

ジョン・オーウェンにおけるアルミニウス主義の克服

須 田 拓

はじめに

ジョン・オーウェンは17世紀のイギリスに生きたピューリタンの神学者である。彼には膨大な量の著作があるが、そのほとんどは、当時の時代状況の中で、自らのあるいは教会の立場を弁証するために書かれたものであり、全体として、あまり体系的に論じられてはいない。しかしそうであるからこそ、彼の文章は、当時の神学的状況を色濃く反映しており、彼の神学を理解するためには、その論敵について知っておくことが不可欠になる。

この時代、ピューリタンたちにとって、一方では、英国国教会やカトリック教会との対決があったが、しかしもう一方で、同じプロテスタント教会の中でいわゆる正統主義を批判し否定する者たちが台頭してきており、そのような者たちとの対決があったことが知られている。彼の著作はこの後者を反映しているものが多く、特に彼が直面していた問題は、アルミニウス主義やソツツイーニ主義との対決であった。そこで、本論では、彼の最初の著作とされる『アルミニウス主義の叙述』(A Display of Arminianism, 1642年)を通じて、オーウェンがアルミニウス主義をどのように理解し、どの点に問題を感じ、どのようにその問題点を克服しようとしたかに着目してみたい。そしてその視点から、オーウェンの神学の特徴に迫ってみたいと思う。

1. オーウェンによるアルミニウス主義理解

アルミニウス主義は、オランダの改革派神学者ヤコブ・アルミニウスが、カルヴァン主義的な予定論に異議を唱えたことに始まるものであり、一般に、自由意志の強調で知られる。人はどのようにして救われるかという問題に、人間の自由意志の役割を大きく位置づけるわけである。

このアルミニウス主義をどのように評価し、それにどのように対するかは神学の重要なテーマとなり続けてきた。例えば、オーウェンより一世紀後にアメリカで活躍するジョナサン・エドワーズも、アルミニウス主義の自由意志論を論駁する書『自由意志論』を記している。しかし、アルミニウス主義の主張は、時代と共に、また場所によっても大分幅があったことが知られている。そこで、まず、オーウェンがどのような主張を持つ人々と直面していたのかを把握しておくことが必要になる。

オーウェンは、アルミニウス主義者たちの問題点を二点挙げている。一つは、彼らには「自分たちを神の支配から除外する」傾向があったという点であり、もう一つは、「人間の本性を、罪深く、腐敗し、悪を行うに賢いが善をすることができないというひどい非難から解放する」傾向があったという点である⁽¹⁾。ここでは、まず、この二つの点について、アルミニウス主義者たちがどのような議論を展開しているのか、オーウェンの叙述から概観してみたい。

(1) 神の支配の限定

オーウェンの理解では、救いは、神の永遠の聖定に基づく選びによって各人が選ばれ、予見と摂理の御業とによってなされてゆくものであるが、彼は、それがアルミニウス主義者たちの、「自分たちを神の支配から除外する」傾向によって脅威にさらされていると認識している。まず彼らはこの聖定理解自体を本来の姿から曲げてしまっているという。彼らは、神の聖定の永遠性と不変性を否定しているというのである。アルミニウス主義の代表的人物であるコルヴィヌスは、「神の聖定の秩序においては、被造物の一つ一つの行為に先立つ何かがあり、さらにそれに続く何かがあるはず」であるが、「被造物の一つ一つの行為が時間的であるので、それに時間の次元で続くような神の聖定が永遠

ジョン・オーウェンにおけるアルミニウス主義の克服

であることはできない」と教えているという⁽²⁾。言い換えれば、「様々な事物が自由で偶然的であることに鑑みれば、そのような事物に関する神の計画は時間的であり、変動するものである」⁽³⁾ということである。但し、彼らはこれによって、神の聖定自体を否定しているわけではない。しかし、それが永遠において既に決定しているような性格のものではないことが言われ、被造物の時間的な行為が、永遠の神の決意に規定されることはないということが言われているのである。

そこから、神の聖定は時間的である故に、初めがあると同時に、人間の変化や変移に従ってそれが終わることもあり得ると語られる。オーウェンは、アルミニウスやその後継者エписコピウスの言葉を引用して、彼らの理解を明らかにしている。「神の意志による行為の中には、ある時点で終わるものがある。……神は全ての人間が救われるように意志されたが、(人々の)頑固さや手に負えない悪のために、それを逃してしまうであろう」⁽⁴⁾。つまり、神が、ご自分が意志したことを成し遂げる力を持っておられるということが否定されると同時に、神の聖定が貫徹されること、即ち聖定の不変性が拒否されているわけである。

結局、アルミニウス主義者が主張している神の聖定というのは、例えば救いに関して言えば、「もし人が信ずるなら、私は彼を救うことに定めよう。しかしもしそうでないなら、私は彼を滅ぼすことに定めよう」⁽⁵⁾というように、人間の状態によって可変的なものであるとされることになる。もう少し詳しく言うと、彼らは、神の意志を神の絶対的(peremptory)な意志と非絶対的(not peremptory)な意志とに区別する⁽⁶⁾。神が上述のような救いを意志されることは、救いが我々が信仰を保つかどうかに賭けられていることになるので、非絶対的な意志である。それに対し、信仰を保って死んだかどうかで、最終的に救いか滅びかが決定されることは、その決定が変えられることがない故に、絶対的な意志であるとされる。即ち、死ぬまでは誰も、決定的にはどちらにも定められないのだということになる。最終的に悔い改め、それを保って死に至るか否かが選びと棄却の決定要因であり、そのみが絶対的なものであるというわ

けである。従って、結果的に審かれ棄却された者たちも、実は救われた可能性もあったのであり、逆に、救われた者たちも実は審かれた可能性があったとされる⁽⁷⁾。オーウェンによれば、アルミニウス主義者はこのようにして、神の聖定の永遠性と不変性を否定してしまっているというのである。

そこから、神の予見 (prescience) や予知 (foreknowledge) の教理、あるいは摂理の教理が歪められ、神の支配が制限されているとオーウェンは言う。まず、神の予見あるいは予知の教理については、やはり教理自体が否定されることになるわけではない。問題は、自由で偶然的な出来事についての神の予見の理解が歪められてしまうことにあるという。神の聖定が変わりうるものだという彼らの教えは、人間の意志の変化に従って、そこで何が起こるべきかを考え直すというように発音し直されることになる⁽⁸⁾。あるいはそれは、「神は起こりえない様々な事柄をも期待し望まれる方だ」ということにもなる⁽⁹⁾。例えば、「神がイスラエルから従順を望み期待しておられた」が、それは起こり得ないことではなかったかというわけである。彼らは、そのような、被造物の自由意志に左右されるような、将来の偶然的なことを神が決定するはずはないという。すると、神の予見というのは、せいぜいが人間の意志が自由に変化することを推測するだけの、不確実な予見であることになって、ご自身の不変の意志を貫くためにありとあらゆる場合を予知しておられるという本来の教理からは相当に後退したものになってしまうのである⁽¹⁰⁾。

以上のこととも関連するが、さらに、摂理の教理が崩されている。摂理は、聖定に基づく、神の外に向かったの、被造物に対しての行為全般を意味する概念である。しかし、このような救いの理解では、神の摂理の行為が、我々の意志にも影響を与えることを拒否していることになるというのである。つまり、オーウェンによれば、アルミニウス主義者たちは、人間が内的な絶対的自由を持っていることを前提しており、その意志決定には神の摂理は影響を及ぼすことができないと考えているのではないかというわけである⁽¹¹⁾。彼らに従えば、神はせいぜいが望み願うことしかできないということになる⁽¹²⁾。それをオーウェンは、「神の恵みと至高の力が傷つけられる」と表現している⁽¹³⁾。さらには、

ジョン・オーウェンにおけるアルミニウス主義の克服

アルミニウス主義者たちは、そこから、人間は神の意志に抗し得るのであり、神が人間を救おうと欲し意志されても、人間の自由意志によって、それが挫折させられることがあると言われることにすらなっているというのである⁽¹⁴⁾。

このように、アルミニウス主義の主張が、神の役割を限定し、救いという信仰の中核にあるものを異質なものに変え、信仰全体を崩しかねないものであることに、オーウェンは危機感を覚えているのである。

(2) 人間の自由意志の強調

次にオーウェンは、彼らが救いにおける人間の役割を過大評価していることを指摘している。まず、予定論にそれが顕著に表れているという。彼らは、聖定の永遠性を否定したことから、選びが永遠のものであることを否定する⁽¹⁵⁾。また、聖定の不変性を否定したように、選びが不変のものであることも否定する⁽¹⁶⁾。むしろ彼らは「福音には、信仰を保つ者を救うと神が決意されたという以外の予定は啓示されていない」といい、「信仰は選びに先行」し、「選びの原因は神の意志ではなく我々の従順」であるとされることになる⁽¹⁷⁾。そして神の意志が絶対的な意志と非絶対的な意志とに分けられたことに対応して、聖書で語られる選びもまた、「完全 (complete) な選び」と「不完全 (incomplete) な選び」とがあり、死んだ者に対する選びは完全で、それ以外の者に対する選びは不完全で変化の可能性のあるものだとする⁽¹⁸⁾。神は一人一人が信ずるかどうかを常に見ておられ、不信仰になれば棄て、また回心すれば再び救いに定めるというのである。なお、オーウェンによれば、彼らの予定理解では、選びの対象についても問題があるという。彼らは、「我々は、神の選びが個々人としてのいかなる個人に及んでいるとされることも否定する」と述べて、選びが具体的な個人に及んでいることを否定し、むしろ一般的人間の選びと理解しているというのである⁽¹⁹⁾。即ち、神が選んだのは、一般の人間全体であって、彼らが信ずれば救おうというのが神の決意であり、具体的に誰かを救おうという決意ではないというわけである。

このように、オーウェンによれば、アルミニウス主義者たちは神の選びを、

「もし我々が信ずるなら我々を救う」と定められたことと理解し、救いが人間の意志に委ねられていることを主張するわけであるが、そうであるならば、人間が自分の内的な力で信ずることが可能であることが承認されねばならない。そこで、彼らは、その可能性を妨げる原罪の教理を否定し、我々の本性が生まれながらに汚れ墮落しているとされることを拒否しようとするわけである。即ち、本来、救いに至る我々のプロセスというのは、原罪の中にある我々が、キリストの死に基づいて、聖霊によって信仰を与えられ、回心するという手続きを踏むわけであるが、彼らはそうでないプロセスを主張しているというのである。

もちろん、彼らは、罪そのものを否定するわけではない。原罪を否定し、罪の問題を「現行の罪 (actual sin)」に限定しようとするわけである⁽²⁰⁾。まず彼らは、「アダムは彼固有の人格において墮罪したのであり、神がその罪の咎めを幼子たちに向ける理由がない」としているという⁽²¹⁾。「自分自身のものでない罪のために有罪とされるのは、公平性に反する」というわけである。その背後には、罪とは意志による自発的なものであるという彼らの理解がある。もしそうであるなら、幼子がこの世に生まれてくるということは自発的なことではないわけであるから、生まれながらに幼子に罪があるとは言えないとし、原罪の教理を否定するのである⁽²²⁾。

このような原罪の否定は、あの選びにおける信仰の先行性を正当化するために自由意志を積極的に認めることと密接に関係している。オーウェンによれば、アルミニウス主義の主張の根底には、「全ての人は生まれながらにしてキリストとその福音とを信じる力を持っている」⁽²³⁾という主張があるという。「全ての人は信じる力、救いに預かる力を持っており、それは本性の中にある」⁽²⁴⁾というわけであり、その力を「自由意志 (free will)」と呼んでいる。我々は聖霊に従う自由もあれば、聖霊に抗する自由もあるとされ、回心する自由も回心しない自由もあるというのである。さらには、神の御心に沿う善き業を行う力も持っているという⁽²⁵⁾。そして、信仰が神の御業であるとされるのは、単に、「神が我々にそれを求めておられる」からだというのである⁽²⁶⁾。

ジョン・オーウェンにおけるアルミニウス主義の克服

このように、オーウェンによれば、アルミニウス主義者たちは、原罪を否定し、人間の本性における汚れを認めないわけであるが、しかしそのことは、そこに留まらず、キリストの死の意味という、信仰にとって中核的な事柄までも変えてしまっていることが指摘される。アルミニウス主義者たちにとって、キリストの死は、選ばれた者たちの罪からの救いを現実的にまた完全に成し遂げたものではあり得なくなる。何故なら、救いには我々の自由意志による信仰が要求されるからである。そうではなく、「潜在的な、条件的な和解であって、現実的な、絶対的なものではない」というように、我々が救われるための条件を整えたに過ぎないものとされる⁽²⁷⁾。言い換えれば、神が、我々を救うことができる力を獲得された出来事と理解すべきだというのである。しかもそれは、全ての人に向けられたものと理解される⁽²⁸⁾。先述の通り、彼らの理解によれば、神は、個々人というよりはむしろ一般的に人間を救うことを意志されたのであり、我々一人一人が信ずるようになるかを見ておられ、信じた者のみを最終的に救うとされるのであるから、キリストの死は全ての者に向けられていなければならないというのである。

しかしそうすると、彼らがいう「信仰」とは一体どのようなものになるのであろうか。この場合の、我々に要求される信仰は、まず第一に、キリストの死によって与えられるものではないという。あるいは、聖霊の助けによって、即ち神の助けによって与えられる神の賜物ではないという。もしそうであるなら、信仰が救いの「条件」とされるはずがないからだというのである⁽²⁹⁾。むしろそれは神から命じられたものであって、我々が自分で得なければならないものであるとされる。しかも、その信仰とは、「キリストに対する信仰」ではないとすらいう。神が全ての者を救うことを意志されたという時、それは天地創造以来の全ての人々が意図されているのであり、旧約時代の人々も含まれると彼らは言う。すると、キリスト以前にはキリストへの信仰やキリストを知ることはあり得ず、従って、キリストへの信仰が要求されているのではなく、「一般的信仰」が求められているということになる。例えば、ローマの信徒への手紙四章でアブラハムの信仰について言及されているが、そこには、明示的にも暗示

的にも、わかるような仕方でキリストについての記述はなされていないし、また、異邦人とユダヤ人とでは契約についての啓示の仕方が異なるが、いずれも救いから除外されていないこともそれを支持しているというのである⁽³⁰⁾。

以上のように、アルミニウス主義者たちは、原罪を否定し、人間の完全な自由意志を積極的に認めて選びの原因を人間に帰すことで、キリストの十字架の死の意味を矮小化し、変質させているというのが、オーウェンの理解なのである。

2. オーウェンによるアルミニウス主義の克服

以上我々は、オーウェンがアルミニウス主義をどのように理解し、どこに問題点を見出していたかを、オーウェンの記述に従って概観した。そこで次に、我々は、その問題点をオーウェンがどのように克服しようとしているかについて検討してみたい。

(1) 神の意志と人間の意志との関係について

(a) 聖定の永遠性と不変性の擁護

アルミニウス主義は聖定の永遠性と不変性を否定してしまっているというのが、オーウェンの理解であった。しかし彼は、このアルミニウス主義者たちの見解を批判し、聖定の永遠性と不変性を取り戻そうとしている。まず永遠性に関して言えば、彼は、ローマ 9:11 と、エフェソ 1:4 「天地創造の前からわたしたちを選び」という御言葉に注目する。これらの御言葉に従えば、永遠の神の意志としての選びがあるというのが聖書の主張であり、アルミニウス主義の主張は明らかにこれに反しているというのである⁽³¹⁾。また彼は、「神が我々を選ぶことを永遠に聖定されたというのは、神は、時間の中で我々を救うことを意志されたということと同じである」と言うことで、救済の行為が時間的であることは、その意志の永遠性と矛盾しないとも語り、聖定の永遠性を擁護するのである⁽³²⁾。

一方、聖定の不変性に関しては、第一に、神の全能性の観点からアルミニウ

ジョン・オーウェンにおけるアルミニウス主義の克服

ス主義を退けている⁽³³⁾。もしアルミニウス主義の言う通りであるとしたら、「神は意志されたことをどんな困難の中でも成し遂げる力を持っていることを否定すること」⁽³⁴⁾になり、神の全能性を否定することにつながることを指摘する。しかし、「全能なる神」というのは聖書の一貫した主張である。従って、神の全能性を真剣に考えるなら、人間が時に不信仰に陥るからといって、神の永遠の救いの決意を否定してしまう必要はなく、神が変化するお方 (mutable) であるという必要もないというのである。また同様に、神の本質という観点からも、この主張は補強されている。彼の理解では、「神の意志というのは、神がその本質から離れて意志されるわけではない」というように、神の意志と本質とは分離されるべきではないという⁽³⁵⁾。すると、神の意志を可變的であるとする事は、「不変」という神の本質に矛盾することになるというわけである。第二に、「神の予見」の教理の観点からも聖定の不変性が擁護されている。前章で述べたように、聖定の不変性の否定は、神が予見されるお方であることをも弱めていた。しかしオーウェンは、「彼の業は初めから全て神に知られていた」(使徒言行録15:18 新共同訳では、「昔から知らされていたことを行う主」というように、違う解釈によって訳されている) という御言葉によって、「神は全てを永遠において聖定され」、「全ての業は初めから神に知られている」、つまり神は変わる事のない決意によって行為され、そこで起こる全てのことを予見しておられるというように、神の予見の教理を積極的に肯定することで、それを根拠に、彼らに反論しようとしているのである⁽³⁶⁾。

(b) 隠れたる意志と啓示された意志の区別による、摂理論の擁護

オーウェンによれば、アルミニウス主義者たちは、神の摂理に人間が抗し得ると主張し、神の摂理を低く見積もっていた。それは、我々が、神の永遠の変わらぬ決意による選びによって救われるという事実を脅かす。しかしオーウェンは、神の意志を「神の隠れたる意志 (secret will of God)」と「啓示された神の意志 (revealed will of God)」とに区別することで、神の意志を人間は妨げることができる」とアルミニウス主義者たちが主張していることに答え、摂理論を擁護しようとしているのである。彼によれば、神の意志は御言葉と出来事とを

通して明らかにされるが、その意志には先述の二種類があるという。彼のいう「神の隠れたる意志」というのは、神の聖定のことである。そして、「啓示された意志」というのは、神が我々に求めている事柄がその内容であるというのである⁽³⁷⁾。我々が直面するのは、まずこの啓示された意志である。そこには、教え（precept）という仕方で、どのようにすることが神に喜ばれる道であるのかが示されている。しかし、我々は罪の故に、それをすることがしばしばできないし、神はそれを予め知っておられ、許容（permit）される。けれども、それにも関わらず、神の隠れたる意志は貫徹され、成就されるというのである。例えば、創世記22章で、神がアブラハムに、イサクを献げるように命じるのは、啓示された意志であり、そこには神への従順のあり方が示されている。しかし、最後にそれをさせないのは、神の隠れたる意志であり、イサクを犠牲にするわけにゆかないという神の聖定がその摂理によって貫かれると説明されるわけである⁽³⁸⁾。つまり、アルミニウス主義者たちが、神の意志に抗しうると主張しているのは、この「啓示された意志」についての事柄であって、隠れたる意志、即ち神の聖定に関するものではなく、神の摂理が人間に完全に抗われてしまうと言うべきではないというのである。

(c) 第一原因と第二原因の区別による偶然性の理解と神の摂理

ところで、聖定の永遠性や不変性の否定、神の予見の教理の弱体化、神の摂理や予定論の後退というアルミニウス主義の傾向は、偶然性の問題と密接に関連していた。この問題について、オーウェンはどのように考えているのだろうか。彼はここで、第一原因（first cause）と第二原因（second cause, or immediate cause）を区別するという因果論を導入する。それによって、例えば我々の信仰や、我々がある行為を今日するか明日するかというような一見偶然的に見える事柄は、神の聖定が不変的であることを否定しないと彼は言う。まず全ては偶然的なことも含めて、第一原因としては神の聖定に由来する。しかし、それは、神の聖定に不確定要素があるということではない。そうではなく、偶然的なことも含めて、全ては神の予見の範疇にある。だから、「もし人が盗人の手に落ちるようなことがあるとすれば、それもまた神の意志だと結論づける

ジョン・オーウェンにおけるアルミニウス主義の克服

ことができる」⁽³⁹⁾と語られる。その偶然性は、やはり神の予見のもとにあるが、しかし第二原因として、我々の意志は自由で変わりやすいという原因があるからだというのである⁽⁴⁰⁾。例えば、我々はある一つのことでも、今日するか明日するかということや、するかどうかということさえ本人の意志によるものであり、その我々の側の第二原因のために偶然的であったりするわけである。

つまり、オーウェンによれば、神は、我々がその意志によって不信仰に陥ったり、また立ち帰ったりする可能性があることを予期しておられるが、全ては神の予見の範囲内であり、神はそのような可能性をご存じの上で、永遠における神の聖定によって我々を選び、救いに定めたということになるのである。従って、選びについても、アルミニウス主義のように、全ては我々の自由意志にかかっているというような、不確定要素を含むものではなくなる。そして、我々の自由意志による偶然性に関わらず、選ばれた者は神の全能によって救いが実現されることが決まっているという予定論がここから展開され得る。

ところで、このこととも関連するが、彼は、第一原因に属する神の摂理についてもアルミニウス主義の主張を批判している。それは、神の摂理、即ち第一原因が、我々の意志、つまり第二原因に影響を及ぼし得るかどうかという問題である。アルミニウス主義の主張によれば、神の摂理は、人間の意志に作用することはできないとされていた。しかし、オーウェンは、聖書はそう理解していないと論駁する。例えば箴言16:1「人間は心構えをする。主が舌に答えるべきことを与えて下さる」とあるように、「彼（神）の摂理の働きは、人の心や意志ですら、彼（神）が意志される方へと向ける効果を持っている」というのが神の摂理の正しい理解だというわけである⁽⁴¹⁾。このように、彼は、第一原因と第二原因とを区別することで、我々の自由や偶然的出来事の可能性を確保しつつ、同時に、第二原因に、第一原因である神の意志と摂理とが影響を及ぼし得ることを前提し、第一原因を乗り越えるような無制約的な偶然性や自由でないことを保持しているのである。

(2) 人間の力とキリストの死の意義について

(a) 選びに関する問題について

さて、以上を踏まえた上で、オーウェンが予定の教理をどのように擁護しようとしているかを、三つの観点から見てみよう。第一に、聖定の永遠性の観点から、信仰が選びの条件にはなり得ないことが論ぜられている。例えば、エフェソ 1:4, ローマ 9:11-12, IIテモテ 1:9 のような聖書箇所によれば、「世界が形作られる前になされた永遠の聖定によって、我々は生まれる前に、そして善や悪を行う前に選ばれる必要がある」⁽⁴²⁾ ことが指し示されているという。つまり、選びもまた永遠に由来するというわけである。すると、我々が関わることは全て時間的なものであり、また全ての原因 (cause) はその結果 (effect) に先立つはずであるから、我々の善き行いは選びという永遠の事柄の原因にはなり得ないことになって、アルミニウス主義者たちが主張するような選びの理解は成り立たないことになる⁽⁴³⁾。むしろ、例えば「わたしはヤコブを愛し、エサウを憎んだ」(ローマ 9:13) と語られるように、選びは神の自由な恵みによるものではなかったかというわけである⁽⁴⁴⁾。しかも、後述する原罪の理解からすると、そもそも我々の中に見られるのは罪と悪だけでしかない。また、大体、もし彼らが言うように最後まで信仰や従順を保持し続けることが選びの原因であるなら、この生において誰も自分が選ばれているとは言えないことになろう。しかし、聖書は、マタイ 22:14 「選ばれる人は少ない」、24:22 「神は選ばれた人たちのために、その期間を縮めてくださるであろう」、24:24 「できれば、選ばれた人たちをも惑わそうとするからである」のように明らかに(少なくともオーウェンはこれらの箇所をそう理解しているのだが)、この生において既に選ばれている者があることを語っている。その点にも矛盾することになるとオーウェンは言うわけである⁽⁴⁵⁾。

第二に、聖定の不変性の観点からもオーウェンはアルミニウス主義の予定論を批判している。彼らは、死んだ者に対する選びを完全な選びであるといい、それ以外の者の選びは不完全な選びであるとしたが、そのように二つに分けられるものであるのかと問うのである。むしろ、聖書は「一つの不変の聖定」を語っており、「彼が選んだ者を栄光へと失敗なく方向付けることに関しての、

ジョン・オーウェンにおけるアルミニウス主義の克服

一つの目的、一つの予知、一つの善き喜び (pleasure)、神の一つの聖定」を語っているのであって、予定が「変わらないもの (constant)」であることを指し示していると彼は考える⁽⁴⁶⁾。すると、アルミニウス主義者たちの予定理解は明らかに矛盾しているのではないかというのである。

さらには、選びの対象という視点からも、アルミニウス主義の主張の論駁が試みられている。アルミニウス主義の主張では、選びは、特定の者が意図されているのではないとされた。一般的に人間全体が意図され、その中で、自らの力で信仰を保ち従順を保った者が最終的に選ばれるというわけである。しかし、それでは、選びはあるが選ばれた者はないというような、プラトンの抽象主義になるのではないかとオーウェンは言う⁽⁴⁷⁾。それに対し聖書は、選ばれた者が「少ない」(マタイ20:16)であるとか、ローマ11:5「現に今も、恵みによって選ばれた者が残っています」、IIテモテ2:19「主は御自分の者たちを知っておられる」、使徒13:48「永遠の命を得るように定められている人」、ローマ8:39「わたしたちを」、黙示録21:27「小羊の命の書に名が書いてある者」というように、明らかに、選ばれる者があることを語っており、しかも特定の者が選ばれることを語っている⁽⁴⁸⁾。従って、アルミニウス主義のような予定理解は退けられるとするのである。そしてその結果、彼は、「世界が形作られる前に、神御自身の善き喜びから、神はある特定の人間を選んで罪と悲惨からの自由に定め、恵みと信仰を与え、彼らをキリストに与え、神の栄光の恵みを讃えるために、永遠に続く祝福へと至らせる」というように具体的個人の、永遠にして不変の選びを語るのである⁽⁴⁹⁾。

(b) 原罪の概念の擁護

ここに、選びの原因を人間に帰すことを拒否するというオーウェンの基本姿勢が明らかになっているが、それでは、彼らの根拠となっていた原罪の否定や自由意思の問題についてはどのように考えているのだろうか。

アルミニウス主義者たちは、罪は自発的に悪を行うことであるとし、従って、生まれながらの幼子には罪がないとして、原罪の教理を否定した。しかし、そ

れが完全な自由意志を認めることを支え、キリストの死の意味を変質させていたわけである。しかしオーウェンは、この彼らの理解に真っ向から反対する。まず、彼は原罪の教理を確立させることに取り組んでいる。教会の教理によれば、罪とは、(1) 人間の本性の破壊であって、遺伝的なものであり、(2) 洗礼を受けた後さえも神の律法にそぐわないことであり、(3) 神に反して、悪に染まっていることであり、(4) 神の怒りと審きとに価することであると理解していると彼は説明している⁽⁵⁰⁾。この視点から、彼はアルミニウス主義者たちの主張を論駁してゆく。オーウェンが特に注目するのは、罪とは何かという根本的な点における理解の違いである。ヨハネによれば、罪とは、自発的に何かをしていることというよりは、むしろ規則から逸脱していることであり、本性の中に神の律法と調和しない部分があることであって、つまり、我々の本性が問題になっているとオーウェンは言う⁽⁵¹⁾。即ち、原罪というのは、アダム以来人間全ての本性の欠陥のことであり、彼らが言うような、特定の人間の行為や事柄が問題になっているのではないというわけである。だからこそ、聖書では、「だれでも生まれ変わらなければ、神の国に入ることはできない」(ヨハネ 3: 5) とまで言われていたのではないかと彼は指摘する⁽⁵²⁾。そして、もし仮に、生まれながらに自発的に罪を犯しているのではないとしても、自発的に律法を逸脱する習性からは自由になっていないのではないかとオーウェンは彼らに疑問を投げかけ、また、自発的というなら、我々もこの本性、神の像の破壊の故に自発的に律法から外れているではないかとすら言うのである。このように、彼はまず、アウグスティヌスの原罪論を積極的に擁護している。

(c) 自由意志の理解について

このように原罪論を擁護することは、当然、アルミニウス主義において自由意志が積極的に認められていることへの批判へと接続することになる。ただ、オーウェンは、自由意志の存在そのものを否定しているわけではない。「我々は自由意志など世界にない作り話であるかのように、絶対的に自由意志に反対するのではなく、ペラギウスやアルミニウスが語ったようなことに反対する意

ジョン・オーウェンにおけるアルミニウス主義の克服

味で述べているのである」⁽⁵³⁾と語っている。まず彼は、「罪にある状態、再生されていない状態」という言葉をしばしば使い、救いにあずかった者と、生まれながらの者との区別をしている。アルミニウス主義の第一の問題点は、「生まれながらの者」に「自由意志による神への従順」を認めている点だというわけである。そういう主張をすることは、「神の摂理からの自由」を意味することになり、「神の確実な予見、力ある予定、福音の道徳的効力、恵みの注入、聖霊の有効な働きといったものの全てを無にすることになる」という⁽⁵⁴⁾。

彼は、先の原罪の問題から、自由意志の限界、あるいはそれ自身が抱えている問題性を指摘している。彼によれば、そもそも我々は「その本性が罪に死んでおり、神の恵みを受ける準備を自らすることができず、少しの信仰の余地も、神に向き直る余地も残されていない」⁽⁵⁵⁾状態になっているという。「生まれながらにして（神の）怒りの子であり、過ちと罪とに死んでいる」（cf. エフェソ 2:1-3）。それ故に、我々の魂の能力は全て、「本当に善きことをするのに使い物にならず」、理解力はくらくされているというのである。さらには、我々の意志も罪に捕らわれており、「罪の奴隷」（ヨハネ 8:34）と言わざるを得ず、意志は「暴虐（tyrant）に従う自由」でしかないと彼は指摘する。即ち自然の人間（natural man）の持つ自由意志というのは、善きことを意志できず、そもそもその善きことを知らず、そして、善きことをできないのみでなくそれに対する敵意（enmity）すら持つものであるというのである。

アルミニウス主義者たちは、この自由意志を信仰の原因にしていたわけであるが、この原罪理解から言えば、信仰を興しうるようなものであり得ないというのがオーウェンの主張である。しかしそもそも、自由意志がいかなるものであったとしても、信仰の原因などには論理的になり得ないとすら彼は語っている。ヨハネ 1:13で「この人々（その名を信じる人々）は、血によってではなく、人の欲によってでもなく、神によって生まれたのである」とあることからすれば（また、3:6も参照している）、「信仰や悔い改め、従順といった神に喜ばれる霊的な行為というのは、超自然的なもの」であるという。そしてそうであるとすれば、「超自然的な行為のためには、それを作り出す力も同時に超自

然的である必要がある」が、「我々の自由意志は自然的な能力」であるためにそれには当たらないというわけである⁽⁵⁶⁾。従って、彼によれば、人が信じ、神に喜ばれる行為をするには、神の恩恵、あるいは神の共働（concurrency）が絶対不可欠であることになる。「恩恵なしにはいかなる善もなしえない」のであって、もしその第一原因を人間や天使に帰してしまうとしたら、それらを神にしてしまうことになり、同時に、アダムの墮罪を否定してしまうことになるという。結局彼は、自由意志についてこういう表現をしている。「行為の内的原理は行動的であり自由である。しかし、それは、より勝った外的主体（outward superior agent）に影響されないということを意味しない」⁽⁵⁷⁾。確かに我々は外的強制や内的必然性から自由であり、行為に対する意志や統治の自由を持っているが、それは神の摂理（あるいは聖定）の下であり、それに従属するものである、というわけである。

しかしそのように、自由意志が信仰の原因でないならば、信仰はどのように理解されるべきなのだろうか。確かに、信仰は神によって命じられている義務（duty）でもあるとオーウェンは言う⁽⁵⁸⁾。しかし同時に、「神は、わたしたちをキリストにおいて、天のあらゆる霊的な祝福で満たしてくださいました」（エフェソ1:3）という御言葉を根拠にして、信仰は同時に、神の賜物であり、祝福によるものであって、キリストの故に与えられるものだと聖書は理解しているというのである⁽⁵⁹⁾。即ち、信仰は何よりも、神が選んだ者に与える賜物であり、聖霊の働きによって興されるものだということである。つまり、信仰が選びの原因であるのではなく、むしろ、選びが信仰の原因であるというわけである。そして、アウグスティヌスが言うように、「我々が何かをするとき、それは確かに我々がするのである。しかし、我々がそのようにする原因は、神にある」ということが信仰についても当てはまるというのである⁽⁶⁰⁾。

しかし問題は、信仰がキリストの故に与えられるものとしても、そのキリストの死の意味が変質させられているという事実がアルミニウス主義にはあったということである。そこで次に、信仰の根拠にもなっているキリストの死の意味について、オーウェンがどのように論駁しているかを見てみることにしよう。

ジョン・オーウェンにおけるアルミニウス主義の克服

う。

(d) キリストの死の対象と目的について

まず、キリストの死が単に救いの条件を整えたにすぎないという彼らの主張に対する、オーウェンの反論から検討しよう。アルミニウス主義者たちは、キリストの死は、それによって神が我々を救うことができる力を得た出来事であり、信ずる者が救われる条件が整えられた出来事だとしていた。しかし、それであれば、「キリストは我々を贖ったというよりは神を贖ったことになってしまう」のではないかとオーウェンは指摘する⁽⁶¹⁾。むしろ聖書は、キリストの死による現実的な贖いを語り、これが我々に対する完全な贖罪の出来事であることを伝えていたのではないかというわけである⁽⁶²⁾。それを補強するために、オーウェンは二つのことを指摘している。一つは、キリストの十字架は、我々の罪を罰するためと聖書では語られているが、もしこれが完全な贖罪でなく、信仰を自由意志で得られなかった者が棄却されるのなら、神は同じことで二度罰するという不公正なお方になってしまうのではないかということである⁽⁶³⁾。そしてもう一つは、十字架の死は、天における執り成しの意味があるとされているが、この自分自身を捧げられた方の奉獻の完全性を認めないなら、執り成し自体が無意味だと言っていることになるのではないかということである⁽⁶⁴⁾。いずれから、オーウェンは、キリストの死による贖罪の完全性を引き出している。つまり、キリストの死は、「世の一人一人の罪全てを贖うのに十分な意義を持っている」⁽⁶⁵⁾のである。

次に、キリストの死が向けられた対象についてのオーウェンの議論に目を向けることにしよう。アルミニウス主義者たちは、キリストの死は人間全体に向けられたとしていた。しかしそれに対し、オーウェンは、神の永遠の聖定によって選ばれた者にのみ向けられているというのである。確かに聖書は、「全ての者」「世全体」のためにキリストは死んだというように、全ての者のためのキリストの死ということを語っている。けれどもオーウェンによれば、それは、「全ての信仰者」「全ての種類の人々」「ユダヤ人だけでなく異邦人も」という

意味で用いられているというのである⁽⁶⁶⁾。実際、「子はあなたからゆだねられた人すべてに」(ヨハネ17:2)というように、選ばれた者がキリストの死の対象とされていると読むのが自然だというわけである。

3. オーウェンの立場

以上のような、『アルミニウス主義の叙述』で論じられているアルミニウス主義の立場は、実際の彼らの主張よりもやや極端に理解されているとの指摘もあるが⁽⁶⁷⁾、オーウェンの立場をよく表している議論であるようにも思われる。最後に、この彼の議論から、オーウェンの立っていた神学的位置を簡単に考察しておきたい。

(1) 神の意志と人間の意志

神の意志と人間の意志との関係は、特にアウグスティヌスによるペラギウス論争以降、常に重要なテーマとなり続けてきた問題である。アウグスティヌスとペラギウス、ルターとエラスムス、アルミニウス主義とカルヴァン主義というように、その論争は常に続いてきた。問題は、信仰の中に、人間の自由意志をどのように位置づけることができるのかということである。人間の意志を低く見積もり、この世の全ての事物を神の意志と摂理とに帰してしまうことは、決定論的になる可能性がある。その場合、人間の生は自由を失う。その一方で、人間の自由意志を過度に強調することは、アルミニウス主義者たちが陥ったように、神の支配を見失うことになり、人間を自律的であるとする事になり、あまりに偶然的に世界を見過ぎることになる。

この問題について、オーウェンは、第一原因、第二原因を区別するという仕方、神の支配を根底に据えつつ、その中で人間の自由を位置づける道を選択していた。この彼の立場について若干の考察を加えておこう。

まず第一に、この彼の立場は、オーウェンは直接それに関わっていないものの、この著作の直後に制定されることになるウェストミンスター信仰告白(1647年)と同じ線であると言ってよいであろう。ウェストミンスター信仰告

ジョン・オーウェンにおけるアルミニウス主義の克服

白では、その第三章「神の永遠の決定について」で、「神は、全永遠から、自身の意志の至賢、至聖なる分別によって、生起するすべてのことを、自由に、不可変的に、決定したもうた。しかもそのことによって、神は、罪の作者であることなく、被造物の意志に向けられた暴力でありたもうこともなく、第二原因の自由あるいは偶然性は取り除かれることなく、むしろ確立される」とされている。これは、オーウェンの見解と全く一致する。また、聖定の永遠性と不変性を主張する形態も、ウェストミンスター信仰告白と同じであると言ってよい⁽⁶⁸⁾。

このように、彼は第一原因と第二原因とを区別することで、特に我々の信仰のような一見偶然的に見えることを含めて、全てを神の聖定と予見との許に置きつつ、しかしその偶然的なことにおける自由や被造物の変わりやすさという要因は排除しないで、狭義の意味での決定論になることを防ぎ、同時に、神に人間の罪の原因を帰すことをも防いでいるといえよう。そして同時に、神の永遠の中に不確定要素が入り込むことをも防いでいるのである。

しかし、問題は、第一原因と第二原因を区別することだけでない。山田園子の指摘に従えば、同時代のアルミニウス主義者であるジョン・グッドウィンもまた、第一原因としての神と第二原因としての被造物とを区別していたが、救いの理解はアルミニウス主義的であったというのである⁽⁶⁹⁾。山田によれば、グッドウィンは、「神は、人間も含めすべての事物の存在、構成原理や能力を定め、創造したが、これらの第二原因の働きを絶対的、必然的に決定はしない。神は人間の意志に、善悪どちらでも『それ自身の運動と行動を選ぶ』自由を与えた」と理解しているという。そこから、第一原因と第二原因とを区別し、部分的にはその関係を認めつつも、そして、神との「共働」という言い方をしながらも、結果的に、人間の自由意志による救いを語っているというのである。

つまりむしろ、アルミニウス主義との決定的な違いは、第一原因と第二原因との関わりの理解にあると言ってもよい。あるいは歴史的には、人間が神と協同して救いを獲得するという神人協力説もしばしば提起されてきた。その場合は、人間の側に救いの根拠を持つ疑義が払拭されない可能性があり得る。オー

ウェンは先述の通り、第一原因と第二原因との関係というまさにこの点に踏み込んで議論している。彼は、我々の意志について、「全ての外的強制から自由にされているが、神の摂理に従属している」⁽⁷⁰⁾、また、「行為の内的原理は行動的であり自由である。しかし、それは、より勝った外的主体に影響されないということを意味しない」というように、第二原因の自由を認めつつも、しかし神の摂理が第二原因である人間の意志にも作用しうることを、また、その全てを予見しておられることを確保しており、さらに、「共働」という言葉は用いるものの、いわゆる神人協力の考え方ではなく、第一原因としての神の働きの絶対的優位を語っており、その点が重要だということである。だがこの両者の違いには、原罪論が深く関連していることは明白であろう。オーウェンによれば、人間はその罪の故に、自由意志においては悪を選び取ることしかできず、善きことを意志できないばかりか、善きこと自体を知らないとされていたわけである。そのような自由意志では、もしグッドウィンらアルミニウス主義者たちのように独立した第二原因を語ることにすれば、信仰を選び取り、救いを獲得することは不可能である。それは神の、具体的には聖霊の働きによらねばならず、神の永遠の不変の意志に基づかねばならないわけである。

従って、アルミニウス主義の主張を退けるには、アウグスティヌス的な原罪論に堅く立った上で、第一原因である神の聖定と摂理とに基づく神の恩恵が全てに先行することを主張せねばならない。だが、神の恩恵が先行すると語るだけでも不十分であろう。恵みの選びが先にあり、さらに神の予見の教理を支持してもなお、「ある者を、信ずるようになるであろうと予知して選んだ」という主張が出てくる余地がある。これでは、信仰が選びの条件になり、ペラギウス主義的な側面が払拭されないことになる。しかしオーウェンは議論の中で、この見解についても触れ、はっきりと否定している⁽⁷¹⁾。オーウェンは実に注意深く、そのような考え得る問題ある地点を避けつつ、このような主張をしているわけである。

このように、オーウェンは、神の支配の絶対的優位を擁護し、人間の側に救いの根拠が置かれる余地をできるだけ注意深く排除しているといってい

ジョン・オーウェンにおけるアルミニウス主義の克服

う。しかし、その一方で、なお決定論に陥ってしまうことなく、その中で、第二原因としての人間の自由意志を認めている点にも注意しておく必要がある。先述の通り、彼は、人間の自由意志を認めるが、生まれながらの者の場合と、再生された者の場合とで分けて考えていた。そして、生まれながらの者は、意志が罪の奴隷となっており、悪を選び取ることはできないとされていた。いわゆるルターが言うような「奴隷意志」の主張である。一方で、彼は別の書で、「再生された人間」については区別して語っている⁽⁷²⁾。彼はしばしばⅡコリント 3:17の「霊のおられるところに自由がある」という言葉を引用しているが、その際の自由とは、我々の意志が、この罪への奴隷とされたところから自由にされることとされているのである。再生は、キリストの霊の内住によると彼は言い、それは、洗礼と関連づけられている⁽⁷³⁾。そして、聖霊はキリストの霊である故に、キリストの人格との一致が起こる。そのためキリストの心を知ることになり、それ故、自由に神の事柄を意志し選ぶ自由が与えられる（あるいは回復する）ことになるというわけである。

(2) 贖罪の対象の問題

次に、キリストの死について、アルミニウス主義が全ての人に向けられているという、いわゆる普遍的贖罪の立場を取っているのに対し、オーウェンは、キリストの死は選ばれた者のみに向けられているとするいわゆる限定的贖罪の立場に立っていたことに目を向けたい。このような限定的贖罪の立場に立っていたことは、彼がカルヴァン主義の影響を受けていることが明らかになっていると言ってよいだろう⁽⁷⁴⁾。

しかしアルミニウス主義のように、普遍的贖罪を主張しつつ、実際に選ばれる者が限られることを主張することは、深刻な問題を引き起こすように思われる。それは、ポール・ヘルムも指摘しているように、キリストの十字架による贖罪と救済とが別々のこととして乖離してしまうという問題であり、「キリストの贖い主としての統一性」即ち「キリストの地上における死と天上における執り成しとの間に、鋭い裂け目」ができてしまうという問題である⁽⁷⁵⁾。あるい

は、十字架の贖罪の不完全性が疑われることになるであろう。そこから、ヘルムは、J. I. パッカーの言葉を引用している。「もしわれわれが、例外なしの全ての人のための刑罰的代理を唱えようとすれば、普遍的救いを結論づけるか、それとも、この結論を避けるために、だれに対しても代理がもつ救いのための有効性を否定しなければならない」⁽⁷⁶⁾。もしキリストの死による贖罪の完全性を認め、同時に普遍的救済を主張するのであれば、キリストの死は、棄却された者たちには何の効果もなかったことになってしまい、矛盾が生じることになる。そこから、彼らはキリストの贖罪の完全性を否定するに至ったのである。そしてオーウェンはむしろ、このキリストの十字架の死の重大性を認識する故に、贖罪の完全性を保持し、それが向けられた対象を制限する道を選んだと言っているのではないだろうか。

しかしこのような、十字架の死を普遍的に理解しつつ、選ばれる者を限定するという主張はしばしばなされるものであり、ヘルムによれば、ほぼ同時代に現れたフランスのアミロー主義者たちも、「キリストはすべての人のために死なれたが、聖霊は、神の聖定にそって、キリストの御業を選びの民だけに適用する」と主張したという⁽⁷⁷⁾。山田によれば、アミローは、オーウェンと同様、そしてそれは恐らくルターが主張した「隠れたる神」と「啓示された神」とを区別する流れを受けたものでもあろうが、神の意志を隠れたる意志と啓示された意志とに区別した。ただ、その内容はオーウェンの場合と異なり、啓示された意志は「万人の救いを願う」意志であり、キリストの贖罪の業に示されたという。一方、隠れたる意志は、絶対的な意志であり、「キリストによる普遍的なしよく罪の業の恩典を、聖霊をつうじて、信じる者、選ばれた者だけに適用する」ものであるというのである⁽⁷⁸⁾。しかし、この場合、キリストの御業と聖霊の御業の対象が異なっており、言（Word）と霊（Spirit）との分離につながる恐れがあるのではないだろうか⁽⁷⁹⁾。だが、オーウェンは、「三位一体の外に向かったの業は分けられない（*opera trinitatis ad extra sunt indivisa*）」という改革派の教理を積極的に擁護するため⁽⁸⁰⁾、そのような主張をすることはできない。このことは、「全ての者」のためにキリストが死なれたことを指し示す聖

ジョン・オーウェンにおけるアルミニウス主義の克服

書の言葉を文字通り解釈せず、「全ての信仰者」「全ての種類の人々」「ユダヤ人だけでなく異邦人も」と限定的に理解していたことと関係しているのではないだろうか。いずれにしても、オーウェンは、キリストの死による贖罪の完全性と、限定的贖罪とを、このような仕方で併置するのである。

結 語

以上概観してきたように、オーウェンは、当時イギリス国内で勢いを増していたアルミニウス主義の主張に対して、神の支配をどのように理解するかという側面と、人間をどのように理解するかという側面とから反論を試みていた。それによって、無制約的な自由意志の理解を拒否し、救いの確かさとキリストの死の意義を再確認することで、ウェストミンスター信仰告白に表されることになる、教会が告白してきたカルヴァン主義的な信仰を守ろうとしたわけである。但し、彼の主張の根本にある第一原因と第二原因との区別などは、果たして事物をそのように二元化して考えることで説明しきれぬのかどうかという問題は残るであろう。また、今日の神学において、このような区別で説明されることがあまりないということは示唆的であるようにも思われる。しかし今日もまた自由意志の強調の問題は常に様々な形で現れており、その意味で、それが信仰全体に及ぼしうる影響をオーウェンの論述から理解し、また原罪論の重要性を確認することは大きな意味があるであろう。

ところで、聖霊による信仰、回心というプロセスと関係する彼の「再生された者」の自由意志理解は、当然、聖霊論的にならざるを得ない。従って、彼の聖霊論と自由意志論との関わりがなお探求されなければならない。また、それがキリストの死と結びつき、三位一体なる神の聖定に基づくということを加味すれば、三位一体論的な自由理解への糸口になる可能性がある。この点についてさらに研究を深めて行きたいと思う。

(すだ たく)

〔注〕

- (1) J.Owen, A Display of Arminianism, 1642, The Works of John Owen vol.10, p.12f.
- (2) ibid., p.15
- (3) ibid., p.22
- (4) ibid., p.16
- (5) ibid., p.18f.
- (6) ibid., p.17,56
- (7) ibid., p.19
- (8) ibid., p.24f.
- (9) ibid., p.25f.
- (10) ibid., p.25
- (11) ibid., p.36,39
- (12) ibid., p.37
- (13) ibid, p62
- (14) ibid., p.44
- (15) ibid., p.55
- (16) ibid, p.55f.
- (17) ibid., p.55, 60f.
- (18) ibid., p.56
- (19) ibid., p.57
- (20) ibid., p.77
- (21) ibid., p.72
- (22) 当然, このような罪理解は, アダムの墮落前の状態についての理解も変質させることになる。アルミニウス主義者たちは, 幼子は原初のアダムと同じ状態であるというが, 罪を犯すことはないにしても, 「罪への傾向は持っている」とされるため, 墮落前のアダムの完全性が否定されることになるからである。また, それは, 神の創造の完全性を否定することにもなりかねない。そのことをオーウェンは視野に入れている。ibid., p.82ff.
- (23) ibid., p.122
- (24) ibid., p.118
- (25) なお, この点でオーウェンは, アルミニウスとペラギウス主義との連続性を見ており, 「アルミニウス主義はペラギウス以上にペラギウス主義的だ」という言い方までしている。

ジョン・オーウェンにおけるアルミニウス主義の克服

- (26) ibid., p.124
- (27) ibid., p.96 「それは単に、神がその正義を曲げることなく我々を救うことができる救いの可能性を与える媒介でしかない。」
- (28) ibid., p.89
- (29) ibid., p.101
- (30) ibid., p.109
- (31) ibid. p.16
- (32) ibid.
- (33) ibid., p.14
- (34) ibid., p.16
- (35) ibid., p.44
- (36) ibid., p.19
- (37) ibid., p.45
- (38) ibid., p.44,48
- (39) ibid., p.23
- (40) ibid., p.22
- (41) ibid., p.40
- (42) ibid., p.54
- (43) ibid., p.55,64
- (44) ibid., p.60
- (45) ibid., p.63
- (46) ibid., p.55
- (47) ibid., p.57
- (48) ibid.
- (49) ibid., p.54 なお、「予定によって各人に、永遠の幸福か永遠の悲惨か、いずれかの目的が与えられる」とも述べられ、明らかに、彼が二重予定説に立っていることを表している。但し、棄却される者についての具体的な言及は避けている。
- (50) ibid., p.70
- (51) ibid., p.73
- (52) ibid., p.81 なお、新共同訳では「だれもで水と霊とによって生まれなければ、神の国に入ることはできない」と訳されている。
- (53) ibid., p.116
- (54) ibid., p.118

- (55) *ibid.*, p.126
- (56) *ibid.*, p.122
- (57) *ibid.*, p.120
- (58) *ibid.*, p.105
- (59) *ibid.*, p.101
- (60) *ibid.*, p.107
- (61) *ibid.*, p.96
- (62) *ibid.*, p.89
- (63) *ibid.*, p.88
- (64) *ibid.*, p.90
- (65) *ibid.*, p.89
- (66) *ibid.*, p.90
- (67) C. R. Trueman, *The Claims of Truth*, Cumbria, 1998, p.23
- (68) なお、オーウェンが二重予定を語っている点、また、オーウェンは予定の対象を「理性的被造物」として天使も含めているが (p.54), その点でもウェストミンスター信仰告白と一致している。
- (69) 山田園子『イギリス革命とアルミニウス主義』, 聖学院大学出版会, 1997年, 15頁以下
- (70) J.Owen, *op.cit.*, p.119
- (71) *ibid.*, p.65
- (72) J.Owen, *A Discourse concerning the Holy Spirit*, 1974, Works III, p.493ff.
- (73) 彼は、まず、キリストとの交わりによる贖いの恵み (purchased grace) を三つに分類している。第一は受容 (acceptation) であり、第二は聖化 (sanctification), そして第三は養子化 (adoption) である (Works II, p.173, 207)。自由の問題は、特に第三の点に関係させられている。養子化には、前提として、洗礼によるキリストとの一致が考えられている。彼によれば、キリストと我々との交わりは、まずキリストの執り成し (intercession) があり、その次に聖霊の授与があり、そして不断の恵みの授与があるという (Works II, p.197ff.)。洗礼によるキリストとの一致は、この第二と第三の段階を説明するものとして位置づけられていると思われる。
- (74) 近年、R. T. ケンドールが、カルヴァンにも普遍的贖罪の側面があることを主張し、その議論がしばしば取り上げられているが、例えばポール・ヘルム (松谷好明訳)『カルヴァンとカルヴァン主義者たち』, 聖学院大学出版会, 2003年 など

ジョン・オーウェンにおけるアルミニウス主義の克服

は、このケンドールの議論を否定している。

- (75) 前掲書, 49頁 但しこの議論は、ケンドールのカルヴァン理解に対する反論として語られているものである。
- (76) 前掲書, 54頁
- (77) 前掲書, 93頁
- (78) 山田園子, 前掲書, 146頁
- (79) 山田によれば、当時のカルヴァン主義者たちも同様の批判をしていたという。
- (80) この点に関しては、拙論「ジョン・オーエンにおける三位一体論」(『紀要4』, 東京神学大学総合研究所編, 2001年所収) を参照のこと。