

# 神義論（弁神論）

上村 岳生

（上田賢治「善と悪」『宗教学辞典』1973年版に続けて）

善と悪については、諸宗教によって様々に解釈と意味づけがなされてきた。例えばゾロアスター教やマニ教のように、善と悪をそれぞれ独立した原理とみなす二元論的世界観がある。古代のギリシアやインドの多神教においては、善と悪の属性が特定の神に固定されることはなく、神は両義的な存在である。いずれにおいても、世界に悪が存在すること自体は自明のこととみなされる。しかし一神教の伝統においては、善と悪の問題が独自の形で先鋭化する。唯一の神が全能であり善であるのなら、なぜ悪の存在を許すのか。この一神教特有の悪の問題は、キリスト教の伝統において、神の正義を弁護する神義論（弁神論）として定式化された。

本稿は、まずこのキリスト教的な意味での神義論を説明する。また信仰から離れた観察者の立場で神義論という言葉が使われるとき、意味合いが異なってくる。M. ウェーバーは神義論を比較宗教研究の用語として導入し、宗教一般に課せられた意味問題を指す言葉として捉えなおした。ウェーバーの影響により展開した神義論の宗教社会学的意味を次に解説する。最後に、現代の神義論が置かれている状況を考察する。

【キリスト教における神義論】 なぜ世界に悪が存在するのか。なぜ正しい者が苦しみ、悪しき者が栄えるのか。倫理的な人格神を信仰する一神教の文脈では、このような悪の問題がそのまま神の正義への疑問となる。その典型的な例は旧約聖書の『ヨブ記』にみられる。己の苦難を不当なものと考えていたヨブは最終的に、人間の認識には限界があり、神の業について理解することはできないと悟るのである。

J. ヒックは悪の問題に対するキリスト教神学の歴史的な対応を二つにまとめている。悪を善の欠如とし、悪の实在性を認めないアウグスティヌス型の神義論と、神の世界は偶然と自由を含み、それは完成の途上にあると考えるエイレナイオス型の神義論である。ヒックはエイレナイオスに共感を示しているが、歴史的には、アウグスティヌスの見解が正統な教義とみなされてきた。

善と悪の問題は古代から論じられてきたが、それが神義論と呼ばれるようになるのは近世になってからである。神義論という言葉は、ギリシア語の「神」（θεός）と「正義」（δικη）を組み合わせた、ライブニッツによる造語である。ライブニッツはアウグスティヌスの伝統をふまえ、神はあらゆる存在の組み合わせの中から、最も完全な世界を選択して創造したと主張する。部分として悪が存在しても、世界全体としてみればそれは最善の世界なののだとして悪は容認される。

ライブニッツは古くからの悪の問題に名称を与えただけではない。神義論という言葉には神の弁護というニュアンスがあり、そこには啓蒙主義時代の思想的状況が反映している。『ヨブ記』

の神は人間の苦しみに責任を負わず、人間の言動に拘束されることもなかった。ヨブは神の義について判断することは許されず、ただひれ伏すしかなかった。一方でライプニッツの議論においては、神がいわば人間の法廷に引き出されている。神の正義は人間の理性によって判断されるものとなったのである。この認識はライプニッツの論敵にも共有されている。ライプニッツを楽観主義者として批判したヴォルテールは、リスボン大地震の惨禍を神の正義を疑う根拠とみなしたのである。

この状況の新しさを見抜いていたカントは、限界がある人間理性に基づいて超越的な神を説明することの矛盾を指摘した。カントは悪を理性的行為主体としての人間の問題として定式化し、神から切り離して議論するべきだとした。カントの問題提起は、「信仰と知」という神学上の古典的な難問とも絡み合い、今でも決着がついていない。

【宗教社会学における神義論】 M. ウェーバーの比較宗教研究の影響により、神義論はより一般的な文脈で使われる概念ともなった。ウェーバーは神義論という言葉を用いて、キリスト教の文脈に限定せず、世界の不完全性についての宗教的な解釈と意味づけ、という意味で用いた。現実には苦難が不公平に配分されている状況を意味づけることが、宗教に課された神義論の問題とされる。恵まれた人々の現状を正当化すれば「幸福の神義論」となり、不幸な人々にその苦難の意味を説明すれば「苦難の神義論」となる。この説明の要求こそ、諸宗教の重要な特性を形づくったものだという。

ウェーバーは宗教における合理的な神義論の三つの類型を示した。予定説（キリスト教、イスラム教）、二元論（ゾロアスター教、グノーシス主義）、業・輪廻の思想（仏教、ヒンドゥー教）である。この三つの類型は、あくまでウェーバーが合理的な宗教倫理として「首尾一貫」しているとみなしたものであり、当然ながら、悪についての宗教的説明は他にも数多く存在する。またこの類型が純粋な形で現実に現れることは例外的であるともしている。

ウェーバーは神義論を意味の問題として論じたが、P. バーガーは神義論が果たす社会秩序の正当化の機能に注目した。バーガーによれば、あらゆる「規範的秩序（ノモス）」は必ず特定の神義論を基盤にし、維持されているという。その意味では、社会の「規範的秩序」は全て一種の神義論である。このバーガー的な意味での神義論は全的に統合された社会という想定に基づいているが、N. ルーマンの主張によれば、そのような前提はもはや維持できない。高度に機能的分化が進んだ近現代社会においては、宗教はかつて果たしていた機能の一部を「学問」や「道徳」といった諸システムに引き渡してしまっている。宗教の形而上学的な悪の由来の説明と宇宙論に基づく道徳的欲求が、疑いえないものとして社会的に受容されると期待することはできなくなっている。人間生活にとっての究極的な意味体系という役割を宗教に求めるのは、今では明らかに過大な欲求なのである。

【現代思想における展開】 近代以降、人間が世界を対象的に見る態度が支配的となり、自然科学的・人間中心主義的な世界観が普及する。そのことによって、神義論が論じられる地平も変化を蒙らざるを得なくなる。かつて神の存在が自明視されていた時代においては、神義論は神の「正義」を弁証するものだった。今日では、信仰に基づく神義論は、世界に悪が蔓延しているにもかかわらず神が「存在」することを証明する試みとなってきている。例えば、A. プランティンガ

は、悪の存在が全能の神による世界創造と矛盾しないことを、分析哲学という方法によって示そうとしている。プロセス神学は、神の全能性を放棄することによって悪から神を免責しようとする。人間も悪も同一の宇宙の生成の過程から生み出されたものであり、神にはその過程に介入して悪を防ぐ力はないという。

またヴォルテール以来、神義論は「悪の正当化」であるという理由で批判を受けてきた。マルクスの「宗教は阿片である」という言葉も、一つの神義論批判として解釈することができる。その究極的な形ともいえるのが、E. レヴィナスによる「神義論の終焉」の宣告である。ホロコーストという未曾有の惨事の後では、いかなる神義論も不可能になったという。アウシュヴィッツというあまりにも巨大な悪を正当化することはできないからである。

レヴィナスが批判したのは、悪の正当化としての神義論である。しかし、悪の正当化は神義論の一面ではあっても、全てではない。アウシュヴィッツを「神学的なできごと」として受け取った H. ヨーナスは、現実における悪の克服と救済の可能性を見出すため、神義論的思想を展開している。ヨーナスが到達した信仰は、神が人間を救うのではなく、私たちが「苦しむ神」を助けなくてはならないというものであった。ヨーナスにおいてはもはや神ではなく、人間の側の行為と責任が問題となっている。それは神義論よりも人義論と呼ぶほうがふさわしいのかもしれない。

#### [参考文献]

- Berger, Peter. *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion* (New York, Doubleday, 1967). 藪田稔訳『聖なる天蓋—神聖世界の社会学』, 新曜社, 1979年
- Hick, John. *Evil and the God of Love* (New York, Harper & Row, 1966).
- Jonas, Hans. *Gedanken über Gott. Drei Versuche* (Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1994). 品川哲彦訳『アウシュヴィッツ以後の神』, 法政大学出版局, 2009年
- Lévinas, Emmanuel. *Entre nous: essais sur le penser-à-l'autre* (Paris, B. Grasset, 1991). 合田正人・谷口博史訳『われわれのあいだで—《他者に向けて思考すること》をめぐる試論』, 法政大学出版局, 1993年
- Luhmann, Niklas. *Soziologische Aufklärung* (Wiesbaden, Westdeutscher Verlag, 1987). 土方昭・土方透訳『宗教論—現代社会における宗教の可能性』, 法政大学出版局, 1994年
- Plantinga, Alvin. *God, Freedom, and Evil* (New York, Harper & Row, 1974). 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, 1995年