

霊性:「準備的に、歴史的に、エキュメニカルに」 ——「霊性」と神学のあいだ——

渡辺睦夫

この 2000 年の時の流れと地球大の広がりにおける聖霊の臨在と働きのゆえに、できる限り広く「エキュメニカル」に「霊性」の学びを試みたい¹。

I. 準備として

1) 「霊性」の今日的状況について

人類の創造から今日に至るまで、霊的渇きは、罪ゆえの霊的混乱や歪みも含めて、存在し続けていると言えるが、これは、最後の「新しい天と新しい地」において、イエス・キリストのゆえに、御霊によって全うされるものである（黙示 21:1-6; 22:1-5, 17）。では、このような霊的パースペクティブの中で、霊性の今日的状況をどのようにみることができるか。

¹ この小論は、もともと、2005 年 11 月に開催された日本福音主義神学会（全国研究会議）のために準備したものを、紙面の都合で約半分に割愛したものである。したがって結果的に、「部分的、断片的」なものになってしまったことを了解いただきたい。詳しくは『日本福音主義神学会・全国研究会議：資料集』か、『ワーダン・スピリットの会：会報』第 12 号、第 13 号を参照していただきたい (<http://church.jp/wordansp/>)。

参考文献などに関しては、著者とその著作の出版年（必要があれば、頁も）を括弧に入れて明記した。なお、括弧内の著者名が英語ではなくカタカナであ

①今、北米で

「Spirituality（霊性）」という言葉が氾濫し、多種多様な Spirituality 理解があることは確かである。ピーターソンは、『Biblical Spirituality』において、真の霊性が、現代的霊性とその混乱の中で片隅に追いやられてしまっている現実を示すために、ひとりの学生の体験を紹介している。「ある学生が、学校の図書館でCD ROM を使って『霊性』を検索したが、そこにはなんと、800 項目の「霊性」が出てきたという。例えば、アーチェリーの霊性、サーフィンの霊性、料理の霊性など。そして聖書の霊性は、ただ、その中のひとつにすぎなかった」²。霊性は、カトリック教会において専門的研究分野として認められているだけでなく、近年、福音主義諸教会の間でも最も注目される分野のひとつになっている。

②今、日本で

「霊性」という用語に限らず³、日本社会は、ある種のポスト・モダン的様相の中で、これまでの科学や理性一辺倒の考え方を止め、「心」を大切にす時代を迎えている。またその中で、もう一度、オカルトや占いなども含めて宗教的なものに関心を寄せる人々もいる。私たちは、このような時代の中で、人々の心の渇きを見分けていくとともに、ふさわしい方向づけのための聖書的人間観（世界観や死生観も含めて）の提示や福音宣教が何よりも大切であることを確認したい。

日本の諸教会においても、北米の影響や、これまでの福音主義的あり方についての反省から、クリスチャンとして、より深いより全人格的な生き方について考えるようになってきていることは確かである。実際に、ナーウェンやヤ

る場合は、邦訳を使用したことを示している。

² リージェント・カレッジの *Biblical Spirituality* テープシリーズ (Introduction: 2 Stories, 3 Texts, and a Map) から (Peterson, n.d.)。

³ 『日本の霊性』の解説で、篠田は、「霊性」の最古の使用例に言及している『信心銘・夜塘水』(鈴木大拙 1972, 259)。カトリックやギリシャ正教は出版している訳書の中で「霊性」を使用してきたが、最近では、他の宗教団体やニューエイジなども「霊性」を使い始めている。また若い世代の間では、テレビ、雑誌、インターネットなどを通して、「霊性」よりも「スピリチュアル」が広まってきていることも確かである。

ンシーなどの著作がよく読まれ、2005年の福音主義神学会・全国研究会議のテーマとして「靈性」が選ばれたことも、靈性に対する関心の高さ（もちろん、様々な意見や慎重論も含めて）を物語っていると言える。

2) 「靈性」とは何か

①定義の難しさとその理由

「靈性」の意味を明らかにすること自体が、靈性についての最大の問題のひとつである⁴。G・フィーも、これを「Accordion word」と呼び、「それにどれだけ空気を出し入れするかで（その意味が）変わってくる」と説明している（Fee 1998, 79-80）。とにかく靈性には、知的概念だけでなく、実存的、經驗的要素も含まれており、他の神学用語と同じようには取り扱うことができない。

②靈性に関する分類と定義の試み

靈性に関するいくつかの分類がある。そのひとつは、「下からの靈性」と「上からの靈性」と呼ばれるものである（Schneiders 2000b, 252-254）。前者は、最も基本的な人間学的アプローチで、靈性を「人間の生活を真に送ることを求めているすべての人間に属するもの」とし⁵、後者は、教義学的アプローチで、靈性をすべて、神的啓示が支配し聖霊が導くクリスチャン生活に関係するものとする。したがってクリスチャンでない人の靈性は、あくまで二次的なものである⁶。

では、靈性をどのように定義づけたらよいのか。最もシンプルで根本的な定義として、フーストンの「神との深い交わりの状態」（Houston 1984, 1046）が挙げられるが、ラブレイスのものも分かりやすい。「真の靈性とは超人間的

宗教性ではない。ただ罪の束縛から解放され聖霊によって刷新された真の人間性のことである」（Lovelace 1979, 19-20）⁷。

本小論では、「靈性の核心」を、フィーの理解である「Spirit-uality」（Fee 1992, 100）から、「御霊にあることと御霊によること」とし、①この「靈性の核心」の広がり（図表とその説明）と、②「福音主義的靈性神学」の定義の試みを最後に付録として載せている（合わせて参照していただきたい）⁸。なお、「靈性の核心」を、「Spirit-uality」、また「御霊にあることと御霊によること」とした理由は、「Spiritual（πνευματικός）」の新約聖書（パウロ）の用法が「御霊にある（属する）」ことを意味しているからだけでなく、神学的に考えても、確かに「靈性」の中心的意味として、また全体を覆う意味として、「御霊にあることと御霊によること」がふさわしいと考えたからである。福音主義の靈性には、御霊ご自身とその働きについての学びが不可欠であることは言うまでもなく、聖書における「靈的（靈性）」の意味は、抽象的なものではなく、聖霊と聖霊に関することで、「霊の人（ガラテヤ 6:1）」のあり方は、「御霊にあり、御霊によって導かれ」、教会的、實際的でもあると言える。

3) 「靈性」について学ぶことの今日的意義は何か

靈性について学ぶことに関して、否定的、また慎重な見解もあるので、初めに、その積極的な意義や期待などを確認しておく必要があるだろう。第一に、靈性の学びは、宣教的に必要なことである。現代社会における様々な靈的混乱や問題の中にも、造られた者としての「真の叫び」があると信じるからである⁹。第二に、牧会的にも意義がある。それは、世俗文化全体を覆つ

⁷ マクグラス（Alister McGrath）は、生活の実際的変化も含めて靈性の定義を試みている（マクグラス 2004, 205）。

⁸ 筆者自身の靈性定義（「靈性の核心」ではない）：①福音のいのちにあずかり聖霊の臨在と導きによって生きること。②三一の神の愛と聖さの臨在に応答して、「三つの献身」を深め広げるあり方と生活。「三つの献身」については、『神・教会・社会への献身』（オートランド 1981）を見よ。

⁹ マクコリーは、いろいろな歪曲や逸脱があっても、真の靈性に私たちが求めているものがあると述べているが（Macquarrie 2000, 63）、確かに、靈性の学び（神学的枠組みとともに）は、宣教的にも弁証的にも、これからの私たちにと

⁴ エールは、靈性の定義に関する論文を書いている（Eire 1990, 54,60）。

⁵ マクコリーの定義は、この一例である「becoming a person in the fullest sense（十全的に人間になること）」（Macquarrie 2000, 63）。

⁶ プリンシペも、靈性を三つのレベルに分類する。第一は、個人的レベルのもの、第二は、より集団的、より一般的レベルのもの、そして第三は、より専門的で総合的レベルのもので、靈性の研究者が学問分野として上記の二つのレベルのものを取り扱うことに関係する（Principe 2000, 47-49）。

ている霊的問題が、クリスチャンたちの内的生活にまで影響を与えていると思われるからである (Houston 2003, 30-31)。実際に、教会内にある様々な問題の根底に真の霊性欠如があると指摘されており、長い間カトリック教会の下にあった霊性 (神学) が、福音主義の間でも展開されつつあると言える (Dockery 2000, 339-340)。真の霊性回復は、信仰生活においても、牧会や神学教育においても、非常に意味がある。

また霊性の学びを通して期待できることもある。第一に、霊性ということこれまでは「聖化」また「信仰成長」に関係することだけに関心が向けられてきたが、これらとともに、もっと幅広いスコープの中で霊性について考えることができる。第二に、これまでは神学に関して、宗教改革以降にだけ目を向けることが多かったが、神学とは切っても切れない関係にある霊性について、この 2000 年の歴史全体から学ぶことができる。第三に、霊性について注目することで、神学そのものについて、福音主義について、もう一度考えることができるようになる。第四に、霊性の学びを通して、カトリックやギリシャ正教の霊性をも、より正しく評価できるようになる。第五に、霊性に対する近年の関心の高まりは、一時的なものではなく、これまでの歴史から見ても当然のものであるが、さらに、霊性の新しい展開に与ることができる。¹⁰

4) 三つの歴史から「霊性」を考える準備として

①「福音主義」とは何か

福音主義とその特徴を説明しようとする時、歴史的、社会学的、そして神学的アプローチがあるが、これらを併用するのが普通である。福音主義の特徴として、よく知られているものは、「①聖書の最高権威性、②イエス・キリ

って重大な課題であると思われる (グレンツ 2004, 135-139)。

¹⁰ 現在、特定の霊性だけでなく、霊性の多様性を視野に入れながら、それらを総合的に扱えるようになってきている。カトリックの多様な霊性研究が益々盛んになり、ギリシャ正教の霊性も身近なものになっている。また、2000 年の霊性 (史) を学ぶことも可能になり、霊性と神学の統合の重要性も確認されつつある。女性の霊性、グローバルな霊性の展開もあって、霊性の学びと実践は、真のエキュメニズムにも役立つようになってきている。

ストの尊厳性、③聖霊の主権性、④個人的回心の必要性、⑤伝道活動の優先性、⑥キリスト者共同体の重要性」(マクグラス 1995, 71-123) などであるが、スタックハウスのものも注目できる。それは、「①福音、②聖書、③回心、④伝道、⑤超教派主義 (初めの四つの特徴に基づいた超教派主義のこと)」(Stackhouse 2000, 40-51) である。福音主義について、本小論においては、特に、福音主義のもつ「超教派性」と「福音の中心性」を強調したいと思う。つまり、福音主義の多様性 (超教派性) とともに、福音の内容と、福音のいのちに生きることを大切にすることである。福音主義者とは、福音を信じ、福音を喜び、福音を宣べ伝え、福音のために生きる者たちのことである。グレンツは的確に、「福音に対する献身と占有が福音主義運動の認証でないなら、そのとき、“福音主義”としての私たちは一体何なのか」(Grenz 1993, 22) と訴えている。

②「神学」とは何か¹¹

「神学」についての多様な理解の中で、エリクソンのものは、的確であり、簡潔であり、網羅的であると思われる。「第一義的に聖書を基盤とし、文化一般の文脈の中で、今日的な表現を用いて、生の諸問題に関連づけながら、キリスト教信仰の諸教理についての首尾一貫した言明をするべく努める学である」(エリクソン 2003, 17)。ただし、もし彼の説明に付け加えることが許されるなら、神学の適用面、応答面をも強調したい。チャンが、「学究的神学は、彼ら (啓蒙主義以前の神学者) にとっては全く異質のものであったろう。…神学は『神の栄光に、精確に辿り従っていくこと』である。…ピューリタン神学者のウィリアム・エイムズも、神学は『神に対して生きることの教理』であると定義づけている。…真の神学はいつも頌榮的である」(Chan 2001, 16-17) と述べているとおりで¹²。

¹¹ 確かに、霊性について考えることは、神学について、また神学と霊性との関わりについて考えることでもある。一応、区別はできても、霊性だけについて考えるということは事実上不可能であり、霊性について学び考えていくためにも、神学の意味について確認しておく必要がある。

¹² 他にも、「よい神学」ということで、パッカー、グレンツなども、このような神学の適用面、応答面を、神学理解の必須の構成要素として重視している

③「霊性」と「神学」のあいだ（準備的考察として）

A:本小論の基本的あり方について:この小論のスタンスは、「見分けつつ、学び教えられていく（More Open but More Cautious）」ということである。また福音主義運動を、「bounded-set（神学的教理的境界線が強調され、あくまでもその枠組みの中にあることが求められる）」ではなく、むしろ「centered-set（神学的教理の中心事項が強調され、それを基にした拡大、改革を認める）」として考えている（Grenz & Franke 2001, 7-9）。このことは、これまでも歴史的に、様々な形やレベルで、「霊性」を理解し実践してきた福音主義に属する各派が、それでもなお、互いの霊性や神学の伝統を越えて、より広いスコープと多様な視座から、霊性について分かち合っていくためにふさわしいあり方であるとする。

B:霊性を歴史的に扱うことの難しさについて¹³:霊性を歴史的に取り扱うことには様々な限界や困難が伴う。霊性そのものの範囲の広さと不確かさがあり、さらに資料の膨大さ、資料選択の基準や取扱いの問題など、挙げたら限がない。また「霊性」や「神学」の意味さえ、時代によって、人によって一様ではない。本小論においては、以上のような限界や難しさのゆえに、結局は、一般に重要なものとして認められている霊性に関する文献（第一次、第二次資料）などを手がかりに、霊性について学び、まとめるしかなかったことを了解していただきたい。

C:霊性を歴史的に学ぶことの有用性について:私たち人間も教会も歴史

(Grenz & Olson 1996; パッカー 1978, 58 以下)。

¹³ 「神との出会いは、それも独特で個人的なものだ。二人の人が出会うときと同じである。だから、5 世紀の神秘主義者や読み書きを学ばない移民のほうが、20 世紀の神学者より神について深い知識をもっているかもしれない」（ヤンシー 2001, 32）。ヤンシーの言葉は、まさに、霊性の取り扱いの難しさを表している。霊性には、多様性、多面性、また、私たちの目から隠され、表に現われてこない内面性、個人性、さらに個人を取巻く人々の信仰や価値と関わりつつ形成されていく社会性などもあって、霊性を取り扱うことは容易なことではない。また、ある種の宗教的な組織、運動、出来事、またこれらに関わる宗教的リーダーたちだけでなく、より多くの普通の人たち（男性も女性も）にも目を向けるべきである。霊性とはそういうものであろう。

的であり、霊性も歴史的である。そこにまた歴史的展開も含まれている。そういう意味で、私たちが現代の霊性を考え、これを、よりふさわしく扱うためにも、霊性を歴史的に学ぶことは必要である。これまでの霊性の多様性や不変性、問題や逸脱、健全な理解や実践とその展開から学ぶことは有益であり、これからの福音主義的霊性のあり方や方向性についての多くの示唆が与えられる¹⁴。

D:霊性と神学との関係についての基本理解について:現代の福音主義の霊性と神学の間には分離があると思われる。より専門的で学究的な神学の展開は必然であり有用であるとするが、他方で「よい神学」が失われたり、本来の神学のあり方が変質してしまっている問題もある。そういう意味で、真の霊性と真の神学との関係についての健全な理解と回復のためにも、霊性と神学の関係史を学ぶことは有益である。この小論では、真の霊性と真の神学はひとつであると考えているが、現実的には、両者の統合を求めつつ、バランスよく学んでいくことを強調したい。霊性を考えることは神学を考慮することであり、神学を取り扱うことは霊性を取り扱うことであるとする¹⁵。

¹⁴ パッカーも、「過去において、聖さについてのより良い教えが与えられていた。…私は、言い分けなしに、プロテスタント、カトリック、ギリシャ正教がこれまでもっていた知恵を利用して、いかに聖書の教え（聖さ）が、今の私たちに適用されるかをみることの助けとしたい」（Packer 1992, 38）と率直に語っている。

¹⁵ 本来の神学は、神学者自身に問いかけ、神への応答を求めるものである。だから神学する者は、いつまでも中立のままではおれないはずである（Springsted 1998, 49-50）。また、今日のポスト・モダン状況において、真の霊性の重要性が再認識されているかもしれないが、神学と遊離した霊性、単に情緒的で、土台や枠組みのない霊性や霊的強調の問題もある。とにかく、アカデミーにおける神学と日常生活における霊的現実とのギャップ（Allen 1997, 152）、心と頭の分離（Webber 1999, 123-124; マクグラス 2004, 202 以下）、神学の独走と霊性の混乱や氾濫、体験や情緒的なことの強調、知的合理的思索についての軽視と合理主義的キリスト教への回帰の問題や課題などもある。

II. 三つの歴史から「靈性」を考える

1) ローマ・カトリックの歴史から

①カトリックの靈性と神学について¹⁶

靈性の研究者たちは、12世紀に至るまで「教理と倫理と靈性」との間に分離はなく、ひとつの調和があったと考えている。それは、例えば、アウグスチヌスの『告白録』や『三一論』においても、信仰と理性、神学的なことと靈的なことの間、ある種の区別が意識されていたことは確かであるが、それでも、両者は分離されることなく、ひとつの思索、ひとつの祈りとなっていたということである。宮谷は『告白録』について、「少なくとも全体の半分ほどが祈りから成り立って (2005, 33)」いと分析している。その後、アウグスチヌスの神学と靈性の流れの中にあつたアンセルムスが、靈的深さとともに、神学的思索の新しい展開を進めていく。彼の『プロスロギオン』はその典型で、継続的な祈りと黙想の中で、信仰と理性の関係についての彼の理解、また「聖書の権威に頼らず、理性によってその思索を進める」という新しい神学的方法が表明されている。ただし「弁証論理学はあくまでも明晰な思索を行なうための道具であり、また過程であつて、その対象の把握に代わるものではな」かつた (アンセルムス [古田] 1980, 803, 815)¹⁷。

次に注目したいのは、ペトルス・アベラルドゥスとクレルヴォーのベルナルドゥスである。ジャン・ルクレールが語る二つの中世 (「スコラの中世」と「修道院的中世」) があるとすると (ルクレール 1997, 331)、前者は「スコラの中世」、後者は「修道院的中世」の先駆け、または代表者であり、後代に大きな影響を及ぼすことになった。アベラルドゥスは、これまでの修道院中心の神学ではなく、アリストテレスの論理学に基づいた新しい神学的方法、また哲学を確立していく。いろいろな評価はあるものの、彼において、信仰と理性の分離が始まったと思われる¹⁸。しかし、このような新しい神学的方法

法や哲学が注目され展開されていく一方で、その逸脱に憂慮し、ある種の神秘主義的神学や靈的实践を重要視する人々が生まれてくるのも当然である。その代表がベルナルドゥスである。彼は、同時代のアベラルドゥスを厳しく批判するとともに、従来の神学とその方法に留まって、靈的改革と靈的实践を推し進めていった。彼の靈的影響は絶大であり、後代の中世全体に¹⁹、さらにプロテスタントの宗教改革者たちにまで及んでいった。(13世紀以降の靈性と神学については脚注を見よ²⁰)

シェルドレイクは、12世紀以降、靈的生活に関する著作が新しい方向に進むようになったこととその要因を述べている。第一に、徐々に、「靈的」生活

ドゥスを挙げるができる。ロンバルドゥスの『命題集』についてはルクレールを見よ (ルクレール 1997, 348-349; 335-346 参照)。

¹⁹ ベルナルドゥスの『愛の神について』、『雅歌の説教』などはよく読まれ、靈性の深化と拡大のために用いられた。彼は、靈性や神学について、様々な著作を残しているが、「決して神学と靈性を切り離さず」、「靈性の神学を説き、したがって神学が結びつく神秘を説いた」と言える (ルクレール 1997, 283; Sheldrake 1995, 49)。

²⁰ 13世紀以降における靈性と神学に関して: アクィナスの著した『神学大全』に、それまで発展してきたスコラ哲学の完成、つまり、アリストテレスの哲学思想と伝統的な神学の総合が、厳密で徹底した論理に基づき体系化されているのを見る。彼の主知主義的理解を否定することはできないが、理性の限界や役割を明らかにしながら、彼が、理性と神学の共生を求めていたことは確かである。また、アクィナスの同期であつたボナベントゥーラの神秘神学 (アクィナスと異なるアプローチで主意主義的、神秘主義的であつた) やア・ケンピスが著したと言われる『キリストに倣いて』の影響は、カトリック教会だけでなく、現代の福音主義にまで及んでいる。

ヴァチカンIIまでの靈性に関して: 16、17世紀までには、靈性と学究的な神学との区別がほとんど確立し、18世紀には、「ascetical (修道的神学)、mystical (神秘的な神学)」という名称が広がり、これらの二つの神学を包含する「spiritual theology (靈的神学)」の分野も確立した。こうして、次のような特徴があらわれてきた: ①二元的で、超自然的生活を特別視するようになった。②靈的生活が、完成 (完全) に向かう「スピリチュアル・ジャーニー」として考えられるだけでなく、その旅が様々な段階や程度に分類されるようになった。③個人主義的で、社会的な面が軽視され、教会に関しても sacrament に参加するだけのものになった (Sheldrake 2000, 33-35)。

¹⁶ カトリック教会の靈性史概観は紙面の都合で省略している。

¹⁷ 「祈禱と超越的体験」と「弁証論理学」とが出会い、前者から来る神の現存の実感と後者から来る数学的厳密さの妙なる融合が言われている (837)。

¹⁸ アベラルドゥスの考えを引き継ぎ、これを加速させたひとりとして、ロンバル

と神学とが分けて扱われるようになった(例えば、アキナスの『神学大全』にも見られる:ドグマと道徳神学との区別)。第二は、アレオパギテースの神秘神学に対する関心が再び増大した(この影響は、サン・ビクトールのリカルドゥスに、そしてボナヴェントゥーラに至る)。第三は、情緒的神秘主義や主観的神秘的体験に対する関心と、それらについての著作が登場した(他に、思索的神秘主義もあるので、これと区別している。またイエスキリストについての客観的神秘主義ではなく、神秘主義者自身の神秘的体験についての関心が高まる)。第四は、靈的生活に関する知識的関心の高揚とともに、瞑想や祈りが組織化されていった(分類や方法論も整えられ、より高度な靈性に向かってマニュアル化が進んだ)(Sheldrake 1995, 49-52; 2000, 30-32)。

②カトリックの靈性から学ぶ(相違点も含めて)

A: 靈性に関して:カトリックの靈性の深遠さと多様性の中には、靈性の問題に直面している今日のプロテスタント・福音派にとっても、靈的な助けになりうるものがあると思われる。確かに、2000年の歴史における靈的リーダーや信徒たちの靈的経験と思索は、それぞれの時代に生きて初めて獲得された歴史的靈的財産であると言える(このような意味でも、筆者は靈性の展開と活用の新しい時代が来ていると感じている)。²¹

B: 靈性と神学の関係について:11、12世紀以降、信仰と理性との間の戦い、また伝統的な神学と新しい神学や哲学との間の問題は、靈性の問題とも密接に関わりながら、少しずつ大きくなっていったが、靈性と神学との間の分離も、16、17世紀までにはほとんど確立してしまった。プロテスタントにおける靈性と神学の分離は、一般には、16、17世紀の正統主義や、17、18世紀の啓蒙主義の影響が大きいと考えられているが、このような分離の影響が、様々なかたちで現代の福音主義にまで及んできていることは確かである。ただし、私たちが、靈性と神学との関係について取り扱う場合に、以上のようなカトリックの歴史的経緯と影響についても十分に考慮する必要がある²²

²¹ 非常に豊かで多様な靈的経験、靈的理解、靈的实践とともに、その中に、神に対する畏れや渴望、神の臨在体験や靈的謙遜や知恵などが含まれている。これまでに著された膨大な靈的著作から無類の靈的示唆や教えを発見したい。

²² 「思索的靈性」、また「靈的思索」の例としてボナヴェントゥーラを挙げてみ

C: 注意すべきことについて:カトリックの神学や制度とプロテスタントのそれとの間には、様々な相違がある(例えば、マリヤ信仰・崇敬、極端な修道院主義、ローマ法王の神的権威、中央集権の教会政治、三段階の救済論など)。また、福音主義にとって特に重要な救済論に関しても重大な差異があるので、このことを踏まえつつ、神学的、靈的吟味と活用を試みていく必要がある。確かにここで、神学と靈性を全く別ものとして、靈性だけを取り扱うことは不可能であろう²³。また、カトリックだけの問題ではないが、長い歴史の中で、神学的、靈的、制度的失敗や問題が繰り返されてきたことや、人間の限界や愚かさ、また罪のゆえに、靈性が、神学とともに、理想的にはなく、むしろ逆に、沈滞や混乱や墮落を経験してきたことも軽視することはできない²⁴

たい(『聖ボナヴェンツラ:神学綱要』(1991)、『魂の神への道程』(長倉久子訳註 1993)。彼の場合、思索的なことと靈的なことがひとつに溶け合っているようで、カトリックの靈性と神学の関係史の中でも、特に注目できる。

²³ 救済論的差異のゆえに、「救い、聖化、信仰生活、神との交わり」などについての理解にも様々な相違があることを覚える必要がある(そうでないと、より大きな誤解や混乱が生じることになる)。また、カトリックの靈性の背景や歴史、そしてカトリック内の様々なグループ(修道会も)の神学的靈的傾向、特徴、強調点なども知っておくことは助けになる。行動的な修道会もあれば、観想を強調する修道会もある。研究や説教を大切にしてきたところもあれば、清貧を第一にしてきたところもある。カトリックの靈性には、長い歴史と多様な伝統がある。

²⁴ ただしそれでも現在、神学的、靈的、制度的差異を認めつつも、北米の福音主義神学者たちが中心となって、カトリックとの対話が真摯に進められていることは注目に値する。「Evangelicals and Catholics Together (ECT)」から、1994年に『Evangelicals and Catholics Together: The Christian Mission in the Third Millennium』、1997年に『The Gift of Salvation』、2002年に『Your Word is Truth』、そして最近『The Call to Holiness』の声明が出された。福音主義から Herold Brown, Charles Colson, Timothy George, Thomas Oden, J.I. Packer, Kevin Vanhoozer, John Woodbridge などが参加している(*Christianity Today*: March 2005)。

2) ギリシャ正教(東方教会)の歴史から

①ギリシャ正教の靈性と神学について²⁵

アタナシオスは、修道者アントニオスの伝記を著し²⁶、カパドキアの三教父たち(バシレイオス²⁷; ナジアンゾスのグレゴリオス²⁸; ニュッサのグレゴリオス²⁹)も、神学(キリスト論、聖霊論、三一論など)だけでなく、靈性史においても重要な役割を果たしている。実際に、のちの東方教会史において、このような教父たちの神学的靈的著作は繰り返し読まれ用いられている。また、「黄金の口」と呼ばれた、アウグスチヌスと同時代のクリソストムスの説教(著作)も価値がある³⁰。

東西教会分裂前の二人の神学者にも注目したい。ひとり、「証聖者(Confessor) マキシモス」で、「キリストが神の子として受肉されたという

神人性の啓示」を、いのちをかけて告白した人として知られている。彼は、それまで培われてきた教父たちの靈性を受容しつつ、エネルギー、神化、否定神学などを教えた。これらは、ギリシャ正教の神学—靈性の核心であり、のちのパラマスにも引き継がれていくことになる(メイエンドルフ 1986, 55 以下)³¹。もうひとり「新神学者シメオン」である。彼は、「イエスの祈り(ヘシカストの祈り)」の推進者であるとともに、ギリシャ正教の靈性史の中でも、例外的に「個人の靈的体験」を自由に表現するタイプの人物として知られている(メイエンドルフ 1986, 62 以下)³²。彼の著した『談話(Discourses)』は、簡単には比較できないが、アウグスチヌスの『告白録』に似ているところがあって興味深い³³。

東西教会の分裂後、パラマスの時代に起こった東方教会内の危機について触れておきたい。東ローマ帝国の滅亡までの約 400 年間において、ギリシャ人神学者バルラームとの論争は、神学的にも靈的にも、最も重大な問題になったと言ってよいだろう³⁴。このことを通して、ギリシャ正教会の神学—靈

²⁵ ギリシャ正教会の靈性史概観は紙面の都合で省略している。

²⁶ 『アントニオスの生涯』は、修道者の最古の伝記として知られている。

²⁷ 三教父たちの神学的貢献もさることながら、靈性に関する彼らの遺産も見どころにはできない。バシレイオスの『修道士大規定』(『中世原典集成 2: 盛期ギリシャ教父』)や『修道士小規定』は、修道生活のための重要な教えとなった(ブイエ 1996, 267 以下参照)。

²⁸ ナジアンゾスのグレゴリオスにとって、靈性の目的は、「キリスト中心的神化」であった。これは、アタナシオスが強調したことでもある(ブイエ 1996, 285 以下参照)。

²⁹ カパドキア三教父の中で、特に靈的著作を通して後代により大きな影響を与えたのは、ニュッサのグレゴリオスである。彼の著した『モーセの生涯』は、キリスト者の靈的旅程をモーセの生涯を用いて表現しており、その中で語られる人間の靈的上昇、神化の教えは重要である。ただし彼も、上記のアタナシオスの影響を受けており、神と被造物との間の存在論的連続性を否定し、最終的には、神の不可知性を強調するようになっている(ラウス 1988, 141 以下)。彼の不可知論は、後のギリシャ正教の否定神学や靈性理解の起点になったと言えるかもしれない。

³⁰ 人々は彼の説教を好み、神学—靈性のひとつの源になった。『中世思想原典集成 2: 盛期ギリシャ教父』(1992)で、クリソストムスの「神の把握しがたさについて」を訳している神崎は、神の把握不可能性についてのアウグスチヌスの理解と比較して、すでにここに東方と西方の相違が現われていると述べている(619-20)。

³¹ 彼の著作のひとつが、『中世思想原典集成 3: 後期ギリシャ教父・ビザンチン思想』にある(『愛についての 400 の断章』)。

³² シメオンの靈的立場に関して、篠崎は「オリゲネス、カッパドキアの三教父に代表される主知主義的伝統と、偽マカリオス、隠修士マルコス、フォティケのデアドコスらの神との心情的交わりを重視する伝統とに大別されるが、シメオンはその両方の流れを汲んでいる」と述べている(『中世思想原典集成 3: 後期ギリシャ教父・ビザンチン思想』 1994, 750)。

³³ 彼については、Andrea Sterk の論文が参考になった(“Mystical Theology of the Eastern Church: Prayer in the Writings of St. Symeon the New Theologian” [1992])。Sterk は、当時の東方でも、ある種のスコラ主義が広まりつつあって、彼はこれと戦ったと説明している(168-171)。シメオンの著作の一つである『100 の実践的・神学的主要則』が、『中世思想原典集成 3: 後期ギリシャ教父・ビザンチン思想』にある。また彼の *Discourses* は、*Symeon the Theologian: The Discourses* (1980) にある。

³⁴ メイエンドルフは、バルラームの立場の背後に二つの理論があったと説明する。ひとつは、アリストテレスの理論で、「認識はみな、神の認識もふくめて、知覚すなわち五感の『経験』にもとづいておこなわれる」というもの、もうひとつは、ネオプラトニズムの理論で「神の認識は感覚の経験のかたにあるから、

性がさらに明確化され、のちの正教会の神学—靈性に対して決定的な方向づけを与えることになる³⁵。第一に、神はその本性のゆえに認識できない。しかしこの方は、イエス・キリストの受肉によって明らかなように、ご自身を私たちに完全に啓示して下さる。これは、神のエネルゲイアによる啓示であって、哲学的認識よりも現実的なものである（神の本質と神的エネルゲイアとの区別と一致を確認）。こうして、第二に、当時実践されていたヘシカスト「hesychast」たちの祈りにおける神秘的な神認識も、御霊の働きによって可能になることが確認される。第三に、バルラームのプラトンの二元論を否定する。「肉体は靈魂の牢獄ではなく、肉体もまた、秘跡の恩寵と終末の日の復活の保証とが与えられる。ゆえに、肉体も『純粋な祈り』にあずかりえないわけではない（124）」。「精神的なもの、肉体的、物質的なものが分離できないことが強調される（メイェンドルフ 1986, 104 以下）³⁶。

②ギリシャ正教の靈性から学ぶ（相違点も含めて）

A：靈性について：一貫して主張されていることのひとつは、靈性の重要性である。そしてこの靈性展開の源として、六つのことが歴史的に列挙される（A Monkより）。第一に聖書、第二に初代教会のクリスチャンたち（イグナチウス、ポリカプなど）、第三に知的思索的要素（オリゲネス、アタナシオス、カパドキアの三教父など）、第四に初期の修道（院）的要素（修道制：バシレイオス、テオドール、カシアンなど）、第五に典礼的要素（礼拝の重要性、カバシラスのリタジーの神学）、第六に専門的、観想的要素（シメオン、パラマスなど：特に、ヘシカスムの祈り）である³⁷。また全人格的な靈性の

認識することができない。…神の認識はすべて間接的なものであって、いつも、五官でとらえられる『いろいろな存在』をとおしておこなわれる。神秘的認識そのものも、『象徴的に』現実であるにすぎない（メイェンドルフ 1986, 122）」というものである。

³⁵ パラマスの著作が、『中世思想原典集成3：後期ギリシャ教父・ビザンティン思想』にある。『聖なるヘシカストのための弁護』と『講和集』を見よ。

³⁶ その後のロシア正教会の歴史と靈性—神学については、安村論文（研究ノート『福音主義神学』19号）やGeorge A. Maloneyの*A History of Orthodox Theology Since 1453* [1976, 11 以下]などを参照せよ。

³⁷ また靈性と深く結びついて、これを支え促す、いくつかの恵みの手段も重要で

養成が強調されるとともに、その根底で、靈性と、三一論、エネルゲイア、否定神学、神化、復活と再臨の望みとが深く結びついていることにも注目したい。

B：靈性と神学の関係について：靈性と神学の一致が強調されるだけでなく、実際に、両者の一致が初めから継続的に体験されていると言ったほうがよいかもしれない。したがって三一論も、ただ神学的思索的なことだけでなく、靈的現実として教会生活、信仰生活において経験されていく恵みでもある。東方教会が「Mystical Theology（神秘神学）」という時、それは西方教会のように「実践神学の一区分」を指しているのではない。東方教会では、西方教会のように「神学と靈性」の分離が歴史的にほとんど経験されず、倫理生活と神的経験が、教理と分離することは本質的にありえなかった。まさに「神学者は祈りの人であり、祈りの方が神学者である」と言われる所以である³⁸。

C：注意すべきことについて：神学の確立や展開によって、靈性そのものが、さらに深められ、展開されることもある。カトリックやプロテスタントについて「神学が靈性を飲んでしまっている」と言われることがあるが、逆に、ギリシャ正教の場合に、「靈性が神学を飲んでしまう」ことはないか。シンクレティズムに陥ってしまう危険や可能性はないか³⁹。靈性と神学の分離や遊離は問題であるが、両者の統合的關係を求めつつ、靈性と神学其々につ

ある（教会の典礼とともに、祈り、賛美、イコン画、礼拝堂など）。

³⁸ ロスキーも、ギリシャ正教における神学と神秘主義との関係について述べている。「mystical theology（神秘神学）とは、ただ教理的傾向を表している靈性そのもののことである。ある意味で、すべての神学は神秘的（mystical）である。それは神的神秘（the divine mystery）、つまり啓示の内容そのものを表しているからである。他方で、神秘主義は、理解が及ばない領域として、言葉に表現できない神秘、隠された深みとして、神学とはしばしば反対の、知られるよりもむしろ生きられるためのものである。…東方の伝統は、神秘主義と神学との間に、決して明確な区別をおいたことはなかった。神的神秘の個人的体験と教会によって認められた教義との間においても、である。…したがって神秘主義を、本書において、すべての神学を完成するものであり冠として（最高の神学として）扱っている（Lossky 1976, 7-9）」

³⁹ このことは、安村論文で的確に指摘されている（209-10）。

いての、より厳密で徹底した研究と実践を進めていく価値は大きい⁴⁰。

3) プロテスタント・福音主義の歴史（靈性と神学）を振り返って

①現代の福音主義の靈性と神学を構成するもの

A: 古典主義的福音主義の靈性から学ぶ: 第一に、ルターの靈性は、「信仰義認」の聖書の約束に基づいたものである。しかもこの約束は、私たちの内的理解や経験を越え、すでに真理として客観的に与えられ、私たちの全生活のための神学的靈的土台であることを確認しておきたい⁴¹。第二の靈性の特徴は（神の義にあずかることと全くひとつの現実であったと思われる）、ルターが、私たちが信仰によって「キリストとの結合」の恵みに入れられることを強調したことである。このことに関して、ルターとカトリック神学との間に理解の相違があるが、それでも、彼がそこから影響を受けていたことを否定することはできない（アウグスチヌスだけでなく、ベルナルドゥスからの影響も大きい）⁴²。第三に、ルターの十字架理解の深さに注目したい⁴³。彼は、

イエスキリストの十字架の出来事に込められている神的神秘、奥義を、靈的に神学的に明らかにしている。ルターの十字架理解こそ、私たちプロテスタントの靈性の出発点、源であり、また規準でもあると言える⁴⁴。

カルヴァンの靈性に関して⁴⁵。第一の特徴は、神の主権と恵みを強調しながら、キリスト者が全生涯にわたって「イエス・キリストとの一致と交わり」を深めていくことを説いたことである。ただし、このキリストとの交わりは、長い信仰の道のりと成長の段階を経てたどり着くようなカトリック的理解ではなく、ただ信仰により恵みによって与えられるものである⁴⁶。第二に、ルターと少し異なっているが、彼は、義認と聖化の両方を神からの賜物として捉えている。しかも、聖さにおいて、信者の靈的成長が明らかにされていくことを期待し、そのための靈的訓練も強調している⁴⁷。三に、カルヴィンは、個人のことだけでなく教会（群れとその生活）について大きな関心を払うとともに⁴⁸、社会の中での生き方や公的責任についても教えている。確かに、

ルターは、アレオパギテースの神秘主義には反対していたが、中世の靈性のすべてを否定していたわけではない。金子は、ルターのある種の神秘主義が、16世紀のルター派の神秘主義や17世紀の敬虔主義の源泉にもなっていると説明している（金子 2000, 5, 45-52）。

⁴³ 詳しくは、マクグラスの『十字架の謎』（2003）を見よ。

⁴⁴ ルターの靈性に密接に関係するものを列挙しておきたい。それは、聖餐式、賛美、祈り、説教、みことばに基づいたカテキズムなどである。またルターが、この世に住むことや日常的な生き方における靈性の重要性を回復させたことも注目できる（Lienhart 1987, 276-296）。

⁴⁵ カルヴァンは、組織神学者、教理神学者であって、靈性とは全く関係のない存在と見られがちである。しかし彼は、ジュネーブの教会で神学的思索と実践を進めつつ、自らの靈性を展開していった牧会者であった。

⁴⁶ McGoldrick は、キリストとの *unio mystica* (mystical union) の概念こそ、カルヴァンの靈性理解の最も顕著な特徴ではないかと言っている（McGoldrick 2003, 49-54）。ここでも、カルヴァンとベルナルドゥスとのつながりを見出すことができる（Dennis E. Tamburello の *Union with Christ: John Calvin and Mysticism of St. Bernard* [1994]を見よ）。

⁴⁷ 成長に関して、ルターはあくまでも、信者の受動性を強調した。

⁴⁸ カルヴァンは「父として神を崇める者たちにとって、教会は母なのである」（マクグラス 2004, 42-43）と言っているが、ここにも、カルヴァンの教会的靈性

⁴⁰ 個別的に言えば、ヘシカスムの祈りは、「神と祈り手との交わり（これが本来的な祈りの本質であるとするなら）」という状態から変質した祈りになることはないか。また、マリア信仰（崇敬）、神化の背景にある救済論的差異、聖書の権威（聖書+アルファ）、教会論の位置づけ、受肉論と十字架贖罪論との関係など、様々な分野で神学的靈的相違があることは事実である。ただし、このような問題を認めつつも、北米の福音主義神学者たちとギリシャ正教との間で、積極的な対話と交わりが進められていることも確かである。例えば、*Three Views on Eastern Orthodoxy and Evangelicalism*（Gundry and Stamoolis 2004）では、パッカーが「前書き」を書き、両方の神学者たちが対話を試みている。

⁴¹ 「正統主義が大切にするのは、信仰がもともと実存的神関係においてしか起こりえないことを認めた上で、主体が信頼を置く対象の、主観の態度如何に関わらず存在する営みを、流動する実存の影響から極力解放された客観的視点から試みる提示なのである」（正木 2004, 20）。

⁴² ルターとベルナルドゥスとの関係については、Houston の *The Love of God* (1983) を見よ。ルターは、ベルナルドゥスをすべての僧たちの中で最も敬虔な人としている（xix-xx）。また、シュタウピッツからの影響については、特に 27-30、132-35 頁を見よ（『キリスト教神秘主義著作集 11: シュタウピッツとルター』2001）。

教会のことや社会的なことも、私たちが考える靈性に深く関わっていると言える (Holt 104-05 参照)⁴⁹。四に、聖書 (唯一の権威であり、すべての教えの源である) とともに、聖書に基づく教理も、靈性の源泉になっていたことに注目したい。この意味で、宗教改革の靈性は、確かに、第一に聖書的、第二に教理的であると言えるだろう (McGrath 1994, 43)⁵⁰。

ピューリタニズムの靈性について⁵¹、第一の特徴は、ウェストミンスター信仰告白 (大小教理問答も含めて) に象徴されるものと言ってよい。その内容は非常に思索的で、そこには、それまでに精査され積み上げられてきた改革派正統主義の神学が簡明に (論理的に、抽象的に) 表現されている⁵²。ピューリタンの靈性は、聖書と改革主義的教理に基づいたものと言える⁵³。第

を見ることができる。

⁴⁹ 「神と世界との完全に存在論的相違の上に基づくとともに、二つを分離する可能性」の否定と、「修道院的召命の理念は世を後にすることを意味したが、…神はその民をただ信仰のみのために召されたのではなく、その信仰を人生の定められた領域で信仰を表現するために召された」というカルヴィンの神学的強調は、この世に生きる靈性と深く結びついていると言える (マクグラス 2000, 324)。

⁵⁰ カルヴィンの祈りの教えとその強調 (例えば『キリスト教綱要』の第三巻) から、靈性の重大さを確認できる (McGoldrick 2003, 56)。他に、礼拝と靈性の一致 (礼拝に靈性があらわれる [McGoldrick 2003, 55])、靈性における聖霊の働きの強調、聖書と聖霊の非分離などもある。

⁵¹ ピューリタンを扱う時に、古典主義的福音主義に入れるか、それとも次の敬虔主義的福音主義に入れるかという問題がある。取り扱う視点や中心におく人物によっても見解が分かれる。英国における宗教改革の背景と歴史、またヨーロッパの宗教改革との関係については、『宗教改革の思想』(マクグラス 2000, 307 以下) を参照した。

⁵² カトリックに対する問題や、ルター派と改革派の間の神学論争などもあって、英国でも「ウェストミンスターの神学者たちは、個々人を見るとスコラ主義的な方法を嫌っていたが、神学における反対者とやり合うためにはこの方法を用いざるをえないことを理解した」とリースは説明している (78-79)。

⁵³ 『ウェストミンスター信仰告白』について、ジェームズ・トーランスは、「ピューリタンの生み出した最高の思想を、明快かつ平易に述べたもの (ヘロン 1989, 63)」と言っているが、正に、この『信仰告白』と『大小教理問答』は、

二の特徴は、おそらく第一のことをそのまま受け入れつつ、信仰経験や教理の実際の適用を強調したことにある。信仰告白作成において、もともと「論理的であることを実際の信仰経験よりも優先させる (リース 1997, 86)」という方針があつて、ウェストミンスター信仰告白は、リースの言う「穏健なスコラ主義」と呼ばれるものになったかもしれないが、ピューリタニズムの中には、従来から、「実際の信仰経験」、また「恵みの教理の実際の適用」を強調し表現して行こうとする考え方も存在していた⁵⁴。第三に、ピューリタンの靈性に関して、もうひとつだけ付け加えておきたい。それは、ラブレイスが指摘していることで、ピューリタンが、「健全な神秘主義」の存在を認め、信仰成長や「聖化」に関する実践的な方法を、初代教父や中世カトリックから取り入れたり、自分たちでもつくり出していったことである⁵⁵。

ピューリタニズムの靈性の源であり規準であると言える。

⁵⁴ まず取り上げるべきピューリタンは、上記でも触れたエイムズ (と彼の著書である『神性の真髄: *The Marrow of Divinity*) であろう (Ames 1968)。彼は、のちにオランダでも、「改革派のスコラ主義の知性偏重に反対して、…いつも教理と敬虔を結びつけ、神学を、神の御心に従って生きることの知識を提供する科学として取り扱った」(Lund 1989, 227) と言われている。パッカーも、「ピューリタニズムとは、実際に、靈的な運動で、神と敬虔さ (godliness) に熱烈に関心を寄せていたものである」(Packer 1990a, 28) と述べている。

⁵⁵ 律法主義的になる恐れもあったが、ディボーション、食卓の祈り、家庭礼拝、靈的な日記をつけることなどの強調は、今日でも実践され続けている事がある。ラブレイスは、ピューリタンたちが中世のカトリックを含めて、教父たちの靈性を学ぶことによって、独自のプロテスタント靈性をつくり上げようとしていたことや、実際にピューリタンとカトリックとの関係が深かったことに注目している (Lovelace 2000, 218-222)。

ラディカルな宗教改革運動 (Anabaptists) について: 靈性史において、ルターやカルヴィンの靈性は注目されても、再洗礼派の靈性が取り上げられることはほとんどなかったと思われる。しかし、現代の福音派の靈性を考える上で、アナバプテストの靈性を軽視することはできない。歴史的なつながりや影響を明らかにすることは簡単ではないが、確かに、福音派の靈性の構成要素との間に注目すべき類似点がある。例えば、神の親近性と神秘主義的志向、人格的経験的個人主義的信仰、個人的回心と再洗礼 (幼児洗礼の否定) の実行、苦しみのキリストに従うことの強調、カトリックからの伝統的儀式の否認、礼拝の民

B: 敬虔主義的福音主義の靈性から学ぶ⁵⁶: シュペーナーは、自己吟味、悔い改め、回心を強調するとともに、聖書研究を中心とした家庭集会を始め、また、『敬虔な望み (*Pia Desideria*)』を著した。その中で彼は、聖書のみことばと、ルターやアルントなどの言葉を引用しながら、教会の問題について、またどのようにこの問題を改革することができるかについて書いている⁵⁷。そして彼に続いて、フランケも社会的な面で改革的な働きを進めた⁵⁸。こうして敬虔主義運動は、ヨーロッパのルター派、改革派教会内に留まらず、さらに大きな影響力となって広がり、現代の福音主義にまで及んでいる (Holt

主化と積極的参与、終末的危機感と再臨の待望、平和主義、そして宣教の推進などである。これらについては、T. George の論文(「The Spirituality of the Radical Reformation」)を参考にした (George 1987, 334-371)。

⁵⁶ ルター派の第二世代に課せられた使命は、宗教改革者たちが遺した神学的靈的財産をどのようにして保持し、精確に引き継いでいくかということであった。また、ほぼ同時期に拡大していた改革派や、トレント公会議 (1545-1563) 後のカトリック教会に対して、どのように自分たちの信仰内容を明らかにしていくかという必要性があった。そのような中で諸教会に蔓延していた、福音に対する無関心や靈的ないのちの無さに対して、真のいのちを回復させようと思いついたのが、ヨハン・アルント、ヨハン・ゲルハルトであり、後にその影響を受けたのがシュペーナーであった。「ゲルハルト自身は、ルター的敬虔のことをよく知っていて、『聖なる観想 (*Sacred Meditations*)』を著したが、当時の人々は、論争することと学究的なことと客観的なことばかりに明け暮れて、心の問題について考える暇はなかった」とホルトは説明している (Holt 2005, 102)。

⁵⁷ ピューリタンに比べると、それまでに積み上げられてきた神学的業績や学究的努力に対する関心は低く、聖書を読むこと、祈ること、教会における信徒の活動、聴衆の信仰を導く説教、牧会を教える学校などの基本的なことの重視したと言える。これらのことは、当時の正統主義に対する反動でもあったと思われるが、敬虔主義の靈性を「単純さの靈性 (靈的単純さ: *simplicity*)」と呼ぶこともできる。「まず、みことばそのものを自分で読み、黙想し、そこにある靈的恵みを味わい、それを他の人々と分かち合っていくのである。」ここにも、現代の福音主義とのつながりや影響などを見ることができる。

⁵⁸ 一般に、敬虔主義運動の個人主義的傾向が問題になることがあるが、彼らの主張や働きが、フランケなどにも見られるように、福祉活動などを含めた社会活動や全世界に向けての宣教活動に対する原動力、また影響力になっていったことを見逃すことはできない。

2005, 120)⁵⁹。

18世紀は合理主義とある種の「福音主義」運動が発達した時代であった⁶⁰。このような中で、何よりも注目したいのがウェスレーの靈性である⁶¹。第一の特徴は、彼が「the spirituality of the warm heart」を教え、それが後代に大きな影響を与えたことである。つまり、これまでの「教派では必ずしも認められていなかった感情表現のための場」(Holt 2005, 122)が積極的に認められるようになったことを意味している。第二の特徴は、「神の恵みに対する人間の主体的応答という、神と人間との自由なる関係を中心として展開」(清水 2002, 3)された神学理解と結びついたもので、彼は、「第二の祝福」として、義認に続く聖化 (一回的な全的聖化) の体験を教えた⁶²。このような「聖化」

⁵⁹ ルター自身の内にもあったある種の神秘主義的理解や経験の強調と、アルントやシュペーナーなどとのつながりについては、M. シュミットの『ドイツ敬虔主義』(1992)や金子晴勇の『ルターとドイツ神秘主義』(2000)などが参考になった。金子は、中世カトリックと、ルター、そして彼以降のルター派神学者たちとのつながりについても言及している。

⁶⁰ ここで言われている「福音主義」運動とは、敬虔主義の影響を受けた18-19世紀のウェスレーなどを中心とした福音的な運動のことで、イギリスやニューイングランド地方に広がったものを指す。「それらは、アングリカン教会とメソヂスト運動とニューイングランドの会衆派教会である。これらの共通点は、回心後や変えられた生活を期待しながら、悔い改めを求める説教をしたこと、そして以前の教派では必ずしも認められていなかった感情表現のための場があったことである (Holt 2005, 122)。」

⁶¹ 彼の多様な神学的靈的背景と経験の中で、「アルダースゲイトの集まりでの体験」は、彼の生涯を変えた最も大きな出来事であったと思われる。

⁶² ウェスレーの神学と靈性理解に関して、スターキーの『ウェスレーの聖霊の神学』(1985)、清水の『ウェスレーの救済論』(2002)を見よ。

ウェスレー自身は、初代教父たちの著作を初めとして、その後の西方、東方教会、宗教改革者たちの神学や靈性をよく学んでおり、その教えは多様で、彼の神学や靈性についての解釈も一様でない。ただし、彼と彼に続くウェスレーンたちが (ペンテコステ・カリスマ運動も含めて)、現代の福音主義の神学と靈性に大きな影響を与え、現在でも、その重要な構成要素となっていることは確かである。また、ウェスレーと東方教会とのつながりについての研究が進んでいるが、そのことを専門的に取り扱っているのが、Kimbrough 編集の *Orthodox and Wesleyan Spirituality* (2002) である。上記の清水の著書も参考になる。

の理解と体験はそのまま引き継がれ、ウェスレアン諸派における「靈性」、または「靈的なこと」の意味となった。しかもこのことは、信仰生活において最も重要なこととして強調され続けている⁶³。

C: 根本主義的福音主義の靈性から学ぶ: 現代の福音主義を考える時に、根本主義的福音主義のことはあまり重視されない傾向がある。それは、まさに現代の(新)福音主義が、この保守的(分派的)根本主義の中から、これを克服するものとして興ってきたからかもしれない。しかし現代の福音主義を考える時に、私たちは、なおも、このような根本主義的なエートスとその神学から影響を受けていることを否定できない⁶⁴。

根本主義的福音主義の靈性(全体的な傾向として)の第一の特徴は、18世紀後半から来ている啓蒙主義的、合理主義的な傾向をもっているとも、宗教改革以来の伝統に立ち続けているとも言えるが、聖書とそれに基づいた教

⁶³ 繰り返し起こったりバイバルや信仰覚醒と伝道の拡大、そしてその中で、知的に同意するだけの信仰ではなく、福音の恵みの強調と個人的回心、また応答的な聖い生き方や経験を重視する信仰のあり方が浸透していった。また、神学そのものの軽視や多様な靈的経験を取り扱える神学がなかったことなどもあって、個々人によって異なる聖書理解や解釈と、それを反映した多様な説教や著作が生み出されていった。こうして、経験重視の時代的傾向のゆえに、ある種の靈性が注目され、靈性(の一側面)に関係した著作も出版された。しかしそこには、信仰生活における最重要課題が取り扱われていた反面、それが靈性の全体像ではなかったことや、これまでの聖書の神学的蓄積や展開から離れ、体験的なことだけに片寄ってしまったという問題もあった。

⁶⁴ 19世紀中頃から、神学的に、聖書解釈学的に、また進化論の面からも、アメリカの福音主義は、重大な危機に遭遇することになったが、プリンストン神学校(Old School)の改革派正統主義を中心に、根本主義運動の土台が形成され、聖書の無謬性(無誤性)の強調と弁証、そしていわゆる聖書の根本的教理「the Fundamentals」が確認されていった。根本主義運動の神学的理解には、かなりの多様性(例えば、聖書の字義通りの絶対的權威、キリストの千年期前再臨説、ディスペンセーション神学など)があったが、同時に、自由主義との戦いという共通認識もあった。この時代を理解するために、Nollの*The Scandal of the Evangelical Mind*(1994)、David Bealeの*In Pursuit of Purity: American Fundamentalism Since 1850*(1986)、マクグラスの『キリスト教の将来と福音主義』(1995, 35-47)などは非常に役に立った。

理・信条を規準とし源としていることである(これを、神の主権に基づいた「厳格な靈性」と呼べるかもしれない)⁶⁵。第二の特徴は、これまでの敬虔主義的福音主義の流れを汲むあり方で、信仰生活における応答や経験を重視し、ウェスレアンの「聖化」の理解と実践、また行動主義的なものが含まれていると言えるだろう。第三の特徴は、根本主義運動の反動的、反知性主義的、律法主義的、分派傾向と関係しているが、多様性や自由さが強調されるのではなく、聖と俗という極端な二元論や、狭量で交差的考え方が、靈性の理解と体験に大きな影響を与えていたと思われる(例えば、聖書の一部のみことばと特定の解釈だけに固執していく中で、靈性の変質も起こっていたと思われる)。ただしその反面、様々なレベルでの問題や行き詰まりなどから、これまでのあり方ではなく、もっと別の、柔軟で多様な、福音のいのちに相応しい生き方、真の靈性に対する新しい関心や渇きもあったのではないかと推測する。

②現代の福音主義における靈性と神学について(まとめ)

これまで取り上げてきた三つの福音主義運動(もちろん、これだけではないが)は⁶⁶、現代の福音主義の神学と靈性を構成する不可欠な要素として、

⁶⁵ ここには、自由主義との戦いで培われた使命感や、戦いに必要な、学究的、スコラ主義的思索も含まれる。このような合理主義は、改革派正統主義においてだけでなく、ディスペンセーション神学の中にも見られる。

⁶⁶ その他に、全く新しい傾向をもった前進的福音主義(Progressive Evangelicalism)についても、靈性の観点から、次のようにまとめておきたい。第一に、これまでの福音主義に見られた理性中心的、合理主義的神学の偏りに対して、バランスを求めて、「心」や「経験」を強調しようとする傾向がある(ただし、教理そのものにも靈性の規準と源があるし、理性的、神学的物差しの重要性も見失ってはならない)。第二に、個人主義的な傾向から、共同体、教会重視の傾向を見ることが出来る(靈性は、これらの両面から強調され続ける必要がある)。第三に、信仰生活において、行動的、実践的な面が強調されてきたことに対して、内面的なことが強調されているように思われる。第四に、神学と靈性の分離ではなく、一致と統合を強調している。第五に、三一論的神学と靈性の展開をあらためて強調しているように思われる。最後に、これまで神学の前提になっていた基礎付け論的認識論ではなく、全く新たな「認識論的試み」がなされている。そのような中で、靈性についての新たな強調と探求も

これまでのように、またこれからも相互に深く関わり続けていく神学的靈的潮流であると言える。

では現代の福音主義において、靈性と神学、また両者の関係はどのように考えられているのか。自分たちが歴史的にどの福音主義の流れにいるのかによって解釈は異なるかもしれない。例えば、古典主義的福音主義者から見ると（聖書と聖書に基づく神学、また聖書的な教理に基づくことが真の靈性を意味すると考えているので）、情緒的体験的なことの強調は、間違った福音理解、自己中心的ナルシズム、真の神学と真の靈性の喪失や逸脱を意味していると判断されるかもしれない。また、敬虔主義的福音主義者から見ると、思索的、学究的神学や教理の重視は、かつてのスコラ主義哲学の亡霊を呼び戻すことであり、それこそ、真の靈性ではなく、死んだ正統主義、徒勞に終わる虚しい人間的努力とみなされる可能性がある⁶⁷。

Ⅲ. 今後に向けて

1) 現代の福音主義の課題について

① 真の靈性の回復を求めて

現代の福音主義にとって、真の靈性回復のために必要だと思われることを

起こっている (Grenz の *Revisioning Evangelical Theology* [1993, 37-59]、*Renewing the Center* [2000]、『福音主義神学』35号の「クリスチャンの靈性とアイデンティティの探求」、また Grenz & Franke の *Beyond Foundationalism* (2001)、Robbert E. Webber の *Ancient-Future Faith* [1999, 131-38] などを参考にした)。

⁶⁷ バッカーの言葉は、本小論のまとめにふさわしいと思われる。「私は結婚式の準備をしたいのです。私たちの組織神学が私たちの靈性を構成するものとして実践されることを望みます。そして、私たちの靈性が、私たちの組織神学に内包され表されたものとして見られることを望みます。…私は、結婚式を準備したいのです。それは明確な誓いの交換と相互的献身のあるもの。靈性と神学との間の、あるいは、このように言うことをお聞きになりたいなら、組織的、靈的神学の間の、結婚である。こうして、結婚することによって、私たちが神学することと、私たちのディポーション的な探求とは、今回の講演の表題が示すように、神を知ることを実践において、『組織的靈性』になるでありません (Packer 1990b, 7)。」

列挙してみたい。

A：2000年の神学的靈的遺産からもう一度学び直す必要がある⁶⁸。

B：福音主義と異なった立場にあるキリスト者との交わりを考え、「交わりの神学」を構築したい⁶⁹。

C：グローバルに靈性を学ぶ必要がある⁷⁰。

D：「神秘主義」についての理解を整える必要がある⁷¹。

E：靈性に終末的完成があることを確認したい (Already/Not yet)⁷²。

F：間違った靈性を見分けていくためにも、聖書的で健全な神学と靈性が必要である⁷³。

G：神学と靈性の関係についての本格的な取り組み（神学的に、靈的に）が求められる⁷⁴。

⁶⁸ 福音主義には、これまでの歴史とその恵みを軽視してしまう傾向がある。しかし本小論でも見てきたように、2000年の歴史には豊かな神学的靈的遺産がある。これを真の靈性回復のために活用していきたい。

⁶⁹ (Aと関連して) 私たちにとって重要な聖書論や救済論などに関して、異なった見解をもつ教派・伝統との関係や交わりを、どのように考え、また進めていくことができるか。他教派との関係や交わりについても、神学的に、また実際的に考えていく必要がある。ただし、それができるまで「交わらない」ということではないだろう。

⁷⁰ グローバルな神学の展開は遅れているが、靈性は、神学以上にグローバルに展開され、気づいていないかもしれないが、私たちはすでに、グローバルに靈性を学んでいるのではないか。

⁷¹ 「神秘主義」と呼ばれるもののすべてが間違っているとは思わない。Bloeschも「福音主義と神秘主義は、クリスチャン・シンフォニーの二つの旋律である」とまで言っている (1971, 140-155)。これまで見てきたように、「神秘主義」と言っても、その意味は歴史的に非常に多様であった。聖書的で、健全な「神秘主義」について考えたい。東方教会のMeyendorffの興味深い説明がある (1974, 14)。

⁷² 例えば、1コリ 13:12-13; 黙示 21-22章を見よ。

⁷³ 間違った靈性 (例えば、ニューエイジや他の諸宗教の靈性)、間違った渇きが氾濫している中で、これらを識別することや、矯正したり補ったりする必要もある。そのためにも、聖書的で健全な神学と靈性が求められる。

⁷⁴ 「…神学の本質にふさわしいことをしないことが問題である。真の神学にふさ

H: さらに霊性(神学)を展開していく必要がある⁷⁵。

②現代の福音主義に真の霊性を回復するための試み

真の霊性を回復するための試みが、福音主義者たちの間でなされている。大雑把であるが簡単に説明させていただきたい。

A: J.I. パッカーの試み:ピューリタンたちから霊性を学ぶ:『神について (*Knowing God*)』(1978, 原文:1973)において、すでに霊性の強調があるが、パッカーは、ピューリタンから真の霊性を学ぶことを強調している。特に *A Quest for Godliness: The Puritan Vision of the Christian Life* (1990) や *Rediscovering Holiness* (1992) を見よ。

B: アリスター・マクグラスの試み:宗教改革者たちから霊性を学ぶ:マクグラスの救いの経験や学究的関心(特に宗教改革者たち)、またパッカーの影響などから霊性の重要性について学び、これを強調している (*Beyond the Quiet Time: Practical Evangelical Spirituality* [1995]; *Christian Spirituality* [1999]; *For All the Saints: Evangelical Theology and Christian Spirituality* [共著:2003]などを見よ)。彼は、現代の私たちが、宗教改革者たちから真の霊性を学ぶことを勧めているが、その代表的著作が *Spirituality in an Age of Change: Rediscovering the Spirit of the Reformers* (1994) である⁷⁶。

C: ユージン・ピーターソンの試み:聖書的霊性によって現代社会を考える:霊性関係の著作としては、*Subversive Spirituality* (1994) や *Christ Plays in Ten Thousand Places: A Conversation in Spiritual Theology* (2005) などがあるが、彼がこれまでに試みてきたことは、聖書から学ぶ真の霊性に基づいて、

わしいことをしないことは、知的な探求と霊的な探求との間にギャップを作る」(Allen 2000, 16-17)。また、現代の霊性に潜む問題として、律法主義の霊性や責任な霊性、神を小さくする霊性もある。真の霊性に真の神学が、真の神学に真の霊性が必要である。

⁷⁵ 時代や地域や人々によって霊性についての表現は様々であるが、確かに霊性や霊的渇きは存在し続けている。そして今、さらに霊性(神学)の展開を進める時ではないか。

⁷⁶ また、『キリスト教の将来と福音主義 (1995)』、『ポスト・モダン世界のキリスト教 (2004)』を見よ。

現代社会を考えることであった⁷⁷。

D: ジェームズ・フーストンの試み:あらゆる恵みを生かして:現代の福音主義のための霊性(神学)の重要性を表明してきた先駆的存在。カウンセリングや互いに祈り合うという実践的方法も含めて、この2000年の歴史に起こった全てのこと(カトリックもギリシャ正教も)を用いて、真の霊性回復を求めている。その枠組みは「神学的にバランスのとれた三一論」であると言える⁷⁸。

2) 適用として

①牧会者として

A: 牧会者として:「a spiritualityをもつことではなく、Spiritualであるべき」というウェーバーの言葉は、今回の学びに相応しい助言である。ある特定の霊性にだけ固着するのではなく、さらに多様で広い、そして展開されつつある霊性から学んでいきたい⁷⁹。

B: 牧会の務めに関して:私たちは、牧会奉仕を続けながら、教会の霊性に何よりも心を留め、霊性の向上をはかりたいと願っている(また必要に応じて霊性の回復、癒し、励ましなどの務めを試みている)。しかし、「頭から心への旅(マクグラス 2004, 202 以下)」の困難さがあることは確かである。霊性の学びを通して、教会に集う魂に届くような、より深い霊的配慮、霊的牧会の重要性を覚えさせられる。

②神学教師として

⁷⁷ 日本でも『牧会者の神学 (1997)』などで少しずつ知られるようになっていくが、彼もフーストンとともに *Spiritual Theology* 部門で教えていた(現在、リージェント・カレッジ名誉教授)。*Christ Plays in Ten Thousand Places* は、これから彼が著す霊性神学(5巻シリーズ)の一冊目とされている。

⁷⁸ 彼と、彼の著作についての説明は、『福音主義神学』学会誌35号(103-104)を見よ。*Alive to the Lord of God* (Thomas 1998, 1-33)も参考になる。

⁷⁹ パッカーは、牧師が、「魂の医者」として人々の霊的健康を高め守るために(Packer 1991, 151)、この世に対して真の人間性を明らかにしていくために、そして証し者、奉仕者として自分の霊的健全さのために(Packer 1990b, 3-4)、霊的理解を深めていくことを求めている。

A：神学教師として：ピーターソンは「マルコの福音書こそ霊性神学の基本書である(4)」と断言したあとで、「(聖書の)文書は、私たちがマスターするものではなく、私たちがマスターされるものである」と述べている(Peterson 1994, 6)。この言葉は、神学教師・牧師として、どのように聖書を学ぶのか、そのあり方を教えるものである⁸⁰。

B：神学教育において：フィーは、これまで自分が、「釈義と霊性」を分裂的に取り扱い続けてきたことを打ち明けるとともに、神学教育において、宗教や宗教的文書の取扱いに関して「中立的」でなければならないという考え方があまりにも強くなりすぎていると指摘している。そして、釈義の実際において、付録として霊性を取り扱うのでも、また両者を対立的にみるのでもなく、両者の相互連関の重要性を明らかにしている(Fee 1998, 75-79)⁸¹。

③伝道者、証し者として

A：クリスチャンでない人々の心の渇きについて：霊性が、クリスチャンだけのものとするなら、クリスチャンでない人の「渇き」は、「霊的」な渇きではないことになる。しかし、『告白録』にあるアウグスチヌスの言葉のように、⁸²私たち人間は、根源的に、存在論的に、神なしにはおれない、また神を求めている存在ではないか。そういう意味では、クリスチャンでない人々の渇きにも、ある種の「霊的」渇きや求めが含まれていると言えるのではな

いか。これを、「真の霊性を求める渇き、真の霊性に向かう渇き」と呼びたい(ここにも、「創造論的御霊の働きと助け」があるのではないか)⁸³。

B：クリスチャンでない人々の「渇き」を見分ける：クリスチャンたちの霊的渇きとクリスチャンでない人々の渇きを区別しなければならない反面、宣教的に、また創造論的な御霊の働きのゆえに、クリスチャンでない人々の渇きにも心を向けたい。現在の日本の社会にもある「(霊的)渇きや叫び(真の霊性を求める渇き、真の霊性に向かう渇き)」を見分けていきたい。

(同盟福音基督教会・岩倉キリスト教会)

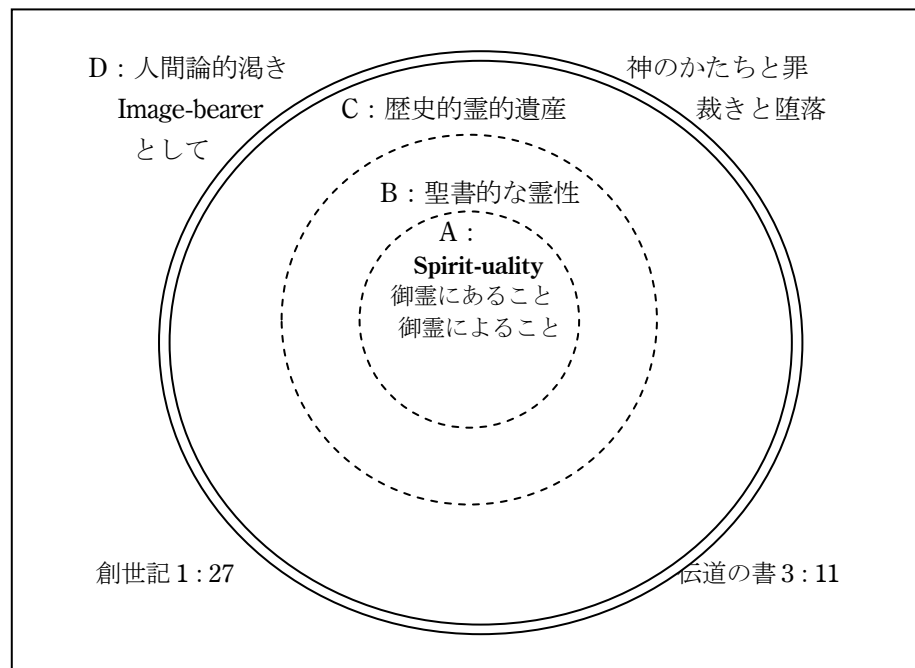
⁸⁰ 神学について、スプリングステッドは、「神について考えるだけでなく、そのようにすることによって神ご自身に関係づけられ、私たちの霊が変えられる(6)」ことに関係していると説明している(Springsted 1998)。アレンも、Julian of Norwichの言葉(「三つの傷」)を用いている。神を知ること、悔い改めの傷(自分自身の不従順についての悔い改め)、哀れみの傷(隣人に対する愛)、神を慕い求める傷(神に対する愛)をもつことである(Allen 1997, 153)。

⁸¹ 『現代に生きるキリスト者と「霊性」』(宇田、高木、小淵 1998, 108以下)には、ライフベルトとキャネルが書いた論文(「霊性の形成と神学教育」)の一部が引用されている。ここには具体的に有益な提言がある(Liefeld and Cannell 1992, 239-252)。

⁸² 「あなたは私たちを、ご自身にむけてお造りになりました。ですから私たちの心は、あなたのうちに憩うまで、安らぎを得ることができないのです(山田訳)(アウグスチヌス 1968)。

⁸³ 伝道者の書3章11節には、永遠について、また神と神のなさることについて、人間の根源的渇きと、しかしそのすべてを知り尽くすることができないという有限な人間の、内なるもがきのようなものがある(Longman 1998, 118-21 参照)。

付録1:「霊性の核心」の広がり:



A: 霊性の核心: パウロの用法を中心にして

Spiritual (πνευματικός) の新約聖書 (パウロ) の用法が、「御霊にある (属する)」ことを意味しているので、真のキリスト教的霊性の核心を、「Spirit-uality (御霊にあることと御霊によること)」としただけではない。神学的に考えても、「霊性」の中心的意味として、全体を覆う意味として、これがふさわしいと考えたからである。福音主義の霊性において、御霊ご自身とその働きについての学びは不可欠である。

B: 聖書的な霊性: 聖書全体から「霊性」を学び続ける必要がある

「御霊にあることと御霊によること」を、固く狭く捉えているのではない。御霊にあることと御霊によることの意識と生活が、キリスト教的

霊性の核であるとするなら、それは三一的霊性の重要性を認めていることであり、旧約と新約における、より広い霊性ともダイナミックにつながっていることを示している⁸⁴。

C: 歴史的霊的遺産から学ぶことができる

さらに広く、霊的遺産 (通時的、共時的) のことを考えている。ただし、この中には、相容れないような要素や、逆に健全な霊性や霊的成長を阻む要素も含まれているかもしれない (ここには、カトリック、ギリシャ正教などの霊的知恵や伝統も含まれる)。福音主義の霊性神学において求められることは、「学び教えられつつ、吟味していくこと」である。

D: 人間論的渴き: 「Image-bearer」として

イエスキリストを信じ、聖霊を受けることによって、真の (キリスト教的) 霊性が生まれると言える。確かにこのお方なしに、私たちは「十全な人間になること」はできない (Macquarrie 2000, 63)。ただし、一般的世俗的霊性とキリスト教的霊性との区別はあるが、人々の「(霊的) 渴き」を創造論的に理解し、心を向けていくことはどうしても必要なことである。

⁸⁴ Dockery は、霊的生活についてのパウロの教えが、現代の福音主義的霊性の一つの土台になりうると述べている (2000, 340)。

付録2:「福音主義的靈性神学」の定義の試み

A: 神学と靈性の統合: 神学と靈性の重要性を認め、両者が本来的に一つであることを確認し、統合を求める。

B: 聖書: 聖書が福音主義的靈性神学の土台であり、源であり、規準である。何よりも、みことばそのものから靈性を養うことを大切にしたい。その上で、これまで培われてきた豊かな靈的財産を吟味し用いる。

C: 三位一体: 三一は、福音主義的靈性神学におけるすべての神学的思索や実践、靈的経験や知恵に関わるものである。⁸⁵

D: 罪やサタンの働きの現実 (靈性の反対): これは、福音主義的靈性神学がいつも心に留めていなければならない現実である。罪やサタンの働きは、比喩や仮定ではなく、「靈性」の中にも入り込んでくる。また真の靈性には、罪の明確な赦しときよめが含まれているし、靈の戦いもある。

E: イエスキリストとその十字架の強調 (義認のため、聖化のため): 十字架の恵みによって靈性が始まるし靈性の成長がある。罪の赦しときよめを与えるイエス・キリストの十字架は、福音主義的靈性神学の中心である。ここに、私たちが考え、求める真の靈性の姿がある。

F: 聖霊の人格とその働きの強調: 靈性の核心が「Spirit-uality: 御霊にあることと御霊によること」であるように、靈性はまさに、御霊を受け、御霊に満たされ、御霊に導かれて生きることである。

G: 教會的である (個人的であると同時に教會的): 福音主義的靈性神学は、個人的であると同時に、教會的である。二つを分けることはできない。聖霊は、教會における礼拝、礼典、祈り、聖書の学び、交わりなどを用いて、私たちの靈性を養い導かれる。

H: 人間を全人格的に捉える (知性と感情、存在と生活、活動も): 福音主義的靈性神学は私たち人間を全人格的に捉えるもので、知性だけでも感情だけでもない。私たちの存在と生活のすべてに関わっている。私た

ちがこの世界に生き、これに関わること、社会的責任を果たすことも含まれる。

I: 信仰の旅程と、これを助け支える「恵みの手段」: 救いそのものために用いられる恵みの手段ではなく、信仰の旅程における恵みの手段のことである。それは、信仰の旅程で戦い、苦しみ、悩み、自分の罪や弱さに直面しつつも、望みをもって信仰の旅程を続ける私たちに注がれる神からの無数の恵みのことである (靈性は、Already/Not yet の枠組みをもつ)。その中心に、私たちのためにこの地上を歩み、あらゆる苦しみを経験しながら十字架に向かわれたイエスキリストがおられる。

J: 真のエキュメニカルを求めて: 福音主義における「靈性神学の復興」は、真のエキュメニカル精神に適っており、これを促し進めるものでもある。マクグラスも、新しい種類のエキュメニズムが始まっていると述べている (マクグラス 2002, 126 以下)。

K: 献身的・頌榮的である: 私たちは、真の靈性そのものでもあるイエスキリストに似た者へと変えられながら、キリストをあかしし、キリストを伝える者とされている。この世界で、キリストの素晴らしさを反映させる靈性が求められている (T.George 2003, 7)。「献身を求めない靈性を避けなさい。…神に対する人格的献身は、靈性の核心 heart である。気まぐれの靈性は、教會の中でも外でも、献身を無視したり否定したりする (Peterson 1994, 38)。」

⁸⁵ 福音主義的靈性の真髄について:「イエスキリストが自分の救い主であることを、アドプションの恵みによって御子の父が自分自身の父であることを、そして聖霊が、この二重の交わりを支え続けるお方であることを、心からはっきりと認めることこそは、福音主義的靈性の本質である。そしてこの三一の枠組みこそ、教會や世界のどんなところにおいても、他に靈性と呼ばれるものに対して区別を与えるものである (Packer 1991, 151)。」

参考文献 (出版社などは省略)

渡辺睦夫

- A monk of the Eastern church. 1996. *Orthodox spirituality: An outline of the Orthodox ascetical and mystical tradition*.
- Adam, Peter. 1988. *Roots of contemporary Evangelical spirituality*.
- Allen, Diogenes. 1997. *Spiritual Theology*.
- _____. 2000. Intellectual inquiry and spiritual formation. In *Inquiring after God*, ed. Ellen Charry.
- Ames, William. 1968. *The marrow of theology*.
- Arndt, Johann. 1979. *Johann Arndt: True Christianity*.
- Aumann, Jordan. 1985. *Christian spirituality in the Catholic tradition*.
- Beale, David O. 1986. In *pursuit of purity: American fundamentalism since 1850*.
- Beeke, Joel R. 2004. *Puritan Reformed spirituality*.
- Behr-Sigel, Elisabeth. 1992. *The place of the heart: An introduction to Orthodox spirituality*.
- Bloesch, Donald. 1971. *The ground of certainty*.
- _____. 1988. *The future of Evangelical Christianity*.
- Bouwsma, William J. 1987. The spirituality of John Calvin. In *Christian spirituality II: High middle ages and Reformation*, Jill Raitt.
- Chan, Simon. 1998. *Spiritual theology: A systematic study of Christian life*.
- Charry, Ellen T. 1997. *By the renewing of your minds: The pastoral function of Christian doctrine*.
- _____. ed. 2000. *Inquiring after God*.
- Charry, Ellen, et al. n.d. *Treasures in the attic* ((Regent College : 5 audiotapes) .
- Choy, Leona Frances. 1990. *Powerlines: What great Evangelicals believed about the Holy Spirit 1850-1930*.
- Cockerton, John. 1994. *Essentials of Evangelical spirituality*.
- Collins, Kenneth J. ed. 2000. *Exploring Christian spirituality*.
- Dayton, Donald E. and Robert K. Johnston. eds. 1991. *The variety of American Evangelicalism*. Donald E. Dayton and Robert K. Johnston.
- Dayton, Donald E. 1981. Whither Evangelicalism? In *Sanctification and liberation*, ed. Theodore Runyon.
- _____. 1991. Some doubts about the usefulness of the category "Evangelical." In *The variety of American Evangelicalism*, eds. Donald Dayton and Robert Johnston.
- Dockery, David S. 2000. An outline of Paul's view of the spiritual life: Foundation for an Evangelical spirituality. In *Exploring Christian spirituality*, ed. Kenneth J. Collins.
- Dupré, Louis and Don E. Saliers. 1989. *Christian spirituality: Post-Reformation and modern*.
- Eire, Carlos M. 1990. Major problems in the definition of spirituality as an academic discipline. In *Modern Christian spirituality*, ed. Bradley Hanson
- Erb, Peter C. ed. 1983. *Pietists: Selected writings*.
- Fee, Gordon. 1992. Some reflections on Pauline spirituality. In *Alive to God: Studies in spirituality*, eds. J.I. Packer, and Loren Wilkinson.
- _____. 1994. *God's empowering presence: The Holy Spirit in the letters of Paul*.
- _____. 1998. To what end exegesis? *Bulletin for Biblical Research* 8
- George, Timothy and Alister McGrath. eds. 2003. *For all the Saints: Evangelical theology and*

- Christian spirituality*.
- George, Timothy. 2003. Introduction. In *For all the Saints: Evangelical theology and Christian spirituality*, eds. Timothy George and Alister McGrath.
- _____. 1987. The Spirituality of the Radical Reformation. In *Christian spirituality II: High middle ages and Reformation*, Jill Raitt.
- Grenz, Stanley. 1993. *Revisioning Evangelical theology*.
- _____. 2000. *Renewing the center: Evangelical theology in a post-theological era*.
- Grenz, Stanley and John R. Franke. 2001. *Beyond Foundationalism*.
- Grenz, Stanley, and Roger E. Olson. 1996. *Who needs theology?*
- Grenz, Stanley, David Guretzki and Gherith Fee Nordling. 1999. *Pocket dictionary of theological terms*.
- Gundry, Stanley N. and James Stamoolis. eds. 2004. *Three views on Eastern Orthodoxy and Evangelicalism*.
- Hamilton, Ian. 2003. Experimental Calvinism. In *Reformed spirituality*, eds. Joseph A. Pipa and J. Andrew Wortman.
- Hanson, Bradley C. 2000. Spirituality as spiritual theology. In *Exploring Christian spirituality*, ed. Kenneth J. Collins.
- Holt Bradley P. 2005. *Thirsty for God: A brief History of Christian spirituality*.
- Horton, Michael Scott. 1991. *Made in America*.
- Houston, James. 1983. *The love of God*.
- _____. 1984. Spirituality. In *Evangelical dictionary of theology*, ed. Walter A. Elwell.
- _____. 1993. *The Holy Spirit in contemporary spirituality*.
- Houston, James. 2003. Christian spirituality: A Contextual perspective. In *For all the Saints: Evangelical theology and Christian spirituality*, eds. Timothy George and Alister McGrath.
- Johnston, Robert K. and Donald E. Dayton. 1991. Introduction. In *The variety of American Evangelicalism*, eds. Donald E. Dayton and Robert J. Johnston.
- Kimbrough, S T. ed. 2002. *Orthodox and Wesleyan spirituality*.
- Liefeld, Walter and Linda M. Cannell. 1992. Spiritual formation and theological education. In *Alive to God: Studies in spirituality*, eds. J.I. Packer, and Loren Wilkinson.
- Lienhart, Marc. 1987. Luther and Beginnings of the reformation. In *Christian spirituality II: High middle ages and Reformation*, ed. Jill Raitt.
- Longman, Tremper III. 1998. *The book of Ecclesiastes*.
- Lossky, Vladimir. 1976. *The mystical theology of the Eastern church*
- Lovelace, Richard. 1979a. *Dynamics of spiritual life: An Evangelical theology of renewal*.
- _____. 1979b. *The American pietism of Cotton Mather*.
- _____. 2000. Evangelical spirituality: A church historian's perspective. In *Exploring Christian spirituality*, ed. Kenneth J. Collins.
- Lund, Eric. 1989. Protestant spirituality: Orthodox and piety in modernity: I: Second age of the reformation: Lutheran and Reformed spirituality, 1550-1700. In *Christian spirituality: post-Reformation and modern*, eds. Louis Dupré and Don E. Saliers.
- Macquarrie, John. 2000. Spirit and spirituality. In *Exploring Christian spirituality*, ed. Kenneth J. Collins.
- Maloney, George A. 1976. *A history of Orthodox theology since 1453*.
- Marsden, George M. 1980. *Fundamentals and American culture*.

- _____ 2003. *Jonathan Edwards: A life*.
 McGinn, Bernard. 1987. *Christian spirituality I: Origins to the twelfth century*.
 McGoldrick, John. 2003. John Calvin, practical theologian: The reformer's spirituality. In *Reformed spirituality*, eds. Joseph A. Pipa and J. Andrew Wortman.
 McGrath, Alister E. 1994. *Spirituality in an age of change: Rediscovering the Spirit of the reformers*.
 _____ 1995. *Beyond the quiet time: Practical Evangelical spirituality*.
 _____ 2000. Engaging the Great Tradition: Evangelical theology and the role of tradition. In *Evangelical futures*, ed. John Stackhouse, Jr.
 McKee, Elsie Anne. 2001. *John Calvin: Writings on pastoral piety*.
 McKim, Donald K. 1996. *Westminster dictionary of theological terms*.
 Meyendorff, John. 1974. *Byzantine theology*.
 Noll, Mark A. 1994. *The scandal of the Evangelical mind*.
 _____ 1992. *A history of Christianity in the United States and Canada*.
 Noll, Mark, and George Marsden, at el. eds. 1983. *Christianity in America*.
 Packer, J.I. 1990a. *A quest for godliness: The Puritan vision of the Christian life*.
 _____ 1990b. An introduction to systematic spirituality. *Crux*, March 26, no.1
 _____ 1991. Evangelical foundations for spirituality. In *Gott Lieben und Seine Gebote Halten*, ed. M. Bockmuehl and K. Burkhardt
 _____ 1992. *Rediscovering holiness*.
 _____ n.d. *Protestant scholasticism* (Regent College: 2 audiotapes)
 Packer, J.I., and Loren Wilkinson. eds. 1992. *Alive to God: Studies in spirituality*.
 Peterson, Eugene H. 1992. *Spiritual reading: An annotated list*.
 _____ 1994. *Subversive spirituality*
 _____ 2000. Saint Mark: The basic text for Christian spirituality. In *Exploring Christian spirituality*, ed. Kenneth J. Collins.
 _____ 2005. *Christ plays in ten thousand places*.
 _____ n.d. *Biblical spirituality* (Regent College : 14 audiotapes)
 Pipa, Joseph A and J. Andrew Wortman. eds. 2003. *Reformed spirituality*.
 Principe, Walter. 2000. Toward defining spirituality. In *Exploring Christian spirituality*, ed. Kenneth J. Collins.
 Raitt, Jill. 1987. *Christian spirituality II: High middle ages and Reformation*.
 Rice, Howard L. 1991. *Reformed spirituality*.
 Richard, Lucien Joseph. 1974. *The spirituality of John Calvin*.
 Schneiders, Sandra M. 1986. Theology and spirituality: Strangers, rivals, or partners? *Horizons* 13/2
 _____ 2000a. *Religion and spirituality: Strangers, rivals, or Partners?*
 _____ 2000b. Spirituality in the academy. In *Exploring Christian spirituality*, ed. Kenneth J. Collins.
 Sheldrake, Philip. 1995. *Spirituality and history*.
 _____ 1998. *Spirituality and Theology*
 _____ 2000. What is spirituality? In *Exploring Christian spirituality*, ed. Kenneth J. Collins.
 Spener, Philip Jacob. 1664. *Pia Desideria*.
 Springsted, Eric O. 1998. *Spirituality and Theology*.
 Stackhouse, John G., Jr. ed. 2000. *Evangelical futures: A conversation on theological method*.

- _____ 2000. Evangelical theology should be Evangelical. In *Evangelical futures*, ed. John Stackhouse, Jr.
 Sterk, Andrea. 1992. Mystical theology of the Eastern church: Prayer in the writings of St. Symeon the New Theologian. *Evangelical review of theology*, vol. 16, no. 2. April.
 Symeon. 1980. *Symeon the new theologian: The discourses*.
 Tamburello, Dennis E. 1994. *Union with Christ: John Calvin and the mysticism of St. Bernard*.
 Thomas, Arthur Dicken, Jr. 1998. James M. Houston, Pioneering spiritual director to Evangelicals. In *Alive to the love of God*, ed. Kenneth Pearson.
 Ware, Timothy. 1983. *The Orthodox Church*.
 Webber, Robert E. 1999. *Ancient-future faith: Rethinking Evangelicalism for a postmodern world*.
 Wicks, Jared S.J.: 1983. *Luther and his spiritual legacy*.
 Wood, Ralph C. 2003. Outward faith, inward piety: The dependence of spirituality on worship and doctrine. In *For all the Saints: Evangelical theology and Christian spirituality*, eds. Timothy George and Alister McGrath.
 Wuthnow Robert. 1998. *After Heaven: Spirituality in America since the 1950s*.

Christianity Today, March 2005

- アンセルムス (古田暁) : 1980 『アンセルムス全集』
 アウグスチヌス (山田晶) : 1968 『告白』
 ウェスレー、ジョン : 1963 『キリスト者の完全』
 エリクソン、ミラード : 2003 『キリスト教神学 1』
 オートランド・レイモンド : 1981 『神・教会・社会への献身』
 カルヴァン、ジョン : 1964 『キリスト教綱要 III/2』
 _____ : 1965 『キリスト教綱要 IV/2』
 クレマン、オリヴィエ : 1977 『東方正教会』
 グレンツ、スタンリー : 2004 「クリスチャンの靈性とアイデンティティの探求—キリストのある生き方の靈的・神学的理解に向けて」: 『福音主義神学』 35 号
 コニエ、ルイ : 1998 『キリスト教神秘思想史 III: 近代の靈性』
 シュミット、M. : 1992 『ドイツ敬虔主義』
 トマス・ア・ケンピス : 1973 『キリストにならう』
 ネメジエギ・P : 1993 『父と子と聖霊 : 三位一体論』
 パッカー、J. I. : 1978 『神について』
 ブイエ、ルイ : 1996 『キリスト教神秘思想史 1 : 教父と東方の靈性』
 フィッシャー、ルーカス編 : 1998 『神の靈 キリストの靈』
 フランク、K.J. : 2002 『修道院の歴史』
 ベヴァレッジ、ウィリアム : 2005 『ウェストミンスター神学会議の歴史』
 ベルナルド : 1976 『聖ベルナルド・われ神を愛す』
 _____ : 1977、1988、1990、1996 『雅歌について (全四巻)』
 ヘルム、ポール : 2003 『カルヴァンとカルヴァン主義者たち』
 ヘロン、A.I.C. : 1989 『ウェストミンスター信仰告白と今日の教会』
 ボナヴェントゥラ : 1991 『聖ボナヴェントゥラ : 神学綱要』
 _____ : 1993 『魂の神への道程』

- マクグラス、アリストアー：1995 『キリスト教の将来と福音主義』
_____：2000 『宗教改革の思想』
_____：2002 『キリスト教の将来』
_____：2003 『十字架の謎』
_____：2004 『ポスト・モダン世界のキリスト教』
- マロー、アンリ I.：1994 『靈性の大家：聖アウグスチヌス』
マローニイ、ジョージ A.：1988 『東方キリスト教神学入門：つくられざるエネルゲイア』
メイエンドルフ：1986 『聖グレゴリオ・パラマス』
ヤンシー・フィリップ：2004 『「もう一つの世界」からのささやき』
_____：2001 『見えない神を捜し求めて』
- ラウス、A.：1988 『キリスト教神秘思想の源流』
リース、J.H.：1997 『改革派神学の光と影：ウェストミンスター信仰基準の成立』
リース、J.H.：1989 『改革派教会の伝統』
ルクレール、ジャン：1997 『キリスト教神秘思想史2：中世の靈性』
ロスキー、ウラジミール：1986 『キリスト教東方の神秘思想』
スターキー、L.M.：1985 『ウェスレーの聖靈の神学』
- 宇田進、高木寛、小淵春夫：1998 『現代に生きるキリスト者と「靈性」』
小高毅：2000 『原典：古代キリスト教思想史2：ギリシャ教父』
片岡伸光、坂野慧吉、工藤信夫、後藤敏夫：1997 『今日における「靈性」と教会』
金子晴勇：2000 『ルターとドイツ神秘主義』
清水光雄：2002 『ウェスレーの救済論：西方と東方キリスト教思想の統合』
鈴木大拙：1972 『日本の靈性』
高井寿雄：1978 『ギリシャ正教入門』
徳善義和・百瀬文晃：1998 『カトリックとプロテスタント』
正木牧人：2004 「正統主義の神学と敬虔—その現代的意義の再検討」：『宣教と神学』26号
宮谷宣史：2005 『アウグスチヌスの神学』
百瀬文晃、佐久間勤：1999 『キリスト教の神学と靈性』
安村仁志：1988 「研究ノート：福音主義からみた東方正教会—キリスト教受容千年祭を迎えたロシアをめぐる」：『福音主義神学』19号
渡辺睦夫：2004a 『ワーダン・スピリット会報』8号、12号、13号
_____：2004b 『歴史の中の預言』
- 上智大学中世思想研究所：1992 『中世思想原典集成2：盛期ギリシャ教父』
_____：1994 『中世思想原典集成3：後期ギリシャ教父・ビザンティン思想』
_____：1993 『中世思想原典集成5：後期ラテン教父』
_____：1992 『キリスト教神秘主義著作集1：ギリシャ教父の神秘主義』
_____：2001 『キリスト教神秘主義著作集11：シュタウピッツとルター』
- ローマ・カトリック教会・ルーテル世界連盟、ルーテルローマ・カトリック共同委員会：2004
『義認の教理に関する共同宣言』