

ウェスレーの「信仰」理解をめぐって

藤本 満

序 世紀の会話

18世紀キリスト教の歴史に「世紀の会話」があるとしたら、英国教会司祭のウェスレーが、ジョージア入植地の牧師としてアメリカに渡ってまもなく、同じ船で出会ったモラビア兄弟団のシュパンゲンベルクと交わした会話を思い浮かべる¹。大西洋の嵐の中で死の恐怖におびえたウェスレーは、自分とは対極的に、平安に包まれたモラビア派の指導者に助言を求めた。すると、逆に返されてしまう。「兄弟、それでは初めに質問させていただきます。あなたは、自分の内に確証がありますか、自分が神の子であるということを、自分自身の霊とともに、神の御霊は証ししていますか」。ウェスレーは「『はい。知っています』と答えたものの、それらがむなしい言葉であると自分でわかっていた」と日誌に記している（『日誌』1736.2.9）。

この小さな会話に、やがて英米に広がる信仰復興運動の「原点」があると言っても過言ではない。オックスフォード神聖クラブの指導者として、敬虔と愛との実践に努め、入植地での司祭・宣教師として奉仕しようとしているのに、自分には救いの確証がない。ここからウェスレーの「自覚的信仰体験」を求め

¹ 当時のモラビア派の指導者はニコラス・ツィンツェンドルフ。彼はドイツ敬虔主義を神学的に实际的に確立したハレ大学教授アウグスト・フランケが設立したフランケ学院に入学、そこで献身。自分の伯爵領を「ヘルンフト」（神の守り）と名付け、敬虔主義、迫害されていた再洗礼派がモラビア共同体を形成し、やがてイギリス、北米に移住して、ヘルンフトと同じ共同体を世界中に移築していった。この時、初めて北米に渡航したリーダーが、ハレ大学で神学を講じていたシュパンゲンベルクである。

る苦悩の旅路が始まった。

教会史の中で、ウェスレーほどルターが説いたような信仰義認の体験をした人物はいないであろう。それでいながら、ドイツ敬虔主義によって導かれたウェスレーの福音的な回心体験は、16世紀宗教改革を「次のステージ」へと進展させる新しさがあった。

その経過をたどることによって、福音主義・福音派・エヴァンジェリカルイズムについて、根源的理解の一端にも触れることができる、と筆者は考えている。歴史的に「福音主義」を直接に16世紀宗教改革と結びつけることには無理がある。米国の教会史の専門家マーク・ノルは、エヴァンジェリカルイズムの原点を18世紀の信仰復興運動（米ジョナサン・エドワーズと英ウェスレー）とする。そのとき彼は、17世紀英国のピューリタニズムが信仰復興運動に影響を与えたことを加味しても、あえてピューリタニズムを除外している。それは、英国ピューリタンが英国国教会に取って代わる「国教会」を目指していたからである²。同様に英国教会史の専門家、デイヴィッド・ベントンもまた、英国におけるエヴァンジェリカルイズムの胎動を1730年代とする³。

さて、興味深いのは、同じ英国の福音主義教会史の研究者レジナルド・ワードは、福音主義の起源をドイツ敬虔主義に見いだしていることである⁴。そう考えると、ドイツ敬虔主義とウェスレーの接点に、福音主義の本質的な特性を見いだすことは、やぶさかではないことがわかる。

I ルター的な信仰義認

ウェスレーほど、ルターの教える信仰義認を、ルター自身のように理解し、また体験した人はまれであろうと上述したが、その過程を少し追いかけてみる。オックスフォードの神聖クラブで「聖」を求めて、聖書の原典研究、敬虔の修

² Mark Noll, *The Rise of Evangelicalism: The Age of Edwards, Whitefield and the Wesleys* (IVP Academics, 2003), 36.

³ D. W. Bebbington, *Evangelicalism in Modern Britain: A History from the 1730s to the 1980s* (Routledge, 1989).

⁴ W. R. Ward, *Protestant Evangelical Awakening* (Cambridge University Press, 2009); Ward, *Early Evangelicalism: A Global Intellectual History, 1670–1789* (Cambridge University Press, 2010).

練、刑務所伝道や子どもの教育という慈善活動を実践していたウェスレーが、アメリカ入植地へ旅立っていった理由は明確であった。「私の主要な動機は——それに他のすべてが従属しているのですが——私自身の魂を救うことです」(手紙、1735.10.10, to Barton)。ウェスレーはキリストの心に生き、キリストが行動されたように行動し、さらに「聖」の階段を上り詰めることによって、自分は救われると理解していた。それは、ルターが学んだ中世後期の救済論と似通った道徳主義的救済論に17世紀の英国教会は染まっていたからである。ウェスレーはオックスフォードで学んだ英国教会の神学者ジェレミー・テイラーのことを次のように報告している。

「福音において、罪の赦しは聖化です。……我々が罪を憎み、恵みに成長し、聖化の状態に近づきます。これはまだ悔い改めを必要とする不完全な状態ですが、そこにおいて誠実な心と勤勉な努力があるなら、その誠実さの度合に応じて、罪の赦しを判断すべきです。というのは、これこそが福音的赦しだからです」(手紙、1730.2.28, 母スザンナ宛)。

「誠実な心と勤勉な努力」とは、まさにルターが学んだ中世後期の救済論の「*facere quod in se est*」(Do what is in you./あなたのうちに注がれた恵みを最大限に活用して救いを得る)である。

A. 悔い改め

ところが、ウェスレーは大西洋の嵐で死の恐怖に取り憑かれた事実によって自分が救われるレベルの「聖」にはほど遠いことを実感し、のみならず、数年の宣教地における牧会の挫折、恋愛の挫折で、最後は逃げるように帰国した。船の中で彼は次のように記している。

1. 「私はインディアン族を回心させるためにアメリカに行ったのだが、ああ、誰が私を回心させてくれるというのだ」(『日誌』、1738.1.24)。
2. 「私が地の果てに行って学んだことは、自分は神の栄光を受けるにはふさわしくないもので、……私自身の行いも、苦しみも、義も、お怒りになっている神を和らげることはとうていできず、罪の中で最も小さいものさえ贖うことができず、いや最善の行いでさえ、実はそれ自体が贖いが必要としており、さもなければ神の義なる裁きの前に私は立ちおこせ

ることができない」(『日誌』、1738.1.29)。

ウェスレーが導かれた悔い改めは、まさに自己義を打ち立てようとする試みへの無力感と絶望であった。それは、靈的な乞食となって「キリストにおいて差し出されている救いを求めて、泣き叫ぶ以外のことは何もできない」⁵と実感したルターの悔い改めと同じである。

B. 新しい展望

シュパンゲンベルクの教えを聞いて、おそらくウェスレーはこれまで数回精読してきたドイツ敬虔主義者のフランケの『ニコデモ』を連想したに違いない⁶。この書の中でフランケは、人間の持つ恐れが基本的に神体験の欠如に由来するものであるとしている。恐れはキリストに対して内的に個人的に信頼することによってのみ取り除くことができるとし、「単なるキリスト教の文字や影」に対する信仰で除去することはできない。

さらにウェスレーはモラビア派の靈性に魅力を感じて、ジョージア時代にモラビア兄弟団に参加することを申し入れた。1736年3月15日にはヘルンフォートのツィンツェンドルフ宛にラテン語の手紙を書き、また5月に入るとヨハン・テルシュヒ(Tolschig)と数回にわたって会見している——テルシュヒはシュパンゲンベルクがペンシルベニアへ移住した後、共同体の実務的責任を負っていた人物である。

会談の内容は、ウェスレーをモラビア共同体に受け入れるにあたって、彼に靈的資格があるのかという点に質問が集中した。靈的資格とは、シュパンゲンベルクの質問にあったような、敬虔主義的な回心の体験を指している。質疑応答を繰り返しながら明確にウェスレーに提示されたのは、ルターの「奴隷意志」と「信仰義認」の教理であった。

⁵ アリスター・マクグラス『ルターの十字架の神学』鈴木浩訳(教文館、2016年)、142頁

⁶ ウェスレーが *Nicodemus, or A Treatise Against the Fear of Man* (London, 1731) と出会ったのは、1733~34年のことである。彼はジョージア滞在中に何度か読み返している(詳しくは拙著『ウェスレーの神学』、福音文書刊行会、1990年、42~43頁)。

もちろんウェスレーは、即座に新しい神学を受け入れたわけではなかった。だが、宗教改革の「恵みの故に信仰のみによって救われる」という概念は、確実にウェスレーの思いに浸透していった。ジョージア上陸後(1736年3月24日)、ウェスレーはドイツ敬虔主義の元祖とも言えるアルント(Johan Arndt)の『真のキリスト教』を読んでいる。この書でアルントは、人が義とされるのはキリストへの信仰のみによることを主張しているが、その義とされる信仰を、彼は「堅い信頼、罪の赦しと永遠の生命を得るためにキリストによって約束されている神の恵みを堅く、確かに信頼すること」と定義している⁷。

こうしたモラビア派の影響だけでなく、忘れてならないのが16世紀イングランド宗教改革の時代、改革を指導したトーマス・克蘭マーによる英国教会司祭必携の書物『説教の書』(*Book of Homilies*)である。ジョージア滞在の後期に、ウェスレーはこれを読んでいる(1737年9月28-29日)。そこには、次のように記されている。「すべての人が神の前に罪人であり、律法を犯している。それゆえ誰も行為によって神の前に義とされることはない。誰もが神ご自身の手からも一つの義を(another righteousness)、すなわち信仰による義を求めざるを得ない。この義は、神のあわれみとキリストの功績の故に、信仰のみによって捉えるものである」⁸。

また、ジョージア滞在中のウェスレーによる唯一の出版物である『詩集と讚美歌集』(*Collection of Psalms and Hymns*)には、多くのモラビア派の讚美歌がウェスレーの翻訳によっておさめられている。さらに福音主義的トーンの強い非国教会の牧師・賛美歌作者アイザック・ワッツ(1674~1748)の讚美歌が70曲中35曲を占めていることも見過ごしてはならない。

C. 福音的回心(アルダスゲイト)

ウェスレーはジョージア時代の最後には、何を祈り求めるべきか判っていた。帰英した1738年1月29日の日誌には、先の悔い改めと共に、信仰を切望する

⁷ アルントの英訳は *Of the True Christianity* (London, 1712)。ウェスレーはこの書の要約を自身が刊行したメソジスト雑誌 *Christian Library* の第一巻に掲載している。

⁸ 『説教の書』をウェスレーは抜粋して自ら出版している: Albert Outler, *John Wesley*, (Oxford University Press, 1964) 124。これは彼の存命中36版を重ねている。

言葉が記されている。「私の切望している信仰は、キリストの功績によって罪赦され和解されて神の好意へ入れられるという神への確信と信頼である。……私は持っていればそれを自覚せずにはいられない、この信仰がほしい」（『日誌』、1738.1.29／強調は筆者）。

かくしてウエスレーは、1738年5月24日、ロンドンのアルダスゲイト街でもたれた聖書研究会に足を運んだ。足取り重く訪ねた会で、彼の心は変えられた。

「そこである人がルターの『ローマ人への手紙』の序文を読んでいた。……彼が、キリストを信じる信仰を通して神が心のうちに働いてくださる変化について説明していたとき、私は自分の心が不思議に熱くなるのを覚えた。私は、救われるためにキリストに、ただキリストのみに信頼した、と感じた。神が私の罪を、この私の罪さえも取り去ってくださり、罪と死の律法から救ってくださったという確証が、私に与えられた。」（『日誌』同日、強調はウエスレー）

（『日誌』同日、強調はウエスレー）

これが、後の信仰復興運動が高らかに歌い上げる「自覚的」信仰である。それは教理的な理解からではなく、教会制度への安住からでもなく、まして敬虔な生き方に精進しているという努力から来る納得でもなく、「神が与えてくださる内的な確信」⁹であった。

D. 主観主義からの解放——客観的土台

さて、ここで歴史資料に即して、明確にしておかなければならないことがある。それは、この体験をもって「福音的回心」の話を終えてはならない、ということである。

ウエスレーの日誌を読むと、彼の確信も喜びも平安も、この体験の後ことごとく揺らいでいる。1ヶ月後、とうとうウエスレーはモラビア兄弟団の本拠地ドイツのヘルンフトに赴いた。そこでルターの信仰義認の教理にとって重要な考え方を学んだことになる。

⁹ 説教 10 と 11 「御霊の証し（ⅠとⅡ）」『ウエスレー説教 53』（注付き）全 3 巻、インマヌエル出版事業部、1995～1997 年、上巻所収。

「義認の正しい土台は、あなたの悔いた心でもなく（もっともそれさえもあなた自身のものではありませんが）、あなたの義でもなく、すなわち、あなたに属するなにもものでもなく、……あなたの外にあるもの、すなわちキリストの義と血のことです」（同 8 月 6 日）。

つまり、義とする信仰は、自覚的であっても、主観的な心情に依拠しているのではなく、私たちの外にあるもの（extra nos）、客観的・歴史的なイエスの十字架の贖いに焦点を合わせた信仰であると。ここに来て、信仰を喜び・平安・確信という心情的な要素と結びつける傾向があったウエスレーが、宗教改革本来の歴史的客観的出来事としてのキリストの贖罪の事実に信頼するという「信仰」へと明確に舵取ったことになる¹⁰。

Ⅱ 「アクティブな」信仰、そして「聖化」の信仰

ドイツ敬虔主義もウエスレーも、信仰体験を中心とするキリスト教を「内的宗教」と呼んだ。キリスト教は、正統主義的教理信条や国教会の制度に基づく宗教観や体系に存在するのではなく、魂の救いと成長、そしてその完成に至る救済論をキリスト教の中心に据える。しかし、「内的宗教」とは、敬虔と聖を個人的に追求するだけの「内向的な宗教」ではない。レジナルド・ワードはこれを「神学的正統主義と実践的革新」の合体と呼んだ¹¹。つまり、教理的な中身はきわめて宗教改革に近い理解を見いだすことができるが、そこには伝道と慈善という熱烈な実践が結びついていた。

A. ドイツ敬虔主義

ドイツ敬虔主義の祖とも言えるヤコブ・シュペーナー（1635～1705）は、シュトラスブルクやジュネーブにも留学し改革派神学にも影響を受けた。彼はフランクフルトで牧師をしていたとき、教会で語られる福音が神学的・信条的理解にとどまっていることを憂い、さらに三十年戦争以降、荒廃した社会のなかで教会が生气を失っていることに重荷を覚え、小さな集会を始めた。これが

¹⁰ 53 篇の説教で 1～5 篇は、信仰義認に関するもの。

¹¹ Ward, 同書、355。

「敬虔集会」(Collegia pietatis)である。そこでは聖書の学び、分かち合い、祈りや断食が実践され、さらに 1575 年には『敬虔な願望』(Pia desideria)を出版した。いわば、教会の改革の提言である。この書は、教会は聖書に親しみ聖書を用いること、知識より実践を重視し、信徒の奉仕を活用し(祭司職の実行)、節度と愛をもって神学論議を行うこと、神学教育における敬虔と実践の重視を訴えている。

1691 年にベルリンに移ったシュペーナーは、新設されたハレ大学の神学部で教え、ここが敬虔主義の強力な砦となっていく。そこでギリシャ語を教えたオーギュスト・フランケ(1663~1727)は、何千という学生を教え、多くの敬虔主義のルター派牧師を育て、神学書を出版し、ドイツ敬虔主義に神学的枠組みを作りだした。

その枠組みは、信仰義認の信仰が、愛の実践に働き出ることを強調している。フランケたちは献金を募って、ハレの町に農民学校、孤児院、貧窮院、教員養成学校、書店、薬局などを建てた。それは、宗教改革の全信徒祭司主義が社会で機能していくことの証しであった。共感する貴族は多く、ハレ大学を中心とした活動はドイツ全体に影響を与えた。

さらにフランケは宣教団体を結成して、インドに宣教師を派遣。これがプロテスタントによる初めての海外宣教となった。17 世紀のプロテスタント正統主義は、宣教には関心を抱いていなかった。改革派のテオドール・ペーズもルター派のヨハン・ゲルハルトも、マタイ福音書 28 章 19-20 節にある「あなたがたは行って、すべての民をわたしの弟子にしなさい……」とのイエスの宣教大命令にある「あなたがた」は、当時の使徒たちであると解釈し、自分たちには適用しなかった。これに対して、敬虔主義と信仰復興運動で回心した人々は、「世界は我が教区」とのウエスレーの言葉に代表されるように、福音を伝える使命が自分に直接にかけられていることを意識した。

また、敬虔主義を代表する新約学者ヨハン・ベンゲル(1678~1752)は、本文研究をもってギリシャ語新約聖書の新版を発行し、ギリシャ語原文を一節ずつつけて短く注解した『グノーモン』(1742)を出版した。このベンゲルがハレの孤児院の責任をもち、ヴェッテンベルクのドイツ福音主義教会の監督を務めるなど、敬虔主義は正統主義から足が遠のいて行きはじめた信仰者を再び福

音の真髄へと惹きつけたことがわかる。この 10 年後、ウエスレーはベンゲルのギリシャ語新約聖書を用いて本文を自ら英訳し、ベンゲルに倣って『新約聖書略注』を出版し、メソジスト説教者は皆、これを読むことを義務とした。

上記、慈善活動、聖書への親しみ、どれほどドイツ敬虔主義とウエスレーのメソジストが重なるか、明らかであろう。そして、信仰が愛と敬虔の行いへと働き出るといふ「信仰のダイナミズム」を神学的に掘り下げた人物、それがウエスレーであった。そしてウエスレーがこのダイナミズムにこだわる時、彼はドイツ敬虔主義の実践に神学的な位置づけを提供しただけでなく、ドイツ敬虔主義を超えていくことを以下に記してみたい。

B. ウエスレーの聖化にあつての信仰理解——ドイツ敬虔主義との分岐点

義認の教理を敬虔主義派から学び、アルダスゲイトに見られるような主体的体験のなかで義認を捉えたウエスレーであるが、その目はしっかりと 16 世紀宗教改革者と同様に外なる(extra nos)キリスト、救いの客観的事実に向いていたことは既述の通りである。しかしウエスレーは一方で義認の教理についてモラビア派から多くを学びながら、モラビア派の理解に疑問を抱き、距離をとっていった。原因の一つは、よく知られているように、彼らの「静止主義」であった¹²。

それと並んで、さらに決定的な違いが浮上し、ロンドンにやってきたツィンツェンドルフとの会話を境に、二者は決裂することになる。それが、二者の「内在の義」(inherent righteousness)に対する見解の相違である。ウエスレーがツィンツェンドルフに「信仰者は、自分自身の内にも聖化されるのではないのですか」、「その人に愛が増すにつれ、聖も増すということをおあなたは信じないのですか」と質問すると、答は次のようであった。

¹² 「静止主義」とは、悔い改めに至った人物は、信仰が与えられるまで、なるべく信仰への努力・行いを避けるようにという、モラビア派が持っていた神秘主義的傾向性である。ウエスレーは、むしろ悔い改めの実を結ぶように、積極的に悔い改めている人物が、聖書を読み、祈りや善行にも励むことを勧めた。ウエスレーにとって、悔い改めは自己義への無力感と絶望であるが、「何もせず神の賜物を待つ」(静止主義)ではなく、「神が定められた恵みの手段を活用しながら待つ」ことを説いた。詳しくは、拙著『ウエスレーの神学』、159~168 頁

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

ウエスレーには、ツィンツェンドルフがなぜそこまで信仰者の「内在の義」を毛嫌いするのが分からなかった。キリストの義を強調する *sola fide* の教理は、その後の聖化を否定するのではなく、推進するのではないのか。義認においては、キリストの義が何の功績もない罪人に、信仰の故に転嫁されるのであるが、信仰者が「信仰にとどまり続けるなら、必ずあらゆる聖と良き行いとを生み出す」（手紙、to James Hervey, 1739.3.20）のではないのか。罪が赦され、神と和解し、神との関係が改善されるだけでなく、「『御霊によって生まれ』（ヨハネ 3:5）、……『生まれたばかりの乳飲み子のように、純粋なみことばの乳を慕い求め、それによって成長し』（I ペテロ 2:2)、神である『主によって、その大能の力によって強められ』（エペソ 6:10)、『信仰から信仰』（ローマ 1:17)、『恵みから恵み』（ヨハネ 1:16)へと進み、『ついに、完全におとなになって、キリストの満ち満ちた身たけにまで達する』（エペソ 4:13)」（説教1「信仰による救い」二・7）のではないのか。

信仰が与えられると、人間の霊的知覚が愛の現実に対して開かれ、その瞬間「聖霊によって、神の愛が私たちの心に注がれ」（ローマ 5:5）、心に注がれた神の愛は、今まで神に対して眠っていたたましいを目覚めさせ、神への愛を起こし、その意味で、「全般的に信仰は、すべての義と真のホーリネスを促し、信じる者の心の中に、聖く霊的な律法を確立する最も直接的で効果的な手段」（説教 36「信仰によって確立される律法Ⅱ・三・2-3」）ではないのか。この、ごく自然な聖化の教理、「内在の義」、あるいは「信仰者が内において聖化に成長する」という表現を付加すると、ツィンツェンドルフはとたんに後ずさりするのであった。

ウエスレーが用いる「内在の義」という表現に、アレルギー反応を起こしたのは、ツィンツェンドルフだけではなかった。1750年代後半からウエスレーは、かつてオックスフォード時代の後輩であったハーベイ（James Hervey）と

「キリストの義の転嫁」を巡って論議を重ねている。長い論争の果てに1765年、ウエスレーは説教 20「主、われらの義」を出版する。その中でウエスレーはカルヴァンの『キリスト教綱要』やガラテヤ人への手紙の注解を引用しながら、自分はカルヴァンと同様に「キリストの義、その能動的な義と受動的な義の両方が」信仰者に転嫁され、それによって信じる者が義とみなされることを信じていると述べている（二・9）。さらに彼は、「信仰者がキリストの義をまとう」という表現、そして「それを着る前に自分自身の義という汚れた衣服を脱がなければならない」という命題にも明確に同意している（11）。その上でウエスレーは「内在の義」について、「本来かかわる領域内で信じている」と述べている。「つまり、自分のものとして内在している義を、神に受け入れられるための根拠（ground）としてではなく、その成果（fruit）として、転嫁される義の代わりにではなく、その結果として信じている。神は、義を転嫁されたすべての者の中に義を植え付けて（implants）くださる、と信じている」（12）と。

C. 「内在の義」——鍵となる考え方

ウエスレーの日記や説教を通して、ツィンツェンドルフ（ルター神学）、あるいはハーベイ（カルヴァン神学）との議論を検証していくと、なぜ両者が決裂しなかったのか、今ひとつ理解に苦しむ。ツィンツェンドルフもハーベイも、ウエスレーが警戒していたようなアンチノミアン主義（義認が義認だけに終わる）に同様な警戒心をもってはいたはずだ。義認を越えて、信仰者には聖化の恵みがあることを心得てはいたはずだ。ウエスレーの信仰義認の教理は正統的なプロテスタント信仰であった。彼らもそれを理解していたはずである。三者とも義認の教理ではプロテスタント神学の看板を背負っているのに、なぜツィンツェンドルフとハーベイは、ウエスレーがまったく固執しない問題に固執するのか。

彼らには、ウエスレーには見えていない何が見えていたのだろうか。また逆に、ウエスレーには彼らが見えていない何が見えていたのだろうか。

ルターが、あるいはツィンツェンドルフが「*extra nos* の義」にこだわった理由は以下ようになる。キリスト者が信仰によってキリストに結びついているかぎり、信仰者自身が義に成長していくことは期待される。それでも、聖徒が

自分自身を見つめる限り、常に自分の目には (corum hominibus) 罪人として映るのである。しかし、そこに転嫁されるキリストの外なる義がある限り、神の目には (corum Deo) 義人として生きている。つまり、「外なるキリストの義」という完全な防護柵に守られて、内なる罪と戦うことができる。これによって、信仰者はたとえどんなに罪を意識していたとしても、神の目には義人として立っている。

カルヴァン研究者ロナルド・ワラスは、キリスト者の完全を目指して信仰者がどのような道をたどるかをカルヴァンがどのように理解していたかを分析している。「内在の義」とその成長を認めると、信仰者がその成長に一喜一憂し、それをもって自己を評価するという自己義の世界に戻ってしまうとカルヴァンは考えた。よって、信仰者がどんなに成長しても、「外なる義」だけが義の拠り所である¹³。

しかし他方でツィンツェンドルフやハーベイに見えていなくて、ウエスレーに見えていたものがあるとすれば、それは信仰者の内側に培われていく「内在の義」の確かさである。ウェインライトは、「iustitia inhaerantia」という用語よりも、「habitus」が適していると言う。聖霊の賜物は、一時的な表層的な影響力ではなく、たましいに対する常時的な一貫したいのちの力であり、信仰者を恒常的に変貌させていくことができる。カルヴァンがウエスレーのように信仰者のたましいのうちに、御霊のいのちがコンスタントに宿ることに注目できれば、キリストの義の転嫁を軽んじることなく、信仰者自身が内的に聖霊によって聖化されることをもっと積極的に受け止めることができたとであろう、とウェインライトは論じている¹⁴。

¹³ Ronald Wallace, *Calvin's Doctrine of Christian Life* (Olive and Boyd Ltd, Edinburgh, 1959), chap7.

¹⁴ Geoffrey Wainwright, *Methodists in Dialog* (Kingwoods Books), 157. ウェインライトは、「habitus」の概念を近年注目される美德の倫理学から得た。その中心的存在であるカトリックのマッキンタイアは、正義や勇気や忍耐という個別の徳目のすべてを貫き、人格を作り上げるものとして、美德の中でも「constancy」に注目している (アラスティア・マッキンタイア『美德なき時代』(みすず書房、1993年)、48、295～296頁。マッキンタイアの影響を受けたハーワーワスは、マッキンタイアの「constancy」とウエスレーの完全論との類似に興味を示して

初期ウエスレーの金字塔的説教「心の割礼」一・一 (1733年) で、ウエスレーがホーリネスを「たましいの習慣的な気質」(an habitual disposition of the soul) と定義しているのはまさにこのことである。この説教の中で、ウエスレーは「キリストの霊だけが、神に対して死んでいる者をよみがえらせることができます。御霊だけが、クリスチャンにいのちを吹き入れることができ、私たちの良い欲求が良い結果に至るように、恵みをもって私たちの先を行き (prevent)、私たちに伴い (accompany)、私たちの後に続いて (follow) くださいます」(二・四) と述べているが、これこそがウェインライトの指摘する、信仰者に注がれる「御霊のいのちの一貫性」である。

「神の恵みによって、神のいのちが人のたましいの中に生まれ (beget)、保たれ (preserve)、増大していく (increase)」という過程で、いのちは内から外へと現れて、「生き生きとした実践的な宗教」(vital, practical religion) を作り上げる。この総体が、ウエスレーの「内在の義」の概念、聖化の概念、いや、ウエスレーのキリスト教観の中心にあると言っても過言ではない。そしてこの「実践的な宗教」をウエスレーはメソジストの標語とした¹⁵。

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

いる (“Characterizing Perfection: Second Thoughts on Character and Sanctification,” *Wesleyan Theology Today—Bicentennial Consultation*, ed. by Theodore Runyon, 252)。ハーワーワス自身も、character と habits を *Character and the Christian Life* の中で論じている (The University of Notre Dame Press, 1994 edition, 68-69)。ここでウェインライトが注目しているのは、人格形成における「constancy」ではなく、信仰者のうちに宿る「御霊の constancy」であることは特筆に値する。

¹⁵ この用語をウエスレーがどのように用いたかについて、Frank Baker, “Practical Divinity—John Wesley’s Doctrinal Agenda for Methodism,” *Wesleyan Theological Journal* (1989), 7-15.

な(substantial) 諸部分なのです」¹⁶。

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

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

さらにウエスレーは、ツィンツェンドルフやハーベイが懐疑的であった「行い」を強調する。これは、ウエスレー神学にとって非常に特徴的なことである。すなわち上述の信仰者の応答は、常に行動を伴い、日常生活の修練を要求してくる。信仰によって御霊を受けたとき、神のいのちは内側から信仰者の願望や価値観を刷新し、実存が実質となって生活に具現されていく。

しかしウエスレーにとっては、単にそれだけのことではない。外に向かって積極的な行動をとることによって、内なる自己は強められて確立されるとい

¹⁶ 説教 24・「主の山上の説教IV」三・1。さらに説教 23・四でウエスレーは、このようにして神から分与される「内在の義」、キリストと同じいのちを分与され、キリストと同じ姿に変えられていく実質的な変化としての「聖化」を、キリスト教の精神 (spirit)・真髄 (quintessence)・基本 (fundamentals) と呼んでいる。

う¹⁷。信仰を行動に移すときの勇気や決断、修練や犠牲を通して初めて、信仰そのものが確立されてゆくのである。それは、ウエスレーがことさら明らかにしようと努めた信仰のダイナミズムである。

信仰者はその弱い半信半疑のような状態から始めて、修練を通して神の恵みに信頼して「キリストにある幼児」から「キリストにある成人」の状態へと内的に成長していく。確かに行いや業が信仰を生み出すことはできない。信仰は神の賜物であり、信仰が行いを生み出すのである。しかしダイナミズムは一方通行ではない。今度は、「生み出された行い・業によって、信仰の活力が奮い起こされ、増幅していく」。こうしてヤコブの手紙 2:22 の「信仰は行いによって全うされます」という教えを、ウエスレーは強調した(『新約聖書略注』)。

D. 「悔い改めと信仰」の原理

上記のように、信仰が行いを生み出し、行いが信仰を確立していく、というダイナミズムは、ウエスレーにとって「悔い改めと信仰」として理解されている。彼は「悔い改めと信仰」というプロテスタントの原理が、「一般的には宗教への単なる入り口にすぎないと考えられている」(説教 14 「信仰者の悔い改め」序・1) ことを嘆いている。「悔い改めと信仰」という原理は「それ以降の信仰の歩みのすべての段階に必要とされており」(3)、悔い改めがなければ「恵みのうちに継続して成長する」(3) ことができない。

修練を深め、聖化に成長すればするほど、内的な汚れや無力さをより深く認識するに至り、したがってさらに悔い改めに導かれることになるという。信仰者は、大祭司であるキリストのとりなしによって裁きは免れているという確信はあるものの、「もしそれがなかったら、決して義なる神の前に立ちおおせない……神の前に罪深いものである」という罪の認識を抱く(説教 43 三・7; 説教 14 一・16)。

そしてこの痛恨の念は、義認以前の悔い改めと同様、徹底した自力絶望——「私たちの自身の無力さと、神の無条件で全能な恵みがなければ、良い思い一

¹⁷ 拙論「アナログア・フィデイとウエスレーの神学原則」『ウエスレー・メソジスト研究』第1号(教文館、2000年)、39~41頁。インターネットで閲覧可。

つさえ、よい願い、正しい言葉、よい行いの一つさえも、自分の力で生み出すことができないという自覚——に伴われている（説教 43「聖書における救いの道」三・8、説教 14「信仰者の悔い改め」一・17、説教 103「人間とは何もの」§14）。

ここまではルターやカルヴァンと同じである。しかしウエスレーは、ここから、転嫁されるキリストの義による平安だけでなく、悔い改めの先にある「全面的更新」を期待するように説く（説教 14「信仰者の悔い改め」）。悔い改めと信仰のダイナミックスは、「それは人にはできないことです。しかし、神にはどんなことでもできるのです」（マタイ 19:26）に要約される（二・2）。悔い改めは「私はキリストなくして、何もできません」と謙って認め、信仰は「私を強くしてくださる方によって、どんなことでもできるのです」と期待する（6）。

ウエスレーの場合、ルターのように悔い改めと信仰を繰り返して「義認という原点」に戻っていくのではなく、それを繰り返して聖化に、キリスト者の完全へと成長を遂げていくと理解していた。マクグラスがオックスフォード大学時代、ルター研究の恩師と仰いだゴードン・ラップが、こうしたウエスレー神学を特徴づけて「人間性に悲観し、恵みに楽観する」と述べたことは有名である¹⁸。悔い改めによって自らの非力を認識し、信仰によって全能の神の可能性にかける。敬虔に生き、愛の働きを行おうとすればするほど、人は自己に対する信頼を空っぽにして、「いわば、キリストに飲み込まれるために、自分自身の外側に出て行く」（説教 14「信仰者の悔い改め」三・4、強調筆者）という。

Ⅲ 信仰復興運動の大波

18世紀に始まる福音主義（エヴァンジェリカルイズム）にとって上述の自覚的な回心の体験、信仰義認の個人的な強調は明らかに特徴的である。しかし、この要素だけでは「不十分」である。キリストの贖いへの個人的な信頼、全信的信頼という意味での信仰が、かつてのルターのように生き生きと再発見され、強調されただけではない。重要なことは、この福音的回心に信仰復興運動とい

う大波が押し寄せたという事実である。

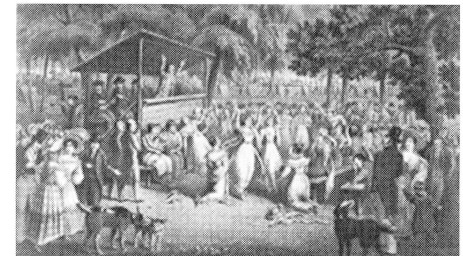
A. 信仰復興運動——機動力のある伝道と新しい手法

その大波は、英国ウエスレーが福音的回心にさかのぼること数年前にアメリカのジョナサン・エドワーズのもとで始まり、その影響を受けたホイットフィールドが英国に帰ってきて実施したブリストルの野外説教、それを引き継いだウエスレーのもとに押し寄せたリバイバルであった。個人の自覚的信仰体験が大波のように英米に押し寄せてきた。ホイットフィールドがアメリカに渡ると南はジョージアから北のマサチューセッツに至るまで、様々な教派をくまなく巡回し、ペンシルベニアのクエーカーに至るまで説教し、イングランドに戻るとスコットランドの長老派の教会に、ウェールズの教会に同じように信仰復興運動の息吹を吹き込んだ。

英国ウエスレーによるリバイバルの特色は、その組織化にあった。彼は、ソサエティを国教会の中に編み目のようにネットワーク化した。活躍した説教者たちも会のリーダーも、信仰理解と霊的資質にすぐれた「信徒」たちであった。ルターの全信徒祭司という概念が大規模に実現を見たのは、これから始まるうとしていた英米の信仰復興のなかである。

さて、19世紀のアメリカにおける信仰復興運動・大覚醒は、その規模も発展の仕方もこれまでとは異なるので、以下に少し説明を加える。なぜなら、この時代の信仰復興運動はいわばアメリカのキリスト教の特徴となり、それが日本に伝えられて、日本の福音主義にとってごく身近なものとなってきたからである。第二次大覚醒の規模は教派と地域を越えて、アメリカ的キリスト教に特徴を与え、やがてそれが日本の教会にも引き継がれることになる。

1806年、8ヶ月をかけてバーモント州からジョージア州、マサチューセッツ州からケンタッキー州と15の州、8000キロの巡回の旅路を終えたウエスレーに米国メソジストの指導者として派遣されたフランシス・アズベリーは、帰英



¹⁸ Gordon Rupp, *Principalities and Powers* (Epworth Press, 1952), 77.

した同僚トーマス・コークに報告を書いている。この時点ですでにアズベリーの指導下に数百人の説教者、そしてその前の年だけでも 8273 名の新しい会員をメソジスト教会は得ることができた。また彼は、メソジストのキャンプミーティングが華々しく成長していること、ニューヨークの北東部では 4 日連続の集会に 3 千人の会衆と百人の説教者が集まり、神の恵みが圧倒的に注がれたこと、悔い改めてすすり泣く声が至るところで聞こえ、集会が終わらないために眠ることができなかったこと、などを。

キャンプミーティングを描いた図版はいくつもがあるが、どれも説教者の大きなジェスチャー、聴衆の悲しみや歓喜を表現していることでわかるように、キャンプミーティングでの悔い改めや信仰は感情の起伏の激しいものであった。連日連夜なされるこの手法こそが「大きな網で魚を捕ることができる」¹⁹ とアズベリーは判断した。しかし、この手法をウエスレー直系の英国メソジストは、混乱を招く感情主義的現象と非難し、アズベリーの報告もそこに關するところは削除してしまう。(やがてこの手法が英国に伝えられると、英国メソジストは是非を問うて分裂することになる。)

キャンプミーティングという「場」そのものだけではなく、そこで回心のために用いられた即興的な説教(説得)、民衆になじむ旋律の賛美歌、女性の祈祷会、また特に長老派で第二次大覚醒の中心的人物チャールズ・フィニーが広く用いる「悔い改めの椅子」(anxious bench)などは、この時代に生まれた「新しい手法」(New Measures)と呼ばれた。悔い改めた者は、説教の最後に壇のそばに集められ、個人伝道を受けて、回心を体験する、その目的のためにもうけられた「椅子」である。

B. 「大衆化」とそれに対する批判(マーサーズバーグ神学)

ここで注目したのは、このような大小様々な信仰復興運動の中で起こってい

¹⁹ Francis Asbury, *The Journal and Letters of Francis Asbury*, ed. Elmer T. Clark, J. Manning Potts, and Jacob S. Payton, 3 vols. (Nashville, 1958), 3:251. 事実、独立戦争期(1776年)には、メソジストがアメリカのキリスト教人口に占める割合が 2.5%にすぎなかったのに対して、1850年には最も大きな教派(35%)に成長した。

く「大衆化」と呼ばれる現象である。エドワーズやウエスレーの説教を読むと、神学的で理性的である。彼らが罪や悔い改め、信仰、キリストの贖いを説くとき、それは宗教改革の神学であった。ところが運動が大衆に広がりを見せると、説教によって語られることは「ポピュラー化」(大衆化)されていく。

これは決して、質を落とした、という意味ではない。18~19世紀の英語圏は、市民社会が主導権を握りはじめ、人は流動し、それと共に価値観は流動し、これまでの社会経済の枠組みは廃れていった。神学校でしか通用しない神学用語やキリスト教理解、さらに宗教改革以来一貫してヨーロッパで培われてきた神学教育のヒエラルキーなるものは通用せず、むしろ神は正式な神学教育のない者を用いられた。信仰復興運動は、いつの時代にも制度化した教会が届かない人々の手に届く伝道であり、特にそもそも制度が存在していないアメリカに起こった新しい可能性であった。これが、アメリカキリスト教の「大衆化」である。

職制の外にある人々が十分に活躍できたからこそ、ホーリネス運動では女性の活躍が許された。フィービー・パーマー(1807~1874)の働きは女性を集めた家庭集会からはじまり、やがてメソジストの牧師やビショップまでもが関心を寄せるほど魅力にあふれていた。彼女が1843年に発行した『ホーリネスへの道』は、キリスト者の完全という複雑で中身の濃い教えを極端なまでに単純化したものではあるが、ホーリネス運動の教科書的存在となった。パーマーはニューヨークに住み、1857年にはカナダ、59年にはイギリスを巡回して、ケズウィック聖会の創設者のひとりとなっている。同様に、大西洋を挟んで米国と英国とカナダのホーリネス運動に貢献したのは、カナダのクエーカー教徒、ハンナ・スミスであった。つまり、第一次大覚醒が大西洋を挟んで英米両方に広がったように、第二次大覚醒も同じ動きを見せ、しかもそこで活躍したのは女性であり、1880年代には彼女たちが模範となって、女性海外宣教師が生まれていった。

しかし、正統的な反論もあって当然であった。その代表がマーサーズバーグ神学である。ペンシルベニア・マーサーズバーグに1837年に設立されたドイツ改革派神学校は、当時、神学生は数名、教授は2名という小さな神学校であった。ジョン・ネヴィンとフィリップ・シャフであった。シャフはスイスで生

まれ、ドイツで教育を受け、このドイツ改革派神学校に招聘を受けた。この二人にとって、大覚醒で語られる説教も、そこでの反応も「反知性主義」そのものであり、本来の教会論を飛び越えた伝道運動にすぎないという。この二人の説教、論考、書物は、ドイツ改革派教会だけでなく、広く米国に浸透していくことになる。

ネヴィンは大覚醒のキリスト論が、罪の道徳的強調に傾き、その結果としての刑罰代償説に終始していることを嘆き、キリストの第二のアダムとしての受肉、そして信仰をもって第二のアダムであるキリストの生と死、十字架と復活、そして栄光に神秘的に参与することを強調した。第二のアダムと一つとなる秘儀が聖餐である。

また、二人は信仰復興運動が個人の救いを強調しすぎたと批判した。教会とは救われた者たちの会衆ではなく、むしろ教会は聖なる母であって、キリストの新しいのちを教会はその子どもたちに分け与える、神が定められたキリストの身体である。教会は説教と礼典を通して、キリストのいのちを会衆に与える。大覚醒やキャンプミーティングにおいては、靈的に直接的な体験が重んじられるあまり、洗礼も聖餐も単なる中身のないしや儀式と見なされてきた傾向をマーサーズバーグ神学は鋭く突いてきた。本来、礼典は、信仰をもってそれを受け取る者に実質的な恵みを届けることができる、「真実な靈的なエネルギー」である。

シャフは、その大著、『教会史』や『キリスト教会の信条』からわかるように、ことさら教会の歴史的・有機的連続性を強調した。神は教会史のそれぞれの時代に働いておられ、教会を導いてこられた。シャフは教会の歴史のなかで培われてきたカテキズム、牧会、牧会訪問、教育、訓練、礼典の重要性を大覚醒にわくアメリカキリスト教に再び打ち込もうとした。

もっとも、そのような批判があったとしても、メソジストも他の教派も、決して教会や礼典を軽んじていたわけではない。しかし、開拓地で特に神が用いられた「リバイバル的信仰」に、あらためて「教会的な信仰」を組み入れる必要はあったわけであろう。しかし、だからといって、このリバイバル的米国キ

リスト教、敬虔主義的回心と「信仰復興運動的」なキリスト教²⁰が衰退していったわけではない。それは、19世紀の後半に米国から日本へと渡来したキリスト教にも現れている。

米国オランダ改革派の J. H. バラ (1832~1920) は、1872 (明治 5) 年 9 名の日本人に洗礼を受け、すでに洗礼を受けていた 2 人と共に、11 人で教会を設立した。これが日本最初のプロテスタント教会、日本基督公会である。そこから 10 年を経過した 1883 (明治 16) 年に明治のリバイバルが始まった。そのきっかけは、バラが会衆の前で、自分の宣教師としての働きに真実さと情熱が欠けていたことを悔い改める告白から始まった。この欧米の信仰復興的な動きは、東京、横浜、やがて京都にも広がり、83 年の第 3 回全国基督教大信徒大会では、二日間に 17 名の説教者が 3000 名の聴衆の前に立った。この勢いと広がりの前に主催者の一人であった新島襄は、あと 10 年もすれば日本はキリスト教国になると感じた。こうして「リバイバル」という語は、日本の教会にも定着したのである。

この信徒大会に内村鑑三が出席していて、次のように報告している。「多くの人々が……神秘的力によってその魂に訪れた喜びを語るのを、私は見たり聞いたりしました」。内村はいつもの冷静な科学的な思いを捨ててでも、同じ喜びによくしたいと願いながらも、彼は蚊帳の外に置かれるかのように座していた。「ああ! 『汝の罪はゆるされたり』との喜ばしき声は、生理的にも精神的にも、私のいずれの鼓膜にも聞きとられませんでした」²¹。そういうこともあろう。

しかし、そこから内村は 1884 (明治 17) 年に渡米する。当時の彼は、第二次大覚醒と共に上昇した宣教熱の中で開かれる大会で証しに引っぱり出され、そこで証しさせられる自分が、まるでサーカスの見世物のように注目を浴びたことを屈辱と感じていた。しかし、最終的に彼の信仰をキリストの十字架と復活へと結びつけ、福音の魅力に捕らえたのは、アマースト大学の学長 J. H. シ

²⁰ 詳しくは、拙著『シリーズ わたしたちと宗教改革 第 1 巻：歴史——わたしたちは今どこに立つのか』(日本キリスト教団出版局、2017 年)、180~198 頁参照。

²¹ 内村鑑三『余はいかにしてキリスト信徒となりしか』鈴木範久訳 (2017 年版、岩波文庫)、131 頁

ーリーの影響であった。

このシーリー学長は 1852～53 年、ハレ大学で哲学と神学を学んでいる。後に内村は『聖書之研究』95 号で次のように記している。

「今に至て思へばシーリー先生がキリストを深く余の心琴に打ち込み給ひしは先生の非米国的信仰に由ったのである。先生は先生の信仰を独逸留学中に得給ふたのである。先生の信仰に独逸的パイエチスト風のあったことは先生とパイエチズム（敬虔主義と訳せん乎）とを知る者の等しく認むるところであると思ふ、先生に曾て本誌に掲げしチンチェンドルフ伯の信仰に似たるものがあつた」²²。

結び

冒頭で 18 世紀キリスト教に「世紀の会話」があるとしたら、ドイツ敬虔主義と英国教会司祭のウェスレーとの会話であろうと記した。この二者が共有した福音主義的・個人的・体験的回心へのこだわりは、特にこれから先に広がる英米キリスト教に「福音主義的味わい」を与えるものであつた。

このこだわりは、16 世紀宗教改革を考えると実に感慨深い。なぜなら、このこだわりを持っていたのは、16 世紀宗教改革から異端として閉め出された再洗礼派であり（彼らは最終的にツインツェンドルフのヘルンフートに安住地を見いだす）、17 世紀イギリスでピューリタンからも異質な目で見られ、オランダに亡命した「分離派」と呼ばれるバプテストの源流であり、さらには国教会から逃れてオランダに移住しつつやがてアメリカに定住地を求めたピューリタンであつたからだ。

つまり、ルターや改革派、イングランド教会が国教となり、なかば国家と社会に取り込まれてしまった状況下では、教会は自覚的信仰体験を持つ者の聖なる共同体であるとの主張は、受け入れられるものではなかつた。ところが彼らこそが、逆に主役を演じることになる。最初は、ドイツ敬虔主義のシュペナーやフランケも国教会の中にとどまって、国教会の改革を願つた。ウェスレーにしても同様である。だが、そこから始まる移住先アメリカでの進展、またウ

ェスレー死後のメソジストは、国教という枠組みから切り離され、独特なエヴァンジェリカリズム（福音主義）という発展を遂げていく。これがいわば、宗教改革の第二のステージのはじまりである。

このステージは、国教会が存在せず、常に信仰の自由を求めてきたアメリカ、そしてピューリタン革命の顛末後、王政復古をしたものの非国教会への寛容を認めざるを得なかつたイギリスを舞台とすることになる。思想的には 16 世紀の宗教改革がルネサンスを追い風としていたとしたら、18 世紀の福音主義の追い風となつたのは個人の主体性を打ち出す啓蒙主義であつた。

拙論は、ウェスレーの神学において「信仰」というテーマを探りつつ、ウェスレー自身の救いの渴望、ドイツ敬虔主義からルター、それでいて「信仰義認」だけでなく、信仰から行いへ、愛の実践へと出て行き、それがまたさらに深い信仰へと戻って来るというダイナミズムを確認した。ウェスレーの「信仰」論は、人間の罪深さを根底とし、キリストの十字架と復活に現され、神の愛と救いへの実存的な信頼である。彼は、この信仰を聖書に学び、諸聖徒に見だし、自らの体験の中で検証していくという、神学的な（心情的ではない）「信仰」論を、信仰復興運動（リバイバル）という大きな波の中で説いていたことがわかる。

もちろん、その大きな波は、ウェスレーの神学的詳細を打ち消し、大衆化への道をたどつたことは明らかである。19 世紀後半には、メソジストもまた学術的な神学校や大学を設立し、整然とした教会のあり方と本格的なメソジスト神学の道へと方向転換する。だが他方で、「信仰復興」的な力強さは、メソジストから別れ出るホーリネス諸派の中で生き残り、英国に渡ってケズウィック運動、救世軍、宣教運動を刺激し、それがまた米国に戻って、ムーディーの都市部伝道、ビリー・サンデーやビリー・グラハムの大衆伝道へと引き継がれていった。この流れにおける敬虔の深みと伝道の力強さは、明治初期から戦後の日本のキリスト教に大きな影響を与えてきた。そしてこの流れの真ん中を「福音主義」なるものは、たどってきたと筆者は考えている。

（インマヌエル高津教会牧師）

²² 『内村鑑三全集』第 15 巻、376 頁：「前進と展望」