

プロセス神学の神義論

本 多 峰 子

序

この世になぜ悪があるのか、なぜ人間は苦しむのか、という問題は、全ての宗教に共通する大きな問題である。悪の存在は、多神教や善悪二元論の宗教では、当然のことである。世界は善と悪との神々の戦いの場であり、悪や苦しみは悪の神からくるものと理解される。また、仏教など、この世をもともと苦難の場として見る宗教もある。しかし、善なる創造主を唯一の神と信じるキリスト教においては、この世に悪が存在することが、大きな信仰上の問題となる。全能で、しかも善なる神が創造した世界に悪が存在するということは、明らかな論理矛盾に思われるからである。その問題は、キリスト教をはるかにさかのぼって古くはギリシアのエピクロスによっても指摘されているというが、近代になってキリスト教の信じる神の存在や善性を疑わせるほどの深刻な問題として改めて取り上げられるようになった。その問題意識の根本を明確に表したのものとして、デヴィッド・ヒュームの以下の問いがしばしば引用される。

神は悪を阻止しようとする意志を持っているが、出来ないのだろうか？ それならば、神は能力に欠けることになる。それとも、神は、悪を阻止することが出来るが、そうしようとしなのだろうか？ それならば、神は、悪意があることになる。悪を阻止する能力もあり、その意志もあるのだろうか？ でも、それならばなぜ悪が存在するのだ？¹⁾

ヒュームはこの問題に答えてはいない。彼は悪

の存在からはっきりと神の善性や神の存在自体を否定するには至っていないが、悪の存在から演繹して神の存在や善性、あるいは全能を疑うに至る道を近代思考に開いたのである。

「神が全能かつ善であるならば、なぜ悪が存在するのか」、という問いに答える選択肢は、大体以下のようなものである。

- 1) 神は全能でありしかも善であるが、それと悪の存在は矛盾しない。
- 2) 神は全能であるが、完全に善であるわけではない。(あるいは、神はこの世に無関心である。)
- 3) 神は善であるが、全能ではない。
- 4) 神は善ではないし、全能でもない。
- 5) 神は実は存在しない。

神は全能であり善であるが、それと悪の存在は矛盾しないと考えてきたのは、伝統的な立場であり、アウグスティヌスの自由意志論と、エイレナイオス型の神義論とが最も重要な2類型を代表する。アウグスティヌスの考えは、ローマ・カトリックの教義に組み込まれ、西洋キリスト教会の中心的教義として伝えられてきた。この、アウグスティヌスの神義論の流れに立つものとしては、今日代表的なものとして、アルヴィン・プランティンガの自由意志弁護論がある。一方、2世紀にリヨンの司教となった教父エイレナイオスによるいわゆるエイレナイオス型の神義論は、今日、ジョン・ヒックによって再発見され提唱されている。アウグスティヌスは、神は人間に自由意志を与え、自由に神に従うことが出来るようにしたが、人間は従わず、

悪を行ったと考える。そして、すべての悪は悪しき意志から起こると考えるのである。また、エイレナイオスは、人間は善悪を両方とも知って成長するのがよい。それゆえ、悪が存在するのであると考えた。上記のうち、4は、通常神義論では考えられない。2と5も、神の義を弁護するという意味の神義論では通常論でない。

神は善であるが悪を防ぐ力がない、つまり、神は全能ではない、と見る立場は正統派のキリスト教には受け入れられていないが、今世紀になって、A・N・ホワイトヘッドに端を発するプロセス思想から展開された神義論は、はっきりとこの立場を取った。本論ではプロセス神義論を提唱している代表的なプロセス神学者として、デイヴィッド・グリフィンをとりあげる。彼がもっともはっきりと体系だって、プロセス神義論をまとめているからである。

本論では、まず、グリフィンに影響を与えたと思われるホワイトヘッド、同じく代表的なプロセス神学者、チャールズ・ハーツホーン、ジョン・B・カブJr.の考えから、本論に関係のある部分として、特に神の概念を概観し、その後、グリフィンの神義論の主張をまとめ、それへの反省的批評を試みたい。

1章 グリフィンへの影響

1 A・N・ホワイトヘッド

プロセス神学はリアリティーを、固定した不変なものとしてではなく生成してゆくプロセスと見る。ホワイトヘッドは悪を、

悪の本性は、事物の性格が相互に妨害し合うということである。こうして、生命の深さは、選択の過程を必要とする。しかしこの選択は、妨害する様相を最小限にしようとする別の時間的秩序に向かう第一歩としての除去である。選択は悪の尺度であると同時に、悪を回避する過程である。²⁾

と表わすが、ここでは、神はプロセスの限界内で説得する力として働き、絶対的な拘束力はない。

神の役割は[...] 概念的諧和の圧倒的合理性を忍耐強く働かせることである。神は世界を創造しない。神は世界を救済するのである。あるいは、もっと的確に言えば、神は真、善、美のヴィジョンにより世界を嚮導する優しい忍耐をもった世界の詩人である。³⁾

キリスト教のガリラヤの起源[...] が強調するのは、統治するシーザーでも、仮借ない道徳家でも、不動の動者でもない。それは世界のうちで、ゆるやかに、そして静謐のうちに愛によって働く優しい要素に依拠する。[...] 愛は統治せず、不動でもない。また、愛は道徳に関してはいささか忘れっぽい。それは未来を見ない。というのは、それは直接的現在のうちにそれ自身の酬を見出すのだから。⁴⁾

神は他に影響を及ぼすと同時に自らも他に影響される、とホワイトヘッドは考える。彼の有名な言葉を用いれば、神は私たちを理解し、共に苦しんでくれる友、「偉大な仲間——理解ある一蓮托生の受難者」⁵⁾なのである。

そしてまた、人間に対する拘束力に欠けると同様に、神は、世界の各々の構成要素に対しても絶対的な拘束力は持たない。神は最善の結果を生む道を取るように示唆を与え、説得するが、それに従うかどうかは被造物の自由なのである。それゆえ、神は、道徳悪についても、自然悪についても、究極的な責任はないのである。神の説得に従いきれないこと、従わないことが、罪なのである。

ただし、ホワイトヘッドの場合、神を二極性で捕らえており、⁶⁾ 神自身の中にはこの世に現実化することによってこの世の生成のプロセスにかかわり、影響を受ける部分、世界の諸事実を自己のうちに取り込み、結合し、諸事実を変

質させる部分とともに、理念的な、絶対的な部分があって、その部分は変わらないように理解されている。もっとも、それが不変であるからといって、創造的なプロセスに関わらないというのではなく、むしろ、創造的なプロセスに方向付けをなすという形で、プロセスに参加している部分ではあるが。それゆえ、この世を善に向けた方向付けは普遍的に神によってなされていると考えられる。

神はその視力によって価値のあらゆる可能性を規定するという意味で完全である。このような完全な一視力が、すべての細目を等位化し調整する。かくして、価値の個別的諸様相の関係についての神の知識は、神の理念的の世界においてすでに概念的に実現されているものの現実世界への実在化によって付加されることも乱されることもない。概念的等位化のこの理念的の世界は神自体の一記述に過ぎない。このようにして、神の本性は理念的形相の領域の完全な概念的実在化である。天の王国は神である。しかし、これらの形相はひたすら赤裸々な孤立化をなして神によって現実化されたのではなく、神の概念的経験の価値の中の諸要素として現実化される。また、理念的形相は神の視力の中に神の完全な経験に貢献するものとして存している。このことはすべての被造物における価値の要素としての理念的形態の可能性の神による概念的実在化の力によっている。かくして、神は唯一の体系的な完全な事実であり、この事実はすべての創造的働きを条件付ける先行的基盤である。⁷⁾

ホワイトヘッドは、どの出来事にも神が働いており、神の理念的な性質や理想はすべての出来事を通じて現実的事実における一基盤を与えられるのだが、この基盤に神は世界を悪の自己破壊から救出する一要因として理念的帰結を供給するのだと考える。神が世界を保持する力は理念としての神自身の力である。神は現実的基

盤に自己自身を付加し、すべての創造的働きはその基盤から生起すると、彼は言う。世界は神による世界自身への受肉により生きているのである。⁸⁾

こうして神が現実世界に理念的な可能性を示し、その実現を志向させるように方向づけた結果生じた出来事や新たな現実は、それを神自身が知り、抱握し、自らのものとすることで、普遍的な神の一部となる。これをホワイトヘッドはこう表現している。

神は世界における機能であり、この機能の力でわれわれの意図は、われわれ自身の意識の中においてわれわれ自身の利害に関して偏することのない諸目的へと向けられる。神は人生における要素であり、この要素の力により判断は存在の諸事実を超えて存在の諸価値に到達する。⁹⁾

神は世界における結合的要素である。我々の中において個人的である意識は、神においては普遍的である。[...] 現実世界においては、神は世界において現実的なものと世界にとって可能的なものを立ち向かわせる。このようにして、神はすべての非限定性を解消する。¹⁰⁾

2 チャールズ・ハーツホーン

ホワイトヘッドの弟子であり、プロセス思想界ではホワイトヘッドよりはっきりとキリスト教の神を論じているのが、チャールズ・ハーツホーンである。彼は、『全能とその他の神学的誤り』(*Omnipotence and Other Theological Mistakes*)¹¹⁾において、一般的な神概念の6つの誤りを指摘している。中でも重要なのは、神の全能についての指摘である。彼は、神が最高の善、最高の価値を成せるといった概念に反対して、そもそも最高の価値、最高の善などというものはないと次のように指摘している。

最も具体的な形の価値には上限などない。ど

んな場合でもそれ以上の価値が増し加えられる。神は現実界のすべての美もそれに先行するすべての美も享受できる。しかし、創造性は尽きることがなく、現実のいかなる創造も、更なる創造を余計なものとすることはない。絶対的な美などというものは、幻想に過ぎず、絶対的な美の探究などというものが、多くのものたちを惑わしてきたのである。¹²⁾

美には、上限はないので、神は限りなく増し続ける美を、その増加に従って、ますます多く享受することが出来る。そのようにして、神自身も限りなく善くなり続けることができるというのが、ハーツホーンの考えである。

またハーツホーンは、被造界を絶対的に支配するような神の全能を否定し、すべてのものには真の自由があると考えている。そして、自由な決断力を持つのは、われわれ人間だけではなく、ただ、人間は決断を行う際に他の動物などよりも意識的に行うだけではないかと示唆している。それだけではなく、おそらく、「われわれが少なくともいくらかの自由を持つのは本質的なことだが、それは、分子以下のレベルにまで及んで実在界全体に及ぶ一般的な原理の特別な、強烈にされ、拡張された形なだけではないか」¹³⁾と言っている。因果律からなる自然の秩序さえ、絶対的なものではなく、統計的なものとハーツホーンは考える。本質的に、偶然や無作為的要素があるからである。そして、そう考えるのは、実際彼だけではなく、現代の指導的物理学者の多くがそう考えていると彼は指摘している。¹⁴⁾

この点は、神義論上特に重要である。なぜなら、実在界のあらゆるものが、神にさえ支配しきれない本質的自由を持つとすれば、人間にとっての自然悪とされる地震、台風、その他の自然災害も、人間の罪と同様、形而上学的原理によって、神にさえ防ぎきれないのが道理だからである。しかし、その原理によって、神の神性の価値が損なわれるとはハーツホーンは考えない。むしろ、絶対的支配をなす専制的な神の概

念の方が、真の神の完全性を誤解していると、彼は主張するのである。

古典的な伝統に深く根付いた者たちは新しい神学に反対して、それが「神の主権」を認めていないと言うかもしれない。そうした人たちには、われわれはこう答えられよう。「われわれはイエスの天の父なる神（あるいは、詩篇作者やイザヤの聖なる慈悲深い方）を信じるのか、それとも天の王、つまり、宇宙的圧制者を信じるのか？」これらは両立しない理想であって、正直に考える者なら、どちらかを選ばざるを得ず、両方を信じるふりはできないだろう。ホワイトヘッドが言うように、「彼らは神に、皇帝の属性を与えている」[...] われわれの中には、「神の主権」と聞くと、まるでそれが崇敬すべき惜しめない愛ではなく単なる力であると告白するか、認めるかしているように聞こえる。

子どものころから私は神の愛を礼拝することを学んできた。神の力とは無比の愛の訴えに他ならない。ここでもホワイトヘッドが的確に述べているが、「神の力は、神が喚起する礼拝なのだ」。[...] われわれは神の美や尊厳を感じ、それにふさわしい応答をせざるを得ない。¹⁵⁾

このように、強制的な絶対的支配力を神に認めない彼は、「神の力を制限しようとするつもりか？」という攻撃を予想し、自分の考えは、神の力が何か真の理想に及ばないというような意味で、神の力を制限するようなものではまったくないと、強調している。

私が言ったのはただ、通常考えられているような全能は、間違っていて、実際、ばかげた理想であり、本当は神を制限するものだということである。語るに値する世界、生きた、つまり、意味のある決断を行う主体のいる世界を神から奪うものだからだ。本当にひどく

神の力を制限するのは、伝統のほうである。最小の被造物の中にまで創造性を育む神の力を制限しているからだ。¹⁶⁾

このようにハーツホーンは言うのであるが、ここで注目に値するのは、彼が、被造物の自由な判断の背後にやはり神の業を見ており、最終的には神の「管理」を見ていることである。彼は決して唯物論や理神論的に自然界が神の意志と無関係な自律存在であるとは考えていない。

悪や苦難や不幸や邪悪さの根源は、すべての善や喜びや幸福や自由の根源と同じ、決断をなす行為にある。もし、よい管理 (management) のしかたと幸運があわさってXとYとの決断が調和すれば、彼らのなしたABはよい幸せなものとなるだろうし、もし、そうでなければそうならないだろう。すべての善を幸運のせいにするのも、すべてよい管理のゆえと考えるのも、等しく誤りである。人生は両者の混合にはかならず、それ以外ではありえない。神によるよい管理は自由と、それゆえ運の範囲を限定する宇宙の秩序の説明になる。ただし、それは、制限するが、自由や運をまったくなくするわけではない。[...] 良きにつけ、悪しきにつけ、すべてのものが生み出されるのは、決断をなす多くのものたちがいるからである。そして、無数の決断があわさって、危険を冒してもよいと思われる程度のチャンスがあるだけ首尾一貫した、基本的によい世界を形作っているのは、神が存在するからである。自由がなければ危険はなく、チャンスもないのである。¹⁷⁾

もうひとつ、ハーツホーンが指摘している神義論に関わる重要な点は、ホワイトヘッドが考える神が被造物の感情を自らのものとして感じる愛の神であるという点である。ハーツホーンは、神が人間に深く同情して贖い主として御子を遣わしたという説をホワイトヘッド以前にす

でオリゲネスが示していたことを指摘している。しかしまた同時に、オリゲネスがその考えを系統だった教義にしたわけでもなく、また、神がわれわれ人間の悲しみや喜びを分かち持っていたと考えていたわけでもないと言っている。¹⁸⁾

それに対し、ホワイトヘッドは、リアリティーの基本的な関係を「抱握」(prehension)と考へ、そのもっとも具体的な形が「物的抱握」(physical prehension)であり、「感情の感じ」(feeling of feeling)と定義されるものであると考えている。この「感情の感じ」とは、一つの主体が、他の一つまたはそれ以上の主体の感情を感じるやりかたを意味し、共感のことである、とハーツホーンは言う。ハーツホーンは、ホワイトヘッド自身、この、共感という語を用いており、神は「物的抱握」つまり「世界を構成するすべての主体の感情を感じること」によってこの現実世界を知るのだと考えていると指摘して、「この哲学では、神の性質を構成するのは単なる慈悲ではなく、正しい意味での愛である。他者に対する残酷さ、いや、自分自身に対する残酷さも、神の代償的苦難を増すことになる」¹⁹⁾と論じている。この、神による共苦という考えは、グリフィンにも通じるプロセス神学の神義論の重要なポイントである。

3 ジョン・B・カブ Jr.

プロセス神学者としてもう一人、看過出来ない重要な学者は、J・B・カブ Jr.である。彼も、絶対的強制力という意味での神の全能を否定して、神はすべてをコントロールできるのに被造物に自由を与えるためにその力を行使しないのだという考えに、三つの理由を挙げて反論する。²⁰⁾

その第一は、悪の問題である。「もし神が、ホロコーストをとめることができたのに、ナチスの自由を尊重するためにそうしなかったとしたら、神の判断は、非常に問題がある」。第二に、神の力の性質である。「神の力は、強制力ではな

く、力を与え、解放し、説得する力である。神の力の行使は、被造物の力を増すのであり、被造物から力を奪うものではない。第三に、「存在」ということの性質そのものに関わる点である。カブは、プロセス神学においては「存在することがすなわち力を持つこと」であると述べ、「神は力を欠く被造物は造れなかった。力のない被造物という概念は意味をなさないからである」と言っている。

2章 デイヴィッド・レイ・グリフィン

序

これらのことを踏まえて、グリフィンの考えをまとめてみたい。

彼の神義論には、いくつかの柱がある。それらは、

- 1) 神の、強制力という意味での全能の否定。
- 2) 混沌からの創造(無からの創造の否定)。
- 3) 神がこの世を動かす方法は説得による。
- 4) 善を享受する力と苦を味わう力の形而上学的相関性。
- 5) 神の完全性の概念(神の不変性の否定)。
- 6) 愛による支配の優位。
- 7) 神の共苦。
- 8) 悪は不調和と瑣末さである。
- 9) プロセス神学にたつきリスト論。
- 10) 来世への希望について。

である。

ここでまず、彼の議論の基本として、彼が、伝統的な神義論が「真の悪」と、「見た目だけの悪」(悪に見えるが真には悪でないもの)と「一見した(*prima facie*)悪」とを区別していないために、混乱が起こっていると指摘し、「真の悪」を定義していることを見ておきたい。彼が神義論で言う「真の悪」とは、「すべてを考慮に入れて、それがなかったほうがこの世がよりよいである

うといえるもの」である。²¹⁾ アウグスティヌスの神義論も、エイレナイオスの神義論も、一見悪に見えるものをすべて悪であるかのように語っているが、究極的にあらゆる悪から善が生み出されると考えることによって、実は悪を否定していることになる。しかし、グリフィンは、「真の悪」がこの世にあることを認め、プロセス神学に立った神義論を展開している。以下、彼の主張のポイントを整理しつつ見てゆきたい。

1 神の、強制力という意味での全能の否定

これは、第一に、とくに自由意志弁護論者たちへの反論として主張される。自由意志論に立てば、神は本質的にすべての力を持つが、この力を自発的に自己制限することで少なくともいくらかの被造物に(人間とおそらくその他いくらか、たとえば天使などの、理性的生物に)自由意志を与え、それによって、その被造物は神の意志に反する行為をすることが出来るのだ、と言われる。この自由意志論は、自由が行使される結果罪や悪が起こるが、それでも、自由な被造物がいて、自由に正しいことを選びそれによって自由に道徳的宗教的徳を発達させることの出来る世界は、罪が無いかわりに、真の自由によって可能となるような価値もない世界よりも良いと考える。しかし、この点について、グリフィンはこう述べている。

伝統的な自由意志論の神学の仮定によれば、神は個々のどの悪でも、防ぐように介入できたはずだということである。神は、「死ぬには若すぎる」どの若者に向けられた弾丸でもそらすことが出来たであろう。今まで起こったどのような大虐殺も防げたであろう。神は、実際、どのような罪深い人間の意図も、その意図したとおりの効果を生まないようにする事もできるはずなのに、そうしないのである。どのような病気でも、どのような自然災害でも、永続する危害や早すぎる死を生まないように出来るはずなのに。それゆえ、この立場

は、何百万人もの人々に神の善性やさらには神の存在までも疑わせてきた伝統的有神論の前提が含まれている。もし、こうした出来事をすべて防ぐことの出来るスーパーマンがいて、これらを防いで「道徳的成長の機会を妨げる」だろうという理由でそうすることを拒むなら、われわれはきっと、彼の道徳的善性を疑うだろう。もちろん、スーパーマンは有限で、すべての場所に一時にいることは出来ないから、全ての真の悪を防ぐことは出来ないだろう。しかし、伝統的有神論の神は、遍在する神なのだから、そのような弁明は出来ない。²²⁾

グリフィンが、現実起こったこと、とくに、神の民であるはずのユダヤ人に対するホロコーストを見れば、神は無力と考えざるを得ないと言う。神は全能である、という教義を取りつづけようとするればそれは、「ホロコーストを防ぐ力をもっていたのにそうしなかった神」を弁護しようとする事になると、彼は考えるのである。²³⁾

第二に、グリフィンは、神が全能で強制的に人間の悪を防げるのに、自己限定をして、人間に自由を与えたというようなことはあり得ないと考える。なぜならば、神の目的はすべての被造物にとって常に最良のことを目指すものであるから、神が常に、また、どこでも、出来る限りに最高の力を用いて最高の可能性を実現しようとしなないなどということは、似つかわしくないことだからである。²⁴⁾

神が強制力を持たないと彼が考える第三の理由は、神に肉体がないことである。強制的に動かしたり、動かされたりするものは体だけであり、魂は強制的には動かせないものである。それゆえ、体を持たない神は、強制的に何かを動かす力を持たないと、グリフィンは言う。²⁵⁾

個人としての(魂をもつものとしての)私が直接行使できる唯一の作用因は、説得である。

私が支配的、つまり、強制的な作用因を行使できるのは、ただ、間接的に、私の肉体を通して、私の肉体が私の説得に応じた反応をした場合のみである。[...]しかし、神は肉体を持たない。

[...]伝統的な神の力の教義は、矛盾を内包する。伝統的神学者たちは一方で神が肉体を持っていることを否定し、[...]一方で、肉体を持つ行為者にしか帰し得ないような力を神に帰している。²⁶⁾

われわれは物をいわば強制的に、対象物の意向を無視して動かすことが出来るが、それは、グリフィンに言わせれば、われわれが真の意味での現実存在(actual being)としての個体に働きかけて強制力を行使したのとは異なる。彼は、現実存在である個体(これは現実的実質 actual entityである)と、個体の単なる集合体(aggregate)とを区別する。石や棒など、経験主体でないものは集合体に過ぎず、意志を持って行動したり、力を行使するのは、個体である現実存在であり、個々の個体は各々自由を持ち、他の何によっても強制的に、完全に支配されることはあり得ないと考えるのである。²⁷⁾

グリフィンは、ホワイトヘッドの考えに従い、現実契機はそれぞれ二つの様態で存在すると考える。その考えによれば、一つの契機はまず、経験する主体として生まれる。その経験の与件は先行する現実的契機によって与えられる。それらの与件の受容は「感じ」あるいは、それら先行する契機の「積極的(positive)抱握」と呼ばれる。そして、それは、それらの感じを統合する「合生」(concrecence)によって統合された主体となる。先行する与件を受けて新たに出来たその主体は、今度はひとつの客体である現実契機として、他の経験の与件になる。²⁸⁾それゆえ、事物はすべて、自己決定力と他への作用力への2種の力を持つわけであるが、「この2種の力をすべての現実体が持つことは、ことにわれわれの世界だけに偶然あることではなく、リア

リティーについての形而上学的原理なのだ」²⁹⁾と、彼は言う。そしてその原理の必然として、神は他のいかなる現実契機をも強制できないのであると、彼は考えるのである。

神はいかなる現実的契機の合生も完全には決定することはできない。なぜなら(1)その契機は、必然的に、ある程度までは先行する現実契機に決定されるであろうし、それら先行する現実契機自体も、神によって完全に決定されることはできないからであり、また、(2)現在の契機は必然的に、他のいかなる影響をも超えて(つまり、神の影響をも超えて)、自己自身を創造する力を持つからである。³⁰⁾

プロセス神学の言う神の全能とは、強制力ですべてを無理やり動かす力ではない。神が全能なのは、完全な(perfect)力を持つということである³¹⁾。今まで「完全な実在は全能である」という命題と、「全能の存在は真の悪がまったくない世界を一方的に実現できる」という命題が否定されずにきたのは、矛盾をはらむ誤りであったとグリフィンが考え、その誤りの理由を指摘している。彼の指摘は、大きく3点にまとめられよう。³²⁾

第一は、「悪」の概念が明確にされず、「一見して悪に見えるもの」*prima facie evil*と「真の悪」*genuine evil*とが区別されないまま議論されてきたことである。強制力という意味での全能の神を信じる者たちは、真の悪を認めていない。彼らの言う悪はみな、一見して悪に見えるものに過ぎない。それゆえ、彼らは悪の存在と神の全能との矛盾を見ないのである。そして、すべての悪は正当な理由があると考えのだが、そうして真の悪を認めない者たちは、今、すべての悪が正当化されることを証明したわけではなく、一見悪に見えるものにもすべて正当な理由がある可能性が無くはないことを述べているだけである。

第二は、悪の問題を現代の経験の文脈で見ることをせず、現代は神の存在よりも真の悪の存在の方が圧倒的に顕著に見えることをふまえて

いないことである。ここでグリフィンが言うのは、つまり、悪の問題を理念的に考え、現実に存在する悪の圧倒的力が神の全能と善性を両方とも肯定するにはあまりにも大きすぎるということを正しく見据えていないということであろう。

第三には、神が礼拝に値するためには、完全な実在は全能であり、全能の存在は真の悪がまったくない世界を一方的に実現できる、という前提が必要であるという伝統的な見方がある。

このように、グリフィンは指摘し、そうした伝統的な神の全能の教義に反対して、いかなる世界も、現実に存在する世界は必ず自己決定力を持つ実体を含み、神によってですら一方的には支配しきれないと想定する。だからといって、グリフィンは、いかなる世界にでも必ず悪が起こると言っているわけではないが、そのような世界であれば、たとえそこに真の悪が存在しないとしても、それは、神が強制的な支配力を持ってすべての悪を防げたからではないと、考えるのである。³³⁾問題は、形而上学的真理として、神が一方的に善悪の存在を支配する力は、あり得ないということである。

グリフィンは、「神はそれ以上に偉大な存在が思い描けない存在である」³⁴⁾というアンセルムスの有名な本体(存在)論的定義を否定せず、「神は、完全な実在(reality)であり、それ以上偉大なものを矛盾なしに考えることは出来ない」と言っている。「そして、神が世界のすべての悪を一方的に防ぐことが出来なくてもそのことにはかわりはない。なぜなら、一つの存在が他の現実的実質(actual entity)の性質を完全に決定するのは、原理的に不可能だからである」³⁵⁾。

このように、グリフィンが、すべての現実的実質が自己決定力を持つと考えるのは、仮説であるが、これは、彼が経験から選んだ仮説である。彼は、2つの形而上学的仮説、すなわち「すべて現実の事物はある程度自己決定的である」という仮説と、「少なくとも現実にある何かの事物は自己決定力をまったく持たない」という

仮説とが有ると考え、その二者の間で、「一個の現実存在としての自己の経験から」、現実体というものは自己決定力を持つという選択肢をとるほうが理に適っていると論じている。³⁶⁾そして、そこから、神でさえもすべてのものを強制的に動かすような全能は持たないと言うのである。

しかし、旧約聖書では全能の神、万軍の主、王、などと言われているのではないかと、という反論ができるかもしれない。しかしここでグリフィンから少しはなれて、神の全能ということが、そもそもいつから言われたのかを、考えてみると興味深いことが分かる。ヘブライ語聖書の翻訳で、「全能者」「全能」と訳されている שַׁדַּי (シャダイ Shaddai) は、神に言及する名前として旧約聖書には48回用いられているが、そのうち、31回はヨブ記に出てきている。シャダイだけで用いられているのが、41回、神を表す「エル」がついて、エルシャダイの形で用いられているのが7回である。しかし、これがもともと全能者という意味であったのかどうか、疑問が呈されている。これが「全能者」と訳されたのはまず、ヘブライ語聖書が最初にギリシア語に翻訳されたいわゆる70人訳(紀元前三世紀)である。παντοκράτωρ (all powerful) というギリシア語のそれが、ラテン語のウルガタ訳に反映されて、omnipotens「全能の」となった。宗教改革までは、聖書はラテン語で読まれるのが常であったから、神を「全能の主」と呼ぶ言い方が定着したまま、反省されることもなかったであろう。しかし、ユダヤ教のラビたちによる分析によると、ヘブライ語のシャダイは、関係代名詞女性形と「ダイ」(enough) という意味の語からなって、「(自己)充足したもの」(“the one who is (self-) sufficient” (Babylonian Talmud, Hagigah 12a)) という意味であったという説もある。最近では、そうした示唆を否定して、異なる含意を見るものも出ている。「シャダイ」が、ヘブライ語の動詞 שָׁדַד シャダッド「破壊する」からきており、「破壊者」の意味を含むと

いう説もある。また、シャダイがアッカド語の, šadu「山」から来ておりエルシャダイは「山の神」と訳すべき意味であるという説もある。ヤハウェは、殊に、山で自己啓示をすることから、この説はありそうに思われる。³⁷⁾

私は、こうした分析から早計に全能の神という概念を否定するつもりはない。ユダヤ教の中でも、1世紀のラビたちには神の属性として普遍性、全能、全知が信じられていたことが研究成果として指摘されており、そこでは全能が聖書にあるあらゆる奇跡をなせる、つまり、文字通りすべてをなせる全能と考えられている。³⁸⁾ユダヤ教のラビの間では、神の主要な属性として考えられていたなら、全能を頭から否定するのは早計にすぎるであろう。ただ、この「全能の神」という表現が、もともとは、文字通りの万能、全能、というよりも、至高の神、いと高きところにいます神、というように、信仰を表す表現であったということも、ありそうに思われる。そして、同様のことを、カブも気づいており、エルシャダイとヤハウェとはもともと異なる神であったが、ギリシア語訳聖書にするとき、翻訳家がエルシャダイを「全能の神」と訳すことで、ヤハウェの事を指すように解釈させたのだと指摘している。「エルシャダイの物語が最初に作られたときにこの神の力は絶対的とは思われていなかった。まったく逆である。[...]学者の中には、最も蓋然性の高い最初の意味は「乳房の神」(the Breasted One)だと考えている者もある。力を強調する決断は翻訳がなされた時代に優勢であった神学的信念を反映したものであり、テキストの意味自体とは何の関係もない」³⁹⁾と語っている。

たしかに、旧約聖書には、「万軍の主」など、ヤハウェの力を強調する箇所もあり、それは重要な表現であろうが、それがヤハウェのイメージのすべてではない。しかも、「万軍の主」という言い方は、旧約聖書の全般にあるわけではなく、「サムエル記」、「列王記」と、イザヤ、エレミヤ、ミカ、ナホム、ハバクク、ゼファニア、

ゼカリア、マラキなどの預言の書に限られているところから、軍神のイメージは少なくとも創世記や出エジプト記などモーセ五書の最初を中心的部分での神観を代表するものではなかったことが分かる。

カレン・アームストロングは、『神の歴史』で、ヤハウェやキリストの神を、イスラム教の神概念とともに論じているが、そこで、神の絶対的な権威と力を感じさせる十戒が、そもそも、唯一神論ではなく他の神々の存在を前提にしていると指摘している。アームストロングは、十戒と、紀元前14世紀ヒッタイトの王ムルシリス2世と家臣との間に結ばれた契約との間に共通した絶対忠誠の要求を見ている。⁴⁰⁾ 宋主権条約と十戒の類似はその他の者からも指摘されている。⁴¹⁾ 権威ある王への忠誠と服従、そして、それに対する祝福の契約は、臣下の自由意志を前提としたものであり、それと同様、十戒も、民が出エジプトの恵みを与えられたその祝福に感謝して神ヤハウェに自発的に従い、その忠誠に対してまたヤハウェが祝福を約束するという、双方向の条約であるから、決して絶対的、一方的な専制君主のような王のイメージでヤハウェを捉えているわけではない。

また、並木浩一は旧約聖書の十戒を含む「契約の書」がハンムラピ法と類似する（ただし、異なる社会的基盤において生み出され、相違もある）新シュメル以降の古代東方において石柱や土版文書に刻まれた法の中に位置づけられると指摘し、⁴²⁾ ハンムラピ法との比較研究を行っている。こうした歴史学的考察もまた、ヤハウェとの契約の書が、全能の主ヤハウェから一方的に与えられた類の無い啓示の書でもなく、それによって人間が自由無しにヤハウェによって絶対的に支配されることを前提にするものでもないことを示唆するであろう。

2 混沌からの創造 (無からの創造の否定)

グリフィンは、創世記1章1節から2節前半

の最良の訳は、「神が天地を創造され始めた時、世界は混沌であった」であることに現在のヘブライ聖書の学者のほとんどが合意していると指摘する。⁴³⁾ けれども、一般に広まっている訳は、「初めに、神は天地を創造された。地は混沌であった」というような形になっており、この訳だと、地の混沌状態は神の最初の創造行為の後に出来たような含みとなり、宇宙が無からの (*ex nihilo*) 創造だったと示唆される。それに対し、初めの訳では、古代近東のほとんどの宇宙論やプラトンのティマエウスの宇宙論に示唆される、原初の〈混沌からの創造〉が示唆されると、指摘する。そして、この、〈混沌からの創造〉という見方のほうが正しいと彼は考えている。これは、プロセス神学の第二の重要な点である。ただし、彼の〈混沌からの創造〉の考えは、かつての〈混沌からの創造〉説と異なり、われわれの世界が造られた時の素材は、たんなる受身の物質とは考えられてはいない。昔の考え方も、素材は「神の意志に抵抗することができ、自然界の不完全さの理由となったが、この見方では、明確な人間悪を説明する根拠になるものはほとんどなかった」と彼は言う。⁴⁴⁾

それに対しプロセス神学では、われわれの世界の創造の素材は、われわれが通常「素材」と考えるようなものではなく、創造的活動であると見る。この考えは、一部には、近年の物理学でわれわれが「物質」と考えるものがエネルギーで成り立つと考えるようになったことに基づく。エネルギーの概念を一般化して、ホワイトヘッドはすべてのものに具現する素材を「創造性」と呼んだ。これに基づいて、「物質界」と「人間の経験」との長年の二元論は克服できるであろう。電子から生きた細胞や人間の魂に至るまで、すべてのものが、創造性、あるいは創造的活動の具現として理解されうる。

この、二元論ではない世界観の最も大きな特色は、世界を構成する基本的な単位に対する新しい理解である。ものを構成する「素材」が素材というようなものではないと考えるのと同様、

ホワイトヘッドは、基本的な「もの」は、ものというようなものではないと考えた。ものは、永続的な実体ではなく、つかの間の出来事である。おのおのの出来事に具現された創造的行為は、二つの形を取る。一つの形は、後に続く出来事に対する影響で、物理でエネルギーの伝達と呼ばれるものを含む。この創造的行為は、有効な作用因であり、あるひとつの現実体が他の現実体に作用因として働く影響という形を取る。この作用因の影響を受けた側の影響は、他の種類の創造性を行使するが、これは最終的な原因として、自らに及ぼされた様々な作用因としての影響にまさにもうどう反応するかを決断する。この決断が、今度は、続く出来事に対する有効な作用因として働くのである。

われわれは、自分が出会うさまざまな状況にどのように答えるかに責任を感じる限り、自分が各瞬間にこのような作用因として働く決断を行っていることに気づいている。われわれは通常また、ある程度の自発性が他の動物にもあると考えている。ホワイトヘッドの見方では、われわれは少なくともわずかな自発性が、原子以下のレベルにまであることを明瞭に認めることができる。そして、それが、量子物理学において完全な決定論が成り立たないことを説明できるのである。従って、自由な「人間」と厳格に決定されていると想定された「自然」とを分ける完全な二元論の代わりに、プロセス哲学は、われわれの世界の進化の性質と合致して、連鎖的に異なる程度の根本的相違を示唆している。つまり、進化のプロセスは、連続的に原子や分子や原核生物細胞や真核生物細胞や多細胞動物や哺乳動物や人間を産み出すことによって、徐々に大きな自由をもつ生物を産み出したのである。⁴⁵⁾

グリフィンは、このように「無からの創造」を否定することが神義論において重要な意味を持つと考える。それは、グリフィンによれば「無からの創造」の教義は、もしまったく何もないところからの創造を意味するなら、強制的な

力という意味での全能の神の教義に通じるからである。「もし、神がわれわれの世界をまったくの無から創ったなら、いかなる実在物も、神の意志に抵抗できるような、本来それ自身に備わった力を持たないであろう。いかなる被造物のいかなる力も、ひとえに神からの賜物であり、いかなる時にでも、取り去られたり覆されたりし得るであろう」⁴⁶⁾と、彼は言う。逆に、グリフィンの考えるように、「混沌からの創造」が正しいとすれば、すべての事物は神意に抗うことさえ可能な固有の自由を持つことになるのである。「もし、創造力を具現するのが神だけなければ、神が力を独占することもない。また、有限な存在に具現される力が、有限な世界に本来備わったものであれば、それが取り去られたり覆されたりすることもあり得ない」⁴⁷⁾からである。

3 神がこの世を動かす方法は 説得による

グリフィンが、神が被造物を動かすやり方は、説得によると考える。伝統的な神義論の中にもそう考えるものはあったが、それらは、神がそうする理由を、形而上学的な必然性からではなく、道徳的に、説得によるほうが強制的に支配するよりもよいとして、神が選んだからだと考えている。神が被造物を強制的に動かさなくても、それは、神がそう出来ないからではなく、神が自らの力を制限したからであると、考えている。しかし、グリフィンは、「プロセス思想によれば、その理由は、形而上学的なものであり、道徳的な理由ではない。神は、単に説得を用いるほうがよいからと被造物を支配するのをひかえているのではない。それは、神が被造物を完全に支配することが必然的に不可能だからなのだ」⁴⁸⁾と言う。

グリフィンによれば、

プロセス神論では、神は被造物が自分たちの自己決定力を、神の説得に従うように神に応

えて用いる限りにおいてのみしか、悪を防ぐことは出来ない。それゆえ、防ぎようのあった悪が起こったときには、考えられるのは、それを防ぐために神が出来る限りのことをしなかったということではない。その悪を引き起こしたり許したりした者たちが、神の指導に適切に応じなかったのである。⁴⁹⁾

自然界の法則、つまり、通常科学の法則と言われる法則も、神の説得によるとグリフィンは考えている。⁵⁰⁾ そうであれば、われわれの眼から見てあまりに理不尽な災害や自然界の弱肉強食の悲惨さも、ここではグリフィンは触れていないが、神の説得を聞かなかった自然界の抵抗によると考え得るであろう。

このようにグリフィンは、神が強制力でなく説得によって被造物に働きかける理由が、神が道徳的理由から説得という形を選んだからではなく、それが唯一ありうる形だからという、形而上学的理由によると考えるのであるが、だからといって、説得が賞賛すべきやり方であるということに変わりはないと断っている。神が説得によってわれわれに働きかけることは「必然的であり、かつ賞賛すべき」⁵¹⁾ ことなのである。

4 善を享受する力と苦を味わう力の 形而上学的相関性

彼は楽しむ力と苦しむ力は比例すると考える。「楽しむ能力と苦しむ能力は、必然的な、形而上学的相関関係にあり、事物の本質である」⁵²⁾。それゆえ、善しかない世界は論理的な不可能性として神にも造れないと言うのである。彼は、次の変数の間には必然的に、正の相関関係があると言う。すなわち、(1) プラスの価値を楽しむ能力 (2) マイナスの価値(悪)を被る能力 (3) 自己決定の能力 (4) 良かれ悪しかれ他に影響を及ぼす力、である。正の相関関係があるという意味は、ひとつの変数が増せば、それと比例して他の変数もすべて増すということである。彼は次のように言っている。

この相関関係がわれわれの世界にあることは、明らかに、経験上の事実である。たとえば人間は、自分たちのペットが気づきもしないプラスの価値を享受することが出来るが、飼っている猫や犬が味わわないような形の悪に苦しむこともある。また、確かに、犬は、その毛の中にいるノミよりも、楽しみも苦しみも多く味わうであろう。そして、そのノミは、自分の体を構成する細胞よりも優れている。この、プラスとマイナスの価値の位階は、力の位階でもある。われわれは、明らかに、犬よりも多くの自己決定力や自由をもち、また、良きにつけ悪きにつけ、われわれの周りの物事を形作る力を遙かに多くもつ。それは、一方で芸術や医学に、他方で戦争や汚染によって例証されている。他の形の個体はこのような二重の力をわれわれほど持っていない分だけ、それに比例して、プラスの価値を実現したり悪を被る力も少ないように見える。

プロセス神学の観点から見れば、こうした相関関係は、単に経験上のものであるのみならず、神が創造しうるとどのような世界にも必然的に当てはまる原則を反映している。それゆえ、伝統的有神論の自由主義者とは異なり、われわれはなぜ神が、われわれのようにあらゆるプラスの価値を享受する能力を持ち、苦しみを味わうことのない者たちを造らなかったのかを問う必要はない。そのような生物は、形而上学的に不可能なのだ。われわれは、なぜ、神はわれわれにそっくりで、すべての肉体的、美的、知的喜びを味わうことが出来て、神の意志に反する行為をする自由だけはわれわれと比べてずっと少ない生物を造らなかったのかを、問う必要もない。同じことが、なぜ神はわれわれにそっくりで他の人々やその他の生命を破壊する力がずっと少ない生物を造らなかったのかという問いにも当てはまる。

神がそのような生物を造れなかったはずだという考えは、もちろん、思索上の仮説である。しかし、反対の仮定をして、神がそのよ

うな生物を造れたはずだということほど思索上だけのものではない。実際、この反対の仮定の方が、より思索的である。なぜなら、われわれはこうした相関関係の成り立つ世界が可能であるということは知っているが、それらが成り立たない世界が可能かどうかは知らないからである。⁵³⁾

このような相関関係があるわけをグリフィン は、以下のように考えている。

進化の過程では、本質的な善を享受する能力の増加は、環境からのより多様な与件 (data) を調和させて統合する能力の増加を意味する。しかし、この力は、自己決定能力に他ならない。それは、本質的に異なる〈感じ〉 (feelings) を調和して統合するためには統合する主体による新しさの導入が必要だということから、明らかに分かる。この新しさの導入は精神の働きのしるしであり、合生 (concrecence) の過程で主体が決定を行っていることである。⁵⁴⁾

神が、高度の自由を持った被造物を造ったわけは、自由が悪の存在をもたらす可能性のある危険を冒してもまだ、自由それ自体に価値があるからではなく、真に自由な道徳的、あるいは宗教的な行為のみが神の目に価値があるからでもない。本質的に価値の高いものは、高度な自由なしにはありえないからである。そして、意識や理性の力に伴う自由は、道徳悪を犯す自由でもある。道徳悪は、相手に危害を及ぼすか、あるいは、相手にとっての善を妨げる意図がなくては道徳悪ではないのであるから、意識レベルの低いものは大きな悪もなせず、逆に高度な意識を持つものほど極悪な道徳悪を犯せることになる。「人間のレベルでの価値を享受する能力は必然的に他人に害を与える意図を持つ自由でもある」⁵⁵⁾。「イエスや、ゴータマやヒルデガードやミケランジェロやシェイクスピアやニュー

トンやモーツァルトやマダム・キュリーやソー ジャナ・トゥルースのような業績を上げる能力を持った人々を生じさせるためには、神は必然的に、奴隷制や大量虐殺や汚染や、幾種類もの種を単なる楽しみや利益のために絶滅させるような能力を持った人々を生じさせねばならなかったのである」⁵⁶⁾。

グリフィンはこの、われわれの世界に、現実に存在するほどの悪が存在することが必然であるとは言っていない。彼が言うのは、「もし、今まで起こったすべての善、未来に起こるであろう善が可能であるためには、これらの悪の起こる可能性は、必然的にある」(傍点本多)⁵⁷⁾ ということである。

ただし、この相関性の論理も、すべての現実体が他に左右されない固有の力を持つということと同様に、やはり仮説であるということグリフィン は認め、断っている。⁵⁸⁾

5 神の完全性の概念（神の不変性と伝統的な全知の概念の否定）

完全であるということがもし、何か形而上学的な「完全」というようなものがあって、神がその条件をすべて満たしている、ということであれば、神はそれ以外のものでありようがない。すでに完全であればそれ以上のものにはなりようがないし、また、それ以下のものになるなら、完全ではなくなるであろうからだ。それゆえ、神は不変である。しかし、グリフィン は、神の完全とはそうした不変のものではなく、世界の新たな状況を常に受け入れつつ、際限なくよりよく、より豊かな創造のプロセスであり続け、新たな世界の状況に愛を持って答えることのできる力であると考えます。

神の創造性は、完全な創造的愛と完全な応答的愛を特徴とする。[...] 神の創造性、創造的愛、そして、応答的愛の三つのうち、どれも、他の二つから派生したものはない。どれも等しく原初的なのである。どれも神の神性の本

質である。[...]

神が必然的に善であるのはなぜか。[...] 神の完全な善性は、神の全知の帰結である。[...] 神の世界についての知識は、われわれが自分たちの手足を知る知識との類推で考えるのがよいであろう。それは、最も直接的な種類の「知己による知識」である。この種の知識では、知識は常に共感、あるいは同情である。他者の感情を直接に感じる知識、ということである。[...] 神の創造は、つねに、応答的な形態をとり、そして次に、創造的な愛の形をとる。⁵⁹⁾

グリフィンが、神が変わらない、不変であるという教義が、神はすべてを前もって摂理で決めるという考えと結びついているものであり、それに反してマラキ書(3:7)などには、神が世界の状況で変わることが示唆され、ヤコブ書1:5などには、神は求める者に求めるものを与えることが言われているし、その他、数えられないほどの箇所が、神が世界と真に相互作用をし、感情的な反応をすることを示していると示唆している。⁶⁰⁾

神が変化するというプロセス神学の考え方が、ヘブライ聖書の実際の神概念にもあったものであることを示唆するのは、たとえば、ユダヤ教の視点からなされたS・タネンツァプの指摘である。彼は、神がこの世界から独立し、この世界を超越しながらしかも、この世界のすべてのものに内在するという万有在神論(panentheism)的の見方に共鳴し、次のように述べている。

プロセス神学では神はすべてを包含する現実体(actuality)であり、世界を超越するとともに、世界の個々の現実実質(actual entity)のうちに内在する。[...] 神は他のいかなる実質にも凌駕されないと考えられ、それゆえ、際立って礼拝に値するのである。けれども、神はまた、ご自身のかつての状態すべてをも凌駕することができる。[...] 神は神ご自身の

現実存在(actuality)のかつての状態すべてを凌駕できるゆえに、世界の自然や人間の歴史の出来事に応答して変化し、成長することができるのである。神は、すべてのものをそれらが起こるに依りて神自身の知識の中に包含し、すべて起こるものに対して愛をもって応答する。この、神的応答性、あるいは相関性によって、神を崇拜すべき度合いが減ることはない。この神、結果的本性(consequent nature)において変化しうるし、また、他の実質に影響される神、肉体的にも概念的にも感じることでできる神は、意味深く人格的と表現されうる。⁶¹⁾

プロセス神学では、神の全知もまた、伝統的な神学においてと異なり、あらゆる過去と未来をすべて知る全知とは考えられていない。未来はまだ可能性に過ぎず、実現していないから、神にさえも知ることは出来ない。⁶²⁾しかし、新たに創造され続けてゆくプロセスの中で形成されてきたものを、神はすべて応答的な形態によって、真に自己のものとして直接に知るのである。

6 愛による支配の優位

グリフィンが、伝統的な神義論をとる者たちと自分の違いを基本的には神の本質的全能についての意見の相違であると認識している。ヒックとの討論でグリフィンは、「神の全能を語るなら、それは、愛による説得が究極的にはこの世で最も強い力なのだという信仰を確言することなのだ」⁶³⁾と語っている。これは、彼が人生の最終的な意味と永遠の希望を、神の応答的な愛によってわれわれが覚えられること、そして、神に覚えられているという形でわれわれが永遠に神のうちに保たれることに見出していることにもよる。「プロセス神学者たちは、究極的な意味の問題と取り組むとき通常、[死を超えて]さらに神の応答的愛に訴えることで対処しようとする。この応答的愛は、専門用語を用いれば、神の<結果的本性>と言われるものである。神

が、われわれの人生のすべての時におけるあり方を理解して善いものと認め、保ってくれるなら、われわれの人生には究極的に意味があり、その意味は、(シミや錆や盗人はおろか)核による大量虐殺でさえも取り去ることの出来ない、と考えるだけの理由があると言えよう」。⁶⁴⁾

強制的な力の支配よりも、愛による支配のほうが優れているという見方は、今日、神の全能の概念の見直しとともに、フェミニスト神学者などからも出ている。たとえば、レティ・M・ラッセルは、〈力〉を、「望まれた目的を達成する能力」と理解し、〈権威〉を「正当性を認められた力」と定義して、権威とは、必ずしも社会的、経済的、政治的に強いものが持つわけではなく、知識による権威、知恵による権威、愛による権威もあると、指摘している。そして、キリスト教信仰で強い力として信仰を生み出しているのは、この、愛による力であると、彼女は訴えている。⁶⁵⁾ プロセス神学の考え方は、神の力よりも神の愛を強調する20世紀の神学における大きな動きのひとつであると見ることが出来よう。

7 神の共苦

グリフィンのプロセス神義論で最も重要なことのひとつは、それが、この世に悪があるという事実に対する神の責任を問うのではなく、この世にある悪や人間の苦しみを神自身が自己のうちに感じ、神が人間の苦しみを共に担って共に苦しんでいると考え、そこに大きな意味を見ていることである。神は、原初から絶え間なく、創造的進化を促してきた誘引力であるだけではなく、そこから生じた結果のすべてを被造物と分かち担っているとグリフィンは考える。

神は創造的愛であると同時に応答的愛なのである。神は、被造物の楽しみに喜ぶだけでなく、すべての痛みを共にする。文字通り共感し、同情する。[...] プロセス神学は、それゆえ、十字架につけられたキリストは宇宙の中心で苦難する愛を象徴するという、キリスト

教の洞察をまじめに受け取る。目下の議論に関係して言えば、神が被造物を促して冒させた危険は必ず、神自身も共有しているということだ。⁶⁶⁾

このように、神は、被造物と危険を共にするだけではなく、苦難の可能性を開いたところでは自らも必ずその苦難にあずかる用意をしていると、グリフィンは言う。それゆえ、確かに神はこの宇宙を複雑に、高度に発展させることでよりひどい悪を可能にしたとはいえ、そこに神の冷淡さを読み込むのは誤っているとグリフィンは言う。

聖書の神は苦難を共にする神であるという洞察は、キリスト教神学よりもむしろ、キリスト教ほどギリシア思想の完全性の概念(つまり、完全なものは不変、不受苦であるという概念)の影響を受けていないユダヤ思想でより強く強調されていると、グリフィンは見ている。「皮肉なことに、キリスト教は、イエスの十字架上の受難死を中心的象徴としておきながら、神がこの世で苦しむことを否定したのだ」⁶⁷⁾と、彼は言う。

ここでわれわれは、グリフィンの「なぜこの世に悪があるのか」という、伝統的な神義論の中心の問題から、「この世の悪に対して神は何を成してくれたか、何を成してくれているか、また、何を成してくれるであろうか」という、救済論へと向かっていることに気づかされる。実際、神義論から救済論への展開は、アウグスティヌスやエイレナイオス型神義論においても、黙示的あるいは終末的報いや救いを考えるときに入り込んでおり、プロセス神学でも先に見たように、われわれが神の結果的本性において保持されることに究極的希望を見る点では、終末的な救済を考えている点では同様である。しかし、それだけではなく、プロセス神学においては神が超自然の存在ではなく、この世の内にありこの世のものの感じを直接に知るといふ、神の全知が強調されるので、この世での痛みや悪の

存在に対しての神の業も、殊にこの世のレベルで強調されるのであろう。⁶⁸⁾

私は、神義論で、神が世界に存在するいずれの悪に関してでも、責任がないとは言っていない。実際、神は、われわれが悪の問題というときに考えるあらゆる悪に対して、究極的に責任がある。[...] 問いは、「神がこの責任において責められるかどうか？」である。私は「否」と言いたい。[...] 苦難や、苦難を生む罪深い意図だけが悪であるわけではない。苦難がなくても、実現しない善があれば、それは悪である。真の悪とは、「それがなければ世界がより良かったであろうに、良い状態を妨げて悪くしているもの」だからである。[...] しかも、私の確信をさらに強めているのは、神がわれわれの苦しみをすべて分かち合っていてくれるという確信である⁶⁹⁾。

グリフィンは、キリスト教がもともと、苦難を担ってくれる神を信じる宗教であったことを、強調する。「キリスト教の神学の中心的悲劇は、それが、神の力を支配的、強制的、圧制的力と考える当時の主流の概念に根本から反する出来事から始まったにもかかわらず、まもなく以前の概念に戻ってそれを強めさえしてしまったことである」⁷⁰⁾と彼は言う。しかし、そのような批判をすると同時に、彼は20世紀になってから、ラインホルド・ニーバー、ユルゲン・モルトマン、フェミニスト神学者らが神の力を全能、不受苦、不変と考える見方を見直していることを認めており、賛意を表している。⁷¹⁾ 実際、たとえば、モルトマンは、イエスだけでなく、神もまたわれわれのために苦しむことを次のように主張している。

御子は、処刑され、呪われた者の兄弟・救い主となるために、このような死に渡されるのである。

ところがここで、人々ははっきりと区別し

なければならない。つまり、御子の献身において、御父もまたご自身を献げられるが、しかし、それは同じ仕方ではない。御子は、このような見捨てられた姿において、死を苦しまれる。御父は、御子の死を苦しまれる。御父は、御子への愛の無限の痛みのゆえに、御子の死を苦しまれる。それゆえ、御子の死には、御父の痛みが対応する。そして御子が、このようなくよみにまで下る〔地獄行き〕> ことによって、御父を目の前から見失うとすれば、御父もまた、このさばきによって、御子を目の前から見失う。ここには、三位一体の内的生、神の一体性が賭けられている。ここにおいて、御父の共苦する愛は、死における無限の痛みになる。⁷²⁾

最近の十字架の神学的な三位一体論はすべてこうしたこと[神の痛みについて語ること]を行っている。というのは、それらは、神概念にある形而上学的で無感動な原理を克服し、それに変わって、神の憐れみとしての、本質的に苦しむことのできる愛から出発するからである。⁷³⁾

「キリストの苦難」は神的である。なぜなら、神はそれによって、人間と被造物のあるところどこでも、「神、われらと共に」と、人間及び全被造物と連帯したもうからである。

「キリストの苦難」は神的である。なぜなら、神はそれによって、私たちのために代理として立ち、私たちが立つことができず無にまで沈まざるをえない場所で、「神、われらのために」と私たちを救うからである。

最後に、「キリストの苦難」は神的である。なぜなら、「私たちは、神からである」と、すべてのものの新しい創造がそこから生まれるからである。

連帯性・代理性・新生は、「キリストの苦難」の神的次元である。⁷⁴⁾

これらの言葉には、キリスト・イエスをわれわれに新生への道を開く贖い主として見る伝統的な見方に加えて、イエスだけでなく神をもわれわれとともに苦む神と見る見方が見られる。

また、先に見たレティ・M・ラッセルも、「われわれがキリスト教徒として生きるのは、イエス・キリストにおいて、また、聖霊によって与えられた神の自己啓示からである。[...] 新約聖書でわれわれが聞くのは、愛の力を通して権威を持つ神の働きである。イエス・キリストの生と死と復活の物語を聞くことによって、われわれは「信仰に落ちる」のである。神が仕え奉仕する、苦しむ愛の神ではなく、「全能で、苦しむことがなく、不変の皇帝のような神」として支配するなどわれわれが聞くようになるのは、後世の神学的発展においてにすぎない⁷⁵⁾と指摘している。

実際、ユダヤ教の中でも、ヘッセルなどが、神の熱情(パトス)を強調している。「神の熱情は、人間とは無関係に存在する絶対的な力、究極的あるいは永遠的な何者かではない。それはむしろ人間の歴史に対する反応、人間のふるまいによって呼び起こされる態度である。応答であって原因ではない。人間はある意味で行為者であって単なる受け手ではない。愛の熱情をもしくは怒りの熱情を喚起する力を人間は持っているのである⁷⁶⁾と彼は言う。これは、不受苦の、感情も持たないように見えるギリシア的神の概念とははるかに隔たっている。

福音書の中でも最も早く書かれたとされているマルコの福音書に描かれたイエスは、四福音書の中でも特に、民衆に深い憐れみを持つ神を体現している。重い皮膚病の人を癒すイエスがその人を「深く憐れんで」(1:41)とあるのはマルコだけであるが、この、深い憐れみを表すギリシア語の単語(σπλαγχνίζομαι)はもともと「はらわたを揺り動かす」という意味の言葉であると笠原義久は指摘している。⁷⁷⁾マルコのイエスは、民衆の苦しみを、はらわたがちぎれるほどの悲しみ、憐れみを感じているのであ

る。また、このイエスは、悪霊につかれた人を癒したときにも、「主があなたを憐れみ、あなたにしてくださったことを」(5:19)と言い、神の憐れみを教えている。(マタイとルカの並行箇所にはこの「憐れみ」という語はない。)バルティマイの癒し(ここではマタイ、ルカも)でも、5000人の給食の奇跡でも(これはマタイの並行記事でも)、憐れみということが殊に言われているのは注目したい。

このような深い憐れみを感じるマルコのイエスは、他の状況においても人間的に強い情緒の持ち主として描かれている。彼が安息日に癒しを行うだろうか注目している人々の中で、彼は「怒って[...] 彼らのかたくなな心を悲しみながら」(3:5)病人を癒す。子供たちを連れてきた人々を叱った弟子たちに「憤り」(10:14)、子供たちを祝福する。共観福音書でこれほど激しい感情の動きを表しているのはマルコだけであり、4つの福音書の中だけでさえもイエスが民衆に同情し、共苦した様子は異なって描かれている。そしてさらにパウロにいたっては(時代的にはパウロの書簡が最も早く書かれたとされているにもかかわらず)人間の感情を自己のものとして感じるようなイエス像はまったく見られない。そのような変化と多様性の中で、マタイ、ルカがその資料のひとつとして用いたとされる、おそらく最もイエスに近い福音書が——イエスを「神の子」と宣言することで始まり、「本当に、この人は神の子だった」(15:39)というローマの百人隊長の言葉でイエスの死の描写を閉じる福音書である——イエスを、深い憐れみを感じる愛の神として描いていることは意味深いであろう。⁷⁸⁾

本節で見たモルトマンらのイエス論は、グリフィンのプロセス・キリスト論で見るイエス観よりは、ずっと伝統的なキリスト論に近い。たとえば、モルトマンは、決して神の三位一体を否定してはいないが、グリフィンは、キリスト・イエスの神性を認めない。プロセス・キリスト論が他のキリスト論と異なる点は本論でもグリ

フィン自身の考察を通して後に見ることになるが、ここでは、神の共苦という概念がプロセス神義論で重要なだけでなく、それが、20世紀において特にプロセス神学に限られたものではなく見直された、福音書でもとより強調されているものであることを確認しておくにとどめる。

8 悪は不調和と瑣末さである

もう一つ、グリフィンがホワイトヘッドから受け継いだプロセス神学の特徴的考えは、その、善悪の基準となる価値観である。グリフィンは、ホワイトヘッドが善を「調和」(harmony)と「強度」(intensity)という美的基準で考え、悪を形而上学的「悪」というものの存在ではなく、むしろ「調和」の逆である「不調和」(disharmony, discord), 「強度」の反対である「瑣末さ」(triviality)であると考えていることを指摘している。⁷⁹⁾ 不調和は一つの経験で複数の要素がかち合う時に起こる。また、瑣末さは、人間の経験としては退屈さや熱意のなさ、興奮の欠如として表現される。われわれにとって強度が調和と同じくらい重要なことは、われわれが時に、刺激的興奮を味わうために肉体的、あるいは精神的な危険を冒すことから分かる。グリフィンは言う。⁸⁰⁾

しかし、神義論的に問題なのは、強度と調和が緊張関係にあることである。強度が増すためには、より多くの要素を対照させまとめる複雑さが増さねばならないからである。その複雑さとは、第一に、一つの経験に統合される要素が多く多様になることによる複雑さであるが、第二には（「逆説的に」とグリフィンは言う）その、多くの要素を単純化する複雑さである。どちらも経験に取り込まれる要素が多くなればなるほど、より複雑になり、強度は増す。そして、今まで調和させられなかったものも取り込まれることになる。⁸¹⁾

瑣末さが悪であるとする、世界が単純な構造から複雑な構造となり複雑な生物を生み出すように進化してきたことも、善なる神の創造の

目的であると考えられる。そして、先に見た相関性の原理により、高度に善をもつ可能性を持つ生物を造るためには極悪な行為が行われる可能性をも高めてしまうことになるにもかかわらず、それでもやはり、複雑で高度な生物を造ったほうがよいということになる。なぜなら、「これらの悪がある世界の代わりにありうる唯一の世界は、それよりも悪い、まったく価値のない状態に限りなくとどまる世界、ただの瑣末的な世界でしかない」からである。グリフィンは、プロセス神学で考える神にもこの世を存在させた究極の責任はあり、それによって悪の存在にも、他の神義論で考えられる神と同様やはり、究極的には責任があると認めているが、だからといって、神はその行為に対して責められるべきではないと論じている。⁸²⁾

創造によって可能になった悪のある世界は、「すべてを考慮に入れて、それがなかったほうがこの世がよりよいであろうといえるもの」というグリフィンの「真の悪」の定義からすれば、真の悪ではなく、むしろ、悪の可能性もない瑣末的な世界のほうが「真の悪」なのである。

9 プロセス神学にたつキリスト論

前節までで、われわれは、プロセス神義論はなぜこの世に悪があるかよりもむしろ、この世での神の救いの業に答えを見出すことを見た。⁸³⁾ ここで、その救済論の重要な一部であるプロセス神学のキリスト論を見ておくのが妥当であろう。

グリフィンによれば、プロセス神学においては神がすべてのもののうちに臨在 (presence) するがその度合いが被造物によって異なると考える。第一に、より高度の、より複雑な被造物では、神の与える初めの志向 (initial aim) がより複雑で、神の原初的性質に含まれる純粋な可能性をより多く含んでいる。第二に、より高度な被造物は低次の被造物よりもより完全に神に差し出された可能性に答えて自らを形成してゆく選択の自由を持つと、彼は言う。そして、

神に与えられた志向に常に応じて自らの決断を下す人間は最高度に神を受肉しているのだと考えるのである。また、神の存在の仕方は、さまざまな種類があるとグリフィンと言う。それはつまり、被造物によって、神の与える志向の内容が異なるということである。神の原初的性質は、あらゆる可能性を含む。そして、イエスに言及してグリフィンが言うのは、ある被造物に与えられたある特別の志向の内容が、神の創造全体の意味を他より直接に表していることはありうるし、言葉と行いによって一人の人間に表された神の概念的志向 (ideal aim) が神の目的の特別の表現だということもありうるということである。そうした意味で、プロセス神学はイエスを「神の目的の特別な啓示」と見るのである。⁸⁴⁾

イエスは神の志向を自分の自己 (selfhood) と異質なものとしては経験しなかった。彼の自己は彼自身のうちに先に形成されていた目的と等しく神の目的によっても成っていた。それゆえ、イエスにおいては「欲求と義務」との葛藤は、少なくとも決定的な時期にはかなりの程度、超越されていたであろう。[...] このように描くと、神の目的の受肉はイエスの自己そのものを構成している本質的な要素なのである。こうした意味で、私たちは、イエスを、神の前での理想的な人間のモデルとして受け取れるのである。⁸⁵⁾

グリフィンは、世界に対する神の関係をこうしてプロセス神学のカテゴリーで理解すれば、イエスは神の特別な受肉であり、神の特殊啓示であり、神との関係における人間のあり方の手本となる存在なのだと考えられるが、これは、ユダヤ教の信仰にも抵触しないと考えている。彼は、ユダヤ教、キリスト教の両者からの神学者たちが寄稿した論文集『ユダヤ神学とプロセス思想』(Jewish Theology and Process Thought)で、自分のイエス理解が伝統的なキリ

スト教のイエス理解と異なる点を9項目に分けてあげている。それらをまとめることによって、彼のイエス論、キリスト論を見てゆきたい。

- 1) イエスを神のこの世での働き方を特別に啓示する者として受け取る。それゆえ、神に強制的使配力としての全能を帰す理由を見出さない。神はイエスに働きかけてイエスを通して働いているが、それは強制によってではなく誘引と説得によってである。
- 2) このキリスト論においてはイエスが神のロゴスの特別の受肉であることが認められるが、このロゴスは決して神のうちにある経験の主体ではない。
- 3) この受肉のキリスト論では、イエスが完全に人間であったことをいかなる意味でも否定しない。イエスは全知、全能、自存性などの神的性質を持たない。(テレパシーや透視眼などを持つ人間はイエスのほかにもいる)。神はイエスのうちに臨在するが、それは経験する主体としてではなく、経験されるものとしてである。
- 4) イエスが彼の神との関係においていかなる意味で特殊であろうと、この特殊性は神によって一方的に決定されたのではなく、人間としてのイエスの、自由な応答の反復による。これは決して、イエスをただ全ての人間の持つ可能性を理想的に体現した人間として描くキリスト論ではなく、イエスの特殊性が神に根拠を持つことを認める。ただ、イエスの特殊性は神の一方的な決定の結果ではなく、ヘブライ民族や、イエスの性格形成に影響を及ぼした人々や、イエス自身による、ある程度自由な応答にかかっていたと考えるのである。
- 5) 「イエスが来るべきメシアかどうか」という問いへの答えは、<メシア>という言葉の意味によって変わってくる。また、イエスをどう理解するか、イエスの生涯のどの側面を最も重要と考えるかによっても変

わってくる。(グリフィンが、この項目を、特にユダヤ教の読者を意識して述べていると思われる)。

- 6) 聖書のいかなる記述も、神の意志や態度を曖昧さなく明瞭に表したものは考えられない。聖書の記述はすべて人間の手によるものであり人間の決定を経ているからである。神の概念的志向に基づく記述もあり、聖霊の働きもあるかもしれないが、それでも聖霊は人間が誤りを犯さないように保障することは出来ないからである。
- 7) 人類の両義性を一方的に終わらせることの出来るメシアは、現実的には考えられない。
- 8) 神はどのような出来事も完全に支配することは出来ないで、不幸な出来事は神によるのではないと考えられる。不幸は神に与えられた罰ではない。
- 9) 聖書に記された契約の言葉は神の決定の正確な描写ではない。神はユダヤ人に特別の約束をしたと考えたり、その約束が廃棄されてキリスト教徒との新しい関係が結ばれたと考えたりする見方の背後には、神が強制的支配力としての全能を持ち歴史を完全に支配しているという前提があるが、神の強制的支配力としての全能の前提を捨て去ることで、ユダヤ教徒にしるキリスト教徒にしる、神によって必ず救われるという保証はなくなるのである。

グリフィンのキリスト論は、シュライエルマッヘルに始まるような、イエスを完全な人間として見るキリスト論である。イエスは神的性質を持たないとはっきり言い切り、イエスがメシアかどうかさえも、イエスの生涯のどの面を重視するかで変わってくるというグリフィンの信仰は、キリスト教が絶対的に正しい唯一の宗教であると考え向きには、すでにキリスト教の信仰から逸脱しているように見えるかもしれない。しかし、宗教多元論的に見れば、グリフィ

ンのようなイエス観、キリスト観を持っていても、それが自分にとっては唯一の救いへの道であるとして受け入れ、神に応答して生きてゆくならば、それは真正な生きた信仰として働くであろう。

10 来世への希望

『神と力と悪』(*God, Power, and Evil*, 1976)の付記において、グリフィンは、「神義論と来世の希望」と題し、神義論でしばしば論じられる来世の希望についての見解を示している。人間が細胞の集合から進化したと見る進化論のプロセス思想の見方では死後の生はありえないように思われるかもしれないが、ホワイトヘッドは死後の生については中立の立場であり、魂が死を超えて生き延びることは必然ではないが不可能でもないと言っていると、グリフィンは指摘する。そして、グリフィン自身の考えとしても、魂が肉体に依存しない形で生き残るようになることは、人が徐々に高い価値のある存在に発展してゆくプロセス神学の考え方にあっており、ありそうなことだと言う。ただし、来世の生はプロセス神義論の中心にはないと、彼は断る。それは、第一に、来世の生がなくても、人生は肯定されるし、第二に、神が一方的にすべてを正す世としての天国も必要ではないからである。そして、第三に、来世の生はありそうではあるが、神義論の柱とするにはあまりに不確かだからであると、彼は言う。ただし、留保として彼は、来世の生への信仰があれば、他の人への配慮や、この世の生の意味も深まるであろうと述べている。

しかし、その後15年たって出版された『悪の問題再考』(*Evil Revisited*, 1991)において、彼は、意見を変えて、死後の生を信じるようになっていく。ただし、彼は、伝統的な神義論の多くとは異なり、来世を、地上の苦難の天国での埋め合わせというような視点では見ず、人間がこの世で始めた善への過程の延長であり、完成の場と見ている。来世が存在するならば神義論

的に意味が深い、と彼は考えるのだが、それは、彼が、神の善が悪魔的なものにいずれ勝つことを期待し、善の力と悪の力は比例するが、人は少しずつでも善くなれると考えているからである。

それゆえ、魂が長く存在できれば出来るほど、悪魔の支配を克服してゆくことが可能になるだろう。今の生がより長い生のほんの一部であるなら、過去何十億年続いてきたのと同様のプロセスによって徐々に善が悪に勝利することを、かなりの確信を持って、希望することが出来るだろう。⁸⁶⁾

ここでグリフィンが、肉体の死の後まで経験が継続する可能性が、神がただ説得によってのみ働くということにも反せず、ホワイトヘッドやハーツホーンのプロセス哲学と矛盾しないということ、再度断り、肉体の死を超えた世界があるならそれは、創造の秩序にもう一つ神が新たな能力を導入した例に他ならないであろうと述べている。そして、また、死後の世界を経験した人々の証言を調べた結果、そうした証言の質と量との両方が、死後の生の存在を信じるのに十分だと考えるようになったいうことを理由に挙げて、彼は、死後の生が神義論的に重要な役割を果たすことを示唆している。⁸⁷⁾

11 グリフィンへの批判と考察

グリフィンの神義論に対する批判はさまざまあるが、まず、最初に、論法上のテクニカルな点からの指摘を見たい。マッコード・アダムスは、グリフィンが「力を持っていること」と、「力を行使すること」を混同して、「すべての現実存在が本性上少なくともある程度自己決定的である」ということが「すべての現実存在が本性上、少なくともある程度自己の状態を決定する力を持つ」だけではなく「すべての現実存在が、本性上少なくともある程度自己の状態を決定する力を行使している」ということをも意味し、それゆ

え、「あるひとつの存在がもうひとつの存在のことを決定する力を持ちまた/あるいは行使することは不可能である」と考えていると指摘している。⁸⁸⁾ アダムスは、プロセス神義論に反対なのではなく、「全能とは共感する能力をも含み、それは神が他のすべてのものの感情を感じる」ことであるというハーツホーンのかげに共鳴している⁸⁹⁾ のであるが、このように、論理的な点でグリフィンの理論の欠陥を指摘しようとしているのである。ただ、この指摘は、グリフィンの論点を誤解しているように思われる。「すべての現実存在が本性上少なくともある程度自己決定的である」と言う時、グリフィンが「現実存在」として考えているのは、集合体ではなく、真に自由を持った個体のことであり、それは、魂を通して説得することでは動かすことは出来ない、決して強制的に支配されないものなのである。それゆえ、他の個体によって支配され、あるいは決定されたように見えても、それは、他の個体の説得を受けるというその存在自身の自由な判断が働いているのであり、グリフィンによれば、やはり、他によって完全には支配されていないことになる。

グリフィンに対する論理的批判として、もうひとり、ネルソン・パイクがなしたのは、「力のない現実体(actuality)」などはないだろうという、グリフィンの命題に対する批判である。われわれは力のまったくないものを経験しないかもしれないが、力の度合いが少ないものを経験することは出来る。それゆえ、だんだんと力の弱い度合いが強まり、力がまったくない物も想像できる。「力を欠く現実体という概念」が間違っているとは、明確には言えない。⁹⁰⁾

これに対してグリフィンは、反論として、少しでも力があるものとまったくないものは種類も異なる。程度の差では測れないのであると言っている。そして、彼自身は、われわれが内側から知っている唯一の現実体、すなわちわれわれ自身から推し量って、現実的存在(actual beings)が、自己自身を決定する力と、他に影響

を及ぼす力の両方を持っていることを知ると論じている。⁹¹⁾ このような批判に対しては、われわれは、すでに見たように、グリフィンが他の箇所ですべての現実体が自己自身の力を持つという彼の主張が、仮説であることを認めていることを思い出すべきである。ただし、その逆の仮説よりも蓋然性が高いと、彼が認めている仮説なのである。

より内容に踏み込んだ、内容的に妥当と思われる批判は、ジョン・ヒックからなされている。ヒックはプロセス神義論の神は「エリート神、人類の中で偉大なもの、成功したものの神である。明らかに、罪人の神というより、聖人たちの神であり、頭が鈍く知的障害を負った人々よりも天才たちの神である。無名の無数の人々よりも、恵まれた一握りの人々の神なのだ」⁹²⁾と述べて、プロセス神学の神は、この世に苦しみがあっても、それを創造しないよりはしたほうがよいとグリフィンが考えていることを批判し、アウシュヴィッツや、さまざまな障碍のために苦しんでいる人はそのような神を礼拝に値しないと考えるであろうとしている。その批判に対し、グリフィンは、「私の議論を読んできた読者の方は、私の神義論をエリート主義と性格づけるのは私が言おうとしているすべてとまったく正反対のことだとわかるであろう」⁹³⁾と述べている。そして、確かに、グリフィンの言う神の共苦を考えれば、グリフィンの神は、決してエリート神ではないと言えるであろう。結局、ここでの問題は、グリフィンが仮説として立てた正の相関関係が正しいか否かにかかっている。グリフィンは次のように弁じるのであるが、これは、善の能力が増すにしたがって、必然的に悪を犯す可能性も増すという彼の仮説に立ってこそのものであり、その仮説が成り立たない限り、成り立たない理論であろう。

おそらく、創造主は、ただ2つの選択肢しか持たなかった。すなわち、(1) 必然的に伴う危険すべてをおかしても、人間のような

生物を生み出すように創造を促す、あるいは(2) 人間などまったくなしに済ませてしまう、かのどちらかである。[...] 神は——私が提示したようなジレンマがあったとしたら——人間をまったく創造しない決断を下すべきだったのだろうか？ ヒックが、この問いを無視せず、「そう決断すべきだった」と答えるのでない限り、彼には、この神の概念が「道徳的にも宗教的にも受け入れがたい」と言う権利はないであろう。⁹⁴⁾

そして、彼が創造に見るディレンマが正しければ、ヒックの批判は誤りであることになる。ヒックは、幸福な人がいる半面不幸な人がいることに神の理不尽さを見、エリート意識を見ているのだがそこには、神が望めば幸福な人だけを造れたという前提があり、その前提があるからこそ、このような批判ができたからである。グリフィンは、そこを見て、ヒックのように全能の神を信じれば、すべての人の救済を信じざるを得ないのは道理だが、プロセス神学が万人救済説をとらないからと言ってエリート主義と責めることを批判している。⁹⁵⁾ グリフィンに言わせれば、全能の神のほうが、苦しみを無くせるのに、無くさない神であり⁹⁶⁾、信じられないのである。

結局、グリフィンも気づいているように、ヒックの批判は、グリフィンと神の全能の概念が異なるところから来る。神が、この世界にあるだけの善が存在する世界でも、より少ない悪が存在するように（少なくとももう少しは少なくするように）する力があると考える限り、グリフィンの言う相関性の原理などはまったく思弁的に見え、説得力に乏しいのである。実際、ジョン・K・ロスには、彼の経験から言えば、グリフィンの見方の反証のほうがありそうだと指摘している。彼は、たとえば、小児麻痺の予防ワクチンが発見されて以来、彼が小児麻痺にかかる能力は事実上無くなったという例を挙げて、彼がプラスの価値を享受する能力は必然的に苦

しむ能力を伴うという原則があやしいだけではなく、むしろこの場合誤りであると示す。彼の小児麻痺への免疫性の結果、彼の苦しむ能力は減ったからである。さらに、プラスの価値を味わう能力が損なわれるどころか、病気にかかる能力が減ったことによって、実際には善いものを経験する潜在力が増していると、彼は指摘している。「同様の例をたくさん出せば、グリフィンには、善い経験を最大限にするためには病気で苦しむ必要があるとわれわれを真に説得することでも出来ない限り、議論を支える足場を失うであろう」と彼は言うのである。

ロスには、さらに、「プラスの価値を享受する能力」は、潜在する破壊能力の増加を含む、より高度の自由を必然的に伴うというグリフィンのもう一つの仮定を批判し、もしこの理論が正しければ、価値を経験する彼の潜在的な能力は、彼が殺人を犯す能力や、集団殺戮の勃発に手を貸す能力にかかっているということになりそうだとする。彼は、「われわれはここで、グリフィンに、こうした破壊的能力がなければ味わうことの出来ない価値とは、いったい何と何か、問わなければならないだろう。私は、ひとつとして、そのような価値で、無しに済ませられないほど——または、無い方がましと言えないほど——不可欠のものは思いつかない。もし、グリフィンか神が、そうではないと私を説得することが出来るなら、私は正されもしようが、私は、疑問視されている必然性自体を前提とすることなしにそうできるか、疑わしく思う」と言うのである。⁹⁷⁾

こうして、彼は、グリフィンの相関性の仮説とともに、たとえ残酷な人間悪があっても、何もない瑣末さという悪のほうがより悪い真の悪であるから、やはり創造はあったほうがよいのだと言う、プロセス神学の価値観念に立つ論点をも批判していることが分かる。そして、ロスがもう一つ論じるのは、たとえグリフィンの言うように、神が最善を尽くしていたとしてもアウシュヴィッツが防げないような神であれば、

「グリフィンの神は、あまりに小さすぎる。この神はほとんど畏れを喚起せず、ほとんど聖性を感じさせない。歴史は、この神の説得力は、決定的な相違をもたらすにはあまりに乏しいことを証言している。そして、神がそのような形で行う潜在力を持たないならば、私は、神はあまり注意を引くに値しないし、実際注意を引かないだろうと思える」ということである。これは、グリフィン自身が気づき、先にわれわれも見た、全能の神でなければ礼拝に値しないという、ほとんど理屈を超えた信念から出たものであるから、グリフィンがいかに、愛による支配の究極的勝利を説いても、ロスはやはり、今この世界にある悪のあまりの量を見て、それを防ぎきれない神は弱すぎると感じ、議論は平行線をたどるだけであろう。

その他、D・Z・フィリップスは、グリフィンが、神の力が制限されているようにその愛も制限され、神の意志は妨げられると言わざるを得ないと考えていると理解し、「これが、われわれがゴルゴダの丘について言わねばならないことだろうか？ そうは思えない。われわれは、それが十字架につけられることの出来る愛だという事実を受け入れることなしにはゴルゴダの愛を理解することは出来ない。復活したキリストは、高められ、高く挙げられた愛だが、依然として、癒やされない傷を負っている。神義論は、これを説明し尽くそうとはしてはならない」⁹⁸⁾と云うのであるが、これは、批判しているように見えても、共苦する神の偉大さを述べている点で本質的に最も強いのは愛であるというグリフィンの意見と同じであろう。

ステファン・T・デイヴィスによる批判は、5点からなっている。

第一に、プロセス本体論に関する純粹に哲学的な点である。デイヴィスは、アリストテレスの本体論とプロセス本体論を比較し、事物は持続的な物体で、他のものと異なる属性や関係やアイデンティティーをもつというアリストテレスの見方のほうが、リアリティーを出来事と見

るプロセス本体論よりも正しいであろうという。なぜなら、プロセス哲学者が形而上学的に究極的だと考えている出来事は、もし、ある有限な長さの時間、持続しないのならば、それらの出来事は単なる限界や境界（ユークリッドの点のように）に過ぎず、いかなる種類のリアリティーを構成することも出来ない。しかし、出来事も、もし持続するならば、実体と同様に属性や関係を持ち得るだろうし、実際、持続性のある属性をもつものとして、実体となるであろう。それゆえ、究極的なものは結局、実体なのである。しかも、ひとつの物が何であるかを説明することは、何かの出来事に言及したり、出来事を前提したりせずとも出来るが、ひとつの出来事が何であるかを説明することは、物に言及したり物があることを前提とせずには出来ない。つまり、事物は出来事なしにも存在するが、出来事は物が無ければ存在し得ない。それゆえ、事物は出来事よりも、本体的に、より究極的なのである。

第二に、「真の悪とは、それが起こったために、それが起こらなかった場合よりも世界が悪くなるものこと」であるというグリフィンの規定は正しく、すべての悪はより大きな善を生む助けとなると考える有神論者はたしかに「真の悪」を否定している。しかし、ある極悪な出来事について、それが起こったために、それが起こらなかった場合よりも世界が悪くなる（つまり、神がそれを、より大きな善を生み出すための原因として用いるのではない）ということが真で、同時に、それにも関わらず神が最終的にはより大きな善を生み出すだろうということも真である、とも言える。グリフィンの定義で言う「真の悪」は存在するが、そのような出来事が起こりうるし実際に起こる世界を創造した神の方針は、結局最善であったと分かるであろう。

第三の点。グリフィンは、〈無からの創造〉の教義を否定し、たしかに、聖書の創世記にもその他の個所にも、断定的な〈無からの創造〉の教えはない。しかし、この教義は、a) 聖書

のいくつかの部分で強く示唆されている。(たとえば、ヨハネによる福音書(1:3)、ローマの信徒への手紙(4:7; 11:36)、コロサイの信徒への手紙(1:16)、ヘブライの信徒への手紙(11:3)。)グリフィンは、これらの文が〈無からの創造〉を示唆するものではないと言うが、すなおな意味でとれば、示されているのはやはり〈無からの創造〉である。b) また、この教義は、聖書の、神の全能の概念(「神は何でも出来る」「神に出来ないことはない」)や、神はこの世の絶対的君主であり主権者であるという概念、つまり、この世が神に絶対的に依存するという概念に含蓄されている。c) さらに、これは、初期の神学者たち以来今日まで、キリスト教の伝統でほとんど一致して受け入れられてきた教義である。d) 創世記1・1には(動詞 *bara* をいかに解釈しようとも) 先在する物質があり、神はそれに依存するというような示唆はないし、聖書の他の個所にも、そのような教えはない。抵抗力をもつ先在した素材から神が長い労苦の末世界を構築したと暗示するようなことは何も書かれていない。e) 神が文字通りすべてのものの原因であると考えずとも〈無からの創造〉を合理的に信じることは可能である。たとえば、神は私がごく最近犯した罪の原因ではない。(ただし、神が許さなければ、私はその罪を犯せなかっただろうが)。

第四に、神の全能はキリスト教の本質的教義だと思う。伝統的なキリスト教の神は、星を創り、海の水を分け、人々の病を癒し、人々を死者の内から蘇らせることさえできる。しかし、プロセス神学の神は、人々の癌を癒すことも、岩や弾丸や車の進路をそらすことも出来ない。力自体を礼拝することは推奨しないが、グリフィンの神はまったく礼拝する価値が無いほど、微力である。病んだ人が、理性的に、そのような神に癒しを求めて祈ることが出来るだろうか？

また、すべて実際に存在するものはそれ自体、神に抵抗する力を持つというグリフィンの主張にも確信がもてない。グリフィンはこれが単な

る仮説としてであると明示しているが、仮説としてさえも、受け入れられるかは怪しく思われる。神が、存在するあらゆる力を持っていることは、完全に可能に思われる。おそらく、神は、すべての出来事やすべてのものを完全に支配する力を持っていて、使わないだけであろう。神は完全な主権を持ち全能だが、自発的にその神としての力を被造物と分かち合っているのである。グリフィンが神義論の問題を、神を古典的なキリスト教思想の神よりも弱くすることで解決しようとしているが、それは、もし、神が本当に理不尽な世界をどれも壊したり、少なくともその悲惨さから救ったりすることが出来ないほど弱くなければ、解決にならない。(さもなければ、神はそのような世界をしかるべく処理しない罪で告発されるであろう)。しかし神は、もしそう出来るだけの能力がないのなら、ほとんど礼拝される価値がない。

第五の点。ヒックやデイヴィスの神義論と異なり、グリフィンの神義論ではあまり終末論は強調されていない。しかし、悪の問題が解決するかどうかは、未来にかかっているといっても過言ではない。プロセス神学者たちは、神は悪を克服することを目指し、意図し、望み、そのように働き、努力すると考えるが、神がその意図を実現するための力や影響や説得力を持っているかどうかは、確信できないであろう。明らかに、神はこのような世界を創造するために、大きな危険を冒した。しかし、そのような危険を冒す価値はあったかどうかについては、(ほとんどのキリスト教徒は、それだけの価値があったと考えるが)、プロセス神学の考え方では、まだ分からないとしか言えない。私たちも神も、世界がどうなるか知らないからである。グリフィンは、現在や未来の悪は、人間が造られないほうが良かったほど悪いとは考えられないと言いが、それは楽天的過ぎる。⁹⁹⁾

このように、デイヴィスは指摘している。これは、グリフィンが『悪の問題再考』などで来世への希望を重視するようになってから論じた

ものを読む前に書かれた批判かもしれないが、¹⁰⁰⁾ 第五番目の、悪の問題の解決は未来の生にかかっているという指摘には、グリフィンも同意するであろうが、その他の点において、これらの指摘は神義論の問題点を浮き彫りにしている。

ヒックの指摘にしる、デイヴィスの指摘にしる、彼らとグリフィンの意見の違いはどれも、彼らが公理的に信じる神学的概念の相違から来ており、その概念、あるいはそれぞれにとっての神学的公理は、証明も反証もできない範疇のものなので、彼らの議論は結局平行線をたどるしかないのである。もっとも大きな違いは神の全能についての考え方であるが、神の全能が文字通り万能ということなのか、それともプロセス神学の言うように限られたものなのかは、両者とも仮説と信仰の領域に根拠を持ち、証明することはできないであろう。両者とも、自分たちの立場を変える決定的理由をもたないまま、一方のグリフィンは「全能の神」は悪を防げるのにわざとそうしない神であると責め、他方グリフィンを批判する側を見れば、ロスやデイヴィスは、グリフィンの神は弱すぎて礼拝に値しないと言い、ヒックは、全能の神を信じる視点からプロセス神学の神の業を「エリート主義」と非難するのである。神の全能と関わる、<無からの創造>か<混沌からの創造>か、という問題にも、決定的な客観的答えは出せないであろうし、また、グリフィンの神義論の大きな柱である相関性の原理も、個々の現実体がすべて本質的自由を持っているという理論も、結局仮説にすぎず、その真偽は証明できないものである。それゆえ、神義論においては、結局、自由意志弁護論も、エイレナイオス型神義論も、プロセス神義論も、絶対的なものとなりえず、また、だからと言って、どれも決定的に誤りともされえないのである。

私見を述べるならば、プロセス神義論において主張される神の共苦、愛の支配の究極的な勝利は、旧約の神の概念にも合ったものであり、また、イエスのあり方を見て、正しく思われる。

とくに、神がわれわれに訴えかけ、それにわれわれが答えることで神もわれわれに対するあり方を変えろということ、ただ、神の訴えかけ（説得）が、世の初めからわれわれにとっての善に向けて絶え間なくあり続けること、しかし、だからと言って、その訴えがわれわれの自由を束縛するものではないことは、キリスト教信仰とわれわれの経験に合ったものを感じられる。

ただ、問題は、神の全能を否定しなくても、全能の神がわれわれに自由意志を与えたと考えても、愛の勝利、神がわれわれに応答して変わりうる神であること、神がわれわれに常に訴えかけている説得の神であるということは、成り立ちうると、考えられることである。第一に、ヤハウェは、契約の神である。愛の神であると同時に契約の神、正義の神であるこの神が、人間に自由意志を与え、神に従うか否かの選択権を人間に預けたとき、神はわれわれ人間と契約を結び、人間が神に従う限りにおいて慈しみを与えることを約束した（cf.申命記5:10など）。そして、人間の方が自由意志で契約を破った場合、つまり、人間が神から離反した場合に悪が生まれることに関しては、全能の神にしても防ぐことはできない、ということは、必ずしも神の全能の反証ではなく、神が他のものに束縛されているということでもなく、ただ、自分の定めた法と契約に従う神自身の正義の本性上かもしれない。そして、その本性上の制限を超えて神がわれわれの祈りや改悛を受け入れて恵みを与えるならば、それこそが神は何にも縛られないという神の全能性を表わすことと考えられる。それゆえ、神が受肉してキリスト・イエスによる贖いをこの世で成した時それは、神の全能性の最大の徴だったと、考えられるのである。この点は、アウグスティヌスのように神が憐れみからわれわれを召命し、罪を犯した人間を救いへ導くと考える古典的な神義論でも、十分成り立つ。

第二に、デイヴィスが指摘したように、〈無からの創造〉が正しくても、神が全てのものの

原因ではないことはありうる。われわれの行為が、たいていわれわれ自身の意志によることは、経験上正しく思われる。そして、それは、神がわれわれに自由意志を与えたということでも説明できる。また、たとえ、〈混沌からの創造〉が正しくても、神が全てのものを支配する力を持つということとはありえないことではない。事実、グリフィンも、過去の〈混沌からの創造〉説を採る者たちが、世界の素材を単なる受身の物質と考えていたと認識しているし、生命のない事物が魂を持たないと考えれば、混沌状態にあった世界の素材が本性上神にさえ抗うことのできる自由を持っていたと考える必然はない。たとえ、今日の量子物理学で発見されたあらゆる事物の不規則性、不決定性（これを、見方では〈自由〉と言えるのかもしれないが）が、全ての現実体が本質的に自由であるということのひとつの論拠とされるとしても、そうした量子レベルの不規則性が本当の自由なのか、あるいは、われわれがまだ科学的規則性を発見していないだけなのかは、まだ未知である。

第三に、神が全能で善の神ならばなぜ人間の苦難に介入しないのかという問題に関しては、神の契約ということが答えとなる上に、そもそも、神の介入がないとは断定できないと言わねばならない。神は、今もある程度介入しているかもしれないし、終末時に決定的に介入するかもしれない。そして、ここで終末における介入などということが〈非科学的〉であって、持ち込むべきではないと言うならば、世界に終末的神の介入がないということも、また、科学で証明されていることではないと、反論しなければならない。これは、開かれた可能性の問題であるが、重要な可能性であるし、信仰上は否定されえない希望である。

第四に、神の全知について、グリフィンは、神をわれわれの時空の中だけで考えるので、神の全知とわれわれの自由は同時には成り立たないと考えるが、それは誤りでであろう。アウグスティヌスは、神が時空の流れに従ってわれわれ

の経験を順次経験してゆくとは考えない。神はわれわれにとっての未来も現在も過去も全ての時を同時に、永遠の現在において見ていると考える。¹⁰¹⁾ このように神がわれわれの時の次元を超越した全知の視点からわれわれを見ると考えれば、神がわれわれの未来を知っていてもそれはわれわれの自由を束縛することにはならない。そして、神が存在するならば、神がわれわれの三次元の世界よりもはるかに豊かな高次の存在であり、その視点を持つことは自明の理であるように思われる。

第五に、グリフィンの死後の生への希望は、肉体の復活というよりも魂の永生を考えている点で、聖書のヘブライ思想から離れていると批判できる。クルマンが指摘したように、聖書に言われているのは魂の永生ではなく、体の甦りであり、¹⁰²⁾ 死後の完成（と言っても良いような）ものがあるとすればそれは、終末時の裁きのときにおける画期的な一時の出来事においてであって、徐々に進む進歩によってではないと考えられるからである。本来はギリシア的概念であった魂の永生をグリフィンが取り込んでいることは、＜無からの創造＞や神の全能が元来聖書の思想に無かったことを主張することに基礎をおく彼の神義論においては、一貫性を欠く。この不整合は、終末における裁きと体の甦りという考えでは、徐々に進む変革と向上のプロセスによって完成に至るという彼の思想（あるいは希望）が成り立たないせいでもあろうが、彼の論の弱点のひとつであろう。

第六に、グリフィンの提唱するキリスト論は、イエスの神性を完全に否定し、イエスがメシアであることさえも客観的には断定できないように考えるものであるが、イエスがメシア（キリスト）であることをそのように相対的に見るキリスト論がいかなる意味で、イエスこそ唯一の救い主と考える信仰と相容れるのか、あるいは、いかなる意味でも相容れず否定しあうのかも、重要な問題として残るであろう。グリフィンは、イエスを神の目的の特別な啓示と言うが、それ

では、イエスの十字架はいかなる意味で救いとなるのだろうか。

第七に、神義論には直接関わる問題とは思えないが、本体論に関するデイヴィスの批判、つまり、出来事よりも事物のほうが本体論的により究極的である、という批判も、正しく思われる。

このように、グリフィンのプロセス神学には、賛成しうる点と問題となる点が両方あるが、今日具体的に悪の問題に向かうとき、彼の考えがいかに現実に即して意味あるものでありうるか、そもそも、今日神義論は成り立ちうるのかを、次に考えたい。

3章 神義論に答えはあるか

前項までで見たように、この世に悪があることに対して、あくまでも神の義を主張しようとする試みはさまざまになされてきたが、いずれも、批判を免れてはいない。ヒックも認めているように、自由意志論で考えても、成長の糧と考えると、この世に悪があることは、究極的には神に責任がある。「神がこの世界を創造する決断をしたことがまず、悪が起こる第一の不可欠な条件だった。他の条件はみな、これにとまなう偶発的な条件に過ぎない。しかも、神は、そこから起こることすべてをはっきりと知っていて、創造の決断をしたのである」。ただし、ヒックも続けて言うように、神の究極的責任は、人間の責任を取り去るわけではなく、「神の責任と人間の責任とは、異なるレベルで働き、矛盾するものではない」のであるが。¹⁰³⁾

プロセス神学の神も、やはり、責任を免れない。そして先にも見たように、それは、グリフィンも認めていることである。

私自身の神義論は、悪が神に根源を持っていることを強調している。この世に痛みがあるのは、神がこの世を刺激して生き物を生じさせたからである。神が、世界の自己創造を促し続けたからこそ、この世にはより高度な動

物しか経験し得ないような痛みや苦しみがある。そして、神がそこでやめなかったからこそ、人間にしか経験できず侵すこともできないような特別な悪が存在するのである。

それゆえ、神は、われわれがこの世のすべての悪を考えると、思い描くほとんどのことに責任がある。¹⁰⁴⁾

彼はすぐに続けて、そのような高度な生物を含む世界をもし神が造らなかつたならば、その代わりにありえたのは、より悪い、単なる瑣末的な世界であったと神の義を弁じているが、¹⁰⁵⁾ そのように弁解してもやはり、究極的に悪を可能にしたのは神という点では責任は同じだと、言えれば言えるのである。第一、彼の基礎とする神の全能の否定が論拠とする「混沌からの創造」説は仮定にすぎず、しかもたとえ混沌からの創造が正しいとしても、神の力が形而上学的に制限されるとは限らない。混沌からの創造が正しいならば物質にもとからある力によって神の力でも左右できないことがあるというのもまた、グリフィンの仮説であって、それが正しくなければ、完全に神に責任があることになる。

ジョン・K・ロスも、悪の存在に対する責任がこの世界を創った神にあるとして、「神の責任は、彼が究極的にはわれわれの生き、動き、存在する限界を定めたという事実にある」¹⁰⁶⁾ と言う。彼は、神がイエス・キリストによって人間の罪を贖ったという教義にも、神がわれわれと共に苦しんでいるという見方にも慰めを見出さない。

神はキリストにおいてすべてのものを新しくしたと、まじめに考えていたのだろうか。結局カルバリーの丘の十字架がアウシュヴィッツの焼却炉に通じていたとしても？

神はキリストにおいて——人間の罪に対する神自身の怒りを静めるための血の犠牲として——苦しめられた[...] 神は人間と共に苦しんでおられる、とキリスト教徒は主張する。

しかし、膨大な苦しみは必要ではない。そして、もしも神が唯一の苦しむ神であるとしても、われわれに必要なのはわれわれを助けてくれる神なのだ。¹⁰⁷⁾

マリリン・マッコード・アダムズは、人間の真の苦しみの前には、倫理や道徳を説いても何ら解決にならないことのいかに多いかを実感し、「恐怖を道徳的カテゴリーで概念化しても、現実的なことは何も生まれない。恐怖を根本で捕らえていないからだ」¹⁰⁸⁾と、言っている。彼女は、この世のあまりにひどい苦しみに解決があるとすれば、それは、その苦しみが真に無効にされることにしかよらないと考える。彼女は、ハリウッドで牧師をしていたが、その教区には多くのエイズ患者がおり、彼らの苦しみと人生の意味への問いを突きつけられ、いわば、現場で神義論に向かわざるを得なかった。机上論が何の力も持たない現実を前にして、そう実感したのである。彼女は、今日の多くの神義論が、なぜ神が悪を防がず許しておくのか、十分な道徳的理由を挙げることによって神の正当性の弁明を行おうとしていることを批判し、「そのような理由は、大抵、何か神の目的を特定し（たとえば、可能な最善の世界を創造することとか、神に出来る限り道徳的善と道徳的悪との釣り合いが良い世界を創造することとか、すべての人の魂が——彼らの自由な参与を通して——神との合一に「ふさわしく」され、最終的に神との合一に入る状況を実現することなど）、悪がその神の目的への建設的な手段であるか、その目的に役立つか建設的な働きをする方針の副作用であるということで、示され[...]、神の目的が実現された良い終末は、その（本質的、補助的）手段と副作用の義を示す理由となると論じ」るが、そのようなことでは、十分な回答にはならないと訴える。彼女は、自由意志論に立つアウグスティヌス型神義論にも、人間の完全への進化を考えるエイレナイオス型神義論にも満足を見出さない。そして、アウシュヴィッツの責任をど

こまでも神に問い、神を告発するロスに賛同するのである——

ロスは、一般的に言っても、また、ホロコーストを特に考えても歴史の屠殺台を正当化するような終末はあり得ないと抗議している。自由意志論による弁護論者は——デイヴィスも含めて——人間という行為者の力量や尊厳を、その行為の可能性や実行を含む世界が人間の破滅の歴史を正当化できるほどの目的となるほどの価値をもつと考えるが、これは、ひどい買いかぶりだとロスは見ている。この点で、私は心からロスに同意する。そして、さらに強調したいのは、人間という行為者は神との関係においては古典的な自由意志論が通用するには——最大の責任を自由な行為者として造られた人間に転嫁するには——あまりにも未熟でもろいということだ。アダムの墮罪を信じるにしても、進化を信用するにしても、私たちを元来恐ろしい悪に関わりやすい環境に据えたのは神なのだ。そうした悪が起こる最大の責任は、絶対に神にある！

彼女はさらに、苦難に何らかの目的や善があるという考えも全面的に拒絶する。

さらに、私は、神が前もって恐ろしい悪（と私に見えるもの）をより大きな何らかの善への本質的あるいは補助的手段として選んだと考えるのは、しかるべきことではないという[...] 意見に賛成する。さらに、神がどうしてそうした惨事を許すか十分な理由となりそうな候補を私たちには何も考えつくことが出来ないということが、私には、その悪の深さを測るひとつの認識論的尺度となると思われる。けれども、私の私見では[...] それは、神が目的を持った行為者ではないからではなく、神の創造に何の目標もないからでもない。私は、神が、恐ろしい副作用を伴った世界を造る自由があると認める気さえあるし、その理由に

は、形ある被造物への愛、調和した宇宙への願望、被造物に行為者としての機会を与えようとする意志などがあるかもしれない。しかし、これらの考察を神が恐ろしい悪を許したいわば十分な道徳的理由に変えることは、神が人間よりもそうした宇宙的考慮を優先していると示唆して、惨事に関与した人々への神の善性の問題を悪化させるだけである。

私の経験では、「なぜ」という問いは、神に対して問いかけられた時、霊的な効果はある——結局、そうした問いをすることでヨブは、万物の創造主との差し向かいの出会いを得た——しかし、理論的には答えは出難いのだ。それゆえ、私は、神の存在と悪とが両立しないという問題に対する解決法は、他のやり方で模索した方がよいと思う。つまり、神が何らかの形で、恐ろしい悪から善をなすか、それも、世界の総体的文脈においてではなく悪に関与した個々の人々の人生の枠内で善をなせるかという観点で考えるほうがよいと思うのである。¹⁰⁹⁾

この考えは、悪をあくまでも悪として認め、その悪に対して神が何をなしてきたか、つまり、この世の中で働く神の働きを考えるプロセス神学の考えと通じるものがある。さらに彼女は、神による「無効化」ということを言うのであるが、その働きは、プロセス神学で考えられるように、過去のことがらを神がとりこんで、有機的に変えてゆくことができることによって、可能になることかもしれない。

アダムズはこう述べている。

ここで、私は、ロデリック・チズホームの「相殺」(価値の部分が互いの価値に加算され、それに伴い全体の価値を増す関係のみをもつ)と「無効化」(部分が全体に有機的に結びついているためにある部分の正や負の価値が全体の大きな正や負の一因となる)*の対照を利用したい。私の論点は、神が被造物の人間にと

って善であると示されるのは、全体としてその人にとって大いなる善である人生を保証した場合のみであり、その人生では、恐ろしい悪へのいかなる関与も(犠牲者としても加害者としても)、単に相殺されるだけではなく、悪を経験した個人の人生の文脈の中で無効にされなければならないということである。もう一度繰り返せば、恐ろしい悪が無効にされるというのは、それが真に法外な悪ではないということではなく、また、(おそらく神の御国が到来した時にその善に凌駕されて)そうした悪は霞んで瑣末的なものに見えてしまうだろうというようなデイヴィスの考えに賛成することでもない。結局、恐ろしい悪が無効にされたとしても、悪に関わった経験は当人の人生の正の意味にとってはやはり一見して明らかに破壊的であろう。むしろ、恐ろしい悪が無効にされるというのは、その負の価値が、当人にとってより大きな正の意味形成の枠組みに組み込まれて克服されたということの意味する。¹¹⁰⁾

ホワイトヘッドは、「時間的世界における各現実態は、神の本性に受容される。神の本性におけるそれと対応する要素は、時間的現実態ではなく、あの時間的現実態が、生きて常在する事実へと変異されることである」。¹¹¹⁾と述べているが、これはほかならず、われわれの刹那的経験が神の中に受容され、その全てが神の結果的本性の中で善きものに変えられてゆくということであろう。これは、あらゆる苦しみを「無効化」する働きに違いない。

アダムズは、神が人間の苦しみに共感し、人間の苦しみが神との関係のうちに取り上げられ、いつの日か「認識的にも情緒的にも人々の目が開け、すべての人が、神はどこでもやさしく愛を持って自分たちを心にかけていてくださっていたのだと気づくであろう」¹¹²⁾と述べている。自分たちが苦しんでいた、その苦しみが強ければ強いほど、神が強く共感し、その苦しみを自

分のものとして苦しんでくれており、そのために、つらかったときほど神と自分が一緒にいたのだということ、そして、その苦しみを通して自分たちが強く神と結ばれ、神の臨在に神の身近で与れるということが事実ならば、真に、苦しみは贖われるということになる。彼女は言う。

だからといって、私は、恐怖を味わった経験が、その恐ろしい面を失うとは言っていない。それどころか、それらは悪である限り、その恐怖を味わった人の人生にとって、一見して(*prima facie*)破壊的なものであり続ける。しかしそれでも私が主張するのは、私たちの死後の神との至福の親密さが、人間にとって何にも増して善きものであり、神が恐怖を味わっている人と一体となってくださることで、その経験がその人と神との関係の中に組み込まれ、そのような経験にもプラスの意味が付与されるということなのだ。天国の至福にあって振り返ってみれば、人々はその経験が十字架の神と一体であった時だったと分かり、自分の生涯の歴史から、その経験が取り去られることを望まなくなるだろうと、私は信じているのである。そうして、恐怖のさなかの人間と一体化することで、神は個々の人々の人生の苦しみの悪の面を打ち負かすことができるのである。¹¹³⁾

ここで重要なのは、アダムズが、苦しみをそれ自体あくまで悪としながら、それにもかかわらず、それが究極的に恵みに転換されると考えていることである。苦しみ自体は決して善ではない。D・Z・フィリップスも、苦しみが時に神と人を近づけることがあり、苦しみが人にとって益となることがあるとしても、決して苦しみがそのために肯定されるべきではないとして、いわゆる「道具主義」を批判している。人間が神とのしかるべき関係に入るために神が人間に苦痛を与えたとしたら、それは、神が自らの栄光のために被造物を使って実験をしているとい

った「悪夢」のようなことであると、彼は言っている。114) これは正しいであろう。

しかし、アダムズの論も批判を免れてはいない。ロスは、彼女が抽象的な議論を批判して、むしろ個人個人の人生のうちでの苦難の問題を考えると言いながら、ホロコーストや大量殺戮のことにほとんど触れていない、つまり、その法外としか言いようのない悪の中で消えていった何千何百万もの人々の個々の人生のことに、ほとんど触れていない、と批判している。115) ロスは、アダムズが、法外な悪が神の善性と力に疑問をもたせることに気づいてはいても、その一方で、「法外な悪は、関与した個々の人生の枠組みの中で、神の善性によって無効にされる」116) と断言していることを批判し、現実起こった大量虐殺の統計はアダムズの楽観的主張と、全く相容れないであろうと、語っている。「それらの悪は、いかにして「打ち負かされる」のだろうか？ その問いはアダムズにも、神にも、きっと答えられはしないであろう」117) と、ロスは問うのである。

ここで、少し問題を別の方向から考えてみたい。そこで思い出されるのは、E・ケーゼマンのいわゆる「創造者信義」である。ケーゼマンは、神が自分の被造物に対し、どこまでも真であり、義であることを、救済論的に見て、次のように述べている。

救いは、われわれのために臨在する神以外の何ものでもない。義とされるとは、罪、錯誤、神不在のすべてを乗り越えて創造者が被造物に対して誠実であり続けること——ちょうど放蕩息子に対する父のように——、および創造者が墮落した者、背いた者を新しい被造物へと変え、われわれが誤用した彼の約束を罪と死の世界のただ中において再びたて、成就することを意味する。[...] しかし彼が顕現する所では——われわれと出会う方は常にわれわれの主にして同時に審判者である神である

が——、われわれは彼の賜物だけでなく、われわれ自身を要求する力、つまり全被造物に対する創造者の王的な権利を経験する。118)

ケーゼマンは、このような、創造主なる神の人間に対する誠実さ、文字通り神の「義」を宇宙論的にとり、「パウロの義認論は決して個人主義を志向してはいなかった」119) と、断っているが、ここで言われていることは神義論の本質的問題にかかわり、重要である。神が、罪と苦難の世界のただなかにいるわれわれに積極的にかかわり、救済の業をなすということなのである。そこで、ここで、この、創造者ヤハウエについて、一つ考えておきたい。

出エジプト記の3章14で、神はモーセに名前を問われ、**אֲנִי אֶהְיֶה**と答えている。この**אֲנִי אֶהְיֶה**の英訳は(英訳を日本語訳にするに際してもまた、多様な訳が可能であるが)大方「私は私である」といったような意味の“I AM THAT I AM”(e.g. King James Version, Darby Bible) “I AM WHO I AM”(e.g. New International Version, New King James Version), “I AM THAT WHICH I AM”(Young’s Literal Translation), あるいは, “I am he who is”(「私は存在するものである」(New Jerusalem Bible))となっている。

ここで“I am”と訳される**אֲנִי**は、未完形であり、文法的には、“I will be”とも訳せるはずである。実際、フランス語の訳では«JE SUIS QUI JE SERAI» (=I am who I will be) (TOB)という訳もある。なぜ、このように、文法的には未来形のような意味にも取れるはずの**אֲנִי**を、現在形に訳してあるのか。ここには、神が不変であり、現在の神の姿、性質、存在形態がすなわち永遠のものであるという神学的、教義学的解釈があると見られる。未完形を未来形の意味でとる可能性を認めることによって、神存在の性質の解釈までが大きく変わってくるからである。まず、この、**אֲנִי**の訳し分けによって次の4種類の意味が可能になることを確

認したい。

- 1) I am who I am 「私は私である」「私は存在するものである」
- 2) I am who I will be 「私は私になるだろうと
ころのものである」
- 3) I will be who I am 「私は、今の私でありつ
づけるだろう」
- 4) I will be who I will be 「私は、私になると
ころのものになるであろう」

New Living Translationは“I AM THE ONE WHO ALWAYS IS”「わたしは、常に存在するものである」となっているが、これは、この2、あるいは3の解釈から可能になる訳であろう。「私は存在するものである」という訳は、ギリシア語70人訳 ἐγώ εἰμι ὁ ὢν (LXX Ralf's) (Brenton LXXの英訳ではI am THE BEINGと訳されている)の解釈を踏襲していると考えられる。しかし、ユダヤ出版協会 (Jewish Publish Society) は、あえてこの訳を取っていない。“And God said to Moses, ‘Ehyeh-Asher-Ehyeh.’” (JPS Tanakh) と表音表記にとどめてある。これは、אֲשֶׁר אֶהְיֶה אֲנִי אֶהְיֶהが翻訳不可能であるという洞察ではないだろうか。

אֲשֶׁר אֶהְיֶה אֲנִי אֶהְיֶהが、“I will be who will be”「私は、私になるところのものになるであろう」、という意味であれば、神は変化することになる。神が永遠不変の存在であるという教義からすれば、これは誤訳であろう。しかし、神が不変であるという考えは、もともとヘブライ聖書にはなく、ヘレニズムの影響であったという研究報告がなされている。グリフィンは、プロティノスが至高の神を「完全に動かず、行為せず、完全に単純な自律存在である」¹²⁰⁾と考えていたことを指摘している。神が動かない、変化しないというのは、アリストテレスの不動の動者やネオ=プラトニズムの影響なのであろう。それは、また、神が至高の善、あるいは完全な存在であるという命題からのひとつの(絶対的な帰結ではないという意味であえて、ひとつのと言うが)論理的帰結でもある。なぜならば、完全なもの

はより良くも悪くもなりえないので、変化しない、なぜなら、より良くなれば、今まで完全だったことにならず、より悪くなれば、完全ではなくなるからである、と考えられるからである。そしてそれが、伝統的な考えであった。しかしそれに対し、われわれがハーツホーンに見たように、プロセス神学では、善というものにそもそも上限を考えることが誤謬であったという指摘がなされ、神は無限に豊かに美を享受し、変化してゆくのだと考える。そしてグリフィンが、このように人間との関係において人間に応答し変化する神をむしろ、変化しない神よりも完全であると考えていることも、われわれはすでに見た。それは、愛によって人間と関係する道徳的な「完全性」である。

ここで重要なことは、しかし、単に神が変化するというだけでなく、ホワイトヘッドが神には二つの極があると考えたように、神がこの世を超絶した変化しない存在でありながらも、この世の時空の中に現在してこの世とともに変化もするのではないかということである。それがאֲשֶׁר אֶהְיֶה אֲנִי אֶהְיֶהの意味であろう。アンソン・レイトナーはユダヤ教のラビであるが、このように記している。

(伝統的なユダヤ教で神を呼ぶ)「み名」は、「私は私であるところのもの」(I am who/what I am)あるいは「私は私になるだろうものになるであろう」(I will be who/what I will be)という意味である。そこで、「神」は、恒常的創造性——純粋な、積極的潜在力——の世界への注入を表わすのだが、その創造性の注入はわれわれに、個人としても集団としても、生きる力と成長する力とを与えるのである。宗教にしてはきわめて実際的であるが、ユダヤ教は基本的に、「われわれは神について本当は何も確かなことは言えない。ただ、われわれがどのような振る舞いをするべきかは知っているのだ」と言うのである。[...]

プロセス神学の出発点はユダヤ教のこうし

た神の認知の仕方と非常に似ている。一方で「私である」(I am)は、神の原初的性質、世界に先立つ(つまり、世界の存在のあるいかなる瞬間にも先立つ)神を表わす。これは、全体なる神(God the whole)である。一方、「私はなる」(I will be)は、神の結果的性質、われわれの行動に影響され、われわれの行動に応答して未来にどう振舞うかを選択する神を表わす。「神」は、究極的に知りえないもの、言語に絶したものと見られているので、われわれの神学はすべて欠点を免れない。¹²¹⁾

神がモーセに名前を聞かれたときに告げたこの名 **אֲנִי אֲהְיֶה אֲשֶׁר אֲהְיֶה** は、逆説的に、むしろ神には固定した名前がないことを示唆するとも考えられよう。ユダヤ教では、名前は性質を表わすものとしてことに重要視される。そして、神の原初的性質が潜在性である限りにおいて性質としてはまだ現実化されていないのに加え、この世界で現実化された側の性質が恒常的に変化し(未完了体が示すとおり)未来に対して開かれた性質を持つとすれば、神は(少なくともまだ)名前をつけることで性質を固定できるような存在ではないのである。そのことを示したのが **אֲנִי אֲהְיֶה אֲשֶׁר אֲהְיֶה** であろう。アンドレ・ラ・コックは、モーセの問いに、神の名前を知りその名前を唱えることによって敵に対する呪術的な力を得たいというひそかな望みを読み、そうしたモーセに対して神が答えたこの同語反復のような未完了形の答えに、「神顕現」と、「行為遂行的」機能の二つを見ている。聞き手が「単に神の秘密に与るものとなるだけではなく、救済の対象であるということ」を知らしめる答えなのだ、彼は指摘する。

これは、贖ないの出来事の究極的意味を露にしているのだ。こうして、われわれには、なぜこの「名」が無時間的でもなく、非歴史的でもなく、神の自存性についての抽象的公理でもないかがわかる。神は「私はなるである

う」と言い、この未完了時制は、その行為がひとつの過程であることをわれわれが理解する助けとなる。ここでは神の本質が問題とされているのではない。これは、約束の言葉なのだ。神が、いわば、彼の民とともに「立ちもし倒れもする」という約束、そして、まず、モーセがお尋ね者になっているエジプトに、モーセとともに戻ろうという約束の、言葉なのである。¹²²⁾

行為遂行的という点は、正しく重要に思われる。これはわれわれに応答と行為とを求めることばである。そして、われわれの振る舞い、応答次第で、神は変わるのである。それは、神が変質するという意味ではなく、神がどのように人間に対応するかが変わるということである。実際、神がすべての事を摂理で前もって定めており、人間の態度で神が変わることもなく、それゆえ人間には本質的な自由がないと考えるよりも(神の意志や予定が人間の態度で変わらないのならば、それでも人間に本質的な自由があると考えるのは矛盾である)、神が変わると考えるほうが、聖書を素直に読んで行けば自然である。ヨナ書で、ニネベの町を滅ぼさなかった神は、滅ぼすと言ったとき、嘘をついたのか? 否、であろう。神は思い返したのである。創世記(18:20-32)でも、神は、ソドムとゴモラの町をその罪ゆえに滅ぼす際に、アブラハムのとりなしを聞き入れ、もし、10人の正しい者がいれば町を滅ぼさないと約束するまで譲歩した。人間が神に応答し、また、神がその応答に答えることで、歴史も変わりうる。そこでは、人間が責任を持って神に応答することが強く要求される。それが神に対する人間のresponsibility(応答性、責任)ではないだろうか。

この考えは、プロセス神義論に照らしても支持されうる。すでに見たように、プロセス神学では、神がすべてを力によって支配することもできない。混沌のときから、神に創られていない素材が本質的に持っている自由によって、神

にも自由にならないことがある。世界に悪があることも、事物が本質的に持っている自由に帰せられる。神はこの世が善に向くように、促し、呼びかけるが、それに答えて善を成すかどうかは究極的には人間の自由なのである。

確かに、神は、人間が悪をなす可能性を知りながら創造を行ったということで、この世に悪があることに対して責任があるとも言える。しかし、先に述べたように、プロセス神学の考えでは、多大な悪の可能性のない世界は、それに匹敵するだけの多大な善もありえないこと、¹²³⁾そして、神は少なくとも、この世の悪の最も悪い部分を自己に引き受けてわれわれとともに苦しんでいることで神の善性が信じられる。プロセス神学では神の経験の質は、被造物の経験の質にかかっている。この世の苦難や悲しみの出来事はありのまま神に受容される。¹²⁴⁾それが神の義と愛を示すのである。

被造物の経験によって自己を変えてゆく応答的愛の神、そして、民が悪であってもそれを見捨てずに常に開かれた創造的愛を表わす自己顕現が אֱלֹהִים אֲנִי אֱלֹהִים の意味であるということ、プロセス神学の神概念とも整合性がある。

マッコード・アダムズのいう「無効化」、つまり、苦しみのさなかにもずっとあった神の愛と、苦しみを神がともに担ってくれていたということを知ることに至福を得ることによってすべての苦難が「無効化」されるという考えは、ホロコーストやその他の言いようもない苦しみを考えると、あまりに短絡的すぎるようにも感じられる。しかし、神との愛の交わりが何にも変えがたい真の幸福であると信じれば、あらゆる苦が「無効化」できると信じることもできるであろうし、アダムズの考えを簡単に否定することはできない。

実際、今日の神義論は、悪とは何かということの定義には注意を促しても、真の幸福とは何かということあまり論じていないようである。しかし、実は、真の幸福が何かということこそ、神義論を語る時に最も重要なことなのである。

グリフィンが真の悪を「すべてを考慮に入れて、それがなかったほうがこの世がよりよいであろうといえるもの」と言うが、絶対的に「よい」ことが何であるかが分からなければ、やはり、悪の定義も曖昧となるし、苦難が「無効化」される究極の状態も分からないことになる。分からないままに、苦難には答えがないということにもなる。決して贖いようのない、救いようのない苦難もあるように見える。しかし、人間にとっての究極の幸福が神の臨在を得て、（たとえ肉体的な死の後であっても）神とともに生きる恵みであるならば、そこに至る道がいかに苦しいものであろうと、その苦しみがすべて贖われる（あるいは「無効化」される）ことはありえるであろう。真の幸福が得られれば、その前にあった苦痛の大きさ、小ささなどは、問題にならなくなるのかもしれない。ちょうど、太陽の光のもとでは、それまであった大きな陰も小さな陰も、みな等しくその輝きに飲み込まれてしまうように。そして、暗さがあったところこそ、その暗さの記憶とのコントラストで輝きはつきりすることもありえるように。

もちろん、それは、ホロコーストのような悪を肯定する理由にはならない。しかし、われわれは、神との関係で人間の苦しみを語るときには、600万人もの人々があのように人間性を剥奪され、ガス室で、（しかも、チクロンBという、殺虫剤で殺されるという非人間的手段で）殺されたという、悪のあまりの多大さに神を問い詰めていられないという、自然な反応をしながらでも、「それでは、あそこで殺された個々の人々に、神の顧みはなかったのか」と、問うてしかるべきではないだろうか。「きっと、あったと信じる」と、考えられるのではないだろうか。

そのようなことが言えるのは自分たちがホロコーストのような苦しみに会わなかったからだ、という批判は当然ある。渦中になれば理念的に何でも言える。しかし、その様な（私自身のうちにもある）批判、反論に対して言いうるこ

とは2つある。

第一に、ホロコーストや、原爆や、南京大虐殺などに対して、もしも、ただひとつでも真の救いがあるとすればそれは、ただ、その極限状態で苦しむ人たちに、神が臨在し、ともに苦しんでくれたということしかあり得ないということ、他のいかなる状況も、あの想像を絶する苦しみに意味を与えうることはなかったろうということである。ゆえに、われわれが、神の愛を信じ、神がその被造物を、髪の毛一本までよく知り、顧みているということを感じつつけようとするならば、そのようにしか考え得ない。そして、それは、現在、飢餓やエイズやその他の数限りない状況で、個人個人としてはおそらくアウシュヴィッツで一人一人の人たちが苦しんだのに劣らぬかも知れぬつらい思いをしている人に同様に当てはまることなのであろう。

第二に、神が苦しんでいる人とともにいたと信じることは、その人たちが救いを感じて死んだということとは決して同じではないということである。むしろ、アウシュヴィッツを生き延びた人々の証言は、強制収容所の中で、いかに、人々が霊的な「救い」などということから離されていったかを知らしめる。ジャン・アメリーは、収容所の生活のなかで、「すべて精神的なものが[...] 心理学上、すこぶる非現実なものとなる一方で、他方では、社会的な意味合いにおいて定義するかぎり、許されざる贅沢品と化していった」、そして「精神は本来の資質、つまり超越性というものを失った」と記している。¹²⁵⁾

そうした証言を前にして、ガス室で死んだ者たちすべてに神の救いがあったに違いないと言い切ることはとても出来ない。しかし、それでも、神が苦しむ人とともにいてくれるという信仰は、実際にアウシュヴィッツを体験した生き残り作家、エリ・ヴィーゼルにさえ見られる。

『夜』で、ヴィーゼルは、神の沈黙を問う声に対し、遠藤周作の母なる神¹²⁶⁾と似た、共に苦しむ神を見て答えているように見える。それは、あるユダヤ少年が絞首刑にされ、見せしめ

のために囚人が皆強制的に刑の執行を見せられている時のことである。

三十分あまりというもの、彼は私たちの目のもとで臨終の苦しみを続けながら、そのようにして生と死との間で闘っていたのである。そして私たちは、彼をまっこうから見つめねばならなかった。私が彼のまえを通ったとき、彼はまだ生きていた。彼の舌はまだ赤く、彼の目はまだ生気が消えていなかった。

私のうしろで、さっきと同じ男が尋ねるのが聞こえた。

「いったい、神はどこにおられるのだ。」

そして私は、私の心のなかで、ある声がその男にこう答えているのを感じた。

「どこだって。ここにおられる——ここに、この絞首台に吊されておられる……。」

その晩、スープは屍体の味がした。¹²⁷⁾

けれども、〈共に苦しむ神〉は、彼自身にとって、実は究極的な答えとはなっていない。むしろ、彼は、神がわれわれとともに苦しんでくれるということに救いではなく、より強い悲しみと抗議の声を上げずにいられない。

〈神〉もまた苦しむ、〈彼〉はわれわれと共に、したがってわれわれゆえに苦しむ。[...] いかにも、〈神〉もまた苦しむを受けておられるからには、われわれには不平をもらす権利はない。しかしながら [...] 〈神〉の苦しむは、人類の苦しみを除去するわけではなく、そこに加わるのである。両方が加算されるのであって、差引勘定が行なわれるわけではない。このようにして〈神〉の苦しむは、われわれにとって慰めではなくて、余分の懲罰となるのではなからうか。そうならば、われわれは天にこう問いかけてもよいのではなからうか。「私たちの悲しみだけでもたくさんではありませんか。なぜそのうえに〈御身〉の悲しみまで加えられるのですか」。¹²⁸⁾

このように神の苦しみを人間にとっての救済ではなく、余剰の苦しみと取る態度は、イスラエルの神と民族のつながりが、非常に人格的な関係としてとらえられていることとも、関係があるだろう。そして、そこから出てくるのが、他民族には見られない、理屈や道理だけでは割り切れない神と人間とのつながりである。ユダヤの人々は、自分たちの運命の過酷さを神に憤っても、それでも、神を信じ続けようとする。エリ・ヴィーゼルも、そのひとりである。彼は、ラビ、メナヘム＝メンデル・シュネールソンに、なぜ神に対して怒るのか、と聞かれて、「神をあまりに愛したから」と、答えている。「今もそうで、＜彼＞をあまりに愛しています。そして＜彼＞を愛しているからこそ、＜彼＞を恨んでいるのです」。¹²⁹⁾

そうして、彼は、神を信じ続けるのである。キリスト教の場合もそうであるが、このように、ユダヤの人にとっても神への愛と信仰とは密接に結びついている。しかも、新約聖書になじんだものにとって不可解なほどに、その愛は、ときに理不尽に見える神を憎み、怒りをぶつけることがあっても、それでも信じようとする愛のようである。その態度においては、神義論は理屈のみではまったく測り切れないものとなっている。いかなることを言おうと、確かなのは、苦しみ自体は決して肯定されないことである。しかし、不思議なことに、ユダヤの人々は、ホロコーストのような極限的苦しみをさえも抱えながら、神とともに生きる恵み——われわれにとっては救いのしるしであるインマヌエルの恵み——を得ている、つまり、苦しみと救いが両立するということを体現して見せている。これは、神の恵みのしるしであろうか。

4章 理論的考察における結論

結局、世界にはなぜ悪があるのか、神は、もし存在するならば、なぜ悪の存在を許すのか、ということには、結論は出ていない。

神義論は、自由意志弁護論も、エイレナイオス型神義論も、プロセス神学の神義論も、すべて、おのおのが暗黙の前提とする仮説にたっており、その前提自体は証明されていない。むしろ、反論されさえしている。たとえば、自由意志弁護論やエイレナイオス型神義論が公理とする神の全能は、プロセス神学によって否定されている。しかし、プロセス神学が前提としている、すべての実在が神にも自由にならない力を持っているという説、善を成し善を享受する力と悪を成し悪を被る力の間にある正の相関関係、また、調和と強烈さが善であり、無秩序と瑣末さが悪であるという説も、やはり仮説である。そして、この仮説が成り立たなければ、プロセス神義論も成り立たない。

結局、神はホロコーストをとめることが出来たのにそれをしなかつただけの十分な理由があり、また、殺された一人一人に対する霊的配慮もあったのか、あるいは、ただ神は止められなかったのかは、仮説なしには述べられないことである。

それでは、神義論には答えはないのだろうか？ ここで言えるただひとつ確かなことは、たとえ結論が出なくとも、われわれは自分の内なる悪に抗し、外なる悪に立ち向かい、善を志向しなければならぬということである。ヤハウェが十戒を与えた時も、イエスが黄金率を与えた時も、それは、何ら苦痛のない幸福を約束する言葉ではなかった。ただ、すでにわれわれには恵みが与えられていることを想起させ、その恵みに対する応答として、「～しなさい」という言葉に従うことを、われわれは求められた。そして、今も求められているのである。われわれが神に誠実に応答して、神を愛し、神に従おうとするならば、神はそれに対しては答えてくれるであろうし、神がもともと約束していない苦痛なしの幸福などを人間が勝手に求めて、それが与えられないからといって神の善や全能を疑うことこそがそもそも筋違いなのかもしれない。アウグスティヌスらが伝統的に考えてきた

全能の神は、その筋違いの望みに対して、憐れみを持って、われわれに信仰を与え、救いへの道を開いたが、それが本当の神の恵みだと、やはり私には思える。われわれは、この世の悪に責任がある。それが、グリフィンが言うように、物質の本性からくる自由による責任であるか、伝統的な自由意志論者やエイレナイオス型神義論が考えるように神が与えた自由によるかは、結局は答えられない問題であろう。それゆえ、現実には、それに答えることよりも、責任を真摯に受け止めることのほうが重要なのである。ただ、われわれが与えられているのは、「わたしは世の終わりまで、いつもあなたがたと共にいる」（マタイ28:20）という、神の約束である。そして、**אֱלֹהֵינוּ אֱלֹהֵי אֲבוֹתֵינוּ**に示されるように、神がわれわれの態度に応答する神であり、決して固定した、世界の終末までをも摂理で支配する神ではないということである。

ケネス・スーリンも、悪の問題には理性的に割り切れる答えはないと言っている。今われわれが出来るのは、理論的な答えを求めるのではなく、実践的に、「神は自分の被造世界の悪と苦しみを克服するために、何をしているか？われわれは、（神の被造物として）悪と苦しみを克服するために何をしているか？」¹³⁰⁾でしかない。ただひとつ、十字架のイエスから学べることは、神は少なくとも苦しんでいる人と共に苦しむ力を、イエスにおいてわれわれに与えてくれたということであろう。¹³¹⁾

しかし、そう考えて新約聖書に向かったときに、われわれは、福音書に示されたキリスト・イエスの人生すべて、つまり、イエスの生涯すべてが答えであるということに改めて気づかされるのである。福音書には、悪の存在について奇妙なほどに、論理的な形でいわずに神義論が論じられていない。イエスが苦しんでいる民衆に接したとき、病んでいる人々に会ったとき、彼がしたのは、自由意志論によって神の義を論じ、神に背いたと人々を断罪することでもなく、エイレナイオス型神義論によって、苦

難を成長の糧とせよと諭すことでもない。彼は、目の見えない人、病気の人を深く憐れみ（マルコ1:14, マタイ14:14etc）癒された。また、「大勢の群衆を見て、飼い主のいない羊のような有様を深く憐れみ、いろいろと教え始められた」（マルコ6:34）のである。そして、彼自身に対して罪を犯したもののためにさえも神に祈ったのである（ヨハネ17:9）。神へのとりなし、癒し、教えるという、彼の宣教の業すべてが悪に対する彼の行為であって、行動による答えであった。

大貫隆は、

イエスは「神の国」の宣教の道すがら、多くの病人を癒し、悪魔祓いの「奇跡」を行った。それは地上で尚最後のあがきを続けるサタンとその手下の悪霊たちとの闘いに他ならなかった。その闘いにおけるイエスの一挙手一投足と共に、すでに天上で始まっている「神の国」が地上にも広がってゆく。[...]しかし、その「神の国が力を持って到来する」（マコ9:1）、すなわち、サタンが最終的に克服されるまでには、イエスによれば、まだしばしの時が必要なのである。まさに、そのしばしの時が、イエスが公に「神の国」を宣べ伝えるべき使命の時である。¹³²⁾

と、書いている。イエスによってこの世に「神の国」は始まったが、それはまだ、この世における悪の最終的な終わりではなく、まだ、悪との実践的な戦いが必要だった。そのことはイエス自身の実践によって示されていた。そして、その戦いは、今もまだ必要なのである。大貫は、イエスの「神の国」のイメージが、彼の編み上げた神話的イメージであり、それは十字架で破裂したと考える。しかし、その一方で、その「神の国」が「古代的・神話的なイメージを超えた次元で、現代の私たちにも、キリスト教徒であるか否かを問わず、真理性を保持していないだろうか」と、問いかける。¹³³⁾ 実際、「神の国」

の真理性は、現実のものであり、イエスは、この世の悪や苦しみに対して、現在のわれわれにもまた、「神の国」の実現のための行動を求めている。かつて、「何をしたら永遠の命を受け継ぐことができるか」とイエスに問うた律法学者は、その答えが「心を尽くし、精神を尽くし、力を尽くし、思いを尽くして、あなたの神である主を愛しなさい、また、隣人を自分のように愛しなさい」という律法の黄金率であることを知っていた。しかし、イエスはその掟を知っているだけでは満足しなかった。「それを実行しなさい。そうすれば命が得られる」(マタイ10:25-28)と言ったのである。これは、神を愛し、隣人を愛することによって、この世の生を越えて神の臨在にあずかることができるということを示す。これがインマヌエルなる神の約束の言葉である。その約束は今も有効であろう。そして、アダムズが考えるように、神と親しくともにあることが何にも変えられぬ幸福であるとすれば、これが、苦しみに対する答えなのである。結局、平凡なようであるが、神の義は、パウロの言う創造者信義、ローマの信徒への手紙に言われる「神を愛する者たち、つまり、御計画に従って召された者たちには、万事が益となるように共に働くということ、わたしたちは知っています」(8:28)ということの成就にかかっているのである。

これが、結局は信仰にたつ結論であることは否めない。逆に、神を見る至福の境地に達せなかった人の苦難は解決がつかない。あまりの悲惨さを目にして神の愛を信じられなくなった人は、そのために神の国の至福にあずかれないことになる。しかも、そもそもその人を不信仰に追い込んだ悲惨さの究極の原因は神なのである。これは理不尽に見える。ただ、ひとつ希望があるとすれば、われわれは、聖書には、自分自身の信仰の故ではなくとも、他の人々の信仰によって救われた人の話が記されているのも知っており、必ずしも、それらの人々が最終的に苦しみに定められているということもまた、信じら

れないのである。ひとつ、救いを求める者にイエスが言っている言葉、「信じる者には何でもできる」(マルコ9:22)、あるいは、人間が救われることの難しさを感じ、「それでは誰が救われることができるのか」と言い合う弟子たちに向かって、「人間にできることではないが、神にはできる。神は何でもできるからだ」(マルコ10:27; マタイ19:26)と言った言葉がここで訴えかけてくる。ここで言われる、「神には何でもできる」は、行為遂行言語と見なしたほうがよいだろう。事実の陳述というよりも、信仰によって、不可能と思われるような救いも可能になる。何でもなせという命令であって、その行為への神の助けは必ずあるとしても、その効果の絶対的保証ではないのかもしれない。(ただし、その効果の保障がないことは、ここでも、プロセス神学のように神の全能の欠如のせいなのか、それとも、行為者としての人間の不完全さや誠意不足のせいなのかは、断定できないのではある。)

いずれにしろ、苦難の問題には行為によって答えることが必要であるという考え方は、グリフインのプロセス・キリスト論の論点にも沿うものである。

キリスト教信仰とは、まず第一に、生き方の問題である。真の信仰に関わる認識的レベルの信仰は、何よりもこの生き方を支えるものとして重要なのである。それゆえ、再構築が支えにならないのなら、つまり、自己執着からの自由によって自己超越した生や、他の人々に対する真の愛や、正義を大切にす心、責任感と平安な心などを支えるものとならないのならば、それは、キリスト教信仰には不十分なのである。¹³⁴⁾

無論、信仰を行為によって表すことは、プロセス神学にのみ限ったことではない。「信仰義認」を強調したルターですら、「信仰のみがあらゆる行いなしに義とし、自由にし、救う」と言う一方で「信仰は喜びと愛とをもって行いの中に

入ってゆくのである」と、救いの恵みを行為に表すことを重要と考えている。¹³⁵⁾ 実践で神に従うことは、むしろヤハウェを信じる信仰の本質であろう。ユダヤ教徒として神を信じるヘッセルも、こう書いている。

神は人間に自由を賦与された。しかもこの自由の行為に神が参加してくださるのである。大地は主のもの、神は人間を探しておられるのだ。神は人間に大地を征服する力を与えてくださった。われわれがこの信任に忠実に答える信仰に、神の名誉は賭けられている。[...]人間は己れの行為に責任を負っている。そして神は人間の責任能力に責任を負っている、生命の与え主である神は律法の与え主であらねばならない。神は人間の責任能力を分担してくださる。神はご自身の律法にわれわれが忠実に従うことを通してわれわれの行為の中に参入しようと待機しておられる。神がわれわれの行為のパートナーとなられることがありうる。[...]【「われわれは何をなすべきであろうか」】という問題に賭けられているのは人間実存の問題ではない、神の創造の業の意味も賭けられている。¹³⁶⁾

悪の問題の前にわれわれが求められているのは、ただ問うことではなく、それに対して行為すること、神とともに働くことなのである。私は、問うことや理論的答えが不要とは言わない。理論的、観念的な答えや信仰は、行為をする支えとなりうるし、行為が行き詰ったときに大きな力に（必ずではないが）なりうると、信じている。そして、「なぜ」という問いに何らかの答えが感じられれば、そのこと自体が苦しみを軽減することもあるだろう。しかし、イエスが、正しい答えを知ることだけでなく、行為することを求めたように、そして、イエス自身が癒しの実践を行ったように、理論だけでは不十分であるし、特に、理論では答えきれない悪の問題には、行為によって答えてゆくことが迫られて

いるということである。

L・ニュービギンは、キリスト教のあるべき宣教について論じながら、「教会に与えられた力は、苦難を通じ、父なる神に完全に身をゆだねることによって新しい生と新しい世界へ通じる道をイエスに従ってゆく力である」と言う。そして、報われない苦難、不正な苦難の問題に向かつては、教会がそうした苦しみに同情し、それらの人々と共苦することが、「それらの人々を苦しみから解放する戦いから逃げたり、解放の戦いの代わりになるのではなく、贖い主の勝利の本質的な一部なのだ」¹³⁷⁾と、教会の積極的な参与を求めている。そして、実際にそうした共苦が意味を持つのは、プロセス神義論が考えるように、それがイエス自身のあり方であったことの故ではないか。だからこそ、イエスを信じ、「私に従いなさい」(マタイ9:9, 16:24およびその並行箇所etc)というイエスの召しに従う者が、イエスの行ったように、実践的な癒しの業だけではなく、苦しむ者と共に苦しみ、喜ぶ者とともに喜ぶこと、他人の<感じを感じる>こと、が求められていると言えるであろう。

注

- 1) David Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion*, ed. H. D. Aiken (New York, Harper, 1938), Part X, p.66.
- 2) A. N. Whitehead, *Process and Reality: An Essay in Cosmology*, corrected edition, eds. David Ray Griffin and Donald W. Sherburne (New York: The Free Press, 1978), V, 1, p.340; 邦訳は、A.N.ホワイトヘッド『過程と実在』山本誠作訳(松籟社, 上, 1984; 下, 1985), 下巻(第5部第1章「理念的に対立するもの」), p. 607.
- 3) Whitehead, *Process and Reality*, V, 2, p. 346; 邦訳は、ホワイトヘッド, 下巻同上, p.617.
- 4) Whitehead, *Process and Reality*, V, 2, p. 343; 邦訳は、ホワイトヘッド, 下巻(第5部第2章「神と世界」), p.611.
- 5) Whitehead, *Process and Reality*, V, 1, p. 351; 邦訳は、ホワイトヘッド, 下巻同上, p.625.
- 6) Cf. Griffin, *Reenchantment without Supernaturalism: A Process Philosophy of*

- Religion* (Ithaca: Cornell Univ. Press, 2001), pp.148-149.
- 7) ホワイトヘッド『宗教とその形成』ホワイトヘッド著作集第7巻, 斎藤繁雄訳(松籟社, 1986), pp.90-91.
 - 8) ホワイトヘッド『宗教とその形成』, p.92.
 - 9) ホワイトヘッド『宗教とその形成』, p.93-94.
 - 10) ホワイトヘッド『宗教とその形成』, p.94.
 - 11) Charles Hartshorne, *Omnipotence and Other Theological Mistakes* (Albany, N. Y.: State University Press, 1984)
 - 12) Hartshorne, *Omnipotence and Other Theological Mistakes*, p.10.
 - 13) Hartshorne, *Omnipotence and Other Theological Mistakes*, p.13.
 - 14) Hartshorne, *Omnipotence and Other Theological Mistakes*, p.16; and also, Charles Hartshorne, "God as Composer-Director, Enjoyer, and, in a Sense, Player of the Cosmic Drama," *Process Studies*, pp.242-260, Vol. 30, No.2, Fall-Winter (2001), e-text (<http://www.religion-online.org/showarticle.asp?title=3032>).
 - 15) Hartshorne, *Omnipotence and Other Theological Mistakes*, p.14.
 - 16) Hartshorne, *Omnipotence and Other Theological Mistakes*, pp.17-18.
 - 17) Hartshorne, *Omnipotence and Other Theological Mistakes*, p.18.
 - 18) Hartshorne, *Omnipotence and Other Theological Mistakes*, p.27.
 - 19) Hartshorne, *Omnipotence and Other Theological Mistakes*, p.27.
 - 20) John B. Cobb, Jr., *The Process Perspective, Frequently Asked Questions about Process Theology* (St. Louis, Missouri: Chalice, 2003), p.82.
 - 21) David Ray Griffin, *God, Power, and Evil: A Process Theodicy* (1976; London: Westminster John Knox Press, 2004), pp.21-22 & 252.
 - 22) David Ray Griffin, "Creation out of Nothing, Creation out of Chaos, and the Problem of Evil," n Stephen T. Davis ed., *Encountering Evil: Live Options in Theodicy*, 2nd ed. (Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 2001), pp.117-118.
 - 23) Griffin, "Creation out of Nothing, Creation out of Chaos, and the Problem of Evil," p.140.
 - 24) David Ray Griffin, *Evil Revisited: Responses and Reconsiderations* (New York: State University of New York Press, 1991), p.147.
 - 25) Griffin, *Evil Revisited*, p.112.
 - 26) Griffin, *Evil Revisited*, p.25.
 - 27) Griffin, *God, Power, and Evil*, pp.268 & 277.
 - 28) Griffin, *God, Power, and Evil*, p.277.
 - 29) Griffin, *God, Power, and Evil*, p.278.
 - 30) Griffin, *God, Power, and Evil*, p.280.
 - 31) Griffin, *God, Power, and Evil*, p.281.
 - 32) Griffin, *God, Power, and Evil*, pp. 252-255.
 - 33) Griffin, *God, Power, and Evil*, p.271.
 - 34) アンセルムスの神の定義 *aliquid quo nihil maius cogitari possit* は、彼の、神の本体論的存在証明, *St. Anselm's Proslogion*, in Laten with English tr. and introd. by M. J. Charlesworth (rep. Oxford: Clarendon Press, 1965), pp.116&117にある。
 - 35) Griffin, *God, Power, and Evil*, p.273.
 - 36) Griffin, *God, Power, and Evil*, p.142.
 - 37) Cf. **אֱלֹהִים**の項 TWOT Hebrew Lexicon, Bible Works for Windows (Bible Works LLC, 2001)
 - 38) A. Marmostein, *The Old Rabbinic Doctrine of God* (Oxford: Oxford Univ. Press, 1927), pp.171-172.
 - 39) Cobb, *The Process Perspective*, p.8.
 - 40) カレン・アームストロング『神の歴史: ユダヤ・キリスト・イスラム教全史』高尾利数訳 (柏書房, 1995), p.43.
 - 41) 「啓示と聖書2」 (<http://www.aguro.jp/file/u/usrb2.htm>)にはM.G.クライン (Meredith G. Kline, *The Structure of Biblical Authority*)が「ヒッタイトの宗主権条約と十戒及び申命記の契約思想との比較研究」で指摘している十戒と宗主権条約の類似点として、「1 歴史的いきさつに関する「権威ある諸問題」(契約の相手である属国あるいはしもべは、契約締結にまで至ることができた歴史的状況に関する寛大な宗主国あるいは主なる神の記述に反対する権利をもたない) 2 「権威ある忠誠の要求」 3 「権威ある諸義務の負荷」 4 服従に対する祝福と不服従に対するのろいを内容とする「権威ある処置」をその内容としている」、が挙げられている。
 - 42) 並木浩一『旧約聖書における社会と人間—古代イスラエルと東地中海世界—』(東京: 教文館, 1982), pp.11-12.
 - 43) Griffin, "Creation out of Nothing, Creation out of Chaos, and the Problem of Evil," p.108. グリフィンはこちらで参照として, Jon D. Levenson, *Creation and the Persistence of Evil: The Jewish Drama of Divine Omnipotence* (San Francisco: Harper & Row, 1988), 5, 121, 157 n.12.をあげている。
 - 44) Griffin, "Creation out of Nothing, Creation out of Chaos, and the Problem of Evil," p.119. なぜ, グリフィンが, 昔の見方を論じる際に素材の「抵抗」と言ったのかは疑問である。単な

- る受身の素材というならば、素材の持つ本来の不完全さによって自然界の不完全さは説明できると言うほうが筋が通っている。
- 45) Griffin, "Creation out of Nothing, Creation out of Chaos, and the Problem of Evil," pp.119-120.
- 46) David Ray Griffin, "Process Theodicy, Christology, and the Imitatio Dei," in Sandra B. Lubarsky and David Ray Griffin eds. *Jewish Theology and Process Thought* (Albany, N. Y.: State Univ. o New York Press, 1996), p.99.
- 47) Griffin, "Creation out of Nothing, Creation out of Chaos, and the Problem of Evil," p.122.
- 48) Griffin, *God, Power, and Evil*, p.276.
- 49) Griffin, *Evil Revisited*, pp.115-116.
- 50) Griffin, *Evil Revisited*, p.150.
- 51) Griffin, *Evil Revisited*, p.156.
- 52) David Ray Griffin, "Creation Out of Chaos and the Problem of Evil," in Stephen T. Davis ed., *Encountering Evil: Live Options in Theodicy*, 1st ed. (Edinburgh: T. & T. Clark, 1981), p.107.
- 53) Griffin, "Creation out of Nothing, Creation out of Chaos, and the Problem of Evil," p.124; また, Griffin, *God, Power, and Evil*, p.291にも同様のことが論じられている。
- 54) Griffin, *God, Power, and Evil*, p.292.
- 55) Griffin, *God, Power, and Evil*, p.292.
- 56) Griffin, *Reenchantment without Supernaturalism*, p.229.
- 57) Griffin, *God, Power, and Evil*, p.294.
- 58) Griffin, "Process Theodicy, Christology, and the Imitatio Dei," p.100.
- 59) Griffin, *Evil Revisited*, pp.31-32.
- 60) Griffin, *God Power & Evil*, pp.35-37.
- 61) Sol Tanenzapf, "A Process Theory of Torah and Mitzvot," Sandra B. Lubarsky and David Ray Griffin eds. *Jewish Theology and Process Thought*, p.36.
- 62) Cf. also, Griffin, *Reenchantment without Supernaturalism*, p.163.
- 63) Griffin, *Evil Revisited*, p.162.
- 64) Griffin, *Evil Revisited*, pp.34-35.
- 65) Letty M. Russell, *Household of Freedom: Authority in Feminist Theology* (Philadelphia: The Westminster Press, 1987), pp.21-23.
- 66) Griffin, *Evil Revisited*, p.33.
- 67) David Ray Griffin, "Process Theodicy, Christology, and the Imitatio Dei," p.103.
- 68) Cf. ハーツホーンの万有在神論 (panentheism) についてはGriffin, *Reenchantment without Supernaturalism*, pp.141; 146., etc.
- 69) Griffin, "Creation out of Chaos and the Problem of Evil," pp.109-110.
- 70) Griffin, *Evil Revisited*, p.209.
- 71) Griffin, "Process Theodicy, Christology, and the Imitatio Dei," p.103.
- 72) ユルゲン・モルトマン『イエス・キリストの道』蓮見和男訳 (新教出版社, 1992), p.275.
- 73) モルトマン『イエス・キリストの道』, p.284.
- 74) モルトマン『イエス・キリストの道』, p.287.
- 75) Russell, p.23.
- 76) A. J. ヘッシエル『イスラエル預言者』森泉弘次訳 (東京: 教文館, 1992), pp.16-17.
- 77) 笠原義久『新約聖書入門』(新教出版社, 2000), pp.85-86.
- 78) ただし, 「神の子」という称号は, 当時, 苦難の義人, カリスマ的霊能者, 賢者などに用いられたという指摘があり (大貫隆『マルコによる福音書 1』(リーフ・バイブル・コメンタリーシリーズ)(日本基督教団, 1993), p.19), マルコがイエスを現在の三位一体の教義で考えられるような, 神と同質の「神の子」と考えていたかは疑問である。しかし, その点については本論の範囲を超えるので, ここでは, 少なくともイエスが神の本性を具現する「神の子」とであると認めて論を進めたい。
- 79) Griffin, *God, Power, and Evil*, p.284.
- 80) Griffin, *God, Power, and Evil*, p.282.
- 81) Griffin, *God, Power, and Evil*, p.282.
- 82) Griffin, *Evil Revisited*, p.194.
- 83) 無論, 救済論を神義論と結びつけるのは, プロセス神学が初めてではない。その古典的な表現は文学でも, たとえば17世紀英国詩人ミルトンの『失樂園』の冒頭に見られる。詩人はアダムとエバの失樂園を描くに際し, その贖い主であるイエスの受肉, 復活まで描き, 有名な *felix culpa* 説を詩に置いて表現したが, その冒頭で詩神に呼びかけ
- I may assert Eternal Providence,
And justify the ways of God to men.
(*Paradise Lost*, I: ll, 25-26)
- ((訳) 神の永遠の摂理を宣べ伝え
人間に対する神のやりよりの正しさを示せますように)
- と, 祈っている。
- 尚, その神義論の中心となる *felix culpa* のテーマは, キリストの昇天までの幻を見せられたアダムの叫び-
- O goodness infinite, goodness immense!
That all this good of evil shall produce,
And evil turn to good; more wonderful
Than that which by creation first
brought forth
Light out of darkness! Full of doubt

I stand,
 Whether I should repent me now of sin
 By me done and occasioned, or rejoice
 Much more, that much more good
 thereof shall spring,
 To God more glory, more good will to men
 From God, and over wrath grace
 shall abound.

(*Paradise Lost*, XII, ll., 469-478)

((訳) ああ、無限の善! 大いなる善! 悪からこれほどの善を生みだされ
 悪を善に転じるとは! 最初に作られた,
 その創造よりもさらにすばらしい
 闇からの光! 私はまったく分からない
 自分が犯し、引き起こした罪を、今私は
 悔やむべきか、
 さらにずっとよい善がそこから生じることを、
 それよりずっと喜ぶべきか。
 より大きな栄光が神に、より大きな神の善意
 が人々に。怒りを超えた恩寵がいや増すように。)

(John Milton, *Paradise Lost* (Norton Critical Edition), ed. by Scott Elledge (New York: Norton, 1975)

に表されている。

しかし、このような引用で分かるとおおり、ここでもやはり、アウグスティヌスの場合と同様、真に神の善性や全能を疑うところから「神の正しさ」を証明しようとしているわけではない。これは、信仰と賛美の一つの文学形式としての神義論である。

- 84) Griffin, "Process Theodicy, Christology, and the Imitatio Dei," pp.107-108. 引用はp.108.
- 85) Griffin, "Process Theodicy, Christology, and the Imitatio Dei," p.109.
- 86) Griffin, *Evil Revisited*, p.38.
- 87) Griffin, *Evil Revisited*, p.39.
- 88) Marilyn McCord Adams, *Horrendous Evils and the Goodness of God* (Ithaca: Cornell Univ. Press, 1999), p.75 note No.14.
- 89) Marilyn McCord Adams, *Horrendous Evils and the Goodness of God*, p.83.
- 90) Nelson Pike, "Process Theodicy and the Concept of Power," *Process Studies* 12/3 (Fall 1982), 156), quot., in Griffin, *Evil Revisited*, pp.125-126. 当該のPikeの論文は <http://www.religion-online.org/showarticle.asp?title=2520>でも公開されている。
- 91) Griffin, *Evil Revisited*, p.135.
- 92) *Hick, *Philosophy of Religion*, 3rd. ed. (Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1983), 53, quot. in Griffin, *Evil Revisited*, p.161.同じ文章がHick, *Philosophy of Religion*, 4th ed. (New Jewsey, Prentice Hall, 1990), p.54にあ
- る。
- 93) Griffin, *Evil Revisited*, p.161.
- 94) Griffin, *Evil Revisited*, pp.164-165.
- 95) Griffin, *Evil Revisited*, p.167.
- 96) Griffin, *Evil Revisited*, p.169.
- 97) John K. Roth, "Critique [of Griffin's argument] by John K. Roth," Davis ed., *Encountering Evil*, 2nd ed., pp.126-127.
- 98) D.Z. Phillips, "Critique [of Griffin's argument] by D.Z. Phillips," Davis ed., *Encountering Evil*, 2nd ed., p.133.
- 99) Stephen T. Davis, "Critique [of Griffin's argument] by Stephen T. Davis," Davis ed., *Encountering Evil*, 2nd ed., pp.133-136.
- 100) Cf. Griffin, "Creation out of Nothing, Creation out of Chaos, and the Problem of Evil," p.144.
- 101) Augustine, *City of God*, XI, 21, tr. Henry Bettenson (London: Penguin, 1972; rep. with introd by John O'Meara, 1984), p.452.
- 102) オスカー・クルマン『靈魂の不滅か死者の復活か』岸千年, 間垣洋助訳 (東京: 聖文舎, 1966), pp.15-18 et passim.
- 103) Hick, *Evil and the God of Love*, pp.290-291.
- 104) Griffin, *Evil Revisited*, p.194.
- 105) Griffin, *Evil Revisited*, p.194.
- 106) Roth, "A Theodicy of Protest," p.11.
- 107) Roth, "A Theodicy of Protest," p.17.
- 108) Marilyn McCord Adams, *Horrendous Evils and the Goodness of God*, p.192.
- 109) M. Adams "Afterword," Davis ed., *Encountering Evil*, 2nd ed., p.196.
- 110) Adams, "Afterword," pp.196-197. *アダムズの挙げている参照箇所は, Roderic Chisholm, "The Defeat of Good and Evil," in *The Problem of Evil*, ed. Marilyn McCord Adams and Robert Merrihew Adams (Oxford: Oxford University Press, 1990), 53-68.
- 111) Whitehead, *Process and Reality*, V, 2, p.350. 邦訳は, ホワイトヘッド『過程と实在』(下), 第5部2章p.624.
- 112) Adams, *Horrendous Evils and the Goodness of God*, p.105.
- 113) Marilyn McCord Adams, *Horrendous Evils and the Goodness of God*, pp.166-167.
- 114) D. Z. Phillips, *The Problem of Evil and the Problem of God* (2004, Minneapolis: Fortress Press, 2005), p.225.
- 115) Marilyn McCord Adams, *Horrendous Evils and the Goodness of God*, pp.3 & 193. Referred by J. K. Roth, "A theodicy of Protest," p.2.
- 116) Adams, *Horrendous Evils and the*

- Goodness of God*, p.208. quoted by Roth, "A Theodicy of Protest," p.3.
- 117) Roth, "A Theodicy of Protest," p.3.
- 118) E. ケーゼマン『パウロ神学の核心』佐竹明, 梅本直人訳 (ヨルダン社, 1980), p.119
- 119) ケーゼマン『パウロ神学の核心』, p.118.
- 120) Griffin, *God, Power, and Evil*, p.46.
- 121) Anson Laytner, "In the Presence of Mystery: Process Theology and Interfaith Relations," Sandra B. Lubarsky and David Ray Griffin eds. *Jewish Theology and Process Thought*, p.190.
- 122) Andre LaCocque, "The Revelation of Revelations," *Thinking Biblically: Exegetical and Hermeneutical Studies*, Andre LaCocque and Paul Ricoeur, tr. David Pellauer (Chicago and London: The Univ. of Chicago Press, 2003), p.316.
- 123) Griffin, *God, Power, and Evil*, pp.291-292.
- 124) Griffin, *God, Power, and Evil*, p.309.
- 125) ジャン・アメリー「精神の限界」, 『罪と罰の彼岸』池内紀訳 (東京:法政大学出版局, 1984), pp.15-16.
- 126) 遠藤周作『イエスの生涯』(新潮社, 1972), passim.
- 127) エリ・ヴィーゼル『夜・夜明け・昼』村上光彦訳 (東京:みすず書房, 1984) p.110
- 128) エリ・ヴィーゼル『そしてすべての川は海へ』(上)村上光彦訳 (東京:朝日新聞社, 1995), p.212
- 129) エリ・ヴィーゼル『そしてすべての川は海へ』(下)村上光彦訳 (東京:朝日新聞社, 1995), p.440.
- 130) Kenneth Surin, *Theology and the Problem of Evil* (Oxford: Blackwell, 1986), p.69.
- 131) Cf. Surin, *Theology and the Problem of Evil*, p.128.
- 132) 大貫隆『イエスという経験』(東京:岩波書店, 2003), p.80. (引用中の漢数字はアラビア数字に変更した)。大貫は、ここで、参照としてE. ファックスを示している (Fuchs, E., *Jesus. Wort und Tat*, Tübingen, 1971及び *Zur Frage nach den historischen Jesus*, Tübingen, 1960, 2. Aufl. 1965.)
- 133) 大貫『イエスという経験』, pp.237 & 239.
- 134) David Ray Griffin, *A Process Christology* (Lanham: University Press of America, 1990), p.24.
- 135) マルティン・ルター「キリスト者の自由 (1520年)」徳善義和訳『宗教改革著作集3』(東京:教文館, 1983), pp.13 & 30.
- 136) A. J. ヘッシエル『人間を探し求める神: ユダヤ教の哲学』森泉弘次訳 (東京:教文館, 1998), p.357.
- 137) Leslie Newbigin, *The Open Secret: An Introduction to the Theology of Mission*, revised ed. (Grand Rapids: Eerdmans, 1978), p.108.