

# 旧約聖書の社会学的研究についての一考察

## —預言者研究を中心として—

大 島 力

### 1. M. ウェーバーの『古代ユダヤ教』から学ぶもの

旧約聖書の社会学研究において、最も基本的な文献とされているのはマックス・ウェーバーの『古代ユダヤ教』(1921年)であることは多くの人が認めるところである。ウェーバーは旧約聖書の思想を担った社会層の分析を行い、旧約聖書の社会学的研究の先鞭をつけたと言ってよいであろう。それは、まず第一に、古代イスラエルにおける「契約思想」の社会学的分析である。

契約思想が旧約聖書の根本思想の一つであることには異論はない。しかし、なぜ契約ということがとりわけ旧約聖書の時代にものごとを考える基本となつたかについては様々な見解がある。その中でウェーバーの研究は、契約の歴史的根源を思想史的に探るのではなく、契約思想が生まれ、しかもそれが継続的に担われていった社会的条件を明確にすることに向けられていたことは明らかである。その点において、いわゆる「旧約聖書神学」の立場とは異なるものである。

その場合、ウェーバーが特に着目しているのは「小家畜飼育者層」である。彼らは、砂漠の駱駝を飼う牧者と同様に天幕生活をするが、季節的に牧場を交替するときには収穫後の畑を用いる刈田牧場と連結するのが普通である。すなわち、小家畜飼育者層は、一方では家屋をもった完全な定住と、他方では天幕による遊牧生活のあいだを移行する流動性をその特徴としている。

さて、その流動性は社会的には不安定さを意味し、純粹に小家畜飼育者か

ら構成されている部族は、その生活諸条件の性格上、著しく崩壊の危機に晒されていた。すなわち、彼らにとっては適当な牧場を確保することが常に死活問題であり、そこで重要な意味をもっていたのが「契約」という行為であった。ウェーバーは次のように言っている。「都市外の農耕住民や都市生活者に対する小家畜飼育者層の諸関係は、通常は、契約によってきめられた牧草地使用权や通路使用权にもとづいていた」<sup>1)</sup>。このような社会的条件が、半遊牧生活を基本とする初期のイスラエルの存在形態とその思想を規定していたのである。それ故、イスラエルは最初から、契約共同体として自己形成する条件をもっていたのである。しかし、それはいわゆる下部構造が上部構造を規定するというものではなかった。ウェーバーはその点についてこのように記している。「ところで、その場合の事実関係は、ベドウィンおよび半遊牧民の生活諸条件が、それ自身のうちから一つの教団建設を、例えばかれらの経済的諸条件のいわゆる『イデオロギー的指数』として、造出したのだ、というようなことでは断じてなかった。……むしろ事実関係はこうである。ひとたび一つのそのような教団建設がなされたときには、そこにさらにこれらの社会層の生活諸条件が与えられると、その教団建設は、その他のもっと流動的な政治的諸形成体に対する淘汰の闘争に勝ち残るべきおよそ最強度の機会を持ったのであった。だがこの教団建設が成立したかどうか、というまさにその点は、別して具体的な宗教史的ならびにしばしばきわめて人格的な諸事情や運命に依存したのである」<sup>2)</sup>。

この見解はウェーバーの宗教社会学の基本的な立場の表明として興味深いと共に、初期イスラエルの存在形態についての社会学的分析として極めて適切なものであると言えよう。『古代ユダヤ教』の第1章8節「ベリース」と9節「ヤハウエ連合とその機関」には、以上のような「小家畜飼育者層」とイスラエルの「契約思想」の親和性が説得的に論じられている。

もう一つウェーバーの古代ユダヤ教の社会学的分析で注目すべきことは、イスラエルに独自の「預言者」(ナービー)の社会学のルーツに関する議論である。無論、いわゆる予言者的現象は古代オリエント世界に広く見られるものである。しかし、イスラエルにおいて特徴的なことは、例えばアッシリアのような大帝

国には見られない契約共同体に基づく国家批判の伝統であり、それを最も端的に示しているのがイスラエル預言者たちの活動であるということである。その社会学的背景をウェーバーは的確に分析している。

まず、古代イスラエル史で通常、士師時代といわれる時期には軍事的カリスマをもつ指導者が危機の時代に登場しイスラエルの民を導いていた。その担い手をウェーバーは「戦争ナービー」と特徴づけている（ウェーバーは *Kriegsekstatiker* という言葉も使っている）。しかし、イスラエルが土地を取得し、次第に王国制度が確立してくると、大きな変化が起きてくる。それは常備軍の創設であり、これまで戦争ナービーによって召集されていた農民は非軍事化される。それに従って当然、戦争ナービーも非軍事化されその性格は変容してくる。ウェーバーはこの点について次のように述べている。「ところがいまや軍事訓練をうけた戦車戦の騎兵や外国生まれの傭兵からなる一つの軍隊が、王じしんに直属の軍隊となったのでありそこにはもはやネビーーム（ナービーの複数形）ナジルびとの入る余地はなかった。つまりナービー・エクスタシスもナジルびとの禁欲も非軍事化されたのである。そしてこの非軍事化は、こうした内政的發展における宗教史的にはすこぶる重要な一つの傾向であった」<sup>3)</sup>。この戦争ナービーの非軍事化こそ、後のアモスをはじめとする古典預言者の社会学的背景であり、またルーツであったと言える。彼らは軍勢力によってではなく「言葉の力」を用いて、王ないし王国がヤハウエとの契約に反する政策をとる時、これを厳しく批判することになるのである。

以上の二点がウェーバーの『古代ユダヤ教』から学ぶことができる重要な事柄の一端である。そしてその知見は現代の旧約聖書の社会学的研究にいまも大きな影響をあたえている。とりわけ現在の預言者研究において、それらは不可欠な視点として前提とされていると言っても過言ではないであろう。

## II. 預言者の社会学的研究の諸傾向、

さて、預言者の社会学的研究といってもそれには様々な傾向があり、決して一律ではない。特にウェーバーの先駆的な研究以降、必ずしも預言者研究にお

いて主要テーマとされては来なかったと言えよう。この点については、山我哲雄氏が「預言者の社会学」(1997年)という極めて包括的にしてかつ的確な論文において明確に指摘している。しかも山我氏は1945年以降、次第に本格化してきた預言者の社会学的研究の諸傾向を大変に手際よく整理して紹介している<sup>4)</sup>。

山我氏によればそれは三つの方向に分類される。第一は、預言者たちの社会批判的発言を主たる史料として、イスラエル・ユダの社会の歴史的状況を再構成しようとする社会史的研究である。アルブレヒト・アルトやヘルベルト・ドンナーなどの「イスラエルとカナン」という二つの社会原理の相違・対立に着目した研究などがその出発点である。第二は、預言者の社会批判の思想的根拠や規準を問う社会思想的ないし社会神学的研究である。この領域での研究は従来から盛んであり、例えば預言者の社会批判の規準は「契約思想の伝統」(R. E. クレメンツ等)や「十戒」等の法伝承にあるとされてきたが、最近の研究ではむしろ預言者たちの影響をうけて申命記的運動の内部で「十戒」等が現在の形に仕上げられたという説が有力になっている。すると預言者の社会批判の根拠は何かが改めて問われることになる。私見によればそれはイスラエル預言者固有の「未来確信」(W. H. シュミット)にあるのではないかと思われる<sup>5)</sup>。

第三は、社会学や人類学の分野で開発されてきたさまざまなモデルを古代イスラエルに適応して、イスラエルの社会内部における預言者たちの機能を問うというものである。この方法が最も明確な形での預言者の社会学的研究であると言えよう。そこで山我氏も取り上げているR. R. ウイルソンの人類学の方法を用いた「偽預言者の問題」への社会学のアプローチを検証してみよう。その場合の試金石は、旧約学の立場に立つ限り、どれだけ旧約聖書のテキストがその方法の適用によって明らかになるかであることは言うまでもない。

ウイルソンは『旧約聖書と社会学』(原文はSociological Approaches to the Old Testament 1984)において<sup>6)</sup>、人類学の方法を用いてとくにエレミヤ書27-28章の提起する「偽預言者の問題」を解き明かすことを試みている。何らかの仕方では「媒介者」を中心とする「エクスタシー的宗教」の場合、その「媒介者」は二種類に区別される。すなわち、社会で支配的な影響力を持つ層を支持基盤と

する「中心的媒介者」と、社会で抑圧されたり力を持たない人々を支持層とする「周辺の媒介者」である。当然、前者は社会秩序を維持する機能を果たすが、後者は支配層に不満をもつ人々の立場を代表し社会改善に努めるか、あるいは支配層との対立の中で葛藤を経験する。この人類学のモデルは、エレミヤ書27-28章のエレミヤとハナンヤの対峙を解釈する上で有効であるとウイルソンは言う。それはエレミヤやハナンヤがそう呼ばれている「預言者」がまさに「媒介者」の役割を果たしているからである。

次の見解は重要である。「預言者は社会構造のどのレベルにおいても機能を持ち、社会のどの集団とも関係することができる。しかしながらある預言者の社会的立場について語る有効な方法は、その預言者を社会の社会的・宗教的・政治的権力構造の中心と関係づけることである。権力の近いところで活動する預言者を、『中心的預言者』と呼ぶことができよう。彼らは、既成の宗教制度の中で役割を演じ、重要な宗教的機能をもつため、ある量の社会的名望と政治力とを、享受すると思われる。これとは対照的に、権力の中心から遠く離れ、社会の縁辺で活動する預言者が存在する。このような『周辺預言者』は概して社会の内部ではほとんど権威をもたず、通常は地位も政治力ももたない存在である。もちろん預言者はこの両極端に位置するのではなく、社会の中心と周辺という広がりの中のどこかに位置する。……このような条件がまた預言者の葛藤を育むのである<sup>7)</sup>。まさにユダ王国の王室に近い預言者ハナンヤと対峙したエレミヤはその「預言者の葛藤」のなかにあつたのである。

ハナンヤもエレミヤも全く同じ基本類型を用いて語っている。「(イスラエルの神、万軍の) 主はこう言われる」(27: 2、27: 16、28: 2、28: 11等)。また、同じように預言者的象徴行為を行っている。しかし、語るメッセージは正反対である。エレミヤはバビロニアへの降伏を勧め、ハナンヤはバビロンの脅威から神によって守られ、先に捕らえられていた民もまもなく帰還が許されると預言する。しかも、いずれもエルサレムの古い神学的伝承に従いつつ語っている。エレミヤは神の律法に背くものは罰せられるという申命記的神学に、ハナンヤはエルサレムに神は永遠に座するという王宮神学(サムエル記下7章、詩

編132編など)に従っている。ゆえに、この両者の対峙は単なる神学的立場の間の紛争だけではなく、異なる社会的立場と異なる支持者をもつ二人の預言者の対決であったと考えられる。その中でエレミヤはその出自からして典型的な「周辺の預言者」であり、王権を徹底的に批判したホセアや、エルサレムの滅亡を預言したミカに連なるものである(例えばミカ3:12はエレミヤ26:18に引用されているだけでなく、エレミヤの支持層が「地の長老たち」であったことをも示している)。それ故、ウイルソンの社会学(人類学)の適応は、旧約預言者の国家批判の伝統からしても、また具体的な「偽預言者の問題」のテキスト解釈からしても有効であると言えるであろう。

### Ⅲ. 旧約正典成立史における「預言者」の位置とその法社会学的分析

以上のように預言者研究に社会学的手法を用いることは、個々の預言者や預言書のテキストを解釈する上で有効である。しかし、それは単に預言者の個別研究にとどまらず、旧約聖書の第二部分である「預言者」(ネビーム)全体が旧約正典の成立史において果たした役割と機能を解明する上でも同様である。なぜならば、「正典」成立史においては「権威」の所在とそれにたいする共同体の対応が重要な要素であり、これは優れて社会学的な問題だからである。その点でこれまで最も大きな貢献をしたのは、J. プレンキンソップの『預言と正典』(1977年)という書物である<sup>8)</sup>。以下その要点を記し、法社会学の観点から「預言者」をどう理解することができるかを考えて見たいと思う。

まず、プレキンソップの分析の出発点は、旧約聖書の第一部「律法」(トーラー)と第二部「預言者」(ネビーム)がバビロン捕囚後のユダヤ教団の中で、互い密接な関係をもって「正典化」されていったということである。この事については、今日の旧約学においてはほぼ認められていると言ってよいであろう。「律法」の正典化は紀元前5-4世紀、「預言者」の正典化は遅くとも紀元前3世紀末である。両者は伝承史的に関連しつつ形成され、最終的に閉じられていった<sup>9)</sup>。問題はそこに捕囚後のユダヤ教団内の緊張関係がいかに作用していたかということである。

その点についてブレンキンソップは、それぞれ「律法」と「預言者」の最後の数節を取り上げて鋭くその緊張関係を指摘している。まず、「律法」の最後の申命記34：10—12である。「イスラエルには、再びモーセのような預言者は現れなかった。主が顔と顔を合わせて彼を選び出されたのは、彼をエジプトの国に遣わして、ファラオとそのすべての家臣および全土に対してあらゆるしるしと奇跡を行わせるためであり、また、モーセが全イスラエルの目の前で、あらゆる力ある業とあらゆる大いなる恐るべき出来事を示すためであった」。ここで明らかにモーセは「預言者」とされているが、問題は、そのモーセのような預言者はもはや現れなかったとされている点である。これは明らかに、捕囚後のユダヤ教団の一つの立場を示しているものである。なぜなら、この部分は、例えば、申命記18：15-22における理解とは異なるからである。「あなたの神、主はあなたの中から、あなたの同胞の中から、わたしのような預言者を立てられる」とモーセは言う（15節）。このような「モーセ」と、それに続く「預言者」を同等に扱う章句を、いわば抑制する意味で、申命記34：10-12は「律法」全体の最後に置かれているのである。

このことは、第二神殿時代の「緊張関係」を反映している。「モーセのような預言者」の到来ということは、その時代のユダヤ教団の中心的問題であり、それは具体的には、O. プレーガーのいう「神政政治」Theokratieと「終末論」Eschatologieの対立という形をとっていた。「律法」の最終編集者は、前者の立場であり、「イスラエルには、再びモーセのような預言者は現れなかった」という主張をもって、その緊張関係を解こうとしたと考えられる。

しかし、他方、「預言者」の最後の数節は、これに対して大変に微妙な立場を表明している。マラキ書3：22-24には、このように記されている。「わが僕モーセの教えを思い起こせ。わたしは彼に、全イスラエルのため ホレブで掟と定めを命じておいた。見よ、わたしは大いなる恐るべき主の日が来る前に

預言者エリヤをあなたたちに遣わす。彼は父の心を子に 子の心を父に向けさせる。わたしが来て、破滅をもって この地を撃つことがないように」。ここで「モーセ」と「預言者エリヤ」が同等に扱われていることは決定的に重要で

ある。このマラキ書の最後の数節は、「律法」の權威を承認しつつも、しかしなお新しい「預言」がなされることを期待していた人々の主張である。このように「律法」と「預言者」の最後の数節は、捕囚後の教団内の対立ないし緊張関係を示している理解される。

以上のように正典成立史には、共同体における「權威」をめぐる問題が大きく関与している。そして、それは「律法」とは異なる「預言者の權威」についても同じである。とりわけ預言者達はカリスマ的存在であり、彼らの權威も一度受け入れられ、それがテキストとして書き記されるとすぐに「変容」を迫られることになる。その事情について、ブレンキンソップは法社会学的考察を加え、その際にマックス・ウェーバーの『支配の諸類型』を援用するのである<sup>10)</sup>。

周知のように、ウェーバーは支配の理念型として三類型をあげている。合法的支配、伝統的支配、カリスマ的支配である。旧約聖書が叙述する古代イスラエルにもこの三つの類型が認められる。「律法」に基づく支配は、多くの場合、合法的支配か伝統的支配である。しかし、預言者の言葉や行動が權威あるいは力をもつ場合は、典型的な「カリスマ的支配」であるといえる。古代イスラエルに登場する預言者は合法的にも伝統的にも支持されない言葉を語り、当時のイスラエルあるいはユダの社会の不正や矛盾を徹底的に批判したのである。彼らは言葉の厳密な意味での「カリスマ的存在」であり、その支持層は明らかに「周辺的な」人々であった。ウェーバーの言葉を借りればそれは「ある人と彼によって啓示されあるいは作られた諸秩序との神聖性・または英雄的力・または模範性、に対する非日常的な帰依にもとづいたもの」であったといえる<sup>11)</sup>。

ところがその預言者の言葉が「正典化」ということは、ある意味では伝統化することであり、カリスマの衝撃力は後退せざるを得ないと考えられる。そこでブレンキンソップは「カリスマの日常化」というウェーバーの概念を用いて「預言者」の言葉の「正典化」の法社会学的意味を説明するのである<sup>12)</sup>。ウェーバー自身の知見を直接引用すれば、次のように記されている。

「カリスマ的支配は、その真正な形態においては、特殊非日常的な性格をもち、個人的資質のカリスマ的妥当とその証しとに厳に個人的に結合された社会



関係をなしている。ところで、しかし、この社会関係が、純粹に一時的なものにとどまらず、一つの永続的な関係……の性格をもってくると、いわば誕生状態においてのみ理念的な純粋さで存在していたカリスマ的支配は、その性格を根本的に変更せざるをえないことになる。すなわち、それは、伝統化されるか、または合理化（合法化）されるか、あるいはある点では伝統化され別の点では合理化される。<sup>13)</sup>

この「カリスマの日常化」ということによって、預言者の「正典化」の社会的側面が的確に理解されると思われる。すなわち、カリスマは、その性質上、すぐに、古い伝統あるいは非人格的意志に基づく既存の秩序との間に葛藤を引き起こすが、その葛藤や軋轢が何らかの形で保持される時、カリスマがもっている本来の衝撃は秩序の中で生かされるのである。これと同様のことが、歴史的存在である本来の意味での預言者のメッセージと、「預言者」（ネビーム）を含む正典をその基盤あるいは規範とする法的共同体との関係についても言えるのである<sup>14)</sup>。

ブレンキンソップはそのことを踏まえて次のように言っている。「正典は自己正当化をその内に含まず、むしろそれが伝えている伝承 (the tradition) に注意を向けさせる。……伝承なしに、記憶は共有されず、それゆえ共同体は存在しない。……（ただし）その伝承の解釈のどの一つにも、最後・決定的な位置は与えられない。預言 (prophecy) が正典 (the canon) の本質的な一部として存在しているということは、常に、伝承を、生命を与える力として造り直す (remold) ことが可能であり、かつ必要であることを意味している」<sup>15)</sup>。この見解は、「律法」と「預言者」が緊張関係にありつつ継続的に共同体形成力を持ち得たことの法社会学的解釈として、高く評価されるべきであろう。

#### IV. むすび

古代イスラエル預言者は常にその時代の社会的現実と向き合っていた。その意味で預言者の社会学的研究は不可欠なものである。しかし、それは単に個々の預言者の社会的背景を知るための手段ではない。そうではなく「預言」とい

う現象が古代イスラエル社会において、いかなる役割を果たしていたのか、また、どのような理由によってその言葉が預言書という形で残されることになったのか、そのことを解明する上で預言者の社会学的研究は極めて有効な方法であると言えるのである。また、その研究成果は、預言書の錯綜した現在の構成や個々のテキストの解釈にとって重要であるばかりではなく、「預言者」(ネビーム)を含む旧約聖書全体の理解にとっても大きな示唆を与えるものであると思われる。

## 註

- 1) マックス・ウェーバー 『古代ユダヤ教』1、74頁 (内田芳明訳 みすず書房) 1975年、74頁
- 2) 同書 36-7頁
- 3) 同書 167頁
- 4) 山我哲雄 「預言の社会学」『古代イスラエル預言者の思想的世界』新教出版社 1997年
- 5) W. H. Schmidt, *Zukunftsgewißheit und Gegenwartskritik*, Neukirchener Verlag, 1973.
- 6) R. R. ウイルソン 『旧約聖書と社会学』(荒井章三訳 教文館) 1994年
- 7) 同書 115頁
- 8) J. Blenkinsopp, *Prophecy and Canon*, University of Notre Dame Press, 1977
- 9) この点については次の文献を参照。大島力「聖書解釈と正典」『現代聖書講座 第3巻 聖書の思想と現代』(日本基督教団出版局 1996年) 152-156頁
- 10) J. Blenkinsopp, 前掲書、148頁以下
- 11) マックス・ウェーバー 『支配の諸類型』(世良晃志郎訳 創文社) 1979年、10頁
- 12) J. Blenkinsopp, 前掲書、150頁
- 13) マックス・ウェーバー 『支配の諸類型』80頁
- 14) J. Blenkinsopp, 前掲書、150-1頁
- 15) 同書 152頁