人間とは何か

——キリスト教の立場から——

土居 真 俊

(一)

筆者は数年前「現代日本における宗教的人間像」と題する書物の刊行を企画し、各宗教についての権威ある学者の原稿を頂戴しているのであるが、それらを基礎にして、またそれらを締めくくる意味において「比較人間学」とも称すべき一文を草してみたいという野望を抱くに至った。しかし、いざその作業にとりかかってみると、それは容易なことではない。各宗教の人間観はそれに独自の風土的、社会的、歴史的脈絡の中に位置づけられており、したがって、それに独自のニュアンスをもっている。その上各宗教の内部においても、時代により、宗派によって、多種多様な考え方があつた。それらを公平に取扱うためには無数の文献に当らなければならぬ。それはすでに筆者の能力を越える課題であるこ

とは明らかである。況してや本稿のように限られた紙数においてをやである。

そこで本稿においては、聖書を基礎資料とし、現代神学の視野において、キリスト教人間観を略述することに止めたい。但しそれを遂行するに当って適切と考えられる場合には、断片的にはあるが、他宗教、特に仏教との類似点、または相違点に言及することがあることを、予め御諒承願いたい。

(二)

マルチン・ブーバーは「始めに關係あり」と言ったが、聖書には神との關係における人間が語られているのであって、人間をそれ自体についての教説は含まれていない。その逆もまた真なのであつて、聖書には、人間との關係を離れて、神をれ自身、(Gott-an-

(Sohn) について語られるということもない。その初期の著作において、神と人間との質的相違、人間に対する神の隔絶性を強調して已まなかったバルトさえも、その最後の講演集においては、「神がすべてであり、人間は無であるとの主張は誤りであった」⁽¹⁾。今日われわれが必要としているのは「神学的人間学」正確には「神—人学」(Theanthropology)、すなわち、神と人間との間の交わりについての教説である。「人間なしには神は存在しない」⁽²⁾とまで言い切っている。

さて、神との関係における人間について語る場合、われわれはまず神が人間を自分のかたち (Imago) に似せて、またそれにかたどって (Similitudo) 創られたという、あの創世記一・二六の物語から始めなければならぬ⁽⁴⁾。もちろん、天地創造といっても、それは昔々起った出来事を客観的に描写したものではない。それは何か聖なる出来事に触れて、自己の有限性を被造者性として把握した人々の間から生れた神話である。このことは同じ創世記二・七に「主なる神は土のちりて人を造り」とあることによっても知られる。ここには一種の語呂合わせがあつて、*adam*(人間) は *adamah* (土) から造られたということになっている。要するに、人間は土より出て土に帰るものというのが古代イスラエルの自己認識であったが、更にここでは「ちり」を意味する *afar* が加わつて、崇高なる創造者に対比して、卑小なるものとしての人間の自覚が顕著である。因に *adam* には複数形がないから、集合

名詞、人間一般を代表するものと考えなければならぬ。

さて、もういちど創世記一・二六に立ち帰つて「神のかたち」(Imago Dei) とは何かということを考察して置かねばならぬ。カトリック神学では *Similitudo* (相似性) と *Imago* (かたち) とを区別し、人間が本来備えていた、神と交わる可能性としての *Similitudo* はアダムの墮罪によつて失われたけれども、*Imago* は曇らされてはいないけれども、失われてはいないとする。そこに自然神学の成り立つ可能性があるわけである。それでは、*Imago* とは何かということについては、それを自由意志とする者、理性とする者等、教父たちの間にも意見が分れていた。プロテスタント正統主義においては、*Imago* は失われたとする傾向が強いが、今世紀においてそれを代弁したのはカール・バルトであった。エミール・ブルンナーは一九三四年 *Natur und Gnade* と題する小著において、*Imago* の実質的内容は失われたけれども、形式的側面は失われていない。それは人間における「応答可能性」(Verantwortlichkeit) のことであつて、それがなければ、人間は、神の呼びかけに応じないことに対して、すなわち、不信仰に対して責任を負い得ないと説いた。ブルンナーはそれを「神と人間の接合点」(Anknüpfungspunkt) と呼んでいる。バルトはそれに対して直ちに *Nein! Antwort zu Emil Brunner* と題する論文を發表し、いかなる意味においても、人間における神との接合点を認めるならば、プロテスタントの根本原理である「恩ちょうによ

ひてのみ」(sola gratia)は崩壊してしまつてあると反駁した。このバルトの立場は仏教でいう「無自性仏性」に近いように思われる。

そこで初期のバルトからキリスト教に接近した仏教学者の間には、キリスト教は所詮二元論に陥らざるを得ないと考ふる向きもあるが、そうではない。キリスト教の創造論は究極の一元論を含蓄するもので、人間は神を離れて、神の外に任意に自己の位置を設定することはできない。「わたしが天にのほつても、あなたはそこにおられます。わたしが陰府に床を設けても、あなたはそこにおられます」(詩篇一三八・八)とあるとおりである。「無からの創造」(creatio ex nihilo)ということも、キリスト教の究極的一元論は、神の外に、創造の素材となるような「所与」(The given)の存在を許さないという意味をもっている。

(三)

創造神の信仰の枢軸をなすものは人格神の概念である。そして、その実存的基礎は自己を人格として自覚する人間は、人格以下のものに究極的関心をつなぐことはできないということにある。しかし、神はわれわれ人間が一人の人格であるという意味において人格であることはできない。なぜなら、一人の人格となるということは、有限性の範疇の中に身を置くということを意味するからである。そこでティリッヒは、人格神というのは、神はず

べて人格的なものの根柢であるということの意味すると言う。たとえわれわれが祈りを為す場合、神は祈りの対象であると同時に、祈りごころを誘う祈りの能力として、祈りの主体の中にも働いておられるのである。「聖靈によらなければ、だれもイエスは主である」と言うことができない」(エペソ二・三)とあるとおりである。バルト流に言えば、神による規定(Bestimmung)の下で人間の自己規定(Selbstbestimmung)が起ると考えられなければならない。⁽⁷⁾「念仏は無碍の一道なり」というのに近いであろうか。

キリスト教の人格主義に対して仏教は、究極的な地位を空とか、涅槃とか、絶対無とかいう非人格的な表象を用いて語る。その限りにおいて滝沢氏が久松博士の立場として指摘されるように、「仏教は本来、無神論的な宗教であり……徹底的に自律的な〈覺の宗教〉である」と言われるのも故なしとしない。しかし他面、仏教においても、阿弥陀仏、毘盧遮那仏を始め、多数の仏、菩薩があつて、人格化の要求の抑えがたいことを示している。

現代神学において存在論的神学を展開したのはパウル・ティリッヒであつて、彼においては、「存在そのもの」(esse in se)は存在、非存在の対立を越えたものであり、しかもすべて存在するものは、それに参与することによって存在性を与えられ、存在への勇気を獲得する。そこで彼は、懷疑の不安において有神論的神が姿を消したときに、存在の能力(power of being)としての真

(9) の神が現われると語り。

以上われわれは神との関係における人間を論じようとして、神観に深入りし過ぎたが、ここでは主題の要請に沿って、いさゝか辞書的に流れる嫌いはあるが、人間観と関係ある用語を列挙して置く。

先ず旧約聖書では、人間の欠乏態を表わす *nepes* (soul, creature, etc.)、弱れどおける人間を表わす *basar* (flesh, body, etc.)、人間に生氣を与える *ruah* (breath, wind, spirit, etc.)、人間の知覚を表わす *leb* (heart, feeling, wish, reason, etc.) 等がある⁽¹⁰⁾。

新約聖書ではテサロニク前書五・二三に見えるパウロの三分法 *colpa* (body) / *ψυχή* (soul) / *πνεύμα* (spirit) と *nous* (mind, I Cor. 2: 16, understanding, Phil. 4: 7, etc.) と *σάρξ* (flesh, Rom. 7: 18, I Joh. 2: 16, II Pet. 2: 18, etc.) を加えれば足りぬ⁽¹¹⁾。⁽¹²⁾ *σάρα* は罪の座となり弱れ弱れを *σάρξ* である。

四

キリスト教人間観を語るには「罪」の概念を中心に据えなければならぬであろう。それは仏教が「苦」の概念から出発するのと対照的である。別言すれば、仏教が「求心歇む処即ち無事」とあるように、*Janess* を問題とするのに対して、キリスト教は予言者宗教を継承するものとして *Oughtness* を重視するからであ

る。

旧約聖書の罪の概念は、他の多くの宗教におけると同様に、初めは *Taloo* の概念から出発したようである。また、他の部族宗教におけると同様に、集团的罪が個人的罪に先行した形跡がある⁽¹³⁾。しかし、後期予言者においては、個人的罪責の意識が生れてくる。「父がすっぱいぶどうを食べたので、子どもの歯がうぐ」とは言わない(エレミヤ書三一・二九)。「罪を犯す魂は死ぬ。子は父の悪を負わない」(エゼキエル書一八・二〇)とあるとおりである。隣人に対して犯した罪は神への罪であるという三角形的意識構造は旧約聖書に共通している。旧約聖書には、「⁽¹³⁾ 的をはずす」「失敗する」を意味する *hattarah* 「よこしま」を意味する *avon* 「叛逆」を意味する *pesá* の三つの罪の概念があるが、そのうち *pesá* がもっとも尖鋭である。これは人格神の概念に対応するものであって、ブルンナーの *Der Mensch im Widerspruch*, 1937 はこの角度から人間観を取扱っている。

新約聖書で罪を言い表わすのもっとも多く用いられるのは *ámarotia* であるが、それは旧約聖書の *hattah* と同義語である。そのほか「罪過」と訳される *nappototia* (ローマ書五・二〇、一・一二)、「律法違反」を意味する *nappotais* (ローマ書二・二三、ガラテヤ書三・一九)、「不法」を意味する *ánoμία* (マタイ三・二八、ローマ書六・一九)、「不従順」を意味する *raabakoy* (ローマ書五・一九、コリント後書一〇・一八) などがある。

いわゆる「原罪」の思想の聖書の根拠はローマ書五・一二にある。「このようなわけで、ひとりの人によって、罪がこの世にはいり、また罪によって死がはいってきたように、こうして、すべての人が罪を犯したので、死が全人類にはいり込んだのである」。この文脈の背後には旧約聖書以来の「連帯性」の意識があることを銘記して置くべきであろう。ローマ・カトリックの伝統においては、原罪の教理についての論争が繰り返されてきた。宗教改革者たちもそれを強調したが、いわゆるニオ・プロテスタンチズムにおいては重要視されていない。「弁証法神学者」たちによって再び取り上げられるようになったが、ここではそのうちもっとも納得のゆき易いと思われるティリッヒの立場を紹介して置こう。

ティリッヒによれば、人間の本質は有限な自由である。有限な自由としての人間の本質はそれ自体としては悪ではないが、その自由の有限性のゆえに、人間は自己の本質を行使する瞬間に本質の世界から実存の世界へと転落する。それがアダムの墮罪といわれることの実態である。ティリッヒはそれを人間の「自己疎外」(self-estrangement)と呼ぶ。この人間の「自己疎外」は自己の本質の行使によって起るという意味において、普遍的構造性をもった悲劇的運命であるが、それが自己の自由の行使の結果である限り、各人がそれに対して責任を負うべき事態なのである。言わば各人は自己の存在の底にアダム性をもっているのであって、そこから現実罪(actual sin)が起ってくるのである。仏教の「罪業」

という概念に近接していると思われる。従来一般に受け入れられてきた「遺伝罪」(hereditary sin)という観念は除外されている。罪を人間の「自己疎外」と呼ぶことはルカによる福音書一五章にある「放蕩息子」の譬には適切に符合するが、反逆の意味は稀薄になる。ここに存在論的神学と人格主義との相連がある。

(五)

罪を「疎外」(Estrangement)として規定したティリッヒは、救いを「和解」(Reconciliation)として規定する⁽¹⁶⁾。それは自己の存在の根柢としての神との再結合である。しかし、それは対等な者同志の再結合ではなく、放蕩息子の帰還であるから、罪の赦しを前提としている。だから「和解」には「にもかかわらず」(in spite of)という要素が含まれている。「義認」(Justification)の教理はこの「にもかかわらず」「受け入れ難いものを受け入れる」(acceptance of the unacceptable)⁽¹⁷⁾という「和解」の逆説的側面を表現したものである。また疎外されていたものの再結合としての「和解」には「癒す」という意味がある。それは神と人、人と人との分裂、人間の自己分裂を癒すのである。「救い」を意味する英語の salvation が "healed"⁽¹⁸⁾ を意味する salvus を語根としているのも故なしとしない。仏教でも薬師如来の出現が見られる。バルトの和解論の特徴は、神がアブラハムとの間に立てたもうた、全人類の運命にかかわる約束(創世記一七章)を、われらに

代わって成就したもうたとする点にあるのであるが、彼は更に進んで、「イエス・キリストにおいて神と和解した新しき人」(Die neue Mensch)においては、罪人としての彼の存在は過ぎ去ったものである⁽¹⁹⁾。「全人類の和解はすでにキリストにおいて成就されている。その点に関する限り、キリスト者と非キリスト者との間になんらの相違はない」と言う。これは普遍的救済論と呼ばれるものであるが、われわれの宗教的実存をしようなずかきしめるものがある。

以上のような管見によってもバルトの和解論の中心には仲保者としてのキリストが立っていることがわかる。ところが仏凡不二を説く仏教では仲保者は要らないとされる。しかし、キリスト者の目をもってすれば、四十八願を成就して西方十萬億土に極樂浄土を建て、そこから「群萌を悲引」しておられる方便法身としての阿弥陀仏は何となく仲保者の面影を止めておられるように見える。一般的に言って、宗教は究極的実在と凡夫との間に、断絶と言わないまでも距離を置く。したがってそれを媒介するものとしての祭司が必要になってくる。神道における祭司は仲保者の役割をもっているであろう。

仏教は煩惱即菩提と転ずるから仲保者は要らない。これはルターが信仰義認を説くにあたって「義人にして同時に罪人」(simul iustus et peccator)という表現を用いたのに酷似している。そこにはニコラス・クサーヌス(Nicolaus Cusanus, 1401—64)の

用いた *coincidentia oppositorum* の論理が見られる。但しそこには重要な相違が残されている。仏教では凡夫が転じて仏になるのであるが、キリスト教においては、和解によって人が神になるとは言わない。和解によって神と人との本来的關係が回復され、「生きてゐるのは、もはやわたしではない。キリストが、わたしのうちに生きておられるのである」(ガラテヤ書二・二〇)という新しい生の躍動が始まるのである。しかし、そのことは神秘主義における如く、人間の主体性が埋没してしまうことを意味するのではない。却って人間が自己中心性、閉鎖性から解放され、自己の存在の底をつきぬけて、自己の存在の根柢としての神に中心をもつ真の人格的主体となり、真の自由人となるのである。「自由を得させるために、キリストはわたしたちを解放して下さったのである。だから、堅く立って、二度と奴隷のくびきにつながれてはならない」(ガラテヤ書五・一)とあるとおりである。

(六)

すでに与えられた紙教を遙かに越えているが、キリスト教人間観を語る場合、死と死後の問題に触れないわけにはゆかない。古代イスマエルの死についての考え方は、神道のそれに類似している、長寿は神の祝福であり、夭折はそれの反対であると考えられていたようである。死が道徳観念と結びつけられるようになったのは比較的新しいことで、紀元前三〇〇年頃のものと思われる箴言

一一・一九には「正義を堅く保つ者は命に至り、悪を追い求める者は死を招く」とある。罪と死とを明確に結びつけたのは使徒パウロであつて、ローマ書六・二三には「罪の支払う報酬は死である」と言う。しかし、死は最後のものではない。キリストの再臨とともにすべての死者は復活し(ローマ書二・五―三、コリント後書五・一〇)、信する者は永遠の生命に、信しない者は「第二の死」(黙示録二・一一、二〇・六)に渡される。第一の死から復活に至るまでの死者の運命については、必ずしも明瞭に教えられていない。死後ただちに天国に行くように示されている箇所(ヨハネ一四・一―三、コリント後書五・一―四)もあり、他のところではただ「眠る」という表現が用いられている。(テサロニケ前書四・一三、コリント前書一五・六、一八、二〇、五一)パウロにおいてはキリストの死とわれわれの運命とが密接に結びつけられている。すなわち、キリストはわれわれの罪のために死に(コリント後書五・二一、ローマ書八・三、ガラテヤ書三・一三)、われわれが義とせられんがために甦えらせられた。(ローマ書四・二五)キリスト者は信仰によつてキリストの死に合はされることにより、キリストとともに復活の生命に与る者となる。(ローマ書六・三―一〇)そこに死の問題の解決があるとするのである。

なお表面的な問いとしては、神の国においては、生前における各人のアイデンティティはどうなるのかという問題がある。それ

についてはコリント前書一五・五〇には「肉と血とは神の国を継ぐことができない」とあつて、はっきりした断絶が語られているが、その少し前のところでは「朽ちるものでまかれ、朽ちないものによみがえり」(四二節)「肉のからだでまかれ、霊のからだによみがえる」(四四節)とあつて、連続の契機が語られている。いわば非連続の連続ということであろうか。それに対する仏教的アナロジーは靈鷲の往生論註の中にあつて、そこでは「穢土の仮名人、浄土の仮名人、決定して一なるを得ず、決定して異なるを得ず……若し一ならば則ち因果無けん、若し異ならば則ち相統に非ず」とあつて興味深い。但し大乘仏教では空ということが大前提になつているから、浄土に往生した衆生も仮名人であり、阿弥陀仏さえも仮名人と呼ばれている。それに対してキリストでは、地上における肉体をもつた人間と天上において霊のからだによみがえつた人間との間には personal identity があると考えられている。現代神学においては、テイリツヒが、神の国を万物の浄化、統一、成就と考える立場から、「存在の究極的成就においては、肉体の成就が排除されないので同様、自意識の成就も排除されない」と言っている。

最後に付言して置きたることは、元來キリスト教の救済論は万物の更新 (*ἀποκατάστασις παντός*) (使徒行伝三・二一) および統一、成就 (*summation, ἀνασφάλαισις πάντων*) ということが主軸になつていて、人間も自然も歴史もそれに参与するこ

とによって救われると考えられてゐる。それを cosmological salvation と呼ぶ。仏教では元来「人境不二」と考えられ、人間と自然とを区別しなから、「塵十方一顯明珠」とあるように、覺めた眼には一切が統一され透徹して映るのと同じである。但しキリスト教の救ひは歴史的過程の Telos と考えられてゐるが、仏教の救ひは今ここを離れなから、この世でも仏教が Inness と重点を置く宗教であるのと同じにして、キリスト教が Oughness と重点を置く宗教であるのと同じ相違が顯著に表われてゐる。

- (1) Karl Barth, *The Humanity of God*, p. 45.
- (2) *Ibid.*, p. 11.
- (3) *Ibid.*, p. 50.
- (4) この創世記一：二六の記述は紀元前五世紀頃と出来た資料に屬する。⁴⁹
- (5) これは舊約を總論する五冊の紀元前五〇年頃と出来た一書と屬するものとされる。
- (6) Paul Tillich, *Systematic Theology*, vol. I, p. 245.
- (7) Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik*, I/1, S. 208.
- (8) 滝沢克巳著「公教とキリスト教」p. 22.
- (9) Paul Tillich, *Courage to be*, p. 190.
- (10) 註釋するに Hans Walter Wolf, *Anthropology of The Old Testament*, tr. by Margaret Kohl, 1974. 参照。
- (11) サウマニ記 一四・二四參照。
- (12) モンタニ記 七章參照。
- (13) 例へば註釋 一五・四・一五・四五。
- (14) Paul Tillich, *Systematic Theology*, vol. II, p. 31.

- (15) *Ibid.*, p. 39.
- (16) *Ibid.*, p. 48.
- (17) *Ibid.*, p. 178.
- (18) *Ibid.*, p. 166.
- (19) *Kirchliche Dogmatik*, IV/1, S. 100.
- (20) *Ibid.*, S. 97.
- (21) Paul Tillich, *Systematic Theology*, vol. III, p. 414.
- (22) サウマニ記「キリスト教組織神学」同志社大学教授