

## ユダヤ教における民主主義の研究に向けて ーラビ文献における自由・平等・ディモスー<sup>1</sup>

勝又悦子

### 要旨

本稿では、*herut*（自由）、支配者像、デモクラシーの語源でもある *dimos* デイモス（民）の用法分析を通して、ラビ文献においてデモクラシーの源流が観察されるか否かを考察する。個人としての完全な自由や支配者と大衆の完全な平等主義が当然とされている様相を見出すことはできない。むしろ、自由とは、何かしら法規によって限定されるものであり、支配者は支配者然として行動することが要望されていることが窺われる。さらに、本論を通して窺えるのは、ユダヤ文学においては、ディモスという術語から民主主義に関する議論が誘発される気配はないということである。それゆえ、19世紀のドイツユダヤ学の学者がしばしばそうしてきたようにユダヤ教と理想的な民主的なユダヤ教を同一視する傾向には十分注意する必要がある。

### キーワード

ラビ文献、民主主義、ディモス、ユダヤ科学、自由

## 1. 初めに

現代において民主主義の価値が否定する者は殆どいないだろうが、いわゆる民主主義国家と称される国家では様々な問題が生じている。ベルリンの壁の崩壊、ソビエト連邦の崩壊に続いて、民主主義は世界中で受容されたかに見える。また、東欧諸国、そして先のソビエト連邦も民主主義国家として独立した。情報技術を通じたグローバリゼーションの拡大、インターネット革命、移動手段の革新による物理的な接近により、民主主義の概念や他の西欧的な価値は世界中に流布した。確かに、西欧化が進展し中東諸国も民主主義化するにつれて、民主主義は絶対的な価値、善、時にある種の信条としてみなされるようになった。しかしながら、20年間に過ぎて、民主主義の行進は停滞している。アラブの春は崩壊し、かつて独立と民主主義のために格闘した国々は内乱状態に陥っている。そして排他主義とポピュリズムが今や蔓延している。民主主義とは何か、それは本当にすべての地域で、宗教において受容されるものなのか、再考すべき段階にきている<sup>2</sup>。

特に、一神教の祖としてのユダヤ教は、民主主義の概念について、ユダヤ教の伝統、ユダヤ思想に応じて明らかにしようとしてきた。1948年のイスラエルの建国以来、ユダヤ教と民主主義の相互関係は特に政治的文脈において論争の中心になってきた<sup>3</sup>。普遍主義とユダヤ教は共存しうるし、またユダヤ教はまさに普遍主義的価値の体現者であると主張したモーゼス・メンデルスゾーン（1729-1786）やヘルマン・コーヘン（1842-1918）らに従い、ユダヤ教は、自由、平等、民主主義といった現代的価値と不可分であると考えられた。しかしながら、果たしてこれは、妥当であろうか。ユダヤ教の古代のルーツを探れば、ユダヤ教的伝統は現代の理想とされる民主主義思想とは矛盾する点があるのではないか。こうした疑問に答えるために、民主主義の基本とされる自由、平等基本的な概念についてそれぞれの宗教に即して考える必要がある。

本稿では、現在のユダヤ教の基盤を形成したラビ・ユダヤ教においてどの程度民主主義のルーツを追跡できるのかという問いに対して、我々は、自由の概念、平等の概念について、そして、民主主義の語源となったディモスという術語の用法の分析を通して探る。この過程を通して、ラビ文献におけるデモクラシーの受容の過程を検証し、ユダヤ教が今日、我々が想定するようなデモクラシーと不可分であるという主張が果たして妥当であるのか検証する。

## 2. ラビ伝承における自由

自由は、民主主義の基本的条件として、また、現代の否定できない価値として受容されている。しかし、ラビ・ユダヤ教時代において、自由はどのように受け

入れられていたのだろうか。ラビ・ユダヤ教における「自由」の出現がいつ頃なのかを検証した拙論では、伝統的なユダヤ教で想定されていた「自由」は、西洋が想定する「自由」とは違うことが窺えた。ユダヤ教の伝統では、「自由」は、ベン・フリン（自由人）という術語に表れているように、社会的地位と強く関係しており、個人的な、また精神的な「自由」を指すものではない。個人的な領域における「自由」は、以下のアヴォート 6.2 においてはじめて、見出される。

### アヴォート 6.2

ラビ・ヨシュア・ベン・レヴィは言った。「毎日、ホレブ山から天の声が発せられ、宣言して言う。「ああ、法をないがしろにしている人類の哀れなことよ。」トラーの学びに専念していない者は、墮落者と呼ばれる。というのは、『その板は神御自身が作られ、筆跡も神御自身のものであり、板に彫り刻まれていた (harut)』(出 32.16)と書かれているからだ。ここでハルト (harut) とは読むな。そうではなくて、ヒルト (hirut) (自由) と読め。というのは、トラーの学びに専念していないで自由な者はいないからである。

この資料では、十戒の板に彫られた (harut) 文字、すなわち法規と自由 (hirut) が同一視されており、それゆえ、「自由」とは、無制限ではないということを示唆している。ラビの視点からすると、その始まりから、「自由」とは多々ある法、ミツヴァ (戒律) やハラハーの法規と結びついたものなのである<sup>4</sup>。この秩序、法と結びつける「自由」の概念は、ジョン・ロールズのように<sup>5</sup>、「自由」とは社会的規範と正義に基づくものであり、リベラルな社会とは「よりよく秩序だった」社会であると考えた現代の自由論の先駆ともいえよう。というのも、ユダヤ教において、社会的正義とミツヴォート (戒律) は表裏一体の関係にあるからでもある。

## 3. 支配者の像

伝統的なユダヤ者秋では、様々な権威的な地位があった。古代においては、それは王や祭司であった。コヘンは、この権威の構造を預言者も含めて三つの冠と称した<sup>6</sup>。ラビ・ユダヤ教時代には、首長ナスィがローマ帝国内でのユダヤ共同体の代表としての世俗的な行政上の地位を掌握した<sup>7</sup>。それゆえ、首長の権威は、ユダヤ世界であたかも支配者としての非常に高い地位となった。しかしながら、ラビ文学においては、賢者と首長の間のような対立のエピソードが散見される。GR80.2 (JT サンヘドリン 2.6.2d) にみられるように、賢者たちは、特にラビ・

イエフダ・ハ・ナスィを批判している<sup>8</sup>。これらの伝承は賢者たちが首長等の支配者層と一種の対立関係にあったことを立証する。実際に、ミシュナ、ホーラヨー ト 3.1 にみられるように、賢者たちは大祭司と首長の地位が超常的な地位にあるとは想定してないし、賢者たちは大祭司でさえも批判する準備がある。

他方で、興味深いことに賢者たちは、支配者たるものその地位にふさわしいふるまいをすべきと想定している。JT サンヘドリン 2.6 では、賢者たちは、ネスィア（ラビ・ジュダン・ハ・ネスィア）に首長としてふさわしい衣服を身につけることを要求している。また、以下の資料にみられるように王サウルがエイン・ドールで口寄せを訪れた際に変装したことについて、それは王としてふさわしい行為ではなかったと考えている。

#### Lev. R. 26.7

「そして、サウルは変装した (*wayyithhappes*)」(サム上 28.8)。つまり、彼は自分自身を王権から解いたのである。「そして、他の衣服を着た。」(同上) 平民の上着を着たということである。

この伝承では、一般人の上着を着ることは、彼の王としての地位を貶めることである。つまり、賢者たちは支配者と一般人民の間の完全なる平等は理想とはしていないということが示唆される。さらに、上記の引用箇所、変装するという単語の一部に使われている、ホフシー *hofshi* ‘は、もともと「自由」「解放」を意味する。つまり、ラビ・ユダヤ教の伝統では、賢者たちは「自由になる」ということを必ずしも肯定的な行為としてはみなしていないということになる。

こうした資料から窺えるのは、賢者たちの権力への感情は複雑だということである。自分たちが批判できる関係を要求する一方で、権力者は大衆とは別個の存在であることを要求している。よって、我々は、自由や、完全なる平等主義、そして民主主義のように、西欧社会で絶対的な地位を築いている概念についての再検証の必要性を認識するのである。

#### 4. ディモス *Dimos* の用法

デモクラシーという言葉は、古代ギリシア語の‘*dēmos*’と‘*kratia*’、「民衆による統制」から派生している。ラビ文学全体としては、デモクラシーの理念は引き継いでいないようだが、これらの古代のラビ文献の担い手であるラビたち自身、古代ギリシア、ローマの同時代に活動しており、この用語は身近であった。たしか

に、ラビ文献でも、*dimos* という単語は少なからずの箇所では出現しており、*dimos* をギリシア語の‘*dēmos*’「民衆」に関係づけることは容易である<sup>9</sup>。事実、ラビ文献の標準的なアラム語・ヘブライ語辞典である Marcus Jastrow による辞典では、ラビ文献の *dimos* はギリシア語の‘*dēmos*’由来であると記載されている<sup>10</sup>。しかし、ヘブライ語の用語ディモスのラビ文献での用法には、異なった種々の意味があり、その多彩な用法は時の経過とともに偏在化していく。本稿では、ディモスの意味と意味合いを主としてラビ文献と後代の注釈文学において検証する。元来「民衆」の意味であったディモスが、ユダヤ文学伝統の中でいかにその用法が変化していったかを探る。そして、その結果、長い時間の経過を経てもユダヤ教の伝統の中では、ディモスはデモクラシーの概念に直接関係することはなかったことが明らかになる。本稿では、この用語の意味するところすべてを明らかにすることはできないが、ディモスの概念とデモクラシーの関係が薄いことを明らかにすることは意義がある。これは、またユダヤ教におけるデモクラシーの位置づけを反映している。また、本稿が、ユダヤ教の民衆やディモスの派生形であるデモクラシーに対する見地についての視座を将来的に提供し、デモクラシーとユダヤ教の関係についての見識を深めることが期待される。

ここでの検証は、ラビ文献のデータ・ベース、バル・イラン・レスボンサ・プロジェクト 25 に依拠する。このデータ・ベースに収集されているラビ文献から現代までの資料から、およそ 900 例のディモスの用例がラビ文献とそれらに対する注釈文学から集められた。ディモスという単語はヘブライ語聖書、またミシュナには使用されない。後期のタナイーム文学、つまりトセフタで初めて使用される。より多数の使用がみられるのは、後期時代（10 世紀）の注釈文学である。

ラビ文献では、奇妙なことにバビロニア・タルムードでは用例は 9 例のみであるが<sup>11</sup>、パレスティナのソース（JT とミドラシュ・アガダー）では、100 例近い用例が見出される。これらの 100 近い用例でのディモスの用法はあいまいで様々な事柄を指す。が、便宜上本稿では、以下のグループに分けて論じる。

#### 4-1. 積まれた煉瓦あるいは石製の記念碑としてのディモス

ディモスのもっとも初期の用例は、バライタの中であり<sup>12</sup>、主として、積まれた煉瓦か、石製の記念碑であるが、これらの建造物の具体的な詳細は分からない。それゆえ、後代の注釈者やバライタ伝承の議論で、ディモスという用語が以下のようにしばしばみられる。このディモスの用法の主たる議論は 2 通りある。一つには、だれであれ、ディモスの最上段に煉瓦を載せる者は、安息日の法規の責務を負うというものである。

### BT シャバ 102b

サムエルは言った。「石を一個、[地面に]置く者は安息日の責務を負う。」これを[次のバライタに従って]彼らは反論した。「もし、ある者が石を置き、もう一人がそこにセメントを足したらならば、セメントを足した者に責務がある。」ラビ・ヨセは述べた。「あなたの理由付けに基づくなら、[同じバライタの]最終部分を考えなさい。『たとえ、ある者が石を持ち上げ、それを石のディモスの頂上においても、彼には責務がある。』とある。むしろ、建造物には3段階がある。底面と中央と頂上である。底面は単に載せ、地面に固定することだけが必要である。中層はセメントも必要となる。最上層は単に置くだけである。

この BT シャバ 102b での問いは、石を置く行為が安息日の労働を禁じる安息日の法に違反するかどうかについてである。セメントを足した者だけが債務を負い、石を置いただけの者は責務を負わない。しかしながら、この見解は、建造物に石を載せただけの者も責務があると主張するサムエルの見解と矛盾するように見える。しかし、ラビ・ヨセの説明によれば、サムエルが意図していた意味は、建造物の「頂上」に乗せることは、完成させることであり、それが安息日の法を犯すのである。

いずれにしても、この文脈において、ディモスは、何らかの石の建造物を指している。タルムードは、ディモスの意味を説明しないが、ラシはこれを石の列と解説している。しかし、ラシの注釈に対する注釈の中には、これは、石でできた建造物と描写しているものもある<sup>13</sup>。この状況は、タルムードの時代には、ディモスが何であったのか自明であったが、後代においては、注釈する必要が生じたということである。実際のところ、ディモスについての議論は深まるものではない。

### BT サンヘドリン 48a

来て学べ。もし墓の建造物がもしまだ存命中の者のために建設されたならば、それで利益を被ることは許される。しかし、すでに死んでしまった者のためのものならば、それが石の列（ディモス）であっても、[それはすでにその者の埋葬のためだけに使われているのであるから]そこから利益を得ることは許されない。

BT サンヘドリン 48a は、ディモスについての議論を残しているが、ここではディモスは、墓石として用いられる石の記念碑を指している。この議論の根底にあるのは、特定の個人のために意図されたものが他の個人のために使うことができるかどうか、または、特定の目的のために作られたものが他の目的のために使えるかどうかという問題である。この議論にはディモスについての様々な見解をみることができる。たとえば、ディモスは特定の個人の埋葬のための特別な記念碑を意味として考えられる。つまり、いったん、ある人物のためのディモスがある建物に加えられた場合、その建物はその特定の人物の埋葬のために使われるべきということになる。これは、一旦別の目的で使用されたものは、元の目的で使うことはできないということの意味する。タルムードでの議論は、ディモスを事例にしているが、少し視点を変えるならば、人物 A のために取り分けた金銭を別の人物のためにも使うことができるかという問題になる。タルムードがこの言説をバライタとして言及しているので、元来のテキストはタナイーム時代由来ということになるが、正確な元の資料は同定できない。

この記念物を示唆するディモスは、ドモス *demos* からきているので、我々はこの用法を本稿の分析から除外できるが、ディモスもデモスもラビ文献と後代の注釈では同一の綴りがされているので、我々はこれらの術語が賢者や注釈者の中で互いに影響しあったと可能性を考慮する必要がある。たしかに、石列も記念碑も、基本的に公的な建造物であることが多い。ギリシア語起源でもドモスは公的な領域に関係する建物や家を意味する。ディモスのこの第 2 用法はどちらにしても公的、私的の領域の議論に関係しているということとは言えよう。さらに、後代の注釈では、ディモスとして使われた石が偶像崇拜としてみなされるかどうかという議論に発展している<sup>14</sup>。これも公的な関心と関係していると言えよう。

興味深いことに、バビロニア・タルムードにおけるディモスは、石の建造物または埋葬のための記念碑だけである<sup>15</sup>。またさらに興味深いのは、後述するようにこの用法は後代の注釈では非常に増大することである。

#### 4-2. 「公衆浴場」としてのディモス

この用法はエルサレムの資料、特にエルサレム・タルムードとミドラシュ群に、ディモシン・デ・ティベリア *dimosin detibria* (ティベリアの公衆浴場) という表現で多くみられる。

ユダヤ教の伝統では、身体を清潔にしておくことは、宗教上の戒律の順守にかかわる宗教的問題である。よって、賢者は、公衆浴場のない町に居住することは禁じられていた<sup>16</sup>。それゆえ、公衆浴場 (ディモシン) は、元来ローマ帝国の建造物であったが、必要不可欠な公衆のサービスとして賢者からみなされていた。

ラビ文学では、ローマ帝国の建造物である競技場や劇場は、シナゴークやベイト・ミドラシュ（学習の家、学塾）と対比されてしばしば非難されているが<sup>17</sup>、公衆浴場は重要な施設とみなされていた。事実、ラビたちはローマ人をパレスティナに浴場を建設したことでほめたたえている<sup>18</sup>。

また BT 資料には、ベイト・メルハツ *Beit Merchaz*（浴場の家）という用語はあるが、浴場という意味でのディモスの用法はない。それに対して、JT 資料では、浴場を指す用語として、ディモシン *dimosin*、ディモシヨート *dimosiyot*、ベイト・メルハツ *Beit Merchaz* の用例がある。浴場の意味においては、ディモスは、複数形のディモシン、またはディモシヨートで用いられ、またほとんどの場合、ティベリアの地名と同時に言及される。それゆえ、公衆浴場とティベリアには深い関係があることが窺える。

たしかに、オデド・アヴィサールがティベリアについての書に著しているように<sup>19</sup>、ティベリアの浴場の歴史は長く、今でも名高い温泉保養施設がある。ある場合において、ラビたちは公衆浴場が偶像崇拜の場となることを警告しているが<sup>20</sup>、しかし、ほとんどの場合、そのラビ自身が上記のように浴場を利用している。考古学上の発掘上の知見から、次の物語が関係づけ、また考古学的な発見が証明しているようにティベリアの公衆浴場は非常に大きかったことが想定される。

#### JT テルモート 8.4

ある者がラビ・イエフダ・ネスィアによって打たれた。彼は王となり、かれはパメアスに降っていき、ラビたち追跡する手紙を送った。「安息日が終わったら直ちに私の前にきなさい」彼は、使者に答えた。彼らに夕暮れまで手紙を渡さないでください。」使者は確かに、夕暮れが近づいたときに彼らに手紙をわたした。そして、ラビ・ジュダン・ネスィアとラビ・シュムエル・バル・ナフマンがティベリアの公衆浴場(ディモシン)に入浴にきたときに、彼らのもとに悪魔がやってきて・・・

これは、ラビ・イエフダ・ネスィア(通常、首長ラビ・イエフダ 2 世か 3 世と考えられている)とラビ・シュムエル・バル・ナフマンが公衆浴場に行く途中の場面である。この資料の時期には、ラビ・イエフダ・ネスィアが首長であり、パレスティナのユダヤ社会の代表者であった。よって、このような地位のラビたちもローマの公衆浴場を、おそらく定期的に、特に安息日に入る前には利用していたことが想定される。賢者たちがこうした公衆浴場を利用していたことを記録する資料は他にも散見される。



ローマの入浴場は非常に人気があり公衆に開かれていたので、ここでのディモスも何かしら公のニュアンスを帯びている。下記に引用する Lev. R. 26. 5 の王の譬えの中にも、ディモシンは公の必要とするものを意味している<sup>21</sup>。

#### Lev. R. 26.5

世の中の習いとして、もし血肉の王がある地方に入り、その地方の市民がすべて彼らをたたえ、そして王が彼らの称賛を喜んだならば、彼は彼らに言うだろう「明日、わたしはお前たちに公衆浴場と浴場施設を建設し、あなたがたに運河を建設しよう。」しかし、彼は眠りに落ちるや否や、目覚めることはなかった。そうすると、彼は、そして彼の言葉はいずこに？ ほむべきかな、聖なる方は、そうではない。そうではなく「主は真理の神、命の神、永遠を支配する王」(エレ 10.10) である。

これらの言葉は、自分の約束を守れない血肉の死すべき存在である地上の王に対して、神の絶対的な実行力を伝えるものである。ここで、また賢者たちは、公衆浴場を必要な習慣であり、公共に関係するものだとさえ見なしている。浴場システムの役割は、ディモスの「公の」一語源のギリシア語での「公の事柄」に由来している一に反映されている。さらに、賢者たちは、王は公の必要性、公共の事柄に注意すべきと想定していることが窺える。他の資料でも、血肉たる王が供給すべき大衆の必要物、レヘイ・ラビーム *rchei rabim* という表現が見出される<sup>22</sup>。

#### 4-3. 「恩赦」、「無罪」の意味でのディモス

ラビ文献には、「恩赦」「無罪」を意味するディモスも多数散見される。特に、人間のものであれ、天上のものであれ、裁判の場面において見出される用例である。多くの場合、この用例のディモスは、「判決、有罪」を意味するスペキュラ *specular* と対で言及される。ディモスとスペキュラは実際の裁判での実践されている状況を反映している。

#### トセフタ・フリ 2.24

ラビ・エリエゼルのエピソード。かれはミーヌート *minut* (異端にかかわること) のことで逮捕され、裁判のために裁判所に連れてこられた。ヘグモン *hegmon* (統治者) は彼に対して言った。「あなたのような年長者が、このようなことに巻き込まれるとは」。彼 (ラビ・エリエゼル) は応えた。「私は裁き

に身を任せる」そのヘグモンは、彼が自分のことを指していると考えたが、彼[ラビ・エリエゼル]は天の父のことを考えていた。ヘグモンは彼に言った。「あなたが本当にあなたのことを信頼しているので、わたしはこのように言おう。このような白髪の者がこんなことで間違いを犯すだろうか。ディモス（無罪）！あなたに責務はない」

ここでのディモスは、現実の裁判とローマの裁判官が使う用語を反映したものであろう。この伝承の年代づけ、特に、なぜラビ・エリエゼルが逮捕されたのか、彼を逮捕に追いやった異端の内容については多くの議論がなされてきた<sup>23</sup>。しかしながら、このエピソードでの「ディモス」という用語が注目されることはほとんどなかった。確かに、このディモスの語源は、ラテン語の「解任」を意味する *dimissio* が語源である。それゆえ、人々、大衆を指すディモスとは関係がないかもしれない。しかし、ラビ文献においては、ディモスの意味合いは流動的であるので、ディモスも *dimissio* つまり「解放」「無罪」の意味と重なりあうことが考えられる。これらの意味合いは、ラビ文献と同時代のものとして見出される。したがって、ディモスには様々な意味合いがあるのである。

後代のアモライーム時代の資料では、赦しを意味するディモスは、天の声によって発せられる。ラビ・シメオン・バル・ヨハイがハドリアヌス帝の迫害を避けて二人の息子と洞窟の中で13年間暮らしたエピソードでは、次の資料にみられるように、天の声が、ディモスとスペキュラを発したとされる。

#### Gen. R. 69.6

ラビ・シメオン・バル・ヨハイと彼の息子は洞窟に13年間隠れていた。彼らの食べ物は干からび炭だけだった。そしてついに、彼らの体は節々が壊れて痛んだ。13年間が経過して、彼らは姿を現し、洞窟の入り口に座り獵師が鳥をとらえようとしているのを眺めていた。そして、ラビ・シメオンが天から、「慈悲を、ディモス、ディモス」という天の声が発せられるのを聞くと鳥は逃げた。しかし、もしそれが、「死を、スペキュラ」という声であるならば、鳥は捕まった。「鳥でさえ、普遍なる方の同意なしに捕らえられることはないのではないなら、どうして、人間の命がそうではないことがあるか」。そこで、彼は進み出て、問題が収束したのを見た。それから彼らは出て行って、冷たい入浴場で入浴した。彼の息子は彼に言った「父よ、ティベリアはかつてとても素晴らしかった。我々は死者のためティベリアを清めるべきではないでしょうか。」

ラビ・シメオン・バル・ヨハイは、小さな鳥の運命さえ、神の決定に依拠していることを認識し、彼と彼の息子は隠れていた洞窟から出てきてティベリアの町を清めた。ディモスとスペキュラは外国語起源の言葉であるが、神の意志を伝える天の声がそれらを発している。これは、これらの用語が裁判用語としてヘブライ語に入り込んで使用されていたことを示唆するだろう<sup>24</sup>。

もっと後代の資料では、ディモスはヨム・キップール（大贖罪日）の神の慈悲あふれる判決を意味する。さらに近年の注釈では、ディモスを神の慈悲溢れる属性と説明している<sup>25</sup>。

#### Lev. R 29.1

それゆえ、あなたがたは新年の最初の1時間に、人間を創造しようという考えがあなたの方の中に生じたと考えるかもしれない。そして、第二時間にかかれは大天使たちと相談し、第3時間にアダムのための塵を集め、第4時間にそれをこね、第5時間にかの方はそれを形作り、第6時間に彼を造り、第8時間に彼は命令を受け、第10時間に彼は違反をし、第11時間に彼は裁きを受け、第12時間に彼は赦された。「これは、ほむべきかな、聖なる方がアダムに言われた。「これは、あなたがたの子孫にとってしるしとなる。あなたが私の前で今日、判決を受け、そして自由の赦しが出されるように、あなたがたの子孫も将来、私の前でこの日判決にたち、そして私の前から自由の赦しが出される。「それはいつなのか、」第7の月でのその月の最初の日である(レビ 23.24)。

ここでも神の属性を代表する用語が外国語起源の単語である。これより、この単語がユダヤ文化の中で否定的なニュアンスなく受容されていたことが窺える。

この用法は、上述のように王の譬えの中でも多く見出される。血肉の王がディモスを発し—つまり無罪を保証する—そしてその王は称賛される。しかし、彼が厳しい判決を出すと彼は非難されるという流れである<sup>26</sup>。

これらの例は、後代の用例においてもディモスは基本的に肯定的な意味を有しているということである。というのも、ディモスはハシッド *hasid* (敬虔さ)<sup>27</sup>や、レハミーム *rahmim* (憐れみ) と結びついているからである<sup>28</sup>。これらはともに、ほむべきかな、聖なる方の重要な属性である。ディモスはまた解放の意味も意味している。

#### 4-4. 人々、公的事柄、事務官としてのディモス

このディモスの用例は、おそらくデモクラシーという用語に最も近い用例であ

ろう。この語の直訳である「人々」(Gen. R. 6.4., Ex. R. 15.17)、「役人」(Ex. R. 2.2)「公的事柄」(Gen. R. 8.2)<sup>29</sup>。そして「公の必要物、税」(ヤルクート・シムオニ)である<sup>30</sup>。これらの用例があることは、賢者たちは、ディモスが元来「人々」「公の」を意味していることを知らなかったわけではないということを示す。しかしながら、これらの用例は、デモクラシーの語源ではあるが、ユダヤ教文献の伝統では、決して人々によって支配される国といったような意味を有することはなかった。

#### Gen. R. 6. 4

「そして星が」(創 1.16)。ラビ・アッハが言った。「二人の役人 *apotruphin* を有している王を想像せよ。一人は町を治め、一人は地方を治めている。王は言った。『前者は町を治めるのにさえ、へりくだって治めた。私は宣言する。いつ彼が出かけても町の議会や人々 *ocras* が彼に同行するだろう。そして、彼がいつ戻ってきても、町の議会と人々 *demos* が彼を迎え入れるだろう。』同様に、ほむべきかな、聖なる方は言われた。『月は夜を治めるのでその身をへりくだったので、私は宣言しよう。何時であれ、月がのぼってくるときには星が月を取り囲み、月が沈むときには星も月とともに沈む』」

#### Ex. R 15.17

これは、あたかも入浴場に屹立する美しい木のようなものである。そして、軍隊の長が彼らのお付きの者とともに入浴場に来ると、彼らはその木を切り倒し、すべての村民たちやあらゆる者が踏みつけようとした。しばらくしての地、王が彼の使いをその地方に遣わし、彼らは彼の彫像を置こうとした。しかし、かれらはその入浴場の木以外に木材を見つけることはできなかった。木工は支配者に言った。「もし、あなたが彫像を建てたいなら、入浴場のあの木を持ってこなくてはなりません。なぜなら、それが一番良い木だからです」。彼らはそれを持ってきて、完全に仕上げた。そして、それを彫刻士に渡し、彫刻士はそれを宮殿に設置した。そして、統治者がやってきてその前でお辞儀をした。また、将校やその地方のまた帝国の役人、地方長そして人々、人々(ディモス)、その他、そのほかすべての人々がやってきて同様にふるまった。そして、木工は彼らに言った。「昨日、あなた方は入浴場のこの木を切り倒したのに、今日はそれにお辞儀をするのか。」彼らは応えた。私たちがお辞儀をしているのは木に対してではない。そうではなくて、その上に彫られている王に

対してである」

## Gen. R. 8. 2

ラビ・ハマ・ベン・ラビ・ハニナは言った。これは、ある地方から必要なものを供給されている驢馬の御者に譬えられる。かれは互いに尋ねあったものだった。「今日の市場の価格はいくらか？」こうして、6日めに供給を受ける者は、5日めに供給をうけたものに聞いた。・・・しかし、1日めに供給を受ける者は、誰に尋ねればいいのか。たしかに、その地方の公の事柄にたずさっているにたずさわっている人物（ディモシヤ・シェル・ハメディナ）に聞く。それゆえ、それぞれの日々の労働者は互いに尋ねあいながら・・・

興味深いことに、この人々、公の事柄という意味でのディモスは、ローマ帝国の支配システムの文脈で散見される。つまり、ギリシア語、ラテン語起源のローマの地方行政組織の文脈で、様々なローマの行政組織、軍の序列を表す用語とともに言及される。換言するなら、ディモスは単なる大衆ではなく、ローマ帝国の行政組織を形成するものとしてみなされている。さらに、これらの言説の中で、偶然ではあるが、地方（メディナ）という用語が用いられている。また上記の例のうち、2例において入浴場—ここでは、ディモシンではなく、ペイト・メルハツではあるが<sup>31</sup>—関係している。ここで、再び、ラビ文献ではディモスとディモシン（入浴上）になにかしらの連想的な意味合いがあることが推論される。ディモスは地方行政システム、とくに入浴場を含めたローマの地方制度とかかわりがある。

### 4-5. ディモスについてのさらなる注目点

上述したように、標準的な辞書である Jastrow の辞書では、ディモスには様々な意味が掲載されている。本稿での考察を通して、ディモスの様々な意味と語源が混同していることが明らかになった。これはディモスの用例の特色の一つである。

さらなる検証によってこれらの様々な意味合いの登場が非常に偏っていることがわかる。ディモスは、ラビ文献においては主としてパレスティナソースで、「石の列」「記念碑」「公衆浴場」「赦し」「無罪」「人々」「公の事柄」として登場する。様々な意味が可能であるが、それぞれの文脈の中で何を意味しているのかが明らかになる。他方で、バビロニア・タルムードでは、ディモスは「石の列」あるいは埋葬のための「記念碑」という意味だけである。

この偏向性は後代になるとさらに顕著になる。中世後期においては、注釈書やレスポンス文学においてディモスの用例は多数見られるが、ほとんどの場合、石製の記念碑、とりわけ墓石としての記念物を指す。その割合は 80 パーセントを超える。これは、石製の記念碑であるディモスについての問題が中世において非常に切迫した問題であったことを示唆する。おそらく、この時期のユダヤ共同体において、埋葬の場所を維持することについて何らかの問題が生じていたのではないかと考えられる。

図. 1

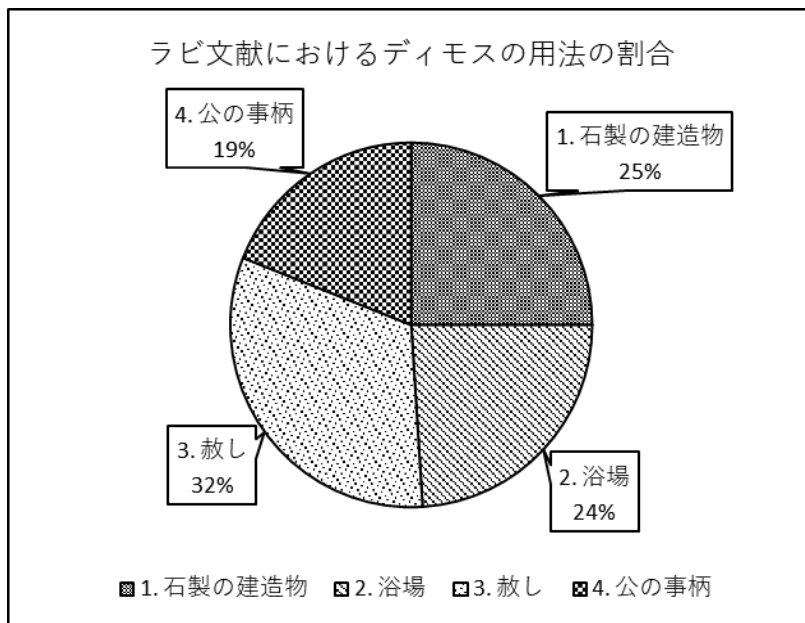
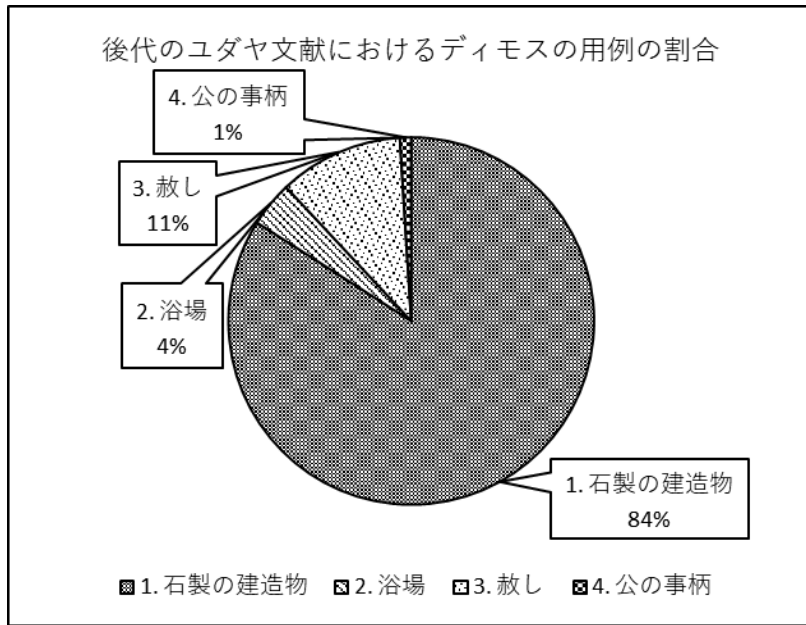


図. 2



ここまでのディモスについての考察から得られた点を要約する。

1. ディモスのすべての意味は、「公なるもの」に関係しているという点でゆるやかに結びつく。
2. ミドラシュにおいては、ディモスは通常、人々と公の事柄に関する意味でつかわれる。しかしながら、これは、単なる大衆を表すのではなく、むしろローマ帝国の統治システムに組み込まれた民を指す。
3. 王が用意すべきディモスイン「公衆浴場」として用いられるラビ文献中の王の譬え中では、王たるものは公衆浴場、また公に関する行為を実行すべきという前提がある。
4. 後期のミドラシュでは、ディモスはしばしば「赦し」、さらに神の慈悲の属性を指す。
5. ラビ文献における譬えでは、ほむべきかな、聖なる方が公共の事柄に配慮すべきという前提がある。
6. 長い時間経過の中でも、ディモスはデモクラシーや政治的事柄についての議論を呼び起こすことはない。多くの用例は、石の列や記念碑についての法的議論である。

本稿の議論より、ディモスは決して、デモクラシー的な理念の意味で使われることはないし、また、人々によって統治される制度や、デモクラシーについての議論を誘発するものではない。しかし、この語は、何らかの「公なるもの」を意味するとは言える。少なくとも、プラトンがこのデモクラシーを衆愚政治に近いものとして否定的なニュアンスで用いたような、否定的なニュアンスで用いられることはない。

しかし、この時点で興味深いのは、賢者たちは「公なる」領域について認識しているということである。王の譬えの中で、人間界において王の地位にある者が公の事柄について配慮するという彼らの前提が表れている。しかしながら、死すべき存在である血肉の王は約束を守れないことがあるかもしれない。しかし、ほむべきかな、聖なる方はそうではない。こうした譬えに従えば、賢者たちは、王も、ほむべきかな、聖なる方も、自分自身のことだけでなく、公の事柄に関与すべきと考えていることになる。この場合、「公なるもの」とは、ユダヤ民族のことだけでなく、ティベリアの公衆浴場に来るすべての人々ということになる。

ディモスという用語は何か「公なるもの」に関する事柄を示唆するが、これらの用法はそれでも今日われわれが想定するデモクラシーの考えとは程遠いものだ。よって、ラビたちは「公の領域」について意識しており、また「ディモス」という用語は知っていたけれど、デモクラシーはラビ文献では切実な概念ではなかったと結論づけざるをえない。

従って、ユダヤ教の伝統的思想と政治的問題を関係づけようとするときに、特に、デモクラシーを関係づけようとするときに、我々は注意する必要がある。おそらく、賢者たちの、公 (*kahar*) 大衆 (*hamon*, もしくは *lab*)、民 (*'am*)、もしくは、様々な社会層—様々な支配者、王、大家、所有者、武将等の像を分析することが、彼らの自由、平等、デモクラシーについてのよりよい理解につながるだろう。

## 5. 終わりに

本稿では、デモクラシーの萌芽がユダヤ教文献に見出されるかどうか、ラビ文献での「自由」の用例、支配者の像、ディモスの用例の分析を通して考察した。本稿での考察からわかることは、それぞれのトピックで固有の理念を反映しているが、それは、我々が今日、自由、またデモクラシーと想定する理念とは一致していない。伝統的なユダヤ教では、個人の完全なる「自由」も、指導者と大衆の完全なる平等も想定されていない。むしろ、ラビ文献では、最初から、「自由」とは法によって限定されるものであると想定されており、指導者たるものは指導者



らしいふるまいをすることが求められている。さらに、歴史を通して、ユダヤ教の伝統では、ディモスという用語になじみはあったにもかかわらず、この語からデモクラシー的な思想が生まれることはなかった。

よって、我々は、我々が想定する自由やデモクラシー、平等が普遍的な価値であるということを想定すべきではなく、それぞれの伝統、また宗教が、自由、平等、デモクラシーを彼ら自身の文献に基づいて詳細に検証する必要があるのである。

訳者：勝又 直也（京都大学大学院人間・環境学研究科准教授）

---

## 注

- <sup>1</sup> 本稿は、科学研究費 JP 16K02221 の助成を受け、また第 16 回世界ユダヤ学会議於エルサレム・ヘブライ大学での発表に基づくものである。本稿では以下の略語を用いる。BT=バビロニア・タルムード、JT=エルサレム・タルムード、Gen. R=創世記ラッパ、Ex. R=出エジプト記ラッパ、Lev. R=レビ記ラッパ。
- <sup>2</sup> 東欧、旧ソ連、中央での民主主義の状況については、拙稿「ユダヤ教にみる『自由』と『支配者像』」小原・勝又編『宗教と対話』（東京:教文館、2017）、193-229 を参照のこと。
- <sup>3</sup> N. Rothenberg and E. Schweid eds., *Jewish Identity in Modern Israel: Proceedings on Secular Judaism and Democracy* (Jerusalem, New York: Urim Publication, 2002). J. E. David ed., *The State of Israel: Between Judaism and Democracy* (Jerusalem: The Israel Democracy Institute, 2003) 参照。第 17 回世界ユダヤ学会議においては、ユダヤ教とデモクラシー、自由について 4 セッションで議論されていた。これはこのテーマがユダヤ社会において注目されているということの意味する。
- <sup>4</sup> 拙論「ユダヤ教における自由：ヘブライ語聖書とラビ文献において」『基督教研究』, vol. 77, 1-23, 2015 参照。
- <sup>5</sup> J. Rawls, *Political Liberalism* (New York: Columbia UP, 1992), 特に 35-43。
- <sup>6</sup> S. A. Cohen, *The Three Crowns—Studies of Communal Politics in Early Rabbinic Jewry* (Cambridge: Cambridge UP, 1990).
- <sup>7</sup> 首長制度とその発展については、D. Goodblatt, *The Monarchic Principle* (Tubingen: J. C. B. Mohr, 1994), I. Levine, *The Rabbinic Class of Roman Palestine in Late Antiquity*, (Jerusalem: The Jewish Theological Seminary of America, 1989)。
- <sup>8</sup> 賢者と首長の対立については、I. Levine, “The Jewish Patriarch (Nasi) in the Third Century Palestine” in *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* II 19/2 (1979), 197.
- <sup>9</sup> 本稿では、ヘブライ語のディモスのラテン文字転写を *dimos* とし、ギリシア語のそれは ‘*dēmos*’ と表記する。
- <sup>10</sup> M. Jastrow, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature* (Baker Academic, 2005).
- <sup>11</sup> BT Shabbat 102a, BT Sota 44a, BT Qid. 63a, BT Mezia 118b, BT Sanh. 48a x3, BT A.Z.16b.
- <sup>12</sup> バライタとはタナイーム時代の賢者の伝統であり、首長ラビ・イエフダによってミシュナに収集されたが、多くはラビ伝承全体に散逸している。バライタ伝承かどうかは、通常引用の形式から判別できる。“*Tana rabbanan* (私たちのラビは教えた).”で引用さ

- 
- れる言説は、これらバライタの古い伝承と想定される。
- <sup>13</sup> 例えば、ラシによる BT Shabbat 102b への注釈。
- <sup>14</sup> *Yorea Deah* 145. 13, 656.
- <sup>15</sup> BT Shabbat 102b, BT Sota 44a, BT B. Mezia.
- <sup>16</sup> BT Sanh. 17b.
- <sup>17</sup> 例 Gen. R. 70.1, Ruth. R. 2.22.
- <sup>18</sup> BT Shabbat 33a.
- <sup>19</sup> ティベリアについては、O. Avissar ed., *Sefer Tiberia: 'ir kineret u-yishuba beray hadorot* (Hebrew) (Jerusalem: Keter Publishing House Ltd., 1973)、参照。
- <sup>20</sup> JT A.Z. 4.4.
- <sup>21</sup> Gen. R. 1. 5 (Theodor-Albeck p.10).
- <sup>22</sup> 例えば、Mid. Tahnuma, Parsshat Mishpatim, 5 では、*studia* と *dimosin* が王の譬えの中で大衆の必要物としてみなされている。
- <sup>23</sup> J. Neusner, *Eliezer Ben Hyrcanus: The Tradition and the Man*, vol.1 (Leiden: Brill, 1973) 400-403 参照。
- <sup>24</sup> 興味深いことに、このエピソードの場所は上述しディモスインで有名なティベリアである。確かに、ラビ・シメオン・バル・ヨハイは入浴したが、それらはディモスインとは呼ばれず、入浴場入浴の館 *beit merchaz* を清めると言っているものの。ティベリアをめぐり、ミドラシュにおいて連想的な思考法が働いていると思われる。
- <sup>25</sup> 後代のマイモニデスによる注釈、*Mishne Torah, Keter HaMelk Halachot Tshuba*3, 3, 614。
- <sup>26</sup> JT Ber. 9. 14b.
- <sup>27</sup> *Keter HaMelk Halachot Tshuba*3, 3, 614.
- <sup>28</sup> *Keter HaMelk Halachot Tshuba*3, 3, 618.
- <sup>29</sup> 創世記 1.25 に対する *Malbim* (19 世紀ロシア R. Meir leibush Ben Yehiel と Michel Weisser の注釈) 参照。
- <sup>30</sup> *Responsa* by R. Habat Yair 721, *Responsa* by the Gaon R. Openhyim 1.5.
- <sup>31</sup> *Alei Tamar* (commentaries by R. Isscal Tamar 20<sup>th</sup> century) on the Shebyit 9. 1, 462.