

2019 年度  
立教大学博士学位申請論文

論文題目：荒野のヘブル人の国制——『ユダヤ古代誌』の物語比較分析

立教大学大学院キリスト教学研究科キリスト教学専攻  
博士課程後期課程 6 年

13 TH004S

坂大真太郎

## 目次

凡例 .....	4
0. 序 .....	6
第 I 部 .....	12
1. テクスト解釈について .....	12
1.1. テクストの比較 .....	12
1.1.1. 弱い比較 .....	13
1.1.1.1. 第一例：『バツカイ』と人民寺院 .....	13
1.1.1.2. 第二例：『バツカイ』と出エジプト記 .....	15
1.1.1.3. 第三例：ヘロドトスとアコマ起源神話 .....	17
1.2. 比較と文脈 .....	19
1.2.1. 比較と影響 .....	21
1.2.2. 作品の系統 .....	22
2. 本研究のテキストについて .....	23
2.1. 『ユダヤ古代誌』について .....	23
2.1.1. 歴史資料として .....	23
2.1.2. 文学作品として .....	26
2.2. 『アテナイ人の国制』について .....	28
3. 国制の発展 .....	31
3.1. アテナイ人の国制 .....	31
3.2. ユダヤ人の国制の発展段階 .....	33
3.3. 国制の書として .....	43
4. ゲルーシアの物語 .....	46
4.1. アレオパゴス会議の歴史 .....	47
4.2. ゲルーシアへの従順 .....	51
4.2.1. 裁判制度におけるゲルーシア .....	56
4.2.1.1. 町の統治者と裁判員 .....	56
4.2.1.2. ゲルーシアと遺産相続（前） .....	59
4.2.1.3. ゲルーシアと遺産相続（後） .....	60
4.2.2. ゲルーシアと国事決定権 .....	63
4.2.2.1. 条約締結 .....	64
4.2.2.2. 土地の配分 .....	64
4.2.2.3. 内戦の阻止 .....	64
4.3. 大衆とゲルーシア .....	66
4.4. 消えるゲルーシア .....	72

第Ⅱ部	76
5. 海辺と荒野の民主主義	76
5.1. 海辺の司法権	76
5.1.1. 荒野の王	80
5.1.2. 正義の始祖	82
5.2. 王の軍事指揮権	84
5.2.1. 王たちの父祖アブラハム	86
5.2.2. 軍事指揮官の末裔	89
5.3. 祭司の始祖	92
5.3.1. 荒野の寡頭制	95
5.3.2. 寡頭制改革者コラ	99
(a) 人々の総意なしに	99
(b) 一存で決める	100
(c) 恣意的に与える	102
5.3.3. 民の大祭司	103
5.3.4. 三度の大祭司選出	107
(a) 一度目の選出	108
(b) 二度目の選出	108
(c) 三度目の選出	109
5.3.5. 籤引の大祭司	111
第Ⅲ部	114
6. 民衆の力	114
6.1. 力を我が物に	114
6.2. アブラハムの権力論	116
6.3. ニムロデの伝統	118
6.3.1. ニムロデの政治学	121
6.3.2. 民衆扇動家の始祖	121
6.4. モーセの政治学	125
6.5. 民衆の養育者としてのモーセ	128
7. まとめ	131
7.1. 指導者との離別	131
7.1.1. 失樂園の意味	133
7.1.2. 禁断の実の意味	134
7.2. モーセと理想の国制	135
7.2.1. 貴族制と理想の民主制	136
7.2.2. 実在の徳の共同体	140

7.2.3. 理想の貴族制 .....	141
7.2.4. 理想のゲルーシア .....	143
7.3. 全体の要約 .....	144
7.4. 展望 .....	145
8. 参考文献表 .....	149
8.1. 外国語文献 .....	149
8.2. 日本語文献 .....	152

## 凡例

I. 本論文が引用または参照する主な文献の出典については下記の通り。

1. 『ユダヤ古代誌』の日本語訳文は、特に断りがないかぎり、秦剛平訳『ユダヤ古代誌』1-6、六分冊〈ちくま学芸文庫〉（筑摩書房、1999-2000年）より。
2. 本稿中の略語「秦訳」は1を指す。
3. 『ユダヤ古代誌』のギリシア語文はすべて LCL 版、H. St. J. Thackeray, R. Marcus, and L. H. Feldman trans., *Jewish Antiquities, Josephus, vols. 4-13* (Cambridge: Harvard Univ. Press, 1930-1965)より。
4. 『アテナイ人の国制』の日本語訳文は、特に断りがないかぎり、橋場弦訳「アテナイ人の国制」内山勝利他編『アリストテレス全集 19』（岩波書店、2014年）所収より。
5. 本稿中の略語「橋場訳」は4を指す。
6. 『アテナイ人の国制』のギリシア語文はすべて LCL 版、H. Rackham trans., *The Athenian Constitution, The Eudemian Ethics, and On Virtues and Vices* (Cambridge: Harvard Univ. Press, 1935)より。
7. 『政治学』の日本語訳文は、特に断りがないかぎり、神崎繁訳「政治学」内山勝利他編『アリストテレス全集 17』（岩波書店、2018年）所収より。
8. 本稿中の略語「神崎訳」は7を指す。
9. 『政治学』のギリシア語文はすべて LCL 版、H. Rackham trans., *Politics* (Cambridge: Harvard Univ. Press, 1932)より。

## II. 略語解説

AJ	『ユダヤ古代誌』
AP	『アテナイ人の国制』
BJ	ヨセフス著『ユダヤ戦記』（秦剛平訳『ユダヤ戦記』1-3、三分冊〈ちくま学芸文庫〉[筑摩書房、2002年]、H. St. J. Thackeray trans., <i>The Jewish War, Josephus, vols. 1-3</i> [Cambridge: Harvard Univ. Press, 1927-1928])
CA	ヨセフス著『アピオンへの反論』
D. L.	ディオゲネス・ラエルティオス著『ギリシア哲学者列伝』
Eur. Ba.	エウリピーデース著『バッカイ』
Hdt.	ヘロドトス著『歴史』
HE	エウセビオス著『教会史』
LCL	The Loeb Classical Library (Cambridge: Harvard Univ. Press)
LXX	A. Rahlfs ed., <i>Septuaginta</i> (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1935).
Pol.	『政治学』
Rep.	プラトン著『国家』

V. ヨセフス著『自伝』

## 0. 序

この論文はテキスト理解の試みの一つをまとめたものである。テキストの内容をいかなる仕方でパターン化できるか。テキストの中にばらばらに置かれているように見えるさまざまな要素、すなわち物語中の登場人物や出来事、概念、物語の単位、文、節、さらには単語をどのようにまとめ、配列し直し、連結することができるか。それら個々の要素をどのように翻訳することができるか。そのような試みのサンプルをこの論文は読者に提供する。こうしてこの研究はテキスト内の体系、いわば秩序の再構築に挑戦する。

したがって本研究で私は、テキストの外で起こっているかもしれない歴史的事実に対して目を向けることをしない。本研究は「ユダヤ人の国制」と銘打たれてはいるが、私はここでの「ユダヤ人」を歴史上のユダヤ人と関連付けるつもりはなく、「国制」という概念を、何らかの実在の国家統治システムに関連付けるつもりもない。歴史の実体としてのユダヤ人やユダヤ国家、またユダヤ国家の統治形態の再現、構築は、本研究の関心の埒外にある。アテナイ人の国家の体制についても同様である。この論文の読者は、本稿の最初のページから最後のページまで、再構築された歴史的事実に出会うことはない。本研究が歴史を証言することはなく、自らをユダヤ史研究やギリシア史研究、ローマ史研究に位置付けることをしない。

さらに私は、テキストの著者やテキストの背景なるものにも目を向けない。本研究が扱うテキストは『ユダヤ古代誌』という題で知られており、その著者はヨセフスという名の人物とされ、それはユダヤ戦争という大事件の終結後およそ二十年以内——『ユダヤ戦記』著作後に——に書かれたと言われる<sup>1</sup>。多くの人は『ユダヤ古代誌』を理解するために、ヨセフスが関わったとされる社会的状況を再現し、再現された社会的状況を背景として物語の解釈を試みる。歴史のヨセフスは何を見たのか、どんな事件に巻き込まれたのか、どのような非難を浴びせられていたのか、誰に物語を聞かせ、読ませようとしているのか、どんな本を読み、それに解釈を施したのか。そういった作者の生涯に関する問いがしばしば立てられる。多くの読者は書斎のヨセフスの様子を覗き見ようとするのだ。

そして、『ユダヤ古代誌』に登場する人物や出来事のパターンは、そういったテキスト外の社会的状況に対応するもの、ないしはそれを反映するものとして理解し直される。そのようなテキスト解釈においては、テキスト内の登場人物や出来事は、テキストの作者が体験した社会的、歴史的状況の証言としての価値を持つ。あるいはテキストの作者の生き写しと見なされる。多くの読者は『ユダヤ古代誌』を解釈するために、書斎のヨセフスだけでなく、彼の書斎の窓の外で起きていることを再現しようとする。

それに対して本研究はテキストの作者や背景をテキスト理解のために参照することはない。テキストの外でいかなる人物や出来事がうごめこうとも、それらが私のテキスト理解を制約することはない。こうして作者論と背景論も本研究の埒外に置かれる。

では、私のテキスト理解を制限し支配するものは何か。それはもう一つのテキストであ

---

<sup>1</sup> M. Goodman, *Josephus's The Jewish War: A Biography* (Princeton: Princeton Univ. Press, 2019), p. 4.

る。もう一つのテキストが、手つかずのテキスト内のばらばらな諸項をまとめ、配列し直し、連結する方法のヒントを与えてくれるのである。本研究においては、『ユダヤ古代誌』というテキストの理解を『アテナイ人の国制』という別のテキストが助けてくれる。『ユダヤ古代誌』に登場するモーセやコラ、ゲルーシアといった人物たちの行動パターンは、『アテナイ人の国制』の王やアルコン、アレオパゴス会議、ソロンといった人物たちの行動パターンと対置させることで記述可能となる。『ユダヤ古代誌』だけを読んでいただいただけでは見えてこなかった構造が、『アテナイ人の国制』との比較によって見えてくる、あるいは作られるのである。その構造がこの論文では記述される。

その別のテキストが何であってもかまわない。誰もが好みのテキストを持ち出すことができる。その選択を縛る前提はない。本研究は『ユダヤ古代誌』の横に『アテナイ人の国制』を置くが、その選択に何かの外的必然性はない。少なくとも私はそう自覚している。

私は『ユダヤ古代誌』が『アテナイ人の国制』を知っているという前提に基づいて両者を比較するのではない。たしかに、『ユダヤ古代誌』の作者ヨセフスの別の著作とされる『アピオンへの反論』は、『アテナイ人の国制』の作者とされるアリストテレスに言及している（CA 1. 176-182）。しかしそのことは本研究の行う比較の根拠とはならない。ヨセフスの書斎の書棚や彼の通ったであろうローマ市の図書館の蔵書にアリストテレスの著作があってもなくても、私は構わずに『ユダヤ古代誌』と『アテナイ人の国制』とを比較する。ヨセフスに知られることのなかった文書には比較資料の資格はない、という禁令を私は無視する。比較されるテキストの間に外的な近似性は要求されない。テキスト間の時代的、地理的、言語的、人的交流に関する近似性が比較研究に正統性を与えるのではない。このような立場は Y. Chevrel の次の言葉によって代弁される。

比較文学とはしたがって、文学の比較の科学と理解されるべきものであって、人文・社会諸科学の一つの分野として、文学作品として指示される人類の創造物を、あらかじめいっさいの境界、とくに言語による境界を、それがいかなるものであるにせよ、措定することなく研究することをみずからに課すものである。<sup>2</sup>

あいにく本研究はギリシア語という共通項を持つ二つのテキストを比較するが、その共通項がこの比較の正統性をあらかじめ保証するのではない。ギリシア語で書かれたテキスト同士の比較のほうが、ギリシア語のテキストと日本語のテキストを比較させるよりも、はるかに正確な分析結果をもたらしてくれる、と言うつもりはない。

比較研究の正統性はあくまでテキスト理解の秩序正しさにかかっている。どのようにして秩序正しい理解を獲得できるか。この探求が私の『ユダヤ古代誌』の研究を方向づける。この立場に基づき、私は E. Leach の次の言葉に同意する。

---

<sup>2</sup> Y・シュヴレル著、小林茂訳『比較文学入門』（白水社、2009）、8頁。



しかし、そのような構造の比較にどんな利点があるかと問われるかもしれない。たとえパターンの近似性が認められるとしても、そのことがはたしてわれわれに何を語りかけているのであろうか。この問いに対して、私は簡単な答えを提示することはできない。構造分析から得られる満足感は、ある程度まで審美的なものである。数学者が同じ問題に対してはぎこちない解法よりエレガントな解法の方が「よりすばらしい」と感じるように、「構造主義」の利点は、たとえば「この調査方法は何か有益な結果をもたらすであろうか」といったたぐいの実利的な基準によって狭く判定を下すわけにはいかない。「人間精神の無意識の作用」の見事さを論証できれば、たとえわれわれのうちの幾人かがこの「人間精神」がいかなる作用因であるかはっきりわかっていなくても、それ自体で有益なことである。<sup>3</sup>

ここで言われる「エレガントな解法」とは、本研究にとっては、『ユダヤ古代誌』における諸要素の共働のありさまである。その共働を可能にするのは物語の体系である。「物語の根底に隠された構造は編纂者たちの合理的統制からはずれてしまい、勝手な運動を起こすからである」<sup>4</sup>。

『ユダヤ古代誌』におけるアブラハムとモーセという異なる項はどのように接続されるのか。コラとモーセという異なる要素はどのように対置されるのか。大祭司エリの時代のゲルーシアはヨシュアの時代におけるゲルーシアとどのように異なっているのか。一見するとテキスト内で個別に縦横無尽に駆け回っている諸要素が、どのように互いに結び付き、一方が他方の行動原理を統御しているのか。それを解き明かすために、私は『アテナイ人の国制』の構造の手を借りるのである。アテナイ国家の主要な役職は古代の王といかなる関係にあるのか。後期のアレオパゴス評議会は初期のアレオパゴス評議会とどのように違うのか。一方の項は他方の項をどのように規定しているのか。このような『アテナイ人の国制』の構造が、『ユダヤ古代誌』というテキストの解説に持ち込まれることにより、『ユダヤ古代誌』内の世界に規則性をもたらすのである。

その規則性を挙げれば次のようになる。アブラハムとニムロデが同じ場面に登場することはないが、両者は権力の源泉をめぐって議論を戦わせている。そこへさらに後の時代のモーセが参戦する。彼らはそれぞれが異なる場面、異なる時代に属しているながら、互いに対話しているのである。アブラハムとモーセの活動の時代は隔たっているが、両者は王権の保持者、また権限の分与者という点で共通している。コラとモーセは大祭司職の任命をめぐって命をかけて争うが、双方は民主的な大祭司選出という点で合意に至っている。ゲルーシアという統治機構はモーセの時代からサムエルの時代までヘブル国家において継続的に機能しているように見える。しかし後期のゲルーシアは民衆によって自らの権限を削ぎ落とされている。モーセは、彼の発言を見るかぎりにおいては貴族主義者のようである。

<sup>3</sup> E・リーチ著、江河徹訳『神話としての創世記』（筑摩書房、2002年）、56-57頁。

<sup>4</sup> 同書、63頁。

しかし彼が荒野で制定する種々の政治システムは、彼の狙いが民衆による政治参与であることを暗示する。以上の諸要素の関係は、『ユダヤ古代誌』と『アテナイ人の国制』との比較によって記述可能となる。比較分析はテキストをより興味深いものにし、テキストを理解可能なものへと変える。その際の鍵となるのが、テキスト内の諸要素の調和なのである。

S. Mason によれば、1980 年代以降、ヨセフス文書の読者たちの間では「叙述分析 (the narrative-centered approach)」がパラダイムの一つとして確立しているという。そのパラダイムは、ヨセフス文書の意義を歴史資料から文学作品へと切り替えたという点で画期的であった。しかし、Mason 曰く、「そのパラダイムの試みはまだ部分的かつ試験的であり、私たちは (中略) [ヨセフス文書の] 包括的な解釈を欠き、ヨセフスの叙述のより魅力的な文学的可能性はおろか、修辭的な側面の探求すら始められないでいる」<sup>5</sup>。

本研究は、すでに述べたように、ヨセフス文書の一つである『ユダヤ古代誌』の歴史学的分析を排し、もっぱら物語内の各要素の調和の再構築に意識を傾注する。その点で本研究は、Mason が言うところの叙述分析の試みの一つに数えられるかもしれない。テキスト内の調和を追い求めていけば、いずれは「包括的な解釈」を達成できるかもしれない。しかし本研究はあくまで比較がもたらすテキスト理解の可能性を探ることを目標に据えており、必ずしもヨセフス研究という限られたコミュニティの共通認識に一石を投じることに狙いを定めているのではない。したがって本研究は Mason が提示する課題に応えられないかもしれないけれど、私は本論文のヨセフス研究界における意義を示唆することはできない。私にとって『ユダヤ古代誌』と題する本は世の中に無数に存在するテキストの一つにすぎない。本研究における『ユダヤ古代誌』の特殊性、意義は、それが書かれた時代やそれが提供してくれる歴史情報によって一律に規定されるのではなく、それと比較される別の文書によって多様に規定される、と私は考える。

では、本研究が見出す、あるいは構築する『ユダヤ古代誌』内の調和とはどのようなものか。『アテナイ人の国制』との比較によっていかなる図式が浮かび上がってくるのか。それはヘブル国家の民主化のプロセスである。『ユダヤ古代誌』第 2-4 巻は、ヘブル人のエジプト脱国という出来事と、それに続くヘブル人の荒野の旅を物語っている。彼らはカナン人の土地の占領を目指して旅をする。その旅程の案内役はモーセという名のヘブルである。『ユダヤ古代誌』のモーセは、カナン人の土地を占領した後のヘブル人の国家の基本的な政治原理と政治制度を整えようと奮闘する。荒野を舞台とするこの物語は、ヘブル人の民主的な国家の成立の物語でもあるのだ。

『ユダヤ古代誌』自身は、荒野のヘブル人の統治形態が民主制であったとか、モーセが民主主義者であったと明示的に語ることはない。むしろ『ユダヤ古代誌』のモーセは、民主政治と対立するはずの「貴族政治 (ἀριστοκρατία)」こそが「最上のものである (κράτιστον)」とヘブル人に説く (AJ 4. 223)。この一文だけを読むならば、モーセが「反王制の、上院制

---

<sup>5</sup> S. Mason, *Josephus, Judea, and Christian Origins* (Massachusetts: Hendrickson Publishers, 2009), p. 104.

貴族主義の国制」<sup>6</sup>を勧めているように見える。またこの一文を、Mason がするように、ティトス帝の弟ドミティアノス帝治世中のローマ市民に聴かせることを意図したものと推定すれば、元老院のモデルとして理解することができる<sup>7</sup>。そしてモーセは貴族主義者に固定される。これもまた一つのテキスト理解の方法である。

それにもかかわらず私が荒野のモーセを民主主義者にあえて分類する理由は、荒野で制定される種々の政治制度が、『アテナイ人の国制』では民主制国家の特徴とされる諸制度と類似しているからである。『ユダヤ古代誌』のモーセは荒野で、貴族主義的な国家だけでなく、民主的な国家を目指しているのである。この側面には、同書の著者や著者の意図、またテキストの歴史的背景の分析だけではおそろくなかなか到達することができないであろう。モーセを貴族主義者に位置付けて事足りると考えてしまうかもしれない。しかし異なるテキストとの比較は、理解の対象となるテキストに絶えず異なる解釈を提供し続ける。テキストを固定化された解釈から解放し続ける。

ソロンやペイシストラトスといったような、『アテナイ人の国制』に登場する歴代の民衆指導者たちと『ユダヤ古代誌』のモーセを比較するとき、モーセがヘブル人に参政権と統治権を提供している姿が見えてくる。たとえば、モーセの国制における裁判制度の裁判員はくじ引きで選ばれることになっている。『アテナイ人の国制』においてはくじ引きによる役人の選出は、民衆法廷を基盤とする民主国家成立のための必須要件である。モーセは、アテナイ国の民衆指導者たちがアテナイ人たちに対してしているように、ヘブル人の統治への参与を推し進めているのである。モーセはヘブル人の自立を願っているのである。

私がテキストの比較を通して得るモーセ理解は、次に引用する A. Wildavsky のモーセ理解に似ているかもしれない。ただし、Wildavsky は『ユダヤ古代誌』のモーセではなく、旧約聖書のモーセ像を分析している。

モーセは民を置き去りにすることによって彼らに教訓を与える。もし彼が民と共に約束の地に入れば、彼はかつてのような指導者ではなく、善悪を知る神になってしまうだろう。目標は無用となり、進歩の望みもなくなってしまう。指導者モーセに見棄てられることにより、ヘブル人は世代が変わるたびに独自に保護を刷新する道を探し求めることが要求される。契約が幾度となく破棄されその都度修復されてきたように、指導権もただ一度きり、皆の中の一人によって行使されるのではなく、継続的に皆が一丸となって行使されねばならない。私はすでにエジプトがイスラエルにとっての教訓であったと主張した。エジプトに宛てられたメッセージは、イスラエルが受け取ることを意図されていたのである。ファラオに送られた最大のメッセージは、物語と歌によって私たちにも伝えられている。「私の民を去らせよ！」。今や私たちは、それが最初からモーセに向けられていたものだったことに気づくのである。<sup>8</sup>

<sup>6</sup> Mason, *Josephus, Judea, and Christian Origins*, p. 90.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 195.

<sup>8</sup> A. Wildavsky, *Moses as Political Leader* (Jerusalem: Shalem Press, 2005), p. 196.

ヘブル人はモーセの指導を失うことにより、以後、自分で自分の身を守らねばならなくなる。ヘブル人がモーセの指導と庇護から離れたときに、彼らの出エジプトの旅程は完結する。これが Wildavsky による旧約聖書のモーセとヘブル人の関係の理解である。

『アテナイ人の国制』との比較によって見えてくる『ユダヤ古代誌』のモーセとヘブル人の関係の特徴も同じように描写できる。モーセは民主的な側面を持つさまざまな制度を定めることにより、自らに集中していた権限を民に分与する。モーセは単独者支配と少数者支配を望まない。そのようなモーセの取り計らいにより民は自信をつけていく。かつては服従することしか知らなかった彼らが、支配する力を自覚し始める。だが自己過信は国家を解体させる。国家に暴力と分断をもたらす。そこでモーセは支配すること (ἄρχειν) ばかりではなく、支配されること (ἄρχεσθαι) をも学ぶべきことを民に教える。民の権力の肥大化を抑止するために彼はゲルーシアを設置する。たとえ最終判断を下す権限が民にあるとしても、民は他者の助言に耳を傾けねばならない。このように荒野のモーセは民衆の権限の拡大と同時にその肥大化の抑止に心を砕く。

『アテナイ人の国制』において、民衆指導者によって権力を供給され続けた民衆は、法に制限されない権限を獲得する。「さてアテナイ人は国政を行うに当たり、他の点では何事も、もはや以前のように法を遵守することをしなくなっていた」(AP 26. 2)。「民衆は自分で自分を国政万般の主権者としてきたのであ(る)」(AP 41. 2)。「民衆が国政の主権者とな(る)」に至ったことについて同書は、「民衆は自力で帰国を果たしたのであるから、政権を掌握したのも正当と思われる」と述べる (AP 41. 1)。荒野のモーセは将来のヘブル人が、アテナイの民衆と同じ道を辿ることに気付いているように見える。そして実際にそうなのである。

以上のように、本研究は『ユダヤ古代誌』におけるさまざまな登場人物の関係を、国制の形成段階に位置付ける。そしてそのような理解の仕方を可能にする構造を提供するのが『アテナイ人の国制』との比較である、ということを示す。ただし私が提示する理解が、『ユダヤ古代誌』の本質であると主張するつもりは全くない。私の理解はあくまで『ユダヤ古代誌』と『アテナイ人の国制』との間にとどまるものであり、その理解が二者のうちの一方を欠いて成立することはない。もし『ユダヤ古代誌』をまた別の書物と比較すれば、本稿が提示する理解は瞬く間に雲散するであろう。あるテキストの理解は別のテキストとの比較の関係のうちにとどまるのである。テキストの理解が何物にも依存せずに独歩することはない、と私は考えている。J. Z. Smith は「私はつねに比較主義者たろう (to be comparative) としてきた」<sup>9</sup>と語るが、本研究における私もそうあらうとしている。

---

<sup>9</sup> The Chicago Maroon, “Interview with Jonathan Z. Smith” in *Reading J. Z. Smith*, W. Braun and R. T. McCutcheon ed. (New York: Oxford Univ. Press, 2018), p. 7.

## 第 I 部

### 1. テキスト解釈について

#### 1.1. テキストの比較

本研究では、『ユダヤ古代誌』と題されるテキストを理解するために、『アテナイ人の国制』という別のテキストを比較の割符として手元に置く。そうすることにより、前者の物語を構成する諸要素の相互作用のパターンを浮かび上がらせる。構成諸要素とはすなわち個別の登場人物であり、物語中の個別の事件であり、個別の時代であり、個別の概念である。それらのあるパターンに従って接続させ、対比させることが本研究の試みである。

比較なしにそれらのパターンを認識することはできないであろう。「わたしたちが一つだけのものを見ることは決してない。わたしたちはいつも一つ以上のものを見ているのである」<sup>10</sup>と J. Z. Smith が述べるとおりである。

わたしたちがあるテキストに目を向けるたびに、そのテキストはその都度、今まで知られること、体験されることのなかったものとしてわたしたちの眼前に立ち現れる。テキストの解釈、理解、翻訳とは、今までに見たことのないものを既知という範疇におさめようとする認知行為の一形態と言い換えられよう。ではわたしたちはどのようにしてそれを既知のものへと変換することができるのか。

いままでみたことも体験したこともないものに出会った場合、私たちは、それをすでに知っている存在と比較し、その似ている部分と異なっている部分をたしかめる。この比較のプロセスには、基本的に二つの認知のプロセスがかかわっている。その一つは、ある対象ともう一つの対象の間の類似点を見つけだすプロセスであり、もう一つは、これらの対象の間に差異を見つけだすプロセスである。<sup>11</sup>

この引用文によれば、認知という行為は、あるものを「それをすでに知っている」というカテゴリーに入れることである。引用文中の「もの」、「存在」、「対象」という語に「テキスト」を代入してみればよい。あるテキストを知るために、あるいは理解するためにわたしたちはそれを「すでに知っている」テキストと「比較し、その似ている部分と異なっている部分をたしかめる」ことができるだろう。たとえばある物語を読んで、そのストーリーないしは体系がどのようなものであったかを誰かに説明するときに、人はすでに知っている別の物語のストーリーとの比較を行うのである。

本研究では分析に入る前に『ユダヤ古代誌』をいったん未知のテキストに分類する。その作業は難しくない。それを比較のために待機させるだけである。比較のために持ち出されるたびに、そのテキストは自動的に未知のものへと変換されるからである。本研究で行われる比較によって、『ユダヤ古代誌』が既知のものへと変換されるとしても、それは別

---

<sup>10</sup> Ibid., p. 7.

<sup>11</sup> 山梨正明『比喩と理解』（東京大学出版会、1988年）、30頁。

種の比較を待っている。比較による認知は完結することはない。すべてのテキストは絶え間なく新しい比較のために開かれているのである。そして新しい比較はテキストにまた新たな体系もたらしめるのである。

「レヴィ=ストロースの言うように、「神話の大地はまるい」のであり、どの神話がどの神話の付句となるのか、決まっていなように見える」<sup>12</sup>。「別の神話の付合をすることで、新しい連なりが生まれ、そこにまた別の構造が現れる」<sup>13</sup>。あるテキストを理解するために、その横にどのテキストを置くかを定める命令はないのである。比較においては、特権的なテキストも、特権的な特徴も、特権的な構造も存在しない。すなわち、テキストの比較においては正しい理解というものがないのである。

### 1.1.1. 弱い比較

以下では、比較によるテキスト分析の実例を見ることにする。それらは本研究の模範となるものであり。私は『ユダヤ古代誌』の分析にあたっては、不十分ながらそれらを模倣しようと努力する。三つの模範例は、いずれもギリシア古典文学作品を扱っており、いずれも二者間の比較を行なっている。第一例は J. Z. Smith による『バツカイ』とジョーンズタウン事件の比較であり、第二例は D. Robertson による『バツカイ』と旧約聖書「出エジプト記」の比較<sup>14</sup>、そして第三例は B. Lincoln によるヘロドトスの『歴史』とアコマ起源神話の比較である<sup>15</sup>。

これらの比較は、B. Lincoln の言う、「弱い比較 (weak comparison)」として一括りにできるだろう。それを「弱い (weak)」と呼ぶゆえは、比較する例の数が二つないしは三つと、わずかだからである。またこれらの比較において、比較するテキストの間の、影響、伝播、共通の起源、時代や地域、言語上の共通性、祖形の関係といったものが前提とされることがないからである<sup>16</sup>。それらの議論はいったん取り分けられる。下記の三例において、テキストの特徴は指定されたテキストとの比較の結果、はじめて記述される。

#### 1.1.1.1. 第一例：『バツカイ』と人民寺院

J. Z. Smith は、“The Devil in Mr. Jones”と題する論文において、1978 年にガイアナのジョーンズタウン (Jonestown) で起きた集団自殺を一つのテキストとみなし、それを理解するために、エウリーピデースの『バツカイ』という別のテキストとを比較する<sup>17</sup>。前者においては、人民寺院 (Peoples Temple of the Disciples of Christ) の成員たちが、L. Ryan 下院議員を含む、アメリカ合衆国からの調査団員を殺害した後、服毒による集団自殺を実行する。後

<sup>12</sup> 小田亮『構造人類学のフィールド』(世界思想社、1994 年)、xi 頁。

<sup>13</sup> 同書、x 頁。

<sup>14</sup> D. Robertson, *The Old Testament and the Literary Critic* (Philadelphia: Fortress Press, 1977), pp. 16-32.

<sup>15</sup> B. Lincoln, *Apples and Oranges* (Chicago: Univ. of Chicago Press, 2018), p. 11.

<sup>16</sup> Ibid., p. 12, 151.

<sup>17</sup> J. Z. Smith, “The Devil in Mr. Jones” in *Imagining Religion* (Chicago: Univ. of Chicago Press, 1982), pp. 102-120. 『バツカイ』の日本語訳は、エウリーピデース著、逸身喜一郎訳『バツカイ』(岩波書店、2013 年)によって読むことができる。

者では、マイナデスと呼ばれるバックス祭儀集団の女性成員たちが、偵察に来た部外者を襲い、その後、村々を襲う。Smith は、ジョーンズタウンの村人たちとマイナデスの行動を比較し、その似ている部分と異なっている部分を確認するのである。Smith は、「ここで、私たちは『バックアイ』研究に従事しているわけではない」、と断った上で、比較の目的を次のように述べる。

たとえ誤用 (misusing) であるとしても、わたしたちは、エウリーピデースの戯曲をわたしたち自身のかなり独特な目的のために用いる。[すなわち] ジョーンズタウン事件をより見覚えのあるものにするために、紀元前 470 年の古典を用いる (using) のである。<sup>18</sup>

Smith は、『バックアイ』と人民寺院の間に「決定的な違いがいくつも横たわっている」ことを認める。「それでも、わたしが一方の資料に基づいて発展させた空間的考察 (the spacial considerations) は、他方の資料を理解しようとするとき、既知化 (familiarity) のなんらかの実例を提供してくれる」<sup>19</sup>、と主張する。Smith は、両テキストの間に場所ないしは空間的構造を見出すのである。Smith によれば、両物語の登場人物たちは、「公共空間 (civil space)」に身を置きながら、「反都市 (a counterpolis)」の性格を持っている、という点で共通している。双方とも独自の指揮系統を持っており、自分たちだけの市民の基準、社会規範、規律、罰則を持っている。加えて両者とも「ユートピア空間 (utopian space)」を作り出そうとしたにもかかわらず、公共空間からやって来た侵入者たちによって、それを妨害されてしまう<sup>20</sup>。

Smith はこの比較分析を次のように締め括る。

『バックアイ』に照らしてジョーンズタウン事件を読み、また、ジョーンズタウン事件に照らしてエウリーピデースを読むことにより、わたしたちはそのユートピア論 (its utopian logic) を理解し (understand) 始めることができる。わたしたちは、ジョーンズタウン事件を見慣れたもの (familiar) にすることができるのだ。革命的な空間の防衛の失敗は予期できるものであった。公共空間の代表団がユートピアに侵入すれば、当然暴力的な衝突は起こるはずなのだ。この解釈によれば、ジョーンズタウンの白い夜事件の直接の責任は Ryan にある、ということになる。<sup>21</sup>

ジョーンズタウン事件と『バックアイ』という二つのテキストは、社会的実験の舞台となる固有の空間を侵略されたことに対する「空間的な反応 (a spatial reaction)」<sup>22</sup>の事例として一つにまとめられる。

<sup>18</sup> Smith, "The Devil in Mr. Jones," p. 113.

<sup>19</sup> Ibid., p. 115.

<sup>20</sup> Ibid., p. 114.

<sup>21</sup> Ibid., p. 117.

<sup>22</sup> Ibid., p. 117.

こうしてさらに二つの物語の相違も明瞭となる。『バッカイ』において、マイナデスは、侵入者たちを見つけて追跡すると、そのまま村々を襲撃する (Eur. Ba. 725, 735-765)。村人たちは武器を手にとって応戦するが、その攻撃は一切効果を上げない。他方、ジョーンズタウンの村民たちは暴力を内側に向け、集団自殺という手段によって、そこからの「脱出 (exodus)」を決行する。マイナデスには公共空間を襲撃できる超自然的な力があつたが、ジョーンズタウンには侵略者たちに立ち向えるだけの軍事力がなかった。侵入に対する反応の方向が、双方の間に逆転しているのである。こうして、二つのテキストのそれぞれの特徴が記述可能となる。特徴とは、二つのテキストの間の共通点と相違点であり、一方のテキストの特徴は、比較されるテキストに依存しているのである。この比較において明らかにされるのは、両テキストの体系を支える共通構造であり、両者間の系統関係や、影響関係ではない。また、両テキストの本質が明らかにされるのでもない。著者の意図に迫ることもない。

Smith が抽出した「空間的な反応」は、構造主義者が言うところの構造に該当する。「構造主義の「構造」とは (中略) 他との変換関係によって生成される「連なり」の場を表す概念である」<sup>23</sup>。したがって、「それはその付合によって現れた構造であつて、別の神話を付合すれば、また違った変換関係による連なりがそこに現れ、抽出される構造もまた変わってくる」<sup>24</sup>。

#### 1.1.1.2. 第二例：『バッカイ』と出エジプト記

D. Robertson の“Comedy and Tragedy: Exodus 1-15 and the Bacchae”と題する論考は、旧約聖書「出エジプト記」第 1-15 章の解釈のために、エウリーピデースの『バッカイ』を選んでいる<sup>25</sup>。「たしかに、歴史的には、前者が後者の創作に影響を与えたとは言えない」。しかしこの比較によって、「何らかの興味深い結論を導き出すことができる」<sup>26</sup>、と Robertson は言う。

Robertson によれば、両テキストは、無名の神が愚かで傲慢な人間に自らの力を誇示する、という筋書きを共有している。出エジプト記における無名の神とはヤハウエのことであり、不信心者とはエジプトの王ファラオのことである。ヤハウエにはイスラエル人という追隨者がいる。ファラオはヤハウエの罠にかかって死ぬ。他方、『バッカイ』の場合、その神とはディオニューソスであり、不信心者とはテーバイの王ペンテウスである。ディオニューソスには、マイナデスという追隨者たちがいる。最終的に、ペンテウスはディオニューソスの罠にかかって死ぬ。出エジプト記も『バッカイ』 (Eur. Ba. 420-805) も神と王の間の問答の場面に紙幅を割いている。出エジプト記において、神はモーセを通してファラオと対

<sup>23</sup> 小田亮『構造人類学のフィールド』(世界思想社、1994 年)、viii 頁。

<sup>24</sup> 同書、ix 頁。

<sup>25</sup> Robertson, *The Old Testament and the Literary Critic*, pp. 16-32. 同論考の解説については P. R. Davies, “Tragedy and Ethics: Revisiting Athens and Jerusalem” in *Reading from Right to Left*, J. C. Exum and G. M. Williamson ed. (London: Sheffield Academic Press, 2003), pp. 107-120 を参照。

<sup>26</sup> Robertson, *The Old Testament and the Literary Critic*, p. 17.



決する。『バックス』の場合、ディオニューソスは自ら人間の若者に化けてペンテウスと対立する。ファラオもペンテウスも、不敬神な弾圧者、身の程知らずの愚か者、神との戦いの敗北者として描かれる<sup>27</sup>。

ではそれぞれのテキストの登場人物はどのように関わり合うのだろうか。出エジプト記第14章で、ヤハウェは、イスラエル人を確実にエジプトから脱出させ、彼らに新たな社会を築かせるため、ファラオを罠に掛け（出14.1-4）、彼と彼の軍隊を全滅させる（出14.28）。そしてこの物語は、新生の共同体が歌うヤハウェ讃歌で閉じられる（出15.1）<sup>28</sup>。ファラオに対する勝利のゆえに讃えられるモーセとヤハウェは、自由で公正な新社会において正当な地位を占めている<sup>29</sup>。こうして、物語の結末におけるモーセとヤハウェは一点の曇りもない善人として、他方ファラオは完全なる悪玉として提示される。それゆえ、この物語は勧善懲悪を教訓としているという。出エジプト記の登場人物の描き方は、完全な善人と完全な悪人から成る社会を想像する子供の単純さを反映している、という<sup>30</sup>。

『バツカイ』のペンテウスとディオニューソスはどうか。ペンテウスはファラオのように不敬神で愚か者、かつ尊大であり、それゆえに彼の振舞いは滑稽に見え、ディオニューソスの罠に掛かって惨殺されるその最期は、彼に相応しいように見える。だが、Robertsonによれば、悪の配分という点で出エジプト記と比べると、『バツカイ』のペンテウスを完全な悪人に分類することは難しいという。「彼には善人の顔もある。そもそも彼は、自らが把握した脅威から自国を守ろうとしているのである」<sup>31</sup>。「ペンテウスは両面的であり、それゆえにわたしたちの彼に対する評価も両面的なのである」<sup>32</sup>。ディオニューソスもまた両面的である。テンペウスを罠に掛け、彼の母アガウエーに彼を殺させた、ディオニューソスの冷酷さを『バツカイ』は正当化しない。

物語の終盤で、ペンテウスの祖父カドモスはディオニューソスを非難して言う。「神々が気性を人間と同じくするのはよくない」と（Eur. Ba. 1345）。このような抵抗の声は、出エジプト記15章からは聞こえてこない。Robertsonによれば、『バツカイ』においては人も神も、部分的に善人で部分的に悪人である。このように『バツカイ』は、善悪による世界の評価という点で、出エジプト記とは対照的に、「成熟した世界（the adult world）」の価値観を表現している、と結論付ける<sup>33</sup>。

Robertsonは、出エジプト記と『バツカイ』の間に善悪の価値配分という構造を見出す。出エジプト記においては、善はもっぱら神とモーセに配分され、悪はもっぱらファラオに割り当てられる。したがって、出エジプト記における神と王の対決は、そっくりそのまま善と悪の対立に置き換えられる。他方、『バツカイ』においては、善と悪の両面がペンテウ

<sup>27</sup> 実は、モーセとの対決の終盤で、ファラオはヤハウェに降参している（出エジプト記12.31-32）。

<sup>28</sup> Robertson, *The Old Testament and the Literary Critic*, p. 25.

<sup>29</sup> それゆえにこの物語は喜劇に分類されるという（Ibid., p. 25）。.

<sup>30</sup> Davies, "Tragedy and Ethics," p. 109.

<sup>31</sup> Robertson, *The Old Testament and the Literary Critic*, p. 27.

<sup>32</sup> Ibid., p. 27.

<sup>33</sup> Ibid., p. 30, 32.

スとディオニューソスそれぞれに割り当てられているため、登場人物の対立関係をそっくりそのまま善と悪の対立に置き換えることができない。

### 1.1.1.3 第三例：ヘロドトスとアコマ起源神話

B. Lincoln が比較するテキストは、ヘロドトスの『歴史』第3巻第80節以下の国制討議として知られる箇所<sup>34</sup>と、アコマ起源神話中の二人の姉妹の物語である<sup>35</sup>。両者は、「同一 (identical)」ではないが、類似した「基本構造 (general structure)」を持っており、双方とも、人間が神の介入による難問の解決を求め、その顛末が幾世紀にもわたって影響を及ぼす、という筋書きを共有している。その難問とは、「階層制度 (hierarchy)」が孕む矛盾である。

それぞれの登場人物は社会の再編成に取り組んでいる。『歴史』では、ダレイオスを含む七人の革命派が、旧体制が転覆した後のペルシアの新体制を王制、民主制、貴族制のいずれにすべきかについて議論し、最終的に王制に決定する。他方、アコマ起源神話では、Iatiku と Nautsiti という二人の姉妹のうちの Iatiku が、互いの関係に上下関係を持ちこもうとし、Nautsiti が姉妹間の平等を主張することによって、それに反対する。「どんなに無頓着な読者でも、アコマ神話のこのエピソードが、ペルシアの王権をめぐる競争についてのヘロドトスの記事にいかによく似ているかに気づくだろう」<sup>36</sup>。すなわち、両者とも平等社会に階層制度を打ち立てようとしているのである。

しかし彼らが取り組む問題は解決困難なものである。彼らは突如互いにライバルとなるため、異論の余地なく他の者たちの上に立つためには、神に介入してもらわねばならない<sup>37</sup>。こうして、ヘロドトスの『歴史』では、七人の王位請求者たちのうち自らの馬が最初に嘶いた者が王となることが定められる。他方、アコマ神話では、姉妹のうち最初に朝日を浴びた者が年上になることが定められる。この神明裁判の結果、前者ではダレイオスが王となり、後者では Iatiku が年上となる。

だが、野心的なダレイオスと Iatiku はそれぞれ不正をしていた。ダレイオスは馬丁と謀議して、自分の馬が嘶くような仕掛けを施していた。他方、Iatiku は一羽の白い鳥に依頼して、その羽で Nautsiti を照らす太陽の光を遮らせる。アコマ神話において、それまでは平等であった姉妹関係に階層制度を持ち込むのは、Iatiku の怪しげな主張と彼女の不正である。Lincoln によれば、これら二つの物語は、平等主義にとって代わった階層制度と上下関係という秩序が、実は不正とペテンにまみれており、それゆえに、秩序には疑いと論争を向けられるべきことを教えているという。

<sup>34</sup> ヘロドトス著、松平千秋訳『歴史 (上)』(岩波書店、1971年)、338頁以下。

<sup>35</sup> Lincoln, *Apple and Oranges*, pp. 147-163.

<sup>36</sup> Ibid., p. 153.

<sup>37</sup> Ibid., p. 153.

二つの物語において、王制と年齢的序列という階層制度は、平等社会の只中から立ち現れ、平等社会よりも優れた制度という触れ込みで世界に導入されている<sup>38</sup>。しかもそれは全会一致の合意に基づく神の介入という、一見すると公正な手続きを経ている。階層社会は理想の国制として登場する。だが、神の介入にもかかわらず、野心家であるダレイオスと *Iatiku* の裏操作により、優越権は非合法的に彼らの手に渡ってしまう。理想に反して、現実の階層社会は陰謀と詐欺の産物であり、もともとそこに公正さはない。そのような欺瞞的な秩序はこの世に疑念と敵意と妬みと分裂をもたらす。ダレイオスはそれらを元同志の処刑によって排除することができるが、*Iatiku* はそれらを子孫たちに受け継がせてしまう。

以上の比較を通して、*Lincoln* は神話の定義を書き替える。

神話は、通常、制度の起源を語り、それによって制度を自然化し、神聖化し、正統化している。だが、私たちが考察したこれら二つの物語はそれと反対のことをしている。両者は、物語によって、きわめて大胆かつ鮮やかに、諸制度の不自然さを強調し、文字通り、それが、欲まみれの重大な欠陥のある人間の行為者（actors）が腐敗した虚偽の手段を用い、王制や年齢的序列といった階層制度や民族的な分断をもたらした結果である、ということを教えている。<sup>39</sup>

以上が弱い比較の事例である。*Smith* は『バッカイ』をジョーンズタウン事件という二つのテキストと比較し、そこに空間的反応の論理を見出した。*Robertson* も『バッカイ』を分析対象として選ぶが、その比較資料が出エジプト記であるため、*Smith* とは異なる、善悪の分類という構造をそこに見出す。*Lincoln* は、ヘロドトスの『歴史』とアコマ神話中の二人の姉妹の物語を比較し、そこに階層社会の矛盾の暴露という構造を見出す。このように、あるテキストの意味や体系の解明はもっぱら比較資料に依存している。解釈の正しさは比較する資料の数だけ存在する。これを、小田亮の言葉を借りて、「構造の非完結性」<sup>40</sup>と呼ぶことができるだろう。『バッカイ』の解釈について、*Smith* のものと *Robertson* のもののどちらが正しいかを判定することはできない。もしかしたらどちらも間違っているのかもしれない。

また、三例において、テキスト間の系統や、地理的、時間的、言語的近さは問題にされていない<sup>41</sup>。二者間の類似（あるいは相違）をどんなに論じても、わたしたちは二者間の系統を跡付けることはできない。逆に、二つのテキスト間の系統をどんなに詳細に記述したところで、二者間の構造や類似、また相違を認知することはできない。「全体的な類似度と

---

<sup>38</sup> Ibid., p. 162.

<sup>39</sup> Ibid., p. 163.

<sup>40</sup> 小田亮『構造人類学のフィールド』（世界思想社、1994年）、x 頁。

<sup>41</sup> ただし *Smith* と *Lincoln* はテキストの比較分析を終えた後、テキスト間の共通点と相違点を、それぞれのテキストが置かれるべき歴史的、社会的状況と関連付けて解釈する。それは本研究が採らない方法である。

系統関係がパラレルであるという保証は一般的には全くない」<sup>42</sup>のである。神話の構造分析において、「現実接触过したとは考えにくいほど離れた地域の神話同士でも、互いに他の神話の「異本」として分析することができる」<sup>43</sup>とされている通りであろう。

本研究も二つのテキストを比較するが、その際に、『ユダヤ古代誌』と『アテナイ人の国制』の地理的、時代的な近さや系統関係に迫ることはない。

## 1.2. 比較と文脈

弱い比較の模範例のうち、ある面で D. Robertson が他の二例と立場を異にする。Robertson はテキストの構造の社会的文脈を問わぬまま論考を終えるのである。それに対し、B. Lincoln と J. Z. Smith は、構造と体系を抽出した後に、テキストの社会的背景の考察へと駒を進める。本研究は、Robertson と立場を同じくし、テキスト同士の比較は行っても、そこから先に進んで、テキストの背景に踏み込むことはしない。しかしここではテキストの背景の問題に触れてみたい。

弱い比較を推奨した Lincoln であったが、氏は比較を行なう分析者は、「社会的、歴史的、そして政治的な諸コンテキスト...に気を配らねばならない」と主張する<sup>44</sup>。また、もし弱い比較の結果、テキスト間に共通の特徴が見出されたならば、それは、「類似した〔影響〕力 (forces) と諸条件 (conditions) の産物 (the product)」とみなすべきである、と述べる<sup>45</sup>。異なるテキストの間の「伝播 (diffusion)」や「影響 (influence)」や「遺伝的な血統 (genetic descent)」といった因果関係は認めなくとも、それぞれテキストは独自の環境との間に因果関係を持っているというのだ。したがって、もし異なるテキストに共通点があるとするならば、それはそれぞれが、「類似した社会宗教的、また法的圧力 (pressures) に反応した (responded) ため」<sup>46</sup>と考えられる。「コンテキスト」、「圧力」、「産物」、そして「反応」等の言葉遣いは、テキスト理解の手掛かりを最終的に因果関係に求めることを意味する。

B. L. Mack によれば Smith のテキスト理解もテキストの文脈を重視するという。「歴史学的調査 (historical research)」こそ、「あるテキストを人間的文脈に位置付け (to “place” a text in human context)、それ自身の時代に作用した意味といったもの (the kind of sense)、すなわち世界の経験、を知ることのできる唯一の道」<sup>47</sup>だと考えるからである。一般的なテキスト解釈に取って代わる新しい解釈は、「テキストの再構築 (textual reconstruction) と位置付け (placement) の厳密な歴史学的方法 (strictly historical methods) に基づいた」<sup>48</sup>ものでなければならない。テキスト間の類似点を指摘するにとどまる形態-現象学的アプローチはその「非歴史性」ゆえに不十分だという。「あるテキストの特定の社会的文脈 (a specific social

<sup>42</sup> 池田清彦『分類という思想』(新潮社、1992年)、98頁。

<sup>43</sup> 小田亮『構造人類学のフィールド』、172頁。

<sup>44</sup> Lincoln, *Apples and Oranges*, p. 27.

<sup>45</sup> Ibid., p. 40.

<sup>46</sup> Ibid., p. 41.

<sup>47</sup> B. L. Mack, “Introduction: Religion and Ritual” in *Violent Origins: Ritual Killing and Cultural Formation*, R. G. H.-Kelly, ed. (Stanford: Stanford Univ. Press, 1987), p. 34.

<sup>48</sup> Ibid., p. 33.

context) への、歴史的布置 (the historical placement)」を企図する Smith の研究は、形態-現象学的アプローチを挫折させることを意図している、とも言い換えられる<sup>49</sup>。この立場によれば、歴史家はテキストをコンテキストの間の比較をも徹底させねばならず、テキストとコンテキストとの間に存在するギャップに気付く必要があるという<sup>50</sup>。

S. Mason もテキストを歴史の産物と見なし、次のように述べる。

私たちは自分たちの関心を、ヨセフスの著作の背後にある出来事から、特定の状況下で制作された、歴史的事象としての著作そのものへと向け直さねばならないだろう。このような焦点の再調整は、純粋に歴史的な——単に文学的ではない——問いを私たちに提供する。すなわち、ヨセフスは彼の作品をどうやって出版したのか？誰が彼の最初の聴衆だったのか？誰が彼のパトロンであり友人だったのか？彼の物語はフラウィウス帝政下のローマでどのように読まれたのか？このような研究には期待が持てる。なぜなら、私たちの手元には、フラウィウス帝政下ローマに関する幅広い個別の資料や、出版や聴衆に関するいくつかの手掛かりがあるからである。最も重要なこととして、ヨセフスの著作の豊富な証拠は、それをさまざまな歴史的背景に突き合わせて検証してみるよう、私たちに招いている。これはまた価値のある歴史研究でもある。そうすることで、より確かな文脈の中に現実の人物を生き生きと (in depth) 蘇らせることができるのである。<sup>51</sup>

ここで Mason が言っていることは、ヨセフス文書を歴史的状況に対する反応として理解してみよう、ということである。ヨセフス文書を原資料として用いて、歴史を再構築することはもうやめにして、ヨセフス文書が社会的環境、とりわけフラウィウス帝政時代のローマの聴衆の関心という圧力の下に生み出されたと考えてみよう、と誘っているのである。

テキストと文脈の間に影響関係や因果関係を認める以上のような立場は、生物の進化における環境適応のモデルに似ている。環境が生物に圧力を加え、それによって生物の形態は変化させられる、という考え方である。「たとえば、よく知られているように、同じような環境にすむ生物は、全体的な見てくれがよく似てくることがある。オーストラリアにすむ有袋類のフクロモモンガと、旧大陸の有胎盤類のモモンガ、あるいはフクロトビネズミとトビネズミ、あるいはタスマニアオオカミとオオカミ。これらは系統的にはかなり隔たっていることがわかっているが、全体的な見てくれは驚く程似ている」<sup>52</sup>。特定の環境がそれに対応する形態をテキストに与え、読者はその形態に焦点を当ててテキスト理解に努めるべきである、というのである。

では、私たちはいったい何をテキストの環境と見なすべきなのだろうか。

<sup>49</sup> Ibid., p. 34.

<sup>50</sup> Ibid., p. 37.

<sup>51</sup> Mason, *Josephus, Judea, and Christian Origins*, p. 137.

<sup>52</sup> 池田清彦『分類という思想』、98 頁。

### 1.2.1. 比較と影響

I. H. Hassan の“The Problem of Influence in Literary History: Notes towards a Definition”と題する論文は、影響という概念は因果律を前提としている、と指摘する<sup>53</sup>。Hassan が主張するのは、文学史研究における、(1) 影響関係という概念の撤廃と、(2) テクストの構造パターンとしての——血統関係ではなく——「系統 (tradition)」という概念の奨励である。

Hassan は、文学研究はテキストの構造に徹底してしがみつかねばならず、作者の生涯や時代背景、作者の意図の探求を構成要素とする、影響という名の広漠とした領域に逸れてはならない、と訴える。そして影響という概念から脱却するためには比較という方法に頼らねばならない、と言う。

そもそなぜ影響の議論には問題があるのだろうか。テキスト A とテキスト B の間の類似を「単純な因果関係」<sup>54</sup>に基づいて記述しようとする時、一方から他方への影響という概念が出現する。そしてその影響の媒介役 (agent) として、さまざまな「源流 (sources)」が想像される。具体的には、「作者 (an author)」、「作者の意図 (a writer's intention)」、「背景 (context)」、「思想家 (a thinker)」、「人の (活動の) 場 (locale of a people)」、「歴史的事件 (historical event)」、「慣習 (mores)」、「様式 (style)」、「文学上のしきたり (literary convention)」、「文化の継承 (cultural tradition)」、「理論 (theory)」、「思想 (idea)」、「文芸運動 (a literary movement)」、「作品 (literary work)」などである<sup>55</sup>。影響関係の記述の試みにおいては、中でも作者が重視される。なぜなら、人間という媒介役を想定することなしに、ある作品から他の作品への影響の経路を辿ることは不可能だからである<sup>56</sup>。また作者を想定することにより、社会的、歴史的背景と作品の間の直接的な影響関係の説明も可能となる、という<sup>57</sup>。

種々の媒介役による、ある作品に対する働きかけは、「作用 (effect)」、「依拠 (indebtedness)」、「受容 (recipient)」、「借用 (borrowing)」といった言葉で表される。あるいは「表現 (expression)」と呼ばれることもある。こうして、作品は、「一義的に、作者たちの生涯や、彼らが属した時代の流れ (tempers) に見出される価値観、思想、そして風潮の表現」とみなされる。影響力は、因果関係を基盤として、一方から他方に及ぶと想像される。影響関係を探求する研究において、あらゆるテキストとあらゆる作家、そしてあらゆる状況は、必ず、作用者か受動者のどちらかに分類される。そのため、因果関係の証明こそを学問の至上命題と見なす文学研究はしばしば、ある作品の影響の源流を探る「影響ハンター」や「源流ハンター」の形をとることがある。たとえば、何らかの環境と作者の間の因果関係を容認する研究は作者の生い立ちの調査に傾き、詳細な伝記を制作しようとする<sup>58</sup>。

<sup>53</sup> 「影響は何らかの因果律の様式を前提としており、因果律は、繰り返し、学者たちにとってのゴルディアスの結び目となってきた」と Hassan は言う (I. H. Hassan, “The Problem of Influence in Literary History: Notes towards a Definition” in *Influx*, R. Primeau ed., [New York: Kennikat Press, 1977], p. 36)。

<sup>54</sup> Ibid., p. 37.

<sup>55</sup> Ibid., p. 35.

<sup>56</sup> Ibid., p. 38.

<sup>57</sup> Ibid., p. 39.

<sup>58</sup> Ibid., p. 37.

しかし Hassan は、作品と作品の間の類似点を因果律に押し込めることの問題を指摘し<sup>59</sup>、結論として影響関係の記述を拒否する。影響関係の媒介役としての作者は、他の作家の文学作品からはもちろんのこと、作者自身の膨大な数の経験から影響を受けている。その影響の源泉は、夕日の景色から薬物に至るまで広範囲に及ぶだろう。ではそれらの無尽蔵な源泉の中から、分析者は影響の源流としていかなる人的交流を、思想を、事件を、作品を、風景を、どのように選び取るべきなのだろうか。どの源流が他の無数の源流より大きな影響力を持つと言えるのか。作者が自覚しない影響はどのように扱うべきだろうか。選択肢のこのような膨大さのゆえに、影響関係に基づく分析はあいまいになりがちであり、因果関係も結局は証明されないままになる。それは「不毛な研究 (the vain study)」である。

### 1.2.2. 作品の系統

では、作品と作品の関係性を、因果律に頼らずにどのように記述したらよいのか。類似点が見出される作品 A と作品 B の関係を、影響という概念を抜きに記述することは可能なのか。Hassan は、影響にとって代わるものとして、「系統 (tradition)」と「展開 (development)」という二つのアイデアを提案する。ここで言う系統とは、文学作品の「構造上のパターン (structural pattern)」のことであり<sup>60</sup>、「展開」とは、「ある系統が別の系統に変形すること (the modification of a tradition into another)」<sup>61</sup>である。系統の例として、「古典派 (classical)」や「バロック式 (baroque)」があるが、これらは比較に基づく作品ないしは作家のタイプの定義の名称である。要するに分類名である。その比較の及ぶ範囲が言語や系統に拘束されることはない。したがって、系統とは、厳密には「特定の歴史的時代」の名称ではなく、「いかなる時代 (any epoch) にも制約されない、独特な構造上のパターン」の名称なのである。この系統こそが時代のイメージを生成するのであり、決して時代が系統を生成するのではない。この理論にしたがえば、歴史とはこの構造上のパターンの展開の順序のことを指す。それでもし文学研究者が歴史を記述しようと望むならば、ある系統がある作品の中でどのように展開しているのか、という問いを立てればよいのである。

Hassan によれば、ある作品と別の作品との関係は、受容や依拠や作用という影響関係に基づいてではなく、「同一性と差異 (similarity and contrast)」、「系統と新趣向 (tradition and experiment)」、「連続と展開 (continuity and development)」という観点に基づいて分析されなければならない<sup>62</sup>。その分析を実現する唯一の方法が比較である。比較がテクストを影響関係から自由にするのである<sup>63</sup>。

---

<sup>59</sup> Ibid., p. 37.

<sup>60</sup> Ibid., p. 43.

<sup>61</sup> Ibid., p. 44.

<sup>62</sup> Ibid., p. 44.

<sup>63</sup> Ibid., p. 45.

テキストの綿密な文学的分析は、この上なく有益であり、文学的経験の達成をそのゴールに導く唯一の有益なアプローチと言っても過言ではないだろう。(中略) 文学的分析は、作者のあらゆる技術と、彼の感受性の多くを明らかにしてくれる。またそれは、異なる作品との間や、異なる作家との間の比較のための確固たる土台を提供してくれる。<sup>64</sup>

以上が、影響の代わりに構造分析を推奨する Hassan の論考の内容である。あるテキストの意義はそのテキストだけでは量ることができない。意義は他の作品との間に存するのであり、それらとの「対照と比較」<sup>65</sup>とによって記述され得るのだ。

## 2. 本研究のテキストについて

### 2.1. 『ユダヤ古代誌』について

#### 2.1.1. 歴史資料として

本研究は『ユダヤ古代誌』を『アテナイ人の国制』との比較を通して政治改革の物語として読む。では、他の人々は『ユダヤ古代誌』をどのように読んでいるのだろうか。人々は同書をどのようなテキストと比較しているのだろうか。

ヨセフスという人物によって書かれた、『ユダヤ戦記』、『ユダヤ古代誌』、『自伝』、『アピオンへの反論』という一連の著作は、時代に関してはヘレニズム・ローマ時代の、場所に関してはパレスチナ地方の、そして人に関してはユダヤ人の、社会的、宗教的、政治的情報を提供してくれる書物として重宝されている。とりわけ、『ユダヤ古代誌』第 12-20 巻、および『ユダヤ戦記』第 1-7 巻は、マケドニア王国のアレクサンドロス王の台頭からユダヤ戦争の終結までの歴史についての最も基本的な資料とされる<sup>66</sup>。ユダヤ民族の悠久の歴史の下限は紀元後 70 年のユダヤ戦争である、というユダヤ民族史理解を補強する材料として、ヨセフス文書は繰り返し引用、参照される。間断のないユダヤ史を記述しようとする者はヨセフス文書を手放すことができないであろう。「ヨセフスの著作なしに、ギリシア・ローマ時代のユダヤ人の歴史を記述することは不可能」<sup>67</sup>なのである。それゆえにヨセフス文書には「計り知れない価値 (von unersetzlichem Werte)」がある、とされる<sup>68</sup>。

他方、『自伝』と『アピオンへの反論』には、紀元後 1 世紀のユダヤ人の自己認識やユダヤ人と諸外国人の関わり合い方の事例としての価値があるとされる。

ヨセフス文書に歴史書としての価値を見出す読者の代表として、キリスト教著述家の一

---

<sup>64</sup> Ibid., p. 41.

<sup>65</sup> Ibid., p. 44. T. S. Eliot, "Tradition and the Individual Talent" in *Influx*, R. Primeau, ed. (New York: Kennikat Press, 1977), p. 16.

<sup>66</sup> M. Friis, *Image and Imitation* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2018), pp. 3-4. 歴史学者たちによるヨセフス文書の史料としての使用の問題については J. M. McLaren, *Turbulent Times?* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998)を参照。

<sup>67</sup> G. Hölscher, *Die Quellen des Josepus für die Zeit vom Exil bis zum Jüdischen Kriege* (Leipzig: B. G. Teubner, 1904), p. 1.

<sup>68</sup> Ibid., p. 1.



群を挙げることができる。偽ユスティノス、アンティオキアの主教テオフィロス、リヨンの司教エウレナイオス、アレクサンドリアのクレメンス、テルトリアヌス、エルサレム出身のユリウス・アフリカヌス、アレクサンドリアのオリゲネスがそれである<sup>69</sup>。彼らのうちの「ある者は、聖書の言い伝えが古いものであることや、モーセが古い時代の人物であること、ユダヤ民族の歴史が古いものであることを論証するために、『古代誌』や『アピオンへの反論』を利用した。ある者は、ヨセフスを権威ある歴史家と見なしてその記事を利用した。ある者は、天地創造以来の年代を算出する根拠として『古代誌』を利用した」<sup>70</sup>。

歴史の再構築の材料としてヨセフス文書を利用するキリスト教著作の例として、ここで、エウセビオスを挙げる。エウセビオスの『教会史』<sup>71</sup>は、ヨセフスを「ヘブル人の中でもっとも著名な歴史家」と定義する（*HE* 1. 5. 3; 9. 1）。同書は、「キリストの受肉に遡（る）」歴史、および「わたしたちの救い主の時代からわたしたちの時代まで連綿と続いてきた」歴史、さらに「わたしたちの救い主にたいする陰謀の直後に全ユダヤ民族を見舞った〔災禍〕」を記述する（*HE* 1. 1. 1-2, 7）。すなわち、新約聖書に登場する人物や出来事に先行するか、それらと時を同じくする歴史の再構築が、同書の主たる関心事なのである。その際に、ヨセフス文書が歴史の証人として引き出される。たとえば同書は、『ユダヤ戦記』（2. 169-177）の、総督ピラトが引き起こす騒動に関する記事を引用した後、次のように、ユダヤ人の歴史を要約する。

この著者は、これらの出来事に加えて、その他無数の騒ぎが他ならぬエルサレムで発生したことを明らかにし、その後は〔エルサレムの〕都とユダヤ全土で騒乱や戦争、災いの陰謀などが次々に起こって絶えず、ついに、彼らがウェスパシアヌスの包囲攻撃を受けたことを示している。こうして、神の罰が、キリストにたいする犯罪のために、彼ら〔ユダヤ人〕を追いかけたのである。

（*HE* 2. 6. 8、秦訳）

エウセビオスにとってヨセフス文書は、新約聖書に引けを取らないキリスト教史のための一級の資料なのである。そのためヨセフス文書は新約聖書と対照させられる。たとえば、上掲の『ユダヤ戦記』が報告する騒動については、「これを福音の文書と比較すれば」と述べられ、「福音の文書」とヨセフス文書との間の整合性が検証される（*HE* 2. 6. 5）。『教会史』においては、とりわけヨセフス文書が「驚嘆させる仕方、聖なる文書と同じことを言っている」箇所が重宝される（*HE* 2. 10. 10）。

<sup>69</sup> 秦剛平『ヨセフス』（筑摩書店、2000年）、182-183頁。

<sup>70</sup> 同書、182-183頁。

<sup>71</sup> 日本語訳の引用および参照は、エウセビオス著、秦剛平訳『教会史（上）』（講談社、2010年）による。教父たちによるヨセフス文書の引用については、M. E. Hardwick, *Josephus as an Historical Source in Patristic Literature through Eusebius* (Atlanta: Scholars Press, 1989), および Goodman, *Josephus's the Jewish War*, esp. pp. 18-44 を参照。

もしこの戦争全体に関して、わたしたちの救い主の言葉と、この作家の物語の他の部分を比較すれば、人はわたしたちの救い主の予知と予告の二つが真に神的な、人知をはるかに越えた者であることを認め、驚かざるを得ないだろう。

(HE 3.7.6、秦訳)

とはいえ、「福音書は真実を語っている、と言うことほど、よりよいことはなく、またより真実なことはない」(HE 1.7.15)。このようにエウセビオスにおいては、ヨセフス文書は福音の文書との比較のうちに読まれている。

ヨセフス文書の登場人物は歴史的実体と目され、物語におけるそれらの者たちの活動は何らかの歴史的事実を反映していると信じられている。たとえば、M. Hengel は、『ユダヤ戦記』においてユダヤ戦争の元凶として描かれるゼーロータイという集団の実態を解明するために、ヨセフス文書を第一級資料として用いる<sup>72</sup>。しかしその際にヘンゲルはある問題に突き当たる。「ヨセフス自身は、この運動の歴史、運動の思想と指導者たちの運命を、事実に即して叙述することにいかなる関心も抱いていなかった。彼の選択は非常に恣意的・傾向的であった。すなわち諸事実と出来事は彼の意図次第で誇張され歪められ、あるいは揉み消された」<sup>73</sup>。ヨセフス文書に対するこのような懐疑のゆえに、『ゼーロータイ』はしばしばヨセフス文書の記述を退ける。たとえば、神殿の聖所炎上の出来事については、『ユダヤ戦記』とディオ・カッシウスとを比較し、「われわれとしては、非ユダヤ人の手になる、反ゼーロータイ的傾向によって歪められている度合いの少ないこの報告の方に、より多くの信頼を置いてよい」として、ディオ・カッシウスの方に資料としての価値を付与する<sup>74</sup>。

とはいえ Hengel はある面ではヨセフス文書に対して寛大かつ楽天的である。なぜなら著者ヨセフスは「諸事実と出来事」を誇張したり歪めたり、あるいは揉み消しているだけで、彼がそれらの目撃者であることに変わりはないからである。障壁となるのは著者ヨセフスの意図と傾向であり、それらを突き止め除去しさえすれば「諸事実と出来事」は自ずと輪郭をはっきりさせるはずだ、と『ゼーロータイ』は期待している。

T. S. Beall の *Josephus' Description of the Essenes Illustrated by the Dead Sea Scrolls* は、ヨセフス文書中のエッセネ派に関する記述と、1947 年にクムランの洞穴で発見された死海（クムラン）文書とを比較する<sup>75</sup>。それはヨセフス文書に登場するエッセネ派なるものに関する、より確かでより詳細な情報を手に入れるためである。そのために Beall はヨセフス文書に関連づけられそうな死海文書中の記事を集め、それらをヨセフスの記述に関連付けてコメントを付す<sup>76</sup>。こうして、エッセネ派に関するヨセフスの記述に膨大な注釈が付け加えられる。

<sup>72</sup> M・ヘンゲル著、大庭昭博訳『ゼーロータイ』（新地書房、1986年）。

<sup>73</sup> 同書、14頁。

<sup>74</sup> 同書、200-201頁。

<sup>75</sup> T. S. Beall, *Josephus' Description of the Essenes Illustrated by the Dead Sea Scrolls* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1988), p. 11.

<sup>76</sup> Ibid., p. 11.

Beall の研究にとってヨセフス文書の意義とは、「エッセネ派に関する古代の証言」<sup>77</sup>である。そのためこの研究は、ヨセフス文書の本文の理解だけではなく、歴史的実体としてのエッセネ派の理解にも貢献する。だからこそ Beall の研究は、「ヨセフスの歴史家としての客観性と正確さ」<sup>78</sup>を問題とする。ここでもやはり、ヨセフス文書には歴史書としての価値が期待されている。そして、ヨセフス文書と死海文書との間に、食い違いよりも共通点を見出したと主張し、その結論として、「ヨセフスは、われわれに、初期の新約聖書の時代に栄えたユダヤ人の一大セクトの一つの信頼に足る記事を提供してくれている」<sup>79</sup>と言う。

以上のように、ある人々にとって、ヨセフス文書は歴史上の事件や出来事の情報源、証言である。その証言としての正確さを確保するため、人々はしばしば、ヨセフス文書を他の文書、とりわけ、著者ヨセフスが生きた時代のものとされる資料と比較し、双方の間の一致点や相違点を特定しようとする。

### 2.1.2. 文学作品として

『ユダヤ古代誌』第 12-20 巻と『ユダヤ戦記』が、著者ヨセフスの同時代の出来事を扱っていると信じられているため、歴史資料としての価値を期待されているということが以上の例からわかった。では旧約聖書を語り直す『ユダヤ古代誌』第 1-11 巻は人々にどのような書物として読まれているのだろうか。それは何の資料なのだろうか。

H. W. Attridge は『ユダヤ古代誌』の前半部で、ヨセフスがギリシア哲学用語や、ギリシア人歴史家たちの言葉遣いを使用しながら旧約聖書の物語を再話していることに注目し、ヨセフスが機械的に旧約聖書物語をギリシア的観念で翻訳しているのではなく、慎重にそれらを選びながら、「聖書のメッセージを概念化」しているという。ヨセフスはその作業を通して、彼個人の——パリサイ派の思想といった党派的なものではない——様々な体験を神学的に解釈することができたと主張する<sup>80</sup>。

たとえば Attridge は、ハリカルナッソスのディオニュシオスの『ローマ古代誌』において僭主が歴史に現れると先祖の国制が変えられてしまい、道徳的退廃も同時に起こるという叙述パターンを見出す。そしてそのパターンはヨセフスのイスラエル史理解に影響を与え、『ユダヤ古代誌』における荒野のジムリの反乱 (AJ 4. 131-158) と大祭司エリの二人の息子たちの登場 (AJ 5. 339) までの歴史に、道徳的退廃と国制の崩壊という二つのテーマを織り込むことができたという<sup>81</sup>。

Attridge のこのテキスト理解の方法は、本研究が採る方法に似ているだろう。氏は直接的な影響関係にはないかもしれない二つのテキストの間に「道徳化の枠組み」を見出し、『ユダヤ古代誌』を「イスラエル人の衰退の物語 (account of Israelite decadence)」とみなし、テ

<sup>77</sup> Ibid., p. 2.

<sup>78</sup> Ibid., p. 11.

<sup>79</sup> Ibid., p. 130.

<sup>80</sup> H. W. Attridge, *The Interpretation of Biblical History in the ANTIQUITIES JUDAICAE of Flavius Josephus* (Missouri: Scholars Press, 1976), p. 183.

<sup>81</sup> Attridge, *The Interpretation of Biblical History*, pp. 168-175.

クスト上に配置されている個々の登場人物たちを関連付けているからである<sup>82</sup>。

『ユダヤ古代誌』の前半部の登場人物たちの性格を記述するために多くの比較分析を行うのが L. H. Feldman である。Feldman の二冊の書、*Josephus's Interpretation of the Bible* (1998) と *Studies in Josephus's Rewritten Bible* (1998) は『ユダヤ古代誌』の第 1-11 巻の天地創造から捕囚後のエルサレム帰還までのほぼすべての主要な登場人物を扱い、ヨセフスがそれぞれの描写において何を伝えようとしているのかを論じている<sup>83</sup>。Feldman の見方では、いずれの登場人物も、反ユダヤ人主義者たちに対する反論に資するように描かれている。

Feldman によれば、ヨセフスのお気に入りの作家はトゥキュディデス、プラトン、ソフォクレスであるという。

トゥキュディデスの『歴史』とプラトンの『国家』の主要な教訓とは、大衆は信頼に足らないゆえ、国民が繁栄するのは適切な指導権を手にする場合のみである、ということである。指導者たる者は彼の注意を彼の民の必要に傾注しなければならない。それをしたがゆえに共和制ローマは最も偉大な国家となることができたのであり、ユダヤ人もまた同様に大いなる民族になれたのである。彼らには偉大な指導者モーセがいたのである。<sup>84</sup>

このよう Feldman は他の歴史書ないしは政治書との比較を通して、『ユダヤ古代誌』と『ユダヤ戦記』の歴史的また政治的主題を見出している。

その主題の下では、モーセは偉大な法制定者であり国制制定者である<sup>85</sup>。Feldman の“Parallel Lives of Two Lawgivers: Josephus's Moses and Plutarch's Lycurgus”<sup>86</sup>という論文は、『ユダヤ古代誌』のモーセの記事と、プルタルコス『対比列伝』中の「リュクルゴス伝」<sup>87</sup>とを比較し、両者間の類似点を列挙する。

<sup>82</sup> Ibid., pp. 175-176. Attridge はディオニュシオスの『ローマ古代誌』の他に、ヘロドトスの『歴史』第 4 巻のアマゾンの物語も比較資料として用いている (Ibid., pp. 128-130)。

<sup>83</sup> L. H. Feldman, *Josephus's Interpretation of the Bible* (Berkeley: Univ. of California Press, 1998) 、および *Studies in Josephus's Rewritten Bible* (Leiden: Brill, 1998)。

<sup>84</sup> Feldman, *Studies in Josephus's Rewritten Bible*, 551.

<sup>85</sup> Feldman によれば、ヨセフス文書——『ユダヤ戦記』、『ユダヤ古代誌』、『自伝』、『アピオンへの反論』——は、少なくとも七十九回にわたってモーセを法律制定者 (a legislator) と定義している (BJ 2. 145, 152; 3. 376; 5. 401; AJ 1. 6, 15, 18, 19, 20, 23, 24, 95, 240; 3. 180, 187, 213, 266, 267, 268, 273, 286, 287, 317, 320; 4. 6, 13, 150, 156, 243, 263, 302, 322, 331; 6. 93; 7. 338; 8. 192, 395; 9. 153, 187; 10. 59, 63; 11. 17, 76, 77, 108, 121, 154; 12. 110; 13. 74, 79, 297; 17. 159; 18. 81, 264; 20. 44, 115; V. 134; CA 1. 39, 240, 284, 285, 316; 2. 25, 145, 154, 156, 161, 165, 169, 170, 173, 175, 209, 218, 237, 257, 279, 286, 290, L. H. Feldman, *Philo's Portrayal of Moses in the Context of Ancient Judaism* [Indiana: Univ. of Notre Dame Press, 2007], p. 276.)。法制定者というカテゴリー全般については、J. D. Lewis, *Early Greek Lawgiver* (London: Bristol Classical Press, 2007) を参照。

<sup>86</sup> L. H. Feldman, “Parallel Lives of Two Lawgivers: Josephus's Moses and Plutarch's Lycurgus” in *Flavius Josephus and Flavian Rome*, J. Edmondson, S. Mason, and J. Rives, eds. (Oxford: Oxford Univ. Press, 2005), pp. 209-242.

<sup>87</sup> 清水昭次他「リュクルゴス」、村川堅太郎編『プルタルコス 世界古典文学全集 23』(筑摩書房、1966 年)、23-43 頁参照。

私たちはここで、プルタルコスによるリュクルゴス伝と、ヨセフスによるモーセ伝（実質的な）における、多くの類似した主題を指摘したい。系図、幼児教育、知恵や勇氣や正義、そしてとりわけ温和さと信心深さの徳、神との関係、王制の拒否、長老評議会の設置、軍事指導権、若者の教育制度、大衆と敵との駆け引き、反乱の制圧、外国勢力への態度、法律を書かれたものへと置くことへの反対、富者と貧者に対する態度、部族と下位部族制度の設置、土地の配分、初物に関する規則、結婚と親に関する法と慣習、女性のしとやかさに関する法、女性、祭司、奴隷の地位、兵士の訓練、食物規定、埋葬、魔術を禁じる法、法律授与者の死の方法、法の改変を禁ずる法。中でも両者は、外国の原則と組織の導入が国家の内部調和を破壊するということを、強く感じている。<sup>88</sup>

これらの共通点を根拠に、Feldman は、「リュクルゴス伝」と『ユダヤ古代誌』中のモーセの記事を同じ伝記に分類する。そして、『ユダヤ古代誌』のモーセの記事と『リュクルゴス伝』が、イソクラテスやクセノフォン、大プリニウス、タキトゥスといった作家たちの伝記作品を「共通資料（a common source）」として持っていたと推定する。そして『ユダヤ古代誌』が書かれてから十年から二十年以内にプルタルコスが、ヨセフスから「借用したに違いない」と結論付ける<sup>89</sup>。

Attridge が他のテキストとの比較によって、『ユダヤ古代誌』の物語に体系を見出すのに対し、Feldman は体系を成り立たせる項の比較を行っていると言える。すなわちモーセという物語の構成要素の一つを取り上げ、それを他のテキストにおける別の項——リュクルゴス——に対応させモーセの定義を試みている。他方、Attridge の研究は物語の諸項の関係を描くために他のテキストとの比較を行っている。両者の研究の違いを言語学にたとえるなら、Feldman は単語同士の比較を行い、Attridge は文法の比較を行っていると言えるだろう。

本研究で私は主に Attridge の比較の手法を選ぶが、幾つかの箇所では Feldman の手法も採用するであろう。しかし私の究極的な関心は『ユダヤ古代誌』の諸項の関係、すなわち体系に向けられている。

## 2.2. 『アテナイ人の国制』について

『アテナイ人の国制』は 1890 年に公となったギリシア語文書である<sup>90</sup>。「アリストテレスの Ἀθηναίων πολιτεία は、一世紀前の発見以来、歴史資料として扱われ、古代史の研究者たちによって利用されてきた」<sup>91</sup>。

たとえば、歴史学は「思弁の学」ではなく、「過去の事実を探（る）」ことがその学問の

<sup>88</sup> Ibid., p. 216.

<sup>89</sup> Ibid., p. 242.

<sup>90</sup> 『アテナイ人の国制』が大英博物館に持ち込まれるまでの経緯については、M. Chambers, “The Athenian Politeia after a Century” in *Transitions to Empire*, R. W. Wallace and E. M. Harris ed. (London: Univ. of Oklahoma Press, 1996), pp. 211-225 を参照。

<sup>91</sup> J. J. Kearney, *The Composition of Aristotle's ATHENAION POLITEIA* (New York: Oxford Univ. Press, 1992), p. xi.

最大の役割であり、その「作業の根幹は個々の史実の発見と総合にあ（る）」と定める『西洋古代史研究入門』と題する本は<sup>92</sup>、「アテナイ国制史研究」の「決定的に重要な古典史料」として『アテナイ人の国制』を真っ先に挙げる<sup>93</sup>。ただしそのテキストを信頼に足る史料へと加工するためには読み手側の努力と工夫が必要とされる。同書はその作業を次のように説明する。

しかしながらアリストテレスの記述は、……われわれの疑問に常に満足な解答を与えるとは限らない。彼の記述そのものがかなり簡略なものであって、前4世紀の裁判制度の仕組そのものの復元にも他の史料による補完が必要であるし、またそこに示されている制度が、どのような経緯をたどって成立したのかを解明するには、さらに困難が伴う。そのためには、法廷弁論や碑文を中心とした史料の注意深い分析が不可欠である。<sup>94</sup>

なぜ『アテナイ人の国制』は歴史資料として扱われるのか。それはまず同書が、ディオゲネス・ラエルティオスが作成したアリストテレス文書のリストに含まれると考えられているからである。ディオゲネスによれば、アリストテレスは百五十八篇から成る、諸国の国制（πολιτεῖαι）についての著作を残している<sup>95</sup>。

ところで、彼は非常に多くの書物を著したのであるが、この人はあらゆる学問分野に関して卓越した能力の持主であったから、わたしはそれらの書物を以下に順を追って書きとめておくのが適当だと考えた次第である。

（D. L. 5. 1. 21、加来彰俊訳）

上のような前置き述べた後、ディオゲネスはアリストテレスの著作名のリストを載せる。「彼の著作は、全部を合計すると四十四万五千二百七十行になる」という（D. L. 5. 1. 27）。その中に国制に関する著作が含まれる。

百五十八の国家の（πόλεων）国制（πολιτεῖαι）——民主制（δημοκρατικαί）、寡頭制（ὀλιγαρχικαί）、貴族制（ἀριστοκρατικαί）、そして独裁制（καὶ τυραννικαί）の（四）種類の区分にもとづいて

（D. L. 5. 1. 27、加来彰俊訳）

<sup>92</sup> 伊藤貞雄・木村凌二編『西洋古代史研究入門』（東京大学出版会、1997年）、7頁。

<sup>93</sup> 同書、24頁。

<sup>94</sup> 同書、29頁。

<sup>95</sup> ディオゲネス・ラエルティオス著、加来彰俊訳『ギリシア哲学者列伝（中）』（岩波書店、1989年）。Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers*, vol. 1, R. D. Hicks trans. (Cambridge: Harvard Univ. Press, 1925).

ここで言及される「百五十八の国家の国制」に該当する書物は現存しないそうである。アリストテレスとその学派は、生物学のために様々な植物や動物の情報を蒐集したことで知られているが、それと同様に、彼らは政治学のために様々な国家の情報を集めたと考えられている<sup>96</sup>。その集大成が国制史であったと推測されるのだ。「アリストテレスが作り上げた国制史というジャンルは、法と政治に関するトピックを扱う純粋な物語と、制度的な法集成に達したものとを掛け合わせた形態であった」<sup>97</sup>。

その著作群に含まれていたのが『アテナイ人の国制』であり、同書は地中海沿岸の百五十八のギリシア諸国家——それには異民族のものも含まれる——の国制の調査記録のおそらく最初のものだったとと考えられている<sup>98</sup>。こうして、『アテナイ人の国制』は、アリストテレス本人ないしは彼の弟子たちによる政治制度の事例調査報告書として受け止められるようになる。

しかし、ヨセフス文書を歴史書としてだけでなく文学作品として読む者がいるように、『アテナイ人の国制』を文学作品として読む者がいる。その一例が J. J. Keaney である。彼は同書の新しい読み方を提案して次のように述べる。

少なくとも、不公平にも、「史学的」アプローチの優位のゆえに、『アテナイ人の国制』は古代哲学の研究者たちの多くから無視されてきた。もちろん『アテナイ人の国制』を歴史資料として——ときにそれは唯一の源泉 (fons unicus) となる——用いることは不当ではなく、そのこと自体を否定する者はいないだろう。また他の国制集 (πολιτεῖαι) がアリストテレスの政治哲学といくらか不可分の関係にあることも明らかである。しかし、その著者性や作品の性質を判断する際に、ギリシア的歴史叙述の伝統やアリストテレスの哲学を基準としてしまうなら、第三の可能性を見落とすことになる。すなわち、『アテナイ人の国制』は歴史書として書かれたのでも、『政治学』その他の作品に付随するものとして受容されたのでも決してなかった、ということである。私は学問界のそのような視野狭窄な障害物を乗り越え、むしろ書物それ自体に入り込みそれ自体を研究することを提案したい。<sup>99</sup>

その文学的アプローチから Keaney が見出した『アテナイ人の国制』の物語のパターンとは、次の通りである<sup>100</sup>。

<sup>96</sup> P. J. Rhodes, *A Commentary on the Aristotelian ATHENAION POLITEIA* (Oxford, : Oxford Univ. Press, 1993), p. 58.

<sup>97</sup> R. Gmirkin, *Plato and the Creation of the Hebrew Bible* (London: Routledge, 2017), p. 224.

<sup>98</sup> 調査対象とされる百五十八国のほとんどはギリシアに属する。J. M. Moore, *Aristotle and Xenophon on Democracy and Oligarchy* (Berkeley: Univ. of California Press, 1975), p. 143.

<sup>99</sup> Keaney, *The Composition of Aristotle's ATHENAION POLITEIA*, p. xi.

<sup>100</sup> とはいえ Keaney は同書をフィクションや空想の産物としては捉えず、アリストテレスが二次資料を用いて著作したものだと考える (Ibid., p. 50)。

『アテナイ人の国制』について私は次のことを主張したい。すなわち、民衆（δῆμος）は、元来は国家の三つの組織——アルコン集団、アレオパゴス会議、そして五百人会議——に属していた権力を奪うことにより、究極的な政治的支配権を獲得する、ということである。<sup>101</sup>

もともと少数者に占められていた権限が大衆に分け与えられる、という『アテナイ人の国制』の叙述の形式は C. Hignett も強調している点である<sup>102</sup>。しかし Keaney はそのような政治権力の発展のパターンをあくまでテキストそのものの分析によって明瞭化しようするのである。

### 3. 国制の発展

#### 3.1. アテナイ人の国制

『アテナイ人の国制』は、アテナイ国における国制の段階的变化を叙述する。同書第 41 章によればその変化は十一回を数える。アテナイ国が経験する国制の種類は、寡頭政（AP 13. 4; 32. 2; 34. 3）、王政（AP 41. 2）、民主政治（AP 23. 1）、僭主政治（AP 41. 2; 22. 1, 6）などさまざまである。アテナイ国の国制は、あるときは寡頭制に、あるときは民主制に、またあるときは僭主制に揺れ動く<sup>103</sup>。とりわけ寡頭制が民主制の進展にとっての障壁となる。その歴史は、「アテナイ人の国制を形作る、長期にわたる、寡頭主義者たちと民主主義者たちの間の格闘」<sup>104</sup>である。同書の冒頭には両者の抗争の幕開きを告げる一文がある。「その後、貴族（οἱ γνώριμοι）と大衆（τὸ πλῆθος）は長きにわたり党争を続けることになった」（AP 2. 1）。『アテナイ人の国制』において民主制は、極端な寡頭制よりも良いものとして描かれている、という見方もある<sup>105</sup>。

全六十九章から成る『アテナイ人の国制』は前半部と後半部の二つに分割される。第 1 章から第 41 章までの前半部は、著者自身の調査によるのではなく、より早い時期の書かれた資料に基づいており、第 42 章から第 69 章までの部分が、著者によるアテナイ国の政治制度の直接的な調査と個人的な観察に基づいている、と言われる<sup>106</sup>。前半部はアテナイ市の制度史を扱うが、それは神話時代から著者の同時代にまでに及ぶ。その際には、国制が被る諸変化の原因が説明される。

第 42 章で始まる後半部では、民衆が民会決議と民衆裁判という二つの基本的な制度を介して主権を行使する、完成された民主国家としてのアテナイ国の諸制度、たとえば役人の選出方法などが詳細に解説される。それは紀元前 325 年頃のアテナイ市の政治制度の資料

<sup>101</sup> J. J. Keaney, *The Composition of Aristotle's Athenaion Politeia* (New York: Oxford Univ. Press, 1992), p. xi.

<sup>102</sup> C. Hignett, *A History of the Athenian Constitution* (Oxford: Oxford Univ. Press, 1952), pp. 74-75.

<sup>103</sup> J. Frank and S. S. Monoson, "Lived Excellence in Aristotle's Constitution of Athens" in *Ancient Greek Political Thought*, S. Salkever ed. (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2009), p. 252.

<sup>104</sup> Ibid., p. 252.

<sup>105</sup> J. Ober, *Political Dissent in Democratic Athens* (Princeton: Princeton Univ. Press, 1998), p. 356.

<sup>106</sup> P. J. Rhodes, "Documents and the Greek Historians" in *A Companion to Greek and Roman Historiography*, J. Marincola ed. (West Sussex: Blackwell, 2011), pp. 56-66.



として歴史研究者に重宝されている。『アテナイ人の国制』は、寡頭制、独裁制といった幾つもの国制のうち、アテナイ国で最終的に優勢に立つのが民主制であることを物語っている<sup>107</sup>。

前編（第 1-40 章）	←	第 41 章	→	後編（第 42-69 章）
古代篇		国制の履歴		同時代篇
全十一回の変革				

したがって同書においては民衆が「歴史的主体 (a historical agent)」<sup>108</sup>となる。「民衆は自分で自分を国政万般の主権者としてきた…」と書かれている通りである (AP 41. 2)。

『アテナイ人の国制』の前半において、アテナイの国制は民主制の特徴を強めていく。かつて「彼らの国制 (αὐτῶν ἡ πολιτεία) は他のあらゆる点でも寡頭支配 (ὀλιγαρχική) であった…」 (AP 2.2)。そのような状況下で「貴族と大衆」の間の抗争ないしは分裂 (στασιάζειν) が生じ (AP 2.1)、「民衆の擁護者 (τοῦ δήμου προστάτης)」としてのソロンが登場する (AP 2.2)。アテナイ国の民主化の発展を促すのは歴代の民衆指導者たちであるが、その第一人者はソロンなのである。同書第 9 章第 1 節には「ソロンの国制 (τῆς Σόλωνος πολιτείας)」が民主的だと評価される所以が要約されている。

ソロンの改革以降、アテナイ国は漸次的に自らの民主的な色彩を強めていく。そのことは、本文中に現れる次のような表現から読み取れる。「以上のことが実現した結果、国制はソロンのそれよりはるかに民主的となった」 (AP 22. 1)。「さてこのときまでに国家は民主政とともに発展し、少しずつ成長していった」 (AP 23. 1)。「大衆の力が増大していった…」 (AP 25. 1)。「国制は前よりさらに民主化する結果となった」 (AP 27. 1)。「アテナイ人は民主政を存続させていた」 (AP 29. 1)。「それ以来大衆の権力をたえず伸張させながら現体制まで存続している。というのも民衆は自分で自分を国政万般の主権者としてきたのであり、民衆が決定権を握る民会決議と民衆裁判所によって、すべてを自分の思い通りに処理してきたからである」 (AP 41. 2)。

『アテナイ人の国制』の国制の変転の諸段階は同書第 41 章に要約されている。同章は同書の前半部 (AP 1-41) と後半部 (AP 42-69) の蝶番の役割を果たしている。すなわち、同書第 41 章をもって国制史の古代篇は完結し、同章より後で、民主制が完成された同時代の国制が詳述される。同書第 42 章の冒頭には「国制の現状は以下の通りである」という導入文が置かれている (AP 42. 1)。

第 41 章の国制年表によれば、アテナイ国の原初の国制は王制であり、その最終段階は民会出席手当を導入した民主制である (AP 41. 2-3)<sup>109</sup>。すなわち民主制の先祖は王制であ

<sup>107</sup> Rhodes, *A Commentary on the Aristotelian ATHENAION POLITEIA*, p. 14.

<sup>108</sup> Ober, *Political Dissent in Democratic Athens*, p. 354.

<sup>109</sup> 最初に手当てを出した人物として、アギュルリオスが挙げられている (AP 41. 3)。

るというのだ<sup>110</sup>。以上が、『アテナイ人の国制』の内容に関するおおまかな解説である。

#### 『アテナイ人の国制』第41章の要約

第一変革 (AP 3. 2)	四部族長制度	イオン
第二変革 (AP 4)	王制との決別	テセウス ドラコン
第三変革 (AP 5-12)	民主制	ソロン
第四変革 (AP 14-19)	僭主制	ペイシストラトス
第五変革 (AP 20-22)	民主革命	クレイステネス
第六変革 (AP 23. 1-2)	寡頭制	アレイオス・パゴス評議会
第七変革 (AP 23. 2-25.4)	アレオパゴス打倒	アレスティデスとエピアルテス
第八変革 (AP 29)	四〇〇人体制	四〇〇人
第九変革 (AP 34. 1-2)	民主制	
第十変革 (AP 35)	僭主制	三十人と十人の支配
第十一変革 (AP 41. 1)	民主制の回復	大衆の権能の増大

### 3.2. ユダヤ人の国制の発展段階

前節において私たちは『アテナイ人の国制』における国制の発展段階を大まかに把握することができた。次に私たちは『ユダヤ古代誌』における国制の諸発展段階に目を向ける。

私たちは『ユダヤ古代誌』からも国家の制度や原理の変転の段階を読み取ることができる。同書におけるヘブル人国家も、さまざまな統治の原理や制度を採用し、自らの姿を変えていく。それはときに貴族制の形をとることもあれば、単独支配者制の形をとることもある。さらに王制や民主制が統治原理となることもある。そのような国制の変転が、『ユダヤ古代誌』のヘブル国家の歴史を生成しているのである。政治的意味での「変化(μεταβολή)」という語は『ユダヤ古代誌』の冒頭にも現れる(πολιτευμάτων μεταβολαί, AJ 1. 13)。また、王制への変革を熱望する民を目にして、神は、「彼らは変革に急いでいる(σπεύδουσι μεταβολήν)」と述べている(AJ 6. 39)。

では、ヘブル国家はどのような順序で国制の変転を経験するのか。「ヨセフスは、『ユダヤ古代誌』の数箇所ですべて一般的なギリシア政治用語(貴族制、王制など)を用い、民族史の諸段階におけるユダヤ人の国制(the Jewish constitution, politeia)を記述している」<sup>111</sup>。それではここで、『ユダヤ古代誌』から、国制の変転が要約されている箇所を選び出すことにする。要約箇所は同書中に少なくとも四つあり、以下にそれを挙げ、簡単な解説を加えることにする。その際には、便宜上、それぞれに第一式、第二式...という呼び名を与える。解説にあたってはD. R. Schwartzの“Josephus on the Jewish

<sup>110</sup> Rhodes, *A Commentary on the Aristotelian ATHENAION POLITEIA*, p. 483.

<sup>111</sup> D. R. Schwartz, “Josephus on the Jewish Constitutions and Community,” *Scripta classica Israelica*, vol. 7 (1983/84), p. 30.

Constitution and Community”という論文を参考にする。

---

第一式(AJ 20. 229, 234, 241, 251)

第二式(AJ 14. 91)

第三式(AJ 6. 84-85)

第四式(AJ 6. 268)

第五式(AJ 11. 111)

---

それらの要約記事を読めば、『アテナイ人の国制』第41章がそうであったように、ヘブル国家の統治形態の推移を把握することができる。

ただし、四つの要約記事を突き合わせてみると、互いに矛盾しているように見える部分がある。すなわち、同じ時代に言及しているにもかかわらず、それに異なる国制名が充てられているケースがあるのだ。たとえば、第一式では士師時代の国制は単独支配制に分類されているが、第3式では同じものが貴族制と呼ばれている。また、それぞれの国制名の定義がはっきりしていないように見える。「貴族制」といっても、それが具体的にどのような政治態勢のことを指しているのか定かではないのである。Schwartz の前掲論文はそれらの問題の解決に取り組み、『ユダヤ古代誌』の言う貴族制とはゲルーシアのことだと結論付ける。私はここではその議論に深く立ち入らない。Schwartz による幾つかのコメントの中で私が注目するのは、ゲルーシアと呼ばれる統治機構がヘブル国家制度の根幹を形成している、ということである。では、国制変転の要約記事の一つずつ見ていこう。最初は『ユダヤ古代誌』第20巻の要約記事である。

---

第一式(AJ 20. 229, 234, 241, 251)

---

1. モーセ～ヨシュア	貴族制
2. 士師	単独支配者制
3. サウル王、ダビデ王	王制
4. 帰還後	民主制
5. アサモナイオス家	王制
6. ヘロデ王以後	貴族制

---

『ユダヤ古代誌』の最終巻には、ヘブル国家の歴代の大祭司のリスト、ないしは説明文(δύλησις)が載せられている(AJ 20. 224-251)。そのリストの合間に国制の要約文が挿しこまれているのである。

ユダヤ人の統治形態に関して言えば、当初（ή πρώτη πολιτεία）それは貴族制（ἀριστοκρατική）であり、ついで独裁制（μοναρχία）にうつり、そして三番目に王制（βασιλείων）となった。

（AJ 20. 229、秦訳）

この一文では国制の最初期の三段階が紹介されている。（1）貴族制（ἀριστοκρατικός）、（2）単独支配制（μοναρχία）、（3）王（βασιλέως）の国制である。

「最初の国制（ή πρώτη πολιτεία）」としての「貴族制」は、モーセからヨシュアの時代までの統治体制のことを指していると思われる。「単独支配制」とは士師時代の、そして「王制」はサウル王とダビデ王の時代の統治体制を指すと見られる。だが、その王制はバビロニア王国によって廃止させられる。その後、バビロニアでの捕囚生活を終えた者たちが、キュロスによる帰国と神殿再建の認可によって、再び独自の国制を設ける。その出来事からアンティオコス・エウパトル王の登場までの時代の国制について、続く挿入文は次のように解説する<sup>112</sup>。

人びとはこの四一四年間を民主的な（δημοκρατικῶς）統治形態の下に生活した（ἐπολιτεύοντο）。

（AJ 20. 234、秦訳）

ここでは「民主的に」と訳せる副詞デーモクラティコース（δημοκρατικῶς）が用いられており、その時代の国制が民主制であったことをうかがわせる<sup>113</sup>。ここで用いられている動詞ポリテウオー（πολιτεύω）は「政治を行う」という意味でもある。たとえば『アテナイ人の国制』はその動詞を用いて、「アテナイ人たちは（Ἀθηναῖοι）同評議会の権威に服し、この時代にも善き（καλῶς）政治を行ったのであった（ἐπολιτεύθησαν）」という一文を作っている（AP 23. 2）。それに倣って、先の一文を政治的な意味合いを強調して訳すなら、「ユダヤ人たちは民主的な政治を行うこととなった」となる。その後、ヘブル人は国制を再度王制に改める。アサモナイオス家が王朝を立てるからである。

ユダスは大祭司職（τὴν ἱερωσύνην）と王位（βασιλείας）——彼は王冠（διάδημα）を戴いた最初の人物である——にあることわずか一年で病死したが、その後継者は兄弟アレクサンドロ

---

<sup>112</sup> アンティオコス・エウパトル王とは、マカバイ家が戦ったアンティオコス・エピファネスの息子である（AJ 12.361）。

<sup>113</sup> では具体的にどのようなユダヤ人の政治体制が民主的と呼ばれるのか。Schwartz はその問いには取り組んでいない。考察する価値は大いにあるが、紙幅の関係上ここではその問題に立ち入らないことにする。

スであった。

(AJ 20. 241、秦訳)

アサモナイオス王朝がローマ政府によって廃されると、ヘロデがヘブル人の王になるが、その王位は彼の息子アルケラオスには継承されず、ヘブル国家の国制は貴族制へと転じる。

さて、こうしてヘロデの時代から、ティトスによって神殿と都が占拠され火を放たれたその日まで在位した大祭司の総数は二八名、その期間は一〇七年である。この中にはヘロデとその息子アルケラオスの治世中 (βασιλεύοντος) に在職した者たちもいるが、これら二人の王の没後の統治形態 (ἡ πολιτεία) は、貴族制 (ἀριστοκρατία) に代わり、ユダヤ民族の指導権 (τὴν ... προστασίαν τοῦ ἔθνους) は大祭司たちに (οἱ ἀρχιερεῖς) 与えられた (ἐπεπίστευντο)。

(AJ 20. 251、秦訳)

ここで言われている「貴族制」は何を念頭に置いた用語なのだろうか。その点については第二式がヒントを与えている。一見すると大祭司が支配する統治体制が貴族制と呼ばれているようである。しかし Schwartz は、ここでの貴族制を大祭司による指導として理解してはならないと主張する。国制が貴族制になることと、ユダヤ民族の指導権が大祭司に与えられることは<sup>114</sup>、異なる出来事として区別されねばならない、というのである。

#### 第二式 (AJ 14. 91)

1. アサモナイオス朝	専制君主制 (δυναστεία)
2. 五区制スュネドリオン	貴族制 (ἀριστοκρατία)

Schwartz によれば、バビロン捕囚からの帰還後の貴族制は、ハスモン朝の権力を弱体化させることを目的として導入される<sup>115</sup>。それを企むのは知事ガビニオスである (AJ 14. 82)。ガビニオスは、「五つの地区評議会 (five regional councils) の間に統治権威を割り振ることにより」<sup>116</sup>、それを達成

<sup>114</sup> 民族の指導権 (προστασία) が大祭司に与えられたということは、すなわち大祭司が民族の指導者 (プロスタテース、προστάτης) となったと解することができる。『アテナイ人の国制』では、国制の変転を導く政治家たちがプロスタテースと呼ばれている。橋場訳はその語を「擁護者」と訳す (橋場訳、15 頁)。アテナイ国にはソロンやクレイステネスといった大衆の「擁護者」がいるが (AP 21. 1; 28. 1-2)、同時に「富裕者の (τῶν εὐπόρων) 擁護者」もいる (AP 28. 2)。M. Chambers, *Aristoteles, Staat der Athener* (Berlin: Akademieverlag, 1990, p. 13 は『アテナイ人の国制』第 2 章 2 節の τοῦ δήμου προστατής を「最初の民衆の代弁者 (erster Fürsprecher des Volkes)」と訳す。

<sup>115</sup> Schwartz, "Josephus on Jewish Constitutions," p. 34.

<sup>116</sup> Ibid., p. 34.

しようとしているという。

彼はまた、五つのスュネドリオンを(συνέδρια)設置し(καταστήσας)、そして国民を(τὸ ἔθνος)同数の地区に(εἰς ἴσας μοίρας)分けた(διένειμε)。その行政の中心は(ἐπολιτεύοντο)、第一がエルサレム、次がガダラ、三番目がアマトゥス、四番目がエリコ、そして五番目がガリラヤのセツポリスであった。こうして人びとは、今までの専制君主制から(δυναστείας)自由にされて(oὗτοι ... ἀπηλλαγμένοι)、貴族制の下で(ἐν ἀριστοκρατίᾳ)生活するようになった(διηγόν).

(AJ 14. 91、秦訳)

S. B. Hoenigによれば、歴史上にスュネドリオンが登場するのはこの場面が初めてであるという<sup>117</sup>。『ユダヤ古代誌』はここでスュネドリオン制度を「貴族制」に分類している(AJ 14. 91)。大祭司による統治を貴族制と呼ぶべきだと考える Hoenig は、その理由を、大祭司たちが独自のスュネドリオンを持つようになったからだと説明する<sup>118</sup>。ただしその構成員には、祭司たちに加えて、俗人の上層階級(principal men)が含まれており、その点で第二式の貴族制は、後述の第五式の「少数貴族制」とは異なる性格を持っているという。

#### 第三式(AJ 6. 84-85)

1. モーセ～ヨシュア時代	貴族制
2. 十八年間	無法状態
3. 士師時代	本来の統治原理(= 貴族制)
4. サウル王時代	王制

『ユダヤ古代誌』第6巻84-85節は、士師<sup>119</sup>の時代の国制を、「本来の統治原理」に戻ったものとして提示する。

<sup>117</sup> S. B. Hoenig, *The Great Sanhedrin* (New York: Bloch Publishing, 1953), p. 13.

<sup>118</sup> Ibid., p. 15.

<sup>119</sup> 『ユダヤ古代誌』がその名を挙げる士師とは、ユダ族のケナズ(AJ 5. 182)、ベニヤミン族のエホデ(AJ 5. 188)、シャムガル(AJ 5. 197)、ナフタリ族のバラク(AJ 5. 201)、マナセ族のギデオン(AJ 5. 213)、ギデオンの子アビメレク(AJ 5. 233)、マナセ族のヤイル(AJ 5. 254)、エフタ(AJ 5. 257)、ユダ族のイブザン(AJ 5. 271)、ゼブルン族のエロン(AJ 5. 272)、エフライム族のアブドン(AJ 5. 273)、ダン族のサムソン(AJ 5. 285)である。

人びとは、モーセと弟子(μαθητής)のヨシュア——彼は軍隊の指揮官(στρατηγός)であった——の時代には寡頭支配を守った(ἀριστοκρατούμενοι διετέλουν)が、ヨシュアの死後まる一八年間は無政府状態(ἀναρχία)に置かれた。しかし、その後は(μετὰ ταῦτα)本来の統治原理に(εἰς τὴν προτέραν πολιτείαν)戻り(ἐπανήλθον)、最高の司法権(ὅλων δικάζειν)は、戦争に関して(κατὰ πόλεμον)、また勇気に関して(κατ' ἀνδρείαν)優秀者(τῷ ἀρίστῳ)を証明した者に(δόξαντι)委ねられた。そして人びとは、この統治原理の時代を(τὸν χρόνον τοῦτον τῆς πολιτείας)士師の(κριτῶν)時代と呼んだのである。

(AJ 6. 84-85)

ここで秦訳はアリストクラトウメノイを「寡頭支配」と訳しているが、私はそれを「貴族制」と訳したい。すると次のような訳文ができる。「ヘブル人の統治原理は、こうして王制に改められた。人びとは、モーセと弟子(μαθητής)のヨシュア——彼は軍隊の指揮官(στρατηγός)であった——の時代には貴族制を守った(ἀριστοκρατούμενοι διετέλουν)<sup>120</sup>が、ヨシュアの死後まる一八年間は無政府状態(ἀναρχία)に置かれた。しかし、その後は本来の国制に(εἰς τὴν προτέραν πολιτείαν)戻り(ἐπανήλθον)、最高の司法権(ὅλων δικάζειν)は、戦争(κατὰ πόλεμον)と勇気の面での(κατ' ἀνδρείαν)優秀性(τῷ ἀρίστῳ)を証明した者に(δόξαντι)委ねられた。そして人びとは、この国制の時代を(τὸν χρόνον τοῦτον τῆς πολιτείας)士師たちの(κριτῶν)時代と呼んだのである」(AJ 6. 84-85、秦訳を参照しつつ訳す)。

『ユダヤ古代誌』は、モーセとヨシュアの時代の国制に対しては、例外なく貴族制という用語を充てているので、ここでの「本来の国制」も貴族制を指すと無理なく推論できる。したがって、この第二式に従えば、途中一八年間の中断を除いて、モーセから前サウル王時代まで、ヘブル人は貴族制を保持したことになる。

この空白の一八年間を『ユダヤ古代誌』の他の箇所はどのように叙述しているのか。同書第5巻は、最初の士師ケナズの死後にイスラエル人は「統治者を失った(ὑπὸ ἀναρχίας)」と述べており(AJ 5. 185)、その無法状態が第二式の「一八年間」に該当すると見られる。その後、「本来の国制(ἡ πρώτη πολιτεία)」すなわち、貴族制が復活する。<sup>121</sup> エフドのこの武功により、一八年間の無政府状態に終止符が打たれる。この時から王制改革までの時代が士師時代となる<sup>122</sup>。

では、どうして士師の時代は貴族制と呼ばれ得るのか。司法権が戦争で功績を上げた優秀者に

<sup>120</sup> C. T. Begg trans., *Judean Antiquities 5-7, Josephus; Translation and Commentary, Vol. 4* (Leiden: Brill, 2005), p. 121 によれば、「貴族制的な統治形態の下で暮らす(ἀριστοκρατεύομαι)」という動詞がヨセフス文書に表れる箇所はここのみ。

<sup>121</sup> Ibid., p. 121.

<sup>122</sup> C. T. Begg は、「国制の変化(constitutional shift)」は、二人目の士師エフドがモアブ王エグロンを打倒したときに起こると解釈する(Ibid., 121)。

掌握されるからなのか。そうではない、と Schwartz は主張する。士師による司法権の獲得は国制の判断材料とはならない、というのだ。第二式で言及される士師は、あくまで司法権を掌握しているだけであり、彼らはヘブル人の基本的な国制、すなわち「本来の国制」への回帰をもたらしているわけではない。

Schwartz によれば、『ユダヤ古代誌』の国制の分類の基準は、ゲルーシアの存／不在である。ゲルーシアが存在すればその体制は貴族制と呼ばれ、ゲルーシアが不在となれば、それは別の名称で呼ばれる。これは Schwartz が見出したヘブル人の国制のパターンである。したがって、ヘブル人の指揮者がモーセからヨシュアへ、そしてさらに士師へと転々と変わっても、ゲルーシアが絶え間なく存在しているかぎり、その時代は貴族制の時代である、というわけである。指揮権の所在は貴族制の要件ではない、と Schwartz は考える。

ところで、第二式によれば、士師の時代の特徴は、武勲を上げた優秀者が司法権を握ることである。裁判官ないしは判定者が優秀者から選ばれたことが士師の時代の特徴なのである。この記述は、モーセの司法制度を詳細に分析する私たちが見逃すことのできないものである。というのも、モーセの司法制度に従えば、町々の裁判官は優秀性によってではなく、籤引で選ばれるからである(AJ 4. 215)。優秀性が要求されるのは各町のアルコンである(AJ 4. 214)。したがって、士師の時代は、司法制度から民主主義的側面が削ぎ落とされ、そこへ貴族主義が流入した時代なのである。これを「本来の国制」、すなわちモーセの国制への回帰と見なすことは難しい。したがって私は、Schwartz の指摘——士師の優秀性は「本来の国制」とは関係がない——に整合性を見出す。軍事面での優秀者が司法権を握っても、モーセの国制に回帰することはない。士師時代の国制はむしろ徹底した貴族制に見える。第二式に関して言えば、「本来の国制」はゲルーシアを指すと考えることができる。十八年間の無政府状態の後、(1) 本来の国制を構成するゲルーシアが活動を再開し、(2) 戦争の優秀者が司法権を握るという新体制が整うのである。

第四式(AJ 6. 268)

1. 士師	貴族制
-------	-----

『ユダヤ古代誌』第6巻第268節は、サウル王時代以前の国制がまとめられている。

彼(サウル)は貴族制から(μετὰ τὴν ἀριστοκρατίαν) 士師(裁判官)の時代の統治形態(καὶ τὴν ἐπὶ τοῖς κριταῖς πολιτείαν)を経たヘブル人が(Ἑβραίων)はじめて迎えた王(ὁ πρῶτος βασιλεύσας)であったが、アヒメレクにたいする嫌疑から三〇〇人の祭司と預言者を殺害し、



彼らの町も破壊し尽くしたのである。

(AJ 6. 268、秦訳)

この一文は、一見すると、サウル王登場以前のヘブル人が、貴族制と士師という二段階の国制を経験していると言っているようである。すなわち、士師時代は貴族制の時代の後に来る、と言っているように見える。しかし Schwartz は、ここでの「士師の時代」は「貴族制」の「補足 (epexegetical)」であり、「貴族制、すなわち士師の時代の統治形態の後に…」と訳すべき、と主張する<sup>123</sup>。

Schwartz のテーゼは、モーセの時代から士師時代までは、ゲルーシアが継続的に活動しているがゆえに一貫して(十八年間の空白は除き)貴族制の時代と呼ばれ得る、というものである。したがって、ここでの貴族制は士師の時代と切り離されるべきではなく、士師時代の補足説明と解されねばならないのである。

モーセによれば祭司と預言者は貴族制の構成要素であるが、新しい国制の支配者サウルは、それを破壊し尽くしてしまう。サウル王は国制の転覆者でもあるのだ。

#### 第五式 (AJ 11. 111-112)

士師	単独支配者 (μόναρχοι)
サウルとダビデ	王制
帰還後	貴族制／寡頭制 (ἀριστοκρατικῇ μετ' ὀλιγαρχίας)
アサモナイオス朝	王制

第五式で表される箇所は、士師時代からバビロン捕囚帰還までの国制を要約する。興味深いのは帰還後の国制に、貴族制と寡頭制という二つの用語が充てられていることである。

こうして彼らは、数々の恩恵に感謝して潤沢に犠牲を捧げて心から神を拝すると、その後はエルサレムに住んだ (χρόμενοι)。その統治形態は少数貴族制であったが (πολιτεία ... ἀριστοκρατικῇ μετ' ὀλιγαρχίας)、それはアサモナイオス一族の子孫が王として支配するまで、大祭司が国家の長だったからである。彼らは、バビロン捕囚前には、初代のサウルとダビデにはじまって、五三二年六か月一〇日にわたって王をいただいた。王制の前には、士師 (κριταί) およびモナルコス (μόναρχοι) と呼ばれる者が統治者 (ἄρχοντες) であった。モーセと指揮官ヨシュアが亡くなった後は、五〇〇年以上にわたってこのような統治の仕方

<sup>123</sup> Schwartz, “Josephus on Jewish Constitutions,” p. 37.

(πολιτευόμενοι)が続いた。

(AJ 11. 111-112、秦訳)

Thackeray 訳は πολιτεία ... ἀριστοκρατικῇ μετ' ὀλιγαρχίας を「それ[国制]は貴族的であると同時に寡頭的であった (that was aristocratic and at the same time oligarchic)」と訳す。帰還後の時代が貴族制と寡頭制という二つの用語で呼ばれているのはどうしてか。

Hoenig は、ここでの寡頭制は、祭司たちのみによる貴族制を指していると言う<sup>124</sup>。Hoenig の理論に従えば、第二式のスュネドリオン制度については、大祭司がそこで権限を行使するがゆえにそれを貴族制と呼ぶことができるが、その構成員には俗人も含まれるため、寡頭制——大祭司のみによる貴族制——とはなり得ない。Hoenig はさらに帰還時代にはゲルーシアが機能していたがゆえに、ここでの貴族制とは祭司たちによって構成されるゲルーシアのことを指す、と主張する<sup>125</sup>。

Schwartz は、それらの二つの呼称は一つの国制を指していない、と主張する。「『ユダヤ古代誌』第11巻第111節は、しばしば、あたかもその箇所が、帰還からハスモン時代までの国制を貴族制と寡頭制の両方で呼んでいるかのように翻訳される」<sup>126</sup>。しかし、ここでの寡頭制という用語は、「国制の記述のために用いられているのではない」<sup>127</sup>。むしろそれは、大祭司の「指導権(προστασία)」のみを意味している。

Schwartz の論文の主旨は、『ユダヤ古代誌』においては、大祭司の指導権という概念が国制を構成することはない、というものである<sup>128</sup>。したがって、帰還後のヘブル人の国制の呼称として妥当なのは、民主制でも寡頭制でもなく、ただ貴族制だけである、というのだ。したがって帰還後の国制で大祭司が参与しうるのは寡頭制だけ、ということになる。

では、Schwartz の主張の通り、帰還後の国制がもっぱら貴族制であり、それに大祭司の支配が含まれないとして、その場合の貴族制とは具体的にどのような政治体制を内容としているのか。Schwartz によれば、ヨセフス文書において、貴族制とは「評議会による統治 (government by council)」<sup>129</sup>のみを意味する。すなわちゲルーシアとスュネドリオンである。たしかに、帰還からアサモナイオス朝が王制をとるまでに (AJ 13.291, 301)、ゲルーシアの存在が確認される (AJ 12. 142; 13. 166, 169)。しかし Schwartz は帰還後の貴族制を『ユダヤ古代誌』がどのように描写しているか、という点については議論していない。

Schwartz によれば、モーセの時代から士師の時代までは貴族制であり、そのように呼ばれる根

<sup>124</sup> Hoenig, *The Great Sanhedrin*, p. 164.

<sup>125</sup> Ibid., 164.

<sup>126</sup> Schwartz, “Josephus on Jewish Constitutions,” p. 37.

<sup>127</sup> Ibid., p. 33.

<sup>128</sup> Ibid., p. 36.

<sup>129</sup> Ibid., p. 34.

拠はその時代につねにゲルーシアがいるからである。士師の時代のゲルーシアの活動を見落とさないよう、Schwartz は注意を喚起する<sup>130</sup>。ギベア事件(AJ 5. 151, 170)、ルツ物語(AJ 5. 332, 335)、契約の箱持ち出しの記事(AJ 5. 353)である。「ヨセフスにとって、それゆえ、「貴族制」という用語は、(中略)評議会(council)による統治を意味している」<sup>131</sup>。

Schwartz や Hoenig その他の人々による貴族制の定義に、私が従うべきかどうかの議論はここではしない。またこれまで挙げてきた五つの国制の段階の表に適合するように、私たちの『ユダヤ古代誌』の理解を方向づけねばならないとも、私は考えない。今ここで私にとって重要な点は、貴族制がゲルーシアを限定的に指示するかどうかではなく、ゲルーシアが『ユダヤ古代誌』の前半部に一貫して登場し、重要な役割を担っているように見える、という点である。これまで私が『ユダヤ古代誌』中の国制の要約の記事を抜き出し、それをめぐる人々の意見を紹介したのは、私たちの注意をゲルーシアに向けるためである。

人々が貴族制の主構成要素とみなすゲルーシアとは、その初期の歴史において、すなわち国制発足当時においてはどのような組織なのか。もしそれが貴族制であるとするならば、では、ゲルーシアは民衆とどのように関わり合うのか。双方は対立しないだろうか。私は『ユダヤ古代誌』におけるゲルーシアを、『アテナイ人の国制』のアレオパゴス評議会の歴史と対比させて記述し直したい。

本論文第 I 部の結論を先取りすれば次の通りである。『ユダヤ古代誌』におけるゲルーシアは、『アテナイ人の国制』とは対照的に、富者といった少数者による権力の掌握の象徴ではなく、ヘブル人全体の徳の象徴である。その役員が生まれや富によって選出されるとする記述は『ユダヤ古代誌』のモーセの国制を扱う部分(AJ 4)には見当たらない。ゲルーシアが大祭司を首席としなければならないという原則もモーセの国制には見当たらない。この国家的要職の選出に、排他的、分断的な基準は作用していないように見える。彼らは何らかの仕方では選ばれ、彼らには最上の判断を下すことが期待されるが、その候補者たちを予め限定するような規定はモーセの国制には見当たらない。したがってゲルーシアは、民の皆が参与できる支配の象徴なのである。その意味で、ゲルーシアが機能するモーセの国制は、「出自の高貴さを誇る少数の貴族が集団で政権を独占する政体」<sup>132</sup>という意味での貴族制とは言えない。

ゲルーシアには感情的になった民の暴走を止める役目がある。すなわち行き過ぎた民主制の抑止役である。民が徳を失うとき、ゲルーシアと大衆は対立する。しかし民が法に反することを望まず、寛容であろうとする限り、ゲルーシアと民の協調関係は維持される。というのも、ゲルーシアが機能しているときでさえ、ヘブル人の国事はしばしば大衆を主体として判断され、実行に移されるからである。その点で、ヘブル人の国制は民主的に見

<sup>130</sup> Ibid., pp. 33-34.

<sup>131</sup> Ibid., p. 34.

<sup>132</sup> 橋場弦『丘のうえの民主政』(東京大学出版会、1997 年)、25 頁。

える。そもそもモーセがそのような国作りを目指すのである。ゲルーシアはある面ではモーセの理想の国制の象徴である。それが機能しているかぎり、ヘブル人の間には徳がとどまる。

だがゲルーシアには強権性はなく、歴史の経過とともにゲルーシアはその影を薄めていく。ギベア事件ではゲルーシアの助言は無視され、最終的な紛争解決案は一人の男によって提出される。ルツ物語ではボアズという一人の男がゲルーシアに代わって寡婦を救済する。そして、ペリシテ人との戦いでは、もはやゲルーシアは何の判断も下さず、ただ民の命令に従うだけである。それをきっかけにゲルーシアは姿を消す。士師の時代はゲルーシアが活動しているゆえに、貴族制と呼ばれるべきであると Schwartz は主張する。たしかに士師の時代においてゲルーシアは活発である。しかし、『ユダヤ古代誌』におけるゲルーシアの描写を詳細に分析すると、民の権限の増大が際立って見えてくる。

預言者サムエルの時代に新しく誕生する王サウルは、民意によって、籤引によって、民の選挙によって立てられる。『ユダヤ古代誌』のサウル王の誕生のプロセスは民衆制を体現しているように見える。ゲルーシアはその重大な国事的決定に関与しない。民全体が王制を樹立するのである。ヘブル人はゲルーシアから独立することにより、またゲルーシアから判断の権限を奪うことにより、自らの権力を大きくしていく。民衆はゲルーシアを排することにより全権の主人となることができるのである。

### 3.3. 国制の書として

『政治学』は、国制を国の本質のものとしてとらえ、「なぜなら、国制とは国家の生き方のようなものだからである」と述べる (Pol. 4. 1295b40)。国制という語には複数の意味を込めることができ、それらのものとして、たとえば、「市民であること」、「諸国制」、「国のあり方」、また「役職と権力の配分の仕方」などが挙げられる<sup>133</sup>。たとえば、『政治学』は国制について次のように述べる。

さて、国制とは(πολιτεία) 国家の(πόλεως)さまざまな公職の(τῶν τε ἄλλων ἀρχῶν)組織立て(τάξις)であり、そのなかでもとくに、あらゆることに対して最高の権限をもつ公職の組織立てである。というのも、すべての国家において統治者集団こそが国家における最高の権原をもち、そして国制(ἡ πολιτεία)は統治者集団にほかならないのだから。

(Pol. 3. 1278b1-19、神崎他訳)

本研究は、『ユダヤ古代誌』のヘブル人がどのように役職を獲得していくのか跡付ける。同書のモーセは荒野でたしかに公職の組織立てをしているのである。このように私は『ユダヤ古代誌』を政

<sup>133</sup> 納富信留『プラトン 理想国の現在』(慶應義塾大学出版会、2012年)、201頁; R. K. Balot, *Greek Political Thought* (Malden: Blackwell, 2006), p. 179.

治の書物として読もうとするが、同書に政治的なテーマが含まれていることは、『ユダヤ古代誌』自体が認めている。

『ユダヤ古代誌』第20巻の締めくくりの部分では、同書の要約として、それまで扱われた諸トピックが整列させられている。

さて、以上をもってわが『ユダヤ古代誌』を終わりとしたい。本巻につづくのは『ユダヤ戦記』である。本書は、人類の最初の誕生からネロンの治世の第一二年までのエジプト、シリア、パライスティネ等に住む私たちユダヤ人を見舞った諸事件についての言い伝えから成立している。さらに、それにはアッシリア人、バビロニア人のもとで私たちがなめた苦難や、ペルシア人、マケドニア人、その後のローマ人から私たちがうけた苛酷な取り扱いについての物語も含まれている。私はこれらすべての物語を正確かつ詳細に取り扱ったと考えている。また私は、二〇〇〇年の長きにわたって神と神殿に奉仕した大祭司たちの系列に関する記録を書き残すようにつとめた。さらに、私は士師<sup>134</sup>の支配した時代（τὰς πολιτείας ... μοναρχῶν）を含めた歴代の王の継承とその生活慣習、および彼らの事蹟と統治等を、聖なる文書に書き記されているとおりに誤りなく書き伝えたつもりである。私は本書の劈頭でそのことを読者諸賢にお約束したからである。

(AJ 20. 259-261、秦訳)

ここには四つのトピックが見られる。(1) ユダヤ人を見舞った諸事件についての言い伝え (παράδοσις)、(2) ユダヤ人の苦難や苛酷な取り扱いについての物語、(3) 大祭司の系譜、(4) 王や単独支配者たちの継承、生活慣習、事蹟、統治 (τὰς πολιτείας) である。四番目のトピックに「ポリテイア」が含まれていることに注目したい。

統治ないしは政治が『ユダヤ古代誌』の主要なテーマであることは、同書の冒頭でも明らかにされている。そこでは、同書の種本であるヘブル人の文書が、政治 (πολίτευμα) を扱っていると解説される。

さて、私が今回この新しい作品を書こうと志したのは、それが有益なものとしてギリシア語圏社会から好意的に迎えられと信じたからであるが、その根拠は、それがヘブル人の文書から (ἐκ τῶν Ἑβραϊκῶν ... γραμμάτων) 翻訳された (μεθρημηνευμένην)、私たちユダヤ人の古代史の全部と統治原理に関するいつさい (ἅπασαν τὴν παρ' ἡμῖν ἀρχαιολογίαν καὶ διάταξιν τοῦ πολιτεύματος) を包含している (περιέξιν) ためである。

(AJ 1. 5、秦訳)

<sup>134</sup> 秦訳はここでモナルコス (μόναρχος) を「士師」と訳す。『ユダヤ古代誌』第20巻第229節は士師時代を「単独支配制 (モナルキア、μοναρχία)」と呼んでいる。

ここでは、『ユダヤ古代誌』が、ヘブル人の文書(γράμματα τῶν Ἑβραϊκῶν)を翻訳ないしは解釈したものであることが明かされている。その文書は別の箇所では「聖なる文書(τῶν ἱερῶν γραμμάτων)」とも呼ばれている(AJ 1. 13)。そして、「統治原理(διάταξις τοῦ πολιτεύματος)」が、ユダヤ人の古事(ἀρχαιολογία)と並んで、同文書の主要なトピックであるとされる。ヘブル人の文書の内容の解説は別の箇所ですらに行われるが、そこでもやはり政治という語が用いられる。

しかしながら、聖なる文書に(διὰ τῶν ἱερῶν γραμμάτων)語られていることは、実はほとんど無限に近い。それは五〇〇〇年の民族の歴史(ἱστορίας)を包含し、その中には、あらゆる種類の運命の有為転変(παράλογοι περιπέτεια)、数多くの戦争の帰趨(πολλὰ δὲ τύκαι πολέμων)、英雄的な将軍たちの功績(στρατηγῶν ἀνδραγαθία)、劇的な政治革命(πολιτευμάτων μεταβολαί)等が語られているからである。

(AJ 1. 13、秦訳)

ここで言われているのは、ヘブル人の文書はユダヤ人の歴史書として定義できるが、その歴史は政治上のさまざまな変転(πολιτευμάτων μεταβολαί)によっても構成されている、ということである。したがって、ヘブル人の歴史を語ったり書いたりするということは、政治について語ったり書いたりするということと同義なのである。この点に着目すれば、『ユダヤ古代誌』と『アテナイ人の国制』は関心事を共有していると言えるだろう。そのような政治的な性格をもつ本を、プトレマイオス二世(Πτολεμαίων ὁ δεῦτερος)も欲したという。

この王は学問と本の収集に(περὶ παιδείαν καὶ βιβλίων συναγωγὴν)深い関心をもっていたが、とくに私たちユダヤ人の律法(τὸν ἡμέτερον νόμον)と、それにもとづく(κατ' αὐτὸν)統治原理に関する本(τὴν ... διάταξιν τῆς πολιτείας)を熱望して、それをギリシア語に翻訳させたのである。

(AJ 1. 10、秦訳)

ヘブル人の文書は、統治者に、律法だけでなく「統治原理」についての有益な教訓を提供してくれるというのだ。そのような文書を自らの種本とすることにより、『ユダヤ古代誌』は、「統治原理(διάταξις τοῦ πολιτεύματος)」を自らの主題としているのである(AJ 1. 10; 4. 194, 198)。政治学への関心からヘブル人の文書を欲したプトレマイオス二世のような者に、『ユダヤ古代誌』はうってつけだ、ということである。

上の訳文において「原理」と訳されているギリシア語は、配置や軍隊編成を意味するディアタクシス(διάταξις)であるが、それはタクシス τάξις に δια-を付け加えたものである。そのため、モーセの義父リウエルが軍隊編成をモデルとして、荒野のヘブル人の司法制度を改正するとき、それは「編制(τὴν διάταξιν)」と呼ばれる(AJ 3. 74)。

他方、タクシスもまた隊列や体制を意味する。タクシスは『アテナイ人の国制』に複数回登場し

(AP 3. 1; 5. 1; 41. 2)、たとえば、アテナイの古い時代の政治体制を描写する際に、タクシスが統治(πολιτεία)という語と組み合わせられ、国制の組織(ή τάξις τῆς πολιτείας)という術語を形成している。

ドラコン以前の太古の国制の組織(ή τάξις τῆς ἀρχαίας πολιτείας)は、次の通りであった。まず、役人は名門かつ富裕である者から任命された。

(AP3. 1、橋場訳)

ここで「国制の組織」という語は、ドラコン以前の時代の、アテナイの貴族的政治制度を指示するために用いられている。かのソロンが打倒せねばならなかったのは、この体制ないしは組織立て(タクシス)である。政治の基本構造、すなわち、誰をどのような役職につかせるべきかという原則が、タクシスという語で表現されているのである。先に引用した『政治学』の一節においても、「国制とは(πολιτεία)」「組織立て(τάξις)」である、と言われている。

Rhodes によると、「国制の組織(ή τάξις πολιτείας)」という術語は、アリストテレス文書に特有である<sup>135</sup>。その語は一義的には軍隊用語であり、それは軍隊の編制、組織立てを意味し、それゆえに他の何らかのものの配列や秩序立てを表す語として用いられ得ると、Rhodes は解説する。K. von Fritz は、πολιτεία が「政治的な秩序のうちに権力を配分することを強調する」語であるのに対し、τάξις は「国制の制度上の専門的な規定」を指すと言う<sup>136</sup>。すなわち「統治原理」や「国制の組織」といった術語(ή τάξις τῆς πολιτείας)は、権力の分配に関する規定ないしは条件を意味する。『ユダヤ古代誌』にはそのような話題が含まれている、と同書自身が告白しているのである。

以上のように、『ユダヤ古代誌』の序文および結語に注目することで、同書の主題の一つが政治問題であることが明らかとなる。「ヨセフスは、彼の著作の序文において、ユダヤ人の古代史を物語るだけでなく、ユダヤ人の政治制度(their political constitution)を評価することを、その著作の目的に定めている」<sup>137</sup>。私たちはここから先で、『ユダヤ古代誌』の特にモーセ物語の部分进行分析するが、そのときに政治史としての特徴をもつ『アテナイ人の国制』を比較のための資料として用いることは、『ユダヤ古代誌』自身の上述の主張にも適していると言える。

#### 4. ゲルーシアの物語

ここで行う比較は『ユダヤ古代誌』のゲルーシアと『アテナイ人の国制』のアレオパゴス評議会である。そこでまず、『アテナイ人の国制』におけるアレオパゴス評議会の歴史、すなわちその権限の縮減の過程を追うことにする。

<sup>135</sup> Rhodes, *A Commentary on the Aristotelian ATHENAION POLITEIA*, pp. 39, 107.

<sup>136</sup> K. von Fritz, "The Composition of Aristotle's Constitution of Athens and the So-Called Draconian Constitution," *Classical Philology*, vol. 49, no. 2 (1954), p. 85.

<sup>137</sup> Feldman, *Josephus's Interpretation of the Bible*, p. 140. Feldman は『ユダヤ古代誌』の特徴は、著者ヨセフスが、彼の聴衆の中にいた非ユダヤ人や、世俗的な高等教育を受けていたユダヤ人、あるいは政治意識の高い者たちに訴えかけることを意図していたことに由来すると主張する。

#### 4.1. アレオパゴス会議の歴史

『アテナイ人の国制』のアテナイ国の民主化の歴史は、王制が貴族制に道を譲ることで始まる<sup>138</sup>。民主化に至るプロセスは同書第41章にて十一回の変化として要約されている(本稿3.1参照)。変化の回数が重なるにつれ、アテナイ国は民主主義の色合いを強めていく。その推進役として、クレイステネスやエピアルテスという民衆指導者が登場する。民衆指導者はアテナイ国制史のあらゆる段階に姿を現し、民会や民衆裁判所の設置などを手段として民衆に権力を供給しつづけ、「今日まで続く国制(τὴν νῦν οὖσαν πολιτείαν)」(AP 41. 1)、すなわち民主国家の最終形態を達成する<sup>139</sup>。こうした民衆改革者の働きにより、民会の決定が権威を持つようになる。

民衆は自分たちの権限を大きくし、第42章に到達するために、いくつかの障壁を乗り越えねばならない。たとえば、四〇〇人政府の寡頭制や(AP 32. 1-2)、三〇人政府の僭主制がそれである(AP 34. 2; 35. 1, 4)<sup>140</sup>。また民衆はアルコン集団や五〇〇人会議の大きな権限も克服しなければならない<sup>141</sup>。そしてアレオパゴス評議会(ἡ τῶν Ἀρεοπαγιτῶν βουλή)もまたそのような民主制の対抗馬の一つなのである。

同評議会はアテナイ国の最初期の国制(ἡ πρώτη πολιτεία)の構成要素の一つである(AP 3. 1-6; 4. 1)。ソロン登場以前の時代のアレオパゴス評議会の権限については次のように書かれている。

アレオパゴス評議会は、諸法が守られているか監視するのが本来の職務であったが、国事のうち大部分の最も重要な事柄を(τὰ μέγιστα τῶν ἐν τῇ πόλει) 管掌しており、秩序を乱す者すべてに専権により懲らしめかつ刑を科していた。というのもアルコンは名門で富裕な者から選任されており、アレオパゴス評議員はこのアルコンから任命されたからである。それゆえこの役職だけは唯一現在でも任期終身のままである。(AP 3. 6、橋場訳)

アレオパゴス評議会は法の番人であり(φύλαξ ἦν τῶν νόμων)、役人が法に従って職務を遂行するよう監督した。不正を受けた者は、どの法に反して自分が不正をこうむったかを示せば、アレオパゴス評議会に弾劾裁判を起こすことができた。

(AP 4. 4、橋場訳)

これらの節ではアレオパゴス評議会の権限の大きさが強調されている。「アレオパゴス評議会とは、ローマでいえば元老院にあたる貴族の長老会議である。(中略) 貴族政時代から

<sup>138</sup> Rhodes, *A Commentary of the Aristotelian ATHENAION POLITEIA*, p. 107.

<sup>139</sup> J. J. Keaney, "The Structure of Aristotle's ATHENAION POLITEIA," *Harvard Studies in Classical Philology*, vol. 67 (1963), pp. 138-139.

<sup>140</sup> Ibid., p. 134

<sup>141</sup> Ibid., pp. 130-131.



「法の番人」と称して役人の違法行為や国事犯を裁く権利などを掌握していた」<sup>142</sup>。アレオパゴス評議員の資格はアルコン出身者であったと書かれているが、それがアテナイ国の民主化の過程にとってどのような意義を持つかについて、橋場は次のように解説する。

アルコン（執政官）はやはり貴族以来存続する九人の最高位の官職で、（中略）筆頭アルコンとポレマルコス、およびバシレウス（宗教行政担当官）と六人のテスモテタイ（司法担当官）からなる。彼らは、当時まだ社会の上位身分からしか選ばれていなかった。だからその OB 会議であるアレオパゴス評議會は、いきおい少数貴族の政治的拠点として隠然たる勢力を誇ったのだ。これを潰さなければ、真の民主政の実現は永久に望めない。<sup>143</sup>

また役人を選ぶ権限もアレオパゴス会議は有していた。

従来は（τὸ ... ἀρχαῖον）アレオパゴス評議會が独断で人を呼び出して選定し（ἀνακαλεσαμένη καὶ κρίνασα καθ' αὐτήν）、適任者をその年の各役職に〈割り当て〉任命していたのである。

（AP 8. 2、橋場訳）

これらの引用箇所を読む限り、アレオパゴス評議會の権限を制限するものはないかのように見える。

同書第 41 章においてアレオパゴス会議は、全十一回の国制の変転のうち第六番目の位置を占めている。「第六はペルシア戦争後の国制で、アレオパゴス評議會の指導によるもの（ἐπιστατούσης）であった」と述べられている（AP 41. 2）。同じ出来事について、「ペルシア戦争後、アレオパゴス評議會がふたたび権限を強化し（πάλιν ἴσχυσεν）、国家の統治に当たった（διώκει τὴν πόλιν）」とも説明される（AP 23. 1）。その結果、「アテナイ人は同評議會の権威に服し（παρεχώρουν）、この時代にも善き政治を行った（ἐπολιτεύθησαν Ἀθηναῖοι καλῶς）」という（AP 23. 2）。アレオパゴス評議會の権威には民衆指導者も一目置いており、民衆指導者ペイシストラトスは、殺人のかどでアレオパゴス評議會に呼び出され、そこに出頭している（AP 16. 8）。

ところが同評議會は、同書第 42 章のゴールに向かって権力を増強していく民衆とは対照的に、漸次的に衰退していく。『アテナイ人の国制』はアレオパゴス評議會の権力の弱体化を叙述しているのである。同評議會の退歩に反比例するかのように、他方では民衆の勢力が増大する。一方の衰退と他方の興隆が、『アテナイ人の国制』では展開される<sup>144</sup>。

ペルシア戦争後に権力を回復させたアレオパゴス評議會は民衆の擁護者の攻撃の対象となる（AP 23. 3）。大衆により多くの役職を分配することを企図する民衆指導者たちは、この

<sup>142</sup> 橋場弦『丘のうえの民主政』（東京大学出版会、1997 年）、49 頁。

<sup>143</sup> 同書、49 頁。

<sup>144</sup> Keaney, “The Structure of Aristotle’s ATHENAION POLITEIA,” p. 134.

同評議会と対峙せざるをえない。

さてペルシア戦争後およそ一七一年間は、少しずつ墮落していったものの、なおアレオパゴス評議員の指導する国制が存続していた。だが大衆の力が増大していった結果、清廉で政治に公正であると評判が高かったソポニデスの子エピアルテスが民衆の擁護者となり、同評議会を攻撃した。まず彼はアレオパゴス評議員の多くを職務遂行に関して裁判にかけることで排除した。しかるのちコノンがアルコンの年〔前四六二年／一年〕、国制の守護者たる地位の根拠となっていた付加的権限を同評議会からことごとく剥奪し、一部は五〇〇人会議に、他は民会と民衆裁判所に与えた。

(AP 25.1-2、橋場訳)

ここで民衆指導者たちがアレオパゴス評議会の権限を策謀によって奪い、それを民会と民衆裁判所に、すなわち大衆に分け与えている。この出来事を橋場は次のように要約する。

エフィアルテスとペリクレスは政変を起こす。そしてアレオパゴス会議から、殺人などごく一部の事件の裁判権をのぞくすべての政治上の実権を剥奪し、民会・民衆裁判所および五百人評議会といった民主的諸機関に分け与えたのである。あざやかな一撃であった。政変の具体的な経緯はよくわかっていない。ともかく結果としてアレオパゴス評議会は、かろうじてその存続は認められたものの、以後政治の重要な場面からは姿を消したのである。この大きな事件を、エフィアルテスの改革と呼ぶ。かくしてアテネ民主政は名実ともにその骨組の一応の完成を見る。いわゆる完全民主政の時代が幕を開けたのである。<sup>145</sup>

同会議の権限を削ぎ落とした歴代の民衆指導者の名を挙げれば、ソロン、ドラコン、クレステネス、ペリクレス、エフィアルテスとなろう。対アレオパゴス戦線の歴史は、民衆が万事について自ら主となるプロセスであり (AP 41.2)、それは、民衆の支配する、決議や裁判によって達成される。

ソロンによる改革では、アルコン職の選出に予選と抽籤という二種混合の選定方法が取り入れられる。それまでアルコンは「門地と富に基づいて」選任されていた。そのアルコンが、抽籤という民主的な方法で選ばれるようになる。アレオパゴス評議会の構成員はアルコン経験者であったため、アルコンが抽籤で選出されることで、アレオパゴス評議会の貴族的な側面が弱体化される。

上に引用した『アテナイ人の国制』第3章では、アレオパゴス評議会は法律を擁護すると同時に、「国事のうち大部分のまたもっとも重要な事柄は管掌しており、秩序を乱す者すべてを専権により懲らしめかつ刑を科していた」と述べられている (AP 3.6)。ところが

<sup>145</sup> 橋場弦『丘のうへの民主政』（東京大学出版会、1997年）、50頁。

次章では、同評議会の権限は、役人の弾劾裁判に限定されている（AP 4. 4）。そこでは法の存在が確認されており、アレオパゴス評議会の権限は法によって規定される<sup>146</sup>。ドラコンが「掟」を發布することにより、それまでの、際限のない貴族の政治および司法の権能が規制されるようになったということである<sup>147</sup>。アテナイ国が民主化へ歩を進めるたびに、アレオパゴス評議会の権限は弱体化する。

他方、アレオパゴス評議会の復権は（AP 23. 1）、民主制の進展の歯止めとなる（AP 23. 1）。それゆえに、ペルシア戦争後のアレオパゴス評議会は、「民衆の擁護者」エピアルテスによる攻撃の標的となるのである。

先述のように、同評議会は、エピアルテス、ペリстокレス、五〇〇人評議会といった民主主義者の集中攻撃に遭い、「国政監督の権限を（τῆς ἐπιμελείας）奪われた…」（AP 26. 1）。アレオパゴス評議会という足枷から完全に自由になったアテナイ国の国制は、「その後」、「熱心に大衆扇動にいそしむ政治家たちのせいですますますたががゆるんでいった」（AP 26. 1）。「アテナイ人は国政を行うに当たり、他の点では何事も、もはや以前のように法を遵守することをしなくなっていた…」とも記述される（AP 26. 2）。アレオパゴス評議員の権威縮小は、扇動家を先頭とする民衆運動加速化の要因でもあるのだ。アレオパゴス評議会による支配の後の時代については次のように描写される。

その後ペリクレスが民衆指導者となり、若年にもかかわらずキモンの將軍職の執務審査で告訴人を務めてはじめて名声を得ると、国制は前よりさらに民主化する結果となった。なぜなら彼はアレオパゴス評議員から権限の一部を剥奪した上に、なかんずく国家を海軍拡充に向かわせた結果、大衆は自信をつけ国家の全支配権をますます掌握したからである。

（AP 27. 1、橋場訳）

アレオパゴス評議会の弱体化に伴って「大衆は自信をつけ（る）」。

以上のように漸次的に権限を民衆指導者によって剥奪された結果、最終的にアレオパゴス会議の権限は、かなり縮小されてしまう。『アテナイ人の国制』第 42 章以降で描かれる新生アテナイ国におけるアレオパゴス評議会の権限は次の通りである<sup>148</sup>。

殺人と傷害に対する私訴は次の通りである。まず故意に人を殺しあるいは〔殺意をもって〕傷つけた場合、その裁判はアレオパゴスで行われ、また毒を盛って人を殺した場合、放火による場合も同様である。アレオパゴス評議会が裁く事件はこれ以外にない。

<sup>146</sup> K. von Fritz, “The Composition of Aristotle’s *Constitution of Athens* and the So-called Draconian Constitution,” p. 87.

<sup>147</sup> 伊藤貞夫『古典期アテネの政治と社会』（東京大学出版会、1982 年）、66 頁。

<sup>148</sup> アレオパゴス評議員の構成員は抽籤ではなく選挙で選ばれ、往時の貴族的な側面をわずかに残す（AP 57. 4）。

M. I. Finley はアテナイにおけるアレオパゴスの歴史を次のように要約する。

〔アテナイには〕二つの評議会が存在した。一つはアレオパゴス評議会である。これは、元アルコンの終身任期によって構成された、古代の国制の名残である。同評議会は紀元前 462 年に陰の存在に追いやられる。なぜならその時代から、あらゆる重要な評議上の機能 (all the important conciliar functions) が五〇〇人会議の手に渡るからである (「評議会 (Council)」という用語の使用は同会議にのみ限定されるようになる)。五〇〇人会議の委員は、三十歳以上の全市民から抽籤によって選ばれる。彼らは、自分たちに強制的に割り当てられた地理的範囲に応じて、自分たちの名前が変わることを容認した。その任期は一年であり、同一人物が就任できる回数は生涯に二回とされた。<sup>149</sup>

#### 4.2. ゲルーシアへの従順

『ユダヤ古代誌』においてゲルーシア (ἡ γερουσία) は、ヘブル人の国制の伝統的にして主要な統治機構の一つである<sup>150</sup>。それはモーセによって設立される。

『アテナイ人の国制』においてアレオパゴス評議会は、かつての貴族——出自と富の点で抜きん出た者たち——と大衆——貴族たちの奴隷としての貧者たち——という国家の分断の名残であり、民主化の道を進むアテナイ国が打倒せねばならない寡頭制の「牙城」であった<sup>151</sup>。貴族たちに権力が集中しているかぎり、「いかなる分け前にも」あずかることができない (οὐδενὸς ... μετέχοντες) (AP 2. 3)。アレオパゴス評議会は貴族の擁護者だったのである。それに対し、ヘブル国のゲルーシアは、ヘブル人がエジプトを脱出した後、それも荒野の彷徨が終わろうとする頃に、モーセによって設立される政治機構である。したがってそれは古い国制の名残などではない。それにもかかわらず、なぜそれは弱体化し、歴史から消えてしまうのであろうか。それがヘブル人の国家のあらゆる権限を掌握し、彼らを政治から疎外するからだろうか。

モーセの遺言によれば、支配者としてのモーセ亡き後のヘブル人に最善の判断 (γνώμας ... τὰς ἀρίστας) を提案する (εἰσηγήσονται) のは、大祭司のエレアザルとヨシュア (ὁ ἀρχιερεὺς

<sup>149</sup> M. I. Finley, *Politics in the Ancient World* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1983), p. 71.

<sup>150</sup> 『ユダヤ古代誌』のギリシア語本文では、ゲルーシアを主語とする文の動詞は単数形である。たとえば、士師時代に発生するギベア事件の記事では、ゲルーシアは、イスラエル人を説得し (πείσασα)、彼らのある行動を制して (ἐπέσχε) いるが、テキスト中のいずれの動詞も単数形である (AJ 5. 151)。ギリシア語版旧約聖書 (LXX) にもゲルーシアという語は現れるが、本研究は旧約聖書を分析の対象とはしないので、旧約聖書中のゲルーシアには触れないことにする。旧約聖書およびいわゆるユダヤ教文書におけるゲルーシアの描写の研究として、H. A. Wolfson, *Philo*, vol. 2 (Cambridge: Harvard Univ. Press, 1947), pp. 348-352; H. Mantel, *Studies in the History of the Sanhedrin* (Cambridge: Harvard Univ. Press, 1965); S. B. Hoenig, *The Great Sanhedrin* (New York: Bloch Publishing, 1953), pp. 11, 149-151, 164; H. Reviv, *The Elders in Ancient Israel* (Jerusalem: Magnes Press, 1989)が挙げられる。

<sup>151</sup> 橋場弦『丘のうへの民主政』(東京大学出版会、1997年)、49頁。

Ἐλεάζαρος καὶ Ἰησοῦς)、およびゲルーシアと各部族の指導者たち (ἢ τε γερουσία καὶ τὰ τέλη τῶν φυλῶν) である (AJ 4. 186)。また、ヘブル人が王を立てるときには、その王には、「何ごとをなすにも、大祭司と長老たちの意見 (τοῦ ἀρχιερέως καὶ τῆς τῶν γερουσιαστῶν γνώμης) を無視させてはならない」、と命じる (AJ. 4. 224) <sup>152</sup>。

大祭司エレアザルとヨシュアは、ゲルーシアの長老たちと各部族の指導者たちとともに、おまえたちがしたがえば必ず繁栄に至る最上の判断を (γνώμας ... τὰς ἀρίστας) 与えてくれるだろう。彼らの言葉にすすんで耳を貸しなさい。

(AJ 4. 186、秦訳)

ここでは、ゲルーシアが各部族の指導者たち、大祭司エレアザル、そしてヨシュアと共に民に最善の判断を与えることが、モーセによって約束されている。このうちのいずれにも権限が集中していないことに私たちは注目したい。むしろ、彼らの判断に耳を貸してしたがうように、という民への勧告は、民もまた国事の決定に参加することが予期されているようにも見える。細かい点は先に進んでから考察するが、この時までにはすでにヘブル人の民は、モーセの種々の改革によりある程度の政治参加を成し遂げている。

モーセは王制をも容認する発言をする。王制は打倒の対象ではない。しかしその王の権限は、大祭司とゲルーシア、そしてまたしても「おまえたち」によって制限される。

王には、律法と神の知恵がおのれの知恵にまさることを認めさせ、何ごとをなすにも、大祭司と長老たちの意見 (τοῦ ἀρχιερέως καὶ τῆς τῶν γερουσιαστῶν γνώμης) を無視させてはならない。王には多くの妻をもたせたり、望みどおりに豊かな富や多数の馬を与えてはならない。それらを手に入れば律法を軽視するようになるからである。もしそれらにたいする王の興味が強ければ、おまえたちがそれを抑制しなければならない。さもないと王は強大になり、おまえたちの安寧にとって不都合な存在になるだろう。

(AJ 4. 224、秦訳)

王が専制君主になるかならいかは、「おまえたち」の手にかかっている、とモーセは勧告する。「おまえたち」が大祭司とゲルーシアの意見を王に聞かせるのである。大祭司にせよゲルーシアにせよ王にせよ、また民にせよ、そのうちの誰かが国家の主人となることがないように配慮されている。したがって、ヘブル人の国制における貴族制とは大祭司や祭司たちによる統治のことであるというテーゼは、少なくともモーセの国制には当てはまらないように見える。

一人あるいは少数者に権力を集中させない国制は、『アテナイ人の国制』におけるアテナイのそれと似ている。橋場はアテナイの国制の特徴を次のように解説する。

<sup>152</sup> D. M. Rhoads, *Israel in Revolution* (Philadelphia: Fortress Press, 1976), pp. 35-36.

アテネ民主政における役人は、われわれの想像する「官僚」という概念からはおよそほど遠い存在だった。まず、将軍や財務官など選挙で選ばれる少数の役職をのぞけば、役人はすべて抽籤によって選ばれる。その任期は原則として一年、再任・重任は許されず、またどんな職務でも複数（たいてい一〇名）からなる同僚団によって運営された。たとえば興味深いことに、アテネ民主政には一人の元首、つまり国家の代表者にあたる役職が存在しない。たしかに貴族政の昔には筆頭アルコンがそれに相当する役職だったし、「だれだれがアルコンだった年」というやり方である年を記憶する紀年法は民主政時代になっても残ったが、彼はいかなる意味でも国家元首とは言えない。国賓との応接などさしあたって国を代表する行為は、毎月の当番評議員がこれにあたったのである。<sup>153</sup>

以下では、『ユダヤ古代誌』第4-5巻におけるゲルーシアの諸権限とその行使についての記述を概観するが、その際には上述の点を念頭に置くこととしたい。

モーセが、ヨルダン川を渡った後の民が幸福（εὐδαιμονία）を達成するために必要だと考えるものは、(1)「法律の慎重な導き（νόμων τε σωφροσύνη）」と(2)「体系づけられた統治原理（κόσμος τῆς πολιτείας）」と(3)「指揮官たちの徳（ταῖς τῶν στρατηγῶν ἀρεταῖς）」であるが（AJ 4. 184）、ゲルーシアにはいずれをも提供することが期待されているようである。モーセの考え方では、よりよい国家を成り立たせるためには、法律と国制だけでは不十分であり、それらは指導者たちの意見や判断によって補完されねばならない。『ユダヤ古代誌』のモーセの統治形態は法律一辺倒ではないのである。モーセの裁判制度は、現実的な問題に対処できるよう、次のように定めている。

もし裁判官（οἱ δίκασται）が、取り扱っている事件にいかなる宣告を下すべきか判断に窮したときは——人間にはそうしたことがしばしば起こるものである——、その事件を（τὴν δίκην）そのまま聖なる都に（εἰς τὴν ἱερὰν πόλιν）移し、大祭司、預言者、そしてゲルーシアの長老たち（οἱ τε ἀρχιερεὺς καὶ ὁ προφήτης καὶ ἡ γερουσία）が合同して（συνελθόντες）審理し、適当と思われる判決を宣告しなければならない。

（AJ 4. 218、秦訳）

ここでゲルーシアは、各町の裁判官たちが「いかなる宣告を下すべきか判断に窮したとき」の最終的な解決策の提供者として設置されている。モーセは、現実的な問題として、裁判官が法的な判断に窮することがあることを認識しているのである。

人間の判断が法律を補完する、という現実的な統治法は、『政治学』にも表れている。『政治学』は、法律による支配を「神と知性」による支配として高く評価する一方、法律だけを頼りとする支配の限界をも認め、「法律は一般的なことを語るだけで、その都度の状況に

<sup>153</sup> 橋場弦『丘のうえの民主政』（東京大学出版会、1997年）、113頁。

対応するための指令は与えてくれない」という見解を紹介し、「法律によって決定することがまったくできないか、あるいはうまく決定することができない事柄」、「法律ではどうしても規定することのできない事柄」を指摘する (*Pol.* 3. 1286a10-39)。そのときに、支配者たち、すなわち役人の判断が頼りとなるのである。

さらに、法律で規定することができないように思われる事柄については、人間もやはり知ることができないであろう。しかし、法律はそのことを踏まえて支配者たちを(τοὺς ἄρχοντας)教育し、規定されていない事柄については「できるかぎり正統な(δικαιοσύνη)判断に(τῇ ... γνώμῃ)従って」判定し(κρίνειν)、対処すること(διοικεῖν)を彼らに委ねているのである。それに加えて、支配者たちが経験にもとづいて既存の法律よりも善いと思うものがあれば何でも、法律は彼らに改正することを認めている。

(*Pol.* 3. 1287a20-29、神崎他訳)

人間を介した法の行使は、国制下では、「裁判や審議や決定」という形で現れる (*Pol.* 3. 1286a20-29)。『ユダヤ古代誌』のモーセは、裁判や審議や決定に際しては、ゲルーシアの決定にも耳を傾けるように、と勧告している。それによって、「最高の権限」を持つ法律は完成されるのである (*Pol.* 3. 1286a20)。ゲルーシアはヘブル人の国制においては、法の番人の役目を負っており、モーセは彼らに信頼を置くべきことを説いているのである。

ゲルーシアは聖なる都のみに鎮座しているのではなく、各町にもおり、そこで寡婦の財産の問題や(本稿4.2.1.3参照)未解決の殺人事件の処理をする務めが割り当てられている。犯人不明の殺人事件の調査を終えるためには、町の役人、町のゲルーシア、そして祭司たちとレビ人が共に所定の儀式を執り行わねばならない(*AJ* 4. 220-222)。ヘブル人の国制においてゲルーシアは人々にとって身近な存在として描かれている。

モーセは民に向けて、「大祭司のエレアザルとヨシュアは、ゲルーシアの長老たちと各部族の指導者たちとともに、おまえたちがしたがえば必ず繁栄に至る最上の判断を与えてくれるだろう」と語る(*AJ* 4. 186)。モーセは政治的な実験としてゲルーシアを設置するのである。秦訳が、「最上の判断を与えてくれるだろう(εἰσηγεῖσθαι)」と訳す一文のギリシア語の動詞、エイセーゲオマイ(εἰσηγέομαι)は、『アテナイ人の国制』においては、アルコンやバシレウス、ポレマルコスといった役人が、何らかの申し立てや訴訟を、評議会や裁判所に提起する場面で用いられる(*AP* 56. 3; 57. 4; 58. 3)。もし私たちがこの用法を『ユダヤ古代誌』に持ちこむなら、ゲルーシアらに期待されている「最善の判断」には、「最善の意見」が含まれることになる。では、民に最善の意見(γνώμας ... τὰς ἀρίστας)を提案する(εἰσηγεῖσθαι)、とはどういうことだろうか。

『ユダヤ古代誌』第十九巻では、執政官サトルニノスが「元老院の議場で(ἐπὶ τῆς συγκλήτου)」、反対意見の提起をも歓迎している(*AJ* 19. 166,179)。すなわち、自由な意見を提起してもよい、ということである。意見を提起することは、市民の公共生活にとって不可欠な要素である。提起なくして、市民の幸福と安全は達成されない。それゆえに、国制は、提起された意見が必ず受理されるような

仕組みを設けねばならない。

アテナイにおいては、民会や裁判所に提起された案件は、アテナイの民衆が主体となる評議員や裁判官によって審議され、決議されるよう定められる。たとえば、「民衆の擁護者」(AP 23. 3)であるアリスティデスは、アテナイ人に対し、民衆の扶養政策の改革案を提出している(AP 24. 3-25.1)。「さらにアテナイ人はアリスティデスの発議に従い(ὥσπερ Ἀριστείδης εἰσηγήσατο)、一般大衆に生活の質をふんだんにもたらした」、と書かれている(AP 24. 3)。アリスティデスの言うことを真面目に取り上げることによって、アテナイ市民は益を得たのである。

ヘブル人の国制もまた意見の提案を重要視し、とりわけ大祭司やゲルーシアの意見が軽んじられることのないよう、モーセは気を配っている。モーセは、ゲルーシアらが、「おまえたちがしたがえば必ず繁栄に至る」ような最善の意見を提起してくれるだろう、と述べているが、この発言を国制という文脈に位置付ければ、ヘブル人たちが、ゲルーシアらの提起する政治的な意見や案を無視してはならず、それを真面目に審議、決議しなければならない、という趣旨となる。

『ユダヤ古代誌』のモーセによれば、ヘブル人の民衆は、ゲルーシアや大祭司といった指導的地位にある者たちの最善の判断、ないしは提案に従うことによって(ἐπόμενοι)、幸運を獲得できる。アテナイの民衆指導者ソロンにとっても、指導者(ἡγεμονεύς)への民の服従はよき政治の条件である。ソロンは自作の詩の中で、自らがその課題に取り組んだことを主張している。

民衆(δῆμος)は余りに弛められもせず、また暴力もて強制されぬとき最もよく(ἂν ἄριστα)その指導者たちに(σὺν ἡγεμόνεσσιν)従うであろう(ἔποιτο)。心の全からざる(μὴ νόος ἄρτιος ᾗ)人々に(ἀνθρώποισιν)大いなる幸運(πολὺς ὄλβος)の従うとき(ἔπηται)満足は傲慢をうむものゆえ。

(AP 12. 2、村川訳<sup>154</sup>)

ここでソロンは、民衆が独自に幸運を追い求めることをよしとしていない。ソロンは、民衆が指導者たちに従う(ἔπομαι)結果として、幸運(ὄλβος)を手にするをよしとしている。暴力と強制とによらない指導に民衆が従うことがよしとされる。だがそれは少数者に権限が制限されることを意味するのではない。というのも、同じ詩の中でソロンは、自らが政策を実行する前に民衆に伺いを立てていたことを告白しているからである。

〈また〉負債の切り捨てと、かつて奴隷であったが重荷下ろしのおかげで自由にされた者たちについても、私が民衆を(δῆμον)集め提案したことの中で(τῶν μὲν οὐνεκα ξυνήγαγον)、実現せずにやめてしまったことがあろうか。

(AP 12. 4、橋場訳)

<sup>154</sup> 村川堅太郎訳『アテナイ人の国制』(岩波書店、1980年)、29頁。



橋場は、この一節で描かれているソロンが民を集めている(συνάγω)情景が、同書7章7節の民会制度に結び付けられる可能性を示唆する<sup>155</sup>。すなわち『アテナイ人の国制』のソロンは、民衆の決定権と指導者の指導権とのバランスの維持に取り組んでいるのである。それゆえに彼は僭主にならず(AP 11. 2)、自分一人が法の解釈者としての地位に留まることを望まずにエジプトに旅立ち(AP 11. 1)、民衆からも貴族からも批判される(AP 11. 2)。

モーセもまた、ヘブル人の民衆が気ままに幸運(εὐδαιμονία)を追求するのではなく、ゲルーシアの指導に従う(ἐπόμεινοι)結果として、彼らが幸運を手にするのを望んでいる。それはゲルーシアが下す判断や、提案する意見を受理することによってである。

#### 4.2.1. 裁判制度におけるゲルーシア

『ユダヤ古代誌』第4巻第215-218節に載せられているモーセの国制において、ゲルーシアには具体的にどのような権限が与えられているだろうか。

『ユダヤ古代誌』のモーセは、地方裁判所と最高裁判所という二審制をヘブル人国家の訴訟制度の骨格とする。下級ないしは地方裁判所は町々の訴訟を裁定されることを目的とし、それは裁判員で構成され、他方、最高裁判所は、それらの裁判官たちが判断に窮したときに、その難解な訴訟を受理し、審理することを目的として設置される。それを構成するのは、大祭司、預言者、そしてゲルーシアである。

まず私が検討したい点は、町の裁判所の裁判員(δικασταί)の選出方法が籤引である、ということである。モーセの国制において、どうやら裁判員は籤を引き当てて裁判員の職務に就くのであり、選挙によって選ばれるのではないようである。そのような選出方法が、ヘブル人の国制にどのような変革をもたらすのか、ということをここで考察したい。

##### 4.2.1.1. 町の統治者と裁判員

町の裁判員に関する規定は、モーセが定めた国制を書き留めたとする大きな物語単位に含まれている(AJ 4. 199-301, esp. 215-218)。裁判員の選出方法の規定の直前には、各町の「統治者(あるいは役人、ἀρχή)」の設置が定められているので、まずそれを見てみよう。

各町には(καθ' ἐκάστην πόλιν)統治者として(ἀρχέτωσαν)、長い間徳を(τὴν ἀρετὴν)実践し廉潔な生活を(τὴν περὶ τὸ δίκαιον)送ってきた(οἱ ... προησκηκόντες)七名の男子(ἄνδρες ἐπτά)を置き、それぞれには(ἐκάστη δὲ ἀρχῇ)レビ人の部族の男子二名を部下(ὑπηρέται)として任命する(διδόσθωσαν)。

(AJ 4. 214、秦訳)

各町の統治者として、徳の実践を基準として、七名の男子が任命され、彼らの下にはレビ人の部下が配属される、というのである。

<sup>155</sup> 橋場訳、27 頁。

さて、その統治者と並んで、各町にはさらに、裁判を行う(δικάζειν)人、すなわち裁判員(οἱ δικασταί)も設置される(AJ 4. 215)。各町は、統治者だけでなく、裁判員という役職をも必要とするのである。私がここで注目したいのは、それら裁判員たちの選出方法である。

おまえたちは、町の住民のために(ταῖς πόλεσιν)裁判を行う使命を(οἱ δικάζειν)おびた人(οἱ ... λαχόντες)には、最高の敬意を払わねばならない。すなわち、彼らの前では、何びとも罵言を吐いたり、横柄な態度をとったりすることは許されない。なぜなら、高位の人に敬意を払うことは、人に慎みを教え、かりそめにも神を軽んずるようなことを控えさせるからである。

(AJ 4. 215、秦訳)

興味深いことに、ここでは裁判官の選出方法が、抽籤で選ばれた者たち(ホイ・ラコンテス、οἱ λαχόντες)という単語で示唆されている。Feldman は οἱ δικάζειν λαχόντες を「裁判をする立場に就いた者たち(those who have obtained the position of judging)」と訳した上で、「ヨセフスはこれらの裁判員がどのように選出されるのかについて詳細を述べることをしない」とコメントしている<sup>156</sup>。Thackeray は「裁判を管理する任を負う者たち(those to whom it shall fall to administer justice)」と訳す<sup>157</sup>。

他方、『アテナイ人の国制』を手元に置く私たちは、『ユダヤ古代誌』のその言葉遣いに、モーセの国制の特徴を見出すことができる。『アテナイ人の国制』ではランカノー(λαγχάνω)という単語は、クレーロオー(κληρώω)と並んで、とりわけ重要である。なぜなら、それは民主制を象徴する抽籤を指し示す単語だからである<sup>158</sup>。たとえば、民主化の初期段階におけるドラコンの国制下では、「参政権保有者から(ἐκ τῆς πολιτείας)」抽籤で選ばれた者(τοὺς λαχόντας)が、「評議員を務めた(βουλευεῖν)」とされている。また五〇〇〇人会議は、三〇歳以上の市民で構成される四つの評議会のうち、「抽籤に当たったもの(τὸ λαχόν)」が現任評議会として職務を遂行する(βουλευεῖν)」という案を提起する(AP 30. 3)。民主化の最終段階に達したアテナイにおいて、「裁判を行う(δικάζουσι)」のは抽籤に当たった〈人々〉(οἱ λαχόντες)」とされる(AP 57. 4)。その選出方法を大まかに言えば、部族ごとの小箱に、裁判員資格保有者が、「黄楊の木でできた名札」を投げ(AP 63. 3)、そこから引き当てられた名札の所有者、すなわち「抽籤に当たったもの(τοὺς εἰληχόντας)」が各部族の裁判員に任命される(AP 64. 1-3)。

『ユダヤ古代誌』のヨシュア物語においては、カナンの土地を各部族に割り当てるために、ヨシュアが籤を引き(κληρώσαντος)、ユダ族がある範囲を引き当てた(λαχοῦσα)とされている(AJ 5. 81)。サウルを王に任命する際にも籤引(κληρος)という方法が採用され、まず氏族単位で抽籤が行われ、マテリ族が「籤に当た(り) (ἐλαχεν)」、次いで個人レベルで抽籤が行われ、こうしてサウルが王とし

<sup>156</sup> L. H. Feldman trans., *Judean Antiquities 1-4, Josephus: Translation and Commentary*, vol. 3, (Leiden: Brill, 2000), p. 409.

<sup>157</sup> Thackeray trans., *Jewish Antiquities, Books I-IV*, p. 579.

<sup>158</sup> H. G. Liddell and R. Scott comp., *A Greek-English Lexicon* (Oxford: Oxford Univ. Press, 1996), p.1022 によれば、その一義的な意味は「籤によって得ること (obtain by lot)」である。

ての職務を引き当てる(λαγχάνει βασιλεύειν)<sup>159</sup>。このように、『ユダヤ古代誌』においても、ランカノーという語は、籤を引き当てる行為を意味するのである。その単語が、『ユダヤ古代誌』第4巻ではモーセが制定する裁判員に用いられているのである。

抽籤という選出方法においては、選ばれる者の能力や出自、財産高などは判断基準とされない。モーセの定める裁判員制度においても、裁判員は籤を引き当てた者であるので、直前に言及される支配者(アルケー)とは異なる役職だと判断できる。なぜなら、支配者の方は「長い間徳を実践し廉潔な生活を送ってきた」人物が選ばれるからである。抽籤制度によってはそのような人物を選ぶことはできないだろう。抽籤制は、権限がある限られた集団に集中することを防ぐ。翻って、大衆のあらゆる者が、支配すること(ἄρχειν)に与る機会を得られるのも抽籤制の特徴である。

『ユダヤ古代誌』のモーセは、町の裁判員を抽選で選ばせることにより、裁判の権限を民に分け与えている。しかもこの裁判員制度では、下級裁判所ないしは地方裁判所が最終的な宣告を下すことが原則とされており、エルサレムの上級裁判所ないしは中央裁判所に移審される場合は限定されている。

もし裁判官(οἱ δίκασται)が、取り扱っている事件にいかなる宣告を下すべきか判断に窮したときは——人間にはそうしたことがしばしば起こるものである——、その事件を(τὴν δίκην)そのまま聖なる都に(εἰς τὴν ἱερὰν πόλιν)移し(ἀναπεμπέτωσαν)、大祭司、預言者、そしてゲルーシアの長老たち(ὁ τε ἀρχιερεὺς καὶ ὁ προφήτης καὶ ἡ γερουσία)が合同して(συνελθόντες)審理し、適当と思われる判決を宣告しなければならない。

(AJ 4. 218、秦訳)

ここでは、地方裁判所が裁定に窮した時に限り、「大祭司、預言者、そしてゲルーシアの長老たちが合同して審理する」と定められている。つまり、訴訟を起こすことを望むヘブル人は、直接エルサレムの中央裁判所に訴えを提起するのではなく、まずは抽籤で選ばれた裁判官たちの判決を求めなければならないのである。

裁判員が籤引きで選ばれるという制度の意義を、『アテナイ人の国制』との比較を通して考えると、荒野のヘブル人の国制が民主的な性格を帯びており、国制制定者のモーセ自身がそれをよしとしている、ということの意味する。この点で、『ユダヤ古代誌』のモーセは、『政治学』で描かれるソロンのようなものである。

彼が行ったのは、法廷の構成員が(τὰ δικαστήρια)あらゆる市民のなかから(ἐκ πάντων)選ばれるようにすることによって、民主制を立ち上げたことである。ソロンを非難する人々もいる

<sup>159</sup> 『ユダヤ古代誌』では、サウルは王になるまでに、計四段階の選考を経験している。一度目は神による直接指名 (AJ 6. 49-50)、二度目は、私がここで紹介した、民全員が参加する籤引き (AJ 6. 61-62)、そして三目は民による承認である (AJ 6. 66)。第四回目の選出について『ユダヤ古代誌』は、「サムエルが第二回の選挙でサウルの王国を確認する必要があると宣言すると…」と述べている (AJ 6. 83)。第四回目の選挙では、預言者が彼の王位を確認する (AJ 6. 83)。したがって、『ユダヤ古代誌』のサウルは、抽籤のみで、すなわち資質を問われずに王位についているのではない、ということになる。

理由はここにある。つまり、籤引で選ばれる人々 (κληρωτὸν) からなる法廷に万事を裁く権限 (κύριον) を与えることによって、[国制の]その他の部分を台無しにしたからである。(中略)しかし、このことはソロンの意図に応じて起こったというよりも、むしろ偶然の結果であると思われる。

(Pol. 2. 1274a1-9, 10-19、神崎他訳)

『ユダヤ古代誌』第4巻第215節の「裁判を行う使命を帯びた人」という語に対する、私の上述の解釈がもし容認されるなら、ヘブル人の国制は、多数者が支配に参加できる機会を与える仕組みを持っていることになる。それゆえ、たとえ彼らが人々の中から選ばれているからといって、彼らを軽蔑してはならない、と規定されるのである。彼らに対しては「最高の敬意を(ἐν πάσῃ τιμῇ)払わねばならず」、「高位の(ἐν ἀξιώματι)人」として接せねばならない(AJ 4. 215)。これもまた、ヨルダン川を渡った後のヘブル人の国の政治理念の一側面である。

大祭司とゲルーシアと預言者は、そのような裁判官が判断に窮したときに最も適当な判断を下すために設置されているのである。したがって、ゲルーシアによって構成される裁判制度は、必ずしもゲルーシアに権限を集中させることを目的としているのではない、と言えよう。ヘブル人の裁判制度は、大祭司、ゲルーシア、預言者、民が一丸となって維持、運営していくものなのである。

#### 4.2.1.2. ゲルーシアと遺産相続 (前)

次に、モーセの国制におけるゲルーシアのさまざまな職務を概観する。モーセの国制によれば、ゲルーシアの責任の一つは、遺産 (κληρος) の相続についての訴訟を扱うことである。ゲルーシアのそのような司法上の責任を理解するために、ここでもわたしは『アテナイ人の国制』との比較を行いたい。

『アテナイ人の国制』によれば、アテナイ国のアルコンは人々の財産の守護者でもある。民主主義を達成したアテナイにおいて、最終的な司法決定権を有するのは、陪審制を採用する民衆法廷であるが、「民衆法廷に提起する公訴と私訴」は、アルコンが受理して予審する。たとえば、「両親虐待」、「孤児虐待」、「家付き娘虐待」、「孤児家産への不正」、「精神錯乱」、「財産清算人選定」、「後見人任命」などである (AP 56. 6)。ここに現れる「家付き娘」とは、男子相続人を残さず死んだ家父長の娘たち、すなわち女子相続人のことである<sup>160</sup>。

アテナイ国は、ソロンの時代から、「相続財産 (τῶν κληρῶν) や家付き娘 (ἐπικλήρων) に関する法」の実効に頭を悩ませている (AP 9. 2)。その手の訴訟は煩雑になりがちで、濫訴を生じさせるので、三〇人政権は、「たとえば財産を誰でも自分の望む相手に遺贈することに関し、遺贈者に絶対的な権利を認め (た)」 (AJ 35. 2)。

アテナイの新体制では、最古の役職の一つであるアルコンに、家付き娘や孤児を世話する義務が生じている。

<sup>160</sup> 橋場訳、33 頁。

アルコンはまた孤児や家付き娘や、〈夫が死亡した時点で〉妊娠していると〈申し立てた〉妻の〈世話もする〉。そして〔彼らに〕不正を加える者には略式罰金を科すか、さもなくば民衆法廷に〈訴訟を提起する〉権限を保持している。また孤児の財産や、あるいは〈家付き娘の〉財産を彼女が一〈四歳になるまで〉、アルコンは賃貸に出し、〔賃借人から〕担保を取る。また〈後見人が〉子どもに養育費を与えない場合はアルコンが彼らから取り立てる。

(AP 56. 7、橋場訳)

ここでのアルコンは、家の利害と永続性の維持に関心がある<sup>161</sup>。それは同時に、アルコンに、貪欲や無法から市民を守ることが期待されていることを示唆する<sup>162</sup>。そのようなアルコンの職責は、彼の任期の初頭宣言でも確認される。「アルコンは就任するとただちに、まず手はじめとして、誰でも彼の就任以前に所有していた財産をその任期満了まで所有した支配すべし、との布告を布告使を通じて出す」(AP 56. 2)。アルコンの行政上の責務の一つは、主人 (κύριος) に先立たれた者たちの世話であり<sup>163</sup>、アルコンは彼らに加えられる貪欲や無法を放置してはならない。市民のうちの保護なき者たちを、アルコンは、法を用いて保護するのである。

#### 4.2.1.3. ゲルーシアと遺産相続 (後)

ヘブル人の国制において、アルコンのように市民<sup>164</sup>の財産の守護する職責を負うのはゲルーシアである。モーセが定める国制において、ゲルーシアには、相続人となる子を残さずして死んでいった男の妻の再婚(レビレート婚)の手続きの執行が定められている(AJ 4. 254-256)。

夫が死亡して妻に子供がない場合は、夫の兄弟が彼女と結婚しなければならない。そして、生まれた子供に故人の名をのらせ、遺産の相続人として育てなければならない。このことは社会全体にとっても有利な措置と言える。なぜなら、そのために家は断絶をまぬかれ、財産は近親者たちに残り、前夫に最も近い縁者とともに生活することによって妻の不幸も緩和されるからである。しかし、兄弟が彼女との結婚を望まないときは、女はゲルーシアに出頭し、次のことを表明しなければならない。すなわち、自分は家に留まって兄弟の子を生もうと望んだが、彼は自分を受けつけず、そのために亡くなった兄弟の思い出を侮辱した、と。ゲルーシアは、彼がいかなる理由でその結婚に反対するかを問い——その理由が些細なものであれ本気なものであれ——、次のようにして解決しなければならない。すなわち女にサンダルを脱がせ、男の顔につ

<sup>161</sup> Hignett, *A History of the Athenian Constitution*, p. 75.

<sup>162</sup> Rhodes, *A Commentary on the Aristotelian ATHENAION POLITEIA*, p. 634.

<sup>163</sup> Ibid., p. 633.

<sup>164</sup> 稀ではあるが、モーセは荒野のヘブル人を「市民 (πολίταις < πολίτας) 」と呼んでいる (AJ 4. 314)。またコラは「群衆に (δῆμοις) 巧みに語りかける才もあった」と描写されている (AJ 4. 14)。

ばを吐かせた後、「おまえが故人の思い出を侮辱したからには、わたしからこのような扱いを受けるのは当然です」と宣言させる。こうしてゲルーシアは、生涯拭うことのできない恥辱を男に与えた後、彼を立ち去らせる。いっぽう女には、彼女の望む求婚者と結婚する自由が与えられる。

(AJ 4. 254-256、秦訳)

この規定では、未亡人は亡父の兄弟と結婚し、子供をもうけなければならない。「なぜなら、そのために家は断絶をまぬかれ、財産は近親者たちに残り、前夫に最も近い縁者とともに生活することによって妻の不幸も緩和されるからである」(AJ 4. 255)。

この規定が現実の問題に適用される物語が『ユダヤ古代誌』第5巻に収められている。時代は、最後の士師サムソンの死後、大祭司エリがヘブル人の指導者となっているときである(AJ 5. 318)、舞台はベツレヘムである<sup>165</sup>。マロンという名の夫に先立たれたルツには相続人となる子供がないため、モーセの法律に照らせば、彼女には最近親者との再婚が要求される。しかし、ルツの義母ナオミとしては、ルツをボアズという近親者と結婚させたく、ルツもボアズの庇護を願う(AJ 5. 327, 332)。彼女らは、「その敬虔な心から自分たちのことを配慮してくれる」人物が必要なのである(AJ 5. 327)。

ところがボアズはその願いをすぐには叶えようとせず、「肝心なことであるが、実は親類縁者の中にわたしよりもっとおまえに近い男がいる」と、ルツに告げる。ボアズは私情よりも法律の遵守を優先させるのである。モーセ法に違反せずに、ルツとナオミの願いを聞き入れることはできないか。こうして、ボアズによって、ルツの遺産相続の裁判が開かれる。

さて、ボアズは昼近く町に出かけ、ゲルーシアの長老たちの集会を求めるとともに、ルツと縁者の男を迎えにやった。ボアズは彼がやって来ると、長老たちを前にして「あなたはエリメレクとその息子たちの遺産の所有者ですか」と尋ねた。

(AJ 5. 332-333、秦訳)

その問いに縁者は「そうです」と答える。物語の結末として、この縁者はルツとの再婚により、彼女の亡父の遺産を相続する権利を獲得することになるが、彼にはすでに妻子がいるため、再婚を辞退せざるを得ない(AJ 5. 334)。こうして、モーセが定める離縁の儀式が再現される。

<sup>165</sup> モーセの国制では、ゲルーシアは町ごとに設置されている。殺人事件が発生した後、犯人が最後まで見つからなかったときには、「殺人現場の行われた土地に一番近い町の役人 (οἱ ἀρχαὶ) とゲルーシア、そして祭司たちとレビ人が、ある儀式を執り行うことが定められている (AJ 4. 220-222)。この規定には、「その町のゲルーシアの長老たち (ἡ γερουσία τῆς πόλεως)」という表現が見られるので (AJ 4. 222)、ゲルーシアが各町にいることがわかる。

そこでボアズはゲルーシアの長老たちを証人とし、律法の教えにしたがって、彼女を男に近づかせてサンダルを脱がせ、さらにその顔に唾を吐かせた。ボアズはこの儀式が終るとルツと結婚した。一年後には二人の間に男の子が生まれた。

(AJ 5. 335、秦訳)

裁判所に現れたルツの縁者の目当ては、ルツの亡父の遺産である。そのためその人物は最初、気後れすることなく、「わたしは近親者ですので、律法によってそれは合法的にわたしに譲渡されたと思います」、と主張する(AJ 5. 333)。この近親者はルツの亡父の遺産にしか目がなく、ルツの庇護の義務には関心がない。だからこそその縁者は「すでに妻子がいる」にもかかわらず、「律法の半分だけを頭に入れて」、自分に遺産が譲渡された、と主張する。それとは対照的に、ボアズの関心はルツの庇護である(AJ 5. 331)。そこでボアズは縁者に言う。

あなたは律法の半分だけを頭に入れておくのではなく、律法のすべてにしたがい行動しなければなりません。ここにマロンの妻が来ています。あなたがその土地を手に入れたいと思えば、律法の定めにしたがって彼女と結婚しなければなりません。

(AJ 5. 333、秦訳)

ここでボアズは、「ここにマロンの妻が来ています」と宣言して、裁判の問題の中心は亡夫の遺産ではなく、ルツという寡婦の福祉であることを訴える。こうしてルツとナオミの願いは叶えられる。その証人となるのはゲルーシアである。ルツ物語におけるゲルーシアは、『アテナイ人の国制』第56章のアルコンのように、寡婦を他者の貪欲と不法行為から守っているのである。

ところで、モーセの国制では、女にサンダルを脱がせ、女と結婚することを望まない男の顔に唾を吐きかけさせるのは、ゲルーシアの職務であると定められている。ルツ物語においてその手続きを行っているのはボアズである。するとボアズはゲルーシアの一員なのであろうか。ボアズは「ゲルーシアの長老たちの集会を求めるとともに、ルツの縁者の男を迎えにや(り)」、その縁者に自ら尋問している。ボアズはいかなる権限でゲルーシアの職務を遂行しているのだろうか。ボアズはゲルーシアにふさわしく、法に精通しており、「判決の宣告にあたっては、金銭や被告の地位・身分に左右され」ない(AJ 4. 216)。だが、『ユダヤ古代誌』はボアズがゲルーシアであるとは言明しない。この問題については先に進んで考えることにする(本稿 7.2.4 参照)。

さて、ボアズの判決の基礎となるのは、モーセ自身による遺産の判断である。ある男が、娘たちを残して死んだとき、男の遺産を娘たちに与えるべきか、という問題が生じる(AJ 4.

174)。

モーセはこう答えた。娘たちが同じ部族の者と結ばれれば、遺産を持って夫のもとへ行く。しかし娘たちが他の部族の者と一緒になれば、遺産は父の部族に残される、と。こうしてモーセはそのとき、各人の遺産は自分の部族に残すべきであると規定した。  
(AJ 4. 175、秦訳)

モーセの国制には、「各人の遺産は自分の部族に残すべきである」という大原則が存在する。その原則を揺るがすことなく、家父長を失った女子の権利とその家の財産を守るにはどうしたらいいのか。この問題にモーセ自身が取り組んでいる。ルツの縁者のような遺産目当ての人間の強欲によって彼女らの権利と財産が侵害されることがあってはならない。こうして、「娘たちが同じ部族の者と結ばれれば、遺産を持って夫のもとへ行く」という規定が作られる。

アルコンが、寡婦の権利を守ることをその職責とするように、ルツ物語のゲルーシアは寡婦の権利を守ることを目指している。

『アテナイ人の国制』第 3 章によれば、アルコン、ポレマルコス、バシレウスが分け持つ諸権限はかつては王にまとめられていた。したがって、それぞれの役職の司法権は、王の司法権が継承 (devolution) された結果なのである<sup>166</sup>。それゆえ、同書第 42 章以降で描かれる、民衆政を確立したアテナイ国においてアルコンが女子相続人や孤児に関する訴訟を扱うとき、それは太古の王の役割の側面を再演していることになる。

それと似て、ゲルーシアの司法権もモーセに遡り、ゲルーシアはモーセがかつて裁定した遺産訴訟の原則を踏襲する。それだけではなく、ゲルーシアは女子相続人に対するモーセの関心も継承しているのである。先に進んで見るように (本稿 5.1.1 参照)、荒野のモーセは王としての役割を負っている。ボアズがベツレヘムでゲルーシアの代理として、あるいはゲルーシアとしてルツの訴訟を扱うとき、彼は、荒野の裁判官としてのモーセの役割を再演しているのである。ゲルーシアは荒野の王モーセの遺産なのである。

#### 4.2.2. ゲルーシアと国事決定権

モーセが死ぬ時、ゲルーシアと大祭司エレアザルと指揮官 (将軍) ヨシュアが彼に伴う (AJ 4. 324)。彼らが山の頂上に着くと、モーセはまず、ゲルーシアを帰らせ (AJ 4. 325)、そして最後にモーセは、エレアザルとヨシュアの前から姿を消す (AJ 4. 326)。ヘブル人の指導は以後これらの三者に委ねられる。以下はモーセ不在のヘブル国家におけるゲルーシアの諸活動の概観である。

---

<sup>166</sup> Hignett, *A History of the Athenian Constitution*, p. 74.



#### 4.2.2.1. 条約締結

ゲルーシアには、他の国との契約の成立を承認する権限がある。エリコに潜入したイスラエル人のスパイたちが、その住人とある契約を取り交わした後に、幕舎に戻ると、「ヨシュアは間諜たちがラハブとの間に交わした誓約を(τὰ ... ὁμοθέντα)大祭司エレアザルとゲルーシアの長老たちに(τῷ ἀρχιερεὶ Ἐλεαζάρῳ καὶ τῇ γερουσίᾳ)報告した(φράζει)。両者はこの誓約を(τὸν ὄρκον)承認した(ἐπεκύρουν)」(AJ 5. 15)。スパイの報告はヨシュアに提出されるが、ヨシュアはその誓いの効力を独断で認めるのではなく、大祭司とゲルーシアにそれを提出している。そして最終的にその誓いは大祭司とゲルーシアによって承認される。ヨシュアだけでは、重大な決定を下すことができないのだ。

また、ギベオン人がイスラエル人と友好関係を結ぼうと、接触してきたとき、ヨシュアが彼らを信じて(πιστεύσας)、同盟条約を結ぶ。そして、「大祭司エレアザルとゲルーシアの長老たちは(Ἐλεάζαρος ὁ ἀρχιερεὺς μετὰ τῆς γερουσίας)、今後彼らを友人あるいは同盟者として扱い、彼らにいかなる不正も企まないという誓約を与え(る)(ὁμνυσιν)」(AJ 5. 55)。しかしこれで手続きは完了せず、最後に、「人びと(τοῦ πλήθους)もそれを承認した(ἐπισυναινέσαντος)」(AJ 5. 55)。ここではヨシュアと大祭司とゲルーシアに加えて、大衆も意思決定に参加している<sup>167</sup>。国事決定はゲルーシアと大祭司とヨシュアによって独占されているのではない(本稿4.2参照)。

しかし後になってギベオン人が嘘をついていたことが判明する。「このためヨシュアは大祭司エレアザルとゲルーシアの長老たちを集めた(συνγκαλεῖ)」(AJ 5. 57)。先に結んだ条約と、立てた誓約の有効性を問うためである。ゲルーシアの判断は、「誓約は誓約としてあくまで尊重し、ギベオン人を奴隷として生かしておこう」というものである(AJ 5. 57)。ここでゲルーシアは誓約を破ることのないよう、かつ助けを求めてきた外国人を救済できるよう、知恵を絞っている。そして、「ヨシュアは人びとの意見を尊重して彼らを奴隷にした」(AJ 5. 57)。ヨシュアは彼らの決定(δικαιούντων)を実行に移すのである。ここでもやはり、ヨシュアは単独で裁定を下すのではなく、ゲルーシアと大祭司の合意と承認を得ている。

#### 4.2.2.2. 土地の配分

土地の分割の会議は、ヨシュアと「大祭司エレアザルとゲルーシアの長老たち」そして「部族長たち」とによって決められている(AJ 5. 80)。ここでもヨシュアは独自の判断を下さない。土地の分割という国家の重大案件は、ゲルーシアを抜きにして決定されることはない。またそれぞれの部族の代表者の存在が無視されることもない。

#### 4.2.2.3. 内戦の阻止

ルベン族とガド族、そしてマナセ族がヨルダン川の岸に独自の祭壇を建立したとき、ヘブル国に内戦の危機が生じる。彼らが祭壇を築いたという知らせを耳にした残りのヘブル

<sup>167</sup> この誓約はダビデ王の時代にも効力を維持し、サウル王がそれを破ったために、ヘブル人の国土が飢饉で荒廃する(AJ 7. 295)。

人は、「それがいかなる目的で建てられたか、という真意も確かめず、反乱のためとか異教の神々を入れるためとかいう噂だけに耳を貸し、ついにそれらの中傷を信じ込んで武器を取った」のである (AJ 5. 101)。ここでの民は中傷を信じてしまうという点では愚かであるかもしれないが、法の遵守や祭儀に対しては厳格であろうとしている。

彼らはヨルダン川を渡り、祭壇を築いた者たちを父祖たちの慣習を侵害したとして処罰し、復讐しようとした。彼らはその人びとが近親者であることや、祭壇を築かせた人びとの身分のことを考えず、ただ神の意志かどうか、どうすれば神の意志にかないう神が喜ばれるかを考えた。こうして怒りにかられた彼らは遠征に出発しようとした。

(AJ 5. 101-103、秦訳)

ここでは同国人に対する戦争という重大な国事行為が、何らの調査も裁判も行われずに民衆の怒りによって決断されようとしている。

しかしヨシュアは大祭司エレアザルやゲルーシアの長老たちとともに彼らを制し (ἐπέσχε αὐτοὺς)、話し合いで (λόγοις) 兄弟たちの真意を (αὐτῶν τῆς γνώμης) 確かめ (ἀπόπειραν)、彼らの意図が (τὴν διάνοιαν αὐτῶν) 悪質なものであれば (μάθωσι)、そのときは武力に訴えるように忠告した (συμβουλευόντες)。

(AJ 5. 103、秦訳)

この記事において、大衆は噂と中傷を信じ、ただ神の意志にかなうことしか考えない無垢な者たちとして描かれる。彼らは法律遵守に熱心であり、神に服する意志も固い。だが思慮に欠ける。そして激情的であり、「怒りにかられ(る)」。彼らの判断はある面では合法的かもしれない、しかし公平性に欠けるのである。「彼らはその人びとが近親者であることや、(中略)人びとの身分のことを考えない」。

他方、ヨシュアと大祭司エレアザルとゲルーシアは、相手の「真意」と「意図」を汲み取ろうとする (AJ 5. 103)。それでもなお戦争を起こそうという民の判断は保留される。ゲルーシアは杓子定規に裁きを下すのではなく、真意をはかることができるのである。結果として、内乱は回避される (AJ 5. 114)。ゲルーシアの公平な判断がヘブル人の間にとどまるかぎり、ヘブル人は平和に暮らすことができるのである。

ここでゲルーシア以下の指導者たちは、聞き取り調査の実行を決定しているのではなく、民にそうするよう助言 (συμβουλεύω) している。『アテナイ人の国制』において助言や勧告は、提議として何らかの決議を経た後に実行に移される。たとえばアリスティデスがある案を「勧告した (συνεβούλευεν)」際、アテナイ人はこの勧告に「従(った) (πεισθέντες)」とされる (AP 24. 1-2)。勧告する側とされる側の関係において、前者の側に決定権や権力が偏っているのではない。内戦の危機に直面したゲルーシア以下と民の間にも同じことが言える。

ヨシュアの臨終の言葉を聞くのは、「町々の主だった者たちや (τοὺς ἐπ' ἀξιώματος μάλιστα τῶν πόλεων)、指導者たち (τὰς ἀρχὰς < ἀρχή)、ゲルーシアの長老たち (τὴν γερουσίαν)」、そして「大ぜいの人びと (τοῦ πλήθους)」である (AJ 5. 115)。ここでモーセの国制において規定されている役職は二つ、すなわち統治者たちとゲルーシアである。興味深いことに大祭司はここには含まれていない。ヨシュアの死の際にはまだ指導者とゲルーシアが機能しており、ヨシュアが持っていた国事の裁定権はこの二つの役職に委譲されるはずである。だが、ヨシュアの死後、この二つの役職は廃れてしまう。

以上で概観したことを踏まえると、ゲルーシアの活動が最盛期を迎えるのはモーセの死後の時期であると言える。重要な国事上の判断はゲルーシアの承認を経て下される。ゲルーシアは民の暴走を抑制し、内戦による国家の滅亡を水際で回避する。ギベオン人との間の同盟条約締結の際には、大衆もその決定に参加している。ヨシュアの治世中はゲルーシアと大衆の関係は良好である。ゲルーシアがうまく機能しているかどうかの判断の指標は、ゲルーシアの権限で万事が決定されているか否かではなく、ゲルーシアと民がいかに協調しているかどうかである。しかしヨシュアの死後にこの均衡のとれた両者の関係が破綻し始める。すなわち、モーセの政治的な遺産が損なわれるのである。

#### 4.3. 大衆とゲルーシア

ヨシュア存命中は理想的な統治を行うゲルーシアであるが、その権限は時の経過とともに弱まっていく。そしてユダヤ国制史におけるゲルーシアは、ついにサウル王時代の直前にその姿を消してしまう。

ゲルーシアの衰退への第一歩は、ヘブル人のカナン入植後に踏み出される。ヘブル人は、指揮官ヨシュアと大祭司エレアザルの死後、カナン人を全滅させよとの神の命令に従わず、「贅沢な生活に慣れ、もはや労苦に立ち向かう気力を失っていた…」 (AJ 5. 133-134)。さらにゲルーシアを立てることも怠る。

また、彼らの指導者たちもすでに腐敗しきっていた (ἤδη τὴν ἀριστοκρατίαν διεφθάρθαι)。彼らはゲルーシアの長老たちや律法で定められた他の役員の任命を怠り (τὰς γερουσίας οὐκ ἀπεδείκνυσαν οὐδ' ἀρχήν)、ひたすら自分の領地で蓄財にはげむ奴隷になり下がっていた。こうした弛緩しきった生活が原因で、彼らの間に深刻な意見の衝突が起り、内乱へと突入するのであるが、その発端は次のようなものであった。

(AJ 5. 135、秦訳)

秦が指摘するように、ここでの「彼らの指導者たち」は、ギリシア語文では貴族制 (ἀριστοκρατία) である<sup>168</sup>。貴族制が破壊された結果、(1) 諸ゲルーシア (τὰς γερουσίας) と統治者の任命が滞り、(2) 人々は自分の領地で蓄財に励むようになる。個人の利得の追

<sup>168</sup> 秦剛平訳『ユダヤ古代誌 V-VI』(山本書店、1984年)、53頁。

求により、国民全体の利益を考慮した国制が運営されなくなる。こうして国制の秩序が乱れた結果「内乱」が発生する。ここで言及されている「内乱」とは、ベニヤミン人と他のイスラエル人の間に勃発した戦争のことである。

すでに見たように（本稿 4.2.1.1 参照）モーセの国制では、各町が統治者とゲルーシアを持つことになっている（AJ 4. 214, 220-221）。統治者の選出基準は徳である。「各町には統治者として、長い間徳を実践し廉潔な生活を送ってきた七名の男子を置き、それぞれにはレビ人の部族の男子二名を部下として任命する」、とある（AJ 4. 214）。ゲルーシアの選出方法についてはなぜか語られないが、いずれにせよ統治者とゲルーシアは共に、犯人不明の殺人事件の儀式を執り行い、「自分たちの両手がこの殺人によって汚れていないこと、また自分たちはこの殺人を行いも見もしなかったと宣言する」（AJ 4. 222）。ヨシヤ死後のヘブル人は、この二つの役職の任命を怠るのである。すなわち、何らかの問題を解決するための統治者がいない町がヘブル人の間に現れ始めるということである。その町の一つが騒動の中心となるギベアだと考えられる。『ユダヤ古代誌』がギベアにゲルーシアや統治者がいたか、あるいはいなかったかを明言することはない。しかし物語は、そこに統治者がいないことが問題を深刻化させる要因であることを暗示する。

内乱のきっかけは、「ベニヤミン部族のギベアの町（εις Γαβάν φυλῆς τῆς Βενιαμίτιδος）」で起こる一つの殺人事件である（AJ 5. 140）。そこで「下級のレビ人の男」の妻が、「ギベアの若者たち（νεανίατινες τῶν Γαβαηνῶν）」によって殺される（AJ 5. 143, 146, 149）。

ギベアの町には統治者もゲルーシアも、そしておそらく裁判員もいないらしく、この事件が正式に裁定されることはない。そこでレビ人の男は、「彼女の死体を一二の部分に切断し、各部族に一つずつ送った」（AJ 5. 149）。送り先はゲルーシアではなく、各部族である。このような告発の仕方は前例がない。レビ人は民衆に司法の権限を委ねているのである。それを受け取ったイスラエル人は「強い衝撃を受けた」（AJ 5. 150）。

そこで正義感に燃えた人びと（ὅπ' ὀργῆς ἀκράτου καὶ δικαίας）が次つぎとシロに集まり（συλλεγέμετες）、幕屋の前に集結して（πρὸ τῆς σκηνῆς ἀθροισθέντες）、ギベア人を討つためにただちに武器を取って立ち上がる決意を固めた。

（AJ 5. 150）

この場面ではヘブル人が主体となって、軍事行動を準備している。民衆が最高意思決定機関になろうとしている。彼らは自らの判断に基づいて集合し、軍事行動を起こす敵を指定する。彼らがゲルーシアに意見や判断を求める気配はない。民主主義がヘブル人の間に起こり始める。

ここで登場するのがゲルーシアである。ゲルーシアは彼らに対して法に基づく行動を勧告し、外国の敵と戦争する際の規則（AJ 4. 295-297）を拡大適用し、まずギベアに使節を送り、犯人の身柄引き渡し拒否されたときに戦争を仕掛けてはどうか、と助言する。ヨシ

ユアの時代にヨルダン川を挟んだ内戦が勃発しそうになったことが思い出される。ここでのゲルーシアの主張の根拠は法である。

しかし、ゲルーシアの長老たちは（ή γερούσια）次のように説いて（πείσασα）それを制した（ἐπέσχε δ' αὐτούς）。すなわち、彼らも自分たちと同じ民族（πρὸς τοὺς ὁμοφύλους）なのだから、こちらが何を憤慨しているのかも話し合わずに、性急に戦争を仕かけるのはよくない。律法は、外国人の敵（ἐπὶ τοὺς ἄλλοτρίους）にはまず使節を送るかそれに類することを行なって、彼らに不法行為の反省を促し、それが拒絶されたときにはじめて軍を派遣することを認めている。したがって、この際も律法によって、まずギベア人に使節を送り、犯人たちの引き渡しを要求すべきである。もし彼らがそれに応じて犯人を引き渡せば、犯人を処罰して満足すればよい。しかし、もしわれわれの要求を嘲笑して拒絶するならば、そのときこそわれわれは武器を取って報復すべきである、と。

（AJ 5. 151-152、秦訳）

ここで大衆の意見とゲルーシアの意見は対立している。大衆は、燃えたぎる正義感を根拠とし、他方、ゲルーシアは法を根拠に国家としての行動を決定しようとしている。後の時代に、ゲルーシアのように振舞うボアズは、ルツの要求を法に基づいていったんは退ける（本稿 4.2.1.3 参照）。ゲルーシアの一員たる者は判断を情に支配させてはならないのである。ゲルーシアは、民衆のそのような判断を制することにより、民衆を主体とする権力を抑制しようとしている。その結果、最初に実行に移されるのはゲルーシアの提案である。

そこで彼らはギベア人に使節を出し、レビ人の妻を死に至らしめた若者たちを告発するとともに、死罪にあたるこのような不法行為を処罰するために、犯人の身柄を引き渡すように要求した。

（AJ 5. 153、秦訳）

ギベア人はヘブル人にとっての身内なのかよそ者なのか。そのような集団への対応の仕方はモーセ法には明文化されていないため、彼らを何者として定義するかは、人々の解釈にかかっているのである。ゲルーシアは、自らの提案の中で、ギベア人を「自分たちと同じ民族」と見なすと同時に、「外国人」の敵に対するように彼らに対応しようとしている。ゲルーシアはやむなく外国人を相手にした戦争の手順に従おうとする。

これにたいしてギベア人は、若者たちの引き渡しを拒絶し、戦争を仕かけると脅されたからと言って、よそ者の（ἄλλοτρίους）命令に（προστάγμασιν）頭を下げるわけにはいかない、と嘲笑した。彼らは、自分たちが武器を取れば、数や勇気ではだれにもひ

けをとらぬと自負していたのである。そして、彼らは攻撃を仕かけてくる者たちを撃退できると信じ、他の部族の者とともに (τῶν ἄλλων φυλετῶν)、無謀きわまる戦争に突入すべく大々的な準備をはじめた。

(AJ 5. 154、秦訳)

ギベア人は、結集したイスラエル人やゲルーシアをよそ者と見なそうとする。ギベア人は同族人たちと共に抵抗することを決断する。ギベア人はゲルーシアの要求に何の権限も見出さない。彼らは「拒絶し」、「脅された」と言い、「よそ者の命令」と見なし、「嘲笑した」。モーセが確立しようとしたゲルーシアの権威が、ここでは無視されている。民とゲルーシアが分断されてしまったのである。

しかしギベア人はある行動によって、ヘブル人のその後の運命を変えてしまう。それは「他の部族とともに」戦争の準備を始めることである (AJ 5. 154)。ギベア人はベニヤミン人と同盟を結ぶのである。これにより今後の戦いの性質が変わってしまう。ヘブル人の敵がギベア人からベニヤミン人になるのである。

こうしたギベア人の返事がイスラエル人に伝えられると、彼らは、今後は自分たちの娘を絶対にベニヤミンの男と結婚させないこと、そして、われわれの父祖たちがカナン人と戦ったとき以上の怒り——われわれはそれを知っている——を燃やしてベニヤミン人に立ち向かうことを誓った (ὄρκους)。彼らは即座に、武装した四〇万の大軍をベニヤミン人を討つために送った。

(AJ 5. 155、秦訳)

それまではギベア人が対戦相手であったが、ここではベニヤミン人が対戦相手となっている。この判断が下される場面にゲルーシアはいない。ベニヤミン討伐は民衆の判断なのである。したがって、ゲルーシアは内戦を防ぐことができなかった、と評価できる。

イスラエル人はギベアの町を焼き払い、女や未成年男子も虐殺した。彼らはベニヤミン人の他の町々も同様に取り扱ったが、彼らの怒りはそれでは収まらず、ベニヤミン人との戦いを支援しなかったという理由で、ガラディティスのヤベシ・ギレアデの町まで破壊した。

(AJ 5. 164、秦訳)

興味深いことに、この戦いに指揮官はいない。「軍を二つに分け (る)」のは「イスラエル人」である (AJ 5. 160)。後退するのも、反撃するのは「ヘブル人」である (AJ 5. 161)。突出した人物も役人もこの戦にはいない。最初から最後まで、民意がこの騒動を導く。

当初、この問題の責任はギベア人にのみ帰せられるはずであった。しかし最終的にヘブ

ル人はベニヤミン人の町々を壊滅させてしまう。それはゲルーシアの助言には含まれない行動である。「怒り」に基づいて行動した結果、彼らの行動は際限のないものになってしまう (*AJ* 5. 155, 164)。彼らは「怒り狂った」とも描写されている (*AJ* 5. 165)。『政治学』は、「すべての人が同時に怒りに駆られ、同時に誤りを犯すということは、そう簡単に起こることではないのである」と述べるが、その法則はギベア事件のイスラエル人たちにはあてはまらない (*Pol.* 3. 1286a30)。

ベニヤミン族の降伏によってこの内乱が終結すると、ヘブル人は、一転して、開戦前に立てた誓いを後悔しはじめる (*AJ.* 5. 169)。同族人であるベニヤミン族を敵として立てたため、ヘブル人は彼らを見捨てることができない。そして法的にその誓いを撤回する道を模索する。彼らは、過失による偽誓を適用して、誓いを無効にしようとする。「この誓約は熟慮した上の判断ではなく、一時の激情によってなされたもの」だ、と彼らは認める (*AJ* 5. 169)。この物語のヘブル人は一貫して判断を下す際に熟慮を欠き、一時の激情に自らの判断を委ねるのである。

ここでゲルーシアが再登場する。法の番人であるゲルーシアは偽誓という言葉に反応し、それに抗議する。かつてギベオン人との間に立てた誓いを、ゲルーシアはギベオン人に騙されたにもかかわらず、保持した (本稿 4.2.2.1 参照)。ゲルーシアは誓いに関してはわずかな違反も許さないのである。ゲルーシアは大衆のみを主体とする法解釈を容認しない。ここでのゲルーシアは法の番人としてしっかりと機能しているように見える。だがよく見ると、ゲルーシアはただ違法性を指摘しているだけで、解決策をもたらすことができていない。彼らはかつてのように英断を下すことができていないように見える。

問題を解決に導くのは、「一人の男 (πς)」である。

そのとき一人の男が、この誓約を守りつつしかも彼らに妻を世話する方法を知っている、と申し出た。彼はそれを聞かれると、次のように答えた。「われわれはベニヤミン人とシロで年三回顔を合わすことになっているが、そのとき、われわれがその祭に妻や娘たちを連れて行けばよい。ベニヤミン人には、そこで捕えた娘を妻として連れて帰ることを認め、そのことでわれわれは激励も妨害もしないようにする。もし、それで騒いだり、相手の処罰を要求したりする両親がいれば、責任はすべて娘の保護を怠ったおまえたちにある、と答えればよい。ベニヤミン人にたいするわれわれの過去の怒りは、あまりにも節度を欠いていた。われわれはそれを和らげねばならない。」

(*AJ* 5. 170、秦訳)

この者の機転により、ヘブル人は誓いを撤回することなく、ベニヤミン族を救済することが可能となる (*AJ* 5. 170)。『ユダヤ古代誌』は、この男がゲルーシアの構成員であるとは言わない。問題の解決策は、正体不明の何者かによって提示されたのである。そして、この物語の結末では、「このようなイスラエル人の賢明な措置のおかげ (κατὰ τὴν Ἰσραηλιτῶν

σοφίαν)」でベニヤミン族は「救われた (σώζεται)」、というコメントが添えられている (AJ 5. 174)。民の保護は、統治者でもゲルーシアでも大祭司でも軍事指揮官でもない、一介のイスラエル人によって達成される。ヘブル人の国がゲルーシアと民とに二分されている状況下で、この人物がどちらの側に属しているのかわからない。この一人の人間の唐突な登場は、ゲルーシアと民衆の対立関係を際立たせる。ギベア事件はヘブル人の民主的な側面の一つの到達点なのである。

ギベア事件において、ゲルーシアの権威の失墜は決定的なものとなる。まず暴行殺害事件の舞台となるギベアの町の統治者やゲルーシア、裁判員が物語に登場しない。そのため、遺族のレビ人はイスラエル人全員の法的判断を仰ぐような、不規則な告訴の方法を編み出す。すなわち、妻の遺体の肉片を全部族に送りつけるのである。この行動は正式な司法制度に対する挑戦である。イスラエル人全員を審判者に指名しているからである。これによりイスラエル人全員が結集し、怒りに導かれて開戦へなだれ込む。彼らは熟慮を欠き、激情に支配されるため、安易な誓いを立ててしまう。ゲルーシアは法に基づいた要求をギベア人に突き付けるが、軽んじられ無視される。怒り狂ったイスラエル人は攻撃の矛先をベニヤミン人に切り替えてしまう。ゲルーシアは戦後処理の最善の判断を示すことができず、最終的な解決策は所属不明の一人のイスラエル人によってもたらされる。彼はゲルーシアと民衆の両方の外からやって来る。

以上のように、ギベア事件は、ヘブル人の民衆がカナン定住後に自らの権限を無制限に行使した最初の例として捉えられる。彼らは法を守ることに鈍感であり、感情による支配を法に優先させようとする。他方、それまでは尊重されていたゲルーシアの判断が軽んじられ、機能しなくなっている。こうしてモーセの政治的実験は破綻してしまう。

『ユダヤ古代誌』のモーセは、民が最善の助言を得られるようゲルーシアを設置したが、民がその助言を聞くかどうかは民の意志にかかっていた。民の側に徳と善がなければゲルーシアの判断や意見は無駄になってしまう。なぜなら最終的に物事を決定するのは民だからである。後に見るように、モーセは荒野で民に政治的権限を与えるような制度を作っていく (本稿 5 参照)。民の多くが主導権を握りながらも、国内が平穏に保たれる国制は何か。それが荒野のモーセが取り組んだ課題である。モーセはそれをより実現可能なものにするためにゲルーシアを後に残し、自らは民のもとから去った。しかしそのゲルーシアの制度を機能させるには民全員が善なる者とならねばならなかった。

一言で言えば、モーセの設立したゲルーシアとは、民と一心同体となる評議会である。その点で、その始まりが民と分断していたアレオパゴス会議とは大きく異なる。もしゲルーシアを貴族制と呼ぶならば、民もまた善き人たちでなければならない。モーセが荒野で設計した貴族制とはそのような性質のものだったのである。



#### 4.4. 消えるゲルーシア

ゲルーシアの失墜の象徴となったギベア事件は士師の時代の初期に発生した。士師の時代の次に始まるのは、大祭司エリが統治する時代である。「サムソンが死ぬと、大祭司エリがイスラエル人の指導者になった」(AJ 5. 318)。そして大祭司エリの死後は、サムエルが「ただ一人で一二年間ヘブル人の民を統治し、指導した。その後はサウルとともに一八年間民を指導した」(AJ 6. 294)。この大祭司エリの時代が、『ユダヤ古代誌』の前半部におけるゲルーシアの最後の登場場面である。次にゲルーシアが言及されるのは、アンティオコス三世の書簡においてである (AJ 12. 142)。

私たちは先にルツ物語におけるゲルーシアの役割を見た(本稿 4.2.1.3 参照)。ルツ物語において語られるのは、『ユダヤ古代誌』の時代序列に従えば、ギベア事件の後、エリの時代初期の出来事である。これから私たちが読む神の箱の物語は、ルツ物語の後の出来事とされる。ギベア事件においてすでに権限を失っているゲルーシアは、この物語ではどのように描かれているのだろうか。そしてゲルーシアはヘブル人(イスラエル人)の大衆とどのように関わるのだろうか。

大祭司エリの時代にペリシテ人とイスラエル人がアペクの町で衝突し、イスラエル人が敗北する (AJ 5. 352)。ペリシテ人に対する勝利を望むイスラエル人は、契約の箱を戦場に持ち込もうとする。

完敗を恐れたヘブル人は、ゲルーシアの長老たちと大祭司に使いを出し、神の契約の箱を持って来るように言った。彼らは契約の箱があれば敵を圧倒できると考えたのであるが、自分たちが受ける災禍を決定した神がそんな箱よりもはるかに大きな力をもっていることや、その箱がそこにあるのも、実は、神があつてのことであることには全く無知であった。

(AJ 5. 353、秦訳)

ここではヘブル人たちが、ゲルーシアと大祭司に (τὴν γερουσίαν καὶ τὸν ἀρχιερέα) 伝令を出し、契約の箱を持ち出すように命じて (κελεύοντες) いる。大祭司とゲルーシアは、モーセが民に有益な助言を与えることを期待した役職である。しかしここでゲルーシアと大祭司は、民にいかなる助言も与えていない。ヨシュアの時代 (AJ 4. 315; 5. 1) にゲルーシアは、エリコの町の攻囲作戦において、契約の箱をかつぐ大祭司と共にエリコ市の城壁を周る (AJ 5. 22)。しかしこの戦闘において彼らは戦場に姿を現さない。

ヘブル人が契約の箱を持ち出そうとした動機を、ヨセフスは、「彼らは契約の箱があれば敵を圧倒できると考えた」と描写している (AJ 5. 353)。そのような案を提出しているのは、ゲルーシアでもなくヘブル人である。戦いに勝つための最善策を考え出す主体は、指揮官でもゲルーシアではなく、大衆自身なのである。

しかも、ヘブル人たちがゲルーシアと大祭司に命令を出して (κελεύοντες < κελεύω) いる。

ここでの一文を Thackeray 訳は “the Hebrews sent word to the council of elders and to the high priest to bring the ark of God...” と訳し、秦訳は「持って来るように言った」と訳す。しかし、ゲルーシアと民の間の権力関係に注目する私は、ケレウオー（κελεύω）の使役的なニュアンスを強調したい。その動詞はしばしば二者間の命令と服従の関係を強調するからである。たとえば、『アテナイ人の国制』では、僭主ペイシストラトスが一人の男が土地を耕しているのを見て、「従者の若者に命じてその土地から何が獲れるのか尋ねさせた（ἐκέλευσεν）」（*AP* 16. 6）。アルタパネスはクセルクセスの「命令も受けずに（οὐ κελεύσαντος）」ダレイオスを絞殺したために、クセルクセスに咎められることを恐れる（*Pol.* 5. 1311b30-40）。『ユダヤ古代誌』の神は、光に向かってあらわれよと命じている（ἐκέλευσεν）（*AJ* 1. 27）。モーセは民に集会に集まるよう命じ（*AJ* 4. 37）、コラはモーセが独裁者のような命令を出していると憤る（*AJ* 4. 22）。その単語の主語がここではヘブル人となっている。ヘブル人はゲルーシアと大祭司に対して、支配する者として振舞っているのである。そのようにして民衆はゲルーシアの権力を凌駕している。

神の箱を奪ったペリシテ人はさまざまな災禍に見舞われたため、それをイスラエル人に返還することを決定する。「ペリシテ人の五大都市——ガテ、エクロン、シケロン、それにガザとアシドド——の指導者たちが集まって対策を協議することになった」（*AJ* 6. 8）。その会議には、「理解力と聡明さの点で抜きんで、過去に充分の信頼を勝ち得ていた人たち」も出席し、意見を提出している（*AJ* 6. 10）。「ペリシテ人は、この言葉をもっともであると判断し、ただちにそれを実行して結果を見ることにした」（*AJ* 6. 13）。ここでペリシテ人は、イスラエル人とは対照的に、民衆にではなく、ある資質を備えた者たちに判断を委ねている。そのようにして彼らは自国を守るのである。

他方イスラエル人は思慮に欠けた行動によって自らに災いを招く。神の箱がベテシメシというユダ部族の村に運び込まれると、「全村民（πάντες）」が、「契約の箱を見ると歓喜につつまれ、すぐに仕事を中断して、（中略）神に盛大な犠牲を捧げ、にぎやかな祝宴をもった後、荷車と雌牛どもを燔祭として焼き尽くした」（*AJ* 6. 14-15）。

しかし、きわめてはげしい神の怒りが、ベテシメシ村の七十人の者たちの上に臨んだ。神は祭司でもない彼らが、特権もないのに（οὐκ ὄντας ἁγίους）契約の箱に近づき、それにふれたことを責めて、その命を奪われたのである。村民は、これら犠牲者たちのために嘆き悲しんだ。神によってもたらされた不幸だけに、彼らの嘆きも大きく、各自が自分を見舞う運命を考えて悲しんだ。そして、彼らは自分たちには契約の箱を置く資格がない（ἀναξίους）と宣言し、ヘブル人の集会に使いを送って、契約の箱がペリシテ人から返されたことを報告させた。ヘブル人は報告を受けると、それをベテシメシ村の近隣のキリアテ・ヤリムの町に運び込んだ。そこには、正廉と神への奉仕で評判の高いレビ族のアビナダブが住んでいた。

（*AJ* 6. 16-18、秦訳）

ペリシテ人に奪われた契約の箱が帰還した後でも、ヘブル人は主導権を握り続けようとする。主の契約の箱の帰還は、「ヘブル人の集会に (πρὸς τὸ κοινὸν τῶν Ἑβραίων)」報告される (AJ 6. 17)。その場面にもはやゲルーシアは存在せず、それに代わって「民会 (τὸ κοινόν)」が主たる意思決定機関となっている。その箱をどこに移動させるかを決定するのはゲルーシアではなく、ヘブル人の集会である。ゲルーシアは民衆によってその決定権を奪われたのである。こうして民衆とゲルーシアの立場は逆転する。今や主導権は民衆の手に移ったのである。

ヘブル人たちは祭司の権限にも手をつけてしまう。「神は祭司でもない彼らが、特権もないのに契約の箱に近づき、それに触れたことを責めて」、ベテシメシ村の七〇人の者たちを殺す (AJ 6. 16) <sup>169</sup>。そのような災厄をもたらしたのは、村民たちの歓喜である。彼らにはペリシテ人の指導者たちのような判断力がない。

この出来事の後、「イスラエルのすべての民 (τοῦ ... λαοῦ παντός) は、神への奉仕にきわめて熱意のあることを示して、祈願と供犠を捧げる (AJ 6. 19)。荒野におけるように民はまた自立心を育み始める。こうした民の自立を見て取ったサムエルは、荒野のモーセのように民に訓戒を与える。「預言者サムエルは、彼らの真摯な態度を (προθυμίαν) 見て、そうした状態にあるとき、彼らに自由と解放を説き、それのもたらす幸福について語る絶好の機会であると判断した」 (AJ 6. 19)。ここでサムエルが評価しているのは、民の熱意 (προθυμία) であり、思慮深さではない。

神はようやくおまえたちに恵みを垂れ、友好的になりはじめておられる。ただ自由や解放という言葉に憧れるだけで満足し、現実におまえたちのものにする適切な手段をとろうとしない。おまえたちは支配者の追い出しを夢想するだけで、相変わらず隷属行為を続け、彼らをいつまでもその地位にのさばらせている。もっと公正になるのだ。おまえたちの心中からすべての不正な思いを取り去り、すべてのよき思いをもって神に立ち返り、いつまでも神を敬い続けるのだ。もしおまえたちがそのような生活を送れば、おまえたちに繁栄がもたらされ、今の奴隷状態を脱して敵に勝利を収めるだろう。おまえたちが手にしようとしているこうした幸福は、武器や、個人の武勲や、多数の援兵によるのではない。神が与えると約束されているのは、それらで得られる幸福ではなく、徳と公正な生活によって得られる幸福なのだ。わたしは、神のそうした約束の保証人になろう。

(AJ 6.20-21、秦訳)

この演説を聞いた民は、サムエルの指導に頼るようになる。そして再度ペリシテ人が攻め上ってくると、サムエルに助けを求める (AJ 6. 24)。サムエルは神の介入を呼び求め、さら

<sup>169</sup> 祭司でない者が箱に触れたために死ぬという筋書きには、祭司の立場を擁護しようとするヨセフス自身の態度が表れているという解釈もある (Attridge, *The Interpretation of Biblical History*, p. 176-178)。

に自ら指揮を執ることによって、ペリシテ軍に勝利する（AJ 6. 25-27, 30）。ここでの民は、エジプト脱出後にエジプト軍に包囲されたヘブル人のように無力である。他方、その民を指導するサムエルは荒野のモーセのようである。感情的で無知で無力な民をサムエルはモーセのように自立させねばならない。神の直接の介入を引き出せる指導者は強力であるが、そのような人物の指導にいつまでも服すことは必ずしも民を益するものとはならない。

こうしてサムエルは新たな司法制度を導入し、ヘブル人に再度国制をもたらそうとする。

さて、預言者サムエルは民を再分割してそれぞれに一つの町を割り当て、彼らの間の係争はそこの町の法廷に訴えさせることにした。そして彼は、それらの町を毎年巡回して人びとのために裁きを行い、長期間にわたり、士師として完全な秩序を保った。

（AJ 6. 31、秦訳）

ヘブル人はヨシュアの死後、町の統治者とゲルーシアの任命を怠り、国家に無秩序をもたらしてしまう。彼らはゲルーシアの権威を軽んじ、代わりに自分たちの手に万般の権限を収めようとする。軍事指揮権も祭司権もすべての民のものだと考えるようになる。しかしその考えは正しくなく、神の箱をめぐる災禍を自らの身に招く結果となってしまう。

ヘブル人はこうして出エジプト直後の荒野に、すなわちモーセによる国制制定以前の状態に戻ってしまう。彼らは自由の精神を持ち情熱的である。しかし賢明さに欠けている。サムエルの目に映るイスラエル人は、モーセの目に映るヘブル人である。彼らは「子供の無統制な集団」なのである（AJ 3. 5）。

そのような民を政治的に自足した共同体へと成長させるためには、何をしたらいいのか。そのためにモーセとサムエルが採る方針は共通している。秩序ある体系にしたがって民に支配権を委ねることである。かつてモーセは荒野において町ごとの裁判員制度を制定したが、サムエルもそれと同じような制度を定める。ただしモーセの国制とは異なり、自らが町を毎年巡回して監督するという条件を設ける。かつてのゲルーシアの役割を彼自身が負うのである（AJ 6. 31）。しかしそれはモーセが避けた統治形態であった。サムエルは単独支配者が陥る罠にかかってしまう。彼は「ついに、長男のヨエルと次男のアビヤの二人の息子にイスラエル民族の統治と指導を委ねた」のである（AJ 6. 32）。その息子たちは腐敗墮落し、裁判の公正さを損ねてしまう（AJ 6. 34）。このことが後の王制樹立の原因となる（AJ 6. 35-36）。

ゲルーシアの指導からの離脱と自立は民に自己統治の力を供給し、ヘブル人は再び自分たちで裁判権を行使するに至る。サムエルがその制度を整える。ヘブル人の国制史上のモーセとサムエルにとっての理想の国制は、彼らが直接民を率いるのではなく、民が自らの権限を秩序正しく行使することを可能にする仕組みである。『ユダヤ古代誌』がサムエルの政治活動を指して、「大衆の心の中に（τὸ πλῆθος）さえ公正という理想を（δίκαιον）浸透させようと（εἰσεφέρετο）腐心してきたのであったが……」と述べる通りである（AJ 6. 34）。

だが、その後民衆は、サムエルの後を継いだ息子たちが腐敗するのを目撃し、王制を選ぶ (AJ 6. 35-36)。民は自らの正義によって自らを統治する意志を放棄するのである。民意がヘブル人の国制史に王制をもたらすのである。

以上で、ゲルーシアとヘブル人の権力行使をめぐる反比例関係の記述を終える。ヘブル人はたえず統治の諸権限を掌握しようとし、ゲルーシアはそれを抑制する。ゲルーシアは民のために賢明な判断を下そうとするが、感情に基づいた決定を下したい民にとって、ゲルーシアは克服しなければならない競合相手である。こうしてヨシュアの死後、ヘブル人はゲルーシアから種々の決定権を奪い取る。ゲルーシアは軽蔑されよそ者とみなされる。神の箱の物語では、民がゲルーシアに命令を下し、もはやいかなる助言も求めない。そして国家の意思決定機関として、ゲルーシアの代わりに民会を設置し、そこで重要な国事を決定しようとする。両者のこの対立関係は、『アテナイ人の国制』における民衆とアレオバゴス評議会の関係に似ている。すなわち、一方が権限を弱めると他方が勢力を増すという構造を、二つのテキストは共有しているのである。

では、モーセは荒野でどのようにして民に政治の在り方を教えようとしているのだろうか。モーセのいかなる政策がヘブル人の民に権限を供給しているのだろうか。民の支配権の淵源としての荒野のモーセの支配権を第Ⅱ部で論じたい。

## 第Ⅱ部

### 5. 海辺と荒野の民主主義

#### 5.1. 海辺の司法権

ヘブル人はエジプト出国後、心変わりをしたエジプト人の軍隊に追撃されるが、海の奇跡によってその危地を脱する (AJ 2. 320-346)。エジプト軍の壊滅によって、ヘブル人の自由獲得が決定的なものとなる。さて、その海辺でヘブル人はにわかに軍隊としての性質を帯びるようになる。彼らはエジプト軍の武具で武装するのである。国制史という観点からこの奇跡物語を読むとき、私たちはそれがヘブル人の単なる命拾いを描写しているのではないことに気づく。

翌日、エジプト人の武器が (τὰ ὄπλα τῶν Αἰγυπτίων)、潮の流れとその方向へ吹いていた風の方でヘブル人の陣営に運ばれてきた。モーセは、これもまた、武器ですら欠くことのないようにという神の心遣いによる (τῇ τοῦ θεοῦ προνοίᾳ) ものと考え、それらを拾い集めると、それでもってヘブル人を武装させた。そして彼は (中略) ヘブル人を率いてシナイ山へ向かって出発した。

(AJ 2. 349、秦訳)

エジプト脱出作戦を首尾よく遂行したモーセは、「神の心遣い (τῇ τοῦ θεοῦ προνοίᾳ)」<sup>170</sup>によって風の力で運ばれてきた武具を拾い、民にあてがう。この出来事以降、荒野を行進するヘブル人は「軍団 (στρατός)」として定義される (AJ 3. 5, 18, 286-288)。モーセはまず民衆を軍として定義するのである。

エジプト脱出後のヘブル人の最初の交戦相手はアマレク人たちだが (AJ 3. 40)、そのときにモーセは、「部族長たち (οἱ φύλαρχοι)」を召集する (AJ 3. 47)。「部族長」がユダヤ国制史に登場するのはこのときが初めてである。その役目は軍事的なものである。またモーセはシナイ山の麓で、自軍の兵力調査のために、「部族長に (τοῖς φυλάρχοις)」兵員の勘定を命じる (AJ 3. 287)。

このように、ヘブル人全体が軍団として定義されるため、モーセの義父リウエル発案のヘブル人の裁判制度が軍団構成を土台としているのは理にかなっている。リウエルの裁判制度案は次のようなものである。

争いごとの裁定などは (τὴν μὲν τῶν ἐγκλημάτων δίαιταν) 他人に (ἐπ' ἄλλων) 委せ、おまえ自身は神への奉仕のみに専念し、どうすれば人びとを現在の危局から救い出せるか、それだけを考えてほしい。(中略) すなわち軍隊の人員を (τὸν στρατὸν) よく調べ (ἐξετάσεις ἀκριβῶς)、まず一万人ずつの軍団に分けて、それぞれに指揮官を (ἄρχοντας) 任命し (ἀποδείξεις)、ついでそれを一〇〇〇人ずつの部隊に、さらに五〇〇人ずつの部隊に、そしてもう一度一〇〇人ずつ、五〇人ずつに細分する……。そして彼らの上にそれぞれ指揮官を立て、三〇人ずつ、二〇人ずつ、一〇人ずつの小部隊を統率させ、これらの集団にはそれぞれに、部下の数を示す肩書をもった指揮官を (ἄρχοντάς) 配属する。なお、これらの指揮官は、すべての者から (ὕπὸ τοῦ πλήθους παντός)、正直で公正な人間と (ἀγαθοὶ καὶ δίκαιοι) 認められることが必要で、彼らには人びとの争いも裁かせ、重大な事件はそれを上級の指揮官に (ἐν ἀξιώματι) 通知してその決定を仰ぐようにさせる。それでもなお解決のつかないような問題だけは、おまえのところに戻させればよい。このような措置によって生ずる利点は二つある。一つはそれによってヘブル人が正義を (τῶν δικαίων) おのれのものにすることができる (τεύξονται) ということ、もう一つは、おまえの行き届いた神への奉仕によって、神はますますおまえの軍に (τῷ στρατῷ) 好意をお示しになると思われることである。

(AJ. 3. 69-72、秦訳)

ここでイスラエルの民は「軍」として編制されている。そしてイスラエルは、軍の小部隊のように、小区分によって分けられる。そして小部隊から指揮官が選ばれるように、市民の小区分から裁判官としての「指揮官 (ἄρχων)」が選ばれる。ヘブル人全体がすでに軍団として定義されているため、この裁判制度によって、ヘブル人全員が司法に関与するこ

<sup>170</sup> 荒野のヘブル人に対する神の配慮については本稿 7.1 にて触れる。

となる。あの海辺の奇跡は、ヘブル人全員が政治に参加するための準備だったのである。

『アテナイ人の国制』においては、武具の保有者たる市民が参政権を有している。『アテナイ人の国制』第 41 章によれば、アテナイ人の国制の第二番目の変革はドラコンの法制定である。

彼の国制の組織は以下のものであった。まず参政権（ή πολιτεία）は武具を自弁する者に（τοῖς ὅπλα παρεχομένοις）与えられていた。九人のアルコン（τοὺς ἐννέα ἄρχοντας）と財務官（τοὺς ταμίαις）は、抵当に入らぬ一〇ムナ以上の財産を所有する者から選任し、それより下位の役人（τὰς ἄλλας ἀρχὰς τὰς ἐλάττους）は武具を自弁する者から（ἐκ τῶν ὅπλα παρεχομένων）選んだ。将軍（στρατηγούς）と騎兵長官（ἱππάρχους）は、抵当に入らぬ一〇〇ムナ以上の財産と、正妻から生まれた嫡出子で一〇歳以上の子があることを証明できる者から選任した。（中略）また参政権保有者から（ἐκ τῆς πολιτείας）四〇一人を抽選で選び（κληροῦσθαι）、彼らが評議員を務めた（βουλευεῖν）。

（AP 4. 1-3、橋場訳）

このドラコンの国制は一面では「金権主義（timocratic）」的である<sup>171</sup>。なぜなら、最も重要なアルコン職が一定の財産高を基準にして選任されているからである。他方、参政権に関しては、「武具を自弁する者に与えられていた」。すなわち、アルコン職は富裕な貴族たちに独占される一方で、評議会への参加はより多くのアテナイ人に開かれているのである。前者について言えば、それは排他性を示しており、後者は包括性を示している<sup>172</sup>。

『アテナイ人の国制』第 42 章以降で描かれるアテナイ国においては、「市民権にあずかるのは、ともに市民身分である両親から生まれた者であり、一八歳に達すると区民として市民権登録される」（AP 42. 1）。彼らはまず「見習い兵」となり、次いで、「国家から盾と槍を支給されて田園部の巡視に当たり、国境要塞で任務に専心する」（AP 42. 4）。そして「二年が過ぎればもう、他の市民たちの仲間入りをする」、と定められている（AP 42. 5）。民主制を達成した国家において、参政権に与える者はもはや武器を自弁する必要すらなく、武器は国家によって支給されるのである。

Gmirkin はアテナイの国制と旧約聖書のイスラエルの国制における市民権を比較し、次のようにコメントする。

イスラエルの市民権（citizenship）についての五書の規定は、アテナイの法モデルに合致している。五書においてもアテナイの法においても、軍隊への参加は市民権の重要な側面である。五書の物語では、モーセの国制の市民体（polity）を成り立たせるイスラエルの子らは、一つの軍隊として描かれている。民数記は、イスラエルの全部

<sup>171</sup> L. Asmonti, *Athenian Democracy* (London: Bloomsbury, 2015), p. 48.

<sup>172</sup> Rhodes, *A Commentary on the Aristotelian ATHENAION POLITEIA*, p. 113.

族の二十歳の成人男性の入隊と市民軍団 (the citizen army) における軍事的義務への彼らの割り当てを、かなりの長さで扱っている。アテナイの市民のように、イスラエルの子らは民族の集会 (a national assembly) ——edah——に、そして (いったん約束の地に定住すると) 司法機能を持つ下位の地方集会に参加することができた。これらの制度はアテナイのモデルに合致する。<sup>173</sup>

また、アテナイ国の小区分の軍事的意義について、次のように解説する。

市民軍隊 (the citizen army) への入隊は、部族 (phyle)、胞族 (phratry)、氏族 (genos)、そして家族 (oikos) [の区分] にしたがった。これらの部族単位の究極的な目的は軍事的なものだった。それぞれの部族の下に編入された部隊は、部族の将軍ないしはピュラルコイ (phylarchoi) の指揮下で中隊 (company) を形成した。軍隊の全体的な指揮権は、伝統的にポレマルコス (polemarchos) に委ねられた。たとえば、紀元前 510 年以降は、指揮権は交代制で、十部族のポレマルコスの一人に与えられた。<sup>174</sup>

Gmirkin のこの考察は旧約聖書のモーセ五書を対象としているが、それは『ユダヤ古代誌』にもあてはまる。海の奇跡を通して武器を入手したヘブル人は、軍隊に生まれ変わることで、裁判権に与るようになる。裁判制度が軍隊編成を土台として機能し始める時、私たちはヘブル市民全体がそのシステムに巻き込まれていることを悟るのである。

ドラコンが評議員への道を武具保有者に開く以前のアテナイ人の国制は厳格な寡頭支配であった。「貧民は自分のみならず妻子まで富裕者に隷属していたからである」(AP 2. 1)。「大衆にとって国制に関して何より耐えがたく過酷であったのは、他人の奴隷になることであった」(AP 2. 3)。これと似て、ヘブル人たちが海の奇跡で武器を手に入れる前、ヘブル人たちはエジプト人の奴隷であった。

彼らはイスラエル人に命じて、多くの運河を掘って川を分割したり、(中略) またピラミッドを次つぎに建設した。彼らはこうしてわれわれの民族に新しい種類の仕事や労役を強制しては、われわれを疲労と困憊で消し去ろうとしたのである。イスラエル人のそのような労苦は実に四〇〇年にわたって続いた。エジプト人がイスラエル人を辛い労役で抹殺しようとすれば、一方のイスラエル人はつねにその労役を克服して行くという、両者の間の耐えることのない争いであった。

(AJ 2. 203-204、秦訳)

<sup>173</sup> Gmirkin, *Plato and the Creation of the Hebrew Bible*, p. 14.

<sup>174</sup> Ibid., p. 16.



アテナイ人もヘブライ人も、市民へと生まれ変わるにより、奴隷状態から脱出する。そして双方において武器の保有が重要な役割を負っている。

重要な点として、ヘブル人が経験する海の奇跡はモーセと神の協同によって引き起こされる。モーセは、「希望を失って悲嘆のどん底で呻吟しているこの民の心を奮い立たせ、彼らに平静と救いの確信をお与え下さい」と神に祈願し、杖で海面を叩く（AJ 2. 336, 338）。すると海の水が引く。そしてモーセはエジプト軍が残っていた武器を拾って、それを民にあてがい、民を軍隊へと変える。それは「神の心遣い」と認識される。エジプトでの専制君主下での奴隷生活に始まり、海の奇跡を経て、荒野での裁判員制度発足に至る、という政治的發展はヘブル国制史の一環であり、モーセの起こす海の奇跡は彼が主導する国制改革の一環なのである。『ユダヤ古代誌』においては、ヘブル人の歴史は政治制度の発展と密接に結び付いている。

#### 5.1.1. 荒野の王

上述のように、荒野の民の司法への参与権はモーセから分け与えられたものである。モーセの裁判官としての役割を分担することにより、民は正義を自ら作り出すことができるのである。エジプト脱国を成し遂げたばかりのモーセは単独支配者であり、その彼から一部であれ司法権が他者に譲渡されるということは国制史にとって大きな転換点となる。

『アテナイ人の国制』第3章に描かれているように、アテナイの国制史の初期に王制が弱体化していく過程で、アルコン、バシレウス、ポレマルコス、テスモテタイといった要職が新設され、それらの権限が増大していくが、彼らが獲得する諸権限の一つが司法権である。そして後になってそれらの諸役職の司法権が民衆法廷へと分与され、複雑化していく。つまり、『アテナイ人の国制』において司法権は太古の王に由来するのである。他方、『ユダヤ古代誌』においてはヘブル人の司法権の直接の源はモーセである。では、モーセは王なのであろうか。

Feldman は、『ユダヤ古代誌』がモーセを王として描かないことを不思議に思っ、次のように述べる。

旧約聖書は、少なくとも一度は、モーセを王と呼んでいる（申命記 33. 5）。そして、ヨセフスのお気に入りの著述家ヘロドトスは、王に徳があるかぎり王制は理想の国制である、というペルシア人の見解に大いに賛成している（Hdt. 3. 82）。それにもかかわらずヨセフスが、フィロンと異なり、モーセをただの一度も王と呼んでいないことには驚かされる。この違和感は、ヨセフスの記述におけるモーセが、ヘレニズム的な王（a Hellenistic king）の資質——法制定者、裁判官、軍事指揮官、そして臣民の牧者——をすべて兼ね備えているように見えるだけに、よりいっそう強まる。『ユダヤ古代誌』において、モーセの敵対者らが彼を「僭主（tyrant）」と呼んでいるというまぎれもない事実は、ヨセフスの頭のなかでは、モーセが「僭主」の良い意味での相対概

念、すなわち王であったということを示唆している。<sup>175</sup>

『ユダヤ古代誌』がモーセを王と呼ぶことを頑なに拒む理由を Feldman は二つ挙げる。一つは、モーセがエジプトで王位篡奪を狙っていたという疑惑をかわすためであり (AJ 2. 234)、もう一つは、王制が、神がモーセを介して制定した神権制 (theocracy) と齟齬をきたさないようにするため、である (CA 2. 165)。

では、私たちは、王のように見えながら王とは呼ばれないモーセをどのように理解できるだろうか。著者ヨセフスの意図から離れてテクスト内を歩き回るモーセにいかなるパターンを見出すことができるだろうか。ここでもわたしは、ユダヤ国制史という大きな枠組みの中にモーセ像を位置付けることで、その問題の解決に取り組もうと思う。

そのためにはアブラハム像にまで遡る必要がある。実は『ユダヤ古代誌』のアブラハムにも王としての諸要件が備わっている。たしかにアブラハムは自ら王と名乗ることはなく、他の登場人物から王と呼ばれることもない。ヘブル人の国制はモーセによって初めて制定され、王制はサウルが王となった時に初めて出現する。その意味でアブラハムは「王のごとき」人物である。しかし物語中の彼は、後の時代に諸権限を譲り渡す太古の王として行動している。ユダヤ国制史全体を眺めれば、アブラハムが持っている軍事指揮権は、彼の孫エフェル、モーセ、ヨシュア、士師たち、歴代の王たち、マカベア一族、そしてヨセフスによって受け継がれ、それによって彼らは国制史のなかで統治者としてのアイデンティティを獲得する。『ユダヤ古代誌』はわれわれに、アブラハムを王として見るよう招いている。

アブラハムとモーセは共に、国制の類型によって規定されることのない権力の保持者、統治者の原型である。彼らは王ではないが、王たちの先祖である。この二人から、後の時代のヘブル人の国家の軍事指揮官、大祭司、裁判官、優秀者、評議員、そして王といったさまざまなタイプの権力者が分かれ出る。それらの形態は、アブラハムとモーセが保持する権限に由来する。アブラハムとモーセは、あらゆる支配者たちの父祖なのである。ユダヤ国制全体を眺めることで、王でありながら王と呼ばれないモーセを以上のように定義できる。

後の時代の諸権力の源泉としてのアブラハムとモーセという理解は、『アテナイ人の国制』における太古の王の記述との比較によって得ることができる。ドラコンの改革以前のアテナイには王がいる (AP 3. 1)。しかし、コドロスの子孫と呼ばれる王家が王位を放棄したのをきっかけに、それまでの王の諸特権がアルコンに委譲される (AP 3. 3)。

『アテナイ人の国制』によれば、アテナイ国の原初の政治形態は王制である。これは、ある共同体が自給し得る政治的秩序の最も初歩的な形態である。時が経つにつれ、王制の特権は漸次的に侵食され、権力は、多数化する役人たちによって、また、短縮化

<sup>175</sup> Feldman, *Josephus's Interpretation of the Bible*, p. 434.

される任期によって——すべての主要な行政長官が年次任期になるまで——、行使される。アテナイ人の国制は依然として民主制からは程遠い。しかし、政治権力が、一時的にかつ集団で行使されねばならないという考えは、アテナイ人の国制の連続的な発展の前提であった<sup>176</sup>。

アテナイ国では、原初の王の特権は、任期を制限された役人たちによって受け継がれる。単独者の支配から多数者の支配へ、また、終身の支配から任期付きの支配へ。この展開の第一段階が、王制から三大役職への権限の委譲である。他方、『ユダヤ古代誌』においては、アブラハムとモーセの物語が、原初の権力のあり方を示している。彼らが明示的に王と呼ばれることはないが、彼らが絶対的な単独支配者として人々を統治していることは明らかである。

二人の十全な特権が切り崩されるのは、エジプト脱出後の荒野においてである。先に分析したリウエルの司法制度はその一例である。そこにおいて、かつてアブラハムとモーセが一手に引き受けていた司法権、軍事指揮権、祭司権が、民やゲルーシアや大祭司や預言者といった、他の者たちに分与される。

単独者が占有していた権限が被支配者の手に渡る、という国制上の構造は、アブラハムとモーセをいったん王とみなすことによって浮かび上がる。

『ユダヤ古代誌』第2巻において、幼児モーセは、エジプトの王から「王冠をもぎとり、（中略）それを地面にたたきつけ、両足で踏みつけてしまった」（AJ 2. 233）。それは「エジプトの王国が転覆する」予兆である（AJ 2. 234）。エジプト人たちは、モーセが「エジプトで革命をはかるのではないかと懸念し」た（AJ 2. 254）。モーセは、エジプトのファラオが象徴する王制と独裁制を転覆させる。それを成し遂げたモーセは次に、自らの王権の解体に手をつける。モーセの荒野での課題の一つは自らの権限を民に分け与えることである。その課題を乗り越えたときにエジプトの旅は終わるのである。

### 5.1.2. 正義の始祖

では、民に司法権を一部委譲した王たるモーセの原型としてのアブラハムはどのような司法的な役割を担っていたのであろうか。

Feldman は『ユダヤ古代誌』におけるアブラハム物語では、彼の四大徳（the four cardinal virtues）が強調して描かれていると指摘する。すなわち、知恵、勇気、自制、そして正義である<sup>177</sup>。『ユダヤ古代誌』において正義は統治者に欠かせない資質であり、アブラハム、モーセ、ダビデ、ソロモン物語などでその徳が描写されるというのだ。トゥキュディデスが描くペリクレスにおいて正義が強調されているように、ヨセフスが描くサムエルにおいても正義が際立たせられている、と Feldman は分析する<sup>178</sup>。

<sup>176</sup> Asmonti, *Athenian Democracy*, p. 44.

<sup>177</sup> Feldman, *Josephus's Interpretation of the Bible*, p. 288.

<sup>178</sup> Ibid., pp. 663-664.

『政治学』は正義と裁きの密接な関係を次のように言い表す。

正義（ή ... δικαιοσύνη）は国家にかかわる事柄（πολιτικόν）である。なぜなら、裁き（ή ... δίκη）は国家共同体の秩序（πολιτικῆς κοινωνίας τάξις）であり、裁き（ή ... δικαιοσύνη）は正しい事柄の判定（τοῦ δικαίου κρίσις）だからである。

（*Pol.* 1. 1253a30-39、神崎訳）

山本訳は神崎訳が「裁き（ή ... δίκη）」と訳すところを「裁判」と訳す<sup>179</sup>。では、『ユダヤ古代誌』のアブラハムは国家の裁判に関わるとされる正義をどのように発揮しているのだろうか。

Feldman によればアブラハムの正義という資質は、妻サラを妹として振舞わせる物語に表れている（*AJ* 1. 207-212）。虚偽を述べるということは正義にもとる行為だが、『ユダヤ古代誌』はその動機を詳述し、アブラハムが「恐怖から」、また「サラに懸想して彼女を誘惑しかねない土地の者たちの王アビメレクが怖かったからである」とする（*AJ* 1. 207）。『ユダヤ古代誌』は正義の人物としてのアブラハム像を、このような解説によって擁護しているという<sup>180</sup>。

他方私は、アブラハムの正義はさらに別の記事の中でも描写されていると見る。ソドム人を滅ぼすと神が宣言したときに、アブラハムがソドム人を救ってくれるように神に哀願する短い場面である（*AJ* 1. 199）。その記事については Feldman はアブラハムの同情心（pity）が強調されていると判断している<sup>181</sup>。だがそこでは裁判における公正さも描写されているように見える。

これを聞いたアブラハムは、ソドム人の運命をおおいに嘆き悲しんだ。そして立ち上がると（ἀναστὰς）、神にたいして（τὸν θεόν）、邪惡な者とともに（τοῖς πονηροῖς）正しい善良な人びとまでも（τοὺς δικαίους καὶ ἀγαθοὺς）滅ぼしたりしないように哀願した（ἰκέτευσε παρακαλῶν）。これにたいして神はこう答えられた。「ソドム人の中に善良な者など一人もいない。もし彼らの中にそのような者が一〇人もおれば、彼らの罪にたいする懲罰をすべて赦してやってもよい」と。アブラハムは沈黙せざるを得なかった。

（*AJ* 1. 199、秦訳）

ここでのアブラハムは不当な判決が下されることのないよう裁判官の前で起立して（ἀνίστημι）発言する弁護士のようなのである。『ユダヤ古代誌』第 17 巻でダマスコのニコラオスは、カイサルの前でアルケラオスを弁護するために起って（ἀνίσταται）いる（*AJ* 17. 240）。

<sup>179</sup> 山本光雄訳『政治学』（岩波文庫）（岩波書店、1961 年）、36 頁。

<sup>180</sup> Feldman, *Josephus's Interpretation of the Bible*, p. 238.

<sup>181</sup> *Ibid.*, pp. 241, 256.

またアブラハムは善悪をわきまえており、正義が執行されないことに心を痛め、黙っていることができない。しかし神が自らの判決理由について説明すると、それ以上は語らない。

このようにアブラハムは善悪の判断の執行に関して厳格である。アブラハムの時代に裁判所はまだ設立されていないが、神の法廷で彼は世の中の善悪の裁定に積極的にかかわろうとしているのである。それこそは支配者に、また王にふさわしい姿勢である。

## 5.2. 王の軍事指揮権

『ユダヤ古代誌』第1巻は、アブラハムを軍司令官のごとき人物として描く。

同巻が引用する、ダマスコ人ニコラオス著の歴史書は、アブラハムを「カルデヤ人の土地」から「軍隊を率いて (σὺν στρατῷ) やって来た侵入者 (ἐπηλυς)」とする (AJ 1. 159)。アブラハムはアッシリア人を奇襲し、彼らの捕虜となっていた甥ロトを救出する (AJ 1. 177-179)。サレムの王メルキセデクは「アブラハムの軍隊を (τῷ Ἀβράμου στρατῷ) 親切にもてなし」、他方、アブラハムは「王に戦利品の (τῆς λείας) 一〇分の一を与える (る)」 (AJ 1. 181)。神はモーセの父アムラムに語りかける際、アブラハムに言及し、「戦争において彼の示した勇気ある行動を」思い出すように勧告する (AJ 2. 214)。ユダヤ戦争時のヨセフスの演説によれば、アブラハムは「三一八人の指揮官 (ὑπάρχους)」を持っており、「この者たちには無数の者たちからなる軍勢 (δύναμιν) がついていた (BJ 5. 379-380)。このように、『ユダヤ古代誌』および『ユダヤ戦記』におけるアブラハムは、軍隊の指揮官としての顔を持っている。『ユダヤ古代誌』の序文は、同書が「聖なる文書」を説明することを目的としていることを明かし (AJ 1. 17)、そこでは「英雄的な将軍たちの功績 (στρατηγῶν ἀνδραγαθίαι) (中略) が語られている」と述べているが、それにはアブラハムの功績も含まれるだろう (AJ 1. 13)。

アブラハムの軍功に関するこれらの記述は、ヘブル国制史をどのように成り立たせているだろうか。軍事的才能のある人物としてのアブラハムは、彼がヘブル国制史において王としての位置を占めていることを暗示している。

『政治学』によれば、王制には、「[戦争に関する] 全権を (αὐτοκρατόρων) 委ねられた終身制の将軍のようなもの (οἶον στρατηγία τις)」も含まれる (Pol. 3. 1285a7-10)。戦争の主人は、理想の単独支配形態である王にふさわしい人物である。同書はまた、「最初の王たち」の主要な役目を三つ挙げているが、指揮官はそのうちの一つである。他の二つは祭司と裁判官である。

というのも、最初の王たち (τὸ τοὺς πρώτους γενέσθαι) は技術や戦争に関して (κατὰ τέχνας ἢ πόλεμον) 大衆に (τοῦ πλήθους) 恩恵を施したこと (εὐεργέτας) によって、あるいは大衆を統合して国家を作ったり、彼らに土地をあてがったりしたことによって、支配に進んで服する人々の王となり、そしてその地位は子孫に代々受け継がれた (τοῖς παραλαμβάνουσι πάτριον) からである。これらの王は、戦争の指揮 (τῆς τε κατὰ πόλεμον

ἡγεμονίας) と、祭司を必要としないたぐい (ὄσαν μὴ ἱερατῖαι) の犠牲式 (τῶν θυσιῶν) に対して権限をもっており、さらに裁判で判決を下すこと (τὰς δίκας ἔκρινον) も彼らの務めであった。

(*Pol.* 3. 1285b1-20、神崎他訳)

『アテナイ人の国制』によれば、アテナイ国の「役人の筆頭でもっとも重い職」の一つにポレマルコス職 (πολέμαρχος) がある。それは「王の中に柔弱で軍務に堪えぬ者が現れたから」設置される (*AP* 3. 2)。すなわち、古代の王が有する複数の権限のうち、軍事指揮権が分離し、ポレマルコスの手任せられるのである。このことからわれわれは、王が、少なくともアテナイ国制史の初期段階においては、軍司令官として優秀であることが要求される地位であることを推論できる。プラトンの『国家』が、「最高の統治を達成しようとする国家にあっては、(中略) 哲学においても戦争に臨んでも最もすぐれた人々が王となること」、と主張するとおりである (*Rep.* 8. 543a)。『政治学』はまた、王の権限について、「王は将軍であり、裁判員であり、また神事に対して権限をもっていた」とも述べている (*Pol.* 3. 1285b20)。

アブラハムはそのような王に似て、ユダヤ人の国制史の最初期の段階を占めており、指揮官としての能力を発揮している。アブラハムは、『ユダヤ古代誌』や『ユダヤ戦記』のなかで、王のごとき人物として描写されることにより、ユダヤ国制史上の適切な位置を占めているのである。そして、アブラハムが有するいくつかの資質のうちの優秀な軍事指揮能力は、その後の時代の人物——モーセ、ヨシュア、王たち、マカベア一族、そしてヨセフス——に継承される。それぞれの物語で発揮される彼らの卓越した軍事指揮能力は、ユダヤ国制史上の優秀支配者たちの同一性であり、その同一性はアブラハムに源泉を持っている。

指揮官は王と並んで、神によって立てられる正式な役職である (*AJ* 7. 289)。ユダヤ国制史の末期にあたるヘロデ王没後の時代の物語では、いくつかの民衆運動が描かれ (*AJ* 17. 277)、そこには自らの集団を「兵団」に、その指導者を「王」や「隊長」に見立てる者たちが現れるが (*AJ* 17. 279-28; 18. 315)、それは、指揮官のイメージが、彼らが樹立しようとする新しい政治体制の統治者にふさわしいからであろう。

以上のように、アブラハムをヘブル人の国制史に位置付けようとするとき、彼の軍事指揮官としての性格は、彼を原初的な王として理解することを可能にする。『アテナイ人の国制』のアテナイにおいては、王は後の時代の種々の役職——アルコン、バシレウス、ポレマルコスなど——の源泉である。王からそれらの役職にさまざまな権限が分与される。「アテナイの行政職の発展は、一面では元来王に保持されていた諸権力の委譲 (devolution) に起因しており、一面では司法職の複雑化の進展に起因している」<sup>182</sup>。たとえば、「ポレマル

<sup>182</sup> Hignett, *A History of the Athenian Constitution*, p. 74.

コスは王から軍の指揮権を引き継いでいた」<sup>183</sup>。王から諸役職へ、そして民衆へという権限の委譲のプロセスのこのモデルを、ヘブル人の国制史に当てはめることはできないだろうか。王たるアブラハムの権限は誰によって引き継がれるのだろうか。

### 5.2.1. 王たちの父祖アブラハム

『政治学』は、原初において諸ポリスは王によって統治されていた（τὸ πρῶτον ἐβασιλεύοντο αἱ πόλεις）と述べる（*Pol.* 1. 1252b10）。『アテナイ人の国制』のアテナイ国の歴史もそのパターンを共有しており、同国の統治形態の初段階は王政である。

太古以来の状態を（ἐξ ἀρχῆς）最初に（πρώτη）変革したのは（ἐγενέτο ἡ κατάσταση）イオンと彼の率いる民が共住したとき（συννοικισάντων）であった。このときはじめてアテナイ人は四部族に分かれ（εἰς τὰς τέτταρας συνενεμήθησαν φυλάς）、また部族長を置いた（τοὺς φυλοβασιλέας）。第二の、そしてその後国制の形式を備えたものとして第一の変革は、テセウスのときに起こったもので、これにより国制は王政から（τῆς βασιλικῆς）やや（μικρὸν）離れた（παρεγκλίνουσα）。

（*AP* 41. 2、橋場訳）

アテナイの歴史は、まず、王制が貴族制に道を譲ることで始まる<sup>184</sup>。王制後のアテナイ国最古の役職名は、王を意味するバシレウスであり、それは王の権限を継承している。ポレマルコス職とアルコン職も、バシレウスと並んで重要な役職であり、それらの成立時期も古い、バシレウスに比べれば新しいとされる。

ドラコン以前の太古の国制の組織（ἡ τάξις ἀρχαίας πολιτείας）は、次の通りであった。まず役人（τὰς ἀρχάς）は名門かつ（ἀριστίνδην）富裕（πλουτίνδην）である者から任命された（καθίστασαν）。最初任期は終身だったが（διὰ βίου）、その後一〇年となった。役人の筆頭でもっとも重い職（μέγισται δὲ καὶ πρῶται τῶν ἀρχῶν）はバシレウス（βασιλεὺς）とポレマルコス（πολέμαρχος）とアルコン（ἄρχων）であった。これらのうち最古の役職（πρώτη）はバシレウス〔「王」〕（ἡ τοῦ βασιλέως）であり、これは父祖伝来（πάτριος）の役であった。これに加えて第二に創設されたのはポレマルコス職で、王の中に柔弱で軍務に堪えぬ者（τινὰς τῶν βασιλέων τὰ πολέμια μαλακοὺς）が現れたからである。やむをえずイオンを呼びよせたのもこのゆえであった。最後にできたのがアルコン職（ἡ τοῦ ἄρχοντος）である。多くの人メドンのときにできたと言うが、アカストスのときだと言う者もある。彼らはその証拠として、九人のアルコンがアカストスのとき〈と同じく〉宣誓を守る旨誓うことをあげ、コドロス王の子孫が王位を

<sup>183</sup> Ibid., pp. 75.

<sup>184</sup> Rhodes, *A Commentary on the Aristotelian ATHENAION POLITEIA*, p. 107.

退き、それとひきかえにアルコンに与えられるさまざまな特権を手にしたのは、この人のときだと主張する。どちらにせよ年代にさしたる違いはなかろう。これらの役職のうちでアルコンが最後にできたことは、バシレウスやポレマルコスのように父祖伝来の祭事を何ら司ることがなく、たんに後から付け加わった祭事を執り行うことから明らかである。こうした事情でこの役職は、業務が付加されて権限が増大した結果、時代が下ってから重要な職務となったのである。

(AP 3.1、橋場訳)

ここでは、バシレウスとポレマルコスとアルコンの三役が、王政期の王権を継承したものである。つまり、王という単独の支配権が三つの役職に分配されるのである。なかでもバシレウスは「父祖伝来の役」と呼ばれ、古さの点で他の二役を凌ぐ。他方、ポレマルコスは、王の諸権限のうち、軍事指揮権と父祖伝来の祭事の指揮権を引き受ける。バシレウスとポレマルコスの古さは、「父祖伝来の祭事」を保持しているかどうかを基準に計られている。その点でアルコンは最も新しい役職だとここでは言われている<sup>185</sup>。

以上のように、王権の分与がアテナイ国制史の第一歩である。

では、ユダヤ国制史の初期段階についてはどんなことが言えるだろうか。『ユダヤ古代誌』第1巻において、すなわちモーセがヘブル人のために国制を制定するより遙か昔、ヘブル人の最古の支配者は王のような者であった。『ユダヤ古代誌』は、アブラハムを王として理解するダマスコ人ニコラオスの記述を抜粋する。

アブラハムはダマスコで王として支配した (ἐβασίλευσεν)。彼はバビロンの向こうのカルデヤ人の土地と呼ばれている所から軍隊を率いてやって来た侵入者である。しかし、しばらくすると彼は、この地方を發って、配下の民とともに (σὺν τῷ σφετέρῳ λαῷ)、当時カナンと呼ばれている土地に移り住んだ。わたしは彼と彼の多くの子孫たちの歴史については他の巻で語りたいと思うが、アブラハムの名は、ダマスコでは今なお有名であり、彼の名にちなんで「アブラハムの住まい」と呼ばれる村があるほどである。

(AJ 1. 159、秦訳)

ニコラオスのこの記述の中で、アブラハムは、自分自身の臣民 (λαός) と軍隊を持つ王として描かれている。『ユダヤ古代誌』は、ニコラオスがアブラハムを「王」と呼ぶことを否定しない。むしろアブラハムのさまざまな描写は、アブラハムを王と見なすことを容認しているようにも見える。

『政治学』によれば、「法律にもとづいて王と呼ばれているもの」よりも、「いわゆる絶

<sup>185</sup> アテナイの新しい国制下のバシレウスは「まず秘儀を監督」し、「父祖伝来の供儀もすべて管掌」した (AP 57. 1)。「ポレマルコスは、まず狩猟の女神アルテミスとエニユアリオス神への供儀を行い、また戦死者を供養する葬列競技を運営し、ハルモディオスとアリストゲイトンに供物を捧げる」 (AP 58. 1)。「またアルコンは祭礼行列を監督する」 (AP 56. 4)。



対王制、すなわち王があらゆることを自分の望むとおりに支配する王制」こそ王と呼ばれるにふさわしい、という (*Pol.* 3. 1287a1)。アブラハムは国制が定められるよりも前に王のように統治することにより、より純化された王政を執行していると言える。

『ユダヤ戦記』に登場するヨセフスは、アブラハムの妻サラを「われわれの民族の母である王女 (Σάρραν βασιλίδα, τὴν μητέρα τοῦ γένους ἡμῶν)」と呼んでいる (*BJ* 5. 379)。アブラハムの孫エサウは「王国や (τῆς ... βασιλείας) その他の幸福を」継承する権利のある者とされる (*AJ* 1. 295)。アブラハムの後裔は王となることが約束される。神はアブラハムに彼の息子イサクから (ἀπ’ αὐτοῦ) 「偉大な民族と王たち (βασιλεῖς) が生まれ、彼らは戦争に勝って (πολεμήσαντες) シドンからエジプトにいたる全カナンを獲得することを明らかにされた」 (*AJ* 1. 191)。また神はアブラハムに次のようにも約束する。「おまえの息子は (中略) 有徳の正嫡の子たちにその大きな統治権 (μεγάλην ἡγεμονίαν) を残すだろう」 (*AJ* 1. 234)。神は、アブラハムの孫ヤコブに次のように語りかける。「そしておまえには善良な子が生まれ、その子らは無数の子孫を後に残し、その子孫の子らはさらに増し加わる。わたしはこの地の支配権を (τὸ ταύτης κράτος) 彼らと、陽の輝く地と海のいたる所を埋め尽くす彼らの子孫に与える」 (*AJ* 1. 282)。

『政治学』によれば、王は、「国家や民族に恩恵をもたらしたか、あるいは恩恵をもたらす力」を持つ者である (*Pol.* 5. 1310b34-40)<sup>186</sup>。同書はその例として、「コドロスのように、戦争において人々が奴隷となるのを防いだ者 (οἱ μὲν κατὰ πόλεμον κωλύσαντες δουλεῦν)」、「キュロスのように、人々を解放した者 (οἱ δ’ ἐλευθερώσαντες)」、「ラケダイモンやマケドニアやモロシアの王たちのように、植民都市を建設し (κτίσαντες) 領土を獲得した者 (κτησάμενοι χώραν)」を挙げる (*Pol.* 5. 1310b30-40)。戦争奴隷の防止と臣民解放と領土拡張が王権の根拠となる、ということである。それらの功績は「徳の卓越性」の一つの表れである (*Pol.* 5. 1310b10, 30)。

そういった王の資質を証明するかのように、『ユダヤ古代誌』のアブラハムは、「自分の親族のロトを含む、アッシリア人に囚われていたソドム人の捕虜を救出し (て) (σώσας)」いる (*AJ* 1. 175, 179)。さらに、息子たち全員に、「植民地を作るための旅 (ἀποικιῶν ... μηχανᾶται)」をすすめている (*AJ* 1. 239)。

「また、王は、財産をもつ者がいっさいの不正を受けないように、他方で民衆が (ὁ δῆμος) いっさいの侮辱的扱いをされないように (μὴ ὑβρίζηται μηθέν)、守護者となるのを望む」 (*Pol.* 5. 1311a)。アブラハムは、エジプト人の王がサラに「凌辱を加えよう (ἠθέλησεν ὑβρίσαι)」としたため、妻を守るための方策として「彼は彼女の兄であると偽 (る)」 (*AJ* 1. 162-164)。ゲラルの王からもサラは凌辱 (ὑβρίζειν) の危機に直面し、アブラハムはそのためにやはり「彼女を妹として振舞わせた」 (*AJ* 1. 207-208)。

『政治学』によれば、王は公益に目を向け、金銭を多く得ようとせず、むしろ名誉を目指す、とされている (*Pol.* 5. 1311a)。ソドム人を捕虜状態から救出したアブラハムは、ソド

<sup>186</sup> L. Mitchell, *The Heroic Rulers of Archaic and Classical Greece* (London: Bloomsbury, 2013), p. 67.

ム人の王から戦利品を取っておくように勧められるが、「それにたいしてアブラハムは、そういうわけにはいかない、自分は家僕たちを養えるものがあれば十分で、それ以上のものを戦利品から得ることはできない、と答えた」(AJ 1. 182)。彼は金銭目当てで行動することはない。このような態度のゆえに、「神はアブラハムの徳を賞賛して言われた。「おまえはそのような立派な行為にふさわしい報酬を得るだろう」と」(AJ 1. 183)。

Feldman は、『ユダヤ古代誌』のアブラハムは「典型的な民族英雄 (a typical national hero)」である、と言う<sup>187</sup>。他方私は、アブラハムの描写を『政治学』の王の定義に照らし、アブラハムを王として理解したい。

アブラハムが統治する対象は親族や家族ではあるが、その体制は『政治学』が言うところの家長的な王制に対応する。

一人の人が万事にわたって権限を持つ場合のものである。この王制は家長としての支配に相当する。というのも、家長としての支配が一家に対するある種の王制であるのと同じように、この王制も一つかそれ以上の国家ないし民族を家長のごとくに支配するものだからである。

(Pol. 3. 1285b20-30、神崎他訳)

さらに同書では、「子供たちと妻たちを支配する」家の長老たちは王制と呼ばれている (Pol. 1. 1252b20-30)。

こうして、アブラハムの臣下は彼の家族としても、また、ダマスコのニコラオスがするように、民 (λαός) としても記述され得るのである。ロトを救い、妻サラを守り、息子たちを植民活動に送り出す家長としてのアブラハムは、太古の王なのである。事実、『ユダヤ戦記』の登場人物としてのヨセフスは、アブラハム配下の「三一八人の家僕と三人の友人」(AJ 1. 178) を、「三一八人の指揮官」と捉えている (BJ 5. 380)。

以上のように、ヘブル人の国制史は王たるアブラハムで始まり、そしてその王権は後のヘブル人指導者モーセに受け継がれる。国家の歴史が王制で開始するという点は、アテナイ人の国制の歴史と共通しているように見える。

### 5.2.2. 軍事指揮官の末裔

Feldman が指摘するように、『ユダヤ古代誌』において、アブラハムの軍事指揮官としての資質は彼の子孫に受け継がれる<sup>188</sup>。アブラハムが妻ケトラとの間にもうけた孫エフェルの業績に関する記事は次のように述べる。

<sup>187</sup> Feldman, *Josephus's Interpretation of the Bible*, p. 288.

<sup>188</sup> Ibid., pp. 236-237.

エフェルは、リビアに遠征して（στρατεύσας）そこを占領し（κατέσχευεν）、また彼の子孫たちはそこに定住し（κατοικήσαντες）、彼の名にちなんでアフリカと呼んだと言われる。

（AJ 1. 239、秦訳）

ここでエフェルは軍を率いている（στρατεύω）。同書はさらにアレクサンドロス・ポリュヒストールの著作を引用し、エフェルに加えてもう一人の孫も、「リビアとアンタイオスへのヘラクレスの遠征に参加した（συστρατεύσαι）」との証言を提供している（AJ 1. 241）。

Feldman によれば、これらの記述は、「アブラハムの指揮権の伝統（Abraham's tradition of generalship）」<sup>189</sup>、ないしは「ユダヤ人の軍事的伝統（this Jewish military tradition）」<sup>190</sup>がエフェルによって引き継がれたことを教えている。つまり軍事指揮権の世襲が前提とされているのだ。では、アブラハムの指揮能力はただエフェルによってのみ継承されるのだろうか。アブラハムの軍事面での権限の継承は、エフェルのリビア遠征の成功によって打ち切られるのだろうか。

アブラハムの軍事司令官としての能力を受け継ぐ人物として、さらにモーセ、ヨシュア、マカベア一族の者たち、そしてヨセフスが挙げられる。彼らはいずれもアブラハムの子孫である。彼らは単に指揮官という称号を帯びるだけでなく、理想の統治者の資質を証明するために優秀な指揮官として行動し、人々によって讃えられる<sup>191</sup>。

なかでもモーセは最も際立った軍事指揮官である。彼は神によって「ヘブル人の指揮官あるいは総師」に任命されるだけでなく（AJ 2. 268, 330; 3. 2, 11, 28, 47, 67, 78; 4. 159, 229）、エジプトの王によっても指揮官として登用される（AJ 2. 241, 255）。エジプト人もイスラエル人も、モーセの指揮権なくして戦争に勝つことはできない。そのため荒野のヘブル人は、「ただ神だけが自分たちの指揮者である」という誤った考え方に基づいて、モーセを排してカナン人との戦争を断行するが、敗北を喫し、「こうして人びとは、自分たちの運命を再びモーセに託した」のである（AJ 4. 10）。モーセは自らが死んだ後のヘブル人を「よき指揮官たちの徳に（ταῖς τῶν στρατηγῶν ἀρεταῖς）」委ねると宣言する（AJ 4. 184）。荒野で大祭司エレアザルの息子ピネハスは指揮官に任命される（AJ 4. 152, 159-163）。このように、Feldman

<sup>189</sup> Ibid., p. 237.

<sup>190</sup> Ibid., p. 107.

<sup>191</sup> ユダヤ国制史における役職名としての指揮官の系譜は次のようにまとめられる。ヘブル人の王制下の指揮官は、最高権力者の王に対して、主として軍事の責任を負う（AJ 6. 314; 7. 12, 110, 235, 261）。指揮官にならぶその他の諸役として、指導者、部族長、王家の業務、財産管理官、祭司、レビ族などがある（AJ 7. 370, 376, 378, 280）。最高指揮官（ἀρχιστράτηγος）という役職も王政期の最初期に設置され、アブネルやヨアブ、マアサが王の任命によりその職につく（AJ 6. 235; 7. 9, 11, 22, 31, 109, 122, 129, 134, 181, 261, 280）。最高指揮官は「全人民の指揮官（τῆν παντὸς τοῦ λαοῦ στρατηγίαν）」とも言い換えられている（AJ 7. 261, 280）。ローマ人の統治下では指揮官という名称は、ローマ帝国の属州の一役職名となり、たとえば、王になる前のヘロデの兄ファサエロスは、「エルサレムとその周辺地区の知事」として行政を執り行い、ヘロデ自身もコイレ・シリアの知事につく（AJ 14. 158, 280）。ヘロデ王の統治下には「王の警護隊長（ὁ στρατηγὸς τοῦ βασιλέως）」と訳される役職がある（AJ 17. 156, 209-210）。ローマに抵抗する革命運動がエルサレム市内で始まると、アナノスという名の「指揮官」が大祭司と共に何らかの仕方ですその運動に関わり、聴取されるためローマに移送される（AJ 20. 131）。

が言うところのユダヤの軍事指揮権の伝承は、モーセによってもっとも鮮やかに表現されているように見える。

モーセに続くヘブル人の軍事指揮官はヨシュアである。ヨシュアはモーセからその権限を引き継ぐ。モーセは自らの弟子でもあるヨシュアに「指揮官の任務を譲る」(AJ 4. 165, 324; 5. 14, 117; 6. 84; 7. 68, 294, 11. 112)。ヨシュアはアマレク人との戦闘が始まる前に、モーセによって、「戦闘能力のある者すべて」の長に任命される。「その勇気は拔群であり、いかなる苦労にも雄々しく耐え(る)」人物とされる(AJ 3. 49)。開戦前夜、モーセは徹夜で軍の配備の仕方をヨシュアに叩き込み、当日の朝も、戦闘の心得を伝授する(AJ 3.50-51)。そして、「戦闘の結末を神とヨシュアの手任せに」、自分自身は山の中へ一人退く(AJ 3. 52)。結果はヘブル人の完勝に終わり、ヨシュアは指揮官として全軍から殊勲を認められる(AJ 3. 59)。

ヨシュア没後のイスラエル人の指導は、指揮官ではなく裁判官(κριτής)と呼ばれる者たちが請け負うが、彼らもやはり「戦争において最大の勇気と最高の指導力を発揮した者」たちである(AJ 6. 85)。

サウルが民によって王に選ばれるのは、「ペリシテ人と戦ってヘブル人を守るため」であり(AJ 6. 54)、彼はアンモン人との戦闘での勇猛果敢さが評価され、ヘブル人によって「最高の人間」と認められる(AJ 6. 80)。ダビデ王もまた「有能な指揮官」とみなされており(AJ 7. 217)、指揮官たちが頼りないときには、「自ら全軍を率いて」敵軍を迎撃する(AJ 7. 128)。ユダ王国のヒゼキヤ王は、「ペリシテ人に戦争を仕かけて彼らを打ち破り、ガザからガテにいたる敵の全都市を掌握した」(AJ 9. 275)。アッシリア人の王の侵略の脅しにも動じることはない(AJ 9. 276)。

アンティオコス朝の支配に抵抗した、マカベア一族の者たちも指揮官として描かれる。抵抗運動のさなか、ユダス(別称マッカバイオス)は父マッティアスによって「指揮官」に指名され(AJ 12. 284, 13. 1)、後には、「あまりにも偉大な指揮官」と讃えられる(AJ 12. 430-431)。ユダスが「ユダヤ国民の大祭司」となると、その兄弟シモンが「軍隊の指揮官」の役職を担う(AJ 12. 419)。またヨナタンは人々によって「ユダヤ人の指導者」に任命される(AJ 13. 6)。マカベア一族一人一人の軍事的功績は、彼らの子孫たちの王朝への道を切りひらいている。

ヨセフスもまたユダヤ国制史の著名な指揮官の一人に数えられる。ヨセフスは対ローマ戦争において、ユダヤ人側の指揮官を務める。ヨセフスは、民会によって任命される指揮官の一人としてガリラヤに着任する(BJ 2. 566-569)。そしてガリラヤの町々を要塞化し、軍を編成し、ローマ軍に対抗できる兵力を得ようとする(BJ 2. 572-584)。ヨセフスのおかげで、ガリラヤの状況は、「大ぜいの若者たちが規律のない訓練を受けていた」と描写されるエルサレムの状況とは対照的である(BJ 2. 649)。ヨセフスはガリラヤの住民から信頼される(BJ 3. 193-194)。ヨセフスは敵将ウェスパシアノスによって「敵の中でもっとも聡明であるという評判の男」、「勇気ある男」と認められる(BJ 3. 144, 349)。敵の王や大将から

賞讃される指揮官というパターンは、アブラハムやモーセの物語にも見出せる。最終的にヨセフスはウェスパシアノスの軍に投降するが、それは来るべきユダヤ人の災禍を告げるという任務が彼に与えられるためである（BJ 3. 354）。

すでに指摘したように、アブラハムの軍事司令官としての能力は、『アテナイ人の国制』や『政治学』と比較するとき、王の構成要件の一つとなる。先に進んで見るように、王の原型たるアブラハムには、王に属する他の素質も備わっているが、その一つが軍事指揮官としての資質である。その資質はまず孫エフェルによって継承される。ところがその継承はエフェルで途絶えることはなく、モーセやヨシユア、士師、歴代の王たち、そして最後にはヨセフスに受け継がれる。彼らは、華々しい戦果を上げることで、アブラハムの徳を模倣、再演し、自分たちがアブラハムの後継者であることを証明する。エフェルが軍事遠征によってアブラハムの伝統の継承者の資格を得たとするならば、ユダヤ国制史上の卓越した軍事指揮官たちにも同じ資格はある、と言わねばならない。

『自伝』のヨセフスは、アサモナイオス（ハスモン）家と遠戚関係にあることを根拠に、「わたしは王家の血も享けている」と告白するが（V. 2）、もし私たちが、彼の軍事指揮官としての経歴を重視し、アブラハムの軍事指揮官の伝統のなかに位置付けるなら、その告白は同時に、王のごときアブラハムの諸権限の継承者たる資格を自らがそなえていることを誇る発言として聞こえてくる。アブラハムとヨセフスは軍事指揮権の伝統という一本の糸でつながっており、その線上にはモーセもいるのである。

モーセは単に自らが指揮権を行使することに専念するのではなく、それを他の者たちに委ねる（*παρατίθημι, παραδίδωμι*）ことにも腐心している（AJ 4. 165, 184）。

### 5.3. 祭司の始祖

ここでは『ユダヤ古代誌』王の三つの主要な権限のうちの最後のもの、すなわち祭司権を考察する。王の諸権限には祭儀の執行も含まれるとなぜ言えるのか。アテナイ国制における古代の王に祭儀の主宰権が帰せられているからである。

役人の筆頭でもっとも重い職はバシレウスとポレマルコスとアルコンであった。（中略）これらの役職のうちでアルコンが最後にできたことは、バシレウスやポレマルコスのように父祖伝来の祭事を何ら司ることがなく、たんに後から付け加わった祭事を執り行うことから明らかであろう。

（AP 3. 1、橋場訳）

アテナイの三大要職のうち、王の祭事主宰権をもっとも多く受け継ぐのは、バシレウスである。同書第 57 章には、バシレウスが最終的に保持することになる祭事監督権の明細が載せられている。

バシレウスはまず秘儀を監督する。(中略)次にレナイオンにおけるディオニュシア祭を監督する。(中略)〈祭礼行列〉はバシレウスと秘儀監督官が協同で執り行うが、競演はバシレウスが運営する。また松明競争もすべて彼が執り行う。さらにバシレウスは、父祖伝来の供儀もすべて管掌すると言ってよい。

(AP 57. 1、橋場訳)

ポレマルコスが手にする祭事権については次のように定められている。

ポレマルコスは、まず狩猟の女神アルテミスとエニユアリオス神への供儀を行い、また戦死者を供養する葬礼競技を運営し、ハルモディオスとアリストゲイトンに供物を捧げる。

(AP 58. 1、橋場訳)

このように、アテナイ国制史では、もともと王に帰属していた祭儀に関する諸権限が、バシレウスとポレマルコス、そしてアルコンに分与されている<sup>192</sup>。

戦士なるアブラハムは自ら祭儀を司る。彼のそばには祭儀を監督する専門家はいない。アブラハムはカルデヤ人の地を出て、カナン土地に移ると、「祭壇を設け、神への犠牲を捧げた」(AJ 1. 157)。しかし、アブラハムは自己流で祭儀を執り行うのではない。神から、息子の誕生と、その子孫の繁栄を約束されたアブラハムは、犠牲を捧げることにする。

彼は神のこれらの言葉を聞くと、神に命じられたとおりに (τῷ θεῷ κελευσθεὶς) 犠牲を捧げた (θυσίαν προσφέρει)。すなわち、彼は三歳の雄やぎ、三歳の雌やぎ、きじ鳩と家鳩を犠牲として携えたが、その際、神の命令によって (κελεύσαντος) 鳥以外のものはすべて二つに裂いて供えた。すると、祭壇がまだ建てられていなかったのもので、血に飢えた鳥があたりを飛び交った。そのとき神の声がして、彼の子孫は四〇〇年間邪悪な隣人たちのいるエジプトで暮らすことになるが、艱難の後、敵に打ち勝ち、カナン人と戦って彼らの土地と都市を得るだろう、と言われた。

(AJ 1. 184-185、秦訳)

ここでアブラハムは、「神に命じられたとおりに犠牲を捧げ」ている。すなわち、正しい作法にのっとって祭儀を主宰、進行しているのである。その厳粛さの点でアブラハムは、初代大祭司アロンの二人の息子より祭司職にふさわしく見える (AJ 3. 207-210) <sup>193</sup>。アブラハムの周りには預言者はいないが、彼は神からの直接の指示にしたがって犠牲を捧げるこ

<sup>192</sup> アルコンが監督する諸祭事は、『アテナイ人の国制』第 56 章第 3-5 節に記されている。Rhodes, A *Commentary on the Aristotelian ATHENAION POLITEIA*, pp. 101, 636, 650.

<sup>193</sup> 後にサウル王は、預言者サムエルの指示を待たずして、「犠牲を取って自らの手で燔祭を捧げてしま (い)」、「まちがった仕方犠牲を捧げてしま (う)」(AJ 6. 101-102)。イスラエル王国の王ヤラベアムは、民の中の立候補者から大祭司を選び (AJ 8. 228)、「彼自らが祭司になり」、儀式を執り行おうとするが、それは預言者によって妨害される (AJ 8. 231)。

とができる。アブラハムのように王権とともに祭司権を持っている人物が、アブラハム物語には登場する。それは「サレムの王メルキセデク」である。「この王の名は正義の王という意味であり、彼がその名にふさわしい王であることは万人が認めていたので神の祭司とされた」(AJ 1. 180)。

専門職としての祭司、大祭司がユダヤ国制史に登場するのは、ヘブル人がエジプトを脱出した後、荒野の彷徨の最中、幕屋の造営の完了後である (AJ 3. 188)。そのときまでは祭儀が族長やモーセによって執行されても、何ら問題とされない。モーセは対アマレク戦で最高指揮官として民を勝利に導いた後、「感謝のための犠牲を捧げると祭壇をたて、神に「勝利を与えて下さったお方」と言って呼びかけた」(AJ 3. 60)。さらに時代をさかのぼれば、神はアブラハムの孫ヤコブに、「供儀を行うように命じられた」(AJ 1. 341)。ヤコブはカナンからメソポタミアへ向けて旅する前に、帰国した暁には、「犠牲を捧げ、(中略) 手に入れたすべてのものの一〇分の一を神に捧げることを誓った」(AJ 1. 284)。そして、「かつてメソポタミアへの旅の途次で夢を見たベテルで犠牲を捧げた」(AJ 1. 342)。また誓いの井戸でも、神に犠牲を捧げている (AJ 2. 170)。モーセは、「神の計画にしたがって」幕屋の建設を指揮するが (AJ 3. 107)、その完成に至るまで彼は大祭司職の設置を知らされない。「残るのは奉納品の献納だけになった」ときに、「神がモーセに現れ、彼の兄アロンを大祭司にするように命じた」(AJ 3. 188)。

このときのモーセは、指導者として骨を折ってきた自分こそ大祭司職を担うべきである、との理解を持っている。彼は大祭司職に対する恋慕の情を民に向けて次のように吐露する。

そして、もしわたしにその重いつとめが許されれば、私は自分こそその名誉にふさわしい人物だと判断するだろう。だれにもある生来の自惚れがこのわたしにもあるし、また自分がおまえたちの救いのために非常によく働いたと思うからである。しかし神は今、この名誉に値する人物がアロンだと判断し、われわれの中で彼がもっともふさわしいと知った上で彼を大祭司に選び出された。

(AJ 3. 190、秦訳)

ここでのモーセの「自惚れ」は正当である。なぜならば、王のごとき支配者には祭儀を司る権限があるからである。アブラハムやメルキセデクのような統治者像を前提とするならば、モーセのような反応は自然なものである。

モーセが祭儀権をアロンに譲り渡すという出来事は、ユダヤ国制史にとってどんな意味を持つのだろうか。それはアブラハムやモーセのような絶対権力者から、祭儀を司る権限が民の中のある者に分与されたことを意味する。先に進んで見るが (本稿 5.3.5 参照)、アロンは全十二部族の中から選ばれた大祭司でもある。アロンの大祭司職はモーセの一族というよりも、むしろヘブル人全体に属するもののなのだ。

権力の分散という構造によって『ユダヤ古代誌』を読み解くならば、ユダヤ国制の大祭司の祭事主宰権は、王のごときアブラハムを淵源とし、本来は、アブラハムの絶対的権限の後継者たちが掌握してしかるべきものである。祭事主宰権は支配者の中心的な権限である。それゆえにモーセは、幕屋の造営が完成してもなお、自分にこそ大祭司職がふさわしいと考えるのである。

ところで学者のなかには、旧約聖書の大祭司に関する記述には、「君主制の祭司的な側面」が表れているのか、それとも「祭司職の王的な側面」が表れているのか、という問いを立てる者がいるが<sup>194</sup>、『ユダヤ古代誌』に限って言えば、大祭司には王のような単独支配者の権限が反映されている、と言える。

『アテナイ人の国制』では、王から三大要職へと祭儀権が分与されることは、後の時代の民主制への最初の一步である。ではアブラハムとモーセが有していた、王権としての祭司権がアロンに委ねられるということは、国制史の中でどのような重要性を持つのであろうか。その出来事はモーセの国制改革の中でどのような位置を占めるのであろうか。

### 5.3.1. 荒野の寡頭制

前項では、モーセが手にできると期待していた大祭司職が、実は王たるアブラハムに由来するという点を指摘した。王のような人物というモーセの性格は、アブラハムの系譜に連なり、その系譜の特徴の一つは祭司権の保有である。ここから先では、その権限をアロンが手に入れる仕方を、主にコラ物語（AJ 4. 14-66）の分析によって記述する。この分析により、アロンの大祭司職を巡る抗争が、ヘブル国の民主化の過程にとって重要な意味を持つことが分かるであろう。荒野で人々はその要職の資格とその任命権、および選出方法をめぐって争うのである<sup>195</sup>。

モーセがシナイ山で十の言葉を授かり、アロンが大祭司に選ばれた後、コラという人物がアロンの大祭司職の選出方法に異議を申し立てる。コラは大祭司の資格審査のより厳正な執行を訴えるのだ。彼が強調する審査基準は、出生、富、年齢である。コラの選挙制度にしたがえば、大祭司職はヘブル人の大衆に対しては開かれていない。『ユダヤ古代誌』のコラにとって、大祭司職はあくまで限られた人にものみ委ねられるべきものである。

『ユダヤ古代誌』でコラは、「ヘブル人の中でも出自のよさとその富のために最も有名な者の一人」として登場する。

ヘブル人の中でも出自のよさとその富のために最も有名な者の一人で（μάλιστα καὶ γένει καὶ πλούτῳ διαφέρων ἱκανός）、雄弁家として群衆に巧みに語りかける才（δῆμοις ὀμιλεῖν πιθανώτατος）もあつたコラは、モーセが名誉ある最高の地位につくと、彼には

<sup>194</sup> D. W. Rooke, *Zadok's Heirs* (Oxford, Oxford Univ. Press, 2000), pp. 18-19

<sup>195</sup> 『ユダヤ古代誌』のコラ物語の政治的性格については Feldman, *Studies in Josephus' Rewritten Bible*, 97-104 を参照。そこで Feldman は旧約聖書のコラ物語と比較し、ヨセフスがいかにそれを政治的に脚色しているかを論じている。



げしく嫉妬するように (χαλεπῶς εἶχεν ὑπὸ φθόνου) なった。彼はモーセと同じ部族で、彼の縁者でもあった。

(AJ 4. 14、秦訳)

『政治学』は国民は民衆と貴族とに二分できるとするが (Pol. 4. 1291b15)、コラは後者に属すると言える。「他方、貴族の種類は、富、生まれのよさ、徳、教育に応じて、またこれに類するものとして挙げられる特徴に応じて区別される」、と述べられているからである (Pol. 4. 1291b20)。コラはこれらのうち、「富、生まれのよさ」という点で傑出している。

寡頭制の側にいっそう傾いているものは、富裕であるほど教育と生まれのよさをともなう傾向があるという理由から、貴族制と呼ばれるのが普通である。それにまた、富裕者たちは、不正な人がそれを得ようとして不正を犯すところのものをすでにもっていると考えられており、そのために人は富裕者のことを「善美なる人」と呼んだり、「貴族」と呼んだりする。したがって、貴族制というものは市民のなかで最善の人々に優位な地位を割り当てようとするものである以上、人は寡頭制についてもむしろ善美なる人々から成り立っていると言うのである。

(Pol. 4. 1293b30-40、神崎他訳)

ここでは富裕者たちが「貴族」と呼ばれる必然性について語られている。富裕者は不正から遠ざかっており、教育と生まれのよさという恩恵にあずかりやすい人々なのである。「というのも、生まれのよさとは、先祖が富と徳とをそなえていたということなのだから」 (Pol. 4. 1294a20)。

実際、『ユダヤ古代誌』のコラとその一味は、「先祖たちの、あるいは自分自身の功績——彼らの功績は先祖たちを凌いでいた——によって民の尊敬を受けている二五〇名の者」と描写されている (AJ 4. 54)。また、「あれほど立派な人たち——いずれも貴族であった (τὸν δὲ τοιούτων ἀνδρῶν ... καὶ πάντων ἀρίστων)」とも呼ばれている (AJ 4. 61)。

物語はまずコラの動機に言及する。それは、モーセに対する激しい嫉妬とされる。

そこで彼は、その出自がモーセに劣らず、しかも財力でははるかに彼に勝る以上、自分も彼に劣らぬ榮譽を受けて当然だと考え、不平を鳴らしはじめたのである。そのため彼は、自分と同族のレビ人やとくにその縁者に悪意のこもった中傷を行うまでにいたった。

(AJ 4. 14-15、秦訳)

コラによれば、彼は出自と財力の点でモーセに優っており、それゆえに彼がモーセと同等かそれ以上の榮譽を受けることは当然である。『政治学』によれば、国家には「ひときわ

富裕な人々」、「美しさや力強さや生まれや富といった点で抜きん出ている人」がいる。しかしこれらの者たちは「傲慢で大きな悪事をはたらく者になりやす(い)」(*Pol.* 1295b1-10)。傲慢な者たちは公職の座を「熱心に追い求めること」がある、と『政治学』は指摘する(*Pol.* 4. 1295b 10-19)。『ユダヤ古代誌』のコラはそのような傲慢を持つ人間である。

さらにコラは次のように主張することによって、寡頭主義の立場に立っていることを明らかにする。

もし、神がこの名誉を (τὴν τιμὴν) レビ族の一員 (ἐκ τῆς Λευίτιδος φυλῆς) に与えるべきであると決定された (ἔκρινεν) のであれば、このわたしこそそれを受けるにふさわしい (δικαιότερος)。出生 (γένει) はモーセと変わらず、富 (πλούτῳ) と年齢 (ἡλικίᾳ) は彼に勝っている (διαφέρων) からだ。また、もしもっとも古い部族からというのであれば、それは明らかにルベンの部族の者たちであり、ダタン、アビラム、ペレツらがこの名誉にあずかればよい。彼らはこの部族の最長老であり、財力もあるからだ。

(AJ 4. 19、秦訳)

コラのこの主張は、『政治学』に照らせば寡頭主義に相当する。寡頭制の公職選出の基準を『政治学』は次のように要約する。

しかし、貴族制の最も顕著な特徴は、徳に応じて公職が配分されるところにあると考えられている。すなわち、寡頭制の基準は富であり、民主制の基準は自由であるのに対して、貴族制の基準は徳なのである。

(*Pol.* 4. 1294a10)

寡頭制では、公職の配分は富を基準に基づいて行われるという。では富を基準とする公職の分配とは具体的にはどのようなものか。

たとえば、公職に就く人を (τὰς ἀρχάς) 籤引きで決める (τὸ κληρωτὰς) のは民主制の特徴 (δημοκρατικὸν) であり、選挙で決める (τὸ αἰρετὰς) のは寡頭制の特徴 (ὀλιγαρχικὸν) であると考えられており、財産査定額に関係なく (μὴ ἀπὸ τμήματος) 決めるのは民主制の特徴 (δημοκρατικὸν) であり、財産査定額によって (ἀπὸ τμήματος) 決めるのは寡頭制の特徴で (ὀλιγαρχικὸν) あると考えられている。

(*Pol.* 4. 1294b5-10、神崎他訳)

ここでは、寡頭制と民主制の公職者選出方法が対比させられている。寡頭制のそれは(1a)選挙と(2a)財産査定(τίμημα)であり、それに対して民主的な選出法は、(1b)籤引きを採用し、(2b)財産査定を採用しない。「たとえば民会の参加資格について言えば、民主制

の場合、財産査定額は度外視されるか、ほんのわずかな財産査定額しか要求されないのに対して、寡頭制の場合には高い財産査定額が要求される」(Pol. 4. 1294b)。

「寡頭制は財産のある人々が国家統治の最高の権限を握っているときに存立(する)」(Pol. 3. 1279b)。「人々が富のゆえに支配の座に就くならば、その国制は必然的に寡頭制であ(る)」と書かれている(Pol. 3. 1279b40)。富裕者が富を根拠として「国家統治〔への参与〕を要求するとき」、それは寡頭制となる(Pol. 3. 1280b)。「最も重要な公職に就く人々を最高位の財産階級に属する市民のなかから選出するよう計らう点」は寡頭制的と言われる(Pol. 2. 1266a10)。

コラは、財力に優れた自分こそ高い地位に就くべきである、と主張することにより、寡頭制的なヘブル人国家を作ろうとしているのである。

コラの寡頭主義に基づく不満によってはじまるモーセへの反抗は、「ギリシア人や非ギリシア人の世界にも類例のない暴動(στάσις)」と呼ばれる(AJ 4. 12)。『政治学』は内乱一般の発生の原因について、次のように考える。

したがって、一般に忘れてはならないのは、当の権力を築く原因となった人々が——それが個人(ιδιώται)であれ、公職者(ἀρχαί)であれ、部族(φυλαί)であれ、総じてそれがどのようなものの部分であれ、どれほどの数の多さであれ——内乱(στάσις)を生むことである。すなわち、高い評価を受けた者たちを妬む人々(οἱ τοῦτοις φθονοῦντες)が内乱を(τῆς στάσεως)始める(ἄρχουσι)か、あるいは評価された者たち自身が、みずからの優越性のゆえに、等しい処遇に甘んじるのを望まないかのいずれかである。

(Pol. 5. 1304a30-1304b、神崎他訳)

このパターンはコラの反乱にも当てはまる。コラも高い評価を受けたモーセに対して妬みを抱き、国内の抗争を起こしているからである。コラの見方によれば、役職は富の大きさに応じて配分されねばならないので、モーセより富裕な自分がモーセより低い地位にいること、すなわちモーセの支配に服している状態は不平等なのである。

生まれの点ですぐれている人々のなかには、その相違のため、自分たちには等しいものだけではふさわしくないと考える者がいる。なぜなら、先祖の徳と富がそなわっている者こそが、生まれがよいと思うからである。

(Pol. 5. 1301b1-10、神崎他訳)

コラは「生まれの点ですぐれている人々」の一人である。コラは自らの富の大きさに注目しており、それを基準にして、自らに配分される権限の大きさを量るべきだと考えている。以上のように、コラは荒野において寡頭制改革を行おうとしている。

ある国制が「<sup>テイモクラティア</sup>財産政治」<sup>196</sup>としての寡頭制へと変革する例が、まさにアテナイ国家である。『アテナイ人の国制』によれば、同国は最初王制であったが、それは弱体化せられ、王の権限は「名門かつ富裕である者」に分け与えられる（AP 3. 1）。そのため、その後のアテナイ国では、「とくに貧民は自分のみならず妻子まで富裕者に隷属していた」（AP 2. 1）。「彼らの国制は他のあらゆる点でも寡頭支配であった」と描写されている（AP 2. 1）。王の権限を引き継いだ「九人のアルコンと財務官は、抵当に入らぬ一〇ムナ以上の財産を所有する者から選任（する）」、というのが当時の国制である（AP 4. 2）。そのため、「多数の人々が少数者に隷属していたので、民衆は貴族に反抗して立ち上がった」（AP 5. 1）。

このように、アテナイ国家は王制から寡頭制への変革をその初期の歴史において経験するが、ヘブル人の国家も、コラの蜂起によって、モーセの単独支配体制から寡頭制へと変革されようとしている。では単独支配者たるモーセは、コラの寡頭制改革をどのように受け止めるのだろうか。

### 5.3.2. 寡頭制改革者コラ

コラはおのれの理想とする国制を提示した後、現国制の諸問題点を告発する。それらはいずれもモーセの統治の方針に関わるものである。すなわち、(a) 人々の総意の無視、(b) 一存による選出、(c) 名誉職の恣意的な授与、である。

奴は自分のつくった律法さえ無視し、人びとの総意にもはからず (μὴ τῷ κοινῷ δόγματι τοῦ πλήθους)、大祭司の地位を (τὴν ἱερωσύνην) 一存で (αὐτοῦ ψηφισαμένου) 兄のアロンに与えた (δόντα)。これはまさに、自分の意中の人間に恣意的に (καταχαριζομένου) 名誉を (τὰς τιμὰς) 与える独裁者のやり方 (τυράννων δὲ τρόπον) にほかならない。<sup>197</sup>  
(AJ 4. 15-16、秦訳)

このコラの言葉のなかには、(a) 「人びとの総意にもはからず (μὴ τῷ κοινῷ δόγματι τοῦ πλήθους)」、(b) 「一存で (中略) 与えた (αὐτοῦ ψηφισαμένου)」、そして (c) 「恣意的に (中略) 与える (καταχαριζομένου)」という三つの表現が見えるが、いずれも政治的判断に関連する語である。

#### (a) 人々の総意なしに

コラによれば、名誉職は元来、大衆の総意によって (τῷ κοινῷ δόγματι τοῦ πλήθους) 人に与えられるべきであり、誰かの一存で与えられることがあってはならない。名誉職の選出

<sup>196</sup> 橋場弦『丘のうへの民主政』（東京大学出版会、1997年）、26頁。

<sup>197</sup> Thackeray trans., *Jewish Antiquities*, Book I-IV, p. 483 は “In defiance of the laws he had (he said) given the priesthood to his brother Aaron, not by the common decree of the people but by his own vote, and in despotic fashion was bestowing the honours upon he would” と訳す。

において一存は総意と対立する。モーセは一存でアロンを大祭司に選ぶことにより、公正な国制から逸脱しているというのである。

『アテナイ人の国制』第23章には、ドグマ（δόγμα）が「決議」という意味で現れる。その箇所は、アレオパゴス評議会がアテナイ国の統治を主導する権限（ή ἡγεμονία）を獲得する過程を解説している。

同評議会が国政の指導権を（τὴν ἡγεμονίαν）握ったのは（λαβοῦσα）、何ら正式な決議によるものではなく（οὐδενὶ δόγματι）、サラミスの海戦での功績のゆえ（διὰ τὸ γενέσθαι τῆς περὶ Σαλαμῖνα ναυμαχίας αἰτία）であった。

（AP 23. 1、橋場訳）

ここでのドグマ（δόγμα）を、橋場訳は「正式な決議」と、Chambers 訳は förmlichen Beschluß<sup>198</sup> と訳している。δόγμα は *Liddell and Scott's Greek—English Lexicon* によれば、「見解」を意味すると同時に、「公の布告（a public decree）」や「法令（ordinance）」をも意味する。Thackeray 訳の the decree はその概念を反映しているのであろう。

コラの国制のビジョンによれば、大祭司もまた、正式な手続きとしての δόγμα、すなわち「正式な決議」、しかも「大衆による公共の決議（τὸ κοινὸν δόγμα τοῦ πλήθους）」によって選出されねばならない。コラは、要職に就く者を、財産を基準として選ぶとする点では寡頭的であるが、選出者の資格を財産によって規定しないという点では民主的である。コラは、民衆が富の点で秀でた者を公職に就かせるだろうと期待しているのである。

大祭司の任命権は民衆が正式に握るべきだとコラは考える。ところが、コラによれば、モーセは民衆の決議を無視しており、自分自身の掌中にその決定権を収めている。それは誤った統治の仕方である、ということが『ユダヤ古代誌』のコラの演説の大意であろう。

### （b）一存で決める

コラの発言のなかで、役職の選出方法として、大衆による決議の対極に位置づけられているのが、一存で決めることである。コラによれば、モーセは大祭司を「一存で（αὐτοῦ ψηφισαμένου、Thackeray 訳では by his own vote）」アロンに与えている。彼は独自に投票したのである。この単語は『アテナイ人の国制』では、制度化された投票行為を指し示す（AP 33. 1）。たとえば陪審制の解説箇所には次のような一文が見える。

他方民衆は（ὁ δῆμος、）（中略）裁判員が（οἱ δικασταὶ）投票した（ψηφίσωνται）結果が最終判決（κύριον）たるべき旨の法を制定した（νόμον ἔθετο）のである。

<sup>198</sup> “[E]r erlangte die führende Rolle durch keinen förmlichen Beschluß....” (Chambers, *Aristoteles, Staat der Athener*, p. 31).

ψηφίζω は *Liddell and Scott's Greek—English Lexicon* では、「厳密には小石を使って数えること」、と解説されている。Thackeray がそれを by vote と訳しているのはそのためである。

この語は、さらに『アテナイ人の国制』第 68 章の、陪審廷 (δικαστήριον) による裁定の手続きの解説にも現れる (AP 68. 2-3)。そこでは、陪審員 (οἱ δικάσται) がどのような「投票具 (ψηφός)」を用いて、無罪の壺と有罪の壺とに「投票する (ψηφίζω)」かが解説されている。『アテナイ人の国制』を横に置いてコラ物語を読むとき、この単語は、物事を決定するために投票所で票を投じる様子を映し出しているように見える。モーセの台詞にもその単語が使用されている。

コラよ、おまえは神に (τῷ θεῷ) その判定を (τὴν κρίσιν) 委ねよ (παραχώρησον)。そして、その件について (ἐπὶ τούτοις) 神が投票するのを (αὐτοῦ ... ψηφοφορίαν) 待て (μένε)。(中略) おまえはこの特権を手にしたがっているが、とにかく神の判断を受けねばならない (παραγίνου κριθεσόμενος)。

(AJ 4. 33、秦訳を一部改める)

ここでモーセは、コラに「神が自らの投票用球 (ballot) を投じる (ψηφοφορίαν) のを待つことによって、神に判定を委ねるように」<sup>199</sup>と提案している。Feldman はこれを「政治的選挙の用語 (the language of a political election)」<sup>200</sup>として受け止めるように勧めている。決定権は大衆に属すると考えるコラにとって、モーセの行動には問題がある<sup>201</sup>。

アテナイ国では、「九人のアルコン」の選任にあたっては、単に一人が投票するの (ἐνέβαλλε τὴν ψηφον) ではなく、「全員の投票が必要とされている (ἀνάγκη πάντας ἐστὶ διαψηφίζεσθαι)。これは誰か邪なる候補者が非難者たちを〔買収や威圧で〕遠ざけた場合にも、陪審者たちが彼を不合格と為し (ἀποδοκιμάσαι) 得んがためである」(AP 55. 4)。不正を撲滅するためには、一人による投票 (ἐμβάλλειν τὴν ψηφον) は避けねばならないのである。アテナイ国では、このように、政治的判断が選出者の個人的利害に基づく不正によって汚染されないために、制度上の工夫を凝らしているのである。

コラによって告発されるモーセは、民衆による公共の決議を軽んじ、投票権の独占によって大祭司の人選を行っている。モーセはこの批判を受けて、その訴えが不当であることを証明しようと、コラが用いたのと同じ単語を用い、神の決議によって再度大祭司を選出しようとする。

<sup>199</sup> Feldman, *Studies in Josephus' Rewritten Bible*, pp. 103-104.

<sup>200</sup> Ibid., p. 104.

<sup>201</sup> 『ユダヤ古代誌』のその他の場面でも人々は投票している。「人語を発する木々」は、自分たちの支配者としてぶどうを選ぶ (AJ 5. 237)。サムエルは民のために王を選ぶ (AJ 6. 39, 43)。神はサウルとダビデを王に選ぶ (AJ 6. 54, 143, 312; 7. 27, 53) 民もまたサウルを選ぶ (AJ. 6. 81)。ユダ族人はダビデを王に選ぶ (AJ 7. 8, 10)。モーセは投票権を独占しているのである。

### (c) 恣意的に与える

コラによる非難の三点目は、モーセが、「自分の意中の人間に恣意的に名誉を与える」ことである。その際に彼が用いる語、カタカリゾマイ (κατακαρίζομαι) の辞書的な意味の一つは「私的な利益によって判断を下すこと (give judgement by private interest)」、である<sup>202</sup>。それを、「個人的な依怙鼻息から (κατὰ τὴν αὐτοῦ χάριν)」(AJ 4. 24) 名誉や地位を与えること、とも言い換えられるだろう。

そのような類の判断基準はアテナイ人の国では退けられねばならないものである。『アテナイ人の国制』第 49 章によれば、公共建築物の模型やアテナ女神の衣装の選定を行うのは、かつては評議会 (ή βουλή) であったが、「今では当籤した (λαχόν) 陪審廷が (τὸ δικαστήριον) <sup>203</sup>これに当たる」(AP 49. 3)。なぜなら、評議員たち (οἱ βουλευταί) が「選定に当たって (τὴν κρίσιν) 情実に捉われると思われたから (ἐδόκουν γὰρ οὗτοι κατακαρίζεσθαι)」である (AP 49. 3、村川訳) <sup>204</sup>。

『政治学』は、「えこひいき」の事例としてスパルタの「長老会 (γερουσία, γέροντες)」という公職を挙げている。

この公職に参加した人々が (οἱ κεκοινωνηκότες τῆς ἀρχῆς ταύτης) たびたび賄賂を受け取り (καταδωροδοκούμενοι)、えこひいきによって (κατακαρίζόμενοι) 共通の利益を (τῶν κοινῶν) 損なってきたことは周知の事実である (φαίνονται)。

(Pol. 2. 1271a1、神崎他訳)

個人的利害に基づいて判定を下すこと (κατακαρίζομαι) を、コラは「独裁者のやり方 (τυράννων δὲ τρόπον) にほかならない」と形容する (AJ 4. 16)。モーセを告発するコラの姿は、大衆の権限を守るために戦ったアテナイの民衆指導者と重なる。コラの指摘は論理的である。だからこそ「彼の念願が共同体の安寧だけにあるように」見えるのである (AJ 4. 20)。

コラは、役職に就く者の資格については寡頭主義的な観点で意見を述べ、役職に就く者の選出方法についての告発では民主主義的な立場に立っているのである。『政治学』は、公職者の任命の分析のためには、(A) 誰が、(B) どのような人のなかから、(C) どのような方法で任命するか、という三項目を立てることが有効であるとしている (Pol. 4. 1300a10)。コラは大祭司職の任命の仕方として、(A) 大衆が、(B) 財産査定額によって富裕者のなかから、(3) 選挙によって選ぶべきである、と考えているようである。

では、モーセはこの国制案をどのように評価するだろうか。

<sup>202</sup> Liddell and Scott's Greek-English Lexicon, p. 920 による。

<sup>203</sup> 橋場訳では「民衆法廷」。

<sup>204</sup> 村川賢太郎訳『アテナイ人の国制』、84-85 頁。橋場訳では「なぜなら評議員が情実によって判定を下すと考えられたからである」。

### 5.3.3. 民の大祭司

「一般大衆 (τὸ πλῆθος)」はコラの選挙制度改革を受け入れる。そして「モーセに石を投げようとする気配さえ見せた」(AJ 4. 22)。彼らのその暴力的な行動は、彼らの政治的な自覚を象徴している。

もし神が大祭司たる人物を選ばれたならば、その地位にもっともふさわしい人物を立てたはずで、まさかおれたち大部分の者より劣る男には授けられなかったろう。またそれをアロンに授けるにしても、彼を推薦する権限は人びとに与えられて、彼の兄弟には委ねなかったろう。

(AJ 4. 23、秦訳)

大衆はコラの主張を要約し、(1) 大祭司の指名権は人々に与えられるべきであり、(2) 大祭司は「もっとふさわしい人物」、民の大部分に劣らない人物であるべきだ、と考えるようになる。

さらにコラは、立候補という制度を取り入れようとする。

自分こそ名誉を受けるに値するという自信のある物はだれでも、(中略) 人びとの同意のもとに正々堂々とそれを受けようとするだろう。

(AJ 4. 17、秦訳)

以上のような改革案にモーセは次のように応答する。

コラよ、おまえと、おまえたち一人ひとは(中略) この名誉ある地位 (τιμῆς) にふさわしい者たち (ἄξιοι) だと思う (δοκεῖτε)。それどころか、財産その他の榮譽がなくとも、ここにいる大衆のすべて (τὸν ὄμιλον δὲ πάντα) が、実は同じように (τῆς ὁμοίας) 名誉を受ける資格を (τιμῆς) もっている (οὐκ ἀποστερῶ) と思っている。現在、アロンがその名誉ある大祭司職に任ぜられているが、それは彼がおまえたちより財産家だからではない。なぜなら、おまえたちの財産は、わたしと彼の財産を合わせたものより大きいからだ。また彼の出自が高貴だからでもない (οὐ μὴν οὐδ' εὐγενείᾳ)。この点、神はわれわれを公平に (κοινὸν) 扱われ、われわれはすべて同一の先祖から出ているのである。

(AJ 4. 25-26、秦訳)

モーセはコラとその一味が大祭司に就く資格があることを認める。さらにモーセとアロンが財産家でもなく、高貴な生まれでもないことを認める。それでもモーセは、コラとその一味に大祭司職を引き渡そうとはしない。



その根拠の第一のものは、「神が、われわれに共通の先祖を与えることにより、この地位を共有のものとしたから」というものである。すなわちコラとモーセとアロンは共に、一人の族長の末裔という点において平等である、というのだ。これは部族単位に基づく機会均等の原則である。

第二の根拠は、「ここにいる大衆のすべてが、実は同じように名誉を受ける資格をもっている」から、というものである。すなわち、大祭司職はすべての人々のなかから選ばれるべき、ということである。そのためにアロンは財産高を問われることなく公職に就けている、とモーセは主張する。これはコラの寡頭制を否定する主張である。秦は適切にも、モーセの台詞のなかの「だれでも（トン・ホミロン・パンタ）」という語に注目し、「アテナイのアルコンの選出の光景が思い起こされます」と述べる<sup>205</sup>。民主制を樹立したアテナイ国において、アルコン（アルコーン）は財産高や生まれを資格基準とされずに「各部族から順繰りに抽籤で任命」される（*AP* 55. 1）。この点でコラ物語のモーセは民主主義に傾いている。

では、民主的な選出方法について、そして立候補制についてはモーセはどのような見解を持っているのか。大衆の決議を経ずして大祭司が任命されることがあってはならない、という意見にはどう応じるのか。大祭司の任命権は誰のものなのか。

ところが神は、ご自分に奉仕する祭司としてアロンを選ばれた。われわれはこの点には何の責任も負っていない。アロンは現在の名誉ある職を手にしたが——もちろん、それはわたしの好意からではなく、神の判断による——、今それをその職にふさわしいと思っている人に広く開放しておまえたちの選択にまかせようと申し出ている。

（中略）たとえ彼がおまえたちの決定によって、再びそれを維持することになっても——われわれは、神が一度与えられたものがおまえたちの好意によって再び彼に与えられると信じている——、彼の願いは、その名誉を手にするのではなく、おまえたちの不和を解消することである。

（*AJ* 4. 28-30、秦訳）

ここでモーセはまず、アロンの第一回目の選出（*AJ* 3. 188-192）が神の任命によることを思い出させ、自らが関与していない点を強調する。そこでは大衆の意志は反映されていないことを認める。重要な点は、コラが告発するまで、大祭司職の選出にいかなる人間も関わっていないということである。

そこでモーセは、大祭司の再選任には、「おまえたちの選択」、「おまえたちの決定」、「おまえたちの好意」を取り入れよう、と提案する。そして、「それをその職にふさわしいと思っている人に広く開放して」みようと言って、立候補を認める。モーセは、コラと一般大衆の要求を受け入れているのである。ただし実際に選出するのは神である。

<sup>205</sup> 秦剛平『書き替えられた聖書』（京都大学出版会、2010年）、252頁。

神は再び、おまえたちに代わって神に犠牲を捧げ礼拝の儀式を司る者を指名される（κρίνει）であろう。なぜなら、この聖職に野心をもつコラのために、意中の者を指名する神の権利が否定されれば、恐ろしいことになるからだ。（中略）コラよ、おまえも神の選びの審判（τὴν κρίσιν）を受け、その判断にしたがわねばならない。（中略）おまえはこの特権を手にしたがっているが、とにかく神の判断（αὐτοῦ ... ψηφοφορίαν）を受けねばならない。

（AJ 4. 31-33、秦訳）

ここでモーセはコラに、神に（τῷ θεῷ）その判定を（τὴν κρίσιν）委ね（παραχώρησον）、神が投票するのを（ψηφοφορίαν）待て（μένε）、と命じている。大祭司を指名する権利は神も有しており、それが剥奪されることがあってはならない、とモーセは言う。第二回目の大祭司の選出の方法の特徴は、神による判定（κρίσις）と投票（ψηφοφορία）である。神は選挙制度に巻き込まれているのである。では具体的にそれはどのように実行に移されるのだろうか。

モーセは、コラの仲間二五〇人に対し（AJ 4. 21, 25）、集会（ἐκκλησία）への参加を呼び掛ける。そこでは資格審査（δοκιμασία）が行われ（AJ 4. 54）、大祭司が一人選出される。その集会には大祭司職の係争者たちだけではなく、それを見物する大勢の人々（τό πλήθος）も参列する（AJ 4. 35-36）。

明朝この場所へ集まったら、すべての民の見守る中で（ἐν φανερῷ παντὶ τῷ λαῷ）薫香をたきなさい。そして、神がもっとも喜ばれる薫香を犠牲として捧げた者が（θυμιωμένων ὑμῶν οὐπερ ἂν τὴν θυσίαν ἡδὶω κρίνειεν ὁ θεός）おまえたちの大祭司に選ばれるのだ（οὗτος ὑμῖν ἱερεὺς κεχειροτονήσεται）。

（AJ 4. 34、秦訳）

これを聞いて「人びとはようやく騒ぎをおさめ、彼にたいする疑惑をとりてその提案に同意した」（AJ 4. 35）。

秦訳は後半部のヒューミーン（ὑμῖν）を「おまえたちの」と訳し、この資格審査で選ばれる大祭司が、民に所属する、あるいは民のために職務を行う大祭司となる、という意味を伝える訳文としている。Thackeray もそれを your と解し、he shall be your elected priest と訳す<sup>206</sup>。Feldman 訳はそれとほぼ同じ意味で for you と解し、he shall be elected for you と訳す。

ここで私はそれらの訳を若干改め、「おまえたちによつて（by you）」と訳すことを提案したい。するとこの文は、神に承認された薫香を捧げた者が、すなわち民によって選ばれた大祭司となるだろう、という内容となる。神の審査が民による挙手選出の代わりとなる、

<sup>206</sup> Thackeray trans., *Jewish Antiquities, Books I-IV*, p. 493.

ということである。

なぜ私がこの訳の可能性を指摘するのかというと、これより前に、コラが民全員の総意による選出を提言し、民がそれに同調し、モーセもそれを受諾し、民の決定にもとづく大祭司選出を行おうと約束しているからである。それでもしここでのヒュミンを「おまえたちによって」と訳すことが許されれば、神権制とも呼べる神の審判を民主主義的な選出へと翻訳しよう、あるいはすり替えようというモーセの苦肉の策が強調される。そのように理解するとき、これより前に人びとが「ようやく騒ぎをおさめ、彼にたいする疑惑をといてその提案に同意した」、という説明の筋もおとるであろう (AJ 4. 35)。人々は、モーセの論理、ないしは方便に説き伏せられ、民を主体とする選出方法がヘブル人の国制に採り入れられたと安堵しているのである。

しかし、依然としてモーセは民に投票権、選出権を委ねない。「神は再び、おまえたちに代わって」大祭司を指名する、とモーセは言う (AJ 4. 31)。コラは——他の人びともそうであるが——「神の選びの審判を受け、その判断にしたがわねばならない。自分が神よりすぐれているなどと思い上がってはいけない」 (AJ 4. 33)。モーセは大衆の判断を信頼していないように見える。

だがモーセは民主主義を否定しているのではない。そもそも「ここにいる大衆のすべてが、実は同じように名誉を受ける資格を持っていると思っている」と宣言したのはモーセである (AJ 4. 25)。モーセは民に、自分たちが自ら大祭司を選出したのだという達成感を提供しなければならない。民の自立心の芽を摘んではならない。モーセは強いられてではあるが、ヘブル人の国を少しずつ民主制へと導いているのである。

神が実質的な審査官となるものの、その審査を民が目撃することにより、民が選出の主体となるこの審査会を、『ユダヤ古代誌』は「大祭司の審査 (τὴν τῶν ἱερέων δοκιμασίαν)」と呼んでいる (AJ 4. 54) そこで用いられている単語ドキマシア (δοκιμασία) は『アテナイ人の国制』でも、役人の審査という意味で用いられている。同書第 55 章によれば、アルコン、バシレウス、ポレマルコス、テスモテタイといった重要な公職の候補者も資格審査 (δοκιμασία) を経て就任する (AP 55. 1-5)。「なぜなら抽選 (οἱ κληρωτοὶ) であれ挙手による選挙 (οἱ χειροτονητοὶ) であれ役人に選任された者は、すべて資格審査を受けた (δοκιμασθέντες) のち役に就く (ἄρχουσιν) からである」 (AP 55. 2)。

資格審査では、候補者は市民としての資格を問う質問に答えた後 (AP 55. 3)、「もし誰も異議を申し立てようとしなければ、ただちに投票にかける」 (AP 55. 4)。もし異議が唱えられれば、弁明の機会がその者に与えられた後、評議会 (ἐν τῇ βουλῇ) による「挙手採決 (τὴν ἐπιχειροτονίαν)」と、民衆法廷 (ἐν τῷ δικαστηρίῳ) による「投票 (τὴν ψῆφον)」という二段構えの判定が下される (AP 55. 4)。「そして以前には〔誰も異議のない場合〕一人だけが投票していたが、今日では候補者についてかならず全員が採否の投票をするきまり……」となっている (AP 55. 4)。

この制度では、三十歳以上の負債のない民衆の中から抽選で選ばれた者たちが裁判員として最終決定権を握っている（AP 63）。『アテナイ人の国制』に記されている資格審査について橋場は次のように解説する。

抽籤であれ選挙であれ、およそ公的に選任された役人はすべて、就任するまえに一種の面接試問を受けねばならない。これを資格審査という。（中略）重要なのは、ここで試されたのが役人としての専門知識・技能・適性<sup>ドキシマシア</sup>などではけっしてなく、あくまで立派な市民かどうかということであったことだ。だから資格審査は、われわれの知る公務員試験とはまったくことなる。（中略）一人前の市民であれば、役を務めるのに必要な程度の教養は身につけていて当然というのが、アテネ市民の共通の認識だったのだ<sup>207</sup>。

コラ物語におけるヘブル人もまた、民衆を審査員とする資格審査によって大祭司を選出しようとしている。この資格審査の開催に合意するのは、コラ、民、モーセ、アロンである。彼らの発言はいずれも、少なくとも表向きは、民衆に最終決定権を委ねることを認めている。コラは寡頭主義者ではあるが、「人びとの総意にはか（つて）」大祭司を選ぶべきとする（AJ 4. 15）。コラに煽動された民は、大祭司を「推薦する権限は人びとに与え」られてしかるべきだと主張する（AJ 4. 23）。モーセは「ここにいる大衆のすべてが、実は同じように名誉を受ける資格をもっている」と発言した上で（AJ 4. 25）、民によって挙手選出された大祭司を生み出そうとする（AJ 4. 29-30, 34）。アロンも「その職にふさわしいと思っている人に広く開放しておまえたちの選択にまかせようと申し出ている」（AJ 4. 29）。このように、『ユダヤ古代誌』のコラ事件は、荒れ野におけるヘブル国家の民主化への進展の過程に位置付けられている。

ただしモーセは民衆が大祭司を直接選出することは許さず、民による選出という名目で、実質は神による選出を執り行う。それゆえ、この資格審査が終わった後も民の不満が鎮まることはない。モーセは引き続きヘブル国家の民主化という流れに向き合わねばならない。

#### 5.3.4. 三度の大祭司選出

ヘブル人の大衆が参加する大祭司の資格審査において、大祭司に立候補したコラと二五〇人の聖職申請者たちが神の裁定によって焼け死に、アロンだけが生き残る。こうしてアロンとその息子たちの大祭司職が確定する。それは実質的には神による審査であったが、民による採決の結果の選出として定義された。これが先に読んだ二度目の大祭司選出の物語の大筋である。実はアロンは計三回大祭司に選ばれている。「こうしてアロンは、三たび神によって大祭司の指名を受けたのである」と書かれているとおりである（AJ 4. 66）。

<sup>207</sup> 橋場弦『丘のうへの民主政』（東京大学出版会、1997年）、115-116頁。

### (a) 一度目の選出

一度目の選出は、幕屋完成直後の神の直接指名である。「神がモーセに現れ、彼の兄アロンを大祭司にするよう命じた。彼の徳が他のだれよりも、そのような高位にふさわしかったからである」(AJ 3. 188)。「神は今、この名誉に値する人物がアロンだと判断し、(中略)彼を大祭司に選び出された (τοῦτον ἡρῆται ἱερέα)」(AJ 3. 190)。この選出の結果は演説によって民に伝えられ、ヘブル人は神による大祭司選出に満足する。

ヘブル人は、モーセの演説に満足し、神の選択にしたがった。アロンが、その出生、預言者の能力、弟の徳行によって、だれよりもこのような高位に適した人物であったからである。

(AJ 3. 192、秦訳)

第一回の大祭司選出では、人物の資質が選出基準とされている。その中には弟モーセの功績が含まれている。アロンはモーセとの兄弟関係が評価されて大祭司に選ばれているのである。したがって大衆は誰一人としてこの役職に近づくことができない。しかし大衆は疑問を抱かずにそれを受け入れる (AJ 4. 23)。

『政治学』によれば、このような公職の分配の仕方は「門閥制」と呼ばれる。それはたとえば「子どもが父親の公職を引き継ぐ」といった類のものである (Pol. 4. 1292b1-10)。それゆえ門閥制は寡頭制の下位分類とされる (Pol. 4. 1292b1-10)。これは公職者が法によらず独断で公職を分配するため、国制には含められないとされる<sup>208</sup>。コラは、高い地位に就く者は生まれの良さと財産とによって評価されねばならないと主張したが、その主張こそは第一回の選出基準を踏まえたものであった。

### (b) 二度目の選出

コラが落選する第二回の選出は、第一回のものとは異なる。すでに見たようにそれは、「財産その他の榮譽がなくても、ここにいる大衆のすべてが、実は同じように名誉を受ける資格を持っている」というモーセの考え方の下で行われるからである (AJ 4. 25)。何かの古い部族に属しているかどうかは基準とはされない。そのような条件は撤廃され、大祭司職は「その職にふさわしいと思っている人に広く開放して」構わない役職とされる (AJ 4. 29)。ただし第二回の選挙も籤引ではなく任命方式が取られている。すなわち何らかの資格が問われているのである。その資格とは、資格審査において犠牲が喜ばれた者である。その際に、預言者の能力や、徳、出生、近親者の徳などが言及されることはない。このように、第一回の選出とは対照的に第二回の選出では、大祭司職の被選出者と選挙人の双方にすべての民が加わるのが可能となる。

---

<sup>208</sup> 神崎訳、117 頁。

ところが蓋を開けてみれば、祭司に立候補するのは、「先祖たちの、あるいは自分自身の功績——彼らの功績は先祖たちを凌いでいた——によって民の尊敬を受けている二五〇名の者」とアロンとコラだけである (AJ 4. 54)。大衆は、可能であるにもかかわらず、この選挙に参戦しようとしないう。民にとって第二回目の選挙もやはり貴族のためのものである。第二回の選挙を目の当たりにした大衆は、貴族が破滅したと受け止め、「この地位を最初に要求した人たちがこんな悲惨な目に遭って滅びたからには、今後二度とそれを要求する者はいない」と考えるようになる (AJ 4. 61-62)。政治参与に対して及び腰になるのである。そしてモーセの傲慢な振舞いをやめさせるような運動が起こる (AJ 4. 62)。大衆にとっては第二回の選挙をもってしても、国制は旧態依然としている。大衆にとって大祭司職は自分たちに無縁な役職、貴族の専有物であり、モーセはやはり僭主である。役職を望めば悲惨な死に目に遭う、と民は怯える。

### (c) 三度目の選出

モーセは自らの宣言に誠実であることを改めて確証する必要がある。本当に、「ここにいる大衆すべてが、実は同じように名誉を受ける資格をもっている」のか (AJ 4. 25)。この主張に嘘偽りが無いことを証明するために第三回目の選挙が開催される。モーセはこの選挙にいたってついに十二部族すべてを強制的に関わらせるのである。

第三回大祭司選挙に、モーセは、部族 (φυλή) ごとの予選を導入する。大祭司を部族長 (φύλαρχος) たちの中から選ばう、というのである。しかも神が選ぶのは「部族名 (τὰ τῶν φυλῶν ὀνόματα)」であって、人物ではない。

彼はただ各部族長には、部族名を彫りつけた杖をもって来るように言いつけ、神が印をつけた杖の部族長に大祭司職をおくろう、とつけ加えた。全員がこれを承認し、それぞれが杖をもって来た。その中にはレビと刻みつけた杖をもつアロンもいた。(中略) 杖はそれをもって来た者と一般の人びとが彫りつけた部族名によって、どれがどの部族長のものか明瞭に識別することができた。

(AJ 4. 63-64、秦訳)

モーセはそれらの杖を「神の幕屋の中に並べ」る (AJ 4. 64)。その結果、「アロンの杖だけは、新芽と若枝が生え出しているのが見られ、成熟した果実によってそれがアーモンドであることが分かった」 (AJ 4. 65)。この選挙によって、アロンの他の部族に対する優位が確定する。

第一回目の選出では、「神がモーセに現れ、彼の兄アロンを大祭司にするよう命じた」 (AJ 3. 188)。第二回目の選出では、聖職申請者たちの中からアロンが直接選ばれている (AJ 4. 54)。残念ながら私たちは、第三回目の選出の候補者たちである部族長の選出方法を『ユダヤ古代誌』からは知ることができない。アロンがどのような過程を経てレビ族の部族長の地位

にあるのかは不明である。いずれにせよ、第三回目の選挙では、十二部族が選出母体となっている。杖に刻まれるのは部族名である。財産や生まれの良さや部族の古さは問題にされていない。部族は民それぞれの所属先である。十二部族を母体とする第三回目の選挙により、大衆はようやく国の要職に自らが関与することを知るのである。

R. Boer は旧約聖書版の第三回目の奇跡が「イスラエルの子らの会衆全体」を巻き込むものであることを指摘している。

実は、アロンの杖をめぐる選抜 (the competition) は、組織のトップに、父の家々のレベルに働きかけている。アロンの杖はレビの家を象徴しているが、他の十一本の杖はその他の部族からもたらされている (民数記第 16 章第 17-18 節および第 17 章第 2-3 節を見よ)。これはすべての民 (the whole people) を関わるコンテストであり、アロンの発芽した杖は彼ら全員を反逆者へと変える<sup>209</sup>。

繰り返して言えば、『ユダヤ古代誌』の第三回目の選挙において重要な点は、大祭司の候補者が財産、生まれの良さ、血縁、徳といった排他的な特徴によって囲われる集団を母体とするのではなく、十二部族それぞれの長というより包括的な集団を母体とする。杖に刻まれるのは部族名である。それを彫りつけたのは「一般の人びと (τοῦ πλήθους)」である (AJ 4. 64)。

この選出方法は民の下す結論にも変化を生じさせる。第一回の選挙の後、大衆は、モーセの演説を通して、アロンが選ばれた所以は「その出生、預言者の能力、弟の徳行」のゆえだと納得する (AJ 3. 192)。第二回の選挙の後では、民は、貴族がこのような悲惨な目に遭って滅びたからには、今後二度とそれを要求する者はいないと結論付けて萎縮してしまう。それに対し、第三回の選挙の後で、民は「改めて自分たちに対する (περὶ αὐτῶν) 神の裁断 (τὴν τοῦ θεοῦ ... κρίσιν) に心服し始めた」、とされる (AJ 4. 66)。大衆は第三回の選挙が自分たちに関わるものであり、その結果は自分たちに降りかかっていることを自覚しているのである。もはや民は、疎外感を抱いたり萎縮したりする必要はない。大祭司職とは民による、民のための役職なのである。こうして、人々は「アロンが名誉ある大祭司職を受けることを承認した (συγκεχωρημένα)」 (AJ 4. 66)。

すでに見たように、モーセは裁判制度の改正によって民を統治に参与させ、民の自立を促す。民は支配される側に固定されてはならず、そのような奴隷状態から解放されねばならない。自由は民が政治に参与することによって達成される。そのための制度改革の一つがこの第三度目の大祭司選挙なのである。

<sup>209</sup> R. Boer, *Political Myth* (Durham: Duke Univ. Press, 2009), p. 85.

### 5.3.5. 籤引の大祭司

第一回目の選出で、アロンは「彼の徳が他のだれよりも、そのような高位を受けるにふさわしかったから」として、大祭司に選ばれている(AJ 3. 188)。「その出生、預言者の能力、弟の徳行によって、だれよりもこのような高位に適した人物であったから」である(AJ 3. 192)。少なくとも第一回目の選出において大祭司職は優秀者を体現した地位であった。しかし、資格審査と銘打たれた第二回目の選出では、大祭司職請求者たちの中から、神に最も気に入られる犠牲を捧げた者が選ばれた。そして第三回目の選出では、判断基準は明かされず、単に部族名が刻まれた杖が選ばれる。なぜレビ族の名が刻まれた杖が芽吹いたのかは謎のままである。それが神の裁断であることは間違いなく、モーセの陰謀によるのでもないことも明らかであるが、神の選出の根拠が不明であるため、「不思議な光景」と形容される(AJ 4. 66)。

国制の発展という観点でこの一連の大祭司選出を巡る騒動を解釈するならば、大祭司職はいよいよ民衆に近づいているように見える。二度目と三度目の選出が民の不満に応じて開催されていることを考慮すれば、そのような性格を帯びるのも当然であろう。古くは王たるアブラハムに遡り、王のごときモーセに下ってきた大祭司権は、今や民衆全体を候補者に巻き込む公共の要職となったのである。「ここにいる大衆のすべてが、実は同じように名誉を受ける資格をもっている」というモーセの原則に偽りはないように見える(AJ 4. 25)。

ユダヤ国制史の末期、モーセのその原則をさらに純粹に解釈し、大祭司職を大衆に平等に分け与えようとした者たちが、ユダヤ戦争の主人公ゼーロータイである。『ユダヤ戦記』において「野盗たち」と呼ばれる彼らは、「神の聖堂を自分たちの要塞とし」、そこを「暴君として支配するための聖所」とする(BJ 4.151)<sup>210</sup>。神殿がヘブル国家の新政権の拠点となっているのである。彼らもまた独自に大祭司の選出を行う。ゼーロータイと呼ばれる革命家集団と大祭司アナノスとの間に緊張が生じるなか(BJ 4.151, 162, 193, 197)、ゼーロータイは籤引によって大祭司を選ぼうとするのだ(BJ 4.155)<sup>211</sup>。

<sup>210</sup> J. J. Price, *Jerusalem under Siege* (Leiden: Brill, 1992), p. 86 は、神殿の丘の占拠は、「ゼーロータイとその同志たち」が、自らの勢力を拡大するためにとった行動の三段階のうちの最初のものである、とする。その次の段階は、ファンニの大祭司選出であり、第3段階は、政治的重要人物の逮捕と処刑である。ただしこの順序は、ヨセフスが、ゼーロータイの不信心を強調するために実際の出来事の発生順を操作した結果であるとする。

<sup>211</sup> Price は、この新大祭司の選出を、ローマ支配への抵抗の表現と解釈する。彼らはこのとき、大祭司職の任命権を奪取することで、これまでそれを掌握してきたローマ政府とヘロデ王家の権威を貶めることができた、という。すなわち、ゼーロータイの反ローマと反ヘロデ王家の態度がこの物語から読み取れる、というのである(Ibid., p. 86)。D. M. Rhoads, *Israel in Revolution: 6-74 C.E.* (Philadelphia: Fortress Press, 1976), p. 106 は、籤による新しい大祭司の選出は、ゼーロータイ政府の民主的な傾向と平等主義とを反映している、と述べる(C. Roth, "The Constitution of the Jewish Republic of 66-70," *Journal of Semitic Studies*, vol. 9 (1964), p. 315 も参照)。ここで目指されているのは、彼ら自身の手になる、「民主的な大祭司体制」である(Rhoads, *Israel in Revolution: 6-74 C.E.*, p. 107)。M・ヘンゲル『ゼーロータイ』、197頁は、ここでのゼーロータイは「セレウコス時代以来中断されていた、合法的な、サドク家の血統を再び認めさせることを企てたのであった」、と言う。



愕然としている市民を試し、自分たちの力を（τὴν αὐτῶν ἰσχὺν）試みるために（δοκιμάζοντες）、彼らは大祭司たちを（τοὺς ἀρχιερεῖς）くじで（κληρωτοὺς ὄσης）決めようとした（ἐπεχείρησαν ποιεῖν）。彼らは大祭司職がかつては（πάλαι）くじで（κληρωτὴν）決められていたと主張し（ἔφασαν）、「旧い慣習」（ἔθος ἀρχαῖον）を彼らの陰謀の口実とした。

（BJ 4. 152-154、秦訳）

これより前に、野盗たちはすでに独自に（ἐπ’ αὐτοῖς）大祭司の挙手選出を（τὰς χειροτονίας τῶν ἀρχιερέων）行っている（BJ 4.147）。「彼らは代々大祭司が選出されていた一族の権威を無視し、卑賤の者たちを（ἀγενεῖς）大祭司に立てた」（BJ 4. 148）。しかし彼らは、独自の選挙だけでは飽き足らず、籤引による選出を採用するのである。その目的は「自分たちの力を試みるため」である。自分たちの力を信じ、それを増大させることは、『ユダヤ古代誌』と『アテナイ人の国制』のテキストに共通する民主主義の根本原理である。

籤を民衆政治の象徴とみなすなら、ここでのゼーロータイたちは、民主制こそがヘブル人の由緒正しき国制だと主張していることになる<sup>212</sup>。籤引の結果を『ユダヤ戦記』は次のように描写する。

野盗たちはエニアキンと呼ばれる大祭司一族の者を呼び出すと、大祭司を（ἀρχιερέα）くじで選出した（διεκλήρουν<δια-κληρώω）。くじをたまたま引き当てたのは野盗たちの不法をとくに身をもって示していたファンニと呼ばれる男だった。彼はアフティア村のサムエルの子で、大祭司の家系でないことは言うにおよばず、大祭司職の何たるかをはっきりと理解せぬ田舎者だった。野盗たちはその村から気乗りのまったくしない彼を引きずってきて、舞台の上のようにその役柄にふさわしい聖なる式服を彼にまかせ、その折の所作を教え込んだ。彼らにとってはこの恐ろしい不敬神な所業も所詮遊びであり、気晴らしにすぎなかった。法がこのように弄ばれているのを遠くから目撃した他の祭司たちは涙を抑えることができず、聖なる地位の崩壊を嘆くばかりだった。

（BJ 4. 155-157、秦訳）

ゼーロータイは、大祭司選出の公平性と平等主義をより確実なものとするためか、候補者のなかに「エニアキンと呼ばれる大祭司一族の者」を含める。ところが、結果的に籤を引き当てるのは、大祭司の家系に属さないファンニという人物である。しかも彼はその職を務めることに「気乗りの全くしない」者である<sup>213</sup>。

<sup>212</sup> 歴代誌上 24 章 5, 7 節（LXX）では、祭司の諸家系が「籤によって（κατὰ κλήρους）」編成されている（J. C. VanderKam, *From Joshua to Caiaphas* [Minneapolis: Fortress Press, 2004], p. 488）。

<sup>213</sup> かつてヤラベアム王は、「望む者」全てが大祭司の候補者になれる制度を作り出した（AJ 8. 228）。

『政治学』は、民主制の特徴の一つとして、「公職はいかなるものも終身職とはしない」ことを挙げる。「もしそのような公職が古い時代の変革を免れてなお残っているならば、そこから権力を剥奪するとともに、選挙（ἐξ αἰρετῶν）ではなく籤引で（κληρωτοὺς）任命するものとする」（*Pol.* 1317b40-1318a10）。ゼーロータイは太古の要職である大祭司を籤引で選ぶことにより、それを自らの民主政府の要職の一つへと改革するのである。

私たちはこれまで荒野での大祭司職の選出をめぐる騒動の記事を読んできたが、そこでは大祭司職を民衆に対して開かれたものにしようという動きがあった。『ユダヤ戦記』のゼーロータイは、それをさらに発展させ、大祭司を籤引で選ぶ。ゼーロータイは、「ここにいる大衆のすべてが、実は同じように名誉を受ける資格をもっている」というモーセの指針に忠実であろうとしているように見える。彼らはモーセの国制の最も熱狂的な信奉者であり、彼らはユダヤ戦争において荒野の旅を再現しているのである。そうすることにより、かつては王のもとにあった権限を民衆に分配しているのである。

『アテナイ人の国制』のアテナイにおいてバシレウスやポレマルコス、もともとは王に集中していた権限を分割して引き継ぐことによって歴史に現れた役職であった（*AP* 3. 1-3）。それゆえにバシレウスとポレマルコスは新しいアテナイ国でも父祖伝来の祭事を司る（*AP* 3. 3）。それらは古い時代には終身であったが、その任期は一〇年間に切り詰められる（*AP* 3. 1）。彼らはかつて「名門かつ富裕である者から任命された」が（*AP* 3. 1）、新しいアテナイ国では、各部族から一名「抽籤で任命する」と定められる（*AP* 55. 1）。それらの役に就く者は他の役人と同様に、資格審査を受けなければいけない（*AP* 55. 2）。このようにバシレウスとポレマルコスが掌握する祭儀の執行権は、アテナイの国制史において、王政、寡頭制、民主制の変転を経験している。王の権限が大衆の手に渡ったのである。

ヘブル人の国制の大祭司も同様に、アブラハムの手からモーセの手に渡り、コラの騒動と民衆の反乱を経て、アロンのもとに辿りつく。アロンが、第二回目の選出では民の挙手選出により——実質的には神が選んだのであるが——、そして第三回目の選出では全国民の中から杖の奇跡によって選ばれたことにより、大祭司職は民主的な側面を持つようになる。さらにこの歴史に『ユダヤ戦記』を接続するならば、その要職は、ユダヤ国制史の最後には、ゼーロータイによる民主政府の下での選挙改革の洗礼を受けることになる。

コラは大祭司職を富裕な者に委ねるべきだと主張した。他方モーセは民の指導者たる自分こそが受けるものと期待した。そして第一回目の選出では、出生、能力、弟の徳行という判断基準から大祭司職はアロンの手に委ねられた。紆余曲折を経てゼーロータイが大祭司の選出権を掌握すると、それは「大祭司の家系でないことは言うにおよばず、大祭司職の何たるかをはっきりと理解せぬ

田舎者」のものとなる。この大祭司職の流転の歴史は、モーセのあの一言、「ここにいる大衆のすべてが、実は同じように名誉を受ける資格をもっている」に始まるのである。モーセは荒野で、後のヘブル人の国制の民主化に向けた一步を踏み出していたのである。

ではそもそもモーセは民衆に与えるべき力というものをどのように理解していたのだろうか。モーセの権力観念を『ユダヤ古代誌』の物語の筋に沿って跡付けてみたい。

### 第 III 部

#### 6. 民衆の力

##### 6.1. 力を我が物に

ゼーロータイが籤で大祭司を選出する目的は、「自分たちの力を試みるため」とされている。「試みるため」と訳されているギリシア語は、アロンの大祭司職の第二回の選出の物語（4.3.3 参照）に現れる資格審査（ドキマシア）の動詞の形、ドキマゾー（δοκιμάζοντες < δοκιμάζω）である。ゼーロータイは自らに「力（ισχύς）」があることを審査し、証明したいのである。

愕然としている市民を試し、自分たちの力を（τὴν αὐτῶν ... ἰσχὺν）試みるために（δοκιμάζοντες）、彼らは大祭司たちを（τοὺς ἀρχιερεῖς）くじで（κληρωτοὺς）決めようとした（ἐπεχείρησαν ποιεῖν）。彼らは大祭司職がかつては（πάλαι）くじで（κληρωτὴν）決められていたと主張し（ἔφασαν）、「旧い慣習」（ἔθος ἀρχαῖον）を彼らの陰謀の口実とした。

（BJ 4. 153-154、秦訳）

民の側に力があるという観念はすでにコラが持っている。コラは大祭司職がモーセの独断で割り振られていることに憤慨し、モーセが力を盗んでいる（τὴν ἰσχὺν ἀφαιρεῖται）と告発しているからである（AJ 4. 16）<sup>214</sup>。ヘブル人の国制においては大祭司という要職の選出は、力が誰の掌中にあるかを証明する機会なのである。

またゼーロータイは神殿にて「権力の中枢にいる七〇人の市民たち」に「茶番の法定裁判劇」を演じさせたときに、彼らに架空の裁判官の権限を（δικαστῶν ἔρημον ἐξουσίας）与える（BJ 4. 336）。そして、「あらかじめその名がもっともよく知られている」ザカリアスという人物を裁かせる（BJ 4. 335）。ゼーロータイは剣を抜き、七十人が死と正義のどちらかを選ぶかどうかを試そうとする。七十人が全会一致で公正な判決を下すと、ゼーロータイは彼らが「彼らに与えられている権限が仮のものであると理解していないとして」、被告の男を殺し、彼に向って、おまえは我々からの判決も受けるがいい（παρ' ἡμῶν τὴν ψῆφον ἔχεις）、と言い放つ（BJ 4. 343）<sup>215</sup>。

<sup>214</sup> またモーセによれば、コラの仲間の破滅は神の力の証明とされている（AJ 4. 49, 52, 58,）。

<sup>215</sup> ここで判決を表すために用いられているプセーフオス（ψηφος）という単語は、本稿 5.3.3.「民の大祭司」

ゼーロータイはこのように非合法の法廷を再現することにより、自分たちに司法権があることを示そうとしているのである。ヘブル人の司法の長い歴史はゼーロータイの手の中で完結するのである。われわれの判決とは、われわれの権限でありわれわれの力である。

『アテナイ人の国制』の主役は民衆であると同時に、歴代の民衆指導者（デマゴーゴス、*δημαγωγός*）たちである。彼らはアテナイの民主主義を推進するために、民会決議や民衆裁判所の設置、役人の抽籤選出といったさまざまな制度の導入によって、すなわち改革によって、民衆に力（*ἐξουσία*）を供給する。こうして、民衆の政治権力は増強していく。民衆と民衆指導者の掛け合いこそが、『アテナイ人の国制』が扱う歴史の内容であると言える。『アテナイ人の国制』第41章は、第十一回目の国制の変革を経験した後についに壮齢に達した民衆の姿を、次のように描写する。

そして第一がピュレとペイライエウスからの帰還後成立した体制で、それ以来大衆の権力を（*τῷ πλήθει τὴν ἐξουσίαν*）たえず伸張させながら（*προσεπιλαμβάνουσα*）現体制まで存続している。というのも民衆（*ὁ δῆμος*）は自分で自分を（*αὐτὸς αὐτὸν*）国政万般の主権者（*ἀπάντων ... κύριον*）としてきた（*πεποίηκεν*）のであり、民衆が決定権を握る（*ὁ δῆμός ἐστιν ὁ κρατῶν*）民会決議と民衆裁判所によって、すべてを自分の思い通りに処理してきたからである。実際評議会の判決すら〔最終的な裁可を〕民衆に委ねてきたが、（後略）。

（AP 41. 2、橋場訳）

この一節に従えば、民主政を完成させるということは、民衆が国政の権限を掌握し、自らを主権者とすることだと定義できる。

ヘブル人も、エジプト脱出を経験し、荒野において裁判制度にも大祭司職の選出にも関わるようになり、外国を相手にした戦争にも勝利をおさめると、自信を持ち始め、強大化する。「モアブ人の王バラクは、（中略）イスラエル人があまりにも強大になったのを見ると、自分の王国についても大きな不安を抱くようになった」と書かれている（AJ 4. 102-103）。

では、『ユダヤ古代誌』において民衆の力はどのように評価されているのだろうか。ヘブル人は「国政万般の主権者」なのだろうか。ヘブル人は「すべてを自分の思い通りに処理してきた」のだろうか。モーセが目指したのはそのような国制であろうか。この問いを『ユダヤ古代誌』に投げ掛けることは不毛ではないように見える。なぜなら『ユダヤ古代誌』のアブラハムが、民衆による反抗や自己過信を抑制する原理を打ち立てているからである。

---

で見たように、投票用の道具をも示唆する。

## 6.2. アブラハムの権力論

『ユダヤ古代誌』第1巻によれば、もともとカルデヤ人の地に住んでいたアブラハムが、カナンの土地に移住、ないしは侵入しなければならなかった原因は、彼がそれまでにない独自の権力観を編み出したことである。アブラハムは「万物の創始者である神はただ一つであり」、「したがって、わたしたちの崇敬と感謝はその方だけに捧げるのが正しい」という「見解を抱いていたため」、その地の住民に反乱を起こされる (AJ 1. 155-157)。彼のその学説には力 (ἰσχύς) と権限 (ἐξουσία) という語が現れる<sup>216</sup>。

彼はすべてのことに精通し、聞き手を説得することが巧みで、またものごとを推理して誤ることがなかった。そこで彼は、徳についても、他の人たちよりすぐれた見解を抱きはじめ、神について一般の人びとがもっている通念を新しくし、改めようとした。その結果彼は、次のように大胆に宣言した最初の人物となった。

(AJ 1. 154-155、秦訳)

『ユダヤ古代誌』はまず上のように述べて、アブラハムの学説の新規性と優秀性を強調する。次いで、アブラハムが発見した法則を紹介する。

すなわち、万物の創始者である神はただ一つであり、また、他のものが人間の幸福に少しでも貢献するとしても、それはそれぞれのものが神の命令にしたがうから (κατὰ προσταγὴν τὴν τοῦτου παρέχειν) で、けっしてそれ自身の内的な力によるからではない (οὐ κατ' οἰκείαν ἰσχύον)、と。

(AJ 1. 155、秦訳)

アブラハムによれば、この法則は自然界、無生物にも観察されるという。

彼はこのことを、地や海の変化、太陽や月の運行、そしてその他すべての天体の現象から推論した。彼の論法によれば、これらの天体がある力を (δυνάμειος) もっているならば、それ自身の法則をもっているはずである。しかし、それが無いのだから、それらのものが共働してわたしたち人間のために与えてくれる大きな恩恵は、それ自身のもつ權威による (κατὰ τὴν αὐτῶν ἐξουσίαν) のではなく、それらのものに命令する方 (τοῦ ... κελεύοντος) の力による (κατὰ τὴν ... ἰσχύον) ことは明白であり、したがって、私たちの崇敬と感謝はその方にだけ捧げるのが正しいことになる、というのである。

(AJ 1. 156、秦訳)

アブラハムの権力論は人々に衝撃を与え、彼にたいする敵意を引き起こす。

<sup>216</sup> Feldman trans., *Judean Antiquities*, 1-4, pp. 57-58 は、ヨセフスがここでストア派、特にクレアンテスの神観を批判していると解釈する。

実際、彼がこのような見解を抱いていたため、カルデヤ人とメソポタミアの地の住民たちは彼に反抗した。そのために彼は移住したほうがよいと考え、神の意志にしたがい、また神の助けを受けて、カナン土地へ移ったのである。そして、そこに落ち着くと、祭壇を設け、神へ犠牲を捧げた。

(AJ 1. 154-157、秦訳)

『ユダヤ古代誌』のアブラハムの世界の原理は、命じること (κελεύειν) と、従うこと (παρέχειν) という二分法 (διάστασις) である。世界は命じる者とそれに従う者との共働によって運行している。天体が規則正しく運行しているのは、それぞれの天体が神の命令に従っているからである。この二分法は、支配すること／支配されることという、『政治学』が提示する二分法に似ている。『政治学』によればこの二分法はあらゆる事物に観察されるという。

というのも、支配すること (ἄρχειν) と支配されること (ἄρχεσθαι) は、〔人間や動物にとって〕不可避の事柄に属するだけでなく、有益な事柄にも属するからである。そして、いくつかの事物においては、生まれたときからすでに、あるものは支配される側 (τὰ μὲν ἐπὶ τὸ ἄρχεσθαι) に、別のものは支配する側 (τὰ δ' ἐπὶ τὸ ἄρχειν) にという区分け (διέστηκε) がなされている。

(Pol. 1. 1254a20、神崎他訳)

万物の秩序はこの二者間の関係の上に成立している。「こうした支配と被支配が生命をもつものに内在しているのは、自然全体の秩序に由来する。というのも、生命を分けもたないものにさえ、たとえば音階におけるように、一種の支配が存在するからである」(Pol. 1. 1254a30)。『政治学』はこのように、支配すること／支配されることという二分法を世界の秩序の由来とし、他方、『ユダヤ古代誌』のアブラハムは、命令すること／〔それに〕従うことという二分法を秩序の基盤としている。

アブラハムによれば、この二分法により人間の幸福の由来の説明が可能となる。「他のものが人間の幸福に (πρὸς εὐδαιμονίαν) 少しでも貢献するとしても、それはそれぞれのものが神の命令にしたがうからで、けっしてそれ自身の内的な力による (κατ'οικείαν ἰσχύν) からではない」、とアブラハムは結論づけるのである (AJ 1. 155-156)。

「内的な力」の否定は、天体の運行によって証明される。「これらの天体がある力をもっているならば、それ自身の法則をもっているはずである。しかし、それが無い」、と (AJ 1. 156)。アブラハムは天体に「それ自身の法則」を見つけることができない。それゆえ、天体そのものにはなんの力もない、と彼は判断する。では、太陽や月を動かしているものは何か。それは「それらのものに命令する方の力」、すなわち神の力である。

では人間については何と言えるか。アブラハムの論法は人間の力の査定にも応用可能である。天体がそうであるように人間もまた無力である。もし人間が恩恵を得るとしても、人間独自の権力や法則がそれを人間にもたらしのではなく、人間に命令する神の力がそれをもたらすのである。自然界における神の力を認める者ならば、人間の内なる力を過大評価することはないのである。

内なる力の否定というアブラハムの哲学は、国制史において重要な意義を持つ。それは伝統的な権力観との断絶を意味する。なぜならそのときまで人々は自力を確信して生活を営んでいるからである。たとえば、ノアの大洪水の後にシナル平原に定住する者たちがそうである (AJ 1. 110)。彼らは後にバベルの塔を建設する者たちでもある。

### 6.3. ニムロデの伝統

彼らの間に年ごろの青年たちが増加したとき、神はもう一度植民を行うよう彼らにすすめられた。しかし彼らは、自分たちの現在の幸福が (τὴν ἐκείνου ... ἔχειν τὰ ἀγαθὰ) 神の慈悲による (κατὰ τὴν εὐμένειαν) とは考えず、その繁栄がすべて自分たちの力 (τὴν δ' ἰσχὺν αὐτοῖς) によるものだと思い込み、神の言葉にしたがわなかった (οὐκ ἐπείθοντο)。それどころか、彼らは神のみ心に疑惑さえ抱いたのである。すなわち、神が彼らに植民をせきたてるのは、彼らを二分して制圧しやすくするため (εὐεπιχειρητότεροι) である、と疑ったのである。

(AJ 1. 111-112、秦訳)

人間の自己の権威 (αὐτοκράτωρ) に対する確信は、神の支配そのものの正統性に疑念を生じさせ、神が執り行う政治への抵抗、反乱を引き起こす。このような考え方の基礎を築いた人物は、ノアの曾孫のニムロデである。

神にたいしてこのような思い上がった侮辱的な行為に出るよう (πρός τε ὕβριν τοῦ θεοῦ καὶ καταφρόνησιν) 彼らを煽動した (ἐξήρῃ) のは、ノアの子ハムの孫で、強壮な体力を誇る鉄面皮人のニムロデだった。彼は人びとを説得して、彼らの繁栄が (τὸ δι' ἐκεῖνον εὐδαιμονεῖν) 神のおかげではなく (μὴ τῷ θεῷ διδόναι)、彼ら自身の剛勇によること (τὴν ἰδίαν ἀρετὴν ταῦτα παρέχειν αὐτοῖς ἡγεῖσθαι) を納得させた (ἐπειθεν)。そして神への畏れから人間を解き放す唯一の方法は、たえず彼らを彼自身の力に (τῇ αὐτοῦ δυνάμει) 頼らせること (χρώμενοι) であると考え、しだいに事態を (τὰ πράγματα) 専制的な方向へ (εἰς τυραννίδα) もっていった (περίστα)。

(AJ 1. 113-114、秦訳)

ニムロデのこの政治論では自力への確信を説く発言が目立つ。「その繁栄がすべて自分たちの力によるものだと思い込 (む)」こと、「彼らの繁栄が神のおかげではなく、彼ら自身の剛勇による」、と考えること、「彼らを彼自身 (あるいは彼ら自身) の力に頼らせる」ようにすること、などである。ニムロデ配下の共同体は自力への確信で満ち溢れ、他力本願を忌避している。ニムロデたちは、アブラハムの比喻で言うなら、自力で運行していると考え違いをしている天体である。この考え方は、アブラハムの哲学、すなわち、人間の幸福に寄与するのは「それ自身の内的な力」でも「それ自身のもつ権威」でもなく、神の命令する力である、という法則の対極に位置している。

アブラハムの思想は、上述のような伝統的な政治理論だけでなく、遠い将来の政治理論をも批判している。アブラハムの提示する原理は、荒れ野のヘブル人の民主主義にも対立するのである。荒れ野はヘブル人が自力を確信しはじめる場である。

荒れ野のヘブル人は「自分たち自身の徳行」を過大評価する (AJ 4. 2)。「今やイスラエル人は、自分たちの力に自信をもちはじめ (ἤρχοντο δὲ φρονεῖν ἐφ' ἑαυτοῖς μέγα)、しきりに戦争を望むようになった」と書かれている (AJ 4. 100)。戦闘に際しては、「自分たちだけで十分に敵に勝てるほど強力である (κρατεῖν) と主張した」 (AJ 4. 3)。自らの権威を至高のものとするため、モーセの指導を拒否し、「モーセの圧制やその生き方からも脱し、自分たちの意志にしたがって (αὐτοκράτορσιν) 生きて行くことがもっとも有利な生き方だ、とさえ言った」 (AJ 4. 3)。このように、荒れ野のヘブル人は、自己の力を確信し始めているという意味で、ニムロデの政治理論に接近している。

さらに時代は下り、ユダヤ人の対ローマ戦争の際に、ギオラの子ヨアンネスもまた、ニムロデのように、民に力 (δύναμις) を確信させようとする。

他方ヨアンネスは、(中略) それぞれのグループを回り (根拠のない) 希望で彼らを戦争へ駆り立て、ローマ軍の力は脆弱なものであるとし、自分たちの力を誇示し (τὴν δ' οἰκείαν δύναμιν ἐξαίρων)、戦いの経験のない者たちの無知を皮肉った。ヨアンネスは言った。「ローマ兵たちはガリラヤの村々でさんざんな目に遭わされ、その防壁を崩すために装置類を酷使したので、たとえ彼らに翼が与えられたとしても、エルサレムの城壁を登ることはできないであろう」と。多くの若者がこれらの言葉に惑わされ、戦争へと駆り立てられた。

(BJ 4. 126-128、秦訳)

ここでギオラの子ヨアンネスはエルサレム市内の者たちに自己の再評価を説いている。その結果、ニムロデの支持者たちが塔の建設に取り組んだように (AJ 1. 115)、エルサレムの多くの若者が対ローマ戦争へと駆り立てられる。ギオラの子ヨアンネスにとってのエルサレムの城壁は、ニムロデにとってのバベルの塔である。どちらの建造物も彼らの自己過信を象徴する。このような考え方こそ、アブラハムとモーセが立ち向かい、大衆から遠ざ



けようとしたものである。

そのような大衆のただ中で自己過信の放棄を勧告するモーセの演説は、彼がアブラハムの哲学の学徒であることを証明している。

いや、こうしたすべてのことの先導役をはたされ、最後にみごとな成果をわたしたちに与えて下さったのは、神ご自身である。わたしはたんなる副官で、神がわたしたちの民に分かたれたもろもろの幸福のための下働きだったにすぎない。それゆえに、出発するにあたり、今後もおまえたちのためになお心遣いをして下さる神の力を（τὴν τοῦ θεοῦ δύναμιν）わたしが讃えることは、まことに理のあることだと思う。そうすることによってわたしは、神の恩義への感謝を表明できるし、また、おまえたちには神を畏れ神を崇敬し、律法——それは神がおまえたちに与えられた最高の贈り物であり、神の恩寵が続くかぎり、今後もおまえたちにそれを分けて下さるだろう——を守る義務があることを、おまえたちの記憶に残していけるからである。

（AJ 4. 317-318、秦訳）

これまで見てきたように、荒野のモーセの任務の一つは、大衆としてのヘブル人に力を与えることであった。モーセの骨折りのおかげでヨルダン川を渡った後のヘブル人は自らを統治していけるだろう。その点だけを見れば、荒れ野のモーセはアテナイの民衆指導者のようである。荒れ野のヘブル人が上述のように自信を持てるようになるのは、モーセの種々の改革によって、権力を手に入れられたからである。

ただしモーセは、彼らに供給する力に制限を設ける。モーセは、自分が率いる民に高い塔を建てるよう命じることはない<sup>217</sup>。荒野のモーセはあくまでアブラハムの哲学の信奉者である。彼は、アブラハムの哲学を知らないか、あるいは忘れてしまったヘブル人に、他力としての神の存在を忘れることのないように、と説く。「よくしたがうことを知る者は」、よく支配することを知っている、ということを悟れ、とモーセは命じる（AJ 4. 186）モーセが荒野でこのような思想を公にできるのは、彼がアブラハムの哲学の継承者だからである。

自力を否定し、力を命令する者に帰そうとするアブラハムの哲学は、ニムロデによって提唱された伝統的な権力観を否定するとともに、荒野のヘブル人の逸脱した民主主義の機先を制している。その点で『ユダヤ古代誌』のアブラハムは政治思想の改革者である。アブラハムの思想改革は彼の同時代人の間に波紋を呼び、ニムロデの権力論を受け継いでいた「カルデヤ人とメソポタミアの他の住民たちは彼に反抗した（στασιασάντων）」（AJ 1. 157）。ヘブル人の国制史において、アブラハムの思想は、民衆の権力の自己過信を戒める原理を提供する、という役割を負っている。またそれは、大衆の権力肥大と僭主の台頭の抑止役となる。

<sup>217</sup> モーセは町（ポリス）を持たせてくれとの民の願いを拒絶する（AJ 3. 315）。

### 6.3.1. ニムロデの政治学

次にニムロデの政治論を見てみたい。『ユダヤ古代誌』ではニムロデは僭主として登場する。

彼は人びとを説得して、彼らの繁栄が神のおかげではなく、彼ら自身の剛勇に（τὴν ἰδίαν ἀρετὴν）よることを納得させた。そして神への恐れから人間を解き放つ唯一の方法は、たえず彼らを彼自身の力に（τῇ αὐτοῦ δυνάμει）<sup>218</sup>頼らせること（χρώμενοι ... διατελοῖεν）であると考え、しだいに事態を（τὰ πράγματα）専制的な（εἰς τυραννίδα）方向へもっていった。

（AJ 1. 113-114、秦訳）

興味深いことに、ここでニムロデは、おのれの剛勇ではなく人びとの「剛勇（あるいは「徳」、アレテー、ἀρετή）」を評価している。自分の配下にある民を神への反逆に駆り立てるニムロデは、「民は、彼らが新しく手に入れた繁栄を、神のおかげではなく、彼ら自身の力のおかげであると評価すべきである」と考えているのである<sup>219</sup>。それにしても、なぜ彼ら自身の徳ないしは力を評価することが、ニムロデの僭主政治を促進するのだろうか。民衆の力と僭主との間にはいかなる関係があるのだろうか。その関係こそが、ニムロデの支配の理論の核心である。

### 6.3.2. 民衆扇動家の始祖

『政治学』によれば、僭主は「単独支配制」というより大きなカテゴリーに属し、それには王制も含まれる。僭主の特徴は王との比較によって記述される。出自の点で比較すると、王が「立派な人々のなかから」選ばれるのに対し、僭主は「民衆や大衆のなかから」選ばれる、という特徴が見られるという（*Pol.* 5. 1310b10）。とりわけ「民衆扇動家」のなかから誕生するという。なぜ、民衆扇動家は、民衆や大衆のなかから選ばれるのか。それは、民衆扇動家が大衆に大きな権限を与えるからである。

民衆扇動家は、民衆にとっての権力の供給源である。民衆扇動家によって、民衆の権限は肥大する。民衆扇動家によって権限を与えられた多数者は「個々人としてではなく、全体として権限を握る」ようになる（*Pol.* 4. 1292a10）。民衆が己の権限を発揮する最大の場合は民会であるが、「法律ではなく民会決議に権限があるという状況を作り出すのは、あらゆる案件を民会に持ちこむ民衆扇動家たちにほかならない」（*Pol.* 4. 1292a20）。たとえば、「公職者を非難する人々は民衆に判断を委ねるべきである」と民衆扇動家が主張すると、「民衆の

<sup>218</sup> 秦訳はここでの人称代名詞 αὐτοῦ を「彼の」と訳すことで、ニムロデを指す代名詞としている。Thackeray trans., *Jewish Antiquities, Books I-IV*, p. 55 もそれを単数形と認識し、「彼自身の (his own)」と訳す。それに対し、Feldman trans., *Judean Antiquities 1-4*, p. 41 は、同じ語を「彼ら自身の (their own)」と複数形代名詞に訳している。これは τῇ αὐτοῦ δυνάμει を一つの熟語として捉え、「自力に」と理解しようとしているためであろう。

<sup>219</sup> Feldman trans., *Judean Antiquities 1-4*, p. 40.

方はよろこんでその提案を受け入れ」、その結果あらゆる公職が権威を失うのである。あるいは、「民衆指導者たちは民衆に迎合し、法廷を通じてたびたび財産没収を行っている」という (*Pol.* 6. 1320a)。ただし、「このように万事が民会決議によって決まる仕組みは、本来の意味での民主制でさえないということは明らかである」、と『政治学』は批判する (*Pol.* 1292a30)。

アテナイの民衆は「民衆擁護者 (προστάτης τοῦ δήμου)」を持っている。彼らの名前をわれわれは『アテナイ人の国制』に見つけることができる。ソロン (*AP* 2. 2; 28. 2)、ペイシストラトス (*AP* 13. 4)、クレイステネス (*AP* 21. 1)、クサンティッポス (*AP* 28. 2)、テミストクレス (*AP* 23. 3)、エピアルテス (*AP* 25. 1, 28. 2)、ペリクレス (*AP* 27. 1; 28. 1)、クレオン (*AP* 28. 3)、クレオポン (*AP* 28. 3) である。同書は、クレオポン以降の民衆指導者の性質については次のようにコメントする。

クレオポン以来 (ἀπὸ δὲ Κλεοφῶντος)、すでに民衆指導者の地位を (τὴν δημαγωγίαν) 次々に受け継いできた者たち (διεδέχοντο) がとりわけ望んでいたことは (βουλόμενοι)、目先のことしか (πρὸς τὸ παραντίκα) 視野に入れず (βλέποντες) 傲慢にふるまい (θρασύνεσθαι)、大衆に (τοῖς πολλοῖς) 恩を売ること (χαρίζεσθαι) であった。

(*AP* 28. 4、橋場訳)

では、それ以前の民衆擁護者たちはどのようにして民衆に力を与えているのか。たとえばソロンは、民衆裁判所に上級裁判所の地位を与え、大衆の権力を大きくする (*AP* 9. 1)。エピアルテスはアレオパゴス評議会の諸権限を剥奪し、それを民会と民衆裁判所に与える (*AP* 25. 2)。クレイステネスは、「大衆に参政権を委譲すると約束して民衆を味方につけた」 (*AP* 20. 1)。民衆擁護者たちの功績は、いかに大衆の権限を増大させるかにかかっているのである。『政治学』は、ソロン、エピアルテス、ペリクレスの功績を挙げた後、「このようにして、それぞれの民衆指導者 (ἐκαστος τῶν δημαγωγῶν) は〔民衆の力を〕増大させながら (αὔξων)、アテナイを現在の民主制へと (εἰς τὴν νῦν δημοκρατίαν) 導いた (προήγαγεν) のである」、と述べている (*Pol.* 2. 1274a10)。

しかし、『政治学』によれば、大衆の権力を強固にするような制度を整備してしまうと、すなわち「公職が選挙で選ばれ、財産資格が必要とされず、民衆が選挙で選ぶ」ようになると、「公職を熱望する者たちが、民衆の機嫌取りをして、ついには法律よりも民衆を至上とする状態にまで陥ってしまう」のだ (*Pol.* 5. 1305a30)。ある種の民主制においては、「法律ではなく (μὴ τὸν νόμον) 大衆に (τὸ πλῆθος) 権限が (κύριον) ある」という (*Pol.* 4. 1292a5)。

この民主制は、法律ではなく民会決議に権限があるときに生まれるものであるが、そうした状況を作り出すのは民衆扇動家にほかならない。というのも、法律にもとづいた民主制を堅持している国家では、民衆扇動家が現れることはなく、市民のなかで最

もすぐれた人々が力をもっているのに対して、法律に権威がないところでは、民衆扇動家が台頭するからである。そのようなところでは、多人数の集団が一つにまとまって、民衆は単独支配者となる。

(*Pol.* 4. 1292a5-10、神崎他訳)

民衆を至上とする改革を行なったのではないか、と疑惑の目を向けられているのはソロンである。ソロンは民衆に多くの権限を与えようとして、「故意に法をわかりにくくし……」、「訴訟事件すべてを民衆裁判所が審理するように」したのではないか、と疑われている (*AP* 9. 2)。すなわち、過剰に民衆の力を増強させたのではないか、という疑惑である。そのため彼は次のように自己弁護せざるを得ない。「私は民衆に分相応の地位を与えた。その名誉からは何も奪い去ることなく、また余分に加えることもなかった」 (*AP* 12. 1)。

以上のように、民衆に万事の決定権を委ねることによって、民衆の権力を肥大化させる者が、『アテナイ人の国制』と『政治学』が言うところの民衆扇動家である。

『ユダヤ古代誌』のニムロデもそのような者である。ニムロデは人々を「煽動し」「説得」する (*AJ* 1. 113)。彼は、「その繁栄がすべて自分たちの力によるものだ」と思い込ませ、「彼らの繁栄が (中略) 彼ら自身の剛勇によることを納得させた」 (*AJ* 1. 113)。このような言説により、ニムロデは民に権力を供給し続け、自らに人々を依存させる。ニムロデの国に裁判所と評議会と選挙があれば、それが極端な民主制の形をとるであろうことは容易に想像がつく。ニムロデの統治の仕方は、民衆に権力を授ける民衆扇動家のやり方と構造を同じくしているのである。ニムロデが、「しだいに事態を専制的な方向へもっていった」ことは道理にかなっているのである。

さらに『政治学』によれば、僭主は民衆を一致団結させるため、また、自分が民衆の側に立っているということを印象付けるため、敵意を利用する。その標的の一つは富者である。

彼らの誰もが、民衆からの信頼を得てからそうしたのであり、その信頼は裕福な人たちに対する彼らが抱く敵意に依拠していた。たとえば、アテナイではペイシストラトスが平野党の人びとに対して内乱を起こし、メガラではテアゲネスが、富裕者たちの家畜の群れが河の畔で他人の土地に侵入して草を食んでいるところをとらえて殺し、また、ディオニュシオスはダプナイオスと富める者たちを訴えたことによって、僭主たるにふさわしいとみなされ、彼が示した敵意のゆえに民衆の味方として信頼されたのである。

(*Pol.* 5. 1305a20-30、神崎他訳)

僭主は民衆の信頼を得るために、誰かに対する敵意を顕示しなければならない。僭主ないしは民衆扇動家の敵意のもう一つの対象は、貴族である。僭主の用いる手段は、「貴族た

ちに対抗する」こと、「貴族たちを誹謗中傷すること」である。なぜ僭主は貴族を敵視しなければならないのか。それは、「民衆が貴族たちから不正を受け(て)」きたと考えるからである(*Pol.* 5. 1310b8-10)。僭主制は自らのうちに、「民主制由来の悪」を抱いているという。その悪とは、「貴族たちと戦うこと、ひそかにあるいは公然と彼らを滅ぼすこと、競争相手または支配の邪魔者として彼らを追放することである」(*Pol.* 5. 1311a10)。ソロンは民衆指導者であったため、過度に貴族を攻撃することは控えねばならない。彼が自らの功績を次のように振り返っているとおりである。「また権力を持ち、その富ゆえに賞讃される人々、彼らも決して不当な目にあわぬよう配慮した」(*AP* 12. 1)。

モーセは、この僭主制のメカニズムを知っているかのように、民への別れのスピーチのなかで次のように勧告する。

この世を去るにあたり、このことを思い出させておまえたちの心を重くすることは、わたしの本意ではないし、また、そんなこともしたくはない。しかし、わたしは言いたい。どうかおまえたちは、将来のために中庸で穏健であってほしい。そして、おまえたちの取るべき安全な道はそこにしかないということを学んでほしい。おまえたちがヨルダン川を渡り、カナンを征服して莫大な富を手にしても、どうかおまえたちのために立てられた人たちへの暴力沙汰だけはやめてほしい。なぜなら、おまえたちが逆上して暴力に訴えて徳を無視したり軽視すれば、おまえたちは神の恩寵すら失うことになるからである。

(*AJ* 4. 189-190、秦訳)

モーセは敵意が国制の変革をもたらすことに気づいており、それを戒める勧告を民に与えているのである。

このモーセの方針とは反対に、ニムロデは神に対する民衆の敵意を煽ることにより、民衆の信頼を勝ち得ている。ニムロデの追随者たちは「神の言葉にしたがわなかった」。「それどころか、彼らは神のみ心に疑惑さえ抱いたのである」(*AJ* 1. 111-112)。「人びとは、神にしたがうことは奴隷になることだと考え(る)」(*AJ* 1. 115)。ニムロデは「神に復讐してやる」と宣言する(*AJ* 1. 114)。

神に対する彼らのこのような反抗的な態度は、貴族に敵対することによって僭主を生み出す民主制の特徴と並行している。ニムロデと彼の支持者たちは、富者や貴族に対する敵愾心と同じような敵愾心を神に向けているのである。ニムロデは、民衆に自信を与え、民主主義を打ち立て、民衆からの信頼を集め、民衆扇動家ないしは僭主になる方法を知っている。

『ユダヤ古代誌』のバベルの塔は、民主政治と僭主政治の象徴であり、また将来のユダヤ戦争の災禍の予告ともなっている。エルサレム市内でゼーロータイが「自分たちの力」を試みるために、大祭司を籤引で選出することが思い出される。

愕然としている市民を試し、自分たちの力を（τὴν αὐτῶν ἰσχὺν）試みるために（δοκιμάζοντες）、彼らは大祭司たちを（τοὺς ἀρχιερεῖς）くじで（κληρωτοὺς ὄυσης）決めようとした（ἐπεχείρησαν ποιεῖν）。

（BJ 4. 153、秦訳）

ゼーロータイは、ニムロデがバベルの塔で証明しようとしたことを、エルサレムの聖所で証明しようとするのである。そのために彼らがとる手段が要職の籤引選出である。『政治学』は、国制の維持を議論する箇所において「自分自身の力によって（δι' αὐτῆς）」という言い回しが、「多数派であることによって（τῷ πλείους）」、という意味に誤解されうることを指摘する（Pol. 4. 1294b30-39）<sup>220</sup>。

アブラハムが否定したのは、このような国制の秩序を破壊へと導く思想である。「自分たちの現在の幸福が神の慈悲によるとは考えず、その繁栄が自分たちの力によるものだと思ひ込（む）」、その理論を覆そうとするのである（AJ 1. 111）。アブラハムは、行き過ぎた民衆指導者としてのニムロデが肥大化させようと試みた民衆の力を、神学によって削ぎ落とそうとする。こうしてわれわれはアブラハムの思想革命の、国制史的意義を見出すことができる。

#### 6.4. モーセの政治学

『ユダヤ古代誌』のモーセの統治もまた、支配するもの（ἄρχειν）<sup>221</sup>とされるもの（ἄρχεσθαι）、という二分法である。荒野の彷徨もいよいよ終わりに近づいたときに、民との別れを告げる演説のなかで、モーセは「支配されること」と「支配すること」の相互関係を論じる。

大祭司エレアザルとヨシュアは、ゲルーシアの長老たちと各部族の指導者たちとともに、おまえたちがしたがえば必ず繁栄に至る最上の判断を与えてくれるだろう。彼らの言葉にすすんで耳を貸しなさい。よくしたがうこと（ἄρχεσθαι καλῶς）を知る者はすべて権威の伴う任務につけばいかによく支配するか（ἄρχειν）を知っている、ということを知ってほしい。

（AJ 4. 186、秦訳）

ここでモーセは、民を指導する者たち——エレアザルとヨシュアとゲルーシアと部族の指導者たち——の判断や命令に従うように勧めている。それは民が幸福に至るためであるが、それは同時に、民が「よく支配する」ためでもある、とされる。支配されることで、支配することを学ぶ、という論法である。国家は、支配するものと支配されるものとに分

<sup>220</sup> 神崎訳、219 頁注 2 も参照。

<sup>221</sup> 神崎訳、149 頁は、『政治学』の「市民たちは順番に公職に就くことを要求するのである」という一文（Pol. 3. 1279a5-10）について、「『公職に就く』と訳した『アルケイン』は『支配する』という意味にもなる」と解説している。

割されるが、支配されることは単に隷属を意味するのではなく、いずれ自らに支配する役割が回ってきたときのための備えである、というのだ。これと似た論法は『政治学』にも表れる。

『政治学』は、「市民的支配」——市民による市民の支配——なるものがいかに「主人的支配」——主人による奴隷の支配——なるものと違うのかということを論じるために、「立派に支配に服すること」という観点を持ちこむ (*Pol.* 3. 1277a20)。「名高い市民の徳とは、立派に支配し、立派に支配に属する能力であると考えられている」(*Pol.* 3. 1277a20)。両者は対立しているのではなく、「市民的支配」においては互換性があり、「この種の支配を行う仕方は、支配する者が支配に服することによって学ばなければならない」とされる (*Pol.* 3. 1277b)。

たとえば、人は騎兵隊長の指揮に従うこと (*ἵππαρχηθέντα*) によって、騎兵隊の指揮を執る (*ἵππαρχεῖν*) 仕方を学び、將軍の指揮に従い (*στρατηγηθέντα*)、大隊長や中隊長を務めることによって、將軍として指揮を執る (*στρατηγεῖν*) 仕方を学ぶ (*μαθεῖν*)。したがって、「支配に服したことがなければ (*μὴ ἀρχθέντα*) うまく支配することはできない (*οὐκ ἔστιν εὖ ἄρξαι*)」と言われるが、これも正しいことを言っているのである。この両者の徳は異なっているとはいえ、善き市民であるためには (*τὸν πολίτην τὸν ἀγαθόν*)、支配すること (*ἄρχειν*) と支配に服すること (*ἄρχεσθαι*) の両方を心得ていて (*ἐπίστασθαι*)、両方ともできる (*δύνασθαι*) のでなければならない。そしてこのことが、つまり自由人の支配を両面にわたって心得ていることが市民の徳なのである。  
(*Pol.* 3. 1277b10、神崎他訳)

『政治学』はこのように軍事指揮官を例として、よく支配するためにはまず支配されることを学ばねばならない、と説く。

この論法は、『ユダヤ古代誌』のモーセの政治学に共有されているものである。そして、『ユダヤ古代誌』もやはり、その政治理論を軍事指揮権にたとえて論じている。それが指揮官ヨシュアの物語である。『ユダヤ古代誌』における彼の経歴は、支配に服することで支配することを学ぶ事例として、意義を持つ。

ヨシュアは、モーセの「預言者の任務と指揮官の任務」を譲り受け、モーセの後継者となる (*AJ* 4. 165)。「ヨシュアはそれまですでにモーセの指導を受け、律法と神事に関する完全な教育を身につけていたのである」(*AJ* 4. 165)。ヨシュアは、モーセが「指揮官」の地位にあったとき、その指揮下で「長」に任命される (*AJ* 3. 47-49)。対アマレク戦開始直前のヨシュアは、モーセの指揮に忠実な部下として描かれる。

モーセもその夜は、戦闘中の軍の配置はどうあるべきかをヨシュアに教えるためにほとんど一睡もしなかった。さて、モーセは朝になって最初の曙光が射しはじめるとも

う一度ヨシュアを励まし、彼が託されている期待に背かぬ立派な行動をとり、教えられた指揮法にしたがい軍隊の名をその功業によって高めるようにと言った。次にモーセは、ヘブル人の中のもっとも著名な人たち一人ずつに訓戒を与え、最後に、武装した全軍団を鼓舞する演説を行なった。

(AJ 3. 51、秦訳)

「ヨシュアの指揮官としての能力は、彼が、大將軍としてのモーセを直接的に自らの師匠に持っていたとされることにより、よりいっそう強調されている」<sup>222</sup>。ヨシュアはモーセの後継者となる前に、モーセのもとで直接指揮官の手法を学んだという点を強調している。ヨシュアは、自らの最高指揮官の命令と教えに忠実に従うことにより、ヘブル人を大勝に導く (AJ 3. 59)。アマレク戦でのヨシュアは、支配する者はまず支配されねばならない、という鉄則を守っている。

『政治学』は、指揮官となるためには、まず指揮官に従うことによって、指揮法を学ぶこと (μαθεῖν) が肝心である、と説く。『ユダヤ古代誌』第 6 巻でヨシュアは、モーセの弟子 (τοῦ μαθητοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ) として紹介されている (AJ 6. 84)。『ユダヤ古代誌』のヨシュアは、まず支配されることで支配することを学ぶべきである、というモーセの統治者理論の体现者なのである。モーセの後継者としてのヨシュアの高い地位は、Feldman が言うように、たしかに「知恵、雄弁さ、勇敢さ、忍耐、柔軟性、そして敬神といった資質」<sup>223</sup>に基づいている。さらに『ユダヤ古代誌』はそれらに加えて、よく支配に服したという経験を、彼の支配権の正統性を証明するものとしているのである。

さらに、ヨシュアの服従の事例は、荒れ野でのヘブル人の国制変化、すなわち「単独支配から民主制へ」という変革の過程の中に適切に埋め込まれている。よく支配されることによって、よく支配する統治者となったヨシュアの経歴は、市民による政治参加の模範なのである。市民もよく支配するためには、まず、よく支配されることを学ばねばならないのである。

支配されることの重要性は王制時代のサムエルも強調している。彼はサウル王に次のように説く。

いいかよく覚えておくがよい。神は他のだれよりもおまえに好意を示し、おまえを王にされたのだ。だから、おまえは神の意志をよく守り (πείθεσθαι)、その言葉をよく聞かねばならぬ (κατήκοον)。おまえが雑多の民族を支配しているとき (μὲν ἔχοντος τὴν τῶν ἐθνῶν ἡγεμονίαν)、神はおまえと全世界を支配しておられるのだ (τοῦ δὲ θεοῦ καὶ τὴν κατ' ἐκείνου καὶ τῶν ὅλων πραγμάτων)。

(AJ 6. 131、秦訳)

<sup>222</sup> Feldman, *Josephus's Interpretation of the Bible*, p. 448.

<sup>223</sup> Ibid., p. 443.



支配する者は支配されていることも忘れてはならないというのである。全世界の支配者としての神のイメージは、支配されることの側面を強調するアブラハム、モーセ、そしてサムエルにとって欠かせないものなのである。

『政治学』によれば、「幸運に恵まれ、体力や富や友人や何かそのようなものをあまりにも多くもっている人々は、支配されることを望まず、また支配されるべきも心得ていない」(Pol. 4. 1295b10-29)。彼らは「いかなるかたちにせよ服従するすべを心得ておらず、主人のように支配するすべを知っているにすぎない」(Pol. 4. 1295b20-29)。このような人々から成る国家は、「友愛からも国家共同体からもかけ離れている」(Pol. 4. 1295b20-29)。支配されることの大切さを説くアブラハム、モーセ、そしてサムエルは、単に国制を定めていただけでなく、ヘブル人の国制の根本原理をも説いていたのである。

## 6.5. 民衆の養育者としてのモーセ

荒野はヘブル人が国民として自信と力をつけていく場である。モーセは荒野において民に権力を分け与え、彼らに自信をつけさせてきた。荒野のモーセは単に優秀なる者への服従を説くのではなく、さまざまな制度を通して民衆の権限を大きくしているのである。荒野のモーセの姿は、アテナイの歴代の民衆擁護者たちのそれと重なる。この点を本稿 5 は強調した。

モーセが現れる前、ヘブル人は四〇〇年間奴隷であり続けていた (AJ 2. 204)。『ユダヤ古代誌』の言葉を借りれば、彼らは「食いものだけはふんだんに与えてくれる主人に使役される家畜のような奴隷の境遇」にあったのである (AJ 2. 20)。自由への意志が鍛錬されていないヘブル人はエジプト人に追い詰められると、モーセを殺してエジプト人に投降しようとする (AJ 2. 327)。

アテナイ国の初期の時代における大衆もまた奴隷状態を強いられていた。「とくに貧民は自分のみならず妻子まで富裕者に隷属していたからである」(AP 2. 1)。「このような大衆にとって国制に関して何よりも耐えがたく過酷であったのは、他人の奴隷になることであったが、しかし他の点においても不満であった。なぜなら彼らは、いわばいかなる分け前にもあずからなかったからである」(AP 2. 3)。アテナイの大衆は、身体的、経済的に隷属状態にあっただけでなく、政治的にも奴隷状態にあったのである。それはソロンが現れるときまで続いていた。アテナイ人の大衆がこのような状況にあった時に、「ソロンがはじめて民衆の擁護者となったのであった」(AP 2. 2)。

ソロンは国政の全権を握ると、身体を抵当にした貸し付けを禁じ、それによって当面のみならず将来も民衆を自由にした。また諸々の立法を行い、公私の負債の切り捨てを断行した。

(AP 6. 1、橋場訳)

彼は国制を定め、他の諸法も制定した。そしてアテナイ人は、(中略) 諸法を回柱に書き入れて、「王」の列柱廊に建て、全員がそれらの法に従うことを誓った。

(AP 7. 1、橋場訳)

ソロンは国制と法律の制定によって、アテナイ人を経済的、また政治的奴隷状態から解放するのである。モーセも荒野で国制と法律の制定者という二役を担う (AJ 3. 213; 4. 45, 194, 196, 198, 312)。モーセの言葉と彼が神から授かった一〇の言葉の石板は神殿内に保存されたという (AJ 4. 303-304)。

モーセが裁判制度を改革することで民が正義をおのれのものとすることができたように、ソロンは「民衆裁判所」の権限を増すことで、民主主義を推し進める。「〈これは〉大衆が権力を得るためにもっとも効果があったと言われている。なぜなら民衆は投票権を手中にしたとき国制の主となるからである」 (AP 9. 1)。

モーセがコラとの抗争の後、大祭司職に与れる者を部族単位で選出したように、ソロンも「各部族が〔選挙で〕予選した候補者の中から抽選で役人を任命することにした」 (AP 8. 1)。その際にソロンは所得評価を加味するが、それでもその制度改革は画期的である。なぜなら、「従来はアレオパゴス会議が独断で人を呼び出して選定し、適任者をその年の各役職に〈割り当て〉任命していた」からである (AP 8. 2)。

しかしソロンはアテナイ人のもとから去ってしまう。

ソロンは国制を以上述べた通りに定めたが、人々が彼のもとにやって来ては、彼の法についてある点は難詰したり、ある点は質問責めにしたりして悩ませた。彼はそれらの点を改変するのも、また国内にとどまって憎悪を買うのもいやだったので、一〇年は戻らないと言い残し、商用と見物をかねてエジプトに旅立った。彼が言うには、自分がそばにいて法律の文言をいちいち説明するよりも、各人が法に書かれた通りを実行するのが正義にかなうと考える、とのことであった。

(AP 11. 1、橋場訳)

モーセも国制をヘブル人のために定めた後、ヘブル人のもとから去って行ってしまう。モーセは次のように言う。

戦友たちよ。そして、この長い苦難のときをともにしてきたその同伴者たちよ。わたしはすでに一二〇年の歳月を生きてきたが、神の意志と老齢のために、今やこの世を去らねばならぬ。わたしは、ヨルダン川を渡ってからの行動においては、もはやおまえたちの助言者でも、ともに戦う友でもない。それは神が禁じられている。(中略) おまえたちはただ、神の望むこれらの戒めを守り、今の律法に新たなものを加えてはならない。

(AJ 4. 177, 181、秦訳)

ソロンは自作の詩によって、アテナイ人が自分に怒りを向け、横目でにらむことを嘆きつつ、「口に出したことを私は神助を得て実現した」と述べて自らの実行力を証言する (AP 12. 3)。同じようにモーセは、「神とわたしは、おまえたちがいかに誤解し中傷しようと、おまえたちの幸福のために努力し続けるだろう。そして、その結果は間もなくあらわれる」と約束する。ソロンの功績の証人はオリュンポスの「黒き大地の女神」である (AP 12. 4)。モーセも神を自らの味方とし、「あなたこそ、わたしがこれまでに行ってきたことの最も信頼すべき証人です」と語りかける (AJ 4. 40)。

ソロンは自らの国制改革を帰還にたとえて次のように述べる。

そして私は多くの者をアテナイへ、神々の創りたもうた祖国へと連れ帰った。彼らは、あるいは不当にあるいは正当に、奴隷として売られ、あるいはやむをえぬ仕儀で故国から逃げ去り、あたかもあちこちを放浪してきたごとく、(後略)。

(AP 12. 4、橋場訳)

民衆を導くためにソロンが手にしているのは「突き棒」(κέντρον) であるが (AP 12. 4)、モーセは「杖」(βακτηρία) を手にして民衆を救出する (AJ 2. 338)

『アテナイ人の国制』のソロンと『ユダヤ古代誌』のモーセとの類似点は他にもまだ挙げることができる。しかしそれらよりも肝心なことは、民衆に権限を滋養するような制度や法を作ることによって彼らを解放に導く、という基本的な役割の共有である。ソロンはアテナイ人のそのような民衆指導者の第一人者である (AP 28. 2)。ソロンの後を継ぐアテナイの民衆擁護者たちはさまざまな制度改革を通して、より多くの市民が政治に関われるような国作りをしている。モーセも多くのヘブル人が政治に携われるように、すなわち統治する立場に回れるような改革を行っている。

『アテナイ人の国制』では民衆擁護者が改革を行えば、それに比例して「大衆は自信をつけ国家の全支配権をますます掌握した」(AP 27. 1)。彼らは「主体的に国政を運営することを選んだのであった」(AP 27. 2)。モーセの制度改革によってヘブル人も自信をつけ、戦争では「意気軒昂として危機を迎え」モーセに対して「一刻も早く敵に軍を進めるように迫(る)」(AJ 3. 48)。「今やヘブル人は自分たちの勇氣に目ざめ、それを誇りにもつと同時に、ヒロイズムを待望するようにさえた。またすべてのものは労苦を克服してこそ得られるという確信をもつようになり、それに尻込みしたり、たじろいだりしなくなった」とも描写されている (AJ 3. 58)。

そのような民の自立心を、モーセの国制は統制する。リウエルによる裁判制度では、「解決のつかないような問題だけは」モーセのところに回すことになっているが (AJ 3. 72)、それより後に制定された司法制度では、「もし裁判官が、取り扱っている事件にいかなる宣告

を下すべきか判断に窮したときは」、モーセではなく、「大祭司、預言者、そしてゲルーシアの長老たちが合同して審理し、適当と思われる判決を宣告しなければならない」と規定される (AJ 4. 218)。モーセは民に自分の権限を委譲しながら徐々に政治から退場するのである。

アテナイ国の原初の国制が王制であったように。モーセが国制をもたらす前の荒野でのヘブル人の国は、王たるモーセの単独支配体制下にある。エジプト脱出後間もないヘブル人にとって、指揮官はモーセだけである。『ユダヤ古代誌』第2巻において、幼児のモーセは、エジプトの王から「王冠をもぎとり、(中略)それを地面にたたきつけ、両足で踏みつけてしまった」(AJ 2. 233)。それは「エジプトの王国が転覆する」予兆である (AJ 2. 234)。その予兆の通り、モーセはエジプトの王によって象徴される王制と独裁制を転覆させる。それは単にエジプトの王を海に沈めることによってではなく、自らの権威を民に分与することによってである。モーセは自ら王位を退くのである。

## 7. まとめ

### 7.1. 指導者との離別

ヘブル人はヨルダン川を渡ってから先ではもうモーセの指導を仰ぐことはできない。モーセは言う。「わたしは、ヨルダン川を渡ってからの行動においては、もはやおまえたちの助言者でも、ともに戦う友でもない。それは神が禁じておられる」(AJ 4. 177)。では、これからの民は神による直接統治の下に入るのか。アブラハムもモーセも神の力を認識することの重要性を説き、神がこの世を支配していると教えていた。今後は神が民を救ってくれるのか。モーセは神が今後民とどのように関わるのかについて次のように説明する。

神はおまえたちを今まで導き、わたしも神の意志によっておまえたちに奉仕してきたが、神は今、ご自分の摂理に制限を加えようとは考えておられない (οὐ μέχρι τοῦ δεῦρο στήσει τὴν αὐτοῦ πρόνοιαν, ἀλλ'....)。おまえたちが徳の道を歩み続けるかぎり、いつでも行き届いた神のご配慮を (τῇ προμηθείᾳ) 仰ぐことができるのだ。

(AJ 4. 185、秦訳)

ここに現れる単語「摂理 (プロノイア、πρόνοια)」は、一義的には見守り (watchful care) や配慮 (forethought) を意味する<sup>224</sup>。かつて海辺で民に武具を与えたのは神の摂理であった (AJ 2. 394、本稿 5.1 参照)。では、配慮に制限を加えようとは考えない、とはどういう意味であろうか。

秦訳その他はここでの動詞 στήσει < ἵστημι を「制限する (であろう)」という否定的意味に解している。それを否定辞 οὐ がさらに否定し、神は自らの配慮を制限することはないだ

<sup>224</sup> Attridge, *The Interpretation of Biblical History*, p. 72.

ろう、という意味の文を作っている<sup>225</sup>。神の配慮は今後もしられるという安心を与える言葉である。しかしもし「制限する」を字句通りに訳し、「確立する」という肯定的な意味に解するなら、この一文はどうなるであろうか。神はここに至って——少なくとも現時点では——ヘブル人に対する配慮を確かなものにするつもりはない、という文へと変換される。神の直接的な保護を今となつてはもう期待することはできない、という悲観的な内容である。モーセは別の箇所、カナンへの民に対して、神が「今後もおまえたちのためになお心遣いをして下さる（μελήσει）」と保証するが（AJ 4. 318）、しかし心遣いすること（μέλω）と配慮を確立することとは異なるであろう。

私はここで正しい訳文を決定するつもりはない。しかしモーセとの離別に伴い、神の保護も今までのように期待できないとする展開は、これまでの物語の進行に矛盾しない。なぜなら荒野においてモーセと神は二人三脚で民を指導してきており（AJ 4. 317）、モーセなくして神の直接的な介入は望めないからである。

Attridgeによれば、摂理という単語は『ユダヤ古代誌』においては神だけでなく、モーセをはじめとする「人間の指導者たち」を主体としても用いられる（AJ 2. 329; 3. 13）<sup>226</sup>。したがって、神とモーセの指揮が一体であるとき、神とモーセの摂理もまた一心同体である。旅の終わりとともに、ヘブル人はモーセと神という二人の指導者の保護を同時に失うのである。しかし（ὅλλ'...）人々が徳を追い求めるならば、神はたとえ今までのように直接に統治はしてくれなくとも、配慮（προμήθεια）は示してくれるであろう。

神の直接的な関与の終わりを示唆するモーセの発言はこの他にもある。

貴族政治とその下で送る生活こそ最上のものである。おまえたちは他の統治形態の政治を望んだりせず、律法を指導者とし（δεσπότης）、すべての行動を律法で律しながら、この統治原理に満足しなければならない（στέργοιτε）。神もおまえたちの統治者たることに満足されているからである（ἀρκεῖ γὰρ ὁ θεὸς ἡγεμῶν εἶναι）。

（AJ 4. 223、秦訳）

この発言の前半部では人々の自律の必要性が説かれている。そして最後の一文においてそうすべき理由が説明されている。それは、神が民を統治することに満足しているから、というものである。

引用箇所の後半部に現れる語、「満足する」と訳しうるアルケオー（ἀρκέω）には、それで打ち止めとするというニュアンスが込められる（AJ 1. 163, 307; 138）。何か飽和してい

<sup>225</sup> Thackeray trans., *Jewish Antiquities, Books I-IV*, p. 565 は “God ... will not at this point set a term to His providence” と訳し、Feldman trans., *Judean Antiquities, Books I-IV*, p. 394 は “God ... will not limit His providence up to this point” と訳す。H. Clementz trans., *Jüdische Altertümer: Völlständige Ausgabe* (Wiesbaden: Marix Verlag, 2018), p. 175 も「神は（中略）おまえたちからご自身の保護を取り上げることはないだろう（“Gott ... wird euch seine Fürsorge nicht entziehen”）」と訳す。

<sup>226</sup> モーセが『ユダヤ古代誌』第3巻第13節で「心遣い」に言及するとき、それが神によるものなのかモーセによるものなのかあいまいであるという。Attridge, *The Interpretation of Biblical History*, p. 71.

る状態を表すのである (AJ 3. 106)。したがってこの一文は、神は民を統治することに飽き飽きしている、という内容に解することができる。それゆえに人々は律法を自らの主人 (δεσπότης) とし、その下で各人は自らを統治 (πράσσω) しなければならないのだ。神はこれまでのように人々を直接に統治してくれない (かもしれない) からである。ヘブル人はモーセからだけでなく、神からも自立しなければならないのだ。

Feldman は、ヨセフスが貴族制と言うとき、それは最も優秀な者の支配と同義であり、それゆえに神による支配、すなわち神権政治 (theocracy) を含むと解釈する<sup>227</sup>。Attridge もヨセフスの言う貴族制とは「神を王とする法による支配」だと解釈する<sup>228</sup>。たしかに『ユダヤ古代誌』のモーセにとって神の支配は最も理想的な統治形態である。しかし、約束の地で樹立される貴族制はもはや神を含まない。モーセが打ち立てようとしているのは神によっては構成されない貴族制である。たとえそれが不本意であるとしても。

荒野において神が民の直接統治を断念したということは、後に彼自身がサムエルに語る言葉の中で示唆されている。「彼らが侮っているのはおまえではなく、わたし一人が支配者にならないよう、このわたしを侮っているのだ。彼らは、わたしがエジプトから彼らを連れ出したときから、このことを企んでいた」 (AJ 4. 38)。神は荒野で民によって拒絶されたと感じ、民を直接支配する気が失せたということである。

#### 7.1.1. 失楽園の意味

だが、人の神の支配からの独立、離脱は荒野に始まったことではない。すでに太古の樂園において人は神の支配から離れているのである。アダムとエバが樂園で神の命令に背いて知恵の木の実 (τὸ φυτόν τῆς φρονήσεως) を食べたとき、彼らは神の統治から解かれる。

わたしはおまえの運命を、いっさいの不幸にわずらわされず、また、おまえの魂を悩ますような心遣いも全く必要としない、至高の生活を送れるように定めておいた。おまえにとって楽しみや喜びとなるいっさいのものは、わたしの配慮によって、たとえおまえがそのために努力したり心を労したりしなくとも、おのずから生まれてくるはずであり、またそのような贈り物のおかげで老年もたやすくはおまえに追いつけず、おまえは寿命の長い生活を送ることができるはずであった。しかし今やおまえは、わたしの命令に背き、わたしのこの目的を愚弄してしまった。なぜなら、おまえが沈黙しているのは徳のためではなく、罪の意識のためだからである。

(AJ 1. 46-47、秦訳)

知恵の木の実を食べたアダムとエバは、神の配慮の外に置かれることになる。それゆえに彼らは至福の生活を自己の苦勞によって手に入れなければならない。

<sup>227</sup> Feldman, *Josephus's Interpretation of the Bible*, p. 145.

<sup>228</sup> Attridge, *The Interpretation of Biblical History*, p. 139.

だがそれは必ずしも不幸や破滅を意味するのではない。そのことはその後の世代の暮らしぶりを観察すればわかる。アダムの子アベルは「正義を尊重し、自分のいっさいの行動には神がついていると信じてつねに徳行を心がけていた」(AJ 1. 53)。アベルの兄弟セツとその子孫の暮らしについては次のように描写されている。

彼は、育てられて分別のつく年齢に達すると、徳行の修練を心がけて卓越した人物になった。そして彼の生き方を手本としてまねた子孫を残して死んだ。その子孫は有徳な者ばかりで、同じ土地に住んでも不和や紛争を起こさず、それぞれが繁栄して、その生涯を終えるまで、運の悪い出来事に遭遇する者は一人もいなかった。(中略) 七代の間、これらの人びとは神を世界の主であると信じ続け、すべての判断は徳を基準にしていた。

(AJ 1. 68-69, 73、秦訳)

アダムとエバの失樂園によりたしかに人類は神の直接の統治、すなわち神権政治から離れてしまう。しかしそのことによって彼らが不幸のどん底に陥るのでも希望を失うのでもない。彼らはそれぞれが、皆、徳のある人物となることにより幸福を獲得するのである。彼らは神による直接の支配には服せなくとも、「自分のいっさいの行動には神がついていると信じ」、「神を世界の主であると信じ続け」る。その結果彼らの政治は成功する。「同じ土地に住んでも不和や紛争を起こさず(後略)」と書かれている通りである。

### 7.1.2. 禁断の実の意味

そもそも、アダムとエバが食べた木の実を知恵の木の実 (τὸ φυτόν τῆς φρονήσεως) である (AJ 1. 37, 42-43)。その実には「善と悪 (ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ) を識別する力 (τὴν ... διάγνωσιν)」が宿っていた (AJ 1. 42)。神はアダムとエバに「もしそれに触れると、彼らの身の破滅になる」と警告する (AJ 1. 40)。しかし『政治学』によれば、善悪を識別することこそが、人間を「ポリスの動物」たらしめるのである。

だが、人間が何ゆえ、あらゆる蜂やあらゆる群集性の動物よりもすぐれた意味でポリスの動物 (πολιτικὸν ... ζῷον) であるかは、明らかである。(中略) 動物のうちで人間だけが言葉 (λόγον) をもっているからである。(中略) しかし、言葉は利害を、したがってまた正・不正を表明する役目をもっている。なぜなら、まさにこのこと、つまり人間だけが善・悪 (ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ)、正・不正 (δικαιοῦ καὶ ἀδίκου)、その他を感覚 (αἴσθησιν) するということこそが、他の動物と対比される固有の特性だからである。そして、これら善・悪や正・不正などをまさに共有することから、家も国家(ポリス)も形づくられるのである。

(Pol. 1. 1253a1-20、神崎訳)

アダムとエバは善・悪を識別する木の実を食べることにより、神の直接的な指導から離れてしまうが、そのことは同時に、ポリス形成に必須の能力が人間に授けられたことを意味する。『ユダヤ古代誌』の失樂園の物語は、ポリス的動物の誕生の経緯を教えているのである。

また、アダムとエバが食べた実は知恵（φρόνησις）の木の実と呼ばれている。『政治学』によれば「多くの人々がいれば、それぞれの人が徳と思慮（ἀρετῆς καὶ φρονήσεως）を部分的にもつことがありうる」という（*Pol.* 3. 1281b1-9）。思慮すなわち知恵もまた、人々が政治的な生活を送る上で必要な要素なのだ。

失樂園後、神なき暮らしにおいて人々は知恵と徳と善悪の感覚ないしは善悪の識別によって、幸福な生活を築いていく。それらはアダムとエバが神の命令に背いた結果獲得した能力である。木の実を食べたことにより人類は破滅するはずであったが（*AJ* 1. 40）、人類の最初の数世代はそれらの能力により、その負の運命を打破していく。神は人間の生活に直接関わらないかもしれないが、それでも彼らは「自分のいっさいの行動には神がついていると信じ」、「神を世界の主であると信じ続け」る。こうして人類は黄金時代を経験する<sup>229</sup>。

## 7.2. モーセと理想の国制

荒野の旅を終えようとしているヘブル人たちにも黄金時代を築く機会が備えられている。その際に、神とモーセはもはやそれまでのように近くにはいない。荒野の旅を終えてカナンの地に入るヘブル人は、樂園から追い出されたアダムとエバのようである。ただしヘブル人には「モーセが残した統治原理」と「四〇年前に書いた律法」が与えられている（*AJ* 4. 302）。

わたしが神の指図を受けてつくりあげたこれらの律法をよく聞いて守り、それが意味するものをよく考えるならば、おまえたちはまちがいなくこれらの祝福をわがものにすることができる。わたしはおまえたちを、律法の慎重な導きと、体系づけられた統治原理と、おまえたちの利害を心配してくれるよき指揮官たちの徳に託し、おまえたちの今の幸福を喜びながらこの世を去ろう。

（*AJ* 4. 183-184、秦訳）

彼らは「律法を指導者とし、すべての行動を律法で律（する）」ことが期待される（*AJ* 4. 223）。モーセは新しい国が「疲れを知らぬ肉体と徳とによって鍛錬された精神をもつ者に」与えられると考える（*AJ* 4. 294）。モーセが思い描くヘブル国民像は太古の黄金時代をモデルにしているように見える。

<sup>229</sup> Feldman, *Studies in Josephus' Rewritten Bible*, pp. 10-11 はオウィディウス『変身物語』との比較によって、『ユダヤ古代誌』の原初史を黄金時代の物語に分類する。



また、おまえたちが生涯徳行に励めば、大きな褒賞が待っている。徳自体がすでに最高の貴重な財宝であるが、それはさらにさまざまな豊富な余徳を生むからだ。もしおまえたちが互いに徳を実践するならば、おまえたちの生涯は祝福され、他のいかなる民族をも凌ぐ繁栄が与えられ、子孫にもよき評判を準備することになる。

(AJ 4. 182-183、秦訳)

モーセは民に向かって徳を養うようにと熱心に説く。それこそが幸福への確実なる道であると。「徳がその担い手を減ぼすことはなく、正義が国家を滅ぼすこともない」と『政治学』が主張する通りである (Pol. 3. 1281a10-20)。

モーセの国制規則集 (AJ 4. 199-312) では、徳を実践する者を町の統治者とするように、と規定する一文がある (AJ 4. 213)。その直前に置かれている規定は、大祭司が全会衆——子供、女、奴隷——に律法を読み聞かせることと (AJ 4. 209-211)、神の恩恵を書き記したものを家の扉と額と腕に取り付けることを (AJ 4. 213) 定めている。これらの規定の配列にもし意味があるとするなら、大祭司と律法とによって教育された者たちの間から、町の統治者が選ばれることが想定されているのであろう。

モーセは律法を主人とせよと勧告する (AJ 4 223)。『政治学』も同じ命題を至上とし、「法律が正しく制定されているかぎり、法律こそが最高の権限をもつべきであって、支配にあたる人は、それが一人であろうと多数であろうと、法律によって厳密に規定することができない事柄に関してのみ権限をもつべきなのである」と述べる (Pol. 3. 1282b1-9)。

『政治学』は「法律は国制に合わせて制定しなければならない」と命じるが (Pol. 3. 1282b10)、モーセはその点をわきまえているかのように、彼の手になる「統治原理に関するわたしたちの律法の規定」(AJ 4. 198) に、貴族制こそが最上であるという文言を含める (AJ 4. 223)。モーセの法律は貴族制を前提として書かれているのである。「正しい国制に即した法律は必然的に正義にかなっており、逸脱した国制に即した法律は必然的に正義にかなっていないということは明らかである」が (Pol 3. 1282b10)、モーセは貴族制を最上の国制に位置付けることにより、自らの法をも正義にかなったものとしているのである。

### 7.2.1. 貴族制と理想の民主制

では、モーセにとってその貴族制とはどのようなものなのか。その問いに答えるために、私たちはモーセが民のすべてが徳を修練するよう期待していたことを思い出したい。それは『政治学』において「容易ではない」民主制の仲間としての貴族制である。その理想的な民主制は、よく知られた民主制ではなく、王制との比較において引き合いに出される仮定的な民主制である。

その特殊な民主制は『政治学』において、「法律によって決定することがまったくできないか、あるいはうまく決定することができない事柄に対しては、一人の最善な人が支配すべきだろうか、それとも市民全体が支配すべきだろうか」という問題を扱う議論の中に出て

くる<sup>230</sup>。結論から言えば、「大衆はただ一人のいかなる者より、多くの事柄に関していっそう優れた決定を下すのである」というものである（*Pol. 3. 1286a 30-39*）。ただしこの答えには次のような条件が付く。

しかし、当の大衆はみな自由人であり、法律ではどうしても規定することのできない事柄を別とすれば、その人々は法律に反する行為はけっしてしないものと想定しなければならない。多数者の場合にはそのことは容易ではないかもしれないが、（以下略）。

（*Pol. 3. 1286a30-40*、神崎他訳）

自由人であり法律に反さない大衆を想定した場合、大衆による支配は単一人による支配に優るのである。しかし「そのことは容易ではないかもしれないが」と『政治学』は、現実に戻り。そのような大衆は現実には見出せないのである。そうであってもその統治形態がやはり優れていることを論証するために、『政治学』は具体的に王制と貴族制を比較して見せる。

多数者の場合にはそのことは容易ではないかもしれないが、それならば、善き人でも善き市民でもある一群の人々がいると想定してみよう。この場合、ただ一人の人と、数は多いが誰もが善き人である一群の人々とでは、どちらが支配者として墮落しにくいだろうか。一群の人々の方であることは明らかではないだろうか。この見解に対して、「一方の人々は内紛を起こしかねないが、かの一人の人の場合には内紛は起こりえない」と答える人がいるかもしれない。だが、おそらくこの意見に対しては、「その人々は魂がすぐれているのであって、その点ではかの一人の人と変わらない」と反論すべきであろう。

（*Pol. 3. 1286a30-1286b1-9*、神崎他訳）

魂のすぐれた善き人々から成る多数者の一群がここでは想定されている。彼らはその数の多さのゆえに、善なる単独支配者である王と比べたとき、国内に分裂をもたらす因子となるという弱点を持っているように見える。しかしここでは彼ら一人一人が王のような優れた人物であることが前提条件とされている。そこで引き合いに出されるのが、貴族制である。王制に対してなぜ貴族制が優位に立てるのか考えてみれば、自ずとそれぞれが善なる人である市民の支配の方が、一人の善人の支配より優れていることが分かるはずだ、と『政治学』は主張する。

---

<sup>230</sup> J. Ober, *Political Dissent in Democratic Athens* (Princeton, Princeton Univ. Press, 1998), pp. 324-327 は、『政治学』で王制に対する民主制の優位性が論じられる際に、大衆が自由人であり法に違反していないという条件が付されていることに注意を促す。

したがって、数が多いが誰もが善き人である一群の人々による支配を貴族制とみなし、一人の人による支配を王制とみなすべきであるとすれば、王の支配が兵力をとまなうものであるにせよそうでないにせよ、王制よりも貴族制の方が国家にとって望ましいことになるだろう。もっと、それは互いに似かよった一群の「善き」人々を見つけることができればの話である。

(*Pol.* 3. 1286b1-10、神崎他訳)

「数が多いが誰もが善き人である一群の人々による支配」がここでの貴族制の定義である。それは王制よりも望ましい国制である。

Oberによれば、『政治学』において貴族制は民主制にとって代わるものとして適切である。なぜなら貴族制は、非現実的ではあるが理想的な民主制の構成員である自由人と有徳の人から成り立っており、民主制の利点である腐敗しにくいという特徴を共有しているからである。

貴族制は、(中略)それだけでなく、少なくとも遠回りに、多くの人の知恵と徳を総体へとまとめる能力を享受するであろう。また貴族制には、民主制の無能力な欠点——奴隷根性、無法性、解決しがたい個々の徳の欠如（とりわけ公職に就く上での）という推定される傾向——がない。貴族制は、かつては政治的秩序の数上の（arithmetical）分類（中略）における（少数の善き者の支配として）逸脱した寡頭制（少数者にして富者）の正しき対峙物（the correct counterpart）であったが、それは今や、徳をまとめ上げるといふきわめて重要な能力を持っているという意味で、民主制の対峙物とみなされている。<sup>231</sup>

かいつまんで言えば、『政治学』においては、貴族制は民主制の欠点を補っているという意味で、民主制の対応物ないしは進化形態としても定義されているということである。とりわけ徳の有無を基準とすることにより、貴族制と民主制は向かい合わせになるのである。

しかし『政治学』によればそのような貴族制を人はこれまでに経験したことがない。その点を強調するため、『政治学』は仮定的な国制史を叙述する。それは国制史であると同時に徳の歴史でもある。そこにおいてはまず王制が誕生する。

おそらくそのことも理由で、かつて人々は王の支配に服していたのであろう。つまり、徳の点で傑出した人々を見出すことは、とくに当時の人々が住む小さな国家においてはめったにないことだったのである。さらに、人々が王を擁立したのは恩恵を与えられたからでもあった。恩恵を与えることは善き人のすることにほかならないからであ

---

<sup>231</sup> Ibid., p. 326.

る。

(*Pol.* 3. 1286b1-10、神崎他訳)

王制は、徳の点で傑出した人々が少ないためにやむなく打ち立てられた国制とされている。しかし王制も廢れるようになる。

しかし、徳に関して同等の人々が数多く現れるようになったときには、人々はもはや〔王の支配に〕耐えようとはしなかった。彼らは代わりに何か共通のものを探し求めて、〔新たに〕国制を打ち立てるに至ったのである。だが、彼らは次第に劣悪になり、公金を利用して私腹を肥やすようになっていった。寡頭制が生まれた原因をこの点に求めることは理にかなっている。なぜなら、彼らは富を尊重すべきものとしたからである。

(*Pol.* 3. 1286b10-19、神崎他訳)

王だけではなく他にも徳を持つ人々が現れるようになり、王制は廢止される。王制の代わりに出現するのが共和制とも呼ばれる「国制」である。だが彼らは腐敗し寡頭制が生まれる。寡頭制以後には僭主制と民主制が起こる。

その後、この国制は初めに僭主制に変わり、次に僭主制から民主制に変わった。というのも、彼らは利得への卑しい欲望のために、〔支配にあずかる者の〕数を次々と減らしていったのだが、そのことは結果的に大衆の力を強めることになり、ついには大衆が蜂起して民主制を樹立するに至ったからである。そして、今や国家の規模は以前と比べて大きくなっているので、民主制以外の国制が生まれることはもはや容易ではないだろう。

(*Pol.* 3. 1286b10-29、神崎他訳)

この歴史には、王制、国制（共和制）、寡頭制、僭主制、民主制といったお馴染みの国制のタイプが勢ぞろいしている。ところがそこにはなぜか貴族制の名が欠けている。そこで J. Ober は次のように問う。「ポリスの政治的な進化過程に貴族制をどのように位置付けたいのか」と<sup>232</sup>。それはまだ存在していない、と答えるべきだと Ober は言う。すなわちこの仮想的な国制史はあくまで過去のことを物語っているものであり、その続きは未来に取っておかれているという。

たしかに現実として、「民主制以外の国制が生まれることはもはや容易ではない」ように見える。しかしそれは容易でなく、不可能ではない。つまり貴族制の到来が『政治学』においては期待されているのである。

---

<sup>232</sup> Ibid., p. 327.

### 7.2.2. 実在の徳の共同体

上述の議論において私たちにとって重要な点は、貴族制が理想的な民主制を一部反映しているという点である。貴族制はたしかに現実世界ではなかなか目にするのでできない国制だが、その貴族制は、さらに非現実的でより理想的な民主制——多数者が自由人と善人と法の遵守者から成る国制——を具現化したものなのである。そのような民主制は可能性の領域にとどまる。

他方『ユダヤ古代誌』においては、すでに見たように、そのような民主制はかつて歴史に実現した国制である。それはアダム以後の数世代の時代に現れる。「七代の間、これらの人々は神を世界の主であると信じ続け、すべての判断は徳を基準にしていた」(AJ 1.72)。彼らは「徳行の修練を心がけ」、「徳への熱意」を持っていた (AJ 1. 68, 72)。そして「卓越した人物」および「すべて有徳な者」になったのである (AJ 1. 68-69)。こうして彼ら是有徳者の共同体を形成する。それは言うなれば正義と徳の人アベルの共同体である (AJ 1. 53, 67)。彼らの手元には法律はないが、彼らは自分たちの徳のおかげで「同じ土地に住んでも不和や紛争を起こ (す)」ことがない (AJ 1. 69)。

その一方で、彼らの傍らには彼らとは正反対の共同体が存在していた。カインの共同体である。

彼は略奪と暴力でかき集めた富で財産を増やしていった。また彼は、人に会えば煽動して凌辱や強奪を行わせ、その者たちの不道德な行為の親玉となった。さらに、彼は度量衡の器具を考え出して、それまで人間たちが送っていた素朴な生活に終止符を打ってしまった。つまり、そのような道具をもたずに過ごしていた率直で寛宏な生活を、ペてん師どもの生活に変えてしまったのである。さらに、彼は土地に境界を定め、町をつくり、それに城壁をめぐらして要塞化し、その一族一門を強制的に一箇所に集めた最初の人間でもある。(中略) またもう一人の母の子供の一人トバルカインは、その力が衆人に勝り、戦いの術にもたけていた。彼にとって戦は、肉体的な悦びを満足させる手段にすぎなかった。(中略) さてこうして、アダムの生存中に、カインの子孫はしだいに腐敗墮落をかさね、互いに悪徳や悪習をまねたり受け継いだりして、先の者より後の者が確実にいつそう悪くなっていった。自制心を失った彼らは、戦争を仕かけ略奪にふけては盗賊同然のことを行った。また、臆病で殺人などできない者も、別種の気狂いじみた無鉄砲ぶりを、その厚顔な態度と貪欲さによって示すのだ。

(AJ 1. 60-62, 64, 66、秦訳)

アダムの世代に上述のような二つの対立する国制がこの世に現れる。アベルの国制とカインの国制である。楽園内で思慮(知恵)の木の実を食べることによって「ポリス的動物」<sup>233</sup>へと生まれ変わり、楽園を脱出したアダムは双方の共通の父祖となったのである。ポリス

---

<sup>233</sup> 本稿 7.1.2 参照。

的動物としての人間が向かう道が二つあることを、『政治学』は次のように論じる。

こうして、すべての人のうちには、自然にもとづいて、以上のような共同体への欲求がそなわっているが、しかし、最初にこの共同体を組織した人は、最大の善の原因であることになる。というのも、人間は完成されれば動物のうちで最善のものとなるが、それだけに法と裁きから外れた場合には、あらゆるもののうち最悪のものとなるからである。なぜなら、不正が武器を手にするとき、これほど過酷なものはないからである。人間は思慮と徳が使用するための武器を生まれつきもっているが、この武器は相反する事柄にも最大限に使用されうるものである。このため、人間は徳を欠くなら、最も不敬で粗野なものとなり、性的な事柄や飲食に対して最も劣悪なものとなる。だがこれに対して、正義は〔単に個人だけではなく〕国家にかかわる事柄である。なぜなら、裁きは国家共同体の秩序であり、裁きは正しい事柄の判定だからである。

(*Pol.* 1. 1253a20-39、神崎他訳)

アベルの国制は思慮と徳の修練によって善なる人間を完成させる。それに対してカインの国制は、徳を欠き不正を涵養し、武器を誤った仕方で最大限に使用させてしまう。

アベルの国制によって自らを統治するセツの共同体は『政治学』が浮世では達成が容易でないとした、理想的な多数者によって構成されている。彼らは皆徳を養い正義をわきました卓越した人物である。それは「彼〔セツ〕の生き方を手本として真似（る）」ことによってそのような人物となる。皆が優秀者になることは可能なのである。

以上のような仕方で、『ユダヤ古代誌』の原初の世代は理想的な共同体を達成する。それは『政治学』の仮想的な国制史が実現し得なかった国制でもある。『政治学』が可能性にとどめた国制を、『ユダヤ古代誌』の国制史はすでに前例として持っているのである。多数者が皆自由人であり法を守り徳と正義を涵養し善人となることは可能であり、そして現に存在したのである。約束の地を目前に控えた荒野のヘブル人たちにはその前例を再現する機会が与えられているのである。

### 7.2.3. 理想の貴族制

たしかにモーセは貴族制を勧める。だがそれは、優秀性が少数者によってのみ保持され、多数者がそれに劣るゆえに支配することに与れないような体制を指すのではない。支配権と徳が特定の誰かによって独占されてはならない。

また、おまえたちが生涯徳行に励めば、大きな褒賞が待っている。徳自体がすでに最高の貴重な財宝であるが、それはさらにさまざまな豊富な余徳を生むからだ。もしおまえたちが互いに徳を実践するならば、おまえたちの生涯は祝福され、他のいかなる民族をも凌ぐ繁栄が与えられ、子孫にもよき評判を準備することになる。

モーセは「おまえたち」に語りかけ、「律法を指導者とし、すべての行動を律法で律しながら、この統治原理に満足しなければならない」と言う (AJ 4. 223)。

仮に王制が誕生したとしても、その王に大祭司と長老たちの意見を無視させないようにするのも、律法と神の知恵を認めさせるのも、ヘブル人である (AJ 4. 224)。王の利欲を抑制するのもヘブル人の手にかかっている (AJ 4. 224)。そもそも王を選ぶのも大衆であることが想定されている。「もしおまえたちが王を望むようなことがあれば (後略)」と述べられている (AJ 4. 224)。主体は常に民である。

モーセの言う貴族制は、大祭司エレアザルやヨシュア、ゲルーシアや各部族の指導者、指揮官たち、指導者たち、預言者が助言し、提案することが含まれる (AJ 4. 184, 186-188, 218)。すでに見たように、その中には籤引で選ばれた裁判官も含まれる。「長い間徳を実践し廉潔な生活を送ってきた男子」としての町の統治者もいる (AJ 4. 214)。よく従う者は次によく支配する (AJ 4. 186)。リウエルの裁判制度では全国民の中から裁定人が選ばれる (AJ 3. 70)。指揮官の徳がヘブル人を導く (AJ 3. 67, 184)。

だが徳を基準とすると、それら指導層と民との間に明確な境界線は引かれない。民はすでに徳を涵養する機会に与ってきた。荒野は「神がおまえたちの徳性を試み (る)」場であった (AJ 3. 15)。リウエルの裁定人制度では「正直で公正な人間と認められることが必要」とされる (AJ 3. 71)。民全体が徳を涵養し続けるかぎり、支配する者と支配される者という二項関係は流動的であり、ヘブル人の国制における前述のさまざまなタイプの指導者たちのいずれかに権限が集中することはない。

Schwartz は『ユダヤ古代誌』における「貴族制」という語は一貫して評議会——ゲルーシア、スュネドリオン——を指すと主張するが<sup>234</sup>、私の議論においては、その法則はモーセが言う貴族制には当てはまらない。私のこの解釈は Schwartz に反論する Feldman の意見に近い。Feldman は『ユダヤ古代誌』の言う貴族制は何か具体的な「政治形態 (a particular form of government)」を指すのではなく、むしろその字義が表す「優秀者たちの統治 (the government by the best)」を第一義的に指していると主張する<sup>235</sup>。Feldman はその第一の定義から類推し、神権政治がその貴族制と同一視され得る、と考える。他方私は、モーセの言う貴族制に限って言えば、それを上述の失樂園後の黄金時代の国制モデルに関連付けて、かの非現実的にして理想的な民主制と同一視的できると考える。

モーセはこの理想的な民主主義を夢見、その実現を約束の地に入った後のヘブル人に託す。『政治学』にとってそれは実現困難なものであり、過去に前例のないものであるが、モーセにとってはそうではない。たしかにそれは実現困難であろうが、モーセの生きる物語の世界ではそれは原初史において確かに実現していた。モーセはアブラハムの政治学の継

<sup>234</sup> Schwartz, "Josephus on the Jewish Constitutions and Community," p. 34.

<sup>235</sup> Feldman, *Josephus's Interpretation of the Bible*, p. 145.

承者であるが、アブラハムは自らの政治理論を天体学から類推して発見した。その天体学はかの黄金時代の有徳なる市民たちの遺産である<sup>236</sup>。

#### 7.2.4. 理想のゲルーシア

私たちは『ユダヤ古代誌』の前半部におけるゲルーシアの歴史を概観した。残念にして不思議なことに同書においてゲルーシアの選出の基準やその方法は語られない。彼らが選挙で選ばれるのか、神託で選ばれるのか、籤引で選ばれるのか定かではない。その語が意味するように、年長者によって構成されるのかどうかもわからない。ヘブル人が彼らを任命することだけが確かである (AJ 5. 135)。

私たちは、ヘブル人の間でゲルーシアの影響力と権限が弱まることを象徴する物語の中で、二人の人物に注目した。それはギベア事件で問題を解決した「一人の男」とルツ物語のボアズである。

ギベア事件では「一人の男」が問題の解決策を提案する (AJ 5. 170)。彼は激情によって支配される民衆と、法の字句通りの解釈の内に拘束されているゲルーシアの間で、両者の折衷案を提供する。「人びとはこの意見に同意し、ベニヤミン人の略奪結婚を認めることにした」 (AJ 5. 172)。「根絶の危機にさらされたベニヤミン人の部族が救われたのは、このようなイスラエル人の賢明な措置のおかげであった。そして彼らは間もなく繁栄を取り戻し、人口も急激に膨れ、他のすべての点でも大きく発展したのである」 (AJ 5. 174)。

ルツ物語では、ボアズという男が、ゲルーシアの司法上の権限を用い、ルツという女性の財産を守っている。ボアズは裁判にてゲルーシアのように振舞う (AJ 5. 332-335)。しかし物語は彼がゲルーシアの成員であるとは言わない。ギベア事件におけるゲルーシアの会議で発言してイスラエル人を救った「一人の男」のように、その立場は不明瞭である。ボアズはゲルーシアとルツと欲深い男のただ中で、優秀な法解釈者として振舞っているのである。そしてルツ物語は次のように締めくくられる。

このルツの物語は、神の力 (τοῦ θεοῦ δύναμιν) がいかなるものか、また神にとっては凡々たる一市民を (τοὺς ἐπιτυχόντας) 引き上げてそれに輝かしい栄光を与えることが易々たることであるか——ダビデはそのような者たちを先祖として生まれた——を読者に知ってもらうために、ぜひ語っておきたかった話である。

(AJ 5. 337、秦訳)

ルツとナオミだけでなくボアズもまたダビデの先祖である。そしてボアズもまたどこでも出会えるような者たちの一人である。しかしそのボアズは自らの思慮と善悪の判断と法への遵守とによって寡婦を救う。それはかつてモーセが実行し、ゲルーシアに委ねられた権限である。ヘブル人の国にあっては凡人ですらその徳行によって民衆を救うことがで

<sup>236</sup> 「また彼らは天体に関する学問やその整然たる配列についてさまざまな発見をした」 (AJ 1. 69)。



きるのである。

ギベア事件の謎の男の物語と凡人ボアズの物語は、士師たちの華々しい軍事的また政治的な物語を挟むように配置されている。つまり、ギベア事件は士師の物語の始まりに、他方、ルツ物語は士師の時代の終わりに置かれているのである。士師たちの多くは優秀者として描かれている（AJ 5. 197, 230, 257, 317）。『ユダヤ古代誌』の国制のリストの第三式（本稿 3.2 参照）は士師の時代の統治形態を本来の国制と定義していた。

ではその貴族制を、かの理想的な民主制を構成する市民たちから成る国制として解釈したらどうなるだろうか。すなわち法の遵守者であるところの人々である。すると、謎の男とボアズこそはまさに士師時代の優秀者のモデルとして物語に現れる。彼らの業績はサムソンらのそれと比べても遜色ない。というのも、謎の男もボアズも民を救い、恩恵を与えているからである。彼らが徳のある理想の人物であるかどうかはわからない。しかし、個人として法に則した判断を下すことのできる人間のモデルとなっている。彼らは失樂園後の黄金時代の末裔であり、優れた政治家であり、モーセが夢見た国制の体现者である。謎の男には名はなく、ボアズは凡人である。しかし彼らはゲルーシアが衰退していく中で、ゲルーシアのただ中で、ゲルーシアの判断に劣らぬ判断を下し、激情と強欲から国民を守護する。士師は軍功によって民を救う。他方、謎の男とボアズは知恵のみで民を救う。

### 7.3. 全体の要約

私は本研究を通して、『ユダヤ古代誌』の物語を『アテナイ人の国制』との比較によって理解しようと努めてきた。それは『ユダヤ古代誌』の中で自由気ままに行動している登場人物や概念に関連性を与え、物語に独自の秩序を与えるためであった。

『アテナイ人の国制』との比較により、『ユダヤ古代誌』の中に、(1) ゲルーシアという評議会の衰退、(2) 荒野でのモーセによる諸政策の民主主義的側面、(3) そして王の権限の分与というモチーフを見出すことができた。そしてそれぞれは『アテナイ人の国制』がそうであるように、民衆の権限の増大という基本的な筋に沿って展開していた。ヘブル人はモーセの指導により徐々に自らの権限を高めていくのである。その基本的な構造の上に、それぞれの物語、それぞれの人物がどのように相互に関連しあっているのかを、私は記述しようと努めた。

荒野のモーセはヘブル人の国制が逸脱した民主主義や僭主制とならぬよう気を配っていた。彼は民衆の権限を増大させながらも、それを抑制するのである。そのような考え方を彼にもたらしたのはアブラハムの革新的な政治論であった。そのようにしてモーセは悪しき民衆扇動者とならぬように自らを律する。アブラハムはニムロデの対抗者であり、モーセはアブラハムの後継者なのである。

では結局モーセが目指した国制とは何であったのか。彼は自分と神の統治から自立して国家を築くヘブル人に何を託そうとしたのか。それは民一人一人が優秀者（貴族）となる民主主義である。それは『政治学』においては実現困難な前例のない国制だが、モーセに

としてはそうではなかった。彼には洪水前のアベルとセツの共同体の前例があるからである。そこでは一人一人が徳を修練し、不和の一切ない共同生活を成し遂げていた。モーセはそれを実現する特権を民に与えようとしたのである。ゲルーシアはそのような民にふさわしい統治機構であった。アダムとエバによる脱樂園の物語は、『ユダヤ古代誌』においては出エジプトと政治的にパラレルなのである。

ヨシュアの時代ゲルーシアは民との協調関係のうちに、その権限を十全に行使していた。しかしヨシュアの死後、民はやがて腐敗墮落し利欲を追い求め、ゲルーシアを維持することに無頓着になる。そのような民をゲルーシアは導くことも制することもできない。ゲルーシアは民の徳と善を前提としている。怒りに支配され、聞く耳を持たない民に対してはゲルーシアはなす術がない。民全体が法を犯すような事態にはゲルーシアは対処することができない。ゲルーシアのその弱点はギベア事件において露呈し、モーセの政治的な実験はそのときに失敗する。すなわち、ゲルーシアの助言に民が耳を傾けることによって平和を維持する、という国家像が崩れてしまうのである。神の箱をめぐる混乱においてヘブル人はもはやゲルーシアを必要とせず、すべての判断をヘブル人のみで下すようになる。

モーセが、ヨルダン川を渡る前の民のために定めた貴族制は、民全体を優秀者とする貴族制であった。ゲルーシアはそのようなモーセの国家像の象徴であり、ゲルーシアの歴史からの退場は、民自身が優秀者でなくなったことの証明であった。しかしゲルーシアの権限が弱まり、民が法を無視した決定を下そうとするなかで、どちらの側にも属せずに民を救う者たちが現れる。それがボアズであり、ギベア事件の所属不明の人物であった。彼らは利欲を追い求めず、法を守りつつ国を保護し、それに恩恵を与える道を備える。彼らこそが、モーセの国制を成り立たせる要素であり、ゲルーシアが必要とする人物であった。彼らのような人物がいるかぎり、モーセの国制の理念が潰えることはない。ゲルーシアの消滅の物語は、国民一人一人の役割と責任の大きさを教えているのである。

以上が、私が提示する『ユダヤ古代誌』の国制の物語の前半部の全体図である。『アテナイ人の国制』はそのために利用された。しかし『ユダヤ古代誌』のテキストに体系と構造をもたらすものはそれに限られるのではない。もし『ユダヤ古代誌』の理解のために他のテキストを利用すれば、また異なる相互関係を見出すことができるだろう。私はその可能性をこの論文で示そうとしたのである。

#### 7.4. 展望

では、最後に上述の物語の体系の拡大する可能性を示してこの論文を締めくくことにする。私たちは本論文では主に『ユダヤ古代誌』の前半部のとりわけ第1-4巻を分析の対象としてきた。そこで見出された理想の国制は、同書の最終巻である第20巻や、それに連続するテキストとして扱われる『ユダヤ戦記』の物語にどのように接続されるであろうか。『ユダヤ古代誌』第1巻は、『ユダヤ古代誌』と『ユダヤ戦記』がもともと一つの物語として構想されていた、と告白している (AJ 1.6)。

『ユダヤ古代誌』の巻末には、(1) 大祭司の墮落 (AJ 20. 205-207) と (2) スュネドリオン  
の不当裁決について物語る記事が置かれている (AJ 20. 216-218)。それらはユダヤ国家を  
破滅にもたらすユダヤ戦争の直前の出来事として位置付けられている。

その物語によれば、前大祭司アナニアスは「人びとにたいして金ばなれがよかった」た  
めに、「市民たちからも好意と敬意をほしいままにした」 (AJ 20. 205)。だが彼は暴君でもあ  
った。

しかし、アナニアスには正真正銘のごろつきともいうべき家僕たちがおり、それが向  
う見ずの乱暴者たちと組んで脱穀場へ押しかけ、暴力によって祭司たちの十分の一税  
を横領していたのである。そして、もしそれを拒むようなことがあれば、相手を打擲  
することなどは全く意に介さなかった。ところで、他の前大祭司たちであるが、彼ら  
も自分たちの奴隷どもと同じようなことをやっていたので同罪であり、結局だれひと  
りとしてこの不正をやめさせることができなかった。そこで、かつては十分の一税で  
生活を維持していた祭司たちが、この時代になると餓死するような事件まで起こった。

(AJ 20. 205-207、秦訳)

モーセの国制では民に助言を授けるはずの大祭司たちが、カインの国制の再現者となっ  
てしまうのである。「結局だれひとりとしてこの不正をやめさせることができなかった」と  
書かれている。

他方、スュネドリオンはレビ人の制度改革運動に屈し、モーセの祭服の規定に反する判  
断を下してしまう。スュネドリオンを召集するのはアグリッパという王である (AJ 20. 216,  
217)。スュネドリオンも王ももはや正しい判断を下すことができない。『ユダヤ古代誌』は  
その記事を次のようにまとめる。「しかし、これらすべてのことは、父祖伝来の律法に反す  
ることであった。そして、わたしたちはそのために神に罰せられることになったのである」  
(AJ 20. 218)。その言葉の直後に新しく完成した壮麗な神殿の描写が続くが (AJ 20. 219-222)、  
モーセの理想の国制の破滅を知る者の目には、その神殿の姿は空虚な国家の象徴に見える。  
こうして『ユダヤ古代誌』の物語は閉じられ、その後の出来事については『ユダヤ戦争』  
が代わって叙述する。

『ユダヤ戦記』では、ユダヤ戦争という内戦と対外戦争を通して、ヘブル人の国家が自  
らを定義するあらゆる国制的要素を喪失するプロセスが描かれる。内戦は大祭司たちを絶  
滅させ、「まだ残っていたわずかな統治の組織をずたずたに寸断し、あらゆる所に無法をは  
びこらせた」 (BJ 7. 267-268)。同書の最終巻は内戦を振り返り、その中心的存在である自由  
の熱狂者ゼーロータイをカインの統治の再現者、後継者として描き出す。

ゼーロータイはその呼称を行動でもって実体のあるものにした。というのも、彼らは  
悪の業をすべて模倣し、人類がかつてなした悪という悪をすべて熱心に追求したから

である。彼らは善なるものの実践に熱心な者の呼称を自らの上に冠したが、それはその野獣のような性格のために悪事を働かれた者たちを嘲笑するためか、あるいは悪のうちでもっとも悪質なものを善なるものと思い違いしてか、そのどちらかだった。

(BJ 7. 268-270、秦訳)

内戦の元凶となったシカリオイという、またさらに別の中心的存在は集団自決によって滅びるが、彼らは籤引という選出方法で互いを殺害する者を任命する (BJ 7. 395-397)。籤引は『アテナイ人の国制』においては民主制の達成の象徴であったが、『ユダヤ戦記』ではそれはユダヤ人の国制の破滅の象徴である。

今やヘブル人はすべてを失ったかのように見える。戦争を通じて、あらゆる統治機構が機能不全に陥り、滅んでいった。モーセの夢見た国制は潰えたのか。だが、絶望的な描写に満たされた物語の中で希望の灯がともる。ユダヤ戦争後、ゲルーシアが民を救うのである。前述のシカリオイの残党がエジプトへ逃れ、再びそこで内戦を引き起こそうと企んだ時 (BJ 7. 409-411)、ゲルーシアが起ち上がりユダヤ人の先頭に立つ。

ゲルーシアの指導者たちは、シカリオイの狂気を見て、手を拱いては自分たちにとって安全ではないと考えた。そこで指導者たちは全ユダヤ人を集会に呼び集めると、この者たちがすべての災禍の原因になっていることを明らかにして、シカリオイの狂気を非難した。(中略) そこで指導者たちは集まった大ぜいの者たちに、シカリオイが原因となるような破滅を警戒するよう忠告し、シカリオイを引き渡しローマ人たちに向かって自分たちの立場を弁明しようと訴えた。事の重大さを察知して人びとは、この訴えに同意し、猛り狂ったようになってシカリオイを襲撃すると、彼らを縛り上げた。こうして六〇〇のシカリオイたちがたちどころに捕らえられた。エジプトやその国のテーベに逃れた者たちもみな捕らえられて、連れ戻された。

(BJ 7. 411-416、秦訳)

このようにユダヤ人の国家が灰燼に帰した状況で、アレクサンドリアのゲルーシアがかつての役割を再現するのである。また民もゲルーシアの指導に従いシカリオイに立ち向かう。彼らは「猛り狂ったようになってシカリオイを襲撃し」、エジプト国内のシカリオイを一網打尽にする。

だが、ゲルーシアと熱情の民衆だけがユダヤ国制の希望の光なのではない。このようなゲルーシアと人々の協働の華々しい功績を伝える直前では、その影に隠れるかのように行動する小市民の賢明な判断も物語られる。理想の国制という物語の体系に着目する私にとってその者たちの記事の意義は決して小さくない。それはシカリオイの集団自決の記事の末尾に登場する<sup>237</sup>。

<sup>237</sup> マサダの要塞を占拠していたのはシカリオイであり、彼らを「牛耳っていたのはエレア

しかし、男たちが殺害に専念していたとき、ひとりの年老いた女と、エレアザロスの親類（συγγενής ... τις Ἐλεαζάρου）で思慮（φρονήσει）と教養（παιδεία）の点では他の多くの者よりすぐれていた（πλείστον γυναικῶν διαφέρουσα）もうひとりの女が、五人の子供と一緒に、導水管の引かれている洞窟に身を潜めて難を逃れていた。（中略）すると（中略）女たちが洞窟から出てきて、何が起こったかをローマ兵たちに説明した。そのうちのひとり、エレアザロスの勧告と事の決行の模様をはっきり説明した。

（BJ 7. 399, 404、秦訳）

生き残った二人の女性の片方はエレアザルの親類の女性の何者か（τις）であり、名前では呼ばれないが、彼女は思慮（φρόνησις）と教養（παιδεία）の点で優れている、とされる。前者は善良なる市民の条件である。エジプトではゲルーシアがシカリオイを一網打尽にし、自分たちの身の潔白をローマ人に証明しようとする。他方、この女性たちは、洞窟の中で自分たちの身とわずかな数の子供たちの命を救い、ローマ人に向き合う。ローマ人たちは最初は女性の証言を信じないが、後に集団自決の現場に踏み込んでそれが真実であることを知り、「逆に敵たちの決然たる覚悟と、事の決行にあたってかくも多くの者が動じることなく死をものともしなかったことに感嘆の声を上げた」（BJ 7. 405）。

この女性たちが何者でその後どこに行ったのか『ユダヤ戦記』は教えない。その点で彼女たちはギベア事件でイスラエルを救った何者かのようなのである。そしてその何者かのように、彼女たちはゲルーシアに劣らぬ賢明な判断を下し、ユダヤ人の命と信用と名誉を守っている。

楽園を追われた最初の人類のように、また神とモーセの手から離れたヘブル人のように、ユダヤ戦争直後のヘブル人たちは再出発しなければならない。しかしその絶望的な状況こそ理想の国制を打ち立てる絶好の機会である。失楽園の後には黄金時代が、ヨルダン川の向こうには理想の貴族制／民主主義が待ち受けていた。それは一人一人の修練にかかっている。同じようにユダヤ戦争後のユダヤ人にも新しい国と新しい共同体を建設する機会が与えられている。それは容易ではないかもしれない。しかし歴史を繰り返し、良き前例を再現するよう、上述の『ユダヤ戦記』のゲルーシアと二人の女性の物語は招いているのである。

---

ザロスという権力者だった」（BJ 7. 252-253, 275, 311, 320）。

## 8. 参考文献表

### 8.1. 外国語文献

- Attridge, H. W., *The Interpretation of Biblical History in the ANTIQUITATES JUDAICAE of Flavius Josephus*, Missoula: Scholars Press, 1976.
- Asmonti, L., *Athenian Democracy: A Sourcebook*, London: Bloomsbury, 2015.
- Balot, R. K., *Greek Political Thought*, Malden: Blackwell, 2006.
- Beall, T. S., *Josephus' Description of the Essenes Illustrated by the Dead Sea Scrolls*, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1988.
- Boer, B., *Political Myth :On the Use and Abuse of Biblical Themes*, Durham: Duke Univ. Press, 2009.
- Chambers, M., *Aristotles Staat der Athener*, Berlin: AkademieVerlag, 1990.
- Chambers, M., *Transitions to Empire: Essays in Greco-Roman History, 360-146 B. C.*, in honor of E. Badian, R. W. Wallace and E. M. Harris ed., London: Univ. of Oklahoma Press, 1996.
- The Chicago Maroon, "Interview with Jonathan Z. Smith" in *Reading J. Z. Smith*, W. Braun and R. T. McCutcheon ed., New York: Oxford Univ. Press, 2018.
- Davies, P. R., "Tragedy and Ethics: Revisiting Athens and Jerusalem" in *Reading from Right to Left*, J. C. Exum and G. M. Williamson ed., London: Sheffield Academic Press, 2003.
- Eliot, T. S., "Tradition and the Individual Talent" in *Influx: Essays on Literary Influence*, R. Primeau, ed., New York: Kennikat Press, 1977, 16.
- Feldman, L. H., *Josephus's Interpretation of the Bible*, Berkeley: Univ. of California Press, 1998.
- Feldman, L. H., *Studies in Josephus' Rewritten Bible*, Leiden: Brill, 1998.
- Feldman, L. H., *Philo's Portrayal of Moses in the Context Ancient Judaism*, Notre Dame: Univ. of Notre Dame Press, 2007.
- Feldman, L. H., "Parallel Lives of Two Lawgivers: Josephus' Moses and Plutarch's Lycurgus" in *Flavius Josephus and Flavian Rome*, J. Edmondson, S. Mason, and J. Rives, eds., Oxford: Oxford Univ. Press, 2005, pp. 209-242.
- Finley, M. I., *Politics in the Ancient World*, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1983.
- Frank, J. and S. S. Monoson, "Lived Excellence in Aristotle's Constitution of Athens" in *Ancient Greek Political Thought*, S. Salkever ed., Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2009.
- Friis, M., *Image and Imitation: Josephus' Antiquities 1-11 and Greco-Roman Historiography*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2018.
- Fritz, K. von, "The Composition of Aristotle's Constitution of Athens and the So-Called Draconian

- Constitution,” *Classical Philology*, vol. 49, no. 2 (1954), pp. 73-93.
- Gmirkin, R., *Plato and the Creation of the Hebrew Bible*, London: Routledge, 2017.
- Goodman, M., *Josephus's the Jewish War*, Princeton: Princeton Univ. Press, 2019.
- Hassan, I. H., “The Problem of Influence in Literary History: Notes towards a Definition” in *Influx: Essays on Literary Influence*, R. Primeau ed., New York: Kennikat Press, 1977.
- Hignett, C., *A History of the Athenian Constitution*, Oxford: Oxford Univ. Press, 1952.
- Hoenig, S. B., *The Great Sanhedrin: A Study of the Origin, Development, Composition and Function of the Bet Din ha-Gadol during the Second Jewish Commonwealth*, New York: Bloch Publishing, 1953.
- Hölscher, G., *Die Quellen des Josepus für die Zeit vom Exil bis zum Jüdischen Kriege*, Leipzig: B. G. Teubner, 1904..
- Hardwick, M. E., *Josephus as an Historical Source in Patristic Literature through Eusebius*, Atlanta: Scholars Press, 1989.
- Hoenig, S. B., *The Great Sanhedrin*, New York: Bloch Publishing, 1953.
- Josephus, F., *The Life and Against Apion*, Josephus, vol. 1, H. St. J. Thackeray trans., Cambridge: Harvard Univ. Press, 1926.
- Josephus, F., *Judean Antiquities 1-4*, Flavius Josephus; Translation and Commentary, Vol. 4, L. H. Feldman trans., Leiden: Brill, 2000.
- Josephus, F., *Judean Antiquities 5-7*, Flavius Josephus; Translation and Commentary, Vol. 4, C. T. Begg trans., Leiden: Brill, 2005.
- Josephus, F., *Jüdische Altertümer: Völlständige Ausgabe*, H. Clementz, trans., Wiesbaden: Marix Verlag, 2018.
- Keaney, J. J., “The Structure of Aristotle’s ATHENAION POLITEIA,” *Harvard Studies in Classical Philology*, vol. 67 (1963), pp. 115-146.
- Keaney, J. J., *The Composition of Aristotle’s ATHENAION POLITEIA*, New York: Oxford Univ. Press, 1992.
- Laertius, D., *Lives of Eminent Philosophers*, vol. 1, R. D. Hicks trans., Cambridge: Harvard Univ. Press, 1925.
- Lewis, J. D., *Early Greek Lawgiver*, London: Bristol Classical Press, 2007.
- Liddell H. G. and R. Scott comp., *A Greek-English Lexicon with a Revised Supplement*, Oxford: Oxford Univ. Press, 1996.
- Lincoln, B., *Apples and Oranges: Explorations In, On and With Comparison*, Chicago: Univ. of

- Chicago Press, 2018.
- Mack, B. L., "Introduction: Religion and Ritual" in *Violent Origins: Ritual Killing and Cultural Formation*, R. G. H.-Kelly, ed., Stanford: Stanford Univ. Press, 1987.
- Mantel, H., *Studies in the History of the Sanhedrin*, Cambridge: Harvard Univ. Press, 1965.
- Mason, S., *Josephus, Judea, and Christian Origins: Methods and Categories*, Massachusetts: Hendrickson Publishers, 2009.
- McLaren, J. S., *Turbulent Times? Josephus and Scholarship on Judea in the First Century CE* Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998.
- Mithchel, L., *The Heroic Rulers of Archaic and Classical Greece*, London: Bloomsbury, 2013.
- Moore, J. M., *Aristotle and Xenophon on Democracy and Oligarchy*, Berkeley: Univ. of California Press, 1975.
- Ober, J., *Political Dissent in Democratic Athens: Intellectual Crisis of Popular Rule*, Princeton: Princeton Univ. Press, 1998.
- Price, J. J., *Jerusalem under Siege: The Collapse of the Jewish State 66-70 C.E.*, Leiden: Brill, 1992.
- Reviv, H., *The Elders in Ancient Israel: A Study of a Biblical Institution*, Jerusalem: Magnes Press, 1989.
- Rhodes, P. J., *A Commentary on the Aristotelian ATHENAION POLITEIA*, Oxford: Oxford Univ. Press, 1993.
- Rhodes, P. J., "Documents and the Greek Historians" in *A Companion to Greek and Roman Historiography*, J. Marincola ed., West Sussex: Blackwell, 2011.
- Robertson, D., *The Old Testament and the Literary Critic*, Philadelphia: Fortress Press, 1977.
- Rooke, D. W., *Zadok's Heirs*, Oxford: Oxford Univ. Press, 2000.
- Roth, C., "The Constitution of the Jewish Republic of 66-70," *Journal of Semitic Studies*, vol. 9 (1964), pp. 295-319.
- Schwartz, D. R., "Josephus on the Jewish Constitutions and Community," *Scripta classica Israelica*, vol. 7 (1983/84), pp. 30-52.
- Smith, J. Z., *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown*, Chicago: Univ. of Chicago Press, 1982.
- VanderKam, J. C., *From Joshua to Caiaphas: High Priests after the Exile*, Minneapolis: Fortress Press, 2004.
- Wildavsky, A., *Moses as Political Leader*, Jerusalem: Shalem Press, 2005.



Wolfson, H. A., *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam*, vol. 2, Cambridge: Harvard Univ. Press, 1947.

## 8.2. 日本語文献

アリストテレス著、村川賢太郎訳『アテナイ人の国制』〈岩波文庫〉、岩波書店、1980年。

アリストテレス著、山本光雄訳『政治学』〈岩波文庫〉、岩波書店、1961年。

池田清彦『分類という思想』、新潮社、1992年。

伊藤貞夫『古典期アテネの政治と社会』、東京大学出版会、1982年。

伊藤貞夫・木村凌二編『西洋古代史研究入門』、東京大学出版会、1997年。

エウセビオス著、秦剛平訳『教会史（上）』〈講談社学術文庫〉講談社、2010年。

エウリーピデース著、逸身喜一郎訳『バックイ——バックコスに憑かれた女たち』〈岩波文庫〉、岩波書店、2013年。

小田亮『構造人類学のフィールド』世界思想社、1994年。

秦剛平『ヨセフス——イエス時代の歴史家』〈ちくま学芸文庫〉、筑摩書店、2000年。

秦剛平『書き替えられた聖書——新しいモーセ像を求めて』〈学術選書〉、京都大学学術出版会、2010年。

納富信留『プラトン——理想国の現在』、慶應義塾大学出版会、2012年。

橋場弦『丘の上の民主政——古代アテネの実験』、東京大学出版会、1997年。

プラトン著、田中美知太郎・藤沢令夫訳『プラトン全集 11——クレイトポン／国家』、岩波書店、1976年。

プルタルコス著、清水昭次訳「リュクルゴス」、村川賢太郎編『世界文学全集 23』、筑摩書房、1966年所収。

ヘロドトス著、松平千秋訳『歴史（上）』〈岩波文庫〉、岩波書店、1971年。

ヘンゲル、M. 著、大庭昭博訳『ゼーロータイ』、新地書房、1986年〔M. Hengel, *Die Zeloten, Untersuchung zur jüdischen Freiheitbewegung, in der Zeit von Herodes I. Bis 70 n. Chr.*, 2., Leiden: E. J. Brill, 1976〕。

ヨセフス、F. 著、秦剛平訳『アピオンへの反論』、山本書店、1977年。

ヨセフス、F. 著、秦剛平訳『自伝』、山本書店、1978年。

ヨセフス、F. 著、秦剛平訳『ユダヤ古代誌 V-VI』、山本書店、1984年。

ラエルティオス、D. 著、加来彰俊訳『ギリシア哲学者列伝（中）』〈岩波文庫〉、岩波書店、1989年。

リーチ、E. 著、江河徹訳『神話としての創世記』筑摩書房、2002年〔E. Leach, *Genesis as Myth*

*and Other Essays*, London: Jonathan Cape, 1969]。

シュヴレル、Y. 著、小林茂訳『比較文学入門』白水社、2009年〔Y. Chevrel, *La littérature comparée*, Collection « Que sais-je? », n° 499, 5e éd. Refondue, Paris: P.U.F., 2006〕。