

「神の像」としての人間理解について

篠 崎 榮

はじめに——この論文の意図と論点¹⁾——

この論文で考えることは、「神の像 (imago Dei)」という聖書の表現が、「人間とは何か」を考えるうえで、今日どれほどの哲学的・人間学的な意義をもちうるか、ということである。考察するテキストは、「創世記」の第1章から第3章である。

このテキストを記した人びとは、人間を語るのに、生命と世界の根拠である神との関係をもってするが、この語り方は、人間を<他者>（この場合は神という他者）から照らすという発想を示している。この人間理解は、後の時代に<ペルソナ>という概念に結晶し集約される²⁾が、「創世記」の表現では、人間はその他者の像として創造された³⁾と主張される。逆に言えば、神とは、人間がその像として造られた他者ということになる。

このテキストは、主に2世紀から5世紀前半まで、キリスト教教父たちによって集中的に論じられたが、筆者は、彼らの信仰が「人間とは何か」を考える哲学的議論の共通の土俵にはなっていない現代においても、この物語が人間論的考察に極めて示唆的な洞察を提供していることを、テキストの読解と解釈を通して論じていく。その際、この物語を読み込んできた教父たちの伝統——それはこのテキストをめぐる思想史上の最大の伝統——の中から、時代の制約を超えた普遍的な真実と思われるものを解釈の参考にするが、筆者の主眼はあくまで、現代の歴史的状況において「人間とは何か」を探求するときに、この物語が含んでいる人間論的意義を明らかにすることである。

筆者が現代の歴史的状況というのは、何より単一の世界観が共通のドクサ（見解）として合意されることのない多元化され、しかも世俗化された状況で

ある。「創世記」には「神は人間を自分の像として造った」と記されているが、私たちは、そもそもどのような「神」がいかなる意味で「存在し」あるいは「存在しない」のか、について合意されていない時代の中でこのテキストを読むのである。問題は、人間を見えざる神の像として造られた存在者として語ることで、私たち一人ひとりがそれである人間に関して何が明らかになるかである。

論文の構成と要旨を以下に記しておく。

第1節では、「創世記」のテキストをヘブライ語原典に基づいて読むことで、伝統となって踏み固められた解釈から、この物語を解放する。そして、この物語が語るところでは、善悪の知識の木の実を食べた結果起こったことは、人間の墮罪（Fall）をそこに読む教父たちが言うような＜神の像＞の毀損ではなく、人間が神という他者に恐れなく対面する率直さを喪失したことであると論じる。

間奏部では、神を語る言語における擬人神観（anthropomorphism）の畏について若干のことを述べる。「神とは、その像として私たちの人間全体が造られたところの絶対他者である」という命題が私たちの考察のアルケー（始め）になるべきことが確認される。

第2節では、東方キリスト教教父たちがキリスト論の探求において想到した、本性（ピュシス）と区別されるヒュポスタシス（ペルソナ）という概念を用いてこの物語を読むとき、このテキストは、＜人間であること＞の未だ尽くされない可能性を他者とのかわりにおいて物語っていることを明らかにする。

以上のようにして、「神の像」を＜他者に顔を向ける存在（＝ペルソナ）＞として理解するとき、この人間理解は、内面性と自律的主体への着目によって人間を理解しようとする近代以降の哲学の主流となった試みに比して、現代の時代状況を照らす、より普遍的な真実を含んでいると言えるだろう。

第1節——テキストの釈義——

1. 「創世記」1章から3章は二つの異なる伝承（祭司資料（P資料）とヤハヴィスト資料（J資料））が2章4節を境にして併置されているが、P資料に

よるテキストは、神がことばによって世界とそこに住む生物を創造したこと、同じ6日目に動物と人間を創造したことを述べて、安息日重視の立場から7日目の神の休息を強調する。P資料は、世界の創造がそこに住まうことになる人間の創造に向けてなされた、と読んで間違いのない書き方をされていて、頂点となる人間の創造が何点かにおいて他のものの創造に比べて特別であることを示している。

第一に、神の評価の言葉が、人間が創造された後に、その人間を含めた造られたものの全体に対して「非常によかった」と強調されたものになっていること（1章31節）。第二に、人間の創造のときだけ、1章26節で「われわれは人をわれわれの像の通り、われわれに似るように造ろう⁴⁾」と、存在者を造る命令の言葉ではなくて、神の思いが、一人称複数形（もっとも自然な読みは「熟慮の複数」か）で述べられていること。第三に、人間だけが、その造物主の像において創造されたという主張が繰り返されることである。

第三の主張は新共同訳聖書では「我々にかたどり、我々に似せて」と訳されているが、このヘブライ語の二つの句は、彫像、肖像などの像や型を意味する「ツェレム」と「中に、おいて、従って」など意味の広い前置詞「ベ」が結ばれた「ベ・ツェレム」と、似ていること、似姿の意味の「ドゥムート」に「~のように」を意味する前置詞「キ」が付いた「キ・ドゥムート」という表現である。そのヘブライ語が、紀元前2世紀頃完成したと推定される「七十人訳聖書」のギリシア語で *kat' eikona hēmeteran kai kath' homoiōsin* と翻訳されたことによって、ギリシア語で考え著作した東方教父たちにとっては、以来プラトンの存在理解を担っていたこの訳語「エイコーン」と「ホモイオーシス」が鍵概念になったのである⁵⁾。

なお、P資料のテキストでは、神は自分の造った世界を「よし」と見たという叙述が計7回繰り返される。このヘブライ語「トヴ」は、「七十人訳聖書」では一貫してギリシア哲学でもっとも重要な評価語である「カロン（美しい、善い）」と訳されている。

2. 次に、2章4節後半から3章までJ資料では、大きく二つの話が物語られ

る。

第一はアダムと対等な協同者としての女の創造の物語であり、第二は樂園追放の物語（神の戒め、蛇の誘惑、女とアダムの命令違反（不服従）の行為、神の宣告と配慮、そして園からの人間の追放という物語）である。

1) アダムにとっての対等な協同者の創造は、ヤハウェの「人は独りているのはよくない」という言葉で始まる。（この「よくない」にもヘブライ語「トーヴ」の否定形）が用いられている。）そこで「ふさわしい助け手を造ろう」と神は決意するが、「ふさわしい」の原語「ネゲド」は「対面する」とか「真向かいの」を本来意味する言葉であり、「助け手」と訳される原語「エゼル」は、「詩篇」における神に向かったの「あなたは私の助け手」（70章6節）といった用例から明白なように神についても述べられる言葉である。すなわち「エゼル」という言葉そのものに従属者の意味はない。⁶¹それゆえ、この箇所、アウグスティヌスのように女性の男性への従属を読むのは、読み手の思想——この場合、男（アダム）こそが本来の人間（アダム）であるという——からの一種の読み込みであって、テキスト上の支持は得られない。したがって、アダムの足りなさを補う助け手の創造とは＜対面する対等な協同者の創造＞であると読むのが適切であろう。（ちなみに2世紀のギリシア教父エイレナイオスは「対等の援け手、匹敵する仲間」と正確に表現している。）

2) 3章からの「樂園追放の物語」⁷¹は、2章17節に伏線として語られていた「＜善と悪の知識の木＞からは食べてはならない。食べると死ぬから（ヘブライ語原典では「その日に（ベ・ヨム）死ぬから）」という警告を伴った戒めを人間が破る出来事を語る。その警告を無視するよう誘う蛇は、3章5節で「食べても死なない。それどころか目が開けて神（エロヒーム）のようになる」と言い、女と男はその誘いにのってしまう。つぎに、その不服従行為を知った神は事実を確認し、将来への予告をし、このままだと人間は＜生命の木＞の実まで手をのばして食べて「永久に生きるようになるかもしれない」（3章22節）——これは、神と同等になることを意味する——と危惧して、「その木を守るために」（24節）女と男を樂園から追放するのである。

問題の＜善と悪の知識＞における善はヘブライ語で「トーヴ」、ギリシア語

訳で「カロン」と表現され、P資料で何度も繰り返された「よしとされた」という時の「よし」と同じ言葉である。つまり、神はこの世界を価値中立的な事実から成る世界ではなく、「よいもの」として造ったわけで、その「よい」という評価の言葉は本来神に属するものなのだが、蛇は神にのみ属している善悪を分ける評価の力を獲得できるのだ、と女を誘ったわけである。その結果どうということが起こったかと言えば、たしかに目が開けた——見方が一変した——のだが、創造されたままの「裸の状態」——それはP資料によると「非常によかった」と評価された姿でもあった——に対して恥を感じるようになったのである。

と同時に、人は神にそれまでのように対面することができなくなる。アダムと女は、神のいつもの足音をきいた時に「神の顔を避けた」（3章8節）のである。「なぜ隠れたのか」と問われて、人は「自分が裸なので恐くなったから」（10節）と答えるが、注目すべきは、「戒めを破ったから」とか「言いつけに背いたから」と言わずに、裸であること、つまりあるがままの状態を理由に挙げる点である。しかし、まったく同じ姿が神から見る時「非常によく」、＜善悪の知識の木＞から食べる前には彼ら自身もその姿を「恥ずかしがりはしなかった」（2章25節）のである。

3. この物語をどのように解釈するにせよ、テキストには、言いつけを破った者への、神の側からの非難、責め、怒りなど、要するに他者に対する裁きの態度に伴って生じる心理がいっさい表明されていない点は注目されるべきだろう。「罪」という言葉も一回も使われてはいない。この点はこの物語の直後の「カインとアベルの物語」においては4章6、7節で「怒り」とか「罪（ハタート）」が重要な言葉として神自身によって使われているのと対照的である。また、3章16節以下の通常「罰」の宣告と解釈される予告においても、決して「罰」という言葉は語られていない。人間に対する明確な神の行為として二度述べられる「樂園からの追放」も、したがって罰としてではなく、22節にあるように「このままだと生命の木からも食べるので」という理由による追放であった。つまり、書かれていることは、神はこの時点・段階では、人間に生命の木の実

を食べさせたくない、ということである。さらに、追放に際しては、人間に皮衣を着せるという配慮さえ神は行なっている。

さて、キリスト教教父たちは以上の蛇の誘惑にのった女とアダムの行いを、墮罪（Fall）と解釈する。彼らは、人間は「神の像と似姿にしたがって造られた」というP資料での主張とこの解釈を関連させて、その墮罪の結果、人間の内なる神の像が損なわれたと解釈する。（その表現は、毀損、破壊、歪曲、曇らされとさまざまである。）教父たちは、魂不死のプラトンの教説を受け入れていたので、神の像たることに不死性を数え入れ、誘いにのったことを神への反抗と解釈して、アダムへの神の言明「君は塵だから塵に帰るのだ」（3章19節）に含意されるく死すべき存在になったこと>を神の像の毀損による一つの結果であり、罰であると読む。

さらに教父たちは「完全なる原型と不完全な模写」として解されたプラトンのイデア論に影響されて、関根訳で「われわれの像（かたち）の通り」となる原語「ベ・ツェレム」のギリシア語七十人訳「カタ・エイコナ（=像にかたどって）」のエイコーンでもって、人間の原型となる完全なる像としてのキリストが意味されていると読むが、原文のヘブライ語ではもっと直接に「像として造ろう」とか「像に造ろう」と読むのが自然であろう。

ともかく、テキストに忠実にこの物語を読むならば、教父たちが墮罪として解釈した事態に関して釈義学的に言えることはほぼ次のことであろう。すなわち、神の像として「きわめてよい」ものとして創造された男と女は、ともあれ善悪の知識の木の実を食べた結果、それ以前と同じ姿であるのに、互いにその姿を恥じるようになったこと、その後、両性の間には創造の時の対等な関係を裏切るく男性による女性の支配>という事態が起こると予告されたことである。

それと同時に、人は自分の生命の根拠たる神とも顔を合わせることを避けて、神の問いかけに率直な応答（response）をしなくなり、責任（responsibility）を避けようとする。すなわち、禁じられていた木の実を食べたのかとの神の問いに対して、男は3章12節で「あなたがわたしの側にお与えになったあの女が取ってくれたので」と言い、次に女は「蛇がわたしをだましたので」と答え、いず

れも自分の責任を認めるどころか、神に向かってあと一步で男のほうは「あなたが女を造りさえしなかったならば、私が言いつけを破ることはなかったでしょう」と言わんばかりの答えをしている。神のほうは人間を他者として創造した時と同じように言葉をかけているのだが、「目が開けた」結果として、人のほうが神を避ける仕方ですれまでの関係を変質させているのである。

間奏部

ここで、論文のテーマである〈神の像〉たる人間について、テキストは何と語っているかを確認しておきたい。P資料の文脈では、神は人間を創造した後、ただちに大地と動物への支配権を賦与する。テキストによれば〈像〉たる所以は、食物調達への配慮と結びついた〈地の支配〉の権限を——すなわち、世界への神の支配権を——地上の代理者として譲り受けたことにある。像であることは、人の内面性に即してではなく、役割に即して語られている。

しかるに教父たちはいずれも、知性（ヌース）や霊（プネウマ）、あるいはニュッサのグレゴリオスのいう「自己支配力と独立性」とか不死性といった人間に賦与された特定の能力・属性を〈神の像〉と同一視する⁸⁾。総じて「像にかたどって」の像（エイコーン）をキリストと解する彼らにとって、「ヨハネ福音書」の先在のロゴスたるキリストにかたどって人間は造られたことになるので、ロゴスこそ〈像〉たることの所以だと考えられた。だが、こうした教父たちの考え方は、人間の中でもっとも発展させるべき能力や属性、部分を〈像〉として、神とはそうした性質（能力、属性）を完全に所有している存在であるという発想につながるように思われる。

筆者は、これは一種のアントロポモルフィズム（擬人神観）であると思うし、この発想では、一般的に言って、何をそうした性質や属性（のセット）とするかは、それぞれの思想家のうけた教育や時代精神などに影響されると言わざるをえない⁹⁾。そこで語られる神は、その思想家の人間観——つまり「人間の中で最善の発展させるべき属性とは何か」という意味での人間観——が何がしか投影されたものになると思われる。だが、結局、そのような神学では、神を人間のロゴスを規準として造形し、結局人間理性が把握できる限りの神を認めると

ということになるだろう。ここでは、人間が<神の像>としてではなく、神のほうが<最善の人間の像>として作られるという逆転が起きている。そうなれば、神は人間の理性に取り込まれて同化し、その他者性を喪失する。その結果、神が姿を現さない以上、近代において、フォイエルバハのような思想家が出たことは驚くに当たらない。すなわち、彼は実にあっさり「人間が神の本質だと言っているものは、実は人間自身の本質が神へと投影されたものである」と述べて、アントロポモルフィズムの含む一面の論理的帰結を導いたのである。

だが、もともと「創世記」のP資料での、言ってみれば「テオモルフィズム（神にかたどっての人間理解）」とは、まさにこうしたアントロポモルフィズムを最初から遮断して、神を人間にとっての他者——人間からの類推のきかない超越者——として語ろうとしていると読むべきであろう。その絶対他者たる神は、自身にとっては他者として創造した人間の全体（部分的な能力や属性でなく）を「きわめてよい」と評価したのである。そこで、第2節では、哲学の途として「神とは、私たちの人間全体がその像として造られたところの絶対他者である」という命題を考察のアルケー（始め）にして、「創世記」のテキストのいかなる解釈が現代という時代の挑戦に応答しうる洞察を示すかを考えてみたい。

第2節——物語の解釈——

1. 聖書文献学に基づくだけのテキストの読みはおのずと限界をもつので、それを超えながらこの物語による人間論を展開するために、筆者はギリシア教父の遺産の中からヒュポスタシス（ペルソナ）、パッレーシア、テオーシスという概念を用いて、他者関係から人間のあり方を照らしたいと思う。これらの概念でもって<神の像に造られた人間>を理解するときこそ、現代の状況を照らす預言的な真実（普遍的洞察）を含む解釈が可能になるのではないかと考えるからである。

これらの概念は、像として造られた人間性がダイナミックにその本性を変容しうるという現実を語るために導入された概念である。教父たちはその変容のテロス（目的）を神のいのちにあずかって生きる状態とみて、それを「テオー

シス（神のように成ること）」と呼び、その変容を可能にしている人間存在をヒュポスタシス（もっとも一般的な意味は「基に立っているもの」）と呼んだ。ヒュポスタシスという言葉は、ラテン教父たちの三位一体の定式化において「ペルソナ」というラテン語に訳されるが、この概念を用いて「創世記」の物語を読むとき、このテキストがいかに他者関係を重視しているかが明らかになってくる。

それでは、簡潔にその革命的な「ペルソナ」導入の意義を述べておこう。（この論文ではラテン語の「ペルソナ」を使う。）

① まず、きわめて大事な点は、ペルソナと本性（*physis, natura*）との区別である。すなわち、本性（神性 *divinitas*と人間性 *humanitas*）においては、一方で神は世界と生命の造り主、他方で人は無償で命を与えられた被造物として、両者の間には絶対的な区別がある。「無からの創造」という教説はこの無限の隔たりという存在論的区別を含意する。したがって、この本性の区別を超えようとする人間の側の企て、行為は、ヒュプリス（越権、思い上がり）であり、神に対する正しい関係の根本を覆そうとする大変な罪とされる。だから、アウグスティヌスは3章5節の「神のようになる」という蛇の台詞を高ぶり（*superbia*）への誘惑とみて、そこに人間の罪の根を読んだのである。

② それに対して、＜ペルソナである＞（*being a person*）という点では、人と神は、無限の差異を前提としつつ、なお共通なあり方をしていると言える。あえて譬えを言えば、親と新生児は、一方は生命の与え手、他方はまったくかよわい認識能力もない生命の受け手であり、人間的に見ればきわめて大きな差異があるものの、（まさに「人間的に見れば」というその）＜人間である＞という点では、親も赤ん坊も共通なあり方をしていると言える。そこに、ほのかな類比が見られる。この類比にはもう一つのポイントがある。ちょうど新生児の成長のためにはく微笑みと言葉をかけて対面する他者（母親に代表される）＞が絶対的に不可欠であるように、ペルソナ存在は、他者との相互応答関係における成長・変容をその本質的なあり方にしている。子が成長していつか親のように成るごとく、ペルソナのレベルで人間はく神のように成ること＞が可能であり、ギリシア教父たちはその変容の現実を「テオーシス」あるいは

「テオポイエーシス」と呼んだのである。

③ こうして、人を<神の像>とみる人間理解は、一方に人間はあくまで<像>（代理者）にすぎず、しかも土から造られたものにすぎないという人間の被造性を強調しながら、他方でその人間という被造物だけは、創造主たる神のいのちと同じいのちの息（ニシュマツト・ハイム）（3章7節）で生かされ、神といのちを交流しうる恵みに浴した存在であるという両面を語るものである。教父たちは、「似姿において（カタ・ホモイオーシン）」という表現がそのようなダイナミズムを含むとして、「像（エイコーン）」が人間特有の未完の、開かれた本性を指し示し、その本性は神のいのちとの相互交流によって成就されるとしたのである。¹⁰⁾

2. それでは、以上の教父たちのペルソナ概念を参考にしつつ、「創世記」3章の物語を、人は他者と共に、そして他者の顔の前で生きる存在であるという点から解釈したいと思う。この物語は、神の像として造られ、似姿への成長に招かれていながら、私たち人間にあって何がそれを阻むのか、を語ろうとする。<わたしが一個のペルソナである>とは、まずは<他者に対面して、ことばのやりとりをする存在である>ことを意味している。<わたし>は顔を他者にさらす。逆に<他者>とは、自己（わたし）の向こうから、外から、ことばでもって<わたし>に面前してくる存在である。

3章の物語は神と人間のかかわりを語るのに、表現手法としては擬人法をとっているが、その手法は、神が人間（アダム＝人類）にとって他者であることを伝えるのに適切である。むしろ1章のP資料では、神は自分にとって他者が存在することをはっきり望んで、人を創造したと述べている（1章26節）。この場合<像>とは、「マタイによる福音書」の「この肖像（エイコーン）は誰のか——ローマ皇帝のです」（22章20節）という用法に典型的なように、<顔のある存在>ということである。人間は、その顔を神に向けることを望まれて造られた存在なのである。しかし、P資料での神は出来事を生じさせる言葉そのものであって、姿を現すことはない。擬人神観を採っているJ資料でも、樂園追放後は人は神と直接顔を合わせることはできなくなる。私たちが顔を向ける

ことができるのは、〈わたし〉と同じく〈神の像〉として造られた他の人びとにだけである。しかも、私たちは人と対面しているとき、決して自分の顔を見ることはできない。見ているのは相手の顔だけであり、自分の顔はただ相手にさらすためにそこにある。すなわち私たちは、神の顔も、自分の顔も見ることができず、他者という〈神の像〉を見るだけであり、もし神に出会えるとすれば、他者の顔においてと言えるのではないか。

「創世記」のP資料において、神は、自分の像に人間を創造することにより、アダム（人類）にとって他者になったことが示された。そして、種族繁栄と大地の支配に向けての祝福の文脈の中で、神は自らを他者とすると同時に、人間を互いに「男と女に」という他者関係のうちに創造した。ペルソナ（persona）の語源は、「通して」を意味する per と「音が響く」の sonare から成る動詞 personare であり、古い用法では人が「叫ぶ」という意味がある。実際、人は無言の顔・面（ペルソナ）をつけつつ、その顔全体が何かを訴えての叫びとなることがある。であれば、人間がペルソナとして「男と女に」創造されたということは、互いに対面して、無言であれ音声を出すのであれ、相手から響いてくる声を聞き取ろうとする他者関係こそ、創造のときに定められた〈神の像〉の本来的なあり方であったということである。そして、そのあり方はきわめてよかったとされていた。

3. そうすると、続く3章からのいわゆる墮罪の物語は、かくも善いものとして創造された他者関係（神と人間、男と女、兄弟同士）がいかにして本来の善さ・美しさを失ったか、の物語として読める。ヘブライ思想で一貫している神の属性とは、世界と生命の造り主であることと聖（holy）であることだが、この聖と訳されるヘブライ語「カドッシュ」の意味は、「他者であること、分離されていること」である。つまり、「聖である」と評価する人から隔絶していて、まったき敬意を要求するあり方である。したがって、他者を聖と見るとき、私たちは、目の前にこちらの介入や操作をその隔絶性において拒否している存在を見る。私たちはそれを前にして、畏怖をもつしかない。ところが、人は蛇の誘いによって、神とのあるべき関係——すなわち、（神がこの世界と人を聖

化したように）人も神を聖なるものとして仰ぎみて、その力を自分のものにしよとししないような関係——を踏みこえようとした。

もっとも、その踏み外しがアダムに分かったのは善悪の知識の木の実を食して、目が開けてからである。それは同時に、神と協同者である女の両者に対してパッレーシア（何でも恐れなく話せる自由闊達さ）をもてなくなった出来事であった。つまり、実を食べる以前とまったく同じ相手がそこにいながら、目が開けた結果、その相手の異なりが現前してきたのである。しかしながら、他者と自己の分離がなされる始めとなったその出来事が生じたのは、他者に恐れなしに顔を向ける関係においてではなかった。なぜか。それは、相手の異なりがその存在そのものに刻印されているかのように、アダムには見えたからである。すなわち、神は「掟」を与える超絶的な裁き手として——「裁き手」というのは、人は掟を破らざるをえないからだ——、また女は異性として、アダムにとっては異なりの相貌、面貌を帯びて現前したのである。善悪の知識の実を食べた結果、人が顔を隠し、相手とパッレーシアのない関係に陥ったことを、筆者は以上のように解釈する。

「創世記」の物語によれば、まさにこのパッレーシアの喪失から、3章15節に予告されている人類と悪との闘争が起こる。実際、「創世記」は第4章以降（11章まで）、このパッレーシアの喪失における他者関係の傷が人類の中においていかに深まっていくかを物語るが、その傷の深刻化はまずカインとアベルという兄弟の間柄に広がり、それが人類での初めての殺人を引き起こす。この物語でも兄弟が対面して率直に話す場面がないことは象徴的である。

こう考えると、いわゆる墮罪によって失われたものは、人間の内にある何らかの能力・属性なのではなく（テキストはそういう内面性の言語をいっさい語らない）、恐れなく他者と対面して言葉をきき、そして語るそのあり方と言える。それは、ロゴス的能力の喪失の問題というより、根本的には言葉を率直に口にする間柄が成立しない状況であり、その意味での他者関係の不全と言える。

以上の論述から言えることは、「創世記」3章の物語から人間の悪の由来を説明するのであれば、人間の内なる自由意志の歪みや、ヌース（知性）の曇りとか欺かれといった個人に内在的な能力の毀損からではなく、他者関係におけ

るパッレーシアの喪失という視点からのほうが、より適切だということである。アウグスティヌスを最大の教師とした西方キリスト教の伝統の中では、心理学的なく内面性への開拓がなされる反面で、ペルソナ概念を他者関係から照らす考察が十分に展開できず、ペルソナは「自立的な主体」という近代以降の個人主義における「個人」へと転位されていった。それに対して、この論文が意図したように、ペルソナ概念を「創世記」の物語の場面で考えるならば、私たちは、「ペルソナ・人格」が本来含意していた、顔を相手にさらしながら他者の顔が語る言葉に聴き入るといった他者関係を、人間論的考察の正面に取り戻すことができるかと思われる。

註

- 1) この論文は1995年11月の哲学会での同じ題名での発表原稿を元にして作成したものである。発表時の質疑応答を通し、また発表原稿を読んだ人達から寄せられた意見を通して、多少論じ方を変更したり、現在の立場から若干の変更を加えた以外は、ほぼそのまま発表時の原稿を論文の体裁に書き改めたものである。
- 2) 西洋の人間理解のうえでいかに「ペルソナ」概念が生成してきたかの研究として、坂口ふみ『「個」の誕生』（岩波書店、1996年）は必読文献だろう。
- 3) 「像として」の原語「ベ・ツェレム」を直訳すれば「像において」となる。この論文では「像として」という意味で考察していく。
- 4) 関根正雄訳（岩波文庫）による。以後も、断らない限り、テキストの引用は学会発表時と同じく関根氏の訳による。
- 5) Holladayの辞書（W.L.Holladay; *A Concise Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, Leiden, 1988）の「ツェレム」の項（p.306）によると、この箇所訳語として image (i.e. man in image of God) とある。すなわち、ギリシア語 eikōn に相当するラテン語 imago がそのまま英訳されている。
- 6) この点については、Richard Coggins; *Introducing the Old Testament* (Oxford, 1990, p.114) から学んだ。コギンズは、「エゼル」がこのように神について述べられる用法が「もっとも普通の用法である」と記している。
- 7) この発表では「楽園」という言葉を使ったが、その後テキスト上、より正確には「園」と言うべきだと考えるようになった。拙稿「聖書解釈における正当性の問題——伝統か「時のしるし」か——」（中世哲学会編『中世思想研究 第40号』133～42頁）参照。なお、この点については、長谷川三千子『バベルの謎——ヤハウイストの冒険——』（中央公論社、1996年）第5章から教えられた。
- 8) この「同一視」については複数の学兄から疑念が寄せられたが、教父たちは「神の像」の少なくとも核心については、言及した諸能力・属性と同一視していると思われる。彼らにとつてたしかに身体もまた「神の像」の一部ではあるが、それは主要な部分として見られていないように思われる。プラトニズムの影響であろう。
- 9) 教父たちから例をあげると、ストア哲学のアパテイア（情念からの自由、不受動）の理想に影響されたアレクサンドリア学派の教父たち（クレメンス、オリゲネスら）

は、神を「情念から自由な」存在と考えた。

さらに言えば、神のイメージとして全知全能という完全性や支配の権限の偉大さが支配的である文化では、エックハルトのような、人間への愛に飢え渴くという神のイメージは後退するので、その愛に応える人間の〈自由な愛の応答能力〉に像たる所以を求める考え方も退いていく。こうした合理性を超える愛を本質とする神の観念は、もちろん「理性の時代」には忘却されて、神はもっとも理性的な存在とされる。こうして近代では、一般的には、自然に対しても、（自他のいずれの）人間に対しても父権的・合理的な支配をよくする能力こそ、最善の人間の所以と考えられてしまった。

- 10) この意味での像と似姿との違いは、merely human と fully human の違いに相当するだろう。なお、なぜこれほどの相互交流を信じられるのかと教父たちに問うならば、彼らは「それは、神のほうに先に、土くれから成る人間性のすべてを自らに引き受けたからだ」と答えるだろう。

なお、〈像が完成され、似姿になっていく〉という人間の成長は、何よりもペルソナ同士の相互交流においてなされるのであって、予め定められた普遍的モデルへの接近によるのではない。〈個別・具体のペルソナ〉にとって、神の似姿というテロスに向かっての道行が具体的にどのように歩まれるかはユニークな出来事であって、その道行に一般的なモデルはない。だから、それぞれのペルソナのユニークな開花は、〈人間性〉という自然本性の一般性と明瞭な対照をなすことになる。