

旧約聖書における神義論

(Theodicy in the Old Testament)

本 多 峰 子

序

悪の問題を問う際に問題となるのは、まず第1に悪と何か、である。あるいはそもそも、悪は存在するのか、ということである。第2に、悪の起源、悪の由来は何か、悪はどうしてこの世に存在するようになったか、である。第3は悪の存在理由、悪の意義である。善かつ全能の神が造ったこの世に悪があるとすれば、その悪には何か存在意義があるのだろうか¹⁾。第4に、存在する悪はいかにして克服されるのかという救済論の問題である²⁾。

今日、宗教哲学並びに組織神学では、いわゆる「神義論」が重要な分野のひとつになっている。これは、悪の存在に対して神の正当性を宗教哲学的に弁証しようとする試みである。1. 神は全能である。2. 神は絶対的な善である。3. 神が創造したこの世界に悪が存在する。という、3つの命題がともに成り立つことを証明することが、課題となっている。神が善であれば、悪をなくしたいと望んだはずであり、神が全能であればそうできたはずである、しかし悪は存在する、という、一見した矛盾を解決することである。

今日代表的な組織神学の神義論の型は、アウグスティヌスの思想を代表とする自由意志神義論と、エイレナイオスの思想を代表とする成長の糧論、そして、プロセス神学の神義論である。「自由意志」論型神義論の大筋は創世記3章の墮罪物語に依拠し、神は人間に自由意志を与えたが人間はその自由意志の濫用で墮罪を犯し、

それゆえ今悪があると考え³⁾。第二の「成長の糧」論は、悪の存在は人間の成長の糧となり不可欠であると見る。人間は子どものように未成熟な状態で作られ、善と悪とを両方体験することによって神の似姿としての完成に導かれてゆく⁴⁾。神は最初から人間に完成を与える力があつたが、人間は幼少期にあつたのでそれを受けとることが出来なかつた⁵⁾と見る見方である。第三のプロセス神義論は、ホワイトヘッドのプロセス哲学に依拠し、現代アメリカのプロセス神学者デヴィット・レイ・グリフィンが最も体系立った形で提唱しているものである。聖書学的には創世記1:1の原文に即した読みが、無からの創造ではなく、混沌からの創造であると論じるところから論を立て、その際に用いられた素材に対しては神でさえも強制的支配力を持たないと考える⁶⁾。神は善へと人間を説得するが、その説得に従わずに罪を犯すのは人間の責任である。また、プロセス哲学の仮説では、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、高度な生物ほど楽しむ力が大きいとそれに比例して苦しむ素質も大きくなる。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グリフィンは考える⁷⁾。神には悪の存在に責任はない。

このように、現在の組織神学は、聖書学的にはいずれも旧約聖書の創世記1章から3章に依拠している。しかし、旧約聖書そのものの中では、悪の問題は組織神学とは異なった角度から論じられているように見える。そこで、本論では、旧約聖書における悪の問題を、その内部における神義論的問いの性質そのものから問い直し、旧約聖書で悪や苦難、病気などの苦しみがいかにとらえられていたかを考察し、組織神学との有機的な結びつきの道を模索したい。

1. 旧約聖書における悪の問題 — 悪の起源

旧約聖書では、悪は、一般的に「悪」を表す **רָע** (ラー) の他に、主に **חַטָּאת** (ハッタート「罪」) **פְּשָׁע** (ペシャ「背き、罪」) **עוֹן** (「不義、咎」) などの概念でとらえられる⁸⁾。特に、モーセが神ヤーウェに授与されたとされる十戒(出20:2-17)

の侵犯は、神への背き⁹⁾であり、悪であると考えられている。中でも第一戒と第二戒で禁止された異教神崇拜・偶像崇拜は、アシェラ崇拜や聖なる高台での祭儀など、この戒めにもかかわらずイスラエル滅亡に至るまで繰り返された罪であり続けた。列王記を記した歴史家たちは特に、北イスラエルの滅亡の原因が、この国で初代の王ヤロブアム以来、王たちが繰り返し偶像崇拜・異教崇拜を行い、民にも行わせたことにあると理解している（王上13:14、王下17:3-18、18:10-12）。歴代の王の偶像崇拜を表す表現として「イスラエルに罪を犯させたヤロブアムの罪」（חַטָּאֵי יִרְבֵּעַם אֲשֶׁר־הִחֲטִיִּיא אֶת־יִשְׂרָאֵל）あるいはそれとほぼ同じ文言が列王記上、下、を通じて17回用いられていることで、そのことが強調されている。また、十戒に続く契約の書の中でも、特に人道的律法によって戒められている、孤児、やもめ、寄留者、貧しい者などの社会的弱者に対する搾取や社会的暴力もしばしば背信の罪として弾劾されている（アモス2:6-8、8:4-7）。

これらの罪や悪は、神ヤハウエに反して犯されるものと理解されており、旧約聖書では、悪の存在そのものに対して神の責任を問うという態度は見られない。責任を問われるのは、墮落した人間の側であって神ではない。そもそも神はなぜ人間がそのような罪を犯すように創造したのか、というような問いは見られないのである。その理由として考えられるのは、ひとつには、現在組織神学で考えられているような神の全能が、「論理的矛盾のないことならば何でも出来る能力」¹⁰⁾として神に帰されるようになったのが、旧約聖書の書かれた初期の時代からではなく、早くても捕囚期以降、つまり、創世記1:1-2:4aを含む祭司資料が書かれた時期以降であったと考えられることである¹¹⁾。G. F. ムーアは、「ユダヤ教においては神の全能は、神の完全性の概念に属する神学的属性としての全能ではなく、[…]世界の創造主であり支配者である神がすべてのものをひとつの偉大な計画のうちに包括しているということなのだ」と説明し、神の全能の概念が、創世記1章冒頭の記事に依拠していることを示唆している¹²⁾。ゲルト・タイセンも、イスラエルが拝一神教から唯一神教に移行したのが、捕囚期のことと指摘し、そのことと、神の全能の信仰を結びつけている。タイセンによれば、イスラエルは第一神殿が破壊されたことを自分たち

の神が敗北したこととは考えず、むしろ、イスラエルが自分たちの神に対して不実であったことに対してその神自身が下した罰と解釈し、ヤハウェの敗北を認めるのとはむしろ逆に、「イスラエルの神が今や唯一の神となって、世界の歴史全体を決定するという考え」をとるようになった。しかし、タイセンが続けて指摘しているように、唯一神教に移行したときに、「神の全能というものが人間の自由を、苦難の厳然たる実在が神の善性を脅かす」こととなったのである¹³⁾。

しかし、神の全能と善と、悪の存在、という論理的矛盾が意識されるまでには時間がかかり、旧約聖書の内部ではまだ、表面化していないように見える。

第2に、神義論の根幹である、神は絶対的に善である、という概念も、そもそもイスラエル民族の成立期の信仰にはなかったと考えられる。現在の組織神学者が考えるような、神の行為は論理矛盾でない限り常に人間にとって最善のものであるはずだ、などという発想はなかったようである。ヤハウェは「善」というよりもむしろ「聖」をその本質としてとらえられ、その「聖性」はおそらく分離の概念 — つまり、人間にとって不可侵の超絶的存在であるという概念で理解すべきものであった。サムエル記下で神の箱に触れたウザが神の怒りに触れ、その場で打たれたのは、その聖性を侵害したからである¹⁴⁾。ウザは神の箱を支え守ろうとしたのであるから、罪と罰の範疇でも善悪の次元でも彼の死は説明できない。マックス・ウェーバーの指摘では、ヤハウェは古来自然災害の神であり、人々に対して怒ればあらゆる種類の禍を送ることが出来た。その自然災害に加えて、戦争という政治的禍もヤハウェに帰され、意義を増した。その後捕囚前、紀元前8世紀の預言者アモスは、ヤハウェはイスラエルの民だけと契約関係を結んだ故にこそ彼らの罪を特に追及するのだと言った。そうした論理によって、ヤハウェは常に契約を守ってイスラエルに祝福を与える神だが、ただしその約束の履行の条件として民に戒めの遵守を要求するのだとされ、倫理的な神になってゆく。そして、次第に、イスラエルの民だけでなく、他国民同士の残忍な戦争などの罪までも罰する神と考えられるようになる。このような倫理的な見方は神観の普遍主義的高まりに伴って進んだと、ウェーバーは論じている¹⁵⁾。たしかにイザヤ書などを見ると、神の絶対化と正義の神としての性格付け

が同時に起こっていることが認められる。イザヤの預言では、ヤハウェは自らを「正義 צְדָק (ツエデク)を語り、公平 מִשְׁרִים (メシャリーム) を告知する者」とし、「わたしをおいて神はない。正しい神 אֱלֹהֵי צְדִיק、(エール・ツァディーク)、救い出す神は／わたしのほかにはない」(45:19-21)と啓示したとされ、それは捕囚以後のことである。しかし、ウェーバーが見るところ、ヤハウェの本質についての預言者たちの見解は揺れており、たとえばイザヤは、イスラエルについての預言者の言葉が拒否され続けているのは、ヤハウェ自らが民を滅ぼすためにわざわざ民を頑迷にしているからに違いないと確信するに至っている。結局ヤハウェは、依然として「一個の恐るべき神であったのである」¹⁶⁾。ヤハウェが正義であり善であるという信仰がいつから出て来たかは確定できないが、旧約時代の比較的后期まで、ヤハウェの影のない善性というものが自明なものとは考えられていなかったとすれば、悪の存在と神の全能と全き善の間の論理矛盾を解こうとする現代的意味での神義論は発達し得なかったはずである。たしかに、契約の神という意味での「義」なる神の思想は、すでに創世記のエロヒスト資料からあり(創15:6)、それが、アモスなどの思想を生んだとは言えるであろう。しかし、この義と「善」とは、必ずしも同一ではない。実際、出エジプト記で、ヤハウェがモーセに語った言葉、「わたしはわたしが恵む者を恵み、わたしが憐れむ者を憐れむ」(33:19)などを見ると、ヤハウェが人間の考える正義や平等の概念の彼岸にある、人間の善悪の判断では予測のつかない存在であるとの印象を与えられる。

旧約聖書では、悪の存在の起源は、創世記3章に記された墮罪と、創世記6章1-4に記されている、神的存在(神の子たち)が人間の娘達と交わったこととそこから生まれた「巨人」達(新共同訳では<ネフィリム>と訳されている)¹⁷⁾との2つに見出される。ただし、旧約正典では、どちらも創世記の他ではほとんど言及されていない。アダムの墮罪物語はユダヤ教、キリスト教両方の思想に重要な影響を与えてきたが、旧約聖書本文中では、創世記以外にはヨブ記(31:33)とホセア書(6:7)で触れられるだけである。6章の話はオルペウス神話¹⁹⁾の影響で入り込んだという指摘があり、旧約聖書正典の中にはこの箇所以外出てこない。キリスト教

組織神学の神義論でもほとんど取り上げられていない。しかしこの話は、聖書外のユダヤ教の伝統の中では3章の墮罪物語とともに、この世の悪の起源を示すものとして読まれ続けてきた²⁰⁾。そして、紀元前1世紀頃流布した黙示文学「エノク書」²¹⁾に描かれた悪の起源の下敷きとなっていると考えられる。神的存在が本来の住まいである天を離れて、地上の子らにならって妻をめとり交わったことから恐ろしい災いがもたらされたという考えは、人間の予期できない災いや悪の原因に超自然的要素（墮天使を連想させる）を見る見方に結びつき、新約時代に見るような、病の原因を悪霊に帰す見方を説明する要素のひとつともなろう。

2. 「裁きと恩寵の神義論」と「祝福と呪い — 禍の神義論」

人間の罪性とそれに対する神の対処の仕方は、旧約聖書において、大きく二つの角度から描かれている。一つは、創世記に特徴的な「裁きと恩寵」であり、もうひとつは、申命記からルツ記を除く列王記下までを含む、研究上「申命記学派の歴史記述」と呼ばれる史書の歴史理解に特徴的な、「祝福と呪い」の配分によってである。

アダムとエバの墮罪物語を含み創世記の多くの部分をなすいわゆるヤハウィスト資料は、紀元前10世紀ごろに書かれたとするのが現在の定説となっている²²⁾が、先の考察からも予期できるように、この時代の記述の関心は善かつ全能の神との関係ではなかった。問題はむしろ、神の前に義とされることではなく、神の祝福を得ることであった。そして、その祝福は、決して、善人であるからとか、優れているから与えられるものではない。罪を犯した者に対しては特に、恩寵として与えられるものである。ヤハウィストの描く「創世記」は、人間の罪と、それに対する罰と恩寵のサイクルのうちに、徐々に恩寵が増し加わり、イスラエルの民が神に導かれて増えてゆく様子を描く、恩寵の歴史である。そこに属する資料には最初の11章のみを見ても、アダムとエバの墮罪（3:1-24）、カインによる最初の殺人（4:3-15）、ノアの洪水物語（6:5-8:22）、バベルの塔の物語（11:1-9）がある。神は人間の罪をただ看過することはない。しかし、特徴的なのは、罰と共に必ず、その罰を担いや

すいように助けが与えられること、罰と同時に恵みが与えられるということである。アダムとエバは樂園を追われた。そしてそれは、決して、「死んでしまう」という予告の罰の軽減ではない。並木浩一は、旧約聖書に根本的な死生観では、生の本質は交わりにおいて見られていると指摘し、アダムとエバがその墮罪によって神との関係においても、また夫婦間の信頼の点でも互いに相手に責任を帰すような態度に陥り、喜びに満ちた交わりを保つことができなくなったことは、死を意味していたと論じている²³⁾。しかしそれでも、アダムとエバは死と樂園追放という罰だけを与えられたわけではない。「主なる神は、アダムと女に皮の衣を作って着せられた」(3:20)。そして、人は、樂園を追われはしたが、子孫を与えられて、増えてゆく。カインも、追放と流浪の罰を科せられると同時に神による護りのしるしを与えられる(4:15)。地上の罪を滅ぼし去るための洪水の後には、神はノアとその息子たちに、「産めよ、増えよ、地に満ちよ。」(9:11)という祝福を与え、もう二度と生き物をことごとく滅ぼすことも、地を滅ぼすこともしないという新たな恵みの契約を結ぶ(9:11)。バベルの塔の裁きの後でさえも、神が人間を全地に散らされた結果(11:9)人間が地に満ちることになったのであり、ここでも裁きと同時に恩寵の摂理が働いている。この恩寵は、人間の側の業とは無関係に神の方から一方的に与えられるものとして描かれている。ここには、E・ケーゼマンのいわゆる「創造者信義」、すなわち、「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」²⁴⁾救済の構図が示されている。

一方、申命記史家の歴史記述においては、神の義は、人間のあり方に対する正しい報いという観点で理解される。モーセ律法に従う善の道を選ぶか、それに背く悪の道を選ぶかが人間の側の意志と選択の問題とされ、神はそれにふさわしい報いを与えるであろうとされたのである²⁵⁾。具体的には、神からの預言の言葉として申命記に次のように記されている。

見よ、わたしは今日、あなたたちの前に祝福と呪いを置く。あなたたちは、今

日、わたしが命じるあなたたちの神、主の戒めに聞き従うならば祝福を、もし、あなたたちの神、主の戒めに聞き従わず、今日、わたしが命じる道をそれて、あなたたちとは無縁であった他の神々に従うならば、呪いを受ける。(申11:26-28)

このことから、人間に降りかかる災いや不幸はその人(々)が意識して、あるいは無意識に犯した律法違反に対する罰と見なされることになる。いわゆる「禍の神義論」²⁶⁾である。たとえば、祭司エリの家に入った禍は、彼の息子達が神に捧げる供え物を軽んじたために彼らに下された罰であり(サム上2:12-17, 4:16-18)、イスラエルの王アハブの家の禍は、彼と妻が民ナボトの嗣業のぶどう畑を奪うためにナボトの命を奪ったことへの裁きであった(王上21:1-29, 王下9:26)。偶像崇拜の罪、とくにヤロブアムの異教崇拜が北王国の滅亡を招いた罪とされている(王上13:34)ことはすでに述べた。個人の罪が民全体に禍をもたらすという概念がここにはある。旧約聖書のなかでは、大体において禍の神義論はイスラエル国家全体の運命と結び付けて考えられるが²⁷⁾、これはその際立った例であろう。ただし、エゼキエル18:1-20、とくに、「罪を犯した本人が死ぬのであって、子は父の罪を負わず、父もまた子の罪を負うことはない。正しい人の正しさはその人だけのものであり、悪人の悪もその人だけのものである」(18:20)には、個人レベルの応報思想が現れている。

しかし、申命記史家以来のイスラエルの宗教において、この「禍の神義論」がすべてを解決しているかという点、そうではない。それどころか、旧約における主たる神義論的問いは、ここから起っているのである。つまり、「禍の神義論」で一見説明不可能な義人の苦難や悪人の繁栄の問題である。旧約聖書や旧約聖書外典、偽典とされる文書において、新約の時代に至るまで問われ続けている、なぜ、神の民であるイスラエルが苦難を負い、異教徒の国が栄えるのか、正義と慈しみの神が支配しているのに、なぜ悪人が栄え義人が苦しむのか、という問題である。その代表的な表現であるヨブ記においては、結局ヨブは、創造主である神との出会いによって答

えを得²⁸⁾、物理的な意味でも不幸に対してこの世での埋め合わせとなる幸いを受ける。しかし、現実世界には報われない苦難が存在し、神義論的問題は残った。

イスラエル内部での絶えない社会の構造的悪や富者の貧者抑圧などに対しては、預言者による神への立ち帰りの勧めや裁きの預言（アモス5:10-24、エレミヤ5:1, 22:13-26など）がなされている。一方対外的には、民族としてのイスラエルの苦難と他民族の繁栄についての疑問は、捕囚期や、起源70年のローマによるエルサレム陥落後には、とくに強くなったと考えられる。そのような中で、そこからの救いをもたらすメシアが現われる期待や、すべてが刷新される終末への待望が現われている²⁹⁾。たとえば第二イザヤには一時、イスラエルの民のエルサレムへ帰還を可能にしたキュロス王にメシアを期待した、政治的メシアへの期待が見られた（イザヤ44:28-45:1）。しかし、キュロス王への期待が幻滅に終わるなど、結局イスラエルには真の独立と平和はもたらされなかった。こうした中でさらに時代を下ったマラキ書（3:19-24）には、預言者エリヤの再来とも重ね合わせられる黙示的メシアへの期待が見られる。

メシアの到来とともにすべてが刷新される主の日というものを思い描くようになり、その日を待ち望む希望が現われるのは、旧約聖書でも後記の預言者に属する時代である。これはイスラエルの民が、現世における補償や回復が望めない状態に置かれ、しかも彼らに対する神の義と恩寵を信じ続ける必要からの希望であろう。神義論の回答は、黙示的救済に求められるようになったのである。

3. 旧約聖書における病と治癒奇跡

旧約、特に申命記史家などの文書においては、病や治癒奇跡は、主にヤハウェと結び付けられる。申命記32:39には、神ヤハウェは、「殺し、生かす」神、「傷つけ、癒す」神であると啓示されている。また、神は、神に立ち帰る者に癒しを与えると考えられている（エレミヤ3:22、17:14やイザヤ58:7-8）。これは、神に従わない者には癒しとは逆に禍が下るという「禍の神義論」と共鳴している。病や障碍も罪に

対する罰と見られた。盲目や精神錯乱はことに神の罰と結び付けられている（申28:28）。また、信仰の深い者の病は奇跡的に治癒されることもある。その代表的な例は、預言者イザヤを通じてヒゼキヤ王が死の宣告を受けたときの事である。この王は主に「まことを尽くし、ひたむきな心をもって御前を歩み、御目にかなう善いことを行ってきた」ゆえに、その祈りが主ヤハウエに聞かれて、結局15年の延命がなされる（王下20:1-11、イザヤ38:1-8）。ここでは、人間の病気や苦難は神の正義の光に照らして理解される。しかし、やはりここでも、「禍の神義論」で一目説明不可能な義人の病や突然の死などに対しては、答えは与えられていない。

預言者エリヤとエリシャは、治癒奇跡を含む奇跡を行い、「神の人」と呼ばれた。それは、彼らに「神の霊」が臨んでいるとの意味である。エリヤは彼が身を寄せていたやもめの息子が死んだ時、神に祈り、さらに自分の体を死んだ子どもの体に重ねることによって蘇生させた（王上17:17-22）。エリシャは恩になった婦人の子どもをやはり祈りと体を重ね合わせる行為によって生き返らせた（I王下4:33-35）。彼らの奇跡は、彼らが真に「神の人」であり、彼らの語った神の言葉が真実であることとしるしとして受け取られている（王上17:24）。

一方で、祭司資料に属するレビ記などでは、病は罪としてではなく、むしろ穢れとして扱われる³⁰⁾。つまり、神や民の聖性に関わる祭儀的な問題として扱われている。重い皮膚病についての「穢れ」の判定と「清め」の規定（13-14章）はそのままも明らかな例である。人間の皮膚病 **צִרְעָה**（ツァーラート）は家や衣服のかび **צִרְעָה** と同列に扱われ、罪の罰とは考えられていない（14:54-55）。それらは「穢れ」である。完治すれば、清めの儀式をして「清い」状態になるとされていた。ただし、穢れはそれ自体、その保持者を共同体から断つ、あるいは、隔離させる深刻な負の要素と見なされていた。重い皮膚病を持つ人は皮膚病が治り、清めの儀式を済ませることができない限り、「穢れている、穢れている」と叫び、独りで人々の住む宿営の外に住まねばならない（レビ13:45-46, 14:1-8）とされ、悪性のかびが生えているものは、「衣服でも羊毛や亜麻の織り物でも、革製品でも焼いてしまう」（レビ13:52）よう指示されている。

手足や、目に障害のある者、できものが出来ている者、背中にこぶがある者なども、聖所を汚すとして、祭司にはなれなかった（レビ21:18-23）。同様に、体に欠陥のある動物は、神に捧げる燔祭には出来なかった（レビ22:22）。このように、病や障害のあるものを祭儀的なもののもとより、共同体全体から遠ざける方向性は、「聖と穢れ」の範疇においても明らかに存在した。

4. 旧約聖書における悪霊とサタン

最後に、新約聖書でイエスの宣教の重要な部分をなす悪霊祓いによる治癒奇跡は、旧約聖書には見られないことが指摘できる。そもそも悪霊は旧約では、新約聖書におけるような「穢れた霊」 τὸ πνεῦμα ἀκάθαρτον という形では登場しない。ギリシア語で比較するために70人訳で見る限り、BC3-2世紀の著とされる後期の預言書ゼカリヤ書（13:2）に「穢れた霊（τὸ πνεῦμα τὸ ἀκάθαρτον）を、わたしはこの地から追い払う」とあるのが文言上唯一の似た例である。士師記には、自分の兄弟70人を殺してイスラエルの権力を握ったアビメレクに対してシケムの首長たちが抱いた謀反心のようなものが「悪い霊」（πνεῦμα πονηρὸν）（9:23）と呼ばれているが、これは、アビメレクを罰して殺し、彼がなした悪事の報復をするために神自身が送り込んだ霊と位置づけられている（士9:56）。サムエル記には、神からの悪霊（πνεῦμα πονηρὸν）がサウルを悩ました（サム上16:14-23, 18:10, 19:9）とあるが、これは、サウルが神の命令に背いた結果、王位を取り上げられるとの預言を受けたところから起こった鬱状態のようなものと理解される。病が悪鬼、悪霊によって引き起こされるという見方は、おそらくペルシア起源のもので、ユダヤ教には捕囚後から新約時代に強い影響を持っていたというのが有力な説となっている³¹⁾。その通りであれば、悪霊の憑依という考えはペルシアの影響が入る前、つまり、捕囚期以前のユダヤ思想にはなかったということになる³²⁾。そして、申命記史家の著述にも、入っていない³³⁾。サウルは神からの霊が下ることによって鬱にもなるが、他の箇所では神の霊によって預言する状態にもなった（10:10, 19:23）。イスラエルの預言

者たちは、神の霊が下ったことによって預言者として立てられてきた（歴下15:1、24:20、イザヤ61:1、エゼキエル11:24、ダニエル4:5, 6, 15、5:11）。狂気のような状態は、後の新約聖書では悪霊に憑かれた症状とされているが、旧約時代のイスラエルの民にとっては必ずしもそのような悪しきものとは見なされていなかった。20世紀のユダヤ学を代表する学者の一人であるA. J. ヘッシェルなどはむしろ、狂気というものを預言者の特徴的な資質と考えているのである³⁴⁾。

また、新約聖書では悪霊の頭と考えられているサタンも、旧約ではそのような役割は果たしていない。列王記では שָׂטָן (サーターン) は、「敵対する者」という普通名詞として用いられている。ソロモン王に反旗を翻したエドム人ハダドやエルヤダの子レゾンは、ソロモンの「サタン」となったのである (LXXでは σατάν = adversary で、固有名詞 Σατανᾶς とは異なる)。しかし、彼らは神がソロモン王の背信と異教崇拜を罰するために立てた者とされ、神ヤハウエの意思にはかなっていると解釈されている (王上11:5-14)。旧約で「サタン」 שָׂטָן が登場するのは、その他にはゼカリヤ書とヨブ記、そして歴代史上だけである。そのうち、ゼカリヤ書に登場するサタン שָׂטָןִּי は、定冠詞がついているところから、これも、「サタン」という固有名をもつ悪魔のことではなく (LXXでは διάβολος が訳語に当てられている)、神の前で人間を訴える הַגִּידִי (告発) をする者という語義に沿った役割をするにとどまっている。ヨブ記のサタンも、שָׂטָןִּי (LXXでは ὁ διάβολος) で、人間を試み苦痛を与える役割を持つものではあるが、固有名詞をもつ存在ではない。ただ歴代史上でのみ、「サタン」は定冠詞なしの שָׂטָן (ただし LXX では διάβολος であり Σατανᾶς ではない) という固有名詞扱いで導入され、ダビデが人口調査をするように誘った (21:1) とされている。人口調査は神の意思に反するものであり、列王記やヨブ記でのサタンが神の道具のように用いられていたのとは異なっている。それでも、旧約の中ではサタンは大きな力を持つことはなく、ダビデの人口調査にしても即座に神に罰せられ (21:7)、終わっている。つまり、新約聖書に現れるような、この世の悪の力を体現するような Σατανᾶς という悪魔は、名前の上でも概念的にも、旧約には存在しないのである。

5. 結 論

旧約聖書ではもともと、神義論的な問題意識はなかった。しかし、ヤハウィストの記述における神と人間の関係からわれわれが神義論と呼べるものを読みとるならば、それは「恩寵の神義論」といえよう。これは、罪を犯す人間に常に恩寵を持って救いに導く神を意識した、新約聖書につながる神義論である。

旧約聖書の著述としてより自覚的に神義論に関わるのは、申命記史家たちによるいわゆる「禍の神義論」であった。これは災禍を罪の罰と見るところから翻って、後には、災禍を被っている者は罪人であるという見方にもつながる。旧約で見られる、重い皮膚病などの病気が穢れとされ、その患者が共同体から排除される動きは、新約時代にも重大な問題として看過できない。

キリスト教が旧約聖書のみでは語れないのと同様、キリスト教神義論は旧約聖書のみでは語れない。本論で見た旧約聖書の「禍の神義論」や、重い皮膚病にかかった患者を穢れとして排除する姿勢は、新約のイエスが特に抗した態度である。福音書記者ヨハネによれば彼は、生まれつき目が見えず生まれてきた人を見て弟子たちが「ラビ、誰が罪を犯したのですか、この人ですか、それともこの人の両親ですか。その結果、この人が目が見えなく生まれてきたことになったというのは。」と問うた時、答えて、「彼が罪を犯したのでも、両親が罪を犯したのでもない。神の業がこの人に現れるためである。」(ヨハネ9:2-3)と言っている。弟子たちは、「禍の神義論」を当然のこのように受け入れており、それはこれが当時の一般的な見方となっていたことを示すが、彼はそれを否定するのである。穢れに対しても、彼が重い皮膚病の人々はもとより、あらゆる病人に触れて治癒奇跡を行ったことが記録されている。これは、それら「穢れ」とされていた人々との接触を極力避けようとする旧約聖書の態度とは異なっている。

キリスト教の神義論はこれらのことも考慮に入れて、悪の問題に対して、最初にあげた四つの問い、つまり、悪と何か、悪の起源、悪の意義と、存在する悪がいかにして克服されるのかという救済論の問題を語るべきであろう。その際に、そもそ

もイエスが聖書としていた唯一の書である旧約聖書で、神や悪や苦難が罪の罰や穢れとして捉えられていたということは、それに対する新約の態度と関係づけて考察されることによって、組織神学の神義論の構築においても、重要な要素となるであろう。

注

- 1) しかし、存在する悪が何らかの善に寄与すると考える見方はそもそも真の悪の存在を認めていないという指摘がされる。
- 2) 悪の問題のこの4種の範疇については、cf. 羽賀力『自然、歴史そして神義論 — カール・バルトをめぐって』(東京: 日本基督教団出版局, 1991), p. 25.
- 3) St. Augustine, *City of God*, tr. Henry Bettenson (London: Penguin, 1972; rep. with introd by John O'Meara, 1984), XI, Ch 10, p. 440. アウグスティヌスの自由意志神義論については、Cf. St. Augustine, *City of God*, XII, 6, p. 477; XII, 22, p. 502; XIII, 1, p. 510; Augustine, *On Free Choice of the Will*, tr. Thomas Williams (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1993), III, 17, p. 104など。その考えを現代受け継いで一般大衆に分かりやすく紹介しているのがC. S. ルイスで、彼は、神は全能であるが、神の全能もこの墮罪を防ぐことはできなかつたと説明する。なぜなら、自由意志を与えておきながら墮罪を犯させないように人間を縛るのは、自由を与え同時に自由を与えないという論理矛盾だからである。神の全能とは、論理的に可能なことをすべて行ない得る能力であり、矛盾したナンセンスを行なうような力ではないのである。たとえば、丸い四角形を作るようなことは全能の者にも出来ない。(cf. C. S. Lewis, *The Problem of Pain* (1940, Collins, 1957; paperbacks, 1977), p. 16). アルヴィン・プランティンガは、論理的な弁証では今日の自由意志論を代表する。しかし彼は、今日悪の問題について理論的に神の義を「証明」することの困難さを意識して自らの議論を、「自由意志弁護論」(Free Will Defense)として提唱している。それは、「神は全能、全知で、完全に善である」との命題と「世界に悪が存在する」という二つの命題に矛盾が無いことを示す試みであり、二つの命題がともに真であることを証明するものとしては主張されていない。彼の論点は、1. 道徳的善は自由になされなければ善ではない。2. 自由に善をなす被造物を含む世界は自由な被造物をまったく含まない世界より価値がある。3. 神は、自由な被造物を創造することが出来るが、論理的必然として、その自由な被造物が正しいことのみをするようにしたり、定めたりすることは出来ない。もしそうするならば、それは結局自由ではなくなるからである。正しいことを自由に行うのではなくなるからである。ゆえに、道徳的に善をなせる被造物を創るためには、神は、悪もなせる被造物を創らざるを得ない。だから、悪があっても神が全能、全知、完全に善であることが成り立たないとは限らないと、いうことである。(プランティンガの考えは、Alvin Plantinga, "The Free Will Defense," in William L. Rowe ed. *God and the Problem of Evil* (Oxford: Blackwell, 2001), pp. 93-94にまとまった形で示されている。)
- 4) Irenaeus, *The Scandal of the Incarnation*, tr. and annotated by Joseph P. Smith (San Francisco: Ignatius, 1952), p. 68.
- 5) St. Irenaeus, *The Scandal of the Incarnation*, p. 66.
- 6) グリフィン は、ホワイトヘッドの考えに従い、現実契機(経験主体である)はそれぞれ二つの様態で存在すると考える。一つの契機は、先行する現実的契機が与える与件を経験する主体として生まれる。与件の受容(「積極的(positive)抱握」と統合「共生」(concrecence)によって統合された主体となるのである。そし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。それゆえ、事物はすべて形而上学的原理として、自己決定力と他への作用力への2種の力を持ち、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。(David Ray Griffin, *God, Power and Evil: A Process Theodicy* (1976; London: Westminster John Knox Press, 2004), pp. 277-278.) また、強制力の行使は肉体を持ってしか為され得ず、肉体を持たない神は人間を強制することは出来ないとも考える。(David Ray Griffin, *Evil Revisited: Responses and Reconsiderations* (New York: State University of New York Press, 1991), p. 112.)

- 7) Griffin, "Creation out of Nothing, Creation out of Chaos, and the Problem of Evil," Stephen T. Davis ed., *Encountering Evil: Live Options in Theodicy*, 2nd ed. (Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 2001), pp. 123-124.
Griffin, "Creation out of Nothing, Creation out of Chaos, and the Problem of Evil," p. 124; Griffin, *God, Power, and Evil*, p. 291.
- 8) ただし、חַטָּאת「罪」、עָשָׂה「背き、罪」には、さらにその罪、あるいは背きに対する罪悪感、罪の結果、罰、さらには罪や背きの贖罪の奉獻までを含む広い意味があった。レビ記で定められている贖罪の献物は חַטָּאת (である。また、עָשָׂה (ミカ6:7) は「咎を償うための献げ物」の意味で使われている。וְעַל「不義、咎」もそれに対する罪悪感、罪の結果、罰を含む広い意味を持つ。このことから、ヘブライ語の思考でこれら「罪」の範疇を表す語を用いている場合に、罪はそれに対する罰や贖罪までを含む抱合的なイメージで捉えられていた可能性がある。そこでは、罪とその結果が完結し、ひとつの調和が成り立っているようにも見える。(語彙に関しては、BDB参照)。חַטָּאת 70人訳では、ἀμαρτίαςとなっており、たとえばレビ記4:3 חַטָּאתֵי לֶחֶם 贖罪の献げ物としては、XLL では περί τῆς ἀμαρτίας である。
- 9) ここで「背き」という意味は、上の עָשָׂהに限るのではなく、すべての罪に関して当てはまることと理解されたい。
- 10) 補「神の全能」を参照されたい。
- 11) 山我哲雄「旧約聖書の宗教はいかなる意味で『一神教』であったのか」、大貫隆、金泰昌、黒住真、宮本久雄編『一神教とは何か』(東京:東京大学出版会, 2006) とくに pp. 63-66でも、申命記成立の後期に唯一神教への移行があったことが示されている。
- 12) George Foot Moore, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era: The Age of Tannaim*, vol 1 (1927; Massachusetts: Hendrickson, 1997), p. 375.
- 13) ゲルト・タイセン『原始キリスト教の心理学 — 初期キリスト教徒の体験と行動』大貫隆訳(東京:新教出版社, 2008), p. 395.
- 14) 船水衛司「聖」『旧約聖書神学事典』東京神学大学神学会編(東京:教文館, 1983), p. 260.
- 15) マックス・ウェーバー『古代ユダヤ教』(下)内田芳明訳(東京:岩波書店, 1996), pp. 723-726.
- 16) ウェーバー『古代ユダヤ教』(下), p. 743. ウェーバーは、おそらくイザヤ書のいわゆる頑迷預言、すなわち次の箇所を念頭においてこのように考えているのであろう。: 6:9 主は言われた。「行け、この民に言うがよい/よく聞け、しかし理解するな/よく見よ、しかし悟るな、と。
6:10 この民の心をかたくなにし/耳を鈍く、目を暗くせよ。目で見ることなく、耳で聞くことなく/その心で理解することなく/悔い改めていやされることのないために。」
- 17) Cf. Samuel Sandmel, *Judaism and Christian Beginnings* (New York: Oxford Univ. Press, 1978), p. 173 など。
- 18) Moore, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era: The Age of Tannaim*, Vol 1, p. 366.
- 19) ポール・リクール『悪の神話』一戸とおる、佐々木陽太郎、竹沢尚一郎訳(東京:溪声社, 1980), p. 90.
- 20) D. S. Russell, *From Early Judaism to Early Church* (London: SCM Press, 1986), p. 87.
- 21) エノク書は、イエス誕生時代に四海のほとりに中心を持っていたクムラン教団の洞窟から出土したいわゆる死海文書の中に断片があり、この「天の番人」の書を含む複数の箇所についてはアラム語の写本も発見されている。村岡崇光「エチオピア語エノク書概説」日本聖書学研究所編『聖書外典偽典 4、旧約偽典』(東京:教文館, 1975), p. 164.
- 22) G・フォン・ラートはヤハウィストの活動した年代をBC950年ごろとしている(ゲルハルト・フォン・ラート)『創世記 私訳と註解』山我哲雄訳(東京:A TD・NTD聖書註解刊行会, 1993), p. 20. この学説がほぼ定説になっていることについては、野本真也「モーセ五書」、石田友雄、木田献一、左近淑、西村俊昭、野本真也著『総説旧約聖書』(東京:日本基督教団出版局, 1984), p. 148などを参照。また、ヤハウィスト資料の範囲については、フォン・ラート同書pp. 18-26; 野本真也の同著 pp. 138-141を参照できる。
- 23) 並木浩一『ヘブライズムの人間感覚』(東京:新教出版社, 1997), pp. 103-104.
- 24) 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. この成就をケーゼマンはパウロ思想を語りつつ、新約に見出すのであるが、われわれの目下の関心にとってはそれは先取りにもなり、また、本論の枠を超えるので、ここでは新約へのつながりを指摘する以上の深入りはしない。
- 25) 申命記学派は、BC621のヨシア王の宗教改革の頃から捕囚期(BC587-538)あるいはそれ以降まで活動し、

イスラエルの土地喪失が、バアル信仰への絶えざる墮落に対する神の裁きであったと考え、ヤハウェに対する信仰のあり方で幸・不幸が与えられるという見方でヨシュアのカナン征服から捕囚までの歴史を記した。旧約には、神がダビデに無条件の祝福を与えたと考えるダビデ王台頭史の歴史観もあり、申命記学派の歴史観だけが旧約の原理ではないが、神義論的には、この申命記史観が後世まで強い影響を持った。(東京：教文館『キリスト教大辞典』「申命記史家」の項；G. フォン・ラート『旧約聖書神学 I』荒井章三訳(東京：日本基督教団出版局, 1980), p. 174.などを参照。)

- 26) 大貫隆『イエスという経験』(東京：岩波書店, 2003), pp. 156-157.
- 27) マイモニデス「自分がひとつ罪を犯す、あるいは、律法の戒めを守るたびに、自分自身と世界を破滅、あるいは救いに近づけるように、功績の天秤ばかりに錘を載せることになる」も、個人の罪や功德が民族全体、あるいは世界にまで破滅か救いかの影響を及ぼすと考えている。cf. *Mishneh Torah*, I, 3. in *A Maimonides Reader*, ed. Isadore Twersky (Springfield: Behrman House, 1972), p. 76. これは、12世紀後半に下る文献ではあるがユダヤ教の中にこのような考えがこの時代にまで存続していることを見る上では興味深い。
- 28) 私見では、ヨブの救いは、究極的にはこの、神との出会いを得たという事実存する。
- 29) 社会の構造悪のない世の中としてのメシアの世待望は、後代のラビ・ユダヤ教では、バビロニア・タルムード Sanhedrin98bに見られ、それに対し、メシアの世をただ他国の圧政の終焉と見る見方も提示されている(Sanhedrin99a)。
- 30) cf. Henrich Tomas, "The Purity Laws as a Source for Conflict in the Old and New Testament." In *Annual of the Japanese Biblical Institute* Vol. 30-33 (2004-2005). Tokyo: The Japanese Biblical Institute, 2007. pp. 5-21, 特にp. 15.
- 31) H.C. Kee, *Medicine, Miracle and Magic in New Testament Times* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1986), p. 62; また、H. カーペンター『イエス』滝沢陽一訳(東京：教文館, 1995), pp. 145-146.
- 32) ただし、創世記6:1-4の神話は、神的存在(神の子たち)が人間の娘達と交わり生んだ「巨人」(新共同訳では「ネフィリム」と訳されている)に悪の一起源を見ており、この世における超自然的な悪の要素という概念がユダヤ思想に存在したことを示す。事実、この神話は後の紀元前1世紀ごろアラム語で流布したエノク書(15:1-12)に「天の見張り」の墮落として再び現れる。
- 33) 彼らが意識的に悪霊の導入を避けたのか、まだ、彼らを取り入れるほどに悪霊という概念が当時の思想界に入ってきていなかったのかは、ここでは判断できない。
- 34) A. J. ヘッシェル『イスラエル預言者』(下) 森泉弘次訳(東京：教文館, 1992). pp. 145;148. ただし、この狂気は、異教の狂躁宗教の陶酔とは異なる。ここでヘッシェルは、神の「霊」にあたる רוח に熱情という意味があり、神の霊が下った預言者は神の熱情に満たされた人と考えられたと指摘している。さらに彼は、J.A. Bewer, *American Journal of Semitic Languages and Literatures*, XVIII (1901-1902), p. 120を参照しつつ、錯乱がイスラエル人にとっては聖なるものであったという見方を示し、T.H. Robinson, *Prophecy and the Prophets* (London, 1923), p. 36を引いて、アモスやエレミヤは、同時代人にとって癲癩患者や狂人と似た症状を伴う忘我の徒と容易に区別がつかなかったと示唆している(同書 pp. 244-245)。