

福音としての神の人格

——擬人法は稚拙な神表現か——

芳 賀 力

序（問題の提示）

- I 人間的，あまりに人間的な
 - II 存在的，あまりに存在的な
 - III 神の「包－人格性」
 - IV 人格性の存在論的根拠としての三位一体
 - V 受肉へと到来する神
- 結び

序（問題の提示）

聖書の中に神を人格として語る語り方がある。そこでは神があたかも一人の人間のように立ち居振る舞っている。現代人にとってこうした言述様式は、神を人間（*anthrōpos*）の形態（*morphē*）になぞらえて表現する一種独特の修辞法と見なされ、いわゆる「擬人法（*anthropomorphism*）」として括られるのが普通である。たとえば旧約聖書における擬人法的表現の一端を整理して列挙すれば、以下のようなになる¹⁾。

- a 神についての身体的表現……神の顔（創 32：31，出エ 33：11，申 31：18，エレミヤ 18：17），神の目（申 11：12，列上 8：29，詩 11：4），神の口（民 12：8，イザヤ 1：20），神の耳（列下 19：16，イザヤ 59：1），神の息（詩 18：16），神の唇・舌（イザヤ 30：27），その他，神の腕・手・足など（多数）。
- b 神についての心理的表現……神が愛する（申 7：8，10：15，ホセア 11：

1, イザヤ 43:4), 神が悔いる (創 6:6,7, サム上 15:11,35, ヨナ 3:10), 神が喜ぶ (申 28:63, 30:9, イザヤ 1:11, 65:12), 神は笑う (詩 2:4, 37:13, 59:9), 神が妬む (出エ 20:5, 34:14, 申 4:24), 神が怒る (レビ 26:28, 詩 18:8, 38:2 など多数), 神が憎む (アモス 5:21)。

c 神についての行為的表現……神が見る (創 16:13,14, 出エ 3:4), 神が聴く (創 16:11, 出エ 2:24, サム下 22:7, 列上 8:30), 神が語る (多数), 神が歩く (レビ 26:12), 神が飛ぶ (詩 18:11), 神が手を挙げ, 懐に抱き, 背負い, 連れ戻す (イザヤ 49:22) 等々。

現代人の知的感覚からすると, こうした表現法は古代人の素朴な思考方式に由来するもので, 反省を経る前の稚拙な神表象として位置づけられる。しかし, 聖書における神についての擬人法的表現は, 単なる古代人の素朴な思考法に由来するものとして片づけて済ますことができるものなのであろうか。むしろそこには, 譲ることのできない特に聖書的な神学内容が含有されているのではないだろうか。

神を人格 (person) として表現する伝統は古代ラテン教父テルトゥリアヌスにまで遡ると見られるが²⁾, 近代に入ってこのような人格神という考え方に異議を唱えた代表的な思想家の一人はフィヒテ (J. G. Fichte) である。1798年に彼は有名な「無神論論争」を巻き起こす。もし神が無限の存在であるとすれば, 神は人格ではありえないとフィヒテは主張した。彼によれば, 人格とは自己意識を持った存在のことであり, 精神的な個性 (die geistige Individualität) を意味している。そして自己意識は必然的に, 自分を限定し自己を意識させるものとしての非-我 (das Nicht-Ich) なる他者を前提とする。しかし, そのような他者に限定される自己とは, もはや言葉の厳密な意味で無限とは言いがたいからである³⁾。

人格神に対するこのフィヒテの反駁は, 擬人法的な表象を稚拙なものとし見なす啓蒙主義以降の知識人の典型的な考え方を哲学的に表現したものであるが, こうした見方が聖書的宗教の特質を正しく見ないままに素通りしてはいないかどうか, 改めて問われなければならない。啓示よりも上位に立つ啓蒙的理性の

立場においては、歴史における啓示の真理契機が初めから評価の対象外に置かれているからである。

では果たして神はどこまで人格として考えられるのだろうか。小論はこの点を巡って展開される。そして、聖書的宗教の特質として挙げられる人格神という特徴が、決して稚拙な神表象なのではなく、むしろそこにこそ人間の神認識の歴史にとっての思いもかけない福音（喜ばしきおとずれ）の萌芽が秘められていることを明らかにしたい。

この問題にアプローチするために、まず我々は、神論における二つの潮流を押しえておくことにする。一つは人格主義的な神理解の流れであり、もう一つは存在論的な神理解の流れである。聖書的宗教は両者を統合するところに立ち現れる。

I 人間的、あまりに人間的な

神はモノではない。神を人間の認識対象の一つとして、世界の事物と同列に扱うことはできない。神とはあらゆる存在するものを存在たらしめる方であって、世界の事物が「存在する」と同じような意味で、我々は神が「存在する」と言うことはできない。神の存在を、あたかも一つのモノであるかのように、事物的存在のレベルに引き下げることにはできない⁴⁾。ではモノとしてではない神について、人間はどのような仕方で語るができるのであろうか。それは、神について非-対象的に語るという仕方において実現する。

この点を徹底して考え抜いたのがブルトマンである。「【神を】語ることを【神に関して】語ることと理解する時、そのような発言は全く意味をもたない。語られた瞬間に、神という対象は失われてしまうからである。一般に、【神】が考えられる場合、その神は全能なるもの、すなわちすべてを規定する現実であるとされる。しかし、このような考えは、私が神に関して語る場合には成り立たない。その場合には、私は、神を吟味可能な思考の客体と見なしており、神への問いに対して中立的立場をとり、神の現実と本質を、ある時にはしりぞけうるし、納得のいく時には受け入れうるという形で考えていることになる。……

しかし神の外の立場は存在しえず、それゆえにまた、語り手の具体的・実存的状況とのかかわりなしに真であるような一般的命題・一般的真理として神を語ることはありえない⁵⁾。正当な神認識は「私にとって (pro me)」という実存的な契機を基軸に据えて初めて成り立つものなのである。

神を客体的なモノとしてではなく、生きた人格関係において主体と主体との出会いの中から捉えようとする試みは、E.ブルナーンにおいても見出される。周知のように、こうした人格主義的な神関係論の背後には、M.ブーバーやF.エーブナーらの人格主義哲学が介在している。モノとの関係が我とそれ (Ich und Es) の関係において捉えられるとすれば、生きた人格関係は我と汝 (Ich und Du) の出会いにおいて成立している。そしてそれは特に神関係に当てはめられる。神とは永遠の汝として人間の人格存在を根源的に構成する絶対的關係 (absolute Beziehung) であり、それは客体化された我と彼 (Ich-Er) の関係とも、また物象化された我とそれ (Ich-Es) の関係とも異なる絶対的人格関係なのである⁶⁾。

このような人格主義的な神理解の底流には、神をモノとしてではなく、生きた人格関係において捉えようとする動機が介在している。その限りでは、神認識において忘れてはならない要件を提示している。しかし、私という実存契機、出会いの一方の極である私という主体性の側に少しでも力点が置かれ始めるやいなや、この立場はある種の危うさを伴うことになる。

先のブルトマンの見極めも、すべてを規定する現実としての神に対して人間は中立的な立場を取ることはできないという点を明らかにした点では評価されるものの、そこから更に進んで、神の本質すべてを「私にとって」という実存的関心事に吸収させてしまう段になると、この危うさがつぶさに露呈してくる。もし神が私にとっての神でしかないならば、その場合神の存在は、人間の実存の困窮と欠乏を埋めるための一機能でしかなくなり⁷⁾、結局人間にとっての必要性が神の別名となる。新約聖書の使信を古代的世界像 (神話) から解放し、現代人の実存に合わせて解釈し直そうとする、いわゆる非神話化の解釈学的プログラムにおいても、実存的な前-理解 (Vor-verständnis) に適合するもの

だけが残され、適合しないものは切り捨てられる。しかし啓示とは、人間の実存的な前-理解「以上のもの (Mehr)」だからこそ、人間にとっての啓示なのである⁸⁾。

こうした危うさは、ブルトマンの弟子H.ブラウン (H. Braun) とD.ゼレ (D. Sölle) の神理解の中に更に際立って表れてくる。

ブラウンは新約聖書の福音の中に、この私に無制約的に関与してくる「私はそうすべきである (ich soll)」という当為の声と、もっと力強く響いてくる「そうすることが私には許されている (ich darf)」という許可の声とを聴き取る。しかし自分が自分になすべしと命じることはできないし、まして自分が自分に許可を与えることはできない。神とはまさに、この我なすべしという当為と我なしうるという許可との由来してくる根拠 (Woher) である。この意味で神の人格性は、私が当為と許可をもって他者との関わりに生きる具体的な場面で、すぐれて「人格的な隣人性 (Zwischenmenschlichkeit) の特別な様態」として立ち現れるものとなる⁹⁾。神とは、私が隣人との関わりにおいていかに生きるべきであり、生きることが許されているかを指し示す指標である。ブラウンによれば新約聖書には三つの実存的な自己理解が福音として示されている。それは歴史のイエスによるもの、パウロによるもの、そしてヨハネによるものである。三者において用いられるキリスト論的な表象と称号は異なるものの、実存的な自己理解においては共通している。重要なのはこの一貫した常数としての実存理解であり、変数としての歴史的現象ではない。イエスはこの実存理解を最初にもたらした説教者にすぎず、後の弟子たち、パウロやヨハネにとって、「イエス」とは、この常数である同一の実存経験に対する記号、ないし表現手段なのである¹⁰⁾。

ゼレにとって神はもはや直接的なあり方では現存しない。伝統的な有神論の神が死んだ後の時代にあって、神はむしろ偉大なる隠匿 (Inkognito) の形で、「私の兄弟であるこの最も小さい者の一人」(マタイ 25:40) において存在する。一人の人間が他者のために存在し他者を代理しているところに、他者のために存在し他者を代理する神が存在する。人格的な神とは、この世において他者の

ために存在し他者を代理する人間的な行為に付けられた暗号である¹¹⁾。

しかし、そうなると神は、隣人関係における人格的な行為や出来事の別名にすぎなくなる。超越的な神が結局は対人関係の中に解消されてしまう。キリストも、代理するという愛の行為の記号でしかなくなる。福音としての新約聖書の使信（ケリュグマ）も、キリストの出来事ではなく、キリストの出来事に重点が置かれ、キリストがケリュグマの内容であるというのではなく、キリスト抜きにも実現可能なケリュグマだけが重要となるに至る。イエスはただこの本来的実存の成立に寄与した歴史上の一人物にすぎなくなる¹²⁾。

人格主義的な神理解をあまりに人間学の方に引き寄せて展開しようとする、こうした極端な過ちに陥ってしまう。そのような神理解は結局、神学の人間学への解消であり、フオイエルバッハの宗教批判のまさに的中するところとなる。宗教とはフオイエルバッハによれば、人間がその有限の自己を無限のスクリーンに投影しようとする行為であり、神論とは人間論の別名に他ならず、そこでは神が自分の形にかたどって人間を創造しているのではなく、人間が自分の形にかたどって神を創造しているという逆転が起こっているのである。

II 存在的、あまりに存在的な

こうした人格主義的な神理解に対して、神の存在論的超越性を強調する神理解の流れが存在する。

R.オットー (R. Otto) は神の存在を宗教的な原感情としての畏怖を基軸に捉え返そうとする。それは聖なる畏怖であり、ヌーメン (numen) として表現される。宗教的経験は、人間とはまったく異質な絶対他者への関与から生じるものであり、神的な存在は、人格的、合理的な概念によって把握される以前に、戦慄すべき、威厳ある、力に満ちた、圧倒的な神秘として経験されるのである¹³⁾。確かに聖なるものは、人間がそれを自己の体験として表現する際に、類比的あるいは象徴的表現形式を取らざるをえない。その限りでは聖なるものが人格的な仕方で表現される場合もある。しかし、そのような場合であっても、それらは本質的に聖なるものの不十分な表現方法にすぎないのである。

ファン・デア・レーウ (G. van der Leeuw) も、あらゆる宗教を成り立たせている根本的な要素は、人間が自分とは異なる何かあるものと遭遇する経験にあると見ている。この、自分とは本質的に異なる絶対他者を特徴づけるものは、それが人間の言語では言い表しがたく、人間的な生の領域から取られた像によっては描出不可能であるという点にある。そこで聖なるものは人間的な世界の中では、宗教的象徴ないし sacrament という仕方においてしか現象しないことになる¹⁴⁾。

M. エリアーデ (M. Eliade) は宗教的な経験を、聖なるものと俗なるものとの弁証法的な関係において捉えようとする。宗教的経験は、人間が聖なるものに遭遇する出会いの中で成立するものであるが、この聖なるものは俗なるものただ中で、俗なるものとはまったく異なりつつ、しかもその俗なる自然的なものを統合する超自然的なリアリティーとして、自らを示現するものである¹⁵⁾。

こうした宗教学者たちの見解において明らかにされたことは、神とは人間的な自己意識とはまったく異なる、聖なる絶対他者であり、あまりに早々と人格主義的に捉えることのできない超越者であるということである。神とは人格を越える超越的存在なのであり、人間にとって人格として示現される場合にも、あくまで象徴的な表現形式にすぎないのである。

このような宗教学的知見を踏まえ、神学の側で人格主義的にではなく存在論的に神論を展開したのが P. ティリッヒである。ティリッヒによれば、神とは存在を存在たらしめる「存在の存在」、「存在それ自体」、「存在の根底」、「存在の力、ないしは非存在を克服する力」である¹⁶⁾。とはいえ、ティリッヒもまた聖書的な宗教の特質として、神の人格性を認めないわけではない。神は人格的でもある。しかしそれは、神が一人の人格であるという意味ではなく、あらゆる人格的なものの根拠であり、人格性の存在論的な力だという意味においてである。神は一人の人格ではなく、超-人格的な存在である。しかしそれは、非-人格的存在だという意味でも、また人格以下の存在だという意味でもなく、あらゆる存在の根拠であるのと同じ意味で、あらゆる人格性の根拠だという意味なのである¹⁷⁾。

このような存在論的な神理解の線上にあつては、人格としての神の歴史的啓示を文字通りに受け止めることが困難になる。ティリッヒにおいても神は人間的な表象世界においては、あくまで象徴として自己を表す存在であつて、一人の人格として歴史的に自己を限定して啓示するということとはありえない。彼もまた歴史的啓示について語りはする。しかし「歴史的啓示は歴史における (in) 啓示ではなく、歴史を通しての (through) 啓示である」¹⁸⁾。歴史は確かに我々に究極的に関わるものが自らを顕わす啓示ノ媒体 (media revelationis) でありうる。しかし、歴史のただ中に神が人格的に介入し関与するというところまで啓示として受け入れることはしない。ティリッヒにとってイエス・キリストの歴史的な人格もまたそのような啓示の媒体 (media) にすぎないのである¹⁹⁾。

あまりに性急に神を人間化しないために、安価な人格主義を遠ざけ、あくまでもまず存在論的に神の超越性を理解しようとする立場には、傾聴すべき重要な真理契機がある。しかしこの立場には逆に、人格主義を敬遠するあまり、神の人格性をせいぜい象徴的表現として理解するに留まる傾向が見られる。こうした立場は一見すると、超越なるものの現象を根幹とする宗教学的知見に合致するように見えるが、必ずしもこの印象が宗教史の事実在即しているとは言いがたい。W. パネンベルクによれば、あらゆる現実を規定する力が同時に人格的であると認められた時に、神が神として知覚されるのであるが、そのような神的な力の人格性は、人間が制御可能な自分自身の経験を神へと転用することによって得られるのではない。むしろ逆に人格に関するすべての言説の方こそが、自分以上の御しがたい力に遭遇している宗教的経験そのものの領域の中にその起源を持っているのである。「一体全体人格の思想は、まず最初に人間から取り出されたものであろうか。人格思想の起源は、おそらくは宗教経験の現象学の中にこそ求められるべきではないのか」²⁰⁾。人間の人格的尊厳も、聖書的伝統においては、神の侵すことのできない尊厳性への人間の参与、すなわち人間の神への似像性の中に基礎づけられており、ギリシア的伝統においても、神的な世界理性への人間理性の参与の中に動機づけを持っている。つまり、宗教現象学が指し示していることは、神が非人格的な力だという結論に我々を導くので

はなく、むしろその超越的な力こそ人間の人格性を育む根拠となってきたという事実なのである。

我々はここに至って、聖書的宗教を正しく理解するために、人格主義 (Personalismus) か存在主義 (Ontologismus) かという二者択一のジレンマ²¹⁾を抜け出さなければならない。

III 神の「包 - 人格性」

疑いもなく聖書記者たちは神を人格的な存在として記述している。冒頭に掲げたように、擬人法的表現を多用して、人間が形態と意志と行動を持つように、神も形態と意志と行動を持って人間に関与する人格的存在として描写されている。しかし、同時に神はこの人間を含めて天地万物の創造者であり、十戒の第二戒が教えるように、人間が神の像を勝手に刻むことは厳しく戒められている。従って聖書の擬人法的表現は、人間が自分の像に似せて神をかたどるという意味での下からの擬人法ではなく、むしろ神ご自身の本質に由来する上からの擬人法として受け止められなければならない。この上からの擬人法を基礎づけるものは、世界の創造者としての神の超越性であり、その意味では聖書もまた創造論に基づく独自の存在論を持つのである。聖書の人格主義は、この創造論的存在論の土台の上に成立していると思われなければならない。

聖書の神は決して非 - 人格的 (a-personal) な存在ではない。もし人格以下 (unter-personal) の存在であるならば、神は人間的な人格存在に従属することになるであろう。そのようなものは宗教史一般に見られる擬人法 (我々の言う下からの擬人法) である。しかし聖書は、人間を人格的な存在たらしめている創造者の人格性について語るのである。「民の愚かな者よ、気づくがよい。無知な者よ、いつになったら目覚めるのか。耳を植えた方に聞こえないとでもいうのか。目を造った方に見えないとでもいうのか。人間に知識を与え、国々を諭す方に論じることができないとでもいうのか」(詩編 94:9-10)。神はご自身において既に語りかつ応答する存在であるが故に、ご自身に対して語りかつ応答する存在として人間を造られたのである²²⁾。逆に人間の手によって造られた偶像

は、「口があっても話せず、目があっても見えない。耳があっても聞こえず、鼻があってもかぐことができない」(詩編 115:5-6) 非人格的な存在にすぎない。

しかもこの神の人格性は、人間の人格性をはるかに凌駕した人格性である。「主よ、あなたはわたしを究め、わたしを知っておられる。座るのも立つのも知り、遠くからわたしの計らいを悟っておられる。……わたしの舌がまだひと言も語らぬさきに、主よ、あなたはすべてを知っておられる」(詩編 139:1-4)。「あなたがたの父は、願う前から、あなたがたに必要なものをご存じなのだ」(マタイ 6:8)。あらゆる有限な人格とは異なって、神だけが人間の思いを内面から知り尽くし、最もよい方法で、限りなくその願いに応えることのできる無限の人格である。人間がその与えられた人格的性質を限りある仕方ではしか実現できないのに対して、神だけが十全の仕方ですべての人格性を完遂されるのである。オットーはこの無限の人格性をティリッヒの用語を借りて「超-人格性(Über-Personalität)」と呼ぶ。それは、神が人間の人格に対して超然としており、無関心だという意味での「超」ではない。神はヘブル語で言う心 (*lebh*) を持っている。神は人間を「御心に留めてくださる」(詩編 8:5)。そのような人格的特性を比べようもなく無尽蔵に持つておられるという意味で、単なる人間の人格性を超えているのである²³⁾。従って聖書の言う、不信実なイスラエルに対する神の愛と信実、不義を退ける聖なる怒り、失われたものを追い求め、はらわたが煮えくりかえるほどに憐れまずにはおられない贖いの意志(エレミヤ 31:20)といったものは、単なる文学的修辞表現にすぎないのではない。むしろ聖書はそのようにしてイスラエルの歴史のただ中に刻まれた神の本質と属性を物語っている。それは歴史を物語る (*narratio*) という独特の言述スタイルにおいて伝達される神論である。神が単に象徴的にではなく、本質的に人格的特徴をご自身の中に持つておられるからこそ、神は人間の人格的特徴である愛と信頼、語りかけと応答を人間の中に造り出し、これを受け止めることができる。神についての擬人法的な語りは聖書的宗教にとって、やがて存在論的な宇宙原理について語る、より本来的な語りのための前段階なのではなくして、むしろ神こそがあらゆる人格性の存在論的な根拠であることを示す、より高次の段階を示し

ているのである。

「ああ、エフライムよ、お前を見捨てることができようか。……わたしは激しく心を動かされ、憐れみに胸を焼かれる。わたしは、もはや怒りに燃えることなく、エフライムを再び滅ぼすことはしない。わたしは神であり、人間ではない」(ホセア 11:8-9)。ここに示されているのは、神がその御心を変えた理由がイスラエルに対する憐れみにあるということであるが、注目すべきことにその理由は、神が人間的な感情の持ち主だからというのではなく、逆に神が神であって人間ではないということに基づいているということである。イスラエルを憐れむ神の愛は、下からの擬人法がそう考えるように神が人間的な存在だからではなく、むしろ神の限りのない内的本性に基づくものなのである。神の本質の中に、人格的な性質の完全な姿が宿っている²⁴⁾。カール・バルトは言う。「人間は〔もともと〕人格であるのではない。むしろ人間は、彼が神によって愛され、神を愛し返すことが許されるということに基づいて、人格になるのである。人間は、神の人格の中で、何が人格的存在であるかということを見出す時に、また神ご自身によって人間に与えられる交わりの賜物の中で自分自身の人格を見出す時に、〔そもそも〕人格とは何であるかを見出すのである。……したがって本来的に、起源的に、人格とはまさに神が現にあるところのもの、したがって神の仕方で愛するものであるということの意味している」²⁵⁾。

この意味で神は包-人格的であり、人格性を自らのうちに包括 (umgreifen) し包含 (umfassen) している存在である。我々はここで、「超」(über)ではなく「包」(um)という言葉を用いる。超-人格的という言葉を用いたティリッヒは、神が人格性の根拠であることまでは認めるものの、神が一人格であることは否定する。キリストとしてのイエスも、彼の中に神が現臨しておられるという意味では、神との一体性を堅持している。しかしイエスはその最後の十字架の死において、彼をキリストたらしめているものの一切を犠牲にし、「歴史的個人としての自己自身を放棄した」²⁶⁾と言われる。そうすることでイエスは、啓示の媒体にすぎない歴史的一人格が啓示自体の威厳を横取りして偶像崇拜視される誘惑に打ち勝ったのだとティリッヒは言う。しかしそうなると、イエス

の歴史的人格は結局「新しい存在」の象徴にとどまるものとなり、そこから再び宗教的原理と歴史的人格との分離の生じる危険が出てくるのではないだろうか。確かにティリッヒにおいて「象徴」とは、より高次のものへの参与ということが意味されているにしても、神とイエスとの関係はニケア信条的な父と子の同質（ホモウーシオス）という厳密な意味において、どこまで徹底して理解されているだろうか。人となった神を崇めることは、それが人格的な神の自己啓示に基づく限り、必ずしも偶像崇拜を意味しない。「我らが神と崇むる主イエス・キリストは、神の独り子にして、人類のため、その罪の救いのために、人となりて……」と信仰の告白（1890）に謳^{うた}われる通りである。聖書的な神の人格性は、受肉の事実において初めて徹底した形を取るものであり、神の超越的人格性は受肉した歴史的一人格をも包括し包含するものとして捉えるべきではないだろうか。その意味で我々は、「超-人格性」よりも「包-人格性」と表現した方が適切ではないかと考えるのである。

そのことは三位一体論的な方向に神の存在を捉えることへと我々を促す。歴史を超えた超越者は、歴史的内在者として自己とは区別された一人格を持ちつつ、聖霊における一致において一つなる神であられる。そのような意味で神の人格性は三位一体論的に、三位格相互の関係と交わりにおける一致として理解されなければならない。

IV 人格性の存在論的根拠としての三位一体

人格とは、単に孤立した自意識の中で、自由なる主体として自己を確立することによって成立するものではない。真に人格的であるとは、他者との共在的関わりの中で、自由なる主体として責任応答的になることを意味する。愛と信頼、配慮と自己犠牲の中に人格的な特質がある。その際、他者は外面的なものにとどまるのではなく、深く自己の内面に働きかけてくるもの、自己の内に住むものとして存在する。そのような内面的働きかけに自由なる主体として応答する共在的関係の中で、人間は人格へと成長する。

ところで現実の人間は、そのような互いを生かし合う共在的な関係の創出に

常に失敗している存在である。孤立した主体性の自己確立に躍起になり、互いに権利主張を譲らず、相手を非人格的なモノとして扱うことで、自らも非人格的な存在に陥っている。こうした非人格的な人間を、神の人格性にかたどって造られた本来の人格的存在に取り戻そうとするのが、聖書の宗教である。そこでは、孤立し自閉してゆく人間を神が共在的關係へと呼び戻し（創世記 3:9）、契約の相手として召し出し（創世記 12:1, 15:18, 17:2）、その相互内在の深みにおいて自由なる愛をもって応答する人格的存在となることが目指されている。与えられた隣人の他者性を尊厳ある人格として受容させるものは、他者の中にある神の形であり（創世記 9:6）、お互いが神との共在關係において造られ、生かされているという神律である。そこにおいては何よりも、神ご自身が愛の戒めを神の言葉として語りかける人格なのである。人格性の生起する場所が他者と自己との「間（das Zwischen）」にあるならば、人間どうしの「小さな間（das kleine Zwischen）」を基礎づけ、破壊から守り、これを義とし聖とするものが神との絶対的關係である「大きな間（das große Zwischen）」である²⁷⁾。和解を用意しつつ常に新たに到来する神の人格性への参与（participatio）こそが、平和を用意しつつ赴く人間どうしの人格關係構築の出発点であり、原動力なのである。

お互いを受容し合うことの中で人格的關係が成立する。自己と区別された他者を共在關係の中で受容し合う、この相互内在と相互参与（ペリコレシス）こそ人格關係の特質である²⁸⁾。この特質を何よりも明確にご自身の内に持っておられるのが三位一体の神である。父と子が聖靈において一致する三位一体の神は、三位格の相互浸透（ペリコレシス）において既に本質的に人格的である。それ故、異質なるものを受け入れる愛と信頼に満ちた共在關係のあり方を人格的と呼ぶならば、神の三一論的ペリコレシスの中に人格性の起源がある。三位にして一体なる神こそ、相互内在的共在性の原形態である。人間がかたどって造られたのは、まさにそのような神の形である。神はこのご自身の人格的共在關係の中に、孤立と自閉へと向かう非人格的な人間を参与させようとしておられるのである。

V 受肉へと到来する神

創造において神は既にご自身とは区別される他者を実在させておられる。そこにおいて既に神は他者へと身を振り向けておられる。世界へと身を向け、人間へと身を向けることの中には既に神にとっての自己卑下が含まれている。しかしこの神の自己卑下は、御子において他者を受け入れようとする神の自由なる愛の現れである。自由なる愛としての自己卑下の徹底として、神はイスラエルを選び、このイスラエルを通して世界に対し、大胆に擬人法的表現を用いることを許すほどに人格的存在として自己を啓示される。従ってイスラエルの歴史を通しての神の人格性の啓示は、世界の創造に基づく神の一般啓示 (*revelatio generalis*) のレベルを越えた、特殊啓示 (*revelatio specialis*) に属している。言うなれば、旧約聖書における神についての擬人法的語りは、神の人格性を特殊啓示の文脈において語っているのであり、創造論ではなくすぐれて救済史の枠組みに基づくものなのである²⁹⁾。

神がご自身を人間へと啓示されるということの中に、既に神が人間の限られた認識能力へとご自身を適応させるという神の自己卑下が含まれている。神学的伝統は古来、聖書の擬人法的表現を、この神ノ適応 (*accomodatio Dei*) という考え方から理解しようと努めてきた。そもそも古代教父たちにとって擬人法的な表現は神にはふさわしくないものであった。メリト (*Melito*) やアウディウス (*Audius*) というわずかな例外を除いて、擬人法は本来の神についての語りとは見なされていない。特にフィロン (*Philo*) を介してプラトニズムの影響が残ったアレキサンドリアにおいては、聖書の擬人法的表現も字義通りに受け止められるよりは、アレゴリカル (寓意的) な解釈を経て理解されることが多かった。たとえばオリゲネスは、神が神であることを示す規準として神ノ尊厳 (*dignum deo*) という概念を設ける。その観点からすると、旧約聖書に見られる神の身体的表現や、神が感情や情緒に動かされるような描写 (神の怒りなど)、神が心変わりをするような表現 (神の悔いなど) は、霊的 (*spiritualis*) で単一 (*simplex*) な神的存在の尊厳性にふさわしくないと判断される³⁰⁾。にもかかわ

らず神がそのような擬人論的表象において人間に関わるのは、神の教育的な配慮からである。親が子どもに、医者が患者に、教師が生徒に合わせるように、神はあえてご自分を人間に合わせて関わってくださる。この神の教育(παιδεία)という教父たちの考え方の根底には、神はご自分を理解させるために人間の認識能力に自己を適応(accomodation)させるという神学がある³¹⁾。

この神ノ適応という考え方を更に明瞭に展開したのはカルヴァンである。我我人間の弱さは神的な高みにまでは到達できない。そのため神は人間の知恵の尺度にご自身を合わせ、あたかも乳母が小さな子どもを養育するように人間に相對し、人間が理解できる言葉で語りかけ、人間が知覚できる聖礼典の素材をもって見えざる恵みを見えるものにするのである。神についての擬人法的表現も、人間の弱さに合わせる恵みに満ちた神ノ適応の業なのである³²⁾。

神が世界へと身を向け、人間へと自己を適応させる、この神の自己卑下の道の上に、聖書の神についての擬人法的な語りがある。それは人間へと到来する三位一体なる神の啓示の歴史であり、その先に神の受肉がある。神を人格的に表現する擬人法的表現は、神が歴史的人格として現れる受肉の事実において頂点を極める。受肉は神の啓示史のクライマックスである。擬人法的表現をとる神についての旧約聖書の証言は、人となった神について語る新約聖書の証言を準備し、その一点へと向かって収斂していく。まさにそこに非人格的な人間のための人格的な神が福音として出現しているのである。バルトがいみじくも言い表しているように、キリストノ人間性(humanitas Christi)は神がご自身を露わにされる啓示の形態(die Gestalt der Offenbarung)に他ならない³³⁾。「わたしを見た者は、父を見たのだ」(ヨハネ 14:9)。まさにこの意味で、神の人格性はキリストの人格において啓示されているのである。

H. バーヴィンク(H. Bavinck)が言うように、もし神がご自身の中だけで、ご自身に対して語り明かすのであれば、いかなる被造物もそれを理解することはできないであろう。啓示はそれ故、神が被造物にも理解できるように、被造物のレベルにご自身を引き下げ、人間に理解できる言葉で語り明かすという面を持っている。その意味で言えば、二、三の特別な箇所ではなく、実に「全聖

書」が神について擬人法的に語っているのであり、既にそこに、神が人間の言葉を取り、人間の形態を取るという受肉の予兆が垣間見られるのである³⁴⁾。ファン・デア・レーウはこの意味で、旧約聖書の擬人法、イエス・キリストの人性、教会的伝承における sacrament の三つを、神性がこの世界に形態化する際の、パラレルな現象と見なしている³⁵⁾。「従って、神についてのキリスト教的な語りの持つ擬人法的な性格は、我々が乗り越えるように努力すべき制約ではなく、イエスの人格と結びついた啓示思想の持つ高みを指し示すしるしなのである」(P.アルトハウス)³⁶⁾。

結び

人格性とは何か。それは啓示を通して初めて明らかにされるものである。人間が永遠の汝としての神の前に出て、この人格的であることに失敗している私たちを人格的な存在へと取り戻そうとされる神の歴史の中に身を置く時、初めて人間は人格へと生まれ変わる。人間性 (humanity) は神性 (divinity) へと関与し、それによって支えられ、義とされ聖化されることなしには、脆弱で歪んだものであり続ける。罪の問題が見据えられ、その解決が果たされない限り、そして自我が打ち砕かれ、人間が彼の永遠の汝の前に出て、そこで死と新生のドラマがリアルに起こらない限り、本当の人間性は開花しない。現代社会の関心事は人権にある。確かに人格論は人権論として、社会倫理的に展開されなければならない。しかしその場合にも、人権論の中核に神学的な人格論が正しく位置づけられなければならない。人権とは、他者の人格を法的権利として政治的に認め保証することを意味するが、その異なる他者の人格を受容する成熟した精神は、本来贖われた人間性に由来するからである。人格は人権という外皮なしには観念的であるが、逆に人権は人格という内実なしには容易に形骸化する。

聖書は大胆に人格的な神について語る。神が人間と契約を結び、特別な交わりへと人間を抜擢し、名を呼ぶ (祈る) ことをお許しになる。人間はこの神の前で名を呼ばれた者としてかけがえのない人格存在になる。神が人間によって

人格化（擬人化）される（personifiziert）のではない。むしろ神こそがここでは「人格を造り出していく人格（die personifizierende Person）」（バルト）³⁷⁾なのである。イエス・キリストという歴史的人格を通して、人格的な神が非人格的な人間を本当の人格的な関係の中に取り戻すという、神なき人間性に対する新しい神支配の到来、すなわち神の国の福音が開始された。神は其中で、人間のための神であることを明らかにされた。もちろんこの新しい神支配の確立、人間の人格性の回復は、十字架と復活というドラマ（救済の物語）をまだその先に持っている。受肉はその始まりであるが、擬人法的な神表現を醸成してきたイスラエルの長い神伝承の歴史の後に、人格としての神（受肉）の福音が始まったという事実は、決して小さなものではない。福音とは、創造から終末へと至る「大アーチを張り巡らしたストーリー（the overarching story）」³⁸⁾であり、救いをもたらす神の「大いなる物語」に他ならないが、神についてのイスラエルの語りと証言もまた、その不可欠な一部をなしている。

「歴史とは人間の孤独の止揚（Aufhebung）である。神と人間との間の歴史が明らかにすることは、人間の孤独というものは、彼自身の世界 - 内 - 存在の有り様、彼を取り巻く環境、共にいる人間たちによっては、不十分で、不徹底で、中途半端にしか止揚されないということである。神が人間となることによって、神は単に象徴的な身振りで共同的人間性の価値を高めるのではなく、我 - 汝 - 関係の重要さを例証してみせるのでもなく、ご自身を人間の人格性の象徴（シンボル）にするわけでもない。神は人間となることによって、我々のただ中に神が実在することを通して、リアルに我々の孤独を終わらせるのである」（H. ゴルヴィッツァー）³⁹⁾。神、我らと共にいますというリアリティーを示す受肉の出来事が、単なる象徴やメタファーではないところで、福音が始まる⁴⁰⁾。受肉者の、死からの復活の上に建てられた、その身体としての教会は、この福音の宣べ伝えにおいて世へと派遣されている。（はが・つとむ）

（2001年度前期始業講演に手を加え、両教授への献呈論文とさせて頂いた。）

注

- 1) Ludwig Köhler, *Theologie des Alten Testaments*, Tübingen 1953 (3.Aufl.), S.14ff. の分類を参考に、少し手を加えて整理している。
- 2) H. Ott, *Die Antwort des Glaubens*, Stuttgart/Berlin 3. Aufl. 1981, S.129.
- 3) J. G. Fichte, *Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung*, in: *Gesamtausgabe*, hg. v. I. H. Fichte, Bd. 5, SS.177-189. Vgl. E. Hirsch, *Geschichte der neuern evangelischen Theologie* 4, S.359-364.
- 4) H. Gollwitzer, *Die Existenz Gottes im Bekenntnis des Glaubens*, München 1963, S. 163, 169. 以下 *Die Existenz Gottes* として引用。
- 5) R. ブルトマン「神を語ることは何を意味するか」(『ブルトマン著作集』第11巻, 土屋博訳, 新教出版社, 1981年), 34頁。
- 6) 代表的には M. ブーバーの著作(『孤独と愛——我と汝の問題』野口啓祐訳, 創文社, 1958年, 『ブーバー著作集, 第一巻「対話的原理 I」』田口義弘訳, みすず書房, 1967年), また Ferdinand Ebner, Franz Rosenzweig, Eugen Rosenstock-Huessy などの著作を参照。
- 7) H. Gollwitzer, *Die Existenz Gottes*, S.178.
- 8) *ibid.*, S.179.
- 9) H. Braun, *Gottes Existenz und meine Geschichtlichkeit im Neuen Testament*, in: *Zeit und Geschichte. Dankesgabe an R. Bultmann zum 80. Geburtstag*, Tübingen 1964, S.408, 414.
- 10) H. Braun, *Gesammelte Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt*, Tübingen 1962, S.243-309.
- 11) D. Sölle, *Stellvertretung — Ein Kapitel Theologie nach dem Tode Gottes*, Stuttgart 1966, S.172, 177, 191.
- 12) H. Gollwitzer, *Die Existenz Gottes*, S.21.
- 13) R. オットー『聖なるもの』山谷省吾訳, 岩波文庫, 1968年(原著1917年), 9-107頁。
- 14) G. van der Leeuw, *Der Mensch und die Religion*, Basel 1941, S.119ff. Derselbe, *Sacraments-theologie*, Nijkerk 1949, S.219ff.
- 15) M. エリアーデ『聖と俗——宗教的なるものの本質について』風間敏夫訳, 法政大学出版局, 1969年。
- 16) P. ティリッヒ『組織神学』第1巻, 谷口美智雄訳, 新教出版社, 1990年, 298

頁以下。

- 17) P. ティリッヒ【組織神学】第1巻, 310頁, また同「聖書の宗教と存在の問題」[原著1955年] (『ティリッヒ著作集』第4巻, 野呂芳男訳, 白水社, 1979年), 215頁, 同【組織神学】第2巻, 谷口美智雄訳, 新教出版社, 1969年, 14頁をも参照。
- 18) P. ティリッヒ【組織神学】第1巻, 151頁。
- 19) 前掲書165-172頁。
- 20) W. パネンベルク「神についての問い」(『組織神学の根本問題』近藤勝彦・芳賀力訳, 日本基督教団出版局, 1984年), 316頁。
- 21) 神学における人格主義と存在主義の問題を扱ったものに, 以下の文献がある。
 - ・E. ブルンナー「神学と存在論, あるいは岐路に立つ神学」(『ブルンナー著作集』第1巻, 清水正訳, 教文館, 1997年)。
 - ・G. Gloege, Der theologische Personalismus als dogmatisches Problem, Kerygma u. Dogma (KuD) 1955.
 - ・G. Stammler, Ontologie in der Theologie?, in: KuD 1958.
 - ・W. Joest, Die Personalität des Glaubens, KuD 1961.
 - ・Jan Rohls, Die Persönlichkeit Gottes und die Trinitätslehre, in: Eva.Theol. 45, He. 2, 1985.
 - ・J. Panagopoulos, Ontologie oder Theologie der Person? Die Relevanz der patristischen Trinitätslehre für das Verständnis der menschlichen Person, in: KuD 1993.
 - ・拙著『自然, 歴史そして神義論』日本基督教団出版局, 1991年, 153-155頁。
- 22) H. Ott, Die Antwort des Glaubens, S.134.
- 23) H. Ott, Wirklichkeit und Glaube. Zweiter Band: Der persönliche Gott, Göttingen 1969, S.165, 173, 177f. 以下 Der persönliche Gott として引用。
- 24) A. T. Hanson, The Image of the Invisible God, London, 1982, p.123f. なお, 神の怒りという表象を「下からの擬人法」によってではなく理解する可能性について, 拙著『自然, 歴史そして神義論』日本基督教団出版局, 1991年, 235頁以下, また『救済の物語』日本基督教団出版局, 1997年, 139-145頁を参照されたい。また W. Dietrich/Chr. Link, Die dunklen Seiten Gottes, Neukirchen-Vluyn 1995 は, こうした主題(神の怒り, 悔いなど)を教義学的に掘り下げて考察している。
- 25) K. Barth, KD II, 1, S.319f. 吉永正義訳該当書57頁。「神がわれわれに神の御名を知らせ, またわれわれをわれわれの名で呼ばれる以前に, われわれはわれわれ自身がわれであることについて一体何を知っているであろうか。神がわれわれ

れをそのように呼ばれ、われわれが神に感謝しつつ、神を讃美しつつ、神に願いつつ、逆に神に向かって、汝と語る以前に、われわれは汝と語ることが何を意味しているかということについて何を知っているであろうか。神がわれわれと語る以前に、われわれは語るということが何を意味しているかについて何を知っているであろうか。われわれが神が語るのを聞く以前に、そもそも聞くということは何を意味しているであろうか。神がイエス・キリストの中でわれわれのために行動する方としてわれわれに明らかになる以前に、そもそも行動するということは何を意味しているのであろうか」(KD II, 1, S.320 吉永訳該当書 59 頁)。「神が人間をご自分のかたちに創造されるであろうということ、そのことは確かにこのこと、まず第一に人間がではなく、まず第一に神が、知る者、意志する者、語る者として生ける人格(Person)であり給うということをそれ自身の中に含んでいる」(III, 1, S.122 吉永訳該当書 202 頁)。またK.バルト「人格的神に対する信仰」〔1914年講演〕(『カール・バルト著作集』第1巻, 新教出版社, 1968年), 同「神の人間性」〔1956年講演〕(『現代キリスト教思想叢書』第9巻, 白水社, 1974年)をも参照。

- 26) P. ティリッヒ『組織神学』第1巻, 170頁。
- 27) H. Ott, Der persönliche Gott, S.160, 162.
- 28) ibid., S.82-83.
- 29) H. Gollwitzer, Die Existenz Gottes, S.121.
- 30) Origenes, De Princ. I, 1, 4-6; II, 4, 3-4. Contra Celsum IV, 14; VI, 70-72. Jer. Hom. XVIII, 6. Vgl. H. M. Kuitert, Gott in Menschengestalt. Eine dogmatisch-hermeneutische Studie über die Anthropomorphismus der Bibel, München 1967, S.58-60.
- 31) H. M. Kuitert, Gott in Menschengestalt, S.91.
- 32) J. Calvin, Ins. I, 17, 13. Cf. I, 10, 2; I, 11, 1; I, 13, 1. Vgl. E. A. Dowey Jr., The Knowledge of God in Calvin's Theology, New York, 1952, pp.3-17. H. M. Kuitert, Gott in Menschengestalt, S.92.
- 33) K. Barth, KD I, 1, S.341 吉永正義訳該当書 55 頁。「聖書の人格的な語り方は決して子供っぽい、ナイーヴな擬人的なものではない」(KD II, 1, S.321 吉永訳該当書 60 頁)。なぜならそれは、イエス・キリストという目に見える具体的な人格を通して、目に見えない神の人格性が露わとなることに深く関わっているからである。

受肉は三位一体の第二位格において出来事として起こるものであるが、それ

は既に内在的三位一体論の中にその自由なる根拠を持っている。「『見えない神の形』(コロサイ 1:15) であるみ子としての神の存在様式の中に、神ご自身の中での他者に対する関係と交わりの中での神の自由は、その起源的な真理を持っている。……神のみ子は神ご自身の中で他者の原理的な真理 (die prinzipielle Wahrheit eines Anderen) であり給う」(KD II, 1, S.356 吉永訳該当書 118 頁)。神は世界という他者に関わる方であるが、それはご自身の内部に既に御子という他者を持っておられるが故に、自由なる愛に基づいて主体的、能動的に関与される方なのである。

そしてこの神の内なる「他者の原理的な真理」である御子は、時満ちて歴史の中に啓示される。その時御子の人間性は、それをもって神がご自身を語られる sacrament となり、それを伝承し証しするイスラエルと教会は sacrament 的連続性を持つことになる。「神が、三位一体の神として、その自己認識の真理性の中で、ご自身をわれわれに対し認識すべく与え給う時、神はその被造物のあるものをして、換言すれば、神によって造られた世界の空間と時間の中でのひとつの出来事をして、神に替って語らせ給う。そのような神によって神ご自身について語るよう委任と能力を与えられた被造物性の存在根拠と総内容、換言すれば、神の啓示の sacramental な実在の存在根拠と総内容は、イエス・キリストの人間性の現実存在である。……啓示が人間イエスの現実存在を通して証しされているその証しは……後方に向かってイスラエルの民の現実存在へと、また前方に向かって使徒職と (使徒職に基づく) 教会の現実存在へと、通じている sacramental な連続性が存在するところの始まりである。イエス・キリストの人間性そのものは第一の sacrament であり、またイエス・キリストの顕現以前と以後において、その啓示の中で神の副次的な対象性として神によって任命され、用いられるすべてのものの基礎づけである」(KD II, 1, S.58 吉永訳該当書 97 頁以下)。

- 34) H. Bavinck, GD (Gereformeerde Dogmatiek) I, 281, vgl. II, 67ff., 128. Vgl. H. M. Kuitert, Gott in Menschengestalt, S.92.
- 35) G. van der Leeuw, Der Mensch und die Religion, Basel 1941, S.131ff. Derselbe, Sacramentstheologie, Nijkerk 1949, S.223ff.
- 36) P. Althaus, Evangelium und Leben, Gütersloh 1927, S.50.
- 37) K. Barth, KD II, 1, S.320 吉永訳該当書 59 頁。
- 38) G. Fackre, The Doctrine of Revelation. A Narrative Interpretation, Edinburgh, 1997, p.6f. 聖書的ナラティブが、自分中心の「小さな物語」の持つ個人主義的正当化

を脱正当化する「大きな物語（グランド・ストーリー）」であるという点については、拙著『大いなる物語の始まり』教文館，2001年，165頁，182頁，212頁参照。

39) H. Gollwitzer, *Die Existenz Gottes*, S.177.

40) ヒックは受肉をあくまでメタファーとして理解し，宗教的多元主義に道を開こうとする。J. Hick, *The Metaphor of God Incarnate. Christology in a Pluralistic Age*, London, 1993. 宗教的多元主義についての筆者の考えは、『物語る教会の神学』教文館，1997年，281頁以下に示しておいたが，受肉をメタファーとして考える現代的試みに対し，特にキリスト論の脈絡においてナラトロジーの立場からの対論を改めて考えたいと思う。