

## 人間の宗教性と「神のかたち」

「ポストモダン」の今日における聖書・神学的考察

丸山 忠孝

(本論は日本福音主義神学会主催・第八回全国研究会議(一九九六年一月二十五日)において、「宗教混乱と宣教の責務 真の宗教性の回復のために」の主題のもとで行われた基調講演です。)

### 序

「もし、彼の日が限られ、その月の数もあなたが決めておられ、越えることのできない限界を、あなたが定めておられるなら、」(ヨブ記一四・五)

旧・新約聖書を貫く人間論はあくまでも神中心である。極限的苦難を経験する中で、神の摂理を疑い得ても、否定することができず、直視せざるを得ないヨブは、人間から「目をそらして、かまわなくてください」と嘆願する。こ

のヨブの姿に、時代を越えた今日の人間の苦悩とその宗教性をめぐる葛藤を見ることができよう。とりわけ、宗教をいずれば消滅すべき過去の遺物として否定してきた「モダン」が築いた文明が壊れ始め、宗教を含む超常現象に興味を持つ「ポストモダン」の時代に移りつつある二十世紀末の今日、ヨブの苦悩と葛藤はよりリアルなものと見える。この時代を代表する神学者の一人、W・パネンベルクの『神学的視点における人間論』によれば、キリスト教神学における人間論の二大主題は「神のかたち」(Eago Dei)と「罪」であり、同時にこれらの主題は神学が今日のあらゆる非神学的人間論を検証する際の基準ないしは結合点ともなりうると思われる。第一の主題では人間が神のリアリティに近い存在であるかが説かれ、第二の主題ではその事実にもかかわらず人間が神から離れ、自己矛盾に陥っているかが説かれる。<sup>(1)</sup>

「宗教混乱」といわれる今日、聖書・神学の視点から「人間の宗教性」を問うにあたり、この小論はパネンベルクの指摘する第一主題「神のかたち」を中心として、キリスト教人間論の回顧とポストモダンの人間論の検証を試みたい。問題の本質は、聖書がいう「神のかたち」に創られた人間が、なぜ墮落後も知性や道徳性や宗教性を持つ人間としてあり続けるのか、また、原初の「神のかたち」に何が起きて墮落後の知性、道徳性、宗教性の混乱や腐敗がもたらされたのかを問うことである。

## 1 「神のかたち」理解の聖書・神学的背景

### (1) 旧・新約聖書

a その教理の重要性にもかかわらず、「神のかたち」への言及は旧・新約聖書共に多くはない。その事実は「罪」への言及の圧倒的な繁度と比較しても極立っている。主要なテキストは、旧約ではいずれも創世記一・二六～二七・五・一、九・六の三か所、新約でも第二コリント一・七とヤコブ三・九の二か所である。まず、創世記一章のテキスト「われわれに似るように、我々のかたちに人を創ろう」では、似姿(demuth)とかたち(tselm)の二つの表現で人間の創造が語られ、五章では似姿、九章ではかたちと創造にさかのぼる言及が繰返されている。新約のテキストはいずれも創造への言及であるが、コリント書が ikon (IX) における tselm の訳語、新改訳「神の似姿」、ヤコブ書が homoiosis (LXX) における demuth の訳語、新改訳「神にかたどって」と表現を異にしている。

b 創世記テキストの解釈をめぐるのは、従来行われてきたような哲学的思弁(霊/肉、形式/実質の二元論など)から解放され、テキスト本来(古代オリエント)の脈絡に答えを求めるのが最近の旧約学における傾向といわれる。G・フォン・ラートによれば、人間が神のかたち・似姿に創造されたとの主張は旧約全体では主要な地位を占めないにもかかわらず、旧約の信仰に「人間の起源の奥義」を決定付けるものである。その奥義は、古代オリエントの表現方法を用いて、人間が地上における神のイメージ(像)として神の似姿に創られたこと、それゆえ、人間の起源は地上ではなく神の世界に求められるべき存在であること、そして、人間が神の似姿である理由は、神の支配と栄誉のため、神の地上における各代として被造世界を支配すること、といわれる。<sup>(2)</sup>

とりわけ、注目に値するのは、フォン・ラートの例にも見られるように、最近の研究が「かたち」と「似姿」を厳密に区別するよりは、これら二つを重ねる表現形式に注目したこと、さらに「神のかたち」テキストを人間が神の名代として大王(神)の世界支配の一環と結びつけられるものと解釈する。「神のかたち」をめぐる創世記一・二六～二

八の研究史を検証したG. A. ジョンソンによれば、一九六〇年代以降の多くの旧約学者の間に「意見の一致 (Consensus)」と呼べるものが形成されており、この一致には次のような構成要素がある。

- (i) 人間の存在よりも機能に注目し、上述のように人間を他の被造物の管理者として神の世界支配に関与するもの<sup>28</sup>と見なす。
- (ii) 第一の要素と関係するが、人間をエコロジイ (生態学) 的観点から捉えて、自然の中に位置付けられる全体論的 (holistic) 存在、状況的 (contextual) 存在<sup>29</sup>とする。
- (iii) 人間の機能に注目した以上の要素に対立し、かつ並存するもので、「神のかたち」から人間の持つ神との関係性に注目する。神との親密な交わり、神からの断絶という関係から人間の宗教性をも浮き彫りにする。<sup>30</sup>

c 上記の新約テキスト(一コリント一・七、ヤコブ三・九)が創世記の記述を前提としていることは明白であり、新約は人間創造の教理を旧約から継承した。しかし、この問題を新約全体の光で見ると、強調点は明らかに人間(アダムとエバ)の「神のかたち」から「神のかたち (eikon)」(一コリント四・四、コロサイ一・一五)であるキリストに移された。とりわけ、使徒パウロにおいては、創世記のテキストを前提としてはあるが、キリストは「第二のアダム」(一コリント一五・四五、四七)として第一のアダムと対比されており、終末論的なリアリティーとしてのキリストを通してキリスト者は神を知り、また、キリストにあって「神のかたち」がキリスト者に回復され、その回復は具体的なキリスト者の倫理生活にも現われる、とされる。<sup>31</sup> これらのパウロのテキストに、「神の栄光の輝き、また神の本質の完全な現われ」(ヘブル一・三)や「わたしを見る者は、わたしを遣わした方を見る」(ヨハネ一・二・四五)などの証言を加えれば、「キリストこそ、神を完全に反映する人間本質の原形であり、そのキリストにあ

る者は「真の人間となる」との結論も可能であろう。<sup>32</sup>

確かに、新約にもアダムの墮落において「神のかたち」に何が起きたかについての明白な言及は無いにせよ、「神のかたち」に創造された人間、墮落、罪のリアリティー、「神のかたち」としてのキリスト、キリスト者における「神のかたち」の回復という一連の教えは明らかに新約のものといえよう。

## (2) 古代・中世教会の伝統

a 「神のかたち」を最初に神学的に展開したのは二世紀後半に活躍したイレナエウスであった。福音の地中海世界への浸透とヘレニズム文化との対峙を通してのキリスト教神学の形成期にあって、イレナエウスは当時支配的であったプラトン主義の思想を用い、創世記一章の「かたち」と「似姿」という表現の相違に着目し、哲学的、神学的な区別を導入した。イレナエウスは、上記で触れた新約の用法と同じく、「かたち (tselem)」を eikon(imago)、「似姿 (demuth)」を homiosis (similitudo) とギリシア語に訳すのであるが、解釈において「かたち」をプラトン主義でいう「形式」としての「神のコピー」と理解し、「似姿」をその形式の具体的「内実・機能」として「義あるいは道徳的完成」と理解した。さらに、「かたち」を人間に存在論的に賦与されたものとし、具体的には人間性に刻印された神性としての「理性」あるいは「良心」とし、それにより人間を他の被造物から区別するものと理解した。これに対し、「似姿」は人間の霊性、宗教性、倫理性に関連するより重要な状態と位置付けられ、アダムに与えられた「似姿」すなわち「原義」は墮落により失われるが、「かたち」は失われずに残ると理解した。<sup>33</sup> ここに、キリスト教人間論において基本となる「かたち」と「似姿」の明確な区別、墮落後も人間は「かたち」を刻印された理性的存在として良

心・自由意志を保って残るが、霊性、宗教性を失った人間の回復は神の恩恵を待つとする立場が確立されたといえる。

b 西方キリスト教の人間論にとってアウグスティヌスの貢献は大きく、とりわけ「神のかたち」理解に新展開を見た。まず、イレナエウスが原初の人間を完全であるよりは未完成の状態とみなしたため、それと墮落後の状態の差を十分強調しえなかったことに対し、アウグスティヌスは原初の状態をその「形式」と「機能」の双方において完全なものとし、墮落は双方に大きな影響を及ぼすとした。次に、アウグスティヌスは「かたち」を存在論的であるよりは、神との関係性において理解し、「三位一体の神のかたち」として、人間の魂には記憶（御父）、知性（御子）、意志（御霊）という諸能力が刻印され、神の愛（*amor Dei*）に導かれた真の神認識が原初に見られた。それゆえ、墮落後の人間は神との関係から離れ、自己愛（*amor sui*）に支配され、「神のかたち」を本質的に失った存在となった。人間の宗教性は本質的には「かたち」の問題であり、墮落後においては、直接神との関係と罪深い人間性との関係で問われ、それらの関係抜きにしての宗教性はありえないことになる。<sup>9)</sup>

c トマス・アクイナスに代表される中世スコラ主義神学は、聖書と教父の「神のかたち」理解をアリストテレス哲学を用いて総合を試みるものではあるが、上記の議論との関係でいえば、イレナエウスの基本理解の線での新展開といえよう。トマス・アクイナスは「神のかたち」を存在論的にとらえ、アリストテレスの人間論を用いて次の三段階の存在として理解した。

(i) 創造の事実に基づき人間すべてに共通する「かたち」であり、それにより神の認識と神への愛を可能ならしめるもの

(ii) キリストにある再創造に基づきキリスト者が実質的に神を知り、愛することをもたらす「かたち」

(iii) キリスト者のうちでも限られた福者にのみ与えられる、超自然的な賜物としての「かたち」で実質的には「似姿」の完成である。<sup>10)</sup>

トマス・アクイナスによれば、墮落により第1段階は失われることなく、また、第2段階も影響は受けても失われず、第3段階のみが失われたことになる。人間の宗教性は、原則的には第1段階の「かたち」において問われることになる。

### (3) 宗教改革

a ルターやカルヴァンに見られる宗教改革の人間論は、アウグスティヌスの「神のかたち」理解を回復し、さらに聖書の新たな解釈を加えて、プロテスタント人間論を築いた。ルターはイレナエウス以来の「かたち」と「似姿」の二分化理論を否定し、両者を同じものと解釈し、また、この「かたち」を存在論的に理解するスコラ学の伝統を否定し、「かたち」と「似姿」の内容と考えられていた「原義」(*iustitia originalis*)とを同置した。そこで、墮落により「原義」が失われ、「神のかたち」も喪失するのではあるが、わずかに残滓として存在する、魂の理性的活動は人間を「神のみ前」(*coram Deo*)に義としたり、福音による義や真の神知識をもたらすものではなく、「この世に向かって」(*coram mundo*)、律法による義と社会生活を可能にするのみとした。<sup>11)</sup> このように福音の義と律法の義とを対比するルターの二王国説につながる考えにおいては、人間の宗教性は真実の意味において墮落後は失われたことになる。

b カルヴァンは「神のかたち」の実質的喪失を説くルターに基本的には同意する。しかし、カルヴァンはルターが言う残滓が神の「一般恩恵」により守られ、腐敗した「神のかたち」であつても墮落した人間をして神知識・神礼拝を求めさせようという点を強調した。「神のかたち」の核心と関わる人間の「たましい」は「地上的な生のいろいろなたつとめだけではなく、同時に、神を礼拝するように駆り立てる」とし、また、「人間が天上の生をも瞑想させるために造られたのと同じように、それについての知識がたしかにたましいのうち時刻にこまれた」として、「宗教の種子」についても論じている。<sup>(10)</sup> 確かに、ルターと同じくカルヴァンにおいても「方」で「神のかたち」の喪失を論じ、他方、墮落後も、宗教的存在としてあり続ける人間に「神のかたち」の残滓を認めるあいまいさはあり、これが後にE・ブルナーとK・バルト間の論争をもたらすことにもなるが、次の二点は留意されるべきであろう。第一は、カルヴァンが最初の「神のかたち」の完全性とキリストにあつて回復された「神のかたち」がキリスト者のものとなることを極立たせている点である。墮落により神のかたちが「はなはだしく破壊され、ほとんど消し去られて、混乱切り刻まれ、汚れに染んだもののほか、何ひとつ残らなくなってしまった」人間が、「キリストと同じ形に回復させられるならば、われわれは真の敬虔と、義と、純粋さと、知性とにおいて「神のかたち」を持つ」にいたるのである。<sup>(11)</sup> 第二は、ルターがその「二王国説」で「神の右手の支配（福音）」と「神の左手の支配（律法）」の区別を強調し、結果として宗教性の問題を前者に固着させる傾向があつたが、カルヴァンは両者をキリスト論的にキリスト王国論のもとに結合した。その結果、宗教性の問題はキリストの世界支配および人間の生の全領域と密接に関わることになる。

#### (4) 啓蒙主義とその後

a 伝統的な「神のかたち」の教えは近世にいたり全面的な挑戦を受けることになる。口火を切つたデカルトの命題(cogito, ergo sum)は、実在するものの認識は神の啓示でも、外界の客観的経験でもなく、最終的には人間理性に根拠を置くとした。これ以降、人間学は神学から独立し、神からではなく人間から始まることになり、人間存在の超越論的な起源を示唆する「神のかたち」が格好の攻撃目標とされた。一八世紀の啓蒙主義哲学者たちは、聖書の創造、アダムにおける原初の完全性や原義、墮落と人間の罪性、キリストにおける人間性の回復と完成などの教えに疑問を提起し、人間中心の哲学的人間論を展開した。とりわけ、彼等の進歩・発展の歴史観が「原初」を原始的、未完成とみなしたため、旧約の創世記を論拠とする「神のかたち」の教えは古代の神話とみなされた。一八世紀からさらに一九世紀へと進む啓蒙主義の流れにおいては、人間の宗教性の行方は、進化論に見るような生物学的人間論では、進化の過程の副産物、科学の進歩に伴い消滅すべき問題とされるか、カントの道德主義に見るように倫理学の枠内に限定されるか、人間と人間、民族と民族との比較から宗教性を問う文化的人間論においては超越性を否定されつつ、多元性を認められて生き残るか、のいずれかと思われる。

b 人間が人間の完全性を達成しようとし、人間の宗教性には無関心を装う啓蒙主義をキリスト教の観点から批判する動きは当然あつた。「神のかたち」理解に関してはヨハン・G・ヘルダー(1744-1803)は「進化的神のかたち」説と呼べるものを提示し、キリスト教人間論の有用性を主張した。ヘルダーは人類史の研究において人間が生物学的には弱さと欠陥を持つ反面、創造力などにおける驚異的能力を持つという「あいまいさ」に注目した。人類史を自然史と人間の歴史の総合とし、この歴史を動かす神の摂理に導かれ、人間性の本質を前進させ、完成へと進化し続ける過程と理解した。この進化的過程を人間の宿命とみなし、過程の起点にアダムにおける「神のかたち」を位置付け、

また、イエス・キリストを前進、進化する人間の原形として過程の中に位置付けた。<sup>(12)</sup> しかし、この歴史が目指す人間性の完成、すなわち、「神のかたち」の進化的完成は墮落前のアダムにおいては存在しておらず、また、イエス・キリストにおいても歴史的に実現されたわけではなく、アダムもキリストも限定概念として利用されているにすぎない。ヘルダーの貢献は、キリスト教的な神の摂理と「神のかたち」という概念を啓蒙主義が到達した進化の思想に統合することにより、啓蒙主義がもたらした宗教性における閉そく状態を打破し、宗教の問題を歴史の全過程に解放したことであろうか。

c 啓蒙主義への反動のもつ一つの例は、プリンストン神学のC・ホッジに見ることができよう。ホッジの『組織神学』は一七世紀のリフォームド正統主義神学者F・トレッティーニの伝統を継承し、啓蒙主義からの挑戦を受ける中で、一九世紀における正統神学として発展させたものと言えよう。ホッジの人間論において「神のかたち」理解は主要な役割を果たすとは言えず、むしろ、人間論第五章（人間の原初の状態）の中の一節（人間は神のかたちに創造された）に議論が限定されている。まず、アダムの原初の状態に人間性の完成を見、創世記の「かたち」と「似姿」を同一視することにおいて宗教改革の伝統を受け継ぐ。その上で、「似姿」の内実を「神の理性的および道徳的性質」として、「神のかたち」を「理性的かたち」と「道徳的かたち」の二側面から理解する。そして、「理性的かたち」と関連して良心や自由意志を人間を霊的存在とさせる要素として論じ、さらに「神を知ることができる能力」を「人間の宗教性の基礎」とみなす。他方、「道徳的かたち」はアダムの「原義」と理解し、その内実は完成された「知識、義、聖さ」であると見た。<sup>(13)</sup> ホッジに見る理性と道徳の二分化はイレナエウスの形式と機能の二元論的区別を連想させるとも言えようが、事実はむしろ、カルヴァンに端を発するリフォームド神学に由来すると思われる。すな

わち、ホッジはリフォームドの立場を、「神のかたち」を理性とみなし、墮落後も残るとする立場（イレナエウスやトマス・アクイナス）と道徳性（義、聖さ）とみなし、墮落後には喪失されたとする立場（アウグスティヌスやルター）の「中間の立場」としたことである。<sup>(14)</sup> ここでの問題は、ホッジにおいてはルターとカルヴァンが強調した墮落における原初の「神のかたち」のほぼ完全なまでの喪失が強調されていない点である。さらに、人間論第七章（墮落）でも「神のかたち」への実質的言及はなく、アダムの原罪の影響を「恥」と「罪意識」に限定していること、また人間論第八章（罪）でも、ホッジが直面した、当時の哲学や倫理学からの攻撃に対する弁証が中心となっており、「神のかたち」理解とは有効的に結び付けられていないことである。合理主義、倫理主義全盛の一九世紀にあって正統神学を弁証したホッジの持つ時代的制約なのであるが、墮落前のアダムと後の人間に共通する、生得的な合理性、道徳性、宗教性の論拠として「神のかたち」理念が用いられたとの印象を受ける。<sup>(15)</sup>

#### (5) 二〇世紀のキリスト教人間論

人類が二〇世紀を経験したこと自体がキリスト教、とりわけその人間論にとって大挑戦となった。それは、この経験が世界大のスケールで「人間とはなにか」と問うたことに対し、キリスト教も説得力のある答えを出すことを求められたからであった。一九世紀のユートピアの理想に見た楽観主義が第一次大戦を契機に悲観主義へと転ずる中で、人間は自信をもって築き上げてきた文明を自らの手で破壊することができること、フアンズムの嵐の中では古代の話が魔術的力を回復し人間を圧制する光景、物質文明の中で未曾有の繁栄と豊かさを味わう反面、世界各地で飢えや災害で人間性の墮落を余儀なくされる人々の存在、深層心理学が明らかにした人間性深部の不可解さ、科学知識の拡

大に反比例するかに見える宗教現象の拡散と混乱を見たのであった。このような現実を直視して二〇世紀のキリスト教人間論は「人間とはなにか」を問い直さざるを得なくなつた。興味深い点は、後に例証するE・ブルンナーは一九三七年の著作を『矛盾の中にある人間』(Der Mensch im Widerspruch, 英訳版 Man in Revolt, 1945)と題し、K・バルトは『教会教義学』第三巻(創造論, 1945)において、人間の急進的墮罪性の中で必然的に隠された人間原初のかたちが存在すると語り、G・C・ベルカウワーは『人間・神のかたち』(De Mens het Beeld Gods, 1957)を「人間のミステリー」を問うことから始めたことである。ここに二〇世紀のキリスト教人間論の宿命を見ることもできよう。同様に人間の宗教性に関しても、混迷の中で新しいアプローチが求められている時代と言えよう。

a バルトやブルンナーで代表される新正統主義・弁証法神学は、人間性への悲観の募る中で、一方で一九世紀の樂觀論を批判し、他方で人間の「神のかたち」での創造と墮落のリアリティーを強調した。人間はまず神のことはから神学的に定義されなければならない、が彼らのモットーと言えよう。ブルンナーは上述の著作で、自由主義神学が人間の起源と墮落をキリスト教会の歴史意識に吸収し、シュライエルマッハーが「神のかたち」を理想主義的・進歩主義的に「人間の普遍的、精神的プロセスの目標」とすることを攻撃し、今日の人間理解の前提として完全で、神との交りにあつた人間性の「起源」を主張した。もちろん、「神のかたち」の創造も墮落も歴史的事実ではないが、今もそれに反抗して生きている人間は、原初の「神のかたち」抜きでは理解できないことから、「神のかたち」の今日的リアリティーはあるとした。<sup>(16)</sup>

この著作に先立ちブルンナーは一九三四年に『自然と恩恵』を著し、バルトの『否』を受けて自然神学論争を起した。当初、ブルンナーは「神のかたち」の残滓に注目したカルヴァンの立場を評価し、残滓を「形式のかたち」とし、それが墮落後も普遍的に人間に存在することから福音宣教にとつて「結合点」になりうるとした。これに対し、バルトはルターやカルヴァンが墮落による「神のかたち」のほぼ完全な喪失を主張し、カルヴァン解釈では残滓の持つキリスト論的意義を強調し、自然神学を否定した。この論争を経て、一九三七年の著作以降ではブルンナーは「形式のかたち」を「かたちとしての起源」と「罪人としての人間性」との弁証法的関係とし、墮落後も人間性が失われまいという事実の説明になりうるとした。「神のかたち」、「原義」、「墮落」のいずれもが史的事実ではなく、聖書のメッセージを包む衣装に過ぎないが、今日の人間の似神性、宗教性、罪性を説明しうるに十分であるとした。ちなみに、墮落後の宗教性(宗教史という諸宗教)は、神から逃亡する人間が神から離脱し得ず、絶えず神に向わずにはおれない人間の「矛盾」、「反抗」を示す。また、「どんなに忌まわしい偶像でも、なお何ほかの神聖なものの秘義を語り、たとえどんなに厭わしい祭儀でもなお、われわれが神によって神のために造られたという事実を、何ほかか語っている」<sup>(17)</sup>。このように、人間の宗教性の起源を原初の「神のかたち」に求める根拠は、現代の人間の「矛盾」と「反抗」という終末論的な現実からさかのぼることに外ならない。

b バルトの人間論がブルンナーの立場と共通するものは極めて大きい。しかし、バルトは人間論を徹底してキリスト論に立脚して再構築し「神のかたち」もキリスト論的創造論、キリスト論的人間論の問題とし、キリストにあつて神が自己啓示をされたことから考慮する。「神のかたち」に関し、バルトは当初ルターの線に則つて、墮落後の「神のかたち」の完全な喪失を説くが、主著の『教会教義学』第三巻第1分冊(IIIノ1、1945)においてアダムが「神のかたちである」(ess)としてではなく、「神のかたちにおいて」(in)創造されたとし、元アダム保有にはなかつたと結論した。この「おいて」が意味するものは神と人間との契約関係の存在であり、それが墮落前と後とに共通す

る人間性を保証することになる。この点は、創世記一・二六が「神のかたち」の創造を記し、バルトが二二六の神学的註解と理解した一・二七が「神のかたちに彼（人）を創造し、男と女とに彼らを創造した」と男女の関係に言及することからも説明される。このように、アダムの「神のかたち」を存在ではなく関係とみなす立場は、究極的に、また、存在論的に「神のかたちである」イエス・キリストの人間性においてのみ我々の人間性の原初の姿を理解させる。<sup>(18)</sup>そこで、人間の宗教性は、原初の「神のかたち」からではなく、イエス・キリストにおける神の啓示との関係でその真偽が問われる。そして、福音の光に照らされた人間の墮罪性の中で隠された人間原初の形式が存在するように、宗教性の本来の姿もそこに存在するのである。

c ベルカウワーの著作は、主著『教義学研究』シリーズの一卷であり、伝統的なリフォームド神学を踏まえ、厳密な聖書釈義からオランダ内外の神学、哲学、科学までの諸資料を駆使する力作ではある。興味深い点は、著者が人間論の多元化と混迷の二〇世紀後半にキリスト教人間論を提示するにあたり『人間・神のかたち』と題したことである。現代神学の主要な流れにおいてすでにその聖書の意義を失われている「神のかたち」をあえて用いた点である。二〇世紀が人間の不可解さ、謎、神秘さに驚く中で、キリスト教の解答は聖書の「神のかたち」理解にありとする著者の確信を垣間見ることができのではないだろうか。

先のブルンナーとバルトによる「神のかたち」理解との関係で言えば、ベルカウワーには両者の評価も批判もある。バルト批判の例を挙げれば、バルトが創世記一・二七の「男と女」への言及をもって「神のかたち」の関係性を説明することは聖書釈義上正しくないとする。また、バルトの人間論の核心ともいえるキリスト論的枠組み（私たちの人間認識は「真の人間」としてのナザレのイエスにのみ基礎付けられ、また、キリストのみが神に造られた人間存在と

その性質を明らかにする資料）に対し長い批判を加え、それに対してリフォームド神学で「神のかたち」を知識、義、聖と理解する伝統的立場を弁護している。<sup>(19)</sup>

「神のかたち」との関連で宗教性を取り扱う章は特別にはないが、実質的にそれに相当する部分は、「神の人」と題された最終章であろう。「神の人」それは、抽象的で極外中立的な人間観の全くの対局にあるもの。「聖書で言う神との関係が壊されると、視野が失われ、人間は自らを 中心 に置くようになる。すると人間は人間性から神の人からも疎外され、ついには、世界と自己からも疎外される存在になる。」<sup>(20)</sup> これらの証言に宗教の危機でもある二〇世紀への著者の警告を見ることができないであろうか。

d 最後に福音派からの貢献に言及する。まず、福音派の台頭を世界に印象付けた二〇世紀後半の重要文書である『ローザンヌ誓約』（1974）が、第五項「キリスト者の社会的責任」の中で、キリスト者の社会的責任の根拠として「人間は神の像に似せて造られているので、一人一人は、人権、宗教、皮膚の色、文化、階級、性別、年齢にかかわらず、それぞれ本有的尊厳性を有するものであり……」とする点である。誓約の主要な起草者であるジョン・ストットは解説文の中で、「神のかたち」を「崇高な聖書の主張」とし、「この事実のゆえに人間は地上において独得無比のものである。……人間だけが理性、良心、支配権、愛といった神に似た資質を有する」ところの神に似た存在であるとする。<sup>(21)</sup>

福音派の神学者で二〇世紀の「神のかたち」論議に関心を示し、福音主義の立場を鮮明にしたC・F・H・ヘンリーの証言は注目に値しよう。ヘンリーは「神のかたち」を「源泉的事実」とし、それが墮落により汚され（sullied）神の救いにより回復されると主張する。バルトやブルンナーの「キリスト論的・終末論的」解釈に対するヘンリーの批



判は次の三点に要約されよう。

- (i) 「神のかたち」を存在論的な「状態」(state)ではなく関係 (relation) と解するため、アダム原初の「かたち」の純粹性・完全性が見失われる。
  - (ii) キリストにおける啓示や終末から創造を見るため、聖書の教える「神のかたち」での創造と墮落の意義が失われ、結果として救済論で万人救済説に陥る危険がある。
  - (iii) 創造と墮落を歴史的事実とせず、「信仰による応答」(faith response) と理解することは、「神のかたち」の原初の完成と「かたち」が墮落後も残り続けるということとの意義を失わせてしまふ。とりわけ、第三点との関係では、バルトやブルンナーが「論理形式」(the forms of logic) や「概念的神知識」(a conceptual knowledge of God) を「神のかたち」から排除したと批判している。<sup>(22)</sup> この最後の点に関しては、ヘンリーが編者であるキリスト教倫理事典で、「神のかたち」の項をG・H・クラークが担当していることが注目される。クラークは福音派で一般的に受け入れられている立場(「神のかたち」は知性(合理性)、義、聖さにより成り立つ)を評価しつつ、「神のかたちは理性あるいは知性にちがいない」と断定している。<sup>(23)</sup>
- いずれにしても、福音派の聖書主義、直線的な歴史観、主知主義に基づいての「神のかたち」解釈が今日の宗教性に関する問いどのように答えうるかは現在進行形の課題でもあろう。

## 2 ポストモダン日本と真の宗教性

「ポストモダン」という用語が一般化するの是一九七〇年代、主に言語学、文学、哲学といった人文学の学問領域であった。言語の持つ重要性に着目し、言語が社会と人間の組織や意識を決定すると考える立場で、当初、deconstruction (ポスト構造主義) と呼ばれたように、モダン＝構造の通念からの脱却を意味した。すなわち、モダンが前提とした構造(例えば、すべての社会と、文化は共通、不変の構造を持ち、言語もその構造の一つである。また人間は生来的に理性的、倫理的能力を持ち、それにより人間と社会のあり方を決定できる)を否定し、言語は人間や社会が組み立てるものであり、また、人間の理性的、倫理的能力も社会の持つ主要な力である言語が形成するものと主張した。この立場を世界一般に適用すれば、一つの普遍的な世界観に代り、多種多様な見解が成立し、真理の探究に代り個々の解釈が尊重され、真理の合理性に代り、解釈者の歴史的、人格的な関わり方が重視され、認識の完全性に代り、人間が置かれた限定状況の下での認識の不完全性が妥当とされ、道徳や生き方の普遍性に代り、あいまいさや自己満足が容認される。このような思潮がベルリンの壁の崩壊、ソ連邦の解体、国家主義のしめつけの緩和などの世界史的動きと結んで、今日モダン・現代に挑戦する、世界大の現象として台頭してきたポストモダニズムである。

### (1) ポストモダニズムと宗教

a ポストモダニズムはしばしば宗教の復権と結びつけられる。これは、啓蒙主義時代以来の近代精神が旧体制の支柱であった既成宗教を攻撃し新体制を築いて現代に至ったが、現代の行き詰りに対し、その原因が近代精神の宗教軽視にあるとして宗教の復権を叫ぶものである。確かに既成宗教からの復権の叫びも多く見られる。キリスト教では、

近代精神と対決姿勢を保持し続けるカトリック教会法皇庁がポーランドの政変にあたり教会の復権に動いたことや離婚・人工中絶・女性教職問題などに対する一貫した教え、イスラム世界ではホメイニの亡命先フランスからの凱旋帰国やその後のイスラム原理主義の拡大などの例に見ることができるとは、フランスの政治学者シル・ケペルは復権を現代への急進的な「復讐」と位置付け、その主役は既成教団のエリートであるよりは、「動きはじめた信者たち」が担っているとみる。伝統的にはキリスト教世界とされるヨーロッパでのイスラム移民の増加と急ピッチでのモスク建設、一九八〇年代の米国ではレーガンが「道徳的多数派」をスローガンに福音主義者やファンダメンタリストの票を多く得て大統領に選出されたことやカリスマ運動の主要教会への浸透が例証される。<sup>(24)</sup>一九六〇年代に『世俗都市』を世に問うたハーヴィー・コックスは『世俗都市の宗教』の中で現状を次のように表現する。「近代世界の支配者たちは、自分が追放しようと努めた宗教をまた世界に呼び戻して、神が法と秩序の基礎付けをしてくれることを望んだ。だが彼らは予期した以上のことを背負い込む破目になった。いったん動き出したら、宗教復興は制御がきかない」と。<sup>(25)</sup>

b ポストモダニズムは文化一般、諸科学、哲学などから政治や経済までに広く影響を及ぼしていると言われるが、なぜ宗教的な表現としばしば結びつくのであるのか。また、ポストモダンの宗教はモダニズムを克服するもので、モダンの行き詰りを打開するものを持っていると言っているのか。

モダンとポストモダンとの対比を単純化して表現すれば、自然 対 超自然、普遍 対 個、合理性 対 人格性、社会性 対 個別性、順応 対 自由、などとなり、後者はいずれもが宗教的なものと結び付く要素を持つていよう。自然を支配することで近代社会や文化が形成されたのであれば、それを越えたら自然の周辺の神秘や超自然の

世界が注目されてもおかしくはない。また、社会性がモダン社会の会員資格であり、順応が美德であるような世界では、登校拒否や落ちこぼれに見られる個人的逃避行為や、とりわけ宗教がらみの厭世主義の場合のように共同体を形成する逃避行為はポストモダンの現象とも言えよう。ジル・ケペルはポストモダンの典型的宗教運動としてキリスト教のカリスマ・グループ、ユダヤ世界のルバヴィチ、最大規模のイスラム超国家組織タブリグを挙げて、それらが「真の信者たちの共同体を今、ここで即刻つくり、一気に彼らを現世の慣例から手を切らせて、日常生活の中でドグマの戒律と聖霊の厳命を実行に移させよう」とし「また、この世の論理から超然と身を引き離し、たとえば、個人の宗教体験に基づいて共同体の連帯が結ばれるような、べつの形態の生活が必要であることを証明しようとする。そしてしばしば、近代性の最先端技術をわがものとする」と言っている。<sup>(26)</sup> この表現は大筋においてオーソドックスな真理解にも該当しう。

さて、ポストモダニズム一般に対しても問うることであるが、ポストモダンの宗教はモダンを越えることができ、そこで、新しい時代を創造しようのであるのか。評価は分れるのであるが、日本のポストモダンのリーダーの一人で宗教人類学者の中沢新一の評価は厳しい。中沢は、一九七〇年代までの世界を支配していた諸々のイデオロギ―がベルリンの壁の崩壊後にくずれ、魅力的に見えた現実（リアル）が幻想になる中で、今の世界とは別のところに出ていきたいとの若者たちの願望を受け止めたのが諸宗教であったとし、それらの宗教が「かつて親たちの世代をとらえていた、イデオロギ―の代用物だとは知らないで、宗教的な共同体の中には、新しい別の世界があるのだ、と思いついて入った」とする。<sup>(27)</sup> ポストモダンの諸宗教は「ひとときの代用物」「にすぎない」と言っている。

c ポストモダニズムとしての宗教運動をキリスト教はどのように評価し、どのように位置付けるのであるのか。

『希望の神学』の著者として知られるJ・モルトマンは一九七一年に『人間』と題する書を公にし、来るべき時代のキリスト教人間論を試みた。モルトマンは、近代の産業社会が産み出したものを「近代のキリスト教千年王国」と呼び、「世俗都市」を「天なる神の都の投影」とし、聖書が記す「神の都にもはや神殿がないように、近代のメガロポリスにはもはや宗教はなく、成人した人間が住んでいる」とした。さらに、この千年王国が行き詰り、自然と社会の環境破壊、人間疎外をもたらして没落に向かう中に、もう一つの、「世界の没落における避難所」としての運動が発生した。これは、世界の終りを告げる聖書の黙示録にちなんで、モルトマンが「技術の黙示録」と呼ぶ運動で、「世界のどこかに敬虔な者がこの大惨劇から逃れうる避難所を求めた」とし、敬虔な者の例としてヒッピーやビート族などを挙げている。<sup>(28)</sup> モルトマンはこれらを世俗都市の宗教運動とみなすのであろうが、今日のことばでいうポストモダンの宗教運動に相当すると言えようが、「避難所」という表現が興味深い。

コックスの『世俗都市の宗教』はポストモダンのキリスト教運動に大きな期待を寄せ、「ポストモダン神学の任務」を「近代によって人間の自己規律と社会的統制の意識的な手段に墮落させられてきたキリスト教の真の目的を回復すること」とした。<sup>(29)</sup> 近代のキリスト教の墮落とは、シエライエルマツハー以来、キリスト教神学が「宗教にうんざりし疎遠になっている」近代人、教養人を相手にしてキリスト教を近代世界に適応させる努力を重ねてきたことを意味し、ポストモダンはこの努力の終りを意味した。そこで、ポストモダンのキリスト教運動の担い手は教会の「外縁部分」の人々、とりわけラテン・アメリカ、アフリカ、アジアの「宗教の軽蔑者」ではなく「近代世界の軽蔑者」たち、さらに差別されてきた黒人や女性などである。<sup>(30)</sup> 格別、コックスは北米のファンダメンタリズムと南・中米から出た解放の神学をポストモダンの代表的宗教運動として特筆する。しかし、解放の神学には、他のフェミニスト神学などと同様好意的評価を下すが、ファンダメンタリズム(福音主義とは区別していない)は「政治的ファンダメン

タリズム」とも呼び、自由主義神学への反動としての意義は認めるものの、「個人の救い主」の強調をもってキリスト教を「矮小化」するもので、ポストモダン神学に貢献するものはほとんどない、と否定的である。<sup>(30)</sup>

ポストモダンの宗教運動の評価は「代用物」、「避難所」、「新しい宗教改革」(コックス)と多様である。しかし、それらが近代を越えて、新しい時代を画するかの最終評価はまだ確定していないといえよう。

## (2) 「神のかたち」(キリスト教人間論)とポストモダニズム

a 前項でポストモダニズムと宗教との関係をキリスト教をも含めて概観したのであるが、ここでは第一章で歴史的回顧を試みた「神のかたち」理解とポストモダンの人間論との関係を検討する。

まず、第一の点は、「神のかたち」理解が一見してポストモダンの人間論と不協和であることである。それは、キリスト教神学がこの「神のかたち」に人間存在の普遍性の根拠を求めたことに対し、ポストモダニズムはそのような普遍性を否定し個別性や多元性を認めたからである。格別、「神のかたち」理解をめぐっての「形式と内実の二元論」、「かたち」を存在論的な内実または状態とすること、内実を理性、道徳性、宗教性と同一視する立場は不協和である。伝統的なキリスト教神学、宗教改革、正統主義、とりわけ人間の理性的行動を鍵とみなす福音主義の「かたち」理解は一括して相容れないものとされよう。

第二の点として、それでは二〇世紀に、ある意味でモダンと対決して弁証法神学・新正統主義と呼ばれる立場を築いたブルナーやバルトの「かたち」理解はどうであろうか。確かに彼らは「かたち」を存在論的に「理性」や「状態」としてではなく、終末論・キリスト論的關係でとらえようとし、人間を普遍的に理性的存在と見るよりは神のこ

とばのもとに裁かれるべき存在とし、創造とか墮落といった人間の過去を問うよりは、「いま、ここで」の実存を問題とすることなどでポストモダンの人間論と共通するように思われる。<sup>(31)</sup>

しかし、第三の点として、ブルンナーやバルトとポストモダンの人間論の間に存在する根本的な相違も見落とすことはできない。それは、ブルンナーやバルトが際限なく神から離れていく二〇世紀の近代人をキリスト教につきなげ留めようとしたことに対して、ポストモダニズムはモダン以上に人間の自由を追求しているからである。ブルンナーは福音の視点から見て人間を「矛盾・反抗」ととらえ、バルトは「神のさばき」や「墮落性」の中にある人間ととらえた。しかし、人間論に関してポストモダンは「近代」に戻ったのではなく、モルトマンが示唆するように、フオイエルバッハの「人間学は普遍学、人間学の秘義は人間神化」という主張の延長線上で、神に対する人間の自由を主張する。<sup>(32)</sup>「このような立場からすれば、ブルンナーやバルトも現代の挑戦を無視して、伝統の權威を再肯定するものと断定されてしまつのではないか。

b それでは、伝統的なキリスト教人間論の中核といえる「神のかたち」の教えはポストモダニズムと有意義な関わり、また、結合点と呼べるものを持たないのであろうか。さらに、この教えは、ポストモダンの今日に見られる宗教混乱に明確な光を投げかけることができるのであろうか。宗教多元論の時代における個々の宗教の主張は、それがいかに首尾一貫で総括的な世界観を提示し、直面する諸課題にいかに対応できるかで評価されると言われる。キリスト教人間論はこの期待に応えることができるのであろうか。以下に断片的ながら、結合点と思われるものを挙げてみる。

- (i) モダンの行き詰りの中からポストモダニズムを生み出す力に、モルトマンが言う「失われた、素朴な、あるいはまだ見出されていない完全な生への憧憬」があり、中沢新一が言う「自分たちのいまある生命を、生命そのものは別の、意味とか夢とかのためにではなく、それをリアルとして生きてみたいという願望」がある。<sup>(33)</sup> また、世界教会協議会(WCC)の前総主事であったW・A・ヴィセルト・ホーフトが現代ヨーロッパを支配している精神はもはやキリスト教ではなく、「新異教的ヴァイタリズム(生氣論)」であるとする場合の、生への全面肯定の姿勢であり、生命力への信仰といえよう。<sup>(34)</sup>「ここでの生命とは単なる生物学上の生命ではなく、聖書が「永遠の生命」と呼ぶような奥義に近いものであろう。人間が「神のかたち」に創造されたとの教えは、まさに、他の被造生命体から人間を区別し、神の世界に起源を持つ人間の原初的存在をトータルに説明することができるのではないか。
- (ii) このヴァイタリズムと関係するのが、ポストモダニズムの活動原理と言われる「全体論(holism)」である。人間を理性と非理性、霊と肉、精神と肉体などと分けてとらえるのではなく、全体として、人格としてとらえる姿勢である。モダンが「真理は客観的であり、合理的である」としたことへの反動として、人間の感情、直感、潜在能力、宗教性、尊厳性などがポストモダンでは注目される。キリスト教は全体としての人間(魂と肉体、男と女)が「神のかたち」としての尊厳性をもって、神と交りうる人格としてつくられたこと、また、墮落によりこの全人格が罪に墮つたことを教える。人間の起源を下等生物と結び付ける進化論や人間を社会や文化の「構造」の一部分とみなすモダンの人間論に対し、「神のかたち」論は最も総括的な全体論を提示できるといえよう。
- (iii) ヴァイタリズムとホーリズムと密接に関連するポストモダンのモチーフに、「コミュニナリズム(共同体意識)」があろう。先に見たポストモダンの宗教運動の特徴が共同体形成にあったことも指摘されよう。モダンが「生」を追求し、「死」の疎外と忘却に努めたことに対し、ポストモダンは「死」に対しても深い関心を示す。中沢新一は「死そのものが絶対的リアル」とし、人間はその死を通して生きることの意味を考えると言う。そして、このよう

な生と死の体験がポストモダンの共同体意識の中で生起するとされる。「ポストモダン神学は、からだに、人間の共同体の性質に、生と死の問題に、関心を集中させるだろう」としたコックスは、人間が世俗領域に出て苦悩し、共同体に戻って苦悩が癒されることをキリストの復活と人間のからだのよみがえり、そして神秘的なからだとしての共同体のよみがえりのモチーフと重ねる。<sup>(35)</sup>「神のかたち」と原初の共同体である「男と女」に人間が創造された事実は、バルトがそれをキリストのからだである教会と結び付けるように、神学においては教会論に、ポストモダンの人間論との関連では共同体意識に発展することができるものであろう。

c 先に、ジル・ケベルやコックスが北米の「ファンダメンタリズム」をポストモダンの代表的運動の一つとしたことに触れた。また、福音主義や「ファンダメンタリズム」の台頭がポストモダニズムの興隆と歴史的には重なり、『タイム』と『ニューズウィーク』両誌が一九七六年を「福音主義者の年」と呼んだことも想起される。それでは福音主義は、また、その人間論はポストモダニズムとどのように関わるのであろうか。この疑問への応答として、福音主義神学者S・J・グレンツの「ポストモダニズムと福音主義神学の将来」<sup>(36)</sup>と題する興味深い論文を紹介する。グレンツは福音主義がポストモダンの時代に適応し、また、福音宣教の使命がポストモダンの挑戦に対応しうるかを問うものであるが、その論旨を以下に要約する。

(i) 近代性(モダニティー)の批判という観点からすれば、一応、福音主義はポストモダニズムと「基本的な含意」がある。ポストモダンの哲学者の中には福音主義とは相容れない懐疑主義があるものの、ポストモダニズムによる近代合理主義(認識の確かさや客観性、人間の善性の主張)への批判を評価しつつ、福音主義として理性を越えた真理や信仰による認識の重要性を強調できる。

(ii) ポストモダニズムに対応して、福音主義(神学)も「ポスト個人主義(post-individualism)」で共同体意識に立脚しなければならない。聖書は共同体の形成は人類に対する神のプログラムであるとする。(グレンツは「共同体に言及するが、教会」とは言わない。)

(iii) 福音主義も「ポスト合理主義(post-rational)」でなければならない。キリスト教神学は「奥義」に場を与える必要があり、不合理(irrational)であつてはならないが基本的には「非合理あるいは超合理(non-rational or supra-rational)」な神のリアリティーと取り組むものである。また、ポストモダンの社会学論から学びつつクリスチャンの共同体意識の中に罪、恩恵、疎外、和解などの神学理念を取り入れる必要がある。

(iv) ポスト合理主義の福音主義は「全体論的(holistic)」でなければならない。福音は統一ある全体としての人間、その人格に向けられ、また、聖書に基づき人間を神と、自然と隣人への正しい関係に位置付ける必要がある。

(v) ポストモダンの福音主義は霊性(spirituality)に焦点を合わせるべきである。モダンの合理主義に対して、過去の敬虔主義がそつであったように、「正しい頭脳」に「正しい心」を優先させ、人間の全人格的、霊的な変革(transformation)を目指すべきである。

以上、グレンツの主張は福音主義神学はポストモダンでありうる、というもので、「コンテキストアライゼーション」の一つの試みと言える。しかし、福音主義とポストモダニズムの表層的類似性を問い、より本質的な「信仰と理性」、「キリスト教と近代」などの問題、さらに福音主義が近代主義や自由主義神学と対峙して築き上げてきた伝統とポストモダニズムとの関係などが未整理という印象を受ける。

(3) 「神のかたち」とポストモダンの日本？

一九九六年一月開催の第八回日本福音主義神学会全国研究会議は「今日の宗教的混乱と宣教の責務 真の宗教性の回復のために」を主題とした。これは今の時代が宗教の世界に混乱をもたらしており、結果として人間の宗教性の混乱も生じたため「真の宗教性の回復」を問うものである。この意味において、既成宗教と多様な新しい宗教が対立・混在するポストモダンの時代の宗教性が問われており、また、「宣教の責務」とあることから今日の日本のコンテキストが問われているのであろう。そこで、本論の最後に、キリスト教人間論の観点から、ポストモダン日本の宗教性の問題に言及する。

a まず、「ポストモダン」はモダンが確立されており、それを超越するものと位置付けられようが、宗教をめぐる日本の実情ははたしてそのような行程を示しているのだろうか。日本における近代の確立に疑問を呈したのは、戦後日本への厳しい批判者として知られた福田恆存であったといわれる。大木英夫・富岡幸一郎共著の『日本は変わるか？』において富岡は、福田の一九四七年の文章「近代の超克とはなにごとであるのか ぼくたちは超克すべき真の近代をもたず、しかも近代の反逆超克すべき中世を持たなかった。」を引用している。そして富岡は最近の「江戸学」「ブームなどに「日本の近代のはらむ問題性を、前近代（プレ・モダン）のなかに解消してしまうもの」、「ポストモダンの徒花」、とする。<sup>(37)</sup> 福田は日本の思想において、近世ヨーロッパがキリスト教の超越神が支配した中世に對抗し、世界を神の支配から地上の人間の支配へと勝ち取るという過程に相当するものがないと言う。そして、天皇制を棄てた戦後の日本が「単純な相対主義の泥沼」の中におり、「戦後の混乱のほとんどすべてが、この平板な相対主

義の悪循環から生じている」として、「超自然の絶対者」という観念のないところでは、どんな思想も主張も……所詮はエゴイズムにすぎない」と結んでいる。<sup>(38)</sup> 絶対者・神から絶縁されている日本におけるポストモダンは、海外からのポストモダンの思想や運動の流入にもかかわらず、日本的エゴイズムに過ぎないというべきであらうか。

b キリスト教人間論における「神のかたち」は超越的な創造神と被造物にすぎない自然との明確な対立の構図を想定し、「神のかたち」に創られた人間を両者の中間に、しかも両者との緊張関係の中で、また、両者への責任を問われる中で位置付けられる。神、自然、人間が明確に区別されうるキリスト教世界観の上に立てられた理論だからである。しかし、そのような「神のかたち」理解の歴史を見れば、上の伝統的解釈に対し西欧近代は対決し、それを否定するか、あるいは、それを人間中心的な理論とするかの抗争があった。神、自然、人間が一元論的に共存し、アニミズム的なあいまいさの日本で、「人間とはなにか」の問が真実に成立するかは問題であらう。また、その日本が外来思想であるキリスト教人間論をどのように受容したかも当然問題となる。文芸評論家の加藤周一は『日本文学史序説』（1976）において、「一方で日本文化の持つ排他性・閉鎖性を指摘し、他方で外来思想の導入にあたり、土着文化による「日本化」が行われるとした。そして、外来思想が仏教、儒教、キリスト教、マルクス主義などのように高度に体系的、観念的なものである場合は、「日本化」の方向は一定で、

- (i) 抽象的・理念的な面の切り捨て
- (ii) 包括的な体系の解体とその実際的な特殊領域への還元
- (iii) 超越的な原理の排除
- (iv) 彼岸的な体系の此岸的な再解釈

(v) 体系の排他性の緩和  
とした。

この「日本化」の方向をキリスト教に当てはめるとすると、日本はキリスト教を神学や思想としてではなく、また組織的な神学や世界観としてであるよりは倫理や教育において役立つ宗教として、創造論や終末論抜きの救済宗教あるいは現世的な処世訓として、さらに、排他的であるよりは愛を説く寛容な宗教として受容したといえる。当然、創造論に基づく「神のかたち」をめぐるキリスト教内部での論争や他宗教との有効な対話が十分なされたとはいえない。

さらに、責任は日本のキリスト教の側にもある。キリスト教は当初より二つのハンディキャップを負っていた。第一は、プロテスタントの神学が確立された一六世紀の宗教改革と近代の確立を見た一八世紀啓蒙主義を経験していないことから、また神学と近代思想との相克を体験していないことから、皮相的な欧米の神学の受容に終始する危険性である。第二は、キリスト教が一九世紀後半に再導入されたという歴史的制約、とりわけ初期の日本宣教にあたった欧米の宣教団体や宣教師が多く、敬虔主義、ウエスレーの福音主義、英米の信仰覚醒運動の流れから出、宣教を旗印とした保守的福音主義に属していたことである。彼らの福音主義的、聖書主義的特徴はしばしば教会の伝統や神学の研究の軽視につながった。一九四五年の敗戦を機に、キリスト教は「神学のルネッサンス」ともいえる、活発で、本格的な神学の形成期を迎え、ブルンナーとバルトの自然神学をめぐる論争を含めた外来の神学思想の流入は今日まで続いている。<sup>(39)</sup> しかし、「日本の神学」、また「日本のキリスト教人間論」と呼べるものがあるか、との問は今日でも課題であろう。

c 冒頭でヨブの独白、「超えることのできない限界」をもって本論を始めた。そこで、「神のかたち」をどのように解釈したとしても、それが神という絶対者との関わりにおいて人間は「超えることのできない限界」を負わされた存在でしかないことも明らかになった。ひるがえって、宣教の地日本を見れば、ここではポストモダンの現象は蔓延し、宗教も宗教学も宗教関係の出版もブームである。しかし、そこに「超えることのできない限界」を覚えて、真の宗教性を求める人間論はどれだけあるのだろうか。「宗教混乱」はポストモダンの業だとしても、その混乱を怪力乱麻を断つように分析し、真の宗教性を示すことがキリスト教人間論の責務であることには変わりない。日本の神学において人間論が比較的に不毛であったこと、また、「神のかたち」理解、とりわけ福音主義の理解が人間をあまりに形式的、主知主義的に理解したことを反省し、ヘルカウワーの例に見るように、もう一度聖書の釈義と神学への回帰を通して、ポストモダン時代の宣教にダイナミックに貢献できる人間論の形成が求められているのではないか。

注

- (1) W. Pannenberg, *Anthropology - Theological Perspective* (tr. by M. J. O. Connell, Westminster, 1985), p.20.
- (2) "elkon" (G. Kittel), *Theological Dictionary of the New Testament*, vol.11 (Eerdmans, 1964), pp.390 - 392.
- (3) G. A. Jönsson, *The Image of God, Genesis 1:26 - 28 in a Century of Old Testament Research* (Coniectanea Biblica, Old Testament Series 26, Almqvist & Wiksell International, 1988), pp.133f, 219 - 225.
- (4) "elkon", *Theological Dictionary of the New Testament*, vol.11: pp.395 - 397.
- (5) "Image of God" (A. H. Leitch), *The Zondervan Pictorial Encyclopedia of the Bible*, vol.3 (Zondervan, 1975), p.255.
- (6) W. Pannenberg, op. cit., p.47f; J. G. M. Puves, "The Spirit and the Imago Dei: Reviewing the Anthropology of Irenaeus of Lyons", *The Evangelical Quarterly Review*,

- 682 (1996), pp.101 - 114.
- (7) cf. R. S. Anderson, *On Being Human: Essay in Theological Anthropology* (Eerdmans, 1982), p.217f.
- (8) 『神学大辞』 1, xxiii; 5. cf. Anderson, *Ibid.*, p.218; "Image of God", *New Catholic Encyclopedia*, vol.7 (Catholic University of America, 1967), p.369.
- (9) Pannenberg, op. cit., p.51f; Anderson, *Ibid.*, p.219f.
- (10) 『キリスト教総論』 1, 15, 6.
- (11) 『キリスト教総論』 1, 15, 4; cf. Anderson, op. cit., p.219f.
- (12) Pannenberg, op. cit., pp.52 - 54; バネンベルクは、ホルダーの「神のかたち」理解が今日の神学的人間論に大きな意義を持つことを、cf. C. Hodge, *Systematic Theology*, vol.II, (Eerdmans, 1946), pp.96 - 100.
- (13) *Ibid.*, p.98.
- (14) *Ibid.*, p.129, p.181f. 時代的背景におけるホッジの人間論の考察として、拙論「プリンストン神学におけるスコットランド常識哲学の影響」チャールズ・ホッジの人間論をめぐって」『途上』 14 (一九八四) 七二―八二頁を参照。
- (15) Pannenberg, op. cit., p.55f.
- (16) cf. プリンナー 『人間 その現実と真実』 (新教 一九五六) 八五―一八三頁 (最後の引用文は p.156f) ; Anderson, op. cit. p.221f.
- (17) cf. バルト 『教会教義学』 Ⅲ―Ⅰ (創造論 1―1, 上) (新教 一九八四) 三六二―三七七頁。
- (18) G. C. Berkouwer, *Man: The Image of God* (Eerdmans, 1962), pp.72 - 74, 88 - 101.
- (19) *Ibid.*, pp.350, 362.
- (20) シモン・スタウト 『現代の福音的信仰 ローザンヌ書院』 (いのちの福音社 一九七六) 五三―五七頁。
- (21) "The Image of God", *Evangelical Dictionary of Theology*, ed. by W. A. Elwell (Baker, 1984), pp.545 - 547.
- (22) *Baker's Dictionary of Christian Ethics* (Canon Press, 1973), pp.312f; バルトを評価するプリンナー神学校のマンターンン (op.cit., p.225f); 彼の「インナー・ドンの主知主義的解釈をアウグスティヌス 宗教改革の立場ではなく、アリストテレス トマス・アクィナスの立場として批判」を。
- (23) シル・ケネル 『宗教の復讐』 (晶文社 一九九二) 一七―三五頁。
- (24) H. コッククス 『世俗都市の宗教』 (新教 一九八六) 二九九頁。
- (25) シル・ケネル 『宗教の復讐』 一四頁。
- (26) 中沢新一『「いま何が問われているのか リアルであるのか」』朝日新聞、一九九四年三月六日号朝刊。
- (27) J・モルトマン 『人間』 (新教、一九七五) 六一―六五頁。
- (28) H・コッククス 『世俗都市の宗教』 (新教 一九八六) 三〇二頁。
- (29) 同上『二六〇―二六一』 三〇八頁。
- (30) 同上『三三〇―三三二』 三九七頁。
- (31) J・モルトマン 『人間』 一八四―一八九頁。
- (32) J・モルトマン 『人間』 六三頁、中沢新一『「いま何が問われているのか リアルであるのか」』。
- (33) W. A. Visser, T. Hooft, "Evangelism among Europe's Neo-Pagans", *Evangelical Review of Theology*, vol.18:4 (1994), p.342.
- (34) H・コッククス 『世俗都市の宗教』 三三〇―三三二頁。
- (35) S. J. Grenz, "Postmodernism and the Future of Evangelical Theology", *Star Trek and the Next Generation*, *Evangelical Review of Theology*, vol.18:4 (1994), pp.322 - 334.
- (36) 大木英夫・富岡幸一郎 『日本は変わるか? 戦後日本の終末論的考察』 (教文館 一九九六) 五九―六〇頁。
- (37) 福田恆存 『日本を思ふ』 (文春文庫 一九九五) 六〇頁。
- (38) 拙論「日本の神学の可能性」『日本の神学の方向と課題』 (新教コイノーニア12, 新教 一九九三) 九八―一〇二頁参照。
- (39)