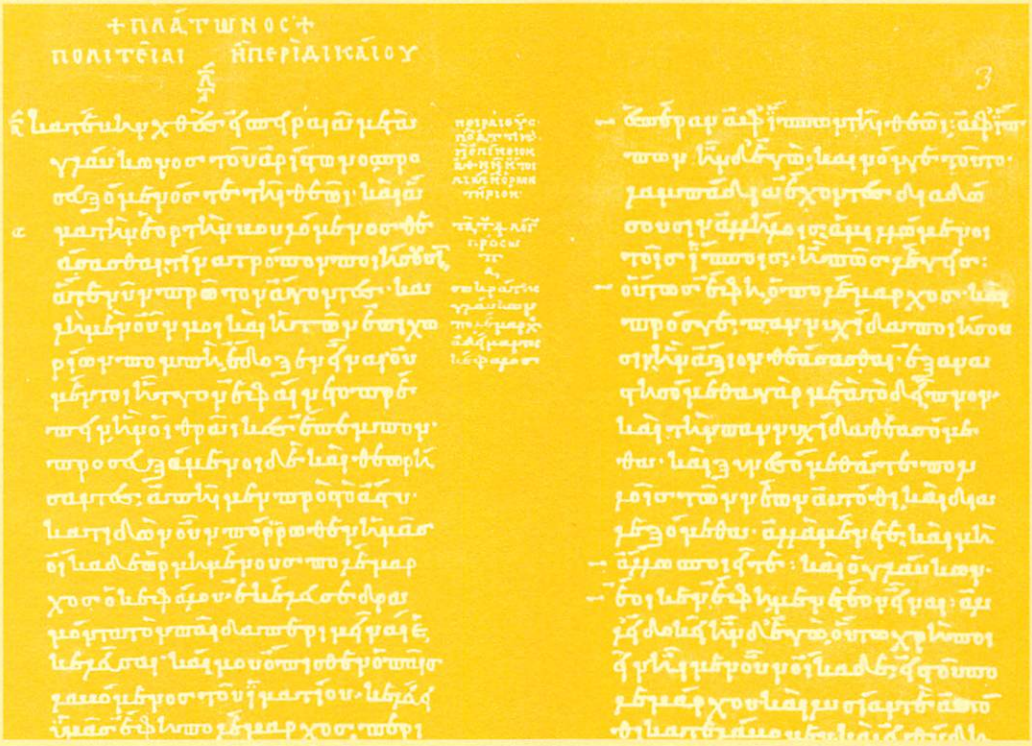
論集

古典の世界像



平成10年度～14年度　文部科学省科学研究費補助金　特定領域研究（A）118
「古典学の再構築」研究成果報告集Ⅴ

A04「古典の世界像」班研究報告

Ⅴ

神戸　平成15年3月

平成10～14年度 文部科学省科学研究費補助金 特定領域研究（A）118
「古典学の再構築」研究成果報告集V
A04「古典の世界像」調整班研究報告

論集
「古典の世界像」

神戸 平成15年3月

表紙写本：プラトンのテクストを伝える中世写本の一つ（A写本：Codex Parisinus)。
900年頃に錐写されたもので，B写本（Codex Bodleianus）と並んで最有
力写本と目されている。『国家』冒頭部を示す。

はじめに

A04「古典の世界像」調整班代表　内山　勝利

研究プロジェクト「古典学の再構築」は，全世界の多様な古典学世界各領域の緊密な連携に立って，それぞれの文献学的成果を集約しつつ，古典作品を媒体として，極力新たな視点からそれを捉え直し，「現代に生きる古典」としての新たな可能性を引き出すことを目指すものとして，きわめて有意義なものであった。

今般の特定領域研究においては，これまで各領域ごとの古典研究において蓄積されてきた成果をふまえて，領域横断的な比較と，より高次の総合との試みにはじめて本格的に取り組もうとするものであった。従来ややもすれば，各古典領域は，それぞれに完結した世界として扱われ，他の領域については，必要なかぎりにおいての一面的・間接的な理解にとどまりがちであった。しかし，きわめて広範な諸分野において，いずれも高度な水準にある研究者と研究成果を有するという，希有な状況に恵まれたわが国において，それらの間の有機的な連携を図り，成果を相互につきあわせることによって，全く新たなインターディシプリンの可能性がさまざまに生起することが期待され，すぐれて重層的な研究の展開が期待された。特に，これまでの各分野ごとの研究においては手薄にならざるを得なかった各古典領域の周辺部分や相互の交渉・影響・伝承関係などの解明に，飛躍的な進展が望まれる。またその成果は，固有の各古典研究そのものにとっても，きわめて大きな意義をもたらすものであることは言うまでもないだろう。

われわれの調整班は，こうしたはじめての試みを効果的に遂行するために，具体的な共同研究を通じて方法的基礎を確立することに努めた。前半は，主として，古典世界を共通の基盤にのせて，真に有意義な比較・総合を行いうる場と具体的手続きを再検討する作業をつづけてきた。その間，研究班員相互に固有の研究に精通しあうとともに，そうした見通しの立ちうる問題をめぐる共同研究・討議を通じて，同時に方法的一般化への有効な示唆を探ることに一定の成果を得てきた。さらに，後半の2年間は，その成果を踏まえつつ，さらに分野横断的研究への可能性と方法を具体化することを目指して，共同研究テーマ「魂論の諸相」を設定し，年間3回（6月，12月，3月）の研究会を開催してきた。各回とも3名ないし4名の発表担当者による提題をもとに，参加者全員による討論が行われている。テーマとされた「魂」は，すべての古典領域のいずれにおいても重要なキー概念をなすとともに，それぞれの領域ごとの思想基盤の特質に対応する仕方で，多様な差異を示しつつ，しばしば相互に連続したアスペクトをも含みもったものとして，より高度な比較思想的研究と総合的連携を目指すわれわれの共同研究にとって，恰好のものとなっている。またこの概念は，単に生死にわたる人間存在のあり方にかかわるだけでなく，一方では自然・宇宙についての考え方，他方では政治や国家をめぐる諸問題，さらには言語論，認識論，存在論などのあらゆる領域にわたる事柄に関連しており，古典世界の総合的考察のために，きわめて有効な集約点となるものであった。

また，これと並行して，複数領域にまたがる相互交渉・影響・伝承関係などに関わる研究課題を設定し，比較的小さな必要規模でのグループ研究の活性化にも努めた。これらの成果は，これまでにも刊行物，シンポジウムへの参加などを通じて公表されてきたが，今後さらにグループとしての『研究論集』の取り纏めや各自の成果発表によって具体化されていくことが見込まれている。

ここに取り纏められた「報告書」は，この間の共同研究活動の一端を「論集」として集約したものが中心となっている。これを基礎にして，ひきつづきさらに発展させたかたちのものにすることを現在計画中である。

ともかくも，きわめて充実した，楽しいグループ研究であった。こうした機会が得られたことに深く感謝申し上げます。

平成15年３月

「古典学の再構築」A04班「古典の世界像」研究会一覧

第１回：1999年６月26日（土）京大会館
提題と討論「古典世界における「学」の理念と内実」
提題者　平田昌司・中谷英明・鎌田繁・市川裕・内山勝利

第２回：1999年７月16日（金）日仏会館（東京・恵比寿）
赤松明彦：古代インドにおける古典観念の成立と文法学
濱田正美：オスマン語古典とはいかなるものか
—トウルスン・ベイの『征服王伝』を例として—
木下鉄矢：中国古典世界の言語論

第３回：1999年12月19日（日）京大会館（京都）
藤本幸夫：朝鮮版古版本について
中田　考：イスラムの法思想
中畑正志：「志向性」

第４回：2000年３月23日（木）日仏会館（東京・恵比寿）
平田昌司：科挙制度と中国語史
春田春郎：古代ペルシア語古典の展開
朴　一功：プラトンの言語哲学

第５回：2000年７月16日（日）京大会館（京都）
簗　一模：朝鮮儒学思想の展開と特質
中谷英明：インド古典の最古層
杉山正明：古地図に見る世界像と東西文化交渉
市川　裕：ユダヤ教における説得の論理
—タルムードの法論理的思想の特徴—

第6回：2001年3月29日(木) 学術総合センター（東京・神田）

小林春夫：ギリシア思想とイスラム哲学

小池澄夫：プラトンの「ミーメーシス」再考

中谷英明（領域間共同研究のあり方について）

第7回：2001年9月9日(日) 学術総合センター（東京・神田）

平田昌司：中国の“たましい”と“ことば”に関する覚書

下田正弘：初期仏教における〈魂〉の問題

納富信留：古代ギリシアにおいて〈魂〉を語る文脈

第8回：2001年12月23日(土) 京都テルサ・京都府民総合交流プラザ

中島隆博：他者の魂，魂の他者

—中国思想史における「魂論」の可能性—

赤松明彦：ブラフマニズムにおける魂論の展開

野元　晋：個人の魂と普遍的魂

坂下浩司：ヒッポクラテス，アリストテレス，ガレノスにおける魂論

第9回：2002年3月24日(日) 学術総合センター（東京・神田）

中谷英明：初期仏教の魂論

濱田正美：聖者の魂論

—中央アジアの聖者伝より—

市川　裕：ユダヤ教の霊魂観へのアプローチ

中畑正志：オブジェクトとの遭遇

第10回：2002年7月20日(土) 京都テルサ・京都府民総合交流プラザ

川原秀城：中国医学に見る霊魂観

田口一郎：「たましい」論の問題の所在と古代中国における「たましい」

飯塚正人：現代の生命倫理に現れるイスラム古典の〈魂〉

瀬口昌久：古代原子論とプラトンの魂像

特別討論会：2002年10月20日(日) 芝蘭会館（京都）

古代ギリシア科学と中国科学—ロイド教授を囲む講演と討論の会—

提題者：G. E. R. ロイド・川原秀城・木下鉄矢・平田昌司・赤松明彦

第11回：2002年12月22日（日）日仏会館（東京・恵比寿）

小林春夫：イスラームにおけるアリストテレス『デ・アニマ』の受容と展開

朴　一功：プラトンにおける不死性

内山勝利：PSYCHE概念の原点—Derveni Papyrus瞥見—

＊　なお，このほかにも，研究打ち合わせ会（2回）がありました。

目　次

はじめに …… i

研究班参加者・研究課題一覧 …… vi

第Ⅰ部：魂観の諸相

形と神——中国医学の“たましい”論 ……川原秀城 1

〈たましい〉はなぜ病むのか——『淮南子』以後 ……平田昌司 10

絵に込められるのは誰の「たましい」か ……田口一郎 15
——中国初期画論にみる「たましい」論

鶏となって時を告げよ ……中島隆博 22
——中国思想における「魂論」の可能性

ブッダの魂論 ……中谷英明 32

魂論の諸相——古代インドにおける魂と自己の問題 ……赤松明彦 51

モッラー・サドラーの預言論 ……鎌田　繁 63
——霊魂の精神的完成の文脈において

宇宙における人間の魂と普遍的魂：ラーズィー『訂正の書』第二部部分試訳 ……野元　晋 71

ユダヤ教の霊魂観へのアプローチ ……市川　裕 87

旧約聖書における魂論の可能性 ……中村信博 97
——נֶפֶשׁ (népeš) の使用例を中心に

Derveni Papyrus 管見 ……内山勝利 103
——初期ギリシアにおける「魂」概念の考察のために

西洋古代“魂”論への視座 ……納富信留 107

感情の理論，理論としての感情——古代パトス論の一断面 ……中畑正志 117

古代原子論とプラトンの魂像 ……瀬口昌久 131

古代ギリシアにおける魂論と生物学・医学・生理学 ……坂下浩司 144
——ヒッポクラテス・アリストテレス・ガレノス

プラトンにおける不死性 ……朴　一功 153

第II部：古典の世界像

東西の地図が示すモンゴル時代の世界像 ……杉山正明 169

女真開国伝説の形成——『金史』世紀の研究 ……古松崇志 184

オスマン朝期航海案内書の世界像 ……新谷英治 198

第III部：研究成果報告 …… 215

研究班参加者·研究課題一覧

（1） 計画研究

東アジアの科学と思想

研究代表者　川原　秀城　東京大学大学院人文社会系研究科 教授

分担者　梁　一模　東京大学大学院人文社会系研究科 助手

中国における制度と古典—科挙制度と言語史・文学史の相関から—

研究代表者　平田　昌司　京都大学文学研究科 教授

分担者　田口　一郎　新潟大学人文学部 助教授

原始仏教思想の解明—パラモン教聖典の同時的解明を通じて

研究代表者　中谷　英明　神戸学院大学人文学部 教授

イラン・イスラーム文献が描くモンゴル時代の世界像の研究

研究代表者　杉山　正明　京都大学大学院文学研究科 教授

分担者　志茂　碩敏　財団法人東洋文庫研究部 研究員

イスラームにおける伝承知と理性知

研究代表者　濱田　正美　神戸大学文学部 教授

分担者　野元　晋　慶應大学言語文化研究所 講師

ユダヤ教キリスト教における創造的営為としての聖典解釈の比較研究

研究代表者　市川　裕　東京大学大学院人文社会系研究科 助教授

分担者　中村　信博　同志社女子大学現代社会学部 教授

分担者　鶴岡　賀雄　東京大学大学院人文社会系研究科 助教授

古代ギリシアとオリエント世界

研究代表者　内山　勝利　京都大学大学院文学研究科 教授

分担者　納富　信留　九州大学大学院人文科学研究科 助教授

（2） 公募研究

〈動物〉の表象—中国と西洋の対峙—

研究代表者　中島　隆博　東京大学大学院総合文化研究科 助教授

仏教聖典研究方法の再考—大乗という概念の問い直しを通して

研究代表者　下田　正弘　東京大学大学院人文社会系研究科 助教授

インド古典における言語論の比較論的再検討

研究代表者　赤松　明彦　京都大学大学院文学研究科 教授

分担者　朝倉　尚　広島大学総合科学部 教授

航海案内書の世界像

研究代表者　新谷　英治　関西大学文学部 教授

10～13世紀東アジア史の歴史文献研究—元代における『遼史』『金史』『宋史』編纂を中心として—

研究代表者　古松　崇志　京都大学人文科学研究所 助手

イスラーム古典における死生観と生命倫理の研究

研究代表者　飯塚　正人　東京外国語大学アジア・アフリカ言語文化研究所 助教授

イスラーム哲学におけるアリストテレス『デ・アニマ』受容と霊魂論の展開

研究代表者　小林　春夫　東京学芸大学教育学部　助教授

西洋古代の「心の哲学」における基礎概念の成立と変容

研究代表者　中畑　正志　京都大学大学院文学研究科 助教授

古代ギリシア哲学のコスモロジーにおける生命像の探究

研究代表者　瀬口　昌久　名古屋工業大学共通講座教室言語文化講座 助教授

分担者　坂下　浩司　名古屋工業大学共通講座教室言語文化講座 講師

ギリシア哲学における倫理思想の再検討

研究代表者　朴　一功　甲南女子大学人間科学部 教授

第Ⅰ部
魂論の諸相

形と神——中国医学の“たましい”論

川原　秀城

論文概要

本稿の課題は主に，著書中国古代，とりわけ古典医学の「神」——人間の“たましい”にかんする学説を分析するところにある。分析を通して，過去の中国人の考えた人間の“たましい”がヨーロッパの伝統とは大きく異なって，物質性を特徴としたこと，あるいは非物質的なものではなかったことを明らかにしたい。

第1章「霊魂と神」では，明末清初に来華したイエズス会の宣教師が人間の“たましい”を表現するさい，「霊魂」という用語をつかったこと，だが当時の文語にも，「神」という，霊魂にきわめて近い意味をもつ単語が存在したことを指摘する。第2章「形と神」では，漢語の「神」は，最初，鬼神・死霊の意味であったが，戦国期には精神や人心などの意味をもち，戦国以降，神霊にくわえて，精神作用のことなどを意味するようになったことを明らかにする。第3章「内経と神」では，漢代，『黄帝内経』などの古典医学（医経）理論が形成されると，「神」の用法はさらに広がり，人体の生命活動や生命力そのものをも意味したことをのべる。最後の第4章「神と気」では，「神」が物質性を特徴としたことを明らかにする。

1．霊魂と神

十六世紀の後半，反宗教改革運動の中核的団体，イエズス会（Societas Jesu，漢名—耶蘇会）は，東アジアにたいする伝道を積極的に開始した。中国への伝道にかぎれば，本格的な布教事業は，宣教師のルッジェーリ（Michel Ruggieri，1581来華，漢名—羅明堅）やマテオ・リッチ（Matteo Ricci，1583来華，漢名—利瑪竇）などに始まるということができる。イエズス会士は中国各地に聖堂を建て，漢文による教理書を編み，天主教＝カトリックの布教に努め，伝教的性格の強い西洋文化の紹介を行なった。ルッジェーリの『天主聖教実録』（1584刻）やマテオ・リッチの『天学実義（別名，天主実義）』（1595刻）などが，宣教初期を代表する出版物である。とりわけ『天学実義』は中国の古典，正確には経書の引用を通して，カトリックの「天主」（Deus）と中国の「上帝」が同じであることを証明せんとした教理問答書（カテキズム）として名高い。中国伝統の文化や風習に適合しようとするイエズス会の補儒論的な教理解釈は，儒教の教養を身につけた中国の知識人，たとえば徐光啓や李之藻などを改宗させるのに大きく貢献した。

イエズス会の宣教師たちは当時，布教の一環として，カトリック的な“たましい”論を東アジアへ伝えた。先に触れたマテオ・リッチの『天主実義』や，フランチェスコ・サンビアソ（Francesco Sambiaso，1613来華，漢名—畢方済）の『霊言蠡勺』（1624刻），アレーニ（Jules Aleni，1613来華，漢名—艾儒略）の『性学挙述』（1623刻）などがその代表的な著述である。中世キリスト教の“たましい”論は，人間固有の“たましい”アニマ・ラティオナーリス anima rationalis が不滅であることを説くところに最大の特徴があるが，イエズス会士はその人間の“たましい”の訳語として，当時中国ではほとんど用いられていなかった古語の「霊魂」を採用した。東アジア社会に「霊魂」の用語が定着したのは，東アジア社会への天主教理論の浸透の結果であり，イエズス会士の文化的な影響の可能性がたかいと推定されている(1)。

たとえばマテオ・リッチは『天主実義』第三篇のなかで，天主が人間のみにあたえられた「霊魂」についてのべながら，「人魂不滅」をつぎのように説明して

いる。なお文中の「魂」はすべて“たましい”の意味である。

この世に存在する魂（彼世界之魂）には三段階（三品）があります。（1）第一の段階（下品）を「生魂」といいます。すなわち草木の魂がこれです。この生魂は草木の成長を助けるもので，草木が枯れてしまえば，生魂も消滅します。（2）第二の段階（中品）を「覚魂」といいます。すなわち鳥獣の魂です。これは鳥獣の成長を助け，また目で視，耳で聴き，口で味わい，鼻で嗅ぎ，肢体で物の実態を知覚することができるようにします。ただ，道理を推論することはできません。死ぬと覚魂も消滅します。（3）第三の段階（上品）を「霊魂」といいます。すなわち人の魂です。これは生魂と覚魂とを兼ねており，人の成長を助け，物の実態を知覚させる上に，事物を推論し理義を明弁することができるようにします。人の身体は死んでも魂は死ぬものではありません。永遠不滅のものなのです。そもそも知覚というものは，身体に依存したもので，身体が死滅すれば覚魂は働きようがありません。ですから，草木や鳥獣の魂は身体に依存して，それを本来の所としています。身体が滅びるとその魂も一緒に滅びます。事物を推論し理義を明弁することとなると，必ずしも身体に依存するものではなく，その霊はそれ自体で存在します。身体は滅んでも，その霊魂はなおも働くことができるのです。ですから，人と草木・鳥獣とは同じではありません(2)。マテオ・リッチはアリストテレス以来の，（1）自育的な“たましい”anima vegetabilis——栄養摂取と繁殖の能力のみをもつ，植物の“たましい”（草木之魂）を「生魂」，（2）感覚的な“たましい”anima senseitiva——栄養と繁殖にくわえて感覚と運動能力をもつ，動物の“たましい”（禽獣之魂）を「覚魂」，（3）理性的な“たましい”anima rationalis——栄養・繁殖・感覚・運動にくわえて推論明弁の能力をもつ，人間の“たましい”（人魂）を「霊魂」と命名する。また生魂と覚魂は身体器官に依存するが，霊魂（理性）は身体器官を必要としないため，生魂と覚魂は死滅しても霊魂は死滅することはないとのべている。

サンビアソはマテオ・リッチの“たましい”に関する主張をより精密にすべく，『霊言蠡勺』を書き，専ら中世キリスト教神学の説く「霊魂」について説明し，イエズス会の「霊魂」学を展開した。『霊言蠡勺』はおよそ2巻5篇からなり，5篇の名称はそれぞれ「亜尼瑪の体（本体）を論ず」「亜尼瑪の生能・覚能（生魂と覚魂の能力）を論ず」「亜尼瑪の霊能（霊魂の能力）を論ず」「亜尼瑪の尊，天主に似るを論ず」「（亜尼瑪の指向する）至美好の情を論ず」などという。「亜尼瑪」は，アニマ anima の音訳で，人間のアニマ，霊魂 anima rationalis を意味している。同書が多方面から「霊魂」の内実を明らかにしようとした専門書であることは，各篇の題目からみても明らかであろう。事実，サンビアソの序には「亜尼瑪の学は，フィロソフィア（費禄蘇非亜）中において最益となし，最尊となす」(3)とあり，亜尼瑪には「訳して霊魂といい，また霊性という」(4)という小字の注釈が附されている。

サンビアソによれば，亜尼瑪すなわち霊魂とは，（1）何者にも依存しない「自立の体」であり，（2）人の生死に関わりなくつねに「自在」し，（3）「神」の類であり，（4）不滅である。（5）直接に天主が造成したものであるが，（6）「無物」から造られたものであり，（7）肉身なしに創造されたものではない。（8）個人に特有の実体的形相 forma substantialis をなしており，（9）その目的はガラシア gratia（聖寵）に頼って，善行を通して，真の幸福をえるところにある(5)。サンビアソは以上のようにのべているが，ヨーロッパ中世キリスト教哲学の霊魂論をもっとも特徴づけているのは，その非物質的な特質を根拠とした不滅性にほかならない。『霊言蠡勺』は，「霊魂」を指して，漢語の「神」（精神）に類似した概念であり，知性とか理性とかよばれるところの人の“たましい”のことを意味しているとのべながら，かえってそれが天主によって直接無媒介的に「無物」から産出されたとのべ，その非物質性にもとづく純一性・唯一性を強調し，不死不滅性を明らかにしている。イエズス会の霊魂論と中国の“たましい”解釈のあいだには，本質的には相当の隔たりがあるといわねばならない。

イエズス会の宣教師たちは，自らの霊魂，アニマ・ラティオナーリス anima rationalis の非物質性をのべ，それにもとづいて霊魂の不滅を声たかくのべたが，サンビアソが「亜尼瑪は，是れ神の類なり」とのべているとおり，かれらが精神性の脆弱な「魂」(6)にくらべて，「神」を高次の概念，あるいは自らの霊魂により近い概念ととらえていたことは間違いない。たとえばマテオ・リッチは『天主実義』第三篇のなかで，「人魂（霊魂）」とはすなわち，「一身の主（主宰）」「四肢の道宗（統制者）」をなす「神」のことだと明言している。また『天主実義』第四篇のなかでは，中国の知識人が「神」を気ととらえ，物質性を根拠として「人の神魂（＝神）は死後散滅する」と主張することを批判している。サンビアソも『霊言蠡勺』のなかで，中国人が主張する，アニマは心臓にあって，そこから身体全体を統御しているという説や，アニマは人の血あ

るいは血分にあるという命題を謬説と退けている。中国人社会で神が心の作用ととらえられていたことは確かである以上，『霊言蠡勺』の言説も，イエズス会士が「神」を人のアニマと類似の概念と考えていたことを示す重要な証拠の1つと考えることができる。

ただイエズス会士たちは漢語の「神」について，ラテン語のアニマ・ラティオナーリス anima rationalis に近い意味をもつことを認めながらも，ヨーロッパ起源の概念との本質的な違いに気づいていたことも，亜尼瑪とか霊魂などの用語の造語ないし存在からいって疑うべくもない。宣教師の目的が天主教の布教にある以上，かれらがカトリックの中心概念の「霊魂」やその類似概念の「神」の使用にあたって，格別の注意をはらっていたのは当然のことであろう。天主教の教理書の用語法に微妙な表現やいいまわしがあふれているゆえんである。

2．形と神

上にのべたとおり，明末以降の中国語の霊魂はもともと，ラテン語のアニマ・ラティオナーリス anima rationalis の漢訳語であった。それゆえ，中国語でも霊魂といえば，基本的にはその不滅を思い，その非物質性を想起しなければならない。だが古典中国語，正確には明代の文語にも，「神」という，霊魂にきわめて近い意味をもつ単語が存在した。その「神」の意味するところは，イエズス会士の発言から明らかなとおり，霊魂と非常によく似てはいるけれども，かなり異質なことも確かである。それでは中国古典語においては，「神」とはなにを意味し，いかなる概念であったか。つぎに「神」の用例と歴史について簡単にのべてみたい。

先行研究，たとえば張岱年の『中国古典哲学概念範疇要論』など[7]によれば，「神」の原義ないし本義は，宗教的な神霊や鬼神を意味したという。

事実，後漢の許慎の『説文解字』には，「神は，天神。万物を引き出す者なり。示に从う申の声」[8]とあり，神を天神のことと定義している。清の朱駿声の『説文通訓定声』はその原義に適合する用例をあつめ，許慎の定義が妥当なことを明らかにしている。すなわち，『周礼』大司楽篇の「以て天神を祀る」[9]の鄭玄注には，「天神とは（太古の皇帝である）五帝および日月星辰のこと」[10]とある。また『大戴礼記』曾子天円篇には，「陽の精気を神といい，陰の精気を霊という」[11]とあり，『春秋左伝』荘公三十二年には，「神が虢の莘に降臨した。……虢公が祝応・宗区・史嚚に命じてこれを祭らせた。……史嚚がいう，虢は滅びるであろう。わたしが聞いたところによれば，国が栄えるときは物事を民に聴き，亡ぶときは神に聴くという。神は聡明正直で壹なる者であり，人の徳に応じて禍福をくだす」[12]とある。『礼記』礼運篇の「百神，職を受く」[13]の鄭玄注には，「百神とは列宿のこと」[14]とあり，同じく『礼記』祭法篇には「山林川谷丘陵，能く雲を出し，風雨をなし，怪物を見わす。みな神という」[15]とある。『説文通訓定声』に引く「神」の用例はいずれも，神霊・神祇・精霊などを意味するものにほかならない。

張岱年はまた，『論語』述而篇の「子，怪・力・乱・神を語らず」[16]や雍也篇の「樊遅，知を問う。子曰わく，民の義を務め，鬼神を敬してこれを遠ざく，これを知と謂うべし」[17]を引いて，「神」の原義が鬼神・死霊の意味であったことを明らかにしている[18]。

だが「神」の含義はまもなく拡大し，転注義ないし引伸義がくわわり，新たな意味でもつかわれはじめた。先行研究によれば，中国人は遅くとも戦国時代ごろには，「神」を「形」と対比し，「形」（形体，肉体）に対する概念と考え，神霊・精霊の意味にくわえて，人間の精神――霊妙な働きをする人の心をもさしてもちいるようになった。

『荘子』養生主篇によれば，庖丁は牛の解体をしたとき，その見事さを誉める文恵君にたいして，「わたしは神で牛をとらえ，目で視てはいません。官知（感覚・知覚）は働きをやめ，神欲（精神の働き）だけが行われています」[19]云々と答えている。『荘子』天地篇には，「道を守れば徳が全うされ，徳が全うされれば形が全うされ，形が全うされれば神が全うされる。神が全き純一性をたもつこと，これが聖人の道である」[20]とみえ，同じく徐無鬼篇には，徐無鬼が魏の武侯にお目通りして，「君の神と形をねぎらう」[21]などとある。『荘子』の「神」は「目」や「形」と相対しており，明らかに人の精神・心を意味している。また『荀子』天論篇にも，「天職（天の仕事）がとげられ天功が完成し，形が具わり神が生まれると，好悪・喜怒・哀楽などがそこに宿る。……耳・目・鼻・口・形はそれぞれ専門とするところがあって互いに用をなすことはできない。これを天官という。心（心臓）は身体の中虚にあって五官（耳・目・鼻・口・形）を統御している。これを天君という」[22]とあり，好悪・喜怒・哀楽などの感情を蔵する云々とあることからいって，「神」が精神を意味することは間違いない。

だが戦国以降になると，「神」といえば，むしろ精神や人の心などの新たな意味でつかわれるほうが多く，引伸義の用例のほうがより一般的ということができる

であろう。『史記』太史公自序には，「人の生まれるところは神であり，託するところは形である。神は過度に用いれば尽き，形は大いに労すれば疲弊し，形と神が離れれば死ぬ。……神は生の根本であり，形は生の具である」(23)と記されている。また後漢の桓譚『新論』形神篇は，「燭火をもって形神を喩え」(24)，人の精神と肉体はまさに火と燭の関係に等しい，燭はうまく火勢を調整すれば，火は消えないが，燭がなければ，火は決して虚空に独行することができない，云々とのべている。やや降って，斉梁期の范縝は，「形は神の質(実体)，神は形の用（性質)」(25)と断じ，肉体と精神の関係はちょうど刃物とそれがよく斬れることのようであるとのべ，「神滅」を主張している。

中国の文語にあっては，人の精神をさして「神明」ということもある。これはおそらく「神」の霊妙な働き，すなわちその智慧（明)，知性的な側面を強調したときの表現にちがいない。たとえば『荘子』斉物論篇は，世俗の「朝三暮四」の愚かさを説明しながら，その理由として「神明を労して一と為さんとし，その同じきを知らざるなり」(26)とのべ，世俗の人間が道を悟らず，いたずらに精神を苦しめていることを批判している。『荀子』解蔽篇もまた，「心は形の君なり，而して神明の主なり」(27)とのべ，心を身体の司令塔・精神の主体として位置づけている。同じく勧学篇は，「土を積みて山をなせば，風雨興る。水を積みて淵をなせば，蛟龍生まる。善を積みて徳をなせば，神明自得し聖心備わる」(28)とのべ，学問積善の結果，人の思想が完成することを明らかにしている。

また古語の「精神」も，今日のそれと意味上の大きな違いはない。『荘子』天道篇には，「水は静であればなお明である，まして精神においてをや。聖人の心は実に静かなるかな，天地の鑑であり，万物の鏡である」(29)とみえ，同じく知北遊篇には，「それ昭昭（万物）は冥冥（自然）より生じ，有倫は無形より生じる。精神は道より生じ，形はもと精（精気）より生じて，万物は形をもって相生ずる」(30)とある。『荘子』の説く精神は心などと関係しており，われわれの考える“たましい”とほぼ等しい。また『淮南子』精神訓は「精神」を主題とした一篇であり，「精神は天に受けたところ，形体は地に稟けたところ」(31)など，形と神の対比をうけつぎながら，精神について事細かに説明している。いわく，「精神は天の有であり，骨骸は地の有である。精神が天門にはいり，骨骸が地根にかえれば，わたしはどうして存することができようか」(32)。また「五臓が心に服して違わなければ，志は正しく行いは偏らない。志は正しく行いが偏らなければ，精神は横溢し気は乱れない」(33)。「精神が澹然として尽きず，物と散じなければ，天下はおのずと帰服する。さて心は形の主，神は心の宝である。形を労して休まなければ，倒れ，精を用いてやめなければ，尽きる。それゆえ聖人はそれ（心神）を尊重して，程度を越さないようにするのである」(34)。

精神の用例中とくに注意すべきは，精神が物質的な性格をもっているという点である。『淮南子』精神訓の高誘注は「精神」について，「精は人の気，神は人の守（監督)。その原（原義）にもとづきその意を説く。故に精神という」(35)と説明しており，これは，万物が気の運動でつくられるさい，万物の霊長たる人ひいてはその「精神」も，「気」とりわけ「精気」――精微ないし精妙な気，を材料としてつくられたことを意味している。中国語の「精神」は，もともと物質性をもった概念にほかならないのである。

中国の文語においてはまた，「精」の一字でもって精神をあらわすこともある。これも，精神の物質性を如実に示しているところである。『荘子』徳充符篇によれば，荘子は親友の恵子と議論して，「いま君は自らの神を外にし，自らの精を労しながら，木にもたれては（思想を）吟じ，机によりかかっては瞑目している」(36)と苦言を弄しているが，文中の「神」も「精」も単に同じことを意味しているにすぎない。また『荘子』の達生篇も在宥篇も，「形」と「精」を対比しつつ，「事（世事）を棄てれば形（肉体）はつかれず，生（生への執着）を遣てれば精（精神）は欠けるところがない。形が全く精が復すとき，天と一体となることができる」(37)，あるいは，「必ず静，必ず清にして，汝の形（肉体）を労することなく，汝の精（精神）をうごかすことなければ，すぐさま長生することができる」などとのべている。また後漢の王充『論衡』命禄篇も「形」と「精」を対比しながら，「本気で命（運命）を信じるのであれば，幽居して時を待つべきである。すべからく精（精神）を労し形（肉体）を苦しめて求索してはならない」(38)とのべている。

3．内経と神

中国語の「神」は，戦国期には精神や人心などの意味をもつようになり，戦国以降，神霊にくわえて，精神作用のことなどを意味したが，漢代，『黄帝内経』（『素問』と『霊枢』）などの古典医学（医経）理論が形成されると，医学領域における用法はさらに広がり，人体の生命活動や生命力そのものをも意味した。

たとえば『霊枢』天年篇は，人が誕生するとき，「神を失う者は死にいたり，神を得る者は生きる」という

命題をのべ，つぎに「神」の内容を説明して，人体の血気が調和し，栄気と衛気がよく通じ，五臓が完成したのち，神気が生まれて心臓に居をさだめ，精神活動（魂魄）も備わり，かくして人の誕生となる(39)，云々とのべている。また『霊枢』邪客篇や『素問』移精変気論篇には，上記の「失神者死，得神者生」と同様な文がみえ，「心が傷つけば神が去り，神が去れば死す」(40)，あるいは「神を得る者は昌え，神を失う者は亡ぶ」(41)などという。『素問』玉機真臓論篇にも，「神転ずれば廻せず，廻すれば則ち転ぜず，乃ち其の機を失う」(42)とあるが，これは，人体の神（生化の理）が機能して，五気が体内を循環するとき，順序を違えることはない，だが順序を違えれば，五気は循環せず，その生気の機（作用）は失われてしまう，ということである（張介賓）。また『素問』湯液醪醴論篇は，治療を行ったにもかかわらず病人の身体が衰え気血が尽きることがある理由を説明して，「神不使」——体内の神がなくなって外部からの治療に十分に応じなかったためである(43)とのべている。『素問』八正神明論篇には，「よく神を養う者は，かならず病人の肉体の肥痩と，栄衛血気の盛衰を知らなければならない」(44)とある。

上にのべた「神」はいずれも，「生死の主」を意味しており，体内の臓腑気血など一切の生理活動と体外の四時の気候変化を協調統一する，生命活動や生命力のことにほかならない。

『黄帝内経』は全体として「神」字を多用して論理をくみたてているが，「神」のもつ生命活動や生命力の意味を強調するときには，ことさらに「神機」の表現を使用した。神機とは，神（生命力）の機（作用）という意味である。たとえば『素問』五常政大論篇には，「中に根ざす者は，命じて神機と曰う。神去れば則ち機息む。外に根ざす者は，命じて気立と曰う。気止めば則ち化絶つ」(45)とある。張介賓の『類経』は同文を引いてこう解釈している。すなわち，人を含む動物は，体内の神がその主宰をなし，知覚や運動は神機の発するところである。それゆえ神が去ればそれにしたがって機も止む。植物はこれに反して，外気の力をかりて成立するものであり，その生長収蔵も気化にすぎない。それゆえ気がなくなればそれにしたがって化も止む，と。動物固有の生命力——イエズス会士のいわゆる覚魂に酷似——が神機の内容である。また『素問』六微旨大論篇には，「（動物は飲食呼吸の）出入がなくなれば，神機が止み，（植物は陰陽二気の）升降がなくなれば，気立が絶たれる。それゆえ，出入がなければ，生・長・壮・老・死はなく，升降がなければ，生・長・化・収・蔵はない」(46)とある。人など動物は，後天の精が不足すれば，神機すなわち人の生命を維持することはできないのである。

だが『黄帝内経』の神論は，漢代，人間の生命活動に焦点をあて医学理論として独自の展開をみせたものであるけれども，反面，戦国以来の道家思想の形神論を基礎として発達した学説であることも間違いない。『黄帝内経』の医学理論には，「形」と対比させながら「神」を論じたところが非常に多いからである。たとえば『素問』上古天真論篇は，上古の民は「能く形（肉体）と神（生命力，精神）を全うした」ため，寿命は百歳をこえた(47)，などといい，『素問』八正神明論篇は，「先生はしばしば形（肉体）と神（生命力，精神）についてお話になるが，そもそも何を形といい，何を神というのか」という黄帝の質問にたいして，岐伯が，可知と不可知など，「形」と「神」の相異なる特徴を明らかにしている(48)。『素問』六節臓象論篇には，「形臓四，神臓五」という対句もみえる。形臓とは，肉体の維持にかかわる胃・大腸・小腸・膀胱のこと。神臓とは，精神作用にかかわる心臓・肝臓・脾臓・肺臓・腎臓のことである。『霊枢』九針十二原篇にも，「粗（藪医者）は形（身体）を守り，上（名医）は神（生命活動）を守る」(49)という。いずれの用例も，形と神を対比し伝統の形神論のフレイムワークをそのまま継承している。

『黄帝内経』の「神」は，生命活動や生命力を意味することも多い。また今日の概念とは完全に１対１に対応しておらず，現代語への翻訳がむずかしいこともある。だが，当然のことながら，形神論の発展形態の一つとして，精神・意識・思考などをさす用例も少なくない。心臓が蔵する心神，および五臓の神の五神や七神などがそれである。

まず心神であるが，心臓がもつとされる精神作用，それが心であり心神である(50)。たとえば『素問』六節臓象論篇には，「心（心臓）は生の本，神（精神）の所在である」(51)といい，『素問』霊蘭秘典論篇には，「心は君主の官であり，神明（精神）の働くところである」(52)といい，『霊枢』邪客篇には，「心は五臓六腑の大主であり，精神が舎るところである。……心が傷つけば神（生命力）が去り，神が去れば死す」(53)という。これらはいずれも，心臓が身体の生命維持のために必要なもっとも重要な器官であり，精神作用がその心臓の主要な働きであることをのべたものにほかならない。また『霊枢』大惑論篇は，人が高い所に登ったとき眩惑する理由を説明して，「目は心臓の使者にあたり，心臓は神（精神）の舎るところである。さてこ

そ，神精が乱れて目にいたらず，急に非常のところをみるとき，精神魂魄が散じて相会しない。それゆえ眩惑する」(54)とのべている。『黄帝内経』によれば，高所の眩惑も「心が神の舎」である結果にすぎない。

『黄帝内経』は，心臓を身体の第一の器官ととらえ，精神の所在とする。そう考えたため，心臓の物理的な性格や肉体的な異常が，ただちに精神や心理などに影響すると主張してやまない。神変といわれるのがそれである。『霊枢』本臓篇によれば，心臓が小さいとき，憂いがちであり，心臓の位置が高いとき，物忘れがひどく，位置が低いとき，噂におびえやすい，などとのべている。そのほか『霊枢』大惑論篇に「神が労すれば，魂魄が散じ志意が乱れる」(55)などとみえるが，その「神」は明らかに心神であり，心臓がもつとされる精神作用のことにほかならない。

心神を内に含む五神あるいは七神も，人の精神機能の複雑さを解明するために考案された概念ということができる。『難経』三十四難に「肝臓は魂を蔵し，肺臓は魄を蔵し，心臓は神を蔵し，脾臓は意と智を蔵し，腎臓は精と志を蔵す」(56)とある，その魂・魄・神・意・智・精・志が七神であり，智と精をのぞいたのが五神である。『素問』宣明五気篇には「五臓の蔵するところは，心臓が神を蔵し，肺臓が魄を蔵し，肝臓が魂を蔵し，脾臓が意を蔵し，腎臓が志を蔵す。これが五臓の蔵するところである」(57)とみえる。五臓は五神あるいは七神の所在であるゆえ，別名，神臓ともいわれる。形臓に対する名称である。『霊枢』本神篇は人間の精神活動について説明して，

天が人に賦与したものが「徳」（生命）であり，地が人にあたえたものが「気」である。人とは，天の徳をうけ地の気を材料として生じたものにほかならない。

さてこそ，生命が来る原始物質を「精」といい，陰陽の精が交わり形成されたものを「神」（生命力）という。神にしたがって往来するものを「魂」といい，精にしたがって出入するものを「魄」という。

天地に参して万物を統括するところが「心」（心神）である。心に向かうところがあるが，それを「意」という。意の決したところを「志」という。事物の変化に応じながら志を実現するものを「思」という。思の基礎のうえに遠く慕うものを「慮」という。慮によりながら巧みに物事を処理するものを「智」という(58)。云々とのべている。五神（魂・魄・神・意・志）などは，人間のもつ多様な精神活動を医学的に説明しようとしたものであり，生命力や生命活動を意味する「神」の下属概念といわねばならない。また五神のなかにあっても，心神の地位は突出しており，魂・魄・意・志の「主」（主宰者）とみなされていたことも，疑いのないところである(59)。

『黄帝内経』は医学の基礎理論を説明するさい，大脳ではなく，心臓をもって精神活動をつかさどる器官とのべているが，これは，当時の医学者が人間の「神」に精神作用以上の働きを許し，生命力や生命活動などの意味を賦与したためであろう，と推定することができる。肉体にたいして精神こそ，生命の証であり，また心臓こそ，生命活動を示す器官であるからである。そのことから推せば，中国古典医学が精神機能を心臓の統括するところと定めた理由の一つは，道家思想に連なる形神論をひきついで自らの生命観を構築したところにある，といわざるをえない。

4．神と気

中国の古典医学理論においては，「神」は精神や理性的“たましい”のみならず，生命力や生命活動をも意味した。医経の説く「神」は精神であれ生命力であれ「形」に対する概念であり，戦国期以来の形神論を継承したものにほかならない。医学の目的の一つが人間の身体と生命活動の解明にあることからいって，医学者が形神関係に注目し，医学書に形神の語が多くみられるのは当然のところであろう。だが先にのべたごとく，伝統的な形神論によれば，「神」は不可知ではあっても，依然として物質性を保有したものといわねばならない。それならば中国古典医学の理論のばあいも，同様にのべることができるのであろうか。最後にこの点について分析してみたい。

『黄帝内経』は医学書の例にもれず，“たましい”論もきわめて唯物的である。人体と精神について，「神」は，「形」を離れて独立に存在することはない，肉体の生命維持活動が停止すれば，精神もそれにしたがって消滅する，と明快に主張する。

たとえば『霊枢』本神篇によれば，黄帝は岐伯にたいして，五臓（肝臓・肺臓・心臓・脾臓・腎臓）の有する五精気（血・脈・営・気・精）が五臓を離れるとき，五神（魂・魄・神・意・志）が消滅する，すなわち精が失われ，魂魄が飛揚し，志意が恍乱し，智慮が身を去るのはなぜか，また徳・気・生・精・神・魂・魄・心・意・志・思・智・慮とはなにか，などと質問する(60)。岐伯は黄帝の問いに答えて，五神の活動ほかをのべたあと，肉体の生命維持活動が停止すれば，精神もあわせて消滅する理由にも言及する。要点をのべれば，それは五臓が五精気をたくわえ，五精気が五神をやどすからである。「肝は血（血液）を蔵し，血は魂を舎す」「脾は営（営気）を蔵し，営は意を舎す」

「心は脈（血脈）を蔵し，脈は神を舎す」「肺は気（穀気）を蔵し，気は魄を舎す」「腎は精（陰精）を蔵し，精は志を舎す」(61)というのがそれであり，きわめて医学的な説明である(62)。『霊枢』天年篇は同じ命題を，「人間は百歳になると，五臓は（五精気がなくなって）どれも空虚になり，神気はみな去り，ただ形骸のみがのこる」(63)と記している。隋の楊上善注によれば，「神気」とは五神のことである(64)。

明の張介賓も，先に引いた『素問』八正神明論篇の「よく神を養う者は，かならず病人の肉体の肥痩と，栄衛血気の盛衰を知らなければならない」に注釈をくわえて，「形は神の体であり，神は形の用である。神がなければ，形は活きることができず，形がなければ，神は生きることができない」(65)などとのべている。医経の理論にしたがえば，「神」の不滅など，愚者の戯言にすぎないのである。

中国古典医学は「神」は「形」を離れて独立に存在することはできない，と考えたため，「形神合一」を強く主張してやまない。『霊枢』天年篇は「神」とはなにかを説明するさい，人体の血気が調和し，栄気と衛気がよく通じ，五臓が完成し，神気が心臓に居をさだめることなどと，「形」にかんすることをのべる(66)が，これなどはまさにその形神の合一をよく示している。また『霊枢』本臓篇に，「人の血気（形）と精神（神）は，生命を養い正常な生理機能を維持するゆえんである」(67)とみえるのも，同様なことを明らかにしている。医経の理論によれば，「形」と「神」は不可分の統一体であるため，「能く形と神を全うした」者のみ，寿命は百歳をこえることができる（『素問』上古天真論篇），などと主張するのである。

『黄帝内経』は上のように精神の不滅性を退けただけでなく，「神」は気からつくられた物質であり，非物質的なものではないことを明らかにしている。あくまで物質であることにこだわりつづけるのが，医経の神論の大きな特徴である。

「神」のもつ物質性は，『霊枢』天年篇などで五神が神気と表現されたこと（既述），また『素問』調経論篇に「神に余り有り不足有り」(68)とみえ，「神」について物質を特徴づける過不足が問題となっていることなどから，そういえるのみではない。『霊枢』本神篇に，「生命が来る原始物質を「精」といい，陰陽の精が交わり形成されたものを「神」という」とみえる(69)からには，「神」は原始物質である精気から形成されたものであり，したがって「神」自体が精気の化した一種の物質であることは否定すべくもない。『霊枢』本神篇は，人間の精神活動に注目しつつ形神関係を説明したものであるが，引用文は明らかに，男女の性交の結果，子供の「神」がつくられることを指摘しており，先天の精が次の世代に遺伝していくことを明らかにしている。なお『素問』宣明五気篇の「心，神を蔵す」の王冰注も，「神とは，精気の化成したもののこと」と説明しながら，上の本神篇の文章を引いている(70)。

だが「神」は生成論的には，代々遺伝されてきた二つの先天の精が交わってかたちづくられたものであるけれども，同時に「神」は物質であるゆえ，絶えず後天の精の補充をうけなければ，自らの生命活動を正常に維持することはできない。『霊枢』平人絶穀篇に，「胃が（食で）満つれば，腸は空になり，腸が満れば，胃はかえって空となる。そうした胃腸の運動をとおして水穀の気は上下し，五臓は安定し，血脈は調和し，五神と五精気は所定の臓に居をさだめる。さてこそ，「神」は水穀の精気の化生したものである」(71)とみえるのは，その後天の精の絶えざる補給のことをさしている。楊上善はこれについて，「水穀の精気が，五神を資成する。それゆえ水穀がつきれば，神は亡ぶ」(72)と注している。

『黄帝内経』によれば，「神」は気からなるものであり，物質であるゆえ，後天の精の栄養補給がなくなれば，五精気に変調をきたし，ついには死にいたるのである。

注

（1） 柴田篤「『亜尼瑪』と『霊魂』—イエズス会士の漢訳語について—」，昭和62年度科学研究費補助金，総合研究A，研究成果報告書『イエズス会士著訳書の基礎的研究』，1988を参照。

（2） 彼世界之魂，有三品。下品，名日生魂，即草木之魂是也。此魂扶草木以生長，草木枯萎，魂亦消滅。中品，名日覚魂，則禽獣之魂也。此能附禽獣長育，而又使之以耳目視聴，以口鼻啖嗅，以肢体覚物情，但不能推論道理，至死而魂亦滅焉。上品，名日霊魂，即人魂也。此兼生魂・覚魂，能扶人長養，及使人知覚物情，而又使之能推論事物，明弁理義。人身雖死，而魂非死。蓋永存不滅者焉。凡知覚之事，倚頼于身形。身形死散，則覚魂無所用之，故草木禽獣之魂，依身以為本情，身歿而情魂随之以殞。若推論明弁之事，則不必倚拠于身形，而其霊自在。身雖歿，形雖渙，其霊魂仍復能用之也。故人与草木禽獣不同也（天主実義・第三篇・論人魂不滅大異禽獣）。なお邦訳のさい，柴田篤「『天主実義』の研究（三）—第三篇現代語訳—」，『哲学年報』第56輯，1997を参照した。

（3） 亜尼瑪之学，於費禄蘇非亜中，為最益，為最尊（霊

言蠡勺・畢方済序)。
(4) 訳言霊魂，亦言霊性（霊言蠡勺・畢方済序・双注)。
(5) 亜尼瑪，是自立之体。是本自在者。是神之類。是不能死。是由天主造成。是従無物而有。是成於賦我之所，賦我之時。是為我体模。是終頼額辣済亜，頼人之善行，可享真福（霊言蠡勺・論亜尼瑪之体)。
(6) 「魂」の原義は，陽気ないし陽神，遊魂。人が死んだとき，肉体を離れて天に帰る気のことである。転じて，精神やこころを意味する。対概念は陰神の「魄」。「魄」は人が死んだとき，地に帰る形骸のことをいう。
(7) 本節においては，張岱年『中国古典哲学概念範疇要論』，中国社会科学出版社，1989にくわえて，瑜力遊「"形"与"神"」，『中国哲学史主要範疇概念簡釈』（『中国哲学史』研究編輯部)，浙江人民出版社，1988などを参照した。
(8) 神，天神。引出万物者也。从示申声（説文解字)。
(9) 以祀天神（周礼・大司楽)。
(10) 天神，謂五帝及日月星辰也（周礼・大司楽・鄭玄注)。
(11) 陽之精気曰神，陰之精気曰霊（大戴礼記・曾子天円)。
(12) 有神降于莘。……虢公使祝応，宗区，史嚚享焉。……史嚚曰，虢其亡乎。吾聞之，国将興，聴於民。将亡，聴於神。神，聡明正直而壹者也，依人而行（春秋左伝・荘公三十二年)。
(13) 百神受職焉（礼記・礼運)。
(14) 百神，列宿也（礼記・礼運・鄭玄注)。
(15) 山林川谷丘陵能出雲，為風雨，見怪物。皆曰神（礼記・祭法)。
(16) 子不語怪力乱神（論語・述而)。
(17) 樊遅問知。子曰，務民之義，敬鬼神而遠之，可謂知矣（論語・雍也)。
(18) 「神」と「鬼」は，対概念としてもちいられないとき，さほど大きな意味の違いはなく，いずれも鬼神，神霊，死人の精神のことであるが，対比的にもちいられるとき，「神」は陽神の魂を意味し，「鬼」は陰神の魄と同義である。宋の陳淳『北溪字義』鬼神には，「左伝（昭公二十五年）曰，心之淆爽，是謂魂魄。淮南子曰，陽神為魂，陰神為魄。魂魄二字，正猶精神二字。神即是魂，精即是魄。魂属陽，為神。魄属陰，為鬼」とある。
(19) 臣以神遇而不以目視。官知止而神欲行（荘子・養生主)。
(20) 執道者徳全，徳全者形全，形全者神全。神全者，聖人之道也（荘子・天地)。
(21) 労君之神与形（荘子・徐無鬼)。
(22) 天職既立，天功既成，形具神生，好悪喜怒哀楽蔵焉。……耳目鼻口形能各有接而不相能也。夫是之謂天官。心居中虚以治五官。夫是之謂天君（荀子・天論)。
(23) 人所生者神也，所託者形也。神大用則竭，形大労則敝，形神離則死。……神者生之本也，形者生之具也（史記・太史公自序)。
(24) 以燭火喩形神（弘明集巻五・新論・形神篇)。
(25) 形者神之質，神者形之用（弘明集巻九・神滅論)。
(26) 労神明為一而不知其同也（荘子・斉物論)。
(27) 心者形之君也，而神明之主也（荀子・解蔽)。
(28) 積土成山，風雨興焉。積水成淵，蛟龍生焉。積善成徳，而神明自得，聖心備焉（荀子・勧学)。
(29) 水静猶明，而況精神。聖人之心静乎，天地之鑑也，万物之鏡也（荘子・天道)。
(30) 夫昭昭生於冥冥，有倫生於無形。精神生於道，形本生於精，而万物以形相生（荘子・知北遊)。
(31) 精神者所受於天也，而形体者所稟於地也（淮南子・精神訓)。
(32) 精神天之有也，而骨骸者地之有也。精神入其門而骨骸反其根，我尚何存（淮南子・精神訓)。
(33) 五臓能属於心而無乖，則教志勝而行不僻矣。教志勝而行之不僻志，則精神盛而気不散矣（淮南子・精神訓)。
(34) 精神澹然無極，不与物散，而天下自服。故心者形之主也，而神者心之宝也。形労而不休，則蹶，精用而不已，則竭。是故聖人貴而尊之，不敢越也（淮南子・精神訓)。
(35) 精者人之気，神者人之守也。本其原説其意。故曰精神（淮南子・精神訓・高誘注)。
(36) 今子外乎子之神，労乎子之精，倚樹而吟，拠槁梧而瞑（荘子・徳充符)。
(37) 棄事則形不労，遺生則精不虧。夫形全精復，与天為一（荘子・達生)。
(38) 信命者，則可幽居俟時。不須労精苦形求索之也（論衡・命禄)。
(39) 失神者死，得神者生也。黄帝曰，何者為神。岐伯曰，血気已和，栄衛已通，五臓已成，神気舎心，魂魄畢具，乃成為人（霊枢・天年)。
(40) 心傷則神去，神去則死矣（霊枢・邪客)。
(41) 得神者昌，失神者亡（素問・移精変気論)。
(42) 神転不迴，迴則不転，乃失其機（素問・玉機真臓論)。
(43) 帝曰，形弊血尽而功不立者何。岐伯曰，神不使也（素問・湯液醪醴論)。
(44) 養神者必知形之肥瘦，栄衛血気之盛衰（素問・八正神明論)。
(45) 根於中者，命曰神機。神去則機息。根於外者，命曰気立。気止則化絶（素問・五常政大論)。
(46) 出入廃則神機化滅，升降息則気立孤危。故非出入則無以生長壮老已，非升降則生長化収蔵（素問・六微旨大論)。
(47) 能形与神倶，而尽終其天年，度百歳乃去（素問・上古天真論)。
(48) 黄帝曰……夫子数言形与神，何謂形，何謂神。岐伯曰……（素問・八正神明論)。
(49) 粗守形，上守神（霊枢・九針十二原)。
(50) サンビアソの『霊言蠡勺』によれば，明代の中国人も，アニマは心臓にあると考えていることは間違いない。
(51) 心者生之本，神之処也（素問・六節臓象論)。
(52) 心者君主之官也，神明出焉（素問・霊蘭秘典論)。
(53) 心者五臓六腑之大主也，精神之所舎也。……心傷則

神去，神去則死矣（靈枢・邪客）。

(54) 目者心使者也，心者神之舎也。故神精乱而不転，卒然見非常処，精神魂魄散不相得，故曰惑也（靈枢・大惑論）。

(55) 神労則魂魄散，志意乱（靈枢・大惑論）。

(56) 肝蔵魂，肺蔵魄，心蔵神，脾蔵意与智，腎蔵精与志（難経・三十四難）。

(57) 五臓所蔵，心蔵神，肺蔵魄，肝蔵魂，脾蔵意，腎蔵志。是謂五臓所蔵（素問・宣明五気）。

(58) 天之在我者徳也，地之在我気也。徳流気薄而生者也。故生之来謂之精，両精相搏謂之神，随神往来者謂之魂，並精而出入者謂之魄，所以任物者謂之心，心有所憶謂之意，意之所存謂之志，因志而存変謂之思，因思而遠慕謂之慮，因慮而処物謂之智（靈枢・本神）。

(59) 以神為魂魄意志之主（靈枢・本蔵・楊上善注）。

(60) 血脈営気精，此五臓之所蔵也。至其淫泆離臓，則精失，魂魄飛揚，志思恍乱，智慮去身者，何因而然乎（靈枢・本神）。

(61) 肝蔵血，血舎魂。…脾蔵営，営舎意。…心蔵脈，脈舎神。…肺蔵気，気舎魄。…腎蔵精，精舎志(靈枢・本神)。

(62) 既述のごとく，サンビアソ『靈言蠡勺』は，明代の中国人が，アニマは人の血あるいは血分にあると考えていたことを指摘している。明代中国の見解は『靈枢』本神篇の「心は脈（血脈）を蔵し，脈は神を舎す」にもとづいたものであり，サンビアソの指摘は当時の中国人の見解をそのままのべたものということができる。

(63) 百歳，五臓皆虚，神気皆去，形骸独居而終矣（靈枢・天年）。

(64) 至於百歳，五臓虚壊，五神皆去，枯骸独居，称為死也（太素・尽限・楊上善注）。

(65) 形者神之体，神者形之用。無神，則形不可活。無形，則神無以生（張介賓・類経・針刺十三）。

(66) 原文については，注39を参照せよ。

(67) 人之血気精神者，所以奉生而周於性命者也（靈枢・本臓）。

(68) 神有余有不足（素問・調経論）。

(69) 原文については，注58を参照せよ。

(70) 精気之化成也。靈枢経曰，両精相薄謂之神（素問・宣明五気・王冰注）。

(71) 胃満則腸虚，腸満則胃虚，更虚更満，故気得上下，五臓安定，血脈和利，精神乃居。故神者，水穀之精気也（靈枢・平人絶穀）。

(72) 水穀精気，資成五神。故水穀竭，神乃亡也（太素・腸度・楊上善注）。

〈たましい〉はなぜ病むのか――『淮南子』以後

平田　昌司

論文概要

中国において，正統的儒家は健全な〈たましい〉のもちぬしのみを対象とした学説を築きあげており，「狂」のもつ，病という属性を視野から遠ざけ，ものごとへの熱中という価値的意義を賦与していた。そのため儒家は〈たましい〉の不調に関する答えと解決の手段を，もっていない。他方，医学との接点を有していた道家は〈たましい〉の病む原因がなにかを考察し，外部からの過剰な感覚的刺激によって〈たましい〉の安定が損なわれると考えて，欲望の抑制や過度の熱中を否定している。道家の立場を継承して，〈たましい〉が病む原因を比較的詳しく述べた最初の例として，前漢の『淮南子』がある。『淮南子』以後，漢代の道家系・医家系文献は，ほぼ共通して，感覚的刺激－五臓の不安定－「狂」という過程を想定し，その上にたって狂気の治療法を説いた。宋代の新儒学は，個の〈たましい〉の安定を追求する道家的観念を導入し，その結果，儒家が本来もっていた「狂」への共感を稀薄化させるに至る。

1．はじめに

いわゆる〈たましい〉にあたる語として，中国では，天に由来して陽の属性をもち人間の精神活動をささえる「魂」，地に由来して陰の属性をもち人間の肉体活動をささえる「魄」，あるいは肉体の「形」と対をなす「神」を思い浮かべることができる。「魂魄」と「神」がどう重なり，どう異なるかの関係については，『礼記』祭義篇をよりどころに，「魂」が神（陽），「魄」が鬼（陰）と説明されている場合が多い。ただ，後漢の許慎の字書『説文解字』（121年，後漢の安帝に献げられた）に「魂は，陽の気である」，「魄は，陰の神である」と説くように，古くから異説があったものらしい。また，発掘された墳墓の埋葬様式には地域間の顕著な差異が認められ(1)，いわゆる「中国」全体が同一の〈たましい〉観を有していたかどうかもよくわからない。本文では，便宜上，〈たましい〉と表記して，主流文化(2)を対象とした議論をすすめる。

古代中国の〈たましい〉論は，特に儒家系文献のなかで，死の儀礼，祖先祭祀あるいは世界の生成・変化原理と結びつけて附随的に語られているにすぎないことが多い。正面から〈たましい〉をとりあげた系統的論述は，たとえばギリシアのプラトンなどと比べてみると，極端に少ない。せいぜい，「魂」「魄」はそれぞれ天と地に帰ってゆくべきものであること(3)，死後の〈たましい〉はある期間なんらかのかたちで存続するらしいこと，程度しかわからないのである。有名な「子は，怪力乱神を語らず」（『論語』述而第七）ということばのように，超日常的存在を語ろうとはしない意識的な姿勢が，儒家思想全体の基調となっているためであろう。

したがって，中国については，特定の〈たましい〉論のテクストをとりあげ，その体系を解明するというやりかたはとりにくいように思われる。本稿では，こころや〈たましい〉が病むとき――人間の狂気とはなにか，なぜ狂気は発生するのか――をめぐる議論を整理し，多少ななめの角度から中国の〈たましい〉観の特徴をうかがってみることとしたい。

2．〈たましい〉の変調

〈たましい〉は生きた人のからだに必ず存在するものだが，なんらかの理由によって変調をきたすことがある。〈たましい〉のこのような不安定は，生命活動

の変調に直接つながるものだと信じられていた。それでは，中国において〈たましい〉の変調，〈たましい〉の病は，どのように発生すると考えられていたのであろう。この問いに対する答えを，漢代以降の正統的思想となった儒家文献のなかからみいだすことはむずかしい。なぜなら，儒家思想は，健全な〈たましい〉，健常者の構成する家族・社会・国家を前提として組み立てられており，心身の不調や異常をめぐる言説はほとんどあらゆる場面から排除されているからである。たとえば，「すべての人は堯・舜のような聖王の境地に至る可能性をもっている」として道徳的完成は万人に開かれた可能性だと断言する孟子（『孟子』告子章句下），「狂惑」を「疾病」や「憃陋」と並置して人間の決定的欠陥のひとつとみなす荀子，両者の立場は大きく異なっているが，〈たましい〉の病を視界から排除する点ではかわりがない(4)。

もちろん，周代の歌詞を集めた『詩経』に，「狂」という語がいくたびも現れているように，〈たましい〉の不調は，早くから知られていた。狂気について，どこで語られているのか。現在読むことのできる資料のうち，狂気を正面から話題としてとりあげるのは，道家系に限られているようである。たとえば，「狂」の発生原因にふれた最も古い記述は，紀元前三世紀以前の成立と推定される『老子』が放縦をいましめて「馬を駆け回らせ，野で狩をするならば，人のこころは狂うことになる(5)」（王弼本，第十二章）と記した部分であろう。この箇所の意味は，『老子』の古い注釈のひとつである『韓非子』解老篇において，つぎのように敷衍される。

> 知恵や判断力が混乱すると，正しいことと正しくないことのけじめがつけられなくなる。……こころのなかで，正しいことと正しくないことのけじめがつけられなくなった場合，「狂」という。……「狂」になってしまうと，社会の法令によるわざわいから逃れることができない。

過度の欲望や快楽は，ひとの平静なこころをかき乱し，わざわいをもたらす。では，そうした外界の感覚的刺激を受けた人間が「狂」に至るのはなぜか。その過程をやや詳しく説いた最も早い資料は，前漢の淮南王劉安（前179～前122）が宮廷の食客たちを動員して著したとされる『淮南子』であろう。そこでは，人間の生命活動を「形」（肉体）・「気」（身体の内外を流れる，肉体活動のみなもと）・「神」（精神）の三者に区分し，つぎのように言う。

> 「形」とは生命の宿るところであり，「気」とは生命活動の源であり，「神」とは生命を支配するものである。どれかひとつが本来のありかたから外れてしまえば，三つのすべてが損なわれてしまう。……人間の「志」はそれぞれ居場所が決まっているが，「神」がなにかにとらわれていると，歩いていて足が切り株や穴にひっかかり，頭が扉止めや木にぶつかっても気づくことがない。手招きしても目に入らず，声をかけても耳に入らない。耳や目がなくなったわけでもないのに，反応できないのは，どうしてか。「神」がその務めをはたしていないからである。小さなことに気をとられては大きなことを忘れ，内に気をとられては外を忘れ，上に気をとられては下を忘れ，左に気をとられては右を忘れることになってしまう。……ここに狂気の人間がいるとしよう。水や火の危険さえおそれることがないし，溝や川といった障害物も越えていくことができる。「形」「神」「気」「志」をもたないはずはないのだが，そのはたらきが常人と異なるのだ。本来あるべき場所をはずれてしまい，身体の内外の居場所から離れているがゆえに，挙措が不適切であり，する・しないのけじめもつかない。一生にわたって，疲れたからだをどこまでも続く障壁の入り口にあって働かせ，深い谷や落とし穴につまずいて落ちこむ。生命それ自体は他人と同じなのに，まわりから笑われる結果にならざるを得ないのはどうしてか。「形」と「神」との連携がとれていないのだ。だからこそ，「神」を中心にすれば，「形」がそれに従属してうまくいくのに対して，「形」にコントロールさせると，「神」が従属させられてよくないことがおきる。(6)（原道訓）
>
> 耳や目が聴覚・視覚的刺激を受けて過度に反応すると，五臓がゆれ動いて安定せず，血気が波うって静止せず，精神があちこちへ行って務めをはたさない。不幸や幸福がやってきたとき，それが山のように巨大なものであろうとも，認知することができなくなる。(7)（精神訓）

『淮南子』は，道家系の思想を基調として編まれた書物であり，さきに引いた『老子』・『韓非子』解老篇との連続性を前提にして読んでよいであろう。これらの記述から読み取るならば，〈たましい〉の不調は，以下のような過程を経て生じると考えられていたらしい。――外界の感覚的刺激を受けて反応した人間は欲望・執着を生じ，「形」に属する五臓，「気」に属する血気，「神」，これらすべてが本来あるべき所在から離れてしまう。その結果，放心状態や狂気といった状態に陥る。したがって，狂気は，好ましくない異常事態

である。異常を解消するには，感覚的刺激に反応せず，欲望を節制し，「神」などに本来の正しい状態を維持させつづけるべきである。

ここからみる限り，他界の記憶，霊との交感など，超自然の世界は「狂」の原因として想定されていない。『淮南子』の「狂」は，外的原因を取り除くことで治癒可能な，一種の病的な状態をさしているのである。

2．医学書にみる「狂」

〈たましい〉としての「神」の不安定が，五臓・血気と連動するものであるならば，狂気に対処しなければならないとき，身体外部から受ける感覚的刺激への反応を抑制することばかりでなく，身体内部への加療も有効な手段となるはずである。たとえば，『漢書』芸文志に書名のみ記録された医学書『客疾五蔵狂癲病方』十七巻は，「客疾」すなわち外界からの悪い刺激が，「五臓」に害を与えて発病する「狂」「癲」の治療法を意味するものであろう(8)。狂気ないしその治療をめぐる漢代前後の記録・論述は，ほとんど『淮南子』精神訓の記述と符合していると言ってよい。たとえば前漢の武帝の孫である昌邑王劉賀(？～前59)が，服装・言動の奇矯さゆえに「清狂」とされたことについて，三国魏の蘇林は「狂は，陰陽の脈がすべて濁ったものである。ところが，この人物は狂でないのに〔脈が濁っていないのに〕狂であるかのようなので，清狂という。一説には，皮膚の色やきめがきれいなのに（？）精神的反応がわるいのを清狂という。清狂とは，現在の白癡にあたる」と注釈を加える(9)。つまり，「狂」には脈の異常や皮膚の色つやの悪さがともなうはずなのであって，「清狂」にはそういった所見がないのである。また，2世紀中期にかたちを定めたと推定される医学書『霊枢』には，「狂」の諸症状と経絡（身体内部の「気」の流れのみちすじ）を結びつけた説明がみられる。

> 狂を発病したときは，睡眠時間が少なくなるうえ空腹にならない。自らを優れた人物だとみなし，雄弁な知恵者だとみなし，自分からえらそうな態度をとる。すぐに罵倒して，昼も夜もやむことがない。治すには，手の陽明・太陽・太陰，舌の裏の少陰に鍼をうつ。観察して，脈がさかんな場合には鍼をうつが，さかんでない場合には手をつけずにおく。……狂であって，言うことが異常，すぐに笑い，歌や音楽が好きで，やみくもに歩きつづける場合は，強い恐怖が原因となっている。治すには，手の陽明・太陽・太陰に鍼をうつ。……狂であって，目には幻覚がみえ，耳には幻聴が聞こえて，よく叫び声をあげるような場合は，気の衰えが原因となっている。治すには，手の太陽・太陰・陽明，足の太陰，頭の両側の「顱」(ほお？)に鍼をうつ。……狂であって，食欲が旺盛，亡霊や神々のすがたを見ることが多く，よく独り笑いしているという場合，なにか非常にうれしがったことが原因となっている。治すには，足の太陰・太陽・陽明に鍼をうち，ついで手の太陰・太陽・陽明に鍼をうつ。(『霊枢』巻五・癲狂第二十二)(10)

「陽明」「太陽」「太陰」は身体の表側・背側をとおる経絡，「少陰」は身体の内側・原側をとおる経絡の名称である。経絡が関係する以上，「気」の流れを整えることで「狂」を治療することが可能だということになる。このほか，『霊枢』には「癲」に関する記述もあって，そこでも瀉血・鍼灸など身体への物理的加療による治癒が見込まれている。別の角度から言えば，〈たましい〉の不調は，精神面にだけかかわる問題ではなく，人体全体としての生命力の低下を示すと考えられることになる。さきの蘇林と同時代，三国魏の占卜者として著名な管輅が，権勢をほこっていた何晏(？～249)のすがたを見て，「魂は宅を守らず（魂が，その本来いるべき場所にいない）」を死の予兆のひとつにあげたという伝承(11)は，その実例になるだろう。

以上をまとめてみると，『老子』から『淮南子』へとつながる道家系文献，後漢から三国の医学系文献，この両者の語る〈たましい〉の不調は，密接にからみあっていると考えてよい。そのいずれの流れにおいても，霊的な存在との交感など超自然的な事象ゆえの「狂」に言及しないことは，注意にあたいする。

3．「狂」は価値をもつか

ここまで見たとおり，道家系・医学系文献は「狂」など〈たましい〉の不調の発生原因を追求するものの，精神の安定からの逸脱をきらって，「狂」に価値を与えない。『荘子』の狂接輿の説話は，「狂」を是認しているかのように見えるが，かれの口から語られるのは世俗の規範への抵抗であり，〈たましい〉の不調を感じさせられることはない。

興味深いのは，人間の〈たましい〉の異常を無視して語らない儒家が，「狂」ということばに積極的な価値を賦与していることである。たとえば，『論語』に記録された孔子のことばを読んでみよう。

> 先生が，陳の国に滞在しておられたときに言われたことがある――帰りたい，帰りたい。わたしたちの仲間の若者たちは，「狂簡」で，美しい織物を織り上げても，どのようにはさみを入れればよ

いのかがわからないのだ。(公冶長篇)
バランスのとれた人物と仲間になることができないならば，ぜひ「狂狷」な人物とともにあろう。「狂」なるひとは積極性に富み，「狷」なるひとは一線を踏み越えずに守る。(子路篇)

魏の何晏の『論語集解』の解釈を踏まえれば，「狂簡」は大きな理想をもって自己の独断ですすむことであり，「狂狷」は理想への過激なまでの努力と自らの基準を厳格に守ろうとする潔癖さである。これは，『老子』第十二章にいう「狂」，その積極面にほかならない。なにかにこころを奪われ，常識的な限界を超えるほどに熱中した状態は，肯定されるべきものなのである。孔子のことばゆえに，儒家の「狂」は病としての側面を後ろに退かせたかのようだ。

儒家が「狂」に価値を認めるもうひとつのかたちは，狂気のふり，「陽狂（佯狂）」である。『史記』殷本紀および宋微子世家は，殷の紂王の暴虐な支配のもと，箕子（殷の王族の賢人）が狂気を装って身の安全を保ったことを，道徳的に是認している(12)。以後，不正な生き方を強いられた場合，狂気とみせかけて自らの倫理性を保つという行動の型ができあがった。

これら「狂簡」「狂狷」「陽狂」といった儒家の価値的な「狂」は，いずれも日常の世界の枠で解釈可能なものにとどまっている。プラトン『パイドロス』に，

しかり，人がこの世の美を見て，真実の美を想起し，翼を生じ，翔け上ろうと欲して羽ばたきするけれども，それができずに，鳥のように上の方を眺めやって，下界のことをなおざりにするとき，狂気であるとの非難を受けるのだから。(249D。藤沢令夫訳，岩波文庫，1967年，67ページ)
狂気には二つの種類があって，その一つは，人間的な病によって生じるもの，もう一方は，神に憑かれて，規則にはまった慣習的な事柄をすっかり変えてしまうことによって生じるものであった。(265A。同108ページ)

と，神から授かった——予言術・詩作の源泉となる——偉大にして善きものとしての狂気の存在を認めているような例は，中国ではおそらく存在しない(13)。

もっとも「狂」になんらかの超自然的存在との交感能力は認められていたらしく，たとえば周代の官制を記録したと伝えられる『周礼』夏官司馬には，疫病をもたらす悪霊や墓穴にひそむ精霊を追い払う任務の方相氏の定員を「狂夫四人」と定めている。「狂」に霊を見る力があると信じられたからこそ，わざわざこのような規定を作ったのであろう。また，前漢の蒯通は，韓信に謀反を勧めて聞き入れられなかったため，狂気を装って巫になったと伝えられる(14)。「狂」人の中から巫の適格者を選ぶ慣習の存在を暗示する記録である。しかし，中国における「狂」の神界・霊界との交わりは，世界の真実在に関する記憶をとどめた不死の魂，その輪廻転生，というプラトンのような信仰を前提にしていない。かれらは，あくまでも身を人間界に置いたまま，超自然的存在を幻視するのである。

4．抑圧される「狂」—宋学のもたらしたもの

以上みてきたところによれば，〈たましい〉の不調を理論化し，治療のための手段をもちあわせているとはっきり認められるのは，『淮南子』以降の漢代道家系・医家系文献である。それ以前の道家がどのように考えていたのか，現存する資料からは充分に知ることができない。正統的儒家は，「狂」の熱中を価値として認めるものの，ひとの〈たましい〉はなぜ病むのか，心身の不調に陥った人間をどのようにすればよいのか，といった視点をほぼ完全に欠落させている。おそらく，儒家の経典をどれだけ読もうとも，〈たましい〉の不調を解決するための直接の手がかりは与えられないであろう。経典に見いだせるのは，対家族・対社会という関係性のなかでどのように正しく行動すべきなのか，という規範だけだからである。

北宋以後の新儒学は，仏教や道家の教説によれば理論的・実践的に答えうるにもかかわらず，漢代以来の伝統的儒家が充分対処できなかった問題点のかずかずを解決しようとしていた。健全な〈たましい〉の持ち主だけを予定するという儒家の伝統を保ちながら，個体としての〈たましい〉の変調をいかに防いでいくかも，北宋の儒者たちの意識にのぼった課題だったはずである。宋代新儒学が，内省的修養として静坐をとりいれたのは，外界の感覚的刺激の抑制によって「神」を守ろうとする道家，さらにインドのヨーガに由来する禅，それらと儒家との合体として理解することができよう。だが，道家的観念の導入は，必然的に欲望の抑制を求め，熱中や非理性を反価値だとみなす傾向を強化せざるを得ない。こうして，かつて是認されていた「狂簡」「狂狷」さえも，抑制されるべきものとなる。儒家内部におけるいどころを失った「狂」は，どこへ行くのだろう。

「狂簡」な者は，もし制御してやらないとおさえがきかず，異端に入りこんでしまう。どうしてかというと，この種のひとは，自らだけが道徳的に高くあろうとして，他をかえりみることがないため，異端に入りこみがちなのだ。おしなべて，異端となるのは，社会から離れて自らの道徳性を高

めようとするひとであり，世から隠れて常識的でない行動をとるひとであり，かれらは最後に仏教・道家にかわってしまう。現在，「異端」というものがないのは，この種のひとびとがみな仏教や道家に入ってしまったからなのだ。(『朱子語類』巻二十九・論語十一・公冶長下)

朱子のこのことばは，明らかに「狂簡」のもつ非理性的側面を強く警戒したものである。〈たましい〉は，中庸を保ち，平静でなくてはならない。のち，宋代新儒学が正統化され，制度化される過程で，非理性や〈たましい〉の異常という夾雑物はいっそうていねいに排除され，「清真雅正」ともいうべき理想的安定を求める方向へと向かう(15)。こうして儒家の礼の世界から追放された「狂」は，あるいは仏家・道家・民間の淫祀に生存の場を見いだし，あるいは典雅さからはずれた芸術の独創へと向かわざるをえなかった。

注

(1) たとえば，南中国に広く分布し，越系文化と結びつけて語られることの多い崖墓（懸棺葬）は，切り立った断崖の半ばにある横穴に棺や副葬品をそのまま安置し，土に埋めない。死者の体を天に近い開放的空間に葬ろうとする様式のように見える。

(2) ここでいう「主流文化」とは，儒家の伝えた周代の文化・制度をさす。

(3) ひとが絶命した直後，屋根にのぼってとりおこなわれる「復（招魂）」の作法は，天にのぼってしまった「魂」を，肉体に残る「魄」のなかへと呼び戻し，復活させようとする儀式だと考えられている。『礼記』喪大記を参照。

(4) プラトン『国家』は，子供たちのなかに「育ててはならない」もの，「しかるべき仕方で秘密のうちにかくし去ってしまう」べきもの，がいることを述べている（藤沢令夫訳，岩波文庫，1979年，367〜369ページ)。儒家は，たてまえとして，こうした子供たちの存在を全く予期することがない。

(5) 最古の郭店楚簡本『老子』において，現行本の第十二章にあたる内容は発見されていない。

(6) 何寧『淮南子集釋』（中華書局，1998年)，82〜87ページ。『文子』九守篇・守弱（王利器『文子疏義』，中華書局，2000年，163ページ）にも，以下のとおり，類似した論述がある。「夫形者生之舍也，氣者生之充也，神者生之制也。一失其位，即三者傷矣。故以神為主者，形從而利，以形為制者，神從而害。」『文子』は，前55年に没した前漢の中山懐王劉脩の墓から写本が出土しており，前漢時代にかなり広く読まれた書物であるらしい。王利器は，『文子』の成立年代を前漢の恵帝（前195〜前188）のころと推定した（『文子疏義』序の6〜8ページ)。王氏の推定が正しければ，『文子』は『韓非子』と『淮南子』を結ぶ地位を占めることになる。

(7) 『淮南子集釋』，512ページ。『文子』九守篇（『文子疏義』，117ページ）にほとんど同じ記述がある。

(8) 石田秀実『中国医学思想史』（東京大学出版会，1992年）の指摘による。

(9) 『漢書』武五子傳第三十三，昌邑王賀（北京：中華書局，2768ページ)

(10) 現行の『靈枢』が後漢の原型をどの程度伝えているかはわからない。ただ，経絡と「狂」の間に相関性を認める点については，それほど変っていないであろう。類似の記述は，2世紀から3世紀初期の成立とされる『難経』巻四・五泄傷寒第十にも，より簡単なかたちながら残されている。

(11) 『三国志』魏書方技伝・管輅伝の裴松之注に引く『管輅別伝』に見える。

(12) 『尚書』微子篇によると，やはり殷の紂王の支配のもとで亡国を予感した微子（紂王の異母兄弟）は，「我其發出狂（わたしは狂気になりそうだ)」と述べる。ただし，今文系『尚書』系統の読みを伝える『史記』宋微子世家は，同じ箇所を「我其發出往」としており，狂気と全く関係がない。

(13) 梁の劉勰による文学理論書『文心雕龍』神思篇第二十六は，創作にあたって「神」のはたす役割を分析しているが，対象とされているのは作家個人の精神活動だけである。すぐれた詩の生成にあたって，ギリシアではムゥサの助けを想定しているのに，中国では神々のたすけを考えないという違いがあることは，フランソワ・マルタン教授の京都大学における講演によって教えられた。

(14) 『漢書』蒯通伝（北京，中華書局，2165ページ)。

(15) このような方向づけの所産として，最も代表的なのが，科挙の試験で出題される「四書文」の答案である。

絵に込められるのは誰の「たましい」か
――中国初期画論にみる「たましい」論――

田口　一郎

概要

中国最初の本格的画論・晋の顧愷之『論畫』では，「伝神」という絵に「たましい」を入れる概念が提唱されるが，まだ山水画概念が成立していないこともあり，これは人間だけを対象とするものだった。劉宋の宗炳『畫山水序』では山水画の登場にともない，人間以外の山水にも「神」が存し，それが伝えられるという「伝神」論が発展した。南斉の謝赫の『古畫品録』に到り「神」概念の混同をさけるため「気韻」という概念が人間・自然物共通の「伝神」の在り方として使われ始め，それと同時に「骨法」を初めとする「六法」という絵画技術が「伝神」と同じ次元のものとして重視され始める。しかし中国に於いてはそれ以後も，用語の不統一は続き，形態を写すことと「たましい」を伝えることの関係は，その因果関係が明確にされぬまま循環論法に陥りつつ，清代にまで継承されていった。

はじめに

「たましい」論には，様々な，というよりあまりに多くの切り口がある。本研究班が「たましい論の諸相」だった所以である。今回この考察では，「たましい」に関する諸問題のうち次のことは扱わない。即ち，人間とそれ以外のもの（動物や非生物）の「たましい」の違い。肉体との対比における非物質性。「たましい」の無くなった肉体の状態。人間の精神活動を支える原理としての「たましい」。死後の「たましい」，などである。

本論で扱うのは中国，六朝期に現れ始める画論を対象として，絵画に生命・生気を入れるという場合の「たましい」だけである。とはいえそれから，中国での「たましい」論の一端を見ることができるだろう。

また「たましい」の議論として，「soul」「魂」「プシュケー」或いは「アニマ」という語の考察をした場合，それぞれの語の概念規定は出来ても，我々の「たましい」の観念からこぼれ落ちるものがあるのは避けられない。そこで本論では「魂」「魄」という「語」を考察するのではなく，何かに生気を与えるものという「たましい」の意味を含む語，「氣」「生」「神」「靈」等諸語を，その時々に応じて考察対象とする。

さて絵画に関する断片的な評論は，早い時期，例えば『論語』『周禮』『莊子』『韓非子』『淮南子』等にもあるのが指摘される(1)が，これらは評論というより絵に関する記述である。晩唐の張彦遠は，歴代の画論を概観して，

> 後漢孫暢之有『述畫記』，梁武帝・陳姚最・謝赫・隋沙門彦悰・唐御史大夫李嗣眞・秘書正劉整・著作郎顧況，並兼有画評。中書舍人裴孝源有『畫録』，竇蒙有『畫拾遺録』。率皆淺薄漏畧，不越數紙。僧悰之評，最爲謬誤，傳寫又復脱錯，殊不足看也。

『歴代名畫記』巻一「叙畫之興廢」

> 後漢（引用者注，劉宋の誤り）の孫暢之（そんちょうし）に『述畫記』があり，梁の武帝・陳の姚最・（南斉の）謝赫・隋の沙門彦悰・唐の御史大夫の李嗣眞・秘書正の劉整・著作郎の顧況などにはいずれも絵画評論がある。中書舎人の裴孝源（はいこうげん）に『畫録』，竇蒙（とうもう）に『畫拾遺録』がある。おおむねどれも浅薄粗漏で，数頁を超えない。僧（彦）悰の評は最もでたらめで，さらに伝写も脱誤錯簡があり，まったく取るに足りない。

と記載するが，『述畫記』は『歴代名畫記』に断片

が残るだけのもの，この中で現存するのは謝赫『古画品録』，姚最『續畫品』ぐらいである。実際には最も早い意識的な画論は，張彦遠『歴代名畫記』(2)の中に引用される，晋の顧畫之（三四五？～四〇六？(3)）の『論畫』『魏晉勝流畫讃』『畫雲臺山記』を嚆矢とする。以下本論では年代順に，顧愷之の画論，宗炳の『畫山水序』，謝赫『古畫品録』を中心に取り上げ，中国画論に於ける「たましい」論を検討していきたい。

一　『顧愷之の画論』――「伝神」論

『世説新語』に謝安の言として「顧愷之の画は，人類創生以来無かったものだ」（巧藝篇７）と最高の評価をされる顧愷之は，中国最初の画論の著述という点でも後世に大きな影響を残す。そしてその中心的理論「伝神」は，一種の標準として清代まで受け継がれることになる。『世説』は彼の伝神を次のように記す。

> 顧長康畫人，或數年不點目精。人問其故，顧曰，四體妍蚩，本無關於妙處；傳神寫照，正在阿堵中。
> 『世説新語』巧藝篇13（『歴代名画記』等も同様）
> 顧愷之は人物画を描くとき，数年瞳を描かないことがあった。人がその理由をたずねると，顧は言った。「四体の美醜はもともと絵のキーポイントとは無関係だ。『伝神』しその働きを写すのは，まさにその中にある」。

絵画のポイントは人物像の外形ではなく瞳にこそあるという「伝神」は，「伝」は絵に伝えることだろうが，彼の言う「神」とは何か。彼の他の用例を見てみよう。

> 凡生人亡有手揖・眼視而前亡所對者。以形寫神。而空其實對，荃生之用乖，傳神之趣失矣。『歷代名畫記』巻五「晉」引『魏晉勝流畫讃』
> 凡そ現実の人物で手揖（手でえしゃくをする）・眼視（視線をおくる）の所作をおこなっていて，〔しかるに〕前面に相手がいないということはない。形（からだの姿・形）を以って神を写すのである。その実際の相手が「空」になれば，生気をとらえる作用はずれ，伝神の趣向は失われてしまう。

「以形寫神」と言うことから，「神」は紙の上に形として描かれ得るものだと分かる。また伝神が失われるのは，生気をとらえられない場合だというから，絵に一種の生気を与えるもの，それが「神」だろう。要するに我々のいわゆる絵畫に「たましい」を与えること（或いは与えられたように描くこと）(4)，それが伝神と考えられる。この伝神は単なる形状の相似ではなく，絵に加えられる生気が問題となる。

> 小列女　面如恨，刻削爲容儀，不盡生氣。『歷代名畫記』巻五「晉」引『論畫』
> 小列女　表情は恨むかのようである，細部に苦心し刻削して容貌を描いたために，生気を十分に得られていない。(5)

というように，いくら技巧をこらしても（顧愷之の「小列女」画に対する評価は引用箇所以外でむしろ高い），絵から生気が消えてしまうことすらある。この「神」という概念は，顧愷之の画論の中でよく用いられるものだが（例えば『論畫』「伏羲・神農」の項，『畫雲臺山記』の張道陵の評論など），顧愷之の画論の中で，「神」はどのような特徴をもって絵の上に表現されるのか。彼は絵のポイントということに注目する。それは本質（神気）を表すのに，全体から取捨を行い，あるポイントを丁寧に描くことで絵に活力を与える手法をとる。

> 顧長康畫裴叔則，頰上益三毛。人問其故，顧曰，裴楷俊朗有識具，正此是其識具。看畫者尋之，定覺益三毛如有神明，殊勝未安時。『世説新語』巧藝篇 9
> 顧愷之は裴楷の肖像画を描いたとき，頬の上に毛を三本加えた。ある人が訳を聞くと顧は言った。「裴楷は俊敏明朗で才識が具わっている。この毛こそそれを示すものだ」。そう思って人が絵を見ると，なるほど三本毛が加えられたことで，「神明」があるかのようで，それを加えない場合よりずっと素晴らしく感じた。

その中でも顧愷之が特に重視するのは，「眼」である。最初の例でも，眼の点の入れ方こそに伝神があると述べるし，

> 若長短剛軟，深淺廣狹，與點睛之上下・大小・醲薄有一毫小失，則神氣與之俱變矣。『歷代名畫記』巻五「晉」引『魏晉勝流畫讃』
> もし〔筆迹〕の長短・剛軟，深浅・広狭や，睛（ひとみ）のつけ方の上下・大小・濃淡に，ちょっとした誤りがあると，神気はこれとともに一変してしまう。

などでは眼の例を言挙げして，眼と神気の関連を述べる。顧愷之の眼に関するエピソードは他にも残され，彼が如何に眼の描写に苦心したかがうかがえる。

> 顧長康好寫起人形。欲圖殷荊州，殷曰，我形惡，不煩耳。顧曰，明府正爲眼爾。但明點童子，飛白拂其上，使如輕雲之蔽日。『世説新語』巧藝篇11
> 顧愷之は好んで人の姿を画にした。殷仲堪を画こうとすると，殷は「私の姿はみにくいから，それには及ばない」と言った。すると顧は「閣下はまさに眼のためにそうおっしゃるだけ。ただはっき

りと瞳を描き，その上をこするように掃き，浮雲が太陽をさえぎっているようにしましょう」と言った。

さて，以上見てきた顧愷之の画論には，実は大きな特徴がある。それは彼の伝神が語られるのが，（特定困難なものを除いて）全て人物画だということだ。彼の現存する著作には，先に述べたように『論畫』『魏晉勝流畫讚』『畫雲臺山記』があるが，風景画に関して述べられた『畫雲臺山記』でも伝神について語られるのは，人物として描かれた張道陵に関してだけなのである。そもそも「東晋の時代には画題として山水画は主位をしめてはいないし，顧氏の作品リストには山水画一点をしめすにすぎない」(6)。顧愷之は，山水に関して，興味深い記述を残す。

凡畫人最難，次山水，次狗馬。臺榭一定器耳，難成而易好，不待遷想妙得也。此以巧歷，不能差其品也。　『歷代名畫記』巻五「晉」引『論畫』

およそ画は人をかくのが最も難しく，次に山水，次に犬や馬，うてななど建築物は決まった形の器物に過ぎず，完成させるのは大変だが，うまく描くのは易しい。柔軟な想念で霊妙な会得をする必要がないからだ。これは精密な計算が重要で，その品格の高低を区別することはできない。

現代の我々の感覚からいけば，まず生命を描かねばならない人・動物が難しく，次に山水・建築物となろう。ところが顧愷之は人→山水→犬馬→建築物という順で記す。これについて金原省吾氏は「花鳥畫が山水畫から出てゐることを示す。如何となれば，彼の遺作の題名にみるも動物はその周圍の自然即ち土石水波草木と共に描かれたと想像せらるゝし，ことに王廙に呉楚放牧圖があつて，これは動物と共に植物を描かねば完結せぬ畫題であること，女史箴圖中の山水畫がその中に虎雉子等の動物をふくむこと，及び「畫雲臺山記」の中にはその中に描かるべき動物について記述してゐる」(7)。と述べる。要するに，顧愷之は犬馬を風景の附属物として見ており，彼の観点では，人とそれ以外（山水・動物も含む）との間が重要で，生物・非生物の違いは重視されない。

ここで顧愷之の伝神の特徴がこうまとめられる。伝神は人物画についてなされるのであり，その際の技術は人物に関する瞳の描き方・表情等に重点が置かれる。

さて話を本筋に戻すと，伝神が人物画だけを対象とする背景には，絵には描かれる対象の「たましい」（この場合は生気という方が妥当か）がこもる，という思想があったようだ。顧愷之の絵のうまさを示すエピソードに，次のようなものが残る。これは，当時絵に「人間」の「たましい」が宿りうると，考えられていたことを示そう。

嘗悅一鄰女，挑之弗從，乃圖其形於壁，以棘針釘其心，女遂患心痛。愷之因致其情，女從之，遂密去針而愈。『晉書』巻九二・文苑傳（『歷代名畫記』に記されるのも，ほぼ同様）

〔顧愷之は〕かつて隣家の娘を好きになり，気を引いたが相手にしてもらえなかったので，娘の姿を壁に描き，針でその心臓を刺したところ，娘は胸の痛みを患った。愷之はそこで自分の気持ちを伝え，娘が彼に従うと，密かに針は抜かれ病は癒えた。

長康又曾於瓦棺寺北小殿畫維摩詰。畫訖，光彩耀目數日。京師寺記云，興寧中，瓦棺寺初置。……長康曰，宜備一壁。遂閉戸往來一月餘日。所畫維摩詰一軀，工畢將欲點眸子。乃謂寺僧曰，第一日觀者，請施十萬。第二日可五萬。第三日可任例貫施。及開戸，光照一寺，施者塡咽，俄而得百萬錢。『歷代名畫記』巻五「晉」引『建康實録』

また顧愷之はかつて瓦棺寺の北小殿に維摩詰画像をえがいた。描き終わると，数日間光をはなった。『京師寺記』にいう，興寧年間（363－365）に瓦棺寺が設立された。……愷之は「壁面を一つ用意しろ」といった。かくて戸を閉じ一月あまりも行ったり来たりした。描いたのは維摩詰一体，作業が終わり瞳を入れようとしたとき，寺僧に言った。「一日目の見物人には十万銭の寄進をお願いしなさい。二日目は五萬，三日目はその割合で寄進を求めよ」と。戸が開くと，光が寺中を照らし，寄進をする者が押し寄せ，たちまちのうちに百万銭ができた，と。

最初の例では，描かれた像と活きている女性の生命とがつながってしまう。二番目の例はこれを人の「たましい」と考えていいかどうかは異論があろうが，維摩詰像に瞳を描くことで絵画に光を放つような生気が与えられたと考えられるだろう。

二　『宗炳の画論』——山水にも宿る「神」

ところが劉宋の宗炳（三七五～四四三）になると，いささか様子が異なってくる。顧愷之と年代的に僅かに重なる宗炳は，顧愷之の「神」の概念を引き継ぎつつも，それを山水画にも応用する。その画論『畫山水序』で宗炳は次のように述べる。

又神本亡端，栖形感類，理入影迹。誠能妙寫，亦誠盡矣。『歷代名畫記』巻六「宋」引『畫山水序』

また「神」というものは，もともと，とらえどころのない無形のものだが，形あるものに宿って，同じ形あるものに感応すれば，真理は山水画の中に入ってくる。もしも巧妙に写実することができれば，いかにも至上の境地が実現されるのだ。

陳傳席氏の指摘によれば，『老子』第三十九章に「神得一以靈」（「神」は『一』という原理を得た故に「靈」である），同「神無以靈將恐竭」（「神」はその靈妙さを与えるものがなければ発散し尽き果ててしまう）というように，「神」と「靈」との関係は，それが具体的な対象を持たないとき「神」，具体的な対象をもって現れるとき「靈」となる。『畫山水序』の別の例「至於山水，質有而趣靈」（山水となると物という形而下の存在だが，「靈」という形而上的な性質を持つ）や，「玄・牝之靈」（奥深い谷間の神秘さ）なども同様である(8)。要するに，山水という物体は，物体ではあるが，「神」のあらわれである「靈」という形而上的な性質を帯びうるわけだ。

しかしこのような「神」や「靈」とは，むしろ「道」に近い万物の原理という意味を帯びる。これが画論に使われた場合，「たましい」が入るのか万物の本質を写しとるのかの境界がはなはだ曖昧になってくる。

> 夫以應目會心為理者，類之成巧，則目亦應同，心亦俱會。應會感神，神超理得。雖復虛求幽嶽，何以加焉。『歷代名畫記』巻六「宋」引『畫山水序』
>
> いったい，目でとらえて心で納得する境地を真理とする者は，対象の写実がうまく描かれてあれば，目でとらえると同時に，心でも納得するものである。目でとらえ心に納得し，そして「感神」すれば，その「神」は超越し，真理も感得される。観念的に幽邃な山の自然をもとめても，山水画以上のものはないのである。

この場合「感神」は何かたましいのようなものが乗り移るという意味ではなく，『本質』に感応すれば，という方向の意味だろう。このように絵画に於いて「道」に近い「神」を得るという考え方からは，次のような謂いも当然出てこよう。

> 是以觀畫圖者，徒患類之不朽，不以制小而類其似，此自然之勢。如是，則嵩・華之秀，玄・牝之靈，皆可得之於一圖矣。　『歷代名畫記』巻六「宋」引『畫山水序』
>
> 〔どんな大きなものでも小さな画の中に描くのは可能だとして〕こういうわけで図画を鑑賞する者は，ただ似ているかどうかの巧拙を心配するだけで，サイズが小さい故に図画の気勢が損なわれるとは考えない。それが自然の成り行きだ。だとすれば，嵩山・華山〔のような靈山〕の秀逸さや奥深い谷間の神秘さも，みな一つの図画の中にとらえることができることになる。

嵩山・華山の「秀」，玄・牝の「靈」を絵の中に取り込むと言うのは，自然事象にもたましいを認める汎神論の立場に立てば，たましいを取り込んだものと解釈可能だが，これを今回問題にしている「たましい」と同一視するのには無理があろう。とはいえ，ここから逆に我々の言い方「絵に魂が入る」というときにも，多くの場合風景画ではなく人物画が想定されているが，なるほど風景画に魂が入ると言わないこともないのに思い及ぶ。

三　『謝赫』――『韻』と『骨法』

その後に続く画論の作者，南斉の謝赫に関しては，伝記的事実がほとんど伝わらず，宮廷画家だったことが推察されるのみだが(9)，その『古画品録』は中国画論史上，大きな位置を占める。その最も有名な部分は「序」に記される「六法」（絵画の六つの要点）である。曰く，

> 六法者何，一気韻，生動是也。二，骨法，用筆是也。三，應物，象形是也。四，隨類，賦彩是也。五，經營，位置是也。六，轉移，模寫是也。謝赫『古画品録』(10)「序」
>
> 六法とは何か。一，気韻，生動していること。二，骨法。筆づかいのこと。三，応物。物の形をうつしとること。四，随類。彩を施すこと。五，経営。配置のこと。六，伝移。模写をすること，である。

この六法のうち第一に挙げられる「気韻」がこの中で最も重要とされること，のち宋の郭若虚が，次のように言う。

> 六法精論，萬古不移。然骨法用筆以下五者可學，如其氣韻，必在生知，固不可以巧密得，復不可以歲月到，默契神會，不知然而然也。　郭若虚『圖畫見聞誌』「論氣韻非師」
>
> 〔謝赫の気韻・骨法・応物・随類・経営・伝移という〕六法の精妙な論理は，永遠に変わらない。しかし骨法用筆以下の五者は学べるが，気韻だけは，必ず生来のもので，巧密に描いても得ることができないし，また歳月を経ても到達できない。默契神會，なぜそうなるのか分からずしてそうなるのだ。

つまりこの「気韻」とは「默契神會」して絵画に生動を与えるもので，即ち我々が見るべき「たましい」に近い。『古畫品録』では，第一品から第六品に到る

二十七名の画家に関する評論のうち，張墨・荀勗，顧駿之，陸綏，顧愷之，毛惠遠，戴逵の七名に於いて「韻」の字を用いて説明がされている。陳傳席氏の「原『韻』」[11]によれば，このような場合の韻とは，形態の中から出る精神状態の美だと言う。

謝赫がかくも多く「韻」といい，「神」と言わないのは，おそらく顧愷之と宗炳との間にあった「神」概念の相違を避けたのだ考えられる。というのも謝赫自身は，神気と生気を少し分けた用法で用いているように見えるからだ。

雖略於形色，頗得神氣。筆跡超越，又有奇觀。謝赫『古畫品録』「晉明帝」

形象色彩に関しては粗略であるが，やや神気を得ている。筆跡は超然としており，やはり観るものに秀奇さを感じさせる。

雖揸名蝉雀，而筆跡輕羸。非不精謹，乏於生氣。謝赫『古畫品録』「丁光」

蝉雀を画いて名をほしいままにしたが，其の筆致は軽薄脆弱である。(細かいところまで画いて)非常に精謹といえるが，生気に乏しい。

人物に関しては「神氣」，蝉雀に関しては「生気」を使っている。その上で一般論としては，上に述べたように「韻」を多く用いる。具体例を見てみよう。

風範氣候（『歷代名畫記』作「氣韻」），極妙參神。但取精靈，遺其骨法。若拘以體物，則未見精粹。若取之象外，方厭高腴。可謂微妙也。謝赫『古畫品録』「張墨・荀勗」

風采気韻は神妙を極めつくしている。ただその精霊[12]はあるが，骨法にはいたらないところがある。もし物の形をとりこむ事にとらわれたならば，精妙粋然たるものはみえてこない。もし形象をこえたところに妙所をもとめるならば，それではじめてみちあふれるほどの豊潤な妙がそこにみえてくるのである。これが見極め難い「微妙」というものである。

神韻氣力，不逮前賢，精微謹細，有過往哲。始變古則今，賦彩製形，皆創新意，若包犧始更卦（毛本作封。今從王本）體，史籀始改書（毛本作畫。今從王本）法　謝赫『古画品録』「顧駿之」

神韻気力は前賢に及ばないが，形象の精緻詳細なことは往哲にまさるところがある。はじめて古のかたちをかえ，今のやりかたにのっとり，色彩・造形に新味を創り出したこと，伏羲がはじめて卦を定め，史籀がはじめて書法をあらためたのにたとえられる。

要するに，すでに山水画が出現しつつあるなか，山水画を画論に採りあげる場合，人物的な色彩の強い「神」では抵抗があるから，人物や自然物の本質をとらえるという意味で「気韻」という言葉を使い，絵画の要件の第一としたのだと考えられる。謝赫の場合，絵にこもる「気韻」（たましい）はもはや陳氏言うところの「美」であり，描かれる対象の「たましい」が絵に乗り移るという意識ではなかったのだろう。これは絵画を分析する理論書としては，筆から「神」が絵に乗り移ればいい絵になるとは，もはや言い難かったからだと思われ，実際，上引の諸例で特徴的なのは，「気韻」と「骨法」（描く技術）が画然と区別されていることだ。

骨法という語は，金原氏・陳傳席氏が指摘する[13]ように，『史記』巻九二淮陰侯伝に「〔蒯通〕曰く，僕嘗て相人の術を受く。韓信曰く，先生人を相ること何如。對へて曰く，貴賤は骨法に在り，憂喜は容色に在り，成敗は決斷に在り。此を以て之を參ずれば，萬に一も失わず」を初め，王充『論衡』「骨相」，『後漢書』馬援伝などの例から見ると，元来は骨相（骨格のかたち）という意味が強かった。しかし骨法によって，貴賤が表せるのであれば，それは単に形状の問題ではなく，「神」にからむ問題となってくる。そこで顧愷之も「骨法」を重視した。『論畫』では，多くの例で骨法に関する記述が見られる。「周本紀」「有骨法」，「伏羲・神農」「有奇骨」，「漢本紀」「有天骨」，「孫武」「骨趣甚奇」，「醉客」「作人形，骨成而制衣服慢之」，「列士」「有骨俱」，「三馬」「倜骨天奇」といった具合に，「骨」は，「伝神」を生み出す根拠として述べられている。

しかし，謝赫にあっては骨法は，伝神を引き継いだ「気韻」という概念の下に従属するものではなく，気韻と同じ次元でもう一つの重要概念になっている。例えば上に引いた「形色は粗略でも神気を得ている」とか「精霊は有っても骨法は到らない」であるとか「神韻気力は前賢に及ばないが，形象の精緻詳細なことは往哲にまさる」とか，

雖不説（『佩文齋書畫譜』は「備」に作る）備形妙，頗得壯氣。凌跨群雄，曠代絶筆。謝赫『古画品録』「衛協」

形似の精妙をそなえてなかったが，すこぶる壮気がある。並みいる画家たちを陵駕し，希世の絶筆である。

といった具合だ。つまり神秘的な万能性を帯びざるを得なかった「神」の代わりに，気韻という言葉を用い，骨法（とその他四法）に対象化させることで，「神」にまつわる問題を避けたのだ。

この絵画作成上の技術としての骨法と，絵画の本質・美としての「気韻」という二本立てにすることにより，謝赫はなかなか巧妙な方法で，どうすれば絵に「神」が入るかという問題を避けることに成功したかに見える。

四 『その後のおおまかな展開』

いったんこのように人物の伝神と風景の伝神の問題も乗り越え，問題を解決したかに見える中国の画論だが，しかしそれは踏襲されず，どうどうめぐりを続ける。これは現代の我々が「たましい」の有る絵，という問題設定をしてしまうことからも分かるように，絵画理論としてでなく，日常感覚では『「たましい」の入った絵』という謂いが，非常に受け入れやすいからだろう。同様に例えば絵画に描いたものが生命を帯び動き出すというテーマも，黄鶴楼の例を初めとして，以後も伝奇作品を中心にしばしば見られる。それゆえ画論についても必ずしも「神」から「韻」への移行が行われたわけではなく，

> 畫之爲用大矣。盈天地之間者，萬物悉皆含毫運思，曲盡其態。而所以能曲盡者止一法耳。一者何也。曰，傳神而已矣。世徒知人之有神，而不知物之有神，此若虛深鄙衆工，謂雖曰畫而非畫者，蓋止能傳其形不能傳其神也。故畫法以氣韻生動爲第一。
> 宋・鄧椿『畫繼雜説』「論遠」（『中國古典畫論類編』本）
> 画の効用は大きい。天地の間にあるものなら，万物どれも口に筆を含んで思いをめぐらせば，その様態をつぶさに描ける。だがその方法は一つしかない。その一つとは何か。「伝神」である。世人は人に「神」があるのは知っているが，物にも「神」があるのを知らない。郭若虚が（『圖畫見聞誌』「論氣韻非師」に）一般の工匠をひどくけなして「画というが画ではない」というのも，その形を伝えるだけでその「神」を伝えていないからだ。だから画法では気韻生動が第一である。

というように，宋代でも「神」と「韻」との混用（北宋の郭若虚の引用が気韻に関するものであることも注意）が見て取れる。

私見ではこれを解決する方法はあった。例えば朱子学の考え方を応用し，絵もまた気で構成され，如何に画家の手を通して「理」が加わるかによって，その絵のあり方，例えば活きている絵か死んでいる絵かが決まる，といえば，問題はほぼ解決されるはずだ。しかし，中国の画論はこのようには明確に方向付けられなかった。清の有名な画論『芥舟學畫編』の作者，沈宗騫の例を二例とりあげてみよう。

> 畫法門類至多，而傳神寫照，由來最古，蓋以能傳古聖先賢之神垂諸後世也。不曰形曰貌而曰神者，以天下之人形同者有之，貌類者有之，至於神，則有不能相同者矣。作者若但求之形似，則方圓肥瘦，即數十人之中且有相似者矣。烏得謂之傳神。今有一人焉，前肥而後瘦，前白而後蒼，前無須髯而後多髯，乍見之或不能相識，即而視之，必恍然曰，此即某某也。蓋形雖變而神不變也。故形或小失，猶之可也，若神有少乖，則竟非其人矣。然所以爲神之故，則又不離乎形。耳目口鼻，固是形之大要，至於骨格起伏高下，皺紋多寡隱現，一一不謬，則形得而神自來矣。其亦有骨格皺紋一一不謬，而神竟不來者，必其用筆有未盡處。『芥舟學畫編』巻三「傳神総論」
> 画法の門類はすこぶる多いが，伝神写照は最も古い。というのも古の聖賢の「神」を後世に伝えることができるからだろう。形や貌と言わず神と言うのは，世の中の人で姿かたちが似ている者はいても，神となると同じ者がいないからだ。画家が形の相似だけを求めるなら，太った人細い人，数十人の中には似ている人もあろう。これでは伝神とは言えない。ここに一人，以前は太っていたが今では痩せ，前には白かったが今では青く，前にはひげが無く今ではひげを生やしている人がいたとする。ちょっと見では識別できなくとも，しっかり見れば必ず「ああ，これは誰々だ」とわかる。というのも，形は変わっても神は変わらないからだろう。だから形は少しぐらい失われても構わないが，もし神が少しでも違えば，その人ではなくなってしまう。だがそれが神である根拠は形にある。耳目口鼻はもちろん形の大要だが，骨格の起伏高下，しわの多少に到るまで，一つ一つがそっくりなら，形とともに神も自ずから具わる。その骨格しわが一つ一つそっくりなのに，神が具わっていないものは，筆づかいにまだ不十分なところがあるのだ。
> 故傳神者，當傳寫其神之正也。神出於形，形不開則神不現。『芥舟學畫編』巻三「取神」
> だから伝神はまさにその神の正（本質）を伝写しなければならない。神は形に出るものだから，形に出せない場合は神は現れない。

ここでは，伝神と形得が，互いの因果としてとりあげられているために，次のようなどうどうめぐりに陥っている。即ち，形をどんなに写しても写し得ても神

が伝わるとは限らない，しかしそれが神である根拠は形にあるから，形を写すことが不十分だから神は伝わらないのだ，しかし形をどんなに写しても神が伝わるとは限らない……，というものだ。これは我々の「たましい」論に例えて言えば，魂は身体を機能させるものだ，しかし魂の根拠は身体機能が働いていることだ，だが身体機能を働かせるのが魂だ，という循環論法によく似ている。

さればとて，要は受容者が絵に「たましい」を感じるか否かの問題に過ぎないとするなら，如何に下手な絵でも受容者さえ優れていれば「たましい」を感じられてしまい，絵の巧劣は関係ないという考えになる。これが現実感覚に即していないのは言うまでもないだろう。

結局，問題のあり方は，現象学的にどのような条件下に人は絵画に生命を感じるのか，という形でしかあり得ないのだろうが，画論の場合これは技術論に結びつく。謝赫は無意識にそのことを感じ「骨法」という技術論をもう一つの柱として立てたのかも知れないが，以後も絵画の「たましい」論は常に「たましいは現存する」という現実の直感に引きずられ，とかく逆戻り現象を起こしてしまうのは，以上で見てきた通りだ。これは中国絵画の「たましい」論に限った話でないだろう。

注

（1） 兪劍華編『中國古代畫論類編（修訂本）』北京：人民文学出版社，2000上巻第一編参照。

（2） 楊家駱編『藝術叢編第一集』第八冊「南朝唐五代人畫學論著　十一種三十四巻」 臺北：世界書局，1967所収本を使用。また長廣敏雄訳注『歷代名画記』（1）・（2）（平凡社東洋文庫それぞれ305・311）東京：平凡社，ともに1977を訳注として参照する。

（3） 顧愷之の生卒年に関する諸説は上記長廣本（1），319－320頁参照。

（4） 絵画それ自体に本当に「たましい」が宿ったのか，「たましい」が入ったものの現象・特徴が描かれたのか，という問題の立て方もあろうが，すると「たましい」が実体か非実体かという問題にも関わる。「たましい」の特徴を写しとったその状態がとりもなおさず「たましい」が宿った状態だとして，今回の議論では，一元化して扱っておく。

（5） 「刻削爲容儀」は「痩せ細った姿かたちをつくっているが」（長廣本『歷代名畫記1』341頁）のように解される場合が多いが，その場合「不盡生氣」とのつながりが硬くなる，という金原省吾氏の説により（『支那上代畫論研究』（注7参見）42頁）引用のように解釈した。

（6） 上記長廣本（1），363頁。

（7） 金原省吾『支那上代畫論研究』東京：岩波書店，1924，155頁。

（8） 陳傳席『六朝畫論研究（修訂本）』臺北：臺灣學生書局，1991，124頁。

（9） 陳傳席編『六朝画家資料』北京：文物出版社，1990，255頁。また上記長廣本（2），56頁に諸説の紹介がある。

（10） 楊家駱編『藝術叢編第一集』第八冊所収の明・毛晉汲古閣『津逮秘書』本を底本とする。以下『古画品録』の引用は同じ。

（11） 陳傳席編『六朝画家資料』327－334頁。

（12） 「精靈」とは陳傳席氏によれば『莊子』天地篇「神之又神而能精焉」に見えるように，神韻のさらに深いもの。陳傳席『六朝畫論研究』208頁。

（13） 金原省吾『支那上代畫論研究』，68頁・陳傳席『六朝畫論研究（修訂本）』，191頁。

鶏となって時を告げよ
――中国思想における「魂論」の可能性――

中島　隆博

[要旨]

中国思想における「魂論」の可能性を探り，そのアクチュアリティーを開くこと。そのために，まず明代におけるキリスト教徒と仏教徒との論争を手掛かりに，「魂」が如何なる争点となるかを概観する。殺生戒の可否をめぐるこの論争は，一方のマテオ・リッチが，アリストテレス由来の「魂」の序列を前提にして，最高位にある人間の「魂」が他なるものにやどることはないとして，輪廻転生説を批判し，それによって殺生戒の無効を宣言したことに始まっていた。それに対して仏教徒は，人間と動物の類似性によって反論したが，十分な反論ではなかった。

しかし，中国思想の歴史を振り返るなら，仏教徒はまさにこの「魂」の他なるものへのやどりという点で，大いに論陣を張っていた。それは六朝時代の「神滅不滅」を争った論争においてである。「身体が亡べば精神（魂）も滅びる」とした，仏教批判者范縝に対して，仏教徒は，夢における他者との交接，そしてコミュニケーションにおける他者との魂の交わりを前提に，「魂」の分離を主張したのであった。重要なことは，この前提が，遙かに『荘子』の胡蝶の夢その他の「化」の議論に結びついていることである。

『荘子』の議論は，従来の老荘解釈（「無」を形而上学化し，超越を見出すもの）によって，相対の世界を離れて真実在へと向かうもの，あるいは仏教的な輪廻転生説よりも早くからある同型の論だとされてきた。しかし，それは，相対と言われる世界を超えた立場に立つことを禁止し，その世界に絶対的に自己充足することを述べるものであった。そうであるからこそ，この世界が「化」の結果であり，方向付けられない変化が脈動していることがわかるのである。そして，その次元にまで降りていけば，自己とその世界が解放され，他なるものと他なる世界に全面的に変容しうるものとなる。その際，その変容した世界は，クロノロジックに計測する時間が支配するものではなく，別の時を告げる世界である。

このように，中国思想における「魂論」の可能性は，他なるものへの生成変化と世界そのものの変容に至るものである。そして，これは博物館に収められるような議論ではなく，独特のアクチュアリティーをもって現代に迫るものである。それを確かめるために，ジル・ドゥルーズとフェリックス・ガタリの生成変化に関する思考を対置してみる。彼らにとって，他なるもの（動物，植物，無機物，分子）への生成変化は，逃走であり闘争であったわけだが，そのための「芸術＝技術」として参照されたのが，「中国」であり，とりわけその抽象化する力であった。中国思想における「魂論」の可能性は，その姿を「化」しながら，現代の哲学的問いに接続していくのである。

壁を通り抜けること。たぶん中国人ならできる。しかしどんなふうに。動物になること，花または岩になること，さらにまた，不思議な知覚しえぬものになること，愛することと一体の硬質になることによって。
(ジル・ドゥルーズ+フェリックス・ガタリ(1))

1　まぜるな，危険

「魂論」と聞いて思い浮かべるのは，やはりアリストテレスのそれであろう。中国において，アリストテレスの『デ・アニマ』の議論は，明代も終わりに近い頃に，ある論争の争点の中で援用された。それは，イエズス会による中国布教の中で生じた論争であり，仏教徒とマテオ・リッチの間で交わされたものである。

その争点であったのは，殺生戒である。簡単に言うならば(2)，動物を殺す（そして食べる）ことの可否を問うものであった。だが，それを通じて深く争われていたのは，この世界のあり方をどう捉えるのかという世界観であり，その中で最も深刻だったのが，魂の序列とその関係をどう把握するかであった。キリスト者であるリッチはここで，アリストテレスに由来する魂の三つのあり方，すなわち，生命を維持し成長を助ける「生魂」／感覚器官で知覚することのできる「覚魂」／事物を推論し理義を明辨する「霊魂」という序列を持ち出し，それぞれを，植物／動物／人間に対応させていったのである(3)。

重要なことは，リッチが，こうした魂の序列は固定的なものであると強力に主張し，それを，仏教徒が守ろうとした殺生戒に対する批判の論拠としたことである。リッチは，殺生戒を擁護する仏教徒の議論の根底に，輪廻説があると考えていた。リッチは輪廻説に対して，ピタゴラス派が主張した妄説を，仏陀がわがものとしたものだという批判を加えもしたが，主には，秩序づけられているはずの魂のジャンルを越えて，他なる魂に変化することを認める点で，輪廻説を何としても退けようとしたのである。リッチにとって，動物は（そして植物も），人間と魂を異にするものであるからこそ，財貨のように扱ってかまわないもの，したがって人間のためであれば殺しても一向にかまわないものであったのだが，もし魂のジャンルがわずかにでも混交されるならば，その主張は大いに揺らいでしまうからである。

人の体の状態が鳥獣と異なると分かっている以上，人の魂がどうして鳥獣と同じということがありましょう。ですから，人の霊魂が別の人の体にやどったり，鳥獣の体に入ったりして，世の中を転生するなどという仏教の説が全くのでたらめであるということがわかるのです。そもそも人間は，自分の魂は自分の体にのみ合致するもので，自分の魂が他人の体に合致するなどということがありえましょうか。まして別の種類の体においてはいうまでもありません。(『天主実義』第五篇)

ここによく示されているように，魂が別の体にやどることは実に危険だとされている。しかし，注意深く見てみると，ここでジャンルを越えて混交することだけが退けられているのではない。人間に限っては，同じジャンルであっても，他人と混交することもまた退けられているのである。

ところが，仏教徒側の反論を見てみても，魂が別の体にやどるというこの点で本格的に反論したものは見当たらない。たとえば，仏教徒側の代表者である雲棲袾宏の議論を見ても，輪廻転生を積極的に持ち出して，殺生戒を擁護しようというのではなく，人間と動物の類似性（「人間と同様に，血気もあり，親子もあり，知覚もあり，痛さ・かゆさ・生・死を感覚する生き物」(4)）によって，殺生を禁止しようとしていた。

しかし，中国思想史を振り返ってみるならば，仏教徒は，まさにこの魂が別の体にやどるという点において，大いに論陣を張っていたのである。しかも，これは仏教徒だけの話しではない。中国思想の構想力の根底には，他者との魂の交わりというモチーフがあり，それに基づいた，世界に対する一つの態度があるのである。

2　夢における魂の交わり

もしも［思慮が］わたしの体に基づかず，別のところに遍くやどることができるのなら，Aの情がBの体に，Cの性がDの体にやどることになる。そうなのか。そうではあるまい。
(范縝『神滅論』)

ここに掲げた言葉は，范縝『神滅論』からの引用である。マテオ・リッチさながらのこの言明は，六朝時代に仏教が中国で本格的に受容された際，仏教に対する批判と擁護が激しくぶつかった「神滅不滅」論争に

おいて吐かれたものである。

この論争は，中国思想における「魂論」の一つのピークをなすものであるが，そのポイントは，身体と精神（魂）の関係をどう考えるかにあった(5)。范縝は，『神滅論』というタイトルからも明らかなように，「形（身体）」が亡べば，「神（精神，魂）」もまた滅ぶと主張した。その前提として唱えた原理が，「形神相即」である。これは，一つの「体」に対する二つの語り方として，「形」と「神」を定義したものであった。つまり，「用（はたらき）」から語るのが「神」であり，「質（実質）」から語るのが「形」である。そうである以上，この二つは実体的な違いではなく，意味の上での違いであるため，決して別物ではないということになる。

それに対して，仏教を擁護する側は，「形」と「神」を，「相即」ではなく，「合」もしくは「合用」だと説明した。范縝への批判者の一人である曹思文は，その『難范縝神滅論』において，「形」と「神」は，「合して用（はたらき）をなすのであって，この合は即ではない。生まれると合して用をなすのであり，死ぬと形は留まっても神はすぎ逝く」と述べていた。そして，「形」と「神」との分離と合一の論拠として，『荘子』斉物論篇から二つの記事を持ち出してきたのである。

> 寝ている時に，魂は［他のものと］交わる。だから神が胡蝶となって遊んだのは，形と神が分かれたのである。目覚めると形がはたらくので，ハッとして荘周であったのだが，それは形と神が合したのである。こうして，神と形は分かれたり合したりする。合すれば共に一体をなし，分かれれば形は亡び，神はすぎ逝く。（『難范中書神滅論』）

ここには，よく知られた胡蝶の夢（後述）と，もう一つ，他者とのコミュニケーションを論じた箇所（傍点部）が引用されている。『荘子』では，魂は自分の体に閉じ込められたものではなく，最初から他者との交わりにおいて捉えられていた。とりわけ，夢という，思いなされた現実に対して一種強力な還元力を持った次元では，「魂交（魂の交わり）」が十全に発揮されると考えられていたのである。

曹思文は，それを用いて，「形」と「神」が分離しうることを論じた。言い換えれば，「形神相即」論を批判し，「形」と「神」の合離を主張する論拠として，夢において突出する，他者との魂の交わりを持ち出したのである。

このことは，もう一人の重要な范縝批判者である，蕭琛でも同様であった。

> わたしはここで夢を論拠にして，形神が一体ではありえないことを証明しよう。人が寝ているとき，その形は無知のものであるのに，何かを見ることがある。これは神が遊離して［他のものと］交渉するからだ。ところで，神は孤立しているものではなく，必ず形器に憑りかかる。それはちょうど，人が屋外では暮らさずに，部屋を必要とするようなものだ。しかし，形器は汚れた質であり，部屋は閉塞した場所である。だから，神が［遊離から］形に戻るとその識はすこし暗くなる。暗くなるから，見るものが夢となるのだ。［それはちょうど］人が部屋の中に戻るとその神がにわかに塞がってしまい，塞がるから目が昧くなるようなものだ。そもそも人は，夢で玄虚に上ったり，万里もの遠くへ行ったりする。これは，もし神が行くのでなければ，形が行くとでもいうのだろうか。形が行かず，神も遊離しないなら，いったいどうしてこのようなことがありうるだろうか。（『難神滅論』）

夢において，「神」が互いに「接（交渉）」する。蕭琛は，これを一つの誇張法として論じていた。言い換えれば，蕭琛にとっては，夢でなくとも魂は交わるものであったのである。このことは，次節であらためて述べることにしよう。

ところが，范縝は，このように夢を論拠に持ち出すことを，実にあっさりと退けたのである。

> ［曹思文の］この非難は辯を極めたとは言えるが，理を極めたとは言えない。あなたは神が胡蝶となって遊んだと言うが，それは真に飛ぶ虫になったということだろうか。もしそうであれば，夢で牛になると，人の車をひっぱることになるし，馬になれば，人を乗せることになる。そして，次の朝には［もはや牛でも馬でもないのだから］死んだ牛や馬がいるはずである。ところが，そうした物が無いのはどうしてなのか。また，腸が出て昌門を繞んだ［夢を見た］とすると，その人はすぐに死ぬはずである。どうして肝臓や肺を遺して生きられるようか。また，太陽や月のように，天に懸かり，東西南北千里の広さがあるものが，婦人のもとに下り，その懐袖に入ることはありえるはずもない。夢や幻は虚假であり，よって来るものは無い。ところがそれをいったん実在のものだとすると，なんとも奇異なことになる。目を瞑れば天空を往来し，座れば天海をめぐるとは，神が内に昏迷しているから妄りにそんな奇異なものを目に

するのだ。荘周が実際に南園を飛び回ったり，趙簡子が真に天門に登ったりすることがあるわけがない。外弟の蕭琛も夢によってくだくだしく論じているが，誰も相手にしないのである。
(『答曹録事難神滅論』)

つまり，「夢や幻は虚假である」ので，実在には関わらない，したがって論拠にならないというのである。なるほど，ここでも言及された『荘子』の胡蝶の夢は，范縝が要求するような実在の出来事ではないだろう。しかし，曹思文や蕭琛にとって，夢は，変化という，それ自体は現実でしかない事態からこの世界のあり方に迫るための，一種の通路として持ち出されたのであり，現実の深奥を剔り出す誇張法であったのであろう。そうだとすれば，実在という基準を持ち出したところで，十分な反論とはならない。

ただし，だからと言って，曹思文や蕭琛がそこから導き出す結論（形神の分合や，神不滅）に同意できるというのではない。范縝が嘆いてみせたように，神不滅という帰結から，死後の苦しみと楽しみで人を恐れさせたり喜ばせたりすることで，仏教が利益を得ることがあることもまた確かだからだ(6)。

しかし，そうであるにしても，范縝のようにそそくさと，夢は虚假だと退けるのは，この世界のあり方を十分に捉えられないばかりか，自らの形神相即論に対して，実在性を強く要求することで，かえってその足場を掘り崩す結果になってしまうのである。

たとえば，「形」と「神」とが実在において相即の関係であれば，「形」を示す名と「神」を示す名は一対一に対応していなければならないが，実際にはそうではない。また，是非を判断する思慮という「用（はたらき）」を取り上げるなら，范縝はそれに実在的に相即する「質」として「心器」を持ち出さざるを得ない。そして，その実在性を保証しようとして，范縝はそれを心臓という特定の器官に当てはめる。しかし，思慮というはたらきは，心臓だけでなく，目や耳という他の感覚器官とも関わっているために，これでは齟齬が生じてしまうのである。それに，それでは，そもそも思慮は特定の器官から自由な限定されないはたらきではないかという批判に対して，有効な反論ができないのである。

またたとえば，夢が真実であれば，夢から覚めた時に死体がころがっているはずだと強弁してみせたわけだが，その死体に関しては，形神相即論は奇妙にも適用されない。まるで死体は実在しないかのようなのだ。そして，もし死体に形神相即論が適用されるなら，沈約というもう一人の批判者が述べるような「死神（死んだ精神）」を立てざるをえないだろう。結局，范縝の言う実在性は，極めて限定されたものであり，形神相即論の適用範囲もまた限定されたものであることが暴露されてしまったのである。

3　他者の心との交渉

ところで，夢とともに范縝が退けたものがもう一つある。いや，こちらをこそ范縝は退けたかったと言ってもよいかもしれない。それが，他者との魂の交わりである。前節の冒頭に掲げた言葉がそれである。もう一度引用してみよう。

もしも［思慮が］わたしの体に基づかず，別のところに遍くやどることができるのなら，Aの惰がBの体に，Cの性がDの体にやどることになる。そうなのか。そうではあるまい。(『神滅論』)

さきほど，思慮というはたらきは，特定の「心器」に対応するのではない，無限定なものだという批判を紹介したが，これは，それに対する范縝の応答の言葉であった。

そもそも，伝達という問題は，中国思想において巨大な問題系をなしている(7)。そして，それは「魂論」を考える際にも，やはり重要な鍵となるものだ。夢という特権的な場所での魂の交わりは，単に自分の意図を他人に伝えるというコミュニケーションに収まるものではなかった。だが，通常のコミュニケーションにおいても，同じことが言えるのではないだろうか。つまり，そこでも，意図の伝達だけが生じているのではなく，魂の交わりと究極的には表現されるような，何か別の仕方での他者の心との交渉がやはり生じているのではないか。しかし，范縝は，夢と同様に，こうした他者の心との交渉の可能性を退けたのである。それに対して，蕭琛は反対の立場を取った。蕭琛の批判を聞くことにしよう。

また，［范縝『神滅論』は］「心臓が思慮の本であるので，思慮は他の部分にやどることはできない」と述べている。この論は，口眼耳鼻についてであれば成立するだろうが，他者の心についてであれば成立しない。というのも，耳や鼻はこの体を共にしているとはいえ，互いに混じり合うことはないからだ。はたらきを主どるところが同じではなく，器官のはたらきが異なっているためだ。ところが，他者の心はあちらの形にあるのに，互

いに交渉できるからだ。これは神の原理がどちらも妙であり，思慮の機能がいずれにもはたらいているためだ。だから，『書経』［商書・説命上］で「君の心をひらいて，わたしの心にそそぎ込め」，『詩経』［小雅・節南山・巧言］で「他人には心があり，それをわたしは忖託する」と言っている。齊の桓公が管仲の謀に従い，漢の高祖が張良の策を用いたが，どれも自分の形に基づいた思慮を，他人の部分にやどした結果である。どうして「Aの情がBの体に，Cの性がDの体にやどることはできない」と言うのか。（『難神滅論』）

蕭琛はここで，他者とのコミュニケーションを，他者の心との交渉，すなわち「神」が他の体に寄託することに広げて考えている。なるほど，こうしたコミュニケーションのモデルを，范縝が認めない以上，この批判は的を射たものではないだろう。また，このモデル自体が十分な論拠を有しているわけでもない。さらに，ここから，蕭琛に従って，「神」の分離からその不滅へと進むことが適切だというわけでもない。

しかし，それでも考えてみたいのは，他者とのコミュニケーションという事態が，心の寄託という他者の身体へのやどりにおいて掴まえられていることである。それはもはや蕭琛の設定した枠組みを超えていくことになるだろう。なぜなら，「神」という思慮に代表されるはたらきに収まることなく，引用箇所にあるように，さらには，「情」や「性」にまで延びていくからである。

想像してみよう。わたしの「情」が他人にやどり，胡蝶の「性」がわたしにやどることを。これは，人間だけに限定される必要もない，魂のジャンルを越えて交わる事態である。こうした他者の心との交渉を，他者との同一化でもなく，動物の擬人化でもなく，模倣することでもなく，同情でもない仕方で思考すること。また，虚假としての夢でもなく，幻想でもなく，全き現実性として思考すること。これこそが，中国思想における「魂論」の可能性の中心なのである。

4　他のものになること：胡蝶の夢と物化

魂のジャンルを越えて交わる。それを最も象徴的に表現しているのが，『荘子』の胡蝶の夢であろう。確認しておくと，それは次のようなものである。

> かつて荘周が夢を見て蝶となった。ヒラヒラと飛び，蝶であった。自ら楽しんで，心ゆくものであった。荘周であるとはわからなかった。突然目覚めると，ハッとして荘周であった。荘周が夢を見て蝶となったのか，蝶が夢を見て荘周となったのかわからない。荘周と蝶とは必ず区別があるはずである。だから，これを物化と言うのである。（『荘子』斉物論篇）

「化」という言葉は，人間が人間以外の他のものに変化したり，別の姿に化したり，別人になったりする事態を示すものである。しかし，他方で，「化」には「教化」という意味もあり，啓蒙のプログラムに資する概念でもある。「小人」が「君子」や「聖人」になるというそのプログラムの基礎には，啓蒙の条件の一つとして，変化しうるという可能性が必要であったからだ。だが，それは，あくまでも方向付けられた変化であり，この変化から政治的・倫理的・経済的な体制と利益を引き出そうとしていたのである。

ちなみに，范縝もまた「化」について論じていた。それは，『神滅論』の最後で，仏教が目指すものとは異なる，あるべき世界について論じた時である。

> 森羅万象は自然から出てきたもので，どれもひとりでに変化［独化］し，忽然として生じ，無くなったりする。つまり，万物が生じ来たることも防げないし，すぎ逝くことも止めることはできない。もしこうした天の理に従うならば，すべてはそれぞれの本性に安んずる。たとえば，小人が田畑を耕すことに甘んじ，君子が恬淡質素を保つならば，耕して食料を得れば，食糧は尽きることなく，養蚕をして衣服を作れば，衣服が足りなくなることはない。下のものは余剰があれば上のものに捧げ，上のものは無為によって下のものに対する。生を全うし，国を強くし，君主を覇者にすることができるのは，この道によるのである。（『神滅論』）

ここで范縝は，「独化」という「化」について語っている。これは，郭象がその荘子注において展開した概念で，万象の生成消滅には，何か依ってくる起源があるのではなく，ひとりでに「化」すると断じたものである。

これは一方では，「無」や死後の世界という超越的な審級を設定し，そこから世界を意味づけようとする議論に対しての強力な批判となる。勝手に意味を与えて，人々を不安に陥れ，別の世界を希望させて，この世界から目を逸らせるのではなく，この世界を丸ごと受け入れることへと態度の変更を迫るのである。

ところが，ひとりでに変化する世界を受け入れよと

いうこの主張は，すぐさまより強力な方向性に回収されもするのである。つまり，この世界をいま現在構成している制度を，そのまま受け入れる場合である。たとえば郭象は，「自然」「独化」を主張し，「性」こそが自然であると言いながらも，まったく当然のように，こう述べていた。「そもそも仁義は人の性である」(『荘子』天運篇の注)。同じように，范緝もまた，小人と君主がその「性（本性）」に安んじることこそ，あるべき道だと言ったのである。こうして「独化」もまた，方向付けられた変化でしかなくなってしまったのである。

考えなければならないのは，「教化」でも「独化」でもない，政治的・倫理的・経済的な体制と利益に向かって整除されない「化」についてであり，定められた「性」からの横溢についてである。

胡蝶の夢に戻ろう。この箇所に対する従来の解釈はほぼ次のようなものであった。つまり，仏教と同様の輪廻転生の考えがここに早くも発現しており，さらに，あらゆる差異や区別は相対的であって，それを離れた万物一体の世界が構想されている，というものである(8)。しかし，これではこの箇所を十分には読解できないと思われる。

まず挙げられる理由は，輪廻転生をどのように定義するかによって，この意味が大きく変わってくるからだ。様々な変身を貫いてなお自己が維持されるとするのか，それとも，自己という概念がもはや維持されないほどの生成変化の強度に向かおうとするのか。この点では，十分な議論が尽くされているようには思われないのである。

次に，相対を越えた万物一体の世界というのが，自他の差別を越えて，自他が融合する究極を描き出す解釈であるとすれば，それはテクストからして維持できないだろう。なぜなら，テクストは「荘周と蝶とは必ず区別があるはずである」と述べ，区別を消すことに反対しているからだ。それに，自他の融合であるのなら，そもそも「物化」と言う，変化を記述する概念は不用であろう。

胡蝶の夢の解釈で重要なことは，荘子がここで，荘周と蝶を相対的に捉える，真実の立場や超越的な立場には立っていないということである(9)。同じ斉物論篇において，是非や可不可そして然不然の判断の「両行」（どちらも正しいとする議論）が主張されていたことを思い起こしておきたい。そこには，二つの異なる立場が並び生じても，一方の立場に立つものは，他方の立場を見ることはできないという強い前提があった。それを踏まえるなら，ここでの荘周と蝶も，一つの世界を共有する（あるいは一つの世界に含まれる）二つの相対的なあり方を指し示しているわけではない。そうではなく，その中からすれば唯一であるほかない世界が複数あり，それぞれの世界において荘周もしくは蝶として絶対的に自己充足的に（したがって，他の世界やあり方には無関心に）存在している。しかし，それにもかかわらず，他のものになり，他の世界に変容してしまう「物化」という事態があると語られているのである(10)。

この解釈は，古い注釈も支持するだろう。胡蝶の夢に対して，先ほどの郭象は次のような注を付けていた。

> そもそも覚夢の区分は，死生の区分と異ならない。いま自ら楽しみ，心ゆくというのは，その区分が定まっているからで，区分が無いからではない。そもそも時間というものは，片時も止まったりせず，今というのはついに存在しない。だから，昨日見た夢は，今においては化するはずである。死生の変化もこれと別ではなく，心を労するのはその間においてなのだ。まさにこれである時には，あれは知らない。夢で蝶になっていること［を目覚めている時に知らないこと］がそれである。これを人に当てはめれば，一生において，今は後のことを知らない。麗姫がそれである。愚者は知ったかぶりをして，自分で生は楽しく死は苦しいと知ったつもりでいるが，それはまだ物化の意味を知らないのである。（郭象『荘子注』）

「まさにこれである時には，あれは知らない」。この原則が，荘周と胡蝶，夢と目覚めそして死と生において貫徹されている(11)。まとめるなら，「物化」とは，それぞれの区分された世界において，その現在に徹底的に自己充足しながらも，その世界そのものが他なるものに変容する事態として構想されているのである。決して，諸変化を貫く主体や真実の世界が別に想定されているのではない。胡蝶になることは魂の交わりであり，魂のジャンルを越えて，胡蝶の「性」と「情」をやどすことである。それはしかし，荘周が自己とその世界に絶対的に自己充足すること，すなわち，他者や他の世界を想像的に先取りしないことが条件として必要である。そうしてはじめて，自己とその世界の構成が別の仕方で変容する可能性（可能性という言葉が届くとしてだが）が出てくる。それは方向を有した変化ではない。したがって，自己とその世界に絶対的に自己充足することは，「独化」のように，変化がその上で展開する世界が不変のものとしてあるのとは異なる。

「独化」は不変の世界の上での相対的な自己充足にすぎない。胡蝶になることは，「性」が変化し，さらにはこの世界そのものが変化するということなのだ。

5　束縛を解く

だが，どのようにして，自己とその世界に絶対的に自足すればよいのだろうか。その手掛かりとして，次の引用を見ておきたい。子輿という人が病を得て，体が曲がってしまった時に，友人である子祀が見舞いに行き，「君はそれを憎むか」と尋ねた問いへの答えである。

> いや，どうして憎いことがあろうか。だんだんとわたしの左腕を化して鶏にするならば，わたしは時を告げることにしよう。だんだんとわたしの右腕を化して弾にするならば，フクロウでも撃って炙りものにしよう。だんだんとわたしの尻を化して車輪にし，心を馬とするならば，それに乗っていこう。馬車に乗らなくても済むようになる。そもそも得たのも時であったし，失うのも順である。時に安んじ，順におれば，哀楽の感情も入ってこない。これが古くから言われていた縣解（束縛を解くこと）である。束縛が解けないのは，物と結びついているからである。（『荘子』大宗師篇）

当然だが，実際に腕が鶏や弾になったり，尻が車輪に，心が馬になるわけではない。だが，そうではあるにせよ，これは単なる夢想ではない。考えなければならないのは，人間の諸器官が「化」するという現実性である。それは，人間が，卵子と精子の結合から生を得て，諸器官が分化し，赤ん坊となり，子供から成長し大人になるという変化でもあるし，男や女になり，老いて死ぬという変化でもあるだろう。この現実性は，ありきたりの変化であるにもかかわらず，しかし，それを掴まえる言葉をわたしたちはいまだに十分有してはいないのである。「化」の結果として成立し，ある恒常性を有していると見なされる，速度の遅くなった生成変化の状態なら，「腕」として，「尻」として，そして「神」「魂」「心」として，実体的に把握することはできる。しかし，それは，変化を作り上げている速度を，いや加速度を封じ込めたのに過ぎないのではなかろうか。

これはなにも，万物は変化するとか，万物は変化の中にあると言いたいのではない。こうした言明は，多くの場合，変化しない審級を隠し持っているからだ。そうではなく，左腕が左腕のままでありながら，つまり左腕であることに絶対的に自己充足することによって，それを「化」の加速度の中に置き直し，定められた構成を自由に変更することによって，時を告げる鶏になろうというのである。そして，鶏となった時点で，世界もまた，別の時からなる世界に変容することだろう。それは，クロノロジックに計測される時間ではなく，「まさにこれである時」でしかない永劫の時であるはずだ(12)。

人はこれを「悪魔的現実性（『千のプラトー』，p. 291）」と呼ぶかもしれない。しかし，それ無しには，物化を理解することは難しいだろうし，何よりも，物に結びついた特定の束縛から解放され，新たな結合の自由度を手に入れることもない。繰り返すが，絶対的に自己充足することとは，わたしたち自身とその世界を「化」の中で肯定し尽くすことであり，だからこそ，その構成のあり方を全く変容させて別の仕方で成立し直しうる事態を準備することである。これこそ，先ほど『荘子』で引用されていた古い言葉である「縣解（束縛を解くこと）」が，遙かに伝えていることではないだろうか(13)。

魂の交わり，それは方向付けられない変化を解き放つことなのだ。

6　動物になり，花になり，岩になること。あるいは，「中国人」になること。

最後に，冒頭に掲げたエピグラフについて述べておきたい。「壁を通り抜けること。たぶん中国人ならできる」。この奇妙な言明は，中国思想における「魂論」の可能性を考える際に，絶えず取り憑いていたものである。ジル・ドゥルーズとフェリックス・ガタリが書きつけたこの「中国人」とはいったい誰なのか。

なぜ「中国人」であれば，壁を通り抜けることができるのか。それは，動物になり，花や岩になり，さらには知覚しえぬものになるからである。キリストでさえ壁を通り抜けることができなかったのに，「中国人」にできたのは，動物や花や岩といった他なるものへの生成変化が，速度の問題であり，「中国人」はその「芸術＝技術」を有していたからだ。だが，「中国人」は如何なる「芸術＝技術」を有しているというのだろうか。

その前に，一つ確認しておこう。そもそも，ドゥルーズ＋ガタリにとって，他なるもの（動物，植物，女性，子供，ハーモニカ，ラジオ，エレクトロニクス等々）になることは，逃走であり闘争であった。そして，それは，模倣することではなく，自分自身でありながらしかし，その構成を分子のレベルから変えるこ

とによってであった。

> 俳優のデ・ニーロはある映画の一場面でカニの「ような」歩き方をしてみせる。しかし，当人の説明によると，これはカニの模倣ではない。映像と，あるいは映像の速度と，カニにかかわる〈何か〉を組み合わせようというのである。そしてわたしたちにとって重要な点はここにある。つまり人間が動物に〈なる〉のは，なんらかの手段と要素を使って，動物の微粒子に特有の運動と静止の関係に組み込まれるような微小粒子を放出する場合にかぎられる。あるいは，これも結局は同じことになるが，動物的分子の近傍域に組み込まれるような微小粒子を放出する場合にかぎられるということだ。動物に〈なる〉ためには自分自身も分子になるしかない。いかにも犬らしく吠えるモル状の犬になるのではない。そうではなく，犬のように吠えながら，もし十分な熱意と必然性と構成があれば，そのときは分子状の犬を放出することができるのだ。人間は，自分の属するモル状の種をとりかえるようにして狼になるのではないし，吸血鬼になるのでもない。そうではなく，吸血鬼や狼人間は人間の生成変化である。つまり複数の分子を組み合わせた場合，その分子のあいだにあらわれる近傍の状態であり，放出された微粒子間の運動と静止，速さと遅さの関係である。…［中略］…
>
> そう，あらゆる生成変化は分子状なのだ。わたしたちは動物や花や岩になるが，こういった事象は分子状の集合体であり，〈此性〉(14)であって，わたしたち人間の外部で認識され，経験や知識や習慣を動員してはじめてそれと知れるようなモル状の主体や客体ではないのだ。
>
> (『千のプラトー』，pp. 316－317)

動物や花や岩になることが，ここではより正確に述べられている。それは，「モル状の種をとりかえる」のではなく，「分子状」の動物や花や岩に構成を変化させることなのだ。「放出された微粒子間の運動と静止，速さと遅さの関係である」以上，それは微分の次元，もしくは加速度の次元に次元を変えることだと言ってもよいだろう。

だが，それには，「なんらかの手段と要素」や，「十分な熱意と必然性と構成」が必要である。いったい，それをどのようにして手に入れればよいのだろうか。それを一つ範例的に示すのが，「中国人」である。「中国人ならできるかもしれない」。ここで再び問いに戻ろう。「中国人」が有している「芸術＝技術」とは何であるのか。

エピグラフの箇所とその続きを読もう。

> 壁を通り抜けること。たぶん中国人ならできる。しかしどんなふうに。動物になること，花または岩になること，さらにまた，不思議な知覚しえぬものになること，愛することと一体の硬質になることによって(15)。たとえ動かずにその場で試みようと，これは速度の問題である。…［中略］…もちろん，ここでは，芸術の，それも最も高度な芸術のあらゆる源泉を活用しなければならない。あらゆるエクリチュールの線，あらゆる絵画性の線，あらゆる音楽性の線が必要になるだろう……。なぜなら人は，エクリチュールによって動物になり，色彩によって知覚しえぬものになり，音楽によって硬質になり思い出をなくし，同時に動物になり，知覚しえぬものになる。つまり恋する者に。(同，p. 213)

ここで述べられている，線の「芸術＝技術」に注目したい。動物になり，知覚しえぬものになるのは，線によってなのだ。しかし，これは如何なる線なのだろうか。線のために，次の引用を読もう。

> フランソワ・チャンが明らかにしたところによると，文人画家は相似を追求するのではないし，「幾何学的比例配分」を計算しているわけでもない。文人画家は自然の本質をなす線や運動だけをとりあげて，これを抽出し，ただひたすら「描線」を延長し，重ね合わせていくのだ。ありふれたものになり，〈みんな〉を生成変化に変えるなら，世界の様相を呈し，一個の世界，複数の世界を作ることになるというのは，こうした意味においてである。つまり近傍域を見出し，識別不可能性のゾーンを見出そうというのだ。抽象機械としてのコスモス，そしてこれを実現する具体的なアレンジメントとしての個々の世界。他の線につながって延長され，他の線と結び合うような，一つ，あるいは複数の抽象線へと自分を切り詰めていき，ついには無媒介に，直接的に一つの世界を産み出すこと。そこでは世界そのものが生成変化を起こし，わたしたちは〈みんな〉になる。(同，p. 323)

線とはつまり，抽象線である。先ほどの言葉で言い直

せば，それは微分の次元を走る線である。これは，節約するものとしての抽象線であって，まさに「自分を切り詰める」ものである。そして，それはabstractの原義を響かせて，引き出すとともに，盗み取ることなのだ。わたしたちは，この抽象線になることで，ようやく，動物にもなり，花にも岩にもなる(16)。そして注意しよう。これは同時に，この世界そのものが深く変容することなのだ。「そこでは世界そのものが生成変化を起こし，わたしたちは〈みんな〉になる」。

はたしてこのような「中国人」になれるのだろうか。もしそれが，括弧を外した中国人もまたなるべき「中国人」であるのなら，なれるかもしれない。その時には，「民族」や「人種」そして「文化」といった概念が徹底的に批判されなければならないだろう。しかし，気を付けなければならないのは，それによって即座に，「民族」「人種」「文化」を作り上げてきた歴史と暴力が消え去るわけではないし，消え去るべきでもないということだ。

中国思想における「魂論」の可能性。ドゥルーズ＋ガタリに迂回した後に言うべきことは，こうである。中国思想における「魂論」の可能性，それを中国に閉じ込めることはできそうにもない，しかしそれはあくまでも「中国」と混交しなければならない。

鶏となって時を告げよ。

注

（1） ジル・ドゥルーズ＋フェリックス・ガタリ『千のプラトー――資本主義と分裂症――』（宇野邦一＋小沢秋広＋田中敏彦＋豊崎光一＋宮林寛＋守中高明訳），河出書房新社，1994年，p.213。なお，以下，傍点「丶」は原著者による強調であり，傍点「・」は中島による強調である。

（2） 詳細は，拙稿「魂を異にするものへの態度あるいは『忍びざる心』――殺生，肉食，動物――」（末木文美士・中島隆博編『非・西欧の視座』，大明堂，2001年）を参照のこと。

（3） ちなみに，中国思想の中で，魂の序列に関して言及したものに，『荀子』王制篇がある。「水火は気があるが，生は無い。草木は生があるが，知は無い。禽獣は知があるが，義は無い。人は気も生も知もあり，そして義もある。だから天下で最も尊いのである。力は牛に及ばず，走ることは馬に及ばないのに，牛や馬を用いているのはなぜか。それは，人がすることができるのに対し，牛や馬はできないからである。人がどうして群することができるのか。それは，分（区分）があるからだ。分は何によって行われるのか。それは，義によってである。つまり，義によって分をなすと和し，和すと一であり，一であると力が増大し，力が増大すると強力になり，強力になると物に勝つことができる」。

（4） 雲棲袾宏「戒殺」『竹窓随筆』

（5） 詳細は，拙稿「強死せしものと死体の方へ――范縝『神滅論』の方向転換――」（『中国哲学研究』第4号，1992年）を参照のこと。

（6） このように仏教が利益を上げることに関しては，批判者である蕅琛も賛成できないとしている。「これらは，仏の体得がまだ深くなく，仏法の理解が妙ではない」（『難神滅論』）。

（7） 中国思想における伝達に関しては，拙稿「言葉」（『哲学の木』，講談社，2002年）を参照のこと。

（8） たとえば，池田知久『老荘思想』（放送大学教育振興会，1996年）を参照のこと。

（9） いわゆる老荘思想に超越を読み込もうとする「哲学的な」解釈（「無」や「道」の形而上学化）が，日本においても中国においても，近代以降に登場してくるが，それは形而上学がその定義からしてそうであるように，「他の仕方であり得るもの」（アリストテレス『形而上学』）を考えることができないか，それを排除するものである。

(10) このことは，他の記事からも裏付けることができる。たとえば，斉物論篇では，艾の国の麗姫が晋の献公に連れ去られた当初は，涙を流すばかりであったのに，王宮に着き，王と同衾し，うまい肉を食べると，自分が泣いていたことを後悔したことを挙げて，別の世界を先取りして思い悩むことの無益さを論じている。また，大宗師篇では，孟孫才が母の服喪において，泣く仕草はするが涙を流さず，心から悼まず，喪に服しているのに悲しみもしない態度を取っているのに，立派な喪だとされていることに対して，孟孫氏が生まれるゆえんや死ぬゆえんを知らないこと，そして知ることのない化を受け入れていることを評価している。つまり，「まさに化そうとする時には，化さないことはわからないし，化していない時には，すでに化したことはわからない」という態度を取っているからこそ，立派な喪だというのである。

(11) ちなみに，同じ箇所に対する成玄英の疏もまた，「後は前を知らず，これはあれを知らず」，「死は生を知らず」ということを強調している。

(12) なるほど，この別の時は，過ぎ去った現在としての過去と来るべき現在としての未来を，現在の前後に順序立てるクロノロジックな時間とは異なる，別の種類の「この時」を示しているだろう。しかし，そうだとしても，それは具体的な出来事が生じてしまった過去性や，未聞の出来事が生じるであろう未来性からは無縁である。言い換えれば，それは，過去への責任と未来への忍耐を欠いた時間性なのだ。ところが，厄介なことに，過去性や未来性といういわ

ば第三の時間性は，「この時」である別の時を通過しなければ，その唯一性を持ち得ないのである。

(13) 「懸解」という言葉は，『荘子』養生主篇にも見える。「たまたま生まれ来たったのは，先生［老耼］が生まれてくる時であったのだし，たまたま死に去ったのは，先生が死ぬ順であったのだ。時に安んじ，順に処れば，哀楽も入ることはできない。古くはこれを，「帝の懸が解ける」と言った」。ほぼ同趣旨の論であるが，束縛しているのは「帝（上帝）」だとしている。その注で，郭象は，「懸が解かれると，性命の情が得られるはずである。これが生を養う要である」と解釈する。しかし，上述の通り，郭象において，この生が，方向付けられない生として肯定されているわけではない。

(14) ドゥルーズは繰り返し「此性 heccéité」を語るが，それはドゥンス・スコトゥス（そしてライプニッツ）が述べた個体化の原理としての「このもの性 haecceitas」に由来する表現である。それは特殊な個体性であって，近傍としての「このもの」にすぎず，「人称や主体，あるいは事物や実体の個体化とは全く違った個体化の様態」（『千のプラトー』p. 300）である。その例として，真っ先にとりあげられるのが，「ある季節，ある冬，ある夏，ある時刻，ある日付」（同）という「時」であることに注意しておこう。「ロルカの「夕べの五時」は，愛が萎え，ファシズムが頭をもたげる瞬間を捉えている。夕べの五時，何と恐ろしい時であることか」（同）。「此性」とは，何よりも出来事を告げる「この時」である。

(15) ここには原注が付されていて，ヘンリー・ミラーの『南回帰線』が参照されている。そこでは，中国人の法外な生活がこのように描かれている。「つまり，異常に快活で，異常に健康で，異常に冷淡になるということだ。悲壮感は消え，自然と合体し同時に自然に逆らいながら，花や岩や木のように生きて行かねばならない。たとえ親友が死んでも，その葬式へは行かず，たとえ目の前で人が電車に轢かれても，何事もなかったように歩きつづけ，たとえ戦争が起きても，友人たちを前線へ送り出し，自分は殺戮に何の興味も持たずにいる，といった生き方だ」（河野一郎訳，講談社文庫，2001年，p. 92）。ミラーとドゥルーズ＋ガタリの語る「中国人」が別ではないことに注意しておきたい。しかし，「自然と合体し同時に自然に逆ら」うそのやり方と，歩く速度の違いによって，その「中国人」は，まったく別のものに化してしまうのである。

(16) もう一つ忘れてはならないことがある。動物になり，分子になった先に，愛すること，恋する者になることがあり，そこに線とともにもう一つの「芸術＝技術」があることを。それはすなわち，性愛の「芸術＝技術」である。そして，ドゥルーズ＋ガタリは，これを道教の「道」に見ようとしていた。

> 九八二年から九八四年〔天元五年〜永観二年〕にかけて，日本には中国の道教の書物が大量に集められた。これらの書物には，女性のエネルギーと男性のエネルギーのあいだに，強度の回路が形成されているのが見られる。女性は，本能的生得的な力（陰）の役を演じる。この力は男性に盗まれ，あるいは男性に伝達され，この伝達された力（陽）はなおいっそう生得的なものとなる。力能の増大があるわけだ。この流通の，またこの倍加の条件とは，男が射精しないということだ。欲望を内的な欠如として受けとめるのではなく，一種の外化可能な剰余価値を産み出すために快楽を遅らせるのでもなく，逆に強度の器官なき身体，〈道〉Tao，内在野を形成することが問題になっている。ここで欲望は何も欠いていないし，どんな外的，超越的な指標にも帰属しない。確かにこの回路の全体は，生殖という目的に下降させてしまうこともできる（適当なときにエネルギーを放出すること）。儒教の理解はこのようなものだった。しかしそれはこの欲望のアレンジメントの一面にしか，つまり有機体や，国家や，家族……といったもろもろの地層の方を向いた一面にしかあてはまらない。他の面，つまり欲望に固有の存立平面を描く脱地層化的な〈道〉の面については，それはもはや真実ではない。
> （『千のプラトー』pp. 180－181）

欲望を方向付け，そこから利益や価値を産み出す儒家的な制度に抗して，欲望が快楽と縁を切り，自分自身から横溢させるがままにすること。これが「道」である。それは，堆積する地層を逃れ，器官を組織化する有機体としての身体から逃れていく手段である。このような「道」の理解は，「道」を形而上学化する解釈の対極にある。

ブッダの魂論

中谷　英明

[要旨]

スリランカ，タイ，ミャンマー，カンボジアなどに伝わるパーリ仏典は，チベット，中国，日本等に伝わった北伝に対して南伝と呼ばれる。その中の５ニカーヤは，北伝の４阿含と並んで「原始仏典」，「初期仏典」などと呼ばれてきた。本論はこれら原始仏典の中でも最古層に属するとされる『スッタ・ニパータ』の分析と考証である。

韻律・言語・語彙・内容の分析の結果，全仏典中，『スッタ・ニパータ』の４章，５章のみがアショーカ期以前の定立であることが推定された。その内容は，精密で完成しており，また大乗仏教を含む後代の多様な思想的発展のほとんどすべての要素を含むものであり，ブッダの教説そのものとしても相応しいと考えられる。

そこに述べられることは，先ず，（１）言葉を基盤とする人間の認識は，遥か過去（人間以前）からの範疇化と体系化の作用を通じて潜在欲求による偏向を余儀なくされており，その意味で妄想に過ぎず，それが苦悩の原因であることを自覚しなければならないことである。次いで，（２）このような認識に基づいて形成される世界観，人生観は，狭窄な視野の中で自足しているため（これが人間精神の本性である），経験，知識，思索，信条などによってそれを乗り越え客観視することはできないことである。そして最後に，（３）真の生き方は，これらの事実を繰り返し考察する（＝瞑想する）ことによって深く知りつつ，自然の中で遊行の生活を実践することであり，これによって初めて心身の自由と磐石の平安を獲得し，高邁な人格を実現することが出来るということである。

科学技術の等比級数的発達によって実現した現代社会の快適・豊穣に馴らされ，経済的，社会的成功の追求のみに専念したり，情報のヴァーチャル世界の気晴らしに耽溺する現代人は，心身ともに脆弱化，不均衡化が進んでいるのではないかと懸念される。人間は，自らの知覚や世界観のあり方について根底的認識を持ちつつ，自然との接触や身体運動を実践することが必要であるとするブッダの処方箋は，現代世界にまさに必要な叡智を提示しているのではあるまいか。

はじめに

本論は仏教の最古の文献に関する研究である。２部から成っており，第１部は最古のテクストを確定する方法とその結果，第２部はそのテクストの内容を述べる。

第１部は，原典や翻訳として残る膨大な仏典中，最古とされる『スッタ・ニパータ』を分析し，それが言語，韻律，内容などから３層に分かたれることを論ずる。一般に，これまで「原始仏典」として一纏めに扱われてきた文献群もこの３層に区別され，最古層と最新層では編纂年代におよそ２世紀の懸隔が推定されることなどを報告する。

第２部は，こうして確定した最古のテクスト（Ⅰ層Ⅰ部）が述べるところを要約し，その意味を探る。そこに読み取られる精密で強靭な思想は，科学技術文明を享受して心身ともに脆弱となりがちな現代人に大きな反省を迫り，また世界の紛争を考えるための根本的視座を提供するものである。

原始仏典の最新層（Ⅲ層）に属する『中ニカーヤ』等に依れば，ブッダは「人の死後の存在」や「霊魂と

肉体の同異」について問われ，「悟りに不用」と退けたという（「無記」と言う）。魂論がこの種の問題に終始するなら，論じないことがブッダの立場であった。

最古層テクストも，明言こそしないが，これを裏打ちする。その考察は，苦悩に満ちた人生においていかにして絶対の平安を獲得するかという実践課題に集中している。人の精神の分析，その病理の解明，それに対する処方がそのすべてである。人間の認識と意識の働きが潜在欲望に駆動されていること。人は経験や知識や思索に依ったり，布施や戒律の善行を頼りに安心を求めて止まないが，固定的世界観に基づいている限り，一時の安穏は幻想に過ぎないこと。固定的世界観を常に持とうと試みるのが人間の本性であると自覚し，それを常に乗り越えて，慎みがあるが同時に自由闊達な精神を獲得するには，瞑想と遊行によるほかにないことを，緻密な言葉遣いで述べている。

人の心のあり方と生き方について，このような直截な解析と対処法を提示することこそ，魂論の精髄とも言えよう。

第1部　『スッタ・ニパータ』の分析

パーリ仏典の『スッタ・ニパータ』，とりわけその第4章「アッタカ品」と5章「パーラーヤナ品」が仏典中で最古層に属するとする説は，既に幾人かの学者によって表明され，ある程度の支持も受けてきた(1)。しかし詳細な分析はこれまでなされたことがなかった。本論第1部は『スッタ・ニパータ』を分析し，（1）他の文献との比較，および（2）テクストそのもの韻律，言語，内容が，少なくとも3層の存在を明示することを示す。

1．他の文献との関係から

（1）『大ニッデーサ』と『小ニッデーサ』の注釈部

『スッタ・ニパータ』は5章に分かれた1149詩と若干の散文から成る。その第4章に対する注釈『大ニッデーサ』と，第5章のほぼ全体と第1章の1経に対する注釈『小ニッデーサ』が，パーリ仏典中で注釈ではなく聖典の扱いを受け，ニカーヤ中の「小ニカーヤ」(Khuddaka Nikāya) に編入されていることは注目に値しよう。パーリ仏典中，他にこのように注釈が聖典扱いされる文献はないから，この事実は，少なくとも大小両ニッデーサによって注釈される部分が極めて古く編纂されたものであることを示唆している。注釈されているのは次の詩である（詩番号はPTS本による）。

①『大ニッデーサ』に注釈される詩（209詩）
- (a) 766－975

②『小ニッデーサ』に注釈される詩（合計159詩）
- (b) 35－75（41詩）
- (c) 1032－1149（118詩）

上記（a）群の詩は第4章全体であり，(c) 群は第5章の大部分を占める。(b) 群は有名な「犀角経」(*Khaggavisāna Sutta*) である。

（2）ニカーヤ・阿含における引用

① 引用のされかた

『スッタ・ニパータ』と同じ詩がニカーヤ（したがって対応する阿含）中に見出されるとき，ニカーヤは『スッタ・ニパータ』詩が4章・5章のものである時は引用の形を取って，例えば「このことは「アッタカ品」の「マーガンディヤの問い」に説かれている」(2)等と出典を原則として示すが，1～3章の詩については出所を示すことはない(3)。

② ニカーヤ・阿含との共通詩句

ニカーヤ・阿含との共通の詩の数は，1～3章（前半）と4・5章（後半）の両部分において全く異なる。Table 1に示すように，前半部では167詩が共通であるのに対して後半では「序偈」を除くと9詩が共通であるに過ぎない。これはこの量部分が異なる層に属することの有力な証左である。

表1『スッタ・ニパータ』とニカーヤ・阿含との対応*

(1) Uraga-vagga	Verses	Nikāya	Dh;Th	Non pali	Âgama**
1. uraga	1-17			21	
2. dhaniya	18-34	2			2
3. khaggavisāṇa	35-75	2	3	5	2
4. kasibhāradvāja	76-82	7			7
5. cunda	83-90				8
6. parābhava	91-115		1		10
7. vasala	116-142	1			26
8. metta	143-152	1	1		
9. hemavata	153-180	5			22
10. āḷavaka	181-192	13		3	9
11.vijaya	193-206		1		
12. muni	207-221				2

(2) Cūla-vagga	Verses	Nikāya	Dh;Th	Non pali	Âgama
13. ratana	222-238				
14. āmagandha	239-252				
15. hiri	253-257		1	1	5
16. mahāmaṅgala	258-269				
17. sūciloma	270-272	4			3
18. dhammacariya	274-283	3			3
19. brāhmaṇadhammika	284-315				30
20. nāvā	316-323			3	
21. kiṃsīla	324-330				1
22. uṭṭhāna	331-334	1	1	2	1
23. rāhula	335-342	1	3		6
24. vaṅgīsa	343-358		16		13
25. sammāparibbājaniya	359-375				
26. dhammika	376-404	2			3

(3) Mahā-vagga	Verses	Nikāya	Dh;Th	Non pali	Âgama
27. pabbajjā	405-424	3			
28. padhāna	425-449	3			3
29. subhāsita	450-454	5	4	5	5
30. sundarikabhāradvāja	455-486	4			4
31. māgha	487-509				8
32. sabhiya	510-547	1	2		3
33. sela	548-573	26	24		11
34. salla	574-593	1		4	1
35. vāseṭṭha	594-656	58	29	45	1
36. kokāliya	657-678	9	2	13	13
37. nālaka	679-723				
38. dvayatānupassanā	724-765	15	2	3	13

(4) Aṭṭhaka-vagga	Verses	Nikāya	Dh;Th	Non pali	Âgama
39. kāma	766-771		1	1	
40. guhaṭṭhaka	772-779				
41. duṭṭhaṭṭhaka	780-787				
42. suddhaṭṭhaka	788-795				
43. paramaṭṭhaka	796-803				
44. jarā	804-813				
45. tissametteyya	814-823				
46. pasūra	824-835				
47. māgandiya	835-847	2(1*)	1		2(1*)
48. purābheda	848-861				
49. kalahavivāda	862-877				
50. cūḷaviyūha	878-894				
51. mahāviyūha	895-914				
52. tuvaṭaka	915-934				
53. attadaṇḍa	935-954				
54. sāriputta	955-975			2	

(5) Pārāyana-vagga	Verses	Nikāya	Dh;Th	Non pali	Âgama
55. vatthugāthā	976-1031	[4]			
56. ajitam.-p°	1032-39	1*			1*
57. tissmttym.-p°	1040-42	2*			2*
58. puṇṇakam.-p°	1043-48	2*			2*
59. mettagūm.-p°	1049-60				
60. dhotakam.-p°	1061-68				
61. upasīvam.-p°	1069-76				
62. nandam.-p°	1077-83				
63. hemakam.-p°	1084-87				
64. todeyyam.-p°	1088-91				
65. kappam.-p°	1092-95				
66. jatukaṇṇim.-p°	1096-100				
67. bhadrāvudham.-p°	1101-04				
68. udayam.-p°	1105-11	4(2*)			4(2*)
69. posālam.-p°	1112-15				
70. mogharājam.-p°	1116-19				
71. piṅgiyam.-p°	1120-23				

* 本表は，矢島道彦『Suttanipāta 対応句索引』鶴見大学仏教文化研究所紀要，Vol.2, Tokyo, 1997, pp1.-97.を参考にして作成した。ただし，A. F. R. Hoernle, 'The Sutta Nipāta in a Sanskrit Version from Eastern Turkestan' (*JRAS*, 1916, pp.709-732.) から対応詩節を補っている。

** Nikāya の項は 4 ニカーヤ（SN, MN, DN, AN）と，Dh; Th は Dhammapada, Theratherīgāthā と，Non Pali の項は Udānavarga, Gāndhārī Dharmapada, Patna Dharmapada と，Âgama は 4 阿含（長，中，雑，増一）との対応詩節を示す。

*** 右肩に星印（*）を付けた数字は，ニカーヤ・阿含において出典を示して引用される詩節の数である。

（3）散文部

第 1 章から 3 章には，一連の詩が説かれた状況を説明する散文が散在する。

（4）『義足経』との対応

『スッタ・ニパータ』は全体としては漢訳されていない。4 章（「アッタカ品」）のみが 3 世紀初頭という古い時代に支謙によって漢訳され，『義足経』として伝わっている。『義足経』には「アッタカ品」にはない状況説明の散文部が存在するが，詩の順序および数はよくパーリ伝と一致する。違いは，848－861と935－954という 2 連の詩群が末尾に移され，また967詩が972詩の後に置かれていることだけである。

（5）序偈

第5章冒頭の52詩（976－1031）は，後に続く詩群が説かれた状況を説明する導入部をなしており，ニッデーサによっては注釈されず，また後代注釈『パラマッタ・ジョティカー』（5世紀・ブッダゴーサ作）では，「序偈」（Vatthu-gāthā）と呼ばれている。このほか同注では679－698も序偈と呼ばれる。また335－336の2詩は，注釈ではそう呼ばれないが，『スッタ・ニパータ』自身が序偈としており，これら3群の詩を纏めて「序偈」と見なすこととする。

（6）まとめ：『スッタ・ニパータ』の層分け

『スッタ・ニパータ』の前半部（1～3章）と後半部（4・5章）の差異を示唆する事実には，1）大・小両ニッデーサが後半のみを注すること（ただし「犀角経」を除く），2）ニカーヤ・阿含における引用形態および共通詩数の相違，3）散文が前半にしか存在しないこと，などがある。このうち第1点と第2点は，後半部が前半部より編纂時期が古いことを示唆する。第2点は，4ニカーヤ編纂時において後半2章が既に定立されており，そこから引用するときは原則として出典を示したものと思われる。また共通詩数の違いは，ニカーヤ編纂者は編纂時に既定立の2章（4章，5章）との重複を避けたが，前半3章は未定立であり，両者は同じ流動的伝承を素材として編纂されたものと推定される。その結果，前半3章54経のうち9経もがニカーヤ中に対応経が存在することになったのであろう(4)。

序偈はニッデーサに注釈されないことからして，後代付加の可能性が高い。

以上を勘案して，『スッタ・ニパータ』は次の5部分に分かって分析することが適当と考えられる。

Ⅰ．4章（『大ニッデーサ』が注釈）：766－975
Ⅱ．5章（序偈を除く）と1章の「犀角経」（『小ニッデーサ』が注釈）：35－75；1032－1149
Ⅲ．1章・2章・3章（「犀角経」と序偈を除く）：1－34；76－334；337－678；699－765
Ⅳ．序偈：335－336；679－698；976－1031
Ⅴ．散文部（1章・2章・3章内に散在）

2．『スッタ・ニパータ』の内部分析

韻律，正書法，語形，語彙を調べるならば，上記5部分はそれぞれ固有の特徴を持つことが判明する。しかもそこにはしばしば連続的変化を看取し得る。

分析に当っては，比較のため『ダンマ・パダ』も対象に加える。分析結果によると『ダンマ・パダ』の特徴はⅢ部と最も近接する。従って，以下に示す表ではⅢ部と合わせてⅡ層と呼ぶこととする。これに対しⅠ部とⅡ部をまとめてⅠ層と呼ぶ。

（1）韻律

先ず韻律について概観すれば，『スッタ・ニパータ』の韻律はH. Smithの纏めによると，次のとおりである(5)。

1．Āryā：29詩(6)
2．Triṣṭubh：394.75詩(7)／Triṣṭubh特殊形：15詩(8)
3．Śloka：598.25詩(9)
4．Mātrā-chandas：102詩
　(1) Vaitālīya：15詩(10)
　(2) Vaitālīya-Aupacchandasika：45詩(11)
　(3) Aupacchandasika：42詩(12)
5．Vegavatī：14詩(13)／Vegavatī特殊形：2詩(14)

シュローカŚloka律（古名アヌシュトゥブAnuṣṭubh律）が2分の1強，トリシュトゥブTriṣṭubh律が3分の1強を占め，両者を合わせれば9割に近い。

このアヌシュトゥブの成立過程が『リグ・ヴェーダ』成立期（紀元前15世紀から13世紀頃）に看取され得ることを，筆者は先に指摘した(15)。『リグ・ヴェーダ』1万詩は，ごく少数の5行詩を除き（Paṅktiが179詩），3行詩（28%）と4行詩（70%）に2分される。3行詩の大半を占めるガーヤトリーGāyatrī律（24%）の最後に1行が付加され，4行詩アヌシュトゥブ（8%）が成立した（括弧中の数字は『リグ・ヴェーダ』全体に対する百分率）。

このときアヌシュトゥブは，行末リズムを4行詩にふさわしい形へと徐々に変化させる。すなわちガーヤトリーは1行8音節の3行から成り，多くの場合（9割近く），1行の第5音節から第7音節の3音節が，短・長・短（短を∪，長を－で表し，∪－∪と表記する。サンスクリット韻律書に言うjaのリズム）となっている。言い換えれば，3行の各行末に終止リズムjaを持つ。ところが，これが4行詩に拡張された時，奇数行（1行と3行）においてjaの頻度は次第に下がる。これは2行を一纏めとし，2行の終わりを終止リズムjaで画することに他ならない。この変化は，『リグ・ヴェーダ』では最新層（10巻）において最も進展していることがわかる（表2参照）。

表2　行末における ja の百分率

	Gāyatrī	Anuṣṭubh	
	Ṛv	Ṛv	M. 10
1行	**85**	**56**	**28**
2行	88	86	89
3行	**89**	**67**	**45**
4行	−	90	93

(注) Ṛv：『リグ・ヴェーダ』全体 ／ M. 10：『リグ・ヴェーダ』第10巻。

『リグ・ヴェーダ』以降もアヌシュトゥブは同じ傾向にそって発展し，ついに叙事詩に見られるようなシュローカとして固定されるに至る。これは千年以上に渡って看取される一貫した発展である。

アヌシュトゥブの数は，『リグ・ヴェーダ』においてはガーヤトリーの3分の1弱（773詩）に過ぎなかったが，その後，ガーヤトリーを圧倒し，サンスクリット韻律の最もよく用いられる韻律となってゆく（『マハーバーラタ』では全体の9割を超える）。それとともにアヌシュトゥブの奇数行において，ja（∪−∪）に代わって徐々に頻度を増していったのが ya（∪−−）である。ya を持つアヌシュトゥブ行が8割を超えるようになった後代の古典期韻律書は，これをアヌシュトゥブの「標準形」（Pathyā）と呼んでいる。このように，奇数行末における ja と ya の頻度は，成立時期不詳のインド古典の相対年代推定の一つの手掛かりとなっている。

『スッタ・ニパータ』3層における ja と ya の頻度は次のとおりである。

表3　行末における ja と ya の百分率

		śBr	Ⅰ層	Ⅱ層		Ⅲ層
				Ⅲ部	Dhp	Vatth.
奇数行	ja	14.4	**15.3**	2.9	1.5	0.9
	ya	34.4	**56.2**	70.0	76.2	71.7
偶数行	ja	97.1	96.6	90.1	92.9	92.6
	ya	0	0	0.1	0	0

(注) śBr: Śatapatha-Brāhmaṇa, Dhp: Dhammapada, Vatth.: Vatthugāthā.

『百道ブラーフマナ』(Śatapatha-Brāhmaṇa) には35行のアヌシュトゥブ行がある。母集団が小さいから百分率の信頼度は高くないが，仏教と同じ東インドの地に仏教より数世紀早く成立した聖典として，比較は意味があると思われるのでここに掲げる。Ⅰ層の奇数行における ja の頻度の高さ（15.3%）と ya の頻度の低さ（56.2%）は，Ⅱ層，Ⅲ層に比して際立っている。ことに ja は終止リズムとして意識され始めると共に奇数行における使用は急速に回避されることとなっただけに，15%もの残存は異例である。これらは，Ⅰ層の格段の古さを示唆する事実である。これを念頭において，以下の考察を進めることとする(16)。

(2) 正書法と語形

母音連続回避子音は，-d- がⅠ層では用いられず，逆に -y- がⅠ層にほとんど限られている。

間投詞 carahi はⅠ層Ⅱ部では2音節（−∪）に，Ⅲ層序偈では3音節（∪∪∪）に数えられる。後者は，かつて H. Smith が指摘した後期パーリ文献における単音節連続増加傾向に合致する現象である(17)。

attā（「自己」; Skt. ātman）の主格と対格は，分ち母音 -u- を伴う形と伴わない形の2種があり，伴う2形はⅠ部に限られる。一方，tvam（「あなた」）は，-u- を伴う形 tuvam は序偈と散文には用いられない。4ニカーヤ全体でも，tuvam は韻文または一定の決り文句において僅か10例の用例があるだけである。

複数語尾 -āse はⅠ層で多数認められる(18)。この形は『リグ・ヴェーダ』末期に現れた -āsas に対応する。-āsas は『リグ・ヴェーダ』以降，古い詩を引用する場合以外に見られなくなり，アショーカ王碑文には用いられていない(19)。Ⅰ層における夥しい用例は，当時，この古形がなお生きていたことを示すであろう。アショーカ碑文がこれを用いない理由は，これを知りつつも，話し言葉から乖離した聖典語形として故意に回避したとも考えられるが，同碑文の各地における闊達な語形の採用を考慮すれば，この形がアショーカ王時代には既に廃れていた，あるいは少なくとも碑文に現れるほど有力な形でなかったと推定される。他方，Ⅰ層が作られた言語環境が孤立した狭小な地域であったとは考え難く，Ⅰ層とアショーカ碑文の間には，1つの語形が消失するに足る時間的懸隔を措定すべきではなかろうか。

Ⅲ部に若干の用例があるのは，仏典伝承内で古い伝統がなお生きていたことを示すものであろう。1例 -āso という，標準形と誤解された語尾形（-o）への変換が起こっていることは（これが誤植でなければ），既に生きた語形でなく，伝承語形として使用されていたことを示唆しよう(20)。しかしその使用もⅢ部で終わっている。

中期インド語において子音幹名詞の母音幹への移行

が急速に進む中で，Ⅰ層におけるが急速に進む中で，Ⅰ層におけるjaras-の残存は珍しい。

また与格に基づく不定形-taveはアショーカ碑文ではなお常用形であるが（-tuは1語形のみ），4ニカーヤには殆ど例がない(21)。Ⅰ層では-taveがなおよく用いられ，Ⅱ層では既に-tumが圧倒的である事実はこの意味で興味深い。

表4　正書法と語形

層 / 項目＼部	Ⅰ層		Ⅱ層		Ⅲ層	
	Ⅰ	Ⅱ	Ⅲ	Dh	Vatth.	散文
-y-	2	2	1	-	-	-
-m-	8	4	9	3	4	-
-r-	-	1	5	2	1	-
-d-	-	-	6	-	-	2
carahi [－⏑]	-	2	-	-	-	-
carahi [⏑⏑⏑]	-	-	-	-	3	-
tumo	1	-	-	-	-	-
attā	1	-	-	4	-	-
ātumānam	3	-	-	-	-	-
attānam	2	-	10	19	-	1
tuvam	1	4	13	-	-	-
tvam	4	5	11	-	1	7
-āse (n.ml.)	10	7	4	-	-	-
-āso (n.ml.)	-	-		-	-	-
jarasā (inst.)	1	1	-	-	-	-
-tave	2	-	2	2	-	1
-tum	1	1	13	4	-	3

（3）比丘とブッダ

bhikkhu-（比丘）およびbuddha-（ブッダ），sammāsambuddha-（等正覚者）はⅠ層（Ⅰ部とⅡ部）には複数形が現れない。これは重要な意味を持つ事実であるが，これについては後述する。

bhikkhu-の呼格複数形はbhikkhavoとbhikkhaveの2種がある。ニカーヤとヴィナヤでは後者が一般に使われ（合計約2,500回），前者は177の用例があるが，うち135例は次の定型句に含まれる。

① ブッダの説法開始時の定型句（126例）(22)：
「さてそこで世尊は，「比丘たちよ」と比丘たちに呼びかけられた。「尊者さま」とそれらの比丘たちは世尊にお答えした。」(tatra kho bhagavā bhikkhū āmantesi: bhikkhavo ti. bhadante ti te bhikkhū bhagavato paccassosum)

② 入門式の定型句（9例）(23)：
「「私たちは世尊の御前で出家して，教団入門をお許しいただきたいと思います。」「こちらに来なさい，比丘たちよ。」と世尊はおっしゃった。」(bhagavato santike pabbajjaṃ, labheyyāma upasampadan ti. etha bhikkhavo 'ti bhagavā avoca.)

ニカーヤ，ヴィナヤにおいて，これら2定型句以外では，ブッダはbhikkhaveと呼びかけており，bhikkhavoが定型句に限定された特別な形であることがわかる。説法開始も，入門式もともに極めて重要な儀礼であったろう。ことに入門式は，ブッダが「こちらに来なさい，比丘たちよ。」と言われた瞬間，それまで比丘でなかった者が比丘となるのであり，その言葉を比丘となった者は一生忘れ得ないであろう。このような重要な言葉であるからこそ，他とは違ってそのままの形で伝えられたのである。

2種の定型句を除いては，bhikkhavoはⅢ部に4例，ダンマパダに3例（表5参照），そのほかの韻文で35例，合計42例が確認されるだけである。従ってbhikkhavoは古い伝承を保持する定型句と一部の韻文部分に残存した古形と推定できる。この結論は，これまで言われてきた格語尾-eを東方語形とする見方と矛盾するものではないが，東方語形が最古形と等しいものではなく，むしろ後代，聖典定立とともに固定されたものであることを証して重要である。

なお，sambuddha-とsammāsambuddha-は，それぞれⅡ部とⅢ部以降に現れてきていることがわかる。

表5　比丘とブッダ

層 / 項目＼部	Ⅰ層		Ⅱ層		Ⅲ層	
	Ⅰ	Ⅱ	Ⅲ	Dh	Vatth.	散文
bhikkhu- (sg)	18	4	45	24	-	38
bhikkhavo (voc.pl)	-	-	4	3	-	-
bhikkhave (voc.pl)	-	-	-	-	-	17
bhikkhu- (pl)	-	-	4	1	1	7
bhikkhu- (cpd)	-	-	3	-	1	24
buddha- (sg)	1	4	22	9	9	9
buddha- (cpd)	-	1	3	5	-	1
buddha- (pl)	-	-	5	6	-	-
sambuddha- (sg)	-	2	7	-	7	-
sambuddha- (pl)	-	-	1	1	-	-
sambudh- (verbal)	-	-	1	-	-	-
sammāsambuddha-(sg)	-	-	1	-	-	3
sammāsambuddha-(pl)	-	-	-	-	-	1
sammāsambuddha-(cpd)	-	-	1	3	-	-

（4）僧伽・ムニ・沙門・如来・阿羅漢・声聞・菩薩など
Ⅰ層では「比丘」および「ブッダ」が複数形で出な

いことはすでに指摘したが，それはⅠ層当時において，大規模な僧伽が未成立だったことを示唆するであろう。事実，Ⅰ層においては日に一度村に托鉢に出かけ，後は林で瞑想するという孤独な出家生活がもっぱら描写される。

これに対してⅡ層では，初めて「僧伽」(saṃgha-, bhikkhu-saṃgha-) という語が現れ，僧伽が称えられる（第3章7経）ほか，「あなたがたは品行の悪い僧を一団となって追放せよ」(280〜281) と，僧侶の集団生活が初めて描かれる。その一方で，Ⅰ層では説かれなかった在家信者の行為規範が急に多説され（Ⅱ層では38経のうちの12経が，全体または一部において，在家の戒を説く(24)），出家，在家が一体となった大規模な「仏弟子」(sāvaka) 集団が形成されたと推定される。ただし，

Ⅲ層の散文に至って戒律の条文を伺わせる記述が現れる。例えば第3章6経「サビヤ経」(Sabhiya-sutta) の散文部分は，異教徒が仏教に改宗して入僧伽する際の特別規定（4ヶ月間別住）を述べるなど，律蔵の成立をうかがわせる。

ヴィナヤでは教団の成員および信者として「7衆」(比丘・比丘尼・式叉摩那・沙弥・沙弥尼・優婆塞・優婆夷) が挙げられることがあるが(25)，『スッタ・ニパータ』ではこのうち，「比丘」を除いてはⅡ層以降に「優婆塞」upāsaka（在俗信者）が現れるのみである。むしろ「阿羅漢」arahat，「声聞」sāvaka-（出家・在家の仏弟子）が頻用され，「長老」thera も時に見える。

ブッダの呼称としては「如来」tathāgata,「善逝」sugata が頻用される。これらは如来の一例を除き，Ⅰ層には現れない。

修行者の呼称には「ムニ」muni と「沙門」samaṇa があるが，両者の頻度には変遷がある。Ⅰ層ではムニが沙門の2倍以上の頻度で用いられ，Ⅱ層になると両者は拮抗し，Ⅲ層では沙門が圧倒的となる。アショーカ王碑文では両者はともに60〜70例用いられ，Ⅱ層の状況に近い。ニカーヤ全体ではⅢ層の状況に一致する。また「ムニの生活」(mona) という語は，Ⅱ層以降に現れる。

なお，「菩薩」bodhisatta は「序偈」（Ⅲ層）に1例が見えるのみである。『スッタ・ニパータ』におけるこの用例はかつて，菩薩の起源が極めて古いことになるとして学者を悩ませたこともあったが，「序偈」なら最新層であるから，問題はない。同様に「尊者」āyasmat,「和尚」upajjhāya- もⅢ層のみである。

表6　僧伽・ムニ・如来・阿羅漢・声聞・菩薩など

層 / 項目 \ 部	Ⅰ層		Ⅱ層		Ⅲ層	
	Ⅰ	Ⅱ	Ⅲ	Dh	Vath.	散文
saṃgha-	-	-	9	3	-	-
bhikkhu-saṃgha-	-	-	1	-	1	21
muni-	19	14	36	7	1	-
mona-	-	-	8	2	1	-
samaṇa-	8	4	20	5	-	44
tathāgata-	-	1	20	2	2	2
sugata-	-	-	4	2	-	4
bodhisatta-	-	-	-	-	1	-
arahat-	-	-	13	4	1	9
sāvaka-	-	-	12	8	-	1
upāsaka-	-	-	2	-	-	6
titthiya-	-	-	1	-	-	2
thera-	-	-	-	2	-	2
āyasmat-	-	-	-	-	27	14
upajjhāya-	-	-	-	-	-	3

（5）シャカ・ムニ

「シャカ族」（サンスクリット śākya）はⅠ層では sakka-，Ⅱ層・Ⅲ層では sakya- または sākiya- と書かれている（表7）。ただし，Ⅲ部において1例 sakka- が用いられるのは，「シャクラ」śakra（＝インドラ）との語路合わせを楽しむ一句 (345) においてである(26)。またⅠ層の sakka- はすべて単数形，Ⅲ層の sakya- はすべて複数形である。

パーリでは一般に子音群-ky-は-kk-と同化されると文法書には記述されるが(27)，実際にはニカーヤ全体を通じて，同化例は少なく，むしろ-ky-および-kiy-が標準の扱いである。-kk-への同化例は，「シャカ族たちのところで」sakkesu という定型句において64例，「シャカ族のマハーナーマ」mahānāma-: sakka-という定型表現46例の他には，ussukka-(<*utsukya-)の10例が目立つ程度である(28)。一方，-ky-は例が多い：sakyaputta-: 366; mālukya (-putta): 80; māluṅkyāputta: 50; vākya : 58; sakyakula-: 34; sakyamuni-: 7。また「カピラヴァストゥのシャカ族たち（kāpilavatthavā sakyā）」という表現では，「シャカ族のマハーナーマ」とは逆に-ky-のみが使われる。(25例)。分かち子音 (svara-bhakti) -i-を伴う-kiy-も少なくない：sakiya- あるいは sākiya- が141例，その他の語が182例，合計323例。以上，ニカーヤの用例をまとめると次のとおり(29)。

① -kk-：2種の定型表現（110例）／その他（約20例）
② -ky-：「シャカ族」（432例）／その他（188例）
③ -kiy-：「シャカ族」（141例）／その他（182例）

『スッタ・ニパータ』に立ち戻れば，Ⅰ層では sakka-

のみである。sakya- がⅡ層以降に限られることに鑑みれば，古くは子音群同化形が用いられ，後に sakya- が導入されたのではあるまいか。そうとすれば，sakka- を用いる上記2種の定型表現は，古形の残存と見なし得る。

アショーカ碑文においては，一般に子音群 -ky- は，西部（ギルナール），北西部（シャバズガルヒ）において -kk- と同化され（表記は -k-），東部（ジャウガダ，ダウリ，サハスラム），中央部（ルプナトゥ，バイラトゥ）では -kiy-，南部（エッラグディ，シッダプラ，ブラフマギリ，マスキ，ガヴィマトゥ）では上記3形がすべて見出される。ただし東部であっても，「釈迦ムニ」は sakya-muni と -ky- を保持して書かれる（ルンミンデイ（ルンビニ））。

もし sakka- という形が仏教伝承として古いという上記推測が当っていれば，ブッダの活躍した東部においてその形はアショーカ碑文期には使われておらず，同碑文は，Ⅱ層以降の状況と一致することになる。

表7　シャカムニ

層 / 項目 \ 部	Ⅰ層		Ⅱ層		Ⅲ層	
	Ⅰ	Ⅱ	Ⅲ	Dh	Vatth.	散文
sakka- (śākya; all in sg.)	-	5	1*	-	-	-
sakka- (śakra)	-	-	2*	-	-	-
sākiya- (śākya: all in pl.)	-	-	1	-	1	-
sakya- (śākya: all in pl.)	-	-	-	-	5	-
sakyaputta-	-	-	-	-	2	3
sakyakula-	-	-	-	-	-	3
sakyapuṅgava-	-	-	-	-	1	-
sakyamuni-	-	-	1	-	-	-

（6）人間の種々の存在様態

ニカーヤの中で頻繁に輪廻を指して用いられる3語，「輪　廻」saṃsāra-，「老・死」jarāmaraṇa-，「生・死」jātimaraṇa-，がⅠ層には欠ける（表8参照）。しかし輪廻の観念そのものが無かったわけではなく，それをⅠ層のⅠ部では，「諸々の生において」bhavābhavesu，「流され行く人」uddhaṃsara- と描写する。またⅡ部以降では，「再生」punabbhava- という言葉が現れ，輪廻における「老・死」jarāmaccu- や「生・老」jātijarā- を超越して絶対の平安（涅槃）を獲得する，とも言われるようになる。しかし「輪廻」saṃsāra という語そのものはⅡ層以降にならないと現れない。ニカーヤにおいて9縁起または12縁起の1支分として頻用される jarāmaraṇa に至っては散文部（Ⅲ層）に一例を見るのみである（次項参照）。逆に uddhaṃsara と jarāmaccu はⅡ層以降の用例がほとんど見えない。

輪廻を超越した平安の境地，究極目標である涅槃は，nibbāna あるいは nibbuti 等として，古くⅠ層以来提示されているが，「完全な涅槃」parinibbāna（＝般涅槃）や涅槃の同義語「不死の境地」amata という表現はⅡ層以降に現れる。またⅢ層（散文）において parinibbuta- は亡くなった仏弟子が「入滅した」事を指して用いられている。Ⅱ層において涅槃が死と結びつくことはなく，「入滅」を意味するのはⅢ層以降である。

輪廻して行きつく種々の境涯（「趣」gati）は，後代には5道，さらには6道に細分して記述されることになるが，いまここで対象とする2文献では，「善趣」sugati としての天界 sagga と，「悪趣」duggati，apāya としての「地獄」niraya，naraka との2種のみが，Ⅱ層以降にのみ現れる（表8 gati- 以下）。

善因善果・悪因悪果の「業報思想」は，Ⅱ層においてはすでに十分に発達し，行為とその果報は具体例とともに詳細に説かれている。例えば「コーカーリヤ」経には，地獄の責苦が，後には地獄名称となる責め具の名とともに記述されている（667－676）。さらにこの一連の詩節に先立つ散文（Ⅲ層）では，ブッダに同僚を誣告した僧が紅蓮地獄に落ちる物語において，他の9種の地獄を列挙している。それら10種の地獄名称は，後代に八寒地獄として知られるものにほぼ相当し，地獄の組織立った記述が整いつつあるあることを示している。

表8　人間の種々の存在様態

層 / 項目 \ 部	Ⅰ層		Ⅱ層		Ⅲ層		
	Ⅰ	Ⅱ	Ⅲ	Dh	Vatth.	散文	Nikāya
uddhaṃsarā-	1	-	-	-	-	-	1
jarāmaccu-	-	3	-	-	-	-	-
bhavābhava-	5	2	1	-	-	-	29
jātijarā-	-	10	2	3	-	-	59
punabbhava-	-	2	9	-	2	-	83
jātimaraṇa-	-	-	6	-	-	-	15
saṃsāra-	-	-	8	4	-	-	73
jarāmaraṇa-	-	-	-	-	-	1	395
nibbāna-	3	5	4	12	-	-	
nibbana-	-	2	-	2	-	-	
nibbā-	1	-	1	-	-	-	
nibbuti-	2	-	1	-	-	-	
nibbuta-	-	1	6	3	-	-	
abhinibbuta-	1	2	3	-	-	-	
parinibbāna-	-	-	1	-	-	-	
parinibba (-ti;-ye)	-	-	2	1	-	-	
parinibbuta-	-	-	8	1	-	5	

amata-	-	-	4	5	-	1
gati-	-	-	4	4	1	1
su(g)gati-	-	-	-	3	-	-
duggati-	-	-	1	5	-	-
sagga-	-	-	1	4	-	-
apāya-	-	-	1	-	-	-
saggāpāya-	-	-	1	1	-	-
niraya-	-	-	8	7	-	27
naraka-	-	-	1	-	-	-

（7）戒・誓願，善業・悪業，死王

Ⅰ層の関心は，涅槃とは何か，それをいかに獲得するかに集中している。Ⅰ層，ことにⅠ部では，涅槃が慣行的善行（戒・誓願 sīla-vata）を超越したものであることが縷説されている。しかしⅡ層以降では，死後の種々の境涯をもたらすものとしての善悪の行為の効果（善業：puñña，悪業：pāpa）にも焦点が当てられる。Ⅰ層に於ける唯一の用例は，修行者は「善業によっても悪業によっても汚されない」(790) というものであるが，Ⅱ層Ⅲ部においてはそのような「善悪の超越」と並んで，「比丘への寄進が大きな善業である」と善行が勧奨されている。また『ダンマ・パダ』においては，これら2つの事の他にさらに，「善行者は現世と死後の世界において喜ぶ」(16) とか「善業はあの世で死者を親しく迎えてくれる」(220) と言われ，善行の功徳（善業）が力説される。最後の2項はむろん，僧伽を支える信者集団に向けてのものであろう。しかしⅠ層における sīla-vata の繰り返しての否定（あわせて19箇所）と対比するとき，重点の移動は明白である(30)。

なお，網を持って人間を捕えにやって来るという死王マーラ（kaṇha, māra, maccu-rāja）への言及も，Ⅱ層以降，急増する。これもそのような信者集団に対する説教を念頭に置けば理解しやすい。

表9　戒・誓願，善業・悪業，死王

層 / 項目 / 部	Ⅰ層		Ⅱ層		Ⅲ層	
	Ⅰ	Ⅱ	Ⅲ	Dh	Vatth.	散文
sīlabbata- / °vata-	14	5	3	2	-	-
puñña-	1	-	26	17	1	3
pāpa-	2	-	30	44	-	3
pāpaka-	-	-	-	5	-	1
pāpika-	-	-	-	4	-	3
kaṇha-	1	-	3	-	-	-
māra-	-	3	10	13	-	-
maccu-rāja-	-	2	1	2	-	-

（8）モノ・認識・所有・潜在欲望

以上のように『スッタ・ニパータ』と『ダンマ・パダ』の本文に3層を認める時，教団が順次大規模になり，信者の役割も重視されるようになったことが判るが，同時に教理も変容し，体系化されて行く。

教理に関しては，Ⅰ層は，涅槃すなわち心の絶対的平安の獲得という目的にそって人間を分析し，その誤ったあり方と対処法を提示する。その記述には，（A）認識論的視点からの人間の心理分析と，（B）人間の世界観のあり方の分析，の2系統が看取される。この項では先ず，（A）認識論的視点からの人間の心理分析，に関する記述の変遷をたどる。

Ⅰ層のⅠ部においては次のように述べられる。人間の「表象」saññā はモノへの名付けから出発する。その意味においてモノは「名称・形態」nāma-rūpa と呼ばれるのである。ところが普通人の認識は，「欲望」chanda; icchā; taṇhā に駆動されており，「楽・苦」という「妄念」pakapp-; papañca を結果する。そうである以上，モノとの接触（phassa）において生ずる「感覚」phassa は，モノを「所有すること」mamatta, mamāyita, pariggaha とならざるを得ない。このような人間にとっては，自分の田畑，家屋，黄金，牛馬，奴隷，妻子などは「欲望の対象」kāma に他ならない(31)。一般に，愛憎の対象や過去・現在・未来の自分の「境遇」bhava に対する執着はこうして成立している。これが人間の「苦悩」parissaya の原因である(32)。

次に，Ⅰ層のⅡ部では，「知覚」vedanā や「判断」viññāṇa という言葉が現れて来る（表10参照）。phassa はほんらい「接触」を意味するが，Ⅰ部においては「感覚」一般を指して用いられることが多く（7例），色，音，味，香りと並ぶ「触感」を意味することは少ない (974のみ)。vedanā は phassa のこの両義性を避け，感覚一般を指す言葉として現れたものと思われる。一方 viññāṇa は，saññā が見解（dṛṣṭi）や妄想（moha; papañca-saṃkhā）のもととなる「表象作用」一般を指し，ほとんど「認識」と訳してよいほどの広い意味を持つのに対して，知覚されたモノを喜び，執着を起こす「判断作用」を特定したものと考えられる。

「所有」は mamatta, mamāyita, pariggaha がほとんど用いられなくなり，代わって upadhi が用いられる。また「所有」の否定は「無一物」akiñcana; ākincañña という1語でしばしば表現されるようになる。また「欲望」として taṇhā「渇欲」と並んで āsava「欲望流入」が現れる。人が欲望や見解から受ける「束縛」はⅠ部では gantha, gathita- で表わされることが多かったが，Ⅱ部以降 saṃyojana が多用される。

Ⅱ層になると，saṃkhāra「構想作用」が現れ，これで後に「五蘊」(色 rūpa，受 vedanā，想 saññā，行 saṃkhāra，識 viññāṇa) として一括される物質・精神作用がすべて揃ったことになる。ただしここでは五蘊としての纏まりはまだ表明されていない。Ⅰ層における saññā は物理的刺激による感覚情報の結合だけでなく，それに対する種々の心的作用を含み，場合によっては感覚情報そのものも含む広義の「表象」であった。Ⅰ層Ⅰ部からⅡ部を経てⅡ層への多数の用例の変遷は，この広義の「表象」が分析され，先ず「判断作用」viññāṇa が，次いで「意欲作用」saṃkhāra が区別され，分立されるようになった過程を示している。こうして五蘊の1要素に位置付けられた saññā は「感覚情報の結合によって成立する知覚像」としての狭義の「表象」となった。これら五蘊の明確な定義は対象とする2書には現れないが，ニカーヤではⅢ層散文に相当する段階で与えられている。

またⅡ層では，5官（あるいは6官）の対象の「所有」は，先の upadhi と並んで upādāna によっても表わされ始める。また「欲望」が長期にわたって潜在的である事実に注目した「寄り添うもの」anusaya という表現も現れる。この anusaya（漢訳では「隨眠」）も，上記の taṇhā（渇欲，漢訳では「愛」）や saṃyojana（漢訳では「結」）とともに，後代には煩悩の異名とされる語である。ここにも概念の細密化への過程が看取される。

Ⅱ層Ⅲ部の724－766では，後代に瞑想の主たる対象となった「四聖諦」と，「十二支縁起」の大部分とが語られている。「無明・行・識・名色・六処・触・受・愛・取・有・生・老死」という12支分のうち7支分が順序どおりに挙げられる：「無明」avijjā，「行」saṃkhāra，「識」viññāṇa，「触」phassa，「受」vedanā，「愛」taṇhā，「取」upādāna。(33)

Ⅱ層Ⅲ部にはこのほか，「四無量心」(73に慈・悲・喜・捨のすべてが挙げられる)，「五蓋」(17に言葉が出るが，五蓋そのものは挙げられない) などが挙げられ，教理の整備をうかがわせる。

表10　モノ・認識・所有・潜在欲望

層 / 項目 / 部	Ⅰ層 Ⅰ	Ⅰ層 Ⅱ	Ⅱ層 Ⅲ	Ⅱ層 Dh	Ⅲ層 Vatth.	Ⅲ層 散文
phassa-（「感覚」）	11	-	6	-	-	2
nāma-rūpa-	2	4	4	2	-	-
rūpa-	10	15	11	3	-	5
saññā-	9	2	3	1	-	-
saññi (n)-	3	1	-	1	-	-
viññāṇa-	-	6	3	2	-	2
vedanā-	-	1	3	1	-	2
saṃkhāra-	-	-	6	3	-	3
mamatta-	4	-	-	-	-	-
mamāyita-	3	1	2	1	-	-
pariggaha-	5	-	2	-	-	-
sopadhīka-	1	-	-	-	-	-
upadhi-	-	5	6	-	1	2
(an) upādiy-	2	2	2	1	-	-
(an) upādisesa-	1	-	1	-	-	2
(an) upādāna-	-	-	9	-	-	2
(an) upādāya	-	-	4	2	-	-
akiñcana- / ākiñcañña-	-	8	6	4	1	-
icchā	3	-	9	4	-	6
taṇhā-	7	17	17	20	1	2
(taṇhakkhaya-)	-	(3)	-	(1)	-	-
āsava-:						
anāsava-	-	5	4	3	-	-
āsava + vid-	-	1	-	-	-	-
āsava + kṣi-	-	-	9	5	-	-
āsava + その他	1	-	4	4	-	-
gantha-; gathita-	8	-	3	2	-	-
saṃyojan (a-; iya-)	-	3	9	1	-	-
anusaya-	-	-	5	1	-	-

（9）見解と固執 — 世界観のあり方の分析

（B）人間の世界観のあり方の分析については，Ⅰ層Ⅰ部の200余詩の約半数が，人が依拠する「経験知」(diṭṭhi) や「生き方」(dhamma) がいかに相対的で不確実かを詳説し，その放棄によって究極の安らぎを得ることを説いている。実は「世の大勢に従う」(796)，「自利を図る」(797)，「論争に勝つ」(829)，「一時の衝動から」(791) などの動機で選び取った世界観や見解に，人々は自分の「経験」(diṭṭha)，「知識」(suta)，「思索」(muta)，信条 (sīla-vata) などに基づいて (797, 887)「固執」し ((sam) ug-gah-, nivesana, 785, 797, 841, 846)，他人のものと比較して自己満足している (824, 879, 882, 904, 906)。しかし人に非難されれば怒り (826)，善行を実行できないとなれば動揺し (899)，猿が枝から枝へと飛び渡るように次々と見解を変える (791)。妄想に過ぎない経験知に依ったところで (910)，渇欲 (taṇhā) を断ち切れない人はただ悲嘆に陥る (901)。

知識は，その人の生き方にとっての意味が問われなければならない (908)。「名称・形態」的見方，すなわち欲望を根底とした固定的な見方によっては，真の生き方の獲得は不可能である (909)(34)。あらゆる経験や知識に縛られず (911)，広大な叡智 (bhūri-paññā) を獲得して真の「生き方」を生きる人のみ，確たる平安を獲得することができる (792)。

Ⅰ層Ⅰ部の半分を占めるこのような「見解」や「生き方」に関する記述は，Ⅰ層Ⅱ部において大きく縮小される。このことはⅠ部が教理の直接的記述であるのに対して，Ⅱ部はブッダと個々の弟子との対話篇であるという，記述形式の相違から結果したとは考え難い。対話といってもブッダの説教が大部分を占めており，内容を規制したとは思えないからである。また，「見解」に関するものをⅠ部に集める理由も見当たらない。

Ⅱ層以降も，「見解」に関する記述が少ないことを考え合わせれば，Ⅱ部はⅠ部より若干，年代的に遅れるのではあるまいか。宗派の創始者として周囲の多数の思想家，宗教家との論争を余儀なくされたブッダ自身の教説に「諸見解」をめぐる言説が多くなることは自然であり，その後，教団の基礎が固まってからは，むしろ修行者の内面心理が関心の中心となったことは想像に難くない。弟子との対話篇という形式もそれに相応しかったに違いない。

なお，語彙の相違はここでも看取される。「見解」を表わすのにⅠ層では diṭṭhi のみが用いられ，dassana がない。また動詞 uggah-（=Skt. ud-grah-）は，Ⅰ層では「（誤った見解に）固執する」という意味で，「見解」に関するいわば否定的文脈でのみ用いられる（19回）。しかしⅡ層とⅢ層におけるただ2つのの用例，「（ブッダが）思いつかれた」(352)，「（サビヤは質問を）受け取って」(Sabhiya-sutta) は否定的文脈ではない。

表11　見解と固執—世界観のあり方の分析

層 / 項目 ＼ 部	Ⅰ層		Ⅱ層		Ⅲ層	
	Ⅰ	Ⅱ	Ⅲ	Dh	Vatth.	散文
diṭṭhi-	35	2	7	6	-	-
sandiṭṭhi-:	2	3	1	-	-	-
dassana- (= diṭṭhi)	-	-	4	2	1	-
(sam) uggah-	11	-	-	-	-	1
(sam) uggahīta-	8	1	1	-	-	-

(10) 行為規範・生き方・教説・もの・こと

漢訳では一般に「法」と訳される dhamma は，語根 dhṛ（「保つ」，「持つ」，「行なう」）の一次派生語であるが，多義性のゆえにこれまで意味確定が困難であった。しかしながら，3層を区別し，各層ごとに検討するならば，意味確定が十分可能であることが判明した。1詩の内部だけで確定し得ない場合も，当該詩を含む一連の詩節群から判定することがほぼ可能である。

先ずⅠ層Ⅰ部における用例を見るならば，次の例では人の持つさまざまな行動様式，謂わば「行為規範」の一々が dhamma の語で言われている。(35)

その人の諸々の行為規範は，妄想され，手を加えられ，（自ら）よいものとされており，清められていない。そういう人は彼自身にもたらされる利益が認められるような，転変するに過ぎない平穏に固執するのである。(784)

pakappitā saṃkhatā yassa *dhammā*, purakkhatā santi avīvadātā.

yad attanī passati ānisaṃsaṃ, taṃ nissito kuppa-paṭicca-santiṃ

個々の行為規範は一人の人において統合され，「生き方」，さらには「人格」を形成している。このような意味での「生き方」も単数の dhamma で表現され，Ⅰ部ではこの意味の用例が圧倒的に多い(36)。

それぞれの見解を持ちつつ専門家たちは論争しておのおの主張する。「このように知った人が（真の）生き方を知る。これに反対する人は，悟った人ではない」。(878)

sakaṃ sakaṃ diṭṭhi [ṃ] paribbasānā, viggayha nānā kusalā vadanti.

yo evaṃ jānāti sa vedi *dhammaṃ*, idam paṭikkosam akevalī so.

「生き方」には種々に評価されるものが含まれるのであるが，次の詩では「真の生き方」がブッダによって発見されたことに言及する。これは「最上の生き方」という意味で「理法」と訳してよいかもしれない。(37)

かの征服者，征服されざる人，観察者は，伝承されたものでない理法を見出された。従って絶えず帰依しつつ精励し，その幸多き人の教えにおいて学びなさい。(934)

abhibhū hi so anabhibhūto, sakkhi *dhammaṃ* anītiham adassī.

tasmā hi tassa bhagavato, sāsane appamatto sadā namassam anusikkhe.

dhamma そのものはⅠ部では，1例を除き(38)，「説く」，「聞く」，「学ぶ」などという動詞の目的語とはならない。上の詩の最後の行でも「教え」(sāsana) と言い換えられている。

このほか dhamma は種々の「もの」や「こと」を指しても使われる。たとえば次の詩では1行目の複数形の dhamma は，前詩の「色，音，味，香り，感触」という5官の感覚を指している(39)。

注意深く，心が（欲望から）よく解き放たれた比丘は，これらのものに対する欲望を抑止しなさい。然るべき時に正しく生き方を考察し，専念して，闇を打ち破りなさい。(975)

etesu *dhammesu* vineyya chandaṃ, bhikkhu satīmā suvimutta-citto.

kālena so samma *dhammaṃ* parivīmaṃsamāno, ekodibhūto vihane tamaṃ so.

この他にも，「人々の話題」(973) や「怒り，虚言，疑問」(868)，あるいは「食べ物，食べる場所，昨日の寝床，今夜の寝場所」(969－970) など，事柄を指しても用いられている(40)。dhamma のこのような「もの」，「こと」を指す指示代名詞的用法には，解釈においてこれまで十分配慮がなされていなかったように思われる。

Ⅱ部以降では「説く」，「聞く」，「学ぶ」などの動詞と結びつく例が急増してゆく。「ブッダの発見した理法」から「教理」，「教説」という意味への移行は重心の僅かなずれに過ぎないとも思われるが，Ⅰ部とⅡ部の用例は明かな差異を示している(41)。

要約すれば，dhamma は，Ⅰ層Ⅰ部においては，その7割が人々の聖俗さまざまな「生き方」を指して使われる（29例）。その中の若干（4例）は，ブッダが発見した最高の「生き方」を指すから「理法」とでも訳し得よう。また1例はブッダが説かれた「教説」の意味を強く帯びる。時には，「生き方」を構成する個々の「行為規範」を指すこともあった（2例）。この他，「それ」，「そのこと」という指示代名詞的な用法もあった。Ⅰ層Ⅱ部から以降は，ブッダの「教説」の意味をしばしば帯びるようになる。このように，ブッダの言説における「人々の生き方」という意味から出発し，ブッダの発見した「理法」から，説かれた「教説」へと，周辺の弟子たちからの視線を感じさせる意味へと変遷するようすが看取される。

表12　行為規範・生き方・教説・もの・こと

層 / 項目 / 部	Ⅰ層		Ⅱ層		Ⅲ層	
	Ⅰ	Ⅱ	Ⅲ	Dh	Vatth.	散文
sāsana-	4	3	5	6	1	-
dhamma-:						
1a「生き方」	24	1	3	10	-	12
1b「理法」	4	4	46	21	2	3
1c「ブッダの教説」	1	12	15	14	7	16
2「行為規範」	2	1	13	1	-	5
3「もの・こと」	8	7	21	5	2	4

(11) 3層の年代

以上の分析によって，韻律，正書法，語形，語彙，定型句，思想，教理体系，教団のあり方において3層が段階的発展の様相を呈することが明かとなったと思われる。

諸事象の中で，絶対及び相対年代推定の手掛かりとなるものを再整理すれば，次の通りである。

（ⅰ）ニカーヤ・阿含との対応

『スッタ・ニパータ』とニカーヤ・阿言との詩句の共有状況は，Ⅰ層がニカーヤ編纂以前に定立され，Ⅱ層がおそらくニカーヤと同時期の編纂であることを示唆する。

（ⅱ）言語事象

①アヌシュトゥブ律の奇数行後半部の韻律

Ⅰ層における ja（∪－∪）の頻度の高さ（15%；他層は3%以下）及び ya（∪－－）の少なさ（60%；他層は70%以上）は，Ⅱ層との間のかなりの時間的隔たりを推測させる。またⅠ層の中で，Ⅰ部の18.1%は，Ⅱ部の13.0%よりかなり高く，Ⅰ部のいっそうの古さを示唆する。

②3音節の carahi

carahi はⅠ層においては2音節（－∪）に，Ⅲ層においては3音節（∪∪∪）に数えられる。これは H. Smith の言う後期パーリ文献における単音節連続増加傾向（上記 carahi の項参照）を示す例の一つであり，Ⅲ層がパーリの最新層に属することを明示する。

③主格複数語尾 -āse ／「シャカ族」sakka-

Ⅰ層にはアショーカ碑文には用いられていない主格複数形 -āse が多用される。これはⅠ層がアショーカ期にかなり先行することを示す。また「シャカ族」はⅠ層において sakka と書かれるが，これはアショーカ碑文の西部，北西部に限定される形であり，この事実もアショーカ期に先行することを示す可能性がある(42)。

④「比丘」の呼格複数形 bhikkhavo

「比丘」の呼格複数形は，Ⅱ層では bhikkhavo，Ⅲ層では bhikkhave である。ニカーヤ全体を見れば，常用語形は bhikkhave であり，bhikkhavo は，「ブッダの説法開始」と「教団入門式」との2種の定型句に限定して保持される形である。これはⅡ層とⅢ層の懸隔を示唆する。

（ⅲ）語彙の変遷

① muni / samana の比率は，Ⅱ層がアショーカ碑文の状態と一致。

② Ⅱ層初出：saṃgha, mona, sāvaka, upāsaka, saṃsāra, jāti-maraṇa, parinibbāna, gati, niraya, saṃkhāra, dassana など。

③ Ⅲ層初出：bodhisatta, āyasmat, upajjhāya, jarā-maraṇa,「入滅」parinibbuta など。

（ⅳ）教団のあり方

孤独な修行者の共同体であったⅠ層の時代から，出家，在家が一体となった大規模な「仏弟子」(sāvaka) 集団を形成するⅡ層の時代までには，かなりの時間的経過が推測される。また上記の，説法開始および入門の両儀礼の定型句がⅡ層において固定されたと推定されることも，教団成立を示唆する。Ⅲ層では戒律条文の成立を示唆するものがある（異教徒の入門規定）。

（ⅴ）思想・教理

①輪廻と業報の思想

Ⅰ層Ⅰ部において輪廻は，「諸生存において流され行く」と記述され，Ⅰ層Ⅱ部では「再死」に言及があるだけである。Ⅱ層に至ってようやく「輪廻」という言葉が現れ，死後の善趣・悪趣の両境涯と，それを行為が決定付けるという業報思想も明瞭に表明されるようになる。悪行者を待ち受ける地獄の責め苦と，寄進などの善行を行なった者をあの世で待ち迎える果報も描写される。善悪の行為の超越を説くⅠ層と，善行の果報を説き，それを勧めるⅡ層では，説く相手が異なる（出家と在家）とはいえ，主流となっている論理が異なると言わねばならない。Ⅲ層では，地獄名称が列挙され，教理のさらなる細密化が伺える。

②涅槃

Ⅰ層Ⅰ部において「涅槃」(nibbāna あるいは nibbuti) は，他人と論争せず (933)，また自賛することもない (783, 822, 917)，「平静の境地」を指している。「欲望を捨てた心の平安」を言う2詩 (940, 942) も，「闘争」に関する経中にあり，他人との関係における文脈が優勢である。すなわち，上記の (A)，(B) 2系統の記述のうち，(B)「世界観のあり方記述」の文脈に大部分が含まれる。他方，「涅槃」とほぼ同義で使われる「平安」(santi, santa-, upasanta-) は，逆に，(B) 系統の「論争」や「他人との優劣比較」の文脈 (912, 954) より，「欲望を離れた」という (A) 系統の文脈 (857, 915, 919, 933, 946) の方が多い。「涅槃」と「平安」の両方が同時に挙げられる (915, 933) ことが示唆するように，両語はほぼ同義語として用いられてはいるが，文脈におけるこの相違は注目される。幾分，意味領域を異にしていたのであろうか（「涅槃」は他者との関係における平静，「平安」は欲望を棄却した心の平安）。しかしこの相違はⅡ部以降には失われる。「涅槃」は極めて重要な語であるだけに，この僅かな意味の変化も有意であろう。

またⅡ層に初めて現われた「完全な涅槃」(parinibbuta-) という表現は，Ⅲ層に至って初めて死と結びつき，「入滅した」(般涅槃) という意味で使われる。

③認識・所有・欲望

Ⅰ層Ⅰ部においては，「名称・形態」というあり方をしているモノとの「接触」が「表象」を生み，このとき背後にある「欲望」が「所有」の観念を生ませる，と比較的簡単に説明されていた。それがⅠ層Ⅱ部においては，「表象」からは「知覚」と「判断」が区別され，「欲望」は「欲望流入」，あるいは「束縛」とも呼ばれるようになる。Ⅱ層においては「表象」からさらに「意欲」が区別され，これで「モノ」，「知覚」，「表象」，「意欲」，「判断」という五蘊が揃うこととなった。また「欲望」には「寄り添うもの」という表現も加わる。

④見解・生き方

Ⅰ層Ⅰ部はその半分を，「見解」，「生き方」への固執を乗り越えることの困難さの記述に充てているが，Ⅰ層Ⅱ部以降は，この記述は影を潜める。

*

以上のように，多くの事象がⅠ層からⅢ層に至る継続的変化を示すと同時に，各層間の懸隔をも示唆している。Ⅰ層・Ⅱ層間の懸隔を示す主要事象は，(1) ニカーヤ・阿含との対応，(2) アヌシュトゥブ律奇数行，(3) 教団の確立，(4) 善悪行の超越と善行の勧奨，である。Ⅱ層・Ⅲ層間に関する主要事象は，(1) 説法，入門儀礼における bhikkhavo，(2)「般涅槃」parinibbuta-が死者に言われること，である。また carahi の3音節化もⅢ層の新しさを示す。これらはいずれも短期間の変化と見なすには重大な変化である。

絶対年代との関連を示唆する比較的確実な事象は，アショーカ碑文に使用されない語尾-āse のみである。あるいは sakka- もアショーカ期以前の形かも知れない。また muni / samana の使用比率は，Ⅱ層とアショーカ期との親近性を示唆する。

アショーカ碑文に言及される経典名称が，現存のものと一致しないことは当時（B.C. 3 世紀半ば）未だニカーヤが定立されていなかったことを示唆する(43)。ただし，このことはニカーヤ中の散文経典のすべてがアショーカ期以降の産物であることを示すものではない。少なくともアショーカ碑文の「ラーフラ教戒」Lāghulovāda は「中ニカーヤ」の61経 Ambalaṭṭhika-Rāhulovāda-sutta を指すと考えられる。むろん名称の一致からだけでは，その内容が今日伝わる形そのままのものであったとは言えないが，散文経典の幾つかはアショーカ期に既に存在していた可能性はある(44)。しかし全体としては，言語事象が示すとおり，アショーカ期よりかなり後代のものが大部分であろう。

一方，サーンチー等の碑文に「5 ニカーヤ師」(pañca-nekāyika) に言及するものがあり(45)，これが B.C. 2 世紀のものとすると，この頃までに 5 ニカーヤが成立し，従って『スッタ・ニパータ』編纂も終了していたと推測することができる。すなわちⅢ層は凡そ紀元前 2 世紀頃には成立していたことになるであろう。

『ミリンダ王の問い』(Milinda-pañha) の第 6 章「喩説問」opammakathā pañha には，『スッタ・ニパータ』の 5 詩 (29, 207, 282, 283, 721) が「世尊は『スッタ・ニパータ』においてこうお説きになっている」という言葉とともに引用されている。ミリンダ王とは B.C. 2 世紀後半に西北インド一帯を支配したメナンドロス王である。この「喩説問」は，後代の付加とされる部分であるが，紀元前 B.C. 1 世紀ころとされるから(46)，その頃には『スッタ・ニパータ』という経典名称が成立していたことになる。

絶対年代に関する推定は，現在の状況ではなお困難である。敢えて作業仮説として一つの目安を示すならば，Ⅰ層はブッダ逝去直後の B.C. 4 世紀，Ⅱ層がアショーカ王治世頃の B.C. 3 世紀，Ⅲ層が B.C. 2 世紀，ということになるであろうか。このように仮定すれば，上記の各層間の隔たりをそれぞれ凡そ 1 世紀と見ることになり，層間の相違が生じるには十分な時間であると思われる。しかしながら現段階では，これはあくまで仮説に過ぎない。

第 2 部　ブッダの魂論

本論第 2 部は，仏典最古の詩節群（「アッタカ章」）の所説を検討し，その意味を考察する。

上記分析は，『スッタ・ニパータ』のⅠ層，すなわち第 4 章「アッタカ章」と第 5 章「パーラーヤナ章」（序偈を除く）が仏教最古の伝承であり，アショーカ王時代より遡ると推定されることを示唆している。しかし，現存テクストがブッダの在世時まで遡るか，ブッダの教説全体のどれほどの分量を伝えているか，またはその正確さはどうか，これを知る直接の手掛かりはない。

いっぽう，これ以降の仏教の発展はよく跡付けられる。いまⅠ層に属する300余詩の内容を見るとき，そこには後代の思想的発展の萌芽形態が種々の形で看取される。萌芽形態といっても決して素朴な，低水準のものではなく，思想としてはむしろ完成態にあると言ってよい。ただそれが簡潔に，また具体的に述べられているために，後に説明や体系化を要したのである。

もちろん大乗仏教の核心をなす「菩薩」や「慈悲」は述べられない。しかしⅠ層の思想を諄々と説いて倦まないブッダを想像するとき，その姿を菩薩に重ねることは困難ではなかろう。その他の所謂大乗思想の多くのもの，「空」であれ，「唯識」であれ，「仏性」であれ，あるいは密教さえも，その基本メカニズムはⅠ層の中に記述されているように思われる。本論ではこれら後代発展との関連に触れる余裕はない。しかしⅠ層はそれだけで完結する精密な思想を提示しており，しかもそこには後代の諸仏教思想の多くが見出される。したがってⅠ層にはブッダの思想の大部分が伝承されている可能性が高いと考えられる。

*

Ⅰ層の詩節は，上述のとおり，言語事象（韻律，-āse など），教団のあり方，思想・教理等からして，ブッダ在世中か，その直後に形を与えられたと推定される。これらの詩群が固定されてのち，Ⅱ層以降，ブッダの生涯に関する流動的な伝承が編纂されていった。それがⅡ層の第Ⅲ章 1 経の「釈迦の出家」であり，同 2 経の「修行中の釈迦に対する悪魔の攻撃」のエピソードである。しかし詳細な仏伝の成立はⅢ層（ニカーヤ）及びヴィナヤを待たなければならない。出家，在家が一体となった「仏弟子」(sāvaka) の大規模集団が形成されたⅡ層では，僧伽を称える（第 3 章 7 経）傍ら，Ⅰ層では説かれなかった在家信者の行為規範が急に多説される（上記，2.（4）参照）。そのほか，ブッダあるいは聖者たち (santo)(47) の教えが，Ⅱ層以降，

次第に増広，創作されていった。こうしてⅢ層においてニカーヤ全体とヴィナヤが成立したものと考えられる。

こうした聖典の増広と三蔵定立の流れの中で，Ⅰ層の伝承は，埋没したり，混交・改変されることなく，注意深く正確に伝承されたと認められる。なぜなら韻律，正書法，語形，語彙，内容が明瞭に示す通り，Ⅰ層がⅡ層以降とは截然と区別されるからである。しかも先に述べた通り，Ⅰ層は全体として完結する精密な思想を提示し，また後代発展の諸思想はその多くをⅠ層に見出されるのであれば，Ⅰ層はブッダ自身の教えに極めて近いものを，しかもその大部分を伝えていると見なすのが自然であろう。

これが以上の分析が示す重要な事実である。

1．「アッタカ章」（Ⅰ層Ⅰ部）の説くところ

韻律や語彙の分析は，Ⅰ層の中でもⅠ部（アッタカ章）がⅡ部（パーラーヤナ章）より若干古いことを示唆する。事実，Ⅱ部の主題は殆ど（ブッダへの尊崇と帰依の表白を除き）Ⅰ部に見出されるのに対して，逆に，Ⅰ部における（B）系列の世界観に関する記述は，Ⅱ部では大幅に縮小されている。要するにⅠ部（アッタカ章）のみで言い尽くされている観がある。そこで以下には「アッタカ章」の記述するところを要約し，そこに説かれる人間の「あるべき生」について，若干の考察を行う。

（1）認識論からの人間分析

（A）認識論的視点からの人間分析と，（B）人間の世界観のあり方の分析，の2系統の記述のうち（A）の基本的論点は次のとおりである。

先ず第1に，対象との接触において成り立つ人間の認識のあり方を知らなければならない。人間は根本的欲望に動かされ，認識対象を「欲望の対象」となし，さまざまな「妄想」を形成しつつ生きている。その結果，欲望の対象を「所有」し，それらのモノや過去・現在・未来の生存に対する「執着」を起こしている（766－779）。

この基本的視点に対して，具体的事例の提示や説明がなされる。人間には避けられない「死」という苦しみ（774－776）があり，あるいは道を誤らせ，名声を一挙に失わしめる「淫欲」（814－823）がある。人間の愛着，憎悪，高慢などは欲望から起こり，その欲望は快・不快の感情から，その感情は対象の感覚と所有から起こる。その感覚は「モノを名称として把握すること」から起こり，また所有は根本願望（すなわち苦・楽の感情，言い換えれば妄念）から起こる。そして結局のところ，この名称把握と妄念とは「表象」（広い意味での表象。認識と言ってもよい）から生じる。

したがって「表象」のあり方の根本的転換こそ，なすべきことなのである。それを実現した人を874詩は次のように描写する。

> （なまの）表象を表象するのではなく，加工した表象を表象するのではなく，
> 表象しないのでもなく，消滅したものを表象するのでもない。
> このように到達した人に「形態」は消滅する。
> 妄想は表象から起こるのであるから。
> na saññasaññi na visaññasaññī
> no pi asaññī na vibhūtasaññī
> evaṃsametassa vibhoti rūpaṃ
> saññānidānā hi papañcasaṃkhā

（2）人の持つ世界観について

次に，（B）「人間の世界観のあり方」の記述は次の通りである。

人間が持つ多様な見解，世界観，生き方観は，客観的であると思っているものも実は欲望に引きずられ，勝手に作り上げたものでしかない。経験，知識，思索，信条などによって確立したと思っている個々の行為規範，あるいはそれらの総体としての生き方は，経験，知識などに依拠する限り，確固としたものではあり得ず，妄想でしかない（780－788）。せいぜい他人と比較して自己満足するのみ（824, 879, 882, 904, 906）であり，自分の信条を守れなくなった時には，動揺してしまう（899）。

その生き方を人々はどうして獲得したかと言えば，「大勢に従う」か，「自利を図る」（796－797）か，「論争に勝つため」（829），「一時の衝動から」であり，次々と見解を渡り歩く（791）。

もし「人から非難されれば愚者」なら，その人自身も愚者であろうし，「自ら賢者と言えば賢者」なら，全員賢者ということになろう（880－881; 905－906）。

そこで，とブッダは言う，「「これが真実だ」とは私は言わない」，と（882）。あらゆる生き方のどの1つにも依拠しない（907），と言う。一切の固定的視点を持たないものの見方，それが874詩の言う「表象の根本的転換」なのである。経験や知識に縛られず（911），広大な叡智によって真の「生き方」を生きる人のみ，確たる平静，平安を獲得することができる（792）。

（3）修行者の生き方

ではどのようにすれば「表象の根本的転換」が獲得されるか。

精神的，身体的のいずれの行為であれ，その規範を知ったとしても，それは「静寂」（nibbuti）ではない。「自分」という思いを懐いてはならない。「私は考える」という妄想創出の根源を閉止し，常に注意を払って内面にあるすべての「渇望」の除去に努め，心の内を静めなければならない（916－919）。

静寂は孤独な遊行の生活を通して実現される。人里離れた閑静所に起居し，家を持たず，物を蓄えず，生き物に優しく接し，盗みと虚言をなさず，食物・衣服・寝所に思い悩むことなく足るを知り，世俗の話に耳を貸さず言葉を慎み，瞑想に専念し，五感に耽溺せず，放棄心を持ち，精励する生活を送らなければならない。

この他にも実に細々と言われている。視線をふらつかせず，しっかり歩み，冗談・遊興・性愛・飾り物・占い・医術・売買などをなしてはならない。病気・飢え・寒暑に耐え，虻・蚊・蛇・猛獣・意見を異にする人々を恐れず，それらの人々と争ったり，軽蔑することなく，落ち込まず，高ぶらず，怠らず，後悔せず，悪意なく，人と自分を比較することなく，注意深く生活しなければならない。

このような生活の実践によって初めて真の生き方（dhamma）を知り，無知の闇を破り，欲望の激流を渡って，平安の彼岸に至ることができるのである（915－975）。

2．ブッダの教説の意味

（1）ブッダの教説

「アッタカ章」がブッダの教説に関して現存する最古の伝承であるならば，これをブッダの教説と仮に呼ぶことが許されるであろう。

さて「アッタカ章」の半分を占めるのが，人間の持つものの見方，それは個々の見解から信条，生き方に及ぶが，それらがいかに乗り越え難いものであるかを説く詩群である。

脳の一部を損傷し，片麻痺無認知と呼ばれる病状を呈する患者は，自分の片側に麻痺があることを自覚しないばかりか，手を尽くしても自覚させることが困難であるという。これらは視覚や聴覚などについて観察される病状であるが，一般に，人間の意識は，自分が知覚し得る範囲内で自己完結する性質を有している，自分に欠けるものを意識することはできない，というのがブッダが言わんとする所であろう。それを乗り越えてより広い視野に立つことは，経験，知識，思索，信条（善行）などによっては不可能というのである。

それは何故か。人間の認識は，幼少時からの（ブッダの言葉によればむしろ「生存から生存へとさまよう中で」つまり無始爾来の[48]）外界の刺激の範疇化と体系化の作用によって形成されており，しかもその作用を統御しているのが潜在欲求であるからである。その結果，モノは欲望の対象となり，人はそれに拘束されつつ，「あれは我が物だ」，「自分は正しい」などの妄想を次々作り出して生きていくことになる。

この状態，それは苦悩そのものであり，これを脱して揺るぎのない心の平安に達するには，遊行と瞑想の生活に専念するほかはない，とブッダは言う。

（2）ブッダの教説の意味

人間に関するこのようなブッダの診断と処方は，いかなる意味を持つのであろうか。

Ⅱ層に属する一群の詩（284－315）は次のように言う。

> 「かつてのバラモンは慎み深く，欲望の対象を放棄して黄金も家畜も穀物も所有せず，淫行を遠ざかり，正しい祭祀を行ない，人々も幸せであった。ところがある日，立派な車，美しい女性，華美な布，素晴らしい邸宅を見てバラモンはそれらを欲し，王に種々の儀礼を提案してはその褒賞を得て蓄財した。こうして王族をはじめ人々は欲望に支配されるに至った。」

インドに北西部から侵入したアーリア人は，森林に覆われていたガンジス平原を焼き払い，牧草地，農地と化しつつ東漸したのであったが，ブラーフマナ期には，つまりブッダの時代の数百年前には東端に達し，ブッダの頃にはその地で豊かな社会を実現していたと推定される[49]。上記の記述がアショーカ期のものであったとしても，社会の実態は，その1世紀前と大きくは異ならなかったようである。奢侈に耽り，利潤を追求し，蓄財する，このようなことが古代インドで起こった時，ブッダはそれは「苦悩」であると認めたであろう。

では例えば，インドで後代に言うところの「徳」dharma，「富」artha，「愛」kāmaという人生の3大目的を精励して達成する人はどうであろうか。そこには人それぞれの器量に応じた大小さまざまの幸福があるのではないか。しかしながらブッダの考えは徹底している。善行（sīla-vata）によっては自己満足を得るのみ，それができなくなったときには動揺するし，そも

そも死を前にしてどうするのか，と。

現実の生活に満足し，なんの苦悩の自覚もない人に，ブッダの教説はなかなか届かない。それは昔も今も変わらない。ブッダによれば，言葉を基盤とする人間の認識は，遥か過去（人間以前）からの範疇化と体系化の作用を通じて潜在欲求による偏向を余儀なくされており，その意味で妄想に過ぎず，それが苦悩と不安の原因である。そしてこのような認識に基づいて形成される世界観，人生観は，狭窄な視野の中で自足しているため（これが人間精神の本性である），経験，知識，思索，信条などによってそれを乗り越え客観視することはできない。これを乗り越える真の生き方は，これらの事実を繰り返し考察する（＝瞑想する）ことによって深く知りつつ，自然の中で遊行の生活を実践することであり，これによって初めて心身の自由と磐石の平安を獲得した，高邁な人格を実現することが出来るというのである。

現代社会の豊穣に馴らされ，経済的，社会的成功の追求のみに専念したり，情報のヴァーチャル世界の気晴らしに耽溺する現代人は，心身ともに脆弱化，不均衡化が進んでいるのではないかと懸念される。人間は，自己の知覚や世界観のあり方について根底的認識を持ちつつ，自然との接触や身体運動を実践することが必要であるとするブッダの処方箋は，現代世界にまさに必要な叡智を提示しているのではあるまいか。日本人の文化をもう一度強靭で活力に満ちたものとするためにも，深い示唆を含んでいると考えられるのである。

注

（1） 初期仏典の中に新古の層を区別し得ることは，既に指摘されてきた。その概要ならびに関連文献に関しては，L. Schmithausen, 'An Attempt to Estimate the Distance in Time between Aśoka and the Buddha in Terms of Doctrinal History', *The Dating of the Historical Buddha*, Part 2, ed. By Heinz Bechert, Gottingen, 1992, pp.110-147 参照。また Oskar von Hinuber, A Handbook of PAli Literature, 1996, Berlin-New York, §98. 参照。

（2） 例えば Saṃyutta-nikāya（略号 SN）は『スッタ・ニパータ』の844詩を次のようにして引用する。vuttaṃ idaṃ bhante bhagavatā aṭṭhakavaggike māgandiya-pañhe (III. p.9).「このことは幸多き人によってアッタカ章の「マーガンディヤの問い」に述べられている。」

（3） 出典を明示して引用されるその他の詩：1038 = SN II p.47 (= p.49; p.50); 1042 =Aṅguttara Nikāya（略号 AN）III p.399 (=p.401); 1048 = AN I p.133; AN II pp.45-46; 1106-1107 = AN I p.134. ニカーヤに出た時，出典を明示されない4章5章中の詩：842 = SN I p. 12; 1108-1109 = SN I p.39.

（4） *Kasibharadvāja* = SN I.172-173; *Âḷavaka* = SN I. 214; *Sūciloma* = SN I. 207-208; *Subhāsita* = SN I. 188-189; *Sundarika-bharadvāja* = SN I.167-180; *Sela* = MN II. 146; *Vāseṭṭha* = MN II. 196; *Kokāliya* = SN I 149-153=A slightly modified version in the *Aṅguttara-nikāya* (=AN) , V 170-174.; *Dvayatānupassana* = SN V. 433.

（5） Paramattha-jyotikā II, Vol.3. pp.17 ff.

（6） 143-152. 916-934.

（7） 35-75, 81-82, 176-177, 181-182, 208-221, 222-238, 239-252, 253-253, 255-255, 270-271, 273-273, 316-323, 325-330, 343-355, 376-404, 450-450, 455-482, 487-509, 660-662, 681-682, 684-684, 688-690, 728-728, 772-779, 780-787, 788-795, 796-803, 824-833, 835-847, 862-877, 878-894, 895-914, 963-975, 995-996, 1043.5-1048, 1049-1052, 1055.25-1060, 1061-1061.5, 1063-1065, 1068-1068.5, 1069-1076, 1077.5-1083, 1090-1091, 1096-1097, 1101-1104, 1120-1123, 1124-1124, 1133-1134, 1142-1145.5, 1149-1149.5.

（8） 683, 685-687, 691-698, 679-680, 915.

（9） 76-80, 91-115, 116-142, 153-175, 183-192, 193-206, 207-207, 254-254, 256-257, 258-269, 272-272, 274-283, 284-315, 324-324, 331-334, 335-342, 356-357, 405-424, 425-449, 451-454, 482-486, 512-512, 541-547, 548-573, 574-593, 594-656, 657-657, 699-723, 724-727, 729-765, 766-771, 814-823, 848-861, 935-954, 955-962, 976-994, 997-1031, 1032-1039, 1040-1042, 1043-1043.75, 1053-1055.25, 1061.5-1062, 1066-1068.25, 1077-1077.25, 1084-1087, 1088-1089, 1092-1095, 1098-1100, 1105-1111, 1112-1115, 1116-1119, 1125-1132, 1135-1141, 1145-1145.75, 1147-1149.5

（10） 33-34, 658-659, 804-813, 834-834.

（11） 18-32, 510-511, 513-540.

（12） 1-17, 83-90, 359-375.

（13） 663-676.

（14） 677-678.

（15） この詳細については，中谷英明「『リグ・ヴェーダ』におけるアヌシュトゥブ律の成立―インドで最も好まれる韻律の始まりについて―」特定領域研究「人文科学とコンピュータ」平成10年度研究成果報告，東京・1999年，参照。

（16） なお，I層のうちIV章（I部）とV章（II部）における百分率は下表のとおり。ja の率がIV章においてV章より著しく高いことは，IV章の格段の古さを示唆して，注目に値する。

	Ⅳ章（116行）	Ⅴ章（138行）
ja	18.1	13.0
ya	57.7	55.1

(17) Helmer SMITH, 'Les deux prosodies du vers bouddhique'. Bulletin de la societe royale des lettres de Lund, 1950, pp.1-43.

(18) avītataṇhāse 776.d, upaṭṭhitāse 898.b, cutāse 774.d, pañhavīmaṃsakase 827.b, paṭicchitāse 803. b, paṇditāse 875.d; 876.b, pavādiyāse 885.b, vItataṇhāse 901. d, sitāse 791.a. / anāsavāse 1082.f; 1083.f, saṃkhātadhammāse 1038.a, samaṇabrāhmaṇāse 1079.a; 1080.a; 1081.a; 1082.a.

(19) 唯一可能性のある形，viyāpaṭāse は，Jules Bloch によって viyāpaṭā (ā) se と読むことが提案されている Bloch, *Les Inscriptions d'Asoka*, Paris, 1950, §18 (p. 59) 参照。

(20) samuppilavāso 670. d. なお，Ⅲ部における-āse は，次の4例である：upāsakāse 376.d, accayāse 15.b, samuhatāse 14.b; 369.b.

(21) 4ニカーヤ，『ヴィナヤ』にはほぼ例がなく，『ジャータカ』に若干の用例がある。『雑ニカーヤ』に2例があるが『ダルマ・パダ』，『長老・長老尼偈』と共通の詩である。

(22) この定型句において *bhikkhave* という形が唯一見られるのは MN, II, p.228, l. 11であるが，これは *bhikkhavo* と訂正すべきである。

(23) この定型句は『ヴィナヤ』の *Mahāvagga* の次の箇所に見られる（頁数・行数）：12.37, 13.15, 19.30, 20.28, 24.04, 33.10, 33.26, 34.03, 43.04. A slightly modified forms of the formula are found elsewhere when pronounced by the disciples of the Buddha, e.g., by Kassapa in MN. III. p. 218 ff.

(24) 在俗信者に対する教えは以下の経に見える。第1章：2, 4, 5, 6, 7, 10；第2章：4, 7, 9, 14；第3章：5, 9.

(25) 例えば，ヴィナヤ PTS 本1巻172ページには，bhikkhu, bhikkhunī, sikkhamānā, sāmaṇera, sāmaṇerī, upāsaka, upāsikā, rājā, rājamahāmatta, titthiya, titthiyasāvaka が挙げられる。

(26) 345詩は，次の346詩の śakka（＝sakra 帝釈天）との言葉遊びによるものである。H. Smith は，この詩については指摘しないが，656詩については地口の可能性を指摘する。Cf. Paramatthajotikā II, Vol. III. p.771, (1) Sakka, s.v.

(27) Cf. Geiger, §53.3.

(28) ただし sakya- とある次の3例はおそらく誤植。SN 5.2.08; SN 4.184.05; MN 1.354.31

(29) ただしこれらの数字は，データベースの不備，PTS 版の誤植など，細部では種々の修正を加えるべき数字である。しかし大づかみにするには十分であろう。

(30) 『ダンマ・パダ』は本論では『スッタ・ニパータ』Ⅲ部とともにⅡ層として扱うが，より詳細な分析をすれば，前者は後者より若干教理的整理が進んだ段階を示すであろう。puñña に関するこの第3の言説はその一例である。

(31) kāma はⅠ層の多くの文脈では「欲望」ではなく，「欲望の対象」である。ブッダゴーサは kāmaguṇa と注釈している。古代インド語では動詞派生名詞は「動作」，「動作の対象」，「動作主」を示すことができる。この点の理解の不十分さが本文解釈を困難にしてきた面があることは，もっと強調されなければならない。

(32) parissaya のⅡ層の2例（42, 45）は，『小ニッデーサ』に注釈される「犀角経」中であり，Ⅰ層と同等の古さを持つ可能性がある。ニカーヤ中に用例は極少数である（中，増一，長ニカーヤに1例ずつ。ジャータカに14例）。ヴィナヤ（I. 350）は『ダンマ・パダ』328と同じ。しかしアショーカ碑文に見えることは上記 Schmithausen 論文参照。なお，parissaya が後に記す「欲望流入」āsava とほとんど同義に使われることがあることは，荒牧典俊氏(「パーリ parissaya について」『オリエント学・インド学論集』1978, pp. 381-396) が論じている。

(33) 本文ではこの後に，「精励」ārambha (744)，「食物」āhāra (747)，「衝動」iñjita (750) の3支分が挙げられる。十二支縁起と結びつけた場合には，「名色」nāma-rūpa(756)，「六処」saḷāyatana(759)，「有」bhava (744)，「生」jāti (744)，「老死」jarā-maraṇa (754) と解釈し得，実際上，十二支縁起のすべての支分を認めることができる。

(34) 「「私はそれについてこのことがわかった，見た。」と，ある人々は見解によって清らかさを理解する。」「見たとしても，それによってその人にとっての何を見たのであろうか。彼らはさらにそれを否定して，また別のことによって清らかさを語るのである。」(908)

jānāmi passāmi tath' eva etaṃ, diṭṭhiyā eke paccenti suddhiṃ.
addakkhi ce kiṃ hi tumassa tena, atisitvā aññena vadanti suddhiṃ

「見つつ人は「名称と形態」を見るだろう。見つつそれらだけを認識するだろう。」
「見たものが多かろうと少なかろうといずれにせよ，賢人たちはそれによって清らかになるとは言わない。」(909)

passaṃ naro dakkhiti nāmarūpaṃ, disvāna vāññassati tāni-m-eva.
kāmaṃ bahuṃ passatu appakaṃ vā, na hi tena suddhiṃ kusalā vadanti.

(35) 784, 866の2例。

(36) 782, 783, 785, 785, 787, 793, 801, 803, 824, 837, 840, 878, 880, 891, 892, 893, 903, 904,905, 905, 906, 907, 907, 914の24例。

(37) 792, 856, 934, 947の4例。

(38) 921が唯一の例であるが，この詩を含むTuvaṭaka経(915-934)の韻律がアーリヤーと呼ばれる新韻律であることは，唯一ブッダの説教に言及する事実と合わせ，この詩が後代付加である可能性を示唆しないではない（『スッタ・ニパータ』中では他にアーリヤーはMetta経（143-152）のみ)。

(39) dhammaが指す5種のものは，直前の974詩に列挙されている：「さらにまた，この世界には，注意深く抑止することを学ばなければならない5種の塵がある。色，音，味，香り，感触に対する耽溺に打ち勝ちなさい。」(athāparaṃ pañca rajāni loke, yesaṃ satīmā vinayāya sikkhe, *rūpesu saddesu* atho *rasesu, gandhesu phassesu* sahetha rāgaṃ.)

(40) その他の例：861, 886, 917, 933.

(41) 1a) 1038; 1b) 1064, 1065, 1085, 1107; 1c) 1052, 1053, 1054, 1057, 1075, 1097, 1102, 1120, 1122, 1137, 1139, 1141; 2) 1039; 3) 1053, 1066, 1076, 1087, 1095, 1105, 1112.

(42) この点はさらに詳細な検討が必要であろう。もしパーリ伝承がギルナールなどを含む西部地方で成立したとするなら，アショーカ碑文との年代的懸隔を措定する必要はなくなり，むしろ同時代を示唆することになる。しかしその場合，-ky-, -kiy-を持つ東方語形が後に西部地方の伝承に全面的に入り込んだことになり不自然さが残る。

(43) アショーカ碑文中の経名については，Schmithausen, 1992, §2.1.（上記注1）及び村上真完・及川真介『仏と聖典の伝承』春秋社・1990 pp.230 ff. 参照。

(44) Schmithausen氏（op.cit. 1992, §2. 1.）は散文経典の存在に肯定的である。

(45) 村上・及川『仏と聖典の伝承』pp. 213－214. 参照。

(46) 水野弘元「『ミリンダ問経』類について」水野弘元著作選集第1巻，240頁参照。

(47) 例えば450詩，453詩など。

(48) 動物行動学が指摘する遺伝的行動は，動物の意識を形成するものが過去に蓄積された行為の結果であることを示して興味深い。仏教の業報思想はこれを大規模に，生物誕生以来の歴史を視野に入れつつ，人間の意識の根底に見出したものである。

(49) Michael WITZEL, "Tracing the Vedic Dialects. Dialectes dans les littératures indo-aryennes (éd. C.Caillat), Paris, 1989, pp. 97-266. 参照（ことに結論部)。

魂論の諸相——古代インドにおける魂と自己の問題

赤松　明彦

［論文概要］

「古典の世界像」班の共同討議においては，「ブラフマニズムの伝統における『魂』論の展開」(2001年12月23日）という発表を行った。そこでの問題は，簡単に言えば，「アートマンは魂か」という問題であった。この「魂」は「身体」との関係で論じられるのが通常の文脈である。それを二元論的に論じるにせよ，有機的統一体として一元化して論じるにせよ，「身体」との関係を抜きにして「魂」を論じることは出来ないと思われる。それ対して，「アートマン」は，身体なしでも自立的に存在できる実体である。アートマンは「魂」ではないのではないか。これがその時の結論であった。以下に示す報告は，その場での一応の結論を引き継いで，その後の諸報告を聞き，様々な討議を経て，さらに考察を進めたその経過報告あるいは覚書である。ここにおいて再度問われるのは，「アートマンは魂ではないのか」ということである。

0．はじめに

特定領域研究「古典学の再構築」の「古典の世界像」(A04）班では「魂論の諸相」というテーマを立て，共同討議を行った。このテーマの設定にあたってあらかじめ想定されたのは，おそらく「存在の始原（アレーテー)」としての「魂」を論じることは，古代ギリシアのみならずいずれの文化圏においても，最も根本的な哲学のテーマとして成り立ち得るということであったと思われる。このテーマを設定する時の討議というものがまず大変印象深いものであった。「古典の世界像」班には，古典ギリシア哲学の専門家を中心に，中国思想，イスラーム思想，ユダヤ思想そしてインド思想の専門家たちが集まっていた。キリスト教やヨーロッパ中世思想，また日本思想の専門家がいないという欠点はあったが，ここでの討議は，核としてのギリシア哲学の専門家５・６名が常に熱心に討議をリードするということもあって，共同研究としては成功したものであった言いうる。この班で，共同討議のテーマとして「魂論」が提示されたとき，議論されたのは簡単に言えば次のようなことであった。「魂」というものをめぐって諸文化の中で展開された言説をメタレベルから捉えなおすことによって諸文化の特徴を際立たせることができ，ひいてはそれが共同研究・連携研究の成果として期待される「比較研究的視点」へと結果するのではないかと言うものであった。これはたとえて言えば，一本の桜を目の前にして人々は様々に語るだろう。その語り方の相違を比較することによって，それぞれの人の考え方の特徴を明らかにしよう，というようなものであると私には思われた。これは比較論の方法としてはよい方法だと思われるが，目の前にある桜の木と同じように，「魂」について，果たして人は語ることができるのであろうか。その場の討議の様子で私に印象深かったのは，多くの出席者には，それぞれ専門とする文化圏における「魂」の像，「魂」というものが比較的明瞭に捉えられているようだということであった。それはおそらくは，それぞれに日本語の「魂」に対応する語・概念を，比較的容易にそれぞれの文化圏における語・概念へと，たとえば，プシューケー(ギリシア語)，アニマ(ラテン語)，ナフス(アラビア語)，アーム，ゼーレ，ソウルなどと結びつけ

ることができる（言い換えれば，訳語として定着している）ということであったろう。では，インドでは，サンスクリットでは，「魂」に対応する語・概念は何であるのか。実は私にはその場ですぐにそれが思い浮かばなかった。「アートマン」という答えがありうるということは，私自身にとっては，やっと考えた末の答えである。つまり，簡単に言えば，「アートマン」と文中に出てきたときに，我々はそれを「魂」と訳すことは，日常的にはしていないということである。訳語として定着はしていないということである。同じような問題は，実は中国側からも提起された。まず日本語の「魂」と中国語・漢字の「魂」の持っているニュアンスの違い。そして，かりに我々がここ（研究班）で問題にしている「たましい」（大和言葉）が「プシューケー」に対応するものであるとして，それに対応する中国語，それに対応する包括的な概念として何があるかと考えたとき，「気」とか「道」ぐらいしか思い浮かばない，という報告が，最初の研究会の最初の報告で，京都大学の平田昌司先生よりなされたのであった。

つまり，「魂論の諸相」といっても，古代ギリシアやイスラーム世界では比較的容易に概念として捉えうる「魂」についての言説を対象としてメタレベルの研究がなし得るのに対して，中国，そしてインドでは，「魂論」そのものがそれほど明確ではないのである。少なくとも私にとっては，たとえば「プシューケー」がこれこれのものであるならば，それに対応する概念としてサンスクリットではこれこれの語・概念が考えられ，そしてその語はつぎのような文脈で表れてきて，そこではこんな意味ですと，かなりの前提と保留を繰り返しながら「魂」についての言説を提示するという作業が必要であるように思われたのである。そこで私は，「古典の世界像」班の共同討議においては，「ブラフマニズムの伝統における『魂』論の展開」（2001年12月23日）という発表を行った。そこでの問題は，簡単に言えば，「アートマンは魂か」という問題であった。この「魂」は「身体」との関係で論じられるのが通常の文脈である。それを二元論的に論じるにせよ，有機的統一体として一元化して論じるにせよ，「身体」との関係を抜きにして「魂」を論じることは出来ないと思われる。それ対して，「アートマン」は，身体なしでも自立的に存在できる実体である。アートマンは「魂」ではないのではないか。これがその時その場で到達した私の結論であった。その場での一応の結論はそうであったのだが，その後の諸報告を聞き，様々な討議を経て，さらに考察を進めたその経過報告あるいは覚書として，以下の報告をここに示したい。さらに問題点を整備し考察を進めた論考は別に発表する予定である。さてそこで，ここにおいて再度問われるのは，「アートマンは魂ではないのか」ということである。

1．人はなぜ「魂」を論じるのか。

始めに，「魂とは何か」ではなく，「なぜ人は『魂』を論じるのか」と問いたいと思う。つまり，たとえばなぜアリストテレスは「魂について」という著作を著し，なぜ我々は「魂論の諸相」という共同討議のテーマを立てるのかという問いである。それに端的に答えるならば，「魂」を論じることに意味があるからだということになるだろう。「魂」を論じるに価するものと認めるからこそ論じるのである。論じるに価するものを論じるのが「哲学」であるとすれば，「魂」は論じるに価するからこそ「哲学」のテーマ足り得たのである。たとえば，アリストテレスは次のように言う。

> 「・・・魂についての探究に最上位に属する地位を与えるのは，理にかなったことであろう。そしてまた魂を認識することは，真理の全体にとっても寄与するところは大きいが，とりわけ自然の研究に対して資するところが最大であると思われる。なぜなら，魂は，いわば生物の始原［原理］だからである。」（アリストテレス『魂について』（中畑正志訳）第１章冒頭）

アリストテレスが「魂」をどのように定義したかは後に参照することになるが，ここでは，アリストテレスが，その「魂論」の冒頭において，なぜ「魂」を論じるのか，探求するのかについて触れて，「魂」が，存在物のうちの中心的な，第一位的な位置を占めるもの，〈生物の始原・原理〉であるからだと答えていることに注意しなければならない。「魂」とは，我々の人間としての存在を考えるにあたって，最も意味ある・価値あるものとしての位置を与えられるべきものということができることをまず確認したいと思うのである。そして，それでは，古代インドにおいて，人間存在に関わって最も重要なもの，最も優れたものという位置を与えられたのは，何であったかと問うならば，それは言うまでもなく「アートマン」であった。たとえば，『アーパスタンバ・ダルマスートラ』では，

> 「アートマンの獲得以上に優れたものは何もない」

と言われている。また，ウパニシャッドの哲人として有名なヤージュニャヴァルキャの霊言（盤的言葉）として残されているものとして次のようなものがある。

> 「夫，妻，息子，富，さらには権力，ブラフマン，これらすべては，そのそれぞれの愛のために愛しいのではなく，アートマンの愛のために(aatmanas tu kaamaaya) 愛しいのである」(『ブリハッド・アーラヌヤカ・ウパニシャッド』2．4．5の要約)

これは，人間の生存を支える欲望の中心に「アートマン」置く言葉のように聞こえる。もとよりこれは，謎に満ちた言葉であって，単純に「アートマン」を「自己」と置き換えて，自己愛，あるいはエゴイズムを説く言葉と読まれることはない。しかし，そのまま超越的な自己について語っているとも言えない曖昧さがあり，この曖昧さこそが，インド哲学における「アートマン」の曖昧さ，あるいは両義性と言えるかもしれない。この点については後に触れることになるであろう。さらにまた，『チャーンドーギャ・ウパニシャッド』第8章（後に詳述）では，

> 「アートマンを見つけて知った者は，すべての世界を獲得し，すべての欲求を満たす，と創造主プラジャーパティは言った」

とも言われている。

この創造主プラジャーパティの言葉を聞いた神々と悪魔たちは，それぞれに，神々はインドラを，悪魔たちはヴィローチャナを使いにして，「アートマン探し」に行くことになるのであるが，この話については，後に詳しく見ることになるであろう。

いずれにしても，古代インドのバラモン教（ブラフマニズム）の文献の中で，「アートマン」に特別な価値が置かれていたということは言うことができる。ただし，ここで確認したのは，せいぜいが，古代インドでは，古代ギリシアのある時期以後の「魂」と同様に，「アートマン」に特別な位置が与えられていたということだけであって，「アートマン」が「魂」であるということではけっしてない。果たして，「アートマン」は「魂」であるのか。そもそも「魂」とは何であるのか。以下では，やや詳しく検討していきたい。

2．二つの霊魂観

まず「魂」とは何であるのか。「魂」をめぐって「哲学的」にどのような思想の展開があったのか，ありうるのかということを，ギリシア哲学における研究を参照してまとめておきたい。ここで参考にした文献は，有名な次の二書

> B. Snell, *Die Entdeckung des Geistes*, 1975.（新井靖一訳『精神の発見』，創文社，1974年。）
> E.R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, 1951.（岩田靖夫訳『ギリシャ人と非理性』，みすず書房，1972年。）

である。

両書は，ともに，古代ギリシアにおいて，「魂」と「肉体」という概念が，対立概念あるいは補足概念として成立する，つまり，「肉体についての観念のない所には，魂についての観念もありえない。逆もまた真である。」（スネル）のような関係にあるものとして成立するのは，ホメーロス後のことであって，ホメーロスの時代には，我々が「魂」と呼ぶものについての，一つのまとまった観念がなかったということを明らかにしている。

たとえばスネルは，

> 「《プシューケー》に関してホメーロスの知っていることと言えば，《プシューケー》は人間が死ぬとそこから去り，黄泉の国で飛び回っている，ということだけであり，生きている人間の中での《プシューケー》のはたらきをどのように考えているかについては，彼はまったく何一つ語っていない。」

と言っている。しかしこれが紀元前5世紀を過ぎると，「魂」を「身体」との関係の中で，その中枢として明確に捉える観念が出てくることになるという。たとえば，内山勝利著『哲学の初源へ』（世界思想社，2002年）を参考にすれば，ソクラテス以前の哲学者で紀元前5世紀のヘラクレイトスは，「魂が人間全体を統括する唯一の中枢であること」を，クモの巣の比喩を用いて，初めて明確に表明した。さらにヘラクレイトスは，「魂の限界は，いくら進んでいっても見つけられないであろう，たとえあらゆる道をたどりつくしたと

ころで。それほど深いロゴスをそれは持っているのだから」（断片45）と言い，精神世界がまったく異質な次元に属するものであり，精神機能，とりわけ知というものを，量としてとらえることを強く否認したということができるということである。

つまり「魂」と「身体」は相関関係のなかで論じられ，しかも精神性の優位から，「魂」に優位が与えられるということである。この結果次には，「魂」と「肉体」の間に逆比例的な関係が言われるようになるわけである。たとえば，ドッズは次のような指摘をしている。

> 「すなわち，肉体が眠っている時，あるいは，アリストテレスが付け加えたように，肉体が死の間際にあるとき，プシューケーはもっとも活動的なのだ。プシューケーを「隠れた」自己と呼ぶことによって私が意味していることがらは，このことである。」

そしてドッズは，次のように付け加える。

> 「さて，この種の信仰はシャーマニズム的文化の一つの本質的特徴である。・・・。その（シャーマンの）力は，・・・，ともかく意のままに霊肉分離の状態に移行しうる力なのである。・・・，シャーマン自身の魂が自分の肉体を立ち去り，遠く離れた場所へ，もっとも頻繁には霊の世界へ旅する，と考えられているのである。」

また，次のようにも言う。

> 「すなわち，睡眠や脱魂における魂の回遊という観念は，霊肉の対立を尖鋭化したであろう。シャーマンたちの「隠棲修業」は，意志的なアスケーシス――禁欲と精神の練磨により，魂の力を意識的に鍛えること――に対して模範を提供したであろう。消滅しまた再び出現するシャーマンたちの物語は，魔術的もしくは魔神的な不壊の自己への信仰を，強化したであろう。さらに，魔術的な力もしくは霊が死せるシャーマンから生けるシャーマンへ移動するという考えは，輪廻転生の教説として一般化されたであろう。」

ちなみに，ドッズは，魂の回遊（ギリシア）という観念と輪廻転生（インド）という観念の源泉としてシャーマニズムを想定している。この点は，今は論じないが，ともかくも，「魂」を問題にするとき，それの回遊（脱魂・入魂）という現象に関わるシャーマンの事例を無視することは出来ないということは言っておかなければならない。たとえば，エリアーデは，シャーマンとは人間の魂の専門家だと言っているのであるから。

この点は，井筒俊彦も論じるところである。

> 「シャーマンは魂のことをいっさい知り尽している。専門的に職業的に人間の魂の構造と運命とを知っている人であるということです。シャーマニズムの説く魂とは，肉体という物質的なもののなかに宿った非物質的な実体でありまして，これは本性上きわめて不安定なものである。肉体という異質なワクのなかにはめ込まれた魂は，そこにどっかり落ちついてはいられない。いわばいつもソワソワしている。そして機会さえあればフラフラ外に迷い出ていこうとする。そしてうっかりするとこの地上的事物の彼方，恐ろしい，おぞましいものたちの棲む冥暗の国に迷い込んで，もはや帰ってくることができなくなってしまう，非常に危険なものとされております。ところが，シャーマンは魂がともすれば道に迷ってしまうこの冥暗の国の地図に通じていて，たとえば，どこへいけばどんな怪物がいるとか，どの方面にはどんな恐ろしい場所があるとか，すべて掌（たなごころ）をさすごとく知っているだけではなくて，もっと積極的に自分の魂を完全にコントロールして，それを自由自在に肉体の外に送り出し，思うままの方向に行かせることによって地上的物質的世界の狭い地平の彼方に広がる広大な霊的世界で，さまざまなことを自分の魂に経験させることができる。」（井筒俊彦『イスラーム哲学の原像』，岩波新書，1980年）

井筒俊彦は，シャーマン的「魂」についてこのようにその性格を述べた上で，それをスーフィズム（イスラームの神秘主義）における「魂」と対比している。

> 「スーフィーは，むしろ魂そのものを，深層をひめたひとつの構造と考えまして，そういう魂のなかに深く入っていくというふうに考えます。・・・スーフィーにとっていちばん大事なことは，自分の魂の内面により深く入っていって，魂の暗い領域の秘密を探り，通常の条件のもとで

はまったく働いていない心の機能を発動させようとすること，つまり意識の深層の探究です。探究といいましてももちろん学問的，客観的に研究するのではなくて，自分で本当にそういう暗い領域を経験しようというのであります。ただ，この暗い領域でのスーフィーの体験は，最初から最後まで徹頭徹尾，形象的，イマージュ的経験でありますので，この点でシャーマニズムと非常に似たところが出てくるということだけであります。」（同上）

さて，ここまで見てきたことを簡単にまとめれば次のようになる。有機的統合体としての「身体」（全体）の観念が成立してはじめて，その中心・中枢に位置する「魂」についての観念の成立が可能となる。しかしそこから，「魂」（精神）と「身体」（物体）の二元的対立も明確に現れてくる。つまり，「魂」はいずれにせよ，身体との関わりの中で，「身体」を単なる場所とするにせよ，あるいは「身体」という有機的統合体の中心という資格でそこにいるにせよ，「身体」と密接に結びついて存在する。そしてその場合，単に出たり入ったりする何か実体的なものなのか，それとも「自己の内部」，「自己の深層」に位置する何ものかなのかという違いを考えることができるということである。

ところで井筒俊彦は，先に触れた本の中で，「二つの霊魂観」を提示し，〈「われ」の座としての魂〉と〈「神」の座としての魂〉ということを述べている。これは，イスラームの哲学（ファルサファ）つまりスコラ哲学では，魂は人間的自我の座であるのに対して，スーフィズムの見方では，魂はエゴの座ではなくて神の座であるということである。「つまり哲学における魂は，人間の実存を「われ」として自覚させるものであるに反しまして，スーフィズムにおける魂は人間の実存を神の自己顕現の場，神が自己を現わす場所として自覚させるものであります。それが両者の最も顕著な違いです。」と井筒は言う。この〈「われ」の座としての魂〉と〈「神」の座としての魂〉という区別もまた，「アートマン」のことを考える上で大変示唆的なものであると思われるので，ここで注意しておきたい。

以上，ギリシアやイスラームといった，「魂」を最も重要なテーマとして論じる哲学の例をまず見た。この上で，それではインドではどうかということを，次に考えてみたい。

3．インドの場合：「アートマン」（ātman）の意味の二つの系列

ここではまず始めに，「アートマン」という語のもつ二つの意味の系列を確認したいと思う。そしてそのいずれの系列も，上に，ギリシアやイスラームの思想・哲学の中に見てきた「魂」の観念と通じるものがあることを確認しておきたい。つまり，

1。「息」・「いのち」・「個体化の内的な原理」＝「魂」
2。「本性」・「本質」・「全体を統括する原理」＝「魂」

という二つの系列である。

1の系列は，「息」とか「生命」さらには「ひとりの人間の肉体的・精神的諸活動の原理」を表すもので，個体化の原理，ひとりの人間存在が，自分を取り巻く世界から自分を切り離し，内部から自らを構成し組織化するその原理にあたるものと言えるだろう。「自分自身」という意味，また再帰代名詞としての「アートマン」の用法もここから派生的に現れてくると考えられる。

2の系列は，「一つの構造的な全体を形づくる原理」にあたるもの，つまり「本質」や「本性」という意味にあたるものである。一個の人間の全体あるいは人間のもつ諸機能を統括する唯一の中枢としてのアートマンということである。アートマンは，時に「身体」を意味するが，その時アートマンが意味している身体は，諸機能の各部分としての四肢とか五体ではなく，まさに全体としての「身体」であることも，ここで付け加えておく必要がある。

そして，先に見たシャーマンの場合の入魂・脱魂型の「魂」が前者1に対応するのに対し，後者はスーフィズムにおける「魂」あるいは始原探求型の「魂」（内面の深層へと向かうことによって発見される「魂」）に対応するということができるであろう。ただし，インドの場合，これらは対立的に表れるのではなく，この両者の共通の基礎（基盤）としての絶対的なアートマン（あるいはブラフマン）を想定することになるということは後に見る通りである。

アートマンについてのこの二つの系列をその関係性に注目して図示すれば，前者は複数円のモデル，後者は同心円のモデルとして示すことができるであろう。つまり，前者は他の個体との関係の中で散在しつつ世界，宇宙と関係をもつアートマンとして図示され，後

者は核としての中心から心臓→身体→世界→宇宙へと拡張していく（あるいは「内面化」ということに重きを置けば，宇宙→世界→身体→心臓→核へと収束していく）アートマンとして描きうるであろう。そしていずれにしても，このモデルの基礎には，「ミクロコスムとマクロコスムの照応」という古代インドの思考の特徴としてしばしば言われる例の原理が存在する。それは，祭式の理論を通じて獲得された「個体」と「宇宙」の象徴的同一視といわれるものである。このような思考法は，ウパニシャッドに先行するブラーフマナ文献に特徴的に見られる呪術的思考だとも言われる。これを呪術的思考と呼ぶのは，距離を置いた対象つまり〈宇宙〉に対して何らかの力を働かせる操作がそこに認められるからである。これに対して，ウパニシャッドの思考は，この距離を一挙に埋めることになる。これまで距離をおいた「外部」に想定されていた原理が，直接的に個人の内部で経験されることであることに気づいたからである。つまり，生命や宇宙の秩序の根源が自らの内部にあるという体験，内面を深く探求することによって何かしら本質的なものに触れるという，そういう体験が，ウパニシャッドの教説において述べられるようになるのである。そして，内面を深く探った結果，そこにアートマンを発見することになるのである。

たとえば，「諸感覚器官が，どれが一番人間存在にとって大切かという優位を争った話」というのがある。そこで優位争いをする諸器官とは，「気息」(プラーナ)，五感（インドリヤ）や，意識（マナス）である。気息（プラーナ）は，生命を保持する上では最も重要な要素であるが精神性はない。五感はそれぞれの対象を直接認識する感覚器官である。意識（マナス）は，それぞれの器官が接触する対象についてのメタレベルの認識をもたらす内的器官である。外部世界とのかかわり方から言えば，プラーナが最も直接的であり，ついで五感覚器官，さらに意識であるはずである。したがって単純に言えば，人間存在にとってもっとも重要なのは「息」だということになるはずであるが，ウパニシャッドでは，そうはならない。「一体何によって気息（プラーナ）は本来的な活動をなしうるか」，「一体何によって意識（マナス）は対象の方へと向かわされるのか」と問うことによって，その答えとして，「アートマンによってこそである。なぜならアートマンにおいてすべてこれらは一つになるのだから」と，いわば諸機能の中枢としてのアートマンがそこで語られるのである。

以上，「魂」が「アートマン」に対応すると考えた上で，アートマンについてのその意味の二つの系列ということを概観したのであるが，これはスケッチである。次に，では実際の文献でたどればどうなるかということを具体的な文献に即して見ていきたいと思う。

ここではまず，「魂」（soul）に対応するサンスクリットとして，どのようなものが辞書的には挙げられているかを確認しておこう。M. Monier-Williams, *Dictionary English and Sanskrit*, Delhi 1989 (reprint) を参照した。

① Soul = The immortal essence viewed as an emanation from the Deity：「神からの発出物とみなされる不死の実体」としての「魂」の項目には，男性名詞としての「アートマン」が最初に挙がる。その他には，「パラマートマン」や「アンタラートマン」といった語（「アートマン」との複合語）が挙がっている。

② Soul = The spirit, vital or intellectual principle：「霊魂，生命原理，精神原理」としても，最初にあがるのが「アートマン」である。ここに出るの単語が，身体との関連を最も密接にもつ単語群で，たとえば，「デーヒン」(dehin)「身体を持つもの」という語も出ている。

③ Soul = Self：「自己」，ここでも「アートマン」が最初に挙がる。

④ Soul = Essence, chief part「本質，主要な部分」。ここには「アートマン」が挙げられない。

⑤ Soul = Fire, spirit, life。「アートマン」は挙がらない。

⑥ Soul = Departed soul「肉体を離れた魂」：「プレータ」(pretaḥ)。「餓鬼，精霊」。

こうした辞書を見るかぎり，Soulの対応語として「アートマン」を想定することは，決して無理なことではないと思われる。一方，そのような語義・語源を印欧語の方から見ればどうなるか。近年出た印欧語・印欧語族文化についての百科事典（*Encyclopedia of Indo-European Culture*, ed. by J.P. Mallory and D.Q. Adams, 1997）の一項目'breath'（ブレス）「息，気息」の項を見てみる。これを見ると，アートマンも，プシューケーも，プネウマも，アニムスもいずれも，「息」「気息」

あるいは「風」を語源的な意味としてもつ語形から派生してきた語であると言うことが出来るようである。また，プネウマのpneu-や，プシューケーの-psu-（これはOIndにもある）が，息を「プスー」と吹く擬音語であるとされているのが注目される。また，「魂」(Soul) を意味する印欧語の一覧 (Carl Darling Buck: *A Dictionary of Selected Synonyms in the Principal Indo-European Languages*, 1949) でも，これらの語の最も一般的な語源的意味は「息，気息」であること，そこから「生命原理」のような意味が想定されることが指摘されている。

しかしながら，以上はあくまで辞書的な記述である。実際の文献ではどうであったか。以下それを検証していきたい。

4．『リグ・ヴェーダ』（紀元前1200年頃）における「アートマン」

ここではまず，ルイ・ルヌー (Louis Renou) の論文，On the Word atman (in *Louis Renou, choix d'etudes indiennes*, Tome II, Paris 1997. pp. 877-883) を参照して，『リグ・ヴェーダ』における「アートマン」の用例について検討する。

ルヌーによれば，『リグ・ヴェーダ』では，「アートマン」(ātman) の語はわずかに29例を数えるのみである。「風」との並列は見られるが，「息」を意味することはないとされる。死体からフラフラと離れて行く「生命」という意味で，「プシューケー」に近いのは「アス」(asu) という単語である。一方，「プラーナ」は生者の「息」を意味している。また「動界と不動界の生気」(Rv Ⅶ1016，辻訳，岩波文庫，p. 48) のごとくかなり抽象的な意味をもつ「アートマン」の用例が見られる。「本体・原理」のニュアンスがある。他方，『アタルヴァ・ヴェーダ』では，66例を数える。風との結びつきは消え，「身体（部分）」とは区別された何ものかを指している。さらに，再帰代名詞的用法が出現する。(「人格」と「自己」の観念の出現。) さらに進んで，ブラーフマナ文献においては，新たに 'body' の意味をもつ用例が出る。「祭式において再構成される祭主のaatman（身体）」の意味で使われる。ここには，「部分からなるものを全体として完成させる何ものか」としての「アートマン」の観念が見られる。おおよそこのようなことが『リグ・ヴェーダ』とその後のヴェーダ文献における「アートマン」については言えそうである。

ここで注意すべきは，「アートマン」に，語源的には想定可能なはずの「息，気息」の意味が出てこないと言われていることである。ただそれ以外の意味については，先に示した二つの系列を構成していた意味のうちに位置付けることが可能である。

従って，この限りでは，「アートマン」は「魂」であると，つまり古代ギリシアでプシューケーに与えられたのと同じような意味が「アートマン」にも与えられていると言ってよいかと思える。

さて，次に見るのは，ウパニシャッドにおける「アートマン」の観念である。紹介するウパニシャッドの文章は，神々と悪魔たちによる「アートマン探し」の物語であるが，そこからは，インド的な観念としての「アートマン」が帯びている何重かの層をなしている意味を読み取ることができるであろう。

5．ウパニシャッド（紀元前500年頃）における「アートマン」

5．1『チャーンドーギャ・ウパニシャッド』第8章

以下に示すのはあらすじに従ったおおよその要約である。

1．(Ch. Up. 8. 1. 1-6)「この宇宙の一切をその内に含みこむ心臓の中の極所。そこに発見すべき何ものかが居る。「それ」すなわち「アートマン」である。身体は年とってもそれは年をとらず，身体が殺されてもそれは殺されず，それこそがブラフマンの真のとりでであり，その内に一切の欲求が満たされている。」

2．(Ch. Up. 8. 3. 3-4)「心臓に住するアートマン（親指大また芥子粒大といわれる)。この者について知る者は誰でも天界に行ける。」

3．(Ch. Up. 8. 7. 1-4)「罪が除かれ，老いず，死を離れ，憂いなく，飢えなく，渇きなく，その欲望は実現され，その意図は実現されるアートマンを見出し，認識する者は，全世界を獲得し，あらゆる欲望を満足させる」(服部正明訳) とプラジャーパティは言った。神々と悪魔たちは，それぞれインドラとヴィローチャナを代表者として，プラジャーパティのもとにそれを獲得するために送った。両者は32年間修行した。

「眼の中に見える人間がアートマンである。それは不死であり，恐れを離れている。それこそブラフマンである」という教えを両者は受ける。

4．(Ch. Up. 8. 8. 1-5)「水を満たした水盤や鏡の中に見えるのも同じアートマンである」とプラジャーパティは教える。この教えを受け取って，両者は帰る。プラジャーパティは，「彼らはアートマンを理解せず，見出さずに帰っていく」と言う。

5．(Ch. Up. 8. 9. 1-3) ヴィローチャナは満足して帰ったが，インドラは疑念を懐きプラジャーパティのもとに戻る。「この身体が消滅すれば消滅してしまう。そのようなものに私は価値を認めない。」再度32年間留まる。

6．(Ch. Up. 8. 10. 1-4)「夢の中で楽しみつつ歩き回る者がアートマンである。」インドラはやはり疑念を懐く。「夢の中のアートマンは，身体の影響を受けない。しかしそれは夢の中で殺されそうになったり，押しつぶされそうになったり，不快を感じたり，泣いたりするように見えることがある。私はそのようなものに価値を認めない。」再度32年間留まる。

7．(Ch. Up. 8. 11. 1-3)「人が眠って完全に平静になり，夢も見ないとき，それがアートマンである。」インドラはやはり疑念を懐く。「本当は，この者は，その時，『これは私だ』というように自分自身を知ってはいないし，ましてやこれらの存在物を知りもしない。その者は実に消滅に到達した者となっているのである（vināśaṃ evāpīto bhavati)。私はそのようなものに価値を認めない。」更に5年間留まる。

8．(Ch. Up. 8. 12. 1-6)「死すべき身体は，不死の，身体をもたないアートマンの拠り所である。」眼や鼻などの諸感官はそれぞれその対象を見たり嗅いだりするための器官であるが，「見よう」とか「嗅ごう」とかと意識する主体はアートマンである。

9．(Ch. Up. 8. 13. 1)「暗闇から極彩色の場所へと私は行く。そして極彩色の場所から暗闇へと入り込む。ちょうど馬がたてがみを振り落とすように悪を振り払い，ちょうど月食を逃れた月のように，解放されている私，完全なアートマンは，不完全な身体を捨てて，ブラフマンの世界を獲得する。」

ここには四つのレベルに分かれるアートマンのあり方が見られる。すなわち，

（1）眼の中のアートマン［第3，4パラグラフ］
（2）夢の中のアートマン［第6パラグラフ］
（3）深い眠りの中のアートマン［第7パラグラフ］
（4）身体なきアートマン［第8パラグラフ］

ちなみに，後代になれば，覚醒・夢眠・熟睡・第四位という意識の四層についての教説を述べるウパニシャッド（『マーンドゥーキャ・ウパニシャッド』が出てくることはよく知られているところである。この体系化された意識の層と領域・対象の関係を参考のために図示しておけば次の通りである。

四種のアートマンと意識の四層

アートマン	状態	意識の領域	経験・享受の対象	神格
Vaiśvānara	覚醒	外界の事物	粗大な対象	Virāj（宇宙）
Taijasa	夢眠	内界の事物	微細な対象	Hiraṇya-garbha
Prājña	熟睡	純粋な意識	至福（非対象）	Īśvara
Turīya（第4位）	(光)	絶対無分節	最高我	Brahman

ここに見られるのは，体系化された意識の層，段階的に深化する，あるいはより高みへと上昇していく意識の層の図式である。この図式を参照しつつ，上の『チャーンドーギャ・ウパニシャッド』の記述に戻ることにしよう。特にここで注目したいのは，第7パラグラフにあらわれる「本当は，この者は，その時，『これは私だ』というように自分自身を知ってはいないし，ましてやこれらの存在物を知りもしない。その者は実

に消滅に到達した者となっているのである（vināśaṃ evāpīto bhavati）。私はそのようなものに価値を認めない。」という言葉である。

ここに見る『チャーンドーギャ・ウパニシャッド』第8章の話は，最終的には「意識の4層」図式へと結びつくことからも分かるように，通常はアートマンの絶対的主体性の確定へといたる段階的深化を述べるものとして理解されている。つまり，感覚器官や身体機能のみならず，思考器官（知覚とその対象を必要とする）からも独立した絶対的な主体（人格）としての「アートマン」というもののあり方を教えるために，夢から熟睡へと至る状態を想定し，まず，夢の中では，感覚器官に頼ることなく「認識する」ことができ，行為器官に頼ることなく「行動する」ことができる。夢見る者は，本質的に自立的であるということを想定した上で，しかし夢の中の行為は，現実世界のいわば写しであり，悪夢によって制約されることもあるということから，さらに熟睡状態のアートマンを想定し，それこそが，客観性が完全に崩壊し，主客未分となって，内的な光の状態として，それが現出することをいうものだと理解されるのである。

しかしそれでは，その後に続く上の言葉は何を意図するものなのであろうか。後に，インドラの不満にも似たこのような言葉が続くということは，結局は，熟睡の状態におけるアートマンでさえも，一見超越的・絶対自立的主体のごとくに見えてもなおそれは，なにか不十分なものでありつづけているということをいっているかのようである。つまり，アートマンは，どれほど経験的「われ」を超越したものであっても，それがそれでもなお「われ」，「わたしだ」という契機を，つまり「個体化の契機」を内に含まない限り，不充分なものであり続けるということが言わんとされているのではないかと思われるのである。

ところで，眠っている状態を真の「自己」に到達した状態だと考える考え方は，同じ『チャーンドーギャ・ウパニシャッド』の第6章第8節に哲人ウッダーラカ・アールニの言葉として見出される。そこでは次のように言われる。

> 「愛児よ，睡眠の状態をわたしは教えよう。人が「眠っている」（svapiti）といわれるのは，その者はそのとき有（サット）と合一しているのである。自己（sva）に到達した者（apīta）となっているのである。それゆえ，その者を「眠っている」（svapiti）というのである。実に，その者は自己に到達した者となっているのである（svaṃ hy apīto bhavati）。」

ここでは，「眠っている」（svapiti，動詞 svap- の直説法三人称単数形）を「自己に（svam）到達した者（apītaḥ）となっている（bhavati）」と語源解釈しているのであるが，この眠っている状態が本源としての「有」と合一した状態と捉えられている。ところが，上に見た『チャーンドーギャ・ウパニシャッド』第8章の方では，この表現における「自己に」（svam）に代えて「消滅に」（vināśam）となっているのである。これはあたかも眠りの状態を「自己を失った」状態と捉えているかのようである。いったいこの両者の違いは，どのような観念の変化の結果として起こってきたのであろうか。おそらくは，そこにはアートマン（ものの本性）に関わる一性と多性の矛盾的性質についての観念の展開があったと思われるが，同時に「わたし」（自己）という観念をめぐる意識の変化を見出すことも可能であると思われる。

経験的自己は，欲望の対象に引きづられるがゆえに，主体的・自立的ではありえない。主体的でなければ，それは真の自己ではありえない。それゆえより自立的・主体的な真の自己というものを求める。それはおのずと超越的な存在へと向かうことになる。しかし超越的なものは，個体性，個性，「われ」性を欠如したものである。それが真の「自己」＝「アートマン」であるとするならば，果たしてそれが望ましいものでありうるのか。これはかなり実存的と言ってもよいような苦悩の言葉であるが，上のインドラの言葉を，このような実存的苦悩の言葉として理解することも可能であり，そのような解釈を許すということが，逆に，このウパニシャッドが，まさしくひとりの人間の体験と思索の跡を残すもの，つまりは「哲学」の書として読まれうるものであるということに他ならないと思うのである。

この「超越性」と「個体性」の両極に分裂する「アートマン」という観念について，さらにもうひとつのウパニシャッドを紹介しよう。

5.2『ブリハッド・アーラヌヤカ・ウパニシャッド』（I41－5）

> 「原初，アートマンはプルシャ（人間）の形をして独存していた。彼は自分の周りを見回して，自分の他に誰も見ることはなかった。まず最初に彼は発声した。「われあり（aham asmi）」と。そこ

から，「われ（aham)」という名前が生まれた。そこから，今日でもやはりそうであるように，人が誰かを呼べば，その者はまず，「それはわたしです」と答え，そのあとではじめて，その者に固有の別の名前を発するのである。
彼は恐れた。それゆえ，ただ一人ある者は恐怖を抱くのである。それから，彼は考えた。「私以外の誰もいないのだから，一体何をわたしは恐れているのだろうか」と。と，すぐに彼の恐怖は消えうせた。・・・彼は喜びをもっていなかった。それゆえ一人の者には喜びなどないのである。
彼は第二の者を欲した。彼の大きさはちょうど抱き合った男と女の分だけあった。彼は自分を二つにわけ，夫と妻を作り出した。それゆえヤージュニャヴァルキャは言うのである。「我々はそれぞれ半分ずつである」と。それゆえ残された空虚が女性によって埋められるのである。彼は彼女とひとつになった。そこから人類が生まれた。・・・彼は知った。「実にわたしは創造である。なぜなら，すべてを作り出したのはこの私であるから」。こうして彼は創造を行った。」

一読してわかるように，これは両性具有（アンドロギュノス）に関わる一種の神話である。そして創造神話（cosmogony）として解釈されるのが一般的である。しかしここでは，もうひとつの参照例として，イスラーム哲学の思想家アヴィセンナのいわゆる「空中浮遊人間説」を取り上げたいと思う。この「空中浮遊人間説」を参照することによって，先ほど『チャーンドーギャ・ウパニシャッド』ほどには端的に哲学的というわけではないが，ここにも「個体化」に関わる苦悩を読み取る，あるいはこの神話をそのようなものとして解釈することができると思われるのである。

「空中浮遊人間説」については，井筒俊彦による簡明な紹介があるのでそれをまず引用しておきたい。

「アヴィセンナのいわゆる「空中浮遊人間説」であります。デカルトの「われ思う，ゆえにわれあり」Cogito ergo sum の歴史的先駆として哲学史家のあいだでよく問題にされるので，ご承知と思いますが，要するに我々の自我意識は人間が生まれながらにしてもっている本源的な，第一次的な直観であって，これが魂というものであり，それが人間実存の出発点であり，中心点でもあるという考えであります。

ここに突然ひとりの人が完璧な形でつくり出されたところを想像裡に描いてみよう，とアヴィセンナは申します。はじめから完全無欠な形でつくり出されるのです。母の胎内で胎児として出発し，その不完全な形から生まれ出てだんだん成長して，成熟して大人になるということではなく，突然，内面的にも外面的にも完全無欠につくられる。ただし，この人の目は覆われていて外界をまったく見ることができない。そのうえ，彼は地上ではなくて，空中にいわば宙吊りの形ではじめからつくられる。だから足が地面にふれてそれによって触覚が刺激されるということもない。おまけに手足は大きく左右に広げたままになっているので，体の諸部分間の接触ということもない。

ところで，とアヴィセンナは申します。いまこのような状態にあるこの男が，自分自身を反省したとしてみよう。彼は自分自身の存在をそれでも肯定するだろうか。彼はいいます，たしかに肯定する，それは疑いの余地がない，と。この男は自分が存在していることを自覚する。しかし自分自身の体のどの部分についてもそれが存在するという意識はない。かりに手や足や，その他，体の部分が，そのとき彼の想像裡に浮かんだとしても，彼はそれを自分というものの構成要素としては自覚しないであろう。自分の体の存在をまったく意識しない，あるいは意識しえない状態における自分自身の存在の意識，それこそ目覚めているときでも，眠っているときでも，酔っているときでも，夢見ているときでも，どんなときでも，終始一貫して存続する自我意識なのであるとアヴィセンナはいいます。

自我意識，アラビア語ではアナイーヤ（ana'I-yah）とかアンニーヤ（annIyah）とか申します。アナイーヤ，アンニーヤーどちらの形でも，直訳しますと同じく「われ」であること，つまり「われ」の意識ということです。そしてこのような「われ」の意識を中心としてその回りにあらゆる意識の働きが生起する。その全体が霊魂なのであります。つまりアヴィセンナに代表されるスコラ哲学にとって，そしてより一般にイスラーム思想のほとんど全体にわたって魂とは自我意識の場なのであります。「われあり」という自覚がその中核です。そういうものとして魂を考えるのであります。」

実は上述の『ブリハッド・アーラヌヤカ・ウパニシ

ャッド』の神話は，インド哲学の側では，「自我意識」の起源を語る神話として夙に有名である。「自我意識」は，サンスクリットではahaṃkāraという語が対応するが，この語を分解すれば，〈「わたしは」(aham)という「叫び」(kāra)〉ということになる。(この「自我意識」の観念史を徹底的に明らかにしたのは，ヴァン・ボイトネンであった。)

さて，この神話において語られるアートマンは，「自分の周りを見回し」つつ，自分を限定された主体であり，外的世界に従属するものであるとみなそうとする本性的な傾向を明らかにしている。しかしその者は，自分の周りに誰も見出すことはなかったので，「自己に回帰」する，つまり「自己」を見出す。こうしてその者は，自己反照という運動をおこすのである。そこでその者が発する「われあり」の叫びは，当初意識の上では未分化の状態にあった実体が，自己へと変容したことを告げるものに他ならない。この「われあり」は，たとえば「わたしはこれこれである」といった述定的な関係とは別の第一人称の用法を代表するものであり，自己の客体化の一切をあらかじめ排除するものである。しかし，この「絶対的なわれ」，すなわちこの自己が，実は自己反照（反省）の結果であり，それゆえ一次的な実在ではありえないこともまた認めなければならないのである。このアートマンは，その起源からして，絶対的超越性と個別的実在性の二つの方向へと引き裂かれているのである。個体化，あるいは反省は，超越的なアートマンにとっては，それがそのようなものとして自らを実現するための本性的な傾向であろう。一方，個人的・経験的な個体としてのアートマンにとっては，反対に，個体化は必然的に要求されるものとなろう。こうして，このウパニシャッドの中には，正反対でしかも相互補完的な二つの方向の運動の共存を見出すことになる。すなわち，ひとつは，意識レベルでの反省を通じて，個々の個体の散乱した限定をアートマンという共通の核へと集中することによって，個体の個別的実在性を解消しようとする方向であり，もう一つは，それとは反対に，このアートマンの深みにおいて顕現される創造的な思考の結果として個体化を示すことによって，この個体化の客観性を堅固なものにしようとする方向である。

このアートマンのもつ二方向の運動は，おそらくは苦行者（サンニヤーシン）たちの体験に根ざした観念である。苦行者（サンニヤーシン）は，アートマンが，その超越性にもかかわらず，自らのうちにある経験的なエゴ（自我意識）との間にある種の共犯関係を保持していることを常に体験しているのであり，逆に言うならば，経験的自己を，超越的なアートマンへと上昇させ，そのうちへと解消させようとする意思的傾向を彼らはもっているのである。

最後に，この「相互補完性のうちでの二方向の運動」を端的に語る，哲学者の言葉を引いておきたい。インド最大の思想家・宗教者と言われるシャンカラ（8世紀）の言葉である。

6．シャンカラ（8世紀前半）の不二一元論におけるアートマン

次に引用するのは，『ウパデーシャ・サーハスリー』の一節である。このテキストは，韻文部分と散文部分からなるテキストで，弟子にむかって「アートマン」について説いた説教集のようなものである。全編，ウパニシャッドからの多くの言葉を引用しつつ，「アートマン」について語っている。

> 「『君は行為せよ』『君はまさにそれ（＝フラフマン）である』という二つの相矛盾する観念が，同時に，同一の拠り所をもつことが出来るのか，合理的に説明せよ。身体をアートマンと同一視するものは苦しむ。身体を持たないもの（＝アートマン）は，熟睡状態にあるときと同じく，〔覚醒状態において〕本来苦しむことはない。見（＝アートマン）から苦を取り除くために，〔聖典は，〕『君はそれである』といっているのである。」（前田専学訳『ウパデーシャ・サーハスリー』12．4－5，岩波文庫）

「合理的に説明せよ」，「論理に基づいて語れ」とはどういうことか。これについては注釈や研究者の解釈はほとんどない。おそらくは，同時に同一の拠りどころをもつことはできない。「行為の主体」として「自己」を捨て去ることによってはじめて「ブラフマン」としての自己を実現できるということを言うものとして，この文を解釈するものと思われる。しかしはたしてそうであろうか。私には，この言葉は，「合理的には説明できない」，しかしそれがアートマンなのだという，いわば「絶対矛盾の自己同一性」を体験した哲学者の言葉のように思えるのである。それは簡単に言えば，身体と魂とを必然的・本質的な関係にあるものとしてとらえ，「魂は身体の現実態であり，身体の形相である」と定義したアリストテレスの魂論に見られる曖昧さにも通じるもので，簡単には肉体と魂の二元

論のうちで「自己」を捉えることが出来ないことを深く体験を通じて自覚した哲学者の言葉であると言うことができるであろう。かくして，この曖昧さの自覚をも含めて，「アートマン」について考えるとき，「アートマンは魂ではないのか」という冒頭の問いは，哲学者にとってのまさしく「魂」であるというふうに答えられることになるのである。

モッラー・サドラーの預言論
——霊魂の精神的完成の文脈において——

鎌田　繁

論文概要

西暦17世紀のシーア派神秘思想家モッラー・サドラーの預言論を彼の哲学綱要書『完成を目指す道程についての神的明証』に基づいて考察し，イブン・ルシュドの預言論と対照した。モッラー・サドラーにとって，預言者とは自らのなかに知性的，心魂的，感覚的な次元での完成を包含する包括的な存在者である。彼は宇宙論的な心魂的な書板の仲介をとおして，絶対者からの流出として知識を受け取る。同時に，必要な場合は奇蹟を用いて，人間に知識（聖法）を伝達する。預言者個人は姿を消しても，預言の本質的な面はシーア派イマームや法学的権威者のなかに存続する。イブン・ルシュドの預言論は大筋でモッラー・サドラーと重なるが，聖者性（ワラーヤ）の議論が欠けている。流出論的思考がモッラー・サドラーには浸透しており，イブン・ルシュドにあっては哲学と対立する聖法も，その宇宙論に組み込まれるほどに彼の思想は一元的な外貌を備えている。

1．序

本論文においては，モッラー・サドラーの預言（ヌブーワ）論を，特に彼の哲学綱要書のひとつである『完成を目指す道程についての神的明証』(1)に基づいて考察を加える。また，ギリシャ的イスラーム哲学の最後の光芒をはなったイブン・ルシュドの預言論と対照して，その特徴を考えたい。モッラー・サドラーは人間存在を多層的存在者として考えており，預言の問題を人間存在の種種の段階に当てはめることで論じている。

人間の霊魂は動物という最低の段階から天使という最高の段階へと完成を目指して進むものとして理解される。人間がその上昇していく旅程のなかで経過するどの段階も，その段階固有の認識様態によって特徴づけられている。すなわち，感覚，想像力，知性である。認識様態のみならず，存在様態，終末論など，モッラー・サドラーの思想にあっては，3つの段階にそれを分割して把握する点が顕著に現れている。世界の宇宙論的構造は，現世（ドゥンヤー），中間世界（バルザフ），来世（アーヒラ）に分けられ，また終末論においては復活に小復活（キヤーマ・スグラー），大復活（キヤーマ・クブラー）を数え，現世的存在様態から来世的存在様態への道程に合わせている。(2)

2．三段階における完成の包括

完成の段階に到達した人間は，みずからのなかに，感覚，想像力，知性という異なる認識原理からなる三つの世界を包含しているといえる。

> どのような認識形相もある種の存在であり，どの形相も潜勢段階（ビ・ル・クーワ），準備段階（イスティゥダード），完成段階（カマール）をもつ。完成とは事物が現実態になることである。人間における知性の完成は彼が「最高集団（天使たち）」に参入することであり，「近侍する天使たち」の本性を見ることである。(3)

以上の引用が示すように，人間の知性の完成は彼が天使の領域に到達することである。同じように，彼は他の認識様態においても議論を進めている。彼が表象

力（クーワ・ムサッウィラ）の完成に到達すると，想像力に基づくさまざまな形姿を見ることができ，また五感では把握することの出来ないものについて知ることができ，過去や未来の事件を察知することもできる。感覚の完成に彼が到達すると，身体的な質料に対して影響力を及ぼすことができるようになる。このような三領域における包括性（ジャムイーヤ）の段階に達するのは(4)きわめて限られた少数の者だけである。このような者は神的代理権（ヒラーファ・イラーヒーヤ）の段階に到達した者であり，人類の指導権（リヤーサ）をもつ資格のある者となる。彼は神の使徒（ラスール）と呼ばれる。(5)このように，三領域における完成を自らのうちに結びつける者は，一般的な意味で，預言者と呼ばれるのである。

三つの異なる領域で完成を実現している者には特別な権能が許される。彼は天使界に到達し，流出を通して神的な知識を自在に獲得することができる。不可視界の情報を得，未来に起こるであろうことを，彼の完成した想像力を用いて人々に報知することができる。また彼のもつすぐれた運動能力によって質量的世界のなかに奇蹟と呼ばれる変化を創出することができる。彼らは異なるニュアンスをもったさまざまな言葉で表現され，使徒（ラスール），預言者（ナビー），聖者（ワリー）と呼ばれる。これらの三者は等しく天使界に参入する，同じ知性的な高みに達している。しかしながら，聖者は使徒や預言者がもつような完成度に達した想像力をもっていないので，彼らは不可視界の状況を人々に伝えることはできない。(6)本論文で考察を加えたテキストからは明確には出て来ないが，奇蹟と呼ばれるような質量的な変化変質を生み出す能力は，神の使徒と呼ばれる者たちに限られているようである。

3．預言者の知識の起源

預言者的知識の起源について，モッラー・サドラーは次のように説明をしている。すなわち，過去，現在，未来に生じた，生じる存在する者のすべての形相は高貴な書板の上に第一真理の筆によって刻まれている。それらは第一原理から気まぐれに，あるいはなんらかの特定の目的をもって，生成するのではない。それらの形相は摂理に基づいて秩序だって，別の表現をすれば，高貴な書板の不可視の範型に従って，現れるのである。(7)

別の箇所で，(8)事物の実在，すなわち，知識は，知性的と心魂的という二つの領域に存在するとモッラー・サドラーは述べている。知性的な書記は，変化をうけることのない護持された書板に記されており，一方，心魂的な書記は定命（カダル）の世界，言い換えると，消去と確立の書板，に記されている。心魂的な書記に相応しているこれらの語は先の段落における高貴な書板で示唆されている心魂的局面を指していると考えられる。

このようにすべての知識は高貴な書板，すなわち，超越的な心魂的な実体，のなかに保持されており，この超越的実体は知性的諸原理から，想像力に基づく形相の形で流出を受けるのである。人間の霊魂がこの書板との結合を確立すると，霊魂は，個別的なるものの知識である想像力に基づく形相を受領する。想像力に基づく形相は，質量的形相から分離することはできない。それというのも，それは単に，高貴な書板のうえに純粋な形相として存在していた，質量のなかに刻印された諸実在であるからである。このように人間は定命の世界にある高貴な書板に彼らの霊魂が合体することによって，知識を獲得することが出来るのである。これらの心魂的な書板から一連の神的な規定（アフカーム）が歴史の歩みのなかに出現するのである。モッラー・サドラーは神的規定の歴史における出現をより明確に以下のように述べている。

> これらの書板から諸聖法（シャラーイゥ），諸帳面（スフフ），諸啓典（クトゥブ）が使徒たち——彼らのうえに平安のあらんことを——に下されるのである。このように規定のさまざまな異なる版が唯一の聖法（シャルゥ）のなかに包含されるのである。(9)

一連の神の使徒たちがさまざまな時代，場所において伝えてきた諸聖法は，心魂的書板から発出したものであり，またそれらの起源は，変化と代替を越えた唯一の聖法（シャルゥ）のなかにある。具体的なかたちでのそれぞれの聖法はそれが確立された後，ある年月が経ち終局を迎えるということがあるかもしれないが，シャルゥは，歴史的な諸聖法の原型であるわけで，予定（カダー）の領域に，言い換えれば，神の美しい名前（アスマーゥ・フスナー）の中に，永遠に確立しているのである。神の使徒たちが人々に伝える知識は，護持された書板や心魂的書板という仲介を通して，一者からの実在の流出として説明することができる。(10)

4．知識を獲得する三つの方法

モッラー・サドラーによると，人間の霊魂は，あら

ゆる者の実在の多様な顕現を受容する準備ができている。[11]しかし，神があらかじめ決定しているすべてを含む護持された書板と人間の霊魂との間には覆いがかかっており，霊魂がその書板に到達するのを妨げている。人間は，その覆いを取ることで思考（フィクル）の機能でその諸実在を識得することができる。モッラー・サドラーは霊魂が知識を獲得する三つの方法を数えている。すなわち，（1）獲得または学習（イクティサーブ，タアッルム），（2）霊感を得ること（イルハーム），または直観，そして（3）啓示（ワフイ）である。[12]

知識のこの三つの異なる獲得法は，それぞれ通常の思弁的思想家，聖者，預言者に対応する。獲得と霊感の間の共通の特徴は，どちらの方法で獲得された知識であれ，それは知識の形相の流出に基礎を置いているということである。[13]相違は覆いのはずされ方とはずす方向の違いだけである。同様に，霊感と啓示との間の相違は程度の問題である。すなわち，それは明白さと光明性の強度の違いだけである。天使，すなわち，能動知性（ウクール・ファッアーラ），を通して知識を受容するという点は共通しており，彼らの間の違いは，一方は天使を見ることが付随し，他方はそれがない，という点にある。[14]

それらの相違は光明性の強度による，というモッラー・サドラーの記述から，上に述べた知識の三種は類比性（タシュキーク）の原理によって構造化されていると考えることが出来る。[15]これら3つの方法のどれによって生み出された知識も，同一の実在である，すなわち，護持された書板から流出した知識の形相である。この意味で，「思弁的思想家」によって獲得された論証的知識の実質は預言者の獲得する啓示的知識と同様なものであるといえよう。しかし，「光」という名辞はどのような種類の光に対しても適用できるが，どのような光も異なる度合いの輝きや明るさをもっている。このように，啓示的知識の実体は思弁的思想家の知識と同様な流出してきた形相である。ただ，啓示の知識はその強度において霊感や獲得の知識とはまったく違う強烈さをもっているのである。

5．知性的世界と感覚的世界を包含する者としての預言者

モッラー・サドラーは被造物の3分類を提示している。すなわち，（1）精神的天使（マラーイカ・ルーハーニーヤ）。彼らは知性（アクル）をもつが，身体的欲望（シャフワ）をもたない。（2）獣（バハーイム）。彼らは身体的欲望をもつが，知性をもたない。（3）人間。彼らは知性と身体的欲望の両方をもつ。彼はこの人間をさらに細かく3分類する。すなわち，（1）神とその天使的世界（マラクート）の真知に専心する者たち。彼らは神の友である神的な者たち（イラーヒーユーン・ミン・アウリヤー・アッラーフ）であり，彼らに対しては天使界の戸口が開かれている。（2）現世の牢獄で身体的欲望に身を任せている者たち。彼らには天使界の戸口は閉じられ，火獄の戸口が開かれている。（3）知性的世界と感覚的世界の中間の境域に座している者たち。彼らはある時には，神への愛のなかで神とともにあり，またある時には，彼らへの慈悲のなかで被造物たちとともにある。この第三の二つの世界にまたがって活動する者たちが使徒たち（ムルサリーン）であり，誠実な者たち（シッディーキーン）である。[16]

全被造物の間にあって，人間はみずからのなかに天使的面と動物的面の両面を統合しており，天使よりも，また獣よりもその段階は高い。人間のさまざまなグループのなかで，第三の分類になる集団は自らのなかに，知性的領域と感覚的領域の二つの局面を包括している。彼らは神の使信を受け取り，仲間の人間たちに適切な指針を与えることができるのである。彼らは神とも，人間とも，情報をやりとりすることができるのである。このように，彼らはもっとも包括的な能力を備えているのであり，それゆえ，被造物のなかで最高の地位を占めているのである。この部類に入るのが，預言者，あるいは神の使徒といわれる者たちである。

モッラー・サドラーの記述[17]によれば，この範疇に入る者は自らのなかに二つの戸口をもっている。そのひとつは内的な戸口であり，そこを通して彼は護持された書板を精査し，そこから知らない過去や未来の出来事，また復活その他の終末の出来事に関して，神秘的な確実な知識（イルム・ヤキーン・ラドゥニー）を獲得できるのである。第二の戸口は，そこをとおして彼は，被造物の重要な問題のさまざまな徴表を把握するために感覚的世界を精査するのであり，それによって人々を善へ導き，悪から遠ざけることができるようになるのである。

神から存在と完成の豊穣な分け前を得ることによって，彼らは，「二つの戸口」によって暗示されている，その超感覚的なまた感覚的な能力を発揮して，完成に到達するのである。彼らは，神が彼らの心やその非物質的知性に対して流出させたものを通して，神の友（聖者），神的賢者（ハキーム・イラーヒー）となる。また，神から彼らの想像力や運動能力に流出したもの

をとおして，彼らは使徒（ラスール）になる。

このように，一般的な意味で預言者はふたつの特徴的な能力をもつ。その一つは護持された書板から知識を受け取る能力であり，もう一つは鋭い感覚的知覚の能力である。さらに詳細に見るならば，神的流出をその知性に受容する者は神の聖者（友）であり，さらに下って彼の想像力や運動能力にまでその流出を受け取る者は神の使徒となるのである。この二つの属性を一人の人間のなかで体現することは「人類のなかでの最高度の完成，神の使徒であることの第一条件」を意味している。(18)これらの預言者的属性のほかに，モッラー・サドラーは，神の使徒であることの必要条件としていくつかの能力，権能を数えている。それらは豊かな想像力を備えた言語能力，幸福へ導く指導力，人を論破する議論の能力，不信仰者と戦う身体的能力などを含んでいる。(19)

6．人間社会における預言

モッラー・サドラーは預言者の必要性を以下のように説明する。(20)人間は孤立した個人としては生きることができない。文明，社会，協同，これらはこの世界（ドゥンヤー）に住む以上，人間にとって不可欠なものである。人間は本性的に社会的な存在者である。人間生活のさまざまな局面で人間は，社会の取り決め，結婚という契約，あるいは犯罪にたいする刑罰の問題，など雑多な問題に直面するが，そういった問題にあって，すべての人がそれに従うことが要請され，それに従って公正に裁くことのできるような基準となる規定（カーヌーン）が必要である。このような規定がなければ，人々は互いに闘争しあい，滅び，子孫も残らなくなってしまう。人間はほしいものを得んとのぞみ，敵対する者には怒るという本性をもっているため，放置してしまえば社会の秩序（ニザーム）は崩壊してしまう。このような秩序を与えるものが聖法（シャルゥ）であり，人間がその生存のために絶対的に必要とするものである。このシャルゥの必然性から，立法者（シャーリゥ）もまた不可欠である。

> 立法者というのは，この世界での生活が整然と行えるように人々が従うべき道を定める者であり，神へと人々を導く道を確立する者であり，来世の問題や彼らの主への旅程を人々に思い起こさせる者であり，彼らが復活する日のことを人々に警告する者であり，まっすぐな道へと彼らを導く者である。(21)

立法者は人間でなければならない。なぜなら天使は人間を正しく教えるために地上で適切に働くことができないし，動物もまた地位の低さから彼らを導くことができないからである。

社会における預言の継続性について，モッラー・サドラーは以下のように議論する。神の預言者や使徒は地上から姿を消し，彼らの伝える啓示は断絶することは認めるが，モッラー・サドラーはいう。

> 預言（ヌブーワ）や使徒性（リサーラ）は，その本質や本性的特性に関するかぎり，けっして消失したり滅んだりすることはない。(22)

預言のある本質的部分は滅びることはなく，ちがった形で存続する，とモッラー・サドラーは考えているように思える。預言者や使徒たちが姿を隠した後でも，預言者的権威は無謬のイマームたち（アインマ・マゥスーミーン）と法学的権威者（ムジュタヒディーン）のなかに存続する。もちろん預言者とか使徒とかいう名前を彼らに適用することはできないが。(23)

「聖者はこの使徒性（リサーラ）のなかにおおきな源泉をもっている」(24)と彼がいっているように，神の友（聖者）は預言者や使徒と非常に近い共通の特徴をもっている。預言（ヌブーワ）という語は彼のこの思想の文脈では，特殊な意味での預言者，すなわち，啓示の天使を通して神から啓示を受け取った者，の性質を指すものとしてつかわれている場合と，一般的な意味での預言，すなわち，通常は聖者性（ワラーヤ）(25)という語で示されるもの，を指している場合とがあるようである。この一般的な意味での預言は無謬のイマームたちやさらに，法学的権威者のなかにも存続するとするのである。(26)

ここでこれまでのモッラー・サドラーの議論をまとめよう。預言者とは自らのなかに知性的，心魂的，感覚的な次元での完成を包含する包括的な存在者である。彼は宇宙論的な心魂的な書板の仲介をとおして，絶対者からの流出として知識を受け取るのである。同時に，ひとりの人間として，必要な場合は奇蹟を用いて，仲間である人間たちに知識，あるいは聖法を伝達する。預言者個人としては姿を消した後でも，預言の本質的な面はシーア派イマームや法学的権威者のなかに存続するのである。

7．イブン・ルシュドの預言論

イブン・ルシュド（アヴェロエス）は，流出論への

強い傾向をもつ，イブン・スィーナーに代表される伝統的なイスラーム哲学を批判した。[27]イブン・ルシュドは彼の『矛盾の矛盾』[28]のなかで，ガザーリーの議論への注解というかたちで，彼の預言の理解を示している。ガザーリーは，預言のなかに見いだされ，哲学者たちが通常の自然の運行を妨げる奇蹟として認めている，3つの問題を論じている。すなわち，（1）預言者たちの鋭い想像力。この能力によって彼らは目覚めているときですら，護持された書板に刻まれた未来の出来事を知ることができる。（2）鋭い思弁的な知性の力。預言者的霊魂はその直観（ハドゥス）をとおして最短の時間内にすべての知性的な対象に到達することができる。（3）実践的な心魂的能力。人間のなかで身体は霊魂に従属しているように，強い心魂的能力をもった預言者は，彼の身体の外で，雨を降らすこと，地震，その他のさまざまな自然現象を起こすことができるのである。

預言者の特別な特徴として，モッラー・サドラーもまた，ガザーリーが認めているこれらの特徴を承認している。しかし，イブン・ルシュドはガザーリーの議論にたいして以下のように述べている。

> 古代の哲学者たちは奇蹟の問題について議論をしなかった。なぜなら彼らの考えによれば，このようなことは議論したり疑問に思ったりしてはならないことだからである。というのは，それらは宗教の原理（マバーディーゥ・シャラーイゥ）であり，それについて議論したり疑ったりする者は罰に値するからである。それはちょうど，神，神による祝福，美徳などが存在するのかどうか，というようなその他の宗教的原理を議論する者と同じだからである。これらすべてのことの存在は疑い得ないし，それらの存在様態は，人間の認識では到達できない何か神的なもの（アムル・イラーヒー）であるからである。[29]

このように，預言者の力によって起こされる奇蹟は人間の理解の及ばない何か神的なものであり，それらは聖法（シャリーア）の問題であり，哲学の問題ではない，とする。言い換えれば，それらは我々が信ずべきものであって，合理的に論証すべきものではない。イブン・ルシュドは預言の問題を可能な限り哲学的思考から遠ざけようとしているように思われる。彼は預言者の意義を哲学の外に置き，預言者が行うことができ，哲学者には到達できないたくさんのものを列挙している。[30]ここでの彼の議論から現れてくるもう一つの点は，彼の関心の焦点である，宗教と哲学の対立という問題点である。これは彼が『宗教と哲学の調和についての論考』[31]という著作を著していることから簡単に理解できることである。この書のなかでイブン・ルシュドは2種類の知識を調和的に理解しようという試みを行っている。

彼の著作のなかで預言について論じている箇所はそれほど多くはないように思えるが，イブン・ルシュドは以下のように預言について述べている。

> 預言者がそれによって預言者と呼ばれるような，そういう特質から生じてくる行為に関していうならば，それは不可視のことを知らしめ（イゥラーム・ビ・ル・グユーブ），聖法を確立する（ワドゥゥ・ル・シャラーイゥ）行為である。聖法は真実に従っており，全人類の幸福を決定するさまざまな効果を生み出すものである。[32]

彼の叙述によれば，預言者は二つの能力をもつ。すなわち，（1）神的な知識に接近することができること，そして（2）立法者として働くこと，である。この理解はモッラー・サドラーの理解から遠く離れたものではない。イブン・ルシュドと同じように，モッラー・サドラーも，預言者にはふたつの戸口が備わっており，一つは神的な知識を受け取るために天使界に開かれており，他方は人々を善に導くために感覚的世界に開かれている，という議論をしているからである。

イブン・ルシュドは別の箇所で次のような考えを述べている。[33]不可知のものの獲得は，あるものの存在あるいは非存在を決定するような性質を目睹すること以外の何ものでもない。この知識の獲得は預言者の場合，啓示（ワフイ）と呼ばれ，通常の人の場合，夢（ルゥヤー）と呼ばれる。この文脈では宇宙論的な背景を感じ取ることはできないが，「あるものの存在あるいは非存在を決定するような性質」というイブン・ルシュドの表現は，存在しているものの諸実在を含み，モッラー・サドラーの宇宙論的構造のなかで中間的な位置を占めている「護持された書板」と，機能的には類似している何かを示唆しているように思われる。

8．結び

以上述べたように，イブン・ルシュドはこの問題について十分な議論を残しているようには見えないが，預言の基本的な理解に関して，モッラー・サドラーとのあいだには決定的な相違というようなものは見られ

ない。ふたりのこの点についての類似性は，預言という観念がイスラームの教説のなかではあまりに当たり前であり，かつ中心的な意義をもつものであるということから生まれるのであろう。いくつかの相違もある。そのなかで二人の間でもっとも顕著な違いは，おそらく，イブン・ルシュドの預言論には聖者性(ワラーヤ)の面の議論が欠如していることであろう。

イブン・ルシュドは宗教と哲学の対立につねに関心を集中している。彼はナビー（預言者）やワリー（聖者）の面よりも使徒（ラスール）の面により大きな関心を寄せているように思える。言い換えれば，彼はその議論のなかで，預言者の社会的，政治的機能の方を重視していたと考えられる。モッラー・サドラーの思想のなかでは，イブン・ルシュドに見られるような，哲学と宗教（シャリーア）の鋭い対立を見いだすことはできない。流出論的な考え方がモッラー・サドラーの思想の全体には浸透しており，彼の思想に一元的な印象を与えている。イブン・ルシュドにあっては哲学と対立するものとして把握されている宗教（シャリーア）さえ，モッラー・サドラーの宇宙論の流出論的枠組みのなかに組み込まれてしまうほどである。モッラー・サドラーの預言の考えはシーア派イマームやさらには法学的権威者（ムジュタヒド）まで含むほどに拡がっている。シーア派イマームを神の聖者（アウリヤーゥ）と見，彼らを預言者的サークルに包含しようという考えは，モッラー・サドラー以前にも，たとえば，シーア派神秘主義思想家のハイダル・アーモリー（8／14世紀）の思想のなかにも見られる。しかし，預言者的サークルに法学的権威者を参入させるというのは，シーア思想のあらたな展開に思われる。流出論はその本質的特徴として連続の要素をもっている。それゆえ，法学的権威者が無謬のイマームや，さらには預言者の権威まで分け持つようになるという考えを支持できたのであろう。ふたりの哲学者の間の流出論受容の度合いの違いが，彼らの預言の理論を異なる方向に発展させていったと考えられる。

注

（1） Muḥammad b. Ibrāhīm Ṣadr al-Dīn al-Shīrāzī, *al-Shawāhid al-rubūbīyah fī al-manāhij al-sulūkīyah*, Edited by S. Jalāl al-Dīn-i Āshtiyānī, Mashhad, 1346 AHs. 以下の注では *Shawāhid* と略記する。

（2） Henry Corbin, *En Islam Iranien, Paris*, 1972, Vol.4, pp.115-122参照。

（3） *Shawāhid*, p.341.

（4） 預言の実体は知性的，心魂的，感覚的な光の統合体（*majmaᶜ*）のようなものである，また，預言者とは，みずからのうちに天使，天体，そして王を体現している個人である，というように，預言の包括的性質を述べている。*Shawāhid* p.344.

（5） *Shawāhid*, p.341.

（6） しかしながら，モッラー・サドラーによれば，聖者がこの種の知識をもつのは預言者たちに従うことによって可能なのであって，彼自身の資格で獲得できるのではないという。また予言者（シャーマン）（*ahl al-kihānah*）もまたこの種の知識の幾分かはもつことができる，という。*Shawāhid*, p.344 参照。

（7） *Shawāhid*, p.346.

（8） *Shawāhid*, p.351では彼は以下のように述べている。

> 知性的書記は変化，変質，廃止，歪曲から守られている。心魂的書板の書記に関しては，消去と確立が関与し，神的規定の異なる版（*nusakh al-aḥkām*）がそこから発出する。筆で書く音が聞こえるという彼――彼とその一族の上に平安のあらんことを――からのハディースは定命の世界の形相を示唆しているということはあり得ないことではない。その世界の形相は最高の筆の下に格付けされる筆によって書かれており，その書板も護持された書板の下にある。最高の筆が書いたものは決して変化することはなく，それらは，護持された書板から消去されることのない知性的知識の実在である。それに対して，これらの筆は消去と確立の書板のうえに書いているのである。

別の箇所（p.350）では，神的な筆は知性的世界（*al-ᶜālam al-ᶜaqlī*）に配当され，護持された書板は心魂的世界（*al-ālam al-nafsānī*）に，そして定命の書板（*al-alwāḥ al-qadarīyah*）は別の次元に特定されている。ここでは用語の利用に関していくらか混乱か，厳密さの欠如があるように思われる。通常は変化を受けないものとして考えられる護持された書板は知性的世界に属すべきである。なぜなら知性的世界は変化，変質のない領域であるから。

（9） *Shawāhid*, pp.351-352.

（10） この問題を彼はイブン・アラビーの用語を用いながら以下のように説明している。

> それはある規定の期間の終了を意味するのであり，その（唯一のシャルウ）排除，消滅を意味するのではない。存在に与っているものはけっして消滅することはない。時間のなかに生じるものは原因をもち，またその原因も別の原因をもつ。かくてそれは最終的には予定の変わることのないもの（*al-umūr al-ḥatmīyah al-qaḍāᵓīyah*），神的な名前（*al-asmāᵓ al-ilāhīyah*），へと到る。多と変化がどのようにして排他的一性の永遠の場（*al-ḥaḍrah al-aḥadīyah al-sarmadīyah*）から出現するのかを真に理解するならば，現在の状況の実在性を疑うこともなく，これらの問題で誤りを犯すこともないであろう。(*Shawāhid*,

p.352)
イブン・アラビーの流出論については，以下を参照。T. Izutsu, *Sufism and Taoism-A Comparative Study of Key Philosophical Concepts*, Tokyo, 1983, pp.7-22, 152-158.

(11) *Shawāhid*, p.347

(12) *Shawahid*, pp.348-349

(13) テキストの *al-ᶜamalīyah* を *al-ᶜilmīyah* と読む。

(14) *Shawāhid*, p.349.

(15) *tashkīk* の概念については以下を参照。T. Izutsu, *The Concept and Reality of Existence*, Tokyo, 1971, pp.139-140 およびF. Rahman, *The Philosophy of Mullā Ṣadrā*, Albany, 1975, pp.34-37.

(16) *Shawāhid*, p.355.

(17) *Shawāhid*, p.356.

(18) *Shawāhid*, p.356.

(19) モッラー・サドラーは続く節（pp.357-358）で第一指導者（*al-raʾīs al-awwal*）が備えてなくてはならない12の資質を数えている。すなわち，（1）優れた理解力（*jayyid al-fahm*），（2）優れた記憶力（*ḥafūẓ*），（3）健全な身体（*ṣaḥīḥ al-fiṭrah wa-al-ṭabiᶜah*），（4）優れた弁舌（*ḥasan al-ᶜibārah*），（5）知識への愛（*muḥibb li-al-ᶜilm wa-al-ḥikmah*），（6）どん欲な欲望をもたないこと（*gayr sharih ᶜalā al-shahawāt*），（7）高貴な魂（*kabīr al-nafs*），（8）被造物への慈愛（*raʾūf ᶜaṭūf ᶜalā khalq Allāh*），（9）死を恐れぬ勇敢さ（*shujāᶜ al-qalb gayr khāʾif ᶜan al-mawt*），(10) 寛大さ（*jawād*），(11) 快活であること（*ahashsh khalq Allāh*），(12) 頑迷でないこと（*gayr jamūḥ*）.

「第一指導者」とはモッラー・サドラーの文脈での預言者や使徒を指していると考えられる。さらに，アラビア語テキストの校訂者は脚注（note2, p.358）で，ここであげられている資質はシーア派の無謬のイマームにも該当すると述べている。ファーラービーもまた第一指導者（哲人王）の12の資質を数えており，その大半はモッラー・サドラーの挙げるものと同様であるが，モッラー・サドラーのリストの最後の二つはファーラービーのリストに該当するものがない。R. Walzer, *Al-Farabi on the Perfect State*, Oxford, 1985, pp.246-249 および彼の注解，pp.444-446 参照。

(20) *Shawāhid*, pp.359-360.

(21) *Shawāhid*, p.360.

(22) *Shawāhid*, pp.376-377.なお，*Shawāhid* 全体の最後の節にあたる pp.376-379 は Idn ᶜarbī の主著 *al-Futūḥāt al-Makkīyah*, Bayrūt: Dār Ṣādir, n.d., Vol.2, pp. 252-254（第155章）を下敷きにして書かれているので，厳密な意味ではモッラー・サドラーの見解とは言い切れない面もあるであろう。

(23) *Shawāhid*, p.377. A. K. Moussavi はその著作 *Religious Authority in Shiᶜite Islam From the Office of Mufti to the Institution of Marjaᶜ*, Kuala Lumpur, 1996, p.122 においてモッラー・サドラーの *ᶜArshīyah* の用例に関して，*mujtahid* の語は "used in a much broader sense than their technical meaning" と述べている。*ijtihād (maṣdar of mujtahid)* の語はモッラー・サドラーの主著に見られるように霊魂の完成を目指す精神的努力の意味でもちいられ，イスラーム法学での意味ではもちいられていない。Mullā Ṣadrā, *Al-Ḥikmah al-mutaᶜālīyah fī al-asfār al-ᶜaqlīyah al-arbaᶜah*, Qumm: Maktabat al-Muṣṭafawī, n.d., Vol.5, pp.197 and 347 参照。しかしながら，モッラー・サドラーの小著のひとつ *Kitāb al-ᶜArshīyah* (Arabic edition and Persian translation by Gh. Ḥ. Āhanī, Iṣfahān: Intishārāt-i Mahdawī, n.d., p.64; English Translation by J. W. Morris in *The Wisdom of the Throne An Introduction to the Philosophy of Mulla Sadra*, Princeton, 1981, pp.233-234) では，学者たち（*ᶜulamāʾ*, 脚注の別の読みでは *fuqahaʾ*）や法学的権威者（*mujtahids*）は理性的諸学（*ᶜulum ᶜaqlīyah*）や実定法学（*furūᶜ fiqhīyah*）の両方において復活に至るまで預言者と相続人（イマーム）の後継者であると記している。またウラマーの権威について，彼の別の著作 *Al-Mabdaʾ wa-al-maᶜād* (Ed. by S. J.-D. Āshtiyānī, Tihrān, 1976, p.489) は，ウラマーはイマームたちと一般信者たち（*ᶜawāmm*）との間の仲介者（*wasāʾ iṭ*）であると述べている。

この注が付けられているムジュタヒドの語が現れている *Shawāhid* の同じ段落（p.377）で，モッラー・サドラーは彼ら（*ahl al-dhikr*, i.e., *mubashshir, imām* and *mujtahid*）は，知識を持たない者に彼らの独立した判断が導くものによって公的な法判断を下す，とのべ，またムジュタヒドはすべての人に自分の論証から法を作るのだと述べている。また次のページで，聖者たちが神的遺産を使徒の遺産として受け取った後，形式的な学者たち（*ᶜulamāʾ al-rusūm*）はそれを復活の日までその遺産を受け取るのであると述べる。

Shawāhid と他のいくつかの著作に関する限り，モッラー・サドラーは彼のムジュタヒドについての議論をイスラーム法的思考の文脈のなかで，おこなっているように思われる。すなわち，*Shawāhid* のこの文脈におけるムジュタヒドはファトワーを与える権能をもつ宗教の形式的面の学者として理解されている。以上のようなムジュタヒドへの言及から，モッラー・サドラーの考えにあっては，ウラマー，あるいはムジュタヒドは復活に至るまでのあいだイマームと一般信者とのあいだの仲介者として働き，その機能は預言者的権威の後継者としてのイスラーム法的権威者のそれである，といえよう。

(24) *Shawāhid*, p.377.

(25) H. Landolt, "Walāyah," *The Encyclopedia of Religion*, Edited by M. Eliade, New York, 1987, Vol.15, p.320 および，筆者による "Fayḍ al-Kāshānī's *Walāya*: the

Confluence of Shi^{c}a Imamology and Mysticism," *Mystical Thought in Islam: New Research in Historiography, Law, Sufism and Philosophy in honor of Hermann Landolt*, I. B. Tauris, (forthcoming) 参照。

(26) 究極的な意味では，下にあるように預言は被造物の世界のすべてのものを包括しているという。

> 神によって動物の言葉，植物および鉱物の賞賛，そして被造物のすべての個体の祈りと賞賛の知識を教えられた者は，預言がどの存在者にも浸透していることを知る。しかし，預言者や使徒という名前は被造物のひとり，および天使たち，とくにそのなかの使者（と呼ばれる天使）にしか，該当しない。(*Shawāhid*, pp. 378-379)

(27) R. Arnaldez, *Averroes - A Rationalist in Islam*, Notre Dame, 2000, p.110.

(28) Ibn Rushd, *Tahāfut al-tahāfut*, Edited by M. Bouyges, Frankfurt, 1999 (repr. of Beirut, 1930), pp.512-513); S. Van Den Bergh (Eng. tr.), *Averroes' Tahafut Al-Tahafut (The Incoherence of the Incoherence)*, London, 1978 (1954), Vol.1, pp.313-314.

(29) Ibn Rushd, *Tahāfut*, Text p.514/ Translation Vol.1, p.315. イブン・ルシュドは同じ見解を Text p.527/ Translation Vol.1, p.322 でも述べている。

(30) O. Leaman, *Averroes and His Philosophy*, Richmond, 1998, p.129.

(31) Ibn Rushd, *Faṣl al-maqāl fī-mā bayn al-ḥikmah wa-al-sharī^{c}ah min al-ittiṣāl*, Edited by Muḥammad ^{c}Imārah, al-Qāhirah, [1969] /G. F. Hourani (Eng. tr.), *Averroes On the Harmony of Religion and Philosophy*, London,1961.

(32) Ibn Rushd, *Tahāfut*, Text p.516/ Translation Vol.1, pp.315-316.

(33) Ibn Rushd, *Tahāfut*, Text p.533/ Translation Vol.1, p.326.

宇宙における人間の魂と普遍的魂：ラーズィー『訂正の書』第二部部分試訳

野元　晋

要約：

イスマーイール・シーア派初期の思想家アブー・ハーティム・アッ＝ラーズィー（322／933－4年頃歿）の主著の一つ，『訂正の書』の第二部の一部，宇宙論，霊魂論，人間論などをギリシア哲学の用語で論じた部分を以下に訳出する。この部分は当時の新プラトン主義などギリシア系諸学の導入という文脈で独立に分析されるべきではない。例えば霊魂論でラーズィーは，人間の魂は普遍的魂の部分であるとする同じ宗派の思想家ナサフィーに対して，人間の魂は普遍的魂の「痕跡」であるとして，人間と知性的世界との結びつきより隔たりを強調する。『訂正の書』の他の部分で，ラーズィーは預言者の上位世界への接触の制限を想定するが，これはその霊魂論の反映と考えられる。またメシア的人物であるカーイムは普遍的魂と普遍的知性との接触が可能とすることで，カーイムの他の預言者に対する特権的位階を示していると考えられる。このように霊魂論はラーズィーにおいて，イスマーイール派の預言者論，メシア論，救済史観にまで緊密に結び付けられている。

序論

Ⅰ.

本稿はイスマーイール・シーア派初期の思想家アブー・ハーティム・アッ＝ラーズィー Abū Ḥātim al-Rāzī（322／933－4年頃歿）の主著の一つ，『訂正の書』*Kitāb al-Iṣlāḥ*[1]の第二部から，宇宙論，霊魂論，人間論などをギリシア系哲学の用語で論じた部分[2]の試訳である。このような纏まった形での『訂正の書』の翻訳は，管見の及ぶ限りでは，恐らくムスリム諸語を除いては，始めての試みになる[3]。

このテクストの著者ラーズィーの時代，ヒジュラ暦四世紀／西暦十世紀前半にイスマーイール派の知的活動は，三／九世紀より徐々にイスラーム思想界に紹介されつつあった新プラトン主義思想を中心に，ギリシア系諸学を導入することで体系化を急速に進め，盛んになりつつあった[4]。ラーズィーの『訂正の書』はその知的環境の中で成立し，イスマーイール派への新プラトン主義思想導入の嚆矢であったと考えられる思想家ムハンマド・アン＝ナサフィー Muḥammad al-Nasafī（332／943年頃歿）の著書『産出の書』*Kitād al-Maḥṣūl* への反駁の書であった。ナサフィーの『産出の書』は現存しないため，そこからの引用を多く含み，内容に批判を加えた『訂正の書』は，現存する文献のうちで，イスマーイール派思想への新プラトン主義の影響を示す最初期のものである。また同書は分量的にもかなり多く，ナサフィー，ラーズィーの世代からアブー・ヤアクーブ・アッ＝スィジスターニー abū Yaᶜqūb al-Sijistānī（四／十世紀），ハミード・アッディーン・アル＝キルマーニー Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī（411／1020年以降に歿），さらにはナースィル・ホスロー Nāsir-i Khusraw（481／1088－9年に歿かまたは465／1072年－498／1104年の間に歿）へと連なる新プラトン主義的イスマーイール派思想の展開の発端を見る上で最も重要な資料の一つといえる[5]。

しかし『訂正の書』が議論するトピックは，哲学的問題に尽きるものではなく，イスマーイール派の宣教組織（daᶜwah），つまり地上のヒエラルキアの位階論，クルアーンに見られる諸預言者の物語の解釈，メシア論など多岐にわたる[6]。このため『訂正の書』は四世紀／十世紀前半におけるイスマーイール派の教義の

展開を見る上でも無視出来ないものである。

一方ヒジュラ暦四世紀／西暦十世紀前半は，シーア派イスラームの一系統，イスマーイール派の政治的勢力が興隆に向かう時期であった。つまり，西は現在のチュニジアを中心とした地域にファーティマ朝を成立させ，東ではその支派と考えられるカルマト派が東アラビア地域を中心に反スンナ派体制活動を行っていた(7)。ラーズィーもイラン西北部において恐らくカルマト派系の宣教活動を指導したとする意見が現在，学界の大勢を占めている(8)。そのような政治的宗教運動への参加は，『訂正の書』の宣教組織位階論，預言者の物語の比喩的解釈，メシア論に反映されていると考えられる(9)。

Ⅱ(10).

さて『訂正の書』のうち今回訳出した部分は，前述のようにギリシア系哲学の用語を用いた議論を展開しているが，その中でもラーズィーとナサフィーの思想の差異が際立つトピックの一つが霊魂論である。人間の魂について，ラーズィーはそれは，高次の知性的世界を構成する普遍的な魂（al-nafs, またはal-nafs al-kullīyah）が物質世界構成の際に残した「痕跡」（athar）であるとするが，ナサフィーは人間の魂は普遍的な魂の一部分（juzʾ）であるとする（p. 32/f. 14r/f. 14v）(11)。つまりラーズィーは人間の魂と普遍的な魂，さらにはそれを含む知性的世界との間の隔たりを強調し，ナサフィーは両者の一体性を強調していると言える。これら二つの霊魂論は，P．E．ウォーカーによれば，古代末期の二人の新プラトン主義思想家の霊魂論に対応しているのである。つまりラーズィーの霊魂論はプロクロスの人間霊魂の知性的世界からの全面的降下の説，ナサフィーのそれはプロティノスの人間霊魂の部分的降下の説にそれぞれ近いという(12)。

これら二つの人間霊魂の理論のうち，人間霊魂と普遍的魂の結びつきを説くナサフィーの理論は，

> 人間は［普遍的］魂のうちで最初に形成されたもの（awwal muṣawwar）であるが，［普遍的］知性から得られた，魂の諸利益の果実（thamarat fawāʾidi-hā）である。人間によって魂は可能態から出て，現実態に至る。かくして魂は人間が完成した際に完成する（p. 33/f. 14v/f. 14v-f. 15r）

とするように，個人の霊魂のみならず，種としての人類を普遍的魂と密接に結び付ける。すなわち人類はその起源から普遍的魂の中で特権的な地位を占め，人類はその終末においても，その完成と共に普遍的魂も完成するのである。これは霊魂論の中の人間霊魂と普遍的魂の結びつきが人類全体に拡大したことによって，普遍的魂を中心とした宇宙論と人類の終末論と救済史観が結び付いたということであると考えられる(13)。

ラーズィーはそれに対して，

> 人間とはこの宇宙全体の果実（thamarat hādhā al-ʿālam bi-aṣri-hi）――最上の部分とも言われる――であると。彼のゆえにこの世界全体がその諸根源と諸基礎――その第一のものは，そこから運動と静止によって生成する諸個体（al-afrād）の基礎である質料であるが――から存在を得たのであると。（P. 33/f. 14v/f. 15r）
>
> また我々は言おう，宇宙は我々が述べたように，そこにあるものとともに彼（＝人間）のために創出されたのであると。また彼はこの宇宙のことが終極に達すると（ʿinda intihāʿ amr hādhā al-ʿālam）完全なものとなるのであり，この宇宙の終結は人間の完成とともに起るのであると。（P. 34/f. 14v-f. 15r/f. 15r）

と述べている。上の言説では，人間は「宇宙の果実」（thamarat al-ʿālam）であり，人間のために「宇宙は創造され，存在する」と言うように，人類の運命は宇宙の運命と緊密に結びついているように見える。しかし，この人類とともに完成するのは「構成された世界」，つまり宇宙の中の自然の物質的世界であるとされ，普遍的な魂などが属する高次の世界を含むものではない（p. 35/f. 16r/f. 16r）。人類の運命と普遍的な魂とのつながりも当然，否定される。この議論も人間霊魂と普遍的魂など宇宙の上位の知性的世界との隔たりを説く霊魂論の帰結するところなのである。

Ⅲ(14).

『訂正の書』中の預言者たちを論じた部分を見ると，この人間の魂と普遍的な魂との隔たりを説く霊魂論と，つながりを説く霊魂論との対立が，両者の預言者論に反映していることも見てとれる。これをクルアーンにあるアブラハムとモーセの物語のラーズィーとナサフィーの解釈から見てみたい。まずアブラハムが星・月・太陽という天体の信仰を次々に否定し，真の一神教に開眼する物語（クルアーン第6章第75節から78節まで）であるが，ナサフィーはそこでモーセが見たという月を普遍的魂，太陽を普遍的知性，つまり霊的ヒ

エラルキアの最上位の二者――二大根源者（aṣlān）という――であるとする。この解釈をラーズィーは預言者と言えども，これら最上位の二者の直接的認識は不可能であるとし，否定する。

そしてこれを傍証するために，ラーズィーはモーセが神にその姿を見せる事を求め，それに耐え切れず気絶した物語り（クルアーン第7章第143節）を引き，解釈する。ラーズィーによれば，モーセがそのヴィジョンに耐えられなかった。また神の出現により崩れた「山」とは天使的存在で，知性的世界の霊的ヒエラルキアでは普遍的魂のすぐ下位を占め，天使的存在であるジャッド（Jadd,「幸福」の意）もその直接的認識には耐えられなかったという。このジャッドの下にファトフ（fatḥ,「開き」），ハヤール（khayāl,「想像」）という天使的存在が来るが，これら三者の仲介によらねば，預言者と言えども，最上位の二者の認識を得られないのである。言い換えれば最上位の二者の認識は常に間接的なものに留まる(17)。

さてラーズィーは，この預言者たちと普遍的魂，さらには知性的世界との接触の直接性，濃密性については上述の原則からの例外があると考えていたようである。その例外とは最後の，第七代目の預言者的人物にしてメシア的人間であるカーイム al-Qā'im である。初期のイスマーイール派の教義によれば，彼は聖法（shari'ah）はもたらさないが，世界の終末に現れ，これまでのすべての聖法の内的，秘教的意味を明るみに出す「開示」（kashf）を行う。ラーズィーは以下の一節では，この「開示」という特別な救済史的使命のために，カーイムは普遍的知性と普遍的魂と特別な在り方で，直接的な接触をすると述べていると考えられる。

> 同様に第七代（カーイム）は現実態において（bi-al-fi'l）真の接触で（ittiṣālanḥaqīqīyan），二大根源者（＝普遍的知性と普遍的魂）と合一したのである。というのも，彼は開示の主（ṣāḥib al-kashf）であるから。（P. 241/f. 121v/f. 121v）

ここからカーイムの他の預言者たち，とりわけ「預言者たちの封印」とされ，神の啓示の歴史の完成者である預言者ムハンマドとの間の関係が問題となってくる。上に挙げた箇所以外にも，『訂正の書』には預言者ムハンマドとカーイムとの間に位階論上の問題が生ずる箇所が幾つかある(18)。だがカーイムと預言者ムハンマドの位階上の問題はラーズィー自身によって議論されることはない。カーイムの役割は，その「開示」という使命を果たすことで歴史を新しい段階へ導くことであるから，現在に至るまでの歴史を導いてきた他の預言者の役割よりも高次のものである。ラーズィーはカーイムの役割の高次性が，カーイムと預言者ムハンマドの位階の問題――つまりどちらが優位に立つかという問題――と結びついて議論されることを避けていたとも推測できる。

以上見たように『訂正の書』第二部で論じられた宇宙の中で人間霊魂と普遍的魂が如何なる関係にあるかという問題は，新プラトン主義の問題に関わるのみではない。その問題は，ナサフィーとの関連で指摘されていた救済史の中の人間霊魂，さらに預言者の知性的世界との接触から，カーイムの果たす救済史的・終末的役割と彼の預言者ムハンマドとの位階上の関係というイスマーイール派の救済史論と預言者論の諸問題にまで結びつくのである。

注

（1） ラーズィーの生涯と『訂正の書』を含む諸著作についての基本的情報は以下の研究から得られる。D. de Smet, "Râzî, Abû Ḥâtim al-," in *Encyclopéie philosophique universelle*, III: *Lesœuvres philosophiques, Dictionnaire* (Paris, 1992), vol. 1:pp. 798-99; H. Halm, "Abū Ḥātem Rāzī," *Encyclopaedia Iranica*, ed. E. Yarshater (London, 1983-)（以下 *EIr* と略記）,vol. 1: p.315; H. Landolt, "Abū Ḥātim al-Rāzī, Aḥmad ibn Ḥamdān (d.322/933-4?)," in *Encyclopedia of Arabic Literature*, ed. J. S. Meisami and P. Starkey (London and New York, 1998), vol. 1, p.34; I. K. Poonawala, *Biobibliography of Ismā'īlī Literature* (Malibu, 1978), pp.36-40; S. M. Stern, "Abū Ḥātim al-Rāzī," *Encyclopaedia of Islam*, New Edition, ed. H. A. R. Gibb, J. H. Kramers, et al. (Leiden/London, 1960-2002)（以下 *EI²* と略記）, vol.1, p.125.『訂正の書』はH．ミーヌーチフル Mīnūchihr とM．モハッゲグ Mohaghegh による校訂版が以下の如く，出版された。Abū Ḥātim Aḥmad ibn Ḥamdān al-Rāzī, *Kitāb al-Iṣlāḥ*, ed. Ḥ. Mīnūchihr and M. Mohaghegh. (Tihrān, 1377A.H. S./1998C.E)（この版を本稿では「校訂版」と略記）．これに加えて本稿では，以下の二つの写本を参照した：MS. Hamdani, Milwaukee, Wis.（H と略記）;and MS. Tübingen, Ma VI327, Universität Tübingen（T と略記）．前者ハムダーニー写本の使用についてはその使用を快く許可下さった所有者のA．ハムダーニー Hamdani 教授（ウィスコンシン大学ミルウォーキー分校）及び御自分のコレクションから同写本のコピーを再複製して下さったP．E．ウォーカー Walker 博士に篤く御礼申し上げたい。なお『訂正の書』以外に重要なラーズィーの著作としては，宗教用語などの説明を行う『飾りの書』*kitāb al-Zīnah* 及び哲学に対して預言と啓示宗教

を擁護する立場から著名な医学者，哲学者のアブー・バクル・アッ＝ラーズィー Abū Bakr al-Rāzī (313／925年または323／935年歿) を批判した『預言の諸表徴』*Aʿlām al-Nubūwah* がある。

(2) この箇所から本稿で後に言及する，ラーズィーより二世代から三世代後のイスマーイール派思想家ハミード・アッ＝ディーン・アル＝キルマーニー Ḥamīd al-dīn al-Kirmānī がその著『諸庭園の書』*Kitād al-Riyāḍ* に多く引用されている。同書の校訂版は Ḥamīd al-dīn Aḥmad b. ʿAbd Allāh al-Kirmānī, *Kitād al-Riyāḍ* ed. ʿA. Tāmir (Bayrūt, 1960). キルマーニーとラーズィーのテクストの異同，さらには両者の思想の対照比較は今後の課題としたい。

(3) 他にH.ハルムによる『訂正の書』からのテクストの断片的校訂とその独訳がある。H. Halm, *Kosmologie und Heilslehre der frühen Ismāʿīlīyah: eine Studie zur islamischen Gnosis* (Wiesbaden,1978) よりアラビア語テクスト pp.217-18 及び pp.225-27, それらの独訳 pp.60-61 及び p.70 参照。また野元による『訂正の書』の訳の一部が他にも "An Ismāʿīlī Thinker on the Prophets in the Cosmic Correspondence: Translation of the *Kitāb al-Iṣlāḥ* by Abū Ḥātim al-Rāzī I" と題して『慶應義塾大学言語文化研究所紀要』33 (2002) に掲載されるべく印刷中である。これは『訂正の書』全訳の企画の一部であり，また平成14年度文部科学省科学研究補助金特定領域研究 (A)－2「イスラームにおける伝承知と普遍知」の成果の一部でもある。

(4) シーア派の一支派としてのイスマーイール派運動はイマーム，ジャアファル・アッ＝サーディク Jaʿfar al-Ṣādiq (148／765年歿) の後継論争をめぐって成立したと考えられる。その後の長い地下潜伏期の実体は詳らかではないが，3／9世紀末にイエメン，イラク，イラン，シリア，東アラビア半島などで徐々に政治的活動を活発化させる。次の4／10世紀前半に以下に記すように政治的興隆期を迎えるが，それと同時に知的潮流としても発展する。

(5) この系統のイスマーイール派思想展開における大きな事件の一つが，ラーズィーの『訂正の書』におけるナサフィー批判に対してスィジスターニーが反批判をその『擁護の書』*Kitāb al-Nuṣrah* (現存せず) で加え，後にキルマーニーが『諸庭園の書』で論争参加者の著書からの引用を多く交え，ラーズィーに近い立場に立ちつつコメントを加えている。この論争については例えばP.E.ウォーカーの以下の研究がよく纏めている。P. E. Walker, "The Universal Soul and the Particular Soul in Ismāʿīlī Neoplatonism," in *Neoplatonism and Islamic Thought*, ed. P. Morewedge (Albany, N.Y., 1992), pp.149-66; idem, "Ismaili Predecessors," chap. in *Early Philosophical Shiism: the Ismaili Neoplatonism of Abū Yaʿqūb al-Sijistānī* (Cambridge,1993), pp.46-63.

(6) 野元 晋「初期イスマーイール派思想史におけるアブー・ハーティム・アッ＝ラーズィーの『訂正の書』*Kitāb al-Iṣlāḥ* (3) ―その内容の概観―」『慶應義塾大学言語文化研究所紀要』32 (2000) ：pp.229－53を見よ。

(7) 4／10世紀前半にイスマーイール派運動はファーティマ朝 (296／909年成立) のイマーム権を認めるか否かをめぐって，ファーティマ朝派とカルマト派の二派に分裂したとされる。これは286／899年に起こったという。この二つの派への分裂については例えば次の研究を参照のこと。F.Daftary, "Carmatians," in E. Yarshater (ed.), *EIr* と略記, vol.4, pp.823-32; idem, "A Major Schism in the Early Ismāʿīlī Movement," *Studia Islamica* 77 (1993), pp.123-39; H. Halm, *Das Reich des Mahdi: Der Aufstieg der Fatimiden (875-973)*, München, 1991 (English trans. by M. Bonner: *The Empire of the Mahdi: The Rise of the Fatimids*, Leiden, 1996); W. Madelung, "Fatimiden und Bahraynqarmaten," *Der Islam* 34 (1959), pp.74-79 (English trans.: "The Fatimids and the Qarmatians of Bahrayn," in F. Daftary (ed.), *Mediaeval Isma'ili History and Thought* (Cambridge, 1996), pp.45-48).

(8) W. Madelung, *Religious Trends in Early Islamic Iran* (Albany, N.Y.,1988), pp.96-102; idem, "Das Imamat in der frühen ismailitischen Lehre," *Der Islam* 37 (1961), pp.103-106; idem, "ḳarmaṭī" *EI*², vol.4, pp.661-62. 他に H. Halm, "Abū Ḥātem Rāzī," p.315; W. Madelung, "Fatimiden und Bahraynqarmaten", pp.74-79 (English trans., pp.45-48) 参照。

(9) このアプローチの先駆者としてW.マデルングは317／930年の偽マフディー出現の時期にラーズィーが『訂正の書』でナサフィーの律法廃棄主義を批判したことはカルマト派のイデオロギー再編を目指したものものであると指摘している。W. Madelung, "Das Imamat," pp.103-106; idem, *Religious Trends*, pp.98-100. またラーズィーはカルマト派批判とともに，ファーティマ朝をアリー家の子孫でないとし，勿論イマームとして認めないが，イスマーイール派運動への一定の支配権を認める方向に傾いていたとするのが，野元「ファーティマ朝初期のイスマーイール派運動における思想家ラーズィーの位置―その『訂正の書』*Kitād al-Iṣlāḥ* からの一視点―」『オリエント』44－2 (2002) ：pp.148－62である。なおこれは平成13年度文部科学省科学研究補助金特定領域研究 (A)－2「イスラームにおける伝承知と普遍知」の成果の一部である。

(10) この節は P. E. Walker, "The Universal Soul and the Particular Soul" によるところが大きいが，また野元 晋「預言者の天使的存在との邂逅－ラーズィーを中心として」鎌田 繁・森秀樹編『超越と神秘－中国・インド・イスラームの思想世界』(宝積比較宗教・文化叢書2) 所収 (大明堂，1994年3月)，pp. 231－252にも一部よった。

(11) これ以後『訂正の書』のテクストから引用するときは，校訂版の頁番号を最初に，次にハムダーニー写

本のフォリオ番号を，最後にテュービンゲン写本のフォリオ番号を挙げる。また以後，二つの写本または校訂版の行番号を示す際は略語 *l.*（複数 *ll.*）を用いる。

(12) P. E. Walker, "The Universal Soul and the Particular Soul," pp.149-66.

(13) 既に H. ハルム Halm はこのナサフィーの教説に新プラトン主義の宇宙論とイスマーイール派の救済論 Heilslehre のかなめを見ている。H. Halm, *Kosmologie und Heilslehre*, p.131f.

(14) この節のアブラハムとモーセを論じた前半部分は H. Halm, *Kosmologie und Heilslehre*, pp.70-71 によるところが大きいが，野元 晋「預言者の天使的存在との邂逅」にも一部よった。また後半部分は主に野元晋「イスマーイール派の新プラトン主義的宇宙論―初期の思想家ラーズィー al-Rāzī（十世紀）の霊魂論と救済史観から―」新プラトン主義協会第8回大会（2001年9月24日 於神戸市外国語大学）口頭発表原稿にもとずく。なおこの発表は平成13年度文部科学省科学研究補助金特定領域研究（A）－2「イスラームにおける伝承知と普遍知」の成果の一部である。さらに S. Nomoto, "Early Ismāʿīlī Thought on Prophecy According to the *Kitāb al-Iṣlāḥ* by Abū Ḥātim al-Rāzī (d. ca. 322/934-5)" (Ph. D. dissertation, McGill University, Montréal, 1999) より Chapter 7 も参照。

(15) Cf. H. Halm, *Kosmologie und Heilslehre*, pp.70-71, pp.225-27.

(16) このため霊的ヒエラルキアは普遍的知性を頂点として五者の天使的存在からなり，これをスィジスターニーなどは「上位五者」(al-khamsah al-ᶜulwīyah) と呼ぶ。Halm, ibid, p.69

(17) また預言者はその位階に就く前は，地上のヒエラルキアの上位者を介して，徐々にこれらの天使的存在に接し，いわばイニシエーションを受けることで徐々に預言者の位階に到達する。

(18) 例えば，諸預言者を身体の各部に喩える箇所で，預言者ムハンマドは身体の全部分を統べ，それらのうち「最も優れている」とされる頭部に喩えられるが，それは彼が最も優れた預言者であるためであるとされる（P. 213/f. 107r-v/f. 107v-f. 108r）。その一方，あらゆる聖法が秘める真理を明かす「開示」というカーイムの使命は，霊的な「第七の実体」(al-jawhar al-sābiᶜ) の生命を付与する能力に喩えられる（P. 212/f. 106v/f. 107r）。また「知識と［聖法を実践する］行為（tamām al-ᶜilm wa-al-ᶜamal）の完成と，その（＝知識）の完全化（kamālu-hu）」を体現しているが，一方，預言者ムハンマドが体現するのは「知識を除いて（dūna al-ᶜilm），行為の完成と完全化」を体現すると述べている箇所もある（P. 220/f. 111r/f. 111v）。Cf. S. Nomoto, "Early Ismāʿīlī Thought on Prophecy," chapters 4 and 7.

翻訳

翻訳にあたっての覚え書き：

この翻訳では底本としては『訂正の書』の唯一の批判校訂版である H. ミーヌーチフルと M. モハッゲグによる版(1)を用いた。またこの校訂版が用いていないハムダーニー写本（H. と略記）とテュービンゲン大学写本（T. と略記）(2)をも適宜参照した。訳出した部分は，校訂版 pp. 22-45, *l.* 11/H. f. 9r, *l.* 14-f. 21r, *l.* 13/T. f. 10r, *l.* 1-f. 21r, *l.* 10 である。

本文中に意味が曖昧と思われる語句の説明は（＝ ）で示した。また［ ］を用い，理解のために語句を補った場合もある。段落分けは校訂版のものを踏襲した。

翻訳本文

第二部

(P. 23) (H. f. 9r) (T. f. 10r)

慈悲深く慈愛遍き神の御名において(3)

さて今，我々は既に述べておいた書に起こった過ちの訂正にとりかかるものである。私は，そこに過ちがあると信ずるのは不可能な根本の事ども（al-uṣūl）の陳述を意図するが，**(H. f. 9v)** 学者達の様々な説明が自由である枝葉末節の事ども（al-furūᶜ）の陳述は避けるものである。もしもそこに説明する者たちの過ちが起こったとしても，それを許すことは可能である。なぜならば，我々が前に述べたことによれば，真実と正しさのゆえに彼の意図はあったからである。我々はまた，お恵みに親しき者たち（awliyāʾ al-niᶜmah）――神の平安彼らにあれ！――の観点から，力強く威厳ある神からのお助けによって，そのことを注釈したのである。神に私は，過ちと錯誤から［引き離して］，正しさと適切さ，そして無謬性を持つものへとお導き下さる様にお願いする。また我々は神にそのようなこと（＝過ちと錯誤）をお許し下さり，かつ［正しい］行為を阻み罪の原因となるものを意図することからお救い下さる様お願い申し上げる。我々は彼のお方に，御自身の権利となるものを執り行うことへのお力添えをお頼みする。誠に彼のお方は，慈悲深き者たちのうち最も慈悲深き者であられますとて，最上の助け手におわします。

第一節(4)

以下の説についてである——

「魂（＝普遍的魂）は完全なものではなかったので，知性によっていつの日か完全なものになるために，知性（＝普遍的知性）の［もたらす］諸利益（fawāʾid）を必要とするようになった。こうして，その諸利益を求めたが故に（li-stidʿāʾ al-fawāʾid）不安定な状態となり（iḍtarabat），その不安定な状態から運動（ḥarakah）が生じた。そして栄養（al-ghizāʾ）を［知性から］得て（p. 24）静まった。そこで求める状態からの静止（sukun）が生じた。ここで，知性から得られた力によって（bi-al-qūwah al-mustafādah min al-ʿaql）魂から生まれる二つの痕跡（atharān）ができた。それゆえに質料（al-hayulā）と形相（al-ṣurah）はこの構成世界の二つの土台（ussā hādhā al-ʿālam al-murakkab）となったのである」。

だが我々は次のように言う——

この説には古代の人々は，解釈については，そこの側では彼らから既に消し去られた象徴を持っていたと。**(T. f. 10v)** また我々は言う，魂は本質において完全であると。なぜなら魂が第一知性（al-ʿaql al-awwal＝普遍的知性）から **(H. f. 10r)** 完全な形で発出した（inbaʿathat）ためである。それは完全性（al-tamām）からの完全な者（tāmm）の発出（inbiʿāth）であるためだが，それは［また］第一知性が完全性（al-tamām）であるからである。これゆえ，第一知性が完全性であったから，完全性からの発出は完全であり，発出が完全であったから，発出する者（al-munbaʿith）も完全であった。

完成性（＝知性）を必要とするものは，魂の活動（fiʿl）であり魂の本質（dhāt）ではない。というのも魂の活動は時間のうちにおいて（bi-al-zamān）のみ完成し，また魂の発出は時間とともに（maʿa al-zamān）おこり，第一知性と時間は一つのものであるから。それは第一被創出者（al-mubdaʿ al-awwal＝第一知性，普遍的知性）と創出（al-ibdāʿ）［の行為］は一つのものであるためである——時間は創出［の行為］(5)以前には絶対に存在しなかった，否，それら両者は一つの存在者（ays wāḥid）であり，彼のもの（＝創出）と時間は一つの存在者であり，彼のもの（＝創出）と完成性（＝知性）は一つの存在者なのだから。なぜならば，強く威厳ある者たる創造主（al-bāriʾ）は諸存在者 **(p. 25)** すべて（al-aysīyāt kullu-hā をいちどきに（dafʿatan）創出し，かくして第一被創出者は——それは完成性であるが——諸存在者の集まる場（majmaʿ al-aysīyāt）となるのであるから。また第一者から発出した第二者も完成性となる(7)。なぜならば第二者は，我々が述べたように，第一者から時間とともに発出したためである。第二者はたとえ第一者からの獲得（al-istifādah min al-awwal）を必要としても，そのことは第二者の本質において欠如性（al-nuqṣān）とはならないのである。ちょうど第一者が，完成性であっても，創出［の行為そのもの］である神の命令との一致を必要とし，それはその本質における欠如性ではないが，両者に付着するものは欠如性であるように。なぜならば我々は両者を完成した者，また完成性であるとしてその属性を叙述したから。また完成性の反対は欠如性であり，完成した者の反対は欠如者（al-nāqiṣ）であるから。［加えて］完成性，欠如性，完成した者，欠如者は **(H. f. 10v)** あらゆる存在に付着する属性であるが，それらは **(T. f. 11r)** 存在付与者（muʾayyis al-ays）からのみ否定されるもので，存在からは否定されない。なぜならばもしもそれらが，存在付与者から否定されるように，或る存在から否定されるとすれば，存在者と存在付与者の間に違いはなくなり，かつ存在付与者は無始なる永遠（al-azal）に値しなくなるからである。彼は生起の属性（ṣifat al-ḥadath）から身を引かなかった（lam yamtaniʿ）ことになるからである。そして彼は存在付与者ではなくなる。それは彼が諸存在者の属性から身を引かなかったことになるからである。

完成性（＝知性）が真の意味では欠如性であり，また完成した者が真の意味では欠如者であると我々が説いているということであるが，それは［事実から］異なるものである(8)。だが，我々はこれら両者（＝完成した者と欠如者）については，比喩的表現（al-majāz）と近似的表現（al-taqrīb）で，欠如性と完成性［という属性］によって述べるのである。というのも我々がこれら両者に対して完成性を定義したとき，欠如性が両者に付着したからであり，あらゆる存在が互いに反発しあい，互いに相似ており，そのこと（＝前述の我々が説いていること）を必要とはしないからである。また第一被創出者は，我々が述べたように，可能態において存在すべてが集まる処となり，そして完成性に **(p. 26)** 真の意味でなるのであるから。第一被創出者からの発出者だが，それはそれら存在すべてを現実態において集めるものであり，［これもまた］真の意味で完成した者となるのである。また欠如性と完成であること（al-tamāmīyah）は，完成性と欠如性の存在（annīyah）(9)が確立し，かつ創出が反発と相似［の作用が］確立することで完全なものとなるために(10)，それら

存在者の活動に（fi fiᶜli-hā）現れるのであり，本質に（fī dhāti-hā）現れるのではない。なぜならば，もしも反発と相似［という作用］の存在が確立していなかったとしたら，創出に欠如性が付着することになるからである。このことに基づき，我々はこれら両者（＝知性と魂）について完全であることと欠如性［という二つの属性］によって語るとしよう。同様に我々は（**H. f. 11r**）第二者はその本質において完全であると述べた。なぜならば，それは完成したものとして第一者から発出した活動（al-fiᶜl al-munbaᶜith min al-awwal tāman）であるから。それはまた時間のうちにおいてでなく，時間とともにあるものであるが，第二者の活動は欠如性を持つ（al-nāqiṣ）であるからである。これはその活動は時間のうちにあるためである。こうして我々は欠如性をその本質にでなく活動に付着させたのである，（**T. f. 11v**）ちょうど我々が完全であることを第一者の本質にでなく，活動に付着させたように。このようにして両者（＝知性と魂）について完成であることと欠如性［という二つの属性］によって語ることが可能となるが，それは第二者が欠如者であって，その活動が完成することによってそれ自体も完成すると主張する者が言ったことに基づくのではない。これは間違いであり，病める信条である。

第二節

運動（al-ḥarakah）と静止（al-sukun）であるが，そのことについて賢者たち（al-ḥukamāʾ）は多くの象徴表現（rumūz kathīrah）を持っていた。そしてある人々はこのことについて多くの考え方を信じ，賢者たちの表現の真理を認識しなかったので，これらの考え方は彼らを異端信仰へ至らしめた。我々は［そのような］盲たる行いからお救い下さるよう神により頼むものである。

我々は言う——

運動と静止の両者は第一者と第二者に合一している二つの痕跡（athān）である。なぜならば第一者は（**p. 27**）創出されたとき，創出と合一し（ittaḥada bi-al-ibdāᶜ），その合一のため第一者のうちには二つの痕跡が可能態において残るからである。我々が「二つの痕跡」と言うのは，ひとえに創出と被創出者が二つのものであるからで，その一つは創出の本質（dhāt al-ibdāᶜ），もう一つは被創出者の本質（dhāt al-mubdaᶜ）となる。創出と被創出はたとえ二つのものであっても，一つの存在者であり，それは万有（al-kull）なのであるが，これら二つの痕跡は第一者のうちに可能態において残るのである(11)。

そうして第二者が第一者から発出し，二つの痕跡がその発出において現実態で第二者のうちに残ることとなる（**H. f. 11v**）。それらのうちの一つが発出の本質（dhāt al-inbiᶜāth）であり，もう一つは発出者の本質（dhāt al-munbaᶜith）なのである。それゆえに二大根源者（al-aṣlān）は二つの痕跡と合一しているのである。そして，二大根源者のうち一つ，第一者がもう一つのもの，第二者よりも高次であるように，二つの痕跡の一つ，運動はもう一つのもの，静止よりも高次の存在である。こうして運動は第一者の第二者へのあらゆる存在者（al-ayyisīyāt kulluhā）の付与（ifādah）であり（**T. f. 12r**），第一者が第二者を含み込むこととなる。聖法の賢人たち（ḥukamāʾ al-sharīᶜah）は既に次のように言っている。かつ神——威厳あり力強くあられる——は創造をなし給うたその最初に，筆（al-qalam）を創造し給い，それを書板（al-lawḥ）の上に走らせて，そこにかつてあったこと，また［これから］あるであろうことを書き入れ給うたと。これゆえ，ちょうど筆が書板の上を走るのは運動によるのと，また［書き入れを］書板が受け入れるのは静止によるように，その譬え（＝筆と書版による）は同様に我々が述べたこと（＝運動と静止について）についてなのである。こうして，我々が述べたように，第一者は第二者にあらゆる存在をいちどきに（dafᶜatan wāḥidatan）付与し，第二者は時間とともに，第一者からいちどきにそれらの付与を得た。なぜならそれら存在者は第一者とともに時間のうちにあるからである——述べたようにそれは第一被創出者と時間は一つの存在者であるので——。このことと同様に時間のうちにおける第二者の質料と形相への（**p. 28**）利益付与は，時間のうちに，時間の［生起したその］後に，それら両者から運動と静止によって，諸個体（al-afrād）(12)，諸構成（al-tarākīb），諸生成者（al-nawālīd）を，現出させたのである。

また私は，運動と静止の両者は，知性から得られた力によって，魂から生成したものであるとは言わない。だが次のように言う——両者は，知性から得られた力によって質料と形相のうちに在る，魂からの二つの痕跡であると。（**H. f. 12r**）これゆえに，古代の賢人たちが語り，彼らの著書のなかで象徴としたことによれば，質料と形相はこの世界の基礎（ussā hādhā al-ᶜālam）となったのである。

第三節

さてあなたは――あなたに神が慈悲をかけたまわんことを！――，私があなたに述べたこと，あなたのこと，そして魂は完成したものでなく，いつの日か完成するという説の信条を熟考しなさい。また生成と（**T. f. 12v**）痕跡を残すこと［の二つ］を区別しなさい。あなたに隠されているこの分野の詮索からは身を遠ざけていなさい。なぜならばこれら微妙なことども（hādhihi al-laṭā'if）を認識せず，認識をもたずにこれらのなかに踏み込む者は大いなる無知と混乱に落ち込むからである。そうしてその者は証拠もなしに己れの個人的見解で［ことを］推し量ったので，正しい道から迷い出てしまい，その迷いが彼を迷える二元論派の信条へと追いやることになったが，その者どもは，二柱の創造神（ilāhān khāliqān），つまり光（nūr）と闇（ẓulm）――伴侶を持たざる一なる神以外に神はなし――への信仰を告白しているのだ。またその者どもは主張している，闇が光と混合し，光は闇から逃れようとして動き回り，ある日闇から抜け出るまで，その状態に在り続けると[13]。その者どもはこの［信条］を彼らの宗教の基礎としたのである。これらの者どもが滅びに至ったのは，ひとえに己れが認識せざることに踏み込み，古人の言葉と彼らが書物のうちに象徴としたことに無知であり――それらの意味は彼らには秘められていたが――，そして彼らの言葉の外面を信じ，己れの個人的意見で［ことを］推し量り，迷い，［他者を］迷わせたからに他ならない。我々は神に挫折からの救いをお頼みし，最も導きに満ちたことに成功があるようにお願いするものである。

第四節

以下の説についてである――（**H. f. 12v**）

質料は第二者から生じたが，それは第二者に似てはいない。第二者は第一者から生じたが，前者は後者に似ていないように。

（**P. 29**）我々はこのように言わず，次のように言う。第二者は第一者から発出したが，第一者と似ており，それと等しい者（naẓīr la-hu）[14]であると。ただし第一者は第二者よりも階位は上であり，地位もより高貴なものである。その譬えはあらゆる種類，あらゆる実体における男性と女性の謂いである。そして，男性は女性より上で（**T. f. 13r**）高貴であっても，両者は互いにその伴侶と等しいものであり，相似たものである。

そして我々は言おう，第二者は，質料がそれとともに歩む道とはそれが第一者とともに歩む道なのであると言われること以上に高貴であり，より高みにあるのだと。我々が述べたように，第一者と第二者はともに等しい者であるから。二者のうち一者は他のものより高貴であるが，両者はともに高みと高貴の終極（nihāyah）であり，両者を越えて高貴であることはあり得ないのである。創造者（al-Bāri'）――威厳あり高みにおわします――は両者を完成した高貴さ，完成した光，完成した慈悲，完成した知識の源（ma'din）として，それらすべてにおける終極として作られた。そこには無知，汚濁，闇などは，金輪際，絶対に存在しない。両者は清浄，聖性，生命の源である高次の世界（al-'ālam al-a'lā の基礎である。（**P. 30**）質料――この世界の実体である第二者から出た痕跡である[15]――は汚れた暗黒の実体であり，慈悲によっても，能力によっても叙述することは出来ない。第二者が質料を現出させたのは，ひとえに己れの活動，また第一者から獲得した力によるのである。そして（**H. f. 13r**）第二者は，質料から形相を現出させた[16]，が，それが自然（al-ṭabī'ah）なのである。その自然とは賢人たちが諸天球とそれらの内にあるもの（al-aflāk wa-mā fī-hā と呼んだ真中の世界（al-'āam al-awṣaṭ）の実体であり，かつは賢人たちが諸元型（al-ummahāt）と呼んだ低次の世界の実体である。諸元型は両世界[17]の結節点（majma' hādhā al-'ālamayn）である。また諸元型は，両世界のうちにあり，暗い諸元素（al-usṭuquṣṣāt al-ẓulmānīyah），諸天球，その下にある世界の構成されたものどもと世界の諸産出者の様々な構成（tarākīb）がそこから得られるところの四個体（al-afrād al-arba'ah）なのである。それら構成されたものどもや諸産出者などは，あるものはあるものから成り，あるものはあるものと混合している諸実体である。これら諸世界の諸部分や諸実体のうち何ものも，（**T. f. 13v**）創造者――威厳あり力強くあられる――の御言葉（kalimat al-Bāri' jalla wa-'azza）[18]と合一した二大根源者の実体（jawāhir al-aṣlayn al-muttaḥidayn bi-kalimat al-Bāri'）から出たものはない。一説にそれら諸部分や諸実体の一部，また全てがそれら二者から生じたと言われるが，それは不可能である。それどころか，それら二者はそのようなことを越えて高みにあり，高貴なものである。なぜなら創造者――その御名は力強くあられる――は，その二者を光りと清浄性，聖性の鉱脈として作られたのだから。一方，この世界の諸実体は，この構成された世界の二つの根源である質料と形相から生じた暗い汚濁なのである。

我々は言おう，我々がこれら諸世界にあって見，知るところの可視者と可知者のうち，我々の内に在るかの実体以上に高貴で高みにあるものはない。その実体とは，人間がそれによって他の動物，これら諸世界のあらゆる類，そこにあるあらゆる実体より優れたものとされるもので，理性魂（al-nafs al-nāṭiqah）と呼ばれる。この実体については我々は次のように言おう，それはかの高貴な世界の痕跡（athar）であり，(H. f. 13v) これら諸世界のうち何ものも (p. 31) このものを包括するものはない。否，このものが，諸階位に応じて，これら諸世界を包括するのだ。

我々は次のようには言わない。この実体（＝理性的魂）はその高貴さとこれら諸世界に対する卓越性，それら諸世界を包括することと共に第二者（＝普遍的魂）から生じた，あるいはその一部（juz'）であるとは。否，我々は次のように言おう，かの世界の痕跡が我らのうちにあるのだと。我々の内にある痕跡は喩えて言えば，諸実体のうちに我々が残す痕跡——例えば溶解した実体のうちに金属細工師が残す痕跡，材木のうちに大工が残す痕跡，石工が建物に残す痕跡，等——の如きものである。我々の造り出したものと我々が残した痕跡が我々の部分であるなどとは考えられない。同様に次のことも考えられない，(T. f. 14r) 我々の下位にあるこの世界の諸部分に属するあるものが，かの二大根源者から生じたものであるなどとは。我々がこれら諸世界に対する高貴さと卓越性を得たのは，ひとえにかの高貴な世界からの痕跡を，——それを受ける準備が出来ていたからであるが——完成したものとして受けたからに他ならない。また我々の造り出したものどもは，我々が得た高貴さを得ることは出来かった。なぜならそれらのものどもは我々から痕跡を受けたからであり，我々に偶有的にそなわったものども（a'rāḍu-nā）とは，汚濁している質料の範囲に入るものであるから。また我々は自分の造り出したものどもをして，自分がかの高貴な世界から得た高貴さを獲得せしめることは出来ないし，我々の造り出したものどもはかの高貴さと卓越性を受ける準備が出来ていないのだから。またそれら（＝造り出されたものども）はかのもの（＝高貴さ）を，それを我々が受け獲得したように得ることが出来ないのだ。なぜならそれらのものどもは汚濁している質料の実体から生じたものであるから。これはそれらのものどもは，かの実体の地平の内側には，我々が在るごとくにはないからである。

ちょうど，(H. f. 14r) 一説にかの実体——それは高貴さの鉱脈である——の痕跡であるこの高貴な実体がかの実体の部分であったり，またはそれから生じたりすると言われることは不合理であるように，質料がそれから生ずることと一説に言われること (p. 32) も不合理である。その質料は暗い［物質的な］諸実体にとっては全てであり，それら諸実体が高貴さの鉱脈であるかの実体の痕跡を受けることを，その暗黒性と汚濁性によってさまたげるものとなる。また，たとえ質料がかの実体から生じたとしても，それがかの実体に似ていると言われることも不合理である。ちょうどそれは第二者が第一者には，前者が後者から生じたのであるとしても，似ていないのと同じように(19)。この説は誤りである。否，我々は次のように言う，それ（＝理性的魂）はかのもの（＝第二者）に似ておらず，そこから生じたのでもない，それどころか，それはかのものの痕跡であり，(T. f. 14v) それゆえにそれはかのものに似ていないのである。またたとえ第二者は第一者から生じたものであっても，前者は後者に似ていないとは不合理なことである。否，我々は言う，第二者は第一者から生じたものであり，前者は後者に似ており，等しいものであると，たとえ第一者が階位において（rutbatan）第二者より高次のものであるにしても。

第五節

以下の説についてである——

「我々のうちにある諸部分は第一の実体（al-jawhar al-awwal）の諸部分なのである。また我らがそれら諸部分と合一していること（ittiḥādu-nā bi-hā）は，かの実体が［創出の］御言葉と合一しているようなものである」。

さて我々はこのようには言わないが，次のように言う，我々の内にある諸部分は第一の実体の諸痕跡であり，その諸部分ではないと。というのは我々が合一するのは第一の実体から出た諸痕跡であり，その諸部分ではない。また第一者が合一するのは御言葉の本質である。我々のうちにある諸部分とは，第一者の痕跡ではあるが，その部分ではなく，既に説明した我々が造り出した諸物と我々の痕跡の合一のように，その諸痕跡と合一しているのでもない (H. f. 14v)。第一の実体の (p. 33) 御言葉との合一は，そのようなものではない。というのは第一の実体は御言葉の本質と合一して，両者は一つの存在者（ays wāḥid）となっているからだ。我々はこのことについては，再び議論することが不必要であるほどに，注釈したのである。それゆえ，そのことを知り，熟考し，さらにそのことについての謬見を避けなさい。神は成功の友におわします。

第六節

以下の説についてである——

「人間は［普遍的］魂のうちで最初に形成されたもの（awwal muṣawwar）であるが，［普遍的］知性から得られた，魂の諸利益の果実（thamarat fawāʾidi-hā）である。人間によって魂は可能態から出て，現実態に至る。かくして魂は人間が完成した際に完成する」。(T. f. 15r)

我々は既に十分さをもって[20]魂の完成と完全化のことについての説を述べた。しかし再びその説を述べることにしたい，というのも我々は注釈［における説明］の増大を必要としていたので。

［そこで］我々は次のように述べる，人間とはこの宇宙全体の果実（thamarat hādhā al-ᶜālam bi-aṣri-hi）——最上の部分とも言われる——であると。彼のゆえにこの宇宙全体がその諸根源と諸基礎——その第一のものは，そこから運動と静止によって生成する諸個体（al-afrād）の基礎である質料であるが——から存在を得たのであると。そして諸構成者（al-murakkabāt）の基礎である諸元素が出で，世界の諸生成者（al-mutawallidāt al-ᶜāam）全ての基礎である諸構成者が出でる。その諸構成者は，諸性質（al-ṭabāʾiᶜ）の基礎であり，その諸性質から，生育（al-nāmīyah）・感覚（al-ḥssīyah）・理性（al-nāṭiqīyah）の三つの魂を受ける準備が整った人間のかたちの構成が起り，それら三つの魂が集合することで人間のかたちが完成するのである。
(P. 34)

第七節

また我々は言おう，宇宙はすべて我々が述べたように，そこにあるものとともに彼（＝人間）のために創出されたのであると。(H. f. 15r) また彼はこの宇宙のことが終極に達すると（ᶜinda intihāʾ amr hādhā al-ᶜālam）完全なものとなるのであり，この宇宙の終結は人間の完成とともに起るのであると。なぜならば宇宙は彼のために創出されたのだから。前に述べたように，我々は，第二者（＝普遍的魂）は彼の完成のときに完全なものとなるなどとは言わない。なぜならば欠如性が第二者に付着するとすれば，「人間は知性から発出から得られた魂の諸利益の果実である」と主張する者の説の誤謬に従って，それ（＝欠如）が第一者に付着することになる。［そのような主張は］同様に，人間とは，知性と［創造の］命令が合一したとき，知性がその命令から得た諸利益の果実であることを必然たらしめる。なぜならばそれら（＝諸利益）は知性からは可能態で得られ，魂からは現実態で得られたのだから。

第八節

我々はここで再び完成と欠如のことを述べ，(T. f. 15v) その言説を全うし，次のように言おう——

魂は，知性から発出した際に，完成し，完全なものとして発出したのである。なぜならばそれは完成し完全なものである［第一］被創出者から出た完成し完全な発出者なのであるから。また［第一］被創出者[21]は完全性にして完成性（al-kamāl wa-al-tamām）であるので，そこから発出したものも完成し完全なものとなる。そして魂は質料を完成したものとして現出せしめ，かつ質料から形相を完成したものとして現出せしめる。これらはみな，その本質において（fī dhāti-hā）完成したものであるが，完成していることにおける卓越性と高貴さは，第一被創出者とその発出者のうちに入る。ただし両者はあらゆる存在者とともに，諸属性（al-ṣifāt）を既に共有したのだが。存在者たちすべてについての説を，完成性と欠如性［という二つの属性］によって，開陳することは可能である。というのもあらゆる存在者の完成とは，我々が述べたように，時間的なもの（zamānī）であるから。第一被創出者とは誠に時間によらずして（bi-lā zamān）創出されたものである。(H. f. 15v) それゆえそれが完成せずに創出されたということはあり得ない。なぜならばそれは (p. 35) 極点にして終極（al-ghāyah wa-al-nihāyah）であり，時間によらぬ完全であり完成なのである，前にそれについての注釈が述べたように。第二者（＝普遍的魂）は第一者（＝第一被創出者，普遍的知性）から，完成し完全なものとして時間とともに（maᶜa al-zamān）発出した存在（al-munbaᶜith）である。それは時間の出現は第一者から起こったからであり，第一者以前には時間はなかったからである。限定された限界（al-ḥadd al-maḥdūd）とは創出された第一者（al-awwal al-mubdaᶜ）であり，第二者とは第一者によって限定された存在であり，第一者とは［創出の］命令によって限定されたものであるから，第一者と［創出の］命令は——後者は時間によらず終極にして限界［づけるもの］，完全にして完成なのであるが——一つの存在者（ays wāḥid）なのである。だが第二者は時間とともに完成し (T. f. 16r) 完全なものとして，第一者からの完成し完全な発出者なのである。質料につい

ては，それを第二者は，時間の後にでなく（lā baᶜda zamān），時間のうちに（bi-zamān）現出したのである。そして形相は質料から時間のうちに，時間の後に現出したのである。そして諸個体（al-afrād）と構成［の働き］が様々な時間の中で，時間ごとに，それらの諸段階に応じ，終極から極点に至ることに応じて，現出せしめられた。それらの果実が人間であるが，彼はそれによって円環が完成する極点なのである。

宇宙の諸生成者すべてに，それらの諸段階と諸終極に応じて，またそれらに――第一者からは可能態において，第二者からは現実態において――定められた極点に応じて，完成性と欠如性が付着する。そのため諸生成者全ては，様々な時間において，またそれらに定められた極点において完成し，それらはその内に完成性と欠如性を持つ。そのことは，それら諸生成者に，それらが完全になり完成するまで，その本質において付着するのである。だが欠如は第一者にはその本質においては，造り出されたものども――それらは完成するまで欠如によって可能態にある――の欠如の側からは付きまとわない。**(H. f. 16r)** それどころか造り出された諸存在者（al-aysīyāt al-maṣnūᶜah）には，その本質において欠如が付着するのである。なぜならば，我々が言ったように(22)，それら諸存在者は諸階位に応じて，時間の後に時間のうちにおいてのみ完成するのであるから，またそれらは時間なしに存在しないのであるから。我々が言ったように，第一者は時間なしで存在するが，それは時間とともに存在していないのである。ちょうど第二者が時間とともに存在するように，［第一者もその本質上時間なしに存在するのである］。

我々は言う，この構成された世界の存在者の全てが完全なものとなり，完成するのは，人間が完全なものとなるときに他ならないと。そしてその際に世界の完全化も，それが有するものとともに起こると。なぜならばそれ（＝世界の完全化）は第一者からは可能態で起こり，第二者からは現実態で，時間の後に時間のうちに起こるのであるから。

(P. 36) また我々は言わない，**(T. f. 16v)** 魂は人間の完全化とともに完全なものとなるなどとは，人間の完全化とともにこの構成された世界の存在者のすべては完全となると言ったようには。なぜならば魂は，我々が言ったように，完成性と完全性から，［既に］完成し完全なものとして，時間とともに発出したのであるから。否，我々は言おう，魂の［残した］影響（mafᶜūl al-nafs）が人間が完全なものとなるときに完全なものとなるのだと。また欠如性は魂に付着するものでなく，それどころが，魂の［残した］影響に欠如性が付着するものであるが，その影響とは，我々が述べたように，この構成された世界の存在者のすべての謂いである。

我々はまた，第一被創出者は完成した創出者（al-mubdiᶜ al-tāmm）から完成した創出（al-ibdāᶜ al-tāmm）によって成ったので，完成したものであると主張した者が言ったように言うことはない。しかし我々は言う，第一被創出者は完成性であると。なぜならば彼は完成性である創出によって成ったものであり，かつは彼と創出［の働き］とは一つの存在者であるからなのだが，一方，威厳あり至高なるお方である神には，属性が付着することは絶対になく，我々が神を完成性とか完成した者という属性で叙述することは出来ないのである。

かくして我々は，彼のお方（＝神）は完成しているとは言わないし，彼のお方は**(H. f. 16v)** 完成性であるとも言わない，第一者は完成性であり第二者は完成しており，あらゆる存在者は欠如性が［生じた］後に完成すると述べた如くには。また彼のお方は完成していないとも言わないし，彼のお方は完成性でないとも言わない。というのも彼のお方には，我々が既に注釈したところによれば，完成者や完成性についての言説が必然的に伴うものではない。なぜならば我々が創出者は完成しており，創出も完成しており，被創出者も完成しているのだと言ったのなら，我々はもう創出者を創出と被創出者になぞらえることになるからだ――創出者は属性が付着することを絶対に越えて，力強く威厳あるお方におわします。なぜならば完成性は完成者の上位にある属性であり，一方両属性ともに創出の下に生起するものであるのに，**(T. f. 17r)** どうして力強く威厳ある創出者に，彼の［行うところの］創出の下の生起するものである属性が付着するなどということがあり得ようか。さらに我々が **(p. 37)** 力強く威厳ある創出者について，彼から創出によって始まったもののことを再び述べて，さらに彼は完成しているか，または完成していない，完成性であるが，完成性でない，と言われることがあり得ようか。なぜならばそのようなことを言えば，彼の本質が多数になってしまうからであり，造り出されたものの存在（annīyat al-maṣnūᶜ）が彼のうちに成立してしまうからである。またそのとき，力強く威厳ある彼のお方がそのようなことから大いなる高みにあるとして示された後に，彼のお方は示すものとしては変容してしまうであろう。前にこのことについての賢者たちの言葉が出てきた，即ち完成性である被創出者の創出は完成性であると。そこで完成性である被創出者は創出によって，完成性であること以外には有り様がなかったのである。ある

人々はこのことについて過ちをおかした。彼らは数葉［の書き物］を通して，被創出者から発出したものを理解したが，完成性と完成者を区別せず，また威厳あり至高なる創出者から属性を排除することに見向きもしなかった。(H. f. 17r) 彼らはこの言説を理解せず，次のように述べた，「完成した創出者は，その創出［のわざ］も完成しており，かくして完成した創出者は完成した創出により，その活動は完成性であること以外には有り様がなかったのである」と。これは間違いである。我々が明らかにしたように，このことを述べた者も過ちをおかしたのである。このことをよくよく考えてみるがよい。威厳あり力強い創出者には創出と被創出者の(23)属性が伴うことなどはない。というのはその御名が祝福され至高なる彼のお方は，属性が彼を把握し被造物が属性によって彼を把握するなどということを越えて威厳あり力強くあられるからである。彼のお方はそのようなことを越えて，大いなる高みにおわします。

第九節

次の説についてである——

「質料と形相の両者は運動と静止にとっての霊（rūḥ）であり，運動と静止は (p. 38) (T. f. 17v) それら質料と形相にとっての肉体の如きもの（ka-al-jism）である。また第一質料（al-hayūlā al-ūlā）は運動者どもの内の想定的な運動（ḥarakah wahmīyah）(24)であり，質料とは全体において三つある」。また［他にも］そのこと（＝質料と形相）についての言説から出てくることについてである。

既にしてこの分野においてかなりの混乱がある。それについての再説は長くなろう。恐らくは，伝承者たちの側からいえば，彼らは既にその混乱を書物から書物へと，回を重ねての伝承を通して，混乱の原因から［切り離して］取り除いたのであるが，彼らはそれについて説くことにおいて混乱したのである。そのことについて以下に要約して述べてみよう。

運動と静止は質料と形相にとっての霊の如きものである。質料と形相は運動と静止にとっての肉体の如きものである。なぜならば霊は肉体よりも精妙なもので，肉体は霊よりは粗大なものであるから——同様に運動と静止の両者は (H. f. 17v) 質料と形相よりも精妙なものであり，質料と形相は運動と静止よりも粗大なものである。まことにより精妙なものを霊に，より粗大なものを肉体になぞらえることは，より粗大なものを霊に，より精妙なものを肉体になぞらえることよりも，より相応しいことである。このことは明白であり，その証拠はそれとともにある。そのことの喩えとは，創出である第一原因（al-ᶜillah al-ūlā）(p. 39) ——それは威厳あり至高なる造物主の［創出の］御言葉（kalimat al-Bāriʾ）である——のかたちが「在れ！」（Kun）であることだが，それは母音を持つカーフ（kāf mutaḥarrikah）と子音のヌーン（nūn sākinah）の二文字(25)である。すなわち御言葉にとってカーフとヌーンは肉体の位置にあり，母音（al-ḥarakah）と子音（al-sukūn）はそれにとって霊の位置にある。かくしてこれに基づき，そのこと（＝創出の御言葉がKNの二文字であること）が，御言葉が原因付けた全ての運動者と静止者のうちに在る運動（al-ḥarakah）と静止（al-sukūn）についての喩えとなっている。［創出の］御言葉である第一原因はあらゆる世界の質料である。その喩えにもとづき，(T. f. 18r) 三つの質料からなるすべての実体のうちに在る運動と静止については，第一質料とは，それはあらゆる諸世界の質料と形相からそれら以外のものに至る全実体のうちにある運動と静止であるが，想定的なものである。三つの質料についての説の全体は次のようなものになる。第一質料は，運動と静止であって質料そのものとその形相であるので，想定的なものであり，第二質料とは第一質料から生まれでた諸個体（al-afrād）であり，第三質料とは第二質料から構成された四つの元素である。

そして我々は言おう，第一質料とは (H. f. 18r) 想定的な運動と静止であり，それら二者はともに質料そのものであり，その形相であると我々が述べたところのもので，創出である命令（al-amr alladhī huwa al-ibdāᶜ）を示すものである。かくして我々が第一質料が想定的であると述べたように，それと同様に創出も想定的なもので，それ自体は第一被創出者のうちにしか現れないのである。

我々がそれらは四つの個体であると言った第二質料とは，二大根源者（al-aṣlān）と二大ハヤール（al-khayālān）を示すものである(26)。なぜならば，それらは四個体が構成されたものでないように，単純なもの（basīṭ）であるからだ。

世界の形相である四個体から構成された四元素である第三の質料は，二大根本者（al-asāsān）と二本の枝（al-farᶜān）を示すものである(27)。なぜならばそれらは構成されたものどもの位置にあって肉体的であり霊的なものであるから。(P. 40) (T. f. 18v) それらは単純な四者が行う確立（iqāmat al-arbaᶜah al-basīṭah）によって，その四者と合一しているのである。ちょうど四元素が四個体によって構成され——それら元素は

宣教の元型（ummahāt al-daᶜwah）であり，あらゆる周期（jamīᶜ al-adwār）には，依拠すべき権威はそれらに帰し，それらはまた権能を持つ――，宣教のあらゆる階位も彼ら（＝二大根本者と二本の枝）が叙任すること（iqāmatu-hum）で成立するように。[それはまた] ちょうど四元素が世界の形相であり，世界のあらゆる生成者（jamīʿ mawālid al-ᶜālam）はそれら（＝四元素）から成るように。これが指示するものと指示されるものからなる，質料についての言説の全体である。その言説は，世界から生成してくる者たちが多岐にわたるに応じて，多岐にわたって展開していく。我々はそのことを簡潔に述べ，かの言説がそのことで混乱してきた枝葉の残りはこれを避けてきた。また我々は，述べたように伝承者たちを通して，その言説を見るであろう。理解し，推し量るべし，神の下される成功をもって。
(H. f. 18v)

第十節

次の説についてである――

「世界であるが，その生成者は融解物体と非融解物体，生育者（＝植物），感覚者（＝動物）の四分類により成る。人間も同様に，四つの段階に応じて，その身体，生育，感覚，理性（nuṭqu-hu）がある。身体は凝集体，生育部分は融解物体，感覚は生育者，理性的部分は動物に対応している」。

これについては我々は言う，世界の全ては人間を伴うと，四つの実体，四つの構成，四つの分類 **(p. 41)** から成る。世界は人間を除いて，三つの実体，三つの構成，三つの分類から成るのである。人間は第四番目の存在であり，第四の分与されたもの（al-qism al-rābiᶜ）によって独自の存在であるが，世界の他の諸実体は第四の実体には分与されたものを持たない。**(T. f. 19r)** また固体と融解体は全体で一つの実体なのである――ただしその一つの実体には様々な種類があるのだが――，その実体は全体が，そこには生育などあり得ない諸体の実体（jawhar al-ajsād）から成るのである。かくして，その一つの実体から固体が出，固体から融解体が出，融解体から凝固体が出て，凝固体から破砕体が出る。そこから融解することなしに（?min ghayr idhābah）液体が出，そこから融解し固体化するものが出てくる。[さらに] そこから融解するが固体化しないものが出，またそこからは融解も解体もしないものが出る。だがこれらは全て，生育せず絶対にその諸部分が増えない諸体の実体から枝別れした種々のものどもなのである。それら諸物体に，様々な状態における変化と移行がないとすれば，それらは全て，そこには生育がない諸体となる。**(H. f. 19r)** かくしてこの存在は一つの実体となるが，三つの魂のうちのなにものとも合一しない。

第二の実体であるが，それもまた，様々な種があるが，草木や様々な類いの多様な種類に応じて，生育魂と合一するのである。これら草木やその他の類いのものどもは様々な状態において移行し，その [状態の] 移行とともに生育するが，それらの諸部分は生育魂との合一のゆえに増大する。この実体は第一 [の実体] に，この魂との合一のゆえに，優るのである。

第三の実体もまた多くの種類があるのだが，それは動物の様々な種の体であり，**(p. 42)** それらは生育魂と，また感覚的・動物的魂とも合一しているものである。この実体は，動物的 [魂との合一] はなく，生育的魂と [のみ] 合一している第二実体に優越しているのである。

それから第四の実体だが，これは人間である。物体の世界においては，三つの実体と様々な段階を共有しており，生育魂 **(T. f. 19v)** 及び感覚的・動物的魂と合一している。かつそれら二つの魂と合一している [前述の] 二つの実体と共存関係にあるが，それは理性的魂との合一のため，独自の存在となる。そしてあらゆる実体に対して優越したものとなり，第四の段階によってそれらの上にある。三つの実体は [一方]，この第四の分与されたものから遅れをとるものとなったのであり，この優れた高貴な位を得ることはなかった。

人間とは第四の存在であり，この世界の諸部分の中でこれと等しいものはいない。それどころか人間はこの世界全体に等しいものである。**(H. f. 19v)** 人間はこの世界のものではない高貴な実体によって，世界に優越している。即ち彼の身体は，塊状体，融解体，凝集体，液状体，軟状体，その他の諸物体などの，それら諸体すべてに対応するものである。なぜなら **(p. 43)** 彼の種にはそれら諸体のあらゆるものに対応するものがあるのだから。[例えば] 骨，肉，大脳，血管（al-ᶜurūq），彼の体から流れる様々な液体，つまり血液，乳，汗，また感覚諸器官，目，耳，鼻，口，その他彼の胴体のうちのものがある。これらの全ては，様々な種にもとづいて諸体の実体に属するが，世界の諸実体の中の三実体の一つである実体に属する諸種類に対応している。だがその実体とは，三つの魂の何れとも合一していない，諸体の実体である。彼の生育 [の営み]（namāʾu-hu）は，様々な種類による草木の類いの生育体に対応しているが，それら草木の類いは，生育魂と合一し

た第二の実体の持つ様々な種類のものである。彼の感覚［の営み］（ḥissuhu）は多様な種類による動物であるが，それら多様な動物は，生育魂及び動物魂と合一した第三の実体の持つ様々な種類のものである。かくしてこれらは，世界の三つの諸実体において，彼の身体［のそれぞれの部分］に対応している。だが彼は第四の段階によって独自の存在（**T. f. 20r**），かつは理性の実体であり，その他の諸実体を除外して，この地位によって（bi-hādhihi al-manzilah）独自の存在である第四の実体となったのである。この高貴な実体という点で，彼に対応したり（**H. f. 20r**），似ていたりするものはこの世界の実体のうちには何もない。なぜならばこの高貴な諸実体はこの世界の実体の一部ではないのである，否，それは高次の世界の痕跡なのであり，人間を除いては，この世界から生成した存在の何ものにも痕跡を残さなかったのである。しかしながら，人間のうちにこの高貴な実体は痕跡を残し，また人間は，世界に包括されている三つの実体と混合しているのだから，我々は，現実においてではなく比喩として，人間は世界の第四の実体であると述べたのだ。なぜならば世界の実体とは，我々が注釈したように，三つなのであるから。また，この世界のうちにあるこれら三つの実体の持つ［諸体の］種はどれでも，その種と実体のうちに類似のものを持ち，あらゆる種と実体には極点と終極があり，その種のうちに等しいものがある。それはちょうど次のようなものである。つまり石から溶け出すことのない諸体の極点が（**p. 44**）ルビー（al-yāqūt）であり，それに等しいものがエメラルド（al-zumurrud）であり——それらはともに塊状体に属するが——，融解することのない液体の終極であるものは水であり，それに等しいものは乳である，また純金から融解していくものの終極が金であり，それに等しいものが銀であり，植物的なるものの終極がナツメヤシであり，それに等しいものが葡萄なのである。これにもとづいて，あらゆるものには，その実体については終極を持ち，その種に類似のことを持つ。同様に他の動物たちも，あらゆる種に終極があり，かつ同じ類に相等しき者がいる。そこで馬は騎乗動物のうちで最も高貴なものであり，ライオンは捕食動物のうちで最も高貴なものであり，隼は猛禽のうちで最も高貴である。またあらゆる種は，その類のうちで階位においてそれに最も近縁のものとの類推によって（**H. f. 20v**）知られる。

また我々は人間と相等しき者，類似の者が馬であるとは言わない。否，馬と相等しき者，類似の者とは，（**T. f. 20v**）それと同じ実体の一部なのである。ちょうど金の相等しき者は銀であり，ルビーの相等しき者がエメラルドであるように，馬の相等しき者とその類似のものは同様に，動物たちに属するのである。隼は鳥類に属し，ライオンは捕食動物に属する。また［他の動物も］これに従い，その在り方によるものである。なぜならばそれらは全て，動物魂を共通に持つ動物と云う種に属するのである。しかしながら人間は他の動物たちのようなものではなく，それとの類推で知られるものではない。また馬が人間の相等しき者であり，類似の者であると言われることは出来ない。なぜならば人間は高貴な理性魂によって独自の存在なのであり，世界の諸部分，またはその生成した諸存在には彼に等しい者はあり得ない。それどころか，彼は全世界に等しい者なのである，彼は世界の諸実体全てを集めたのだから。このために彼は「小世界」（al-ᶜālam al-ṣaghīr）と呼ばれる(28)。なぜなら彼は世界全体に等しいものであり，その部分全てを集める者だからである。

かくして我々は言おう，人間に等しい存在は全世界なのであると。だが彼らの説は，人間は，世界が彼の下位にあるために，小世界であるとするものではなく，彼らは身体（juththah）と，その小ささの程度，大きさの程度（miqdār ṣighari-hā wa-kibari-hā）［のみ］を信じた。そして彼らは説いた，全世界にはその身体の大きさゆえに「大世界」（al-ᶜālam al-kabīr）があり，人間にはその身体の小ささゆえに「小世界」があると。しかしながら，人間は，身体では（**p. 45**）この全世界より小さいにもかかわらず，高貴さという点では全世界よりも大きいのである。なぜならば人間は，かの高次の世界からの痕跡である高貴な実体と合一していることのゆえに，この世界に優るものとなったからである（**H. f. 21r**）——彼はそれを包括しているのであるから。だが［一方］，この世界は，人間が高次の世界と接触し，そこから痕跡を受けることの故に，また全ての諸世界の原因（ᶜillat al-ᶜawālim）である御言葉の痕跡（athar al-kalimah）を受けることの故にも，人間に包括されているのである。そのことのために人間は全世界を包括したのであり，（**T. f. 21r**）彼のために［世界という］円環は完成したのである。彼はかくして，この世界の消滅に際しても，高貴さと生命の鉱脈である高次の世界の痕跡を受けているために，終わりない永遠の存在となる。それゆえに，世界は全て彼の下に在る。人間は世界に等しいものであると我々がいうならば，それは彼が世界のあらゆる部分を一つに集めているためである。全世界に優越している人間が，人間の下位にあるこの世界全ての一実体の中の一種に属する一つの類の一部分である馬などに等しいもので

あると言われることは不合理である。なぜならば世界は，その全て，その諸部分が人間に属し，彼のためにされ，彼ゆえに生み出されたからである。世界は，人間が完成し，そのために彼がされたところの極点に達した時に消滅する。しかしてあなたは熟考しなさい——神の慈悲あなたにありますように——私があなたに注釈して説いたことを。神は，その御慈悲によって，我らの，またあなた方の成功の友たる者におわします。

注

（1） この校訂版のレファレンスは序論の註1を参照のこと。

（2） 両写本のレファレンスは上と同じく序論の註1を参照のこと。

（3） H.,T. 両写本にはあるが，この定型句バスマラ（basmalah）を欠く写本もある。校訂版 P.23, *l*.1への註を見よ。

（4） 以後 faṣl を「節」と訳す。テクストでは番号はふられていないが，読者の便宜のため，本稿では「第一」，「第二」．．．と番号を当てる。

（5） 「創出」（ibdāᶜ）は術語としてはイスラーム哲学最初期の哲学者キンディー al-Kindī の頃から使われたとされ，神の創造行為を指すが特に無からの創造を強調する。ラーズィーの頃からイスマーイール派の中でも新プラトン主義の影響を受けた思想家の間で使われ始めた。P. E. Walker, *Early Philosophical Shiism*, p. 82. なお「創出」という訳語は，慶應義塾大学言語文化研究所共同研究プロジェクトチームの一つで，アラビア語偽書『アリストテレスの神学』全十章翻訳グループ（岩見隆・大川京・木下雄介・髙田康一・野元晋・堀江聡）による ibdāᶜ の訳語を採用したものである。同書の訳は以下を参照（共訳者は以下に挙げる章ごとで異なる場合もある）。第一章『慶応義塾大学日吉紀要　人文科学』13（1998）：pp.123－141；第二章『慶応義塾大学言語文化研究所紀要』30（1998）：pp.219－40；第三章『慶應義塾大学日吉紀要　人文科学』14（1999）：pp.55－69；第四～第六章『慶応義塾大学言語文化研究所紀要』31（1999）：pp.115－54；第七章『慶応義塾大学日吉紀要　人文科学』15（2000）：pp.92－106；第八章及び第九章『慶応義塾大学言語文化研究所紀要』32（2000）：pp.121－86；第十章『慶応義塾大学言語文化研究所紀要』33（2001）：pp.161－205；序文及び問題一覧『慶応義塾大学日吉紀要　人文科学』17（2002）：pp.189－211.

（6） Ays は哲学用語で，否定動詞 laysa（「…はない」「…ではない」）を lā ays，つまり ays を否定するものとされ，動詞 laysa の意味から，この ays は存在，または存在者を意味する。

（7） H.f. 10r, *l*. 10により，Wa-huwa al-tamām の接続詞 wa を落として読む。

（8） つまり「我々はそのようなことは説いていない」ということか。

（9） 文脈により校訂版の読み innīyah を訂正する。

（10） つまり創出の結果が，反発と相似の性質を持つ諸存在の生成に至り完結するために，ということか。

（11） 以下，次の段落の「そして…」まで，H.,T. 両写本とも一行空けている。それぞれの親写本に欠損があったためか？

（12） 後で「暗い元素」（al-usṭuquṣṣāt al-ẓulmānīyah）がこの「諸個体」から形成されるとしているので，これは乾・湿・寒・熱の四性質を指すと思われる。

（13） 終末には光りと闇が完全に分離するというマーニー教の教義を述べている。

（14） この形容詞 naẓīr「等しい」は文脈に応じて「同様の」とも訳しうる。

（15） 「この世界の実体である第二者から出た痕跡である」：原文は hiya athar min al-thānī alladhī huwa jawhar hādhā al-ᶜālam。「この世界」を人間の住む構成の世界，物質の世界ととるか，それとも意味の重点を「第二者」に置き，「第二者」以下の宇宙の部分全てと考えるか。

（16） 「質料から形相を現出させた」：原文は thumma aẓhara min-hā al-ṣūrah。女性代名詞 -hā をその前の文章の hayūlā をさすととる。

（17） 「中間の世界」と「低次の世界」をさす。

（18） 創造を行う神の命令のことば，「在れ（Kun）！」を指す。

（19） 前の訳文「またその実体が…」からここまでナサフィーからの引用か。

（20） 「十分さをもって」：原文は bi-mā fihi maqnaᶜ（そこに十分さがあるものによって）。

（21） 校訂版の母音を付した読み al-mubdiᶜ を文脈に従い al-mubdaᶜ と読み換える。

（22） 前出「完全性（＝知性）を必要とするものは，魂の活動（fiᶜl）であり魂の本質（dhāt）ではない。というのも魂の活動は時間のうちにおいて（bi-al-zamān）のみ完全なものとなり…」（p.24/f. 10r/f. 10v），また「第一者が第二者にあらゆる存在を，いちどきに（dafᶜatan wāḥidatan）付与し，第二者は時間とともに，第一者からいちどきにそれらの付与を得たが，それら存在者は第一者とともに時間のうちにある…，このことと同様に第二者が与える質料と形相への時間のうちにおける利益付与は，時間の［生起したその］後に時間のうちに，運動と静止によって，それら両者から諸個体（al-afrād），諸構成（al-tarākīb），諸生成者（al-mawālīd）を，現出させたのである」（pp.27-28/f. 11v/f. 12r）を参照。

（23） 校訂版の母音を付した読み al-mubdaᶜa を al-mubdaᶜi と読み換える。

（24） 「第一質料」とは実際にはそのようなものではなく，仮に想定された理論上の存在であるということであ

ろう。

(25) アラビア文字は子音のみからなるのでKun！は二文字となる。なおここでカーフにかかる「母音を持つ」，ヌーンにかかる「子音の」はそれぞれ，「運動する」「静止した」と同じなり，意味上の掛け言葉となっている。

(26) ここでラーズィーは自然的世界において高次の位階を占める存在は，宗教的世界でも対応する存在を持つことを示している。

(27) 上の註と同じく，自然世界と宗教的世界との間の対応関係を示している。「二大根本者」とは告知者と基礎者を指す。また「二本の枝」とはその下位に来るイマーム（または完成者 mutimm）とその第一の部下である属僚（lāḥiq），またはフッジャを指すか。

(28) ラーズィーは別の著書『飾りの書』*Kitāb al-Zīnah* で人間を「小世界」（小宇宙）と呼び，世界（宇宙）を「大世界」（大宇宙）と呼ぶ「賢者たち」（al-ḥukamā‘，古代の哲学者たちか）の説を紹介している。P. E. Walker, *Early Philosophical Shiism*, p. 51.

(29) この言説でラーズィーはピュタゴラス派の説を指しているのか？

ユダヤ教の霊魂観へのアプローチ

市川　裕

概要

ユダヤ教は法の宗教であることから，霊魂の内容が生活実践との関わりによって語られる場合が多い。本論は，生活実践の宗教であるラビユダヤ教の教えに焦点を当て，どういう実践的な場面において生命や魂が論じられるのか，その具体的な諸相に従って整理した。最初に，（1）肉体と霊魂の関わりについてのユダヤ教の日常的な意識と観念を概観し，（2）ラビの教えでは，死人の復活の教義がドグマとして存在しつつも，関心は現世の行いにあることを示し，（3）殉教と人命との関係を巡って，ユダヤ教には殉教を制限する教えが明示されており，それが特定の歴史的背景の下で成立したことを指摘し，最後に（4）ユダヤ教においては，人間の魂は人生儀礼やトーラーの実践を通して成長し，ついには魂の完成に至ることが可能であり，その諸段階がどのような概念で示されているかを考察した。

はじめに

以前，他の宗教と比べてユダヤ教の霊魂論の特徴はなにか，と問われて答えに窮した思い出がある。ユダヤ教について話すといっても，「誰がだれに何語で何を目的に話すか」によって，一様ではないということである。ここでは，日本の文化に深く染まったわたしが，日本語で，日本の読者を対象にユダヤ教の霊魂観を語るのであるから，ユダヤ教というのはかなり異質なものとして，少なくともほとんど接することのない文化について語るということになる。当然，日本の習慣との比較が念頭に浮かぶ。例えば，日本では葬式や先祖供養が盛んであるのに比べると，ユダヤ人の社会では死者の霊魂を慰める定期的な行事はほとんどない。先祖を家に迎えてもてなすという考え，先祖の霊が子孫の家族を守護するという観念もない。そもそも，先祖（ヘブライ語でアヴォート）という語の意味は，聖書の創世記で語られるイスラエルの族長3代，即ち，アブラハム，イサク，ヤコブのことを指す場合が多い。人間に祟ったり恵んだりするのは，第一にイスラエルの神である。天使や悪霊が介在するという信仰もままある。また，この世で思いを遂げられなかった死者の霊（ディブーク）が生きている人間に取りついて害を為すという信仰や輪廻転生の信仰が，東欧のハシディズムの社会を中心に広がっているが，これなどは特殊である。総じて，ユダヤ教は現世の生き方に重点を置く宗教であるといえる。

ユダヤ教は法の宗教であるせいか，霊魂の内容が生活実践との関わりによって語られていて，霊魂の理論的な論説は少ないようである。もちろん，中世のユダヤ哲学やカバラー神秘主義においては，その限りではない。本論では，ユダヤ人の思惟と生活様式を規定したラビユダヤ教の行為規範に注目して，どういう実践的な場面において生命や魂が論じられるのか，その具体的な諸相に従って整理していきたい。その結果，ひとつの一貫した霊魂論が描けるか否かを判断していくことにする。

ユダヤ人社会は古くから，人間の生存の危機に直面した体験を多く持っているために，問いの立て方が実践倫理的になる傾向を持つように思う。例えば，神への信仰と子孫の断絶との二者択一を迫られたアブラハムのイサクいけにえの場面であるとか，この世で悪人が栄え義人が苦しむのはなぜかというヨブの問いであるとか，戦争の最中に安息日がきたらどうするのかと

いうユダヤ教のハラハーの切実な問いであるとかがすぐに思い浮かぶ。これらは，二つの衝突し対立する価値のどちらを選択すべきかという決断の岐路に人を否応なく立たせるものである。あるいはまた，これらの問いは，人間のこの世における生き方が，この世という枠組みだけでは解決され得ず，死後の魂の問題を取りこんだ世界観的な脈絡において意味付けられるものであることを教えている。そしてその一方で，ユダヤ教は，時間や空間，生前と死後といった認識論的な枠組みを突破した実存的地平から，あるいは超越論的な地平から，人間の生の問題を問う立場を一貫して主張するものでもある。本論では，ユダヤ教が以上のような特徴をもっていることに照らして，霊魂論へ取り組むに際しては実践的な問題を通して課題に向かうことになる。

1．ユダヤ教の日常的な意識と観念

霊魂論というときに必ず念頭に浮かぶ問いについて，つまり肉体と霊魂の関わりについて，ラビユダヤ教にしたがって若干触れておくことにしよう。

a．目覚めたら主に感謝：

霊魂と肉体の関連について，ユダヤ教の教えのうち，最も印象的なものは，伝統的な祈祷書の第一頁に出てくる感謝の祈りである。これは，ユダヤ教の正統派の祈祷書で平日と安息日の祈りに用いるものである。その最初の祈りは，人が朝目覚めたときに発するものである。「ほめたたえるべき聖なるお方である主なる神に，魂を戻してくれたことに感謝します」という内容の言葉である。この言葉から直ちに，人はユダヤ教の霊魂観はきわめて素朴なものと考えるかもしれない。人間の魂は，睡眠中にその肉体を抜け出して空中をさまよい，あるいは天の神の身元にあって，目覚めるときにもとの肉体に戻るという考えはきわめて素朴で幼稚なものではないか。眠っている状態を死の状態に喩えたものでしかない。ただ，この表象は解釈の仕方によっては透徹した神学的思惟の象徴的表現としても受け取れる。唯一神による万物の創造という観念，人間は神の似姿に作られ神の息を吹き込まれているという観念，人間の生命活動はまさにこの神の息，即ち聖霊によって働かされているという観念，人は塵であり，死後は塵に帰るという観念——これらの聖書的人間観との連想を可能にするものである。そればかりではない。人の生と死のはかなさ，その日その日の暮らしは一日をもって完結するのであって，一続きのものではない。眠ったらまた目覚めることを当然と思ってしまうその馴れ切った心の働きに対して，日日が絶えず新たなものであることを自覚させ，生きていることの有難さを突きつける教えでさえある。日本文化の伝統でいえば，日日是新なり，日日是好日，臨終正念，臨終只今など，時の重みを教えるものと重なる。「やがて死ぬ　けしきも見えず　せみのこえ」という句との連想さえ可能であろう。

律法の教え（ハラハー）は，自分の一つ一つのふるまいを絶えず意識化して，そのふるまいに意味を賦与することによって，生きていることの意味を自覚化させる作用を持っている。「魂を戻してくれてありがとう」というのも，ユダヤ教のハラハー，人の歩むべき道のひとつを指し示している。もちろん，その祈りで終わりではなく，そこから始まって，祈りの小箱テフィリーンを身に帯びてシェマァを唱えることへと続くのであって，人の一生は，すべてハラハーという枠組みにおいて遂行されるものとなるのである。

b．胎児に魂を入れる神：

人間の命に関して，最も基本的な考えは，命とは神が与えかつ奪うものであるということ，従って人間は自分で自分の魂を奪ってはならないということである。人間の生命の尊重，あるいは人間生命の神聖性の教えである。これは，まさに今述べたユダヤ教の神学の根本として，人間は神の似姿として創造されたとする教えと不可分に結びついている。より具体的な表象として，神が人間の胎児にある段階で魂を入れるということが言われる。ここから，一人の命を救うものは世界を救うが如くであり，一人の命を奪ったものは世界を滅ぼすが如し，という教えが説かれる。この句は，ミシュナのサンヘドリン篇に出てくる言葉で，以下の第3節でやや詳しく扱う。この言葉は，イスラム教にも広く伝えられている教えであるともいわれる。これらの教えを根拠にして，自殺や安楽死などの禁止が導き出される。これと衝突するのが，殉教の教えである。ハラハーに従って生きることが命の危険を伴う場合，あるいは，ハラハーに違反することを強要された場合，人はいのちを奪われても神の定めであるハラハーに従うか，それとも自分の命を優先するかという価値選択の問題となる。これについては，第3節で扱う。

c．神聖で純粋な魂：

魂は神が人間に送り込むものであるとすると，魂の神聖性と純粋性が導かれることになる。とすると，ギリシア思想と同様に，肉体は魂にとっての牢獄なので

あろうか。ユダヤ教の教えでは，肉体は牢獄ではない(1)。魂と肉体は調和しなければならない。即ち，ちょうど神は世界に偏在しつつその姿は見えないように，魂も肉体に偏在しつつその姿は見えない。また，肉体とは魂という資客を迎えるものであるゆえに，肉体は尊敬され，また丁重に扱われねばならないとされる。

d．死後の魂の存続：

死後の魂はどうなるのか。この点に関して，ユダヤ教における教えは決して明快ではない。いくつかの考えが平行して語られていて，どれかひとつが正当な見解ということはできない。人間の中でも義人とされる者は，死後すぐに天国へ行くとも，魂のみが死後天の玉座に憩うとする考えもあるし，死後12ヶ月は遺体から離れたり戻ったりした後天界へ昇るとも考えられている。そして，魂は再び死人の蘇りのときに結び合うとも言われる（バビロニア・タルムード，サンヘドリン Sanhedrin90b-91a)。

服喪のしきたりとの関りを見ると，通常の人間の場合は，死亡後11ヶ月は煉獄にあって生前に冒した罪の償いのために罰を受けて苦しんでいるとされ，残された子供は，亡父の苦しみを軽減すべく毎日シナゴーグで死者追悼のカディーシュの祈りを捧げる義務がある。

義人の魂には死後も力が宿っていると信じられ，義人の墓へ参詣に行って，願い事や悔い改めのスリーホートの祈りを唱えることが一般的でもある。イスラエルでは，ベツレヘム近くのラケルの墓，ヘブロンにあるアブラハム以下のイスラエルの父祖の墓，北のガリラヤ地方にあるラビたちの墓――メロンにあるラビ・シモンの墓，ハマト・ティベリアのラビ・メイールの墓，ティベリアのラビ・アキバの墓など，またそれ以後の賢者では，ティベリアにあるマイモニデスの墓，カバラー神秘主義の中心地であるツファットのラビ・イツハク・ルーリアの墓など――が有名である。筆者も一度「聖地めぐり」のバス旅行に参加したことがある。ガリラヤ地方のラビの墓を主たる訪問地とし，ラビ・メイルの墓前では男性全員がスリーホートの祈りを唱えた。また，途中のエリコでは，エリシャの泉と呼ばれる場所に着くと，女性の参加者のひとりが，水の湧き出るあたりで川の流れに服を着たまま全身を投げ出して沐浴する姿が見られた。これはユダヤ教でいう穢れを清める沐浴（トゥヴィラー）を行なっていたことになる。海外では，ウクライナのウマンには，ハシディズムの一派の始祖であるラビ・ナハマンの墓などが今なお信者の篤い信仰を集めている。これらは，キリスト教の聖人崇拝，イスラム教の聖者崇拝，あるいは聖者廟詣などと類似の信仰と考えられる(2)。

2．死後の魂と死者の復活

人間の魂が死後どうなるのかは必ずしも明確な教えとなっていないという点は，ユダヤ教の特徴を示しているともいえる。死後の魂という事柄は，人間の認識を超えた事柄である。従って経験上は知り得ない知識である。もしこれを確定するならそれは啓示の真理に基づくドグマとなる。その意味で，古代ユダヤ教においてそうしたドグマの形成が行なわれたとすれば，それは神殿崩壊後に指導体制を徐々に確立していったラビたちがミシュナの制定において定めたはずである。その中のひとつに，死人の復活の教義がある。これはドグマの範疇に入るであろう。

a．死後の観念

ラビの主張によれば，死人の復活の教えは聖書に，特にトーラーに由来するものとされているが，聖書の時代にその観念が存在したか否かは疑問である。むしろ，聖書に見られる死後の観念は後のラビユダヤ教と比較するとかなり相異しているように見える。死後の観念は，聖書からラビユダヤ教へ至る過程で，変化していると考えられる。

聖書の世界では，人間は死後，冥界 sheol にあって，動きのない生活を送るものとされていた。神はその人間の悪事を罰するために冥界へ降りていくことはない。その代わり，神は子孫へ恵み，あるいは祟るのを当然のこととしている。「わたしは妬む神である」という。その意味するところは，神を否む者には父祖の罪を子孫に三，四代まで問い続け，神を愛し戒めを守る者の場合には，その子孫の幾千代にまで慈しみを与えるということである。十戒の教えはそう語っている。

この教えは，後の預言者によって覆されているかに見える。預言者エゼキエルに臨んだ神の言葉によれば，それまで人々が信じていた言い伝え，『先祖が酢いぶどうを食べれば子孫の歯が浮く』という教えは正しくないという。罪を犯した人その人が死ぬのであり，忌まわしいことをした者が死んで，責任を負うのであると（エゼキエル書18：4，13等)。正しい行いをした者は生き，忌まわしい行いをした者は死ぬという。しかし，悪事を悔いて正しい行いに戻る者は生き，正しい行いをやめて悪事に走る者は死ぬともいう。これによって個人の責任の観念が明確に出現したといえるが，十戒にいう神の慈悲の幾千代まで及ぶとする観念が否

定されることにはならない。むしろ，人間の側における神の裁きに対する解釈が一つ増えて複雑になったまでである。悪人の栄えと義人の苦難あるいは夭折の矛盾は，未解決のままである。それはもともと人間の知恵を超えている。ゆえに，ラビの思想においても，ラビ・ヤンナイ曰く，我々は，悪人の平穏を，そしてまた義人の苦難を説明する力を持たない（ミシュナ・アヴォート4：15）とされている。

ラビ文献に至ると，神の表象が大きく変化する。即ち，神はこの世を越えて冥界にまでも罪びとを追いかけることができるようになっている。「人はどこから来て，どこへ行き，将来誰の前で裁かれるかを知りなさい。そうすれば罪を犯すことはない」と（同3：1）。これは人間が，匂いの強い一滴の精液の雫から生まれ，塵と芋虫に満ちた大地に帰り，最期の審判において，聖なる諸王の中の王たる神に裁かれるという死後の裁きの観念が浸透する。神は冥界（シェオール）までは追いかけてこないと安心してはならない。神は冥界まで罪びとを追跡して裁く。こうして，現世における悪人の平穏や義人の苦難は，悪人の究極的な裁きは来世に留保されることによって，ひとまず決着がついた形となる。

b．この世への関心

アガダーの領域においては，死後の魂の行方がさまざまに語られている。これらに関しては，ラビたちは現世の生き方を重視したとはいえ，人間の経験では知りえない事柄への探求には，自由に想像力を働かすことを許したと思われる。しかし，そうした探求がこの世における人間の歩むべき道であるハラハーを否定するような方向に人を向かわせる場合に，制限を加えたと考えられる。そのことを示す教えが，ミシュナのハギガー篇に記されている。

「4つの事柄に思いを馳せる者はこの世に生まれてこないほうが良かったかの如し。上には何があり，下には何があり，前には何があり，後ろには何があるかと。造物主の尊厳（カヴォード）に思いを馳せない者はこの世に生まれてこないほうが良かった。」（ミシュナ・ハギガー Hagigah 2:1）

ここでいう「4つの事柄」とは，上とは天上世界のこと，下とは死後の世界，前とは昔の出来事ではなく，天地創造の以前の事柄，後ろとは，世の終わりの事柄である。これらは，人間の認識の及ばない領域である。その領域のことばかりに興味を抱いてこの世の行いをないがしろにする人は，あたかもこの世に生まれないほうがよかったかのようにみなされている。これに対して，造物主の尊厳とは，ここでは神の行いのすべて，天地の創造からトーラーの啓示，イスラエルとの契約，ユダヤ人に課せられたハラハーの定め，それらはすべて，神のこの世における尊厳である。これを否定する者は，この世に生まれてこなければよかったと断定されている。二つを対比して見ると，前者には改悛の余地が残されているのに対して，後者はその存在が完全に否定されていると理解できる。

ユダヤ教の歴史を見ると，第二神殿が存在した時代までは，祭司階級を中心に，「4つの事柄」を探求する知識集団が確実に存在した。それもユダヤ教の中枢部にである。ラビが後に主導権を握って，その種の知識と書物を排除したために，後のユダヤ教ではわずかにカバラー神秘主義に伝わっているに過ぎなかった。しかし，聖書の七十人訳であるギリシア語訳聖書やキリスト教のその他の言語に残された旧約聖書の外典偽典のみならず，死海写本に数多く残されていることが判明したことから考えると，霊魂観において，ラビの教えはそれ以前の考え方とはかなり違っていたと思われる。

c．ラビのドグマ

先に引用したミシュナとあわせて考えると理解し易い教えが，異端に対するラビの態度である。これは，人間の死後の魂のあり方にも関係している。しかも，この規定は，ユダヤ法における4種類の死刑の方法とそれぞれに該当する犯罪について論じた後に出てくる教えである。それゆえ，これはたとえ死刑に該当する罪を犯したユダヤ人であっても来世においては救いを得られることを説くとともに，ユダヤ教の一員として来世における復活に与れない者がいることを定める教えである。

「すべてイスラエル人は，来る世に分を持っている。『あなたの民は皆，主に従う者となり，とこしえに地を継ぎ，わたしの植えた若木，わたしの手の業として，輝きに包まれる（イザヤ書60：21）』と書かれている。しかし，以下の者は来る世に分を持たない。死人の復活はトーラーに由来しないと言う者，トーラーは天に由来しないと言う者，そしてエピクロス主義者である。ラビ・アキバは言う。外部の書物を読む者，そして，傷口に向かって囁いて「わたしがエジプト人に下した病をあなたには下さない。わたしはあなたをいやす主である（出エジプト記15：26）」と語る者でさえも，である。アッバ・シャウルは言う。御名をその文字通りに発音する者さえも，である。」（ミシュナ・サンヘドリン 10:1）

この教えにおいて，「来る世」とは何か。これは，世の終わりの日々において，神が最後の審判を下し復活が認められた死者が生きるべき世を指すと解されている(3)。復活に与らない人々とは，ハラハーの教えの根拠であるイスラエルの神の権威を認めない者，神の権威に畏れを抱かない者，神の権威に懐疑的な者，神の権威を濫用する者など，ユダヤ教の根幹を否定する者である。

3．殉教と人命

ラビユダヤ教においては，死後の復活は個々人の生前の行いによって決まるということが確立するが，では，人がこの世においてトーラーを実行しようとする際，自分の命が危険に瀕した場合にどうしたらよいだろうか。ひとつの宗教において，教えに殉ずる価値と，教えを破ってでも生き延びることを優先する価値との対立である。これは，一見すると，義理と人情の対立とも捉えられよう。生き延びようとするのは人情であって，それを説得して死の覚悟を与えるのが義理としての宗教的価値で，宗教はこの場合，建前を説くものであると。しかし，ユダヤ教には，興味深いことに，殉教を制限する教えが明示されている。そこで，ここでは，人間生命と宗教的価値とのかかわりについて考察したい。

a．迫害への対応

西暦紀元70年のエルサレム神殿破壊ののち，ユダヤ人は武力をもたない無力な寄留民となり，繰り返し迫害を蒙った中で，いかなる対応を示してきただろうか。これについては，わたしは以下の3つの教えがユダヤ教の原則的な教義であると認識している。

第一は，残りの民へ希望を託すこと。これは既にヘブライ語聖書成立のもとになったバビロン捕囚のころまで遡りうる教えである。そして，生き残った者は歴史の証言者たれ，という教えである。「忘れない勇気」という言葉は，ユダヤ人が，聖書の昔からつねに心がけてきた事柄のひとつである。一個人，あるいは一民族全体がいわれなき苦難にみまわれたとき，それがいつ，どのような理由で起こったのか，それを体験し目撃した者は，死んでいった人たちの無言の叫びを，代表して語り伝えていくという決意の表明である。これも古くはトーラーの教えに遡り（例えば申命記4章9節），また，エステル記，新しくは，エリー・ヴィーゼルに代表されるような，ショーアーの生存者にその使命を自覚させた教えである。人間の苦難と不条理，その原因と克服という問題は，ユダヤ人の生きてきた現実そのものである。

第二は，ユダヤ人の存続を可能にした根本原因であるユダヤ人の律法遵守の徹底である。

ユダヤ教の信仰告白とも見なされるシュマアの祈りは，日々朝夕二回唱えられるべき聖書の言葉であるが，そこには殉教の精神を示す部分がある。「汝は，心を尽くし，魂を尽くし，力を尽くして，あなたの神，主を愛さねばならない」（申命記6・5）と。このうちの「魂を尽くし」は，命を懸けての意に，「力を尽くして」とは全財産に懸けての意に理解されてきた。神の教えであるハラハーの教えは，命懸けで全財産をなげうって守り通すべきものという覚悟の表明である。

第三には，過度の殉教を抑制し生き残ることを重視すること。これは，ユダヤ人がユダヤ教の戒律を破ることを強要され，それに従わなければ殺されるという状況に追い込まれたとき，殺人，偶像崇拝，禁じられた性的関係以外ならば，戒律を破ってでも生きることを優先させる。この教えが明瞭に表明されているのは，西暦70年以降にユダヤ人社会を指導していくラビたちの教義を記録した口伝律法集である。そこには，神の教えである「モーセ五書」を引用して，この教えの根拠が示されているが，それは文脈に沿った字義通りの解釈ではない。すなわち，レビ記18章5節に「わたしの掟と法を守りなさい。これらを行う人はそれによって命を得ることできる。わたしは主である」と書かれている。これを根拠にして，神の掟と法は，人が生きるためにあるのであるから，もしそれを行うことが命の危険を伴うのであれば，例外を除いて，命が優先されるという教えを導くのである。その例外とされるものが，上に示した3つの重大な戒めである。

以上，三つの原則のうち，第一点に関しては，周辺の強大な帝国に翻弄された弱小の民イスラエルが，古くから体験してきた精神が反映しているのに対して，第二点はモーセ五書が編集され，宗教的教義が確立される段階に入って以後に出てくる価値観である。第三点については，他の宗教と比較してユダヤ教に顕著な傾向であり，かなり特異な歴史的経験に由来する思想であるように受け取ることができる。この教えが出てくる背景には，殉教を賞賛するような時代精神や徹底的な殺戮の体験があったのではなかろうか。それを確認してみたい。

b．殉教の記憶

殉教，あるいは殉国を誇り高い行為とみなす立場からの記録は，エルサレム第二神殿時代から伝えられて

いる。殉教という概念は相手の何らかの強制的な思想があることによって生じたのであり，その対立概念がなんであり，それがいつどこで実践されたかを同時に考える必要がある。

殉教が記録されている最初は，旧約聖書外典の「第二マカバイ記」である。ここでは，シリアのセレウコス王朝の王アンティオコス４世エピファネスが，神殿を略奪しユダヤ人に異教の礼拝を強要し，またユダヤの掟を破るよう強要し無理やり豚肉を食らわせようとして，それを拒んだ律法学者エレアザルが進んで殉教し，さらに別のユダヤ人の七人兄弟の殉教が続いたことにより，マカベアの反乱を引き起こすきっかけとなったものである。相手側は，未開文化をギリシャ化し啓蒙するというヘレニズムの高い理想を実行に移したという面があり，それを受け入れないユダヤ人は頑迷固陋な民とみなされたことになる。

その後の記録は，歴史家ヨセフスのものである。ローマ帝国がユダ地方を支配して以来，エルサレム神殿にローマの宗教の偶像を持ち込もうとし，各地のユダヤ人の宗教感情を冒涜する行動が昂じたことが原因のひとつとなって，西暦66年に，ローマを相手とした第一次ユダヤ戦争となる。エルサレム崩壊後も，死海沿岸のマサダ要塞にこもったユダヤ急進派のシカリ党は，隷属よりも自由を選んで千人近くが自害する事件がおこり，ヨセフスが総帥エレアザルの演説を「ユダヤ戦記」に記録したことにより，その思想内容が周知された。ここでも，ユダヤ人は，ローマの平和を脅かす好戦的な被支配民であり，ローマ軍に甚大な被害を与え，それゆえにまた，徹底した殲滅の対象とされた。

高揚した演説の骨子は，最初の部分にある。我々は，唯一神以外には，ローマ人にも他の誰にも仕えるまいと決心した。唯一神のみが人のまことの正しい主だからである。そして今，その決意を我々自身の行動によって実証すべき時がやってきたと。

古代において，殉教の最後を飾るのは，第二次ユダヤ戦争と呼ばれるバルコホバの反乱で，鎮圧されたのちユダヤ教が禁止される中，十人の賢者がローマの禁令を破って処刑されるにいたる「ローマ帝国に殺害された十人の賢者」の物語である。この話は，中世のユダヤ人が迫害にあったとき，ユダヤ人であることの誇りを与え，苦難に耐え抜いて果敢に殉教するための精神的支柱として寄与したといわれる(4)。

この十人の賢者の伝承には，霊魂論と関連する事柄が含まれている。苛烈きわまるローマ帝国の処刑によって，なぜユダヤの十名の賢者が無残な死を遂げねばならないのか。果たして，このローマのやり方は天の神の許すところなのか。この背景にはそういう重大な神学的問題が控えていた。この問いを確かめるために，伝承の冒頭で，ラビの代表である大祭司ラビ・イシュマエルが昇天する。彼は身を清め，タリートとテフィリーンを身にまとい，聖なる名を唱えると，風が吹いてきて，天へと連れて行った。彼は天使ガブリエルと出会い，仔細を尋ねる。答えは，ローマによる十人のラビの処刑は神の意向による裁きである。かつてヨセフを売ったイスラエルの族長10名の罪は罰せられずにいた。一世代に十人の義人がいた世代がなかったため，裁きが下せなかったのだが，今や十人の賢者がいるゆえに裁きを行なう期が到来したのだという。これを知らされた下界では，悲喜こもごもの反応があった。十人のラビたちは，まさに義人として認められ，しかも同時に十人の義人が生きているという世代は過去に一度もなかった。それは誇るべきでありながら，無残な死を受けねばならない。しかも，偉大な先祖の罪を償うためであった。斬首された者，顔の皮を剥がされ絶叫し，天も断腸の思いを強いられた者，鉄鋤で串刺しにあった者，トーラーを巻いて火あぶりを受けた者等々，しかし，いずれも神を讃えつつひるまず勇敢に死を迎えている。

ここに挙げた事例は，ヘレニズム・ローマの強大な帝国による侵略行為による国土喪失の危機と結びついて出てきた思想の実践であり，宗教的アイデアが祖国滅亡の政治的危機と結びついて，殉国と言う側面が強く出ていることは否定できない。

c．ラビの死生観

こうして，ラビ・ユダヤ教が殉教に制約を加えようとした背景には，祖国滅亡・神殿崩壊という生存の危機に発する殉教・殉国の強烈な精神が実践され膨大な人命の喪失と甚大な被害が生じた時代があったことが了解される。これらの事件ののちに，ユダヤ教社会を指導することになったラビたちは，上記の最初の二つに対しては積極的な伝承の保存や語り継ぎをせず，わずかに，あるユダヤ人女性とその子供たちの殉教を伝えるに過ぎない。政治的に見れば，ラビたちは殉教よりは人命尊重を選んだのであり，その後のユダヤ人社会のあり方を規定していくことになる。しかしここでは，政治的なレヴェルの問題としてではなく，ラビたちがなぜ人命の尊重に価値を置いたのか，その根底にある人間理解を明らかにしなければならない。

ラビたちは人間のいのちをどのように捉えていたのだろうか。ここでは，人間の死に関わる事柄が論点であるゆえに，戦いによらない殺人が起こる場である人

命裁判の規定を通して，ラビたちの考えを引き出してみよう。そもそも，聖書が十戒のひとつに偽証の禁止を置いていることからも予想されるように，ユダヤ人の世界では，裁判における正義の実現が重要な価値として掲げられていることが注目に値するのであるが，それを受ける形で，ミシュナのサンヘドリン篇は，裁判の証人に対して偽証を戒めることを明記する。

ミシュナは，金銭裁判と人命裁判の両方の場合に，証人に関する規定を定めているが，その手続きの中で，裁判人は証人を一堂に集めて偽証をしないよう威嚇することが義務付けられている。

金銭裁判においては，偽証が死刑判決につながることはないが，「裁判人は証人を一堂に集めて偽証しないよう威嚇する」とだけ定められ，内容は記されていない。威嚇の仕方については，ミシュナの学習にあたるグマラがラビの議論を伝えている。それによれば，証人に偽証させないために最も効果的な威嚇とは，「偽証すると天変地異が襲う」とか「戦乱が起こる」とかではなく，「偽証人は偽証を依頼した人間からも軽蔑される」という，人格に訴える威嚇が最も効果的であるという結論を導いている。

これに対して，人命裁判における証人の威嚇は，詳細に伝えられている（ミシュナ・サンヘドリン４：5)。「推量から，噂から，他の証人の伝聞から，あるいは信頼できる人の口（から出た事柄）から，ものを言わないよう」威嚇される。「最後にはあなたがたはわれわれによって厳しく尋問され調べられることを知らねばならない。」そして，「人命裁判は金銭裁判と違うということを知りなさい。金銭裁判なら，人は金銭を支払って償われるけれども，人命裁判ではその人の血とその子孫の血とが世の終わりまで証人の肩に懸かっているのだ」と。こうして，神がアダムというただ一人の人間から人類を創造したことの意義が教訓的に語られる。曰く「一人のいのちを失わせる者はだれでも，世界全体を失わせたかのように見なされ，一人のいのちを支える者は，世界全体を支えるかのように見なされる」と（カオフマン写本)。そして，最後に，予想される無関心な態度に対する訓示が来る。「どうして私がこの災難を受けねばならないのか」と，殺人の証言をする身の災難を嘆く者がいたら，その者に対しては，トーラーを根拠に「見たり聞いたりした事実を証言しうるのに，なおそれを告げずにいる者は，罰を負う（レビ記５：１)」と語り，「いったいどうして私がこの人の血の責任を負わねばならないのか」と言う者に対しては，箴言を引いて，「神に逆らう者が滅びれば（町は）歓声をあげる（11：10)」と戒める。

４．人間の成長と魂の完成

最後に，人間の現世における魂の成長の問題について，ユダヤ教がどのように捉えているかを扱いたい。ハラハーという人生の道を提示するラビユダヤ教においては，ハラハーと人間の成長との間にはどのような関係が見出されるであろうか。ハラハーの実践は，単に外からの強制に対して服従することなのか，死後の復活に与るためにのみ有効なものにすぎないのか。それとも，ハラハーの実践は，この世で人間の魂の成長を導くものなのであろうか。

ａ．人生儀礼と二つの衝動

ユダヤ教の人生儀礼は人間の成長の段階と対応していることは周知の事柄であるが，ここでは，二つの儀礼について述べておこう。一つは，生後８日目に施される割礼，二つには，男子が13歳になって行なう元服式，いわゆるバル・ミツヴァ bar mitsvah である。

割礼式で語られるアガダーに次のようなものがある。万能の神は割礼をした状態で子供を生ませることもできたはずであるが，そうされなかった。人は自動的にアブラハムの共同体に入るのではなくて，割礼という契約によってアブラハムの共同体の一員となるようにするためである。もちろん，これは赤子本人の意思ではなくて，その父親の意志である。割礼は，父が子に対して行なわねばならない重要な義務のひとつなのである。

元服式は，それを迎える子供がユダヤ人社会の正規の構成員になり，いわゆる公の祈りに必要な十人，即ちミニヤン minyan の一人に数え入れられるようになる重要な儀礼である。一人前の大人になるということは，ユダヤ教のハラハーの教えを実践する義務を負うことを意味する。これに関連するアガダーによって，人間の魂の構造が示される。

人間には，生まれながらに二つの衝動イェツェル yetzer がある。悪への衝動イェツェル・ハラアと善への衝動イェツェル・ハトーヴである。人が13歳になるまでは，悪しき衝動が善の衝動に勝っているため，ハラハーを守ることはできない。従って，元服式以前なら，罪を犯してもそれだけの責任能力がないために，罰せられることがない。しかし，13歳に達すると，人間には通常責任能力が備わるので，一人前の構成員となって責任を全うする定めをあたえられる。

責任の所在に関連して，人が罪を犯したとき罰せらるべき責任の主体は，人間の肉体なのか，それとも魂なのか。これに関しては有名なアガダーがあるのでそ

れを紹介する。これは，「果樹園と二人の見張りの譬え話」である（バビロニア・タルムード，サンヘドリン91ab）。ある王様が立派な果樹園を持っていたが，二人の見張りにその管理を託した。二人のうちの一方は盲人で，他の一人は足萎えで動けなかった。足萎えは盲人に言った。うまそうな果実が熟しているよ。こっちへ来て，わたしを担いでくれ。そうすれば，そこへ行って食べられる。足萎えは盲人の肩に跨がり，そこへ案内して食べた。日を経て，持ち主がやってくると，果実がない。どこへいったと尋ねると，足萎えは，わたしには歩ける足がないと言い，盲人はわたしは目が見えないと言った。さて持ち主はどうしたか。足萎えを盲人の肩に置いて，二人を一人のように裁いた。主なる神もそれと同様である。魂を取って，肉体へ投げ込み，二つをひとつとして裁く。『神はご自分の民を裁くために，上から天に呼びかけ，また，地に呼びかけられる（詩篇50：4）』と言われている通りである。『上から天に呼びかけ』とは魂のこと，また，『地に呼びかけられる』とは肉体のことである。

b. 責任能力の捉え方

人間の責任能力に関して，ラビたちは，子供や身障者がハラハーを守る能力があるか否か，またどの程度認められるかについて議論している。そこで対象になっているのは，子供，精神薄弱者，聾唖者である。かれらはハラハーを免除されたり制限を受けたりする。例えば，次のような規定がある。「聾唖者（cheresh），精神薄弱者（shote），子供（qatan）と出くわすことは災難だ。彼らを害した者は責任を負い，彼らが害を与えても彼らは免除される（ミシュナ・バヴァ・カンマ8：4）。」ヘブライ語の「ヘレシュ」は耳の聞こえない者の意であるが，聾唖者に限定されて理解されている(5)。同じく，「ショーテ」は，精神薄弱者であるが，idiot 白痴（精神年齢2歳程度までの者）とも，imbecile 愚痴（精神年齢が3歳乃至8歳程度）とも訳されている(6)。「ショーテ」とは，「夜一人で外へ出て，墓地で寝て，自分の衣服を割いて，人がくれたものをなくす人」のことであると説明される（トセフタ・テルモート1：3）。「カタン」とは，ユダヤ人社会では男子は13歳（厳密には13年と1日）で大人，女子は12歳（厳密には12年と1日）で大人であるから，それに満たない者のことを指す。

この三者の責任能力はどのように判断されているか。これも，ユダヤ教においては，具体的な法規範の解釈をめぐって比較考察が為されている。安息日の労働禁止の規定のなかに，安息日に携帯品を持ち運んではいけないという規定がある。それゆえ，安息日の日暮れが近づいたとき，即ち，金曜日の午後遅くなってしまった場合，道行く人は身につけた財布をどこかに預けねばならない。しかし，財布となると人は気がかりであるから，その辺に置いて行けるはずはない。そこで，ミシュナの規定は，そういう場合に「自分の財布を異教徒に預けることができるが，もし，異教徒がいっしょにいないならば，ロバの上に置くことができる」と定める（ミシュナ・シャッバト24：1）。この規定をめぐって，タルムードの議論が展開する中で，比較が行われる。

まず，異教徒がいるときには，たとえロバがいても，ロバの上に財布を置いてはならないことになる。その理由は何か。それは，安息日の労働禁止は，ロバなどの家畜にも及んでいて，それらにも安息を与えなければならないのに対して，異教徒に安息を与える義務はないからである。では，ロバと聾唖者と精神薄弱者と子供がいたらどうすべきか。そのときは，ロバの上に置くべきである。なぜなら，他の3つはみな人間だから。では，聾唖者と精神薄弱者の場合はどうか。このときは，後者に預けるべきである。精神薄弱者と子供の場合は，前者に預けるべきである。では，聾唖者と子供の場合はどうなるか。ラビ・エリエゼルの見解では，聾唖者には理解力があるかもしれないから，子供に預けるべきであるとする。これに対して，多数意見では，子供は将来理解力を持つようになるのだから，聾唖者に預けるべきか，それとも，聾唖者は一般の大人と見分けがつけにくいので，子供に預けるべきだという説に分かれる。その結果，三者の責任能力は，高い順に，聾唖者，子供，精神薄弱者の順か，もしくは，子供，聾唖者，精神薄弱者の順になる（バビロニア・タルムード，シャッバト153ab）。

聖書の規定では結婚は言葉による意志表示が必要であるが，ラビたちは，ハラハーにおいて規定を緩和して，聾唖者の結婚と離婚を認めている。これは，言葉でなく，しぐさ（もしくは示唆やしるし remizah）による意思表示を認めたからである。「彼｛聾唖者｝はしぐさによって結婚したように，しぐさによって離婚できる（ミシュナ・イェバモート14：1）」とされた。聾唖者に対するラビたちの認識は，認識力 daat は弱い qalish が，ときにそれは明晰で tsiluta あったり明晰でなかったりするのか，それとも，認識力は弱く，認識力は明晰ではないが，ときに正常者 chalim であったり，精神薄弱者 shote であったりするのか，という点で議論があった（バビロニア・タルムード，イェバモート113ab）。

c．人間の霊性の諸段階

最後に，ラビにとって，人間の霊魂の向上，もしくは霊魂と身体の向上がどのように考えられたかを，タルムードの伝承を手がかりとして検討してみよう。

ラビユダヤ教における特徴のひとつとして，モーセの人格に対するラビたちの独特の考え方がある。ラビたちにとって，神と直接語り合ってトーラーを授かったとされるモーセは，何よりも「われらのラビ，モーセ」であった。ヘブライ語で「モーシェ・ラッベーヌー」といい，今日に至るまでこのように呼び習わしている。モーセは，最大の預言者であるとともに，ラビの模範，ラビの典型であった。したがって，預言者とは，神が一方的に選び出したとはいえ，選ばれる側には既になんらかの特別の資質が培われていたことを前提する。ラビの弟子たちは，ラビに仕え，神の教えを学び実践する中で，そうした資質を積んでいくものと理解されていた。預言とは，神の聖霊を受けることであるから，そこに至るにはどうすればよいのかという実践的な要請が，伝承に残されているのである。

ここで紹介するのは，あるラビの伝承である。名をラビ・ピンハス・ベン・ヤイールという。パレスチナのラビで，タンナイーム第5世代，ちょうど，ミシュナを編集したラビ・ユダ・ハ・ナスィと同世代と考えられる。西暦200年前後が活動の時代であったと思われる。彼の名で伝えられた伝承はアガダーの分野に多く残されており，ハラハーの伝承はわずかしかない。敬虔で，奇跡を行う人でもあったといわれる(7)。

かくして，ラビ・ピンハス・ベン・ヤイール曰く，「トーラー torah は注意深さ zehirut へ導く。注意深さは率先さ zerizut へ導く。率先さは無辜 neqiyut へ導く。無辜は節制 prishut へ導く。節制は清浄さ tohorah へ導く。清浄さは神聖さ qdushah へ導く。神聖さは柔和さ 'anavah へ導く。柔和さは罪の恐れ yir'at chet へ導く。罪の恐れは敬虔さ chasidut へ導く。敬虔さは聖霊 ruach ha-qodesh へ導く。聖霊は死者の復活 techiyat ha-metim へ導く。そして，この中で敬虔さは最も偉大である。なぜなら，（聖書に）『そのとき，あなた［神］は幻によって be-chazon，あなたの敬虔なる者たち chasideikh に語られました（詩篇89：20私訳）』と言われているからである。」（バビロニア・タルムード，アヴォダー・ザーラー20b。なお，ここで訳出したものは，欄外にある読み替えの指示に従って本文を一部訂正したものである。）

これに続いて，別の見解が示される。

ラビ・ヨシュア・ベン・レヴィ曰く，「この中で柔和さが最も偉大である。なぜなら，『主なる神の霊が私に臨んだ。主は私に油を注ぎ，柔和な者たち 'anavim に知らせを伝えるために云々（イザヤ書61：1私訳）。』と言われているからである。敬虔なる者たちではなく，柔和な者たちといわれているではないか。」（バビロニア・タルムード，アヴォダー・ザーラー20b）

この伝承では，人間がトーラーの学習と実践から死者の復活に至るまで，12の段階をたどることが示されている。トーラー，注意深さ，率先さ，無辜，節制，清浄さ，神聖さ，柔和さ，罪の恐れ，敬虔さ，聖霊，死者の復活である。これは，宗教的人格形成の諸段階とも言い換えることができる。人格の資質だけを取り出せば，最初と最後を除いて10の段階が示されている。この考えによれば，人間はトーラーの掟を学び実践することによって，その褒美として復活するというのではなくて，トーラーの学習と実践は，人の精神的資質を高めていき，最後には聖霊を受けるに足るまで，即ち，預言者の域にまで達することができるということを示している。

これらの段階を示すヘブライ語は，いずれも聖書やラビ文学で，理想とされる人や神に近い人，神の教えに従った人などを示すために盛んに使われる言葉であり，いずれも含蓄のある言葉であって，翻訳では意味の広がりが異なっていたり，意味合いにずれが生じたりする虞があることは注意を要する。例えば，ここで最も重要とされる段階は，敬虔さとされている。では，敬虔さとはなんであろうか。また，その次に来る聖霊とはなんであるのか。

人は，トーラーによって，罪と穢れから遠ざかり，身を清め，魂を清めることで，神に対して神聖な存在に至り，さらにいくつかの段階を経て敬虔さに至り，ついにはアブラハムやモーセの資質に至るのであるが，敬虔さとは，ユダヤ的文脈でいえば「神への愛（ヘセド）に満たされた状態」たる「ハスィドゥート」に至るということでなければならない。これを他の聖書の言葉で言えば，「聞け，イスラエルよ。主はわれらの神，主は唯一である。あなたは，心を尽くし，いのちを尽くし，力を尽くして，あなたの神，主を愛しなさい（申命記6：4－5）」という教えが，外在的な規範でなくて，すでにその通りの状態に人格が高まっていることでなければならない。

聖霊の段階とは，上記の伝承で引用される聖書の言葉からも明らかなように，これは預言者の段階である。神が幻，即ちハゾーン chazon によって語るとは，常人には見ることも聞くこともできないことだから，常人から見て「幻」なのであって，元来こちらの方がリ

アルなもの，実在のリアリティを顕わすはずのものであり，それを見ることのできた者が，イスラエルの世界で預言者 nevi'im と呼ばれた人々なのであった。それはまた，主なる神の霊が臨んだ者に該当する。

結び

霊魂論へのアプローチと題して，具体的実践的視点を中心に，さまざまな角度から論点を検討してきたが，ユダヤ教における霊魂論は，一般に中世において新たな展開があったと考えられている。それは，イスラム社会が国家的事業としてアリストテレスをはじめとする古代ギリシア文学の移植を行ったことによって，直接間接に，イスラム社会のユダヤ人も学問的に対決せざるを得なくなったからである。ただ，マイモニデス Maimonides1135-1204 が魂の構造を説いた有名な『シュモーネ・ペラキーム Shmone Perakim（8章）』は，先の伝承で見た人間の資質の段階に依拠しつつ，ミシュナ・アヴォート（父祖の格言集 'Pirkei Avot'）の実践による魂の完成を目指したものであった。その意味で，中世のユダヤ教哲学と雖も，ラビの霊魂論を継承するものであるということが言えるであろう。

注

（1） *Encyclopaedia Judaica*, Keter, Jerusalem, Vol.4, 'Body and Soul', pp.1165-1166, Vol.15 'Soul, Immortality of'. pp.174-176.

（2） *Islam*, H. Lazarus Jaffe, Ministry of Defence, Israel, 1980. pp.80-82. パレスチナのムスリム聖者廟については，*Mohammadan Saints and Sancturies inPalestine*, Tewfik Canaan, Ariel Publishing House, Jerusalem, 1927. を参照。ヨルダン王国ではムハンマドまでの預言者の神殿や廟のほか，ムハンマドに同伴して親しく教えを受けたとされる人々，即ちアラビア語でサハーバ Sahaba と呼ばれる人々への信仰が見られる。マグレブ地域のムスリムの聖者崇拝については，鷹木恵子著『北アフリカのイスラム聖者信仰—チュニジア・セダダ村の歴史民族誌—』刀水書房，2000年参照。

（3） *Shishah Sidrei Mishnah*, Ch.Albeck, の当該箇所の注釈。

（4） *Sefer Ha-Aggadah*, Bialik & Ravnizky, Dvir, Jerusalem, 183頁以下。英訳には，*Rabbinic Fantasies-Imaginative Narratives from Classical Hebrew Literature-*, eds. D. Stern& M. J. Mirsky, Yale UP, 1998. がある。

（5） *Encyclopaedia Judaica*, Keter, Jerusalem, Vol.5, 'Deaf-Mute', p.1419.

（6） 前者は例えば，エヴェン・ショシャンのヘブライ語字典，後者は Soncino 版のタルムード英訳など。

（7） *Who's Who in the Talmud*, S. Frieman, Jason Aaronson Inc. New Jersey, 1995, pp.238-240

旧約聖書における魂論の可能性
――נֶפֶשׁ（népeš）の使用例を中心に――

中村　信博

概要

旧約聖書において，いわゆる魂論は可能だろうか。一般に魂論を構想する場合，身体論との対比において論じられてきた。

しかし，旧約聖書において伝統的に魂（ψυχή）と訳されてきたヘブライ語のנֶפֶשׁ（népeš）は，身体論と対比的な用語とはいえない。それはむしろ，身体の各器官と深く関係し，さらにそこから感情や生命そのものに及ぶ語である。

本小論は，旧約聖書におけるנֶפֶשׁ（népeš）の使用事例について検討を加えながら，その意味範囲について，概略的に論じたものである。

נֶפֶשׁ（népeš）は「死」と区別された「生」を示しているのではなく，「生」の質にかかわる概念であるといわなければならない。両者は区分されながらも，分離されてはいない。その点が，魂と身体との二元論において理解されてきた魂論との著しい相違点であろう。

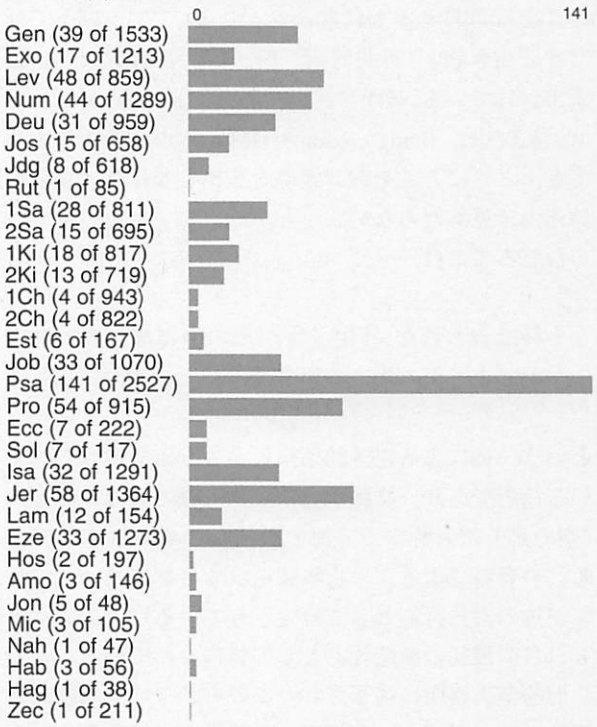
0．はじめに

旧約聖書において，いわゆる「魂論」が成立するかどうかを単純に判断することはできない。旧約ヘブライ語諸テクストにおいて「魂」に相応する語を確定することはそれほど簡単なことではないからである。

たしかに，七十人訳旧約聖書（LXX）にはψυχήの使用例がおよそ680回も確認され，それらはいずれもヘブライ語のנֶפֶשׁ（népeš）からの翻訳語である。しかし，その子細を検討すれば，かならずしも，נֶפֶשׁ（népeš）とψυχήとは相同の意味を持つわけではないことがわかる。

このことから，本小論においては，旧約聖書におけるנֶפֶשׁ（népeš）の使用事例を文脈において検討しながら，旧約聖書における魂論成立の可能性について略述しようとするものである。

1．נֶפֶשׁ（népeš）の頻出度



旧約各書におけるנֶפֶשׁ（népeš）の頻出度数

上掲の図は，旧約各巻におけるנֶפֶשׁ（népeš）の頻出度数をグラフに示したものである(1)。全体をみれば，旧約全23213節中の687節（2.96%）のうち，758回の使用数を確認することができる。これは旧約ヘブライ

語中，けっして少ない頻出度ではない。もちろん，このような統計グラフのにみによって，この語の使用と運用上の特徴を推測することは困難ではあるが，Psa（詩編：141回），Jer（エレミヤ書：58回），Pro（箴言：54回），Lev（レビ記：48回），Gen（創世記：39回）など，上位に位置する各書の傾向は，旧約の背景となった古代イスラエル史にかんする記述よりも，人間のより内在的で本質的な問題を主題とするものであり，その傾向が言語表現においても נֶפֶשׁ (népeš) の多用に反映されていると推測される。

創世記とレビ記は「モーセ五書／律法の書」に，エレミヤ書は（後）預言者に，そして詩編と箴言は諸書にそれぞれ分類されるが，いわゆる歴史書（前預言書）において他の書物に匹敵するほどの使用例を確認することができないのも偶然とはおもえないのである。

2．被造物

2．1．「生き物」

旧約テクストにおいて נֶפֶשׁ (népeš) が最初に確認されるのは，創世記 1,20 においてである(2)。ただし，ここでは חַיָּה とともに熟語を形成し，נֶפֶשׁ חַיָּה で通常は「生き物」（新共同訳，口語訳，新改訳など）と訳出されている。ほかに，the moving creature that hath life (KJV)(3)，living creatures (RSV)(4) などの訳語をみても，とくにここを魂／霊魂と訳出しなければならない理由は見あたらない。

むしろここは，

> 神は言われた。「生き物が水の中に群がれ。鳥は地の上，天の大空の面を飛べ。」　（新共同訳）(5)

という，神による連続的創造行為のなかで述べられている箇所であり，文脈からは生物一般であるよりも，「空の鳥」に対称する「海の生物」と考えるべきである。P資料によるこの世界創造は6日間に及び，すべてが神の言語行為として規定されているが，ここは第5日目の最初の創造行為として報告されている。

旧約聖書冒頭に描写されたこの有名な「天地創造物語」には，いくつかの思想上の特徴を指摘することができる。たとえば，前半3日間における創造と後半3日間の創造は相互に関連し，5日目の被造物も2日目において「大空の上」と「下」とに区分されたことに対応した生物の創造として報告されているのである。神による世界創造は，根源的論理の起源と被造世界の秩序性を神話化していると考えられるのである。

とすれば，神によって創造された נֶפֶשׁ (népeš) も被造された世界秩序を構成し，神の根源性を象徴するものの一部として理解されなければならない。

2．2．「人間」

創世記最初のP資料における נֶפֶשׁ (népeš) の用例は，ほかに（1,21.24.30）においても確認されるが，いずれも，1,20 と同様の意味での使用であって，「家畜，這うもの，地の獣」（1,24）と換言され，同義反復されてもいる。

ところが，それに接続するいわゆる第2の創造物語といわれるJ資料においては，同じ נֶפֶשׁ חַיָּה は，たんなる「生き物」一般，もしくは「動獣物」の意味ではなく，あきらかに「人間」を意図して使用されているのである。

> 主なる神は，土（アダマ）の塵で人（アダム）を形づくり，その鼻に（命の息）を吹　き入れられた。人はこうして生きる者となった。
>
> （創世記2,7）

ここでは，「生きる者（ נֶפֶשׁ חַיָּה ）」は「人（הָאָדָם）」のことであると明確に定義されている。人間が獣動物と同じ神の被造物であるとしても，ここでは人間の被造物性が「息」や「土の塵」といった概念と共時的に考察されている。それは，被造物としての人間が神の創造世界の秩序に参加し，そのことに象徴される根源的論理の起源を示すのみでなく，その秩序参加と神話論理とが具体的象徴によって明示されているのである。「息」も「土の塵」も人間身体の生成材料そのものではなく，人間存在の脆弱性を示していると理解すべきであろう。

3．נֶפֶשׁ (népeš) 概念の広がり

では，נֶפֶשׁ (népeš) という旧約ヘブライ語において，その概念はどのような意味で神の創造秩序を示し，また，根源的論理の起源としての神とかかわることになるのだろうか。以下 נֶפֶשׁ (népeš) について，いくつかの代表的使用例を概略する。

3．1．身体器官の象徴

נֶפֶשׁ (népeš) は多くの場合，人間に関連する概念として登場するが，

> 主は従う人を飢えさせられることはない。逆らう

者の欲望は退けられる。　（箴言10,3）

は，「飢える」という性格を有する身体の器官によって人間を代置している。それは「食道」「胃腸」などと接続する「口」ないし「喉」として理解することができよう。

「従う」は，通常は「正義」という意味で用いられる צַדִּיק（ṣaddîq）という語が用いられている。ここでは，その人間としての生のありようが，神の創造秩序に正しく参与しているという意味で，「正しい」，「(神に) 従う」などと訳されるのである。その正義に渇望する者の喉や口は，神に反逆する者の欲望と対比的に論じられているのである。そして，その反逆者の欲望は，

> 彼らのパンは自分の欲望のためだ。それを主の神殿にもたらしてはならない。　（ホセア書9,4）

においては，パンの欲望（食欲）を満足される消化器官の欲求であるとされている。

これらのことから留意しなければならないことは，נֶפֶשׁ（népeš）が第一義的には，「魂」をさしているのではなく，身体器官である「喉」「口」「消化器官」などの意味であったということにある。

3．2．人間的感情の場と発露

しかし，それは単純に身体器官に限定して用いられることなく，人間的感情の場として比喩的に使用されていた。興味深いことは，נֶפֶשׁ（népeš）はしばしば，渇望の感情が発露する場所をさして用いられていたことである。それは，多くの場合，願い，希望，要求，欲求などとの関連語として使用されている。

たとえば，

> 隣人のぶどう畑に入るときは，思う存分満足するまでぶどうを食べてもよいが，籠に入れてはならない。　（申命記23,25）

の「思う存分」は כְּנַפְשְׁךָ からの訳出語であるが，直訳すれば「あなたの נֶפֶשׁ（népeš）/ 欲望にしたがって」とすべきところである。このように，נֶפֶשׁ（népeš）は場合によっては，食欲や生存の欲求そのものも端的に表現する語でもある。

3．3．魂

しかし，同様に生存への欲求や渇望の訴えではあっても，

> 涸れた谷に鹿が水を求めるように／神よ，わたしの魂はあなたを求める。
> 神に，命の神に，わたしの魂は渇く。いつ御前に出て／神の御顔を仰ぐことができるのか。
> （詩編42,2-3）

のように，目的語が二人称によって呼びかけられた神，あるいは「命の神」とされている場合には，身体的器官としてこれを理解するよりも，「魂」のような精神性にかかわる訳出語によって了解した方が理解しやすい。つまり，נֶפֶשׁ（népeš）は，神を渇望する場所でもあったことになる。

同詩編においては，神を見いだすことのできない人間の悲嘆が繰り返し訴えられている。その訴えは尋常ではなく，その神への希求は「涸れた谷」に「水」を「求める」「鹿」によって比喩されているのである。

「涸れた谷」は乾季になって水が干上がったいわゆる wadi をさす。とすれば，旧約詩人の訴えは，鹿にとって生命の根拠ともいうべき「水」の欠如によって生命そのものが危機に直面しているように，旧約詩人にとっては，神が非存在であるとの認識によって，やはり生命の危機に晒されていることの窮状が訴えられていたことになる。

> さらに，自らの正義のありようをめぐって，友人たちから激しく糾弾されたヨブもまた，
>
> どこまであなたたちはわたしの魂を苦しめ／言葉をもってわたしを打ち砕くのか。
> （ヨブ記19,2）

のように，苦境に晒された נֶפֶשׁ（népeš）について，率直に訴えている。

それはうち砕かれるものであり，苦しみを感じる精神の器官であった。この נֶפֶשׁ（népeš）は，絶望や不安，失望，苦悩などについて，ことさら敏感な器官として描写されている。それは子を有しない女性の気持ち（サムエル記上1,10），病気の心配（列王記下4,27），傷心（士師記18,25．サムエル記下17,8）などに代表される心の痛みそのものを意味していたのであった。

3．4．転義としての「人間」

このように，נֶפֶשׁ（népeš）は，その使用例によって

考察すれば，意味の範囲は相当に広く，生物的身体器官から拡大されて，感情の場としての身体器官，やがてそれらの総体としての人間そのものをもさして使用されている。

すでに見たように，これらの意味領域に一線を画することは不可能に近く，それらは身体，精神，全体というおよそ三層の意味連関を構成している。訳出者ないし解釈者には，この意味連関を縦横に横断しながら，複合的立体的な理解が求められているのである。と同時に，それは，一語において「魂」「生命」「人間」などと断定しきれないנֶפֶשׁ(népeš) の多様な諸側面をも想起させるものであった。

このように見るとき，נֶפֶשׁ(népeš) にはまず，生命の本質という性格が内包されていることを看過してはならない。たとえば，

> わたしを見失う者は魂をそこなう。わたしを憎む者は死を愛する者。（箴言8,36）

において，一人称の「わたし」は「知恵」を指しているが，「知恵」という知的省察が魂を左右し，それの軽視は死を結果するというのである。ここで，נֶפֶשׁ(népeš) の本質は「知恵」であって，呼吸や心臓活動の停止ではなく，「知恵」の活動停止が人間の本質を欠損するものであると考量されているのである。

そのとき，נֶפֶשׁ(népeš) は「死」の対語としての意味をもつことになり，

> 主よ，あなたはわたしの魂を陰府から引き上げ（詩編30,4）

において考察されるように，「陰府」から救出されたものとして，新しい意味が付与されることになる。しかし，その生命は，自動的なものではなく，救済者としての神を認識することにおいて，機能していることに注意しておかなければならない。したがって，「陰府」は「死」というよりも，神を見いだし得ない社会と精神の状況も含んで使用された語であると判断することができる。

そして，その見失いかけた神についての知見と認識が旧約における「知恵」なのであった。すなわち，

> 心を得た人は自分の魂を愛する。英知を守る人は幸いを見いだす。（箴言19,8）

とされるのである。

このנֶפֶשׁ(népeš) は，たんに「喉」「口」「消化器官」との連関において「生命」としての意味へと転義的に使用されているだけではない。たとえば，

> 血は命であり，命を肉と共に食べてはならない（申命記12,23）
> 生き物の命は血の中にある（レビ記17,11）

のように，נֶפֶשׁ(népeš) は「血」でもあったのである。この生命と「血」との旧約的同定を無視して，

> イスラエルの家の者であれ，彼らのもとに寄留する者であれ，血を食べる者があるならば，わたしは血を食べる者にわたしの顔を向けて，民の中から必ず彼を断つ。（レビ記17,10）

という厳格な神聖法規を理解することはできない。字義通りに血の飲食が戒められているというよりも，その背景に生命にたいする尊厳と尊重の思想を読みとるべきであろう。

このように，「血」と同定可能なנֶפֶשׁ(népeš) であるからこそ，

> わたしの魂をうつろに（注ぎ出す）しないでください（詩編141,8）

というように，生命を液状のものとして比喩する言語表現も可能となるのであろうと考えられる。

4．おわりに

旧約ヘブライ語において，נֶפֶשׁ(népeš) は人間の生命そのものであるといえよう。しかしそれは，いかなる場合においても，このנֶפֶשׁ(népeš) が「生命」と同一視されるべきだということではない。

> わが子よ，力と慎重さを保って／見失うことのないようにせよ。
> そうすれば，あなたは魂に命を得／首には優雅な飾りを得るであろう。（箴言3,21-22）

ここでは，נֶפֶשׁ(népeš) と「命」とは完全な同義語とはされていない。それはむしろ，諸力のバランスを洞察する思慮深い「知恵」によってのみ可能となる「命」をさしている。נֶפֶשׁ(népeš) は，単純に生命現象としてではなく，それに付加して添えられるものであり，

なおその本質を形成する要素としてנֶפֶשׁ (népeš) が規定されていることを忘れてはならない。

それは，「死」と区別された「生」を示しているのではなく，「生」の質にかかわる概念であるといわなければななならない。両者は区分されながらも，分離されてはいない。その点が，魂と身体との二元論において理解されてきたギリシア的魂論との著しい相違点であるかもしれない。

旧約ヘブライ語においては，魂と身体，感情，生命は，総合的に把握されるべきものであって，たとえば，死を介して魂と身体とが二元論的に把握されることはない。それは二者一如であって，むしろ一元論的に考察される対象であり，身体から魂だけを取り出して論じ，考察することは不可能なものである。

そこに，魂論と身体論とを別個に企てることで，魂論の喪失された現代における，新しい魂論の可能性もまた秘められているのかもしれない。

［参考文献］

S. Abir, „Denn im Bilde Gottes machte er den Menschen" (Gen 9,6 P) (*Theologie und Glaube* 72, 1982, 79-88).

J. H. Becker, *Het Begrip 'Nefesj' in het Oude Testament*, Amsterdam 1942.

N. P. Bratsiotis, *Nepheš-ψυχή* (Vetus Testamentum Suppl. 15, 1966, 58-89).

C. A. Briggs, The Use of npš in the OT (*Journal of biblical literature* 16, 1897, 17-30).

M. Dahood, Hebrew-Ugaritic Lexicography VI (*Biblica* 49, 1968, 355-369, bes. 368)

A. Dihle / E. Jacob / E. Lohse / E. Schweizer, *ψυχή* (*Theologisches Worterbuch zum Neuen Testament* IX 604-667).

R. Dussaud, La Notion d'ame chez lea Israélites et les Phéniciens (*Syria* 16, 1935, 267-277).

L. Durr, Hebr. נֶפֶשׁ = akk. napištu Gurgel. Kehle (*Zeitschrift für die alttestmentliche Wissenschaft* 43, 1925, 2~2-269).

J. Fichtner, Seele oder Leben in der Bibel (*Theologische Zeitschrift* 17, 1961, 305-318).

E. Guimet, Lea âmes égyptiennes (*Revue de l'histoire des religions*, 1913B, 1-17).

R. D. Haak, A Study and New Interpretation of QSR NPŠ (*Journal of biblical literature* 101, 1982, 161-167).

R. Hachlili, The NEFEŠ: The Jericho Column-Pyramid (*Palestine exploration quarterly* 113, 1981, 33-38).

J. Halévy, *La croyance de l'immortalité de l'ame chez les peuples sémitiques* (Mblanges Halbvy, Paris 1883, 365-380).

Ders., L'immortalité de lame chez les peuples sémitiques (*Revue d'assyriologie et d'archéologi orientale* 1882 B, 44-53)

A. R.Johnson, *The Vitality of the Individual in the Thought of Ancient Israel*, Cardiff² 1964.

A. Kammenhuber, Die hethitischen Vorstellungen von Seele und Leib, Herz und Leibesinnerem, Kopf und Person (*Zeitschrift für Assyriologie* NF 22, 1964, 151-212).

K. Lang, Ka, Seele und Leib bei den alten Ägyptern (*Anthropos* 20, 1925, 55-76).

R. Lasbo, *Psychophysischer Sprachgebrauch im Alten Testament. Eine struktural-semantische Analyse von leb, nœpæš und rûah*, Helsinki 1983.

M. Lichrens!ein, *Das Wort 'nœpæš' in der Bibel*, 1920.

D. Lys, Nèphèsh. *Hiatoire de l'ame dans la révélation d'Israël au sein des religions procheorientales* (Études d'Histoire et de Phil. Rel. 50, Paris 1959).

Ders., The Israelite Soul According to the LXX (*Vetus Testamentum* 16, 1966, 181-228).

R. Machlin, "נפש" הקוט ביות במלה (The Polarization in the Word נפש) (*Beth Mikra* 19/3, 1974, 401-416).

E. W. Marter, The Hebrew Concept of „Soul" in Preexilic Writings (Andrews Univ. *Sem. Stud*. 2, 1964, 97-108).

E. Mareau, La nourriture du monde-à-venir (*Nouvelle revue théologique* 103, 1981, 567-570).

A. Murtonen, The Living Soul. A Study of the Meaning of the Word naefaeš in the OT Hebrew Language (*Studia orientalia* XXIII/I, Helsinki 1958).

M. Nishi, *The Usage of נפש in the OT and the Ancient Israeli View of Humans*, Tokio 1971.

Sh. M. Paul, An Unrecognized Medical Idiom in Canticles 6, 12 and lob 9, 21 (*Biblica* 59, 1978, 545-547).

M. Philonenko, *L'áme à l'étroit* (Hommage à A. Dupont-Sommer, Paris 1971, 421-428).

H. W. F Saggs, „External Souls" in the OT (*Journal of the Siam society* 19. 1974, 1-12). O. Sander, Leib-Seele -Dualismus im AT? (*Zeitschrift für die alttestmentliche Wissenschaft* 77, 1965, 329-332).

J. Scharbere, Flelach, Geist und Seele im Pentateuch (*Stuttgarter Bibelstudien* 19, 1967).

Ders., Fleinch, Geist und Seele in der Pentateuch-Septuaginta (*Wort, Lied und Gottesspruch I*, Festschr. J. Ziegler, FzB1,1972,121-143).
W. H. Schmidt, Anthropologinche Begriffe im Alten Testament (*Evangelische Theologie* 24, 1964, 374-388).
J. Schwab, *Der Begriff der nefeš in den heiligen Schriften des Alten Testamentes. Ein Beitrag zur altjudischen Religionsgeschichte*, 1918.
M. Seligson, The Meaning of npš mt in the OT (*Studia orientalia* XVI/2, 1951).
D. Silber, ...נפש נשמה ורוח (*Beth Mikra* 16, 3, 1971, 312-325).
W. von Soden, *Die Worter für Leben nod Tod im Akkadischen and Semitischen* (Archiv fur Orientforschung Beiheft 19, 1982, 1-7).
W. E. Staples, The „Soul" in the Old Testament (*American journal of semitic languages and literatures* 1927/28, 145-176).
C. Wester,nann, נֶפֶשׁ næfæš Seele (*Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament* II, 7 1-96).
H. W. Wolff, *Anthropologie des AT*, 1977³, bes. 25-48.
(大串元亮訳『旧約聖書の人間論』日本基督教団出版局，1983年)

注

(1) Bible Works for Windows Windows 98/2000 Release Copyright (c) 2001 BibleWorks, LLC Version 5.0.034a による検索と統計作成結果。

(2) ここで，旧約聖書の最初とは，著作年代における最初ではなく正典としての配列の順序の意味である。「モーセ五書／律法の書」の資料仮説など18～20世紀の旧約学はその著作年代の推測と確定を巡って伸展してきたものであった。しかし，その代表的成果とされたJ資料の存在根拠すらも疑問視されるようになった現在の研究状況を鑑みるとき，本小論においては，テクストの成立問題に過度に立ち入って報告することは控えたい。また，キリスト教とユダヤ教の正典配列は必ずしも一致しないが，創世記を含む「モーセ五書／律法の書」については，両者とも正典の最初に配置している。R. Rendtorff, *Das Überlieferungs geschichtliche Problem des Pentateuch*, 1943. 山我哲雄訳『モーセ五書の伝承史的問題』1987を参照。

(3) King James Version 1611.

(4) Revised Standard Version 1952.

(5) 以下，旧約聖書からの引用は原則として『聖書 新共同訳』(1987年) による。

Derveni Papyrus 管見
――初期ギリシアにおける「魂」概念の考察のために――

内山　勝利

[要旨]

ギリシア的「魂」psyche概念は，一方でphysis（自然）概念と，他方でtheos（神）概念と連接ないし融合しあいながら，基本的には，自然的な運動変化の能動的局面の原因を担うもの，と規定することができよう。ギリシア思想全体を見るとき，四元（火・空気・水・土）・植物・動物・人間・天体・神という存在階層における多層的な活動・作用の間に，「自然」「魂」「神」という三者の境界をどのように設定するかは，時代や思想家ごとに，つねに微妙に(しかも根本的に)異っている。

プラトン，アリストテレスに至って総合されるまでのpsyche概念の成立発展は，一方では，初期の「自然学者」たちの間に顕著に認められる。総じて「生ける宇宙」を想定する彼らにあっては，基本的にphysis（自然）とpsyche（魂）は一体的なものであった。ここでは，psycheは自然内在的な原理である。他方，それにはるかに先立つ時代に淵源するディオニュソス＝オルペウス宗教の伝統の中では，その教義の中核に位置する概念として，すぐれて超越的な内実を込められつつ発展し，あたかも自然学の時代に，そのpsyche概念と交差し，両者は合流する。

このような見通しのもとに初期ギリシアにおける「魂」概念の成立・展開を考察するにあたって，当面一つの重要資料として，新発見のDerveni Papyrusに注目し，主としてオルペウス教的な「魂」概念をめぐる示唆を引き出すとともに，それが自然学の動向とどのようにかかわり合っているかを明らかにすることに努めたい。以下は，そのための基礎作業である。

デルヴェニ・パピュロス(Derveni Papyrus)は，1962年に，北ギリシアの都市テッサロニキの北郊に位置する村Derveniにある前4世紀の古墳墓群の一郭から発掘された。伝存する古代パピュロスはけっして少なくないが，従来知られているものの大部分は，エジプトのナイル・デルタ，南イタリアのヘルクラネウムなど，ギリシア国外からもたらされたもので，ギリシア本土発見のパピュロスが解読されたのは，これがはじめてであった。しかもデルヴェニ・パピュロスの作成年代は前330年ころに比定され，したがって，これは現存する最古のLiterary Papyrusということになる。発見の状態は，巻子状のまま焼け焦げたもの（火葬の儀礼にさいして点火のために使用されたのではないかとの説も出された）で，全体の上部およそ三分の一（幅7－8cm）が炭化して残っていた。それは，地元のテッサロニキ大学に移され，同大学のTsantsanoglou教授らの手によって解読に着手された。解体して得られた約200の断片をつなぎあわせた結果，26欄（コラム）が復元された。各欄は約15行，一行の字数は30－45字であるが，むろん破断による欠損部が多い。ロールの内側部分には相応にまとまったテキストが保存されているが，欄によっては（特に外側では）切れ切れにわずかな文字が判読できるだけで，完結した単語としての読み取りさえまったく見られない場合もある。

1982年，Zeitschrift fuer Papyrologie und Epigraphik 47に最初の（暫定的な）校訂結果が公表されると，その注目すべき内容によって大きな波紋を呼び，以来これをめぐる活発な研究状況がつづいている。断片的ながらも，ここに含まれているのは，明らかに新発見の「著作」であり，内容的にはオルペウス教における

宗教儀礼についての批判を含むコメントと，オルペウス教典の教義解釈および自然学的解釈が中心を占めている。その著作年代は，文体から見ても，前400年前後と考えられ，まぎれもなくプラトンに先立つ宗教書・哲学書として，新たにPresocraticaの重要文献に追加されるべきものである。

著者についても，同時代の思想家のうちの幾人かが，これまですでに候補者に上っている。比較的有力な説として，タソス出身の伝記著作家でサモトラケの密儀に関する著作も残したステシンブロトス（W. Burkertによる），プラトンにも登場するアテナイの宗教家エウテュプロン（Ch. Kahnによる）などが提案されているが，むろん，どれもいまだ定説とされるには至っていない。いずれにせよ，神事，宗教儀礼に通じた人物で，自らが夢解きや密儀を行い，神託の場にも参加する宗教家（あるいは魔術師）であったことは，著作内容からも明らかである。オルペウス教的な儀礼や教典に対しては，著作中でもしばしば批判的な対応をとっているが，それらはけっして全面的な否定の態度ではなく，むしろ内部批判を意図したものと解される。オルペウス教の堕落や宗教儀礼の形骸化の指摘は，プラトンの『国家』などにも共通している。パピュロスの著者の基本姿勢は，オルペウス教を内部にあって改革し，その教典も真摯な「解釈」を試みて，その本来の意義を復興・再確認しようとするところにあろう。

以下は，復元パピュロス冒頭部（第1欄から第7欄まで）の試訳である。現段階では，依然としてテクスト校訂の基礎作業が進行中で，多くの個所での文字判別や空隙部分の補填について，研究者間の見解が大きく揺れている。当面の訳出部分については，Tsantsanoglouによる最新の校訂が公刊された（Laks and Most, 1997, pp. 93-95）ので，テクストは基本的にそれによった。82年の暫定版（校訂者は銘記されていないが，おそらくこれもTsantsanoglouらによるもの）とは，むろん異同が激しい（そこには，第4欄に見られる「ヘラクレイトス」の名さえ，いまだ判読されていないし，テクストの順序も一部異なっている）。同校訂者による全文の新訂の作業が現在進行中とのことで，その公刊が待たれる。

第1欄

…それぞれを…。…エリニュスたちの…

第2欄

…エリニュスたちは…エリニュスたちの…。彼らは畏敬する。…（エリニュスたちは）霊魂である。…したたる潅奠は…。…畏敬を払い…。…それぞれに対して何らかの鳥の類を…ミューズの業に似付かわしいものを…(1)

（1）死後の霊魂の道行きをさまたげるエリニュスたち（彼らもまた霊魂，すなわち悪霊であるが）をなだめるための，さまざまな供犠として，潅奠，鳥の供犠奉納，讃歌などが挙げられている。

第3欄

…それぞれの者に神霊（ダイモーン）が現れる(1)…滅ぼし尽くして…この盛土の下に住まう神霊（ダイモーン）たちは…。…彼らは神々の下僕と呼ばれて…。…その者たちは，不正を犯した人たちと同じように，…（その者たちは）罪ありとされる(2)…

（1）死後の霊魂の道行きの途次，各人に割り当てられた神霊（ダイモーン），すなわち正しい霊魂，に遭遇して，しかるべき罰を受ける，というのであろう。とりわけ悪逆な者たちの霊魂はそこで「滅ぼし尽くされる」とされるのか。第7欄までの全断片を通じて，冥界における霊魂のことが語られている。死者の霊魂を悪霊であるエリニュスたちと正しい霊魂であるダイモーンとが待ち受けており，前者は道行きを妨害し，後者は正当な裁きによって罰を与える存在である。

（2）あるいは主語は「ダイモーンたち」か。とすれば，「（ダイモーンたちは）…する栄誉を担っている」の意。

第4欄

…置かれてあるものを立て直す者は，…破壊するよりもむしろ与えることを…。…偶然の…を取ることを…。宇宙に秩序が存するのは，そうした理由にもとづいてではないだろうか。同様の仕方で，ヘラクレイトスは，…一般共通的な考え方を変える（？）(1)ことによって私見を覆す(2)のである。彼は神話語りと同様の語り方をしながら，こう言っている。「太陽は…本来的に人間の足の幅（大きさ）であり，その境界を越え出ることはない。なぜなら，もし自分の境界を踏み越えるならば，ディケー（正義の女神）を補佐するエ

リニュスたちがそれを見つけだすだろうから」(断片3＋94DK)[3]。…踏み越えを犯す……ディケー(正義の女神)の…

(1)「変える」metaskeuazon は me［　　］からの推定補訂。しかし,むしろ metatrechomenos「追い求める」などが適切ではないか。ヘラクレイトスは,「一般共通的な考え方」(ta koina)と「私見」(ta idia)とを対置させ,前者の立場から後者を否定しているからである。たとえば「それゆえ,遍きもの(すなわち共通的なもの to koinon)に従わなければならない。しかるに,この理(logos)こそ遍きものであるというのに,多くの人びとは,自分独自の思慮(idian phronesin)を備えたつもりになって生きている」(断片2)を参照。

(2)「私見を覆す」katastrephei ta idia は,注(1)のような意味で解するのが適切ではないか。ta idia を「(ヘラクレイトス)自身の考え方」と取る(Tsantsanoglou)と,意味が分かりにくいことは彼も認めているとおりであろう。

(3)従来知られていたヘラクレイトス断片は,「(太陽の大きさは)足の幅」(断片3),「(なぜなら)太陽は適限(metra)を踏み越えるようなことをしないであろう。そんなことをすれば,ディケーに仕えるエリニュスたちがそれを探索して摘発するであろうから」(断片94)。語句や語順の異同がかなりあることは明瞭だが,基本的にここには両断片の内実が一連のものとしてヘラクレイトスの言葉とされていることも動かしがたいであろう。「適限(metra)」(パピュロスでは「境界(horoi)」)については,従来,断片94単独の文脈で解されてきた限りでは,むしろ太陽の軌道からのズレ幅がまず考えられがちだったが,このパピュロスに従えば,大きさ(したがって発熱量)が眼目だということになる。

第5欄

神託を伺うにさいして…彼らは神託を伺う…彼らのために,われわれは神託所に上り,神託伺いする者たちに代わって,(伺っていることが)正しいかどうかを訊ねる。…ハデスの下での畏るべき事柄を,なぜ彼らは信じようとしないのか。彼らは,夢解きすることもできず,さりとて実際的な物事も何一つ分からぬままに,どのようなことを目処にして(ハデスの下での事柄を)信じようというのだろうか。なぜなら,過ちを犯すことに抗えずに,またその他にも,快楽に打ち負かされてしまいながら,彼らはそれと気づかず,また信じようともしない。不信は無知と同じである。なぜなら,気づきもせず分かりもしないとすれば,たとえ現に目で見ていても信じようがないであろう[1]。…不信を…思われる…

(1)ここ(ないしこの後の欠損部)にもヘラクレイトス断片が引用・参照されていた可能性がありはしないか。「不信」(apistie)と「知」(gignoskein)とのとながりは,語句対応・内容連関の両面にわたって,ヘラクレイトスにも見られる。たとえば「(神的な事柄の多くは)信ずる気持ちのなさ(apistie)のゆえに,知られること(gignesthai)なく見過ごしにされている」(断片86)など。また「(なぜなら)そうしたことに,いかほどか出くわしてはいても,多くの人びとはそれを理解していないし,また人から聞いてもそれと気づかずに,独り合点しているのである」(断片17)とも言われ,これを引用しているクレメンスは「ヘラクレイトスもまた信じようとしない人たちを非難していると君には思われないだろうか」と付言している。なお,パピュロスの他の欄にもヘラクレイトスの影響・余波はしばしば見てとられる。第19欄における断片114,第18欄における断片5との照応などが,すでに Burkert や Kahn によって指摘されている。むろん,その事実は逆にヘラクレイトスのオルペウス教に対する(批判的)関心の高さを示唆するものとも考えられよう。

第6欄

祈祷や供犠は霊魂(エリニュスおよびダイモーンたち)[1]をなだめ,マゴス僧たちの呪法は,(死者の霊魂の前に)立ちはだかるダイモーンたちを遠ざける。立ちはだかるダイモーンたちは,(死者の)霊魂に敵対するものである。そのために,マゴス僧たちは供犠を執り行うのであり,それはちょうど身代金を支払うようなものである。儀式にさいして,彼らは水とミルクを潅ぎ,潅奠もそれらによって執り行う。一面に突起のついたパン菓子を数限りなく捧げるのは,霊魂(エリニュスおよびダイモーンたち)もまた数限りないからである。入信者たちは,マゴス僧たちと同じやり方で,エウメニスたちに予備供犠を行う。エウメニスたちは霊魂だからである。彼ら(死者たち)のために神々に供犠を執り行おうとする者たちは,あらかじめ鳥の類を捧げて…

(1)上述のように,エリニュスおよびダイモーンたち,死者たちが,いずれも「霊魂」であり,

ここでは前後の（ ）内に示したように，読み分けるべきであろう。

（2）あるいは「そういう次第で」とも。

第7欄

まっとうで掟に適った内容の讃歌を…。なぜなら，儀式は詩歌によって執り行われたからである。しかし，たとえ語られたにせよ，言葉に言われたことの実質（ピュシス）(1)を言い表すことはできない。その詩歌は聞き慣れないものであり，人びとにとって謎めいているからである。しかし，オルペウスはそれによって異論を巻き起こすような謎を語ろうとしていたのではなく，重大な事柄を謎のかたちで語ろうとしていたのである(2)。事実，最初の一語から最後の一語までずっと，儀式が執り行われているのである。そのことは，よく分かりやすい詩行においても明示しているとおりである。なぜなら，彼らに対して耳に戸を立てるよう命ずることで，彼は多数者のために方式を定めているのではなく…耳清らかなる者たちに（方式を定めているのだ）と言ったからである…次いで…

（1）あるいは「解法・解釈」（リュシス）。

（2）パピュロスの著者のオルペウス教典に対する基本態度が，ここに示されている。第8欄以下における教典詩句の（自然学的）解釈も，その真意を解き明かそうとするものと見なしてよかろう。知を通じて信への道を開こうとする意図は，第5欄にも窺える。

REFERENCES

- 'Der orphische Papyrus von Derveni', Zeitschrift fuer Papyrologie und Epigraphik 47 (1982), nach 300.
- Burkert, W., 'Der Autor von Derveni: Stesimbrotos Peri Teleton', ZPE 62 (1986), 1-5.
- Idem, 'Die neuen orphischen Texte: Fragmente, Varienten, ‚Sitz im Leben', Fragmentsammulingen philosophischer Texte der Antike (Aporemata 3), 1996, 387-400.
- Henry, M., 'The Derveni Commentator as Literary Critics', Transaction and Proceed. of the Amer. Philol. Assoc., 116 (1986), 149-64.
- Laks, A. and Most, G. (eds.), Studies on the Derveni Papyrus, Oxford 1997.
- Merkelbach, R., 'Der orphische Papyrus von Derveni', ZPE 1 (1967), 21-32.
- Mouraviev, S. N., 'The Heraclitean Fragment of the Derveni Papyrus', ZPE 61 (1985), 132-2.
- Sider, D., 'Heraclitus B3 and 94 in the Derveni Papyrus', ZPE 69 (1987), 225-8.

西洋古代“魂”論への視座

納富　信留

要旨

西洋古代（ギリシア・ローマ）における“魂”観の考察は，「魂論」構築のモデル・ケースとなるいくつかの重要な特徴を備えている。西洋文明の「古典」として多くの資料があり，今日の見方に直接・間接の影響を与えているからである。他方，そこで「魂とは，何か？」を直接問うことには，慎重でなければならない。ギリシア文明の幕開けとなる前八世紀のホメロス叙事詩では，“psychē”は死後の影のような曖昧な存在に過ぎず，機能に応じて複数の語が用いられていた。それらは，日本語の「魂，霊，精神，心」と同様，同一の対象を指示するように見えながらも，場合によっては異なった文脈や内容で非両立的な用いられ方をしている。“psychē”という統一概念において“魂”を主題化した，前四世紀のプラトン・アリストテレス哲学に至る経緯を解明することが，古代“魂”論の研究にとって最重要の課題となる。

[1，“魂”論の構築に向けて]

“魂”について考えるとは，一体どのようなことか？

この問いは，「魂とは，何か？」という直截的な問いに比べると，迂遠なものに思われるかもしれない。しかし，魂への問い方を改めて問い尋ねることが，魂そのものの探究には必要であるよう思われる。いや，そもそもこの一見迂遠な問いからでなければ，魂の問題には接近できないのかもしれない。それは，「魂」と呼ばれるものが私たちの生において非常に大切であるにもかかわらず，それを明示的に語ったり論じたりすることは稀であり，主題化させる試みが困難を伴うからであろう。

“魂”論を成立させるために，私たちはまず初めの問いから考察を始めることにしよう。本論は，西洋古代における“魂”の見方を論じるにあたって，その論究がどう可能であり，どのように為されるべきであるかを問い直す試みである（西洋古代とは，古代ギリシア・ローマを指すが，ここでは主にギリシア文明を扱う）。

私たちが“魂”について問いを発するのは，問う必要があるからである。では，私たちはそれについて問いを発しながら，一体何を問題にしようとしているのか？　“魂”を主題にして何かを語ることは，私たちが生きることにおいてどのような意味があるのか？

“魂”をめぐって問いを発せざるを得ないのは，私たち人間が決して事物や機能に尽きるものではなく，単に物理・化学法則に従う以上の存在であることによる。ここで，“魂”を問う文脈を，大きく六つの場面で整理してみよう。

ⅰ）死後への問い

私たちは死んでしまったら，どうなるのか？　私の親しい人々や動物が生命を終えた時に，生から死への変化をどう捉えたらよいのかの疑問が起こる。さらに，私自身が同じように死ぬ時には，こうして考え感じながら生きている私という存在は，一体どうなってしまうのか？　こういった問いは，死後の私たち（主に，人間）のあり方を“魂”という言葉によって問題化する場面を開く。

ⅱ）生命の原理

私たちがこうして活動している状態を「生きている」とか「生命をもつ」と言う時，そういった状態を可能にする「生命原理」に対する問いが生じる。それが“魂”

という名の下に問題化される。

iii）人格の成立

こうして生きている一人一人は，他の存在者とは異なる，自立した個性をもつ存在と考えられる。その自立性の根拠は，単なる肉体上の相違ではない，何らか内面的で統合的な「人格」に求められる。その人格が“魂”と呼ばれる。

iv）感情の座

私たちは，喜びや楽しみ，怒りや憤り，悲しみや憐れみといった情動をもって生きている。それらの情動や意志が何によって司られ，どこに宿っているのかを問う時，“魂”がその座として想定されることになる。

v）思惟の次元

私たちの思考活動は「頭」，とりわけ「脳」で生じているとされるが，そこでの化学・物理反応がそのまま私の思惟や心であるとは信じ難い。思惟の場として，身体（物理現象）とは異なった次元に“魂”を設定する発想が登場する。

vi）価値や文化の根源

人間の精神的・文化的活動，たとえば芸術は，広く人間の“魂”に関わる事柄である。また，「善い，立派である，正しい」といった倫理的な価値も，“魂”を成立の場とするように思われる。“魂”とは，人間の価値の領域を司るものなのである。

私たち人間にとって，以上のように重要ないくつかの場面で問題となる“魂”は，日常必ずしも主題的に取り上げられたり意識されることなく，曖昧なままに私たちの生の基底をなしている。それが何であるかを改めて問い尋ねるために，私は二十一世紀の日本とは非常に離れた，古代ギリシア世界における“魂”に焦点を当てて，そこから論じていきたい。そこでは逆に，私たちが気づかずにいる大切な問題が見えてくるかもしれない。

[2，古代ギリシアの特性]

“魂”論のあり方を考えるにあたり，古代ギリシアを取り上げる意義とは何か？　無論，“魂”という問題は人類の古今東西の文明で観察されており，特定の文明に尽くされるものではない。しかし，数多い考察可能な対象のなかで，特に古代のギリシア，具体的には，ホメロスの叙事詩が成立した紀元前八世紀からプラトンとアリストテレスの哲学が完成する前四世紀までを取り上げることには，多くのメリットがある。ここではまず，古代ギリシアという視座に定位することの特長を確認しておこう。

(1) 西洋文明の原点

古代ギリシアは，「西洋（ヨーロッパ）」と呼ばれる文明の最古の段階にあたり，その出発点となった。

詩人ホメロスが，それまで伝えられてきた口承を叙事詩（ヘクサメトロス）の形で一つの長大な作品にまとめたのは，前八世紀頃のポリス社会成立期と推定されている。そこから出発し，ギリシア古典期，ヘレニズム時代をへて，ローマ期にわたる西洋古代の文明が，西欧中世，近代へと受け継がれ，「西洋」を形づくっていったのである。この意味で，古代ギリシアを解明することは，「西洋とは何か」を照らし出すことであると言える。

(2) 資料の豊富さ

古代ギリシアにおいて“魂”論を考察する最大のメリットは，今日まで伝承され研究に供される資料の豊富さであろう。古代ギリシアにおこった文学・哲学・歴史・自然科学等の諸文献は，長い歴史において整備された。特に，アレクサンドロス大王の遠征によりプトレマイオス朝がおこったエジプトのアレクサンドリアでは，前三世紀以降，「図書館（ムーセイオン）」を中心に文献学が起り，ホメロスの叙事詩を始めとする資料の編纂が進んだ。古代ギリシアの“魂”論を考察するにあたって参照される主要テクストは，基本的にその時代にまとめられ，中世から近代へと伝承されたものである。

ホメロスが前八世紀に歌った『イリアス』『オデュッセイア』という二つの叙事詩は，前六世紀のアテナイで僭主ペイシストラトスがによって初めて編纂され，文字に書き下ろされたとされる。それを学問的な方法で検討し，今日に伝わるテクストとして整備したのがヘレニズム期アレクサンドリアの学者たちであった。ホメロスとヘシオドスという二大叙事詩人の代表作の他にも，叙情詩や悲劇・喜劇のいくつかの作品が今日まで伝えられている。悲劇と喜劇は，基本的にアテナイの祭典で上演された劇であり，テクスト化されて残されるにあたっては複雑な事情が想定されている。誰が，何時，何のために，どのようにテクスト化したのか？　それらは，上演された劇とどれ位異なっているのか？　こういった文献学的な問題はあるものの，今日に伝わるテクストが，悲劇詩人・喜劇詩人によって書かれた作品を伝承してきたことは確かである。

プラトンの全対話篇は，おそらくアカデメイアに受け継がれたプラトン学派においてテクストとして伝え

られた。また，アリストテレスの講義録は，彼の死後には一時小アジアに隠されたが，前一世紀に新たに編纂され，キケロを始めとするローマ期の哲学者たちに知られた。その一方で，アリストテレスが生前に公刊した「対話篇」は散逸し，今日では断片としてのみ伝えられる。哲学の著作が完全な形で残っているのは，プラトンとアリストテレスの他には，テオフラストスの『形而上学』や植物学著作などごく僅かのテクストに限られる。前七世紀末，ミレトスのタレスから始まる初期ギリシアの哲学者たち（「ソクラテス以前の哲学者」とも呼ばれる）については，後世の著作における引用や言及などの「断片」，あるいは，ごく少数のパピルスから伝えられるだけである。また，アリストテレス以降のヘレニズム哲学についても，初期ギリシア哲学と同様に，まとまった形でテクストが伝承されることなく，ローマ期の著述家やキリスト教徒の学者の引用によって今日に伝えられる。

歴史については，ヘロドトス，トゥキュディデス，クセノフォンらの作品が残されている。また，ギリシアでは天文学・数学・医学・物理学・生物学等，自然科学の研究が進み，その文献が多数残された。今日に残されている特に重要な文献は，「ヒッポクラテス文書」の名前で伝えられる一群の医学文献である。それらは，医学の症例から理論まで多様な内容の文書を含み，人体や病気に関する前五世紀からしばらく後までの諸派の医学論を伝えている。

このように，複数の領域である程度まとまった文献が残されていることは，二千数百年をへだてた今日，研究にとって極めて有利である。他方で，資料状況についてはこのメリットゆえに注意すべきこともある。それは，伝承を支えた「古典」としての位置づけであり，その偏向と失われたさらに多くの文献を推測しながら，残された文献を扱う必要がある（第3節（2）～（3）を参照。

（3）「古典」としての位置づけ

「古典（classics）」と位置づけられた古代ギリシア・ローマの文明は，後の西洋文明の基礎となった。それは，一方で西ヨーロッパのキリスト教・ゲルマン社会に受け継がれ，他方でビザンティンの東方正教会のギリシア語世界，それにシリア語・アラビア語に翻訳されたギリシア哲学・医学から，中世やルネサンスの西ヨーロッパに伝承された。

古代ギリシアの文明は古代の遺産として伝えられただけでなく，それをモデルとして絶えず「古典」へと還帰する運動を引き起こした。その古典回帰の動きは，ルネサンスだけでなく近代ヨーロッパ諸国の文化においても確認され，「西洋」というアイデンティティの源として，今日なお大きな意味を持ち続けている。

（4）非西洋との断絶と連続

古代ギリシアを「古典」としモデルにすることには，「オリエント」を「他者」とする「西洋（ヨーロッパ）」の自己確認が含まれている。

しかし，古代ギリシアの文明を検討すると，それがオリエントと決して相反するものでも異質で断絶したものでもなく，むしろ極めて多くの共通する特徴を持つ古代文明の一環にあったことが判る。古代ギリシアの哲学者や歴史家たち自身は，決して自分たちが孤立した新たな文明の担い手であるとは考えず，むしろオリエントを先進文明として尊敬し，その継承を主張することで自らの文明性を主張していたのである。ペルシアやエジプトの先進文明と直に接していたミレトスやエフェソスの哲学者たちは言うまでもなく，前四世紀始めにはプラトンもエジプトを訪れたとされる。

（死後のあり方への関心（宗教）から，人間の“魂”を何らか実体的に捉えることは，多くの古代文明や，今日の社会にも共通する。その代表例として，エジプトの「死者の書」が挙げられる。後の西洋文明において「古典」としての特権的な位置が与えられてきた古代ギリシアは，それ以前や同時代の周辺文明から切断されて扱われ，過度に「独自性」が強調される嫌いがあるが，古代ギリシアはオリエントの先行諸文明との連続性のうちで捉えられるべきであり，そこで初めて“魂”が問題化された訳ではないことは明らかである。）

初期のギリシア社会では，オリエント起源の神々の流入が盛んであり，それらはやがてギリシアの神々として「オリュンポスの神々」に組み入れられ，新たな信仰の対象として祭典が催されていった。こういったギリシア宗教の柔軟性は，それが決して閉ざされた単一の神話体系ではなく，外に開かれ多様な動向を取り入れる性質のものであったことを示す。ディオニュソス神やオルフェウス教も，そのような東方からの流入宗教であり，エレウシスで盛んになった密儀と密接に結びついてギリシアに根づいていった。ギリシアに元からあった“魂”観からすると極めて異質な要素を持つピュタゴラス派の「魂の輪廻転生」思想は，東方から取り入れられギリシア宗教の一部となったものと推定されている。

（第4節で触れるように，現存するギリシア最古の叙事詩，ホメロスの二作品では，“psychē”は「影，死後の曖昧な存在」として，あまり重要な役割を果たし

ていない。死後に魂が冥府に下るという意味で存在はしていても，その活動は不明で，概して消極的な意義しかもたず，輪廻思想も見られない。むしろ，ギリシア文明に顕著なのは，「神／人間」の峻別と対比を「不死／死すべき」という軸で捉える人間観である。そこでは，「魂の不死」という見方は元来馴染まないように思われる。ピュタゴラス派の“魂”観の導入を経て，人間に神性を認める思想が発達することで，“魂”の捉え方も大きく変わったのである。）

アレクサンドロス大王の東方遠征に始まるヘレニズム時代は，古典期に隆盛したギリシア文化が直接に東方の諸文化と交流した時期である。エジプトやシリアなど新たに組み入れられた文化圏でギリシア語文化が栄え，そういった地方出身の文化人がギリシア語で著作して活動することも多くなる。さらに，ローマの拡大において，ギリシアの文化は地中海全域に定着し，その過程はギリシア文化に他文化との混交をもたらした。

その中で，後に西洋文明のもう一つの柱となるユダヤ・キリスト教（ヘブライズム）との関係も生じてくる。パレスチナに根付いたユダヤ教はギリシアが交流した東方の宗教の一つであり，ユダヤ教の側でも「聖書」のギリシア語訳を作るなど，当時の文明語であったギリシア語との関係を強めていった。初期キリスト教の著作がギリシア語（コイネー）で残されたことは有名である。

西ヨーロッパにおける古代文明は，キリスト教の国教化と，ゲルマン人の侵入による西ローマ帝国の崩壊で終焉する。しかし，その遺産は東ローマ帝国（ビザンチン帝国）に継承され，また，シリアを経てイスラム世界にも流入して，その文化の一部をなした。特に，アリストテレス哲学はシリア語や，後にアラビア語に翻訳され紹介されて，イブン・シーナらによってイスラム哲学に結実する。さらに，それらはスペインのイスラム王朝をつうじて西ヨーロッパに再流入する。イスラムの“魂”論も，アリストテレスの『魂について（デ・アニマ）』を中心とする自然学を元に構築されたことが，今日の研究で明らかにされている。

（5）モデル・ケースとしての意義

以上から，西洋古代を対象として“魂”論を検討することの利点と限界が確認された。西洋文明の源流（古典）として，また，資料の充実というメリットから，古代ギリシアは，“魂”観の検討にとってモデル・ケースをなすであろう。

しかし，そのような扱いは，西洋古代を特権化するものではない。古代ギリシアがもつ特殊性は，古代文明や人類の精神的営為全体に一般化されるには不適切な点を多くもっている。だが，そのような限界を精確に自覚する限り，西洋古代の“魂”論の考察は，現代の私たちに豊かな知見をもたらしてくれるはずである。その知見を，他の文明・時代における“魂”の見方を考察する際の比較の基軸として用いることには，十分な有効性があると結論される。

［3，“魂”考察の方法］

次に，古代ギリシアにける“魂”論を考察するために，どのような方法が有効で，どこに限界があるか，を再考する。

（1）方法

古代ギリシアという，今から二千数百年を遡る時代の人々の考え方を捉え返すことは，困難な作業である。私たちはどのような資料を用いて，どのような手法によってその時代の人々の“魂”への考え方を再構成することが出来るのか？

西洋古代の研究がこれまでもっとも重視していきたのは，多種の文献資料である。既に述べたように，「古典（classics）」という位置づけのもとに古代から中世をへて近現代に伝承された多数のテクストに対して，それらを扱う学問的方法として古典文献学（philology）が開発され，編集・解釈が施されてきた。

西洋古代の社会において“魂”がどう考えられてきたを考察する手段は，しかし，文献（文字）資料として今日に残されたテクストだけに留まらず，また，留めるべきでもない。前節で確認したように，今日に「古典」として私たちの手元にある文献は，特定の伝承をへる中で，決して中立的に残されたものではないからである。量的に言っても，失われた膨大な文献資料と比べて，突出した扱いを受けてきた一部の文学・哲学等の文献が古代文明の“魂”論を代表すると考えるのは早計であろう。このような限界をしっかり認識しながら，可能な限り文献以外の資料や手段に訴える努力も必要である。そのような方途として，考古学による遺物資料と，人類学・宗教学を中心とする比較研究の手法が挙げられる。

発掘やフィールド調査による考古学的知見の増大は，ここ数十年で著しい。従来「歴史」，即ち，文献（文字）史料から再現されてきた過去は，特定の政治状況や上層社会のみに注目し，一般民衆や奴隷の生活や考え方，社会構成についてはほとんど触れることがなか

った。そういった語られざる過去は，住居や公共建造物や日用品・祭祀遺物などの考古学的発掘から解明が進んでいる。例えば，死者の埋葬については，土葬と火葬の比率が統計的に報告され，祭祀のあり方や日常生活における宗教儀礼の位置などにも，多くの推定がなされている。これらの成果を積極的に取り入れることが，今後の“魂”論にとって必要となろう。

また，西洋古代文明を考察するにあたっての様々な制限を越えるために，他の文明における並行例と比較・検討する途がある。これには大きく二つの異なった方向がとられる。

一つの方向は，同じ過去に属する他の古代文明，例えば，ギリシアにとっては先進文明であったエジプト，バビロニア，ペルシアとの連続性と相違を見極めること，また，直接の影響関係は少ないインドや中国や日本の古代文明との比較を行うことである。この手段は，人類の文明の共通性と西洋古代がもつ特殊性を照らし出す役割を果たしてくれる。二十世紀半ばまで，エジプトやメソポタミアの古代文明については古代ギリシア以来の西洋の文献報告が主な情報源となっており，その意味で既に独立とは言えない制約下にあった。しかし，蓄積された考古学的知見と，二十世紀の後半から飛躍的に進んだエジプト・メソポタミアの文字史料の解読が，それらの文明独自の宇宙観・人間観を示すことになり，“魂”論の研究にも新たな可能性をもたらしている。また，従来特殊性において孤立して扱われる傾向にあったユダヤ・キリスト教と，その聖典である「聖書（旧約聖書）」は，今日では古代文明の一環に位置づけられつつあり，豊富な資料を提供している。

比較研究のもう一つの方向は，現代の非西洋社会に残る様々な慣習を研究する文化人類学からのアプローチである。これは既に失われた過去を復元する根本的な困難，例えば，宗教儀礼の遂行などの側面で大切な知見を与えてくれる。それら復元不可能な行為は，現在の直接の観察による以外に接近する途はないからである。無論，過去と現在に類似性を想定することには危険性も存在するが，全面的に現在の事例から過去を推測するのではなく，欠けている情報を補う補助的な役割に限る場合には，この手法に一定の有効性は疑い得ない。他方で，現在を調査すると言っても，対象をどのように「外部から」観察し記述するかという，文化人類学の方法論上の問題性も考慮する必要がある。

比較研究の手法は，十九世紀末にエドウィン・ローデが“魂”を論じた際に，火葬と土葬に関して既に用いており，また，最近では，ジャン・ブレマーが，インド・ヴェーダ，及び，北アメリカ・インディアンにおける“魂”と古代ギリシアとの比較研究を行なって一定の成果を挙げている。

（2）文献資料の種類と性格

以上のような種々の方法を念頭においた上で，西洋古代における“魂”を論ずる上で何よりも重要である文献資料について，ここでその種類と性格を確認しておこう。

i）文学作品

古代ギリシア文明を代表し，その精神的バックボーンとなったのは，ホメロスに始まる叙事詩とその流れにおいて発展した叙情詩，悲劇，喜劇など，今日「文学」の名で括られる作品群である。それらは，オリュンポスの神々の逸話や古き時代の英雄たちの活躍等を歌っているが，そこでは人間の“魂”に関する様々な事柄が語られている。

ギリシア文明の古層を含む（ミケーネ文明の名残りも留める）ホメロスの叙事詩では，例えば，『イリアス』第二三巻での「パトロクロスの幽霊」についての記述や，『オデュッセイア』第十一巻の有名な「オデュッセウスの冥府行き」の場面で，人間の魂について今日典型とされる見方が与えられている。また，時代が進んで前五世紀後半にアテナイで創作され上演された悲劇作品では，哲学や医学の知見との相互影響により，より統一的な“魂”への見方が確認される。

これらの作品については，書かれた時代だけでなく，題材や描写の仕方におけるジャンルごとの相違も考慮する必要があり，単純に特定の時代の“魂”観を代表させることには慎重でなければならない。具体的には，ギリシア悲劇は基本的に「神話」として神々や英雄を題材とした擬古的な作風を採っており，同時代を風刺する喜劇などと比べても，それがそのまま前五世紀の宗教観や“魂”観を示すと断定するわけにはいかないのである。

ii）歴史

歴史と言っても今日に全体が伝わるのは，前五世紀のヘロドトスとトゥキュディデス，及び，前四世紀のクセノフォンらの歴史書に限られるが，そこでは“魂”への示唆は多くは見られない。ヘロドトスによるエジプトの報告，『歴史』第二巻123が例外と言えよう。

iii）医学文献

既に述べたように，古代ギリシアに興隆した諸科学の文献のうち，“魂”に直接関わりをもつのは人体を扱う医学文献である。しかし，ヒポクラテス文書にお

いては，『空気，水，場所』や『養生法』I.35など，全体から見るとごく少数の箇所が参照されるに留まる。

iv）哲学

前七世紀末ミレトスに始まったとされる「哲学（フィロソフィア）」，とりわけ「ソクラテス以前」と呼ばれる初期の思想家たちは，主に「自然」の探究に従事しており，“魂”についての重要な典拠となっている。しかし，動の原理としての「自然」に「生命」を見る初期の思想家たちがこの主題についてなした思索は，限られた「断片」として残されているに過ぎず，復元や推定は困難である。その中で，エフェソスのヘラクレイトスが残した比較的多くの「断片」において，“psychē”という語が重要な仕方で用いられていることが注目される。ヘラクレイトスによるこの語の使用は，それ以前の素朴な見方から以後の洗練された哲学的“魂”概念への橋渡しをなすと，一般に見なされている。ただ，いずれの場合でも，初期ギリシア哲学がもつ資料的な制約には，十分な考慮が必要である。

前五世紀後半には，ソクラテスが「魂の配慮」を哲学の中心課題として提唱し，同時代のソフィストたちも人間のあり方としての魂に注目していたことが，資料から確認される。シチリア島レオンティノイ出身の弁論家・ソフィストのゴルギアスは『ヘレネ頌』と題される弁論術の宣伝パンフレットにおいて，「魂を欺く」言論の力を主題的に論じている。これは，ソフィストが開発した言論の術が，語る対象である聴衆の心理に訴える理論を考案していたことを推測させ，後のアリストテレスの『弁論術』第二巻の感情論につながる。

さらに前四世紀に入ると，ピュタゴラス派の「魂の輪廻転生」を取り入れた（ソクラテス・）プラトンの哲学，とりわけ「魂の不死」を論証する『パイドン』が，この主題に決定的な段階を画している。“魂”についてのプラトンの思索は，次の五つの場面で整理される。

a）倫理的場面

「魂への配慮／身体への配慮」という区別において，倫理的場面で“魂”が主題化されている。『ソクラテスの弁明』，『パイドン』が主な典拠である。

b）死後の存在

死後の魂の運命・輪廻については，『ゴルギアス』末尾の「死後の裁き」のミュートス，『国家』第十巻「エルのミュートス」，『パイドロス』の魂のミュートス，『ティマイオス』の宇宙論で語られる。

c）存在性

魂の単一性・不死性・実在性については，『パイドン』の「魂不死論証」が有名であるが，三分説を提出する『国家』でも，第十巻には魂の単一性を扱う論がある。

d）諸機能

「欲求／気概／知性」といった機能を司るものとして“魂”を捉える議論は，『国家』第四巻の「魂三分説」に登場する。この三分説は，“魂”を二頭立ての馬車に例える『パイドロス』のミュートスに受け継がれる。

e）宇宙原理

最後に，宇宙の動の原理として“魂”を「自己運動の始源」と捉える議論は，『パイドロス』，『ティマイオス』，『法律』第十巻といった後期の思索で表面化する。

アカデメイアでの弟子であったアリストテレスは，一連の自然学著作において“魂”を論じたが，その中心となる『魂について（デ・アニマ）』は，ギリシア哲学の“魂”論の最高峰であるだけでなく，古代から中世，イスラムに決定的な影響を与えた。他方で，アリストテレスは『感覚と感覚物について』や『睡眠と覚醒』を含む『自然学小論集（パルヴァ・ナトゥラリア）』においても，“魂”に重要な考察を加えており，『魂について』にのみを用いてバランスを失することないように，注意しなければならない。

また，アリストテレスが『魂について』第一巻で与える先行哲学者たちの“魂”観への哲学史整理には，細心の注意が必要である。初期ギリシア哲学者たちの“魂”観に重要な典拠となるアリストテレスは，しばしば自らの哲学的な立場から振り返って強引に図式化して先行思想を捉える傾向があり，そこから哲学史を再構成することは困難を伴う場合が多い。一つの具体的な問題点としては，アリストテレスが先人たちの実際に用いた語彙に無頓着である点が挙げられる。例えば，アリストテレスはエンペドクレスの“psychē”観を論ずるが，エンペドクレスが彼の哲学詩において実際にその語を用いているのは，現存で確認できる限りではDK. B138のみなのである。

ヘレニズム哲学においても，エピクロス派の原子論やストア派の唯物論などがそれぞれ独自の仕方で“魂”を論じており，初期ギリシア哲学やプラトン・アリストテレスとの関係も含めて今後の解明を必要とする。

（3）文献資料研究上の問題点

以上のような様々な文献資料を用いて古代における“魂”を論ずる際に，注意すべきいくつかの点を確認しておこう。

まず，文学や歴史や自然科学等，“魂”を主題的に扱っているわけではない文献から“魂”についての見方を取り出すことには，当然，大きな限界と危険がある。この研究主題で中心的に用いられるホメロスの叙事詩では，戦争や流浪の特定の場面で死者に触れる場面が参照される。確かにその記述は，ホメロスの時代（あるいは，ホメロスが描くミケーネ時代）の“魂”への見方を何らか表現しているに違いない。にもかかわらず，そういった箇所は決して“魂”を論じるために語られた訳ではない。従って，そこに見て取られる“魂”の性質やあり方や語り方に，私たちの考察にとって十分な素材を期待することはできない。また，文脈ゆえに強調がおかれる点を普遍的で一般的な特徴として取り出すことは偏向をもたらす。ホメロスが“psychē”という語を用いている記述は，戦死や冥界という題材に制約されている可能性が高いのである。

また，先にも確認したように，“魂”を主題としてはいない諸文献で，しかもまったく異なるジャンルや人々，時代にまたがるテクストを用いる場合には，より一層の注意が必要となる。単純化して言えば，叙事詩における英雄の死の場面と，科学的な医療行為についての記述と，宗教儀礼や習俗についての歴史家の報告とを同列に並べても，古代ギリシアの“魂”観を取り出すことは出来ないはずである。

このことは逆に，「哲学」というジャンルにおいて“魂”が，次第に，初めて主題化されることの特異性を照らし出す。ソクラテスの倫理的な関心はプラトンに受け継がれ，「魂は不死であるか？」，「魂とは何か？」といった直截的な問いを喚起した。それを受けてさらに，アリストテレスは，植物や動物の活動をも包摂する“魂”の概念と分析を確立したのである。この流れは，私たち西洋文明の流れを受け継ぐ者にとってそう思われる程自明のことではない。何かの主題に附随して“魂”に言及し，そこに人々の日常の素朴な見方が反映されるだけではなく，古代ギリシア哲学においては，“魂”そのものが考察の主題となり，それが徹底的に論じられて，“魂論”という一つの領域が成立したのである。この事情の解明が“魂”論の課題となるであろう。

（4）「宗教」にまつわる問題点

“魂”を扱うにあたっては，人間の死後や超越的存在（神々，神霊）をめぐって人々や社会がどう対処したかを考慮する必要がある。しかし，古代ギリシアにおいて「宗教」を考察することには，多くの困難がある。

古代ギリシアにおける信仰は，複数の神々や超越的存在への儀礼に表わされると考えられている。しかし，ユダヤ・キリスト教のような「経典」を持たないギリシア・ローマの神々を，体系的かつ精確に分析することは難しい。神々についての考え方の典拠となるのは，ホメロスの『イリアス』『オデュッセイア』やヘシオドスの『神統記』であり，叙事詩の形式で作られたそれらの作品も今日「宗教」と呼ばれる対象を扱っている訳ではない。クセノファネスが自らの詩において批判したように，ホメロスやヘシオドスによる「神々」の描き方には，本来あってはならない不道徳的な要素が多く含まれており，そういった批判を受け継いだプラトンは，『国家』篇の教育論で神々の語り方を再考している。

そもそもギリシアの宗教とは「儀礼」を行うことであって，キリスト教，とりわけプロテスタントが強調する「信仰」という内面的な営みによって規定されるものではない。あるいは，八百万の神々を信じる日本人と同様に，内面と外面に大きな区別を置かなかったのかもしれない。他方，「儀礼」は，しばしば元来の意味が形式化されたり失われたりした上，密儀などについては文書が残されてはいないことから，古代の人々が「神々」や「魂」についてどのような恐れや信仰をもっていたかを再現することは困難である。儀礼における素朴な信仰が，“魂”についての彼らの考え方をどれ程含んでおり，その概念化が今日どこまで可能であるかは，慎重な検討が必要となる。

［4，“魂”とは何かをめぐる困難］

では，西洋古代において“魂”とは何か，を考えていく際に，どのような困難が生ずるか。ここで基本的な問題を確認しておく。

（1）語彙の多様性

「古代ギリシアにおける“魂”とは何か？」と問うことは，その問い自体に困難を孕む。ホメロスに代表される初期には，「魂」を表しその機能に相当する単語が複数存在し，それらは一定の含意をもって使い分けられていたからである。それらを安易に一括して，“魂＝psychē”という語で論じてよいのかは，二十世紀半ばのブルーノ・スネルの問題提起以来，今日に至るまで研究者たちによって否定的に考えられてきた。

スネルは『精神の発見』の第一章で，ホメロス叙事詩における「人間」の把握をその語彙の面から分析し，近現代とは大きく異なる見方を引き出している。「見

る」という動詞にはニュアンスを異にする多くの語があり，それらが外面から機能へと意味を内在化させていったのと同様に，人間をとらえるホメロスの語彙にも重要な特徴が確認される。まず，人間の「肉体」は決して統一的な把握におかれておらず，“sōma”という，後に代表となる語も「死体」のみを意味していた。生きた肉体については，「四肢」という形で，いわばばらばらの要素として捉えられていたのである。「肉体」についてのこの把握は，「魂」という人間の精神的側面についても同様に確認される。

“psychē”という語は，死後に身体を抜け出して冥界を飛び回るものに過ぎず，生きている間にどのような活動をしているかは一切不明である。この語が「息を吐く」という動詞と語源的に関わることから，“psychē”とは「人間に生気を与えるもの」と考えられる。これとは別に，“thymos”という語が用いられ，運動や興奮を引き起こすものとして登場する。“thymos”も死に際して四肢を離れるが，こちらは“psychē”とは異なり，死後の存在や活動は不明である。それは，人間の意志や性格といった機能を主に表すものと考えられる。最後に，“noos”という語は，諸々の観念を受け入れる精神的な器官であり，物を明瞭に見る精神の目のように捉えられている。スネルはこの三つの単語を検討し，それらが一般に異なったものとして扱われており，人間の「魂」という統一的な把握が与えられていないことを明らかにした。彼は，「われわれが魂と解釈しているものを，ホメーロス世界の人間は，そこには三つの実在物があると解釈し，それらを身体諸器官との類比から説明している」（邦訳37頁）と結論づける。プラトンやアリストテレスを基盤にその伝統に立つ私たちは，“魂”を統一体と前提して，複数の語彙をその各側面を表すものと見なしがちである。しかし，ホメロス時代の人々は，逆に，複数の器官・機能・実体を認めながらも，“魂＝psychē”という統一的な人間把握とは疎遠であったというわけである。

私たちが今日“魂”と捉えている統一体がホメロスの世界には成立していないというこの問題提起は，その後の“魂”論研究に広く影響を与えた。G.ドヴローらは，スネルの結論に反対して，ホメロスの時代にも“魂”と呼ぶべき一貫性や個々人格の一性の概念は存在していたと主張している。

また，一九八〇年代にはD.B.クラウスやJ.N.ブレマーが，スネルの提示した分析をさらに広範囲の語彙に適用し，より詳細かつ包括的な見取り図を描いている。彼らは，“psychē, noos, thymos”というスネルの分析概念の他に，“phrēn/phrenes, menos, ētor, kēr, kradiē”といった関連語彙もより詳細に検討した。これらの語彙に加えて，ホメロス以降には“pneuma”も用いられる。これらの語彙の文献学的検討は，古代ギリシアの“魂”研究の一つの焦点となっている。

（2）“魂”の多層性

ここで比較として，古代エジプトにおける“魂”の語彙の多層性に注目しよう。そこでは，基本的にスネルがホメロスに見て取った事態が，より明瞭に観察されるからである。

古代エジプトにおいて“魂”に相当する語彙は，“KA, BA, KHU (IAKHU), IB, KABIT, SEKEM, REN”があり，それぞれが異なった存在を表している。“KA”はもう一つの自己という「複」を意味し，“BA”は「心魂」を，“KHU (IAKHU)”は「霊魂」，“IB”は「心臓」，“KABIT”は「影」，“SEKEM”は「活力霊」，“REM”は「名前」を表す。古代エジプトの人々は，それらを決して統一的な実体の多様な側面を意味するものとしてではなく，別の実体と見なし，異なる文脈で語っていたのである。

（3）語義の多様性

スネルが取り組んだ“魂”関連語の分析は，単に語彙の多様性を示すだけでなく，それらの語義のグループ分けと整理を促した。人間の精神機能を表現する多くの語が，それぞれどのような含意をもち，相互にどう関係するのかを見極める作業が必要となっている。

クラウスは，“thought, life, life-force”という区分けにおいて多様な語彙を整理した。また，ブレマーは，身体の外に存在し得る“free soul”（具体的には，死者の魂）と，身体において機能する“body soul”を二分し，後者をさらに「息」としての“life soul”と「自我」を意味する“ego soul”とに区別する。“ego soul”を表す語には，“thymos, noos, menos”が当たるという。

こういった詳細な語義分析は，スネルが先鞭をつけた“魂”の多様な語彙という問題をより体系的に解明し，初期ギリシアにおける非統一的な人間把握を明らかにしている。

“魂”をめぐる語彙の多様性の一つの原因は，各語がもつ具体性と抽象性の関係に求められる。“psychē”が「息」を表したり，“kradiē=kardia”が「心臓」を表すなど，各語は元来人間の具体的な作用や身体器官・機能を意味していた。それゆえ，“魂”と私たちが捉えるものは，最初は異なった機能や器官に対応するものが，次第に抽象化されたと推定されるのである。

（4）語彙の変遷

主にホメロス叙事詩において分析された“魂”の語彙は，歴史的な見地からも光が当てられる。ホメロスの段階で用いられた語彙の多様性は，時代と共に次第に縮小し，やがて“psychē”という中心語へと収斂していく。“phrēn, menos, hētor, kēr”といった初期に見られたいくつかの語は後の時代にはあまり用いられなくなり，“thymos, noos”はそれ自体が魂を表すというよりも，“魂＝psychē”の一機能を表す仕方で限定されていった。

プラトンが『国家』第四巻で規定した「魂の三分説」では，“thymos”は「気概」という魂の第二の部分に，“nous”は「知性」という第一の部分に割り当てられる。これは，初期ギリシアの多様な語彙が，最終的に“psychē”という統一体に回収されたことを意味するものであろう。今日的な意味での“魂”概念の成立とは，一応この段階を指すと考えてよい。

アリストテレスの『魂について』と題される自然学論考において，“魂”の統一的把握が完成し，植物・動物・人間に応じて“魂”の機能に段階と部分が確立されるのである。植物的な魂は「栄養摂取」を司り，動物や人間もこれに与る。動物的な魂は，「感覚と運動」を中心とし，人間はそれに加えて「知性（nous）」を魂の本性にもつ。この階層秩序は，ホメロス以来多様な語彙によって“魂”に帰されてきた機能を総合する“psychē”観なのである。

（5）語義の変遷

ホメロスの時代からプラトン・アリストテレスの段階への語彙の収斂は，同時に“魂”をめぐる語義の変遷を含意している。

ホメロスにおいて“psychē”が死者の「影」を意味していることは既に触れた。そのような消極的な“魂”は，時代と共に，内在する「生命力」を包摂しながら，最終的に自立した「自身」を表すように変わっていった。この語義の変遷は，今後の研究課題として重要なものとなる。

東方の影響をうけたオルフェウス教＝ピュタゴラス派は，“psychē”を“sōma”との鋭い対比によって実体化し，輪廻転生というエジプトやインドに見られる“魂”観を導入した。ホメロス叙事詩においては，“psychē”が死後「影」のように冥界に彷徨っているとされ，それが再び別の身体を得て蘇るという発想はまったく見られなかったが，これに対してピュタゴラス派は“psychē”が人間だけでなく動物にも転生するという宗教観を付与したと考えられる。こういった“魂”の強い見方は，プラトンに受け継がれ，『パイドロス』のミュートスや『ティマイオス』の魂の転生の説明に結実した。“魂”が実体化され捉えられるにあたっては，東方からの外的な影響が想定されるのである。

また，主に生命機能を司るものとして理解されていた“psychē”が，倫理的な主体として「自己自身」を表すようになる過程も検討する必要がある。これは，ジョン・バーネットの解釈以来，ソクラテスによる“psychē”概念の革命と捉えられてきたが，より広く前五世紀後半の思想状況において捉えられるべきものであろう。

プラトンの『ソクラテスの弁明』で「魂の配慮」を強く訴えたソクラテスは，それを「自己自身の配慮，徳の配慮」とも語っている。「魂」が正に「自己自身」を意味することは，偽作の疑いも寄せられる『アルキビアデス１』でより詳しく論じられている。私たちが“魂”という語で意味する「自己」は，このように前五～四世紀に確立したと考えられる。

［5，日本語における“魂”論の可能性］

最後に，私たちの日本語における扱い方を検討しよう。「魂，魄，霊，心，精神」等といった多様な語彙で呼んでいる事態は，どのように考えられるべきであろうか？　古代ギリシア人たちが多様な語彙を用いて，異なる対象を扱っていたように，現代諸語でも，例えば英語の“soul, spirit, mind, heart”のように，“魂”をどう考えるかについては，類似の問題が残されているのではないか？　日本語におけるそれらの語彙の使用を精確に分析し，そこに潜在的に含まれている私たちの“魂”への見方を取り出す作業は，今後の重要な課題となる。ここでは，簡単に考察の大枠を示してみよう。

「魂，心，精神」という三つの主要な単語には，重なり合う部分と相容れない使用とが併在している。それらの分別作業が必要となる。

ｉ）「魂の輪廻転生」という言い方が自然に感じられるのは，「魂」が浮遊する霊魂や彼岸（あの世）における私たちのあり方を含意するからであろう。これに対して，「心／精神の輪廻転生」は，不自然でほとんど不可能な言い方と言ってよい。このことは，「魂」のみが何らか実体的に死後のあり方を表すものとして捉えられ，それに対して，「心」や「精神」はそのような実体性を持たず，もっぱら生きている時の機能を意味することを表している。「彼の精神は不滅である」と

か「彼女の心が永遠に残る」という言い方は，あくまで比喩であり，「精神／心」が死後に実体として存在する含意はもっていない。

ii）「魂を込める（入魂）」といった言い方は，ものに「魂」が宿ることで生命を持つことであり，この意味で「魂」は「生命原理」を表している。「一寸の虫にも五分の魂」といった言い方は，「心，精神」では置き換えられない。また，ここで「魂」は「身体／物体」と分離可能な原理として捉えられていると言える。

iii）他方で，「心ここにあらず」とか「無心」といった際に用いられる「心」とは，「意識，配慮，関心」を表し，どちらかというと知的な活動主体にあたる。「心を決める（決心）」「心が固まる」という表現は，決意のような意志の作用を表し，何かを志向しそれを動かす力を含んだものであろう。

iv）また，「心無い」とか「感心する」という場合に使われる「心」とは，人間の「気持，感情」を表し，それは胸や心臓に宿るように思われている。「心温まる」といった表現は，純粋に心的状態を温度で比喩化したものというより，感動した際に身体の一部が実際にジーンときて「温かい」と感覚するような場合に用いられるのではないか。「心」は，元来「心臓」という器官や「胸」という身体部位に結びついた把握であったと考えられる。

v）「心」をめぐる「知・情・意」にわたる使用と比べると，「精神」は，「精神統一」とか「気を失う」といったように，力を入れたり抜いたりする私たちの内的な力の緊張を表現しているようである。この用法は「心」にも適用不可能ではないが，典型的には「精神」の特性であると考えられる。

以上ごく簡単に振り返ったように，私たちが現在用いている日本語についても（それらは，仏教や儒教やキリスト教の影響，大和言葉と漢字との複雑な混交によって成立しているものであるが），“魂”は決して単一の事態ではなく，古代ギリシア人と同様に，場面ごとに異なった語彙を用いながら，人間の精神活動の特定の事態を表現していると考えられる。

[まとめ]

そもそも，“魂”は，普遍的な仕方で人間存在を表すものであろうか？　プラトンやアリストテレスが“psychē”という語によって人間の本質を統一的に把握し，それを全宇宙秩序に位置づけたようなことは，果たして可能なのか？　西洋古代の“魂”論は，むしろ一つの可能性を極限にまで押し進めたケースと言えるのかもしれない。

現代の哲学での「心身問題（mind-body problem）」や「心理学（psychology）」といった問題構制は，基本的に西洋古代以来の“魂”観に依拠した人間把握である。そのような枠組み自体は，ホメロスからプラトンに至る“魂”概念の変遷を精確に辿り直し，それをエジプトやメソポタミア，さらにはインドや中国といった古代文明の中に位置づけ直すことによって，再検討されるべきであろう。

[参考文献]

Bruno Snell, *Die Entdeckung des Geistes*, 3 Aufl. (Hamburg: 1955)；(邦訳) B.スネル，『精神の発見—ギリシア人におけるヨーロッパ的思考の発生に関する研究』(新井靖一訳，創文社，昭和49年)

W. Burkert, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche* (Stuttgart: 1977)

D. B. Claus, *Toward the Soul: An Inquiry into the Meaning of psyche before Plato* (New Haven: 1981)

J. N. Bremmer, *The Early Greek Concept of the Soul* (Princeton: 1983)

感情の理論，理論としての感情——古代パトス論の一断面*

中畑　正志

論文概要

〈感情〉の概念について，現代哲学の動向を確認するとともに，とりわけ西洋古代の魂論が提示する思考の動態の一つを見届け，その意義を考察することが本稿の目的である。

現代哲学において，感情は，最も注目される論題であり，近年の分析においては，感情に認知的で合理的な役割を認める立場が主流である。しかし，感情が特定の身体や脳の生理学的状態であり自然的なものであるのか，それとも社会や文化に応じて相対的で社会的に構築されたものであるのかという点をめぐっては，立場が分かれていることが確認される。

本稿は，歴史的な遡源の作業を通じて，感情という概念そのものの自明性や必要性を見つめ直すことを試みた。ストア派においては〈感情〉の概念が確立し「パトス」というタームによって表わされており，アリストテレスも，特定の文脈において，今日〈感情〉に分類されるそれぞれの心的事象（怒り，悲しみ，恐れなど）を「パトス」と呼んでいる。これに対して，プラトン以前には，一定の範囲の心的事象を包摂する概念としての〈感情〉は見いだされない。そしてプラトンは，人生を一つの演じられた悲喜劇として見るという視点のもとで，悲喜劇が訴えかけ育む人の心的状態を集約し〈感情〉の概念の成立を促したが，同時にそのような集約に対して，それがあくまで人の生き方に対する一つのヴィジョンに基づくものであるという，〈感情〉概念を考える上で重要な批評的視点をも同時に提示していたことが確認される。

I　「感情」の現在

1　「感情」の頻出

ここしばらくの間，政治的に重要な問題に関連して，「感情」という言葉が跋扈している。たとえば「国民感情」，あるいは「反米感情」。「反テロ感情」という耳慣れない言葉も登場した。

もちろん，いずれもが警戒を要する言葉である。とりわけ，以上の語彙の成分である「感情」という言葉は，それが概括するひとびとの思いや経験が「理性的な」（この形容は「正しい」に親近的である）判断と対立するという想定へと，意識的あるいは無意識的に誘導しているかもしれない。その結果「感情」への言及は，一方では，感情や情念に依拠した政治手法に対して冷静な考察の必要性を説く声を呼び起こすだろうが，他方では，単なる「理性的判断」だけでは解決されない何かが存在することを暗示する。こうして「感情」は，たとえば政治的・経済的問題から目をそむけさせたり，暴力や軍事行動を正当化したりするべく——むしろ正当化が無理でもそれを容認させるべく——機能しうるのである。

基礎的であるとともに，以上のように問題的でもある〈感情〉の概念について，とりわけ西洋古代の魂の理論が提示する思考の動態の一つを見届け，その意義を考察することが本稿の目的である。

2　感情論の現在（1）——志向性・認知性・合理性

〈理性的なもの〉との対立をはじめとして，感情という概念には，しばしば二元論的思考が纏わりついてきた。哲学の歴史においても，精神／身体，合理／非

合理，社会／自然，などの二分法のなかで論じられることが多かったと言えるだろう。理性と感情との対立的な捉え方への疑問や批判も，繰り返し表明されてきたが，すでにそれ自体が一つの紋切り型となっている。

しかしながら，現在の，とりわけ英語圏の哲学において，感情――英語ではemotion――をめぐる議論は，以前とは様変わりした。感情は，哲学的分析における疎外状況を脱して，近年では最も人々の関心を惹く話題のひとつとなっている。ここでは，感情を論ずるにあたってあまり後戻りした地点から出発することのないよう，最小限の範囲で踏査点を（紙幅の都合上教条的な仕方で）確かめておく。

現在の感情論の基本的論調は，要約してしまえば，「感情は，個人のうちに一時的に生起する内的で非志向的な，何らかの〈感じ〉であり，理性的な判断を妨げる」という見方への批判であり，感情に認知的性格や合理性を認めるものだといえるだろう。批判の標的とされた見解は，外的な知覚と対比し痛みなどの感覚（sensation）に類同化しつつも，身体の状態の感覚ではなく心の内部の印象や感じ方として理解する。感情の「フィーリング理論」と呼ばれることもあるこの種の見解が，しばしばそう考えられているように，はたして近代の哲学者たち（デカルト，ロック，ヒュームら）に帰せられるかどうは疑問があるものの(1)，かなり根強いものであったことは否定できないだろう。現代の分析はそれに対抗して，次のような論点を打ち出している。

（1）感情は，志向性をもつ(2)。――感情は，知覚や欲求と同様に，何かに向けられ，何かについて成立するという特徴（志向性）をもっていること，そしてその「対象」は実在する外的な事象や対象でもありうることを，多くの論者が認めている(3)。むしろ感情の対象となるのは，多くの場合に，思考や判断よりも具体的であるというのが実際であろう。

（2）感情は，認知的な活動であるか，認知的な要素を含んでいる(4)。――少なくとも多くの，かつ典型的な感情が志向的であるとすれば，志向的対象は〈何か〉として認知されている以上，感情と認知との深いかかわりは明らかであろう。感情は，対象に関わる何らかの（多くの場合価値評価を伴った）信念・判断や思考をその成立要件とするようにみえる。現在問われているのは，（ⅰ）感情そのものが一種の判断や思考である，あるいは，認知や判断をその一部として本質的に含んでいるのか，それとも（ⅱ）認識や判断に基づいて成立するが，それとは別個のある状態（たとえばある感じ方や欲求）なのか，という点である。

（3）感情は必ずしも一過的ではなく，継続的な性向（disposition）でもありうる(5)。――われわれは感情をしばしば一時的な状態としてとらえがちである。たとえば，知的・理性的な判断と対立するような行為選択を，「一時の感情に走った」などと描写する。言語表現上でも，それが一時的状態か一定の継続的・傾向的状態かが区別されないことも多い。「怒りを感じている」というとき，それは心の一時的状態も継続的なあり方も指しうるのである。しかし，感情についてこの二つのあり方の区別を認識することは，その相互の密接な関係の解明とともに，重要である。

すべての感情が一時的状態であると単純に考えられないことは，恋愛の感情――つねに意識しているのではないが何かにつけて恋人を想う――などの例から明らかである。感情は，場合によっては，ひとりの人間の一生と同じ拡がりさえもちうるであろう。感情は歴史をもち，その人の生き方に組み込まれうるのである。

（4）感情は他の心的状態や行為と密接な関係にあり，その説明に貢献する合理性をもつ(6)。

感情が主体の内部でのたんなる〈感じ〉ではなく外的な対象にかかわり，また一過的なエピソードではなく継続的でもありうる（場合によってはその人のあり方に深くかかわっている）ならば，感情は，行為者の計画や行為選択にとって，阻害要因というよりも，重要な寄与をなすであろう(7)。すなわち，その人の行為を説明・理解するために不可欠の要因であると同時に，吟味や評価の対象ともなるのである。このように，行為や他の心的事象の説明理由となり，またそれ自身も説明や評価の対象となるという意味で，感情は合理性（rationality）をもつ。現代の議論の主流は，このような意味での合理性を感情に認めることから出発していると言ってよい。しばしば「理屈では割り切れない」ことを仄めかすために引き合いに出される〈感情〉も，その理由をもち，また吟味・批判されうるのである。

以上のように，多くの分析が感情の認知的，合理的な局面を強調している。

3　感情論の現在（2）――普遍性／相対性，自然性／構築性

さらに現代の哲学的分析は，以上の，あるいはそれ以外の多くの論点についても，自然科学や社会科学と手を携えつつある。ただし，その連携は相反する理解の方向を孕んでいる。

神経生理学者や脳科学者たちは，恐れや怒りなどの感情を脳あるいは身体の特定の部位の生理的活動とし

て特定すべく研究を推進している(8)。もし感情の本質がそのようなかたちで理解され，感情を表現する言葉の社会的文化的な相対性などはそこから派生するものにすぎないならば，感情とは，いわば自然種のような事象ということになろう。こうした理解に従うなら，感情は各個人（個体）内に生起する身体的出来事であり，したがって諸文化の相違を超えて，特定の生理学的状態を実現しうるものすべてに生起する普遍的なものとなる。文化の相違のみならず動物と人間との垣根さえをも超えるような，諸感情の普遍的な理解は，進化論的視点から顔の表情に基づいて諸感情の特性を解明する試み(9)にも共通したものである。

しかし他方で，さまざまな感情の理解が文化や社会の相違に応じて相対的であることを，社会学的研究などが分析・強調してきた（日本人の（？）「甘え」という感情は，海外の文献でもしばしば引き合いに出されるその一例である)。このようなアプローチをとる人々は，それぞれの感情を表現する語彙が文化のもつ価値評価に拘束されており，その語彙とは別に感情をそれ自体として理解することはできないと考える。この方向での考察の一つに，諸感情が特定の社会・文化の産物であるとする，さまざまな「社会構築主義」的主張がある(10)。

普遍的と相対的，自然性と構築性という対立は，ある意味では根深いが，さまざまなレヴェルで妥協ないしは連携することが可能である。比較的多くの哲学者たちも，感情の生起のためには一定の生理的基礎が不可欠であることを認めた上で，さらに一つの感情がそれとして成立するためには社会的文脈のなかでの認知と位置づけが必要であることを指摘している(11)。

Ⅱ　感情概念の歴史的遡源

1　古代感情論の再評価

しかし，哲学における概念の見直しは，その歴史についての眼差しを伴う。基礎的概念の理解は，その概念を要求し受容した歴史と切り離すことはできないからである。感情についても，例外ではない。その概念的分析の深化・拡大と平行して，従来の概念史では不十分にしか取り扱われなかった思考の発掘や再評価が進んでいる。

これには，それなりの歴史的理由がある。すでに触れたように，現代の感情論が批判している近代的な感情の理解――個人的で内的なフィーリングであり，志向性をもたず，一時的で，理性的な判断を曇らせるもの――の源泉は，近代の哲学者たちに求められてきた。そのうちの中心人物と目されることの多いデカルトは，その『情念論』を「古人からわれわれが受け継いだ知識がいかに欠陥の多いものであるかが，彼らが情念について書いたことのうちに最もよく現われている」と判定し，「だれも手を着けたことのない主題を論ずるかのように書かざるをえない」という決意にもとづいて，感情論（情念論）を展開することを告げている（第一部一項)。とすれば，彼によって否定された感情の理解は，近代的感情論とは異なることが予想されるだろう。事実，現代的知見と重なる見解がデカルトの言う「いかに欠陥が多いものあるかが最もよく現われている」はずの古代のテキストに提示されていることは，すでに多く指摘されている。

いうまでもなく，肝心なのは，古代の著作家のなかに現代と類似・照応する見解を確認することではない。古代の感情論では，現代と照応する見解が，詳細に，かつ論争的文脈のなかで展開されている点に注目すべきである(12)。その富からわれわれは多くを学び得るだろう。

2　感情論の成立

西洋古代への歴史的遡源が導く先にあるのは，しかし，感情の近代的理解に対する別の選択肢だけにとどまらない。

古代感情論を主題的に扱う研究の多くが，前節の例示もそうであったように，ストア派を中心としたヘレニズム期あるいは古代後期の哲学を主要な題材としていること，遡ってもアリストテレスから出発していることは，あらためて注意されてよい(13)。関心の偏りには理由がある。重要な理由の一つは，プラトン以前には，われわれの〈感情〉の概念に相当するような概念は構成されなかったからであり，またストア派に至るまでは「感情」という概念は安定したものではなかったからである。

これは，暗黙のうちではあれ，ある程度まで共有された見解であると私は推測するが，残念ながら，詳しい調査がおこなわれた形跡はないし，最近の古代感情論の研究からは，この点についてあまり明確な言明は聞けない。むしろこのような断定は，誤解も含めて，古代思想の研究者たちからも疑念を呼ぶかもしれないので，以下では多少ともそのことを立証しなければならない。しかし，もしもこのような見方に何らかの真実が含まれているとすれば，歴史的な遡源の作業は，「感情」についての異なった見解を確認するというだけでなく，感情という概念の自明性や必要性を，あらためて反省する機縁ともなるだろう。

実のところ，すでに瞥見した現代の感情論も，この〈感情〉という概念の存立までも疑うことはほとんどない。また，その社会的相対性や社会構築的性格の指摘も，多くは感情に属するとされる心的事象(14)——甘え，恥，など——に向けてであり，そのような心的事象を総括する〈感情〉という概念それ自体にまでは及んでいない。けれどもあらためて省みるなら，「感情」という名のもとに括られる経験や状態は，実にさまざまである。ひとびとが感じているのは，憤りであり，悲しみであろう。あるいは慰めであり，希望であるかもしれない。だが，それらの心的事象は，なぜ「感情」という名の下に適切に一括されうるものなのだろうか。〈感情〉という概念による包摂によって，われわれはどのようなものの見方を引き受けているのだろうか。

以上の問題を意識しつつ，感情の概念の成立の経緯に立ち会うことにしよう。そのためには，最初に，この概念の不在を確かめねばならない。

3 〈感情〉の不在

不在を論ずるときには，問われるのが，何の存在であり，いかなる意味での存在／不在であるのかを明確にしておかないと無用の混乱を引き起こす。いま問題としているのは，われわれが今日「感情」と呼ぶ心的事象（怒り，恐れ，喜び，憐れみ，その他）の大部分に適用可能であり，かついわゆる理性的な思考や知的はたらきととりあえず区別するような概念，つまりは特定の範囲の心的事象を「感情」に類似した意味で分類するカテゴリー的概念の存在の有無である。

したがって，探究されるのは，われわれが感情に分類する心的諸事象のそれぞれ，つまり怒り，喜び，悲しみなどが存在したかどうか，そして人々がそのそれぞれの心的事象をあらわす語彙や概念をもっていたかどうかではない。こちらの問題であれば，西洋文学史上の最初の発語を見るだけでけりがつく。

怒りを歌え，女神よ，ペレウスの子アキレウスの

が，ホメロスの『イリアス』劈頭を飾る言葉であった。つづく古代ギリシア文学も，英雄や女たちの怒りや悲しみの表出に満ちている。

さらに，古代ギリシア人は，われわれが〈感情〉という概念のもとに包括しているそれぞれの心的事象について，行為に深く関連する重要なモメントであるということ，それはしばしば知的な理解とは対立することがあるということを認めていた，ホメロスの英雄たちにおいても，プラトンが彼らの魂内部での葛藤を見たように，ひとりの人間のうちでのある感情と別の心的な経験との相克を読みとることができる(15)。（私も，近年の多くの研究と同様に，ホメロスの描く人間が統一した自己をもたず，それぞれ独立した心的（というより心身未分化の）はたらきの寄せ集めであるという，かつて影響力のあった見方を拒否する。）

分別ある判断と怒りや悲しみなどとの相克は，叙事詩や悲劇の主要なモチーフのひとつである。たとえば，エウリピデスの『メデア』の有名な一節が示すように。

> わたしにだって，自分がどれほどひどいことをしようとしているかぐらいわかっている（μανθάνω）。
> だけどそれを私にやらせようとしているのは，この胸の内に燃える怒りの焔（θυμός），
> そしてこれこそ人間にとってこの上ない災いのもととなるもの。（1078-1080）

したがって，〈感情〉に相当する集約的な概念が存在しなくても，描かれた人物の精神生活がわれわれ近現代人よりも貧困であったわけではない。

さて，本題に戻ろう。不在の立証は，本来は多大な文献学的踏査が必要である。しかしそのために本来は必要な手続き（存在すると思われる箇所の網羅的検討による各個撃破）を踏む余裕がないので，ここでは正規の調査でとはとても言えないが，わかりやすい参考資料を提出しよう。

まず，「パトス」πάθος（および「パテーマ」πάθημα）というギリシア語は，プラトン（あるいはプラトンと同時代）以前には感情を意味しなかった。そもそも「パトス」という言葉の歴史は，案外に新しく，前5世紀にはじめて登場する。最も詳細で標準的に使用される希英大辞典（Liddell, Scott and Jones, *A Greek-English Lexicon*）は，emotion を意味する用法の事例に，プラトン以前の使用箇所をいくつか挙げてはいる。しかしそれらの用例は，いずれもその時代の使用が疑わしいか，あるいは「感情」を意味してはいないと結論してよい(16)。辞書に挙げられていない興味深い箇所も含めて(17)，パトス，パテーマが，プラトン（少なくともプラトンと同時代）以前に emotion の意味で用いられた例を，この辞典から確認することはできない。

また念のため，それ以外のギリシア語で感情を表しうる語彙を確認するために，希英大辞典を逆引きして，emotion という語釈があてられているような単語の有無を調べても，意味の説明に emotion という語を含む単語は全部で19語あるが，アリストテレス以後に用いられる語（多くは「パトス」からの合成語）を除いて残った語彙のうち，プラトン以前の用例が挙げられ，かつ「感情」を意味していると考えられる箇所は存在しない(18)。

では，辞書に縛られずに文献を見渡して，プラトン以前の文献で「感情」と解することが適切なテキストがあるだろうか。もちろん，これはよりいっそう証明することがむずかしいが，次の調査結果も，不在を示す状況証拠となるだろう。Perseusというインターネット上のサイトで得られるプラトン以前の主要な著作の英訳[19]のなかでemotion (s)という訳語が出現するのは3箇所だけであり，そのうち当面の調査にとって完全に無視できる二例[20]を除くと，残るのはソポクレス『エレクトラ』1284行だけである。その箇所をemotionという語彙を用いて訳しているのは大古典学者ジェブであるが，彼はその訳語を得るために有力写本の読み方を変更しなければならなかった[21]。しかしその改訂は，その後かならずしも賛成されてはいないのである。

繰り返すが，以上の観察は決定的というにはほど遠いだろう。しかし，ホメロスの叙事詩やギリシア悲劇，喜劇では，いたるところで怒りや悲しみなどの「感情」とされるそれぞれの心的事象が表出されていることを考えあわせるとき，やはり有意義な証拠となるだろう。プラトンあるいはプラトンと同時代より以前の〈感情〉の概念化の達成，および「パトス」という言葉における概念化を疑うには十分な材料である。

4　ストア派の感情論——〈感情〉の概念化

これに対して，感情の概念が確実に成立していたと断定できるのは，ストア派である。ストア派は「パトス」という語彙を一種の術語として扱い，快楽と苦痛，欲望と恐怖を基本となるパトスとした。この「快楽」「苦痛」とも広義で，前者は，魅了，有頂天，はしゃぎなどを，苦痛には憐憫や嫉妬，羨望，苦悩などを含むので，「喜び」と「悲しみ」と訳す方が適切な面がある[22]。また，欲望には憎しみや怒りが含まれる。ストア派は，さらに，「パトス」をそれぞれの感情を指示する用語として確立しただけでなく，「パトスとは何か」を考察し，「理性（ロゴス）あるいは自然に反した魂の動きであり，過剰な衝動」と規定した[23]。このようにストア派は，明確に「パトス」の概念化を達成しており，その内容はわれわれの感情の概念と重要な部分で一致するだろう。

また，「パトスが判断の一種である」とか「賢者はパトスをもたない」などのストア派の教説も，最近の研究者の一部がそう解釈するような，「パトス」が感情以外のものであることを示すものではなく，ストア派独特の感情の捉え方と考える方が適切で生産的であろう[24]。また事実，そのように受けとめられることによって，彼らの「感情」の理解は，古代において批判や擁護などの論争的主題であったばかりではなく，近代の感情論の重要な源泉となったのであり，また現代の感情論に対してもいぜんとして思考を喚起する力をもちうるのである。

以上の意味で，感情の概念の系譜をたどる行程においては，ストア派は一つの到達点といってよい。

5　アリストテレス——さまざまなパトスとしての諸感情

ストア派以前にまで目を向けるとき，感情の概念は，ひとまず，アリストテレスにまでは遡ることができるだろう。彼もまた「パトス」という言葉を，〈感情〉に分類されるそれぞれの心的事象（怒り，憐れみ，恐れその他）を指示するのに使用している。いくつかの書に類似した説明があるが，歴史的跡づけの点では，『弁論術』での考察が最も重視されるであろう。それがアリストテレスの比較的初期の作品と推定されるというだけでなく，同時にそれぞれのパトスについて他の著作に見られない詳細な考察を展開しているからである。その著作のなかで，次のような一般的説明が与えられている。

> もろもろのパトス（πάθη）とは，それが原因でひとびとの気持ちが変わり，判断の上に差異をもたらすようになるもので，それには苦痛や快楽がつきまとっている。たとえば，怒り，憐れみ，恐れ，その他この種のもの，および，これらとは反対のものがそうである
> （『弁論術』第二巻第一章　1378a19-22　戸塚七郎訳）

ストア派に対するアリストテレスの影響を精確に検証することは困難であるが，それでも，ここに見られるように，「パトス」という語の指示範囲を感情とされる心的諸事象（怒りその他）に限定して使用していること，そして各パトスについての説明の類似[25]から判断して，ストア派のパトス＝感情の概念の形成の上で，アリストテレスの考察が直接的あるいは間接的な仕方で重要な源泉の一つとなったことは否定できないだろう[26]。

しかし，ストア派との相違もまた明らかである。第一に，アリストテレスが論じているのが，さまざまなパトス（τὰ πάθη）としての怒りや恐れ，憐れみその他であるという点である。すなわちアリストテレスは，ストア派がパトスを「ロゴスに反した魂の過剰な衝動」

と規定したのとは異なり，怒りや恐れなどのすべてを包摂し思考や判断などと対比させる一カテゴリーとしてパトスという概念を提示してはいない。特定の範囲の心的諸事象を集約・包摂する概念としての〈感情〉を表わす「パトス」という語の用法の確立およびその概念の理論的考察が行われたのは，アリストテレスよりのちのことであったと言わねばならない。

このことと明確に連動する第二の相違点は，アリストテレスが，ストア派のように，「パトス」をさまざまな感情だけを限定的に指示する術語として使用してはいないということである。彼が「パトス」の意味を，いわば哲学事典の項目として記述したとき（『形而上学』Δ巻第二一章 1022b15-21），いわゆる感情は「パトス」の意味の一項目を構成してはいない。むしろ挙げられた項目の多くは，事物の状態や出来事である。「パトス」は，「はたらきや作用を受けること」を原義とする動詞「パスケイン」（πάσχειν）から派生したという来歴を忘れることなく，いぜんとして，「作用を受けること」および「作用の受容によって成立した状態」をその意味の核に継承しているのである。

もとより，事物や身体だけでなく，魂についてもパトスの概念は適用されるが，その場合「魂のパトス」とは，いわゆる感情とされるそれぞれの心的事象だけではなく，知覚や思考も指しうる。そしていずれについても，何かのはたらき・作用を受けるという意味を失ってはいない。いわゆる感情も何らかのはたらきの感受・受容であるという理解が，このパトスという言葉を通じて保持されていた。感情もまた，知覚や思考と並んで，世界のあり方をある仕方で受容する形式なのである(27)。

「パトス」という語の使用が含意する以上の理論的背景を考えるとき，アリストテレスがこの言葉によって，感情に分類されるそれぞれの心的事象を限定的に指示するのは，文脈上の拘束のためであると考えられる。『弁論術』において弁論の成功のために考慮すべき聴衆のパトスとは，このようなものであったのだ。アリストテレスが，『弁論術』をはじめとしたいくつかの箇所で，パトスの枚挙にあたって「私がパトスというのは，……」と断り書きを入れるのも，彼にとってこのような「パトス」の限定的用法が固定したものではなかったからである。

しかしともかく，ある文脈的拘束のなかにおいてではあるが，アリストテレスは，感情の概念に包摂される心的諸事象を集約し，同時に集約された心的諸事象のそれぞれを「パトス」として理解している。そしてこのような「感情としてのパトス」の概念化を促進するたしかな達成は，心的状態全体を，あるはたらきの受容・感受として理解するアリストテレスの魂論と当面する議論の主題という文脈の拘束とを大きな動因とする。しかしそれだけではない。それを準備する重要な背景的考察が，たしかに存在する。

Ⅲ 〈感情〉の成立への思考の錯綜

1 プラトン『ピレボス』——生のドラマ化

感情の概念をめぐってこれまで観察してきた状況——それ以前の不在と，アリストテレスにおけるある形での概念的集約の達成——という事実から考えたとき，プラトンの著作は，この狭間に位置している。つまりそれは，〈感情〉概念の確立とかかわる思考が動いている現場でもあることが予想される。

残念ながらプラトンのこの点での貢献は，アリストテレスのように際だった仕方では提示されていない。プラトンの著作では，「パトス」という言葉はさまざまな意味で用いられているが，基本的には作用の受容およびその結果としての状態を意味した。魂のはたらきに関連してこの言葉が使用されるときも，その一般的な意味を核としているし，感情とは異なるはたらき（いわゆる認知的なはたらき）を指す用法も目に付く(28)。「パトス」という語は，おそらく，ひとが受ける経験という意味のなかに，その経験の意識的・主観的側面をも伴うことによって，徐々にさまざまな心的事象——そしてそのなかには，感情に分類される心的な事象も含まれる——を表わすようになったのであろう。

とはいえ，プラトンはその著作のいくつかの箇所で，〈感情〉の概念化に連絡する可能性を含む概念的な整理や集約をおこなっている(29)。また，パトスという語がそれに関連して用いられていることも確認できる(30)。ただし，それぞれの議論は，対話の主題と進行に応じてさまざまに異なっており，感情についてすべてに共通する統一した思考を見いだすのは，容易ではない。おそらく，プラトン以後に〈感情〉に分類される心的事象をめぐっては，いくつかの問題圏が存在するというのが実状ではないか。

しかしさいわいなことに，われわれには，前方にひとつの道標が存在する。すでに，プラトン以後の感情概念の系譜をたどるなかで，アリストテレスの業績，なかでも『弁論術』でのさまざまなパトスについての考察を確認している。〈感情〉の概念の成立過程をたどるという課題にとっては，やがてアリストテレスのそのような概念的集約へと結びつくプラトンからの思

考の線を明らかにすることが有効な手続きであろう。

『弁論術』の感情論への影響という点で，研究者たちが注目するのは，プラトンの『ピレボス』における「魂が魂自身と混合を行う場合の快」の説明（47d-50e）である。これは魂だけに属し，「苦の一種」であると同時に快が混ぜられているため，「快苦の混合されたもの（μεγνύμενα）」（50c2）と特徴づけられるが，例として挙げられるのは，怒り，恐れ，憧れ，悲嘆，愛欲，羨望（競争心），妬みなど――すなわちわれわれが〈感情〉に分類する事象――である。いま列挙されたさまざまな心的事象は，『弁論術』で検討される諸感情（πάθη）の種類とかなり重なる。また，アリストテレスの諸感情の規定は，『ピレボス』のように両者の混合ではないとしても，快あるいは苦を伴うものであった。とりわけアリストテレスが最初に与えている「怒り」の説明は，快と苦を伴うものとして説明され（1378b），さらに『ピレボス』（47e7-8）と同じく『イリアス』第一八巻108-92を引証している。したがって，『ピレボス』の説明は，アリストテレスにとって，重要な下敷きであったと考えてよい(31)。

興味深いことに，『ピレボス』の当該箇所では，ある範囲の心的諸事象の集約とともに，そうした心的事象と「パトス」という語との関係を示唆する記述も与えられている。この対話篇を主導するソクラテスが「快・苦の混合」という心理状態をわかりやすく例解するために言及する「悲劇や喜劇を見ているひとのパトス」がそれである(32)。さらにソクラテスは，次のような言葉でこの議論を締めくくっている。

> かくて，われわれの議論は，いままさに，次のようなことを明示しているのだ。すなわち，悲嘆にくれているときも，また悲劇や喜劇においても――それは舞台の上（ドラーマ）にかぎらない，人生が演ずるありとあらゆる悲喜劇においてもそうなのだが――，苦痛が快楽といっしょに混ぜ合わされていること，そしてほかの無数の場合でもそうであるということをね（50b1-5）。

このようにプラトンは，さまざまな感情を集約すると言ってよいこの議論を，悲劇・喜劇の観るひとびとの心理を範にとって，悲喜劇のうちに演じられる生と人の現実の生とを平行させて観取するという視点から，展開しているのである。

しかし，この議論は謎めいている。諸感情は，どのような意味で，快と苦とが混合しているのか。そしてなぜそれらが，悲劇や喜劇を観劇するひとびとの心理によって説明されねばならないのか。注釈者たちの反応はいささか曖昧であるが，何か解決策を求めるように，『国家』でのいわゆる文芸論，とりわけ叙事詩や悲劇が魂に与える効果を解明する議論（602c-608d）を参照するよう求める点では一致している。

なるほど，『国家』を参照することは，疑いなく有益である。『ピレボス』の理解のためにも，そして感情論の系譜をたどるためにもそうである。その参照箇所には，次のような記述がある。

> さてその場合，彼［悲運に遭遇し悲嘆する人物］に抵抗を命じるのは，理（ロゴス）と法（ノモス）であり，悲しみへと引きずっていくのは，当の感情（パトス）そのものではないかね？
>
> （『国家』第一〇巻 604b1-3　藤澤令夫訳）

「パトス」と「ロゴス」とをこれほど鮮やかに対比する記述は，プラトンの著作では，ほかには存在しない。その意味で，〈感情〉概念の成立にかかわるキー・テキストの一つと言ってよい。だがここには，〈感情〉の概念の成立をある仕方で準備するいくつかの思考が交錯している。その錯綜を解きほぐすことによって，〈感情〉の概念の成立を促した思考の動態を見届けることができるだろう。

2　プラトン『国家』（1）――魂の非理知的部分の活動

参照すべき議論は，『国家』第一〇巻の「詩人追放論」の一部であり，なかでもこの悪名高い主張を支えるべく，悲劇をはじめとした詩的表現(33)としてのミーメーシス（模倣・描写・再現）が，魂のいかなる部分に，どのような影響を与えるのかを，登場人物のソクラテスが査定するくだりである

叙事詩や悲劇は，悲運に遭遇したひとびとを模倣し写し描く。そのような境遇――たとえば息子や最も大切なものを失うというような――にあって，すぐれた人物は悲しみながらもそれに耐え，節度を保とうとする。この心的葛藤を描くのが前節の最後に引用した記述である。プラトンの考えでは，このようにひとりの人間のうちに，悲しみへの抵抗と追従という，同一のものに対する異なった二つのベクトルが成立するならば，そのひとの魂は単一ではなく二つの部分をもつ。すなわち抵抗を命ずるロゴスおよびノモスに従う「内なる最善の部分」としての理知的部分と，パトスに引きずられる「劣悪な部分」としての非理知的部分がそれである。後者は，「苦悩（パトス）を思い起こさせ

ては嘆きへと導き，あくことなくそれにひたろうとする」（604d8-9）部分であり，「詩人たちによって満足を与えられ，喜ぶところの部分」（606a6-7）とも「ふざけて滑稽なことをしたがる部分」（606c5-6）でもある。より一般的には，「また愛欲や怒りについても，さらにはあらゆる行為に伴うとわれわれが主張するところの，魂の内に生ずるすべての欲望と快苦についても，詩作によるミーメーシスがわれわれに与える効果は同様である」（606d1-3）という総括で言及されている，愛欲，怒り，欲望，快（喜び）と苦（悲しみ）などの心的諸事象も，この部分のはたらきとして考えてよい。（魂の非理知的部分には，さらに，誤った認識というある種の認知的はたらきも帰属するが，絵画からの類推をはなれて「詩が行うミーメーシス」それ自体が考察される場面（603c-608b）では後景に退いている。）

こうして，〈感情〉に分類されるさまざまな心的事象が，知的はたらきと対立させられつつ，非理知部分のはたらきとして集約されている。欲望や快（喜び），苦（悲しみ）が非理知的部分のはたらきに含まれるとしても，感情論の系譜という文脈でこの箇所を読むことの妨げにはならず，かえってその後の展開との連続性を示唆すると言えるだろう(34)。さらにこの二つの部分のはたらきの対立は，すでに見たように，「ロゴス」と「パトス」との対比に印象深く関連させられている。その意味においてこのミーメーシス論は，アリストテレスやストア派以後に典型的に見られる「パトスとしての感情」という概念の成立へと向かう道のりにおいて，重要な一里塚であるといってよい。

3　プラトン『国家』（2）——非理知的部分の心理

しかし，引用した記述に見られる「ロゴス」と「パトス」との対比は，理性と感情との対比とは同一ではない。また理知的部分と非理知的部分のはたらきも，単純に，理性と感情に重ねることはできない。当該箇所の議論は，それほど単純ではない。

ただし，「ロゴス」については「ノモス」（法，社会的取り決め）と並立していることが示すように，公共的規範という性格をもつこと(35)だけを指摘して，ここでは「パトス」と非理知的部分のはたらきに考察の焦点を絞ろう。当該箇所の「パトス」は，文脈的に，苦難の経験という三人称的な性格をもち(36)，悲劇などでのこの語の基本的用法(37)を継承している。しかし，悲運にさらされ悲嘆する人物を悲しみ（苦）へと「引きずっていく」のは，「パトスそれ自身」であると語られる。魂に対してそのような牽引力をもつ「パトス」は，単なる外的な出来事ではなく，悲しみ（λύπη）というその人が感受・意識している局面，すなわち，「感情」という言葉が表現するような，当人に感じられている一人称的局面を確実にもっている。

微妙ではあるが，重要なのは，このような意味をもつパトスと，魂の非理知的部分の関係である。

プラトンは，悲運に遭遇したひとが，たとえ立派な人物であっても，悲しみを覚えるという事実を認めている。また明らかに，そのような経験そのものを糾弾してはいない（603e）。むしろそれは分析の前提である。彼がこの一節で問題としているのは，その悲しみに対する態度である。魂の区分を導くのも，自らの悲しみに対する態度の相違であった。非理知的部分は，この悲しみの経験という「パトスそのもの」に引きずられる部分として割り出されている。すなわち，非理知的部分は，たんに悲しみをはじめとしたさまざま感情を抱く主体として導入・特定されているのではないのだ。そのはたらきは，悲しみを求めそれに追随することにある。事実この部分は，「苦悩（パトス）を想い起こさせてはわれわれを嘆きへと導き，飽くことなくそれに耽ろうとする部分」（604d8-9），「ほんとうは心ゆくまで泣いて嘆いて満たされることを飢え求める部分」（606a4-5）と描写されている。プラトンはソクラテスに，「そういったことを欲求することが，この部分の自然本性である」と断定させてさえいる（606a5-6）。非理知的部分は，パトスを追い求め，それに耽ろうとする本性をもつ。プラトンが非理知的部分の特質として着目しているのは，深い悲しみの経験が当の感情をさらに渇望させ増長させるという心理的メカニズムである。非理知的部分のはたらきは，このように，動的・自己増殖的な構造をもっている。

非理知的部分のこのような「自然本性」が白日のもとに曝されるのは，詩的ミーメーシスと関わる場面である。詩人たちの作品に接するとき，〈恥〉などの実生活での社会的制約は棚上げされるため（606b1-2, cf.604a1-5），本来は抵抗を命ずる理知的的部分がその「監視をゆるめる」からである（606a8-b1）。プラトンは，このような聴衆の心理を，英雄が悲嘆するありさまの描写を聞いて「喜びを感じ，我を忘れて同情共感（συμπάσχειν）しつつ，ついていく」と診断している（605d1-5）。そう，聴衆（の魂の非理知的部分）は，ミーメーシスによって描写された人物の悲しみ（苦）というパトスを共に経験（συμπάσχειν）し，そこに喜び（快）さえも覚えるのである。非理知的部分のそれぞれのはたらきのもつ動的傾向は，このような快の

経験を内含することと深く関わっている。

ここで診断されている心理が，すでに見た『ピレボス』の「感情」の概念化にかかわる重要な一節と照応することは明らかだろう。まず，『国家』での非理知的部分のはたらきのもつ，快と苦にかかわる動的構造は，さまざまな感情が快苦の複合状態であるという『ピレボス』で示された見解に，ひとつの例証を与えている。逆に『ピレボス』は，このような詩的ミーメーシスを感受する聴衆の心的経験（パトス）である快と苦との複合的心情が，「舞台の上（ドラーマ）にかぎらない，人生が演ずるありとあらゆる悲喜劇においても」生起することを告げていた。非理知的部分の活動においては，人の生とミーメーシスとしての悲喜劇に演じられる生とが重ね合わせられるのである。そして，非理知的部分が，現実に与えられた生においてさえ，以上のような本性を発現することこそ，プラトンが『国家』において深刻に受け止めた事態だった。ミーメーシスへの「最も重大な告発」(605c6) の理由もそこにある。詩的ミーメーシスは，そのような「感情」を求め惑溺しようとする非理知的部分を，「呼び覚まして育て，これを強力にし」(605b3-4)，「われわれの内なる支配者」(606d5) とするからである。

詩的ミーメーシスは非理知的部分を「呼び覚まして育て，これを強力にする」――われわれはこれを字義どおりに受け取らねばならない。それは比喩的表現でもないし，一時的な感情の扇動を意味するのでもない。プラトンにとっての主要な問題は，叙事詩や悲劇が現実に果たしている教育的役割にあったからである。さまざまな種類の感情（怒り，悲しみその他）は，詩作品というメディアを通じて，はぐくまれるものである。

この視点は，芸術と感情という，これまた現在の感情論の重要な論題に，感情概念の成立過程という歴史的な現場から新たな光を投げかけるであろう(38)。現代では，芸術に接することによって引き起こされる心的状態が真正の意味で感情であるかどうかが問題となっているのに対して，そもそも感情という概念の成立を促した思考のひとつが，ここに見るように，叙事詩や悲劇がはぐくむ心的事象の集約であったと言えるからである。〈感情〉の概念は，すでにその萌芽期から，文芸・芸術と深くかかわっていたのだ。

しかし，ここにはそれ以上の論点が含まれている。

4　〈感情〉という理論

詩人たちは，具体的に，何を聴衆に提示するのかという点に，あらためて立ち返ってみよう。ミーメーシスとは模倣であるが，もちろん実生活のすべてを忠実に模倣・再現するわけではない。プラトンはソクラテスに詩的ミーメーシスが模倣・再現する事象を，実は明確に規定させていた。「人間が強制された行為あるいは自発的な行為をなしているところや，行為の結果として幸福であるとか不幸であるとか思っているところや，またすべてこうした状況のなかで，苦しんだり喜んだりしているところ」(603b4-7) であり，それ以外ではないことが念入りに確認されてさえいる (603b7-8)。「強制的あるいは自発的行為」とは，たとえば戦争への徴兵などの強制的状況や平時での自由な振る舞いにおいてその人の勇敢さや節度が問われるような行為を指す（第三巻　399a-c)。つまりミーメーシスが描写するのは，（強制的であれ自発的であれ）何らかの課せられた状況とその状況に対して人物の性格・品性が発現する行為，そしてそれに結びつく幸不幸の思いと苦しみや喜びなどの心（魂）のあり方である。そのような意味での〈状況・行為・心情〉は，現代の感情論でも引き合いに出される用語を転用すれば，詩的ミーメーシスの「語り」(narrative) の構造あるいは様式である。

いうまでもなく模倣・描写される人物は，たとえば身体的な痛みや快感，飢えや渇きなどの直接的欲求――感情でも知的はたらきでもない心的事象――も感じることだろう。しかしそのような身体感覚は，たんにそれだけでは，「ミーメーシスの描写する」事象とはならない。いま述べた意味での〈状況・行為・心情〉と何らかのかたちで結びつくかぎりで，はじめてミーメーシスの描写対象たりうるのである。詩人たちは，ミーメーシスの語りの様式を通じて，人間のきわめてさまざまの心理と行動を一定のかたちへと濾過し収斂させている。魂に影響を与えるのは，詩的ミーメーシスという濾過を経て一定の様式のなかに収斂された人間の心理と行動なのである。

事実，叙事詩や悲劇のなかでは，悲運に遭遇したひとびとの心理と行為という〈状況・行為・心情〉が模倣・描写されている。そのようなひとびとの経験する心理は，しばしば，社会規範（ノモスとロゴス）の示す行為と自らの心情との相克であった。プラトンが注目しているのも，この場面，悲運がもたらす悲しみに「ロゴスとノモスは抵抗を命ずるが，パトスによって引きずられていく」ような場面である。

同時に，そのような場面は，パトスへの抵抗か追随かという選択を通じて，登場人物の生き方と品性が（まさに劇的に）示される場面である。少なくともプラトンにとってはそうであった。そのような場面で詩人たちが好んで描くのは「パトスによって引きずられた」

ひとびとの振る舞い，「感情を高ぶらせる性格」である。詩人たちは，そのような人々を「表舞台へとあげる」のである。そしてそのことを通じて，どのような生き方に注目するのかを，つまりは人間の生に対する彼らの基本的な見方（ヴィジョン）披瀝しているのだ。詩人たちの採用するミーメーシスの語りの様式も，彼らのそのようなヴィジョンに基づくものであろう。

詩的ミーメーシスの語りの様式とそこに含意されるヴィジョンは，また，多くのひとびとがその現実の生においても共有するものでもあった。ひとびとはこのようなミーメーシスを通じて，心理と行動についての理解の様式とヴィジョンを学んできたのである。ホメロスの賛美者たちは，「ホメロスが，ギリシアを教育してきた」（606e2-3）と主張する。彼らは「人生の諸事の運営のためには，彼を取りあげて学び，この詩人にしたがって自分の全生活を整えて生きて」きたという（606a3-5）。それはまた，程度の差こそあれ，古代ギリシア人たちの学びの現実でもあろう。非理知的部分に帰属するような心のはたらきも，このような詩的ミーメーシスによって模倣・再現された人物の「パトスをともに経験」することを通じて，「呼び覚まし，育て，強力に」されてきたのである。

したがって詩人たちの作品は，ある意味では，〈感情〉に包摂される心的事象の集約をすでに実現していたと言えるだろう。詩的ミーメーシスの営みは，喜びや悲しみなどのそれぞれの感情を表出するだけでなく，その語りの様式とヴィジョンを通じて，〈感情〉に分類されるような心理に訴え，利用していたからである。もちろん，詩人たち自身が自覚的にその心理学を行使していたというわけではない。彼らにあっては，すでにみたように，〈感情〉という概念は基本的に不在であった。そのような心理学は，詩人たちの作品がプラトンによって以上のように読みとられることによって，はじめて成立したのである。

プラトンがおこなったのは，詩的ミーメーシスと魂との関係を考察することを通じて，詩人たちの提示する生と行為の理解の様式とそれに伴うヴィジョンを，いわばそれとして反省的に特定・把握することある。それは同時に，ミーメーシスと聴衆との共通する経験（パトスをともにすること）が紡ぎ出す聴衆の心のあり方を特定することでもあった。それがすなわち，魂の非理知的部分のはたらきである。別の言い方をすれば，プラトンは，叙事詩や悲劇などがミーメーシスというメディアを通じて「写し取る」人間の生と行為のあり方を手がかりに，そこに示された語りの様式とヴィジョンを支える一定の心的な諸事象（悲しみ，怒りその他）を，魂の非理知的部分のはたらきとして集約し，分析・診断するものであった。そのような作業が，〈感情〉という概念的包摂を準備したのである。

そうであるとすれば，さまざまな感情を集約するプラトンの基礎的な考察は，同時にそのような集約に対する批評的眼差しを伴っていたと言えるだろう。すなわちその考察は，われわれの行為と生のあり方，そしてそれを理解する様式がミーメーシスの営みによって育まれ制約されている現実を踏まえつつ，しかし，いわばそれを裏返すようにして，かえって現実の生を演じられる＝行為する（δρᾶν）悲喜劇として見るのである。プラトンは，このような視点のもとで，諸感情の集約へ向けて重要な一歩を踏み出しながら，そのような集約が，一つの――ただしきわめて強力な――ヴィジョンと様式と連動したものであるということを，そのヴィジョンに対する批判的吟味とともに告げている。

プラトンは以上の議論に基づいて，多くの詩人たちの追放を主張したが，この施策は，あまり賛同を得られないかもしれない。しかしそれを支える以上にみられたプラトンの思考は，独自の意義をもつ。

プラトンの考察は，社会的な教育のメディア――古代では叙事詩や悲劇など，現在ではマスコミをも含むであろう――と人々の心理との関係という問題設定のもとで遂行された。感情に分類される心的諸事象とそのようなメディアの行使する心理学との相関性へのプラトンの洞察が，感情の概念化を促したのである。〈感情〉の自然性と構築性という問題を考える上でも，この概念の以上のような生い立ちは重要であろう。

しかし同時に，以上の考察は，感情について考えるときにわれわれが陥りがちな思考の固着的傾向から解放する示唆をも与えているように思われる。その示唆とは，理論的でもあり，実践的でもある示唆である。理論的には，われわれは，〈感情〉という概念的集約そのもの――そしてそこから生まれる「感情対理性」その他の図式――が，一つの教育的なメディアの提示する語りの様式とヴィジョンにおいて成立しているものと考えること，いわば生についての一理論として，自明視せず，それとして意識化することができる。感情という概念をもつことは，ある特定のヴィジョンをもつことである。かりにそれがきわめて強力な様式とヴィジョンであったとしても，絶対的ではない。

また実践的には，ひとがある感情のさなかにあっても，自らの感情の経験を悲喜劇で演じられるひとびと（そしてそれを見るひとびと）のそれに重ねることを可能にする。そのとき感情は，当の感情それだけに呪

縛されずに，叙事詩や劇などにおけるように，一つの様式と構造をもつより広い文脈のなかで観察し意味づけられるものとなるだろう。そしてその文脈とともに批判的に吟味されうるであろう。

＊　本稿は，『思想』2003年4月号に掲載予定の「感情の理論，理論としての感情」を短縮したものである。

註

（1）近代の感情論全般については James 1997 が，とりわけデカルトについては Kambouchner 1995 が参考となる。近年デカルト研究者たちの多くが，デカルトにとっての『情念論』の重要性や『省察』との思想的対比を強調していることは興味深い。

（2）Wilson 1972 などが古典的で詳しい。比較的最近では，Gordon 1987 の議論などが注目されるだろう。

（3）すべての感情が，特定の対象や事態に向けられているとは断言できない。漠然とした不安などの，特定の事象に向けられていない感情が，存在するように思われるからである。実際その種の感情は，痛みなどの身体的感覚と並んで，すべての心的事象が志向的であるという見解（ブレンターノのテーゼ）に対する反証に使用されてきた。これに対して感情をすべて志向的であると考える論者は，線引きを変更して志向的ではないと考えられるものを，感情以外のカテゴリーへと組み込むことなどを試みたりしている。

（4）感情の認知的性格とそれをめぐる論争的状況については，Deigh 1994 がすぐれたサーヴェイを与えている。

（5）感情の状態と感情の性向との区別については，Lyons 1980, 56sqq. を，この問題をめぐる最近の考察としては Wollheim 1999; Nussbaum 2001 を参照。

（6）Greenspan 1988 ; De Sousa, 1987 などが詳しい。

（7）De Sousa 1987 が，不確定な状況における合理的な行為選択に寄与するという意味で，感情が「合理的」であることを論じている。生理学的知見に基づいて，感情が実践的推論や行為選択において果たす主導的役割を強調するのは，ベストセラーともなった Damasio 1994 である。

（8）哲学者によって多く参照されている（つまりわかりやすい）のは，LeDoux 1996; Damasio 1994 などである。

（9）Darwin 1998 はいぜんとして興味深い観察の宝庫であり，またそれに付せられたエクマンの序文は，よき案内というだけでなく現在の研究動向を知る上でも有益である。

(10) 関連文献は数多く，この種の方向の内部でも論点に大きな違いがある。最近のサーヴェイは，中河1999を参照。

(11) たとえば Griffiths 1997 は，感情の生理学的な基礎と社会構築主義的な理解は，完全に両立可能であると楽観視している。

(12) Sorabji 1998 は，感情が価値判断であるという見解が，ストア派の間で，現代の哲学文献に見られるものよりも，いっそう精密に考察されていると判定している。

(13) Sihvola 1998; Sorabji 2000. また Nussbaum 2001 は，厳密な意味では歴史的分析ではないが，実質は彼女のいう「感情の新ストア主義的理論」の擁護である。

(14) 本稿では，この「心的（諸）事象」という表現を，感情の理解にかかわるさまざまな論争点――一時的状態か継続的性向か，現に発現しているか発現可能な状態なのか――については中立的に，ひろく心の状態や能力などを指す一般的なタームとして用いる。

(15) ホメロス『オデュッセイア』第20巻17－18についてのプラトン『国家』414b-c におけるについての解釈。

(16) 希英大辞典が「パトス」について emotion という語義を与える項で挙げているプラトン以前の使用例は，(i) デモクリトスの「断片」B31,（ii）トゥキュディデス『歴史』3.84であるが,（i）が真正の断片であるかどうかは疑われているし,（ii）もその語を含むパッセージ自体がトゥキュディデス自身の手によるものであることを疑問視されている。そしてその疑念の理由の一つが,「パトス」が当該箇所では,感情あるいは情動などを意味することが当時の用法ではないということである
なお「パテーマ」πάθημα については，同辞典はクセノポン『キュロスの教育』3.1.17を 'emotion or condition, affection' という語義の説明例に挙げられているが，そこでの「パテーマ」は「感情」を意味するわけではなく，マテーマ（学んで得たもの）に対比された，魂が「経験してこうむったあり方」「何かを経験して得た状態」といった意味である。

(17) 辞書では取りあげられていないが，クセノポン『ソクラテスの想い出』第三巻一〇章八節の τὰ πάθη は，微妙で興味深い用例である。実際，多くの人々が当該箇所のこの言葉が，まさに感情を表わすと受け取ってきた（たとえば Smith [1903] 1979 はこの言葉に，はっきりと 'i. e. the emotions' と注解している)。しかし文脈は，ソクラテスが画家や彫刻家に対して，その模倣・描写する対象をめぐって，〈見えるもの〉としての身体の状況と〈見えないもの〉としての魂の性格（τῆς ψυχῆς ἠθος）との対比のもとで，後者をも彼らが模倣・描写できることを説得する場面である。「パトス」（の複数形）という言葉は，彫刻家が「何かを行っている身体のさまざまなパトス（τὰ πάθη τῶν ποιούντων τι σωμάτων）を模倣・描写する」というかたちで導入され，つづいて「闘っている者たちの目が威嚇的である様子」「勝利者たちが喜んでいる表情」などの具体例が挙げられている。ソクラテスは以上の同意からの帰結として，「彫刻家は魂の活動を形において写し描かなければならな

い」ということを結論する。したがって問題の「パトス」は，第一義には身体的外観にあらわれる状態を指し，しかしそれが同時に，魂の活動をも含意するものとして理解されていると考えるべきだろう（さらに，そのパトスが含意する心的事象も，「感情」に限定されているわけではない）。

(18) emotionという語義の説明が登場する語彙のうち，プラトン以前の用例にemotionという説明が用いられているのは ἐκχέω, ἵμερος, πάθος, πάθημα であるが，ἐκχέω という動詞は，その語自体が感情に対応するものではない。ἵμερος についてはアイスキュロスの『供養する女たち』299 が various impulses or emotions という意味だとして挙げられているが，その箇所で「神の命令」なども指すその言葉は，やはりその基本的語義である「願い」などを意味するだろう。

(19) 調査したのは，ホメロス，ホメロス賛歌，ヘシオドス，ピンダロス，ヘロドトス，テュキュディデス，アイスキュロス，ソポクレス，エウリピデス，アリストパネス，アンドキデス，アンティポン，リュシアス，クセノポンの作品である。

(20) トゥキュディデス『歴史』第七巻71.1，アリストパネス『女だけの祭り』(Thesmophoriazusae) 902の訳での 'emotion' という語の使用は，ともに訳者の補いであり，特定の心的事象（あるいはその集合）を指して「感情」という概念が使用されているわけではない。

(21) 1283 ὀργάν を Jebb は ὁρμάν と改訂して emotion と訳した。文脈がそれを要求するからというのがその理由である。このあたりのテキストには，さまざまな校訂と解釈があるが，Llyod-Jones は ὀργάν をとり passion（「感情」ではなく「熱情」といった意味だろう）と訳している。

(22) そのラテン語訳――ストア派の一部の人々はこちらの言語で思考した――の aegritudo, voluptas は，むしろ「悲しみ」と「喜び」と訳すことが適切である。またギリシア語 ἡδονή と λύπη も，日常的用法からも，哲学的文献においても，「快楽」と「苦痛」とは簡単に訳せない意味の広がりをもつ。すでにプラトンにおいて，感情の概念と関連する場面で ἡδονή, λύπη がそのような広義の意味で使用されていた。本稿がとりあげる『国家』および『ピレボス』を参照）。アリストテレスにおいても，同様である（cf. Cooper 1996, 415, n.16）。

(23) ストア派のパトス概念については，*Stoicorum veterum fragmenta* I. 205-215; III 377-490 (esp. 377-392) 参照。

(24) Annas 1992, 103, 114; Brennan 1998 らは，ストア派のパトス概念が〈感情〉以外のものであるという解釈を示唆する。しかしストア派のパトスの概念が，感情として扱うには手強い要素を含むものだとしても，パトス概念が彼らがパトスに含めた心的な諸事象――すなわち怒りや憐れみなどそれぞれの種類の感情――を指示するものであることは動かない。別の現象を指示するのであれば，たとえばペリパトス派が穏やかなものにすべきだと考えたパトスをストア派が追放すべきだと主張しているという記述（セネカ『書簡集』116.1）などの論争的文脈が意味を失うであろう。

(25) ストア派のそれぞれの感情の理解とアリストテレスのそれとの類似性については，廣川 2000, 161－165を参照。

(26) そのほかまた『ニコマコス倫理学』においても，「諸々のパトス（τὰ πάθη）とは欲望，怒り，恐れ，大胆，ねたみ，喜び，愛，憎，焦がれ，競争心，憐れみなど総じて快または苦がそれに伴うものをいう」（第二巻第五章 1105b19-23）という説明を与えている。ここでは，『弁論術』の説明とは異なって，欲望も枚挙されているというそれ自体は興味深い相違はあるものの，「諸感情」を概括するものと見なして差し支えない。

(27) この〈受容性〉〈受動性〉を基本とするアリストテレスの魂のはたらきの理解とその意義，そしてその継承の歴史における〈能動性〉的視点の侵入について，簡略ではあるが，中畑 2002を参照。

(28) 『テアイテトス』161d4 では知識と仮説的に同一視されている知覚が，『ソピステス』264a4 では知覚判断に相当する表象（現われ）が，それぞれ「パトス」と表現されている。

(29) 「プラトンの感情論」といった類のテーマを論ずる人々の多くが最初に論究するのは，魂の三区分説における「気概的部分」のはたらきであり，しばしばこの部分を感情の主体であると解釈する。気概的部分は，その名前の示すとおり「怒り」「憤激」などの主体であり，さらに妬みや恐れなどもそこに帰せられる。また身体的な欲求を典型とする欲望的部分，および知的判断を司る理知的部分と区別されるとともに，他の二つの部分に対して，対立したり共同したりする。そのかぎりでは，たしかに〈感情〉の概念と重なるところがあるだろう。しかしこの部分と，怒りや激情以外の「感情」とされる心的事象との関係は不明で，この部分がどの程度〈感情〉とされる心的事象の集約を果たしているのか，あまり判然としない（また気概的部分についての議論には，注目すべき「パトス」の用法は存在しない）。本稿では，以下に見るように，ストア派からアリストテレスへの遡源という〈感情〉の概念の系譜からプラトンにアプローチするため，この部分については主題的には扱わない。

(30) 本稿で考察されない重要な例は，『パイドン』における「身体にまつわるパトス（パテーマ）」(94b7, c5, 94e2) である。そのようなパトスとして，欲望，怒り，恐怖が挙げられている (94d5)。心身の対比という問題圏での「感情」にかかわる概念的囲い込みは，『ティマイオス』69c での，「身体のなかに形づくられた死すべき魂の備えるパテーマ」にも引き

継がれている。後者の例として挙げられるのは，快，苦，大胆，恐怖，欲望，希望である。

(31) Fortenbaugh 1970, 1975; Striker 1996 らが，それぞれの仕方ではあるが，この影響関係を認めている。

(32) 魂自身の快苦混合状態の議論では，それ以外に48c8, d9, e3, 49a5 に「パトス」の語が現れるが，すべて「自分自身のことを知らない人が経験する状態」すなわち自分自身についての知の思いこみという無知の状態を指す。

(33) 「詩人」として念頭におかれているのは，「悲劇と，悲劇の指導者であるホメロス」(598d7-8) である。

(34) すでに見たように〈感情〉の概念史においては，欲望や快と苦はしばしば他の諸感情とともにパトスとして一括される。欲望も，快 (喜び) と苦 (悲しみ・苦悩) も，ストア派においては基本感情の一つでもあった。アリストテレスも『ニコマコス倫理学』では「さまざまなパトス」(τὰ πάθη) を「欲望，怒り，恐れ，大胆，妬み，喜び，愛，憎，憧れ，羨望，憐れみなど，総じて快または苦がそれに伴うもの」というかたちで表現していた (第二巻第五章 1105b20-23)。

(35) ロゴスは，単なる抽象的な道徳律ではない。ロゴスにしたがうことは，〈恥〉という形に現れるような，自己のあり方を他者との具体的関係においてとらえるような思考の動きを含むであろう (604a1-9, 606b 1-5)。

(36) 606b1の「パトス」(πάθη) は，(他人が) 見る対象であり，また606b8の「パトス」(πάθεσι) も，自分自身の経験する苦難という意味がふさわしいだろう。ただし604d8で想起の対象とされている「パトス」も含めて，いずれもひとが感受する主観的局面を排除しないであろう。

(37) 悲劇での「パトス」の用法は Gould 1990 が詳しく分析している。彼はその基本的意味が 'an event that is entirely or primarily unfair' であると論定する。

(38) この問題については，Matravers 1998 を参照。

[引用文献表]

Annas, J. 1992. *Hellenistic philosophy of mind*. University of California Press.

Brennan, T. 1998. 'The old Stoic theory of emotions.' In Sihvola 1998, 21-70.

Cooper, J. M. 1996. 'An Aristotelian theory of the emotions.' In Rorty 1996, 238-257.

Damasio, A. R. 1994. *Descartes' error : emotion, reason, and the human brain*. G.P. Putnam.

Darwin, C. 1998. *The expression of the emotions in man and animals*. Edited by P. Ekman. 3rd ed. Oxford University Press.

De Sousa, R. 1987. *The rationality of emotion*. MIT Press.

Deigh, J. 1994. 'Cognitivism in the theory of emotions.' *Ethics* 104 : 824-854.

Fortenbaugh, W. W. 1970. 'Aristotle's rhetoric on emotins.' *Archiv fur Geschichte der Philosophie* 52:40-70.

———. 1975. *Aristotle on emotion* Barnes & Noble Books.

Gordon, R. M. 1987. *The structure of emotions: investigations in cognitive philosophy*. Cambridge University Press.

Gould, T. 1990. *The ancient quarrel between poetry and philosophy*. Princeton University Press.

Greenspan, P. S. 1988. *Emotions & reasons : an inquiry into emotional justification*. Routledge.

Griffiths, P. E. 1997. *What emotions really are : the problem of psychological categories*. University of Chicago Press.

James, S. 1997. *Passion and action : the emotions in seventeenth-century philosophy*. Clarendon Press.

Kambouchner, D. 1995. *L'homme des passions : commentaire sur Descartes*. Albin Michel.

LeDoux, J. E. 1996. *The emotional brain : the mysterious underpinnings of emotional life*. Simon & Schuster.

Lyons, W. E. 1980. *Emotion*. Cambridge University Press.

Matravers, D. 1998. *Art and emotion*. Oxford: Clarendon Press.

Nussbaum, M. C. 2001. *Upheavals of thought : the intelligence of emotions*. Cambridge University Press.

Rorty, A., ed. 1996. *Essays on Aristotle's Rhetoric*. University of California Press.

Sihvola, J., and T. Engberg-Pedersen, eds. 1998. *The emotions in Hellenistic philosophy*. Kluwer.

Smith, J. R. [1903] 1979. *Xenophon : Memorabilia*. Arno Press.

Sorabji, R. 1998. 'Chrysippus - Posidonius - Seneca: A high-level debate on emotion.' In Sihvola 1998 149-170.

———. 2000. *Emotion and peace of mind : from Stoic agitation to Christian temptation*. Oxford University Press.

Striker, G. 1996. 'Emotion in context : Aristotle's treatment of the passion in the *Rhetoric* and his moral psychology.' In Rorty 1996. 286-302.

Wilson, J. R. S. 1972. *Emotion and object*. Cambridge University Press.

Wollheim, R. 1999. On the emotions. London: Yale University Press.

中河　伸俊. 1999.『社会問題の社会学：構築主義アプローチの新展開』世界思想社.
中畑　正志. 2002.「オブジェクトとの遭遇――「主客転倒」以前の対象概念」『思想』936号, 4－40.
廣川　洋一. 2000.『古代感情論――プラトンからストア派まで』岩波書店.

古代原子論とプラトンの魂像

瀬口　昌久

論文概要：

近代自然科学を導くすぐれたモデルとなった古代原子論の魂論と，生についての純然たる機械論的な説明に対抗する最もすぐれた解答の一つと言われたプラトンの哲学における魂論の比較検討を行った。ルクレティウスは，魂を構成するする第四のアトムに（一）感覚や思考の最初の運動をみずから生み出すこと，（二）魂を構成する異なるアトムを結合させ魂として統一させること，を要請していると考えられる。ルクレティウスはエピクロスの原子論による生命／魂論を発展徹底させたが，しかしその結果，まったく生命をもたない原子と空虚によって生命を記述するという古代原子論のモチーフの達成点と共にその限界をも呈示していると考えられる。これに対して，プラトンは魂の本質を，「自分で自分を動かすことのできる動」と規定することによって，無目的で他動的な物体の動の系列とは異なる動として魂を位置づける。そのような魂が身体といかに関係するかを述べた『ティマイオス』の知覚理論を分析することによって，魂の動と身体や感覚の動とが，「場」の仲介的な働きによって架橋されうることを示し，プラトンの魂像が見事な整合性をもっていることを論じている。

〈序〉

「プラトンはきわめて偉大であった。直接間接に，彼は幾世代にもわたって精神情況に影響を与えつづけてきた。彼の著作によって，あるいは世界で最初に大学を設立したことによってもそうであるが，何にもまして大きいのは，彼の教説そのものによる影響である。それは，これまでくり返し唱えられてきた唯物思想および生についての純然たる機械論的な説明に対抗する最もすぐれた解答の一つであった(1)」

1949年に書かれたR．S．ブラックのこの言葉は，人間のクローン製造を現実化するまでに生命工学が格段に発展した今日においても，なお妥当するのであろうか。今も，最もすぐれた解答の一つたりうるであろうか。しかし，このような問いはあまりに性急に響くかもしれない。そもそも機械論的，唯物論的な思想に対する戦いにおいて最も偉大な役割を果たしたとブラックが評価するプラトンの哲学は，生命（心／精神）と身体（物体）の関係に，現在も有意義で一貫した視座を与えているのであろうか。

一般的に，プラトンを唯物論者に対する観念論者，あるいは心身（物心）二元論の祖として，哲学史のなかに位置づけることがしばしば行われてきた。プラトンが不死なる魂やイデアの世界を永遠の理想として，オルペウス教を信奉するピュタゴラス学派の影響のもとに，身体を魂の墓場や牢獄とみなし，物体や現実世界を軽視し蔑視したという根強い通念を形成している。そうした通念は，哲学の領域にとどまらず，キリスト教世界においても，パウロが「ローマの信徒への手紙」で述べている霊肉二元論的図式と結びつけられ，信仰世界と世俗社会の二元論を補強する教説として，賞賛されたり非難をあびたりしながら，広汎で甚大な社会歴史的影響を現在も与え続けている。

たしかにプラトンは，『パイドン』で心身を厳しい対立のもとにおいてその関係を考察しており，その結果，心身二元論者とみなされる通念を生み出す要因に

もなった。しかしながら，『パイドン』においてもプラトンはけっして心身を二元論として位置づけてはいない。プシューケー（魂・生命）が身体を形成し生を与え支配する原理であるとみなし，身体も単なる否定の対象ではなく，感覚としてイデアを認識する契機として働き，知の認識過程のなかに一定の役割が与えられている。プラトンが求めているのは，身体や感覚の不可能な根絶ではなく，彼の哲学的営為の全体をつらぬく，物体を第一の基礎としないプシューケーの新しい概念の確立なのである。身体性や身体的活動は，最終的にはそのプシューケーの活動に帰着させられるのであり，それゆえにこそ逆にそれらにも一定の積極的な役割が『パイドン』においても与えられている。

『パイドン』における心身論が，機械論的世界観や物体主義者に対するプラトンが挑んだ前哨戦とするならば，プラトン自身の本格的な心身論は『ティマイオス』において全面的に展開されている。拙論の目的は，『ティマイオス』における身体と魂の双方に関わる知覚の自然学的構造と心理学的構造の分析を通して，プラトンが取り組んだ心身論の課題と内実をできうる限り明確にすることである。また，プラトンの考察した心身問題や生命観の意義をよりいっそう明確にするために，ルクレティウスの魂論に注目し，古代原子論において生命や魂がどのように考えられていたかを比較検証する。古代原子論の生命論の問題点を明らかにすることによって，プラトンのプシューケー論の意義を対比的に浮かび上がらせることができると考えるからである。

〈I〉古代原子論の生命像

近代科学の世界像をも導いた機械論的唯物論の祖というべき古代原子論の生命像を検討しておこう。古代原子論の集大成ともいうべきルクレティウス（前94－55年）の『事物の本性について』（*De Rerum Natura*：以下 *DRN* と略す）における生命像をみてみたい。ルクレティウスは，原子論の一般原理を述べるにあたって，それまでのギリシアの自然哲学を批判したパルメニデスの根本的な主張である「何物も無からは生じない」ことを認めてそれを次のように論証している。

> なぜならもし無から物が生じたならば，すべての物がすべての種類のものが生まれることが可能となり，何物も種子（semine）を必要としなかっただろうに。
> まず海から人類が，大地からは鱗ある魚類が生まれ，
> そして空からは鳥類が飛び出てきただろう。
> 牛やその他の家畜や，あらゆる種類の野獣たちがきまりもなしに生まれ出て，耕地や荒れ地をしめただろう。
> それぞれの木になる果実が一定していることもなく，互いに入れ替わり，
> あらゆる木があらゆる実を生じることができただろう。
> じっさい，それぞれのものに生成の元（genitalia corpora）がないとしたなら，
> それぞれにきまった母親が存在しうるだろうか？
> だが実際にはすべてのものは一定の種子（certis seminibus）から生じている以上，
> それぞれのものは，それぞれの素材（materies）と基本物体（corpora prima）を内にもつものからこそ
> 生まれ出て光の岸辺にやってくるのである。
> （*DRN*.I.159-171[2]）

無からは何ものも生じないという根本命題は，生物がある一定の種子からしか生まれないことによって例証されるのであり，その種子は一定の基本物体つまりアトムから構成される。生物の誕生や種の分化や固有性を支配決定するのが，基本物体の一定の構成であることが明確にされている。つまり「それぞれ一定の物には，それ独自の能力がある」（I. 173）からにほかならない。

ここの議論を通して，この「一定」を意味する certus という語がキーワードであり何度も繰り返されている[3]。一定の基本物体の構成は，生物種の各々の同型性を維持するものであるばかりか，以下にみるように，生物がある定められた季節に従って成育することを説明する原理としても活用されている。

> さらにまたなぜバラの花は，春に咲きいで，穀物は夏に熟し，
> 葡萄は秋の招きに応じて実るのを私たちは目にみるのか？
> それぞれ固有の時期に物の一定の種子が合流しあった時にこそ
> 生まれ出でるものははじめてその姿を現すからではないのか？
> そのとき，季節がやってきて大地は生命に溢れ
> 傷つきやすいこの若いものを安全に光の岸辺にもたらすのではないか？

もし，無から物が生ずるなら一定の期間もおかず(incerto spatio)，
また，都合の悪い季節にも，突然生まれ出ることであろう。(*DRN*.I. 174-181)

植物の成長が季節の循環に従う典型的な例として，一定の種子が「一定の雨（certis imbribus)」に出会うことによって大地に実りがもたらされること（192－3）が，あげられている。季節がめぐって春が訪れると枯れた大地が緑を取り戻し地上に命が溢れる，といった自然現象の回帰をもたらすのは，自然のもつ不可思議な生命力や神々の営みではなく，一定の素材からは一定の物が生ずるという原理であり，季節ごとにもたらされる一定の物体が，大地にある一定の物体と会合するからであると，ルクレティウスは明快に論じているのである。世界の基礎が原子と空虚であることが，いかにして自然界の秩序ある生命活動を説明するのかという反原子論者の問いは，ルクレティウスによって見事に逆転されてしまう。私たちが経験する生命活動の秩序ある活動こそが，世界を構成し決定するのが物体であることの証にほかならないのである。

ルクレティウスの著作には，大地に穀物や樹木が育ち野獣が生まれ，森の至る所では生まれたばかりの鳥がさえずり，牧場で家畜が子どもに乳を与えている(*DRN*.I.250-260）といった牧歌的情景が，全篇を通してふんだんに歌われている（*DRN*.II. 315-380, 661-675, 870-880, 1140-1170ほか多数)。ルクレティウスによって究明される世界は，天界や気象現象にはとどまらない，私たちを取り巻いている生命をもった生活世界なのである。ルクレティウスは，自然界の生命現象を原子論によってより積極的に解明する努力をしているといえるだろう。

〈II〉ルクレティウスの魂論

ルクレティウスの魂論（*DRN*.III）の特徴はどのようなものか。次の二点においてルクレティウスの魂論はエピクロスと異なる独自の点をもつことが指摘されている(4)。

(a) 魂の区分

エピクロスにおいては，ディオゲネス・ラエルティオスの明らかな書きこみ部分（『ギリシア哲学者列伝』第10巻66参照。以下 *D.L.X.* と略す）を除けば，理性的部分（τὸ λογιστικόν）と非理性的部分（τὸ ἄλογον）の区別がなされていないが，ルクレティウスは魂を，精神の座であるアニムス（animus）とそれに支配されるアニマ(anima)に明確に区別している(*DRN*.III.136-160)。アニムスは mens(思考，知性)とも呼ばれ(*DRN*. III. 139)，胸の中央に位置している。他方のアニマは全身にゆきわたっている。

(b) 魂の構成要素

エピクロスによれば，魂を構成するアトムの種類は熱(θερμόν)，風（息）(πνεῦμα)，最も微細な第三のアトムの三つであるが，ルクレティウスにおいては四種類のアトムが想定されている。すなわち魂は，風／息(ventus, aura）と熱（calor, vapor）と空気（aer）と第四の名前のない（nominis expers）アトムから成り立っている。

エピクロスとルクレティウスの魂論における重要な相違は（a）である。エピクロスにとって，魂とは身体に生命を与える原理であり，魂は身体と共に生まれることによって，感覚能力をもち身体にも感覚を分け与えるものであった（*D.L.*X.64)。他方で魂は感情や思考などの諸能力をもつ（*D.L.*X.63)。だがエピクロスは，魂がもつ精神的機能と身体感覚機能や生命原理との諸関係を，まだ明確に意識していないように思われる。それらの機能の間の対立が意識されているとは読みとれない。けれども，身体感覚的機能と精神的機能が対立する場面を私たちは日常的に経験しているし，その対立が，魂を身体や物質から区別する証明としても論じられることがある。プラトンもまた，体が渇いている時に水を飲まないように空腹の時に食べないように，身体の状態に反して魂が行動を導くことがあることを，魂が身体や感覚的存在とは異なる実在であることを語る議論の一つに用いていた（『パイドン』94B-95A)。身体の状態や感覚に反する「魂の自発的働き」と見えるような人間の行動を，身体と魂を共に物体とみなす原子論の立場からはどう説明するのか。ルクレティウスはその課題をはっきりと意識し，それに答えるためにアニマとアニムスの区別をなしているように思われる。

その精神（animus）はただ自分だけで知る力をもち，魂（anima）や身体が何ものかによって一緒に動かされないときでも，自分だけで悦びをもつ。
そしてちょうど，私たちの頭や目が苦痛に攻められて
痛んでいても，体全体がそれと共に苦痛に苛まれることは
ないように，同様に精神はしばしば自分だけで苦

痛を感じたり
悦びに元気づいたりする。たとえ手足や体にゆきわたっている魂の
他の残りの部分が，何か新しい感覚に刺激されなくても。（*DRN*.III.145-151）

精神が身体から独立した働きをもつことは，両者が物体であることに何ら反しないとルクレティウスはここで説いている。身体の一部の痛みが身体全体の痛みではないように，精神も身体の一部でありながら，残りの身体とは異なる働きをすることがありうるのである。換言すれば，身体に対する精神の優位性を認めても，それは物体の質的機能的差異の問題であり，そのことで精神を物体でないとみなす必然はないということである。むしろ，精神が恐怖にうたれると，体中に行きわたった魂（anima）がそれに共感し，全身に汗が流れ青ざめ舌がもつれ，手足の力が抜け，ときには卒倒までするように，すぐに身体状況に響くことを経験している（*DRN*.III.152-160）。それほどまでに精神と魂と身体は一体に結ばれている。そのことはとりもなおさず精神や魂が身体と同じく物体であることの根拠であると，続けてルクレティウスは論じているのである。このようにanimaとanimusの明確な区別においても，ルクレティウスの理論的前進が見られるのである(5)。

〈Ⅲ〉名前のないアトム

前節で述べたようなエピクロスとルクレティウスの魂論の相違よりもさらに重要な発展が，ルクレティウスによって試みられている。それは，魂を構成する名前のないアトムの本性に関してである。エピクロス学派は，このアトムに名前がないことをかなり批判されたようだが，それには「それがあまりに名状しがたく精妙であるので，思弁的に名前を与えることができない」といったおよそ満足のゆかない答えしか与えていないと言われている(6)。便宜上，ここでは第四のアトムと呼ぶ。第四のアトムは，ルクレティウスでは次のようなものとして要請されている。

けれどもこれら（風・空気・熱）が全部集まっても感覚を生むには十分ではない，なぜならそのどの一つとして，感覚をもたらす運動と（精神の）思いめぐらす
考えとを生み出しうるとは，精神は認めないのだから(7)。
それゆえ，これらのものにつけ加えて，何か第四の本性もまた
存在しなければならない。そのものは全く名前をもっていない。
そのものよりももっと動きやすく，もっとかすかなもの，
もっと小さくもっと滑らかな要素（elementis）からできているものはない。
そのものが最初に感覚の運動を手足に伝えるのだ。
なぜならそれは，小さな形（figuris）からできているのために，最初に
動かされる（cietur）のだから。それから熱と風の目に見えぬ力がその運動を
受けとり，ついで空気が，それからすべてのものが動き出す。（*DRN*.III.238-248）

第四のアトムは，「感覚をもたらす運動（sensifer motus）」と思考を生み出すものとして必要であり，そのことが可能であるのはそれがアトムのなかで最小でありかつ最も滑らかな形態であるがゆえに，最初に動かされて動くからである。エピクロスは「第四のアトム」を，熱や風のアトムよりも微細であるがゆえに身体とより共感するとは述べていたが，魂を構成する他のアトムに感覚をもたらす運動を与えるとは位置づけてはいなかった。もちろんルクレティウスも魂の各要素がどのように結合して働いているかを説明することは，困難であるとしている（*DRN*.III.258-260）。互いに入り組んで働いているために，どれか一つが単独に切り離されたり，その能力が他から空間的に区別されて働いたりすることはありえないと言われ（*DRN*.III.263-265），そのことは「動物の肉の中のいたるところに香りと色(8)と風味があるが，それらすべてからは全体としてただ一つの肉片が構成される」ような例にたとえられている（*DRN*.III.266-268）。しかしながら，第四のアトムが感覚をもたらし，魂全体を，そして身体をも支配することは続く次の箇所でも明らかである。

この第四の力は運動の始め（initium motus）を自分から他のものに分かち，
そこから感覚の運動が初めて肉全体を通じて起こるのである。
すなわちこの第四の本性は，全く奥深くかくれひそんでいて，
私たちの体の中でこれよりも深く秘められたものはなく，
魂の全体に対して，そのまた魂にあたるものである。（*DRN*.III.271-275）

第四のアトムの力は，「魂の全体に対してそのまた魂にあたるものとして，全身を支配している（dominatur）」（*DRN*.III.280-1）のである。このルクレティウスの言明は，エピクロスの魂論では第四のアトムの優位性にふれただけで曖昧なまま残されていた魂の構造を，エピクロスの示唆する方向に従って明確にしたといえるだろう。魂に感覚や思考の最初の運動を引き起こすものが第四のアトムの力に同定され，魂を魂として形成する「魂の魂」と同定されたのである。しかし同時に，このような明確化は，原子論の原理を踏み破る危険を犯している。それは原子が形と重さと大きさ以外の属性をもたない，とするエピクロスの掲げる原子論の根本原則（*D.L.*X.54）に反するように思えるからである。

ただし，魂が身体を通して外部から受けた動きを，第四のアトムが受け取ることによって，感覚の最初の動きがもたらされるというだけなら，まだ原子論の枠組みにとどまるという弁護もあるかもしれない。しかし，ルクレティウスはアトムからなる魂が身体を支配すると言明しているからには，そのことを突きつめて考えれば，魂が身体を動かすと考えられる運動は，魂がその出発を与えると考えざるをえない。であれば，第四のアトムにその最初のエージェントの働きを求めざるをえなくなる。最も微細で滑らかで運動しやすい第四のアトムが，運動の始めを自分から他のアトムに与えると記述せざるをえないのである。

ここにいたって第四のアトムには，みずからの動を他のアトムに分け与えて，魂を魂として形成するよう働きが要請される。本来，形と大きさと重さ以外には属性をもたず，生命をもたない物質であるはずのアトムに，ルクレティウスは密かにある種の「物活論」を読みこまざるをえなくなっているのではなかろうか。ルクレティウスは，第四のアトムに（一）感覚や思考の最初の運動をみずから生み出すこと，（二）魂を構成する異なるアトムを結合させ魂として統一させること，を要請していると考えられるのである。まったく生命や意志をもたない物質による記述をすすめているように見えながら，いつの間にかその物質に生命的な要素や振る舞いを読みこんでいる危険がここにはあるといわねばならない。ルクレティウスはエピクロスの原子論による生命／魂論を発展徹底させた。しかしその結果は，まったく生命をもたない原子と空虚によって生命を記述するという古代原子論のモチーフの達成点と共に，その限界をも呈示していると考えられるのである。

〈Ⅳ〉古代原子論とプラトンのプシューケー論との対比

古代アトミズムの生命論／プシューケー論がもつ問題点を以上のように押さえた上で，広義の宇宙論的な場面でのプラトンのプシューケーの規定を見てみよう。『パイドン』では潜在的に語られていたプシューケーの宇宙論的本性を『パイドロス』において初めてプラトンは明確に表明する。

> この〈自己自身によって動かされる〉ということこそまさに，魂のもつ本来のあり方であり，その本質を喝破したものだと言うことに，なんのためらいも感じないであろう。なぜならば，すべて外から動かされる物体は，魂のない無生物であり，内から自己自身の力で動くものは，魂をもつている生物なのであって，この事実は，魂の本性がちょうどこのようなものであることを意味するからである。（『パイドロス』245E）

この『パイドロス』の記述が，エピクロスやルクレティウスのプシューケー論と対比される時に，プラトンの自己運動者としてのプシューケーの本性が規定された意義がより明確になるように思われる。ルクレティウスの第四のアトムが，感覚や思考を生み出す動をそれみずからが与えるとするならば，ルクレティウスの第四のアトムそれ自体が自動者となり生命をもたないはずのアトムが生きているものとならざるをえない。そのことを避けるためには第四のアトムが，その魂の外部のアトムから運動を受けて動かされることによって動かされていると言わざるをえない。だが，その外部のアトムの運動もまた，それ自体で動くわけではない。そのような他から動かされることによってのみ動き，動かされることで他を動かす運動とは，まさしく「物」の運動であり，そのような他動的な物の運動のみによって，いかに自分で自分を動かし自己組織化をとげるような生命の活動を説明できるのか。無目的で他動的な動の系列を無限にどこまでたどっていっても，生命の自律的自発的な動をロゴスに従って導き出すことはできない。そのような洞察が，プシューケーを自己運動者として，物の他動的運動に還元できない，異なる動として位置づけることにプラトンを導いたと考えられる。ロゴスによって要請されるプシューケーの本質とは，「自分で自分を動かすことのできる動（δυναμένην αὐτὴν αὐτὴν κινεῖν κίνησιν）」なのである（『法律』896A1-2）。

〈V〉『ティマイオス』における知覚の物理的構造と心理的構造

では，次にプラトンの魂論を『ティマイオス』における知覚の物理的構造と心理的構造に焦点をあてて見てみよう。『ティマイオス』において知覚の構造は，人間の魂と身体の生成の起源について語られる部分（40D-47E）と，身体全体の共通感覚と五感それぞれの感覚知覚の説明がなされる部分（61C-69A）の二カ所において述べられている。

第一の部分では，知覚する人間の魂と身体の組成が記述されている。魂は宇宙霊魂を形成したのと同じく，「有」と「同」と「異」の組み合わせから作られる。魂の不死的な部分には，世界霊魂と同じ円運動が与えられ（36B-D，43A-44C），同じ数学的割合（35B-D）が与えられる。次に身体が，他の知覚対象と同じく，火・土・空気・水の四元素から構成され，すべての感覚器官に先がけて視覚の機構（45B-46A）が語られる。

第一と第二の部分の間に，知覚の対象についての説明が行なわれる（47E-61C）。ここにおいてプラトンの宇宙論にとって，きわめて重要でかつ複雑な役割を与えられた「場」が自然学的要因として正式に導入される。この「場」の導入により，火や水などの，常識においては「物」として実体的にとらえられてきたものが，「場」のなかにそのつど現れる知覚的特性と見なされるようになる。「実在」と「場」と「生成」の三者は宇宙誕生以前にも存在したが，宇宙の誕生の時に四元素が形成される。宇宙のあらゆる知覚的対象を構成するのは，これらのエンペドクレス的な四元素（火・土・空気・水）であり，二種類の直角三角形から構成される正多面体（正四面体・正六面体・正八面体・正二十面体）がそれぞれの元素に割り当てられる。異なる感覚的諸性質は，多面体の運動性の相違を基礎にして生じる。また，幾何学的構造をもつ四元素は，三角形の数と組み合わせを変えることによって相互に転換される。たとえば，一個の水の粒子（20面）が，火や空気によって分解されると，一個の火の粒子（4面）と二個の空気粒子（8面X 2 =16面）ができるように（56D-E），分解と結合によって元素どうしは変換されるのである。元素どうしが一定の整数比をもとに相互に変換されるという構想は，近代原子論の礎となったJ・L・プルーストの定比例の法則やJ・ドルトンの倍数比例の法則を思い起こさせるだろう。しかし，ただそのような法則のプリミティヴなアイデアがあるというだけではない。プラトンの幾何学的アトミズムは，自然現象を数学的かつ定量的に解析できるものとして方向づけたという意味では，エンペドクレスの四元素の考え方からも，そしてエピクロスやデモクリトスたちの古代原子論者からも，独自の大きな発展を遂げているのであり，自然学的世界探求に決定的な方向性を示しているといわねばならない(9)。

万有の自然学的原因の理論が定められた後に，第二の部分で感覚知覚の構造が詳しく語られる。『ティマイオス』の注釈やビッグバン宇宙論との比較研究などを行ったL・ブリソンは，『ティマイオス』の感覚知覚の構造を分析し，感覚とはパテーマタ（παθήματα／受動状態）を必要条件とし，パテーマタから生じる運動であるとして，知覚を物理的過程と心理的過程とから考察している。彼に従って，その二つの過程による知覚の分析をまとめておきたい(10)。

1．知覚の物理的過程

知覚の物理的過程は三つの要因に分けられる。身体に入ってくるパテーマタ，それを魂に伝えることができる身体的諸器官，伝達の媒介となる血液である。ブリソンによれば，パテーマタは知覚者から独立した対象内部にある「熱」や「冷」といった特性ではなく，『テアイテトス』(156A3-157C2,182A3)で語られている「感覚されるもの（αἰσθητόν）」とも同一ではない。パテーマタは，身体が受容したエフェクトであり，それをパテーマタに応じた感覚器官が受け取り，魂の理知的部分に伝達すると感覚が生じる。熱冷，硬軟，軽重，滑らかさと粗さ，快苦は身体全体に共通する感覚であり，味覚，嗅覚，聴覚，視覚には，舌，鼻，耳，目が固有の感覚器官となる。あらゆる感覚はある種の接触である。

では，感覚知覚においては何が実際に伝達されているのであろうか。それは感覚対象が生み出す運動，四要素が感覚器官に接触した時のそれぞれの数やスピードであるとブリソンは主張する。「均衡（συμμετρία）」という語の頻繁な使用によって示唆されているように，知覚とは計量的演算であると結論づけられる。つまり，感覚知覚とは究極的には，計測によって事物を別のものと比較する能力である。たとえば，「色」は，個々の物体から流出し，その構成粒子が感覚を引き起こすような視線と釣り合った炎であると言われる（67C4-7)。その視覚の説明は，視線と物体から来る粒子の作用を扱う。作用は両者の粒子のスピードと構造と数によって規定される。視覚に限らず，他の味覚や嗅覚の場合も，感覚は計量的演算として記述される（66A2-5, 66D2-3)。

パテーマタやパトスが引き起こす運動を伝達し，身体を通して魂にまで伝える伝達媒体が血液である。心

臓近く胸のあたりに位置するとされるテューモス（魂の気概的部分）の記述（70A7-C1）では，心臓が血管の結節点とされる。身体の感覚器官は，髄の通路を通じて，魂の最善で支配的な部分の命令や威嚇に気づき，それに従うことになる。音は空気によって生み出される打撃であると定義される。その打撃が耳と脳と血液を通して魂にまで伝えられる（67B2-4）。また，舌の細い血管は試験器官と呼ばれ，心臓にまでつながっているとされる（65C-D）。血管は「臭い」も運ぶ（66D4）。総じて，パテーマタが血管の血液に影響を与えて心臓に送られる。一つの同じ種類の通路が理性の命令を頭から身体の残りの部分へと伝え，感覚は感覚印象を心臓へと伝えると記されている。

血液は飲食物が体内で熱や火の要素によって分解され溶かされたものである。火の粒子の存在が赤い色の原因となる（77C-78B）。血液も四元素からなり，似たものは似たものによって知られるという原理から，同じ四元素から作られている多様な感覚物から来る情報を伝達できる。血液中には火の元素が多く，火は最も動きやすい元素であるので血液は動きやすく，したがって情報伝達のきわめて良い媒体になる。さらに，血液はつねに身体のあらゆる部分にあるので，身体のいかなる部分から送られる情報も脳の理性的部分に運ぶ準備が整っている。

2．知覚の心理的過程

感覚が最終的に伝えられるのは，プラトンが「プロニモン（φρόνιμον／知性）」と呼ぶ魂の部分である（64b5）。魂の死すべき部分は，パテーマタを知覚するように思われるが，パテーマタを考えたり名前を与えたりすることはできない。パテーマタが魂に達するまでは，それらの感覚は非理性的であり，正しく名づけられることもないとブリソンは指摘する。つまり，魂の理知的部分に伝えられた知覚的性状に，固有の名前を与えることが，プロニモンの働きなのである。神が宇宙を秩序づけたことが，宇宙においてつねに変化している感覚的対象にも，名づけをゆるすような一定の安定性を与える。感覚対象は，そのモデルであるイデアにちなんで名づけられる。それゆえ，感覚対象は，関連するイデアを想起できる唯一の部分である魂の理性的部分と関連をもたねばならない。魂の理性的部分が，伝達されたシグナルとイデアの名前との結合を確立するのである。

ブリソンは以上の物理的過程と心理的過程の分析を要約して，知覚の全プロセスを以下のように総括している。

> 外から来た粒子が身体のある部分にぶつかる。この衝突が，身体部分の構造と衝突した粒子のスピードと数とに基づいてあるパテーマかパトスを生じさせると，最初の運動が血液によって身体全体を通してまず魂の死すべき部分に伝えられ，それからプロニモンと呼ばれる魂の理性的部分に伝えられる。そこで，魂が身体から分離していたときにすでに観ていたイデアを想い起こす想起と呼ばれるプロセスを引き起こす。そのイデアの想起が，考える活動を許し，名づけを行わせる。知覚とはこのプロセス全体を意味するので，それで植物の場合には，そのプロセスが不完全であるので非理性的（alogos）のままであると言われるのである(11)。

〈Ⅵ〉ブリソンの診断

ブリソンは，前節で見たプラトンの知覚理論は数学的物理的にはきわめてエコノミカルであるけれど，二つの点で問題をはらむと診断を下している。一つは，身体と魂のリンクと，魂内での死すべき部分と理性のリンクが共によく規定されていないことである。もう一つは，実験的検証を拒否して目的論に訴えることがプラトンの理論の科学的な重要性を弱めているという問題である。

ブリソンが指摘する第一の問題が重要である。身体と魂の連関と魂内での死すべき部分と理知的部分の連関についてブリソンは次のように指摘する。

> しかし，何はともあれ，プラトンは血液によって心臓で集められた知覚が魂にいかに伝達されるかを説明しそこなっている。プラトンの生理学は身体と魂の二元論を尊重しなければならなかった。しかし，他方で「感覚と思考の結合（σύναψις αἰσθήσεως πρὸς διάνοιαν）」（『テアイテトス』195D1-2）の説明を与えねばならなかった(12)。

プラトンの魂は不可視で非物質的であり，物質と非物質の大きな溝を架橋することを彼に期待するのは行き過ぎた期待であり，アリストテレス，ストア派，エピクロス派などがその問題をそれぞれ自分のやり方で解決しようと試みたのだとブリソンは述べ，以下のように結論づけている。

> 感覚印象が粒子から粒子へと伝えられるのは，おそらくデモクリトスの記述によるものでもあった

であろう。血管の大切な役割はアポロニアのディオゲネスたちによって確立されていた。血液がキャリアーとしてシケリア学派によって選ばれていた。プラトンはエンペドクレスの四元素にコミットするにあたって，それらに幾何学的な形を与え，その結合に運動性と可感性の二つの要素を与えた。音が耳から脳へと伝達されることに関しては，アポロニアのディオゲネスが，『ティマイオス』のなかにわれわれが読むこと以上のことを知っていた。プラトンがつけ加えたのは，そのプロセスの最後に魂に達するということである。これは相対的には新しい教説であったかもしれないが，プラトン自身の発見ではなかったであろう(13)。

以上，ブリソンの分析を紹介してきたけれど，つまるところ，プラトンは『ティマイオス』で心身の分析を当時の医学的な知見を援用しながら議論しているが，身体と魂の二元論の立場をとるがために，感覚が身体の中枢機関に運ばれて，非物体的な魂にいかに伝えられるかを説明しそこなっているという診断である。このような見解は，ブリソンだけのものではなく，むしろ一般的な見解であるように思われる(14)。

ブリソンたちが主張するように，『ティマイオス』における心身論は架橋されない二元論として放置されているのであろうか。

〈Ⅶ〉 ミラーの反論

D・ミラーは，ブリソンの批判のうち，プラトンが実証的な検証を認めていないという点は受け入れ，そのことはプラトンにとっては重要ではなく，より重要な問題は理論的に破綻しているか否かであるとしたうえで，知覚理論の認識論的なリンクが批判に耐えうる十分な強度をもっているかどうかを検証している(15)。知覚の認識論的リンクは以下の三つに絞られる。

（1）感覚器官が感覚対象からデータを受け取り，そのデータを内部に伝達する。
（2）センスデータを血液が脳に伝達する。
（3）センスデータを脳が魂に伝達する。

問題となるのは(3)の脳と魂の間の知覚の連鎖におけるリンクである。身体に受容された動が魂にまで（μέχρι）伝えられると主張されている（45D2)。このことを理解するためには，プラトンの考えにおいて脳とは何か，魂とは何かを知る必要があるとミラーは主張する。プラトンにとって，魂とは基礎的物体からは構成されない「自己動者」である。魂内部で起きていることは，ある種の運動に帰することができる。他方の脳の方は髄から形成される。髄は最も細かく，最高の「三角形」からなる最も完全な形をもった要素的物体から正確な割合で形成される。髄は身体の他のあらゆる組織の生成にとって源と始原（アルケー）であり，他の器官はその周囲に形成される。魂の理知的・気概的・欲望的な三種類の部分は髄に植えつけられ固く結ばれる。頭のなかの丸い髄が最も神的である（73C7-8)。この髄が，魂を身体にしばりつける留め具や接合材のような役割を果たす（73D5-6)。髄は最高の素材から構成され，最高の素材は最も強く可能な仕方で互いに適合しあっているので，髄は魂の運動を押さえることができる。また，魂の神的部分の円運動は脳の丸い髄のなかに格納されている。その円運動から自己意識が生まれる。その円運動は世界霊魂の運動に似ていて，「知的」な生をもっている（36E3-4)。外的対象から発する運動が血液を通して脳に伝えられると，それが理知的な魂の運動を妨げる（43D1-2，44A4-7)。知的な魂の円運動は，妨げる運動を素早く拒絶するが，他方でその新しい運動によって外的世界に関する情報を合理的に考察する（64B6)。これが第三のリンクの説明である。知覚も思考も共に運動として注意深く連結が構成されているので，この第三のリンクも有効であり，知覚の鎖の全体が十分強固に結合されている。それゆえ，『ティマイオス』の枠組みのなかで，知覚の説明は成功しているとミラーは考える。

だが，プラトンは最後の挑戦から自由ではないとミラーはさらに問題の核心をつく。運動は何かの運動である。魂がどのような種類のものかは明らかではないが，プラトンの見解ではそれは「実在する何かあるもの（something)」である。髄のなかの空気や火の物体によって発せられた運動は，明らかにそれらの物体の運動である。だが，魂の運動が，基本物体の運動によって妨げられるということの内実は明らかではない。もしも，魂が完全に非物質的であるならば，それが何であれ物体の運動によっていかに妨害されるのか理解することは困難である。しかし，魂は『ティマイオス』において完全に非物質的でもなく，デカルト的な精神ではない。魂が基本物体や三角形から構成されていないのは明らかである。けれども，魂があらゆる点で非物質的であるということは，どこにも述べられていない。『ティマイオス』において，魂は中間的な存在なのである。後期のプラトンにおいて，この考えはきわ

めて一般的になっている。「魂は不可分でつねに同一を保つ実体（ウゥシアー）と物体に関する分割可能な実体の中間に，神はその両者から第三の実体を構成した」(35A1-4) と言われている。この第三の実体が何であるかは言えないかもしれないが，その構成要素の一方が完全に物質であるかぎり，魂は完全に非物質的であることはできない。物質との共通な特質をもつがゆえに，魂が世界の身体に広がっていてそれを包んでいると主張できたのである (36E3-3)。魂が物質的実体と共通点をもつかぎり，プラトンは魂が物体からの動によって影響を受けるし，物体のなかの運動の原因となると主張することができる。感覚知覚のプラトンの説明は，われわれの見解を満足させないかもしれないが，しかし，少なくともその説明は内的に一貫しており周到に構築されている。これがミラーの結論である。

世界霊魂の生成の記述から人間の魂をイデアと感覚物の中間的存在に位置づけることによって，心身の関係を整合的に解釈するミラーの試みは興味深いが，しかしながら，すぐに以下のような反論が出てくるだろう。魂が物質的実体と共通にもつものとはいったい何か。また魂が，イデアと物質の双方から構成されるとはいかなることなのか。イデアと物体の中間に説明不能な実体をおくことによって，魂と身体の架橋できない関係をブラックボックスのなかに入れただけではないか。

ミラーが解釈の重要な根拠としてあげる，世界霊魂の生成の過程を記したテキスト (35A) は，世界霊魂が物質的なものか，物体といかに関わるのかなどをめぐって古代から今日まで多くの解釈や論争を引き起こしている。次に問題のテキストを見ることにしよう。

〈Ⅷ〉 世界霊魂の組成（『ティマイオス』35A）の解釈

人間の魂は世界霊魂と同質ものから組成されるが，その世界霊魂は以下のようなものから形成されると述べられている。

> （1）不可分でつねに同一を保つ「有」(τῆς ἀμερίστου καί ἀεί κατὰ ταὐτὰ ἐχούσης οὐσίας) と，他方また物体に関して生じる分割可能な「有」(τῆς αὖ περὶ τὰ σώματα γιγνομένης μεριστῆς) との両者から，その中間に第三の種類の「有」を混ぜ合わせて作り (καὶ τρίτον ἐξ ἀμφοῖν ἐν μέσῳ συνεκεράσατο οὐσίας εἶδος)，
>
> （2）さらに「同」の本性と「異」の本性についても，同じ仕方でそれらのうちの不可分のものと，物体に関わる分割可能なものとの中間に結合させたものをすえました。（3）そして，三つあるこれらのものを取り，混ぜ合わせてそのすべてを一つの形にしました。「異」の本性は混じりにくいのですが，力ずくで「同」と適合させたのです。
>
> (35A1-8)

このテキストは『ティマイオス』の全体のなかで最も解釈が困難であると言われ(16)，アカデメイアの第三代学頭のクセノクラテスとその弟子のクラントルの間に，すでに大きく解釈が異なっていたことが知られている。アカデメイアのなかでも当初から解釈が定まっていなかったのである。プルタルコス（後1世紀）は『「ティマイオス」における魂の生成について』(1012A-1032F) において問題のこの箇所を取り上げて，アカデメイア派やストア派などで行なわれていた諸解釈を紹介して，それらとは大きく異なる自説を展開している。プルタルコスの批判は彼らの説が，プラトンの魂をイデアや数に同一している点や，彼らの解釈が魂を思惟的対象と感覚的対象との混合とみなしているが，それは魂が感覚されるものではないということに反するという点に集中している。プルタルコスの批判は，ミラーの解釈にもそのまま妥当すると思われる。ミラーは，不可分でつねに同一を保つ「有」(οὐσία) をイデア的実在とみなし，物体に関して生じる分割可能な「有」に感覚対象を当てはめて，その両者の混合されたものとして，あたかも実在と感覚物の両者の特性を分けもった中間的存在としてプラトンの魂を理解している。しかし，「魂が完全に非物質的なのではない」というミラーの判断は，とどのつまりは，魂の地位を感覚的対象の身分に変更してしまうことにほかならない。歴史的にみれば，『ティマイオス』のこの箇所の魂が物質的要素から構成されると最も明確に最初に主張したのがアリストテレスである。

「これと同じ仕方で，プラトンも『ティマイオス』のなかで，魂を基本要素から (ἐκ τῶν στοιχείων) 作り上げている。というのも，彼によれば，似たものは似たものによって知られ，また各事物は諸々の始原から構成されるからである(17)」(『魂について』404B16-18)

しかし，魂が基本要素から構成されているならば，「有」や「異」や「同」などからではなく，四元素か

あるいは直角三角形を基本にして魂の組成をプラトンは語らねばならなかったはずである。また，分割可能な「有」は，「物体に関して生じる分割可能な有（τῆς αὐ περὶ τὰ σώματα γιγνομένης μεριστῆς）」（35A2-3）とか「物体に関わる分割可能な有（τοῦ κατὰ τὰ σώματα μεριστοῦ）」（35A6）といったように，「物体に関わるもの」として述べられているのであり，その「有」そのものが物体であるとは語られていない。イデア的実在と感覚的対象が互いに混合するという想定はプラトンの哲学からの根本的な逸脱である(18)。

では，プルタルコス自身はどのように解釈しているのか。宇宙が神によって生成したという言明（『ティマイオス』29A）をプルタルコスは文字通りに受け入れる（1014A-B）。しかし，それは「無からの創造」ではなく，宇宙が生成する以前にも，物体的なものは凝集しておらず曖昧な状態として存在し，他方の魂となるはずの運動も合理性を欠き無秩序なあり方で存在していたのである。神が宇宙を作ったということは，それらの二つのものを受け取って，物体に限定を与えて明確にし，魂を調和ある運動に秩序づけたことを意味している。問題の物体の「有」とは，「いっさいを受け入れるもの」とか「座」とか「乳母」などと呼ばれる「場」にほかならない（1014C-D）。魂は無秩序な動として，宇宙生成の以前からも存在はしていたのであり，その意味では生成したものではないけれども，不可分でつねに同一を保つ「有」から，知的な秩序を与えられるという意味で「生成した」と言われるのである（1014E）。『ティマイオス』においては，魂は「生成したもの」として扱われている（37A）が，『パイドロス』では，魂はあらゆる動の始原であって，それゆえ生成したものではないことが明確に語られていた（245D-E）。魂が生成したか否かについて一見まったく矛盾する見解も，プルタルコスの説明によって見事に解決されることになる。「異」や「同」に関するプルタルコスの説明は理解し難いが，思考と感覚に関わる差異性と同一性の原理として考えているように思われる（1024D-1027A）。プルタルコスは，宇宙の実体を質料とみなしたり（1014B），宇宙生成以前の無秩序な魂を「必然」と同一視したりするなど（1014D-E），解釈全体には多くの問題点はあるが，「場」への着眼という点は示唆に富んでいる。

プルタルコスの解釈を活かせば，宇宙生成以前には，まったく無秩序な運動であった動が，つねに同一性を保つイデアの「有」から知的な秩序をえて，物体に関わる「有」である「場」のなかに，秩序ある運動として生じたものが魂であると考えることができよう。また，物体に関わる「有」の内実を「場」として解釈するならば，ミラーの解釈が陥った誤りを正すことができる。運動とは「何かあるもの」の運動であるがゆえに，それが何らかの「物質」の運動でなければならないと考えたところにミラーの誤りがある。

魂の非物質的運動を可能にするのが，プラトンの「場」の概念であるように私には思われる。魂の運動を媒介するものは，ある特定の物質ではなく，それ自体としては触れることも見ることもできず，そのような意味において感覚されることのない「場」なのである(19)。

〈Ⅸ〉「場」の役割

プラトンの知覚理論の最大の難関は，感覚知覚を伝える物体的な運動と魂の非物体的な運動との相互関係の説明である。前者が四元素の物体の運動であるかぎり，その運動を受容する魂の運動が「物体的」な運動でなければ伝達は不可能と思えるが，魂そのものを物体とみなすことは容認しがたい。身体と魂を結ぶプラトンの「髄」は，デカルトの悪名高い「松果腺」と同じような問題性をはらんでいるのか。

しかしながら，『ティマイオス』において導入された「場」の機能に注目することによって，プラトンの知覚理論が示唆する方向性を見出すことが可能であるように私には思われる。重要な論点が二つある。第一は，知覚理論の説明の前に，「場」の導入によって「物体」は実体としての資格を失い，「場」のなかに現れる知覚的性状にされていることである。第二は，魂が「場」に受容されることである。「場」は，さまざまな異なる力（デュナミス）を受け入れ（52E），さまざまな生成の養い親となる（49A-52E）。「場」が「物体」の機能や動だけではなく，魂の運動や力を受け入れることができるのは，そのような「場」の規定からすれば自明といわねばならない。魂はイデアとは異なり，「場」を養い手とするまさにこの感覚的世界のなかに参入して存在するからである。「場」は，感覚的対象の生成だけではなく，魂と魂の力をも受容する。したがって，「場」の媒介的な働きによって，魂と「物体」の運動は相互に連絡されることになる。「場」はすべての機能と力を受け入れて養う「受容者」なのである。

プラトンの「魂」が，デカルトの「精神（res cogitans）」と決定的に異なるのは，「場」のなかに「拡がり／延長（extensa）」をもちうることである。プラトンは，魂を身体と厳しく対置させ，魂の浄化と純化を説いた『パイドン』においても，魂が身体の全体にゆきわたっていると明確に述べている（『パイドン』67C）。『テ

ィマイオス』では，魂の気概的な部分が胸に，欲望的な部分が腹部にあるとされるが（69D-72A），それらの部分だけではなく，身体のあらゆる生きている組織には魂がゆきわたっていると考えられている。以下の箇所では，身体の器官において魂の含まれる量が異なることが述べられている。

> 骨のうちでも最も，いちばんよく魂を含んでいた部分（ἐμψυχότατα）は，これを囲うのに最もわずかな肉をもってし，それに対して，内部に最もわずかしか魂を含んでいない部分（ἀψυχότατα）は，これを最も多重な最も緻密な肉で囲う（74E 1-4）

魂が身体を動かすという場合には，身体は単なる物体ではなく，すでに魂によって生きられ，組織化されている。生きている人間とは，「魂に活かされた身体（σῶμα ἔμψυχον）」のことである。したがって，脳髄に魂の理知的部分が置かれたということは，脳髄の生きた働きのなかに，魂の理知的な働きが実現されていることを意味するだろう。

プラトンの「魂」が拡がりをもちうることに関する限り，先述のミラーの主張は正しい。彼も指摘するように，プラトンの「魂」が拡がりをもつ問題に関しては，すでにアリストテレスが『ティマイオス』を名指しで，魂が身体を動かすプラトンの自然学的説明を斥けるために，批判を展開している（『魂について』407a2-B27）。

> まず第一に，魂が大きさ［空間的拡がり］（μέγεθος）のあるものであると語るのは正しくない。なぜなら，ティマイオスは，万有の魂ということで，明らかに，それが思惟［知性］と呼ばれるような性格のものであることを意味しているからである（実際，それは少なくとも感覚する（ἡ αἰσθητική）魂に類するものでも，また欲求する（ἡ ἐπιθυμητική）魂に類するものでもないのは確かである。なぜなら，こうした魂の動きは，円環運動ではないからである）。（『魂について』407a2-7）

思惟の活動が物理的な円環運動であれば不合理が生ずるとして，アリストテレスはこの後に批判を展開している。魂の感覚的な部分や欲望的な部分が，円環運動をしないからといって，魂のそれらの部分が大きさや拡がりをもちえないというならば，『ティマイオス』の魂の記述にはまったく反するものといわねばならない。それらの部分は，身体の胸や腹という位置に置かれているからである(20)。

アリストテレスが，魂の「拡がり」を否定することは，彼がプラトンの「場」に加えた本質的な変更と緊密な連関をもつ。アリストテレスは，「場が，大きさの拡がり（延長）（διάστημα）であると思われている限りにおいて，それは質料（ὕλη）である」（『自然学』209b6以下）と主張する。つまり，デカルトのように拡がり（延長）を質料の本質的性質や基準とみなし，プラトンの「場」を質料に変更してしまうのである。それゆえもしも，魂が拡がりをもつことを認めるならば，魂を質料と同定するというアリストテレスには容認しがたい帰結を招くことになる。

アリストテレスは，プラトンの「場」を質料とみなすことで，魂と感覚的対象の媒介的受容者としての本質的な機能を「場」から捨象すると共に，「拡がり」を質料の本質的性質とすることで，プラトンの「魂」がもちうる「拡がり」を否定し剥奪する思想的作業を行なっている。そのような捨象と剥奪を経た後では，プラトンの心身論を理解する途は完全に閉ざされているといわねばならない。

〈X〉むすびに

現代の大脳生理学や脳科学は，脳のどのような部分が言語や情動や運動の諸機能を司っているかを特定し，脳内物質の働きや脳神経細胞の情報伝達の機構などを解明しつつある。そのような知見は，ブリソンによる『ティマイオス』の知覚の物理的過程の分析と同様に，「魂」の存在を生理学的説明とはリンクが不可能な無用な付加物として解消する方向に作用してきた。ソクラテスからプラトンに至る魂論の発展が，倫理的主体としての魂の発見と確立であるとすれば，そのような科学の発展がもたらしたのは，魂の喪失であるといえるだろう。では，プラトンが，魂の理知的部分を脳髄におき，感覚器官から脳にいたるセンスデータを伝える仕組みを細かに描きながら，その脳髄から魂に伝達されるプロセスについて十分に述べていないことは，「魂」の実在性を自分では気づかずにみずから危うくしているのであろうか。

しかしながら，プラトンの「魂」とは，脳髄のなかにゆきわたって働いているのであり，大脳の生理学的構造が解明されることが，プラトンにとって魂を否定することにはつながらない。むしろ，脳や身体の合理的な機構が明らかになることは，身体の構造が理知的に秩序づけられていることを意味するのであり，そこ

に働いている理性が，それ自体は生命や価値をもたないとされる「物体」にいかにして備わるのかという問題を際だたせる。なぜなら，プラトンにとっては，身体器官が示す知的な秩序とメカニズムは，「物体」が理性と関係なく，ひとりでに生じるものではないからである。

> それではすべての死すべき動物およびすべての自然物が（中略）生じてくるのは，まさにほかならぬ神の製作活動によるものであると，われわれは主張すべきではないだろうか。それとも多くの人たちの通念と言い方を採用するのか，（中略）自然がそれらのものを，ひとりでに働いて思考なしにものを生じさせるような何らかの原因によって，産み出すのだという考え方をだ。（『ソピステス』265C）

プラトンが，私たちの通念に抗して求めるのは，自然万有が理性にかなった美しい秩序をもつ世界であることへの徹底した自覚とその追究である。その宇宙が知的な秩序をもって生じているならば，その宇宙の生成に先だって理性が第一の原因として存在しなければならない。そして，理性は生命の働きなしには存在しえない。

> というのは，およそあるもののうち，理性をもつにふさわしい唯一のものはと言えば，これは魂だといわねばならないからです。（『ティマイオス』46D）

プラトンにとって，理性は魂を離れてはなにものにも宿ることはできない。それゆえ，魂は物体や身体に先だって存在しなければならない。プラトンの哲学において，魂の実在性への問いは，理性によってのみとらえうる真実在が，あらゆる感覚的対象に優先する第一の原因として確在するのかという問題に窮まる。しかし，今は，冒頭で述べたブラックの言葉を検証するためのごく予備的な考察で満足しなければならない。

注

（1） Bluck. 邦訳『プラトン入門』一三頁。
（2） ルクレティウスの引用は，岩田義一・藤澤令夫訳『事物の本性について』，世界文学全集二一，筑摩書房，一九六五年から借用し，必要に応じた変更を加えさせていただいた。
（3） Cf. Brown, p.80.
（4） Cf. Kerferd, pp.80-96.
（5） 岩波文庫の邦訳では「ルクレティウスは amimus と anima を無差別に，甚だ漠然と混用している。もちろん詩形をととのえる必要からである」という註をつけている（一一五 頁）が，そのような曖昧な理由からではない。
（6） Cf. Leonard, p.444.
（7） 二四〇行の quaedamque mente necessest は写本に乱れがあり，テキストを確定するのが困難である。Rouse & Smith (Loeb Classical Library): et quaecumque ipsa volutat, Kenny: et mens quaecumque volutat など。ただし，テキストの意味するところは比較的明瞭である。
（8） テキスト（III.267）は calor（熱）であるが，文脈から Lambinus に従い color をとる。
（9） プラトンの幾何学的アトミズムがもつ意義は，Morrow, p.23を参照。
(10) Brisson, pp.148-176.
(11) Brisson, pp.162-163.
(12) Brisson, p.164.
(13) Brisson, p.165.
(14) プラトンの魂論について，影響力のある著作を書いているT・M・ロビンソンもプラトンを心身二元論者とみなしている。Robinson, pp.38-55.
(15) Miller, pp.177-184.
(16) Taylor, A. E., p.106. プロクロスまでの古代の解釈やシュタルバウムからコーンフォードにいたる近代の諸解釈については，岩波版 『プラトン全集』一二の種山恭子氏による『ティマイオス』補注Bを参照。
(17) アリストテレスの『魂について』は，京都大学学術出版会の西洋古典叢書の同書（二〇〇一年）の中畑正志氏の訳文を借用させていただいた。
(18) その意味では，プラトンがこの箇所では，魂の創造を実在と生成の混合として描いているというG.ヴラストスの見解も同じようにミスリーディングであろう。Vlastos, p.31. F・M・コーンフォードは，プロクロスの解釈が基本的に正しいとして，問題の「有」を『ソピステス』（254D-259B）の議論と重ね合わせて Existence と訳出し，「本質（essence）」とか「実体（substance）」の意味にとる。その結果，魂は不変で永遠な真実在でもなく，感覚的事物の生成とも同一視されない，それらの両方の実体のある諸特性を備えた実体となると解釈している Cornford (2), p.62. だが，その両方の諸特性とは何かはあまり明確ではない。

(19) D・セドレーは，世界霊魂の運動は非物質的な運動であることを述べて，次のように指摘している。それゆえ，非物質的なものが物質的なものと異なるのは，それらが必然的にまったく非空間的であるからではなく，物体の本質的性質を欠くことによってである，それはたとえば可視的であること，触れることである（cf.28B,31B)。たとえその不可視性や不可触性がそれを感覚には検知させないとしても，ある非物質的なものが，ある回転運動をもってはならないという理由はない Sedley, pp.329-330.

(20) H・チャーニスは，アリストテレスの『魂について』におけるプラトンの魂論への批判（406b25-408b30）を取り上げ，プラトンの魂を物体と見なすアリストテレスの誤りを説得的に論駁している。Cherniss, pp.392-414. だが，チャーニスは，知性（νοῦς）の運動が物体的運動と異なることを強調するあまり，プラトンの「魂」が拡がりをもつということを残念ながら見そこなっている。

［文献表］

Brisson, L. : "Plato's Theory of Sense Perception in the *Timaeus* : How it Works and What it means", in *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 13 (1997), pp.148-176.

Brown, P. M. : *Lucretius: De Rerum Natura I*, Bristol, 1984.

Cherniss, H. : *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, Baltimore, 1944.

Cleary, J. J. : "Plato's Teleological Atomism", in *Interpreting the Timaeus-Critias, Proceedings of the IV Symposium Platonicum Selected Papers*, International Plato Studies 9, Sankt Augustin: Academia Verlag, 1997, pp.239-247.

Cornford, F. M. : *Plato's Cosmology*, London, 1937.

Jaeger, W. : *Aristotle : fundamentals of the history of his development*, translated with the author's corrections and additions by R. Robinson, Oxford, 1948.

Kenny, E. J. : *Lucretius:De Rerum Natura Book III*, Cambridge, 1971.

Kerferd, G. B. : "Epicurus' Doctrine of the soul", *Phronesis* 16 (1971), pp.80-96.

Leonard, W. E. and Smith, S. B. : Lvcreti Cari De rervm natvra : libri sex, edited with introduction and commentary, Wisconsin, 1942(renewed 1970).

Miller, D. : "Commentary on Brisson", in *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, vol. XIII, 1997, pp.177-184.

Morrow, G. R. : "Plato's Theory of the Primary Bodies in the *Timaeus* and the Latter Doctrine of Forms", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 50 (1968), pp.12-28.

Robinson, T. M. : "The Defining Features of Mind－Body Dualism in the Writings of Plato", in *Psyche and Soma* ed. J. P. Wright and P. Potter, Oxford, 2000, pp.38-55.

Sedley. D. : "Becoming Like God in the *Timaeus* and Aristotle", in *Interpreting the Timaeus-Critias, Proceedings of the IV Symposium Platonicum Selected Papers*, International Plato Studies 9, Sankt Augustin: Academia Verlag, 1997, pp.329-330.

Taylor, A. E. : "*A Commentary on Plato's Timaeus*", Oxford, 1928.

Vlastos, G. : *Plato's Universe*, Washington, 1975.

古代ギリシアにおける魂論と生物学・医学・生理学
――ヒッポクラテス・アリストテレス・ガレノス――

坂下　浩司

概要：

プシューケーすなわち魂は生命の原理・始源であり，これの研究と，人間を含む生物の研究は本質的な関係を持つと考えられる。この点について，生命の諸相を深く研究したヒッポクラテス・アリストテレス・ガレノスの三人の生物学・医学思想を中心に概観する。第1章の「ヒッポクラテス」では，前5世紀末成立の『食餌法について』全4巻を中心に，魂論でよく扱われるテーマ「魂の不死」ではなく，死の対極にある生命の誕生・生殖との関係で，魂の役割を論じる。第2章の「アリストテレス」では，『デ・アニマ（魂について）』において魂論と生物学の関係を示唆するテクストを確認した後，『動物部分論』『動物発生論』『動物進行論』といった著作でその関係の具体相を，やはり生命の誕生という局面にこだわって，明らかにする。第3章の「ガレノス」では，ヒッポクラテス，プラトン，アリストテレスの魂論を受けて，独自のプネウマ論が展開されたことを述べる。

(序)

魂論と生物学は，英語ではpsychology（心理学）とbiology（生物学）となってしまい，「動物の心理」でも研究するのでない限り，あまり関係がないように思える。しかし，古代ギリシア的に考えると，psyche(プシューケー・魂）は生命の原理・始源であり，これの研究と，人間を含む生物の研究は本質的な関係を持つと考えられる。この点について，生命の諸相を深く研究したヒッポクラテス・アリストテレス・ガレノスの三人の生物学・医学思想を中心に概観する。

（I）ヒッポクラテス

『ヒッポクラテス集典』における「プシューケー」の多くの用例が，前5世紀末成立の『食餌法について』全4巻に現れている。この著作を中心にヒッポクラテスにおける魂論と生理学・医学の関係をみてみたい(1)。

『食餌法について』における魂論は，医学である以上当然かも知れないが，「魂の不死」といったテーマではなく，主として生命の誕生・生殖との関係で論じられている。

生殖の場面での「プシューケー」は，いろいろな心的機能をそなえたいわゆる「魂」ではなく，「スペルマ」の意味で使われているのが注目される。スペルマとしてのプシューケーは火と水が混合してできており，これが女性の子宮内に入り込んで子どもができる。そして，入り込んでいくプシューケーには，人間のあらゆる部分が含まれていると，アナクサゴラス的に考えられている。それは，以下のように記述されている。

> 「精（プシューケー(2)）が人間〔訳注：女性の子宮内〕に入り込むが，それ（プシューケー）は火と水が混じり合っていて，人体の一部をなす。それらは，女の質のもの〔訳注：女児が形成されるもととなる子種〕であれ男の質のもの〔訳注：男児が形成されるもととなる子種〕であれ，多種多様で，人間の食餌によって養われ成長する。その入ってくるものには，必ず，あらゆる部分が含まれている。実際，部分が内在していなければ，栄養が多量に加わろうが少ししか加わらなかろうが，はじめから成長しないであろう。なぜなら，成長

するものを持ち合わせていないのだから。あらゆる部分を持ち合わせていれば，そのおのおのは，各自の場所で成長する(3)。」

そして生殖においては，スペルマとしてのプシューケーが両性から「分泌」され，それらは「混ざり合う」と考えられている。

「なお，もし，精と精（プシューケーとプシューケー）は混ざり合わないのではないかと疑う人がいたら，その人は，炭に注目し，焼けぐあいが弱いほうの炭に強いほうの炭を投げ入れ，それらに栄養を与えなければならない。それらすべてが，その物体を等質様のものとし，互いに見分けがつかなくするであろう。全体が，燃えている物体のようになるであろう。しかしそれらは，現にある栄養を消費してしまうと，分解して目に見えないものとなる。人間の精（プシューケー）もこういう状態になるのである(4)。」

そのようにして混ざり新しいひとつの命となった(5)プシューケー（この段階ではいわゆる「魂」と思われる）は身体のあらゆる部分に入り込み，全身がプシューケーで満たされる。

「人間の精（プシューケー）は，……〔中略〕……人間の諸部分，つまり生きていて呼吸しているすべてのところに入り込む(6)」

以上が，生殖の局面におけるプシューケー論である。では，新しいひとつの命となり全身に行き渡ったプシューケーは身体とどのような関係を持つのか。

全身に行き渡った魂は，覚醒時，身体に従属しており，多くの部分に分かれているが，睡眠時，自立的になり，身体に従属しない活動を営む。

「魂は，体がめざめているときには体に従属し，多くの部分に分かれ，自立しているのではなく，その一部分を体の各部位の働き――聴覚・視覚・触覚・歩行・全身運動――に割り当てている。そのとき思考は自立していない。しかし体が休息すると，魂はめざめて運動し，自分本来の場所に居をすえ，体のあらゆる活動を魂自身が行なう。実際，睡眠中は体に感覚がないが，魂はめざめていて，あらゆる事物を認識し，見えるものを見，聞こえるものを聞き，歩き，触れ，苦しみ，思案する。要するに，体あるいは魂が役割とする働きなら何であれ，睡眠中にはすべて魂が行なうのである(7)。」

そして，魂と身体の活動には体の湿乾の変化が伴う。その際は，「生来の熱」，「魂の熱」といったものが重要になる。

「運動について，それにはどんな効力があるか，以下のように認識すべきである。実際，運動には，自然なものと過激なものとがある。自然な運動とは，見たり聴いたり発声したり考えたりする運動である。見る運動の効力はつぎのとおりである。すなわち，魂が見る対象に注意を向けると，魂は動いて熱くなる。熱くなると湿性分がなくなって乾く(8)。」

「散歩は自然な運動であり，それ以外の運動にくらべてとりわけ自然なものであるが，過激な点がないわけではない。個々の散歩の効力はつぎのとおりである。夕食後の散歩は腹と肢体を乾かす。……〔中略〕……乾くのは以下の理由による。体が動いて熱くなると，栄養分のうちもっとも希薄な成分は，その一部が生来の熱（シュンピュトン・テルモン）によって消費され，他の一部は空気とともに体外へ排出され，残りは尿になって排出される。体内に残るのは，食べた物に由来するもっとも乾性の成分であり，その結果，腹と肉質は乾きあがるのである。朝の散歩も体を痩せさせる。……〔中略〕……痩せるのは以下の理由による。体は動くと熱くなり，湿性分は希薄となって排出される。一部は空気によって，別の一部は鼻水や痰として排出され，さらに残りは魂の熱（プシューケース・テルモン）にとっての栄養として消費されるのである(9)。」

最後に，別の著作『七について』（約前５－４世紀）から，魂と病気の関係，魂と死の関係も見ておきたい。まず，魂と病気について。

「魂には熱の部分と冷の部分がある。実際，それらが平衡を保っている限りは，人間に害を与えることはない。しかし，両者をくらべて，熱が冷にまさると，冷は熱せられ，冷が熱くなればなるほど，人体は焼熱病や急性病に苦しめられる。熱病の場合，熱と冷，湿と乾は，次のように作用し合

う。最初に冷が優勢だと，冷の過剰から，魂の熱は熱病に移行し，つぎに熱病から冷へと移行して，そして全身から発汗することになる(10)」

次に，魂の熱と死について。

「死とは以下のとおりである。魂の熱が体内から湿を引き寄せ，胸部の上の方に昇り，心臓に入り，そこの湿，つまり血液に入る。すると，体の他の部分が冷え，肺と心臓は湿を消耗し，急所に蒸気がはんらんし，熱の息を吐き出す。それは，肉質部や頭部の呼吸器を通って，元の大気中に出ていく。以上，いわゆる生命とはこのように自然に従って変化するものなのである(11)」

（Ⅱ）アリストテレス(12)

アリストテレスにおける魂論と生物学(13)の関係を論ずるにあたってのポイントは，次の２つである。

論点１……魂はいわば生物の始原である(14)。

「そしてまた魂を認識することは，真理の全体にとっても寄与するところは大きいが，とりわけ自然の研究に対して資するところが最大であると思われる。なぜなら，魂は，いわば生物の始原［原理］だからである。(15)」

論点２……魂論は考察範囲を人間の魂に限定すべきではない。人間以外の生物も視野に入れるべきである(16)。

「……〔中略〕……現在，魂について論じかつ探求しているひとびとがもっぱら人間の魂について考察を進めているように見える……〔中略〕……。しかしながら，次の点の考察を怠らないように十分に注意しなければならない。すなわち，魂の定義は，動物の定義がそうであるように，一つであるのか，それともそれぞれの魂に対応して定義は異なるのであって，ちょうど馬，犬，人間，神では，それぞれその定義が異なり，他方普遍としての動物というのは，無に等しいか，あるいは二次的なものであるという事情と同様なのか，ということである。(17)」

以上から，

（１）魂論が生物学研究の枠組みを提供するであろうこと

（２）生物学が或る意味で魂論の研究を行うであろうこと

が予想される。

実際，『動物部分論』第１巻――アリストテレスの「生物学序説」とも呼ばれる――では，生物の形相が魂であるとすれば(18)，魂について語りそれを認識することが自然学者の仕事だと言われている(19)。

ところで，魂論が生物学研究の枠組みをいかに提供するかという観点から重要なのは，『魂について』の以下のようなテクストである。

「また，器官をそなえたものであれば，それは以上のような物体の性格づけに合致する。植物の部分でさえも，まったく単純であるものの，やはり器官なのであり，たとえば葉は莢（さや）を覆うものであり，莢（さや）は果実を覆うものである。また根は口に類比的である。両方とも，栄養分を摂取するという役割を果たすからである。そこで，魂のすべてにわたって何らかの共通する事柄を語らなければならないとすれば，それは『器官をそなえた自然的物体の，第一の現実態』ということになるだろう」(412a28-b6)

ここで述べられている「栄養摂取」は，魂の諸能力（①栄養摂取・生殖の能力，②感覚能力，③欲求能力，④場所運動の能力，⑤表象能力，⑥理性）のひとつであるが，生物の器官を魂の能力の実現と捉えている点が生物学と魂論の関係にとって重要である。

すると，生物学においては，生物の器官について，それは魂のどの能力をどのように実現しているのかと問うことになるだろう。このことが意味しているのは，生物の器官は魂の能力の「ために」ある，器官の「目的」は魂の能力である，ということでもあるから，生物の器官について目的論的アプローチを取るということになる(20)。「なぜこのような器官があるのか」「この器官はなぜこのようなものであるのか」を解明するために，魂の能力分類がその枠組みを提供する。一般的に言えば生物体の部分で魂のない部分というものはないと考えられる(21)ので，以上の枠組みは生物体全体について適用されうるだろう。

では，具体例を見てみよう。まずは，肉と魂の関係

について[22]であるが，現代の我々は，肉を筋肉として考える。しかし，魂論的枠組みで生物学を研究しているアリストテレスは，なによりもまず，感覚能力との関係で肉を考える。あらゆる動物は，第一の感覚・触覚をもつが，その感覚器（正確には媒体）が肉であるという指摘がまずなされるのである。

また，魂の能力④の場所運動（とりわけ前進）の能力を実現している器官（足・羽・尾など）の独立した考察として『動物進行論』があるが，この著作の第4章では，準備考察として，生物体の「上下」「前後」「右左」を，魂の能力から意味づけしている[23]。たとえば，生物体における上部と下部の区別は，「天と地の位置関係によるのではなくて，働き（エルゴン）による」とされる（705a29-31）。生物体の上部とは栄養摂取する働きをする（「栄養の配分が始まる」）器官があるところである。動物の口は，定義からして上部であり，しかも天と地の位置関係での上にあるが，植物の根では，天と地の位置関係では下になる。しかし，それにもかかわらず，植物にとっては根が「上部」だとされる（705b6）。口と根は，「世界内での位置関係の点では似ていないが，働きに関しては似ている[24]」（706b4-5）。また，生物体の前部は，感覚があり感覚が起こる器官（目・鼻・耳など）があるところであり，その反対が後部である[25]（705b8-14）。さらに，生物体の右側とは場所運動の始まるところであり，その反対が左側である（705b14-21）。

ところで，魂論からは少し離れるが，「右が場所運動の始まるところ」であるという言葉は，にわかには理解しがたい。本人も苦しいと思ったのか，アリストテレスの説明が一番多いのもこれである。以下のように説明されている。

1：荷物を肩にかけるとき，左肩にかける。これは，右腕を自由に動かせるようにだ。つまり，右腕が動かすもの，左腕が動かされるものだ。

2：足を踏み出すとき，左足から踏み出す。これは，右足がふんばるからこそ歩き出せるからである。右足が動かすものだ。

現在から見ると滑稽なこれらの説明が擁護しようとしているのは，結局のところは，「自然本性的に，右は左よりも善い[26]」（706a20-21）という，アプリオリな（文化依存的な）価値判断でしかないようにも思える（インドや中国の古代医学・生物学などではどうなっているのだろうか？）

また，《上は下より，前は後より尊い》とか，《中央は尊い》とも考えられているらしく，『動物部分論』第3巻第4章では，「自然は，より尊い器官を，より尊い場所に置く」ので，心臓は，生物体の「中央あたり，下部よりも上部に，後部より前部にある」とされている（665b18-21）。

しかし，「左は右より劣っている」となると，困ることも出てくる。人間の心臓は中央ではなく左にあるからである。このことが，特別に説明の必要なことになってしまうのである。666b5-10では，「心臓は，人間以外の動物では胸部中央にあるが，人間では少し左にずれている。体の左側が冷えないようにするためである。というのは，人間は，他の動物よりも，体の左側が冷えるからである」と，目的論的な説明が与えられている。

さて，生物体を分析していくと，異質部分（手など），同質部分（肉など），構成要素（火・空気・水・土），力（デュナミス）または反対性質（エナンティア）（湿・乾・熱・冷）に至る。そして，湿・乾・熱・冷は，生命現象（したがって魂）と密接な関係がある[27]。

> 「自然によって構成されたものを，どのような意味で，熱いとか冷たいと言い，また他方，乾いているとか湿っていると言うべきか，この問題をおろそかにしてはならない。というのは，少なくともこれら熱・冷・乾・湿が，生と死の，睡眠と覚醒の，壮年と老年の，病気と健康の，ほとんど原因であることは明らかであるから[28]」

ヒッポクラテスの「魂と熱」のテクストからも分かるように，アリストテレスにおいても熱と湿が生命・魂の本性に関係する[29]。

> 「自然本性上，より熱くより湿っていて土的ではない動物が，より完全である[30]」
> 「湿ったものは，〈生命に資する〉（ゾーティコン）が，乾いたものは，〈魂をもつもの〉（エンプシューコン）から最も遠い[31]」

熱くて湿っているものは空気であるが，生命現象を説明する独特の空気が「気息・精気（プネウマ）」と呼ばれるものである。ここで，ヒッポクラテスとの比較で，生殖における魂論をみておきたい。

有性生殖のおける魂の役割については，次のように言われている。

> 「メスは常に素材［質料］（ヒューレー）を提供し，オスはそれを作り上げるもの（デーミウルグーン）

を提供する(32)」

「身体はメスに，魂はオスに由来する(33)」

「〔メスの月経血（カタメーニア）は〕魂の原理（プシューケース・アルケー）をもたない(34)」

これはヒッポクラテスとはずいぶん異なっている。ヒッポクラテスの場合，生まれてくる子供を規定するスペルマとしてのプシューケーは男からも女からも出るとされているからである。アリストテレスのこの考え方は，価値判断による偏りの結果としてよく批判されている。

しかし，生殖に対するオスとメスの寄与の違いが強調されるテクストも確かにあるのであるが，「類比的（アナロゴン）」であることを強調するテクストもまた存在するので，注意が必要である(35)。

「メスにおける月経血は，オスにおける種（ゴネー）と類比的である(36)」

「月経血は精液（スペルマ）なのであるが，純粋ではなく，仕上げを必要とするものなのである(37)」

最後に，生物の自然発生（自発的発生）と魂の関係を見ておきたい(38)。生物の自然発生は，生命のないところから生命が（すなわち，魂のないところから魂のあるものが）生まれるようにみえる。魂を生命の原理と捉えると，魂のないところから魂のあるものが生まれる自然発生は難問になる。ここでもプネウマが重要な役割を果たしていることが注目される。

「動物や植物は土の中や水の中で発生するが，これは，土の中には水があり，水の中には〈気息〉（プネウマ）があり，すべての気息の中には〈魂的な熱〉（テルモテース・プシューキケー）があるからである。したがって，ある意味では，万物は魂に満ちているのである。それゆえ，（気息が海水などに）取り込まれて封じ込められれば，生物はすぐに形成される。身体の素材を含む液体（ソーマティカ・ヒュグラ，海水などのこと）が熱せられると，（気息がこの液体に）取り込まれて封じ込められ，細かい泡のようなもの（ホイオン・アプローデース・ポンポリュクス）が生じるのである(39)」

プネウマの中には「魂的な熱」があるという形で，やはり生命誕生と魂の関係が保持されている。しかも，或る研究者の指摘によれば(40)，有性生殖とのアナロジーも見られる。すなわち，メスの体内の子供の素材になる月経血が自然発生における「身体の素材を含む液体」に相当し，これに働きかける精液に相当するものが「魂的な熱」なのである(41)。

（Ⅲ）ガレノス(42)

ガレノスの生理学の基礎となるものは何だろうか。「四つの基本的性質（熱・冷・湿・乾）と，単純な四構成要素（火・空気・土・水）の考え方は，ガレノスの生理学（ピュシオロギアー）の自然（ピュシス）学的基礎を成すものである(43)。」

ガレノスがヒッポクラテスとアリストテレスから学んだものは，熱・冷・乾・湿，内発的熱などであった。ガレノスは次のように述べている。

「誰にせよアリストテレスとテオプラストスの著作に馴染んでいる人には，それらの著作がヒッポクラテスの『生理学』〔ピュシオロギアー〕の註解のように見えるはずであって，つまり，熱・冷・乾・湿は相互に作用を及ぼしたり，作用を受けたりし，これらの中で最も活動的なのは熱であり，その機能において第二のものは冷であるという，こうしたことすべてを語ったのは，まず最初がヒッポクラテスで，第二がアリストテレスだった……〔中略〕……。そして，質的変化は特に熱によって遂行され，したがって，消化も栄養も，すべての体液の生成も，さらには，廃物の場合も，その質は内発的な熱〔エンピュトス・テルマシアー〕によるものであること……こうしたことについては，われわれの知っている限り，万人の中で初めてヒッポクラテスが正しいことを語ったのであり，第二に，アリストテレスが正しく敷衍したのであった(44)」

また，プラトンからは，魂の三つの能力，そして身体の三つの主要器官について学んだ。「動物は，植物と共通にピュシス――自然――をもっているだけでなく，プシューケー――生命，あるいは魂――をそなえている。魂の実体が何であるかは分からない，とかれは言うが，しかし，魂の三つの主要な能力（機能）として，理性的（ロギスティコン），気概的（テューモエイデス），欲求的（エピテューメーティコン）能力（機能）を同定する点で，かれは（とりわけ）プラトンに従っている。またかれは，これら三つの主要な生

命機能を，三つの主要な身体器官——脳（神経系中枢），心臓（動脈の源），肝臓（静脈の源と考えられていた）——に関係づける(45)」。

ガレノスの魂論と生理学で後世に大きな影響を及ぼしたのはプネウマの説である。

（1）プネウマ・ゾーティコン（生命的な気息）

「初期の理論家たちの多くがそうであったように，ガレノスもまた，胃と腸から受け取った栄養をもとに血液を製造する役割を，肝臓と静脈それ自体に割り当て，また，この血液が，主要な諸器官を含む身体の他の諸部分を構成する素材になっていると考えた。しかし，かれは，また，より濃厚で，濃密で，濁っている静脈血と，より希薄で，軽くて，純粋であって，いわゆるプネウマ・ゾーティコン——「生命的な気息」——を含んでいる動脈血とを区別する。生命的な気息は，われわれが呼吸する空気と『諸々の体液（とくに血液）の蒸発気』から，心臓と動脈において製造されるが，その過程に関するかれの説明は曖昧模糊としている(46)」。「生命的な気息は，生命そのものと，生命に本質的な諸々の過程を担う(47)」。

（2）プネウマ・プシューキコン（霊魂的な気息）

「最後に，かれはもう一つ別の種類のプネウマ——プネウマ・プシューキコン，「霊魂的な気息」——についても語る。この気息は，鼻孔を通して吸い込まれた空気を直接の素材として養われるとも言われているが，しかし『生命的な気息』に由来し，また脳を主要な座とする気息である。……霊魂的な気息は，意識と，知覚神経系および運動神経系の諸機能を担うものである(48)」

生物学史においてガレノスの魂論は次のように評価されている(49)。

「ガレノスの生理学において，アリストテレスの『霊魂』に匹敵する役割を演じるのは『精気』（プネウマ）である(50)」。「ガレノスは，彼以前のプネウマの観念を洗練して，少なくともアリストテレスやストア学派の精気における非地上的な要素を拭いさった。言いかえれば，精気は今や物質的な実体と確認されることになった。このことが，精気にかんし，アリストテレス以後における進歩として強調されるべき第一点である。第二に，この問題に関連があるが，……〔中略〕……物質的精気は生理学における主役の地位を霊魂から奪いとった。ガレノスによれば，多様な生理学的機能の責を直接に負うのは，霊魂ではなく精気である(51)」。

「ガレノスは，単一の霊魂が三つの精気を通じて働く，と考えた(52)」。

・脳……神経を通じて……プネウマ・プシューキコン（霊魂的な気息）……意識や感覚，身体の随意的運動。ヒッポクラテス・アリストテレスでは，神経は腱と同一視され，力学的な働きをもつと考えられていた。エラシストラトスが，神経は筋肉の運動のための刺激を脳から伝えると認識した。

・心臓……動脈を通じて……プネウマ・ゾーティコン（生命的な気息）……身体の不随意な機能。ガレノス以前は，動脈内部には気息しかないと思われていた（死体解剖において左心室と動脈には血液が見つからず空気しかなかった）。しかしそうすると，動脈を切ると血が流れ出ることが難問になる。従来は，動脈を切るとそこから外へ気息が流出して，その後を埋めるため，血液が静脈から流れ込んでくるからと説明していた（エラシストラトス説）。ガレノスは，動脈を二箇所で結紮して，その中間部分を切断した。従来の説だと，気息は外に流れ出るが，静脈からの血液の流入は，結紮のため起こらないので，血液は流れ出ないはずであるが，やはり血液は流れ出た。したがって動脈にも血液はあるとガレノスは結論した。そして，ガレノスにおいては，生命的な気息は，動脈血に含まれているとされた。

・肝臓……静脈を通じて……プネウマ・ピュシコン（自然的な気息）……体の栄養

「自然的な気息」はガレノス自身の考えではないのではないかと疑われている。そうすると，静脈血には何の気息も含まれていないことになり，体の栄養は血液そのものであることになる。

「アリストテレスからガレノスに至るあいだの経過で注目すべき第三の点は，心臓を単極とする生理学が崩壊し，心臓に匹敵するほど重要な器官として脳と肝臓が注目されることになった事実であり，さらに，この三つの器官に対応し生命の基本を担う三つの物質的実体として，動物精気（霊魂的な気息），生命精気（生命的な気息）および自然精気（自然的な気息）（または血液そのもの）が鼎立したことである(53)」

(Ⅳ) まとめ

以上，ギリシアの魂論と生物学の関係を概観した。ヒッポクラテスでは，生命の誕生と魂の関係，魂と身体の関係を見た。魂論は死の問題との関係で論じられることが多いから，生命の誕生・生殖との関係で魂を考えるのは重要なことであろう。アリストテレスでは，魂論が生物学研究の枠組みを提供するであろうこと，生物学が或る意味で魂論の研究を行うであろうことを，

様々な生物学著作を見ながら具体的に確認した。また，ヒッポクラテスとの比較のため，アリストテレスの生殖に対する考え方も見た。ガレノスでは，彼がヒッポクラテスとアリストテレス，またプラトンを受け継いで，魂論を作り上げていること，しかし，独自のプネウマ論を発展させていることを見た。以上によって，魂論と生物学との深い関係が確認できたと思われる。

注

（1）ヒッポクラテスの邦訳は，大槻真一郎編『ヒポクラテス全集』全3巻（エンタプライズ刊）を使用させていただいた。また，一部の訳注を本文に組み入れた。

（2）通常「魂」と訳される「プシューケー」を「精」と訳すことについては，邦訳全集の訳注12で，「『精』と訳したのはpsyche（プシューケー）である。psycheはsoma（ソーマ，『体，身体』）と対をなし，somaにいわば宿って心意活動をつかさどる実体，つまり『魂，霊魂』という意味あいで，使われることが多いが，この『食餌法について』第1巻では，そればかりではなく，とくに，生殖のもととなるもの，つまり『精液』『精子』というような意味あいもpsycheには含まれている。日本語の『精』には，『精神』『精霊』『妖精』などの用例からも知られるようにいわゆる『たましい』という意味あいと，『精液』『精子』『受精』というように生殖のもとという意味あいがあるので，とくに本巻（第1巻）では原則として『精』と訳すことにした。つづく『食餌法について』第2巻以降では『魂』としてある。なお，生殖のもととなるものはふつうはsperma（スペルマ）の語で表されるが，psycheをこの語と同義に用いる例としては，プラトン『ティマイオス』73b-cなどが挙げられる。」（179－180ページ）と説明されている。ただし，第1巻の内部でも，スペルマという意味のプシューケーとその意味ではないプシューケーがあるとも考えられている。たとえば，Gundertによれば，『食餌法について』第1巻の第6，7，25節および第28章冒頭部まではプシューケーはスペルマを指しており，それ以下ではいわゆる魂を指している。Gundert, B., Soma and Psyche in Hippocratic Medicine. In: Wright, J. P. and Potter, P. (eds.), *Psyche and Soma: Physicians and metaphysicians on the mind-body problem from Antiquity to Enlightenment.* Oxford, 2000, p.16.Gundertの考えが支持されうるかどうかはともかく，第1巻全体で，プシューケーを「精」で通すことは確かに多少無理があるようだが，今は邦訳全集に従っておく。

（3）『食餌法について』第1巻第7節，邦訳全集第2巻178ページ。

（4）『食餌法について』第1巻第29節，邦訳全集第2巻191ページ。

（5）ちなみに，子供の性および性格の決まり方とプシューケーの関係は次の通りである。「女の質のもの」も「男の質のもの」も両方とも男からも女からも分泌される。つまり，男からも「女の質のもの」は出るし，女からも「男の質のもの」は出る。「女の質のもの」と「男の質のもの」のどちらが優勢かでこどもの性が決まり，それがどちらの親に由来するか性格が決まる。男親から男の質のもの，女親から女の質のもの，男の質のものが優勢，であると，男になり，勇敢な（男っぽい）性格になる。男親から女の質のもの，女親から男の質のもの，男の質のものが優勢，であると，男になり，女っぽい男になる。両親から男の質であれば，「その児は精（プシューケー）がすぐれ体（ソーマ）が強健な男となる。」（以上，『食餌法について』第1巻第28節）両親から女の質であれば，「このうえなく女らしくて素直となる。」男親から男の質のもの，女親から女の質のもの，女の質のものが優勢，であると，「前述のものより大胆であるが，彼女らもしとやか（女っぽい女）ではある。」男親から女の質のもの，女親から男の質のもの，女の質のものが優勢，であると，「前述の場合よりも向こう見ずとなり男まさり（男っぽい女）と呼ばれる。」（以上，『食餌法について』第1巻第29節）

（6）『食餌法について』第1巻第25節，邦訳全集第2巻187ページ。邦訳全集の訳注63で，「もちろんここで『すべてのところに入り込む』と言及されている『精(psyche)』は，生殖のもとというよりは，むしろ心意活動をつかさどる実体（いわゆる『たましい』）のことである」（189ページ）とコメントされている。第1巻全体を，スペルマとしてのプシューケーで通すことは，やはり無理なのであろう。

（7）『食餌法について』第4巻第1（86）節，邦訳全集第2巻255ページ。

（8）『食餌法について』第2巻第25（61）節，邦訳全集第2巻224ページ。

（9）『食餌法について』第2巻第26（62）節，邦訳全集第2巻224－5ページ。

（10）『七について』24節，邦訳全集第2巻893ページ。

（11）『七について』52節，邦訳全集第2巻910ページ。

（12）Lloyd, G.E.R., *Aristotelian Explorations*. Cambridge, 1996. 所収の第2論文：The relationship of psychology to zoology. に基づいて関連する話題を紹介する。

（13）アリストテレスの生物学にも（彼の哲学全体と同様に）発展があると考えられている。たとえば，アリストテレス生物学研究の権威Balmeによれば，アリストテレス独自の生物学的知見がほとんど見られない時期から出発して彼独自の生物学を確立した時期へ発展したと考えると，第1期：『形而上学』を中心とする時期（『自然学』も含む），第2期：『動物発生論』を中心とする時期，第3期：『動物誌』を

中心とする時期の3つに分けられるという。アリストテレスの形而上学は生物学からインスピレーションを得たとしばしば言われる。生物学的観点がアリストテレスの形而上学に特徴的であることは確かなのであるが，『形而上学』の中で実際に述べられている生物学的言明や例は意外なほどオリジナリティがなく当時の一般的な見解にすぎないようである（おそらくアカデメイアで知られていたこと以上ではない）。さらに，彼自身の生物学的著作と矛盾することさえあるのである。それに対して，単なる記述的研究と思われている『動物誌』が，実は彼の成熟した生物学思想を展開しているというのがBalmeの主張である。Balme, D.M., Development of Biology in Aristotle and Theophrastus: Theory of Spontaneous Generation. *Phronesis*, 7, 1962.pp. 91-104. 本論文は，Balmeの言う第2期の生物学著作を中心に論じており，第3期の『動物誌』には触れることができなかった。

(14) Lloyd, p.39.

(15) 『魂について』第1巻第1章402a4-7.——以下，『魂について』は中畑正志訳（京都大学学術出版会）を使用させていただいた。

(16) Lloyd, p.39.

(17) 『魂について』第1巻第1章402b3-8.

(18) 『魂について』第2巻第1章の魂の定義への言及。『魂について』第2巻第1章の魂の定義を確認しておく。
「魂とは『可能的に［可能態において］生命をもつ自然的物体の，形相としての実体』である」(412a19-21)。「形相としての実体は現実態である」(412a21)。「魂とは以上のように規定された物体［可能的に生命をもつ自然的物体］の現実態である」(412a21-22)。「現実態は二通りの意味で語られる。すなわち一方は『知識の所有』であり，他方は『知識を行使する［観想する］』という意味である。……〔中略〕……魂が現実態であるというのは……〔中略〕……『知識の所有』という意味に相当する。……〔中略〕……同一個人においては，知識を所持していることの方が知識の現実の行使よりも生成の順序としてはより先である」(412a22-27)。「それゆえ魂とは，『可能的に生命をもつ自然的物体の，第一次の現実態』と規定される」(412a27-28)。

(19) 『動物部分論』第1巻第1章641a18ff.Lloyd,p.39.

(20) Lloyd,p.41.

(21) 「魂をもたない顔はなく，魂をもたない肉はない」(『動物発生論』第2巻第1章734b25-26)。Lloyd, p.42.

(22) 『動物部分論』第2巻第8章。Lloyd, pp.43-44.

(23) Lloyd, p.48.

(24) 同一能力を別の器官が実現している場合にそれらの器官が類比的であるとされるのは，比較解剖学を可能にした考え方ではないかと思われる。

(25) ちなみに，感覚があるのは動物だけとされるので，植物には前後の区別はない。植物に前後の区別がないのは感覚能力がないからだという説明が可能である。

(26) 『形而上学』第1巻第5章で紹介されている（986a23-27），ピュタゴラス派の「10対の原理」の表は，こうした考えの背景にあると思われるものを示しているだろう。

限　無限
奇　偶
一　多
右　左
男　女
静　動
直　曲
光　闇
善　悪
正方形　長方形

おおよそ，「限」の系列が善いもの，「無限」の系列が悪いものと考えられたらしい。

(27) Lloyd,p.45.

(28) 『動物部分論』第2巻第2章648b1-5.

(29) Lloyd, p.45.

(30) 『動物発生論』第2巻第1章732b31-32.

(31) 『動物発生論』第2巻第1章733a10-11.

(32) 『動物発生論』第2巻第4章738b20.

(33) 『動物発生論』第2巻第4章738b25.

(34) 『動物発生論』第2巻第3章737a27.——以上のような考え方はガレノスにも受けつがれた。「精子とはそもそも何だったのか。これは明らかに，動物の能動原理である。質料原理は月経血だからである。」(ガレノス『自然の機能について』第2巻第3章85)。『自然の機能について』は種山恭子訳（京都大学学術出版会）を使用させていただいた。

(35) Lloyd, p.42.

(36) 『動物発生論』第1巻第19章727a2-3.

(37) 『動物発生論』第1巻第20章728a26-27.

(38) Lloyd, p.46.

(39) 『動物発生論』第3巻第11章762a20-24.

(40) Gotthelf, G., Teleology and Spontaneous Generation in Aristotle: A Discussion. *Apeiron*, 22, 1989. p.188.

(41) ただし，BalmeとGotthelfによると，特定の生物の精液は，その生物に特有の情報（形相）を伝達するであるが，自然発生における「魂的な熱」は，自然発生する生物に特有ではない（いろんな生物が自然発生するとしても「魂的な熱」は同一であり無差別的である）という違いはある。Balme, p.99; Gotthelf, p.189.——すると，たとえば，ホラガイが自然発生する場合と，ムラサキガイが自然発生する場合の違いは，形相的原理である「魂的な熱」が原因ではないということになる。では，何がその違いを生むのかというと，Balmeによれば，「取り込まれ閉じ込められる」ところの「物質（ソーマ）」である。というのは，『動物発生論』第3巻第11章726a24-27で，「それで，形成される生物が，より尊い類のもので

あるか，より卑しい類のものであるかの違いは，魂的な原理（アルケー・プシューキケー）の取り込みに存する。すなわち，その原因は，取り込みの起こる場所と，取り込まれる物質である」と言われているからである。Balmeによると，『動物発生論』での自然発生のこの説明にはmaterialistic tendencyが認められるのであり，この傾向は『動物誌』ではいっそう顕著になる。Balme, pp.99, 102.——ただし，ここで「ソーマ」が原因とされているからといって，単純に自然発生の説明がmaterialistic（つまり非目的論的）であるとしていいかは疑問の余地がある。というのは，『生物発生論』第3巻第11章の，取り込まれるその「ソーマ」すら，「生命を持つ物質」（ト・テーン・ゾーエーン・エコン・ソーマ）と言われているからである（762a31-31）。なお，『動物誌』の自然発生の説明については別の機会に論じたい。

(42) G. E. R. ロイド著・山野耕治／山口義久／金山弥平訳『後期ギリシア科学：アリストテレス以後』，法政大学出版局，2000年をもとに概観する。

(43) 『後期ギリシア哲学』，220ページ。

(44) ガレノス『自然の機能について』第2巻第4章88－90。

(45) 『後期ギリシア哲学』，220ページ。

(46) 『後期ギリシア哲学』，220－1ページ。

(47) 『後期ギリシア哲学』，221ページ。

(48) 『後期ギリシア哲学』，221ページ。原注で次のように説明されている。「ギリシア語の『プネウマ・プシューキコン』は，ラテン語では，ギリシア語の『プシューケー』に相当するanimaを用いてspiritus animalisと訳され，そこから英語のanimal spirit（動物精気）という語が生まれ，この語が現在なお，ガレノスの多くの訳者と注釈家によって用いられている。しかし，animal（動物）という語は，『プシューキコン』の訳として大きな誤解を生む恐れがあり，ここではそれを用いず，字訳的にpsychicalとすることにした」（同221ページ）。

(49) 中村禎里『生物学を創った人々』，みすず書房，2000年をもとにまとめる。

(50) 中村，17ページ。

(51) 中村，17－19ページ。

(52) 中村，19ページ。

(53) 中村，20ページ。

プラトンにおける不死性

朴　一功

論文要旨：

人間の死に際して魂が無になるという事態を否定すべくプラトンは，中期著作『パイドン』で魂の不死証明に取り組んだが，他方で，エロースを主題とする『饗宴』（『パイドン』と同時期の作品）において彼は，個人の魂の可滅性を認めるかのようにして，人間の不死性の問題を追求している。本稿は，魂不死に関するプラトンのこうした対照的な思考の筋道がソクラテスの死生観から触発されたものであることを確認した上で，『饗宴』における不死性をめぐる議論を分析し，プラトンにとって意義のある不死性とは，肉体をもってこの世に生きる〈私〉の不死性であることを論じている。そしてプラトンにおける〈私〉の不死性とは，個として存続する〈私〉の不死性ではなく（なぜなら，通時的な〈私〉の同一性は否定されるから），〈私〉の諸活動によって産み出され，〈私〉と同定されうるような何らかの〈善きもの〉の不死性であることを明らかにしている。

序論

プラトンは『パイドン』その他の作品において，魂不死の証明を試みている。けれども魂が不死であるかどうかという問題が，彼の師ソクラテスの主要な関心になることは一度もなかった。その理由は，死（あるいは死後の生）がどのようなものであるかについてはだれも十分には知りえない，とソクラテスが見ていたことにある（『弁明』29A-B）。ソクラテスの哲学から出発したプラトンは，いったいなぜ魂不死の証明に取り組んだのか。われわれは彼の哲学のさまざまな動機や要請（たとえば，〈学び〉とは〈想起〉である，という「想起説」からの要請），あるいは外的要因（たとえば，ピュタゴラス派の輪廻転生説からの影響）を推測することができるであろう。だがここで問題にしたいのは，魂不死をめぐるソクラテスの見解とプラトンの思想とのより直接的な関係である。

これについては次の見方が有力である。すなわち，ソクラテスは魂の不死を信じていたが，プラトンは信じていただけではなく，さらにその証明をも試みた，と(1)。これを，プラトンにおける，ソクラテスからの思想発展の一つと見るか，それともソクラテスの哲学からの離脱徴候の一つと見るかは，解釈者によって異なる。しかしながら，ソクラテス自身が魂不死を信じていたかどうかさえ，必ずしも明らかではなく検討を要する問題である。のみならず他方，プラトンがたとえ自分の行なった魂不死の証明の真理性を疑わなかったとしても，どのような意味で彼が魂を不死なものと見ていたのかは，なおも問題である。死によって肉体を離脱した魂とは，いかなる存在なのか。

たとえば『国家』篇第10巻（614B 以下）でプラトンが提示する「エルの物語」（戦死した「エル」と呼ばれる人物が生き返って，あの世で見てきた事柄を語る）は，死後の魂を肉体的本性をもつものとして描いているが（なぜなら，魂たちは手足や頭をもち，移動したり，叫んだり，水を飲んだりするから），それは虚構の枠組みにおいてのことである。死後の魂の姿と運命についてプラトンは，ソクラテスと同様，判断を保留しているのである。むしろより重要なのは，エルの物語が，魂たちのあの世での生活一般ではなく，彼らが新たな生を得るにいたるまでの特殊な経験と行為の過程を描いている点である。すなわち，魂の転生というモチーフによって，われわれの視点は，あの世の

出来事から，われわれの「現在の生」に連れ戻されるのである。事実，魂たちは〈忘却の野〉にやって来て，〈放念の河〉の水を飲み，一切の記憶を失うことになっている（621A-B）(2)。言い換えれば，その物語はわれわれの「現在の生」の背後に隠れているいわば宇宙論的諸条件を絵画的に示す意図をもっており，各人の魂の不死性はその物語に副次的な事柄としてはめ込まれているにすぎないのである。本稿が示そうとするのは，プラトンにとって意義のある不死性とは単に個人の魂の不死性ではなくて（彼がこれを信じていたかどうかは，定かでない），この世に生きる〈私〉（この概念が問われねばならない）の不死性であること，そしてこうした彼の思想の方向性はソクラテスの死生観から触発されたものである，ということである。論述は後者の問題からはじめて，プラトンにおける不死性の概念を明確にしたい。

Ⅰ．ソクラテスの死生観の輪郭

魂の不死が問題となるのは，われわれの死あるいは死後の生とのかかわりにおいてである。ところが，ソクラテスは彼の裁判において次のように言う。

「私はハデス（あの世）における事柄については，よくは知らないから，そのとおりにまた知らないと思っている。これに対して，不正をなすこと，そして神であれ，人間であれ，自分よりすぐれた者に服従しないことが，悪であり醜であるということを，私は知っている。だから私は，自分が悪だと知っているこれらの悪しきものよりも，善いものでさえあるかもしれないものの方を，まず恐れたり避けたりするようなことはけっしてしないだろう」（『弁明』29B）

こうしたソクラテスの発言はそれ自体，死後のうつろな冥界の生を思い浮かべるギリシア人の伝統的信念への批判であると見られるかもしれないが(3)，一般のギリシア人はおそらく，われわれと同様，死後の生について語られる物語を本気で信じてはいなかったであろう（『国家』第1巻330D-Eにおける老人ケパロスの発言。彼によれば，人がそのような物語に関心を向けるのは，死期が近づいて気が弱くなってからのことである）。この点で，ソクラテスと普通の人々との間に大きな隔たりはないように思われる。ソクラテスに特徴的なのはむしろ，死という事実に対する彼の態度，あるいはその態度の背景にある彼の哲学的立場である。

「善いものでさえあるかもしれない」死を，不正その他の悪よりも先に恐れるようなことはけっしてしないとソクラテスは表明している。このようなソクラテスの態度は，不正その他のものが確実に悪であるという彼の認識に基づいている。恐れとはしかし，彼によれば「未来の悪の予期」であり，恐ろしいものとは「未来の悪」である（『ラケス』198B，『プロタゴラス』358D）。それゆえ恐れが「予期」であるかぎり，それは実際に悪であるもの，確実に悪であるものばかりでなく，その可能性のあるものについても生じる。何らかの仕方で重大な悪の起こりうることが予想されるなら，恐れという感情は生じるのである。

したがってこのような観点からすれば，死の善悪の不確定性というソクラテスの理由は，人々の死に対する恐れを払拭するのにけっして十分なものではない。死のもたらす悪が予期される限り，人が死に対して恐怖を抱き，それを「害悪の最大のもの」とさえ表象することは不自然ではなく，「よいものか悪いものかわからないこそ，不気味で怖いというのがふつうの人の反応」であろう(4)。けれども人々のこうした恐怖感を，ソクラテスは無知に基づくものとしてきっぱりと斥けるのである。

「死を恐れるということは，諸君，知恵がないのにあると思っていることにほかならないのです。なぜならそれは，知らないことを知っていると思うことだからです。というのも，死を知っている者はだれもいないからです」（『弁明』29A）。

ソクラテスは自らの行動を，不確かな思いなしや想像に基づかせるのではなくて，確実な知に立脚させ，知を行動の原理とする。ここから，死は，彼の有限な知，いわば人間的な知の圏外にあるものとして遠ざけられ，死に対する恐れもまた，同様に，遠ざけられる。こうして彼の関心は，もっぱら「よく生きる」ことに注がれることになる。

「というのも，いったいどれだけの時間を生きながらえるかという，そういうことを少なくとも真に男子たる者は問題にすべきではなく，また自分の命に執着（ピロプシューケイン）してもならないのであって，そうしたことについてはすべて神に任せ，定められた死の運命はだれも免れることはできないであろうという女たちの言葉を信じて，その次に来る問題，すなわちこれから生きるはずの時間を，どのようにすれば最もよく生きることができるかという，このことをこそ

考えなければならないからである」(『ゴルギアス』512 D-E)。
それゆえ彼は，次のようにも言う。

「たとえ人を不死にするほどの知識が何かあるとしても，その不死を用いるすべを知っているのでなければ，そうした知識には有益なところは何もないように思われる」(『エウテュデモス』289A-B)。

たとえ人が不死になりえたとしても，その場合今度はその不死性の意義が問題となる，というのがソクラテスの見方である。これは，ただ「生きる」ことではなく「よく生きる」ことこそ大切だ(『クリトン』48 B)，という彼の倫理的立場に基づいているが，このような思考方式に対して，人は素朴にこう問い返すことができるだろう。すなわち，「生きる」ことなしにはそもそも「よく生きる」ことすらできないのではないか，だから，もし死が「よく生きる」ことの可能性を全面的に奪うものであるとすれば，その場合，死とはまぎれもなく「悪いもの」であり，恐ろしいものではないか，と。あるいは，ソクラテス自身について言えば，「もし魂が肉体とともに死んでしまうなら，彼は実際に知恵やその他の徳を失い，かくして害される」のではないか，そして「息のつづく限りやめはしない」(29D) と彼が公言している哲学もまた，もはやできなくなるのではないか，と(5)。

ソクラテスが死を遠ざける理由は，死の不可知性にあった。彼が重要と考えるのは，われわれの実際に知りうる人間の生のあり方であり，「よく生きる」という原則である。ひとたびこの原則が立てられたなら(これが立てられる理由は，「幸福」という語によって指示されるものへの不可疑の願望にある)，彼の関心の焦点は，「生きる」から「よく」に移行する。そして，この「よく」を，ソクラテスは「正しく」に置換し，その内実を特定する(『クリトン』48B)。こうして「正しく生きる」ことがソクラテスの行為原則になるとき，彼にとって，人間の生と死の意味もまた変容を受けることになる。すなわち，人の生が益されるのは〈正しさ〉によってであり，それが損なわれるのは，ほかならぬ〈不正〉によってである(『クリトン』47E-48A)。この主張が何を意味するにせよ，ここからわれわれは彼が何を最も恐れるのかを知ることができる。それは〈不正〉の内包するいわば絶対的な悪であって，不正とは彼にとってまさに彼の魂(生)の解体を意味する。今われわれに関連するのは，このような視点からすれば，通常の死がどのように眺められるかということである。

ソクラテスにおいては，通常の死は，不正の内包する悪と比較されれば多かれ少なかれ相対的な悪にとどまる，というふうにわれわれは考えるかもしれない。しかしこれは彼の見方ではない。なぜなら彼は，「死というものが人間にとって，あらゆる善いもののうちで最大のものであるかどうかさえ，だれも知らない」(『弁明』29A) と言っていたからである。彼は死についての判断を保留することによって，死が最大の善きものでさえある可能性をも示唆しているのである。ある事柄の不可知性は，必ずしもその事柄についての思考を禁ずるものではない。とはいえもしそうだとすれば，逆に，死に対する人々の恐れも単に「無知」によるものとして斥けることはできないであろう。むしろ問題なのは，死についての想念や思いめぐらしの人間的な根拠である。

裁判の最終場面にいたってソクラテスは，死が善きものと考えられる理由を述べている。彼は裁判以前の自分の生涯において，出征その他で死の危険には何度もさらされているが(28E 以下，31A 以下)，裁判の票決で自分の死が確実なものとなった段階になってはじめて，死について語る。

ソクラテスは二つの理由をあげている。一つは，彼の個人的体験に基づくものであり，もう一つは彼なりの死の考察に基づくものである。個人的体験とは，彼のいわゆる「ダイモーンの合図」(神のお告げ) が，法廷に向かおうとする彼の行動，あるいは法廷での彼の発言に対して何ら反対しなかったという，一種の神秘的体験である。その合図は，ソクラテスのそれまでの生涯において，彼の行動が正しくないような場合にはいつも現われて反対するたぐいのものである。それゆえ，裁判をめぐってその合図からの反対を受けなかったことから，死は何か善きものでなければならない，と彼は推論するのである (40A-C)。このような推論はきわめて個人的なものであり，ソクラテスの体験は彼自身にとっては死の悪を否定する「大きな証拠」(40 C1) であるかもしれないが，他の人々にとってはその私的な「証拠」はたやすく共有できるものではない(ただし，福音として訴えるところ大である)。それどころか，ソクラテスにとってさえそれは「大きな証拠」にはならないかもしれない。なぜなら，「ダイモーンの合図」がいったい何に反対しなかったのかというのは，その合図についてのソクラテス自身の解釈に依存するからである。すなわちその合図は，死そのものに対してではなく，彼の一連の行動に反対はしなかった，ということであるかもしれないのである。刑の執行は，

時間的にまだ先のことである。それゆえ死の悪を否定するための，より重要な理由は，「ダイモーンの合図」ではなく，むしろ死そのものについての彼の考察に認められるだろう。

「死ぬ」ということは，ソクラテスによれば，次の二つのうちのどちらかである。つまりそれは，（1）全くの「無」のようなものであって，死んでしまえばいかなる感覚もなくなるようなものであるか，あるいはまたそれは，「言い伝え」にあるように，（2）魂にとって，この場所から他の場所へと，住まいを取り替えて移り住むようなものであるか，これらのどちらかである。

そしていずれの場合であっても，ソクラテスは死を善きものと期待できると言う。すなわち，もし死ぬことが「無感覚」になるということであれば，その場合，死とは夢一つ見ない眠りのようなものであり，善きものである。他方また，もし死というものが他の場所，すなわちハデスへと旅立つことであれば，そこでは人は，ミノスやラダマンテュスといった本物の裁判官たちを見出すことができるばかりか，この世と同様，しかももはや殺される心配なしに，吟味と対話の生活（哲学の生活）ができるがゆえに，死は善きものである（40C-41C）。

さてここで，解釈上の問題が生じる。すなわち，ソクラテスは死に関する（1）と（2）の二つの選択肢を，同等の蓋然性をもつものと見なしていたのか，それとも彼はどちらかにより高い蓋然性を認め，それを採用しているのか。（1）は死による魂の消滅を，（2）は死を生き延びる魂の不死性を含意する。ソクラテスは（1）ではなく（2）の立場に立ち，魂の不死を信じていたと強力に論じるのは，Guthrie である(6)。

しかしながら，ソクラテスはすでに，彼の「無知の自覚」に基づいて，ハデスのことはよく知らないと明言していたのであり（29B），最終場面で彼がその自覚を踏み越えて突然考えを変え（2）の見解を採用したというのは，ありそうにないように思われる(7)。すなわち，（2）はやはり一つの可能性として提出されたと見る方が自然なのである。ところが，Guthrie は，ソクラテスが「公の場での発言において，自分の内奥の確信を断言するなどといったことを人は期待しないだろう」と言う(8)。けれども，この見方に対しても，われわれは次の事実を指摘できる。それは，こうした死についてのソクラテスの発言がなされているのは，彼の死刑が確定した後の場面においてであり，しかも彼に無罪の票を投じてくれた人たちに対してである，ということである（『弁明』39E 以下）。つまり，その状況はむしろ，ソクラテスが「内奥の確信」を述べるのにふさわしい場面と考えられるのである。いずれにせよ，もしソクラテスが（2）の立場であるなら，それを示唆する積極的な証拠がなければならない。そうしたものはあるだろうか。

Guthrie によれば，二つある。一つは，ソクラテスの魂観であり，もう一つは『弁明』と『パイドン』との関係である。ソクラテスの魂観について Guthrie は，次のように言う。「ソクラテスにとっては常に，それら（魂と肉体）は二つの異なるものであって，プシューケー（すなわち，理性的能力）はすぐれた存在であるが，肉体は単にプシューケーの，時には御しがたい道具であるにすぎない。ここから，〈魂の世話〉（すなわち，精神の訓練）が最高の重要性をもつことになるのであり，ソクラテスはこの世話が第一義的には，地上で実際に善き生を送ることに帰するものと見ていたけれども，彼がほぼまちがいなく考えていたことは，ちょうどプシューケーが肉体よりも完全にすぐれた本性をもつように，プシューケーはまた肉体よりも長く生き延びるということであっただろう」(9)。疑問の余地のあるこの発言の諸想定（プシューケーを「理性的能力」と同定している点，〈魂の世話〉が「精神の訓練」であるといった点など）には立ち入らない。Guthrie の主張の要点は，ソクラテスが魂の肉体に対する優越性から，魂の肉体にまさる存続性を考えたにちがいない，というものである。ソクラテスによれば，たしかにプシューケーは身体よりも貴重なものである（『クリトン』48A）。しかしながら，Guthrie の推測を正当化する典拠は，プラトンの前期作品（「ソクラテス対話篇」）にはまったく見あたらないし，現に Guthrie もいかなる参照個所も指示してはいない。

一方，『パイドン』との関係については，Guthrie は次のように言う。「もしソクラテスが人の不死性に確信を抱いていなかったとすれば，プラトンがソクラテス最後の会話と彼の死を伝える作品を――細部においてどれほど想像的であったにせよ，不死性への確信を人に注ぎ込むことがその全目的であった作品を――書く，といったことはありえなかったであろう」(10)。そしてさらに彼は，『パイドン』でも，「別の場所へ旅立つ」（61E）とか，「あの世へ移り住む」（117C）とか，『弁明』と同様の表現が使われているだけでなく，人が死ねば「無」になる可能性についても言及されており（91B），しかもその言及は魂不死の最終証明以前になされている事実を指摘する(11)。

プラトンが『弁明』終結部のソクラテスの発言を念頭に置きながら『パイドン』で魂の不死証明に取り組

んでいるのは，疑いの余地がない（たとえば，63B-Cの記述。そこでソクラテスはまさに「弁明する」という言葉を口にする）。しかし，『パイドン』の「全目的」が「不死性への確信を人に注ぎ込むこと」であったわけではないし，またソクラテスが不死性を確信していなかったなら，プラトンはその作品を書かなかったというのでもないであろう。事情はむしろ逆であり，ソクラテスが不死性について判断を保留したからこそ，プラトンは『パイドン』を書いたと考えられるのではないか。すなわち，魂が「無」になる可能性を，「魂の世話」を説くソクラテスその人が示唆したことが，プラトンに不死性の問題を触発したのであって，ソクラテスの「確信」をプラトンがそのまま受容したのではないように思われる。なぜなら，『パイドン』における魂不死の証明は，「あの世に行けば，善きあるじと善き仲間たちに出会える」と信じる主人公のソクラテスに対して，対話者ケベスの語る次のような言葉から始まっているからである。

「ソクラテス，ほかの点はおっしゃるとおりだと私には思われますが，ただ魂について述べられたことは，人々に多大の疑念を呼び起こすものです。つまり，魂はひとたび肉体を離れ去ると，もはやどこにも存在しないのではないだろうか。魂は，人間が死んだその日に滅びてなくなってしまうのではないだろうか。肉体を離れ，その外に立ち去るとすぐに，あたかも息や煙のように散りぢりになり，飛散して，もはやどこにも存在せず消えてなくなるのではないだろうか。こんなふうに人々は疑っているのです」（69E-70A）

これはケベスのみならず，プラトン自身の疑念でもある。こうした疑念を本質的なものにしたのは，『弁明』のソクラテスであろう。死に対して，あるいは不死性に対して大きな関心を示さないソクラテスが，死を目前にしながら，そのような疑念をありうることとして（魂が無になることはしかし，彼によれば，悪いものであるどころか，善きものでさえあった）提示したからである。とはいえ，ソクラテスの「不死性に対する態度は，はっきりと不可知論的」であると言ってよい(12)。ソクラテスが確信していたのは，魂の不死性ではなく，善き人，すなわち徳ある人と，幸福との必然的関係である。

「しかしながら，あなた方にも，裁判官諸君，死というものに対して，よい希望をもっていただき，また次の一つのことを，真実のことと考えてもらわなければなりません，すなわちそれは，善き人には生きているときも，死んでからも，悪いことは何もないのであって，その人のなすことが神々に配慮されないことはないのだ，ということです」（41C-D）

ソクラテスが「真実のこと」と断言する見解が，どのようにして導き出されたのかを探ることは，本稿の課題ではない。注意すべきは，「死んでからも」という表現が，必ずしも魂の不死を指示するものではなく，死についてソクラテスが提出した二つの可能性を含意する，ということである。しかるにその可能性の一つ，魂が無になるという事態を否定すべくプラトンは，『パイドン』でまさに魂の不死証明に取り組んだが，他方彼は，エロースを主題とする『饗宴』（『パイドン』と同時期の作品）において，今度は，魂が無になる可能性をあたかも認めるかのようにして，人間の不死性の問題を追求している。これは何を意味するだろうか。

Ⅱ．『饗宴』における不死性の問題

通常，われわれが死後の魂の不死性について考えるとき，一つのことが前提されている。それは，その魂が「私の魂」であること，あるいはその魂が〈私〉であることである。すなわち，何らかの仕方で，〈私〉の存続が念頭に置かれているのである。『パイドン』でケベスがソクラテスに証明を要求したのも，単なる魂の不死ではなくて，「魂が人間の死後にも存在して，何らかの能力と思慮をもつ」ということであった（70B）。そして死後，〈私〉の「身体」が焼かれたり埋められたりしても，この〈私〉は離れ去って存在し続ける，というのが『パイドン』のソクラテスの確信であった（115D-E）。したがって，漠然と表象される亡霊のような魂，あるいは本体を失った影のような魂は，不死性が問題にされるときの魂ではないと言わねばならない。問題となるのは，〈私〉と同定されうるような魂，ハデスへと他界してもソクラテスが依然ソクラテスであるような魂である。それゆえ，魂不死の問題とは，言い換えれば，〈私〉の不死性の問題にほかならない。

それではこの場合，当の〈私〉とは何であるのか。魂である，あるいは魂そのものである，というのは答えにならない。同語反復だからである。〈私〉が〈私〉であるのは何によるのかが，肉体をもつ〈私〉のあり方そのものに基づいて語られねばならない。しかしながら，〈私〉の不死性の問題には，さらなる想定がはたらいている。それは，何らかの仕方で〈私〉の同一

性が認められていることである。というのも，不死性の問題とは，死による変容にもかかわらず，〈私〉が，あるいは何らかの意味での〈私〉が，同じものとして存在し続けるかどうかということだからである。こうした〈私〉の同一性がどのように考えられるかが，『饗宴』における謎の女性ディオティマ（＝プラトン）の言説（201D-212A）の背景にある問題である。

ディオティマは，最初に，（a）幸福な人々が幸福であるのは，善きものの所有によってであること，そして次に，（b）幸福への願望，幸福へのエロースは万人共通のものであって，「すべての人は，善きものが自分のものであることを，つねに望んでいる」ことを，ソクラテスとの間で確認する（205A）[13]。ここで「エロース」という言葉は「願望（ブーレーシス）」と同義に使われており，それは「恋」という通常の狭い意味に限定されないことに留意しなければならない。こうしてディオティマが，「エロース」と「願望」を互換的に用いることによって暗示するのは，人間に内在する幸福への欲求の強度，およびその欲求が出産という行為と結びついていることである。第一義的に性的欲求を意味するエロースは，その激しさと生殖行為によって特徴づけられるからである。一方，ディオティマはまた，「幸福でありたいと望む人が，何のためにそうありたいのか」を問う必要はないと述べて（205A），幸福への願望が根源的なものであることに注意を促している。何を恋し求めるのかという問いに対して，幸福という答えはもはや終極的なもの（テロス）と考えられているからである。

しかしながら注意すべきは，（b）の「すべての人々は，善きものが自分のものであることをつねに望んでいる」というのは，対話者のソクラテスが承認した見解であるにせよ，当のディオティマはそれについてまだ判断を示していないということである（205A）[14]。その理由は「つねに望んでいる」という言い回しにあると思われる。なぜならそれは，必ずしも厳密な表現ではなく，「願望」そのものの記述，あるいは幸福への「願望」の正確な記述になってはいないからである。たとえば，私が何かを「つねに望んでいる」とする。この場合，その何かが実現されれば，私がそれを「望んでいる」という事態は一応終息する。それに対して，幸福への願望は，われわれの生の基底に「つねに」横たわっている根源的なものであり，生涯の全体にわたるものである。その願望はある状態の実現だけでなく，その状態の持続をも望む恒常的なものであって，それゆえプラトンは，「つねに望んでいる」という事態を「願望」そのものと「つねに」とに分節化し，「つねに」を願望の対象へと帰属させ，われわれが幸福を望む場合，端的にどのようなことを望んでいるのかを明らかにしようとするのである。すなわち，ディオティマはエロースについて次のような段階的な議論を展開するのである。

（1）人は「善きもの」を恋し求める，と単純に言うことはできない。

この言明には付加が必要であり，

（2）人は「善きものが自分のものであること」を恋し求める，と言うべきである。

のみならずさらに付加が必要であり，

（3）人は「善きものがつねに自分のものであること」を恋し求める，と言わねばならない。

ここから，「エロースとは，善きものがつねに自分のものであることを目指すもの」と規定される（206A）。

この規定は，幸福への願望の重要な局面を明らかにする。「つねに望んでいる」というのは，願望のいわば表面的な記述である。より本質的な記述の仕方は，願望される状態を明確にすることによって，「つねに望んでいる」という事態の根底にある，より深い願望を捉えることである。「つねに」をめぐるディオティマの用語法の変換は，これを意図したものであり，したがってプラトンの再記述によれば，人が真に望んでいるのは，単に「善きものが自分のものであること」ではなくて，「善きものがつねに自分のものであること」になる。つまり，幸福への願望において重要なのは，幸福の永続性であって，願望のそれではないということである。それゆえ，幸福の枠組みは，（a）「善きもの」，（b）「自分のものである」，（c）「つねに」，という三つの条件によって構成されることになる。

この枠組みにおいて最も中心的な条件は，「善きもの」である。なぜなら，あるものが「善きもの」であればこそ，人はそれが「自分のものであること」を望み，さらには「つねに自分のものであること」を望むからである。しかしここで「善きもの」とは何であろうか。『弁明』のソクラテスなら，まずこれを問題にし，富や名誉など，通常「善きもの」と考えられるものを一つ一つ取り上げて吟味するであろう。それが彼の関心だからである。ところが，ディオティマはそのような話の進め方をせずに，エロースの「はたらき（エルゴン）」とは，「肉体の面でも，魂の面でも，美しいものにおいて出産することである」と述べて（206B），男女の交わりの現象に触れ，「エロースとは不死を目指すものである」という結論を下すのである（207A）。すなわち，彼女の視線は，エロースの規定において，「つねに」という条件に向けられているのである。そ

の結論を導く論理は，「善きものがつねに自分のものであること」をエロースが目指すのだとすれば，エロースが「善きものとともに，不死を欲求する」のは必然，というものである（206E8-207A1）。そしてエロースが出産を目指すのは，出産が「死すべき者にとっては，つねなるもの，不死なるもの」だからである（206E5-8）。

ここから，ディオティマの語る「つねに」という語が強い意味を担っていることが判明する。その語は単に，「私はお金をつねにもっていたい」というような場合の「つねに」ではない。「つねなるもの（アーエイゲネス）」とは「不死なるもの（アタナトン）」と同義なのであり，「つねに」とはまさに「永遠に」を指示する語なのである。したがって，求められる幸福とは，「善きものが永遠に自分のものであること」にほかならず，幸福を求める願望の実現は，「善きもの」も，それを手に入れる主体としての「自分」も，何か滅びることのない存在であってはじめて可能となる。ここにおいてわれわれは，人間の不死性の問題に出会うことになる。不死性は，幸福への願望の基底にあるものである。プラトンにおけるその概念を明確にし，また彼が魂の不死を想定しているのかどうかを探ることが以下の課題である(15)。

ディオティマは，あらゆる動物が出産と養育の行動においてすさまじい状態になることを指摘した上で，その原因を不死を目指すエロースの本性に求めながら（207A-C），次のように言う。

「この場合（＝動物の場合），先と（＝人間の場合と）同じ道理で，死すべき本性（ピュシス）は，つねに（＝永遠に）存在し不死であることを，できるかぎり求めるものなのです。しかしそれは，この出生という方法によってのみ可能なのです。なぜなら，出生というのは，古いものに代わって新しいものをつねに残していくからです」（207C9-D3）

ここで想定されている不死性の意味は明らかである。それは個体そのものの不死ではなく，古びゆく個体の死と新たな個体の誕生が不断にくり返されることによって達成される不死性である。それは自己が滅び，代わって他の個体が生き延びるという意味で，いわば「代理の不死」であるとも言える。人間における出産の場合も事情は同じと考えられるが，しかしディオティマは続いて，驚くべきことを述べる。

「まことに，動物たちの一つ一つがそれぞれ生きていて，〈同じもの〉（ト・アウト）と呼ばれる期間があるのです――たとえば，人は幼児から老人になるまで〈同じ人〉（ホ・アウトス）と言われています。けれどもその人は，自分の内に同じものを片時ももっていないにもかかわらず，〈同じ人〉と呼ばれており，髪においても肉においても，骨においても血においても，すなわち身体の全体において，さまざまなものが滅びながら，その人はつねに新しくなっているのです。そしてこれは身体の面に限られず，魂の面においてもまた，もろもろの傾向や性格，思いなし，欲望，快楽，苦痛，恐れ――これらの各々は片時も同じものとして各人にそなわっていず，あるものは生じ，あるものは滅びているのです」（207D4-E5）

すなわちディオティマは，個体間の関係から転じて，個体内部における不断の生成消滅の事態を指摘するのである。ここで重要なのは，幼児期から老年期にいたるまでの明らかな変化にもかかわらず，人が〈同じ人〉と呼ばれるのはなぜかという問題である。人が一定の期間を通じて〈同じ人〉と呼ばれるのは，単に一般的な次元のことであって，プラトン自身は，個人における人としての同一性を認めていなかったのであろうか。

われわれが一般的に，ある人を，その人が生きている間〈同じ人〉と呼ぶのは，まぎれもない事実である。また，その人が，身体の面においても魂の面においても，時々刻々変化しているのも事実である。変化するその人をわれわれが〈同じ人〉と呼ぶとき，まず注意すべきは，われわれが外からその人を眺める観察者の位置に立っているということである。その場合，われわれは何を基準にして，〈同じ人〉と呼ぶのであろうか。それは，その人の「意識の連続性」といったものではない。「意識」は，外からわれわれの観察するものではないからである。成長してゆく幼児を，あるいは老いてゆく老人をわれわれが〈同じ人〉と呼ぶのは，その人たちが，ほかでもなく個体として存在していることによる。身体の個体性が〈同じ人〉であることの基準であるという見方をプラトンがもっていたことは，「動物たちの一つ一つがそれぞれ生きていて，〈同じもの〉と呼ばれる期間がある」という彼の記述から知られるだろう。動物たちを〈同じもの〉と呼ぶ場合，われわれは彼らの身体を見ているのであって，彼らの「意識」を考慮するわけではないからである。

したがって，個体は厳密な意味で同一性を保持するのではない。人が〈同じ人〉であるのは，時間の経過における連続的な変化を通じて，個体性（同一性ではない）を維持する点に認められるからである。やがて

このような個体はある期間が過ぎれば滅び，そうした個体によって新たな個体が生み出されれば，それに取って代わられる。プラトンが目を向けるのはしかし，まさにこの事態が個体内部においてもそのつど生じているということである。それは身体の面だけに限られない。魂の面においても，もろもろの傾向，性格，思いなし，欲望，快楽，苦痛，恐れ等々は，片時も同じものとして各人にそなわってはいない，と言われる。人は身体と魂の両面においてつねに変化し，つねに古び，かつ新しくなっていると見られるのである。骨や肉，血液ばかりでなく，性格や思いなし，欲望なども生成消滅をくり返す。だとすれば，われわれにはただ個体としての「連続性」が認められるだけであって，人としての「同一性」は認められないとプラトンは考えているのであろうか。

この問題を処理するために，「人（人格）」(person) とは何かを問うことは得策ではない。なぜなら「人」の概念は，観察される個体としての人に内在すると想定される「同じもの」によって規定されるからである。むしろ問題は，人が自分の身体変化にもかかわらず，あるいは性格や思いなしや欲望の変化にもかかわらず，自分を単に「人」ではなく，〈同じ人〉（あるいは〈同じ人格〉）と考えるのは何によるのかということである。この由緒ある問題に対する一つの古典的な解答は，近代のロックに見出される。

「〈人格の同一性〉(personal identity) とは，〈意識の同一性〉(the identity of consciousness) にある。たとえばもしソクラテスとクィーンバラ現市長がこの点において一致すれば，彼らは〈同じ人〉(the same person) なのである。他方，もし目覚めているソクラテスと眠っているソクラテスが，同じソクラテスであっても，〈同じ意識〉に与らなければ，目覚めているソクラテスと眠っているソクラテスは，〈同じ人〉ではないのである。・・・しかしなおも反論されるかもしれない，たとえば私が，私の生活のある部分の記憶をすっかり失ってどうしても取り戻すことができず，その部分を二度と意識することができないとしよう。それでも私は，今では忘れてしまったが，かつては意識していた行動と思考を行なった〈同じ人〉ではないか，と。これに対して答えるなら，われわれはここで「私」(I) という言葉が適用されているところのものに注意しなければならず，この場合には，それは〈人間〉(the man) だけである。そして，〈同じ人間〉とは〈同じ人〉のことだと臆断されるので，ここで「私」という言葉はまた，〈同じ人〉を表わすものと容易に想定されてしまうのである。しかしもし〈同じ人間〉(the same man) が異なった時点において，伝達できない別個な意識を持つことが可能であるなら，疑いもなく，〈同じ人間〉が，異なった時点において〈異なった人たち〉(different persons) をつくるだろう」(16)

これはおそらく，人格概念の最も有力な記述である。〈同じ人（人格）〉（〈同じ人間〉ではない）である条件は，〈同じ意識〉である。別個な意識は〈異なる人〉をつくるのであり，時間を通じて〈同じ意識〉が伝達できなければ，たとえ〈同じ人間〉であっても，〈同じ人（人格）〉であることはできない，すなわちこの場合，〈人格の同一性〉は成り立たない，とロックは考えるのである。ここで，ロックによって「意識」と呼ばれているものが，プラトンの用語法において何に相当するにせよ(17)，プラトンはおそらく〈同じ意識〉という事態を認めないであろう。なぜなら，ディオティマは先の発言に続いてこう述べているからである。

「しかしさらに，こうしたことよりはるかに奇妙なことは，もろもろの知識もまたそうであるということです，つまり，われわれにとってある知識は生じ，ある知識は滅び，こうして知識の面においてさえわれわれは片時も〈同じ人々〉（ホイ・アウトイ）ではない，というだけではなく，知識の一つ一つもまた同じことをこうむっているのです。というのも，復習する（メレターン）と呼ばれる行為がありますが，それは知識が立ち去ってゆくからこそ行なわれるのです。なぜなら，忘却とは知識の立ち去りであり，復習（メレテー）とは，去ってゆく記憶の代わりに再び新たな記憶をつくり込んで知識を保全し，その結果，知識が同じものと思われるようにすることだからです」(207E5-208A7)

すなわち，同一性を保つと見られる知識もまた立ち去ってゆくものであり，「復習」によって知識は保全されるのである。しかし，保全されるものは失われたものとそのまま「同じもの」ではなく，それは「新たな記憶」である。このことは，意識についても言えるはずである。たとえば，眠りによって中断されるわれわれの意識もまた，「新たな記憶」によってその連続性が確保されるからである。昨日の私の意識と今日の私の意識とは同一のものではない。ましてや，幼児のころの私の意識と，現在の私の意識とは内容的にも大いに異なっている（さもなければ，いつまでも子どものままである）。両方の意識は記憶（たいていは漠然

とした記憶）によって繋がれているのである。それゆえ，プラトンによれば，われわれは時間を通じて（これが本質的な条件である），いかなる面においても，けっして〈同じ人〉ではなく，たえず変化する存在なのである。けれども，そうした変化を通じて確保される連続性によってこそ，われわれは「同じような人」（あるいは「同じと思われる人」）であることができる，というのが彼の考えである。かくして，ディオティマは次のように結論する。

「まことに，この方法によってこそ，死すべきものはすべて保全されるのです，つまり，神的なもの（ト・テイオン）のように，全面的につねに〈同じもの〉であるという仕方によってではなく，古くなって去りゆくものが，かつての自分と同じような，別の新しいものを後に残す，という仕方によってです。この工夫によって，ソクラテスよ，死すべきものは，身体も他のあらゆるものも，不死性に与るのです。しかし不死なるものは，他の仕方によってなのです」（208A7-B4）

この見解によれば，われわれが自分を〈同じ人〉と考えるのは，身体と魂の両面において，継起的に自分と〈同じようなもの〉を残してゆくからだと思われるかもしれない。だがここで問題が生じる。すなわちそれは，後に残されてゆく〈同じようなもの〉とはどのようなものかということである。たとえば，われわれは苦痛や恐怖を後に残してゆくだろうか。できれば，われわれはそれらを消し去りたいと考えるはずである。われわれが残したいと思うのは，われわれにとって悪いものではなくて，何らかの意味で〈善きもの〉であろう(18)。これは身体の面についても言える。恋する人々とは，自分の半身を探し求める人たちだというアリストパネスの言説に対して，すでにディオティマは，「エロースの求めるものは，それが〈善きもの〉でない限り，半分でも全体でもない」とした上で，「人々は，自分の手足であっても，自分に属するそれらが悪しきものと自分に思われるなら，切り取りたいと望む」という事実に言及していたのである（205D-E）。滅んでは生じるわれわれの髪，骨，肉，血なども，それらが〈同じようなもの〉として存続させられるのは，それらが〈善きもの〉であるという隠された前提のもとにおいてである。それゆえ，「死すべきもの」が与る〈不死性〉とは，「死すべきもの」が自分にとって〈善きもの〉と考えられるものを残すことであって，その〈不死性〉は，意図的な「工夫」（メーカネー）の所産なのである。

したがって，残される〈同じようなもの〉とは，われわれの全体ではなくて，われわれにおける〈善きもの〉であり，これがわれわれの通時的な存在の基軸をなすものである。その〈善きもの〉の内実が各人にどのように考えられるにせよ，各人が各人であるのはその〈善きもの〉を不断に残してゆくことによるのであって，各人の存在とはその連鎖に還元される，というのがここでのプラトンの見解である。もしそうだとすれば，〈私〉の不死性とは，第一義的には，身体と魂からなる〈私〉がそのまま不死であることでもなければ，さらには単純に〈私〉の魂が不死であることでもなく，端的に，〈私〉における〈善きもの〉の不死性を意味することになる。ディオティマが，一つの肉体の美からはじまって最後に〈美〉そのものの観得へといたるエロースの発展を説くのは（210A-212A），目指されるべき〈善きもの〉，あるいは目指されるべき不死性とは何かという問題に関連しており，その言説はエロースの単なる現象記述ではなく，倫理的次元のものである。今われわれの議論に関連するのは，〈私〉という存在が，不断の生成消滅の過程に解消されるものとプラトンが見ていたかどうかということである。

文脈に即して問題を言い換えれば，こうなるだろう。すなわちプラトンが，魂の面においても，もろもろの傾向や性格，思いなし，欲望，快楽，苦痛，恐れなどのそれぞれは片時も同じものとして各人にそなわっていず，知識の一つ一つもまた例外ではないと主張するとき（207E-208A），彼はこうした変化をこえて（あるいは通じて），同一のものとして存続する何ものかを想定していたかどうか，ということである。この意義深い問題は流転説で著名な「闇の人」ヘラクレイトスに由来する(19)。これに対する最もラディカルな応答は，近代のヒュームに見られる。ヒュームは，〈私自身〉（myself）とは，「思いもよらぬ速さで継起し，たえざる流転状態にあるさまざまな知覚の束ないしは集合（a bundle or collection of different perceptions）にほかならない」と言う(20)。ディオティマの言説はこうしたヒュームの記述を想い起こさせるが，これに関連して，Price は「復習（メレテー）」（208A5）という用語に留意しながら次のように言う。「〈復習〉とは，知識を保全したり，取り替えたりする方法である。それは何らかの傾向を強化する方法であって，ある出来事（思い出すという出来事）を生み出す意図的な精神活動である。この活動の主体（subject）というのは，おそらく，人あるいはその人の魂（a man or his soul）であり，これがその人のさまざまな認識状態を，操り

人形の手足のように操作するのである」[21]。

この解釈は，しかしながら，誤解を招くものである。なぜなら，「復習」という「意図的な精神活動」ばかりでなく，「思いなし」や「欲望」「快楽」「苦痛」「恐れ」などについても同様に，われわれはそれらの「主体」を考えることができるからである。のみならず，そうした「主体」の想定そのものについても，われわれは疑義を提出することができるかもしれない。というのは，ヒュームが「私はいかなる時も，知覚なしに私自身を捉えることはけっしてできない」と主張したように[22]，「主体」は「復習」や「思いなし」の活動と，あるいは快苦の知覚と分離できず，それらとは独立に存在するものではない，と考えられるかもしれないからである。あるいはさらに，「復習」の「主体」を「魂」ではなく，ある種の「欲望」（すなわち，意欲）と見ることもできる。とはいえ，プラトンの立場に関して言えば，Price の解釈は正しい方向を示しているように思われる。なぜなら，ディオティマの発言において魂の存在は，身体のそれとともに前提されているからである。彼女はいかなる特別の注意も与えることなしに，「身体」と「魂」という両語を並列させながら導入しているのであり（206B8, 206C2），それゆえまた，「魂」（プシューケー）は，この文脈ではその語の日常的意味を担っているはずである。そのギリシア語の通常の意味は，「命」から「心」までをカバーする。魂の「はたらき」とは，第一に「生きること」であり，さらに「配慮すること」「支配すること」「思案すること」等々である（『国家』第1巻353D）。

ところが，留意すべきは，ディオティマが魂のこうした「はたらき」には一切触れず，魂における，傾向，性格，思いなし，欲望，快楽，苦痛，恐れ，さらには知識に言及していることである。これらは，魂に生起する状態ないしはあり方であって，魂の「はたらき」でもなければ，「魂」を構成する部分でもない。この点は，髪，骨，肉，血が身体の部分として挙げられているのと著しい対照をなしていると言わねばならない。それだけでなく身体に関しては，ディオティマは「身体の全体」（207E1）という言葉をつけ加え，生成消滅が身体の「全体」にわたるものであることを明言しているが，魂についてはそのようなことは何も言っていない。つまり，プラトンは魂に関しては，魂そのものと，魂に生起する諸状態とを区別し，後者のみを論じているのである[23]。

以上の解釈が正しければ，生成消滅するのは，恐れなどの魂に生起する諸状態であって，魂そのものではない，ということになる。すなわち，魂そのものはそうした諸状態の変化を通じて，同一のものとして存続することがプラトンによって示唆されているのである。けれどもこれは示唆以上のものではない。魂の存続のあり方をさらに彼がどのように考えているかが，まだ明らかでないからである。この点を見きわめる鍵は，ディオティマの，「この工夫によって，ソクラテスよ，死すべきものは，身体も他のあらゆるものも，不死性に与るのです。しかし不死なるものは，他の仕方によってなのです」（208B2-4）という発言にある。ここで「身体も他のあらゆるものも」という表現が魂を含意するものかどうかが，解釈の的になってきた。もし「他のあらゆるもの」のうちに魂が含まれているなら，魂は「不死なるもの」には属さない。しかしながら，Dover が注意するように，「身体」と「魂」の並置というそれまでのプラトンの用語法からして，「他のあらゆるもの」という表現に含意されているのは，魂ではなく，「身体と融合した魂の諸状態の継起」であろう[24]。

それならば，魂そのものは「不死なるもの」であって，身体その他のものとは異なる仕方で不死性に与ると想定されているのであろうか。Dover は，「208B4の〈不死なるもの〉は，身体以前に存在し，かつ身体の死後存在するであろう魂を含みうる」と解して，プラトンがわざわざ誤解を防ぐような言い方をしなかったのは，彼が魂の不死を信じていなかったということが，読者の念頭に浮かぶなどとは思っていなかったからだと主張する[25]。けれどもこれは行き過ぎである。なぜなら Dover の主張は，ディオティマの言説を貫く魂の懐妊・出産のモチーフに明らかに反するからである。そのモチーフの前提は，人間の魂と身体の可滅性である。また 208B4 の〈不死なるもの〉と対比的に語られる「死すべきもの」とは言うまでもなく，とりわけ人間のことであって，この文脈において，〈不死なるもの〉に人間の魂が含まれるというようなことは，読者の念頭には浮かばないであろう。したがってここには，死すべき人間をその人間の魂と同定し，それの不死を想定するといった着眼は見られないのである。むしろ，「死すべきもの」については，その可滅性だけが念頭に置かれていると言ってよい。もっとも，人間の魂そのものが事実滅びるものであるかどうかについては，何も明言されてはいない。その問題については，『饗宴』のプラトンは肯定も否定もしていないと言わなければならない。

Ⅲ．結び

『饗宴』におけるプラトンの関心は，死すべき人間ないしは〈私〉が，どのようにして〈不死性〉に与りうるか，という問題にある。その場合，〈私〉とは魂そのものではなく，〈善きもの〉を懐妊・出産しようとする魂あるいは身体の諸活動の総体なのであって，この局面において，〈私〉の不死の問題は魂そのものの不死とは別次元の問題を構成する。そして，もし〈私〉が〈私〉によって産み出される〈善きもの〉に還元されるとすれば，その場合，「善きものが永遠に自分のものであること」という幸福の定義に含まれている，「自分のものであること」というのは，もはや意味をなさないであろう。〈善きもの〉と独立に何か「自分」という実体が存在するわけではないからである(26)。その定式はしたがって，〈私〉によって産み出される〈善きもの〉が永遠に存在することを意味することになるだろう。このとき，〈私〉の不死性とは，その〈善きもの〉の永続性に帰着する。

われわれに残された疑問は，永続性のある〈善きもの〉とは何であり，またそれはどのようにして産み出されるのかということである。これらの問題に関するプラトンの解答はしかし，明白である。彼によれば，永続性のある〈善きもの〉とは，いわゆる「不滅の名声」や徳に関する「不滅の思い出」(208C-D) でもなければ，「法律」や「立派な業績」や「あらゆる種類の徳」(209D-E) でもなく，それは〈真なる徳〉であって，その徳は〈美〉そのものの観得によって達成される。ディオティマはソクラテスに言う。

「人間がかの方に目を向け，用いるべき器官によってかの美を観ながら，それと共にいるとき，そもそもその人間の生活がつまらぬものになると思いますか。それともあなたには思い至らないのですか――，ただこの場合においてのみ，すなわち，〈美〉を見ることのできる器官によってそれを見る場合にのみ，その人には，触れているものが単に幻像ではないがゆえに徳の幻像を産み出すのではなく，触れているものが真なるものであるがゆえに〈真なる徳〉を産み出す，ということが起こるであろうことを。そして〈真なる徳〉を産み出し育て上げるその人は神に愛される者となり，またもし人間たちのうちでだれか不死なる者がいるとすれば，まさに彼こそそうなのだということを」(211E4-212A7)

死すべき人間が不死性に与るのは，「古くなって去りゆくものが，かつての自分と同じような，別の新しいものを後に残す，という仕方によって」であった。その「工夫」はさまざまに考えられるが，ほとんどすべては不完全なものである。「不滅の名声」と言えども「不滅」ではなく，「不滅の思い出」も「不滅」ではない。それらは遅かれ早かれ時間のなかで消え去り，たとえ〈善きもの〉であっても二次的もしくは派生的なものである。肝心なのは，それらが何に関する「名声」であり「思い出」なのかということである。それゆえ問題は，人が産み出す〈善きもの〉そのものの質と永続性であって，人の与る不死性の強度は，ひとえにそうした〈善きもの〉の特質にかかっている，とプラトンは見るのである。

したがって，不死を目指す出産は，相対的で不安定な美しさのものにおいてではなく，何か恒常的で無条件に美しいものとの関係において行なわれねばならない。プラトンはそうした美しいものをほかならぬ「美そのもの」(211E1) という言葉で表現し，これを観ることを不死性の第一の条件とした(27)。産み出されるものが移ろいゆく「徳の幻像」であってはならないからである。そのような〈美〉(通常〈美〉のイデアと呼ばれる) がどのようなものであり，またどれほどの実在性をもつのかといったことが多大の論争を呼び起こしてきたが，われわれの問題はむしろ，魂が何に充足するかであり，プラトンが提示するのは幸福への願望によって促される探求の行程とそれによって開かれる新たなヴィジョン (「美そのもの」はこれを指示する表現とも言える) である。そして〈美〉を観た人は，「〈真なる徳〉を産み出し育て上げる」がゆえに，「不死なる者」になると言われる。なぜなら，〈真なる徳〉はそのような人の魂ばかりか，「他者」の魂をも養い育てる力をもち，その魂を新たな出産へと導くがゆえに，その生命を失わないとプラトンは考えるからである(28)。

『パイドン』，『国家』，『パイドロス』で魂の不死証明を試みるだけでなく，転生の物語をも提示するプラトンが，〈私〉の不死性をめぐる以上のような見解をもち続けていたことは，『パイドロス』のソクラテスの言葉から知られるだろう。

「しかし，ぼくは思う，そういった正義その他に関する事柄が，真剣な熱意のもとにあつかわれるとしたら，もっともっと美しいことであろうと。それはほかでもない，ひとがふさわしい魂を相手に得て，哲学的問答法の技術を用いながら，その魂の中に言葉を知識とともにまいて植えつけるときのことだ。その言葉と

いうのは，自分自身のみならず，これを植えつけた人をもたすけるだけだけの力をもった言葉であり，また，実を結ばぬままに枯れてしまうことなく，一つの種子を含んでいて，その種子からは，また新なる言葉が新なる心のなかに生まれ，かくてつねにそのいのちを不滅のままに保つことができるのだ。そして，このような言葉を身につけている人は，人間の身に可能なかぎりの最大の幸福を，この言葉の力によってかちうるのである」(276E4-277A4)（藤澤訳)。

この発言の真実性は問わない。少なくともプラトンによれば，〈私〉の求める不死性とは，知識を伴った〈言葉〉の不死性であり，またそうした〈言葉〉によって養い育てられる魂のあり方の不死性である(29)。これは「代理の不死」ではない。なぜなら，対話（問いと応答）において成立する〈言葉〉と，それによってたすけられる魂のあり方とは，もはや個体性を脱した〈私〉にほかならないからである。

[引用文献]

Bury, R. G. (1973). *The Symposium of Plato*, 1st. ed., 1909, Cambridge

Cornford, F. M. (1927). "The Athenian Philosophical Schools", in *The Cambridge Ancient History* vol.6, ed. by J. B. Bury, S. A. Cook, and F. E. Adcock, Cambridge

Dover, K. (1980). *Plato: Symposium*, Cambridge

Guthrie, W. K. C. (1969). *A History of Greek Philosophy* vol.3, Cambridge

(1975). *A History of Greek Philosophy* vol.4,Cambridge

Hackforth, R. (1950). "Immortality in Plato's Symposium", *Classical Review* 65, pp.43-45

Hume, D. (1739). *A Treatise of Human Nature*, London

Irwin, T. H. (1995). *Plato's Ethics*, Oxford

Kraut, R. (1973). "Egoism, Love, and Political Office in Plato", *Philosophical Review* 82, pp.330-44

Locke, J. (1690). *An Essay Concerning Human Understanding*, London

Luce, J. V. (1952). "Immortality in Plato's Symposium: Reply", *Classical Review* 67,pp.137-141

Murdoch, I. (1992). *Metaphysics as a Guide to Morals*, London

Price, A. W. (1989). *Love and Friendship in Plato and Aristotle*, Oxford

Vlastos, G. (1991). *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge

West, T. G. (1979). *Plato's Apology of Socrates*, Cornell U P, Ithaca and London

藤澤令夫（1980).「現実活動態」(『藤澤令夫著作集』第２巻：イデアと世界，2000年，岩波書店所収，pp.253－353，初出『哲学研究』第539，540号)

(1998)『プラトンの哲学』，岩波書店

注

(1) たとえば，Guthrie, pp.482-4. Vlastos, pp.55-6.

(2) そこでは，決められた量以上の水を飲む魂に言及されているが，その記述は逆に，そのようなことをしない魂には，来るべき生において何らかの「想起」への可能性が開かれていることを暗示する。

(3) West, pp.163-4. またホメロス『オデュッセイア』第11歌における冥府の描写，とりわけオデュッセウスと彼の母の霊（プシューケー）との出会い（150－224行）参照。

(4) 藤澤 (1998), p.53

(5) West, p.175.

(6) Guthrie, (1969) pp.478-484.

(7) West, p.229.

(8) Guthrie, (1969) p.480.

(9) Guthrie, (1969) p.481.

(10) Guthrie, (1969) p.481. また，cf. p.354.

(11) Guthrie, (1969) p.482.

(12) Cornford, p.308. Vlastos は，『弁明』ではソクラテスは魂の不死について判断を保留しているが，『クリトン』ではその信念をあらわにし（54B-C)，『ゴルギアス』ではそれを明言している（523A 以下)，と主張する。しかし，『クリトン』54B-C におけるハデスへの旅立ちの話も，『ゴルギアス』523A 以下で「真実のこと」と見なされて語られる死後の裁きの話も，ソクラテスの不死性への信念を必ずしも含意するものではない。どちらの話においても，その信念への言及がまったくないからである。それらの話は，むしろソクラテスの別の信念（正義の価値への）を示すために利用されているように見える。

(13) 「つねに」(205A7) は，ここでは，Bury が注意するように，「望んでいる」にかかっている（Bury, p.106)。205B1の「しかも，つねに」という表現がこの解釈を支持する（cf. Dover, p.144)。

(14) 「つねに」を強い意味に読むのは誤りだとする反論を示唆する Irwin の注（p.389, n.20）は，この点を見落としているように思われる。

(15) Guthrie（1975,p.388,n.3）によれば，Hackforth ら少数を除けば，ほとんどすべての解釈者たちは，『饗宴』が『パイドン』の意味における不死性を前提し

ていると解している（Hackforthに対する最初の反論はLuceによってなされている）。「『パイドン』の意味での不死性」ということで，Guthrieは，「死によって解体されるわれわれの死すべき部分の，代理の不死」ではなくて，「神的なプシューケー（すなわち，理性）の真なる不死性」のことを念頭に置いている（Guthrie, p.389）。以下の私の論述はこの見解への批判を意図している。

(16) Locke, vol. II, ch. 27, ss.19-20.

(17) 「認識論者としては，プラトンはいかなる一般的な〈日常的意識〉も定義したり記述したりすることはないが，しかし・・・（道徳思想家として）彼の描き出すものは，意識の変化の概念を要請する」とマードックは言う（p.174）。「意識の変化」によって彼女は，とりわけプラトンの「洞窟の比喩」における「魂の状態の変化」を意味している。

(18) この点は，Irwin（p.307）によって正当に強調されている。

(19) とりわけ彼の，「われわれは同じ河に入ってゆくとともに，入ってゆかない，われわれはあるとともに，あらぬのだ」（断片49a）という言葉が関連する。

(20) Hume, vol. I, part IV, sect. 6.

(21) Price, p.24.

(22) Hume, vol. I, part IV, sect. 6.

(23) 論拠は異なるが，Price（p.25）もこの方向の解釈である。

(24) Dover, p.149.

(25) Dover, p.149. Price (p.30) はこのDoverの解釈を鵜呑みにしている。

(26) もちろん，〈善きもの〉を産み出すところの何ものか，あるいはそのような活動の始点となる何ものかを考えることはできる。しかし，その「何ものか」が不死であるかどうかはここでは関連しない。

(27) 藤澤（1980, p.278）は，212Aの記述に関連して，「イデアの観得によって与えることのできる不死性は，時間を超えた永遠性であるといえるであろう」と述べている。イデアの観得が時間的な永続性ではなく，超時間的な永遠性への介入であることの指摘は重要である。また，cf. Bury, pp. xliv-xiv, Luce, p.139. しかし，「イデアの観得によって与えることのできる不死性」という事態は，212Aの文脈に直接的には適合しないように思われる。なぜなら，Hackforth (p.44) が指摘するように，「ここで約束されている不死性は，〈美〉そのものの観得から直接生じるのではなく，真なる徳を産み出すことから生じるもの」と考えられるからである。

(28) 〈美〉を観た人が〈真なる徳〉を産み出すのは，「他者」の魂においてか，それとも自分の魂においてかという問題が論争の的になってきた。212Aの記述はこの点に関して何も示唆しないが，Hackforth (p.44) はディオティマの「言説の基調全体から見て，特に209Cおよび210Cから見て，プラトンが主に念頭に置いているのは，疑いもなく〈他者における出産〉である」と解する。Kraut (p.339, n.7) も同様の解釈を示し，さらに『パイドロス』276E4-277A4の記述に言及している。他方，Hackforthの解釈に対してGuthrie（1975, pp.389-390）は，「自分自身の魂において身籠もっている人（209B1）」こそが「長い間身籠もっていたものを出産する（209C3）」のであって，「他者の魂において」というのはプラトンの見方ではない，と反論している。しかし，Kraut (ibid.) が指摘するように，「身籠もっている人」は自分が出産するだけでなく，自分の交わる相手をも「教育しようとする」のである（209C1-3）。

(29) Cf. Kraut, pp.340-1.

第II部
古典の世界像

東西の地図が示すモンゴル時代の世界像

杉山　正明

[要旨]

アジア発のアフロ・ユーラシア世界図としてきわめて注目される『混一疆理歴代国都之図』は，モンゴル時代の中国における2種の原図をもとに，1402年に李氏朝鮮でつくられた。従来，龍谷大学所蔵図が名高く，近年になって島原市・本光寺蔵の別図が紹介された。たとえば，海に囲まれたアフリカは，ヨーロッパ人の到来以前に，すでにアジアではそのことが知られていた紛れもない証左となる。2002年11－12月，南アフリカ共和国の国会は，この地図写真を展示して，「アフリカの肖像」という催しの眼目としたのは，いわば当然のことであった。なお，同国の国会議長の要請をうけ，杉山は龍谷大学・本光寺の了承のもとに両図の原寸に近い大型写真を送り，この催しに協力した。アフリカに限らず，『混一図』には，西欧中心史観を根底からくつがえす内容がさまざまに盛られており，古典世界をこえた世界像がそこに見事に描かれている。

かたや，『カタルーニャ地図』は，モンゴル時代の末期といっていい1375年にアラゴン連合王国に属するマリョルカ島の首邑パルマでつくられた。製作者は，当時のヨーロッパで随一の地図学者・地図製作者のクレスケス父子。このユダヤ人の父子によって描かれた同図は，モンゴル時代にヨーロッパは中世から近世への大旋回をとげていたことを如実に示す。中世の神学的「ＯＴ図」とは全くことなり，現実の知識・経験にもとづく正確で合理的なアフロ・ユーラシア図は，ヨーロッパにおける新しい時代精神の訪れを雄弁に物語る。

この東西の２つの地図が投げかけてくるメッセージは，きわめて重大だといわざるをえない。

一　史上最初のアフロ・ユーラシア地図

気宇壮大な一枚図

ここに地図がある。『混一疆理歴代国都之図』という。

いままでのところ，現在，京都の龍谷大学図書館に蔵されるものが，よく知られている。この地図は，もともと西本願寺の大谷家が所有していた。いわゆる文禄の役ののち，豊臣秀吉が西本願寺に賜与したとも，かの大谷光瑞が明治のはじめに朝鮮半島で購入したともいわれる。いずれにしても，朝鮮半島が，かかわる。だが，その入手の経緯は，おそらくは，あとのほうだろう。もとより，龍谷大学は，西本願寺につながる。

これとは別に，九州は島原市の本光寺に，龍谷大学所蔵図よりもふた回りくらい大きいものが蔵されていることが，近年，知られるようになってきた。本光寺所蔵の地図のタイトルは，『混一疆理歴代国都墜図』としるされる。「墜」は「地」の古字である。「墜図」は，「地図」というに等しい。ただ，これまでの経緯から，龍谷大学図のタイトルが普及しているので，ここでは便宜上，そちらの名で統一する。のちに述べるように，本光寺図の出現の意義は，まことに大きい。ちなみに，本光寺は，旧島原藩の松平氏歴世の菩提寺である。

龍谷大学図と本光寺図とは，サイズは別として，ともかくも，ともに気宇壮大な一枚図である。龍谷大学図は，絹の生地に描かれ，大きさは縦一五〇センチメートル，横一六三センチメートル。いっぽう，本光寺図は，厚手の紙に描かれ，縦はおよそ二二〇センチメートル，横はおよそ二八〇センチメートル（縦横ともに左右・上下の両辺で微妙に長さがちがう）。とはいえ，肝心の地図の基本となる骨格やかたち，だいたい

の内容において，両図は，大きくは変わらない。地図の下方にしるされる地図作成についての漢文による跋文も，誤写にもとづくとおもわれる多少の文字の異同はあるものの，おなじものである。ほぼ同一の地図といっていい。共通の祖本というか，原本があり，それに遡ることは，疑いない。

とはいうものの，ただし，図中の地形・地名などを，逐一かつ仔細に検討すると，ときに微妙に，ときに激しく，ことなる点がある。また，とくに，われらが日本列島の姿やその方向，琉球のありようなど，随分とちがうところもある。つまり，両図それぞれに，地図としても，そこに盛られたデータとしても“オリジナル”な意味があるといっていい。

さらに，龍谷大学図のあくまでも「写し」として，京都大学文学部に所蔵されるものがひとつ，おなじく韓国はソウルの仁村（インチョン）紀念館に蔵されるものがもうひとつ，あわせてふたつの彩色模写図がある。京大図は，一九一〇年の模写。創生まもない京都帝国大学の教授で，はじめて龍谷図を紹介するとともに，この地図の多面にわたる意義をまことに見事に指摘した地理学者・地質学者の小川琢治の依頼によって作製された。韓国の仁村紀念館図は，さらにもっとあとの模写である。

こちらの両図は，「写し」であるから，“オリジナル”な意味は，ふつう薄いようにおもえる。ところが，龍谷原図は絹地に記入された文字が歳月の経過とともにすでにかなり薄らいで，判読に苦しむこともすくなくない。つまり，実際に分析・検討しようとすると，地名の文字，地形の描線ともに鮮明な京都大学図と仁村紀念館図は，まことに役に立つ。いわば，有用さにおいて，両図はそれなりの意味をもつ。

以上をとりまとめて，『混一疆理歴代国都之図』には，いまのところ，「原典」としては二系統，実際の参照用・検討用としてのものをふくめれば四種があるといっていいのかもしれない。

さて，そのいずれの地図を見ようとも，そこに描かれている内容は，尋常ならざるものに満ちている。なんとはなしに，わたくしたちの頭のなかに共通して存在する「ある種の通念」を，いとも簡単にうちこわし，吹き飛ばす。衝撃とでもいっていいなにかを，見るものにあたえずにはおかない。それとともに，さまざまな興味と想念，そして探究心をかきたててくれる。

陸と海のアフロ・ユーラシア世界

一見してあきらかなように，東は日本列島・朝鮮半島から，西は中東・ヨーロッパ・アフリカに及ぶ。ロシアと考えざるをえないところもちゃんとある。それにしても，朝鮮半島と中華本土が，目をむくように，あまりにも巨大すぎるのは，後述するように，地図の成立にかかわる事情がある。

陸地の大きさやかたち，それぞれのバランスは，いま，わたくしたちが科学測量の結果として知っている（いや，正確にいえば知っているつもりになっている）客観の姿とは随分ちがってはいるものの，それでもようするに，ユーラシアとアフリカの全図なのである。

龍谷図でならば，海であることを示す波状の文様や緑色（もしくは河川や淡水湖を示す青色）の彩色，本光寺図では海・湖ともに青色の彩色がそこだけ施されていないため，それとしてただちには判然としにくいが，いわゆる地中海も，じつは，しっかりと描かれている。また，やや小ぶりなアフリカは，内部に大きな湖水をかかえる異様な姿で描かれている。

その点に関して，雨季に大氾濫し，あたかも内陸の海のようにサハラの南方地域を冠水させるニジェール川についての伝聞が，ここに投影されているのではないか，との解釈がある。また，上流でふたつに分かれるまことに巨大な川が，黯々とした肉太のタッチで強調されているのが目を引く。これをもって，青ナイル・白ナイルのふたつの上源を示すものだという意見は，あらがいがたい説得力がある。つまり，この大河がナイルであることが動かないならば，それが南から北へ貫流する陸地もまた，アフリカであるとする主張は動かしがたくなる。アフリカ説の最大の根拠である。

それにしても，海にぐるりと取りまかれたアフリカ大陸なのだ。そうした知見は，いったいいつからなのか。たとえば，バルトロメウ・ディアスがアフリカ東方海上にまで流され，結果として，いわゆる喜望峰をふくむアフリカ南端を確認したのは，一四八八年のことであった。しかし，この地図は，単純にそれより古い。しかも，東アジアでつくられた地図である。東アジア発の地図に，海に囲繞されたアフリカが描かれる。そうした単純な事実は，やはり驚きをさそう。

ふりかえって，そもそもアフリカのみならず，この地図の画面の多くを占める大地そのものが，東・南・西の三方を海に囲まれた姿で描かれている。ユーラシアとアフリカという陸地は，海洋をめぐらしていることを，きちんとわかっている。もちろん，海のうえに浮かんだ大地という考え方は，古代ギリシアや仏教世界観など，ふるくから脈々とはある。人によっては，ヘカタイオスなどの地図が示す「環海」の観念が，イスラーム世界を介して，この地図に投影されたというむきも，あるいはあるかもしれない。

だが，もしそうであれば，北にも海をめぐらしていなければならない。ところが，北極海については，その存在をそれとして認識してはいないことを，逆にこの地図は明示している。つまり，アフリカの姿などもそうだが，ヘカタイオスの地図などとのちがいは，一目瞭然たるものがある。この場合，思索や理念ではなく，事実として，わかっているのである。

しかも，その海はといえば，陸地のまわりをちまちまと薄っぺらく取りまいているどころではない。この地図全体を見渡すと，アフリカを小脇にかかえたようなユーラシアの巨大さ，とりわけ地図の上方，すなわち北へとひたすらつづくかのような，内陸・北方のはるけきひろがりが印象ぶかいが，それと同時にその大地の南方に，とくに東西に大きくひろがる海原のはてしなさにも，目を奪われる。

この地図の主題は，陸と海といってもいい。単なる陸地だけに関心のそそがれた「世界図」ではない。陸と海の両方で構成されたアフロ・ユーラシア世界の地図なのである。そうした明確な認識と視線が，ここにはある。

モンゴル時代の遺産

では，いつの地図なのか。

説明は，すこし複雑になる。この地図に盛り込まれた内容や成立の経緯，さまざまな問題や謎，今後より詳密に分析・検討すべきいくつかの課題などについては，後述するとして，ここでは，結論だけを述べる。『混一疆理歴代国都之図』そのものは，朝鮮半島において朝鮮王朝（李朝）のはじめ，一四〇二年に成立した。だが，そのもととなったのは，そのほんのしばらくまえに「消滅」した巨大帝国モンゴルの時代のものであった。そうしたことは，地図の下方にしるされる権近の題跋によってわかる。

もうすこし丁寧にいえば，文字どおりの世界帝国であったモンゴルのうち，宗主国である大元ウルス（中国風のよび名では元朝だが，誤解をさそいかねないいい方ではある）治下の中華方面においていったんつくられて，それもおそらくは民間にある程度までは流布していたともおもわれるものを，明王朝の成立（一三六八年）後に明国につかわされた朝鮮国の金士衡という官僚が一三九九年に本国へもちかえった二種の地図があった。すなわち，李沢民の『声教広被図』と，天台の仏僧である清濬の『混一疆理図』である。前者は，地図として「頗る詳備たり」，つまり大変くわしくきちんとしており，後者は，「歴代帝王の国都の沿革」を「備に載せたり」，つまり中国史上の国都のうつりかわりにくわしかった。そのふたつを下敷きにして，あらたに朝鮮国において仕立て直されたのが，くだんの地図であった。

朝鮮半島や中華本土が異様なまでに巨大なのは，仕方がなかった。二重の結果として，中華本位，朝鮮本位の地図なのである。その極端な肥大化のあおりを食らった格好というべきか，当の両地域以外の日本列島や中東以西などの諸地域は，ひどく小ぢんまりとなってしまっている。

邪馬台国論争との接点

じつは，この『混一疆理歴代国都之図』は，これまでも，専門研究者や一部の人のあいだでは，それなりに知られてはいた。にもかかわらず，ある程度の範囲の人までの知識にとどまって，それ以上には知られることがなかった。この地図のもつ意味からすれば，不思議なことである。

この地図にかかわる「研究史」という名のささやかな足跡をかえりみると，際立って目立つこととして，いささか意外におもわれるかもしれないが，いわゆる「邪馬台国論争」にも，しばしば引き合いに出されたことである。少数の研究者たちを別にすれば，この地図の名が，ある程度は知られるきっかけとなったのは，むしろそのためだったといってもいい。

すなわち，龍谷図に描かれている日本列島の姿は，九州を北に，全体が南に垂れさがるという異様な格好をしている。そこから，かつて漢土にあっては，倭＝日本はこうした形状をしていると考えられたことの反映とされた。

いっぽう，よく知られているように，畿内説と九州説に大別される「邪馬台国論争」においては，『三国志』魏志の倭人の条に頻出する「南行〇〇里」（南のかた行くこと〇〇里）の解釈が，重要なポイントとなる。日本列島が北から南にむかって垂れさがると観念されていたならば，そこにおける「南行」とは実際の地理上では「東行」のことだとする考えが，当然，力をもつ。とくに第二次大戦後に昂った「邪馬台国論争」のなかで，この地図は，「南行」はすなわち「東行」と読みかえて理解すべきだとする主張の論拠のひとつというか，有力な援軍となる具体例ではないかとおもわれ，そのため一時期さかんに引用されたのであった。

ただし，この点に関しては，日本列島を本来の方向で描く本光寺図があらたに出現することによって，「邪馬台国論争」における，“証人”としての意味合いは，いまや，はなはだ薄らいだ。逆に，龍谷図における日本列島の姿は，二系統あるこの「世界図」のうち，龍

谷図のみに見られる特徴として，龍谷図と本光寺図との異同を考え，龍谷図そのものの成り立ちや『混一疆理歴代国都之図』の「原図」をおしはかるうえでの重要な手掛りへと，問題の色合を変えた。龍谷図だけの「ひとつの写本」から，龍谷図と本光寺図の「ふたつの写本」に，状況が変化した結果，「邪馬台国論争」とのかかわりは，ひとまず棚上げになったといっていい。

研究であれ，なんであれ，そのときどきの世潮というか，世の人の興味や関心のありようによって，おもいがけない展開が引きだされることも，ままあることである。この場合，現在の目でふりかえれば，この地図が本来もつ「世界史」のスタンスで論じられるのではなく，「日本史」のなかの，それも特別な問題に傾いて関心をよんだのは，日本なればこその現象かもしれない。とはいえ，そのいっぽうでこの地図がまた，「世界のなかの日本像」をヴィジュアルに示すもっとも早い事例という側面を，たしかに兼ね備えていたためでもあった。

さまざまなアプローチ

直接・間接のいかんを問わず，これまでになんらかのかたちで，この地図にかかわる研究や論述をおこなった人を挙げると，地理学・地図学・東洋史学・朝鮮史・科学史といった学術研究上の錚々たる顔触れが，ずらりとならぶ。

同図についての研究は日本で始まり，現在にいたるまで日本が中心であったといってさしつかえない。まずは，すでに述べた小川琢治を皮切りに，それに協力して重要な言及をのこした内藤湖南。ついで青山定雄・室賀信夫・織田武雄・宮崎市定・海野一隆・三品彰英・秋岡武次郎・高橋正・中村栄孝など。また，ドイツのヴァルター・フックス，イギリスのジョセフ・ニーダム，香港の陳正祥，そして韓国の全相運・李燦などもいる。

専門分野のちがいはあれ，じつに壮観である。ただし，後述するように，そこにいささかの「みそ」というか，事情がある。

ともかく，それぞれの人のかかわりの仕方や程度は，さまざまであった。そのすべてを，ここでいちいち述べることは控えたい。また，学術界に身をおくわけではないが，邪馬台国問題への関心から端を発して，新出の本光寺図の紹介に力を尽くした弘中芳雄のような人もいる。それも，この地図へのアプローチがいろいろとありえたことを，よく物語っている。

いっぽう，近年あい前後して，韓国と中国から，地図史についてのモニュメンタルといってさしつかえない大判の出版物があらわれた。韓国では，地図史研究家として知られる前述の李燦が，豊富な地図コレクションをもとに『韓国の古地図』（ソウル，風友社，一九九一年）を世に問うた。その冒頭，まさにこの地図とその系統のもうひとつについて，それぞれカラーの大画面写真を掲げて，韓国地図史の流れをときおこしている。巻末の解説も有益である。

また，中華人民共和国では，国家補助をうけた企画刊行物として，文物出版社より『中国古代地図集』全三冊があいついで刊行された。第三冊「清代」篇（一九九七年）にいたるまで，やはりカラーの大画面写真をつらねたうえ，関係する論文も付載し，充実した内容となっている。中国としては，エポックメイキングな出版といっていいだろう。そのうち，第一冊「戦国－元」篇（一九九〇年）と第二冊「明代」篇（一九九五年）に，この地図に関連するいくつかの地図の写真と研究論文がのせられている。

韓国と中国，いずれの出版物とも，期せずしてＢ４判という大冊なのは，地図掲載のためにほかならない。韓国地図史においても，中国地図史においても，ともに『混一疆理歴代国都之図』が，とびぬけて特別な存在であることが，あらためてよくわかる構成・内容となっている。これまでの同図に対する日本の諸研究についても，それなりにきちんとフォローしている点も共通する。この地図についてのアプローチは，いまや日・中・韓の「三国時代」に入りつつあることが実感される。

人をゆさぶる「世界性」

ひるがえって，ごく最近の日本において，注目されるふたつの動きがある。

まずひとつは，応地利明によるものである。元来，南アジア・東南アジア・西アジアなどのフィールド調査にもとづく農業・経済地理を専門とする氏は，近年，『絵地図の世界像』（岩波新書，一九九六年十二月）をはじめとする一連の著作によって，もともとひろやかなスタンスをもっている地理学のなかでも，稀にみるオールラウンドな能力を発揮しつつあるが，この地図についても，世界観の表出という立場から，まことに傑出した言及をおこなった。すでに述べたアフリカ内部に描かれる大湖水についてのユニークな見解は，新・岩波講座世界歴史のうち，樺山紘一の主編にかかる十二巻目の『遭遇と発見――異文化への視野』（一九九九年二月）に寄稿した「東アジアからの地理的世界認識」という才気に満ちた論文の末尾において語られたものであった。

かたや，もうひとつは，日本を代表する朝鮮史研究者の宮嶋博史によるものである。氏は，明清時代の中国史家の岸本美緒との共著によるすぐれた概説書『明清と李朝の時代』（中央公論新社，世界の歴史12，一九九八年四月）において，開巻劈頭に龍谷図のカラーの全影写真を配して，朝鮮史から東アジア史の全体を見渡しつつ，短かい文章ではあるものの，歴史センスに溢れる見事な論述を披瀝した。応地の末尾と宮嶋の冒頭という，あきらかに意図した配置が示すように，どちらにあっても，この地図が象徴する「世界性」に着目し，そこに強いメッセージをこめたのだろうとおもわれる。

地理学・地図史の立場からしても，朝鮮史・東アジア史の立場からしても，これまで幾多の先人たちが述べてきたように，この地図の画期性は際立っている。その点を，いわば当然のこととして，ふたりはそれぞれの立場から，さらに一歩つっこんだ議論を呈示したのであった。

この地図が，否応なしにつきつけてくる「世界性」，そして絵地図としてのいちじるしい「ヴィジュアル性」。それがないまぜになって，さまざまな人たちの心を，いろいろなかたちで，ゆさぶってきたのである。

重層構造の世界図

ひるがえって，では，この地図そのものは，いったいどういうものなのか。ここでは，やはり概略だけを述べる。

なによりもまず，この地図がもとづくのは，人類史上，真の意味ではじめて東西が直接にむすばれた十三・十四世紀，すなわちモンゴル時代における大地平である。この前提は，誰も否定しようがない。

そのうえで，さきに触れたように，モンゴル治下の中華で，二種の「原図」がつくられた。それは，くわしくは後述するように，唐宋以来の中華地図の伝統を，いっぽうでは脈々とうけつぎ，踏まえるものであった。しかも，そうでありながら，この地図のうち，とくに中央アジア以西の諸地域については，あきらかにいくつかの点で，「中世」のヨーロッパではすでにまったく忘却の彼方にあったプトレマイオスなどの知識を，確実に継承・保存しつつ，さらには発展させていたイスラーム地理学の影響が認められる。

まさに，モンゴル時代――。イスラーム信仰そのものの東漸とともに，イスラーム学術の全般が，中華をふくめた「東方世界」をひろくおおった。とくに，天文学・暦学・数学・幾何学・医学・薬学をはじめとする科学・技術の分野におけるイスラーム学術の伝播とその影響は，ただならないものがある。中国を中心とする従来の知識体系を，一変させたといってもいいすぎでない。この地図も，滔々たるその波のなかにある。

モンゴルは，みずからもユーラシアの大地を集団で駈けめぐり，さらにモンゴル時代の後半には，その力で海域世界にいたるまで，ゆるやかに東西をつなぎとめた。前半は，おもに遠征と戦争による拡大・膨脹を通じて，後半は自由経済と超広域サイズの物流・往来を誘導・演出して，ユーラシアと北アフリカを，ひとつにまとめあげる役割をはたした。そして，陸と海の巨大帝国モンゴルのもとで，東西の人・もの・考え・技術・知識がめぐりあい，まじわった。

この地図は，その根底において，モンゴル時代だからこそ出現した東西融合の「世界地図」なのであった。そうでなければありえなかった大空間であり，そのヴィジュアル化であった。

ここで多少だけ，この地図の中身に踏み込んだことを述べると，まずモンゴルによって五百年ぶりに南北統合され，一挙に巨大化した中華地域については，まことに数多くの地名がしるされている。それらは，後述するように，中国史上の歴代国都をふくむ歴史上の地名のいくらかを別とすれば，ほとんどはモンゴル時代の中華領域での行政地名である。

それも，逐一，その行政地名が存在した年次を相互に照らしあわせてゆくと，かつて青山定雄が考定したように，ふたつの「原図」のうち，先行する李沢民の地図は，まずは一三一九年ころにいったんつくられて，さらに一三二九年，もしくはその少しあとに改訂されたことがほぼ推定される。国都のほか，重要な拠点都市についても，朱墨による四角の枠どりがなされて目を引くが，それらはたいてい，モンゴル治下の中華地域においてのみとられた路－府－州－県の地方行政体系のうち，トップに位置する「路」である。しかも，モンゴル時代にはじめて編入された雲南方面における地名の充実ぶり，とりわけ「路」の多さがひときわ注意される。こうした状態は，まさにモンゴル時代の中・末期の現実の状況を，そのまま引き写したものといえる。

すなわち，中華地域については，モンゴル時代のベース・マップをもとに，若干の地名だけ，李朝にとって完全同時期の明初のものに入れかえた“現勢地図”なのであった。だから，たとえばすぐに目につくところでは，まさに黄色で塗られた黄河（龍谷図）が，渤海湾にそそがずに，淮水方面にむかってから海に入る「南流黄河」のかたちになっているのは，当然のことなのである。

中央アジアなどの内陸地域や中東方面，さらにその西方についても，かなりの量の地名が，漢字の音写のかたちでしるされている。これらについては，かつて地理学者の高橋正が龍谷大学図をもとに地名解読にアプローチした。だが，その後は，本式に検討・分析がくわえられることのないまま，現在にいたっている。おそらくは，漢字音写の壁，ペルシア語・アラビア語をはじめとする多言語の壁が，アプローチを放棄させてきたのである。中華領域や地中海地域のこともふくめ，こうした大量にしるされる地名の解読・分析こそ，地形や山川の描き方とは別に，地図に盛られたデータの史料性や，図そのものの時代性を考えるうえで，またとない手掛りとなるものだろう。

さて，その内陸アジアや中東の地名のうち，およそ三割ほどについては，すぐにモンゴル時代前後のものとわかる。それらの漢字音写の方式は，モンゴル時代に通有のかたちである。ただ，それら以外のものは，率直にいって解読がむつかしい。この地図の複雑な成立過程や模写・転写の道のりのなかで，どうしても非漢語の地名であるための誤写・誤脱なども，当然あるだろう。実際，龍谷大学図・本光寺図，さらには京大写本などとのつきあわせで判明する単純な転写ミスも，かなりある。できれば，こうした解読作業の結果を，近い将来，専著にして公刊したいと考えている。

各地域の大小のバランスは崩れているとはいえ，この地図が示す大地平と，東西を通じたモンゴル時代に特有の地名のかずかず。それらを虚心に眺めるまなざし・態度・知見が，これまで薄かったのである。つまりは，なにはともかくも，この地図は第一に，モンゴル時代という特別な時代の産物ではあった。

だが，かたやそれでいて，朝鮮製なのである。それが，この地図のおもしろさでもある。

李朝のごく初期に，現存する二系統の写本の原本，もしくは祖本がつくられたとき，朝鮮半島とその周辺地域（日本列島をふくむ）については，朝鮮国の自前のデータで「増広」された。跋文がいうこの「増広」の意味が，「もともとあったものを，よりくわしくした」のか，「もとはなにもなかったのを，新しく記入した」のかでは，はなしが全然ちがってくる。いくつかの理由から，純然たる新規記入の意味ではなく，あくまで手直し・補正のことだと考えられるが，とはいえ，そのいずれにせよ，現在わたくしたちが目にするその部分は，「原図」そのままではなく，朝鮮発といっていい姿だということになる。

それにくわえ，龍谷図と本光寺図に見える朝鮮国内の地名は，青山定雄が龍谷図について検討し，弘中芳雄が本光寺図と照し合せて確認したように，両図とも原本（もしくは祖本）が作製された一四〇二年よりも，いくらか時期がくだった一四七〇年前後のころの状況を示す。しかも，そうでありながら，地形そのものでいえば，龍谷図と本光寺図とでは，すでに述べたように，朝鮮半島そのものや，日本列島・琉球の描き方が大きく異なる。ここで理由を詳述するのは避けるが，おそらくは，龍谷図と本光寺図の順で，わずかだが時間差が認められるのではないか。

つまり，この地図のうち，すくなくとも朝鮮国とその周辺については，そのときどきに新しく獲得された情報・知見に対応するかたちで，手直しがおこなわれた。いいかえれば，朝鮮国においては，一四〇二年の“初版”『混一疆理歴代国都之図』のあとも，朝鮮国自身に密接にかかわるところに限っては，「現勢地図」の状態に修正した“新版”が，たぶんは幾度かつくられたことになる。

自国とその近辺のみは，そのときの「現実」に沿って変化させ，あとはそのまま（つまり，モンゴル時代ないしはその直後のまま）という世界図である。かつて，朝鮮国では，そういう需要があったのである。また，そういう使われ方が，されたのである。そのことも，興味ぶかい。逆に，「世界」についての情報は，モンゴル時代がすぎ去ると，西欧の宣教師たちがやって来るまで，ほとんど変わらなかったのである。その点は，中華地域もまったく同様で，この地図が逆輸入された『大明混一図』などの各種は，清初までの世界像がモンゴル時代のままであったことを示す。

ひるがえって，そうであるならば，現在わたくしたちが目にすることのできる二系統の『混一疆理歴代国都之図』，すなわち龍谷図も本光寺図も，あくまで一連の改訂版のうち，幸いにしていまにのこった二種だということにならざるをえない。ふたつの地図を眺めるとき，いっぽうで，そうした点も頭に入れておくことが必要となる。

ようするに，ひとくちに『混一疆理歴代国都之図』といっても，じつはそこには，元代中国製の二種の「原図」を底本として，一四〇二年の朝鮮国製の「原本」（ないしは祖本）はもとより，さらにその後の“改訂版”としての複数種の「写本」という，三重のフィルター，ないしは三段階の地図が重層構造をなして隠されているといっていい。当然，時期と状況のことなるそれら三段階の偏差を見極めることが，不可欠のこととして，もとめられる。はなしは，単純ではないのである。

時代と地域をこえた総合物

とはいえ，朝鮮半島とその近縁地域をのぞくと，この地図のうち，のこる大部分の地域については，おおすじとして，モンゴル時代のままか，すくなくともモンゴル時代の状況を基礎にしているといっても，一応はいいのだろう。ただし，モンゴル以後のデータがないかといえば，もとよりそうではなく，さきにふれた中華地域のほか，東南アジアや東方の海域世界についても，中国史でいう明代の情報が相当量まざっている。また，場所によって，モンゴル時代とそれ以後とが，まるで二重写しになっているようなところもあったりする。

地域ごと，場所ごとに，そこに投影されている「時代状況」をきちんと読み取り，ひとつひとつ，薄皮を剥ぐように，それがはたしていつの，どういう状況を反映しているものなのか，判断し，確定してゆかねばならない。じつは，たいへん地味で，地道なアプローチとならざるをえない。その意味では，『混一疆理歴代国都之図』は，地図とはいいながら（あるいは，地図だからこそかもしれないが），時間上も空間上も，随分と振り幅のある多様で厖大な情報が，色とりどりに盛りこめられた巨大な「歴史文献」とさえ，いえるものかもしれない。それが，たった一枚の図幅のなかに収められているわけである。

それにしても，この地図の多面性は，まことに際立っている。そのなりたちからも，構成・内容上からも，まさに「世界史」を組み立てるいくつかの「文明圏」が，陰に陽に，かかわっている。

東アジアから発せられた人類最初の「アフロ・ユーラシア世界図」は，時代と地域，小文明と大文明をこえて，複数の歴史要素というか，あるいは知識体系とでもいったらいいものが，いわば四重奏とも五重奏ともいえるかたちで，折りかさなり積みかさなった複合物であったといっていい。

だから，たとえば中華地図史の立場からこれを眺めれば，文字どおり中華地図であった。おなじく，朝鮮地図といえば，たしかに一面では朝鮮地図なのである。また，イスラーム世界とのかかわりを重視して，たとえば十二世紀のイドゥリースィーの世界地図との連動を模索したりするのも，当然のことだろう。

しかし，あえていえば，そうしたことは，この地図の核心ではない。まして，地名表記のあれこれや，微妙な地形の異同などは，ことの本質・根幹において，じつは大した問題ではないとさえいえるかもしれない（もちろん，それぞれがきちんと究明すべき大事な問題であり，歴史の有力な手掛りであるのは違いないが）。

龍谷図であれ，本光寺図であれ，写本のいかんにかかわらず，この地図が写しだす巨大な空間そのもの，そしてそこにこめられたまなざしこそ，なにものにもかえがたい。もっとも大きな，第一義の意味をもつ。

それは，人類がはじめて，それとして明確に意識し，かつ見つめた大地平であった。アフロ・ユーラシア規模ではあったが，「世界」というものを，ほぼその輪郭で，ついにとらえたのである。そういう新時代が人類に訪れていた。そのまごうかたなき証拠がここにある。まさに，世界史の証人である。

わたくしたちは，その点に衝撃をうけ，心をゆさぶられるのである。これまで誰しも，なんとはなしに西洋人によって「世界」がむすばれたようにおもいこんではこなかったか。コロンブスが象徴する十五世紀すえ以後の「グローバリゼイションのはじまり」と，それ以前のこととを，混同してこなかったか。

すくなくとも，モンゴル時代に「世界」は，ほぼその姿に近いかたちでとらえられていた。そういう時代であった。アフロ・ユーラシアがゆるやかにむすばれた時代——。それこそが，この地図のもともとの「原図」が描くところであった。

中華地図史の伝統，ギリシア・ローマに遡るイスラーム地理学の系譜，そして李朝朝鮮国での営み，といったかずかずのこと。

所詮は，それらすべてをひっくるめて，時代・地域・文明をつらぬく架け橋として，この地図の根本にあるのは，やはりモンゴルとその時代であるといわざるをえない。いわば，モンゴル時代を起点に，その前後の歴史の総合物として，この地図はある。

龍谷大学蔵の『混一疆理歴代国都之図』と，本光寺蔵の『混一疆理歴代国都墜図』。ともに，まことに貴重な文化遺産といわざるをえない。このふたつの古地図が投げかけてくるメッセージは，ときをこえて，わたくしたちの「世界史像」をゆさぶってやまない。それは，「西欧のまなざし」というか，旧来型の世界史理解への根源からの挑戦である。

二　「中世」に訣別する世界図

カタルーニャ地図

では，『混一疆理歴代国都之図』のほかに，こうしたモンゴル時代の大地平をあらわす地図はないのだろうか。

じつは，目をユーラシアの西辺，ヨーロッパに転じると，有名な「世界図」がある。それは，現在パリの

国立図書館に蔵される『カタルーニャ地図』（英語では「カタラン・アトラス」）である。

一三七五年の作成であるこの地図は，一枚図である『混一疆理歴代国都之図』とはちがい，「アトラス」というように，いわば地図帳の体裁をなしている。折りたたみ式のパネルに表装された十二葉からなり，うち八枚の画面に地図が描かれている。

各画面は，縦六十センチメートル，横二十五センチメートルという縦長のかたちである。もっとも，実際にはふたつの頁を見開いて使うわけだから，その場合は，縦六十×横五十センチメートルの正方形に近い画面となる。八面すべてを横開きに押しひろげ，つらねていけば，全体で縦六十センチメートルは変わらないが，横はじつに二メートルに及ぶまことに長幅の“一枚物”の世界地図があらわれることになる。

この地図は，「マパ・ムンディ」。すなわち，（複数葉の）「世界地図」としるされる。

ふつう，中世ヨーロッパの「世界地図」は，「マッパ・ムンディ」と呼ばれる。円形の平板な大地に，大雑把で曖昧なかたちの陸地が環海のなかに浮かぶといった（海がＴＯ型に描かれることも多い），現代人の感覚ではおよそ地図とはいいがたいものがほとんどである。

「マッパ・ムンディ」というラテン語は，本来「世界の布」を意味する。「布」は，つまり一枚一枚の地図をさし，英語の「マップ」はここからきている。ちなみに，「マパ」は，「マッパ」の異形である。『カタルーニャ地図』は，ふつうの単純な一枚仕立ての「世界地図」ではなく，複数葉の地図からなる書物仕立ての「世界地図」というか，「世界地図帳」ともいえるものではある（ちなみに，この地図の英語名「カタラン・アトラス」は，複数葉の「地図帳」であることと，ギリシア神話における天空を双肩にになう大力のアトラスに象徴される「世界地図」であることと，両義ともに重ねあわせた訳語といっていい）。

それを，あえて日本語で『カタルーニャ地図』とよぼうとするのは，「世界地図帳」では，もとよりなんのことかよくわからないのと，当時において名高かったカタルーニャ地方の地図作成者たちの手になる地図であることを示すためのほか，じつはこの地図よりもだいぶあと，一四五〇年ごろに，おなじカタルーニャにおいて，ほとんどむかしぶりといってもいい中世風の「マッパ・ムンディ」の体裁で，一枚物の円形世界図の『カタルーニャ世界地図』（英語では「カタラン・ワールド・マップ」）が別に仕立てられており，それと区別する必要があること，さらには一三七五年のカタルーニャ製のこの地図こそは，いわゆる「中世」ヨーロッパにおける地図づくりの最高点を示す特別なものであるから，といったいくつかの理由にもとづく。

余談ながら，ここでいう「中世」とは，あくまで西欧のみに妥当する慣用表現として使っている。十九世紀に定まった西欧型の思考にもとづく「古代」「中世」という“時代区分”は，それ自体，いささかせつない。かつては，人類史に通有の標準のようにいわれたが，いまとなっては，当たりまえのことながら，西欧以外には当てはまりにくいことが，ほぼ誰の目にも否定しがたくなっている。すくなくとも，歴史上の概念・用語として，ひどく色あせた。

もっとも，イメージというものの残影は，正負の両面で，おもいがけない働きをする。古典や文学において，あるいは日常生活において，わかりやすい一種の標語として，「古代」や「中世」といったいい方の有用性は依然ある。それに，もともと言葉とか，用語とかというものは，じつは曖昧で輪郭の豁然とは定めがたい，どこかファジーなものなのだろうが。

なお，『カタルーニャ地図』を中心に，その前後のヨーロッパにおける地図史と「東方の発見」を扱ったものとして，日本では樺山紘一『異境の発見』（東京大学出版会，一九九五年）が，西欧での知見や研究をとりまとめて，まことに見事なガイダンスをおこなっている。氏ならではの麗筆による叙述は，当時からさらには現在にいたるまでの「西方からのまなざし」が，いかに偏頗であったかを結果として示すかのようで，かえってその点で興味深いものがある。なお，『カタルーニャ地図』そのものの西欧での研究としては，樺山前掲書の巻末に附される参考文献にもコメントつきで挙げられる『クレスケス・アブラハムのカタラン・アトラス――一三七五年の最初の世界地図帳』（*El atlas catalan de Cresques Abraham: El primer atlas del mundo 1375*, 1975）やグロスジーン編『一三七五年のカタラン・アトラス』（G. Grosjean ed., *The Catalan Atlas of the Year 1375*, 1978）などがあり，とくに西半分の地中海地域については，じつに参考になる。ただ，東半分の中東・西北ユーラシア・中央アジア・東アジアなどの部分については，残念ながら，不十分な点が目につく。ここにも，東西の裂け目は，やはり顔をのぞかせる。同図について，モンゴル時代史の厖大な多言語史料にもとづく徹底した分析・検討は，今後のわたくしたちの大いなる課題のひとつだろう。したがって，当然のことながら，『カタルーニャ地図』全体の意味あいや評価も，これまでのものとは，おのずから変わらざるをえない。

東西両分の世界図

ひるがえって，その「中世」の，しかもいわゆる「最末期」において，もっとも麗しい「世界地図」とされる『カタルーニャ地図』は，六角の絵筆を使いわけながら，美しく仕上げられている。

その扱う範囲は，西は大西洋・ブリテン島・アイルランド島から，北アフリカ・中東・インド亜大陸・インド洋・東南アジアをへて，東は「カタイオ」としるされる中華地域，さらにその東方海域にいたる。その当時，「ルースィ」と呼ばれたロシアや，黒海・カスピ海から，まさにモンゴル時代になってヨーロッパ＝キリスト教世界にそれなりの情報が届いた広大な中央ユーラシアの内陸世界も，しっかりと描かれている。

ただし，アフリカは，地中海南岸地域や，モロッコなどをふくむ北アフリカとサハラあたりに限られる。南限は，陸上では絵で示される黒人国家の大国マリ王国であり，海域ではカナリヤ諸島までである。十五世紀後半のポルトガルを先頭とする海上活動の本格展開よりも，数十年ほどまえのことであれば，これは当然のことである。海に囲まれたアフリカを描く，『混一疆理歴代国都之図』との違いは，この点において，とくに目につく。

さて，『カタルーニャ地図』の全体を見渡して，西側の四枚分と東側の四枚分とで，大きく様相がことなる。西側の四枚分は，「西方世界」である。西欧人にとって，自分たちが，その目で見，その耳で聞いた世界である。反対に，東側の四枚分は，「東方世界」である。よくは知らない，憧れと恐怖のまざった遥か彼方の地である。

「西方世界」と「東方世界」のふたつから，この地上が構成されている。あきらかに，そう観念されている。もちろん，東と西の大きさがおなじ寸法であるはずはない。だが，等分して地図に仕立てるところに，当時の西欧人のまなざしが示されている。

もとより，はじめから意図して，そう構成したのである。「東方」と「西方」を対置する思考，二元の図式が，はっきりとここにあらわれている。かつてない感覚である。そして，じつは円形でなく矩形で描く世界図というのは，きわめて珍しく，そのうえ東西を等しく両分する地図は，その後もあらわれない。まことに，興味ぶかい「世界地図」といわざるをえない。

『カタルーニャ地図』の西半分

その西半分について。中央に大きくひろがるのは，地中海である。その地形・海岸線は，まことに見事である。さらに，西はブリテン島あたりといい，東は黒海・小アジア・シリア・エジプトといい，じつに鮮やかな正確さと詳備さである。

いわゆるポルトラノ海図の輪郭線を，きちんと踏まえる典型と評される。それも，もっとものことと肯ける。『カタルーニャ地図』の西半分は，なによりも，その見事な正確さが印象ぶかい。

くわえて，西側四枚分の東のはし，すなわち観念された「西方世界」の東端に，聖地イェルサレムをちゃんと描く。ここから西がキリスト教世界というメッセージなのか，あるいは東側の四枚分と睨みあわせ，「東西世界」のほぼ中央，すなわち世界の中心にイェルサレムはあるといいたいのか。ともかくやはり，意図した配置である。そればかりか，死海やガリラヤ湖（ティベリアス湖）・ヨルダン川，さらには紅海（「レッド・スィー」の名のとおり，赤く塗られているのが目を引く）やシナイ半島といった『旧約聖書』の要地・名所も，それなりにわかりやすく図示されている。まるで，名所案内のイラストさえ連想させる。

この地図作成のおもなねらいなり，意図なりが，よくうかがわれる。

ようするに，西半分の四枚の画面では，「地中海世界」とその近縁の諸地域をつつみこんだひろがりが主題なのである。同時に，キリスト教が，直接か間接かは別に，かつてそれなりにかかわったところであり，当時もまた，かかわりつづけているところでもある。

いわゆる「ヨーロッパ」というよび名で括られる地域だけを，取りあげているわけではない。それよりは，だいぶ大きい。ただし，このひろがりの奥底には，当時の現実として，やむなくヨーロッパとほぼ重複することになってしまっているキリスト教世界（もっとも，それはあくまでカトリク世界だけのことで，本当のところは，そうとは限らなかった。たとえば，中東には，たくさんのヤコブ派，ネストリウス派などがいた）が，この西半分の全域にまで拡大すれば，という期待も，ひょっとしてこめられているのかもしれないが。

「十字軍」という名の東方侵略・東方拡大の時代が終ってから，すでに百年あまり。時代は，大きく変わっていた。「地中海世界」の視野は，大きく開かれていた。

『カタルーニャ地図』の西半分は，この地図の作成にかかわった人たちにとっても，そして「中世の最末期」の西欧に生きるさまざまな人びとにとっても，それとして意識し，観念できる世界であった。視線と知見が，それなりに直接に届く範囲であったといってもいい。

よみがえる地中海世界のなかで

やや，脇道にそれるかたちになるが，このころの「西方世界」の状況について，一瞥しておきたい。それは，この『カタルーニャ地図』という，西欧にとって記念碑のような「世界図」を生みだした時代環境について，確認しておくためでもある。

時代の大枠は，モンゴル時代である。それも後半，とくに末期にあたる。

地中海は，オープン・スペースとなっていた。かつて，いにしえの帝政ローマが極盛であったころ，たしかにいったん成立したかにみえた「地中海世界」が，その後，千年の変転の歳月をへだてて，ふたたび西欧人たちのまえに，現実の意味をともなって，よみがえっていた。

地中海を航行する船は，さまざまであった。まずは，ジェノヴァ，ヴェネツィアなど，イタリア半島の諸国家・諸都市の船であった。また，ビザンツという名のギリシア人の船もあった。エジプトのマムルーク朝からの船もあった。人種も宗教も，色とりどり。船も，乗組員も，船客も，積荷も，そして目的も，まことに多様で自由な往来が展開していた。

十三世紀の後半ころから，すなわちモンゴル時代の本格展開とともに，地中海の海運は，しだいにさかんになりだしていた。そして，『カタルーニャ地図』がつくられる十四世紀のすえころになると，その全域で異様なほどの活況を呈するようになっていた。

西地中海では，イベリア半島のアラゴン連合王国の船も目についた。この地図の作成に関連して，一三八一年，フランス国王シャルル六世の使節によるアラゴン王家のペドロ四世にあてた謝辞が，これまでの研究から知られている。

フランス王家のもとめで，『カタルーニャ地図』がつくられたのは疑いない。地図作成を直接に下命したのは，ペドロ四世だったのかもしれない。というのは，現在のスペインの北東部にあたるカタルーニャ地方は，当時，同君連合によりひとつとなったアラゴン連合王国の事実上の中心地であった。

一三七五年から八一年ころというと，もとよりイベリア半島は，トレドを首都とするカスティーリャ王国を筆頭に，アラゴンのほか，ポルトガル王国やナヴァラ王国が並立し，南西海岸のコスタ・デル・ソルの一帯には，グラナダを首都とするイスラームのナスル朝が，依然としてつづいていた。いわゆる「レコンキスタ」が成就するのは，一四九二年。百年以上もあとのことである。

じつは，アラゴン連合王国は，そのころ，昇る朝日のような繁栄と拡大の途上にあった。やや内陸部の本来のアラゴン地方とそこにある首都サラゴサをはじめ，地中海で屈指の港町バルセロナ以下のカタルーニャ地方や，やはり港町のヴァレンシアを中心都市とするヴァレンシア地方，そして両地方の眼のまえのマリョルカ島などのバレアレス諸島は無論のこと，サルデーニャとシチリア，さらにもうしばらくあとにはなんとナポリを首邑とする南イタリアをも領有することになるなど，「地中海世界」の西半に独特の“海上王国”を形成しつつあった。ヴェネツィア，ジェノヴァを筆頭に，海上通商で立国する都市国家群がひしめくイタリア北部とならんで，アラゴン王国治下のとくにカタルーニャは，地中海海運の二大中心地だったのである。

くわえて，アラゴン連合王国という多地域の複合体のなかでも，とくにカタルーニャは，十四世紀のこのころには，キリスト教文化とともにアラブやユダヤなどの異人種が混在した多元文化の中核地域となっていた。王権の所在地であるだけでなく，商業・海運の拠点で，かつ多人種・多文化の交流・共生する小宇宙なのであった。

カタルーニャの地図製作者

しかも，それだけではなかった。

海運がさかんになるにつれ，海運に不可欠な海図がもとめられるようになった。やはり，北イタリアに始まった海図づくりは，当然ながら，カタルーニャにも及んだ。カタルーニャ地方は，正確な沿岸航海図，すなわちいわゆる「ポルトラノ海図」の重要な製作地ともなったのである。

「ポルトラノ海図」は，現実を無視し，ひたすら宗教・神学観念を優先させた中世にふつうの「マッパ・ムンディ」とは正反対で，現実の要請から生まれ，経験と実用を重んじた。海岸線のかたち，立ち寄るべき港，港の様子，その方位，危険な暗礁，浅瀬，岬など，さまざまなデータが，航海者たちの実践知識や体験をつうじて集積され，それらが地図づくりの専門技術者たちの手で，航海の案内図や手引きとして図化され，販売された。

海図製作は，十三世紀の後半にあらわれ，すえころには急速にすすんだ。それは，近代の地図製作の先駆けとなるものであった。紀元後二世紀ののち，完全に忘れ去られていたプトレマイオス「世界図」（ただし，プトレマイオス自身は地理書はしたためたものの，はたしてそれを「世界図」のかたちに仕立てていたかどうかは定かでない）が，西ヨーロッパでよみがえるのは一四〇六年。それに先立ち，「中世世界図」からの

脱却は，よみがえった「地中海世界」のなかから自然発生した。それをいざなったのは，直接には，海運の活性化とそれを可能にした政治・経済情勢であったが，つまるところ，「地中海世界」をおしつつむかつてないアフロ・ユーラシアの大状況——すなわち，モンゴルとその時代の影は否定できない。

ひるがえって，広義のカタルーニャ地方のなかでも，とくにマリョルカ島は，その有利な位置もあって，諸方から人があつまりやすく，とくにアラブ人やユダヤ人たちは，新しい情報・知見・アイディアをもたらして，海図づくりをいっそうさかんに，かつすぐれたものに押し上げた。

『カタルーニャ地図』は，このなかから生まれる。地図を製作したのは，アブラハム・クレスケスとその息子ジェフダ・クレスケス。マリョルカ島の中心都市，パルマに住むユダヤ人であった。

父のアブラハムは，カタルーニャでも，とびぬけた地図学者・地図製作者として，つとに名高く，その令名は遠方にまで轟いていた。フランスの王家が，かれを指名して「世界図」を発注するのは自然のことであったといっていい。

『カタルーニャ地図』は，おそらくはアラゴン王家の庇護のもと，最高のスタッフにより，最新の情報にもとづいて，つくられた。まずは，これ以上は望めない最良の条件であった。

かくて，当時の知見と技術の結晶として一三七五年に完成した『カタルーニャ地図』は，ポルトラノ海図の正確さ・精妙さと，「マッパ・ムンディ」の世界像へのこころざしとを合体させたものとなった。地図の西半分，「西方世界」を描く四枚が，精密このうえないのは，至極当然のことであった。

そもそも，地図の西半分については，全体にわたって方位線や航程線がさまざまに走り，美しく飾られた方位目盛板も目を引く。まさに，ポルトラノ海図である。ここに示される「西方世界」こそは，当時の最高水準で描かれた最先端の実用地図であったといっていい。

かたや，目を北に転じて，フランス王国は，イングランド王国との間に，百年戦争を断続させていた。そのフランスにとって，ピレネー山脈をへだてた南のアラゴンは，大事な隣国なのであった。その逆も，おなじである。

そうした政治環境もあって，『カタルーニャ地図』はもとめられた。「中世地図」のなかでも，とびきり立派で美麗なのは，当然のことであった。たまたまつくられたのでもなければ，たまたまのこったのでもない。ちなみに，この地図はそのままフランス王立図書館，すなわち現在の国立図書館に収められて，いまにいたっている。

大いなる過渡期

西欧史でも，西洋史でも，さらに地中海史でも，よび名はどれでもかまわない。『カタルーニャ地図』がつくられたころ，地図の西半分で扱われている「西方世界」は，大いなる過渡期というか，巨大な時代の旋回点というか，まことにおもしろい時期にさしかかっていた。

いわゆるルネサンスは，すでに始まっている。だが，それにつづく黒死病の猛威が全ヨーロッパを襲ってから，まだそう時間はたっていないころである。

一三四七年，イタリアに上陸した黒死病は，もともとクリミア半島を発したジェノヴァの商船がもたらしたとされる。この地図でも，西半分の北東すみに見事な輪郭で描かれるように，黒海やクリミア半島は，ギリシア・ローマ以来，「西方世界」にとってなじみ深いところであった。かつて，ローマ帝国がローマを捨て，第二のローマとして東のコンスタンティノープル（現在のイスタンブル）を選び，大きく東にスタンスを移したのも，黒海とその周辺が重要な勢力圏と認識されていたからこそである。

地勢上も歴史上も，黒海や，その北岸のクリミヤ半島・南ロシア平原は，地中海世界の外延というか，一員といってよかった。それは，『カタルーニャ地図』の当時も，じつはさらに現在でさえも変わらない。

ところが，十三世紀なかばころから，クリミヤ半島や南ロシア草原はもとより，ドナウ河口にいたるまでモンゴル領となっていた。モンゴル帝国のうち，ジョチ・ウルスである。歴史の図式が，根本から変わっていたのである。

モンゴル世界帝国のうちの別のもうひとかたまり，フレグ・ウルスがイラン・アナトリアをおさえていた十四世紀の中葉ころまでは，黒海は，なかば「モンゴルの海」と化していた。東地中海域から黒海にかけて，東方貿易に活動するジェノヴァやヴェネツィアなどの商船にとって，モンゴルの庇護（ひご）は不可欠であり，また大事な商売相手でもあった。

そのジョチ・ウルス軍が包囲するクリミアのカッファの港から脱出したジェノヴァ船の乗組員が黒死病にかかっていたのが，西欧を襲った黒死病のそもそもの発端とされる。わるいのは，モンゴルという図式である。だが，本当にそうかどうかは，定かでない。

確実なことは，黒死病はヨーロッパだけでなく，ほ

ぼ同時期に地中海の東側，マムルーク朝がおさえるシリア・エジプトや，ささやかなビザンツ帝国領，さらには現在のイラクあたりまでをも襲い，ヨーロッパにおとらぬ甚大な被害をあたえていたことである。つまり，黒死病の災厄は，「地中海世界」の単位で，ボーダーレスにおこったのである。

黒死病のエリアは通商圏の裏返し

よくもわるくも，地中海とその周辺の一体化・ボーダーレス化は，モンゴル時代の後半に昂まっていた。

東方の巨大なモンゴルは別として，地中海一帯では，これといったとびぬけた大政治勢力は，見当らなかった。ローマ教皇の権威は，モンゴル時代のはじめに終了する「十字軍時代」とは反対に，地に墜ちている。いわゆる「教皇のバビロン捕囚」（一三〇九－七七年。南仏アヴィニョンに教皇庁が遷されたこと）から，さらにひきつづく「教会大分裂」（一三七八－一四一七年）へと移りゆくさなかで，この地図は出現する。

いっぽう，モンゴルの西進をくいとめ，一二九一年までには，地中海東岸地域に点在していたいくつかの十字軍国家をたたきつぶしたマムルーク朝は，一三二〇年代以降はモンゴルとの対立も解消し，ジェノヴァ・ヴェネツィアなど，イタリアの商業勢力とリンクしたカーリミー商人らによる東西中継貿易で空前の繁栄をむかえた。さらに，フレグ・ウルス領の西北辺から芽生えたオスマン朝は，この地図がつくられる一三七〇年代には，まだ発展途上の中型勢力で，「東方の壁」にはほど遠い。

キリスト教とイスラームとの対立は，かつてにくらべれば随分と薄らいでいた。興味ぶかいのは，『カタルーニャ地図』のうち，北アフリカにイスラームの王侯らしき人物が，エジプトのマムルーク朝スルターンをふくめて三人，そして場所と身なりから，おそらくはオスマン朝の君主をさすとおもわれる人物が小アジアにひとり，それぞれ座るか腰掛けるかした姿で描かれている。イスラームの君主と権力がそこに存在することを認めている。いわば，現実直視の姿勢がそこにある。対立・否定の感情があれば，とてもこうはいかない。

キリスト教とイスラームのちがいをこえて，地域の全体として，政治勢力の細分化・多極化，各国の自立化がすすむなか，それと裏腹のかたちで，経済優先・通商交易の波が「地中海世界」をおしつつんだ。それは，北欧にまで及んだ。バルト海・北海の交易・商業活動はますますさかんとなり，この『カタルーニャ地図』において，ついにバルト海がはっきりと登場することになった。

反対に南でも，サハラのむこう，ニジェール川中流域のマリ王国が，サハラ越えのルートによる塩と金の交易で繁栄し，最盛期をむかえていた。やはり『カタルーニャ地図』には，マリ王国の第八代の王，有名なマンサ・ムーサ（在位一三一二－三七年）が黄金の玉座に腰掛け，黄金の冠をかぶり，黄金の塊を手にする姿で描かれている。黒人のイスラーム王であったかれが，メッカ巡礼のおり，マムルーク朝のカイロで厖大な金を喜捨したため，金相場の下落をひきおこしたという話はよく知られているが，それをしのばせる。

経済繁栄と，それにもとづく文化・社会の賑わいは，イタリアやマムルーク朝治下のエジプトばかりではなく，地中海とその近縁地域，すなわちこの地図の西半分の全域をほぼおおった。であれば逆に，いわゆる「ルネサンス」という考え方は，西欧の枠内でのみことを眺め，それを重視する立場から，こうした文化状況・時代環境を表現したものといわざるをえないところがある。

経済と文化のボーダーレスな進展。そして，黒死病のこれまたボーダーレスな流行。ふたつは，軌を一にしている。光と影，ものごとの表と裏である。

通商は，病気も運んだのである。たとえば，『カタルーニャ地図』と無縁とはいいきれないアラゴン王国治下の主要都市で港町のバルセロナでも，黒死病がはやり，ついで人びとの蜂起があった。通商・交易の要地に，黒死病は蔓延したのである。

『カタルーニャ地図』が，その西半分で描き出す地平は，じつは一三四七年から五二年にかけて黒死病が流行した地域に，おおむねそのまま重なる。それは，モンゴル時代後半のアフロ・ユーラシア規模の大交流という大状況をいっぽうの前提としたうえで，その西辺においては地中海を中心に，北はバルト海・ロシア・スカンディナヴィア・北海から，南はサハラをこえてマリ王国まで，東は黒海・アナトリア・シリア・パレスティナ・エジプト・紅海から，西はイベリア・アイルランド島にいたるまで，大きな連鎖の通商圏が形成されていたことを背景とする。エジプトのカーリミー商人，ジェノヴァ・ヴェネツィアなどのイタリア諸都市，そして北ドイツのハンザ同盟，そしてまさにアラゴン連合王国などは，そのつなぎ手であった。

時代は，そんな状況であった。それへの無意識の意識というか，あるいは現実の必要からのまなざしというべきか，ともかく当時の西欧の王侯・貴族・商人・船乗りなどの人たちにとって「意味ある現実世界」が，この地図の西半分に示されている。『中世の世界図』か

らはもとより，「中世」という時代そのものとも訣別した地図であった。

そのいっぽう，時代はさらに動こうともしていた。『カタルーニャ地図』の作成に関連して，フランス王の使者がアラゴン王に謝辞を述べた一三八一年のわずか一年まえ，イベリアよりはるかに遠いルースィの地では，クリコヴォの戦いで，のちのロシア帝国のもととなるモスクワ大公国が，長年の主人ジョチ・ウルスの軍をうちやぶった。とはいえ，モスクワがモンゴルから完全に離脱するのは，まだだいぶ先のことになるものの，大きな変化へのきざしは，ともかくもあらわれた。さらに，ずっと東方では，モンゴル全体の宗主国である大元ウルスは，すでに中華本土を失い，その頽勢はおおいがたくなっていた。

「西方」にとって，巨大な地平とひろやかな視野のほか，東方貿易，ルネサンス，黒死病，いずれにおいても，直接の原因か，あるいは「導因」であったかもしれないモンゴルの時代は，そろそろ幕をおろそうとしていた。「東方」への窓は，別のかたちが必要となる前触れでもあった。

曖昧でおおらかな東方部分

さて，『カタルーニャ地図』のうち，東側の四枚が描く「東方世界」である。

ひとことでいえば，「西方世界」についての見事さとは反対に，惨憺たるものである。そのあまりの落差に，むしろ感心したくなるほどの違いである。だが，この場合，その落差にこそ，大きな意味がある。

クレスケス父子の手もとには，西半分の四枚におけるポルトラノ海図のような，しかるべく依拠できるような地図は，あるべくもなかった。そうなるのは，おおよその「見取り図」ならば十六世紀すえ，ある程度の厳密さをもとめるならば，十八世紀すえから，十九世紀をまたねばならなかった。

これといって，図として拠るべきものは，ほとんどなかった。もっとも，まったくなにもなかったわけではないだろう。たとえば，十二世紀にシチリアのノルマン王ルッジェーロ二世に仕え，プトレマイオスの地理書にイスラーム地理学の知識をくわえて，二種の世界図を作成した有名なイドゥリースィーについては，かれの世界地図そのものは，ヨーロッパでは十六世紀のすえ，一五九二年にならないと利用できなかったものの，シチリアかその近辺に関連のデータか材料がのこっていなかったとは限らない。とくに，シチリアは，アラゴン王国の治下にあったから，もしなにかあれば，クレスケス父子にとっては，無理をしなくても手が届く範囲にはある。

また，一三一〇年代から二〇年代にかけて，各種のポルトラノ式の地図や世界図をつくったピエトロ・ヴェスコンテなど，おなじ十四世紀の先行する改良型「マッパ・ムンディ」も，もちろん参照することはできただろう。たとえば，一三二一年のヴェスコンテの「世界地図」(大英図書館 Add. MS. 27376, fols. 187v-188r)を見ると，そこに描かれる東方世界のだいたいの輪郭は，『カタルーニャ地図』と似かようところが多い。ちなみにそれは，一四五六年の写本のかたちでいまに伝わるイドゥリースィーの世界図が描くそれとも，あきらかに連動する。

とはいえ，ようするに東方部分については，地形は粗略であり，それまでの「マッパ・ムンディ」の姿を色濃くとどめていることは，否めない。アジア東端の海岸線の形状などは，それまでの円形世界図の名ごりといっていい。また，日本列島も朝鮮半島も，それとしては描かれていない。東南アジアも，まさになきに等しい。

だが，じつは，これでも随分とマシになっているのである。インド半島は，本来の姿でちゃんと南に突きだしており，格段に改善されている。同時に，このインド半島については，細部にこだわらない単純・簡明な海岸線が印象ぶかいが，それは詳細な地形のデータを知らないからには，むしろもっともらしく粧った描線よりは，すっきりとした概略線で示すほうがよいとする精神がここにあるのだろう。ともかく，モンゴル時代に，一段と活発となったインド洋の海上ルートによる東西交通の経験と知識が用いられていることは疑いない。カスピ海とその周辺も，バクーあたりの半島部の形状やヴォルガ河口部の様子など，あきらかにそれなりの情報を踏まえている。こちらは，内陸ルートによる知見にもとづく。いずれも，ヴェスコンテが使えず，クレスケス父子は使えたデータである。

また，中華地域についても，「カタイオ」(北中国)や「マンジ」(南中国)の大きさ・形状は想像で描くしかなかったとはいえ，「カンバレク」としるされる大元ウルスの帝都の大都は，この地図の全体，すなわち当時の全世界のなかで，とびぬけて最大の城郭都市として描かれるほか，国際貿易港としてその名の轟いた「ザイトン」すなわち泉州も，そのとおり港湾に臨む大城郭の姿となっている。相当数の主要都市が，その名とともに描かれるいっぽう，流路はやはり概略線だが，ともかく河川も幾筋か書き込まれて，中華地域が「大河の国」であることがわかるように配慮されている。そうしたことも，かつてないことであった。

さらに目を引くのは，すでに述べたように，ユーラシア内部の広大な世界が，はじめて地図のなかに，それなりの意味をもって登場することである。さまざまな要地や町々とその名，山岳・河川，そしてなによりも隊商のイラストで東西世界をむすぶ一大幹線としての内陸交通ルートがここを通ることが，はっきりと図示される。これは，大変なことであった。たとえば，イタリアはフィレンツェ，有名なバルディ商会の要人ペゴロッティが，東方貿易の手引き書『商業指南』のなかで，黒海から上陸してモンゴルの駅伝に乗れば，あとはひたすら東方への道が安全・快適に開かれていると述べたまさにその通りの姿である。

十三世紀，モンゴルによるユーラシアの大地平が出現し，カルピニやルブルクをはじめ，さまざまな人びとが東方へ旅した。さらに，平和共存・自由貿易の気運につつまれた十四世紀になると，東西の間を動く人びとの数は，ずっとふえた。かれらの記録から，情報がかきあつめられたことは疑いない。やはり，時代は大きく変わった。まなざしは，大きく開かれた。それが，東方部分にもよくあらわれている。

マルコ・ポーロの影

いっぽう，中華地域の記載などから，ふつうには，この世界図が，いわゆるマルコ・ポーロの旅行記の記述にもとづいた最初の地図といわれるのは仕方がないところだろう。ただ，そう単純にいいきれない部分が，じつはある。

マルコ・ポーロ旅行記がみずから称するところでは，一二九五年に東方から故郷ヴェネツィアに帰還したのち，アドリア海での戦いでジェノヴァの捕虜となり，獄中で会った物語作者のルスティケッロに口述筆記させたのだという。これまで，パリの国立図書館に蔵される有名な写本（Fr. 1116）の序文が語るこのことばを信じ，一二九八年の成書という前提で，すべてを組み立ててきた。しかし，モンゴル時代のほかのちゃんとした史料から知られる状況からは，疑問が多い。

その疑問は，地図が語る状況とも一致する。さきに述べたヴェスコンテの世界図には，カルピニやルブルクは利用されているが，マルコ・ポーロ旅行記は使われていない。かの写本の序文どおりであれば，十分に可能だったはずである。それどころか，『カタルーニャ地図』は別として，十四世紀の各種地図には，マルコ・ポーロの影響はほとんど見えない。不思議なことである。いま知られている限り，一四五九年のフラ・マウロの地図（イタリアのヴェネツィア，マルチアナ国立図書館蔵）にいたって，はじめてマルコ・ポーロ旅行記は全面利用されることになる。

ひるがえって，この『カタルーニャ地図』においても，すでに述べたように日本も朝鮮も描かれない。「チピング」「チパング」「ジパング」など，ともかくいろいろと綴られてはいるものの，「日本国」（現代漢語では「ジー・ベン・グオ」）の対音で名高い「黄金の国」日本のことは，マルコ・ポーロ旅行記のハイライトのひとつである。美麗な挿絵で有名なパリ・フランス国立図書館蔵の『驚異の書』（写本番号はFr. 2810）は，一四〇六年の成書で，そのうちにマルコ・ポーロ旅行記も収めるが（ちなみに，ごく最近，この部分だけがヨーロッパで複製出版され，日本では解説を日本語訳したものを附したかたちで岩波書店が取扱った），日本のことはすくなくとも二枚(考え方によっては三枚)の挿絵を費やしている。挿絵は全部で八十四枚だから，「日本国」への関心はやはり高い。『カタルーニャ地図』が，日本を描かないのは，率直にいって変である。

逆に，『カタルーニャ地図』に記載される「カンバレク」や「ザイトン」をはじめとするデータは，じつはマルコ・ポーロ旅行記がなくても可能である。たとえば，この地図に先立つ十三世紀のすえに，大元ウルスの冬都にして，全モンゴル帝国の帝都でもあった大都のカトリク大司教となったモンテ・コルヴィノは，皇帝クビライの他界前後から，それ以後の大元ウルスの宮廷とその動向を，ごくまぢかで見つめていた。また，一三五三年，イタリア人のマリニョーリは，海路，東方へ赴き，大元ウルス宮廷に馬を献じた。そのおりの馬を描いた中国画，それをたたえる漢文の賛は，ともによく知られている。モンテ・コルヴィノやマリニョーリなどの有名人に限らず，とくに十四世紀には数多くのヨーロッパ人が大元ウルスを訪れ，そのうち不幸にして他界した人の墓碑が泉州をはじめ各地に今も相当数のこっている。

大元ウルス治下のこともふくめ，東方事情は，おそらくクレスケス父子の周辺ではそう珍しくはなかったのではないか。別に，マルコ・ポーロでなくてもよかったのである。

マルコ・ポーロ旅行記については，写本レヴェルのことからはじまって，いろいろと複雑でむずかしい問題がある。それについては，近い将来，一括してすべてを述べてみたい。そのさい，一三七五年という絶対年次をもつ『カタルーニャ地図』は，ひとつのポイントとも目安ともなるだろう。

大航海時代への序章

ひるがえって，『カタルーニャ地図』には，純粋な

地理・地図情報のほかにも，多様な情報がふんだんに盛られている。それは，東方・西方を問わない。目で見る百科事典の性格は，はっきりとある。とくに，イラストで示される町・城・人物・隊商・船・動物・財宝などを見ると，関心のありどころがよくわかる。ふつうの通商・交易の旅の案内としてはもちろん，さらに大きな期待と望みへと，人をいざなうものであった。

未知なるものへの旅と挑戦——。既知の世界と既知ならざる世界とが，ともかくもそのとき知られるだけの「実寸」で図化されてしまうことの意味は大きい。そこから促されるのは，事実を探求する心と，よりひろい世界へのまなざしである。

かたや，この地図を生んだパルマとマリョルカ島，そしてそこをおさえるアラゴン連合王国は，いっぽうで北イタリアのヴェネツィア，ジェノヴァとならぶ地中海サイズの「ミニ海上帝国」であったといっていい。しかもそうであって，そのアラゴン連合王国は，十五世紀なかばすぎの一四六九年には，フェルナンド二世がカスティーリャの王女イサベルと結婚して，アラゴン・カスティーリャ連合というかたちでのイベリア半島の大統合を実現することになる。そのなかから，大航海時代を開くイスパニアとポルトガルの活動が展開する。

つまり，アラゴン連合王国こそは，地中海通商から，より大きな外界への船出，すなわち外洋進出による世界大での「海上帝国」への道を橋渡しするものであった。そうした局面における『カタルーニャ地図』と，その合理精神，事実主義，そしてよりひろい世界への欲求とまなざしは，まさに大航海時代への先駆けでもあり，つなぎ手でもあったといえるだろう。

モンゴル時代という世界史の時代が，西欧における「中世」の殻を破り，つぎの「大航海時代」という一回りスケールの大きい世界史の時代を生みだすステップとなったのはまちがいない。そのもっともわかりやすい実例が，『カタルーニャ地図』である。

女真開国伝説の形成――『金史』世紀の研究

古松　崇志

概要：

西暦十二世紀初頭，マンチュリアより突如勃興した女真族の金は，騎馬軍団の軍事力を背景に，瞬く間に遼（契丹）・北宋両朝を滅ぼし，旧遼領および旧北宋領淮水以北という広大な領域に亘る大帝国を築き上げた。金の歴史が記された基本文献史料『金史』の冒頭巻一には，金を建国した完顔阿骨打に至る以前の女真族長十人の事跡を伝える記録「世紀」が収められている。「世紀」のもととなる記録は，人びとの記憶と口承によって女真語で受け継がれてきた伝承をもとにしたものであり，初めから文字で記されたわけではなかった。「世紀」冒頭に記される始祖三兄弟別離の伝説は，阿骨打率いる金の急激な勢力拡張にともなう政治的要請から，東北アジア各地に分散していた「女真」集団をひとつにまとめ上げるために形成されたものであった。そして，これと密接に関わるかたちで，阿骨打以前の族長についての歴史記録は，金が遼東を平定した直後の時期に，阿骨打の側近宗翰による女真族古老からの聞き取りを通じて文字記録の形にまとめられ，これが「世紀」のもととなった。

はじめに

西暦十二世紀初頭，東北アジアのマンチュリアの一隅の混同江（現在黒竜江省を流れる松花江）流域より女真族が突如勃興し，精強な騎馬軍団を武器に瞬く間に勢力を拡大して，十世紀以来南北に対峙・共存した契丹族の遼と漢族の北宋の両帝国を滅ぼし，東アジアを席巻し，金帝国（当初の正式国名を「大女真金国」Amban Jušen Alčun Gurun という(1)）をうち立てた。その結果，十二世紀以後，モンゴルが登場するまでの約百年あまりにわたり，もとの契丹（遼）領のほぼ全域，そして北宋支配下のうち淮水以北にまで及ぶ広大な領域を有する大帝国を形成した。この金国の歴史を記したものが，歴代正史二十四史のうちの一つに数えられる『金史』である。『金史』は歴代正史と同様，金代に編纂された各皇帝の年代記である実録をもとにして，後の王朝である元代になってから『遼史』『宋史』とともに編纂されたものである(2)。

この『金史』の冒頭巻一には，「世紀」と呼ばれるものが収められている。これは，金を建国した阿骨打に至るまでの女真完顔部の族長十人の事跡を伝える伝承や逸話を集めた記録である。このような開国伝説は，ある集団が興起し国家を築き上げていく過程において，そのルーツを確認するべく形成され，とりわけ中央ユーラシアの遊牧部族集団の間ではしばしばみられる普遍的なものである。

さて，二十世紀初頭の日本の大陸進出にともない，満洲・蒙古・朝鮮史研究が盛んに行われる中，日本民族のルーツを探るという意味で民族史研究が重視され，さまざまな民族の開国伝説・祖先伝説に注目が集まった。女真族の開国伝説を伝える『金史』世紀についても，そうした民族史研究との関わりにおいて，日本の学界で大いに注目を集め，女真の始祖伝説をめぐってさまざまな見解が出され，重要な指摘もなされている(3)。しかしながら，当該分野の資料的な限界もあって，当時の研究には推測による文献解釈が多く問題がある。加えて，始祖伝説を載せる世紀や関連する列伝に書かれた記述のもととなる材料が，どのようにして成立したのかについては，十分注意がはらわれてこなかった。筆者は，推測を重ねて議論を組み立てる以前に，世紀の文献のなりたちをもう一度検討しなおすことが肝要であると考える。本稿では，世紀にみえる

女真の開国伝説成立の意味を問うとともに，世紀全体の記述内容がいかにして伝えられてきたものなのか，どのような事情で現在目にする世紀の記述が形成されたものなのかという，世紀の文献研究を行う。世紀の文献を徹底研究するためには，その記述内容一つ一つを検討することも必要であるが，紙幅の都合もあり，今後の課題としたい。

一，世紀の内容

まず最初に『金史』世紀にはどのようなことが書かれているのかを簡単に確認しておこう。

冒頭には，女真のルーツと考えられる部族名が列挙される。すなわち北魏時代の勿吉，隋代の靺鞨であり，唐代には靺鞨が二つに分かれて黒水靺鞨，粟末靺鞨となる。このうち粟末靺鞨が渤海国を建て，黒水靺鞨は渤海に服属する。そして，渤海が耶律阿保機の契丹に滅ぼされると，黒水靺鞨は契丹に属するようになり，その南にあって契丹の戸籍に登録されたものを熟女真といい，北にあって契丹の戸籍に属さないものを生女真といった(4)。後者の生女真が金国帝室の祖となる。この部分は，『魏書』『隋書』『唐書』といった前代の正史の記述にもとづいて書かれているところである。ここで注意すべきは靺鞨から黒水靺鞨と粟末靺鞨に分かれ，後者がまず渤海となり，後に前者が女真となったという理解である。すなわち，女真と渤海が共通のルーツを持つという考え方である。この点については後述する。

続いて始祖に始まる十人の祖先の事跡が記される。それぞれ皇帝の諡号・廟号が記されるが，これは熙宗皇帝の天会十四年（一一三六）に阿骨打以前の祖先十人に皇帝号を追諡したものである。初代に掲げられるのが，廟号が始祖，諱が函普という人物である。ここによく知られる始祖三兄弟の説話が述べられている。その後に，完顔部に至った始祖函普が，完顔部氏族間の争いを調停，「賢女」と記される部族の老女（恐らくはシャーマンであろう）と通婚した逸話が記されている。後を継いだものとして徳帝烏魯，安帝跋海と続くが，何の事跡も記されていない。第四代の献祖綏可は海古（海姑）水というところに移り，さらに後に至るまでの女真完顔部の根拠地となる安出虎水に移住し，農耕と定住生活を開始したとされる。第五代の昭祖石魯（シル）は一種の慣習法と考えられる「条教」をつくって部族を治め，この「条教」を広げるべく，青嶺（一説に張広才嶺），白山（長白山）を超えて蘇浜・耶懶にまで遠征に行ったという。

第六代の景祖烏古廼（ウグナイ）以後になると，記述の詳しさを増し，生卒年もはっきりするようになる。烏古廼の時代には周辺の諸部族を平定して，自らの勢力圏を広げた。その過程において，烏古廼は遼と周辺部族の間を巧みに立ち回っていたという逸話が載せられている。そして，遼から生女直部族節度使に任じられたが，官印は受けず，遼籍に属することを嫌ったという。この点については，池内宏氏がすでに指摘されているように，金の祖先がずっと以前から遼には服属していなかったことを強調するために後につくられた逸話であろう(5)。世紀の冒頭において，「其の北に在る者は契丹の籍に在らず，生女直と号す。」と述べられている点も同様の理由である。遼に服属していないということは，彼ら生女真集団が後に金を建国し勃興してくる時代になって意味を持つようになるのである。金のもとになる生女真が遼（契丹）に服属していなかったとする理解はこうした金建国後の歴史編纂を通じて形成され，それは元代に至るまで影響を及ぼしていく(6)。

次の世祖劾里鉢（ハリボ）の時代は部内抗争の時代であった。景祖の子である劾里鉢は，異母弟跋黒と対立し，跋黒に附いた完顔部の桓赧・散達兄弟，温都部の烏春，窩謀罕らとの抗争に発展した。これら金国の立場からすれば反乱者に当たる人びとは『金史』では一括して巻六七に列伝が立てられており，世紀の記事と対照することによって戦いの経過が詳しく分かるようになっている。『金史』のこれらの記事によれば，当初劾里鉢の側は圧倒され，形勢はまったく不利であった。しかし，和議が決裂に終わった後，大安七年（一〇九一），脱豁改原において最大の敵対勢力であった桓赧・散達と決戦し，劾里鉢みずから先頭に立って奮戦し，起死回生の圧勝を収める。『金史』世紀は，この戦闘シーンをたいへん鮮やかに描き出す。世紀の他の箇所にみえるシーンとは比較にならない異様な詳細さである。これは明らかにはじめから文字に記す形で記録されたものではなく，実際に戦闘シーンを目撃した人物の見聞をもとに，劾里鉢の勇ましい功業を讃えるべく女真族完顔部の人々の間で語られたものであると考えられる。この時の戦闘で後陣に位置して戦功のあった昭祖石魯の孫辞不失（習不失）は，金が成立して以後の天輔七年（一一二三）まで生き長らえており，阿骨打政権において行われた祖先説話の収集（後述）において，辞不失が記憶にもとづき語ったものを基礎としている可能性がある(7)。あるいはほかにもこの戦いを経験した生き残りが居たのかもしれない。いずれにせよ天輔年間当時にあっては古老となった人びとからの聞き取りにより得られた記録であろう。筆者の

見るところ，脱豁改原の戦いにおける世祖劾里鉢の奮闘を描く記述は世紀の中における最大の山場であり，口頭で語られる情景の鮮やかさをそのまま描き出そうと試みる史官の努力がうかがわれる(8)。その後，残る敵対勢力を抑え，従来から帰属していた部族集団の平定に成功したことを記し，最後に世祖劾里鉢の人物像が描かれる。劾里鉢は危機的状況にもまったく動じず，卓越した記憶力とある種神がかったシャーマンの如き予言能力を持ち合わせた英傑として描かれており，世紀の中に出てくる阿骨打の祖先の中でも傑出した人物として評価されている(9)。世紀において，劾里鉢は，よく指導力を発揮して部内抗争を収め，後に生女真完顔部が勃興する礎を築いた人物として崇拝すべき人物として描かれているのである。もちろん，阿骨打の父であるということも，世紀における劾里鉢の描かれ方に影響を及ぼしているであろう。

劾里鉢の死後，節度使を継いだ弟の粛宗頗剌淑はわずか二年ほど位にあったのみでさしたる治績を挙げていない。世祖劾里鉢時代の記事の中に，桓赧・散達との戦いの際，二度にわたって敗北し，劾里鉢から叱責されたことが記されているように，武勇に秀でた人物であったわけではなかった。むしろ「幼きより機敏にして辯を善くす」と記され，契丹語にもよく通じて，遼の内情を熟知し，遼との交渉事を一手に任される交渉役として活躍した人物として描かれている。

続いて弟の穆宗盈歌（インガ）が継承する。盈歌の時代は，世祖時代の部族内統一を基礎に，勢力を拡大し，後の阿骨打による覇業の前提がつくられた時代であった。とりわけ，東北の五国（今日の松花江流域のハルピンより下流部，黒龍江との合流地点あたりまでの一帯）や東南の蘇浜水（ウスリー川），統門水（トゥメン江），曷懶甸（北朝鮮東北沿海部）に至る今日のロシア極東沿海州から北朝鮮東北部に至る沿海地方に力を伸ばした。そして，阿骨打の勃興につながっていく生女真のゆるやかな部族連合体の基礎がすでにこの段階で形成されたと考えられる(10)。しかし，この段階では兵力はきわめて少なく，遼の側からみればまだまださささやかな勢力にすぎなかった(11)。その後，一一〇二年には，遼に対し反乱を起こし，女真の領域へ逃れた蕭海里を打ち破った。遼からは討伐軍が派遣されていたが，反乱を平定することはできず，生女真が独力で反乱軍を破ったとされる。この戦いは後に遼に対し挙兵することになる女真強大化の画期として強く印象づけられた(12)。

粛宗・穆宗時代の記事の中で目につくのは太祖阿骨打の活躍である。巻二の太祖本紀の序盤に記される記述とも一部重なり合う。一〇九二年に直屋鎧水に拠った紇石烈部の麻産を捕らえ殺したこと，その翌年泥厖古部帥水抹離海村跋黒・播立開を平定したこと，一〇九六年に留可城の平定に援軍を率いて派遣されて，一帯の平定に成功したこと，一一〇二年に蕭海里と自ら戦い，捕らえ殺したこと，そして諸部が都部長と称し，それぞれ信牌を用い命令を出すことを禁じ，安出虎水完顔部の指令が行き渡るように献言したことなど，阿骨打が目覚ましい働きをみせたと記す。金の創業者である阿骨打の功績を強調するのは至極当然のことである。

世紀の最後は世祖劾里鉢の長子で阿骨打の兄にあたる康宗烏雅束（ウヤス）である。穆宗時代に曷懶甸まで進出した結果，高麗との国境問題が表面化した。世紀の康宗の年代記はほとんどすべてが高麗との交渉・戦争に関わる記述である。ただし，高麗との戦いをめぐる『金史』の記述は厄介な問題をはらんでいる。すでに池内宏氏が明らかにされているように，『金史』では一一〇六年の一年も要さずに，短期間の戦いで高麗との問題を片づけてしまったと説明するが，『高麗史』では一一〇七年（睿宗二年）閏十月に尹瓘が総司令官に任じられて以後，戦闘は長期化し，かなり激しい戦いが一一〇九年まで続いたとし，まったく異なる情報が記されている(13)。『金史』は世紀のみならず全体に一一〇七年，一一〇八年の記事をまったく欠き，一一〇九年の不作の際に盗賊の賠償を減らし，貧民の税を三年間免除したという記事（巻二太祖本紀に詳しくみえる）のほか，一一一三年に烏雅束が亡くなるまでほとんど何も黙して語らない。そして烏雅束その人に関わる記述がまったくみえず，その人物像はまったくの謎である。その後成立する阿骨打政権にとり何らかの不都合なことがあったと考えられるが，『金史』には何の記述もなく，遼，宋，高麗などの他国の史料からも完顔部中枢に関わるこの時期の情報はまったく得られないので，真相は完全に闇の中とせざるを得ない。しかし，世紀をはじめとして『金史』中にみえる阿骨打即位以前の記録については，阿骨打あるいは阿骨打を開祖として尊崇するそれ以後の政権による統制を経たものであることに注意を喚起しておきたい。

以上，世紀の記述内容を簡単に確認した。恐らく景祖烏古廼以前は口伝えされてきた伝承にもとづき，繋年などがはっきりしてくる穆宗盈歌以後は女真族興起の過程に立ち会った目撃者たちの記憶などにもとづいたものであると考えられる。いずれにせよ，世紀全体を貫き，はじめから文字で記録された情報ではなく，人びとの記憶の中にあった伝承や説話をもとに記され

たものなのである。この点に関する分析は後ほど三章において行う。

二，始祖説話と女真の拡大

まず，行論の都合上，従来の研究によってよく知られている金国建国以前の女真集団の状況をみておきたい。

金国勃興以前の女真について最もコンパクトにその概要をつかむことができるのは『三朝北盟会編』巻三に載せられる，宋に伝えられた女真の習俗・文化・政治などにかかわる情報を包括的に述べた記録である。周知の文献史料であるが，あえて引用しておく。

> 五代の時，始めて女真と稱す。後唐の明宗の時，常に登州を寇し，渤海撃ちて之れを走らす。契丹阿保機は唐の衰亂せるに乘じ，國を北方に開き，諸番三十有六を并呑するに，女真は其の一なり。阿保機は女真の患を為すを慮り，乃ち其の強宗大姓數千戸を誘い，遼陽の南に移置し，以て其の勢を分ち，相い通ずるを得ざらしむ。遼陽に入りて籍に著くる者は名づけて合蘇款と曰い，所謂熟女真なる者是れなり。咸州の東北に界を分ちて山谷に入るより，粟沫江に至るまで，中間に居る所，咸州兵馬司に隷屬する者，本國と往來するを許すは，熟女真に非ず，亦た生女真に非ざるなり。粟沫江の北・寧江の東北に居る者は，地方千餘里，戸口十餘萬，山谷の間に散居し，蕃界の外に依りて野處し，自ら雄豪を推して酋長と為し，小なる者は千戸，大なる者は數千戸，則ち之れを生女真と謂う。又た邈遠を極めて東海に近き者有り，則ち之れを東海女真と謂う。黄髪多く，鬚は皆な黄にして，目睛の緑なる者，之れを黄頭女真と謂う。……種類一なりと雖も，居處は縣遠にして，相い統屬せず，自ら相い殘殺し，各おの長雄を爭う。(14)

すなわち，遼陽周辺に居て遼籍に属している「熟女真」(＝曷蘇館)，咸州東北から粟末江（あるいは疎木河）に至るまでの一帯に住む熟女真でも生女真でもない女真，粟末江より北側，寧江州の東北の広い地域に分散して居住する「生女真」，極東の沿海地域に住む「東海女真」，金髪と青い目を持つ「黄頭女真」と五つの範疇分けをしている。女真という「種類」は一つだが，居住する場所は相当に広域に及んでいて，互いに統属関係を持っておらず，統一権力が存在しなかったことを述べている。遼代女真の置かれた政治状況に関するきわめて正確な認識である。また，遼陽の南に居住した熟女真（曷蘇館）が，契丹政権によって強制移住させられた集団であるとの指摘は重要である。いっぽう『遼史』には，「曷蘇館女直」（遼東半島）(15)「南女直」（遼陽の南側）「北女直」（遼陽の北側）「鴨淥江女直」「長白山三十部女直」「濱海（瀕海）女直」（沿海地方）といった名前の女真が登場する。最初の三者が恐らく熟女真にあたる。生女真は穆宗盈歌が登場するまでは『遼史』には現れず，遼籍に服属していた集団や朝貢を行った集団など，基本的に遼と深い関係を結んでいた女真集団のみが記されているが，それでも遼代の女真が広域に広がっていたことをじゅうぶんにうかがわせる。『高麗史』の場合は，辺境を騒がせる領域外の敵対勢力として，あるいは高麗王の徳を慕って朝貢や帰附の目的で高麗国内へとやって来る夷狄として描かれるが，その区別は単純に東北の曷懶甸方面からやって来るものを「東女真」，西北の鴨緑江流域よりやって来るものを「西女真」と呼ぶものであった。一一〇二年，穆宗盈歌の勢力が曷懶甸まで進出したのにともない，女真完顔部と高麗との間に接触が生まれるが，『高麗史』では東から来たことから「東女真酋長盈歌」と記されている(16)。

以上のように，女真自身の記録ではなく，遼，宋，高麗といった他者の記録によって，おおよそ十世紀以後，金の建国に至るまでの時期には，女真は現在の中国黒龍江省，吉林省，遼寧省，ロシア沿海州，朝鮮東北部の海岸沿いおよび鴨緑江流域に至る広大な領域に分散して居住していたことが分かる。『三朝北盟会編』巻三に「(女真という）種類は一つであるが（種類雖一)」と明記されていることからも明白なように，これほど広域に分布する集団であるにもかかわらず，他者によって同じ「女真」として認識されている以上，各地に分散した「女真」と呼ばれる集団の間には言語や習俗などに一定の共通性があったことは疑いがない。

さて，金国建国以前の女真の状況をおさえたうえで，本題の始祖説話について考察しよう。『金史』世紀の始祖の冒頭に，有名な始祖三兄弟別離の伝説が記されている。

> 金の始祖，諱は函普なり。初め高麗従り來たるに，年已に六十餘なり。兄阿古廼は佛を好み，高麗に留まりて肯えて從わず。曰く，「後世，子孫必ず能く相い聚まる者有り。吾れ去く能わざるなり」と。獨り弟保活里と俱にす。始祖は完顔部僕幹水の涯に居り，保活里は耶懶に居る。其の後胡十門は曷蘇館を以て太祖に歸するに，自ら其の祖の兄弟三人相い別れて去ると言う。蓋し自ら阿古廼の後なるを謂う。石土門・迪古乃は，保活里の裔なり。太祖の遼兵を境上に敗るに及び，耶律謝十を獲，乃ち梁福・幹答剌をして渤海人を招諭せしめ

て曰く，「女直・渤海は本と一家を同じくす」と。
蓋し其の初は皆な勿吉の七部なればなり。(17)

世紀のこの部分の記事は，始祖伝説の内容を伝える前半部分とその末裔について記した後半部分からなる。前半部分で語られる伝説の内容は，女真の祖先三兄弟がもともと高麗に居たが，長兄阿古廼は高麗に留まり，始祖函普は弟の保活里とともに高麗を去り，函普は完顔部僕幹水のほとりへ行き，保活里は耶懶に定着したというものである。一章に述べたように，その後函普の子孫は献祖綏可の時に，海古（海姑）水，さらに安出虎水へと移って定着し，金国帝室の祖となったとされる。つづいてその末裔について述べた「其の後胡十門は……」以下の後半部分についてみると，曷蘇館女真の胡十門，そして耶懶路完顔部の石土門・迪古乃兄弟がそれぞれ始祖の兄弟の阿古廼，保活里の後裔であるという伝承があったという。そして，最後に女真と渤海がもともとはルーツを同じくしたという渤海人に対する招諭の言葉が引用されている。前半部分の伝説の内容に，後半部分が付加される形をとって，この伝説が阿骨打率いる女真軍団の勢力拡張という政治情勢と密接に関わるものであることを明示しているのである(18)。

まず，阿骨打の父世祖劾里鉢時代の生女真部族内での勢力の確立と始祖伝説の関係をみていく。一章で述べたように劾里鉢の時代は，部内対立を抱えて周辺諸部と敵対し，危機的状況を乗り越え，部内の統一に成功した時代であった。三上次男氏の研究で明らかにされているように(19)，耶懶路（正確な場所は不明(20)）完顔部の石土門は，その劾里鉢に早い段階から協力を表明し，穆宗盈歌の時代にかけて，沿海地方の女真諸部の平定の際に重要な働きを果たしたと考えられる。それゆえ，安出虎水と耶懶水という遠く離れた場所に居た二つの完顔部が始祖説話によって結びつけられたのであった(21)。石土門と弟の迪古乃はそろって阿骨打に遼の討伐を献言し，対遼戦争に参加しており，女真連合体の重要な一翼をになったと考えられる(22)。

また，『金史』世紀には，桓赧・散達との和議が決裂し，圧倒的に不利な状況のもと劾里鉢が決戦を挑もうとする場面を描いた記事の中にも，始祖説話と関わる記述がみえる。

辞不失を使して海姑の兄弟の兵を取らしむ。已にして乃ち海姑の兄弟桓赧に貳くを知り，併せて其の衆を取らんと欲し，徑ちに海姑に至る。

具体的にどこを指すのかは不明であるが，「海姑」とは，『金史』巻六六巻末に附せられた始祖以下諸子伝・宗室伝の賛に「献祖は海姑水納葛里村に徙居し，再び安出虎水に徙る。世祖の海姑兄弟と稱するは，蓋し其の居る所を指すなり。」と述べられるとおり，世紀にみえる四代目献祖綏可が移住した場所である。ゆえに，世紀の「海姑の兄弟」とは綏可が安出虎水に移った後も海姑水に残ったものの末裔を意味すると考えられる。「兄弟」という言葉には同一の祖先を持つものという意味が込められているのである。「貳く」という言葉が用いられていることから，「海姑の兄弟」ははじめ桓赧に従っていたと考えられるが，この時になって，苦境に陥っていた劾里鉢を助けたのである。劾里鉢が食うか食われるかの闘争を勝ち抜いていく過程で，協力関係を結んだ女真の別部との間の共通祖先伝承は，重要な意味を持ったのであった。

次に，阿骨打が生女真の首領となってからの始祖伝説の形成について考察する。阿骨打は一一一四年九月，遼に対して挙兵し，境界を越えたところで遼軍を打ち破り，瞬く間に遼にとっての東北辺の前線都市である寧江州を陥落させた。この第一段階の戦いが終わった後，遼領内の渤海人や係遼籍女真（遼の戸籍に属する女真）などへの招諭活動がしきりに行われた。このときの渤海人を招諭させた言葉の中に，先に引いた世紀にみえる「女直・渤海本同一家」という言葉が含まれていたのであった(23)。この点に関わり，『金史』世紀冒頭には女真のルーツを次のように述べている。

金の先は靺鞨氏より出づ。靺鞨は本と勿吉と號す。勿吉は古の肅慎の地なり。元魏の時，勿吉は七部有り。粟末部と曰い，伯咄部と曰い，安車骨部と曰い，拂涅部と曰い，號室部と曰い，黒水部と曰い，白山部と曰う。隋は靺鞨と稱し，而して七部は並びに同じ。唐初，黒水靺鞨・粟末靺鞨有り，其の五部は聞ゆる無し。粟末靺鞨は始め高麗に附し，大氏を姓とす。李勣は高麗を破り，粟末靺鞨は東牟山を保つ。後に渤海と為り，王を稱し，十餘世に傳う。文字・禮樂・官府・制度有り。五京・十五府・六十二州有り。黒水靺鞨は肅慎の地に居り，東のかた海に瀕し，南のかた高麗に接し，亦た高麗に附す。嘗て兵十五萬の衆を以て高麗を助け唐太宗を拒み，安市に敗る。開元中，來朝し，黒水府を置き，部長を以て都督・刺史と為し，長史を置きて之れを監す。都督に姓李氏・名獻誠を賜い，黒水經略使を領せしむ。其の後渤海盛強たり，黒水之れに役屬せられ，朝貢遂に絶つ。五代の時，契丹は盡く渤海の地を取り，而して黒水靺鞨は契丹に附屬す。其の南に在る者は契丹に籍せられ，熟女直と號す。其の北に在る者は契丹籍に在らず，生女直と號す。生女直の地に混同江・長

白山有り，混同江も亦た黒龍江と號し，所謂白山・黒水是れなり。(24)

この部分の記述で注目されるのは，単に女真のルーツを述べているだけではなく，わざわざ渤海についても詳しく記されていることである。ここの著述の目的は，女真の淵源をたどることだけではなく，女真と渤海がともに北魏時代の勿吉七部，隋代の靺鞨七部に出自を持っていて，共通のルーツを持つことを明らかにすることにあるのである。すなわち，阿骨打率いる生女真による「女直と渤海はもともと一家を同じくした」という渤海人に対する招諭の言葉を，文献のうえで裏付ける目的を持つものなのである。この後，阿骨打率いる生女真が一気に遼東方面に向かって西南へと勢力を広げていったが，多様な集団が雑居する遼東一帯には，十世紀，契丹の耶律阿保機が渤海を滅ぼしたときに大規模な徙民を行ったことにより，多くの渤海人が居住していた。収国元年（天慶五年，一一一五）の天祚皇帝による親征の失敗により，遼東における遼の支配は瓦解し，翌年，遼陽で渤海人勢力を背景に高永昌が反乱を起こしたが，阿骨打はすぐさまこの高永昌を破り，五月には遼東を金国の版図に入れることに成功した。この遼東平定に至る過程において，渤海人を高永昌の側からスムーズに取り込んでいくことは重要な課題だったと考えられ，女真・渤海同一祖先説が大いに喧伝されたと考えられる。それゆえ，この部分の記述は金代の祖宗実録編纂の段階ですでに記されていたはずである。この点，三章において述べる。

先に引いた『三朝北盟会編』の記事にもはっきりみえるように，遼東にはいわゆる「熟女真」あるいは「曷蘇館」と呼ばれる女真集団が，渤海人同様，やはり契丹政権の徙民政策によって多く居住していた。金国の遼東平定の際，この曷蘇館女真を取り込んでいく中で，始祖伝説が大きく浮上してくる。『金史』巻六六，胡十門伝には次のようにみえる。

胡十門なる者，曷蘇館の人なり。父撻不野，遼に事えて太尉と為る。胡十門は漢語を善くし，契丹大小字に通じ，勇にして戦を善くす。高永昌東京に據り，曷蘇館人を招するに，衆は高永昌の兵強きを畏れ，且つ之れに歸せんと欲す。胡十門は肯えて従わず，其の族人を召して謀りて曰く，「吾が遠祖は兄弟三人にして，同に高麗より出づ。今の大聖皇帝（＝阿骨打）の祖は女直に入り，吾が祖は高麗に留まり，高麗より遼に歸す。吾れと皇帝と皆な三祖の後なり。皇帝命を受け大位に即くに，遼の敗亡に徴有り，吾れ豈に能く永昌の臣と為らんや」と。始祖の兄阿古廼は高麗中に留まるは，胡十門自ら言うこと此の如し，蓋し自ら阿古廼の後と謂わんと云う。是に於いて其の族屬部衆を率いて撒改に詣り，烏蠡降り，駝回山の下に營す。永昌之れを攻め，胡十門力戦するも敵する能わず，撒改に奔る。開州を攻むるに及び，胡十門は糧餉を以て軍に給す。後に保州を攻むるに，遼將は舟師を以て遁れ，胡十門は邀撃して之れを敗り，其の士卒を降す。賞賜甚だ厚く，以て曷蘇館七部勃董と為し，銀牌一・木牌三を給す。(25)

一一一六年，遼東は遼の支配が崩壊し，混乱状態に陥った。ここにおいて，曷蘇館女真の族長胡十門は，遼陽（遼の東京）に拠った高永昌の招諭を拒否し，阿骨打率いる女真集団に帰附することを決意する。そして，金への帰附の際に，世紀にみえる始祖三兄弟別離の伝説が持ち出され，曷蘇館女真は高麗に留まった長兄阿古廼の末裔であることが主張されたのであった。遼東半島に居た曷蘇館女真と安出虎水流域に居た金国の生女真という遠く離れた場所に居住していた二つの女真集団が同じ祖を持つというこの伝説は，このときの阿骨打政権と曷蘇館女真胡十門の双方の政治的要請から生み出されたものである。遼の支配が崩壊し，遼東情勢の行方が見えない中，曷蘇館女真の一族長であった胡十門にとって，新興勢力である金国につくことはひとつの賭であった。列伝に「高永昌東京に據り，曷蘇館人を招するに，衆は高永昌の兵強きを畏れ，且つ之れに歸せんと欲す」とみえるように，曷蘇館女真集団の間では時に強盛を誇った高永昌に附こうという意見が大勢を占めていた。こうした状況下に置かれた胡十門にとって，自ら率いる部族集団を束ねるために，阿骨打との結びつきを強調する必要があったのである。いっぽう，当時周辺諸部族集団に対する招諭策を推し進めつつあった阿骨打率いる金国は(26)，遼東方面へと急速にその勢力を拡張していく中で，女真族は一つであるとする「大女真」意識とでもいうべき思想を強調するようになっていた。既に述べた女真と渤海が同一のルーツを持つという考え方も同様の思想にもとづくものとみてよい。世紀の始祖伝説にみえる長兄阿古廼の「後世の子孫，必ず能く相い聚まる者有り」（149頁参照）という言葉は，まさに遠く離れた女真族結集を宣言するべく作られた逸話なのである。そして，胡十門は現行の『金史』では巻六六の宗室伝に入れられているが，これも以上の事情より勘案すれば，阿骨打時代の段階ですでに宗室として認定されていたと考えられる。また，時期は少し下がるが，天輔三年（一一一九）五月には次のような詔が出されている。

咸州路都統司に詔して曰く，「兵興るより以前，

曷蘇館・回怕里と係遼籍・不係遼籍女直戸民と，罪を犯して邊境に流竄せられ或いは遼に亡入する者有り。本と皆な吾が民にして，遠く異境に在り，朕甚だ之れを憫む。今既に和を議すれば（このとき遼との和平交渉が行われていたことを指す），嘗に理索を行うべし。諸路千戸・謀克に明諭し，徧く與に其の官稱・名氏・地里を詢訪し，具録して以て上さしむべし」と。(27)

回怕里は『遼史』では「回跋」と記され，詳しくは不明であるが遼陽の東北に居住し，「曷蘇館」と「係遼籍・不係遼籍女直」と並んで挙げられていることから，女真に含まれるかあるいは女真に近い部族集団であったと考えられる。この詔で注意すべきは，もと遼領であった遼東一帯に居た女真あるいはそれに近いものとみなされる集団を，もとから皆金国に属す民である，と主張している点である。金国の「大女真」意識が現れたものとみなすことができるだろう。

阿骨打と曷蘇館女真が共通の祖先を持つという伝説は以上のような政治情勢から生み出されたものではあったが，まったくの虚構とみなすことはできない。まず，本章の冒頭でみたように，相当に広い地域に分布していた「女真」で括られる集団の間には言語・習俗などにおける共通性が恐らくはあった。女真は一つであるという「大女真」意識は，こうした各地に広がる女真の等質性という現実を背景として出現したものなのである。また，女真が高麗から来たという伝承は，各地の女真族の間に広く伝えられたものである可能性がある。胡十門の言葉には，「吾が祖は高麗に留まり，高麗より遼に歸す」とあり，曷蘇館女真の祖が高麗から来たという伝承があったことをうかがわせる。少なくとも生女真と曷蘇館女真には祖先の高麗出自説という共通する伝承があったと考えられる。

女真の祖先伝承については，『高麗史』の阿骨打の皇帝即位を伝えた記事の中にもみえている。

是の月，生女真完顔阿骨打皇帝を稱し，名を旻と更め，國は金と號す。……或いは曰く，昔我が平州の僧今俊女真に遁入し，阿之古村に居り，是れ金の先と謂う。或いは曰く，平州の僧金幸の子克守，初め女真阿之古村に入るに，女真の女を娶り，子を生みて古乙太師と曰う。古乙は活羅太師を生む。活羅は子多く，長は劾里鉢と曰い，季は盈歌と曰う。盈歌は最も雄傑にして衆心を得。盈歌死し，劾里鉢の長子烏雅束嗣位す。烏雅束卒し，弟阿骨打立つ。(28)

ここにみえる女真の祖が高麗から来た僧あるいは僧の子であるという伝説が，世紀の始祖説話と共通するものであることは明らかであろう。「阿之古」は「安出虎」の異なる音写である。二つの異説が存在することには注意すべきであり，始祖伝説のベースとなるような完顔部の高麗出自伝承が当時さまざまに伝えられていたことを示している。また，始祖説話は宋にも伝えられている。金に抑留された洪皓の手による『松漠紀聞』が伝える始祖説話は，三人兄弟の説話であり，世紀に記載される伝承とまったく同じものである。いっぽう，『三朝北盟会編』巻一八に引く『神麓記』には，「女真の始祖揖浦，出づるに新羅自りし，阿觸胡に奔り，歸する所無く，遂に完顔に依りて，因りて焉れを氏とす」という記事が見え，三兄弟には触れておらず，「高麗」を「新羅」とし，「僕幹水」ではなく直接「阿觸胡（＝安出虎）」に向かったとするなど若干異なる部分があるが，この後の部分には完顔部の紛争を治めた記載もあり，ほぼ世紀にみえるのと同様の伝承であるとみてよい。その内容の検討も興味深いがここでは割愛する。いずれにしても，高麗や宋にも女真族完顔部の祖先説話が伝わっていること自体，この説話が当時いかに盛んに喧伝され，広範に語られていたかを示すものといえるだろう。

三，記憶から文字へ—世紀成立の過程

周知の通り，金国建国以前の女真族完顔部の人びとは文字を持たなかった。それゆえ，『金史』巻一の世紀および巻二の太祖本紀の一部は元来文字で書かれた記録ではない。それらの記録は，もともとは先祖代々の伝承あるいは人びとの頭の中にある記憶であり，文字化されずに伝えられてきたものであった。紙幅の都合で十分にふれることはできなかったが，一章で若干述べたように，世紀の記述にも，口頭で語られたとしか考えざるをえない記述が多く見られる。こうした記憶によって伝えられる伝承について，景祖烏古廼の子阿离合懣（アリフマン）の伝記にみえる次の記述は注目に値する。

阿离合懣，景祖の第八子なり。……為人は聰敏辨給にして，凡そ一たび聞見すれば，終身忘れず。始め未だ文字有らず，祖宗族屬の時事，並びに能く默記す。斜葛と同に本朝譜牒を修む。人の舊と未だ嘗て識らざるを見るに，其の父祖の名を聞けば，即ちに能く其の部族世次の出づる所を道う。或いは積年の舊事，偶たま他に因りて之れに及べば，人或いは遺忘するも，輒ち一一辨析して之れを言う。質疑する者有らば皆な其の意義を釋く。世祖嘗て其の強記は人の及ぶべからざるを稱うるなり。天輔三年，疾に寢し，宗翰日ごとに往きて

之れに問い，盡く祖宗の舊俗法度を得。(29)

阿离合懣は「健捷善戰」と評されているから，力は強く動作は機敏で，戰いを得意とした人物であった。運動能力に優れるいっぽう，契丹語に通じ(30)，並はずれた記憶力の持ち主でもあった。文字の無い時代，完顔部先祖代々の一族のできごと，一族の系譜をよく記憶し，祖宗以来の「旧俗法度」すなわち慣習法などにも精通していた(31)。こうした知識の宝庫であった阿离合懣は，族人の間で知恵袋として重んぜられていたのであった。女真族に文字が無かった時代，阿离合懣のような記憶力の優れた人物が記憶装置として機能し，祖宗の故事や一族の系譜，女真族の間の慣習法といったものが記憶と口承によって代々受け継がれてきたと考えられる。

このように文字を持たなかった女真族完顔部が，一一一四年（遼・天慶四年）に遼に対して挙兵し，次第に勢力を拡張していく過程で，文字の世界の住人である契丹人，渤海人，漢人などと接触し，彼らを政権の中に取り込んでいくことになる(32)。こうして，創業期の阿骨打率いる女真集団は文字の文化の世界に接し，吸収していくようになる。恐らくは文字の世界との接触と連動する形で，一一一五年に阿骨打が皇帝に即位し，「大女真金国」が建国され，国家としての体裁が徐々に整えられていく。金国の成立により，遼との交渉方法は大きく変化した。それまで，遼との交渉事が行われる際には，互いの意志疎通は常に口頭で行われていた。『金史』世紀の粛宗頗剌淑の事跡を伝える逸話に次のようにある。

> （粛宗）尤も能く遼人の國政人情を知る。凡そ遼事有らば，一切之れを肅宗に委ねて心を焉れに專らにせしむ。凡そ事を遼官に白すに，皆な遠跪して陳辭せしめ，譯者傳えて之れを致せば，往往譯者の為に錯亂せらる。肅宗自ら前みて委曲に之れを言うを得んと欲し，故に先に實を以て譯者に告げず。譯者之れに惑い，已むを得ずして，之れを引きて前ましめ，自ら言わしむ。乃ち草木・瓦石を以て籌と為し，其の事を枚數して之れを陳ぶ。官吏の聽く者皆な愕然とし，其の故を問うに，則ち卑辭を為して以て對えて曰く，鄙陋にして文無ければ，故に此の如くす，と。官吏以て實然と為し，復た之れを疑わず，是を以て訴うる所，意の如からざること無し。(33)

自分たちの訴えを遼の官僚に聞き入れてもらうために粛宗頗剌淑が凝らした知恵を伝える逸話であるが，ここではっきりするのは，金国建国以前には，交渉は文字を介さずに口頭で行われたことである。多種族混淆で，多言語の世界にあった遼（契丹）の支配下では，契丹語を解さない人びとのために役所には通事（通訳）が設けられ，通事を通して意思の疎通が行われた。この場面は恐らく遼の東北辺の窓口である寧江州での交渉を描いたものと考えられ，女真語と契丹語の間の通事が配置されていたのであろう。契丹語に通じていた頗剌淑は，通訳による混乱を嫌い，自らの意志を自ら発する言葉によって遼の官吏へ直接伝えることに成功したのであった。金国の建国後，こうした口頭のみによる交渉が，対等な国同士でやり取りされる国書も含む交渉へと変化する。阿骨打即位直後の一一一五年（金・収国元年，遼・天慶五年）正月に，達魯古城での衝突を前にして，遼の側から講和のために国書を持った使者が派遣された。これに対して阿骨打は賽剌を派遣し，完顔部に反抗して遼に逃れた女真人阿疎の返還と，遼の東北における拠点都市であった黄龍府を別の地へ遷すことを求める国書を送った。これが金の国書の初例である(34)。以後，国書のやり取りすなわち文字の媒介を通して両国の交渉が行われるようになった。

また，文字で書かれた皇帝の命令「詔」が建国後に初めて用いられるようになった。『金史』太祖本紀において「詔」を最初に確認できるのは収国二年正月戊子のものである。これは主に遼の支配下にあった遼東方面に対して金に帰附するように勧告する招諭の詔であり，やはり文字の世界に向けて発せられたものであった。それ以前の阿骨打の命令は，史料上即位前については「太祖曰」と記し，即位後については「上曰」と記すが，これは口頭で発せられた命令であった。文字を取り込んだことで，皇帝の命令形態として文字で書かれた「詔」もまた新たに用いられるようになるのである。

女真族完顔部における文字を持たない世界から文字の世界への転換については，『金史』勗伝にまとまって次のように記されている。

> 女直は初めより文字無し。遼を破るに及び，契丹・漢人を獲，始めて契丹・漢字に通ず。是に於いて諸子は皆な之れを學ぶ。宗雄は能く兩月を以て盡く契丹大小字に通じ，而して完顔希尹は乃ち契丹字に依倣して女直字を製る。(35)

後述するように，完顔勗は後に太宗から熙宗の時代にかけて金国勃興に関わる歴史編纂の中心人物であった。それゆえ勗伝の中に，その起源としてこのような女真の文字との関わりの始まりが概述されているのである。文字の世界との接触によって，生女真の子弟たちの中には契丹文字や漢字に通ずるものが現れた。ここに出

てくる宗雄は文武両道で，きわめて聡明な人物だったようである。『金史』巻七三，宗雄伝には次のようなエピソードが記されている。

> 宗雄は學を好み書を嗜む。嘗て上に従いて獵するに，誤りて流矢に中るも，而れども神色變ぜず，上の之れを知りて罪の射する者に及ぶを恐る。既に其の矢を抜去すれば，疾に託して家に歸し，臥すること兩月なり。因りて契丹大小字を學び，盡く之れに通ず。(36)

狩猟のときに負傷したことがきっかけとなり，寝込んだ二ヶ月間の間に契丹大字・小字双方を完全に習得してしまったという。宗雄の有能さを伝える逸話である。従来の研究でよく知られているように，文字の世界との接触により，契丹文字の影響下で，希尹により女真字が作られた(37)。女真字の作られた天輔三年（一一一九）八月は，金が遼東を平定した後，遼との間で二年に亘って和平交渉が行われ，双方の使者の往還が繰り返された時期に当たる。この遼との交渉が新しい文字の作成に大きな影響を与えていることは疑いないだろう。ちなみに，周知の通り，金においては，女真字が作られて以後も，契丹字，漢字は使用され続け，三つの文字が用途に応じて用いられることとなる。

こうした文字の文化の吸収は，阿骨打の身辺に近侍していた完顔部宗室の側近たちがその担い手となった。今述べた宗雄，希尹及び宗翰らがその代表である。宗雄伝の続きに次のようにある。

> 凡そ金國の初めて建つるや，法を立て制を定むるに，皆な宗幹とともに建白し焉れを行う。遼と和を議するに及び，書詔の契丹・漢字は，宗雄と宗翰・希尹其の事を主る。(38)

宗雄や宗幹によって創業期の金の国づくりが行われていたころ，遼との交渉のために契丹字・漢字で記される国書や詔書は，二ヶ月で契丹字を習得した宗雄，女真字を作った希尹，宗翰によって作成されていた。宋側の記録によって，当時金国におけるさまざまな政事の決定は，阿骨打を中心としてここにみえる数人の側近たちとの合議によって行われていたことが知られる(39)。まだまだ複雑な国家機構と呼べるようなものは存在しておらず，合議に参加した宗雄，宗翰，希尹らがそのまま国書などをしたためていたのである。

阿骨打周辺における文字の浸透により，これまで記憶と口承により伝えられてきた祖宗の事跡を文字で記録しようという動きが生まれた。上に引いた勗伝の記述に続いて，次のように述べる。

> 女直は既に未だ文字有らずして，亦た未だ嘗て記録有らざれば，故に祖宗の事は皆な載せず。宗翰は女直の老人を訪問するを好み，多く祖宗の遺事を得。(40)

宗翰が「女直の老人」たちへ聞き取り取材を行い，女真完顔部の祖宗の事跡が初めて文字によって記録されたのである。宗翰が取材した老人たちは，おそらく一章に述べたような口伝えの故事を伝承したり，女真族興起の過程を現場で目撃したりした人々であったと考えられる。注目されるのは，宗翰が天輔三年（一一一九）に病に伏せた知恵者阿离合懣からその「祖宗の旧俗法度」に関する知識の伝授を受けていることである(41)。阿离合懣と宗翰は，阿骨打の皇帝即位儀式の際にともに重要な役割を果たした間柄であった(42)。宗翰がこの後政権内部で大きな力を持つようになっていくのは，対遼・宋戦争における戦功もさることながら，阿离合懣から知識を受け継いだことも大きな意味を持ったにちがいない。阿离合懣は前述したように，祖宗の事跡に通ずるのみならず，女真完顔部の人びとの系譜に精通しており，女真が文字を取り入れて以後に，斜葛とともにその記憶に基づき『本朝系譜』という系譜集を編纂している。宗翰は恐らく阿离合懣から祖宗の事跡と系譜をも伝えられ，文字に記録したと考えられる。現行の『金史』巻六六，六七には始祖以下十帝諸子伝として生女真完顔部の祖先の子孫の伝記が集められている。恐らくここにみえる系譜は阿离合懣の記憶にもとづき編纂された『本朝系譜』によっていると考えられる。

さて，勗伝にみえる宗翰の「女直老人」からの取材は，阿离合懣伝の記事に対応する。それゆえ時期はだいたい天輔三年ごろと比定することが可能である。このころ，ちょうど金国は遼東を平定した直後で対遼戦争を一段落させ，天輔二年から三年にかけての二年間は遼との和平交渉で使者の往還がなされ，戦争は行われていない時期に当たる。この後，宗翰は遼の天祚皇帝を追い詰めていく対遼戦争において前線に立って活躍しており，祖宗の事跡を記録するのはこの時期をおいてほかにない。ひるがえって，二章においてみた始祖伝説の形成についてもう一度確認すると，それは遼東までを版図に入れた金国の「大女真」意識の発露であり，遼東一帯も含めた大きな女真連合体国家を形成することを目指す政治的な意図にもとづくものであった。そうすると，始祖伝説の形成は，天輔二年から天輔三年の宗翰による祖宗事跡の文字記録化と密接に絡み合っていると見ざるを得ない。宗翰による祖宗の記録収集もまた，金国の女真連合体国家形成過程におけるきわめて政治的な思惑が色濃い所作だったのである。

これより後の『祖宗実録』編纂から献上に至るまで

の道程は先行研究により明らかにされている。金が遼・北宋を相継いで滅ぼしてから後，太宗の天会六年(一一二八)，祖宗の遺事を求めることが完顔勗と契丹人耶律迪越に命ぜられた。勗は穆宗盈歌の子で，学問を好み，「秀才」と呼ばれた逸材であった。この時以後，祖宗および太祖時代を含めて歴史編纂はこの勗が中心となって進められた。熙宗朝天会十四年（一一三六）に，太祖阿骨打以前の始祖函普以下十人の先祖族長とその妻に皇帝・皇后号が追尊された。これを踏まえ，さらに五年後，皇帝に尊号をたてまつり改元を行った皇統元年（一一四一）に熙宗に勗から『祖宗実録』三巻が献上されたのであった。そして，元代になって『金史』が編纂される際に，この『祖宗実録』三巻が用いられて，現行の巻一「世紀」として結実したのである。

おわりに

以下に本稿で論じたところを簡単にまとめておく。まず最初に，『金史』巻一「世紀」の内容を簡単に検討した。紙幅の都合もあり全面的な検討は今後に譲らざるを得ないが，世紀の記述は人びとの記憶と口承によって受け継がれてきた伝承をもとにしており，その記述の仕方から語り物の特徴を帯びている部分があることを明らかにした。巻二「太祖本紀」の記述の前半にも一部そうした部分があり，巻三「太宗本紀」以下とは性格を異にするのである。次に，戦前の日本で議論の的となった始祖伝説の意味について若干考察してみた。遠隔地にいる女真族どうしが同一の祖先によって結びつくという伝承は，阿骨打率いる金国の急激な勢力拡張にともなう政治的要請から形成されたものであった。そしてそれは，東北アジア広域の各地に分散していた「女真」で括られる部族集団をまとめ上げ，女真に近いルーツを持つとされる渤海をも包み込んで，金国がいわば「大女真」意識とでもいうべき思想に立脚して，ゆるやかで大きな女真部族連合体国家を形成するための手段となったのである。続いて検討したように，祖説話の形成は，女真族完顔部が文字の世界に接し文字の文化を吸収して以後，祖先の歴史を文字に記録し始めたこととも密接に関わるものなのであった。「世紀」のもととなる『祖宗実録』は，これまでの研究でも分かっていたように，①太祖阿骨打時代の宗翰による女真の老人からの聞き取り取材，②太宗呉乞買時代の天会六年からの勗を中心とする祖宗遺事の収集と書物編纂の命令，③熙宗亶時代の祖宗十帝の追諡と『祖宗実録』の上進，という三段階を踏まえるものであるが，従来の研究では，①の宗翰による祖宗事跡の記録開始の意味が十分に問われることはなかった。宗翰による祖宗の記録収集は天輔二年，三年という遼東平定後の段階にあたり，阿骨打政権の確立，そして新たな国家建設という政治情勢を背景にするものなのである。

以上，『金史』世紀について若干気のついた点を，大まかに素描した。現段階ではあくまでも研究の途中経過報告にすぎず，今後は世紀のテキストをより深く読み込み，もう一度この問題を論じなおしたい。また，金代は非常に政治変動の激しい時代であったから，『金史』のなりたちには注意が必要である。『金史』全体に亘って，その史料源を詳細に究明し，記述内容の持つ意味を徹底批判し，その文献上の性格をきちんと把握していく必要があるだろう。

注

（1）『高麗史』巻一四，睿宗世家三，十二年（一一一七）三月癸丑にみえる金から高麗へ送られた国書に「兄大女真金国皇帝致書于弟高麗国王」とあることによる。『金史』巻二，太祖本紀，収国元年正月壬申朔にみえる阿骨打の皇帝即位を記す記事，『三朝北盟会編』や『大金弔伐録』にみえる国書の記載より，「大金」を正式国号としたことが知られるが，当初の正式国名には「女真」が含まれていたことが分かる。女真語ではアンバン・ジュシェン・アルチュン・グルン Amban Jušen Alčun Gurun と言う。この国号は「大契丹」あるいは「大遼」を正式国号とした前代の遼（契丹）に範を採るものである。後にモンゴルが初めは「大蒙古国」（イェケ・モンゴル・ウルス Yeke Monggul Ulus），後に「大元」の国号を採用してからも Dai-Ön Yeke Monggul Ulus と称したことが知られるが，その起源はこの「大女真金国」なる国号にあると考えられる。「大蒙古国」の国号採用が金人の献策によるものであることは，一二一一年にモンゴル・ウルスに派遣された南宋使節の旅行記『蒙韃備録』（王国維箋註本，三葉裏）に「又慕蒙為雄国，故以国号曰大蒙古国。亦女真亡臣教之也。」と明記されている。

（2）『金史』の編纂については藤枝晃『征服王朝』（秋田屋，一九四八）「金史のなりたち」を参照。元代における正史編纂の過程については拙稿「脩端「辯遼宋金正統」をめぐって―元代における『遼史』『金史』『宋史』三史編纂の過程―」（『東方学報　京都』七五，二〇〇三）。

（3）内藤湖南「女真種族の同源伝説」（『民族と歴史』六―一，一九一五，のち同『東洋文化史研究』一九三六，弘文堂所収），池内宏「金史世紀の研究」（『満鮮地理歴史研究報告』一一，のち同『満鮮史研究　中世第二冊』（岡書院，一九三三）所収），小川裕人

「三十部女真に就いて」(『東洋学報』二四－四，一九三七)，田坂興道「完顔氏の三祖伝説に就いて」(『歴史学研究』八－六，一九三八)，三上次男「金室完顔家の始祖説話について」(『史学雑誌』五二－一一，一九四一，のち同『金史研究三　金代政治・社会の研究』中央公論美術出版，一九七三所収)など。また戦後になってから，ヘルベルト・フランケ氏により女真族の民俗史料収集の一環として英訳がなされている(Herbert Franke, Chinese Texts on the Jurchen (II) : a Translation of Chapter One of the Chin-shih, *Zentralasiatische Studien 12*. Wiesbaden, 1978)。いっぽう中国の最近の女真史・金史研究においては世紀に含まれる記述はあくまでも安出虎水女真完顔部が勢力を拡張していく事実を伝えるものとしてとらえられており，女真の祖先伝承そのものの意味を問うものは管見の限り存在しなかった。

(4) この部分は「熟女直」「生女直」と記されるが，周知のように，遼において興宗皇帝の諱宗真を避けて「真」を「直」と記したことに起因する。

(5) 前掲注(3)池内宏「金史世紀の研究」参照。

(6) 例えば，王惲『玉堂嘉話』巻八(『秋澗先生大全集』巻一〇〇所収)および『国朝文類』巻四五に収められた脩端「辯遼宋金正統」(金朝滅亡直後の一二三四年に山東東平で行われた歴史編纂についての議論を収録)という文章の中で，女真完顔部の勃興過程について「夫完顔氏世爲君長，保有肅慎，至武元(＝太祖阿骨打)時，而天下南北敵國，素非君臣。」と概括されている。遼も含め周辺諸国との関係は「敵国」(対等の国)であって，従属していたわけではないと主張する。これは明らかに金代の歴史編纂を通じて作られた意識である。脩端「辯遼宋金正統」については前掲注(2)拙稿「脩端「辯遼宋金正統」をめぐって—元代における『遼史』『金史』『宋史』三史編纂の過程—」参照。

(7) 『金史』巻七〇，習不失伝。

(8) 『金史』巻一，世紀，世祖。
桓赧・散達大會諸部來攻，過裴滿部，以其附於世祖也，縱火焚之。蒲察部沙秖勃堇・胡補答勃堇使阿喜來告難，世祖使之詭從以自全，曰，「戰則以旗鼓自別。」世祖往禦桓赧之衆，將行，有報者曰，「歃黑食於愛妾之父家，肉張咽，死矣。」乃遣肅宗求援於遼，遂率衆出。使辭不失取海姑兄弟兵，已而乃知海姑兄弟甙於桓赧矣，欲併取其衆，徑至海姑。偵者報曰，「敵已至。」將戰，世祖戒辭不失曰，「汝先陣於脫豁改原，待吾三揚旗，三鳴鼓，即棄旗決戰。死生惟在今日，命不足惜。」使裴滿胡喜辜大紫騮馬以為甙馬，馳至陣。時桓赧・散達盛強，世祖軍吏未戰而懼，皆植立無人色。世祖陽陽如平常，亦無貴讓之言，但令士卒解甲少憩，以水沃面，調麨水飲之。有頃，訓勵之，軍勢復振。乃避衆獨引穆宗，執其手密與之言曰，「今日之事，若勝則已。萬一有不勝，吾必無生。汝今介馬遙觀，勿預戰事。若我死，汝勿收吾骨，勿顧戀親戚，亟馳馬奔告汝兄頗剌淑，于遼繫籍受印，乞師以報此讎。」語畢，袒袖，不被甲，以緋袍垂襴護前後心，韔弓提劍，三揚旗，三鳴鼓，棄旗搏戰，身為軍鋒，突入敵陣，衆從之。辭不失從後奮擊，大敗之。乘勝逐之，自阿不蠢至于北陘甸，死者如仆麻，破多吐水水為之赤，棄車甲・馬牛・軍實盡獲之。世祖曰，「今日之捷，非天不能及此，亦可以知足矣。雖縱之去，敗軍之氣沒世不振。」乃引軍還。世祖視其戰地，馳突成大路，闊且三十餘。手殺九人，自相重積，人皆異之。桓赧・散達自此不能復聚。未幾，各以其屬來降。遼大安七年也。

(9) 『金史』巻一，世紀，世祖。
世祖天性嚴重，有智識，一見必識，暫聞不忘。凝寒不縮栗，動止不回顧。每戰未嘗被甲，先以夢兆候其勝負。嘗乘醉騎騧入室中，明日見騧足跡，問而知之，自是不復飲酒。襲位之初，內外潰叛，締交為寇。世祖乃因敗為功，變弱為強。既破桓赧・散達・烏春・窩謀罕，基業自此大矣。

(10) 『金史』巻一，世紀，穆宗。
初諸部各有信牌，穆宗用太祖識，揑置牌號者置于法，自是號令乃一，民聽不疑矣。自景祖以來，兩世四主，志業相因，卒定離析，一切治以本部法令，東南至于乙离骨・曷懶・耶懶・土骨論，東北至于五國・主隈・禿答，金蓋盛于此。
安出虎水完顔部の指令が生女真諸部族の間に広く行き渡り，それぞれの部族勢力はそのまま温存した形での連合体が形成されたのである。

(11) 例えば，穆宗盈歌のときに統門水・渾蠡水の合流地帯に居た烏古論部の留可を征討するために阿骨打が派遣された際に，「穆宗使太祖往曰，事必有可疑。軍之未發者止有甲士七十，盡以畀汝。」(『金史』巻二，太祖本紀)とあり，根拠地安出虎水に残った兵力がわずか七十であったことから，総兵力もせいぜい数百人程度であったことが想定される。つづく蒲海里との戦いの際に「募軍得甲千餘。女直甲兵之數，始見于此，蓋未嘗滿千也。」(『金史』巻一，世紀，穆宗)と記されており，ようやく千人に達したにすぎなかったことが分かる。

(12) 女真が挙兵して以後に遼・女真双方で蒲海里を捕らえ殺した逸話が引かれている次の史料を参照。
『金史』巻七三，宗雄伝
太祖將舉兵，宗雄曰，「遼主驕侈，人不知兵，可取也。不能擒一蒲海里，而我兵擒之。」
『遼史』巻九八，蒲兀納伝
兀納上書曰，「自蒲海里亡入女直，彼有輕朝廷心，宜益兵以備不虞。」不報。
『遼史』巻一〇一，蒲陶蘇斡伝
時金兵初起，攻陷寧江州。天祚召群臣議，陶蘇斡曰，「女直國雖小，其人勇而善射。自執我叛人蒲海里，勢益張。我兵久不練，若遇強敵，稍有不利，諸部離心，不可制矣。為今之計，莫若大發諸道兵，以威壓之，庶可服也。」

(13) 池内宏「完顔氏の曷懶甸計略と尹瑾の九城の役」(前掲注(2)『満鮮史研究　中世第二冊』所収)

(14) 五代時，始稱女真。後唐明宗時，常寇登州，渤海擊走之。契丹阿保機乘唐衰亂，開國北方，并呑諸番三十有六，女真其一焉。阿保機慮女真為患，乃誘其強宗大姓數千戸，移置遼陽之南，以分其勢，使不得相通。入遼陽著籍者，名曰合蘇款，所謂熟女真者是也。自咸州之東北分界入山谷，至於粟沫江，中間所居，隸屬咸州兵馬司者，許與本國往來，非熟女真，亦非生女真也。居粟沫江之北・寧江之東北者，地方千餘里，戸口十餘萬，散居山谷間，依舊界外野處，自推雄豪爲酋長，小者千戸，大者數千戸，則謂之生女真。又有極邊遠而近東海者，則謂之東海女真。多黄髮，鬢皆黄，目睛緑者，謂之黄頭女真。……種類雖一，居處縣遠，不相統屬，自相殘殺，各爭長雄。

(15) 曷蘇館（合蘇款）は「柵」を意味する女真語と考えられ，満州語では hashan と表記される。

(16) 『高麗史』巻一三，睿宗世家，七年四月甲辰。

(17) 『金史』巻一，世紀，始祖。
金之始祖，諱函普。初從高麗來，年已六十餘矣。兄阿古廼好佛，留高麗不肯從。曰，「後世子孫必有能相聚者。吾不能去也。」獨與弟保活里俱。始祖居完顔部僕幹水之涯，保活里居耶懶。其後胡十門以曷蘇館歸太祖，自言其祖兄弟三人相別而去，蓋自謂阿古廼之後。石土門・迪古乃，保活里之裔也。及太祖敗遼兵于境上，獲耶律謝十，乃使梁福・幹答剌招諭渤海人曰，「女直・渤海本同一家。」蓋其初皆勿吉之七部也。

(18) このことについては，つとに三上次男氏が指摘されたところである。氏は，前掲注（3）「金室完顔家の始祖説話について」の結論部分で「この説話はたとえ史実としては架空のことに属したとしても，単なる荒唐，単なる作為の説ではなく，一個の歴史的所産といわなければならない。そこに重大な意義をもっているといえよう。」と記されている。池内宏氏の研究などにみられるような説話の虚構性の指摘に終始する研究手法を批判する点で評価されるべきものではある。ただし，論証面では，始祖説話が高句麗後裔思想に基づくものであるとする主張をはじめとして賛同しがたい点が多い。

(19) 前掲注（3）三上次男「金室完顔家の始祖説話について」，「第六章　末弟保活里の物語について」。ただし，石土門と石敵欬を同一人物とみなす点は根拠薄弱とせざるを得ない。両者の音通を想定するのは無理があるだろう。

(20) 耶懶の場所がどこに当たるのか，従来の説には統一見解がない。『金史』巻七〇，完顔忠伝（完顔忠は石土門の弟）に「初海陵罷諸路萬戸，置蘇濱路節度使。世宗時，近臣奏請改蘇濱爲耶懶節度使，不忘舊功。上曰，蘇濱・耶懶二水相距千里，節度使治蘇濱，不必改。石土門親管猛安子孫襲封者，可改爲耶懶猛安，以示不忘其初。」とあるが，世宗の「蘇濱・耶懶二水相い距たること千里」との言葉が問題となる。ここでいう千里とは当然実際の距離ではなくたんにたいへん遠い，という意味である。蘇浜水がウスリ一川であることは確実であるから，北側と考えるか，南側と考えるかでまったく場所が変わってしまう。戦前の日本の研究でも諸説紛々としており，松井等氏は『吉林通志』に基づき雅蘭河地方とし（「満洲に於ける金の領域」，『満洲歴史地理研究』二），津田左右吉氏は嘎哈里河流域とし（「金代北辺考」，『鮮満地理歴史研究報告』四），池内宏氏が渤海の古都東京周辺であるとみなす（前掲注（3）「金史世紀の研究」）。いっぽう，最近の中国の研究では北側としてロシア沿海州と推定している（『中国歴史地図集釈文匯編　東北巻』中央民族学院出版社，一九八八，一八四頁）。石土門は烏春，窩謀罕，鈍恩，狄庫徳の征討に協力しているから，普通に考えれば，南側（すなわち前者の説）とみなすほうが自然であるが，ただ，決定的な文献上の証拠に欠けるので，不明とするのが妥当であろう。

(21) 『金史』巻七〇，石土門伝。
石土門，漢字一作神徒門，耶懶路完顔部人，世為其部長。父直离海，始祖弟保活里四世孫，雖同宗屬，不相通問久矣。景祖時，直离海使部人邀孫來，請復通宗系。景祖留邀孫歲餘，厚其餼廩飲食，善遇之。及還，以幣帛數篚為贈，結其厚意。久之，耶懶歲饑，景祖與之馬牛，為助糴貸，使世祖往致之。會世祖有疾，石土門日夕不離左右，世祖疾愈辭歸，與握手為別，約它日無相忘。石土門體貌魁偉，勇敢善戰，質直孝友，強記辯捷，臨事果斷。世祖襲位，交好益深，鄰部不悦，遂合兵攻之。石土門使弟阿斯懣率二百人南下拒敵，敵兵千人，已出其東據高阜，石土門將五千（十の誤）人迎擊之。敵將斡里本者，勇士也，出挑戰，石土門射中其馬，斡里本反射，射中石土門腹，石土門拔箭，戰愈力。阿斯懣與勇士七人歩戰，殺斡里本，諸部兵遂敗。石土門因招諭諸部，使附於世祖，世祖嘉之。後伐烏春・窩謀罕及鈍恩・狄庫徳等，皆以所部從戰有功。

(22) 『金史』巻七〇，石土門伝。
弟阿斯懣早卒，及終喪，大會其族，太祖率官屬往焉，就以伐遼之議訪之。方會祭，有飛烏自東而西，太祖射之，矢貫左翼而墜。石土門持至上前稱慶曰，烏喙人所甚惡，今射獲之，此吉兆也。即以金版獻之。
『金史』巻七〇，完顔忠伝。
完顔忠本名迪古乃，字阿思魁，石土門之弟。太祖器重之，將舉兵伐遼而未決也，欲與迪古乃計事。於是宗翰・宗幹・完顔希尹皆從。居數日，少間，太祖與迪古乃馮肩而語曰，我此來豈徒然也，有謀於汝，汝爲我決之。遼名爲大國，其實空虚，主驕而士怯，戰陣無勇，可取也。吾欲舉兵，扶義而西，君以爲如何。迪古乃曰，以王公英武，士衆樂爲用。遼帝荒于畋獵，政令無常，易與也。太祖然之。明年，太祖伐遼，使婆盧火來徴兵，迪古乃以兵會師。
『金史』巻七〇，贊。
始祖與季弟異部而處，子孫俱爲強宗，而取遼之策，卒定于迪古乃，豈天道陰有以相之邪。
石土門には耶懶路都孛堇の地位が与えられ，それは

金代を通じて子孫に代々受け継がれていった。後に天会二年（一一二四）に耶懶の地が塩分の多い痩せた土地であったことから，部族は蘇浜水に遷され，土地を与えられた。この遷徙以後，世宗時代に次のような逸話が残されている。

『金史』巻七〇，習室伝（習室は石土門の子）

初海陵罷諸路萬戸，置蘇濱路節度使。世宗時，近臣奏請改蘇濱爲耶懶節度使，不忘舊功。上曰，蘇濱・耶懶二水相距千里，節度使治蘇濱，不必改。石土門親管猛安子孫襲封者，可改爲耶懶猛安，以示不忘其初。

近臣の上奏中の「旧功を忘れず」あるいは世宗の発した「其の初を忘れず」という言葉から，「耶懶」の完顔部が金国建国の功臣として重視されていたことがよく分かる。

(23) 『金史』巻二，太祖本紀，二年十月

十月朔，克其城（＝寧江州），獲防禦使大藥師奴，陰縱之，使招諭遼人。……

召渤海梁福・斡荅剌使之偽亡去，招諭其鄉人曰，女直・渤海本同一家。我興師伐罪，不濫及無辜也。使完顔婁室招諭係遼籍女直。

(24) 金之先出靺鞨氏。靺鞨本號勿吉。勿吉，古肅慎地也。元魏時，勿吉有七部。曰粟末部，曰伯咄部，曰安車骨部，曰拂涅部，曰號室部，曰黑水部，曰白山部。隋稱靺鞨，而七部並同。唐初，有黑水靺鞨・粟末靺鞨，其五部無聞。粟末靺鞨始附高麗，姓大氏。李勣破高麗，粟末靺鞨保東牟山。後為渤海，稱王，傳十餘世。有文字・禮樂・官府・制度。有五京・十五府・六十二州。黑水靺鞨居肅慎地，東瀕海，南接高麗，亦附于高麗。嘗以兵十五萬衆助高麗拒唐太宗，敗于安市。開元中，來朝，置黑水府，以部長為都督・刺史，置長史監之。賜都督姓李氏・名獻誠，領黑水經略使。其後渤海盛強，黑水役屬之，朝貢遂絕。五代時，契丹盡取渤海地，而黑水靺鞨附屬于契丹。其在南者籍契丹，號熟女直。其在北者不在契丹籍，號生女直。生女直地有混同江・長白山，混同江亦號黑龍江，所謂白山・黑水是也。

(25) 胡十門者，曷蘇館人也。父撻不野，事遼為太尉。胡十門善漢語，通契丹大小字，勇而善戰。高永昌據東京，招曷蘇館人，衆畏高永昌兵強，且欲歸之。胡十門不肯從，召其族人謀曰，「吾遠祖兄弟三人，同出高麗。今大聖皇帝之祖入女直，吾祖留高麗，自高麗歸于遼。吾與皇帝皆三祖之後。皇帝受命即大位，遼之敗亡有徵，吾豈能為永昌之臣哉。」始祖兄阿古廼留高麗中，胡十門自言如此，蓋自謂阿古廼之後云。於是率其族屬部衆詣撒改，烏螽降，營于駝回山之下。永昌攻之，胡十門力戰不能敵，奔于撒改。及攻開州，胡十門以粗餉給軍。後攻保州，遼將以舟師遁，胡十門邀擊敗之，降其士卒。賞賜甚厚，以為曷蘇館七部勃堇，給銀牌一・木牌三。

(26) 『金史』巻二，太祖本紀，収国二年正月戊子。

詔曰，自破遼兵，四方來降者衆，宜加優恤。自今契丹・奚・漢・渤海・係遼籍女直・室韋・達魯古・兀惹・鐵驪諸部官民，已降或為軍所俘獲，逃遁而還者，勿以為罪，其酋長仍官之，且使從宜居處。

遼東平定前に出された招諭の詔である。『金史』において確認できる最初の詔である。

(27) 『金史』巻二，太祖本紀，天輔三年五月壬戌。

詔咸州路都統司曰，兵興以前，曷蘇館・回怕里與係遼籍・不係遼籍女直戶民，有犯罪流竄邊境或亡入于遼者，本皆吾民，遠在異境，朕甚憫之。今既議和，當行理索。可明諭諸路千戶・謀克，徧與詢訪其官稱・名氏・地里，具録以上。

(28) 『高麗史』巻一四，睿宗世家三，十年（一一一五）正月。

是月，生女真完顔阿骨打稱皇帝，更名旻，國號金。其俗如匈奴，諸部落無城郭，分居山野。無文字，以言語結繩爲約束。土饒猪羊牛馬，馬多駿，或有一日千里者。其人鷙勇，爲児能引弓射鳥鼠，及壯無不控弦走馬，習戰爲勁兵。諸部各相雄長，莫能統一。其地西直契丹，南直我境。故嘗事契丹及我朝，每來朝，以麩金・貂皮・良馬爲贄。我朝亦厚遺銀幣，歲常如此。或曰，昔我平州僧今俊遁入女真，居阿之古村，是謂金之先。或曰，平州僧金幸之子克守初入女真阿之古村，娶女真女，生子曰古乙太師。古乙生活羅太師。活羅多子，長曰劾里鉢，季曰盈歌。盈歌最雄傑得衆心。盈歌死，劾里鉢長子烏雅束嗣位。烏雅束卒，弟阿骨打立。

(29) 『金史』巻七三，阿离合懣伝。

阿离合懣，景祖第八子也。……為人聰敏辨給，凡一聞見，終身不忘。始未有文字，祖宗族屬時事並能默記。與斜葛同修本朝譜牒。見人舊未嘗識，聞其父祖名，即能道其部族世次所出。或積年舊事，偶因他及之，人或遺忘，輒一一辨析言之，有質疑者皆釋其意義。世祖嘗稱其強記人不可及也。天輔三年，寢疾，宗翰日往問之，盡得祖宗舊俗法度。

(30) 『金史』巻七三，阿离合懣伝に「太祖擒斡海里，使阿离合懣獻馘于遼。」（『金史』巻一，世紀，巻二，太祖本紀の該当箇所にもみえる）とあり，一一〇二年，阿骨打が遼に反乱を起こした斡海里を討伐した際に，遼に首を献ずるべく使者として派遣されているから，恐らく契丹語にも通じたはずである。

(31) 「祖宗旧俗法度」の一例を挙げれば，『金史』巻一，世紀の始祖函普のところにみえる，函普が完顔部人の争いを収めた逸話に次のようにある。

始祖至完顔部，居久之，其部人嘗殺它族之人，由是兩族交惡，閔闘不能解。完顔部人謂始祖曰，若能爲部人解此怨，使兩族不相殺，部有賢女，年六十而未嫁，當以相配，仍爲同部。始祖曰，諾。迺自往諭之曰，殺一人而闘不解，損傷益多。曷若止誅首亂者一人，部内以物納償汝，可以無闘而且獲利焉。怨家從之。乃爲約曰，凡有殺傷人者，徵其家人口一・馬十偶・牸牛十・黄金六兩，與所殺傷之家，即兩解，不得私闘。曰，謹如約。女直之俗，殺人償馬牛三十自此始。

「女直之俗，殺人償馬牛三十自此始。」とあるのは，

後世に至るまで女真人の間で，殺人を犯したら馬・牛三十頭を遺族に対して賠償として与えるという慣習法が行われていたことを示す。その起源が始祖函普にあったと述べている伝説なのである。「祖宗旧俗法度」とは，昔から伝えられ行われてきた，このような慣習法を指すと考えられる。後に述べるように，阿离合懣から宗翰に「祖宗旧俗法度」は口伝えで伝えられ，宗翰がそれを記録し，後にその記録が祖宗実録の材料となっていると考えられるので，ここに引用した世紀の伝える記述も，阿离合懣の記憶によって伝えられたものである可能性は高い。

(32) 例えば，『三朝北盟会編』巻三に見える，遼東半島の付け根に位置する鉄州の渤海人楊朴が挙げられる。
『三朝北盟会編』巻三。
有楊朴者，鐵州人，少第進士，累官至秘書郎。説阿骨打曰，「匠者與人規矩，不能使人必巧。師者人之模範，不能使人必行。大王創興師旅，當變家為國，圖霸天下，謀萬乘之國，非千乘所能比也。諸部兵衆皆歸大王，今力可拔山塡海，而不能革故鼎新。願大王冊帝號，封諸番，僣檄磬應，千里而定，東接海隅，南連大宋，西通西夏，北安遠國之民，建萬世之鎡基，興帝王之社稷。行之有疑，禍如發矢，大王何如。」阿骨打大悦，呉乞買等皆推尊楊朴之言，上阿骨打尊號為皇帝，國號大金，以水名阿祿阻為國號。
『契丹国志』巻一〇，天祚皇帝，天慶八年。
是時有楊朴者，遼東鐵州人也，本渤海大族，登進士第，累官校書郎。先是高永昌叛時，降女真，頗用事。勘阿骨打稱皇帝，改元天輔，以王為姓，以旻為名，以其國産金，號大金。又陳説阿骨打曰，自古英雄開國受禪，先求大國封冊。

(33) 『金史』巻一，世紀，肅宗。
尤能知遼人國政人情。凡有遼事，一切委之肅宗專心焉。凡白事於遼官，皆令遠跪陳辭，譯者傳致之，往往為譯者錯亂。肅宗欲得自前委曲言之，故先不以實告譯者。譯者惑之，不得已，引之前，使自言。乃以草木瓦石為籌，枚數其事而陳之。官吏聽者皆愕然，問其故，則為卑辭以對曰，鄙陋無文，故如此。官吏以為實然，不復疑之，是以所訴無不如意。

(34) 『金史』巻二，太祖本紀，収国元年正月
遼使僧家奴來議和，國書斥上名，且使為屬國。
『遼史』巻二八，天祚皇帝本紀二，天慶五年正月。
五年春正月，下詔親征，遣僧家奴持書約和，斥阿骨打名。阿骨打遣賽剌復書，若歸叛人阿疎，遷黄龍府於別地，然後議之。

(35) 『金史』巻六六，勗伝。
女直初無文字。及破遼，獲契丹・漢人，始通契丹・漢字。於是諸子皆學之。宗雄能以兩月盡通契丹大小字，而完顔希尹乃依倣契丹字製女直字。

(36) 『金史』巻七三，宗雄伝。
宗雄好學嗜書。嘗從上獵，誤中流矢，而神色不變，恐上知之而罪及射者。既拔去其矢，託疾歸家，臥兩月。因學契丹大小字，盡通之。

(37) 『金史』巻七三，完顔希尹伝。
金人初無文字，國勢日強，與鄰國交好，迺用契丹字。太祖命希尹撰本國字，備制度。希尹乃依倣漢人楷字，因契丹字制度，合本國語，製女直字。天輔三年八月，字書成，太祖大悦，命頒行之。賜希尹馬一匹・衣一襲。其後熙宗亦製女直字，與希尹所製字俱行用。希尹所撰謂之女直大字，熙宗所撰謂之小字。

(38) 『金史』巻七三，宗雄伝。
凡金國初建，立法定制，皆與宗幹建白行焉。及與遼議和，書詔契丹・漢字，宗雄與宗翰・希尹主其事。

(39) 金国創業期の阿骨打の身辺に関する情報は使者などによって宋に伝えられており，『三朝北盟会編』などには，『金史』ではみることのできない詳細な記録となって残っている。木下鉄矢「朱子学の位置〔六〕—「母権」の現実Ⅳ—」（『東洋古典学研究』一一，二〇〇一）六～八頁を参照。

(40) 『金史』巻六六，勗伝。
女直既未有文字，亦未嘗有記録，故祖宗事皆不載。宗翰好訪問女直老人，多得祖宗遺事。

(41) 前掲注（29）『金史』巻七三，阿离合懣伝。

(42) 『金史』巻三六，禮志九。
國初即位儀。收國元年春正月壬申朔，諸路官民耆老畢會，議創新儀，奉上即皇帝位。阿离合懣・宗翰乃陳耕具九，祝以闢土養民之意。復以良馬九隊，隊九疋，別為色，并介冑・弓矢・矛劍奉上。國號大金，建元收國。
『大金集礼』（台湾国家図書館所蔵抄本）巻一，帝號上，太祖皇帝即位儀にも同様の記事がみえる。

オスマン朝期航海案内書の世界像

新谷　英治

概要：

16世紀初頭にオスマン朝（1299－1922年）で編纂された地中海航海案内書『キターブ・バフリエ』の韻文序から，特にポルトガルによるインド航路開拓に関係する部分を抜粋し，その日本語訳を試みる。16世紀当時ポルトガルによる東方航海とりわけインド洋航路開拓はオスマン朝にとって関心事のひとつであり，ポルトガル人の活動のさまとその舞台を把握することはそのままオスマン朝の世界像の拡大に繋がることであった。その間の事情を伝える『キターブ・バフリエ』の記事はオスマン朝における世界像を知る上で極めて重要な史料である。『キターブ・バフリエ』全体から見ればごく僅かの分量に過ぎず，また試訳の域を出ない不十分なものであるが，16世紀当時のイスラーム世界とりわけオスマン朝における世界像の具体的な姿を提示しようと試みるものである。

＊　＊　＊

はじめに

一般に航海案内書とそこに付された地図は，航海の実際において役立つことを第一に作成されたものである。しかし，航海案内書と付図は，地理的な空間認識を前提にしており，その意味で単なる実用書にとどまらず，作成当時の人々が思い描いた具体的な世界像を伝えるものでもある。ここでは，いわゆる「大航海時代」とも重なる重要な時期である16世紀に西アジア・イスラーム世界で作成された航海案内書に着目し，そこに表現された世界像を探る。なお，ここに言う世界像とは，精神の内面における哲学的あるいは神学的世界認識としての世界像ではなく，あくまでも世界の現実的な姿の具体的認識を指すことをあらかじめお断りする。

ここで主たる検討対象とするのは，16世紀初頭にオスマン朝（1299－1922年）で編纂された地中海航海案内書である『キターブ・バフリエ』（*Kitâb-i Baḥrîya*）である。この書物は地中海における航海情報を詳細に述べるものであるが，あわせて韻文序において，航海者の心得るべき天文学の知識や航海技術，ヨーロッパ人による新航路・新大陸の「発見」の模様，さらには当時オスマン朝において知られていた，中国・東南アジアから大西洋に至る全海域（当時のいわゆる「七つの海」）について解説が加えられている。地中海のみならず，世界全体にわたる情報を提供するものであり，その意味で16世紀のイスラーム世界における世界像を端的に物語る書物である。

本報告では，『キターブ・バフリエ』の韻文序から特にポルトガルによるインド航路開拓に関係する部分を抜粋し，その日本語訳を提示することとする。当時ポルトガルによる東方航海とりわけインド洋航路開拓とインド洋での活動はオスマン朝にとって関心事のひとつであった。ポルトガル人の活動のさまを把握することは，そのままオスマン朝の世界像の拡大に繋がることであり，その間の事情を伝える当該部分の記事は，我々がオスマン朝における世界像を知る上で極めて重要な史料であると考える。

Ⅰ　『キターブ・バフリエ』とその韻文序

『キターブ・バフリエ』は，16世紀前半にオスマン朝海軍提督のひとりピーリー・ライースによって編纂

された地中海航海案内書である。地中海の全域に亙って，海岸や島々，港などの様子とそこでの航海・操船の方法が解説された書物であり，個々の地域毎にオスマン・トルコ語による散文の説明文があり，大縮尺の地図が添えられる（小縮尺の地図の場合もある）。この書物には，ヒジュラ暦927／西暦1521年成立の原本に基づく写本群（927年本系写本）と同932／同1526年成立の原本に基づく写本群（932年本系写本）がある。

932年本系写本の多くには，地中海各地を解説する「本文」（散文）に先立ち，冒頭に散文と韻文による「序文」が付されており，この「序文」は「本文」とは性格の異なる興味深い内容を含んでいる。「序文」は順に，本書執筆の理由などを述べる散文部分（散文序１），航海技術や様々の海域を解説する韻文部分（韻文序），「本文」を散文で書く理由を述べる散文部分（散文序２）の３部構成になっている。このうち韻文序は，Ayasofya2612写本(i)を例にとれば写本全体の葉数の約９％，序文全体の約93％を占め，散文序１及び２に比べて格段に比重が大きい(ii)。

韻文序では，地中海での具体的な航海方法が説明される「本文」とは異なり，航海者の心得るべき天文学の知識や航海技術，ヨーロッパ人による新航路・新大陸の「発見」の模様などが述べられる。加えて，「七つの海」――ルームの海 Baḥr-i Rûm（地中海），中国の海 Baḥr-i Chîn，インドの海 Baḥr-i Hind，マグリブの海 Baḥr-i Maghrib（大西洋），パールスの海 Baḥr-i Pârs（ペルシア湾），ザンジュの海 Baḥr-i Zanj（インド洋西部一帯），クルズムの海 Baḥr-i Qulzum（紅海）――及びそれらの周辺地域の状況が説明されている(iii)。海域や地域によって取り上げられている内容が必ずしも一様ではなく，また叙述に粗密が見られ，加えて今日の知識に照らして事実と誤解が混在し錯綜しているように思われる個所も少なくない(iv)。しかし，この韻文序から著者ピーリー・ライースの世界像を読み取ることができるのであり，イスラーム教徒の世界像を考える上で貴重な叙述である。

以下，『キターブ・バフリエ』韻文序のうち，ポルトガルによるインド航路開拓に関係する部分（第10章－第18章(v)）の日本語訳を提示する。翻訳の底本とするのは932年本系写本に属するAyasofya2612写本である。なお，翻訳に当たっては，可能な限り原文の語順に配慮しつつ直訳することを旨とした。もとよりオスマン語の韻律を日本語訳文で伝えることは至難の業であり，その点はあえて試みられてはいない。また，以下の訳文は試訳の域を出るものではなく，また注も十分ではないことを予めお断りする。

Ⅱ 『キターブ・バフリエ』韻文序日本語訳（第10章－第18章）

第10章(1)

この章はポルトガルのカーフィル(2)がインドの海へ進出したことの理由が何であるか，その説明である。

聞け，さて，お前に説明しよう，／どのように進出したか，インドの方面へ(3)。
ポルトガルが至った理由は何だったか。／注意して探して見つけた理由は何だったか。
16a その理由はこうである，気高き者よ，／説明しよう，それらを知れ。
ポルトガルの領主が死去したとき，／後継者として二人の息子が残った(4)。
その一人が玉座についたとき，直ちに／もう一人はマグリブへ逃げた。隠れた。
行ってマグリブで巡り歩き／35年間経った，用心することなく(5)。
それからポルトガルへ来た，その若者は。／兄弟は死んでいたという，その時。
空位であると知って，玉座につく。／船乗りをそばに来させる。
見聞した土地を彼らに話し，／向こうに海があるとこの者たちに［言う］。
その海をそなたたちが見つければ／様々の鉱物を手に入れられよう。
また人々は皆黒く，鉱山は多い。／しかし，船はもともとまったくそこに［行ったこと］はない。
このように言って，船を一人一人に与える。／船を派遣する，黒人たちの地方へ。
彼らは黒人の地方を見つけた。／その後，戻ってポルトガルへ来た。
彼らは知った，このポルトガルの主が／死んで，永遠の世へ移ったことを。
その主が死ぬと，誰が行くか。／彼が出していた出費を見る者がいない。
そのためにこの件は足踏みした。／聞け，今，ここで言われたことは何か。
まさにこのようにして，勇者よ，／これはちょうど40年以上過ぎた。
16b それから向こうへ誰も行って見なかった。／全く情報をもたらさなかった。
そこでライース(6)たちの内の一人が，／ともに

この事業を始めた。
カーンジュー・リーズブーナ(7)と言う名であったようだ。／再び行くことを望んだ。
その時老いていたようだが，／しかし彼は海に熟練していたようだ，明らかに。
ある日この老人はポルトガルへかの状況を／提示した。インド航路の様子を。
彼は言った，「以前我々はインド航路を大いに探した。／詳しく細かく精査した。
しかし，我々に王たる人が，その時までに／死んでしまった。この件は隠されていた。」
その後，王がこれを聞いたとき，／船を与えて彼をインドへ送った。
アビスィニアの領域まで完全に見いだす。／喜望峰へ至る。
喜望峰(8)の言わんとするところは／「望みの岬」という意味である，この名は。
というのは，彼らは1マイル，1マイルとそれを大いに探した。／9年でようやく見つかった。それを知れ。
というのは，インド航路への導き手である。／そのため見つけようとした。
1年に諸国を1000マイル探して進んだという。／目印を立てて戻ってきたという。
その印を，[航海の] 季節になるとすぐに／行って見つけたようだ，それをはっきりと。
そこから向こうへ行こうとしたらしい，また。／しかし，進めなかったようだ，大洋へ。
17a つまり，彼らが突然に航路を見失うので [?]，／皆海岸の近くに沿って進んだようだ，この者たちは。
海岸を計りながらあらゆる所を／回り込んで進んで行ったようだ，先へと。
喜望峰を見つけた者は／その時，柱と十字架を立てた。
多くの祝いの儀(9)をした，これに対して。／すなわちインドへの航路を見つけたと。
さて，知れ，その「望みの岬」を。友よ。／地表の人の住む四分の一(10)の境である，その海岸まで。
また南の方角である，そこは。／赤道からも向こう側である，ちょうど。
赤道から向こうへその岬は／度数で34である(11)，距離は。
向こうはアビスィニア(12)との境である。それは／大きな平原である。しかし川が多い。

第11章
アビスィニアの説明

こちらへ来い，このアビスィニアの説明を聞け。／どのようであったか言おう，その一帯について。
岬である，その本質(13)は。勇者よ。／南の方角である，それは完全に。
東と西とまた南は，知れ，／大洋である，アビスィニアの一帯の(14)。
その周囲は7000マイルである。恋人よ。／諸々の地図にはこのように描く，はっきりと。
その北側は大地である。著名な者よ。／大地に隣接している。知れ，完全に。
かの岬をお前に私は語った。／それを「望みの岬」と我々は言った。
17b ナイル川の始まりから向こうへ，この岬までは／度数では15である。
聞け，そこはどんな具合であるか。／まったく誰もいない所である，どんなものがあるにしても。
誰も陸からはそこへ行かない。知れ。／大きな平原であり，無人である，その方面は。
到着したとしてもライオンがその人を喰う。／知るがよい，命をそこでは救えない。
それを海上から回り込む者たちは，友よ，／どのように情報を得たか，はっきりと知れ。
ナイルの始まりについて見よ。どんな情報を人々は得たか。／お前が聞くなら言おう，驚きに満ちた事を。
その地方の主がその道を見つけた。／それはマーヌークーンクーリー(15)という異教徒である。
彼自身も住民もみな [肌が] 黒い。／豊かな金の鉱山である，そこは。
その土——そこには金がたくさんある——を／ポルトガルの船が来ては採る。
さて聞け，その船の人々のことを。／どのように情報を得たか，これを聞け。
その地方の人々がこの者たちに情報を／与えたようだ，これ程ナイル川についての印を。
大きな平原であった，この地方まで。／その向こうには大きな山がある。友よ。
その山からこのナイル川が発する。いと高貴な者よ(16)。／湖になる，平原に来る，それは。
溢れ水が湖から溢れ出てこちらへ来る，／だんだんとより多く来つつ。
つまり，これはまた平坦な所を流れる。／ここに来るとかなり地面に沈む。

18a その泉は四つの源泉であるという。／正体[17]は，知れ，天国に発している。

第12章
章

来い，見よ，知恵を，老いも若きも。／知恵により，ナイルの源流について回答を得よ。
赤道から向こう，ナイルの源流までは／19である，度数で言えば。それを知れ。
源の大地[18]である，見よ，その向こうは。／これに似たものは円蓋である。
ナイル［の源流］はその向こうと言われる。知れ，シャーよ，／なぜ向こう側へ道［流路］を見いださなかったか。
そしてまさにこのナイルは向こうへ流れるべきものであった。／［しかるに］なぜこちらに道を見いだしたのか。
まさにこれに対する返事はこれである，令名高き者よ。／平坦になる，あらゆる回転物の上は，完全に。
赤道ではこの大地は球である。／その上でナイルは一粒の種[19]である。
上述の回転物の上から，シャーよ，／そしてこちらへ進ませた，かの神は。
もしその平坦地から向こうにナイルの源流があれば，友よ，／向こうへ流れるはずであった，確かに。
今ナイル川はそこからこちらへ流れ出ているからには，／真実はこうである。すなわち向こうへではない。
聞け，これに対する証明を。勇敢な者よ。／ナイルが近い証拠をお前に［示そう］。
それがアビスィニアの国土から発しているからである。／このアビスィニアは向こう側の端である。
アビスィニアの向こうは海である。／さらにその向こうは隠されている。
18b 大洋[20]であり，それには秤は無い。／水の球である，果てしなく深い。
このアビスィニアは岬である，疑いなく。／それを回り込んで船が来る，明らかに。
30隻のバルチャ[21]が一度に，友よ，／来て停泊した，ジッダに。それは明らかだ。
5隻のガレー船も一緒に到着した。／彼らの恐れを知らぬ振る舞いは我々にとって恥であった[22]。
ひとたび［ジッダが］狙われれば，どうなるか／。我々はその灰を天にまき散らしただろう［，絶望のもとに］。
今や彼らは確かにジッダへ来た。／人々の間でいつも言われている。
ジッダはナイルの側の東にある。／地中海はこのジッダの西にある。
ナイルの水は地中海に流れ込む。／アビスィニアから流れ出てここに至る。
また北に向かって流れる。かく知れ。／南を離れて流れ来る，このナイルは。
今や我々は知った，その源流がどんな風か。／ここにどれ程の種類の神の命令があるかを。

第13章
章

見よこの言葉を，お前はまた。清浄なる信仰の者よ。／まさにこの言葉がお前に近くあれ。
ナイルの源流は赤道の向こうであるので，／聞け，これを。また見よ，どんな風であるか。
こちらの地方で冬の時，そこでは夏である。／そこで冬になるとここでは夏になる。
というのは，冬には太陽はそこへ近く行く。／またこちらの方は大変に遠くなる。
19a それ故にこの地方に冬が来る。／［その時］夏になる，赤道から向こうは。
そしてこちらで夏の時，知れ，あちらでは冬である。／それ故，反対になる，このことは。
またナイルの氾濫の理由はこれである，／夏の日に。それにお前は驚くな。
今やお前たちは知った，このことに対する［アッラーの］英知は何かを。／また聞け，大洋がどんな様子であるかを。

第14章
この章は大洋で人々が用いた天文学の球を説明する。

大洋の知識をお前に話そう，／行動する者がどのようにそこへ行くか。
大洋はアウキヤーヌース[23]であり，若者よ，／またウマーンの海[24]とも言われる，明らかに。
全体が一つの海である。魂の清浄な者よ。／この言葉を聞け。よく理解せよ。
地表の人の住む四分の一をすっぽりとその海は／包み込んでいる。親愛なる者よ。

それ故にそれは大洋となった。／今やそれへと航海者たちは航路を見いだした。
ここを回り込んで行って中国へ出る。／これを以前は誰も見つけなかった。友よ。
今やそこではあらゆる技芸に則って申し分なく／仕事をしている，すべての船乗りたちは。勇敢な者よ。
すなわちアストロラーベ(25)を携えている，仕事をする者は，／大洋の航海を常にする者は。
天文学の知識もキヤース(26)の知識も［携えている］，明らかに。／しかしどんな時も，地図無しでは成り立たない。
人々は求めて仕事をする，常に。／多くの鉱山を見つけた，そこで案内人は。
19b その諸鉱山がどのように見いだされたか，お前に／教えよう，理由は何か，最初からおわりまで。
以前，ある日，７隻の船が／インドに行った，中に人を満杯にして。
ポルトガルから彼らが出かけたとき，／能力のない者の様子はどうか。
航路を見つけられず，破滅した。／皆を沈めて，土にした。
その内の一人が好機を得てまた出かける。／かの神が彼を護った。
来てその船が現れたとき，はっきりと，／彼が見た土地を説明した。
大洋の様子を知ったとき，／一事を望んだ，航路を見いだすべしと。
ポルトガルに一人の偉大な司祭(27)がいたという。／時の熟達者であり，あたかも干草(28)のように［白髪であった］。
完璧であった，知識において，そのモンゴル人(29)は。／哲学者であった。毎日研究する。
行って，球(30)を製作した，その医者は。／陸とその海が集められた。その形はリンゴである。
球の全周は，マイル単位で，勇者よ，／24000である，全部で(31)。
すべての地方があちこちに置かれた。／その球に描かれた。寛大な者よ。
また海で島々があらん限り／記録された，計りきれないほど。
仕事をする，その球を使って。見よ，それが何か，／マグリブの海から中国に至るまで世界を。
今やこれが完全に作製されたので，／行動する者は苦悩に出会うことはなくなった。
20a これより先には，たくさん死んだ。／寿命の襟元を裂いた。
天文学の球を使って仕事をして以来，／その海から害を蒙らなくなった。
さて，その球の様子を聞け，／技術と知識の様子を。
それは，360の区域になっているので，／まさにこの区域は，上に描かれている。
これを四つの部分にするならば，知れ，友よ，／これは４掛ける90になる，明らかに。
二つの90が，その頭と大地に来る(32)。／お前はそれを正しく知れ。［それらの部分は］暗黒になるのだ。
というのは，それらは中心である，明らかに。／いつも暗黒になる，夜も昼も。
「大地」と私が言ったことに質問があれば，／この返事を［与えよう］。すなわち南［南極側］と［［その頭」に当たる］北［北極側］である。
すべての暗黒の中央に，友よ，／二つの「90」の境がまたある。
赤道の線の下である，その地点は。／世界の半分に対して目印はその線である。
またアラブはこの線を天空の線という。／意味はつまり天の間の所である。
東と西に行くと，妨げ無しに，／［アッラーの］定めがある(33)。まことにアッラーは正しく知らしめる。
その下にある大地を，私はお前に／教えよう，それを赤道と言うのだ。
まさにこれは世界の中心である，その場所は。／昼と夜はそこで一つ［同じ］である，いつも。
海であれ，陸地であれ，島であれ，／平等である，［昼と夜の］勢力において，そこでは。
20b 引かれた境界である，その地方は。／東と西はそれに対して境と端になっている(34)。

第15章
章

今や赤道についてお前は知った。／さらに言うことがある，頭に入れよ。
赤道は世界の中央である。／分点の源泉である。その特殊なものである。
お前がこの言葉をよく理解したならば，／赤道についてまた聞け。敬愛する者よ。
聞け，さて，その場所をはっきりと。／昼と夜がいつもそこでは一つである［等しい］。

一つの有名な町がある，東の海岸に。／その名をミラーカ(35)と言う。勇者よ。
インドと中国の中間である，そこは。／素晴らしい完全な港である。高貴な者よ。
またアビスィニアにも一地方がある。／ムグティシュ(36)の陸地とそれを呼ぶ，明らかに。
またマグリブで黒人の地方が［ある］。／これらのすべてに私の知力を集めた。
この向こうにまたアンティルヤ(37)が知られる。／西の地方の果てである，その場所は。
昼と夜は，この［赤道近辺の］地方では，明らかに，／知れ，等しい，勢力において，いつも。
というのは，そこから太陽は遠くならない。友よ。／世界の半分である，それは，たしかに。
お前は考える，お前の上に太陽が来たと。／［しかし］その幸福な地方を通り過ぎなかった，その太陽は。
赤道から向こうとこちらへ太陽は，友よ，／度数では47で止まる(38)。
21a つまり，23.5の間隔である，／赤道から向こうとこちらへ行くことは。
その暗黒の間は，勇者よ，／度数は180である，ぜんぶで。
このように，赤道では昼と夜が／同じ勢力である理由はこれである。
というのは，太陽は中央で運行するから。これは明らかである。／あまり離れない，向こうへとこちらへと。若者よ。
そこで東と西に［亙って］夜がある。／しかし，暗黒はそこでは居座ることはない。
こんな訳でこの南と北は／暗黒を受け入れる。完全な者よ。
ここは北に対して防壁となり，／また南に対しても防壁となる。寛大な者よ。
太陽が天秤宮(39)へ入り込んだとき，／あるいは白羊宮(40)に来て掛かるとき，
その時，昼と夜は，若者よ，／同じ勢力である。人々の間ではこれは明白である。
この南と北は，友よ，／知れ，等しい暗黒になる。理解せよ。
度数に従って太陽が反対に行くと，／闇が残りの半分に落ちる。
度数に従って闇になる，北まで。／南は昼になる。完全な者よ。
もし南がこのように暗くなれば，知れ，／北は昼になる。見識ある者よ。
暗黒を明るくするものは太陽である。／太陽に対して障害である，この大地の形状が。
またここでは言うべき事は多い，明らかに。／ひとつの言葉が次の言葉に繋がり，それはよく知られるようになる。
21b また我々の言葉が浪費されねばならない(41)。／言葉は，それぞれ皆上品なものであるべし。
というのも，だれもアッラーの命令に届かない［分からない］から。／その業が何であり，命令が何か，誰が知ろうか。
これ程にある，中に知識が。少数の／人々は多くの言葉を語り，冗長になった。
ある者は英知について，ある者は天文学［について語る］。／ある者は見たものを攻撃した。
ある者は経験により，ある者は知性により，／またある者たちは引用によって語る。
この世界の様子を一つ一つ説明／する。たくさんの言葉が明らかになる。
新鮮な情報はこの書物の中に［ある］。友よ。／たくさんの言葉を我々は明らかにした。
あらゆる言葉は航海者の言説に［基づいている］。／しかし，説明を意図したのはその目で見た者である。
この言葉と他の言葉を置いておこう。／ある言葉を語ろう。それがお前を当惑させよ。
もし望むならば，正しい道を見つけたいと，／この言葉にお前の耳を傾けよ，怠りなく。
お前が探求者であれば，アッラーの道の探求者であれ。／あらゆる知識を修めよ。
この世で完全なる者はこんな者である。長老よ。／すなわち，アッラーに従順であり，その命令に従う者である。
シャリーアの命ずるところを見よ，老いも若きも。／言葉はこうである。すなわち，他は全て滅びる。
神よ，最後には我々を守り給え。／多神論という不信心から，あなたは我々の舌を［守り給え］。
もし好意があなたからあれば，偉大な者よ，／何の心配があろうか，我々の道は清浄である。
22a ムスタファー(42)への敬意に向けて常に／正しい道を示せ。案内人はあなたである。
我々の手を取れ，困難の中にある時に。寛大な者よ。／慈悲を示せ，我々に慈悲深き者はあなたである。

第16章

この章は地中海からインドの海へ航海したポルトガルの船の日々を説明する。また大洋で行われた彼らの活動を説明する。

また聞け，船乗りの様子を，／彼らの知識を，彼らの行動を。
聞け，今やインドへの旅はどんなものか。／そしていつ行って成功を見いだすか。
その季節風をすべてお前に教えよう。／用心して避けることなく彼らがそこへ行ったことをお前は知れ。
ポルトガルがインドへ行くとすれば，きまって／春の初めである，その望むところは。
不信心の人々の不信心がまさしくそうであるように(43)／［わずか］3日間［の準備］で航海に出る。
どんな航路を彼らが進むか，1マイル毎に／すべてお前に説明しよう，水先案内人のように。
ポルトガルから彼らが出ていくと／700マイル西南西を目指す。
700マイルがすっかり定まると(44)／マデイラ(45)を見つけて到着する。友よ。
このマデイラは島である。知られている。／かの大きな穂のサトウ［キビ］がそこで育つ。
その島から水を得る。また／進め，今度は南の風の方へと。
1200マイル，マデイラを過ぎる。／南にヴェルデ岬(46)を認める。
22b ヴェルデ岬と私は言った。名高き者よ。／それに対して「緑の岬」と言われる。知られている。
もしお前がその場所がどこか問えば，／それは黒人たちの地方である。はっきりと知れ。
セウタ(47)の外である。知れ，友よ。／大洋(48)の海岸である，その海岸は。
ポルトガルはそこから［船を］派遣する。インドへ行く。／さて，この言葉に注意を向けよ，どこへ行くか。
その岬のむかいに，知れ，友よ，／八つの島々(49)がある，明らかに。
この岬からその島々へは，勇者よ，／西の方へ全部で400マイルである。
今や彼らはそこへ行き，滞在する。／水を得てさらに向こう側へと行く。
2000マイル西南へと彼らは進む。／行って，正面に海岸を見つける。
その名をターラ・ビルズィーリー(50)という。知られている。／すなわちこの言葉はブラジルボクのあるところという意味である。
事実，ブラジルボクがその地方には多い。／苦労が多い，その航路には。
それらの場所を知って，また聞け。／進め，今度はまた沖合いの方へ。
すなわち，まず西南の方へ，十分／彼らは進んだ，常に計算しながら。
そのあと，南南東の方に進む。／今度はアストロラーベを使って，見よ，目的地へと。
というのは，彼らは海で果てしなく進むのだ。／そこでは地図では計測できない。
彼らはアストロラーベを使って進む，今度は。／［南緯］55度にまで到達する。
23a 55［度］から向こうへは通過できない。／嵐である，向こうは。帆が開かない。
水と湿気である。また冬の風も［吹く］。／それより向こうは行くことができない。
行くならば，暗黒に入る。重きをなす者よ。／船を捨て，命も捨てることになる。
55［度］から向こうは暗黒であるので，／度数に従えば，知れ，［残りは］全部で35である。
赤道から向こうへ暗黒は，友よ，／度数は90までである。知れ，定まっている。
この計算で55の区域［南緯55度］を見いだす。／その後，東へ進んで留まる。
2000マイル進め，東への道を。／アビスィニアはこの方向に向かって左になる。
今度は［星の］高度を計って大地［の緯度］を知る。／アビスィニアが後ろに来ると，［航海は］容易になった。
直ちに帆桁を回す。／というのは，アストロラーベで知ったのだ，見積もりを。
［星の］高度を計ってまたキヤースを行う。／さらに見よ。また［自分たちの位置を］求める。
この後，完全な知恵の人は計測し，／努力して，そこから北の航路を取る。
すなわち向こうからこちらへ進む。／大洋は後ろに残る，今度は。
正面の方，即ち北の方へ，これ程に進む，／全体で6000マイルも。お前は知るがよい。
海を回りこんで来ると，／北に向かってインドに入る。
まさに来て赤道を見いだすと，／海の恐怖から彼らは安全になる。

23b 大洋から解放される。友よ。／大きな海は向こう側に残る。何があるのか。
彼らはアビスィニアの大地を決してはっきりと見ない，／赤道を越えない［限り］は，いつも。
というのは，遠い海から彼らは来る。／それに合わせて準備している。
［星の］高度を計って進む，休み無く，／ポルトガルから離れて以来。
赤道をどのようにして彼らが知るか，知れ，／航海している時に，この者たちが。
赤道を知るにはこれが印である。／夜と昼がそこではいつも等しいのだ。
それは砂時計でこのように知られる。／しかし，他の方法はアストロラーベの使用である。
砂時計はアストロラーベと少し違う。／その違いはおそらく天文の至(51)によって［起こる］。
今や彼らが赤道をこちらへ／通り過ぎると，恐れは後ろになる。
ついにやって来て，人の住む土地を見いだす。／アビスィニアでムグティシュ地方を目にする。
もし彼らがこちらへ来るならば，勇者よ，／ジッダの海(52)の入り口を完全に見いだす。
そこから向きを変え，西風でインドへ行く。／1800マイル進み，到着して，見分ける。
彼は東の方へ進む。すなわち／アビスィニアからインドを見いだす，この航路が。
インドについてはお前に説明したので，／またジッダ［の説明］に我々は来た。若者よ。
赤道からもし北に向かって／このジッダを目指して来ようとすれば，
24a ジッダは21の部分(53)である。知れ。／赤道からこちらへ道はこれである。

第17章
章

ここまですべてお前たちに明らかになった。／まだ説明されるべき言葉が残っている。
ポルトガルから船が出るならば，／インドにその時節に行くならば，
西の風である。知るがよい，高貴な者よ。／しかし，その航路は多くの用心をさせる。
というのは，彼らは暗黒の方へ進み，／そして彼らはその方へ進まねばならないのだ。
そのため，彼はやむなくその方へ進む。／その黒人たちの地方を彼は避ける。
その海岸に沿って近づいて進むならば，知るがよい，／暑いのだ，すべて黒人たちの大地は。
西風はこの方面へ全く入り込まない。／東風は入り込む。この言葉に混乱するな。
その航路はまた海岸である。暑い。／船乗りは気づかず，害を受ける。
このように100日以上，勇者よ，／そこに風が生じない，確かに。よく知れ。
風が無いためにその波もない。／毎夜露がある，しかし何倍も。
とりわけ旋風が無くならない。／出会った船に害をなす。
来て突然船を回す。／その時が過ぎるとまた良くなる。
そういう理由で彼らは海に乗り出す，／西風を見出して利用しようと。
24b 東風ではこんな状況にならない。／そこでは誰もが東風を好む。
しかしインドからポルトガルへ，知れ，友よ，／［彼らを］運ぶのは東風である。
また彼らは見る，全アビスィニアの大地をはっきりと。／船乗りの言葉はこうである，疑いなく。
続いて見る，アビスィニアの周辺を。／さて，私は説明した，お前たちにすべてを。
ポルトガルからインド地方への距離は／マイル単位で14000(54)と言った，そこを旅する者が。
直線距離である，この私がお前たちに語ったものは。／このように見積もった，その方面へ行った者が。
もし海岸に沿って測って計算すれば，／誰もこれにはっきりした答えを出せない。

第18章
章

聞け，こちらに来い。有能な者よ。／話をしてやろう。情報を得よ。
西の果てから中国まで，美しき者よ，／もう一度その道を明らかにしよう。
今やそれは知られた。知れ，／海の人々は後にそれへの道を見いだした。
さて聞け，それらを一つひとつお前に／説明しよう。お前は驚嘆するがよい。
言うところの地表の人の住む四分の一が，知れ，アミールよ，／人の住む所である，四分の一が。
この四分の一を除いてそれらがどこにあるのか，

／今お前たちにそれについて印を教えよう。
これを以前に知識の持ち主カマール(55)が／知った。彼から［我々に］伝えられた。
25a 彼らは知識によって以前に知っていたが，／今や行って商品を手に入れた(56)。
その地は大洋の向こう側である。／西南方向でそれは明瞭になる。
海岸であり，誰もその果てを見つけなかった。／長さについても誰も情報をもたらさなかった。
その海岸は東西に伸びている。／その果ては西から行って東に出る。
船乗りはそこで操作する。／西から東まで行って達する。
海岸から離れない，ずっと／西の果てから中国まで。それを知れ。
おそらく暗黒がこちらに残る。理解せよ。／この言葉を聞いて驚嘆するがよい。
暗黒に船が入るとこのようではない。／行ってそこですべての者が害される。
それへの回答はこうである。勇者よ，知れ。／この世の果て(57)へ到着しない，船は。
進んで行くが，55［度］を越えない。／それから向こうはその度数を越えない。
この世の果てに対してである，暗黒はちょうど。／その南であれ北であれ，疑いなく。
この北の暗黒は陸である。よく知れ。／その南は海の中である。勇者よ。
今や我々は知った，暗黒を。それがどこにあるか。／一つは海に，もう一つは陸にある。
これは北の方へ落ちる。まさしく／陸に暗黒がある。若者よ。
また南にあるものは，すべて／海の上にあった。名声高き者よ。
25b さて聞け，船乗りが何をするか。／行ってすぐに西の果てを見いだす。
その海岸から離れない，いつも。／それ故に東へ到着する。平安あれ。
というのは，東と西には暗黒は無い。友よ。／知れ。しかし，常に昼と夜がある。
今や暗黒がこちらに残ることを／説明しよう，どうしてそうなるのかを。
向こうから回り込む理由は何か，／大地を喩えよう。驚くな。
すべての幾何学者は，この大地の様子を／砲弾に似たもの［球形］と言う，その形を。
大地と海はまさにこの砲弾であった。／海と大地は吊り下げられている。
ちょうど数珠玉に似たものである。／人はそれに紐を付ける。
その紐の側である，夜になるのは。／残余の所へ来るものは明るい。
回るのはその数珠玉の中心である。／すなわち，輝きの具合は一様ではない。
それ故に，この［東西に旅をした］者たちは暗黒を見なかった。／私の言葉をあなたの耳に耳環として付けよ。
活動し船乗りである者の，／彼らの言葉はこうである。知れ，真実を。
彼らの様子を聞け，恋しき者よ。／かなり調べたようである，彼らは。
［星の］高度を計って進む，それぞれ皆，／経験によって，見積りによって，それぞれの場所について。
考えるな，それらを聞いて／言ったものだとは。これらがそんな方法で［得た情報で］あるとは。
26a というのは，彼らはいつも［この知識を］利用している。／マグリブの海(58)から到着して中国へ行く。
今やこの道は開かれた，何があるにしても。／なぜなら，求める者が今や数多く休み無く探している。
彼らは多くの鉱物を見つけたという。信仰を広める者(59)よ。／人は言う，誰がそこで貴石に目を向けるものかと。
これ故に，今や毎年船乗りが／往来する，船で常に。

注

(i) イスタンブルの Süleymaniye Camii Kütüphanesi 所蔵。Kurtoğlu & Alpagot 1935 及び Ökte1988 に所収。

(ii) 散文序の内容は927年本系写本にも見られるが，韻文序は今日知られている限りで927年本系写本には付されておらず，932年本系写本の著しい特徴の一つである。

(iii) ただし実際には，韻文序では地中海に関して具体的な説明は殆ど無い。地中海が本文で詳しく扱われるからとも考えられる。また韻文序において地中海の一部と説明されている黒海，さらに紅海についても具体的な説明は殆ど無い。

(iv) 韻文序の構成と内容の概略については新谷1997を参照されたい。

(v) 先に筆者は新谷1997において，『キターブ・バフリ

エ』韻文序第18章を，西回り航路によってヨーロッパ人が中国に至ることを述べたものと解したが，この点は修正されるべきと考えている。

（1） 章番号は訳者が便宜的に付したものである。また第10章のように章題が具体的に示されている場合と，第12章のように単にfaṣl（区切り，章の意）とのみ書かれている場合がある。

（2） Portıqal kâfiri. ムスリムから見て異教徒（kâfir）であるポルトガル人の意。ポルトガルはVasco da Gamaらの活動により15世紀末にアフリカ迂回航路を開拓し，第2代インド総督Affonso de Albuquerqueらの活動に見られるように16世紀初頭から盛んにインド洋方面で軍事行動を展開した。オスマン朝は16世紀前半にサファヴィー朝との戦いを優勢に進めてイラク及びペルシア湾に勢力を伸ばしており，またエジプトを拠点に紅海からインド洋へ艦隊を派遣するなど，この方面でのポルトガルの動向に関心を抱いていた。

（3） 以下，用いられている韻律はBaḥr-i ramalである。なお，訳文において対句の間はスラッシュ（/）で示す。

（4） ポルトガル王ジョアンJoão 1世（在位1385－1433）とその息子たち（特にドゥアルテDuarte，ペドロPedro，航海王子エンリケHenrique）さらにバルトロメウ・ディアスBartolomeu Dias，ヴァスコ・ダ・ガマVasco da Gamaらに至る人々の活動を背景に，インド航路開拓の事情をピーリー・ライースの理解の及ぶ限りで説明したものであろう。マグリブへ逃れ，後にポルトガルに戻った王子というのは航海王子エンリケに相当するように思われるが，エンリケは王として即位しておらず，その点で疑問が残る。またその人物の死後インド航路を開拓したと語られるのは，前後の事情に鑑みてバルトロメウ・ディアスと思われる。しかし，カーンジュー・リーズブーナと呼ばれていることも併せてこの人物についても記事は曖昧である。『キターブ・バフリエ』のこの部分の記述が史実をどの程度反映したものか検討を要する。

（5） bî-ḥazarとあるがbî-ḥadharと解した。

（6） ra'îs. リーダー，長を意味するアラビア語。航海の分野では船長の意。

（7） Qânjû Lîzbûna. 上の注（4）を参照。

（8） Qâwu Bûnû İspirânsa. ポルトガル語のCabo da Boa Esperançaに相当する語を写し取ったものであろう。

（9） BNAYR (banayır?). Senemoğlu 1974 Vol.1: 57及びÖkte1988 Vol.1: 99では現代トルコ語のşenlikler（楽しさ，祭典［複数形］）の意と解しており，これに従った。binâlar（建物［複数形］）あるいはpanâyîr（定期市）の可能性もある。

(10) 陸地全体の意。

(11) 南緯34度。ほぼ正確な緯度である。

(12) Habash. アラビア語でエティオピア一帯を指すが，ここではアフリカ大陸南部一帯を指すと思われる。

(13) ḥadd-i dhâtı. 大本，根元の意か。

(14) 前半の句の冒頭部分にかかる。

(15) Mânûqûnqûrî. Soucekの考えるように，コンゴ国王を表すMani Congoを記したものであろう［Soucek 1996: 97］。ポルトガル人が15世紀にこの地に到着しコンゴ王国はヨーロッパに知られるようになっていた。なお，maniはコンゴ国王の称号。

(16) ey pur uṣûl. 高貴さに満ちた者の意と解した。

(17) ḥadd-i dhâtı. ここでは源流の意と考えられる。注(13)参照。

(18) arḍ-i ma'khûdh とあるが，arḍ-i ma'khadh の意と解した。

(19) bir ḥabba. Ökte1988 Vol. 1: 103では水滴と解している。

(20) Baḥr-i A'ẓam. 韻文序にはしばしばこの言葉が現れる（15a, 15b, 18b, 19a, 19b, 22a, 22b, 23b, 25a, 26b, 27 a）。19a（第14章冒頭部）ではAwqiyânûsと同義に扱われ，Awqiyânûsが Awqiyânûs al-Muḥîṭすなわち Baḥr al-Muḥîṭを意味しているのであれば，この Baḥr -i A'ẓam は Baḥr al-Muḥîṭを指すことになる。Baḥr al -Muḥîṭは，ムスリムの伝統的な地理概念では，人が居住可能な陸地を囲んでいる大洋であり，カスピ海を別にして大西洋や地中海，インド洋など主要な海洋はそれと直接繋がっていると考えられている。15 a及び15b（第9章）で，カスピ海を除いて主要な海洋がBaḥr-i A'ẓamと結びついていることやBaḥr-i A'ẓamが主要な海の集まりであると表現されていることからも，Baḥr-i A'ẓamをBaḥr al-Muḥîṭと同義に解してよいと考える。ただ，19a（第14章冒頭部）では「オマーンの海Baḥr-i 'Umân」と表現されていることを考慮すれば，そこでは実際にはインド洋を指して用いられていると考えるべきであろう。また22 b（第16章）では大西洋を指して用いられているように思われ，必ずしも一様ではない。注（23），注（24），注（48）参照。

(21) barcha. Soucekの説明するところでは，ヴェネツィアのbarzaに由来する船種名で，横帆を備えたどっしりした背の高い帆船。元来，嵩高な物品用の貨物船であるという［Soucek1996: 15］。barchaの語は『キターブ・バフリエ』では頻繁に現われる。その多くの場合，特定の船種を指すのではなく，帆船一般を指して用いられているように思われる。『キターブ・バフリエ』に稀に現れるköke が，比較的大型の帆船を意味していると思われる［Soucek1996: 18］ことから，ピーリー・ライースのいうbarchaは比較的小型の帆船と考えるべきかも知れない。

(22) Jiddaは，紅海に臨みメッカの外港として知られる港町。ポルトガルのインド総督職をAlbuquerqueから引き継いだLopo Soárezが，地中海とインド洋を結ぶ紅海海上交通を遮断すべく1517年船隊を率いてこの港を攻撃したが，オスマン朝から派遣されたSalman Ra'îsらの海陸が連携した防御を崩せずに退却した。Guilmartinは，この戦いがガレー船主体の

地中海的な海戦のあり方と舷側砲を具えた帆走軍艦主体の北大西洋的な海戦のあり方の競い合いと捉え，16世紀において前者が後者を凌駕しえた例とみなしている［Guilmartin1974: 7-15］。

(23) Awqiyânûs. ギリシア語の Ὠκεανός に当たる。ムスリムの古典的な地理概念では，人が居住可能な陸地を囲む大洋である Baḥr al-Muḥîṭ の意で用いられる。ここでは Baḥr-i A'ẓam は Awqiyânûs と同義とされており，従って Baḥr al-Muḥîṭ を表わすことになるが，事実上インド洋を指していると考えられる。注（20）及び注（24）参照。

(24) Baḥr-i 'Umân. オスマン語の 'Umân Deñizi（インド洋）に相当すると思われる。注（20）及び注（23）参照。

(25) uṣṭurlâb. 円形の母体盤に地平板，星座板，定規などを重ね合わせた天体観測儀で，原型は6世紀に遡ると言われる。板と定規を組み合わせて動かすことにより，特定の日における天体の出没と南中の時刻，特定の時刻における天体の高度や方位角を知ることができる。また逆に天体の出没や南中，高度や方位角から時刻や経緯度を決定したり，暦や占星術に関わる事柄を読み取ることもできる。

(26) qiyâs. 海上での緯度測定の一方法。第22章及び第23章（28b-30a）で実際の測定方法が説明されている。なお，Tibbetts1971: 312-354 参照。

(27) kashîsh. モンゴル人と呼ばれている点は解釈に苦しむところであるが，この人物が地球儀を製作したと説明されている点を勘案すると，ドイツの地理学者 Martin Behaim (1459-1507) を指していると考えられる。彼は1484年にポルトガルのリスボンを訪れ，ポルトガル王ジョアン2世の下で航海委員会委員を務め，またアフリカ西岸航海に参加した。その後ドイツに帰り，92年に現存最古の地球儀を作製している。ただしこの地球儀はプトレマイオス地理学を基礎に作製されており，ポルトガルによって得られた当時の新たな地理学的知見は反映されていない。

(28) jashîsh とあるが，İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi 所蔵写本 TY6605 (17b/6) や Süleymaniye Kütüphanesi 所蔵 Hüsrev Paşa264 (21b/10) などでは ḥashîsh とあり，これを採った。Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi 所蔵写本 Revan1633 (18a/11) では khalîs とするなど写本間で異同が見られ，なお検討を要する。

(29) 今日知られている932年本系写本のいずれの韻文序においても mughûl とある。

(30) ṭop. 地球儀のことを意味していると思われる。注（27）を参照。

(31) 従って，仮に目安として求めるとすればここにいう1マイルは 40000km÷24000≒1.67km となる。なお，今日の1マイルは 1.609km, 海里 nautical mile は 1.852km である。

(32) 北緯45度以北と南緯45度以南（ともに中心角90度の広がりを持つ）を暗黒の世界と解釈しているように思われる。

(33) 東西に先へと目を向けると，描かれていないために分からないところがある，の意か。

(34) 何があるのか明確に描かれていない，の意か。

(35) Milâqa. Malacca (Melaka). マレー半島南西岸の港湾都市。北緯2度前後に位置する。ムラカ王国の中核として繁栄したが，1511年ポルトガルの支配を受ける（1641年からはオランダ支配）。インド洋方面から来航する商船と東アジア及び東南アジア方面から来航する商船との交易の重要な拠点であった。

(36) Mughtish. Mogadishu (Muqdisho, Mogadiscio, Maqdishu). ソマリアの首都。北緯2－3度。アフリカ東端でインド洋西北部に位置し，12世紀以来この地域の重要な貿易港であった。16世紀にポルトガルが一時占領した。1871年にはザンジバルのスルタンによって征服され，1892年以後イタリアの強い影響下に置かれた。

(37) Antilya. Antilles. コロンブスが至った西インド諸島を指すと思われる。韻文序第45章以下において，「発見」の様子を含めて具体的に説明されている。ヨーロッパ人の間に伝わる大西洋上の架空の島 Antilya を指すものではないと思われる。西インド諸島は概ね北緯10－20度に位置する。

(38) 赤道をはさんで計47度の間しか移動しない，の意。回帰線は23.27度。

(39) 黄道十二宮の一つ。秋分の日に太陽はこの天秤宮（てんびん座：9月24日－10月23日）に入ったが，歳差で秋分点が移動し，現在は処女宮（おとめ座：8月24日－9月23日）に移動している。

(40) 黄道十二宮の一つ。春分の日に太陽はこの白羊宮（おひつじ座：3月21日－4月20日）に入ったが，歳差で春分点が移動し，現在は双魚宮（うお座：2月20日－3月20日）に移動している。

(41) Yana gerek sözümüz itlâf ola. 前後の文脈に照らして，「浪費されてはならない」と解すべきか。

(42) 預言者ムハンマド。

(43) たやすく心変わりするように軽々しく，の意か。

(44) Yedi yüz mîl chûn tamâm olsa qarâr. ちょうどそれだけ航行すると，の意か。

(45) Madîrâ. ポルトガル領マデイラ Madeira 諸島。ポルトガル西南の大西洋に位置し，北緯33度前後。1420年ごろポルトガル人によって発見され，その後植民が行われた。サトウキビやブドウなどが栽培され，砂糖が重要な産品であった。ポルトガルとアフリカ，南アメリカ方面を結ぶ航路の中継地点としても重要であった。

(46) Qâwu Wardâ. アフリカ大陸の最西端にある半島。セネガルの首都ダカールの北に位置し，北緯15度前後。15世紀半ばバルトロメウ・ディアスの航海によってポルトガル人の知るところとなった。

(47) Sabta. モロッコの北端にあるスペイン領の海港都市。ジブラルタルの対岸に位置し，古くから象牙，金，奴隷などの交易拠点として知られていた。アラブの征服がこの方面に及んだ後早くからムスリムの支配

下にあったが，1415年ポルトガルが奪い，1580年スペインに移譲された。

(48) Baḥr-i A'ẓam. ここでは大西洋を指して用いられているように思われる。注（20）参照。

(49) ヴェルデ岬諸島のことであろう。

(50) Târa Birzîlî. Terra do Brasil に相当する音を写したものであろう。ここに説明があるとおり，ブラジルという地名はブラジルボクに由来する。ブラジルボクは赤色の色素ブラズィリン brazilin を含み，染料やインク材料として用いられる。なお，伝説上のブラジル島及びブラジルについては織田1998：234－239を参照のこと。

(51) inqîlâb [inqilâb]. 変動あるいは変化，意か。

(52) Baḥr-i Jidda. ここにいう Jidda 及び Jidda の海は，前後の文脈から判断して，メッカの外港 Jidda 及び紅海と考えるべきである。32b にペルシア湾の島として Jidda が説明されているが，それとは無関係と思われる。

(53) 北緯21度を意味するとすれば，ほぼ正しい数値である。

(54) ここまでに具体的に言及のあった各地点間の距離を単純に合計すると12100マイルである。

(55) Kamâl Ra'îs（没年917／1511）。オスマン朝の提督のひとり。ピーリー・ライースのおじにあたる。バヤズィット Bâyazîd 2 世（在位1481－1512）の時代にオスマン朝海軍に帰順し，このときピーリー・ライースも従っている。『キターブ・バフリエ』においてはカマール・ライースは，範とすべき優れた航海者として描かれている。

(56) matâ'ın aldılar. Ökte 1988 Vol. 1 : 131 では，利益，富を得る，と解している。

(57) arḍ とあるが意味を取りにくい。İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi 所蔵写本 TY6605 (21b/19) や Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi 所蔵写本 Revan1633 (23b/7) などに従って 'arḍ と読み，幅の意から果てと解釈した。

(58) 大西洋を指す。

(59) DYNWR FSHA（他の多くの写本では DYNWR FSHAN）を dînwar fishân と解したが，検討を要する。

[参考文献]

Allibert, C.,

1988: Une Description Turque de l'Océan Indien au XVI^{e} Siècle. l'Océan Indien Occidental dans le *Kitāb-i Baḥrije* de Piri Reis (1521), *Étude Océan Indien*, 10, pp.9-51.

Babinger, Franz,

1913-38: Pīrī Muhyi 'l-Dīn Re'īs, *The Encyclopaedia of Islam*, First Edition, Vol.3, pp.1070-71.

Bostan, İdris,

1988: Piri Reis'in Kitâb-ı Bahriye'sinde bulunan Tersâne-i Âmire Plânları, *Sanat Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 1-2, pp.67-68.

Guilmartin Jr., John Francis,

1974: *Gunpowder and Galleys: Changing Technology and Mediterranean Warfare at Sea in the Sixteenth Century*, Cambridge University Press.

Hess, Andrew C.,

1970: The Evolution of the Ottoman Seaborne Empire in the Age of the Oceanic Discoveries, 1453-1525, *The American Historical Review*, 75-7, pp.1892-1919.

1974: Piri Reis and the Ottoman Response to the Voyages of Discovery, *Terrae Incognitae*, 6, pp.19-37.

Imber, C. H.,

1980: The Navy of Süleyman the Magnificent, *Archivum Ottomanicum*, 6, pp.221-282.

İrdesel, Mehmet,

1975: *Büyük Denizci-Bilgin Amiral Gelibolu'lu Pîrî Reis, Hayatı ve Eserleri*, İstanbul.

Kahane, H. & Tietze, A.,

1958: *The Lingua Franca in the Levant, Turkish Nautical Terms of Italian and Greek Origin*, Urbana.

Kahle, Paul,

1926: *Piri Re'īs, Baḥrīje, Das Türkische Segelhandbuch für das Mittelländische Meer vom Jahre 1521*, Band I (Text), Band II (Übersetzung) 1, Berlin und Leipzig.

1929: Piri Re'îs und seine Baḥrîje, *Beiträge zur historischen Geographie, Kulturgeographie, Ethnographie und Kartographie, vornehmlich des Orients*, Leipzig und Wien, pp.60-76.

1956: The Turkish Sailor and Cartographer, S. Moinul Haq (ed.), *The Proceedings of the Pakistan History Conference*, Karachi, pp.101-111.

Kissling, Hans Joachim,

1973: Zur Beschreibung des Rhône-Deltas in der Bahrîye des Pîrî-Re'îs, *İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, 5, pp.279-287.

Kurtoğlu, F. & Alpagot, H.,

1935: (eds.) Piri Reis, *Kitabı Bahriye*, İstanbul.

McIntosh, Gregory C.,

2000: *The Piri Reis Map of 1513*, The University of

Georgia Press, Athenes & London.
三橋冨治男,
1966a:『オスマン＝トルコ史論』, 吉川弘文館.
1966b:「キターブゥ・バフリエ」の著者ピリー・ライスと世界古地図について,『オリエント』, 9-2·3, pp.199-220.
1966c: 16世紀・東方水域におけるオスマン＝トルコ,『駿台史学』, 19, pp.33-53.
1970: ピリー・レイスの「海洋の書」に見えるシナ海,『オリエント』, 13-3·4, pp.171-184.
Mitsuhashi, Fujio,
1976: A Study of the "Çin Deniz" in the "Kitab-ı Bahriye" compiled by Pîrî Reis, *İsmail Hakkı Uzunçarşılı' ya Armağan*, Ankara.
織田武雄,
1934: Piri Reis の地図と Columbus の地図,『地理論叢』(京都帝国大学文学部地理学教室編), 5, pp.199-215.
1997：オスマン・トルコ帝国の提督ピーリー・ライースの世界図について,『ジオグラフィカ　センリガオカ』(関西大学文学部地理学教室編), 3, pp.1-24.
1998：『古地図の博物誌』, 古今書院.
Orhonlu, Cengiz,
1970: Hint Kaptanlğı ve Pîrî Reis, *Belleten*, 34, pp.235-254.
Ökte, Ertuğrul Zekâi,
1988: (ed.) Pîrî Reis, *Kitab-ı Bahriye*, 4vols., Ankara.
Özdemir, Kemal,
1992a: *Osmanlı Deniz Haritaları, Ali Macar Reis Atlası*, İstanbul.
1992b: *Ottoman Nautical Charts, The Atlas of Ali Macar Reis*, İstanbul.
1994: *Pîrî Reis*, İstanbul.
ピアスン, M. N.,
1984：『ポルトガルとインド――中世グジャラートの商人と支配者』(生田滋訳), 岩波書店 (Pearson, M. N., *Merchants and Rulers in Gujarat*, The University of California Press, 1976).
Senemoğlu, Yavuz,
1974: (terc.) Pîrî Reis, *Kitâb-ı Bahriyye, Denizcilik Kitabı*, 2vols.
新谷英治,
1990a: "Kitāb-i Baḥrīya"の性格――Ayasofya2612写本本文を中心に――,『東洋史研究』, 49-2, pp.107-139.
1990b：『キターブ・バフリエ』ヒジュラ暦927年本系写本8種,『京都橘女子大学研究紀要』, 17, pp.222-246.
1991：『海洋の書』とポルトラーノ, *Mare Nostrum* (京都外国語大学地中海文化研究会研究報告), 3, pp.68-81.
1992：『キターブ・バフリエ』の全体像とオスマン朝の地中海世界,『西南アジア研究』, 37, pp.1-18.
1995：オスマン朝とヨーロッパ, 歴史学研究会編『講座世界史1　世界史とは何か――多元的世界の接触の転機』, 東京大学出版会, pp.47-73.
1997：『キターブ・バフリエ』ヒジュラ暦932年本序文,『関西大学東西学術研究所紀要』, 30, pp.55-83.
1998：トルコ人の見た地中海――『キターブ・バフリエ』写本研究から――,『泊園』, 37, pp.96-143.
2000：オスマン朝期の地中海航海案内書と地図, 新谷英治編『中東世界の伝統技術に関する歴史地理学的研究』(1997－1999年度科学研究費補助金研究成果報告書), pp. 209-235.
2001：ピーリー・ライースの世界認識――*Kitâb-i Baḥrîya* 韻文序と世界図2種の分析から――,『関西大学東西学術研究所創立50周年記念論文集』, 関西大学東西学術研究所, pp.167-184.
Soucek, Svat,
1973a: À propos du Livre d'Instructions Nautiques de Pīrī Re'īs, *Revue des Études Islamiques*, 41, pp.241-255.
1973b: Tunisia in the *Kitab-i Bahriye* by Piri Reis, *Archivum Ottomanicum*, 5, pp.129-296.
1975: Certain Types of Ships in Ottoman-Turkish Terminology, Turcica, 7, pp.233-249.
1992: Islamic Charting in the Mediterranean, Harley, J. B. & Woodward, D. (eds.), *The History of Cartography*, Vol.2, Book 1, *Cartography in the Traditional Islamic and South Asian Societies*, The University of Chicago Press, pp.263-292.
1996: *Piri Reis and Turkish Mapmaking after Columbus, The Khalili Portolan Atlas*, London.
Tibbetts, G. R.,
1971: *Arab Navigation in the Indian Ocean before the Coming of the Portuguese, being a Translation of Kitāb al-Fawā'id fī Uṣūl al-Baḥr wa'l-Qawā'id of Aḥmad b. Mājid al-Najdī*, London.
Ventura, A.,
1988: *L'Italia di Piri Re'is, La Cartografia Turca*

alla Corte di Solimano il Mangnifico, Cavallino.

Yurdaydın, Hüseyn G.,

1952: Kitâb-i Bahriyye'nin Telifi Meselesi, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 10, pp.143-146.

第 III 部
研究成果報告

中国における制度と古典
——科挙制度と言語史·文学史の相関から

研究代表者　平田　昌司
京都大学大学院文学研究科 教授
分担者　田口　一郎
新潟大学人文学部 助教授

【概要】

本研究は，多様な音声言語の社会を，制度化された規範的書きことばが支配してきた中国文化圏を対象として扱い，「古典」の言語が制度の中でどのように利用されてきたかを明らかにすることを目的とした。研究代表者平田は，主として国家制度と言語の関係を調査し，唐代から清代までの科挙制度，19世紀末から20世紀初頭にかけての国民語の形成，音声言語の前景化，古典の衰退，といった状況について，別記の成果を得ている。この間，ベンジャミン・A・エルマン教授(招聘時，カリフォルニア大学ロサンジェルス校)，梅祖麟教授（コーネル大学），劉丹青教授（中国社会科学院言語研究所）を招聘して，中国の言語文化史に関する共同研究を実施するとともに，関連研究者を招いた研究会を開催し，新しい知見を得ている。また2000年度には，国内外多数の研究者の協力を得て，シンポジウム「文化的制度としての中国古典」を開催することができた。

中国で形成された書記言語規範が周辺地域へどのような影響を与えたかは，本研究のもうひとつの検討課題となっている。重点をおいたのは，日本の江戸時代における明代「古文辞」の影響であって，研究分担者の協力を得て荻生徂徠『徂徠集』全体の訳稿を逐次作成つつあり，平成14年度中には巻二十から巻三十まで「尺牘」部分の初稿を完成させる予定である。

【位置付け】

中国において，古典は家族制度・国家制度をさだめる規範としていきつづけてきた。そのため，古典を読み解いて祖述する能力は，国家運営にたずさわる者にとって，長いあいだ必須の知識として求められてきた。それは，国家が自らに望ましい原典を選び，試験制度を利用して末端への普及をはかる過程であったとも言える。いかなる文体を選択して著作をあらわすかは，学派的立場を表明する手段となりえたため，歴代王朝は，原典解釈に方向づけを与えるだけでなく，文体の規範をも提示しようと試みることが多かった。文体がどのように制度と関わるかを検討した本研究は，古典がどのようにして選ばれ，解釈が形成されるのかを知るために，一定の寄与をなしうるであろう。また，音声言語が中国の古典学と国家制度にどのような影響を与えてきたか，これは従来ほとんど手をつけられたことのない問題である。

【発表成果一覧】

平田　昌司

[論文]

「しゃべる女・叱る男—中国の話しことばにみられるジェンダー規制」，『興膳教授退官記念中国文学論集』，汲古書院，707－721，2000年3月

「清代鴻臚寺正音考」，『中国語文』2000年第6期，537－544，2000年11月

「制度化される清代官話—科挙制度と中国語史第八」，高田時雄編『明清時代の音韻学』，31－59，京都大学人文科学研究所，2001年3月

「平仄或説」，『聲韻論叢』第11期，中華民國聲韻學會，185－202，2001年10月

「光緒二十四年的古文」，『現代中国』第1輯，湖北人民出版社，159－169，2001年10月

「修身斉家治国平天下」，『学術月報』第53巻第11号，43－45，2001年11月

「《切韻》與唐代功令」，『東方語言與文化』，東方出版中心，326－336，2002年3月

[翻訳]

李零「「三閭大夫」考」，『中国文学報』第62冊，1－28，2002年4月

[書評]

「Benjamin A. Elman, *A Cultural History of Civil Examinations in Late Imperial China*」，『東洋史研究』第61巻第2号，329－337，2002年9月

東アジアの科学と思想

研究代表者 川原 秀城
東京大学大学院人文社会系研究科 教授
分担者 梁 一模
東京大学大学院人文社会系研究科 助手

【概要】

本研究の目的は，17～19世紀東アジアの科学関連資料・科学古典を収集整理し，それを通して当時の科学と科学思想を，東アジア文明総体の中に位置付けるところにある。主要な研究成果をあげれば次のとおりである。

1）基本資料の収集
1．北京大学図書館蔵『黙思集算法』（マイクロフィルム），『韓国文集叢刊』『朝鮮王朝実録』『国訳叢書』『與猶堂全書』『燕行録選集』『続修四庫全書』（リプリント）など
2．漢字データベース『三国史記』『司馬榜目』『高麗史』『四庫全書電子版』など

2）新たな知見
1．和算が豊臣秀吉の朝鮮侵略時の略奪本を基礎として成立したことを明らかにした。
2．朝鮮王朝後期の実学者，洪大容の学問形成において，中国清代の西学系の科学書の影響が大きいことを発見した（以上，研究代表者の成果）。
3．従来知られていなかったJ．S．ミル『自由論』の中国語訳本（馬君武訳『自由原理』）について詳細な検討をくわえた（研究分担者（2001年帰国）の成果）。

【位置付け】

本研究は17～19世紀東アジアの科学関連資料・科学古典を収集整理し，それを通して当時の科学と科学思想を，東アジア文明総体の中に位置付けることを目的としている。

そもそも東アジアの17～19世紀とは，ヨーロッパの科学知識がイエズス会（中国名，耶蘇会）によって東アジアに伝えられたときにあたっている。反宗教改革運動の中核的団体，イエズス会はカトリックの布教の便に供すべく，西洋の科学技術知識を積極的に東アジアに伝えた。大量の漢訳科学技術書がそれである。だが（1）伝えられた知識は近代科学にくらべて古代中世の科学の方が多く，（2）分野としては天文・数学に大きく偏り，また（3）東アジアの諸科学も当時，各国ごとに独自の展開をみせていたけれども，科学上のウェスタン・インパクトが東アジアの文化にたいし巨大な影響を及ぼしたことは否定することはできない。これこそ，17世紀以降の東アジア文化を解明するにあたって本研究が必要なゆえんである。

【他領域との連携による成果】

本研究は東アジア学の一環であることはいうまでもないが，テーマがテーマだけに，ギリシャ古代科学・西洋中世科学・近代科学にたいする知識のみならず，17～19世紀の中国・朝鮮・日本の政治情況・文化情況についても広範な知識が要求され，そのどれか一つが不足しても十分な研究成果を期待することはできない。そのためであろうか，古典学総括班における他分野の研究者との討論は，わたしたちの悩み，研究の専門化に付随する知識の狭隘化を是正してくれ，実にえがたい経験であったと報告することができる。こういう類の研究情報の交換は従来なかったところであり，当研究の大きなプラス評価の材料になるとわたしたちには思えてならない。

【国際学術討論会】

2001年11月には，中国科学院自然科学史研究所の所長と副所長，中国科学技術館の館長を招聘して，小規模ではあるが，国際科学史会議（東亜科学与思想国際学術討論会）を開催した。小規模の専門家会議に固執したのは，多人数では十分な討論を行うことはできないとの研究代表者の信念にもとづいている。中国・日本以外には，韓国・フランスなどからの参加者もあり，盛況であったということができる。

また2003年2月には，先の研究分担者，現韓国翰林大学校助教授の梁一模氏を招聘して，第2回東亜科学与思想国際学術討論会を開催する予定である。

【発表成果一覧】

川原 秀城
Kawahara Hideki “The Science of Four Forms 四象科学 in Joseon Dynasty”, Sungkyun Journal of East Asian Studies Vol.1, No.1, Sungkyunkwan University The Academy of East Asian studies, 2001, pp.283-293
『毒薬は口に苦し―中国の文人と不老不死―』（あじあ

ブックス31)，大修館書店，頁306，2001年
「中国の暦法—天の科学と天の哲学」，『東京大学公開講座　こよみ』東京大学出版会，頁27－54，1999年
「「正朔を頒つ」—皇帝による暦の管理」，佐藤次高・福井憲彦編『地域の世界史　ときの地域史』山川出版社，頁317－351，1999年
「中国古来の哲理・五行思想の水」，『季刊　河川レビュー』106，新公論社，頁11－17，1999年

梁　一模
「もう一つの『自由論』」，『李楠永先生華甲記念論文集』，ソウル・図書出版天池，頁405－437，2000年
「日本の中国哲学研究紹介」，『今日の東洋思想』３号，ソウル・芸文東洋思想研究院，頁225－233，2000年
「(翻訳の思想史——康有為と厳復」，『中国学報』第40輯，頁433－450，1999年
「馬君武の進化論——天演と天戦」，『中国社会と文化』第14号，頁185－200，1999年

原始仏教思想の解明
——バラモン教聖典の同時的解明を通じて

研究代表者　中谷　英明
神戸学院大学人文学部 教授

【概要】
主として連携の成果を中心にまとめておく。
『スッタ・ニパータ』の思想を客観視する上でプラトンの思想との比較は有益であった。現代社会に対する両者の重要性も，両者の比較から初めて理解されるところがあった。

1．知覚について
プラトンは，知覚にはその成立条件として「価値」と「意味」が含まれており，そのような「価値」と「意味」を意識的に顕在化したうえで，その本来的あり方を追求することによってイデアの知に到達することができる，と言うが，『スッタ・ニパータ』も，認識はモノを名称として把捉すること，すなわち欲望の影響下に行われる範疇化を伴う，と言う。
両者はともに認識には価値や意味を付与する作用が必然的に含まれていることを指摘しているが，『スッタ・ニパータ』では，この価値付加作用を輪廻思想の中に位置づけ，遥か昔からの行為の蓄積がもたらすとする点がユニークである。

2．イデアの認識・平安の境地の獲得
プラトンによれば，イデアは，すべての人に自明であるのではなく，カタルシスすなわち魂の浄化によって魂を欲望，情念から遠ざけることにより，イデアを知る思惟の働きが妨げられることがなくなる。時間と労苦をかけ，厳しい教育を通じて初めてイデアに到達することが可能となると言う。
一方『スッタ・ニパータ』は，人間の認識が深く欲望に支配されており，また人間精神は自らの限界を認めることができない性質があることを指摘し，自らの認識に基づく世界観，人生観は妄想でしかないという事実を繰り返し瞑想しつつ，自然の中で遊行生活を実践することによって初めて心の平安を獲得できると言う。
両者はともに，真の認識に至る妨げとして欲望を指摘し，真の認識を獲得するためには時間をかけた訓練が必要とする。ただし，プラトンは「思惟」によってイデアに至ると言うが，ブッダは「瞑想」と「遊行の生活」によって悟りを得ると言う。ともに思惟の訓練の必要性を認めているが，仏陀は自然の中における身体行為をも条件としている点が異なる。

3．徳目について
プラトンにおけるイデア界もブッダにおける涅槃界も共に「よりよき生」という理念に支えられており，その理想世界における人のあり方が「謙虚」，「平安」，「温和」など共通の言葉によって語られることにも注目すべきであろう。
ただし，両者がただの倫理書と異なるのは，共によく練られた存在論，認識論から出発していることである。例えば昨今，'Sustainable Development'という概念が重視されるようになったが，人類が現在の生活を続けていては数十年後に破綻を来す，だからより環境に優しい生活様式に切り替えなければならない，という議論には，根本理念が欠落していると言わざるを得ない。プラトンやブッダに見られるような存在論，認識論に基づく確固とした世界観が先ず必要であろう。すなわち現代世界の精神的座標軸の再構築こそが必要であろう。

【研究成果一覧】

[論文]

1．「『リグ・ヴェーダ』におけるアヌシュトゥブ律の成立—インドで最も好まれる韻律の始まりについて—」特定領域研究「人文科学とコンピュータ」平成10年度研究成果報告（CD-ROM）東京・平成11年

2．「古代インドにおける哲学と文献学」『古典学の再構築』（文部省科学研究費特定領域研究（A）「古典学の再構築」ニューズレター）第5号 pp. 18－21. 神戸・平成12年1月

3．「古典学研究—現代における古典学の役割—」『学術月報』53巻11号 pp. 4 － 8．日本学術振興会・平成12年

4．「古典学の再構築—20世紀後半の研究成果総括と文化横断的研究による将来的展望—」第Ⅰ期研究成果報告 pp. 9 －13. 神戸・平成13年

5．「原始仏教思想の解明—バラモン教聖典の同時的解明を通じて—」特定領域研究「古典学の再構築」第Ⅰ期研究成果報告 pp. 171－175. 神戸・平成13年

6．「ブッダの魂論」特定領域研究「古典学の再構築」研究成果報告集Ⅴ．『論集「古典の世界像」』神戸・平成15年

7．「インド仏教文献学の基礎知識」『仏教学を学ぶ人のために』御牧克己編，世界思想社（近刊）

8．Hideaki NAKATANI “An analysis of the Suttanipata: Recovering the most ancient portions of the Buddhist Canon.”, The Way to Liberation, Vol. 2（近刊）

[研究発表・報告]

1．Hideaki NAKATANI “An analysis of the Suttanipata: Recovering the most ancient portions of the Buddhist Canon.”, Harvard University, ボストン・平成13年3月5日

2．「文明の危機を乗り越えるために—「古典学の再構築」からの報告」古典学の再構築シンポジウム「創造の源泉としての古典」京都国際会議場・平成14年9月22日

イラン・イスラーム文献が描くモンゴル時代の世界像の研究

研究代表者 杉山 正明
京都大学大学院文学研究科 教授
分担者 志茂 碩敏
財団法人東洋文庫研究部 研究員

【概要】

Ⅰ 他領域との連携による成果

本研究は，もともと文明圏をこえたかたちで設定されており，多領域間の連携を前提としていた。また，それとは別に，後半の2か年は木田章義・平田章司・木下鉄矢をはじめとする多国籍のメンバーの参加のもとに，「古典学の再構築」の連携研究の眼目のひとつとして「日中韓版本研究会」を組織し，日本・中国・韓国の枠をこえて，モンゴル時代がひとつのエポックとなる中世・近世における東アジアの出版・学術・思想・宗教等についてのボーダレスな展開を多角的かつ多元的に研究した。

Ⅱ 位置付け

1 イラン・イスラーム文献を中心としつつも，東西文明の枠をこえて多言語文献から13・14世紀の世界像を探ることに特徴がある。

2 近代西欧を中心とする知の体系と人類史の理解を見直すことに現代的価値がある。

Ⅲ 平成11年度～14年度の研究成果

1 モンゴル時代においてすでにユーラシア規模での確実かつ具体性のある世界についての知見が達成されていたことが判明した。

2 根本状態の原典文献にもとづき，東西文明の枠をこえた方法・視点をとった。

Ⅳ 平成11年度～14年度の発表成果一覧

杉山は，著書5点，論文など25点，講演・研究報告21件，志茂は編著1点，論文1点にそれぞれ成果の一部を発表。

【他領域との連携による成果】

本研究は，もともと文明圏をこえたかたちで設定されており，多領域にまたがっておこなわれることを本旨としていた。したがって，他領域を知った結果としてあらたに研究成果や新視点がえられるといった性格のものでは本来なく，はじめからそのことを前提としてスタートした。とはいえ，各領域の一線の研究者が集合している本特定領域研究に参加することによって，より新鮮で確度の高い刺激をうけることができた。とくに，A04班の「古典の世界像」における各報告からは充実した手ごたえを感じる一方，あらためて多領域にまたがる研究設定の困難さをも印象深く再確認したことも事実である。こうしたことは，4年間にわたる研究業績の諸面に反映している。

また，それとは別に，後半の2か年は「古典学の再構築」全体の連携研究の眼目のひとつとして「日中韓版本研究会」を組織し，木田章義・平田昌司・木下鉄矢・マイケルジャメンツ・大槻信・李長波・宮紀子・古松崇志・古勝隆一・井上充幸・中島貴奈・大秦一浩・丞志・朴真完などの多領域・多国籍のメンバーのもとに，日本・中国・韓国の枠をこえて，モンゴル時代がひとつのエポックとなる中世・近世における東アジアの出版・学術・思想・宗教等についてのボーダレスな展開を多角的かつ多元的に研究した。その成果は杉山も含めて各種の著作・論文・図録に結実した。この動きは，今後さらに大きな刺激を内外にあたえることになるだろう。

【位置付け】

イラン・イスラーム古典研究における位置とそれを超えた意義

13・14世紀のモンゴル時代は，史上最大の世界帝国モンゴルを中心にユーラシアと北アフリカの各地がゆるやかながらもむすびつけられ，人類史上ではじめて世界が一個の全体像としてとらえられるようになった時代である。この時代に関する原典史料は20数か国語にわたるが，なかでも漢文文献とペルシア語でしるされたイラン・イスラーム文献が双璧の2大史料群をなす。とりわけ，真の意味で世界と世界史を扱った最初の歴史書といっていい『集史』以下のイラン・イスラーム文献の研究は，西欧・ロシア・イスラーム諸国において厖大な蓄積があるが，近年とくに日本において東西の多言語関連文献の知見にもとづいて根本からの再検討・読み直しが可能となりつつある。本研究の目的は，これまでのイラン・イスラーム古典研究の伝統を踏まえつつ，東西の枠をこえた多言語文献の知見を投入して原写本から全くあらたに読み直し，人類史上でも屈指に特別な意義をもつモンゴル時代の世界像を探ることにあった。その成果は，従来ともすれば個別の文明圏や領域ごとに孤立しがちであった近代古典研究にたいして，新しい視座を模索するうえでの有益な例示ともなるであろう。

現代における価値

古典学的方法を踏まえつつ，東西の枠をつきぬけたイラン・イスラーム文献の読み直しとそれにもとづくモンゴル時代の全体像の提示は，現在，日本の研究者だけがなしうる国際貢献であり，同時にそれは近代西欧の視座をこえた真に根本的で客観的な世界像の創出や，さらにすすんで人類史のあゆみについてのより適正な理解を導く糸口となるであろう。

【研究成果】

この研究によって明らかとなったこと

イラン・イスラーム文献が描くモンゴル時代の世界像を研究する第一の作業として，入手済みのイラン・イスラーム文献古写本のマイクロ・フィルムのなかから，とくに緊急性の高いものを選んで焼きつけ，解読をすすめた。その結果，モンゴル時代のイラン・イスラーム地域における世界認識は，13・14世紀の当時としては極めてすすんでおり，東は中国から中央アジア・インド亜大陸・中東をへて西はヨーロッパにいたるまで，諸文明圏にまたがって文字どおりユーラシア・サイズにおいて，従来の常識的見解をはるかに上回るレヴェルで確実かつ具体性のある知見を有していたことが克明にわかってきた。これは，人類史の理解を書き換える意義をもつ。15世紀末以降のヨーロッパ人の「地理上の発見」までは，人類は各文明圏の枠のなかで相互にほぼ孤立しあっており，文明圏をこえたかたちでの世界の客観的イメージや具体的な全体像をもつことはなかったとする“通念”は，ヨーロッパ近代の知のなかで創作された虚像であったといわざるをえない。

また，これらの諸文明圏のなかで興亡した主要な国家や王朝についても，驚くべき正確さで描かれた「世界諸政権の交代系統図」とでもいっていいビジュアル化した文献がモンゴル時代のイランで作成された。この文献の存在は，13・14世紀において当時のモンゴル帝国の少なくとも支配層については，ユーラシア各地域の歴史と現状に関しての総合的情報とその認識が確実に存したことを証明する。人類史全体をひとまず総括する知的水準が，すでにいったん13・14世紀に達成

されていたわけであり，前近代アジアをともすれば低く見がちな19・20世紀型の知の体系は，根本的な誤謬をはらんでいたことを示している。

こうしたイラン・イスラーム文献の解読・分析の一方，これに関連するモンゴル時代の多言語文献のうち，とくに厖大な情報量のある漢文文献についても，完全同時代の元代刊本による元代典籍文献のマイクロ・フィルムからの写真焼きつけをすすめた。その結果，中国史上でも画期となる世界認識のいちじるしい拡大・変化がモンゴル時代に生じていたこと，そしてそれはイラン・イスラーム文献の研究からえられる中東における世界認識とあきらかに連動しており，アジアの東西をつらぬいてかってない真の世界像の出現がモンゴル時代に訪れていたことが判明した。

さらに，以上の付帯研究として，モンゴル時代の世界像を直接に示す「世界地図」について，根本研究をおこない，その成果は順次，著作・論文にまとめて発表しつつあり，そうした結果として今後，人類史の理解を根底から見直すことが求められてくるだろうと考える。

採用した新方法・新視点

本研究の推進にあたっては，イラン・イスラーム文献はもとより，関連する漢文文献・モンゴル語文献・中世ヨーロッパ文献などについても，すべてモンゴル時代につくられた原写本・原刊本・原文書など，根本状態の原典文献に溯って行なった。東西の枠をこえた多言語の根本文献による研究は，近年ようやく日本のごく少数の研究者ではじめて可能になったものであり，国内外の関連研究者に新しい地平をひらくことになろう。

【発表成果一覧】

杉山　正明

[著書]

- 『몽골세계제국（モンゴル世界帝国）』，Shinsuwon Publishing Co. 1999年８月（１－461頁）。
- 『유목민이 본 세계사（遊牧民から見た世界史）』，Hakminsa Co. 1999年11月（１－381頁）。
- 『世界史を変貌させたモンゴル―時代史のデッサン』，角川書店，2000年12月（１－229頁）。
- 『逆説のユーラシア史―モンゴルからのまなざし』，日本経済新聞社，2002年９月（１－288頁）。
- 『遊牧民から見た世界史―民族も国境をこえて』（日経ビジネス人文庫），日本経済新聞社，2003年１月（１－465頁）

[論文など]

- 「モンゴル世界帝国の成立」，若松寛編『アジアの歴史と文化７　北アジア史』，同朋舎，1999年４月（69－87頁）。
- 「蒼き狼たちの歴史観」，樺山紘一編『歴史と文学』（週刊朝日百科・世界の文学10），1999年９月（308－310頁）。
- 「モンゴルによる世界史の時代―元代中国へのまなざし―」，『世界美術全集・東洋編７　元』，小学館，1999年10月（９－16頁）。
- 「足利と曲阜」『足利学校釋奠記念講演筆記』，足利市教育委員会，2000年３月（１－27頁）。
- 「マルコ＝ポーロという人物は存在したのか」，『世界史のしおり』８号，帝国書院，2000年４月（１－４頁）。
- 「解説」，田村実造編『大モンゴル帝国』（中国文明の歴史７），中央公論新社，2000年８月（379－394頁）。
- 「文明圏をこえて―モンゴル時代の世界像」，『学術月報』53－11，2000年11月（46－50頁）。
- 「マルコ・ポーロが見たクビライの宮廷」，『北条時宗の時代』ＮＨＫ出版，2001年12月（82－85頁）。
- 「世界を襲った元寇」，『北条時宗』，ＮＨＫ出版，2001年１月（163－169頁）。
- 「モンゴル帝国，アジア征服の猛威」『歴史と旅』28巻２号，2001年２月（30－35頁）。
- 「モンゴル史が覆す元寇，そして時宗像」，『中央公論』，2001年４月号（266－273頁）。
- 「蒼き狼の孫クビライはこんな人物だった」，『３歴史街道』，2001年９月号（52－55頁）。
- 「イリンチン先生を偲ぶ」『内陸アジア言語の研究』16，2001年９月（123－132頁）。
- 「パシュトゥン遊牧民の部族連合体＝アフガン国家の歴史」『毎日エコノミスト』，2001年11月６日号（52－55頁）。
- 「世界史のなかでモンゴル襲来を読む」（村井章介と対談），『歴史評論』2001年11月（２－29頁）。
- 「地球環境学・古典学・歴史学」『学術月報』54－11，2001年11月（61－65頁）。
- 「羽田亨の人と生涯」，『京大東洋学の百年』京都大学学術出版会，2002年３月（134－163頁）。
- 「ポスト・モンゴル期の歴史研究にむけて―現状と課題についての覚書」，『ポストモンゴル期におけるアジア諸帝国に関する総合的研究』（平成11年度～平成13年度科学研究費補助金・基盤研究Ｂ研究成果報告書・代表志茂碩敏），2002年３月（１－７頁）。

●「モンゴルから見た蒙古襲来」『海・船セミナー2001—蒙古襲来を再検証する—・講演録』，船の科学館，2002年3月（36－66頁）。
●「ユーラシア史へのまなざし—大航海時代以前の世界史」，平凡社東洋文庫編集部編『東洋文庫ガイドブック』，2002年4月（146－161頁）。
●「ユーラシア東西の『中世』」，田端泰子・細川涼一著『女人，老人，子ども』（日本の中世4）付録月報，中央公論新社，2002年6月（1－6頁）。
●「元代中国は文化不毛の時代だったか」，『慶北史学』（史学科創設50周年紀念特輯号）25，2002年8月（353－368頁）。
●「アジア東西をつらぬく歴史の視野と方法」，『歴史学の最前線』（2002年度史学会第100回大会記念シンポジウム・議事録），史学会，2002年11月（127－137頁）。
●「モンゴル時代のアフロ・ユーラシアと日本」，『モンゴルの襲来』（日本の時代史9），吉川弘文館，2003年2月（106－150頁）。
●「チンギス・カンのイメージ形成—時をこえた権威と神聖化への道程」，『生活世界とフォークロア』（天皇と王権を考える9），岩波書店，2003年2月（271－301頁）。

［講演・研究報告］
●「モンゴル時代の世界地図—文明圏を超えて」，古典学の再構築・第4回公開シンポジウム，京都・芝蘭会館，2000年9月22日。
●「三回目の元寇はなぜなかったか」，京都大学春秋講座，京大法経2，2000年10月11日。
●「モンゴル時代が生んだ二つの世界地図」，日本モンゴル学会，京都・大谷大学，2000年11月18日。
●「祁連山—エチナ計画のイメージ」，総合地球環境学研究所・オアシスプロジェクト研究会，京都大学文学部旧陳列館，2001年6月3日。
●「モンゴル世界帝国」，佛教大学四条センター，2001年7月7日，7月21日，8月4日，9月1日，9月22日。
●「モンゴルから見た蒙古襲来」，日本海事科学振興財団，東京・船の科学館，2001年7月8日。
●「黒城出土文書F.116，W553の解読」，総合地球環境学研究所・オアシスプロジェクト研究会，名古屋大学地球水循環研究センター，2001年7月13日。
●「黒城出土文書・農牧類の解読・分析」，総合地球環境学研究所・オアシスプロジェクト研究会，国立極地研究所河口湖セミナーハウス，2001年8月7日。
●「クビライと時宗」，中世博多学講座シンポジウム，福岡ＴＮＣ放送会館バヴェリアホール，2001年8月25日。
●「東アジア情勢と蒙古襲来」，姫路市民講座，姫路市民ホール，2001年10月22日。
●「世界史を変貌させたモンゴル」，北条時宗とその時代展・講演，福岡市博物館，2001年11月24日。
●「祁連山—エチナ計画に関する2000年間の歴史概要」，総合地球環境学研究所・オアシスプロジェクト研究会，総合地球環境学研究所，2002年4月9日。
●「後醍醐天皇のなぞ」，西郷町文化振興財団主催・隠岐学セミナー，西郷町公民館，2002年4月20日。
●「モンゴルはイスラームになにをしたか」，韓国中央アジア史学会，ソウル大学人文学部，2002年10月5日。
●「元代中国は文化不毛の時代か」慶北大学人文学部史学科創設50周年紀念講演，2002年10月8日。
●「アジア東西をつらぬく歴史の視野と方法」，歴史学の最前線（2002年度史学会第100回大会記念シンポジウム），東大安田講堂，2002年11月10日。
●「世界史におけるモンゴル帝国の位置」，大阪府高等学校社会科研究会・世界史講演会，たかつガーデン，2002年12月13日。
●「モンゴルとアメリカ—『帝国』としての比較」，伊丹市・大学講座，伊丹市立中央公民館，2002年12月14日。
●「混一疆理歴代図都之図とその前後」，京大文学研究科21世紀ＣＯＥプロジェクト「15・16・17世紀の絵図・地図と世界観」，京大文学部陳列館，2002年12月18日。
●「モンゴル襲来と国書」，伊丹市・大学講座，伊丹市立中央公民館，2002年12月21日。
●「東西の地図が示すモンゴル時代の世界像」，国際シンポジウム「15～16世紀の東アジア地図，ソウル大学湖巌館メイプル・ルーム，2003年3月5日。

志茂　碩敏
［編著］
『ポストモンゴル期におけるアジア諸帝国に関する総合的研究』（平成11年度～平成13年度科学研究費補助金・基盤研究Ｂ研究成果報告書），2002年3月（1－120頁）。

［論文］
「ガザン・カンが詳述するモンゴル帝国遊牧部族連合—モンゴル帝国各ウルスの中核部族」，『東洋史研究』，第60巻第2號2001年9月（1－52頁）。

イスラームにおける伝承知と理性知

研究代表者 濱田 正美
神戸大学文学部 教授

分担者 鎌田 繁
東京大学東洋文化研究所

分担者 野元 晋
慶応義塾大学言語文化研究所 講師

分担者 清水 和裕
神戸大学文学部

【概要】

イスラームという宗教体系は，クルアーン（コーラン）や預言者ムハンマドに由来する「伝承的知」と，ギリシア哲学の移入とともに発展した人間理性の自由な発動を鼓舞する「理性的知」とのふたつの面をもっている。この二者がいろいろな形で結びつくことで多彩なイスラームが展開した。この知のふたつの面の実際の姿，そして個々の思想家，学派のなかでそれがどのように絡み合っているか，これを明らかにするのが本研究の目的である。濱田はオスマン帝国の政治思想のうちで，この両面が如何に関係しているかという問題を，人間理性に関する言説自体と，クルアーンとハディースが如何なる文脈において引用されているかを検討することにより究明することに努め，同時に，中央アジアの聖者伝についても，クルアーンとハディースの引用のされ方を検討した。鎌田は十二イマーム・シーア派のなかで展開した神秘思想を対象とし，イスラームの啓示によって与えられた直観をいかに理論的に表現するか，をモッラー・サドラー（西暦17世紀）の著作に基づいて研究を進めた。この哲学者がいかにクルアーンを読むかを具体的なテキストに基づいて考えるとともに，伝承知から距離を置くタイプの哲学者の営為との対照研究をおこない，ふたつのタイプの「知」の関わり合いの豊かさを明らかにできた。必要な文献資料の収集とともに，ささやかな試みであるが，ひとつのテキストを電子ファイル化し，語彙検索などの文献研究の一助とした。この二年間，野元は新プラトン主義をイスマーイール・シーア派に導入した最初の世代であるアブー・ハーティム・アッ＝ラーズィー（ヒジュラ暦4世紀／西暦10世紀）の主著の一つ『訂正の書』の思想における，新プラトン主義を中心とするギリシア諸学とイスマーイール派教義の関係について研究を行った。ギリシア系諸学を理性知，イスマーイール派思想を伝承知と捉えるとして，それらが一方的でなく，相互に影響関係にあったかを探っていこうとした。なおラーズィーについては野元は既に1999年，McGill大学（カナダ，モントリオール）に博士論文を提出しており，本研究課題における研究はこの学位論文を修正しつつ，発展を図るものとなっている。今年度から分担者となった清水はアッバース朝後期の歴史文献について，コーランとハディース以外の，後のイスラーム世界にあって広く歴史事実と見なされるようになる伝承の成立過程を検討した。

【位置付け】

イスラームの文化の基本は7世紀初頭にムハンマドに下された神の言葉に始まる。ムハンマドはその言葉を指針として宣教活動をすすめ，彼の没後もその指針を必要に応じて再解釈を施しながら展開した。イスラームのなかにはイスラーム以前のアラブの文化，イスラーム世界の拡大とともに流入した周辺のさまざまの遺産が包摂されている。しかし，イスラーム世界をイスラーム的ならしめているものは，多様な文化遺産をクルアーンに基づく価値観に従って統合していることである。その意味でクルアーンは他のいかなる典籍とも比べられない権威をムスリムに対してもつ。このような意味をもつクルアーンはイスラームの文化的営為のすべてにあって最高の権威をもつものであり，クルアーンが何を指示しているかを探ることが文化活動のすべてである，といっても過言ではない。言い換えれば，クルアーンをいかに解釈していかなる意味を引き出すか，そしてそれをいかに実践するか，が人間にとって最も重要な課題となる。濱田と清水は，この実践の問題をより政治的・社会的な文脈引き寄せて検討し，鎌田と野元は，より思想的・宗教的側面に重心をおいて，いいかえれば，人間の本質（霊魂，精神）の起源はどこにあるのか，また人間の最終的目的は何なのか，これについて探求を進めた神秘哲学者の著作を，この研究計画では直接的な研究対象とした。いずれの場合も，それはクルアーンからいかに意味を引き出すかの事例でもあり，同時にイスラームの伝統的な世界のなかでクルアーンがどのように機能していたかの探求でもある。

【他領域との連携による成果】

イスラーム研究の分野でも近年，重要典籍のテキストの電子ファイル化が行われつつあるが，調整班の研究会などで聞く他分野の研究状況に比べると，まだ十分な進展を示しているとはいえない。電子ファイル化される以前に重要なテキスト自体を確定する作業を必要とするのが現状である。その意味で，古典の研究といいながらも，分野による落差が大きく，それを埋めることも今後の課題となるであろう。

イスラームのほかにも，ユダヤ，インド，中国など聖典をもつ文化においては，その典籍の注釈がつねに新たな世界像を生み出す手段とされており，聖典の解釈，注釈を軸にさまざまな文化の特質を見ることができるのではないか，という見通しを得ることができた。ある時代の注釈とその時代の精神とも呼べるものとは一定の相関関係が想定できるであろうし，また注釈の方法もある程度，文化の枠を越えて一般化して整理することができる可能性もある。「注釈」を軸に文化を通時的，共時的に見る視点の重要性を認識した。

【発表成果一覧】

濱田　正美（1999年研究分担者，2000年以降代表者）

●Le soufisme et ses «opposants» dans le Turkestan oriental, in *Islamic Mysticism contested*, edited by F. de Jong & B. Radtke, Leiden, Brill, 1999, pp. 541-552

●「『帰真総義』初探」『五十周年記念論集』（神戸大学文学部），2000, pp. 175-196

●「中央ユーラシアの「イスラーム化」と「テュルク化」」；「中央ユーラシアの周縁化(東トルキスタン)」；「革命と民族（東トルキスタン）」；「現代の選択（新疆ウイグル）」小松久男編『新版世界各国史4　中央ユーラシア』山川出版社，2000, pp. 143-173, pp. 298-316, pp. 370-385, pp. 432-437

●L'inscription de Xiate (Shata), *Silk Road Studies, V, De Dunhuang à Istanbul, Hommage à James Russell Hamilton*, Turnhout, Brrespols, 2001, pp. 63-65, planches xx-xxi

Jihad hijra et «devoir du sel» dans l'histoire du Turkestan oriental, *Turcica*, tome 33, 2001, pp. 35-61

●「聖者の見る夢・見せる夢」池田紘一・真方忠道編『ファンタジーの世界』九州大学出版会，2002，pp. 97－109

●「中央アジアと東アジアの境界 ―中央アジアからみた中華世界―」中見立夫編『境界を超えて　東アジアの周縁から』山川出版社，2002，pp. 69－98

●Introduction. Les mausolées du bassin du Tarim : Deux millenaires de l'histoire, *Journal of the History of Sufism*, III, *Saints and Heroes on the Silk Road*, 2002, pp. 1-6

●Le mausolée et le culte de Satuq Bughra Khan a Artush, *Journal of the History of Sufism*, III, *Saints and Heroes on the Silk Road*, 2002, pp.63-87

鎌田　繁（1999年研究代表者，2002年分担者）

●「イスラーム――死を超える生――」『死生観と生命倫理』関根清三編，東京大学出版会，1999年8月23日，80－92.

●「注釈の革新 ―モッラー・サドラーのクルアーン注解―」『文学』2000年7／8月号［第1巻第4号］，岩波書店，49－66.

●「古典の写本（5）イスラーム学分野」『古典学の再構築』第5号（2000年1月）0－1.

●「イスラームにおける学の理念」『古典学の再構築』第5号（2000年1月）16－17.

●「イスラームにおける学問の分類」『宗教研究』第73巻第4輯（323号）179－180.

●「イスラーム世界の文化の特徴」『古典学の再構築』第7号（2000年7月）23－24.

●「万華鏡としてのクルアーン」『アジアを知れば世界が見える』東京大学東洋文化研究所編，小学館，2001年12月，126－137.

●『岩波イスラーム辞典』大塚和夫他編集，岩波書店，2002年2月，［以下21項目］「アタバート」(21－2)，「アフサーイー」(38)，「イスファハーン学派」(121－2)，「イブン・トゥルカ」(161)，「イルファーン」(178－9)，「エラノス会議」(218)，「クシャイリー」(328)，「グラート」(335)，「サッラージュ」(401－2)，「サブザヴァーリー」(412)，「シーア派」(428)，「シャルフ」(468)，「十二イマーム派」(477－8)，「ゾヌーズィー」(586)，「トゥスタリー」(669)，「バルザフ」(789)，「ヒッリー，アッラーマ」(811)，「ヒッリー，ムハッキク」(811)，「ミール・ダーマード」(951)，「ムッラー・サドラー」(975)，「輪廻」(1053－4).

●『新イスラム事典』日本イスラム協会・嶋田襄平・板垣雄三・佐藤次高監修，平凡社，2002年3月11日，［以下8項目］「アフレ・ハック」(65)，「寛容」(194)，「グラート」(209－10)，「サルマーン・アルファーリシー」(247)，「シーア派」(251－2)，「シャイヒー派」(260)，「トゥーシー」(355)，「ハディース(シーア派)」(397).

●"Time and Space in Mulla Sadra's Mystical Thought through His Reference to Ushnuhi," World Congress of Mulla Sadra, Tehran, 25 May 1999（口頭発表）
●"How Does a Mystical Thinker Read His Thought in the Qur'an?," International Association of History of Religions, Durban (South Africa), 10 August 2000（口頭発表）
●"Mulla Sadra's Notion of Prophecy (nubuwah) in the Context of Spiritual Perfection of Soul," International Colloquim "Cordoba and Isfahan" Isfahan (Iran), 28 April 2002（口頭発表）

●「イスラームのタウヒード」『世界の宗教を学ぶ人のために』阿部美哉・薗田稔編，世界思想社，［近刊］.
●「イスラームの伝統的知の体系とその変容」『東文研創立60周年記念論集』東大出版会［近刊］
●"Fayd al-Kashani's Walaya: the Confluence of Shi'i Imamology and Mysticism," Mystical Thought in Islam: New Research in Historiography, Law, Sufism and Philosophy in honor of Hermann Landolt, I.B.Tauris (in press)
●"Mulla Sadra between Mystical Philosophy and Qur'an Interpretation," Mahmoud Ayoub Festschrift, (forthcoming).
●"SECRETS," Encyclopaedia of the Qur'an, Brill (in press)

野元　晋（2000年以降分担者）
●「初期イスマーイール派思想史におけるアブー・ハーティム・アッ＝ラーズィーの『訂正の書』*Kitab al-Islah* (4)—写本と校訂本についての覚書き—」（研究ノート）『慶應義塾大学言語文化研究所紀要』33(2001)：pp. 255－73.
●「イスマーイール派の新プラトン主義的宇宙論—初期の思想家ラーズィー al-Razi（十世紀）の霊魂論と救済史観から—」新プラトン主義協会第8回大会にて口頭発表（2001年9月24日 於 神戸市外国語大学）.
●"The Early Isma'ili Movement as Seen from the Perspective of Missionary Thinker, Abu Hatim al-Razi (d. ca. 322/933-4?)" 北アメリカ中東学会（MESA）第35回年次大会にて口頭発表（2001年11月19日 於 サンフランシスコ，アメリカ）.
●「ファーティマ朝初期のイスマーイール派運動における思想家ラーズィーの位置—その『訂正の書』*Kitab al-Islah* からの一視点—」『オリエント』44－2（2002）（研究ノート）：pp. 148－62.
●"An Isma'ili Thinker on the Prophets in the Cosmic Correspondence : Translation of the *Kitab al-Islah* by Abu Hatim al-Razi"（印刷中）『慶應義塾大学言語文化研究所紀要』34（2002）に掲載予定
●『岩波イスラーム辞典』大塚和夫編集，岩波書店，2002年2月刊に以下4項目（研究課題関連）を執筆：「ハイダル・アームリー」(740)，「ハキーカ」(744)，「ハック」(761)，「ラーズィー，アブー・ハーティム」(1038－9).

清水　和裕（2002年分担者）
●「イブン・バットゥータ」『シルクロード学研究叢書6』シルクロード学研究センター，2002，pp. 21－29

5　A04班・計画研究

ユダヤ教キリスト教における創造的営為としての聖書解釈の比較研究

研究代表者　市川　裕
東京大学大学院人文社会系研究科 助教授
分担者　中村　信博
同志社女子大学学芸学部 教授
分担者　鶴岡　賀雄
東京大学大学院人文社会系研究科 助教授

【概要】
本研究は，同じく聖書を受容しつつも異なった思想を生み出したユダヤ教とキリスト教の思惟方法の比較研究を通して，聖書解釈における宗教伝統それ自体の意義と役割を明らかにすることを目的とした。
複数の異なる宗教伝統による聖書解釈を検討することは，われわれの直接的な古典理解の妨げになるのではなく，むしろ読み手と古典とを仲介する積極的意義あるものと位置付け，それらの伝統による成果，即ち考えられたこと（thought）のみならず，考えるという能動的な過程（thinking）の方により多く注目することで，聖書解釈がもっている創造的な思考のプロセスを提示することを目指した。大枠として4つの目的

を設定して，それに沿って具体的な問題を扱うことを心がけた。すなわち，「伝統の位置付け」「解釈という創造的営み」「思想ではなく思惟への注目」「解釈的営為としての文学芸術の分析」の4つである。

また，国際シンポジウムにイスラエルの研究者を招聘して，研究成果の検討を行い，また世界観グループとして，魂論の比較研究も本主題の一環として平行して行った。

【位置付け】

それぞれの研究課題は，本研究の全体的枠組みに沿って比較検討が行われ，4つの目的のうち，特に最初の3つについて，具体的な事例の研究を通して，ユダヤ教・カトリック・プロテスタントがそれぞれどういう特徴をもつか，それを抽出して，比較聖書解釈論へと統合していくことを目指した。但し，なんらかの抽象的な結論を導くのではなく，具体的な解釈の実例によってそれぞれの特徴を提示することを心がけた。これによって，聖書というものが，宗教伝統によって異なった仕方で受容されていることを認識することができ，そうした歴史認識が古典研究にも不可欠であることを確認できた。

【連携研究の成果】

市川　裕

1．霊魂論の比較研究の一環としてのラビユダヤ教における霊魂論：ラビユダヤ教は法の宗教であるせいか，霊魂の内容が生活実践との関わりによって語られていて，霊魂の理論的な論説は少ない。したがって，霊魂論というような哲学的論述を行うのではなく，どういう実践的な場面において，生命や魂が論じられるのか，その具体的な諸相に従って以下のように整理した。①肉体と霊魂の関わりについてのユダヤ教の日常的な意識と観念の概観，②ラビの教えで，死人の復活の教義がドグマとして存在しつつも，関心は現世の行いにあること，③殉教と人命との関係を巡って，ユダヤ教には殉教を制限する教えが明示されており，それが特定の歴史的背景の下で成立したこと，④ユダヤ教においては，人間の魂は人生儀礼やトーラーの実践を通して成長し，ついには魂の完成に至ることが可能であり，その諸段階がいくつかの重要な宗教的概念で示されていることを確認した。

2．ラビの宗教伝統とは異なるユダヤ教の流れとしての祭司的ユダヤ教の世界観の整理：今日，一般にユダヤ教といえば離散以後のユダヤ教を支えたラビユダヤ教を念頭に考えるが，それ以前の，そしてラビが対決したユダヤ教の主流があった。それは，エルサレム神殿とツァドク系大祭司を中心とした祭司層の宗教伝統，即ち「祭司的ユダヤ教」である。私は，これを，出エジプト以後，シナイの荒野において移動式の神の天幕を設営して以来，エルサレムの第一，第二神殿の時代全体を通じて，神の臨在と顕現を媒介するという古代宗教の中心に位置する思想とみなしてその特徴を整理した。この視点から古代ユダヤ教史全体を見直すことは，預言者を中心とする見方にはなかった新たな別の見方が加えられることになろう。それは，聖書を生み出した人々の「マンタリテ」を問うことでもある。

中村　信博

以下のふたつの観点から所期の研究目的を遂行した。

1．旧約聖書を中心に聖書邦語訳史についての検討。本来，教派宣教の目的によって開始された諸邦語訳聖書は，原典テクストの修辞技法などを意識して翻訳されたいわゆる明治「文語訳」以来，文学作品としての地位を確立することになった。聖書中心主義をかかげるプロテスタント主義において，翻訳聖書は所期の目的を越え，教派教会性に固執しない文化としてのキリスト教を日本に現出させる遠因となったと考えられる。

2．旧約聖書における魂論の可能性についての検討。七十人訳旧約聖書（LXX）においておよそ680回も確認されるプシュケーは原典ヘブライ語聖書においては，いずれもネフェシュからの訳語である。しかし，ヘブライ語原語とギリシア語訳語とは相同の意味を有するわけではない。ネフェシュの使用事例を文脈において検討すると，ネフェシュは人間生命そのものであるが，それに付加する諸価値や諸現象さえも包含して，さらにその本質を形成する要素として規定されるであろう。それは，「死」と区別された「生」を示しているのではなく，「生」の質にかかわる概念であった。両者は区分されながらも，分離されてはいない。その点が，魂と身体との二元論において理解されてきたギリシア的魂論との著しい相違点であるだろう。

鶴岡　賀雄

キリスト教の，とくに「神秘主義」と名付けられる伝統における聖典（聖書）解釈の特質が，本研究プロジェクトの枠内での私の研究の中心である。

1．専門とする近世スペインの神秘主義における聖書解釈の実態として，この時代を代表する碩学ルイス・デ・レオンの聖書解釈理論とその実践を，『雅歌注解（*Exposición del Cantar de los Cantares*）』，おもに旧約聖書におけるキリストのいわゆる予表論的釈義を展

開する『キリストの御名について（*De los nombres de Cristo*）』，『ヨブ記注解（*Exposición del Libro de Job*）』に関して検討し，そこに，ある意味では近代的文献学に通ずる原典・原語主義と，いわゆるキリスト教カバラに属する特異なヘブライ語解釈と，中世後期以来の唯名論的言語理解と，いわゆるプラトン主義的詩的言語論が，独特なかたちで調和・共存しているありさまを発見した。また，ほぼ同時代の十字架のヨハネにおける「神秘主義」の言語と「スコラ学」のそれとの関係を検討した下記の論文も，本研究テーマに関連するところが大きい。

2．古典ないし聖典解釈の方法としての聖書釈義学，およびこれを引き継ぐものとしての近世，近代的解釈学の実際および理論について，古典古代の著述家から現代のガダマーやリクール，ヴァッティモらにいたる解釈学理論を歴史的に通覧し，その展開の経緯と，一貫して共通する問題関心を確認した。それによって，現代の学問としての古典研究と，古代や中世に実践されていた古典の読解，とりわけ宗教的聖典の読解との，質的連続性を見いだすことができた。この点についての成果は，下記の別の科学研究費による研究の成果報告書所載の論文に反映されている。

3．さまざまな宗教伝統は，その依拠する古典ないし聖典の解釈の共同体とも言えるが，昨今，それら諸伝統の対話ないし交流がさまざまなかたちで行われている。2002年5月，バルセロナのユネスコ機関が開催した「神秘主義の諸伝統と宗教間対話（Mystical Traditions and Interreligious Dialogue）」と題する専門家討論会（Expert's conference）に参加し，それぞれの伝統に生きる実践者，研究者との討論を通じて，聖典解釈の現代における生きた形態の諸相についての知見を深めることができた。

【発表成果一覧】

市川　裕

- 「祭司的ユダヤ教の世界観—エルサレム神殿と神の臨在」，『東京大学宗教学年報』2003. 3
- 「ユダヤ教の霊魂観へのアプローチ」『古典学の再構築』
- 「ユダヤ人と安全保障」，『京仏』夏季号，京都仏教会，2002，5
- 「殉教か生命の尊重か—ラビ・ユダヤ教の人間理解」『古典学の再構築』第12号，2002，9
- 「古代ユダヤ神秘主義再考」『月刊ミルトス』2002，10月号，
- 「殉教と生命の尊重」「宗教研究」2002，331号，

中村　信博

- 「翻訳と文化—聖書和訳史とその周辺—」『同志社女子大学総合文化研究所紀要』第19巻，2002年，12－22ページ。

鶴岡　賀雄

- 「十字架のヨハネにおける“スコラ学”と“神秘主義”」『中世思想研究』44号，37－53頁，2002年9月。
- 「解釈学としての宗教学」『科学研究費「宗教学における歴史的解釈と類型論的・現象学的解釈の再検討」研究報告書』，2003年3月。

6　A04班・計画研究

古代ギリシア像の再検討（第Ⅰ期）
古代ギリシアとオリエント世界（第Ⅱ期）

研究代表者　内山　勝利
京都大学大学院文学研究科 教授
分担者　納富　信留
慶応義塾大学文学部 助教授

【概要】

古代ギリシア世界についての従来の見方を，主として哲学思想に即して新たな観点から再検討し，その未解明の本姿を明らかにすることに努めることが，この課題研究の目的であった。

ギリシア哲学思想史の全体を見直すとき，プラトン，アリストテレスによってそれを代表させることは，必ずしも適切ではない。また彼らの哲学の内実自体も，より大きな動向の中に相対的に位置づけながら，従来看過されがちであった諸側面にも十分な目配りをすることが必要であろう。こうした意図のもとに，プラトン，アリストテレスの哲学を再検討するとともに，初期ギリシア哲学とヘレニズム期の諸思想（特にガレノスに集約される医学思想の流れ）との連続面に焦点を当てつつ，古代ギリシア思想の根本特質を剔出することが，中心課題である。

納富・内山の両者で行った後半の課題研究においては，特にギリシア世界そのものとオリエント諸世界との相互関連，すなわちギリシア思想におけるオリエン

ト的要因の介在，その影響の実質の吟味に新たな検討を加えた。

従来の視野と支店を越えた理解を試み，そのために考察は古代ギリシアの枠を越えて，時代的にも地域的にも多方面に及ぶことが多く，今般の多分野古典領域の共同研究体制は，きわめて有益であった。

【発表成果一覧】

内山　勝利

[著書]

『哲学の初源へ—ギリシア思想論集—』，世界思想社，275頁，2002年

『新・哲学講義（別巻）—哲学に何ができるか—』，岩波書店，240頁，1999年（共編著）

[論文など]

古典の挑発力—「西洋古典学」から「ギリシア・ローマ学」へ—

『西洋古典学研究』第51号，107—114頁，2003年

問うことの力—知のありかをめぐる断章—

京都大学文学部編『知のたのしみ学のよろこび』3－11頁，岩波書店，2003年

トーマス・A・スレザーク『プラトンを読むために』への「あとがき」

同書（岩波書店刊）巻末所収　215－228頁，2002年

エウパリネイオンの知的風土（1）－（7）

「西洋古典叢書」付録月報25－31，各7－8頁，2001年

獣と神の間で（教養ということ）

『世界思想』第28号，18－25頁世界思想社，2001年

古代ギリシア・ローマとわれわれ

『学術月報』第672号，11－15頁，2000年

対話と想起—プラトン哲学の「方法」—（その2）

『哲学研究』第569号，1－23頁，2000年

解体する自然のさ中なる生—エンペドクレスの「新断片」発見によせて—

『現代思想』1999年8月号，100－107頁，1999年

納富　信留

[著　書]

『プラトン —哲学者とは何か—』，NHK出版，2002年

『ソフィストと哲学者の間　—プラトン『ソフィスト』を読む—』，名古屋大学出版会，2002年

[論文など]

「プラトンと歴史への目差し　—『カルミデス』篇の三つの時—」，『創文』446，創文社，1－5頁，2002年

「プラトン哲学の歴史性」，古代世界研究会『かいほう』74，1－2頁，2002年

「アルファベットと西洋文明の起源」，『文字をよむ』（池田紘一，今西祐一郎編），九州大学出版会，161－174頁，2002年

「イデア」，「うそ」，「エネルゲイア」，「共通感覚」，「場所」，『事典　哲学の木』（永井均他編），講談社，64－65，95－99，123－125，253－256，783－785頁，2002年

'How Xenophanes Speaks:　A New Approach to Fr. 34', *Greek Philosophy and Epistemology I*, ed. K. Boudouris, pp. 131-140, Athens, 2001

7　A04班・公募研究

〈動物〉の表象—中国と西洋の対峙—

研究代表者　中島　隆博
東京大学大学院総合文化研究科 助教授

【概要】

「〈動物〉の表象—中国と西洋の対峙—」として，今年度は，マテオ・リッチ『天主実義』とそれへの批判，とりわけ「戒殺生」をめぐる対立を中心として研究を進めた。動物を殺すこと，そしてそもそも食べるということをめぐって，キリスト教徒と中国の思想家ははげしく対立したわけだが，人間と動物を区別する論理は両者に共通していた。すなわち，人間と同じものである限りで動物を尊重しようと言う中国思想と，人間と全く異なり，財貨に等しいとして適度な利用を主張するキリスト教は，人間という価値を中心化するという点では，かえって共犯関係にあったのである。どちらとも異なる動物論をどう構想するのかが，今後の課題である。この詳細は，「魂を異にするものへの態度あるいは『忍びざる心』—殺生，肉食，動物—」という論文としてすでに出版した。

その過程で，以前に研究した中国における「魂」論である，「神滅不滅論争」と，「鬼神論」についても検

討し直した。A04班で報告の機会が与えられ，仏教とキリスト教の間で，中国思想がどのような「魂」論を展開してきたか，そして新たな「魂」論として何が問いうるのかを，「他者の魂，魂の他者――中国思想における「魂論」の可能性――」と題して論じた。これも今後，論集として出版されるはずである。

なお，A01班でも報告の機会を与えられ，とりわけ「忍びざる心」を中心として，中国学の今後の可能性を探った。憐れみは如何にして動物にまで達するのか？「古典のリフレクション―もう一つの中国古典研究―」がその報告の題目である。

【発表成果一覧】

（末木文美士との共編著）『非・西欧の視座』大明堂，2001年，総ページ数262

8　A04班・公募研究

10～13世紀東アジア史の歴史文献研究

―元代における『遼史』『金史』『宋史』編纂を中心として

研究代表者　古松　崇志
京都大学人文科学研究所 助手

【概要】

10世紀から13世紀にかけての東アジア史とは，唐朝の崩壊と遼（契丹）の成立よりモンゴル帝国（元）が女真（金）・南宋政権を滅ぼすまでの時期，すなわち，おおよそ前半期には遼と北宋とが，そして後半期には金と南宋とが並立した時期を指す。この時代の歴史を知るための基本史料は，元代に中国歴代王朝の伝統にのっとって編纂された正史『遼史』『金史』『宋史』である。本研究では10～13世紀の東アジア史を明らかにするべく，その基本史料であるこの三つの正史に関わる研究を行った。研究は二つの側面から進められた。

第一に，元代における三つの正史編纂に関するものである。これまで，元代の正史編纂は正統論問題によって議論紛々となり，大幅に完成がずれ込んだという理解が通説となってきたが，実際にはモンゴル政権が遼・金・宋それぞれについて正史を立てるという方針を変更したことはなかった。この方針を支える機能を果たした言説が，一二三四年に脩端という人物によって書かれた「辯遼宋金正統」という文献なのであった。本研究においては，この文献の重要性に鑑み，訳注をほどこしてその全貌を紹介するとともに，「辯遼宋金正統」がテキストとして載せられた書物版本の分析を行い，元代における正史編纂の過程を再検討した。近年になって明らかになりつつあるように，元代中国は実際には国家の手による文化振興が推進された時代であったが，この正史編纂はモンゴル政権が行った一連の文化事業の頂点のひとつとみなすことができる。そのため，この研究を行う背景として，元代を中心としてその前後の時代である宋代・明代も含めて書物の編纂や出版事業に対する理解が不可欠である。ゆえに，そのケース・スタディとして，元代に出版された禅籍，とりわけモンゴル政権との密接な関わりのもとに編纂・出版された中国江南禅宗教団の規則集『勅修百丈清規』という書物についての研究を同時進行した。この研究は，日本・中国・韓国の国境を超えた出版文化史の解明を目指して組織され，研究代表者もその一員として参加した科学研究費特定領域研究「古典学の再構築」における領域横断的共同研究班「日中韓版本研究会」での研究の一環として行われたものである。研究代表者はこの研究組織参加メンバーを中心に進められた京都大学附属図書館と京都大学総合博物館共催の展示会「学びの世界―中国文化と日本―」の企画・展示にたずさわり，京都大学附属図書館に所蔵される貴重な漢籍の紹介を行った。そして，オールカラー版の図録『学びの世界―中国文化と日本―』の解説執筆にも参加した。

第二に，元代に編纂された正史の記述そのものに関する研究である。現段階では，『金史』の文献研究を開始し，その巻一に収められる「世紀」（金を建国した完顔阿骨打の祖先の族長に関する記録）について研究を進めつつある。『金史』は政変の多かった金代の政治状況の影響をたいへん被っており，金の政治史に即しつつ入念に読み込んでいく必要がある。現在研究を進めている「世紀」について言えば，金建国後の国家成長期における女真勢力の拡大という政治状況にもとづいて記述されていることが明らかになりつつある。

唐の滅亡後，モンゴルがユーラシア広域を席巻するに至るまでの10～13世紀の東アジア史の歴史研究は，『遼史』『金史』『宋史』といった基本中の基本である文献史料でさえ，編纂過程や記述内容の性格などの解明を含めたその文献研究が未だに十分になされたとは言えず，まだまだ発展途上の段階にある。それゆえ，本研究が掲げた元代に編纂されたこの三つの正史に関

わる徹底した文献学研究というテーマは，今後，当該時代の歴史を見直していくために必要不可欠の作業なのである。

【発表成果一覧】

[論文]

「『勅修百丈清規』版本小考」(『古典学の再構築ニューズレター』第12号，pp.72－77：2002年9月)

「元代江南の禅宗と日本五山―『勅修百丈清規』の成立と流伝―」(『古典学の現在V』，pp.127－147：2003年1月)

「脩端「辯遼宋金正統」をめぐって―元代における『遼史』『金史』『宋史』三史編纂の過程―」(『東方学報京都』第75冊：2003年3月)

[その他]

平成十四年度京都大学附属図書館公開展示会図録『学びの世界―中国文化と日本―』(京都大学附属図書館：2002年10月)(共著)〔Ⅰ－4〕「禅籍と五山版」執筆担当

インド古典における言語論の展開の解明とその比較論的研究(第Ⅰ期)
インド古典における言語論の比較論的再検討(第Ⅱ期)

研究代表者 赤松 明彦
京都大学大学院文学研究科 教授

【概要】

1．第Ⅰ期においては，古典期インド5世紀の『ヴァーキヤ・パディーヤ』の分析を中心にすえて，古代から中世に至るまでのインドの言語哲学の展開を解明し，同時に他領域・他分野における言語哲学思想との比較・対照を通じて，インド古典言語哲学の特質を明らかにした。

2．第Ⅱ期においては，ジャイナ教の哲学書である『ドゥヴァーダシャーラ・ナヤ・チャクラム』の第4・5章の読解をすすめ，文法学派の言語理論がどのように同時代の非ブラフマニズムの哲学者に受容されていたのかの解明を行った。

3．「古典の世界像」(A04班)の共同研究「魂論の諸相」に参加し，各領域の研究者たちの討議をもとに，「アートマン」にかかわる比較論的考察を行った。

4．上記の研究の成果は，逐次論文，国際学会での発表，書籍出版などを通じて公表される予定である。(既に公表したものもある。)

【位置付け】

1．古典期インドの文法学・言語哲学の研究者は日本には少なく，必ずしも一般になじみのある分野ではない。その研究の成果を，わずかにせよ共同討議の場へと持ち込み，他分野・他領域の研究者からの積極的関心を得，多くの有益な批評を得た上で，論文発表の形にまとめえたことは，この分野においては従来見られなかったことであり，新たな成果を出しえたと言い得る。

2．「魂論の諸相」をテーマとしてなされた一連の共同討議は，それの前段階の第Ⅰ期における共同討

議にもまして，熱心で積極的な共同討議を行えたと考える。単なる寄せ集めの論文集ではない成果報告の提示は「古典の世界像」班の誇るべき成果であり，この種の報告としては画期的であると自負する。

【連携研究の成果】

上述のごとく本研究班の成果報告集そのものが，連携研究の成果を如実に示していると考える。

【発表成果一覧】

1．Akihiko Akamatsu : The Two Kinds of Anumāna in Bhartṛhari's Vākyapadīya. Journal of Indian Philosophy 27-1/2, pp. 5-16. (1999).
2．赤松明彦：「バルトリハリにおけるanumānaの定義」，『インド思想史研究』11，5－14頁。平成11年（1999）。
3．Akihiko Akamatsu: Abhyudaya and Niḥśreyasa in Bhartṛhari, － *The Way to Liberation* － Indological Studies in Japan, No. V. pp. 235-247. (2001).
4．赤松明彦：「バルトリハリの世界像—コトバと論理的認識の観点から—」文部科学省科学研究費補助金特定領域研究（A）118「古典学の再構築」（平成10年度～平成14年度）第Ⅰ期公募研究論文集，194－201頁。平成13年（2001）。
5．赤松明彦：「インドの文字」，『文字を読む』，九州大学出版会，129－144頁。平成14年（2002）。

仏教聖典研究方法の再考
——大乗という概念の問い直しを通して

研究代表者　下田　正弘
東京大学大学院人文社会系研究科 助教授

【発表成果の概要】

［単著］

（1）〈近代仏教学〉と〈仏教〉（『佛教学セミナー』#73，2001．5．30，pp．97－118）

19世紀以降，西洋にいかなる経緯で近代仏教研究が誕生したか，その経緯を概観し，そこで生まれた仏教という概念がその後の仏教学，ならびに仏教そのものに影響を与えてきた過程を辿るとともに，日本の仏教学が現代までこの西洋近代に生まれた仏教学の方法によって本質的に規定されてきたことを明かし，その問題点を指摘した。

（2）大乗涅槃経をめぐる歴史的状況：第一類「金剛身品」を中心として（『櫻部建博士喜寿記念論集・初期仏教からアビダルマへ』京都：平楽寺書店，2002．5．20，pp．103－116）

中期大乗経典の代表的な作品である『大乗涅槃経』の最古層と見なされる部分が抱えていたと思われる教団的背景を明かすとともに，近年研究が進展した新たな古代インド仏教史の中に位置づけ直し，大乗と部派との関係に光を当て直した。

（3）　生活世界の復権：新たなる仏教学の地平へ（『宗教研究』#333，2002．9．30，pp．1－28）

明治維新以降日本が取り入れた近代仏教学は「歴史的ブッダの教説とその展開の歴史的解明」を殆ど唯一の課題とし，古代インド仏教の文献に説かれた内容を外から観察者として分析的に記述することによって仏教を描き，文献の読みが著しくhistoricityの視点に閉じ込められてしまった。

（4）　口頭伝承から見たインド仏教聖典研究についての覚え書き（『印度哲学仏教学』#17，2002．10．30，pp．30－45）

この数十年古典テクスト研究一般に大きな影響を与えているテクストの口頭伝承とそれに基づく文化的特性について，インド仏教の分野においても海外でようやく注目されはじめた。この論文では，パーリ聖典，律蔵，大乗経典の全体について，oralityを考慮した研究を概観し，この視点の導

入によって，従来のインド仏教史が相当に書き換えられる可能性があり，しかもそれが大小乗という従来の区分の意味を問い直すことに直結する点を論じた。

（5） 未来に照らされる仏教：仏教学に与えられた課題（『思想』東京：岩波書店 #943, 2002. 11. 5, pp. 206－222）

アジア近代における仏教の意味を問い直すため，一方で日本における近代仏教学の成り立ちを振り返るとともに，他方で，混迷のアジアに飛び出した仏教者・藤井日達と非暴力運動で近代の抑圧からインドを解放したM. K. ガーンディーの出会いに光を当て，仏教学の新たな方法を模索した。

（6） 初期仏教における暴力の問題：シュミットハウゼン教授の理解に対して（『木村清孝博士還暦記念論集・東アジアの仏教思想の形成』東京：春秋社, 2002. 11. 20, pp.）

仏教における暴力，ことに戦争への態度を論ずるに当たって，従来の海外における研究においては，ブッダは徹底して非暴力主義であったものの時代を下る文献になって暴力を容認する姿勢が現れたとする解釈が主流となっているが，そうした理解が文献の正当な読みに基づいていないこと，文献の発展と倫理観の変化とは別問題として捉えられるべきことを結論した。

（7） Stupa Worship as Historical Background to Tathāgatagarbha Theory: As Suggested by Several Seemingly Irrelevant Texts, Publication Committee for Buddhist and Indian Studies in Honor of Professor Sodo Mori (ed.), *Buddhist and Indian Studies in Honor of Professor Sodo Mori*, Hamamatus: Kokusai Bukkyoto Kyokai, 2002.12.8, pp.247-258.

インド大乗仏教経典が，仏塔における儀礼と緊張関係を持ちながら制作されていることを仏伝文学から密教文献までを概観することによって論じ，ritual と scripture とを一つのコンテクストおいて解釈する必要を明かした。

（8） インド大乗仏教研究の現状と理解（『仏教文化』#42, 2002. 12. 20, pp. 100－110）

現在の国内外における最新の議論を踏まえ，従来の大乗仏教研究史における問題点を抽出するとともに，大乗仏教の新たな仮説的理解を示した。

[共著]

（1） 密教の展望――近代仏教学を問う（『密教学研究』#34, 2002. 3. 30, pp. 123－170）

日本における伝統的な密教研究と近代仏教研究とが，具体的にどんな形で接点を持ちえるか，あるいは双方が今後いかなる関係を保ちながら進んでいくべきかを，インド密教，日本密教の研究者たちとともに論じた。

航海案内書の世界像

研究代表者 新谷 英治
関西大学文学部 教授

【概要】

本研究は，16世紀初頭にオスマン朝で編纂された地中海航海案内書『キターブ・バフリエ』*Kitâb-i Baḥrîya* の分析を通じて16世紀に至るイスラーム世界における世界像を考察し，あわせて，他地域に見られる世界像と比較検討することにより，当時の世界像の実相を明らかにしようとするものである。この目的を達成するために，『キターブ・バフリエ』ヒジュラ暦932年本系写本，特に世界の海域をイスラーム教徒の立場から解説している「韻文序」の内容，並びに，著者が別に作製したものながら『キターブ・バフリエ』と関連性がある世界図の内容を分析し，さらに地図資料等を利用しつつ他地域に見られる世界像との比較を行なった。

【位置付け】

『キターブ・バフリエ』を含めて航海案内書の分析やイスラーム教徒の作製した世界図から彼らの世界像を探る試みは，従来必ずしも十分に行われてこなかった。幸い『キターブ・バフリエ』や上述の世界図に盛り込まれた多様で豊富な情報から，16世紀前半期におけるイスラーム教徒の世界像を再構成することが可能である。またこのようにして捉えられたイスラーム教徒の世界像を，当時のヨーロッパなどに見られる世界像と比較することにより，「近代」の入り口に立った当時の人々の世界認識をより偏りなく理解することができるに違いない。

【連携研究による成果】

本研究は主として16世紀の航海案内書を拠るべき「古典」として分析の対象とし，そこに現れるイスラーム教徒の世界像を捉え，さらには他地域に見られる世界像との比較も試みるものであり，本来的に広い視野での考察が求められる。特定領域研究「古典学の再構築」における各種の研究会やシンポジウム，さまざまの刊行物を通じて，他の研究者との議論に参加する

機会や研究成果を参照する機会を得られたことは，研究の観点や手法を工夫し改善する上でまことに有意義であった。特に，古典を扱うという点では共通しながら従来の学問分野の垣根に惑わされて触れることの少なかった西洋哲学やインド思想の研究からは触発されるところが非常に多く，当該分野の最先端の成果に触れられたことは大変に意義深いことであったと考えている。

【研究成果】

第一に，『キターブ・バフリエ』の著者ピーリー・ライースがいかなる世界像（世界認識）をいかにして描くに至ったかを考察し，その成果を論文「ピーリー・ライースの世界認識――*Kitâb-i Baḥrîya* 韻文序と世界図2種の分析から――」（『関西大学東西学術研究所創立50周年記念論文集』，関西大学東西学術研究所，2001年10月，167－184ページ）において公表した。結論として，ピーリー・ライースの世界認識は，*Kitâb-i Baḥrīya* 韻文序と2種の世界図から見る限り全体的に正確さに欠けており，また地域ごとの均衡の点で限界を有していたと言わねばならないが，同時にそれらの作品からは，最新の情報を探り求め可能な限りそれらを受け入れ記録しようとするピーリー・ライースの積極的な姿勢を知ることができる旨を述べた。

第二に，『キターブ・バフリエ』の韻文序から特にポルトガルによるインド航路開拓とインド洋での航海方法に関係する部分を抜粋し，その日本語訳を試みた。16世紀当時ポルトガルによる東方航海とりわけインド洋航路開拓はオスマン朝にとって関心事のひとつであり，ポルトガル人の活動のさまとその舞台を把握することはそのままオスマン朝における世界像の拡大に繋がることであった。その間の事情を伝える『キターブ・バフリエ』の記事はオスマン朝における世界像を知る上で極めて重要な史料である。『キターブ・バフリエ』全体から見ればごく僅かの分量に過ぎず，また試訳の域を出ない不十分なものであるが，16世紀当時のイスラーム世界とりわけオスマン朝における世界像の具体的な姿を提示しようと試みたものである。内容は，新谷英治，「オスマン朝期航海案内書の世界像」（内山勝利編，『論集「世界の古典像」』（「古典学の再構築」研究成果報告集Ⅴ），2003年3月，198－211ページ）を参照されたい。

【発表成果一覧】

新谷英治，ピーリー・ライースの世界認識――*Kitâb-i Baḥrîya* 韻文序と世界図2種の分析から――，『関西大学東西学術研究所創立50周年記念論文集』，関西大学東西学術研究所，2001年10月，167－184ページ。

新谷英治，オスマン朝期航海案内書の世界像，内山勝利編，『編集「世界の古典像」』（「古典学の再構築」研究成果報告集Ⅴ），2003年3月，198－211ページ。

12　A04班・公募研究

西洋古代の「心の哲学」における基礎概念の成立と変容

研究代表者　中畑　正志
京都大学大学院文学研究科 助教授

【概要】

これまでの研究を通じて，魂という概念そのものと，またこの概念に密接に関連する基礎概念について，つぎのような探究をおこない，その歴史を明らかとするとともに，その現代的意義について展望した。

（1）古典期においてそれまでの魂（psyche）に対する見方を集約するとともに，その後の魂や心の理解に対して最も影響を与えたアリストテレスの著作『魂について』（De Anima）について，テキストの校訂，翻訳，注釈をおこない，アリストテレスの魂の捉え方を明確化した。

（2）さらにこのアリストテレスの魂論の伝承と受容の過程できわめて影響力ある役割を果たした新プラトン主義について，新プラトン主義者たちがアリストテレスのテキストの読解の特徴とその基本思想をどのように変容させているのかを，個々のパッセージの解釈の分析を通じて具体的に解明した。さらに近現代において，このような新プラトン主義者による変容あるいは改作が，近現代哲学の「心の哲学」と言語哲学にどのように影響しているのかを検証した。

（3）魂や心について考える上で，きわめて基礎的な諸概念の成立と変遷について，歴史的・文献学的な跡

づけとその意義を考察した。認知の「対象」objectというきわめて一般的な概念が，その成立までに，従来の概念史の解説よりもはるかに複雑な思考の経路を経ていること，現代の心の哲学においてキー・コンセプトの一つである「志向性」intentionalityの概念のもつ問題性が，ブレンターノのアリストテレス解釈にすでに先取りされているとともに，別の思考の可能性もそこに胚胎していること，さらに「感情」という概念が，世界についてのある見方を通じてはじめて成立していることなどである。さらに以上の歴史的系譜が現代のわれわれの思考をどのように規制しているのかを考察した。

【発表成果一覧】

[著書（訳書）]

『アリストテレス　魂について』，京都大学学術出版会，2001年6月

[論文]

* 「古代ギリシア哲学を真剣に考えるための一つの案内――あるいはロゴスとピュシス」，『現代思想』第27巻9号　pp.108－115，(1999年9月)
* 「病の文法とレトリカ」，『古代哲学研究』第32号　pp. 1 －20，(2000年5月)

* 「哲学の教育――歴史と現在」，『アルケー（関西哲学会年報）』第9号　pp.152－165，(2001年7月)
* 「志向性――現在状況と歴史的背景――（1）」，『哲学研究』第572号　pp.25－59，(2001年10月)
* 「オブジェクトとの遭遇――「主客転倒」以前の対象概念」，『思想』2002年 第4号，pp. 4 －40，(2002年3月)

[その他]

* 「遅れてきたアリストテレス」，『キケロー選集6』月報6 － 9，(2000年6月)
* 「「ハイデガー哲学の射程」のペリフェリーにて――細川亮一『ハイデガー哲学の射程』を読んで」，『創文』第421号　pp.23－26，(2000年6月)
* 「不可視なものを見るために」，『古典学の再構築ニューズレター』第8号　pp.25－26，(2000年11月)
* 「アルフレッド・ノース・ホワイトヘッド著『過程と実在』」，『あうろーら別冊　21世紀の必読書100選』星雲社（発売）　pp.83－86，(2000年12月)
* 「解題：藤澤令夫著作集〈3〉」，『藤澤令夫著作集〈3〉世界観と哲学の基本問題』岩波書店，(2000年12月)
* 「解題：藤澤令夫著作集〈6〉」，『藤澤令夫著作集〈6〉「よく生きること」の哲学』(岩波書店)，(2001年5月)

13　A04班・公募研究

古代ギリシア哲学のコスモロジーにおける生命像の探求

研究代表者　瀬口　昌久
名古屋工業大学共通講座教室言語文化講座 助教授

研究分担者　坂下　浩司
名古屋工業大学共通講座教室言語文化講座 講師

【概要】

タレスに始まりがおかれるギリシアの自然哲学の伝統（「自然の本性についての探求」）においては，世界や宇宙の根源的な原理（アルケー）とされた水や空気などの基本物体（ソーマ）は，同時に生命の原理としての魂（プシューケー）ともみなされていた。つまり，その段階では物体と魂の概念は，未分化であり截然とは区別されていなかった。これに対して，近代自然科学を導くすぐれたモデルとなる古代原子論は，不可分割な剛体（アトム）というきわめて明晰な「物体」概念とそれと一対となる「空虚」の概念を，宇宙万有を構成する究極の二つの原理として据えて，合理的な世界像を見事に構築した。古代原子論は，アルケーを同時にプシューケーともみなすギリシアの自然哲学の伝統的考え方を根本的に否定して，生命をいっさいもたない微細な剛体の物体を原理として，生命現象をその微細物体どうしの一定の結合によって説明したのである。生命もまた感覚的諸性質と同様に，アトムが生み出す二次的な性質や現象にすぎない。プシューケーはもはやアルケーではない。

プラトンは，レウキッポスやデモクリトスたちによってプシューケーを排除した物体概念がアルケーとして主張された思想的問題情況を十二分にふまえたうえで，逆に物体(ソーマ)をまったく含むことのない「魂」を，宇宙万有の原理として明確に提示したのである。

それゆえ，ソーマを含まないプシューケーが今度はいかに身体や物体と関わりをもつかという問題は，プラトンによって当初から重要な思想的課題として意識されている。プラトンは，みずからの新しいプシューケー概念が，自然や万有をかえってよりよく説明できると考え，反二元論的な世界像を構想し発展させていたことを本研究のなかで検証し跡づけを試みた。特に，『ティマイオス』における知覚理論と心身問題を考察することによって，プラトンのプシューケー観が，きわめて整合的に考えられており，素朴な心身二元論ではないことが検証できたと考える。

また，プラトンの生命像が，後代のヘレニズム期にどのような影響を与えたかを，プルタルコスの医学思想における心身論に着目し，プラトンの『ティマイオス』における心身観や『国家』等における医学思想がいかに継承されているかを考察した。以上のプラトン，原子論，プルタルコス等の生命像の問題への探求は，著書『魂と世界――プラトンの反二元論的世界像』（京都大学学術出版会）のなかに集約されている。

また，古代原子論とプラトンに並び，ギリシア哲学における生命像の大きな潮流を為すアリストテレスの哲学における生命像の研究が研究分担者によって行われた。その概要については，後述の研究分担者の研究成果報告を参照されたい。

【連携研究の成果】

「魂論の諸相」をテーマに掲げたA04班の連携研究によって，古代ギリシアにおける際だった思想的特色のひとつが，中国やインドやオリエントの古典世界とは大きく異なり，物体と魂の概念を明確に区別したうえで，その関係がいかに合理的に理解できるかを思想の課題として取り組んだ探求の歴史をもつことであることが浮かび上がってきた。ソクラテス以前の哲学者の魂概念は，生命の原理であるとともに，それら最も微細な構造をもつ物体であった。中国その他の古典世界において，物体と峻別されるような魂概念が明確にはなかったことは，古代ギリシア哲学において，原子論やプラトン哲学が，物体や身体と魂（生命原理）の考え方に，思想史的にきわめて重大な影響を与えたことが，当該連携研究によってより明らかになったと考えられる。

【研究成果】

坂下　浩司

「古代ギリシア哲学のコスモロジーにおける生命像の探究」というテーマを，アリストテレスを中心に解明することを目指した。

最近2年間の主要な研究成果としては，以下のようなものがある。

論文「アリストテレスにおける外的目的性の問題――『政治学』第1巻第8章と『形而上学』Λ巻第10章の解釈を中心に――」は，アリストテレスにおいては，コスモロジーが対象とする世界全体について，生命現象に顕著である目的性が成り立つことを論じたものである。アリストテレスの目的論に関する近年の研究では，生物体とその器官の内的な目的論的関係（内的目的性）に焦点が絞られているが，伝統的にアリストテレスに帰せられることが多かった，「全体あるいは世界（ホロン）」が持つ目的性，あるいは，生物体の外部で成立する，無生物と生物との，また，或る生物と別の生物との，目的論的関係（広い意味での外的目的性）は，むしろ否定的な取り扱いを受けている。本論文は，外的目的性の真の姿を明らかにし，それをアリストテレスに帰すことは正当であることを主張した。

外的目的性が否定的な取り扱いを受けているのは，内的目的性が現代においても生物学の哲学でその成立可能性が活発に論じられているのに対して，外的目的性は近代生物学が切り捨ててきたものであり，わずらわしいものとみられているという事情もある。しかし，アリストテレス研究に限って言えば，かなり強力に見えるテクスト上の《証拠》がある。それは，アリストテレスの生物学著作，もっと広く言えば，自然学的著作では，外的目的性がほとんど論じられていないという事実である。それを論じているのは，『自然学』第2巻第8章（198b16－199a8）と，『動物部分論』第4巻第13章（696b24－33）である。『自然学』のテクストは無生物と生物の間の外的目的性を論じており，『動物部分論』はある特定の生物と別の特定の外的目的性を扱っている。しかし，これらのテクストが外的目的性を示唆しているとしてもなお，これらは全体あるいは世界（ホロン）の部分的な外的目的性（つまり，雨と植物といった，世界の部分のおける目的関係）を扱っているにすぎないのであって，包括的・全体的な外的目的性を扱ってはいない。全体的な外的目的性については，自然学的著作では，「ほとんど」どころか，全く論じられていない。それはむしろ自然学的著作以外で語られているのである。重要なテクストは，『政治学』第1巻第8章（1256b7－22）と，『形而上学』Λ巻第10章（1075a11－25）である。

『政治学』のテクストは地上の世界全体の外的目的性を，『形而上学』のテクストは宇宙全体の外的目的

性を論じている。従来は，自然学的著作で全体的な外的目的性が論じられていないことをもって，アリストテレスが外的目的性を信じていないことのひとつの有力な《証拠》としてきた。しかし，アリストテレスが生物学的著作を含む自然学的著作で全体的な外的目的性を論じないのは，それを信じていないからではなく，形而上学の成果を外部から持ち込まず純粋に自然学の内部に留まる限りでは，それを論じることが不可能だからである。言い換えると，それを可能にするためには，全体あるいは世界，そしてそれを秩序づける始源としての神にピュシスを関係させることが不可欠であるのだが，自然学は，一般的な運動論の観点から究極の運動因としての不動の動者は論じることは出来るが，全体的秩序の中心である目的因としての神を対象に出来ないからである。

著作『アリストテレスの形而上学――自然学と倫理学の基礎――』は，アリストテレス哲学の体系的骨格を明らかにすることを狙いとし，神学としての第一哲学と「存在としての存在」の学という二重の本性を持つ彼の形而上学の内的統一性を明らかにして，それと理論学としての自然学および実践学としての倫理学がいかに関係するかを解明したものである。本書は，アリストテレスの形而上学を「メタ・ピュシカ」としてだけではなく「メタ・エチカ」としても解明することを目指しており，アリストテレスの形而上学は自然学的であると同時に倫理的でもある古代ギリシアコスモロジーの正道を行くものであると私は考える。

【発表成果一覧】

瀬口　昌久

[著書]

『魂と世界――プラトンの反二元論的世界像』，京都大学学術出版会，2002年12月

[論文]

1．「医学と哲学の境界線――プルタルコス『健康のしるべ』における医学思想――」，*Litteratura*（名古屋工業大学言語文化講座編），22，pp. 33－48，2001年6月

2．「身体から魂へ――プラトン『ティマイオス』における知覚理論と心身問題――」，『哲学研究』（京都哲学会編），574，pp. 122－149，2002年10月

坂下　浩司

[著書]

●『アリストテレスの形而上学――自然学と倫理学の基礎――』，単著，岩波書店，2002年12月

[論文]

●「アリストテレスにおける外的目的性の問題――『政治学』第1巻第8章と『形而上学』Λ巻第10章の解釈を中心に――」，『古代哲学研究』Vol. XXXIV（古代哲学会），2002年5月，pp. 1－15.

14　A04班・公募研究

ギリシア哲学における倫理思想の再検討

研究代表者　朴　一功
甲南女子大学人間科学部 教授

【概要】

本研究は，西洋の哲学史において学としての倫理学の分野を確立したソクラテス，プラトン，アリストテレスの倫理思想の再検討を課題とし，その現代的意義を明瞭にすべく，期間中（平成11～14年度）主として三つの研究を行なった。第一，ソクラテスからアリストテレスに至るまでの，倫理学の形成・確立過程における中心的な思考展開を追跡し，各哲学者の倫理思想の立場と特質を解明すること，第二，近・現代のメタ倫理学との関連から，プラトンの言語哲学に着目し，彼の言語理論において価値語の本性がどのように捉えられているかを考察すること，第三，魂不死の問題との関連からプラトンにおける不死性の概念を明らかにすること。第一，第二の研究は平成11～12年度に，第三の研究は平成13～14年度に遂行されたが，第一の研究対象に含まれるアリストテレスの倫理思想に関しては，その研究の基礎として彼の『ニコマコス倫理学』の翻訳，注，解説の作業が行なわれた。

【位置付け】

（平成13～14年度の研究に関する位置付け。平成11～12年度のものについては，「第Ⅰ期研究成果報告」参照。〈連携の成果〉の項目についても同様）研究の対

象とした中心テクストはプラトンの『饗宴』である。プラトンの諸著作のなかでも，エロース（恋・欲求）を主題とする『饗宴』の内容は一般にもよく知られているが（いわゆる「プラトニック・ラブ」の典拠であり，また人は自分の半身を求めるというアリストパネス演説は特に有名），この作品はギリシアの魂論の展開ばかりでなく，近・現代の人格理論を考えるうえでも重要な意義をもっている。従来，この作品はプラトンの欲求理論やイデア論との関連で取り上げられることが多かったが，本研究は，魂不死の問題と関連づけ，その問題が前提としている魂の個体性の概念に着目して，プラトンの魂論においてほとんどかえりみられることのなかった局面，すなわち〈私〉の同一性（人格の同一性）の問題に照明をあてた。魂不死の問題は，言い換えれば，〈私〉の不死性の問題であり，何よりも検討されるべきは当の〈私〉の概念，とりわけ持続的な〈私〉の同一性という想定である。ギリシアの哲学史において〈私〉の同一性の問題を鋭く提起した最初の哲学者は流転説で著名なヘラクレイトス（前500年頃）であるが，ソクラテスの死生観を経由して，その問題はプラトンにおいて本格的な考察の対象となった。『饗宴』は魂の懐妊・出産をモチーフにしながら人間の不死性の問題を追求しており，時間を通じて変転する〈私〉の魂と身体の諸状態に，正当にも同一性を認めてはいない（認められるのはせいぜい連続性である）。この帰結は，〈私〉という言葉によって指示されるものを「意識」に定位させる試み（近・現代の人格概念の特質）に留保をつけるばかりではなく，〈私〉を心身の諸活動の総体として捉えることを促す点で，きわめて大きな意義をもつ。なぜなら，そうした諸活動への顧慮は，〈私〉をめぐる諸問題を，〈私〉によって産み出されるものの価値とは何かという，今日最も問われるべき倫理的問題の文脈に置くことになるからである。

【連携の成果】

本研究は「倫理思想の再検討」を課題としているが，平成13～14年度にA04班（「古典の世界像」班）は，班員全体の共通の研究テーマとして「魂」を設定し，定期的に研究会を開催することになった。「魂」の問題は，行為主体のあり方という倫理におけるきわめて重要な問題と密接に関連しており（倫理をもっぱら行為規則の観点から分析する近・現代の倫理学の大勢は，今日メタ倫理学と応用倫理学とに分岐しており，前世紀後半からのいわゆる「徳倫理学」（virtue ethics）の流れを除けば，行為主体のあり方をめぐる問題には関心が希薄である），本研究の遂行にあたっても新しい知見や視点が提供されるものと期待された。ほぼ毎回研究会に参加して，期待通りに中国，インド，イスラム，ヘブライ，ギリシアの各文明の第一線の研究者からの貴重な成果報告に接することができたのは，非常に有益であった。その過程で「魂」の問題を，人間の死ないしは死後生との連関から，〈私〉（＝〈自己〉あるいは〈人格〉）の問題として捉え直すきっかけが与えられ，その成果として，〈私〉のあり方と不死性との関係をテーマとする論文がまとめられることになった。

【発表成果一覧】

[論文]

「プラトンの倫理学」（学位論文，京都大学，1999年12月提出）

「プラトンの言語哲学をめぐって」（『古典学の再構築』第7号，pp. 64－68，2000年7月）

「プラトンの言語哲学と倫理学を結ぶもの」（『「古典学の再構築」第Ⅰ期公募研究論文集』，pp. 235－247，2001年8月）

「ソクラテスの遺産―魂の世話―」（関西哲学会年報『アルケー』第10号，pp. 152－165，2002年8月）

[翻訳]

アリストテレス『ニコマコス倫理学』（京都大学学術出版会，2002年7月）

[解題]

『藤澤令夫著作集第5巻：ギリシア哲学と現代』（岩波書店，pp. 523－531，2001年3月）

論集「古典の世界像」「古典学の再構築」研究成果報告集V

平成15年3月20日発行

編集者　内山勝利

編集所　文部科学省科学研究費補助金 特定領域研究
「古典学の再構築―20世紀後半の研究成果総括と
文化横断的研究による将来的展望」
A04「古典の世界像」調整班
〒606-8501　京都市左京区吉田本町
京都大学大学院文学研究科

発行者　中谷英明

発行所　「古典学の再構築」総括班
〒651-2180　神戸市西区伊川谷町有瀬518
神戸学院大学人文学部

印　刷　株式会社シンクス

この冊子は再生紙を使用しています

1998 - 2002

古典学の再構築