

フォーサイスとウェスレー

「キリスト者の完全」をめぐって

森 島 豊

はじめに

二〇一八年はP.T. フォーサイス生誕一七〇年となる。三年後の二〇二一年には没後百年を迎える。百年記念には国際的なシンポジウムが企画されており、フォーサイス神学の現実的意義について再び注目されることになるだろう。本論は、フォーサイスの神学的取り組みの意義と課題を、「キリスト者の完全」の理解を通して、特にジョン・ウェスレーとの関係を中心にして考察する。

ウェスレー（1703-1791）とフォーサイス（1848-1921）は、時代も立場も異なる英国の神学者であるが、共に＜キリスト者の完全 Christian Perfection＞を主題とする書物を出版している。フォーサイスの書物は小さいものであるが、多くの示唆に富んでいる。この書物の中でフォーサイスがウェスレーに触れているところはないのだが、ウェスレーに対する批判が視野にあったとする指摘がフォーサイス研究者の中にある。しかし、同じ研究者によってその批判が誤解であるという主張がなされ、結局フォーサイスがウェスレーの何を批判していたのが不明確になっている。他方で、ウェスレー研究の中でフォーサイス神学に対する批判が現れたが、フォーサイス研究の中ではそれに対する応答がないのである。いずれにしても、フォーサイス研究の中でこの主題をめぐるウェスレーとの関係に注目しているものは少なく、ウェスレー研究から見えてくるフォーサイス神学への疑問に取り組んでいるものもないのである。

本論では、まずウェスレーに関するフォーサイス研究者の誤解を明らかにし、次にウェスレー研究者からのフォーサイス神学の罪理解に対する問いに注目し、最後にフォーサイスの罪理解について、彼が取り組んだその時代の課題を明確にし、フォーサイスが完全論を書いた意図を明らかにしていきたい。そのためにも、まず初めにキリスト者の完全の教理とその研究史について確認をしておきたい。

キリスト者の完全の教理の研究史的考察

通常「キリスト者の完全」と言われるときは、教理史上著名な書物であるジョン・ウェスレーの『キリスト者の完全』¹の中に展開された教理を指す。けれども、キリスト者の完全という立場はウェスレーだけでなく、彼の前にも後にも存在し、何よりも聖書の中で語られている教えである²。したがって、「キリスト者の完全」という名で知られるようになった完全の教理は、ウェスレーが発案したものではなく、長い歴史をもって受け継がれてきたものなのであ

1 本論文では『キリスト者の完全』について、解説を付した以下の二冊を参照している。Mark K. Olson, *John Wesley's 'A Plain Account of Christian Perfection' The Annotated Edition*, (United State: Alethea in Heart Ministries, 2005). ジョン・ウェスレー『キリスト者の完全』藤本満訳（インマヌエル総合伝道団、二〇〇六年）。

2 ウェスレーはキリスト者の完全を表す聖書的根拠として、神と隣人を愛する愛の律法（マルコ二・29-31、マタイ二二・37-40、ルカ一〇・26-29）と「いつも喜んでいなさい。絶えず祈りなさい。どんなことにも感謝しなさい。」（Ⅰテサロニケ五・16-18）を多く挙げている。また完全に関する聖書的根拠の一例として、以下の箇所が挙げられている。マタイ五・48、エフェソ四・13、フィリピ三・12-15、ヘブ六・1、ヤコブ一・4、ヨハネ四・17。Cf. Olson, *John Wesley's 'A Plain Account of Christian Perfection'*, 19, 245-247.

また救いとの関係から完全の根拠としていることについて、以下の聖書箇所が引用されている。旧約聖書：詩編一三〇・8。エゼキエル三六・25、29。申命記三〇・6。新約聖書：Ⅰヨハネ三・8、エフェソ五・25、27。三・14-19。ロマ八・3、4。ヨハネ一七・20-23。Ⅰテサロニケ五・23。マタイ五・48、二二・37。Cf. Olson, *John Wesley's 'A Plain Account of Christian Perfection'* 96-100. ジョン・ウェスレー『キリスト者の完全』一四一、一五五、一〇二 - 一〇五頁参照。

る³。その歴史は古く、旧約聖書において既に語られていることから、新約時代には神の民のあるべき姿の理念に満ちた書物が既にあった⁴。もちろん、ここで完全の教理は旧約聖書のそれではなく、新約聖書に基づくものであるが、イエス・キリストを旧約聖書と分離して理解することはできないのと同様に、完全理解も旧約聖書と切り離して理解することはできないのである。

聖書の叙述における完全理解については、ジョージ・アレン・ターナーが優れた考察をしている。ターナーによれば、旧約聖書において、祭司的伝統と関連した「聖」と、預言者的伝統と関連する「義」という二つの概念が、新約聖書において初めて「聖と義とが愛において完全に融合している」⁵とし、新約聖書の完全は「本質的に神への愛と神に似ること、および人への愛と奉仕とから成り立っている」⁶と解している。キリスト教思想史においてこの完全理解は歪曲化して「脱俗生活」に向かうなどの紆余曲折があるが⁷、いずれにしても、マタイによる福音書第五章四八節の「だから、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」というキリスト命令に従って、完全の追求が教会と共に始まる。そこでは正統的な教会だけでなく、異端的傾向を持つグループにおいても、すべての信仰運動に完全を求める願望があ

3 ウェスレー以前の完全に関する神学史上の言説について、次の資料がある。Paul M. Bassett ed., *Holiness Teaching-New Testament Times to Wesley*, (Kansas City: Beacon Hill Press, 1967).

4 ターナーは、旧約聖書外典、クムラン文書、ラビの伝承等のユダヤ的伝統の文書だけでなく、ギリシャ哲学に含まれている完全の理解も紹介している。G. A. Turner, *The Vision Which Transforms: Is Christian Perfection Scriptural?* (Kansas City: Beacon Hill Press, 1964) 邦訳 G.A. ターナー『ウェスレー神学の中心問題』小出忍、瀬尾要造、山崎鷺夫訳（福音文書刊行会、一九七四年）六五——〇頁参照。レオ・ジョージ・コックス『ウェスレーの完全論』田中、平井、薦田訳（日本ウェスレー出版協会、一九八一年）一一頁参照。

5 ターナー『ウェスレー神学の中心問題』四二七頁。

6 ターナー『ウェスレー神学の中心問題』四二八頁。

7 ターナーは、「千年期説、殉教主義、修道院主義」などを挙げて、「グノーシス主義の影響の下に、種々の脱俗生活に歪曲された」と指摘している。ターナー『ウェスレー神学の中心問題』四二八頁。

り、その動きは現代から初代教会までほとんど切れ目なく遡ることができる⁸。ウェスレーの貢献は、この長い歴史の中で継承されてきた完全の真理を吸収して「プロテスタントのキリスト教信仰理解の真ん中においた」⁹ことである。

ウェスレーによれば、キリスト者の完全とは知識における完全ではない。意識的に罪を犯さなくなるが、無意識的罪や間違い、言葉と行いにおける欠点は依然として残る。したがって、神以外に絶対的完全はこの地上に存在しないのである。ウェスレーにとって、完全の本質は愛であり、十字架のキリストの贖いによる神の全き愛において成り立つ人間の神と他者への愛を意味している。それは、キリストの心を心とする人であり、キリストに倣って歩む人である。したがって、神と隣人を愛する愛の戒めと、いつも喜び、絶えず祈り、すべてのことに感謝するという二つの聖句に、ウェスレーの理解した完全なる者の心の状態が言い表されている。これは<全き聖化> (full sanctification) と同義語で呼ばれ、キリストの心がその人の心を支配し、意図的に罪を犯さないという意味で罪から完全に救われていることを意味している。この完全は、信仰によってのみ受け取られ、瞬間的に与えられる。そしてそれは死においてではなく、あらゆる瞬間においてこの地上で今期待せねばならぬことであると主張されている。

ウェスレーは、このキリスト者の完全の教理をメソジズムの中心的教理と呼び、特別な信仰的遺産として広く普及する使命があると述べている。実際に、この教理による信仰運動は、福音伝道において教派を超えて大きな影響を与えた。一方でこの運動は、ウェスレーの時代から既に様々な課題があることも明らかにした。その一つが、この教えが聖書的であるか否かが問われたことである。

聖書を根拠としているかという問いは、ウェスレー自身が『キリスト者の完全』において聖書的根拠を明らかにして応えているが、その後の神学的研究に

8 コックス『ウェスレーの完全論』一一、一三頁参照。

9 ウィリアム・グレイトハウス『ウェスレー神学の源流』大江信、竿代忠一、小出忍訳（福音文書刊行会、一九八〇年）二〇一頁。

において必然的にキリスト教思想史上の神学者たちの完全理解を問うことになった。フォーサイスの完全理解に対する批判もこの文脈の中から出てくるのである。

キリスト者の完全の理解を長いキリスト教思想史を通して考察した最初の優れた書物は R.N. フリュールの *The Idea of Perfection* (一九三四年)¹⁰である。フリューは新約聖書時代からキリスト教史上の神学者たちの中にある完全の理解を辿った。彼は、キリスト教思想史に現れる神学者の中に、聖書的・使徒的精神と共に、「プラトン哲学やストア哲学」¹¹などのギリシャ哲学の精神があることを指摘した。指摘された神学者たちは、この研究に続く人々によって「パウロの声と共にプラトンの声を聞くことができる」¹²ことを問題視された。彼らにとって完全な人とは、神を知ることによって人間的な欲望を抑圧し、キリストの徳を備えた生活を送れるようになった人である。また霊魂は肉体という牢獄に閉じこめられているという二元論的世界観がこの思想に影響していた。

それでも初代教父たちの中には聖書的愛の強調があり、ウェスレーはその中から多くの影響を受けている。例えばアレクサンドリアのクレメンスについて次のように述べている。「三十五、六年前、アレクサンドリアのクレメンスが描写した完全なキリスト者の性格を読んで私は大いに感嘆しました。二十五、六年前、私の心に、私みずから、もっと聖書的な仕方、このような性格を描写しよう、という考えが浮かびました。……これを私は、『メソジストの性格』と名づけました」¹³。

さて、キリスト者の完全の思想史的研究が盛んになるに従い、ウェスレーの完全理解への神学的影響に関心が集まるようになってきた。そして、ウェス

10 R. Newton Flew, *The Idea of Perfection in Christian Theology: an Historical Study of the Christian Ideal for the Present Life*, (London: Oxford University Press, 1968).

11 Flew, *The Idea of Perfection* xiv.

12 グレイトハウス『ウェスレー神学の源流』六五頁。

13 John Wesley, *Journal*, V, ed. Nehemiah Curnock, standard Ed., (London: Wesleyan Methodist Church, 1909) 197. ターナー『ウェスレー神学の中心問題』二五〇頁から引用。

レーの神学を「プロテスタントの恵みの倫理とカトリックの聖の倫理との前例のない、独創的な統合である」¹⁴というジョージ・セルのテーゼが有名となった。その後、プロテスタント・カトリックという西方教会の文脈だけでなく、東方教会の霊性の影響が強調されてきた。それを最初に主張したのはアウトラーであるが、彼は初代教父研究を通して「若き日に、彼〔ウェスレー〕は霊性に関するビザンチンの伝統をその源泉として深く飲み、道としての献身的な愛とキリスト者の生活の目標としての完全という理解を吸収した」¹⁵と指摘した。そしてウェスレー神学を「西方神学と東方神学の相互作用」¹⁶という立場で理解するようになってきた。また、反動のようにして、ウェスレーにおけるピューリタニズムの影響を指摘する研究も出て来た¹⁷。これらの優れた研究成果が表れることは、キリスト教会にとって評価すべきであるが、一方で本質的な問題解決の道を示していないように思える。たとえば、これらの学問的研究の発展と完全の教理が起した信仰運動の衰退が反比例していることは、一つの教会の本質的な問題を物語っているだろう。

P.T. フォーサイスも、フリーュー以前に、簡潔ではあるが、『キリスト者の完全』の中で完全に関する思想史的考察をしている。けれども、それは学問的な業績よりも、ウェスレーたちが起した信仰運動のリバイバルを目的としたものであった。彼の『聖なる父』と同時期に出版されたその小冊子は、ある程度大きな衝撃をキリスト教界に与えたが、残念ながら、彼の意図は会衆派教会にも、メソジストにも、フォーサイス研究者にも、ウェスレー研究者にも受け止められなかった。

次に、フォーサイスの神学的完全理解が、フォーサイス研究者やウェスレー

14 George C. Cell, *The Rediscovery of John Wesley* (New York: Henry Holt, 1935) 347.

15 Albert C. Outler ed., *John Wesley* (New York: Oxford University Press, 1964) 9.

16 Albert C. Outler, "The Place of Wesley in the Christian Tradition" in *The Place of Wesley in the Christian Tradition*, ed. Kenneth E. Rowe (Metuchen, N.J.: Scarecrow Press, 1976) 30.

17 Robert C. Monk, *John Wesley: His Puritan Heritage* (New York: Abingdon Press, 1966). John A. Newton, *Methodism and the Puritans* (London: Dr. William's Trust, 1964).

研究者たちによって、どのように受け止められてきたのかを紹介し、その後にフォーサイスの意図を改めて明確に示すことにしよう。

フォーサイスのウェスレー批判という誤解

フォーサイスの『キリスト者の完全』は、表題からしてウェスレーを想起させるが、フォーサイス研究者の中でウェスレーとの関係について本格的に研究したものはほとんど無い。その中で、フォーサイスがウェスレー批判を念頭にして『キリスト者の完全』を書いたであろうとする理解は、おそらく日本においてのみ起こったと思われる。日本においてフォーサイスのこの書物に注目し、これをウェスレー批判から捉えた最初の人物と考えられるのは渡邊善太である。渡邊は一九三八年（昭和一三年）「基督者完全論の現代的意義」と題する論文でフォーサイスを取り上げた¹⁸。彼はその論文の中で、キリスト教思想史上における完全論の諸形態を類型化した。まずカトリックの完全観とルターの完全観を見比べ、そしてルターから派生するプロテスタント教会内における四つの型として、第一にルター・カルヴァンの型、第二にルター・ツィンツェンドルフ的型、第三にルター・リッチェルの型、第四にルター・ウェスレーの型に分類する。その第一の型であるルター・カルヴァンの完全観に属する神学者の一人としてフォーサイスを紹介したのである¹⁹。

そこで渡邊は次のようにフォーサイスを紹介した。「一言で云えば、彼〔フォーサイス〕の立場も反ウェスレー的即ち基督者の本質の完全に反対するものと云う事ができる」²⁰。そしてフォーサイスが論駁している「謬れる完全論」の対象について、「彼〔フォーサイス〕が英國の神学者であり、英國は

18 渡邊善太「基督者完全論の現代的意義」『福音』第四卷第七号、基督教青年社発行、一九三八年、二〇―七二頁。渡邊はウェスレーの表記について「ウェスレー」「ウェスレイ」と混合して記している。ここでは原文のまま引用する。

19 他にもこの系列に、ダービー（J.N. Darby）とバルト（K.Barth）が紹介されている。渡邊善太「基督者完全論の現代的意義」三〇―三六頁参照。

20 渡邊善太「基督者完全論の現代的意義」三二頁。

ウェスレー的完全論の最も問題を惹起した處だから、此の『謬れる完全論』も大體ウェスレー的なものと見ることが出来よう」²¹と述べて、これをウェスレーの完全に対する批判として受け止めている。けれども、フォーサイスの理解を紹介する中で彼はその都度フォーサイスの叙述に「大賛成」²²し、その理解がウェスレーに反するものではないと述べ²³、「フォルサイスが『謬れる完全観』として批判して居るものは、全部吾人も亦賛成するもの」であると述べている。つまり、渡邊はこれをフォーサイスがウェスレーの完全論を批判している書物と思っていたのだが、実際はそうではないと気づいたのである。けれども、渡邊は両者の間に神学的相違があることを感じており、ウェスレー理解を通してフォーサイス批判をする。その点については次章で取り扱うが、それにしてもフォーサイスとウェスレーの完全理解は、相違よりも賛同することが多く、フォーサイスのウェスレー批判という視点は不明確のまま終わっているのである。

次に、フォーサイスの著作をウェスレー批判に関連させて見たのは大宮溥である。大宮は著書『フォーサイス』²⁴においてキリスト者の完全に触れ、「フォーサイスは、ここで明らかにウェスレーの『キリスト者の完全』を典拠とするメソジスト的傾向に対して批判を加えている」²⁵と述べた。大宮の指摘は「メソジスト的傾向」に向けられているが、ウェスレーの著書を典拠としたことで、ウェスレー批判と同等の響きを持たせている。しかし大宮は、フォーサイスがウェスレーの完全理解を批判しているとする自身の解釈が誤解であったと述べている。というのは、後に彼はウェスレーの『キリスト者の完全』を訳したことで自身のウェスレー像が間違っていたことを認識し²⁶、「ウェ

21 渡邊善太「基督者完全論の現代的意義」三二頁。

22 渡邊善太「基督者完全論の現代的意義」三二頁。

23 渡邊善太「基督者完全論の現代的意義」三二頁参照。

24 大宮溥『フォーサイス』日本基督教団出版部、一九六五年。

25 大宮溥『フォーサイス』一八九頁。

26 大宮溥「『キリスト者の完全』の現代的意味」東洋英和女学院敬和会、一九八五年七月四二号一、一七頁参照。「それで心ならずもウェスレーに取り組んでおります間に、私

スレーの完全理解というのは、フォーサイスが批判するような意味での経験主義的完全理解にあてはまらないと思われます」、「フォーサイスが批判する完全主義批判というものは、ウェスレーにあてはまらないのではないかとわたしは読んでおって感じるわけでございます」と、見解を訂正しているからである²⁷。つまり、大宮も両者を比較して読む以前は、フォーサイスのこの書物にウェスレー完全論批判という印象を持っていたのだが、実際はそうではなかったことに気づいたと述べているのである。しかも問題なのは、フォーサイスの批判がウェスレーに当てはまらないと述べたことによって、あたかもフォーサイスがウェスレーを誤解しているかのような印象を与えたことである。

大宮の影響を受けて、ウェスレーについて幾つかの書物を記した深町正信も、フォーサイスとウェスレーの関係に触れている²⁸。深町の指摘はウェスレー研究からの批判になるが、大宮の影響があるので、ここで扱うことにする。彼は次のように述べた。「フォーサイスの研究者である大宮溥氏がフォーサイスの『キリスト者の完全』とウェスレーの『キリスト者の完全を比較して』、フォーサイスが批判する敬虔主義的完全批判といった完全主義批判はウェスレーには当てはまらないと指摘しておられる点に賛意を表したい」²⁹。要するに、深町は大宮の誤解をそのまま継承して展開しているのである。つまり、フォーサイスがウェスレーを批判的に扱うけれども、それはウェスレーに当てはまらないという見解である。しかし問題は、フォーサイスがウェスレーの完全批判をしていないのならば、彼が何を意図してこれを世に出したのかということが明らかにされていないことである。我々は後でその問題を取り上げる。

の念頭にありましたウェスレー像というものと、実際のウェスレーの言葉と信仰というものは、かなり違うということを、大変恥ずかしい話でありますけれども、私は改めて感じました」。

27 大宮溥「『キリスト者の完全』の現代的意味」二頁。

28 深町正信「ジョン・ウェスレーの神学（そのⅡ）ーキリスト者の完全の教理ー」『キリスト教と文化』第2号、青山学院大学宗教主任会、一九八七年、二五頁－四二頁参照。

29 深町正信「ジョン・ウェスレーの神学」三八頁。

ところで、深町はフォーサイスとウェスレーの完全理解における相違を見出し、次のように述べた。彼は「フォーサイスがあくまでも信仰に於ける終末的な意味での完全を主張した」³⁰とし、ウェスレーはそれに対して「今、この地球上で、完全を所有できると考えている」³¹と両者の相違を指摘している。けれども、深町が指摘するフォーサイスの終末における完全は、大宮独自の見解と混同しているように思える。大宮はフォーサイスとウェスレーの完全理解を比較検討した後に、キリスト者の完全の現代的意義についての自らの考察を展開した。そこで二つのことが述べられており、「一つは聖化の問題というものを、救済論的に考えるだけではなくて、キリスト論的に考えていく」³²ということと、「第二は、キリスト者の完全というものを、終末論的な局面においてとらえることです」³³としている。この第二の終末論的な視点は、フォーサイスではなく、熊野義孝の影響から述べられているのである³⁴。もちろん、後で触れるが、フォーサイスに終末論的な完全理解と思わせる言葉もある³⁵。けれども、実際はフォーサイス自身次のように述べているのである。

「キリストにおける神の完全は、普遍的な要求であるだけでなく、切迫した (instant) 要求でもある。それは我々がこの人生において手に入れる (enter on) ことが出来るし、手に入れなければならないものである。我々はこの人生においてもどの人生においても、それを無駄にしてはなら

30 深町正信「ジョン・ウェスレーの神学」二九頁。

31 深町正信「ジョン・ウェスレーの神学」二九-三〇頁。

32 大宮溥「『キリスト者の完全』の現代的意味」二二頁。大宮が述べていることは、「ルター派の義認と聖化のとり上げ方というものは、あまりに救済論的」で「人間の側に強調点がおかれておる」のに対して、「カルヴァン主義的な神学が言えることは、キリスト論的な取り組みだと」して、「キリスト者の完全ということを、キリストとの繋がりの中でもう一度私共がはっきりと把えなおしていく」ことを主張している。大宮同論文二二頁参照。

33 大宮溥「『キリスト者の完全』の現代的意味」二三頁。

34 大宮溥「『キリスト者の完全』の現代的意味」二三頁参照。

35 Cf. Forsyth, *God The Holy Father* 106-107. (二三-二四頁参照)。

ない。むしろ、我々はこの人生において完全であるし、完全であらなければならない。『あなたがたも完全な者となりなさい』[マタイ5:48]とは、歴史の彼方にある永遠における完全を目指せという意味ではない。……それはここで、今、神の完全を手に入れなさい、という意味である」³⁶。

この言葉を見て分かるように、深町の「フォーサイスがあくまでも信仰に於ける終末的な意味での完全を主張した」という理解が誤解であることは明らかである。そして、これまでの考察から明らかなように、日本におけるフォーサイスのキリスト者の完全論は、誤解して読まれてきた嫌いがあるのである。そして、ウェスレーとの関係においても、フォーサイスの意図が理解されていないのである。

ところで、欧米のフォーサイス研究において、フォーサイスがウェスレーを批判的に取り扱っているという見解は、論者が確認している限り一つも見当たらない。実際、フォーサイスはウェスレーを肯定的に受け止めていることが多いのである³⁷。それでもフォーサイス研究の中でウェスレーとの関係に注目している者が皆無であることは不思議なことである。この問題は、フォーサイスがウェスレーに賛同しつつも、何に問題を感じ、何故キリスト者の完全に関する小冊子を著わしたのか、その意図が理解されていないことにある。

36 Forsyth, *God The Holy Father*, (London: Independent Press, 1957) 116.

37 フォーサイスのウェスレーに関する言及は少ないが、以下のところを参照せよ。

Forsyth, *Rome, Reform and Reaction: Four Lectures on the Religious Situation*, (London: Hodder & Stoughton, 1899) 106. Forsyth, *Positive Preaching and the Modern Mind*, (London: Hodder & Stoughton, 1909) 25. Forsyth, *The Person and Place of Jesus Christ*, (London: Congregational Union of England and Wales, and Hodder & Stoughton, 1909) 191, 246. Forsyth, *Missions in State and Church: Sermons and Addresses*, (London: Hodder & Stoughton, 1908) 280, 310. Forsyth, *Faith, Freedom and the Future*, (London: Independent Press, 1955.) 249. Forsyth, *The Principle of Authority in Relation to Certainty, Sanctity and Society: An Essay in the Philosophy of Experimental Religion*, (London: Independent Press, 1952) 262. Forsyth, *Theology in Church and State*, (London: Hodder & Stoughton, 1915) 26. Forsyth, *The Church and the Sacraments*, (London: Independent Press, 1947) 29.

ウェスレー研究におけるフォーサイス批判

R.N. フリューの批判

欧米のウェスレー研究において、「キリスト者の完全」研究の中でフォーサイスを取り上げた最初の人物は R.N. フリューである。彼はキリスト者の完全の教理の歴史研究を辿る中で、一九世紀の時代にリッチェル以外で「独創的なものはない」³⁸としながら、一方で「この主題に思い切って取り組んだもう一人の有名な神学者は故フォーサイス学長である」³⁹と述べてフォーサイスの著作を取り上げている。フリューによれば、フォーサイスのものは「どの頁においてもリッチェルの影響があることが明らかである」⁴⁰としつつも、その思索がフォーサイス独自の特徴やスタイルによって光を放っていると評価している⁴¹。けれども、「フォーサイスが『神との交わりは、こびりついた罪 (cleaving sin) を伴って可能である』と言う時、プロテスタントの敬虔に対して公平であるかどうか疑っても差し支えないだろう」⁴²と述べている。

この言葉から分かるように、フリューはフォーサイスの罪理解に問題を感じている。例えばフォーサイスの次の言葉に注目する。

「魂の原理としての罪と、付随する罪がある。留まる罪と訪れる罪がある。罪の訪れは、新しい生活にも果てしなくつきまとい、罪への自由と危険は常に存在している」⁴³。

38 R. Newton Flew, *The Idea of Perfection in Christian Theology: an Historical Study of the Christian Ideal for the Present Life*, (London: Oxford University Press, 1968) 394.

39 Flew, *The Idea of Perfection* 394.

40 Flew, *The Idea of Perfection* 394.

41 Cf. Flew, *The Idea of Perfection* 394. フリューはリッチェルの影響を「キリストにおける神の目的としてのキリスト教共同体と高潔の活動的な性質を強調するところ」に見ている。Cf. 395.

42 Flew, *The Idea of Perfection* 395.

43 Forsyth, *God The Holy Father* 114 (『キリスト者の完全』石島三郎訳、新教出版、一九六〇年、三七頁参照)。Cf. Flew, *The Idea of Perfection* 395.

フリーユが問題視しているのは、フォーサイスの「果てしなくつきまとう」罪理解である。つまり、フォーサイスの理解は、習慣的に蔓延る人間の罪からの解放という主要な問題を無視しており、事実の一面しか捉えていないということである⁴⁴。フリーユは言う。

「ほとんどの信仰者にとって、事実は、彼らの罪は束の間の訪れではなく、ある習慣から来る表れであるということである。……主要な問題は、キリスト教が、心に染みついた習慣から解放するのか、それとも（美辞麗句や欺瞞的警句で装い）黙ってそれに従うかということである」⁴⁵。

フリーユ自身は、キリストとの交わりにおいて、人格的な不完全という深い感覚と共存できるとしているが、「フォーサイスの言う『こびりついた罪 (cleaving sin)』との共存はできない」と理解している⁴⁶。つまり、フォーサイスの「こびりついた罪」を習慣から来る罪と同一視し、そこから解放されておらず、罪人であり続けていることを問題としているのである。そしてその原因をフォーサイスの優れた十字架の神学にあるとして、それによって罪の問題が「奇妙に避けられている」⁴⁷と、罪を黙認する姿勢を指摘しているのである。もちろん、フリーユはフォーサイスの十字架の神学のすべてを否定しているのではない。むしろ、彼の神学の積極的部分を評価している⁴⁸。けれども、罪の存在を不可避にするその神学の論理が、この問題を曖昧にしていると指摘しているのである。

フリーユのこの問題提起は、罪人であり続けているということを肯定している点で、危機神学、ハイデルベルク・カテキズム、改革派教会、ルター派教会

44 Cf. Flew, *The Idea of Perfection* 395.

45 Flew, *The Idea of Perfection* 395-396.

46 Flew, *The Idea of Perfection* 408.

47 Flew, *The Idea of Perfection* 408.

48 Cf. Flew, *The Idea of Perfection* 410.

にも、向けられている⁴⁹。いずれにしても、フリーューは人間の不完全な感覚があることと、罪人であり続けることの同一視を問題としているのである。

さて、フリーューはこの問題をどのように解決しているかについても触れておこう。彼はこの同じ問題を、「神の完全な意志の成就是、この世界において如何にして人間の不完全な感覚と共存できるのだろうか」⁵⁰と換言して問い直している。そして、人間が不完全であるとする感覚を「過去の罪の記憶」⁵¹の自覚と分析している。そして、チャールズ・ウェスレーの詩を手引きにして⁵²、罪は過去であるのだから、過去の罪の記憶による「恥は潔白に成り得る」⁵³として、不完全な感覚との共存の可能性があるとして理解している。次の言葉は彼の理解を知るよき手がかりとなるだろう。

「罪の記憶は、こびりつく障壁ではない。もし誰かが私を罵り、[その後]悔い改め、赦されたとしよう。もし私が彼を受け入れ、昔の関係に戻ったとしよう。その時、まさにその[罪の]赦しの記憶は、以前よりも近い関係へと修復させるでしょう。その記憶はもはや障壁ではなく、絆になるのである」⁵⁴。

フリーューは、罪の記憶がキリストによって赦しの記憶と切り離せない関係となり、不完全な感覚との共存が福音によって成り立つと理解するのである。

49 Cf. Flew, *The Idea of Perfection* 408.

50 Flew, *The Idea of Perfection* 408.

51 Flew, *The Idea of Perfection* 409.

52 Cf. Flew, *The Idea of Perfection* 409. 以下に原文を引用する。

Remember, Lord, my sins no more,
That them I may no more forget;
But, sunk in guiltless shame, adore
With speechless wonder at Thy Feet.

53 Flew, *The Idea of Perfection* 409.

54 Flew, *The Idea of Perfection* 409.

渡邊善太の批判

次に渡邊善太によるフォーサイス批判を取り上げよう。先に渡邊のフォーサイスについての言及に触れたが、そこで彼はフォーサイスの理解に「大賛成」していた。けれども、彼は「然らば何故にフォルサイスの完全観は、ウェスレイのそれと相容れないのであろうか」⁵⁵と問うて両者の間の神学的相違を考察した。つまり、渡邊はフォーサイスとウェスレーの完全論には相違があることを前提に考察を進めたのである。これに対する渡邊の答えは、罪の存在を積極的に受けとめる「彼〔フォーサイス〕の救拯観—具體的には罪惡観が、ウェスレイのそれと根本的に相容れない爲である」⁵⁶としている。つまり、渡邊もフリーユ同様にフォーサイスの罪理解に問題を感じているのである。

先に紹介した「彼〔フォーサイス〕の立場も反ウェスレー的即ち基督者の本質的完全に反対するもの」という渡邊の理解もこの部分と密接に関わる。この時の「本質的完全に反対するもの」が意味することは、渡邊の敬虔主義者ツインツェンドルフ批判において明らかにされている。以下に渡邊が引用したツインツェンドルフとウェスレーの論争を紹介する。

ツ 私は此の生涯における本質的完全を認めません。此こそ實に誤謬中の誤謬です。私は之を火と劍とで追求しつつ此の世界を通ります。基督こそ我等の唯一の完全です。誰でも本質的完全論に従ふ者は、基督を否定するものです。

ウ 然し私は、基督の靈が此の完全を眞の基督者の衷に成し就げ給ふ事を信じます。

ツ そんなことはありません。凡ての私共の完全は基督に在るのです。凡ての基督教的完全は基督の血に於ける信仰であります。吾々の全き完全は認められるもので、本質的のものではありません。我々は基督に於いて完全なので、我々自身に於いては決して完全ではありません。

55 渡邊善太「基督者完全論の現代的意義」三四頁。

56 渡邊善太「基督者完全論の現代的意義」三四頁。

ウ 何だか私共は「言葉」争いをしてゐる様に感じます。

.....

ウ 私は完全といふのは、全心を以て神を愛することを云ふのです。

ツ 然しそれはその人の聖潔ではありません。その人が餘計聖いとか、少しく愛したから少しく聖いとか云ふことはありません。

ウ 何と仰言います？ 凡ての基督者は、愛が増す時にその聖潔も増すのではありませんか。

ツ そんなことは絶対ありません。その人が義とせられた瞬間に、その人は全く聖とせられたのです。その瞬間からその人は死ぬまで、多く聖いこともなければ、少しく聖いこともありません。(後略)。⁵⁷

渡邊はここから、「基督者に於ける本質的完全を絶對的に否定し、此の教義を信ずるものを基督を否定するものと見做してゐる」⁵⁸というツインツェンドルフの完全觀を批判し、その同じ理解がフォーサイスにあるとみているのである。その根底には罪理解があり、フォーサイスの「罪は、たとへそれが打ち勝たれつゝあるとしても、信仰のための機會として残らねばならぬ」という言葉や、「此の神との交は……固くつきまとう罪の中に於いて可能なのである」という言葉を根拠として、フォーサイスの罪を不可欠に思わせる罪觀に反対するのである⁵⁹。

渡邊の指摘するフォーサイスの言葉について、もう少し整理しておこう。渡邊が指摘していることは、罪が残ることではなく、「信仰の機會として」残る

57 *The works of John Wesley*, Vol. I, First Edition, 1826, 356-358. 渡邊善太「基督者完全論の現代的意義」三八頁から引用。

58 渡邊善太「基督者完全論の現代的意義」三八頁。

59 フォーサイス『基督者の完全』石島三郎訳、土肥書店、一九三六年、九頁。渡邊善太「基督者完全論の現代的意義」三四頁参照。この渡邊批判のところでは一九三六年版の翻訳を使用した。というのも、一九六〇年版の翻訳では少しニュアンスが変わっており、渡邊は原典ではなく訳書を通して考察していた可能性があるからである。この点についても、本文において扱う。

罪理解への問題提起である。罪が残ること自体はウェスレーも指摘していることであって、そのことが問題となっているのではない。たとえば、野呂芳男のウェスレー理解によれば、罪意識は無くなることもなく、むしろ深まっていく。彼は言う。

「ウェスレーは信者にとって、信仰生活に進めば進むほど、罪意識が深まり行くことを主張する。……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出来るかもしれないが、キリスト者の完全を体験するまでは追い出すことは出来ない」⁶⁰。

ここで言われている「キリスト者の完全の体験」は、終末論的な完全を言っている⁶¹。したがって、ウェスレーにおいても罪意識や罪そのものも残存すると理解されているのである。ただ、フォーサイスが指摘されていることは、それが「信仰の機会として」残されていることであり、救済のために存在する罪理解になっていることを問題とされているのである。

もう一つの「固くつきまとう罪」というフォーサイスの言葉についても触れておこう。フォーサイスの『キリスト者の完全』を翻訳した石島三郎は、この問題となっている 'possible along with cleaving sin'⁶² というフレーズを、一九

60 野呂によれば、この残存する罪は、「現実の罪」ではなく「原罪」である。「キリスト者が完全を獲得した時には、現在に残るけれども現実の罪は全くなるなると考えられている」。本文の引用は、野呂芳男『ウェスレーの生涯と神学』四四七－四四八頁。脚注での引用は、四三五－四三六頁。ウェスレー『説教上』（野呂訳）四二六－四二七頁参照。『説教下』（野呂訳）二四八－二七四頁、特に二六八頁参照。

61 野呂によれば、地上の生活において獲得される完全と、「絶対的な完全」がある。それは「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」、「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」と述べられている。野呂芳男『ウェスレーの生涯と神学』四三六頁。

62 Forsyth, *God The Holy Father* 103.

三六年の訳では「此の神との交は……固くつきまとう罪の中に於いて可能なのである」⁶³と訳したが、一九六〇年の翻訳では「神とのこの交わりは……つきまとう罪の中においても可能なものなのである」(傍点筆者)⁶⁴と若干ニュアンスを変更して訳している。前者が罪を必要不可欠なものとしているのに対して、後者は罪においても可能ならしめている神の御業に強調を置こうとしているのが分かる。いずれにしても、この言葉に表れているフォーサイスの罪理解が問題となっていることが理解できるだろう。それは先にも述べた、罪が神の救済の成就に必要な存在として理解されている疑いがあり、フリーューの言葉で言えば、フォーサイスの優れた十字架の神学がこの問題を起させているという問いである。この問題は、突き詰めると罪の存在を問う神議論へと向かうことになるだろう。この問題については、最後に考察する。

さて更に、渡邊の聖書解釈から来るフォーサイス批判を紹介する。渡邊はフォーサイスの「完全は無罪 (sinlessness) ではない」⁶⁵という言葉に賛成しているが、その聖書的根拠に疑問を呈している⁶⁶。フォーサイスはその根拠の一つとしてヨハネの手紙一第三章九節の「神から生まれた人は皆、罪を犯しません」を取り上げるが⁶⁷、渡邊は「之に對しては、純粹に註釋の根據から反對である。此る説明が何うして忠實なる新約書の研究者から生まれるか、筆者には全く理解できない」⁶⁸と厳しく批判している。渡邊が根拠としている聖書釈義は、アドルフ・ダイスマンのパウロ研究によっている⁶⁹。ダイスマンは『新約的句型としての「キリスト・イエスに於て」』⁷⁰の中で、パウロの「キリスト・イエスに在りて」とヨハネの「彼に在りて」という語句の用法を調べ、「此の

63 フォーサイス『基督者の完全』(土肥書店、一九三六年)九頁。

64 フォーサイス『キリスト者の完全』(新教出版、一九六〇年)一五頁。

65 Forsyth, *God The Holy Father* 102. (一四頁)。

66 渡邊善太「基督者完全論の現代的意義」三二頁。

67 Forsyth, *God The Holy Father* 106. (二二頁以下参照)。

68 渡邊善太「基督者完全論の現代的意義」三二頁。

69 渡邊善太「基督者完全論の現代的意義」六〇-六一頁参照。

70 Gustav Adolf Deissmann, *Die neutestamentliche Formel "in Christo Jesu"* (Marburg: N. G. Elwert, 1892).

句に由て目的とせられて居るものは、基督に於ける恩寵に依つて興へられた『立場』が、信仰の服従に依つて『成就』せられて状態となつたもの、即ち『立場と状態の信仰に由る全き一致』を表現する事⁷¹を発見した。渡邊はこれを参考にして、「信者の信仰的『立場と状態の合致』が『完全』と呼ばれるもので、此の状態に於ては、彼は『凡ての罪より救はれる』と云われるのである」⁷²と解している。つまり、キリスト者はキリスト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ているとする理解を評価し、この新約聖書に裏付けられた理解こそウェスレーの完全論の意味するところであるとしているのである。そしてヨハネがパウロの影響を受けているという前提から、ヨハネの手紙一第三章六節の「凡そ主に居る者は罪を犯さず」⁷³という言葉を、「『彼に在りて』に於て、『立場と状態の信仰的合致』を見、そこでは『罪を犯すものでない事』を主張しているのである」とし、ここに「フォーサイスの謬れる解釈」があると主張しているのである⁷⁴。

何故フォーサイスが誤っているかということ、おそらく彼が罪を犯す現実を認めているからであろう。例えばフォーサイスは次のように言う。「経験に基づいて判断すれば、われわれは、神から生まれたものが罪に陥り、死に至る罪さえ犯すのを、見出すのである」⁷⁵。もちろんこれはこの世界に生きている人々の持つ疑問と対話しているのであって、聖書の解釈ではない。問題視されたのはこの後の聖書解釈における文言である。少し長いが以下に引用する。

「ここで『できない』というのは、地上に生まれた人間は、地面から飛び上がることも、地面から落ちることもできない、というような、自然的な

71 渡邊善太「基督者完全論の現代的意義」六一頁。

72 渡邊善太「基督者完全論の現代的意義」六三頁。

73 新共同訳では「御子の内にいる人は皆、罪を犯しません」となっている。『聖書 新共同訳』（日本聖書協会、一九九二年）四四四頁。

74 渡邊善太「基督者完全論の現代的意義」六四頁。

75 Forsyth, *God The Holy Father* 106. (二三頁)。

可能性を意味するのではない。神から生まれるならば、他の一切は不可避的連続・因果的連鎖をもっておのずから続いてくる、というような必然性は、存しない。努力せずともひとりでに、無罪ということが生じてくる、というようなものではない。神から生まれるとは、活ける意志との交わりに入ることを意味する。すなわち、それは、より強度の活ける意志へと発展することであり、神に似たものとして、たんなる行為者以上のもの・自由なる行為者たることであり、義と聖との行為者たることである。

『罪を犯すことが出来ない』とは、信仰者は罪を犯し得ないという意味ではなく、かれの原理がかれに罪をおかすことをゆるさない、という意味である。新生せる人格として、かれは、罪をおかすことができない。もちろん、かれは、同時に、その実際の状況に関する限りでは、新生者ならざるものでもあろう。しかし、この新生した人格のしもべである限り、かれは、罪をおかすことができない。だれかにむかって『あなたはそれをすることができない』と言うのは……肉体的に不可能だということではなく、道徳的に不可能だという意味である。『あなたは、あなたの原理と矛盾することなしには、それをすることができない。あなたの性質上、私があなたについて知っている一さいからして、あなたにそれができるはずはない。もしそれをするなら、もはやあなたではないだろう。それは、あなたには、とてもできっこない。』理想の面からいえば、神から生まれたものは、罪をおかすことができない。これは、絶対的な真理である。これは、経験の判断とは全く異なる信仰の判断である。この信仰の判断は、われわれが神について、キリストについて知っているところから生じるもので、人間生活について知っているところから生じての知識から形づくられた、信仰の判断である。第一ヨハネ書のこれらの聖句は、すべて、キリストの絶対的な聖と力とについての知識から形づくられた、信仰の判断である。ヨハネはしばしのほど、人間の実状を忘れたのである。キリストの全能を感じることによって一ぱいになっているのである。それは、いま理想であるように、

終局には (finally) 実際となるであろう。それは、究極的现实である」⁷⁶。

渡邊は「完全は無罪ではない」という言葉に賛成するが、その根拠とする聖書解釈と理解に問題を感じているのである。なぜならば、ヨハネが「罪を犯すことが出来ない」という時には、実際にその状態にあるという理解であるが、フォーサイスにおいてそれは理想であり、「実際の状況に関する限りでは、新生者ならざるものでもあろう」という、立場と状態の不一致を問題としているのである。詰まるところ、それはウェスレー理解とも相容れないということである⁷⁷。また、フォーサイスの「終局に」という言葉は、深町の指摘する終末論的解釈をもたらしたのであろう。

ウェスレー研究の一人であるサングスターは、フォーサイス神学のキリスト者の完全における争点を次のように述べているが、それはウェスレー研究者の問題意識をよくまとめている。

「争点は、罪を十分真剣に取り扱っていないことである。神は悪を徹底的に拒絶し、それから我々を救い出されようとする。神と罪の間に妥協はありえない。そして悪の『訪れ』の話は全て、それは「訪問」ではなく、汚れであり、留まることという致命的な本質と事実について、ひどく無視されている」⁷⁸。

76 Forsyth, *God The Holy Father* 106-107. (二三-二四頁)。

77 たとえば、野呂芳男は次のように言う。「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らないで残る。しかし、現実の罪は、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」。野呂芳男『ウェスレーの生涯と神学』四三五-四三六頁。

78 W. E. Sangster, *The Path to Perfection: an Examination and Restatement of John Wesley's Doctrine of Christian Perfection*, (New York: Abingdon-Cokesbury Press) 159. けれども、サングスターはウェスレーとフォーサイスの相違点を軽視しないが、むしろ類似性が重要であるとして、「我々の最大の関心は、フォーサイス博士の愛に対する考え方である」とフォーサイスの聖なる愛の理解に注目する。そして「これは相違だけではない。類似点がもっと印象的である。無罪の観念を情熱的に追い求めたウェスレーは、完全なる愛以上に豊かな主題や概念を見出せない。救いは信仰によることを主張

以上のように、ウェスレー研究からのフォーサイス神学批判を紹介してきた。その批判の矛先はフォーサイスの罪理解に向けられ、それは自ずとフォーサイスの十字架の神学とその聖書的根拠に対する疑念に繋がっている。しかし、その問題はさらに突き進んで、神と罪の関係に発展し、神議論の問題へと至ることが考えられる。ウェスレー神学における神議論という興味深い問いについてはウェスレー神学の研究者に期待したい。ここではフォーサイスの小著『キリスト者の完全』の執筆動機を歴史的背景を通して考察し、フォーサイスが取り組んだ課題を明らかにし、最後に神議論の観点からフォーサイス神学の罪理解を考察し、ウェスレー神学からの批判に応えたい。

フォーサイスが取り組んだ課題

十字架の神学

ここではまず、フォーサイスが『キリスト者の完全』を執筆した背景を辿りたい。フォーサイスは一八九六年に、フォーサイス神学において欠かすことの出来ない神の本質をあらわす神学的理解、神の聖性についての説教を行った。この説教「聖なる父」は複数の雑誌に掲載され、翌年 W.R. ニコルの編集で小冊子として出版され⁷⁹、フォーサイスの名を世に知らしめることになった。『キリスト者の完全』はその二年後の一八九九年にニコルの編集で出版された⁸⁰。

し、虚しく期待させながら無罪を考察したフォーサイスは、成熟した信仰が愛であることを確信していた。二つの道は愛で交わるのである」と述べ、ここに新しい統合を約束する思想の合流があると理解し、ウェスレー研究者セルが提唱した「聖性によるカトリック的倫理を伴う恩寵によるプロテスタント的倫理」の統一だけでなく、プロテスタンティズム自身にある二つの主な聖化の思想の和解を期待するとしている。同頁参照。

79 この説教は一八九七年に小冊子として出版された。Forsyth, *The Holy Father and the Living Christ*. Edited by W. Robertson Nicoll (London: Hodder & Stoughton, 1897).

80 Forsyth, *Christian Perfection*, ed. W. R. Nicoll (London: Hodder and Stoughton, 1899). 「聖なる父」と『キリスト者の完全』は共にニコルによって編纂され、一九五七年にまとめて一冊の書物として出版された。Cf. Forsyth, *God The Holy Father*, (London: Independent Press, 1957) 116.

つまり、『キリスト者の完全』はフォーサイス神学が確立された時期に扱われた主題の一つであり、神の聖性の理解と切り離して考えることのできない重要な主題であるということである。

次に、フォーサイスが神の聖性理解を確立していく時代背景を概観してみよう⁸¹。フォーサイスが登場する前の時代の神学的傾向の一つは、人間の罪を強調する十字架の神学であった。つまり、人間の本性を罪とするところから始め、その状況から救われるためにキリストの十字架を宣べ伝えるという考えに支配されていた。たとえば、フォーサイスと同時代に生き、ウスター大聖堂の首席司祭であった W. Moore Ede (1849 – 1935) は当時の様子を次のように証言している。

「かつて人間の墮落から出発する神学がどれ程蔓延っていたかということについて、今日ほとんど理解されていません。私はいかに未熟な贖罪論が神学の好評を博していたかを思い起こすことのできるほどの年齢であります」⁸²。

この問題に取り組んだフォーサイスの一世代前の F.D. モーリスも、当時の神学が「人間の墮罪が神学の土台として両者〔プロテスタント、カトリック〕に共通に考えられて」⁸³おり、「プロテスタントとカトリックは、お互いに非難し破門し合っているにもかかわらず、墮落や悪の事実を神性の基礎事実として認識している」と指摘している⁸⁴。モーリスはこの問題に取り組んだのであるが、

81 フォーサイスが神の聖性理解を形成していく背景について、詳しくは拙著『フォーサイス神学の構造原理—Atonementをめぐる』(新教出版社、二〇一〇年)第一部4章を参照せよ。

82 W. Moore Ede, *The Modern Churchman* (December, 1933) 530. Alec R. Vidler, *The Theology of F. D. Maurice* (London: SCM Press, 1948) 38 より引用。

83 F. D. Maurice, *The Prayer-Book and the Lord's Prayer* 118-119. Vidler, *The Theology of F. D. Maurice* 37 より引用。

84 Maurice, *Conflict of Good and Evil* 170. Vidler, *The Theology of F. D. Maurice* 37 より引用。

逆に反動として罪を贖う十字架の意味を曖昧にし、罪が神に対して意味する深刻さを欠く傾向があった⁸⁵。つまり当時、罪に対する過剰な強調と反動としての赦しの強調の間で、罪理解における神学的課題があったのである。フォーサイスの取り組みは、キリストによる罪の贖いによる赦しと同時に罪に対する深刻さを損なうことのない十字架の神学であった。

モーリスの罪理解に対する欠点を見出したマクラウド・キャンベルやモバリーは、反動として人間の罪に注意を払った⁸⁶。彼らはキリストに人間の罪を語らしめることによってモーリスを乗り越えようとしたのである。しかし、フォーサイスが指摘するように、彼らにはキリストが人間の罪に対して代理の告白をなしたという点にあまりにも注意を払い過ぎる欠点があった⁸⁷。したがって、罪を犯したことの無いキリストが如何にして罪を告白できるのか、という問題を引き起こしたのである。フォーサイスもキャンベルやモバリー同様、キリストによる神と人間の罪の啓示から出発した。けれども彼らの致命的な問題を乗り越えた仕方ですべてを明らかにした。即ちキリストによる人間の罪の告白ではなく、「罪に対する神の審判における神の聖性」⁸⁸を告白したのである。神の聖性の啓示により、神の聖なる意志と人間の罪深刻さが同時に十字架において啓示される。こうして罪を犯したことの無いキリストの罪告白という矛盾を乗り越えて、人間の罪の現実を明らかにすることができたのである⁸⁹。

85 モーリス神学の問題点については、拙著『フォーサイス神学の構造原理』第一部3章を参照。

86 Cf. J. MacLeod Campbell, *The Nature of the Atonement* (Michigan: Eerdmans, 1996 [1st pub. MacMillan, 1856]). Cf. R. C. Moberly, *Atonement and Personality* (London: John Murray, 1913 [1st ed. 1901]).

87 Cf. *The Work of Christ* (London: Collins Clear-Type Press, 1965 [1st pub. London and New York: Hodder & Stoughton, 1910])129 (『キリストの働き』大宮溥訳、白水社、1974年、現代キリスト教叢書4、三〇〇-三〇一頁)。同様の問題はフォーサイスが大きな影響を受けたR.W. デールにもある。拙著『フォーサイス神学の構造原理』一三六頁参照。

88 Forsyth, *The work* 129 (三〇一頁)。

89 フォーサイスの神の聖性理解については、拙著『フォーサイス神学の構造原理』第二部1章を参照。

モーリスは神の意志に完全なる愛をみた。しかし、フォーサイスは神の意志に神の聖性を見たのである。この聖なる神に応える信仰を創造する出来事が十字架の出来事なのである。「私が聖なるものであるから、あなたがたも聖なるものとなりなさい」(レビ11:45、一ペテロ1:16)。

ここから分かることは、フォーサイスは「罪を十分真剣に取り扱っていない」⁹⁰のではなく、むしろ罪が神にもたらす意味を深刻に捉えていたということである。けれども、フォーサイスはウェスレーのように罪を二つに分けることはしなかった。意識的であれ、過失であれ、神にとって罪は罪であった。ウェスレーも過失としての罪にもキリストの贖いが必要であると主張したが、むしろフォーサイスはその点をもっと深刻に受け止めているのである。

R.W. デールのウェスレー批判

さて、フォーサイスの罪理解に進む前に、フォーサイスに最も大きな影響を与えた神学者の一人である R.W. デールのウェスレー批判を通して、フォーサイスの取り組みを理解したい⁹¹。

デールは、ウェスレーに代表されるメソジストの信仰運動を高く評価した。そこに注目した理由は、その運動が聖書に基づいた「キリスト御自身の権威の復興」を「説教」によって取り組むものであったからである⁹²。デールはその信仰運動を「福音主義運動 (Evangelical Revival)」と呼んだ⁹³。したがって、福音主義運動は宗教改革の「神学的伝統」を継承するものとして捉えられており⁹⁴、原理的な点から言えば、それは初代教会に既に見られるものである。

90 Sangster, *The Path to Perfection* 159.

91 フォーサイスにおけるデールの影響については、拙著拙著『フォーサイス神学の構造原理』第一部4章を参照。

92 Cf. Dale, *The Evangelical Revival and Other Sermons: With an Address on the Work of the Christian Ministry in a Period of Theological Decay and Transition* (London: Hodder & Stoughton, 1880)266-268.

93 Cf. Dale, *The Evangelical Revival and Other Sermons*, 266-268.

94 デールは、宗教改革の「聖書の権威」が罪を赦し義とするキリストの権威に基づいていたと解していた。デールにとって権威の基礎は誤りのない聖書ではなく、キリスト御自

デールは自分の立場をこの中に置いた。彼はメソジストの運動を高く評価し、自らもその運動の継承と復興を志していたのであるが、その彼がウェスレーのキリスト者の完全の教理に以下の欠点があることを指摘していた。

「ウェスレーの一つの教理がある。完全なる聖化の教理である。それは偉大で独創的な最初の倫理的発展に導くべきであった。けれども、その教理は成長しなかった。ただ、ジョン・ウェスレーが去ったところに残ったように思える。そこには、教理が示唆する、巨大な実践的問題の解決を試みる精神あるいは勇気が求められていた。それらの問題は提起されなかった。ましてや、解決などされなかった。実際に、それらの問題が効果的に提起されたならば、倫理的革命が始められていたであろう。それは一六世紀の改革が生み出したものよりも、はるかに深い効果を、まずイングランド、そして他のキリスト教世界の思想と人生に与えたであろう」。⁹⁵

デールの指摘するウェスレーの完全の教理における欠点は、その信仰の社会的側面である。デールの批判を受け止めたサングスターは次のようにまとめている。

「[ウェスレーの] 教理は社会的な発展について十分に受け取られていない。けれども、それは社会的結果をもたらした。もっとも狭い個人的な教えが社会的効果を現した」⁹⁶。

デールは、福音は本質的に社会的であると理解していた。そして彼は、聖化

身であったのである。また「神学的伝統」という言葉はデールの引用であるが、彼はこの言葉で「キリストの権威」を第一とする神学的考察を指している。Dale, *Evangelical Revival* 266; Cf. 9, 19. Cf. A. W. W. Dale, *Life of R. W. Dale of Birmingham* (London: Hodder & Stoughton, 1899) Dale 593. Cf. R. Tudur Jones, *Congregationalism in England: 1662-1962* (London: Independent, 1962) 268.

95 R. W. Dale, *the Evangelical Revival*, 39.

96 Cf. Sangster, *The Path to Perfection* 168.

も、福音の一部を成すものとして、元来社会的であると信じていた。彼にとって、ウェスレーと初期メソジストたちにあった、完全への燃えるような情熱が社会的完全の教理、少なくとも社会的刷新の教理を生じさせなかったことは、大きな不幸であったように思えた。実際に、デールが判断する限り、彼らは完全に個人的なことに没頭していたので、欠乏を感じてもいなかったし、全く問題を提起しそこなっていた。

残念ながら、デール自身は社会的側面を明確にした完全の教理を展開することとはなかったが、彼のキリスト教倫理の考察においては社会的関心が前面に出ていた。たとえば、社会問題に取り組むに当たって彼は次のように述べていた。「このように巨大な社会構造の改革は、それと等しい巨大な人間性の改革を意味する」⁹⁷。つまり、彼は社会改革が制度ではなく、人間によって行われるということを知っていた。そして神と人間相互の和解という「新しい信仰」を受け、神の御心を求める人間が「全世界の社会状況を変革する」と信じていたのである⁹⁸。そのために彼が使命としたことが説教であった。

「キリスト教的福音によって人々を変えなさい。そうすれば彼らの法を変えるでしょう」⁹⁹。

デールのこの理解の根拠には、福音主義運動が歴史形成力を持っていたとする確信があった。彼は、過去に施行された社会問題に対する政治政策が、「教会がキリストから受けとめ、世界が教会から受けとめた、全ての人間に対する敬意」¹⁰⁰から来ていたと主張する。そして、信仰の力が公的行為を現した実例として、奴隷解放、労働条件・衛生状況・教育環境の改善、等の法の制定を挙

97 Dale, *Law of Christ for Common Life* (London: Hodder & Stoughton, 1884) 34-35.

98 Dale, *Law of Christ* 31.

99 Dale, "Christ and the State" In *Fellowship with Christ* (New York: A. C. Armstrong & Son, 1891) 207.

100 Dale, "Christ and the State" 209.

げた¹⁰¹。この理解に妥当性があったのは、これらの改善が、貧困層によってではなく、主として比較的裕福な階級による願いから来ていたからである¹⁰²。いずれにしても、彼は政治的動向の根底に宗教的動機があったことを看取したのである。そして、その力を生み出した原因が福音主義運動にあると見て、それを高く評価した。彼は、当時の社会生活や経済状況をより良く向上させた宗教的動機が、福音主義運動の影響にあると見たのである。それ故、「ジョン・ウェスレーとジョージ・ホイットフィールドは、今世紀と前世紀の他のどの政治家よりも、イングランドの社会的贖罪 (social redemption) に貢献した」¹⁰³と絶賛するのである。デールは、福音主義者たちがそのような社会の再形成を可能にさせる、主体的で倫理的な応答と霊的な力を造り出したと評価しているのである¹⁰⁴。そして彼自身は、ここに教会の使命を位置づけていたのである¹⁰⁵。

フォーサイスは、デールに倣って、人間性の改革という福音主義運動の立場を継承した。たとえば、次のフォーサイスの言葉からそのことが感じられる。「人間が政治体制に拠っているのではなく、むしろ政治体制が人間に拠っているのである。人間を良くしよう。そうすれば政治は悪くなり得ない。もしそれが病めば彼らが癒すだろう」¹⁰⁶。神の恵みによって新しくされた人間は、社会を形成していく重要な存在になっていく。社会的な効果を発揮したウェスレーたちの運動を支えていた完全の教理は、しかし究めて個人的要素が強かった。したがって、フォーサイスはデールの立場を継承し、完全の教理の社会的側面の

101 奴隷制度廃止 (1833 年)、工場法 (1833 年)、十時間労働法 (1847 年)、公衆衛生法 (1848, 1857 年)、教育法 (1870, 1876 年) を指していると思われる。Cf. Dale, "Christ and the State" 209.

102 Cf. Dale, "Christ and the State" 209.

103 Dale, "Christ and the State" 211-212.

104 Cf. Dale, "Christ and the State" 211-212.

105 デールは次のように言っている。「教会の理解の発展において、福音主義者たちは著しく無力であった。彼らは教会形成と同様、教会政治や教会法規 (church discipline) には無関心であった」。R. W. Dale, *the Evangelical Revival*, 30.

106 P. T. Forsyth, *Socialism, the Church and Poor* (London: Hodder & Stoughton, 1908) 11-12。この言葉はフォーサイスが引用したウィリアム・ペンの言葉である。

欠如を修正し、これを教会論的に発展させたのである¹⁰⁷。フォーサイスは言う。

「信仰と、しばしば求められるような無罪の観念との、衝突には、また他の一面がある。罪なきことというのは、本来、消極的な・個人的な概念である。そのために、しばしば指摘されたことだが、それは、たえず、禁欲風の生活・道徳に傾きがちのものである。信仰は、それに反して、ほんらい、積極的な・社会的なものである。……自己陶醉におちこみ、ひとを・ことに婦人を、義務を遂行することよりも善良さにつとめさせるような、そんな種類の自己建徳がある。これは、無罪の修練がしばしば生み出す結果であって、本来、反社会的なものである。それは、諸教会に対して、ついには教会そのものにたいして、無頓着となる。……しかしキリストにおける神の目的は、教会という団体であって、これを離れ・その信仰と愛とを離れては、真に神の子たることはできない。神の意図においては、罪なきものとは、第一義的には、教会であって、個人ではない。キリストの対応物は、教会であって、個人ではない。キリストにおいて完全であるということは、聖なる・公同なる教会においてのみ、可能なことである」¹⁰⁸

以上の考察からも分かるように、フォーサイスはウェスレーの完全の教理を否定しているのではなく、これを自分たちの教会の課題として受け止め、福音主義運動を今日的に回復するために神学したのである。具体的には、デールを通してその教理の社会的側面を修正して発展させ、福音主義運動を教会的に復興させ、「イングランドを福音化 (evangelizing England)」¹⁰⁹しようとしていたのである。それが『キリスト者の完全』という小冊子という形となったのであ

107 フォーサイスは社会倫理的考察において、デールと同様に人間形成から社会形成へとという方向で教会論的に考察している。そして、具体的に法の制定を重要視していた。詳しくは、拙著『フォーサイス神学の構造原理』第二部2章参照。

108 Forsyth, *God The Holy Father* 104-105. (一七—一九頁)

109 Dale, *Fellowship with Christ* (New York: A. C. Armstrong & Son, 1891) 215.

る¹¹⁰。ウェスレー研究者たちから指摘される罪理解についても、ウェスレーの完全論を教会論的に発展させる中で直面した神学的問題として取り組まれているのである。

けれども、ウェスレー研究者たちからの「罪を十分真剣に取り扱っていない。……神と罪の間に妥協はありえない」¹¹¹という問いがまだ聞こえるかもしれない。その問いに対して「否」と言おう。フォーサイスは罪を十分真剣に取り扱っていた。彼にとって、「罪とは神の死」を意味していたのである¹¹²。キリストの御業は、神による罪の完全なる処置であり、罪の力を失わせることであった。したがって、フォーサイスにとって、十字架のキリストにおいて罪が処置された後の罪とは「十字架において神との正しい関係にはいらしめる事を拒否すること」¹¹³であり、「罪の中の罪は過失ではなく不信仰」¹¹⁴なのであった。したがって、完全においても「キリストにおいて完全であるということは、聖なる・公同なる教会においてのみ、可能なことである」¹¹⁵と語ったのである。

神議論の問題—結びにかえて

最後に、フリーューや渡邊の批判に含意されているように、フォーサイスの罪

110 Forsyth, *God The Holy Father*, (London: Independent Press, 1957) に収録。邦訳はフォーサイス『キリスト者の完全』（新教出版、一九六〇年）。

111 Sangster, *The Path to Perfection* 159.

112 Forsyth, *The Justification of God: Lectures for War-Time on a Christian Theodicy*. Oregon: Wipf & Stock, 1999 [1st pub. London: Duckworth, 1916] 151; Cf. 147. Cf. Forsyth, *Positive Preaching and Modern Mind: The Lyman Beecher Lecture on Preaching*, Yale University, 1907. In *P. T. Forsyth: The Man, The Preachers' Theologian, Prophet for the 20th Century: A Contemporary Assessment*. Ed. Donald G. Miller, Browne Barr, and Robert S. Paul, Pittsburgh: Pickwick Press, 1981 [1st pub. London: Hodder & Stoughton, 1907] 343, 366 (『フォーサイスの説教論』楠本史郎訳・大宮溥監修、ヨルダン社、1997年、三三三、三五八頁参照)。

113 Forsyth, *The work* 142 (三一五頁)。

114 Forsyth, *The work* 131 (三〇三頁)。Cf. Forsyth, *Mission* 56-7.

115 Forsyth, *God The Holy Father* 105. (一九頁)。

理解は、彼の優れた十字架の神学によって神の贖罪の御業に不可欠な要素として組み込まれているという批判に答えなければならない。最近の優れたフォーサイス研究の中でフォーサイスの神義論に取り組んだ T. H. Leow は次のように述べている。「彼 [フォーサイス] にとって、神は罪を定めなかったし、許可することさえなかった（それに、あり得るはずがなかった）。それが偉大な目的を目指す手段としてであろうとも、優れた目標に必要な不可欠な条件であろうとも、である」¹¹⁶。レオーは罪の存在を、神の人間の創造における自由意志から理解している。彼が根拠としているフォーサイスの言葉は、ケノーシスの文脈で語られた次の言葉である。

「愛において我々は創造され、神の行為によって自由を得ているのである。その中で神は、我々の自由の領域によって御自分の自由を制限されたのである。彼の全能は制限を受けた。一しかしその制限は、彼自身の愛する力と自由の運動から来ていた。その愛の運動は、人間に与えられたすべての自由をもってしても対抗できないほど偉大なものである」¹¹⁷。

レオーは、フォーサイスにおいて、この神の自由が人間に罪を犯させる自由を含ませていたと主張する¹¹⁸。この点はもう少し厳密に、創造と原罪の関係からフォーサイスの理解を辿ってみよう。フォーサイスは、創造における秘義は魂にあると主張した。彼は言う。「創造された魂は魂によって創造された。その命はある形をとった神の命である」¹¹⁹。この場合の魂とは自由意志を意味す

116 レオーによれば、フォーサイスは、人間の罪を全体の完成へと進化するための段階として不可欠のものとしていたヘーゲルやその後継者を論敵と見做していたとしている。Theng Huat Leow, *The Theodicy of Peter Taylor Forsyth: A "Crucial" Justification of the ways of God to Man*, (Oregon: Pickwick Publications, 2011) 186. Cf. 185.

117 Forsyth, *The Person and The Place of Jesus Christ* (London: Independent Press, 1909) 314. Cf. Leow, *The Theodicy of Peter Taylor Forsyth* 187.

118 Cf. Leow, *The Theodicy of Peter Taylor Forsyth* 187.

119 Forsyth, *The Principle of Authority in Relation to Certainty, Sanctity and Society: An Essay in the Philosophy of Experimental Religion*, 2 ed. (London: Independent Press,

る。つまり、神は創造において御自身の自由に反響する自由なる意志を創造されたのである。しかも自由が自由であるために、神は「御自身に反抗する程の自由」¹²⁰なる意志を造られた。神はその自由を用いた御自身との交わりを目的として、人間を創造されたのである。けれども、アダムはその自由な意志を神の意志に従うことなく、拒絶する自由を用い、神々ようになることを求めた。それが墮罪であった。彼の目は開いたが、それによって神が見えなくなってしまったのである¹²¹。

創造の目的を達成するためには、自由を神に向けて用いる魂を再創造しなければならない。十字架の贖いとは、その「主体倫理的応答の自由 (moral freedom)」¹²²を再創造した出来事だったのである。けれども、再創造の出来事は最初の創造における自由を削除したのではない。それは自由を変革し、変貌させ、回心させ、神に向き直させたのである。フォーサイスは言う。

「もし主体倫理的応答の自由が最初の創造の冠であるならば、霊的で聖なる自由は主体倫理的応答の目的である。そしてそれは第二の創造における贈物である」¹²³。

ここで言う第二の創造とはキリストの十字架の出来事である。つまり主体倫理的応答は、自由において神に反抗したが、創造の目的において神に向かわなければならないので、霊的で聖なる自由により再創造されたのである。それは「聖なる神の恵みに対する服従」¹²⁴であり、信仰である。

1952) 158.

120 それ故彼は、神に反抗することは「魂を魂にさせる自由の運動であり、それは魂だけがなせる業である」と述べる。Forsyth, *Authority* 158, Cf. 204-205. Forsyth, *The Christian Ethic of War* (London: Longmans, Green, 1916) 175.

121 Cf. Forsyth, *Holy Father* 42.

122 Forsyth, *Authority* 158.

123 Forsyth, *Justification* 126.

124 Forsyth, *The Christian Ethic of War* (London: Longmans, Green, 1916) 175 (以下 War と略す)。

以上の考察から分かるように、フォーサイスは、罪を必要不可欠なものとして神が定めたものとは理解していなかった。また、その十字架の神学の成立のために罪を組み入れたのでもない。神の創造の御業とその完成の中で、人間の罪の存在とキリストによる十字架の御業を理解したのである。そこでフォーサイスはモラルな視点を重要視していた。次の言葉からもそれが理解できる。

「キリスト教の真理は、道徳的なものが第一かつ究極的なものであることから出発し、次に道徳的なものの悲慘を認め、そしてその壮大な問題を道徳的なものの修復として提示するような人生観に基づくものでなければならぬ。キリスト教はモラルなリアリズムの宗教として立ちもすれば倒れもする。したがって、(我々の実際の状況を注視すれば)キリスト教は、聖なる贖罪の宗教として、立ちもすれば倒れもするのである。」¹²⁵

このような神学が、彼に後の世界大戦という人間の悲劇にも耐えうる神学的思索をもたらしていたのである。

本論では、デールのウェスレー批判を継承したフォーサイスの神学を辿ってきた。サングスターは、そのデールの批判を次のように受けとめた。「差し迫った、避けられない問いは、『不完全な世界において完全な生を生きることが可能なのか』である。これは、現代の完全の巡礼者に対する鋭い問いであり、深刻に彼らを悩ますことが決してなかったように思える」¹²⁶。フォーサイスはこれに応える神学的思索を展開した。しかし、残念ながら、それが教会の信仰の遺産としても、福音主義運動の復興にも結びつかなかった。それがフォーサイス神学の課題であるのか、会衆派教会の問題であるか、慎重な考察が求められるが、両者が切り離せない関係にあることは確かである。そして、ここに

125 Forsyth, *The Gospel and Authority: A P. T. Forsyth Reader. Eight Essays Previously Published in Journals*. Edited by Marvin W. Anderson (Minneapolis: Augsburg, 1971) 107.

126 Sangster, *The Path to Perfection* 169.

キリスト教と文化

プロテスタント教会とその神学の一つの課題があると言っても良いであろう。
この問題については、別の機会に考察をする。