

比較思想の観点としての「神義論」

横 田 理 博

マックス・ウェーバーはその宗教社会学という比較思想的アプローチの中で「神義論」という概念をよく使う。従来主観的にとりあげられることが少なかった、この「神義論」を巡るウェーバーの議論を明らかにすることを本稿の中心課題としたい(第二章)。なお、この概念はウェーバー以前にはどういうことを意味していたのかを最初に踏まえ(第一章)、また、この概念を我々が継承して日本思想の考察に生かしていく試みについて最後に言及してみる(第三章)。

一 序

——宗教哲学としてのライプニッツの「神義論」

さて、「神義論」(仏 theodicee, 独 Theodizee, 英 theodicy)という言葉は、ギリシア語の「テオス (θεός)」(神の意味)と

「ディケー (δική)」(正義の意味)とを組み合わせてライプニッツが新たに作った言葉だといわれている。ライプニッツの『神の善意・人間の自由・悪の起源についての神義論の試み』という書は一七一〇年に出版された。ライプニッツはその造語にあたってその新語に込めた意味を解説するということはしていないのだが、次のようなこの書の内容からその含意は理解できるだろう。

ライプニッツによれば、神は完全なる知恵によってすべての可能の世界を考慮し、完全なる善意によって「最善なる世界」を選択し、完全なる力能によってそれを実効的なものとした(本論 7・8, cf. 本論 116)。神は「先行的意志」においては「善である限りのあらゆる善に向かう」のだが、「帰結的意志」においては、悪をも容認した「最善」に向かう。善だけの世界ではなく悪を含む世界が「最善」だ(本論 22・25)、というのがこの議論の核心で

ある。

「悪」は三つに分けられている。①形而上学的な悪（非観知的な事物の不完全性、畸形など）、②物理的な悪（苦痛）、③道德的な悪（罪科）、の三つである（本論21、神の大義29・39）。ここで「悪（evil, 羅 malum）」と言われているのはいわば不完全性一般であり、我々日本人の日常的な「悪」理解（③）よりもっと広い意味で使われている。それらの悪は確かに目立つのだが、量において考えれば、人は病氣であるよりも健康であることの方が多く、悪を犯すよりは善をおこなっていることの方が多いということが忘れられがちだとライブニッツは指摘する（本論220・251・263）。

「神は諸事物の無数の可能的な系列の中から最善のものを選んだのであり、それゆえその最善の系列は現実存在しているこの『世界の』系列なのだ」（神の大義41）、「全能者にとつての無限の知がその絶大なる善意と結び付くと、どう考えても神が作ったものの以上に善なるものはあり得ないということになる。そしてそれゆえ、すべては完全に調和し、最も美しく互いに共鳴し合うようになる」（神の大義46）。したがって、「神の作品の中に非難すべきだと思われるものがあつたとしても、それは、われわれがそれについて十分に知っていないからだと判断すべきである」（神の大義47）、つまり、我々の疑念は一局面しか見えていないゆえであつて、「全体」は「最善」なのだ、と説明される（cf. 緒論34、本論9）。「最善」において悪を容認することによって善を高めるとい

う事態は、たとえば、「不協和音が然るべきときに用いられるとハーモニーを一層美しいものにする」（第一附論、第五異論への解答）ことや「光が影によって引き立つ」（第二附論11）ことにたとえられている。「全体は最善だ」というときの「全体」は、たんに我々人間の全体だけではなく、またこの地球の全体だけでなく、宇宙全体と考えられている（ライブニッツは地球以外の宇宙のどこかに人間以外の理性的存在者がいるかもしれないというようなことも考えている）。

このような議論がライブニッツの「神義論」だと考えることができる。その後、一七九一年にカントが『神義論におけるあらゆる哲学的試みの失敗について』という論文を発表し、ライブニッツ流の「空論的（doktrinal）神義論」を拒否し、ヨブを模範とする道德的な生き方自体を「真正の（authentisch）神義論」として提唱する。ライブニッツ・カントを通じて考えられたのは宗教哲学としての「神義論」というテーマであつた。これらとはかなり趣きの異なる「神義論」の姿を次に見ていく。

二 比較思想の観点としてのウェーバーの「神義論」

(1) 「神義論」へのウェーバーの言及

ウェーバーもまた「神義論」にはっきりとした定義らしいものは与えていない。それにもかかわらず彼の宗教社会学、とりわけ

『古代ユダヤ教』には「神義論」という語は頻出する。しかもライプニッツ流の「神義論」とはニュアンスを異にしている。まずは「神義論」についてのウェーバーの叙述のひとつを追ってみよう。

従来『『経済と社会』第二部』に収められてきた一九一―一三年頃の草稿といわれるものの中に「宗教社会学」の部があり、その中に「神義論」についてのまとまった叙述がある。次のような内容である。

「倫理的な神」という特性と「全知全能の神」・「唯一神教」(Monotheismus)という特性とは必ずしも結びつかないのだが、後者が前面に現れ、「普遍的にして現世超越的な統一神」という方向へと進むにつれて、「そういう神の途方もない力の高揚は、彼が創造し支配するこの世界の不完全性という事実と、いかにして両立しうるのか」という問題、すなわち「神義論」の問題が立ち現れてくる、と言われ(WG315、武藤はか訳178頁)、次のように続く。

「こうして発生してくる神義論の問題は、古代エジプトの文学にも・ヨブ記にも・アিসキュロスにも、もちろんそれぞれ特有の表現形式をとってはあがあるが、生きていた(Lebendig)。すべてのインドの宗教型(Religiosität)は、そこで与えられた諸前提によって限定された形で、やはりこの問題に影響されている。有意味で非人格的で超神的な世界秩序もまた、その不

完全性という問題にぶつかった。この問題はいたるところで、宗教展開や救済欲求などの規定理由のうちになんらかの形で含まれている。近年においても、或るアンケートでは、神の理念を受け入れられないことを、数千人のドイツ人勤労者に動機づけていたのは、自然科学的な論拠ではなくて、社会秩序における不正や不完全性と神の摂理とは両立しえないということであった。」(WG315、武藤はか訳178頁)

ウェーバーのここでの叙述には、様々な宗教の事例が挿入されているのだが、ベースになっているのは、古代ユダヤ教の預言者の立場(現在の苦境は祖先の罪の結果であり、神の掟に従っていれば自分たちかもしれないが子孫たちが此岸での幸福を神から与えられる、という考え方)から、彼岸(天国)の觀念の登場を経て、予定説(神の決定は変わりえないが、その意志を人間が理解することは不可能だという考え方)へと至るプロセスである。

このユダヤ・キリスト教をベースにして考えられた諸類型のあとで、ウェーバーは「世界の不完全性という問題に関して体系的に熟慮された解決は、予定説以外では、ただ二種類の宗教的觀念だけがある」(WG318、武藤はか訳185頁)として、ゾロアスター教やマニ教の善悪二元論と、インドの「業(Karma)」の教説とを挙げる。前者なら悪や不完全性は善神とは別に存在する悪神に帰責されるし、後者なら現在の苦難は前世での罪に帰責されるわけである。

さて、「神義論」についての以上のような叙述は比較的よく知られているのだが、それと比べると、「世界宗教の経済倫理」所収の『儒教と道教』・『ヒンドゥー教と仏教』・『古代ユダヤ教』の中にいわば散りばめられた「神義論」の諸形態についてはあまり知られていない。①中国の儒教の中で「天命」の「神義論」が運命論的な色彩を伴ったこと、②ヒンドゥー教においてカースト秩序と結合する形で「神義論」が成立し「伝統主義」の温床となっていく展開、③古代ユダヤ教においてレビ人祭司や預言者たち（エレミヤやエゼキエルや第二イザヤ）がそれぞれに個性的な「神義論」を構築していったプロセス、これらの具体的な叙述にこそウェーバーの着眼の真骨頂はあると私は考えているのだが、ここでは紙幅の制約により説明は割愛する。それらを踏まえた上で、ここではウェーバーの「神義論」概念について総括を試みる。

(2) ウェーバーの「神義論」、総括

ウェーバー本人は定義づけをしていないこの「神義論」概念に、その諸形態についての叙述をもとにして定義づけを試みておくなら次のようになる。

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ような合理的な論理（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。

ウェーバーの「比較宗教社会学」のひとつの収斂点は、「現世拒否」でありながら「世俗内的禁欲」をもって活動するという（近代資本主義の精神を用意した）カルヴィニズムのエートスだった。そして一方ではその由来を縦断的に古代イスラエルの宗教にまで探り、他方では「現世肯定」の儒教や「現世拒否」だが「世俗逃避的瞑想」の原始仏教などと横断的に比較することによってウェーバーは「神義論」はどうなっているのか」という問いを投げかけたのである。

「神義論」はウェーバーにとって何故重要だったのか。

それは、——世界や人生の意味如何という学問以前のウェーバー個人の実存的問いもあったかもしれないが、——もっと学問内在的理由に基づいていた。第一に、人間は「意味」を求める（「知性主義 (Intellektualismus)」）、とりわけ苦難の意味を求める、それゆえ「意味」なきこと (Sinnlosigkeit) に苦しむ、という人間観がウェーバーにあった。これは（この点だけに限っていえば）ニーチェと共通する人間観であった。「神義論」はまさにこの意味追求の場にはかならなかった。また、「意味」というものは、行為者が主観において抱く「意味」（動機）を探索する「理解社会学」というウェーバーの方法の上からも焦点とならざるをえない契機である。第二に、社会の中からいかにして宗教が生成・展開し、ひるがえって宗教が社会にいかに影響を及ぼして

いくのかというウェーバーの「宗教社会学」という学問の問題設定からの内在的要請が、「神義論」を映し出した。ウェーバーが知ろうとしたのは宗教の高邁で精緻な理論ではなく、現実の人々がいかなる人生観をもちそれに伴っている行為を現に為しているのかという点に影響を及ぼしているかぎりでの宗教の実態だった。自己の置かれた境遇を意味づけ説明してくれて、かつそこからの救済のヴィジョンを示してくれて、なおかつその救済のための方法・生き方を教示してくれるという宗教の機能によりすがってかつて人々は自分の生き方を定めたという事情、これが信者の行為パターン確定の核だった。その観点から言えば、宗教倫理の内容いかによりも、それを遂行する動機の強烈さ、その強烈さと呼び起こす救済論のあり方の方にウェーバーの関心はあったのである。

(3) ライブニッツの「神義論」との違い

ところで、ウェーバーの想定している「神義論」概念がライブニッツの「神義論」概念とはだいぶずれているということは明らかである。そのズレの所在を確認しておこう。

① 宗教哲学から比較思想へ

まず、彼らが「神義論」を考察する際的前提が全く異なっている。ライブニッツは信仰と理性との亀裂があるべきではないという立場から神の善意も全知全能も疑いえない特性だと考え、神が選んだ「最善」の世界の成り立ちを説くことで信仰と理性との架

橋を果たそうとした。彼はあるべき「神義論」を提示した形而上学者だった。

一方のウェーバーは、あるべき「神義論」をつくりだしたり、過去の東西宗教の中に探し求めたわけでもない。彼は形而上学者ではなく歴史学者・社会学者だった。彼の言葉を使うならば「規範(dogmatisch)科学」ではなく「経験(empirisch)科学」に身を置いていた。

② キリスト教以外への視野の拡大

そしてライブニッツがあくまでキリスト教世界の弁明を「神義論」として構築しているのに対して、ウェーバーは様々な諸宗教に「神義論」を見出し比較思想的成果を挙げたのである。とくに両者の対比を物語ると思われるのは、ライブニッツがキリスト教を脅かす教説だと考えて論駁・排斥しようとしていたマニ教の善悪二元論をウェーバーは「神義論」の解決の一形態として挙げてしまっている、ということだろう。インドや中国における「神義論」という考え方からわかるように、もはやキリスト教的「神」のない文化圏でも、世界の不完全性を説明する世界観・人生観を「神義論」と見ているのである。

③ 苦難の存在より苦難の所在

だが、その「神義論」概念は意味されている内容にも違いがあった。ライブニッツは人間が負っている罪悪や苦難という不完全性一般の説明原理を提示した。一方、ウェーバーの「神義論」

はそういう「不完全性一般」ではなく、ある人が苦難を負い他の人は負っていないというその苦難の配分の理由を求める問いだった。苦難の存在ではなく所在が問題だった。

ライブニッツのいう「神義論」とウェーバーの使う「神義論」との間には以上のようなズレが横たわっているのである。

三 結

——日本の諸思想における「神義論」

さて、以上、ウェーバーの「神義論」概念について検討してきた。このウェーバーの概念を継承してウェーバーの見ていなかったところまでそれを照射してみたいと私は思っている。そこで、日本の諸思想における「神義論」という問題を考えてみたい。ここで詳論することはできないが、いくつかの諸形態を挙げてみよう。

まず、神道の世界観における「神義論」を考えてみる。

『聖書』が「初めに、神は天地を創造された」に始まるのに対して、『古事記』本文は「天地初めて発けし時、高天原に成れる神の名は」に始まる（傍点引用者、というところに端的に表れているように、神が（人間を含めて）世界を創造する」という枠組が『古事記』神話の世界にはない。したがって、善で慈悲深いはずの神が創造したこの世界に悪や苦難が存在するのは納得しかね

る、というユダヤ・キリスト教の神への「神義論」の訴えは日本の神道的世界観においては、そのままの形では成立しない。とはいえ、悪や苦難の存在理由を求める問いかけがなかったわけではない。

本居宣長の『直毘靈』（一八世紀後半）では、「凡て神は、佛などいふなる物の趣とは異にして、善神のみにはあらず、悪きも有て、心も所行も、然ある物なれば、悪きわざする人も福え、善事する人も、禍ることある、よのつねなり」といわれている。つまり、人間の世界はことごとく神意に貫通されているのだが、その神には善神も悪神もいるのであって、善人が幸福を得て悪人が禍いを被るのは善神のしわざだが、逆に、善人が禍いを被り悪人が幸福を得るのは悪神のしわざだ、ということである。この論理は、ウェーバーがゾロアスター教などに見た善悪二元論にあたる。

同じく神道の中でも、平田篤胤の場合は宣長とは違い、善人が被る苦難は、幽冥大神である大國主神が試験を課して心底を試している」と解釈される（『靈能眞柱』、一九世紀初頭）。

次に仏教について考えてみる。

仏教では、輪廻転生のもつて、現世での幸・不幸は、以前の善行・悪行の結果だと説明され、現世での善行・悪行は、以後の（現世であつたり、来世であつたり、それ以降であつたりもする）幸・不幸として報いを受ける」と説明される。この因果応報の原理

が具体的にイメージされた姿はたとえば『日本靈異記』（八世紀初頭）にうかがえる。

『日本靈異記』は、読者が善因善果・惡因惡果の因果応報の原理をわきまえ、惡行を慎み善行に励むことを意図して編纂されたものである。そのために、いかなる善行をした者がいかなる幸福をかちえたのか、いかなる惡行をした者がいかなる不幸を招いたのか、という因果の具体例が挙げられている。説話の中心については割愛するが、総体として見れば、前世での原因が現世で結果として現れてくるという形の話よりも、同じ現世のただなかで原因が結果をひきおこすという形の話が多い。これは、この『日本靈異記』が『日本国現報善惡靈異記』と名づけられていることと関わっているのだろう。その際、現代人のいわゆる倫理的善行・惡行よりも、仏教に帰依するか冒瀆するかという論点が「善因」・「惡因」の主要な内容であることもわかる。我々は、ウェーバーが「合理的」な教説と見たカルマ説の姿（前世での倫理的善行・惡行は、現世での幸福・不幸という報いを受けるという類型）とはかなり趣きの違う因果の様相を見てとることができる。

さらに、いわれなき苦難の帰責の仕方として、「善行には必ず苦難がつきものなのだ、だからそれに挫けてはいけない」、という考え方がある。『法華経』の中には、「仏法を広めようとする菩薩行は惡世においては妨害を被るがむしろその受難を自己が仏から使わされた使徒であることの確証と受けとめてそれに挫けな

い」という覚悟の言葉がある（たとえば勅持品第十三）。また、かつて迫害を受けながらも相手を軽んじなかった常不輕菩薩（じょうきやうぼさつ）の話もある（常不輕菩薩品第二十）。のしられ、うちたかれたでも相手を仏に成る者と見て軽んじないという『法華経』の常不輕菩薩の姿は、ウェーバーが着目していた第二イザヤの姿を連想させる。

儒教でも基本的には「天」が道徳を保障すると考えられているが、ただ必ずしも善行は報われないこと、そういう天命に甘んじるべきことを伊藤仁斎は説いている（『語孟字義』・「童子問」、一七世紀末～一八世紀初頭）。儒教の立場は、カントがヨブに見出した「真正の（authentisch）神義論」の立場、すなわち、空論を排してただ道徳的に生きるという立場と通い合うのではないかと思う。

以上、日本の思想といってもきわめて多様であって、とても扱いきれてはいないが、それらにおいて「苦難」というものをどう捉えてきたのかという考察を、ウェーバーの「神義論」概念を継承し延長するという形で進めてみた。

「神義論」に託された思いというものを考えてみると、そこには、①幸せになりたいという素朴な願い、②倫理的に善きことをなすべきだという義務感、③宗教的世界があるのなら善人が報われる世界であってほしいという願望、④生きていることを安らかにするような物語（世界観）を構想していく構想力、これらの思いが

寄せられている。それぞれに方向を異にするこれらの動きが合流して重なり合い錯綜している場、これが「神義論」である。今回見てきた諸類型がたとえ我々の中にはもはや残滓として存在しているにすぎないにせよ、①④の思い自体が我々自身の中に脈打っているとすれば、これらの欲求に目を向けることには意義がある。とりわけ、人生の意味への欲求の充足感が得られず、それゆえに混乱しているといつてもよい今日においてはそうだろう。

(1) ウェーバーの「神義論」については、拙稿「ウェーバーにおける『神義論』の意義」(日本倫理学会編『倫理学年報』第四〇集、一九九一年三月、所収)および博士論文『ウェーバーのエートス論の倫理的継承——ウェーバー宗教社会学の基礎概念についての一考察』(一九九六年三月、東京大学)第二章において考察している。

(2) G. T. Leibniz, *Essais de théodicée sur la bonté de dieu, la liberté de l'homme, et l'origine du mal*, 1710, in: *Die Philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, Bd VI (Hrsg. von C. I. Gerhardt, 1885, Berlin), 佐々木能章(訳)『弁神論——神の善意、人間の自由、悪の起源』(『ライプニッツ著作集』第六・七巻、一九九〇・一九九一年、工作社、所収)。序文・緒論・(三)部からなる(本論・三)の附論まではフランス語、「神の大義——神の正義をそれ以外の神の完全性ならびにその全作用と両立させることにより弁ぜられたところの」のみはラテン語で書かれた。

(3) I. Kant, „Über das Mittheilen aller philosophischen Versuche in der Theodicee“, *Immanuel Kants Werke*, Band

VI (1973, Hildesheim), S. 110-138. 門脇卓爾(訳)『弁神論の哲学的試みの失敗』(『カント全集』第十二巻、一九六六年、理想社、所収)。

(4) Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, 5. Aufl., 1976, Tübingen. 武藤一雄・蘭田宗人・蘭田坦(訳)『宗教社会学』(一九七六年、創文社)。ただし、訳文は必ずしも従っていない。

(5) 日本の諸思想と「神義論」という問題については、拙稿「ウェーバーのエートス論と日本思想」(電気通信大学編『電気通信大学紀要』第一巻第一号(通巻第二十一号)、一九九八年六月、所収)第一章において論じている。引用文献等はそちらをご参照いただきたい。

(よこた・みちひろ、倫理学、電気通信大学助教授)