

## 正統主義の憧れと歪みを超えて —日本におけるホーリネス運動の課題—<sup>1</sup>

河野 克也

### 序論

19世紀に米国のメソジスト派から派生したホーリネス運動は中田重治によって日本に導入されたが、110年を経た現在、そのホーリネス運動はどのような状況に置かれているだろうか。特に神学的・教会的アイデンティティー形成において、自らをどのように位置づけてきたのだろうか。本稿では、正統主義との距離感を手掛かりに、ホーリネス運動の受容と展開における自己理解の課題を探ってみたいと思う。より具体的には、古典信条に告白された正統的教理を重んじ、聖書を誤りなき神の言葉と告白する正統的教会としての自己理解が果たしてきた役割を分析し、その問題点を指摘することを試みたい。<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> 本稿の原型は、筆者が2006年に日本ホーリネス教団に提出した正教師論文にある。米国留学中の1999年に按手礼を受けた際、帰国後の論文提出が付帯条件であり、そのうちの 하나가歴史神学部門の論文であった。本稿は、今回『ウェスレー・メソジスト研究』に掲載させていただくにあたり、その論文に大幅に手を入れて書き直したものである。

<sup>2</sup> この問題意識の背景には、日本ホーリネス教団による1997年の「日本ホーリネス教団の信仰告白」の採択に関して芦田道夫が指摘した「『信仰告白的教会』への転換」という象徴的出来事がある（「ホーリネス信仰のゆくえ」『現代の宣教』第13号 [日本ホーリネス教団教育局／東京聖書学院発行、2006年] :32-46頁）。芦田の理解では、それは、「メソジストの信仰基準として、信仰告白ではなく説教や聖書注解を残し……、論理的、体系的であるよりも信仰の生きた実質を重要視した」ウェスレー、また彼が生涯司祭としてとどまったイングランド教会の方向性

## I. 正統主義への憧れ

### A. ウェスレーにおける正統主義との距離感

ルター派や改革派に代表される「信仰告白的教会」と、英国教会およびウェスレーとの基本的スタンスの違いは、これまでも繰り返し指摘されてきた。それは、ローマ・カトリック教会に対して、必ずしも一方的に敵対的ではなかった英国教会において、エリザベス一世の下、カトリック的主張とピューリタンの主張とのバランスを取ることを目指した「エリザベス朝の宗教解決」におけるヴィア・メディア (*via media*) の姿勢や、その際に「聖書のみ」を主張するピューリタン側に対して、聖書と伝統と理性とのバランスを主張したリチャード・フッカーの姿勢に端を発するものであり<sup>3</sup>、それが、ウェスレーにおけるカトリック的要素とプロテスタント的要素、さらには東方教会的要素といった、複数の要素の統合へと受け継がれていった<sup>4</sup>。ウェスレーにおいては、この総合の姿勢が、特に、教理ではなく経験を強調する姿勢として現れたのであり、それゆえ、聖書・伝統・理性の三つに経験を加えた「ウェスレーの四支柱」

---

(アングリカニズム) とは、大きく異なる方向性を選択した、ということである (34, 37-38 頁)。これに対し、信仰告白による教会形成の方向性は、「神学の論理的体系化を目指」す「大陸のプロテスタント教会」型であるとされる (36-37 頁)。直接的には、ホーリネス系の一教団の出来事であるが、しかしここに提起されている問題の本質は、日本におけるホーリネス運動の受容と展開を理解する際に重要な視点を提供するものであろう。

<sup>3</sup> Richard P. Heitzenrater, *Wesley and the People Called Methodists* (Nashville: Abingdon, 1995), pp. 6-11. また、塚田理『イングランドの宗教：アングリカニズムの歴史とその特質』(教文館、2004年)、「第二章 エリザベス女王の宗教改革」、および「第四章 教会と聖書」を参照。

<sup>4</sup> ヴィア・メディアは、通常「中道」ないし「中庸」と訳される(詳細は後段を参照)。ウェスレーに流れ込んでいる複数の神学的伝統・思想については、藤本満『ウェスレーの神学』(福音文書刊行会、1990年) 90-96頁を参照。

(*Wesleyan Quadrilateral*) が強調されてきたのである<sup>5</sup>。英国教会の宗教改革自体、厳密な信仰告白の制定によって推し進められたものではなく、むしろ、信仰生活の経験の次元に深く根ざした「祈祷書」、基本的な教理を確認する「宗教条項」、各地の説教壇から読まれる「説教書」を通して浸透していったものであり<sup>6</sup>、それはウェスレーにおいても、英国教会の宗教条項を三十九箇条から二十五箇条に削減した「メソジスト宗教条項」や、いわゆる「標準説教」、また「新約聖書注解」において、その信仰の継承を目指すという形で受け継がれている<sup>7</sup>。こうした姿勢は、ウェスレーにおいて、特に教理的寛容性として現れており、彼が、ごく基本的な教理以外については、「意見」として、その相違を受け入れる柔軟な態度を取っていたことが、近年様々なところで指摘されている<sup>8</sup>。

<sup>5</sup> この用語 (*Quadrilateral*) は、アルバート・アウトラーによる (Outler, "The Wesleyan Quadrilateral: in Wesley," in *The Wesleyan Theological Heritage: Essays of Albert C. Outler*, ed. by Thomas C. Oden and Leicester R. Longden [Grand Rapids: Zondervan, 1991], pp. 21-37; originally in *Wesleyan Theological Journal* 20 [Spring, 1985])。日本語では、「四本柱」「四辺形」「四支柱」などの訳語が充てられてきたが、特にこの点に関して考察したものとしては、坂本誠「ウェスレーと英国教会」『ウェスレー・メソジスト研究』4 (2003年):43-60頁、特に49-56頁を参照。

<sup>6</sup> Heitzenrater, *ibid.*, p. 8.

<sup>7</sup> この「標準説教」(*Standard Sermons*) については、ウェスレー自身が付けたタイトルが「様々な機会になされた説教」(*Sermons of Several Occasions*) であったことが指摘され、他の説教との関連において総合的に考察されるべきである、とされている(藤本満『ウェスレーの神学』423-424頁)。この問題の詳細については、清水光雄『ウェスレーの救済論：西方と東方キリスト教思想の統合』(教文館、2002年)、「第一章 最近のウェスレー研究動向」の23-26頁を参照。

<sup>8</sup> 藤本満、前掲書、66頁(ウェスレーの説教#53:ホイットフィールド告別説教)。さらに、清水光雄「ウェスレーと他宗教」『ウェスレー・メソジスト研究』3 (2002年):21-35頁、特に29-34頁を参照。塚田理は、特定の「教義」や「信仰告白」をもたず、むしろ「キリスト教信仰は聖書と古来の信仰箇条で十分である」とした英国教会の特徴(アングリカニズム)を、原始教会を継承する「ヴィア・メディア」であるとし、カトリックとプロテスタント、ローマとジュネーヴの総合としての「ヴィア・メディア」という従来の理解に対して、修正を加えている(塚田理、前掲書、3-11頁)。

## B. ウェスレー以後の展開：正統主義への憧れ

ところが、この英国教會的な非信条主義を継承したウェスレーの寛容は、後のメソジスト教會の発展においては、大きな変更を受けることになる。19世紀のメソジスト教會においては、ウェスレー自身の研究ではなく、メソジスト神学の形成が課題として追求されたため、厳密な教理の体系化が進んだ結果、プロテスタント正統主義のような様相を呈することとなっていった<sup>9</sup>。19世紀アメリカのホーリネス運動は、英国におけるこうした教理主義的傾向に独自の貢献をすることとなったが、それは、第二次大覚醒のリバイバルにおいて、聖化（キリスト者の完全）のメッセージが「第二の転機」へと単純化され、瞬間的な回心経験が強調されたことによって、この教理主義的な傾向が、特定の教理へと特化されたということである<sup>10</sup>。したがって、ウェスレー以後のメソジスト教會において、さらにアメリカのホーリネス運動において、かつての教理的寛容は駆逐され、メソジストの組織神学また第二の転機という特定の教理に道を譲ることとなったのである。こうした展開の要因としては、自らの神学的アイデンティティーの確立という課題もあったであろうが、それとともに、他教派、特にカルヴィニズムとの論争による正当性の主張の必要性もあったのではないだろうか。カルヴァン派から見れば、ウェスレー派、メソジスト派は、所詮ドルト會議において異端とされたアルミニウス主義にすぎないのであり、

---

<sup>9</sup> ジェイムズ・ロンガンやロバート・チャイルズの研究は、メソジスト神学の形成が、リチャード・ワトソンの合理主義的転向によって大きく変容したことを指摘している（James C. Longan, “After Wesley: The Middle Period [1791-1849],” in *Grace Upon Grace: Essays in Honor of Thomas A. Langford*, ed. by Robert K. Johnson, L. Gregory Jones, and Jonathan R. Wilson [Nashville: Abingdon, 1999], pp. 111-23; Robert E. Chiles, *Theological Transitions in American Methodism: 1790-1935* [Lanham, M.D.: University Press of America, 1983]）。ワトソンの合理主義的転向について、ロンガンは「聖書における命題的真理の啓示とその合理的弁証への偏重」を指摘し（Longan, *ibid.*, p. 121）、チャイルズは「ウェスレー派正統主義」と呼び、その「スコラ主義的傾向」を指摘する（Chiles, *ibid.*, pp. 46-49）。

<sup>10</sup> Chiles, *ibid.*, p. 22. および『現代の宣教』第13号「座談会・ホーリネス教會のアイデンティティーを問う」（2-31頁）における藤本満の発言（8-11頁）を参照。

その批判に対して、メソジスト教会は自らの正統性を主張せざるを得なかったであろう<sup>11</sup>。

### C. 中田重治のホーリネス教会における正統主義へのさらなる憧れ

原田彰久は、この問題を「非信条主義」を一つの特徴とするメソジストの「包括性」が、「完全論」という救済論によって駆逐されていく過程として分析するが、それは、中田重治のホーリネス運動においても明らかに見られたものである<sup>12</sup>。原田によれば、中田は、留学中のアメリカにおいてホーリネス運動の「祭壇神学」をウェスレーの完全論と同一視して受け取り、それを教理的な核、また「会員資格」として教会形成をする姿勢をも受け継いだとされる<sup>13</sup>。帰国当初は教会として組織するつもりはなかったものの、次第に独自の教派・教会を形成する必要を認識するようになり、ついに 1917 年に、ホーリネス教会として独立した教会を組織するに至ったが、その会則は、明確に「祭壇神学」型の教理を会員資格として提示している<sup>14</sup>。

これに加え、19 世紀後半から 20 世紀初頭における聖書信仰をめぐる論争が、正統主義的自己理解をさらに促進させたと考えられる。ドイツの近代聖書学がもたらした高等批評の危機は、アメリカでは、1920 年代のプリンストン神学校における分裂騒ぎに象徴される聖書の無誤性（無謬性）論争へと発展し、聖書の根本教理の真理性を擁護する陣営が、教派を超えて結束していった。この高等批評の危機とそれに伴う聖書観による色分けは、当然のことながら日本にも波及したが、中田重治の場合は、ムーディー聖書学院での神学的転向を経て、帰国後、聖書信仰における正統主義の主張をホーリネス教会会則に盛り込んだ

<sup>11</sup> Heitzenrater, *ibid.*, pp. 11-12. ドルト会議をめぐる問題については、ワインクープ『ウェスレアン＝アルミニアン神学の基礎』（福音文書刊行会、1985 年）の第三部を参照。

<sup>12</sup> 原田彰久「中田重治とメソジスト」『ウェスレー・メソジスト研究』2（2001 年）：23-36 頁。

<sup>13</sup> 原田、前掲書、特に 27-31 頁を参照。

<sup>14</sup> 原田、前掲書、30 頁（大正七年の日本ホーリネス教会会則第二条第二項、第三条を引用）。

のである<sup>15</sup>。戦後のホーリネス系教会の場合も、確かに、聖書信仰における保守陣営の超教派的協力関係に軸足を置いていたものであり、この流れの中では、聖書信仰を重要な核の一つとする神学的アイデンティティの形成が、改革派的なプロテスタント正統主義の自覚を媒体として行なわれたとも言えるのではないだろうか。しかし実際には、後述するように、聖書信仰を厳格に「無誤性」として規定し、そこに正統主義の根拠を見出す方向性は、歴史神学的には一方的な主張であり、別の視点からの修正が迫られるであろう。

いずれにせよ、こうした正統主義への憧れは、教理の合理的体系化、また第二の転機への特化とその条件化、さらに聖書信仰の無誤性への厳格化という、少なくとも三つの方向性によって特徴づけられる。しかし、この三つの方向性は、果たして私たちの正統主義的自己理解を十分に根拠づけてくれるものだろうか。また、この三つの方向性は、歴史神学的に見て、正しく私たちのルーツを描いているだろうか。あるいは別の言い方をすれば、果たして私たちには、本当に「正統主義」というラベルが必要なのだろうか。正統主義にこだわり、正統主義であると主張することによって、何か大きな歪みを生み出してはいないだろうか。

## II. 正統主義への憧れの歪み

### A. 歴史神学的検証：宗教改革と初代教会への経路

#### (1) 宗教改革の位置づけ

正統主義への憧れがもたらした歪みは、歴史認識における偏りとして、日本におけるホーリネス運動のルーツを歴史神学的に遡る際に、顕著に現れてくる。これは、第一に、ウェスレーの背景としての英国教会をどのように位置づけるか、という問題である。端的に言えば、英国教会をプロテスタント宗教改革の一つの流れとして、ルターおよびカルヴァンの神学に従属させて位置づけるか、

---

<sup>15</sup> 原田、前掲書、31, 33 頁。中田重治がムーディー聖書学院の短期コースに留学したのは、1896-98 年の 2 年間であるが、原田は、その時に中田が「言語靈感説に基づく聖書神言説に出会い、信じ受け入れるようになった」と記す (31 頁)。

それとも、英国教会を、プロテスタント宗教改革とは区別される独自の事情によりカトリック教会から分離したと位置づけ、むしろ大陸の宗教改革の影響の方を、英国教会内の宗教改革の一要因として従属的に見るか、という違いである<sup>16</sup>。

ウェスレー研究における、いわゆる「標準的解釈」において、ウェスレーのアルダスゲイト体験は、それ以前の道德主義者に過ぎなかったウェスレーが真のキリスト者へと変わった「福音的回心」（救いを与える回心）として理解され、ウェスレーの聖化は、その決定的出来事を基軸に、例えばジョージ・セルによって、「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」として整理されてきた<sup>17</sup>。この「標準的解釈」自体にお

---

<sup>16</sup> 例えば、小林和夫は、『信仰の源流を尋ねて』（日本ホーリネス教団出版局、2000年）において、日本ホーリネス教団の「プロテスタント正統主義」を強調し、イエスまで遡る道筋を、「正統主義（聖書的プロテスタント諸教会）→宗教改革（ルター、カルヴァン、英国国教会、その他）→古カトリック（ニケヤ、カルケドン、正典結集）→イエス（原始教会）」として総括するが（16-22頁）、その記述において、英国教会は大陸の宗教改革に解消されており、また現代のカトリック教会はこの中では考慮されていない。この記述は、もともと1997年にブラジルホーリネス教会で行なわれた講演の記録であり、かなり大局的な、詳細に立ち入らないものであるため、あるいは、英国教会についての詳細を省略したものと見ることもできるが、それでも全体像としては、明らかにプロテスタント宗教改革を決定的な中心点として提示している（特に35頁の図を参照）。ただし小林自身も、別のところでは（よりアカデミックな論述において）、ウェスレーと宗教改革（カルヴァンの神学）の違いをより前面に押し出した記述をしている（小林和夫『キリスト教の確かさ』[日本ホーリネス教団出版局、1986年]、「V. オールド・サルティス[救いの順序]とJ・ウェスレーの聖化観」[76-89頁]）。こうした点からも、ホーリネス運動の神学的・教会的系譜の全体像の提示について、今後さらに検討が必要であると思われる。

<sup>17</sup> アルダスゲイト体験は、少なくともウェスレー研究の常識としては「第二の転機」的聖化ではない（藤本満「『アルダスゲイト』解釈をめぐって：岩本論文をきっかけとして」『ウェスレー・メソジスト研究』6[2005年]：47-60頁、特に60頁を参照）。セルのテーゼの引用、およびその理解の紹介と問題点の指摘については、清水光雄『ウェスレーの救済論』、「第一章 最近のウェスレー研究動向」（15-40頁）を参照。この「標準的解釈」の簡単な紹介については、清水光雄『ウェスレーの救済論』21-23頁、Randy L. Maddox, “Introduction: Aldersgate—Signs

いても、ウェスレーが宗教改革的神学の自覚的な影響を受けたのは、ジョージア宣教を機に交流を始めたモラヴィア派を通してであり、その影響がルター派の流れの法廷的信仰義認論であったことが共通認識となっている<sup>18</sup>。その神学的強調点は、あくまでも信仰者の外に客観的に存在する根拠としての「我らの外なるキリスト」 (*Christus extra nos*)、また「我らの外なる義」 (*iustitia extra nos*) であった<sup>19</sup>。この宗教改革的義認論への神学的回心が、アルダスゲイト体験の意味であり、「標準的解釈」は、この1738年5月24日のアルダスゲイト体験をウェスレーの神学における決定的な出来事と位置づけ、その後のウェスレーの神学を、すべてこの視点から解釈する。

しかしながら、近年のウェスレー研究においては、この「標準的解釈」に対して根本的な批判が投げかけられており、アルダスゲイト体験を相対化する新しい視点が提示されている<sup>20</sup>。この新しい視点によれば、アルダスゲイト体験によってもたらされた宗教改革の信仰義認論は、中期ウェスレー (1738-1765年) に限定的なものであり、後期ウェスレー (1765-1791年) によって修正・止揚されたのである。さらに言えば、中期においてさえ、絶えざる論争を通して、ウェスレーの宗教改革型の理解は修正され続けたのであって、ウェスレー

---

of a Paradigm Shift?" in Maddox (ed.) *Aldersgate Reconsidered* (Nashville: Kingswood Books, 1990), pp. 9-19; here, pp. 12f. を参照。

<sup>18</sup> ウェスレーに対する宗教改革の影響については、従来、母スザンナを通して、英国教会内のピューリタンの影響がかなり早い時期からあったことが主張されてきた。しかし、ジョン・A・ニュートンの研究によれば、実際のところ、ウェスレーがピューリタンの文献と取り組み、自覚的にその影響を受け止めて宗教改革型の信仰義認論を主張するようになるのは、1738年のアルダスゲイト体験を経てからであり、それ以前のピューリタンの影響は、信仰生活における特徴にとどまっており、「ウェスレーが母親から無意識に受けた影響」であった。このニュートンの研究の要約は、馬淵彰「ウェスレーとピューリタン」(『ウェスレー・メソジスト研究』4 [2003年]: 61-81頁)、66-68頁による。馬淵論文は、ウェスレーにおけるピューリタンの影響の問題について研究動向を詳細に紹介している。

<sup>19</sup> 藤本満「ウェスレーの義認論: 『外在の義』と『内在の義』をめぐって」『ウェスレー・メソジスト研究』4 (2003年): 11-42頁、特に12-17頁。

<sup>20</sup> Maddox (ed.) *Aldersgate Reconsidered* (Nashville: Kingswood Books, 1990) は、この新しい視点からの論考を収録した論文集であり、各章において「標準的解釈」に変わる視点が多角的に論じられている。



への宗教改革の影響は相対化されなければならない<sup>21</sup>。新しい視点によるウェスレー研究は、ウェスレーの前期（1725-1738年）の関心が、後期のそれと極めて近いことを指摘し、全体としてみると、初代教会、特に東方教会の伝統が、ウェスレーに一貫していたことを突き止めた<sup>22</sup>。さらに、この全体的視点においては、ウェスレーを理解する第一義的な文脈が16世紀の宗教改革の神学ではなく、東方教会の流れをも自覚的に取り込んでいた17世紀のアングリカン神学であることが明らかにされた<sup>23</sup>。要約すれば、近年の新しい視点によるウェスレー研究の成果は、宗教改革の影響が後期にも影響を与え続けたとはいえ、おもにウェスレーの中期に限定的なものであることを明らかにしたのであって、もはや「ウェスレーを16世紀宗教改革者と唐突に比較させ」ることはできないのである<sup>24</sup>。

したがって、日本におけるホーリネス運動の神学的系譜を辿る際にも、英国教会を大陸型の宗教改革の一つとして従属させる説明には無理があり、むしろ

---

<sup>21</sup> ウェスレーと宗教改革の神学との論争については、藤本満「ウェスレーの義認論」22-34頁を参照。したがって、ウェスレーの神学を理解する際にアルダスゲイトを決定的中心とするか、その後の修正に重きを置くかという視点の相違は、ウェスレー研究における資料の扱いの相違の問題でもある。アルダスゲイト型の「標準的解釈」では、アルダスゲイト体験直後の資料が中心とされ、「新しい視点」においては、ウェスレーの著作全体が網羅的に扱われることになる。新しいウェスレー著作集（*The Bicentennial Edition of the Works of John Wesley*, ed. by Frank Baker, et al. [Nashville: Abingdon and Oxford: Oxford University Press, 1984-]）は、こうした視点を反映したものであり、著作や説教の年代や背景が明記され、収録される内容も、19世紀前半に出版されたジャクソン版と比較して膨大なものになっている（清水光雄『ウェスレーの救済論』23-26頁参照）。

<sup>22</sup> この東方教会の伝統の影響の問題を掘り下げたものが、清水光雄の研究である（前掲書）。その他、初代教会の影響を指摘する研究としては、アウトラーのものや、テッド・キャンベルのものが詳しい（Outler, “The Place of Wesley in the Christian Tradition,” in Outler, *The Wesleyan Theological Heritage*, pp. 75-95; Ted A. Campbell, *John Wesley and Christian Antiquity: Religious Vision and Cultural Change* [Nashville: Kingswood Books, 1991]）。この辺りの研究動向については、藤本「ウェスレーの義認論」、34-37頁、特に注38-注41を参照。

<sup>23</sup> 藤本満『ウェスレーの神学』427-428頁。さらに詳細は、坂本誠「ウェスレーと英国教会」（『ウェスレー・メソジスト研究』4 [2003年]: 43-60）を参照。

<sup>24</sup> 藤本満『ウェスレーの神学』428頁。

英国教会の流れに正しくウェスレーを位置づけ、その上で、ウェスレーに対する宗教改革の影響を、英国教会内のピューリタンを経由したカルヴァン派正統主義の流れと、モラヴィア派を経由したルター派正統主義の流れとして、補足のかつ相対的に位置づけることが必要なのである<sup>25</sup>。

## (2) 初代教会への経路

上記の宗教改革の位置づけの問題とともに、近年のウェスレー研究のもたらしたもう一つの修正として、初代教会の位置づけについても論じる必要がある。ホーリネス運動の正統主義を主張する従来の説明においては、宗教改革を経由して初代教会に遡る道筋が、ニカイア・カルケドン信条（いわゆる「古典信条」）に遡る道筋として理解されてきた<sup>26</sup>。しかしながら、こうした「信条主義」型の歴史認識はかなり一方的なものであり、上述の英国教会の理解を踏まえるならば、ウェスレーと初代教会を繋げる道筋は、大陸の宗教改革を経由して古典信条に繋がるという遠回りのものではなく、ウェスレーが生涯属していた英国教会の伝統そのものの中に見出せるのである。しかも、その際を中心点は、古典信条に表明された命題的真理ではなく、生きた宗教であった。英国の宗教改革において、ヘンリー八世の下に制定され、後にエリザベス一世の下で改訂された宗教条項が果たした役割は、大陸のプロテスタント正統主義におけるような、精密な教理体系の構築による神学的画一化の実現にはなく、むしろ、英国教会内のプロテスタントとカトリックの双方に対して一定の自由を保

---

<sup>25</sup> 小林和夫は、英国の宗教改革が大陸の宗教改革と区別される「特別な改革」であるとしつつも、その説明では、「神学的に言いますと、英国国教会はカルヴァン的な考え方であります。教会の位置から言いますと、ちょうどカトリック教会と普通のルーテルやカルヴァンの改革教会との中間のような感じがいたします」と述べて、神学的には英国教会を宗教改革に従属させている（『信仰の源流を尋ねて』23-24頁）。

<sup>26</sup> 例えば、小林和夫『信仰の源流を尋ねて』16-22頁、日本ホーリネス教団「信仰告白解説」11頁。

障するという、宗教的寛容による国家の安定にこそあった<sup>27</sup>。この点について、塚田理は、『イングランドの宗教改革』において次のように述べている。

『三十九箇条』は……、大陸のプロテスタント諸教会のような信仰告白ではない。すなわち、イングランド教会は、使徒伝承のカトリック的教会の信条は、すべての教会にすでに受け入れられているニケア信経、ならびに使徒信経で十分だとした。また『三十九箇条』は信条の解説でもない。それらは、当時の神学上の論争点に対するイングランド教会の基本的立場を明らかにしたものであるが、ローマ・カトリック教会およびカルヴァン主義による特定の教理を退ける一方、あえて厳密な定義を避け、意図的に多様な解釈の可能性を残したものとなっている<sup>28</sup>。

さらに、英国教会の「ヴィア・メディア」の伝統に息づく初代教会の影響については、塚田は次のように述べて、それが単なる信条に集約されるものではなく、より広い靈性の事柄であったことを指摘する。

したがって、アングリカンの目指す〈ヴィア・メディア〉はキリスト教信仰の真髄を解明し、定義するものというよりは、むしろ〈ヴィア・メディア〉を歩むことによって原始教会以来の信仰告白の道を踏み外すことなく、真髄を悟り、体得するための道を指している。

すなわち、〈ヴィア・メディア〉とは、われわれが真理探究の靈的歩みを進める時、一見真実と思われる理解や靈的指針が陥りがちな、独善的な主義主張に偏ることなく、常に両極に目を配りながら、しかも絶えず前方に目を据えて——すなわち、真理である神を仰ぎ見て——進むべきことを示している。それは真理の定義や教理的解釈というよりも、信仰者の信仰理解と靈的姿勢を示す。真理の啓示は人間の神学的論及によつてのみ明らかにならないことを自戒し、謙虚に靈的生活を営み、われわれの理性的な真理探究の

<sup>27</sup> 塚田理『イングランドの宗教』「第三章『祈祷書』と『宗教条項』通称『三十九箇条』」（75-107頁、特に92-94頁を参照）。

<sup>28</sup> 塚田理、同書、94頁。

歩みが神からの啓示に照らされて導かれる時にのみ明らかにされる。それは、中道主義というよりも、〈ヴィア・メディア〉の精神である<sup>29</sup>。

以上のことから、ホーリネス運動の歴史的系譜の理解において、ウェスレーが所属していた英国教会から初代教会に遡るという説明の方が、ウェスレーから大陸型の宗教改革を経由して古典信条に連なるという説明よりも、事実 に即したものであると言えよう。

英国教会から初代教会へと遡るルートが、「真理の定義や教理的解釈……よりも、信仰者の信仰理解と霊の姿勢を示す」とすれば、それと対峙する宗教改革から古典信条へと遡るルートは、初代教会の信条から連綿と続く信仰告白によって提示される、精密な命題的真理の体系に関心を向けるものである。この視点においては、教理体系の論理的整合性が極めて重要な判断基準となる。その際に、聖書を規範として掲げながら、実際には古典信条に表明された内容を聖書の真理の中核として主張するために、往々にして古典信条が聖書を駆逐し、取って代わるような事態に陥る危険を孕んでいる<sup>30</sup>。

例えば、棚村重行は『現代人のための教理史ガイド』において、「神人両性のキリストにおいて肉となった『み言葉』こそ、聖書正典をも『規制する規範』であり……、そのうえで聖書こそ伝統を『規制する規範』、伝統は聖書により『規制された規範』とするのがよい」と述べるが、これは基本信条の神人両性論（規制された規範としての伝統）を、聖書（伝統を規制する規範）に

---

<sup>29</sup> 塚田理、同書、94頁。

<sup>30</sup> こうした事態の分かりやすい例が、棚村重行の『現代人のための教理史ガイド：教理を擁護する』（教文館、2001年）であり、芳賀力の『物語る教会の神学』（教文館、1997年）である。両者ともに、日本における過激な新約聖書学者の発言を牽制する目的をもって執筆しているという、日本の特殊な事情が背景にあるとはいえ（棚村：6-7頁、芳賀：25-26頁）、見事なまでに古典信条の教理内容を、聖書の内容に論理的に優先するものとして提示している。聖書と伝統の逆転現象は、スタンリー・ハワーワスの神学的倫理学の方法論における聖書の使用に関して、リチャード・ヘイズが同様の指摘をしている（ヘイズ『新約聖書のモラル・ヴィジョン：共同体・十字架・新しい創造』東方敬信・河野克也訳 [キリスト新聞社、2011年] 第1章）。

論理的に優先されるものとして聖書に先行させることによって、結局は循環論法（トートロジー）に陥っている<sup>31</sup>。こうして教会の伝統を聖書に先行させることで、結果的には、伝統に代えて抑圧されたものの歴史的経験を聖書解釈の原理とする解放の神学の視点を、「伝統を切り捨てる発想」として切り捨ててしまう<sup>32</sup>。

<sup>31</sup> 棚村重行『現代人のための教理史ガイド』120頁。棚村の論述は、一般信徒に分かりやすく説明するために単純化されたイメージを使っているが、その中で教会をバスに譬えて、「『歴史的諸教会』……を構成する『七点セット論』を以下のよう展開する——「1. ガソリンとしての正しい純粋な『福音』の給油、2. エンジンとしての生きた『礼拝、諸集会、霊的生活』、3. 総合説明書としての『聖書正典』の装備と正しい読み、4. 聖書の正しい読みをコンパクトにまとめたハンドブックという『教理伝統』、5. 運転手—車掌—乗客の関係を制度化した『職制』と教会論、6. バスの走行目的を示す道路地図とカー・ラジオ、交通法規といった『救済史』、7. 乗客への愛のケアのための救急箱、修理箱、交換タイヤなど『実践神学の諸学科』という装備品」（28-33頁）。さらに棚村は、今日の教会に回復しなければならない理想として捉えている宗教改革の「単一源泉論」を、ガソリン（福音）が流れる聖書というメインパイプと、「そのメインパイプから正しくガソリンをエンジンに注ぐ『伝統』という補助パイプ」として説明している（92頁）。こうした譬え自体は非常に分かりやすいものの、棚村の論述を読むと、実際には聖書を原油とし、聖書と今日の教会を繋ぐパイプの途中に、原油精製工場としての初代教会の教会会議が置かれ、そこで精製されて初めて、原油は教会バスを走らせることのできる純粋なガソリン（基本信条の内実としてのキリスト論・三位一体論・贖罪論＝福音）となる、と考えているのではないかという印象を受ける。あるいは、福音の内容を「三位一体の神」と「キリストの人格とわざ（事業）」であると、基本信条に表現された内容がそのまま「福音」に直結されていることから判断すると（137頁）、聖書はもはや源泉ではなくなってしまっているのではないか、との印象さえ受ける。

<sup>32</sup> 棚村重行、同書、121頁。この性急な解放の神学切り捨ては、棚村の「単一源泉論」への排他的忠誠や現代の社会派への批判など、複数の要因が考えられるが、棚村が絶対的信頼を寄せる教会の伝統が、解放の神学における歴史的経験と同じく、一つの解釈原理であることを、棚村自身はまったく見落としているのではないか。問題は、特定の教会的伝統を絶対視してそれを基準に解釈の正否を判断するのではなく、競合する解釈原理を聖書に照らして判断するという、聖書解釈のリテラシーなのである。地道な聖書解釈を素通りして、改革派教会の伝統（古典信条や信仰告白）に頼ることで問題の解決にはならないし、聖書学者との対話が成立しない独

同様の問題点は、『物語の教会の神学』における芳賀力の議論にも見出せる。芳賀の場合は、ブリヴァード・チャイルズとジェイムズ・サンダースの正典的解釈論や、近年の物語の神学との対話を通して洗練された議論を展開しているものの、最終的には、古典信条から宗教改革へと継承され先鋭化された教理内容、特に刑罰代償説という西方教会の法廷的救済論の教理を、教会の語るべき「救罪の物語」（原ストーリー）として提示することによって、聖書よりも特定の教理内容を論理的に先行させてしまっている<sup>33</sup>。この論述においては、解

---

り言に終わる危険性さえある。組織神学者や歴史神学者が、基礎的な聖書解釈のリテラシーを身につけることで、有意義な対話が生まれることを期待したい。（ちなみに、棚村に対抗して筆者の理解を例えるなら、聖書は栄養の豊かな玄米、基本信条は教会会議という精米所で精米された白米、となるであろうか。）

<sup>33</sup> 芳賀力、前掲書、41-94頁。芳賀の議論において、チャイルズおよびサンダースの正典的解釈論や物語の神学に対する理解には、多少の疑問が残る。物語の神学については、アメリカの展開をあまりにも一方的に切り捨てているように思われる（10-11頁）。しかし、それよりも深刻な問題は、正典的解釈をめぐる論述である。チャイルズの議論に関しては、チャイルズ自身の主張を誤解した、かなり無謀な引用であると思われる（71-78頁）。芳賀の指摘するように、確かにチャイルズは、現在の旧約聖書の最終形態において正典化を意識した編集が行なわれており、そうした正典意識的（Canon-conscious）な編集を見極めることによって、かつての歴史的批評的研究の問題点であったテキストの断片化を食い止め、信仰共同体に対する語りとしての統合性を確保できると論じた。しかし、その際にチャイルズが問題にした正典意識は、あくまでも捕囚による民族（あるいはむしろ、信仰共同体）の危機であり、その危機に直面した世代に対して、伝承された過去の物語を、現代の物語として再提示するという意識であった。その正典化の意図は、決して、過去の伝承内容をいくつかの教理的宣言や告白文に集約してしまうようなものではなかった。そのチャイルズの議論を根拠に、一足飛びに4-5世紀の古典信条や正典結集の内実としての三位一体論・キリスト両性論と旧約聖書を直結することは、アナクロニズムではないか。ここには、チャイルズのいう正典化の意図について、読み違いが生じているように思われる。また、サンダースの議論についても、同様の問題点が指摘できる（78-82頁）。サンダースの場合は、正典化を歴史的プロセスと見做し、そのプロセスにおける信仰共同体の朗唱の役割を強調することで、チャイルズの方法論よりも動的であるが、ポイントは過去の世代の物語を、次の世代のために朗読し直すという、現代化のプロセスなのである。芳賀はこれを、聖書の物語が「物語る教会」の伝統において、古典信条および宗教改革の信仰告白へと「結晶化された」という自説のために根拠として用いているが、サンダースの正典化のプロセス

釈されるべきテキストは、もはや個々の具体的な聖書の物語ではなく、古典信条に「結晶化」され、さらに宗教改革によって明らかにされた「救罪の物語」になってしまっており、結局のところ、解釈されるべきテキスト（救罪の物語）と、その解釈の正しさを保証するもの（古典信条）が、実際には同じものである、というトートロジーに陥っているのである<sup>34</sup>。芳賀の問題意識は、現代の教会が解釈の相対化の危機に直面している、というものであり、その相対化に歯止めをかけるものとして、古典信条と宗教改革における改革派の伝統によって生み出された信仰告白を主張しているのである。確かに古典信条の三位一体論もキリスト両性論も、また宗教改革の刑罰代償説も、教会が語り継いできた救済の物語には違いないが、教義学を持ち出す前に、まず聖書解釈の次元において、競合する解釈を批判的に吟味して解釈の優劣を判断し、逸脱した解釈を排除することが先決ではないのだろうか<sup>35</sup>。また確かに、古典信条の三位

---

は、芳賀が考えるような特定の信条や信仰告白への「結晶化」ではないであろう。サンダースもチャイルズも聖書学者であり、聖書解釈の方法論の次元で歴史的批評的研究の問題点を克服しようとする取り組みをしているのであるが、芳賀は、そうした聖書解釈の次元を素通りして、結局は古典信条と改革派の信仰告白をもって簡単に答えを出そうとしているのではないだろうか。

<sup>34</sup> この「救罪の物語」という表現は、芳賀が聖書の救済の物語を、西方教会の法廷的贖罪論である刑罰代償説に集約させて理解していることを象徴的に示している（この点についての批判は、後段注を参照）。

<sup>35</sup> 芳賀は、繰り返し「正典的伝承力」が基本信条に「結晶化された」と強調し（6, 66, 83, 84, 88 頁）、さらに、「後のそれを更に反省し詳細に展開したものが教会の教理であり神学」であるとして（83 頁）、「教義学」こそが「ストーリーの逸脱」を阻むものとするが（65 頁）、この理解には聖書のテキスト解釈の次元が欠落している。問題は、聖書の物語の豊かさや多様性が、古典信条や信仰告白では十分に汲み尽くせないということである。たとえば、古典信条にうたわれている三位一体論やキリスト両性論は、4 世紀の固有の文脈において成立したものであり、その時代と文化のコンテキストにおいて意味を持つものである。当時は、ギリシア的な霊肉二元論の世界観の中で、霊（善）である神が肉（悪）に宿るという「福音」はスキャンダルであったのであり、それゆえ、それがどのようにして可能であったのか、また、霊はどの程度まで肉に宿ったのか、というような存在論的（形而上学的）な議論が詳細に論じられ、その説明体系における論理的整合性が追求されていたのである。その存在論的問いへの解答が、精密に教理化された三位一体論であ

一体論もキリスト両性論も、また宗教改革の刑罰代償説も、教会が語り継いできた救済の物語には違いないが、それは一つの教会的伝統において語り継がれてきた物語なのであり、教会全体の伝統においてこの物語だけが正しい物語、すなわち「正統」な物語であるという主張には、そう簡単に同意できないのである。この点で、芳賀の語る「救済の物語」は、あまりにも排他的にカルヴァン主義的な物語であるといわざるを得ない<sup>36</sup>。この排他的側面が如実に現れている一例として、カルヴァンとオジアンダーの論争を分析する部分を取り上げると、芳賀の議論においては、オジアンダーの存在論的救済論の視点は、神との合一を目指す神秘主義であるとして、カルヴァン派の法廷的救済論の視点から、一方的に退けられてしまう<sup>37</sup>。しかしながら、東方教会の流れをも受け継いでいた英国教会司祭のウェスレーの流れに属する私たちは、オジアンダーの存在論的救済論をそう簡単にあきらめることはできないし、芳賀のように一方的に切り捨てることはできないのである。

以上、具体的な批判に紙面を割いたが、それは、初代教会へと遡る道筋が、決して、宗教改革の法廷的救済論を体系化した信仰告白を経由して、三位一体論やキリスト両性論に集約される古典信条へと至るルートだけではない、ということを示すためであった。なぜ、初代教会へと遡る道筋を古典信条に集約さ

---

り、キリスト両性論なのである。確かに、その時代にあっては、古典信条に言明された教理内容は、一つの時代・文化のコンテクストにおける「結晶化」であったと言えるであろう。しかしながら、その時代の問いへの答として、極めて文脈的（contextual）なものである古典信条が、聖書の物語の豊かな内容のすべてをすべての時代に対して「結晶化」した、というように理解してしまってもよいのだろうか。

<sup>36</sup> 上述の古典信条の問題とも重なるが、刑罰代償説という宗教改革の生み出した特定の信仰告白が、聖書の救済の物語を独占的に「結晶化」したと主張することは妥当なことであろうか。この問題点は芳賀が論述を進める中でより明らかになるが、芳賀にとっては、カルヴァン派の流れにおいて整備された教理体系およびその表明としての信仰告白が独占的な地位を与えられており、異なる視点はいとも簡単に排除されていく。贖罪論に関しては、河野克也「あがない」『聖書神学事典』（いのちのことば社、2010年）を参照。

<sup>37</sup> 芳賀力、前掲書、185-205頁。



せてはならないかという、それは前段でも触れたように、古典信条の扱う問題が、存在論的問いという特定の問題に集中しているからであり、またそれゆえ、古典信条では初代教会の靈性の豊かさのごく限られた側面しか明らかにされないからである。いくつかの例を挙げるなら、まず古典信条には、信仰者がどのようにイエスに従って生きたかについて、一切言及がない。古典信条のキリスト告白は、聖書に明示されているイエスの教えを何一つ反映しておらず、初代教会がどれほどイエスの教えを真剣に受け止め、牢獄に囚人を訪ね、病人の世話をし、貧しい者に食事を与え、財産を施していたかについて、何一つ伝えないのである<sup>38</sup>。この初代教会の靈性は、特にコンスタンティヌス帝の「回心」以前の教会において顕著であった。古典信条が確定される以前の教会においては、キリスト者になるということは、すべてを捨ててイエスに従うことであった。そのため、回心も、瞬間的な点的なものではなく、時間をかけて、信仰内容だけでなく、生活態度についても精査され、十分にそのキリスト者らしさが確認された上で、洗礼を受けることが許されるというように、幅広く継続する線的（さらに言えば面的）なものであった<sup>39</sup>。もちろん、古典信条の目的

<sup>38</sup> 使徒信条においてイエスの教えや生涯が欠落している点について、メノナイト派の新約聖書学者ウィラード・スワートリーは、以下の追加を提案している。

「……おとめマリアより生まれ、彼のアッパ（父）に従順に生き、愛と平和と赦しに生きてそれらを教え、病を癒し、悪霊を追放し、罪を赦し、死者を生き返らせ、諸力を打ち負かした。ポンテオ・ピラトのもとに苦しみを受け……、三日目に死人のうちよりよみがえり、諸力の力に勝利し、天に昇り……」（スワートリー『平和の契約：福音の聖書神学的理解』〔東京ミッション研究所、2006年〕412-413頁）。

<sup>39</sup> この辺りの事情は、アラン・クライダーの小書（Alan Kreider, *The Change of Conversion and the Origin of Christianity* [Harrisburg, Penn.: Trinity Press International, 1999]）に詳しい。クライダーは、この書において、コンスタンティヌス帝の「回心」が、一般の人々の「回心」にどのような変更をもたらしたかを詳しく述べているが、コンスタンティヌス以前の「回心」が、生活指導まで含む広い靈性の事柄として描かれている。また、多くの人々がキリスト教に魅せられていった理由を、キリスト者の愛の行ないに見ている（第2章：10-20頁）。また、当時の洗礼教育の過程については、ヒポリュトスのものとされる『使徒の言い伝え』（Apostolic Tradition）や、キプリアヌスの伝記などから、コンスタンティヌス以前の様子が伝えられるが、それは、狭い意味での教理問答にとどまらず、聖書の物語に関する幅

は、初代教会の日常生活を開示することではなく、異端との論争において教理の「正しさ」すなわち「正統性」を確保することであったのであるから、それは当然であろう。しかし、この当然のことは、裏を返せば、古典信仰の内容が、初代教会の全体像を伝えるものではない、ということを示しているのであって、初代教会に遡る道筋が古典信条に集約されてはならないことを証明するものであろう。同様に、宗教改革の刑罰代償説もまた、救済の教理の理論的説明の一つに過ぎないのであって、当時の信仰者の具体的な信仰生活や霊性、すなわち彼らの生きた宗教を伝えるものではない。これに対し、ウェスレーの流れに属するホーリネス運動は、ウェスレーから英国教会を経由して初代教会の生き生きとした霊性に連なるのであり、生きた宗教とその霊性とを辿る道筋によって、自らの信仰の正統性を確認するべきであろう。確かに、厳密な信仰告白によって教会を形成する方向も一つの方向であるが、むしろ、より広範囲な霊的生活の修練によって、いのちの交わりを通して教会を形成する方向を真剣に検討する必要があるのではないだろうか<sup>40</sup>。

## B. 聖書信仰と福音派の定義

さて、前段においては、初代教会へと遡る「正統主義」に関して、ウェスレーから英国教会を経て初代教会へ、という別の選択肢を提示したが、ホーリネス運動における正統主義への憧れには、聖書信仰をめぐるもう一つの歪みが見られる。中田重治がムーディー聖書学院において聖書神言説に回心して以来、戦後の再建以降も、ホーリネス系諸教派は一貫して聖書信仰を標榜し、そこに「正統主義」の主張を込めてきた。しかし、その際にも、改革派的な客観的眞

---

広い知識や、イエスの教えの実生活での習得など、生活全体にも及ぶものであった（第3章：21-32頁）。

<sup>40</sup> 後者もまた、一つの「正統主義」と言えるはずである。この点に関しては、近年の霊性（スピリチュアリティ）に対する関心の高まりと、それに伴う多くの良書の出版を心から歓迎したい。例えば、P・シェルドレイク『キリスト教霊性の歴史』木寺廉太訳（教文館、2010年）を参照。そこでは、宗教改革期のルター派、カルヴァン派における霊性も描かれている（155-161頁）。

理を基準とした正統主義理解に巻き込まれてしまい、もともとのウェスレーの流れにあった重要な側面を見失っているのではないだろうか。この点に関しては、福音派と根本主義（原理主義：ファンダメンタリズム）の歴史記述において、多少複雑な問題が絡んでいる。

アメリカでの福音派の歴史に関しては、ファンダメンタリズムを、何を基準にどう位置づけるかについて複雑な議論がある。大きく分けると、一方では、20世紀初頭のプリンストン神学校の分裂騒動に象徴される、長老派内での厳格な無誤性の主張をめぐる議論を軸にファンダメンタリズムを定義し、その視点から現代の福音派を描く（長老派パラダイム）G・マースデンがおり<sup>41</sup>、他方では、リバイバル運動のおもな担い手であったメソジスト教会の断片化による、19世紀後半のホーリネス運動および20世紀のペンテコステ運動の形成を基軸に福音派を記述し、その枠内で、ディスペンセーション主義の台頭を中心にファンダメンタリズムを定義する（ペンテコステ派パラダイム）ドナルド・デイトンがいる<sup>42</sup>。両者の視点の違いは、それぞれ異なる福音派の歴史記述を生み出しているが、従来の福音派の歴史記述において主流であったのは、聖書信仰を基軸とするマースデンのものであった。マースデンは、おもに長老教会とバプテスト教会の資料に依拠しながら、1920年代に自由主義に毒されたブ

<sup>41</sup> George M. Marsden, *Fundamentalism and American Culture: The Shaping of Twentieth-Century Evangelicalism, 1870-1925* (Oxford: Oxford University Press, 1980); idem, *Understanding Fundamentalism and Evangelicalism* (Grand Rapids: Eerdmans, 1991).

<sup>42</sup> この論争の詳細については、“Symposium on Evangelicalism,” *Christian Scholar’s Review* 23/1 (1993): 12-71 を参照。このシンポジウムは、直接的には、フルー神学校の創立と変遷の経緯を、福音派およびファンダメンタリズムの歴史の中にどのように位置づけるか、という問題を論じているのだが、実際には、より根本的な問題である、福音派およびファンダメンタリズムのそもそもの定義をめぐる論争が展開されている。このジャーナルには、ドナルド・デイトンによるマースデンの著書

(George M. Marsden, *Reforming Fundamentalism: Fuller Seminary and the New Evangelicalism* [Grand Rapids: Eerdmans, 1987]) への書評論文を皮切りに、マースデン、フラワー、ピノック、スィーニー、カーペンターによるデイトンへの応答と続き、最後にデイトンが総括するという形で、シンポジウムが掲載されている。特に重要なのが、デイトンの書評論文 (Donald W. Dayton, “The Search for the Historical Evangelicalism”; George Marsden’s History of Fuller Seminary as a Case Study,” pp. 12-33; esp. 12) である。

リンストン神学校から分かれ出てウェストミンスター神学校を創立したファンダメンタリズムと、さらに 1940 年代にその分離主義的反知性主義的傾向を嫌ってファンダメンタリズムから分かれ出た新福音派を、福音派の歴史の中心的物語として描く<sup>43</sup>。この物語の決定的出来事は、聖書信仰をめぐる分裂によって形成されたファンダメンタリズムにある。これに対して、デイトンは、17 世紀ピューリタンと敬虔主義にそのルーツを持つ古典的福音主義から物語を説き起こし、福音派の中心的特徴として、リバイバリズムや大覚醒に見られる「回心主義的敬虔」を挙げる<sup>44</sup>。この回心主義的敬虔をもって福音宣教や社会事業に積極的に関わっていたのは、デイトンによれば、法廷的義認論を強調する宗教改革の流れに対して、より実質的な変化としての聖化を強調し、また刑罰代償説に対して道徳支配説 (moral government) などの別の説明を強調したグループであり、その中心にはメソジスト派の諸教会、諸グループがあった<sup>45</sup>。伝統的な「長老派型」の歴史記述が、1920 年代に長老派内で戦われた、聖書信仰をめぐる自由主義／保守主義の論争を根拠に、福音派を基本的には「保守的」また「正統的」として、極右のファンダメンタリズムと穏健な新正統主義との間に位置づけるのに対して、デイトンは、当時の福音派はラディカルであったとして、むしろその対極に位置づける<sup>46</sup>。

さらに、デイトンの提出する修正案によれば、ファンダメンタリズムの本質は、マースデンが福音派との直線的連続性において見ている聖書信仰における

---

<sup>43</sup> Dayton, *ibid.*, p. 14. この長老派型の歴史記述を代表するもう一人の人物として、デイトンは、バナード・ラムを挙げ、ラムの記述は、福音派の歴史の「長老派化」(presbyterization) である、と批判する (Dayton, *ibid.*, pp. 20f.; Bernard Ramm, *The Evangelical Heritage* [Waco, Tex.: Word, 1973])。

<sup>44</sup> Dayton, *ibid.*, pp. 14f.

<sup>45</sup> Dayton, *ibid.* デイトンは、マースデンの記述において、現代の長老派根本主義および福音派の前身として「古」プリンストン神学校が描かれるのに対し、むしろ、メソジストの影響を受けて伝道的に転身した「新」長老派の方を提示する (*ibid.*, pp. 15-17)。

<sup>46</sup> Dayton, *ibid.*, p. 17.

保守主義ではない<sup>47</sup>。むしろ、ファンダメンタリズムの本質は、未来型の預言と詳細な契約期分割システムを聖書信仰の核として提示するディスペンセーション主義であり、1940年代の新福音派の離脱は、まさにこのディスペンセーション主義の千年期前再臨説・患難期前携拳説との決別の出来事であった<sup>48</sup>。このように、ファンダメンタリズムを本質的にディスペンセーション主義前千年期説として定義することによって、聖書信仰における無誤性の意義についても、従来の理解は修正を迫られることになる。ディスペンセーション主義においては、詳細な契約期分割の図式とともに、イスラエルに語られた預言が文字通り実現するとの理解が、中心的な意義を担っている<sup>49</sup>。したがって、これら

<sup>47</sup> マースデン自身の言葉では、ファンダメンタリズムは、「戦闘的に反近代主義的なプロテスタント福音派」と定義される (Marsden, *Fundamentalism and American Culture*, p. 4)。

<sup>48</sup> Dayton, *ibid.*, pp. 30f. デイトンは、この主張を補強するため、1960年代にフラー神学校を去った教授たちが、皆ディスペンセーション主義者であったことを指摘するが、彼らの多くは、明確にディスペンセーション主義を標榜したトリニティー神学校へと移っていた (*ibid.*, p. 31)。従来、トリニティー神学校の創立の根本的理由として、無誤性をめぐるフラー神学校との相違が主張されてきたが、デイトンは、むしろ、根本的な争点はディスペンセーション主義であったとし、無誤性を、ディスペンセーション主義の聖書解釈を支える枠組みとして位置づけることを示唆している (*ibid.*)。デイトンは、ファンダメンタリズムを本質的にディスペンセーション主義として定義した研究として、アーネスト・サンディーンのもの挙げている (Ernest R. Sandeen, *The Roots of Fundamentalism: British and American Millenarianism, 1800-1930* [Chicago: University of Chicago Press, 1970])。サンディーン型のファンダメンタリズム解釈については、さらに、メノナイト (アナバプテスト) 派の三つの事例が、その正しさを示している (William Vance Trollinger Jr., "How John Nelson Darby Went Visiting: Dispensational Premillennialism in the Believers Church Tradition and the historiography of Fundamentalism," in *Apocalypticism and Millennialism: Shaping a Believers Church Eschatology for the Twenty-First Century*, ed. by Loren L. Johns [Kitchener, Ontario: Pandora, 2000], pp. 264-81 [chap. 18]; and Donald F. Durnbaugh, "Anti-Modernism, Dispensationalism, and the Origins of Fundamentalism: A Response to Trollinger," in *Apocalypticism and Millennialism*, pp. 282-89 [chap. 19])。

<sup>49</sup> 中田重治に大いに影響を与えたディスペンセーション主義者のウィリアム・ブラックストーンは、こうした預言解釈から、「キリスト教シオニズム」を展開し、1891年に、壮大な新聞広告キャンペーンや政治的ロビー活動を通して、当時のベンジャミン・フランクリン大統領に対して、ユダヤ人国家の建設を呼びかけた

の預言は、靈感を受けた誤りなき神の言葉として、語られた時点からはるか彼方の将来を正確に預言（予言）したものとされる。聖書の無誤性をめぐる議論においては、救いに関する事柄と、歴史や科学を含むそれ以外の事柄とを分けて、誤りのない部分を前者に限定する立場は「限定的無誤性」と呼ばれ、「無誤性」(inerrancy)ではなく「無謬性」(infallibility)という用語で表現される<sup>50</sup>。その際に、すべての領域における全的無誤性を主張するこの立場が、ことさらに歴史的正確さに固執し、事後預言 (*prophetia post eventum*) をア・プリオリに退ける背景には、ディスペンセーション主義の預言理解が、そうした神学的コミットメントを要請するという事情もあると考えられる<sup>51</sup>。無誤性の

---

(Donald Wagner, “Evangelicals and Israel: Theological Roots of a Political Alliance,” *Christian Century* [November 4, 1998]: 1020-26 を参照)。中田重治の場合も、そもそも初めから、こうしたディスペンセーション主義のシナリオに従って預言を解釈していた。内村鑑三との再臨運動は、この預言解釈のゆえであったし、後のイスラエルの回復とユダヤ人のための祈りを中心的使命とする方向転換も、結局のところ、この預言解釈が根底になければ成立しないものである。ただし、イスラエル回復のシナリオの中に、日本民族を位置づけたこと（特に日猶同祖論）は、中田自身の預言解釈であって、ディスペンセーション主義からの独自の発展であろう。中田のユダヤ人論については、David G. Goodman and Masanori Miyazawa, *Jews in the Japanese Mind: the History and Use of a Cultural Stereotype* (New York: Free Press, 1995), 47-58 を参照。

<sup>50</sup> 例えば、内田和彦「聖書の靈感」『新キリスト教辞典』（いのちのことは社、1991年）、745-746頁を参照。

<sup>51</sup> 例えば、Charles C. Ryrie, *Dispensationalism*, revised and expanded ed. (Chicago: Moody Press, 1995), esp., chap. 8 (“Dispensational Eschatology,” pp. 145-60)を参照。この点は、ディスペンセーション主義の伝道者であるハロルド・リンゼルが、同時に強固な無誤性論者であることにも、見事に現れている。預言書の執筆年代をめぐる議論において、無誤性の視点からは、ほとんど常に、預言の正確さが争点となるが、例えば、ダニエル書後半の預言が、事後預言の形式によって同時代に書かれたと認めることは、神の預言能力を認めないことになり、不信仰として退けられる。しかし、同時代の書とする理解は、預言能力ではなく、預言書のコンテクスト性を強調することで、その時代の信仰者への神の語りかけとして読もうとするのである。このコンテクスト的理解は、決して不信仰の一言で切り捨てられるものではない。無誤性の強硬な主張の問題点、特に論理的矛盾については、原典の不在、検証不可能性など、さまざまに指摘されうるが、ディスペンセーション主義と、その詳細な預言の

主張において、記述の客観的な真理性が強調される背景には、こうした要因もあることを理解する必要がある。

この歴史記述の相違については、これ以上詳細に論じる紙面はないが、少なくとも、デイトンの提示する別の視点は、福音派とファンダメンタリズムの理解における聖書信仰の意義について、従来の理解とは別の視点を提供しており、ホーリネス運動が今後も「福音派」として自らのアイデンティティーを形成・維持しようとする際に、極めて重要な意味を持つと思われる。すなわち、ホーリネス系諸教派は、戦後、聖書信仰を無誤性として定義する福音派として自らのアイデンティティーを形成してきたが、その福音派の理解（定義）は、果たして歴史神学的に妥当なものであろうか。デイトンの記述に従えば、そうした歴史記述は一方的なものであり、むしろウェスレー・メソジスト型の福音派理解によって、命題的真理の体系としての教理ではなく、生きた宗教の側面、生命的な靈性の側面を強調するような聖書信仰、また福音派としてのアイデンティティーの形成を目指すことが必要なのではないだろうか<sup>52</sup>。実際のところ、歴史的には、ウェスレアンの立場の学者たちは、そもそも聖書信仰を狭く無誤性としては定義しなかったし、後に先鋭化された全的無誤性に対しても、決し

---

図式に対するコミットメントを抜いて考えるならば、無誤性論争についても、あるいは別の見方、より柔軟な態度の余地が生まれるのではないだろうか。この点については、河野克也「聖書信仰の再構築に向けて：無誤性の彼方・歴史主義の彼方」『現代の宣教』第6号（1999年）：70-77頁を参照。より詳しくは、Mark Ellingsen, *The Evangelical Movement: Growth, Impact, Controversy, Dialog* [Minneapolis: Augsburg, 1988], pp. 205-29 および Vincent Bacote, Laura C. Miguérez and Dennis L. Okholm (eds.), *Evangelicals and Scripture: Tradition, Authority and Hermeneutics* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 2004)を参照。

<sup>52</sup> こうした生命的な側面を強調する福音派の一例として、ジェイムズ・オアを挙げることができるだろう。オアについては、小林和夫「J・ウェスレーと聖書」『キリスト教の確かさ』31-33頁、および Mark Ellingsen, *ibid.*, pp. 52f.を参照。さらに、生命的側面についての詳細は、Ellingsen, *ibid.*, pp. 230-36を参照。エリングセンは、シカゴ声明によって先鋭化した無誤性の概念が、ローザンヌ会議によっては注意深く避けられ、信頼性（trustworthiness）に置き換えられたことを記している（Ellingsen, *ibid.*, p. 221）。

て完全にコミットしたわけではなかった<sup>53</sup>。さらには、この先鋭化された全的無誤性論に下支えされたデイスペンセーション主義の千年期前再臨説および患難期前携挙説を、ホーリネス系諸教派は受け入れるのかどうか、という問いも重要である。歴史的には、ムーディー聖書学院での神学的転身によって、中田重治はデイスペンセーション主義者となったと考えられるが<sup>54</sup>、この特殊な形態の終末論とどう折り合いをつけるかが、今後決定的に重要な争点となるであろう<sup>55</sup>。ファンダメンタリズムが本質的にデイスペンセーション主義であり、

---

<sup>53</sup> J. Kenneth Grider, "Wesleyanism and the Inerrancy Issue," *Wesleyan Theological Journal* 19/2 (1984): 52-61. グライダーは、ウェスレー自身の聖書信仰から始め、続いてオートン・ワイレーの聖書信仰とA・M・ヒルズの聖書信仰を検討するが、皆、全的無誤性ではなく、救いに関する事柄に関して誤りなきとする、いわゆる「無謬性」の立場であったとする。先鋭化された全的無誤性論は、通常カルヴァン派系の保守的福音派と結びつけられているが、カルヴァン主義神学者から、宗教改革者の聖書信仰は全的無誤性ではなく、むしろ救いに集中する視点（無謬性）であったとの批判を受けている（Jack Rogers and Donald K. McKim, *The Authority and Interpretation of the Bible: An Historical Approach* [New York: Harper & Row, 1979]; quoted in Gabriel Fackre, "Evangelical Hermeneutics: Commonality and Diversity," *Interpretation* 43 [1989]: 117-42, here p. 124, n. 24)。さらに、村瀬俊夫「聖書論論争をめぐる視点からの個人的所見」『福音主義神学』第41号（2010年）：103-122を参照。

<sup>54</sup> 芦田道夫は、中田の終末論はデイスペンセーション主義ではなかったとするが（「中田重治におけるホーリネス神学形成の研究」牧会学博士論文 [アジア神学大学院日本校、2003年] 88頁）、中田がウィリアム・ブラックストーンのデイスペンセーション主義の書（*Jesus Is Coming*）を翻訳出版していることや、イスラエル問題に固執したことなどから判断して（芦田、同書、第3章「終末論的展開の神学」42-68頁）、中田の終末論はデイスペンセーション主義であったと考えることが妥当であろう。この点については、中田のイスラエル論（終末のイスラエルの回復預言）と、ブラックストーンの書との照合によって、歴史神学的により詳細な検討がなされる必要であろう。その後出版されたホーリネス教団史においては、中田は明確にデイスペンセーション主義者とされている（日本ホーリネス教団歴史編纂委員会編『ホーリネス信仰の形成』日本ホーリネス教団史第1巻 [日本ホーリネス教団、2010年] 303-305, 358-379頁）。

<sup>55</sup> ホーリネス教会の分裂事件は、まさに、中田のデイスペンセーション主義によるイスラエル理解をめぐる教理的な分裂であった。また、その終末論の詳細における相違点が、後に戦時中の裁判において、中田派を切り捨てて保身を図る神学的根拠となったのである。この点で、日本ホーリネス教団が、終末論をどのように理解



その預言図式を支えたのがファンダメンタリズムの無誤性論である、という相関関係を認めることで、ディスペンセーション主義のイスラエルへの盲目的なコミットメントと、ア・プリオリで極端な預言解釈との両者から自由な立ち位置に立って、福音派としての健全な聖書信仰とアイデンティティーの形成ができるようになるのではないだろうか。

## 結語

ホーリネス系諸教派が「正統主義」を主張する意義は、どこにあるだろうか。一つには、現代においてもなお存在する、教理的な異端（エホバの証人、モルモン教、統一教会など）と自らを峻別する、ということが挙げられよう。しかし、正統主義に憧れ、正統性を主張する背景や心理の裏には、見逃すことの出来ない歪みも存在するのである。それは、自らの歴史のアイデンティティーを理解するにあたって、プロテスタント正統主義の視点に依存することによって、命題的真理の体系としての教理、特に法廷的贖罪論を一方的に強調する改革派型の自己理解へと吸収されてしまうという歪みである<sup>56</sup>。この視点が、日本におけるホーリネス運動において、ウェスレーと英国教会という歴史的背景の意義を正しく見えなくさせてしまっていないだろうか。また、110年にわたって聖書信仰を強調する「福音派」として自らのアイデンティティーを形成してきた日本のホーリネス運動であるが、その聖書信仰における正統性の主張についても、ディスペンセーション主義／ファンダメンタリズムの視点によって形成された無誤性の概念に依存することで、本来のウェスレーのまた英国教會的

---

するかという組織神学的・聖書神学的問いが、極めて歴史神学的な問いとなる。ホーリネス分裂と戦時中の裁判、および戦時中の自己保身の告白の詳細については、ホーリネス・バンド弾圧史刊行会編『ホーリネス・バンドの軌跡』新教出版社、1983年、日本ホーリネス教団信仰による和解委員会『「日本ホーリネス教団の戦争責任に関する私たちの告白」の資料と解説』日本ホーリネス教団、1998年を参照。

<sup>56</sup> こうした命題的真理の体系としての教理理解の問題点については、G・A・リンドベック『教理の本質 ポストリベラル時代の宗教と神学』田丸徳善監修（ヨルダン社、2003年）を参照。

な生命的な次元の強調が弱められてしまっていないだろうか。また、この聖書信仰の正統性への憧れによって終末論においても歪みが生じてしまい、ディスペンセーション主義との決別が十分にできないのではないだろうか。さらに言えば、「福音派」としてのアイデンティティー自体に関しても、長老派型の記述に足下をすくわれるのではなく、メソジスト・ホーリネス系の記述を踏まえて、生きた宗教と豊かな靈性を継承することを目指すべきではないだろうか。

以上の考察を踏まえて、日本におけるホーリネス運動の課題をまとめてみたい。まず、歴史神学的な課題として、正統主義としてのアイデンティティーに関して、大陸型の宗教改革から古典信条へという経路ではなく、英国教会から初代教会へという経路で歴史を理解し、その中で生きた宗教と豊かな靈性を継承するようなアイデンティティーを形成することが必要であろう。贖罪論に関する課題としては、法廷的義認論と刑罰代償説を克服し、より広く聖書の多様な表現を包摂するような包括的な贖いの概念を構築することが必要であろう。終末論に関する課題としては、聖書中の預言を「予言」に狭めてしまうディスペンセーション主義を克服し、むしろ預言のコンテクスト性に重点を置くことで終末論を歴史的に捉える視点が必要であろう。また「福音派」としての自己理解にとって中心的である聖書信仰に関しては、全的無誤性へと先鋭化する方向から自由であったメソジスト・ホーリネスの理解を回復し、生き生きとした聖書信仰を自覚的に構築することで、むしろ「福音派」の概念を自覚的に拡大していくことが課題となるであろう。これらの課題は、直接的にはホーリネス運動のアイデンティティーに関する限定的な問題提起であるが、より広いウェスレー・メソジストの流れにおいて共有され考察されることで、その理解が深められることを期待したい。

(青山学院大学非常勤講師・日本ホーリネス教団中山キリスト教会協力牧師)