

キリストにおける神性と人間性

松 田 央

Summary

The Divinity and Humanity in Christ

Hiroshi Matsuda

The essence of Christianity consists in a confession that Jesus of Nazareth is really Christ (the Savior). And it is no exaggeration to say that Christian faith is concentrated on christology (a question about the person of Jesus). According to the traditional creed, Jesus is the complete man as well as the complete God. This sentence named dyophysitism contains an evident contradiction as a formal logic. Therefore it contains the most important problem how the unity of both natures is realized. To think of this problem I use three methodologies. The first is the combination of christology and soteriology which W. Pannenberg suggests, the second is traditional christology of Greek theologians and the third is to apply ontology of German philosophers (especially Hegel and Schelling) to understanding of Christian revelation.

はじめに

キリスト教信仰の本質はナザレのイエスという人物が実際にキリスト（救い主）であるという信仰告白から成り立っている。今日までのキリスト教史の研究成果によれば、キリスト教はペンテコステにおける聖霊降臨の出来事によって成立した。それではそれより以前の史的イエスの時代にはイエスに対する信仰は存在しなかったのだろうか。それについては聖書学において議論が分かれるところであるが、私はそのような信仰が存在したと考えている。実際にイエスの弟子たちが「あなたこそキリストです」（マルコ 8：29）という表現を使ったかどうか、つまり彼らが「キリスト」（Χριστός）という称号を用いたかどうかは重要なことではない。キリスト論的な称号の形式にかかわらず、四つの福音書の記事は、当時の弟子たちがイエスに対する何らかの素朴な信仰をすでに抱いていたことを伝えている¹⁾。そして「イエスはキリストである」という信仰告白を繰り返すものがある限り、キリスト教は存続するであろう。キリスト教会はイエスに対して「キリスト」「神の子」「主」など多様な称号を用いてきたが、そこからわかることは、教会がイエスを神的な存在として信じ続けているということである。従って、キリスト教信仰はキリスト論（イエスの人格についての問い）に集中していると言っても過言ではない。しかしここで注意すべきことはイエスは同時に完全な人間であったということである。彼は肉体だけではなく精神においても有限な存在であった。イエスが一方で神的な存在でありながら、他方で人間であるということは明らかに論理矛盾である。原始教会の時代にはそれは矛盾としてほとんど意識されることはなかったと思われる。しかし後にキリスト論の教理の草分けであるカルケドン信条をはじめとして、教会はイエスにおける神と人との共存をいかに理解しうるのかを論理的に説明し始めた。これはキリスト論と呼ばれる神学の基本的な作業であるが、この作業は現代神学にも継承されている重要な課題である。そこで本論文ではキリスト論の本質を整理し、根本的にとらえ直して、今日の我々にとって「イエスとはどういう存在なのか」という問いに教義学の視点から取り組むことにする。

I キリスト論の方法論

キリスト論の方法論を確定するにあたってまずヴォルフハート・パネンベルクの提言を論述の開始点とする。彼はキリスト論（キリストの人格の問い）が救済論（キリストの有意義性の問い）に先行すべきであり、しかもキリスト論がナザレのイエスから出発すべきであると論じている²⁾。つまりキリスト論とはキリストという人格がいかなる本質を有するのかという神学的考察であるが、これは我々人間がいかにしてキリストによって救われるのか（キリストは我々にとっていかなる意義を持ちうるのか）という救済論的動機を伴わない限り、単なる思弁的な遊戯に終わってしまう。しかしキリスト教の救済とは無時間的な神話の世界に固定化されたものではなく、ナザレのイエスという具体的な人格と歴史性において実現されるものであるから、論理的にはキリスト論が先行しなければならない。

パネンベルクが指摘しているように、使徒たちはイエスを単なる人間としてではなく神の子として宣教したが、この発端は地上におけるイエスの出現および地上の道の終焉における彼の運命 (Geschick), つまり受難と復活である³⁾。従って、キリスト論はイエスの地上の生涯を人間の救済の視点から見直すことが必要なのである。ただしここで注意すべきことがある。すなわちナザレのイエスから始めるということは、イエスの人間性を無視するということではないが、さりとてヒューマニズム的な視点からイエス像を形成することではないし、またイエスに関する純粋な史実を再現することでもない。啓蒙主義以来200年間に及ぶ福音書研究の成果によって、「史的イエス」の像を客観的に再現することが不可能であるということがわかった。新約聖書において我々が理解するイエス像は、あくまで使徒たちや教会の信仰を媒介にしたものに限られる。つまりそのイエス像は、人間イエスであると同時にそれを超えた存在としての神の子である。そこで古代教会ではキリストには両性、つまり神性と人間性とが存在することが正統な教えとして確認され、これをキリスト両性論と呼んでいる。そして両性論を前提として両方の本質がいかに一致するのかということが重要な神学的課題となってきたが、この課題は現代ではあまり真剣に論じられなくなっている。

ところで教理史の分野においては、本格的なキリスト論は4世紀のニカイア・コンスタンティノポリス信条における三位一体論の形成後に生じた。すなわちこの信条ではキリスト (子) および聖霊が父なる神と同じ本質を有することが規定されていて、父と子と聖霊の関係を神学的に論理づけることができたが、キリスト自身における神性と人間性との関係については考えられていない。たとえキリストが神と同じ本質を有するとしても、人間イエスとしてこの世界で生きていた事実を否定することはできないはずである。しかしもしキリストの人間性を認めるならば、キリストの神性と矛盾することになる。そこでキリストの神性を強調することによって人間性との一致をはかろうとする立場とそれに反対する立場との間で激しい論争が繰り広げられてきた。これがいわゆるキリスト論論争であるが、それはカルケドン公会議 (451年) およびそこで決定されたカルケドン信条において一応の決着がつけられた。しかし後に述べるようにこの信条はまだまだ検討の余地を残しており、現代においてもさらに十分に検討されるべきなのである。そこで以上の事柄を整理すると、現代の教義学におけるキリスト論の第一の方法論は、救済論的な動機と関連させることである。そしてその第二の方法論は古代のキリスト両性論を再度徹底的に検証、吟味することである。

ところでパネンベルクが述べているようなナザレのイエスから出発するキリスト論とは「下からのキリスト論」(Christologie von unten) と呼ばれている。これは「上からのキリスト論」(Christologie von oben) に対応する術語である。前者はイエスの歴史からはじまり、そして復活の出来事によってイエスは神の子として定められたと考え、それから神の子の先在と受肉の問題へと戻って考えていくキリスト論であり、後者は永遠なる神の子、三位一体の第二格としてのキリストから出発し、そこから受肉と地上の生涯へ、それから死、復活、高挙へと移ったというキリスト論である。概略的に言えば、前者はイエスの人間性から始める理論であり、後者はイエスの神性から始める理論である。以上の二つのキリスト論の命題は、パネンベ

ルクをはじめとしてレジナルド・フラーなどのアメリカの聖書学者によっても提示されているが、これは古代のキリスト論の論点を現代的にとらえ直したものである。そしてキリスト教の宣教における歴史的な開始点は地上のイエスの教えと行動であり、先在の神の子とその受肉というキリスト論（上からのキリスト論）は2世紀以降のものであるから、下からのキリスト論から始めるのは妥当な方法論である。

ただしフラーなどが指摘しているように、これら二つのキリスト論を形式的に区別することは困難である⁴⁾。というのは新約聖書における二つのキリスト論は複雑に混在しているからである。たとえばパウロ以前の讃歌に見られるキリストの先在性は、史的イエスから分離されたものではなく、むしろその意義を引き出すために語られている（ピリピ2：6－9）。またヨハネのキリスト論は先在のロゴスから語られていると一般に解釈されているが、よく読んでみるとそうではなく、実際には下から上への、つまり史的イエスの出来事からそれに先立つ永遠の世界へと向けられた動きである。それは共観福音書よりもヨハネ福音書においてむしろイエスの具体的な人間性が強調されていることからわかる（ヨハネ4：7；6：53－56；11：38；19：28, 34）。従って、パネンベルク自身も述べているように、二つのキリスト論は相互に対立するものではなく、また上からのキリスト論における受肉の思想が史的イエスの像を歪曲していると解釈すべきではない⁵⁾。方法論的な視点においてのみ下からのキリスト論がまず優先するのであり、イエスの出現とその歴史の意味についていきなりキリストの先在性から考えるのではなく、そこに内在する固有の意味を先に考えることが重要なのである。

さらに第三の方法論として啓示と哲学の問題が挙げられる。パネンベルクによれば、現代神学による啓示とは靈感のような超自然的な手段によって真理（言葉）を伝えるのではなく、カール・バルトが言うように、神の「自己啓示」である。そして実質的には旧新約聖書においても啓示は神の自己啓示である⁶⁾。啓示とは一般に神の意志や計画を人間に示すことであると考えられているが、キリスト教の啓示はそれに留まるのではなく、神が自分自身を真の神として表明することである。それは神が人間を超越していて、人間のほうから神に近づくことはできないという神論を前提としている。そしてキリスト教では自己啓示はキリストの人格において実現されると信じられてきた。それゆえこの啓示論はややもすればキリスト論に集中し、キリスト以外の一般的な啓示を否定する傾向にある。

それではキリスト教による「自己啓示」の立場に立つ限り、哲学的な存在論によって神を知することは許されないのだろうか。私は哲学者F・W・J・シェリングのキリスト論を参考にし、啓示は哲学から区別されつつも哲学によって補完されなければならないと考えている⁷⁾。なるほどキリスト教において神の自己啓示はキリストの人格を媒介にしなければならない。しかしキリストの人格を理解し、論理的に人々に伝達するためには哲学上のカテゴリーを必要とする。教理史においても古代のキリスト論は当時の哲学上のカテゴリーや用語の助けを借りて形成されたのである。またパウル・ティリッヒが語っているように、哲学の認識論によって我々は、神が単なる一つの存在ではなく、あらゆる「存在の根底」であり、「存在の深淵」であることに気づく⁸⁾。キリストは一人の人間存在であるが、この存在を通して「存在の根底」や「存

在の深淵」が開示される。そこで以上三つの方法論に従いながら具体的なキリスト論の課題を論述することにする。

Ⅱ 救済論的動機

1. テオーシス（神化）

古代よりおよそキリスト論的思惟というものは、救済論的動機を持つべきであると考えられてきた。たとえばエイレナイオスは「人間が神となるために神は人間となった」という文章によって神（キリスト）の「受肉」(^{エンサルコーシス}ἐνσάρκωσις)というモチーフと人間の「神化」(^{テオーシス}θεώσις)というモチーフとを結合した⁹⁾。言い換えれば彼は受肉としてのキリスト論を人間の神化という救済論の契機から論じている。このような神性と人間性の一致という問題は、すでに原始教会の時代から考察されてきた。たとえば第二ペテロ書では「あなたがたが世にある欲のために滅びることを免れ、神の本質(^{ビュシス}φύσις)にあずかるものとなるためである」と記されている(1:4)。神化（テオーシス）とは文字通り人間が神になることではなく、神の本質に類似することである。そして「受肉」と「神化」の結合という発想は、アタナシオスの『神の言葉の受肉について』(De Incarnatione Verbi Dei)¹⁰⁾に詳しく論じられている。

彼（ロゴス）が到来したのは我々のためであった。そして（神の戒めに対する）我々の違反がロゴスの慈愛を呼び起こし、主は急いで我々を救い、人間の中に出現した。というのも彼（ロゴス）の受肉については、我々が対象であったからである。そして人間の体において出現し、生まれるほどに彼は慈愛をもって我々の救済のために行動した。（中略）死が王として彼ら（人類）を支配した（ローマ5:14）。というのは戒めの違反が彼らを自然の状態に戻したからである（4:1-4）。

アタナシオスによれば、神はロゴスによって人類と全世界を創造した。ロゴスは被造物ではなく、神の本質を備えている。人類がロゴスによって創造されたということは、本来ロゴスが人間と共に住んでいたということである。従って人間は本来ロゴスの恵みによって自然の腐敗から自由であって、不死であった。ところが人間は神の計画を蔑ろにし、拒絶したからそのために死の宣告を受けたのである。つまり人間は神の戒めの侵害のために自然の状態、すなわちほかの動物たちと同様に有限の存在、死に支配されている状態に戻ったのである。従って人間が再び永遠性を回復するためにはロゴスがこの世に到来して、人間との関係を修復する以外にはなかった。ここでは人間の本来の姿とは、自然の性質を備えることではなく、神のロゴスと関わりを持つことであることが強調されている。言い換えれば、人間はたとえその罪を赦されても、その死ぬべき性質は取り除かれていないのであって、それゆえに完全に救われるためにはもう一度神のロゴスによって創造されなければならないのである。つまり救済のためには罪の赦しは必要であるが、それだけでは不十分なのである。そこでアタナシオスの救済論は贖罪論に限定されず、むしろそれを前提にしてそこから創造論へと展開する。

イエスは「誰でも新しく生まれなければ、神の国を見ることはできない。誰でも水と霊から

生まれなければ、神の国に入ることはできない」(ヨハネ3:3, 5)と語っているが、アタナシオスはこの言葉を「神の像の類似性」において人間が新しく創造されることであると解釈する。アタナシオスを含めてギリシャ教父たちは、人間がロゴス(キリスト)および神に一致することを「神への類似」(^{ホモイオウシス} ^{テオー}ὁμοίωσις θεῷ)として理解した。そして人間が神に類似することができるためには、ロゴス自らが人間の形を取って人間世界に降りてくる必要があった。

パネンベルクが解釈しているように、アタナシオスは正当にも創造におけるロゴス・キリストの参与をロゴスの受肉の出発点にした。人間は本来ロゴスの民であった(ヨハネ1:11)。ところが人間はロゴスから疎遠になったのであり、これが人間の罪である。そこでロゴスからの疎遠はロゴスの接近、つまり受肉によって克服するほかはない¹¹⁾。

以上のキリスト論を整理してみよう。第一にこれはプラトン哲学の「靈魂不滅の思想」から明確に区別される。プラトンにおいては肉体は消滅するが、靈魂は不死にして、永続するという観念が支配している。ところがギリシャ教父の神学においては靈魂がそのままの状態の不滅なのではなく、神によって新しく生まれ変わらなければならない。これは聖書における「靈の体への復活」という信仰(Ⅰコリント15:42-49)を展開したものである。

第二にパネンベルクが指摘するように、これはロゴス・キリストが全く人間一般の性質を取ったということである(ロゴスの受肉)。キリストにおける人間性を媒介として人間が神の本質に類似することが可能となると考えられたからである¹²⁾。つまり歴史上に実在したナザレのイエス(人間イエス)への信仰によって、すべてのキリスト者は自己の人間性を通してイエスの人間性に近づき、そしてイエスが帰依したロゴスの純粋な神性へと高められる¹³⁾。従ってアタナシオスによれば、人間の悲劇は人間の本質が神の本質から疎外されていることであり、救済は人間の本質と神の本質が一致することである。

このモチーフはパウロの「ケノーシス」の教説に由来する(ピリピ2:7)。トマジウス(Gottfried Thomasius, 1802-1875)を代表とする新ルター派エルランゲン神学はこの教説を再興し、ここで自らを空しくするのは、神人ではなく、受肉したロゴスでもなく、神的ロゴス自身であると解釈した。ここでケノーシスは、人間性への謙虚なへりくだりという道徳的な意味ではなく、神性におけるロゴスの自己限定とされている。すなわちトマジウスによれば、神の子は受肉において、神性の相関的屬性(全知、全能、遍在というこの世への関係の特徴づける屬性)を放棄した。しかしパネンベルクが批判しているように、神(キリスト)がその本質を放棄するということは、神の救済能力の放棄をも意味するから、トマジウスの見解は救済論として破綻している¹⁴⁾。

それでは一旦人間となったイエスが、なぜまだ神性を有するのか。もしここでイエスの有する神性が人間を神化させるというのであれば、それは答えにならない。これについてモプスエスティアのテオドロス(Theodoros Mopsuestenos, 350頃-428)は次のように論じている。

イエスはその自由な人間の意志の力によって、もちろん神の恵みの助けによって自分の魂を罪深い本能から自由にした。この点においてイエスは自由へと召されているものすべての模範

である。これによってイエスは永久に神のロゴスに類似したものとなった。イエスにおけるロゴスの内在は、彼の道徳的発達によってますます完全となり、ついに人間イエスが復活により、栄光を受けて完全に不変なもの、苦難に打ち勝ったものとされ、神の支配に参与するものとなった¹⁵⁾。

ここではロゴスの受肉は、イエスの降誕によってすでに完成しているのではなく、彼の地上の働きによって次第に完成したと考えられている。そして我々人間もイエスにならって、信仰の歩みの中で神に類似するものへと引き上げられなければならない。実はこのような救済論はすでに新約聖書の中に見いだされる。イエスは「あなたがたの義が律法学者やパリサイ人の義にまさっていなければ、決して天国に入れない」と語り、また「あなたがたの天の父が完全であるように、あなたがたも完全なものとなささい」と命じる（マタイ5：20, 48）。

またヘブライ書ではイエスが「完全なもの」となったがゆえに、人間を救う力を有したと語られる。

「キリストは御子であるにもかかわらず、多くの苦しみによって従順を学ばれました。そして、完全な者となられたので、御自分に従順であるすべての人々に対して、永遠の救いの源となり、神からメルキゼデクと同じような大祭司と呼ばれたのです」（ヘブライ5：8－10）。「信仰の創始者また完成者であるイエスを見つめながら。このイエスは、御自身の前にある喜びを捨て、恥をいともわないで十字架の死を耐え忍び、神の玉座の右にお座りになったのです」（同12：2）。

それゆえ、イエスは地上の歩みにおいて自分の受肉を完成し、信仰の完成者としての模範となったというキリスト論は決して誤った教えではない。

ところがパネンベルクによれば、カンタベリーのアンセルムス（Anselmus, 1033－1109）による「充足説」以降、救済論において「神への類似」への関心は希薄になる。それは宗教改革者においても同様であって、たとえばルター（Martin Luther, 1483－1546）の神学では、イエスは人類の罪のために人類に代わって神の刑罰を引き受けたことが強調されている。つまりキリストが人類の罪を引き受けたために、人類はキリストの義にあずかることができる。しかしここではテオドロスのように、イエスは神に対して能動的な働きをしているのではなく、むしろ受動的に神の刑罰を引き受けた神の小羊（Agnus Dei）として理解されている¹⁶⁾。つまりここでは神の立場とイエスのそれとは区別されていて、イエスは神の怒りを宥めるために犠牲になったという図式になる。しかしパネンベルクはⅡコリント5：18, 19を解釈して、イエスが神と人間との和解の仲保者となったのではなく、むしろ神自身がイエスの行動において人間と和解したと論じている¹⁷⁾。つまり神自身が贖罪の出来事における主体となっているのである。

2. カントのキリスト論

これに対してイエスの能動的な働きを見直したのは、近代哲学の成果である。たとえばカント（Immanuel Kant, 1724－1804）は、イエスを道徳的な意識の中にある理念の具現、また

は模範として理解した。

さて、我々は神意にかなう人間性の理想を、次のような人間の理念のもとでしか想像できないが、その人間とはつまり一切の人間義務を自ら遂行し、同時にまた教えと事例によって善を自己の周囲にできるだけ広範囲に広めると言うだけではなく、さらに加えて、たとえいかに大きな誘惑があるにしても、最も恥ずべき死に至るまでの一切の苦悩を世界の最善のために、彼の敵に代わってすらも引き受ける覚悟がある、といった人間である。(中略)

さて、この神の子(このものが人間の本性を自らに採用したと表象される限りにおいて)に対する実践的信仰において、人間は神意にかなうように(それによってまた至福にも)なると希望することができる。換言すれば、信ずることができ、同様の誘惑や苦悩(かの理念の試金石とされるような)のもとにあっても人間性の原型に変わることなく帰服し、その事例に忠実に従ってこれに似ようとする確固たる確信を持つことができるといった、こうした道徳的心術を自ら意識している人間が、しかもこのような人間のみが、自らを神意にかなうに値しなくはない対象であるとみなす資格があるのである¹⁸⁾。

(前略)この死(人間の苦悩の最高段階)は善の原理の、すなわち各人が事例として見習うべき道徳的な完全性を備えた人間性の示現であった。この死を思い描くことは、彼の時代にあっても人心にきわめて大きな影響を与えたはずであるし、事実与えることができたが、それだけではなく、これはあらゆる時代に影響を与えることができるのであって、それはなぜかといえば、この死が天の子の自由と単なる地の子の隷属とを最も鮮明に対照して見せるからなのである¹⁹⁾。

ここで語られている「この人間」「神の子」とは、もちろんイエスを指している。カントにとってイエスは、古典的な意味での「人類の罪をあがなう」救い主ではなく、到達すべき人間の理想像、すなわち最高段階にまで完成された道徳的な模範的人間である。イエスは生き延びることを願ったならば、そうすることもできたであろう。律法学者や祭司長たちと妥協すれば、命は保証されたに違いない。しかしそうなれば、イエスは自由な生き方を人々に示すことはできなかったであろう。なぜなら律法学者の生き方は自由を抑圧しているからである(マタイ23:1-15)。そこでイエスは自由のために自分の自由意志によってあえて死を選択したのである。カントは周囲の現象に影響されない内面の自由を重視したが、イエスこそそのような自由を実践した人物であった。実際にはこの世に道徳的な完全性を備えた人間は存在しないが、人間となった神の子だけがこの理想像を具現化したというわけである。従ってカントによる神の受肉とは、本来は各人の道徳的な意識の中にあるだけの理念が、現実には歴史上具現化したということにはほかならない。

このようにカントはイエスの能動的な生き方を見直した点で評価されるべきであるが、彼のキリスト論にはイエスによって人間はいかに救われるのかという救済論的な視点はもはや消滅している。

3. ヘーゲルのキリスト論

私見によれば、ヘーゲル (G. W. F. Hegel, 1770-1831) は『精神現象学』において「神の死と甦り」という契機から神性と人間性との分裂の克服を論述しているが、これは彼と同時代の哲学者や神学者との著しい相違点である。つまり我々はヘーゲルのキリスト論もしくは三位一体論を学ぶことにより、もう一度救済論における古典的な課題を見直すことができる。ただしそれは古代のキリスト論を有職故実的に解釈することではなく、近代以降の思考のパラダイムを視野に入れながら、現代人にも理解できる救済論を再構築することである。たとえば我々は先にアタナシオスの救済論 (受肉論) を知ることによって、なるほど現代人が忘れていたキリストの受肉と人間の神化の意義を学ぶことができた。しかし同時に率直に告白するならば、彼の思考様式や世界観をそのまま受け入れることには抵抗を感じる。やはりそこには大きな時代の隔たりがあることは否めないものであり、彼の神学を現代人の思考様式に従って翻訳し直す必要がある。そのための有効な方法論として、ヘーゲルのキリスト論が注目されるべきであるが、詳しいことについてはすでに発表した私の論文を参考にしていただきたい²⁰⁾。

ここでは三位一体論との関係に限定して述べておきたいが、新プロテスタント主義の時代になって神の位格性が曖昧化されてしまった。それに対してヘーゲルはそれを彼の神論の体系において守ろうとした。「位格性」とは、神が父、子 (キリスト)、聖霊という三つの「位格」
(ヒュポスタシス *ὑπόστασις*, *persona*) を持つていて、しかもそれは三つの神があるということではなく、三つの位格が一つの「本質」(ウーシェンシア *οὐσία*, ビュシス *φύσις*, *essentia*) において一致していることを意味している (三位一体)。それについてヘーゲルは『宗教哲学』において次のように語っている。

人倫性・愛とは主観の特殊性、すなわち特殊な人格性を止揚し、一般性へ拡張することである。・・・家族・友情も同様である。そこには一者と他者との同一性が存する。私は他人に対して正しく行為することによって、彼を私と同一のものと見なす。友情・愛において私は私の抽象的な人格性を止揚し、そうすることによってこれを具体的な人格性として獲得する。それゆえに、人格性を他者へのこの沈潜・没入によって獲得することこそ、まさしく人格性の真の本性にほかならない。悟性のかような諸形式は、直接に経験において、自己自らを止揚するときのものとして示される²¹⁾。

ここで直接触れられているのは、三位一体ではなく、人間関係の倫理であるが、この倫理の根底に三つの位格の関係がひかえている。すなわちヘーゲルは人格の本質が他の人格への自己献身において存在するという深い思索を通して、三位一体を相互的な自己献身の一致として理解した。ただしその際、彼は父、子、聖霊の三つのヒュポスタシス (位格) を削除することなく、三つのヒュポスタシスの概念を最も鋭く強調することによって、三つの一致を考えている。そしてその後ヘーゲルの考え方は、十分に展開されることなく、現代神学において忘れ去られてしまった。ところで三つのヒュポスタシスが相互に献身的でありながら、なぜ同時にそれらが最も鋭く強調されるのか。また常識的な考えによれば、人間における「人格性」

(Persönlichkeit) は本質的に個性 (特殊性) を有し、もしそれを有さないならば、人格性とは認められない。しかしヘーゲルはその常識を転倒し、常識的な人格はまだ抽象的なものであり、人格の真の本性は人格性を他者へと沈潜・没入することによって、はじめて生じ、かつ具体性を備えると考ええる。このようにヘーゲルの三位一体論における三つのヒュポスタシスの一致の論理は、キリスト論における神性と人間性の一致の論理においても応用可能であると思われるが、それについては後にシェリングのキリスト論との関連で検討する。

Ⅲ 神性と人間性

1. 異端的キリスト論

キリスト教においてキリストは信仰の対象であるから、キリストの本質が何であったのかという問題は当然、古代教会の時代から議論された。すなわちキリストは神であったのか、人であったのか、それとも神にしてかつ人であったのか。あるいは部分的に神で、部分的に人であったのか。

古代から現代までのキリスト論を鳥瞰的に調べると、二つの極端な見解がある。その一つは「仮現論」(docetism) であり、それによれば、キリストは人間の形を装って地上で生活した神的な存在であった。仮現論者はイエスの歴史的な生をそうらしく見えるが実際は単なる「仮象」(実体のない見せかけ) と考える²²⁾。これは肉の世界が精神のそれよりも劣ったものと考ええるヘレニズムの世界観 (ギリシャ哲学) から生じている。彼らによれば、イエスが神性を有するためには、現実の肉体を持つてはならないのである。

もう一つの見解はエビオン派 (ヘブライ語の「貧しい」という言葉に由来する) であり、それはヘブライ的な思考様式から生じている。ユダヤ人がキリスト教に改宗したとき、旧約の厳格な一神教とイエスの神性との関係をいかに調停するのが重大問題となった。その一つの解決方法としてエビオン派は、イエスの神性を割り引いて考えて、神性はイエスが受洗したときに下った特別な威厳であると論じた。このようにヘレニズム思想と後期ヘブライズムに共通することは、双方共神と人との間に厳格な区別をもうけていたということである。

いずれもキリスト教では異端と見なされているが、そのような見解が支持されてきたのはそれなりの理由がある。それに関連して、ティリッヒによれば、そもそも「本質」(Natur) という術語をキリストに当てはめることは不適切である。つまり神は存在そのものであり、存在の根底であるから、「実存」(Existenz) から分離される本質を持たない。神は本質と実存の彼岸にいて、あらゆる本質を超越しているから、強いて言えば、それが神の本質である²³⁾。ところがキリスト両性論のようにキリストの人間性を認める限り、彼は限定された時代に生きて死んだのであるから、本質と実存の彼岸にはいない。従ってその意味ではキリストが神性を持つことは背理となり、むしろ仮現論やエビオン派のほうが論理的に一貫している。すなわち、キリストの神性を信じるならば、仮現論のようにキリストの歴史性を否定することになるし、反対にキリストの人間性にこだわるならば、エビオン派のようにキリストの神性を減少させるほかはない。それゆえ両性論を維持するためには古代のキリスト論とは異なる神学的な論理が

必要となってくる。

2. ログス・キリスト論

世界理性としてのログスは、宇宙を支える自然法則としてヘレニズム世界において当時は周知の概念であった。その元祖はヘラクレイトスであるが、プラトン哲学においてはそのような汎神論的なものではなく、超越的な神と世界との間にある仲保者的な存在であった。ユスティノスを代表とする二世紀のキリスト教弁証家によるログスは、プラトンの要素とストア的要素とを合わせ持っていた。すなわちログスは、世界の原型にして、存在の根源である。ログスの種子は全人類の中に働いていて、すべてのログスはキリストにおいてのみ現れた。

しかしながら、このようなログス・キリスト論は、キリストの位格における神と人との一致のモチーフを十分に論理づけるものではない。というものはじまりを持たない神と比べて、ログスは神に従属しているからである。アレイオス主義（アリウス主義）は、ログス・キリスト論から生じている。すなわちアレイオスによれば、キリストは受肉したログスであって、変わっていくものである。従って神が受苦不能であって、普遍のものであるという命題を前提にするならば、ログス・キリストは神よりも劣ったものとなる。そしてログスはイエスの人間性において苦しみを受けたが、神性は全く変化せず、苦しまなかったことになる。アレイオス主義はキリストを神よりも劣ったものとみなしているという理由により、ニカイア公会議(325)において異端とされたが、キリストの人間性を明確にし、キリストと人間との連帯を可能にしているところに長所を持つ。これに対してキリストの神性だけを強調することは、キリストの人間性を過小評価するおそれがある。

これに関連してティリッヒはイエスを「新しい存在」の創造者として規定し、アレイオス派の理解ではイエスは新しい存在を造ることができないと考える。そしてキリストの人間性とはキリストが人間の実存的条件（制約）へと全面的に参加したことを意味し、キリストの神性とは人間の実存的な疎外に対するキリストの全面的な勝利を意味する²⁴⁾。もしキリストが史実として人間の実存的な条件にかかわっていなかったならば、その克服は現実のものとはならないであろう。しかし同時にキリストが人間実存の次元に留まっていたならば、もちろん実存的な疎外状況に勝利する力を持たないことになる。この力がいかなるものであるのかをさらに神学的に詳しく検討する必要がある。

3. カルケドン信条

彼（キリスト）は神性を完全に所有し、同時に人間性を完全に所有する。真の神であり、同時に理性的靈魂と肉体からなる真の人間である。

（中略）同じ唯一のキリスト、主なるひとり子であり、二つの本性において(ἐν δύο φύσεσιν)、混合、変化、分割、分離せずに存在する。この結合によって二つの本性の差が取り去られるのではなく、むしろ各々の本性の特質は保存され、（両方の本性は）唯一のプロソーポン（位格）と唯一のヒュポスタシス（自存者）に共に含まれている。また存在するのは二つのプロソーポ

ンに分離し分割されたものではなく、唯一の同じひとり子、神の御言葉、イエス・キリストだけである（カルケドン信条）²⁵⁾。

古代のキリスト論は両性論（dyophysitism）と単性論（monophysitism）とに分類できる。前者はカルケドン信条によって表現されているが、キリストの位格の内に神性と人間性という両性を認める教説である。後者はキリストが人間の肉体のうちに唯一の神的本質のみを有すると考えた。

キリストの神性を重視するならば、単性論の方が理論的に明快であるが、これはカルケドン公会議（451）において異端となった。この思想はおそらくラオディケイアのアポリナリオス（Apollinarios, 390頃没）に由来し、彼は神性と人間性の融合（fusion）を強調した。つまり十字架においてひとり子の神性が苦しんだと理解された。アポリナリオスの教説が異端となった理由は、次の三つの項目を主張したことである。（1）受肉したロゴスであるイエス・キリストは魂（精神）を欠いている。（2）キリストの肉体は天的なものである。（3）キリストには唯一の本質（ピュシス）が存在するのみである²⁶⁾。つまりキリストには一つの本質しかなく、人間の精神を欠いていると考えている点では、アポリナリオスとアレイオス派は一致している（ただし後者は、キリストの本質を神よりも劣ったヌース、つまり精神と理解する）。

また単性論の牙城であったアレクサンドリア学派のキュリロスは、キリストの体が本質において人間の体と同一であることを否定した。しかし聖書の証言（ヨハネ 1：1, 18；ローマ 1：3；9：5；コロサイ 1：15）を信じるならば、キリストはたしかに人間でありながら、同時に神でなければならない。つまり単性論ではなく両性論を支持しなければならない。ただし単性論を警戒するあまりに両性論を強調すると、アンティオキア学派に認められるように、キリストの人間性はロゴスから自立する傾向にあり、神と人との一致が脅かされる。さらに極端な両性論はネストリオス主義であるが、これによれば、キリストのうちに二つの異なるヒュポスタシス（実体）、つまり神性と人間性があり、ロゴスは苦しむことはできないが、キリストは肉において生まれ、苦しんだ（ただしネストリオス自身は穏当な両性論者である）。つまりロゴス（神性）とキリスト（人間性）を区別している。

エバーハルト・ユンゲルはバルトのキリスト論を解釈する中で次のように東方のキリスト論を論じている。

もし私がバルトの選びの教説のこの決定的な箇所を理解したとすれば、神と共にいます人間イエスの存在は、イエス・キリストの人間性のエンヒュポスタシス（*enhypostasis*）とアンヒュポスタシス（*anhypostasis*）の教説の意味において理解されるべきである。もしもはじめに神と共にいます人間イエスの存在が時間的実存を永遠へと投射したものという意味に理解されるべきではないとすれば、このイエスの時間的実存はまさしくアンヒュポスタシスの意味において語られねばならない。しかしこの実存は、まさに神の永遠の決断の中で、エンヒュポスタシスの意味において現実的に時間的な実存なのである²⁷⁾。

カルケドン信条における一つのヒュポスタシス(存在状態)に二つの本質という信仰定式は、明らかにあしき妥協の産物であるとする解釈も成立する。というのも、二つの本質が混合、変化、分割、分離せずにいかに一致するのかを神学的に説明していないからである。しかしおそらく当時の神学的概念を前提にすれば、キリストの神性と人間性の両方を尊重するためには、この定式以上のものは望めなかったであろう。

ところでカルケドン信条では、キリストには人間性はあるが、神性から分離できる人間のヒュポスタシスはない。そこでキリストの人間性はヒュポスタシス(独立した存在状態)を全く持たないと解釈するアンヒュポスタトス(ἀνυπόστατος)の教説を唱える教説がある(ἀνは「なし」という意味)。これはアレクサンドリアのキュリロス(Kyrrillos, 444没)の影響を受けた人々による教説で、キリストの人間性はヒュポスタシスを持たないことによって、三位一体における神的位格性と結びつくと考えたのである。ただしこの「ヒュポスタシス」は、三位一体論におけるキリストの「位格」(ラテン語では *persona*) の意味ではなく、存在の状態、実体あるいは本質(φύσις)と同じ意味である。

もう一つはビザンティオンのレオンティオス(Leontios Byzantinos, 550頃没)によるエンヒュポスタトス(ἐνυπόστατος)の教説であり、ダマスコのヨアンネス(Joannes Damascenos, 675頃-749頃)に継承された。これはキリストの人間性がそれ自身のヒュポスタシスを備えていないが、完全にアンヒュポスタトスとなっているわけではないという教説である。つまりキリストの人間性はロゴスのヒュポスタシスの中に見いだされるという(エンヒュポスタトスは、ἐν+υπόστασιςから成り立っている)。アンヒュポスタトスの教説とエンヒュポスタトスのそれとは、通常区別されているが、両者共に人間イエスとその存在根拠を人間としての彼自身の中に持たないことにおいて共通している。このようにキリスト論(キリストの本質の問題)は、東方正教会によって神学的に深められ、発展した。これに対して概括的に言えば、古代・中世の西方教会はこの問題には関心がなく、キリスト論を救済論の視野(キリストによる人間の救済)において扱ったのである。

4. アレクサンドリア学派とアンティオキア学派

このように両性論と単性論とは、必ずしも機械的に区別できるものではなく、カルケドン信条の両性論も双方の微妙な均衡の上に成り立っている。教理史的に見れば、この信条の背景にはアレクサンドリア学派とアンティオキア学派のキリスト論がある。まずアレクサンドリア学派のキリスト論は、ロゴス・サルクス・キリスト論と称されている。それはキリストの人間性はヒュポスタシス(独立した存在状態)を全く持たないと解釈するアンヒュポスタトスの教説を唱える教説から生じている。すなわちキリストの位格においては、人間性はロゴスと並列するものではなく、せいぜい「肉」(σάρξ^{サルクス})がロゴスと並列しているにすぎないからである。ここで「肉」が精神・知性(νοῦς^{ヌース})を含む人間性全体を指しているならば、さほど問題はないかも知れないが、実際はそうではなく、それは肉体上のものに限定されている。しかしヌースを欠いたキリストの人間性は、真の人間性ではないから、これではキリストの人間性が過小評

価されている。すなわちここでは両性は一致するが、イエスは個体としての人間ではなく、はじめから神人であるという仮現論的あるいは単性論的な傾向を否定できない。ちなみにカルケドン信条によれば、キリストの人間性とは肉体だけではなく、「理性的な靈魂」、つまり人間的な精神をも含んでいる。

これに対してアンティオキア学派のキリスト論は、ロゴス・アントローポス・キリスト論と呼ばれている。ここではキリストにおける神性と人間性が明確に区別され、ロゴスは人間性（アントローポス）を受け取り、人間はロゴスによって受け取られる。

すでに述べたように、パネンベルクによればキリスト論は人間イエス（地上のイエス）から始めなければならない（下からのキリスト論）、そのためにアンティオキア学派の代表であるモブスエスティアのテオドロスにおけるロゴス・アントローポス・キリスト論が参考にされていた。しかしアンティオキア学派に従えば、我々人間は地上のイエスの努力を模倣し、善と徳に対して自ら努力することによって救済に到達するという人間中心的な修徳主義に陥るのではないか。人間を支配している死と罪との力は、イエスの人間としての功績によって滅ぼすことはできない。人間を救うことができるのは、人間の本質ではなく、神の本質だけではないのか。このキリスト論によっては、救済論を十分に論理づけることはできない。しかも、キリストにおいて神性と人間性を相互に分離したものとして区別することは、両者の交流を妨げることにつながる。キリストにおける神性と人間性の一致こそ、人間と神との交わり、つまり神化を可能にするからである。

この問題は、「神の受苦性」のモチーフにおいて顕著となる。アンティオキア学派は、キリストにおける神性と人間性とを区別するから、十字架で苦難を受けた主体は、人間イエスだけであると考え。なぜなら神性は本質的に変化せず、苦しみを受けないからである。もし神が苦しみ、死ぬならば、その神は神ではあり得ない。ところが、アレクサンドリア学派は「ロゴスは肉において苦しみを受けた」あるいは「神の子は十字架上で死んだ」と語る²⁸⁾。人間を救済するのは、神自身の力以外にはなく、それゆえ、神自身が十字架上で犠牲にならなければ、贖罪としての効力を持たないからである。しかしここでいくつかの問題が新たに生じる。たとえば肉においてであっても、神性を持つロゴスが死んだとすれば、それは神性の不死性から考えれば、背理ではないのか。またここで「肉」とは肉体に限定されるのか、それとも人間性全体を指すのか。もし神が単に肉体の苦痛だけを受けて、精神的に苦しんでいないとすれば、救済の理解は皮相的なものとどまる。このようにアレクサンドリア学派のキリスト論にも粗雑な面が目立つ。

そこでエルサレムのレオンティオスは、「三一神のひとり（子なる神）が肉において苦しんだ」という定式において、「ヒュポスタシス」と「本質」（φύσις）との間に厳密な区別をもっている。すなわちロゴスは、その神的本質において苦しみを受けないが、人間の本質において苦しむ。人間の本質は受肉の瞬間から、神的本質と同様にロゴスのものとなったので、ロゴスはヒュポスタシスとして、固有の肉において苦しんだとすることができるし、また言うべきである。ここでヒュポスタシスとは、カパドキアの三教父以来の伝統においては本質がそこ

に存在するところのものであり、その実体の根源を指す。つまりキリストの人間性は、その実体の根源をロゴスの内に無限定に持つから、ヒュポスタシスとしての実体は、柔軟で「開かれたもの」である。それゆえ、子としての神は、一方で不変で受苦しないものでありながら、他方で自由に完全な人間としての実体を受け取ることができる。このヒュポスタシスは、神性の単なる産物ではなく、本来神性を備えながら人間性を受け取ったキリストの自我であり、それによってキリストは、そのヒュポスタシスの内に苦しみうる本質を神性に付加して受け取った。従ってキリストは単に受動的に父の意志に従って苦しみを受けたのではなく、積極的に苦しみうる人間性を引き受けたのである。そしてこのヒュポスタシスは、永遠の昔から存在し、受肉や十字架の上でも全く変化することがなかった²⁹⁾。

ここでいう「肉」(σάρξ)とはいかなる意味なのか。それはキリストのヒュポスタシスに関連している。キリストの人間性は固有のヒュポスタシスを有していない。それは受肉したロゴス・キリストにおける一部として実在している。キリストの人間性は、我々人間のそれのように特殊化されず、神性から分離されていない。キリストは一個人だけではなく、人間性全体を神性に結合するのであり、肉とは人間性をその全体において表す総称的な言語である。従ってキリストのヒュポスタシスとは、単なる個人ではなく、再統合された人類がそこに神との一致を再発見するところの人類全体におけるヒュポスタシスの原型である³⁰⁾。

これに対して我々人間は、神性を固有のヒュポスタシスとして所有しておらず、キリストのヒュポスタシスにおける神性と人間性との一致の神秘に参与するにすぎない。カルケドン信条に規定されているように、キリストの内には二つの本質が一致しながらも混合せずに、併存している。我々はこの一致の働きにあずかることによって、神化の恩恵を受けることができる。

以上からわかるように、パネンベルクの命題「下からのキリスト論」(Christologie von unten) はここで解決されている。すなわち単純に分類すれば、「上からのキリスト論」

(Christologie von oben) (先在のロゴス・キリスト論) はアレクサンドリア学派に、「下からのキリスト論」はアンティオキア学派に相当するといえよう。実体としての神とその現実態としてのイエスを単純に同一視することはできないが、イエスの位格において神の本質が映し出されていると言うことはできよう。たとえ形而上学の次元において神を実体としてとらえたとしても、形而上学の神は現実態において実体となっているわけではない。もちろんナザレのイエスが神の子(人となった神)であるということは、信仰に属する事柄であり、史実として証明できる事柄ではない。表現を変えれば、「イエスが死人から復活した」(ローマ1:4)という原始教団のケーリュグマ(宣教の基本定式)は、史実としては実証不可能であろう。我々はケーリュグマからさらにさかのぼって、史的イエスそのものに迫ることはできない。しかしイエスが十字架の上で死んだ後まもなく、「イエスが三日後に復活した」という復活信仰が成立したことは史実として確認することができる。従って我々は弟子たちの復活信仰を唯一のモチーフとして、実体としての神を論じることは許されるはずである。二つのキリスト論は二者択一的なものではなく、相互に補完しあうべきものである。下からのキリスト論はアンティオキア学派のように、地上のイエスにおける主体性と十字架における能動性を認め、人間を積

極的に神への類似にあずからせることにおいて長所を持つが、イエスの人間性を強調することによって、人間中心の修徳主義に陥りやすい。すなわちそこでは神の上からの働きが不十分となり、またイエスにおける神性と人間性が分離するから、神性と人間性の一致という「神化」の目的が曖昧となる。これに対してエルサレムのレオンティオスのように「ロゴスが固有のヒュポスタシス（自我）において人間として苦しんだ」というキリスト論は「神の不死性」の命題に抵触せず、かつロゴスの受難における積極性を語ることができる。またここではキリストの人間性は、我々人間のそれのように特殊化されず、神性から分離されていないから、神性と人間性の一致は妨げられない。

カパドキアの三教父のキリスト論を受け継いでいるビザンティオンのレオンティオスによれば、ヒュポスタシスとはそれ自体による実体であるが、この概念は、ダマスコのヨアンネスに継承されている。ただし後者は前者と異なり、アレクサンドリアのキュリロスと第二回コンスタンティノポリス公会議（553）に従って、キリストのヒュポスタシスを先在のロゴスにおけるそれとして理解している³¹⁾。この考え方によれば、キリストのヒュポスタシスは神的なものと人的なものとの対等な合一の結果実在しているのではなく、それは永遠の昔から唯一のものとしてロゴスなる神性を所有していたが、受肉において人間性を受け取った結果、実在するようになったのである。これについてヨアンネスは次のように語っている。

ロゴス自身が肉のためのヒュポスタシスとなった。その結果それは肉、神のロゴスの肉であると同時に、また魂と理性と知性を備えた肉であった。このためにこそ、我々は神化された人間についてではなく、人間となった神について語る³²⁾。

ここで直接受肉するのは神性ではなく、子のヒュポスタシスである。神性ではなく、子なる神のヒュポスタシスのみが肉を受け入れ、受け取る。このようにキリストの人間性は、受肉の前には存在しなかったのであり、またロゴスのヒュポスタシスの外にも存在しなかった。従って人間性はロゴスのヒュポスタシスの中でのみ考えられるものであるから、人間性はヒュポスタシスの内に神性と一致することができる（エンヒュポスタトスの教説）。そこでヨアンネスによれば、ロゴスは神であったが、苦しむ肉を受け取ることによって苦難を受ける人間となった。神は本性において不受苦であるが、肉においてヒュポスタシスとして苦しんだのである。

ただしここで注意すべきことは、ロゴスが受けた肉の内には罪は含まれていなかったということであり、それゆえキリストの受苦は人間のあがないを持たらす力を持っていた。つまり、受苦がキリストを負かすことはなかったし、我々がキリストの内にある限り、受苦が我々を支配することもないのである。それゆえヨアンネスの見解によれば、キリストはそのことを自ら十字架と復活の出来事において証明したことになる。

IV 哲学的省察

1. 両性の区別と一致

キリストにおける両性論は、アンティオキア学派によっても、アレクサンドリア学派によっても一つのディレンマに突き当たる。すなわちもし前者に賛成して、ロゴスが受肉において完全な人を受けたならば、この完全な人は自立的なものとして想定されることになり、両性の一致は困難となる。そこで両性の一致のために後者に賛成すれば、ロゴスは受肉において単に一般的な人間性のみを見いだし、イエスは特に人間的な個性や自立的な被造物としての自由を持たなかったということになる。これでは「神への類似」という視点からの救済論は、イエスの人格を突破口として展開されることができない。

それではイエスの自立性を前提として、両性の一致を図る道はないのか。パネンベルクによれば、被造物としての人間は本質として神に依存していて、それは神のロゴスとの関係にも適用される。つまり人間性は神のロゴスに疎遠ではなく、むしろ前者は後者の所有物である（ヨハネ1：11）。また神は「自己区別」（Selbstunterscheidung）によって父と子の位格に区別される。しかし子は父との自己区別によって、同時に父と結びついている。なぜなら自己区別において子はその地上の全生涯を通して父に対して謙譲な交わりを持ち、十字架に至るまで父の意志に従順に従うことができるからである³³⁾。ここに区別された両性の一致を見ることができ、これはモプスエスティアのテオドロスの教説を応用したものである。子なるイエスにおいて神の像が顕わにされるが、それは子の自己区別という行動によって人間に対して映し出されている。それと同様に人間も自分を神から区別しているが、かかる自己区別において人間はイエスの人格（神の像）に類似する。すなわちここで「神への類似」が現実化される。それゆえにイエスにおける両性の一致は、人間の救済の道を開いているのである。

またティリッヒが問題を提起したように、もしキリスト両性論をキリストにおいて両性が塊のように静的に存在するものとして理解したならば、キリスト論はそこで死滅する。そのような意味での「本質」という術語は不適切である。それゆえティリッヒは古典的な「神性と人間性の一致」という命題を「キリスト・イエスにおける史的現実としての神と人との永遠の一致」という新しい命題に置き換える³⁴⁾。これはキリスト論がキリストの内部における神性と人間性の区別と一致という問題に限定されてはならないということを意味している。もし問題がそのように限定されるならば、キリスト論は神学者のためだけの抽象的な思索になってしまうだろう。すでに論述してきたように、キリスト論は救済論的な動機を前提にするから、キリストにおける両性の一致は、「神と人との永遠の一致」を視野に入れなければならない。しかもそれはキリスト・イエスにおける史的現実として解釈されるべきであるから、言い換えればキリストの受肉の視点から解釈されなければならない。

このようにキリスト論を新しく展開するモチーフとなるものは、「自己区別」と「受肉」である。

2. 自己区別と受肉

パネンベルクが提示した神の「自己区別」のモチーフはおそらくヘーゲルの影響によるものであろう。ヘーゲルは『宗教哲学』の中で次のように語っている。

神は生ける精神として自己を自己から区別し、他者を措定し、そしてこの他者において自己と同一に留まり、この他者において自己の自己自身との同一性を持つ。これが真理である³⁵⁾。

子は本来父と同じ自己を持ちながら父から区別される。従ってそれは神が自己から自己を区別することであるから神の「自己区別」であると言える。子は父と同じ自己でありながら、父とは異なる他者である。それでは子としての存在をなぜこのように逆説的に表現しなければならないのか。それはこの存在自体に人間性が含まれているからである。子が父と異なるのは、人間の本質としての有限性、弱さ、否定的なものを自分の内に備えていることによる。従ってヘーゲルによれば、イエスの死は人間の意識における神の死であり、イエスの死は神自身の内に人間的な限界を含んでいることを表現している³⁶⁾。それゆへヘーゲルは、神自身の内にすでに存在する否定的なもの、つまり人間性が人間との和解と一致を可能にさせると考えている。イエスの受肉と十字架の出来事はそのような一致を実現させるための契機となった。そして十字架における神の子の苦しみは、神性と人間性が即自的（一般的、抽象的）には同一であることのあかしである。イエスの苦しみは単に人間としてのそれではなく、神性と人間性との一致の実体的な側面を表現している。神は人間性を有するからこそ神として苦しむことができるのであり、この苦しみは神と人との一致の接点となる。

以上のようにヘーゲルは神性と人間性の区別と一致を静止したものとしてではなく、弁証法の運動において歴史的に実現していくものとしてとらえた。これはヘーゲル以前の哲学や神学には見られない画期的なモチーフである。ただし神性と人間性が即自的には同一であるという論理は、厳密さにおいてギリシャ神学のキリスト論には及ばない。すでに述べたようにエルサレムのレオンティオスによれば、キリストのヒュポスタシス（実体）は本来神性を備えながらも人間性を受け取ったキリストの自我であり、キリストの苦しみは神の苦しみそのものではなく、固有のヒュポスタシスにおける人間の苦しみである。ヘーゲルの論述は、キリスト単性論のような神受苦論と同じ誤りに陥っていると思われる。また両者の普遍的一致がすでに歴史的に実現していると考えすることは、現実の人間世界の矛盾をあまりにも無視しているのではないかという批判を免れない。人間性が神性から分離していないのは、固有のヒュポスタシスであるキリストの人格においてのみであり、それはキリストの受肉という歴史的一回性に限定されている。このようにキリストのヒュポスタシスとキリストの受肉という二つの視点を見落としてはならない。

ところでシェリングはロゴスの受肉の教理を改めて検討し、キリストが人間となったということは、ロゴスが実際に人間になったことを意味しないと考える。ロゴスはあるがままで留まっていて、全く人間となり得ない。ロゴスの受肉においてもロゴスの神性が人間性に变化することはありえない。ロゴスは原初において不変の神性から生じ、その神性ははじめから確定している人間性と一つになる³⁷⁾。つまりヘーゲルが神性と人間性を即自的に同一のものとして見なすことによって両者の区別を曖昧にしているのに対して、シェリングは両者を明確に区別し、真

の神は顕わな神の否定においてのみ啓示されると考える³⁸⁾。すなわち神は人間に対して自らの神性を否定しない限り、自分を啓示することはできない。従ってキリストの受肉は、神が自分の本質を否定する出来事であった。それではシェリングが論じているように、もしロゴスが人間になったのではないとすれば、キリストの人間性はいつ生じたのか。歴史的に見れば、人間イエスはロゴスよりも前には存在しなかったはずである。それゆえエルサレムのレオンティオスなどのギリシャの神学者は、人間性を受け取ることのできるロゴスのヒュポスタシス(実体)は永遠の昔から存在するが、現実にはロゴスが人間性(サルクス)をとったのは受肉の瞬間であると考えている。シェリングはそのことを認めた上で人間イエスは時間の視点においてはロゴスよりも前にはいないが、「事柄」(Sache)によって両性の一致の前に存在しなければならないと論じている。つまりロゴスが人間に「なった」のではなく、また受肉においてロゴスは人間性を受け取ったのではなく、原初よりロゴスの内に人間性があったことになる³⁹⁾。

しかしこの命題はキリストの人間性または真の人間存在というものがアプリアリに所与のものとして単純に存在するということを意味しない。シェリングによれば、これはむしろイエスの生涯における過程の結果として理解されるべきである。そしてキリストが人と「なる」という自己実現において逆に彼は神と「なる」ことを実現した⁴⁰⁾。それについてシェリングは次のように語っている。

神的なものは人間となったことの前にはなく、キリストははじめて人間となったことにおいて神であり、同時にひとりの人格において人間である。もし彼が現実の人間でなかったならば、彼は神として現れることはできなかった。これが(神的なものの出現の)条件である⁴¹⁾。

シェリングにとって真の人間性とは父なる神への「服従」である。彼にとって「服従」という用語は「自由」という用語と同義語である。服従は自由で独立した人格を前提としている。子が人間となることは、父との一致に賛成する自由な決断に基づいている。子は自由意志によって父の救済(神と人間との一致)の意志に従って、人間イエスとなった。ゆえにここで説明されているイエスの人間性とはギリシャ神学のような人間全体としての総称的言語ではなく、個性を持った自立した実存である。またトマジウスのケノーシスの教説では神がその本質を放棄することによって救済能力も喪失するのではないかという批判を免れなかったが、シェリングによる神の自己否定とは、全く神とは認められなくなったキリストにおいて真の神は現れたというパラドックスを意味している。神が本来の神として留まる限りは、人間に啓示されることはないからである。つまりキリストは無力な人間となったがゆえにかえって人間を救うことができる。そしてシェリングはヘーゲルと異なり、神の苦しみを父の苦しみと子の苦しみに分ける。十字架におけるイエスの苦しみは単純に神の苦しみと見なすことはできず、むしろ父の怒りによる結果である。父と子は差異化されるからである。「わが神わが神、なぜ私をお見捨てになったのですか」という十字架におけるイエスの言葉は、子が父の怒りを引き受けることにより十字架において深刻な孤独を体験したことを表現している(マルコ15:34)。しかもシェ

リングによれば、父は冷淡に子を見捨てたまま放置しているのではなく、子の苦しみににおいて共に苦しんでいる⁴²⁾。

この見解はテルトゥリアヌスによって批判されている父難説 (Patripassianism) のように父が直接十字架の苦しみを受けたということではない。つまり父は子を通して子の苦しみを味わうのである。従ってシェリングのキリスト論によれば、キリストは受肉によって自分の神性を放棄し、人間としての自由な決断において父に従った。そして父は子を十字架につけることによって救済の経綸を実現しようとしたが、キリストは自らの意志によって父の意志を遂行し、父との一致を完成した。キリストは人間であったからこそ、父なる神に服従したのである。それゆえきわめて逆説的な表現であるが、キリストは父に見捨てられたときに真に父と一致したのであり、また十字架においてキリストはたしかに有限な存在として人間性を示したが、同時にこの人間性において真の神は啓示されたのである。

ただし私見によれば、シェリングの「父の怒り」というモチーフは歴史的事実というよりも神話的表象であって、もはや今日の神学においては説得力を持たない（もちろん神話的表象が無価値であるということではないが、これを真に理解するためには心理学の研究成果を必要とする）。子の苦しみは「父の怒り」の結果ではなく、「父の退去」の結果として考えたほうが理解しやすいのではないか。つまり近代のニヒリズムという深刻な神喪失の体験を前提にしなければ、イエスの受難は現代人にとって開かれた形における宣教的な意味を持たないのである。そしてこの問題を考えるためにはシェリングよりもヘーゲルに学ぶべきである。というのはヘーゲルはイエスの死を「神の死」として解釈し、近代的な「神の喪失」という思想の現象を視野に入れているからである。しかしそれはすでにほかの機会でも論述したことがあるので、ここでは繰り返すことをしない⁴³⁾。

V 結 論

古代から現代までのキリスト論における研究成果は莫大なものであり、その研究史をこの論文で網羅することは到底不可能であった。ここではパネンベルクの提言を端緒としてきわめて限られた範囲でのキリスト論を論述したにすぎない。その際私はキリスト論の方法論として第一に救済論的な動機と関連させること、第二に古代のキリスト両性論を徹底的に吟味、検証すること、そして第三に哲学の存在論を啓示の理解に応用することを行ってきた。

救済論的な動機については、まず「下からのキリスト論」と「上からのキリスト論」の視点に十分に留意し、前者からつまり人間イエスの生涯から論理を進めることが重要である。なぜならイエスの内にははじめから神性と人間性が静的な実体として存在しているという考え方はイエスの生き生きとした人格を適確にとらえることができないからである。そこでまずはイエスは人間であるという前提に立って、なぜその人間に人を救う力があるのかということを検討しなければならない。その際、救済とはプロテスタント的な贖罪ではなく、ギリシャ教会における「神と人との一致」というモチーフにおいて考えられている。このモチーフは意外にも近代の哲学者、カントやヘーゲルにも認められるが、彼らによって理性主義的な内容に変えら

れてしまっている。

次にキリスト両性論については、キリストの人間性が何を意味するのかを神学的に明確にすることを試みた。アレクサンドリア学派のようにキリストの人間的要素を最小限度に留めるほうが、キリストにおける両性の一致を簡単に説明することができるが、これでは人間イエスの精神的な要素を見落とすことになる。そこでキリストの精神性を尊重しつつ、両性の一致を説明しようとするれば、エルサレムのレオンティオスのように子は受肉において固有のヒュポスタシスとして人間性（サルクス）を受け入れ、そのヒュポスタシスにおいて人間として苦難を受けたと考えるほかはない。これは一見すると抽象的な思弁のように思われるかもしれないが、十分に吟味すれば、カパドキアの三教父以来、ギリシャの神学者たちが長い歳月をかけて宗教的な情熱と深い神学的な洞察によって生み出した偉大な成果であることが理解できる。

さらに哲学の存在論を学ぶことによってギリシャの神学者たちが残した課題が明確になった。すなわち、彼らにとってイエスの人間性は人類全体を総称する言語であって、イエスの自立的な個性ではない。そこでシェリングのキリスト論を参考にして子は受肉においてではなく、原初よりヒュポスタシスとして人間性を持っていると考えるべきである。そしてこの人間性は父への服従であり、服従においてこそ自由で独立した人格が具体化されるのである。そして子の服従は神の自己否定を意味する。神は神であることを放棄することにおいて真の神であることを啓示する。

ところでシェリングは子の苦しみを父の怒りの結果として理解する。しかし現代人にとって「父」は怒りの表象としてよりもむしろ「不在のもの」あるいは「排除されたもの」として理解するほうが自然ではないのか。この思想はニーチェの「神の死」の宣言によって始まり、フロイトの「父親殺し」の概念によって精神医学や心理学の領域にも大きな影響を及ぼしている。この思想によれば、キリスト教の三位一体における「父」は殺された神、あるいは追放された神であるから、三位一体論はもはや信じられないものとなる。そこでもし三位一体論を維持するならば、そのためにはなぜ神が「父」でなければならないのかというテーマを根本的に検証しなければならないが、それは今後に残された課題である。

注)

- 1) この問題についての詳しい研究は、レジナルド・H・フラー、P・パーキンズ『キリストとは誰か』森紀旦訳、日本基督教団出版局、1990年を参照。
- 2) W・パネンベルク『キリスト論要綱』麻生信吾ほか訳、新教出版社、1982年、41ページ(Pannenberg W., Grundzüge der Christologie: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1964.)。
- 3) Pannenberg, W., Systematische Theologie, Bd. 2, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991, S. 316.
- 4) レジナルド・H・フラー、P・パーキンズ、前掲書、26-28ページ。
- 5) Pannenberg, W., op. cit. S. 327.
- 6) W・パネンベルク、前掲書、144ページ。
- 7) Danz, C., Die philosophische Christologie F. W. J. Schellings, Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog, 1996 (Schellingiana Bd. 9), S. 38.

- 8) 『ティリッヒ著作集4』白水社, 1979年, 198ページ。
- 9) エイレナイオス(Eirenaïos, 130頃-200頃) は, 小アジアの出身で, リヨンの監督(主教)。本文の引用は『異端反駁論4:33:4』(Adversus Haereses, in: W. Harvey(ed.), Sancti Irenaei. episcopi lugdunensis libros quinque adversus Haereses, Cambridge, 1857, 4:33:4.)より。
- 10) Robertson, A., A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church (ed. by Ph. Schaff), II-4, Grand Rapids, 1952ff., pp. 38, 43f. アタナシオス(296頃-373)は, アレクサンドリアの監督。
- 11) Pannenberg, W., op. cit. S. 331.
- 12) W・パネンベルク, 前掲書, 30ページ。
- 13) 同書, 31ページ。
- 14) 同書, 378-380ページ。
- 15) 同書, 31-32ページ。
- 16) 同書, 33-34ページ。
- 17) Pannenberg, W., op. cit. S. 451.
- 18) イマヌエル・カント『宗教論』飯島宗享ほか訳, 理想社, 1974年, 91ページ(Kant Immanuel, Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, 2. Aufl., 1793.)。
- 19) 同書, 117ページ。
- 20) 拙論「『精神現象学』の神学的解釈」『神戸女学院大学論集第44巻第1号』1997年, および同「世界に内在する神」『神戸女学院大学論集第45巻第1号』1998年。
- 21) G・W・F・ヘーゲル『宗教哲学(下)』木場深定訳, 岩波書店, 1984年, 57ページ。原文は Hegel, G. W. F., Vorlesungen über die Philosophie der Religion, 2. Bd., Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1986, S. 233.
- 22) Docetism は, ^{ドクエー}δοκεῖω (・・・のように見える) を語源とする。
- 23) Tillich, P., Systematische Theologie, Bd. 2, Berlin/ New York: Walter de Gruyter, 1987, S. 160.
- 24) Ibid., S. 154.
- 25) H・デンツィンガー, A・シェーンメツァー『カトリック教会文書資料集』浜寛五郎訳, エンデルレ書店, 1988年, 69-70ページ(301, 302番) から多少表現を変えて引用している。
- 26) J・メイENDORFF『東方キリスト教思想におけるキリスト』小高毅訳, 教文館, 1995年, 19ページ(Meyendorff, J., Christ in Eastern Christian Thought, St. Vladimir's Seminary Press, 1975.)。
- 27) エバーハルト・ユンゲル『神の存在』大木英夫ほか訳, ヨルダン社, 1984年, 193-194ページ(Jüngel, Eberhard, Gottes Sein ist im Werden: Verantwortliche Rede vom Sein Gottes bei Karl Barth, 3. Aufl., Tübingen: J. C. B. Mohr, 1976.)。
- 28) J・メイENDORFF, 前掲書, 112ページ以下。
- 29) 同書, 124-125ページ。
- 30) 同書, 119-121ページ。
- 31) 同書, 226-227ページ。
- 32) 同書, 228ページ。
- 33) Pannenberg, W., op. cit., S. 28-430.
- 34) Tillich, P., op. cit. S. 160.
- 35) Hegel, G. W. F., op. cit. S. 271.
- 36) Ibid., S. 273, 297.
- 37) Danz, C., op. cit. S. 71.
- 38) Ibid., S. 53.

- 39) Ibid., S. 72.
- 40) Ibid., S. 84.
- 41) Ibid., S. 87.
- 42) Ibid., S. 123.
- 43) 拙論「ヘーゲルによる『神の痛み』の思想」『日本の神学36』1997年。

(原稿受理1998年 9 月25日)