

# 悪の問題を再考する

——現代哲学と反神義論——

伊原木 大祐

〈論文要旨〉 神義論をめぐる現代的論争は、J・L・マッキーによって提示された「悪の論理的問題」をいかに克服するかという課題から始まった。しかし、そこから出された対案の多くは、「悪の情動的問題」に対する有効な解決法とはなっていない。本論文は、とくに感情面を重視した応答の一つとして、ジョン・K・ロスによる「抗議の神義論（反神義論）」に注目する。ロスの（反）神義論は、ヴィーゼルやルーベンスタインと共にアウシュヴィッツ以降の時代状況を強く意識している点で、数あるキリスト教神義論の中でも独自のスタンスを保っている。また、その議論は、悪における「正当化しえないもの」の要素に注目している点で、エマニュエル・レヴィナスらの現代哲学的位相とも深い部分で接している。この点を確認した後、ドストエフスキが『カラマーゾフの兄弟』で描いたイワン・カラマーゾフの「反逆」を分析することで、ロスの議論を宗教哲学的な観点から補完する。

〈キーワード〉 悪の問題、神義論、感情、現代ユダヤ思想、『カラマーゾフの兄弟』

## はじめに

倫理学者J・L・マッキーが一九五五年に発表した論文「悪と全能」<sup>(1)</sup>は、数ある英米系宗教哲学文献の中でも古典的な地位を占めており、悪の問題を考える上で画期的なインパクトを与えた小論である。ここでマッキーが示そうとしたのは、伝統的な神義論（弁神論）の「論理的」不可能性であった。彼の論証は、神義論を支える三つの基

本命題を指示することから始まっている。

(A) 「神は全能である」(以下、これを「全能性テーゼ」と呼んでおく)

(B) 「神は完全に善である」(以下、これを「全善性テーゼ」と呼んでおく)

(C) 「悪は存在する」

これら三つの命題のうち、どれか二つが正しければ、残りの一つは偽にちがいない、というのがマツキーの主張である。本当に神が全能であるならば、その能力にはいかなる限界もないはずである(a)。そして、神が完全なる善であるとすれば、善の対極にある悪を力のかぎり常に除去していることになる(b)。(a)と(b)の命題を受け入れるならば、神はすべての悪を取り除くことができ、かつ実際に取り除いているという結論に導かれる。その場合、「悪は存在しない」ことになるが、これは誤った結論である。命題(C)の正しさは誰の目にも明らかであろう。貧困、飢餓、強盗、殺人、戦争の存在は人類の歴史を貫く厳然たる事実であり、またそれによって世界中の人々が被ってきた苦しみと悲しみ、絶望と悲惨の大きさはほとんど途方もない域にまで達している。かくして、有神論者たちは、神の「全能性テーゼ」か「全善性テーゼ」のいずれかを引つ込めないかぎり、論理的な矛盾を犯していることになる。けれども、この両方のテーゼに固執している有神論者は少なくない。彼らは自らの犯している矛盾に無自覚なのではないか。以上がマツキーによる批判の骨子である。

言うまでもなく、こうした主張自体は、マツキー自身が親しんできたヒュームの考<sup>(2)</sup>えを敷衍したものにすぎず、さほど独創的であるとは言えない。しかしながら、「悪と全能」の大胆な論述は、同時代の神学者や宗教哲学者たちを巻き込んで活発な議論を引き起こすことになり、以降、当該の問題に取り組む際に無視できないレファレンス

## 悪の問題を再考する

の一つを形成してきた。以下では、まさしくこのマツキー論文を踏まえて打ち出された神義論の二類型を概観した後、筆者（伊原木）が関心を寄せている「抗議の神義論」の現代的意義を掘り起こし、その解釈を試みる過程で「宗教と倫理」というテーマに接近してみたい。なお、この作業にあたっては、今日の代表的な神義論の類型と討論を収めた論集『悪との遭遇（新版）<sup>(3)</sup>』の読解を中心に論を進めてゆくつもりである。

## 一 伝統的神義論の再生

一神教的有神論の屋台骨を揺るがしかねないマツキーの論証に対しては、当然のことながら、キリスト教神学者の側から強い反発があった。その主だった反論のパターンは、二つの神義論のリバイバルという形を取って現れる。ジョン・ヒックの表現を借りると、それは「アウグスティヌス型」と「エイレナイオス型」とに分けられる。前者は、アウグスティヌスに端を発して、アルヴィン・プラントインガによって確立されたものであり、現在ではステイヴン・T・デイヴィスによって継承されている。このタイプは、「自由意志による弁護論（Free Will Defense）」（略称FWD）という名でも知られている。<sup>(4)</sup> 後者のエイレナイオス型は、一定の留保付きながらもヒックが提唱した神義論であるが、初期の教父エイレナイオスの示唆に想を得たもので、悪の存在理由の説明としては一般にも広く利用されている。こちらの方は、詩人キーツの言葉を取って、「魂の形成に基づく神義論（Soul-Making Theodicy）」と呼ばれている。

第一の「自由意志による弁護論」のポイントは、神に対しても論理的整合性の基準を適用することで、三つの基本命題ABCが論理的には共立可能であることを示そうとした点にある。人間が生み出す悪、いわゆる道徳悪は、

神から自由意志を付与された人間自身の行為によるものである。人は善ばかりでなく悪をも行うことができる。このとき、神はそうした悪に対して、少なくとも「間接的」には責任があるだろう(75/165)。にもかかわらず、人間に自由意志を付与したのはどうしてなのか。それは、すべての行動が統制されているロボットたちの無垢な世界より、たとえ悪を犯す可能性があっても自由意志を備えた存在から成り立つ世界の方が、全体としては「より善い」ものだからである。

こうした論法に対しては、あらかじめマッキーが反論を企てている。それほどまで人の自由にこだわるのであれば、神は最初から人が「いつも自由に善を選ぶ」ように創造すればよかつたではないか。なぜなら、「ある人がいつでも自由に善を選ぶということに論理的な不可能性はない<sup>(5)</sup>」からである。つまり、「K氏はいつでも自由に善を選ぶ」という文章が論理的には可能である以上、神はK氏のような道徳的存在者のみを創造すべきであった。けれども、この反論には見落としがある。実のところ、「神は『K氏がいつでも自由に善を選ぶ』ように創造した」という文章まで正しいとは限らない。「行為者がある行為に関して自由であるということ、その行為に関して常にある振る舞いをするように神に影響されるということの間には論理的緊張がある」(77/170)。たとえば全能者であっても、気に入った世界を何でも創造できるわけではない<sup>(6)</sup>。総体として「善」が「悪」に勝るような世界を創造するには、善悪双方への自由をもつ存在が必要だったのかもしれない。このような想定は可能である。とすれば、神が多少の罪悪の発生を承知の上で、人間に自由意志を与えたとしても不思議ではない。そういった制約下では、創造主として最善の選択を行ったことになる。全能かつ全善の神には、悪の存在を許容するだけの十分な道徳的理由がありうる(これは単に論理的可能性の問題であって、それ以上のものではない)。よって、悪の存在と神の全能全

## 悪の問題を再考する

善性テーゼとは矛盾しない。

以上がプランティンガー・デイヴィスの線でなされる弁護論の概略であるが、これには主として三つの問題点が指摘される。最初のものは、マッキーが剔出していた「全能性のパラドクス」と呼ばれる問題である。神といえども論理的な制約に反することができないのだとすれば、この事態は神の全能性テーゼに一定のダメージを与える。神自身が論理を創造しておきながら、その論理に縛られてしまうとすれば、もはや神が全能であるとは言えない。また、仮にも全能なる者が、自由意志をもった人間を創造しておきながら、今やその意志をコントロールできないというのは奇妙な話である。「いや、本当はコントロールできるのだが、偉大なる神は人間の自由のためにあえて介入を控えているのだ」とすれば、今度は神の全善性を疑わしめるのに適切な証拠となる。完全な善である神が、目の悪を止めることができるのに、それをあえてしないというのも同じく奇妙である。いずれにせよ、この議論を支持するには、全能性テーゼか全善性テーゼのいずれかをより微弱なものに修正する以外ないのである。実際、デイヴィッド・グリフィンによる「プロセス神義論」はそうした方向に歩みを進めて、ついに全能性テーゼの方を破棄するに至っている<sup>(7)</sup>。続く二番目の問題点は、災害や病苦といった自然悪の扱いである。FWDはもともと道徳悪の由来の解明を主眼としていたため、自然悪の説明については一貫性を欠く。ここでアウグスティヌスに依拠するプランティンガーは、自然悪を「サタン」の自由行為によって引き起こされた結果だとしていた。さすがにデイヴィスともなると、この論点に限っては、後述のエイレナイオス型を転用する方向に舵を切っているようだ(FOURTON 221-222)。また、こうした問題以上に深刻な三つ目の難点として、悪の潜在的正当化に通じる要素の残存という点を挙げるができる。ただし、これは第二のエイレナイオス型にも当てはまる批判なので、このタイプを紹介し

た後、次節でまとめて論じることにしよう。

さて、その第二類型「魂の形成に基づく神義論」を支持しているのは、宗教哲学者のジョン・ヒックである。だが、これは必ずしも全面的な支持ではない。宗教多元主義者としてグローバルな思考を展開してきたヒックは、エイレナイオス型を採用するにあたり、もしも「数あるキリスト教神義論の中で」(65/147) 答えを選ぶならば、という慎重な留保を付けるようになっていいる。しかしながら、もっとも巧みにこのバージョンを敷衍しているのがヒックであることに間違いはないので、以下ではその理解に従っておく。<sup>(8)</sup>

ヒックによる「魂形成」論は、現実のホモ・サピエンスの進化過程をも考慮に入れることで、人間の創造を二段階に分けて考えることから出発している。第一の段階で創造されたのは、霊的に未熟で不完全な被造物、すなわち、神にかたどられた「像 (image)」にすぎない人間である。原始における人間は、まだ利己的な動物の要素を強く残しており、その意味で、創造主との精神的関係を完全には実現していない。そうした段階から人間が徐々に成長を遂げ、真の意味で神の「似姿 (likeness)」へと発達してゆく過程こそ、まさに今われわれがその真つ只中にいる創造の第二ステージである。このような発想は、アダムとエバの墮罪神話とは順序が逆になっている点で、アウグスティヌス型との違いを見せる。だが、どうして神はわざわざ不完全な人間を創造したのだろうか。なぜ被造物に初めから完全な徳を付与しなかったのか。これに対するヒックの答えが、そのまま魂形成論の核心をなしている。「私が思うに、その答えは、《難題と誘惑の中で自ら正しい決断を積み上げつつ苦勞して得られた結果として行為者の内に形成された徳は、自ら努力することなく出来合いのものとして内に創造された徳よりも、本質的に価値がある》という原理に訴える」(43/107)。人は生の苦難を通してこそ、それに見合った徳を体得することができる。

悪の問題を再考する

神の目的は、前もって「享樂的パラダイス」を準備することにあるのではない。本当に善良な親（ $\parallel$ 神）であれば、永遠にわが子（ $\parallel$ 人）を快樂漬けにしておこうなどとは思わないはずだ。この世に悪が存在するからこそ、利己的動物から「神の子」への上昇も可能なのである。これが、悪の存在理由を魂形成に求める神義論の概略である。

ヒックの議論には様々な立場からの批判が寄せられたが、この説明には少なからぬメリットがある。とくに FWD と比べ、自然悪の説明に関してより説得的であるという点は見逃せない。人の犯す悪ばかりでなく、熱病の苦しみや台風による被害も人類の精神形成に大きく寄与するということであれば、全能全善の神がそれを許可したとしても、けっして不条理ではないだろう。さらに、ヒックはエイレナイオス型の特徴としてその終末論的側面を挙げているが、これについての解釈はいつそう興味深い (68/153, 71/158)。ヒックによると、第二ステージの人間たちはその人格を最高度に完成させた終末の統一状態に向かつており、神の目的もそこにある。しかし、この魂形的な進化は、世代を通じて蓄積されてゆく歴史的過程ではなく、個々人が死んだ後もその「次の」生において継続してゆく霊的な過程である。ここでは聖書本来の伝統から離れて、ある種の輪廻説のようなものが織り込まれている。最終的な完成に向けて何度も繰り返されてゆく修行の場としての人生という考えは、キリスト教の外部に対しても、場合によってはニューエイジ的な感性をもった人々にさえ、訴えるところがあるかもしれない。

## 二 反神義論の要請

前節で見てきた二つの神義論は、それぞれに利点と魅力をはらんだものであるが、その一方で、どちらの論にも

共通の危うさが認められる。この種の神議論は、神の全能全善性を確保しようとするあまり、現実の悪を過小評価する傾向にあるのではないか。

魂形成論の方から再考してみよう。享樂的なパラダイスで甘やかされた子供たちは高度な人格を形成できない。各自が豊かな人間性を発展させ、神の類似者へと進化するには、人類を取り巻く自然悪や道德悪も必要である。だから、神はこの世の悪を許容したのだ、というのがその筋書きであった。実を言うと、こうした議論には、マドゥンとヘアが指摘したような誤謬推論<sup>(9)</sup>が含まれている。いわゆる「全か無か (all or nothing)」の前提である。魂形成論は、創造の可能性に関して、「(現在ののようなレベルで悪が蔓延する) 現実世界」か「(悪がまったく存在しない) 天国」かの二者択一を強いているように見える。しかし、これは明らかにおかしい。その中間の選択肢も複数ありえたはずである。つまり、人格形成に程よい悪を含んだ世界があってもよかつただろう。ところが、実状はこれに反する。人類は、魂の形成という目的をはるかに逸脱した法外な悪を目の当たりにしてきた。事実、先の二〇世紀は、数多の「正当化しえないもの」が噴出してきた世紀であった。その間に各地で起こった大規模な殺戮が、いったいどのような意味で人間精神の進化に役立ったと言えるのか。犠牲者たちは本当にそこまで苦しむ必要があつたのだろうか。そもそも、こうした個々の悲惨をマクロな「効用」や「進化」の観点から見ることで自体、すでに非道徳的な発想であるとは言えないだろうか<sup>(10)</sup>。

他方の FWD に対しては、こうした疑念がますます強く突き付けられる。たしかに、この路線の有力論者であるデイヴィスは、「存在する苦しみの莫大な量」(82/178) に気づいており、ヒトラーやスターリンにまで自由意志を与えることのリスクをよく理解している。だが、次のようなデイヴィスの見解を是認するためには、よほどの信仰



## 悪の問題を再考する

心が必要とされるにちがいない。

神の国では、贖いが完成するとき、それ以前のあらゆる苦しみが、「将来わたしたちに現されるはずの栄光」〔ローマの信徒への手紙〕八章一八節〕に比べるとかすんで、ささいなものとなる。聖書の描くところによると、すべての人々が被ってきた苦痛にもかかわらず、そして一部の人が被ってきた恐ろしい苦痛にもかかわらず、われわれがその時に神の顔を見ることで、これまでのあらゆる苦しみはもはや問題ではなくなってしまう。現在のわれわれは、神の国における無限の善がどんなものなのか、その善があらゆる過去の苦しみをどうやって克服するのかを十分に理解できないだろうし、またそれらを概念化することさえできないのかもしれない。しかし、ここでは、超越的な神がもたらす無限の善を論じているのだから、この点を理解できないというのは、まさに予期してしかるべきことである。

(85/184-185) — 強調は引用者

この一節で表明されているのは、人間の想像力には及びもつかない仕方では悪の問題を解決するであろう超越者への信仰である。ただ、そのような想定にしても、この信仰の外部にいる人々にとっては、むしろ憤激を引き起こすものでしかない。切れ味鋭いプランテインガの FWD は、マッキーが提起する「悪の論理的問題 (logical problem)」を巧みに回避した。ところが、そこには「悪の情動的問題 (emotive problem)」がなおも未解決のまま打ち捨てられているのである。

このような感情の問題を全面的に引き受けた上で、新たな神義論を模索しているのが、プロテスタント神学者のジョン・K・ロスである。ロスが一九八一年より提唱している「抗議〔プロテスト〕の神義論」は、明示的に「アウシュヴィッツ以後」という時代画定を意識しながら、エリ・ヴィーゼルやリチャード・ルーベンスティンといっ

たユダヤ系論者からの深甚な影響下に悪の問題を再考している点で、他のタイプのキリスト教神義論から際立っている。ロスの議論には、情動面を重視するあまり論述の流れが不明瞭になっている箇所も散見されるが、その中心となる主張はいたってシンプルなものである。

何よりもまず、「抗議の神義論」がそれ以前の神義論の否定によって成り立っていることに留意すべきだろう。否定神学ならぬ否定神義論とでも呼べそうな議論だが、ロス自身は自らの神義論を「反神義論」と称するようになって<sup>(11)</sup>いる。この場合、いかなる意味で通常の神義論に「反」しているのかが問われてくる。とりわけロスが標的にするのは、悪の責任の所在を偏頗なものにしてしまう神義論的前提である。分かりやすく言うと、すべての道徳悪の責任を元来脆弱な人間に「罪」として押し付ける一方で、全能の神を無罪放免にしてしまうような不公平性が告発されるのである。ここで興味深いのは、ロスの反神義論が神の全能性テーゼに<sup>(12)</sup>いまだ固執しながらも、むしろ全善性テーゼの方を緩和している点であろう。要するに、グリフィンのプロセス神義論とは正反対の方法を取るわけである。ロスによれば、「神は善であるが、完全には善でない」(317)ため、神も人と同じく「より善」になる余地がある。このような神は全能であればあるほど、つまり世界に介入しうるだけの強い力を保持すればするほど、それに応じた道徳的責任を課せられることになる。そうした前提のもとで悪の現状を勘案するならば、出てくる結論は一つしかない。すなわち、神はその主権ゆえに有罪である。

ロスはまだ、神を弁護する神学者たちが「人間の自由」を持ち出して説得しようとすることに對しても反発を示している。この類の説得は、FWDや魂形成論にまで見られるものだが、基本的には「神による自由の贈与がその善性と慈愛を証している」との観念に支えられている。それに対抗する論拠としてロスが提示するのは、「自由は

## 悪の問題を再考する

あまりに多すぎると同時に、あまりに少なすぎる」(66) という事実である。一方で、自由はあまりにも少なすぎる。数多くの人間を殺してきた自然の破壊力だけでなく、ホロコーストのような人為的殺戮に対しても、人間の行動は著しく制限されており、それらを防ぐだけの十分な自由を伴っていない。だが同時に、自由はあまりに多すぎる。人は自由であるがゆえに自らの手で人生を浪費してしまうことがある。身体を自由に酷使したために招いてしまう病気もある。すでにヒトラーやスターリンの自由意志という例を挙げておいたが、大量の人間を殺す(あるいは殺させる)自由もまた、不必要に大きなものである。結局、このように多すぎて少なすぎる自由は、それを通して達せられる善を考慮に入れたとしても、まったく割に合わない。二一世紀の人間たちは、そうした「自由」の贈り物に感謝するほどお人好しではないだろう。

以上のような批判的見解に伏在しているのは、ある絶望の感情であり、この絶望は反神義論に固有のモチーフとして、二つの神学的楽観を打ち砕くものである。その楽観とは、「歴史は地上における神の国に向かって発展している」という希望であり、また、「将来の善はあまりに大きいので、そこから振り返ってみると、人間の経験全体が受け入れられるものになるだろう」という希望である。これらはいずれも終末論的な歴史観を前提としている。そのような楽観主義は、先に概観したごとく、FWDや魂形成論に顕著な特徴であった。対する反神義論は、歴史における犠牲者の「なぜ」という問いかけを真摯にすくい取ることで、この手のユートピア的幻想を厳しく拒絶する。

神が犠牲者たちの記憶を一掃して、真実を不正に覆い隠す場合にしか、破壊的で調停しえない抗議の「なぜ?」を静めることは永遠にできない。「なぜ?」の問いが発せられるかぎり、人間の経験全体は受け入れが

たいものでありつづけるし、恐るべき悪のもつ「肯定的な意義」が仮に見いだせるとしても、それは乏しいものにとどまるだろう。  
(12-13/43-44)

このように言うロスが全力を挙げて抵抗しているのは、各種神義論に見られる悪の潜在的正当化への傾向である。世界の歴史には、どのような合理的理論を盾に取ってもけつして正当化することのできない悪が遍在している。反神義論の抱える絶望は、こうした歴史を通じて堆積してゆく「正当化しえないもの」への極度の感受性に裏付けられている。そして、その絶望は絶望でありながらも、そのままニヒルな自己放棄へと落下してゆくのではなく、転じて神への道徳的抗議を可能にし、この抗議を介してある種の宗教的信仰へと結実するよう仕向けられているのである。

### 三 抗議する宗教倫理

ロスによる神義論の否定は、現代哲学においてスタンダードなものとなった神義論（弁神論）批判の趨勢と根本的な点で歩みを共にしている。ライプニッツによる思弁的な神義論の確立以降、大陸哲学の世界では、これに対する異議申し立てという形でいくつかの意見が述べられてきた。その決定的な抗議の記念碑が、ヴォルテールによる『リスボンの災厄についての詩』（二七五六年）と『カンディード、あるいはオプティミスム』（一七五九年）であり、またカントの論考「神義論における一切の哲学的試みの失敗について」（二七九一年）である。<sup>(13)</sup> この一八世紀以来の流れは、人類が未曾有の悪を体験した二〇世紀後半の時期において頂点を迎える。中でも、「アウシュヴィッツ」の出来事を重く見た二人のユダヤ系哲学者、テオドール・アドルノとエマニュエル・レヴィナスによるコメントは

## 悪の問題を再考する

ど、神義論の最終的瓦解に大きく与ったものはないだろう。アドルノは、ヴォルテールの名を出しながらも、自然の破局である「リスボンの大地震」より残酷な「社会的自然の破局」に現実の地獄を洞察した。<sup>(14)</sup> また、カントのヨブ記読解を是認するレヴィナスは、「他人の苦しみがもつ正当化しえない性格」を注視しつつ、「神義論の終焉」を宣告するに至った。<sup>(15)</sup> 実際、次のようなレヴィナスの応答は、反神義論者ロスが言ったとしてもおかしくない言葉である。

(……) アウシュヴィッツ以後、神はもはや弁明できません。なおも信仰があるとすれば、それは神義論なき信仰となるでしょう。

〔つまり、希望なき信仰ということですか。〕

いいえ、神義論なき信仰です。神を正当化することができないような信仰です。<sup>(16)</sup>

けれども、ロスの反神義論は、こうした哲学者たちによる神義論批判よりもいっそう屈折した内実を抱えている。それは、抗議の神義論が絶望の底にあつて神への希求を止めないからであり、あるいはまた、神への反抗のモチーフがかえって神信仰を強めてゆくといった逆説的な緊張をはらんでいるからである。ロスの言い方を借りると、人は「神に反することによって神を支持する」(16/51)ことができる。それゆえ、この反神義論はただの絶望に終わるものではない。それは独特の希望に開かれている。そして、この希望へとつながるのが、エリ・ヴィーゼルによって脚色された義人ヨブの新奇な一面である。

ヨブ記のラストを飾る大団円はよく知られたとおりである。それまで沈黙していた神が突如、嵐の中から現れて、ヨブを問い詰める。これに対して、ヨブは自らの傲慢さを自覚し、被造物としての謙遜を取り戻す。こうして

全能の神に服従を示すことで、ヨブは以前よりもっと豊かな生を享受することができた。しかし、この解決にはどこか腑に落ちないところがある。ヴィーゼルにとって、神の前で悔い改めを強いられるヨブの姿は屈辱的なものである。ヨブは易々と引き下がるべきではなかったし、抗議を継続して、神にこう言うべきだった。「いいでしょう、私はあなたのことを赦します。私のこと、私の悲しみ、私の苦悶の分に限っては、あなたを赦します。でも、死んだ私の子供たち、あの子たちはあなたを赦すでしょうか<sup>17</sup>」。倍に増えた財産も、新しく生まれた子供たちも、最初の子供たちの死を償うことはできない。ヴィーゼルの描くヨブは、自らの被った悪を赦すことができても、苦しんで死んでいった子供たちの分まで赦してしまおうことができないのである。そこには、全能者の祝福によってさえも正当化されない「悪」の衝撃が尾を引いている。

ところが、実際のヨブは神の前に抗議を取り下げた。この従順さはいったい何を意味するのか。ヴィーゼルは現代史の暗い一面に思いを馳せる。革命後のロシアにおいて次々と裁判にかけられ粛清されていった革命の立役者たちのことを想起するのである。敵やスパイの嫌疑をかけられた革命家たちは自らの罪をおとなく「自白」した。公開裁判の席でも、身の潔白を訴えるどころか、淡々と「自己批判」を行なった。どうしてそんなことが起こりえたのか。ヴィーゼルはこう推測する。彼らは一貫して自己を非難することで、実は裁判そのもののグロテスクさを知りつつアピールしていたのではないか。同じくヨブの従順さにも、内に秘められた人間的抗議の影を感じ取ることができる。全能の神と論争したところで、負けることは最初から分かりきっている。こうした場合は、屈辱を装うことが最大の非難となりえよう。ヨブはその見かけにもかかわらず、いや、その見かけゆえに、「天を問い質しつつづけているのである<sup>18</sup>」。

## 悪の問題を再考する

このように描かれた人間的抵抗の継続は、反神義論の絶望に対しても新たな「希望」をもたらす。なぜなら、そのあり方は、「神の不正を人の正義に変える」<sup>(19)</sup> ことがいかに大切であるかをほのめかしているからである。神によって放置されたままの悪を克服してゆくことは、今や人間の側に委ねられた課題である。現実の悪に対して十分な介入を果たさない神の不正を告発する一方で、人間たち自身が正義を求めて、他人に対する道徳的な行為へと向かうとき、そこには転倒した形で、善なる神への待望が萌している。どこまでも有限者の側に立って「神」に抗議し、翻って自らが破壊的な悪を防ごうとする道徳的姿勢は、それでも善を命令しつづけている「神」への信仰とけっして矛盾しない。「神に反することによって神を支持する」というヴィーゼルロス流の表現は、まさにこの事態を言い表している。『悪との遭遇』初版におけるロスの言葉を使うと、こうした「神に賛同すると同時に、神に反対する (for God and against God)」ことは、いわば「宗教的に反宗教的である (be religiously anti-religious)」<sup>(20)</sup> ことに等しい。その態度は、神の全善性を盲目的に崇拜して悪の根深さを軽んじる態度より、はるかに強烈な信仰形式を具現しているのかもしれない。

ところで、この「抗議の神義論」にはもう一つ重大な仕掛けが隠されている。ロスがプロテスタントの神学者であるが、ホロコースト以後に登場した現代ユダヤ思想からの厳しい問いかけを受けて、これまでのキリスト教的観念にいくつかの軌道修正をもたらしている。そのすべてをここに列挙するつもりはないが、もつとも興味深い部分だけを書き留めておきたい。それは、「神は愛である」(『ヨハネの手紙 第一』四章八節)との主張に不服を申し立てることでキリスト教を活性化させるという独自の戦略に関してである。

ロスの信念によると、抗議の神義論が表出する否定的な情動(怒り・敵意・悲しみ・絶望)には深い現実性があ

り、それらの感情は多くの場合に正当化されるという。こうした情動に表現を与えないような宗教的見解は、そのことにかえって人間の精神を貶めてしまう。「キリスト教による神の愛の強調は、この点で抑圧的な効果 (repressive effect) を及ぼしてきた」(18/55)。ただいたずらに神的な愛や赦しを強調するだけでは、正当化されざる悪に面して人が抱く率直な情動を取り逃がすことになる。詩篇やヨブ記を初めとして、ユダヤ教聖書には、こうした感情に寄り添った真実の叫びと嘆きが刻み込まれている。キリスト教はこのユダヤ的資源に還ることで、新約聖書を別様に読み直すことができるだろう。こうした意図から、ロスにはキリスト教の物語を二つに分けている。イエスが十字架にかけられるまでの前半部と、これに続いて「復活と来るべき勝利を強調する」(19/57) 後半部である。当然ながら、ロスが注目するのは前半の動機である。イエスの死の出来事には、いかなる大義や説明を事後的に付加したところで容認することのできない、ある恐るべき悪が現出していたのではなからうか。だとすると、十字架上の「エロイ、エロイ、レマ、サバクタニ」の叫びは、抗議の神義論の場をキリスト教的に再設定するための中心点になるはずである。

ロスの反神義論は以上のごとく、現代世界において尖鋭化された悪の問いをその実際の強度において受け止めるだけでなく、そこから得られた感覚を過去の解釈に遡って適用することで、神信仰の新たな次元を切り開いている。「神に反して (against God)」という存在様態は、あくまで間人間的な倫理的地盤に基づいて絶対者の道義的正当性を否定せんとする点で「反宗教的」なものである。だが、完全な無神論者からすると、「神への抗議」という発想自体がまるで意味をなさないことに注意しておこう。この反宗教性は、そこで一定の有神論的信仰が保持されているかぎり、いまだ宗教的なのである。ロス流の抗議は、純粹に人の立場から放たれた普遍的な訴えである



## 悪の問題を再考する

が、それでも神への希求がなければ成立しえない。この反宗教的な宗教性に、宗教そのものの権威が瓦解している現代に即した信仰のあり方の一つを見ることは可能であろう。

筆者としては、ロスの反神義論が犠牲者たちの感情面に鋭く迫っている点を尊重したいが、そこに若干の危惧がないわけでもない。とくにロスの記述は、ナチスによるユダヤ人迫害の事例に特化しすぎるきらいがあり、そのせいか、法外な悪の遍在性に関して、かえって説得力を欠いてしまう結果となっている。これは、ホロコーストの出来事を思索の根幹に据えながらも、「ヒロシマ」、「ソ連の強制収容所」、「カンボジア」への言及を怠らないレヴィナスの姿勢とは対照的である。<sup>(21)</sup> また、犠牲者の範例として「ユダヤ人」という形象を無暗に濫用することは、それと気づかぬうちに負の民族中心主義のようなものを招き寄せてしまう可能性がある。負の民族中心主義とは、自民族の優越性や支配権を素朴に主張するポジティブな民族至上主義と異なり、一民族が被った苦難や悲劇をあえて聖化することで裏返しに「われわれ」を特権化してしまう思考のことである。たとえば人がある民族の名において殺害されたとしても、この個人の死を民族全体の偉大で悲劇的な聖史へと勝手に組み込んでしまうわけにはいかない。こうした意味付けには、時として悪しき全体化の要素が認められる。さらには、被った悪に焦点を当てる民族史的パースペクティブそのものが暴力的なものへと反転する場合もある。たとえば、「われわれはその苦難の歴史ゆえに現在の道徳的義務を免除されているのだ」という考え方には、別の悪への萌芽が見いだせるはずである。<sup>(22)</sup> ロスの反神義論を一つの宗教倫理的な価値観として再提示するには、少なくともこうした課題をクリアしておく必要があるだろう。

#### 四 イワンの挑戦

ヴィーゼルやロスによる抗議のモチーフは、われわれにある文学作品を思い起こさせる。それは、ドストエフスキー『カラマーゾフの兄弟』における「反逆」の章である。この部分は、名高い「大審問官」の挿話の直前に置かれており、今では神義論論争において無視することのできない文献の一つに数え上げられている。ここで神に反逆しているのは、西谷啓治によって「哲人のやうな」と評された誇り高きニヒリスト、イワン・カラマーゾフである。イワンは神の存在を承認しながらも、その神が創造した世界の正当性を断じて認めない。イワンはまた、人知の及ばぬところにある神の英知と目的を認め、これまでの悪の一切が贖われるような永遠の調和を信じる。にもかかわらず、そのような調和に入場することを拒否する。なぜなら、現実の悪がもたらす圧倒的な威力を考慮するとき、そのような調和に喜んで入ることは、人間としての正直な感情に反するからである。この主張を支えている主要なモチーフは三つある。

(1) 範例としての子供。イワンは、苦しむ犠牲者の例として「子供」の形象を持ち出し、その苦しみの中に、どうにも正当化しがたい悪の存在を看取する。これには、子供の無垢を理由に応報思想を退ける狙いもある。罰を受けてしかるべき「罪」を、まだ幼い子供の体験からひねり出すことは、たしかに困難であろう。しかも、そうした無垢な存在の苦しみに、人間の道徳感情を強く刺激する悪はない。<sup>(23)</sup> 子供の問題を提起することで、イワンは法外な悪の遍在性を示すことに成功している。中でも痛ましい例は、両親から壮絶な虐待を受ける五歳の少女の話であるが、この事例は時代・場所・民族・宗教の違いを越えて、いつでも・どこにでも起こりうる法外な悪の例と

## 悪の問題を再考する

して確固たる普遍性をもっている。その意味でも、イワンの語りは、悪の現実性をもつばらホロコーストから引き出していたロスロスの議論に対する適切な補完物となりうるだろう。

(2) 赦しえない感情の維持。続いてイワンは、子供の苦しみを代価に得られるどんな調和や真理も無益なものであると考える。子供を苦しめた加害者に対する復讐（「地獄」）でさえ、その苦しみを贖うことにはならない。すでに罪なき子供が苦しめられてしまった後では、何の役にも立たないからである。この「復讐」に代えて「赦し」を持ち出すことは、ますます無意味な手口である。どんなに崇高な赦しであっても、一度発生してしまった子供の苦しみを埋め合わせることはできない。そのような赦しによって回復される調和をイワンは徹底して拒絶する。さらに、ここで取り上げられているのは、犬の群れに少年を噛み殺させた暴虐な将軍のエピソードである。そのケースには、現代フランス宗教哲学においても論じられてきた赦しのアポリアが現出している。<sup>(24)</sup> いったん殺されて存在を奪われてしまった被害者が、どうやって加害者を赦しうると言うのか。もちろん、残された家族が加害者を赦すということとはありうる。しかし、遺族の意志を、当の殺された被害者本人の意志と混同することはできない。当事者以外に加害者を「赦す」権利は誰にもない。残された者たちは、自分たちの計り知れない苦しみの分を赦すことができて、被害者本人の苦しみの分まで勝手に赦す権利などもっていない（ヴィーゼルのヨブ記読解を想起せよ）。それゆえ、もしも子供がいったん殺害されてしまったなら、原理上、赦しはもはや二度と生起しないのである。この事態に対し、イワンが取りうる姿勢はただ一つであった。それは、復讐にも赦しにも訴えることなく、ただ「恨みをはらすことのない苦しみ」と「いやされぬ怒り」を抱きつづけることである。

(3) 全体論的視点の却下。最後に、イワンは弟のアリョーシャに対して、次のようなモラル・ジレンマを投げ

かけている。

かりにお前がいま、人類を究極的に幸福にし、ついに人類に平和と安らぎをもたらす目的で、人間の運命という建物を建てているとする。だが、そのためにはどうしても、たったひとりだけ非常に小さな人間、例えばあの小さな握り拳で自分の胸を叩いた女の子を苦しめなければならず、その恨みをはらすことのない涙の上に建物を建てなければならないとしたら、お前はそういう条件でその建物の建築技師になることを承知するだろうか。<sup>(25)</sup>

もしも少女の過酷な受難と引き換えに、その他すべての人間たちの栄光と幸福が永遠に約束されるとすれば、われわれはそんな取り引きに応じるだろうか。少なくとも直観的レベルにおいては、道徳的感性をもつ多くの人が、これに対して（アリョーシヤのように）「否」と答えるだろう。このイワンの問いかけは、倫理的に言えば、総量功利主義に対する批判として援用されてきたものである。全体論的な視点に立って、たった一人の少女の苦しみと、それ以外の全人間が未来永劫にわたって味わう快樂の総和とを比較した場合、後者の方が数量の上で圧倒的に勝ることは言うまでもない。われわれが単純に快の総和最大化を目指すならば、間違いなく後者の方を優先するはずである。しかし、そのような見方自体がすでに根本的な反道徳性を帯びている。先に確認したとおり、デイヴィスやヒックの神義論にもこれと類似の発想が残っていた。神がもし本当に素朴な功利主義者であったとしたら、それは悪夢としか言いようがないが、実際に総量功利主義の観点を取っているのは、神ではなく、旧来の神義論者たちなのである。

以上の三点に要約されたイワンの「反逆」には、確かに、ロスの立場から見ると不十分な側面もある。とりわ

## 悪の問題を再考する

け、それが知的批判のみに終始して、他者への慈愛の実践に振り向けられない点<sup>(26)</sup>は、さほどキリスト教的発想に依拠せずとも、容易に批判されうるものである。この意味で「反逆」は、さらなる道徳的实践を鼓吹する「抗議の神義論」の水準には達していない。にもかかわらず、イワンの言葉が人々の心を捉えて離さないのは、悪の問題に直面した人間の素直な感情がそこに描き出されているからであろう。西谷啓治は、ドストエフスキーによって描かれたイワンを初めとする「一群のニヒリスト」の中に、「世のニヒリストたちがもたない」ような「一種の気高さ、誇りの高さ、真摯さ」を見た<sup>(27)</sup>。これは、カミュでさえもが洞察することのなかったイワン・カラマーゾフの貴重な一面である<sup>(28)</sup>。西谷によると、そのようなニヒリズムには、作者ドストエフスキーの「不屈な正直さ」だけでなく、同時に「信仰への不撓な切望」も示されているという。悪の現実を前にした怒りや絶望や苦悩を、すぐにも超越的な愛と赦しのエコノミーへと回収するのではなく、むしろそれらがあるがままに受け取ろうとすることは、自己自身に誠実であるための一つの作法であり、そこにこそイワンという人物の真摯さが認められる。無論、宗教的信仰も倫理的思考もその段階で力尽きてしまうわけにはいかないだろうが、この人間的な「暗い記憶の場」の試練を経ることなくして、それらが健全な強固さをもつことはできないように思われる。

## 注

- (1) J. L. Mackie, "Evil and Omnipotence," in *Philosophy of Religion. An Anthology*, Fifth Edition, ed. by Louis P. Pojman and Michael Rea (Belmont, Wadsworth, 2007), pp. 173-181.
- (2) David Hume, *The Philosophical Works, Volume 2: Dialogues Concerning Natural Religion*, ed. by T. H. Green and T. H. Grose (Darmstadt, Scientia Verlag Aalen, 1964), pp. 442-443.

- (3) *Encountering Evil. Live options in Theodicy*, A New Edition, ed. by Stephen T. Davis (Louisville, Westminster John Knox Press, 2001). 本多峰子訳『神は悪の問題に答えられるか——神義論をめぐる五つの答え』教文館、二〇〇二年。本書を参照する際は、括弧内に（原書／訳書）の順で頁数を記した。たとえば（2/22-23）は「原書二頁・邦訳二二―二三頁」に参照を向けている。
- (4) アウグスティヌス本来の「自由意志による神義論 (Free Will Theodicy)」との違いについては、プランティンガの説明に詳しい。簡単に言うと、「弁護論」の方は、マッキー論文の三命題ABCが論理的に無矛盾であることを示すためのものでしかなく、「神義論」のように神が悪を許容する理由が実際に何であるのかを明示するものではないし、またその事実性について争うものでもない。Alvin Plantinga, *God, Freedom, and Evil* (Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1977), pp. 26-29. 星川啓慈訳『神と自由と悪と——宗教の合理的受容可能性』勁草書房、一九九五年、三七―四一頁。
- (5) Mackie, "Evil and Omnipotence," in *Philosophy of Religion. An Anthology*, p. 178.
- (6) この点に関する精緻な論証を展開したものとして、プランティンガを参照。そこ言われる「ライプニッツの誤謬」への批判は、マッキーに対する強力な反論となっている。Plantinga, *God, Freedom, and Evil*, pp. 32-44. 前掲邦訳、四七―六五頁。
- (7) 詳細は、「無からの創造、混沌からの創造、悪の問題」(108-125/229-258)のほか、グリフィン(の)の著『神・力・悪』(David Ray Griffin, *God, Power, and Evil: A Process Theodicy*, Lanham, Md., University Press of America, 1991)を参照のしよう。その神の考え方には、ポストモダンの「弱い」神概念や、ハンス・ヨナスによる「アウシュヴィッツ以降の神」との接点が見られるだろう。プロセス神義論に関する紹介と批評を記した文献としては、以下のものが簡潔にして明瞭である。ジョン・ヒック(間瀬啓允・稲垣久和訳)『宗教の哲学』勁草書房、一九九四年、一〇一―一七頁。
- (8) ここで扱われる神義論は、エイレナイオスの『異端反駁』第四卷(三七―三八)の記述をヒントにしている。筆者自身は以下の訳書を参考にさせていただいた。Irenée de Lyon, *Contre les hérésies. Dénonciation et réfutation de la gnose au nom menteur*, traduit par Adelin Rousseau (Paris, Cerf, 2001), p. 549-555.
- (9) Edward H. Madden and Peter H. Hare, "A Critique of Hick's Theodicy," in *Philosophy of Religion. An Anthology*, pp. 169-173.
- (10) このような疑念を呈しているのが、ワイトゲンシュタイン派の有力な宗教哲学者D・Z・フィリップスである。フィリップスは、悪をより善い目的のための「道具」として利用するような発想を「道具主義」と呼んで非難する。彼自身は神義論を完全に却下して、「神義論なき有神論」を提唱している(145-161/300-330)。

## 悪の問題を再考する

- (11) 反神義論という言葉自体は、『悪との遭遇』初版でヒックがロスの考えをこう称したことに由来する。この概念のユダヤ思想的な含蓄を掘り下げたものとしては、下記の文献が卓抜している。Zachary Braiterman, (*God*) *After Auschwitz: Tradition and Change in Post-Holocaust Jewish Thought* (Princeton, N.J., Princeton University Press, 1998).
- (12) ただし、このやり方を極端まで推し進めると、古典的神義論の一類型である「二元論」の不毛な反復に陥ってしまう。二元論による世界の合理化は、マックス・ウェーバーが『世界宗教の経済倫理』序説「および「中間考察」の中で論じていた主題である（『ウェーバー 宗教・社会論集』河出書房新社、一九八八年、一一五―一九二頁）。また、これと似た路線にあつて、悪の問題に個性的な解答を与えたのが、かのC・G・ユングである。ユングの悪論については、宮下聡子「ユングにおける「悪の問題」」（『宗教研究』三四八号、二〇〇六年、六七―八九頁）が示唆に富んでいる。
- (13) Voltaire, « Poème sur le désastre de Lisbonne » in *Mélanges* (Paris, Gallimard, 1961), p. 304-309. ヴォルテール（植田祐次訳）『カンティード 他五篇』岩波書店、二〇〇五年、二六一―四五九頁。カント（福谷茂訳）『弁神論の哲学的試みの失敗』『カント全集一三 批判期論集』岩波書店、二〇〇二年、一七三―一九五頁。
- (14) Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik* (Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1975), S. 354 ff. 木田元ほか訳『否定弁証法』作品社、一九九六年、四三八頁以下。
- (15) Emmanuel Levinas, « La souffrance inutile » in *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre* (Paris, Grasset, 1991), p. 114-118. 合田正人・谷口博史訳『われわれのあいだ』法政大学出版社、一九九三年、二二八―二四四頁。
- (16) « L'asymétrie du visage. Interview d'Emmanuel Levinas par France Guwy pour la télévision néerlandaise [1986] », in *Cités*, n. 25 (Paris, PUF, 2006), p. 120. 引用文中の亀甲括弧内は、インタビューがレヴィナスに向けた質問である。
- (17) Elie Wiesel, « Job ou le silence révolutionnaire » in *Célébration biblique. Portraits et légendes* (Paris, Seuil, 1975), p. 196.
- (18) *Ibid.*, p. 198.
- (19) *Ibid.*, p. 198.
- (20) *Encountering Evil. Live options in Theodicy*, ed. by Stephen T. Davis (Atlanta, John Knox Press, 1981), p. 35.
- (21) Emmanuel Levinas, *op. cit.*, p. 114. 邦訳『われわれのあいだ』一三六頁。
- (22) アモス・オズによる痛烈なベギン批判を参照されたい。千本健一郎訳『贅沢な戦争——イスラエルのレバノン侵攻』昌文社、一九九三年、六八―六九頁。
- (23) ニーチェに影響を受けたマルセル・コンシュは、以下の見事な論考で「子供の苦しみ」を「絶対悪」として提示している。

- Marcel Conche, « La souffrance des enfants comme mal absolu » in *Orientalism Philosophique* (Paris, PUF, 1990), p. 41-59.
- (24) 筆者は当の問題系に関して、佐藤啓介による一連の論考から大きな影響を被っている。佐藤啓介「不可能な赦しの可能性——現代宗教哲学の観点から」(『宗教と倫理』第四号、二〇〇四年)、「暗い記憶の行き場——復讐から宗教と倫理を考える」(『宗教と倫理』第五号、二〇〇五年)を参照。
- (25) 池田健太郎訳「カラマゾフの兄弟I」(『世界の文学一七 ドストエフスキイ』中央公論社、一九六六年)、三二八頁。Cf. *Philosophy of Religion. An Anthology*, p. 164.
- (26) Stewart R. Sutherland, *Atheism and the Rejection of God: Contemporary Philosophy and the Brothers Karamazov* (Oxford, Blackwell, 1977), pp. 67-68.
- (27) 『西谷啓治著作集 第八卷』創文社、一九八六年、二四〇—二四二頁。
- (28) 『カミュ全集 6 反抗的人間』新潮社、一九七三年、五二—五八頁を参照。