

は當然の事である。故に一般の信徒は望を他界に (otherworldly) に寄せたのである。而して屢々起れる迫害は殉教者をして益々現世の頼み甲斐なきを感せしめ、其信仰を他界的ならしめた。唯茲に注意すべきは、凡夫は救を以て此の如く來世的、他界的の出來事であらうと判じたけれども、宗教界の最大天才たるイエスとパウロとは (殊にイエスは) 救を以て現世に於て實現し得らるべき者であると悟つて居つた事である。無論是は救の來世に續くの妨げぬけれども、現世に始まる者と鑑定した事だけは、吾人之を忘れてはならぬ。是はイエスの神國觀や其の天父論や赦罪觀に徴しても明かである。パウロも略ぼ同様であつて、彼の信仰觀は救を現世に於て享樂し得べき者であると看做すに於て、適宜の視點を供給するのである。さればイエスに在りては、終末觀が彼の根本的信念に動搖を興へたとは信する事が出來ぬ。彼の根本的信念は、單に偶發的意義を有したりし終末觀をして、之に便宜なる隨行を爲さしめたるに過ぎぬと思ふ。

同じく救を以て未來に至りて保有し得べき者であると信したる者の中にも、二種の別があつた。甲は基督が此地上に再臨して審判の日まで此地上に政治を行ふべしと看做し、基督を君主と推戴せる統治下に、基督の施せる仁政と幸福とを享樂するを以て救であると信したが、乙は死後に至りて基督及び神並に聖徒と交りて、永遠の生命と幸福とを享樂するに至るべしと信したのである。是より各項に就いて説明する。

より各項に就いて説明する。

(1) 基督の再臨によりて地上に基督の統治が行はるべしと看做せる思想。此思想は最も著しく約翰黙示録に現れて居る。黙示録二〇一六には、此統治年間を一千年であると斷言して居る。是れ千年統治説 (Millennium) とか Millenarianism とか Chiliasm とか云へど、皆な同一事實を指すのである) の起つた所以である。固より茲に千年と云ふは、果して文字通り精確に千年と云ふ意なりや、或は單に長き時間と云ふ意であるか、黙示文學に現れたる辭であるから、之を定むる事は困難である。蓋し是は多くの年月と云ふ意であらう。黙示文學には譬喩や寓言や謎などが極めて多いのであるから、數學の教科書の様之を取扱ふのは、其性質を解しない人の爲す過失である。然るに此基督の統治なる者が基督の再臨前にあるべきや、或は再臨後にあるべきやに就いては、古來種々の議論があつた。普通は再臨が先きに起りて後ち基督の統治があると看做すので、之を先千年統治論 (Premillennium) 或は Premillenarianism) と云ふが、或人は千年統治が前にありて再臨が後に來るとの意見を懷いたので、之を後千年統治論 (Post-millennium) 又は Postmillenarianism) と云ふのである。基督の再臨せぬのに、既に基督の地上に於ける仁政が行はるゝとは、如何にも思想上の錯誤が甚だしいと思はれやうが、此場合には加特力教會が基督に代りて攝政すと看做すのであるが、千年の統治が濟めば、基督

が再臨するのであると云ふ事になる。而して此議論は一般に採用せられたのではなけれども、彼の大聖アウグステヌスが之を主張したりしが故に、可なり之に和したる人々も現れたのである。而して此統治の年數に就いては諸家の説一定せず、様々に計算したもので、フィラストリウス (Philastrius) は之を紀元三百六十五年にありとし、ヒッポルタス (Hippolytus) は之を五百年に、ヂュリウ (Julian) は一千七百八十五年に、ベングル (Beugel) は一千八百三十六年に、ステリング (Stilling) は一千八百十六年に、サンダル (Sander) は一千八百四十七年にあると計算した。是は古來國家に戦争とか饑饉とかの發生したりし時に、何時も一種の幻象を視る人が出で、來て、基督再臨論を唱へたのである。現在歐洲戦争あるに際しても、此議論を喧しく振り廻す輩が歐米にも日本にも起つたのである。是は少しく餘計な議論のやうであるが、基督の統治論を爲す者は、兎に角に基督が此地上に君臨して理想的の政治を布くのであると信じて居つた。而して是は基督教徒が羅馬皇帝等例へばネロ (五十四年より六十八年まで在位) や、ドミシアン (Domitian) 八十年より九十六年まで) や、デキウス (Decius) 二百四十九年より二百五十一年まで) などの治世中に迫害を受けたりし時に、時事に慨嘆して、將來の理想時代を描きし際に、著しく發達した所の思想であつて、基督教の初代より存在したりし所のものである。此思想はバルナバスにも、ヘルマスにも明かに存在して居る。多分十二使徒の教訓に

も存在して居つた。パピウス (Papias) も此思想を懐き、ユステノスもアイレナイオス (Irenaeus) も之を信じて居つた事は之を疑へぬ。羅馬のクレメントやイグナチウス (Ignatius)、ポリカープ (Polycarp)、タシアン (Tatian)、アセナゴラス (Athenagoras)、テオフィロ (Theophilus) 等には基督統治説の痕跡が現れて居らぬが、彼等は之を信じて居らなかつたとは云へぬ。獨り理性の優秀なりしオリゲネスは之を猶太の妄誕として排斥したのであつた。之を最も強く主張したのは第二世紀の中葉以後に隆盛であつたモンタヌス (Montanus) 派であつたが、是は異端として譴責せられてより、東部には此信念が薄らいたが、西部即ち羅馬やゴールや亞非利加等に於ては第四世紀の末葉まで續いて居つたのである。

基督の地上統治論は元來猶太風の思想である。随つて猶太宗教文學の特色の最も著しき黙示文學 (Apocalyptic Literature) の一たる約翰黙示録に現れて居る事は既に述べた通りであるが、吾人が純乎たる猶太思想の庫とも云ふべき雅各書に於て、基督統治論の痕跡だに之を認め得ざるは注意に値する。此思想は本來猶太的であるから、猶太思想の特色を帯べる甦生と相聯關して伏起して居るのである。基督再臨の後、此地上に仁政を施すであらうと看做せる輩は、皆な悉く然りと云ふにはあらねども、其の多くは肉體の甦生を信じて居つた。一體猶太ではメシヤが來りてダビデ王が布け

る以上の政治を行ひ、徳教を民衆の上に垂るゝ場合には、之より生ずべき國家の福利を當時生存すべき人々のみ享樂すると云ふ事は、如何にしても國家を創建開拓せるの偉業を完ふせるアブラハム、ヤコブ、モーセ、ダビデと云ふが如き國家の英雄に對しては氣が濟まぬと感じ、何とかして此の如き功勞者をして此慶福に與からしめんと冀ひ、遂にメシヤ降臨と云ふが如き千載一遇の佳節には、死せる國家の元勳は甦るならんと信じたのであつた。若し假りにメシヤの統治が純精神的のものならんには、元勳の靈魂さへ永續すれば、元勳等は純精神的の慶福に與かる事が可能なる譯であれども、メシヤの政治を以て地上に於ける半ば物質的政治であると看做したる以上は、純乎たる靈魂のみにては此慶福を味ひ得ざる筈なれば、遂に元勳の肉體も甦りて靈魂と合し、地上の仁政を樂しむに至るべしと想像したのである。吾人は但仁理書の甦生は此の如き視點より之を讀まねばならぬと思ふ。そこでメシヤの政治を純精神的に解したらんには、肉體の甦生は必要であるとは思はれなかつたであらうと思ふ。肉體の甦生と云ふは猶太特有の思想であつて、希臘風の思想に養成せられたる人々は之を厭ふたのである。現にオリゲネースの如きは之を否定したのであつた。而かも此肉體の甦生は基督の地上統治説より産み出された所の思想であると云へる。元を查せば甦生は猶太に始めて現れたる思想でなくして、波斯より猶太に流れ來つたのであらう。されど因襲の久しき、イエスの當時には猶

太人は一般に之を信じて居つたので、若し之を否定せば、靈魂の不滅なるを信じ得ないと云ふのが定論となつて居つた。是を以て七人の兄弟に妻として代る代る婦人は、死後に至りて七人の夫と共に甦生したる場合には、誰の妻であると心得て可なるべしやとの奇抜を極めたる疑問が、甦生を信せざりしサドカイ人によりてイエスの前に提出せられたのであつた(馬太二二二三—二三三參照)。パウロの如きは肉體の甦生を否定したのではないけれども、彼は之を高調すること烈しくはなかつた。彼が主として高調したのは、個人が肉に死して靈に甦ると云ふ精神的の作用であつた。靈に甦ると云へば、是は明かに純然たる精神的向上作用であつて、之には毫も猶太的特色と云ふべき程の者はない。是がパウロの甦生論に注目すべき特徴である。彼が肉體の甦生を信じて居つた事は哥林多前書第十五章に照らして明かである。されど彼が之を信じ乍ら、之よりも一層強く靈に甦る事を尊重せしは、如何にも彼の宗教的卓見の獨創的にして、鋭利なるを知るべきである。吾人は「肉の甦生」(ἀνάστασις τῆς σαρκός)と云ふ句が使徒信條の中に現るゝに至つたのを觀ても、此信念が當時の基督教徒間に通用せる事の幾何計り遍きかを推すに難くはない。而して此信念はキリストが此地上に君臨して世を治むべしとの信仰の猛烈となりしに隨ひ、篤信家の一層適切に愛着する所となつたのである。既に云へるが如く、肉體の甦生も、メシヤの地上統治論も、敢て基督教徒の創見であるとは云へぬ

が、基督の再臨と其統治観とは基督教徒の發明した獨創性がないのでもない。唯吾人の考へて置かねばならぬ事は、所謂肉體の甦生なる者は希臘の哲學者等が靈魂の本質より判じて其の不滅なるべきを論じたが如き者ではないから、基督教會に在りては最初には人とな名の附いた者が悉く甦生するであらうと考へたのではなく、唯キリスト再臨後に於て天下に布くべき仁政の惠澤に與るに足るべき勤功者のみ、例へばアブラハム、モーセ、ダビデの如き國家の元勳や、殉教者や聖徒のみ甦るべしと信せられ、基督の惠澤に浴すべきの價値なき悪人等には甦生の必要なきを以て、初代の基督教徒の多くは、悪人の甦生を否定したのであつた。例へばクレメントの第二書翰 (Clement's Second Epistle or an Ancient Homily) の如きは此意見を懐いて居つたと思はるゝのである。されど熟ら考ふるに、基督の地上統治論は、猶太の預言者や黙示文學 (Apocalyptic Literature) に現れたるメシヤの統治観より脱化したる者である。而して此統治観は三段の過程を経て茲に進化したと云へる。第一、猶太人は最初は (例へば紀元前第八世紀のアモスやホゼヤの頃には) 「ヤヅエーの日」と稱する者があつたが、是は國神ヤヅエーを祭る日であつて、幸福なる賑々しき祝日として人々歡呼の中に過した所の中行事の一であつた。第二、然るに國民の道德思想が進歩するに連れて、ヤヅエーの日は單純なる祭日ではなくして、正義の神が悪人を審判すべき日であると云ふ思想に轉じたのである。

勿論神は善人と悪人とを同時に審判するのであるけれども、概して不義の人は其數善人よりも超過すべきにより、ヤヅエーの日には刑罰を受くる者の數が、賞典に與かる者よりも多かるべく、随つて此日は大多數の人々には、己が行ひたる年中の道德的行爲に對して、總勘定を爲さねばならぬ困り切つたる日であると云ふ事に化し、最も不愉快なる日であると思はるゝに至つた。第三、最後にイエスの時代になりては、審判は元來萬人に及ぶべき者にて、善人には不必要であると云ふべき理由がないから、一般にヤヅエーの日又はメシヤ (即ちヤヅエー) の聖旨を奉じて仁政を行ふ理想的君主の日を以て善惡正邪の別なく、何人も審判せらるゝを免かれ得べからざる所の、神の定めたる日であると判断せらるゝやうになつた。そこで基督教徒が基督の地上統治論を唱へて、之に肉體の甦生論を適用せる場合にも、善人のみ甦るに非ずして、悪人も同様に、即ち人と名づけらるべき者が皆な殘らず、甦生するならんと想はるゝやうになつたのである。約翰傳福音書は明かに之を主張して「善事を行し、者は生命を得るに甦り、惡事を行し、者は審判を得るに甦るべし」と斷言した (約翰五二九)。勿論甦生は本來國家の勤功者や義人をして、メシヤの慶福に與らしめたいとの祈願が基礎となりて、起つた所の思想であるから、此時には善人や義人が甦生すべき人々の中心問題となれるは明かである。さればパウロの如きは帖撒羅尼迦前書四一六一七に於て「主號令と使長の聲と神の筮を以て自

ら天より降らん。其時基督に在りて死にし者先に甦り、後に生きて存れる我儕彼等と偕に雲に携へられ空中に於て主に遭ふべし。斯くて我儕何時までも主と偕に居らん」と云ひて、甦る者は先づ「主に在る者」即ち當時の所謂「聖徒」、今日で云へば信徒である事を述べて居る。彼は不信者は甦らぬとは云はぬが、不信者を甦生問題の範囲内に入れて居らぬのである。又黙示録の意見も之と同じで一層判明に之を述べて居る。即ち二〇四一六に於て「我おほくの座位を見しに其上に坐する者あり。彼等審判の權を予へらる。又イエスの證及び神の道の爲めに首斬れたる者の靈魂を見たり。此は獸と其像を拜せず、其印認を額或は手に受けざりし者の靈魂なり。皆な生きてキリストと共に千年の間王と作れり。其他の死人は千年終るまで甦らざるなり。是れ第一の復生なり。この第一の復生に與る者は福なり。是れ聖者なり。此輩の上に第二の死は權を執ること能はず。彼等は神とキリストの祭司となり、キリストと共に千年の間王たるべし」と明言して居るので、甦生觀を生せしむるに至れる最深の動機が聖者をして、メシヤの仁政によりて生すべき慶福を味はしめんとするの冀願に根ざせる事を暗示して居る。されど著者は聖者ならざる不信の徒も後には甦るべきを假定して居る。殉教者ユステノスも善惡、信不信の別なく、人間は皆な甦るべき者であると觀て居る。アレキサンドリアのクレメントの如きは、善人併に惡人の肉體の甦生するを説くを以て、基督教の他教に卓越せる點であ

ると斷じて居る。クレメントは主理派の人であるから、理は古今東西の別なく、天下に普く通すべきが故に、若し甦生にして合理的のものならんには、人間の言行如何に拘泥せず、何人にでも行はるべき筈のものであると判斷したのである。肉體が甦生すべしと云ふ思想に就いて吾人の考ふべきは、是は本來が猶太的であつて、希臘的ではなき事と、且つメシヤの地上統治を假定したればこそ、聖者をして地上の慶福を味はしむるに於て、甦生が必要なりと看做されたる結果より、自然に發生したる思想なる事である。故に若しメシヤの地上統治論を信せざる人あらば、其人に取りては肉體の甦生は遂に意義なき事となるのである。既に云へる如く、猶太教にありてはメシヤの日は往々ヤヴェーの日と聯想せられ、ヤヴェーの日は審判の日と聯想せられたるが爲めに、是は極めて莊重靜肅の時となり、悲哀の念が深く人心に沈潜する日であると思はるゝに至りしが、今や基督教會に於ては、基督の地上統治に對する心的態度は忽ち一變して、喜悅の溢るゝ程に幸福なる日と化したのである。

(2) 救を以て、死後に至りて基督教徒が神、基督及び聖者と交りて永遠の生命と幸福とを享樂するに在りと看做す見解。希臘風の主理的思想が基督教會内に勢を得るに及んで、基督が再臨して地上に政治を布くべしとの思想は益々其勢を殺がるゝ事と爲り、救を以て、死後に至りて信徒が神、基督

及び同信の聖徒と交りて、永遠の生命と淨福とを享樂するに在りと看做す所の思想が著しく勢力を有するに至つた。救を斯く解すれば、救は無論前説の如く物質的でもなければ、政治的でも現世的でもない。而して救を斯く精神的、他界的に解するは教會内には前説よりも普及したる信念であつた。勿論アレキサンドリアには精神的事實を物質化せんとする思想の傾向が著しかつたが、救を物質化し、進んで政治化せんとする傾向は、初代には著しかつたとは云へぬのみならず、是の如きは甚だしく希臘の思想界に横行した者ではない。そこで猶太思想に反對し、希臘思想に憧憬せる輩は概して救を精神化したのであるけれども、彼等は甦生を放棄したかと云ふに、さうでなくして、一般の信徒は矢張り甦生を信じて居つた。固より嚴重なる理論上より云へば、救を精神的に悟れば、肉體の甦生は當然不要であつて、棄てらるべき運命を有して居るに違ひはないが、初代の信徒が、此の如き思想上の矛盾を以て、敢て負擔し得べからざる程の重荷であると感せずして、一般に肉體の甦生を信じたる所以のものは、蓋し彼等が其信仰をイエスの甦生と云ふ大假定の上に建設したが爲めであるを觀ねばならぬ。

救を斯の如く未來の淨福、又は永遠の生命であると解するのは、當時一般の信徒の懐ける信念であつたが、此救済作用が如何にして起り、又如何にして成就せらるる者であると考へられたりや、吾

人は今之を研究するの必要がある。故に先づ

- (1) 個人をして己が救済を成就せしむる者は何人なりや
 - (2) 救済の媒介者は誰なりや、而して
 - (3) 個人の救はるるに必要なる條件は果して何々なりや
- の問に對して研究を爲し、此章を卒へる事とせしやう。

(1) 個人をして己が救済を成就せしむる者は何人なりや。

救は萬民の上に父なる神の施す所の者であるとは、信徒が一般に信じた所であつたと云つて宜しい。彼得前書一三―五に於て「讃むべき哉神、我儕の主イエス・キリストの父、彼其の大なる矜恤をもて我儕を再び生み、我儕をしてイエス・キリストの甦り給ひしことによりて、活ける望を得させ、亦我儕の爲めに天に藏めある朽す、汚れず、衰へざる嗣業を得しめ給ふなり。爾曹信仰に由りて神の力に護られ、己に備へある所の末時に顯れんとする救を得るなり」とあるが、是は當時一般の信徒の懐ける信仰を代表したる者であると觀るも、何等の不都合はあるまい。パウロも、希伯來書記者も、洵に此信仰を懐いて居つた。當時の信徒は一般に神は人間の救を成就せしめんが爲めに其準備として多くの預言者を下だし、教師を賜はり、其他多くの方法を用ゐて人々を導かれたと信じ

たるのみならず、神親ら救ふべき人の種類を精選して之に前非を悔改むるの機会を與へ、罪惡に勝つたの力を供給し、徳に進むに於て必須缺くべからざる恩寵を賜はつたのであると看做した。彼等は現世や天使の存在するものも所詮、神が人間を救はんとの目的を以て創造せられたるが爲めであると考えた程である。哥羅西書や、以弗所書や、希伯來書の中には此の如き思想の面影が處々に散在して居る。救は人間の細工や考案によりて成立するに非ずして、全然神より出づる者であるとは、當時信徒間に周ねく懐かれた所の信念であつたと云へる。

(2) 救済の媒介者は誰なりや。基督を以て救主であると看做すは當時一般の信仰であつた。基督は第一世紀の中頃より一般に主と呼ばれたるのみならず、亦救主 (savior) と稱せられ、又「贖主」とも稱せられた。イエスを救主であると看做す思想は、基督教を救なりと看做せる人々の間には、勿論異論のあるべき筈もなければ、基督教を以て律法なりと解したる人々の間にも異論なかりしは注意に値する。蓋し律法論者はイエスを以て神の律法を世に宣明したる人であると看做したるが爲めである。即ちイエスによりて神の救が世人に適用せらるゝに至つたと信じたが爲めである。斯る思想は、吾人之がバルナバスの書翰に存して居るのを觀る。然らばイエスは如何にして神の救を人間に與ふる事を能くしたかと云ふ問題になれば、諸家の議論が區々として更に一致する所がない。或

は基督の大業は人の罪を淨むるに在りと論じたり (例へば「ヘルマスの牧者」の如き)、或は基督が人類に附與するに悔改力を以てしたと論じたのである。然れども基督は如何にして人の罪を清むるを能くせしや、又何故に人間に悔改むる能力を與へ得しやと尋ねれば、何人も之に對して何とも答ふべき案を有して居らなかつたやうである。然らばイエスの死は罪を淨むる作用や悔改と何等かの判明なる關係を有したりしやと云ふに、未だ之に對しては何等の確答もあつたやうに思はれない。當時の信徒等は皆なイエスの死の如何にも壯烈にして悲劇的なるに感動したのであつた。而して彼等はイエスの死の中には何等か神秘的の力が潜伏して居ると看做して居つたけれども、是が人を救ふ上に於て、果して如何なる點に於て、如何なる作用を演ずるのであるかは、當時に於て鍛鍊し得たりし程度の思想と信仰とを以てしては、到底確答を爲し得なかつたのである。然らば基督の誕生は救と何等かの交渉ありしやと云ふに、當時の信徒等は一般に基督甦りしが故に、我儕も甦るなりと立言したれども、基督の誕生と信徒の救との間に果して如何なる交渉ありや、之を簡明に論じたる人は存して居らなかつたのである。

(3) 個人の救はれし條件は何々なりや。此間に對しては諸家の答案一ならず、種々の異論があつたと云へる。或人は曰はく基督教の律法を恪守せば救はるゝであらうと。是は猶太固有の思想を繼承し

たる者であつて、「十二使徒の教訓」や「ヘルマスの牧者」の説いた所である。或は曰はく過去に犯せる罪を赦さるゝは救に入るの門である。ヘルマスは此の如き意見を懐いて居つた。彼は「汝若し正義を行はば、神は汝が過去の罪を赦し給ふべし、而して汝は救の戸口に立てる者なり」と論じた。ヘルマスは赦罪を重要視したれば、亦洗禮をも重要視したので、其結果彼は人若し洗禮を受くることが做つたならば、其人に赦罪の存すべき餘地はないとまで云はねばならぬ事になつた。而して當時洗禮を教會以外に於て施すと云ふ事を誰も考へて居らぬ故に、教會に加入せざる者は結局救に與ることが不可能であると云ふ事になつた。是には「十二使徒の教訓」も同意であつたと云へる。斯る思想の旺盛なる時は自ら萬事を制度化せんとする傾向があるので、團體の組織が堅牢とならねば、斯の如き思想は生じ得ぬ所の社會現象の一である。随つて神は個人が洗禮を受くるまでは、其罪を赦すこと決してあるべからずと思はれた。而して救は赦罪ありて始めて成立する者であるから、個人の救はるゝに至るべき順序は洗禮、赦罪、救済となるのである。茲に注意を要するは初代の基督教徒は赦罪と救済とを同一視せなかつた事である。赦罪は救済の本體に非ずして救済に至るまでの第一歩であると同視されて居る。即ち人間は赦罪の特典を得て後、新生命に入るの第一歩を取るに至るのである。是は極めて靈的なる視點であると云はねばならぬが、當時教會にありては一般に洗

禮を重んじたれば、個人が洗禮後に至りて故意に犯せる罪ある場合には、彼果して赦罪の恩典に浴するを得べきや否やと云ふ問題が起つたが、之に對しては一般に赦罪が不可能であらうと云ふ判斷であつた。蓋し洗禮は一生に唯一回行ふべき者にて、之を取消したり、或は反覆したりする事は斷じて能くすべからずと看做されたからである。希伯來書記者も略ぼ同様の意見を懐いて居つたかと思はれる。彼は同書六六に於て「墮落する者は神の子を再び十字架に釘けて顯辱とするが故に、復た之を悔改に立ち返らること能はざるなり」と云つて居る。彼は一〇二六、二七に於て「若し我儕眞理を曉らせられし後、尙ほ放縱にして罪を犯さば、罪を贖ふ犠牲また有ることなく、惟おそれと審判を待つこと、仇敵を焚き滅くさんとする烈火のみ遺るなり」と云つて居る。故に全く神を知らざる異邦人ならば、縦ひ審判日の前日か或は死する前日に當りて悔改めて受洗するも、神より赦罪の恩典を受くべき希望なきにあらねども、基督を學べる程の者は此の如く氣樂なる業を演すべきに非ずと看做された。後世に至りて彼のコンスタンチン大帝が瞑目する前日まで洗禮を受くるを延期したのは、彼が實に洗禮後の犯罪に對しては特赦なかるべしとの憂慮を懐いて居つたからである。以て受洗後の犯罪に對して、初代の信徒が幾何計り、苦心せしかを推すに足ると思ふ。ヘルマスは既に云へる如く、痛く洗禮を重要視したれども、悔改を一回にて見切をつけず、第二回までは有功で

あらゆる思想を懐いて居つた。

以上論せし所より之を觀れば、救済の條件は第一、悔改、第二、赦罪、第三、律法遵守の三個條が最も著しかつたと思はれる。此外尙ほ之と相並んで尊重せられたる救済の條件は信仰である。蓋し以上の三條件も要するに信仰を母として生れたる所の果たるに過ぎぬからである。是には直接何人も異論のなかつた所ではあれど、當時の信徒は概して深奥なる信仰上の生活を營まざりし故に、信仰の意義をパウロの解したるが如く神秘的に悟得するを得ないので、大多數の人々は信仰を以て、神の言へる事、又は神の約束せる事は必ず眞なりと云ふ程の智的承認と同意に解したのである。故に信仰のみを以て條件と看做すは、其要求稍々輕きに過ぎずやとの憂慮より、信仰に加へて更に嚴正なる行爲の必要なるを主張した者もあつた。其の最も顯著なる例は雅各である。羅馬のクレメントの如きは、信徒が信仰と遠人を款待する事によりて、始めて救はるべき者であると論じて居る。旅館の制度極めて不完全なりし當時に於て、盛んに傳道を行はんとせば、遠人を款待せんとする美風なくしては、到底傳道成功の見込はなかつたのであるから、遠人款待(Hospitality)は大に高調せられたので、希伯來書の記者は二三に於て遠人款待は、天使を款待するが如き者であるとまで之を推稱して居る。クレメントは遠人款待を尊重はしたが、彼と雖も遠人を款待せる勳功により、其報酬として

救を獲得したとは思はなかつた。彼も救を以て全く神の恩寵によりて得らるべき者であると悟つて居る。又或人は信仰の外に正義の必要なるを説いて居る。されど何れの徳よりも信仰が最も尊重せられたのであつた。而して遂に信仰は何を爲さずとも、其自身徳でもあり、同時に亦行爲でもあるとまで論せられ、是が救に有効なるは毫も徳に讓る所がないと看做さるゝに至つた。然るに教會が漸く制度化せらるゝに及んで、信仰を以て信仰の告白と同一視し、遂には信條と同一視せんとする傾向が教會内に現れて來たのである。是れ明かにパウロの懐けるが如き信仰が、元來主觀的なる神秘的要素を包藏して居つた事を全然忘れたものであつて、信仰が客觀化せられ、制度化せられて教會行政の一要件として取扱はれた事を示して居る。固より信仰を告白するには、多少の熱心と勇氣とがなければ、之を爲し得ないのである。殊に迫害の猛烈であつた初代の教會に於て左様であつた。さればパウロの如き信仰を最も精神的に、將た神秘的に解したる人でも、信仰を告白する必要を説いて「若し爾口に主イエスを認はし、又爾心にて神の彼を死より甦らしむを信せば、救はるべし。夫れ人は心に信じて義とせられ、口に認はして救はるゝなり」(羅馬一〇九、一〇)と宣べて居る。蓋し信仰を告白するは個人の信仰が社交的意義を有する事と成るを以て、是は宗教的教育の上より觀るも、亦社會教化の上より觀るも、極めて重要な事である。随つて信仰を告白せざる事は、動もすれば本

人が其信仰に依りて己が一身を律すべきを肯せざる事と解せらるゝを以て、無信仰の人、臆病の人、優柔不斷の弱者、甚だしきは背信の人であると判断せらるゝ虞があつた。是は迫害の猛烈なる時に當り、殉教者の頻々として發生せる境遇にありては、固より當然の事に屬して居るのである。是故に基督教會の初代には、信仰の告白を尊重する風習が一般に盛んであつた。此風が愈々強くなりて、遂に信條なきの教會は教會ならざるが如くに想はるゝ奇觀を呈するに至つたのである。

以上論述したる救の條件は悔改、洗禮、赦罪、律法遵守、信仰、善行、正義、遠人欺待等であるが、今是等を通觀するに、其條件は一として宗教的又は個人的でない者はない。次に明白なるは之が社會的にして亦倫理的なる性質を帯びたる事である。而して此二特徴は即ち今日に至るまでも基督教の特徴である。是は基督教の救済が要するに倫理的訓練と、社交的擴張と、宗教的熱誠とによりて完ふせらるべき運命を有する事を暗示して居ると云はねばならぬと思ふ。

第四章 殉教者ユステノス (Justin Martyr) の基督教

第一節 緒論

民族や國家の起原と同一の起原を有し、民族や國家の盛衰と其運命を共にする宗教、即ち民族教若くは國教は未だ曾て國家の當局者や愛國者より猜疑の眼を以て危險視せらるゝ事がないけれども、民族や國家を超越せる世界宗教は、常に國家より危險物なるが如くに取扱はるゝ虞がある。基督教は、元と猶太國家の中に發生したれども、其性質より云へば、國家を超越したる宗教であつて、時の進むに連れ、此理が愈々判明となつたのである。されば基督教の勢力の侮るべからざる状態に達したる事が明かなれる際には、其生産地たる猶太の本國に於てすら、國家の統治を以て己が任どせる祭司長や、パリサイの徒や、有司等より迫害を受けたのであつた。抑も世界主義の宗教なる者は、要するに國家宗教が當然進化すべき點まで發展したる者であつて、是には何の怪むべき事もなく、又國家の進歩や其隆昌を阻害するやうな事は少しも無いのであるけれども、狹隘なる國家主義を奉せる爲政治家や固陋の宗教家より之を觀れば、國家を危ふせしむる宗教であると誤解せらるゝのも無理は

ない。基督教は第四世紀の初め頃までは屢々國家より危険視されたのであつたが、其理由の如何に就いては、教會史の叙述すべき事であるから、今は之を述べぬ。兎に角に基督教は、第一世紀の終りになれば、猶太人にして之を奉せる者極めて少く、宛然晨星寥々たるの觀がある。第二世紀の初めに於ては基督教に入つた大多數の信徒は、實に希臘文化の素養あるとは云へぬにしても、冥々裡に其感化を受けて居つたのである。殊に基督教内の識者に至りては、希臘的文化の素養を有せない者は居らなかつたと云へる程である。希臘文化に亞いで基督教會内に於て有力であつたのは、拉典系統の文化である。第二世紀の中葉に至れば、基督教は猶太の宗教ではなくして、世界の宗教、少くとも羅馬帝國に徧く傳播せらるべき性質を帯べる事を事實の上に於て明かにしたのである。此時に當りて基督教は羅馬帝國の有司よりは危険視せられ、希臘文化の代表者たる哲學者よりは愚弄せらるゝ非運に遭遇したのであつたから、基督教内の識者は、一方に於ては基督教の國家に有害ならざるを辨明し、他方に於ては基督教の決して理性に背反する者に非ざるを明かにするのみならず、更に進んで基督教が、國家の幸福に貢獻する所あると共に、哲學の及び得ざる所を補ふ者である事を主張すべき必要に迫られたのである。彼の護教家 (Apologists) と稱せらるゝ人士は皆な此種の人にして、實に基督教が幼稚ながらも、世界の檜舞臺に躍り出でんとするに際し、能く之を辯護して國家の有司と

哲學者を安心せしめんと努力せる、基督教界の學者及び名士を指して呼べる名稱である。此等の護教家の中に在りて最も先んじて現れし者は殉教者ユステノスである。

基督教が猶太社會に生起したる時に當りて、之を解釋し、之を辯明するの勞を執りたる者は、猶太の宗教家であつた。新約聖書は斯る努力の記念物である。新約書の著者は之を民族より云へば、何れも猶太人であつて、之を彼等が受けたる素養より判せば、皆な宗教家である。其中一人として所謂學者なる者はない。彼のパウロの如きは、其學識より云へば、同勞者中にありて拔群であつたとは云へ、是は云ふまでもなく、猶太人間に於て、殊に使徒の中に在りて學識があつたと稱すべき者であつて、決して當時學問の相場を定めたる亞典や、アレキサンドリヤの晴れの舞臺に於て、學者であること許されたと云ふのではない。蓋し新約書の著者等は、之を希臘の文化世界に乗り出せば、何れも村夫子の資格を有するに過ぎなかつたであらう。彼の使徒中にありて博識なりしパウロの如きも、果して幾何計り希臘の哲學に通じて居つたか、吾人は判明に之を知らぬが、彼が帖撒羅尼迦前書五二三に於て、人間三分説 (Trichotomy) を取りて、靈 (πνεῦμα)、生 (ψυχή)、身 (σώμα) と爲したるを觀れば、彼も希臘の思想に通じて居つたのではなからうかと思はるゝに足る程の材料もあるが如くに考へられやうが、此三分法と雖ども猶太思想に全くなかつた者ではない。さればパウロと雖ども、特に

希臘の哲學や思想に精通したと云はねばならぬ程の根據は、吾人之を見出さぬのである。若しパウロにして既に此の如くであるとすれば、其他は推して之を知るべきである。第四福音書記者の如きは、其書の冒頭に於て當時希臘の文化社會に流行したりし、ロゴス (λογος) なる語を用ゐたる程なれば、彼が當時の希臘思想に對して絶對的に無關係であつたとは云はれまい。然し彼と雖ども、一〇一八以外に於て希臘思想に浸潤したと思はしむるに足るべき痕跡は、極めて鮮明なる者ではない。又希伯來書の記者が、思想上に痛くプラトーン、又は新プラトーン派の哲學思想に感化せられたることあるは、吾人之を掩ふことは出来まい。著者が九二四に於て「キリストは眞の物の模なる手にて造れる聖處に入らず、今より永く我儕の爲めに神の前に顯れんとて眞實の天に入りぬ」と云ひ、或は一〇一に於て「律法は來らんとする善事の影にして云々……」と云へるを観るに、是れ正しくプラトーンの靈想論を宗教問題に適用したのであると思はれない。又著者が一〇一〇に於て Demurge (δημιουργος) なる語を用ゐ、又一〇一三に於て Phenomena (φαινόμενα 即ち現象) なる語を用ゐ、又九四一六、一七に於て *dialego* を「約束」と「遺言」と云ふ二様の意義に使用して、立論したるが如きは、如何に考ふるも、著者がプラトーン思想、少くともアレキサンドリヤ風の思想に感化せられたる事あるを否む譯に行かぬ。されどパウロにするも、或は約翰傳福音書記者にするも、將た希伯

來書の著者にするも、本來は宗教家であつて、哲學者ではない。随つて新約書中に現れたる基督論は熱心なる素人の宗教論であつて、學者の宗教論ではない。然るに基督教が希臘の文化と相接觸するに及んで、之を希臘思想によりて解釋せんとする學者の出づる必要のあつたのは、見易き理である。而してユステノスは實に此種の學者であつて、基督教を哲學的に解釋せんと試みたる最初の哲學者である。彼以前には哲學者にして基督教を奉じたる者は殆んど一人もなかつた。少くとも基督教を哲學的に説明せんと試みたる人は一人もなかつたのである。

第二節 ユステノスの生涯及び其著書

ユステノスは第二世紀の初頃猶太のフラグ・ア・ネアポリス (Elavia Neapolis) 即ち古のシケム (Shechem) に生れ、長じてストア學派 (Stoicism)、アリストテレスの逍遙學派 (Peripatetic School) 及びピサゴラス (Pythagoras) 學派の説を學び、最後にプラトーンの哲學に入りて其思想を習練し、常に哲學者の制服を着用して終生之を脱せざりし學者であつた。以て彼が所信に忠信なりしを推す事が出来る。ユステノスは基督教徒が泰然自若として教の爲めに殉難し、勇氣と希望とに充てる面地にて死に就けるを観て、大に感動する所あり、遂に基督教を以て眞正の哲學であると判じ、之

を信奉するに至つた。故に彼が終生の願望とした所は哲學者として基督教を説き、之が真正の知識なる事を周ねく世人に知らしめんとする事であつた。彼の没せるは何時頃であるか、之を詳かにせないが、第十世紀の人メタプラステス (Metaphrastes) によりて編輯せられたる「ユステノス殉教行狀記」によりて判すれば、彼はマルクス・アウレリウス (Marcus Aurelius) 帝の治世中(百六十年より百八十年まで)に殉難の死を遂げたやうである。彼が教の爲めに殉難して、非命の死を遂げた人は何人も之を疑はないが、其殉教の年に至りては、今日之を確むべき材料に乏しいのである。

彼の著作に疑を容れられぬのが二個ある。一はアントニヌス・ピウス (Emperor Titus Aelius Adrianus Antoninus Pius Augustus Caesar 百三十八年即位、百六十一年退位) 皇帝に奉れる書にして、他は猶太人トルフォーナ (Trophona) に與へたる對話である。此二者の性質は互に異なつて居る。前者は基督教徒が残忍なる冤罪に苦めるを以て、之を雪ぎて、公平の處置を取られんことを時の皇帝に懇訴した者である。當時トラヤヌス (Trajanus 九十八年より百十七年まで在位) 皇帝は基督教徒を迫害すべき件を裁可したのであつたが、其後幸にハドリアヌス (Hadrianus 百十七年より百三十八年まで在位) もピウスも之を厲行しなかつたとは云へ、當時此迫害令が未だ撤去せられて居らなかつたから、何時たりとも強行せられまじき状態にあつたのである。是を以てユステノスは基督教の國家

と社會とに有害ならざるを痛論し、當時世人が基督教徒に對して懐ける三個の罪狀、即ち(A)基督教徒は無神論者である、(B)彼等は國賊である、(C)彼等は悪徒であるとの攻撃に對して、其の然らざる所以を辯明したる建白書が即ちピウス皇帝に奉れる者である。他は純粹の猶太人に向ひて、イエスのメシヤなるを論じ、又彼が人類の禮拜を受くるに値ひするを論じた者である。吾人は此二書を材料としてユステノスの基督教觀を知り得るのである。尙ほ此書以外に彼の著作であるとの傳説を有して居るのは、

The Second Apology

The Discourse to the Greeks

Hortatory Address to the Greeks

On the sole Government of God

Exlaint Fragments of Justin's last work on the Resurrection

等である。然れども是等は孰れも不確實であつて、信するに足らぬ。吾人は第一辯證即ちピウス皇帝に奉れる書と、「トルフォーナとの對話」との二個を以て、ユステノスの宗教思想を知るべき材料とせねばならぬ。是より吾人は彼の解釋せる基督教觀を敘述する事とする。

第三節 ユステノスの基督教観

彼の基督教観はA神観、B基督論、C人間論、D、ユステノスの断片的思想の四大部分に分ちて之を論ずるを至當であると思ふ。

A、ユステノスの神観。彼は基督教を以て、宗教若くは倫理であると看做すよりも、哲學であると看做して居る。彼が基督教を信じたる所以の者は、彼が基督教の中に凡ての眞理を發見し得べしと信じたからである。而して凡ての眞理中最も大切なるは、神に就ける正見、即ち誤謬なき知識である。然らば基督教が神に就いて懐ける眞理とは、果して如何なる者であるか。是はプラトーンの哲學と基督教の神観とを比較する場合に、一層判明となるのである。ユステノスはプラトーンの神観と基督教の神観とを比較せば、後者が前者に優ること萬々であると看做して居る。彼は元來プラトーンの哲學を奉じて居つたのであつたから、其懐ける神観もプラトーン的であつた。否な、アレキサンドリヤ風に醇化されたる神観であつた。此神観が後に至りて新プラトーン的神観に發達するに至つたのであつた。此見解に據れば、神は無限絶對の存在者にして、人間より遙かに隔離して存在する所の超越的實在である。人間の想像や概念を用ゐたるのみでは、到底其眞相を描くに足らぬ。此神は言語を以

て彼此と限定し得べき筈の者ではない。蓋し有限なる人間の經驗を以てしては、到底無限大の神を推すに足らぬが故に、神は不可知的なりと判せざるを得ぬのである。然らば何故人は神を知り得ぬかと云ふに、是は人が罪を犯して其性情が墮落して陋劣となつたが爲めではない。全く人間が有限であるのに、神は無限であつて、此二者は何處迄も不釣合であるが爲めである。されば若し茲に假りに罪を犯さざる人があつても、其人が有限なる間は、無限の神を知るに由なしと観ねばならぬ。其の之を知り得ざるは倫理的若くは社會的理由に因るに非ずして、全く神と人との性情其者に潜める哲學的性質の相違するに基くのである。人と神とは全く別物であつて、其間に互に比較し得べき共通點若くは通約性を有せぬので、之を日本風に云へば、宛も月と鼈との異なるが如くに違つて居る。故に人間は如何に工面するも、此二者を近寄らしむる事が出来ぬ。若し果して人と神と全然没交渉なる程に互に相異なつて居るとせば、哲學上何の必要あつて斯る神を立するや。是れ固よりユステノスの發したる問ではなかつたが、何人も當然發せねばならぬ問である。若し此兩者が全然没交渉であるとするれば、思想上此二者は無用の長物であると観ねばならぬ。此點に就いては彼はプラトーンの思想と異なつて居る。プラトーンは神を以て絶對的に不可知的であるとは観て居らぬ。

ユステノスは、此超越神と、有限の世界や有情の人間とを聯絡せしめんが爲めに、ロゴス論を主

張した。ロゴス論は當時の宗教哲學界に流行した所の思想であつて、人に接近し得ざる神と、絶えず變化して止む事なき人とを連絡せんが爲めに、兩者の媒介者として工夫せられたる觀念である。神は恒常不變にして、永遠より永遠に亘りて存在し、人は受造者なるが故に、絶えず變化し、何時にても破滅し易いとは、當時の哲學界には一般に假定せられたる所の思想であると云つて宜しい。神は此ロゴスを媒介として自己を人間に啓示した。故に人間は此ロゴスの媒介を經由してのみ、始めて神の真相を知る事を得るのである。此ロゴスは神が天地を創造する以前に生める所の者であつて、萬物の上に位して居る。而して萬物は此ロゴスに依りて創造せられたのであるから、萬物には一貫せる道理がある。斯くして萬物は可知的となるを斷する事が出来る。此ロゴスは聖賢の心や哲學者の理性中に活躍するのである。故に此ロゴスは曾てソークラテースの心に活動し、亦ヘーラクライトスの心にも生きて働いた。そこで斯る人の説ける所は能く理に適ふて居る。而して此ロゴスは遂に肉體を假りて、イエス・キリストと成つたので、神の聖旨は判明に世に知らるゝに至つたのである。彼は此の如くしてロゴスと基督とを同一視したから、此ロゴス即ち道理心に指導せられたるソークラテースや、プラトーンや、ヘーラクライトス等を基督教徒であるまで主張し、アブラハムも、モーセも亦基督教徒であると斷言した。是は随分思ひ切りたる議論であるが、歴史に無關係に判じ

られたる宗教論や、哲學論が此の如きに陥るは、東西の思想史上に於て敢て珍奇であるとは云へぬ程に間々ある事である。彼はロゴス又は基督の助力を藉る事なくとも、猶ほ神の存在する事や、其唯一なる事や、人靈と神靈との間に巨大なる差別ある事や、神の永遠に存在する事等を知り得べきを許したれども、彼は斯る知識を以て淺薄にして不十分であると看做して居る。即ち彼は如何なる立言も若し急處を衝かずば、縦ひ眞實であつても、餘り役に立たぬと思ふたのである。故に以上述べたやうな知識は眞實の神に就ける眞實の知識に非すと斷言して居る。彼は基督の示したる神は此の如き表面の知識よりも遙かに深奥にして、亦剗切に神の眞髓に逼つて居ると看做した。今日の神學や哲學に於て用ゐて居る術語を以て云へば、神の形而上學的屬性は自然の儘なる人も之を能く知り得れども、其倫理的屬性に至りては、ロゴスの啓示を俟つに非ずば、自然の儘なる人間は之を知り得べきではないと斷じたのである。斯くて彼は神に就ける自然的知識と基督教的知識とを峻別したのである。ロゴスなる基督は此の如く基督教的知識を供給せるを以て、其の人類に對する天分も極めて判明となつたのである。基督の天職は神に就ける眞の知識を示すに在るので、曾て哲學に於て朦朧と暗示せる所を、今や判然と具象的に宣言するに存して居るのである。

次に注意すべきはユステノスに據れば、人間の神を知り得ざるは、人が罪を犯したるが故に非ざ

るが如く、亦人間に物質的肉體が存在するが故でもない。彼は能くも希臘思想に有り勝ちなりし、物質を以て惡であると看做す思想を取らなかつた。此點に於て彼は新プラトーン派若くは其亞流の思想と見解を異にして居る。随つて彼は神と物質とを對峙せしむる所の二元論を奉じなかつたのである。人の神を知り得ざるは物質によりて人間の心が暗むが爲めに非ずして、人間は本來有限なるが故に、己の能力に取りては比較し得べからざる程に偉大なる神を知り得ぬのである。彼は決して精神と物質とを對抗せしむる事を爲さぬ。

B、ユステノスの基督論。當時基督教徒間には一般に基督を神として禮拜する習慣があつた。ユステノスは此習慣を以て美風であると看做し、正當の業であると斷じ、基督禮拜を辯護した。されどイエスの人間たる事が判明せるに、之を禮拜するは愚の至りであるとして、猶太人は之を嘲けり、希臘の哲學者等は之を嗤ふた。猶太人トルフォーナはイエスを以てメシヤであると看做すのには敢て故障なきも、之を禮拜するに至つては實に愚の極りであると痛罵した。トルフォーナは「神の子」とメシヤとを同一視したれども、之を神と同一視する事は能くせなかつた。此に於てユステノスはイエスをメシヤであると斷ずるのみを以て満足せず、如何なる意味にてか神なりと論じ、次で之を禮拜するの合理的なるを示さねばならぬと感じた。而して彼の建設したる基督論は以下に述ぶるが如

き者である。

ユステノス以爲らく、舊約書に啓示されたる神に二種の別がある。一は絶對無限の永遠なる存在者であつて、他は人類に自己を啓示せる神である。前者は超越的なる絶大無比の至高神であつて、微小虚弱の人は到底之に近づく事は出来ぬ。人間の思想にては之を測るに由なしと云はねばならぬ。後者は然らず、人能く之に親み、之と交はるを得るのである。前者は天の高きが如くに無窮に高遠であつて、獨立自存である。他に對しては不可動、不可受 (Immovable, Impassible) である。後者は絶えず人間に現れ、モーセに對面し、ヨシユアと語を交へ、預言者を激勵した所の力である。彼は前者を呼ぶに「第一神」(πατριος θεος) なる語を以てし、更に後者には「第二神」(υιου θεος) と云ふ奇抜なる名稱を附した。或時は之を「他神」(ετερος θεος) とも呼んだのである。彼は此第二神を以て第一神と全く異なる者であると斷じ、之を以て第一神の顯現や其様狀であるとは看做さず、是よりも遙かに第一神と縁遠き者であると看做した。彼は此第二神を以て至高神が天地創造以前に生める長子であると論じ、其存在は天地よりは古く、第一神程には永遠でないとして看做した。而して彼は更に論を進めて此第二神は即ち基督に外ならずと斷言したのである。基督教徒は第一神を禮拜すると同時に、第二神をも禮拜するのである。基督禮拜は人間を禮拜するのではなくして、第二神を禮拜する

のである。而して此第二神禮拜は毫も背理的ではない。何となれば基督教徒の之を禮拜するや、之を以て第一神に反對せしめ、争闘せしめて、禮拜するのではなくして、第二神を以て第一神の聖旨を遵奉して萬事を處理する所の者、即ち第一神の代理人であるを看做して之を禮拜するからである。使者若くは代理者を敬するは、其主君若くは代理人を依頼せる本人を尊敬する所以であつて、決して之を輕んずる事にはならぬ。

ユステノスは基督を「神の子」と呼ぶが、是は基督を以て神と同一であると云ふ意ではない。子とは父に類似するか、若くは父に近いと云ふ意であつて、決して父と同一であると云ふ意には當らない。イエスが神の子と呼ばれるは彼が天地創造以前に神より生れたる長子であるからである。基督はロゴスであるから、何時までも不明、不可解の實在であつてはならぬ。必ずや人間に徹底する所の理性であるべき筈である。故にロゴスは必ず外に向つて發出せねばならぬ。即ち父より生産して其理を萬物に貫通せしめねばならぬ。ユステノスは基督を神の子と云ふのみならず、時としては神と呼んで居るが、其意は絶對無限の超越神を指すのではなくして、何時も第二神の意義にて斯く呼ぶのである。

ユステノスは以上述べたるが如く、第二神論を發明して、基督禮拜を辯護し、茲に基督論を構成し

た。兎も角も基督教會に於て哲學的思索の力によりて基督論を作れるものは、ユステノスを以て嚆矢と爲さねばならぬ。パウロと雖ども彼程には整然たる基督論を有して居らぬ。彼は斯の如く第二神論を唱へたれども、之にて毫も唯一神論の立場を薄弱ならしめたとは信じて居らなかつた。彼は禮拜の對象を以て單に第一神、第二神に限らず、實に「最も真なる神と、神より出でたる子と、善き天使の一群と預言者の靈」の四級であると斷じて居る。固より彼は子以下の二級を以て、遙かに至高神よりも低き者であると看做して居る。子と雖ども無論第一神よりは遙かに低級の者であると觀て居る。故に彼は從屬説(Subordinationism)の萌芽を出さしめた者であると云はねばならぬ。凡ての歴史には進歩あり、隨つて宗教にも同様である事を信する進化論的見地の勢力著しき今日に於て、ユステノスの説けるが如き第二神論には如何にも無理なる勉強努力の痕跡が著しく現れて居ると思はるべけれど、歴史眼を缺ける古代にありて、殊に舊約と新約との間に神觀の變遷あるを高調せざりし時代に於ては、是れ亦避くべからざる苦心であつたと思ふ。

爰に注意すべきは、ユステノスの考に據れば、第二神とロゴスとイエスとは同一にして、要するに是等は異名同義なる事である。イエスの中にロゴスが内住してイエスの靈を啓發したのではなくして、ロゴス其自身が肉體となつたのである。故に彼の成肉論(Incarnation)はロゴスがイエスの

肉身に一時假寓したと云ふのではなくして、肉體はロゴスと等しいのである。即ちロゴスが肉體と化したのである。彼は此點に於て當時流行したりし權現論 (Doeism) に反對して居る。彼のロゴスは個人性を備へて歴史の上に肉體を以て現れたる、ナザレのイエスを指すのである。此ロゴスが未だ肉とならざりし時は、人心内に働きて、多くの聖賢に神の旨を知らしめたりしが、遂に人となりて、凡ての人に對して神に就ける眞正の知識を判明に啓示したのである。

次に注意すべきは、ユステノスにはロゴスを以て至高神の眞髓であると看做せし痕跡のない事である。第二神の眞髓は勿論ロゴスである。されどロゴスは第一神の眞髓を組成するには不十分である。ユステノスは第一神と第二神との間には類似點を観るよりも、寧ろ差別相を發見せんとするに忙しいやうである。彼は當時父と子とは同一體より成るべしとの想像を爲して居らぬ。又之を爲すの必要あるを感じなかつたのである。彼は子を神と呼びたる事はありしも、之を第一神の意義にては用ゐて居らぬ。

C、ユステノスの人間論、彼は宗教よりも哲學に對して多大の興味を懷いて居つた。而かも彼は純粹の思索作用に對して興味を有したのではなくして、倫理を高むる類の哲學を尊んだのである。故に彼の哲學は人事本位の哲學である。此の如く人事本位の哲學が人間を如何に觀じたりや、大に

研究に値する。ユステノスの觀たる人は哲學者の觀たる人である。彼は之を二方面より觀察したと云ふ事が出来る。即ち(1)有限なる智力としての人(2)自由意志を有せる道徳的存在者としての人である。

(1)有限なる智力としての人。宗教家は概して人間の獨力にて能くし得ざる所を、神の祐助によりて爲し得ると感ずるが故に、神に對して感謝の念慮の痛切なるを常とする。哲學者は人間の弱きを感ぜざるには非ざれども、その之を弱しと云ふは、主として人には無限の力なきが故に、神に到達し得ずとの意に之を解するのである。哲學者の立場は何處までも人を有限の存在者であると看做して後ち、始めて成立するのである。哲學者も神を父と呼ぶことがある。而してユステノスも斯く呼んで居る。されど彼が神を父と看做すのは、神より人が發生した、即ち神は人の此世に出づるに當りて其原因となつたと云ふ意味にて斯く云ふのである。然るに宗教家の神を父と呼ぶのは神を以て恩愛厚き、慈悲深き神であるとの意である。ユステノスは固より神の恩愛を否定しないけれども、彼が神を父と呼べるは神を以て人間及び萬物の源であると看做したのであつて、感恩の情に充たされて斯く云つたのではない。故に彼の神觀は、宗教的なりと云はんよりも、哲學的であると云はねばならぬ。又宗教家は人を罪人であると看做すが、罪人とは神の聖旨に叛き、天父の愛を無視して、己

の私を爲したと云ふのである。されば罪人なるが故に神と和ぐを得ず、神と和ぐを得ざるが故に、神の家なる此の廣大なる天地にありても、毫も幸福なしと感ずるのである。故に萬人に向ひて天父に歸順して孝子の本分を完ふす可きを勸めるのである。哲學者は人間が有限なるが故に、即ち力足らざるが故に、幸福なしと看做し、力の充實せんことを冀ふのである。然し此哲學的見解は格別宗教的ではない。而してユステノスの見解は正しく此に述べたる哲學者の取れる立場に屬するのである。彼が終生哲學者の制服を脱せざりし所以も之を察するに難からじと思ふ。

ユステノスは人を以て有限の智力であると看做して居る。人間の弱きはアダムの罪が子孫に遺傳して、人類の性情が邪惡となつた結果然るには非ず。彼はアダムの罪を以て現代の人と何等かの交渉ある者とは信じなかつた。彼は新プラトーン派の學者の如く、人間が肉體を有するが故に、人間の弱點が生ずるものであると看做さなかつた。新プラトーン派の所説に據れば、物質 (essence) 其物が惡である。そこで物質が肉體と成れる以上は、肉體を有する人は如何にしても肉體を有したまふでは、完全なる生命を成就する事が出来る筈がないと看做したのである。ユステノスはプラトーンの哲學には感化せられたけれども、物質を以て惡の原因であるとは看做さない。随つて肉體其物を惡の源であるとは判じない。彼は人間の弱點の生ずる凡ての病根は、其智力の有限なるに存すと信じて居

つた。人間の智力が有限であるが故に、其智慮足らず、其智慮足らざるが故に、惡魔の誘惑に遭ひて敗北し、罪を犯すに至るのであると鑑定して居つた。彼はアダムの原罪を信じなかつたが、惡魔の誘惑力の巨大なるを信じ、又人智の脆弱にして、惡魔の奸策に擒にせられ易きを信じて居つた。彼はソークラテース程には痛く知行一致論を主張せなかつたが、人の弱點を以て智力の足らざるに在りし信じ、人の罪を犯すは、要するに人間が知るべき筈の事を十分に知らざるが故に、過失に陥るのであると斷じたのである。此見解に準じて彼は基督教を以て知識であると解し、基督の天分を以て眞理を啓示するに在りと看做し、基督を救世主と云ふよりも、教師として判斷したのである。随つて彼は基督教の特徴を以て第一には從來存したりし思想の内容を判明ならしめ、第二には從來無かりし思想を具體化して其眞理なる事を堅固ならしむるに在りと看做したのである。彼は從來無かりし眞理が基督によりて忽焉として新たに發生したとも思はず、基督教の眞理はロゴスなれば、永遠より永遠に至るまで、其伏起は一にロゴスと同様であつて、人心内に或は強く、或は弱く、感せらるゝ事はあれど、永遠なるべき眞理が新たに出演するであらうとは信じなかつた。唯永遠の眞理も之を世に判明に理解せらるゝやうに宣明し、其確實性を保證するの要ありと看做し、基督を以て之を能くした者であると判斷したのである。是れ彼が基督を以て教師なりと看做し、基督教を以て啓

示せられたる哲學であると看做した所以である。此の如き主智的、超時間的見解は、獨り新プラト
 ーン派の哲學や知識派 (Gnosticism) の哲學に著しき立場であるのみならず、實に希臘哲學の全系統
 に周ねく行き渉れる見解であると云ふも妨げない。然らば此の啓示せられたる哲學の内容は果して
 如何なる者であるかと尋ぬるに、蓋し左の三點に歸するやうに見える。

- (A) 萬物の主にして、天地の父なる獨一の最高神の存在する事
- (B) 此神は人間の凡てに要求するに、徳に進まん事を以てする事
- (C) 此神は各人の行爲に準じて世を審判し、又賞罰を行ふに於て嚴正なるべき事

ユステノスは以上三個條を以て基督が世に明かにせる教訓の骨子であると看做した。吾人は此基
 督教の綱領を觀るに、徹頭徹尾理性に導かれたる主張であつて、感情の分子が少しも之に混入せず、
 個人的謝恩の念慮が其中に存して居らぬ事に着目せねばならぬ。ユステノスは世人が罪を犯すは斯
 る知識を有せぬからであると看做して居る。殊に哲學に於ては、縦ひプラトーンの哲學の如く精神
 的のものに於てすら、悪人の此世に於ても、亦來世に於ても、苦しむべき事を明示せぬのであるから、
 其所説が個人の徳義を支配することが尠ないのであると看做して居る。彼の考に據れば、基督教が
 普通の哲學に優る所以は、實に之を明示せる點に在るのである。彼は神の賞罰を知らしむるは、人を

して正義に勇み、邪惡を避けしむべき衝動を供給する者であると信じて居つた。

熟らユステノスの所説を觀るに、是は第十七八世紀の頃英佛に行はれたる超越神論 (Deism) 者の
 宗教論や又はレッシング (Gottbold Ephraim Lessing 一千七百二十九年生、一千七百八十一年死)
 の懐ける宗教觀と符節を合するが如く一致するのであるが、之をパウロの宗教、更に進んでは基督
 の宗教に比較するに、吾人は兩者間には甚だしき逕庭の存するに想到せざるを得ぬ。ユステノスの
 宗教は全部理性より出來て居る。而して少しも理性以外の成分を含まない。故に其宗教は徹頭徹尾
 透明であつて、何等の秘密も、奧義もなく、極めて解し易いのであるが、熱情と崇高なる趣味とを
 缺いて居ると云はねばならぬ。然りと雖ども當時理性の價値を認むる事、殆んど病的ではなかつた
 かと想はるゝまでに主理的であつた、希臘文化の感化裕けき社會の中心に向つて、基督教の迷信な
 らざるを辯明すべき任務を帯べる、學者の企てたる、最初の基督教神學としては、彼の神學は大な
 る稱讃を受くるに値すると思ふ。

(2) 自由意志を有する道德的存在者としての人。ユステノスの考に據れば、人の人たる所以は理性
 を備へたるが爲めである。理性を備へたるが故に、道德的生活も成立するのである。彼は理性を尊
 重したると同時に、道德をも尊敬したのである。道德は自由の意志を假定して始めて成立するので

ある。故に彼は人間には自由意志の存する事を信じて居つた。ユステノスの立場は神の位置より天降りして人間を論ずるのではなくして、人間を立せんが爲めに、神の實在を立した者であると看做し得るのである。之を基督教史に照らすに、神本位の人生観は、神の主權と神の恩寵とを高調して、人間の罪深きを説き、人に自由意志あることを蔑にする傾向がある。されど人間本位の人生観に在りては、人の自由意志と意志力の價值尊き事を高調するが常である。前者の例は吾人之をアウグスチヌスの神學とカルヅァンの神學に發見し、後者の例は之をペラギウス (Pelagius 四百年頃の人) の神學やユニテリアンの神學に觀るのである。ユステノスの神學は正しく後者に屬するのである。彼は意志の自由なるを主張するの餘り、單に人間に善を爲すの力あるを説けるのみならず、天使と惡魔とにすら、人間に劣らず自由の意志の存する事を主張し、惡魔は今に至るも尙ほ善を選択するの能力を保有すと論じた。彼は惡魔すら悔改せば、神より報賞を受くるであらうと論じた。以て幾何計り彼が自由意志を重んじ、道徳的努力を尊べるかを推す事が出来ると思ふ。彼は道徳上の進歩と其墮落とは全く意志の力に因ると看做して居つたから、之を他の理由によりて説かんとする者を輕んじたのである。當時知識派 (Gnosticism) の人々は新プラトーン派の學者と均しく、罪の原因を以て物質及び肉體に歸せしめたけれども、ユステノスは之を否定して、罪の原因は全く意志の薄弱なる

に存して、肉體には存して居らぬと斷定し、若し罪の源因にして肉體其者に潜むとせば、肉體なき天使にして犯罪する者あるを如何に説明すべきやと詰問したのである。蓋し當時一般に惡魔の存在を信じ、惡魔は天使の墮落したる者であると看做したからである。彼は惡魔の善を爲すに至らざるは、惡魔の意志が自由ならざるが爲めではなくして、之を善に誘導すべき衝動の足らざるが爲めであると看做した。故に先づ神の賞罰の嚴正なるを知らしむるは惡人をして正義に遷らしめ、邪惡に遠ざからしむる所以であると看做した。

ユステノスは人間の意志を重んじたが故に、痛く個人を尊重した。随つて彼は、祖先や境遇の邪惡なるに責を轉嫁せしめて、個人の罪を成るべく軽く觀んとするを卑怯であらうと思ひ、大に之を厭ふた。彼は個人を一個の人として之を批判するを好めど、人類の連帶合同 (Solidarity) ならざる事は彼の念頭に浮ばなかつた。彼の考に據れば、道徳上の功業と責任とは個人に始まりて個人に終るのである。故に彼には「創造されたる正義」 (Created Righteousness) 即ち自分には何等の正義なきも、基督の功績と神の憐憫とによりて自ら正義の士なるが如くに遇せらるゝと云ふが如き、又は「負擔せしめられたる正義」 (Imputed righteousness) と云ふが如き、變態的正義は存して居らぬ。他人の義は宛も物品にてもあるが如く容易に我が掌中に運ばれて、我の義と成るが如き奇妙なる怪事はあ

るべからざる筈である。是故にユステノスの考に據れば、救は赦罪と同意義ではない。一體彼には赦罪と云ふ感想は極めて薄弱である。彼時としては神が人の罪を赦し給ふべしと云へるも、彼の所謂赦罪は普通人の所謂赦罪ではないので、唯神に於て罪人の救はれたるを宣言したとの意である。彼の所謂救は赦罪に非ずして悔改の意である。彼の考に據れば、人には善を擇ぶべき力あり。即ち自由自在なる意志がある。故に何時たりとも前非を悔い改めて、新たなる生命を得んとせば、必ずその如く爲せるのである。故に救は神の賜物ではなくして、人間の努力の成果である。神は固より人間の救はるゝに必要な條件を供給するのであるが、此の條件と救はるべき機会とを聰明に且つ有効に利用する者は人間である。故に救は自力を以て奮闘力戦し、之を贏ち得たる者には神は之を與へるのである。相應の勳功もないのに、唯救を得んことのみ冀ふが如きは勝手氣儘の甚だしき者である。故に救は人が自ら己を救はんとする業であつて、神の業ではない、是を以てユステノスは洗禮を以て赦罪の記號なりと看做さずして、悔改の記號であると看做して居る。故にユステノスの考に據れば、救は信仰の結果でなくして、悔改の結果である。此に於てかユステノスの宗教は道徳的熱心であつて、宗教的趣味ではない。道徳的自力であつて、神に對して特別に感謝報恩の念を懷かしむべき餘地とは殆んど存して居らぬ。彼は斯の如くして基督教と道徳とを同一視したれば、基

基督教と世間との間に横はれる境界を抹殺してしまつた。而して基督教と哲學とを同一視せんと努力したのである。彼の考に據れば、世に僧俗の別は存すべからず。基督は今日に至るまで存せざりし新しき律令を與へず。彼は單に古き律法を公布したまでである。故に彼は基督教を以て律法なりと看做すよりも、之を啓示であると觀て居る。彼には神秘的要素なきを以て、神を禮拜すと云つても、是は人間が自己の創造せられたるを感謝し、且つ道徳律を守らんと努力するを指す者であつて、神と交通すとか或は基督と神秘的交通を爲すと云ふが如き意ではない。斯くて彼は基督教の特徴を成るべく低く語つたのである。

ユステノスは智力主義の人である。故に其議論は概括的であつて、事情を顧みざる所があると共に、萬事を平等化せんとする傾向を有して居る。随つて深さを缺くの嫌がある。然るに此の如く智力主義を愛し、普遍性を重んずる哲學者にして實に奇怪なるは、彼が預言を尊重して、基督教の眞理なる事を預言によりて周ねく論證せんと努力したる事である。彼が預言と云ふは精神的教訓又は啓蒙的指導と云ふ意の預言に非ずして、將來に於て生せんとする事件を豫告すと云ふ意にて之を用ひて居るのである。思想の幼稚なること實に驚くべきではないか。斯る意味に於て基督教を以て他教に優ると論じて、敢て恥かしからざりしを思へば、若し愛に人ありて、彼の基督教が八卦や易を商

賣するに何等の異なる所ありやと評するとも、吾人は之に對して辯解に窮するであらうと思ふ。

D、ユステノスの斷片的思想。如何なる大家と雖も自己の懐ける思想を残らず一々統一して、之を己が構成せる思想系統の中に類化することは容易でない。ユステノスにも斯の如き雜多の思想がある。此等は彼の本來有せる思想と直接何等の關係も有せぬ者である。而かも當時基督教會の問題となつたのであるから、當時の思想界に重きを爲せるユステノスは此等に對して何等かの意見を發表せずしては居られない。是れ彼が懐ける思想系統に直接縁なき者ながら、尙ほ今日吾人に知れて居るのである。吾人は今彼の懐ける斷片的思想の一二を記述する事とする。

(1) 彼の懐ける基督の地上統治論。彼はキリストが遠からず地上に再臨して、エルサレムをメシヤ國の首都と奠め、一千年間地上に君臨して、仁政を施すべしと論じた。彼は更に一千年の統治了りて後ち、一般の甦生と審判とあるべしと論じたのである。彼は基督の再臨を以て遠からず來る者であると判じて居つた。彼の説は先千年論 (Pre-Millennium) であつた。

(2) ユステノスの晚餐論。彼は偶々基督の死を以て神より人類に賜はるべき生命に關係あるが如くに論ずれども、斯の如きは彼の本來の思想と全然沒交渉である。彼は理を以て立つたのである。永遠の理性の上に立てる彼、豈に基督の死、即ち一時の歴史的事件、而かも地球上の一隅に起れる事件

を以て、凡ての人類に生命を與ふる機會を供給すと看做すが如き不合理の事があらうか。而かも彼がキリストの死を斯く解したるが如くに云ひたる事あるは事實である。蓋し是れ彼が時勢に妥協したのである。彼は元來贖罪と云ふ思想に對して深き興味を有して居らぬ。又成肉と云ふ思想にも温かき同情を有しては居らなかつた。然るに今や贖罪論や成肉觀に最も縁近き思想たる基督の死と信徒の受くべき新生命との間に存すべき關係に就いて其心を勞せねばならぬのである、洵とに奇なりと云はねばならぬ。又彼は基督の死を以て人類の罪愆を聖むる者であるなど論ずれど、是れ彼の懐ける根本的大思想と何等の縁因なき偶然の思想である。最後に彼は晚餐を以て「不死の食物」なりなどと稱し、吾人が之を飲食すれば必ずや吾人の身體に何等かの變化を生せしむるに至るが如き言を爲せど、是も亦彼の大思想には釣合ひの取れぬ話である。蓋し此の如きは彼の創見に非ずして、他より學びて無理ながら附き合ひせしめられたる彼が思想の副産物ならんと想像するも、敢て不自然の空想ではないと思ふ。ユステノスの立場より論せば、基督の死すべき必要は何處にもないのである。亦晚餐式とても彼の思想を圓熟せしむるに於て、毫も之を補助する所があるのではない。然りと雖どもイエスは實際死したのである。又晚餐式は當時の基督教會に於て靜肅に守られて、基督教徒間の團體は之によりて一層堅固となりて、世は漸次基督教の力に感化せられて居つたのである。ユ

エステノスはイエスの死や晩餐式に潜める意義を何とか説明せんと欲すれど、其意義は哲學者の理性的頭脳には明白でない。而かも彼は基督教徒として之に對して絶對的沈黙を守るを欲せない。故に想像の及ぶ限り、信徒の認容すべしと思はるゝ所の雜多の空想や空理を並列して、己の思想を述べ代りの役目を演せしめたのであると思はれる。

第五章 イグナシウス (Ignatius) の基督教

第一節 緒論

吾人はイグナシウスを論ずるに先立ち、其思想上の系統に於て彼と同じ派に屬して、彼よりも先輩なる、約翰傳福音書記者の思想を概論するの必要あるを觀る。約翰傳記者は何人なりや、吾人は必ずしも之を知るの必要はない。吾人は便宜の爲め假りに之を約翰と稱へる事とする。吾人が之を通讀するに當りて最も痛切に感ずるは、記者の思想が痛くパウロに類似せる事である。蓋し此類似點は左の二箇條に於て最も著しからうと思ふ。

一、基督の先在と其神性

二、基督教徒の生活が神との融合によりて成る事

基督の先在 (Pre-existence) と其神性とはパウロもヨハネも共に論ずれども、兩者間にありて多少の異なる所は、パウロに在りては此思想は何等の哲學的思索の問題となつた事はないが、約翰傳福音書に於ては是は思索上の大問題となりて一―一八の堂々たる名文と成りて遺つたのである。此序文

(Prologue)は到底哲學的素養なき者の書ける者ではない。縦ひ著者はロゴス (Logos)と云ふ觀念を當時哲學に於て用ゐたりしと同一の意義にて用ゐざりしとするも、兎に角にユステノスが同一の語を用ゐて哲學的にイエスを解せんと努めたるを、略ぼ同じ程度の努力と工夫とを凝らして、イエスの本性を説明せんと試みたる事だけは吾人之を許さねばならぬ。兎に角にパウロに在りては熱烈なる宗教上の信念であつたのが、ヨハネに入るに及んで著しく靜寂なる音調を帯びて哲學化するに至つたのである。

又基督教徒の生涯が神の靈若くは基督の靈と融合するによりて、之を神的であると看做すべしとの視點は、パウロもヨハネも同一であるけれども、パウロは肉を輕んじて大に靈を重んじ、肉に死して靈に甦るべきを主張したが、ヨハネは少しも肉を輕んずる様子を示さぬ。パウロはキリストが十字架に死せるを以て信徒が肉に死するの譬喩と爲し、基督の甦生を以て信徒が靈に活くるの象徴であると觀て居つた。そこで基督の十字架の死と其甦生とは吾人は單に歴史上の事件として之を重要視すべきのみならず、亦心靈上の永遠の眞理を象徴的に物語る者として之を尊重すべきであるとはパウロの考である。洵とに肉に死して靈に甦ると云ふ事は、パウロの神學思想の中心を成すものである。然るにヨハネは斯くも肉を輕んじない。故にイエスは約翰傳六五三―五六に於て「誠に

實に爾曹に告げん、若し人の子の肉を食はず、其血を飲まざれば、爾曹に生命なし。我肉を食ひ、我血を飲む者は永生あり、我末の日に之を甦らすべし。夫れ我肉は誠の食物、また我血は誠の飲物なり。我肉を食ひ我血を飲む者は我に居り、我も亦彼に居る」と明言して居る。彼は何故に肉を輕んぜざりしや。其理由は明ならざれど、是れ蓋し約翰は權現論 (Docetism)の極端なる主觀論に陥り易きを觀て、其の怖るべきを察し、基督の地上に於ける史的生活を重んじたる結果に非ざるなきかと思はる。多分約翰傳福音書と同一の人によりて著はされたるならんと思はるゝ約翰第一書には、明かに權現論を攻撃したと思はるゝ文が載せてある。即ち四二―三には「凡そイエス、キリストの肉體となりて臨り給へることを認はず靈は神より出づ。之に由りて神の靈を知るべし。凡そイエス、キリストを認はず靈は神より出づるに非ず、即ちキリストに敵する者の靈なり」と明言して居る。更に又信徒の靈が神若くは基督の靈と一致融合するにしても、パウロは猛烈に人間の努力を主張し、人間が奮戦苦闘して、遂に漸く神靈と一致融合するに至るべきを説けど、約翰に據れば人間は概して所動的 (Passive)にして、神の靈を受け容るれば、夫にて事済むが如くに理解されて居るやうである。故に彼は神靈を受容する事をパンを食ひ、水を飲むが如き半は無意識的なる動作に比して居る。パウロは個人が神靈と合せんとするに際し、自ら之を歓迎せんとする能動的 (Active)心作用の著し

きを示して居る。之に反して約翰は單に聖靈の個人に入り来るを平然として許すが如き趣を示して居る。故にパウロとヨハネとは大體に於て同一の思想系統に屬して居ると云ひ得るべけれども、ヨハネの思想は稍々哲學的、瞑想的にして、知識派 (Gnosticism) や權現論 (Doetism) の弊に懲りて、靜寂となるが如き痕跡あるは之を掩ひ得ぬと思ふ。約翰の主張せる所は眞理であり、恩寵であり、愛である。熟ら考ふるに眞理とは何であるか。其性質は大體に於て智的ではないか。眞理は固より知識 (當時知識派に用ゐし所に從へば *gnosis*, *gnosis*) の別名でないにしても、之と同種に屬すべき原理ではないか。固より約翰の所謂眞理なる者は宗教的眞理であるから、數學や論理學にて取扱ふが如き形式的知識ではない。又科學の原理の如くに客觀的成分の優勢なる知識でもない事は論を俟たないけれども、兎に角に彼の所謂眞理には宗教を以て道理であると看做す思想の著しく潜めるは疑ひ得ぬと思ふ。果して然りとせば、彼の所謂眞理は當時の哲學に共通なりし靜的 (static) 視點に立ちて眞理を觀賞したのではないか。知識派 (Gnosticism) の眞理は實に斯の如き者であつた。彼のスピノザ (Spinoza 一千六百三十二年生、一千六百七十七年死) が尊重せる「神の智的愛」 (Intellectual love of God) 即ち理智を以て天地永遠の秩序を樂むと云ふのは、動的視點より云へるのではなく、全く靜的悅樂の方面より考へたものであると思ふ。約翰の眞理にも其立場より論せ

ば、大に之に類する者があるではないか。又約翰は恩寵を説き、愛を薦むれども、正義を主張するの一事に至りては殆んど全篇中に之を發見し得ない。彼は神人の一致を説けども、人の罪を高調することは殆んどないのである。彼等は道德的奮闘に於て、到底パウロの如き猛烈なる經驗を嘗めたる人ではない。故に彼にはパウロ程の深刻熱烈なる道德觀はない。パウロは、如何に考ふるも、元來が猶太風の正義の觀念強き、意志の剛健なる人にて、預言者の氣魄を備へたる高邁の國士である。さればパウロは差別觀の上に築ける神人の融合を説いたのであるけれども、約翰はパウロよりも遙かに無差別觀に近き、神人合一觀を示して居る。故に約翰には中世紀のスコタス、エリゲナ (Johannes Scotus Erigena 八百十年生、八百七十七年頃死) に現るゝが如き汎神論的傾向を有して居ると思はれぬ事はないが、パウロには到底汎神論と成り得べき下地の存するを觀ぬ。パウロは徹頭徹尾動的生活を營みれば、此視點より萬事を達觀したのである。彼の心には神秘的成分深く潜めども、彼は自己の胸奥に於て燃ゆるばかり熱烈なる正義の觀念に基きて、神秘論を建設したのである。ヨハネは之をパウロに比するに、大に靜的であり、又知識的である。吾人はパウロの書翰を讀み了りてヨハネに入れば、宛然感情の高低甚だしく、思想の變化作用と想像力とが豊富にして、奇想の頻々として奔逸するブルノー (Giordano Bruno 一千五百四十九年生、一千六百年死) の哲學を去りて、「永遠

の相の下に」(Sub specie aeternitatis) 變化と時間とを超越したる所の、天地の真相を悟らんとて、一生を真理の爲めに靖獻せし、彼の静寂にして孤閑なりし、スピノザの倫理篇を讀むの感なきを得ぬ。約翰の見解は此の如く智的で、静的である。故に彼は宗教上の最高頂點を以て「唯獨りの眞神と其遣はし、イエス、キリストを知る」事に在りと看做して居る。彼は基督を以て教主 (αρχη) と云ふよりも教師 (διδασκαλος) であるを觀て居たのではあるまいか。自ら服従すべき君主 (κυβανος) と云ふよりも、共に樂を分つべき友 (φίλος) であるを考へては居らなかつたかと思はるゝのである。現に約翰傳には「師」とか「ラビ」とか云ふ事は著しく目立つて居るのである。然るにパウロの悟得したる基督教的生涯は無力なる罪の生涯より、活力ある靈の生涯に遷るのである。死より生に轉じ、肉より靈に入り、罪惡より聖善に進む所の動的過渡である。然るに約翰に據れば基督教的生涯は眞理を知りて之を味ふに在り、静的悟入の生命を送るにある。故に其立場は静寂ならざるを得ぬ。是を以て信徒の生涯は暗黒より光明に遷るにありと看做されて居る。蓋し光明は静的智見や悟道に伴ふ思想であつて、動的、力的の人生觀には稍々縁の遠き觀念であると云はねばならぬ。光明の特色は勿論暗黒を照らすのであるが、約翰は基督の大事業を以て神旨を世に現すに在ると看做して居る。彼のロゴス論には純粹の理性と云ふよりも、啓示と云ふ思想の優勢なる事は明かであると思ふ。ロゴス

は理性であるが、不可知的の理性と云ふ事は、縦ひ客觀界に存在することありとするも、人間に何等の意義をも齎らさぬ。故にロゴスと云へば、人間に啓示せられたる眞理と云ふ意に解するのが自然である。約翰はロゴスを高調したけれども、イエスの死と其甦生とは彼の主張した所ではなかつた。ロゴスは之を靜的に考察するを得れど、死は人生最深の悲劇であり、甦生は最高の活躍と希望とを隱約せる活劇であるが故に、吾人は之を動觀せざれば、其氣分に共鳴し得ないのである。パウロはイエスの死と甦生とを、殊に甦生を、基督教の牙城であるを看做し、之を極力主張した。十字架上の死は甦生に亞いで彼の高調した所であつた。蓋しパウロは基督の死と甦生とは個人的救済を完ふせしむべき契機の潜めるを信じたからであると思ふ。パウロは一方に於ては基督と共に十字架上に於て肉の生命を殺し、靈に於て基督と共に向上すべしとの神秘的なる神人の融合を尊重し、他方に於ては縦ひ義人は一時不遇にして、惡人の爲めに一生を不幸の裡に送るが如き事ありとするも、正義の神は之を見棄て、顧みざるが如き事なく、必ず其冤罪を雪ぎ給ふべしとの倫理的勢力を有して居つた。而して基督の死と甦生とは以上の見解を助くる者であると信じて居つたのである。然るに約翰にありては其倫理觀がパウロ程には猛烈でなかつたから、救を以て罪を脱して聖善の生涯に入ると看做すよりも、暗黒を去りて光明に入るべき智的生命であると解したやうに見ゆる。随つて彼

は基督の死と甦生を以て、之を倫理的に解するよりも、之を神秘的融合と云ふ意義に解したやうに思はるゝのである。

次にパウロとヨハネとの間に存する思想上の差異を述べれば、律法に就ける兩者の見解の相違である。パウロは外的律法を以て、靈に於て自由となれる基督教徒には全く無意義であると看做した。蓋し内心に於て基督の靈と一致融合せる人が律法を犯すことは理論上到底あり得べからざる事なれば、之に向ひて外的律法や誠律を課するが如きは、如何にも愚なる業であると判断したからである。故にパウロの信仰觀を主張せる人々の中には輕薄なる連中もありて、肉の慾を恣にして慚ぶる色なき者すら現れて來たのであつた。然るにヨハネは律法を以て萬人の遵守すべき神の道であると看做して居る。彼は倫理的奮闘の習練と經驗とに於てパウロの如く猛烈でなかつたから、律法と恩寵とを對峙せしむるが如き倫理的二元論とも云ふべき痛切なる見解を懷いて居らなかつた。随つて律法に對しても普通一般の人々の教ふる所と同様にて、單に神の善良なる命令なりと感じたのであらう。彼が律法を以て恩寵に反したる者の如くに考へたる痕跡は何處にもないと思ふ。然るに倫理的經驗の深刻なるパウロは、靈肉相互に矛盾すとの二元論を創設し、更に律法に對しては剴切なる解釋を施し、律法を恪守せんとする努力に伴ふべき重荷より人を脱せしめんとて、彼の信仰論即ち神人融

合觀を案出したのである。故にパウロには内なる人、即ち靈の内的律法は存したれども、外的誠律は彼之を無用であると判するに至つた。約翰は眞理を主張し、智的悟りを重んじて神人融合と云ふ神秘的一元論に達し、神の愛と其恩寵とを高調した。パウロは意志の努力に始まり、神人合一の妙境に達したのである。第四福音書著者がイエスをして「我と父とは一なり」(一〇三〇)と云はしめたる所以、亦此の如き視點に照らして之を判すべきではないか。パウロもヨハネも結局神秘的趣味に歸着したる點に於ては、一であつたけれども、其出發點と其道程とに於ては、兩者間には大に異なる者がある。ヨハネは智に起りて情に歸したが、パウロは意志の争闘に起りて情操の悦樂に了つたのである。ヨハネは瞑想的にして同一事實を反覆して熟慮考察するが、パウロは論争的態度を取り、進軍して止まぬ概ありと云へる。

パウロとヨハネの神學思想には、以上述べたるが如き差別があるけれども、要するに此の如きは大同中に於ける小異たるに過ぎない。此二者は其思想に於て大體同一系統に屬するのである。イグナシオスも亦此系統に屬して居る。パウロに萌芽を發したる宗教思想が、當時希臘の文化社會に周ねく流布したる、新プラトーン派と大體に於て同一系統に屬する知識派一流 (Gnostics) の思想に影響せられて、稍々智的となり、汎神論的傾向を帯びたる基督教哲學が更に一步を進めて、イグナ

シオスに至りて、其が原始的生命に著しく存したりし倫理的特質を脱落し、一層神秘的となり、更に再轉しては神秘的色彩を棄て、幾分か魔術的に化せんとしたる痕跡の存するを観る事が出来る。

第二節 イグナシオスの生涯と其著書

イグナシオスの年代は之を精確に定め難いけれども、第二世紀の初期であつた事は疑ふべくもない。彼の事蹟は彼の遺したる七個の書翰によりて漸く之を知るべきである。彼は時の政府の忌諱に觸れて、彼の任地たるスリヤのアンテオケ (Antioch) に於て死罪の宣告を受け、羅馬に於て猛獸の群中に投せらるべき刑に就かんとて、アンテオケより出發して羅馬に赴かんとする途上に於て、書狀七通を草したが、今日吾人に傳はつて來たのである。之に依りて察すれば、彼の刑に就きはトラヤヌス帝の治世中、即ち九十八年より百十七年までの間に生じた事であらうと推定するに至るとする。彼は此旅行中先づスムルナ (Smyrna) に滞在して左の四書を認め之を教會に發送した。

以弗所人に與ふるの書

Magnesia 人に與ふるの書

Tralle 人に與ふるの書

羅馬人に與ふるの書

以上は彼が格別親交なかりし教會に贈れる書狀である。彼將に小亞細亞を去りて、歐洲に渡航せんとしてアレキサンドリヤ、トロアス (Alexandria Troas) に滞留し、更に執筆して自己の知れる教會と教會内の名士とに書狀を認めた。即ち左の通りである。

Philadelphia 人に與ふるの書

Smyrna 人に與ふるの書

Polycarp 人に與ふるの書

以上三個の書狀は彼の親交ありし教會と名士とに贈れる者である。吾人が今彼の文を讀むに當りて感慨措く能はざる所以の者は、殉教者たるイグナシオスの精神の壯烈雄大にして元氣旺盛、實に儒夫をして起たしむるに足る者の活躍する事である。吾人は是より彼の神學思想を研究する事とする。

第三節 イグナシオスの基督教觀

イグナシオスは殉教者たる點に於てユステノスと同一であれど、ユステノスは哲學者にして彼は預言者である。其文と思想と氣分と兩者間には霄壤も管ならざる懸隔がある。而して其差異は詮ずる所、哲學者と預言者との間に於ける天分の異なるに基くのである。イグナシオスは果して當時流行したりし哲學思想に通じて居つたか否か、之を詳にせないけれども、其文中に哲學問題の現れて居ると思はるゝ點なきを以て之を推すに、彼は哲學に對しては大なる興味を有して居らなかつたであらうと思ふ。

彼の基督教に對して取りし立場は、哲學的にも亦倫理的にも非ずして、宗教的である。彼の議論は神と世界との關係や、基督の神性や、其生前存在を論ずる事等に集注せなかつた。彼は基督の神性や、其生前存在を假定して之を尊重したが、彼は之を以て基督教の中心的思想であるとは思ふて居らなかつたし、吾人も亦彼の基督教を斯る點より解釋すべきではない。故に彼の最大の興味は斷じて哲學的思索に存して居らぬ事が判明である。彼は救を論ずれども、彼の文中には罪より救はるゝ事を記載せる處は一個もあるまいと思ふ。彼が救と呼ぶは罪より救はるゝを指すのではなくして、死

より救はるゝを指すのである。故に彼の基督教は非倫理的若くは背倫理的であるとは云へぬけれども、特に倫理的であるとは云へぬ。而かも彼は神と人との融合を説くこと至つて懇切である。而して此融合は遂に永生を産むべき作用であると看做されて居る。是れ吾人が彼の思想の傾向を以て宗教であると云ふ所以である。而かも其宗教的なるは直ちに倫理的であるとの意ではない。一體希臘教は宗教的ではあるが、倫理的でない特色を帯びて居る。吾人は露西亞の宗教生活に就いて之が適例を發見し得ると思ふ。藝術家の宗教には往々此の如き者がある。我が國の眞宗の態度なども斯く云へるであらう。

イグナシオスの基督教を一言にて批評せば、之を永遠の生命に入るべき道であると斷ずる事が出来る。此點に於て彼は約翰と同一の徑路に屬する者である。而して彼は此生命を解するに當りて、之をパウロの如く倫理的に斷せずして、宗教的に解せるに於て、亦ヨハネに存せる思想傾向に餘程近寄つて居る。然り、洵にヨハネに始まりし傾向が彼に至りて一層著しくなつたのである。委しく云へば、宗教的なる點に於てはパウロもヨハネも甲乙の別なしと云へるが、倫理的なる點に於てはパウロは濃厚猛烈であるが、ヨハネはパウロに比して遙かに稀薄である。イグナシオスに至りては其倫理的色彩は殆んど灰色であつて之を發見するに苦しむ程である。されど彼の宗教的なるは最も鮮明であ

つて、此點だけならば、彼はヨハネに譲らぬと云へるかも知れぬ。パウロの所謂永生は倫理的に解したる神人の融合である。神の意志と人間の意志との投合である。故に永生は現在に始まり、死後に永續し、永遠の世に至りて完成するのである。彼の永生観は時間を假定せぬにはあらねど、時間の中に在りて最も著しき特徴ではない。此點に於てはパウロとヨハネとは全く等しいが、ヨハネはパウロよりも永生を稍々智的に、更に嚴密に云へば、知識派 (gnosticism) 風に解したるまである。然るにイグナシオスに至れば、永生を現世的に解する趣きが漸く弛みて、之を主として死後に永續すべき生命なりと云ふ意義に解釋したるが如くに思はるゝのである。而して此永生観は彼が權現論に反抗せるによりて、一種の特色を呈するに至つたやうである。

イグナシオスは猛烈に權現論に反對した。此點に於て彼はヨハネの後継者である。ヨハネ第一書四二、三には「凡そイエス、キリストの肉體となりて臨り給へることを認はず靈は神より出づ。之に由りて神の靈を知るべし。凡てイエス、キリストを認はざる靈は神より出づるに非ず」と云つて居る。以てヨハネも權現論に反對であつた事を推すべきである。無論ヨハネの頃には權現論なる術語は未だ存在せなかつたであらう。されど權現論式の思想の存したる事は歴然として之を掩ふ譯に行かぬ。イグナシオスの考ふる所に據れば、人間は身體と靈魂とより出來て居る。肉體なき靈魂は

未だ曾て存在した事はない。而して此二者は自然の儘にては共に死すべき性質のものである。故に如何にして身體と靈魂とを不朽ならしめやうと工夫するのが、イグナシオスの苦心せる根本の思想である。彼惟らく基督は本來神にして現世に生るゝに先立ち既に存在したのである。されば死後に於ても永續するは勿論である。彼は神なれば其身體も永遠に活きるであらう。其然るは彼の甦生せるに依りて明かである。又イエスの靈魂の不滅なるに就いては、彼は其理由を述べざれど、彼は之を確信して居つた。人間は基督に合體融和するによりて、其身體と靈魂とに永生を實現せしめ得べしと看做す所の考は、彼が思想の中樞を成すと云ふも妨げなからう。

彼は權現論に反對した。而かも彼は屢々 *dokein* (現るゝの意) なる動詞をさへ用ゐて權現論を攻撃して居る。故に彼はイエスの史的生活を輕んずる事が出来ないで、イエスの受難と死と甦生とを高調したのである。彼の所謂受難はイエスが己の肉體に於て受けたる眞實の遭難事件を指すのである。其死とは云ふまでもなく、イエスの十字架上に於ける肉體の死を指す。又彼の所謂甦生とは靈の甦生と云ふが如き微温るき議論に非ずして、イエスの肉體その儘の甦生を云ふ。萬事萬物の實在を説きて、其假有や假現を棄つるは、彼が思想の特徴である。彼はキリストの甦生せる身體を以て、イエスが生存中に有せし肉體と何等の異なる所なき、身體であると看做して居つた。彼は權現論に反對した

るが故に、イエスの史的存在や其事蹟を重んずるは固より當然の理である。而かも彼が、イエスの史的生涯に於て、特に其受難と死と甦生とを選んで之を高調したるは、抑も何の爲めであるか。就中彼がイエスの受難と甦生とを尊重したるは、更に一層の注意に値ひすると思ふ。是れ畢竟するに彼は科學者の如く事實の爲めに事實を重んずるのではなくして、イエスの生涯中受難と甦生とには、特に宗教的意義と價值とが深く潜んで居ると鑑定したが爲めである。彼は何故受難と甦生とに特殊の宗教的意義と價值とが深いと判断したるか云ふに、是は受難によりて、吾人がイエスと親密に融合し得べき者なりと信じたるが爲めであると思ふ。何故吾人は特に受難に於てイエスと合體するを得るか。彼は之を詳細に説明せないが、彼が受難を以て基督に一致融合し得べき方法であると考へた事は之を疑へぬ。之を普通の人情に訴ふるも、イエスの如き聖善の義人の爲し遂げたる壯烈の死が、如何なる點に於てか普通の人事以上に人生に感化を與ふべしと考ふるは、最も自然の思想法である。云はねばならぬ。是を以て初代教會に於ては、イエスの生涯の出來事に於て、就中イエスの受難と死と甦生とを尊重する風が一般に行はれたと見える。さればパウロは紀元五十二三年頃に著せる哥林多前書十五章に於て彼の受けたる傳説 (tradition) の内容として「我が爾曹に傳へしは我が受けし所の事にて、其第一は聖書に應ひて、キリスト我儕の爲めに死に、亦聖書に應ひて葬られ、第三日に

甦り、ケバに現れ、後ち十二の弟子に現れ給へる事なり」と明言して居る。是に由りて之を觀れば、パウロもイエスの受難と死と甦生とを重んじたるは、イグナシオスと同一なれども、イグナシオスにありては、パウロに於けるよりも、受難を以て信徒が基督と融合すべき接觸點であると看做す所の思想が著しく顯れて居るのである。凡て悲劇は人々の同情を惹起せしめ易い妙力を有して居る。殊に偉大なる傑士や聖賢の悲劇や遭難は此點に於て著しい。イエスの十字架上の死は此意味に於て名狀すべからざる融合力を有して居ると云はねばならぬ。兎に角にイグナシオスはイエスの受難を以て、信徒をして基督に融合せしむべき力を保有して居ると信じたのである。されば彼自ら殉教者として死に就くに當り、勇んで刑場に赴き、以て當時の信徒を激勵したのである。彼は自らの殉難によりて全く基督と融合し得べしと信じて之を疑はなかつた。

彼が晩餐式を以て「永生又は不死の樂」であると稱せしは、彼の思想に於て注意すべき事項たるを失はぬ。基督教を以て律法であると看做さずして、永生に入るの道であると解したる彼は、神に融合するによりて、神の永生に參與 (Participation) して其永生を受くるに至るであらうと信じた。而して人若し神に融合せんとせば、先づ基督の受難に合一せねばならぬ。而して之を完ふするの捷徑は自ら殉教者の生涯を経験する事である。蓋し殉教者の生涯と死とは最も親密に基督の受難の精

神に合一するからである。されど萬人が悉く殉教者となるべきではない。然るに晩餐式は受難其者に非ざれども、基督の受難を表象せる所の記號である。故に彼は之を守りて基督に合體し、依て以て永生を獲得を試みたのである。彼は斯の如く永生を得るの道として晩餐式を重んじたれば、後世加特力教會が之を以て聖奠(Sacraments)の一に數へ、其中に一種の奇蹟的怪力を包藏せる儀式として尊重するに至れる端緒が茲に開かれたのである。パウロは肉を棄て、靈に入るを以て救であると思ふが、イグナシオスは死より永生に入るを以て救であると思ふと判断したのである。而して此永生に入るの秘密は基督に親交するにあると看做した。此點に於て彼は大にパウロに類する所がある。彼が晩餐式を以て「永生の藥」であると思ふは、未だパンと葡萄酒が基督の肉及び血と變ずるのであると論せし變體論(Transubstantiation)を主張したのには當らないけれども、後世に至りて此説を構成せしむべき縁を造りしことは之を疑へぬ。

イグナシオスは基督敎を以て個人が基督と融合して永生に入るのであると看做したるが故に、彼は個人が基督に對して愛心を懷き、信仰を篤ふべきを主張した。此點に於て彼は亦パウロとヨハネとに近いことを示して居る。蓋し正義は差別觀を主張せしめ易い契機を多く隱約し、愛は無差別觀と神人融合の念とを高調せしむるの力を藏して居る。又此融合によりて生すべき新たなる産物を

聯想せしむるのである。正義は相對界を想はしめ、愛は絶對界を呼び起さしむ。正義は倫理界の支柱にして、愛は宗教界の妙趣を誦はしむるに於て力がある。倫理的であると云ふよりも、宗教的特徴に秀でたるイグナシオスが、愛と信仰とを高調するも豈に深き理由がないであらうか。

神人の融合を説くイグナシオスは、信徒と監督との一致融合を説くこと至つて懇切である。彼は監督を以て教會と同一視して居る。以て監督の位置の漸次尊重せらるゝに至れるを推すに足ると思ふ。彼信徒に勸むるに監督と協心同力して基督に事ふべきを以てし、其極監督と一致するを以て教に入るべき第一歩であるまで主張するに至つたのである。彼は教會を以て基督の身體であると思ふ。監督を以て教會であると看做したのであつたから、監督に逆ふを以て教會に反する者であると斷じ、進んで基督に逆を謀ると同一視したのであつた。彼は確かに制度化せられたる加特力教會を産むべき卵を有して居つたのである。

第六章 アイレナイオスの基督教

第一節 アイレナイオスの生涯と其著作

アイレナイオスは何時又何處に生れたりや、今日之を詳に知り得ざれども、彼が少年 (少年) の頃ボルカルボス (Polycarp) より教を受けしに就ては、毫も之を疑ふべき餘地はない。ボルカルボスが教の爲めに殉難せるは普通の傳説に據れば、百五十五年二月廿三日と云ふのであるが、アイレナイオスの教を受けた時は、ボルカルボスの殉難に先立つこと幾年たりしや之を知り得ざる事と、希臘語の Παις (少年) は十歳頃より三十歳頃までの人を指す事あるとの理由によりて、アイレナイオスの誕生時を確定する事は困難である。史家多くは之を百十五年頃であると判断して居る。又彼の誕生せる場所は小亞細亞であることは明かなれど、小亞細亞の何處なるや今日之を知り得ぬ。多分スムルナ (Smyrna) 地方であらう。彼は後ち小亞細亞地方を去りてゴール (Gall) 地方に移住したが、彼が何故に然か爲せるか、判明せぬ。兎に角にマルクス、アウレリウス (Marcus Aurelius) 帝が基督教徒を迫害するを默許せる結果、其弊害がゴール地方にまで延びて、彼地の基督教徒の窘しむ事夥し

かりし頃には、アイレナイオスはゴールのリオン (Lyons) に於て有力なる基督教徒であつた事は明である。彼はリオンの監督ポセヌス (Pothinus) が殉教するや、百七十八年拔擢せられて、リオンの監督となつた。其死せるは何時頃なりしや、之に判然たる證據はないが、百九十年以後であらう。兎に角に彼は使徒時代を去ること極めて近く、彼と使徒との間には唯一人のボルカルボスあるのみである。彼が殉教したと云ふ傳説もあれど、其眞偽は之を知り得ぬ。彼が教會史上に著名なるは左の諸點に存するであらう。

一、彼が復活祭に關して論争を調停せしこと。當時小亞細亞の諸教會に於ては、猶太の踰越節がニサン月の十四日に執行せられ、而してイエスの晩餐式も亦此日に執行せられたりとの傳説普かりければ、基督教徒は此日を以て基督の復活を祝ふべき日と定めた。之を十四日論者 (Quartodeciman) と稱した。然るに羅馬及びアレキサンドリアの教會にては晩餐式は金曜日に執行せられ、基督の復活は日曜日に生起せるを以て、十四日が日曜日に相當せざる時は、次ぎの日曜日になるまで復活祭を行ふべからずとの意見を持し、兩者間に毫も譲る色が無かつたのである。羅馬の監督ウァクトル (百九十三年より二百三十年まで在職) は、遂に憤りて、小亞細亞の諸教會に對して絶交狀を送らんとした程であつたが、アイレナイオスは之を憂ひて仲裁を爲したのであつた。

二、彼が知識派 (Gnosticism) のヴァレンティヌス (Valentinus) の説に反対せる事。知識派は、基督教を以て信仰であると云ふよりも、知識であると観ねばならぬとの主張の下に、組織せられたる、當時の所謂學者の理解したる宗教である。其立場は主理的であつて、基督教の歴史の意義には注意を拂はなかつた宗教哲學である。此主理的傾向は知識派に存して居つたのみならず、正統派に屬すと看做されたるユステノスにも著しいが、遂にセオフォラス (Theophilus) 百七十六年より百八十六年までアンテオケの監督) の如きは、基督教を以て啓示せられたる哲學であると看做し、歴史を無視するの極、創世記中に基督教の全部が含蓄せられたとまで断定したのである。其著アウトルクス (Autolykus) に與ふるの書は、三卷より成れる浩瀚の者であるが、其中に於ては全然基督教が希臘哲學や、詩文に優る事を痛論したけれども、全篇中イエスの名が一回だに現れぬ程に史的事件に無頓着である。アイレナイオスは之に反して、大にイエスの成肉論を主張したのであつた。若し基督教にして、幾分なりとも、哲學及び倫理より異なる所ありとせば、主理派の立場が改められねばならぬのであるが、アイレナイオスの史的成肉論は之を爲すに於て頗る有力であつた。

三、彼が東部の基督教に對して有する聲望は、恰もテルトリアヌスが西部の基督教に對して有せるのに酷似して居る。共に新たな神學思想出發の起點となつて居る。兩者共に主理派に反して

史的基督教を重んじて居る。故に吾人は之を鄭重に取扱ふの必要がある。

四、イグナシオスは、神學の中心を以て死と甦生とに在りと看做したが、アイレナイオスは、神學思想の趨勢を轉じて、成肉 (Incarnation) に向はしめたのである。是は餘程注意に値ひする。

五、彼は理論家であること云ふよりも、實際家であつて、當時の教會を擁護せんとして盡力せし事。

彼は此點に於て優にユステノスよりも實際の宗教生活を重んじたのである。

アイレナイオスの著作は極めて多かりしならんも、今日吾人に傳はれるは「過ちて知識と稱へられし者に對する反證と駁論」あるのみである。其他はヒポリトス (Hippolytus) ユーセビウス、エピフニアス (Epiphanius) 等諸家の著述中に散見する者に過ぎない。

第二節 アイレナイオスの基督教觀

アイレナイオスは、之を概観するに、理論家なりと云ふよりも、寧ろ實際家である。故に彼は當時存在したりし教會と其制度とを辯護せんとして力を盡した。然れども彼は到底クブリアヌス (Cyprianus) 程の實務家ではなかつた。されば其説ける基督教は、一方に於ては確定したる制度を指すのであるけれども、他方に於ては當時の社會に對して、多大の貢獻を爲すべき使命を保てる所の合理

的にして且つ倫理的なる思想を指して居るのである。即ち彼の觀たる基督教は、一方に於ては宗教的、形而上學的（痛切に之を云へば物理的とも稱し得るのである）であると同時に、他方に於ては倫理的、律法的であつて、道徳は救の源であると看做されて居る。此二方面は何時も著しく、彼の基督教觀に現れて居るのである。

アイレナイオスは、基督教を以て人類に救を供給すべき者であると看做して居る。然らば彼の所謂救とは其眞義果して如何。彼は之を(1)倫理的、律法的方面と(2)宗教的、物理的方面とより觀察したのである。前者の視點より解釋せば、人をして罪の支配より脱離せしむるを以て、救であるを看做すのであるが、後者の視點より判せば、人間に神的生命を給與するのが即ち救である。何故此の如く二種の救が必要であるかと云ふに、是は要するに犯罪には左の二個の心理現象が伴生する者であると看做されたからである。

- (1) 人間は惡魔の奴隸となりて、現今無能の状態に陥れる事。
- (2) 人間は神的生命を享樂すべき權利を失ふに至れる事。

アイレナイオスはアダムの原罪を信じて居つた。固より原罪の觀念が神學思想體系の全部を支配するに至つたのは、アウグステヌス (Augustinus) の時であるけれども、其萌芽は既にアイレナイ

オスに胚胎して居る。精細に攻究せばパウロにすら多少原罪觀念の痕跡が現れて居るとも云へる。アイレナイオスは、アダムが罪を犯さざりし頃は、彼も完全なる意志の自由を保持したりしも、犯罪後は其能力は罪の毒に染みて、善を爲し得ず、又善を踏まんとするの勇氣も挫けたるのみならず、遂に其害は延びて後世の子孫に傳はつたのであるから、今日となりては何人と雖ども全然罪惡より自由なるを得ぬのであると看做して居つた。即ち人間は犯罪すると同時に、意志の自由が奪はれたのであると判断したのである。されど吾人が人間を以て道徳的存在者であると許す以上は、絶對的に意志の自由が滅んだと看做す譯に行かぬ。一體希臘の神學者等は、上はユステノスより下はダマスコのヨハネに至るまで、意志の自由を否定しなかつたのである。そこでアイレナイオスも理論上に於ては、アダムの原罪の毒を受けたる今日の人間と雖ども、罪を犯さずして生活し得べき可能性を有する事を認容せざるを得なかつた。アイレナイオスは、斯くして罪なき生涯を経験せる者を義人と呼んだ。

されど個人が義を行ふたのみでは、直ちに其人を救はれた者であると看做す譯に行かぬ。實に正義以上の勢力が加はりて義人を援助するに非ざれば、救は實現せらるべきに非ずとは彼の所論である。彼若し救を以て、純然たる倫理的に解して、罪より脱離するに在りと看做したるには、彼は

正義の人を以て直ちに救はれたる人であると判じ、之にて満足したのであつたらうけれども、彼には、一方に於ては基督教を以て神の誠律を守るに在りと看做す所の共観福音書の見地に加ふるに、更に基督教を以て永生であると看做す所の第四福音的の立場が入り亂れて居る。彼の會得せる此見地は、直接イグナシオスの感化を受けて、茲に到れる者であるか否かは之を知るに由なきも、兎も角も單に思想として之を觀れば、著しく之に類して居る。彼は基督教を以て神の生命を得しむる所以の道であるを解し、理論を以て彼此と議すべき者ではないと悟つた。是れ猶ほ吾人が神を充分に知り得ざるが如く、亦何故ナイル川の水が時を定めて漲溢するか、何人も能く之を理解し得ざるが如く、亦何故に海の潮が略ぼ時を定めて進退するや、之を窮め得ざるが如きものであつて、神の賜ふ生命が如何にして人に適用せらるべきや、吾人は之を知り得ないのである。然れども神の生命が人に與へられざる時には、人は縦ひ正義を行ひたればとて、夫のみにては決して神の生命に入り得ないのである。彼は人が罪を犯して神より遠かつたのであると論じて居る。而して彼之を高調すれば、勢ひ罪を犯さざる場合には人は當然神に近づき、能く神の聖旨と一致和合して、神の生命を己が衷に有したりしならんを認容せざるを得ざる筈である。而して斯る場合には正義の人は當然神の生命を自ら保有すべしと看做さざるを得ざる筈ではあれど、何故か彼は斯く單純なる合理的判斷にては安んぜず、救には

正義を遵奉する以外に、人間以上の神力が加はるるのを必要であると判斷したのである。彼は明かに正義と救とを峻別して一を道徳的とし、他を宗教的であると看做して、其宗教論を構成したのである。アイレナイオスの神學思想に特有であると看做すべき見解には、人を神と爲すと云ふ論(假に之を神化論と云つて置く)があるが、是は頗る奇態なる考にて、彼の痛く高調した所である。人間が神の生命を受くることは果して如何なる事か、其意義は之を神化論に照して判すべきである。アイレナイオスの見解に據れば、救を受けたる人とは、神化作用(Delivation)を圓滿に受けたる人を指すのであつて、其神化作用とは、至高神の實體が人間の衷に附與せられたるを云ふのである。神の實體が神より人に傳はりて、人間の實體が漸次變化して行く作用は、即ち神化作用であつて亦救である。兎に角に救はるゝと云ふ事は單純なる悔改ではない、唯心の變化するのみではなくして、人間の本質本性が化したるを指すのである。即ち死すべき人が遂に不朽の人と成るのである。單に靈魂が不朽となるのみならず、其身體も變化し、肉其物までも神と化するのである。而して此肉の神化作用は、時間の有限なる現世に於ては到底完ふし得られないのであるから、死後に存續して其完成を期せねばならぬ。隨つて救は死後に至らざれば完結せざる者である。彼は斷じたのである。而して人間が遂に此神化作用を無窮に繼續して之を完了するに至らば、其人は果して絶對神と何等の異なる所なき

に至るべきやと云ふに、彼は然りと答へなかつた。彼は天に於て救を満足に受けたる人と至高神とを峻別したが、兩者間の差別は如何に異なつて居るか、之を明かに示さぬ。そこで神と神化作用を完了せる人との別は頗る曖昧となつてしまつたのである。

以上論せし所に照らして之を觀れば、吾人はアイレナイオスの思想が、幾何計り基督の宗教やパウロの信仰觀と異なつて居るかを知らざる事があると思ふ。基督もパウロも、救を以て主として倫理的に解釋して、現在に於ても之を享樂し得べき者であると觀て居つた。パウロの信仰論即ち宗教的生活觀には、神秘的要素があつたけれども、彼の神人融合論は未だ曾て倫理的軌道を脱離した事になかつた。是に由りて吾人はアイレナイオスが、幾何計り遠くパウロより離れたりしかを知ると同時に、亦幾何計りイグナシオスに接近して居つたかを推す事が出来るのである。彼が斯く肉體の神化作用を營むべき事をさへ唱へたのは、明かに當時の知識派に普く行はれたりし權現論の方に痛く反對した事を示して居る。彼が肉體の神化作用を唱へたるは、一方より之を觀れば、大に肉體の尊重すべきを隱約したる如くに見ゆれども、他方より之を觀れば、肉體を不完全であると思ひたるが故に、其神化すべきの必要を唱へたのである。夫のみならず、肉體の存する現世に於ては、到底完全なる教に入るを得ぬと信じたのであるから、アイレナイオスも肉を以て劣等であるを看做せる思想の影

響を蒙れる事は、之を否定し得ないのである。

吾人若し罪を犯さざれば、吾人は單に神の生命を其身に受容するのみにて、其救は充分なる筈である。されど人既に罪を犯したりとせば、救を完成するに於て必要なる作用は二重とならねばならぬ。即ち

第一には個人が惡魔の管轄を離れる事及び

第二、神化作用を成就する事を遂行せねばならぬ。

アイレナイオスは基督が此二重の作用を完ふしたのであると信じた。彼の考に據れば、基督は惡魔と戦ひ、之に勝ちて、罪に沈める人類を惡魔の管轄範圍より脱せしめたのである。人類ありて以來アダムの子孫にてありながら、自ら惡魔の支配を脱して自由の身と成れるは、基督を以て嚆矢と爲さねばならぬ。アダムは試惑に敗れて罪を犯し、其害毒を後世子孫に遺すに至つた。然るに基督は之に反して能く試惑に勝ち、惡魔を征服し、斯くて彼はアダムの子孫に附與するに、アダムが犯罪以前に於て、曾て占めたりし、無垢純白なる位置を以てしたのである。故に基督の事業は正しくアダムの爲せる所に反對であつて、アダムによりて始められたる業を一々破壊して、人間を自由ならしめねばならぬ。是が基督の最大目的であらねばならぬと判斷せられたのである。而して基督は之を成

就せんが爲めに遂に死んだのである。イエスの死は第一に彼が絶對的に神に従順であつた事を示して居る。若し基督にして神に従順でなかつたならば、彼は死する事を爲さなかつたのであらう。斯の如き絶對的服従は普通の人間の能くすべき所ではない。基督の之を能くせるは、彼が神であつたからである。即ち基督の意志が神の意志と全然一致したるが故に、基督は神に絶對的服従を爲したのである。若し基督にして神性を有せざりし單純の人なりしならば、彼の中にはアダムの原罪其勢を逞ふして居る筈であるから、彼は決して自己を罪と死とより脱離せしむる事を能くせなかつたであらう。イエスは一旦死んだけれども、後ち間もなく甦生したれば、彼は全く死に支配せられたのではなくして、結局神に支配せられたるを證明するのである。彼は基督の死と甦生とを以て、個人が惡魔の管轄範圍より脱離し得べき可能性の保證であると看做して居る。彼惟らく人若し神に對しし従順にして死に就かば、神は必ず之を復活せしめて、惡魔の管轄より脱せしむるに相違がないと。

アイレナイオスは、基督の死に對して、以上の意義以外に第二の意義を發見して居る。彼の考に據れば、基督の死は、彼が救主として存せんが爲めには、人間の經驗すべき事を悉く味ひ盡くすの必要あるによりて起つたのであるとの意義を有して居る。アイレナイオスの考に據れば、基督は神であつたから惡魔に勝つたのである。されど全能の神が渺たる惡魔に勝つたと云ふのみにては、何人も

の獎勵とはならぬ。そこで基督は人なるが故に、彼は普通一般の人の經驗する所を悉く經驗するの必要がある。基督は人間たる以上は一旦死を嘗めねばならぬ。彼は之を經驗して人間の事を最も痛切に覺知するを得たのである。彼は眞に死したれども、死に終らずして遂に甦つた。故に彼は最も適切なる救を人間に與ふるを得るに至つたのである。アイレナイオスの有名なる成肉論も、其根本の思想に於ては、イエスが救主たらんが爲めには、人間の經過すべき經驗を嘗め竭すの必要ありとの見地に基いて居るのである。

アイレナイオスの考に據れば、基督に於て神と人とは全く一致融合して居る。故に基督は神と人との融合せしめて完全なる救を實現する事が出来る。而して基督の中に成れる神人の融合は成肉に外ならぬ。彼は大に成肉を重要視し、神學の中心問題を基督の死と甦生とより轉じて、之を成肉に移らしめんとする傾向を夥しく露出して居る。概して云へば、死と甦生とはイエスの受けたる壯烈無比の悲劇であるから、之が人心に與ふる感化は倫理的である。即ち義侠心とか、使命と信念とに對して懐ける忠信至誠の心とか、博愛の精神とか、逆境に處して益々異彩を放つべき徳光とかを聯想せしめ易いのである。故に吾人の宗教觀が痛く倫理的なる場合には、イエスの十字架上の死及び勝利と報賞との象徴たる甦生は、一般に高調せらるゝ傾向を有して居る。然るに成肉は概して神人の融合を説

くに便宜である。死と甦生とは倫理的なるに、成肉は哲學的なると共に宗教的である。然らアイレナイオスの思想を通観するに、其傾向がイグナシオスの思想と均しく、倫理的であると云ふよりも、寧ろ哲學的又は宗教的であるは之を掩ふべきではない。彼の考に據れば、基督は人にして神なるが故に、彼はアダムの能くせし所を悉く爲したのみならず、進んでアダムの能くせざりし所をも爲したのである。而して彼が人にして亦同時に神たりし事實は、成肉事件に於て最も明瞭となつたのである。基督の肉と成りしは、人をして神と成らしめんが爲めである。そこで彼は「我儕をして基督の如く成らしめんが爲めに、我主基督は我儕の如く成り給へり」と云つて居る。彼の唱へたる成肉論は、勿論神のロゴスが吾人の有するが如き歴然たる血肉と成つたと云ふので、全然權現論に反對して建てられた所の思想である。彼は、イエスを以て人間の嘗むべき經驗を残す所なく味ひ盡したと看做した。基督は凡ての點に於て人間であつたが故に、彼は窮厄の地に陥りし人間を救ひ得るのであるとは、彼が高調した所の思想である。彼は此點に於て「我儕が荏弱を體恤すること能はざる祭司長は我儕に非ず。彼は凡ての事に於て我儕の如く誘はれたれど、罪を犯さざりき」(希伯來四一五)と云へる希伯來書記者と其見を同ふして居る。

然らば肉と成りし神は如何なる神であるかと云ふに、アイレナイオスは此點に於てユステノスと

其見を異にして居る。ユステノスは元來が哲學者である。彼は神を以て不可知的存在者であると看做したので、無限絶對の神が有限界に出沒すべしとは想像し得ざりしを以て、彼は人間社會に現る、神を以て、絶對神であると思はずして、相對神であると判じ、イエスを以て第二神であると論じた。然るにアイレナイオスは其性が本來宗教的である。彼の欲する所は、人間が無限の價値ある神を捕へんことである。故に彼は有限にして相對的なる神が、人間界に現れたと云ふ事を以て格別の價値あるべしとは感ずるを得ぬので、無限絶對の神が親ら肉と成つたと看做した。要するにアイレナイオスに於ては、宗教的需要が哲學的理智に勝ちて、彼が構成せる神觀に其儘現れたのである。大體に於ては、ユステノスもアイレナイオスも哲學的には同様の神觀を懷いて居つたのであるが、兩者の高調點には十分の差異があると觀て宜しいと思ふ。アイレナイオスはロゴスが肉と成つたと云ふ點に於て、ユステノスと同一の立場にあるけれども、彼はロゴスを以て神に對して從屬的、將た隸屬的位置を占むるであらうとは信じない。彼の所謂ロゴスは、其本質と品位と作用とに於て、何等神と擇ぶ所がないのである。當時成肉論を口にする者、何れもロゴスが肉と成つたとは云つたけれども、神が肉と成つたとは云はなかつた。然るにアイレナイオスは明かに神が肉と成つたと斷言して居る。故に彼にありては神とロゴすとは、全く同一の實體を指すのであると觀て差支がないと云へる。

アイレナイオスはユステノスの如く複雑なるロゴス論を爲さず、亦之を屢々論じもせぬが、彼が之を爲す時にはロゴスを神と同意義にして用ゐて居るのである。彼の見地に據れば、神は啓示せられざる絶対無限者にして、ロゴスは啓示せられたる神を指して云ふのである。彼は未だ三合一體論を知らないのであるから、彼には父、子、聖靈の語こそあれ、彼は此三者の相互關係などは未だ論ずるの餘裕を有して居らぬ。彼には二元論的思想も存して居らぬのであるから、三元論は無論存して居らぬ。故に彼の説ける神とロゴスとは何處までも同一である云はねばならぬ。彼は時として基督を以て神に對して從屬的位置にあるが如くに論ずる事がないでもないが、吾人は之を以て彼がロゴスを神の家來の如くに取扱ふたとは論ずるを得ぬ。固より彼は史上のイエスを以て神の支配の下に在りたりと看做したが、是は敢てロゴスを以て神と同一視するのを妨げぬのである。縦ひ彼の論には細末の點に於て首尾一貫せぬ事があつても、要するに是は人間に有り易き普通の弱點であつて、毫も彼が懐ける神とロゴスとを同一視する立場を破壊するには足らないのである。彼は史上のイエスに於て眞正の神が肉と成り、人と成りて、茲に神人の合一が成就したればこそ、人の神化作用も行はれ、救の大業も完成し得るに至ると看做したのである。

然らば此救は如何にして成就せらるゝであらうか。吾人は是よりアイレナイオスの意見を研究せ

ねばならぬ。理論上より云へば、基督は悪魔を征服し了つたと云ふのであるから、悪魔は最早罪人たる人間を捕虜として保留すべき權利を有して居らぬ。故に神は無條件にて罪人を赦免し得るのである。されど神は何等の條件をも附せずして赦罪の恩典を施すことはない。何時も洗禮を其必須條件として要求するのである。人若し洗禮を受ければ、其時に神は凡ての罪を赦し給ふのである。此に於てか人間は一旦失ひたる自由意志を恢復し得て、復び正義を行ひ得るに至るのである。其狀宛然墮落以前に於けるアダムの場合のやうである。然り、此場合に於ける人間はアダムよりも一層有利なる位置に立ちて居る。何となれば彼は一度罪を犯して既に深き經驗を積み、犯罪以前よりも聰明となり、罪の試惑に勝つべき術を知つて居るからである。

然らば、神は如何なる標準によりて、人の罪を赦すものなりやと云ふに、是は人間の勳功を目安と爲して後に赦罪を爲すのではなくして、全く神の恩寵によりて人間に施さるゝ所の慈悲の業である。されば人間は、神の恩寵に感激して、精勵以て善業を爲し、徳に進むべき筈である。然るに、人若し悔改後に於て罪を犯す事あらば、神は最早之を赦すことがあるまいとはアイレナイオスの意見である。此點に於て彼は、希伯來書の記者が六六に於て『墮落する者は神の子を再び十字架に釘て顯辱とするが故に、復た之を悔改に立ち返らること能はざるなり』と云ひ、又一〇二六に於て『若

し我儕眞理を曉得せられし後ち、尙ほ放縱に罪を犯さば、罪を贖ふ犠牲またあることなく、惟おそれて審判を待つこと、仇敵を焚滅さんとする烈火のみ遺るなり」と云ひたる思想に符合して居る。若し受洗後の罪が果して赦されぬ者であるとすれば、吾人は洗禮を何時受くべき者なりやとの論の生じ來るのを避ける譯に行かぬ。故に爰に人あり縱ひ何時までも悔改めずして、犯罪を繼續することありとするも、若し彼が死に瀕せる頃洗禮を受けさへすれば、赦罪の恩典に浴し得べき望ありと看做し得べきも、不幸にして若し彼が幼時に於て洗禮を受けたる場合には、洗禮後の犯罪に對しては、永遠の刑罰を免がれ得ぬと云ふ事になるから、早く悔改めて受洗せる者は大なる損失を招くべしとの奇妙なる結論に陥るやうになつた。現にコンスタンチヌス大帝の如きは、アイレナイオスよりは稍々後代に屬すれど、今述べたるが如き懸念の爲めに、死する前日まで受洗式を日延べしたのであつた。固より此の如き思想は不健全である。故に之を矯めんが爲めに教刑(Penance)説が起つたのである。而してアイレナイオスは之に同意したのである。何れ教刑に就いては後に之を論ずる機あれど、今一言以て之を云へば、教會の意を満足(Satisfaction)せしむべき難行苦行や、慈善の業や寄附等を爲すのを指すのである。吾人はアイレナイオスが受洗後の罪は赦さるゝ事なしと主張するより察すれば、當時の基督教が漸次制度化せられたるを知る事が出来る。洗禮が斯くも重要視せらるゝに連

れて、當然起つて來た事は、洗禮式に用ゐらるゝ祝禱(Baptismal Formula)が痛く尊重せらるゝに至つた事である。之に次で使徒信條らしき者が作成せられ、信仰規則(Regula fidei)なる者が重要視せられ、聖書の權威も一層顯著なるに至つたのである。此事に就いては後章に詳論する積りなるが、兎に角にアイレナイオスに至りて、其所謂基督教とは、最早主觀的精神を指すのではなくして、益々客觀化せられ、制度化せられたる基督教を指すのであることは炳乎として之を疑へぬ。

アイレナイオスが救に至るべき條件として、洗禮を受くべき必要ありと看做したる所以は、既に説いた通りであるが、彼の之を必要であると看做したる理由は、洗禮に二様の意義が潜んで居ると思ふたからである。即ち彼は受洗者が之によりて罪より脱離すると同時に、進んで正義を行ひて、神化作用を完ふするに至るべしと考へて居つたからである。人間は洗禮を受くれば、直ちに惡魔の支配を離れて、罪惡と絶縁すべき消極的條件を完ふすると同時に、又正義を爲し、神化作用を完ふし、永生を實現すべき積極的條件を充たしたものと觀るべきである。彼は個人が正義を遂行し得る所以の者は、全く受洗の結果に外ならぬと思ふた。彼は受洗を以て惡魔の管轄を脱したる事を示すべき獨立宣言式の如くに考へたるが故に、受洗者は爾後自由行動を取るを得べく、隨つて惡魔の所業と反對なる正義をも爲し得べき者であると斷じたのである。而して若し受洗者が正義を行はば、神は其報酬として

必ず之に神化作用を給ふべしと看做した。茲に注意すべきは、アイレナイオスの主張せるは個人が正義を行ふ事又は自ら正義と融合すべき事であつて、基督と融合すべき事に非ざる事である。是は基督と融合して永生を得べきであるとの持論を有せる彼の態度としては、稍々奇怪なる現象である。云はねばならぬ。彼は今や救を説くに當りて、何故、基督と融合するの必要よりも優りて、正義と合するの必要を説くに至れるや。其理由は甚だ明かならざれども、蓋し是れ彼には其根本思想として、基督教を律法であると解釋したる所があつたからであらう。律法を重んずれば、必ずや神に従ひて正義を行ふべきを主張せねばならぬ。彼は正義を如何に解したのであるか、是より之を説く事とする。

アイレナイオスは正義の内容を以て(1)信仰と(2)行爲とより成ると看做した。行爲とは正義に適ふ善良の行爲を指すので、是には何も不思議なる事はないが、彼の信仰論は稍々異彩を放つて居る。彼は信仰を以て一種の行爲であると看做し、随つて之に一種の功徳が潜んで居ると判じた。即ち信仰は正義に値する効力を保有して居ると観て居る。以て彼が如何に信仰を重要視したかを知る事が出来る。彼は信仰を以て一種の行爲であると看做すのみならず、之を以て信仰規則 (Regula Fidei) を承認す云ふ、即ち客觀的にして智的なる標準に一致する事を指す意義にも解したのである。され

ば彼の主張する信仰は、最早パウロの説けるが如き主觀的精神状態を指したのではなくして、實に教會に於て其内規として確定せる、信條に一致すべき智力上の承認を指したのである。此の如きは信仰の制度化せられたるに伴ふ自然の結果である。信仰を此の如く客觀的に解すれば、之を律法の如く看做すに至るは自然の勢である。アイレナイオスが、一方に於て信仰であると観たる基督教を以て、他方よりは律法であると観たのは、當然であると云ふべきである。

然らば基督教の律法とは何であるか。アイレナイオスに據れば、是れ正しく人心内に彫まれたる自然律 (Natural Law) を指すので、要するに基督教は此自然律を再び天下に宣明したるに外ならぬ。然らば彼の所謂自然律とは何を指すかと云ふに、是は十誡の如き道德律を指すのであつて、決して儀式上の規則 (Ceremonial Law) を指したのではない。彼は儀式上の規則を以て、單に猶太人を教育して、漸次十誡を知らしめんが爲めに、暫時豫備せる一の方法に過ぎぬと看做した。是は大學に至らんが爲めの小學である。故に儀式上の規則には何等の獨立的價值がない。されば人若し十誡に到達せば、儀式上の規則は當然無効とならざるを得ぬのである。そこでアイレナイオスが自然律と云ふ時は、人間界を離れたる自然界の物理的法則ではなくして、人間の本性に順當なる法則と云ふ意であつて、此自然律の眞髓が道德律である事は明かである。故に基督教徒の遵奉すべき者は、自然

律たる道德律のみとなるのである。外より壓迫を受けて無理に屈從せねばならぬ類の規則は、彼の顧慮したる所ではない。基督の事業は、此自然律を何人よりも判明に、又痛切に天下に宣言したる所に存して居る。基督の教訓の主眼とする所は、外部の規則に非ずして、内心の道德律であるが故に、基督教の主張する所は、單に不潔なる行爲を避けんとするのみではないので、夫よりも大切なは、洵とに不潔不淨なる雜念雜情を排斥する事である。基督教は、斯の如く天地に悠久なる自然律を再び判明に天下に向つて宣言するのであるから、基督教には何も新奇なる點はない。

人若し正義を守りて其行爲を律せば、神の靈は人心内に活躍して其心を變化せしむるのである。蓋し正義は神靈の活動を助長するのであるから、正義を行ふ者は、日に月に益々、神化作用の己が身に増進するやうに努むる事に成るのである。此點に於てアイレナイオスの議論は、大にパウロの立場に似て居る。されど精細に論ずれば、兩者間に多少の差異もあるのである。パウロに在りては、人間の自我は殆んど神又は基督の聖靈の衷に没入して、自我は滅びたらんが如く、自我の痕跡が殆んど現れない。而して著しく人心内に働く所の者は基督の靈のみである。然るにアイレナイオスにありては、神の靈は人の弱きを助けれども、人心内の主動者は人間であつて神ではない。故に人間が正義に屬むに非ざれば、神化作用が深入りする譯に行かぬ事となるのである。

以上論ずる所にて、アイレナイオスの基督教観の綱領を叙述した積りであるが、茲に注意すべき一事が残つて居る。即ちアイレナイオスが基督を以て舊約書よりも重き權威であると評價した事である。彼以前にありては、學者多くは舊約書に基きて基督を批判したれども、彼は基督によりて舊約書を批判したのである。當時基督教會に一般に行はれたる筆法より論せば、基督の事は舊約書に誌されたる所に應ふが故に、彼は真正のメシヤであるに相違ないと斷言するのが普通であつたのに、アイレナイオスは、舊約書が基督の事を誌したるを以て、真正の書類であると云ふやうになつたのである。此に於て從來の批判の標準が全然轉倒するに至つたのである。以て當時幾何計りイエスの價值が、普く教會内に重んぜらるゝに至りしかを示すと思ふ。是が一步を進むれば、イエスの言行を記載せる使徒の書類（即ち新約書）が標準となりて、舊約書の價值を批判するに於て最大の權威を有する事となつたのである。

第七章 使徒信條の由來と其眞義

第一節 使徒信條の由來

基督教會に信仰の條目を列擧したる信條なる者の存することは、普く世間に知れ渡つた事である。而して此信條なる者は、概して異端や爭論の起つた時に、自説の主張點を高調せんが爲めに作成した者であるから、何も反對のなかつた時に冷靜に考へて、何等利害得喪の念なしに、眞理を眞理の爲めに書いたものとは違ふが、信條は孰れも當時の神學者や宗教家が、基督教に取つて大切であると判断したる點を述べて居ると云へる。信條の作成せらるゝや、既に論敵に對抗せんとの目的があるから、之に由りて基督教の眞髓を公平に判断せんとする唯一の材料とせば、多少一方に偏する嫌はあるが、之に由りて信條の作成せられたる時代の人々を感動せしめたる精神を窺はんとするには至極適當である。基督教は長き年月に亘りて人心を支配したる宗教であるから、單に一時代のみ思想や信仰にて、全斑を判断するは不公平である。されど基督教にも危機はある。其危機に生じたる思想や信念は、比較的に他の時期に生せる者よりも、長く人心を支配する所の力を有して居つ

た。故に斯る危機に生起したる信條の由來や意義を論ずる事は、基督教の精神を捕捉する上に於て、有益である事は勿論である。

基督教會に世界的 (Ecumenical) 又は Catholic) 信條と稱せらるゝ者が三ある。即ちニカヤ信條とアサナシウス信條と使徒信條 (Symbolum Apostolicum) とである。以上の三信條は必ずしも世界孰れの地に於ても、異議なく用ゐられたと云ふのではないけれども、比較的他の信條よりも廣汎に用ゐられた者である。故に史家は之に『世界的』と云ふ形容詞を加へたのである。以上三個の中で使徒信條は、今のまゝでは一番古いとは云へないけれども、現今の使徒信條の基を爲した所の古代羅馬信條と稱する者は一番古いのみならず、亦孰れよりも廣く用ゐられたものである。予が此文を草する目的は、此使徒信條の眞正の意義を闡明せんとするにある。されど其意義を明かにする爲めには、是非とも此信條の作成せられたる時の歴史的背景を明かにせなければならぬ。故に先づ其由來を記述する事とする。

使徒信條とは第一何を指すか、之を明かにせねばならぬが、幸に是は讚美歌第四百八十四に載せてある。之を研究の便宜の爲め、三段十二區分に分ちて左に轉載する (區分は予の爲したる者である)。

- I 1、我は天地の創造主、能はざる所なき父なる神を信す。
- II 2、我は其獨子我儕の主イエス・キリスト、
- 3、即ち聖靈によりて妊める處女マリヤより生れ、
- 4、ポンテオ・ピラトの時苦を受け、十字架につけられ、死にて葬られ、
- 5、陰府に降り、第三日に死者のなかより甦へり、
- 6、天に昇り、能はざる所なき父の神の右に坐し、
- 7、又生ける人と死にし人とを審判かんが爲めに彼處より來り給ふ主を信す。
- III 8、我は聖靈と、
- 9、聖公會と、聖徒の交際と、
- 10、罪の赦しと、
- 11、身體の甦生と、
- 12、窮なき生とを信す。

此信條は、現在の儘にては紀元五百年より以前に溯ることは出来ぬと思ふ。されど紀元五百年頃にも、矢張り之を『使徒信條』と呼んだ。斯くも後世の作に『使徒』の名稱を附するは、餘程變態

であるから、何か之には仔細がなければならぬと思はざるを得ない。此時代より以前の書類を研究すると、之よりも以前に羅馬に於ては、既に此使徒信條よりも短き者を用ひて居つた事が判明である。即ちルン・ヌーメ (Turranus Rufinus) が、其著『使徒信條釋義』(Expositio Symboli Apostolici) (三百九十) に於て信條を載せて居る。此信條は誰が觀ても、現存せる使徒信條よりも更に古くして、且つ短き者なる事は之を疑へぬのである。今全文を左に載す。

- I. 1. Credo in Deum Patrem omnipotentem;
- II. 2. et in Christum Jesum, Filium ejus unicum, Dominum nostrum,
3. qui natus est de Spiritu Sancto et Maria virgine,
4. qui sub Pontio Pilato crucifixus et sepultus,
5. tertia die resurrexit a mortuis,
6. ascendit in caelos,
7. sedet ad dexteram Patris,
8. unde venturus est judicare vivos et mortuos;
- III. 9. et in Spiritum Sanctum,

10. sanctum ecclesiam,
11. remissionem peccatorum,
12. carnis resurrectionem.

其譯文左の如し。

- I 1、我は能はざる所なき父なる神を信ず。
- II 2、我は其獨子、我儕の主なるキリスト・イエス、
- 3、即ち聖靈と處女マリヤとより生れ、
- 4、ポンテオ・ピラトの時十字架に磔けられ、葬られ、
- 5、第三日目に死者の中より甦り、
- 6、天に昇り、
- 7、父の右に坐し、
- 8、又生ける人と死にし人ごとを審判かんが爲めに彼處より來り給ふ(キリスト)を信ず。
- III 9、我は聖靈と
- 10、聖教會と

- 11、罪の赦しと
- 12、肉の甦りとを信ず。

故に三百年頃には羅馬教會に於て、此ルフ・ヌースの信條を用ひて居た事は明かであるが、吾人は此信條を前に載せたる使徒信條に比較する時は、兩者は大體に於て同一である。唯後の信條は前のよりも稍々長くして、多少の追加せる句があるのみであるのである。此の追加せる句を列記すれば、『天地の創造主』陰府に降り、『聖徒の交際』窮なき生』が主要の句にして、更に細目に涉れば、『姪める』苦を受け、『死して』公』(Catholicus 云ふ辭を『聖』)等である。斯く比較せば、何人と雖ども使徒信條は、ルフ・ヌースの信條を土臺として、之を少しく修正し、又之に加筆したものである。是はアトシカ思へぬ。然るにルフ・ヌースより稍古代に屬して、殆んど之と全く同じ信條がある。是はアソクラ (Ancyra) のマルケルルス (Marcellus) の信條である。今其信條を希臘文のまゝに左に轉載する。

- I. 1. Pistenú eis Theon panto-kratora,
- II. 2. kai eis Christon Iesoun, ton huion autou ton monogené, ton kurion hemón,
3. ton gennéhenta ek pneumatos hagion kai Marias tés parthenou,

4. ton epi Pontiou Pilaton stauróthenta kai taphenta,
5. kai té(i) trité(i) hēmera(i) anastanta ek tôn nektrón,
6. anabanta eis tous ouranous kai kathēmenon en dexia(i) tou patros,
7. hōthen erchetai krinein zōntas kai nekrous.
- III.8. kai eis to hagion pneuma,
9. hagian ekklēsian,
10. apheisin hamartión,
11. sarkos anastasin
12. zōên aiónion.

其和譯を左に載す(是は著者の譯である)。

- I 1、我は凡てを治め給ふ神を信す。
- II 2、我は其獨生子にして我儕の主なるクリスト・イエス、
- 3、即ち聖靈と處女マリアとより生れ、
- 4、ポンテオ・ピラトの時、十字架に釘けられ、葬られ、

- 5、第三日目に死者の中より甦り、
- 6、天に昇り、父の右に坐し、
- 7、生ける人と死せる人とを審判かんが爲めに、彼處より來り給ふを信す。
- III 8、我は聖靈と、
- 9、聖教會と、
- 10、罪の赦しと、
- 11、肉の甦生と、
- 12、窮なき生を信す。

以上は加拉太州アンクラの監督たりしマルケルルスが三百二十五年に開かれたる、ニカヤ大會に於ては、アライオスに反對してアナシシウス説に左祖し、類體説 (Homoiouios) (子の實體は父の實體に類するの説) を棄て、當時の正統派たりし同體説 (Homoousios) (即ち子の實體は父の實體と同一なりと看做す説) を奉じたりしにも拘らず、同體説を奉ずるの結果、甚だしく之を主張して、遂にサベリアス説 (Sabellianism) (即ち父と子の區別を輕視せる説) に陥れるならんとの嫌疑を受け、三百三十六年コンスタンチノポリスの會議に於て、教職を剝がれたれば、マルケルルスは自説の正統派の主張と同一なるを辯明せんとして、羅馬の監督ユリウス (Julius)

に與へたる書翰中に、以上の信仰告白文を述べたる者にて、彼は之を自己の信仰であると云つて居る。彼が此書狀を認めたる年代は、多分三百三十七年頃なるべしとは、ハーン(Hahn)の鑑定する所で、三百四十一年頃なるべしとは、ツァーン(Zahn)の鑑定である。予は孰れにするも大差なき事ではあれど、三百三十七年と看做すを至當であると思ふて居る。何となれば斯の如き争論は、事件の發生後間もなく生じ易き事であつて、餘り長く時間を經過しては、夫程問題とならぬやうになるが、常であるからである。

此のマルケルスの信仰告白文に就いて起つて來る問題は、是がマルケルスの云へるが如く、彼自身の信仰告白であつたか、或は羅馬には既に一定の信條が存して居つたから、マルケルスが自分の信仰は寸分との違はないと云はんが爲めに、之を引用したのであらうか孰れかと云ふ事である。是は如何にしても、彼は既に羅馬の教會に於て用ゐて居つた信條のありしを知つて居つて、今は單に之を反覆したるに過ぎぬと觀ねばならぬと思ふ。何となれば、マルケルスの信條告白文をルフ・ヌースの信條に比較せば、彼は拉典文であると、此は希臘文であるとの差の外には、唯僅かに一個の『窮なき生』がマルケルスの告白文に追加せられたる事があるのみで、全文悉く一致して居るからである。是に由りて之を觀れば、三百九十年頃即ちルフ・ヌース時代には、羅馬に一定の信條

があつたのみならず、マルケルス時代即ち三百三十年時代にも、一定したる信條が羅馬にあつた事を疑ふべき餘地はないと思ふ。

次に起つて來る問題は、既に羅馬に一定の信條があつたとすれば、是は無論拉典文にて書かれたる者であらうが、マルケルスが、羅馬の監督に書を呈するに當つて、何故に希臘文で此信條を書して、拉典文で書かなかつたかと云ふ疑問である。若し之に答ふるに當りて、西部にては即ちアドリヤ海の以西にては、學者は普通希臘語を勉強したけれども、東部にては拉典語を勉強する習慣が少なかりし故に、東部に住する加拉木の監督が希臘文を解する羅馬の拉典人にも、希臘文にて信條を反覆したのであると簡短に云ふならば、夫までなれども、事の真相は斯くも單純ではあるまいと思ふ。

今日古典學者は、一般にルフ・ヌースの羅馬古代の信徒信條を以て、マルケルスの載せたる希臘文の翻譯であると判断するのである。其の主なる理由は、希臘文の方は拉典文の方よりも意義が如何にも深長で、如何にも巧妙に成つて居るからである。例へば *panto-kratora* (凡てを治) *の omnipotentem* (能はざる) *を比較するに、前者の方が意義如何にも深いのである。何人も omnipotentem を pantokratora とは翻譯せぬだらうと思ふ。然るに pantokratora を omnipotentem とならば止むを得ず、譯す*

るかも知れぬと思はるゝのである。又 *monogene* (獨生) と *unicum* (獨一) とを比較するに、前者の方が意味が深いと思ふ。故にマルケルスの信條は *ルフ・ヌース* の拉典文の翻譯に非ずして、拉典文の方が希臘文の翻譯なることは、先づ確定したと観て間違なからうと思ふ。

若し夫れ拉典文の古代羅馬の使徒信條は、希臘文の翻譯であるとすれば、之を誰が誰の爲めに書いたのであるかと云ふ問題が起る。誰が書いたかは無論今日判じ得ないが、唯概括的に希臘人が書いたと云ふより外はあるまい。又誰の爲めに書いたかと云ふと、之には二個の假説より外に立てられないと思ふ。即ち東部の希臘教會のために書かれたと云ふか、若くは羅馬教會、殊に羅馬教會内に住める希臘人の爲めに、書かれたと看做すかである。前説を採るは自然なれど、此信條は西部に用ゐられた痕跡は著しいが、東部に用ゐられたと云ふ事には、夫程確著なる史的證據がない。故に此信條は原と希臘人によりて、希臘の基督教徒の爲めに起草された者なれど、主として、西部の拉典教會、殊に羅馬教會によりて用ゐられた者であると斷定する事が出来やうと思ふ。若し東部に於て書かれたとすれば、東部の何處なるべきや。是には如何にしても埃及のアレキサンドリヤ地方か、小亞細亞ではエペソ地方か、或はスリヤではアンテオケかであると云ふより外に、見當が付き兼ねる事と思ふ。マルケルスの信仰告白文は、確かに羅馬教會に於て用ゐられたる信條であるとすれば、是が何時

頃より羅馬教會に於て用ゐられたりや。之を研究せねばならぬ。幸にしてテルトリアヌス (*Tertullianus*) (第三世紀の初め人) とアイレナイオス (*Irenaeus*) (百十五年頃より) とは信仰規則 (*Regula fidei*) の事を口にして居る、而して此信仰規則は各教會の發明に係る者に非ずして、使徒より傳承 (*Traditio*) 又は (*Traditio*) した者であると證言して居る。殊にテルトリアヌスは此信仰規則の内容を三度までも判明に記述して居るが、之を見る者は何人も其大綱に於て、マルケルスの信條と同一なるに驚かざるを得ぬのである。左に之を記録する事とする。

テルトリアヌスは其著 *De Virginitus Velandis* 『處女の覆面に就いて』の第一章に於て、信仰規則 (*Regula fidei*) なる語を用ゐ、其内容を左の通り記述した。

- 1 1、我は世界の創造者、能はざる所なき獨の神を信ず。
- 11 2、我は其子イエス・キリスト、
- 3、即ち處女マリアより生れ、
- 4、ポンテオ・ピラトの時に十字架に釘けられ、
- 5、第三日に死者の中より生命に甦され、
- 6、天に受けられ、

- 7、今父の右に坐し給ひ、
 - 12、肉の甦生を経て、
 - 8、生ける人と死にし人とを審判せんが爲めに臨り給ふを信ず。
- と明言して居る。

又其著 *Adversus Praxean* 「ブラキセアスを駁す」の第二章に於ても、信仰規則が福音の初めより傳承せる者なるを痛論し、其内容を左の如く述べて居る。

- I 1、我儕は獨一の神を信ず。
- II 2、我儕は此神に道あるを信ず。而して是は即ち彼の子にして、萬物彼によりて造られたるを信ず。
- 3、彼は父によりて處女の胎内に送られ、彼女より生れ、人にして神、人の子にして神の子たり、而してイエス・キリストと呼ばれ、
- 4、聖書に應ひて苦みを受け、死して葬られ、
- 5、父によりて甦らされ、
- 6、又天に昇らしめられたる後、

- 7、父の右に坐し、
- 8、生ける人と死にし人とを審判かんが爲めに再臨せらるべし。
- III 9、彼は己が結べる約束に従ひて、父と子と聖靈とを信する人々の信仰を聖むる方なる訓慰師即ち聖靈を遣はし給ふべし。

と明言して居る。吾人は此の所謂信仰規則が、羅馬教會古代の使徒信條なることを疑ふべきの餘地はないと思ふ。

テルトリアヌスは更に其著 *De Praescriptione Haereticorum* 「異端者に対する駁論」第十三章、第三十六章にも『信仰規則』を論じたる末、其内容を示したる所があるが、前に掲げた者と大同小異であるが故に、今は之を省略する。第十三章に於ては、彼はキリストが洵に此信仰を誨へたごまて明言して居る。第三十五六兩章に於ては、使徒より傳はれる者の真理ならざるべからざる所以を説き、アカヤの哥林多、マケドニヤのピリピ、テサロニケ、亞細亞のエベソ、伊太利の羅馬、亞非利加の諸教會に質して、異端の廣く天下の賛同を得べき筈の者に非ざるを痛論し、後ち暗々裡に亞非利加の諸教會の奉ずる信仰規則は、以上述べたる諸國の教會に於て一致して承認すべきを隱約し、更に其信仰規則の内容を示して居る。故にテルトリアヌス時代即ち紀元二百年頃には、ルファヌスは

やマルケルルスに引用されたる古代羅馬の短き使徒信條が、羅馬及び亞非利加に於て用ゐられたる事に就ては之を疑ふべき餘地がない。

アイレナイオスは百十五年頃より二百年頃までの人であるが、其著『異端を駁す』の第一卷第十章に於て、教會は全世界を通じて、使徒及び其門弟より信仰を傳承せりとして、其信仰の内容を示して居るが、其言と思想とは能く羅馬古代の短き信條と大同小異であるが故に、アイレナイオス時代に、此信條がゴール (Gaul) 及び羅馬の諸教會に於て採用されて居つた事は、極めて判明である。そこで古代羅馬の信條は、アイレナイオスの『異端を駁す』を著したりし頃に、羅馬やゴールに於て用ゐられた事は明かである。然らば『異端を駁す』の著作時期は何年頃なりしや。今日之を確定し得ないけれども、百五十年頃より後世の作ではあるまいと思ふ。故に古代羅馬の短き信條は、百五十年頃には教會の信條として用ゐられてゐた事は、中らずとも遠からぬ判断であると云はねばならぬ。

吾人は百五十年頃より更に溯りて、此古代羅馬の信條(之を便宜のためRと云ふ符號を用ゐて現す事とする)の起原を定め得べきや否やは、研究に値ひする點である。吾人はイグナシオス (Ignatius) の残せる七書翰を通讀して、此中に信條の存したる形跡ありや否やを確定せねばならぬ。彼の書翰には、Rに用ゐたる文句に類似せる句が極めて多い。例へば以弗所人に與ふる書第十八節に於て、『我儕の神なるイエス・キリスト

は、神の定むる所に準じて、マリヤの胎内に生まれ……洗禮を受け云々』と云ふが如き、又マグネシヤ人に與ふる書の第十一節に於て、『ピラトの治世中に生ぜし誕生と受難と甦生とに由り云々』と云ふが如き、又トラレ人 (Tulle) に與ふる書第九節に於て、

『キリストは、ダビデの族に屬して、マリヤの子たり。眞に生れ、飲食し、ポンテオ・ピラトの時眞に難を受け、眞に十字架に釘けられ、天に在るもの、地に在るもの、地の下に在る者其の前にて死し給ひ、眞に父彼を甦らしめ給ひたれば、死者の中より甦り給へり。父は亦同じ様にて、彼を信する我儕をも、キリスト・イエスによりて甦らしめ給ふべし。我儕は、若し彼を離れたらんに、眞は、眞の生命あることなかるべし』

と述べたる處は、實にRの言に類して居る。特に注意すべきは、茲に『眞に』と反覆して云ひたる事であつて、當時反對黨は、イエスの生涯に於ける歴史的事件を疑ふか、若くは輕んじたるに對して、イグナシオスが如何に其歴史性を高調したるかを察する事が出来る。

『スムナル人に與ふる書』の第一節にも、イエスに就いて同様の事が記述されて居る。此にはイエスが、ヨハネによりて洗禮を受けたる事を述べて居る。イグナシオスは、基督の肉と血との實在を主張して止まぬ。彼は殆んど物質主義者にもあらぬかと思はるゝまでに、之を高調して居る。

斯の如くイグナシオスの七書翰中には、Rに類似したる句が夥しい。又反對黨は、イエスの歴史的
 事件、特に受難と死と甦生とを以て、一時の幻象であつて、實際キリストの身に起つた事でないこと云
 ふ權現論(Docetismを假)を取れるに、イグナシオスが此權現論を駁して居る事は極めて明白である。彼
 は現に *Docetai* (現れる)と云ふ語すら用ゐて、之を駁して居る程である。故にイグナシオスが權現論
 に反對して信條を作成しさうな境遇に居つた事は、吾人之を認めねばならぬ。然らば實際彼の時代
 に何か既定せる信條の存したる證據が見ゆるかと云ふに、何處にも其痕跡がない。彼には何等の『信
 仰規則』も嚴然として存して居らぬ。故に其文辭中に、Rに酷似せる文句が幾何許り夥しく現れて
 居つても、是は信仰規則又は信條としての言辭ではなく、自己及び自黨の信仰を表現したる言辭に
 過ぎぬと見ねばならぬ。要するに、其信仰は尙ほ主觀的信念であつて、未だ之に依りて以て他の信
 念を批判すべき客觀的標準、即ち成文の信條としては存在せなかつたと判斷せねばならぬと思ふ。
 されどイグナシオスの時には、信條を作成するに最も好都合なる下地は、既に十分に備つて居つた
 と云はねばならぬ。

是に由りて之れを觀れば、Rの作成せられたるはアイレナイオスの『異端を駁す』の著作時代
(約百五十年)と、イグナシオスの七書翰の著作時代との間にあつたものであると判斷せざるを得ない。イ

グナシオスの著作時代は何時であつたか、是は彼が迫害を受けて小亞細亞より羅馬に行かんとする
 途上にて、同信の徒を勵まさんとて、認めたものである。彼の死は羅馬皇帝トラヤヌス(Trajanus)
 の治世中(即ち紀元九十八年より百十七年まで)に起つた事は、先づ確定したと觀て差支へがなからう。故にRの作成せら
 れたるは、第二世紀の初めより其中葉に至るまでの間に於てあつた事と判斷せねばならない。

第二節 使徒信條作成の動機

使徒信條の起原が以上述べたるが如くに判明すれば、次に研究すべきは、之が何のために、又如
 何なる場合に用ゐられたかと云ふ事である。此信條の作成せられたる目的は、極めて判明である。
 消極的に云へば、權現論に反對するためで、積極的に云へば、使徒時代より傳はれる正統の信仰を
 鼓吹しやうと云ふのである。故にテルトリアヌスにしても、アイレナイオスにしても、皆Rが、
 使徒より傳承した者であると論じたのである。夫は必ずしも、文辭通りに使徒より寸分違はずに書
 類で傳はつたと云ふ意でなくして、單に其精神が確かに使徒より繼承したと云ふ意であつても、兎
 も角も此信條の効力は、使徒の權威に基くと觀たのである。然るに此考が遂に誇大となり、第六世
 紀以後になれば、十二使徒等が五旬節に於て、聖靈の恩化尙ほ極めて裕なりし頃、各一個づつを提

供して、十二個條より成れる信條を作成し、之をペテロが羅馬に齎らして、長く基督教會の貴重な寶としたといふ傳説を構成するに至つたのである。此傳説の取るに足らぬことは、云ふまでもない。其十二個條の何なるかは、讀者請ふ既に分けたる區分に就いて一覽せられよ。

第二世紀には、權現論の勢力が随分猛烈であつた。是はプラトーンの感化を受け、一は東洋の制慾的唯心論の感化を受けて、希臘文化の行はれたる小亞細亞地方に、勢力を占めた者であつた。其特質に就いては後に略述するが、此權現論はイグナシオスの文中に觀るも、當時勢力の強かりしを察する事が出来るが、新約書時代にも既に其痕跡を遺して居ると云へる。例へば約翰第一書四一以下に、『愛する者よ、凡ての靈を信する勿れ。其靈神より出づるや否やを試むべし。多くの偽預言者出て世に入れり、凡そイエス・キリストの肉體となりて臨り給へる事を認はず靈は神より出づ。之に由りて神の靈を知るべし。凡そイエス・キリストを認はざる靈は神より出づるに非ず、即ちキリストに敵する者の靈なり。』

約翰第二書七節に、

『そは惑に誘ふ者多く世に出で、イエス・キリストの肉體となりて臨り給へる事を認はさず、此惑に誘ふ者は乃ちキリストの敵なればなり』

と云つて居るが、キリストが肉體にて臨れるを拒むと云ふは、如何に考へても、權現論を指すとより外に考へられぬ。然るに此權現論が成立すれば、キリストは一個の幽靈の如く、幻象の如き者となり成り果て、歴史性を全然没却し去ることになる。故に初代教會は權現論者と争ふに至つた。而して權現論者は遂に異端論者と云ふ判決を受けて、教會外に驅逐されたのである。彼の約翰第一書二一八以下に、

『弟子よ。今は即ち季世キリストに敵する者來らんと爾曹が聞きし所の如く、今既にキリストに敵する者多し。是に由りて今は乃ち季の世なるを我儕は知れり。我儕を離れて彼等出でたりと雖も、素より我儕の屬ならざるなり。若し我儕の屬ならんには、恒に我儕と偕なるべし。彼等出で去るは衆ての者の悉くは我儕の屬ならざることを顯はさんが爲めなり』

と云へるは、權現論者の基督教會より脱會せるを指したのであるとより外に、解釋の途はなからう。權現論は、斯の如く希臘文化と東洋思想との感化を受けたる小亞細亞の地方に隆盛を極めたから、初代の教會は之と戦はねばならなかつた。此はパウロが哥林多前書第十五章に於て甦生なしと論せる者を駁せる場合にも、其心中には權現論者を論敵と看做して居つたのでなからうかとも思はれる程である。兎に角に甦生と云ふ事は、一體猶太人の思想であつて、希臘人には嫌はれた思想である。

觀念と理性とロゴス (Logos) とを重んじた希臘の主理的唯心論者は、肉體の甦生と云ふやうな事は之を痴人の癡言であるが如くに感じた。然れどパウロに取りては、基督の甦生を否定するは基督の死が罪人の死刑に遭ふたと同様であると看做す事になる、即ち神は之を全く殺されたるが儘に打棄て、置いたと云ふ事になるのであるが、其甦生を肯定するは、神が基督の横死を坐視するに忍びず、其正義忠直の生涯を觀て、之に榮譽の表彰をなしたと云ふことになる。其上パウロはキリストの死と甦生とを精神的に解して、之は個人が肉に死して靈に甦ると云ふ、信念の記號であると悟つたら、極力基督の甦生を主張したのである。彼が一五、以下に、

『兄弟よ。前に我が爾曹に傳へし福音を今また爾曹に告ぐ。是は爾曹が受けし所、之に因りて立ちし所なり……我が爾曹に傳へしは、我が受けし所の事にて、其第一は即ち聖書に應ひてキリスト我儕の罪の爲めに死に、また聖書に應ひて葬られ、第三日に甦り、ケバに現れ、後十二の弟子に現れ給へる事なり』

と云へるは、其語句がRの語句に類似して居る。彼は之を書するに當りて、其心中に權現論者を論敵として考へて居つたか、否かは、今吾人に判然となつて居らぬが、兎に角に彼は權現論者と大體に於て思想系統の同じかつた智識派 (Gnosticism) 風の感化の下に存したりし主理的唯心論者に反對

して、此主張をなしたことは明かであらうと思ふ。

更にRを通讀するに、權現論に反對したと思はるゝ點が二つある。即ち

- (1) 此信條に於て、イエスがヨハネより洗禮を受けたことを脱落したること。
 (2) 肉の甦生を記入したることである。

一體權現論に反對して、イエスの生涯に於ける事件殊に大事件たる受難、死、甦生等を指摘するは、至極尤もの事であるが、生涯中の大事件と云へば、イエスがヨハネより洗禮を受けたと云ふ事は、處女の胎内に妊娠せられたなどと云ふ事よりも大切である。然るにRに此受洗の事を書かないのは何故であらうか。既に論じたるが如く、イグナシオスの七書翰中には、彼の受洗は餘他の史的事件と併行して記述せられて居つたのに、Rに至りて受洗の記事が突如として脱落したのは、何故であらうか。之には二個の理由があつたからである。即ち

- (1) イエスの洗禮を受領せる事を記述せば、彼の無罪ならざりしを證するが如くに思はるゝ杞憂の極めて痛切なりし事。
 (2) 權現論者は、大工の子なるイエスの身體に、メシヤの靈が領洗の際入れるがために、イエスは一躍してキリストとなり、彼は普通の人に非ずして、神靈に充たされたる人と化し了れりと觀

たりしが故に、領洗のことを述べれば權現論を樹立せしむるに便なるも、正統派の基督論を立つるには不利となりし虞ありし事である。

故にイエスの領洗の事を述べざるは、主理的權現論の失敗せるを白狀し、經驗的歴史派の勝利を語る紀念碑である。當時の困難は、イエスの超自然性や神性を維持するには存しなかつた。蓋し當時の基督教徒は、世間一般の人と同じく、概して超自然的勢力を信じ、奇蹟を信じ、天使と悪魔とを信じたから、イエスの神性を信ずることの如きは何でもないのであつた。困難は却つてイエスの人性を信ずることであつたと云つて宜しい。

次に『肉の甦生』を論じたるは、明かに權現論に反して居る。茲に肉(sarx)と云つて居るのは肉體(soma)ではない。肉體即ち soma ならば、希臘の彫刻家などが藝術の模型として賞美嘆稱し得べき程に愉快なる者であるが、σάρξは牛肉や馬肉の如く生々しい者で、嫌氣を催さすべき粗惡の質料を指す。希臘人も之を尊敬する譯に行かぬ。パウロが肉に對して懐ける不快の聯想は、之を維新以前の日本人が獸肉に對して懐きたりし聯想と比較するが宜しいと思ふ。然るにRに於て、特に此肉の甦生を信ずると斷言せるは、如何にしてもRが權現派の主張に反對したる者である事を示して居ると斷せねばならぬ。

第三節 使徒信條の使用法

何がためにRが作成せられたるかは、以上の所論によりて略ぼ明かであると思ふ。此R信條は如何なる場合に用ゐられたかと云ふが次の問題である。今日の所では一般に此信條が洗禮志願者に教へられたもので、志願者が之を告白した場合に、之に洗禮を施した者であると云ふ事は、學者間に一致したる議論である。是は受洗者が用ゐたる告白であるが、洗禮を施す人は、如何なる形式を用ゐて授洗したか、之をも考へねば、此信條の成れる發達史を知り難いと思ふ。故に受洗者の用ゐたものと授洗者の用ゐたものとの二方面より之を考へて見やうと思ふ。先づ受洗者の方より研究するにとゞ致さう。

一體受洗者の方にて如何なる告白をなした場合に、洗禮を受くる事を許されたか。其例を新約聖書中に探るも是が甚だ少ない。パウロが羅馬書十章九、十兩節に於て、

『若し爾口にて主イエスを認はし、又爾心にて神の彼を死より甦らしむを信せば救はるべし。夫れ人は心に信じて義とせられ、口に認はして救はるゝなり』

とあるより推せば、受洗者は單にイエスにのみ關して告白したる場合に洗禮を授けられたのであつ

たらう。今茲にある文を『若し爾口にてイエスを主なりと認はし云々』と譯するも差支がないのであるが、當時の洗禮志願者はイエスを自己の主なりと告白せねばならなかつたのであらう。即ち父と聖靈とに就いては何等の告白をもなさなかつたのである。使徒行傳二六以下にエテオピアの大臣が受洗せる光景を記して居るが、茲にては大臣は『我イエス・キリストは神の子なりと信す』と告白するや、ピリポは之に洗禮を施したと書いてある。故に初代にあつては、イエスに對する告白のみを爲せば、受洗は許されたのである。

是より授洗者が如何なる形式を用ゐて、洗禮を施したかを調べて見やう。之には三段の順序を経て居ると思ふ。即ち左の通りである。

- (1) イエスの名に入れて洗禮を授くと云ひし時。
- (2) イエスと聖靈との名に入れて授洗すと云ひし時。
- (3) 父と子と聖靈と三者の名に入れて授洗すと云ひし時。

第一段。最初は單にイエスの名に入れて洗禮を施すと云ひしことは、パウロが紀元五十年頃の作たる哥林多前書に於て、信徒が皆なキリストに於て一致和合すべきの要を説き、爭論分派の弊を慨して、『爾曹はバプテスマを受けてパウロの名に入りしや』と難詰した。其意は明かに信徒は皆バプ

テスマを受けて基督の名に入りし事を隠約せることが明かである。是はペテロが使徒行傳二章二十八節に『爾曹各悔改めて罪の赦を得んが爲めに、イエス・キリストの名に託りてバプテスマを受けよ。然らば爾曹も聖靈の賜を受くべし』と宣言したるに徴するも明かである。又十章四十八節に『主の名に託りてバプテスマを受くべき事を命す云々』とある記事より察するも、明かである。然るに遂にイエスの名に加へて、聖靈をも入れねばならぬやうに成つた事件が生じたと思ふ。是が第二段の場合である。

第二段。使徒行傳八章十六節、及び十九章五節等を觀れば、當時基督教會には奇妙なる現象があつた。夫は外でもないが、洗禮を受けても、單にイエスの名に入れられたのみにて聖靈を受けない時は、其人は極めて平凡であつて、何等なす所がないと云ふ現象である。然るに聖靈を受ければ、直ちに異常の業をなし得べしとの信念である。そこで、『洗禮』を受けて、主イエスの名に入れらるゝと同時に、授洗者の『手を』志願者の『上に按きて聖靈』の降臨を請ふと云ふ習慣が行はれ、(使徒行傳十章三節)随つてイエスの名に入れらるゝのみならず、遂にイエスと聖靈との名に入れて授洗すと云ふ定式が生ずるに至つたのではなからうかと思ふ。之には文獻上の證據が十分でない。けれども中らざるも遠からざる想像であると信する。

第三段は極めて判明である。基督教徒は神を信すると云ふよりも、基督を信すると云ふので、自ら猶太教徒より區別せらるゝに至つたのであるから、洗禮を受くる時に、イエスの名に入れられたと云ふのは至極當然の事である。故に『イエスの名に入れて洗禮を施す』と云へば、夫で済む筈である。然るに一步進んでイエスに聖靈を加ふれば、勢ひ其イエスを遣し、父、聖靈の源たる父なる神を抜きにして、知らぬ風をして居る譯には行かぬ。故に父と子と聖靈の名に入れて、洗禮を施すと云ふ定式を用ゐる事になつたと思ふ。是は文獻上證據が十分で毛頭疑ふべき餘地がない。即ち馬太傳二十八章十九節に、イエスが弟子に下したる命令として、『爾曹往きて萬國の民にバプテスマを施し、之を父と子と聖靈の名に入れて弟子とし云々』と明記して居る。是は管に馬太傳にあるのみならず、馬太傳よりは少しく後の著作であらうが、第一世紀の終り頃の作である、『十二使徒に由りて異邦人に傳へられたる主の教訓』の第七節にも『父と子と聖靈の名に入れて活ける水にて洗禮を施すべし』とあれば、第一世紀の終り頃には、洗禮を授くる時の定式は父と子と聖靈との三者に對して施すべき者となれる事は明かである。以上三者に對する洗禮の定式の作成は第一世紀の終り幾年程遡るを得べきや、今日の所馬太傳廿八章十六節以下の著作年代が確定せざる限り、之を定むるを得ざる譯であるが、紀元八十年頃には、斯の如き定式が行はれて居つたかも知れない。兎に角に

洗禮式に用ゐられたる定式が布衍せられて、遂にRの信條となつた事は疑はれぬと思ふ。但し之は一々文獻上の證據を擧ぐる譯には行かぬけれども、先づ決して間違はぬ推定であらうと思ふ。

次に考へたい事は、授洗用の定式を作成するに當りて、多少の感化を有したものではなからうかと想像せらるゝものがある。夫は使徒等が初代の諸教會に贈れる書翰の冒頭と其結末とに於て用ゐられた挨拶である。パウロの書翰を観るに、先づ何時も冒頭に用ゐたる定式がある。是は、多少當時希臘や猶太に行はれたる習慣を參考したには相違はあるまいが、其結果はパウロ特有の定式となつた。即ちパウロは何時も、『爾曹願はくは父なる神及び我儕の主イエス・キリストより恩寵と平康を受けよ』と書いて居る。茲には聖靈のことは入れてない。又書翰の結末には冒頭に於ける定式程に一定したるものではないが、必ずキリスト若くは神より何等かの祝福を祈るを常として居る。而して特に注意すべきは、哥林多後書十三章十四節には、父と子とに聖靈をも加へて、『願はくは主イエスの恩寵と神の愛と聖靈の交際爾曹衆と偕に在らんことを』と云ひて文を結んで居る事である。是は後になつて祝福(Benediction)の範となるに至つたのである。是は固より信條を作成するに當り、幾何許り感化を之に及ぼしたか判然とは知れぬけれども、暗々裡に感化のあつたことであらうと思ふ。授洗用の定式の場合にはイエス、聖靈、父なる神と云ふ順序で用ゐられ、書翰の挨拶や祝福の場合

には、父なる神、イエス、聖靈と云ふ順序にて用ゐられた。孰れの場合に於てもイエスの脱漏したことはない。要するにイエスは、基督教徒の信仰の焦點となつて居つたことは判明であると思ふ。

第四節 使徒信條の眞義

使徒信條の起原と其の此に至れる経路とは略ぼ明かであると思ふが、是より信條の眞正の意義に就いて聊か卑見を述べて此章を了る事としよう。

使徒信條の土臺となれる羅馬古代の信條 R は、権現論の隆盛なる時代に作成せられたる者なるを以て、権現論に反對して自説を主張したる者なることの疑ふべからざるは、既に論じた通りである。故に使徒信條の眞義は、権現論に照して始めて之を知るべきである。然らば権現論とは何であるか、之を明かにせねばならぬ。権現論は知識派 (Gnosticism) の一種である。然らば知識派の哲學とは如何なる者であつたか、其特徴を略述せねばならぬ。

知識派の哲學は、第一世紀の終りより第三世紀の終り頃までに亘りて、希臘文化の感化を受けたる學者の世界觀、人生觀である。之を當時の宗教哲學であるとも云へる。此の如き思想は、普通に當時の文化世界に行はれたるものである。是は蓋しプラトーンの主理的唯心論と、波斯地方より來れ

る制慾的二元論とが、融合して成れる一種の宗教哲學であつた。此思想は原來基督教會外の者であつたけれども、第二世紀頃よりは基督教内の學者をも痛く支配した所の思潮であつた。今其特徴點を擧ぐれば左の通りである。

一、神と物質との二元論。二元とは神と物質とを指すが、固より神と物質とを對等視して二元となしたのではない。神は無限に高く、物質は無限に卑しいと看做した。而かも此宇宙には神あるのみならず、物質も存在すと看做したのである。而して神は萬物の原因であると判断した。そこで之に伴ふ困難は二個生じて來た。

(A) 神を以て萬物の起原となしたるが故に、物質も神より出でたるに外ならぬと看做さねばならなかつた。故に如何にして斯くも劣等なる物質が、尊き神より出でたるや之を知るに苦しんだのである。

(B) 知識派の人々は、皆神を以て無限に物質よりも大なりと看做し、又其價値に於ても、比較し得べからざる程に神を物質よりも優つたのであると看做したが、此物界より成れる身體と世界とより解脱すべき途を個人に示し得ざりしがために、遂に個人をして物界の中に煩悶苦惱せしめねばならぬ事と成つた。此派の人は、世人に出來得る事ならば、物質界を無視すべき事を勸めた。故に此

派を二元的であると云ひたればとて、神と物質界とを對等に評價して勝敗何れとも決し難しとの意では、勿論二元論であると論すべきでない。然れども此派を惱まし、二大中心思想は、正しく神と物質とであつて、彼等の思想は、常に此二大中心點の間に彷徨して居つたと云ふ意味に於て、二元論であると云ふを妨げぬ。

二、基督教を以て知識 (gnosis) であると判断した事。知識派の人々は基督教を解釋するに於て、顯 (Exoteric) 密 (Esoteric) 二様の方法があると看做し、前者は俗人に適し、後者は學識の備はれる明敏の士に適したる解釋法であると論じ、更に進んで顯法に據れば基督教は信仰 (faith) であると稱すべきも、密法に據れば之を知識であると判すべしと看做した。而して彼等は後者を以て遙かに前者よりも深奥なる眞理を示す者であると看做し、之をして譬喩的解釋法 (Allegorical interpretation) と密接の關係を結ばしめたのであつた。

三、最高神と天地の創造神とを區別したる事。知識派の人々は、最高神を以て純全たる超越的實在であると看做し、直接世界にも、亦人生にも、何等の關係を保ち得ざる程の實體であると悟つたのである。故に此神は不可知的存在者であつて凡ての差別を絶したる純有 (to be) 又は Pure Being) であると判じた。斯の如き神は如何にしても差別界を造るべしとは思へぬ故に、此派の人々

は此至高神に對して更に一個の他神 (Ereos Beos) 又は (Deireos Beos) によりて、天地は創造せられたと看做したのであつた。彼等は此創造神を「他神」又は「第二神」と呼んだ外に、普通の稱呼に従ひて *dyknoioios* 即ち工人と呼んだ事もある。彼等は心中此の如き神を信じたか否かは甚だ疑問であるが、多く民衆の俗情に妥協したる結果、此の如き第二神を工面したものであると思ふ。此創造神は、至高神即ち無差別的の、言説を絶したと看做されたる、神に反對する者であらうとの立場より解釋せらるべきでない。唯之よりも遙かに等級の下りたる者にて、至高神の命を奉じて常に働くべき者であると看做されたのである。此神は至高神とは互に意志が全く疏通するのであるから、基督教に於て、神意に逆ふを以て、己が商賣として居る惡魔の一種たるサタンと同一視すべきではない。

四、物質 (hale) を惡であると看做したる事。知識派の人々は、物質を以て神の正反對に置き、之を無窮小であると看做したのみならず、其價値に於ても無限に低いと看做し、更に進んで物質を以て最も嫌ふべき惡であると看做した。惡の原因を意志の虛弱なるに歸せずして、之を物質の不完全なる罪に歸したのは、知識派の保持せる人生觀の特徴である。猶太の宗教思想は惡と罪とを聯想して、罪、即ち意志の曲折せる結果惡事を働く作用、を以て惡を解き、道德を以て人生を解し、正義を蔑みするを以て禍起ると觀じ、意志の曲折と其虛弱なることを以て罪を産むの母であると看做し

た。知識派の解釋は、希臘的であつて哲學的である。其哲學者等は人生が不完全なるが故に罪生じ、醜なる事物存するが故に、惡が生するのであると看做した。そこで罪惡を以て、不孝の子が、其父に對して反抗する悖逆非道の行爲であるとは看做さない。彼等は物質を以て惡であるを看做し、更に進んで身體 (carnal) を以て物質と同一視し、更に身體を肉 (odour) に還元し、肉體は肉の如く嫌ふべき惡であるを看做し、肉は物質と同様に罪惡の由りて以て生ずる源であると悟つたのである。

五、權現論 (Deceitism) を取りし事。物質と身體と肉とを同一視して、皆な均しく惡であると斷じたる知識派の人々は、如何にしても最高神の聖旨を受けて、此世に存したと看做されたる基督を以て、汚穢多き肉體其物の中に内住するとは信することを能くせなかつた。そこで彼等の考に據れば、基督即ちメシヤの靈は、大工の子イエスが洗禮を受けたる時に、其肉體に闖入し、暫時假の寓處を此處に設け、其身體内に幽靈の如くにして住んで居つたが、イエスの受難前に、キリストの靈魂はイエスの身體より蟬脱して、現象界の外に超越して了つたと看做した。故にゲッセマネの園にて、血の汗を流して天父の前に絶叫したと云ふ人は、大工の子イエスであつて、靈に動されたるキリストではない。十字架の苦しみを受けたのもイエスであつて、キリストではなかつた。キリストは尊貴なる實在なれば、有限界の苦惱や煩悶等によつて、其心を惱ませるが如き、弱き愚なる者でないを悟つた

のである。されど斯の如く受難を削除し、現實を去り、歴史を脱したる宗教哲學は、全く一の空想であると思はれ、理論のみにて成立して居るので、全然活力なき想像 (Phantasy) であつて、確實性を缺くべしとの不安の念を興ふるに至つたのである。故にイグナシオスの如きは、極力イエスの受難と死と甦生の實在性を主張し、以て權現論に反對したのである。

六、知識派の人々は何れも流出論 (Emanation) を取りたる事。流出論に注目すべき特徴を述べれば、

(A) 流出作用が無意識的なる事。無差別なる大元より差別的現象界の出づるのは、猶ほ太陽より光線の發射するが如く、猶ほ泉より水の湧くが如く、知らず識らざる間に、光線も河流も發出するものであつて、其作用を營む間に於て毫末も意を用ひぬものであると看做されたが故に、天地間の事變が皆な無意識的に生起して、毫も之には何等の目的もないと看做された。故に是は普通に理解せらるゝ基督教の神觀とは、大に異なつて居る。

(B) 流出作用は永遠に間斷なく續く事。大元は無窮であるから、流出作用が何年續くとも大元の源を涸らすならんと云ふが如き心配はいらぬと看做せるが故に、同じ事が年中持續して止む事がないと看做した事は、此派の考に著しい。此考に據れば天地間に少しも新しい事は生ぜぬ故に、之を

人生觀に適用すれば、新たな元氣と企業心が興らぬ事となるは止むを得ぬのである。

(C) 流出作用が後に生起せば、恰も光線が太陽よりの距離が大きくなるに随ひ、自然と弱くなるが如く、後になる程、流出せらるゝ物の價値が劣等となるべしと看做されたる事。即ち大元よりもロゴスが其價値劣等であり、其後に流出する智力は更に劣等となり、最後に流出する肉體や物質は其價値最も劣惡となるべしと看做された。故に流出論の世界觀は、進化論に隱約せらるゝ世界觀とは正しく反對となる。進化論に據れば將來は進歩の世界であるが故に、希望に充ちて居る。随つて其世界觀は樂天的である。之に反して流出論に従へば、時の経過するに随つて、流出作用は益々劣等となるが故に、將來は不愉快で絶望的である。随つて流出論は何時も厭世的世界觀と始終する傾向を帯びて居る。故に流出論は勢なき亡國時代に生じ易い世界觀であると云へる。

此の如き世界觀や歴史哲學や人生觀に對して初代の基督教會は、概して反對の態度を取つたのである。

第一に對しては、物質も善き神によりて造られたるものなれば、其自身惡に非ずと斷じ、唯之を用ゐる人の心懸けの如何によつて、或は善ともなり、或は惡ともなるべしと答へた。

第二に對しては、基督教は知識なりと云ふよりも、信仰であると主張し、基督教を以て智力問題であつた。

であると看做さず、心の問題であつて、基督の心を以て自己の意となすが基督教であると斷じた。

第三に對しては、堅く唯一神が天地の創造者なるを主張して、第二神や他神や工人 (demiourgos) を否定した。

第四に對しては、物質其物を惡であると看做さず、身體を以て神の内住すべき神殿であると論じ、婚姻を聖化した。Marcion が教會に入れられなかつたのは、肉體を汚穢視して婚姻を否定したからであつた。

第五に對しては、基督が處女より生れて、十字架に釘けられたる事を主張して、基督の歴史的性格を高調したのである。

第六に對しては、神人間の交通が父子相親の關係であるから、極めて親密に行はるべきものであるのみならず、更に神の有意識的愛を主張して權現論に反對したのである。

知識派と權現論とに照らして釋釋せられたる、使徒信條の意義は如何になるやと云ふに、是は極めて判明である。即ち神と此世界、又神と人生、随つて神と基督とは極めて親密なる關係を保持して成立つて居るのであるから、神は歴史に活動して止まぬ事を説くは、此信條の教ふる所である。次に人生と密接の關係を有せる人間の父なる神は、キリストをして現實の歴史的生命を有せしめ、肉

體を有せしめ、受難、死等の經驗を實際味はしむることを主張して居ると思ふ。彼の聖靈と處女マリアとより生れたと云ふ思想は、動もすれば當時の人は、肉を輕んじて靈を重んじたれば、Rにて之を主張したるならんと思はしめぬとも限らないが、されど權現論に反したRの思想に據れば、處女より生れたと云ふは、夫婦の關係を輕視したと云ふのではない、斯る考は毛頭茲に現れて居らぬ。Rの精神は、キリストは實際肉體を有して居つたので、婦女より生れたる者であつて、決して幽靈の如く、幻象の如く、空虚なる者ではないと主張したのである。即ち肉の汚穢を否定し、其實在を高調したのである。

更にR信條は、最も高らかに基督教は空想に非ずして歴史的宗教であると云ふ事を主張して居る。宗教は理論や理想のみでは成立せぬ。理想を具體化 (Veranschaulichung) した時に、始めて成立すと云はねばならぬ。

此點に於て、宗教は哲學と大に趣を異にして居ると思ふ。歴史に少しも痕跡を留め得ぬ理想、社會制度の中に入りて人心を支配するに至らざる理想は、宗教であるとは云へぬ。吾人は、使徒信條が基督の身上に生じたる歴史的出來事を重んじたは、此具體化せられたる理想を重んじたからであると觀ねばならぬ。即ち「肉體となりて我儕(人類)の間に寓れる」道を尊重したるに外ならぬか

らであらうと思ふ。

第八章 基督教經典の結集と制度化せる加特力教

第二世紀の初に在りては、新約聖書は未だ結集せられたる一の經典(Canon)とは成つて居らなかつた。當時基督教徒が經典と看做せし者は云ふまでもなく、舊約書であつた。随つて彼等がイエスの事を證明せんとするに當りて、其の典據としたのは勿論舊約書であつた。然るにアイレナイオスの基督教を論せる場合にも云つたやうに、彼に至れば、舊約書を以てイエスのメシヤなる事を證明する代りに、イエスを以て舊約書を證明せんと試みて居る。以て當時幾何計りイエスの言行が舊約書よりも尊重せらるゝに至つたかを推測するに足るのである。イエスの言行が舊約書の預言者等の言行よりも重んぜらるゝに至らなければ、何人もイエスの事に就きて書されたる書類を結集して、此を彼に對立せしむべき必要を感せぬのであつたらう。随つて斯る場合には、新約書は一の經典として成立するには至らなかつたであらう。吾人は今如何にしてイエスの言行が依りて以て舊約書を判すべき標準であると看做され、更に其言行を記載せる文書が經典として痛く尊重せらるゝに至つたか、之を研究する事とする。

初代の基督教徒等は、イエスの言行を記憶するに當り、多くは口碑に據りたる者であつて、記録や

書冊には頼らなかつたのである。且つ當時は萬人一様に基督の再臨が近づいて居ると信じたのであつたから、イエスの言行を記録するも、忽ち消え失するであらうこの心配があつたのみならず、間もなくイエスに會見し得ると思ふたから、之を記録するの必要を痛切には感じなかつたであらう。縦し基督教徒にして其必要を感じたる者ありたりとするも、彼等にはイエスの言行を載せたる書類を編輯すべき餘暇もなかつたであらう。然るに時日の経過するに隨ひ、主の再臨の甚だしく逼迫せるに非ざるを知り得るやうになり、主の言行を載せたる使徒の文書は大に重んぜられたので、後ら之に加筆する者も起り、又之を利用して異端を唱ふる者もあつた。彼のマルキオン(Marcion)の如きは、其の最も著しき例である。此に於てか正統派に於ては、自説を擁護せんが爲めに、使徒等の文書を編纂して、問題となれる或議論や信仰の眞偽を判じ、其の是非曲直を訂すべき標準と爲したのである。イグナシオスの頃に、使徒の文書が預言者の文書と對等の位置にあるべき者であるとするのである。イグナシオスの頃には、マルキオンはパウロの十書翰(帖撒羅尼迦前後書、加拉太書、哥林多前後書、羅馬書、腓利門書、哥羅西書、ラオデキヤ書、腓立比書)と路加福音書(第一二兩章を削除す)を合して經典を作り、以て特に世界的基督教の色彩著しきパウロの書翰と路加傳とを重んぜんとする精神に一大轉機を與へたのである。マルキオンは、異端であるとの理由の下に、基

基督教會より排斥せられたれども、彼が始めて結集せる經典は、正統派なる加持力教會をして、使徒の文書が縦ひ舊約書以上の價値を有せずとも、少くとも舊約書と同様に尊重せらるべき價値あるを悟らしむるに於て、大切であつたのである。正統派の人々は基督教を知るべき材料は之をパウロの書翰と路加傳福音書とに限るべきではなく、使徒等の文書全部を基礎として基督教を判すべきであると斷じ、使徒の作であると思はるゝ著作全部を結集して、之を正統教會の經典となした。是が即ち現今吾人の有する聖書である。吾人は是より第三世紀頃までに、聖書の各書が幾何計り經典として取扱はれたるかを調べて見ねばならぬ。

一千七百四十年ミランの人ムラトリ (Ludovico Antonio Muratori 一千六百七十二年生、一千七百五十年死) は八十五行より成れる一の斷片をミランのアンブロンシアス圖書館内に發見した。今日は之をムラトリ斷片 (Muratorian Fragment) と呼んで居るが、是は第七世紀か、第八世紀の寫本なれど、其原本は百七十八年頃まで溯り得べしとは、史家一般の鑒定する所である。此斷片の論ずる所に據れば、經典中に入るべき書類は四福音書、使徒行傳、パウロの十三書翰、約翰第一書、同第二書、猶太書 (斷片は約翰第二書と猶太書とを稍々軽く取扱つて居る) 黙示録、彼得黙示録 (是は私の集會にて讀むべき者であると云つて居る) の二十三卷である。而して斷片は希伯來書、雅各書、彼得前後書、約

翰第三書を経外書として排斥し、『ヘルマスの牧者』は私の集會に於て用ゐるべき者であると看做して居る。

スリヤ教會の經典たるペシト (Peshito) は希臘文をスリヤ語に翻譯したる者であるが、一般の批評家は之を以て第二世紀の終か第三世紀の初めかの作であると看做すのである。此書は四福音書、使徒行傳、雅各書、彼得前書、約翰第一書、パウロの十三書翰、希伯來書の二十二卷を經典中に數へたが、彼得後書、約翰第二書、同第三書、猶太書、黙示録の五卷を経外に置いたのである。

アイレナイオス時代には、使徒の文書が經典として取扱はれて居つた事は疑はれない、而して此等の文書は舊約書と其權威に於て對等の位置を保有して居つた。されど經典として結集せらるべき文書の數に就いては、未だ一致したる意見が確立したと云ふのではない。アイレナイオスは經典中に四福音書、使徒行傳、パウロの十三書翰 (腓利門書を除く) 彼得前書、約翰第一書、同第二書、黙示録の廿一卷を數へ、更に希伯來書と雅各書とも其中に數へたが、此二卷を稍々低級の者であると鑑定して居る。更に彼は『ヘルマスの牧者』を經典中に入れた。而して彼は彼得後書、猶太書、約翰第三書、腓利門書を経外に置いた。

アレキサンドリヤのクレメントは、アレキサンドリヤ教會に於て慣用したる經典のあつた事を述

べて居るが、經典の内容たる文書の數に就いてはアイレナイオスの場合と同じく、一般に一致したる意見のなかつた事を示して居る。彼は四福音書、使徒行傳、パウロの十三書翰、希伯來書、彼得前書、約翰第一書、同第二書、猶太書、黙示録の二十四卷を經典中に數へ、更にバルナバスの書翰をも其中に入れて居る。彼は雅各書、彼得後書、約翰第三書を除外したのである。

タルトリアヌスは四福音書、使徒行傳、パウロの十三書翰、彼得前書、約翰第一書、猶太書、雅各書、黙示録の二十三卷を經典中に數へ、更に『ヘルマスの牧者』を加入せしめた。彼が經外に置いた者は希伯來書、彼得後書、約翰第二書、同第三書である。彼は希伯來書をバルナバの作であると思ふて居つた。

教會史家ユーセビウス (Eusebius 二百六十五年生、三百四十年死) は當時既に經典の存在せるを無論承認したが、彼は之を左の三種に區分して考へた。

- (1) 公認せられたる文書 (Homologumena) —— 四福音書、使徒行傳、パウロの書翰(其冊數は未定) 約翰第一書、彼得前書等であつて、黙示録は多分真正の作ならんと想像せられたのである。
- (2) 否認せられたる文書 (Antilegomena) —— 雅各書、猶太書、彼得後書、約翰第二書、同第三書。
- (3) 偽作とせられたる文書 —— パウロの行狀記、ヘルマスの牧者、彼得黙示録、バルナバ書、使

徒の制度論。約翰黙示録は真正なるやも測るべからざれど、公認せられたる文書中には數へられぬ。彼自らは希伯來書をパウロの書翰なるべしと思ふて居れど、當時教會に於て之に對する異論の喧しかつた事を認めて居る。

左に表を作りて以上叙述せる諸家の説を瞥見する事にする。

人名	經典の内容	なれる文書	經外書
ムラトリ 斷(二百七八十年頃)	四福音書、使徒行傳、パウロの十三書翰、約翰第一書、同第二書、猶太書、黙示録、彼得黙示録、ヘルマスの牧者。	希伯來書、雅各書、彼得前書、同後書、約翰第三書。	
ヘント (第二世紀末)	四福音書、使徒行傳、雅各書、彼得前書、約翰第一書、パウロの十三書翰、希伯來書。	彼得後書、約翰第二書、同第三書、猶太書、黙示録。	
アイレナイオス (二百年頃)	四福音書、使徒行傳、パウロの十三書翰(腓利門書を除く)、彼得前書、約翰第一書、同第二書、黙示録、希伯來書、雅各書、ヘルマスの牧者。	彼得後書、猶太書、約翰第三書、腓利門書。	
クレメント (第二世紀末)	四福音書、使徒行傳、パウロの十三書翰、希伯來書、彼得前書、約翰第一書、同第二書、猶太書、黙示録、バルナバスの書翰。	雅各書、彼得後書、約翰第三書。	

テルトリア アモース (二百年頃)	四福音書、使徒行傳、パウロの十三書翰、彼得前書、約翰第一書、猶太書、雅各書、黙示録、ヘルマスの牧者。	希伯來書、彼得後書、約翰第二書、同第三書。
ユーセビウス	四福音書、使徒行傳、パウロの書翰(其冊數は未定) 約翰第一書、彼得前書、黙示録。	約翰第二書、同第三書、希伯來書、雅各書、猶太書、彼得後書。
何人にも 缺ける たる 文書		彼得後書及び約翰第三書。
凡てに 共通 なる 文書	四福音書、使徒行傳、パウロの十三書翰(アイレナイオスは勝利門書を除き、 <small>不 明</small> 約翰第一書、彼得前書と黙示録とは唯一回のみ同意を得るのである。)	

以上論ずる所に由りて之を觀れば、第三世紀の初に當りては、新約聖書が教會の經典として結集せられたるのみならず、經典の内容たるべき文書に就いても、略ば一致したる意見が教會内に存したる事が明かである。ムラトリ断片は羅馬地方の意見を代表したる者と云ふべく、ペシトはスリヤ地方の意見を、アイレナイオスはゴール地方のを、クレメントはアレキサンドリヤ地方のを、而して

テルトリアアモースは亞非利加の西北部地方のを代表したと看做せるから、是にて當時の世界たりし地中海の沿岸を大體包容して居るのである。而して經典の中心となれる者は明かに四福音書とパウロの書翰とである。以て此二者が當時の教會に於て幾何許り重んじられたるかを知るべきである。而して或る文書が結局經典として收容せらるべきや否やを決せしめたる標準的原理は、要するに左の二個であつたらうと思ふ。

(1) 一は歴史的判断であつて、問題となれる文書は果して使徒の手に成れるや否や。若し使徒の手に成らずとせば、使徒の弟子の作なりや否やと云ふ事。

(2) 他は評價上の問題であつて、問題となれる文書は之を使徒の文書に比較するも、之が人心に與ふべき精神的價值に於て、使徒の文書に遜る所なきや否やと云ふ事。

以上の二問題の一に及第したる者は經典中に收容せられたのである。然るに之に合格せざる者は、例へば羅馬のクレメントの書翰や、ヘルマスの牧者や、バルナバスの書翰等は、偶々經典中に編入せられたりし事もありたれど、遂に經外に驅逐せられたのである。現今吾人の有する聖書中の各書にて一般に尊重せられたりしは四福音書、使徒行傳、パウロの十三書翰、約翰第一書、彼得前書、黙示録の二十一卷にして、疑惑を招きしは希伯來書、雅各書、約翰第二書、同第三書、彼得後書、猶太

書の六卷であると概括し得ると思ふ。

既に前章に於て論じた通り、百五十年頃には正統派が權現論と衝突せる結果として、使徒信條が作成せられ、第二世紀の半頃に於てマルキオンとの衝突に端を開きたる經典の結集が、第二世紀末には略ぼ完成して、茲に基督教の根本義を定むべき客觀的標準が確立したのであるが、最後に、第二世紀の終りには、小亞細亞のフルギヤ (Phrygia) にモンタヌス (Montanus) が起りて、大に聖靈の活動が周く萬人に及ぶべきを主張せるの結果、極端なる民主主義と主觀主義とを鼓吹して、動もすれば教會の秩序を破らんとするが如き勢を示せる、狂氣に近き精神的運動を開始し、殊に基督の再臨の目睫の間に迫れるを説きて、當時の教會を窮境に陥れたりければ、正統派の人々は茲に一策を案じて、教會が信徒の教會に非ずして監督の教會なるを説きて、官僚的基督教を確立せしめたのである。是はカリクスタスの在位中 (Calixtus 二百十九年より二百二十三年まで) には判然と確定するに至つたのである。而して爰に成立せる宗教制度は即ち加特力教會である。熟ら史實を稽ふるに、第一世紀にありては、基督教會は信徒の自由意志によりて組織せられたる一個の有志團體にして、之を支配したる中心的勢力は神の聖靈ならざるべからずとは、一般の信徒の意識に存したりし信念なりしが、第二世紀末に至れば、教會内の有司は此團體を統一するの必要を痛切に感ずるものから、

普通信徒と教會の役員との間に大なる懸隔を生せしめ、更に役員中に於ても長老と監督との別を定めて、監督の權力を増大ならしめ、教會は普通信徒を中心と爲すべからざるは勿論のこと、長老とても其中心を構成すべきに非ずして、監督が即ち教會の中心たるべしとの制を定め、遂に進んで監督が即ち教會であるとの官僚主義に躍進したのである。而して監督の手續を経ざれば、神の恩寵は決して何人にも下降することなかるべきを主張し、恩寵が下賜せざれば、何人も救に入るを得ずとの論を立て、茲に純全たる官僚主義の基督教會が確立するに至つた。斯くて加特力教會は救済專賣局の如き姿を呈するに至り、其定むる所は萬古不易の制度となり、其の決する所は一點一畫と雖ども爾後之に添削を施すを許すべからざる者であると思はるゝやうになり、随つて眞理の特徴は不變不動の形式を取らねばならぬ事と解せられたのである。此に於てか宗教を生命であると看做す所の動的、進化論的思想は基督教思想史上より全然消え失せてしまつたのである。

第九章 アレキサンドリヤ派の基督教

第一節 緒論

太古の世にありて亞典に亞いで希臘文化の昌へたのは、アレキサンドリヤである。此市は紀元前三百三十二年アレキサンドル大帝の創建したる者で、此處には莊大なる大學と七十萬卷の書を藏せる圖書館とが設けられたるが爲めに、天下の學者が亞典によりも、アレキサンドリヤの方に集るやうになつた。即ち東洋の宗教も此地に流れ込んだが、猶太教の學者等も此地に來たのである。而して彼等は希臘哲學と自己の奉せる宗教とを調和せしめやうと努めた。彼のヒピロン (Philo 紀元前三十年生、紀元五十年死)の如きは此地に留りて頻りに猶太教と希臘教との調和を完ふせんことを企てたのである。そこでアレキサンドリヤの思想傾向は、概して宗教哲學的であつたのである。故に基督教が此地に傳へらるゝや、當時の天下にては何處よりも此地が、基督教の思想を哲學的に組織するには適して居つた。既に云へる如く、基督教を最初に組織的に講述したのはユステノスであつたが、彼には後繼者がなかつたから、彼は殆んど孤立の姿にて、其思想は後世に著しく傳はる事が出来な

かつた。然るに基督教が希臘哲學の形式によりて組織せられて、後世に至るまでも其感化を遺すに至つたのは、主としてアレキサンドリヤに於て神學校が組織せられて、兎にも角にも神學教育が實施せられたが爲めである。而して此神學教育に一身を委ねて基督教の眞理を天下に宣傳せんとしたる者を擧ぐれば、先づ指をクレメント (Titus Flavius Clemens) とオリゲネースとに屈せねばならぬ。古代の基督教會には、アレキサンドリヤ以外に今一つヌリヤのアンテオケに神學校があつた。是は其思想傾向に於て大にアレキサンドリヤの異なるので、両者は互に對抗せんとする趣を呈して居つた。アンテオケ派を代表する人々を擧ぐれば、サモサタのパウロ (Paul of Samosata)、ルキアノス (Lucian)、アライオス (Arius)、ヨハネス、クリソストモス (John Chrysostom)、モプスニューエスタアのセオドロス (Theodore of Mopsuestia)、セオドレトス (Theodoret)、ネストリオス (Nestorius)、デオドラス (Diodorus) 等である。此派は基督教を解釋するに當り、文法と辭書とに據りて立論するのであつて、何處までも歴史と事實とを重んじ、空想に耽る事を嫌ひ、哲學的思索を好まなかつた。随つて餘り藝術的ではなくして、痛く實踐躬行を重じたる倫理派であつた。そこで此派は普通の人人には稍々嚴正峻酷なるに過ぎて、趣味の満足を與へ得なかつたのである。アレキサンドリヤ派には基督教を以て哲學であると解せんとする習慣が深く其根を下して居つた。而して其學者等は何時も

能く思索を好みて空想に耽り易かつたのである。即ち事實を單純なる事實として尊ぶよりも、事實の中に潜める意義を探り得て、之を樂まんとする傾向が著しかつたのである。故に彼等は聖書を譬喩的に解釋せんとして痛く努力し、以て思索と想像との満足を得んことに苦心したのである。然るに普通の人は思索に耽つたり、哲學を研究する事などを好まない。されど想像を自由ならしめ、趣味を満足せしむる事は、之を好むのである。そこで基督教會に於ける一般の評判より云へば、アンテオケ派よりもアレキサンドリヤ派の神學の方が正統であると看做されたのであつた。随つて吾人若し希臘神學を知らんとせば、先づアレキサンドリヤ派を研究せねばならぬ。此派の中心人物は既に云へるが如く、クレメントとオリゲネースとであるが、其流を汲んだ人士を擧ぐればディムス(Didymus)、アサナシオス(Abanasius)、クリルロス(Cyril)カイザリヤのユーセビウス(Eusebius of Caesarea)、カノドキアのバセライオス(Basil)、ナセアンズースのグレゴリオス(Gregory of Nazianzus)、ニッサのグレゴリオス(Gregory of Nyssa)等である。

第二節 クレメントの基督教觀

A、クレメントの生涯及び著作

(1)クレメントの生涯、彼は何年頃に生れたりや、吾人は之を詳にせないけれども、其著書 *Protonkton* (雜篇) はセヴェルス帝 (Severus 百九十三年より二百十一年まで在位) の治世中に著はされたのであるとは學者間の定説であるから、彼は百六十七年頃に生れたのであらう。エビファニアス (Ebi-phanias) の云ふ所に據れば、或人はクレメントをアレキサンドリヤの人であると稱し、或人は彼を亞典人であると云へば、其生地は判明せざれど、多分アレキサンドリヤに非ずして、亞典であつたらうと思ふ。彼の名が Titus Flavius Clemens であるとはユーセビウス (Eusebius) の *フォテウス* (Photinus) との證言する所である。彼が何時頃基督教に歸依したか、吾人は之を詳に知り得ざれども、彼が曩にアレキサンドリヤ教會の長老となり、後ち彼地に在りしパンタヌース (Pantanus) の經營したりし訓育所 (*Didaskaleion*) の校長たりし事は吾人之を疑ふべき餘地あるを知らぬ。彼に師事せる者にオリゲネース及びエルサレムの監督アレキサンドル (Alexander) とがある。彼は何時死せるや、之を詳にせざれども、二百十一年にアレキサンドルがアンテオケ人に送れる書狀中に、クレメントの事を載せられたれば、彼が其頃尙ほ生存して居つた事は明かである。其後彼は如何になりしや、吾人は之を判明には知り得ざれども、セヴェルス帝 (Severus) が二百二年に基督教徒を迫害せる頃、クレメントはアレキサンドリヤを去りて、己が門弟たるアレキサンドルが當時カバドキヤのフラヴ

アダ (Flaviada) に監督たりしを便りに、彼地に赴き、後ちアレキサンドルがエルサレムの監督となるに及んで、彼もエルサレムに行つたのであらうと思はれる。されど此推測には動かすべからざる程の證據があるのではない。

(2) 彼の著書に注意すべき者は四種程ある。即ち左の通りである。

(A) πρὸς ἑλληνικὸν ὁμιλοῦντα (希臘人に與ふる勸誘)

(B) Παιδαγωγικός (教師) 三卷

(C) Στοιματικαί (雜著) 歴史、哲學、詩歌、論理等の諸問題を論じたもので八卷より成つて居る。

(D) Τίς ὁ σωτήριος πλοῦτος (救はれたる富人は何人なりや) 馬可一〇一七一を説明したのである。

クレメントは極めて博識の人であつて、當時希臘の文化社會を支配したりし、殆んど凡ての學藝に通達して居つた。彼は單に希臘の哲學者や文藝に明かであつたのみならず、舊約書にも亦新約書にも、精通して居つたと云へる。新約書中にて彼が其著書に於て引用せざりし者は、唯僅かに腓利門書、彼得後書、雅各書及び約翰第三書のみである。彼は其上ヘルマスや羅馬のクレメントを引用して居る。彼は今日となりては、既に紛失して探がし得ざる『希伯來人の福音』や『埃及人の福音』や『マテアス (Matthias) の福音』等より辭句を引用して居る。以て彼が博覽強記の人であつた事を

推すべきである。彼は此上更に音樂にも堪能であつた。當時アレキサンドリヤ教會に於て、特に音樂の發達が著しかつたのは、彼の斯界に貢獻せる所が多かりし爲めであると推測せられて居る。

B クレメントの神學

クレメントの神學的視點は大體に於てユステノスの同一である。彼は基督教を以て哲學であると看做して居る。而して彼の所謂哲學は實踐哲學の意であつて、彼は人若し之を習得せば、一層神聖にして、高潔なる生涯を送り得るに至るべしと看做して居つた。彼は毫も哲學と宗教とを區別しない。彼が基督教に歸依したのは、基督教に於て真理が最も明晰に啓示せられたと信じたが爲めである。そこで彼の立場は徹頭徹尾知識派 (Gnosticism) の立場と同一であると云はねばならぬ。此點に於て彼はユステノスと全然其見解を同ふして居ると云ふべきである。唯彼はユステノスよりも其識見が廣かりしが爲めに、其論ずる所もユステノスのよりも複雑なるを免かれないのである。彼は其精神に於ては知識派に共鳴したのである。故に其神觀は、知識派の神觀や、新ブラトーン派の神觀と略ぼ同じである。

クレメントは神を以て超越的存在者であると看做した。即ち彼の考に據れば、神は最大の外延 (Extension) を有する抽象的存在者即ち純有 (Pure Being) である。神は凡ての差別相を包容せる實

在であると看做さるゝよりも、凡ての差別相を絶したる絶對的單純 (Absolute Simplicity) であると判断せられたのである。彼の視點は、此點に於て、新プラトーン派のご全然一致して居る。神は斯の如く抽象的にして、純有なるを以て、人間の經驗、即ち有限にして具象的なる經驗を以てしては、之を何とも形容し得ず、如何なる言辭を以てするも、之に適中する説明を與ふる事が出来ぬ。吾人は之を何とも言ひ得ざる (Ineffable) を以て、相對性を有する人間は、如何にしても之に近づく事が出来ぬ。此意味に於て、彼の觀たる神は全然超越的である。

されどクレメントには、能くプラトーン哲學や東洋思想の感化を受けたる神觀には有り勝ちなる、内在的 (Immanent) 成分も存して居る。彼が、神を以て眞正の實在であると看做し、有限者の實在する所以は、全く此神に參與 (Participation) するが爲めであると看做したのは、一面より之を觀れば、神が萬事萬物に關係して居ると云つたも同様である。又彼は神を理であると思ふて居る。理は萬物に通通するを以て、神の智は萬物に貫通して居る。即ち内在して居ると觀たのである。されどクレメントの哲學全體の傾向より云へば、超越觀の方が内在觀よりも著しく現れて居るのである。

神は超越的であつて亦不可知である。有限の人は之に近づき得ざるが故に、茲に人と神とを聯絡せしむべき媒介者として、ロゴスを説くのが必要が発生したのである。クレメントの説けるロゴスは、

プラトーンの所謂『原型』(Archetype) と、ストア派の所謂『生活的原理』とを併合して成れる産物である。クレメントは、如何なる意義かに於て、ロゴスを神であると看做さねばならぬと思ふて居つた。彼は之を以て純然たる從屬的存在者であると貶するを好まない。そこで彼はロゴスを神であると云つた。而かも此神は絶對神ではない。何となれば、絶對無限の神が有限物と交り得べしとは、彼の想像し得ざる所であつたからである。されば此ロゴスは神の屬性でもない。ロゴスは神の屬性であると云ふよりも、獨立的意義を有して居る。然らばロゴスは抑も何であるか。クレメントは、之に對して、何等の明答をも與へない。唯彼は之を至高神と異なる者であると判断したのである。而かも彼はロゴスが幾何計り神と異なるや、又何故異なるべき必要ありや、彼には曾て之を説明した事がないのである。

クレメントはロゴスを以て人類の中に存する内在的實在であると看做したれば、此内在的ロゴスを以て、其本質に於て、人間の精神と甚だしく異なれりと論ずる譯に行かなかつた。故に基督の人格中には、曾て人類に存せざりし類のロゴス、又は未曾有の程度^①のロゴスの作用が現れたと斷言し得ぬやうになつたのである。彼はロゴスを以て、萬人の衷に働きて、萬人を教誨するのであると看做した。彼のロゴス觀は、智的、靜狀的にして、動力的ではない。彼のロゴスを説けるは、勿論純有

の神と差別相の繁多なる現象界との間に、何等かの媒介あらんことを欲したるに因るのである。されど彼の此媒介者を説くや、之を天地成生の場合に適用して、神が天地を創造せんが爲めには、ロゴスを必要であるを判断したるが爲めに之を假設したのではない。即ち神の作用を説かんが爲めに必要であると看做したるが爲めに之を説いたのではなく、唯ロゴスが人類の蒙を啓く爲めに必要であると看做したが爲めである。彼は人間の愚昧なる心が聰明にさへなりたらんには、人間は必ず救はるゝに至るであらうと信じたのである。是れ彼の人生觀が大にソークラテースの知行一致論に現れたる人生觀に類して居るからである。彼は聰明なる人は取りも直さず、善人であると信じて居つた。故に彼の考に據れば、人を救ふの道は人を賢ならしむるに在るのである。人を賢ならしむれば、其人は善人と成らずして止む事がない。此に於て彼は一種特別の信仰觀を主張した。彼の所謂信仰とは、人間が自己の蒙昧の啓發せられんことを冀ふ心の態度を指すのである。彼は決して他に信賴するとか、或は超自然的勢力を崇拜するとか、或は歴史的事件の確實なるを疑はぬとか云ふ意義にて信仰を論じて居らぬ。彼は信仰を以て啓蒙に對する欲望心と云ふ意義に解して居る。人誰か己が蒙昧の啓發せらるゝ事を冀はぬであらうか。人皆自然に之を冀ふとせば、強ひて其必要なるを主張するの必要もない譯である。故にクレメントは信仰を鼓吹するを以て、格別大切であると看做して居ら

なかつたのである。彼の高調したのは信仰でなくして、知識である。されば世に異端者と稱せらるる人と雖ども、若し真正なる知識を受くるを得ば、一人として救はるゝ者あるべからずとはクレメントの信念であつた。是を以て彼の考に據れば、救はるゝと云ふ事は、感情の態度や、意志の嚮ふべき方針を變更する事を指すのではなくして、偏に智力の増大せん事を指すのである。彼の立場は之を彼のテルトリアヌス『不條理なるが故に我は信ず』(Credo quia Absurdum)と主張せるに比較せば、正しく其反對に立つ者にて、頗る寛宏にして君子の風韻があるとも云へる。更に之をアレナイオスの制度化せる救に比すれば、大に自然的にして無理ならぬ趣がある。されど其の缺點とも云ふべきは、其見地が甚だしく智的に偏せるを以て、宗教と哲學との別を認めずして、全然兩者を同一視せるの結果として、情意の成分を宗教の範圍より、削除するに至らんとする危険のある事である。故に彼は悔改を以て、格別必要であるとは信じて居らなかつたのである。彼の基督教は何處までも制度化せる組織ではない。されば彼は聖書に對しても、之を以て異端の眞偽を審判すべき標準であるとは看做さなかつた。彼は聖書を以て、單に眞理を知るに至るべき最大の源泉であると看做して居つた。そこで智能を啓發しさへすれば、如何なる人と雖ども、縦し其人は現今異教徒であつても、必ず救はるべき筈であると信じて居つた。是れ實に寛宏大量の氣魄を有せる大人の思想で

あると云はねばならぬ。彼はアイレナイオスやテルトリアヌスよりも後に世に出でたれば、基督教を制度化せんとする思想上の傾向に於て、順序上此二者よりも一層甚だしくして、其基督教觀が著しく官僚的であるべき筈であるのに、其の然らざる所以の者は、彼の住處たりし、アレキサンドリヤの地は、羅馬風に制度化せしめられたる基督教會の感化を受くる事夥しかりし、彼のゴールヤ亞非利加の地方よりも、優に自由なりし氣風が盛んであつたので、此地の思想家が能く理性の主張する所を尊重したるが爲めである。

クレメントの思想は、斯の如く自由にして、智力的將た合理的である。ロゴスは萬人の心中に遍在するのであるが、獨り基督に於てのみ此のロゴスが圓滿に缺くる所なく充實したのであるとは彼の論である。固より何人も己が身に此ロゴスを圓滿に充實せしめ得べき可能性を有すれども、實際此可能性を満足に充實せしめたる者は獨り基督のみであつて、其他の人には事實上斯くはなつて居らなかつたと看做した。此に於てか困難なる一問題が生じて來た。即ち基督と神とは如何にして異なるかとの事である。若しロゴスが基督に圓滿に働いたとすれば、基督を至高神たる天父と區別せざるも、何も差支がないではないかとは、何人も思當らざるを得ぬ所の疑問であらう。而して現にフィテウス (Phoebus 八百十六年生、八百九十一年死) は、兩者間に何等の差別の存するを認め得ぬとの斷

定を下した。クレメントは殆んど極端であると思はるゝまでに、ロゴス内在論を主張したれども、亦明かに神と宇宙との別を説き、至高神とロゴスを區別した。唯如何なる點に於て異なるのであるか、之を明示しないのである。而して彼の神は、後世に所謂形而上學的屬性を有する者として考へられたれども、倫理的屬性を有する者としては考へられた痕跡を有して居らぬ。故に彼は至高神を以て何とも名状すべからざる存在者であるとは論ずれども、之を恩愛の神とも、慈悲の神とも稱するを好まなかつた。彼は基督の衷にロゴスの働けるを説けども、神の衷にロゴスの働けるを説かなかつた。随つて彼はロゴスの成肉を以て頗る重要な者であるとは思ふて居らなかつたのである。

クレメントの自由なる思想に伴ふ、今一の特色は、發展論又は進化論的思想である。彼は凡て前なる者は後なる者に對して、其準備となるべきを信じて居つた。故に彼は猶太教も、希臘の哲學も、皆な基督教に至らんが爲めの豫備的事件であると觀たのである。此點に於て彼はパウロの思想と一致して居る。彼は萬事に前後、高低の順序のあるを信じた。是を以て彼は基督教徒の生涯に於ても、神よりの恩寵が人間の上に奇蹟的に降つて、一足飛びに聖化作用 (Sanctification) が其人の上に完ふせらるべしとは看做さなかつた。何人にも多くの試練と經驗とを積み、漸次聖善の域に進むべき者であると信じた。換言すれば、吾人は最初信仰を以て出發し、次で愛の状態に入り、最後に知

識に到達して、遂に啓蒙状態に入るべき筈であると看做したのである。而して彼の懐ける此進化的思想は、嘗に現世に於て行はるゝのみならず、來世に至りても永続的に實現せらるべき者であると看做された。彼は猶本人も異教徒も死後に至りて基督と使徒とより教を受けて道に進み、遂には萬人残らず皆な救はるゝに至るであらうと斷じたのである。即ち死後に至りて人々に多くの試練と清淨作用 (Purification) とが行はるゝに隨ひ、各人は漸次向上して、遂には純粹の善に入り、進んで完全の知識に達すべしと看做したのである。

クレメントは斯の如く自由にして廣き思想を有したのであつたから、彼には特に一方に偏したる思想はない。彼の考に據れば、基督教は普遍性 (Catholicity, Universality) を示す者である。そこで吾人は毫も此にのみ存して其他には毛頭も存せぬと云ふが如き、特有性を高調して誇りと爲すべきではない。基督教は真正の知識であつて、歴史的事件を指すのではない。是故に彼は毫も知識派や權現論に反對せんとする様子を示して居らぬのである。随つて彼は、何か一の學說に對して、自説を立てんとするが如き態度を示さぬ。故に彼は眞理を以て、皆なロゴスの作用に歸し、苟くも眞理ならんには如何なる方面よりなりとも、之を攝取して我が有と爲さんとするに躊躇しなかつたのである。彼には毫も排他的分子なきを以て、亦組織立てる程の學說とても無いのである。随つて嚴重なる意

味に於ては、所謂學派なる者は彼に起つたとは云へぬのである。吾人はバンタヌス (Pantanus) とクレメントとオリゲネスとの三人が師弟相繼承して、アレキサンドリヤに學府を起したりしを以て、便宜上之をアレキサンドリヤ學派と稱すれども、是は主として地理上、若くは歴史的關係上便宜の爲めに設けたる名稱であつて、思想上の名稱としては、不適當であると云はねばならぬ。是故に吾人はクレメントを以て如何なる學派に屬したとも云へぬ。デーネ (Dæne) は彼を以て新プラトーン派に屬したと論じたけれども、ラインケンス (Reinkens) は彼を以てアリストテレス派の人であると看做した。或學者は彼を以て、餘り包容的であるからして、折衷派であると斷じた。此等の判斷は孰れも多少は適中すれども、全く當れるに非すと云はねばならぬ。クレメントは何れの學派にも屬せざる人にて、教養廣く、其考ふる所に表裏なく、氣品高邁、度量寛宏なりし基督教徒であると云ふ事が出来る。彼は虚飾を嫌ふた。されば彼は婉曲法 (Euphemism) を避けて、直截に事實を叙述せんことを努め、婉曲法を以て虚偽と、甚だしきは詐欺と殆んど同一視した程である。彼は婚姻の事を論ずるにしても、醜麗なる婉曲法を用ゐるを厭ひ、何處までも平易簡明なる語を用ゐるべきを主張した。滑かなる、誤り易き、語句を弄して、人を過ちに陥らすよりは、寧ろ「豕に眞珠を投ずる」の覺悟を以て、難解の言なりとも之を用ゐて、思想を鍊磨するを可とすまで勸告して、

門弟を激勵したのである。其率直なる態度は推して之を知る事が出来る。されど此の如き高邁の學者に對して、世は之を敬するの道を知らざるものゝ如く、基督教會にては、ベネデクト(Benedictus IV)一千七百四十年より一千七百五十年まで在位)第十四世の頃までは、一般に彼を呼ぶに『聖』の尊號(Canonization)を附したりしが、遂にベネデクトはフォテアス(Photius)の彼を論評せる書を読み、大に之に感激し、クレメントを『聖者』の列より削除したのである。爾後羅馬教會に於ては彼を『聖者』の中に復活せしめた事を聞かぬ。

第三節 オリゲネーの基督教觀

A、オリゲネーの生涯及び其著述

(1)オリゲネーの生涯、太古の基督教會の思想を支配するに於て、顯著なりし學者が二人あつた。一はオリゲネーで他はアウグステヌスである。前者は希臘神學の代表者であつて、後者は拉典神學の代表者である。オリゲネーは彼の前に存在したりし諸家、例へばユステノス、タシアン(Tatian)アセナゴラス(Athenagoras)、バンタヌス、クメント等の思想を消化して之を綜合し、自己特有の神學を構成した。彼の希臘神學に於ける位置は、猶ほ獨逸のカントの近世哲學史に於て

占むる位置の如き者であつて、太古に於ては、一の大なる權威として一般に之を尊重したのである。彼の生年月は之を精確に知り得ないけれども、多分百八十五年か百八十六年頃であらう。彼幼にして穎悟、二百年頃よりバンタヌスとクレメントとの學校に遊學し、希臘哲學と聖書を研究した。當時アレキサンドリヤは東西兩洋の思想が輻輳したる中心點であつて、埃及、スリヤ、猶太、波斯、希臘、羅馬等に於て發達せる文化が、此地に於て展覽せられたるが如き趣があつたのである。第二世紀の半頃より第三世紀の半頃までは、小亞細亞と羅馬と亞非利加の北部とに於ては、基督教を一定の制度に組織せんとする欲望が猛烈であり、隨つて異端を征伐せんとするの氣勢旺盛にして、衝るべからざるものがあつた。モンタヌス派(Montanism)や知識派や權現論やマルキオン説や千年統治論等類々として起りたれども、交る交る異端として排斥せられたのであつたから、小亞細亞と羅馬と亞非利加の地方に於ては、基督教は一定の型に閉ぢ込められんとする傾向が著しかつたので、是等の地は最早無關心的に(Disinterestedly)冷靜なる態度を以て、公平に眞理を判斷するには不適當であつた。然るにアレキサンドリヤは、當時論争より遠ざかつて居つたので、最も希臘精神の粹たる眞と美とを嘆賞せんとするの氣象に富んで居つた。斯る精神はニカヤ會議以後になれば、全く毀たれてしまふたけれども、第三世紀の初めより第四世紀の初めまでは、當時の天下に於て、

アレキサンドリヤ程に、自由討究の精神と理性の命を奉せんとする氣魄の盛んであつた處はなかつたのである。之を以弗所、羅馬、リオン、カルサゴの孰れに比するも、アレキサンドリヤは最も自由の精神と眞理追求の熱心とを保有して居つた。セヴェルス帝(Sepimius Severus)の治世中、二百二年、アレキサンドリヤに於て基督教徒に對する迫害起るや、オリゲネーの父レオニダス(Leontidas)は其職を失ひ、遂に教の爲めに殉難した、此に於てオリゲネーは暫時貴婦人の補助を受くるの不幸に陥りしが、半ば教授を爲し、糊口に資したのであつた。然るに彼は其學力と人格とが非凡なるの故を以て、アレキサンドリヤの監督デメトリウス(Demetrius)の賛成を得て、二百三年より神學校(Catechetical School)の學長となつた。爾後彼は哲學研究と聖書註釋とを以て己が専門の業と爲し、身既に一校の長たりしにも拘らず、アンモニウス、サカス(Ammenius Saccas)の講義に出席したるのみならず。進んでプラトーンや、ヌメニウス(Numerius)や、ストローア派や、プサゴラス派の哲學等を研究し、併せて希伯來語をも修めたのである。彼身を修むること嚴正にして寡欲、山上の教訓とストローア派の倫理とを以て、處世上の教訓の經緯と爲し、一日四オボリ(Obolus 約八錢に當る)を以て己が生活の資と定めた。彼の講義に來聽せる者の中には婦人もありけるが、彼之が爲めに、其心情に刺戟を受くること多きを觀て、攻學の妨害となるを慨き、斷然去勢して、一身を基督教神

學研究の爲めに獻じた。彼の名聲漸く高く、彼に従へる學徒の數漸く増加するに連れ、彼は其友ヘラクラス(Heracles)に托して初學の徒を教授せしめ、自ら高等科の學生を薫育する事と爲した。彼は斯の如くして教育に従事すること廿八年、即ち二百三十一年か二百三十二年までに至つた。此間彼は羅馬、亞刺比亞、アンテオケ、パレステナ等を歴遊して大に其の見聞を弘めた。殊に彼がアレキサンドル、セヴェルス帝(二百二十二年より二百三十五年まで在位)の母ユーリヤ、マンマイア(Julia Mamaea)より招きを受けて、アンテオケに到りし際の如きは、彼の名聲が頗る高かつたのである。されどアレキサンドリヤの監督は、少しもオリゲネーに宗教上の位階をも亦權威をも與ふることを好まざりし者の如く見えたから、オリゲネーの友人たる監督等は、二百三十年頃彼が希臘に赴かんとせる際に、彼に勸めて長老の職に就かした。然るにアレキサンドリヤの監督デメトリウス(Demetrius)は、之を以て自己の權威を蠶食する者と爲し、オリゲネーに命ずるにアレキサンドリヤより退去すべきを以てした。彼は更に監督會を召集して、オリゲネーより長老職を剝奪したのである。オリゲネーは嫉妬の結果、自己が斯くも迫害を受くるに至れるを觀て、之を憤慨し、遂にアレキサンドリヤを去りて、パレステナの一邑カイザリヤに退隱して、此地に學校を興し、教育と著述とに従事した。蓋し當時パレステナの地はアレキサンドリヤ地方よりも思想の自

由を樂しむを得たからである。オリゲネーはアレキサンドリヤに於てこそ異端であると判決せられたれども、バレステナに於ては一回だに異端の取扱を受けた事がなかつたのである。彼がカイザリヤに退きてより教育の業大に揚り、其名聲亦驚くべき程であつた。其實狀は彼の門弟たりしグレゴリオス(Gregory Thaumaturgus)が、之を後世に傳へたから、周ぬく世に知れて居る。後ち彼カイザリヤを去りて、カパドキアのカイザリヤ(Caesarea of Cappadocia)に滞留すること二年、専ら聖書の翻譯に従事した。此間彼はマキシムス(Maximus)帝の迫害に遭ふた。後ちニコメデヤ(Nicomedia)、亞典、亞刺比亞等に赴き、或はボストラ(Bostra)の監督ヘルルス(Beryllus)と論戦して、其ユニテリアンの着色を帯べる基督論を破り、或は時の羅馬皇帝フリプ(Philip)及び其皇后セヴェラ(Severa)と交を厚ふし以て、學者としての彼の名聲を益々顯著なるに至らしめた。然るに二百五十年に至り、デキウス(Decius)帝の迫害起るありて、オリゲネーは捕へられて獄中の人となり、多く虐待を受けたのである。彼は此迫害の後ち、數年の餘命を保つたけれども、爾後健康勝れず、二百五十四年スリヤのツロ(Tyre)に於て病没した。彼の墳墓は中世紀までは彼地に在つたと云ふ傳説である。

(2)オリゲネーの著書、彼の著述は極めて多い。世傳へて六千卷あつたと云つて居る。是は稍

稍誇張の言たるを免がれまいと思ふが、彼の拉典教父中の最大博學者たりしゼロームさへも『我儕の中誰かオリゲネーの著書を悉く讀み得る者あらんや』と云へるに徴するも、其著書の夥しかりしを知るに足ると思ふ。然るにオリゲネーは教會内に於ては異端視せられたれば、其著書は尊重せられぬやうになり、隨つて原文のまゝにて保存せられたる者は極めて少ない。多くはルフ・ヌー(Refinus)の拉典譯となりて後世に傳つたのである。然るに不幸にしてルフ・ヌーは、オリゲネーの著作中より、異端らしき着色を削除せんとし、其文を添削修正したのであるから、其譯文は嚴正であるを看做されて居らぬ。されど吾人は彼の譯文によりてオリゲネーの思想の大綱に接する事が出来るのである。殊に吾人は之をバセライオス(Pasali)とナセアンズスのグレゴリオス(Gregory of Nazianzus)との合編たるオリゲネー遺稿とも稱すべき Philocalia 及びフォテウス(Photius)やパンプ・ヌス(Pauphulus)の『辯證論』やに對照すれば、オリゲネーの思想は一層判明となるのである。吾人は是より彼が著書の重要な者を左の通り擧ぐる事とする。

A) Hexapla (六重對照) と Tetrapla (四重對照) とは、オリゲネーが二十七年の星霜を費して、聖書の文章を研究せる其結果を世に公にした者である。彼は希伯來の原文と希臘七十人譯(Septuagint)との間に存する關係を明かにせんとし、舊約書の原文(希伯來文)を種々の希臘譯文と比較せんが爲

めに對照したのである。此書はオリゲネーの門弟等によりて多少の變更を受け、其大部分が今日に至るまで傳はつて來たのである。然れどオリゲネーは舊約書全部に涉りて對照したのであるまゝといふは、多くの史家の鑑定する所である。是は今日聖書學者間に使用せらるる、Polyglot Bible(各國語により翻譯せられたる聖書の文を比較したる者)の如き者である。

(B) 新舊約書註釋、是は聖書全部に涉つて居る。是には格別の特色がないが、彼が大に譬喩的解釋(Allegorical Interpretation)を採用して居るのは大に注目し値する。彼は註釋に三種の別を立て、(一)文法的、歴史的、(二)道德的(三)靈的と爲し、更に當時基督教會に一般に行はれたりし人間三分說(Trichotomy)の例に倣ひ、第一を肉體的(Somatic)と名づけ、第二を生氣的(Psychic)と名づけ、第三を靈的(Pneumatic)と名づけた。就中第三を最も重要であると看做した。故に彼の註釋は隨分主觀的に陥り易く、其中には遺憾ながら牽強附會の説が少なからず存して居る。

(C) *Katà káthou* (Contra Celsum 即ち『ケルススを駁す』) 是はオリゲネーがフキリップ帝(二百四十四年より二百四十九年)の治世中、カイザリヤに於て書せる辯證論であつて、八冊より成り、全部希臘原文にて今日まで傳はつた。此書はケルススなる學者が *λογος ἀληθής* (眞言) と銘を打つた書を著はし、當時の基督教を攻撃したのに應へて、オリゲネーが基督教の眞理を辯證した者であ

る。當時文化社會の基督教に對する判断を知るに最も適當なる書である。

(D) *τῆς ἀρχῆς* (原理論) は二百廿八年以前に著はされたる書であつて、基督教の根本思想を解釋せんとするに、當時の哲學を以てした者である。オリゲネーは本來哲學者の資質を備へて居つたから、理論に陥り易い人であつたが、此書に於ては痛く聖書と信仰規則(*Regula Fidei*)とを尊重して、之に背反することのなきやうに立論したのである。基督教を理性に合せて説ける者、前にユステノスあり、後にクレメントがあつたけれども、其業は之をオリゲネーの偉業に比すれば、宛も兒戲に類すと云はねばならぬ。オリゲネーの『原理論』は基督教最初の組織神學書であると云つても宜しい。此書の原文は今失せたけれども、吾人は幸にルフ・ヌースの譯文を有して居る。吾人若しオリゲネーの思想に通せんと思せば、必ず此原理論を研究せねばならぬ。

(E) *πρὸς περὶ τῆς μαρτυρίας* (證人への勸め) と *ἐκτεταγμένα πρὸς εὐχὰς* (祈禱篇) とは、オリゲネーの基督教的生活觀を示す者である。

B、クレメントの後繼者としてのオリゲネー

オリゲネーは、クレメントの後を承けて、亞歷山ドリアの神學校(Catechetical School)の校長となつたと云ふだけの意味にて、クレメントの後繼者ではない。彼が思想の傾向は大體クレメントのと同

一にして、共に新プラトーン派と同じ潮流に屬する思想の着色を帯びて居る事は著しい。其の上彼は眞理が何處より來るも、之を受け容れんとする襟度の恢宏なる點に於て、クレメントに類して居る。彼は如何なる説と雖ども、絶對的に虚偽であるとは思はない。如何なる意見にても、必ず之には幾分かの眞理が混入して居ると看做して居つた。故に彼は如何なる説に對しても、極力之に反對するの態度を取らない。此の如く其思想の自由なる點に於て、又其主理的傾向を帯ぶる點に於て、彼と其師クレメントとは同一である。クレメントの缺點は其思想が甚だしく自由にして、不偏不黨なりしが爲めに、遂に何等の體系をも構成せずして了りたりしが、オリゲネースは彼よりも自己の特質が多いので、遂に一の體系を形成して、其師の業を大成したのである。吾人は此師と此門弟との間に、共通の思想を發見することは極めて易いのであるから、今は之を措いて問はず、唯兩者間に存する差別點を少しく考へて見やうと思ふ。是は左の二點に於て最も判明であると思ふ。

(1) オリゲネースは、クレメントよりも教會制度に對して敬意を表して居つた。理性を重んぜんとする熱心に於て、オリゲネースは其師クレメントに劣る者ではない。而かも彼はクレメントよりも事實を重んじた。随つて教會制度を重んじ、教會の歴史を無視せないのであつたから、其神學中に基督教會制度を計算せずしては立論し得ぬ事となつたのである。故に彼の議論は、其師の議論の

如くに、主理的否な空理的でなくして、歴史的、具象的であると云はねばならぬ。クレメントの神學は猶ほ後世の超越神論 (Deism) の如く、今日の語を以て之を云へば、宗教哲學概論とも云ふべき者である。然るにオリゲネースの神學は、眞に之を基督教神學と云つても差支ない程である。之に依りて、基督教の特色と教會の使命とが、從來よりも一層鮮明に指摘されたと云つて宜しい。

(2) クレメントは信仰を解して、個人が自己の愚蒙の啓發せらるゝに至らん事を冀ふ、心の態度であると看做したが、オリゲネースは信仰を以て、之よりも客觀的に判じて、信仰規則 (Regula Fidei) を承認する事であると看做した。故にオリゲネースの信仰觀は、頗る智力的であると同時に、大に制度化した者である。

C、オリゲネースの神學

- (1) 神學構成の材料と其方法 吾人はオリゲネースの神學を論ずるに當りて、先づ彼の神學を構成するに與りて力ありし材料の如何を考へねばならぬ。蓋し此材料に四個あると思ふ。即ち
- (A) 新プラトーン風の傾向を帯びたる哲學、随つて知識派 (Gnosticism) の傾向を帯べる彼の思想法
- (B) 基督教會内に存せる傳説、特に其粹とも觀るべき信仰規則
- (C) 舊新約聖書

(D) オリゲネー自身の批評である。

大體より論せば、オリゲネーは主理派に屬する人であれど、彼の基督教に對する熱心は彼をして萬事を批判するに於て、理性のみに頼るを以て足れりとせず、歴史的事實に據らしめたのである。かくて彼は理性と傳説とを調和せしめんとて、大に苦心したのである。彼が聖書を解釋するに當りて、譬喩的解釋法 (Allegorical Interpretation) を採用せるは、是れ固より此解釋法が多年アレキサンドリア地方に行はれたるによりて、彼は偶然之に親みたるに因るべしと云へるならんも、之が主要の理由は、彼が理性と傳説との調和を冀ふの餘り、之を重要視したが爲めではあるまいか。蓋し譬喩的解釋法は、表面に現れたる現象を、其内部に潜める意義と理由とに同化せしめんと企圖より出でたる者である。故に傳説を理性に適合せしめんとて苦心する思想上の傾向を帯べる人より之を觀れば、是は恰好なる解釋法である。是には無論事實を曖昧にして、中心問題を回避せんとて遁辭を作らしむるが如き、誘惑に陥り易き弊も潜めど、傳説よりも理性を重んじつゝ尙ほ傳説の全く抑壓せらるゝを冀はざる思想家には、最も適當の方法であると云はねばならぬ。彼が理性を重んじたるにも拘はらず、尙ほ傳説に對しても相當の敬意を有せる事は、彼が信仰規則と聖書とを重んじたるによりて明かであるか、又彼が聖書を解釋するにしても、希伯來語を學びたるのみならず、希臘の

譯文も能く精査し、而かも之を爲すに當りて、當時に存在したる七十人譯 (Septuagint) や Aquila 本や Symmachus 本や Theodotion 本等を比較研究して、毫も勞力を惜まざりしを觀ても、之を知る事が出来ると思ふ。

(2) オリゲネーの神學の内容 吾人は基督教界に於ける最初の組織神學が如何なる事を論せしや、之を研究せねばならぬ。オリゲネーの神學は、載せて原理論 (περὶ dogmῶν ἢ τῶν de principiis) にあるのである。此書の論ずる所は、

第一、神論附ロゴス論

第二、地球論並に成肉論

第三、人間論、即ち意志の自由論を中心として、誘惑や恢復等を論じたる者である。

第四、聖書 (若くは神言) 論即ち聖書の神性論並に其解釋法を論じたのである。

以て彼の神學の内容を察する事が出来る。後世組織神學を論ずる者は、約ね神論 (Theology)、人論 (Anthropology)、救論 (Soteriology)、末期論 (Eschatology) 等の順序にて論を進むるを常として居る。オリゲネーの原理論の取れる順序は之とは違ふけれども、以上の諸問題を捕へて研究して居るのである。唯救論のみが、後世の神學に於けるが如くに、獨立して著しき位置を占めざるは、當時未

だ基督の事業に就いて、神學者間にも、亦教會内にも一定したる議論が少なかつたのと、且つは希臘神學に於ては、拉典神學と異なりて、救論が左程に重要視せられざりしが故である。

次にオリゲネーの原理論に於て論せし題目の順序に就いて考ふるに、彼が聖書論を最後に排置せるは注目に値する。今日神學を論ずる者は先づ己が使用するべき材料 (Source) の性質を精査し、其が信憑するに足るべき資質を備へたるや否やを確め、然る後に本論に入るを常とするのである。オリゲネーの立場より云へば、彼は聖書と信仰規則とを基礎として、原理論を構成したのであるから、順序としては、聖書を最初に論ずるのが、所謂科學的精神に適合すると云はねばならぬ。

(3) オリゲネーの神觀　オリゲネーは劈頭第一に神を論じた。而して是は、彼の立場より云へば、當然の事である。蓋し從來基督教神學の中心點となりし者は、神と基督と人との三である。何れの神學も、以上三者の中孰れを高調するかは、人によりて異なり、高調點の異なるによりて、神學の趣きも大に異なるのである。アウグステヌスの神學や、カルヴサンの神學の如きは、高調點を神に置いた者である。リッセル (Albrecht Ritschl 一千八百二十三年生、一千八百八十九年死) の神學は之を基督に求め、アルミニウス (Jacob Harnsen Arminius 一千五百六十年生、一千六百九年死) の神學は之を人に置いたのであると云へると思ふ。而してオリゲネーの神學は高調點を神に

置き、之を中心として、彼が神學思想の全系を支配せしめたのである。オリゲネー以後、神學を論ずるもの、何れも最初に神を論せぬ者はないと云つても宜いが、是れ洵に彼の範に従ふた者であると云はねばならぬ。然らば彼は神を如何に觀じたりしや。吾人は之を研究せねばならぬ。

オリゲネーは神を新プラトーンの如く純有 (Pure Being) であると看做し、非物質的 (Immaterial) にして、自立的、自存的 (Self-existent) の靈であると看做した。其意は固より、自己の存在せんが爲めには、何等外物の助力を藉るを要せぬと云ふに在るのである。彼は神を純有であると看做したれども、元來彼の懐ける神觀は、新プラトーン派の神觀の如くに抽象的ではない。彼は神に因果の範疇を用ゐるべき者であると看做した。即ち神は自存者であるが故に、己が存在せんが爲めに、毫も他物の助を要せぬ。此を以て神は他物を原因として成れる結果ではない。然れども神は自ら萬物の存在する原因となりて、之を成生せしめたのである。故に彼は因果關係を離れて、神を概念し得ぬと斷じた。即ち神は自ら存在せる其時より活動して、萬物の原因と成つたのである。是は彼の有名なる永遠的創造論 (eternal Creation) 又は Eternal generation) である。彼は神が何を爲さず、單純に靜状态的 (Static) 存在するのであると云ふが如き思想を好まなかつた。古來基督教界に於ては、甚だしく神の全能と絶對性を高調して、世界の依屬性を主張したりしが爲めに、獨り

神のみ存在して、全く世界の存在せざりし時ありたりと看做し、世界は或る一定の有限時間内に、神に創造せられたのであると断するを常として居つたのである。神が萬物を無より創造せりと云ふも、畢竟するに是は神在さずば、萬物は成立し得ずとの見解を強く主張したるに過ぎぬ。然るにオリゲネーヌの見解に據れば此傳承的神觀に反して、神には神自ら何をも爲さずして、怠惰に時を經過したりし時とては存し得ず、神には單純に自ら存在するのみ云ひ得べき時とては曾てありたる事が莫い。かくて彼は神の永遠性を信すると同時に、神の永遠的活動、其永遠的創造を信じたのであるから、神の無始無終なるが如く、世界も亦無始無終であると看做した。以て彼の神觀が、之を純有であると看做したのと、如何に異なるかを知るべきである。然るに茲に注意すべきは、オリゲネーヌの所謂世界とは、物質界のみを指すのではなくして、精神界をも指すのである。否な寧ろ主として精神界を指すのであると云へる。何となればオリゲネーヌの考に據れば、物質界は精神界の現象で、真正の實在性を備へた者は精神界のみであるからである。而して物質は假有、假現の世界たるに過ぎぬ。之を譬ふれば精神界は、猶ほ實物の如く、物質界は其の陰影の如き者である。されば彼の考にては、物質は極めて劣等の物であつて、永遠に存在し得るが如き性質をも價值をも備へて居らぬのである。さればオリゲネーヌが世界と云ふ時には、吾人は彼が主として靈の世界を指すの

である事を忘れてはならぬ。神が永遠に存在するのみならず、神と併んで靈の世界は永遠に存在して居るのである。神が孤獨にして無爲、寂寞の感を懷いたと云ふ事は到底有り得べからざる筈である。神は何時も能動的にして、絶えず善事を爲して、片時も停止することなき原因である、神は如何なる時にも常に原因となり。絶えず善の力を活動せしむるのである。

オリゲネーヌは神を以て萬物の原因であると看做したけれども、之を新プラトーン派式に純有であると看做したる痕跡も可なり残つて居るのである。吾人は之を彼のロゴス論の中に観ることが出来る。彼は超越的の純有が如何に神であると云ひたればとて、既に純有なる以上は、直接有限なる世界と交渉し得べき筈でないと看做したのである。故に彼はロゴスをして、神と世界とを結合せしむべき媒介の任に當らしめた。彼は神の永遠的活動を信じたるを以て、其活動を可能ならしむべきロゴスの、永遠的存在をも假定したのである。即ちロゴスは永遠の神の存在せる其最初の瞬間より、神によりて生産せられたる者であると看做したのである。故に單に時間的に判断すれば、神とロゴスとは其存在の前後を甲乙と區別すべきではない。ロゴスは實在上の價値に於て神程には尊き者でない。ロゴスは其實在性を保有せんが爲めには、神に依屬すべき者であれど、之に反して神は實在せんが爲めに、ロゴスに依屬するの必要はない。其必要がないから、吾人は最初に神を考へ、後ちロゴ

スを考ふるに至るのである。第一に神、第二にロゴスと云ふは、論理上や価値判断の上に於ける思惟作用の順序を示したのであつて、毫も存在上の順序たる時間的前後を指した者ではない。オリゲネーは神とロゴスとの間に判明なる區別を立てた。此二者は同一ではない。彼はロゴスを以て、神に對すれば從屬的 (Subordination) の者であると判断したのである。故に彼の考に據れば、ロゴスは明かに神ではない。ロゴスの神と同一なるのは、時間上の存在の長さのみである。然れどもオリゲネーは、ロゴスを以て、如何なる意味に於てか、神であると云ふも不當ならざるべき、適宜の理由を發見せんとして苦心したのであつた。是が乃ち彼の同體論 (ὁμοουσία Homousia) の起りし所以である。神はロゴスを造るに自己の眞髓 (οὐσία, Essence) を以てした。故にロゴスは神其者に非ざれども、ὁμοὺς οὐσίᾳ ἢ οὐσίᾳ (『同じ神』とせば直譯である) であるとはオリゲネーの議論である。即ちロゴスは其本質に於ては神である。ロゴスと神と本質互に相同しくして又異なること云ふは、果して如何なる意か。本質發現の程度に於て、彼は強く、此は弱く、彼は高く、此は低しと看做すべきか。或は存在の状態に於て、彼と此との間には差別ありと看做すべきか。造ると云へば創造者は高く、受造者は低しと思ふは自然の勢であつて、吾人は兩者に著しき懸隔の生ずるを拒み得ぬのである。普通の考にては、創造者と受造者との間には、程度の差ありと思ふのみならず、性

質上の差別までも著しいと思はざるを得ない。オリゲネーは此懸隔をして、出來得るだけ縮少せしめんと欲し、神がロゴスを造つたと云ふ代りに、父が子を産んだと云つたのである。是が即ち有名なる永遠の生産論 (Eternal Generation) である。オリゲネーの此議論は、後世に至りて大論難を惹起し、多くの人をして、何故其本質に於て父と同一なる子、神と等しきロゴスが、父又は神よりも低くして、之に従屬せねばならぬかと問はしむるに至つた。之に關してオリゲネーは、何等の判然たる説明をも與ふる事を能くせなかつた。吾人は斯る問に對しては、結句三個の答より外にあり得べからずと思ふ。

(A) 本質同じくして程度の差ある者は、吾人之を世界到る處に觀る事が出来る。例へば同質の絹にても上等の絹もあれば、下等の絹もあり、同じく質を一にせる人々にても、其間に賢愚の別がある。されど吾人は之をオリゲネーの場合に適用し難いのである。何となれば、彼は父を以て、己の本質を用ひて子を産んだと論じたからである。父は己よりも劣等なる質を用ひて子を産んだのではないからである。

(B) 創造者の本質の幾分かのみ受造者に參與して、其全部が參與したのではないから、受造者は創造者程に、其價值尊からずと看做すこと。オリゲネーが『産む』と云へる時は、創造者の全部若

くは全性質が、受造者に關係したのであると理解したと思はるゝが故に、爰に提出せるB)の假説を以て十分に彼の思想を説明し得たとは云へぬ。彼が父子の關係を以て神とロゴスの關係を説かんとしたるは、兩者は其本質に於て全く異なる所がないと看做したるのみならず、父の全部が子に關係したと思ふた結果である。實際此世界に於ては、子にして父に優る者すら少なからざる程である。オリゲネーがロゴスを受造者であると云つたが、是はロゴスが神より産れたと云ふと同意義であるから、神とロゴスと其種類が異なつたと云ふ意にて用ゐたるには非ずして、神はロゴスより尊貴なりとの意たるに外ならぬ。子が父と同質であると云ふは、父にあつた者にして子に無い者があるとの意義には取れぬ。縦ひ現在に父に有る者にして、子になき者或は存すべしと許すも、永遠までも然らざるべからずと看做さねばならぬ筈はない。

(C) 子と父とは同じ質を有して居れども、其存在の状態に於てのみ異なるのであると看做すべきか。オリゲネーの考は實に此(C)となるであらうと思ふ。されど是とても疑ふべからざる程に判明であるのではない。

斯の如く神と世界との關係、隨つて神とロゴスとの關係を解決するに於て、痛く困難となるは、要するにオリゲネーが、一方に於ては新プラトーン派風の思想と、他方に於ては天地の支配者とし

ての猶太の宗教思想とを融合せしめんと企てたのに因るのである。前者を高調すれば、神は無差別の純有なりと看做さるゝに至るべく、後者を主張すれば、神は天地の創造者であると斷せらるゝのである。勿論基督教會に於て重んじたのは純有としての神ではなくして、天地の支配者としての神である。即ちロゴスの媒介を要する所の超越的絶對としてよりも、絶えず天地の間に活動して止むことなき、萬物の原因たる神である。此二者は本來同一源泉より流れ出でたる思想に非ざるを以て、之を調和することは容易でない。神を純有であると看做せる新プラトーン派は、神と世界との關係を説くに流出論 (Emanation) を用ゐたが、是は後に流出せらるゝ者は漸次劣等になると看做さるるが故に、オリゲネーの懐ける從屬説 (Subordination) には好都合なれど、其作用が無意識的なるが故に、創造説や生産論の如くに意識を重んずる見解とは兩立し難い。プラトーンの共有説又は關與説 (Participation) は、父と子との同質なるを説くには便宜なれども、是は時間的作用を説くには不釣合である。何となれば、共有説には元來超時間的思想が勢を逞ふして居るからである。故に意識的にして、時間的なる神と世界との關係を説明せんが爲めには、流出論も、共有論も、全然満足なる役割を演ずる譯に行かぬ。正統教會は、兩者の關係を哲學的に解決せんとするよりも、其宗教的意義を重んじ、神の獨立的絶對性を高調し、世界の依屬性を表明せんと冀ふたから、神の永遠性

を尊重したのである。故に世界の永遠性を肯定せば、神の永遠性を毀傷することあるべきを慮りて、世界の永遠性を否定したのである。而かも是れオリゲネーの永遠生産論に反する者である、是故にオリゲネーの永遠的生产説は、多年異端として教會より排斥せられたのであつた。

オリゲネーの神観を述ぶるに當りて、次に注意すべきは、彼が聖靈に就きて懐ける意見である。彼の考に據れば、神観を建設せんが爲めには、父と子とさへあれば其他に第三者を説くの必要はない。即ち純有なる超越的神と、此神を世に表明すべき子たるロゴスとにあらば、天地の成生發達せんが爲めに、何等第三者の助力を要さない。彼は神の二重的存在は永遠の初より存在して居つたと看做したるが故に、神を活動せしめんが爲めに何等の外力を藉るの必要はないのである。故に嚴正に云へば、彼の神學思想中には、聖靈の參與し得べき餘地は寸毫も存して居らぬ。而かも當時の基督教會は、其が慣用せる洗禮の定式に於てすら、父と子と相並んで聖靈をも列擧したのである。故にオリゲネーは聖靈をも、己が神學的思想體系中に編入する事となつたのである。彼は聖靈を以て、子程に父に對して親密なる關係を有して居るとは思はない。随つて聖靈を以て、子よりも其位置に於て低き者であると思ふて居つた。然らば聖靈は直接父に近づき得ぬのであるかと云ふに、彼は斯くまでは考へない。彼は聖靈も神の奧義を知り、而かも其知識たるや、子の媒介を経て然る後に

始めて成立すると云ふのではなくして、直接父より知識を得たのであると論じた。然らば聖靈と子との間には、何等の軒輊する所なきに非ずやと問へば、彼は子を聖靈よりも上位に置きて之を評價したのである。然るに茲に不可思議なるは、彼は子を以て『受造者中最も古き者なり』と云ひたれども、ルフキヌスの云ふ所に據れば、未だ一回だに聖靈を以て受造者(Creature)であると云ひたる例はないとの事である。而して彼は聖靈を以て、禮拜の對象たるべき者であると論じた。されど彼は聖靈を神とは呼ばなかつた。故に彼の神學體系中に於て、聖靈の占むべき位置は極めて不定であつたのである。是が此の如く不定なるは、要するに彼が自己の思想を構成する上に於て避くべからざる自然の要求として、聖靈を説いたのではないからである。聖靈は彼の思想を組織する上に於て、縦ひ不必要であつたとは云へ、如何せん、既に當時の教會が一般に之を信じたから、彼は之を無視することを能くせなかつた。遂に彼は聖靈の役目を以て、人の靈魂を刷新し、且つ之を聖化するに在り(Renewal & Sanctification)と看做したのである。而して彼は論じた、基督教徒は其存在を父より受け、其合理的存在を子より、而して神聖を聖靈より得たのであると。兎に角に彼の聖靈論は、能く折衷派に有り勝ちの思想傾向を、遺憾なく發揮したのであると觀ねばならぬ。

以上オリゲネーの神観を判するに、其視點が形而上學的であつて、宗教的でない事は明かであ

る。即ちオリゲネーは思索上の必要に驅られて、神観を構成したのである。彼には智力上の需要が主となりて、心情の問題は表面に現れて居らぬ。彼は神を父と呼べども、其意は神が世界や人類を生せしめたる所の原因であるとの事であつて、仁愛深きこと父の如くであるとの意ではない。即ち彼の神観は、學問の爲めの議論であつて、救の爲めの學問であるとは云ひ難いのである。彼は此の如くして神の本體、其性質、其作用等を論じたのであるから、後世彼の學風を慕ひて立てる希臘式の神學者等は、彼の神學研究の方法に倣ひて、神の形而上學的研究を爲すを以て、無上の樂みと爲すに至つた。蓋し希臘神學の特徴も、希臘教會に於ける異端論に就ける騷動の中心問題も、詮する所、洵とに神の本性、父と子との關係、神と人との關係等を思索するに存したと云つて差支ないのである。

(4)オリゲネーの世界(宇宙)論 爰に世界若くは宇宙と云ふは、吾人の外に存する物界のみを指すのではない。實に靈界をも含んで居るのである。何となれば、オリゲネーの宇宙は第一、靈物即ち天使の類と、第二、物質界との二つより成りて居るからである。彼は此二者に就いて如何に考へて居つたか、今之を略述せねばならぬ。

(A)靈物の世界——既に云へるが如く、彼は神を以て永遠の原因であると看做した。神が原因として最初に其手腕を揮ひて成果を擧げたるは、靈物なる天使の一群である。故に彼の考に據れば、神の

存在せざりし時とては勿論有り得べからざれど、同時に靈物なる天使の存在せざりし時とて、曾て無かつたと云はねばならぬ。此點に於て彼は後世に至りてアライオス派の人々が謳ふて、

εἰ οὐκ ὄντων γέγονε,

καὶ ἦν ποτε, οὐκ ἦν,

καὶ οὐκ ἦν πρὶν γένεσθαι.

(ex onk onton gegone,

kai en pote, hote onk en,

kai onk en prin genethai.)

『彼は(ロゴス)は無より出でたり

彼の在さざりし時もありたり

彼の生れし前には彼は在さざりき』

と云ひ、以てロゴスの存在が永遠の始よりありたるに非ざるを主張したのとは、大に違ふて居る。彼の考に據れば、ロゴスの存在は神の活動と共に起つたのである。而して神には未だ曾て活動して居らなかつた時とてはないのである。故にロゴスは、永遠の太初より、神と共に存在せねばならぬ

のである。嘗にロゴスが永遠に存在したのみならず、受造物の一部たる天使の一群も同様である。彼が靈と云ふは即ち希臘風の意味にて之を云ふので、*λογος* (理性) と同意に解したので、理智の最も秀逸せる者を指すのである。即ち天使は其本性上理智のみであつて、情意を有せず。随つて愆情を有せぬ存在者であると看做されて居る。是等の天使は、恰もデーモクリトスのアトム(原子)の如く、皆な同一の性質を帯びたる、平等無差別の靈であつて、其の造られたる所以の目的は、絶えず神と交通せんが爲めであると看做されて居る。然るに不可思議なる事は、此平等無差別なる靈界に於て、吾人には全く理解し得べからざる或る理由によりて、不調和なる差別相が出現して來たのである。其状恰も人智にて理解し得べからざる原因によりて、アトムの間には、何時も垂直に下降せずして、曲折する者の生ずる事があるとデーモクリトスが考へたのに似て居る。オリゲネーヌは此不同、不調和あるが爲めに天使の運命も、其状態も、亦之に準じて種々異様の現象を呈するに至るのであると考へて居つた。彼は絶対的平等の方面より萬事を觀んとする傾向を有して居る。されど彼は相對的の差別相を全然無視する事は、敢て爲さなかつたのである。彼は堅く意志の自由を信じて居つた。故に如何なる靈も、自己の意志を運用する事によりてのみ始めて成立すべき、自己の罪と勳功とに因りてのみ、種々の變化を経験する事が可能であると判断したのである。神より産れたる

時又は神に造られたる時には、如何なる靈も皆な平等である。然るに此等の諸靈は、其の犯せる罪に依りて墮落し、茲に雜多の差別相を出現するに至つたのである。神は此墮落せる靈を救済せんとて、物質界を天地の間に現れ出でしめたのである。

(B) 物質界——神は物質を宇宙間に出現せしめ、此物質界に墮落せる多くの靈を住ましめ、茲に始めて純粹の靈 (*pure soul*) をして、身體を有する心意 (*spirit*) とならしめた。此に於てか、靈は始めて愆情の何たるかを解し得るに至り、本來の性情も稍々劣等となるやうになつた。神が此等の靈を物質界に遣はしたるは、一は罪を犯せる靈を處罰せんが爲めであれど、一は訓練の爲めに斯く爲したのである。是を以て吾人の住する此地球上の生活は、救済に到達するまでの大道場とも、或は大演劇場とも看做すべき筈のものである。現世を以て一の教育所であると看做す見地は、昔はパウロより今は第十九世紀のロツツェ (*Rudolf Hermann Lotze*) に至るまで、基督教會内に徧く行はれたる所の思想である。若し果して現世が訓練所であるとすれば、其の存在する目的は勿論現今訓練を受けつゝある諸靈をして、速かに之を卒へて、満足に徳高き人士と成らしむることである。又現世を以て墮落せる靈を刑罰せんが爲めに必要なる設備であると看做すも、若し刑罰の目的にして罪人を苦しむる事に存せずして、偏へに之をして善良なる人たらしめんとするに在りとせば、人間が善

良となる場合には、現世の存在の理由は消滅するに至るであらう。オリゲネーヌは神の全智全能なるを信じて居つた。故に神が定めて以て學校又は訓練所と爲せる此現世は、必ず其目的を達して、遂には墮落せるが爲めに現世に差別相を生せしめ、人をして肉體を有する生活を爲さしむるに至れる罪惡が其の跡を收めて、人間が復たび永遠の靈に還るべき時あるを信じて居つた。人間が訓練を卒へて、永遠の靈に還れば、現世存在の目的は完了したのであるから、今後に至りて之が存在すべき理由は更になし事となるのである。原始的宇宙は靈によりてのみ成立して居つた。靈物さへ墮落せずば、現世の現るゝ必要はない。物質より成れる現世は、墮落せる靈を懲罰せんが爲めに、臨機應變の處置として一時の急に備へたるに過ぎぬ。故に若し物質界に於て一時の事情が消え失するに至らば、物質界は必ず消滅すべき筈である。而して宇宙は復び舊の如く靈のみの住む處となるのであらう。オリゲネーヌは此點に於て、極めて樂天的態度を取つて居つた。彼が物質界の消滅を説けるは、元來は希臘風思想であつて、是はヘーラクライトス (Heraclitus) の哲學などにも著しく現れて居る。是が猶太の神國實現觀や、メシヤの再臨などは大に異なる趣を呈して居る事は明かである。次に注意すべきは、希臘思想の特徴として、人間が現世に生るゝに先立ち、既に存在して居つたと云ふ思想である。猶太には勿論メシヤが生前に存在して居つたとの思想はあつたが、平凡

の普通人が前世に先在したと云ふ考はなかつた。個人の先在を假定しなければ、意志の自由を堅く取れるオリゲネーヌの立場からは、現世を以て墮落せる靈物を懲罰訓練せんが爲めの道場であると看做す議論は成立せぬ。彼にして若し意志の自由を信せざれば、縦ひ先在説を取らざるも、尙ほアダムの原罪を假定して、吾人が肉體を取りて懲罰せらるゝのは原罪の結果であると云ふも之に何等の矛盾はない。又神の無制約的豫定 (Unconditioned Predestination) を信せば、神は如何なる理由の存するにも拘らず、斯く前以て定めたのであると云ひたればとて、之にも大なる思想上の矛盾はない。されど神を以て理であるとは考へたけれども、之を專斷的意志 (Arbitrary Will) である概念し得ざりし彼は、極力無制約的豫定論に反對して、個人の自由を高調したのである。此點に於て彼はユステノスと略ぼ其意見を同ふして居る。自由意志を主張したる彼は、アダムの原罪説も取る譯に行かず。さればとて無制約的豫定説をも取れぬので、生前存在説を取らねばならぬ事となつた。而して是は根本に於て、猶太的思想でなくして、希臘的思想である。オリゲネーヌの現世を以て懲罰を施すべき道場であると看做せる見解には、(一)人間の意志の自由なるを假定すると共に、(二)物界たる現世の不幸なるを信するのみならず、(三)神は全智全能なれば、必ず其目的を達し得べしとの信念と、(四)來世に對しては樂天的希望を有する事等の條件を假定せなければ成立せぬのである。(一)と(二)を假定

すればこそ、現世を懲罰的に観るを得べく、(は)とを假定すればこそ、現世が暫有的意義のみを有する者なる事を推すことが出来るのである。彼は來世に對してこそ樂觀的であつたが、現世に對しては極めて悲觀的であつた。

(5) オリゲネーの救済観——彼の救済観を構成せる要素は(A)生前に存在せる人間を假定せる事、是はプラトーンの哲學を基礎として成立したのである。(B)ロゴスの事業を以て、人間を教訓するに在りて看做せること、是はユステノスやクレメントの意見と全く一致する。(C)基督の事業を以て、惡魔を征服するに在りて看做したる事の三個である。(A)は今説明を須かぬ程明かである。(B)は智力主義の人の取り易き説であつて、ユステノスやクレメントには著しく現れた所の思想である。彼等は人間の墮落は、其理性蒙昧にして智慮足らざるが爲めであると斷じ、人間を適宜に教訓さへせば、之を墮落より救ひ出だし得べき者であると信じて居つた。されどオリゲネーは人生に對して其師クレメントよりは深刻なる觀察を下したれば、智能の啓發のみにては、不十分であると悟つたのである。彼はロゴスの主要の働きを以て、人間をロゴスの如き状態に、即ち人間が生前に保有したる所の原始状態に復歸せしめて、之を聰明ならしむるに在りて看做したれども、彼は之のみにては不十分であると觀て居る。オリゲネーは更に一步を進めて、イエスの事業が純ロゴ斯的所作にて終結

するのではなく、洵に惡魔を征伐するに依りて成就すべきを信じ、人類救済の業は智力以上の力の働きの依るべきを信じて居つた。彼の見解に據れば、物質力の顯著なる現世は今惡魔の管轄する所となつて居る。人類は現今サタンに蹂躪せられて居る。そこで基督は人間をサタンの管轄範圍より脱せしめんとて、其身を十字架に曝して保釋の代金をサタンに支拂ふたのである。サタン乃ち人間を解放するに決した。彼は代金として受取りたる基督を、捕虜として永く己の下に留め得べしと想像したれども、實際之を己に近侍せしめたるに、基督の徳が甚だ高きに過ぎて、之を己が側侍せしむるには都合が惡いと感じ、遂に基督をも解放せんと決心した。されど基督は永く死者の間に繋かれずして、甦つたのである。此に於てか、サタンは人類を捕虜とすべき權利を失ふたのみならず、捕虜に對する代金たりし基督をも逸し去つたのである。此に於てかサタンは全く孤に誰かされたらんが如き窮境に陥つたのである。是は彼の有名なる『サタンを欺ける贖罪論』の梗概である。惡魔の手を離れたる人は遂に如何になるべきやと云ふに、オリゲネーの考に據れば、生前に存在したりし靈の状態に復歸すべきである。個人は恰も基督が肉を離れて靈に歸れるが如くに成らねばならぬ。基督の昇天するや、彼の肉體と生氣 (pneuma) とは神的靈 (divine) に還元したのである。イエスは此に於て神化せられたのである。而して彼は聽て彼を信する者をして神化作用を營むを能

くせしむ。此神化作用は人間救済の終極の目的である。而して贖罪は、要するに此神化作用を完ふせしめんが爲めに必要なる、一の障害を排除したるに過ぎない。後世に至りて贖罪と救済とを同一視したる者が頻々として起りたれども、オリゲネーの場合に於ては兩者の別は明かである。

「神化作用は基督の手を経て漸く可能となること判明となつたが、現今之を己が身に活用して實現せしむるの道果して如何。各人は皆な自由の意志を保有して居る。故に各人己が意志を活用して、神化作用を完ふせねばならぬ。而して之を完ふするに於て、三個の必須缺くべからざる條件がある。一に曰はく信條、二に曰はく洗禮の執行、三に曰はく信仰規則 (Regula Fidei) の承認である。而して彼は信仰を分解して(A)救はれん事を冀ふ願望、(B)善業(C)教會の定めたる教義を遵奉する事の三個と爲した。以て如何に彼の思想が客觀的となり、制度化したるかを推すに足るのである。オリゲネーは救を以て萬人に及ぶべき者であると信じた。此點に於て、彼は其師クレメントと同一の意見を有して居る。彼は、縦ひ萬人が現世に於て救はるゝ事がないとしても、來世に於ては必ず救はるべき筈であると信じて居つた。彼は頑固なる罪人にして、現世の短き時間内に於て悔改むるの見込なき者と雖も、次に來らんとする世に於ては必ず悔改するに至るべきを信じ、且つ悔改は幾回之を爲すとも有効であると看做して居つた。彼は受洗後の犯罪たりども、教刑 (Penance) を爲

せば、救を受くるに足るべき者であると信じたのである。此一點は彼が制度化せる基督教を説けるにも似ず、能くも寛宏にして自由なる宗教を説けるを示して居る。彼が洗禮を以て、心靈を淨むるロゴスの作用の記號であると看做したるが如き、或は晚餐式を以て、心靈的に資格を備へたる人に對しては、何人にも一様に基督より賜はるべき天よりの眞のパン、即ち眞の活ける言の記號であると斷じたるが如きは、如何にも彼の心の洋々たりし事を示す者である。

(6) ネリゲネーの末末論 (Eschatology) 肉體の甦生は元來猶太の固有思想であつて、希臘人は一般に之を嫌ふたが、第二世紀の中頃に於て、權現論が異端として教會内より排斥せらるゝや、肉體の甦生は教會一般の信奉する所となつたのである。吾人は使徒信條に於て判明に肉體の甦生と云ふに満足せずして、特に肉 (carne) の甦生を信ずと斷言したのを觀ても、幾何計り肉體の甦生が重要視せられたるかを推す事が出來ると思ふ。然るにオリゲネーは靈の甦生を信じたけれども、肉體の甦生に至りては之を信じなかつた。彼が異端であるとして、痛く教會内の正統派より嫌惡せられたるも、畢竟するに彼が肉體の甦生を否定したるが爲めである。彼は肉體の甦生を否定すると同時に、基督の地上に於ける千年統治説 (Chiliasm, Millennium) を否定した。彼は純粹の猶太的着色の濃厚なる肉體の甦生や、千年統治論を棄てたけれども、極端に主理的傾向の著しかりし權現論にも反對し

た。吾人は彼の基督に就ける見解を観るに、之を權現論者の所論に比すれば、大に彼等よりも歴史と事實とを重んじたる事が明かである。彼は基督を説くに當りて、其肉體を輕視せず、基督は人間の靈魂又は生氣 (pneuma) を有し、此靈魂がロゴスと不可離、不可分なる親密の關係を有して、兩者が能く一致融合して居つたと信じて居つた。彼の見解に據れば、此人的靈魂はイエスとなりて現世に現れざるに先立ち、純粹なる靈であつて、一回だに墮落の痕跡を有して居らなかつたのである。神は此靈に此の如き道德的動功あるを観て、特に之を選抜してイエスを爲した。此靈がイエスの肉體に合して靈魂又は生氣となることも、其が本來有せる自由は毫も毀損せられないのであつて、イエスは絶えず、其意志を能くも自由自在に運用したのである。即ち何時も試惑に遭ひて之に勝ち、多くの訓練を経て、遂に完全の徳高き人と成つたのであると看做して居る。然らば何の必要ありて、純粹の靈は肉となつたかと云ふに、オリゲネーは答へて、全く無限絶對の神が其聖旨を世に知らしめんが爲めである」と云ふ。神は天地に遍在す。遍在するが故に、世人は神の在すを知らずして日々を送ること、猶ほ全地に充滿する程に巨大なる像は、人之を地球と區別して認識しないやうなものである。故に之と同様の形容と、同一なる質料とを備へしめ、縮小せる像を造りて之を示すに依りて人々始めて之を認識するに至るであらう。基督は神の縮小せる像の如き者である。元と父と同一の榮光

を保有したりしも、彼が之を棄て、人間界に現れたるは、全く父の聖旨を世に知らしめんとする願望に外ならぬ。基督は肉と成れるも、尙ほ其身にロゴスの本質を保有して居つた。而かも毛頭も其人性を毀傷せられたのではない。鐵は之を烈火の中に投するも、尙ほ鐵たり得るのである。固より鐵が熱の感化を受けて其形を變ずるのは眞である。されど其本質は毫も變化しない。イエスの靈は正義と神聖とを天下に發揚せんが爲めに、神より選抜せられたのである。イエスは最初は己が自由意志を運用するに於て、奮勵努力して徳を行ひしが、後に至りては其努力が習慣となりて、正義と神聖とを行ふが其本性と成つたとは、オリゲネーの懐ける意見である。是故に彼はイエスの生涯に進歩と發展との痕跡あるを承認したのである。是は歴史を無視せる主理派の思想の旺盛なる時代に在りては、極めて非凡の見識であると云はねばならぬ。是故にオリゲネーは當時の基督教を以て、完了したる完全無缺の至高宗教であると看做さないが、將來に於て益々發展すべきの餘地が之に存して居ると信じたのである。彼の思想中に近世的思想の萌芽の潜める事洵とに驚くべきではないか。吾人はオリゲネーの神學體系を通觀するに、之に獨創の見少ならず伏在して居るのを観る。彼は新プラトーン派の思想に通じて、而かも之に捕はれず、茲に自己の見識によりて動力的の神觀を懷き、永遠の生産を主張したのである。彼は純粹の知識を敬重すること、毫も知識派 (Gnosticism)

に譲らない。而かも彼は基督の肉體の實在を主張して止まぬ。彼は現世の消滅すべきを信じたれども、彼の末期論は當時一般に基督教會内に行はれたる猶太式のメシヤ再臨觀を焼き直したる者ではない。彼は神が永遠の原因として萬事萬物の裏に働くを信じたれども、神の無制約的豫定を信せず、進んで人間の意志の自由なるべきを高調して飽くことがない。彼は凡ての靈の平等なるを説けども、絶對的に差別相と個人性を否定せるアトム（原子）論に陥らず、亦原罪說にも左袒せないので、強く個人の道徳的努力と精進とを高調したのである。彼は基督教を以て眞正の哲學なりと云ひたれども、之を以て他より眞理を受容するの要なき程に完了せる宗教であると判じて、頑迷の態度を取るに至らないのみならず、基督教の永遠に進歩發展すべきの運命を有せるを主張して居る。彼が神學體系中には、随分煮え切らざるが如く見ゆる議論もなきにあらねど、是れ畢竟するに彼の思想の多面的にして、眞理を有らゆる方面より受け容れんとする、彼の廣き襟度を示したと見ねばならぬと思ふ。彼は實に基督教會の産める最初の組織神學者として、慚かしからざる資格を備へて居つたのである。彼の思想には種々の源泉より思想の川流が集り來つて居るのである。是は大思想家には一般に現るゝ所の現象である。オリゲネーには希臘の哲學思想と猶太の宗教思想とが融合して居るから、吾人は之を分析して玩味せざれば、彼の思想上に於ける苦心と其功績とを悟り難いのである。

彼が永遠の生産を説くが如き、或は子（ロゴス）の無始存在を論ずるが如き、如何に考ふるも、新プラトーン派の感化の大なるを示して居る。されど彼は遂に流出論（emanation）に陥らなかつた。彼が子の從屬性を説けるは、如何にしても猶太式の思想に負ふ所大なるは云ふまでもない。而かも彼が子を以て父と同質に屬する者なりと説くあたりは、動もすれば子を臣隷視せんとする猶太の思想に満足せざりし彼の意氣を窺ふことが出来る。彼の父と子と同一質なりとの見解は、彼の産物たる子を以て進化發展して止まざる者、場合によりては、前の生産者に優る例さへも有り得べしと思はしめ得る程に、價値深大なる意義を藏して居るとも云へると思ふ。蓋し生物界に於ては、後の産物たる子にして前の生産者たる父に優る事もあるは、少しも之を珍奇と爲すに足らぬからである。

第十章 ニカヤ神學

基督教の制度化せらるゝ有様は、吾人既に之をイグナシオスの監督論に發見し、亦アイレナイオスの信仰規則にも歴然と之を認むるを得るのみならず、智力の旺盛なるオリゲネースにすら、之を發見し得るのである。然りと雖ども、未だ彼等の所論中に、嚴重の意義に於ける教理 (dogma) なる者の存するを觀ぬ。然るにニカヤ會議の開かるゝに至りて、茲に始めて教理が構成せられたのである。而して教理が確立して後ち始めて基督教は明かに制度化せらるゝに至つた。吾人は是より如何にしてニカヤ神學の起りたるかを研究せねばならぬ。

第一節 ニカヤ會議を召集するに至れる顛末

此會議を召集せる人は、彼の著名なるコンスタンチヌス大帝にして、之を召集せしむるに至れるは、アライオス (Arius) の主張せる神學上の意見が、當時の正統派の懐きたりし神學觀と相容れざるに因り、此二者を調停せんことを、大帝の配慮に基きて起つたものである。大帝は云ふまでもなく神學論其者に對しては、格別興味を感じたのではない。彼は只管に帝國の統一を鞏固ならしめ

んことを冀ひたるのみなれども、神學上の論争は動もすれば此統一を傷はんことを虞れ、アライオスが正統派と一致するに至らんことを冀ひて、天下の監督を一場に集め、以て和衷協同の實を興げしめんとしたのであつた。

アライオスは、二百五十六年頃リビヤ (Libya) か、アレキサンドリヤかに生れ、三百三十六年コンスタンチノポリスに於て死んだのである。彼は基督教をアンテオケのルキアノス (Lucian 二百四十年頃生、三百十二年殉教) に學び、大に自由思想の重んずべきを悟つた。業成りて後ち、アレキサンドリヤ教會の長老となつた。彼は智力俊秀にして、其身を修むること嚴正なりしが故に、敵すら一點の謫むべき瑕瑾をさへ探し得ざりしやうであつた。彼説を立て、基督と神との關係を説明せんと欲し、子を以て純全たる人とも爲さず、亦純然たる神とも爲さずして、神人間の中位にある者であると看做した。時の監督アレキサンドロス之を觀て、基督を輕んずる者と爲し、大に憤りて三百二十年彼を破門したのである。爾後アライオスとアレキサンドロスとの間に於ける論争點は、益々激烈となつたのであるから、時の皇帝コンスタンチヌスは、是が天下を擧げて争亂の巷と化せしむるに至るべきを憂へ、天下の監督を一場に會して、國家分裂の不祥事を未然に防がんとしたのである。是が即ちニカヤ會議である。召集に應じてビテニヤ (Bithynia) のニカヤ (Nicaea) に會せる者は、

アサナシウス (Athanasius) とセオドレトス (Theodoret) との云ふ所に據れば、三百十八人であつた。されどカイザリヤのユーセビアスの云ふ所に據れば、二百五十人であつて、ソークラテース (Socrates) の云ふ所に據れば、三百人であつた。以上三者中孰れが正しきや、吾人は今日之を決すべき道を知らぬ。吾人は之を約三百人と観ば大差はないであらうと思ふ。此會に於て代表せられたる地方を列記せば、スリヤ、アラビヤ、ピニケ (Phenicia)、波斯、リビヤ (Libya)、メソポタミヤ (Mesopotamia)、小亞細亞、埃及、北亞非利加、希臘、パンノニヤ (Pannonia)、西班牙等であつた。羅馬の監督セルヴェスタル (Sylvester) 第一世は、老衰の故を以て出席し得ないので、ヅキトス (Vitus) 及びヅケンラウス (Vicentius) の二長老をして己を代理せしめた。以てニカヤ會議の大勢が、希臘文化の感化に支配せられたるを知る事が出来る。此會議には三派があつた。即ち

(1) 正統派 アサナシウスを大將と仰げるアレキサンドリヤ派の人々之を率ゐたのである。當時アサナシウスは未だ監督にもなつて居らなかつたのであるから、表面の統領はアレキサンドリヤの監督アレキサンドロスであつた。

(2) 反對黨 アライオスは實際上の中心人物であるが、表面の統領はニコメデヤ (Nicomedia) のユーセビウスである。彼は門地高くして、衆望を一身に集め得たる大量の人であつた。三百三十八年

よりはコンスタンチノポリスの監督となり、大に其勢力を示した。此派はニカヤ會議に於ては異端と決せられたのである。

(3) 折衷派 カイザリヤのユーセビウスを戴きて大將とせるオリゲネース派の監督等が之に屬した。殊に注意すべきはユーセビウスはコンスタンチヌス大帝の寵愛を受けたる學者であつた事である。此派は其思想の傾向より云へば、サベリアス (Sabellian) 派の狀態的獨裁論を嫌へるを以て、アライオスの系統に屬すべき筈の者であると思はるれど、議場に於ては、遂に正統派の爲めに有利なる行動を演ずる事となつたのである。

此大會に於て議長となつた人は詳ならざれど、アンテオケのユースタシウス (Eustathius) か、或はアレキサンドリヤのアレキサンドロスか、或は西班牙のホシアス (Hosius) か三人の中の誰か之を勤めたと思はれて居る。多分ホシアスであつたらうと思ふ。彼は學者ではないが、政治家であつて、コンスタンチヌス大帝より極めて厚き信用を博した人であつた。彼の苦心した所は所説の當否如何や、神學思想の眞理なるや否やと云ふよりも、議場の秩序を保ち、教界の統一を固ふせしめたいとの願であつたのは云ふまでもない。又吾人の注意すべきは此會議に於て議事法として左の諸項が定まつて居つた事である。

一、教理問題に就きては全會員一致の上にて決すべき事。
 二、秩序を維持し、訓練に關する決議は、多數の投票得點にて之を定むべき事。
 三、訓練、懲戒に關する命令は、後日之を取消す場合も存し得べき事。
 四、長老と執事とは討議權を有すれども、裁決權を有する者は獨り監督に限るべき事。
 ニカヤ會議に於て中心となれる問題は、云ふまでもなく、神と基督との間に存する關係に就ける意見を一定して、之を教理と爲す事である。即ち神と基督とは、其本體 (ousia) に於て同一なりや否や。若し同一なりとせば、其存在状態に於て如何なる差別 (rhabdization) ありや。又若し異なれりとせば、基督は純然たる人なりや否や。若し純然たる人なりとせば、之を宗教的禮拜の對象と爲すは背理の甚だしき者ではないか。斯の如き問題を討議して一定の結論に到着せしめ、以て教會の統一を圖らんと試みたのが此會の趣旨であつた。一體此會に出席したる大多數の人々は、純然たる神學論には格別興味を有して居らぬのであつたから、アライオス派とアサナシウス派とが互に忍耐して其間に調停が出来れば、結構であると思ふて居つたのである。故に正統派にしても、或はアライオス派にしても、折衷派を味方に入れば、勝利を得るに至るべきは理の見易き所であつた。會議の開始せらるゝや、人々神と基督との關係を言明せんが爲めに、及ぶ限り論争を避けん事を冀へる結果

として、最初には多く聖書に現れたる辭句を用いたのであつた。即ち哥林多前書一一七や羅馬書八二九にある εἰκών (像又は狀) とか、又は θεοῦ τοῦ θεοῦ εἶμα (神より來れり) とかを使用して居つたのであつたが、アライオス派の人々約十八名は折衷派を説かずば自説の成立し難きを觀て、其同意を得んとし、ロゴスは世界の創造せらるゝに先立ち神に創造せられたれども、完全なる神ではないと云つた。彼等はオリゲネーの永遠的生産説 (eternal generation) を變容して之を採用し、而かも同體論を排斥した積りであつたけれども、毫も基督が神の像 (εἰκών) であるとか、又は神より來りし (ἐκ τοῦ θεοῦ εἶμα) とか云ふ主張に何等の不同意もなきかの如くに之を解釋したのである。正統派の人々之を觀て、『神の像』又は『神より來れり』と云ふ辭句は、以て猛烈に自説を宣明するに足らぬと感じ、同體 (ὁμοουσία) 又は ὁμοιότης なる語を用ゐて自説の高調點の存する所を明かにせんとしたが、不幸にして『同體』なる語は、曾てサモサタのパウロの説を異端なりと決議せる、二百六十八年か翌年かのアンテオケの會議に於て禁止されたる所の辭であつた。此危機に際し、年來永遠的生産説と從屬説とを主張して止まなかつた、オリゲネーの說に敬服したりし、カイザリヤのユーセビウスは自らもアライオス説に全然反對なるに非ざれば、正統派とアライオス派とを調停せんと苦心し、茲に『同體』なる語を用ゐずして父子間の關係を言明せる案(自己の教會にて使用せる信條

は幸にして斯の如き者であつた)を提出したが、正統派は之にも不満足であつたから、多分コルドバ(Cordova)のホシウスはコンスタンチヌス帝と協議し、ユーセビウス案に『同體』なる語を挿入して之を修正し、以て議場を通過せしめたのである。『同體』なる語は曾てアンテオケの會議に於ては異端視せられたりし故、東方の監督等は之を使用するを憚つたけれども、西部に於てはニカヤ會議以前には、テルトリアヌスが其譯語たる *Uniate Substantiae* (實體の統一)を用ゐた事があるけれども、彼は此點に於て曾て異端視された事はないから、ホシウスは『同體』なる語を用ゐるに格別苦痛を感ぜなかつたのであらう。兎に角に折衷派の意見が皇帝の擁護の下に勝利を占めたのである。此修正案に賛同して、最初に記名したる人はホシウスであつて、是が大勢を支配したのである。

然るに此修正案に記名するを肯せざりし人は、アライオスを筆頭としてニコメデヤのユーセビウス(Eusebius of Nicomedia)ニカヤのセオグニス(Theognis of Nicea)、マリス(Maris)マルマリカのセオナス(Theonas of Marmarica)及びプロトマイノスのセクンドス(Secundus of Ptolemais)であつた。以上六名は議場に於て譴責と呪詛(Anathema)を受けたが、後に至りてユーセビウスとセオグニスとマリスとは信條の本文に同意の署名を爲したが、呪詛の部にはユーセビウスとセオグニスとは断然署名するを拒んだのであつた。此に於てアライオスとセオナスとセクンドスの三名は、勅命によりて

イルルツヤ(Illiria)に追放せられ、ユーセビウスとセオグニスはゴール(Gaul)に追放せられた。コンスタンチヌス大帝は直ちにニカヤ大會の決議を批准し、アライオスの文書を頒布する者の罪を問ひ、命を奉せざる者は之を死刑に處するに決したのである。熟ら考ふれば、信仰上の問題が會議によりて決せられ、皇帝の行政權によりて擁護せらるゝなど、随分珍妙なる現象であると云はねばならぬ。

第二節 父子同體論を構成するに至れる思想上の過程

吾人はニカヤ神學の主張即ち父と子、神と基督とを以て同體であると論定するに至るまでの思想の順序を観るに、之には二大潮流の存するを知るべきである。即ち

- (1) 基督の生前存在に就ける思索と
- (2) 基督を神と同一視したる思索とである。

ニカヤ神學の特色は(1)を包含すること云ふまでもない。又其主張せる同體論は言語の上より之を論ずれば(2)をも其儘採用したやうに思はるゝであらうが、其 *ἑποσωρον* (Epostron) 論と *Persona* 論とも云ふ)は明かに之と異なる事を示して居る。(2)は純然たるサベリアス説(Sabellianism)である

が、ニカヤ神學はツベリアス説ではない。之を變容したる者である。此(1)と(2)との説はニカヤ神學に到達するまでに、基督教神學者等の經過したる思想上の過程であるが、吾人は之を十分に考へざれば、神と基督とが同體であると云ふ、ニカヤ神學の中心思想を満足に理解し兼ねるのである。

生前存在の思想は極めて古いので、是は猶太風の思想と希臘風の思想とが相混入して、當時の基督教會内に一般に傳播して居つたのである。當時基督教會にありては、基督の生前存在を信するは普通一般の事であつて、之を否定するは寧ろ例外の事であつたと云はねばならぬ。蓋し當時の基督教徒等は、基督を以て普通の人間であるとは思はなかつたからである。先づ猶太風の思想にして生前存在の信念を誘起するに至れる主要の契機を述べやう。

(A) 猶太人が最高の價值ある者を以て是が此地上に出現するに先立ち、何處にか存在したりとの思想を懐けるは、餘程古い事に屬して居る。或は箴言に於て、或は約百記に於て、智慧を以て最も價値ある者であると看做したる結果、遂に之を以て現象界の成立せざる頃より存在したのであると看做すに至つたのである。此思想は一轉して遂に題目を更めてメシヤが地上に現はるゝに先立ち、天界に存在したとの思想を産むに至つたのである。此思想と同時に偉人の不滅並に其再來をも信するに至りし例は、彼のヘロデ王がイエスの名聲噴々たるを觀て、バプテスマのヨハネの誕生せるなら

んかと判断せるに由りても之を知るべきである。蓋し價值と永遠性を聯想する事は、何れの世に於ても多く存する所である。而して生前存在は云ふまでもなく、永遠の一部となるのであるが故に、價值ある者の生前存在を信するは、強ち無理ならぬ事であると云はねばならぬ。

(B) パウロ及びヨハネの教訓は、明かにイエスの生前存在を説いて居る。パウロは哥羅西書一五——一七に於て「彼(基督)は人の見ることを得ざる神の狀にして、萬ての造られし物の先に生れし者なり。そは彼に由りて萬物は造られたり。天に在る者、地上に在るもの、人の見ることを得る者、見る事を得ざる者、或は位ある者、或は主たる者、或は政を執るもの、或は權威ある者、萬物彼に由りて造られたり。且つその造られたるは彼が爲めなり。彼は萬物より先にあり、萬物彼に由りて存つ事を得るなり」と明言して居る。洵とパウロの説けるは史上のイエスに非ずして、靈の基督である。靈の基督は超時間的の者である事は判明である。

ヨハネは其思想の傳統に於て果してパウロの弟子なりや否や、是は別問題として詮議せずとするも、兎に角に約翰福音書一一——一八に於て基督の生前存在を明言して居る。其他約翰傳記者は八五八に於てイエスをして「我はアブラハムのあらざりし先きより在る者なり」と云はしめた。又記者はイエスをして其祈禱中に「創世より先きに爾と偕に有らし所の榮光を得させ給へ」と云はしめた(約翰一

七五)。又一七二四には『世の基を置かざりし先に爾我を愛したればなり』と云はしめ、明かにパウロと歩調を一にして基督の生前存在を認めて居るのである。故に縦ひヨハネがパウロの感化を受けたか否かは判明せぬにしても、生前存在の問題に就いては兩者の一致して居る事は明かである。

(C) 馬太傳福音書及び路加傳福音書に載せたる、イエス誕生の記事も、イエスの生前存在を想像せしむるに於て、與りて力あつた事は明かである。

次に希臘風の思想にして、生前存在を信せしむるに於て有力であつたのは、云ふまでもなく、其哲學思想である。當時の哲學思想は、世界を以て今の儘にて太初より存在したとは信じない、實に一の太元より發出した者であると看做した。而して此太元を神と同一視したる場合には、神學者等の多くは此神を極めて超越的な純有(Pure Being)であると考へたれば、此神と世界との中間には、何か媒介となるべき存在者を必要であると看做したので、此媒介者ありて始めて世界が創造せられたと想はれたのである。彼のフ・ロー(Judaens Philo)のロゴス論は、正しく此種の思想傾向より産れたる企圖である。當時の護教家も、亦アレキサンドリヤの思想家等も皆な此問題には苦心したのである。第四福音書記者もロゴス論を提出して、生前存在を假定したが、彼が當時に行はれて居つたロゴスの哲學思想を知つて居つた事は明かである。固より彼の用ゐたるロゴス觀は當時の哲學に於

て用ゐられたのと同じであるか否かは、今茲に之を明言し難い點も多いが、彼が希臘思想の影響を受けた事だけは之を否み得ぬのである。

次に考ふべきは、基督教會の傳説と希臘の哲學とを綜合して、或は此二者の感化を受けて、成れる神學思想がイエスの生前存在を承認した事である。普通一般の信徒は、傳説の告ぐるがまゝに、イエスの生前存在を信じたのである。即ち普通の人は神と基督との間に判然たる區別を立てず、神が天より降りて人となり、死して復た天に歸つたのであると看做したのであるから、彼等は神より別に一個の人格を引き放し、判然と之を神より區別して、種々の思索を廻らす事を敢てしなかつた。縦ひ彼等は基督を神と區別するの必要ある場合に遭ふても、斯る場合には基督を神の子又は神の使者であると看做し、子の意志が父の意志と、而して使者の意志が主君の意志と、全然一致すると看做したから、子及び使者の教ふる所を、直ちに父にして亦君主たる、神の教であると悟つたのである。勿論何人と雖ども、人間社會に於て、父子の別、主従の差は之を認め得るけれども、宗教の主眼とする所は、科學や哲學の主眼とする所と異なりて、父其者、若くは子其者の本性の如何を、形而上學的に論せんとするのではないので、主として父又は子が人類に對して有する使命、若くは用向を知らんとするのである。即ち神の實用的意義(Pragmatic Significance)を悟らんとするのである。

而して普通一般の人は、子は父の用を十分に辨じ、臣は君の命を滞りなく遂行し得べしと信するが故に、父の命と子の教訓との間に於て、又は君の願望と臣下の願望との間に於て、何等の區別をも附するの必要を觀なかつたのである。然りと雖ども、思索を全く忘るゝ事能はざりし神學者等は、神と基督との間に格別の差別を立てずして満足したりし、普通一般の信徒の信念を以て安んずる事が出来ぬので、遂に兩者間に差別を立てたのである。而して此差別を時間上より立て、子の存在時間を以て、父の同一なりと看做せる永遠の生産論と、子の存在時間を以て、受造物の孰れよりも長いけれども、父のよりは短いと看做したるアライオス派の思想との別はあるけれども、兩者は孰れも基督の生前存在を假定したのである。

基督の生前存在観は、以上略述せるが如き事情の下に發生したが、是より此説を假定せる主要の諸説を列記して、其議論の大綱を記述する事とする。

- (A) 基督靈物論 (Pneumatic Christology)
- (B) ロゴス基督論
- (C) 狀態的獨裁論 (Modalistic Monarchianism)
- (D) オリゲネース派の永遠的生产論

(E) アライオスの基督論

吾人は今此等の諸説を細目に涉りて述ぶる必要はない。或點は既に是までの諸章に於て述べたのである。故に爰には必要若くは便宜であると思はるゝ點のみを論じて、他は之を省く事とする。

(A) 基督靈物論 此説は基督を以て神と同一視したのではない。基督を神よりも少しく低き靈物であると看做したのである。勿論之を人間よりも遙かに高等の存在者であると判じて居る。パウロが腓立比書二五——に於て立言せる所は、實に此思想を代表的に言明したる者であると云ふべきである。茲に現れたるパウロの基督観は、基督を以て遙かに人間よりも高等優秀の靈物であると看做して居るけれども、未だ之を以て神と對等であるとは斷じて居らぬ。然らば此靈物は神に近きや、將た人に近き者であるかと云はば、勿論人よりも神に近き存在者であると思はれる。即ち人の禮拜を受くるも差支なき程の高等なる靈物である。此靈物論は、基督を神と人間との中位に置く點に於ては、アライオスの基督論と均しいけれども、靈物論は之を極めて神に接近せしめれば、實際上的宗教的生活に於ては、基督の價値は殆んど神と擇ぶ所なきに至つた。之に反してアライオスは基督を極めて人に接近せしめれば、實際信徒が基督に對して價値判斷を下さんとする場合に於ては、神の價値が基督の中より全然消滅し去りて、基督は神を抜きにしたる所の純然たる人となつた。甚だ