

# 哲学研究

第五百七十号

## 「神の像」と「人間」

——古代キリスト教における思想形成の前提と条件について（完）——

水 垣 渉

### 第二部 初期キリスト教における「神の像」解釈の構造的変化

これまで述べてきたように、根本的にいうならば、キリスト教思想の基礎的構造は「神—人間」の二項関係と「神—キリスト—人間」の三項関係との相互関係に存し、そしてこの相互関係の具体的諸相は聖書テキストの多言語性に起因する解釈の多様化によって展開されてきた。そこで次に、「神の像」の思想についてこのことを示してみたい。

#### I 基本テキストについての問題

「神の像」の用語と思想は、創世記一・二六—二七に発する。この個所とそれに関連する五・一及び九・六、さらにアダムについていわれている五・三をまず新共同訳であげ、次に、その中で最小限必要な部分（傍線部）のヘブライ語原文 (MT) と古代における標準的なギリシア語訳である『七十人訳』 (LXX) 及びラテン語訳『ヴルガータ』 (Vulgata) を示す。

一・二六―二七「神は言われた。『(1) 我々にかたどり、我々に似せて、人を造ろう。そして海の魚、空の鳥、地の獣、地を這うものすべてを支配させよう。』神は(2) 御自分にかたどって人を創造された。(3) 神にかたどって創造された。男と女に創造された。』

五・一「神は人を創造された日、(4) 神に似せてこれを造られた。」

九・六「人は(5) 神にかたどって造られたからだ。」

五・三「アダムは百三十歳になったとき、(6) 自分に似た、自分にかたどった男の子をもうけた。」

(1)

(2)

(3)

MT b<sup>e</sup>tsalmēnū kidmūtēnū

b<sup>e</sup>tsalmō

b<sup>e</sup>tselēm 'ēlōhim

LXX kat' eikona hēmeteran kai kath' homoiosin (κατ')

(κατ')

kat' eikona theou

Vulg. ad imaginem et similitudinem nostram

ad imaginem suam

ad imaginem Dei

(4)

(5)

(6)

MT bidmūt 'ēlōhim

b<sup>e</sup>tselēm 'ēlōhim

bidmūtō

LXX kat' eikona theou en eikoni theou

kata ten idean autou kai kata ten eikona autou

Vulg. ad similitudinem Dei ad imaginem Dei ad similitudinem et imaginem suam

これらの個所は、学者の多くが祭司資料 (P) と呼ぶ、おそらくはバビロン捕囚期 (前六世紀) に成立した資料に属する。その他の個所にはまったく見えないことは、「神の像」が孤立して普遍化しえなかった特殊な用語と観念であったことを窺わせる。新約でも人間についてこれがいわれているのは、第一コリント一・七のみである。ここでは女に對して「男が神の像」(eikōn theou) であるといわれている。

このように特殊な観念であるにもかかわらず、古代から現代に至るまでキリスト教の人間論を基礎付けるものとしてそれにさまざまな解釈が提出され、しかも統一的標準的な見解が存在しないように見うけられることは、奇異ですらある。結論を先取りしていえば、その根本的理由は、キリスト教思想における神—人間という二項的構造と神—キリスト—人間という三項的構造との関係の錯綜という構造的な問題に求められるであろう。

ヘブライ語テキストについて本論に必要な限りで説明しておく。釈義上の細部にわたる議論には当然ながらここでは立ち入ることはできない。

「かたどり」は、 $b^{\circ}e$  (||  $in$ ) +  $tselen$  (||  $image$ ) である。「似せて」は、 $k^{\circ}e$  (||  $as$ ) +  $d^{\circ}emut$  (||  $likeness$ ) である。 $tselen$  の一般的意味は、 $statue$  (像)、 $shulchan$  (神像)、 $model$  (模型) であり、原物をそのまま模したものを意味する。 $d^{\circ}emut$  は、 $pattern$  (例)「祭壇の見取り図」、 $列王記下$ 一六・一〇、 $something like$  (例)「人間のように見える姿」、エゼキエル一・二六) を意味する。両語の意味の異同は、後にさまざまな思弁を呼び起こすことになるが、一・二七が二六を引き取って  $b^{\circ}e\ tselen$  を繰り返し、五・一と九・六はそれぞれ  $bidmut$ ,  $b^{\circ}e\ tselen$  といって交換可能なごとくに用いていることから、ほぼ同じ意味だと考えてよい。それゆえ、両語をラテン語の術語  $imago Dei$  にまとめていうことが許されるであろう。

古代オリエント、とくにエジプトでは、王の像は神的権威を体现する王自身を表すものとして、王の支配の及ぶところにおかれ、崇拜されたといわれる。ある学者は、人間の被造性にかかわる  $imago Dei$  を、そのようなオリエント的神王イデオロギーに対する批判と見る。 $imago Dei$  の宗教的背景としてはこれが一番尤もらしい。もしそうだとすれば、それは神話論的表象ではなく、神話批判という反省が加わった思想的観念である。

重要なのは、「神の像」が語られるコンテキストである。それは創造物語の中心的部分に属し、聖書思想の根底的構造である神人関係の成立を直接示している個所である。神人関係は、神の創造行為によって成立し、根拠づけられてい

る。したがって、「神が創造する」ということを離れて「神の像」は理解しえない。人間の規定の中になによりも先に被造性が組み込まれている。この構造性を離れて「神の像」を人間の即自的自己同一性の意味に解することは、このコンテキストの意図に反している。古代キリスト教著作家たちも多くの場合、「神の像」を「創造する」という句とともに、つまり創世記の引用の形で用いており、独立の概念として用いることは稀である。

この点で、C・ヴェスターマンの主張は傾聴に値する。彼によれば、神が自らの像にしたがって人間を創造したという出来事と、このようにして創造された人間が神の像であるということとを区別しようと試みた研究はこれまでほとんどなかった。しかし創世記一・二六―二七は、創造という神の行為 (ein Tun Gottes) を語っているのであって、人間についての陳述をなしているのではない。したがって *imago Dei* については、一・二六―三〇から一・二六―二七の解釈の基準を導き出さねばならない、というのである。<sup>(1)</sup> この方法的見解に私も従いたい。

議論が分かれるのは、ヘブライ語の前置詞 *ב* の意味である。かなり多くの研究者が *ב* *se'alem* の *ב* を「として」といった同一性を表すもの (以前の文法家のいう *b. essentiae* の用法) と解する。<sup>(2)</sup> この場合には、「神は人間を神の像として (あるいは「神の像に」、あるいは「エローヒームのようなものに」) 創造した」という意味になる。しかし同一性にも程度の差が考えられうる。そこには「人間⇨神の像」という完全な同一性から、神のようなもの、神的なものという類似性まで含まれうる。また即自的、本質的、全体的、あるいは現実的同一性でなくとも、機能的な同一性、あるいは目的としての同一性と解することも可能である。<sup>(3)</sup> 実際、目的論的 (あるいは終末論的) 同一性は、古代以来の解釈史において有力な解釈の一つであった。

ヘブライ語テキストの「神の像」の意味が何であれ、思想構造の観点から重要なことは、これによって「神―人間」の二項構造が三項的に展開する可能性が備えられたことである。勿論、神の像は本来的に神に帰属しており、他のいかなるところからも導き出しえない。その限り、二項関係は基本的に維持されている。しかしこの神の像が、神が神以外

のものを有らしめる創造の働きによって人間にかかわるものとされるとき、神と人間のいずれにもかかわるものとして一定の独立性を与えられ、そこに三項関係が成立しうることになる。しかし、この関係は「創造―被造」の関係であるために、神の像が直ちに人間と同一化されることはない。ここで残る問題は神と神の像との関係であるが、ヘブライ語テキストはこれについては何も語らない。両者が同一性の関係にあることは推測しうるとしても、その同一性がいかなるものかは説明されていないのである。ただ後のキリスト教思想、とりわけ三一神論の根本的範疇を持ち込むならば、この同一性が、三一神における父と子との同質性を説明するさいに用いられる「生む」(あるいは父と聖霊との関係をいう「発出する」)によって示されうることになる。創世記五・三が、アダムとセツとの父子関係をアダムの像によって「生む」と表現していることが、間接的にその方向を示唆している。

次に『七十人訳』のテキストについて検討する。ヘブライ語テキストとの相違は明らかである。このギリシア語訳は後者における前置詞 *ב, כ* を区別することなく、*כ* *eikona hemeteran kai kath' homioisín* のように同一の前置詞 *kata* で訳している。*ב'etsamenu* と *kidmütenu* を同義に解しているの<sup>(4)</sup>であらう。また *kidmütenu* の人称語尾を省略して訳していないことも、冗長を嫌ったという文体上の理由だけではないかもしれない。二七節前半の *ב'etsamno* も訳していない。しかし、ヘブライ語テキストにはない *כ* を加えていることに、文体上の理由以外の何か特別な理由、例えば、前者において後の句が前の句を補足的に説明しているのに対して、二つの句を対等の関係にあると解釈しようとしている、というほどの理由があるとは思われない。

『七十人訳』の特徴は何よりも、*kata* の前置詞句が優勢である点にある。ヘブライ語テキストでは五・一、三と九・六を含めて *כ* の前置詞句が優勢であった (*כ* は一・二六に一回のみ) のに対して、ここでは五・一における神の人間創造も *כ* *eikona theou* であり、五・三のアダムがその子セツをもうけたときにいわれる「自分に似た、自分にかたどった」も *kata ten idean autou kai kata ten eikona autou* である。ただ九・六のみが *en eikoni theou* と、ヘブ

ライ語  $\beta$  を en で直訳しているにすぎない。このほかはすべて kata で通している。<sup>(5)</sup> 別のギリシア語訳である Aquila と Theodotion が二十六節の  $\beta$ 'salmenu を逐語的に en eikoni hemon と訳している (Symmachus は hos eikona hemon) のとは対照的である。<sup>(6)</sup>

kata の意味は、対象に向かう方向を表しているかと解することも不可能ではないが、「……にしたがって」(according to) とするのが自然である。そうだとすれば、「神の像」は、人間が創造される際の神的基準を意味していることになる。この基準が神の側にあることは当然だと考えられている。人間は、この基準に即した存在として創造されたのである。「神の像」との相即性を有する。これが『七十人訳』が、必ずしも意味明瞭ではないヘブライ語テキストに加えた解釈である。解釈として明らかに意味がより明確に表現されている。ここからは、人間 $\parallel$ 神の像の等式は導き出しにくい。

しかしながら、ソロモンの知恵二・二三は、人間 $\parallel$ 神の像を説いていると見られるかもしれない。新共同訳であげる。「神は人間を不滅なものとして創造し、御自分の本性の似姿として造られた。」

hoi ho theos ektisen ton anthrōpon ep' aphharsia kai eikona tes idias aidiotetos epoiesen auton.

ソロモンの知恵は、前一世紀前半にアレクサンドリアのユダヤ教において、恐らくギリシア語で成立した文書である。新共同訳は、「永遠性の」(aidiotetos) の代わりに idiotetos を読んでいる。しかしいずれの読みをとるにせよ、ここでは人間が神の固有性乃至永遠性の像であるといわれているのであって、人間が直ちに神の像であるといわれてはいない。「ウルガータ」はこれを、「神はご自分の類似性の像に向けて人間を造られた」(ad imaginem suae similitudinis fecit illum) と訳している。創世記一・二六との整合性を保とうとしているかのごとくである。この訳では、人間 $\parallel$ 神の像でないことは判然としている。あるいは『ウルガータ』は、テキストとして kai eikona... でなく、kat' eikona を読んだのではないか、との推測も強ち不可能ではない。写本上の裏づけはないが、一・二六―二七との文体的類似が自ずからそのような推測を誘う。

ヒエロニムスの手になる『ヴルガータ』は、先行の諸ギリシア語訳や古ラテン語訳を参考にしつつヘブライ語原典 (hebraica veritas) から訳されたものであるが、『七十人訳』に多くを負っている。<sup>(7)</sup> 「神の像」に関係する箇所は、『七十人訳』の傾向に近い。ここでは、ad imaginem Deiに代表されるように、前置詞 ad が五・三のアダムの場合を含むすべての個所で用いられている。ad は対格とともに方向、目標を意味するのが普通であって、特に運動を表す動詞とともに用いられる場合にはそうである。「創造する」も一種の運動であるとすれば、ad imaginem Deiは、「神の像の方向、目標に」の意味となろう。しかもこの場合、adで示される「対象との接触と結合が目指される」という意味が含まれてくることは重要である。ここに目的論的・終末論的な解釈も可能になる。いずれにしても、神—人間関係が運動として把握されており、直ちに人間⇌神の像とはなっていない。

以上の概観から明らかのように、ヘブライ語テキスト、『七十人訳』、『ヴルガータ』の三者に共通なのは、まさに「神の像」(tselem <sup>8</sup> 'ōhīm ⇌ eikōn theou ⇌ imago Dei) とふうことである。<sup>(8)</sup> しかしそれぞれにつく前置詞 p, kata, ad の相違が、各句の意味の違いを際立たせている。それゆえ、これらのテキストのいずれを思想の前提と素材にするかによって、「神の像」の解釈は相当に異なってくるはずである。

三者の中で『七十人訳』が、人間⇌神の像の定式に最も遠い。換言すれば、人間を直ちに神の像として解釈する傾向に対して最も強い抑制力を持つテキストである。ヘブライ語テキストと『ヴルガータ』とからは、何らかの形で「人間⇌神の像」を導き出すことが不可能ではない。このことは、意味の限定の度合いからいえば、ヘブライ語テキストが我々にとつて最も緩く、最も幅広い多様な解釈を許す、ということである。ヘブライ語テキストを研究の対象とする旧約学において多様な「神の像」の解釈が提出されてきたことは、研究史や学説史が示している。<sup>(9)</sup> そこで提出されている大方の「神の像」の解釈が、これをあたかも神と人間との間でいづれにもつきうる浮動的な第三項であるかのように曖昧に扱っている、との印象は拭いがたい。これと比べるならば、『ヴルガータ』の解釈許容度の幅は狭い。

解釈史の観点からいえば、『七十人訳』はヘブライ語テキストの解釈であり、『ヴルガータ』はこれら二者の解釈である。つまり、*textus* は *ps.* の解釈であり、*ad* は *ps.* と *textus* との解釈だということになる。この観点からこれまでの聖書学や教義学における「神の像」の諸解釈の問題点に言及するとすれば、基本となつてゐる諸聖書テキスト自体が重層的な解釈史、すなわち広義での「聖書内の解釈史」をなしているという事実と、「神の像」の意味を大きく規定している前置詞とにあまり注意が払われていないことがあげられるであろう。

## II 新約におけるキリスト論的「神の像」

『ヴルガータ』は新約よりも後代の成立であり、ラテン語によるキリスト教思想がはじまるのは二世紀末から三世紀はじめのテルトゥリアヌスからであるから、すべてギリシア語で記された新約諸文書の前提となつてゐるのは、基本的には「キリスト教の聖書」である『七十人訳』である。前述のように『七十人訳』の「神の像」テキストは、そのまま人間のことにするには困難なものであった。すでにこのことから、新約諸文書の世界では「神の像」を人間に適用することに予め制約がかけてゐるのではないかとの予想が成り立つ。ここでは「神の像」に関連するすべての個所を取り上げて検討することはできないから、中心的な思想に限定して述べる。

『七十人訳』の「神の像」の基本的な観念は、「神の像にしたがつての人間の創造」であつた。これが表現としても新約に伝承されていることは、次のテキストが最も明快に示してゐる。ヤコブ書三・九「神の似姿にしたがつて造られた人間」(*tous anthropous tous kath' homoiōsin theou gegonotas*)。『ヴルガータ』は *homines qui ad similitudinem Dei facti sunt* と訳して、ここでもその創世記の訳に忠実に従つてゐる。これは明らかに人類一般を指してゐる。<sup>(1)</sup> この直前に、「主にして父を」(*ton kyriōn kai patera*) とあることは、ここでの「神の像」が「神—人間」の二項関係のそれであることを明確にしている。この事実、ヤコブ書に「神—キリスト—人間」の三項関係が比較的に低調であるこ

とと表裏の関係にある。それだけに、新約諸文書の前提である二項関係がキリスト論的制約を受けなくて前面に出ているのである。このことは、我々が新約を解釈する場合に、二項関係の前提を見失ってはならないと注意を促す。そのあまりにキリスト論中心の解釈——例えばルターやヤコブ書解釈に典型的に見られるような——は、単層的な、非歴史的な解釈に陥る危険がある。

これに対してエペソ四・二四は、「神にしたがって創造された新しい人間」(ton kainon anthropon ton kata theon ktishta) という。これは人間一般についてでなくキリスト者についていわれており、また「神の像にしたがって」ではなく、「神にしたがって」であるが、『七十人訳』の表現との関連は否定しえない。そのことは、エペソ書とほぼ同時期に多くの共通点をもって成立したと見られるコロサイ書三・一〇「彼を創造した方の像にしたがって新しくされる新しいひと」(ton neon ton anakainoumenon : kat' eikona tou ktsantos auton) も同様である<sup>(11)</sup>。これらは、『七十人訳』の表現をキリストが入ってくる新しい関係、すなわち三項関係へと思想的に転位させている。このことが示す方法論的意義は、新約において二項関係から三項関係への移行の諸様相を読み取ることが、新約思想の研究の中心的課題にならねばならない、ということである。

ここからも窺われるように、新約において、「神の像」は二項的「神—人間」関係論<sup>(12)</sup>、あるいは独立の人間論においてほとんど場所を占めていない。これまでの新約研究史においてもそのような形で取り上げられてはいない<sup>(13)</sup>。確かに先に引いたヤコブ書は、新約思想の前提としてのユダヤ的な背景から理解されうるものであり、例外として視野から排除されてはならないものであるが、新約の主題であるとはいえない。その主題として問題になるのは、「神—キリスト」関係と「神—キリスト—信仰者」関係の二つである。

「キリストは子として神の像である」というのが、新約における「神の像」思想の根本である。次の三個所が関連するテキストとしてあげられる。

- (1) 第二コリント四・四「神の似姿であるキリスト」*tu Christou, hos estin eikōn theou.*  
 (2) ピリピ二・六「キリストは神の身分でありながら」*en Christō Iesou, hos en morphē theou hyparchōn.*  
 (3) コロサイ一・一五「御子は、見えない神の姿であり」*hos estin eikōn theou tou aoraton.*

これらはすべてキリストを説明する関係代名詞 *hos* で導かれる関係節であり、その基本的形式は、「神の像であるキリスト」である。*hos estin eikōn theou* は、定型的表現であるといつてよい。<sup>(14)</sup> ここではキリストと神の像との同一性が「である」(*einai* ある) は *hyparchein* <sup>(15)</sup> によって表明されている。(2) の後半の「神と等しいものであること」(*to einai isa theō*) の *einai* と同じく、それは本質的同一性を意味している。この同一性が「生む・生まれる」というはたらきに基礎づけられていることは、特に (3) の「御子」(*hūios*)、<sup>(16)</sup> 「長子」(*prototokos*) が示している。この関係は創造の関係ではなく、「生む」による同一性の関係である。人間を含めて万物の創造は、父から生まれた御子による。このことごの思想的意義は、「創造する」の範疇に「生む」の範疇が加わったこと、換言すれば、創造による「差異性」の範疇に「生む」による「同一性」の範疇が加わったことにある。差異性と同一性が同時に一つの思想構造のなかで問題になるということが、二項関係から三項関係への転位の内容なのである。

それでは神の像であるキリストと人間との関係は、いかに説明されることになるか。この関係を位置づける大枠を提示しているのは、次の個所である。

- (4) ローマ八・二九「神は前もって知っておられたものを、御子の姿に似たものにしようと予め定められました。それは御子が多くて兄弟の中で長子とされるためです。」(新共同訳) *hoti hous proegnō, kai proōrisen symmorphous tēs eikonos tou hyiou autou, eis to einai auton prototokon en pollois adelphoīs.*

- (5) ピリピ三・二一「彼(＝主イエス・キリスト)は我々の卑賤の体を……彼の栄光の体と同じ形に変形するであらう。」*hos metaschematisei to sōma tēs tapeinōseōs hēmōn symmorphon tō sōmati tēs doxēs autou...*

神は神の像である御子(同一性の関係)キリストをとおして、選んだものたち、すなわち信仰者を神の像と同じ形を持つもの(symmorphoi)に定める(差異性の関係から同一性の関係への転位)(4)。またキリストは、信仰者を彼の栄光体に変形する(5)。(4)はキリストが信仰者と「である」(to einai)という同一性の関係、つまり「生まれる」という点で同一のもの(「長子」―「兄弟」*prototokos-adelphoi*)になるといふ。このテキストが三項関係を集約的に表現していることが、明らかであろう。ここには、「創造する」「生む」「である」という基本的範疇がすべて含まれている。これは先に一部を引いたコロサイ一・一五と同様である(*ktisis; prototokos; estin*)。また神学の術語を用いるならば、二項関係における創造論が三項関係における聖定論、予定論へと展開されている、ということもできる。さらに、誤解を恐れずにいえば、三項関係の究極は、神、キリスト、信仰者の三者の同一性である。これが *proginoskein* と *pro-izein* とが示す始源論(Protologie)と *eis to einai* の目標定型句(*Telosformel*)的表現が示す終末論(*Eschatologie* 二八節参照)との対応という大きなスケールで表明されているのである。

(4)と(5)は神とキリストの側から信仰者の「神の像」との関係を説くものであった。これを逆に信仰者の側から説くのは、(6)コロサイ三・一〇である。「あなたがたは彼(新しい人)を創造した方の像にしたがって新しくされる新しい人を身に着けなさい。」(*endysamenoi ton neon ton anakainoumenon... kat' eikona tou krisantos auton*)。この個所は、エペソ四・二四に対応している。(7)「真の義と聖さにおいて神にしたがって創造された新しい人間を身に着ける。」(*endysasthai ton kainon anthropon ton kata theon krichenta en dikaiosyne kai hostiotei tes aetheias*)。ここで注目されるのは、『七十人訳』の「神の像にしたがった創造」という二項関係における創造が、三項関係において信仰者の再創造あるいは新創造として解釈されていることである。三項関係においては、創造も再解釈されねばならなかったことを、これらのテキストは示している。それと同時に、三項関係が二項関係を前提してのみ十全な意味をもちうることも示しているのである。

新創造は信仰者をキリストとの同一性にもたらすことを目標としているから、差異性の意味の範疇に属する「創造」の語だけではその内容を必ずしも十分に示すことはできない。そこで「変形」(metamorphoushai)の觀念が僅かではあるが新約に現れる。<sup>(17)</sup>(8)第二コリント三・一八「我々は皆、……栄光から栄光へと、主と同じ像に変形されていく」(hēmeis de pantes ..: tēn autēn eikona metamorphoumētha apo doxēs eis doxan ...)。キリストと同じ像にまで変形されていくというのは、「栄光」(doxa)の語が示すように、信仰者の人間としての終末論的な目標であり、究極的な完成態である。先に引いた(5)も同様である。「変形」による同一化の思想は、二項関係の三項関係への転位がさまざまな変容を伴ったことを示している。これは宗教的にも興味深い。<sup>(18)</sup>

新約においては、二項関係がキリスト論的な三項関係へ完全に移し変えられている。三項関係の中心は、御子にして主イエス・キリストである。彼が「神の像」である。二項関係は三項関係と並列して存在しているのではなく、後者の前提としてほとんどの場合もはや前面に出ることはない。

### III 新約以後の初期キリスト教思想

新約に続く最初キリスト教思想が、『七十人訳』とそれを基本的テキストとする新約諸文書とを二重の前提にしていることは、思想的にも意義深い顕著な事実である。最初キリスト教は、この二重の前提を旧約と新約とからなるやはり二重構造の『聖書』として具体化した。これがユダヤ教聖書(ヘブライ語聖書)と異なるキリスト教聖書の特徴である。思想的にいえば、主として二項関係からなるユダヤ教思想と、二項関係を前提として含む三項関係からなるキリスト教思想との相違である。

新約において「キリスト＝神の像」が中心的な地位を確立し、これがキリスト教信仰の内実かつ規範そのものとなったために、初期キリスト教思想における「神の像」解釈は、この限定の範囲内で改めて創世記のテキストを解釈するこ

とに主な努力を注ぐことになった。これには事実上三つのテーマが含まれる。一つは人間の「像相即性」あるいは「神の像の像」としての人間ということであり、今一つは創世記の三一神論的・キリスト論的解釈ということである。これに付随して「像」(eikōn)と「似姿」(homoiōma)の異同も問題とされる。勿論、二、三世紀のキリスト教の内外にはユダヤ主義、グノーシス主義、ヘレニズム思想などが絶えず渦巻いており、キリスト教思想がそれらの影響を免れることは不可能に近かった。それらの多くは、「人間⇨神の像」を直接主張するかあるいはそのような考え方を許すものであったから、「キリスト⇨神の像」という新約の基本思想にたつてこれを展開することは、決して容易な業ではなかった。その際キリストをいかに解するかが、ポイントになった。

二世紀後半のエイレナイオスは、*主著「異端反駁論」(Adversus haereses)*において、創世記一・二六―二七を頻繁に引用しつつ「神の像」論を展開している。<sup>(19)</sup>そのギリシア語原文は多く失われたが、全五巻の忠実なラテン語訳が残る。エイレナイオスも当然のことながら「人間⇨神の像」説を採らない。人間はあくまでも神の像にしたがつて造られたものである。

(一) 五・六・一「というのは御父の手によって、すなわち御子と御霊によって、人間は——しかし人間の一部分がでなく——神の似像にしたがつて造られた。」*Per manus enim Patris, id est, per Filium et Spiritum fit homo secundum similitudinem Dei, sed non pars hominis.*

ダニエルが「エイレナイオスの人間論の核心」に属するとして重要視しているこのテキストでは、<sup>(20)</sup>グノーシス主義的あるいはギリシア的な二分法的乃至三分法的な人間論にたいして、「魂と肉とが混和した人間」(*homo est temperatio animae et carnis. 4. Praef. 4*)、すなわち人間の全体が神の像にしたがつて創造されたことが主張されている。肉体(*caro*)重視がエイレナイオスの人間論の特徴である。しかしここでそれ以上に注目すべきことは、この全体的人間論が三一神論と結合されていることである。勿論これは、創世記一・二六の「我々にかたどり、我々に似せて、人を造る

う。」における神の「我々」の三一論的解釈とともに展開されるものである。三一神と人間とがそれぞれ全体として向き合うという出来事として「神の像」を把握したことは、エイレナイオスの独創であり、彼の思想の深さとスケールの大きさをよく示している。私は、「神の像」思想史におけるエイレナイオスの意義をこの点で最も高く評価したい。

この基礎的観念は、創造から終末にいたる救済史全体のなかで展開されている。(2)「……彼等は神の像と似像にしたがって造られたものである人間の原初的本性に到達する。」(in pristinum veniunt hominis naturam, eam quae secundum imaginem et similitudinem facta est Dei. 5. 10. 1)。ここでは全体としての人間が、「原初的本性」(pristina natura)という面から見られている。原初的本性も被造的なものであり、神との差異性をもつ。人間は本性的に神的なもの「である」のではない。二項関係において「神—人間」の関係が根本的に「創造—被造」の範疇によって基礎づけられていることを、エイレナイオスは堅持している。(3)「創造することは神の恵み深さに固有のことであり、創造されることは人間の本性に固有のことである。」(Facere enim proprium est benignitatis Dei, fieri autem proprium est hominis naturae. 4. 39. 2)。創造は救済の完成としての終末に対応する。エイレナイオスは、ローマ書十一章の野生のオリーブの木の喩えを用い、信仰者がなおざりのために以前の状態に戻ることがあっても、努力して神の言葉を接木として受け入れるならば、最初の出産の本性に帰ることができると説く。しかしこれは信仰による進歩の終末的目標であって、単なる原初状態への復帰ではない。

キリストはエイレナイオスの「神の像」論においても中心的な位置を占めている。

(4) 五・一六・二「神の御言葉が人間になったそのとき、この御言葉は御自身を人間に、そして人間を御自身に似同化することによって、明らかにになった。それは人間が御子に対するものであるその似同性によって、御父に値あるものになるためである。」(Tunc autem hoc Verbum ostensum est, quando homo Verbum Dei factum est, semetipsum homini, et hominem sibi semetipsi assimilans, ut per eam quae est ad Filium similitudinem,

pretiosus homo fiat Patri.

神の御言葉すなわち御子キリストの人間に対する二重の似同化の働きが、人間の神に対する本来的関係を回復する（いわゆる「総括」*anakephalosis* ; *recapitulatio*）。人間となった御言葉は、「似同化するキリスト」（*Christus assimilans*）であることによつて、それゆゑ「似同性」（*similitudo*）はなによりもキリストへの似同性である。しかしこの似同性は御子への似同性であることによつて、「見える御言葉」（*visibile Verbum*）である御子は、「人間を見えざる御父とともに似的なものにする。」（*consimilem faciens hominem invisibili Patri*）。この *consimilis* は、「御言葉自身が御父に対して似的であるのと同じように御子とともに似的な」という意味であろう。キリストは御父に対して *similis* であることによつて、人間を *similis* ならしめる。すなわち御自分とともに人間を御父に対して *similis* ならしめる。それが *consimilis* ということである。ここには「である」（*esse*）ことは、「あらしめる」（*esse facere*）であるという、古くからのハヤトロギア的思考法が現れている。「似同性」（*similitudo*）は、キリストの「似同化する」（*assimilare*）働きによつて初めて真に現実化されるのである。

以上の基本的觀念に比べれば、*imago* と *similitudo* との異同は、二次的な意義しか持たない。この点に関するエイレナイオスの説明は、場合場合に依じて変わつており、統一的な見解は求むべくもない。<sup>(21)</sup>

初期キリスト教思想における「神の像」思想の一つの帰結は、人間についての「神の像」を「像相即性」、あるいは「神の像の像」として理解し、表現することであつた。これは特に『七十人訳』と新約のギリシア語によるテクストの伝統においてなされた。キリストを「神の像」とする以上、人間を直接に「神の像」とする道は排除される。「キリストの像の像」とするか、神の像そのものでなく、「像にしたがつた在り方」、「像相即性」とするほかはない。アレクサンドリアのクレメンスからオリゲネスを経てアタナシオスに到る初期ギリシア教父が辿つたのは、この道である。

「像の像」（*eikōn eikonos*）という表現自体は、すでにアレクサンドリアのフィロンに見える（*De opificio mundi*

25)。人間は「神の像にしたがって形作られ」、「像の像」である。<sup>(26)</sup>アレクサンドリアのクレメンスも「人間精神」(anthrōpinos nous)を「像の像」と規定する(*Strom.* V 94, 5)。すでにフィロンにおいてそうであるように、この概念はギリシア的、とくにプラトンのなミーマシス論の影響を強く蒙っている。これに対して、創世記の表現をそのまま概念として用いる試みがクレメンスから始まった。kat' eikōnaの句を定冠詞によってそのまま名詞化したto "kat' eikōna" (「像にしたがって」ということ)である。これはアタナシオスに到って完全に概念化された。「像相即性」(ドイツ語ではBildgenätheit)である。これによって神の像の存在でなく、神の像との関係で人間が規定されているのである(詳細は別の拙稿に譲る<sup>(27)</sup>)。しかしながら、惜しむべきことにこのすぐれてギリシア語的な表現と概念は、一般化しなかった。人間を神の像であるとする、古くからのオリエントやギリシアの觀念の影響が、教父にも徐々に浸透していったからである。しかしそれは古代キリスト教ではけっして主流を占めることはなかった。

### むすび

「人間＝神の像」(homo imago Dei)という今ではキリスト教神学者や思想家において常識化している觀念は、およそキリスト教的ではない。聖書の言語世界とその思想は、むしろ、これを阻む方向で展開してきた。キリスト教の中心的教説である三一神論とキリスト論とは、明らかにその觀念を退けている。キリスト教的に言えば、本来の人間は正確には「像相即性」をもつ、あるいは「像の像」である、と規定されねばならない。そして前者がより適切な表現であろう。それでは何故、どのようにして「人間＝神の像」がキリスト教の人間論とみなされるに到ったのか。それは現象としては、三項関係の二項関係への逆戻りと見られるであろうが、根本では、三項関係の思想としての成立にかかわる困難さを示すものであろう。これは古代キリスト教におけるギリシア化の問題であるにとどまらず、キリスト教思想全体の問題である。有賀はこれをハヤトロギアとオントロギアとの関係の問題として解こうと試みたのであった。



*in a Century of Old Testament Research*, Lund 1988, 218)。ヘブライ語原典の研究はもとより重要であるが、それだけでは文献学的あるいは聖書神学的研究にはなりえても、初期キリスト教の思想的・思想史的研究にはなりえない。初期キリスト教思想はヘブライ語テクストの諸訳をベースにして展開されたからである。

(10) シュラッターによれば、ヤコブはアダムの堕罪によって「神との類似性」(homiosis theou) が失われたとは考えていない。しかし「神の像」については不明である。ただ、パウロのようにこれをキリストだとした可能性はないわけではない、という。

A. Schlatter, *Der Brief des Jakobus*, Stuttgart 1985<sup>2</sup>, 228.

(11) この個所の釈義的問題点は5。 Cf. J. B. Lightfoot, *Saint Paul's Epistles to the Colossians and to Philemon*, London/New York 1890<sup>2</sup>, 213f.

(12) ヘルガーによる新約とその周辺の初期ユダヤ教における「神—人間」関係の意味論的な場に即した見事な整理をここで指示してあげた5。 K. Berger, *Exegese des Neuen Testaments*, Heidelberg/Wiesbaden 1991<sup>2</sup>, 155.

(13) U. Schnelle, "Neutestamentliche Anthropologie. Ein Forschungsbericht", *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II. 26. 3, Berlin 1996, 2658-2714 にもまたヘーロニムスになつていな5。

(14) ヴォルフは 'eikon' の前に定冠詞がないことから創世記一・二六—二七との関係(それによってキリストが新しくされた人類の代表者であると解される)を否定するが、先に指摘したように「七十人訳」は冠詞をつけないことよつて(アダムの場合と異なり)神の像が神のものであることを強調していると考えられるから、ここはそれがそのままキリストに移されていると解することが可能であらう。 Cf. C. Wolff, *Der zweite Brief des Paulus an die Korinther*, (Theologischer Kommentar zum Neuen Testament 8), Berlin 1989, 86, n. 185.

(15) 一般にはこの場合の hyparchein は enai と同義であると解されよう5。 Cf. W. Bauer-K. und B. Aland, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*, Berlin/New York 1988<sup>2</sup>, s. v. hyparcho. しかも、それには思想的・神学的意義が認められなことが多5。キツナルの『新約聖書神学辞典』はこの語に事実上まったく言及しない。しかし、我々のように「創造する」「生む」「である」といったことをキリスト教思想の構造の根本的範疇として重要視する立場(すなわち古代キリスト教思想の全体の連関から聖書の思想を把握しようとする方法に立つ)からいえば、両者の意味の異同は無視しえない問題になることを指摘しておかねばならない。つまり「同一性」ということについても

einai と hyparchein とでは意味の差を認めなければならない場合があるのではないかと、ということである。このことは特に、*リビニ*・六と第一コリント一・七（「男は神の姿と栄光である」 *aner... eikon kai doxa theou hyparchon*）について問題になる。このテクストは、「神の像」が性差別の問題に深く関連していることを示すものであるが、これにも両語の意味がかかわってくると思われる。本稿はこの点に立ち入ることはできない。「神の像」解釈に重要な次の論文集をあげておくことにする。K. E. Borresen (ed.), *The Image of God: Gender Models in Judeo-Christian Tradition*, Minneapolis 1995. なお、L. Fatum, "Image of God and Glory of Man: Women in the Pauline Congregations" (*ibid.*, 50-133) 参照。

(16) コロサイ書とローマ書との思想的関係については、K. Berger, *Theologischesche Uebersichten des Urchristentums: Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen/Basel 1994, 425-428 参照。なお本書でヘルガーが用いている「新約諸思想の相互連関解明の方法と成果とは」注目に値する。その鋭い分析と広範な総合の試みとは、従来の新約神学の叙述をはるかに超えるもので、にわかに賛成しえないところがあるとはいえず、本論でも学ぶところが多かった。

(17) ローマ二・二（心の更新による変形）と *morphoushai* を用いるガラテヤ四・一九（キリストの形ができる）を参照。

(18) 二項関係と三項関係との関係は、パウロにおいてアダム・キリスト論という形でも展開されているが、ここでは取り上げることはできなかつた（ローマ五・一四、第一コリント一五・二二、四五参照）。なお、古代キリスト教思想における「変形」の宗教史的意義については、拙著『宗教的探求の問題』、創文社、一九八四年参照。

(19) この箇所の一部だけを引用している場合を含めると、五〇回近い引用がある。彼と同時代のアレクサンドリアのクレメンヌや西方のテルトゥリアヌスも——文書の量が多いこともあるが——やはり相当多い。時代の関心の在り処を示しているのであろう。

(20) J. Daniélou, *Gospel Message and Hellenistic Culture*, E. T., London/Philadelphia 1978, 398.

(21) Cf. J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines*, London 1958, 171.

(22) 平石善司『フィロン研究』、創文社、一九九一年、一〇〇ページ参照。

(23) 『初期アタナシオスにおける〈想像〉』、『途上』二〇（一九九二）、五七—八五ページ。

（筆者）みずがき・わたる 京都大学名誉教授／キリスト教学

---

---

# THE OUTLINES OF THE MAIN ARTICLES IN THIS ISSUE

---

---

## The “Image of God” and “Human Being”

Presuppositions and Conditions  
in the Making of Early Christian Thought

*by*

Wataru MIZUGAKI

Professor Emeritus  
Graduate School of Letters  
Kyoto University

In studying the development of early Christian thought, two fundamental facts outweigh any other consideration: the Bible as basic material and presupposition of Christian thinking, and the Hebrew way of thinking which Tetsutaro Ariga called “Hayathology” as formative and normative principle of Christian thinking.

The Christian Bible as basic material of early Christian thinking develops a long Biblical tradition of texts: the Hebrew text of the Old Testament, and its translations in Aramaic, Syriac, Greek and Latin; and the Greek text of the New Testament, and its translations in Latin and Syriac. These texts and translations belong to one large inner-Biblical interpretative process.

Within this process, a profound structural change of thinking occurred, i.e., the change from the binomial relationship of «God-human being» to the trinomial relationship of «God-Christ-human being». These relationships correspond roughly with the Old Testament and the New Testament.

These basic considerations enable us to get some important insights into the history of interpretation of *imago dei* (Gen. 1: 26-27) in early Christian thought.

1) The prepositions play important roles in translating and interpreting the *imago*

- dei* texts. Hebrew *b<sup>e</sup>* (*b<sup>e</sup> tselem*) in the Hebrew Old Testament expresses its own understanding of *imago dei*, and Greek *kata* (*kat' eikona*) in the Septuagint and Latin *ad* (*ad imaginem*) in the Vulgate are interpretations of Hebrew *b<sup>e</sup>*. Both *kata* and *ad* make the direct identification of *imago dei* with human being almost impossible. For this reason, most Greek and Latin fathers who follow the Septuagint and the Vulgate respectively understand human being as the being created according to *imago dei*, but not as *imago dei* itself.
- 2) The trinomial structure of the New Testament thinking in particular makes such identification utterly impossible, at least in theory. Christ as the Son of God is the *imago dei*. The human being as Christian is to be transformed eschatologically into this Christ-image.
  - 3) So the adequate definition of human being in term of *imago dei* can be either “the according-to-*imago dei*-ness” (*to kat' eikona*; *Bildgemässheit*) or the “image of image” (*eikōn eikonos*).

Why the identification of human being = *imago dei* could occupy an important position in Christian anthropology in spite of the above-mentioned conditions, can be explained by the growing influence of Hellenistic anthropologies which have no idea of creation.

---

## Augustins Cogito

by

Eiichi KATAYANAGI

Professor of Christian Studies

Graduate School of Letters

Kyoto University

Worin liegt der Unterschied zwischen dem cartesianischen Cogito und dem augustinischen Cogito?

Descartes findet gerade im alles destruierenden Zweifel die vom allen Zweifel freie Gewißheit. Das ist das cartesianische Cogito. So sagt er, „cogito ergo sum“.