

# マックス・ヴェーバーにおける理解社会学と神義論問題

## ——先行研究とその批判——

荒 川 敏 彦

### 1. ヴェーバーと「神義論」論

この世に災禍は絶えない。身に覚えのある悪事・怠惰が原因となって被る禍であれば——それでも意味への問いは生じるに違いないが——、まだ受け入れる余地はあるだろう。しかし現実には、善因善果、悪因悪果とは限らない。むしろ、しばしば逆ですらある。病や不慮の事故などの禍にせよ、戦禍あるいは公害などの被害にせよ<sup>(1)</sup>、さらに地震や津波などの災害にせよ<sup>(2)</sup>、「いわれ」のない者が苦しむという不条理は後を絶たない。他方で、どう見ても他者を貶め・他者を害して得た利益を糧にして悠々自適の生活を送り、長寿を全うする場合もあるだろう。かくして、人びとの問いは絶えない。なぜこの私が／あの立派な人が、このように苦しみに遭うのか。あるいは、なぜ（よりもよって）あの人が、このような恵まれた人生を送れるのか、と。そして、神は善であり全能ではなかったのか、天は平等に人びとを見つめていたのではなかったか、と。神義論とは、狭義には現世の不条理にもかかわらず、それでもなお神の正義を弁証しようとする議論であるが、より広義には、現世の不条理の意味を問う議論である。

- (1) 貧病争は苦難の典型である。貧病争が宗教入信の重要な契機であり得るとすれば、同じく貧病争にまつわる不条理感は、神や天への疑念へともなり得るだろう。しかし当然ながら、神や天の観念とは切り離されて思索が巡らされる場合も多い。苦難の意味の問題と深く関わる神義論の問題系は、実に広い。代表的な例として「病」に関連する問題に触れておきたい。肝臓がん患者の「苦難の意味づけ」について調査した雲・太陽（2002）は、「意味づけ」を「対象者が遭遇する苦難を引き受けていくための理由」と規定した上で、調査の結果として患者の主観的な意味づけを以下の10カテゴリーに整理している。すなわち、「生きてきた過程を確認する」「自分を信じる」「信念を貫く」「命をいとおしむ」「病氣と共に生きる」「他者に委ねる」「周囲の支えを感じる」「生き方を見いだす」「開き直す」「言い聞かす」である。この内、すべての根っこに「命をいとおしむ」があると言う。雲と太陽は、「苦難を意味づけるプロセスとは、対象者が苦難に遭遇することにより、自分自身に出遇っていくプロセスであり、苦難に屈することなく、向かい、生きていこうとするプロセス」であると述べ（雲・太陽 2002：98-99頁；強調は引用者）、患者本人の主観的な意味づけがその後の当人の生き方に対して持つ意義と、それを支える援助者の重要性を指摘している。もとより、雲と太陽の考察は神の義を弁証する狭義の神義論を扱ったものではない。しかし「苦難の意味づけ」と「生」との関連という点で、広く神義論的な問題系に属するものと言えるだろう。とくに本稿が重視する問題との関連で、神義論問題（受け入れられざる現実との意味的葛藤）が個人の生活態度（生き方）形成にどう作用するかという雲と太陽の上記の指摘は参考になる。
- (2) 東日本大震災のような未曾有の大災害は、天災であろうと人災であろうと、神義論を引き起こす契機となり得る。これについては別稿を期したい。東日本大震災後1年を経て、神義論との関連に限定しても、2004年のスマトラ沖大地震後および2011年の東日本大震災後における神義論関連のアンケート調査や言説の分析を行っている藤原聖子（2012）の研究や、宗教哲学的な観点から幅広い観点で災禍と神義論の問題を丁寧に考察した佐藤啓介（2012）の研究など、示唆に富む考察が増えつつある。

この神義論的問いが生じる条件は何か。まず、神や天ないし公平感など何らかの秩序意識に対する信頼・信仰が前提となるだろう。神義論とは、それまで信じていた秩序の論理に、自らの直面した現実<sup>(3)</sup>が適合せず、当の秩序への信仰と現実との調和をいかに回復するか、という問いだからである。そのため形式的には、矛盾することも含めて「何でも」受け入れてしまう多神教的な状況では、あまり神義論的な問いは発生しないように思える——もちろん実際は必ずしもそうとは言えない。むしろ、ユダヤ教やキリスト教のような倫理的で唯一神教的な文化の方が、神義論的問いは深刻なものとなりやすいように思える。全能で慈愛を説く神の観念と、現世の不条理とのギャップが意識されるからである。

意味への問いは、宗教社会学的な考察の内容においても、また理解社会学という方法においても、マックス・ヴェーバーの学問の中心にあった。理解社会学という方法をもって世界史大の宗教社会学的考察を展開したヴェーバーが、神義論問題(Theodizeeproblem)を考察したのは当然であったと言える。ただしヴェーバーは神義論問題を、唯一神教的な宗教文化の問題を越えた、世界の諸宗教に広く見られる問題とみなして、比較宗教社会学にとって重要な考察軸と位置づけた。ヴェーバーの宗教社会学の業績は、『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』から『宗教社会学』そして『世界宗教の経済倫理』まで幅広く膨大であるが、そのすべての著作において神義論問題は考察されている<sup>(4)</sup>。なかでも従来注目されてきたのは、ヴェーバーが論理的に「首尾一貫した解決」を示した神義論として3つの神義論のタイプを取り上げた点である。その3つとは、(1)善悪二元論(現世の悪は悪神が優位にある影響とする。ヴェーバーはゾロアスター教を例に挙げる)、(2)予定説(苦難も含めた神の予定を人間は知り得ないとする。ヴェーバーはカルヴァン派をあげる)、(3)業-輪廻の教説(現世の苦難は前世の悪業に帰せられる。ヴェーバーはヒンドゥー教をあげる)の3つのタイプである。

しかし、このようにヴェーバーが神義論の「合理的」な三形態を取り上げたからといって、ヴェーバーが論理的に整合的な神義論の価値を称揚しようとしたのではないことは、横田理博<sup>(5)</sup>などが正しく指摘する通りである。

さて、神義論の(1)と(3)のタイプは現世の悪の「原因」を説明することで不条理への問いに答えているのだが、実は(2)予定説のタイプは、神意は計り知れないという立場に立つために、最終的に「神義論の消失」へと導かれてしまうものであり、苦難の意味への問いに対する直接的な解答とは言い難い。もとよりこのような立場は、神の正義を信じるからこそ成立するものであり、問いの「消失」が神の正義の放棄になるわけではない。ヴェーバーもまた、問いが消失するという仕方の問題が「解決」した典型と見ているわけである。いずれにせよ諸宗教の神義論を取り上げるヴェーバーの議論は、ヴェーバー自身が神の義を弁証するのではなく、神の義を弁証する論理とその社会的影響に関する比較社会学、いわ

(3) 信じていた秩序の論理と自分自身の苦難の経験とが齟齬を来す場合が第一に想定されるが、他者の経験に対する見聞もまた神義論的問いを喚起するだろう。

(4) ただし、後述するように、『倫理』における神義論の記述は後年の加筆である。神義論問題についてのヴェーバーの認識がどのような過程を経たかは、それ自体興味深い問題であるが、本稿で考察することはできない。

(5) 横田理博(2011)175頁以下。とくに212頁。本書はヴェーバーの神義論問題をもっとも包括的に扱ったものであり、神義論問題に限っても、そこに潜む自己正当化の問題など示唆に富む指摘が随所に見られる。また、藤原聖子(2012)54頁も参照。

ば「神義論」論であり、それぞれの宗教教説が示す回答の是非や妥当性を検討しているわけではない<sup>(6)</sup>。

では、ヴェーバーの宗教社会学において、「神義論」論はいかなる視点から、いかなる方法で展開され、いかなる意義をもっているのか。以下この点について、ヴェーバーが「神義論」論を最初に論じた『宗教社会学』<sup>(7)</sup>に焦点を当てて考察してみたい。『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』（初版1904年）にも神義論の記述はあるが<sup>(8)</sup>、それは後の加筆（1920年）によるものであり、初出時に神義論問題への言及はなかった。神義論が正面から論じられるようになったのは、後に『経済と社会』に収録された『宗教社会学』からなのである。ヴェーバーにおける神義論問題の展開を把握し、その問題の射程を測って、さらに延長していくためには、初出時のテキストの検討は重要である。だが『宗教社会学』のテキストに分け入る前に、いくつか検討しておくべき問題がある。

## 2. テンブルックのヴェーバー論——「世界宗教の経済倫理」と「脱呪術化」の中心化

長年、ヴェーバー研究は『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』（以下『倫理』と略）を軸に展開してきたと言っても過言ではない。しかし『倫理』での神義論への言及が加筆であったことにも窺えるように、『倫理』は神義論問題を中心にしていただけではない。そのこともあってか、『倫理』重視の傾向が強いヴェーバー研究において、神義論の問題は重視されてこなかったと言える。

そうしたなか、ヴェーバーの「神義論」論がもつ重要性をいち早く認め、それを軸に統一したヴェーバー像を提示したのはフリードリヒ・テンブルック（1975）であった<sup>(9)</sup>。ここでは、テンブルックによる一連の衝撃的諸論文の出発点となった「マックス・ヴェーバーの業績」論文（1975）に依りながら、神義論問題との関わりを念頭に、テンブルックのヴェーバー解釈の特徴を二点に絞って確認しておきたい。

テンブルックの主張のポイントは、第一に、それまで最重要視されていた『経済と社会』に替えて「世界宗教の経済倫理」とくにその「序論」「中間考察」「序言」<sup>(10)</sup>を最重要視する点である。しかも後者こそがヴェーバーの「主著」であり、ヴェーバーが「到達した最

(6) この点については、かつて拙稿（荒川 2000b：11頁）で触れたことがある。

(7) 未完の草稿。『社会経済学綱要』（GdS）のために第一次大戦前に執筆された、いわゆる『経済と社会』（*Wirtschaft und Gesellschaft*）の「旧稿」の一部（第5章）。MWG I/22-2（*Wirtschaft und Gesellschaft, Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte. Nachlaß: Religiöse Gemeinschaften*, Tübingen: J. C. B. Mohr（Paul Siebeck））。

ヴェーバーは、すでに『ロッシャーとクニース』（1903～1906）で神義論の言葉を用いてはいるが（WL, S.33＝『ロッシャーとクニース』72頁，S.41＝85頁，S.140＝285頁），神義論をめぐる考察は、第一次大戦前に執筆されたと想定されている未発表草稿の『宗教社会学』が最初である。その後、神義論の問題は第一次大戦中に発表されていく「世界宗教の経済倫理」の諸論文において重要な論点として取りあげられ、『倫理』改訂の際にも加筆挿入されるなど（RSI S.101＝大塚訳『倫理』167頁），ヴェーバー宗教社会学の中心的問題の一つとなった。

(8) Weber（1920）RSI S.101＝大塚訳『倫理』167頁。

(9) Tenbruck（1975）＝住谷・小林・山田訳（1997）

(10) この点は、横田も指摘するように、『儒教と道教』や『ヒンドゥー教と仏教』『古代ユダヤ教』といった経験的モノグラフの丹念な検討を軽視するテンブルックの議論の弱いところである。

終段階」と述べる<sup>(11)</sup>。「主著」云々の問題提起は今では不毛なものと映えることは否めないが、『経済と社会』が過度に重視されていた当時は<sup>(12)</sup>、これくらいのインパクトある主張が必要であったということでもあろう<sup>(13)</sup>。この『経済と社会』の作品史をめぐる諸問題は、とくにその執筆年代や章構成などの点で今なお完全な決着を見たとは言えないが、ここではさしあたって、テンブルックの議論が全体として『経済と社会』（『宗教社会学』を含む！）から離れていったことを確認しておきたい。後に触れるように、神義論問題についてのテンブルックの解釈が、この点にも関わってくるからである。

第二の特徴は、脱呪術化プロセスを最高度に重視した点である。テンブルックは、ヴェーバーの把握した歴史プロセスを全体としての「合理化」としてまとめた上で、それをさらに、(1)プロテスタンティズムの倫理に到るまでを「脱呪術化過程」、(2)その脱呪術化プロセスの凝縮と継続を「今日用語法」から「近代化」と名づけて区分した<sup>(14)</sup>。それによれば、脱呪術化を貫徹したプロテスタンティズムまでは、科学や政治、経済などの生活諸領域は宗教的制約とくに呪術による制約の内であったが、プロテスタンティズムにより脱呪術化が終局にまで達した後は、諸領域のそれぞれ固有な合理化が可能となった——その総体を合理化としてヴェーバーは認識したのだ、とされる<sup>(15)</sup>。

こうした認識に立つテンブルックは、ラインハルト・ベンディックスのような、西洋の合理化過程を諸事象の経過の絡み合いとして解釈し、最終的には「歴史的偶然の連続」によるものと見るヴェーバー解釈を批判する<sup>(16)</sup>。そしてそれに對置する形で、「世界宗教の経済倫理」の「序論」と「中間考察」を中心に、ヴェーバーの「認識上の決定的な発見」を次のようにまとめている。「合理化とは、たとえ歴史的にはいかに脆弱であっても、宗教的理念の合理化へと向かう止むことのない衝迫のうちに存在している、一つの内的な論理の強制によって担われたものである。それゆえ合理化過程は、その核心において宗教史的

(11) Tenbruck (1975) S.680=住谷・小林・山田訳 (1997) 41頁。

(12) 私見では、もちろん「世界宗教の経済倫理」は重視されて然るべきだが、だからといってテンブルックの言うような『経済と社会』の貶価は不当である。どちらか一方ではなく、両者の相互連関をいかに読み解くかが重要な課題と考える。とくに「世界宗教の経済倫理」と『経済と社会』の『宗教社会学』章の連関は重要である。両者の内的連関の強さは、実はテンブルック自身も気づいていた。Tenbruck (1975) S.698, Anm.38=住谷・小林・山田訳 (1997) 41頁、注18を参照。

(13) またテンブルックは、後に『『経済と社会』からの訣別』と題した衝撃的な論文を発表するが、それは『経済と社会』のテキスト成立史をめぐり、その後のヴェーバー研究を大きく転換させる議論となった。

(14) 「宗教的脱呪術化は、厳密に言えばプロテスタンティズムの倫理のうちに終わりをとげるのに対して、固有の意味での合理化は、まさしくそこから始まる。たしかに宗教的脱呪術化は、その成果によって、近代の合理化を進める運命的な力としての資本主義を生みだす精神を用意した。しかし合理性のこの終局的開花はいまや新たな要因、科学、経済、政治によってさらに担われてゆく。これに対して宗教史的脱呪術化は、西洋の地で世俗的禁欲とともにその史的終局に到達した、いや、むしろその内的限界に到達したのである。」 Tenbruck (1975) S.670=住谷・小林・山田訳 (1997) 26-27頁。

(15) このような「脱呪術化-近代化」テーゼとでも呼びうる解釈が、「ヴェーバーは、まず脱呪術化過程を見出した後に初めて合理化過程を把握しえた」というヴェーバーにおける認識の発展段階に関する解釈として提示されたのである。Tenbruck (1975) S.670=住谷・小林・山田訳 (1997) 27頁。「宗教史的脱呪術化過程は、ヴェーバーが「倫理」論文や『経済と社会』のある箇所においてそのときどきの様々な観点の下に扱った近代化と、「世界宗教の経済倫理」中に発見されたユダヤ教とから、初めて合理化過程という着想を形成させ得た結節点であることが判明する。」 Tenbruck (1975) S.671=住谷・小林・山田訳 (1997) 28頁。

(16) Tenbruck (1975) S.674-675=住谷・小林・山田訳 (1997) 36頁。



脱呪術化なのであって、その諸契機・諸段階はそのことから統一性を得ている。諸々の部分的現象の歴史的身分証明ではなく、その連続的生起の内的必然性こそ、ヴェーバーの解答が示したものである<sup>(17)</sup>。すなわちテンブルックによれば、ヴェーバーの到達した最終段階の認識は、合理化の中心的担い手は「宗教的理念の合理化」とくに宗教史的な脱呪術化<sup>(18)</sup>の過程を結節点とする歴史認識であり、合理化は「偶然の連続」などではなく宗教史的発展の「内的論理の強制」によって進展するというものだった<sup>(19)</sup>。他の生活諸領域の合理化と異なり、「宗教とはむしろ独自の固有問題にそって進むもの」<sup>(20)</sup>であり、宗教的合理化が他の合理化の条件となるのである<sup>(21)</sup>。

### 3. テンブルックにおける「神義論」の位置

テンブルックは、ヴェーバーの「神義論」論の意義を、ここまで見てきた主張の延長線上に位置づける。すなわち、宗教史的発展の「内的論理の強制」、宗教の「固有論理」がいかにして形成・発展するかという問題が、他にもない神義論の問題として再解釈されるのである。つまり神義論は、宗教的合理化を進展させる駆動力、宗教の固有論理・固有法則性を展開する原動力なのである。テンブルックは次のように述べる。

その〔宗教の固有論理の——引用者〕基礎になっているのは、ヴェーバーが簡約的に神義論の問題と名付けたもの、つまりいずれにせよ現実の認識的把握とはおよそ関係のない問題、であった。諸宗教が従うべき合理的強制は、それゆえ、神義論問題への合理的な答を得ようとする要求から生じるのであり、また宗教的発展の諸段階とは、この問題および解答をどこまで明瞭に捉えたかによって測られたのである<sup>(22)</sup>。

---

(17) Tenbruck (1975) S.675=住谷・小林・山田訳 (1997) 36-37頁。

(18) ここで宗教史的脱呪術化とは、科学による呪術の否定ということではなく、神奉仕としての「宗教」が神強制としての「呪術」を否定するという宗教史的過程を指していると考えられる。この宗教史的な面からの脱呪術化理解は、ヴェーバーにおける脱呪術化の「原義」と言えるものである。

(19) このような「脱呪術化-近代化」テーゼは、見取り図として分かりやすく、その後、広く受容されていったように思われる。けれども、シュルフターも指摘するように (Schluchter, 1988, S.577-578=訳160頁)、ヴェーバーが脱呪術化の概念を認識した時期を「序論」「中間考察」の時期だと考えるテンブルック説は、今では誤りであることが判明している。脱呪術化の概念は、1913年に発表されている『理解社会学のカテゴリー』内に見られる概念なのだから。また内容面からは、プロテスタンティズムの脱呪術化に収斂させていくテンブルックの脱呪術化論は、たとえば原始仏教から大乘教へと展開するなかで呪術的要素を再び吸収していった事例など「再呪術化」をも含むヴェーバーの宗教社会学が浮き彫りにした宗教性の多様な動態を捨象してしまっている。シュルフターもまた、脱呪術化概念をヴェーバーの著作全体の鍵概念とすることに否定的である (Schluchter, 1988, S.578=訳160頁)。もっとも、だからといってこの概念の価値が低くなるわけではないし、アドルノとホルクハイマーの『啓蒙の弁証法』をはじめ、その後の社会思想に与えた影響がきわめて大きいことにも変わりはない。

(20) Tenbruck (1975) S.683=住谷・小林・山田訳 (1997) 53頁。

(21) 「自己の固有論理を備えた宗教的合理化の方が優先権を主張できるのであって、われわれが無造作に合理性と呼んでいるものは、宗教的合理化という条件があってこそ発展するのである。」Tenbruck (1975) S.683=住谷・小林・山田訳 (1997) 54頁。

(22) Tenbruck (1975) S.682=住谷・小林・山田訳 (1997) 53頁。

宗教史を展開するダイナミズムの原動力を神義論に見た点は重要な指摘であり、テンブルックの卓見と言えよう。たしかに、前提的基盤としての一定の世界秩序観と不条理な現実との間でいかに神の正義あるいは世界秩序の意味を再統一するかを問う神義論は、宗教の論理を不条理な地上の現実から切り離し、不条理な現実の原因ないし根拠を神（々）の世界のものとして再構築し、そこで獲得された論理によって地上の現実を新たに意味づけるという回路を内在させている。それは、いわば地上から天上へと向かうベクトルと天上から地上へと舞い降りるベクトルが二重になった動的な回路であり、天上の論理と地上の現実との矛盾が激しく葛藤が強いほど、そのダイナミズムは強力に展開すると言える。経済や法や政治をはじめ多岐にわたるヴェーバーの議論の中でも、宗教社会学を特権的に重視するテンブルックだからこそ、ヴェーバーの論じた神義論問題に、歴史を駆動しうる動的な力の内在していることを看取し得たのかもしれない。

ただしテンブルックが、そのダイナミズムをあくまでプロテスタンティズムの脱呪術化を終着点として、すべての宗教的思考がそこへと向かうものと考えている点は問題である。実際テンブルックは、ヴェーバーが理念型と同型の現実が実在する可能性をとくに考慮していること<sup>(23)</sup>を根拠に、「生涯を通して歴史の一回性の優位を擁護する立場から進歩の法則に反対していたヴェーバーが、かくして宗教の問題では唐突にも当時の進化論の陣営に立つこととなる」<sup>(24)</sup>と述べ、ヴェーバーにおける宗教的合理化の議論が進化論的であると解釈するのである。全体としてのヴェーバーの議論が進化論的でないことは認めるテンブルックだが、宗教の合理化についてはヴェーバーが「唐突」(Plötzlich)に進化論的立場に転換したと述べる。このような解釈は、果たして妥当であろうか。テンブルックは

---

(23) 理念型は、論理的に構成された思想像として把握されるべきだが、ヴェーバーは構成された理念型が必ず常に虚構であるとは考えていない。論理的に構成したことが、現実において一貫した論理が展開されることで実在するという可能性を認めていた。理念型的に構成された「諸類型」にあっては、個々の価値領域は合理的な一貫した姿に作り上げられている。もちろん、現実にはそうした合理的な一貫したかたちで現れてくることはめったにないが、現れうることは確かだし、また、現に歴史的に重要な意味をもつような仕方では現れている。」Weber (1920) RSI. S.537 = 「中間考察」『論選』100頁。

理念型と同型の現実が実在する可能性を指摘した「中間考察」におけるこの箇所は、「中間考察」初出時には見られない文言である（この加筆の問題については、拙論（荒川 2004）を参照）。テンブルックは、この後年の加筆を、ヴェーバーの「明確な立場の転換」であるという。すなわち、元来ヴェーバーは「理念型を社会学的分析の方法的補助手段とみていたこと、またヴェーバーがこの概念的構成物を実在的な (real) ものと捉えるべきではないと生涯説きつづけていた」のだが、「準-実在的妥当性という例外が、はっきりと宗教の世界像に認められている」と。これをもって「方法論的衝撃」と呼んでいる (Tenbruck 1975: S.682 = 1997, 訳52頁)。実際ヴェーバーは、「まさに知識人によって合理的たることを意図しつつおこなわれた、現世の宗教的意味づけや宗教倫理の形成は、首尾一貫性を強く要求するものだった」と述べており、「現世の宗教的意味づけ」や「宗教倫理」の問題が、神義論問題と関わってくことも確かである。

しかし、だからといってテンブルックのように、「世界像の展開はもっぱら合理的な強制に従うべきもの、宗教の起源はそれゆえ合理性の進歩に従うべきもの」(Tenbruck 1975: S.681 = 1997, 訳52頁) と考えるのは、強引に過ぎるだろう。テンブルックのいう「合理性の進歩 (Fortschritt)」とは、一体いかなるものなのか。テンブルックは、ヴェーバーに「宗教的発展の複線の類型学」を見ているはずだが (同, S.685 = 59頁)、このようなテンブルックのヴェーバー解釈は複線のと言うよりも単線的 (プロテスタンティズムへと向かう道) であると言わざるを得ない。またテンブルックの主張が、理念型の実在妥当性の問題が加筆であることに注目することで、ヴェーバーの認識が「転換」したと強調する点にもあることは注意を要する。

(24) Tenbruck (1975) S.681 = 住谷・小林・山田訳 (1997) 52頁。

さらに、「宗教的合理化の発見によってヴェーバーは再び歴史に理性を持ち込んだ」<sup>(25)</sup>と述べ、ヴェーバーの議論をヘーゲルの歴史哲学に接近したものとして位置づけているが、こうした解釈は、法制史や経済史をはじめとする諸々の歴史的過程を同時に把握していったヴェーバーの解釈としてどこまで妥当なのか疑問である。

だが、諸問題に深入りする前に、いまだテンブルックによるヴェーバー神義論問題の位置づけと解釈を見ておくことにしよう。テンブルックは、ヴェーバーの「宗教発展論」を次のようにまとめている<sup>(26)</sup>。(冒頭のカッコは便宜的に筆者の付したものである。)

- (1) 原始的な状態は、事物に対する直接的効果のみを考慮した実践的な此岸的行為の状態であり、そこでは主観的には目的合理的なものとして呪術的手段もとられる。
- (2) 現世においては、社会的な不公正としての苦難をはじめとして、容易には説明できない過剰な経験がある。そこで人々は、苦難に満ちた世界の不確実さを呪術的手段によって乗り越えるために、非日常的なカリスマを希求することになる<sup>(27)</sup>。
- (3) このカリスマによる非日常的体験は多様な形でありうるが、しかし、それらは部分的で不十分なものとならざるを得ず、現世の無意味さの統一的説明が得られなければ、不十分なものと感じられ、乗り越えの対象となる。
- (4) こうして次々と以前の説明体系が乗り越えられていく、つまり宗教的合理化が進展する。呪術的手段から儀礼主義的影響力の行使へ、そして供物を捧げる宗教、さらに苦難は人格神の命令に違反した罰として下されたのだという倫理的宗教の端緒が形成され、「万神殿形成から一神教への道をたどり、苦難の意味と無意味さの永続的克服をめざすタイプの倫理的救済宗教へと進む」<sup>(28)</sup>。このように、現実に対するその都度の断片的対応を越えて、説明を体系化し行為の観点を統一化させようとする宗教的合理化が進展するが、この合理化の圧力の下で、諸宗教は包括的な世界像と明示的な神義論を求めるのである<sup>(29)</sup>。

このようにテンブルックは、人々が現実の諸事象に対する個別的な対応や説明に飽きたらず、体系的な説明や行為の統一的な観点を求める圧力に着目して、それが神義論を求めること、そして絶えざる神義論的問いによって宗教的合理化が進展すると述べる。

- (5) さて宗教的合理化が進展し、倫理的な諸救済宗教と一神教が登場する段に到ると、神義論の問題は包括的で明確なものになる。そこでは異質な現実が、一つの神性のうちに統一的意図をもった一つの秩序へと結晶化されるに到る。かくして神義論という形をとった世界の統一的な説明は主知主義的な永続的課題となり<sup>(30)</sup>、行為の倫理的統

(25) Tenbruck (1975) S.689=住谷・小林・山田訳 (1997) 65頁。

(26) 以下は、Tenbruck (1975) S.686f. =住谷・小林・山田訳 (1997) 59頁以下の議論を参照。

(27) 「人間の日常的な体験は、自然のおよび社会的秩序のうちでは十分ではない、だから人々は大昔から非日常的な体験を求め、そこで外的世界を克服する呪術的な力を獲得し、それによってカリスマの担い手になるようにする。」Tenbruck (1975) S.686=住谷・小林・山田訳 (1997) 59-60頁。

(28) Tenbruck (1975) S.687=住谷・小林・山田訳 (1997) 61-62頁。

(29) もちろんテンブルックも、こうした展開が「ヴェーバーにあっては宗教的合理化の複線的『系統樹』の一つにすぎぬ」ものであり、それぞれの社会がどのような経緯をたどるのかは諸事情による、と注記することを忘れていない。Tenbruck (1975) S.687=住谷・小林・山田訳 (1997) 63頁。

(30) テンブルックはこのように、神義論の永続的進展に主知主義的要素を見ているが、主知主義から神義論へ

一化は実践的な永続的課題となる。課題が永続的なものとなり、神義論は、最高の救済財と救済方法とを確定するまで考え抜かれなければならないとなったが、それを担うのが知識人である。

- (6) そうした回答の方途は、一方は人間を神の道具とする道（ユダヤ教）であり、他方は人間を神の容器とする道（インドの宗教）である。そして両者とも、神義論の合理的に一貫した回答をもたらした。前者は予定信仰を、後者は業と輪廻の教説である。もう一つの合理的な解答（二元論）は、ヴェーバーにおいては発展史的関心の的にならず脇に置かれることになった。

以上(1)から(6)に概観した議論でテンブルックが強張するのは、人間は「自己の現実を文化的に産出している」ということへのヴェーバーの認識である。人間は、事実を超えた背後の世界を創出することで、実践的公準を導く現実についての仮定を作りだし、「一つの秩序としての世界という観念にそって、倫理的統一化を実践的におしすすめる内的外的な体験諸領域を獲得する<sup>(31)</sup>」。現実と対峙するなかで、説明し得ない事態をなんとか説明しようとする知的欲求ないし要求が神義論を展開させ、そうして構築された世界像にもとづいて行為することで、現実を構成し文化を形成するというのがヴェーバーの認識であると、テンブルックは述べるのである。この見解は妥当であり、秩序と行為の相互連関というヴェーバーの社会学を考える上できわめて重要な点を神義論との関わりで指摘したのと言える。

ただ以上のテンブルックの議論を見たとき、(1)から(6)のまとめがいつの間にか呪術から脱していく方向へ、つまり脱呪術化へと進んでいる点は注意しておく必要があるだろう。テンブルックの「脱呪術化－近代化」テーゼを想起するなら、以上に見た宗教的合理化こそが他律的ではない宗教の固有論理の展開であって、この宗教史的脱呪術化があってはじめて、「近代化」とテンブルックの呼ぶ諸領域の合理化が全面開花することになるのだが、その理解の妥当性が問われなくてはならない。このように、以上に見てきたテンブルックの議論には、いくつかの問題がある。その点をもう少し詳しく検討しよう。

#### 4. テンブルックにおける「神義論」の諸問題

ここまでのテンブルックによる解釈をまとめるなら、ヴェーバーは、神義論が不条理に對して統一的意味を希求する「合理的」な要求であり、神義論こそプロテスタンティズムにおいて不条理に對する呪術的解決を否定して（宗教史的脱呪術化過程）、政治や経済などの生活諸領域の固有論理（固有法則性）を貫徹させ、「近代化」を推進した原動力とみなした、と述べることができる<sup>(32)</sup>。したがってテンブルックによれば、脱呪術化とともに神義論の問題は、宗教史的合理化のみならず、ヴェーバーの普遍史の要ということになる。

以上のようなテンブルックの議論は、『経済と社会』のテキスト成立史問題の発見を基

---

の展開という問題は、ヴェーバーの議論において重要な点であることを補足しておく。とりわけテンブルックが軽視したはずの『宗教社会学』において、神義論問題が主知主義の問題との関連で展開されていることは重要である。この点についての詳細は拙論（荒川 2000 b）を参照。

(31) Tenbruck (1975) S.688-689 = 住谷・小林・山田訳 (1997) 65頁。

(32) Tenbruck (1975) S.683f. = 住谷・小林・山田訳 (1997) 53頁以下。



礎に、『経済と社会』をとくに重視した従来のヴェーバー解釈を根底から覆し、むしろ「世界宗教の経済倫理」を中心とする世界史像を統一的かつ大胆に再構成した、魅力的なものであった。

もちろんそれは論争的でもあって、その後テンブルックへの批判が次々となされるに到っている。まず『経済と社会』のテキスト問題に対しては、ヴォルフガング・シュルフターや折原浩らがテンブルックの問題提起を承けつつも、『経済と社会』から「訣別」というテンブルックを批判し、さらに緻密なヴェーバーのテキスト批判・再構成を進展させてきている<sup>(33)</sup>。

また、テンブルックの中心的主張である「脱呪術化－近代化」の図式も問題を抱えている。たとえばヴェーバーは、1904年に発表した『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』（第1章）において、生活諸領域における種々の合理主義が並行的に進展するわけではないことに注意を促していた。そこでは事例がいくつか列挙されているが、その一つに私法の合理化がある。私法の概念的合理化が最高の形式に達した古代末期のローマ法と、経済的にもっとも合理化が進展したイギリスにおいて私法の合理化がもっとも遅れていることが対比されているのである<sup>(34)</sup>。脱呪術化の先陣を切ったイギリスにおいて、私法の合理化がむしろ遅れているということ。脱呪術化すれば、生活諸領域が自律して固有の論理を展開させていく——テンブルックがヴェーバー内に見たこの歴史像は、少なくとも私法の合理化の問題に関しては妥当しない。ヴェーバーがあげたこの事例は、テンブルックの「脱呪術化－近代化」史観にもとづくヴェーバー解釈への反証となろう<sup>(35)</sup>。

#### (1) 横田理博によるテンブルック神義論批判

ここで、神義論問題について横田（2011）がテンブルックのヴェーバー解釈の問題をきわめて的確に批判しているので、それを参照しておきたい。

横田は、第一に、ヴェーバーが明確に示さなかった「神義論」という概念の内実をテンブルックもまた曖昧なまま残しているとして、ヴェーバーの膨大な著作における神義論問題を論じた用例を丹念に検討し、ヴェーバーにおける神義論の的確な定義を与えている<sup>(36)</sup>。第二に、テンブルックが、ヴェーバーの神義論問題の意義・射程を「合理性」の発

(33) 関連する文献は膨大な数に上るが、最重要のものをあげれば、折原浩（1988）（1996）や Schluchter（2009）、さらに両者の共著となる Schluchter・折原浩（2000）など。

(34) Weber（1920）RSI, S.61-62＝大塚訳『倫理』93頁。

(35) あるいはテンブルックは、「世界宗教の経済倫理」の執筆によって、後のヴェーバーは『倫理』初版の認識を「転換」したのだ、その典型的な例こそ脱呪術化概念の加筆なのだと言うのかもしれない。だが、『倫理』論文において、合理主義を考える上で注意すべき点として念を押された諸合理化の非一体的・非並行的な進展という記述は、改訂後の最終的な版においても残されたままになっている。

(36) 横田によれば、ヴェーバーの「神義論」は次のように定義（暫定）できる。「何らかの宗教的世界像が与えられている状況下で、現世を支配する超越的なものの属性と、現実における苦難の配分との矛盾が意識されるとき、その矛盾を解消しようとする合理的な論理（解釈）を、その世界像の核心は維持したまま、思惟によって導出しようとする試み。」横田理博、2011、181頁。

この定義は、横田自身の分析によれば、（A）宗教的理念と現実感覚とのギャップを両者をともに生かす形で克服しようとする営みと、（B）世界の不完全性の存在理由を求める実存的欲求に対して弁明を与える機能という2点を構成契機としている。補足するなら、①与件として宗教的世界像の影響が想定され、②その世界像と現実との矛盾意識とその解消への欲求、③世界像は維持したままであるという点、④解消の

現の場ないし原動力とした点を批判し、そこにテンブルックの「近代主義」的なヴェーバー理解の問題を看取している。その上で、これら二つの問題点は、「世界宗教の経済倫理」等の具体的な記述に立ち入っていないことによって生じたと述べ<sup>(37)</sup>、自らその課題に取り組んでいる。これら横田の批判はいずれも正鵠を射たものであり、「世界宗教の経済倫理」を中心とする諸著作を丹念に検討したその議論は、ヴェーバーの神義論問題を考える上で現在もっとも重要なものと考えられる<sup>(38)</sup>。

テンブルックの見解は、ヴェーバーの重要な議論を統一的に説明した説得的なものにも見えるが、横田が「近代主義的」とであると批判するように、それはプロテスタンティズムを頂点にした発展段階論的かつキリスト教的西洋中心主義であって、それらと対峙したヴェーバーの学問の妥当な解釈とは言い難い。神の意図は計り知れないとして神義論問題にかかずらうことなく、「思考の節約」をして現世のザッヘに邁進する。そうしたプロテスタンティズムの近代をもって歴史的発展の到達点と位置づけた「近代化」論を、諸文化の独自の歴史的展開を把握すべく歴史的社会的諸条件の細部へと分け入ったヴェーバーの考察に接合することは難しいだろう。

## (2) 比較という方法

またヴェーバーが、神義論の合理的解決をみた宗教を3つあげていたことの意味も見逃せない。つまりヴェーバーにおいては、古代ユダヤ教からプロテスタンティズムに到る長期的な神義論への取り組みで獲得された回答は、世界史的に重要な意義を持ったが、それもまた世界の宗教史における一つの例であった<sup>(39)</sup>。ヴェーバーの関心が西洋における「近代」という時代の歴史的また文化的起源に向かっていたとしても、ヴェーバーの「比較」宗教社会学がもつ一つの意味は、西洋が帯びるユダヤ・キリスト教的文化とは異なる論理展開の方向（二元論や業と輪廻の教説）が検討され、西洋の「近代」が帯びる価値がいったん相対化されることで、「西洋」および「近代」がもつ意味が新たな視点から再構成されうるといふ点にあるだろう。

たしかにテンブルックの言うように、二元論的解決については正面から論じられることなく終わった<sup>(40)</sup>。しかしその一方で、テンブルックの議論とはいささか異なり、「形式的

---

方途を思惟によって導出しようとする主知主義的（知性主義的）傾向、などが遺漏なく盛り込まれた適切な定義だと言える。これまで③の点（世界像の維持）が指摘されることはほとんどなかったが重要な点だろう。神義論的な問題に直面して、それまで信じてきた宗教的世界像から離脱するということも十分考えられるからである。

ヴェーバーもまた1906年のアンケート調査の分析を基に、「神の観念を受け入れることができない」動機として、「数千人のドイツ労働者」があげたのは「自然科学的な論証ではなくて、神の摂理と社会秩序における不正および不完全性とが和合しえないこと」だったと述べている。Weber (1972) WuG, S.315 = 『宗教社会学』178頁。同様の指摘は Weber (1920) RSI, S.247 = 「序論」『論選』49頁にも見られる。

(37) 横田理博 (2011) 175-177頁。

(38) 筆者もまた、神義論問題に関するテンブルックのヴェーバー解釈における「近代化」論的視点を批判したことがある。荒川 (2000) 18頁。

(39) もちろん、世界の宗教史における一つの例であったが、世界史的に最も重要な意義をもったということもできる。比較という方法は、相対化と意義の把握とを相互連関において把握するものと言えるだろう。

(40) ヴェーバーは次のように述べている。「実のところ、ペルシア的な最後の審判の観念や悪魔と天使に関する教説などが後期ユダヤ教にあたえた影響が、歴史上重要な意義をもたなかったとすれば、ここでは二元論

にもっとも完全な解決」を示した神義論と指摘されたのは、ユダヤ教やプロテスタンティズムの神義論ではなく、インドの業と輪廻の教説であった<sup>(41)</sup>。そのことの意味をどう考えるかは、ここで解決はできないが、重視してよい問いであろう。テンブルックの読み解いたシェーマでは、対象を相対化した上でその意義を測るという比較の方法がもつ基礎的意義を見失ってしまうように思う。

### (3) 『経済と社会』の作品史と神義論問題

テンブルックの神義論問題に関する批判的検討として、『経済と社会』の作品史と神義論問題との関連についても触れておきたい。テンブルックは、かつて「主著」と目されてきた『経済と社会』が、ヴェーバーの自発的な問題意識によって取り組まれた著作ではないとし、代わりに「世界宗教の経済倫理」とくにその「序論」と「中間考察」を「主著」として位置づけたのであった。テンブルックのこの議論の功績はなんと言っても『経済と社会』のテキスト成立史への問題提起であった。

問題は、端的に言えば『経済と社会』の意義を（相対的に）認めないテンブルックの解釈にある。『経済と社会』から「訣別」していくテンブルックの立論からすると、神義論問題をはじめて考察した（『経済と社会』所収の）『宗教社会学』が含みもつ理解社会学的なダイナミズムを有する論脈に注目されないままとなりかねないが、作品史的研究も進展した現代からすれば、その点こそ積極的に解釈すべき部分だと思うのである。もっとも、テンブルックからすれば、事態は逆になるのだろうか。神義論の問題は『宗教社会学』の記述を踏まえて「世界宗教の経済倫理」とくに「序論」や「中間考察」で論じられている。とすれば、改訂された後者こそが重要な「結論」であって、それ以前の未発表テキストの重視は作品史を軽視することになるのではないかと。またテンブルックにしても、「序論」や「中間考察」「序言」などのヴェーバーの「結論」は、『倫理』論文や『経済と社会』の〈旧稿〉である『宗教社会学』の成果を承けたものだとして述べており<sup>(42)</sup>、それらを全く無視しているわけではないのだ、と。

だが神義論問題に注目する本研究では、ヴェーバーがはじめて神義論問題を正面から扱った『宗教社会学』の意義を重視してみたい。それは、ヴェーバーがはじめて「宗教」を「体系的」に考察しようとした論稿でもあった<sup>(43)</sup>。重視すべき理由はいくつかあるが、第一に、『経済と社会』の改訂稿（新稿）には宗教社会学がないままであり<sup>(44)</sup>、体系的な宗教社会学に関する著作としては、旧稿の『宗教社会学』しかないからである。第二に、テンブルックも重視する「世界宗教の経済倫理」とくに「序論」「中間考察」、さらに『儒教と道教』（の雑誌発表段階である『儒教』）は、『宗教社会学』と密接な関連の下で執筆

---

についてまったく触れなくてもすんだのであった。」Weber (1920) RSI, S.573 = 「中間考察」『論選』163頁（強調はヴェーバーによる）。

(41) Weber (1972) WuG, S.318 = 『宗教社会学』186頁。また、テンブルックが重視する「中間考察」でも、同様にインド的神義論が「論理的首尾一貫性」の点で「群を抜いている」と指摘されている。Weber (1920) RSI, S.573 = 「中間考察」『論選』163頁。

(42) Tenbruck (1975) S.682 = 住谷・小林・山田訳 (1997) 51頁。

(43) ヴェーバーがこのテキストを「宗教体系論」(Religionssystematik) と呼んだことについては、キッペンベルクの指摘を参照。Kippenberg (2001) S.13-30。

(44) ヴェーバーの死去のため〈新稿〉は未完に終わっている。

されたと考えられるからである。これは、『宗教社会学』が体系的な考察を意識して書かれているという点と関連するだろう。そして第三に、何より本研究が重視するのは、『宗教社会学』がヴェーバーの社会学的方法が明記されたテキストであり、しかもその方法が『理解社会学のカテゴリー』と緊密に関連しているという点である。次にこの点について触れておきたい。

## 5. 神義論問題と理解社会学の方法の構造的類似性

『宗教社会学』におけるヴェーバーの「神義論」論の論理展開を読み込もうとするとき、まず立脚すべきは、『宗教社会学』というテキスト全体の視点と方法である。そのためには、テキスト全体の「冒頭」で述べられた次の一節に注目する必要がある。

われわれがここで問題にしているのは、宗教の「本質」などではまったくなく、ある特定のゲマインシャフト行為の諸条件と諸作用 (Bedingungen und Wirkungen) である。そしてこのゲマインシャフト行為の理解は、その外面的経過がきわめて多様な形態であるがゆえに、ここでもまたただ個々人の主観的な体験 (Erlebnissen)、表象 (Vorstellungen)、目的 (Zwecken) からのみ——すなわち「意味」(Sinn) からのみ——得られるのである<sup>(45)</sup>。

これは『宗教社会学』を読み解く際に絶えず念頭に置くべき一節と言える。この中で「ゲマインシャフト行為」という概念が用いられているが、それは『理解社会学のカテゴリー』において、「人間の行為が当人の主観において他の人間の行動へと意味の上で関係づけられている場合」を指すと定義された行為を指す<sup>(46)</sup>。その例として、自転車に乗った二人が互いに衝突を避けようとする場合や、衝突してから殴り合ったり、交渉したりする場合などがあげられている。神義論問題が論じられているこの『宗教社会学』では、行為者が主観的に抱いた「意味」を介して、ゲマインシャフト行為が「理解」されるというのである。ここで「意味」の例としてあげられている「体験」「表象 (観念)」「目的」などは、神義論問題との関連で言い換えれば、公害問題の被害のように現世における不条理の体験 (苦難や幸福の配分問題) や、不条理を問題として感じる前提としての宗教的世界像や神観念の特性などであろう。これらの分析を通して、宗教領域における歴史的・経験的な事象を理解していこうというわけである。

この冒頭的方法的視点の宣言を承けて、『宗教社会学』における神義論問題の記述も、ゲマインシャフト行為、とくに宗教的なゲマインシャフト行為の「諸条件と諸作用」を問うという大枠の中で執筆されていると考えてよいだろう。考えてみれば、教理ではなく教

(45) Weber (1922) S.245 = 『宗教社会学』3頁。

(46) Weber (1922) WL S.441 = 『カテゴリー』43頁。強調点は原著者ヴェーバーによる。なお、『理解社会学のカテゴリー』では、ゲマインシャフト行為の「下位概念」として、ゲゼルシャフト行為や諒解などが秩序との関連で構成されている。したがって『宗教社会学』についても、『カテゴリー』で構成・構想されたゲマインシャフト行為を基点とした諸概念を考慮しながら、宗教領域と接続していく秩序と行為の連関を読み解くことが重要であろう。



理の及ばず歴史的・実践的作用を問題にするという視点は、『倫理』以来、ヴェーバーがとってきた宗教社会学における基本姿勢であった<sup>(47)</sup>。

以上を踏まえるなら、『宗教社会学』の神義論問題について注目されるのは、第一に、問いを発する個人が前提として抱いている神観念や世界像がいかなる性質のものかという「諸条件」の考察が、知識人の問題や社会階層の問題なども含め、いかなる仕方で行われているかという点。第二に、神義論的問いかけに何らかの解答が与えられる、あるいは何らかの仕方で行いが解消される過程ないし結果において、いかなる歴史的・社会的な「諸作用」が生じるかという点の考察であろう。言い換えれば、条件としての宗教的世界像の形成と、成立した宗教的世界像に導かれて行為した作用としての、信徒の生き方・生活態度・社会秩序の変容が問われる。社会的世界から宗教的世界の成立を問う考察と、宗教的世界から社会的世界への作用を問うということである。

しかもこのことは、ヴェーバーの宗教社会学全体に関わる視座と考えられる。一方で、「宗教」の本質を問うわけではないヴェーバーの宗教社会学は、秩序が行為を方向づけ、行為が秩序を創造するという宗教的秩序と宗教的行為（ゲマインシャフト行為、社会的行為）との相互関係を考察することで、生活態度＝生き方の形成と影響を問題にしている。他方で神義論問題は、先に述べた表現を再び用いれば、地上から天上へと上昇するベクトルと、天上から地上へと舞い降りるベクトルとの二重性を特徴としている。こうしてみると、宗教社会学的諸問題のなかでも、神義論問題は理解社会学的方法と構造的に類似しているように思われる。『宗教社会学』のテキストの文脈においても、地上から天上へ、天上から地上へというそのちょうど中間の結節点で神義論問題が論じられていることは偶然ではない<sup>(48)</sup>。

宗教と社会とのこの相互規定的で循環的な構造を、行為者の主観的意味から問うというのが、神義論問題を含む『宗教社会学』全体の問題設定である。『宗教社会学』の神義論問題に触れている箇所にも目をやれば、諸宗教が示す神義論関連の教説に加え、行為者の「願望」や「要求」、宗教的な「観念」や考え方の「傾向」、「倫理的態度」の形成や一定の態度へ「駆り立てる」力などが次々に言及されていることに気づく。意味に注目する理解社会学的观点の下で、こうした断片に注意しながら、『宗教社会学』のテキストを読み返す意義は大きいと言えるだろう。

宗教的な世界像や秩序と行為との相互連関を通して宗教性が絶えず再構成され、文化が独自の仕方で行形成・転換されていく道筋を、ヴェーバーは神義論という視角から検討した。とりわけ『宗教社会学』における神義論問題は、テキストが強く方法論・概念論を意識したものであるがゆえに、宗教と社会についてのヴェーバーの問題関心をいっそう際立たせるものと言える<sup>(49)</sup>。神義論の構造——苦難に面して宗教的秩序の意味を問い、その解答か

(47) この点については、拙稿（荒川 2008）を参照。

(48) この点については、拙稿（荒川 2000 b）を参照。

(49) 本稿では扱えないが、『宗教社会学』のテキスト（未完だが）は全体として、行為による宗教的秩序の形成を問うた後、そうして形成された宗教的秩序が行為にいかなる作用を及ぼすかという相互連関の視点から執筆されていると見ることができる。テンブルックの神義論問題についての議論は、重要な指摘を多く含むものだが、こうした理解社会学のもつ基礎的な認識の問題を軽視しているように思える。少なくとも、〈旧稿〉のテキストを方法意識に訴求して読み込むという姿勢は、テンブルックの立場からは生じないだろう。

ら自己と世界を再把握する——は、理解社会学の構造——個人の行為に関して秩序を問い、秩序に準拠した（秩序を形成する）行為を理解する——ときわめて類似したものになっていると考えられる。

個人の欲求や希望や不安を見定め、個人を一定の方向へと駆りたてる動機がどのように形成されるのか。災害や病などの苦難に直面し、信じてきた世界像に疑念を持ち、しかしそれを再解釈することで再びその世界像に導かれ、現世での自己の生き方を立て直していく。不安や苦難の質や程度はさまざまであろうが、生きる上で誰もが関わるこの問題構造を、個人的問題でありながらもより大きな歴史的文脈の中に位置づけ、切実さを伴った行為の意味を損なわないように理解していこうとするとき、比較史的な広さをもつヴェーバーの神義論問題の考察は重要な意義をもって来るに違いない。

### 参考文献

- 荒川敏彦, 2000 a, 「神義論の社会学——『マハーバーラタ』と『ヨブ記』を手がかりに」『情況』情況出版, 2000年7月号。
- , 2000 b, 「マックス・ヴェーバーにおける「神義論」の問題圏——「社会階層」および「主知主義」との関連で」『現代社会理論研究』現代社会理論研究会, 第10号。
- , 2004, 「ヴェーバー宗教社会学における固有法則性論の諸問題——「神々の闘争」再考」『社会学研究』東北社会学研究会, 第75号。
- , 2008, 「歴史における理念の作用——予定説の変容をめぐる」橋本努・矢野善郎編『マックス・ウェーバー論争——『プロ倫』読解の現在』ナカニシヤ出版。
- 藤原聖子, 2012, 「大震災は〈神義論〉を引き起こしたか」『現代宗教 2012 特集：大災害と文明の転換』秋山書店。
- Kippenberg, Hans, 2001, “Meine Religionssystematik”, Kippenberg, Hans G. und Martin Riesebrodt (Hrsg.), *Max Webers 'Religionssystematik'*, Tübingen: Mohr Siebeck, S.13-30.
- 雲かおり・太陽好子, 2002, 「肝臓がん患者の苦難の体験とその意味づけに関する研究」『川崎医療福祉学会誌』12(1)。
- 折原浩, 1988, 『マックス・ウェーバー基礎研究序説』未来社。
- , 1996, 『ヴェーバー『経済と社会』の再構成—トルソの頭』東京大学出版会。
- Schluchter, Wolfgang・折原浩, 2000, 鈴木宗徳・山口宏訳『『経済と社会』再構成論の新展開——ヴェーバー研究の非神話化と『全集』版のゆくえ』未来社。
- Schluchter, Wolfgang, 1988, *Religion und Lebensführung: Band 2, Studien zu Max Webers Religions- und Herrschaftssoziologie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp. (=1990, 嘉目克彦訳「V 合理主義の社会学と宗教的現世拒否の類型論」河上倫逸編『ヴェーバーの再検討』風行社。)
- Schluchter, Wolfgang (Hrsg.), 2009, *Max Weber Gesamtausgabe, Abteilung I: Schriften und Reden, Band 24; Max Weber, Wirtschaft und Gesellschaft, Entstehungsgeschichte und Dokumente*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)。
- 佐藤啓介, 2012, 「自然悪の苦しみと宗教哲学——神義論的問題の再編成へ向けて」『宗教研究 特集：災禍と宗教』日本宗教学会, 第86巻第2輯。

Tenbruck, Friedrich H., 1975, “Das Werk Max Webers”, *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 27: 663-702. (=1997, 住谷一彦・小林純・山田正範訳「マックス・ヴェーバーの業績 I」『マックス・ヴェーバーの業績』未来社, 11-94.)

横田理博, 2011, 『ウェーバーの倫理思想——比較宗教社会学に込められた倫理観』未来社。

Weber, Max, 1920, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, Tübingen: J. C. B. Mohr. (=1989, 大塚久雄訳『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』岩波書店／=1972, 大塚久雄・生松敬三訳『宗教社会学論選』みすず書房。)

———, 1922, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen: J. C. B. Mohr. (=1990, 海老原明夫・中野敏男訳『理解社会学のカテゴリー』未来社。)

———, 1972, “Religionssoziologie (Typen religiöser Vergemeinschaftung)”, *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriss der Verstehenden Soziologie*, 5. revidierte Auflage, Tübingen: J. C. B. Mohr./2001, *Wirtschaft und Gesellschaft: Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte. Nachlaß, Teilband 2: Religiöse Gemeinschaften, Max Weber Gesamtausgabe I/22-2*, Tübingen: J. C. B. Mohr. (=1976, 武藤一雄・藺田宗人・藺田坦訳『宗教社会学』創文社。)

本稿は、平成24年度科学研究費補助金（若手研究（B））（課題番号：24730436）による研究成果の一部である。

## 〔抄 録〕

災害、経済格差、病など、この世の苦難は必ずしも平等に配分されているわけではない。この不条理の意味を問う神義論は、時代を問わず世界の諸宗教・諸文化に見られるものであり、個々人にとって切実な実存的問いとして生起するものである。マックス・ヴェーバーの意味理解を問うていく宗教社会学は、世界の諸宗教を対象に、神義論がもつ実践的意義を考察している。本研究は、ヴェーバーが最初に神義論の問題を考察した『宗教社会学』を対象に、ヴェーバーにおける神義論問題の展開と可能性を探ろうとするものである。

ヴェーバーにおける神義論問題は、『倫理』論文を偏重するあまり、かつては重視されてこなかった問題である。だが、フリードリヒ・テンブルックによってヴェーバーの業績の中心的な問題として取り上げられた。テンブルックのヴェーバー解釈は見るべき点も多いが、根本的な問題も指摘されている。そこでまず、『経済と社会』の作品史問題と「脱呪術化－近代化」テーゼ、そして神義論に内在する宗教的合理化のダイナミズムについて、テンブルックの見解を概観した。その上で、テンブルックの議論が、西洋的な「近代」を称揚している点、比較の意義を見失っている点、作品史を重視するがゆえに『宗教社会学』のテキストがもつ可能性を見逃す問題などを指摘した。以上の批判的検討を踏まえ、秩序と行為の相互連関と動機理解という方法が、神義論における宗教的世界像と現実との矛盾の意味理解および矛盾の克服という構造と共通することを指摘した。