

Title	P・T・フォーサイスにおける神義論
Author(s)	高, 萬松
Citation	聖学院大学総合研究所紀要, No.25, 2003.1 : 308-336
URL	http://serve.seigakuin-univ.ac.jp/reps/modules/xoonips/detail.php?item_id=4114
Rights	



聖学院学術情報発信システム : SERVE

SEigakuin Repository and academic archiVE

P・T・フォーサイスにおける神義論

高 萬 松

はじめに

フォーサイスの *The Justification of God: Lecture for War-time on a Christian Theodicy* (一九一六年) という著作は「神義論」(Theodicy) を主題にしている。ミルトン (John Milton 一六〇八—一七四四) は *Paradise Lost* において、「この大いなる主題の高さにふさわしく、永遠の摂理を擁護し、神の道の正しさを人びとに明らかにすることができるよう」(I may assert Eternal Providence, And Justify the wayes of God to men.)⁽¹⁾ と歌っているが、フォーサイスが神義論を論じるに当たって次のように述べているのは、ミルトンを意識してのことには違いない。「われわれは、信仰にも芸術にも同じように、一つの立派な仕事に親しんでいる。その作品の目的は、『永遠の摂理を擁護し、人間に対する神の道を義とすべし』⁽²⁾ (To vindicate Eternal Providence, And justify the ways of God to man.) と扉に記されている」。ピューリタンの信仰に立っているミルトンを高く評価しながら、あの崇高な作品から「神義論」という言葉の意味を得ようとしたフォーサイスの試みは非常に意味深いことだと言わざるを得ない。

フォーサイスの言う神義論には一つの特徴が見られる。それは福音的性格として神の恩寵の強調があげられるという

ことである。言い換えれば、神義論の結論として神の義を持つのでなく、賜物としてそれを持つということである。神義論は歴史と関わりのある問題であるが、その歴史の問題の解決においても彼は神の恩寵からアプローチしようとした。神義論をめぐる彼の思惟構造は、神についての唯一の擁護者を神とし、神ご自身の神義論は御子イエス・キリストの十字架にあり、そして「神の問題は歴史の問題であり、歴史の中にある神の問題である」という構造を持っている⁽³⁾。こういう神義論は「歴史神学」になるのであろうか。

歴史神学は、大木英夫教授によれば、〈historische Theologie〉と〈Geschichtstheologie〉に分けられる。前者は、組織神学、聖書神学、実践神学と並立する神学諸科の一つとして、教理史や教会史を取り扱う歴史神学を意味している。しかし、われわれの関心は後者にある。すなわち英語でいうと〈theology of history〉は、神学そのものが歴史的になること、すなわちそれが歴史への内在性と超越性の動的結合によつてなされる、「歴史形成的」⁽⁴⁾ということである。換言すれば、それは「終末論的神学」と呼ぶことができよう。

ここでは「神義論」という問題をめぐつてフォーサイスがどのような原理に立脚してそれを展開し、歴史をどのように理解しているのかという問いのもとで以下の四つの問題について考察してみたい。即ち、第一に神義論の根本原理つまり神の自己義認という理念と贖罪論から神義論への転換について、第二に神の恩寵としての歴史理解について、第三に目的論としての神義論について、第四に審判と神義論という問題について考察する。

一 神義論の根本原理

フォーサイスの言う神義論の底流にある理念を見てみたい。第一に「神の自己義認」(Self-justification)⁽⁵⁾と云う理念

について、第二に「哲学的神義論の排除」について、第三に「贖罪論から神義論への転換」について考察しよう。

一——神の自己義認 (self-justification)

フォーサイスの言う神義論は、次のように「義認論の中にその核心⁽⁶⁾」を持つている。「われわれは、神の人間に対する要求が、神に対する人間の要求に先行することを認めるよう命じられている。そしてこの二つは、神に対する神の要求、神がご自身の要求を満たされることによって無効にされる (overrule)。そしてわれわれは本本意ながら、人間についての神の義認のみが、神についての人間の義認の秘密を解くかぎ (secret) を与えていることを学ぶ。これらいつさいの根底にある義認は、神の自己義認 (God's self-justification) である⁽⁷⁾」⁽⁸⁾。換言すれば、彼は信仰義認を「人間についての神の義認」と表現し、人間が神の正義を判定する「神義論」を「神についての人間の義認」と言い表している。そして、神の自己義認という理念が両者の根底に据えられているのである。その意味は、「ご自身による神の義認」と呼ぶことができるし、「神みずから義となり」(KJV: he might be just.; NRSV: he himself is righteous.) (ローマ書三・二六) という御言葉に聖書の根拠を持つ。

「はじめに」でフォーサイスは、ピューリタンの信仰に立っているミルトンを高く評価したことにふれたが、「自己義認」(self-justification) という言葉は、ミルトン、トマス・グッドウィン、オウエンなどのピューリタン神学者たちの著作からは発見できない⁽⁹⁾。どこからフォーサイスはこのモチーフを得たのであろうか。恐らく彼は、他の神学者からこの理念を得たのではなく、「信仰義認」の理念から逆に思索して得た独創性ある理念であると思われる。というのは彼が「われわれは、人間についての神の義認によって、ご自身についての神の義認に驚いて目を見張る。両者は一つであり、同じ行為である⁽¹⁰⁾」と述べているように、信仰義認から神の自己義認を見出す面が見られるからである。

彼の神学を「十字架の神学」と呼ぶことができる。神の自己義認も「キリスト」と「十字架」の上に立っていると考えられるが、これについてみてみよう。

第一に自己義認の理念が「キリスト」と結ばれている点についてみよう。世界において無秩序が悪や苦痛、罪責などの形として人間を悩ませる時、隠れているように見える神の計画を探索することは、神の正義と関わりがある⁽¹⁾。神の正義に対する関心は、大きく分けて「教会」と「世界」から発している。キリストの十字架と福音に負っている教会からの問いは、どうすれば人間は神と正しい関係に入れるのかである。

二〇〇一年九・一一同時多発テロの直後の *The Christian Century* (Sep. 26 2001) という雑誌は冒頭で、「わたしたちは神から御言葉を願っている。……わたしたちは、神がわたしたちに対して意図していることを絶望的に知ろうとしている⁽²⁾」、と云う。想像できない危機の中で神の声をどのように留めることができるのか、どこでそれを発見することができるのかという神義論的な問いではないかと考えられる。反面、エゴイストと共にする世界から発している問いは、どうやって神は人間と正しい関係になるのかである。前者は人間を神の法廷に連れて行くが、後者は神を人間の法廷に連れて行く。フォーサイスによれば、キリストはこの両者を取り扱う⁽³⁾。これが神の自己義認という理念の核的論理であろう。神の道を人間の理性や人間の良心の法廷に持つてくるのではなく、すべての理性と良心をイエス・キリストと十字架において神ご自身のための基準に持つていく⁽⁴⁾。そのような論理である。こういう論理は、彼が *The Christian Ethic of War* (一九一六年) という著作において、御子は人間の良心だけでなく、神の良心をも義とするために来られたと述べている論理と一致している。キリストがそうすることによって神はご自身の法廷に行くことになり、神の自己義認がキリストに具体化されるのである。それゆえ、神についての義認はキリストによって人間に与えられたのではなく、「キリスト」⁽⁵⁾ が与えられたのである。

第二に自己義認の理念が「十字架」と結ばれている点についてみよう。唯一の究極的神義論は神の自己義認だと言え

るが、神は御子の「十字架」においてそのように行った。なぜ十字架においてであろうか。その理由は、神みずからさざげもの (self-offering) になったからである。どんな人間の理由づけも御子についての神の処置を越えて、神を義とすることはできないであろう。したがって、神はご自身を義とせざるを得ない。神は人間に、ご自身と共に万物を与えるほど、御子を惜しまなかった。邪悪な人間に対して、キリストの愛が感じる最悪の条件の下で、神みずからさざげものになった。それだけでなく、聖なる御名に対してもそうした。人間を義とするだけでなく、神をも義とした場所が「十字架」である。十字架上で、正義の神は行為者となり、受難者となった。「しかし、義とするものがどんなものでも、それ「十字架」は、全人類 (the universe) と共に神のすべての摂理を義とし、全人類の問題を解決する¹⁷⁾、とフォーサイスは言う。審判と恩寵を持つ十字架、愛と栄光と救いを持つ十字架、そして完成された業を持つ十字架、このような十字架に、「世界における神の唯一の自己義認¹⁸⁾」がある。

第三に、では、神の自己義認という理念の神学的妥当性についてみてみよう。Justice the True and Only Mercy (一九九五年)と題するフォーサイス関連論文集において Teleology and Redemption という題の論文を書いたマッキノン (Donald M. MacKinnon) は、十字架における神の自己義認という理念を、フォーサイスにとって「唯一の妥当な神義論」(the only valid theodicy)¹⁹⁾ として見なしている。芳賀力教授によれば、十字架の神義論はキリスト教的神義論の要衝である²⁰⁾。こういうことにより、御子の十字架における神の自己義認という理念は神学的妥当性を持つていると言えよう。

一―二 哲学的神義論の拒否

フォーサイスは *The Justification of God* という著作において、「哲学的神義論」(Philosophical Theodicy) とどう題の章を設けている。彼がそれを設けた理由は、神義論の問題が哲学に対しても同等のレベルにおいて究極的な問題であつ

たからである。⁽²¹⁾しかし神義論をめぐる方法論として、彼は哲学的なアプローチを排除している。彼が「主の秘められたご計画は哲学者と共にあるのではなく、預言者と共にある」、と述べているように、彼を哲学的思考に頼った哲学者と呼ぶことはできない。むしろ彼は、哲学的思考から思いを背けるように勧めている。すなわち、「われわれは啓示の迫力のある力へ向かわなければならぬ。つまり哲学の広大な輪郭 (contour) からもつと広大な神学の軌道 (orbis) へ、聖なるものと永遠なるもののエネルギーシユな詩へ向かわなければならぬ」、と言う。このような方向の転換は、言い換えれば、想像から信仰への転換を意味し、靈感から贖いへ、すべてのものからキリストと十字架への転換を意味している。

フォーサイスが哲学を重視しなかった理由は何であろうか。その理由は、彼が哲学における過程 (process) よりむしろ行動 (action) や行為 (act) を重んじ、神の栄光をあがめている点にあると考えられる。人間には答えられない問いがあるであろう。例えば、なぜ被造物は苦しみ続けているのか、どうして神は善の軌道にのつていた人々の道徳的破壊を許し、聖徒の墮落さえも許すことができるのかという問いである。こういう答えられない問いに対する彼のアプローチの仕方は、神に対する信仰と信頼にある。即ち、彼は次のように述べている。「われわれはただ、救いの行為 (saving act) によって思想家や世界を制する神を信頼することができる」、と。彼は神への信頼と共に神の栄光をも重視した。神が人間に喜びを増大しない時さえも、神に栄光を帰する信仰、つまり「われわれの偉大な目的は、われわれの魂の喜びではなく、神の栄光である」、⁽²²⁾と信じている信仰である。哲学的気質は、行動より過程にもつと関心を持ち、危機よりは結合 (cohesion)、奇蹟よりは秩序、恩寵よりは成長に関心を持つが、彼は極力こういう気質を避け、ただ信仰と神の栄光を目指す神学的思索に邁進したのである。

「ストア主義から啓蒙 (illumination) まで、ライブニッツ (Leibniz) からデ・メストル (De Maistre) まで」⁽²⁶⁾ 哲学的な神義論は形づくられるが、その方法論の中の一つには個を全体の従属物として、個を全体の幸福のための手段としてみ

て、個々人の道徳的人格の価値を無視する傾向がある。⁽²⁷⁾ こうした哲学的神義論は、「魂の決定的な変則 (anomaly of the soul) を考えた時、私たちの手の中でこわれてしまい、そしてそれ自身の弁証法に関して破綻しがちである」、⁽²⁸⁾ と彼は言う。この言説の中で「魂の決定的な変則」とは、十字架のキリストを意味していると考えられる。換言すれば、哲学的神義論がキリストの十字架に適用される時、矛盾が発生するということである。その理由は何であろうか。二つの理由がある。第一の理由は、キリストによる救いとして、彼は救いの経験を述べることによって「個」を確立しているからである。「世の罪を取り除く神の子羊よ、わたしを憐れんでください」「ヨハネ一・二九、マタイ一〇・四七参照」という聖句があるが、彼は「わたしに」(me) という言葉に注目して次のように述べている。「わたしに対する神の関心事 (care) が、世界に対する神の関心事を信じるわたしの信仰の源泉だということは真実である。わたしは救済された世界の中で救われた。……わたしの救いがどれほど深く世界の救いに基礎づけられているかを自覚させたのは、わたしの救いであつた」。⁽²⁹⁾ こういう告白から全体を贖ったキリストにおける「個」の確立を見ることができよう。第二の理由は、十字架のキリストに神の摂理があるからである。ささいなことにも神の摂理は存在する。世界のささいなことが摂理を持たないならば、そしてそれが偶然的領域の中にあるならば、世界は善になることも永久になることもできないであろう。ささいなことは永遠の法則から発し、それは全体の善をつくる神の摂理である。十字架は些細なことであつた。イエスの時代、十字架につけられたものは、もつとも軽蔑されたものであつたからである。しかし、キリストは、全世界の重荷と未来を含んでいる人間 (the soul) となつたのである。⁽³⁰⁾ 哲学的神義論は、十字架につけられたキリストに含んでいる神の摂理に対して十分な説明を与えることができなかつたと思われる。

では、哲学的な方法の影響を受けたキリスト教の道はどうなるのであろうか。それについての批判の核心は罪と悪に対する処理の欠如にある。このような影響を受けるならば、和解の概念が万物において神の理想的過程の性質として把握され、贖いに対して十分な価値を与えない。それゆえ、哲学的方法の影響を受けた神学は、「人間の贖いや神の關係

回復 (atone^{ment} to God) における和解を発見しなかった (II コリント五・一九、二一)⁽³¹⁾、と彼は言う。それは神を義とする (justify) が、神に栄光を与えることには失敗した。

一―三 贖罪論から神義論へ

「至高の神義論は贖罪である」 (The supreme theodicy is atone^{ment}).⁽³²⁾ これは、フォーサイスの言う神義論のキーワードだと言える。つまり神義論には贖罪論が横たわっているが、そこにフォーサイス独特の理念がある。それは英語の 'atone to God' (あるいは、'self-atoned')、すなわち「関係回復」という理念である (大木教授の示唆により「神と関係を回復する」と訳す)⁽³³⁾。ここではまず、贖罪の根幹をなす和解の概念をみた後、贖罪論から神義論への転換をみてみたい。

まず考察したいのは、「贖罪」 (atone^{ment}) の土台となっている「和解」 (reconciliation) の理念である。和解に対する伝統的な聖書箇所はこう述べている。「神はキリストにおいて世を自分に和解させ、その罪過の責任をこれに負わせることをしないで、……神はわたしたちの罪のために罪を知らないかたを罪とされた。それは、わたしたちが、彼にあつて神の義となるためなのである」 (II コリント五・一九、二二)。「和解」にはどのような概念があるのであろうか。驚くべきことは、「神自身のうちで和解された」 (God reconciled within Himself) という概念である。これについてのみよう。和解において神の怒りあるいは神の審判の理由は取り去られるが、フォーサイスは *The Work of Christ* (一九一〇年) という著作において言う。「和解は神が罪の責任を負わせない (non-imputation) ことによる。神が罪の責任を負わせないことはキリストがわれわれのために罪とされたことによる」⁽³⁴⁾と。換言すれば、罪を知らない永遠の御子のうえに罪の審判が下った。そして、それによって、神自身のうちで和解されたということである。神がつねに「キ

リストを喜び」とし、「神ご自身の聖なる自己満足」(self-complacency)とするのは、和解によるものであった。

和解の基礎をなすものは贖罪である。大木教授が見ているように、和解と贖罪の両概念は、「同一の神的現実に根差している」、「互換融通可能な同義概念」として見ることができ⁽³⁵⁾。既述した「和解」の概念を踏まえた上で「贖罪」の概念を見てみよう。人間は神の行為を最後まで拒絶する罪の中に存在している。罪のゆえに神と人間の間には巨大な断層がある。「人間は武器を手にした反逆者のように神と敵対している」⁽³⁶⁾。それゆえ贖罪は人間からではなく、神から来なければならぬ。神が、罪責を破壊し、犯した悪を打ち消し、神ご自身の聖なる御名を崇めることによつて、人間は贖われるのである。すなわち贖罪は、大木教授によれば、神が御子イエス・キリストの十字架という傷ましき手続きを経⁽³⁷⁾て実現される神の行為である。この意味で十字架は「神の十字架」である。

十字架において神は人間にこう語っている。人間は霊的な耳をもつて聞くことができよう。フォーサイスは言う。「わたしの正義の名を弁護する(justify)ために、わたしは独り子を犠牲にするのだ。……われわれは、あなたたちを圧倒する重荷を負ったのだ。……御子のなしたことは、わたしのなしたことである。……静まつて、わたしが神であることを知れ。その憐れみはその威厳のようであり、その全能はおもに赦しと贖いにある。聖性に満ちている新しい天と地の聖所において、すべての人々を礼拝に集められるあの日に、新しい人類が世界へ生まれるという喜びのため、苦悩は忘れられるであろう」⁽³⁸⁾。すなわち、神ご自身による正義の名の弁護と、それによる贖い、そして神の喜びが描かれてある。ハンター(A. M. Hunter)も注意を払っているように、ここには「御子における聖なる父の自己関係回復」(holly Father self-atoned in his Son.)⁽³⁹⁾という理念が見られる。というのは、フォーサイスはここにおいて、キリストの十字架が人間のみを和解し、神と関係回復しない(not atone to God)ならばこういうことは事実無根だと見ているからである⁽⁴⁰⁾。既述のように、神はご自身のうちで和解されたが、贖罪においてもそれと同様に、神ご自身を贖った(すなわち関係回復した)のである。これが贖罪における関係回復という論理である。十字架における関係回復の結果、神

が「永遠の歓喜」(eternal delight)⁽⁴¹⁾を持つのは当然のことである。こうして、神が人間を贖ったことは、神ご自身と関係回復したということになる。

フォーサイスは、'atone to God' (「関係回復」) というモチーフを誰から得たのであろうか。それは、「十九世紀最大の牧師」、「理想の説教者として高く評価」⁽⁴²⁾ されている、ロバートソン (Frederick William Robertson 一八一六—一八五三) から得たと考えられる。なぜなら、フォーサイスは既にロバートソンを知っていたし (Cf. *The Soul of Prayer* 第七章)、ロバートソンが説教の中で 'atone to God' という用法を使ったからである⁽⁴³⁾。また、一八五一年、「キリストによる和解」と題する説教において「キリスト教の中心的な教理は贖罪である。……それは関係回復 (At-one-ment) である」と説教しながら、「神に対する人間の和解」(the reconciliation of man to God) という論理を展開したこともあったからである⁽⁴⁴⁾。

徹底的な意味において神義論は、認められた (admitted) だけでなくまた崇められた (adored) 神の義を問題視する。神の義を完全に、静かに、実践的に告白する一つの場所が人間にはある。神の義のために行動において神義論を語った場所がある。その場所は、「キリストの贖罪の十字架」(Christ's atoning Cross) である⁽⁴⁵⁾ と彼は述べている。神は十字架にご自身の名を永遠に置き、十字架においてご自身を知る (finds)。こうして神は、永久に神の名を崇める神義論にご自身を委ねるのである。「人間の贖いや神との関係回復 (atone-ment to God)」⁽⁴⁶⁾ における贖罪を発見する神学的営みを通して、贖罪論が神義論へ転換されたのである。

二 神の恩寵としての歴史

「悲しいことに人々は、神は歴史から遠く離れて不在であると思つてゐるが、神と距離を置き、神を不在とする人々の歴史を、神はどのようにご覧になつておられることであらうか⁽⁴⁷⁾」。これは、神と歴史との関係を切断する人々に対するフォーサイスの疑問だと思われるが、「歴史」を度外視する神学に対しても彼は次のように言う。「これはルター主義を十七世紀の無味乾燥な正統主義にもたらし、二十世紀にはビザンティン主義において生ける死をもたらし⁽⁴⁸⁾」、と。ルターの神学はフォーサイスのそれと同様に「十字架の神学」と呼ぶことができるが、実際的には違う。ウアルテル・フォン・レーヴェニヒ (Walther von Loewenich) は『ルターの十字架の神学』という書において、「ルターの」十字架の神学は、啓示の神学⁽⁴⁹⁾であると述べている。つまり歴史神学でなく、思弁による認識をしりぞける啓示の神学だという意味である。フォーサイスの上記の言説には、歴史的土台から離れた神学を回復しようとする意図が見られる。

では、フォーサイスは歴史をどのようにみたのであろうか。 *The Principle of Authority* (一九一三年) という著作において、彼は「歴史」を、大きな意味における歴史と小さな意味における歴史との間、大きな理念の連続としての歴史と経験的出来事のかたまりとしての歴史との間、予測されたものとしての歴史と証明されたものとしての歴史との間を区別しようとした。ドイツ語の *Geschichte* と *Historie* との区別であらう。 *Historie* は歴史学の方法によつて決定されるような歴史である。一方、 *Geschichte* は、 *Historie* が検討すべき範囲の外にある、より広いものである。つまりそれは、フォーサイスによれば、人間を形成する、創造的なものである⁽⁵⁰⁾。意味深いのは、彼が *Geschichte* という歴史を「サク

ラメント的な歴史」(sacramental history)として見なしている点である。極めてフォーサイスの表現だと言えるが、彼は聖書における歴史もこのようにみている。聖書には、神が人間をどうしようとしてされているのか、人間のために何をしておられるのか、人間が救われるためには何をなすべきか、という問いとそれの答えが記されている。フォーサイスによれば、キリスト教の神は、永久に人間を捜し求め、見つけ出したもう神、人間を贖うために何かをなされた神である。それを贖いの歴史(history of redemption)と呼ぶこともできるし、恩寵の徹底的な行動(long action)と終局的行為が表されるゆえに、恩寵の歴史(history of grace)と呼ぶこともできる。意味深いのは、彼は聖書の歴史を、「サクラメン的な歴史」(sacramental history)⁽⁵¹⁾と呼んでいることである。サクラメン的な歴史とは何であろうか。彼は言う。「それらは証明(proofs)でなく、サクラメントや源泉である。キリストの死は、何も証明しない。それは、神の恩寵を伝達し、そして新生(new life)の源泉である。それは証明(evidence)でなく、行動であり、永遠の行為の出現である」⁽⁵²⁾、と。換言すれば、サクラメント的な歴史は、神の恩寵を伝達する行為の歴史であり、人間を形成する創造的歴史であると言えよう。

このような神の恩寵を基盤とする歴史理解に神学的妥当性を認めることができるのであろうか。ラインホルド・ニーバーの歴史理解を見ることにしよう。ニーバーは*Faith and History* (一九四九年)という著書において、「歴史」に対して二つの聖書的観点を述べている。その一つは、神が歴史に対して主権を持ち、またそれによってご自身の目的を達成される普遍的歴史(universal history)であり、もう一つは神の主権を無視する人間の傲慢の歴史である。「聖書的思想において、神の恩寵は、歴史の領域において合理的明瞭(intelligibility)の限界を超えて意味の構造を完成させる」⁽⁵³⁾。これがニーバーの見方である。フォーサイスは、神の恩寵を宇宙の平面図(ground plan)として見ているが、この点においてニーバーと親近性を持っていると言えよう。⁽⁵⁴⁾人間が歴史の意味と目的を発見するのではなく、受けるもの⁽⁵⁵⁾すなわち神の恩寵の産物として理解することに、神学的妥当性を認めることができる。

それでは、歴史を神の恩寵によつてみるならばどうなるのであろうか。歴史は自分自身を説明可能であらうか。歴史の進路がキリストを説明できるのであるならば、そのことはキリストを歴史の産物に変える。しかし、そうではない。歴史はキリストの産物であり、キリストが歴史を説明するのである。フォーサイスは言う。「歴史や人間は、歴史を超えるだけでなく歴史の中で究極的である何かによつてのみ理解されうる。そして、それらは歴史に属しないが歴史の中にあり、歴史から起こるのではなく歴史に与えた何かによつてのみ理解されうる。またそれらは、歴史の内部で勝利的 (Victorious)・創造的 (creative) に立っている何かによつて理解されることができ、⁽⁵⁶⁾と。歴史を越えているもの、歴史の中で究極的であるもの、歴史に与えたもの、そして歴史の内部で勝利的・創造的に立っているものとは何か。それは、上から来るもの、キリストを意味している。言い換えれば、歴史には歴史の主、キリストがおられるという意味である。すなわち、神の右の手から、歴史の過程を貫いて神ご自身の贖いと和解を成し遂げるのは、「キリスト」⁽⁵⁷⁾である。

「世界史は世界審判」(シラー)だという句があるが、フォーサイスはどのように見ているのであろうか。彼は部分的に肯定しながら、その言葉は、「全部が真実でない (wholly untrue) わけではないけれども、全部が真実 (wholly true) というわけではない」⁽⁵⁸⁾、と言う。ニーバーも、「これはある意味においては真であるが、歴史がそれ自身の審判者であるという概念は偽り」⁽⁵⁹⁾だと述べる。部分的に肯定している両者の共通点が見られる。さらに、歴史がそれ自身の審判者ではないという見方には、両者の見方が一致している。つまりフォーサイスも、「世界史はキリストのために世界の終局的審判を作らない」⁽⁶⁰⁾、と見ている。なぜ、世界史は審判を作れないのであろうか。聖書にはこう記されている。「わたしたちが神を愛したのではなく、神がわたしたちを愛して下さって、わたしたちの罪のためにあがないの供え物として、御子をおつかわしになった」(一ヨハネ四・一〇)。これが聖書で言う愛である。世界の根本問題が罪の問題だとするならば、その罪の問題に対する治癒の方法は愛しかない。その治癒のためには、あがないの供え物 (propitiation)、つま

り十字架の憐れみ (mercy) が要求される。人間に対する、神からの愛の最初と最後の賜物は十字架である。この十字架は困難からの救出だけでなく、全世界の原理と尺度でもある。このように、十字架の主が宇宙的 (universal) 審判の終局的受託者 (final trustee) になるゆえに、世界史は世界の審判を作らないのである。フォーサイスは世界史を救済史的に捉えながら次のように言う。「世界の審判は世界の歴史でなく、世界の救い主である」⁽⁶²⁾、と。

三 目的論 (teleology) と神の神義論

歴史には歴史を貫いている目的がある。その目的を哲学的な仕方でも解く方法もあれば、福音的な仕方でも解く方法もある。フォーサイスは後者を選んでいる。すなわち、彼が「唯一の可能な目的論は福音的 (evangelical) である」⁽⁶³⁾、と述べているように、それは恩寵と信仰に属するものとして、救済論によつてのみ保証された目的論を目指している。

恩寵と信仰に属する「福音的目的論」をみてみたい。既述のように、それは恩寵に属し、また信仰に属するものを示している。恩寵に属するという意味は、神の目的を神から与えられたものから追求することを意味している。すなわち、絶対的な確かさをもって与えられ、自ら与えられた神から出発するという意味である。「被造物はキリスト教を説明できないが、キリスト教は被造物を説明できる。われわれは命の目的論を形づくることができる。……われわれはあの神、つまり別の方法では絶対的な確かさをもって与えられ、自ら与えられた (self-given) 神「即ち、キリスト」に由来しなければならぬ⁽⁶⁴⁾」、と彼は言う。換言すれば、人間の側から目的論を作るのではなく、神から与えられたものから神の目的を発見すること、これが彼の言う目的論の核心の一つである。さらにもう一つの信仰に属するという意味は、世界の贖い主を信じる信仰を意味している。人間は世界の贖い主を信じる信仰を持つゆえに、世界に対する大きな

定めを信じるであろう。単なるエゴイストならば、人間は繁榮するために生まれたと言うかも知れない。こういう人々に比べて、人間は贖われるために生まれたと信じる信仰者は偉大であろう。フォーサイスは後者に属する神学者として、世界の贖い主 (Redeemer) と贖いを信じる生ける信仰を強調しつつ、その信仰を「世界の唯一の目的論」として見なしている⁶⁵。もう一つ見てみたいのは、「救済論に保証された目的論」の意味である。それは、「救い」を目的論の本質と見なすことだと思われる。神は人間を救うだろうし、救わなければならない。救いは、彼によれば、創造の原理であり、神の聖なる目的である。人間に必要なことは、救いに対する終局的な保証である。人間は何を所有してその保証を得るのであろうか。「信仰の結果なるたましいの救いを得ている」(Iペテロ一・九)と記されているように、魂は信仰の結果 (the end of faith) によって救われ、そして未来について確信するのである。しかし人間は、「彼〔神〕のキリスト、彼〔神〕の十字架、彼〔神〕の勝利、そして彼〔神〕の福音のゆえに」⁶⁶、神を信じる。それゆえ、フォーサイスが世界の救いを「キリスト教の目的論の本質」⁶⁷として見なしている、その根底には「十字架」が横たわっていると言えよう。

では、彼の言う目的論が「終局的勝利」(Final victory) を目指していることについてみてみたいが、なぜそれが「勝利」という理念と結びれているのであろうか。その理由は、彼が「勝利」を目的論的問題に対する解決としてみているからである。即ち、「目的論的問題に対する解決は、単純に啓示の成果 (tour de force) ではなく、それは道德的勝利 (a moral victory) であり、贖いである。それは宇宙を回復したその道德的勝利 (the moral victory) である」⁶⁸、と彼は言う。次のような問いがあるであろう。最後の敵は十字架においてすでに滅ぼされたのか。最後の勝利は打ち勝ったのか。すべてのものはすでに神の愛と恩寵の足下に置かれているのか、という問いである。こういう問いに対して何をもって答えられるのか。その答えが「勝利者キリスト」にある。なぜなら、キリストは「力」をもって、すでに業を成し遂げたからである。「勇気を出しなさい。わたしはすでに世に勝っている」(ヨハネ一六・三三)、「世に打ち勝つ勝利、

それはわたしたちの信仰です」(新共同訳 Iヨハネ五・四)という御言葉のように、キリスト者のいのちは復活者イエス・キリストと共に神のうちに隠されている(コロサイ三・三)。すなわち、この勝利とは、信仰の眼によつてのみ見える、隠された勝利である。

フォーサイスの言う目的論は、このように恩寵と信仰の上に立っている。それゆえ、われわれは次のような仕方では歴史の意味を見分けようとした、R・M・ブラウンを評価したい。ブラウンは、歴史的な出来事、つまりイエス・キリストにおける恩寵の賜物を通して伝えられた歴史の意味を見分けるために、「信仰による解釈」の必要性を強調したのである。しかし、フォーサイスの言う目的論に対するマッキノン(Donald M. MacKinnon)の言及には疑問の余地がある。マッキノンは「目的論と贖い」(teleology and redemption)と題する論文において、「フォーサイスはヘーゲルの『宗教哲学』を引用しているにもかかわらず、彼の気質(temper)は常にもつとカント哲学的(Kantian)である」、と述べているが、果たしてそうであろうか。フォーサイスの言う目的論は、マッキノンの言うように哲学的でないと考えられる。というのは、フォーサイスは目的論をめぐつて哲学的にはなく実践的に問題を解決しようとしたし、世界の問題を解決のためにキリストを絶対的土台として信頼したからである。フォーサイスは言う。「キリスト教は、……われわれが勝ち取る勝利ではなく、われわれが受け継ぐ勝利である。それが福音的原理である。われわれは答えを調べる(see)のではない。われわれは解答者(Answer)を信頼する」。こうした姿勢を、哲学的であると言えるのであろうか。

以上のように、フォーサイスは信仰と恩寵に属する福音的目的論を主張した。「目的論に対する欲望は、神義論に対する情熱へ元氣付け、深めている」と彼がのべているように、目的論は神義論へ転換可能である。「終局的勝利」という理念は、目的論的問題に対する解決であると同時に、神義論的問題の解決にもなる。したがって、「勝利者イエス・キリスト」の中に神義論の核心がある。芳賀力教授は『自然、歴史そして神義論』という著書において、勝利者イエス・キリストの中に生の根拠を置いている神義論を正当な神義論として見なしている。フォーサイスの言う目的論もこ

の範疇に属している正当な神義論であると考えられる。

四 審判と神義論

フォーサイスは歴史の問題をめぐって審判という理念を強調した。その理由は、神の愛を感傷的に取り扱ったその時代を覚醒させるためであった。⁽⁷⁴⁾ここでは、審判を恩寵として見なす点と、それが神義論の要素になることについて考察してみたい。

四―一 恩寵と審判

どうして「審判」が「神の恩寵」となるのであろうか。まず、フォーサイスのいう「救済の審判」(saving judgment)という言葉が聖書学的に妥当であるか考察しよう。「救済の審判」とは、十字架から広げられている審判を表現している。旧約では審判が救い主の訪れとして描かれている。「天は喜び、地は楽しみ、……主は来られる、地をさばくために来られる」(詩篇九六・一〇―一三)。新約では、十字架はさばくためにあるのではないことと、終局的 (final) 審判はイエス・キリストによつて遂げられ完成されたという見方を得ることができる。⁽⁷⁵⁾特に、「父はだれをもさばかない。さばきことはすべて、子にゆだねられたからである」(ヨハネ五・二二)、という御言葉は注目に値する。というのは、そこには「救済の審判」の意味が含まれているからである。R・E・ブラウン (Raymond E. Brown) は *The Anchor Bible* の「ヨハネ注解」において、「イエスは審判者である。なぜなら御父は御子に審判の力を引き渡した (turn

over) からである⁽⁷⁶⁾」と注釈し、「[五章]二二節における『審判』とは命を与える力を含んでいる、救いをもたらす審判 (savior judgment) である⁽⁷⁷⁾」と注記している。「救いをもたらす審判」という言葉は、「救済の審判」と同一視してもよいであろう。こうして、神の審判は人間の救いを目的とする救済の審判であり、その救済の審判の行為が十字架において永遠の霊的資源として存在するのである。

どうやって審判は恩寵と調和するのか、どうやって恵み深い神は恩寵において裁くのか、という問いがある。しかし、既述したようにフォーサイスにおける「審判」の理念は、恩寵と反対の意味で使われていない。R・M・ブラウン (Robert McAfee Brown) が言うように、審判と恩寵を「弁証法的⁽⁷⁸⁾」に扱っていると云ってよいであろう。すなわち両者は、歴史における神の同じ機能とオペレーションに対して異なる面を持つている。それゆえ、キリストの十字架において達成された審判なしには、歴史の目的を把握することができないのである⁽⁷⁹⁾。

では、「終局的 (final) 審判」を恩寵と見なしている点をみよう。「もし和解が十字架のおもてであるならば、審判はそのうらである。恩寵と審判はキリストの同一の行為である。完全な恩寵は過去も現在も終局的審判 (final judgment) である。救いを無視することが断罪 (condemnation) である⁽⁸⁰⁾」、と彼は言う。終局的審判とは何か。それは、歴史的キリストの働きと綿密に関連し、それと同一視され、そして「イエス・キリストにおいて原理的に遂げられ、完成された⁽⁸¹⁾」審判を意味する。審判の終局性 (finality)、つまり魂にとつてその終局的審判は世界で一つしかないということに重点が置かれている。すべての世界はキリストの前に立ち、各々の人間は救われた場所に向けて終局的にさばかれる。こういうことには、神の処置が必要となる。それゆえ、十字架におけるキリストの働きは世界の救いのための世界の審判となる。それが世界に対する神の終局的処置である。彼が終局的審判を恩寵として見なしている理由がここにある。「歴史や魂は、キリストにおけるその審判なしには決してその真の目的が起らない。『生きることはキリストである』⁽⁸²⁾、と彼は言う。したがって偉大な審判はキリストの恩寵である。

フォーサイスは「終局的審判」(final judgement)や「最後の審判」(last judgement)⁽⁸³⁾という用語を使いながら、神義論と関連させている。「終局的(final)審判という啓示、つまり未来の時間と現在の原理における終局的な審判なしには、神義論は可能ではない」⁽⁸⁴⁾、「歴史の目標と堂々とした神義論がある。それは神の恩寵による(形はどんなことがあっても)一つの最後の審判(a last judgment)である」⁽⁸⁵⁾、と彼は述べている。ここでは、後者、つまり「最後の審判」に重点を置きたい。なぜなら、佐藤敏夫氏によれば、最後の審判があるということは、神義論的問題に対する最終的な答えだからである⁽⁸⁶⁾。

フォーサイスは、「最後に(last of all)、『わたしの子は敬ってくれるだろうと思つて、主人はその子を彼らの所につかわした』(マタイ二二・三七)という御言葉に立脚して、「最後の審判」を長い連続(train)の最後、あるいは審判のクレッシェンド(crescendo)と見なしている。興味深いのは「最後の審判」という言葉の定義が、時代の経過によつて神義論的性格に変わったことである。一九一〇年の著作*The Work of Christ*では、次のように十字架に集中している。すなわち、「最後の審判は過ぎ去つた(Past)。それはキリストの十字架上で起こつた。……終局的審判、絶対的審判、人類にとつて最後の審判とは、原理的にはキリストの十字架において起こつた」⁽⁸⁷⁾。一方、一九一六年の著作*The Justification of God*においては、神義論的に定義しようとした意図が見られる。すなわち彼は最後の審判を次のように定義する。「原理的には世界に対する神の最後の(Past)言葉と自己擁護(Self-vindication)としての十字架において起こつた。われわれは十字架の真ん中において生きています。そしてすべての歴史は十字架を詳細に組み入れる(work it into detail)⁽⁸⁸⁾」。「自己擁護としての十字架」や「歴史」という言葉を用いたのは、彼が「神義論」を強く意識していた

からだと言えよう。

彼の言う「最後の審判」は、どのようにして神義論の構成要素になるのであろうか。二つの点についてみてみたいが、一つはキリストが歴史の神義論だということと、もう一つは十字架によつて信者が「罪に定められない」ということである。

第一にキリストが歴史の神義論になる点についてみよう。人間はすべての未来を確実にする、永遠の確実な事実を持たなければならぬ。キリスト者にとつてその事実とは、全歴史より偉大な事実であり、全歴史がそれに対して動いている、キリストの十字架である。彼によれば、キリストの十字架は、無限の恩寵と愛の領域による罪の破壊のための、すべての罪の上に下る神の最後の審判 (God's last judgment) である。⁹⁸ さらに彼はこう述べている。キリストが「きょうも、きょうも、いつまでも最後の審判 (last judgment) であり、地上のすべての常道はずれた (devious) ・恐ろしい道についての目標と義認 (justification) である」。⁹⁹ 彼はキリストを最後の審判と見なしているが、注意して見るならば表現の仕方が次の聖書箇所と似ている。「イエス・キリストは、きょうも、きょうも、いつまでも変わることがない」(ヘブル二三・八)。この箇所は、「イエスにおける啓示の終局性」⁹¹ や「歴史に対する完全なキリスト論的・終末論的」に解釈される箇所である。もしフォーサイスがこの御言葉を意識したとするならば、地上の恐ろしい道を義とするキリストを終末論的に正しく捉えたと言える。「審判者であり、義とするもの (justifier) であるキリストは一つの神義論である。全人類は『わたしにとつては、生きることはキリストである』[ピリピ一・二二]と語る。万物、つまり愛、文化、戦争、悲劇、栄光は、キリストのために存在している。キリストは、永遠に神と人間の一つの試金石であり、聖なるものの永遠かつ不変のモラリティーの決定的な地点である」⁹³ と彼は言う。ピリピ一章二一節は、ヴェインセント (Marvin Vincent) によれば、パウロにとつてキリストがその生涯の靈感であり、その目標 (aim) 、その目的 (end) である⁹⁴、という意味を持つ箇所である。このように、キリストは、神と罪深い (ungodly) 人間の両方を義とする「神

の神義論」(Theodicy of God)⁽⁹⁵⁾であり、「歴史の神義論」(Theodicy of history)⁽⁹⁶⁾である。

第二に十字架によつて信者が「罪に定められない」ということについてみよう。既述のように、堂々として神義論は神の恩寵による一つの最後の審判(a last judgment)である。この場合の審判とは、新しい形態の審判を示している。神は、正義の恩寵、つまり人類の罪に対してキリストが十字架につけられたという恩寵によつて、ご自身を擁護する。十字架の本質は神の恩寵である。人間が十字架における偉大な審判を通して神の国に入った時、人間は新しい種類の審判をまぬがれる。「しかし、さばかれるとすれば、それは、この世と共に罪に定められないために、主の懲らしめを受けることなのである」(イコリント一・三三)。すなわち、信者は、この世と共に罪に定められないために、新しく造られた者(new creatures)となつて、「教会とともにさばきや懲らしめを受けたということ」⁽⁹⁷⁾、ここに、神義論的要素が見られる。人間が最後に神を見る時、こういう新しい種類の審判は、人間を自己批判(self-judgment)の深刻な危機から解放させるであらう。

結 び

以上において、フォーサイスにおける神義論について考察してみたが、彼の言う神義論は「歴史神学」(Theology of history)である。次の三つの点をその理由として挙げたい。第一に彼の歴史理解から見た場合、第二に彼の言う神義論の根底にある神学思想から見た場合、そして第三に彼の神学的営みから見た場合である。

第一に彼の歴史理解から見た場合、それは歴史神学である。既述したように、彼は「歴史」をドイツ語の Geschichte と Historie に区別した。彼が重点をおいたのは Geschichte であつた。それは、人間を形成する、創造的なものである。

よつて、彼はそれを「サクラメント的な歴史」(sacramental history)として見なしていたのである。サクラメント的な歴史は神の恩寵を伝達する歴史を意味した。歴史は、歴史を越えているもの、歴史の中で究極的であるもの、歴史に属しないが歴史の中にあるもの、そして歴史から起こるのではなく歴史に与えたものによつて理解されうる。それは上から来るもの、キリストを意味している。歴史はキリストの産物である。それゆえ、フォーサイスは、「歴史の鍵は歴史を越えている歴史的キリストである」、と述べたのである。

第二にフォーサイスの言う神義論の根底にある神学思想からみた場合、それは歴史神学である。彼が神義論の根本的理念として用いたのは、「自己義認」と「関係回復」という理念である。神ご自身による義を意味している自己義認という理念は「十字架」の上に立てられている。「義とするものがどんなものでも、十字架は、全人類と共に神のすべての摂理を義とし、全人類の問題を解決する」。すなわち、十字架のみが世界における神の唯一の自己義認であつた。神義論の根本的理念の中には自己義認以外に、「関係回復」という理念もあつた。自己義認という理念は義認論から出たものであるが、関係回復という理念は贖罪論から出たものである。贖罪論には、神と人間との関係の概念が横たわつている。関係回復とは、神が人間の贖いだけでなく神との関係をも回復し和解決したという意味と見ることができよう。神は十字架における関係回復によつて、永遠の歓喜を持つのである。こうして神は、十字架にご自身の名を永遠に置き、永久に神の名を崇める神義論にご自身を委ねるのである。神の義を語つた場所は、キリストの贖罪の十字架である。

第三にフォーサイスの神学的営みからみた場合、それは歴史神学である。既述したように、彼は目的論的思考をもつて神義論にアプローチした。その時に出したのが、「勝利」というモチーフであつた。その終局的勝利は、すでに成し遂げられたキリストの働きによるものであり、彼のいう神義論は「勝利者キリスト」に対する信頼にその実践的基盤があつた。これだけでなく、キリスト者が「罪にさだめられない」ということにも神義論的要素が見られる。人間が十字架における偉大な審判を通して神の国に入った時、人間は新しい種類の審判にのがれる。フォーサイスはこのように十字

架によつて、未来に対して確信に満ち得たのである。「わたしたちはいまだに、すべてのものが義 (righteousness) に服従しているのをみていない。ただ、イエスがすでに栄光と荣誉 (honour) の冠を授けられたのをみている」と。

大木教授によれば、歴史神学は「十字架の神学」であり、終末論的神学である。以上のように、フォーサイスの言う神義論は、「十字架の神学」に立脚している。それは、「十字架」という奇跡的な恩寵によつて保証された神の義の発見と、「歴史」において神の名を崇めるといふ雄大な目的をもつて、彼の神学において輝いている。したがつて、それは「歴史神学」である。

注

- (1) 新井明訳『楽園の喪失』大修館書店、一九七八年、三一四頁。Cf. John Milton, *The Works of John Milton*, Vol. II, Columbia University Press, 1932, p. 9. 平井氏は、「永遠の摂理を説き、神の配慮 (おもひ) の正しきを、説明することと、私に得させ給わらんことを」と訳している。平井正穂訳『失楽園 上』岩波書店、一九八一年、八頁。興味深いのは、*Encyclopaedia of Religion and Ethics* における THEODICY という項目を執筆したフルトン (W. Fulton) も、ミルトンのこの句からその概念を定義し、「フォーサイスの著作 *The Justification of God* の中にある言葉をもちつて締め括つてゐる」。Cf. James Hastings (ed), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, T. & T. CLARK, 1980, Vol. XII, p. 289.
- (2) P. T. Forsyth, *The Justification of God: Lecture for War-time on a Christian Theodicy*, Charles Scribner's Sons, 1916, p. v (『神の義の正当化』と略記)。D. R. ダニエルソン (Dennis Richard Danielson) は、これに『ローレルミン』(Samuel Taylor Coleridge 一七七二—一八三四) もミルトンの目的を、人間に対する神の道の正当性を論じることとして見なしている。Dennis

Richard Danielson, *Milton's Good God: A Study in Literary Theodicy*, Cambridge University Press 1982, p.1.

- (3) Forsyth, op. cit., p.vi.
- (4) 大木英夫『歴史神学と社会倫理』ヨルダン社、一九七九年、一六八頁（以下『歴史神学』と略記）。
- (5) Self-justification という言葉に ついて——①この用語が聖書 (KJV) の中には使われづらな (Cf. *Strong's Exhaustive Concordance of The Bible* (1894))。②意味・「人が行なったことが正しかったと信じて」を、自分自身や他者に「見せよたぬに努力する行動や過程」。Oxford *Advanced Learner's Dictionary of Current English*, Oxford University Press, 1992, p.823.
- (6) 芳賀力『自然、歴史を以て神義論——カール・バルトを巡って』日本基督教団出版局、一九九二年、二八五頁（以下『神義論』と略記）。
- (7) Forsyth, op. cit., p.35.
- (8) Ibid., p.v.
- (9) Cf. *The Works of Thomas Goodwin*, Tanski Publications, Vol.12, 1996. *The Works of John Owen*, The Banner of Truth Trust, Vol. xxiii, 1991. *An Index to the Columbia Edition of the Works of John Milton*, New York Columbia University Press, Vol.2, 1940.
- (10) Forsyth, op. cit., p.124.
- (11) Ibid., p.122.
- (12) *The Christian Century*, Vol.118, No.26 (Sep.26, 2001), p.3.
- (13) Forsyth, op. cit., p.130.
- (14) Ibid., p.v.
- (15) P. T. Forsyth, *The Christian Ethic of War*, Longmans Green And Co., 1916, p.53f.
- (16) Forsyth, *Justification*, p.195.
- (17) Ibid., p.125.
- (18) Ibid., p.32.
- (19) Donald M. Mackinnon, "Teleology and Redemption," in: T. Hart (ed), *Justice the True and Only Mercy: Essays on the Life and Theology of Peter Taylor Forsyth*, T&T Clark, 1995, p.106.

- (20) 芳賀力『神義論』、二八五頁。
- (21) Forsyth, op. cit., p.137.
- (22) Ibid., p.143.
- (23) Ibid., p.138.
- (24) Ibid., p.139.
- (25) Ibid., p.140.
- (26) Ibid., p.143. Cf. De Maistre (1754-1821) ノランヌの哲学者。
- (27) Ibid., p.145.
- (28) Ibid., p.146.
- (29) Ibid.
- (30) Ibid.
- (31) Ibid., p.147.
- (32) Ibid., p.175.
- (33) オックスフォード辞典は、その意味を次のように定義している。「神と罪人たちの間の親しい関係の回復」(restoration of friendly relation)。The Oxford English Dictionary, Clarendon Press, 1989, Vol.1, p.755.
- (34) Forsyth, *The Work of Christ*, 1910, pp.82-3 (以下、Workと略記)。
- (35) 大木英夫『歴史神学』、一四〇頁。
- (36) P. T. Forsyth, *Positive Preaching and Modern Mind*, Hodder and Stoughton, 1907, p.56 (以下、Preachingと略記)。
- (37) 大木英夫『歴史神学』、二五〇頁。
- (38) Forsyth, *Justification*, pp.169-70.
- (39) A. M. Hunter, *P. T. Forsyth: Per Crucem ad Lucem*, SCM Press, 1974, p.109, 邦訳、A・M・ハンター(渡辺省三訳)『フォーサーと現代』ヨルダン社。渡辺氏は「御子における聖なる父の自己贖罪論」と訳している。渡辺訳、一七八頁。
- (40) Forsyth, op.cit., p.170.

- (41) Ibid, p.154.
- (42) 『キリスト教人名辞典』 日本キリスト教団出版局、一九八六年、一八九五頁。
- (43) *The Oxford English Dictionary* によれば、ロバートソンは God atoned to man by the work of Christ, man atoned to God by the Christian ministry. と説教した。"atoned to God" の用法が見られる。 *The Oxford English Dictionary*, Clarendon Press, 1989, Vol.1, p.755.
- (44) ロバートソンは「キリスト教の中心的な教理は贖罪である。……それは、魂の関係回復 (At-one-ment) である」と説教した。 the reconciliation of man to God, the reconciliation of man to man, the reconciliation of man to self, and the reconciliation of man to duty. との言葉を使っている。 Frederick W. Robertson, *Sermons: Preached at Brighton*, E. P. Dutton & Co., 1903, p.755. また、D. N. B. によれば、ロバートソンの説教には独創性があり、力があつた。 *The Dictionary of National Biography*, Vol.116, p.1290.
- (45) Forsyth, *Justification*, p.174.
- (46) Op. cit., p.147.
- (47) P. T. Forsyth, *The Soul of Prayer*, Independent Press Ltd., 1954, p.16. 渡辺訳、一三三頁。
- (48) Forsyth, *Justification*, p.196.
- (49) ウォルテル・フォン・レーヴェニヒ (岸千年訳) 『ルターの十字架の神学』 グロリア出版、一九七九年、二〇頁。 Cf. 高橋義文『ラッセンホルド・ニーバーの歴史神学』 聖学院大学出版会、一九九三年、二六四頁。
- (50) P. T. Forsyth, *The Principle of Authority*, Independent Press Ltd., 1913, p.112f (以下、Authority と略記)。
- (51) P. T. Forsyth, *Positive Preaching and Modern Mind*, Hodder and Stoughton, 1907, p.272. 訳、一六五頁。
- (52) Forsyth, *Authority*, p.114. Cf. Robert McAfee Brown, *P. T. Forsyth: Prophet for Today*, The Westminster Press, 1952, p.147 (以下、Prophet と略記)。
- (53) Reinhold Niebuhr, *Faith and History: A Comparison of Christian and Modern Views of History*, Charles Scribner's Sons, 1949, p.102.
- (54) Forsyth, *Justification*, p.55. Cf. Brown, *Prophet*, p.139.

- (55) Brown, *Prophet*, p.139.
- (56) Forsyth, op. cit., p.226.
- (57) Forsyth, *Work*, p.154.
- (58) Forsyth, *Justification*, p.191.「世界史は世界審判である」という句はシラーの「諦め」という詩のなかにあつた一句である（藤野渉訳『世界の名著』中央公論社、五九五頁）。大木英夫教授は、世界史を救済論的に見て次のように述べている。『歴史の中にたえず罪と罰がある。確かに『世界史は世界審判』（シラー）である。この刑罰から解放されるのは、罪の赦し、贖罪による。そこに救済論の世界史的意義がある』。大木英夫『新しい共同体の倫理学——基礎編 下』教文館、一九九四年、二一〇頁。
- (59) Niebuhr, op.cit., p.231f.
- (60) Forsyth, op. cit., p.52.
- (61) Ibid.
- (62) Ibid., p.193.
- (63) Ibid., p.51.
- (64) Ibid., p.54.
- (65) Ibid., p.51.
- (66) Ibid., p.81.
- (67) Ibid., pp.44-5.
- (68) Ibid., p.123.
- (69) Brown, op. cit., p.136.
- (70) MacKinnon, op. cit., p.105.
- (71) Forsyth, op. cit., p.230.
- (72) Ibid., p.122.
- (73) 芳賀力『神義論』三四六頁。

- (74) Brown, *op. cit.*, p.132.
- (75) Forsyth, *op. cit.*, p.186. Cf. 「わたしはだれもさばかない」(ヨハネ八・一五)、「わたしがきたのは、この世をさばくためではなく、この世を救うためである」(ヨハネ二・四七)。
- (76) Raymond E. Brown, *The Gospel According to John (i-jv): Anchor Bible vol.29*, Doubleday & company inc., 1986, p.219.
- (77) *Ibid.*, p.214.
- (78) Brown, *Prophet*, p.143.
- (79) Forsyth, *Justification*, p.192.
- (80) *Ibid.*, p.177.
- (81) *Ibid.*, p.186, p.198.
- (82) *Ibid.*, p.198.
- (83) last judgment という用語について——彼は *The Work of Christ* (1910) という著作において、この用語の定義をする際に友人を「驚かせる (startle) ような形」だと述べた (p.160)。「恐らく R・M・プラウンもこの影響を受けたと思われる。プラウンはこの用語を使う時に「フォークサイスが大胆に「驚かせる主張」(startling assertion)をした」と述べる。
- (84) Forsyth, *Justification*, p.200.
- (85) *Ibid.*, p.188.
- (86) 佐藤敏夫『キリスト教神学概論』新教出版社、一九九六年、三〇二頁。
- (87) Forsyth, *Work*, p.160.
- (88) Forsyth, *Justification*, p.189.
- (89) *Ibid.*, p.190.
- (90) *Ibid.*, p.202.
- (91) James Moffatt, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistles to the Hebrews: The International Critical Commentary*, T. & T. Clark Limited, 1986, p.232.
- (92) William Manson, *The Epistle to the Hebrews: An Historical and Theological Reconsideration*, Hodder & Stoughton, 1966, p.187.

- (93) Forsyth, op. cit., p.53.
- (94) Marvin R. Vincent, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistles to the Philippians and to Philemon: The International Critical Commentary*, T.&T.Clark, 1985, p.26.
- (95) Forsyth, op. cit., p.175.
- (96) *Ibid.*, p.202.
- (97) *Ibid.*, p.188.
- (98) *Ibid.*, p.227.
- (99) *Ibid.*, p.125.
- (100) *Ibid.*, p.229. Cf. ヘルニ・ハ一丸。
- (101) 大木英夫『歴史神学』八頁。
- (102) Forsyth, op. cit., p.160.