

ハリントンの古代イスラエル論(Ⅰ)

的射場 敬 一

目 次

はじめに

I、共和国の形成

一、部族編成と下級法廷―エテロの助言―

二、民会―シナイ山の契約―

三、元老院の形成―エルダデとメダデ―

四、共和政と立法者モーセ(以上本号)

II、共和国の構造(以下続)

はじめに

「王は、地上のいかなる権威によっても裁くことはできない。」なぜならばその権威は神に由来するのであるから、ハリントンの古代イスラエル論(的射場)

と国王チャールズ一世 (Charles I, 1626-49) は、かれを裁く法廷に迫った。^①

国王処刑の数日後、王の主張を弁護し、王を殉教者のようにまつりあげた『エイコン・バシリケ』(Eikon Basilike) すなわち『王の像』と題された書物が出版され、飛ぶように売れ、一六四九年の一年間に三六版もでた。^② という。チャールズ一世の専制政治に対する批判は、その死を契機に追慕の念に変わったのである。

一六四二年に始まったイギリスの「内乱」すなわちいわゆる「ピューリタン革命」は、この国王チャールズ一世の処刑、王政の廃止、共和国宣言によってその頂点を極めたが、強行された国王処刑は決して共和国に安定をもたらしたしなかった。国王の反論が端的に示しているように、革命はゲバルトの問題だけではなく、その内に「支配の正当性」の問題も含んでいるからである。すなわち当該社会の安定にとって、誰が「正当な」支配者であるかという問題は、避けて通れない重要な問題なのである。

ハンナ・アレント (Hannah Arendt) が『革命について』(On Revolution) において指摘しているように、「悪しき支配者」を「良き支配者」にすげ替えること、これと「王を殺し」民衆みずからが支配者になったり、民衆の中から代表者を支配者として送り出すということとの間には大きな隔たりがある。^③ そもそも治者と被治者とがア・プリオリに分離され、国王が公権力の独占的担い手であると考えられている社会において、国王以外の誰かが公権力を正当に担えるという観念は、いかにして生ずるのであろうか。^④

一六四四年一月、議会議長の将マンチェスター伯 (Earl Edward Montagu Manchester, 1602-71) が、軍会議で告白した台詞も同様な消息を伝えている。

「もしわれわれが国王を九九回打ち破っても、かれはなお国王であり、かれの子孫もやはり国王となるであろう。

しかし、もし国王が我々を一度破れば、我々は皆絞首刑になり、子孫は奴隷にさせられてしまおうであらう。」^⑤

名誉革命を正当化したといわれているジョン・ロックの『統治二論』(*Two Treatises of Civil Government*, 1689)は、名誉革命前夜、亡霊のように復活してきたロバート・フィルマー(Sir Robert Filmer, 1589-1653)の『パトリアーカ』(*Patriarcha*, 1680)の論駁にその半分を割いている。^⑥そのフィルマーの著作が出されたのが、ちょうどこの時期である。フィルマーは王政を旧約の族長時代(創世記にあらわれている人物の時代)にまで遡及させて基礎づけようとした。王政は人類とともに古いという見方である。父と子の類比を用いて君臣関係の倫理を説き、王政は国制として人間の本性に合致するものをもってゐる。^⑦としたのである。

聖書を典拠にしたこのような王政の正当化論を批判し克服するためには、ロックが試みたように聖書そのものを素材にすることが不可避である。トーニー(R. H. Tawney)によれば、^⑧「シムズ・ハリントン(James Harrington, 1611-77)の論法や用語は「当時の人々から異国的だという非難をうけ」、現にR・バクスター(Richard Baxter, 1615-91)は、「ハリントンの国家観を「非キリスト教的国家観」(heathenish commonwealth)と呼び、^⑨これとの対比でみずからの国家を『聖国家』(the holy commonwealth)と呼んだほどであった。このようなハリントンがその主著『オセアナ共和国』(*The Commonwealth of Oceana*, 1656)を始めとする一連の著作の中で、聖書を頻繁に典拠として用いているのにはかかる消息があるのである。^⑩

フィルマーや国王チャールズ一世の聖書を典拠にした過激な王権神授説による王政の正当化論だけでなく、王政を所与の「正当な」体制とみなす通念も牢固として存在した。このような王政の自明性を相対化し、共和政の「正当性」を論証するための戦略として、ハリントンは「神によって導入された」共和政としての「イスラエル共和国」(The

Commonwealth of Israel) に論及している。ハリントンの「イスラエル共和国」とは一体いかなるものであるか、この解明こそが本稿の目的である。

I 共和国の形成

一 部族編成と下級法廷—エテロの助言—

ハリントンはイスラエル共和国形成の起点を、モーセ(Mose)に率いられてエジプトを脱出したイスラエルの民がシナイ山(Mt. Sinai)の麓に到着した時の出来事に求めている。¹⁴すなわち宿営地に訪ねてきたモーセの舅エテロ(Etero)の助言による制度形成にである。このような解釈はかなり自由な聖書の読み込みに拠っている。どのよう¹⁵に読み変えたのかを明らかにするためにも、まず『出エジプト記』をキリスト教神学の立場から忠実に見ておく必要があるだろう。

『出エジプト記』においてその中心となる記事は、シナイ山での神との契約であろう。その前提となっているのが、モーセに対する神の啓示である。パロ(エジプトの王)の宮殿で成長したモーセが、ある日同胞のところに出かけ、かれらの苦難を目撃し、怒りかられて労役監督をしていたエジプト人を殺害した。そこでパロの怒りを恐れたモーセは、ミディアン(Midian)に逃れたのである。妻ツッポラ(Zipporah)とはそこで出会った。モーセは妻の父エテロの羊の群れを飼っていたが、その群れを導いてシナイ山までやって来た。そこで神は燃える柴の中にみずからを現し、みずからの名とイスラエルの救済をかれに啓示した。

「わたしはあなたの先祖の神、アブラハムの神、イサクの神、ヤコブの神である。

わたしは下って、かれらをエジプトびとの手から救いだし、これをかの地から導き上がって良い広い地、乳と蜜の流れる地、すなわちカナンびと、ヘテびと、アモリびと、ペリジびと、ヒビびと、エブズびとのおるところに至らせようとしている。」(『出エジプト記』3・6、8)

すなわち神の計画とはイスラエルの民衆を「乳と蜜の流れる」カナンの地に定住させるために、かれらをエジプトから救いだす、ということであった。神はモーセに言う。「わたしは必ずあなたと共にいる。これがわたしのあなたをつかわしたしるしである。あなたが民をエジプトから導きだしたとき、あなたがたはこの山で神に仕えるであろう。」(『出エジプト記』3・12)

したがって神の啓示の根本となるものは、イスラエルの民を神みずからの導きによってエジプトから解放するといふ客観的な「歴史」的事実であった。エジプトからの脱出、そして葦の海の奇跡こそが神の啓示の確証された頂点であった。かかる「歴史」的事実によって神はイスラエルの民に自分がかれらの神であることを示し、解放された民はこれに信仰をもって答えたのである。かかる前提のもとで、モーセに神の啓示が示されたそのシナイ山で神とイスラエルの民との契約が取り結ばれたのである。

「それで、もしあなたがたが、まことにわたしの声に聞き従い、わたしの契約を守るならば、あなたがたはすべての民にまさって、わたしの宝となるであろう。全地はわたしの所有だからである。あなたがたはわたしに対して祭司の国となり、また聖なる民となるであろう。」(『出エジプト記』19・4-6)

ここにイスラエルの民のヤハウエに対する拝礼が、かれらの民族的な宗教となつたのである。そしてエジプト脱出

においてイスラエルの民を導いた神は、将来においても「イスラエルを導いて約束の地での征服を助け、神はこの約束の地でかれらを種々の祝福で満たし、命と平和を保障する」のである。このように、シナイにおける契約は、神の計画の中でも重要な出来事であり、以後の救いの歴史の歩みはここを起点とする。したがって、このシナイの契約において頂点に達する出エジプトの「歴史」は、まさしく「歴史的信仰の発生と進展の歴史」^⑩なのである。

ハリントンが、このような神学的「歴史」解釈を最初から放棄していることは明らかであろう。そうでなければモーセの舅エテロが、モーセがイスラエルの民衆をエジプトから解放したという知らせに接して宿営地に訪ねてきたという信仰の立場からすればほんのエピソードにすぎないようなささやかな事実、共和国形成の起点を求めていることとの説明がつかない。ハリントンの聖書解釈の特徴について我々がここで言及するのは、あまりにせっかちすぎるかもしれない。ハリントンによる古代イスラエル史を順を追って再構成してゆくことによって、かれの特徴を徐々に明らかにしてゆきたい。

さて、モーセとその一行の宿営地にやって来たエテロは「燔祭と犠牲を神に供え」(『出エジプト記』18・12)、アロンやイスラエルの長老らとともに神の前での食事をした。その翌日モーセは座して民を裁いたが、「民は朝から晩まで、モーセのまわりに立っていた」(『出エジプト記』18・13)。つまりこの時点では民衆の間のもめごとは、モーセひとりで裁いていたので、朝から晩までずっと裁いてもそれでもまだ処理し切れず、その結果としてモーセのまわりに民衆が立っていたのである。これを見てエテロが次のように助言した。

「あなたのしていることは良くない。あなたも、あなたと一緒にいるこの民も、必ず疲れ果てるであろう。……すべての民のうちから有能な人で、神を恐れ、誠実で不義の利を憎む人を選び、それを民の上に立てて、千人の長

(rulers of thousands) 百人の長 (rulers of hundreds) 五十人の長 (rulers of fifties) 十人の長 (rulers of tens) としなさい。平素はかれらに民を裁かせ、大事件はすべてあなたの所にもってこさせ、小事件はすべてかれらに裁かせなさい。」(『出エジプト記』18・17、18、21、22)

この記事は『旧約聖書略解』によれば、モーセひとりによって祭司の職も裁判官の職も担われていたのが、宗教的権威と政治的権威とが徐々に分離してゆく経路をしめす記事である¹⁷⁾。しかし、文字通りに解せばエテロの助言は、モーセのしていることはひとりであるには荷が重すぎる、事柄の軽重でその担当を分け、「小事件」の裁きは民衆のなかから選んだ「有能な人」にまかせなさい、ということであろう。

このエテロの助言を受けてモーセは次のように行爲する。

「すなわち、モーセはすべてのイスラエルのうちから有能な人を選んで、民の上に長として立て、千人の長、百人の長、五十人の長、十人の長とした。」(『出エジプト記』18・25¹⁸⁾)

この箇所の読みは、有能な人を「民の上に長」として立て、かれらを「千人の長、百人の長、五十人の長、十人の長」とし、かれらに小さな事件の裁きを委ねた、ということであろう。『出エジプト記』のこの箇所だけからは、このような読みしかでてこない。

これに対してハリントンは、この部分を二つに分け、まず民衆の上に立つ「長」が選ばれ、次いで「千人の長、百人の長、五十人の長、十人の長」が選ばれた、という独自の解釈を施している。このような解釈の根拠については後に検討するとして、まずハリントンの解釈をみてゆこう。

この民衆の上に立つ「長」とは、ハリントンのよれば「俗ラテン語」(a vulgar) というところの tribune すなわ

「部族の長」(a head of a tribe)であり、また古代ギリシヤの「部族の君主」(a prince of tribe)たる「族長」(phylarch)に相当する。これらの長は、十二部族の王位 (throne)、すなわち「執政官の席」(sellis curvibus)にすわり、イスラエルの十二部族をそれぞれ裁く「部族の君主」^⑭なのである。

この『出エジプト記』の記事からは、モーセが十二部族の「長」を選んだかのように読める。もしそうであるならば、モーセは「主権者」(the sovereign)である。だがハリントンはこの記事に『申命記』の平行記事を重ねることによって、この族長の選出がモーセによるものではなく、民衆自身によるものである、^⑮と結論づけている。

「あなたがたは、おのおの部族ごとに、知恵があり、知識があつて、人に知られている人々を選びださない。私はその人々を、あなたがたのかしらとするであろう。」(『申命記』1・13)^⑯

モーセはエテロの助言に基づいて、族長の選出を民衆に提案したのであつて、みずからが選びだしたわけではない。その提案を承認し実行に移したのはほかならぬ民衆自身である。モーセに率いられてエジプトでの隷属状態から脱出してきたイスラエルの民衆が、この族長の選出によって部族ごとに編成される。共和国形成という団体形成への第一歩を踏み出したのである。

さらにハリントンの解釈を見てゆこう。

「そして、次に」(and next)と文を区切って次のように続けている。「これらに加えてかれは『千人の長、百人の長、五十人の長、十人の長』を選んだ」^⑰と。モーセはこれらの「千人の長、百人の長、五十人の長、十人の長」に小さな事件を裁くことを委ねたのである。このエテロの助言によつてもたらされたこの裁判制度が、後のイスラエル共和国の政治制度の中にどのように位置づけられたのかについてハリントンは、次のように述べている。

「各都市の城門のところで開かれた二十三人の長老 (elders) からなる法廷や、ほとんどすべての村落において構成されていた裁判官 (judges) の三人組など、いずれもサンヘドリン〔元老院―筆者註〕に従属する執行機関の一部である。」²³⁾

すなわち町や村の採めごとや訴えを長老たちは町の門のところで裁いたのである。このようなイスラエルの裁判制度は、南部泰孝によればスイスの路上裁判に類似する制度で、「法廷はルツ記によれば朝、町の門で開かれ、有力な長老たちが参加して審理」²⁴⁾された。さらに、「かれら有力な長老はたんに訴えの処理だけではなく共同体内部のあらゆる問題を論議し解決した」²⁵⁾ということである。エテロの助言によって導入されたこの政治制度は、「下級法廷」(the inferior court)²⁶⁾として地方の司法および行政をなうイスラエルの共和政の重要な機関であった。

以上みてきたことから明らかなように、ハリントンは『出エジプト記』十八章二十五節の「すなわち、モーセはすべてのイスラエルのうちから有能な人を選んで、民の上に長として立て、千人の長、百人の長、五十人の長、十人の長とした」という文を二つに分け、最初の民の上になつ「長」を十二部族の族長とし、「千人の長、百人の長、五十人の長、十人の長」は、小さな事件をそれぞれの政治単位で裁く裁判官とした。ここにハリントンは、モーセによる共和政形成の起点を置いているのである。

このようなハリントンの解釈の根拠は、先の引用すなわち『申命記』第一章十三節の「知恵があり、知識があつて、人に知られていた人々」に続く文章にあると思われる。

「そこで、わたしはあなたがたのうちから、知恵があり、人に知られている人々を取って、あなたがたのかしら (heads) とした。すなわち千人の長、百人の長、五十人の長、十人の長とし、また、あなたがたの部族のつかさ

びととした。」(『申命記』1・15)

すなわちここから読み取れるのは「長」とは「千人の長、百人の長、五十人の長、十人の長」のことであり、そして「部族のつかさびと」つまり「族長」のことなのである。『申命記』のこの箇所は、ホレブの地における契約に先立ちモーセが、イスラエルの民衆に対して荒野の旅の回顧を行っている箇所である。つまり『出エジプト記』十八章のエテロの助言の記事と同一事件を扱っている記事なのであるから、『申命記』のこの箇所を下敷きに『出エジプト記』十八章二十五節をどのように解釈したと見ていいだろう。

「イスラエル共和国は神によって導入された」とかれは明示的に述べているにもかかわらず、ハリントンはイスラエルの国家としての形成の第一歩を、エジプトでの隷属からの神による解放でもなく葦の海の奇跡でもなく、人間エテロの助言に求めた。

旧約においては「かれらは、わたしがエジプトから連れ上がった日から」(『サムエル記上』8・8)という表現が、頻繁にでてくる。まさしく神の啓示が、「歴史」的事実として示唆されているのは、この「エジプト脱出」と「葦の海の奇跡」である。もしかれが神の救いにアクセントを置く神学的な立場をとっているのであれば、イスラエル共和国形成の起点をかかると「歴史」的事実に求めねばならないであろう。だがハリントンは意識的にか無意識的にか、かかる記述を無視し、信仰の立場から言えばささやかなエピソードに過ぎないような出来事(エテロの助言による制度形成)に、大きな意味を持たせた。

エテロは、ミデアンの祭司にして王であった^⑦。ハリントンは、当時のミデアンを共和政であると考えている。ミデアン共和国(The commonwealth of Midian)の実態についてかれは詳らかにしてはいないが、そのエテロの統治は

「メルキゼデグ (Melchizedek) の統治と、あるいは祭司でもあったスバルタ王の統治と同じ本性のものである」と²⁸ 見ている。

スバルタには王はいたが、民衆は自由民として自立し、政治にも軍事にも参加し、民会において国の最終決議権を有する主権者であった。それゆえスバルタは共和政なのであり、王は執政官の別称に他ならなかった。²⁹ このようなスバルタ王の統治と同じであるということから推測するに、ミデアンは支配・隷属的な階級支配の存続する社会ではなく、民衆が自由民として自立している共和政であるに違いない。したがってここでは、スバルタと同様に王という称号は、執政官の別称に他ならず、エテロがモーセに助言した政治制度は、ハリントンが言うように王政に「ふさわしい」(proper) ものではなく、共和国の政治制度の礎となるにふさわしいものであった、ということができるであろう。

しかもハリントンによればエテロは異教徒であり、ミデアン共和国は異教の共和国である。モーセは、エジプト人の学識と「エテロの助言によってミデアン人の学識を共和政の構成に取り込んだ」³⁰ のである。かれは異教徒の政治制度を取り入れたのである。なぜか。それは「人間の慎慮」(human prudence)³¹ に基づくものであるからモーセによって採用され、後には神みずからによって裁可された。つまりそれは理性に基づき、民衆の共通の利益を具現する政治制度なのであるから、たとえそれが、「異教徒の共和国」³² の制度であろうとも、神によって是認されたのである。ハリントンの力点は、まさしく神の「啓示」よりは人間の「理性」に置かれているのである。³³ と同時にここには、制度を通じて歴史を見てゆくかかれの立場も明白に出ているとも言えるだろう。

二 民会—シナイ山の契約—

我々が今まで見てきたエテロの助言は『出エジプト記』十八章の記事であるが、続く十九章がシナイ山における神とイスラエルの民との契約である。

「イスラエルの人々は、エジプトの地を出て後三月目のその日にシナイの荒野にはいった。すなわちかれらはレビデムを出立してシナイの荒野に入り、荒野に宿営した。イスラエルの民はその所で山の前に宿営した。」（『出エジプト記』19・1、2）

ここで出てくるレビデムに到着したという記事は、十七章にでてくる。エテロがやって来たという記事は十八章、つまりレビデムとシナイの間の出来事であったことになる。聖書地図によるとレビデムは、シナイから直線距離にして約二十キロ余、標高は九百メートルを超えた地点にある。ハリントンによれば、エテロの助言を受けた立法者モーセによって共和政形成の端緒がつくられ、そしてこのシナイ契約によって民会という政治制度が設立されたのみならず、ここで団体形成がなされる。つまりポコック (Pocock) が指摘しているように、イスラエルの民はこの契約によって共和国の市民となったのである。さらに民会と並ぶ共和政の重要な政治制度である元老院は、シナイ山を出発してすぐバランの荒野で、まさしく神が人間エテロの助言を採用する、認証する形で作られるのである。いずれにしても聖書の記事と地図から推測するに、ハリントンが共和国形成に関わるとした出来事はいずれもシナイ山及びその近くで起きており、また時間的にも出エジプト後一年余のことである。本節で扱うシナイ契約の前後にイスラエル共和政の政治制度の原型が一拳に作られたのである。

ハリントンは、すでに検討してきたことから明らかなように、かかるシナイ契約の前提となる神の導きによるエ

ジプトからのイスラエルの民の解放という「歴史」的事実を完全に無視した。とすれば、シナイ契約の位置づけも聖書の立場とは大きく異なってこざるをえない。如何なる文脈の中でこの部分を解釈しようとしているのか、この箇所のかれの引用をまず抜きだして検討しよう。

「このようにヤコブの家に言い、イスラエルの人々に告げなさい。あなたがたは、わたしがエジプトびとにした事、等をみた。今やそれゆえ、わたしの声に聞き従い、わたしの契約を守るならば、あなたがたはわたしに対して祭司の王国 (kingdom) となるであろう。」(『出エジプト記』19・4—6)

ハリントンはかなり省略して引用しているが、モーセはこのような神の言葉を民衆に伝えた。すると「民はみな共に答えていった。『われわれは主が言われたことを、みな行います』モーセは民の言葉を主に告げた」(『出エジプト記』19・7、8)。^⑤

重要なのは「民衆がみな共に答えて言った」という文言である。すなわちハリントンによればこれは、民衆が「投票 (suffrage) した」ことに他ならず、「民衆の言葉」とはすなわち「賛意の」投票あるいは決議」のことである。したがって、ここでの文意はかれによれば「神自身あるいは神の僕 (servant) モーセによって提案され、民衆によって議決された契約 (covenant) によって神がイスラエルの王になった」^⑥ということである。

契約とは、通常の聖書解釈によれば、神の一方的な選りによるものであるから「同等者間の協定ではなく、臣従の契約に似たもの」^⑦である。ところがハリントンの目を通して解釈すれば、民衆は神ヤハウェによって選ばれる客体としてではなく、みずからの判断で神を王として選ぶ主体として立ち現れてくる。民衆はいわば双務的な契約の主体である。つまり、選りの強調点が、神ではなく民衆におかれている。民衆が神との契約の主体として登場してくるこ

とによって、民衆は団体としてのまとまりをもち、ここに全民警会としての「民会」(the assembly of the people)³²⁾が成立したのである。

民会とは辞書によれば「ひろく直接民主制的な共和制共同体における人民の集会」である。例えばアテネでは、エクレシア(eclesia)と呼ばれる市民の総会で、行政、立法、および部分的には司法上の最高決定機関である。また古代ゲルマンにおいても武装能力のある全自由人が定期および臨時に集会し、この集会がこの国家(キヴィタス civitas)の最高の権力であった。³³⁾シナイ契約の力点は、信仰の対象としてのヤハウェを出エジプトという事実を前提に受け入れられるということではなく、イスラエルの民が契約の主体として登場することにあつた。イスラエルの民は、神を王とすることを「決議」したのである。「決議」する場が民会であり、民衆は決議の主体であることによってまさしく主権者となつた。

神を王として選んだということは主権を放棄する行為ではなく、まさしく民衆が主権を有する共和国の市民となるという行為である。このことを論証するために、ハリントンはこのシナイ契約とほぼセツトのように『サムエル記上』八章を引用している。

イスラエルのさばきつかさであつたサムエルが年老い、かれの息子たちをさばきつかさとしたが、かれらは「まいたいを取って、裁きを曲げた」(『サムエル記上』8・3)ので、イスラエルの長老たちはサムエルのもとに来て、訴えた。すなわち「われわれを裁く王を、われわれのために立ててください」(『サムエル記上』8・5)と。サムエルはこのことをよろこばず、神に訴えた。ハリントンは次のように述べている。「神はこのような行為をする民衆の恩知らずを、当然のことながら非難したけれども、最高の執政官たる神自身の次に位置するサムエルに対し、民衆の声

に耳を傾けるよう命じた。」^④

なぜ神は、かれの王位を否定する民衆の声に従うようにサムエルに命じたのか。神を王とした、ということはいかにすれば神を法の提議者として、つまり「世俗の執政官」(civil magistrate)として選んだことに他ならない。共和政であれば、民衆は当然の権利としてみずからの執政官を選出したり、罷免したりすることができる。なぜならばかれら民衆が主権者であるから。王として選ばれた神は、ハリントンによれば共和国の執政官であり、そういう神を罷免する権利を、民衆に結集した民衆は有する。であるからして、その権利すなわち罷免の決議権を否定するとすれば、そもそもそこには共和政は存立していなかったことになる。

だから神はサムエルに言った。「民が、すべてあなたに言う所の声に聞き従いなさい。かれらが棄てるのはあなたではなく、わたしを捨てて、かれらの上にわたしが王であることを認めないのである」(『サムエル記上』8・7)。^④つまりハリントンは、このサムエル記の記事をシナイ契約と重ねあわせることによって、シナイ契約の啓示の側面をまったく脱落させ、そしてそれを、共和政の執政官選出に置き換えて見せたのである。裏がえせば、ここで民衆が「世俗の執政官」としての神さえも否定しうる権限を有していたということ、すなわち民衆が決議権を有していたということこそが、ハリントンにとってはまさしく古代イスラエルが共和政であったことの根拠に他ならないのである。

M・ウェーバー(Max Weber)によれば、古典古代の都市国家(ポリス)や典型的な中世都市は、「兄弟盟約」として構成された団体であり、そしてこれらの都市には宗教的なシンボル、すなわち市民たちの団体的信仰が存在した。^④つまり人々は神を媒介することによって「兄弟にな」った。「兄弟になる」ということは、市民という資格において平等な「仲間になる」ということである。そこでは「市民たちは、この市民という資格においてもつばらかれらのみ

が享受しうる共通の法に服しており、したがって身分的な『法仲間』^{④③}を形成していたのである。

このような自治都市の萌芽としてウェーバーが認めているのが、神の選びと神との契約によって成立したこのイスラエルの誓約共同体である。かれによれば「一なる統一民族神によるイスラエルの誓約共同体の組織化」こそがモーセの仕事であったのである^{④④}。すなわちイスラエル史によれば、部族連合「国家」の成立である。ハリントンは、このウェーバーが誓約共同体の形成とみた事実を、契約によってイスラエルの民は共和国を形成し、共和国の市民となった、と見なしたのである。そしてその共和政の決議権を担う主権団体が、全民集会としての民会なのである。ここで成立した民会に王として選ばれた神が法を提議し、それが民衆によって可決されることによって、イスラエルのすべての法(シナイ山での律法、およびモアブの荒野での律法)^{④⑤}は作られた。ここにイスラエルの民衆は、共通の法をもちそれに服する共和国の市民となったのである。

三 元老院の形成—エルダデとメダデ—

エジプトを脱出して二年目の二月二十日、イスラエルの民はモーセに率いられてシナイ山をあとにし、バランの荒野へと出発していった。イスラエルの民は、まもなくモーセに対して様々な不平不満を言いたてたので、モーセは神に自分の窮状を訴えた。「……わたしひとりでは、このすべての民を負うことができません。それはわたしには重すぎます。……」(『民数記』11・16、17)^{④⑥}。

このようなモーセの訴えに神は答えて言われた。

『イスラエルの長老たちのうち、民の長老となり、つかさとなるべきことをあなたが知っている者七十人をわたし

のもとに集め、会見の幕屋に連れてきて、そこにあなたと共に立たせなさい。わたしは立つて、その所で、あなたと語り、またわたしはあなたの上にある霊を、かれらにも分け与えるであらう。かれらはあなたと共に、民の重荷を負い、ただひとり、これを負うことのないようにするであらう。』(『民数記』11・24、25)

モーセはこのような神の言葉を民衆に伝え、長老七十人を集めて会見の周囲に立たせた。

「主はモーセの霊のうちにあつて下り、モーセと語られ、モーセの上にある霊を、その七十人の長老たちにも分け与えられた。その霊がかれらの上にとどまった時、かれらは預言した。」(『民数記』11・24、25)

この時、エルダデとメダデという二人の者は「名をしるされた者」であつたが、宿営にとどまっていた会見の幕屋には赴かなかつたので「宿営のうちで預言した」(『民数記』11・26)。かれらは宿営にとどまっていて、そこで霊をうけて預言した。「モーセの従者ヨシユアはこれをモーセに報告し、その預言の禁止を願つた」。なぜなら「モーセから直接に霊の分与を受けたのではないから、かれらが思いあがつてモーセに逆らう危険があるとおもつた」からである。これに対してモーセは次のようにヨシユアをたしなめている。

「あなたは、わたしのためを思つて、ねたみを起こしているのか。主の民がみな預言者となり、主がその霊をかれらに与えられることは、願わしいことだ。」(『民数記』11・2)

このエルダデとメダデの出来事はごく素直に読めば、選ばれた七十人の長老のうち二人だけが神との会見の幕屋に赴かず、自分たちの宿営のうちで預言したことが語られているに過ぎない。

ハリントンによれば、イスラエルの元老院は旧約では「七十人の長老」、新約では「サンヒドリン」(the Sanhedrin)と呼ばれ、通常この語は、「評議会」(the Council)と訳されているものである。^④したがつてこの七十人の長老の任

命の話は、イスラエル共和国の元老院の形成に関わる出来事である。既に述べたエテロの助言によって導入された下級法廷は、この元老院の地方的なそれゆえ下級の政治制度である。

「わたしひとりでは、このすべての民を負うことができません」という神への泣訴は、エテロの助言によるモーセの負担を軽くするための「長」の選出に通底するものである。モーセがようやくカナンの入り口に到達し、四十年にも及ぶ荒野の旅の回顧を民衆に向けて行なっている『申命記』一章は、次のように述べている。

「わたしひとりでのようにしてあなたがたを負い、あなたがたの重荷と、あなたがたの争いを処理することができようか。あなたがたは、おのおのの部族ごとに、知恵があり、知識があつて、人に知られている人々を選びだしなさい。わたしはその人々をあなたがたのかしらとするであろう。」（『申命記』 1・22、13）

この箇所は、先のエテロの助言の時にも下敷きにされた平行叙述である。モーセの泣訴に直面して、神はエテロによって導入されたミデアン共和国の政治制度を、それが異教徒のそれであるにもかかわらず採用した。なぜならばエテロのそれは、「人間の慎慮」に適っているものであったからである。つまり元老院は、神の創造になるものであるというよりは、ミデアン共和国の秩序から学びとられたものなのである。

さて、神の祝福の場におけるごたごた、すなわちエルダデとメダデの両名が会見の幕屋に赴かなかつた、という出来事に対してハリントンは独自の読み込みをなした。この両名が会見の幕屋に赴かなかつた理由を、ヨシユアのいいつけをたしなめているモーセの言葉から推測されるような、かれら二人の横着さに求めるのではなく、もう少し合理的な説明に求めようとしている。すなわちこの両名が会見の幕屋に赴かなかつたのは、長老に選ばれなかつたからではないのか。この両名は、各部族から選ばれた代表七十二名のうちで最終的に選ばれた七十名から除かれた二人では

ないのか、というのである。

ここでいう長老とは、すなわち共和政の元老院議員のことである。問題は元老院議員の選出の方法に絡んでくるのだが、ここでもかれの議論の下敷きになっているのは、「あなたがたは、おのおのの部族ごとに、知恵があり、知識があつて、人に知られている人々をえらびだしなさい」という『申命記』の一文である。かれはこの叙述を根拠に、元老院議員の選出のように理解した。

まず各部族から六名ずつ「知恵があり、知識があつて、人に知られている人々」が民衆によつて選出された。つまり十二部族で計七十二人が、長老候補者として選ばれたのである。エルダデとメダデとが「名をしるされた者であつた」ということは、とりもなおさずかれら二人が、他の七十人と共に「それぞれの部族の選挙で選出され、それゆゑ長老の地位を争う候補者 (competitors) としてその名を書き記された」者であつた、ということである。確かにハリントンが指摘するように、共和政の成立という事態を前提に考えるならば、各部族はその資格において平等のはずであり、十二部族から七十人という数字は不自然である。それよりはかれが述べているように、各部族から六名ずつ計七十二名が、まず選出されたと考える方がより合理的である。

ところが神によつて指示された人数は七十人である。そこで、第二段階として「くじ (lot)」が採用された。くじは神命を問うものとしてひろく古代世界に流布していた慣習であつたが、^④のちに土地の分配においても採用されるように平等を保証する一つの知恵であつた。^⑤それはともかくエルダデとメダデの二人は、この「くじ引きの段階で、くじに外れた」のである。したがつてこの兩名は元老院議員に選出されたにもかかわらず会見の幕屋に赴かなかつたのではなく、議員になれなかつたので会見の幕屋に赴けなかつたのである。それにもかかわらず宿営において、かれら

兩名にも霊がとどまり、預言したのである。だからこそモーセは「主の民がみな預言者となり、主がその霊をかれらに与えられることは、願わしいことだ」と述べたのであろう。

ハリントンがこのエルダデとメダデの事例に読み込んでいるのは、元老院議員の選出方法である。すなわちイスラエルの元老院議員が、初発において民衆によって選出されたことをはっきりと論証すること、これが最大の狙いであった、といつてよい。なぜなら元老院議員の選出方法に関する議論の際には、必ずといつていいほどの事例を引きたいにだして議論を進めているからである。

元老院議員はなぜ民衆による選出によらなければならないのか。これは、かれの共和国論の核心に関わる重要な問題である。

ハリントンによれば、元老院はまず第一に民会に対して提出する法案を事前に審議する機関である。元老院で審議された法案を議決するのが、主権団体である民会である。つまり元老院で審議され、民会で議決されたもののみが共和国の法となるのである。ハリントンによれば、法は共通の理性を具現したものに他ならず、理性的なものたりうるためには、元老院が共和国の「知恵」(wisdom)を代表し、民会が共和国全体の「利益」(interest)を具現していなければならぬ^⑪。元老院は、共和国全体の知恵を具現する機関としてハリントンによって位置づけられているのである。したがって、知恵を具現する元老院の議員たるには、教養が不可欠である。この教養を積むためには、日々の労働から解放していただけるだけの「財産」(estates)を有することが必要となる。つまりその財産によって「余暇」(leisure)を有する「貴族」(nobility)や「ジェントリイ」(gentry)が、その「知恵」ゆえに元老院議員として選ばれることになる^⑫。共和政にとってこのような貴族階級やジェントリイ階級は、民衆を導く存在として不可欠な存在

である。

「民衆を制御するような貴族階級がない場合には、かれらは世界や自由という公共の利益 (public interest) を省みないほど、怠惰になる。それ故、平時には民衆の目の明りとして、戦時にはかれらの戦勝記念品としてジェントリイを抱擁させるがよい。」⁵³⁾

すなわち、元老院議員が「その優れた才能によって」民衆に選出されるならば、かれらは共和国を導く「光」(light)となるであろう。共和政は、その指導者がいなければ、士師時代のイスラエルがそうであったように無政府状態に陥る、とまで述べている。

ところが、かれらジェントリイがその知的卓越性によって選ばれるのではなく、もしも「世襲の権利」(hereditary right) や「所領の大きさ」(the greatness of their estates) によって元老院議員の職に就くとすれば、いかなる事態が生じるであろうか。土地所有は、権力のより直接的には軍事力の源泉である。したがってそもそもジェントリイや貴族は一般民衆よりも大きな土地を所有するのであるから、「世襲の権利」や「所領の大きさ」などによってその職に就くとすれば、その時元老院は共和国の一制度たることを止め、民衆を支配する実体的権力に転化するであろう。なぜなら「所領の大きさ」は大きくなればなるほど、「民衆を強制し、いためつけるような権力を生じ」ることになる⁵⁴⁾からである。かかる勢力が共和政の実権を握った状態をハリントンは、「寡頭政」(oligarchy)と呼んでいる。⁵⁵⁾

共和政が正常に運営されるためには、元老院が共和国の重要な一機関としてその役割を果す必要がある。そのためには元老院議員が、知的卓越性という明白な基準によって民衆によって選出されることが不可欠の前提なのである。

四 共和政と立法者モーセ

ハリントンの同時代人ホッブズ (Hobbes) は、その名著『リヴァイアサン』(Leviathan, 1651) でモーセについて次のように述べている。

「彼の権威は、他の全ての王侯の権威のように、人民の同意と、彼に服従するという彼らの約束とに、基づかなければならない。そして、それはその通りであった。」

「ここに彼らの服従の約束があった。そしてこれによって彼らは、神の命令として彼が彼らに伝達するものに対して、なんでもあろうとも服従するように、義務づけられたのであった。」

「なぜなら、だれであつても、コモンウェルスの最初の建設者として(それが王制であれ貴族制であれ民主制であれ) 政治を秩序樹立したものは、必然的に、彼がそれをしていゝるあいだじゅう、人民に対して主権をもつていゝるにちがいない。」(第3部、第40章)

すなわちホッブズによれば、すでに我々が見てきたシナイ山での契約は、モーセとイスラエルの民との間で、モーセを主権者とする臣従契約である。したがってモーセはイスラエルの主権者であつた。だが、ハリントンはホッブズのこのような問題の立て方に疑義を抱いている。まず第一に、当該社会において主権者が誰であるかを規定するのは、ホッブズが述べているような諸個人の「意志」ではなく、土地所有をメルクマールとした社会諸関係ではないのか、ということである。

もし仮にモーセが王であつたのであれば、かれは主権者としてすべての制度をみずからの意志で作つたであろうし、法は主権者の命令として一方的に民衆に布告されたであろう。だが、我々が検討してきたことから明らかなよ

うに、モーセは常に民衆に提案しており、民衆自身の決議によってはじめて法や制度は受け入れられている。民衆は常に決議主体として立ち現れている。ハリントンによれば「最終決議権」(the ultimate result)をもっているものが主権者であるから、まさしく古代イスラエルにおいては、モーセではなく民衆こそが主権者なのである。モーセは民衆に共和政の法や制度を「提議する」(to propose)立法者なのである。ハリントンはモーセを、スパルタを組織した立法者リュクルゴスに匹敵する人物として位置づけてさえいるのである。

王政において、政治権力および政治制度はその社会諸関係の属性としていわば自然発生的に存在する。しかしながら共和政においては、権力は民衆が政治体のなかに組織されることなしには、原理的には存在しえない。王政は実力ある少数者によって「自然」(nature)に形成されることはあっても、共和政は「自然」には成立しえない。共和政は歴史的な範例としての「慎慮」(prudence)にしたがって、まさしく「作為」(art)によって作られねばならない。ここに、共和政の成立には不可避的に立法者の存在を待たねばならない事情が存在する。

では一体立法者とはいかなる存在であるのか。ルソー (J. J. Rousseau) は、『社会契約論』(Du Contrat social)において立法者について次のように述べている。

「立法者は、施政者でもなく、その職責は国家を組織することであり、国家の構成のなかには位置をしめない。それは特別な高級な機能で、人間の支配となんの関係もない。」

「立法者は力を使うことも、理屈を使うこともできないため、必然的に別の種類の権威、すなわち暴力をふるわなでも世論を導き得る、説得しなくても同意させうる権威に頼ることになる。」

「立法者は、人間的な思慮分別では心を動かすことのできない人々を、神の権威をもって導くために、神々の口を

かりてこの理性の決定を伝えるのである。」(第2篇、第7章)³⁸⁾

つまり、立法者の目的は国家を組織することであって、かれらは支配者でも、主権者でもない。そしてこの国家の組織にあつては、力を用いることも理性的な説得に頼ることもできないので、立法者は神の権威に頼るのである。まさしくハリントンも、神の権威に頼ることによって、イスラエルの民を組織して共和政の設立へと導いた立法者としてモーセを捉えている。このような見方はM・ウェーバーによっても共有されている。すなわち「もつとも古いイスラエルの聖法の制定ですらも、すでに貨幣経済とそこからすでに生じていたまたは差し迫っていた盟約者内部のきびしい利益対立を前提としているからである。これらの対立(例えば大赦年の負債帳消し)の調停あるいは抑止、ならびに一なる統一的民族神によるイスラエルの盟約共同体の組織化こそが、モーセの仕事」³⁹⁾であつた、と。エジプトにおける私的隷属から解放されたイスラエルの民は、モーセに率いられて約束の地に向けて荒野を急いでいた。この自由な民を組織し、共和国へとまとめあげてゆく立法者こそがモーセであつた。

註

① Godfrey Davis, *The Early Stuarts 1603-1660*, (Oxford University Press, 1959) p. 157.

このような國王の論駁に対するクロムウェルら議会軍側の主張は「チャールズ・ステュアートは、この國の法によつて統治すべき制限された権力を信託されたにもかかわらず：絶対的・専制的に支配する權力をうちたてて維持し、國民の權利と自由を覆そうというよこしまな意図をいだいて：議會とそこに代表されている國民に反逆し不正な戦いをしかけた」のだから、その責任を追求するために、先例のない國王裁判という処置もやむをえない、というものであつた(今井宏『クロムウェル ピューリタン革命の英雄』(清水書院、一九七二年)、一三八〜一三九頁)。

國王に關しては、生没年ではなくその在位期間を示している。

- ② Stuart E. Prall (by ed.), *The Puritan Revolution: A Documentary History*, (Peter Smith, 1973) pp. 195-199. この時の反動については大木英夫『ピューリタン 近代化の精神構造』(中公新書、一九六八年)、一六八～一七六頁参照。
- ③ Cf., Hannah Arendt, *On Revolution*, (Penguin Books, 1973), p. 143. 志水速雄訳『革命について』(中央公論社、一九七五年)、一五二頁。
- ④ Cf., Charles Howard McWain, *Constitutionalism Ancient & Modern*, (Ithaca: Cornell University Press, 1958), pp. 78, 79, 90. 森岡敬一郎訳『立憲主義とその成立過程』(慶応通信、一九六六年)、一七七～一八、一三三頁。「公観念」との関連でこの問題についてはすでに拙稿「ハリントンの共和主義思想 自由と権力の構造的変革」(渋谷浩編著『啓蒙政治思想の形成—近代政治思想の研究(一)—』(成文堂、一九八四年)において論じている。参照して頂ければ幸いである。
- ⑤ C. Hill and E. Dell(ed.), *The Good Old Cause: The English Revolution of Its Causes, Course and Consequences*, (London, 1969), p. 299.
- ⑥ John Lock, *Two Treatises of Civil Government* ed. by P. Laslett, (Cambridge University Press, 1967) の第一篇が、ロバート・フィルマーの『パトリアーカ』の論駁にあてられている。王政復古後、チャールズ二世 (Charles II, 1660-85) はカトリックの絶対主義国家であったフランスの後ろ盾で、親カトリック的な政策を押し進めますます強権化していった。これに反対していたのがロックが仕えていたシャフツベリ伯という政界の大立物であった。王党派は、世論の巻き返しを図ってフィルマーの著作を復刊させたのである。註7参照。
- ⑦ ロックが論駁したロバート・フィルマーの著作は『パトリアーカ』だけではなく、一六七九年、一六八〇年に復刊されたかれの一連の著作である。それらの初版はいずれも一六四八年の『制限ないし混合君主制の無政府的性格』を始めとして、『統治形態に関するアリストテレス政治学管見』『乱世における統治者への服従の勧告』『政治権力の起源に関する省察』などはいずれも一六五二年に出版されている。フィルマーの主張は「例えカトリック教徒であっても、その者が持つ、現国王を正統的かつ神聖なものとしたと同じ神聖な王位継承権は、これを侵すことはできない」というものであり、「すべての統治は絶対君主制である」というものであった(友岡敏明・中川政樹・丸山敬一『ロック 市民政府論入門』(有斐閣新書、一九七八年)、三二頁、三七頁)。

フィルマーについての要約は、大木、前掲書(一六四～一六七頁)に負っている。

⑧ R. H. Tawney, "Interpretations of James Harrington". 浜林正夫訳「ハリントンの時代解釈」『シェントリイの勅典』(未來社、一九七六年)、一〇一頁。

⑨ 今中比呂志『イギリス革命政治思想史』(御茶の水書房、一九七七年)、六五頁参照。

⑩ この論文では、テキストとしてポコック(J. G. A. Pocock)校訂によるハリントン著作集(J. G. A. Pocock(ed), *The Political Works of James Harrington*. (London: Cambridge University Press, 1977))を用いている。なお、田中浩教授による「オセアナ共和国」の抄訳(田中浩訳「オセアナ」『世界大思想全集 社会・宗教・科学思想編第二巻』(河出書房新社、一九六二年))がでている。引用にあたっては参考にさせて頂いたが、適宜筆者なりの訳語を用いて訳出しているのでご了承ください。

The Commonwealth of Oceana は *Oceana* と略記する。それ以外のハリントンの論文についても引用にあたっては、例として Harrington, *Pian Piano* と略記する。

この commonwealth とどう用語の意味及びその訳語について、あらかじめ検討を加えておきたい。

O. E. D. によれば、commonwealth とどう用語には、一七世紀当時の使い方而言えば大きく分けて二つの用法があった。一つの用法は、'commonwealth = the whole body of people consisting a nation or state, the body politics' である。すなわち人的集合体として国家を捉える場合の用法である。この用法の使用は、一六世紀頃、キヴィタス(Civitas)やレス・プブリカ(Res Publica)の訳語としてであった。マキャヴェリが国家をスタト(stato)つまり暴力装置として捉える国家観を提示したのに対して、もう一度国家を人的構成員の集合体として捉えようとする試みの表れである。ハリントンと同時代人のホッブズやロックの用法がこれであり、'commonwealth' には、「国家」という訳語がより適切である。

ホッブズにどうなるかは、'commonwealth' の内を占める下位概念として「王政」(monarchy)や「貴族政」(aristocracy)そして「民主政」(democracy)がある(Thomas Hobbes, *Leviathan*, edited by C. B. Macpherson (New York: Penguin Books, 1965) pp. 245-246. 水田洋・田中浩訳『リヴァイアサン』(河出書房新社、一九七四年)一二四頁)。

この用法は、'a commonwealth = a republic or democratic state' である。「共和政」あるいは「共和国」という訳語がふさわしい。一六四九年五月にたされた「共和国宣言」には、'commonwealth or Free State' という表現が見え、明らかに王国(Kingdom)に対しての共和国とどうニュアンスが感じられる。

ちてハリントンについてであるが、commonwealth = popular government or democracy と規定している。明らかに後者の用法である。ハリントンはプラトーンやアリストテレスの国家形態論を踏襲しかれのそれを展開しているが、いわゆる三形態(君主政 (monarchy) — 貴族政 (aristocracy) — 民主政 (democracy)) は、絶対王政 (absolute monarchy) — 混合王政 (mixed monarchy) — commonwealth に転化されたものである。commonwealth は、絶対王政や混合王政と同じレベルの概念であり、ホッブズやロックのように monarchy-aristocracy-democracy という国制の上位概念すなわち「国家」を表す概念ではない。むしろそれは具体的な歴史上の国家を引証するところによつて、絶対王政や混合王政は「帝国」(the Empire) や「王国」(Kingdom) と同一視されている。中世の二分法によれば、王国の対立概念は「共和国」(すなわち民衆自身による王なき統治) である。

- 以上の考察から commonwealth は republic すなわち「共和国」の意味であることは明らかである。したがって、ハリントンに關して言えば、commonwealth については「共和政」および「共和国」という語を用いることにする。
- ⑩ ちらにつけ加えるならば、ハリントンの著作は一六五六年、革命状況に一石を投じる目的で執筆・出版されている。「ピューリタン革命」(Puritan Revolution) と称されたことから推測されるように、政治的争いが国教会とピューリタンとの争いという相貌を示した。このことは聖書をたんなる宗教書の地位に留めてはおかなかった。ここで論及したフェルマーなどの王党派の理論家にとどまらず、平等派よりもっと左に位置した「真正平等派」(true levellers) すなわちディッカーズ (diggers) のウインスタンリー (Gerrard Winstanley, 1609-52) の主著『自由の法』(the Law of Freedom, 1652) に於いても、古代イスラエルは理想社会の範型としての位置をしめている(田村秀夫『イギリス革命思想史』(創文社、一九六一年) 三五頁、一二七頁参照)。

左右いずれにしても聖書は政治社会を論じ正当化する場合の、ひとつの有力な典拠であったことは間違いないであろう。

- ⑪ *Oceana*, p. 161. 邦訳二二三頁。

- ⑫ 田村教授の研究が明らかにしているように、「イスラエル共和国」という表現はすでにウインスタンリーの “Light Shining in Buckinghamshire”, 1649 と同じパンフレットにみることが出来る。また第五王国派のジョン・ロジャーズ (John Rogers, ?) のパンフレット “A Few Proposals, relating to Civil Government” のなかに「われわれの最良の模範であるイスラエルのコモンウェルス (イスラエル共和国—筆者註)」をモデルとした「キリストの正しい統治」という表現が見える(田村、前掲書、三五頁、一八七頁)。

註11で言及したウィンスタントリの『自由の法』に述べられているイスラエルについて、いくつか拾っておこう。

「イスラエルがこの共和国政府の下にある間は、世界中の国々のあらゆる専制君主から恐れられた。」(『自由の法』渋谷浩編訳『自由民への訴え—ビュリタン革命文書選—(早稲田大学出版部、一九七八年、二四六頁)。

「聖書曰く、かれらはこの免役地代地をイスラエル共和国全体の生活のための共有財産とした。」(前掲書、二五四頁)。

⑭ Cf., *Oceana*, p. 210.

⑮ 以下の叙述は、『出エジプト記』をキリスト教神学の立場からの読み方を示すために「シナイにおける契約」『聖書思想事典』(三省堂、一九八四年)、浅見定雄『旧約聖書に強くなる本』(日本基督教団出版局、一九八三年)、浅野順一『モーセ』(岩波新書、一九七七年)などを参考に構成したものである。

聖書からの引用は、断りがないかぎりすべて日本聖書協会訳『聖書 引照つき』(日本聖書協会、一九八二年)を用いている。出典については本文中に略記したので、註は原則として省略する。但しハリントンの引用であることを明示する必要がある場合には、註を付することにする。

⑯ 浅野順一他編『旧約聖書略解』(日本基督教団出版局、一九八二年)、五六頁。

⑰ 前掲書、七〇頁。

⑱ *Oceana*, p. 210.

⑲ *Ibid.*, 「部族」(tribe)とは、「一定の領域に居住し、共通の言語・文化・慣習を有し、部族員は共属意識をもつ」(向井元子「部族」見田宗介他編『社会学事典』(弘文堂、一九八八年)、七六一頁)集団である。かかる定義からも明らかのように部族は自生的・自然的な共同体であり、民族という意味で政治的な共同体に先行する。モーセという部族の外部にいる指導者の指示によって、各部族の成員がみずからの「長」を選出するという行為は、部族という内部完結的世界の出来事に留まらず、部族を超えた(部族にまたがる)より大きな政治的結合の契機を有していることは明かであろう。

⑳ Cf., *Oceana*, p. 176. 邦訳二七六頁参照。

この『申命記』の並行記事を重ねあわせることによって導き出した「長」は民衆による選出によるものであって、モーセによる任命ではないとしたところに、ハリントンの聖書解釈の真骨頂がある。モーセは主権者ではなく「立法者」(legislator)であり、イスラエルは王政ではなく共和政であったということの論証の核になっているのは、まさしくこれなのである。

①② *Oceana*, p. 173. 邦訳二四七頁。

①③ *Ibid.*, 210.

①④ *Ibid.*, p. 177. 邦訳二五二頁。

①⑤ 左近義慈・南部泰孝『聖書時代の生活 Ⅱ 古代イスラエルの制度と宗教』(創元社、一九八二年)、四六頁。

①⑥ 前掲書、四八頁。

①⑦ Harrington, *The Art of Lawgiving*, p. 628. この後十分に論じて「元老院」(the senate)と同様に「下級法廷」も、エテロの助言によつて「ミデヤン共和国」(the Commonwealth of Midian)の制度を範型に導入された制度である。ゆえにこの地方の司法および行政を司るこの「下級法廷」は、「エテロの法廷」(the Eheronian court)とも呼ばれている。

①⑧ Harrington, *The Prerogative of Popular Government Book I*, p. 411.

①⑨ *Ibid.*,

①⑩ *Ibid.*, p. 321. ハリントンによれば、王政と共和政とを分かつ決定的な要因は、土地所有に基礎をおいた社会構造であつて、「王」(king)という名称の「執政官」(magistrate)の有無ではない。王政については、拙稿「ハリントンの国家形態論—王政概念の規定をめぐつて—」(『早稲田政治公法研究』第一二号、一九八三年)を参照して頂きたい。

ハリントンは土地所有を媒介にした支配隷属関係の発生にこそ、王政の成立根拠をみている。網野氏の適切な表現を借りるならば「下人・所従に対する私的な所有、従者・被官に対する主の私的な支配を軸とする秩序・組織」(網野善彦『無縁・公界・楽—日本中世の自由と平和—』(平凡社、一九七八年)、一〇〇頁)にこそ、王政の本質をみることができらるだろう。

①⑪ *Ibid.*, p. 305.

①⑫ *Ibid.*, p. 225. 上記に言ひ、prudence の思想的文脈についてハーバーマスによつて確認しておく。

「アリストテレスが力説したところによると、政治学、一般に実践哲学は、その認識水準からみれば、厳密な学問、必証的な認識 (episteme) には到底およばないものである。…実践哲学の基本となる能力は、実践的思慮、賢明な状況判断 (phronesis) である。そして、やがてキケロの説く識見 (prudencia) を経て、バークの識見 (prudence) にいたるまで、古典的政治学の伝統が抛りどころとしたのは、この思慮深い状況理解だったのである。」(J・ハーバーマス(細谷貞雄訳)『理論と実践』(未来社、一九七五年)、一三三頁)。

ハリントンの古代イスラエル論(的射場)

このような「古典的政治学」の伝統の内にいるハリントンは、共和政の範型を「古代の慎慮」(ancient prudence)、『王政の範型を「近代の慎慮」(modern prudence)として、それぞれの「政治」について定義してやる。

- ③② Harrington, *The Prerogative of Popular Government Book II*, p. 547. ハリントンは、『ミデアンの共和国を「異教徒の共和国」と規定して議論をすすめているが、聖書研究の一解釈によれば、ミデアンと古代イスラエルとの関係はかなり深いようである。

「モーセの召命の記事(出エジプト3)によると、モーセはその岳父の羊群を飼いつつ神の山ホレブ(別名シナイ)に至った。この山はモーセの岳父の属するミデアン人の聖所であった所であろう。…このホレブ(シナイ)は、従ってミデアン人の牧羊地であり、その聖所で現れた神は一応ミデアン人の神であったと推定され得るわけである。この聖所が後にヤハウエとイスラエルの民との契約締結の場所であったことはいうまでもない(出エジプト19・24)。(関根正雄『イスラエル宗教文化史』(岩波全書、一九五二年)、三頁)。

- ③③ このようなハリントンの聖書解釈についてはポコックの研究に負うている(J. G. A. Pocock, *op. cit.*, pp. 65-66.)。

- ③④ *Ibid.*, p. 25.

- ③⑤ Harrington, *Pam Pano*, p. 374.

- ③⑥ *Ibid.* 「神をイスラエルの王とする」神政政治(theocracy)は、「神の超越を徹底させた場合」には、「デモクラシーに転回する」(大木、前掲書、一六七頁)という。

- ③⑦ 前掲、『聖書思想事典』、三二二頁。

- ③⑧ *Oceana*, p. 175. 邦訳二五〇頁。

- ③⑨ 丸山真男他編『政治学事典』(平凡社、一九五五年)、二二九九頁参照

- ④④ *Oceana*, p. 175. 邦訳二五〇頁。サムエル(Samuel)は、シロの滅亡から王政到来までのイスラエルの民のカリスマ的指導者として重要な役割を果たした士師(judge)であった。かれは個人的には王政に反対したが、民衆に押される形で初代の王サウル(Saul, およそ紀元前一一二〇—一〇〇〇年在位)を選んで王としたのは、まさしくかれである。このようにして紀元前一世紀の最後の四半世紀にイスラエル民族は、王政を樹立したのである(A・マラマツト/H・タドモール(石田友雄訳『ユダヤ民族史—古代編I』(六興出版、一七七六年)、一五一—一五六頁参照)。

④1 *Bid.* 邦訳同頁。

④2 M・ウェーバー(世良晃志郎訳)『都市社会学』(創文社、一九七七年)、八一〜八二頁参照。

④3 前掲書、七七頁。

④4 M・ウェーバー(武藤一雄・藺田宗人・藺田坦訳)『宗教社会学』(創文社、一九七八年)、六九頁。

④5 フィルマーによって神授王権の根拠としてひきあいだされている「モーセの十戒」および「律法」の細かい内容について、ハリントンが見事なまでに無視していることは特筆に値するだろう。かれにとっては、神によって民衆自身に提議された契約および法を、かれらみずからが議決したという「事実」が重要なのである。

④6 会見の幕屋におけるこの出来事は、ハリントンによってしばしば引用される記事である。モーセと共にイスラエルの民を導く重荷を担うべく選ばれた七十人の長老達が、神の祝福をうけるべく会見の幕屋に赴いた。その時、エルダデ (*Eldad*) とメダデ (*Medad*) の二人だけは宿営にとどまっていた、そこで預言をおこなった、という記事である。以下の二十行近くの文章は、この記事の文脈を明かにするために聖書にもとづいて構成したものである。

④7 *Oceana*, p. 173. 邦訳二四七頁。

④8 *Ibid.*, p. 176. 邦訳二五一頁。

④9 『聖書辞典』(新教出版社、一九六八年)、一五二頁参照。

⑤0 福田敏一『近代民主主義とその展望』(岩波新書、一九七七年)、二四〜二五頁参照。

⑤1 *Cf. Ibid.*, p. 173. 邦訳二四七頁参照

⑤2 *Ibid.*, p. 183. 邦訳二六〇頁。

⑤3 *Ibid.* 邦訳二六一頁。

⑤4 *Ibid.*, p. 173. 邦訳二四七頁。

⑤5 *Cf. Ibid.*, pp. 205-206. 邦訳二八七頁。 *Ibid.*, p. 223.

⑤6 Thomas Hobbes, *op. cit.*, p. 502. 邦訳三一五頁。

⑤7 Harrington, *The Art of Lawgiving*, p. 619.

⑤8 J. J. Rousseau, *Du Contrat social, ou principes du droit politique*, 1762 (Paris, 1962), p. 261, 262, 263. 井上幸

ハリントンの古代イスラエル論(的射場)

ハリントンの古代イスラエル論（的射場）

- 治訳『社会契約論』（中公文庫、一九七五年）、五五～五六、五七、五八頁。
⑤ M・ウェーバー、前掲、『宗教社会学』、六九頁。