

エイレナイオスと聖書

——正典成立の過程をめぐって——

はじめに

菊 地 栄 三

新約聖書の実質的な成立は、二世紀末から三世紀始めの間に想定されるのが一般である。思うに、聖書問題に関して初期のキリスト教会が遭遇したもつとも重要な問題は、H・E・W・ターナー(Turner)の指摘するように、聖書とは何かという正典性の問題と、聖書はいかに解釈されるべきかという聖書解釈の問題と、聖書は誰のものかという聖書と伝承の關係の問題の、おおよそ三つの問題に集約出来るかも知れない。これらの問題に関して、二世紀後半の正統教会は、ある一定の解決を見出すに至ったと考えてよいであろう。本稿では、正典成立の過程をめぐって、もつとも重要な位置を占めると見られるエイレナイオス(Eirenaeos)の思想を考察して見たい。まず彼の「聖書(旧約聖書)」「(以下「聖書」とのみ記す)に対する見解を(一)、次に彼の新約文書への関わり方を(二)、さらに「聖書」と新約文書の關係についての彼の見解を(三)、最後に彼の聖書解釈の原理ともいべきものを(四)、垣間見れば幸いである。

なお次に、エイレナイオスの年代、生涯、ならびに著作について、本稿に必要な程度のあらましを述べておきたい。

とはいへ、これらの事柄に関して確証出来ることはきわめて少なく、殊に彼の生地、生年に関しては推測の域を出ない。一応、彼を小アジアのスマイルナに、一三〇年頃生まれた人物と見ておきたい。⁽²⁾ 彼が幼少の頃、スマイルナでポリュカルポス(Polykarpos)の説教を聞いたこと、しかもその彼が、使徒たち殊に使徒ヨハネの弟子であったことは、エイレナイオスの好んで語ったところであり、⁽³⁾ この誇るべき出会いは、彼の生涯を大きく決定したものである。次にわれわれは、その理由も年代も不明だが、彼がガリア地方のルグドゥヌム(Lugdunum, リヨン)の司祭になっているのを見出す。この都市の当時の司教はポテイノス(Pothenos)であったが、彼は間もなく、マルクス・アウレリウス帝治下にこの地方一帯に起こった大迫害の際に殉教した(一七七年)。その時、司教は病身であり九〇歳を越える高齢であったともいわれる。若き奴隷女ブランディナ(Blandina)の有名な殉教物語もこの時の出来事であった。⁽⁴⁾ エイレナイオスに関しては、この間ルグドゥヌムの教会の使者として、その指導者たちの信頼あふれる書状を携えてローマへ派遣されたことを見出される。その目的は、モンタノス主義の論争に対して寛大な処置をとるためのものであったといわれる。なお、彼のローマ行が迫害のさ中であったかその直後であったかは確かでないが、いずれにせよ彼がルグドゥヌムの司教に選ばれたのは、ローマから帰った後、ポテイノスの後継者としてであった(一七七八年)。⁽⁵⁾ 彼が小アジアからガリアに渡り、この地方の主要都市の司教となったことは、言語の上では支障がなかったにせよ——彼の母国語はおそらくギリシア語であり、この地方の住民の多くは当時ギリシア語を容易に解することが出来たといわれる——、彼の識見と人格の然らしめるところであったと思われる。そのことがよく発揮されたのは、その後的小アジアとローマとの間に起こった復活日論争における彼の役割であろう。すなわち、ローマの司教ヴィクトル(Victor)とヒパンの主教ポリュクラテス(Polykrates)との論争において(一九〇年代)、彼は自らの名にふさわしく、

平和をつくり出すこと、つまり調停(εἰρηνοτομία)の役をよく果たしたといわれる。⁽⁶⁾彼の晩年についてはほとんど確証がないが、六世紀の教父の記録によれば、彼はセヴェルス帝治下に起こった迫害の際に殉教したといわれる(二〇二年頃)。⁽⁷⁾

彼の著作についてもここに簡略に言及しておきたい。その主著としては当然、五巻からなる『異端反駁(Adversus Haereses)』が挙げられる。⁽⁸⁾この著述は、彼が心血を注いだ教会の課題そのものであり、宣教活動の一部であった。

全巻を通じて必ずしも平明な整然とした論調を持つものとはいえないが、この精力的な大著は、彼の神学思想は勿論、彼の時代の教会の状況と彼のもっとも重視した教会の課題を深く蔵した貴重な資料といふべきであろう。ギリシア語の原文は、かなり多くの抜粋が後の教父たちの著作の中に見られるだけで、全文はラテン語訳でのみ残っている。書かれた年代は、一八二—一八八年のある期間というW・W・ハーヴィー(Harvey)の見解を特に否定する理由もない。⁽⁹⁾現存する彼のもう一つの著作は『使徒的説教の証明』である。この書は長い間、書名が知られるのみであったが、一九〇四年、その全文がテルメケルチャン(K. Ter-Mekertschian)によって一三世紀のアルメニア語写本から発見され、一九〇七年に出版された。⁽¹⁰⁾書かれた年代は前書より後であることは確かである。その他、著作の断片や書名のみ伝えられているものが数種あるが、ここでは省略してよいであろう。なお、彼の著作のテクスト批判はそれ自体重要な研究課題と思われるが、これもここでは省略したい。

キリスト教会が最初期に「聖書」と呼んだものは、今日の「旧約聖書」のみであったことはいうまでもない。しかし、ユダヤ教徒が聖書を持つことと教会が聖書を持つこととは、全く同じ意味ではなかった。イエスもはじめはユダヤ教の聖書の持ち方に従って生長したものと思われるが、やがてその持ち方には変化が生じた。すなわち、キリスト教会における聖書解釈はイエスとともに始まったといえよう。そして教会における「聖書」は、イエス・キリストを証言するものとして、ユダヤ教とは異なった独自の地位を形成していった。われわれは、殊に『バルナバの手紙 (Bar-na-bae Epistula)』やユスティノス (Justinus) の『ユダヤ人トリュフォンとの対話 (Dialogus cum Tryphone Judaeo)』などの中に、キリスト教における独自の聖書解釈を見ることが出来るであろう。⁽¹⁾ところで、聖書の解釈をめぐる論争は、ユダヤ教の間にのみなされたものではなかった。それはむしろ、いわゆる異端的キリスト教徒との間において熾烈な争いとなっていった。殊にマルキオン (Marcion) とその一派の聖書解釈は徹底したものであった。すなわち、それは「聖書」の否定、廃棄ということであり、それも彼らの信仰理解からすれば当然の帰結といふべきであろう。⁽²⁾思うに、一世紀末から二世紀の前半は、聖書の解釈に関して、今日から見ればかなり自由な、その意味では不安定な時代でもあった。信徒の中にも、「聖書」を権威ある書物と認めるよりは、単に有益な書物として受け入れた者も少なくなかったに違いない。殊にギリシア的教養人の中には、「聖書」を一民族の物語として、しかも通俗的であり不道徳でさえある書物として敬遠した人々もおった。使徒教父の間でさえ、その理解は決して一樣なものではなかったの

である。したがって、時代が進むにつれて、「聖書」をいかにして教会の正典として堅持出来るかということが、教会の急務であり緊要な課題になっていったと思われる。

では、エイレナイオスは、「聖書」をどのように解釈することによって教会の正典たる不動の地位を確保しようとしたのであろうか。彼がその解釈の規範としたものは、ここではとりあえず、イエス・キリストの信仰とだけいっておきたい。それにしても、この信仰をもっといかにして「聖書」を教会の正典たらしめることが出来たのであろうか。まず、彼が異端とする者たちへのその烈しい反駁の様子を二、三見てみたい。ヴァレンティノス(Valentinus)主義者が自分たちの邪惡な意見を守るためにいかに「聖書」を歪曲したかについて、彼は次のようにいっている。彼らは聖書の言葉を勝手に移し変え、作り変え、また聖書に他の書物を選びこみ、自分たちの思い通りのものにしてしまうのである。それはあたかも、秀れた芸術家が高価な寶石で作った王様のモザイク像を破壊して、それを犬や狐の形に並び変え、これこそ美しい王様の像ですと宣言するようなものである。⁽¹³⁾ また彼はいっている。聖書の曖昧な箇所は、明白な一貫した言葉によってこそ解明されるということを彼らは知らない。つまり、疑わしい箇所は、それ自体解明を要する他の箇所によって解明されるはずはなく、また謎のような箇所が、他のもっと謎のような箇所から説明されるはずはない。⁽¹⁴⁾ このように彼は、到るところで、彼らの文脈を無視した勝手な解釈を暴露し、彼らの曖昧な解釈を反駁しているのである。また彼は、万物の創造者なる神を信じない彼らに対して次のようにもいっている。彼らはパンを落したアイソポス物語の犬のようなもので、その影のパンを捕えようとして本当のパンを失ったのである。⁽¹⁵⁾ 彼にとつて、彼ら敵対者の致命的欠陥は、要するに聖書解釈の確固たる規範の欠如ということであつたに違いない。彼が執拗なほどにイエス・キリストの証言を「聖書」の中に探究し、解明しようとしたのは、そのためであつたと思われる。

中でも「イザヤ書」の引用は夥しく、それは彼にとってまさしく宣教の書であったといえよう。⁽¹⁶⁾では、彼が「聖書」を解釈したその方法とはいかなるものであろうか。われわれは、彼の中に一貫した解釈方法を見ることは困難かも知れない。いわゆる比喩的解釈方法も彼の書中に見られなくないが、例えばアレクサンドリア学派の、殊にオリゲネス (Origenes) に見られるような体系的な方法が彼に自覚されていた訳ではない。おそらくそれは、彼にとっては、最初の教会がユダヤ教から受け継いだ遺産の一部として使用したものにすぎないであろう。むしろそれよりは、ユステイオスなどにもその特徴の著しい、いわゆる予型的論的解釈方法⁽¹⁷⁾が、事例としては彼ほど顕著とはいいいないが、エイレナイオスのもっとも好んだ方法の一つであったといえるかも知れない。いずれにせよ、「聖書」が教会の正典であるという彼の確信と情熱とが、敵対者の勝手な、曖昧な解釈に立ち向った時、様々な方法をもっとも有効に使用すべく彼を駆り立てたに違いない。彼は次のようにいっている。誰でも聖書を注意深く読むならば、そこにキリストについての教説 (sermo) と新しい使命の予表 (praefiguratio) とを見出すであろう。なぜなら、キリストは、畑すなわち世界に隠された宝であるからである。聖書に隠された宝はキリストであり、それは型 (typus) と譬え (parabola) によって示される。⁽¹⁸⁾また彼はいっている。すべての預言は、成就されるまでは人々に謎 (aenigma) であり、曖昧なものである。しかし、その時が来て預言されたことが起こると、その預言に明瞭な確かな説明が与えられる。今でもユダヤ人が律法を寓話 (fabula) のように読んでいるのは、神の子が人として来られると考えないからである。しかしそれがキリスト教徒によって読まれる時、それは畑に隠されているがキリストの十字架によって明らかにされる宝なのである。⁽¹⁹⁾

なお、彼の使用した「聖書」に一言ふれるならば、彼は自ら語るように、セプトゥアギンタ (Septuaginta) を権威ある聖書と見なしたことはほぼ間違いないであろう。彼は、テオドティオン (Theodotion) のギリシア語訳も、アキ

トラス (Acyas) のギリシア語訳も知っており、殊に「イザヤ書」七章一四節をめぐる彼らを反駁している。すなわち、セプトゥアギンタの「処女 (ἡ παρθένος, virginis)」という読み方を正しい解釈とする立場から、彼らの「婦人 (ἡ νεῦρος, adolescentia)」という読み方を誤れる解釈と断じている。⁽²⁰⁾ また彼が、預言者ダニエルの言葉として「スザンナ物語」の一部を、⁽²¹⁾ 預言者エレミヤの言葉として「バルク書」の一部を引用しているところからも、⁽²²⁾ 彼のセプトゥアギンタ使用がうかがわれる。

二

キリスト教会が長い間「聖書」以外の正典を持たなかった理由は、いろいろな視点から考察することが出来る。⁽²³⁾ してこの考察は、時とすると、われわれをきわめて重要な問題へと導く。すなわち、本質的には、教会が新たに正典を持たねばならぬ理由があるのだろうかという問題がそれである。しかしここでは、エイレナイオスにおける、ある一定の文書の正典へのプロセスを見るにとどまるであろう。

さて、彼の時代にはすでに、イエス・キリストの決定的な出来事とその解釈を提供する新約文書が出揃っていたばかりでなく、正統教会におけるそれらの文書の評価も大方固まりつつあった。しかし他面では、四福音書 (マタイ、マルコ、ルカ、ヨハネ) から一つの連続した物語を編修したタテイアノス (Tatianus) の『ディアテッサロン (Diatessaron)』のような、さらには、「聖書」を廃棄して一つの福音書 (ルカ) とパウロの十の手紙をもって新しい聖書としたマルキオンのような存在が見られる時代でもあったことを同時に認識しておかねばならない。二世紀の正統教

会は、マルキオンの聖書のように、諸文書を正典として明確に限定することはしなかったが、すでに彼以前の時代から、正典化の道を徐々に、しかも着実に歩んで来たことは確かである。⁽²⁴⁾そして、二世紀後半には一層その歩度を速めるにいたったと見ることが出来る。それはなぜであろうか。それは当時の教会が直面した内外の状況によるところが多いであろう。具体的には、エイレナイオスの大著『異端反駁』が示しているように、彼が驚くべき精力を注いで攻撃している敵対者、すなわちヴァレンティノスをはじめとする多くのグノーシス主義者とマルキオンならびにその信奉者の勢力の増大こそ、新約正典の成立を促がした要因と思われる。⁽²⁵⁾

まずわれわれは、彼の福音書に関する所説を見てみたい。この時代(二世紀後半)の四福音書のおかれた状況は、アロギ(Alogi)派の「ヨハネによる福音書」の否定からタティアノスの四福音書の調和までの大きな振幅の中に揺れておったと考えられる。中でも、マルキオンの「ルカによる福音書」のみの正典化はその影響力が大であっただけに、エイレナイオスにとっては危急の問題であった。したがって彼は次のように語っている。福音書は現在ある数(四)よりも多くも少なくもあることは出来ない。われわれの世界には四つの地域(*quatuor, regio*)があり、四つの pneuma (spiritus) があり、他方、教会は世界の到るところに散在し、福音書はその教会の柱にして基盤、つまり生命の pneuma であるが故に、教会が四つの柱を持つことは適切なことである。万物の造り主である ロコス (yehbun) は、四つの種類であるが一つの pneuma によって統一された福音書を、われわれにお与えになったのである。⁽²⁶⁾ また彼は、夫々の福音書について次のようにいっている。マタイはヘブル人の中で彼ら自身の言葉で福音書を著わし、ペテロとパウロはその頃ローマで福音をのべ、教会を建てていた。彼らが亡くなった後、ペテロの弟子であり通訳者であったマルコは、ペテロの説教したことを文書で (*εγγράφως, per scripta*) われわれに伝えた。そしてパウロの随行者のルカは、

彼(パウロ)によつてのべられた福音を書物に(*ex Bibliis in libro*)記録した。その後、主の弟子であり主の胸に安らいだことのあるヨハネが、アジアのエペソに住んでいる間に福音書を著わしたのである。⁽²⁷⁾ 以上のように、彼は福音書の数の増減を戒め、しかも単なる四種類ではないことを強調している。また、福音書はすべて使徒ならびにその弟子たちによつて書かれたものであることを語っているのである。

次にパウロの手紙に關していうならば、それまでの教父中、彼ほどこれらの手紙を広範圍に引用した者はいなかつたと思われる。そればかりでなく、彼はパウロの手紙を、すでに「聖書」と同等の權威ある書物と見なしていたといつてよい。彼は次のようにいつている。使徒たちの説教(*Prædicatio*)、主の教え(*Magisterium*)、預言者たちの予告(*annuntiatio*)、使徒たちの書かれた言葉(*dictatio*)、律法の助力(*ministratio*)——それらはすべて同一なる神にして父なるお方を讚美しているのである。⁽²⁸⁾ また彼は、しばしば、權威ある証言として、預言者たちと使徒たちを、また主と預言者と使徒たちを、さらに「聖書」と主と使徒たちを並列させて語ることが出来た。⁽²⁹⁾ ここからも、彼は、使徒パウロを含めて、使徒たちの証言をすでに「聖書」の地位においていたことがうかがわれる。なお彼は、パウロの言葉として、「テモテへの第一の手紙」、「テモテへの第二の手紙」、「テトスへの手紙」のいわゆる牧會書簡をも引用しているが、このことは、彼がこれらをパウロの手紙と見なしていた証拠と見てよいであらう。⁽³⁰⁾ しかし、その引用の頻度からいうならば、「ローマ人への手紙」、「コリント人への第一の手紙」、「ガラテヤ人への手紙」などがもっとも多く、特に「ローマ人への手紙」は、その頻度のみならず内容的にも彼にとつて最重要の手紙であつた。ここに彼とこの手紙との關係を論ずることは出来ないが、⁽³¹⁾ 彼はマルキオン反駁のために、またグノース主義者の二元論反駁のためにも、この手紙をもっともよく活用したことがうかがわれる。彼がパウロの思想をどれほど深く理解したかは、ま

た牧会書簡を含めてのパウロ主義の何ものをより多く受け入れたかについては議論の多いところであろう。しかし、
ずれにせよ、彼がパウロの手紙の權威を「聖書」と等置しながら、一方ではそれらを異端反駁の有力な武器に、他方
では自らの信仰の強力な基盤としたことは確かであった。

福音書、パウロの手紙以外の諸文書に関しては、「使徒行伝」が使徒たちの教説としてしばしば引用されており、
「ペテロの第一の手紙」、「ヨハネの第一の手紙」、「ヨハネの第二の手紙」も夫々、使徒ペテロ、使徒パウロの名
で引用されている。「ヨハネの黙示録」も使徒ヨハネの作として高い權威が与えられており、「ペテロの第二の手紙」
や「ヤコブの手紙」も充分とはいえないが、權威ある文書と見なされていたようである。ただし、「ユダの手紙」と
「ヨハネの第三の手紙」からの引用と断定出来るものは見当たらない。以上のように、今日の「新約聖書」の視点か
らいうならば、そのほとんどが彼によって知られており、しかも權威ある文書として用いられていたと考えることが
出来るであらう。

三

エイレナイオスは、「聖書」をキリスト教会の聖書として受け入れ、上述のような新約文書をも「聖書」と同等の
權威ある文書と見なすにいたった。したがって、今日いうところの「旧約聖書」、「新約聖書」の概念はいまだ彼の
中には見出し難いが、⁽³²⁾新約聖書の実質的な内容は、彼によって大方準備されたというべきであらう。彼は次のように
いつている。全聖書 (universae Scripturae) —— 預言者と福音書 —— はすべての人にとって、明瞭に、曖昧なところ

なく、同様のものとして理解されることが出来る。なぜなら、それらは唯一なる神が彼の言葉(verbum)によって万物をお造りになったと宣言しているからである。すでに述べたように、すなわち、彼は「聖書」と主と使徒たちを、また、主と預言者と使徒たちを並置して語ったように、彼にとつてこれらはすべて権威ある文書であった。そして、「聖書」と新約文書とが彼にとつて別々の異なったものではなく、一つの統一ある文書であることは、そのいずれもが万物を創造した唯一の神を語り、またいずれもがキリストを証言しているということにあったといつてよい。

思うに、正統教会の教父たちは、ユダヤ教の聖書を自らの聖書とするために種々なる解釈を試みた。そして教会の中に新約文書が整うにつれて、その両者の関係を、またその一体なることを説かねばならなかった。しかし、両者の間に致命的な裂け目を感じるものも少なくなかった。したがって教父たちは、この間隙を埋めるためにおおよそ二つの主要な解釈を考え出したと見られる。第一は「聖書」の中に新約文書への準備を見ようとすゝる解釈であり、第二は「聖書」の中に新約文書の予表を見ようとすゝる解釈であった。いずれも、「聖書」をキリスト教会の聖書としようとすゝる教父たちの信仰の要請から生れたものであり、しかも教父の多くはこの二つの解釈をとともに用いたものと考へられる。つまり、一人の教父がある箇所では第一の解釈を、他のある箇所では第二の解釈を用いているというようである。エイレナイオスの中にも、すでに述べたように、この二つの解釈をとともに見出すことが出来た。⁽³⁵⁾なおここに、第一の解釈の事例をもう一つ挙げて見よう。モーセとともに始められた律法は結果的にはヨハネとともに終つた。律法と預言者とはヨハネの時までであつたからである。そして、キリストがそれを成就するために来られたのである。またそれゆゑ、ダビデに始まり自らの時代を終つたエルサレムは、新しい約束(Novum Testamentum)が現われた時、立法に終りを告げねばならない。なぜなら、神はすべてのことを尺度(mensura)と秩序(ordō)とをもつてな

れるからである。⁽³⁶⁾

しかしながら、このようなキリストへの準備としての律法、つまり啓示の漸進性の考え方は、彼が攻撃した人々にもしばしば共感されたに違いない。なぜなら、律法がキリストへの単なる準備のものであるならば、キリストの出現によって律法は全く無用になるとも考えられるからである。それはあたかも、暗夜にこそ価値を發揮する灯火が太陽が昇るとともに無用となるようなものである。マルキオンの「聖書」否定は、ある意味でこのような考え方の徹底化と見られなくもない。またエイレナイオスは、律法にはキリスト教徒にもユダヤ教徒にも共通な、道德的な、本来的な掟 (*naturalia praecepta*) と、一時的な儀式的掟とがあり、キリスト教会は前者を守り後者を廃棄した旨を語っているが、⁽³⁷⁾ グノーシス主義者の中には、まさにこれらの掟こそこの世の創造者たる劣れる神の業として廃棄した者がおったことであろう。しかしエイレナイオスにとっては、一時的な掟もまた本来的な掟と同様神の掟であり、それはユダヤ人の頑迷さと弱さとに應じた神の配慮に基づく神の掟であると解された。このように、啓示の漸進性の考え方は、一部には敵対者の共感を喚起しながらも、あくまでも「聖書」と新約文書との一体化を目指すものであった。以上のように、第一の解釈にせよ第二の解釈にせよ、これらの解釈は、「聖書」のみを唯一の權威ある文書とするユダヤ教の道でもなく、「聖書」を廃棄して新しい聖書のみを主張するマルキオンの道でもなく、いわば第三の道を歩むキリスト教会が、その新しい課題を解決するために背負わねばならなかった、自らにも危険なしとしない武器であったと思われる。⁽³⁸⁾

正統教会が自らの信仰を堅持するためには、「聖書」とともにそれと權威を等しくする一定の新約文書を持つ必要のあることを、この時代にあつて、エイレナイオスほど深く理解した者はないであろう。しかし、彼の敵対者もまた「聖書」あるいは新約文書を持っており、それらの文書に基づいて自らの信仰の正しさを主張したのである。彼は次のようにいつている。彼ら（異端者）は一なる全能の父なる神と一なる神の子、主イエス・キリストとの確固たる信仰を持たない人々を、真理 (*veritas*) から連れ去るのである⁽³⁹⁾。このように、これらの文書に基づくと称する信仰にも種種あり、それは必ずしも、正しい信仰の保証とはならないことを彼は熟知していた。そのことは正統教会の内外を問わずそうであつた。したがつて、彼は信仰の正邪を識別する規準ともいふべきものを是非とも必要とした。しかもその規準となるものも彼にとつて信仰であつた。すなわち、それは、それなくしてはもはや信仰と呼べないところのもの、つまり信仰の中の信仰、信仰の核、さらには真理とも（信仰）規準ともいふべきものであつたと考えられる。彼が再三用いた「真理の規範 (*kanon vsz dogmaty, regula veritatis*)」という言葉こそ、この信仰の核といふべきものであろう。ここに若干、この言葉自体の意味を検討するならば、これは真理についての規範の意ではなく、むしろ真理||規範の意であろう。その意味では、この言葉は「真理なる（信仰）規範」といふべきかも知れない。このことは次の彼の言説の中にもうかがわれる。われわれは、規範 (*regula*) として真理 (*veritas*) それ自身を持っており、はつきりと神についての証言を保有しているので、無数雑多な疑問に答えるのに熱中することによって、神について

の確かな真実の知識を退けてはならない⁽⁴⁰⁾。また彼の他の著者『使徒的説教の証明』の中には、「信仰の規範」という言葉のみが見出されるが、「真理の規範」との関係は必ずしも明らかでない⁽⁴¹⁾。

では一体、彼の語る「真理の規範」とはいかなるものであるのか。われわれは彼の書中から、この言葉がどのような文脈の中で用いられているかをいくつか引用してみたい。例えば彼は次のようにいっている。われわれが所有する「真理の規範」は、一なる全能の神がおられ、彼は言葉(verbum)によって万物をお造りになり、存在しなかったものからすべてのものを夫々にふさわしくお作りになったということである⁽⁴²⁾。また次のようにもいっている。主の弟子(ヨハネ)は、かようなすべてのもの〔異端者の教説〕に止めを刺し、一なる全能の神が彼の言葉によって見えるものと見えざるものとのすべてをお造りになったという、教会における「真理の規範」を確立しようと欲した⁽⁴³⁾。さらにまた、自分の好みに従って聖書を解釈するような者は、「真理の規範」を所有しないであろう、とも彼は語っている⁽⁴⁴⁾。以上から察するに、「真理の規範」とは信仰の核ともいべきもの、すなわち、キリスト教会としてもっとも重要な信仰内容を指していることは間違いない。ただ、彼の書物から、それが具体的にいかなる内容のものであったかを認めることは困難であるといわねばならない。上述の彼の言説の中にも、その内容の一部が見られるがその全貌とはいい難いであろう。しかしその内容はおそらく、「聖書」と新約文書との単なる補充でも要約でもなく、基本的にはそれらの文書に基づきながら、しかもそれらの文書の解釈の原理となるもの、そしてまた、それらの文書の正典化の規範となるものであったと思われる。

さて次に、「真理の規範」が彼にとっていかなる本質的意義を有したかについて、若干所見を述べてみたい。一体、「真理の規範」はなぜ確固たる規範といえるのであろうか。その真理性の主張が、もし個人的な恣意に出るもので

あれば、彼の主張も彼の敵対者のそれと異なるところがないであろう。彼がこの規範の真理性の根拠として、それが使徒たちからのものであることを繰り返し強調したのはそのためであった。すなわち、それは特定の個人への賜物ではなく、教会が使徒たちから受け継いだ賜物にその基盤をおくことであつた。彼は次のようにいつている。教会にある司祭に従うことは当然の義務である。彼らは使徒たちから継承された人々であり、司教たちの継承とともに、父のよき計らいによつて、確かな真理の賜物 (charisma veritatis) を受けた人々である。⁽⁴⁵⁾ このように、この規範は、当時の正統教会が使徒たちから受け継いだ真理の賜物に基づくが故に、真理であり真の規範であることが出来ると彼は確信したのである。なおここに、「真理の規範」に関して、それを一種の洗礼信条と見なす見解に一言ふれておきたい。彼の書中にも「洗礼によつて受けた真理の規範」という言葉が見出されるが、⁽⁴⁶⁾ それをもつて両者を同一視することは早計であろう。それは、洗礼信条がその性質上、教会の信仰内容の要約、つまりその簡潔な一定式であり、したがつてそれは解釈されることを要するものであるのに対して、「真理の規範」はむしろ、その解釈の原理としての積極的意味を持つものと考えられるからである。なお最後に、「真理の規範」について適切な結論を下している H・E・W・ターナーの言葉を挙げておきたい。エイレナイオスの著作における「真理の規範」は、聖書に限定されることも、洗礼信条に限定されるものもなく、聖書に深く依存している使徒的キリスト教の内容をおおう広い成句であり、しかももっとありうることで、まず第一に洗礼に先立つ一定の教へと関連がある。この二重の性格は、より広い伝承の概念の二つの主要な面だ、つまり、教会自身の継続せる生活内の、その聖書的基盤とその生活の座 (Sitz im Leben) とに呼応するものである。⁽⁴⁷⁾

おわりに

ある書物がある宗教の正典となるには、いくつかの段階が考えられる。二世紀の後半はその点で、ある一定の文書が教会の中で「聖書」と同等の権威ある書物とされつつあった時代であり、その後の時代に見られるような、正統教会によって公認された、いわゆる正典が成立した時代ではなかった。それゆえ、その書物の権威を正典であることに求めることは出来なかつたし、また、教会の中に聖書解釈の原理と呼べるようなものもほとんど見られなかつた。したがって、この時代を生きたエイレナイオスには、これらの問題に関して孤軍奮闘の感さえあった。彼の著作は、いわゆる異端者が当時いかに教会の存在を根底からゆさぶっていたかを、またその反論のために彼がいかに全力を傾注したかを如実に示している。この戦いの中に、彼は新約文書の権威のよって来たる所以を語り、それらの解釈の原理を提供したのである。まさに異端の挑戦は、彼の神学の進展に決定的な貢献をなしたというべきであろう。

しかしまた、彼のいわゆる聖書観も、彼の「真理の規範」も、より客観的に見るならば、この時代の状況に大きく制約されていたといわねばならない。使徒たちから受け継いだ真理の賜物と主張するものも、彼の場合、それは当時の正統教会の伝承に他ならなかつたと考えられる。したがって彼は、当時の教会の伝承の批判者、改革者であるよりは、むしろその信仰の遺産を守りながら、その土壌の上に自らの神学を形成していった人と思われる。正統教会はやがて、新約文書の明確な限定を、つまり、正典としての「新約聖書」を確立し、また聖書解釈の原理についても、すでにテルトリアヌス (Tertullianus, 一六〇年頃—二二五年頃) のより体系的な、法規範的な「信仰の規範 (Regula

「fidei」に見られるように、次第に定式化されてゆくことになった。エイレナイオス以降のこうした教会の歩みを見るにつけ、そのような教会の方向に与えた彼の影響は実に大きいものといわねばならない。あるいは、彼以後の教会形成は、少なくとも聖書問題に関する限り、彼に始まるというべきかも知れない。

なお、本稿においてはほとんど言及しなかった聖書に関する重要な問題も数多く残されていると思われるが、最後に、彼が聖なる諸文書に臨むもつとも基本的な信仰態度の偲ばれる二つの箇所を挙げて終りしたい。その一は、聖書 (Scripturae) は神の言葉と霊 (Spiritus) とによって語られているが故に完全なものであるが、われわれはその身近にあるものですらその多くを理解しておらず、したがってわれわれは神にすべてを委ねるべきである旨を語っている⁽⁴⁹⁾。第二は、真の知識 (*gnōsis ἀληθής, agnitio vera*) とは使徒たちの教え (*ἡ τοῦ ἀποστόλου διδασχία, Apostolorum doctrina*) であり、またそれは、知識 (*agnitio*) よりも貴く、預言よりも榮光にみちみち、あらゆる他の賜物 (*charisma*) よりも優れたところの、卓越せる愛の賜物 (*praecipuum dilectionis munus*) (*τὸ ἐκείνου τῆς ἀγάπης χάρισμα*) であると語る箇所である⁽⁵⁰⁾。われわれはここに、彼の神に対する絶対的な信頼と人間の限界への認識を、また後者には、神の恩寵に対する彼の生き生きとした信仰態度を見ることが出来ないであろうか。

註

(1) H. E. W. Turner, *The Pattern of Christian Truth*, London, 1954, p. 241.

(2) スミルナ生地説は、エイレナイオスが幼少の頃よりポリュカルポスを知っていたという彼自身の言葉や、エウセビオ

スの記録に基づくものであるが、シリアで生まれ少年時代をスミルナで送ったとするハーヴァーの見解も一考に値すると思われる。また生年に関しては、ポリュカルポスとの関係から推考される場合が多いと思われるが、エイレナイオスのフロリスの手紙とヴィクトルのローマ司教就任との関係から、

その生年を二二八年頃とする⁶⁾、これはまたハーヴェーの見解が狂田ゆき⁶⁾。

Irenaeus Lugdunensis (Iren.), *adversus haereses* (adv. haer.), III. 3. 4 (ii. 12); Eusebius Caesariensis (Eus.), *historia ecclesiastica* (his. eccl.), V. 20. 5-7; W. W. Harvey (ed.), *Sancti Irenaei, Libros quinque adversus Haereses*, Cambridge, 1887, Vol. I, p. cliv-clv. なお、ハーヴェーの『異端反駁』の巻・章・節の区分は、ミーニエ (Migne) のテキスト (J. P. Migne, *Patrologiae Graeca*, Tomus 7) とほぼ同じであり、括弧内の数字はハーヴェーのテキスト (前掲 二巻よりなる) の巻数 (前著) と頁 (後著) を示している。

(3) Eus., op. cit., V. 20. 5.

(4) 上の邦訳と同じく Eus., op. cit., V. 1-3 参照。

(5) *ibid.*, V. 3-5.

(6) *ibid.*, V. 23-25, 26の訳と同じく V. 24. 18.

(7) *Gregorius Turonensis* (538?-94), *Historia Francorum*, I. 27.

(8) 『異端反駁』の表題は「幾つて名ひせられたモノシキの暴露と区駁のため」の五巻の書 (*EPISTHON KAI ANATROPHHS THS PLETANTHON TNAZEES BIBLIA HENTH*) とする長じものであり、またこの書の分量がそれまでの教父の著作

中、最大のものでは。

(9) W. W. Harvey, op. cit., clviii, clxiii. なお彼は「二一八八年の間を、ハーヴェーの五四一六〇との間と、語っている。

(10) ハンヤウキス⁷⁾の『書名 (*entbeßes von Annotatiōnes epistolātoros*)』を挙げ、この書が当時存在していたことを語っている⁸⁾。op. cit., V. 26. なお、この書のインレミア語のテキストは *Texte und Untersuchungen*, XXXI. 1, Leipzig, 1907 の中に見られる。

(11) 拙稿「使徒教父」における「聖書」、『立教大学研究報告』〈人文科学〉、第三三号、立教大学一般教育部、一九七二年、および「メステイノスと聖書」、『キリスト教学』第一六・一七号、立教大学キリスト教学会、一九七五参照。

(12) 拙稿「『聖書』と『キリキオン』」、『立教大学研究報告』〈人文科学〉、第三〇号、一九七二参照。

(13) Iren., *adv. haer.*, I. 8. 1 (i. 67). 次章とも彼は、ホームズのキリキオンとハーヴェーの例をとり同じような主張を語っている⁹⁾。I. 9. 4 (i. 87).

(14) *ibid.*, II. 10. 1 (i. 273).

(15) *ibid.*, II. 11. 1 (i. 275).

(16) 彼の「イザヤ書」の引用数は、それに次ぐ「詩篇」や「ヨシヤ書」と比してはるかに多い。とくに彼は「イ

「サヤ書」の神観念や、主の僕の歌の中に見られるとするキリストの人格の教理を重視したと考へらる。— J. Lawson, *The Biblical Theology of Saint Irenaeus*, London, 1948, p. 55-66.

(17) 前掲の拙稿「ユスチニウスと聖書」参照。

(18) *Iren.*, op. cit., IV. 26. 1 (ii. 235).

(19) *Ibid.*, IV. 26. 1 (ii. 236). ヲリジンは、この後述(四四頁)のころ、その準備論的解釈を見よ。

(20) *Ibid.*, III. 21. 1 (ii. 110).

(21) *Ibid.*, IV. 26. 3 (ii. 237). ヲリジ『メサナ物語』五二節と五六節とがタモホルの言葉として引用されている。

(22) *Ibid.*, V. 35. 1 (ii. 424). ヲリジ『ペルク書』の四章三大節と五章全部の長文がユスチニウスの言葉として引用されている。

(23) F. ノンソンは、一世紀の教会が新約正典を直接必要としなかった理由として次の箇所を六つほど列挙している— F. V. Filson, *Which Books belong in the Bible?*, Philadelphia, 1956, p. 101-104.

(24) 使徒教父やアポロキストの文書は、少なくとも一世紀末から二世紀中頃までのキリスト教会の状況の一部を示している。この時代、個々の教父や教会において一律ではなからが、新約文書の一部はすでに「聖書」と同等の権威ある文書であ

った。詳しくは前掲の拙稿「使徒教父における聖書」、「ユスチニウスと聖書」を参照された。

(25) F. V. Filson, op. cit., p. 110-114.

荒井献『初期キリスト教史の諸問題』新教出版社、一九七九、三七五—三八三頁。

前書は正典が防がなければならなかった四つの危険の一つとして、後書は聖書正典成立の動機をめぐっての論述である。

(26) *Iren.*, op. cit., III. 11. 8 (ii. 46-47).

(27) *Ibid.*, III. 1. 1 (ii. 3-6).

(28) *Ibid.*, II. 35. 4 (i. 387) — ヲリジの「使徒たちの書かれた言葉」とは、「使徒たちの説教」とは別の「おそらく使徒たちの手紙を指しているもの」と考へられる。

(29) *Ibid.*, II. 2. 6 (i. 257), II. 28. 7 (i. 357), III. 9. 1 (ii. 30), III. 17. 4 (ii. 94).

(30) *Ibid.*, II. 14. 7 (i. 299-300), III. 14. 1 (ii. 75), I. 16. 3 (i. 162). なお、「キリン人への手紙」もパウロの言葉として引用されている。ただし、「ペルル人への手紙」からの引用と見られるものはなくはないが、その取り扱いは明らかでなく、また「ピレモンへの手紙」への言及は見あたらない。

(31) エイレナイオスと「ローマ人への手紙」との関係については— J. Lawson, op. cit., p. 66-78 参照。

(32) 彼の書物の中では、「確かな Vetus Testamentum (Vetus

- testamentum), Novum Testamentum (novum testamen-
tum) なる言葉が見られるが、しかしこれらの言葉はそれ
が、今日の「旧約聖書」「新約聖書」としての難しさを
なす。Iren., op. cit., IV. 15. 2 (ii. 188), IV. 11. 3 (ii. 175),
IV. 28. 2 (ii. 245), IV. 9. 3 (ii. 170). だが「新約聖書」の概
念は、東方ではインマケドニアのクレメント、西方ではチ
ェルソムスに於いて見られるかも知れない。H. E. W.
Turner, op. cit., p. 246-247 参照。
- (33) Iren., op. cit., II. 27. 2 (i. 348).
(34) 本籍四二頁参照。
- (35) 本籍三九頁参照—前者は第二の解釈である後者は第一の
第一の解釈に属するものとせよ。
- (36) Iren., op. cit., IV. 4. 2 (ii. 152-153), 同様の彼の言語は
IV. 15. 1-2 (ii. 187-189), IV. 20. 7 (ii. 218-219) にも見られ
る。
- (37) *ibid.*, IV. 13. 4 (ii. 183), IV. 16. 5 (ii. 192-193).
(38) 以上二つの主要な解釈を関与せしめる H. E. W. Turner,
op. cit., p. 264-272 参照。
- (39) Iren., op. cit., I. 3. 6 (i. 31).
(40) *ibid.*, II. 28. 1 (i. 349) — 「Habentes itaque regulam
ipsam veritatem,……」が示すように、「規範」と「真理」
とは同じ動詞の対象となっている。だが、この見解をめぐって

ハイネナイオスと聖書

- は—H. E. W. Turner, op. cit., p. 349 参照。
- (41) この原語は知るべきであるが、ハイネナイオス以後の教
父は広く用いられた「*kanon* *the* *nitaeos*, *regula* *fidei*」であ
らう。彼の「信仰の規範」は「真理の規範」であるが、この
信条的、定式的なものの考えられるが確かではない。だが
この言葉は、この書の第三(章)での発見される—J. P.
Smith, *Ancient Christian Writers*, XVI, London, 1952, p.
49.
- (42) Iren., op. cit., I. 22. 1 (i. 186).
(43) *ibid.*, III. 11. 1 (ii. 40-41).
(44) *ibid.*, II. 27. 1 (i. 348).
(45) *ibid.*, IV. 26. 2 (ii. 236).
(46) *ibid.*, I. 9. 4 (i. 88).
(47) H. E. W. Turner, op. cit., p. 351.
(48) 例えば、彼の伝承 (*traditio*) の概念—それは彼の重要な
概念の一つであり、その多義性でもかかわらず、それと新約
文書との関係は重要な研究課題と思われる—や彼の聖書観の
教理的特色などの考察は今後に期したい問題である。
- (49) Iren., op. cit., II. 28. 2 (i. 350).
(50) *ibid.*, IV. 33. 8 (ii. 262-263) — だが「卓越する愛の賜物」
と訳したギリシア語は、ローマーのテクストの欄外に示さ
れる読み方である。