



M.ヴェーバー『古代ユダヤ教』における政治教育共同体の認識とその史的意義：
教育の史的起源としての「魂への配慮」

メタデータ	言語: Japanese 出版者: 宮崎大学教育文化学部 公開日: 2013-10-17 キーワード (Ja): キーワード (En): brotherliness, community of political education, care of soul, blameless suffering, historical origin of educational conduct 作成者: 河原, 国男 メールアドレス: 所属:
URL	http://hdl.handle.net/10458/4612

M.ヴェーバー『古代ユダヤ教』における 政治教育共同体の認識とその史的意義 - 教育の史的起源としての「魂への配慮」 -

河原国男

**Max Weber's Concept regarding the Community Involved in Political Education
in his Essays on Ancient Judaism:
Focusing on the 'Care of Soul' as a Historical Origin of Educational Conduct**

Kunio KAWAHARA

1. 課題と方法

本稿はマックス・ヴェーバー (Max Weber, 1864-1920)¹⁾の『古代ユダヤ教』から政治教育共同体の認識を摘出し、その史的意義を究明する。

こうした本稿は次の問いへの関心に支えられている。「神」であれ、人であれ、個々の生の諸活動を担うものを魂と呼ぶなら、よりよくなるように、どう魂を配慮するか、という問いである。自己を知ることと較べると、この問いは馴染み難い。しかしそれは、明確に意識されずとも、主題的重みで史的に通底する²⁾。そして、苦難、とりわけ罪の無い苦難を生きなければならぬ事態が、現代もお企図せずして出現するとすれば、この問いは切実である。本稿はこの問いをヴェーバーに即し次の点から重視する。第一に、苦難にむき合うという課題に直結すること、第二に、共同体に関係すること、第三に、神秘性を排する教育の史的起源にふれることである。

上記論文は社会科学系学術誌に掲載 (1917年-1919年)された同名論文と、付論「パリサイびと」を指す。『儒教と道教』、『ヒンズー教と仏教』とともに「世界諸宗教の経済倫理」というタイトルの一連の研究に属す。これらの論文は、プロテスタンティズム関連の2論文を含め、『宗教社会学論集』全3巻を構成する。そのなかで『古代ユダヤ教』は、「呪術」などのアジア的諸救済方法から解放されて、古代イスラエルでは「一つの高度に合理的な、世俗内的行為の宗教倫理」(引用中の傍点は、原文斜体。以下同様。Das antike Judentum, S.242)が形成されていた」点を主題として論証している。

こうした同論文では、古代イスラエルの宗教・政治・経済・倫理の諸側面が、社会史的に記述されている³⁾。この対象について教育史研究では、旧約聖書 (とくに知恵文学)を検討の対象とした教育思想研究とともに、「最古の義務教育制」(関谷)が実施されたとも推論される教育制度研究、そして当時の知的水準を考証している近年の考古学的な碑文資料研究などが展開している⁴⁾。ヴェーバーは、理論的記述を含む『経済と社会』でフィロン (Philon Alexandrinus, 紀元前20/30-紀元後40/45)の指摘にふれ、他民族と対照的に「少青年期からわれわれの国民学

校と同じ仕方です」知的体系的訓練がおこなわれていたと記していた (Religiöse Gemeinschaften, S.308)。

教育思想、教育活動、教育制度、知的水準等に関するこの種の所見内容の事實的妥当性を、かれの同時代もしくは現在の時点から検証することは—その重要性は認め、本稿で一部にふれるが—、本稿は基本的にはめぐさない。『古代ユダヤ教』に示されたヴェーバーの教育認識とそれが示す意味に第一義的に着目する。その内容の一部は先行研究でふれられている。

祭司層を構成したレビといわれる一部族について内田芳明は記す、「レビびとは、…「私的顧客を教えることによってから救済すること」、この教うるがゆえに相対的には合理的な影響の流れはレビびとの活動によって擡頭し進行する」。イスラエルの合理的宗教倫理の形成はこのレビ人の民の教育と指導、すなわち、ヴェーバーのいう『魂のみとり』の運動によってもたらされた」⁵⁾。

「魂のみとり」とはヴェーバーの記す Seelsorge である。pastral care とも cure of soul とも英訳され、他の邦訳文献 (『世界諸宗教の経済倫理』序論、『経済と社会』) では「司牧」として、「倫理」論文では「牧会」として訳される⁶⁾。本稿では、諸宗教事例にもかれが見出していることと教育学研究の先例に沿い、「魂への配慮」と訳す。

内田のその所見をうけ継ぎ、本稿の仮説を導き出そう。『古代ユダヤ教』で「魂への配慮」を中心とした教育が認識されているとすれば、その目的動機・方法・内容・他者との関係づけ等は何か、それらを含む、どのような行為の主体か。この問いを、既定の基本事実と先行研究の所見をふまえ明確にしよう。古代イスラエルの民は、エジプトにおいて強制労働に服し奴隷の状態におかれ、かつ捕囚の苦難をうけた。しかし、その決定的に重要な歴史的経験に際しかれらが求めたのは、彼岸での救済ではなく、此岸 (現世) での救済であった。その条件は倫理化⁷⁾、とくに「生活態度」の倫理化であった。そのために人間に要請されるのは何か。瞬時に開悟するような「突然の『跳躍』」か。否、「漸進的」な行為を要するにちがいない (Hinduismus und Buddhismus, S.353)。その場合にも、長い年月をかけた行為態度の習慣づけによるよりも、人間形成を明確にめぐす技法によって倫理的人間になる、という課題が導かれるであろう。「教育」を意図的な人間形成として概念規定すれば、この課題は「教育」に属する。トラー (法、律法、教え) を学ぶ教育施設が存在したことは、その教育課題に部分的には応えるだろう。だが、その教育だけで十分か。苦難のただなかの人間に対して、どうむき合い、その教育課題に十分に対応するか。意図的な人間形成という場合に、苦難にむき合うということは、規定した教育の概念から除外されるのではない。当の対象に即せば、苦難にむき合うことを、むしろ積極的に人間形成の契機としてヴェーバーは把握し、歴史社会学的に認識したのではないか。しかも、その人間形成の契機とは、あれこれの一つというのではなく、本質的な契機をなし、教育の史的起源にかかわるものとして認識していたのではないか。この点こそ—紀元後の「パウロの伝導」との結びつきいかに関するヴェーバーの認識関心よりも—本研究が『古代ユダヤ教』のかれの教育認識そのものを中心的にとりあげる主要な理由である。この研究上の問いに関して想起されるのは、一連の比較宗教社会学研究で、宗教と倫理を媒介する宗教の担い手として「諸社会層」(祭司層はその一つ) の役割が着目されていたことである (『世界諸宗教の経済倫理』序論)。この点を教育の視点で理解すれば、次のように仮説設定できる。『古代ユダヤ教』でヴェーバーは、複数の社会層を教育主体とする共同体 (教育共同体) 行為が古代イスラエルに—「半ば埋もれるような形で」(Das antike Judentum, S.243)—展開していたことを発

掘し、記述しているのではないか。その際、苦難にむき合う「魂への配慮」が教育共同体の中心的な教育として特徴づけられていないか。こうした教育認識の仮説である。その認識は-内容の事実的妥当性は本稿では基本的には問わないが-研究史と関連づけても、固有の位置を示すだろう⁸⁾。

『古代ユダヤ教』に対して、そう期待するが、教育学（教育史研究）上の論文と見なされてきた経緯はない。まして、この上記仮説を念頭におき、先行するヴェーバー研究を視野に入れた場合、『古代ユダヤ教』をとりあげて「魂への配慮」についてのヴェーバーの認識を教育学的に究明する試みは、内田の所見以外には先行研究は十分には蓄積されない⁹⁾。

そこで本稿は、『古代ユダヤ教』の歴史記述の全体から一種の教育共同体にかかわる部分を中心にヴェーバーの認識を摘出し、その特質を把握する。そのうえで、同時代に示したであろう史的意義を究明することを課題とする。なぜ同時代か。合理主義、とくに「生活態度」の実践的合理主義に対して、ヴェーバーは普遍的形で問いかけていたこと（『宗教社会学論集』序論）、そして、「目測力」（Augenmaß）という、対象と距離をもって相対化する歴史社会的認識力を実践的立場から重視していた点（『職業としての政治』1919年）を想起すれば、この古代認識-たしかに「古代ユダヤ教」という論文のなかでは一つの社会科学的認識に徹するものではあるが-と不可分な形でかれの現代的な認識関心が働いていたと、予想できるからである。

この本稿の課題に接近するために、基礎的前提として、2点を明確にする。一つは、先行した古代イスラエル教育関連の所見にふれ、その研究史的基盤との関わりでかれが本論文で示した教育認識の方向を見定める。もう一つは、古代イスラエルの教育が、めざす共同体との関連で政治、宗教、倫理の諸領域に繋がり、どのような論理構造で導かれるかを、捕囚（前597-前538）、教団形成（前5世紀中葉）以前の「選び」の説を手がかりに理解し、ヴェーバーの教育認識を辿る。以上を2で論ずる。これを前提に、諸社会層を主体とする教授活動の取組が一種の政治教育共同体として展開していた事実認識を3で明らかにする。次いで、この共同体認識には、「宗教の倫理化」との関連で「魂への配慮」を教育の史的起源としてかれが洞察していることを究明する。そのうえで、この概念がかれの比較宗教社会学研究で示した特徴を4で解明する。そして20世紀初頭に提出された一種の政治教育共同体の認識が、どのような史的意義を示していたかを、同時代の「新教育」とともに、共苦に関するシェラー（Max Scheler, 1874-1928）とレーヴィット（Karl Löwith, 1897-1973）の類似する論説と関連づけて、5で考察する。

2. 政治教育共同体認識の前提

（1）『古代ユダヤ教』の研究史的基盤

古代イスラエルに対しヴェーバーはとりわけ歴史社会学のアプローチから接近するが、それを可能にし、より限定して教育を跡づける点で寄与する三つの先行研究に着目する。いずれも社会層にかかわる。第一はマイヤー（Eduard Meyer, 1855 - 1930）の業績（1906）である。かれはレビびとと祭司の活動について、犠牲の奉仕やクジ神託の告知のみならず、トーラーによって「法的伝統全体」の解釈の担い手であったと論じた¹⁰⁾。ヴェーバーは、トーラーを基本的に「法」として特徴づけるこの説に対し、レビびとの教育活動を重視する立場から修正する。第二は、ヴェーバーも明記（Das antike Judentum, S. 608）するトレルチ（Ernst Troeltsch, 1865-1923）

の論文(1916)である。ヘブライ預言者たちは民衆に対し「説教」を通じて政治ユートピアを主張したとかれは論じていた。この点について、預言者たちは現実の「政治的必然の進行」など¹¹⁾には精通しなかったとトレルチが否定的だったのに対し、ヴェーバーは預言のユートピアが示す「希望」の実践力を評価する(Ebd., S.673, 681, 682)。第三は、シューラー(Emil Schürer, 1844-1910)の『イエス・キリスト時代のユダヤ民族史』第2巻(1907年第4版)である。ラビといわれる平信徒知識人に関する記述、とくに「学校とシナゴグ」の項¹²⁾を、ヴェーバーは付論「パリサイびと」での教育(施設)認識に活用した。とりわけ以上の先行業績が重要な前提になる。

(2)「選び」の教説

古代イスラエルには「合理的な、世俗内的行為の宗教倫理が存在していた」とかれは指摘していた。その世俗内行為のなかに－内田の所見のように－教育の契機がどう含まれていたか検討しよう。

ヤハウェとイスラエルの民との契約締結という件をまず確認する。ヤハウェは、「大自然災害の神」(Ebd., S.421)として力強い威信をもつとともに、「救済」する¹³⁾。だが、自身は「見えざる存在」(Ebd., S.464)である。その行為事実(Ebd., S.614)が重要で、各人に対し圧倒的に超越し、「遠く離れている」(Ebd., 412)。ゆえに冥想による「神秘的合一」(Ebd., S.554)はありえない。各人はそのような超越者に服従し、「謙抑」(Ebd., S.672)せざるをえない。そうした神との宗教的な「ベリース」(契約)が、法的及び道徳的諸関係の基礎として拡張され、神とイスラエルの民との、また民同士の永続的紐帯を結ばれたと、ヴェーバーは捉える。そして、この共同体を「政治的共同組織(politisches Gemeinwesen)」(Ebd., S.347)とかれは性格づけ、「誓約同志共同体(Eidgenossenschaft)」と呼んだ。ユダヤ教が教団として成立する以前(捕囚以前)の原初状態で、つねにイスラエルの民に想起され、そうされるべきものとしてあったとかれは捉えた。(Ebd., S.352-353)。この紐帯で各人は「応報」の思想で此岸の「連帯責任」負い、世代間継続性で結ばれる。その共同体組織でイスラエルの民はみな「選ばれた民」たることが期待された。この「選び」の説に、共同体と教育のあり方に関する決定的な意義をかれは見出す。

「イスラエルの屈辱的な運命は英知に富んだもろもろの救済計画の実現のための手段のひとつ、しかも最重要なものである。第一には、イスラエル自身の浄化の手段である(イザヤ書48の10)。『ひとが銀を製錬するように』ヤハウェはその忠実な者たちを浄化するのではなく、むしろ『悲惨の炉の中で』ヤハウェはその民をかれの『選び抜かれた民』にするのである」(Ebd., S.739)。

「浄化」は上記の「誓約同志共同体」の内側でおこなわれる。その場合、集団類型の二契機がそれを成立させている、とかれが把握していることがわかる。第一に、ユダヤ教は純形式的には「アンシュタルト」(出生、居住等の一定標識に当てはまれば、誰でも制定秩序が適用される団体)として性格づけられる。「ひとびとはこれに奉仕するために生まれてくる」。よって自発的な参加意志で結びつく「結社(Verein)」ではない(Herrschaft, S.662)。第二に、しかし同時にユダヤ教は－矛盾に見えるが－社会的には、「共同体」を通じて「有資格者を無資格者から分ける選抜装置」を内部にもち、「頑固な不服従者や不信者に対する破門権を要求し」(Ebd., S.669)、「結社」に近い機能を及ぼす。こうした二契機でイスラエル共同体を規定し、その社会関係を『古代ユダヤ教』では具体的内容に即し、「兄弟分関係(Verbrüderung)」(Das antike Judentum, S.308, 347, 354, 356)とかれは把握し、また「兄弟愛(Brüderlichkeit)」(Ebd., S.332)

と価値づけた。この特徴づけを上記の二契機についてのかれの認識と関連づけるなら、二契機は「兄弟になる」という絆、もっとも広い意味では「仲間」になるという絆¹⁴⁾で結びつけられる。

このような契機を、一つの視点、すなわち、民にするという教育認識としての可能性の視点から捉えれば、次の二点が指摘できる。第一に、「選び」が単に「選ばれた」という運命的ともいえる「具体的・歴史的出来事」(Ebd., S. 404)にとどまらず、「選び抜かれた」人間にならなければならない、という当為課題を積極的に要請する教説として把握されているのではないか。救いの確かさを事後に確証されねばならない、と命ずるものではない¹⁵⁾。第二に、「浄化」の手段というかれの認識では、そうした課題を根拠に選ばれるに値するとみなす根本的規範がすでに成立し—他のAusleseの論説¹⁶⁾が示すように—、共通する形で「教育」行為が重視されているのではないか。こう予想するが、その検証にさきだち、この教育論理が政治、宗教、倫理の諸領域と緊密に繋がっている（とヴェーバー自身が捉える）構造を確認しよう。

ヤハウェとイスラエルの民との「誓約同志共同体」には、その編成を必要とする異部族間対立の社会事情があった。だが、「兄弟分関係」を要請し、「諸分散集団がヤハウェ礼拝とその祭司を共同にもつことを通して、一つに結びつけられた」(Ebd., S. 357)。それは、割礼をうけるなど儀礼の共同体ではなく、「一切の国家組織」をもたない、高次の政治的共同体として特徴づけられる¹⁷⁾。その共同体でも憂慮すべき状態になる。「神の怒り」である。その怒りの対象は第一に、「社会倫理的な命令」に関係した。「政治的圧迫が生じた場合に、いかなる重要な社会的な不法行為」(Ebd., S. 472)があったかが問われたからであると、かれは説明した。

そうした社会的倫理の問いは、探究可能としてうけとめられた。「理解」「把握」できない、「彼岸に存在している何か」ではない(Ebd., S. 666)。ヤハウェは「精神化」(Ebd., S. 464)しているので、人はヤハウェの「意図」を「探究できた」(Ebd., S. 554)とかれは強調した。「探究」可能なイスラエルの社会的倫理は、基本的に「知識」であることを特質とする。その倫理とはカリテート(Karität)である(Ebd., S. 307)。ヤハウェによって「正義(Gerechtigkeit)」と価値づけられる(Ebd., S. 600)。内容に即せば、福祉を意味する(Ebd., S. 652)。「あなたの隣人を、おのれのごとく愛さなければならない」という隣人愛も、これから導かれるとヴェーバーは捉える(Ebd., S. 601)。生一般に愛情を注ぐインドや国家・経済の官僚主義構造により制約のあるエジプトのそれと対比すれば、イスラエルのこの倫理は、呪術を退け「合理的」で、「平民的」である。こうした点を「申命記」(24の19)よりかれは説明する。「残り株の落穂は畑に残しておかねばならぬ、畑の最後一株まで残りなく、収穫してはならぬ、むしろこれを必要とする者のために少しは残しておくべきである、と」(Ebd., S. 307)。共に助け合うこと(共助)を根本的な行為規範とする¹⁸⁾。その対象は「貧しき者」である。「寄留者として残り株牧草地や落ち穂拾いをただ一つの頼みとする土地所有なき小家畜飼育者とその兄弟分関係」(Ebd., S. 308)で、病人、とりわけ障害疾患(Ebd., S. 603)である。こうした境遇の「平民」を共助することが社会倫理にかなう。

カリテートは法、律法、命令など諸規範の総体=トーラーによって知りうる。しかしヴェーバーはその意味を認めたくなくて、「元来」それは「『法』(Gesetz)を意味するのではなく、むしろ『教え』(Lehre)を意味する」(Ebd., S. 488)と強調する¹⁹⁾。その証拠に、レビびとが顧客からの「質問」に対し「解答」する場合に「訴訟に関係しない」ものであったと、かれはいう。トーラーが「教え」を意味するとは、その「教え」の内容—たとえば、「貧しい者に手をさしのべよ」

という紀元前7世紀末の「申命記」規定 (Ebd., S.595) - が選定され、聖なる典籍²⁰⁾として確認されることである。この文化的素材 (「申命記」第12章-第26章、など) は、教材、とりわけ「教本 (Lehrbuch)」として提示される (Ebd., S.330)。典籍の一部が「純教育目的 (rein pädagogischer Zweck) のために作成された」事情をかれは詳述 (Ebd., S.572) した。

こうして教材が、「モーゼ六書の最後の編集」(Ebd., 412) 以前、さらに捕囚前に作成されている。しかし、カリテートを発揮し共助する人間は自然に育成できるのか。その端緒となる自然的素地(注14)を見よ) があったとしても、習得を自覚的に促してこそ、「選び抜かれた」人間となるだろう。

3. 社会層を教育主体とする政治教育共同体 - “共助” を行為規範とした -

共助する人間となるには、「教え」による。それを教授する活動をかれは記述している。宗教的倫理の体系化と合理化に働く祭司、預言者、平信徒の3階層の活動 (Religiöse Gemeinschaften, S.160) を、古代イスラエル社会にかれは典型的に見出す。

(1) 祭司 - 規範的教材の開発 -

「祭司」は、「一定の規範、場所、時間に拘束されつつ、一定の集団と結びついて定期的に祭儀経営を行う」(Das antike Judentum, S.159)。客人部族レビびとがこの祭司層を構成する。かれらは「訓練」を積み、儀礼的・倫理的命令としてのトーラーを教え、「教師 (Lehrer)」として「平民的社会層」のなかで「報酬」を得て教育した。

レビびとは自己の権威を支える基盤として「合理的な知識」をもっていた。それは「目前に迫る災禍を避け、すでに始まった災禍を解消するため」等 (Ebd., S.490) の苦境から脱しうる「知識」である。「禍」のみならず「なにが善であり悪であるか」の認識も含む。それは「奥義的でなく、教えられる倫理であり、カリテートである」(Ebd., S.548)。合理的知識はカリテートの知識に結びついていたとかれは捉える。

その知識は教材として開発された。「倫理的十戒」(出エジプト記20章)は、「これから成長していく者たちのために一つの綱要として青少年のための教え (Jugendlehre)」として企図された。「習慣」が「『道徳的なもの』」の基準であった状況から、レビびとが個々の命令を定式化したとヴェーバーは捉える (Ebd., S.576)。「申命記」のなかの説教的部分 (応報思想を強調) も、同様にレビびとの作品とかれは把握する (Ebd., S.580)。

この知識的教材は「問答形式の説教的文体形式」で提示された (Ebd., S.571)。私的需要に対し、イエスカノーでは解決できない個別の諸問題にむき合い、「罪」にかかわる「倫理的決疑論」の組織化に貢献したとかれは把握する (Ebd., S.491, 690)。

(2) 預言者 - 民衆に対する政治的指導 -

「宗教的な教説ないしは神命を告知する」預言者は、古代イスラエルの場合、とくに二つの特徴を示していた。一つは「合理的理解」である。ヤハウエの語りを聞く場合、忘我恍惚にかかれらは浸るが、その際、「神の言葉の意図するところが預言者たちに明白に、したがってうまく解釈された」(Ebd., S.638)。その場合には、「レビびとのトーラーとの結びつき」(Ebd., S.643) があった、と協働関係をかれは説明する²¹⁾。預言者のもう一つの特徴は、創造変革能力を教育領域で発揮することである。預言者はトーラーを重視する (Ebd., S.653) が、しかし同時に「か

れらが教育的効果を狙おうとする場合、ヤハウェは自己の決定を後悔することのできる神として描かれる」(Ebd., S. 657)。

かれらは彼岸的救済ではなく、教育を目的とする。「道徳的に正しい行為」(Ebd., S. 644)に導くことが重要であった。この日常道徳を民衆に促し、預言者は全体として政治的民族共同体の運命を志向するように教育した(Ebd., S. 670)。その道徳を導く場合、かれらは「彼岸の希望」を退け、此岸での応報の観念を重んじた。しかし、「他人の行為が罪のない者を禍に陥れるのであれば、ヤハウェの命令を履行するということは個人にとってなんの利益があろうか」(Ebd., S. 543)。こうした根本的な疑問については、共同体に属して連帯責任を負うことを預言者たちは求めた。(Ebd., S. 544)。此岸のこの共同的応報の点でヴェーバーが重視するのは、「第二イザヤ」と呼ばれる捕囚期の預言者である。イザヤ書(40-55章)を「苦難の神義論」とヴェーバーは特徴づけた。「罪に対する罰」として「悲惨」「苦難」ではない。それは二次的である。むしろ「罪なき苦難」(Ebd., S. 742)を価値づけた。

教育の際、イスラエルの預言者は模範的人格者たろうとしない。神の委託を受けて、その神の意志を告知する「道具」となって、「使命預言」(「倫理預言」)をおこなう(Ebd., S. 647-648)。「市の広場」、「城門の広場」での集団的教化としての「説教(Predigt)」も、この預言に基づく(Ebd., S. 610)。かれらは「神託」の決定から離れ、合理的に「政治的デマゴグ」(Ebd., S. 608)として民衆にむき合う。そして、「希望」のユートピアをもって民衆を「指導」する政治教育者として登場したとヴェーバーは積極的に意義づけた²²⁾。

(3) ラビ-教師としての模範的实践-

平信徒のなかにも、教育主体が存在する。「わたしの師匠」という意味の「ラビ」である。正式に公認されるようになったのは、第二神殿破壊(紀元後70)以後とヴェーバーも捉える。かれらは、「聖書学の権威者たち」の呼称(Ebd., S. 792)ではあったが、世俗的職業に従事しながら「教え」を担った「平民的知識層」であった。そうした地位は、「報酬をとって律法を教えたり(解釈したり)してはならないという厳格な命令の結果」であった。「指導的ラビたちの職業上の地位の表がしばしば作成された」とヴェーバーは指摘し、神殿破壊以前では、鍛冶屋、サンダル作り、大工、製革屋などその内容を列挙した(Ebd., S. 794, 795)。

「ラビ的教師の権威」は高かった。しかし、それは非合理的な神的賜物としての「霊」をみずからの要求するものではなかった。かれらを権威づけていたものをヴェーバーは二つ捉えている。一つは「『知識』」で、「トラーと預言者の中に確定された言葉によって常に支えられていた」。もう一つは、書かれていないもので、かれはいう。「ラビは名誉において、先輩や両親にさえ優先する。…ラビの個人的権威としての意義は、とりわけかれが与える事例のうちに、すなわち、かれの模範的生活態度の中にあつた」(Ebd., S. 829)。「知識」としての道徳は実生活に具現される。

かれらがおこなう、書かれた教材を用いて教育の実践は地方定住的で、「閉ざされた生徒たちのグループ(Schülerkreise)のなかで律法を教えたが、公然と説教によって、教団に働きかけることはなかった」(Ebd., S. 829-830)。「資格」を有して教団から教団を遍歴する「説教家」ではなかったと、ヴェーバーは強調する。「ラビたちは言葉と文書で教授すること(Belehrung)によって活動した。ラビたちの権威は知識と知的な教育に基づき、呪術的カリスマに基づくものではなかった」(Ebd., S. 797)。その教育方法として、「概念的分析の代わりに言葉の解釈と具象的な類比が、抽象と総合の代わりに具体的決疑論がおこなわれた」(Ebd., S. 831, 832)。断定的

形式ではなく、多様に即し、事実を判断する形式が重視された。

以上(1)-(3)のように諸社会層が-活動時期は同一ではなく、また祭司と預言者の「個人的諸闘争」(Ebd., S.627)もあったが-「教え」を担い協働した様相をかれは記述した。その共同体的行為は「教育共同体(Bildungsgemeinschaften)」(Herrschaft, S.582)と特徴づけられよう。その教育目的に含まれる「純政治的動機」(Das antike Judentum, S.697)は、超越者に服従するとともに、諸部族間同士の連带的結合をめざす。この点に着目すれば、二契機(結社性とアンシュタルト性)を含む「兄弟分関係」を実現し、政治教育をおこなう共同体(政治教育共同体)と把握できる。この政治教育を通じての主体形成こそ、“共助”を中心的な行為規範とした共同体組織は、その構成員を形成できる。「『選び抜かれた民』にする」のも、この主体形成による。したがって、特定の所与の状態属性それ自体がただちに肯定されるのではない。捕囚からの帰還後、「教団形成」にともなう成員資格の認証(Ebd., S.282, 712, 722)を踏まえた、「対外的閉鎖性」と「儀礼的厳正さの組織的育成」(Ebd., S.817)の方式から峻別される。この方式では、所属員の非合理的で神的賜物としての「霊」(Ebd., S.825)という状態属性が導かれる。そのとき「選ばれた民」(選民)という所与の人格を先天的に付与されたものとして「ユダヤ人」は「感ずる」(End., S.756)。そうした方式と対比すれば、上記の「『選び抜かれた民』にする」という主体形成の場合では、理念とそれを具現する事柄(共助)それ自体にむけた、創り出す行為(Ebd., S.739, 807)が不断に要請される。そのとき、教育主体の違いを超えて、決定的に重要だったのは何か。倫理的知識(カリテート)に対する知的問いかけ(Ebd., S.474)とともに、もう一つあるだろう。個々の人に相対することである。とくに「魂」に-「霊」でなく-むき合うことではなかったか。この点を、ヴェーバーは根源的な洞察ともいえる形で認識している。次に掘り下げよう。

4. 『古代ユダヤ教』における「魂への配慮」概念の特質

(1) 教育の史的起源としての「魂への配慮」

知的問いかけは-古代イスラエルに限定せずいえば-根本的に重要な共同体的行為と結びついている、とヴェーバーは捉える。災難の回避や除去のため神を宥める、魂を配慮する技術(Konfuzianismus und Taoismus, S.362)である。この場合「魂」の主体は神である。古代イスラエルの場合はどうか。「魂への配慮」の行為がこの宗教概念から、人間のあり方を問う倫理概念へと転換し、その上で教育概念へと重点移行している。そのプロセスをかれは次のように辿り、教育の起源をも洞察している。

1) 「魂」をイスラエルの人々が配慮するという場合、その魂の主体が神ではなく、人間へと転化している。「この擬人的な、しかもそのゆえに理解可能な神は、今日と同じく、いなむしろ当時においてこそ、大衆の魂の配慮の実際的必要に順応したのであった。申命記綱要は、ヤハウエはあらかじめ人間の行動のいかに応じて神の態度をきめるのだ、という逃げ道を発見した。…つまりそのいずれかを人間が選択する」(Das antike Judentum, S.541)。当該箇所が、「大衆の魂」を配慮する課題に順応する論理を導くかどうかの解釈の妥当性は、ここでは問わない。要諦は、人間自身がどう行動を「選ぶ」か、という行為が決定的動機であるとヴェーバーが解説し、魂の主体が人間へと転化している経緯を確認している、という点である。

2) その転化にともない、「魂への配慮」の名の下で、人間のあり方を「倫理化」という

人間自身に対し配慮する課題が強調された。「イスラエルにおいて、一般にうけ入れられていた人間観は、つねに人間を弱きものとして見たが、しかし生まれながら欠陥あるものとして見たわけではない。…そしてこの論法は、罪がないのに苦難を負わされている者たちに対する魂への配慮の実際的要求にも対応していた」。その配慮とは何か。「ヤハウエの儀礼的倫理的諸義務を履行する」(Ebd., S.542) ことが求められた。

3) こうした認識をふまえ、この「魂への配慮」の行為が意図的に人間を形成する働きとしての教育の概念に意味転化する。上の文脈で「古いもろもろの約束」についてヴェーバーはいう、「だからまた事実すべての古い約束は、元来のヤハウエの無条件的な約束から、立派な行為の場合に対する条件的約束へと、徐々に変形されたのだ」(Ebd., S.542)。望ましい立派な人間の実現が期待されている。「生活態度への『倫理的』感化」(Religiöse Gemeinschaften, S.214) である。この場合の「感化」には、人間形成をめざす「教育」の意味は成立するだろうか。「倫理的宗教性」において、「魂への配慮はさまざまな形式をとりうる。それがカリスマ的な恩寵授与であるかぎり、内面的に呪術的操作に近い。しかしまた、具体的な宗教的義務に関して疑いが起こったときに行われる個人的な教化(Belehrung)でもありうる。さらにまた、それはある意味ではこれら二つの中間的なもの、すなわち、内的小および外的困窮に際しての、個人的な宗教的慰藉の授与でもありうる」(Ebd., S.214)。「魂への配慮」の意味が類型として把握され、その一つとして教育の可能性が明示されている。

以上1) - 3) のように「魂への配慮」の用例を見出すなら、人間のあり方の倫理性が確認され、その実現の必要性から教育行為としての「魂への配慮」が導かれているのがわかる。こうした原初状態にかかわる経緯に、教育行為の史的起源をかれは洞察している。「魂を配慮する教育の(seelsorgerisch -pädagogisch)」(Das antike Judentum, S.657) 考案という表現は、かれのその洞察を端的に示す。

教育行為として「魂への配慮」をおこなう主要な担い手は、日常生活態度への働きかけを主とし、集団的教化から区別される意味ではトーラー教師たち(祭司)に固有である。しかしこの実践を促す集合的動機の点では、祭司のみではない。預言者も - 祭司出身の紀元前6世紀の預言者エゼキエル(Ebd., S.731)にかぎらず、レビびとトーラーとの結びつきの点で預言者一般も(Ebd., S.643) -、ラビもSeelsorgerとして協働するとかれは捉えている(Religiöse Gemeinschaften, S.214)²³⁾。

(2) 「魂への配慮」概念の構成契機

教育行為として基本的に特徴づけられる「魂への配慮」の概念は、それを成り立たせる構成契機があった。

第一。平民教育としての契機がある。「トーラー教師たちと、預言者をそのなかから出したサークルの人たちは、この平民を相手として、魂への配慮や助言をあたえてやらなければならなかった」(Das antike Judentum, S.546) と、教育対象の平民的性格をかれは強調した。その場合にも、呪術的でなく知的な倫理教育の観点からその「範例的機能においてしか魂への配慮に興味を起こさせなかった」(Ebd., S.559-560) とかれは捉えた。

第二。「自由意志」で苦難の現実に内在し立脚するという契機がある。むしろ現実の苦難に立脚し、それを本質的契機としてこそが、最高度の倫理性は確保される。義人ヨブは苦難のただなかに生きた人物のクライマックスとして、ヴェーバーは価値づけている(Ebd., S.743)。罪がない者は一人もいない、という論法は、「罪がないにもかかわらず、苦難を負わされている者

たちに対する魂への配慮の実際的要求にも対応していた」(Ebd., S.542)とかれは認識した。その意味は、「賤民状況とその状況のなかで忍耐強く持ち堪えることの栄光化」と評価した(Ebd., S.745)²⁴⁾。

第三。苦難の現実を認識しつつも、他方で超越するユートピア的理念を志向するという二元的緊張の契機がある。ヴェーバーは「世界宗教の経済倫理」の序文で、「社会的名誉と権力をしっかりと握っている社会層」では品位感情を育むものは「存在」(Sein)であるが、しかし他方、「身分上マイナスの評価をうけている社会層」の場合、「かれらに独自の価値を保証し、あるいは構成するものは、かれらの当為ないしは、かれらの(機能的な)業績」、すなわち、『使命』であると指摘していた(Konfuzianismus und Taoismus, S.97)。この所見にしたがい古代イスラエルを解釈すれば、現実^レに立脚すると同時に「自由意志」によって「使命」を抱き、価値的当為規範を保持するという二元的緊張のなかに生きることが、「受難を嘆かず」というあり方を可能にする。預言で語られるその規範内容は、「ユートピア」あるいは「希望」である。それは「逼真性」をそなえ、実践的倫理的に方向付ける意義があったと、ヴェーバーは力説した(Das antike Judentum, S.680-681)。

第四。民族全体に関わる政治教育志向の契機がある。「個人の救済」にかかわるギリシャの諸宗教と違って、「イスラエルの預言は、レビびとの魂への配慮に結びついているが、もっぱら一つの全体としての民族の運命にのみ係わり、その点でその政治的志向性は認められる」(Ebd., S.670)。とりわけ預言者エゼキエルは「宗教政治的な」助言者として、「この魂への配慮の体験をしているうちに、イスラエルにくだされる禍の『罪責』なかんずくイスラエル民族全体の罪および連帯責任という問題、つまりトーラー教師たちが取り組んだ問題が、かれらにとって特別な身近な関心事になった」(Ebd., S.731-732)。こうした政治教育志向は、将来世代の育成をも視野にする。

以上のような「魂への配慮」の取組は、初等教育と民衆教育のため、捕囚期バビロンでは礼拝とは関係しない形で「『教育舎(Lehrhaus)』」でおこなわれ、シナゴグ(ユダヤ教の会堂)の歴史的先駆となったと、かれは位置づけた(Ebd., S.577)。

(3) 比較宗教社会学研究での位置

「魂への配慮」は、より広い視野でどのような特質を示したか、上記に即し吟味しよう。

第一について。「魂への配慮」の対象が「平民」性を示していた点で、隣接するエジプトやギリシャの教育から区別される。官僚主義的組織での忠誠を理想とするエジプトの教育(Ebd., S.592)、プラトンの「アカデミヤの学林」でいかに「よき市民になるか」という「政治教育」(Ebd., S.617, 674)と対比し、古代イスラエルの場合は「貧しき者」であり、そして現世超越的な権威(ヤハウエ)の命令を履行することが重要であった(Ebd., S.617)。この点でヒンズー教が顕著に対比できた。カースト制度のもとで、「神聖な教師で魂への配慮の担い手」と「弟子」との間に「恭順の絆」があり、「学校共同体(Schulgemeinschaft)」を形成したが(Hinduismus und Buddhismus, S.251-252)、下層の諸階層はこの共同体からは排斥されていた。

上記の第二の点で、ジャイナ教と対比できる。「知識」を尊び、「苦行(Askese)」を重んずる点では類似する。しかしこの場合の苦行は、一切の世俗的關係行為の断絶を意味し、その果てに餓死することが最高の聖徳にされた(Ebd., S.311)。こうした非世俗性との関連では、古代イスラエルの民は、此岸の世俗内で実生活が前提であった。

上記の第三について。怨念感情を基盤とするわけではなく、倫理が一史的唯物論の「関数」

ではないように - 心理の「関数」ではないと、ニーチェ (Friedrich W. Nietzsche, 1844-1900) を引いてかれは説明した (Konfuzianismus und Taoismus, S. 88)。経済的社会的な「利害状況」の点で、当為的規範志向と「虐げられた」社会層との間で「親和的關係」があるとはいえ、心理要因の反映ではない²⁵⁾。そして当為志向ゆえに二元的緊張をともなう点で、「魂の均衡と調和」を求める古代儒教の文人官僚とも峻別される (Ebd., S. 355)。

上記の第四の政治性に関しては、政治的に「倫理的・博愛的な福祉国家の理想」(Hinduismus und Buddhismus, S. 376)を実現するという点で、インド古代王朝 (アショカ) と結びついた「原始仏教」と類似する。この場合、仏教は意図的に「平準化的な」、この点では「民主的」な類型として扱われていた。人民は国王に対する「臣民」であって、仏教は「大衆馴化」の手段であった (Ebd., S. 381)。古代イスラエルの場合は平民同士のヨコ「兄弟分関係」の連帯性が強調されていた。

5. ヴェーバー政治教育共同体認識の史的意義 - 「魂への配慮」概念を中心とした -

以上『古代ユダヤ教』において、「一つの高度に合理的な、世俗内的行為」に主體的関心で着目したヴェーバーは、その種の行為として教育共同体が展開していたことを発掘し、記述した。その内容は豊かな社会史的記述のなかで目立たないが、われわれがその部分をきわだたせ摘出すれば、その共同体は、共助する「兄弟分関係」の共同体組織構成員を育成するため、諸社会層が教育主体となって協働し、イスラエル平民に対し「魂への配慮」をおこなう政治教育共同体であった。こうした教育認識をかれは示していた。

この教育認識は、同時代、20世紀初頭の社会科学系学術誌『社会科学並びに社会政策雑誌』に発表されたことをここで想起しよう。1917、1918、1919年にわたる。それ以前から、ヴェーバー自身は、第一次大戦下、ドイツ帝国崩壊の政治過程のさなかで、将来国家をどう構想し、政治指導者をどう「選抜」するか、という課題とともに、逆境のなかの - そして一部には「革命」の陶酔のなかの - ドイツ国民をどう精神的に復興させるか、という問いにむき合っていた²⁶⁾。そのなかには、「この世の非合理性の経験」(『職業としての政治』)をどううけとめるか、という問いも含まれるだろう。こうした現代的状況にかかわるかれの認識関心を - それを集約している『政治論集』とともに - われわれは意識し、上記の教育認識がどのような同時代史的意義を示していたかを、最後に考察しよう。

ヴェーバーの認識した教育は、「呪術」からの解放を求め、知的問いかけを重んじていた。この点で、大学教育の教授・学習の場でどう知的探究を重んずるか、というかれ自身重視した課題(『職業としての学問』1919年)にとって、原初的な範例を提供するものだったことをまず指摘しておこう。

知的問いかけを重んずるこの教育認識が教育共同体に関する点で - 大学教育における教師と学生との共同体とともに - 同時代の新教育運動において、それと類似する事例があったことも、ただち思い起こされる。テンニエス (Ferdinand Tönnies, 1855-1936) のゲマインシャフトの意味で肉親、近隣、朋友などの「遠く離れても、近くにいる感じ」を与える自然的情誼を結合原理として学校を特徴付け、教育共同体へと改革する試みである²⁷⁾。それと対比しよう。どこが違うか。

2点とりあげる。一つは、明らかな違いである。ヴェーバーが着目していたのは、「荒野」を含む教育共同体であり、同時代の「田園教育舎」などの教育共同体とは異なる、教育のあり方に関する一つの可能性を示唆していた²⁸⁾。

もう一つは微妙な違いで、政治教育共同体であった点について。「新教育」の場合、その構想は、主体化を通じての服従をめざす（教育舎の不文律の規則に従う）とすれば、特定の少数者の権力を背景にした「統治」技術への関心に支えられている。「導かれる魂に対して真理を語ることを要求」するキリスト教タイプの「魂の教導」²⁹⁾に近似する。かれが古代イスラエルに見出した「魂への配慮」には、この種の「統治」の契機はない。ヴェーバーが跡づける「魂への配慮」は、「市民」と区別された「平民」が対象となる場合、二つの意味で政治性が付与される。第一に、苦難を共有する者同士の連帯的結合であったこと、第二に、その者は超越者に対し帰依服従すること、こうした政治志向をもって共同体組織構成員を育成する。

この意味で教育共同体が政治教育共同体として存在すると認識されていたのは、共苦、すなわち苦難の共有ということが本質的に重要だったからである。このことを理論的に価値づけている点で、同時代でヴェーバーと近似するのは、シェーラーとレーヴィットの所説である。

シェーラーは『共感の本質と諸形態』（第3版1926）で、他者体験に関する事実として「共歓」と「共苦」という共同感情を主題として-愛と憎しみの感情よりも、根源的なものとして-とりあげ、「知を前提としない」不随意で無意識の「感情の伝播」（Gefühlansteckung）でもなく、伝播の極限で自動的に「勇ましく」高揚する“一体感”（Einsfühlung）（戦時の全体的熱狂はその一例）でもない、これらと混同してはならない、二つの共苦を区別する。一つは、“相互感得”（Miteinanderfühlen）である。「父と母が一人の愛すべき子供の屍体のかたわらに立っている。かれらは互いに同じの痛み、『同じ』苦痛を感じている」という場合である。もう一つは、志向的な“共同感情”（Mitgefühl）で、他者の痛みを「思念し」、「他人の体験における痛みや喜びに関する感得という志向を含んでいる」。「わたしの共苦とかれの痛みとは現象学的に二つの異なった事実であり、けっして相互感得の場合のような一つの事実ではない」³⁰⁾。こうした共苦の二つの形式は、倫理的価値をになっていること、そして、人間愛で基底づけられること、その場合、かれがその一部分を占め一員であるような全体（家族、民族、人類）へ、あるいは、われわれにとってかれが一つの例証となるような一般的対象へ関わっていくことを、シェーラーは指摘した。

シェーラーの以上のような「共苦」論と対比すると、2点でヴェーバーの「共苦」概念は区別される。第一。シェーラーが現象学的事実として-共歓とともに-共苦の概念的な類別を明確にし、その価値序列化に貢献している。ヴェーバーの見出す「共苦」は、シェーラーのいう「相互感得」と志向的な「共同感情」としての共苦概念に対応する。その場合、ヴェーバーのそれは、シェーラーの視野から外れる社会的事実に着目し、痛みのなかの「罪なき苦難」に焦点化している。第二。シェーラーは、共同感情（共苦）の発生理論に関心をむけ、遺伝、伝統、意識的伝達について論じているが、いかに獲得できるか、という教育の問いは立ててはいない。これに対してヴェーバーは「魂への配慮」という形で教育の必要性と、苦難との関連で「希望」の契機に着目している。

その「配慮する」（besorgen）ことがどのような特質であったか、この点をレーヴィットの『共同存在の現象学』（1928）³¹⁾は気づかせてくれる。一者と他者は「語り合う」（語りかける、応じて語る）を通じて互いに共に在ることができる。語りは、「配慮」においてのみ意味をもつ。

こうした共同相互存在に着目し、それを人間の根源的あり方として捉えた。この共同相互的あり方の先例として、「キリスト教が『隣人』を『共に在る人』として発見する。それは隣人の『受苦』を共苦することによってである」(Löwith, S.2) としてかれは指摘した。どう語り合い共苦できるか。この点にかかわって、「もはや語りにおいては適切に表現されないような」情態性があることをレーヴィットは論じ、その文脈でこう指摘した。「一者の『受苦』は共苦によってはじめて他者に開示される。…共感と反感が、かくして人間の関係を、しかも根底的なしかたで規定している。それは両者が関係をあらかじめ、しかもたえず、一定の『調子』にあわせているからである。互いに対してどのくらい『調子が合っている』かに応じて、ひとは語り合うことができる」(Ebd., S.124)。

こうした「受苦」論と対比して、ヴェーバーのそれは、2点で区別される。第一。レーヴィットは共感にかかわる「諸価値」や「道徳の系譜学」ではなく、共同相互存在にかかわる「形式的構造」を理論的に説明している。ヴェーバーの場合むしろ「道徳の系譜」に相当する歴史的事実の確定にむしろ貢献している。その一方、レーヴィットが主に論じている「形式的な構造」は背景に退いている。第二。「配慮」を具体化する語り合いという日常の対話行為にレーヴィットが関心を集中させ、受苦に際しては、「調子を合やす」という相互的な日常場面の必要を現象学見地から論じている。ヴェーバーの場合、語り合うという関係は強調されていない。教えとともに、それが指示する理念が重んじられ、それを具現する「事柄」(Sache) それ自体に対する知的問いかけが重要だった。それは、共同体的行為として求められていた。語りかけと応答はといえば、超越者(ヤハウェ)との場面がヨブ記(第38章-第42章)に即し着目されていた(Das antike Judentum, S.427)。しかし、その崇高な力と偉大さが強調され、雷雨などの自然的出来事をもって一方的に主張されることと表裏して、対話的コミュニケーションは見出されていない。

以上のようにヴェーバーの「魂への配慮」概念を同時代の類似する認識と比較するとき、共苦すること、すなわち、「希望」とともに「罪なき苦難」にむき合うことを、人間形成の本質的契機として重視し、諸社会層が共同体的行為として知的問いかけを通じて教育活動するという点で特徴的であった。その内容を一種の原初状態として捉えるなら、それを記述した『古代ユダヤ教』は、同時代のドイツ国民が「政治的成熟」の課題とともに、いかにして苦難にむき合いながら人間形成し、そして精神的に復興していくかという、より根底的な問いに対する応答の意味をもって呈示されていたことがわかる。それは、同時代に対して、現在及び将来にむけた一つの「客観的可能性」を歴史的視野から示唆する。この点に、当論文が示した、見落とすことができない同時代史的意義があった。

その示唆するところをヴェーバー自身はどううけとめたか。上記の原初状態が実践的な参照基準でもありうるとすれば、その状態認識を踏まえ、現代的状況との関連でどのような社会全体の制度として具現されるとかれが捉えたか、という点は今後の検討課題の一つである³²⁾。ここでは次の点を問いかけるにとどめよう。「魂への配慮」をおこなう政治教育共同体像は、ヴェーバーから1世紀後、日常の諸局面で秩序崩壊を経験するわれわれ(の一部)にとってもなおヤハウェの名を知らずとも-認識のための範例として開かれ、示唆的ではないか。

注

1) Max Weber, Die Wirtschaft der Weltreligionen. Das antike Judentum, in : MAX WEBER GESAMT AUSGABE, Abteilung I, Bd. 21-1 (MWG I /21-1) Tübingen : J.C.B. Mohr, 2005 (『古代ユダヤ教』内田芳明訳、上、中、下、岩波文庫、1996)

___, Die Wirtschaft der Weltreligionen. Das antike Judentum, in : MWG I /21-2, 2005(同上)

___, Die Wirtschaft der Weltreligionen. Konfuzianismus und Taoismus, in : MWG I /19, 1989 (『儒教と道教』木全徳雄訳、創文社、1971)

___, Die Wirtschaft der Weltreligionen. Hinduismus und Buddhismus, in : MWG I /20, 1996 (『ヒンドゥー教と仏教』深沢宏訳、日貿出版、1983)

___, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, in : Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I (RS I, 5. Aufl., Tübingen : J.C.B. Mohr, 1963 (安藤英治編『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の《精神》』梶山力訳、未来社、1994)

___, Gemeinschaften, in : MWG I /22-1, 2001.

___, Religiöse Gemeinschaften, in : MWG I /22-2, 2001(『宗教社会学』武藤一雄訳、創文社、1976).

___, Herrschaft, in : MWG I /22-4, 2005 (『支配の諸類型』世良晃志郎訳、創文社、1970、『支配の社会学Ⅰ』世良訳、1960、『支配の社会学Ⅱ』世良訳、1962) .

2) 神秘性を含みながらも「魂への配慮」により、ルターは試練の人間形成的意義を強調した(菱刈晃夫『近代教育思想の源流』成文堂、2005、第6章第2節)。フランクフルは、「健康」-「病氣」という枠組で苦悩の解消にむかう「心理学主義」と対置し、「苦悩」にむき合うことが存在と当為の「緊張」のなかで人間を成長させると、「魂への配慮」の意義を説く。V.E.Frankel, Ärztliche Seelsorge, 10., erg. Aufl., Wien : Deuticke, 1982, S. 114-115 (『人間とは何か』春秋社、2011, pp.195-196). このように魂を対象に-「霊」と「肉」のような、ある種の二元論から離れて、個々の生の諸活動を担うものを対象に-どう配慮するか、という問いは、自己を知るという課題から区別される。『ミッシェル・フーコー講義集成11(主体の解釈学)』廣瀬浩司・原和之訳、筑摩書房、2004、pp.509-511、参照。

3) エジプト、メソポタミヤから攻略される世界史的条件と砂漠、草原、沃地の風土条件、捕囚前の預言者の脱呪術化の運動、捕囚期(紀元前6世紀)の悲惨、捕囚からの帰還後エズラ、ネヘミヤ体制下(前5世紀中葉)の教団形成(「祭司法典」の権威的制作)、紀元後1世紀までの宗派的活動(儀礼主義化するパリサイ派)、パウロの伝道などの経過が論じられる。「生活の合理化」理念に着目する点で、ゾンバルト(Werner Sombart, 1863-1941)の関心と通ずる。ゾンバルトは教団形成以後の形式的な律法遵守に着目して、ユダヤ人の「特性」として認識・評価した(Die Juden und das Wirtschaftsleben, München u. Leipzig: Duncker & Humblot, 1911, S. 265)。これに対し、ヴェーバーは祭司・学者エズラ、政治家ネヘミヤ体制を契機にした教団(教団国家)成立をもってその前後を画し、教団形成以前からのイスラエルの入々の歴史的可能性に着目する。このヴェーバーの基本的な歴史認識(Das antike Judentum, S. 500, 501, 705, 712, 722)については、上山安敏『宗教と科学』岩波書店、2005、pp.138-147、を参照のこと。その歴史認識は、「宗教史学派」ヴェルハウゼンの古代イスラエル研究にヴェーバーが立脚していることを示す。本稿は、この上山の把握にしたがう。エズラによる「祭司法典」制度についてふれて後、ヴェーバーは「われわれはなおもう一度捕囚前の時代にかえて、それらの内面的な諸帰結とその独特の発展の推進諸力とを考察する」(Ebd., 501)と述べた。上記の歴史的可能性に対するかれの認識関心を示している。

4) 平塚益徳『旧約聖書の教育思想-知恵文学を中心として-』目黒書店、1935、James L. Crenshaw, Education in Ancient Israel, Doubleday, 1998、は旧約聖書そのものの教育思想について明らかにする。平塚は、知恵運動の史的展開の観点から、律法学者が出現し、教団成立以後、「知恵運動の消滅」を見る(p. 67)。関谷定夫「イエス時代のユダヤ教育」『中世教育思想史』第2巻、東洋館出版、1984、は学校制

度について類推する。今日の考古学研究（社会史的研究）では、Christopher A. Rollston, *Writing and Literacy in the World of Ancient Israel*, Atlanta: Society of Biblical Literature, 2010、など碑銘の通時的研究を通じて、読み書き能力を明らかにし、「フォーマルな、標準化された教育」(p.95)の存在を主張し、跡づける。

5) 内田芳明「ヴェーバー『古代ユダヤ教』について」(『古代ユダヤ教』下、岩波文庫、1996、p.1079)。

6) MAX WEBER, *ANCIENT JUDAISM*, trans. by Hans Gerth and Maryindale, 1967, New York: THE FREE PRESS, p.173, 175, 214, 229. 1938年の梶山力訳を収録した、安藤英治編『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の「精神」』未来社、1994、p.201、同上論文の梶山力・大塚久雄訳、下、岩波文庫、1962、p.49、同上論文の大塚訳、岩波文庫、1989、p.178、は「牧会」と訳す。

7) 内田芳明『マックス・ヴェーバーと古代史研究』岩波書店、1970、p.198、参照。「世俗的倫理の純化」(傍点は内田)と内田は指摘する。

8) 「魂への配慮」に焦点づけるヴェーバーの教育学的関心は、今日の古代イスラエル教育史研究、とくに前掲の碑銘の通時的研究と対比しても特徴的である。ヴェーバーの教育の関心が基本的に社会史的である点は共通するが、かれの場合には社会層の教育活動に着目する。その点で、「捕囚直前の時代に於てイスラエルには3つの主要な教育者の階層があった、祭司、預言者、知者が即ちそれである」(p.49)という3つの社会層に着目する平塚の所見は、ヴェーバーの所論と共通し貴重である。しかし、平塚は「知恵文学」を手がかりに思想内容の究明を中心とするので、この社会層についてはとくに掘り下げられない。祭司等の社会層に着目する点で、前掲、James L. Crenshawの研究と対比できる。同書では、「ヨブ記」「箴言」「ベン・シラ」を内容とし、知識を獲得するための教授方法(エートス、パトス、ロゴス、数的把握など)を分析し(pp.130-138)、「教師」に相当する者として主に両親が担ったことを強調している。祭司、預言者、平信徒らに着目するヴェーバーの認識関心は、宗教の倫理化との関係でどう教育の史的起源が見出されるか、という点にむけられている。こうしたヴェーバーの教育認識内容の事実的妥当性は、本稿では企図しない。ここではその認識の位置づけのために、以上のように、古代イスラエル教育に関する先行研究との関連に若干ふれるにとどめる。

9) Seelsorgeという行為が古代イスラエルでは「呪術」と対比され、祭司レビ人によるイスラエルの民に対する「倫理的指導」の意味があることは全集でも解説されている。Eckart Otto, *Einleitung, MWG I / 21-1*, S.52, 112-116. この言葉の概念構造や、教育の成り立ちは究明されない。

10) ヴェーバーと対比できるマイヤーの所見を全集(MWG I / 21-1, S.488)の注32)は載せている。

11) Ernst Troeltsch, *Das Ethos der hebräischen Propheten*, in: *Logos*, vol. 6, Tübingen: J.C.B. Mohr, 1916, S.22 (「ヘブライ預言者の信仰とエートス」(佐藤司郎訳)『トレルチ著作集』第7巻、ヨルダン社、1981)。

12) Emil Schürer, *Geschichte des Jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, 2. Bd., Leipzig: J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 4. Auflage, 1907, S.489-544.

13) この神には、両義性がある。Einleitung, MWG I / 21-1, S.104.

14) この「兄弟愛」には自然的素地がある。緊急時の相互的援助で、「君が僕にしてくれるように、僕も君を助けよう」という「民衆倫理」を示すと、かれは指摘していた。Gemeinschaften, S.122-123.

15) プロテスタンティズム諸派では「私は選ばれているか」という予定説にむき合う。

16) Max Weber, *RS I*, S.37.

17) 内田、前掲注5)の文献、p.1067、『ヴェーバー『古代ユダヤ教』の研究』岩波書店、2008、p.247。

18) ヴェーバーの引用と特徴づけは、現代の聖書学からも正当と判断される。鈴木佳秀「申命記解説」(『民数記 申命記』岩波書店、2001、p.491)。

19) 「残り株の落穂は畑に残しておかねばならぬ」という申命記の規範も、社会倫理的規定であって、「法的命令ではない」とヴェーバーは論じる。関連して、エズラの下での規定の特質(制定法としての)に言及している(Das antike Judentum, S.308-310)。内田芳明『ヴェーバー『古代ユダヤ教』の研究』岩波

書店、2008、p.189。現在における「古代ユダヤの法集成の宗教社会学的考察」に照らしても、このヴェーバーの判断は事実的妥当を示している。

20) 文書の正典化は教団の支配権をめぐる争いから生ずる。ユダヤ教の場合祭政一致的な国家崩壊後の会議（紀元後90）で正典編纂がおこなわれたとかれは捉える（Religiöse Gemeinschaften, S.205）。「申命記」の規定に着目する『古代ユダヤ教』では、正典化ではなく、「純教育目的」のための「教本」としての教材化が特記されている。このことの時期について、「捕囚後の時代にまで引き下げるとは、…行きすぎである」と付記（Das antike Judentum, S.572-573）される。この教材化はエズラ、ネヘミヤ体制以前の出来事であることを強調するものである。

21) Eckart Otto, Max Webers Studien des Antiken Judentum, Tübingen : J.C.B. Mohr, 2011, S.168.

22) 首都崩壊（紀元前587）し、「悲哀」と「希望」をいただいた預言者エレミヤの政治指導者像（Das antike Judentum, S.614）はその典型である。

23) Eckart Otto, ebd., S.160.両者の協働関係はDialektikと表現される。

24) ヨブは自己の「罪なき苦難」が「教え」として意義づけられることは知らない。その意義が確認されるのは、紀元後3世紀の口伝律法以降とヴェーバーは推論する（Das antike Judentum, S.749-750）。なお、ヨブの苦難の事例も含め、罪なき苦難に耐えることそれ自身を試練として価値関係付けるヴェーバーのこうした事実認識に対して批判的に、「むしろ贖罪という積極的な課題を負い逃げたから、この僕は積極的に栄光化されると考えるべき」とする関根清三『倫理の探索』中公新書、2002、p.42、の見解もある。贖罪という宗教的な契機以上に、ヴェーバーの場合には、苦難のただなかに生きることを所与の現実として受けとめ耐え抜き、どう倫理的に人間形成していくか、そして人々といかに結合していくか、という教育的・政治的な動機にかかわる問題関心が根底にある。苦難が「教育的な試練」とされる、という認識の点で、平塚、前掲書もヴェーバーに人間形成の関心と共通するかに見える。しかし、平塚の場合はヨブの最後の回復場面（第42章の10-17）を重視し、「報償説を完全に超絶してはいない」（p.224）と指摘して、ヨブ作者が「民衆教育者であった」（p.221）と把握する。それに対してヴェーバーは、苦難とその共苦そのものを栄光化していると認識し、そのうえで試練を重んじている。

25) 内田芳明『ヴェーバー社会科学の基礎研究』岩波書店、1968、p.246。

26) 今野元『マックス・ヴェーバー』東京大学出版会、2007、p.309-313、がいう「人間的基礎の再構築」の課題である。それは、「政治教育者」としてのヴェーバー像にかかわる。マリアンネ・ヴェーバー『マックス・ヴェーバー』みすず書房、の「革命前時代の政治家」の章、参照。

27) 渡邊隆信『ドイツ新教育における『ゲマインシャフト』形成論と学級』（「新教育における『共同体』形成論の出現と『学級』概念の変容に関する比較史的研究」科研報告書、2002）、など。「空間的観点からの類型化」（渡邊）で整理すれば、寄宿制の「田園」生活を通じての「共同体学校」が、その顕著な事例である。山名淳『ドイツ田園教育舎研究』風間書房、2000、H・ノール『ドイツの新教育運動』平野正久・山本雅弘・大久保智訳、明治図書、1987、など。

28) ヴェーバーが歴史記述した教育共同体は、同時代の共同体学校の事例と対比し明らかに次の2点で異なる。第一に、「大都市」の対極に「人間形成の楽園」として思慕された「田園」（山名、p.61）には、「大文化地帯」に隣接し不安定な「周辺世界」が対比される。「祖国」が「威嚇」される危うさと「荒野」を含むという避けがたい所与の現実条件であった。第二に、自然的情誼に対比し、アンシュタルトの契機を含む「連帯性」の絆が求められ、カリテートが中心理念とされた。

29) 山名、前掲書、pp.99-104、今井康雄『ヴァルター・ベンヤミンの教育思想』世織書房、1998、p.252、『ミッシェル・フーコー講義集成11(主体の解釈学)』廣瀬浩司・原和之訳、筑摩書房、2004、p.461。

30) Max Scheler, Wesen und Formen der Sympathie, 3. Aufl., 1926, Bonn : Friedrich Cohen, S.9-10（『シェラー著作集』第8巻、白水社）。本書の初版『共感感情の現象学と理論に寄せて』（Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und Liebe und Hass, 1913, Halle : Max Niemeyer）では、「相互感得」、「志向的」な「共同感情」、「感情伝播」という三つが区別されている。

31) Karl Löwith, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, 1928, München: Drei Masken (『共同存在の現象学』熊野純彦訳、岩波文庫、2008)。

32) 旧約の「選び」の説を「復活」させた（とヴェーバーは捉える）ルター、カルヴァンらの宗教改革は、どのような社会制度を導いたか、教育の契機を含んだ共同体をもたらすものではなかったか。ヴェーバーの周知の「倫理」論文（1920）は、このような問題関心から読み返されるべきだろう。

**Max Weber's Concept regarding the Community Involved
in Political Education in his Essays on Ancient Judaism
– Focusing on the 'Care of Soul' as a Historical Origin of Educational Conduct –**

Kunio KAWAHARA

Key words : brotherliness / community of political education / care of soul / blameless suffering / historical origin of educational conduct

Previous studies on the education of ancient Israel have not referred to Max Weber's essays on Ancient Judaism (1917–1919). However, commentaries on his essays in some recent studies (Uchida, 1996) have pointed out Weber's notions about the priesthoods' 'care of soul' as an educational conduct.

This study aims firstly to examine whether Weber's historical-sociological essays described the development of educational activities ('care of soul'), which were performed by not only the priesthood but also a community involved in political education, and secondly to consider the historical significance of Weber's description especially comparing with the concepts on the German new education movement (country boarding schools) and two phenomenological approaches to sharing of other's suffering (Max Scheler's *Essence and Forms of Sympathy* and Karl Löwith's *The individual in the role of fellow human being*)

The results of the study are as follows.

Weber, particularly while interpreting Deutero-Isaiah in the misery of Exile, finds out the fundamental idea regarding the means of education in ancient Israel, which, according to him, was an ignominious experience. For Israel itself, it was a means of purification. Weber stressed that Yahweh made the people of Israel the 'chosen people' 'in the furnace of affliction' (Is.48:10). Therefore, the people themselves wanted to become the 'chosen people'. According to Weber, the social-ethical norm was charity. The norm was characterized by brotherliness among the poor landless. He explained that Israelite charity prohibited gleaning the stubble and reaping to the last spear, requiring that something be left for the needy.

Accordingly, for the realization of charity, a community of educational activities, which involved the following three social classes (the priesthood, the prophet and Rabii) was developed.

Their educational activities had two common traits:

(1) The 'rational' conduct by asking intellectual questions to sacred literature and preventing all orgiastic ecstasy

(2) The 'care of souls' (*Seelsorge*) based on the ethical turn of soteriology

The conception meant the historical origin of educational conduct. It was the most essential motivation for developing the political education of their community, which had the following distinct characteristics.

a) They explained to people that simply being morally correct in their everyday practices, and not in their deeds for salvation in the life beyond, was regarded as the basis of religious prophesy.

b) They encouraged individuals to live with patient endurance, as it was valued in the face of 'blameless

suffering’.

c) They expected every individual to live in the midst of dualistic tension between utopian hope and irrational experiences.

d) They persuaded each individual holding a sense of solidarity to live a life that was connected with the people as a whole.

Weber’s historical description in his comparative sociology suggested an objective possibility to the present by constructing the image of an educational community differing from the country boarding school community and the phenomenological approaches to sharing of other’s suffering . It was the archetypal example of the community involved in political education for the people who felt the ‘blameless suffering’ in the midst of catastrophes.