

キリスト教の人間論（その2）  
——信仰の内実について——

松 田 央

## Summary

### Anthropology of Christianity (2) —The Substance of the Faith—

MATSUDA Hiroshi

We must consider what is the radical theme on Christian theology in order to research Christian anthropology. The radical theme is God. But as God conceals itself, we cannot know God itself. Therefore we can only the relation between God and human beings.

Ludwig Feuerbach, German philosopher criticized Christian faith and concluded that the unlimitedness of God was only the reflexion of human unlimited awareness. According to his interpretation, Christian faith is only a fantasy.

We must indicate the real resurrection faith in order to oppose Feuerbach's criticism to Christianity. The foundation of Christ's resurrection rests on not the human subject but the objective and historical event. The resurrection of the body means the objectivity and historicity of the resurrection. Those who despise the resurrection of the body are not free from Feuerbach's spell.

Accordingly we need really encounter the resurrected Christ's figure through imaging biblical symbolical languages that represent the resurrected Christ's body.

## I フォイエルバッハの人間論

### 1. 神と人間

今回の目標はキリスト教信仰の内実を問い直すことである。ルードヴィッヒ・フォイエルバッハ（1804-72）のキリスト教批判を通してそれを試みたい。

フォイエルバッハは『キリスト教の本質』という作品においてキリスト教を徹底的に批判し、神の超越性を否定している。そこで彼は一般に無神論の哲学者であると位置づけられている。これに対して哲学者宇都宮芳明は、「フォイエルバッハは無神論者であったとか、唯物論者であったという具合に、簡単に割り切ってしまうことは禁物である。フォイエルバッハが神の存在を単に否定しているだけの無神論者であったなら、人間と神の関係をあれほどまでに徹底して追及しなかったであろう」と異論を唱えている<sup>1)</sup>。

たしかにフォイエルバッハは単純に無神論者として評価できるような思想家ではない。たとえば彼は『キリスト教の本質』第二版の序文において次のように語っている。

私は近代のえせキリスト教徒たちによってもみ消され、拒否されていた真実なキリスト教を過去における暗闇の中から再び明るみへと引きだそうとした。(中略)

私は「神は無であり、三位一体は無であり、神の言葉は無である」と言っているのではない<sup>2)</sup>。

このように彼は神の存在そのものを否定しているわけではないから、その意味では彼が無神論者であるという評価は正当ではないだろう。それでは彼が語る「真実なキリスト教」とは何か。それは古代のキリスト教であり、なかならず原始キリスト教を指していると思われる。それはイエス・キリストの受難を救済論の根本に位置づけ、またイエス・キリストの超自然的、超人間的な本質をも明示していた。しかしフォイエルバッハによれば、古代キリスト教のそのような内容は、近代のキリスト教によって換骨奪胎され、神の子の受難は通俗化され、また神の子の本質は自然化、人間化されてしまった<sup>3)</sup>。

しかし近代のキリスト教を批判しているフォイエルバッハ自身も、キリストの超人間的な神性を信じているとは思えない。むしろ彼は「神の本質の秘密は人間の本質である」「人間は人間にとって神である」(Homo homini Deus est) と語り、それを結論としている<sup>4)</sup>。つまりキリスト教が語っている神の正体とは、人間であり、人間は歴史的に人間を神としてきたというわけである。

言うまでもなく、キリスト教では神と人間とは質的に違っているはずである。それではフォイエルバッハはキリスト教の本質を誤解していたのだろうか。結論から言えば、彼が評価し、保存しようとしているキリスト教の要素は近代のヒューマニズムによって変質した人類愛である。彼はキリストの超人間的な神性を信じていないし、復活も奇跡も信じていない。彼が受け入れているものは、キリストの人間性と人間性による人類愛だけである。ただしフォイエルバ

ッハの思想は彼の発明物というよりも、むしろ西欧のキリスト思想がたどってきた道程の結果であると考えべきだろう。

「キリストの人格における神性と人間性との一致」というキリスト論の基本信条（カルケドン信条）は、近代の哲学によって換骨奪胎されてしまった。たとえばカントはキリストを近代自由人の理想像と考えた。そこではキリストによる贖罪というモチーフはもはや捨て去られている。またヘーゲルは贖罪のモチーフを無視してはいないが、神性と人間性との区別を曖昧にしてしまった。彼は「神性と人間性とは同一であり、この一致こそは（イエス・キリストにおいて）直観されている」と述べている<sup>5)</sup>。

ここでヘーゲルは、カルケドン信条をそのまま反復しているのではない。彼は神性と人間性とは一般的に異ならないと考えている。これは神の本質に人間的な要素があるという思想であり、古代のキリスト教の枠組みをこえている。そこにはすでにフォイエルバッハ的な萌芽が認められる。聖書の神は人間とは本質的に異なるという基本原則が崩されているように思われる。

それではなぜヘーゲルはこの基本原則を崩そうとしたのか。それは彼が当時のキリスト教、特にドイツのプロテスタントに不満を持っていたからである。彼にとってキリスト教は社会を変革する力を持たなければならなかった。ところがキリストが約束した神の国のヴィジョンは、当時のプロテスタントには全く反映されていないように思われたのである。つまり聖書の思想によれば、復活したキリストは昇天したが、信徒たちは終末時におけるキリストの再臨と最後の審判、そして神の国の到来までは救済の完成を待たなければならない。この思想を形式的に受けとめるならば、現在の救いはまだ実現されていないことになり、今生きている人間と神との関係は、相変わらず分裂し、対立しているように感じられる。このような信仰者の意識をヘーゲルは「不幸な意識」と呼んだ。彼はこのような意識から解放されるために、「自己意識」という概念によって神と人間との和解・一致を試みた。

そこでヘーゲルは聖書における神の受肉の思想に注目する。ヘーゲルによれば、イエスの弟子たちは、現実的に「そこ」に生きたイエスを感性によって直接見て、イエスの内に神性を確信し、イエスの教えの内に神の言葉を聞いた（マタイ16：16；ヨハネ1：49）。

ヘーゲルにとってキリストの人間性とは人間の自己意識である。自分自身を対象として意識し、自分を反省するという精神こそが最も人間的な属性である。動物にはこのような精神活動がない。従ってイエスにおいて神が人間となったということは、神がイエスの人格において自己意識を持ったということであり、それによって神と人間との交わりが可能になったというわけである。

そして神人キリストが死んで、復活したということは、ヘーゲルにとって個別的な自己意識が死んだ後で、聖霊においてそれが甦ったということである<sup>6)</sup>。ただしこれは体の復活を意味せず、キリストの精神がその教団に生きていて、その内で死と甦りを繰り返すということを意味している。すなわち、個別的な自己意識がキリストの教団においてより普遍的なものとして新たに生まれ変わるということである。

このようなヘーゲルのキリスト教理解は、おそらく近代の合理主義精神には受け入れやすいものであろう。聖書の報告ではキリストの復活は体の復活として記述されているが、このメッセージは近代精神にはなかなか受け入れられない。そこでヘーゲルはキリストの復活を純粋に精神的な次元で解釈したのである。

しかしそれによって近代人の信仰は強められたであろうか。はたしてキリスト教はそれによって新たな靈性を獲得したであろうか。答は否である。ヘーゲルの真摯な努力にもかかわらず、結果はその反対であった。ヘーゲル以降の西欧精神はますますキリスト教から離れ、無神論的な傾向を強めた。その典型的な例をフォイエルバッハの思想に認めることができるのである。

フォイエルバッハはヘーゲル哲学の批判的継承者であり、ヘーゲル左派に属するが、「自己意識」という概念からキリスト教を解釈した点においてヘーゲルを継承している。ただし彼は次のように、その概念をよりラディカルな傾向へと押し進めたのである。

神の意識は人間の自己意識であり、神の認識は人間の自己意識である。人間と人間の神とは一体である。人間の精神、魂、心情であるものは人間の神である。神は人間の顕わになった内面であり、人間の語り出された自己である。

神の本質とは人間の本質が個体の人間の諸条件から引き離されて、対象化されたものである。また独自の本質として直観され、尊敬されたものである<sup>7)</sup>。

このようにフォイエルバッハによれば、神性とは人間の意識の産物であり、空想(Phantasie)と想像によって形成されたものである。つまり、神の無限性と永遠性とは、人間精神の無限性と永遠性の反映に他ならないということになる。人間は神の人格性の中で、自分の無限性と永遠性を讃美しているということになる。

それでは、なぜこのような結論になってしまったのだろうか。それは神性と人間性の一致を強調するあまりに、神性をも自己意識として理解してしまったことにある。ヘーゲルにおいては自己意識はあくまで人間の本質に留まっていたが、フォイエルバッハはその枠を超えてしまったのである。そしてヘーゲルにおいて曖昧であった神性の概念を決定的に合理化し、人間の次元に引き下げてしまった。しかしこの思想は、キリスト教の改革ではなく、それどころかその抹殺を意味する。

これに対してキリスト教の立場からはどのように反論すべきであろうか。まず第一に神性と人間性にはある種の接点があるということは、キリスト教においても真実である。信仰の目標は、罪から解放され、神の本質にあずかることである(Ⅱペトロ1:4)。また神のように完全になることである(マタイ5:48)。その意味では人間は神に似たものに成長しうる可能性がある。それゆえエイレナイオスが語っているように、人間が神性にあずかるために、神が人間性をとったのである。しかしそれはフォイエルバッハの思想のように、神と人間とが本質的に同一であるということではない。人間にはすでに神性が宿っているが、それに目覚め、またそれを成長させるためには各個人の靈的修練が要請されるのである。従ってフォイエルバッハ

が考えているような人間性に引き下げられた神性（精神の無限性と永遠性）は、近代的な発想であり、キリスト教的靈性とは無関係である。

第二にフォイエルバッハが批判しているように、たしかに神の概念は人間が造り出したものであり、また聖書の言葉は神の言葉そのものではない。しかしその批判はすでに神学者によってなされているものである。そもそも聖書においても「誰も神を見た者はいない」と語られている（ヨハネ1：18）。人間は神について語ることはできないのであり、人間による神の概念は、神の実体からかけ離れている。

これに対して聖書の神は、啓示という手段によって自分を人間に示す。もちろんこの啓示は神の言葉そのものではない。なぜなら人間は神の言葉を理解することができないからである。この啓示は人間の言葉に翻訳されなければならない。それゆえキリストは人間となり、人間の言葉によって神を啓示した。そしてこの啓示が真実であることは、キリストの復活に基づいている（ローマ1：4）。従って復活の使信（メッセージ）の内に「信仰＝幻想」説を打ち砕く、最大の力が隠されているのである。

## 2. 神の愛と人類愛

フォイエルバッハにとって真実なキリスト教とは、人間的な神を率直に告白する宗教である。つまりその神はイエスにおいて受肉する以前から、すでに自分自身の中で人間的な神であったということになる。そして神の受肉とは、「神の人間的な本性がきわめて明白な事実として感性的に現象したもの」と理解されている<sup>8)</sup>。

これは前に述べたヘーゲルの受肉の思想を応用したものであろう。ただしヘーゲルの場合には受肉する主体である神性の実体性はまだ保存されているが、フォイエルバッハの場合にはそれは完全に消滅している。つまり神性は人間性をこえたものではなく、むしろ人間性の無限性の反映である。それではなぜ人間精神が無限であると言えるのか。彼によれば、それは人間が自分の類を対象とする類的存在であるからである。人間だけが人間という類（人類）を対象として意識しうるからである。個人の精神は有限であるが、類としての精神は無限であるというわけである。

従って、フォイエルバッハによれば、ヘーゲルが考えていた神と人間の対立という問題は、幻想的な対立であって、実はそれは人間の本質（類的存在）と人間の個人との対立に他ならない。

ところが類的存在を自覚しえない人間は、自分の有限性と不完全性のゆえに苦しみ、自分の外側に救いを求める。そのために自分のために苦しむ神が必要となり、その神がイエス・キリストであるということになる。このようにフォイエルバッハは、他者のために苦しむことこそが神性であると考えた。そして彼にとって「キリストは愛の意識として類の意識である。我々すべてはキリストの中で同一であるべきである。キリストは我々の統一性の意識であり、類の意識の形象である」ということになる<sup>9)</sup>。

たしかに彼が言うように、キリストの神性とは愛である。キリストは十字架の死において真

の愛を我々に啓示した（ローマ5：8）。それゆえキリスト教の神は我々人間のために苦しむ神であり、この苦しみをこそ神の神性と愛の証しである。その点でフォイエルバッハは正しい。しかしそれによって、キリストの愛と神性が人間的な感情にすぎないという彼の結論には飛躍がある。

実はこのような神性の理解は、やはりヘーゲル哲学に由来している。ヘーゲルによれば、子が父と異なるのは人間性としての有限性と弱さを内に備えていることにある。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接点となる<sup>10)</sup>。従ってヘーゲルは「苦しむ神」を語っている点においてキリスト教に接近している。しかし他方でその苦しみはいかなるものなのかという重大な視点を見落としている。つまり彼は現実の人間が他者の罪を引き受けて、苦しむことはできないという事実を忘れている。この欠陥はフォイエルバッハに受け継がれている。

人間は他者の困窮に同情して、苦しむことはできる。それは人間性から生じる感情である。しかし神の子の苦しみはそのような感情をこえている。十字架における神の子の受難は、人々の罪を引き受けたことによるものであり（マルコ10：45；14：24）、常識的な同情ではない。これに対して人間は他者の罪を引き受けて苦しむことはできない。罪というものは他人が引き受けて解決できるものではないからである。

そしてイエスの受難は単なる人間の苦しみでなく、救済の神秘である。なぜならそれは復活を予想しているからである。イエスは自分の受難だけではなく、その復活をも預言した（マルコ8：31）。復活こそが人間の罪と死を克服する唯一の道程であるからである。従ってキリストは人類の単なる「統一性の意識」ではなく、人類という集合体をこえた存在であり、知性によっては理解できない神秘である。この神秘は自分の罪をキリストの血によって清められた者だけに開かれている（Iヨハネ1：7）。

次にフォイエルバッハは「信仰と愛の矛盾」というテーマにおいて信仰は愛（人類愛）の反対物であり、愛はすべての者に寛容であり、自由であるが、信仰は不信仰者に不寛容であり、敵対的であると論じる。また神の審判や地獄を発明したのは信仰であって、愛や理性ではないと述べる。さらに彼によれば、信仰者は善を善のために、また人間のためにするのではなく、神に対する感謝の念からなす。つまりフォイエルバッハは信仰を人類愛のために有害無益なものとして退けるのである。

フォイエルバッハのこのような批判は、たしかに偏狭な信仰には当てはまるだろう。キリスト教だけではなく、イスラム教も仏教も偏狭で独善的な信仰から多くの無実の人々を苦しめ、迫害してきた。これは歴史上、否定することができない事実である。しかしそのような悪は純粋な信仰から生じるのではなく、信仰や宗教に藉口した狂信や教権（宗教的権威）から生じるものにすぎない。フォイエルバッハは不当にも両者を完全に混同している。彼は純粋な信仰に内在する愛と善を理解することができないのである。

パウロが述べているように、信仰、希望、愛は相互に不可分の関係にある（Iコリント13：13）。真実な信仰は愛に矛盾しない。否、それどころか、愛は信仰に根底を持つ。何かを信じ

ない者は誰も愛せない。反対に誰も愛せない者は何も信じていない。信じることと愛することと希望することとは、お互いに切り離すことができないのである。

またフォイエルバッハによれば、真実な愛とは神のためにではなく、人間のために愛する愛であり、また対象を限定しない人類愛でなければならない。これはたしかに、もっともらしく聞こえる。しかしそれは現実に根底を持たない幻想である。フォイエルバッハは宗教が人間精神の夢であると断罪するが、実は夢を見ているのは彼本人なのである。つまり人類愛という夢である。彼は人間の罪を知らない。あるいは知っていても、それを認めようとはしない。

しかし人間は「罪人であると同時に義人」(マルティン・ルター)なのである。人間には善と悪の矛盾がある。この矛盾の相克を語らない人間論は、皮相的な人間理解にすぎない。現実の人間はいかに正しく生きようとも、罪の世界に生きざるをえない。現実の個々の人間が罪の内にあるのに、罪人の総和がなぜ完全な愛を形成しうるのか。フォイエルバッハはその問いに答えることができない。

これに対してキリスト者は愛を現実の次元から考える。人間は自分のために命を捧げてくれた人と出会ったならば、そのとき、真の愛に目覚める。人間はその恩人に感謝し、自分の生涯を捧げる決心をする。これはキリスト教だけではなく、どこの世界にもある話であるが、キリスト教ではこの恩人こそがイエス・キリストであると告白する。従って現実の愛とは、原初の愛(恩人の愛)に対する感謝と応答によってはじめて生まれる。

このようにフォイエルバッハの人類愛とキリスト教の愛とは似て非なるものである。前者において愛の対象は神や隣人ではなく、類としての人間全体である。人類愛は人間を神のためにではなく、人間のために愛する試みである。これに対して後者では愛の対象は顔のない「人類」ではなく、イエス・キリストである。キリスト者はキリストのために個別的で具体的な「隣人」を愛そうとする。それは「汝の隣人を愛せよ」というキリストの律法を守るためであり、また隣人の人格の内に「キリストの形」(ガラテヤ4:19)を見いだそうとするためである。

## II キリスト教の信仰

### 1. 復活の信仰

カール・バルトは『19世紀のプロテスタント神学』においてヘーゲル、シュライエルマッハ、フォイエルバッハという三人の思想家において根本的な一致点があることを指摘している。それは神の「非客体性」(Nicht-Gegenständlichkeit Gottes)である<sup>11)</sup>。

すでに述べたように、ヘーゲルは神の受肉を神の実体の外化、すなわち、神性が人間の自己意識に内在することとして解釈した。しかもそのことが実現するためには、初めから神性そのものに人間的な有限性や弱さが備わっていなければならないということになる。このようにヘーゲルは神と人との一致を実現するために神を「非客体化」(主体化)して、神を人間の自己意識の次元において理解しようとした。またヘーゲルはキリストの死と復活とを神自身の死と復活として解釈し、しかも復活を純粹に霊(精神)における出来事として理解した。この場合の「霊」(Geist)とは、もちろん物質や肉体とは異なるものであるから、その意味では聖書で



証言されている「霊」(プネウマ)と共通した意味を持っている。しかしヘーゲル哲学をはじめとするドイツ観念論における「霊・精神」とは、人間の自己意識における活動の原理を指すから、それは人間精神の次元に還元され、かつそれに限定されている。つまり「霊」は人間の意識をこえたものではない。従ってヘーゲルにとってキリストの復活もやはり人間の意識内の事柄であって、それをこえた客観的なものではない。つまり「体の甦り」という聖書の使信は、受け入れられないことになる。

またシュライエルマッハーにとって宗教の本質は、宇宙的(普遍的)な意識の内にある。それは生ける神との直接的関係であり、有限なものが無限なものの中に、また一時的なものが永遠なものの中に絶対的に依存する意識である。そしてイエス・キリストは、このような意識を完全に持っていたことにおいて他の普通の人間から区別されるというわけである<sup>12)</sup>。

ヘーゲルとシュライエルマッハーはベルリン大学の在職中、犬猿の仲にあったと言われているが、両者ともキリスト教の本質を人間の自己意識の次元において理解していたという点において全く一致している。そしてフォイエルバッハはヘーゲルのみならず、シュライエルマッハーからも影響を受けていたことがわかっている。フォイエルバッハはシュライエルマッハーの依存意識が神学的に不明確で、抽象的な意識であると批判し、それを自然の意識、つまり感官の意識(依存感)へと転換する。類的本質としての人類愛の思想もその延長線上にある<sup>13)</sup>。

そして三者とも、宗教の本質が人間の自己意識や人間の自然(宇宙)への依存感を捨象しては理解しえないということを明らかにしたことにおいて有益な貢献をなした。しかし他方でそのような意識だけがキリスト教の本質であると考えたことにおいて誤っていた。キリスト教信仰は、人間の自己意識だけではなく、それをこえた霊の世界へと広がっている。聖書における霊とは本来、神の霊であり、信仰は人間の自己意識から内在的に生じるものではなく、神の霊の働きによって生じるものである。

しかもバルトによれば、神の啓示を人間の自己意識に還元するフォイエルバッハ的な宗教論に対抗するためには、現実の復活信仰が示されなければならない<sup>14)</sup>。ここで「現実の復活信仰」とは、体の甦りを信じる信仰を指していると思われる。フォイエルバッハは復活信仰を幻想的なものと見なしたが、それはヘーゲルが復活信仰を主観的なものと見なしたことの延長線上にある。このような幻想理論を突破する唯一の力は、体の甦りを信じることから生じる。無論、キリストの復活は神学的に論証できる事柄ではない。それは自分の事柄として実存的に引き受けるものである。しかし復活の根拠は人間の主観にあるのではなく、あくまで客観的で歴史的な出来事にある。そして体の甦りとは復活の客観性と歴史性を意味している。もしも体の甦りを否定するならば、復活の根拠は完全に崩れてしまう(Ⅰコリント15:13-19)<sup>15)</sup>。神学者や宗教哲学者の中にも復活の歴史性を疑う人々がいるが、彼らは結局、フォイエルバッハの呪縛から自由ではない。

福音書の報告によれば、イエスの弟子たちはその死によって挫折し、絶望した(マタイ26:56, 75; ルカ24:19-21; ヨハネ20:19; 21:3)。しかも彼らはイエスの復活の知らせをガリラヤの婦人たちから聞いたが、全く信じなかった(ルカ24:11; ヨハネ20:9)。また彼ら

は生前のイエスからその復活の預言を聞いていたが、それは彼らの理解力をこえた事柄であった。そして復活の主が彼らの前に出現したときにも、彼らはその姿を疑いの目で見たのである(ルカ24:38)。

ここからもわかるように、信仰が復活体験を造り出すのではなく、その反対に復活者の実在が信仰を造り出すのである。つまりキリスト教信仰とは、人間の願望の反映ではなく、神の出来事を受容である。たとえ眼前に復活のキリストが現れ出たとしても、信じない者は信じないのである。

バルトによれば、キリスト教信仰は何らかの意味において「空洞」(Hohlraum)以上のものたらんと欲する限り、それは不信に他ならない<sup>16)</sup>。つまり信仰は宗教的意識や感情ではなく、自分の心に何も所有せず、すべてを神に明け渡すことである。つまり無心である。イエスの弟子たちは、ガリラヤにおいてイエスに対するさまざまな幻想を抱いていた。しかし十字架の出来事によってそれらは木っ端微塵に粉碎された。彼らの心は文字通り空洞になった。しかし彼らがそのような心になったからこそ、復活の主は彼らに現れたのである。そして名状しがたい現実性をもって彼らに迫ってきたのである。疑い深いトマスでさえも信じざるをえなかった(ヨハネ20:24-28)。イエスは、疑う者も信じざるをえないような、否定的な観念を滅ぼす力と圧倒的な実在でもって出現した。これが復活の出来事の真相である。

しかし現代の普通の人は、もはや復活のキリストを肉眼で見ることはできない。我々は原則として、使徒たちの「復活の原体験」を媒介にして間接的にキリストの復活を信じる以外にはない。ただし例外的な事例もある。それはインドの聖人と呼ばれたサンダー・シング(1889-1929?)の復活体験である。彼は青年時代、シク教徒であり、キリスト教を徹底的に憎み、攻撃した。しかし1904年12月18日午前4時半頃に、復活のキリストが彼の前に現れたとされている。そして「おまえはなにゆえ私を迫害するのか。私がおまえのために十字架上で、わが命を捨てたことを思い起こせ」と彼に語ったという。これがサンダー・シングの回心を決定的に引き起こす出来事となった。後に彼は瞑想においてキリストのヴィジョンを見ているが、回心におけるキリストとの出会いはそれとは異なる性質のものであることを強調している。つまり彼にとってキリストの復活顕現は単なるヴィジョンではなく、客観的な事柄であった<sup>17)</sup>。

もちろん現代においては、このような経験は特別な霊能力を備えた人物だけに許されるものであろう。しかしそうだからと言って、我々がもはや生けるキリストと出会うことができないと悲観的に考える必要はない。復活のキリストは最初、使徒たちに顕現し、また現代でもサンダー・シングのような特別の選ばれた人に顕現している。我々は彼らの具体的な経験を共通の霊的な遺産として継承することができるのである。この遺産を本心から大切に受け入れるならば、はるか2000年前の出来事は、我々の心の内で再現される。換言するならば、信仰は聖書の記述を宗教思想としてではなく、出来事の証言として読むことによって起こる。これが復活信仰を可能にさせる第一の方策である。

第二の方策は聖書の記述のイメージ化である。それは象徴的な言語を媒介として霊のキリストを具体的なイメージとして再現することである。復活のキリストは、具体的な肉体において

ではなく、肉眼では見えない霊の次元において存在している。キリストは聖霊において証言されるからである。しかし普通の人間はまだ霊の次元に高められているわけではないから、ややもすれば霊のキリストは抽象的で曖昧なものに感じられてしまう。

そこで聖書で使用されている象徴言語を有効に使用することによって、キリストの实在をなるべく具体的で日常的な形象として心に映し出す必要がある。たとえば水、風、火、光、パン、ぶどう酒などの象徴言語である。つまり象徴言語は、これらの物質を指しているだけではなく、それらの特性をも表して、その特性によって霊的な存在を表現しようとするものである。ただし両者の特性はあくまで類似（類比）の関係に留まり、前者の特性が後者のそれと文字通り一致するというわけではない。霊の特性は元来は、いかなる人間の言語によっても表現できないものであり、象徴言語も具体的なイメージ化のための手段にすぎないから、それを規範的なものとして固定化してはならない。

## 2. 象徴言語によるイメージ化

### (1) 「水」 *ὕδωρ* (ヒュドール) のイメージ

我々は清らかな水を見ると安らぎを感じる。それは我々人間の体の大半が水で構成されていることと関係があるのかもしれない。いずれにせよ水は人間の生活に欠かすことのできないものであるが、それは聖書においても多様なイメージとして描かれている。まず水は体の清めや洗いを意味している。イスラエルの宗教では水によって体を清めることが慣習的に定められていた(出エジプト29：4；ユディト12：7-8；レビ14：8)。特に祭儀に従事するレビ人は、清めの水によって清められなければならない。その水は罪の清めの水と呼ばれる(民数8：7；19：9)。つまり旧約の宗教においては心の清さは体の清さと区別しては考えられないのである。

興味深いことに、この思想は日本古来の宗教にも認められる。『古事記』によれば、イザナキノ命とイザナミノ命という夫婦の神々は、国生みと神生みの仕事を行うが、その途中でイザナミノ命は死に、黄泉国に降った。そこでイザナキノ命は妻を追いかけて自分も黄泉の国に降るが、結局、イザナキノ命のみがこの世に戻ってくることになる。そのときこの神は筑紫(九州)の日向の橘の小門の阿波岐原という場所で川の水に浸かって、ミソギハラエ(禊ぎ祓え)を行った。黄泉国は穢れた国であったからである。ミソギとは海や川の水で洗い清める宗教儀礼である。またハラエとは参拝の前に神主がオオヌサ(大麻)を振って身体の穢(ケガレ)を祓うことである。そしてこのような体の清めによって生まれた神がアマテラスオオミカミ(天照大御神)などの神々であった<sup>18)</sup>。つまり日本の古代社会では水の清めが非常に重視されていたようである。

また新約聖書においても「水の洗い」というモチーフは登場する(エフェソ5：26-27；ヘブライ10：22)。これはヘブライ的な「水の清め」の思想を継承していると言える。

しかし新約思想では人間のケガレを本質的に清めるのは、水という物質ではなく、神の霊である。キリスト者は主イエス・キリストの名と神の霊によって洗われる(Iコリント6：11)。

というのはキリスト教にとってケガレとは、体の汚れではなく、心のケガレ、つまり罪のケガレを指すからである。いくら体だけを清浄にしても心のケガレは清くならない。心のケガレは本人の罪の生活から生じるものである。従って聖霊によって新しく生まれなければ、人間の根本は清くならない。つまり新たに造りかえるという聖霊の「洗い」が真の洗いなのである（テトス3：5）。このようにキリスト教では、人間の実存（靈魂）を洗い清める主体は聖霊（神の靈）のみである。

次に水は靈を意味する象徴言語である。キリストは「水と靈によって生まれなければ、神の国に入れない」（ヨハネ3：5）と語っている。ここで靈とは第一に神の靈を指している。神は靈という形において人間に働きかけている。第二に靈は人間の心の状態を指している。つまり神の靈を受け入れた心の状態を指している。靈という領域において神と人間は交わることができる。

そして水とは靈と別々のものではなく、靈の具体的なイメージである。水という物質が靈であるということを行っているのではない。しかし靈は水の本質によく似ている。従って、水というイメージをとおして我々は、靈の世界を具体的に経験することができる。我々は水のような存在になるならば、神の靈を経験することができる。つまりここで重要なことは、単に水のイメージから靈を連想するというだけでなく、我々自身が水のような心と水のような生き方をしなければならぬということである<sup>19)</sup>。

そこで水の特質について考える必要がある。まず第一に水は他の物質に比べて容易に固体や気体に変化することができる。まさに変幻自在である。つまり雪や氷になったり、また水蒸気になることもできる。しかも水は自由自在に旅をする。水は雨となって地面に降り注ぎ、地下水となり、また川や池の水となる。それらの多くは海に流れ出る。また海の水は蒸発し、気体となって雲が生まれる。そして再び液体となって雨になる。

ただし、自由自在になるためには、今の自分の姿にこだわってはいない不可能である。逆説的な言い方かもしれないが、水は自分の姿を捨てることによって、自分らしさを発揮する。これは非常に重要なことである。水は流れて、循環することによって生きている。もし水が流れなくなったら、その水は汚れ、腐敗してくる。人間も生き生きとした生活をするためには、絶えず流れていなければならない。

第二に水には独自の色や味というものはない。濁った水は光を持たず、暗い色をしている。その反対に澄んだ清らかな水は、光り輝き、美しい青空を映し出している。また水は酒やコーヒーやお茶になることによって味を造り出す。それと同じように、人間の心もそれ自体は色や味を持たない。しかし谷川のように清らかな心であれば、神の光を反射してまわりを明るく照らす。またすぐれた考え方や生き方を溶かし込むことによって、独特の味わいを示す。

第三に水は命の源である。水がなければ、どんな命も生きられない。水は自分を生き物に与えることによって命の源となる。水と靈による新生は、すでにユダヤ人の意識の中に深く根ざしていた。水と靈は我々の心を清めるだけでなく、さらに新しい心を与える（エゼキエル36：25-27）。つまり水は新しい命のイメージへと発展するのである。

そして新約ではキリストは「生ける水」の源である。生ける水とは命の水、霊の水である。ヨハネ福音書では「生ける水」は井戸の水と対比されている。井戸の水は物質としての水であり、肉体の渇きを癒すものにすぎない。しかし「生ける水」は霊の渇きを癒すものであり、それを飲む者は決して渇かない。なぜならそれは我々に永遠の命を与える神の霊であり、それを飲むならば、心の内に泉となって絶えずわき上がってくるからである（ヨハネ4：13-14）。旧約において生ける水の泉は神である（エレミヤ2：13；17：13）。つまり命の根源は神のみである。そこでキリストが生ける水の泉として語られるとき、キリストは神に等しい存在として告白されているのである。

またキリストから水を受ける者は、その人の内 (*xoilía*) から生きた水が川となって流れ出るようになる（ヨハネ7：37-38）。*xoilía*（コイリア）とは人の体、腔（体の空洞部）、人そのものなどを指す。たしかに人はその体に空洞があるから、外部から水、空気、食べ物を取り入れることができる。つまりキリストから流れ出た生ける水が我々の体の内に流れ込んで、泉となってわき上がるのである。このイメージは霊の働きを表現するために非常に重要である。我々は聖霊を理性で認識するのではなく、空っぽの心において感じるのである。心を空洞にしなければ、外側から命の水を受け入れることはできない。

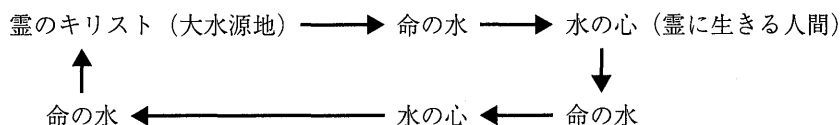
ところでイエスが与える水、つまり命の水は、イエスが栄光を受けたときに流れ出る（ヨハネ7：39）。そして栄光を受けるときとは、十字架上にあげられたときである（同12：23-33；13：31-33；17：1-5）。イエスが十字架上で息を引き取ったのち、兵士がその脇腹を槍で刺した。するとすぐ血と水とが流れ出た。血だけではなく、水が流れ出た。それは十字架の出来事が「生ける水」に関するイエスの言葉（同7：37-38）の成就として理解されているからである。血はイエスの犠牲による救いのしるしである。つまりイエスは水のように自分を与えることによって、人間に霊の命を与えたのである。

しかもこの出来事は、旧約の二つのモチーフを前提としている。第一にそれはモーセがホレブの岩を打ったところ、そこから水が出て、民衆はその水を飲んだという記事である（出エジプト17：1-7；民数20：2-11）。つまりイエスの体はホレブの岩に対応していて、その体の内に生ける水が隠されていた。そしてモーセが岩を打ったように、兵士がイエスの体を刺さなければ、命の水は流れ出ることはなかった。イエスの犠牲によってはじめて我々の体内に命の水が流れ込むのである。

第二にそれはエゼキエルが見た幻の記事である。彼は命の水が神殿の敷居からわき上がっているのを見た。その水は深い川となって流れていて、そこではすべての生き物が生き返る（エゼキエル47：1-12）。従ってイエスの十字架の出来事は、エゼキエルの幻の現実化を意味している。しかもヨハネの黙示録ではこのモチーフは、終末時における新しいエルサレムの光景として反映している。そこでは命の水の川は神と小羊（キリスト）の玉座から流れ出て、水晶のように輝いている（黙示録22：1-2）。

このように人は自らが水と同じ心になることによって、無の状態となり、そして新しい命を聖霊から受け取ることができる。聖霊は命の水として人間を再生させ、永遠の命を与える。し

かもその水は受け手の内側に留まらない。その人の内から生きた水が川となって流れ出て、さらに隣人の心へと流れ込む（ヨハネ7：38）。その水は最後にキリストに戻って行く。霊の水は今も絶えず流れ、循環して永遠につきることがない。このような循環のイメージが重要である。真実の生きた水は自分の心に留まっではないのである。



【図1】命の水

## (2) 「風・息」 $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ (プネウマ) のイメージ

「霊」という言葉はヘブライ語では「ルーアハ」(ruah) であるが、これは風や息吹きという意味を含んでいる。旧約聖書では風には神秘的な力が宿っていると考えられた。暴風となって山を裂き、岩を砕き、船を転覆させることができ(列王上19：11；エゼキエル13：13；27：26)、また熱風となって草や花を枯らしてしまうこともある(エレミヤ4：11；13：24；イザヤ40：6－8)。そうかと思えば、恵みの雨をもたらすこともある(列王上18：44－45)。しかしそうだからと言って、神の霊と風を同一視することはできない。神は風を創造し、それを統制し、経綸のために用いる(詩78：26；135：7；エレミヤ10：13；51：16)。風はあくまで神の被造物であり、神の霊そのものではない。しかし風の働きとそのイメージによって人間は神の霊を具体的に体と心で感じ取ることができる。

神の霊はまた「息吹き」という象徴言語によってイメージ化されている。神はアダムの鼻に「命の息」を吹き込んだ。人間は神の霊、つまり命の息によってはじめて生きることができる(創世2：7；6：3)。そしてエゼキエルは枯れた骨が神の霊を吹き込まれて、生き返るというヴィジョンを見た(エゼキエル37：1－10)。

ギリシア語の  $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$  (プネウマ) にも霊の他に風、息という意味がある。そして新約思想は旧約の霊の概念とイメージを継承している。新約では神の霊は聖霊とも呼ばれる。聖霊は風のように自由に吹く(ヨハネ3：8)。

しかし新約において重要なことは、イエス・キリストが聖霊と一体になっているということである。マリアは聖霊によってイエスを身ごもり、そしてイエスは受洗において聖霊を受けた(マタイ1：18；3：16)。従ってイエスの神的な力は聖霊のエネルギーに由来する。ただし、福音書においてイエスの人格と聖霊とは区別されているから、復活のキリスト、つまり霊のキリストも聖霊とは区別される。それゆえキリスト教神学では父と子と聖霊とは各々異なる存在として位置づけられている。

ところが人間の側から見れば、霊のキリストと聖霊とは一体となって到来し、働きかけるように感じられる。たとえばイエスは風を制御する権能を持っている(マルコ4：37－41)。これは神のみが風を制御するという信仰(創世8：1；詩78：26；エレミヤ10：13)を基本と

している。つまりイエスは神と同じ権能を持ち、聖霊の力によって風を制御しうるのである。またガリラヤ湖で強い風が吹いて、湖水が立ち騒いだときに、イエスは弟子たちの前に出現した（ヨハネ6：16-20）。これは単なる風の現象というよりも聖霊の活動を意味している。ここで「風が吹く」という動詞として *πνέω*（ブネオー）が使われている。これは「息をする」という意味もある。つまりイエスが存在するところには聖霊の息吹きがあるということを示唆している。

また復活のイエスは弟子たちに対して聖霊の息を吹きかける（ヨハネ20：22）。このように聖霊も霊のキリストも元来は不可視で神秘的であるが、風や命の息というイメージ化によって経験することができる。

ところでベトナム出身のティク・ナット・ハン（1926-）は、仏教僧侶でありながら、キリスト教信仰に深い理解を示している。彼にとって聖霊は神の實在に近づくための安全な道である。そして彼は聖霊が姿を現し、それと感じられるときにはいつでも、自分の内にはっきりと聖霊の命を認識していると語っている<sup>20</sup>。彼にとって聖霊とは単なる神学上の観念ではなく、まさに生きた實在なのである。

それでは聖霊の實在をいかにして感じることができるのか。それについてティク・ナット・ハン「意識的呼吸法」を提言している。これは意識的に息を吸い、意識的に息を吐くというものである。それによって心身が一つとなり、快適な状態となり、またこの世の實在の本質が見えてくると言う<sup>21</sup>。

これはまさに聖霊のイメージ化であり、「命の息」という空気の動きによって聖霊の働きを体感する方法である。もちろん我々の行う呼吸は、肉体のそれであり、それ自体は霊の命を養うことはできない。しかし聖霊は「命の息」を通して霊の命を示そうとしている。肉体の呼吸を通して我々は霊の次元へと心を深め、霊の世界における「息吹き」を経験するのである。その意味で「祈りとは聖霊を呼吸すること」（サンダー・シング）に等しく、聖霊によらずには我々の霊は生きることができない。祈らないことは霊の枯渇と死滅をもたらすのである。

### (3) 「火」 *πῦρ*（ピュール）のイメージ

古代の哲学者はいくつかの元素を万物の根源として理解した。たとえばインド哲学ではそれは地・水・火・風の四大、中国哲学では木・火・土・金・水の五行を指し、またギリシア哲学ではエンペドクレスが、土・空気・火・水を万物の根源と考えた。聖書の思想においても火は重要な役割を果たしているが、それは哲学思想と異なり、万物の根源とは考えられていない。また火は神の本質を表すための一つの象徴にすぎず、すでに説明した水、風、息などの象徴語と同じカテゴリーに属する。

ところで旧約思想では火は、第一に神の顕現を象徴している。たとえばモーセはホレブ山で、燃えさかっているながら焼き尽くされない不思議な柴を見て注意を引きつけられるが、神は彼を呼び、そのまま近づいてはならないと告げる（出エジプト3：2-5）。またイスラエルの民がエジプトを脱出した後で、「主は彼らに先立って進み、昼は雲の柱をもって導き、夜は火

の柱をもって彼らを照らされたので、彼らは昼も夜も行進することができた」(同13:21)。

このように火は人間を引きつける魅力的なものであるが、水や風と異なり、直接触れれば死を招くことがある。つまり神はその本質において人間を引きつける力をもっているが、同時にそれに直接触れることは死を招くのである。それゆえ我々が神の救いにあずかるためには、神の火によって清められなければならない。

そこで火は第二に罪を清める神性を象徴している。神は火の中から語りかけ、また焼き尽くす火として描かれる(申命4:12, 24)。イザヤは燃えさかる炭火によって清められる(イザヤ6:6-7)。また動物奉獻において動物を火で焼き尽くして、神に捧げる方法が規定されている。その場合、祭壇の火は絶やさず燃やし続けなければならない(レビ1:1-17; 6:1-6)。つまり祭壇の火は神の清さを受け入れる人間の応答の表現である。

新約思想は旧約の火の表象を継承している。火はやはり神の顕現(聖霊の降臨)を表している(使徒2:3)。また洗礼者ヨハネは、来るべきメシアが「聖霊と火」でバプテスマを授けることを告げている(マタイ3:11)。つまり、聖霊は火のイメージで表されている。イエスも火を終末における裁きのそれとして語る(マタイ5:22; 7:19; 13:40; ヨハネ15:6)。

しかし、火は裁きだけではなく、試練や清めの表象にもなる。イエスは「地上に火を投ずるため」に来たと宣言する(ルカ12:49)。ここで火はイエスが受けるべきバプテスマ、つまり十字架と結びつけられている。従って火は十字架の試練を意味している。イエスが十字架の試練を克服することによって贖いの業を完成し、永遠の救いの源になったように、イエスに従う者も十字架の火を受け入れなければならない。火は神の国に入るための聖霊の清めを象徴している。

聖書において神は愛であると語られている(1ヨハネ3:16)。それゆえ神は罪人を滅ぼすことを意図していない。しかし霊の次元において清められていない者は、死後の世界で神の聖性に耐えることができないのである。生前に神の火で清められることを拒絶した者は、霊的に「不純物」を残したまま死ぬことになる。もちろん大半の人間は完全に清められずに死ぬことになる。そこで霊の世界において再び火の清めが必要となるが、その清めの有効性は「金滓」だけを残している者に限られる(エゼキエル22:17-22)。金滓はすべて火に溶けるからである。しかし不純物は火によって溶けることも焼き尽くされることもない。それゆえ、不純物を含んだままの靈魂は、いつまでも霊の火によって焼かれることになる。これは神の裁きによるものではなく、人間の自由意志による結果である。

サンダー・シングも清めのために「火のバプテスマ」を強調している。

人は信仰によって聖霊から火のバプテスマを受ける。これがなければ、水によるバプテスマも清めと救いには不十分である。金も銀も水で洗えるのは外側だけであって、水が中にまでしみ込み金属を純化するわけではない。精錬するには火が必要なのだ。そこで完全に魂を清めるためにも、聖霊の火が必要である<sup>22)</sup>。



このように火は我々の靈魂の奥底まで徹底的に浄化するという聖霊の働きを象徴している。霊の次元において清められるためには、水の洗いという表象だけでは不十分なのである。水の洗いには痛みを伴わないが、火の精錬には痛みを伴う。聖霊の火は、罪人にとって非常に苦しく、耐え難いものを感じられる。しかしその火は怒りや裁きの火ではなく、真の意味において愛の火である。我々の信仰は試練によって本物と証明され、キリストの栄光を受けるにふさわしいものとされるからである（Iペトロ1：7）。

さらに火はイエスの真実な愛を表すこともある。復活のイエスはガリラヤ湖畔で7人の弟子たちのために「炭火」をおこし、パンと魚を用意した（ヨハネ21：9）。「炭火」は穏やかでしかも長く燃え続ける。そして弟子たちの冷え切った体と心を温めた。イエスの愛の火も同じである。それは肉眼にはわからないが、我々の魂の中で静かに、しかし絶えることなく燃え続ける。そして冷え切った信仰を暖め、再び燃え上がらせるのである。

(4) 「パン」 ἄρτος (アルトス) と「ぶどう酒」 οἶνος (オイノス) あるいは「パン」と「魚」 ἰχθῦς (イクテュース) のイメージ

水、風、火はいずれも自然の事物であるが、パンとぶどう酒は人間の造ったものである。聖餐においてパンはイエスの体、ぶどう酒はイエスの血を象徴的に表している。つまりいずれもイエスの命を表し、それによってイエスが自らの命を犠牲にして我々の罪を贖い、新しい命を授けたことを告げ知らせている（ヨハネ6：53-58）。ある者の命を贖うためには誰か他の者の命を犠牲にする他はないからである。イエスの血はあらゆる罪を清める（Iヨハネ1：7）。そしてイエスは命のパンである。つまりイエスは永遠の命の源なのである（ヨハネ6：35）。聖餐とそれに伴う聖句の朗読によって我々はキリストの愛と命を体と心の奥底で味わうのである。しかもパンとぶどう酒は水、風、火と異なり、五感のすべてを使って受け取られる（清い水には臭いが無い。風は見えず、味わえない。火は味わえない）。我々の罪の贖いのためには尊い御子の犠牲が必要であったことをパンとぶどう酒によって絶えず想起しなければならない。

またパンと魚の組み合わせもイエスの命を表すために使用される。イエスは五つのパンと二匹の魚を増やして、5000人以上の群衆にそれらを配給した（マタイ14：13-21）。魚は水生動物であるから、水の象徴となっているが、また命の象徴でもある。しかも「魚」 ἰχθῦς (大文字では ΙΧΘΥΣ) は原始キリスト教においてイエス・キリスト自身を指している。この単語は <sup>イエス</sup> Ἰησοῦς <sup>キリスト</sup> Χριστός <sup>テウ</sup> Θεοῦ <sup>ヒュイオス</sup> Υἱός <sup>ソーテール</sup> Σωτήρ (イエス・キリスト、神の子、救い主) という四つの単語の頭文字を組み合わせたものになるからである。

さらに数字にも象徴的な意味がある。5は人間の完全な数であると考えられている。つまり五つのパンは、イエスが真の意味で完全な人間であったということを意味しているのであろう。また2は二つの本質を表している。つまり二匹の魚は、イエスの神性と人間性、あるいは歴史上のイエスと復活のイエスを示唆しているとも言えよう。

### (5) 「光」 $\phi\omega\varsigma$ (フォース)

旧約聖書では光も他のすべてのものと同様に神の被造物にすぎない。他の多くの宗教は太陽を神格化しているが(たとえばエジプトの「ラー」、ギリシアの「アポロン」、ペルシアの「ミストラ」とインドの「ミトラ」など)、これは聖書とは無関係な思想である。聖書の神は天体や宇宙をも超越しているのである。従って旧約聖書では一般に神と光とは同一視されていない。

旧約外典の知恵の書では「知恵」という神的存在は「永遠の光の反映」である(知恵の書7:26)。ただしこの光は自然の光ではない。「知恵」は太陽よりも美しく、すべての星座にまさり、光よりもはるかに輝かしい(同7:29)。

この「知恵」はイエスの人格において受肉した。ヨハネ福音書では「知恵」は「ロゴス」(言葉)として語られている。ロゴスは神であり、万物はロゴスによって成った。ロゴスの内にある命は、人間を照らす光であった(ヨハネ1:1-4)。そしてロゴスはイエスにおいて人間となった。従ってイエス自身が世の光である(同8:12)。

ここでロゴスの創造の業は現在においても継続している。つまりロゴスは万物を創造すると同時に、それらの命を維持している。人間は母の体内から出て、はじめて光を見る。それゆえ、光は命と救いの象徴であり、イエスに従う者は、暗闇を歩まず、命の光を持つ(同8:12)。

もちろんこの光は自然の光ではなく、霊的な光である。それではなぜイエスは水や風や火ではなくて、光なのか。それは、光が水や風や火よりも霊に近く、霊の本質を象徴的に表現するために最も適切であるからである。光は空気や水を通過するが、それ自体の本質は変化しないからである。従ってイエスの神性を示す象徴語としては光が最もふさわしいと言える。

以上のようにキリストの人格を象徴的に表す言語として、「水」「風・息」「火」「パン」「ぶどう酒」「魚」「光」を説明してきた。これらの中でパン、ぶどう酒、魚は、キリストの神性と人間性の両方を示している。特にパンとぶどう酒はキリストの具体的な肉体と血を示唆している。これに対して水、風(息)、火はおおむねキリストの神性を示唆していると言える。ただし火は人間イエスの苦難と試練にも関係している。また光は純粋な神性を象徴している。イエスは「山上の変貌」において光り輝く(マタイ17:2)。これは復活の先取りであり、隠された神性の劇的な啓示である。

従ってキリストの形象としてヘクサグラム(六線星形)を描くならば、光が頂点に位置すべきである。光、水、風は自然に属するから同じ三角形の中に入る。またパンとぶどう酒と魚は人間の食べ物であるから、同じ三角形に属する。火はもちろん食べ物ではないが、パンとぶどう酒のように人間が造ることのできるものであり、料理に不可欠なものであるから、同じ三角形に属する。また火は光の源であるから、その対極にある。



て認めているとする解釈を退ける。自己愛を露骨に行使するならば、他者の権利のみならず、その命までも侵害することがあるからである。

しかし他方で自己愛を全く否定することもできないはずである。なぜならば、自己愛は一種の自己保存本能から生じる感情であり、それを完全に否定することは個人の生存を否定することに他ならないからである。従ってキリスト教は自己愛を許容しつつも、それによって利己主義的な生き方を正当化し、逃げ道を開こうとする企てを排除する。つまり正しい自己愛を教えようとしているのである。

キェルケゴールによれば、自己愛が自分を防衛するために行う延々とした戦いに対して、キリスト教はたった一撃ですべての決着をつける。「自分のように」隣人を愛するという言葉を付け加えるだけで永遠の変化が起こる<sup>24)</sup>。

キリスト教は愛の対象に制限を設けない。「隣人」とは単なる身近な人間だけではなく、あらゆる人間、つまり敵をも含んでいる（マタイ5：43-47；ルカ10：25-37）。キェルケゴールが述べているように、とにかく例外は作るな、というのがキリスト教の教えである<sup>25)</sup>。そこでフォイエルバッハの「信仰は愛の反対物であり、不信仰者に対して不寛容であり、敵対的である」というキリスト教批判は、本来のキリスト教の隣人愛には当てはまらない。キリスト教は自分の信仰的立場からすべての人々への愛を提唱しているから、信仰と愛は対立するどころか両者は完全に一致する。その意味でフォイエルバッハの「人類愛」の思想は、キリスト教思想のエピゴーネンにすぎないのである。

ただし両方の思想は主に二つの点において著しく相違する。第一にフォイエルバッハの思想では神とは人間にすぎないから、神を人間以上に愛することはない<sup>26)</sup>。それに対して、キリスト教思想では神を愛する程度と隣人を愛する程度には差異がある。つまり隣人愛では隣人を「自分と同様に」愛することを命じられているだけであり、「自分以上に」愛することは命じられていない。しかしキェルケゴールが指摘するように、イエスは「自分のように神を愛しなさい」とは言わず、「心を尽くし、精神を尽くし、思いを尽くしてあなたの神である主を愛しなさい」と言っている（マタイ22：37）。人間は神に無条件に服従しつつ、神を崇拜しつつ、愛すること、つまり神を自分以上に愛することを命じられている<sup>27)</sup>。

人は神から出て、神へと帰って行くのであり（Iコリント8：6）、神の存在なしには生きられない。従って、神よりも自分を愛することは、自分の命を否定することになるのである。

第二に前者では人類愛とは不特定多数の人々を愛することであるが、現実には個人がすべての人々を愛することは不可能である。すべての人々を愛するためにはすべての人々を知ることが必要であるからである。しかし後者では隣人とはすべての人間を意味しながらも、隣人愛は一人の人間を愛することで成就している。というのは、一人の人間を自分のように愛することは、すべての人々を愛することになるからである。どのような好ましい人間（恋人、配偶者、子供など）であっても、「自分のように」愛することはきわめて困難なことである。もしある人がそれを完全に実行することができるならば、その人は他のすべての人々を愛することができるだろう。

## 2. 義務としての隣人愛

キェルケゴールは隣人を自分のように「愛すべし」という命令法に注目する。つまり愛することは義務なのである<sup>28)</sup>。しかしこの主張はおそらく次のような反論を引き起こすだろう。つまりお互いに愛し合っている男女にとって愛することは、自然の感情であり、すでに現在の状態であり、さらに将来においても永続する状態のはずである。それなのに、なぜわざわざ愛を道徳的義務としなければならないのか。そのような考え方はむしろ愛を冒瀆するものではないのか、と。

しかし、キェルケゴールが述べているように、人間の愛は、いかに美しく崇高なものであったとしても、自覚的に永遠なものに基礎づけられてはいないのであり、それは変化することもありうる<sup>29)</sup>。あれほどキリストを慕っていたペトロも土壇場になれば、「私はイエスなんか知らない」と鶏が鳴くまでに三回もキリストとの関係を否定した（マタイ26：69-75）。文学者はしばしばそのことをペトロの「人間的な弱さ」として解釈しているが、それは彼の個人的な弱点というよりも、むしろ人間の愛そのものの限界を示していると思われる。まことに悲しいことだが、それが人間の実存（現実の姿）である。

それゆえキェルケゴールは「愛することが義務である場合に限り、その場合に限り、愛は永遠に保証されていることになる」と語っている<sup>30)</sup>。愛が永続するためには、とにかく年月をかけてそれが本物であるかどうかをテストしなければならない。つまり愛を義務とするということは、愛を継続的にテストすることなのである。今日はテストに合格したとしても、明日は合格するという保証はない。

復活したキリストはペトロに対して「この人たち以上に私を愛しているか」と三回も質問した（ヨハネ21：15-17）。三回という回数はペトロがキリストを否認した回数に対応している。ペトロはおそらくそのことを想い起こして、心を痛めたのであろう。しかしそれにしてもなぜキリストはペトロの愛を三回も確かめたのか。それは愛が絶えずテストされなければならないということを示唆するためであろう。またキリストはペトロに対して「この人たちと同様に」ではなく、「この人たち以上に」自分を愛しているかどうかを確かめる。

人間的次元で考えれば、自分を一番愛することを要求するということは、すこぶる自己中心的で不快なものとして映る。しかしここでキリストは「心を尽くし、精神を尽くし、思いを尽くしてあなたの神である主を愛しなさい」というあの律法を前提にして問いかけている。人は神を「自分のように」ではなく、「自分以上に」愛さなければならない。それは神と人との質的差別である。つまり、ここでキリストはペトロに対して単に隣人としてではなく、「神」として自分を愛するかと問いかけている。復活のキリストは「神」としてペトロの前に立っている。そして隣人愛も神への愛も絶えずテストされなければならないのである。このように愛は義務であることによってあらゆる変化から永遠に守られている。

フォイエルバッハは人間の類の本質によって人類愛が可能であると考えた。しかしキェルケゴールは愛することが義務となることによってはじめて永遠なものとなると訴えている。つまり隣人愛は継続的努力によって達成されるべき目標なのである。

次にキェルケゴールは「隣人愛においては神が中間規定である。神をすべてのものにして激しく愛せよ。されば汝は隣人を愛し、隣人において万人を愛することになるというわけである。神をすべてのものにもまして激しく愛することによってのみ他人において隣人を愛しうるのである」と主張している。フォイエルバッハが直接的な人類愛を説くのに対して（彼は神のために人間を愛すべしというキリスト教倫理を拒んでいる）、キェルケゴールは隣人愛の媒介として神への愛を、また万人への愛の媒介として隣人愛（一人の具体的人間を愛すること）を提唱している。

それではなぜ「神をすべてのものにもまして愛すること」によってのみ隣人を愛しうるのか。それについて彼は十分な理由を述べていない。この問いに対してはドイツの神学者ディートリッヒ・ボンヘッファー（1906-45）がみごとに答えてくれる。彼はアガペー（ἀγάπη）である神の愛と隣人愛との関係について次のように語っている。

愛とは何かということ、我々はただイエス・キリストにおいてのみ知る。しかも我々のために彼の行為において知る。「主は私たちのために命を捨ててくださった。それによって私たちは愛ということを知った」（Iヨハネ3：16）。ここでもまた「他人のために命を捧げるのが愛である」というような愛の普遍的な定義が示されているのではない。ただ一度限り、イエス・キリストが我々のために命を捨ててくださった。その全く一度限りのことが愛であると言われているのである<sup>31)</sup>。

つまり、イエス・キリストが我々の隣人となったということが、十字架において歴史的出来事として示された。キリストの隣人愛は単なる教えや普遍的倫理ではなく、現実となった。我々が隣人を愛する以前にすでにキリスト自身が我々の隣人として共にいる<sup>32)</sup>。そのことを信じて受け入れることが、まず要求されている。それゆえ、我々が隣人を愛する愛は、自分の本能的な愛ではなく、十字架の出来事で啓示されたアガペー（神の愛）以外にはない。アガペーを信仰において受け入れることによって、我々はようやく隣人を愛することができる。

そこでボンヘッファーは「神を愛するということは、神に愛されているということの中に含まれる」と結論づける。つまり我々は神によって愛されていることによって神と隣人とを愛する。逆に言えば、隣人を真剣に愛さない人は神を真剣に愛していない。なぜならばその人はアガペーを本気で受け入れようとはしていないからである。

### 3. 律法の完成

キリストは律法を完成した。愛は律法の完成である。それゆえ、キリスト教徒はもはや旧約の律法に束縛されず、キリストの愛のみを追求する。

キェルケゴールによれば、この世の知恵とキリスト教は愛について異なる考えを持つ。前者は愛を人間と人間との関係であると考え、しかし後者は愛を人間と神と人間という関係として、つまり神を人間関係の中間規定（媒介）として考える。すでに紹介したように、キェルケ

ゴールは神への愛を隣人愛の中間規定と見なしたが、ここでもそれと同じ趣旨が語られている。しかも彼はさらに次のように説明している。

なぜなら神を愛すること、それが真実自分自身を愛することであり、他人が神を愛するように手を差し伸べることが、他人を愛することであり、他人によって神を愛するように手を差し伸べられることが、愛されているということだからである<sup>33)</sup>。

ここからわかるように、神（神への愛）を中間規定として自分を愛することと他人を愛することが一致する。言うまでもなく、他人を真実に愛することは、他人の真実な利益を考えることであるが、それは実は神を愛することなのである。なぜならば、神を愛することは、神から永遠の命を受けることであるからである。従って、人間は同じ神を愛することによって互いに愛し合い、心をつにすることができる。これが隣人愛の本質である。

そしてキリストは神への愛を中間規定として律法の完成を民衆に説いたが、それは彼らの受け入れるものではなかった。彼らにとって神の国とは隣人愛の世界ではなく、独立したイスラエルの政治状態を意味したからである。従って民衆は総督ピラトの裁判においてキリストではなく、バラバを選んだ(マタイ27:15-26)。そしてキリストを十字架につけるように叫んだ。

このようにキリストは神と隣人への愛を説くことによって、十字架につけられた。そこでケルケゴールは「キリスト教的愛はこの世から憎悪され、嫌悪され、迫害されるのである」と警告している<sup>34)</sup>。キリストに従うためには、「自分を捨て、自分の十字架を背負っていくこと」が要求される(マタイ16:24)。しかし、ケルケゴールの警告をあまり悲劇的に暗く受け止める必要はない。すでに述べたように、現代の我々にとってキリストに従うということは、復活のキリストに従うことであり、それはキリストの生ける水を受けることである。生ける水はいつも流れている。生ける水を新たに受けるためには、すでに受け取った水を外側に流さなければならない。流された水はさらに他人の益になる。自分を捨てるということはそのようなことなのである。

それゆえ自分を捨てることは、自分や他人を生かすことにつながる。神への愛と隣人愛の教えは、このような水のサイクルの表象によって受け入れやすいものとなる。生ける水は中間規定として自分を生かし、また隣人を生かすことができる。

#### IV 結論

二回に分けてキリスト教の人間論を論述してきたが、それは今回で終わることになる。前回ではキリスト教の人間論における根本的なテーマを指摘した。すなわち、それは聖書全般のテーマである神と人間との関係であり、新約聖書ではキリスト論として語られている。従ってキリスト論がキリスト教の人間論の基本になっていて、すべての個別のテーマはそれから派生している。命の本質についてもその視点から考えるべきである。

今回はキリスト論を前提にしつつ、キリスト教信仰の内実について吟味してきた。フォイエ

ルバツハはキリスト教を批判し、それを人間の自己意識に還元した。しかしキリスト教信仰の本質は人間の自己意識だけではなく、それをこえた霊の世界へと広がっている。霊の世界とは聖霊と人間とが相互に交わる領域である。この世界を経験することが信仰の内実であり、無神論者はこの世界を知らないために神を信じることができないのである。しかし同時に今日のキリスト教も霊の世界を見失っている。それが信仰の衰退を引き起こしているのである。本来のキリスト教信仰は霊の世界の経験から生じる。

霊の世界の経験とは、第一に復活のキリストとの出会いである。第二に復活のキリスト（霊のキリスト）を聖書の象徴言語によってイメージ化することである。これからのキリスト教はこれら二つの方法論を真剣に追求しなければならない。

キェルケゴールはキリスト教の隣人愛を義務として規定することによって、それを世俗の人間愛から区別した。これは傾聴に値するすぐれた思想であるが、義務だけを強調することはキリスト教を受け入れがたいものにしてしまう。そこで神の愛と隣人愛を「生ける水」という象徴言語によって日常的な次元で語ることも必要なのである。

## 注

- 1) 宇都宮芳明『フォイエエルバツハ』（人と思想シリーズ70）清水書院、1983年、4－5ページ。
- 2) ルードヴィッヒ・フォイエエルバツハ『キリスト教の本質』（上）船山信一訳（『フォイエエルバツハ全集』第9巻）福村出版、1975年（以下、『キリスト教の本質』（上）と省略する）、12、25ページ。なお原書として Feuerbach, Ludwig, *Das Wesen des Christentums* (hrsg. v. Wilhelm Bolin), Günter Holzboog: Frommann Verlag, 1960 を参考にしたが、煩瑣を避けるためにページ数は引用していない。
- 3) 『キリスト教の本質』（上）8－9ページ。
- 4) ルードヴィッヒ・フォイエエルバツハ『キリスト教の本質』（下）船山信一訳（『フォイエエルバツハ全集』第10巻）福村出版、1975年（以下、『キリスト教の本質』（下）と省略する）、131－132ページ。
- 5) Hegel, G. W. F., *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1988, S. 495, 507.
- 6) *Ibid.*, S. 511.
- 7) 『キリスト教の本質』（上）59、61ページ。
- 8) 『キリスト教の本質』（上）119ページ。
- 9) 『キリスト教の本質』（下）130ページ。
- 10) Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Bd. 2, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1986, S. 273, 297.
- 11) Barth, Karl, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*, Zürich: Theologischer Verlag, 1981, S. 484.
- 12) Grenz, Stanley J. and Olson, Roger E., *20 th-Century Theology*, Downers Grove: Inter Varsity Press, 1992, pp. 44, 49.
- 13) 宇都宮芳明、前掲書、32、148ページ。
- 14) Barth, Karl, *op. cit.*, S. 488.
- 15) 復活の歴史性については拙著『キリスト論』南窓社、2000年、181ページ以下において検討しているので、詳細はそれを参照していただきたい。
- 16) カール・バルト『ローマ書』吉村善夫訳（カール・バルト著作集14）新教出版社、1967年、69ページ。
- 17) サンダー・シング『イエス・キリスト—封印の聖書』林陽編訳および解説、徳間書店、1998年、20－24ページ。
- 18) 『古事記』（上）次田真幸訳注、講談社学術文庫、67－73ページ。



- 19) 水と霊の関係は、イェルク・ツィンク『いばらに薔薇が咲き満ちる』戸達訳、新教出版社、2001年、276ページ以下から学んだ。
- 20) テイク・ナット・ハン『生けるブツダ、生けるキリスト』春秋社、1996年、155ページ。
- 21) 同書、18ページ。
- 22) サンダー・シング『聖なる導き—インド永遠の書』徳間書店、1996年、181ページ。
- 23) セーレン・キェルケゴール『愛の業』尾崎和彦、佐藤幸治訳（キェルケゴール著作全集第10巻）創言社、1991年、32ページ。
- 24) 同書、33ページ。
- 25) 同書、34ページ。
- 26) 『キリスト教の本質』（下）131—32ページ。
- 27) セーレン・キェルケゴール、前掲書、34ページ。
- 28) 同書、48ページ。
- 29) 同書、51ページ。
- 30) 同書、53ページ。
- 31) デイートリヒ・ボンヘッファー『現代キリスト教倫理』森野善右衛門訳（ボンヘッファー選集Ⅳ）新教出版社、1978年、227ページ。
- 32) 同書、229ページ。
- 33) セーレン・キェルケゴール、前掲書、157ページ。
- 34) 同書、175ページ。

(原稿受理 2002年4月8日)