

「神の似姿」としての人間とその意義

近 藤 勝 彦

はじめに

人間は神の「像」(ヘブライ語のツェレム, ギリシャ語のエイコーン)に従って創造されたとの認識は, 聖書とキリスト教の伝統の中でほとんど定着した人間理解である。「神の像」もしくは「神の似姿」の概念は, 教会における人間理解の「中心概念」¹⁾になったとも言われる。しかし近代になって, 特に19世紀以後, フォイエルバッハ以来の人間学において, また脱キリスト教化したヒューマニズムの中で, この人間理解がほとんど放棄されてきたことも疑うことはできない。神学の秘密は人間学であるとのフォイエルバッハの命題に従えば, 人間が「神の像」に従って創造されたのではなく, 逆に人間が自己の像に従って神を創造したことになる。しかし神学と人間学の関係のこの逆転は, 実際には神の定義を喪失し, それと同時に人間の定義をも失ってきた。現代文明における人間は, 人間の万能の主体性や自己決定を標榜しながら, 自己自身の定義不可能性に陥り, 迷路の中に入り込んでいる。現代人間学の人間理解を概括すれば「人間は問いである」という以外にない状態に陥っている。この問いに対する回答, そして問いを支える回答は, 人間そのものの内的論理によっては到達不可能であり, むしろ今日, 人間の本質にある「エクセントリックな構造」を予感し, 外からの契機を不可欠としていることを再度自覚しはじめているとも言い得るであろう。「神の像」による人間理解は, 神との関係が人間に本質上不可欠であることを言い表していた。この神学的な人間の理解は, 人間自身の

自己決定の非人間化が進んだ現代文明の中で、時代遅れの遺物と考えられるべきものではなく、まさに現代の問題に応える洞察として理解されなければならないであろう。

「神の像」(神の模像・似姿)としての人間をめぐる神学的理解は、教義学的人間論として展開される。それはまた人間学的な関連において、また倫理的な帰結において、それ特有の意義を発揮する。本論では、まず教義学的にこの概念の理解を明らかにすることに努め、続いて「神の像」に従った人間理解が人間学的ならびに倫理的にどのような意義を有するかを明らかにしてみたい。

1. イエス・キリストの出来事と「神の像」

①聖書における二つの線とキリストにおける啓示からの認識

「神の像」の理解をめぐる、まず根本的な認識の道筋を明らかにしておかなければならない。通常、「神の像」としての人間理解は創世記1章26節以下(その他同じく創5・3, 9・6)を典拠とすると考えられている。しかし他方、新約聖書の数箇所においてキリストは「神の姿」(コリニ4・4, コロ1・15, 同趣旨においてヘブ1・3)と言われ、「御子の姿」(ロマ8・29, 同趣旨においてコリニ3・18, コリ15・49, フィリ3・21)について語られ、キリストによる「新しい人」によって「造り主の姿に倣う」(コロ3・10, 同趣旨においてエフェ4・24)という人間の事態が語られている。旧約聖書の祭司資料とパウロならびにパウロ的文書という、聖書におけるこの「二つの線」を方法論的に統合しなければ、神学的な「神の像」の理解は責任的に表現されることはできない。この問題はイエス・キリストにおける啓示と聖書の関係をどう理解するかという教義学序説の大問題に根本的に関わるが、結論的に言うと、「イエス・キリストの出来事における啓示」の理解を起点として、従ってまたパウロならびにパウロ的文書の証言(それはまた旧約聖書との関連にあるのであるが)からの光のもとで「神の像」、もしくは「神の像」との関わりにおける人間を認識し、その関連で祭司資料の人間理解を受け止めるのでなければならないのである

う。ある聖書の特定個所の記述が神学的認識を直ちに決定するのではなく、聖書に証言された啓示から神学的認識の規定を受け取るのが神学的な筋道である。この神学的思惟の方法論上の問題で、例えばパウル・アルトハウスのように「二つの線」から「二重の意味」を、あるいはエドムント・シュリンクのように「多重な規定」を受け取るという行き方は、啓示的思惟として不徹底ではないかと思われる²⁾。「神の像」は創世記から理解されるよりはもっと根本的にイエス・キリストにおける啓示から理解される。啓示との関連で創世記の記述の意味も理解されなくてはならない³⁾。

② 「神の像」としてのイエス・キリスト

それではキリストにおける啓示からの認識において「神の像」はどのように理解されるであろうか。イエス・キリストの啓示の出来事はまた人間の救済の出来事でもある。そこにおいて父、子、聖霊なる神が啓示されるとともに、罪によって失われた人間が救済される。「神の像」によって言い表せば、イエスは啓示者として「神の像」であり、また救済の媒介者として「神の像」である。キリストにおいて神の啓示があることは、ヨハネ福音書の表現で言えば、「いまだかつて、神を見た者はいない。父のふところにいる独り子である神、この方が神を示された」(1・18)と言われる。そこで「御子は、見えない神の姿」(コロ1・15)である。「神の像」は従って、キリストにおける啓示の認識によれば、人間論的概念である以前に、根本的に、三位一体論的であり、またキリスト論的な概念である。キリストがまず「神の像」であって、人間の救済はこの「御子の姿」に与り、「主と同じ姿に変えられる」こととされる。

ところで「御子が見えない神の姿である」ことは、どこに根拠を持っているのであろうか。イエスにおける「神の像」について語り得る根本の理由は何か。われわれはこの関連で、三位一体や神のうちなる永遠の決意について言及する必要がある。その一切は認識的にはキリストにおける啓示に基づいてである。イエスの出来事における啓示によれば、御父と御子とはペルソナの相違の中で三位一体的な「同質」(ホモウーシオス)の関係にある。「御子は見えない神の

姿」という聖書の表現は、神はご自身の中にご自身の姿（像）を持っているのであるが、それを御子の中に持っているということである。このように理解すると「神の像」はただ被造物の世界の中、あるいは世界や人間に関係する神の経綸の中に、その位置を持っているだけでなく、本源的には永遠の御子において、神の内在的な三位一体、御子と御父との区別にあつて同質の中にその位置を持っていることになる。

内在的三位一体の認識に至るのは、言うまでもなく啓示の認識からであつて、神の啓示、つまりは神の経綸によつてである。「神の像」は、認識的には啓示に基づき、存在的には三位一体に基づく。ところで聖書が「御子は、見えない神の姿」と言ったのは、「見えない神」に対する「見える姿」、従つて「見える姿」としての「御子」を語つたと考えられる。「神の像」は神に類似し、神に対応し、神を映し出す。御子は御父に対応し、キリストは神に対応する。しかし「見える姿」に「映し出す」ことは、世と人間に対してのことである。キリストは神の中で神ご自身に対応するが、それによつてまた神の外へと神を映し出す。「神の像」は従つて「見える姿」としては、「御子における神の受肉」「御子における神の到来」に基づき、時間の中のイエス・キリストのことである。この意味で「神の像」は、本来、ただ内的な三位一体論の概念に止まらず、同時にキリスト論的な概念である。「神の受肉」「神の到来」ということでは、内在的三位一体から経綸的三位一体への歩み出し、つまり「神の永遠の決意」が決定的で、そこに「神の像」の神のうちなる理由があると言つてよいであらう。

叙述がいささか錯綜したが、「神の像」としてのイエス・キリストを、その理由や根拠から理解することは、当然、「三位一体論」と関係し、内在的三位一体から経綸的三位一体への永遠の歩み出しである「神の永遠の決意」に注目すべきというのが、ここでの結論である。神の永遠の決意に「神の像」としてのイエス・キリストの世への到来が根拠を持っている。「神の像」の出現は、人間の罪と深く関わっているが、しかしその出現の根拠は神の永遠の決意に、つまり神の恵みの自由、神の愛の自由な溢れ出しにあるのであつて、人間の墮罪のために必然化されたわけではない。イエス・キリストにおける「神の像」は人間

の罪にではなく、神の愛によって動機付けられている。

この「神の永遠の決意」をユルゲン・モルトマンは「一つの可能性への神の収縮」⁴⁾と呼んだ。はたしてそれが適切かどうかは別の問題である。彼には創造に先立って神の「自己制限」があるという思想があった⁵⁾。しかしキリストの啓示によれば、キリストを与える中に神の愛の充満が示されている。神の愛と自由による神の永遠の決意に、「われわれのため」「世と人間のため」という視角が本質的な位置を持っている。そういう神の自由な恵みの決意が、「神の像」としてのイエス・キリストの到来の根拠となり、そのことが認識的にはキリストの到来による啓示の中に示されている。

三位一体の関係には御父と御子とのペルソナの相違とともに、神としての存在や本質における一致がある。「像」は相違と一致において成立すると言わなければならない。御子と御父とは異なる。しかしその相違において一致している。このペルソナの相違と本質の一致（ホモウーシオス）が「神の像」の根拠である。しかしそれでは一体なぜ御父でも聖霊でもなく、御子が「神の像」なのか。その理由には、神の内なる永遠の御子が時間の中で「受肉」したということがあり、永遠の御子とイエスとが同一であるという事実がある。つまり「神の像」としてのイエス・キリストの存在には、その根拠にイエスと神との相違における一体性、すなわち「位格的一致」（*unio hypostatike* もしくは *unio personalis*）の事実がある。この意味でもイエス・キリストは神（御子における神）と人間イエスとの相違における一致によって「神の像」である。三位一体におけるペルソナの相違と本質の一致（ホモウーシオス）、ならびに人間イエスが御子にいます神であるとの位格的一致（*ウニオ・ペルゾナーリス*）、この二重の一致が「神の像」としてのイエス・キリストの理由としてあると言わなければならない。

「神の像」について、三位一体論や神の永遠の決意の観点から同じように語っている人に、ペーター・ブルンナーがいる。彼は「神の像」としてのキリストを「内在的三位一体」において語り、同時に「第二の契機」として「受肉した神の像」を「神の救済の経綸」に属することとして語っている。これに対して、「神の像」をめぐる三位一体論的に理解しながらも、内在的三位一体論に対し

て否定的なのは、ヴォルフハルト・パネンベルクである。彼によれば、エイレナイオスは「神の像」としてのイエス・キリストについての新約聖書の叙述を「受肉のロゴス」に結びつけた。これに対し、オリゲネスと彼に従ったアタナシオスは新約聖書の叙述をロゴス・アサルコスに向けて解釈し、そこでは「永遠の神の像」としてのイエス・キリストに関するキリスト論的叙述は「人間のこととしての神の像の理解にとってもはや何ももたらさない」、「少なくともこの点ではキリスト論と人間論が別々の道を行かなければならなくなった」と指摘する⁶⁾。内在的三位一体論による「神の像」では人間論とは別々の道になるというパネンベルクの指摘は、「神の永遠の決意」を語らないことでもある。「神の像」はそこで三位一体論的に理解された「御子」の「受肉」から理解される。御子は、御父からの自己区別において、また神ご自身の存在との交わりに規定されながら、人間的形態を取る。人間はこの「御子の像」に似た者とされることで、「御父と御子の交わり」に参加すると言うのである。

カール・バルトの場合はどうであろうか。バルトは厳密に、「イエスの人間性」が「神の像」であると語った。それは、「イエスの人間性」が「神ご自身の内的存在・本質」を「繰り返し」ており、「模写している」⁷⁾ からというのである。もう少し説明を加えると、バルトによると「イエスの人間性」は神の存在の内的領域に属しておらず、神の業の外的領域に属している。「イエスの人間性」は「他者のための存在」であり、人間と共にいる神を表す。しかし「神の内的領域」には「神と神」の関係がある。これは「神と人間の関係」とは異なる。それゆえ「神の内的領域」は存在の類比 (analogia entis) によって人間の観点から語ることはできない。しかし「神の存在の内部での関係」(御子に対する御父の関係、御父に対する御子の関係、ご自分に対する神の関係)、つまり「神の存在の内部での関係」と、第二の関係、つまりイエスの人間性が表している「神の存在と人間の存在の関係」があって、この両方の間には「対応と類似性」が成り立っているとバルトは言う。「その意味で第二の関係は、第一の関係の像である。すなわち関係の類比 (analogia relationis) が存在する」と言う⁸⁾。「イエスの人間性」こそがバルトによると「神の像」であるが、バルトがそう語る

意味は、以上のように「神の内なる父と子の関係」が「イエスとその隣人たちの関係」の中で「模写」され、「対応と類似性」を持っているということである。「神の像」とは従って「類似の関係」のことであり、「他者のためにあること」にほかならない。しかしそれでは第一の関係と第二の関係の間の「対応と類似性」は何に根拠を持つのであろうか。バルトはその場合「神の自由」と「神の愛」に訴える。「神の自由」とは、神がご自身を御父として措定し、御子として措定され、聖霊として確認する自由、つまり神の内なる自由であるが、それがまた神が人間の創造者であり、被造物との関係を創造者の側から基礎づける自由、つまり経綸的な自由でもある。この神の内なる自由と経綸的な神の自由とが同一の自由であることに、あの「対応と類似性」は根拠を持っているという。「神の愛」に訴えるというのも、御父と御子の間の神の内なる愛と人間に向けられた神の愛の同一性に訴えることである。神の自由と愛が神の内と外に向けて同一であることに訴えるということは、結局は「神の永遠の決意」に訴えることと同一のことである。

バルトのこの「神の像」の理解に対して生じる一つの疑問は、「イエスの神性」が本質的な役割を果たしていない点である。つまりは「位格的一致」(ウニオ・ペルゾナーリス)が本質的な役割を果たしていない。バルトはここでも改革派の特徴であるイエス・キリストの神性と人性の区別の強調で考えている。「イエスの神性」はイエス・キリストにおける「神の像」にとっていかなる意味を持つのであろうか。バルトによると「人間イエスの神性」は「この造られたもの(人間イエス)の中で、この造られたもの(人間イエス)と共に、直接的にじかに創造者なる神がいますということにある。イエスの神性は、彼が人格における神的救い主であること、……神の恵みが働く間にイエスがいますということ、一言で言えば、人間イエスの神性は彼が神のための人間であるということにある」⁹⁾と言われる。つまり人間イエスの神性は、イエスが「神のための人間」であることであり、イエスの人間性は「人間(他者)のための人間」であることである。両者の間には「対応と類似性」がある。しかしこの「イエスの神性」とその位置の理解は、それが「神の像」の根拠や起源とはされていない

ないことを意味している。なぜなら、「神のためにいる人間イエス」（これをバルトはイエスの神性と呼ぶ）と「他者・隣人のためにいる人間イエス」（イエスの人間性）との間には「対応と類似性」があるが、この「対応と類似性」が単に偶然的、事実にあるだけでなく、「事柄から見て本質必然的な対応と類似性」であると言うために訴える先は、あの「起源」である。その「起源」とは「イエスの神性」ではなく、また「ウニオ・ペルゾナーリス」でもなく、「人間イエスの人間性」が「神の像」として模写する「神の内的領域の関係」にほかならない。第二の関係（人間イエスと隣人の関係）は神の内なる第一の関係（父と子の御霊による関係）の中に基礎づけられる。そしてその理由は、神の自由と愛が神の内における自由や愛と神の外への自由と愛と同一であることによる。こうしてカール・バルトの「神の像」の理解の中では、三位一体（実は「二位一体」になっているのではないかとの批判もあるが）と神の内的領域と外的領域を結ぶ神の自由と愛（従って神の永遠の意志決定）が根拠とされるが、「イエスの神性」や「イエスの神性と人性の一致」（ウニオ・ペルゾナーリス）は何らの基礎・根拠・起源となる役割を果たしていない。これではイエス・キリストにおける「神の像」と人間における「神の似姿」は区別されず、いずれも「関係の類比」として理解されることになるのではないか。

イエス・キリストは「神に対応する人間」でもある。しかしそれは他の人間については言い得ない仕方です。「神と一つである人間」であることによってである。その意味で、イエス・キリストは「神の实在」でありつつ、「神の像」である。そのことは三位一体論的なホモウーシオスと位格的に一致に根拠をもつ。イエス・キリストは神の实在を示す「神の像」であり、「像によって現わされる神ご自身」でもある。イエス・キリストにおける神との対応は、ホモウーシオスにしてウニオ・ペルゾナーリスの意味で神と一つであるゆえに独一的である。「神の似姿であるキリストの栄光」（コリニ4・4）が語られるゆえんである。

③神の似姿を構成する神の像

イエス・キリストの出来事における啓示によれば、イエス・キリストは啓示

者であるとともに救済者である。キリストは「見えない神の見える像」であるとともに、信仰者がその像に参与し、それへと変貌されることによって神との関係に新しく生かされる神の像である。「神の像」としてのキリストはキリスト論的な概念であるだけでなく、同時に救済論的な概念でもある。新約聖書はそのことを「御子の姿」によって表現し、「神は前もって知っておられた者たちを、御子の姿に似たものにしようとはあらかじめ定められました。それは、御子が多くの兄弟の中で長子となられるためです」（ロマ 8・29）と記している。「御子の姿」に似たものにされることが人間の救済である。そのことはまた「新しい人」に造り変えられることを意味し、「造り主の姿に倣う新しい人を身に着け、日々新たにされて、真の知識に達する」（コロ 3・10；エフェ 4・24 も同趣旨）とも言われる。人間は、聖霊を通してキリストに結ばれることで、イエス・キリストによって人間の間の実現した「神の像」に参与させられる。それが罪の赦しを通して神との和解に入れられることであり、神との関係を回復し、成就することである。

「御子の姿に似る」ことは、今、現在のキリストにある新しい人のあり方であるだけでなく、終末における完成の姿でもある。「わたしたちは皆、顔の覆いを除かれて、鏡のように主の栄光を映し出しながら、栄光から栄光へと、主と同じ姿に造りかえられていきます。これは主の霊の働きによることです」（二コリ 3・18）と言われる。「御子の姿」「主の姿」は人間が神の霊によってそこに結ばれ、それへと変えられ、それへと完成され、栄光を映し出しながら、栄光へと造りかえられる意味で、人間の終末論的な目的でもある。救済論的かつ終末論的な「御子の姿」という「神の像」の概念が記されているわけである。

こうしてキリスト論的ならびに救済論的な「神の像」、すなわち「神の像」としてのキリストが、人間論的な「神の像」、すなわち人間が「神の似姿」として造られ、実現され、完成されることをもたらす。キリストは人間を救済して神の像とする神の像であり、人間は神の像であるキリストによって神の像とされる神の像である。キリストは「神の像を構成する唯一の神の像」である。これを「神と人間との関係」の用語で述べるならば、神と人間との関係にも神の側

から打ち立てる「神の人間に対する関係」とそれを受ける「人間の神に対する関係」があるということである。キリストは神との関係を破る人間の罪を克服し、「神の人間に対する関係」を実現する。そのことによって「人間の神との関係」が回復される。「神の像を構成する唯一の神の像」は「人間の神との関係」を実現する「神の人間との関係」である。

このことは同じく「神の像」と言ってもキリスト論的救済論的な神の像は「原像」(Urbild)であり、あるいはただ「神の像」であるだけでなく、同時に「神ご自身」である「神の像」であることを意味する。それは位格的一致(ウニオ・ペルゾナーリス)によって表現されている通りである。内在的三位一体に根拠を持ち、神の内なる永遠の決意によって神が人間へと向き、働き、語る。その神における「神の像」の「原像」によって、「模像」(Abbild)としての人間論的な「神の似姿」が、人間へと身を向ける神、働きかけ語りかける神に「応答」する。人間は神に「応答」し、「対応」するものとして創造され、救済され、完成される。

上記のように、キリストにおける「原像としての神の像」と、人間における応答ないし対応として「模像としての神の像」が区別される。この区別から、創世記1章26節の「神の像」にまつわる疑問にも光が投げられるであろう。「神の像に従って」、「ベツアルメヌー」(in our image)という語法は、「ベ」(従って、において)を用いることで(創1・26, 9・6)、人間が「神の像」そのものというのではなく、「神の像」に「従って」造られたと繰り返し語っている。「ベルムート」(in the likeness)(創1・26, 5・1)も同様である。「ここには原像と模像の区別が含意されている」¹⁰⁾と考えられる。人間は「神の像」そのものと言われているのではなく、「神の像」に従って、それに倣って造られた。従って人間は神の「模像」の意味における「神の像」である。ただし「原像」についての明確な規定が祭司資料に見られるわけではない。原像としての「神の像」についてのより明確な規定はその後に探究の歩みを残した。例えば「知恵」(「知恵の書」7・26)の記述などにその探究の経過を窺うことができる。この問題が原像である「神の像」としてのイエス・キリストによって解決される。

もう一つの問題は、「人間の墮罪」と「神の像」の関係をどう理解するかという問題である。E.ブルンナーによれば、神の像と罪をめぐる理解の混乱として三つのことがある。罪人に神の像を認めず、従って「人間性」も認めなくなるのかということが一つ。第二は罪人をなお人間としてあらしめているものを「神の像」とは分離して考えるか。それとも罪による神の像の喪失を部分的なものとして、「罪の真剣さ」を疑わしくさせるかという第三の問題もある、という¹¹⁾。この混乱を回避するためにブルンナーは「形式的な神の像」と「実質的な神の像」を区別することを提案した。実質的な神の像は罪によって失われ、キリストにおいて回復する。しかし形式的な神の像は罪人にも残り続けるという。形式的な神の像とは、「主体」「人格」「自由」であり、それゆえ「責任応答的」であることを意味すると言う。ブルンナーの一貫した意図は、「伝道的神学」を展開することであった。彼はそれを宣教の対象をどう理解するかという視点で捉え、宣教を受容する可能性を「接合点」によって語り、「形式的な神の像」にそれを見出した。しかしバルトによれば、ブルンナーの言う「形式」の中には実はひそかに「豊富な内容」が、つまり「人間が神に向かいうる能力」が想定されているとして、自然神学になっている点を指摘したわけである。ブルンナーの理解による形式と実質の区別は、バルトによれば自然神学にならざるを得なくなると批判されたことになる。

「神の像」つまり神との関係を原像と模像の区別から考えるとどうなるであろうか。罪は人間の神との関係を破壊する。しかし聖書は罪によって「神の像」が失われたとは明言していない（創5・1, 9・6, コリ一11・7）。人間の側からの神との関係は破壊されたとしても、神の側からの人間との関係は破壊されないからである。人間が「神の似姿」であるとの規定は、神の側からの関係によって残る。そしてこの人間の規定は、キリストにおける「神の像」への参与によって実現し、その規定の目標である「栄光」（神の栄光であり、それへの人間の参与としての人間の栄光）が終末論的な希望となる。

2. 「神の似姿」としての人間

人間における「神の似姿」は、キリスト論的、救済論的な「神の像」に基づいて神学的人間論において理解される。「神の像」としてのイエス・キリストと、彼に結ばれることによる人間における「神の似姿」の実現とから、「神の似姿」としての人間の理解は展開される。この関連において、創世記における創造記事の意味も解釈されることになる。「神の似姿」に関わる神学的人間学の理解の主要な特質を以下に略述してみよう。

① 「神への対応」としての「神の似姿」

キリストにおける「神の像」と人間のそれへの参与からして、人間における「神の似姿」とは「神との関係」である。神との関係は「神が共におられる」ということであり、「神との交わり」と言ってもよい。この神との関係や交わりには、救済論的な構造がある。つまり神がキリストを派遣し、聖霊を注いで人間をその交わりの中に招く。キリストの贖罪的犠牲と聖霊の注ぎなしにはこの交わりは成立しない。神との交わりや関係は、父なる神の意志、イエス・キリストの犠牲、聖霊の注ぎという、三位一体の神の働きによって可能とされ、人間はその神との交わりに招き入れられる。神の側からの人間への関係に対し、人間の側からの神への関係が「応答」し、「対応」する。この「応答」「対応」が「神の似姿」である。神の呼びかけに応えることが、神に似せられ、御子の像に参与することである。そこで「神の似姿」とは「神の契約の相手」であることも表現される。人間が神の「契約の相手」とされていることが人間における「神の似姿」である。

このことは、人間存在の一部についてでなく、その全体に関わる。身体を別にした魂や理性にだけ、あるいは精神にだけ限定された応答が求められているのではない。イエス・キリストの理性や精神だけでなく、そのすべてが「神の像」である。また形式と実質を区別して、実質のない形式的応答について語ることもできない。人間の全体が神の契約の相手として神に応答する。それが

「神の似姿」としての人間である。

「神の似姿」はまた地上で神を代表する。その意味でキリストこそが神を表す「神の像」である。しかしまたキリストに基づき、キリストに参加することで、人間は「神の似姿」として地上で神を代表することに参与する。「神との関係」「神との交わり」は神への対応としてこの世に神を映し出す。その意味で神への対応は、神賛美であり、神礼拝である。「神の似姿」としての「神への応答」は礼拝の中に端的に現われる。しかしもちろんそれだけではない。「神の似姿」は人間存在の礼拝の部分でなく、全体にかかわる。人々の間で、他の被造物との関わりにおいて神への応答・対応は現われる。

② 人格性と社会性としての「神の似姿」

神への対応は、他の人間との関係や他の被造物との関係の中に現われる。人間は孤立した存在として人間なのではない。孤立した単独者として神に対応し、神に似ることはできない。つまり「神の似姿」には関係を持つ人間、社会的存在としての人間が本質的に含まれている。神はご自身の中に関係を持ち、外に関係を造り出すお方である。キリストはご自身を愛するためにでなく、他者のためにご自身を与えるべく到来した。三位一体の神とキリストの像によって「神の似姿」は人間を関係形成的、共同体形成的な人間として規定している。

創世記1章27節には人間を創造する神についても、また創造される人間についても単数と複数の独特な交替用法によって記述されている。神（単数）は「われわれ（複数）の像において」「われわれに似せて」、人を創造されたと言う。人（単数）をと言いながら、「男と女に彼らを創造された」と言う。神における単数と複数の交互使用はただちに三位一体論の典拠とは言い難いが、それとの結びつきに可能性を残した。人間の単数と複数の交替は、神の似姿が他から孤立した個人ではなく、人間仲間としての人間、人間と共にいる人間、共同体的な人間として創造されたことを意味する。複数としての人間と単数としての人間の問題はさらに究明されるべき問題を持っているであろう。「神の似姿」は「関係を持つ人間」か、それとも「人間の関係」そのものなのか。社会性を

本質にする人間が「神の似姿」なのか、それとも「人間の社会」が「神の似姿」なのかという問題がある。「人格的存在」が「神の似姿」なのか、それとも「共同体」が「神の似姿」なのか。

マルティン・ブーバー『我と汝』の影響もあって、20世紀のプロテスタント神学にはエーミル・ブルンナーやカール・ハイムなど人間の「人格性」に「神の似姿」を見る傾向が強かった。しかし最近の神学の中には、例えばユルゲン・モルトマンのように「社会的な神の似姿」¹²⁾を強調する傾向が現われている。モルトマンは、唯一神教と結びついて個人主義を強調した西洋人間学の一面性は広く災いをもたらしたと批判する。そして人格主義もこの個人主義の中にあるものと見ている。それは、「神の似姿」を魂の主体性の中に見て、身体性を軽視し、性差を含む人間の交わりを軽視したと言う。そこで「ギリシャ教父たちの社会的な神の似姿性の思想」に戻るべきだとモルトマンは主張する。従って「神の像」は「人間の交わり」の中に見られると彼は考えている。モルトマンの特徴は「神の像」を「三位一体の像」(imago trinitatis)として認識し、それを「人格」でなく、「人間の交わり」の中に見る点にある。アウグスティヌスのように三位一体の痕跡を個としての人間の中に見るのでなく、人間の交わり・共同体が「三位一体の像」として「神の像」だと言うのである。この「社会的な神の像」の強調は、神における交わりを強調した「社会的三位一体論」と対応している。モルトマンによれば、「神の交わり」は「父性あるいは御子性を意味しているのではなく、内在的三位一体の交わりを意味している」¹³⁾。しかしそれにしても彼は、「三位一体の像」だけを語って、「キリストの像」を無視しているわけではない。モルトマンの結論的な文章は、「神の像として人間たちは、御子の像と似たものにされることによって、全体的な三位一体の像である」¹⁴⁾という文章である。イエス・キリストが「神の像」であるかぎり、他者のために存在する「人格的存在」を無視して、「神の像」を「共同体」だけに解消することはできないであろう。「キリストの像」による「神の像」の人格性の線と、「三位一体の像」による社会性の線との統合によって理解していく道を探究する以外にないであろう。

モルトマンの強調は孤立的個人主義の批判に向けられた。しかしアジアの視点を考慮して言うと、孤立的個人主義とともに、また個人を埋没させる非人格的な集団主義も批判されなければならない。「キリストの体」であれば、各肢体相互の区別と相互の尊重が不可欠である（コリ一12・14以下）。「神の似姿」としての交わりは、他者の他者性に対する承認を含んでいる。専制的あるいは画一的な集団主義の社会は「偶像の支配」による社会であって、「神の似姿」ではない。尊厳を持った人格としての他者の存在を喪失した集団は「神の似姿」ではない。「人格」としての「神の似姿」の理解をなお維持するのは、パネンベルクである。彼は「神の似姿性の思想を現代人間学の用語に翻訳しようとするなら、人間の人格が、旧約聖書で神の似姿性と言われているものにもっとも正確に対応するであろう。……人格と神の似姿性の間には単に構造的な共通性だけでなく、精神史的な結びつきもあることが証明される」¹⁵⁾と語る。このこととパネンベルクにおける「御子の御父からの自己区別」の強調が関係するであろう。「神の交わり」はこの「区別」の中で語られる。「人間は御子の像に、つまり御子の御父からの自己区別に似たものにされなければならない。そのようにして人間は御子と御父との交わりに参与するであろう」¹⁶⁾と言う。「交わり」はそれを構成する「自己区別」から認識されるべきとの主張である。モルトマンとパネンベルクでは「交わり」における「区別」に関して、従って社会と人格の関係理解において、神学的思惟方法からくる強調の相違がある。

③歴史性としての「神の似姿」

「神の似姿」としての人間は従来、創造論においてのみ扱われてきた。しかしすでに述べてきたようにキリスト論的な「神の像」の理解に基づいて理解すると、創造論とは区別されて、キリストにおける「神の像」への参与によって人間が神の交わりへと入れられる救済論的な「神の似姿」がある。さらには「御子の姿に似たもの」にされることによる「栄光」という、「神の似姿」の終末論的な目標がある。「目標としての神の像」¹⁷⁾である。このようにして神の似姿について、創造における「人間の規定」を理解し、キリスト論的・救済論的な

「規定の実現」，そして終末論的な「規定の目的」を認識する必要があるであろう。「神の似姿」はそのようにして歴史的，つまり「救済史的」に理解される。人間は途上にあり，その存在は歴史的である。この人間の歴史性を根本的に規定しているのはもちろん過去からの規定ではない。また無前提に未来の可能性があるというのでもない。人間を規定しているのは，現在における人間の決断ではなく，人間の決断を応答的な対応として成立させる神の恵みの意志決定とキリストにおけるその実現である。人間の出発は神の創造にあり，神の救済がその実現をもたらし，その目的は神の国における神の栄光に参与する人間の栄光にある¹⁸⁾。キリストにおける「神の像」から見て，人間は「神の似姿」の規定のもとに創造され，キリストの犠牲と勝利によって「神の似姿」を実現し，「新しい契約の民」とされ，神の国の完成の中で「神の似姿」の目的である神の栄光にともにあずかる。

④ 「神の似姿」と教会

イエス・キリストにおける神の人間への関係は，人間学的な妥当性を持っている。神は独り子を与える中でキリスト者のみならず「世」を愛し，「神の似姿」はキリスト者だけでなく，人間の普遍的な規定である。しかしキリストにおける「神の像」への参与としての「神の似姿」の実現は，聖霊により，信仰による。それは「新しい契約の民」への参与である。「神の似姿」と「契約」には不可分の関係がある。「神の似姿」は神の契約相手としての人間の規定であるが，キリスト論的，救済論的な「神の像」によるその実現は「新しい契約の民」の形を取る。「神の似姿」の実現はただちに「人間学的な普遍性」において展開されるのではない。キリストの「神の像」への参与による救済論的な「神の似姿」の実現は，契約共同体としての教会とキリスト者としての存在を取る。イエス・キリストはあらゆる人間にとって本質的であり，神の契約相手であるとの人間存在の規定はあらゆる人間に当てはまる。しかし人間の普遍的な契約関係の実現のためには，それに先立って召された特別な契約の民が必要とされている。キリスト論と人間論の間には，救済論があるだけでなく，契約共同体と

しての教会論がある。神学的な普遍概念の成立は、この契約共同体を基盤とし、契約共同体は普遍的人類の祝福のためにある。つまり神学的人間論は、キリスト論や救済論に基づくだけでなく、契約共同体としての教会論と結合する。契約的な人間論はまた教會的な人間論である。

3. 「神の似姿」としての人間論の倫理的意義

「神の像」をめぐる教義学的人間論の認識は、倫理的な関連において重大な意義を発揮する。人間は「神の似姿」として真に人間であり、「神の人間への関係」に「対応」することで人間であることは、人間の倫理のすべてに決定的な影響を与えるであろう。しかしここでは特に「神の似姿」と特別関連の深い「人間の尊厳」「共同体と人格の理解」「統治の質」「契約的遺産」について言及しておく。

①人間の尊厳

人間の尊厳は、人格としての人間の尊厳であり、そこには人命の尊貴が含まれている。生命倫理の中で人命の尊貴の根拠を示すことは今日の真剣な課題である。現代の生命倫理が通常原則としている「人間の自己決定権」や「功利主義の倫理」によっては人命の尊貴を十分決定的に語ることはできない。それでも世俗的な生命倫理が人間の尊厳や人命尊重を語ろうとするのは、宗教的な残滓とも考えられる。しかし人間の尊厳は今日、残滓で片付く事柄ではない。創世記9章6節には「人の血を流す者は、人によって自分の血を流される。人は神にかたどって造られたからだ」とある。人間の尊厳の根拠として「神の似姿」としての人間の規定がある。「神の似姿」はこの観点では身体と区別された「魂」や「主体」について言われているのではない。生命体である人間の全体的存在が「神の似姿」である。これによって人間は、他者の自由によって処分されるものではないが、また自己決定によって処分されるものでもない。人間の尊厳は、人命と人格の根拠が自他の人間の処分や処理の権限範囲を越えて、もっと深い根源、神的な関係に根ざしていることによる。

人間の尊厳は、ただ人間が神の被造物であることに根拠があるだけではない。被造物の中でも、ただ人間のみ語り得る神との関係規定がある。それが「神の似姿」である。他の被造物を別にして、ただ人間のみが「神の似姿」である。もちろん神による被造性からくる被造物一般の権利もある。すべての被造物について神の被造物としての権利や存在理由が承認されるべきであろう。すべて造られたものは、神の被造物として尊重されなければならない。アシジのフランチェスコの「太陽の賛歌」はこのことをよく示している。しかし人命や人格の尊厳は、「神の似姿」の中にその特別な根拠を持っている。つまり人間の尊厳は、神の被造物である上で、なお特別な神との関係に根拠を持っている。神がイエス・キリストにおいてご自身の犠牲を払われて、人間との特別な関係を実現された。神の人間への関係が人間の中に神への関係を造りだす。この神の姿勢の中に人間の尊厳がある。従って、人命尊重の根拠を例えば生命あるもの一般の「生命の流れ」から説明することは不十分である。確かに、人間は被造物として他の被造物の生命と共通の被造性にもある。それゆえ小動物の生命を殺傷することに異常な興奮を覚えるネクロフィラスな（死を愛好する）人は、容易に人命をも殺傷する傾向に陥るであろう。逆にバイオフィラスな（命を愛好する）人であれば、人命だけでなく、動植物の命をも尊ぶ。生命は被造物において繋がっている面があるからである。しかし人命の不可侵性は「生命の流れ」以上の根拠からきている。人命を殺傷する者は神に対して特別な仕方では悪をなす。「神の似姿」が人命の不可侵性の理由を語っている¹⁹⁾。

② 「神の似姿」による人格的共同体

「神の似姿」は神との関係に根拠をもった個人の尊厳を明らかにした。しかし神との関係に根拠を持った個人は、他から孤立した個人ではない。キリストは他者のためにご自身を捧げることで「神の像」であり、その到来は人間と他の被造物の救いのためであった。そのことは、神ご自身が孤立者でないことを啓示している。キリストに結ばれる人間は、キリストによって兄弟姉妹と結ばれ、神の子とされることで、他の被造物との関係も回復される。「神の似姿」として

の人間は、他者ととともに共同体に生き、すべての被造物とともに神の世界に生きる人間である。「神の似姿」は神への対応によって、他者关系的、世界关系的な人間である。その意味で「神の似姿」は共同体形成的な概念である。

モルトマンはすでに述べたように、「三位一体の像」について語り、人間の共同体が「神の像」であると語った。また、ユンゲルは「神の似姿」の視点から「独我論」(ソリプシズム)を批判した。いずれも「神の似姿」の社会的、共同体的性格を強調している。しかし人格と共同体は二者択一に考えるべきものではないであろう。「神の像」の社会性は人格性と相互排除の関係にはない。人間の共同体は人格の尊厳を不可欠な契機としている。そこでは他者の尊厳の感覚が不可欠である。「神の似姿」において、汝は本来「神の汝」であって、ただもっぱら「我の汝」に尽くされることはない。我もまた「神の我」としてあり、ただ人間的な汝に対する我、「汝の我」に解消されない。さらに人間の共同体は我と汝の相互作用によっては尽くされない。「神の似姿」による共同体だからである。他者存在の深みは人格の秘義として、またその人の自由の秘義として、神がその人と持つ関係の中に根拠を持っている。汝の神がまた我の神でもあることは、我と汝の間にある差異の深みとともに、その差異を含む共同体を形成させる根拠でもある。「神の似姿」は「他者感覚」をもった共同体を成り立たせる。

従って、独我論は個人主義的な形態のそれが回避されるべきであるが、同時に民族主義的、集団主義的な形態の、他者感覚を抑圧した独我論も克服されなければならない。共同体の内と外の両方にある他者の尊厳を理解しなければならない。現代の国際社会においては、他者がおかれている状況や他者が抱く不安、そして他者の対応の現実と可能性を理解する「知的な隣人愛」、さらには危機状況における「知的な愛敵」(フォン・ワイツゼッカーの言い表わし)が必要である。「神の似姿」はそうした「隣人愛」「敵への愛」の基盤でもある。

③ 「神の似姿」のデモクラシーとエコロジー

「神の似姿」として人間は神に人格的に応答し、社会的に対応しつつ、神を表

現する。イエス・キリストが「神の像」として地上に神を代表したゆえに、人間は「キリストの像」に結ばれて神に応答しつつ、他の人々に対し、また他の被造物に対して神を代表する。このことは、神が「主」であることに対応して、「主なる神」を表すことである。この世において神への対応として「神の主権性」を表現する。「神の似姿」はこうして「主」であることや、「統治」とも関係する。この点を「神の似姿」による「統治」の人間社会における、また他の被造物との関係における意義として指摘したい。

「神の似姿」による「統治」は、キリストにおける「神の像」がそうであるように、仕えることによる関係の樹立である。キリストは贖罪的な犠牲によって、その弟子たちに神の国の「使者の務め」(コリ二5・20)を与えた。「神の似姿」であることは、人間を「王」とはしない。まことの王の「使者の務め」を負わせる。古代イスラエルの宗教史的周辺状況、特にエジプトにおいては「王」が「神の像」であった。しかしイスラエルの伝統では神ご自身が「王」であり、地上の王ではなく人間が「神の似姿」である。「神の似姿は『デモクラシー化』されている」²⁰⁾。もちろん「神の似姿」としての人間の理解が社会的ならびに政治的なデモクラシーへと結実するのは、他の文化的社会的要因を加えて、それなりの歴史的経過をとった17世紀以来のことである。しかし「地上の王」ではなく「人間」が「神の似姿」であるという、このイスラエルの、キリスト教的な人間理解がその契機として作用しなければならなかった。神に対応する統治は、キリストご自身が仕えたように神に仕え、人に仕える。神に対応して仕えることは誰の前にも卑屈に平伏することとは異なる。神への対応の中に理由を持って堂々と仕えることである。このことと人間の身体的形態における直立や直立歩行とを結び付けて理解されることがある。「神の似姿」を直立的な身体的形態に見る見方である²¹⁾。直立している者が腰をかがめて謙遜に仕えることができる。人間が「神の似姿」であることは、人間の勇気と謙遜の根拠であるとされる。

創世記1章28節は「神の似姿」による人間の創造の直後「地を従わせよ。海の魚、空の鳥、地の上を這う生き物を支配せよ」と言われる。「神の似姿」とし

ての人間は、神に応答的に対応し、被造物の中に「神の統治」を代表しなければならない。この「統治」と人間の「直立歩行」との関係も再度示唆することができるであろう。直立歩行によって、人間の両の手は空く。そのことは、他の生き物に対する支配を可能とする。しかし同時に人間は直立歩行によって「上を見あげる」ことも示唆されるべきであろう。「神の似姿」による世の統治は、神への対応においてなされなければならない。人間の世にあっての「統治」の働きから、しばしば自然に対する人間の「占有」「収奪」「破壊」を根拠付けることができる。しかしそれは、「神の似姿」の筋道に即しては不可能なことである。エコロジカルな危機に対するキリスト教的人間理解に対する責任追及は、「神の似姿」の誤解の中に見出されるとしても、その真の理解によって基礎づけることはできない。むしろ「神の似姿」の正しい理解からは、自然の「破壊」「収奪」「占有」に対して、事柄の筋道に即して反証が挙げられ得る。人間の自然統治は、神の支配に服し、対応しなければならない。その意味でキリストにおける「神の像」に従った「神の似姿」としての人間は、地を耕し、樹木を守る「園丁」であり、生ける物の「羊飼い」である。そのようなものとして神の被造物の世界において、人間は神に対応する責任的位置に置かれている。世を従え、治め、管理することによって、「神の支配」に対応し、神を代表しなければならない。それはエコロジカルな諸問題と責任的に取り組むことを要求するであろう。

④ 「神の似姿」と「契約」

「神の似姿」の倫理的意義として挙げなければならないのは、すでに既述した内容とも重複するが、種々の契約共同体の基盤をなすという事態である。人間が「神の像」に従って造られ、キリストの自己犠牲がそのために払われているという確信は、人間の尊厳の根拠となる。人間の尊厳には既述した人命の尊厳、人格や自由の秘義が含まれているが、それだけでなく同時に、公共の権利の剝奪によって侵されてはならない尊厳も含まれている。単純に言って、人間はその尊厳のゆえに、正義の秩序や共通の善のために議論する機会を奪われてはな

らない。このことを、マックス・スタックハウスは「契約的遺産」(covenantal heritage) という用語で語る。彼によると「契約的遺産」が形作ってきた種々の共同体や制度がある。「近代的な結婚の形態や教会生活」がそうであるが、それだけではない。「憲法によるデモクラシー、近代的企業体、さまざまな人権の主張もまた」²²⁾ そうである。こうした「契約的遺産」の基盤には「神の似姿」による人間の尊厳があるとスタックハウスは言う。「契約」(カヴェナント)を個人主義的なコントラクトと区別して理解し、その現代的な意味に注目することは、現代における家族の再建、その他諸共同体の再建にとって有意義なことである。そしてそれらの人間学的基盤として「神の似姿」による人間理解の意義がある。「契約」概念とその意味に注目した社会倫理はまた、「神の似姿」の社会倫理ということになるであろう。

「契約的遺産」は近代における共同体の中に広く認識される。スタックハウスからの引用文には挙げられていないが、各種のヴォランタリー・アソシエーションが挙げられるべきであろう。しかしそれにしても、「契約」(カヴェナント)の根底にある「神の似姿」を自覚的に保持する契約共同体は、何と云っても「新しい契約の民」としての教会である。教会は特別な契約共同体として「契約的遺産」を保持し、現代に活性化させる。それができるのは教会のみである。それなしには「契約的遺産」の宗教的な生命は持続しない。教会は「神の似姿」によって、「契約相手」としての人間理解を社会の中に吹き込み、キリストによる「神の似姿」の実現を伝えて、「契約的遺産」の支持基盤であり続ける。こうして「神の似姿」の倫理的意義が発揮されるためには、それをささえる宗教的な契約共同体の生活、特に礼拝と伝道の生活がなければならない。そうでなければ、「神の似姿」の意義を主張しても、結局のところ、倫理主義化に陥っていくであろう。「神の似姿」の人間論が持っている倫理的意義は、三位一体論、キリスト論、そして救済論からの根拠づけをもってはじめて語られるものであるが、同時に「新しい契約の民」としての教会の生活という基盤から離れて語られることはできない。もし教会生活から乖離すれば、根源との接続を失って、その倫理的意義も結局は残滓として語られるのみで、弱体化するほかはないで

あろう。

(こんどう・かつひこ)

注

- 1) Edmund Schlink, *Ökumenische Dogmatik. Grundzüge*, Göttingen 1983, 103.
- 2) Paul Althaus, *Die christliche Wahrheit. Lehrbuch der Dogmatik*, Gütersloh 1947, 195, 342; E. Schlink, *ibid.*, 110.
- 3) Wolfhart Pannenberg, *Systematische Theologie, Bd.2*, Göttingen 1991, 238; Eberhard Jüngel, *Entsprechungen: Gott—Wahrheit—Mensch*, München 1980, 300. 熊野義孝『教義学』第二卷（新教出版社）222-236頁も基本的にカール・バルトに拠りながらこの線で論じられる。
- 4) Jürgen Moltmann, *Gott in der Schöpfung*, München 1985, 224.
- 5) これについては、拙論「創造の起源について」（『紀要』3, 東京神学大学総合研究所, 2000年, 89-110頁）において論じた。
- 6) Wolfhart Pannenberg, a.a.O., 239f. ここでパネンベルクが挙げているアタナシオスの『ロゴスの受肉』XIII/3は、「神の像であるわれわれの救い主イエス・キリストの到来」が「人々が再び神を知覚しうるために、再び像にかたどって新たに作る」と語られている箇所であって、「キリスト論と人間論が別々の道を行く」というパネンベルクの批判が当てはまるかどうか疑問がないわけではない。
- 7) Karl Barth, *Die kirchliche Dogmatik, Bd.3, Teil 2*, Zürich 1948, 1959, 260f.
- 8) K. Barth. *ibid.*, 262.
- 9) K. Barth, *ibid.*, 247f.
- 10) Pannenberg, a.a.O., 248.
- 11) Emil Brunner, *Dogmatik, Bd.2*, Zürich 1950, 1972, 71.
- 12) J. Moltmann, a.a.O., 239ff.
- 13) J. Moltmann, *ibid.*, 246.
- 14) J. Moltmann, *ibid.*, 247.
- 15) W. Pannenberg, *Beiträge zur Systematische Theologie, Bd.2*, Göttingen 2000, 144. これは1968年の論文の一節であるからパネンベルクの初期のものであるが、彼はこれを無修正のまま彼の後期の論文集に収録している。
- 16) W. Pannenberg, *Systematische Theologie, Bd.2*, 265.
- 17) 佐藤敏夫『キリスト教神学概論』（新教出版社, 1994年）138頁。ただし佐藤

先生は「創造のはじめに属するもの」と「終末の目標としての神の国」の区別を語っているのであって、ここで言うような「神の像の救済史」の「歴史性」を主題にしてはいない。

- 18) モルトマンは「人間の本来的規定としての神の像」「メシア的召命としてのキリストの像」「終末論的賛美として、神の栄光としての人間」という「神と人間との三重の歴史」(Moltmann, *ibid.*, 223)を指摘している。
- 19) 「神の似姿」によって「人間の尊厳」を語っている最近のものには、パネンベルク、トランス、テートなどがある。W. Pannenberg, *Beiträge zur Systematischen Theologie*, Bd.2, 141-149; 162-169; 191-201; Thomas F. Torrance, *The Goodness and Dignity of Man in the Christian Tradition*, in: *Modern Theology* 4, 1988, 309-322; Heinz Eduard Tödt, *Perspektiven theologischer Ethik*, München 1988, 131-134.
- 20) Rolf Rendtorff, *Theologie des Alten Testaments*, Bd.2: *Thematische Entfaltung*, Neukirchen 2001, 15.
- 21) 近年この見方を強調したのは、エーバーハルト・ユンゲルである。Jüngel, *a.a.O.*, 301ff. ペーター・ブルンナーもまた「神の似姿」としての「直立歩行」に注目しているが、彼がそこから引き出したのはデモクラシーやエコロジーに対する倫理的な意義ではなく、人間の「美しさ」という審美的な意義である。P. Brunner, *a.a.O.*, 90f.
- 22) Max L. Stackhouse, *Covenant and Commitments*, Louisville 1997, 25.