告白してきた。ところが、西方教会は、聖霊は父なる神及びキリストよりいでたる存在であると告白してきている。周知のように、東方教会と西方教会が分裂するに至った一つの教理的な大きな原因が、この告白の相違であった。ウェスレーは、この点で明白に西方教会の伝統に

立っていた。

聖霊の来臨、また、キリストについてあかしするために、キリストによってみ父のもとから聖霊がつかわされるという表現は、聖霊が人格であることを表している。それによって、聖霊は明白に、み父とみ子とから区別されている。聖霊が真理の御霊と呼ばれていること、及び、聖霊がみ父からきていることとは、聖霊が神的人格であるということ以外を指さない。そして、聖霊がみ父からのみならずみ子からもいでた存在であることは、聖霊が「キリストの霊」(第一ペテロー・一一)と呼ばれていることから、また、ここで(ヨハネ一五・二六―引用者注)聖霊がキリストによってみ父のもとから、あるいは、キリストのみ名のゆえにみ父からつかわされると書かれていることから十分に主張され得る。⁽¹⁾

東方教会と西方教会とが共に、聖霊がみ父からいできたものであると主張しているのは当然であって、さもなければ、旧約聖書に記されている神の霊の働きを我々は説明できなくなってしまう。ウェスレーは、ペンテコステ前にも明らかな聖霊の働きを認めていた。天地の創造に当たっては、聖霊は水のおもてをおおっていたし、預言者たちや古の聖徒たちに靈感を与えたのも聖霊であった。更に、聖霊は処女マリアにキリストを懐胎させたし、救い主の働きに独特な仕方でも臨在していた。しかし、キリストが昇天された後のペンテコステまでは、聖霊が清めの霊として全人類に与えられていなかったのである。それまでと異なってこれ以後は、キリスト者に聖霊が与えられることによって、律法の時代には可能ではなかったような聖化の恵みが与えられるようになった、とウェスレーは考えた。律法の時代と福音の時代における聖霊の働きのこの相違こそ、ウェスレーが西方教会の伝統に立って、聖霊はキリストの霊であり、み父のみならずみ子からいずる者であると主張する理由なのである。⁽²⁾

ウェスレーが、聖霊はみ父とみ子との両者からいずるものであるという主張に固く立っていたことは、スターキー (Lycaugus M. Starkey) の言うように、ウェスレーがアメリカのメソジスト教徒のためにイギリス国教会の三十九箇条の宗教箇条を改訂した時にも、それが記されている第五条に変更を加えなかった事実からも明らかである。⁽³⁾ スターキーはウェスレーの聖霊論に関してすぐれた著書を世に送った人物であるが、彼によれば、ウェスレーには以下の二つの互いに逆説的な関係にある事柄の強調があったので、その三位一体論(tritheism)にならないですんだのである。第一は、三一の神の各人格が、それぞれ別の固有の人格なる生を所有していることに関する強調であり、第二は、三一の神の各人格の相互滲透、すなわち、一人格のおられるところには他の二人格も同じく臨在しておられるという主張であった。⁽⁴⁾

スターキーのこの指摘は、なかなか興味深いものがある。というのは、我々が第六章で取り上げた事柄、すなわち、ウェスレーにとっては三位一体の事実を信じる必要があるであって、どういふ仕方でも神が三位一体なのかを理解することが重要なのではないという事柄と、これが密接な関係をもつと我々が判断するからである。⁽⁵⁾ 既に検討してきたごとく、ウェスレーは聖霊が神であり、一人格であることに堅く立っていたのであるが、この教理の重要性は、ウェスレーの場合、特にそれが人間の魂を救うという信仰の実際面を支えるところであり、思弁的な興味にはなかった。み父により始められてキリストにより目的を果たされた救いの業を、聖霊が人間のところまで具体的に運んでくるという事実を表現するために、この教理が重要であったのである。ウェスレーのように、神が救いのために人間に働きかけてくださるという実質的な・体験的な角度から見れば、神の三つの人格の個々の働きかけを別々に問題とするようになる。これがウェスレーに見られる三神論的傾向であるが、しかし、聖霊体験が同時にキリスト及びみ父の体験でもあることから、スターキーが指摘したように、ウェスレーは三神

論から救われているのである。また、スターキーは、アメリカに宣教師として滞在していたころにウェスレーが読んだ、ピューリタンの神学者ジョン・オーエン(John Owen)の三位一体論が、同じように神の人間に対する働きかけを中心としたものであることに注目し、ウェスレーとイギリスの初期のピューリタンの神学者たちとの間にこの点での思想的連関があったのかもしれないと言っているが、あるいはそうかもしれない。⁽⁶⁾

ウェスレーの三位一体論における聖霊の一人格性の強調は、救いの体験の中でいつのまにか人間の魂と聖霊とが神秘主義的に融合して一つになってしまふような思想、人間が聖霊というものを所有することができるかどうかのとき思想を排除するものであり、人間と聖霊とが信仰体験の中であくまで「我—汝」という人格の関係を保つよううにさせるものなのである。我々はこのウェスレーの強調が、彼の神学の特徴をきわめてよく表していると思うので、回り路になるけれども現代神学の場に舞台を移して、ウェスレー神学の傾向が具体的にどのようなものであるかを浮き彫りにしてみた。

そのためには、それと対照した時にウェスレー神学がくつきりとその特徴を浮き彫りにして見せてくれるような神学傾向を見るのが良い。我々は、そのように対照的な神学傾向を存在論的神学と呼ぶことにしよう。現在オックスフォード大学の組織神学の教授ジョン・マコーリー(John Macquarrie)は、『ブルトマンとハイデッガー両著書を公にした人であろう。『キリスト教神学諸原理』(Principles of Christian Theology)がそれであるが、この中には三位一体論に関するすべからぬ叙述がある。⁽⁸⁾それによると、父なる神は根源的存在(Primordial Being)、⁽⁷⁾子は表現的存在(Expressive Being)、⁽⁸⁾聖霊は統合的存在(Unitive Being)と呼ばれている。根源的存在はティリッヒの神学における存在の根底(Ground of Being)に当たるものであるが、これは我々にとって究極的には神秘であ

あって、理性的に把握し得ない。根源的存在は、創造の行為においてその力を表すのであるが、その表現形式がロゴス(Logos)である。ロゴスは存在の根底たる根源的存在の表現形式であるから、根源的存在よりは我々の存在にもっと近いもの、我々の存在に形態を与えるものである。このロゴスがみ子たる表現的存在であり、ロゴスをもっとも典型的に我々のために表現されたのが、イエス・キリストなのである。そして、ロゴスから逸脱してしまっている我々を、もう一度ロゴスに結び付ける働きをするのが統合的存在たる聖霊である。このようにマコーリーにおいては、一者たる存在(Being)が、一者なる神が、こういう三様の働きであり、同時に存在の形態でもある仕方において我々と出会うのであり、そこに彼の三位一体論形成の仕方がある。

ところで、マコーリーは懸命に存在(Being)という言葉の中に生成(Becoming)の意味合いをとりいれようと努力している。周知のようにギリシア哲学の存在論の伝統に立つ限り、存在は、静止的なもの、動かないものを意味していた。しかし、キリスト教の神を存在と表現する場合には、その存在は動的なものであると言わざるを得ない。言いかえるならば、生成をとりいれた存在でなければならないのであり、さもなければ歴史を導く人格的な神を表現できない。

実はこういうマコーリーの無理な努力に顕著であるものは、存在論的な神学の全般に共通している。我々はこれに対して批判の目を向けたいわけにゆかないのであるが、まず言わなければならないのは生成あるいは創造性(creativity)の範疇を主として神を表現した場合によりよく表現される神の超越性に対して、こういう神学の立場は、十分に場所を与えることができないという事情である。一例を挙げてみよう。我々は神の創造の行為をキリスト教神学は、無からの創造(creatio ex nihilo)として伝統的に表現してきたことを知っている。もちろん我はこれを文字どおりの科学的真理として理解しているわけではないが、これはマコーリーによると、あまりに

も神と被造物との間が職人とその製作した物との関係に類似したものと考えられているという。神とその造られたものの対立が、表現の中には、強度に表されているがゆえに、もう一つのものがこの表現と組み合わせられなければならないという。我々にとって非常に興味があることには、マコーリーの提供するもう一つの表現が発出(emanaion)なのである。プロティヌスの哲学の表現としてあまりにもよく知られているこの言葉は、神から世のすべてのものが流出してきた事情を、我々に語っている。流出してきたものであるからには、この世のものは神とその本質を同じくするのである。こういう表現を使用しないと、神と世界とが対立だけの関係にあるかのごとく把握されてしまうとマコーリーが感じているところに、我々は疑念を覚えるのである。神がこの世界に内在されているという面が、この新プラトン主義的な言葉、プロティヌスの発出論の言葉をもって表現されざるを得ないと彼が感じているのは、我々には偶然とは思えない。教会教父の労作の中にみられるような新プラトン主義的なものをとり入れた、存在を主にした思想では、神と人間との質的相異を、神の人間に対する超越を厳密に表現し得ないのではないだろうか。存在は、人間と結びついて切っても切れないものである。しかし、存在論的な神学者たちは次のように自分たちの立場を弁護するかもしれない。それは人間存在の根底なのであり、人間なのではないがゆえに、そこには人間性から深みへの超越がある、と。ところが、そういう超越と、無からの創造という神話的表現の中にもなされている神と被造物との対立関係とは、だいぶ違う。

存在論的な神学者たちは、神の本質、その不変性を表現するためには、やはり生成よりも存在を主として考えるべきだと言うかもしれないが、人格的な神の不変な本質は、むしろ人間の生成の不変の軸ともいべき変わらざるもの、我が我であるという体験に類比のものとして把握すべきであろう。

次にマコーリーに見られるごとき存在論的神学は、歴史に対して正当なる態度をとっていないのではないだろ

うか。そこで、人間は自分の責任において愛を行い、また罪を犯し、自分の責任を裁かれてゆかなければならぬ。そして、神もまた自由に歴史の中で行為される。神の自由と人間の自由との織り成すドラマがそこで展開される場として歴史を考えることが、この存在論的グループの神学においては、常に不十分にしかなされていないのではないだろうか。いつの間にかこの神学においては、歴史は存在のための場、存在がそれ自体をそこで表現する場に変更されている。換言すれば、歴史の自然化とも言べきものがそこで起こっているのであって、結局のところ、歴史はそこで人間の自由の責任が厳しく問われる場であるより、ともすると存在に歴史の展開の責任を転嫁するそういう場に変えられてしまうと思われる。人間はここでは、歴史創作の行為を中心としてみられず、むしろ、その根底にある存在それ自体をひたすらに自己を無にすることを通して表面化する場としてみられている。

従って、この存在論的神学のグループの思索においては、決定的な弱点として人間の罪の厳肅さが忘れられてしまっている。ここでは人間は存在そのものと結びつくもの、自分の奥底に神的なものとの切っても切れないつながりのあるものとして考えられている。その結果その事実にあまえてゆくということになり、自分に面と向かって問いかけてき、自分のすみずみまで全存在をかけて厳しく問いかけてくるような相手が失われる。

更に、こういう思想の欠点と思われるのは、悪の問題のもつ深刻さが十分に理解されていない。歴史と存在そのものがあまりにも密着しているがために、いわば悪が入る余地がないのである。歴史のすべてが存在のドラマであるならば、そこには不条理という言葉で我々が表現したいような神に敵対するものが入る余地はなくなる。

次に、神の超越性が十分に顧慮されていないこういう思索においては、真の意味で人間が、神を崇めるとい

敬虔的要素が稀薄にされる。このことに関して、我々は細目にわたり三つの事情を言わなければならないであろう。その第一は、こういう敬虔性においては、我々の全存在が時々刻々人格的な神の恵みによってささげられているということが失われている。この思索によれば、我々は生まれながらにして自然にいつも存在と結びついていものである。罪を犯したとしても、我々はそこでいわば神から切り離され、キリストの恵みにより神があらためてこの自分を受けとってくださいたというのではない。第二に、こういう思索においては、人間は自身自身を全存在的に神にささげることができない。自分自身が存在の根底において既に神と結びついているのであるから、全存在的に神にささげるわけにはゆかない。どこか一部分だけは、あらためて神にささげなくてもよいような気分になる。そこには、ほんとうの意味でキリストを与えてくださった神への賛美がその強烈さを失ってしまったている。第三に、こういう思索においては、歴史と神とが存在論的に結びつけられているがゆえに、歴史の苦しみが、そのまま神にまで導入される危険性がある。すなわち、教理史上のあの父神受苦説の危険性が存在する。そして、既に述べたように、我々が神の存在の本質までも、苦しみによって滲透されるという思想をもつに至ると、我々の人生はまったく暗黒そのものとなり、平安を求めてもそれを見いだすのがれ場所がなくなるのである。少なくともその本質においては、神だけに苦しんでもらいたくない。我々の生がどれほど苦しみをもっているか、その奥底には神との交わりから湧き出てくる喜びに満ちあふれていたものであり、本質的に神は喜びでなければならぬのである。究極的には、存在論的思索は、信仰のもつ喜びを失わせるであろう。次に、マコーリーが存在の形式としてロゴスを考えていることは前述したが、ここにも存在論的思索の危険性がほのめられているように思う。我々の存在を支えているものは、自由なる人格的な神の愛でなければならぬのに、それが一つの形式や形態に変貌する危険性がある。すなわち、ここでは、歴史の根底にある存在の形式が重視され、歴史

はその結果流動性を失ったものとなり、律法主義的法則が歴史を支配しなければならぬものと考えられるにいたり、ついに福音の固陋な律法主義的倫理への転落が起こる。あるいは、福音のある種の歴史哲学への屈伏が起こりうるのである。そういう場では、歴史は真に歴史としては考えられていないで、歴史の自然化が生起している。さて、我々はウェスレーの聖霊論が、信仰体験の奥底において、神と人間との人格的邂逅、マルティン・ブーバーの基本語の一つを借用すれば、神と人間との「我と汝」という形態での出会いを土台とするものであることを見たのであるが、我々はこういう傾向の徹底した神学を実存論的神学と呼んでいる。ブーバーの「我と汝」は誤解されて用いられやすいが、周知のごとく彼は、もう一つの「我とそれ」という基本語を作っている。とかくすると、我々は常識的に「我とそれ」は人間と物との関係、「我と汝」は人間と人間との関係を表現したものと考へがちであるが、明らかにブーバーの『我と汝』という著作からも明白であるように、ブーバーが言っているのはそういうことではなく、人間と人間との関係でも、「我—それ」という基本語に表現されている事態は起こりうるのである。両者のどちらかが主体性を欠如した仕方であらう時はそうなのである。ところが、人間と物との関係でも「我と汝」の関係がありうる。例えばブーバーも言っているように、一本の木を見ている時、その一本の木を通して「汝」が私に語りかけてくることがあり得る。私の全存在がその木によって根底からゆり動かされた場合には、その木は汝の開示である。「我—汝」という場合の「汝」は、必ずしも人間とはかぎらない。すなわち、「我—汝」の「汝」という表現でブーバーが指示したものは、私の全存在をゆり動かして真の自分になるための決断をさせるものなのである。従って、ブーバーの用語を用いながら言うならば、神が「汝」であるという時に、けっしてそれは、神が人間の形をしているというのではないことももちろんである。我々の全存在を根底から揺り動かすような仕方であらうものに、それが神なのである。我々を真の意味で人格的に応答させ

るもの、従って我々とどこかでつながっているのではなく、向こう側から応答を迫る他者こそ神であり、人間以上のもの、人間を超越した人格的なものである。「我—汝」といっても、それが人間同士の間を生起した事態であれば、まだ徹底しているとは言えない。まだそこでは人間は、全存在をかけて問われてはいない。相手が人間以上のものたる神の問いの手段として用いられている場合を除いては。

結論的に言つて、こういう「我—汝」を土台とした神学的立場こそ、ウェスレーの聖霊論から出てくるものであると思える。従つて、ウェスレーの聖霊の恵みと人間の自由とが逆説的統一をもつていたのは、少しも不思議ではない。ペラギウスのように、アダムの墮罪によって傷つけられていない、生まれながらの能力である自由意志によって、永遠の命か永遠の死かを選ぶというのではなく、ウェスレーの場合には、神の先行の恩恵によってある程度回復された、すなわち、それ自身が既に神の賜物である自由意志によって、選ぶのであった。それゆえに、ウェスレーの理解によれば、聖霊は人間の自由意志の協力を、強制によらないで説得 (persuasion) によって獲得する。通常、聖霊は人間の理解力や判断力を啓発し、また、意志を刺激することによって導く。尋常でない仕方では聖霊が回心者に臨み、その人間を捕らえる場合であっても、ウェスレーは、聖霊の働きがその人間の協力と同意の上に成り立つものであると考えていたのである。¹⁰⁾

ウェスレー神学における聖霊論が、「我と汝」の形態のものであると我々が言う時、それは聖霊と人間とをただ向かい合つて対立する二つの存在、互いに他に対して凝固している二存在として取り扱うかの感があるが、実はそうではない。もしも我々が、聖霊と人間とがウェスレーにおいては互いに向かいあふ二存在であると主張するのみであれば、我々は後述するウェスレーの聖餐論を全く解釈できなくなる。聖餐論における事実臨在 (real presence) の主張ばかりでなく、ウェスレー神学には全体的に神秘 (mystery) の香りが漂っている。それは、神と

人間とが本質的に一つに融合するというような神秘主義 (mysticism) ではない。ここで言う神秘とは、両人格が互いの人格性をそこなわずに、相手の中に愛の侵入を行うことである。

この点で、フランスの文学者サン・テグジュペリの追悼集中のルネ・マリル・アルベレの論文、『今日の人間たちへの教訓』(Leçon pour les hommes d'aujourd'hui) に表現されているサン・テグジュペリの思想の一面が参考になる。¹¹⁾ このアルベレの論文の論証で明白なようにサン・テグジュペリが思想的にもっとも影響を受けたのはカトリックの神学者テイヤール・ド・シャルダンである。テイヤールの神学は我々のみるところでは聖霊論を中心にしたもの、聖霊の神学といつてもよいものである。ところで、ベルグソン哲学のテイヤール・ド・シャルダンへの影響はしばしば指摘されているところであるけれども、サン・テグジュペリは、ベルグソンの時間概念である持続時 (durée) を用いる。ベルグソンの持続時は時計の時とは違った時を意味した。時計の時は空間象徴への時間の従属である。それは同等の距離、一定の幅に分割することができる時間である。ところが、我々が実際に体験する時は、こういうものではない。例えば、過去の出来事を思い出しつつ、身はここにあつても心はここにはないということがありうるように、我々は現在にいながら過去にある程度入り得る。また、未来を想像しつつ、我々はその空想を楽しんだり、あるいは、それを苦しんだりすることができるのであり、現在にいつつも未来に参入する。実際に我々が体験する時は、現在と未来と過去とが混合し重なりあつているものである。そういう時をベルグソンの持続時は表現していたのであるが、実は実存論的哲学はそういう時間論をその土台として所有しているのである。この事情はプルトマンの決断的な信仰論を例として取り上げて明瞭である。プルトマンはケリュグマを将来的なもの、我々の存在に究極的な決断を促す終末論的なものとしたのであるが、その将来はまだきたらざる未来、我々にとつて空間的に向こう側にあるとも言うべき未来ではなく、もう既に我々の決断

をせまるべくここにきているもの、すなわち、現在の中に入り込んでくる将来である。

サン・テグジュペリは、ベルグソンの持続時の概念を自分の思索にとり入れたばかりでなく、我々の論述にとって興味があることには、彼はそれと共に広がり (étendue) という概念を使う。サン・テグジュペリが空間 (espace) を使わなかったのは「広がり」によって実存的な空間理解とでも我々が言わざるを得ないようなものを表現したかったからである。これは飛行士であったサン・テグジュペリの体験から生まれて思索しぬかれたものである。飛行機により郵便物を運んでゆく。空中から地面を見ると町々が距離をおいてちらばっている。ところが、愛する者からの郵便物を受けとった人にとっては、距離はしばしの間といえども失われる。地図に描かれるような空間と、心の体験する空間とは違うものである。心で体験する空間を「広がり」という言葉でサン・テグジュペリは表現したのである。体験においては、遠きものが近くにあり、近きものが遠くにありうる。いままでの実存論的神学の苦勞は、時間論の展開にあったが、今や我々は空間論に注意を向けなければならないであろう。その点でサン・テグジュペリの示唆は意味深いものである。

結局のところ、聖霊論は、神学における超越と内在の問題をどのように考えるかにかかっている。確かに聖書の世界像の土台の上に、神は天にあり、人間は地にあるというように文字どおりに主張する二階建ての世界観は、近代科学の発展とともに崩壊した。こういう形態での神の世界に対する超越は崩壊したのである。そこで、神学から超越を全く棄却しようとの誘惑がどうしても起こってくることは、我々にも理解できなくはない。超越なき神学のいくべき唯一の解決の方法は、内在への転換しかない。ティリッヒもマコーリーも超越の神を捨てて、存在の根底である内在の神に移っていったのである。

ところが、我々の理解によれば、これはあまりにも安易な解決の方法である。超越は神学的にいつて失敗であるから、神を内在にかえてしまおう、いわば天(二階)にいる神は今日不可能であるから、存在(一階)の根底(地下室)に神を押し込めてしまおうというのでは、まだ上下の距離をもった空間関係による思考を脱出していない。サン・テグジュペリの「広がり」という表現に表れているような空間についての実存論的思考により、我々は内在即超越、超越即内在というような論理へ移行すべきである。

人格的なものと人格的なものとの出会いには、距離上遠くにある存在が実に近くに、自分よりも身近に体験される場合があり得るのである。自分を真に愛し知ってくれる相手が、自分よりも自分を知ってくれることがある。出会いには「我―汝」という基本語の「―」が示すように、空間的距離をもち、従って「我」と「汝」との間のどれほど一方が他を圧倒するような愛の影響をもつ関係でも、一方は他の決断(自由なる応答)なしに、そういう影響を及ぼすことはできない。「我」と「汝」とは相互に超越の関係にある。ところが、自由なる応答をききずけるどころか、かえって促すような仕方では、こういう関係では一方が他を束縛するという逆説的事態が起こり得る。こういう場合のほかは、自分の力ではどうしようもない仕方では一方の愛の力に、自分の存在の中心から(内在)魅惑され、自由に束縛されるのである。これこそ信者のもつキリストによる自由であり、同時に、信者がキリストの僕であるという事情である。そして、これこそ我々の言う超越即内在、内在即超越である。

我々はもちろん、こういう事態がキリストの出来事を通して、我々に起こることを主張するのであり、そういう仕方では我々が神との出会いを体験する時、我々に対するそういう神の臨在の在り方を聖霊というのである。そして、聖霊という神の存在の在り方は、三角形の鋭角にもたとえるべきものであり、我々はその底の領域にもたとえられるべき父なる神としての神の存在の在り方を忘れることができない。聖書が、神は霊であるというような表現をとる時に、我々に語るのは、こういう三位一体の神全体の特性であると言えるのではないであろうか。

ネルス・フェレー教授の『どこにもいないし、何ものでもない、生ける神』(The Living God of Nowhere and Nothing)の中に展開されている主張も、我々の主張と軌を一にしている。⁽¹³⁾一事物のごとくにそこにあるという意味では、神はどこにもいないし、何ものでもないところの生ける神なのである。この著書の中でフェレー教授は、一貫して、二つの神学的傾向と戦っているのであるが、その一つの傾向が、前述した存在論的神学のグループのそれである。もう一つの傾向は、伝統的な神観、古びた二階建ての世界像のもつ超越の神である。フェレー教授自身は、神は霊である、ということに固着する。霊なる神は、自分よりも自分に近くあり、自分よりも自分のことを知っていてくださり、自分を真に自分にしてくださるのであるから、「神の死の神学」のように神を殺したり、神に死んでもらったりする必要はなくなる。フェレー教授の思索に、前述した時・空の実存論的理解を導入することにより、我々は、超越の神学か内在の神学かという、悪い「あれかこれか」からぬけ出ることができるのでないだろうか。

存在論的神学が神と人間とを実体的に結びつける一つの神秘主義であるということについても少し敷衍すれば、そこには、神の前に自分が全存在的に罪ある存在であるというような実感、全存在的に自分の罪に対して責任をとらなければならない存在であるという実感が欠けており、原罪論が真剣に取り上げられる余地がないのであるが、我々はこの点でマルティン・ルターの神秘主義との戦いを想起する必要がある。若きマルティン・ルターがヨハネス・タウラーの著作や『ドイツ神学』のような神秘主義的著作によって強い影響を受けたことは周知の事柄である。そして彼は、人間は心の奥底から神を愛さなければならぬこと、神の前に謙遜でなければならぬことを学んだのである。ところが、ルターはやがて徹底的にドイツ神秘主義に抵抗し、それをつきぬけてもつと深い信仰体験につき進んでいった。ドイツ神秘主義は人間が謙遜になり、静かになって、魂の奥底に沈んで

いった時には、そこに神を発見すると主張したのに対して、ルターがまじめにそれを実行した時、ルターが発見した自分の魂の奥底にあるものは、神ではなくて自分の自己愛、自分の罪であった。我々の聖霊論は、こういうルターの洞察にならって、展開されなければならないであろう。聖霊は我々の奥底にある神性ではなく罪を示して、我々を人格的にキリストに頼らしめる決断をさせるものでなければならぬ。まさにウェスレーの追求した聖霊の理解も、本質的にはこういうものであった。

聖霊が人間を救うためになす役割が、ウェスレーにおいてどういうものであるかは、これまでの叙述で明らかであるが、彼の理解においては、聖霊はこういう救いの秩序(order of redemption)のみならず、創造の秩序(order of creation)の中でも働くというスターキーの指摘はもろろん正しい。⁽¹³⁾これは、ウェスレーがみ父から聖霊がでてきていること、及び、旧約の時代においても聖霊が働いていたことを主張しているところから明瞭であるが、この聖霊の働きは、創造が無に転落しないように支え、生命の基盤となり、歴史を摂理的に導くものである。先行の恩恵というウェスレーの思考は、キリストの贖罪の業を神が予知されて、キリスト降誕前であっても、神がアダムの墮罪によって傷つけられた人間をそのままに放置せずに、すべての人間にある程度の道徳性と自由意志を回復されたことを意味するものであるがゆえに、これを与える聖霊の業は救いの秩序に属するものである。そうすると、ウェスレーの場合には、既に聖霊が働いている創造の秩序に加えられたものとして、救いの秩序での聖霊の働きがある。先行の恩恵を与える聖霊の働きは、創造の秩序と救いの秩序とを結合させるものである。

「自然と恩恵とを結ぶウェスレーの橋は、聖霊の準備的業(preliminary work)である」(スターキー)⁽¹⁴⁾。従って、聖霊の救いの業は、ウェスレーにおいては人間性を滅ぼさず、かえって人間性への増補(supplement)なのである。⁽¹⁵⁾

創造及び救いの秩序における聖霊の働きは、当然のことであるが、我々に異教徒の救いの可能性について考えさせる。ウェスレーが、キリストの福音について聞き、それに対して態度決定を迫られた人がキリストを拒否した場合、死後その人が改めてキリストへの態度決定を迫られ、救われる可能性があり得るとはしなかったことを、我々は既に見てきたのであるが、異教徒のようにキリストに関して何も知らずに死んでいく人々の救いの可能性はどうなのであろうか。スターキーはこの点に触れて、ウェスレーによれば、先行の恩恵は異教徒にも与えられているわけだから、もしも異教徒が抑圧せずにそれに従い道徳的生活を送るならば完全に救われ得るはずであると類推しているのは正しい。¹⁶ ウェスレーによれば、だれにでも与えられている聖霊のこの賜物によって、この世で福音について何も聞いていない人々の中にもキリストは働かれるし、これらの人々は、隠れたキリストの働きであるこの聖霊の働きに対して、どういふ応答をなすかに応じて裁かれるのである。¹⁷ そして異教徒の中に働く聖霊というウェスレーの思想が、すぐれた異教徒の哲学者たち——特にソクラテスやアリストテレス——や詩人たち——ホラティウスやヴィルギリウス——に対する彼の尊敬の土台となっていた。

要するに、ウェスレーにおいては、聖霊の働きは自由なものであった。聖霊は教会の外でも、キリストに導くために人々の中で働かれるのである。しかし、聖霊の働きのこの自由は、聖書や礼典や伝統が、神を啓示するに当たって聖霊が使用する通常の手段であることと矛盾しない。ただ、聖霊の働きをこれらの手段を通してのものに限定しただけである。従って、ウェスレーによれば、聖霊は、ある時には神の定めた手段を通して間接に、ある時にはこれらの手段によらないで人間の魂の中に直接に働く。

聖霊の直接の働きに関して、ウェスレーがどのように考えていたかは、クエーカー主義に対する彼の態度から明らかになる。スターキーは、ルターやカルヴァンの聖霊論と比べる時に、ウェスレーの聖霊論がどちらかと言

うとカルヴァンのそれに近いが、カルヴァンに見られる選ばれた者の聖化に関連してのみ語られている聖霊の直接の働きが、更にウェスレーの場合には推し進められていと主張した後、ウェスレーのこういう見解の背景としては、イギリス国教会の中にもあった聖霊の直接の働きを主張する伝統を一応はあげることができるが、しかし、ウェスレーの聖霊論に真に類似のものを探すならば、それはやはり、宗教的に過激派と目されていたグループの中でなければならぬと言ふ。¹⁸ 我々もこの判断が正しいと思うのであるが、そうすると、ここでウェスレー自身がしばしば問題にしたクエーカー主義と彼の聖霊論との関係が明らかにされねばならぬ。

広い意味ではクエーカー主義は十七世紀のピューリタニズムの一翼を担ったものであると言えらると思うが、ピューリタニズムやクエーカー主義とウェスレーとの共通点は、聖化の強調、信者が事実生活の中で義人となっていくということの体験の重要性を説いたところにあった。クエーカー主義とのこういう共通点をふまえて、ウェスレーの聖霊論がクエーカー主義のそれとどのように違っていたかを我々は問題にしなければならぬだろう。ウェスレーがクエーカーのジョージ・フォックス (George Fox) の書いた『日誌』(Journal) や『偉大なる神秘』(Great Mystery) また、ロバート・バークレイ (Robert Barclay) の『弁護』(Apology) を読んでいたことは、スターキーの指摘しているように、ウェスレーの『日誌』の記事や手紙から明らかである。¹⁹ これらに関連してウェスレーが書き残したことから、クエーカー主義とウェスレーとは、共に聖霊の直接の靈感を人間が体験できるものとしたことが明白である。預言者たちや使徒に働きかけた聖霊は、今もキリスト者に働きかけているのである。その聖霊の働きは、必ずしも言葉や礼典のごとき介入を必要としない。では、どこでウェスレーはクエーカー主義と違っていたか。ウェスレーはクエーカー主義に反対して、個人の魂への直接的な聖霊の働きかけは、聖書によって正当なものであるかどうかを試みられねばならないと主張した。彼は、クエーカー主義が、ともす

ると直接的な聖霊の啓示を聖書と同等に、あるいは、それ以上に信仰にとって權威あるものとしがちであることを危惧している。更に、クエーカー主義が礼典を軽視するのに対して、ウェスレーは聖霊がこれらの恵みの手段を重んじることを説き、また、クエーカー主義が信仰による義認の教理において誤っているとしている。⁽²⁰⁾

聖霊の直接的な働きと言われているものが、本当にそう呼ばれるに値するかどうかを聖書を規準として吟味するウェスレーの立場は、彼を熱狂(enthousiasm)に反対させる。熱っぽい空想、夢、天来の声、幻視、啓示等は、ウェスレーによれば、すべて聖書によって神からのものかどうか判断されねばならない。同じ理由で、ウェスレーは自分たちが完全になったと主張した人々に対し、それが熱狂からきた傲慢ではないかどうかを、聖書によって吟味するようにすすめる。⁽²¹⁾しかし、我々はもちろん、こういうウェスレーの慎重さを重視するのあまり、教会史上で異端者とされたモンタヌスやペラギウス(Pelagius)までも、その完全への指向のゆえに誉め上げたウェスレーの完全への情熱、その地上での可能性への確信を忘れてはならないのではあるが。⁽²²⁾

我々は第五章においてウェスレーの聖化を鍵とした聖書解釈について語った折に、奇跡についての彼の考えについて述べた。ウェスレーによれば奇跡には二種類あって、第一は伝統的な証拠であるところの聖書の中に語られている奇跡であり、第二は内的な証拠と呼ぶところのもの、聖霊が魂の中に直接作ってくださるところの聖潔・平和・幸福であった。そして、ウェスレーがキリスト教の真理性の証拠としては、今もすべてのキリスト者が体験できる内的な証拠のほろを重んじたこと、あるところでは、伝統的な証拠が今日邪魔物扱いされているのは神の摂理に基づくままで彼が言っていることを、我々は見てきた。しかし、ここで我々は誤解してはならない。聖霊の現在における直接の働きを主張したウェスレーには、原理的に言って、彼が伝統的な証拠と呼ぶ奇跡、聖霊の異常な賜物が、今は与えられなくなったとする理由はない。事実、ウェスレーは、聖霊の異常な賜物が使徒

の時代だけに限られて与えられたもの、原始教会だけに属するものであるという説に反対であった。福音が力強く説かれ、信者が神に向かって真剣に生きているところでは、聖霊の異常な賜物が与えられるはずであった。実際にそうならないのは、ウェスレーの考えでは、コンスタンティヌス帝以来教会が国家権力と協力してしまったからであった。⁽²³⁾そして、ウェスレーが強調したのは、メソジスト教徒はそういう異常な賜物を神から与えられていないという事実、また、メソジスト教徒が神から期待しているのは聖霊の通常の賜物たる内的な証拠であるという事実であった。その上でウェスレーは、神が今、伝統的な証拠、聖霊の異常な賜物を我々にお与えにならない事実、それがコンスタンティヌス帝以来の教会の罪によるにもかかわらず、神の特別な摂理を見たのである。神は信者に、外で行われる奇跡を期待せず、自分たちの心の中で働いてくださる聖霊に目を向けるようにと強制されているのである。

二 聖霊による確証の内容

ウェスレーの独創的な領域である聖霊の働きについての思索が、もともと良くあらわれているものが、我々がここで述べようとしている「聖霊の確証」(assurance, witness of the Spirit)の教理でもあり。まず、ウェスレー自身は言葉を通して、聖霊の確証が何を意味するかを検討しよう。

み霊のあかしとは、魂における内的な印象であるが、それによって神の霊は、直接に私の霊に私が神の子であるということ、イエス・キリストが私を愛し、ご自身を私のためにお与えくださったということ、私の

すべての罪が抹消され、私、この私が神と和解しているということをあかしするのである。⁽²⁴⁾

このように、ウェスレーが主張した確証とは、直接的な、聖霊の魂への印象であって、自分の罪が赦され神と和解しているというこの確証である。このように、確証は、義認の出来事と直接に結びついている。しかし、確証が与えられるのは、義認の時ばかりではなく、キリスト者が、キリスト者の完全を獲得した時にも、与えられるのである。完全なキリスト者は、自分が、神から第二の賜物である完全を与えられ、神との和解の第二段階に入ったことを、直接的に神から教えられて知っているのが普通である。「我々の中に、あらゆる種類のよき事柄を行われるだけでなく、ご自身の行為をてらして、そのなされたものを明白に示されるのも神である」⁽²⁵⁾。

確証の教理は、ウェスレーの神学における独創的なものであると我々は思うが、しかし、ある神学者は、少しもこれを独創的な教理と考えていない。その最近のもっとも良い例をあげるならば、ジョン・M・トッド (John M. Todd) がそうである。彼は、ウェスレーの確証の教理は、「伝統的なキリスト教の教え以外の何ものでもない」と言っている。⁽²⁶⁾ トッドは、ローマン・カトリック教徒であるから、彼が「伝統的なキリスト教の教え」と言う時には、もちろん、ローマン・カトリックの教理を指している。例えば、トッドは次のように言う。トレントの会議は、このような確証の教理を非難したように言われているが、それは、カルヴァン主義の予定論に対して非難を向けたのであって、ウェスレーの考えたような確証の教理に対して非難を向けたのではない。⁽²⁷⁾ 更にトッドは、トマス・アクィナスから引用することによって、ウェスレーのこの教理が、いかにトマスに近いものであるかを示している。トマスの、ローマ人への手紙八章一六節の注解によれば、「聖霊の声は、父なる神が子なる神に対してなされたように、人間に聞こえる外的な声によって、あかししない。むしろ、聖霊が我々の中に起こすところの子としての愛という効果によって、あかしするのである」。⁽²⁸⁾

一見トッドのこの主張は、もっともな根拠をもっているかのように考えられるかもしれない。確かに、表面的にはトマスの言っていることと、ウェスレーの言っていることは同一のひびきをもっている。しかし、もっと深く我々の検討を進めてゆくと明瞭になることであるが、前にもウェスレーの生涯についての叙述の中で述べたが、トッドのウェスレー研究の立場は、ほとんどベルギーのカトリックの神父マクシミン・ピエトの立場と同じである。⁽²⁹⁾ もう一度繰り返して言えば、ウェスレーの神学はプロテスタントの教理史上、宗教改革の線からはずれて、むしろカトリック主義へ帰ろうとする傾向をもったものである、と主張する立場にある。この立場の人々は、ウェスレーの生涯において決定的な回心は、一七三八年五月二十四日のアルダスゲイト街におけるものではなく、むしろ、一七二五年に彼が国教会の司祭補としての按手礼を受けるための準備をしていた時、神秘主義者たちの書物に影響されて経験した回心であると考えている。アルダスゲイト街の回心は、一七二五年の第一の回心の起こした余波にすぎないのであって、少しも新しいものを寄与しなかった。それは、第一のものをもっと深めただけにすぎないということになる。従って、トッドが、ウェスレーの確証の教理は、一七二五年から生涯の終わりに至るまで同一であり、全然変化をこうむっていない、と主張するのを聞いても我々は驚かないであろう。⁽³⁰⁾ しかし、事実は、トッドの主張とは異なっている。

我々も、ウェスレーが一七三八年の回心以前に、この教えが聖書の中にあるのを知っていたことを少しも疑わない。それにもかかわらず、ウェスレーは、一七三八年五月の初めにモラヴィアン派の宣教師ペーター・ペーラーからこの確証の教理を聞いた時、それを「この新しい教理」(this new doctrine)と言っている。⁽³¹⁾ ゆえに、一七三八年の五月二十四日の回心は、ペーター・ペーラーの「この新しい教理」との関連で取り上げられなければならないのであって、確証の教理は、明らかにペーラーの影響の下に、今までのウェスレーのその点についての考

えと断絶を示す形において形成されたものと考えて差し支えないであろう。どの点でそれは新しい教理であったかと言うと、ウェスレーがアルダスゲイト街の回心前においては、確証を信仰と業との共同によって獲得されるものと考えていたのに対して、ペーター・ペーラーは、キリスト・イエスによる神の愛のあらわれにただ信頼することによって聖霊のあかしが与えられる、と教えたのである。信仰だけによる義認の確証である点が、全く新しいのである。

生まれながらの人間は、この確証をもたらす聖霊の声を心の中で聞く耳をもたない。聖霊ご自身が、生まれながらの人間の中に眠っている霊の感覚を呼びますことによって、赦しの声を聞かせてくださるのである。ゆえに、確証は、それを受領した人が、受領していない人に説明しても理解してもらえないようなものではない。説明できない、個人の魂の孤独の密室の中でささやかれる、聖霊のみ声である。⁽³²⁾

この確証は、ウェスレーによると、程度の差をもっている。十分な確証(full assurance)は、少しもその中に疑いを入れる余地をもたない。しかし、そういう確証をもてない、程度の低い信仰がある。その信仰の場合には、しばしばこの確証が疑惑と共存する。その時でも、信仰はゆらぐであろうが滅ぼされないし、倒れそうになるであろうが引っくり返らないのである。⁽³³⁾

ウィリアムズは、スグデンの意見を引用しながら、ウェスレーの確証の教理に発展的に三つの段階があったと主張している。その第一の段階は、一七四四年の年会記録に表れているウェスレーの意見に明瞭であるように、一七三八年の回心以後それまでのウェスレーが、義認は必ず確証を伴うものであって確証のないところに義認の信仰はない、と主張した時代である。第二の段階は、一七四五年にウェスレーが、例外的にはこの確証がなくても義認の信仰があり得ると主張した時代から、一七四七年に至るまでである。

一七四七年になると、ウェスレーは、弟チャールズへの手紙に表れているように、我々に義認を与える信仰は必ずしも聖霊の確証を伴わないと明瞭に主張している。それ以後のウェスレーはこの事実を主張して変わらなかつた、とウィリアムズは考えている。⁽³⁴⁾ この点で我々の興味をひくのは、トッドの意見である。トッドによると、ウェスレーは、アルダスゲイト街での回心後あまり時のたっていない時期でさえも、神と和解するための信仰は必ずしも確証を伴わないと考えていたのである。確かにウィリアムズの言うとおり、一七四四年の年会記録には、トッドの主張に反するような意見が述べられているわけであるが、しかし、トッドが言うように、我々はウェスレーの『日誌』などから、一七三九年の終わりには既に明瞭にウェスレーが、確証がなくても神に受け入れられるという自分の意見を表白しているのを知っている。⁽³⁵⁾ それで、この年会の記録は、必ずしもそれを厳密な文字どおりの意味にとる必要がなくなる。この点では、トッドの意見が正しいと我々は思うのであるが、彼は次のように考えている。「事実には次のようであったと思われる。この教理が、その絶対的な極端な形においてウェスレーによって主張されたのは、せいぜい数か月の間以上を出していない。ウェスレーがそんな主張をしたことがあるかどうか、疑うことさえ可能である」。⁽³⁶⁾

それゆえに、ウェスレーにとって、確証は救いにとって必要ではないけれども、しかし、それは神から与えられる重要な賜物である。それは、普通の場合、キリストを信じる者に与えられるのである。この確証を与えられることによって、信者は、キリストにおける神の愛に深く信頼し、その信頼をますます深めることができ、聖化の道に前進してゆくことができる。これなしでは救われたいということはないけれども、これを与えられることによって、更に完全の賜物を待ち望み、聖化の大道を喜びと平和とに満ちながら歩くことができるのである。

三 確証と最後の義認

ウェスレーの確証の教理は、未来に関係しないで現在に関係している。我々が死の彼方で神の裁きの座の前に出る時に、最後の義認が必ず与えられるということを確証させるのが、この確証の教理ではない。そうではなくて、この地上の生において、今、神との和解に我々が入っている、ということを確認するのがこの教理の意味である。ウェスレーは、例外的には、非常に少数の人々に最後の義認の確証が与えられることを否定してはいない。しかし、それは例外である。普通の場合は、確証は我々の神との現在の和解に関係する。我々はここに、今まで述べてきたすべてのことを総括するようなウェスレーの言葉を引用してみたい。この引用から、ウェスレーの確証の教理がどのようなものであるかを反省すると共に、これからの議論のための踏み台にしたためである。

さて、私はあなたの反対理由を一つ一つ取り上げてみよう。あなたの第三の非難の対象である「確証」から始めよう。なぜなら、この論点について私が言わねばならないことは、わずかな言葉の中に包含されるであらうから。

ある人々はこの表現を非常に好む。私は好まない。ほとんどそれを使わない（これについての論争を始める暇もなければ、また、興味もないのだから）。私は単純に、この表現によってふつう意味されている事柄に関しての、私の今の感想を明らかにしよう。

私は、少数の、ほんとうに少数のキリスト者しか、永遠の救いについての神からの確証をもっていない。

と信じている。そして、それが使徒たちの言う、信仰の十分な確証(plethory)という事柄である。

私は、神の好意の中にあるという自覚が、神を恐れて義を行うキリスト者のふつうの特権である、と信じている（私はこれを十分な確証とは言わない。なぜなら、それは疑惑と恐れとの回帰によってしばしば弱められ、いやそれどころか、たぶん中断されるかもしれないのだから）。

しかも、この一般的な原則に例外がないとは、私は断言しない。ある人々が神の好意の中にあつて、しかも、一日中悲嘆にくれて過ごすこともあり得る。しかし、私は信じるが、これはふつうの場合、肉体の疾病か、福音の約束に関する無知によるのである。

だから私は、神に受け入れられているという自覚が、義認の信仰にとって本質的なものである、とは考えてこなかった。⁽³⁷⁾

ここでウェスレーが「永遠の救いの確証」、または、「信仰の十分な確証」という言葉によって表しているものが、キリスト者の完全に関係するものという意味しないことは明瞭である。なぜならば、キリスト者の完全を受領したのもそれを失う可能性が常にあるのであつて、けつしてそれは永遠の救いを我々に与えるものでもなく、十分な確証を与えるものでもないからである。ここに意味されているものは、明らかに、最後の義認を我々が与えられるという十分な確証である。ウェスレーは、この最後の義認を与えられるという十分な確証を、「希望の確証」(assurance of hope)と呼び、彼が確証の教理によって主張した神との現在の和解を確証させる聖霊の確証を、

「信仰の確証」(assurance of faith)と、この言葉を使って区別している。⁽³⁸⁾

ウィリアムズも主張しているように⁽³⁹⁾、この点ウェスレーは、宗教改革者の伝統から別れた。特にこの点で、ウェスレーの主張と、カルヴァン主義的な堅忍の教理(doctrine of perseverance)とは明瞭に異なっている。カルヴァ

アン主義の堅忍の教理は、神の永遠の選びに基礎付けられていた。人類の中から神が特定の人間たちを選び分かつた。ゆえに、これは最後の義認にも関連している。神の選びという過去の出来事と、最後の義認という死後の出来事の出来事とに、特定の人たちは保証されているとの確証が、カルヴァン主義予定論の特徴であると言って差し支えない。それは客観的な保証である。なぜならば、その確証は、現実の神との厳しい対面そのものの中の確証ではなく、むしろ、現実の神との厳しい対面に不安と恐れとを覚える人々に、その厳しい対面の外側に客観的な保証を与えることによって、その不安を解消させようとする教理であるから。もちろん、これが、慰めの教理であったことは事実である。しかし、これは、本当の意味でのキリスト教的な慰めを与えたかどうか。本当のキリスト教的な慰めは、神との厳しい対面そのものの中から湧き出てくるのではないであろうか。カルヴァン主義のこの教理に対して、ウェスレーの確証の教理は、神との和解を享有している次元でもあり、厳しい神との対面の次元でもある現在の立場から、一步も外に出ようとはしない。これは客観的な保証を与える教理ではない。それは、予定という過去の出来事にもかかわりを持たないし、最後の義認という未来的な出来事にもかかわりを持たない(少数者の例外を除いて)。むしろ、確証は、現在における神への毎瞬間の決断そのものの中において与えられるのである。

ここでもまた、我々は、ウェスレー神学のもつ実存論的な性格に出会っている。神と人間との交わり、「我と汝」という対話の中で、確証が考えられているという事実がそれである。その対話の外にあるものに客観的な保証を求めることによって、その対話自体の継続を保証してもらおうとの希望をもった時には、我々は、少なくとも「我と汝」という関係で表現されるような神との対話の次元で、脇目もふらずに自分を集中して生きていない。

神からの言葉であるキリストにおける罪の赦しの愛の事実以外に、自分の神との交わりを保証するような客観的な証拠がほしいときに、我々は、目を対話の相手である神からそらして、不安に揺らぐ自分の気分をささえるような保証を見いだそうとしているのである。ところが、信仰というものはそういうものではない。信仰とは脇目もふらずに、神への応答である決断を繰り返していることである。⁽⁴⁰⁾

四 確証と聖霊の結ぶ実

我々は、カルヴァン主義的な予定論が、強靱な倫理的な人格形成をなす情熱を生み出したことを認めるのによぶさかではないつもりである。我々は、この事情に関する経済史的研究が、例えばマックス・ウェーバーなどによって、非常な成果をもってなされているのを知っている。十七世紀のカルヴァン主義者たちが、神によって救いに選ばれているという確証を得るためにどれほど苦勞したかを、我々はそれらの研究を通して知ることができる。彼らは、予定されているという確証を、自分たちの倫理的な生活の中に見ようとした。それが世俗化された形態をとるにいたっては、自分たちの生活が経済的に恵まれているという事実によって、自分たちが神に選ばれている人間たちであることの確証とするような様相を呈するに至った。それが経済史的にあって、資本主義発展のために良い環境を提供したことは、我々が、それらの人々による研究によって知っているところである。しかし、我々が忘れてならないのは、このカルヴァン的な生の倫理面への関心、予定についての確証を追い求めるの倫理面への関心が、結局は、予定という形で過去、並びに、最後の義認という形で未来にかかわるもので

あるということである。客観的な神との和解の保証を得ようとする生の神学面が、倫理面に影響したものである。

ウェーバーは、メソジズムを、同じように強烈な倫理生活を生み出したものであると評価しているが、彼はメソジズムが、確証の教理という感情的な教理のために、予定論に基礎付けられたカルヴァン主義者たちほどには、強烈な倫理生活への基盤をもっていなかったと主張している。この点に関しては、いろいろと神学・経済の両面からの討論がなされるであろう。我々はこの点に関してのマルドウィン・エドワーズ、及び、スコット・リジエツトなどの研究を高く評価しなければならない。それはさておき、ウェスレー神学の倫理面への影響の中に、確かにマックス・ウェーバーが言うような、感情的なものがあつたことを我々は認めるものである。確かにウェスレーの確証の教理は、心理主義的に説明され、また、受け取られる危険性があつた。しかし、後に明らかになるように、確証の教理の真の内容を、感情的なものとして解釈することには我々は反対である。とにかく、ウェスレーの神学が倫理面に影響するとなれば、それはカルヴァン主義予定論のように、未来及び過去における客観的な救いの保証を得ようとする努力からではない。むしろ、神との対面の中に毎瞬間キリスト者の完全を追い求め、また、既にこの完全を与えられたものは、毎瞬間それを保持し成長させるために神に向かって繰り返し決断してゆくという、現在の実存的な性格をもった緊張が倫理面に影響するのである。

ウェスレーの確証の教理は、果たしてマックス・ウェーバーが非難したように、その本質までも感情的なものであつたであろうか。断言してもよいが、マックス・ウェーバーは間違っていたと我々は思う。

我々は既に、ウェスレーが、アルダスゲイト街における回心の事情を詳細に『日誌』に書きつけた記事を見た。多くの人々は、この記事を見てウェスレーは、不思議にも暖められた心をメソジスト運動の基調にしたのであつて、

これは非常に感情的な確証であつた、と主張する。しかし、果たしてそうであろうか。我々は、ウェスレーの『日誌』のそれに続く記事を注意しなければならない。

まもなく、敵なる悪魔は暗示した。「これが信仰であるはずがない。なぜなら、どこにあなたの喜びがあるのか」。そこで私は次のことを教えられたのである。平和と罪への勝利は、我々の救いの船長への信仰にとつて、不可欠である。しかし、ふつう、信仰の初期に伴う我を忘れる喜び——特に深く悲しんできた人々の信仰の初期に、この喜びは、ふつうつきものだが——について言えば、神は、ご自分のご意志に従つて、あるときにはお与えになり、あるときにはお与えにならない。⁽⁴²⁾

これを見ると、ウェスレーの回心の経験が、本質的にはけつして感情的なものではないということが分かる。喜びというような心理的な現象が伴わなければ、聖霊の確証はあり得ないということはないのである。ウェスレーの主張する確証を与える平和は、心理学の対象になるものであるよりも、神学的な意味がその主要内容である。この点、ウィリアムズが、ウェスレーが完全なるキリスト者の心理状態について書いたところを引用し、完全なるキリスト者も、心理的にはいろいろな悩みをもち、平和とは矛盾する気分を味わうことを証明しているのはおもしろい。今、ウェスレーの主張する平和が、心理学の対象となるものではないことを証明するために、ウィリアムズが引用した箇所を、我々もここに引用してみよう。

(完全なるキリスト者でさえも)はつとしたり、ふるえたり、顔色を変えたりするであろう。あるいは、他の仕方でも、肉体においては混乱するかもしれない。しかし、その間、彼の魂は静かに神にとどまっています。全くの平和の中にある。いやそれどころか、理性さえも、深く苦しみ、重苦しさや苦痛とによって途方に暮れ、窮迫させられるかもしれない。それは、断末魔の苦しみまで経験するかもしれないのである。しかし、

その間、彼の心は、全き愛によって神について離れず、彼の意志は、全く神に服従しているのである。神の子ご自身の場合が、そうではないか。⁽⁴³⁾

しかし、もつともよく、ウェスレーの確証の教理が、感情的なものでないことを説明するものは、教理そのものであろう。彼は、神の聖霊の確証のほうに、我々の霊のあかしよりも先立つものであることを主張している。確証においては、我々の霊が感じるその感情面よりも先に、聖霊のあかしが存在するのである。この教理それ自体が、もつともよくウェスレーの主張する確証が、心理現象以上のもつと深いもの、それに先立つもの、我々が実存的な神への決断を繰り返すことの中でだけ知り得るようなもの、決断の繰り返しそれ自体の中で与えられる、我々の感情を支配するような、一つの実存的な体験的な出来事であることを示している。

ゆえに、ウェスレーの確証の教理が、熱狂主義と全然違うことは、自明のことである。例えば、ウェスレーが、確証が与えられるのは、外的な、目に見える奇跡的な出来事や幻によってではないと主張していることから、そのことは分かる。⁽⁴⁴⁾ また、ウェスレーのこの確証の教理は、神秘主義的なものでもない。ウェスレーは、神秘主義が、心のきよさを神に受け入れられる条件としていて、心のきよさがなければ確証を与えられないと主張している点を、非難しているのであるから。⁽⁴⁵⁾

ゆえに、ウェスレーの唱道した確証の教理は、少しも客観的な——例えば、奇跡的な出来事や幻を通して与えられる——確証でもなく、また、自己のきよさの上に土台をおいたものでもない。ひたすらに、キリストにあらわれた神の赦しの愛に、全存在を投げかける決断の繰り返しの中でのみ、与えられるようなものである。

ウェスレーの確証の教理が、けっして熱狂的なものではないことを、我々は理解したのであるが、しかし、それでも、それは熱狂的なものからどのようにして区別されるのであろうか。確証が、客観的な保証を伴わないと

言われると、それと熱狂主義とを区別する客観的な規準がないように思われるからである。ウェスレーは、この点で、聖霊の結ぶ実ということの重要性を考えている。自分に与えられているその確証が、迷妄でもなく、また、悪魔によって与えられたものでもないことを、信者は何によって知るかという点、自分の倫理的な生活の中に、聖霊によって結ばれた実によって知ることができる、とウェスレーは考えた。愛、喜び、平和、憐れみ、謙遜、柔和、忍耐等々の、聖霊の結ぶ実が自分の生活の中に発見されれば、与えられた確証は真実のものである、とウェスレーは考えたのである。これは、義認についての確証に当てはまるばかりでなく、キリスト者の完全についての確証にも当てはまる。

この聖霊の結ぶ実というウェスレーの思想について、我々は、以下の二つの点を特に注意したいと思う。第一はウェスレーが、罪を赦すという直接的な聖霊のあかしと、その聖霊の結ぶ実とを、明瞭に区別して混同してないことである。彼はけっして、我々が聖霊のあかしと聖霊の結ぶ実との両方を所有してはじめて、罪の赦しの確証をもてると主張したのではない。我々が、罪の赦しの確証を受けるのは、直接的な聖霊のあかしだけによるのであって、この点において、けっして再び信仰と行為とによる救いの獲得に転落してはならないのである。⁽⁴⁶⁾

第二は、ウェスレーのこの聖霊の結ぶ実の重要性は、カルヴァン主義者が、自分の選ばれていることの確証を、倫理的な生活の聖化の中に客観的に所有しようとしたこととは異なっているという点である。カルヴァン主義者たちは、自分たちの倫理的な生活の聖化を、予定という過去の出来事、並びに、最後の義認という未来の出来事に結びつけて考察していた。彼らが、自分たちの倫理的な生活の中に結ばれる聖霊の結ぶ実を実証することによって、得ようと努力したものは客観的な救いの保証であった。それに反して、ウェスレーの主張した聖霊の結ぶ実という教理は、客観的な保証へのあせりの表現ではない。それは、最後まで、自分が今、神と「我と汝」と

いう次元に属する関係の中に立っていて、しかも、神と和解の関係を保っているかどうか、という現在の次元にかかわっている。現在の決断という次元に立っている人間が、自分が果たして、神に向かって正しい決断姿勢を保持し続けているかどうか、ということの決断姿勢を保持しているその動的緊張のさ中の自己反省である。その決断からのがれたところで、自分の救いの客観的保証を得ようとして、実存の動への恐れを表現する静の確固へのあこがれではない。既に、我々は、いろいろな点で、ウェスレーの体験論的神学のもっている実存論的な面をみてきたのであるが、確証の教理の中にもまた、神との対話を思考の中心とする実存論的な性格をもった彼の神学の面が、みごとに浮き彫りにされていると言えよう。

五 ウェスレーの聖霊理解と近代精神

我々はここで、ウェスレー及びメソジスト運動が、近代史の中でどういう位置を占め、そして、近代史の中にどういふこみ方をしていのかを探求してみたい。そのような操作をすることを通して、ウェスレーの聖霊理解にもある程度の方向づけをしてみたいと思うからである。ところで歴史を問題とすることが、どれほどむずかしいことであるかは周知の事情と言えるであろう。例をあげてこれを説明しよう。ロシアの思想家、ニコラス・ベルジャエフ(Nikolai Berdyaev)の『歴史の意味』から多くの示唆を得ながら論じるならば、⁽⁴⁷⁾中世は主客未分の状態、主観と客観との区別がつかず、まだ分かれていない状態であったと言えよう。つまり、伝統と批判精神とが分かれていないのであった。ところが近代になると、主観と客観とが分かれていく、批判精神と伝統への愛

着とが分かれていく。その分かれ目に当たるのが十八世紀の啓蒙主義運動なのである。すなわち、啓蒙主義前の精神は伝統の中に埋没していて、その伝統の中に埋没しているということ自体を自覚しなかった。歴史を反省をもたずに形成してきたのであり、伝統に沿って直接的に歴史形成をするものであった。それに対して一応自分を伝統から外にだし、伝統をなぐる立場に立ち、伝統を客観視する人間の主観の誕生こそ啓蒙主義の精神である。その啓蒙主義の精神があまりにも理性主義的になり、主観と客観とが互いに動きのとれない対立になってしまったときに、それに対する反動として、もう一度伝統に立ち返ろうという運動が起こったのであり、これがロマン主義の運動であった。これが十八世紀から十九世紀にかけて起こった運動である。

ベルジャエフによれば、そういう近代史の展開は、実は人間の歴史、個人の内面の歴史でもある。すなわち、中世から近代への啓蒙主義、ロマン主義を通じて現代までの発展、つまり、主客未分の状態から、主と客の分かれた状態になり、さらにその分かれた両者を内に含んだ統一に至るまでの発展は、人間の内面的成長の追求がたどる経過でもある。個人の魂の歴史を振り返ってみる場合にも、同じ三段階の発展がいえるのである。個人の魂の中でこれを体験した人にして、はじめて近代を体験することができる。換言すれば、近代を本来の意味で理解するということは、その理解する個人がどの程度成人しているかに相応するのである。歴史は歴史を理解する者自身が、歴史の中にはいつてゆかねば理解できないものであり、相手の身になってみなければ、研究する相手から分らないような研究分野なのである。同じ体験がなければ向こうの体験を理解できないような対象、これが歴史理解の特徴なのである。

ジョン・ウェスレーは十八世紀の人間であるから、啓蒙主義とロマン主義の時代に、前者から後者への移り変りの時代に生きていた。ところで、現代の神学者たちの中で、啓蒙主義とロマン主義の時代である十八世紀に

非常に興味をおぼえ、それに深い共感をおぼえながら生きぬいた偉大な神学者はアルバート・シュヴァイツァー (Albert Schweitzer) であった。すこし横道にそれるかもしれないが、ウェスレーをよりよく理解するために、ここでシュヴァイツァーについて我々は触れてみたいのである。彼の『文化哲学』⁽⁴⁸⁾によれば、十九世紀以後の歴史は、ヨーロッパ史の頂点である十八世紀から転落していった歴史である。そして、もう一度ヨーロッパの文化を十八世紀の延長線にかえそうという努力が『文化哲学』の中に思想的に結晶されたのであり、また彼自身のアフリカのジャングルの中の医師としての奉仕生活に実ったわけである。さらにこの思想は、単に『文化哲学』における彼の確信であるにとどまらず、彼の一生の思想的業績が実は啓蒙主義とロマン主義との結合したものと云えるのである。啓蒙主義の精神とは、伝統から一応自己を切り離して、その伝統を客観的に批判するという理性主義の精神であったが、この精神はシュヴァイツァーの学問的貢献の中においては『イエス伝研究史』⁽⁴⁹⁾という形をとって表現された。彼の聖書解釈の方法論は、今日のように、バルトやブルトマンを経過した我々にとって、学問的には既に乗り越えられたものとの感を与える。しかし、そこにはブルトマンとも共通するような批判精神、聖書を純粹に古典的文獻の一つとして批判の対象にさらすという面がある。シュヴァイツァーのイエス伝研究の精神は、理性主義の潮流に棹さすものであると云って差し支えないであろう。

ところが、シュヴァイツァーの思想には、啓蒙主義的精神だけで割り切れない要素が多分にある。彼の哲学的思想の中心観念ともいふべき「生への畏敬」の精神は、ニーチェとショーペンハウアーの哲学から由来したものであると、シュヴァイツァー自身が認めているのである。⁽⁵⁰⁾ どういうところがニーチェに似ており、どういうところがショーペンハウアーに似かよっているのでしょうか。ショーペンハウアーは宇宙を究極的には無思慮な意志によって動かされるものとなしたのであるが、現代的な表現を用いるならば、宇宙を「不条理」と見なしたとも言

えようか。そして我々はそのような無思慮な意志に動かされる現実から解放されることが必要であった。シュヴァイツァーは、世界・人生否定という言葉の中にショーペンハウアーの精神を生かした。シュヴァイツァーによれば、人間が自分の生きる根拠を、世界を客観的に観察することの中から導き出してくることはできない。なぜなら、世界においては生への畏敬は行われていないのであり、むしろ弱肉強食、適者生存の現実、そういう生が畏敬されていない現実こそ、この世界の現実だからである。ところが、生きる根拠をこの世界や人生の現実の中に求めないという世界・人生否定にもかかわらず、なぜシュヴァイツァーにとって生への畏敬が実現するのであるうか。ここでシュヴァイツァーはニーチェに近づく。我々の中に流れている生命の力、我々の周囲に流れている生命の力自体が、我々にそれを畏敬させるのである。不条理にもかかわらず、生命が客観的には畏敬されていないという現実にもかかわらず、生命それ自体がそれを尊ぶことを我々に強要する。これはニーチェの「権力への意志」となんと似ていることであろうか。ところで、ニーチェやショーペンハウアーの哲学はロマンティックな哲学である。かれらは単に批判する理性主義がいかに不毛であるかということを実感して、主観と客観が割れた後にできた、理性的主観とその対象との間の距離を克服するために、生命の流れの中に身を投じたともいえる。もしもこれをベルジャエフの思想との関連で言うならば、もう一度生命を保持している伝統の流れの中に身を乗り越えていったのと同じ思想的傾向が、ウェスレーの中にみられるのである。

我々は、ウェスレーと近代精神との関連を三つの段階を通過することによって考えてみたい。その中のある部分については前に述べたのであるが、ここで改めてそれらを想起することも必要となるであろう。第一はマック

ス・ウェーバーの古典的なウェスレー批判をどう考えるか、第二はトルルチの啓蒙主義理解との対話においてウェスレーをどう理解するか、第三は啓蒙主義が宗教の中に入り込んで、イギリスの十八世紀において花を開いたといわれる理神論とウェスレーとの関係であり、最後に、以上の段階を通過した後で、ウェスレー自体を取り上げて一つの方向付けを試みたいのである。

マックス・ウェーバーがプロテスタントの倫理と資本主義の精神に関する書物⁽⁵⁾の中で展開した内容は既に周知の事柄に属するが、彼がそこで意図したものは、けっしてプロテスタンティズムが資本主義を生み出したということの実証ではなかったのである。プロテスタンティズムが、資本主義の台頭にあたり大きな寄与をなしたという事、他にも原因は多くあったであろうが、資本主義の中心勢力になっていた市民階級の生きる姿勢を形造っていたものが宗教改革、とくにカルヴァン主義のそれから由来したところのピューリタニズムの精神であったというのであった。そしてウェーバーによれば、ピューリタニズムと資本主義の精神との結合帯をなしたものは、カルヴァン主義の予定論であった。ピューリタニズムの予定論とピューリタンの生活との関係に関するウェーバーの分析は、ある程度既に述べたところであるが、ここで更に詳論するならば、予定論は人間を徹底的に孤独にする。予定論を信じる者にとってはそれ以外のいっさいのものが頼りにならない。彼にとって自分の所有する地位・身分・教養などのいっさいが、自分の救いの獲得のために頼りにならないのであって、永遠の昔に神が自分を救いに定めてくれたかどうかという、この一つの事柄だけが自分の宿命を左右する。そのように、神の前に他に頼るものもなく、完全に孤独に立たされている人間たちは、自分が予定されているという確信をもちたいのであり——この確信の保証の追求はカルヴァンからはずれたものであるけれども——その確信をピューリタンたちは、自分の道德生活の実証できる向上の現実の中に求めたのであった。道德生活の向上を、自分たちが永遠の救

いに選ばれていることの証拠としたのである。しかも、道德生活の向上を、かれらは具体的にその職業観と結合した。この世に自分が生を受けたのは、ある特定の目的を実現するためであり、自分はそのための神の道具である。道具となり、使命を実践するための場こそ職業なのであるから、職業に役立たないようなあらゆることを削りとって、かれらは自分たちの精力を職業に集中させた。そこに職業倫理における禁欲主義が生まれてくる。もちろんこれはカトリック的な修道院内における禁欲主義ではなく、この世の中における職業上の禁欲主義であった。このような禁欲的な集中は、当然のことながら職業上多大の成果を生んだが、ともするとその成果が道德生活の健康の保証とされ、そのことによって、自分が神によって既に永遠の救いに予定されているとの確信をもつことができるに至った。そして、自分の職業で成果をあげるといふことは、金銭の獲得、資本の蓄積につながるが、ピューリタニズムにおいて、貧しい人々をかえりみる気風がなかったこととつながる。このように十七世紀のカルヴァン主義者であるピューリタンたちは、勤勉であるがゆえに金銭を蓄積するが、その禁欲主義のためにその金の使いみちがない。そこで資本の蓄積となり、貧しい人々はその人々が勤勉でないから貧しいのであり、かれらに同情する必要がないということになる。こういう精神がもつと宗教的根源から遠のいてゆけば、例えば、ベンジャミン・フランクリン (Benjamin Franklin) の「時は金なり」という言葉に表現されたものになる。時間は儉約されなければならないのであるが、その理由は時間が資本を生むからなのである。ウェーバーによれば、そういう世界内禁欲主義(修道院における世界外禁欲主義ではない)が資本主義の初期にそれを形成した人々によって背負われた精神であった。

ところが、ウェーバーの分析において我々は一つの欠陥に気づく。それはピューリタニズムの中にあるもう一つの流れの評価が、どの程度真剣になされているかということに関するものであるが、そのもう一つの流れとい

うのはクエーカー主義である。ふつうはピューリタニズムの左翼的なものとしてクエーカー主義は取り扱われているのであるが、クエーカー主義には予定論が存在しない。もちろん、ウェーバーもこの点を看過しているわけではない。ウェーバーは、予定論を信奉していなかったにもかかわらず、クエーカー教徒が、資本主義の発展に当たり、カルヴァン主義者と同じような役割を果たしたものである。

クエーカー教徒は周知のように、大陸のメノナイト教徒(Mennonites)あるいは宗教改革時代の熱狂者(Schwarm)たちと同様、聖霊派に属すると言えるであろう。クエーカー主義には予定論はなく、むしろ人間の自由意志の役割を信仰にとって重要なものとしている。そのクエーカー主義が同じように禁欲的生活を生んだのである。クエーカー主義にはキリスト者の完全の主張がある。ところがウェーバーは、クエーカー主義のもつこの完全論の主張については少しも論じていないのである。我々には奇異の感を与えるのであるが、ウェーバーはその完全論に、クエーカー主義がカルヴァン主義のピューリタンたちと同じような禁欲主義を生んだという理由をいっさい見つけないで、他のところにその原因を追求している。我々の見るところでは、クエーカー主義の完全論は聖霊の内住というその強調と結合している。新約の時代に働いたと同じ聖霊が今も働いているとしたクエーカー教徒の生活のもつ緊張状態、自分たちの生活を潔めることによって、現在も働き続けている聖霊をもっと豊かに自分の内に導き入れようという、そういう緊張状態が禁欲主義を生んだのである。このように聖霊の内住という思想がクエーカー主義の場合に、その完全論と結びついているということを、ウェーバーが指摘しないというのと同じ事情が、ウェーバーのウェスレー理解に非常な欠陥をもたらしていると思われる。もちろん、我々は既に論じたように、聖霊の直接の働きの強調においてウェスレーとクエーカー教徒との間に見られる共通性ばかりでなく、両者の相違にも注意したのであるが、ここでの論理の展開には、相違よりも共通性の指摘が重要なのである。

る。

ウェーバーは、メソジズムがピューリタニズムと同じように、禁欲主義的な生活態度をもつ人間像を形成したとする。この点を非常によくウェーバーは評価している。そして、我々もロバート・C・モンクの研究に多くを負いながら、第九章でウェスレーとピューリタニズムの関係を相当程度積極的に評価してきたのであった。それにもかかわらず、ウェスレーのアルミニアニズムやキリスト者の完全の強調等が、彼をピューリタンたちから距離あるものにしてるのである。ウェーバーによれば、既に我々が言及したように、メソジズムはカルヴァン主義のような生活における意志的な強弱を作り出さなかった。カルヴァン主義には、信者は神に予定された使命のための道具であるという意識があったことは前述したが、その神の道具であるという意識が、世界に対する神の決定論的摂理への信仰と結合して、意志的な強靱な生活を生み出した。ところがメソジズムの場合には、感情的要素が前面に出て、意志的な面が背後に退いているがゆえに、生活における意志的強固さにおいて欠けているとウェーバーは言う。ウェーバーは、ウェスレーの「確証の教理」をその証拠としてあげているのであるが、こういう感情的要素がメソジズムには強かったために、資本主義の発展の担い手としてはカルヴァン主義ほどの役割を果たさなかったと結論している。ところで、ウェスレーの「確証の教理」が、ウェーバーの言うようなものでなかったことについては、前に論じたので、ここではウェスレーと近代との結合を浮き彫りにするのに役立つもの以外は再説しないで論をすすめたい。

ウェーバーのこのようなウェスレー批判に対して、いろいろな角度からの反論がなされるであろうが、我々の間で高く評価されている岸田紀氏の『マックス・ウェーバーにおけるジョン・ウェスレー』⁽⁵²⁾の角度もその一つであろう。岸田氏の指摘は我々も正しいと思うのであるが、その論理は、ウェーバーのようにウェスレーを資本主

義と結びつけて考察するということ自体が誤りなのであり、ウェスレー及びメソジズムの、社会の歴史的発展に対する貢献の理解は、台頭しつつあった労働階級と結びつけることによってこそなされうるということを指向している。その理解のために岸田氏があげているのは、ウェーバーも取り上げているウェスレーのあの「金銭の使用」(The Use of Money)⁽⁵³⁾という説教である。ウェスレーはこの説教の中で信者の生活の三つの原則をあげている。第一はできる限り利得すること、第二はできる限り節約すること、第三はできる限り与えることである。この三つの原則のうち、ウェーバーは第一と第二だけを取り上げて、ウェスレーの職業倫理を論じている。できる限り利得すること、できる限り節約すること——これらはもちろん資本主義の精神と結びつく。ところが、ウェーバーの検討から脱落している第三の「できる限り与えよ」こそ、メソジストの職業倫理の担い手となったものが労働社会層であったという事情と結合する。以上のごとく、岸田氏の論文はマックス・ウェーバーの欠点を指摘しながら、結論としてアシュトンやエドワーズ⁽⁵⁴⁾に同調しているものとなっている。

岸田氏の上掲の論文が、ウェスレーのメソジスト運動をむしろ近代の労働階級の台頭と結合させることによつてウェーバーのウェスレー理解を批判しているのに対して、矢崎正徳氏は、トレルチに依存しつつピューリタンの予定論のもつ自己中心性を指摘することにより、ウェスレーの信仰体験の生み出すものがピューリタニズムの生み出したものと相違することを主張し、両者の相違を無視しているウェーバーを批判する⁽⁵⁵⁾。矢崎氏によれば、カルヴァン主義の予定論が、ウェーバーの言うごとく信仰者を孤独にし、神の道具であるとの召命の自覚から主体性の確立、及び、世俗的禁欲主義をもたらすものであったとしても、予定という概念から生起するものは内面的な特権者意識であり、あくまで自己中心的なもので「対社会的博愛に本来流出しない」ものである。ところが、ウェスレーには博愛主義があるが、これは宗教改革者ルターのように愛の倫理が個人対個人の次元だけに限られ、

集団対集団には別個の倫理規準が設けられたのとは異なる。矢崎氏は、ウェスレーにルターの倫理上の二元論が見られないことを指摘しているが、ウェスレーの倫理が愛の一元論的傾向をもつことを前に述べた我々には共感できる所論である。矢崎氏は更に「ウェスレーの博愛主義は、プロテスタント思想における新しい型であり、イギリス・プロテスタント思想に限定すれば、明らかにピューリタニズムと相違せる理念の提起でありかつその反動であったといえる」と述べているが、我々も、その他の面でのウェスレーとピューリタニズムの積極的關係を認めるが、倫理の面では矢崎氏の指摘が正しいと思う。また、ウェスレーの博愛主義が、当時の主流的位置にあった世俗主義的な功利主義倫理と全く異なるという矢崎氏の主張も当然である⁽⁵⁷⁾。

岸田氏と矢崎氏のウェーバー批判は、共にウェスレーを近代の労働階級の台頭と結合させる点で同一の方向を指していると思われる。岸田氏は、ウェスレーの運動が労働階級の台頭と結合していた具体面をウェーバーが見ることができなかったその理由を、ウェスレーの倫理に対する洞察の欠如に探っているのに対して、矢崎氏はむしろ、カルヴァン主義予定論の生み出すものとウェスレーの神の愛の強調が生み出すものとの相違をウェーバーが見のがしたところに、その理由を求めてはいるが。ところで、我々の見解によれば、岸田氏の所論も矢崎氏の所論も、ウェスレーの聖霊論との関係で展開されるべきなのである。というのは、ウェスレーがキリストを信じるといふ唯一の条件さえ満たすならば、すべての人が救われるという神の愛を説いたのは、クエーカー教徒と共通する聖霊の直接の働きについてウェスレーが確信していたからなのである。ウェスレーの場合には、現在働く聖霊が正しいものであるかどうかを判断するために、聖書の神の言葉が規準として用いられたところに、その特徴があったが、ウェスレーにおいても、聖霊の働きは神の予定という過去の次元に、前もって限定されないのである。また、聖霊が直接に人間に救いの確信を与えてくださると信じたウェスレーにおいては、富の蓄積という

ような客観的な救いの保証を追求する必要がなかったので、できる限り与えよという倫理的命令が容易に出てきたのである。

既に述べたように、ウェーバーによれば、ウェスレーの中に感情的要素の強調があったがために、カルヴァン主義の生んだ意志的な生活態度と同じような仕方では、近代の発展に対してメソジズムは役割を果たさなかったのであるが、ここにウェスレーの聖霊論に関するウェーバーの無理解が露呈している。ウェーバーはウェスレーに対してなしたと同じ批評をクエーカー教徒たちに対してもなすべきであったと思う。

カルヴァン主義のピューリタンたちに顕著である世界内禁欲主義の職業倫理は、我々の見るところでも、ウェスレーの『キリスト者の完全』の中に書かれている。確かにここでウェスレーの描いた理想のキリスト者の人間像は、ピューリタニズムの生んだ生活態度と相似のものである。しかしながら、ウェスレーの禁欲主義的生活の信仰源泉はカルヴァン主義的なピューリタニズムのそれではなく、クエーカー教徒たちのそれと同じであった。それは予定論に源泉をもつものでなく、クエーカー主義の完全論の土台をなす、現在も働いている聖霊の働きへの待望なのである。ウェスレーの『キリスト者の完全』の中の一つの強調点は、神は聖霊によって完全をいつでも与えてくださることができ、信者はそれを絶えず祈り求めなければいけないということにあった。いわば、カルヴァン主義の予定論が基礎をなしている禁欲主義が過去回想的であるならば、クエーカー主義とメソジズムの中にある完全論の生み出した禁欲主義は、将来待望的禁欲主義である。完全なる生活を期待したかれらは、それを与えてくれる聖霊がいつ自分に与えられるかを待つ緊張の中で絶えず生活していたのであり、その待望の姿勢において禁欲主義が生まれてきた。しかし、同じ世界内禁欲主義であっても、源泉が違ったがゆえに、ピューリタニズムの近代資本主義の成立・発展と結合したのとは違い、ウェスレーのメソジスト運動の禁欲主義は、

近代の労働階級の台頭と結びついたのであった。ウェスレーにとって聖霊は、神が永遠の昔に決定されたことを現在確認する保守的なものでなく、いつも全存在をかけて歴史の中の新しいもの、将来を作ってゆくものに待望の姿勢をとらせるものなのである。

第二に我々はトレルチの『ルネッサンスと宗教改革』⁽⁸⁸⁾という書物を問題にしたい。この書物には、「ルネッサンスと宗教改革」という論文、「啓蒙主義」という論文、「プロテスタントティズムと文化」という論文が掲載されているが、我々は今、そのいずれか一つによるのではなく、トレルチの全体の観点の中から重要点を追ってみたい。周知のように、トレルチは、宗教改革はその精神において中世に属すると考えている。トレルチによれば、近代が始まったのは十八世紀の啓蒙主義からである。トレルチは啓蒙主義以後のプロテスタントティズムをネオプロテスタントティズム（新プロテスタント主義）と呼んでいるのであるが、ネオプロテスタントティズムは啓蒙主義の精神に基礎を置いたプロテスタントティズムである。ところで、ルネッサンスと宗教改革との両方の精神が融合したものが啓蒙主義の精神であるとトレルチは考える。ルネッサンスの精神とは、トレルチによると、イタリア精神がヨーロッパに進出したものである。それは、万能の教養人をつくるというものであった。我々はトレルチのいう万能の教養人を、一つの円周にたとえることもできるであろう。それは、個人のもっている才能をことごとく円満に発展させることを理想とするのであり、これが、ルネッサンスが教養や美術の面での巨人を生んだ理由である。ところがトレルチによれば、ルネッサンスの精神の生み出した巨人たちは宮廷に仕える人間たちにすぎず、かれらの民衆への影響力はきわめて限られたものであるにすぎなかった。なぜなら、かれらは教養的自我を拡大するのに熱心であり、市民としての実践的な一つの職業につかず、富者に養われながら教養を拡大したからであった。ルネッサンスのほとんどの巨人たちは、宮廷で働いたのである。それに対して、宗教改革

はどういう人間像を生み出したのであろうか。トレルチの宗教改革的人間像の理解は、ウェーバーのピューリタンたちの理解と軌を一にしている。それは禁欲主義的人間像であり、カルヴァンにおいて代表的に見られるように、自分のいっさいのものを、神の栄光をあらわすという一つの事柄を成就するために集中した人間の生き方を表現した。それゆえに、信者の生活力が具体的にその職業を通して、かれらがこの世で神の栄光のために働く場であると考えた職業を通して放出された。宗教改革は修道院を廃止したため、その生活態度は世界内禁欲主義であり、従って、庶民に大きな影響力をもっていたのである。このように庶民への影響力の強さでは、ルネッサンスの精神より宗教改革のそのほうがはるかに強かったと、トレルチは考えている。トレルチのいう宗教改革の精神を、我々は一本の直線にたとえてみてもよいであろう。それは、一方向に精力を全部集中させているのである。

トレルチは、啓蒙主義はルネッサンスの精神と宗教改革の精神が融合したものであると考えているのであるが、そこには一つの事柄に生活力を集中し、しかもその集中を通して、その人間のもっている能力を可能な限り生かしてゆくというような人間像がみられるとした。我々はこのトレルチの理解を、一つの三角形にたとえることができるかもしれない。三角形はその頂点を形成する鋭角において、ある一つの方向に向かっていている。しかし、底辺に向かっては広がってゆく。このように譬えて、啓蒙主義の精神が、ルネッサンスの人間能力の拡大完成の理想と宗教改革の一つの使命のための禁欲との結合が、すなわち、円周と直線との融合が、表現されるかもしれない。例えば、啓蒙主義の巨大な人物であったゲーテをみれば、トレルチの主張がよりよく理解されよう。『若きヴェルテルの悩み』を書いた初期のゲーテはルネッサンス的であったと言えるかもしれないが、『ファウスト』や『ウィルヘルム・マイスター』のゲーテはキリスト教的なものを多分にもっていたと思われる。少なくともアル

バート・シュヴァイツァーの『ゲーテ講演』⁽⁶⁹⁾などによればそう思われる。すなわち、ゲーテには自己完成というルネッサンス的憧憬と、宗教改革的な使命への自己献身というあこがれが結合し、そういう自己献身を通しての自己完成という啓蒙主義の精神が見られるように思う。ゲーテの『ファウスト』には、これがよく表現されている。結末のところでファウストは、海の中に土を運びそこに陸地を作り、その上に人々が住みついてゆくのみ。彼は自分の心の満足を追求して魂の遍歴を続けてきたのであるが、土運びをして海の中に陸地を作っていくという実際の手足を動かす世界内の一つの職業を通して平安を得、自己完成を成就したのである。ウィルヘルム・マイスターの主題も同じであり、演劇に喜びを見いだそうとした男が、最後には外科医になっているのである。こういうものが啓蒙主義の精神なのである。

ウェスレーの『キリスト者の完全』には、前述したように禁欲主義的人間像が展開されているのではあるが、同時に、自己完成の理想とでもいうべきものが表現されているのである。すなわち、ウェスレーにおいてルネッサンスの精神がクエーカー教徒の中に見られるような禁欲主義と結びついて、世界内的職業倫理を生みだし、その中で自己完成の理想として生きている。これがキリスト者の完全なのである。ウェスレーの『キリスト者の完全』の中に見られる自己完成の理想をたどるためには、我々は既に検討したところの彼の「幸福」(happiness)という観念を追求すればよい。だいたいにおいて、宗教改革者たち、ルターやカルヴァンにおいては、幸福追求は罪として排斥されているのである。ところが、ウェスレーにおいては、信仰こそ幸福を与えるものであるというように、幸福は追求められなければならないものとして、積極的に評価されている。もちろん、ウェスレーの奨励する幸福とは、自然のままの人間性の肯定、ルネッサンスの追求したものとは異なり、自己献身という否定的を媒介として肯定されるものである。これは、神によってはじめて本来あるべき自分になるところの道を歩み

始めることができたという体験から生まれてくる魂の平和であり、我々はこの啓蒙主義の精神が生きていることを看過しえないのである。従って、ウェスレーによれば、結婚して信仰をもつものはその結婚生活をよりよくおくることができるのであり、信仰者で職業をもつ者は、よりよき職業人にならなければならないのである。キリスト者の完全を与える聖霊は、ウェスレーにおいては、このように自己献身による自己完成を与える神の霊なのである。

今までのところ、我々は啓蒙主義の美点と思われるものをおもに追求してきたが、キリスト教信仰の立場から見て、欠点と思われる点をも取り扱わねばならないだろう。そのためには、我々は第五章「神学的認識論」の(4)啓示と理性のところでも述べられた、ウェスレーと、理神論との関係を想起しなければならない。そこで我々はおもにジョン・トーランドに焦点を合わせ、トーランドの啓蒙主義の批判精神の導入が、信仰を、神への人格的信頼を前面に立てていたものから、理性主義的な知的承認を前面に立てたものに変えてしまった事実を見た。トーランド後の理神論は、ますますその傾向を強めたものであった。そして、我々の見るところでは、ウェスレーのメソジスト運動は、まさにこの信仰理解の逆転をもたらしたものであった。

ウェスレーによる理神論のこういう克服の仕方は、彼をロマン主義運動の先駆者の一人にしているものである。彼はもう一度、ピューリタニズム並びに宗教改革の前提たる信頼としての信仰に立ち返ることによって、啓蒙主義の批判精神を乗り越えた。批判精神とは、主観——客観の対立であるが、ウェスレーは教会の伝統の流れの中に身を投じて——すなわち、教会の伝統という客観に、対立し批判する主観であることをやめて——教会の伝統を形成する方向に踏み切ったのであるが、このような創作的姿勢は主観——客観という図式の克服である。これがウェスレーの近代への意欲ではなかったか。そのことは、けっして個人の完成を指向した啓蒙主義的、

理性主義的批判精神の否定ではなく、それを内に含んだ創作的姿勢である。既に我々が検討したように、ウェスレーのキリスト者の完全の理想の中には、個人の人格の完成という啓蒙主義の理想が入っていたのである。そして、ウェスレーの神学的認識論と理神論のそれとが、共に啓蒙主義の哲学者、ジョン・ロックの思想に影響されていることをあげても、このことは言えるであろう。トーランドはロックとその年代がかみ合うのであり、彼の上掲の著書を読めば、彼がその認識論においてロックに影響されていることは一目瞭然であり、またウェスレーがロックに影響されてその認識論を築いていることも、既に我々が検討したごとく資料がそろっていて否定できない。ロックがイギリスではじめて近代的な信仰の自由を唱えたと言えるのではないかと思うが、種々の機会にウェスレーは、意見の相違はとにかく、愛さえあれば互いに握手しようと他の教派の人々に呼びかけているが、これなどは、メソジズムのもっている近代的な面であり、ロックとウェスレーとの共通点である。このことは、ロックがホイッグ体制と密接不離の関係にあったのに対して、ウェスレーがトーリーの体質の持ち主であったという事情があるにもかかわらず、言われなければならない。また、ウェスレーの中にある自己完成の理想、理性で考えられるところはどこまでも考えぬくようにすすめる徹底的な理性主義、信仰はその理性の可能性のつきたところのもの、理性と矛盾するようなものではないというウェスレーの考えなどは、ウェスレーがトーランドに近いことを示している。ウェスレーの当時の理神論はトーランドのそれとは異なるのであり、そういう理神論を相手どって戦ったウェスレーは、伝統に帰ろうとする意欲を通してトーランドの立場に近づく結果になっているのである。換言すれば、伝統からトーランドは啓蒙主義の精神を通して、その後の理神論の方向に歩み出しているが、ウェスレーは逆に、彼の当時の理神論の場から歩み出して、伝統に帰ろうとしている。ところが方向が逆のまま両者は近似点に立っているのである。ただしウェスレーは、トーランドと違って、既に我々が見てきたよ

うに、信仰において信頼の面が前面に出てきているのであり、それは宗教改革の伝統への復帰なのである。この違いは決定的である。この意味でウェスレーは啓蒙主義の批判精神を乗り越えて、伝統に帰ったのである。これはロマン主義の精神であると言えるのではないだろうか。

さて、我々はここで結論を出すことにしたい。ウェスレーの神学は、トルルチのいう新プロテスタント主義、いわゆる啓蒙主義の神学といわれたシュライエルマッハー以後の神学と既に同じような、個人の体験を重んじる人格主義的な精神の中で生まれた神学である。それをここで確認するために、既に検討した事柄を煩をきらわずに繰り返して具体的に言うならば、ウェスレーのキリスト者の生活に関する理想は、禁欲的な神への奉仕と自己完成とが結びついた在り方の追求であり、これは、十字架即復活という立場を指向しているとも言えるであろう。自分自身を神の意志に服従させ、十字架にかけるといことが、同時に自己を完成すること、復活なのである。ウェスレーのキリスト者の完全の教理は、新約聖書の神の国が信者の体験の中へと内在化されたものであると、相当の正当性をもって言い得るであろう。未来にこの地上に実現すると考えられた神の国が、現実にも今のこの我が職業倫理の中で、禁欲的に一つのものに集中し、それを通して自己を完成するという形態で非神話化されている。自己完成、すなわち復活が、今既に、ここにおいて自分を十字架にかけるとして体験されるのである。体験こそ真理を認識する根拠であるという点で、ウェスレーはロックなどの経験主義哲学と深いところで結合している。しかもこの体験の追求は、将来待望的であって、過去回想的ではない。完全をいつでも与えてくださることのできる、今も働いている聖霊を待ち望みつつ、いつでも決断をしてゆくのである。聖霊の理解はこのような仕方、決断的なものとして把握される。そこでは、聖霊は何か一つの実体的なものとしては本質的には考えられていない。まさに、十字架と復活を行ずる決断そのものの中で考えられている。自分に完全を要求する

神の意志への応答、我々の主体的な決断そのものが聖霊の働きとして考えられている。

聖霊の働きは、ここでは近代の主体的な人間形成と結合する。このようなキリスト者の完全の追求こそ、ウェスレー神学の中心であり、またそれは聖霊によって支えられるものであるがゆえに、ウェスレー神学は聖霊の神学と言ってもよいのであるが、その場合の聖霊は、人格的な神と人間との「我と汝」という、問うものと応答するものとの決断を中心とした関係の中で把握されている。この間の事情は、ウェスレーの聖霊による確証の教理——それは罪の赦しに基づいて信者が自己否定を通して自己完成を全うするような道を、とにかく、今、自分が迷いながらも歩いているということの確証であった——、ウェスレーの予定論反対と自由意志の肯定——それは決定されたものではなく、いつも新しく信者がその自由において神に向かって決断することを通して、神の意志が実現するということであった——、及び、あれほどにウェスレーが一七二五年ごろに魅せられた神秘主義に対して、まもなく嫌悪を抱くようになり、神秘主義こそキリスト者の最大の敵とまで言うようになった事情——それは神秘主義が神と人間との人格的な、決断的な関係を滅ぼすからであった——などがよく示している。聖霊はあたかも天から降ってくるようなものでもなく、自分の魂の中にしこりのようにとどまるある実体的なものでもない。聖霊は常に我々にとって把握できないものであり、決断をせまる神の言葉への応答の中でのみ体験される。過去に与えられてしまったもの、一度与えられたらあたかも自分の魂のポケットに入れてもって歩くことのできるもの、こういう形の過去回想的なものではないのである。それは愛の霊であり、愛は強制によってではなく、その魅力によって我々をとらえる。我々は自由、そのとりこになるのである。ウェスレーの神学は愛の神学であり、聖霊の神学なのである。こういう聖霊理解こそ、ウェスレーにおける近代的なもの、主体的人間の誕生と結合するものの中核をなしている。

- 註
- (1) Notes, p. 370.
 - (2) Starkey, Lycaugus M.: *The Work of the Holy Spirit—A Study in Wesleyan Theology*, New York, Abingdon Press, 1962, p. 33. #42' 及び参照の「Osborn, G. edit.: *The Poetical Works of John & Charles Wesley*, London, Wesleyan Methodist Conference Office, 1868—72, vol. 7, p. 286; Notes, p. 203; Works, vol. 7, p. 513, pp. 512—513; Notes, p. 917; Works, vol. 7, pp. 508—509.
 - (3) Starkey:op. cit., p. 32.
 - (4) *ibid.*, p. 31.
 - (5) スターキーは、ウェスレーのなす聖霊が一人格であることの証拠として、「聖霊を悲しませることをしなす」(On Grieving the Holy Spirit, Works, vol. 7, pp. 485ff.) という説教の中で、聖霊が人称代名詞を繰り返して呼ばれしるる「私」をめぐりしる「私」の証拠は有らざることを Starkey:op. cit., p. 26.
 - (6) Starkey:op. cit., pp. 29—31.
 - (7) Maquarrie, John: *Principles of Christian Theology*, New York, Charles Scribner's Sons, 1966.
 - (8) *ibid.*, pp. 182ff.
 - (9) Buber, Martin: *Ieh und Du*, Leipzig, Insel-Verlag, 1923.
 - (10) Starkey:op. cit., pp. 133—134 及び参照の「私」。
 - (11) Saint-Exupéry (Collection *Genie et Realités*), 1963, Librairie Hachette, p. 157ff.
 - (12) Ferré, Nels F. S.: *The Living God of Nowhere and Nothing*, London, Epworth Press, 1966.
 - (13) Starkey:op. cit., p. 39.
 - (14) *ibid.*, p. 45.
 - (15) Works, vol. 7, p. 513.

- (16) Starkey:op. cit., p. 43.
- (17) Works, vol. 7, p. 188, p. 190; Letters, vol. 2, p. 118.
- (18) Starkey:op. cit., pp. 126ff.
- (19) *ibid.*, p. 128. #42' Journal, vol. 2, p. 423, vol. 8, p. 119. ① note; Letters, vol. 8, p. 252; vol. 2, pp. 122ff. 及び参照の「私」。
- (20) Starkey:op. cit., pp. 128—129. #42' ウェスレー「スターキー教徒への返事」(「ウェスレー『神学論文』」) 藤井・野田共訳「一九一一年に於て所載」を参照のこと。
- (21) Works, vol. 11, p. 429. 一七三九年八月十八日のウェスレーの『田詰』の記事では、スターラー司教 (Bishop Butler) の対話が記されてゐるが、「これは、当時メソジスト伝道者たちに向けられた。彼らは熱狂者たちであるところから、非難がどんなものであつたかが、よく表れていて興味深い。」「貴君、聖霊の特別の諸啓示や賜物をもつてゐると偽ることは、実にいやらしいことだ」とスターラーが言ったのに対して、「ウェスレーは「私は、すべてのキリスト者が受けとるべきものである」とそれを期待して祈らねばならぬであろうものを除いて、聖霊の特別な啓示や賜物をもつてゐると認むべき者はない」と答へてゐる。 Journal, vol. 2, p. 257n.
- (22) Works, vol. 6, p. 261, p. 328.
- (23) Starkey:op. cit., pp. 74—76; Letters, vol. 2, pp. 326—368; vol. 7, p. 27.
- (24) ウェスレー『説教』(新田監)「一九一一年」。
- (25) ウェスレー『説教』(新田監)「一九一一年」。
- (26) Todd, J. M.: *John Wesley and the Catholic Church*, London, Hodder & Stoughton, 1958, p. 131.
- (27) *ibid.*, p. 134.
- (28) *ibid.*, p. 133.
- (29) Piette, Maximin : *La Réaction Wesleyenne dans l'Évolution Protestante*, Paris, A. Picard, 1925.
- (30) Todd: *John Wesley and the Catholic Church*, pp. 122—123.
- (31) Journal, vol. 1, p. 442.

- (32) ウェスレー『禁欲論』(註釋版) 三田洋一訳。三田洋一訳。
- (33) Letters, vol. 3, pp. 161—162. 他は次巻註釋のルビ。Starkey: op. cit., p. 68; Letters, vol. 2, pp. 107—108; vol. 5, p. 359; vol. 7, p. 61; vol. 2, p. 108; Works, vol. 8, p. 371; Letters, vol. 5, pp. 358—359; vol. 3, pp. 137—139, pp. 161—162; vol. 2, p. 192; vol. 3, p. 305; vol. 4, p. 170; vol. 6, p. 323; vol. 7, pp. 57—58.
- (34) Williams, C. W.: op. cit., p. 112.
- (35) Journal, vol. 2, p. 329.
- (36) Todd, J. M.: John Wesley and the Catholic Church, p. 131.
- (37) Letters, vol. 5, pp. 358—359.
- (38) *ibid.*, vol. 3, p. 305.
- (39) Williams: op. cit., pp. 122—123.
- (40) Works, vol. 7, pp. 377—378.
- (41) Weber, Max: The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism, trans. by Parsons, New York, Charles Scribner's Sons, 1930, pp. 140—143.
- (42) Journal, vol. 1, p. 476.
- (43) Williams: op. cit., p. 108.
- (44) ウェスレー『説教上』(野呂訳) 一八一—二八二ページ。
- (45) Works, vol. 14, pp. 332—333.
- (46) Letters, vol. 5, p. 8.
- (47) Berdyaev, Nicolas: The Meaning of History, New York, Charles Scribner's Sons, 1936.
- (48) Schweitzer, Albert: Kulturphilosophie, München, C. H. Beck, 1923.
- (49) Schweitzer, Albert: Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, Tübingen, Mohr, 1913.
- (50) 三浦毅郎訳『愛と強さの日々——シウヴァイツナーの言葉』社会思想社 昭和四十年 一五八ページ。
- (51) Max. Weber: The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism.

- (52) 岸田紀『マックス・ウェーバーにおけるジョン・ウェスレー』「ウェスレーと聖化」(ウェスレーとメソジズム双書No. 2) 所載、日本ウェスレー協会、昭和三十九年。
- (53) ウェスレー『説教下』(野呂訳) 一六九—二〇二ページ以下。
- (54) Ashton, T. S.: The Industrial Revolution, 1760—1830, London, 1948; Edwards, M.: After Wesley, London, 1935.
- (55) 矢崎正徳著『十八世紀宗教復興の研究——ジョン・ウェスレーの思想と運動』東京、福村出版、一九七三年、七六—七九ページ。
- (56) 同右、七九—八二ページ。
- (57) 同右。
- (58) トレルチ『ルネッサンスと宗教改革』(内田芳明訳) 岩波文庫、昭和三十四年。
- (59) シュヴァイツナー「ゲート」(『シュヴァイツナー著作集』第六巻所載) 白水社、昭和三十一年。

第十二章 教会論

一 ウェスレーは教会をどのように考えていたか

これまでの論述の中で折に触れて、我々はウェスレーが教会をどのように考えていたかについても述べてきた。それらに重複することをなるべく避けながら、ここでウェスレーの教会論をまとめておきたい。

国教会からの「どのような分離も、ウェスレーの意図に全くなかったことは、周知の事柄であった」というシンプソン (W. J. Sparrow Simpson) の言葉は確かに正しいのである。⁽¹⁾ これはシンプソンが国教会とメソジスト教会との合同を願って書いた言葉であることを我々は忘れてはならないにしても。

しかし、ここで我々は、ウェスレーと国教会との関係を探るにしても、教会そのものをウェスレーが原理的にどう考えていたかを問題にすることから出発しよう。ウェスレーにとって、キリスト教は教会的なもの、その本

質の中に教会を含むものであるということは、終始変わらない確信であった。ドイツのメソジスト教会監督ゾンメル (J. W. Ernst Sommer) が言っているように、キリスト教的体験における個人の主体性や決断を重んじる点でウェスレーは個人主義者であったが、同時に彼は信者の共同体意識の育成に力を尽くしたし、そればかりか、イエス・キリストに基づく倫理的規準をできる限り教会外の社会生活にも及ぼそうとしたのである。⁽²⁾ ゾンメルはこの発言を正しいと認める我々は、教会を否定して個人の孤独の内面性にとじこめる信仰の在り方がウェスレーによって拒否されているばかりか、教会を政治や経済の諸問題から外に在るものとなすこと、教会は福音的説教だけをなすべきであって、時の社会の諸問題の解決に参加しなくてもよいとすることもまた、ウェスレーから全く離れていると思うのである。「キリスト教は、本質的に交わりの宗教 (a social religion) である。それを孤独の宗教に変えてしまうことは、それを破壊することである。……この宗教を秘密にしておくことは、この宗教の創造者の意図にまったく反するばかりでなく、不可能である」というウェスレーの言葉などは、我々の主張を裏付けているものの一つにすぎない。ウェスレーの社会問題への参加について言えば、当時の政治的諸問題に関してウェスレーが積極的に発言し、また、行動した事実や、メソジスト教徒にもそうするように指導した事実を想起すればよい。

アメリカの独立戦争の始まった一七七五年にウェスレーが書いたある手紙の中には、「私は今でも高教会主義者である。高教会主義者の息子で、子供のころから受動的服従や無抵抗というきわめて崇高な考えで教育されてきた者である」⁽⁴⁾ という言葉があるが、アメリカの独立戦争との関係でウェスレーが高教会主義者の生活態度たる受動的服従や無抵抗をもち出しているのもおもしろいけれども、当面の問題として我々の興味を引くのは、この年ウェスレーは七十二歳であった事実である。この年齢になってまで、ウェスレーは自分の意識の上では高教会主

義者であったのである。ウェスレーが、国教会からメソジスト教徒が分離することに、終始反対した事實はあまりにも顯著であつてあらためてここに証拠を挙げる必要もないほどであるが、「教会礼拝に出席することについて」(On Attending the Church Service)——この場合、教会礼拝とは国教会の会堂でのそれで、メソジストのチャペルでの集會のことではない——という説教の中によく表現されているように、メソジスト運動の中に国教会外の人々、種々の教派の人々が参加するようになって、分離への動きは強まってきたのであつた。分離の動きを進めていた人々の論拠のおもな一つは、聖化を中核として信仰を考えるのが常であつたウェスレーにとつても、深く考えざるを得なかつたに違いない事柄である。それは、教会の道徳的腐敗をきらうがゆえに教会の外に出て、聖化されたものの集団としての教派を作ろうとするものであつた。しかし、これに対して、ウェスレーは真つ向から反対した。ウェスレーによれば、既に二、三世紀のころより、多くの敬虔なキリスト者が教会の外に出て行った。ある者は砂漠の中に退き、孤独に、あるいは、集団で生活した。やがてある者たちは、自分たちのために家を建て修道院を作つて世捨て人となつた。その結果はどうであつたか。ウェスレーによれば、そのために教会はますます腐敗の度を強めたのであるが、それはその腐敗を食い止める人々がいなくなつてしまつたからなのである。光をもっている人々が、その光を枿の下に置いてしまつたのである。では、なぜルターやカルヴァンは教会の外に出たのか、という質問に対するウェスレーの答えは、彼らは外に出たのではなく、追い出されたのである、というにある。⁽⁶⁾

道徳的に不浄な司祭たちのなす教會的的行為は有効でないから分離すべきであるという理由も、ウェスレーにとつては正当性のないものであつた。⁽⁷⁾ローマン・カトリック教会が、聖礼典の有効性はその執行者の純粋な意向を前提とする、となしているのに対して、イギリス国教会は、ウェスレーの理解するところでは、執行者の品性の無

価値さは神の定めた恵みの手段の有効性を妨げないのである。というのは、有効性は執行者に由来せず、その礼典を定められた神に由来するからである。

ところで、ウェスレーによる教會の定義はどうであらうか。それは「この地上またはパラダイスにある眞の信仰者の全体であり」、それは「信心深い・愛ある・清き神の子たち」から成り立っていて、「神がご自身の血、神のひとり子の血をもつて獲得されたもの」である。キリストご自身が、「この信者の全体に対して影響を与えたり、支配されたりする唯一・至高の頭」であり、それゆえに、キリスト者は文字どおりに「キリストの肉の肉、骨の骨」であつて、キリストにより養われるのである。⁽⁸⁾

分派については、ウェスレーはその独自の考えを例えば「分派について」(On Schism⁽¹²⁾)という説教の中で展開しているが、それによると、教皇主義者がプロテスタント教徒を分派と呼び、プロテスタント教徒が教皇主義者を分派と呼んだりしているが、これは聖書で使われている分派という言語の意味になつていない。イギリス国教会と、それから外に出て行った諸教派の間にも、同様の誤つた分派という言葉の使用が存在するが、聖書では、分派とは、それがどういふ教會であれ、教會からの分離(separation)を意味しておらず、教會内の分離を意味しているのである。すなわち、外面的には一つに結合している者同士の間での「心と判断との不一致」(a disunion in mind and judgment)——たゞん、愛(affection)の不一致をも伴つて——こそ分派(分裂)なのである。⁽¹³⁾また、キリスト教の歴史の中に多くの血を流す原因となつた異端(heresies)という言葉も、ウェスレーによれば、聖徒に伝えられた教えと異なる意見(opinions)をもつということでは全くない。正しかろうと誤つていようと、意見に無関係であるのが異端という言葉であり、聖書では異端と分派とは全く同じ意味で使われている。それは信仰の共同体の中での党派や分裂を意味している。⁽¹⁴⁾

ここで我々が注意したいのは、ウェスレーの教会についての定義の中にも、また、分派や異端に関する彼の見解の中にも、正統的な教理と彼が考えるものを基準として、これらに関して判断するところが全くない、ということである。ウェスレーは教会を、信条や教理の上に構築されるものとは考えていなかった。むしろ、教会は、キリストによって聖化されていく者たちの愛の交わり、共同体である。

我々が前に挙げたウェスレーの教会についての定義は、彼の『新約聖書注解』より引用したものであるが、この書物はウェスレーが、メソジスト教徒のために自分の考えをもっともよく表したものであるとして残したものの一つであった。従って、この教会の定義は、ウェスレーの成熟した思想を表現していると思う。この点、スターキーが、ウェスレーの教会観の推移について語っているのは見のがせない。¹⁵ その推移のみならず、ウェスレーの教会観について、スターキーの語るところを以下にまとめてみよう。一七四三年に出版された『理性と宗教の人々への真剣な訴え』(An Earnest Appeal to Men of Reason and Religion)の中でウェスレーは、国教会の信仰簡条第十九条を弁護した。ところが、一七八八年に出版された『説教第二集』所載の「教会について」(Of the Church)という説教においては、ウェスレーは聖書に立脚して、国教会の信仰簡条第十九条とどうしても適合しない教会観を我々が『新約聖書注解』の中の定義や、彼の分派や異端に関する見解の中で見てきたのと同じ教会観を展開している。キリストの真にカトリックな教会にあずかるには、聖書的な正統主義的信仰をもつことや正しい教理の説教がなされていることが条件ではない。それが条件であるならば、ローマン・カトリック教徒は皆、この見えざる・内面的な普遍的(カトリック)教会の外にあることになってしまう。共通の信条や同一の意見が、教会が一つであることとするのではない。典礼の一致も、正しい礼典の執行も、真の教会に属することの条件ではない。儀式的なものは「宗教の付随的なもの」(circumstantials of religion)であるにすぎない。教職を支えるものは神

の召命——聖霊の特別な働き——という内的なもの、及び地方教会の必要性だけである。また、教会の制度も、特別に神によって定められたものはないし、国民教会が正しいとも言えない。その生まれたところがどこであるかによって、その人の教会がきめられてしまうというような事態は、個人判断の重要性を無視したものであり、宗教改革の成果をないがしろにするものである。要するに、教会とは、聖霊によって満たされて一致している信仰者の普遍的共同体なのである。そして、教会のしるしは、信者のキリストによる聖化である。結論としてスターキーが言うところによれば、ウェスレーはトレルチの言う教派型(Sektentypus)の倫理を、教会型(Kirchentypus)のわくの中で生かそうとしたのである。¹⁶ ウェスレーにおける教派型の倫理とは、キリスト者の完全の教理、聖化を与えられつつある者の共同体としての教会観をさし、それをウェスレーが教会型のわくの中で生かそうとしたとは、ウェスレーが、メソジスト教徒が国教会から分離することを、それがかえってメソジストの信仰的・道徳的影響力を国教会に及ぼさないことになるからという理由で、最後まで許さなかった事情をさす。そして、タイアマンに賛成しながらスターキーは、ここにウェスレーが自分からすすんで受け入れた矛盾(inconsistency)を見ている。さて、これは矛盾であろうか。トレルチの言う教派型と教会型とを一致させていくことは確かに難しい、と我々も思う。メソジスト教徒が国教会の中にとどまることによって国教会を浄化し得るというウェスレーの考えは、以下の二点によってその力を喪失すると思われるかもしれない。第一は、こういうメソジストの考え方は傲慢そのものである、ということである。自分たちが信仰的・道徳的感化を他の人々に及ぼすために、他の人々の中にとどまるといふような人々は、もともと他の人々の悩みを共に背負おうとはしていない。これが知的感化、情操的感化を及ぼすことであっても同じである。一緒に苦しみ、一緒に向上しようとする姿勢が、そこには見られない。第二は、今述べたことと深い関係をもつのであるが、浄化できるほどに強靱な人々も、自分た

ちと全く違った雰囲気の中にいる間にいつのまにかその浄化力を喪失するがゆえに、むしろ互いに励まし合える小集団の中に謙遜に自分を置くべきではないか、ということである。ウェスレーの死後メソジスト教徒が国教会の外に出たのは、メソジスト教徒の中に国教会の会員でない者たちが増加したことなどがおもな原因ではあったが、上に述べた二つの原理的反省があったことは当然考えられる。

しかし、ウェスレーは、こういう原理的反省を百も承知ではなかったであろうか。自分に信仰的・道徳的・知的・情操的優越性を認めても、それが自分の功績では全くなく、神から純粹の恵みの賜物として与えられたと考える人々もいるのである。しかも、その賜物は自分が一人で享受してよいものであるとは思えず、人々を幸いにするために使い尽くされねばならないと考え、人々と共に悩み、共に向上しようとする人々、そのためには自分自身がすり減らされ、遂にはそれらの賜物を失い、救いから転落する仕儀になってもよいと覚悟をきめ得る人々もいるのである。ウェスレーは、まさにそういう人物であった。従って、スターキーのごとくに、教派型の倫理性を教会型のわくの中で生かそうとしたところに、やがて解消されるべき矛盾を見るのは誤りである。むしろ、ここにこそ、我々が見てきたウェスレー神学の独自性、福音的同心という中心と、高教会主義的敬虔という中心とをもつ楕円としての神学がある。

それゆえに、これはウェスレーにおける矛盾というよりは、二極の生産的な緊張と言うべきものであろう。この緊張関係を別の仕方で表現すれば、彼が原理的には、教会について高教会主義的に考えなくなっていたにもかかわらず、実践的には高教会人として振る舞ったことであるとも言える。この事情が七二歳の彼をして、自分は高教会主義者であると公言させているのである。我々はここで、ウェスレーにおけるこの緊張の成立過程を、少しく歴史的に回顧してみる必要があるかもしれない。

それについては、フロスト(Stanley B. Frost)がすぐれた仕方ですとまとめた叙述をしているので、それを利用することにしたいが、彼が指摘しているように、イギリスでは大陸のローマン・カトリシズムや正教会が使うのと違った意味でカトリックという言葉を使う。イギリスでは、それはキリスト教の最初の五世紀の信仰と実践を意味する⁽¹⁷⁾。高教会主義者によれば、イギリス国教会はこのカトリック性を所有し、古い典礼(Liturgies)と礼典(Sacraments)とを守り続けてきたとの自信をもっているのであるが、初代教会との時代を越えた一致、連続性を示すもの、イギリス国教会が神によって定められた教会制を所有しているものであることの証拠こそ、使徒より連続してきた按手礼であった。さて、我々も既に見てきたところであるが、ウェスレーの両親は共に高教会主義的敬虔の持ち主であり、ジョンもその敬虔によって育てられたのであるが、ジョンの高教会主義はオックスフォード大学での勉学及び、「神聖クラブ」の一員ジョン・クレイトンとの親交によって更に強められたのであった⁽¹⁸⁾。我々は前に指摘しなかったが、フロストが言うように、クレイトンは臣従拒誓者の指導的人物ディーコン(Dr. Deacon)の圧倒的な影響を受けていたのである⁽¹⁹⁾。ディーコンは、自分の信念に従って真の教会を創設するために、国教会を去っていた人物である。

臣従拒誓者たちの敬虔は、アングロ・カトリシズムの典型と言ってよいものであろう。ギリシア正教との合同が議せられた時に、彼らは合同を拒否したが、その理由は、彼らが聖餐論で化体説や聖徒たちへの嘆願を承諾できなかったからである⁽²⁰⁾。この事実から分かるように、彼らはローマン・カトリックでもない。ディーコンは、自分のグループのために「使徒の規約」(Apostolic Constitution)から編集した祈禱書を作った。既に我々が第二章で知ったように、ウェスレーが「使徒の規約」を重んじたことなどはディーコンの影響であったと言える。また、ウェスレーの断食の習慣や、見える教会の制度への尊敬もそうである。しかし、フロストが言うように、臣従拒

誓者たちのウェスレーに対する影響は、個々の教理や実践というよりも、ウェスレーの初代教会への愛着を強くつちかっただころに見られるべきであろう。

こういう状態でウェスレーはジョージアに宣教師として渡ったのであるから、我々が既に見てきたように、彼が植民地で、ひそかなローマン・カトリック司祭と疑われたとしてもそれほど不思議ではない。ところで、一七三六年九月十三日の『日誌』に表れている記事、ウェスレーがベヴァリッジ司教 (Bishop Beveridge) の著書『教会会議決定事項集』(Pandectae Canonum Conciliorum) を読んだ記事の重要性をフロストが指摘しているのは正しい。⁽²¹⁾

この読書によって、ウェスレーは普遍的教会会議も誤り得ることを確信するに至った。それまでのウェスレーは、この点について明確ではなかったのである。教会会議が救いに必要であると決定したものであっても、聖書から由来しないものは信仰に対して強制力をもたないということを、彼は知ったのである。従って、ウェスレーが原理的に言って——実践的にはない——高教会主義から離れるようになったのは、アメリカ滞在中、第二の回心前の事柄に属することになる。信仰の權威は聖書であるという考え方が確立していたればこそ、ウェスレーの福音的回心が存在し得たのである。我々は、ウェスレーが信仰による義認をモラヴィアン教徒によって教えられた時に、それが真実聖書の教えであるかどうかを、悩みつつ探り求めたことを想起しなければならぬであろう。

原理的に言って、ウェスレーが高教会主義からの距離を更に拡大した時点は、フロストによれば、ウェスレーがフエター・レイン・ソサイアティーから脱会して、後のメソジスト会の原型とも言うべき自分たちの会を作るに至った時であった。我々は第三章において、イギリス国教会内においては、一団の人々が自分たちの信仰敬虔を深めるために会を作り、集会をもつことはしばしば行われたことを述べ、オックスフォードの「神聖クラブ」やフエター・レイン・ソサイアティーはこの系列に属するものであることを述べたのであるが、フロストによれば、

フエター・レイン・ソサイアティー脱会後ウェスレーが作った会は、その系列に属さない。なぜならば、この会は、会員から、自分の罪から救われたいという願いだけを要求し、国教会員ばかりでなく、アルミニウス主義者、予定論者、再洗礼主義者、クエーカー教徒も会員たり得たからである。⁽²²⁾

我々もフロストのこの指摘は正しいと思う。なるほど、フエター・レイン・ソサイアティーはイギリス国教会員ばかりで構成された会ではなく、ドイツのモラヴィアン教徒も入っていたが、しかし、彼らも使徒にまでさかのぼる按手礼の伝承を主張し得たのである。ところが、この時ウェスレーたちが作った会は、もはやそういう主張をなし得ない人々を多数含むに至った。確かにこれは、イギリス国教会の「信仰を深める会」の伝統には属さない。しかし、これはフロストや我々の判断であって、ウェスレーの自覚ではそうではなかった。そして、ウェスレーは、この点で国教会の慣習から外れていることを指弾された時に、一七四〇年二月の『日誌』において次のように答えている。国教会の慣習から外れていると正当に言われるのは、神の言葉が正しく説かれず、礼典が正しく執行されていない場合のことである。また、教会に属するということは、もはや制度の問題ではなく、心の清さの問題なのである。⁽²³⁾

フロストの見るところでは、高教会主義とウェスレーが——原理的に——最後の訣別をしたのは、一七八三年に彼がイギリスにおける伝道のためアレキサンダー・メザー (Alexander Mather) に按手礼を授けた時である。⁽²⁴⁾ 我々は、ウェスレーがどういふ事情の下に按手礼を自分で授けるようになったかを第四章で見たのであるが、このメザーの按手礼に関してフロストが述べている事柄は、非常に重要である。ウェスレーはこの按手礼に関して、出版した『日誌』の中には全く触れておらず、ただ個人用の「日記」の中にそれを書き記しているだけである。他の人々にウェスレーが按手礼を授けた場合には、彼はそれについて『日誌』に書き、その正当性を訴えて

いる。また、一七八八年になってさえ、ウェスレーは自分は国教会の信仰からけっして踏み外さなかったと言ふことができる。⁽²⁵⁾これがどういう意味であるかについて、フロストは次のような解釈を我々に提供している。按手礼を自分で授けるといふようなことは、ウェスレーが多くの躊躇とためらいの後に止むを得ず国教会の慣習からずれていった事柄であったが、それにもかかわらず、ウェスレーの自覚においては、彼は国教会との本質的な一致からずれてはいなかったし、本質的一致さえあれば国教会員であることの条件を満たしていると思つていたのである。更にフロストは続けて、結局ウェスレーの教会観は、使徒伝承をもつ教会の交わりの外には救いが全くないという立場から、真の、見えざるカトリック教会に属するための唯一の条件は心の問題、心と神との交わりであり、使徒伝承は作り話にすぎない、という立場に移行したのである。

ところで、ウェスレーにおける高教会主義と教派型の精神との関係のもつ複雑さを、ここで我々はもう一度確認しておく必要があるであらう。というのは、なるほどフロストの言うとおり、ウェスレーの教会観の移行を採つて、そこに既に見てきた三つの原理的に目立つ区切りを見いだすことができるであらう。我々もフロストの言うとおりであると首肯するのであるが、しかし、ウェスレーの自覚では、その移行もまさに彼の高教会主義がその誤つた要素を捨てて、正しく深まりいくことでしかなかったのである。フロストが指摘する第一の区切り、一七三六年九月にウェスレーがベヴァリッジの『教会会議決定事項集』を読んで、聖書にのみ信仰に対する強制力を認めるに至つたその時の後にも、我々は相変わらず、宣教師としての彼が高教会主義者として振る舞っているのに気付く。一七三七年七月十七日の『日誌』には、エベネザー (Ebenezer) の敬虔主義的牧師マルティン・ボルチウス (Martin Boltzius) に対して、聖餐にあずかることを拒否したとの記事が見られる。理由は、ボルチウスが司教によって按手礼を授けられなかったところの牧師によって、洗礼を授けられたということであった。また、

ウェスレーのこういう高教会主義的实践は、その回心前に変化した証拠はないし、回心後も一七四五年に至るまで少しも変えられたという証拠はない。一七四〇年にウェスレーたちがフェター・レイン・ソサイアティーから去つて新しい会を作つた時も、ウェスレーの自覚ではけっしてフロストの言うような、国教会にあつた「信仰を深める会」とは違つたものを作つたものではなかつたのである。更に、回心の出来事がウェスレーの高教会主義的实践を変えていなかったことの証拠もある。ウェスレーは一七三八年十月二十日に、ロンドンの司教エドムンド・ギブソン (Edmund Gibson) に呼び出され釈明を要求された。これは、アルダスゲイト街での福音的回心のあと五か月もたつてからの出来事であるが、呼び出された理由は、ウェスレーが非国教会の信者に対して再び洗礼を受けることを要求したからであつた。ギブソン司教は、こういう再洗礼に正しくも反対したのである。⁽²⁶⁾ウェスレーの野外説教の実行が、よくその高教会主義の変化の証拠として提出されるが、ウェスレーによれば、これは少しも高教会主義に対しての変則を意味しなかつた。魂を救うためなら、野外で説教しても、別に聖書や常識に反するわけではない。⁽²⁷⁾また、信徒伝道者たちがウェスレーの独裁的とも言われるような指導の下で働いた事実も、ウェスレーが高教会主義の原則から離れるものではなかつた。これは原始教会にも国教会にも——そのエリザベス朝時代において——先例のあつたことであり、もしそれが変則の面をもつていたとすれば、それはウェスレー当時の国教会では信徒伝道者の使用は既に消滅してしまつていたといふこと、及び、ウェスレーはそれをなすに當つて司教の許可を得ていなかったといふことくらいのものであらう。⁽²⁸⁾とにかく、一七四五年までのウェスレーは、司教、司祭、執事の三階職制、礼典を有効的に執行するための司教による按手礼の必要、真の司教はローマの司教を通しての使徒伝承を継承した者であることを信じていた高教会主義者であつたのである。⁽²⁹⁾ところが第四章で述べたように、一七四六年一月二十日にウェスレーは、ピーター・キング (Peter King) の『原始教会の

制度・訓練・一致・礼拝』を読み、その意見を变えないうけにはいなくなつたのである。既に述べたことであるが、この書物によってウェスレーは、司教 (bishop) と長老 (司祭—presbyter) とは原始教会においては本質において一つであり、従つて司祭 (長老) は司教と同じように按手礼を受ける權威をもつことを確信するに至つた。また、同じくこの書物を通して、一つ一つの会衆が他の会衆とは別に、それ自体で教会であるということも信じるに至つた。更に、エドワード・スティリングフリート (Edward Stillingfleet) の『イレニクム』(Irenicum) がウェスレーに、キリストもその使徒たちも教会のなにか特別の制度を定めなかつたことを納得させたのであつた。

さて、ウェスレーがキングとスティリングフリートに影響されたことは、彼が国教会の司教制を変えようと思ひ始めたことを意味しない。逆が真相であつた。ウェスレーは確かにキリストもその使徒たちも、特定の教会形態を定めはしなかつたと思ふようになったし、使徒伝承の司教制は作り話であると言ふようになったのだが、それにもかかわらずウェスレーは、断固とした司教制擁護者であつた。司教制は初代教会以来のものであるし、それに實際的にも最も良い制度であると彼は信じていたのである。初代教会においては、司教は、司祭と職階 (order) としては同一のものであるが、しかし、機能 (function, office) は異なっているとウェスレーは考へていた。すなわち、司教は司祭たちの監督 (superintendent) の役割をもつていたのである。このように司教の役割の重要性を強調するところから言つて、ウェスレーがいわゆる長老主義者でないことも明らかである。⁽³⁰⁾

また、我々が知つておかねばならないのは、ウェスレーにとつては、説教するということと礼典を執行するということとは全く異なつた行為であつた、という事実である。⁽³¹⁾従つて、一人の人物がこれらの二つの行為をなし得ることもあるが、必ずしもそうでなければならぬ理由はなく、ある人は説教だけ、ある人は礼典執行をなすだ

けで教会に奉仕することがあり得た。それはちょうど、旧約の預言者と祭司のようなものであつた。こういう立場から、ウェスレーはメソジストの信徒伝道者は説教するために神によって特別に選ばれた者たちであり、メソジスト教徒が礼典を受けるためには国教会の教職のところにに行けばよいとし、信徒伝道者は司祭とは別であるし、司祭になる必要はないとしていた。⁽³²⁾

メソジストの信徒伝道者は、説教のためだけに選ばれたので、礼典を執行する必要はないというウェスレーの信念が崩れ去つたのは、アメリカ合衆国の独立という既に述べた事情の下においてであり、司祭たる自分が止むを得ざる時には按手礼を授け得るという確信に従つて、若干の伝道者にウェスレーが自ら按手礼を授けた一七八四年九月一日と二日のことであつた。しかし、一度かういうことをしてしまえば、他の同じような状況が起こつた時に、ウェスレーが自分の伝道者に按手礼を拒めなくなるのは当然であつた。アメリカ以外の海外伝道地、スコットランドへの伝道者派遣の場合、遂には、メザーの場合がその最初の例であつたが、イングランド自体においてもウェスレーは按手礼を授けざるを得なくなる。実際問題としてメソジスト教徒の増加に国教会の教職の奉仕は追い付かなかつたし、また、多くの国教会の教職はメソジスト教徒が聖餐にあずかるのを拒否したし、更に入情として、メソジスト教徒は自分たちの説教者から礼典も受けたのだから、徐々にではあるがウェスレーも押し切られてしまつたのである。それに、スコットランド伝道のために按手礼を受けた者たちがイングリッドに帰つても、メソジスト教徒の要求もあつたりして、自分たちの権利を捨てることを承諾しなかつたといううな事情も手伝つたのである。特に、チャールズ・ウェスレーの死もこれを促進した。

チャールズは、兄がアメリカとスコットランドの伝道者たちのために自ら按手礼を授けた時に、それに反対であつたが、イングランドで伝道する者のためにジョンが按手礼を授け始めた時には、既にこの地上を去つていた。

チャールズは、兄よりも国教会の慣習を忠実に守ったと言える。ジョンが墓所として選んだロンドンのウェスレー・チャペルに埋められることを拒否したが、チャールズによると、それは聖別された場所ではないからであつた。⁽³³⁾

メザーに対してウェスレーが按手礼を授けたことを、フロストが特に取り上げているのは、それが、——国教会の司祭から礼典の執行を期待できる——イングランド内での最初の例だからであり、これはアメリカヤスコットランドの場合などとは原理的に違ふからである。このように考えれば、フロストの意見、三段階を経てウェスレーは原理的に高教会主義から離れていったとする意見は、それが、ウェスレーがオックスフォードで自分のものとした高教会主義について言われる限り正しい。しかし、最後まで高教会主義者であるとの自覚をもち、そのように振舞ったウェスレーの主観から言えば、フロストの三段階は、オックスフォードの高教会主義から真の高教会主義、聖書の原理に立った、福音主義の高教会主義への移行だったのである。それゆえに、ウェスレーの場合には、野原や街頭での福音的説教と荘麗な会堂内での秩序立った教会礼拝への愛、高教会主義的礼典やド・ラントー (Monsieur de Renty)、『フランシス・ザビエル (Francis Xavier)』、『グレゴール・ロペス (Gregor Lopez)』、『キリストにならぶ』 (Imitatio Christi)、『クレメンヌ・ローヌヌス (Clemens Romanus)』、『ポリカルプス (Polycarpus)』、『イグナティウス (Ignatius)』などの教会教父たちへの愛が並存できたのである。⁽³⁴⁾

ウェスレーが教会教父たち、特にニケーア会議前の教父たちを重んじたことは周知の事実であるが、それは、ウェスレーによれば、彼らが使徒たちに時代的に言つて近く、それゆえに、彼らが使徒たちの教えについて述べているところは、福音に忠実なものであると言えらるからである。また、彼らは良き牧者たちで、その召命のためには殉教することも辞さなかつたし、聖霊の特別な賜物を豊かに受けていたからなのである。従つて、彼らの書き

残したものは、信仰にとつて聖書と同じ權威をもつものではないが、後代に書かれたすべてのものよりもはるかに權威がある。しかし、ウェスレーがこのように教会の伝統を重んじたことから、彼が聖書のみを信仰の唯一の根源的な基準としていたことを疑うのは全く誤りである。彼にとつて、伝統は聖書に反しない限り、尊重されるべきものであつた。⁽³⁵⁾ ウェスレーによれば、こういう立場こそ、教会教父たちの立場でもあつたのである。

従つて、ある場合には、人は教会法に背かねばならない。ウェスレーによれば、法には神の律法と人間の法との二種類があつた。前者は聖書の中に記されており、人はこれに全き服従をささげなければならなかつた。後者は、教会法や市民としての我々が従うべく要求されている法であり、それらに対しては、人はそれらが神の律法に矛盾しない限り従うべきであつた。そして、ウェスレーによれば、だれも他人の究極的信念を強制的に変えることは許されなかつた。一人一人が神の前に、その点に関しては孤独に責任を取らねばならなかつたのである。こういう信念から、ウェスレーはチャールズ二世の「統一令」に反対した。一見、こういう信念に矛盾しているかのように思われるウェスレーのローマン・カトリック教徒に対する態度も、実はそこに矛盾はなかつた。⁽³⁶⁾ ウェスレーがローマン・カトリック教徒に政治的寛容を拒んだのは、全く政治的な理由からであつた。⁽³⁷⁾

ところで、ウェスレーのように、使徒伝承による按手礼は作り話であるというような教職制の理解をもちながら、しかも、使徒伝承の按手礼を実際に所有してきたと主張するイギリス国教会こそ聖書の教えに一番近い国民教会であると見なし、それに高教会主義者として最後までとどまり続けたことは、我々にとつてはなほだ理解するのが困難である。これに関する我々の理解を少しでも容易にするために、イギリス国教会の最近の責任ある神学者が教職制をどう考えていたかを見てみたい。結論的に言えば、その考えは、使徒伝承の按手礼による教職制の一致を教会の事実上の一致の象徴と見なす方向であるが、これならばウェスレーもあるいは居心地よく感じた

のではないかと思う。O・C・クイック (Oliver C. Quick) によると、教会史上、二つの教職制に関する意見が存在してきた。一つは、アウグスティヌスによって代表されるものであり、教職制のあるところに教会が存在するという意見である。この意見によれば、公認の司教によって按手礼を受領した教職たちが教会を構成する。もう一つの意見は、例えばキプリアヌス (Cyprianus) の主張したものであるが、この意見によれば、まず現実に一つの普遍的な教会が存在しなければならぬ。その教会の任命によって、教職は初めて権威あるものになるのである。すなわち、アウグスティヌスは教職制が教会を作るとし、キプリアヌスは、統一された教会が現実にある。それが教職制を作るといっているのである。だいたいにおいてクイックは、キプリアヌスの意見を採用する⁽³⁸⁾。理想的にいえば、唯一のカトリックな教会が存在しなければならぬのであって、その教会が教職を任命する権威を全体として所有している。ところが、現実の状況においては、そのような唯一の教会が存在しないのである。クイックは、こういう現実を直視するように我々に勧めて、解決の方向を次のような仕方⁽³⁹⁾で指示している。

キプリアヌスの教職制についての見解に立つならば、ローマン・カトリック教会、東方教会、聖公会及びプロテスタントの諸教会の間に存在する教職制の相違、及び、その権威の相違の中からどの教職制をとっても、現実にこれらの教会がカトリックな統一を破っている以上、それは自己の絶対性を主張するわけにはいかないのである。現実に存在する異なった教職制は、その権威を真に確立するために、教会の現実的な統一を求めて苦勞しなければならぬ。

従って、使徒伝承の按手礼の理解においても、使徒伝承そのものが教会を作るのではなく、それは唯一の教会が公認する教職制の一つの象徴にすぎない。だから、こういう理解によれば、使徒伝承の按手礼を正しく受け伝

えてきたと主張する教会といえども、その教職制を絶対化することができない。なぜならば、現実の教会は割れているのであるから。使徒伝承の按手礼は、連綿と時代を越えて続くところの福音の純粋性を守ってきたという時代を越えてのカトリック性の象徴であるが、仮にその象徴が現実から遊離し、実際に福音の理解にいろいろな相違と対立が生じた場合には、使徒伝承が福音の理解を保証するのではない。福音の理解という内実が使徒伝承の権威を保証するわけであるから、当然そこには使徒伝承そのものに関して我々が問題性を感じたとしても不思議ではない事情があるわけである。

要するに現実の状況の下での我々の判断では、教会の教職制は、統一の教会を目指して各々の教派または教会の立場から努力することを通して、その権威の回復が可能なるものである。どの教派もその絶対性を教職制の点に関して主張できないのであり、未来の統一された教会を展望し、それへの努力をなすことを通して、初めてその権威の確立を主張することができるのである。

従って、聖礼典の執行も、今は教職に限って許されている現状であるが、これも実は、教会全体の決定にまかされている事柄であろう。教職だけが礼典を執行するほうが教会全体のために良いという、教会の現実的な判断を背景にしてなされなければならないものであろう。

一 ウェスレーのバプテスマ論

ウェスレーのバプテスマに関する思索を知るためには、まず我々は、一七五六年に出版された『バプテスマについて』(A Treatise on Baptism)⁽⁸⁾を見るべきであろう。これは、父サムエル・ウェスレーが書いて一七〇〇年に出版した『バプテスマ小論』(The Short Discourse of Baptism)をジョンが要約したものであるが、それほど省略はないし、部分的に言葉使いが変えられたりしているけれども、教理的には何も変わっていない。すなわち、ウェスレーは父のバプテスマに関する意見に賛成しているわけである。

この論文によると、バプテスマは昇天前のキリストによって制定された恵みの手段で、旧約における神の契約のしるしであった割礼に代わるものである。そして、バプテスマは水という物質を用いて父と子と聖霊とのみ名によって施されるが、聖書の中では、受領者が水で洗い清められるのか、水に浸されるのか、水をそそがれるのかははっきりと決められてはいない。しかし、ウェスレーによれば、聖書の中の種々の実例から判断して、水をふりかけたり注いだりすることによってバプテスマが施された蓋然性のほうが強い。

高教会主義者であった父サムエルの意見の踏襲であるから当然のことであるが、ウェスレーは、バプテスマによる再生(Baptismal regeneration)を肯定している。我々は皆、幼児をも含めて、アダムの子の罪の罪責の下に生まれており、現実に罪を犯す機会のない幼児でさえその罪責のために死ぬ。全人類が、アダムの咎の罪責と刑罰との両方を免れていない。バプテスマの「利益……」は、キリストの死の功績を適用することによって、原罪のもつ罪

責が洗い去られることである⁽⁴⁾。

バプテスマは、神が霊的なイスラエルたる教会と結ばれた新しい契約であり、神はその契約により、教会に入ってくる者たちの汚れを洗い落とし、新しい心と霊とを与え、彼らの罪と咎とをそれ以上は覚えておられないのであるが、バプテスマはまさにその象徴である。かくして、教会に入れられた者たちは、もはや怒りの子ではなく神の子であり、天国の相続人である。

ウェスレーは、成人に対してのバプテスマのみならず幼児バプテスマを主張するが、その根拠として五つの手柄をあげている。第一に、幼児も原罪の罪責をもつがゆえに、バプテスマによってそれを洗い去らない限り救われないからである。第二に、幼児も契約関係を結ぶことができるならば、福音の契約に入り得るし、その契約のしるしであるバプテスマを受ける権利がある。そして、ウェスレーによれば、諸国民の風習と理性に従うならば、「幼児は契約に入ることができし、彼の名において他人により結ばれた約束によって義務を負わせられ得るし、これらの約束によって便宜を受け得る⁽⁴⁾」。更に、神ご自身が聖書の中で、幼児も神との契約に入り得ることを告げておられる(申命記二九・一〇—一二)。第三に、幼児がキリストのところに来るのを妨げるものは、聖書の中に何も無い。従って、幼児も教会に入ることが許されているがゆえに、バプテスマの正当な対象である。第四に、使徒たちが幼児にバプテスマを授けたかどうかであるが、ウェスレーは、その事実があったと類推する。ユダヤ人はしばしばユダヤ教に改宗した幼児に、割礼を施したばかりでなくバプテスマを授けたので、キリストの弟子たちも、キリストが禁じなかった以上はそれにならって、バプテスマを幼児にも授けたに違いない。また、使徒たちは、ある日には三千人に、他の日には五千人にバプテスマを授けたと聖書にあるが、合理的に考えて、これらの中に子供や幼児がいなかったとは思えない。更に、使徒たちは多くの家族にバプテスマを授けたが、幼

児や子供が含まれていなかったとはどうしても考えられない。第五に、幼児バプテスマは、あらゆるところ、あらゆる時代における教会の普遍的な実践であったがゆえに、それはさかのぼって使徒たちの実践でもあったに違いないと言える。

グリーンが指摘しているごとく、この『バプテスマについて』は、終生変わらなかったウェスレーの高教会主義の証拠であるが、しかし、グリーンも認めているように、この論文には言及されていないが、ウェスレーはバプテスマの最終的な有効性を、それを受領した人物が新生の体験をもったかどうかによって依存させたのであり、⁽⁴²⁾ここには福音主義的な主体性の強調、体験の主張、ウェスレー神学の楕円のもう一つの焦点への接近が見られるのである。

福音主義の焦点に近いウェスレーのバプテスマに関する表現を探すならば、我々は実に多くを得ることができるのである。それゆえに、アーネットが『新約聖書注解』だけの中から取り出しているところを我々も若干検討してみることにしよう。⁽⁴³⁾ ヨハネによる福音書三章五節の注の中で、ウェスレーは、個人が「聖霊によるあの偉大な内的変化を体験し、それから、その外的なしるし、また、手段として（バプテスマが授けられるところならどこでも）バプテスマを受領しなければならない」と書いている。⁽⁴⁴⁾ バプテスマのヨハネの説教は「悔い改めのバプテスマ」を含んでいた。すなわち、彼は、「悔い改めを説教し、それから、悔い改めたこととしるし及び手段としてバプテスマを施し」たのである。⁽⁴⁵⁾ コロサイ人への手紙二章一二節の注で、ウェスレーは、バプテスマにおいて重要なのは、「魂の中における神の力強い働きによってキリストと共に甦って」いるかどうかであり、「もし事実我々がキリストと共に甦っているならば、我々はそれを知らないはずは全くない。そして、もしも我々がこれを体験しないならば、我々のバプテスマは、それが設定された当の目的に答えなかったのである」と書いている。⁽⁴⁶⁾

要するに、ウェスレーによれば、バプテスマの儀式を受けたということ自体は、我々の心の中に神が恵み深く働いてくださることの保証にはならないのである。従って、正しい順序は、聖霊を受けた者が水によるバプテスマを受けるのであった。ところが、聖霊を受けていない人々の場合には、次の神の言葉が有効となる、「『悔い改めて、バプテスマを受けなさい。そうすれば、聖霊の賜物をあなたがたは受けるだろう』と神は言われる」のである。⁽⁴⁷⁾ もちろん、『新約聖書注解』の中から、これもアーネットが行っているように、ウェスレーの高教会主義の焦点に近いバプテスマに関する発言を集めることも可能である。

客観的に言って、ウェスレーのバプテスマに関する発言には、相互に矛盾するものがあることは認めざるを得ない。高教会主義的なバプテスマによる再生——ウェスレーの場合、これは幼児に対してばかりでなく成人についても言われたわけだが——の考え方と、福音主義的な信仰義認に基づいた聖霊のバプテスマ、悔い改めや新生の重視と、それらが水のバプテスマに先行するという考え方が、必ずしも調和していない。特に成人のバプテスマについて言えば、バプテスマによる再生を肯定している発言があるにもかかわらず、やはり聖霊のバプテスマのほうにウェスレーの本音があつたように思われる。その証拠は、例えば一七五〇年にウェスレーがバプテスマ教会の牧師ギルバート・ボイス (Gilbert Boyce) に書き送った手紙の一節であるが、それによると、ウェスレーは水のバプテスマを受領することが救いにとって絶対に必要なものとは思っていない。これはバプテスマによる再生がウェスレーの本音であれば、出てくるはずのない言葉である。

あなたは、そういうバプテスマの形式が「救いにとって必要」であると考えています。私は、バプテスマそのものも救いが必要であることを否定します。もしもバプテスマが救いに必要であるなら、クエーカー教徒は皆地獄に落ちます。そんなことは、私には信じられません。

(厳密に言えば) 救いにとって必要なものと私が考えるのは、キリストにある心を人がもつことだけだ。す。……

礼拝の外的形式での一致が必要であつて、それがなければ、人々は神の子たちとなり得ないとは、私は考へません。かつては、そう思っていましたけれども。⁽⁴⁸⁾

ウェスレーが幼児のバプテスマによる再生について語るところは、次のようなものである。バプテスマを受ける時に、幼児には、原罪の結果たる罪責が、神のそれに対する刑罰が取り去られるという客観的变化が起こるのである。しかし、原罪そのものが取り去られるわけではないので、やがて幼児は自分の中に宿る原罪に協力して罪を犯すわけであるから、物心ついてからは、キリストの贖罪への信仰をもたない限り救われぬ。しかし、デイヴィーズが指摘しているように、ウェスレーが幼児の場合にもバプテスマによる再生を年と共に強調しなくなつていったのは事実である。⁽⁴⁹⁾一七八四年にアメリカのメソジスト教徒のために、イギリス国教会の『祈禱書』を短くしたものをウェスレーが作成した折、そのバプテスマの儀式のところでも、彼はいくつかの重要な改訂を行つていたのであるが、その一つに、『祈禱書』に「今やこの子供は再生しキリストの身体たる教会に移植されがゆえに……」とあるのを、ウェスレーは「今や、この子供はキリストの身体たる見える教会に入会を許されたがゆえに……」としていた。また、同じくアメリカのメソジスト教徒のためにウェスレーが作成した信仰簡条の中のバプテスマの項の中では、バプテスマは、キリストへの信仰告白のしるし⁽⁵⁰⁾、再生あるいは新生のしるしとなつていて、バプテスマが信仰告白や再生や新生をもたらす道具、あるいは、手段であるとは書かれていないし、バプテスマを受領したことによつて生じる効果についても、何も書かれていないのである。

更に、我々が注意しなければならぬ事柄がある。前述したようにウェスレーは幼児バプテスマの場合に、バ

プテスマによる再生を否認はしなかつた。そして、我々は、そのことが論理的には信仰義認の教理と矛盾するものではないことも見てきたのであるが、ウェスレーの先行の恩恵の教理は、もしもウェスレーがもう少し徹底して考へていたならば、当然幼児の場合であってもバプテスマによる再生の教理を破壊するものであることが分かつたはずである。というのは、スターキーも言っているように、⁽⁵⁰⁾ウェスレーの場合、先行の恩恵が人々に与えられるのは、バプテスマをそれらの人々が受けているかいないかに関係がないからである。キリストの贖罪のゆえに、それはすべての人に与えられる。従つて、ウェスレーの場合には、ローマン・カトリシズムと異なつて、バプテスマを受けずに死んだ子供は、先行の恩恵のゆえに、原罪の罪責とそれに対する刑罰を赦されているがゆえに救われる。その子供が物心ついて、与えられた自由意志によつて自分の中に宿る原罪に協力して罪を犯した後死んだのであれば、話は別であるが。⁽⁵¹⁾このように考へてくると、バプテスマによる再生の教理は、ウェスレーの神学において本質的な重要性をもたなかつたものである、と言わざるを得ない。

三 ウェスレーの聖餐論

ウェスレーの聖餐論を検討するに当たつて、我々は彼のオックスフォード時代の母親との文通を見ることから始めよう。一七三二年の二月に、スザンナは息子に次のような内容の手紙を出している。

聖礼典におけるキリストの事実臨在 (real presence) に関して言えば、あなたがその名をあげている青年の

意見が正しい、と私には思われます。その方が、気品の高い仕方次第のように表現した以外の事柄を、私も事実臨在（強調は原文）によって考えてきたとは思いません。「値する信者たちに、キリストの死の利益をキリストの霊の働きによって分け与えるために、その時、キリストの神性が著しい仕方でも臨在しておられることである」。そして、一人一人の真の信者にあの偉大な贖罪の効力と功績とを向けるために、このように我らの主が神として臨在されているからには、聖別されたパンは、確かに、キリストの身体のしるし⁽⁵⁸⁾以上のものであります。なぜなら、キリストの臨在のおかげで、私たちはしるしばかりでなく、しるしが指し示している実在——キリストの受肉と苦難による利益のすべて——をしるしと共に受領するからです。しかし、この神によって建てられた制度がどのように他の人々に見えようと、それはなおも私には神秘で一杯です。これに対して、ウェスレーは一七三二年二月二十八日に以下のごとく答えている。

一事だけを考えても、聖礼典に関するあなたの判断に私が賛成するのに十分です。すなわち、私たちは、キリストの人間性が聖礼典の中に臨在するのは許すことができません。これを許せば、共在説か化体説になりますから。しかし、その時に、受けるに値する者に対してだけそうされるような仕方では、キリストの神性が私たちと一つになってくださることを私は固く信じます。その結合の仕方に関しては、私にはそれが全くの神秘であると言わざるを得ません⁽⁵⁹⁾。

この文通が我々に明らかにしていることは、オックスフォード時代のウェスレーが母と同じく聖礼典におけるキリストの事実臨在を信じる高教会主義者であり、その臨在は化体説のそれでも共在説のそれでもなかったこと、また、聖礼典は彼にとって単なるしるしではもちろんなかったことである。彼にとって、臨在はキリストの神性の臨在であった。

スザンナの研究者であるニュートンが、彼女の聖餐に関する考えが、その父であった著名なビュリタン、アズリー博士のそれと同じものであったことを指摘しているが、イギリス国教会の高教会主義者たちの聖餐論とカルヴァンのそれとがきわめて接近したものであったことを知っていても、我々はニュートンの指摘にそう簡単には同意できないのである。

スザンナにしてもオックスフォード時代のジョンにしても、臣従拒誓者たちに強く影響されたのであるが、ウェスレーの高教会主義的聖餐論は生涯の間、彼がもち続けたものであった。ただ二つの点で後年のウェスレーはそれを修正したのである。その一つは、ウェスレーはかつて、司教によるバプテスマを受け司教から堅信礼を受けた人物だけを聖餐にあずからせたのであるが、後にはこの厳しさを和らげたことである。もちろん、そうなたからといって、ウェスレーがだれに対しても聖餐式にあずかることを許したわけではない。その人物が偽りなき信仰をもち、清き生涯を送ろうと意図していることがある程度明らかであることを、ウェスレーは要求した。しかし、それさえあれば、ウェスレーはだれに対しても——司教によるバプテスマを受けていないでも、バプテスマさえ受けていれば——聖餐式にあずかることを許したのである。すなわち、一七四〇年六月二十七日及び二十八日の『日誌』の記事が示しているように聖餐式はウェスレーにとって、信仰を確立させる礼典であるばかりか悔い改めさせる礼典となつたのである⁽⁶⁰⁾。その第二は、イギリス国教会の教会歴にある聖徒の日には、ウェスレーは特に聖餐式に自らもあずかり、他にもそれを要求したのであったが、後にはこういう点での厳格さを捨てるに至つたことである。

第十二章 教会論

いずれにしろ、キリスト教のもつ教会性、その中心としての礼典を重んじる点で、ウェスレーは生涯高教会主義者であったがゆえに、ラッテンベリー (Ernest J. Ratenbury) による次のような正しい評価が書かれたのである。

メソジスト運動は、局外者たちに訴えた宣教の運動ばかりではなかった。それは、国教会の敬虔の生活と、礼典の実践の復興でもあった。ウェスレー兄弟は、その熱情的な福音主義をもちながら、礼典主義者であることをけつしてやめなかった。福音と礼典とが互いに反対の関係にあるという一般の偏見ほどに間違っているものはない。⁽⁵⁶⁾

従って、ラッテンベリーは、ウェスレーの立場を福音的礼典主義 (evangelical sacramentalism)、あるいは、礼典的福音主義 (sacramental evangelism) と呼ぶべきだとしている。⁽⁵⁷⁾ そして、デイヴィーズが言っているように、ウェスレーのこの礼典主義がメソジスト運動を、狭い個人主義的敬虔から救ったのである。⁽⁵⁸⁾

さて、ウェスレーの聖餐論が具体的にどういうものであったかを検討しなければならないのであるが、聖餐論の性質から考えて、それを教理史上表れた種々の聖餐論との対比において取り扱うことのほうが、我々の理解を容易にするであらう。

第一に、我々が取り上げなければならないのは、化体説 (transubstantiation) であらう。

化体説の定義の歴史に関するブリリオスの叙述が示しているように、十一世紀におけるローマン・カトリック教会の公の決定に至るまでは、だいたいにおいて、化体説に関する実体主義 (realism) と象徴主義 (symbolism) との闘争があった。ところが十一世紀の公の決定は、次のような言葉で化体説を表現した。「聖別された……パンとぶどう酒とは、われらの主イエス・キリストの真実の身体と血なのである。もはやそれは、単にキリストの身体と血との礼典ではない。そして、その身体は感覚的に、すなわち、単に礼典としてではなく実際に (sensatiler, non solum sacramento, sed in veritate) 司祭の手によって扱われ、信者によって噛み砕かれるのである」。⁽⁵⁹⁾ ローマン・カトリック教会が、ツールのベレンガリウス (Berengarius) から一〇五九年に告白させたこの定義の中に、

非常に幼稚な形で化体説が定義されてしまったのである。その後にも教会の中には、アウグスティヌスの聖餐の理解であるところの、見える要素と礼典的な要素 (res sacramenti)、すなわち、超感覚的な神の賜物とを区別するような試みがなされ続けた。なんとかして象徴主義と実体主義との中間をいこうとする方向があったのであり、それがスコトゥスやオッカムを通してルターに伝えられたとブリリオスは言っているが、確かにルターの後に述べる共在説 (consubstantiation) は、中世紀のローマン・カトリック教会から冷遇を受けた教理的伝統の継承であらう。それはともあれ、一三二五年のラテラン会議が遂に実体的な化体説の定義を公に承認して、前から正統的とみられていたものを再確認したわけであるが、その結果どういふ神学的な欠点をローマン・カトリック教会の化体説が露呈するようになったかを、ブリリオスは次の三つの点にまとめて述べているが、これは我々にも参考になる。⁽⁶¹⁾

ブリリオスによると、その第一は、通俗な、平凡な宗教敬虔のもっていた悪い形態の感覚主義 (canalism) に対して公の承認を与えたということ、第二は、聖餐式を中心にあるパンとぶどう酒という物体に、化体というキリストの空間的に限定された臨在の手段たる資格を与えたこと、第三は、聖餐式の執行とは別に、神の臨在として、聖別された要素を礼拝することを奨励したことである。⁽⁶²⁾

ところで、ローマン・カトリック教会は、その聖餐式であるミサについて公の教理として決定したものをもたない。しかし、トレント会議後の神学者たちはふつうキリストの歴史上唯一回の犠牲を主張し、現在の人々の罪のために今も繰り返してミサによりキリストの身体が、神への罪の赦しを乞い求める犠牲としてささげられるというような異教的意見を唱えない。ところが一般の敬虔によると、イエスのカルヴァリの丘における十字架の死は、今日なおも教会の中で、聖餐式の化体の瞬間を通して繰り返されるのである。従って、この異教的な意見によると、教会は信徒のために今もなお、キリストの苦しみの欠けたのを補う役割を果たす。今日なおキリストの十

字架の犠牲を再現することを通して、すなわち、現実にミサによるキリストの肉と血とを神に繰返しささげることを通して、今日の信者の罪を贖っていくのである。もちろん、キリストの贖罪の不十分さを意味するかにみえるパウロの言葉「キリストの苦しみのなほ足りないところを……補う」(コロサイ人一・二四)は、このような異教的な意味に理解されてはならないであろうが、しかし、ローマン・カトリック教会のこの低俗な敬虔の中にはあるが、とにかくここには、教会は受肉の延長であるとの体験が生かされている。教会はいつでもミサを通して受肉のキリストの身体を神にささげることができるのであり、その意味で現実に受肉の延長なのである。この低俗敬虔はある一面の眞理性をもっていると言わないわけにはいかない。確かに、神の愛は今も教会の中に罪の赦しの出来事を生起させるのであって、しばしばプロテスタンティズムの贖罪論が、キリストの贖罪死の一回性の強調のあまりに、過去回想的になつてしまふ現実を考へるならば、ローマン・カトリック教会のミサには、罪の赦しの出来事の現在性の主張があり、それは非常な魅力であると言わざるを得ない。⁽⁶³⁾

しかし、プロテスタントの我々が犠牲という観念を聖餐論との関係でもち出す以上、それは、聖餐にあずかるものたちが、神のご用のためにその全存在をささげるといふ意味でなければならぬ。キリストの十字架の死にならつて我々自身を神にささげるといふ、祈りの行為としての聖餐の犠牲について語ることは大切である。このような犠牲の観念は、けつして聖餐の要素が代理の犠牲(vicarious sacrifice)であるといふ立場から考えられているのではなく、むしろ、それは代表的犠牲(representative sacrifice)といふことになるであろう。聖餐のパンとぶどう酒とを、キリストのような生活を神の前に我々がささげる象徴とするわけである。

ここで、聖餐を論じるに当たつてよく問題になる二用語の検討をしておくことが必要であろう。その一つは受容側強調説(receptionism)である。化体説も後で述べる共在説も共に、キリストの身体の実在(real presence)

を、すなわち、パンとぶどう酒とにおいて主の身体と血との臨在を体験するということを主張する。ところが、ふつう歴史的に言つて、受容側強調説と呼ばれているものは、いかなる意味においても事実臨在を否定する立場を言う。後に述べるように、ツヴィングリの聖餐論がもっともこれに近いであろう。教理史上の用語として、もう一つ我々がここで取り扱いたいのは、実質尊重説(vitalism)である。これは受容側強調説とキリストの身体の実事臨在との中間をいこうとする中庸説である。すなわち、化体説や共在説とは違って、パンとぶどう酒は、けつして聖別を通して変化しない。しかし、それらは神の臨在を我々のところまで運んで来る手段になるといふ立場であつて、今まで述べてきた事柄、及び、これから述べる事柄を通して明らかになるように、ウェスレーはこの立場を支持する。既にオックスフォード時代のウェスレーと母スザンナとの文通によつて、二人共に事実臨在を肯定するが、それはキリストの人間性が礼典の中に臨在する化体説や共在説とは違い、キリストの神性が臨在することを主張するものであることを、我々は見てきた。

教理史上著名なマルブルクの会談において鮮明にされた、ルターとツヴィングリの聖餐論の相違はどのようなところにあつたのであろうか。ツヴィングリの立場は、あの主の制定の言葉、「これはあなたがたのためのわたしのからだである」、及び、「この杯はわたしの血による新しい契約である」のあるを、純粹に標識的に解釈する。すなわち、パンとぶどう酒とは昇天して今天にあるキリストの身体と血とを標識的に指示するだけであり、確かにブリリオスが指摘しているように、ツヴィングリの意見による聖餐式の執行には、ルター派のそれに見られないような喜びと交わりの強調がなされているであろうが、これは聖餐論における本質的な要素の欠如を補うほどの長所ではない、と言わなければならない。⁽⁶⁶⁾ クラムもブリリオスと同様に指摘していることであるが、マルブルクの会談においてルターがツヴィングリの立場の中に危険な要素であると見ぬいたものは、キリスト教の中心

的真理である受肉に対する脅しであったのである。⁽⁶⁶⁾

ルターの聖餐論は共在説 (co substantialion) と呼ばれるものであるが、それを徹底させるために、ルターは遂にキリストの身体の遍在 (ubiquity) の教理まで主張しないわけにはいかなかった。その背後に、我々は、ルターに受肉の真理を守ろうとする意図があったものと理解しなければならぬのである。キリストの身体の遍在とは、昇天後のキリストの身体が神性によって透過されているものであるがゆえに、神の一つの属性であるところの、同時にいずこにも存在し得るといふ属性をもつようになっていくとの主張である。それゆえ、同時にあらゆる箇所が聖餐式が執行されても、キリストの身体は、真にそのパンとぶどう酒と共に存在することができるのである。ルターのこのような意味でのキリストの臨在の主張は、我々にとっては、ローマン・カトリックの立場である化体説とあまり変わらないものと思われるのであるが、しかし、ブリリオスやクラムが指摘しているように、このルターの発言の理由を考えると、軽率な批判を許さないような神学的問題が根底にあったものと思われる。

ブリリオスも指摘していることであるが、ツヴィングリの聖餐論は、実は、神と世界、精神と物質に関するツヴィングリの見解の一表現にすぎない。⁽⁶⁷⁾ ツヴィングリにとっては、信仰とは精神的なものであって、物質とは関係のないものである。それゆえに、ツヴィングリから見ると、ルターの思考は、まだ啓蒙されていない立場であった。すなわち、ツヴィングリは、聖餐と共にキリストの血を飲み、その肉を食べるといふような思考を非精神的なもの、信仰にふさわしくないものとして拒否したのである。ところで、ルターはなぜそのような粗野な形で、キリストの身体の遍在というようにまで主張しながら、聖餐におけるキリストの臨在を守らなければならぬと感じたのであろうか。神に対するルターの思考が、ツヴィングリのそれとは異なっていたという事実を、ここで我々は見失ってはならないであろう。すなわち、ツヴィングリの信仰での神の超越は、世界から離れた超越

であり、物質的なものから離れた超越である。ところが、ルターの神学においては、精神と物質との間に真の滲透が成立する。我々は、物質的なものを通して精神的なものに出会い得るのである。

結局のところ、両者の主張の相違は神観念の相違であり、実に神学の中心問題にかかわるものであったと言わなければならない。我々がどこで神との出会いを体験するかという問題にかかわるのである。ルターの立場は、化体説の修正された形態であるにすぎないがゆえに、化体説と同じようにキリストの臨在を、聖餐の物質であるパンとぶどう酒に限定するという欠点を確かに所有している。またルターが、その信仰義認論の強調から考えて当然のことであったとはいえず、あまりにも聖餐論における罪の赦しの要素を不均衡な仕方でも強調したことを、我々は認めないわけにはいかない。今現実に神が真にそこで罪を赦されるという面を強調しすぎたきらいがルターにはあり、そのため聖餐を受ける準備としての懺悔を強調した。そこには、ツヴィングリに見られるような喜びや交わりの要素が、共に聖餐にあずかる罪赦された人間たちのもつ喜びと交わりの要素が、欠けている欠点があった。それにもかかわらず、ルターの聖餐論は、ツヴィングリがとてつ及びもつかない信仰の深い現実を見ぬいていたのである。それは既に指摘したように、神は今もなおこの世界、物質的な世界の中に真実に力強く働いておられ、我々を左右する現実であるという事態の認識なのである。これこそルターがその聖餐論を通して、表現しようとした事実である。

ルターは、カルヴァリの丘での十字架の贖いが、ただ一回限りの神への犠牲であると考えたのであるから、ローマン・カトリック教会の通俗敬虔が主張しがちであった意味での、聖餐をキリストの犠牲の繰り返しと考える思考をもちろん退けた。神は、ただ一回的にキリストにおいて、我々の贖罪を果たさったのであるから、聖餐は、その死の一回性の不十分を補う意味での犠牲の繰り返しではない、とルターは考えたのである。むしろ、

聖餐にあずかることに、信者は一回限りで十分になされたキリストの贖罪の恵みに、罪の赦し及び神との和解に繰り返しあずかることができるのであった。

ルターは、自分の共在説の立場を弁明するために、キリストの一人格のあの神性と人性との関係にたとえてキリストの身体の本とぶどう酒に対する関係を考えた。このように平行的なものとして受肉論と聖餐論とを捕らえることは、根本的には正しい理解の方向であろう。ただルターの場合には、前にも指摘したが、キリストの臨在が奇跡的に考えられていたという欠点を見のがしてはならない。この欠点を修正するためには、事実臨在をキリストの人間性ではなく神性に替えて考える必要があるであろう。⁽⁶⁸⁾

ツヴィングリの標識説とルターの共在説との中間の道を歩いたのがカルヴァンであった。カルヴァンは、この点でツヴィングリよりも聖餐のもつ神秘に目覚めていたが、同時に彼は、ルターの非常に粗野な形態で展開された共在説をも退けた。従って、ブリリオスが指摘しているように、カルヴァンの聖餐論には二つの要素があった。その一つは、ルターの聖餐論に見られるようなキリストの臨在の主張であり、他はツヴィングリの聖餐論にみられるようなもの、すなわち、昇天された主の身体はこの世を超越しており、天的なものであるという考えであった。⁽⁶⁹⁾この点でカルヴァンは、聖霊という観念をもち込み、天の上にある主の身体が、聖霊の働きによって、聖餐の中に持ち込まれて臨在すると考えた。

更に、カルヴァンの聖餐論においては、ルターやツヴィングリに見失われていたもの、聖餐論の中のあの犠牲の観念が、健康な形で取り入れられていた。カルヴァンによると、聖餐は神の恵みを端的に表現したものであるがゆえに、それに対して我々は感謝をささげなければならない。我々の感謝は、当然、我々の生涯のすべてをささげるという形になる。従って、聖餐は、自分たちの身体を、全存在を犠牲として神にささげる人間たちも象徴

するのである。このようにして、罪の赦しを獲得するための犠牲ではなく、賛美のための犠牲という観念が、カルヴァンによって聖餐論の中で生かされているのである。「我々自身及び我々のすべての行為が聖化されて神にささげられるのは、正しいし適当なことである。我々の中のすべてが、神をほめたたえ、神の栄光をあらわすために役立たなければならぬ。この種類の犠牲は、神の怒りをなだめる、あるいは、我々の罪の赦しを獲得するというようなこととは無関係である。その目的は単純に神をほめたたえ、あがめるためなのである」(カルヴァン)。⁽⁷⁰⁾

しかし、カルヴァンの聖餐論は、ルターとツヴィングリの聖餐論の相違について言及した時に述べたようなこの世を超越した神という神観が、ツヴィングリからの影響として保存されている。その限りにおいて、カルヴァンには、十分な形でのキリストの臨在がその聖餐論の中で主張されているかどうか、疑問であると言わないわけにはいかないのである。というのは、天上にあるキリストの身体を、わざわざ聖霊が聖餐の中に運んでくるからである。次のカルヴァンの言葉はどうであろうか。「この聖なる神秘のもつ美德の品格を落さないために、我々は次のように考えなければならない。そのキリストの聖餐における臨在は、神の隠された驚くべき力によってなされるのである。神の霊がこの臨在を真実なものとしてくださる。それゆえにまた、この臨在は霊的なものと呼ばれるのである」。⁽⁷¹⁾

オックスフォード時代のウェスレーの聖餐論が、聖餐を単なるしるしとして理解するツヴィングリのようなものでなかったことは、前に掲げた母親との文通で明らかであるが、後年のウェスレーもその点で全く変わっていないことは、彼が聖餐を悔い改めに導く礼典 (converting ordinance) と考えていたことからも明らかである。

このように終始一貫してウェスレーは聖餐が単なるしるし以上のものであることを主張したが、その化体説に

対する反対も生涯変わらなかったものである。

ジェームズ二世治下のある著者によるものを、ウェスレーがその意見に賛成して一七五六年に出版した『ローマのカテキズムとそれへの答え』(A Roman Catechism, with a Reply thereto)⁽⁷²⁾には聖餐論に関する項があり、種々の点でウェスレーの聖餐論を知るに便利であるが、それによるとウェスレーの化体説への反対はきわめて明瞭である。

この書物によると、化体説とは、聖別によってパンの本質がキリストの身体の本質に、ぶどう酒の本質がキリストの血の本質に変化させられるという主張であるが、それに対して次のごとき答えがなされている。

パンの本質がキリストの身体の本質に変化するというようなことは、「これはわたしのからだである」(マタイ二六・二六) という我らの救い主の言葉からは全く推論され得ない。なぜなら、「これはわたしのからだである」(マタイ二六・二六) と言われているからである。「これはわたしのからだである」と言われているからである。文字どおりに取れば、むしろそれはパンの本質がキリストの身体であるということを示明することにならう。従って枢機卿カエタンも、パンがキリストの身体に変化するということは、福音書のどこにも言われていないことを認めている。教会の権威から、その信仰を彼らはもつのである。

また、キリストのこれらの言葉が文字どおり厳格に取られてはならないことも、明らかである。というのは、聖別の前と同じに、聖別の後も、それはパンと呼ばれているからである(第一コリント一〇・一七―一・二六―二八)。それゆえに、キリストの身体と呼ばれたものが、また同時にパンであったのである。⁽⁷³⁾

これとの関連で想起したいのは、オックスフォード時代のウェスレーが聖餐におけるキリストの身体の臨在を拒否したことであるが、後年の彼もこれを否定し、従って、パンとぶどう酒への礼拝も認めなかった。

我々は聖餐式でキリストが礼拝されるべきであることを喜んで認める。しかし、聖餐の素材たるパンとぶどう酒が礼拝されるべきであることを否定する。キリストが身体的にパンの中に臨在していないならば、その礼拝が偶像礼拝であることをローマン・カトリック教徒も認めているが、キリストは天以外のどこにも身体的にはおられないと、我々は教えられているのである(使徒一・二、三・二一)。⁽⁷⁴⁾ また、ウェスレーは、ミサを執行するたびに犠牲としてキリストがそこで贖罪のために神にささげられるという観念を否定しているし、⁽⁷⁵⁾ ミサに見られる司祭がひざを折って祈ることや十字を切ること等の儀式張ったことにも批判的であったことは明らかである。⁽⁷⁶⁾

以上のごとく、ウェスレーは化体説の否定の上で、聖餐を単にキリストの出来事の記念、また、単なるしるし(標識)とするツヴィングリのような見方とも違った見解を保持していたので、パリス(John R. Paris)⁽⁷⁷⁾のときは、ウェスレーの聖餐論は穩健な国教会のそれであると言っている。それはとにかくとして、要するに、前⁽⁷⁸⁾にあげた言葉を使うならば、ウェスレーは実質尊重論者であったと言いうことができるのではないか。

ところで、ウェスレーが贖罪の業の繰り返しとしての犠牲という考えを聖餐論から退けたことは前に述べたが、しかし、ある意味で彼は聖餐が犠牲であると言う。

信仰によって我々は今も見る、

苦しんでいる神を、

人類すべての頭として。

見よ、彼はすべての人のために死ぬためにくる、

見捨てられている魂は一つもない、
彼が愛しあがなれなかつた魂はない。⁽⁷⁹⁾

これは、ジョンとチャールズとの両者が一七四五年に出版した『聖餐についての讚美歌』(Hymns on the Lord's Supper)の中からの引用であるが、もちろんジョンの考えを表現したものとみて差し支えない。ここに「苦しんでいる神」(Suffering Deity)とあるのは、後に「人類すべての頭として」とあるところから明らかのように、キリストの神性のことであるが、これがウェスレーの言う聖餐における犠牲の意味であろう。すなわち、キリストにおける神の苦しみ、聖餐は真実に、その神の苦しみがそこに臨在しているものとして象徴するのである。⁽⁸⁰⁾

このように、ウェスレーの聖餐におけるキリストの事実臨在という意見は、聖餐式全体の中に、イエスを通して表されたあのキリストの出来事と同質の神の苦しみが象徴的に、すなわち、そこで現実的に我々に与えられるということなのである。しかもこの象徴的な出来事は、ウェスレーの場合、我々の主観を超えたものとして与えられる、との主張がなされていた。すなわち、その出来事の生起の性質は、主観—客観という図式では把握されないものであり、そういう図式を超えた神との交わりという体験そのものの中で、神のキリストの出来事が、我々のほうに迫り来るのである。聖餐におけるその出来事は、回心までも迫るような真実そこに生起するものとして考えられていたのである。

ここには、カルヴァンの見解におけるように、天上にあるキリストの身体を聖霊が運んでくるというような言及はない。仮にウェスレーがオックスフォード時代にもった臣従拒誓者たちの慣習、聖餐の素材を聖別する折に、聖霊の招来を祈るという慣習に対して後になっても好意的であったとしたところ⁽⁸¹⁾で——この慣習に後のウェスレ

ーが好意的であった証拠は全くなく、彼はこれを捨てたと思われるが——その場合の聖霊はキリストの霊、神性のキリストの意味に解すべきであろう。すなわち、ウェスレーの見解では、ルターの見解と同じように、聖餐においてキリストの身体をもち運んでくる媒介者としての聖霊なしに、キリストの出来事が実際にそこに与えられているのである。聖霊という我々の決断の次元に属するものは、ここでは排除され、決断の向こう側に立つものとして、聖餐の現実が捕らえられている。それに対して、カルヴァンの場合には、聖餐におけるキリストの臨在を事実たらしめるものが、精神主義的なツヴィングリの伝統を継いだためであるが、決断のこちら側の出来事として捕らえられてしまっている。聖餐論に聖霊の観念をもち込むことは、聖餐の現実が、神と人間との対話の向こう側の極である神の言葉であるという真実性を失う危険があると我々には思われる。

しかし、ルターとウェスレーの聖餐論における相違も、我々は見失ってはならない。両者のキリストの属性の交通(communicatio idionatum)に関する考えの相違がそれを明瞭にしている。

ウェスレーは、この属性の交通によって、「神性に固有であることが人生に関して、人性に固有であることが神性に関して語られること」であると言っている。⁽⁸²⁾しかし、デジュナーが指摘しているように、⁽⁸³⁾ウェスレーとルターとの間には、この属性の交通に関して、意見の相違が見られるのであるが、ルターは、属性の交通によって、キリストの人間性について神学的に重要な発言をしようとした。これは既に我々が見てきたように、ルターは聖餐論と深く関係していた。ルターは、その聖餐論において、パンとぶどう酒と共に、実際に、キリストの肉と血とが共在するという考えをもっていたが、それを言うためにはどうしても、キリストの神性に固有である遍在という属性が、キリストの人性に付与されなければならなかつたのであつた。同時にどこの教会においても、キリストの肉体が遍在すると言いうるようになければ、聖餐におけるキリストの肉と血との共在は、現実に取り

得ないからであった。ところが、ウェスレーの場合には、この属性の交通によって、むしろキリストの神性の面での発言をしようとしているのである。すなわち、前の「苦しんでいる神」という字句を含む讚美歌に明らかに見られるように、ウェスレーの場合には聖餐に事実臨在しているのは、ルターのようにキリストの身体ではなく、キリストの神性なのであり、この点で彼の意見はオックスフォード時代から全く変わっていない。受肉論と聖餐論を平行関係にあるものとして捕らえた場合に、キリストの身体に当たるものはパンとぶどう酒であり、ルターの「ごくそこに既に天上にあるキリストの身体が遍在して受肉するのではなく、そこにはキリストの神性が受肉するのみである」。

注

- (1) Simpson, W. J. Sparrow: *John Wesley and the Church of England*, London, Society for Promoting Christian Knowledge, 1934, Int. v.
- (2) Sommer, J. W. Ernst: *John Wesley und die soziale Frage*, München, Anker-Verlag, (出版年代不詳) 第二次世界大戦直後の出版) S. 12.
- (3) ウェスレー『説教中』(野田訳)、『ライオン』。
- (4) *Journal*, vol. 8, p. 325.
- (5) *Works*, vol. 7, pp. 174ff.
- (6) *ibid.*, p. 182.
- (7) *ibid.*, pp. 183—184.
- (8) *Notes*, p. 850.
- (9) *ibid.*, p. 479.
- (10) *ibid.*, p. 743.

- (11) *ibid.*, p. 719.
- (12) *Works*, vol. 6, pp. 401ff.
- (13) *ibid.*, p. 403.
- (14) *ibid.*, p. 404.
- (15) Starkey, L. M.: *op. cit.*, pp. 79—82.
- (16) *ibid.*, p. 82 ③ 参照の「J」を「J」に改訂し、*「次を参照せよ」と改訂し、* Troeltsch, Ernst: *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1912 (Gesammelte Schriften, Erster Band), S. 362—377.
- (17) Frost, Stanley B.: *Die Autoritätslehre in den Werken John Wesleys*, München, Verlag Ernst Reinhardt, 1938, S. 29.
- (18) 本書「第一章」を参照の「J」。
- (19) Frost: *op. cit.*, S. 31—32.
- (20) *ibid.*, S. 32.
- (21) *ibid.*, S. 33.
- (22) *ibid.*, S. 34.
- (23) *Journal*, vol. 2, pp. 335—336.
- (24) Frost: *op. cit.*, S. 37.
- (25) *Works*, vol. 13, p. 230.
- (26) Lawson, A. B.: *John Wesley and the Christian Ministry*, London, S. P. C. K., 1963, p. 21.
- (27) *Letters*, vol. 2, pp. 29—30, pp. 49—50; *Works*, vol. 12, pp. 258—261.
- (28) Lawson: *John Wesley and the Christian Ministry*, p. 28.
- (29) *ibid.*, p. 45.
- (30) *ibid.*, pp. 76ff.

- (31) *ibid.*, p. 83.
- (32) *ibid.*, p. 108.
- (33) Frost: *op. cit.*, S. 40.
- (34) Works, vol. 14, p. 226; vol. 7, p. 448.
- (35) Frost: *op. cit.*, S. 46—48.
- (36) Works, vol. 10, p. 142; vol. 8, pp. 78—105.
- (37) Works, vol. 11, p. 37; vol. 10, p. 160. *た Frost: *op. cit.*, S. 51—53 を参照せよ。
- (38) Quick, Oliver C.: *The Christian Sacraments*, London, Harper & Brothers, 1927, pp. 140ff.
- (39) ウェスレー『神学論文』(藤井・野呂共訳)、「一ページ以下」所載。
- (40) 同右、七一八ページ。また、一四二ページを参照のこと。
- (41) 同右、一五二ページ。
- (42) Green, V. H. H.: *John Wesley*, p. 109.
- (43) Arnett, William M.: *op. cit.*, pp. 228ff.
- (44) Notes, p. 311.
- (45) *ibid.*, p. 142.
- (46) *ibid.*, p. 746.
- (47) *ibid.*, p. 436.
- (48) Letters, vol. 3, p. 36.
- (49) Davies, Horton: *Worship and Theology in England*, pp. 205—206.
- (50) Starkey: *op. cit.*, p. 120.
- (51) *ibid.*, p. 118 を参照せよ。
- (52) スキャンナの文面もシムソンの文面も下記より再引用。Ternan, L.: *The Life and Times of the Rev. John Wesley*, vol. 1, p. 82.

- (53) Newton, John A.: *op. cit.*, pp. 145ff.
- (54) Davies, Horton: *Worship and Theology in England*, pp. 207—208. なおウェスレーが臣従拒誓者のな聖餐論をもつてゐたことについては、*ibid.*, p. 187 に詳しく。臣従拒誓者たちと同じように、ウェスレーは聖餐式のパンをぶどう酒に浸して信者に与えたし、聖餐式がキリストの犠牲の繰り返してあることを表明した祈りの必要を主張したし、聖餐の素材を聖別する時に聖霊の招来を祈るべきだとしたし、また、式の中に死者のための祈りを含めるべきだとした。これら四事項は、ヘドワード六世の第一の『祈禱書』には含まれていたので、オックスフォード時代のウェスレーは、チャームンの著書などの影響でこれら四事項を採用したらしい。しかし、彼はこれらを後には捨てるに至つたのである。
- (55) Rattenbury, J. Ernest: *Wesley's Legacy to the World*, London, Epworth Press, 1928, p. 133.
- (56) *ibid.*, p. 174.
- (57) *ibid.*, p. 133.
- (58) Davies: *Worship and Theology in England*, p. 209.
- (59) Brioth, Yngve: *Eucharistic Faith and Practice—Evangelical and Catholic*, trans. by Herbert, London, S. P. C. K., 1936, pp. 86—88.
- (60) *ibid.*, p. 86.
- (61) *ibid.*, p. 87.
- (62) プリリオスが指摘した第三の点は、もう少し説明を要するであらう。これは要するに、教会での聖餐式とは別に、例えば、病人などにその聖餐式の後、聖別されたパンとぶどう酒とを運んで行ったり、あるいは、聖別された要素を礼拝堂に保存し、これを礼拝の対象とするような事柄を指すのである。このような事柄が、なぜ、不十分な神学的な基礎の上に立てられた習慣であるかと言うと——ここで我々は、聖餐論の非常に大きな議論の主題に入るわけであるが——聖餐の執行に伴う神の臨在は、聖餐式全体にかかわるものなのか、それとも、その中心をなす物質であるパンとぶどう酒とにかかわるのかという大きな問題において、簡単に後者を採用しているからなのである。もちろん、ローマン・カトリック教会が公に認めた聖餐に関する実体的な見解によれば、聖別されたパンとぶどう酒とが、聖別の行

為が原因となつて (ex opere operato) キリストの肉と血とに化体するわけであるから、当然この聖餐式の執行の仕方によれば、神の臨在はパンとぶどう酒という要素にいやおうなしに限定される。そこから聖別されたパンとぶどう酒とを礼拝したり、また、それを教会で行われる聖餐式の外に運んで行つても、それはなおも有効であるというような習慣が生まれ、要素に限定された神の臨在が考えられているのである。これは神学的に誤りである。こういう神学的態度は、本当の意味での神秘を人間が支配することのできる奇跡に変えようとするのである。ここで言う神秘とは、人間存在の全体を左右し包む現実であり、人間がそこでの実存的苦闘を通してのみそれを認識し得るものである。ところが、化体説は奇跡であり、聖別という人間の行為を通して後の物質は奇跡的に化体したのであるから、人間が自由に処理できる業にまで変化するのであつて、このような非実存論的な聖餐論を、当然我々は退けなければならない。更にブリリオスも指摘していることであるが (Brilioth: op. cit., pp. 62—63)、この機会に我々は、東方教会とローマン・カトリック教会との間に、化体の瞬間がすなわち、化体の奇跡が聖餐の物質に対して起こる時期に関する相違があつたことを知っておいたほうが良いであろう。ローマン・カトリック教会によれば、聖餐制定の主の言葉、「これは、あなたがたのためのわたしのからだである。……この杯は、わたしの血による新しい契約である」というあの聖書の言葉が司式司祭によつて読まれた時に化体が起こるのである。東方教会によると、聖霊の降臨を執行者が祈った時に、化体の瞬間が生起すると考えられている。このように、化体の時期に関して両者の間に相違があつたことを我々は知るのであるが、しかし、いずれにしても既に述べたところから明らかであるように、奇跡的な化体という聖餐の思考を背景にしているのである。

- (63) 我々の考えるところによつても、イエスにおいて生起したキリストの出来事、すなわち、罪人を赦す神の愛が、実際に意味ある仕方では教会の中で繰り返して体験されるという意味では、またこれを聖餐との関係で言えば、神の犠牲の愛を真に意味ある仕方では聖餐を通して体験するということ意味では、通俗のカトリック信者の敬虔のもつて、あの教会を通してのキリストの出来事の延長を主張することが必要である。しかし、それがけつて化体説を背景にしてなされてはならないことは、論じる必要もないほどに明瞭である。
- (64) 聖餐が代表的犠牲であるというクティックの主張を参照のこと。 Quick: The Christian Sacraments, pp. 203f.
- (65) Brilioth: op. cit., p. 156.

- (66) Kramm, H. H.: The Theology of Martin Luther, London, James Clarke, 1947, pp. 44f., pp. 52ff.
- (67) Brilioth: op. cit., pp. 107—109, p. 156.
- (68) *ibid.*, pp. 100—101, pp. 137—138, pp. 99ff.
- (69) *ibid.*, p. 171.
- (70) Calvin, John: Institutes IV, xvii, 12.
- (71) *ibid.*, IV, chap. xviii, 16.
- (72) Works, vol. 10, pp. 86ff.
- (73) *ibid.*, p. 118.
- (74) *ibid.*, p. 121.
- (75) *ibid.*, p. 120.
- (76) *ibid.*, pp. 122—123.
- (77) Parris, John R.: John Wesley's Doctrine of the Sacraments, London, Epworth Press, 1963, pp. 32—33, p. 68, pp. 74ff.
- (78) *ibid.*, pp. 88—89.
- (79) *ibid.*, p. 70 以下の再引用。ウェスレーが、聖餐をある意味で犠牲として考えていたことについては、*ibid.*, pp. 80 ff. を参照のこと。
- (80) ウェスレーの言う神の苦しみは、神の永遠の本質が苦しむというような意味ではけつてない。そうではなくて、人間の言葉によつてはそうとしか表現できないような、神と人間との間での、関係内での神の愛の苦しみを象徴的に表現しているものであり、その関係以外の神の本質についての思弁ではない。我々はこのことについては既に述べた。
- (81) この章の注 (64) を参照のこと。
- (82) Notes, p. 312.
- (83) Deschner, J.: op. cit., p. 35.

結
論

一 ウェスレーと政治・経済

メソジスト運動がイギリスのキリスト教に与えた影響は、もちろん、深甚なるものがあつた。メソジスト教徒が国教会を去つた後にも、その影響は国教会に強く残り、十八世紀の終わりから十九世紀にわたつていわゆる福音主義派 (Evangelical Party) を形成せしめたのである。この派に属する人々は、メソジスト運動のような組織は所有しようとしなかつたが、それと同じような福音主義的な強烈な個人の救いへの関心をもっていた。また、メソジスト運動の影響は国教会内に限られず、広く非国教会派の諸教会にも及んだ。チャールズ・ウェスレーの情熱あふれる讚美歌にも助けられて、いきいきとしたメソジスト的なあたたかい敬虔と愛の交わりは、諸教会の多くの人々にきそつて迎え入れられたし、その強靱な組織も取り入れられていった。例えば、会衆主義教会やバプテスタ教会は、メソジスト運動にならつて説教者の巡回制を採用したり、地域による連合体を結成したりするに至っている。更に、メソジスト運動が、当時やそれに続く時代の政治や経済に与えた影響も多大なもので、既に多くの研究者がそれに関するたくさんの資料を我々に提供している。

ところで、我々のこの書物を完結する前に、これまではあまり言及してこなかつたメソジスト運動、特にウェスレー個人の政治や経済の諸問題に関する思考や態度を、幾分なりとも検討しておくことにしたい。

前にはよく研究者たちによつて、メソジスト運動がイギリスをフランス革命のごときものから救つた、ということが言われたものであるが、最近の研究者たちは、そういう発言が誤りであり、ウェスレーはイギリスを革命

から救いはしなかったと言う。例えば、キャメロン (Richard M. Cameron) は「次のように言っている。

メソジズムがフランス革命からイギリスを救ったという主張が、(メソジストの歴史家はかりでなく、メソジストでない歴史家によっても) なされてきた。その性質上、こういう主張は検証することができないものである。しかし、現在の研究は、ウェスレーが存在しなかったとしても、イギリスはそういう革命をもたなかったであろう、という結論に傾いている。……むしろ、ジャコバン党式の考え方に抵抗を感じるイギリス人のもつ特徴こそ、メソジズムの発展を助けたものである、と言われるようになってきた。その反対ではないのである。⁽¹⁾

我々も、たぶんキャメロンの主張のほうが正しいのではないかと思うのであるが、十八世紀のイギリスは、少数者がフランス革命的思考や実践を歓迎したとはいえず、一般的には政治的に保守的であったのであり、その保守性が、メソジスト運動を燎原の火のごとく広がらせた一因であったと思われる。ウェスレーがトリーであり、政治的に保守的であったことはあまりにも周知の事実である。彼はもちろんのこと、ルソー (Rousseau) に反対であったし、その他の点では思想的に多くの共通点を有するにもかかわらず、ジョン・ロックの政治的意見を受け入れなかった。

フランス革命との関連で我々の興味を引くのは、一七八九年のウェスレーの『日誌』である。この年には七月十四日にパリの民衆の蜂起によるバスチーユ牢獄の破壊があり、八月には議会による人権宣言があったが、これらについてウェスレーは何も触れていない。この年ウェスレーは八六歳であったから政治的興味を失っていたのではないか、というような想像は全く当たらない。そういう想像が当たっていない証拠としてゾンメルが挙げているのであるが、この年フランス革命の影響で、ジョージ三世治下のウィリアム・ピット内閣が危機に陥った時、

ウェスレーはジョン・メーソン (John Mason) あての手紙 (一七八九年並月) の中で、きたる選挙では、投票権をもっているメソジスト教徒は王制を支持する人物に投票するようにすすめてほしいと訴えているのである。これは、ウェスレーが生涯の終わりに至るまで、保守的政治を守るために積極的に行動していた証拠であると言わざるを得ない。⁽²⁾

ウェスレーの政治的態度に飽き足りないタイアマンは、ウェスレーを酷評して「ウェスレーは、国民の腐敗がおもに二つの蝶つがい、すなわち、安息日の冒瀆と、子供たちの教育をないがしろにすることに結び付けられていると見なした」と言っているが、これはもちろん客観的に言っている誤りである。当時政治の腐敗にもかかわらず、ウェスレーは常に、メソジスト教徒が政治の腐敗にいや気がさして、投票権を行使しないことがあってはならないとすすめたし、自分の投票を金で売らないようにといましめたのであるが、これなどは政治への参加への積極的な呼びかけであって、ウェスレーがタイアマンの言うごとく、政治に無関心な・小心翼翼と個人的敬虔や家庭を守るだけの信仰を説いて歩いた人物でないことの証拠である。⁽³⁾

ただ、タイアマンの酷評がカリカチュア化し歪曲してしまったところにも、幾分かの真理性があることを我々は忘れてはならないであろう。それは、ウェスレーの政治改革の姿勢が、いつも聖書的な聖化を出発点とし、それを広めるにあったことである。そして、この聖化は、政治や経済の問題とは無関係に個人の魂だけが清くされるところというようなものではなかった。ウェスレーによれば、地上にある限り、人間の生活の霊的な面と身体的な面とは分離できないものであったがゆえに、宗教運動を精神運動としてだけ捕らえることは不可能であった。⁽⁴⁾

我々の間で政治・経済の諸問題に関していわゆる進歩的な立場をとっている者には、ウェスレーの保守主義が気にさわるかもしれない。しかし、意見の相違は個人の自由なのであって、我々はこの自由をウェスレーにも許

すべきである。むしろ、我々がウェスレーにおいて見なければならぬのは、その政治的意見を保持するに当たつての誠実さと、信念に従つて堂々と行動したことであり、また、信仰と政治・経済の関係を信仰と愛の關係と同一視して、絶対に分離させなかつたことである。ウェスレーの保守主義は、現状維持の正当化や愛の実践への怠慢を弁明するために教会の中に閉じこもることではなかつた。

ウェスレーの結合の仕方が正しかつたか間違つていたかはとにかくとして、彼は、自分の信仰と政治的信念との間に不可分の關係を見ていた。

支配者たちやもろもろの権威に対して服従する心を人々にもたせるように私を強いるのは、私の宗教である。私にとつて、忠誠 (loyalty) は宗教の本質的な要素である。メソジスト教徒がだれにしろこれを忘れるなら、私は悲しい。それゆえに、私の宗教的行動と政治的行動との間には、きわめて緊密なつながりが存在する。同じ権威が私に神を恐れるように、また、国王を尊敬するように命じるのである。⁽⁷⁾

キリスト教をキリストにおける神の啓示の権威への服従と考えるウェスレーが、権威への服従を宗教の本質と考へたことは必然的であつたし、彼が我々の政治的生活の土台を権威への服従としたのも必ずしも間違つてゐるとは言えない。問題は、ウェスレーのように政治的に我々が服従すべき権威を究極的に国王において見るのか、それとも、ウェスレーとは違つて究極的には人民において見るかなのである。

ウェスレーによれば、神からの権威は上から下へと下つてくるものであつた。すなわち、イギリスでは、それは国王と議會を通つてくるものであり、道徳と正義を最大限に保証するものでなければならなかつた。人民は、政治的に無能であり、また、自己訓練もできていないという理由から、ウェスレーにおいては政治への参加から排除されてしまつた。キャメロンが言うように、⁽⁸⁾ ウェスレーのこういう国王神権説的立場には種々奇妙な点が目

立つのである。例えば、下院議員は投票で選ばれるわけであるから、当時においても服従すべき政治的権威は上から下へという方向だけで決定されたものとは言えなかつたので、その点をウェスレーに指摘する者がいた。それに対するウェスレーの答えは、下院議員も、選ばれてしまへば、もはや選挙民に対して責任を負うのではなく、神と自分の良心に——すなわち、ウェスレーの立場では、上から下に向かう権威に——だけ責任を負う、と言つた。また、キャメロンが言うようにウェスレーは、自分が生涯奉仕の対象として働いた一般の人々を政治参加から——再生していかないという理由で——締め出して、彼自身尊敬もしていなかつた貴族階級に神からの政治的権威を手渡したのである。「我慢して地位の偉大な人々と語るには、人は神からの偉大な恵みが必要とする」(ウェスレー⁽⁹⁾)。

しかし、我々はウェスレーに公正でなければならぬ。ウェスレーはイギリス政府のやることをすべて正当化したわけではない。我々はその証拠をたくさん所有しているけれども、一例だけをあげる。ウェスレーは、インドにおけるキリスト者イギリス人の横暴を極力非難してゐるのである。⁽¹⁰⁾

我々が忘れてならないのは、ウェスレーのトーリー主義がホイッグ主義を土台とした名誉革命によって変革された体制への忠誠であつたことである。この関連で矢崎氏が、ウェスレーを新トーリーと呼んでゐるのは正しいように思われる。

「教会と国王」という象徴をいただくトーリーであるウェスレーが、よしんば主権の根源という問題において、ロック思想を否認し、神権説を弁護したにもせよ、……ロック思想の諸範疇のみならず、かかる諸範疇の操作に依拠したホイッグ体制の完全なる支持者となつて立ち現れたのであるから、我々は、対抗象徴の機能がここに消滅し、かかる意味において、新トーリー思想をはずらずも一教会人がティピカルに表現し

たと理解しうるであらう。⁽¹¹⁾

ただし、ウェスレーはホイッグになったわけではない。彼の政治に対する基本的姿勢は、生涯トリー⁽¹²⁾のそれであった。

ウェスレーの政治的自由の考え方は、彼のプラグマティズムの表現と見てよい。彼の場合には、王制を弁護することと政治的自由の主張が矛盾しないのであるが、それは、彼の見るところによると、王制下の当時のイギリスにおいて、もっとも広い自由が享受されているからなのである。⁽¹²⁾

こんなにも広がっている愚行を、私は見たことがなかった。現在生きている一番の年寄りも、見たことがないと私は思う。国中の幾千という平凡で正直な人々が、この王国のあらゆる都市や町に丹念にまきちらされた毒のために、全く気が違ってしまった。彼らは自由を求めて金切声をあげているが、本当のところ、彼らは自由をその手の中にもっているのである。しかも彼らのもつ自由の範囲は、天の下の他のどの国民によっても知られていないほど大きなものである。我々の財産所有権の自由である民事的自由に關しても、我々自身の良心の命じるところに従って神を礼拝する自由たる宗教的自由に關しても、そのとおりなのである。⁽¹³⁾

そして、「自然権」とか「人格的権利」というような当時のイデオロギーによらずに、ウェスレーがイギリス国民が事実として所有している自由を向けたのには、その背後にウェスレーの人間観があったことも、我々は忘れるべきではないであらう。原罪論にたっていたウェスレーにとっては、訓練されていない人民は自由にされる時、騒乱や反乱への自然的傾向を解放されて野獣のごとき存在に変化する。⁽¹⁴⁾ ウェスレーのトリー主義に反対する我々も、デモクラシーが、人民である我々の極度に知的に、また、道徳的に訓練された状況を土台にして初めて可能であるということは承知するであらう。

アメリカの独立戦争の折、ウェスレーのとった態度はどうであったか。アメリカにおける植民地に問題が起ころ始めたころ、彼は植民地の人々に同情的であった。一七七五年六月十五日に、植民地の事態を憂慮したウェスレーは、時の首相フレデリック・ノース (Frederick North) に手紙を書き、植民地の人々のために配慮を要請している。次はその一節である。

アメリカ人が正しいのか間違っているのかという問題に私は入る意図がありません。こういう事柄に關しては、私の先入観はすべてアメリカ人に反対のものです。というのは、私は高教会主義者ですから。私は高教会主義者の息子であり、子供のころから受動的服従と無抵抗という最高の觀念で育てられました。しかも、深く根を下ろした私のすべての先入観にもかかわらず、考えようとすれば、どうしても私は次のように考えざるを得ません。これらのしいたげられた民は、彼らの正当な権利以上のなものも要求しなかつたのです。⁽¹⁵⁾

また、ウェスレーは植民地相であったダートマウス卿 (Lord Dartmouth) に手紙を書き、アメリカ人は、月給をもらって戦っているのとは違い、自分たちの家庭を守るために戦っているし、イギリス人と異なつて一致していることを指摘しているし、アメリカ人たちが革命を起こすならば、フランスや他の国が革命の側に味方するだろうことを予言した。⁽¹⁶⁾

しかし、アメリカ植民地が戦争によって独立を獲得しようとした時に、ウェスレーは態度を変えた。『我々の植民地への冷静な訴え』 (Calm Address to our American Colonies) の中で、彼はアメリカ人が間違っていることを証明しようとした。周知のごとく、独立戦争のきつかけとなつたのは、議会に代表者を送れないにもかかわらず、アメリカ人は税金をイギリス政府に払っているということへの不満であったが、これもウェスレーによれ

ば、彼らが不平を言うべき筋合いのものではない。彼らが移住した時に、その権利は失われたはずだからである。国王に反乱を起こすことによって、彼らは、上なる権威に服従すべきであるという神の言葉にさからっている。彼らが希望するとおりに、人民の支配による国家が実現した時、彼らは最悪の専制政治下にある自分たちを見いだすであろう。こういうウエスレーの態度は、キャメロンが言うように、アメリカのメソジスト教徒にとっては、実にいやな、困ったことであつたであろう。我々もウエスレーの保守主義を弁護する気持ちにはとうていなれない。ただ、ウエスレーに対して公正であるために、我々が言わなければならないのは、ここでもウエスレーのプラグマティズムが、すなわち、イギリスの王制下で民事的・宗教的自由がどの他の国よりも幅広く与えられているという自信が、この態度を支えていたという事実である。ウエスレーにとって大切なのは「独立 (Independency) ではなく、自由 (Liberty)、真の・正当な自由」であつた。⁽¹⁸⁾

アメリカの独立戦争に対するウエスレーの態度に、戦争一般についての彼の嫌悪が影響していただろうことは想像するにたかたかしない。キリストを信じる者が戦争に参加してよいかどうかは、ずいぶん早くからウエスレーにとって問題となつていた。既に一七四四年のメソジストの最初の年会で、「武器をとることは正当であるかどうか」が議せられていたのである。⁽¹⁹⁾ 結論として出された答えは、武器をとることは正当である、ということであつたが、理由としては、新約聖書の中に武器をとつてはならないという命令がないこと、また、その中で兵士であつたコルネリオがほめられていることがあげられている。このように、ウエスレーは戦争を原則的に否定できなかったけれども、彼にとつて戦争は全く嫌悪すべきものであり、人間のもつ原罪が表面化したものであつた。

しかし、市民的な事柄であれ、宗教的な事柄であれ、一切の根底が——キリスト教世界にあつても異教世界にあつても——全く道を外していることの、大きくかつ否定しうべくもない証拠がある。キリスト者の名、

人間の名、理性と人間性にとつて、なおも恐るべき恥辱がある。世界に戦争があるということ、人間同士の間に、キリスト者同士の間には戦争があるということである。キリストの名を背負い、「キリストが歩まれたごとくに歩む」と公言している人々同士の間にある戦争のことを、私は言っているのである。いっただれが戦争を——私は宗教に対してとは言わない——理性と常識の幾分に対してでも一致させ得るのか。⁽²⁰⁾

アメリカが独立した後は、ウエスレーはそれを神の摂理の下にある事実として受け入れ、アメリカの独立を尊重する態度を取つた。一七八四年の九月二日には、プリストルでウエスレーは、既に述べたようにトーマス・コークをアメリカに対する監督 (General Superintendent) として聖別したが、同年九月十日に書かれた「アメリカにある我々の兄弟たち」にあてられたウエスレーの手紙には、その独立尊重の気持ちがよく表現されている。次の一節は、その中からの引用である。

今や、我々のアメリカの兄弟たちは、イギリス国家とその教会行政とから全く解放されたのであるから、我々は彼らをまた、そのどちらによつても巻き込もうとは思わない。彼らは今や、ひたすらに聖書と原始教会とに従う完全な自由をもっている。神があのように人知を超えた仕方彼らを自由にされたのであるから、彼らがその自由の中に固く立つことが一番よいことだと、我々は判断する。

奴隷制及び奴隷売買に対するウエスレーの反対は、断固たるものであつた。政治家や教会人が故意にこの問題を無視していた時に、ウエスレーは正面からこれを取り上げ、一七七四年に大衆向きの小冊子『奴隷制を考える』 (Thoughts upon Slavery) を出版して広く訴えたのである。この小冊子の中でウエスレーは、西インド諸島における十六世紀のスペイン人やポルトガル人によつて始められた奴隷制の歴史について書き、また、奴隷商人が来るまでのアフリカの海岸地帯の住民たちの平和な・幸福な生活を描いて、それと対照させながら、ウエスレー

当時の奴隷売買の残酷さ、奴隷の悲惨さを叙述している。ウェスレーによれば、どれほどたくさん奴隷制擁護の法律があっても、悪は悪なのである。奴隷制は、なんと弁解しようと、要するに金もうけのためなのである。奴隷制を経済的必要とか、国防の必要とかの理由をあげて弁護することも、ウェスレーには全く通用しない。それらのために、人間が狼にまで自分を下げる必要はないからである。イギリス領西インド諸島が奴隷制なしでは耕作されないと言うなら、永遠に耕作されないでもよいし、これらの島々が海底深く沈んでしまってもかまわないのである。⁽²¹⁾

我々にとって心あたたまることには、死の六日前にウェスレーが書いた最後の手紙は、奴隷売買廃止のために戦っていた若き国会議員ウィリアム・ウィルバーフォース (William Wilberforce) へのものであったことである。そして、ウィルバーフォースにとって、このウェスレーの手紙は生涯忘れることのできないものであった。

拝啓

神の力が全世界に反対して、(contra mundum) 戦うアタナシウスのように、あなたを起用されているのです。さもなければ、宗教とイギリスと人間性の恥辱であるあのいまわしい罪悪に反対するというあなたの輝かしい冒険を、あなたがのり切れるとは思えません。もしも神が、まさにこのことのために、あなたを立てたのでなければ、人間と悪魔との反対によってあなたは疲れ切ってしまうでしょう。しかし、もしも神が、あなたの味方であるなら、だれがあなたに反対できませんか。人間が、悪魔が、皆集まったところで、神より強いでしょうか。ああ、善を行うのに疲れないでください。神のみ名と神の力に頼って前進してください。

そうすれば、日の下でかつて見られた最悪のものたるアメリカの奴隷制さえ、その前に消え失せるでしょう。今朝、あわれな黒人によって書かれた小冊子を読んでいて、私が特に驚かされたのは、黒い皮膚をもつ人

間は、白人によって不正をされても暴行されても、何の補償も期待できないという事情でした。それは、私の植民地では、白人に不利な黒人の宣誓はなんの役にも立たないということが法律だからです。なんという非道でしょう。

青年時代以来あなたを導いてくださった神が、この仕事でも、また、他のすべてのことでも、引き続きあなたを強めてくださるよう祈らせていただきます。

敬具

一七九一年二月二十四日

バラムにて

あなたの忠実なる僕ジョン・ウェスレー⁽²²⁾

一八〇七年に、下院は奴隷売買を禁じるウィルバーフォースの発議を通した。そして、二六年後に死の床でウィルバーフォースは、下院が年内に奴隷制を廃止するための費用として二〇〇〇万ポンド出すことを議決したという知らせを受けたのであった。⁽²³⁾

我々はこれまでにウェスレーと政治との関係について述べてきたが、忘れてならないことは、ウェスレーの政治に与えた影響の重大さは、彼が直接目前の政治的事態にどのように対処したかによって計れないものである、ということである。ウェスレーの伝道は人々に、政治的・経済的に見られた人間の価値とは違って、別の価値観を与えた。世間的に無価値と思われる人々に、ウェスレーは神に愛されている人間であることの価値を与えたのである。すべての人が、神の前に無限の価値をもつのである。これこそ、近代のデモクラシー成立へのメソジムの最大の貢献と言わなければならないであらう。

我々の目をウェスレーと経済との関係に向けることにしたいが、まず注意されなければならないのは、メソジ

スト運動が社会的に下層階級の宗教運動であったことである。ウェスレー自身、また、弟のチャールズももちろん、下層階級の出身とは言えないが、彼らがメソジスト運動のために選んだ伝道者や指導者たちは、ほとんどが炭坑労働者、金属工、木綿・亜麻・麻の織工、自由農民、小農の出であった（ただし、日雇い労働者や都市労働者からではなかった）。この点は、ゾンメルが指摘しているように、⁽²⁴⁾ ルターの宗教改革が都市の状況の中で、貴族や学者を中心になされたのとは異なっていた。

ウェスレーと下層階級とを結び付けたものは、キリストの恵みの中にすべての人を包含したいという彼の伝道の情熱であり、また、そこから出てきた下層階級との連帯感や彼らの不幸への共感であった。ウェスレーのこうした態度は、メソジスト会の成立以後に形成されたものではない。既にオックスフォードの「神聖クラブ」の会員たちと共に、ウェスレーが牢獄を訪れたり貧しき人々に施し物をしたりしていることを我々は見てきた。今日の我々がキャメロンのように、ウェスレーの獄にある人々への同情が、当時の刑法の残酷さや牢獄の制度や悪条件への批判までいかなかったことを言うのは容易である。⁽²⁵⁾ 同じことが、ウェスレーの下層階級の困窮への態度に關しても言えるだろう。確かに、ウェスレーには、既存のものを破壊して新しい政治・経済の秩序を樹立するための政治や経済の理論はなかったからである。しかし、そういう制約の中で、我々が見なければならぬのは、ウェスレーが周田の下層階級の人々に対してもついていた純粹に人間的な愛と共感である。

ウェスレーの晩年は出版物がよく売れたので収入が多かった。「知らないうちに、私は金持ちになっていた」(ウェスレー)⁽²⁶⁾。それにもかかわらず、オックスフォード時代に習慣付けた質素な生活を彼がやめなかったことは既に述べたが、それも収入の大部分を経済的に困っている人々に分かつたためであった。オックスフォード時代のウェスレーは、自分自身のことを次のように書いているが、この習慣が生涯続いたのである。

彼らの一人(ウェスレー自身のこと……引用者注)は、年に三〇ポンドもらった。彼は二八ポンドで生活し、四〇シリングを人々に与えた。翌年は六〇ポンドの収入があったが、それでも彼は二八ポンドで生活し、三二ポンドを人々に与えた。三年目には九〇ポンドの収入があったが、六二ポンドを人々に与えた。四年目には一二〇ポンドの収入があったが、彼は前と同じく二八ポンドで生活し、残り全部を貧しき人々に与えた。⁽²⁷⁾ 今日我々から見れば、危険であると思わざるを得ないウェスレーの医学への関心も、専門医の治療を受けるための暇も金もない貧しい人々への彼の愛から由来しているのである。彼は電気治療機械を購入して、それで積極的に多くの人々の病気をいやし⁽²⁸⁾し、遂に一七四六年には彼は資格もない自分自身が医者⁽²⁹⁾の役割をして、施療所を開設するに至っている。これは、どう考えてもあまり感心できない話であるが、とにかくウェスレー自身⁽³⁰⁾の言うところを聞いてみよう。

二〇年以上にもわたって、本職の医者はほとんど役に立たないという無数の証拠を私はもってきた。強くこのことを確信したので、私は自分の義務⁽³¹⁾と思ひ、過去四か月にわたり、六、七百人の貧しき人たちに彼らの種々の病気に相当した薬を処方した。六週間も立つと、これらの薬をためした人々のうち、一〇人に九人は驚くべきほどに快方に向かった。そして、一〇年、二〇年、四〇年間も苦しんできた病氣から多くの人がいやされたのである。ところで、私が本職の医者でないという理由で、私はこれらの貧しい・みじめな人の一人でも、減ぼしたほうがよかつたのであろうか。「私はあなたの病氣のおし方を知っているけれども、私は医科大学の者ではない。ドクター・ミードに来てもらいなさい」と、私が言ったほうがよかつたのであろうか。ドクター・ミードが馬車で来てくれる前に、その人は棺の中に入ってしまっただろう。また、医者⁽³²⁾が来てくれたところで、どこに医者への謝礼の金があつたらう。確かに、医者も空気を食べて生きて

いるわけではない。従って、規則どおりの治療の代わりに、患者が死ぬ。その場合、神はその人を死なせた罪で私をお責めになるのである。⁽²⁹⁾

これは一七四七年にウエスレーが大司教ゼンカー (Archbishop Secker) に書いた手紙の一節であるが、ロンドンのファウンダリーに開設されたウエスレーのこの診療所は大変な成功であったので、二か月たつたかないうちに、ウエスレーはプリストルにも診療所を作った。

この診療所の成功が背景になっているのが、ウエスレーの『根元的治療法』(Primitive Physick) の出版であった。初版は一七四七年であるが、ウエスレーが死ぬまでに二三版を出し、最後の版は一八二八年のものであった。これですいぶん読まれていたことが我々にも理解されるのであるが、これはウエスレーが出版した書物の内、もっとも奇妙なものであろう。二四三の病氣に対して合計七二五の治療法が書かれている。今日の我々にはとても使用できない治療法が多いが、しかし、こんなものまで出版したウエスレーに、やはり我々は貧しき人々への愛と、十八世紀の理性の時代の息吹きを感じるのである。

ゾンメルが正しく指摘しているように、ウエスレーの貧しき人々への愛は、貴族が貧民に施す慈善という形をとらずに、下層階級の人々が、自分たちの仲間同士の力で自己救済するという形態をとったのである。第四章で少しく触れたロンドンのファウンダリーで一七四〇年に行われた婦人たちの梳綿・紡ぎ等の内職もこの自助的な救済策の一つであったが、非常に成功した救済策は貸付金庫であった。貧しい人々が急に金を必要とした時に、高利貸しから金を借りざるを得ず、それが返せないで非常に不幸な目にあうのを知っていたウエスレーは、こういう場合にメソジスト教徒が借金できる二〇ポンドの資金を一七四六年にロンドンに作った。最初は二〇シリングまで借りることができ、それを三か月にわたり毎週払いもどさねばならなかった。利息はとらなかつたよう

ある。二〇年後には資金も二〇ポンドになり、一人が一時に五ポンドまで借りられるようになった。⁽³¹⁾

ウエスレーが間接的なかわりをもったが、成功しなかつた社会改善策として我々は慣習改革協会 (Society for Reformation of Manners)⁽³²⁾ をあげておかねばならないであろう。これは国教会の宗教的な会の一つの枝のようなもので、ウエスレーが作ったものではなく、既に一七二四年には存在していたものであるが、安息日における極端な飲酒、誓つたりのろったりして神を汚すこと、みだらなこと等を禁じ、違反者を罰するという当時の法律を厳格に実施するように治安当局に要請し、それを通して人々の日常の慣習を改善しようと思図した会であった。会員たちが違反者を見付けてすんで当局に告げただけでなく、他の人々にも密告をすすめたのであるから、ウエスレーのその会のための弁護にもかかわらず、こういう会が長続きするはずがなかつた。⁽³³⁾

『現在の食料難』(Thoughts on the Present Scarcity of Provisions) という一七七三年のウエスレーの小論は、彼の貧しい人々への同情と、それからきた社会問題へのある程度の洞察と、それにもかかわらず、十八世紀の人間として仕方がないことではあるが、彼に経済的問題への科学的視野が欠けていたことを示している興味深い。⁽³⁴⁾ ウエスレーはこの小論の中で、多くのイギリス人が食料不足のため死んでいくその原因を、酒造りと悪税とせいたくとに求めている。

一七四四年ごろであったが、一時期ウエスレーが信者たちと財産を共有した一種の共産主義的生活を夢みていたことは事実である。最初の年会記録の中に、次のような言葉がある。「我々がすべてのものを共有できるまで (till we can have all things common)、会員は週に一度、正直に、自分が使わないですむものを共有のたくわえに差し出すこと」。⁽³⁵⁾ また、リチャード・ヴィニー (Richard Viney) という当時ウエスレーと親しかった人物の一七四四年二月二十二日の日誌には次の記事がある。

ウェスレーは、彼と若干の人々が財産を共有する生活を始めてみたいとの意図を私に告げた。私は、そういう計画は成功できないだろうと彼に言った。ウェスレーの計画によると、まず一人一人が今もっている現金をことごとく持ってきて、共有する。それから、一人一人はこれまでのとおりそれぞれの家に住み、仕事をやる。彼らは、それで得た金銭を毎週もってきて共通の箱に入れ、また、その箱から毎週自分たちの家族を養うのに必要と思われるものだけをもって帰る。だれがその箱に多く入れたとか、少なく入れたとかを考へてはならないのである。

これは、使徒行伝に表現されている原始教会の計画と同じように、消費のための共産主義で生産のためのそれではなかった。これはウェスレーが実行できなかったものであったし、間もなく捨ててしまった考えであるが、我々が見のがしてならないのは、キャメロンが言うごとく、ウェスレーの経済倫理には原始キリスト教会へのあこがれが見られるということである。⁽³⁶⁾

ウェスレーの保守主義は、基本的には原始教会へのあこがれであったがゆえに、彼にはどうしても急進的な傾向があったことを否定できない。高教会主義者である彼が、教会が事実かえりみていない人々を救うためなら野外説教の実行に踏み切ったり、平信徒伝道者を養成したばかりか遂には自ら彼らに按手札を授けたりしたのは、そういうウェスレーの傾向の表現にすぎない。こういう急進的傾向はウェスレーの死後、メソジスト運動の中で更に強調されていく。一八一二年には、キャンプ・ミーティングをもつことが許されなかったために、メソジスト年会から原始メソジスト連合 (Primitive Methodist Connection) が分裂したし、一八一五年には聖書キリスト者 (Bible Christians) が、一八二六年にはプロテスタント・メソジスト (Protestant Methodists) がそれぞれ分かれていったし、その後も多くの分裂があった。これらのメソジスト分派は、本体よりもその機構においてデモ

クラティックであり、また、平信徒の役割分担に積極的であった。

社会的な急進主義も、ウェスレーの死後更に強調されるに至っている。特に我々が注目しなければならないのは、メソジスト会がその構成員たちを社会的に成熟した良心をもつように育てていった事実である。メソジスト会の構成員たちは、おもに労働者階級や、中産階級でも下層階級に近い層から成り立っていたが、彼らは社会の中で発見できなかった自分たちの人間性の尊重や個としての自覚をメソジスト会の中で発見し、また、儉約や勤勉や節制などの日常的美徳をキリスト教信仰と共にそこで与えられたのである。そのゆえに、彼らは自分たちの属する職場や社会の場で重んぜられ、指導者になっていった。教会学校での教育の成果もあったのであろうが、これらの人々の中には社会的に成熟した考えをもつ人々が出てきたとしても、少しも不思議ではない。事実、イギリスにおける初期の職業組合運動や、チャーティスト運動⁽³⁷⁾ (Chartist Movement) には多くの——特に分派の——メソジストが顕著な役割を果たすに至っているし、自由党 (Liberal Party) の台頭や社会主義運動の進展にもメソジスト教徒が多くの貢献をした。⁽³⁸⁾

我々はまだ一度ウェスレー自身の経済倫理とでも言うべきものに我々の論述をもどしたのであるが、この領域の研究では、既に名古屋大学の岸田紀氏のすぐれた業績があるがゆえに、読者にもそれを参考にしてもらいたい。⁽³⁹⁾

キャメロンはウェスレーの貧しき人々への同情と、富める者への怒りを表すきわめて対照的な言葉を引用して、こういう問題に対するウェスレーの基本的姿勢を我々に印象付けているが、それらをここに我々も引用してみよう。⁽⁴⁰⁾

私はある女性を知っていたが、彼女は、こやしの中の山の中から悪臭を放ついわしをぬき取り、それを家にも

って帰り、自分と子供たちで食べるのであった。私の知っていたもう一人は、犬が街に残していった骨をひろい集めて、みじめな命を長びかせるために、それでスープを作った。⁽⁴¹⁾

地位の高い人々や貴族や紳士たちの台所をただのぞきさえすればよい。ほとんど例外なしに、……そこには驚くべきむだ使いが見られる。これを見たあなたには、食糧難はもう不思議ではないであろう。⁽⁴²⁾

こういう観察から予想されるウエスレーの基本姿勢は、当然のこと、食事・服装・家具等における浪費を避け、不必要物を禁じるということである。しかし、キャメロンが言うように、この禁欲的態度の背後にあるウエスレーの日常生活への信仰的な接近の仕方を我々は忘れてはならないであろう。⁽⁴³⁾ 日常生活で人間が使うようにと与えられているものは、自分を満足させるために少しでも使われてはならないのであって、神の栄光のために、——特に貧しい人々の困窮を救うことを通して——使われねばならない。すなわち、我々は神の執事として物の管理に当たらねばならないのである。しかも、神によって我々の管理に委託されたものを、ただそのままにしまっておくべきではなく、それをできる限り増やして、より多くの人々の必要に応じなければならなかった。

ここにマックス・ウェーバーが見たようなピューリタニズムの禁欲主義と同じもの、世俗内禁欲主義が明らかにウエスレーにも見られる。しかし、ウェーバーは、ピューリタニズムが資本主義の精神の形成に当たって役割を果たしたとなし、ウエスレーのメソジスト運動もその点ではピューリタニズムと同じであるとしたが、これは岸田氏の研究で明らかのように、また、我々も前に指摘したように誤りである。

ウエスレーは確かに、地震のような天災地変が社会全体の集団的罪に対する神からの刑罰だと信じた。⁽⁴⁴⁾ しかし、ピューリタニズム以来一般化されてきた考え、すなわち、個人の経済的不幸、貧しさも、その個人の罪に対する神からの刑罰であるという考えに、ウエスレーは同意しなかった。当時の風潮は、『施しは愛ではない』(Giving

Alms No Charity) という一七〇四年に出版されたダニエル・デフォーの書物の表題によく表れている。一七五三年の二月の『日誌』の中で、ウエスレーは貧しい人々を訪れた後の感想を書いている。⁽⁴⁵⁾

午後(二月八日(木曜日))、私は多くの病人を訪問した。しかし、なんとという場面を私は見たことか。だがこれを見て心を動かさないでいられるのだろうか。……

金曜日と土曜日に更にできる限りの人数を訪ねた。ある者たちは地下の小室に、ある者たちは屋根裏部屋に住んでいた。彼らは、寒さと飢えで半ば餓死への道程にあったし、それに弱さと苦痛に悩まされていた。

しかも、部屋の中をはって行けるほどの者で、仕事についていない者は一人もなかった。「彼らはただ怠け者だから貧しいのだ」という、あのふつう言われる異論は、きわめて不正で、はなはだしく偽りである。もしもあなたがこれらの事柄を自分の目で見たなら、あなたは装身具や不必要物に金をかけ得るだろうか。

有名な説教「金銭の使用法」(The Use of Money)⁽⁴⁶⁾の中で既に述べたごとくウエスレーは三つの規則、できる限り利得せよ、できる限り貯蓄せよ、できる限り与えよ、をあげているが、ここには利得することを罪悪と考えた中世紀的経済観念は存在しないがゆえに、もしも我々がこの三規則のうち第三の「できる限り与えよ」だけを無視して前二者を考察すれば、ウェーバーがウエスレーの禁欲主義をピューリタニズムの倫理と同一視し、資本主義的精神と結び付くものと誤解した事情は、我々にも理解できないものではない。しかし、ウェーバーが誤っていたことは既に述べた。すなわち、ウエスレーのメソジスト運動はイギリスにおいて、事実の問題として組合運動や社会主義の進展と結合していったのだし、また、岸田氏が指摘するように、ウェーバーはウエスレーの第三の規則「できる限り与えよ」を考慮しなかったのであった。ウエスレーの経済倫理は、その高教会主義から由来する王権神授説的な社会観、社会を一つの有機体として見る中世紀的な考えに支えられながら、利得を肯定

したことによって象徴されていたように、既に近代的な経済観に立っていたのである。そこから生まれてくるものは、社会の動的な経済活動を、愛と正義に基づいて社会自体が主体的に全体のために——特に社会的ののけ物になり易い弱い人々を顧みつつ——規整していく仕方での有機体的社会観、ある種の社会主義的なものを指向していたと言わざるを得ないのである。

「できる限り与えよ」という第三の規則が守られない場合に、ウェスレーは富のもつ悪魔的性格を強調したが、これは彼が経済問題における人間の罪に目覚めていた証拠でもある。もちろんウェスレーは、第一や第二の規則の対象となる経済活動にも、人間の罪の表現があることを見ていたが（二例をあげれば、ウェスレーは、他人や自分の生命を犠牲にしたり、健康を犠牲にしてまで利得してはならないことを、第一の規則との関連で述べているが、これは、そういう罪深い利得の現実を彼が見ぬいていたからに外ならない）。ウェスレーにとって富める者とは、「自分と家族のために食物と衣服を、負債を負うことなしに備えることができ、しかも、その上に何かをもつ」人なのである。⁽⁴⁸⁾それは、数千ポンドの財産を所有する者ばかりのことではなかった。

ウェスレーの富める者に対する警告は、その説教「富の危険」(The Danger of Riches)⁽⁴⁹⁾の中に詳しいが、そういう一般的な警告とは別に、我々の興味を引くのは、メソジスト教徒の現実に向けられたウェスレーの悲しい目である。

メソジスト教徒はますます自分を甘やかすようになってきているが、それは彼らが金持ちになってきているからである。多くの者はまだ嘆かわしいほどに貧しいけれども、……他の多くの者はここ二〇年、三〇年、四〇年の間に、彼らが会に最初入ってきた時の状態よりも、二〇倍、三〇倍、否、一〇〇倍も金持ちになった。そして、ほとんど例外なしに言えることだが、金持ちになった人々のうち一〇人に九人までは、富が増

えた程度に感じて恵みを失ってしまった。……

しかし、これはなんと驚くべきことだろう。どうしたら我々はこれを理解できるのか。(そんなことはあり得ないはずだが、)キリスト教、真の聖書的なキリスト教は、時間がたつにつれて、それ自体を徐々に衰えさせ、遂には滅ぼしてしまう傾向をもっているように見えないか。というのは、真のキリスト教が広がっていくところにはどこでも、それは勤勉と儉約とを生きさせ、事柄の成り行きとして、それは富を生じさせるに違いないからである。そして、富は、必然的に傲慢やこの世への愛や、キリスト教にとって破壊的であるあらゆる気質を生じさせる。……

ところで、これを防ぐ方法が一つでもあるのか。……私には、一つの方法しか見つけることができない。……あなたは、できる限り利得し、できる限り貯蓄しているのか。そうしているなら、当然の成り行きとして、あなたは金持ちになる。それでもなおあなたが地獄の呪いをのがれたいなら、できる限り与えなさい。さもなければ、私はあなたが救われる希望をもてない。ちょうど、イスカリオテのユダが救われるとは思えないように。⁽⁵⁰⁾

我々もウェスレーと同じように、生活の中にまといつく我々の罪のしつっこさに嘆息せざるを得ない。それに、社会全体が、構成員たる我々一人一人に、残念ながらある程度の強制でも——我々の主体性を究極的には滅ぼさないならかの仕方——加えない限り、できる限り与えることができないほどに我々は罪深いのではないのだろうか。この点でのウェスレーの思考は、我々には物足りない感がある。

二 ウェスレー神学の展開方向

解釈はいつでも一つの冒険である。なぜなら、一つの歴史の出来事を我々が理解するということは、いつどこでだれが何をしたかというような、いわゆる客観的な報知の集積、すなわち、史実の解明だけではすまないからである。その人物が何を目的として史実に見られるような行動をしたのか、を我々は知らねばならなくなるし、その目的を知るためには、その目的をその人物が抱くようになるまでの過程で、周囲の何がその人物の目的意識の形成のためにどういう仕方で影響したのか、周囲の何がその目的を達成するための観念的・実際的手段を提供したかを探らねばならないであろう。しかも、それで止まらずに、遂にはその人物の抱いた目的は、正しいものであったか、そうではなかったかを究明せざるを得なくなる。そこで、歴史とは元来どういう目的をもって人類が形成しなければならぬものか、歴史元来の目的からいって、その人物のその時のあの行動はどのような価値をもっていったのか、が問われてくる。このようにして、一つの歴史の出来事を十分に理解するためには、理解しようとする者自身の何が正しいか、何が歴史の目的か等に関する考えが問われてくる。理解しようとする者が歴史に関する自分自身の考えを深めれば深めるほど、彼の研究の対象である歴史の出来事や人物への染み透るような洞察や理解が強められる。すなわち、歴史の研究は、究極的には研究者自身の生き方を問うものなのであり、これが歴史解釈の要求するものなのである。客観である史実と、主観である研究者との間にある「客観―主観」図式が超克され、主―客の実存的統合が実現されるところに解釈は成立するものであるがゆえに、研究者にとって解釈

はどうしても、自分の主体を賭け、これがたくさんある可能性の中の正しい解釈であるという主張をなす冒険となる。というのは、解釈者たちが把握する史実を仮に一定のものとするところから——史実を一定のものとして自体が、既に、それを史実として採用するかという解釈者の主観ぬきにはできないのである——それを解釈する者たちの生き方、歴史理解が様々に異なる以上は、解釈の多様性は避けられないからである。これまでの叙述において、我々はなるべくウェスレーの史実に即して、解釈における主―客の実存的統合のうちでも客観の極にあたるものの回りを意識的に徘徊してきた。しかし、当然のこと解釈は、この統合の主観の極の回りにも照明をあてねばならない。そうしなければ、なぜ我々がウェスレーに興味を覚えるのか、ウェスレーへの回顧は我々の生き方に何を与えるのか、が明らかにならないのである。

我々はこの研究を一貫して、ウェスレー神学を二つの焦点をもつ楕円にたとえてきた。二つの焦点は、高教会主義と福音主義であり、それらを一つの楕円としてまとめているものが聖霊による聖化であった。そして、ウェスレーの聖化の理解は、キリスト教に伝統的である道徳主義的色彩が濃厚ではあるが、それだけにとどまらず、そこには人間の自己完成の理想が見られた。神を信じて救われることは、自己完成の道から外れていた自己が本来の道にもどり、正しい道を歩むことである。従って、ウェスレーにとって罪とは、個々の具体的行為を含むものではあるけれども、むしろ、それらの土台となっているもの、すなわち、本来あるべき自己から自分が外れているという状況、すなわち、疎外状況のことである。

聖霊による聖化によって統合されている二つの焦点たる福音主義と高教会主義について言えば、前に提出したたとえ、十字架型で人間の生を理解したことを想起しよう。我々には十字架型の縦の線が福音主義を、横の線が高教会主義を象徴しているように思える。ウェスレーの場合、福音主義はキリストへの信仰によってのみ義とさ

れ、その義認を土台として恵みによって聖化されていくという主張であったが、ここで強調されているのは、神と人間の魂との孤独な個対個 (solus cum solo) の交わりである。ここでは、我々の功績も、他者の祈りや功績も、教会さえも、最終的には介在することが許されない。我々一人一人の信仰だけが、我々を救うのである。しかも、ウエスレーの神秘主義への嫌悪を我々が思い出すならば、超越者なる神と孤独な魂との交わりが、ブーバリーの言う「我と汝」の人格的な出会いであることに気付かせられる。

ウエスレーの高教会主義を、我々は生の十字架の横の線にたとえてよいと考えているのであるが、それは高教会主義がウエスレーの場合、人間の生の横の広がりへの象徴的な接近の仕方を意味しているからである。既に検討したようにウエスレーの高教会主義は、オックスフォード時代から晩年に至る経過の中で、相当に変化した。しかし、我々はそれらの変化を貫いて一貫したものを見ることができるよう思う。ウエスレーは、トリーとして積極的に時の政治に参加した。時の政治や経済の問題から抽象的に切断された信仰生活などは、ウエスレーには考えることすらできなかったのである。彼は、時の流れの中に神の摂理を感じとった。アメリカの独立に対する彼の態度などはそのよい例であるが、初めは反対していたけれども、アメリカが独立してしまえば、良い悪いは別としてそこに神の摂理を見、それに応じた処置を取った。彼は、社会の出来事において、それを通して、また、その中に神の働きを感じ取った。社会の出来事をサクラメンタルなもの、そこにおいて神の働きの事実臨在があるものと見なしたのである。これを我々は、社会への象徴的な接近の仕方とみなす。

社会の出来事への象徴的な接近の仕方は、歴史の次元に関係しているが、ウエスレーは自然の次元に対しても同じ態度をとっている。地震を神の刑罰によるとウエスレーが考えていたことなどは、とうてい今日の我々が受け入れることのできない論理の展開ではあるが、しかし、ここにもウエスレーが自然現象において、それを通し

て、また、その中に神の働きの事実臨在を感じ取っていた事情を我々は見のがしてはならない。それに、ウエスレーは自然を理性的に観察するならば、そこに目的を追求する意志が働いているのを見ることができるとした。もちろん、この神の目的論的証明の方法は、ウエスレーにとっては不十分なものであって、神が存在することの蓋然性を人間に与えるが、神の存在の確かさや、その神はどういう本質の所有者であるかなどの信仰にとって必須の知識を与えるものではなかった。しかし、こういう自然への態度は、自然をサクラメンタルに見ているものであることは明らかである。⁽⁵¹⁾

このように考えてみると、ウエスレーの見解は、クエーカー教徒たちの礼典否定の中に見られる真理契機をもその中に含むことができる、と我々は思う。クエーカー主義の礼典否定の根拠は、バプテスマにおける水、聖餐におけるパンとぶどう酒というような物質そのものにキリストの臨在が主張されることは、結局、神の臨在という神秘をそこに限ろうとするからであった。彼らは、全世界が礼典であるという主張から、ある限られたところだけに神の臨在が存在し得ることを否定したのである。ところが、確かに全世界は礼典的なものであるけれども、その礼典的なものの中で——これは我々の信じる神が、ある時とある場所とを特別にご自分の目的に応じて選び得る、人格的な存在であることに関連をもっているのだが——時空の中に限定された特定の時と場所とにおいて、その他の時と場所においてよりも、もっと現実的に神の愛が臨在していることを主張し得るのである。この思考の発想は、恵みの排他的な特定時空への固定化を目指したものでは必ずしもない。クエーカーの礼典否定の中に⁽⁵²⁾ある健康な真理契機を我々は尊重しなければならぬし、我々の発想によれば、それが可能である。そして、普遍的な礼典的なものを主張しながらも、特定の時空におけるその集中性を言うことは、神の恵みの働きを普遍的なものとしながら、キリストとしてのイエスの出来事において、それが集中的に現れているとするキリスト論

との正しい関係を形成しているのである。

また、ウェスレーの高教会主義は、教会の礼典や組織への尊重として表現された。しかし、目に見える教会、具体的な、ある組織を持った特定の地上の教会を唯一絶対のものとなし、それに属することが救いにとって絶対的に、また、本質的に必要である、とウェスレーは主張したのであるか。もしも我々が、高教会主義とはそういう主張をなすものである、そういう仕方で見える教会——見えざる教会ではない——への所屬が信仰にとって本質的なもの (essence) であると主張するものであるとするならば、ウェスレーは高教会主義者ではなかった。彼は目に見える教会が、事実の問題として分裂していたことを冷静に凝視していたし (従って、目に見えるどの教会が、そういう絶対的な主張をなし得る権利があるのだろうか) 既に我々が検討したように、彼にとってはバプテスマさえも、究極的には救いにとって絶対に必要なものとは言えなかった。それに、彼にとって教会の本質は、信者の聖化にあった。一定の教義や信条や組織が、教会にとって本質的なものではなかったのである。従って、どう考えても成熟しきったウェスレーの思索と実践においては、教会は信者の聖化のためにあるほうがよいもの (Deane ego)、相対的に必要なもの、プラグマティックに役立つがゆえに必要なものであったと言わざるを得ない。

しかも、我々は、彼が生涯の終わりに至るまで、高教会主義者であったと思う。それは、彼にとって目に見える教会が、歴史や自然の中にちらばっている神の働きの諸象徴からなる象徴群の中心であったからである。彼の聖餐論が、実によくこの事情を表現している。神は歴史の諸事件や自然の種々の出来事を通して、そこにおいて、その中で、事実臨在されるのであるが、特に、互いに励まし合って聖化を追求する信者の愛の交わり (教会) の中で、そこにおいて、それを通して、事実臨在されるのであり、その中心には、説教と聖餐があった。ウェスレーのメ

ソジスト運動は、人々に回心を迫り、また、回心した信者を聖化に進ませる説教を中心としたものではあったが、同時に、国教会のサクラメンタルな伝統に豊かに養われたものでもあった。ウェスレー自身は論理的反省をした事実はないようであるが、彼にとって説教は教会の言葉による中心的象徴であり、聖餐は物質による中心的象徴であったと恐らく言えるであろう。言葉は人間の思索や行動の基底をなすものであり、人間の思索や行動が歴史を創作していくのであるから、説教は、教会の中の歴史象徴であり、それに対して、パンとぶどう酒という自然から産せられたものを用いる聖餐は自然象徴であると言えるであろう。そして、歴史と自然によって世界の中の人間の生は成り立っているがゆえに、教会の中にこれらの二象徴があることは、教会がまさに象徴群の中心であると言ひ得る根拠である。

ところで、目に見える教会はあるほうがよいものであるというようなウェスレー的プラグマティズムは、そういう意味での高教会主義は、正当性をもっているのであろうか。これはもはや、論理の問題ではない。我々が歴史創作をなすに当たって、目に見える教会という中心的象徴をもったほうが、歴史と自然との中における我々の宗教体験を強め、従って、真に人間らしく生きられる我々の文化を創作できるかどうかを体験して、これは決められなければならない。しかも、この体験は、個人ばかりではなく集団のもの、民族や国家や全世界のものである、長期にわたったものでなければならぬであろう。

さて、以上でウェスレー神学の権眼的性格について、我々の理解が幾分深められたことであるから、これから現代神学の場にウェスレー神学の指向する方向付けを投入してみたかどうか、を少しく探ってみたい。

我々は既に、ウェスレー神学は近代の体験的思考に立った神学であるというジョージ・セルの主張に賛成した。そして、セルの主張に対する我々の賛成には、根拠として、ウェスレーの神学的認識論がロックのそれと類似の

ものであったという我々の指摘があげられるであろう。⁽⁵³⁾ ロックが感覚経験を土台にして認識論を築いたのと類比的に、ウェスレーは魂の中における神への感覚を想定したのであり、その意味においてウェスレーの神学は体験を土台にしていたのであった。また、イギリス十八世紀の理神論がロックの理性主義に依存して発展したように、ウェスレーも神認識における理性の役割を重視した。しかし、我々は、ウェスレーと理神論との相違を見てきたし、また、ロックからある意味で当然の帰結を引き出したとも言える懷疑主義者デイヴィッド・ヒューム(David Hume)に対するウェスレーの批評は辛辣なものであった。「デイヴィッド・ヒューム氏は……人間の心を知っていたのか。虫やかぶと虫と同じく、知ってはいない」⁽⁵⁴⁾。要するに、ウェスレーの体験は、魂の体験、心のそれであったのである。ルソー、ヴォルテール(Voltaire)、ヒュームは、ウェスレーによれば、人間性を激賞して神からの啓示によらずに、人間性だけに依存する宗教を打ち建てようとした理神論の三巨頭であって、魂の深刻な体験を知らない。⁽⁵⁵⁾

第五章において述べられたように、ウェスレーは十八世紀の理性主義に対して真っ向から反対したわけではない。フロストが言うように⁽⁵⁶⁾、ウェスレーにおいては聖書と理性が常に手を携えていくのであるし、先行の恩恵のおかげで人間はある程度鋭敏な道徳的良心を所有していたのであるが、しかし、ウェスレーにとっては、理神論の主張するとき理性のみで知られ得る自然宗教や生まれながらの人間の善性は神話であるにすぎなかった。⁽⁵⁷⁾ ウェスレーの体験主義は、聖書の福音の魂における体験であって、啓示がなければ、人間は自分の靈魂の不滅を認識することさえできないし、信仰・希望・愛をもつことはもちろんできないのである。⁽⁵⁸⁾

更に、我々は既に見てきたのであるが、ウェスレー神学においては、体験と啓示とは、人間の実存的な問いと、それに対する答えという形式をもつ関係的なものであり、人間の側からの問いに答えるという角度から啓示が問題にされていた。それへの答えにならないような形而上学的思弁は、ウェスレーにはほとんど見られない。しかも、通常の自然現象を破る外的奇跡よりも魂の悔い改めと新生のごとき内的奇跡を重んじて、そこにキリスト教の真理性を基礎付ける傾向があった。そして、きわめて稀ではあるが、ウェスレーには内的な魂の体験の重視が、目に見える外的なものに信仰を依存させるような態度と相反するものである、というような主張も見えるのである。⁽⁵⁹⁾

我々はこのウェスレー神学の性格を、実存論的傾向をもつものであると表現したが、それは実存論的神学のもつ決断の排他性がそこに欠けているからなのである。実存論的神学によれば、信仰とはキリストにおける見えざる神の愛にのみ信頼するものであって、そののみを緩和して、なにか手で触れたり、目で見たり——それが理性や感情や感覚的・心理的体験の手や目であっても——することのできるものにある程度依存して、その上で信仰の決断をなすことに断固反対するのである。従って、信仰は世界像(Weltbild)や世界観(Weltanschauung)とは異なる。世界像について言えば、今日の我々が、何も聖書の時代のそれを信じる必要はなく——もしもそれを信じなければならぬのであれば、その信仰は我々の知性を犠牲にする一種の律法主義となる——二十世紀の我々にとってごく当然の科学的世界像であってよいし、世界観について言えば、それは、人間の理性が、まず客観的に世界がどういものであるかを知り、その世界の中での人間の位置をきめてから、それに則って生きようとする哲学的なものであるがゆえに、信仰とは無縁である。それは、理性的に手がかりを得た上で神にまで登ろうとするものであり、一種の決断回避の狐疑逡巡である。我々は、この点でエドウィン・ルイスの思想に暗示を得て、聖書の悪魔や悪霊についての発言を非神話化し、この世界は理性で把握できる秩序立ったものでなく、神の愛の創造的働きを妨げる不条理に満ちたものであると考えているがゆえに、我々には世界観というようなま

まった、理性的に把握できるものはない。むしろ、キリストにおいて啓示される真理にまず我々自身の実存を賭け、理性的には把握できない仕方では世界に対する神の支配が不条理にもかかわらず蔽として存在することを信じるのである。

自然科学の領域における確証は、客観的に把握できるような確証である。ところが、信仰体験における確証は、客観的な確証を排除する。それは、イエス・キリストによる啓示に自分の実存をすべて投げかけることが、自分の宿命成就の唯一の道であるということの認識、自分の宿命を成就していくという決断の連続のただ中での確証である。

ウェスレーの体験論的神学では、政治・経済や自然科学の次元と、信仰の次元とが区別されずに一つに総合されてしまっているが、もしも我々が彼の体験論的神学を実存論的神学にまで発展させるならば、政治・経済や自然科学の分野を、キリストによる神の啓示への我々の信仰と有機的に関連させながら、しかも、これらの分野の独自性を保たせねばならない。

イエス・キリストにおいて神と出会うことは、我々の存在を奥底から揺さぶる出来事であり、我々の生活体験の中心に関係する。神学は、この啓示に出会った我々が、その出会いを理解しようとする学問である。その外側に神学と密接不離の関係にありつつ、政治、経済、社会等の諸科学の領域があり、その外側には自然科学の領域がある。これらの領域は一応区別されねばならないが、しかも、キリストによる啓示を中心として、切り離すことのできない、有機的に相互に影響し合う領域を形成している。これが体験の全体である。

しかし、客観的なものに依存しない信仰の実存的な決断の次元と、これらの諸科学の次元とは、その相互間の断絶を亀裂のままに保存しなければならないものである。この亀裂があいまいにされるならば——ウェスレーの

体験論的神学では、これがあいまいになっている——神への信仰が、学問的に、客観的に確かなものに頼った後で、我々が決断するものになってしまうのである（これは、ウェスレー神学のもつ実存論的傾向を裏切ることになろう）。ところで、次元の断絶を守るといふことは、その断絶の両側に存在する両次元が、相互に影響し合うのを妨げはしない。どのような仕方でも影響し合うものであろうか。信仰的次元に徹底すればするほど、信仰的次元と他の次元との間の断絶をますます深めていくような仕方においてである。真の神、見えざる神を信じる者は、この世界の一切のものを神とすることができない。その意味において、信仰の実存はその信仰に深まりいけばいくほど、この世の知恵である諸科学の分野においては、信仰の混入した方法論をとることができないのである。見える教会は、信仰の次元に属するばかりでなく、それが存在すること自体、社会の政治・経済の動きに巻き込まれていることを意味するものであるがゆえに、次元的区别と相互影響という事情に賢明に立って歴史創作に参加しなければならぬ。信仰的次元だけに立つ歴史的存在は抽象であって、具体ではない。教会は抽象ではあり得ないのである。それに対して、神学は一つの抽象であり得る。その抽象が具体的に回帰する時、その抽象がない場合よりも、より良く具体を創作するがゆえに、その抽象は存在意義をもっているのである。

ところで、我々がウェスレー神学における神の予知論に関して述べた時に、我々は永遠と時間との絶対的質的相違に立って、両者を逆説的に統一するように考えることを一つの可能性としてすすめたのであるが、もう一つの思索の可能性をここで述べておきたい。しかし、どちらが正しいかを早急に決定したいとは、我々は思っていない。さて、このもう一つの立場に視点をとってみると、永遠と時間の絶対的質的相違を保ちつつ両者を逆説的に統一において把握する立場は不徹底であって、そこでの永遠への顧慮は捨てられるべきものとなる。というものは、永遠についての我々の思索は、我々がなんとかして理性的に、時間のもたらす不安から我々をのがれさせてくれ

るようなものを把握しようとする姿勢だからである。それは、今、この状況の中でこの決断をしても、神は歴史を鳥瞰している永遠者であるがゆえに、永遠者が客観的に見れば、この決断は歴史全体の中で既にその占める位置が決定されている、という姿勢と見えるのである。これは、神の愛への人格的な信頼ではなく、既に決定された客観的なものへの信頼なのであり、これは真にこの状況の中でどういう決断をしたらよいかを我々が自分で徹底的に考えぬく姿勢を崩してしまうし、これは、愛という動の中の、確かなものではなく、客観的なものという動の外、確かなものを求めているのである。そして、客観的なものという動の外、確かなものを求める姿勢は、ルドルフ・ブルトマンにならって言えば、行為による義の追求であり、ルター以来のプロテスタントの信仰義認論と相反する。というのは、我々がキリストにおける神の愛への信頼の外に、我々の理性・感情等の働きによって把握できるものを探り、幾分なりともそれを自分の救いの確かさの根拠とする時、それは行為による義認以外のなにものでもないからである、ということになる。

従って、この立場を採用した神学は、永遠を時間と本質的に異なるものとは考えない。未来は神にとっても決定されていないものであり、その意味では神も冒険者である。この立場では、ルイスが展開したこういう神の考えを更に徹底させて、時間と質的に異なった永遠というような考えからは全く身を切り離さねばならなくなる。我々が生きる上で信頼してよい確かさは、——この立場に立って、更に論理を展開するならば——人間的には詮方つきた状況であったところのキリストの十字架上の死という不条理さえも利用し得る神の力への信頼の中にある。神は、キリストを復活させることにより、イエスの十字架をかえって人間への神の愛、どこまでも人間を捨てない神の愛の象徴に変え、神には、最大の不条理たる死さえも、征服し得るものであることを示すに役立ててしまわれたのである。どのような状況にあっても、不条理をのりこえ、破壊し、あるいは、避けて、人間を救お

うとするご自分の意志を実現するために、その状況に対して創造的適応性を発揮される神への信頼こそ、我々の信仰である、ということになる。キリストの復活・昇天という象徴は、歴史の不完全性、人生の真の救いはこの歴史の中にはなく歴史を超えたものであることを示しているが、聖霊が与えられたペンテコステは、歴史の不完全性にもかかわらず、救いの力が歴史の中でキリストの死という不条理をものりこえて創造的に働いてくださることの象徴である。我々にとって明日は、いつもなんらかの不透明なもの、あまいなものをもっており不安なものであるが、人間が歴史的にも自然的にも制約された自由な存在である限り、この不安は去らない。しかし、不条理にもかかわらず、すべてを我々のために最も良き仕方配慮してくださる神への信頼において、その不安の中に安住することへの招待こそ、キリストにおけるケリュグマなのである。これに対して、永遠と時間の質的相違と逆説的統一に立つ立場からは、永遠を排除する思索は、時間の中で人間の決断の絶対化を生起させる。また、神の創造的適応性も、神の中に時間を超えた永遠の面があるからこそ、肯定できるのである。神が時間的なもの以上に出ないならば、どうして究極的な正しさをもった適応を目前の現実になし得るのか、というような反論がなされるであろう。これに対しては、もう一つの立場から、そういう神の思索は我々の歴史創作に無縁の思弁であるとの反論が当然なされるし、その反論に対しては、それは思弁でなく実存的事情であるとの再反論がなされ得るであろう。こうなると、もはや各人がその歴史創作の決断の中で、いずれの立場が正しいかを体験を通して決定する以外に道はないであろう。

ウェスレーは贖罪論において、キリストの積極的服従を退け、キリストの消極的服従、すなわち、全人類の罪に対する神の刑罰をキリストが従順に受け入れたという消極面のみを採用した。ウェスレーがキリストの積極的服従を退けた理由は、キリストが我々のできない義なる行為を我々に代わって行ってくださったのでは、我々は

もはや聖化の道を苦勞して歩む必要がなくなるからであつた。ところで、贖罪論の土台をキリストの消極的服従のみに限定するウェスレーの立場は、刑罰代償説であると言える。しかし、刑罰代償説にはイエスを神の苦しめる愛の象徴と見る立場が、少なくともそれに加わらねばならない。ウェスレーには、イエスを我々の聖化の模範すなわち、我々にとつての愛の律法とみなす面があつたが、同時に、神が今我々の罪を赦すに当たつて苦しみをもたれるそのことの象徴とイエスを見なす面も存在したことを我々は見てきた。後者がない場合には、今の信者と神との交わりの中で贖罪論が問題にされるというよりは、過去のイエスの十字架の出来事で片付いてしまったものを贖罪論が問題にするということになる。もしも我々が、贖罪論を今の次元で問題にしないならば、刑罰代償説も奇妙な様相を呈することになる。なぜなら、ウェスレーがキリストの積極的服従に用いた論理が、そのままキリストの消極的服従にも適用され得るからである。キリストが我々の身代わりとなつて神の怒りの刑罰を引き受けてくださったなら、もはや我々は何を行つても今さら神を苦しめることにはならない。

神の怒りや刑罰や苦しみをウェスレーは真剣に信じ、問題にしたのであつて、これには我々も賛成なのである。真の愛がないところには、怒りも苦しみもない。裏切られ、苦しむ愛の裏切り者に対する聖なる反動こそが、怒りなのであるから。怒りは愛と矛盾しない。今の次元が顧慮されていない刑罰代償説的贖罪論で我々が疑問とするのは、まるでこの神の怒りが分量で計算できるものであるかのように、我々の受けるべき刑罰の総量が、身代わりのキリストの上にくだされたというような客観的、発想だけになつてしまうことなのである。従つて、実存論的神学は、ウェスレーが神の怒りを真剣に信じたことに同意し、しかも彼が少なくともその方向を目指していたと思われ今この次元で贖罪論を問題にしたいのである。すなわち、これを客観的にではなく、実存的に、すなわち、神と我々一人一人の間の「我と汝」という人格的交わりの中の出来事として理解しなければならぬ。そう

すると、神はその独り子を人間の罪のために十字架にかけたという神話的表現は、俗に言う目の中に入れても痛くない愛の対象を、人間への愛のゆえに止むを得ず十字架にかけたということであり、そこで神ご自身が苦しまれるのである。イエスの十字架は、神と我々一人一人の現在の交わりの中で、神が我々の罪を赦されるに当たつて、どれほどの苦しみをなめるかを表している象徴である。ここで我々は象徴 (symbol) という言葉を、パウロ・ティリッヒの用法にならつて使用しているのであるが、史的イエスがそういう象徴であるというのは、イエスにおいて、を通して、の中で、苦しめる神ご自身と事実、その当時の弟子たちが出会つたのだし、今日の我々もまたケリユグマが宣べ伝えられる時に、聖書にイエス・キリストという名で呼ばれている人物のイメージにおいて、を通して、の中で、この神と出会うといふことを意味しているのである。そして、ケリユグマが史的イエスに根拠をもつという事実は、神が事実この歴史の中に働いておられることを意味している。こういうイエスの今の次元にかかわる象徴理解があつて、その上で何らかの形で刑罰代償説が展開されるなら、神学的にはまだしも賢明であると言えよう。神が我々を赦すその愛の苦しみは、その中に一定の手続きを、罪を罰する手続きを否定するものでは必ずしもないからである。

ところで、イエスの今の次元にかかわる象徴的理解だけで、それに刑罰代償説が付け加わらないほうがよい、という見解もあり得る。というのは、なんといつても刑罰代償説は罪という人間の主体性にかかわる問題を、だれか他の人に代わつて背負つてもらえる分量的なものに替えてしまつているからである。これでは、神の前に人間がその時その場で、全人格を賭けて取り組んでいる主体的責任が、小さきみに分量計算できるものに変化させられていくからである。刑罰代償説を採用しない立場から言えば、イエスの生涯及び十字架の死は、端的に神からの罪の赦しの見える言葉、神の苦しむ愛の象徴なのである。しかし、こういう立場に対しては、実存論的であ

りつつも刑罰代償説を取り入れた人々から、確かに人間は主体的単独者として神の前に責任ある存在として立つが、同時に人間は社会的存在であって、実際に他者の罪のために罪なき者が苦しむ現実がある、否むしる愛のためにすすんで他者の罪を負わねばならない時がある、従って、イエスが他者の罪を負われたということは、我々の日常体験から言って間違っていない、との反論がなされよう。もちろん、これに対しては、神の前に立って人間が単独で負わねばならない責任は、一人の人間が愛のために他の人の罪を負う場合とは次元が違う、という再反論がなされるであろう。日常の生活の中で、一人の人間が他者の罪を負うと言っても、心の中の罪まで負うことはできないからである。どちらの立場が正しいかを決めるためには、我々の主体的単独性と我々の生の共同体性とが、神たる絶対者の前で互いにどういう絡み合いをしているかを我々はまず考えねばならないであろう。

それはさておき、信仰は究極的に不条理への勝利を確信する喜びに満ちたものでなければならぬのであって、苦しめる神との出会いは、我々にとって不条理への神の敗北を意味したり、我々を根元的に憂愁の中に追いやるものであったりしてはならない。我々は神の苦しみの奥底に、満ちあふれる祝福を体験しなければならぬのである。「もっとも良きことは、神が我らと共におられることである」(死の床でのウェスレーの言葉⁽⁵⁹⁾)。

注

- (1) Cameron, Richard M. : *Methodism and Society in Historical Perspective* (*Methodism and Society*, vol. 1), New York, Abingdon Press, 1961, pp. 45—46. また Green : *John Wesley*, p. 157 以下同様の意見が見られる。
- (2) Sommer, J. W. Ernst : *John Wesley und die soziale Frage*, S. 13.
- (3) ツンメルの調査によると、全著作の中でウェスレーがソニーに言及しているのは四回あるが、いずれにおいても、ソニーの政治的・社会的理念については触れていない。 *Ibid.*, S. 13—14.

- (4) Tyerman : *op. cit.*, vol. 1, p. 502.
- (5) Sommer : *op. cit.*, S. 12.
- (6) *ibid.*, S. 6, S. 11—12. * * * Cameron : *Methodism and Society in Historical Perspective*, p. 47 を参照しよう。
- (7) Tyerman : *op. cit.*, vol. 1, p. 441-46 の註を参照。
- (8) Cameron : *Methodism and Society in Historical Perspective*, p. 44.
- (9) *ibid.* 46 の註を参照。
- (10) *Works*, vol. 6, p. 265.
- (11) 矢崎正徳著『十八世紀宗教復興の研究』一〇四ページ。
- (12) Sommer : *op. cit.*, S. 14.
- (13) *Works*, vol. 7, p. 403.
- (14) 矢崎著『前掲書』八五ページ以下を参照しよう。
- (15) *Letters*, vol. 6, p. 161.
- (16) Lean, G. : *John Wesley*, Anglican, p. 110.
- (17) Cameron : *Methodism and Society in Historical Perspective*, p. 45.
- (18) *Works*, vol. 7, p. 419.
- (19) Cameron : *Methodism and Society in Historical Perspective*, p. 54.
- (20) *Works*, vol. 11, p. 221.
- (21) Lean : *John Wesley*, Anglican, pp. 115—116 を参照しよう。
- (22) *Letters*, vol. 8, p. 265. 雑誌記事の題名が「ヤコブ・ヘンリー博士の書翰」。
- (23) Lean : *John Wesley*, Anglican, pp. 117—118.
- (24) Sommer : *op. cit.*, S. 7.
- (25) Cameron : *Methodism and Society in Historical Perspective*, p. 49.

- (26) Works, vol. 7, p. 9.
- (27) Tyerman : op. cit., vol. 1, pp. 71—72.
- (28) Journal, vol. 4, pp. 190—191.
- (29) Tyerman : op. cit., vol. 1, pp. 526—527.
- (30) Sommer : op. cit., S. 11.
- (31) Cameron : Methodism and Society in Historical Perspective, p. 61.
- (32) ハキムラー『説教』(註訂版) 三二〇ページを参照せよ。
- (33) Cameron : Methodism and Society in Historical Perspective, pp. 47—48.
- (34) Works, vol. 11, pp. 53ff.
- (35) Cameron : Methodism and Society in Historical Perspective, p. 70-4の再引用。
- (36) *ibid.*, pp. 69f.
- (37) チャーティスト運動——十九世紀のイギリスで労働者は、自分たちの労働条件を改善するために労働組合を結成したが、やがて彼らは政治運動にもかき、普通選挙制を要求するに至った。これをチャーティスト運動という。一八四八年四月に、ロンドンでケニントン広場で行われたチャーティストの大集会には数万人が集まったと言われている。
- (38) Green : John Wesley, pp. 157—158 ; Lean : John Wesley, Anglican, p. 112 ; Cameron : Methodism and Society in Historical Perspective, pp. 79f. 等を参照せよ。
- (39) 岸田紀彦の業績については、第三章の注(17)(21)(22)を参照せよ。
- (40) Cameron : Methodism and Society in Historical Perspective, pp. 65—66.
- (41) Works, vol. 11, pp. 53—54.
- (42) *ibid.*, pp. 56—57.
- (43) Cameron : Methodism and Society in Historical Perspective, p. 66.
- (44) Works, vol. 7, pp. 386ff.
- (45) Journal, vol. 4, p. 52.

- (46) ウェスレー『説教』一六九ページ以下。
- (47) 同右一七四—一七五ページ。
- (48) Works, vol. 6, p. 331 ; vol. 7, pp. 3—4, p. 215.
- (49) *ibid.*, vol. 7, pp. 3ff.
- (50) *ibid.*, pp. 289—290.
- (51) Frost : op. cit., S. 10, S. 14—15, S. 27—28.
- (52) Eilen, Henry van : George Fox and the Quakers, trans. by E. K. Osborn, London, Longmans, 1959, pp. 159ff.
- (53) この点に関しては第五章を参照せよ。その上で、次の箇所も参考せよ。 Works, vol. 7, pp. 231—232, pp. 256—258, p. 271, p. 342, pp. 349—350 ; Starkey : op. cit., p. 49.
- (54) Works, vol. 7, p. 342.
- (55) *ibid.*, p. 271.
- (56) Frost : op. cit., S. 26.
- (57) *ibid.*, S. 25.
- (58) Works, vol. 7, p. 232 ; vol. 6, p. 360, p. 351 ; Frost : op. cit., S. 8—9, S. 14—15, S. 27.
- (59) 読者の中で、筆者の主張するような実存論的神学を更に知りたい方々には、次の拙著を参考にしていただければ望外の幸いである。『実存論的神学』(東京、創文社、昭和三十九年)、『実存論的神学と倫理』(東京、創文社、昭和十五年)。

参 考 文 献

I Primary Sources

- Burton, R. W. and Chiles, R. E. : *A Compend of Wesley's Theology*, New York, Abingdon Press, 1954.
- Cameron, Richard M. : *The Rise of Methodism (A Source Book)*, New York, Philosophical Library, 1954.
- Curnock, Nehemiah edit. : *The Journal of John Wesley*, 8 vols., London, Epworth Press, 1938.
- Gill, Frederick edit. : *John Wesley's Prayers*, New York, Abingdon-Cokesbury Press, 1951.
- Hildebrandt, Franz edit. : *Wesley Hymn Book*, London, H. Weekes & Co. Ltd., 1958.
- Jackson, Thomas edit. : *The Works of John Wesley*, 14 vols., London, Wesleyan-Methodist Book-Room, 3rd edition, 1831.
- Osborn, G. edit. : *The Poetical Works of John and Charles Wesley*, London, Wesleyan Methodist Conference Office, 1868-1872.
- Outler, Albert C. edit. : *John Wesley*, New York, Oxford University Press, 1964.
- Sugden, E. H. edit. : *Standard Sermons of John Wesley*, 2 vols, London, Epworth Press, 1951.
- Telford, John edit. : *The Letters of the Rev. John Wesley*, 8 vols., London, Epworth Press, 1931.
- : *Sayings and Portraits of John Wesley*, London, Epworth Press, 1924.
- The Board of Education of the Methodist Church, U. S. A. : *The Wesley Orders of Common Prayer and*

- Watson, P. S. : *The Message of the Wesleys*, London, Epworth Press, 1964.
 Wesley, John : *Explanatory Notes upon the New Testament*, London, Epworth Press, 1950.
 Green, Richard : *The Works of John and Charles Wesley—A Bibliography*, London, C. H. Kelly, 1896.

II Secondary Sources

- Anderson, William, K. edit. : *Methodism*, New York, The Methodist Publishing House, 1947.
 Arnett, William M. : *John Wesley—Man of One Book* (Ph. D. Dissertation), Madison, N. J., Drew University, 1954.
 Baines-Griffiths, D. : *Wesley the Anglican*, London, Macmillan Co., 1919.
 Baker, Eric : *The Faith of a Methodist*, London, Epworth Press, 1958.
 : *A Herald of the Evangelical Revival—A Critical Inquiry into the Relation of William Law to John Wesley and the Beginning of Methodism*, London, Epworth Press, 1948.
 Baker, Frank : *A Charge to Keep — An Introduction to the People Called Methodists*, London, Epworth Press, (no date).
 : *Methodism and the Love Feast*, London, Epworth Press, 1957.
 Barth, Karl : *Fides Quaerens Intellectum*, zweite Auflage, Zürich, Evangelischer Verlag, 1958.
 Bebb, E. D. : *Wesley—A Man with a Concern*, London, Epworth Press, 1950.
 Bengel, J. A. : *Gnomon Novi Testamenti*, Editio secunda, 1-11, Tübingen, 1759.
 Bett, Henry : *The Hymns of Methodism*, 3rd edition, London, Epworth Press, 1945.
 : *The Spirit of Methodism*, London, Epworth Press, 1943.
 Boehmer, P. : *Pietismus und Methodismus—Eine Kirchengeschichtliche Studie zum Vergleich beider Richtungen in der Gegenwart* (Neue Kirchliche Zeitschrift, 1895).
 Bonhoeffer, Dietrich : *Letters and Papers from Prison*, trans. by R. H. Fuller, London, SCM Press, 1953.
 The Book of Common Prayer, London, Society for Promoting Christian Knowledge.
 Bowmer, John C. : *The Lord's Supper in Methodism 1791-1960*, London, Epworth Press, 1961.
 : *The Sacrament of the Lord's Supper in Early Methodism*, London, Dacre Press, 1951.
 Brady, J. Wesley : *England Before and After Wesley*, New York, Harper & Brothers, 1938.
 Buber, Martin : *Hasidism and Modern Man*, New York, Horizon Press, 1958.
 Burridge, the Rev. A., S. J. : *Methodism, Catholic Truth Society*, (no date).
 Cadman, S. Parkes : *The Three Religious Leaders of Oxford and Their Movements—John Wycliffe, John Wesley, John Henry Newman*, New York, Macmillan Co., 1916.
 Cameron, Richard M. : *Methodism and Society in Historical Perspective* (Methodism and Society, vol. 1), New York, Abingdon Press, 1961.
 Cannon, William R. : *The Theology of John Wesley*, New York, Abingdon-Cokesbury Press, 1946.
 Carter, Henry : *The Methodist Heritage*, Nashville, Abingdon Press, 1951.
 Cell, George : *The Rediscovery of John Wesley*, New York, Henry Holt & Co., 1935.
 Church, Leslie : *Knight of the Burning Heart—The Story of John Wesley*, London, Epworth Press, 1938.
 : *The Early Methodist People*, New York, Philosophical Library, 1949.
 Cox, Leo George : *John Wesley's Concept of Perfection*, Kansas City, Beacon Hill Press, 1964.
 Cragg, Gerald R. : *Reason and Authority in the Eighteenth Century*, Cambridge, The University Press, 1964.
 Craig, Clarence T. : *Mature Saints* (The Drew Gateway, Autumn, 1951).

Davies, Horton : *Worship and Theology in England (From Wesley to Maurice 1690—1850)*, Princeton, Princeton University Press, 1961.

Davies, Rupert E. : *Methodism*, Harmondsworth, Penguin Books, 1963.

Davies, R. E. and Rupp, G. edit. : *A History of the Methodist Church in Great Britain*, vol. 1, London, Epworth Press, 1965.

Dearing, Trevor : *Wesley and Tractarian Worship*, London, Epworth Press, 1966.

Deschner, John : *Wesley's Christology*, Dallas, Southern Methodist University Press, 1960.

Doughy, W. L. : *John Wesley—Preacher*, London, Epworth Press, 1955.

Diamond, Malcolm L. : *Martin Buber—Jewish Existentialist*, New York, Oxford University Press, 1960.

Dimond, S. G. : *The Psychology of the Methodist Revival*, Oxford, The University Press, 1926.

Eavrs, George : *John Wesley—Christian Philosopher and Church Founder*, London, Epworth Press, 1926.

Edwards, Clifford W. edit. : *Japanese Contributions to the Study of John Wesley (Wesleyan Studies No. 3)*, Georgia, Wesleyan College, 1967.

Edwards, Maldwyn : *Family Circle*, London, Epworth Press, 1949.

: *After Wesley*, London, Epworth Press, 1935.

: *John Wesley and the Eighteenth Century*, London, Epworth Press, 1933.

: *Methodism and England*, London, Epworth Press, 1943.

Eicken, E. von : *Rechtfertigung und Heiligung bei Wesley*, Heidelberg, Theologische Diss., Teildruck, 1934.

Faulkner, John : *Wesley as Sociologist*, Theologian, Churchman, New York, Methodist Book Concern, 1918.

Fisher, George P. : *A History of Christian Doctrine*, Edinburgh, T. & T. Clark, 1949.

Flew, R. Newton : *The Idea of Perfection in Christian Theology*, London, Humphrey Milford, 1934.

Forsyth, Peter Taylor : "Christian Perfection" in *God the Holy Father*, London, Independent Press Ltd., 1957.

Frost, S. B. : *Die Autoritätslehre in den Werken John Wesleys*, München, Ernest Reinhardt, 1938.

Gill, Frederick C. : *In the Steps of John Wesley*, London, Lutterworth Press, 1962.

Gilson, Etienne : *Reason and Revelation in the Middle Ages*, New York, Charles Scribner's Sons, 1954.

Gogarten, Friedrich : *Der Mensch zwischen Gott und Welt*, Stuttgart, Friedrich Vorwerk Verlag, 1956.

Gonnelle, Edmond : *John Wesley et le Réveil d'un Peuple*, Genève, Editions Labor et Fides, 1948.

Green, J. B. : *John Wesley and William Law*, London, Epworth Press, 1945.

Green, V. H. H. : *John Wesley*, London, Nelson, 1964.

: *The Young Mr. Wesley*, London, Edward Arnold Ltd., 1961.

Haddal, Ingvær : *John Wesley*, London, Epworth Press, 1961.

Harding, F. A. J. : *The Social Impact of the Evangelical Revival*, London, Epworth Press, 1947.

Harrison, A. W. : *Arminianism*, London, Duckworth Press, 1937.

Hildebrandt, Franz : *Christianity according to the Wesleys*, London, Epworth Press, 1956.

: *From Luther to Wesley*, London, Lutterworth Press, 1951.

Hügel, Friedrich von : *Essays and Addresses on the Philosophy of Religion*, 2nd series, London J. M. Dent, 1951.

Hunne, David : "An Enquiry concerning Human Understanding" in *The English Philosophers from Bacon to Mill*, edit. by E. A. Burtt, New York, Modern Library, 1939.

Hunter, Frederick : *John Wesley and the Coming Comprehensive Church*, London, Epworth Press, 1968.

Lang, A. : *Puritanismus und Pietismus*, Neukirchen, Kreis Moers, 1941.

Lawson, A. B. : John Wesley and the Christian Ministry, London, S. P. C. K., 1963.
Lawson, John : Methodism and Catholicism, London, S. P. C. K., 1954.

656

- : Notes on Wesley's Forty-Four Sermons, London, Epworth Press, 1946.
: Selections from John Wesley's 'Notes on the New Testament', London, Epworth Press, 1955.
Lean, Garth : John Wesley, Anglican, London, Blandford Press, 1964.
Lecky, W. E. H. : A History of England in the Eighteenth Century, 8 vols., London, Longmans, Green & Co., 1878-1900.
Léger, A. : La Jeunesse de Wesley, Paris, Librairie Hachette et Cie., 1910.
Lelièvre, Mathieu : La Théologie de John Wesley, Paris, 1924.
Lerch, David : Heil und Heiligung bei John Wesley, Zürich, Christliche Vereinsbuchhandlung, 1941.
Lezins, Friedrich : Wesleys Perfectionismus und die Otley-Bewegung (Seeberg-Festschrift 11, 1929).
Lidgett, J. Scott and Read, B. H. : Methodism in the Modern World, London, Epworth Press, 1929.
Lindström, Harald : Wesley and Sanctification, London, Epworth Press, 1946.
Locke, John : "An Essay Concerning Human Understanding" in *The English Philosophers from Bacon to Mill*, edit. by E. A. Burtt, New York, Modern Library, 1939.
Looft, Fr. : Methodismus, Artikel in *Realencyklopaedie für protestantische Theologie und Kirche*.
MacArthur, Kathleen W. : The Economic Ethics of John Wesley, New York, Abingdon-Cokesbury Press, 1936.
McConnell, Francis J. : John Wesley, New York, Abingdon-Cokesbury Press, 1939.
Monk, Robert C. : John Wesley—His Puritan Heritage, London, Epworth Press, 1966.
Muelder, Walter G. : Methodism and Society in the Twentieth Century (Methodism and Society vol. 2), 1936.

New York, Abingdon Press, 1961.

- Newton, John A. : Susanna Wesley and the Puritan Tradition in Methodism, London, Epworth Press, 1968.
Noro, Yoshio : Impassibilitas Dei (TH. D. Diss.), New York, Union Theological Seminary, 1955.
Nygren, A. : Agape and Eros—A Study of the Christian Idea of Love, London, S. P. C. K., 1932-1939.
Parris, John R. : John Wesley's Doctrine of the Sacraments, London, Epworth Press, 1963.
Peters, J. L. : Christian Perfection and American Methodism, New York, Abingdon Press, 1956.
Piette, Maximin : La Réaction Wesleyenne dans l'Évolution Protestante, Paris, Auguste Picard, 1925.
Pike, G. Holden : Wesley and His Preachers, London, T. Fisher Unwin, 1903.
Rack, Henry D. : The Future of John Wesley's Methodism, Richmond, John Knox Press, 1965.
Rattenbury, J. E. : The Conversion of the Wesleys, London, Epworth Press, 1938.
: The Eucharistic Hymns of John and Charles Wesley, London, Epworth Press, 1948.
: The Evangelical Doctrines of Charles Wesley's Hymns, London, Epworth Press, 1941.
: Wesley's Legacy to the World, London, Epworth Press, 1938.
Sangster, W. E. : The Pure in Heart, London, Epworth Press, 1954.
Schempp, Johannes : Seelsorge und Seelenführung bei John Wesley, Stuttgart, Christliches Verlagshaus, 1949.
Schilling, S. Paul : Methodism and Society in Theological Perspective (Methodism and Society, vol. 3), New York, Abingdon Press, 1960.
Schmidt, Martin : Die Bedeutung Luthers für John Wesleys Bekehrung (Jahrbuch der Luthergesellschaft, 1938, S. 125ff.).
: John Wesleys Bekehrung, Bremen, Verlagshaus des Methodistenkirche, 1938.
: John Wesley, Band. I, Frankfurt, Gorthelf-Verlag, 1953 (Eng. trans. by N. P. Goldhawk, London,

657

Epworth Press, 1962).

: John Wesley, Band II, Frankfurt, Gotherf-Verlag, 1966.

: Der Junge Wesley als Heidenmissionar und Missionstheologie, Gütersloh, C. Bertelsmann Verlag, 1955 (Eng. trans. "The Young Wesley" by L. A. Fletcher, London, Epworth Press, 1958).

Scott, P. : John Wesleys Lehre von der Heiligung, Berlin, Alfred Töpelmann, 1939.

Scotts, H. E. and Deats, P. : Methodism and Society—Guidelines for Strategy (Methodism and Society vol. 4), New York, Abingdon Press, 1962.

Simon, John S. : John Wesley and Religious Societies, London, Epworth Press, 1921.

: John Wesley and the Methodist Societies, London, Epworth Press, 1923.

: John Wesley and the Advance of Methodism, London, Epworth Press, 1925

: John Wesley the Master Builder, London, Epworth Press, 1927.

: John Wesley the Last Phase, London, Epworth Press, 1934.

Simpson, W. J. S. : John Wesley and the Church of England, London, S. P. C. K., 1934.

Sommer, J. W. E. : Die Christliche Erfahrung im Methodismus, Zürich, Christliche Vereinsbuchhandlung (Methodismus in Dokumenten, Heft 2).

: John Wesley und die Soziale Frage, Bremen, Verlagshaus der Methodistenkirche, 1930.

Starkey, Lycurgus M. : The Work of the Holy Spirit—A Study in Wesleyan Theology, New York, Abingdon Press, 1962.

Stevens, Abel : The History of the Religious Movement of the Eighteenth Century Called Methodism, 3 vols., New York, Carlton & Porter, 1858.

Sykes, Norman : Church and State in England in the Eighteenth Century, Cambridge, The University Pr-

ess, 1934.

Telford, John : The Life of John Wesley, New York, Eaton & Mains, 1898.

Todd, John M. : John Wesley and the Catholic Church, London, Hodder and Stoughton, 1958.

Toland, John : Christianity Not Mysterious (reprint), Stuttgart, Friedrich Frommann Verlag, 1964.

: Letters to Serena (reprint), Stuttgart, Friedrich Frommann Verlag, 1964.

Toplady, Augustus Montague : A Letter to the Reverend Mr. John Wesley Relative to His Pretended Abridgment of Zauchius on Predestination (Printed for J. Gurney 1770).

: More Work for Mr. John Wesley—or A Vindication of the Decrees and Providence of God from the Defanations of a Late Printed Paper, entitled The Consequence Proved, London, Printed for J. Matthews, 1772.

: The Scheme of Christian and Philosophical Necessity Asserted in Opposition to Mr. John Wesley's Tract on That Subject, London, 1775.

Towison, Clifford W. : Moravian and Methodist, London, Epworth Press, 1957.

Troeltsch, Ernst : Deutscher Geist und Westeuropa, herausgegeben von Hans Baron, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1925.

: Der Historismus und seine Überwindung, Berlin, Pan Verlag Rolf Heise, 1924.

: Die Soziallehren der Christlichen Kirchen und Gruppen, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1912.

Turner, George A. : The More Excellent Way, Indiana, Light and Life Press, 1952.

Tyerman, L. : The Life and Times of the Rev. John Wesley, M. A., 3 vols., London, Hodder & Stoughton, 1890.

Wahl, Jean : Études Kierkegaardennes, deuxième édition, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1949.

Watkin-Johnes, Howard : The Holy Spirit from Arminius to Wesley, London, Epworth Press, 1929.

: Two Oxford Movements—Wesley and Newman (The Hibbert Journal, October, 1932).
Wearnouth, Robert F.: Methodism and the Working Class Movement of England 1800-1850, London, Epworth Press, 1937.

660

Weber, Max: The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism, trans. by T. Parson, New York, Charles Scribner's Sons, 1930.
Weinlick, John R.: Count Zinzendorf, New York, Abingdon Press, 1956.
Whitney, A. P.: The Basis of Opposition to Methodism in England in the Eighteenth Century, New York, New York University, 1951.
Williams, Colin W.: John Wesley's Theology Today, New York, Abingdon Press, 1960.
Woodard, Max: One at London (The Story of Wesley's Chapel), London, Epworth Press, 1966.
Yates, A. S.: The Doctrine of Assurance, London, Epworth Press, 1952.

Ⅲ 日本語のウエズレー文献

第一資料

『新約聖書注解(上)』松本卓夫・小黒薫共訳、ウエズレー著作集刊行会(一九六〇年)
『説教上』野呂芳男訳、ウエズレー著作集刊行会(一九六一年)
『説教中』野呂芳男訳、ウエズレー著作集刊行会(一九六三年)
『説教下』野呂芳男訳、ウエズレー著作集刊行会(一九七二年)
『神学論文(上)』藤井孝夫・野呂芳男訳、ウエズレー著作集刊行会(一九六七年)
『神学論文(下)』藤井孝夫・野呂芳男訳、ウエズレー著作集刊行会(一九七三年)
『ウエズレー信仰日記』山口徳夫訳、全八巻、伝道社(一九六二年完結)

『基督者の完全』赤沢元造訳、教文館(一九二二年)

『キリスト者の完全・説教三篇』大宮溥訳(白水社「現代キリスト教思想叢書No.4」一九七四年)

『ジョン・ウエズレー説教・論文・書簡』ウエルチ編、松本卓夫・草間信雄共訳、新生堂(一九三〇年)

『ウエズレー篇』(キリスト教古典叢書第九巻)キリスト教古典叢書刊行委員会編訳、新教出版社(一九五八年)

『ウエズレーの神学』野呂芳男他訳、新教出版社(一九六〇年)

第二資料

『ジョン・ウエズレー伝』田中亀之輔著、教文館(一九三〇年)

『評伝ウエズレー』気賀重躬著、日独書院(一九三六年)

『ジョン・ウエズレー小伝』ジョン・テルフォード著、大村勇訳、教文館(一九四一年)

『伝道者ウエズレイ』山口徳夫著、伝道社東京支社(一九五九年)

『戦う使徒ウエズレー』メンジストの一伝道者著、瀬尾要造・小出忍・土屋順一訳、福音文書刊行会(一九六三年)

『ウエズレーの神学』比嘉保時著、教文館(一九三六年)

『ジョン・ウエズレーにおける人間理解』(ウエズレー学会研究誌第一集)松本尚明著、日本ウエズレー学会(一九六一年)

『実践的メソジズム』テニー著、前川・畑野訳、福音文書刊行会(一九六一年)

『ウエズレー』(人と思想シリーズ)野呂芳男著、日本基督教団出版局(一九六三年)

『十八世紀宗教復興の研究——ジョン・ウエズレーの思想と運動』矢崎正徳著、福村出版(一九七三年)

『ウエズレーにおける義認と聖化①』野呂芳男著(新教出版社「福音と時代」一九四八年九月)

『同上②』(同上、一九四八年十一月)

『アメリカ革命におけるジョン・ウエズリーの政治的態度』岸田紀著(名古屋大学文学部研究論集、一九五五年)

『ジョン・ウエズリーにおける職業倫理の一考察』(同上、一九五七年)

「ウエズリとホイットフィールド——ウエーパーのメソジズム論をめぐって」(同上、一九五九年三月)
 「産業革命期のウエズリ運動」(同上、一九六三年三月)
 「ジョン・ウエズリとゴードン暴動」(同上、一九六六年三月)
 「ジョン・ウエズリのアルミニウム系譜」(同上、一九六七年三月)
 「ジョン・ウエズリの高教会主義の背景」(同上、一九六八年三月)
 「ジョン・ウエズリの高教会主義の背景」(同上、一九六八年三月)
 「オックスフォード・メソジズムの起源」(同上、一九六八年十二月)
 「高教会派の社会倫理とウエズリ(1)」(同上、一九七〇年三月)
 「同(2)」(同上、一九七一年三月)
 「同(3)」(同上、一九七二年三月)
 「同(4)」(同上、一九七三年三月)
 「同(5)」(同上、一九七四年三月)
 「アングリカニズムとジェントルマン・イデアール」岸田紀著(イギリス史研究会「イギリス研究」No.20)
 『神学——ジョン・ウエズレー誕生二百五十年記念特輯』東京神学大学神学会(一九五三年十二月)
 『Wesley 研究』創刊号、東京神学大学 Wesley 研究会(一九五九年一月)、同II号(一九五九年六月)、
 同III号(一九六〇年九月)、同IV号(一九六二年二月)
 『ウエズレーとカルヴァニズム』(ウエズレーとメソジズム双書No.1)日本ウエズレー協会(一九六三年)
 『ウエズレーと聖化』(同上No.2、一九六四年)
 『ウエズレーと教会論』(同上No.3、一九六七年)
 『ウエズレーの聖霊論』(同上No.4、一九六九年)
 『ウエズレーと宣教』(同上No.5、一九七〇年)
 『ウエズレーの聖書解釈』(同上No.6、一九七二年)

略年譜

一六八九年 父サムエル・ウエズレー、スザンナ・アンズリーと結婚。
 一六九七年 父サムエル、リンカーンシャーのエプワースの司祭館に住みはじめる。
 一七〇三年 六月十七日(一七五二年より施行された、グレゴリオ暦によれば二十八日)、ジョン・ウエズレーが、サムエルとスザンナの第一五子として誕生。
 十二月八日に、チャールズ・ウエズレーが、第一八子として誕生。
 二月九日、エプワース司祭館の火災。ジョンは奇跡的に助かる。
 一月二十八日、チャーターハウス校に入学。
 六月二十四日、オックスフォード大学、クライスト・チャーチ・カレッジに入学。
 文学士(B.A.)の学位を受ける。
 九月十九日、司祭補(Deacon)の按手礼を受ける。
 リンカーン・カレッジの待校友(Fellow)に選ばれる。十一月には、ギリシア語の講師となる。
 一七二七年(二三歳) 二月十四日、文学修士(M.A.)の学位を受ける。八月二十四日(二四歳)、父サムエルの司祭補として働くため、オックスフォードを去る。十一月、弟チャールズ、神聖クラ

ブ (Holy Club) をオックスフォード大学で創始。

- 一七二八年 (二五歳) 九月十八日、司祭 (Priest) の按手札を受ける。
- 一七二九年 (二六歳) オックスフォード大学に帰り、テクター (Tutor) の役割を引き受け、また、神聖クラブの指導をするようになる。メソジストというあだ名が、その会員に与えられるようになったのはこのころ。

- 一七三五年 (三一歳) ジョージ・ホイットフィールドが、「神聖クラブ」の会員になる。四月二十五日、父サムエルの死。十月二十一日 (三二歳)、アメリカのジョージアに向かって宣教師として弟チャールズ等と一緒に出発。

- 一七三六年 (三二歳) 二月五日、サヴァンナに到着。八月十一日 (三三歳)、弟チャールズ、アメリカを去る。
- 一七三七年 (三四歳) 八月、ウイリアムソン夫人への陪餐停止。十二月二日、ジョン、サヴァンナを去る。

- 一七三八年 (三四歳) 二月一日、デイルに上陸、七日、ペーター・ベラーとの出会い。五月一日に、フェター・レインの会に入会。五月二十一日、弟チャールズ、福音的な回心を体験。五月二十四日、ジョンの回心体験。六月十三日、ドイツのモラヴィアン教徒たちを訪れるために出発。九月十六日 (三五歳) ロンドンに帰る。

- 一七三九年 (三五歳) 四月二日、プリストルで野外説教を始める。
- 一七四〇年 (三七歳) 六月二十日、フェター・レインの会から分離。この年は、ホイットフィールドとの予定論論争の時期でもあった。

- 一七四二年 (三八歳) 六月六日、父サムエルの墓上で説教。七月三十日 (三九歳) 母スザンナ死去。

- 一七四四年 (四〇歳)

メソジスト会、第一回年会が開かれる。八月二十四日 (四一歳)、オックスフォード大学での最後の説教。

- 一七四七年 (四四歳) 八月九日、最初のアイルランド伝道。

- 一七四九年 (四六歳) 十月三日、ウエスレーの愛したグレース・マレーがジョン・ベネットと結婚。

- 一七五一年 (四七歳) 二月十八日、ヴァージル夫人と結婚。四月、スコットランドでの最初の伝道。

- 一七五五年 (五一歳) 一月、『新約聖書注解』出版。五月、メソジスト会が国教会から分離したほうがよいかどうか、リーズでの年会で論じた結果、分離しないとの決定がなされる。

- 一七五七年 (五四歳) このころより夫人との不和。

- 一七六六年 (六三歳) 『キリスト者の完全』出版。

- 一七六七年 (六四歳) ニューヨークに、北アメリカでの最初のメソジスト教会が建設される。

- 一七七〇年 (六七歳) 九月三十日、ジョージ・ホイットフィールド死去。十一月十八日、ウエスレーはその葬儀で説教する。

- 一七七一年 (六七歳) 一月二十三日、夫人、ウエスレーを去る。

- 一七七五年 (七二歳) ペーター・ベラー死去。

- 一七七六年 (七三歳) 七月四日、アメリカ合衆国独立宣言。

- 一七七七年 (七三歳) 四月二十一日、ロンドンのシティー・ロード・チャペルが定礎され、メソジスト運動の本部となる。

- 一七七八年 (七四歳) 一月一日、ウエスレー編集のアルミニアン・マガジンの創刊号、刊行される。十一月一

日、シティー・ロード・チャペルの献堂式が行われる。

一七八一年（七八歳） 十月八日、ウエスレー夫人、別居の状態のまま死去。

一七八三年（八〇歳） 六月に、オランダ訪問。

一七八四年（八〇歳） 二月二十八日、メソジスト会の憲法が制定される。九月の初め（八一歳）、アメリカの

メソジスト教会のために、ヨーク博士その他に按手札をさすけ、ヨーク博士を監督として派遣。十二月、アメリカ合衆国最初の年会在バルチモーアで開かれ、フランシス・アズベリーがもう一人の監督 (General Superintendent) に選ばれる。

一七八八年（八四歳） 三月二十九日、弟チャールズ死去。

一七九〇年（八七歳） 十月六日、最後の野外説教をウインチェルシーで行う。十月二十四日『日誌』に最後の書き入れをする。

一七九一年（八七歳） 二月二十二日、最後の説教を、シティー・ロード・チャペルで行う。二月二十四日、ウイリアム・ウイルバークフォースに最後の手紙を書き送り、奴隷解放運動を激励。三月二日、午前十時、シティー・ロードで死去、九日同所に埋葬される。

あとがき

一九六三年五月に、日本基督教団出版局より拙著『ウエスレー』（人と思想シリーズ）が出版されてから、相当の歳月が流れた。その間、研究者もふえて日本におけるウエスレー研究も進んだし、そのおかげで私自身も刺激を与えられ、研究を続けることができた。今回、教団の出版局のかたがたの温かい配慮で、前著では紙数の都合で書けなかった部分や、その後の自分の研究をまとめて出版する機会が与えられた。教師としての義務を果たしつつの執筆であったので、なかなか思うようには進まなかったが、ほとんど自分の大学での仕事とウエスレーのことだけで頭を一杯にしてきた静かな二年間であった。出来上がったものは大したものではないが、日本のウエスレー研究に少しでも役立てば幸いである。

特に私としてこの機会に感謝したいのは、「日本ウエスレー協会」（「ウエスレー著作集刊行会」と「日本ウエスレー学会」の総称）になんらかの形で参加されたかたがた、なかならず会長や委員のかたがたである。いちいちここでお名前をあげないが、その一員であった私を、公私にわたっていろいろと指導してくださったことをお礼申し上げたい。「日本ウエスレー学会」は、一応の使命を果たして解散したが、この学会を通してウエスレー研究を共になし、真剣に討論したり、あるいは、談笑したりした人びとを忘れることができない。

この書物の出版に当たっては教団出版局のかたがた、特に滝口明男氏、井関頌司氏、原順子氏には大変お世話

の り よ し お
野 呂 芳 男

1925年、東京に生まれる。

1948年、日本基督教神学専門学校卒業。

1949—52年ドルー神学校に学び、B. D. を受け、1952年からユニオン神学校（ニューヨーク）博士課程に学び、1955年、Th. D. の学位を受く。

1970年、3月京都大学より文学博士号を受領。青山学院大学文学部神学科教授、ウェスレー学会委員長、ウェスレー著作集刊行会委員長を歴任。現在、立教大学文学部キリスト教学科教授。

著 書 『ウェスレー』（日本基督教団出版局）、『実存論的神学』（創文社）、『実存論的神学と倫理』（同）他。

ウェスレーの生涯と神学

1975年12月20日 初版発行

©野呂芳男 1975

著 者 野 呂 芳 男
発行所 日本基督教団出版局
〒160 東京都新宿区西早稲田2丁目3の18
振替 東京8—145610 電話 (202) 0541 (代)
印刷 三秀舎 製本 市村製本所

3016-210113-6100 (日キ販)

になったので、ここに感謝を記しておきたい。なお、第十章 補遺「完全論に関する二論文の発掘」は、一九七二年に出版された渡辺善太博士米寿記念論文集『渡辺善太——その人と神学』（キリスト新聞社）に所載のものであるが、許可を得て、ここに再録したものである。

一九七五年四月一日

野呂芳男