

## マックス・ヴェーバーの『古代ユダヤ教』にみる救済概念 —救済は自力か他力か—

水口 隆司  
同志社大学大学院神学研究科博士後期課程

### 要旨

本論考では、『古代ユダヤ教』に基づいて、その救済概念を探究する。

筆者は、神と人間とを取り持つレビ人やパリサイびと等の仲介者に注目して、古代ユダヤ教を時代区分し、自力・他力の観点から各々に特徴的な救済概念について述べる。もちろん自力・他力は浄土教理解のキーワードであるが、岸本英夫はそれを自力的、他力的と概念領域を拡大解釈することにより宗教一般にも適用可能であるとする。特にユダヤ教の救済観は、個人ではなくイスラエルとしての民族全体に関わるとされ、この集団性という側面も重要である。

これまでユダヤ教に関する比較宗教学的の研究は多数存在したが、自力・他力という浄土教的観点からの探求は、西欧宗教学にはない新たな観点を提供できると考える。結論としては、ユダヤ教の性格を明確にし、自力・他力を両端とする座標軸上に位置付ける事を目標とする。

### キーワード

救済、自力と他力、神の選択、仲介者、個人と民族

## **The Studies of Salvation in *Ancient Judaism* by Max Weber: Is Salvation “Jiriki” or “Tariki”?**

Takashi MIZUGUCHI

Doctoral Student

Graduate School of Theology, Doshisha University

### **Abstract:**

The main subject of this study is the concept of “salvation” in *Ancient Judaism*. The author will analyze the mediation between God and man made by Levites, Pharisees and others, in the period of ancient Judaism.

The study explores the specific concept of salvation for each mediator, through the concepts of “Jiriki” and “Tariki.” Jiriki and Tariki are undoubtedly keywords of Pureland Buddhism; however, Hideo Kishimoto gave these concepts broader interpretations that allow for application of the terms to other religions. In Judaism, the concept of salvation is not individual, but rather it is specifically connected with the people of Israel as a group.

Several comparative studies on ancient Judaism have been conducted, but in this study, the use of the concepts of Jiriki and Tariki as a research method might offer new insights that Western religious studies have not yet reached. Finally, this study aims to establish where ancient Judaism can be placed in the scale of Jiriki and Tariki.

### **Keywords:**

salvation, “Jiriki” and “Tariki,” divine election, intermediary, individual and community

## はじめに

筆者は本論でマックス・ヴェーバー著の『古代ユダヤ教』に基づき、そこに述べられている紀元前13世紀頃のイスラエルによるカナン侵入から、パリサイびとが活躍する紀元前後頃までのユダヤ民族の信仰の核心である救済概念を解明しようとする。この場合、あくまでもヴェーバーというフィルターを通した「古代ユダヤ教」理解という限定されたものであるが、キリスト教の母胎とされる古代ユダヤ教の千数百年の長きにわたる歴史を概括することは、筆者にとって十分意義あることとして論考を始める。

ヴェーバーが本書を、『世界諸宗教の経済倫理』の一環として取り上げた理由について、本書の訳者である内田芳明は、訳者まえがきの中でヴェーバー自身の言葉を借りて次のように述べている。

ひとつは、《これらの二つの世界宗教（次に取り上げる予定だったキリスト教とイスラーム—筆者注）のいずれを理解するためにも決定的な歴史的諸前提が古代ユダヤ教の中に含まれているため》であり、いま一つには、《古代ユダヤ教が西洋の近代的経済倫理にとって歴史的に独特の意義を持っているため》である<sup>1</sup>。

宗教研究を志す者にとって古代ユダヤ教の重要性は、この言葉で十分に尽くされているとあってよいだろう。

## I. 自力と他力

「古代ユダヤ教」についてのヴェーバーの理解を検討するに際して、筆者は日本における宗教分析の有力な手法である「自力・他力」の概念対を使用しようとする。日本浄土教とは地理的、時間的にも異なる古代ユダヤ教に対し、日本的な宗教概念が有効か否か不明であるが、これも比較宗教学的な取り組みの一例として許されることであろう。宗教を理解しようとする場合、救済を実現する主体を絶対者（神、ユダヤ教の場合はヤーウエ）の側に置くか（他力）、人間の側に置くか（自力）の違いはあるが、いずれにせよ人間にとって神との関わり方は非常に重要な問題である。

自力・他力に関して峰島旭雄は「自力と他力の語は、本来、浄土教において用いられる。中国浄土教の曇鸞が『往生論註』の中で、自力・難行道と他力・易行道に分けて、浄土思想の救済論的な優位性を述べたことは、周知のとおりであるが（後略）<sup>2</sup>」と述べる。

また、わが国においても、法然が『選択本願念仏集』の中で、上記の曇鸞の説を引き、自力・他力を説いたことで広く知られるようになった。そこでは他力・易行道を、次のように述べて自力との相違を説いている。

易行道とは、謂はくただ仏を信ずる因縁をもって、浄土に生ぜむと願ずれば、仏の願力に乗って、便ちかの清浄の土に往生することを得。(中略) 譬へば水路より船に乗って則ち楽なるが如し<sup>3</sup>。

さらに峰島は「もとより、自力ないし他力という表現そのものは仏教での表現であり、決して（近代）宗教哲学において鑄造された概念であるのではない。しかしながら、自力と他力という概念対は、仏教の中で用いられ、それへ根ざしながら、いまや一つの独立した一種の関連概念でもあるということができるのである<sup>4</sup>」という。とすれば、宗教一般においてこの自力と他力の概念対を適用して課題を整理し処理することも可能であり、まして自力的、他力的ということであればその適用範囲はさらに広がる。自力・他力という表現はかなり意義のあいまいさを残している言葉であるが、純粋な学術用語としてではなく、一種の常識的レベルで自力・他力を用いることができるとする<sup>5</sup>。筆者は今後、この「概念対」という言葉を峰島にならい、自力・他力に限定した用語として使用する。

他力とは、上記のように法然の言葉で定義づけることができる。そして他力に対する対概念とされている自力について、親鸞は「自力といふは、わが身をたのみ、わがこころをたのむ、わが力をはげみ、わがさまざまの善根をたのむひとなり<sup>6</sup>」と述べる。法然も『選択本願念仏集』の中で自力の例として、造像起塔や智慧高才、持戒持律を挙げている。

自力の概念について岸本英夫は「ある宗教的な伝統が、神の力に対する絶対的な帰依信頼（他力の行動）を強調する場合には、行（自力の行動）は重要視されないのが一般的な傾向である<sup>7</sup>」。そして、「修行」に充当しうる適切な英語はないが、**spiritual exercise** がこれに比較的近い<sup>8</sup>という。該当する言葉が存在しないということは、その概念も存在しないということである。

キリスト教圏では、人間が努力を尽くすという決意よりも、むしろ絶対的な神の力の前に立って自己の無力さを自覚することの方が重要視される。したがって祈りに関する研究は盛んに行われるが、行だけが独立して取り上げられる機会は少ない。日本においては、内村鑑三がキリスト教を自力・他力の語を用いて「キリスト教は自他力、自力にして他力、半自力、半他力<sup>9</sup>」と規定したように、西洋的思想の枠に捉われないキリスト教に対する理解も存在した。このような先例にならって、日本的観点を生かして、今まで自力・他力による理解の枠外にあった

古代ユダヤ教に対して、新たな概念対を当はめてみることも有意義であると考ええる。

本論は、古代ユダヤ教の持つ救済概念の理解を目標とするものであり、以下で示す、自力・他力の座標軸上（図 1）に「古代ユダヤ教」の位置を定めることができれば、所期の目的を達成できたものとする。



ここまで、筆者は便宜的に救済概念という言葉を使用してきたが、この言葉には救済の主体というものを想定するという暗黙の了解がある。しかし本来的にはその救済の主体、及びその力の働き方、方向性という要素も検討の対象となるべきものである。決して古代ユダヤ教に浄土教的な阿弥陀仏による救済と同様なものを想定するのではなく、あくまでも、絶対者と個人とのどちらに主体性が存在するか、ということを問うものである。

## Ⅱ. 救済概念への途

市川裕は、『ユダヤ教の歴史』の中で、ユダヤ教の時代区分について、「(祭儀を捧げる場所に注目すると、) 古代ユダヤ教史は、エルサレム神殿の存続時期に従って、部族連合時代、エルサレム第一神殿時代、バビロン捕囚時代、エルサレム第二神殿時代、そしてその崩壊後のミシュナ・タルムード時代に分かれる<sup>10)</sup>」と述べる。

しかし筆者は、すべての宗教は神と人間との間に持たれる関わり方によって分類することが可能であると考えるので、ヤーウェに信仰を捧げる場所ではなく、神と人間との信仰を仲介する「人」に注目して異なる区分を試みる。即ち、神と人間は直接関係を持つことができるのか、それとも何らかの特別な仲介者を必要とするのか、またそれはどのような方法によるのか、などが主たる着眼点である。

### 1 ユダヤ民族と神

では『古代ユダヤ教』に著されている神と人間との関わりにおいて、人間は自己の力だけで心の安定を得られるのか(自力)、それとも神による救済しか途はないのだろうか(他力)。この観点から以下の論考を進める。しかし、古代ユダヤ教

には、禪的な個人の悟りによる救済というものは基本的に想定されていない。

ヴェーバーは『古代ユダヤ教』の巻頭で、その主たる担い手であるユダヤ民族に対して、一つ概念規定を与えている。「ではいったい社会的にみてユダヤ人とはなんであったのか。一つのパーリア民族（賤民）であった<sup>11</sup>」と。それに続いて「その意味は、われわれがインドから知るごとく、儀礼的に、形式上あるいは事実上、社会的環境世界から遮断されているような客人民族のことである<sup>12</sup>」とする。ユダヤ人は、中世に宗教的対立によって強制的にキリスト教圏から隔離されるまでもなく、自発的に同朋だけで閉鎖的な社会を形成し、彼らの生活の規範となる律法にしても、ユダヤ人世界においてのみ有効で、異民族との対外関係を規制するものではない。では何故その様な二重構造がユダヤ人一般にとって常となったのか。それは彼らの持つ、ユダヤ教に根ざした特殊な未来観によるところが大きい。「ユダヤ人にとっては、現世は神の創造の所産であり、《現世の秩序は人間（特にユダヤ人）とそれに対する神の反作用との所産、つまり歴史的所産に外ならなかった》。古代ユダヤ人の生活態度は、《神の導きの下における将来の政治的ならびに社会的革命》という思想に貫かれていたのであった<sup>13</sup>」。ここでのヤーウェによる救済概念について特徴的なことは「救済といい約束といっても、現実政治的な事柄に関してのことであって、内面的な事柄ではなかった<sup>14</sup>」ということである。彼岸の世界を受け入れなかった現実的なユダヤ人にとっては、此岸における現実の変革のみが価値を持つものであった。

## 2 祭司なき時代の信仰

ヴェーバーは上記のようにユダヤ民族を定義したが、ここで古代ユダヤ教成立前後の状況を少し整理してみよう。創唱者が確定されていないユダヤ教の成立起源については様々な説があるが、ここではユダヤ教を律法的教団宗教と規定し、その歴史的源泉をバビロン捕囚以降のエズラやネヘミヤの時代に成立した宗教集団に求める、キリスト教側の見解を採用する。しかしユダヤ教側の見解では、彼らの信仰的源泉は、言うまでもなく『ヘブライ語聖書』に伝承されたイスラエル民族のヤーウェ信仰にまで遡及することは明らかである<sup>15</sup>。捕囚の逆境の中で「イスラエルは歴史が自己を中心に動いているのではなく、神は侵略的な大国を道具にして、イスラエルを罰される審判の神であり、イスラエルの神であるとともに、世界の神であることを知ったのである<sup>16</sup>」。パレスチナでは、紀元前 400～350 年頃までにすでにヘブライ語聖書の中核であるモーセ五書の編纂が完成しており、ここに經典を持つ宗教としてのユダヤ教の基礎が確立したと見ることができる<sup>17</sup>。

筆者はこれより、ヴェーバーの記述に従ってレビびとと祭司等の仲介者に言及するが、その前にここで「祭司なき時代」という一時期を設定する。何故ならば、

この場合、ユダヤ教そのものは仲介者の存在に先立って成立していると考えられるからである。ここで扱う「祭司なき時代」とは、確立された権威を持つレビびと祭司が集団として登場するまでとする。昔から聖所やそれに付随する祭司は存在しており、ヴェーバーもダビデやソロモンの時代における祭司の動向に言及しているが、「古い時代の聖所の祭司がほんらいどのような性質のものであったかは、確実にはしらべることはできない<sup>18</sup>」とも述べており、祭司に神と人間との仲介者としての積極的な役割を認めてはいない。もちろん、本論で述べる各時代の変遷は、場合によっては数十年から百年単位で併存する過渡期を持つような、緩やかな変化であることは言うまでもない。

では、そもそもヤーウエとはいかなる神なのか、それはいかにしてイスラエル民族を支配する強力な神に変貌したのであろうか。古代社会では、神とは人智を超えた存在であり、人間の理解の及ぶものではなかった。神に対しては、行動を受容し祈りを捧げ服従する以外になすすべはなく、神に対して働きかけ、何らかの影響を及ぼすことなど、想像もできなかったのである。ヤーウエとは、アブラムの前に現れ、カナンの地を約束し、割礼を契約のしるしとなした神であり（創世記 17：8～11）、シナイ山でモーセに十戒を与えた（出エジプト記 20章）神である。

イスラエルが侵入したカナンの地には様々な先住民が居住しており、平和裏に共存した場合もあったが、戦いになった場合も多かった。その時、イスラエルの諸部族は戦いのための部族連合を結成したが、その連合を有効な軍事組織とし、さらに宗教同盟へと導いたのがヤーウエである。政治と宗教が未分化だったイスラエルの戦いはヤーウエの戦いとみなされ、それゆえイスラエルの勝利は、神の強さの表れと理解された。このことについてヴェーバーは「イスラエルの誓約同志共同態<sup>19</sup>に神聖な靈感を与えたのは、古くから信仰されていた地域の神でもなければ部族の神でもなくて、むしろ一つの神秘に包まれた未知の神であったのである<sup>20</sup>」と述べる。

ここでヤーウエは、多くの民の中からイスラエルを選び契約を交わした。「あなたの神、主は地の面にいるすべての民の中からあなたを選び、御自分の民とされた（申命記 7：6）」。その頃は戦いに敗れるということは、国家と民族の滅亡を意味する程重大なことであり、そのような数多くの戦いの後にヤーウエは民族を支配する強力な普遍神としての地位を得ることになった。

自力・他力の観点から見れば、イスラエルにはヤーウエに対する従順が要求されており、その結果としての恩恵が約束されていた（他力）。この神への従順はイスラエルの人々の自発的意思（自力）に基づくものであったが、その従順によって神の行為に影響を与えようとするような意図はなかった。

### 3 レビびと祭司の時代の信仰

その後、ヤーウェと豊穡神としてのバールが混淆して信仰された一時期もあったが、このような歴史の中でも、唯一神としてのヤーウェの無神像礼拝を堅く守った集団があった。それがレビ人であり、そのため彼らに従うことは神に従うことと同義となり、従わない者は神と和解しない者で、神の怒りを招くという思想が生まれた。申命記法典によって、古くからの唯一正統なものと考えられているヤーウェ祭司身分は、「レビびと祭司」と呼ばれている<sup>21</sup>。レビびと祭司の誕生に関してヴェーバーは、北イスラエル王国にはその痕跡は少なく南ユダ王国にその誕生の起源を持つとし、申命記の「モーセの祝福」に現れる「レビのために彼は言った。(中略)あなたの仰せに従い、契約をまもったからです(33:8~9)」という記述が初めてであるという<sup>22</sup>。

ヤーウェが戦争神から民族全体の日常をも支配する普遍神に変貌した時に、神と人々との関係も変化した。ヤーウェが異民族の神をも支配する絶対神ならば、何故に我々イスラエルはこのような虐げられた状態のままでいなければならないのか、という疑問でありその原因が追究された。このことについて、ヴェーバーは「ある神がその選んだ民族をただに敵に対して保護しないばかりか、むしろ侮辱と奴隷の運命におちるのをゆるし、みずからそうさせる、というようなばあい、そういう神に対してただますます熱烈にすがりつくというのは、まさに空前のパラドクシーなのであって、かかることは史上他には類例がない<sup>23</sup>」と述べる。そしてその人々の疑問に対して、神との仲介役であるレビびとは、神の怒りがイスラエルの民の上に重くのしかかっているのだ、と答えた。

ヤーウェ契約の特徴の一つは、イスラエルは自らの自由意思によって契約したのだから、契約順守に関して各人に「宗教的連帯責任」があるとされる。そのような中で、力あるヤーウェによってしても民族としての望むべき結果が得られないのは、神が契約を履行しないのではなく、民族がそれにふさわしい行いをしていないからではないかという、被虐的結論が導き出されるようになった。「地上の全部族の中からわたしが選んだのはお前たちだけだ。それゆえ、わたしはお前たちをすべての罪のゆえに罰する(アモス書 3:2)」とあるように、人々は禍は民族の罪によると考えた。イスラエルは、結果的にヤーウェの怒りにふれたのであり、神の庇護を受けるに値しない状態であると理解した。「ヤーウェにこと問うばあいの手続きの儀礼的正しさこそが、決定的に重要であったのである<sup>24</sup>」とされる中で、レビびとがその威信を獲得したのは、彼らが目前に迫る災禍を避け、すでに始まっている災禍を解消するための儀礼的方法を知っているとされたからである。レビ記には共同体全体の罪、共同体代表の罪、一般の人々の罪と列挙され、それぞれ一定の手順を踏んで祭司が罪を贖う儀式を行うと罪は赦される(レビ記



4：13～35）とある。祭司とは、神への儀礼を主宰する特別な人であり、彼らはその儀礼によって、神と交わりを結ぶ。

自力・他力の観点から見れば、レビびとと祭司の時代には、神の恩恵（他力）と並んで罪の意識を自己責任として理解するなど、祭司なき時代と比べて人々の行動（自力）が重視される傾向が見られる。ただ、どの様な時代であっても自力か他力の一方がまったく見られないというのではなく、自力・他力のどちらが多いか、どちらの影響力が強いのかという濃淡の問題と理解される。

#### 4 ユダヤ民族と律法

「ユダヤ教はイスラームと並んで戒律宗教と呼ばれることがある。それは、これらの両宗教が人格神による啓示を信仰の中心に据え、その啓示は人間に法的規範（行為の命令と禁止）の形で与えられているからである<sup>25</sup>」と市川は言う。イスラエルの人々は、いかに神に従うべきかということについては、神より与えられた律法に具体的に明らかにされている、と考える。律法の最も代表的なものは「モーセの十戒」であり、その前書きには「わたしを否む者には、父祖の罪を子孫に三代、四代までも問うが、わたしを愛し、わたしの戒めを守る者には、幾千代にも及ぶ慈しみを与える（出エジプト記 20：5～6）」、と記される。この時、神がイスラエルに求めるものは「義」の遵守である。「旧約的義の観念によれば神の義とはそれが倫理的に義であり善であるが故ではなくして、逆に神が意志することであるが故にそれが義であり善である<sup>26</sup>」とされる。

また、ヤーウエの怒りは、常に仲間相互や祖先のもろもろの行為に対して連帯責任を持つイスラエルに対してであって<sup>27</sup>、各人は自己の所属する部族や氏族の仲間が行ったこと、あるいは祖先が行ったこと、そして未だ贖われずに放置されている罪に対して責任を持たねばならない。すなわち神との契約にもかかわらず、イスラエルに禍が起こったことを説明するために、人々は元来無条件であった恩恵の約束を、律法遵守という条件と結び付けて考えるようになった。ヴェーバーはこれを「合理的神義論」と呼ぶ。

しかし祖先の贖われていない罪を特定することは誰にもできない。それゆえ、結果から類推してまだ罪が贖われていないと理解するよりほかに方法はなかった。レビ記では禁止的命令と、それに対する祭司的方法による赦しが詳しく述べられており、さらに民数記では罪を、単なる禁止もしくは命令に対する違反である「過って」犯された罪（15：27～29）と、罪を犯す意識があり人間の神に対する反抗的意志の結果である「故意に」犯された罪（15：30）とに、区分する。その理由は、過失の罪であれば祭司が犠牲を捧げる方法によって贖えるが、確信的に犯された罪は、その様な祭司による行為によっては償われないからである。そし

て確信的に犯された罪に対しては「民の中から絶たれる」として、ユダヤ民族からの追放、即ち神との関係の断絶が明記されている。

だがこの古い戒めに対して素朴な疑問がもたれるようになった。他人の行為が罪のない者を禍に陥れるのならば、ヤーウエの命令を履行するという個人にとってなんの利益があるのか、ということであった<sup>28</sup>。祖先が過去に犯した罪に対してはその禍を避ける方法は存在せず、そこでは祖先の罪の結果を引き受けねばならないことがすでに確定している。

## 5 預言者の時代の信仰

預言者に関してヴェーバーは、「著述に従事する予言者たちが現れるのは、ようやく捕囚期になってからである<sup>29</sup>」とするが、ヘブライ語聖書にはイザヤ（前 730 年頃）、エレミヤ（前 620 年頃）に関する記述も見られる。

預言者にとって、祖先の罪の応報という思想、あるいは個人の罪は共同体全体の責任であるとする連帯責任の思想は、預言の基本的パターンとなった。それらの預言者に共通しているのは、「神は正しき応報の神である」ということで、ヤーウエの決断は人間にとって常に理解可能であると考えられるようになった。人智を超越した神から人間にとって理解可能な神へと、神観が変化したのである。預言者の言動は徹底的に宗教的に、すなわちヤーウエの命令を実行するという感情によって動かされており、それ以外の個人的動機はなかった。「エレミヤは二つのわれの間に引き裂かれるのを感じず。かれは語らねばならぬのを免除してくれと神に嘆願する。彼は欲しない、しかも語らねばならぬ（後略）<sup>30</sup>」。だから預言者たちが、恐るべき神託を聴衆に告げるのは、神から直接に命じられての行動である。

しかし今に至っても、祖先の罪のために民族全体がその責任を負わねばならない、という信仰は人々にとって耐えきれない重荷と認識されるようになった。それが自己の罪であれ祖先の罪であれ、個人の避け難い罪の重荷というようなものは存在しない、とする考え方が生まれ、ヤーウエは各個人をその現在の行為に応じて赦してくれるとして、信仰に対して現実的な恩恵を求めようになった。悔い改めるその精神的態度こそ神に対する正義であり、その中にこそ、ヤーウエを決定的に満足させるものが存在するという思いである<sup>31</sup>。「父は子のゆえに死に定められず、子は父のゆえに死に定められない。人はそれぞれ自分の罪のゆえに死に定められる（申命記 24：16）」。同じヘブライ語聖書であっても、その光の当てられる場所は民族としての責任から個人としての責任へと変化した。一度、神が口にした決断が最終的なものならば、その後の悔い改めも祈りも、贖罪の行為もまったく役に立たない。しかしアブラハムやモーセはこの頑なな民のために、

何度もヤーウエの怒りを取りなしによって宥めたことがあり、イスラエルの預言者たちは、人間の態度に応じてその決断を変えるヤーウエを知っていた<sup>32</sup>。その後の預言者たちも、昔の預言者にならって神に取りなしを願った。「そして、《祝福か呪いかは〔人間の側の〕態度いかんによって生ずる》というその二者択一の形式は（後略）<sup>33</sup>」、預言者が民の行動を律し神の意思に沿うように民を導くのに好都合であった。

しかしヴェーバーは、その頃の状況について「予言者のカリスマの地位は確実に低下していったが、これは、予言者の神託が相互に矛盾したということによって容易とされたのである。イザヤとエレミヤ、エレミヤとエゼキエルの間にはそれぞれ対立があったが（後略）<sup>34</sup>」と述べて、預言の限界についても触れる。

自力・他力の観点から見れば、預言者は人々に対して責任の観念を呼び起こし、神の祝福を受けるための自己の行動を吟味するように指導した。神と人々との個人的な関係であれば、自己の行動を反省し、悔い改め、神に良しとされる行動をとること（自力）は比較的容易である。しかしすべてが自力的観点からなされたのではなく、常に神の存在と行動（他力）は意識されていた。

## 6 パリサイびとの時代の信仰

更にもその様な個人の行動の可否が問題視される状況の下で、神との契約を遵守しようにもできず、そもそも何が神に対して罪であり、どの様な行為あるいは怠りが神の怒りを招くのか、知ることのできない人々が多数生まれるに至った。

預言者に次いで、イスラエルの信仰を導いたパリサイびとについて、ヴェーバーは『古代ユダヤ教』の付録の部分で、次のように述べる。「マカベア時代くらい、ユダヤ教に結局最後決定的な特徴を刻印づけたところの、あのまことに重要な変化がユダヤ教に生じた。パリサイ主義の発展、これである<sup>35</sup>」。「パルーシュは、『遠ざかる』一むろん儀礼的に不浄の人々や事物から一すべての人を指す<sup>36</sup>」。パリサイびとは同じユダヤ人であっても、不浄な生活を送っているイスラエルの大衆から自分達を遮断したのである。彼らは自分達と、神と向き合うことができない人々との関係について次のように理解した。「アム ハーアーレツ、すなわち律法を知らず、また守らない『無知の者』、『農民』、に対するパリサイびとの『聖き者』の対立が成立した<sup>37</sup>」。パリサイびとは、ヤーウエに対する儀礼を知っており、いや事実上は独占しており、大多数の人々は、「儀礼的諸規定の根拠についてせんさくすることは許されず、むしろ、《罪に対する恐れは知恵にまさる》というふうに、簡単に片づけられている<sup>38</sup>」。当時の人々の理解によれば、「モーセによって与えられたものとして 613 の規定がかぞえられ、パリサイびとの決疑論はこれをなお幾倍かにしたのであるが（後略）<sup>39</sup>」とあるように、人々は多くの儀礼的

命令、とくに禁令を含む律法に照らして、自己の生活の適否を絶えず自戒しなければならなかった。「安息日、安息年、食事の諸規定がそれじしんとして農業的諸事情にとっては厳守することが困難だった<sup>40</sup>」、とされる。

紀元前後のユダヤ民族は、小集団に分かれて独自の行動をとり、民族としての一体性は失われていた。「トーラーに示されている神の意志への『神の民』の服従の状態はひどく不完全であり、『この上なく高き審判者』をこのように怒らせ続けるならば、この『神の民』の将来が危ぶまれるのは当然であった<sup>41</sup>」、と考えられた。それゆえに、神の意志を組織的に媒介する役割を、従来から権威を認められていたパリサイびとが担うようになり、彼らの影響力が強まるのは当然の帰結であった。そのような状況下で誰が罪を犯したのか、個人を特定するというようなことはほとんど不可能であり、また無意味なこととなった。そしてついには、イエスの譬話に見るように、すべての人は罪びとであり、神の前に正しい人は一人もいないということになってしまう。しかし神はこのような状況であっても人間との交わりを維持した。人間が神を裏切ることであっても、神がノアやアブラムとの約束を破って人間を裏切ることはない。レビびとや預言者の時代に続いて、パリサイびとが現れて神の意に適う行動をとるように民を指導するようになり、神を満足させるための行動はパリサイびとによる戒律遵守の行動によって最高潮に達した。

自力・他力の観点から見れば、パリサイびとの時代は神からの救済（他力）のために、人々は無条件での律法遵守を強制され、個人的努力（自力）が先の時代よりもなお強く求められた。しかしイエスによって、パリサイびとの日常行動における戒律遵守の形骸化に対して批判がなされたことは周知の事実である。

祭司なき時代に続いて、レビびと祭司、預言者、そしてパリサイびとと、彼等は次々と神の意思を問い、人々を導くことに全力を傾けたのであるが、各々十全に成功したとは言い難い。そして神の意志を問うことは、その後も継続して続けられたのである。

### Ⅲ. ユダヤ民族における集団と個人

ヴェーバーは、古代ユダヤ教を特徴づける「集団性」について次のように述べる。

「実にこの『契約＝連合』の世界史上無比なる構造特質の中から、その後のイスラエル宗教文化の一切の発展は導き出されてきたとも言えるわけで、そうした重大な興味深い部分である<sup>42</sup>」。「いずれにせよ『イスラエル』という名は、一つの部族を示す名では決してなかったのであり、むしろ一つの団体の、しかも一つ

の祭儀的連合の名であったのである<sup>43</sup>。「イスラエル」という名はヘブライ語聖書に源を持つ豊かな歴史的、感情的背景を持つものであり、その「イスラエル」とは「(集合全体が) 生者に限らず、死者をも未生の者をも含むので、その集団はいつまでも生きているものと思われた<sup>44</sup>」とあるように、今日の我々が持つ集団概念とは異なった特徴を示す。ユダヤ人であるとは、何よりもまずユダヤ教徒であるということであり、集団に対する忠誠心は何にもまして重視された。古代社会においては、個人よりも集団が優先されることは多くあり、ヤーウエとイスラエルとの関係は不可分、不可侵の密接なものとされた。ユダヤ人は国家も土地も持たない時代が長かったが、「どこにいても、ユダヤ人であるという自覚を失わなかった。それは強固な宗教の存在を抜きにしてはありえなかった<sup>45</sup>」と言われる。しかし「ユダヤ教は『宗教というよりは、生活のあり方なのだ』とよくいうが、この言い方には、ユダヤ教が宗教と定義されると、どうしても間違いのように思われるという、ユダヤ人の気持ちが変わられている<sup>46</sup>」という考え方もあり、これはこれとして宗教と生活の一体性を良く現していると言える。

このような状況で申命記記者は、ヤーウエの怒りが発せられる仲間及び祖先に対する連帯責任を極めて無情なる見解だと見るようになり、この原則に異議を唱えた。ヘブライ語聖書に記されたイスラエルの歴史は、出エジプトから始まって千年以上にも及ぶものであり、そこには二つの異なる立場が生まれた。一つは、「あるいは、万軍の神なる主がヨセフの残りの者を憐れんでくださることもあろう(アモス書 5:15)」という考え方であり、他は「たとえ、その中にかの三人の人物がいたとしても……彼らは自分の息子、娘たちすら救うことができない(エゼキエル書 14:18)」とするものである。罪なき少数の者は救われるのか、それともその少数の者も連帯責任の一端として罪を問われるのか、結論は出ていない。

イスラエルにおいては、個人と集団との分化はまだ明確ではなかった。集団の中に居る限り、個人が強く意識されることはなく、イスラエルにあって強調されるのは集団、即ち民族であり個人ではない。集団は個人に対して依然として強い影響力を保持しており、それがこの『古代ユダヤ教』における信仰の特徴で、未だ個人としての信仰は確立していない、と言わざるを得ない。ここまでイスラエルの救済概念について考察してきたが、ヴェーバーの『古代ユダヤ教』の世界では、民族としてのユダヤ人、ゼクテとしてのレビびとやパリサイびとは現れるが、個人としてのユダヤ人の姿はどこにも見られない。

現代における一般的な信仰概念とは、個人としての存在に目覚めた各人が「信仰の自由」を確立した後に得たものだと言われる。筆者はこのように個人が確立された状態でこそ、初めて神と個人との関係を主体的に問うことが可能であると考えられる。しかしイスラエルのように、神を選択する余地のない状況で、現代的感覚

で神と人間との関係を問う事は適切ではない。イスラエルは国家が滅亡して初めて個人的意識に目覚めたのであるが、それでもなおユダヤ民族の一員であるとの集団意識からは抜け出すことはできなかった。

現代における信仰の個人性を無意識的に受容していた筆者は、このような古代ユダヤ教の持つ集団性という特性に関して十分な認識を持っていなかった。したがって、当初は簡単に自力・他力の座標軸上に古代ユダヤ教の位置を定めることができると考えていたが、この状況では困難であると知った。ユダヤ人は救済に関する集団的意識が強すぎて、信仰は神と個人との一対一の関係の上に成立するという宗教概念の枠外にあると言わざるを得ないのである。

#### IV. 自力と他力の再確認

II章の各節で自力・他力の観点から各々の時代を詳細に論述してきたが、ここで総括的に再検討してみよう。前述のように、法然は救済を阿弥陀仏による本願他力に求め、その対概念として自力を定めた。他力とは仏にすべてを委ねて救済を願うことであり、古代ユダヤ教的に解釈すれば、無条件の従順によってヤーウェの祝福を受けることであろう。では自力とはどのようなものであろうか。親鸞によれば、「わがさまざまの善根をたのむ」行為であり、古代ユダヤ教では、神を喜ばせたり宥めたりするレビびとやパリサイびとなどの行為に見られる、自らの行為によって救済を獲得しようとする姿勢である。古代ユダヤ教を歴史的に見れば、祭司なき時代には神との直接的接触があり、そこでの民は無条件的従順が求められたが、時代が下りレビびとやパリサイびとなどの神との仲介を担う者が現れてくるに従って、人々の行為によって神の意向を左右しようとする傾向が現れてきた。

「しかし従順がただそれだけで意義があるという思想は、無条件に本質的にもっと古い年代のものであるに相違ない<sup>47</sup>」とされ、その後、「あなたたちがこれらの法に聞き従い、それを忠実に守るならば、あなたの神、主は先祖に誓われた約束を守り、慈しみを注いで、あなたを愛し祝福し、数を増やしてくださる（申命記 7：12～13）」と前提条件付きの神の約束に変化した。この場合古代ユダヤ教における神と人間との関係は、人間の行為如何によって判断を変える神として理解される。神が人間を祝福するのかそれとも禍をもたらすのかは、人間の行為によって決まるとされた人々は、自己の望む結果を得るためにはどのように行動すれば良いのかと考えるようになった。神の意向に沿うための行動をするということは、自己の行動によって神を満足させるということであり、「わが善根をたのむ」ことである。

この無条件の従順と戒律遵守のどちらが重視されたかを考えた場合、初期には完全なる従順が求められたのだが、後期になってパリサイびとが活躍し主導権を持つようになって戒律遵守がさらに強調されるようになった。法然の言葉で言えば持戒持律であろう。しかし、浄土教での自力・他力はあくまでも阿弥陀仏と行者との一対一の関係において問われる概念であり、古代ユダヤ教のように民族全体というような一対多数の関係にぴったり当てはまるものではない。

I章における、自力・他力の座標軸は「信仰は個人の主体的な行動である」という前提の上に成立するものであり、III章でみたようなイスラエルの集団的信仰といったものは想定されていない。これがユダヤ教を図1で示した座標軸上に容易に位置を定めることのできない大きな理由である。

## おわりに

筆者はここまでヴェーバーの『古代ユダヤ教』に基づき、千数百年にわたるユダヤ民族の救済概念を解明しようとしてきたのであるが、留意すべき点を挙げてこの論考を閉じることにする。

先ず最初は、ユダヤ民族の信仰に対する姿勢、即ち集団性ということである。筆者はI章で自力・他力の座標軸上に「古代ユダヤ教」の位置を定めることを当初の目標としたのだが、あくまでも最終目標はユダヤ民族の救済概念を理解することである。前述のように、当初に想定した座標軸上に位置を定めることはできなかったが、古代ユダヤ教信仰の集団性という特徴が明確になった以上は、それを考慮して新しい座標軸を設定し、その上に「古代ユダヤ教」の位置を定める事は可能であり、また必要なことであると考えている。

神と向き合う「人間の姿勢」という要因は、宗教を理解する際に聖性など神側の要因を重視する立場からは相対的に軽視されることもあるが、宗教に対する個人の関わり方という面から見れば、信仰の最も根源的な問題である。今日のように聖と俗とが完全に分離されている西欧的な視点に立って「神と向き合うのはあくまでも個人である」とすれば、この古代ユダヤ教の持つ集団性は、現代の宗教理解と大きく異なる部分であり、自力・他力による考察の前提条件と相いれない部分である。したがって宗教における「神と人間との関わり方」を考察の対象とする場合、古代ユダヤ教にそれを拙速に問うことはできない。しかし、自力・他力の座標軸上から距離が存在するというところに、筆者は積極的な意義を認めるものであり、その距離こそが古代ユダヤ教を他の宗教から差別化する重要な要因であると考えている。

次いで二点目は当然のことであるが、古代ユダヤ教はその長い歴史の中で変化

し、様々な姿を示したということである。筆者はその変遷を理解する手掛かりとして、神と人間との仲介者に注目し、各々の時代を自力・他力の立場から明らかにしようとしたのである。古代ユダヤ教の基本的性格として、信仰の随所に神による救済に対する強い願望があり、他力的傾向が常に見られる。しかし、各々仲介者の性格を詳細に見ればその時代の特徴を見出すことができる。

祭司なき時代は、神の意志を知ることの難しさゆえに、神の意志の尊重が何にもまして求められた時代である。イスラエルには神の意志を尊重するための行動として、ヤーウェに対する従順が求められ、その結果としての恩恵が約束されていた。次いでレビびと祭司の時代には、彼らは神と交流する能力を持つと考えられ、神の意志というものを推し量るようになった。その結果、神の恩恵と並んで禍は民族の犯した罪によるものだという思想が生まれ、祭司なき時代と比べて人々の行動とその影響が重視されるようになった。

そして預言者の時代になると、人々は先の時代より一層自己の責任を意識するようになった。悔い改めること、神に良しとされる行動を選ぶことが預言者によって奨励され、自発的な行動によって神に応えようとするようになる。最後にパリサイびとの時代になると、人々は無条件での律法遵守が要求され、本来神への従順を表す行動であったものが、それ自体が自己目的化し、形式的ではあってもそれさえ満足させれば神は良しとされると考える傾向が強くなった。そして、このような行動はイエスによって強く批判されたことは周知の事実である。

このように各々の時代には、自力的行動、他力的行動についてそれぞれの特徴があり差異も認められる。しかし筆者は、古代ユダヤ教を全体的に見た場合は、程度の差であるが自力的傾向が強くと認められると考えるのである。



図 2

座標軸上に、新たに古代ユダヤ教の持つ集団性を勘案して、古代ユダヤ教の位置を定めると、「図 2」のようになると考える。



## 註

- <sup>1</sup> Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie: Das antike Judentum*, Tübingen: J.C.B.Mohr (Paul Siebeck), 1921, マックス・ヴェーバー（以下ヴェーバーと略記）内田芳明訳『古代ユダヤ教』 岩波文庫 上中下三巻 1996年、訳者まえがき、iii。  
ヴェーバーは、五つの世界宗教の論述を決意し、まず「儒教」「ヒンドゥー教」「仏教」の三つを書いた後に、「イスラーム教」と「キリスト教」にとりかかる前にユダヤ教について論述を開始した。彼はこのほかに、ゾロアスター教やエジプトの宗教まで視野に入れていたようであるが、しかし、1920年に56歳の若さで他界したのでこれらの計画は、実現されなかった。
- <sup>2</sup> 峰島旭雄『峰島旭雄選集 3 比較宗教哲学と仏教』 北樹出版、2013年、85頁。  
大正大学、早稲田大学で西洋哲学を専攻した峰島は、浄土宗の寺の出身であり年少の頃より宗教的環境の中にいた。1960年に論文「比較宗教哲学への道」を著し、その後の方向性の端緒を見せた。
- <sup>3</sup> 法然著 大橋俊雄校注『選択本願念仏集』岩波文庫、1997年、18頁。  
法然は中国から「浄土教」を移入し、万人救済の手段として捉えた。13歳で比叡山に上り、長年の修行の後に1190年に南都東大寺で浄土三部経の経釈を行って、初めて選択本願念仏の思想を明らかにし、浄土宗を開宗した。『法然上人絵伝』には、当時の人々との関わりが詳しく著されており、「本願をたのみて念仏せば、往生うたがひあるまじき」などと述べて、浄土宗の弘布に努める様子が記されている。
- <sup>4</sup> 峰島、前掲書、80頁。
- <sup>5</sup> 峰島、同上書、177～180頁。
- <sup>6</sup> 『浄土真宗聖典（注釈版）』本願寺出版部、1988年「一念多念文意」688頁。  
同じ法然門下の隆寛が著した『一念多念分別事』に引証された経釈の要文、および関連する諸文をあげて、それに親鸞が注釈を施したものである。
- <sup>7</sup> 岸本英夫『岸本英夫集 第三巻 信仰と修行の心理』 溪声社、1975年、85頁。  
今回引用した上記書には、修行の心理、修行の理論、山岳修行、そして宗教心理の問題と、理論と実践の両面からのアプローチが試みられている。理論を信、実践を行と読み換えれば、日本仏教で長年重要な課題とされている問題と同根である。岸本は「行」による実践を直接の目標とする実例を挙げ、宗教学の一分野として修行の実証的研究こそ、日本の宗教学に課された重要な問題だとする。
- <sup>8</sup> 岸本英夫『宗教学』 大明社、1961年、68頁 脚注2参照。
- <sup>9</sup> 内村は後生『聖書之研究』を刊行し、その中で同趣旨のことを述べている。  
峰島、前掲書、93頁。
- <sup>10</sup> 市川裕『宗教の世界史 7 ユダヤ教の歴史』 山川出版社、2009年、19頁。  
市川は対象（この場合ユダヤ教の時代）を区分する（classify）という行為は、その内に本人の知的関心、およびそれに関する判断を含んでおり、さらにそれを表明するものであるとし、時代を区分するということは、明確に区切ることは不可能であり、常にグレーゾーンが存在することに注意が必要であるとする。

- 
- <sup>11</sup> Weber, *ibid.*, p.2. ヴェーバー、前掲書、19 頁。
- <sup>12</sup> *ibid.*, p.3. ヴェーバー、同上書、19 頁。
- <sup>13</sup> 内田芳明『マックス・ヴェーバーと古代史研究』 岩波書店、1970 年、159 頁。  
内田の「古代ユダヤ教」研究の出発点となったものは、大学卒業論文「ウェーバー『古代ユダヤ教』の構造と概観」であり、本邦初めての完訳である『古代ユダヤ教』（旧版）からこのたびの「新版」に進み、その間も内田の関心はヴェーバーから離れることはなかった。
- <sup>14</sup> Weber, *ibid.*, p.136. ヴェーバー、前掲書、314 頁。
- <sup>15</sup> 『宗教学辞典』 東京大学出版会、1973 年、726 頁。
- <sup>16</sup> 関根正雄『関根正雄著作集 第 6 卷 旧約学論文集（中）』 新地書房、1980 年、283 頁。
- <sup>17</sup> 『宗教学辞典』 729 頁。
- <sup>18</sup> Weber, *ibid.*, p.181. ヴェーバー、前掲書、423 頁。
- <sup>19</sup> ヴェーバー、同上書、1098 頁。訳者解説部分。「共同態」は *Gemeinschaft* の訳語として、イスラエルの誓約同志共同態や部族、氏族を表し、*Gemeinde* の訳語として、軍事会や都市・村落の共同体及び信仰共同体を表した。
- <sup>20</sup> Weber, *ibid.*, p.133. ヴェーバー、同上書、306 頁。
- <sup>21</sup> *ibid.*, p.181. ヴェーバー、同上書、424 頁。
- <sup>22</sup> *ibid.*, pp.181ff. ヴェーバー、同上書、425～428 頁。
- <sup>23</sup> *ibid.*, pp.378f. ヴェーバー、同上書、860 頁。
- <sup>24</sup> *ibid.*, p.189. ヴェーバー、同上書、442 頁。
- <sup>25</sup> 市川裕『ユダヤ教の精神構造』 東京大学出版会、2004 年、87 頁。
- <sup>26</sup> 浅野順一『旧約神学研究Ⅱ 浅野順一著作集 6』 創文社、1983 年、34 頁。
- <sup>27</sup> Weber, *ibid.*, p.330. ヴェーバー、前掲書、756 頁。
- <sup>28</sup> *ibid.*, p.230. ヴェーバー、同上書、528 頁。
- <sup>29</sup> *ibid.*, p.282. ヴェーバー、同上書、648 頁。
- <sup>30</sup> *ibid.*, p.301. ヴェーバー、同上書、692 頁。
- <sup>31</sup> *ibid.*, p.381. ヴェーバー、同上書、866～867 頁。
- <sup>32</sup> *ibid.*, p.339. ヴェーバー、同上書、776 頁。
- <sup>33</sup> *ibid.*, p.349. ヴェーバー、同上書、798 頁。
- <sup>34</sup> *ibid.*, p.398. ヴェーバー、同上書、903 頁。
- <sup>35</sup> *ibid.*, p.401. ヴェーバー、同上書、911 頁。
- <sup>36</sup> *ibid.*, p.402. ヴェーバー、同上書、914 頁。
- <sup>37</sup> *ibid.*, p.402. ヴェーバー、同上書、915 頁。
- <sup>38</sup> *ibid.*, p.405. ヴェーバー、同上書、920 頁。
- <sup>39</sup> *ibid.*, p.421. ヴェーバー、同上書、956 頁。
- <sup>40</sup> *ibid.*, p.378. ヴェーバー、同上書、859 頁。
- <sup>41</sup> エチエンヌ・トロクメ『キリスト教の揺籃期』 新教出版社、1998 年、23 頁。

- <sup>42</sup> ヴェーバー、前掲書、訳者まえがき、xiii。
- <sup>43</sup> Weber, *ibid.*, p.90. ヴェーバー、前掲書、212 頁。
- <sup>44</sup> ヘンリー・ロビンソン『旧約聖書における集団と個』 教文館、1972 年、15 頁。
- <sup>45</sup> 市川、前掲書『ユダヤ教の歴史』3 頁。
- <sup>46</sup> ニコラス・ラーンジュ『ユダヤ教とは何か』 青土社、2004 年、17 頁。
- <sup>47</sup> Weber, *ibid.*, p.129. ヴェーバー、前掲書、298 頁。