

論 集

伝承と受容(世界)



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 VI

B01 「伝承と受容(世界)」班研究報告

VI

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VI
B01「伝承と受容(世界)」調整班研究報告

論集

「伝承と受容(世界)」

神戸 平成15年3月

表紙写本 : Dioscorides, Materia Medica (Peri hyles iatrikes). 7世紀。ナポリ国立図書館
Cod. Gr. 1. (G. Bologna, Illuminated Manuscripts. Crescent Books, New York 1995)

はじめに

B01 「伝承と受容(世界)」調整班代表 中務 哲郎

調整班B01「伝承と受容（世界）」は4つの計画研究、7つの公募研究からなり、17名の参加者がそれぞれの研究を遂行すると共に、調整班としては（1）古典の伝承の実態を把握することにより、古典を理想的な形で後代に伝え、（2）各文明における古典受容のあり方を比較研究することにより、各文明の特質を明らかにし、（3）従来の各分野内で完結していた研究方法に反省を加え、異分野横断・文化横断の新しい古典学を構築することを目標に掲げた。研究会等における対話の中で明らかになったのは、分野によって古典というものの捉え方が異なっていること（例えば、西洋古典では作品は時代を経るほど湮滅してきたのに対し、中国仏教では後代になるほどカノンが増えてきた）、伝承といつても文書によるもの、口承のもの、芸能の中に生き続けるものなど多様な形態があるし、墨守することが伝承なのか創造的改変にこそ意義があるのか、その立場も様々であることであった。そこで本報告書では、各研究者に特にお願いして、古典の伝承にまつわる話で他分野の人にとっても興味深いもの、古典の伝承にかけた先人の努力を再認識できるような話、伝承の中で生まれる新しい解釈等、いわば伝承の重要性を側面・背面から照らし出すような話をご紹介いただくことにした。そのような諸報告を第二部「伝承秘話」として集め、本来の研究課題報告は第一部「伝承と受容」として収めた。

2003年1月

目 次

はじめに	i
研究班参加者・研究課題一覧	iv

第Ⅰ部：伝承と受容

弥勒菩薩と兜率天伝承	早島 理 1
<i>Bodhi (sattva) caryāvatāra</i> と <i>Śikṣāsamuccaya</i> の伝承をめぐって	斎藤 明 8
「俱舍論」とその周辺	佐古年穂 22
古ジャワ版「バガヴァッドギーター」の伝承と受容	安藤 充 35
ビザンツ帝国租税制度覚書	大月康弘 43

第Ⅱ部：伝承秘話

ギリシア・ラテン語を学ぶ、とはヨーロッパで何だったのか ——フルマンの近著に寄せて——	渡邊金一 53
西洋古典のカノン ——初期ギリシアにおけるホメロスの詩の選定をめぐって——	小川正廣 60
審判異聞 ——オウェイディウス「変身物語」の場合——	高橋宏幸 71
古典の亡失	中務哲郎 86
西洋写本伝承よもやま話	西村賀子 93
学説彙纂フィレンツェ写本の謎	西村重雄 107
レモン材のテーブルをめぐる顛末	児玉 寛 115
「アグリコラ」と「ローマ皇帝群像」 ——伝記の使命について——	南川高志 124
灰色の年代記	中砂明徳 131
レズビアン誕生秘話	川津雅江 141

第Ⅲ部：他領域との連携による成果・研究の位置付け・発表成果一覧

.....	157
-------	-----

研究班参加者・研究課題一覧

(1) 計画研究

仏教における主要概念のインド・中国・日本における伝承と受容

研究代表者 丘山 新 東京大学東洋文化研究所 教授
分担者 土田龍太郎 東京大学大学院人文社会系研究科 教授
分担者 佐古 年穂 駿河台大学現代文化学部 助教授

ギリシア・ローマ文献の形成・伝承・受容史の研究

研究代表者 中務 哲郎 京都大学大学院文学研究科 教授
分担者 南川 高志 京都大学大学院文学研究科 教授

ユースティニアヌス帝「学説彙纂」研究——元首政期法学著作の伝承と受容——

研究代表者 西村 重雄 九州大学大学院法学研究院 教授
分担者 児玉 寛 九州大学大学院法学研究院 教授

ビザンツ帝国と古典継承・創造活動——マケドニア朝期の古典再生とその歴史的意義——

研究代表者 大月 康弘 一橋大学大学院経済学研究科 助教授
分担者 渡邊 金一 一橋大学名譽教授

『資治通鑑』テクストの受容と改編

研究代表者 中砂 明徳 京都大学大学院文学研究科 助教授

(2) 公募研究

シャーンティデーヴァ作「入菩薩行論」の伝承と変容

研究代表者 斎藤 明 東京大学大学院人文社会系研究科 教授

インド大乗佛教瑜伽行派における「攝事分」の伝承と変容

研究代表者 早島 理 滋賀医科大学哲学研究室 教授

古ジャワ世界における「マハーバーラタ」の倫理観の伝承と受容

研究代表者 安藤 充 愛知学院大学文学部 教授

ギリシア・ローマ古典文学における神託の概念と機能の変容

研究代表者 小川 正廣 名古屋大学大学院文学研究科 教授

ラテン文学におけるギリシア神話の受容と継承——叙述技法から見た研究——

研究代表者 高橋 宏幸 京都大学大学院文学研究科 助教授

古典と女性

研究代表者 西村 賀子 名古屋経済大学法学部 教授
分担者 川津 雅江 名古屋経済大学法学部 助教授

第Ⅰ部

伝承と受容

弥勒菩薩と兜率天伝承

早島 理

はじめに

- 一 弥勒菩薩と兜率天
- 二 弥勒論師と弥勒菩薩
- 三 史的人物としての弥勒をめぐる論争

はじめに

インド大乗佛教思想の形成に大いに寄与したのは、中觀学派と瑜伽行唯識学派である。中觀学派は、龍樹(ナーガルジュナ, Nāgārjuna, おおよそ150-250年頃、南インドの人)の『中論頌』を根本聖典として形成され、縁起-空性-無自性を核とするその思想は、提婆(アーリヤデーヴァ, Āryadeva, 170-270年頃)、羅睺羅跋陀羅(ラーフラバドラ, Rāhulabhadra, 200-300年頃)と受け継がれた。この思想はチベット仏教の主流となり、また中国・日本の三論宗はこれを受け継いだものである。

他方、瑜伽行唯識学派は、弥勒(マイトレーヤ, Maitreya, おおよそ350-430)・無著(アサンガ, Asaṅga, おおよそ395-470年頃)・世親(ヴァスバンドゥ, Vasubandhu, おおよそ400-480年頃)の三人の哲学者によって打ち立てられた。その思想は、中国での撰論宗や法相宗、我が国の法相宗に引き継がれて行く。

この瑜伽行唯識学派の拠り所とされるテキストに二種ある。一つには、『十地經』、『大乘阿毘達磨經』、『解深密經』などこの学派の所依の聖典(アーガマ)とされる大乗經典である。そのうち『大乘阿毘達磨經』について簡略に触れておこう。この經典は幻のテキストである。サンスクリット原典は伝わらず、漢訳・チベ

ット訳もない。あるいは他の言語に翻訳された形跡もない。ただ無著造とされる『攝大乘論』や『阿毘達磨集論』に断片的に引用されるのみである。それにもかかわらずこれらの引用断片は、特に『攝大乘論』では究極的な論拠・絶対的な権威をもって引用されており、教証としては高い位置におかれているようで、極めて謎めいた經典と云えよう。このような謎めいた經典の伝承については興味深いものがあるが、資料不足のためここではこれ以上触れないことにする。

もう一つは、この学派の思想を形成した弥勒・無著・世親の三者に帰せられる種々の論書である。これらの諸論書——いわばこの学派の古典的書物であるのだが——のうち、特に弥勒造とされる諸論書について、その著者を、(1) 無著の師であり、史的実在人物としての弥勒とする考え方と、(2) 兜率天の弥勒菩薩伝説に依ったもので実際は無著が現代的意味での著者であるとする考え方がある。この問題については研究者のあいだでも種々の意見の相違が見られる。いずれにしても兜率天にいるとされる弥勒菩薩信仰がその背景にあることは疑いようがない。

ここではこの学派の弥勒の著作とされる諸論書の伝承と、その近代的解釈の変遷について触れてみたい。本稿では、史的人物としての弥勒を弥勒論師、信仰の対象としての弥勒を弥勒菩薩と表記する。弥勒論師と弥勒菩薩が同一であったりなかつたりすることが、問題を複雑にしている。

一 弥勒菩薩と兜率天

釈迦牟尼仏の入滅(紀元前5世紀頃)後、現在は無仏の時代である。インドの伝承では、弥勒菩薩は現在、

兜率天 (tuṣita, 都卒, 兜率陀, 都史多などとも音写, 知足, 妙足, 喜足, 喜樂などと訳す) で修行中であり, 五十六億七千万年の後に, 稔迦牟尼仏に次いで弥勒仏としてこの世に現れると云う。ちなみに, 稔迦牟尼仏の入滅後, 弥勒仏が現れるまでの無仏の世界で, この世を教化・救済するのが地蔵菩薩 (Kṣitigarbha) である。

この兜率天は周知のように欲界六欲天 (空中の四天 = 他化自在天・楽変化天・兜率天・夜摩天; 地上の二天 = 三十三天・四大王衆天 [四天王]) の第四位 (上から三番目) の天界である。この天界を兜率天 (tuṣita, 知足, 喜樂の意味) と名付けるのは, この天界に住する菩薩は, この天界に自ら満足し, 同時にこの天界で人々への教化活動を楽しむからであると云われる (『立世阿毘曇論』第六, 『仮地經論』第五など)。

またこの天界は最後身の菩薩が住居するところと信じられている。最後身の菩薩, 一生補處 (いっしょふしょ) の菩薩とは, この一生を過ぎれば次は仏陀の位を補うべき者で, 最高位の菩薩である。すなわちこの菩薩こそが弥勒に他ならず, 五十六億七千万年の後に弥勒仏として人間界に下生すると云われるのである。

興味深いのは, この世界に下生するまでの五十六億七千万年の間, 弥勒菩薩が人間界と無関係でないことがある。上記のように, この天界が兜率天 (知足, 喜樂) と呼ばれる理由の一に, この菩薩は兜率天で人々への教化・救済活動を楽しむからであるとされる。その教化・救済活動が人間界ではなくこの天界で行われることに注目したい。弥勒菩薩の教化・救済活動に出会うために, 人々は兜率天に昇らなければならない。人々は時には神通力を得て, 時には瞑想のなかで兜率天に上昇し, そこで弥勒菩薩から直々に教えを面受されるのである。

このように弥勒菩薩に教えを請うために兜率天に上昇した話, あるいは教えを受けた後で人間界に下降し, 弥勒菩薩の教えを人々に伝えた話が, インド・中国を通じて仏典中に種々伝えられている。これらの記述は, 弥勒信仰がいかに根強く人々に信じられていたかを物語っている。仏典を紐解きいくつか例を見てみよう。

(1) この世界でくり返し仏道修行に精勤し諸々の功德を修行する人, 具体的には仏塔を清掃する, 香り豊かなお香を焚きあるいは綺麗な生花をもって仏陀を供養する, あるいは種々の三昧・禪觀を実践して深い瞑想体験を経験する, あるいは經典を読誦するなどの修行を実践する人は, 六種の神通力を体得することができる。これらの神通力を

もって弥勒仏の姿をありありと直観し, また弥勒の名を唱名する人は, 命終の時に必ず兜率天に往生し, 弥勒菩薩から教えを面受し, 当来には弥勒仏に従って人間の世界に下生する。

(『觀弥勒上生兜率天經』)

(2) 紀元前2世紀頃, スリランカを統治していたドッタガーマニ王は, 命終にのぞみ, 長老から弥勒菩薩と兜率天のことを聴聞して信仰し, 兜率天より迎えにきた車に乗って彼の天に生じた。

(『大史』)

(3) 婆須蜜は兜率天に昇り, 弥勒の後に獅子如來という名前の仏陀となった。

(『出三藏記集』第十)

(4) 弗沙蜜多羅 (Pusyamitra) の没後, 南山に隠っていた五百の阿羅漢は, 弥勒の兜率天に到り, 弥勒菩薩が火災から免れしめていた經律論を受け取った。

(『舍利弗問經』)

(5) ある難問を僧伽難提 (Saṅghanandin) から受けた一人の阿羅漢は, 弥勒に諮問するために自らの身体を分けて兜率天へ飛び去り, そこで弥勒からしかるべき答を与えられて人間界に帰り, 僧伽難提にその回答を伝達した。

(『付法藏因縁伝』卷第六)

(6) 中国僧釈智嚴は, 出家し具足戒を受けていたが, 自分が真に戒を得て禪觀を了修していたかを疑った。そこで重ねて天竺への旅を計画し, 高僧に会う毎にその問題について尋ね続けた。ついに一人の阿羅漢が智嚴を安心させるために弥勒へ諮問に行くことを承諾した。そしてこの阿羅漢は禪定に入って兜率天へ昇り, 弥勒菩薩から「彼は戒を体得している」との回答を得た。

(『高僧伝』卷第三)

(7) 提婆犀那 (Devasena) 阿羅漢の指導の下に, 德光 (Gunaprabha) が弥勒に諮問に来たときに, 増上慢の振る舞いのあった德光の態度に気を悪くし, 弥勒は返答することを拒絶した。

(『大唐西域記』卷第四)

(8) 珠利耶 (Cola) 国において喩咀羅 (Uttara)

阿羅漢は、提婆菩薩の質疑に煩わされ、体得した六神通により密かに弥勒のもとに赴き、弥勒から然るべき回答を与えられて提婆菩薩に返答した。

(『大唐西域記』卷第十)

(9) 中国僧靈幹は、病氣で気絶している間に兜率天に昇り、慧遠と僧林がすでに兜率天に生じているのを見、蘇生した後でこの話をまわりの人々に話した。

(『高僧伝』第十二、『法苑珠林』第十六)

これらの伝承は、神通力や瞑想の力を体得した修行者が兜率天に上昇し、弥勒菩薩に見えて教えを直接传授され、また人間界に戻ってその教えを人々に啓示したことなどを伝えている。これは当時の弥勒信仰の隆盛ぶり、あるいはその信仰がかなり後代の仏教教団において一般化していた事実を伝えるものである。この伝承が単なる信仰上の伝承ならば、何も問題は生じない。ところが、先に述べたように、瑜伽行唯識学派を創設したとされる弥勒論師とこの弥勒菩薩信仰とが交接してしまうと話はややこしくなる。

(10) 無著は化地部で出家し、後に大乗に改心した。中印度阿踰陀国のあるお寺で、夜間は兜率天に昇り弥勒菩薩から「瑜伽師地論」、「大乘莊嚴經論」、「中辺分別論」などを伝授され、昼間はこの世界で人々のためにそのすばらしい教義を講義した。

(『大唐西域記』)

この伝承では、無著が兜率天の弥勒菩薩から啓示を受けて、その教えを人々に説いたことになる。この弥勒菩薩は史的個人物とは言い難いであろう。それでは弥勒菩薩と無著との関係はどのように考えれば良いのであろうか。

二 弥勒論師と弥勒菩薩

上述の如く、瑜伽行唯識学派は弥勒—無著—世親という三人の哲学僧によって確立された。そのうち弥勒論師に帰せられる書物は「弥勒五論書」として伝承されている。ただし、いずれも弥勒論師が自ら著述したのではなく、弥勒菩薩が無著に伝えたとされる。またチベット伝承と中国伝承ではこの五論の内容が異なる。

真諦三蔵 (Paramārtha, 499~569年、西インドのバラモン出身の学僧で546年中国広州に至り仏典翻訳に

活躍、「攝大乘論」「大乘起信論」などを訳出し、撰論宗の祖とされる) が漢訳した書物に『婆数槃豆法師伝(ばすばんずほっしでん)』がある。「婆数槃豆」はヴァスバンドゥ (Vasubandhu) の音写で、世親のことである。要約すると次のように説かれている。

(11) ブルシャプラ (パキスタンのペシャワール) のバラモン、カウシカ家に三人の兄弟がいた。長兄は後の無著、次男が世親、三男は不詳。無著は説一切有部で出家し小乗の教理を学んだが満足せず、神通力により兜率天に上昇し、弥勒菩薩から大乗仏教の空思想を学んだ。

やがて無著の要請を受けて弥勒菩薩は毎夜地上に下り、4ヶ月のあいだ無著や周りの人々に「瑜伽師地論」を説いたが、弥勒菩薩を見たのは無著だけであった。その後無著は弥勒菩薩から他の論書も学んだ。

一方、弟の世親も説一切有部で出家してその教義を学び、説一切有部の教義を集約大成した『阿毘達磨俱舍論』を著した。後に世親は兄の無著の影響を受けて大乗に転向し、多くの大乗の論書を書き残した。

真諦三蔵のこの『婆数槃豆法師伝』によれば、弥勒は明らかに兜率天に居住する弥勒菩薩である。無著は神通力により兜率天に上昇し、弥勒菩薩から「瑜伽師地論」をはじめ大乗の教義をさずかったというのである。ただし、上記の(1)~(9)の伝承とはすこし異なり、また(10)と共通するところがある。同じく無著が兜率天で弥勒菩薩から学び、それを人間界で語ったとしても、それが書物のかたちで伝わっているのであるから、その著作を語った者が、無著以外にいることになる。同時に、無著が瞑想の中で得たものであるから、結果としては無著が現代的な意味での著者であると云うことも可能である。しかし、無著自身の著作とされる「攝大乘論」・「顯揚聖教論」などには、天上の菩薩から教えを得たという伝承はない。無著が弥勒から教えを聞いたとされる論書と、無著自身の著作とされる論書とではその内容や性格に差異があることも事実である。

この問題に入る前に、「弥勒五論書」を確認しておこう。弥勒が兜率天もしくは人間界で無著に伝えたとする論書が、中国伝承とチベット伝承とで異なることはすでに述べた。

中国伝承

- 〔瑜伽師地論〕
- 〔分別瑜伽論〕（散逸）
- 〔大乘莊嚴經論頌〕
- 〔中辺分別論頌〕
- 〔金剛般若經論頌〕
- チベット伝承
- 〔大乘莊嚴經論頌〕
- 〔中辺分別論頌〕
- 〔法法性分別論〕
- 〔現觀莊嚴論頌〕
- 〔宝性論頌〕

両伝承のうち、瑜伽行唯識思想にとって特に重要なのは、『瑜伽師地論』、『大乘莊嚴經論頌』、『中辺分別論頌』、『法法性分別論』である。このうち『瑜伽師地論』はチベット伝承では無著の著作とされる。この書物は漢訳で100巻にもおよび、瑜伽行者の伝統的な修行法・瞑想階梯や心識論など當時（3、4世紀）の小乗仏教・大乗仏教のあらゆる思想の集大成であり、さまざまな伝承や編集されたものからなる、いわばこの学派の百科事典的性格のものである。

このような種々の内容を有する膨大な書物が一人の著者によるものとは信じがたく、おそらく幾世代にもわたって成立したこの学派全体の作品と理解すべきである。チベット伝承に無著の名を出すが、むしろ編者の一人として受け止めるべきであろう。チベット伝承のみに列挙される『法法性分別論』は、後代の作品とする見解が最近提示されている。弥勒－無著の著作か否かは、現時点ではもう少し論議を必要としよう。

かくして弥勒の著作性については、両伝承に共通する『大乘莊嚴經論頌』、『中辺分別論頌』を考察することが必要となる。この両論書とも、韻文形式（詩頌）で書かれ、それに世親が付した注釈付きのかたちで伝えられている。というより、この韻文（詩頌）はそれのみで理解することは絶望的といえるほど難解で、世親の注釈をまって初めてその意図するところが伝わるのである。その難解な偈頌を、無著が弥勒から教え聞いて、書き留めたというのである。

世親は『中辺分別論頌』を注釈するにあたり、冒頭に次のような帰敬の詩頌を述べている。

（12）善逝（仏陀のこと）の身体から生まれ出たこの論書の作者（すなわち弥勒菩薩）と、それを我々に伝えた語り手（すなわち無著）とに礼拝して、この論書の意味内容を明らかにするために、

私（世親）は、一心不乱に注釈を施そう。

弥勒－無著と同時代の世親にとって、この論書の作者（[śāstra-] pranetr）と語り手（[śāstra-] vaktr）とは別々のようである。つまり、無著とは別にこの論書の作者（＝史的実在人物としての弥勒論師）がいたことになる。しかし同時に、上述の弥勒伝承に見られるように、兜率天で弥勒菩薩（作者）から無著が教えを聞いて、我々人間に語った（語り手）と云うならば、無著は瞑想体験のなかで直感的に体得した思想を、瞑想から出たあとで語ったことになり、弥勒は史的人物ではなく現代的な意味での著者は無著と云うことになる。

同様の問題は、無著の著作とされる、漢訳の玄奘訳にのみ残存する『顯揚聖教論』冒頭にある帰敬の詩頌からも読みとれる。

（13）私無著は、将来に種智法王の位につかれるであろう、そして『瑜伽師地論』（あるいは、瑜伽行者の修行階梯についての思想）を宣説された偉大な慈尊（すなわち弥勒菩薩）に礼拝する。

昔、私無著は、弥勒菩薩からこの『瑜伽師地論』を聞き、いまこの論書の真髓を述べるために、この『顯揚聖教論』を著述するのである。

この帰敬の詩頌自体が本当に無著の作なのかを疑う意見もあるが、いまは玄奘訳にしたがい、無著自作の詩頌としよう。この詩頌でも、無著は『瑜伽師地論』（あるいは、瑜伽行者の修行階梯についての思想）を、弥勒菩薩から聞いたとはっきり述べている。しかし、それは現代風の口述筆記的なものなのか、瞑想の中、兜率天で聞いたのかは判然としない。

このように、幾つかの文献的史料がありながら、その史料の故に、瑜伽行唯識思想を説いたとされる弥勒をめぐって、史的人物としての弥勒論師とする理解と、信仰の対象としての弥勒菩薩とする見解とが対立してきたのである。それは、この学派の創始者を弥勒とするか無著とするかと云う問題も含んでいる。その対立をめぐる論争を振り返る前に、我が国における弥勒・無著・世親に関する一つの伝承に触れておこう。

奈良は興福寺の北円堂に安置されている弥勒仏座像、無著菩薩立像・世親菩薩立像は、瑜伽行唯識思想を確立したこれら三人を祭ったものである。これらの像は現存する運慶最後の集大成的な仕事とされるが、これらの像が興福寺に祭られているのは、南都七大寺の興

福寺が法相宗の大本山として活動してきたことを思えば、当然のことと理解されよう。

北円堂の弥勒・無著・世親像の話題に戻ろう。焼失した北円堂を運慶が再建したとき、彼はこのお堂の空間全体を本尊である「弥勒仏の世界」という、一つの理想世界を創造しようとしたと云われている。北円堂は今も春秋に一般公開されるので実際に参拝した方も多いことであろう。

北円堂の天井には東大寺三月堂の不空絹索観音と同じような形の天蓋がついている。インドでは天蓋は本来日傘で、強い日差しを避けるために貴人の頭上にさしかけたといわれる。仏像莊嚴具としては、仏の光輝く天空をも表現するのであるが、北円堂では、天蓋が八方に放射線状に伸びる垂木の一本一本につらなり、弥勒仏の光明・威光をお堂の外まで放っているようである。繰り返しく述べるが、弥勒菩薩は釈迦仏の滅後、五十六億七千万年後にこの世に現れてあらゆる衆生を済度すると云われる。弥勒仏の世は、如何なる人も救われてしまうのであるから、苦しみも悲しみもない、善人も悪人もいない理想的な世界を象徴しているのである。北円堂では無著も世親も菩薩であり、弥勒仏を補佐する菩薩として創作されている。

したがって、北円堂では弥勒は兜率天の未来仏であり、弥勒・世親はともに弥勒仏の思想を伝える菩薩として描かれているのである。

三 史的人物としての弥勒をめぐる論争

瑜伽行唯識学派の創始者としての弥勒の問題を我が国で本格的に提示したのは、東京帝国大学インド哲学講座教授、宇井伯寿である（以下、内外の研究者について敬称を略する、諒承されたい）。宇井は大正10年「哲学雑誌」に「史的人物としての弥勒及び無著の著述」を発表した（後に『印度哲学研究第一』に再録）。『印度哲学研究第一』末の「解説」で中村元はこの「史的人物としての弥勒及び無著の著述」について次のように述べている。

從来、佛教史家のあいだで、唯識説（瑜伽行派）はその開祖が無著であり、無著は兜率天の弥勒菩薩から教えを受け、書を授かったという伝説がそのまま採用されていた。宇井博士はこの伝説に批判的解釈を施し、その人の著した書物が残っているからには、それらの書の著者が実在したにちがいないと考え、歴史的人物として弥勒という人の生存していたことを想定し、その生存年代は西暦

270-350年頃と推定し、彼に帰せられる幾多の著書を検討した。

弥勒が歴史的実在であることを、宇井は英文でもたびたび発表し、国際的にも大きな衝撃をあたえた。この宇井論文を受けて、

- ・ G. Tucchi, On some Aspects of the Doctorines of Maitreya[nātha] and Asanga, 1930
- ・ M. Winternitz, A History of Indian Literature, vol. 2, 1933

が、おなじく弥勒実在説の立場から論攷を発表したのである。

国内でも、東北帝国大学インド哲学講座教授、金倉圓照は昭和23年に「弥勒の法法性弁別論について」を発表し、宇井の「弥勒実在説」をつぎのように支持した。

たといそれが弥勒でなくても、無著世親以前に瑜伽唯識の思想をまとめた哲学者があったに相違ないとする見方を、現在の研究の結果に照らして、妥当と信ずる。そしてその氏名が別に明らかにされない限り、弥勒の名をもって暫くこれを代表せしめるることは、研究上適当の措置と考える。

以上の弥勒実在説に対し、弥勒非実在説も根強く主張されたきた。

E.Obermillerは、チベット伝承で弥勒の五論に数えられる『宝性論』をチベット訳から英訳した。

The Sublime Science of the Great Vehicle to Salvation, The Work of Ārya Maitreya with a Commentary by Ārya Asaṅga 1931

その中で、かれはチベット伝承での弥勒五論をすべて無著の著作とし、「弥勒は神聖な伝説上の靈感の単なる授与者にすぎない」と断言した。

国内では大谷大学教授、山口益が、昭和26年に「世親の成業論」を刊行し、そこで

所謂、弥勒の五部論と称せられる瑜伽唯識の根本論のまさしくの著者となるべきものは無著であり、歴史的人物としての弥勒ではないであろう。

と述べて、弥勒非実在説を強く主張した。この「世親

の成業論」には、「成業論」に関してすでに先駆的な研究を発表していた É. Lamotte (Le Traité de L'Acte de Vasubandhu, Mélanges chinois et Buddhiques vol.4, 1936) が序文を寄せ、山口益が翻訳して「世親の成業論」の「はしがき」に掲載した。そこで É. Lamotte は

山口氏によれば、莊嚴經論などの所謂弥勒造の五部論は、事実上、無著が大菩薩の神力を蒙って述作したものである。氏は、それらの論書に注釈を書いた世親と安慧とが、その所釈の本論の帰敬偈に於いて、それらの論書の実際の口説者として無著を名指している明瞭な陳述を根拠としている。

として、山口益の弥勒非実在説を承認した。その上で、Lamotte は

……これらの時代の古い諸資料が、それぞれの論書の靈的啓發者 (pranetrī) または口説者 (vaktrī) のことを意図するに応じて、時あっては、それらの論書を弥勒に、また時あってはそれらを無著に帰属せしめていても、それは何等驚くほどのことではない。山口氏がそれをよく判断した如く、真の著者は無著であるが、無著はただ彼の教説の上に、より以上の重要さを加えるために、弥勒から神力を蒙ったとして表しているのである。その呼び方によって、弥勒 (Maitreya) でも弥勒主 (Maitreya-nātha) でもよいが、それを史的人物としている現代の著者たちは、仏教において弥勒という大菩薩の演ずる真の役割を誤認していると見える。

と断言した（下線部は筆者による）。世界を代表する佛教学者から、「(弥勒を) 史的人物としている現代の著者たちは、弥勒の真の役割を誤認している」と一刀両断されたのでは、弥勒実在論者も黙ってはいられない。「弥勒を史的人物としている現代の著者」である宇井伯寿はさっそく翌年、学会誌「印度学仏教学研究」に「弥勒菩薩と弥勒論師」を発表し、Lamotte—山口の「弥勒非実在論」に反駁した。宇井は云う。

「史的人物としている現代の著者たち」と複数になっていても、その張本人は自分であろう………しかしよく考えると、誤認はむしろラモート教授のほうにあるのではないか……教授が「現代の著者たち」の意味するところをよくは理解していないのではないかと思われる所以であるから、今こ

こに敢えて筆を執るに到った。

と書き始め、従来の主張をまとめる形で弥勒実在論を再度展開する。

[1] 史的人物としての弥勒というのは純粹に歴史研究として扱う問題であって、信仰上の問題とは全く関係の無いことである。

著書が存する以上はその著者が存し、その著者は史的人物である……これは常識である。

空中に文字が現れたとか、三昧中に教えられたとか兜率天上で聞いた……とかいう如きことは、伝説や信仰としてならばともかく、歴史的事実としては到底容認せられ得ない非常識である……。

[2] 弥勒菩薩信仰を否定排除することは考えたこともない。しかしこの菩薩が無著に五部の大論に関して威神力を蒙らしめたとは考えない……。特定の場合として無著のみに蒙らしめたという具体的的事実を信仰しない……。

[3] 恐らく無著およびその系統の隨從者が師としての弥勒論師に対する崇敬心からこれを菩薩視し、そしてその名の同一の点から遂に弥勒菩薩と融合せられて信ぜられるにいたり、論師の存在が没したのであろう。・

ほぼ同一の資料に基づきながら、両者の主張は平行線をたどり、同時にこのように弥勒の実在・非実在問題はすでに内外の諸研究者により種々の視点から論争が行われ、いわば一種の国際的な研究課題を形成してきた感がある。

その後、これまで扱ってきた資料以外に、この問題について新たな資料が提供されなかったこともあり、瑜伽行唯識思想に関わる研究者たちは、何らかのありかたで弥勒実在説もしくは非実在説に関与しつつ、それぞれの研究を進め、現在に至っている。

ながく膠着状態にあったこの問題について、一定の視点を提供したのは長尾雅人（京都大学名誉教授）である。長尾は『攝大乘論、和訳と注解、上』（昭和57年）の「序論」でこれまでの問題点を次のように整理する。

その一：この伝説は無著の師として弥勒という名の人物がいたことを示すものであり、その弥勒が後に天上界の弥勒菩薩と同視せられるに至った。
＝弥勒論師は歴史上実在した、兜率天の弥勒菩薩云々は歴史上の事実ではない。

その二：この伝説は無著が禪定などで靈感を得たことを述べているのであり、その靈感は弥勒菩薩によって与えられたと信じられた。

= 弥勒の実在問題は直接関係なく、弥勒菩薩が登場する伝説とそれが生み出された状況を如何に理解すべきが重要である。

.....

いずれにしても、この伝説が当時の弥勒信仰的一面を反映していることは認められる。

また出家者である無著に何らかの師がいたのは当然であるが、それを特定の人物として限定することは、この伝説があえて天上界の弥勒菩薩を師とした精神とは相容れない。

さらに種々に熟慮したうえで次のように云う。

この一連の伝説は、まず第一に無著が弥勒の靈感を得て宣布の筆を執ったことを意味し、第二にその靈感を得たことは、無著が現実にその師から教えられたことを、体系的にまとめたことを指す。

その無著の現実の師は、単数であるよりも複数と考える方が、より自然である。またそれらの師には、著述はあってもなくてもよい。.....

伝説に、無著があらためて人間の言葉として綴ったというのは、無著がこれらの師説を総合し祖述したことと意味する。.....

漢訳伝承・チベット伝承の五論をすべて同一人の著述とすることははなはだ考えにくい。.....これら（『大乗莊嚴經論頌』『中辺分別論頌』など。これ以外の論書には弥勒の著作から除外すべきものもある）を弥勒論師の著述ではなく、無著が複数の諸師の思想を祖述して成立したとすれば、この問題は解消する。

瑜伽行唯識学派の古典伝承に関する諸問題のうち、弥勒については、数十年の論争を経て、今一応の指針を得たようである。

[主な参考文献一覧]

- ・宇井伯寿、「史的人物としての弥勒及び無着の著述」、*哲学雑誌* 大正10年
 後に『印度哲学研究第一』大正13年に再録
- ・É. Lamotte, *Le Traité de L'Acte de Vasubandhu, Mélanges chinois et Buddhiques* vol. 4, 1936
(English Translation by L. M. Pruden, *Karmasiddhi Prakarana*, 1988)
- ・金倉圓照、「弥勒の法法性弁別論について」、*叙説第2輯*、昭和23年
 後に『インド哲学仏教学研究【I】』昭和48年に再録
- ・山口益、「世親の成業論」*法藏館* 昭和26年
- ・宇井伯寿、「弥勒菩薩と弥勒論師」、*印度学仏教学研究* 1-1、昭和27年、
 後に『大乘仏典の研究』、昭和38年に再録
- ・香川孝雄、「弥勒思想の展開」、*仏教学大学紀要* No. 44・45、昭和38年
- ・桜部建、「弥勒と阿逸多」、*仏教学セミナー* No. 2、昭和40年
- ・梶山雄一、大乘仏典15「世親論集」「解説」、昭和51年
- ・高崎直道、「瑜伽行派の形成」、*講座・大乘佛教* 8「唯識思想」所収、昭和57年
- ・長尾雅人、「攝大乘論、和訳と注解、上」、昭和57年
- ・西村公朝、熊田由美子、「運慶、仏像彫刻の革命」、*新潮社* 1997年
- ・松田和信、「唯識の祖師たち」、*大法輪第68巻* (特集「唯識」入門)、平成13年第5号
- ・「興福寺」、*法相宗大本山 興福寺* 平成14年

Bodhi (sattva) caryāvatāra と *Śiksāsamuccaya* の 伝承をめぐって

斎藤 明

はじめに——問題の所在——

シャーンティデーヴァ（690—750頃）という人物とその著作については、かなり謎が多い。「入菩提（菩薩）行論」*Bodhi (sattva) caryāvatāra*, 「学処集成」*Śiksāsamuccaya*, 「經典集成」*Sūtrasamuccaya* という3つの関連する論書がはたしてシャーンティデーヴァに帰せられるのかどうかという問題に加えて、その主著である「入菩提（菩薩）行論」の著者名についてもアクシヤヤマティかシャーンティデーヴァか、あるいはまた両者は同体異名であるのかという問題もまた、実際のところ未解決である。これらの問題に関して、従来の研究が明らかにした諸点は、おおよそ以下のようにまとめられるであろう。

①8世紀前半頃に、菩薩（*bodhisattva*）がおこなうべき諸行（*caryāḥ*）を、一人称表現を多用しながら詩文をもって謳いあげた「入菩薩行論」*Bodhisattvacaryāvatāra* が完成した。同テキストについては、つとにブトゥンによる言及もあり⁽¹⁾、また近年、敦煌出土チベット語文献の中にその訳本の存在が確認された。これは9章立て、702.5偈から成る「入菩薩行論」の異本で、著者名はシャーンティデーヴァではなく、アクシヤヤマティ（*Blo gros myi (mi) zad pa, *Ak-sayamatī*）である⁽²⁾。

②ただし、遅くとも10世紀後半には、現行の10章立て、913偈から成るテキストが流布し、次第に同本の主流となる。このテキストは、著者名も「学処集成」の作者と同じシャーンティデーヴァ（*Śāntideva*）といわれた。さらにまた、プラジュニャーカラマティの「細疏」（BCAP）と、その強い影響を受けたヴィブー

ティチャンドラの注釈（*BCA-tātparyapañjikā Viśesadyotanī*）は、同本を「入菩提行論」*Bodhicaryāvatāra* と呼び、現在伝承される30を超えるサンスクリット諸写本のコロフォンもまた、一般にこのタイトルを伝える⁽³⁾。

③「經典集成」に関しては、サンスクリット本は伝わらず、チベット語訳ではナーガールジュナ作とされ、また対応する漢訳「大乘寶要義論」（宋・法護訳）は著者名を記さない。ただし、「勝鬘經」（2回）や「楞伽經」（4回）等の「中論」以降の成立と考えられる經典を引用している事実から推しても、現行本全体の著者を、「中論」の著者ナーガールジュナに比定することは不可能である⁽⁴⁾。

ところで、「学処集成」と「入菩提（菩薩）行論」については、両者ともに菩薩の学ぶべきこと（学処 *śiksā*）を論じ⁽⁵⁾、両者の間には共通の偈頌も見られ、さらにはまた現行の「入菩提（菩薩）行論」V. 105が、「一方また、「学処集成」*Śiksāsamuccaya* は、必ず、くり返しきり返し見られねばならない。なぜなら、そこには正しい行いが詳細に示されているのだから」と明言している事実もあって、両書がシャーンティデーヴァの代表作であることを疑う声は、従来およそなかったのである。本稿は、シャーンティデーヴァという人物とその著作をめぐる問題の中でも、とくにこの両書の関係に焦点を絞って考察を加えたい。なお、以下では「入菩提（菩薩）行論」の新・旧と目される両本を、ときに敦煌本と現行本、あるいはまた両本の章の数にもとづいて、9章本および10章本と呼ぶことにしたい。また、BSA I, II, III は、それぞれペルツェク（9章本）、リンチェンサンボ（10章本）、ロデンシェーラプ（10

章本)による3種類の『入菩薩行論』のチベット語訳本をさす。

1 『入菩提(菩薩)行論』V. 104-106をめぐって

先にもふれたように、シャーンティデーヴァの著作問題を考えるときに、決して看過することのできない偈頌がある。以下にみるBCA(BSA III) V. 104-106がそれである。この3偈頌の解釈についての詳しい検討は別稿に委ねることとし⁽⁶⁾、ここでは本稿の主題に即しながら、ポイントを絞って考察したい。

当該の3偈頌のテキストは、以下のとおりである。この中の下線部は、次章にみるBSA Iの対応偈と内容的に相違する箇所をさす。

BCA, V. 104-106 (p. 177. 12-17):

siksāh sūtresa dr̄syante tasmāt sūtrāni vācayet/
ākāśagarbhasütre ca mūlāpattūr nirūpayet// (104)
siksāsamuccayo 'vaśyam draṣṭavyas tu punah pu-
nah/
vistareṇa sadācāro yasmāt tatra pradarśitah// (105)
samkṣepenātha vā tāvat paśyet sūtrasamuccayam/
āryanāgārjunābaddham dvitīyam ca prayatnataḥ//
(106)

「学処は、諸經典に見られる。それゆえ、諸經典を読むべきである。そして、『虚空蔵經』のなかに根本の諸罪過を確認すべきである。(104)

一方また、『学処集成』*Siksāsamuccaya*は、必ず、くり返しきり返し見られねばならない。なぜなら、そこには正しい行いが詳細に示されているのだから。(105)

あるいはまた、簡単に、まず、聖ナーガールジュナによって編まれた第2のものである『經典集成』*Sūtrasamuccaya*を熱心に見るべきである。(106)

この中の第106偈の解釈をめぐっては長い間、議論が続けられてきた⁽⁷⁾。Bendall (1897-1902) p. iv, n. 2は、その当時までに提出された4種類の解釈を、概略以下のように紹介する。

Sāntideva 作 Nāgārjuna 作 解釈者

- | | | |
|--------------------|-------------|--------------------|
| 1 BCA, ŠS, SūtraS; | ŠS, SūtraS; | Prajñākaramati |
| 2 BCA; | ŠS, SūtraS; | H. Kern |
| 3 BCA, ŠS, SūtraS; | SūtraS; | Tāranātha, Bendall |
| 4 BCA, ŠS; | SūtraS; | (Bendall) |

これらの4種類の解釈の中で、まず第1の Pra-

jñākaramatiの解釈は、後に見るように、第106偈後半のāryanāgārjunābaddham dvitīyam caをāryanāgārjunāpādair nibaddham dvitīyam śiksāsamuccayam sūtrasamuccayam ca「聖ナーガールジュナによって編まれた第2のものである『学処集成』と『經典集成』とを」と理解をすることにもとづく。つまり、「第2のもの」(dvitīyam)は、単に『經典集成』のみならず、『学処集成』をも含むという理解である。

この解釈はしかし、2つの意味で問題を孕んでいる。その第一は、現存するサンスクリット写本、チベット語訳、漢訳のいずれにおいても、シャーンティデーヴア作の『經典集成』は確認されず、またナーガールジュナ作の『学処集成』も発見されていないという問題である。次にまた、Bendallも訝るように、「第2のもの」(dvitīyam)の語が、そもそも第2の両本“a second pair”を意味すると理解することが適當なのかという問題がある。このような2つの難点を抱えながらも、Prajñākaramatiの解釈は後代、大きな影響を与えることになる。後述するように、シャーンティデーヴアにはBCA, ŠS, SūtraSの3つの著作があったとする解釈は、Vibhūticandraを介してブトゥンの『仏教史』やターラナータの『インド仏教史』、さらにはスンバケンボの『パクサムジョンサン』の関連記述に影響を及ぼしたと考えられる。また、チベット語訳(デルゲ版他)にdvitiyamの訳語としてgnyis poとあるのも、Prajñākaramatiによる上記のような解釈がなにがしか反映していると推察される。ちなみに、Prajñākaramati作のBCAPを共訳したインド人の戒師 Sumatikṛtiは、『入菩薩行論』のロデンシェーラブ(1059-1109)による第3次校訂訳(BSA III)の共訳者でもある。

上述の4解釈の中の第2の解釈、すなわちBCAのみをシャーンティデーヴアに帰し、ŠSとSūtraSの両書をナーガールジュナ作とする解釈は、H. KernによるものとしてBendallが紹介する。ただし、Bendallも付言するように、この解釈は第105偈内の『学処集成』(śiksāsamuccaya)をも「聖なるナーガールジュナによって編まれたもの」āryanāgārjunābaddhaと理解していることになり、関連文献の実状に照らしても受け入れがたい。

サンスクリット文の解釈、および関連する3文献の実状に鑑みて、純然たる解釈として有意味なのは、第3と第4の両解釈である。これらの解釈の岐路は、文中の sūtrasamuccayam/āryanāgārjunābaddham dvitīyam caをいかに理解するかにある。第3の解釈は、当該の句を sūtrasamuccayam [mayābaddham]/āryanāgārjunābaddham dvitīyam caと理解する。この場合、接

続詞の ca は sūtrasamuccayam [mayābaddham] と āry-anāgājunābaddham dvitīyam とを等位接続する。したがって、この解釈に立てば、同句の訳文は「[私、つまりシャーンティデーヴァによって編まれた]『經典集成』と、聖なるナーガールジュナによって編まれた第2のものを」となる。この解釈は現行のサンスクリット文を見るかぎりでは、一見して自然な解釈である。ターラナータの『インド仏教史』等によれば、シャーンティデーヴァには『經典集成』をも含む3つの著作があったという伝承もある。問題はしかし、Bendall も指摘するように、シャーンティデーヴァ作の『經典集成』の存在が確認されていないことに加えて、聖ナーガールジュナの作品を「第2のもの」と呼ぶことの適否にある。

これに対して、第4の解釈は、その同じ ca を āryanāgājunābaddham と dvitīyam という両形容詞を等位接続する接続詞と解し、いずれの形容詞も sūtrasamuccayam を修飾するという理解に立つ。先の拙訳はこの第4の解釈に従ったものである。

Bendall 自身は第3の解釈に付随する2つの問題は致命的であるとは考えず、基本的に第3の解釈をとる。しかしながら、これら2つの問題を致命的と見る学者の反論を想定してかれが示した別解釈が、第4の解釈である。この解釈に立てば、シャーンティデーヴァ作『經典集成』の問題は解消することになり、また問題の dvitīyam について Bendall は、“which is his (the pupil's) second study”との意訳を提示している。

La Vallée Poussin (1907) は Prajñākaramati による上述の第1の解釈に従った翻訳を行ったうえで、上記の Bendall の解釈を踏まえて、第3および第4の解釈の可能性を注記する。かれの解釈は、各文献の著者比定に関しては、Bendall が指摘する第3および第4の解釈に相当するといえるが、当該のサンスクリット文の理解については微妙に異なる。まず、第3の解釈に関しては、かれは sūtrasamuccayam āryanāgājunābaddham の二語を連結させて「聖ナーガールジュナ作の〔第1の〕『經典集成』を」と解し、dvitīyam ca によって言及されている「および第2の〔『經典集成』〕を」の方をシャーンティデーヴァ作の『經典集成』に当たると理解する。これはサンスクリット文の解釈としてはやや強引の観を否めないが、ナーガールジュナの作品を第2のものと見なすという問題を回避するための配慮がもたらした結果と考えられようか。さらにまた、シャーンティデーヴァ作の『經典集成』の存在を疑問視するなら、dvitīyam ca を “et en second lieu” 「そして二度目には」と読むことによって、結果として第4の

解釈が可能であるとしている。

このように、第106偈はその後多くの翻訳者を悩ませてきたのであるが、当該の3論書の著者比定に関していえば、チベット語訳(BSA III)や Prajñākaramati の解釈を重んじる研究者の多くは、河口(1921)をはじめ、Batchelor (1979), Sharma (1990)など、いずれも第1の解釈をとる。これに対して、サンスクリット本に基づいて翻訳をなす研究者は、おおむね第3か第4の解釈に立つ。第3の解釈は Finot (1920), 金倉(1965), Matics (1970), Steinkellner (1981), Ishida (1988) (2001) に、また第4の解釈は Fillioza (1964), Crosby and Skilton (1996) の翻訳に見られる。

ちなみに、第3あるいは第4の解釈をとるこれらの翻訳者による āryanāgājunābaddham dvitīyam ca の理解は、Finot: “et le second ouvrage de même titre composé par le vénérable Nāgārjuna”, 金倉: 「そして聖竜樹の作を、第二に」, Matics: “and [its] companion composed by the noble Nāgārjuna”, Steinkellner: “und das zweite [Werk gleichen Namens], das der ehrwürdige Nāgārjuna verfaßt hat”, Ishida (2001): “And [read] the secondary one compiled by the noble Nāgārjuna”; Fillioza: “formé par le Noble Nāgārjuna et deuxième”, Crosby and Skilton: “at the companion (Compendium of Scriptures, the Sūtra Samuccaya,) compiled by the noble Nāgārjuna” である。

これに対して、先に挙げた第106偈の拙訳は「あるいはまた、簡単に、まず、聖ナーガールジュナによって編まれた第2のものである『經典集成』Sūtrasamuccaya を熱心に見るべきである。」という訳文であり、基本的に第4の解釈に立つ。これは、シャーンティデーヴァ作の『学処集成』をくり返し見る必要があるが、もしもそれが無理なら、より簡潔な聖ナーガールジュナ編の類書である『經典集成』をまず見よ、という趣旨である。後述するように、この第106偈は、当該の3文献の現況に照らしても⁽⁸⁾、推定される改編者の意図に照らしても、また古形を伝承することが種々の角度から立証されている敦煌本『入菩薩行論』と対比しても、このような解釈が適當であると考えられる。

さていま、上の3偈頃に対応するチベット語訳(BSA III)を見ると、次のようにある。ここにおける下線部は Skt.文との対応で問題をふくむ箇所である。

mdo sde rnams las bslab pa snang//
de bas mdo sde bklag¹ par bya//
nam mkha'i snying po'i mdo sde ni//
thog ma nyid du blta bar bya// (104)

gang phyir rtag tu spyat pa ni//
 de las rgya cher rab ston pas//
 bslab pa kun las btus pa yang//
 nges par yang dang yang du blta// (105)
 yang na re zhig mdor bsdus pa'i//
 mdo rnams kun las btus pa blta//
 'phags pa klu sgrub kyis mdzad pa'i//
 gnyis po³ 'ang 'bad pas blta bar bya// (106) [1 PN
 klag; 2 PN pa; 3 PN pa]
 (D No. 3871, La 14a6-b1; P No. 5272, La 15b3-5;
 N La 14a5-6)

このチベット語訳の問題は、次章において改めて検討することになるが、ここではチベット語訳の諸版本にうかがえる第106偈の解釈に注目したい。北京・ナルタン両版に従えば、この偈頌は「あるいはまた、まず、要略した〔私の〕『經典集成』を見るべきであり、聖ナーガールジュナによって著された第2のものも(gnyis pa 'ang)熱心に見るべきである」と読める。これに対して、デルゲ版によれば、下線部は「聖ナーガールジュナによって著された〔『学處集成』と『經典集成』の〕2つも(gnyis po 'ang)」となる。現状ではシャーンティデーヴァ編の『經典集成』もナーガールジュナ作の『学處集成』も確認されていないという事実を見ても、また dvayam や dvitayam でなく、dvitiyam とあるテキストに照らしても、このチベット語訳は確かに一見して奇妙である。

ところが、このデルゲ版に伝わる gnyis po は、東洋文庫蔵の2本の読みにも等しく⁽⁹⁾、適否はともあれ、いずれかというと gnyis po の読みの方がむしろロデンシェーラブによる最終的な訳文であったようにも推測される。しかも、gnyis po をふくむこの偈頌の訳文は、つとに Bendall (1897-1902) が指摘したように⁽¹⁰⁾、プラジュニヤーカラマティの『細疏』の注釈内容に符合する。プラジュニヤーカラマティの解釈によれば、シャーンティデーヴァには『入菩提行論』『学處集成』『經典集成』の3論書の著作があり、第106偈の後半は、それらとは別のナーガールジュナ作の『学處集成』と『經典集成』に言及しているという。それゆえかれは、「あるいはまた」(yadi vā)の句を冒頭に置いたうえで、第106偈の後半偈に対して次のような解説をなす。

「あるいはまた、聖ナーガールジュナによって編まれた第2のものである『学處集成』と『經典集成』とを熱心に、つまり注意深く見るべきである。」(BCAP, p. 164. 11-14: yadi vā [V. 106cd//] āryanāgārjunapādair nibaddham dvitiyam śikṣāsamuccayam sūtrasamuc-

cayaṁ ca paśyet prayatnataḥ ādarataḥ; D La 109b7-110a1, P La 120b8-121a1: yang na 'phags pa' klu sgrub kyis' mdzad pa'i bslab pa kun las btus pa dang mdo kun las btus pa gnyis po 'ang 'bad pa ste/ gus pas blta bar bya'o//) [1 D pa om.; 2 P kyil]

ここに見るような、シャーンティデーヴァ自身が当該の3論書を著したという伝説は、後期のインド仏教から、さらには13世紀初頭にはヴィブーティチャンドラを介して⁽¹¹⁾、チベットにも伝えられ、シャーンティデーヴァの著作に関する後代の伝承を基礎づけることになった⁽¹²⁾。と同時にまた、この伝承は、ナーガールジュナにも『学處集成』の著作があったという説とともに、後代の学者を少なからず悩ませることにもなったのである⁽¹³⁾。

2 敦煌本『入菩薩行論』IV. 90-91との比較考察

ところで、先の『入菩提（菩薩）行論』V. 104-106は、敦煌本『入菩薩行論』のIV. 90-91に対応するのであるが、その内容はかなり異なる。この点は、すでに Ishida (1988) p. 478, 石田 (1993) pp. 17-19, Ishida (2001) pp. 207-209によって指摘されており、同氏は、敦煌本が BCA V. 105の対応偈を欠く事実とともに、V. 106の内容がやや不分明であるのに対して、敦煌本の対応偈 BSA I, IV. 91の内容が明瞭である点を適切に指摘する。同氏はまた、同章における両本の相違を子細に検討した結果、敦煌本（9章本・702.5偈）に伝承される内容が現行本（10章本・913偈）のそれよりも古形を保つと考えられること、また同章における現行本の増広が主に prātimokṣa（波羅提木叉）および deśanā（懺悔）に関わるという事実を明らかにしている。

BSA I, IV. 90-91と BCA, V. 104-106の内容的な異同に関してはしかし、後者は前者を、結果として何をどのように、いかなる意図のもとに改編したと推定されるのか、またチベット語訳そのものの問題はないのか等をめぐって、いま改めての考察が求められているよう思う。両本の内容的な隔たりは、それほどに重い意味をもつと考えられるのである。

さて、敦煌本の対応偈である BSA I, IV. 90-91(Stein No. 628, Ka 10a3-4; No. 629, Ka 16a1-3) は以下のようないくつかの特徴がある。
 () 内は先の BCA, V. 104, 106に對比して、参考までに、チベット語訳の背後に推定した Skt. 表現である。なお、下線部は、前章に見た BCA の対応偈との間に内容的な相違が推定される箇所である。

mdo sde rnams la bslab pa snang//

de bas mdo sde klag par bya!//
 nam mkha'i snying po'i mdo sde ni//
thog ma nyid du blta bar bya!// (90)
 'phags pa na ga rdzu na yis//
 mdo² rnams kun las btus pa yang//
 rab du(sic) 'bad de blta dgos pas//
de'i 'og du(sic)³ blta bar bya!// (91) [1 St. 629
 bya'; 2 St. 629 mdo sde; 3 St. 629 tu]
 (*śikṣāḥ sūtreṣu drṣyante tasmat sūtrāṇī vācayet/
 ākāśagarbhasūtram ca prathamato nirūpayet// (90)
 samvyavalokanīyam ca paśyet sūtrasamuccayam/
 āryanāgārjunā(baddham) tatah paścāt prayatnatah//
 (91))

「学処は、諸經典に見られる。それゆえ、諸經典を読むべきである。そして、[その中でも]『虚空藏經』は最初に見る(確認す)べきである。(90)

そして、聖ナーガールジュナによる(によって編まれた)『經典の集成』もまた、熱心に見られる必要があるから、その後に、見るべきである。(91)」

『入菩提(菩薩)行論』は、敦煌本(BSA I)の伝承する内容が原形に近く、それを後に改編して成立したのが現行本(BSA III, BCA)であるという推定に關しては、これまでに多くの研究が、さまざまな角度から論証してきた⁽¹⁴⁾。ここで検討する当該の偈頌についてもまた、そのような前提に立つときに、現行本における改編の経緯がかなり鮮明に浮かび上がってくるのである。

さてまず、上に引用した敦煌本の2偈の意味するところはおよそ明らかであろう。この2偈については、9章本に対する現存する唯一の注釈文献である『入菩薩行論解説』が、次のように簡単な解説を施している。(下線部は9章本BSAからの引用部分に相当する。)

'on te mdo sde rnams la bklag' pa'i go rims yod
 dam zhe na/ thog mar rtsa ba'i ltung ba rnams shes
 par bya ba'i phyir/ nam mkha'i snying po zhes bya
 ba la sogs pa smos so// de'i rjes la bslab pa phra
 ba gzhan dag kyang shes par bya ba'i phyir 'phags
pa zhes bya ba la sogs pa smos so//[1 P klag]
 (BSAV D No. 3873, La 319a2-3; P No. 5274, La
 360b4-5)

「あるいはまた、諸經典のなかで、読まれる順番はあるのかというなら、最初に、根本の諸罪過が知られねばならないので、『虚空藏[經]』云々と語った。それに統いて、他の精細な諸学処も知られねばならないので、『聖[ナーガールジュナ]』

云々と語った。」

この注釈を参照したうえで、いま先の2偈の趣意をまとめるなら、次のようになるであろう。すなわち、菩薩が何を学ぶべきかについては經典が明示しているのであるから、諸經典を読まねばならない。ただし、諸經典を読むにも順番があり、まず最初に、「虚空藏經」⁽¹⁵⁾を通して根本の諸罪過(mūlāpatti)を知る必要がある。その後に、学處の精要を収めた聖ナーガールジュナの「經典集成」を見なければならない、という趣意である。第91偈内の「その後に」(de'i 'og du/[tu])は、『入菩薩行論解説』に照らしても、「虚空藏經」に統いて、という意味で理解するのが適當であろう。

さて、問題は前章にみた現行本の当該3偈である。敦煌本のこのような趣意と文脈に照らすとき、現行本は、『学処集成』を重視する者によって新たに1偈(V. 105)が挿入され、しかもそれに加えて、この挿入によって崩れかけた文脈を繕うために、前後の偈頌(BSA I, IV. 90, 91)における不都合な語句が一部修訂されたと考えられるのである。

先に見たように、新たに挿入されたのは、

一方また、『学処集成』 Śikṣasamuccaya は、必ず、くり返しきり返し見られねばならない。なぜなら、そこには正しい行いが詳細に示されているのだから。(105)

という一偈である。しかしながら、この偈頌をBSA IのIV. 90と91の間に挿入することが危ういのは、少なくとも二つの問題を惹起することが予想されるからである。その第一は、「最初に」「虚空藏經」を見て、「その後に」「經典集成」を見るべきである、という文脈をこのままでは壊しかねないということである。そしてまた第二に、そもそも『学処集成』をくり返し見よと力説するなら、類書ともいえる聖ナーガールジュナ編の『經典集成』を見よというBSA I, IV. 91の表現とどのように折り合いをつけるのかという問題がある。

現行本が、単にV. 105を挿入したばかりでなく、その前後の偈頌内的一部の語句にも手を加え一ざるを得なかったのは、以上のような問題を回避するためであったと考えると分かりやすい。つまり、まず第一の問題を回避するために現行本は、「最初に」(thog ma nyid du) および「その後に」(de'i 'og du/[tu])の表現をカットしたのである。この結果、まず

「そして、[その中でも]『虚空藏經』は最初に見る(確認す)べきである。」

(nam mkha'i snying po'i mdo sde ni// thog ma nyid du blta bar bya// [*ākāśagarbhasūtram ca

prathamato nirūpayet//]
は、

「そして、「虚空蔵經」のなかに根本の諸罪過を確認すべきである。」(ākāśagarbhasūtre ca mūlāpat-tīr nirūpayet// BCA, V. 104cd)

と改編されることになった。なお、前章に引いたBCA, V. 104の下線を引いた箇所のチベット語訳 (BSA III) は、BSA I, IV. 90と同一であり、それゆえ Skt.テキストに一致しない。ただし、これは現行のチベット語訳、つまりブトゥンも訝ったロデンシェーラブ再校訂訳 (BSA III) が抱える問題の一端を示すものであって⁽¹⁶⁾、本来であれば、V. 104cd の訳は nam mkha'i snying po'i mdo la(s)// rtsa ba'i ltung ba blta bar bya//等の訳が望まれたといえるであろう。

次にまた、第二の問題は深刻である。学処を詳細に示す『学処集成』の重要性を強調する改編者の意図からすれば、V. 105を挿入した時点で、第106偈に対応するBSA I, IV. 91はあえて削除するという選択肢もあり得たのかも知れない。しかしながら、改編者にとって、いかに『学処集成』が重要であるとはいえ、聖ナーガールジュナに帰せられた『経典集成』を蔑ろにするのはさすがに憚られたのか、9章本のIV. 91は、結果として現行本のV. 106として生き残ることになった。ただし、当該の偈頌を残すとしても、今度はあらためて、直前に挿入した偈頌 (現行本のV. 105) との整合性が問われざるを得ないのである。そのばあいにまず、『虚空蔵經』に根本の諸罪過を確認したその後に、という意味で用いられていたBSA I, IV. 91内の「その後に」の句が問題になったであろうことは想像に難くない。とともにまた、『学処集成』とナーガールジュナ編の『経典集成』という2つの類書を関連づける必要にも迫られたと推察されるのである。その結果として生まれたのが、

「そして、聖ナーガールジュナによる（によって編まれた）『経典集成』もまた、熱心に見られる必要があるから、その後に、見るべきである。」(BSA I, IV. 91)

('phags pa na ga rdzu na yis// mdo rnam kun las
btus pa yang// rab du(sic) 'bad de blta dgos pas//
de'i 'og du(sic) blta bar bya///*samvyavalokanī-
yam ca paśyet sūtrasamuccayam/ āryanāgārjunā-
(baddham) tatah paścāt prayatnatah//])

から、

「あるいはまた、簡単に、まず、聖ナーガールジュナによって編まれた第2のものである『経典集成』を熱心に見るべきである。」(BCA V. 106)

(samkṣepenātha vā tāvat paśyet sūtrasamuccayam/ āryanāgārjunābaddham dvitīyam ca prayatnatah//)
への改編である。

「あるいはまた」(atha vā) の句は、プラジュニヤーカラマティによれば、「もしもそ [の『学処集成』] を常習することができないのなら、そのときには」(yadi tasyābhyaśe 'śaktih, tadā, BCAP p. 164. 7) の意味であるという。それゆえこの偈頌は、『学処集成』をくり返し見ることが適わない者に対して、まず最初の導入として、より簡略した内容のナーガールジュナ編の『経典集成』を熱心に学習することを勧めていることになる。つまり、『学処集成』ほどの詳細な記述ではないが、より簡略した入門的な性格の書としてナーガールジュナ編の『経典集成』を位置づけているのである。このような文脈からすれば、「第2のもの」(dvitīyam) とは、菩薩の正しい行い (sadācāra) を詳細に示す『学処集成』が第一 (prathama) の書であるのに対して、聖ナーガールジュナによって編まれた『経典集成』はそれをより簡略に示す第2の類書であることを意味している、と理解するのがまずは妥当であるといえよう。

以上のように、100年を越えて議論をもたらしてきたV. 106の解釈問題であるが、敦煌本と比較検討することによって、その意味するところはかなり鮮明になると考えられるのである。この理解は、Bendall(1897-1902) が、1つの可能性として提示した第4の選択肢⁽¹⁷⁾、つまり

4) to render: <<let him look at the Sūtras. which was composed by N. and which is his (the pupil's) second study>>. This would agree well with Tanjur, where we actually find that the samkṣepa of the Sūtras. (ff. 80) does form a contrast to the vis-tara of the Siksās. (ff. 216).

に、構文理解の点ではほぼ一致する。ただし、dvitīyamの意味づけについては、以上に推定したような改編の経緯に照らせば、文字どおり、第1の『学処集成』に次ぐ、より簡略な、第2の『経典集成』という理解で差し支えないものと思われる。したがって、そのばあいに<< >>内は、<<one should look at the Sūtrasamuccaya composed by the noble Nāgārjuna and secondary [to the Siksāsamuccaya]>>等の訳が適当であるといえよう。なお、この解釈は、結果としてFillicoza(1964)が提示する解釈に一致することになる。⁽¹⁸⁾

3 『入菩薩行論』(9章本)→『学処集成』→『入菩薩(菩薩)行論』(10章本)

このように、敦煌本『入菩薩行論』IV. 90-91から現行本『入菩薩(菩薩)行論』V. 104-106への改編の跡をたどり、その意図を探ることによって、従来未解決であったBCA, V. 106の解釈問題に、文脈からも、また当該文献の現況に照らしても、さらにはまた文献史的な視点からみても、かなり有効な解釈が得られることになった。この点にかぎっても、敦煌本のもつ意味はきわめて大きいといえる。しかしながら、敦煌本の与えるインパクトは、これにとどまらないのである。

『入菩薩(菩薩)行論』のV. 105が後代の挿入であり、またV. 106をめぐるプラジュニャーカラマティの解釈が否定されるということになると、第1章の末にふれたシャーンティデーヴァ伝そのものに対する信頼性は、さらに揺らぐことになる。シャーンティデーヴァが『学処集成』『經典集成』および『入菩薩(菩薩)行論』の3論書を著したという——プラジュニャーカラマティ由來の(?)——伝承の信憑性に加えて、シャーンティデーヴァがナーランダーにおいて具足戒を受けたのち、まず『学処集成』と『經典集成』を著したという——これまたBCA, V. 105の存在と、先のようなプラジュニャーカラマティの解釈を前提にした——ターラナータ(1575-?)の『インド仏教史』やスムバケンポ(1704-1788)の『パクサムジョンサン』の記述⁽¹⁹⁾もまたかなり怪しいものとなる。

前章までの考察で明らかなのは、アクシャヤマティ作とされる『入菩薩行論』(BSA I)は、ナーガルジュナに帰せられた『經典集成』の熱心な学習を求めるのであって、『学処集成』への言及は見られないということ、また、これに対してV. 105を挿入した現行本は、むしろ『学処集成』をくり返し学習する必要性を強調しているということである。

敦煌本に伝わる『入菩薩行論』の著者アクシャヤマティが、はたして『学処集成』の著者——チベット語訳によればシャーンティデーヴァ——と同一人物であるかどうかという難題については、別稿を期したいと思う。ただいま、著作の成立という点に的を絞るなら、これまでの考察はかなり興味深い推定を促してくれそうである。すなわち、『入菩薩行論』(BSA I)→『学処集成』→『入菩薩(菩薩)行論』(BSA II, III, =BCA)という著作成立のステップと、これらの間の影響関係に関してである。詳しくいえば、

①初期本『入菩薩行論』(9章本・702.5偈)が成立した時点(8世紀前半頃⁽²⁰⁾)において『学処集

成』はおそらくは存在しておらず、前者の著者アクシャヤマティはナーガルジュナに帰せられる類書、つまり『經典集成』を重んじていた。

②その後、遅くとも8世紀後半には⁽²¹⁾、この9章本『入菩薩行論』から基本的な着想を得て、ナーガルジュナに帰せられる類書とは別の独自の『学処集成』が成立した。

③『学処集成』を重視する者の手により、初期本を改編する形で、現行本『入菩薩(菩薩)行論』(10章本・913偈)が遅くとも10世紀のある時点には成立した。

という当該論書の成立に関する3段階と、下線部に記したような相互の影響関係である。

ここでは最後に、上の②③の下線部に記した相互の影響関係を裏づけるいくつかの具体例を検討してみたい。

まず、初期本『入菩薩行論』から『学処集成』への影響の中で、もっとも大きいといえるのは、後者の骨格をなす27の偈頌(SSK)に対する影響である。従来の研究が明らかにしたように⁽²²⁾、『学処集成』の27の偈頌は、菩薩にとっての制戒(samvara)、すなわち罪過を犯すことを回避するために菩薩が知るべき要所(marmasthāna)を説く第4偈が中心となる。この偈は、これらの要所を「身体(ātmabhāva)と、所有物(bhoga)と、三世にはたらく善性(subha)とを、すべての有情のために施与すること(utsarga)、[そして、そのために]それらを守護(rakṣā)し、浄化(suddhi)し、増大させること(vardhana)である」⁽²³⁾と説明し、それ以降の偈頌はこれらの7つ(3+4)、あるいはまた初めの3つと後ろの4つの組み合わせの点では12(3×4)ともいえる要所を詳論するという構成をもつ。じつは、この7要所の中の初めの4つの要所——身体と、所有物と、善性とをすべての有情のために施与すること——というテーマは、BSA I, II. 75(=BCA, III. 10)を明らかに下地にしていると考えられるのである⁽²⁴⁾。

しかもまた、これら27偈の冒頭偈として置かれる「私にとっても、他の人々にとっても、恐れと苦しみは好ましくない。そのときに、自分にはいかなる特別なことがあって、こ[私の恐れや苦しみ]は防ぐが、他の[人々の]ものは防がないのか」⁽²⁵⁾は、『学処集成』の根本偈(SSK)全体の理論的な基礎を与える重要な偈頌として位置づけられているのであるが、田村(1982:n.8)も指摘するように、この偈頌はBSA I, VI. 39(=BCA, VIII. 96)に等しい。しかも、この偈

頌は『入菩薩行論』の中の「自他の平等性」(parātmasamatā)を説く一群の偈頌 (BSA I, VI. 34-85, ≒ BCA, VIII. 91-173) の中の一偈で、文脈から推して、BSA I から『学処集成』への引用であって、その逆であるとは考えがたい。当該の偈頌は、『入菩薩行論』の中では本来、直前の BSA I, VI. 38 (=BCA, VIII. 95) : 「私にとっても、他の人々にとっても、安樂であること (sukha) が好ましいのはまったく同じである。そのときに、自分にはいかなる特別なことがあって、この[私]についてだけ安樂であることに努めるのか」⁽²⁶⁾と一対になるもので、当該の一偈のみがここで援用されたことになる。ちなみに、当該偈に続く 2 つの偈頌 (BSA I, VI. 40-41 = BCA VIII. 97-98) もまた、『学処集成』の最終章の末尾に置かれた総括偈 (p. 357.16-p. 366.2) の中でそのまま援用されている⁽²⁷⁾。

ところで、『学処集成』の最終第19章の末尾に置かれたこれらの総括偈の中には、上述の 2 偈から 1 つの偈を隔てた位置に、興味深いことに、9 章本『入菩薩行論』にのみあって現行の10章本には欠落している 1 偈 (BSA I, VIII. 48) がほぼそのままの形で援用されている。その偈頌は、身体の無常性を語る文脈内に置かれた第 8 章 (10 章本の第 9 章) からのもので、敦煌本は、

mngal na 'dug pa 'das gyurd na// khu zho'i byis
pa gzhan skyer 'gyur//
byis pa 'das na gzhō(sic) nu nyid// de 'das de'i 'og
dar la 'bab// (Saito (2000) p. 55. 13-16.)

「子宫内にとどまることが過ぎると、[それとは]別の乳飲み子が生まれる。子供であることが過ぎると青年に、それが過ぎると、その後に壮年となる。」

とある。『学処集成』が援用するその Skt. は、

mṛte garbhagata tāvad anyo bālah prajāyate/ mṛte
bālye kumāratvam tannāśāyāgato yuvā// (SS, p.
358. 9-10.)

で、これに対応するチベット語訳 (D Ki 192a7, P Ki 222b7-8) は、

mngal na gnas pa zhig pa las// byis par gyur pa
gzhan yin la//
byis pa zhig nas gzhon nu nyid// de zhig nas ni dar
la bab//

である。両訳ともに tāvad の訳語を欠き、また敦煌本の khu zho ['i byis pa] および de'i 'og の対応 Skt. は不分明であるが、『学処集成』が敦煌本系統の『入菩薩行論』、すなわち 9 章本の 1 偈を援用したのは明らか

であろう。

次に、『学処集成』が現行の10章本に与えた影響という点では、第 1 章で検討した BCA, V. 104-106 における改編、とくに V. 105 の挿入は典型的な一例といえるであろう。それとともに、これ以外の例で見逃すことができないのは、現行の『入菩提 (菩薩) 行論』における冒頭 3 偈の改編である。Bendall⁽²⁸⁾ および La Vallée Poussin⁽²⁹⁾ も注記するように、現行10章本の冒頭の 4 偈は、ごく一部の語句の相違を除いて、『学処集成』内の導入 8 偈の中の後半 4 偈に等しい。

これら 4 つの偈頌の中でも、Vaitāliya を韻律とする第 4 偈は、9 章本、『学処集成』、および10章本に共通であり、帰敬偈や著作に際しての誓文につづく『入菩薩行論』の実質的な第 1 偈である。その内容は、

BSA I, I. 4: dāl 'byor 'di ni rnyhed(sic) par shin du
(sic) dka'//
skyes bu'i don sgrub thob 'gyur pa la//
gal te 'di la phan pa ma bsgrubs na//
phyis 'di yang dag 'byor par ga la 'gyur//
(Saito(2000) p. 9. 19-22; Stein No. 628
Ka 1a3)

BCA, I. 4: kṣaṇasampad iyar̄ sudurlabhā pratilab-
dhā puruṣarthaśādhanī/
yadi nātra vicintyate hitam punar apy esa
samāgamah kutah//

「この恵まれた機会はたいへんに得がたい。得られたなら、人間の目的を成就させるものとなる。もしもここで【恵まれた機会】有益さが認識されなかったなら、再びまたこの巡り合わせがどこにあろうか。」

というもので、『学処集成』の著者はこの偈頌を、冒頭の導入 8 偈の中の最終偈として、9 章本からそのまま転用したといえるであろうか。

そしていま、何よりも注目されるのは、その前の 3 偈である。『学処集成』と10章本にみられるこれらの 3 偈は、敬意の表明と著作の動機説明とをふくんだ誓文という性格の偈頌で、9 章本には、これらの 3 偈とは異なって、以下のよう 2 種類の帰敬偈が置かれている。

BSA I, I. 1: gang gis rten cing 'brel par 'byung// 'gag
pa myed pa skye myed pa (1a2)(//)
rtag pa myed pa chad myed pa// tha dad
don myin don gcig myin// (1)
2: 'ong ba myed pa 'gro myed pa// spros pa

		nyer zhi zhi bstand pa// rdzogs pa'i sangs rgyas smra rmams kyi// dam pa de la phyag 'tshal lo// (2)	'khilāṁś ca vandyān/ sugatātmajasaṁvarāvatāraṁ kathayiṣyāmi <u>yathā-</u> <u>gamam samāsāt!</u> //
3		sangs rgyas rmams dang byang cub sems dpa' dag// sems can ma lus (a3) gnod pa sel mdzad cing// bde ba rnam mang sna tshogs sgrub mdzad pa// de dag spyod dang bcas la gus phyag 'tshal// (3)	na <u>hi</u> ² kiṁcid pūrvam atra vācyam na ca saṁ- granthanakauśalam mamāsti/ ata eva na me parārtha <u>cintā</u> ³ svamano bhāvayi- tum <u>kṛtam mayedam</u> ⁴ //
3		1, 2 「不滅・不生、不常・不断、不一・不異、不 來・不去にして、戯論が静まり、吉祥である 縁起を説かれた仏を、説法者のなかの最も勝 れた方として敬意を表します。」 3 「すべての有情の苦惱を除かれ、多くの種類 の安樂 (*sukha) を成就され、行を保持さ れる、かの諸仏と諸菩薩に敬意を表します。」 この2種類の帰敬偈の中の第1および第2偈からなる最初のものは、周知のように、ナーガールジュナ作『中論』の帰敬偈をそのまま転用している ⁽³⁰⁾ 。この点は、ターラナータが「東部の者たちは <u>七百シユローカ</u> に過ぎないものを「保持しており」、帰敬偈は『根本中論』のそれを取り入れている ⁽³¹⁾ と記述する内容(下線部)に一致する。とともに、『入菩薩行論』の著者が『中論』の帰敬偈を論の冒頭に置いているという事実は、著者アクシャヤマティのナーガールジュナに対する深い敬意を示すものと思われ、前章にみたBSA I, IV. 91で「聖ナーガールジュナによって編まれた『經典集成』もまた、熱心に見られる必要がある」と語る姿勢にも通底する。第3偈として置かれた続く第2の帰敬偈は、著者アクシャヤマティ独自のものと考えられ、菩薩行の要として、「自他の平等性」(parātmasamatā) の視点から、すべての有情に安樂をもたらし、また苦惱をのぞくことを強調する『入菩薩行論』に相応しいといえよう ⁽³²⁾ 。	mama tāvad anena yāti vṛddhim kuśalam bhā- vayitum prasādavegah/ atha matsamadhātūr eva paśyed aparo 'py enam ato 'pi sārthako 'yam// [1 ŠŚ samuccitārthavākyaiḥ; cf. BCA D La 1b2- 3: <u>lung bzhin</u> mdor bsdus nas ni brjod par bya//, ŠŚ D Khi 3a6: <u>mdor bsdus</u> don <u>gyi ngag</u> <u>gis</u> brjod par bya//; 2 ŠŚ ca; 3 ŠŚ <u>yatnah</u> ; cf. BCA D La 1b3: <u>gzhan</u> don <u>bsam pa</u> bdag la med//, ŠŚ D Khi 3a7: <u>gzhan</u> <u>gyi</u> don du bdag mi <u>'bad</u> //; 4 ŠŚ mamedam iṣṭam; cf. BCA D La 1b = ŠŚ D Khi 3a7(!): <u>ngas</u> 'di brtsams]
1			「もろもろの善逝と、[かれらの]子らと、[か れらの]諸々の法身と、そしてまたすべての敬 うべき者に対して、心から平伏し、善逝の本性 をもって生まれた者（菩薩）の制戒への入門を、 私は <u>伝承教説</u> にしたがって、簡単に述べよう。」 (ŠŚ: <u>とり集められた有意味な【聖典の】諸文 章によって</u>)
2			「じっさい、ここには何も新しいことは述べ られないし、私には著作の技量もない。それゆ え、私には、他人を利益する考えはないし、自 分の意（ココロ）を養育するため <u>私はこれを著 したのである。</u> 」（ŠŚ: <u>ことを私のこ【の本】は</u> <u>意図しているのである</u> ）
3			「これによってまず、善を養育しようという 私の【心の】清澄な奔流は増大する。ときによ りまた、まさに私と同じ性質をもつ他の人も、こ【の 書物】を見るやもしれない。これによりまた、 こ【の書物】は【他の人にも】有益なものとなる。」 という内容の3偈で、下線部は『学處集成』との間に 相違がある箇所である。 これらの偈頌は、9章本における2つの帰敬偈に代 わって論の冒頭に置かれたものであるが、その表現は 謙遜にみちている。この点を勘案したとしても、第1 偈の後半および第2偈の内容からうかがえるのは、こ の誓文は、全体の9割以上が諸經典の引用によって構 成される『学處集成』にきわめて相応しいということ である。10章本は、この誓文のごく一部を変更——第

1 僥末および第2 僥末の変容は、両書それぞれの性格に鑑みて、多少なりとも有意味であると思われる——することによって、論の冒頭偈に転用したといえるであろうか。そうであるなら、この改編者が、あえて『学処集成』の偈頌を10章本の冒頭偈として適用したのは、先に第1章で検討した現行本の改編（BCA, V. 104-106）の例に見られたように、ナーガールジュナ編の『經典集成』以上に『学処集成』を重視していた姿勢と決して無縁ではないであろう。

むすび

これまでに、現行の10章本『入菩提（菩薩）行論』のV. 104-106が、アクシャヤマティ作・9章本『入菩薩行論』のIV. 90-91をいかに、またどのような意図をもって改編したと考えられるかという問題を足がかりにして、9章本『入菩薩行論』→『学処集成』→10章本『入菩提（菩薩）行論』という著作の成立順序とともに、相互の影響関係の一端を考察してきた。第3章の議論に関しては、今後さらに当該の諸論書を精査する中で、改めての検討が求められるものと思われる。また、アクシャヤマティとシャーンティデーヴアという異なる著者名の問題、9章本『入菩薩行論』と『学処集成』の著者の異同の問題、シャーンティデーヴア伝の問題など、今後に残された課題も少なくない。

ここでいま、これまでの考察をもとに、関連する3論書の成立に関して、現在までに明かにされたと考えられるところを以下のように整理して、本稿を結びたい。下線部は今回の考察によって得られたポイントである。

- | | |
|---------|--|
| 5C頃 | <i>Sūtrasamuccaya</i> (ascribed to Nāgārjuna) 編集（現行本） |
| 8C前半頃 | BSA I の原本 (702.5v. ±, 9章本,
*Akṣayamati 作) 成立 |
| 後半頃 (?) | 同本の着想を受け, <i>Sikṣāsamuccaya</i> 成立 (<i>Sāntideva</i> 作?) |
| 9C初頭 | dPal brtsegs 等により訳本 (BSA I) が
成立。敦煌地域にも同訳本が伝播。 |
| 10C頃 | SS の影響を受け, BSA I の原本を一部改編・増広する形で BSA II の原本 (913v. ±, 10章本) 成立。後者の作者も <i>Sāntideva</i> で統一される (?). |
| 同 | Prajñākaramati による当該3論書の <i>Sāntideva</i> 著作説が成立。 |
| 11C前半頃 | Rin chen bzang po (958-1055) 等に |

- | | |
|--------|--|
| 12C後半頃 | より、校訂訳 BSA II (10章本) 成立。
<i>Vibhūticandra</i> が上記 Prajñākaramati 説に沿った <i>Sāntideva</i> 伝を完成し、自らの BCA-tātparyapañjikā Viśeṣadyotanī の冒頭に置く。これ以降、チベットにおける同伝の基礎資料となる。 |
| 同 | Blo ldan shes rab (1059-1109) 等により BSA II の再校訂が行われ、現行の訳本 (10章本・BSA III) が成立。 |

注

本稿は、拙稿「*Bodhi (sattva) caryāvatāra* と *Śikṣāsamuccaya*」〔印度哲学仏教学〕16, 2001年10月, pp. 326-353を一部加筆・補訂したものである。

(本論文中で、左肩に*を付した Skt. 表現は、当該の語あるいは文章が、対応する Tib. 語訳等から推定されたものであることを示す。)

- (1) Lokesh Chandra (1971b), Yal59a3-4; cf. 西岡 (1982) p. 53, 斎藤 (1986a) pp. 80-82, Saito (1997).
- (2) 斎藤 (1986a) (2002) 参照。なお, St. 628は不適切にも BSA I, VI. 38d+39abc を欠くが, St. 629はこれを伝える。したがって、敦煌本の偈頌総数は701.5ではなく, St. 629が伝承するこの1偈をふくめた702.5とするのが適当である。Cf. Saito (2000) p. 34.7-13.
- (3) 斎藤 (1986b) p. 6, n. 1参照。
- (4) 佐々木(1965), 一島(1967), 同(1968), 梶山(1982) p. 16参照。
- (5) BCA, III. 22-23, IV. 1, 48, V. 1, 99, 104, 107 etc.
- (6) See A. Saito, "Remarks on the BCA, V. 104-106", forthcoming.
- (7) この偈頌の諸解釈については Bendall (1897-1902) p. iv, Filliozat (1964), Pezzali (1968) pp. 81-86, 塚本 (1990) pp. 267-268等参照。
- (8) 以下は、当該の三論書の著者・訳者名 (A), インドにおける注釈文献名 (B), 後代の諸論書による言及・引用 (C) に関する書誌的概略である。
 - ・『經典集成』 **Sūtrasamuccaya*
 - (A) Tib. tr.: D No. 3934, P No. 5330; Author: Nāgārjuna, Tr.: Jinamitra, Śilendrabodhi, Ye shes sde. Ch.tr.: 『大乘寶要義論』10卷, 大正藏 vol. 32, No. 1635, 著者不明, 宋・法護等訳。
 - (B) *Sūtrasamuccayabhāṣya-ratnālokālambikā* (by Ratnākaraśānti) D No. 3935, P No. 5331. *Sūtrasamuccaya-saṃcayārtha* (by Dipamkaraśāriṇī) D No. 3937, P No. 5333.
 - (C) *Madhyamakāvatāra-bhāṣya* (by Candrakīrti), ed. by La Vallée Poussin (1907-1912), p. 402. 19. *Bodhisattvacaryāvatāra* (BSA I), IV. 91, cf. BCA, V. 106. *Bhāvanākrama* III (by Kamalaśīla), ed. by Tucci

- (1971), p. 18. 9-11.
- lDan dkar ma*, Lalou No. 658: *mdo kun las btus pa/* 1,500 šl./ 5bp//.
- ・「入菩提（菩薩）行論」*Bodhi(sattva)caryāvatāra*
- (A) Skt.: Minayev (1890), based on three MSS. BCA の一部の写本には著者名 Śāntideva (-pāda) の記載あり。
- Tib. tr.: D No. 3871, P No. 5272; Author: Śāntadeva (*sic*), Tr.: Sarvajñādeva (*sic*), dPal brtsegs (BSA I), Rev. 1: Dharmasrībhadra, Rin chen bzang po, Śākyabla gros (BSA II), Rev. 2: Sumatikirti, Blo ldan shes rab (BSA III).
- Ch. tr.: 「菩提行經」4卷, 大正藏 vol. 32, No. 1662, 龍樹菩薩集頌, 宋・天息災訳。
- (B) D Nos. 3872-3880, P Nos. 5273-5282, 5872.
- (C) **Sārasamgrahalekha* (by dPal dbyangs), P No. 5842; cf. Dietz (1984) pp. 480-529.
- Tattvasiddhi* (by Śāntarakṣita?), P. No. 4531, Nu 38b 6-8 = BCA, I. 10+VII. 28, cf. Seyfort Ruegg (1981) p. 82, n. 266.
- lDan dkar ma*, Lalou No. 659: *byang chub sems dpa'i spyod pa la 'jug pa/* 600 šl./ 2bp//.
- その他, *Bodhimārgadīpapāñjikā* (by Dīpamkaraśrī-jñāna), *Bodhicittotpādasamādānavidhi* (by Jitāri; cf. 白崎(1981)), *Sākarasiddhiśāstra* (by Jñānaśrīmitra), *Subhāśitasamgraha*, *Subhāśitaratnakaranḍakakathā* (by [ācārya/Ārya]Śūra; cf. Zimmermann (1975) pp. 18-21, Hahn (1983) pp. [11]-[14]) etc.
- ・「学処集成」*Śikṣāsamuccaya*
- (A) Skt.: Bendall (1897-1902), based on a unique Ms. (Cambridge Univ. Libr., Add. 1478). Author: No mention.
- Tib. tr.: D Nos. 3939, 3940, P Nos. 5335, 5336; Author: Zhi ba'i lha (=Śāntideva), Tr.: Jinamitra, Dānaśīla, Ye shes sde, Rev.: Tilakakalaśa, Blo ldan shes rab.
- Ch. tr.: 「大乘集菩薩學論」25卷, 大正藏 vol. 32, No. 1636, 法称菩薩造, 宋・法護等訳。
- (B) *Śikṣāsamuccayābhīsamaya* (by Dharmapāla of Suvarṇadvīpa) D No. 3942, P No. 4550.
- Śikṣākusumamañjarī* (by Vairocanarakṣita) D No. 3943, P No. 5339.
- Cf. *Bodhyāpattideśanāvṛtti-bodhisattvaśikṣākrama* (by Jitāri).
- (C) *lDan dkar ma*, Lalou No. 655: *byang chub sems dpa'i bslab pa kun las btus pa/* 4,200 šl./14bp//. BSAV(D La 288b2, P La 325a7-8: *spyod la*(P pa) 'jug pa' tshig gi don// bdag 'dra'i spyod yul ma yin yang// bslab pa kun las btus pa las// brten nas cung zad bri bar bya//)
- BCAP 他の BCA (BSA III) 諸注釈, *Bodhimārgadīpapāñjikā* (by Dīpamkaraśrī-jñāna) etc.
- (9) 東洋文庫蔵外 *Byang chub sems dpa'i spyod pa la* 'jug pa, No. 327-2528, 33b4; No. 303-2479, 17b2: gnyis po 'ang.
- (10) Bendall (1897-1902), p. iv, n. 2, 1). なお Bendall も注記するように, ここで Prajñākaramati は dvitīyam を "a second pair" と理解するものと考えられる。
- (11) Cf. Shastri (1917) pp. 51-53, Pezzali (1968) pp. 27-32, De Jong (1975) pp. 168-175. De Jong は Shastri および Pezzali によって紹介された当該のネパール写本が, ヴィブーティチャンドラ (fl. c. 1200) 作の BCA-tātparyapañjikā Viśeṣadyotanī (D No. 3880, P No. 5282) の冒頭にある, シャンティデーヴァの伝記を語る部分 (D Sha 193a3-194b3) に相当することを明らかにした。ヴィブーティチャンドラはその中で, 「以前に (Tib. : 私によって) 著された『經典集成』, 『学処集成』, 『入菩提行論』という名をもつ3つの論書があると心の中で考えて, ...」(pūrvavṛktam¹ sūtrasamuccayam śikṣāsamuccayam bodhicaryāvatārākhyam granthatrayam astīty cetasi kṛtvā..., de Jong (1975) p. 171) [1 D Sha 194a5: bdag gis byas (=*mayākṛtam)]や, 「『經典集成』などのそれら3つの書物は, 学者たちに獲得されたのち, 世間に流布した。」(tatpustakatrayam sūtrasamuccayādi labdhvā panditair loke pracāritam/, ibid., p. 172)と語り, 当該の3論書をシャンティデーヴァが著したこと明言する。BCA V. 104-106に対するかれの注釈内容 (D Sha 226b2-4) もまた, 先にみたブラジユニヤーカラマティの『細疏』と軌を一にするもので, これらの3論書をシャンティデーヴァに帰したうえで, 「第二のものとは, [聖ナーガルジュナ作の]『学処集成』と『經典集成』である」(226b3-4)と語る。これら両注釈間の内容的に密接な関係については, 江島(1966) p. 646を, またヴィブーティチャンドラによる3回の, トータルで少なくとも15年を数えるチベット滞在については, Stearns (1996)を参照。
- (12) See Pezzali (1968) pp. 3-37.
- (13) E.g. Bu-ston's commentary on the BSA III, Lokesh Chandra (1971a), Dza 53a5-6: 'phags pa klu sgrub kyis mdzad pa'i bslab pa kun las btus pa dang/ mdo kun las btus pa gnyis po'ang 'bad pas blta bar bya zhes 'grel pa rnams las 'byung la/ bod na/ de'i bslab btus mi snang la/...
- 「聖ナーガルジュナによって著された『学処集成』と『經典集成』の2つもまた熱心に見るべきであると諸注釈に出るが, チベットには, かれ(聖ナーガルジュナ)の『学処集成』は見られず, ...」
- (14) Saito (2000) pp. 107-108 (References I)内の石田, 梶原, 斎藤, 若原による諸論文参照。なお, Dīpamkaraśrī-jñāna (982-1054) もまた『菩提道灯論細疏』(BMPP) や『入菩薩行論釈』等において, ŠS とともに BSA をしばしば引用するが, かれが引用する BSA の内容および訳文はペルツェク訳の9章本に等しいことが少なくない。これは, かれ自身が, 師の Dharma-

pāla (of Suvarṇadvīpa)とともに10章本を重視したものの、かれ自身とその周辺において BSA I の訳本は広く依用されていたということ、ならびに10章本の Skt.写本にもとづいたリンチェンサンボ訳 (BSA II) が未だ確立されていなかったことに関係すると推察される(Cf. 斎藤(1986a) p. 100, 107-108 (n. 34), Saito (1999))。BMPP には当該の偈頌を引用する箇所があるが、以下のように、その引用箇所の訳文は結果として BSA I と BSA III (=BCA) とが混在したもので、また冒頭 pāda の訳文はやや不正確、というより多少なりとも意訳・整理した内容となっている。

slob dpon zhi ba'i lhas 'di skad du/

mdo sde dag ni blta bar bya// nam mkha'i snying po'i mdo sde ni//

thog ma nyid du blta bar bya// 'phags pa klu sgrub kyis mdzad pa'i//

mdo rnams kun las btus pa yang// de yi 'og tu blta'
bar bya//²

(「諸經典を見るべきである。『虚空蔵經』は最初に見るべきである。聖ナーガールジュナによって著された『經典集成』もまた、その後に、見るべきである。」)

zhes gsungs pas³ thog mar mdo sde blta ba la goms par bya'o/[1 P lta; 2 P // om.; 3 P pas om.](D Khi 252b7-253a2, P Ki 291b2-4; cf. 望月(1999) p. 36, 50-51 (n. 50), Sherburne (2000) p. 87)

偈頌部分は BSA III, V. 105を含まず、訳文も基本的に BSA I に近い。ただし、pāda a は BSA I, IV90ab を念頭に置いた意訳と思われ、その後の bcd e f は bc = BSA I, IV. 90cd (=BSA III, V. 104cd); d = BSA III, V. 106c; ef = BSA I, IV. 91bd である。上の下線部は BSA I に、また網掛け部は BSA III に同じであることを示す。したがって、純然たる10章本系の訳は pāda d のみであるが、これは 9 章本のペルツエク訳の問題ぶくみの箇所 ('phags pa na ga rdzu na yis//[*āryanāgārjunā (baddham)]) に相当する別訳であるだけに興味深い。この pāda d の訳にかぎっては、Dipamkara は共訳者である弟子の Tshul khriṃ rgyal ba とともに独自の訳をえらび、それが後に BSA III, V. 106c の訳としても採用されるに至ったという経緯であろうか。

- (15) P No. 926: 'Phags pa nam mkha'i snying po zhes bya ba theg pa chen po'i mdo; T No. 405 「虚空蔵菩薩經」姚秦・佛陀耶舍訳, T No. 406 「佛說虛空蔵菩薩神呪經」失訳。Cf. SS p. 59. 10ff.

- (16) 斎藤(1994), Saito (1997)参照。

- (17) Bendall (1987-1902) p. iv, n. 2. Bendall はこの中で、前章にみた北京・ナルタン両版のような解釈、つまり Śā.編の『經典集成』と、および Nā.編の第2の『經典集成』とを見よという解釈を第3の解釈とする。その上で、この解釈には、Śā.編の『經典集成』の存在が実際には確認されていないという反論と、Nā.編の同書を「第2のもの」として貶めることになる

という 2つの反論が予想されるとして、Bendall があえて提示したのがこの第4の解釈である。ただし、Bendall 自身は、これらの 2つの反論は致命的なものではないとして、基本的に第3の解釈に立つ。

- (18) Fillioza (1964) p. 478: <<106. ou bien cependant, comme résumé, on peut voir avec soin le *Recueil de textes (Sūtrasamuccaya)* formé par le Noble Nāgārjuna et deuxième.>>.ただし、Fillioza はチベット語訳も同様の内容であるとして引用し、翻訳を添えるが、先に見たように、第106偈のチベット語は「あるいはまた、まず、要略した【私の】『經典集成』を見るべきであり、聖ナーガールジュナによって著された第2のものも (D: 2つのものも) 熱心に見るべきである」とあり、結果として PN 版は第3の解釈を、また D 版他は第1の解釈を探る点において明らかに相違する。
- (19) Shieffner (1868), pp. 126-127; Das (1908) p. 103.
- (20) Śāntarakṣita (c. 725-788)に帰せられる *Tattvasiddhi* に BSA I, I. 10 (=BCA, I. 10), BSA I, VI. 14 (=BCA, VII. 28)の引用がある。また779年、サムイェー寺にて「試みの6人」の一人として Śāntarakṣita により具足戒を受たけバ・ペーヤン rBa dPal dbyangs には、*Sārasamgrahalekha (P No. 5842)と呼ばれるチベット国王と臣民に宛てた書簡があり、その中に BSA I からの40を越える偈頌の引用がある。注 8 や Dietz (1984) pp. 85 - 91, 480 - 519, 532 参照。
- (21) ŠS について、問題の BCA, V. 105を除けば、*lDan dkar ma* 目録 (824[/836]年) が、現在確認される最古の言及例である。注 8 参照。
- (22) 田村 (1982), Hedinger (1984), 浅野 (1991), 佐々木 (2001) 等参照。
- (23) ŠSK 4: ātmabhāvasya bhogānām tryadhavavṛtteḥ śubhāsyā ca/ utsargāḥ sarvasatvebhyaḥ tadrakṣāśuddhi-vardhanam// (ŠS p. 17. 13-14).
- (24) BCA, III. 10: ātmabhāvāms tathā bhogān sarvām try-adhvagatām śubham/ nirapekṣas tyajāmy esa sar-vasattvārthaśiddhaye// (BCA p. 163. 22-23). 佐々木 (2001) 参照。なお同氏はまた、rakṣā, śuddhi, vardhana という後ろの 3 要所に関して、シャーンティデーヴァがそれらをとくに『十地經』の一四正勤説との関連で意味づけている点を指摘する。
- (25) ŠSK 1, ŠS p. 2. 10-11: yadā mama paresām ca bhayaṁ duṣkham (BCA duḥkham) ca na priyam/ tadātmanāḥ ko viśeṣo yat tam rakṣāmi netaram/ (= BCA, VIII. 96, p. 201. 7-8; cf. BSA I, VI. 39, Saito (2000) p. 34. 11-14).
- (26) BCA p. 201.5-6: yadā mama paresām ca tuyam eva sukhām priyam/ tadātmanāḥ ko viśeṣo yenātraiva sukhodyamah/. Cf. BSA I, VI. 38, Saito (2000) p. 34.4-10.
- (27) ŠS, p. 358.3-6.
- (28) Bendall (1897-1902) p. 1, n. 4.
- (29) La Vallée Poussin (1901-1914) p. 1, n. 2.

- (30) La Vallée Poussin (1903-1913) p. 11.13-16.
 (31) Shiefner (1868) p. 127.14-15; cf. 斎藤 (1986a) pp. 83-84.
 (32) See BSA I, I. 22, 27 (=BCA, I. 22, 27), II. 67-69 (=BCA, III. 1-3), IV. 87 (=BCA, V. 101), VI. 34-85 (=BCA, VIII. 91-173).

[略号および使用テキスト]

- BCA: *Bodhicaryāvatāra*; ed. by Minayev (1890).
 BCAP: *Bodhicaryāvatārapañjikā* by Prajñākaramati; ed. by La Vallée Poussin (1901-1914).
 BMPP: *Bodhimārgapradīpapañjikā* by Dipamkaraśrījñāna; D No. 3948, P No. 5344.
 BSA I: Tib. tr. of the *Bodhisattvacaryāvatāra* composed of 702.5 verses and 9 chapters, ascribed to an ācārya *Akṣayamatī, and tr. by dPal brtsegs etc. in the early 9th century; Stein Tib. Nos. 628, 629, 630-I, Pelliot Tib. No. 794.
 BSA II: Tib. tr. of the *Bodhisattvacaryāvatāra* composed of probably 913 verses and 10 chapters, and revised by Rin chen bzang po (958-1055) etc.
 BSA III: Tib. tr. of the *Bodhisattvacaryāvatāra* composed of 913 verses and 10 chapters, and revised again by Blo ldan shes rab (1059-1109) etc.; D No. 3871, P No. 5272.
 BSAV: **Bodhisattvacaryāvatāravyākhyāna[pañjikā]*; D No. 3873, P No. 5274.
 SS: *Śikṣāsamuccaya*; ed. by Bendall (1897-1902).
 SSK: *Śikṣāsamuccayakārikā*; embedded in SS, cf. Bendall (1897-1902) pp. xxxix - xlvi.
 SūtraS: *Sūtrasamuccaya*, see above n. 8.

[参考文献]

- Batchelor, S. (1979): *A Guide to the Bodhisattva's Way of Life*, Dharamsala: Library of Tibetan Works & Archives.
 Bendall, C. (1897-1902): *Śikṣāsamuccaya*, Bibliotheca Buddhica 1, St. Petersburg (repr. Tokyo: Meicho-fukyū-kai, 1977).
 K. Crosby and A. Skilton (1996): *Śāntideva. The Bodhicaryāvatāra*, Oxford: Oxford University Press.
 Das, Ch. (1908): *Pag Sam Jon Zang* (dPag bsam ljon bzang), Part I, History of the Rise, Progress, Downfall of Buddhism in India by Sum pa mkhan po Ye shes dpal 'byor, Calcutta: The Presidency Jail Press (repr. Kyoto: Rinsen Book Co., 1984).
 De Jong, J. W. (1975): "La légende de Śāntideva", *Indo-Iranian Journal* 16-3, pp. 161-182.
 Dietz, S. (1984): *Die Buddhistische Briefliteratur Indiens*, Asiatische Forshungen 84, Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
 Filliozat, J. (1964): "Śikṣāsamuccaya et Sūtrasamuccaya", *Journal Asiatique*, pp. 472-478.
 Finot (1920): *La marche à la lumière*, Paris: Bossard Paris (repr. Paris: Les Deux Océans, 1987).
 Hahn, M. (1983): *Die Subhāśitaratnakarāṇḍakakathā*, Ein spätbuddhistischer Text zur Verdienstlehre, Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, I. Philologisch-Historische Klasse, Jahrgang 1982, Nr. 9, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
 Hedinger, J. (1984): *Aspekte der Schulung in der Laufbahn eines Bodhisattva*, Feiburger Beiträge zur Indologie 17, Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
 Ishida, Ch. (1988): "Some New Remarks on the Bodhicaryāvatāra Chap. V" [印度学仏教学研究] 37-1, pp. 476-479.
 do. (2001): "Notes on the Deśanā-ritual in the Bodhicaryāvatāra: Evidence of its Revision" [田賀龍彦博士古稀記念論集・仏教思想仏教史論集] pp. 199-216.
 La Vallée Poussin, L. de (1901-1914): *Bodhicaryāvatārapañjikā, Prajñākaramati's Commentary to the Bodhicaryāvatāra of Śāntideva*, Bibliotheca Indica, Nos. 983, 1031, 1091, 1126, 1139, 1305, 1399, Calcutta.
 do. (1903-1913): *Mūlamadhyamakārikās (Mādhyamikasūtras) de Nāgājuna avec la Prasannapadā Commentaire de Candrakīrti*, Bibliotheca Buddhica 4, St. Petersburg (repr. Tokyo: Meicho-fukyū-kai, 1977).
 do. (1907): *Bodhicaryāvatāra. Introduction à la pratique des futurs Bouddhas*, Paris: Librairie Bloud et Cie.
 do. (1907-1912): *Madhyamakāvatāra par Candrakīrti*, Bibliotheca Buddhica 9, St. Petersburg (repr. Tokyo: Meicho-fukyū-kai, 1977).
 Lalou, M. (1953): "Les textes bouddhiques au temps du roi Khri-sroṅ-lde-bcan", *Journal Asiatique*, pp. 313-353.
 Lokesh Chandra (1971a): *The Collected Works of Bu-ston*, Part 19 (Dza), from the Collections of Prof. Dr. Raghu Vira, Śatapitaka Series 59, New Delhi: IAIC.
 do. (1971b): *The Collected Works of Bu-ston*, Part 24 (Ya), from the Collections of Prof. Dr. Raghu Vira, Śatapitaka Series 64, New Delhi: IAIC.
 Matics, M. L. (1970): *Entering the Path of Enlightenment*, London: George Allen & Unwin Ltd.
 Minayev, I. P. (1890): "Bodhicaryāvatāra", *Zapiski Vostochnago Otdeleniya Imperatorskago Russkago Arkheologicheskago Obshchestva* 4, pp. 153-228.
 Pezzali, A. (1968): *Śāntideva, mystique bouddhiste des VII^e et VIII^e siècles*, Firenze.

- Saito, A. (1997): "Bu ston on the sPyod 'jug (*Bodhisattvacaryāvatāra*)", *Transmission of the Tibetan Canon* (Proceedings of the 7th Seminar of the International Association for Tibetan Studies, Graz, 1995, vol. III), H.Eimer ed., Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse, Denkschriften, 257. Band, Wien, pp. 79-85.
- do. (1999): "Remarks on the Tabo Manuscript of the *Bodhisattvacaryāvatāra*", *Tabo Studies II: Manuscripts, Texts, Inscriptions, and the Arts*, ed. by C. A. Scherrer-Schaub and E. Steinkellner, Serie Orientale Roma 87, Roma: IsIAO, pp. 175-189.
- Schiefner, A. (1868): *Tāranāthae de doctrinae buddhicae in india propagatione*, Petropoli (repr. Tokyo: Suzuki Research Foundation, 1963).
- Seyfort Ruegg, D. (1981): *The Literature of the Madhyamaka School of Philosophy in India*, A History of Indian Literature, vol. 7-1.
- Sharma, P. (1990): *Sāntideva's Bodhicaryāvatāra*, vol. 1 & 2, New Delhi: Aditya Prakashan.
- Shastri, H. P. (1917): *A Descriptive Catalogue of Sanskrit Manuscripts in the Government Collection under the Care of the Asiatic Society of Bengal*, vol. 1 (Buddhist Manuscripts), Calcutta.
- Sherburne, R. S. J. (2000): *The Complete Works of Atīśa*, New Delhi: Aditya Prakashan.
- Stearns, C. (1996): "The Life and Tibetan Legacy of the Indian *Mahāpañdita Vibhūticandra*", *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 19-1, pp. 127-171.
- Steinkellner, E. (1981): *Sāntideva. Eintritt in das Leben zur Erleuchtung (Bodhicaryāvatāra)*, München: Eugen Diederichs Verlag.
- Tucci, G. (1971): *Minor Buddhist Texts, Part III, Third Bhāvanākrama*, Serie Orientale Roma 43, Roma: IsMEO.
- Zimmermann, H. (1975): *Die Subhāṣita-ratna-karṇḍakakathā (dem Āryaśūra zugeschrieben) und ihre tibetische Übersetzung*, Feiburger Beiträge zur Indologie 8, Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- 浅野守信(1991) :「*Śikṣāsamuccaya* における修道論の体系—ātmabhāva を中心に—」『前田専学博士還暦記念論集・<我>の思想』春秋社 1991, pp. 225-235.
- 石田智宏(1993) :「*Bodhicaryāvatāra* における波羅提木叉と餓鬼法—改編と改訳の証跡—」『仏教史学研究』36-2, pp. 1-27.
- 一島正男(1967) :「*Sūtra-samuccaya* 「経集」について」『天台学報』8, pp. 49-53.
- 同 (1968) :「*Sūtra-samuccaya* の作者について」『印度学仏教学研究』16-2, pp. 844-846.
- 江島惠教(1966) :「「入菩薩行論」の註釈文献について」『印度学仏教学研究』14-2, pp. 644-648.
- 梶山雄一(1982) :「中観思想の歴史と文献」『講座・大乗仏教 7—中観思想』春秋社 pp. 1-83.
- 金倉圓照(1965) :「悟りへの道」(サーラ叢書9)平楽寺書店。
- 河口慧海(1921) :「入菩薩行」博文館。
- 斎藤 明(1986a) :「敦煌出土アクシャヤマティ作『入菩薩行論』とその周辺」「チベットの仏教と社会」(山口瑞鳳監修)春秋社, pp. 79-109.
- 同 (1986b) :「Aksayamatī 作・異本 *Bodhisattvacaryāvatāra* について」『日本西藏学会会報』32, pp. 1-7.
- 同 (1994) :「『入菩薩行論』の謎と諸問題—現行本第9「智慧の完成(般若波羅蜜)」章を中心として—」『東方学』87, pp. 136-147.
- 同 (2001) :「*Bodhi (sattva) caryāvatāra* と *Śikṣāsamuccaya*」『印度哲学仏教学』16, 2001, pp. 326-353.
- 同 (2002) :「アクシャヤマティとシャーンティデーヴァ」「木村清孝博士還暦記念論集・東アジア仏教—その成立と展開」春秋社, pp. 533-551.
- 佐々木一憲(2001) :「*Śikṣāsamuccaya* における七要所(marmasthāna)とその背景」『印度学仏教学研究』50-1 所収予定。
- 佐々木孝憲(1965) :「シクシャーサムッチャヤとストラサムッチャヤの関係について」『印度学仏教学研究』14-1, pp. 180-183.
- 白崎顯成(1981) :「*Jitāri* と *Sāntideva* と *Prabhākarakīrti*」『印度学仏教学研究』29-2, pp. 894-898.
- 田村智淳(1982) :「中観の実践—寂天の『学処要集』」「講座・大乗仏教 7—中観思想」春秋社, pp. 251-282.
- 塙本啓祥他編(1990) :「梵語仏典の研究Ⅲ 論書篇」平楽寺書店。
- 西岡祖秀(1982) :「『ブトゥン仏教史』目録部索引Ⅱ」「東京大学文学部・文化交流研究施設研究紀要」5, pp. 43-94.
- 望月海慧(1999) :「ディーバンカラシュリージュニヤーナの『菩提道灯論細疏』和訳(2)」「大崎学報」155, pp. 25-62.

『俱舍論』とその周辺

佐古 年穂

1. はじめに

日本において南都六宗の一つに数えられる「俱舍宗」は、その名の示す通りヴァスバンドゥ(Vasubandhu, 世親)の『俱舍論(Abhidharmaśabdhāya)』を中心に据えて仏教の研鑽に励む宗派であった。しかし、実際には、必ずしも独立の宗派としては機能せず、同じ南都六宗の一つ「法相宗」の付宗として機能した。その「法相宗」は、同じヴァスバンドゥの「唯識三十頌」に対する註釈書である『成唯識論』に基づき、「すべては表象のみである」と主張する唯識思想を学ぶ宗派である。

『俱舍論』は、チベットの学問寺においても、五函と呼ばれる五つの主要課題の一角を占めている。その五函とは、論理学（因明）としてのダルマキールティによる*Pramāṇavārttika*（〔量評釈〕）、般若学としてのマイトレーヤによる*Abhisamayālamkāra*（〔現観莊嚴論〕）、中觀学としてのチャンドラキールティによる*Madhyamakāvatāra*（〔入中論〕）、阿毘達磨学としての『俱舍論』、そして戒律学としてのグナプラバによる*Vinayasūtra*（〔律經〕）である⁽¹⁾。

中国においても、真諦、玄奘による二種の翻訳が存在する。玄奘訳が成立した後は、もっぱら玄奘訳が用いられ、神泰、普光、法寶、円暉等によって註釈がつくなされている。

『俱舍論』は、仏教概説書として、佛教教理を学ぶ上での基礎とみなされてきたのであり、インド、チベット、中国、日本で広く学ばれた。

『俱舍論』に関してチベット、中国に残る記事は、定方 [1983]、三枝 [1983] 等において十分に紹介されているが、ここでも適宜紹介させてもらう。その上

で、『俱舍論』註釈に関して、特に冒頭の帰敬偈、文末の結頌を中心に若干の考察を加えることにする。

2. アビダルマと説一切有部

『俱舍論』とは「アビダルマ」の「コーチャ」ということである。

「アビダルマ（阿毘達磨）」とは、「究極の目的であるダルマ、すなわち涅槃、あるいは〔個々の〕ダルマ（世界の構成要素）の〔固有の〕あり方（相）を目指す」もの（AKBh. 2.9-10）と語義解釈されるものである。具体的には、ダルマの弁別(pravicaya)たる無漏の智慧、無漏の智慧を伴う個人存在全体（無漏の五蘊）、無漏の智慧をもたらす有漏の智慧、無漏の智慧を得るために粗となる論書（AKBh. 2.2-8）を総称する。また、『俱舍論』は、アビダルマを仏説とする。

ダルマの弁別なくしては、煩惱を鎮めるすぐれた手立ては存在しないし、諸煩惱は、世間〔の生あるものたち〕を、この輪廻という大海に漂流させる。それ故、そのダルマの弁別〔を得る〕ために、師たる佛陀によりアビダルマが説かれたと伝説する。アビダルマの説示なくしては、弟子たちはダルマを弁別することができないからである。
(AKBh 2.23-3.2)

「コーチャ」は「蔵」を意味し、この論書がアビダルマを容れる蔵であり、アビダルマがこの論書を拠り所としている（AKBh 2.14-15）ことを述べ、この論に対するヴァスバンドゥの自負を窺わせる。

このように、『俱舍論』のタイトルは、この論書が

アビダルマのエッセンス、仏の教えのエッセンスであることを示している。

歴史的に見れば、アビダルマとは、仏陀たる釈迦が様々な形で残した教え、つまりは經典中に説かれている教えを組織化し、体系化する嘗みであり、仏の教え(經)と戒律(律)を守りながら、様々な仏教教義の研究書(論)を生み出した。そして、教義の違い等によって、多くの部派(しばしば十八部とされる)に分かれたことにより「部派仏教」とも称される。

アビダルマの目的は、もちろん、釈迦に倣り自ら悟りを開くこと、そしてその上で衆生を救済することであった。「俱舍論」は、その冒頭の偈(帰敬偈)で次のように述べている。

あらゆる仕方で闇をすべて打ち消し、輪廻の沼から人々を救い出された

真実に適った(yathārtha)師に敬礼し、アビダルマ・コーチャという論書を私は説く。(I-1)

しかし、アビダルマ仏教は、次第に論書に基づく教理研究に没頭するという傾向を強めていき、經典、すなわち仏陀を忘れ、また民衆を忘れた存在として、後に現れた大乗仏教から「小乗」として非難されることになる。

漢訳で現存するアビダルマの文献は、そのほとんどが説一切有部の文献である。165年に安世高が訳出した『阿毘曇五法行經』など極めて早く中国に伝わったものもあるが、大部分は玄奘(602-664)によって訳出されたものであり、『俱舍論』もその中に含まれる。説一切有部(Sarvāstivādin)は、北インドにおいて最大の勢力を誇った部派である。「それ[アビダルマ]は、世尊によつてはただ雑然と説かれたのであり、大德カートヤーヤニーブトラをリーダーにして、編集・確定されたのである」(AKBh 3.2-3)とあるように、その教義は、カートヤーヤニーブトラ著とされる『發智論(Jñānaprasthāna)』という説一切有部教義の想定問答集において一応の完成を見、さらにその広汎な注釈書『毘婆沙論(Vibhāṣā)』が作られた。『毘婆沙論』は、当時存在した異説を網羅的に紹介し、説一切有部の正統説を提示することに力を尽くしている。この『毘婆沙論』が説一切有部教義研究の中心になったことから、説一切有部の学僧は「毘婆沙師(Vaibhāṣika)」とも呼ばれた。『毘婆沙論』以降は、『俱舍論』を含め『毘婆沙論』に基づいた教義の綱要書が作られることとなった。

正統説一切有部の中心地はカシミールである。真諦

(499-569)による『婆蘇槃豆法師伝』⁽²⁾ (189a1-189b24)は、次のように伝えている。

仏滅後500年代に迦旃延子(Kātyāyanāputra)という学僧が現れた。彼は、「かつて仏の説かれたアビダルマを耳にされた方がおいでならば、それを多少にかかわらずすべて〔私のところに〕お送り下さい」と告知した。そして、そうやって集められたものを、彼が首座となって、取捨選択、整理して、『發智論』(別名「八健度論」、「健度」は「章」を意味する。)を完成させた。

次に彼は、馬鳴(Aśvaghoṣa)の協力を得て、『發智論』の註釈書たる『毘婆沙論』(「毘婆沙」は「詳しい解説(広解)」を意味する。)を完成させた。

『毘婆沙論』が完成すると、彼は、『發智論』並びに『毘婆沙論』の文章・内容をカシミールの外に持ち出すことを厳重に禁じ、王にも協力を求め、城砦にも比せられるカシミールの唯一の出入り口をヤクシャ(夜叉)に守らせた。

アヨーディヤ(阿踰闍)にヴァシラスバドラ(婆娑須拔陀羅)という聰明な学僧がおり、『發智論』と『毘婆沙論』の教義を学んで、[カシミール]以外の国にもそれを広めたいと考えた。そこで、カシミールに赴き、狂人を装って、『發智論』と『毘婆沙論』の講義に参列し、その教義を学んだ。12年をかけて、文章を含めそのすべてを記憶した後、彼が帰国を図ると、ヤクシャたちはたちまち捕らえて送り戻したが、審問の結果、「狂人である」として放免された。このような事が三度続いたが、四度目には、とうとう出国が許された。

ヴァシラスバドラは、帰国後、「私は、カシミールの毘婆沙の文章・内容を学んで、すべて身につけてきた。才能のある者は、急いで学びにきなさい」と告知した。老齢の彼は、四方から雲集した優秀な学徒たちに、彼が学んできたことを急ぎ学ばせ、誦出することに書きとめさせて、完成にまで至った。すると、カシミールの諸師は、後でこの教えがすでに他国に流出してしまったことを聞いて、大いに慨嘆した⁽³⁾。

玄奘の弟子による註釈、普光⁽⁴⁾の『俱舍論記』(11a20-b1)、法寶の『俱舍論疏』(457c26-458a7)は、『俱舍論』の著者ヴァスバンドゥを主人公に、類似する伝承を伝えている。

ヴァスバンドゥは、ガンダーラの人で、元々は説一切有部において出家し、この部派の三蔵(經・律・論)を受持していた。しかし、後に經量部を学び、これが理に適っていると考え、本来の[説

一切有部】の教義をこれによって取捨選択したいと思っていた。そこで、彼はカシミールに行って、説一切有部【教義】の研鑽を積み、是非を考え定めようとした。しかし、【カシミールの】諸師が彼を忌避するのを恐れて、名前を変えて【カシミールに】潜入し、研鑽に励んだ。四年を経る間、彼は、しばしば経量部の教義によって説一切有部の教義を論破した。

時に、サンガバドラの師でスカンディラ（塞建地羅、唐の言葉で悟入と言う）という阿羅漢がおり、〔彼が〕異様に優れているのをいぶかしく思い、瞑想に入って洞察したところ、彼が〔他ならぬ〕ヴァスバンドゥであることを知った。そこで密かに彼に忠告した。「急いで本国にお帰りなさい。あなたは、ここに来て以来、しばしば自分が立脚する【経量部】の教義によって、他派〔たる説一切有部〕の教義を論破した。多くの者たちの中には、執着を離れていない者がいて、あなたがヴァスバンドゥであると知ったならば、あなたを害する恐れがある」と。そこで、ついにヴァスバンドゥは本国に帰った。

以上のインドでの伝承に対し、一方、ターラナータの『インド仏教史』⁽⁵⁾は、次のようなチベットでの伝承を伝える。

かのナーランダで出家し、声聞の三蔵を究めつくした後、さらにアビダルマを究めるために、十八の部派の教説を決定するために、また知の道を究めつくすために、カシミールに来り、阿闍梨サンガバドラに師事して、ヴァイバーシカと、十八部派それぞれの論書と、各学派のもつ不同的の經典と戒律との相違点と、外道の持つ六見のあらゆる教義と、因明のあらゆる方法とに精通して博学となったのち、その国において多年にわたって理と非理とを区別して、声聞の諸蔵を解釈した。その後〔インドの〕中心地方に帰る途中、盜賊や道のヤクシャに道をさえぎられることなく、マガダに到着した。(Cf. 寺本訳 [1974.184])

ここでは、『婆蘇槃豆法師伝』等の伝えるような部派としての閉鎖性は見られない。カシミールは、様々な部派の教學を学ぶことができる仏教學センターとして機能していたように読み取れる。ヤクシャも教えの守護者ではなく、「行き倒れ」を引き起こすような存在に過ぎない。

3. 「俱舍論」の著者世親

「俱舍論」の著者は、ヴァスバンドゥ (Vasubandhu, 世親) で、日本でも興福寺の世親菩薩立像で知られている。

『婆蘇槃豆法師伝』によれば、ヴァスバンドゥは、北インドのブルシャプラ（富婁沙富羅：現在のガンドーラ地方ペシャワール）に生まれた (188a10-11)。前節で見たように、ヴァスバンドゥは、説一切有部において出家し、その本拠地であるカシミールで学んだ後、アヨーディヤーに移り、『俱舍論』を作成した。

極めて聰明で博識であり、あまねく十八部派の教義に通じていた。しかし、小乗に固執していたために、大乗を信ぜず、「大乗は仏説ではない」とした。そこで、唯識思想を完成させた兄アサンガ（無着）が説得し、大乗の要点を解説したところ、大乗の理論が小乗のものよりもすぐれ、理に適っていることを悟り、大乗唯識に転向した。ヴァスバンドゥは己の不明を死でもって償おうとしたが、アサンガがこれを止め、大乗の解説をすることを求めた (190c12-191a5)⁽⁶⁾。

アサンガが亡くなった後、ヴァスバンドゥは、『華嚴經』、『涅槃經』、『法華經』、『般若經』、『維摩經』、『勝鬘經』などの大乗經典の解説を著し、『唯識論』、『攝大乘論』などの論書を著述した。これらの著作は、文章が極めて正確で、それを聞き、読んだ者は、みなそれに傾倒した。それ故、インドでもその他の僻地でも、大乗の学者、小乗の学者を問わず、みな法師が作った論書を根本聖典としたのである。その他の部派や外道の論師たちは法師の名を聞いて恐れおののかないものはなかった。(191a5-12)

ここにあるように、大乗唯識における彼の名声と『俱舍論』の完成度の高さとが、『俱舍論』を佛教綱要書として広く受け入れさせる要因となったのであろう。

なお、『婆蘇槃豆法師伝』は、ヴァスバンドゥが正勤日王の皇太子婆羅秩底也（新日王）の師となったとする。この皇太子の名は、Bālāditya と考えられ、Kumāragupta 王 (414頃-455頃) に同定される。このことからすると、ヴァスバンドゥは五世紀の人となる。

4. 「俱舍論」のテキスト

『俱舍論』の原本はサンスクリット語で書かれており、*Abhidharmaśabhaṣya* といい、偈文 (kārikā, 韻文) とそれに対する著者自身による自註 (bhāṣya, 積) とよりなっている。

その写本は、1936年、Rāhula Sāṃkṛtyāyanaによってチベットのゴル（Ngor）寺院において発見された。その際、偈文のみの写本（第六章賢聖品の一部を欠く）も発見されている。両写本の字体は異なっている。

これに基づき、1946年に、V. V. Gokhaleは偈文のテキスト（Gokhale [1946]）を発表した。Gokhale [1946.74]によれば、この偈文の写本は12・13世紀に書写されたものである。

1967年に、P. Pradhanが「俱舍論」のテキスト（AKBh）を発表した。これは、ヤショーミトラ（Yasomitra）の註釈を除けば、北伝のアビダルマ文献としては唯一のサンスクリット完本である。江島 [1989. vii]によれば、この写本は13世紀後半に北インドまたはネパールで書写されたものである。

中国語には、まず真諦（Paramārtha）によって、563年～564年に『阿毘達磨俱舍釈論』（大正 No. 1559）として訳出されており、それを学んだ玄奘は、インド遊学後、651年～654年に『阿毘達磨俱舍論』（大正 No. 1558）として再翻訳した。袴谷（桑山・袴谷 [1981.303-4]）は両者を比較して次のように述べる。

まず訳文においては真諦訳の方がむしろ生硬で直訳的であるということである。さらに全体的な形態においても、真諦訳の方が原文に対しより忠実であるのに対し、玄奘訳の方は、各詩偈が散文の説明の介在によって寸断されている原文形態を合理的に箇所にまとめ、その各群ごとを散文によって説明するという形態に改変されている。改変に伴って説明の文章が変更を余儀なくされている場合もしばしばである。このように真諦訳と玄奘訳とでは訳風も形態もかなり相違するが、より注意深く見ると後者が前者を明らかに参照していると思われる箇所も相当目につく。おそらく玄奘の訳場には真諦訳が備えられていたのではないかと思われる。もしうでなかつたとしても、玄奘その人が長安を立つ直前に道岳から真諦訳「俱舍論」を学んでおり、訳文に大きく影響する綴文の中にもこの系統の素養を積んだ人がいたことはまち間違いないのである。

また、玄奘は偈文のみを『阿毘達磨俱舍論本頌』（大正 No. 1560）として翻訳しているが、これがさらにウイグル語に重訳されていることを、百濟 [1981] は報告している。

チベット語には、JinamitraとdPal brtsegsによって九世紀に訳されている。また、この dPal brtsegs は、

Viśuddhisimhaとともにヤショーミトラの註釈を訳している。

5. 「俱舍論」の作成

『婆蘇槃豆法師伝』（190b5-18）の伝えるところによれば、「俱舍論」は以下のようにして作成された。

〔ヴァスバンドゥ〕法師は、その後、正法を確立せんとして、まず『毘婆沙』の教義を学んだ。〔その教義に〕通曉すると、人々のために、〔説一切有部の教義を網羅した〕『毘婆沙』の講義をするにした。1日講義して、〔その終わりに〕一つの偈を作り、講義の内容をまとめ上げた。それを赤銅葉に刻み、酔った象の頭に乗せ、太鼓を打ち鳴らして、「この偈の内容を論破できる者がいれば、申し出るがよい」と宣言させた。このようして順次約600の偈を作り、『毘婆沙』の内容を要約したが、どの偈に対してもとうとう反駁できる者は現れなかった。これが「俱舍論」の偈文である。

偈文の完成後、金五十斤とともに〔説一切有部の本拠地である〕カシミールの『毘婆沙』に通じた学者のもとに送った。彼らは、この偈文を見て、「われらの正しい教えが広く知らしめられた」と喜んだ。しかし、偈文はあまりにも意味深長で、〔そのままで十分に〕理解できなかった。そこで、金五十斤を先の金五十斤に足して金百斤として、〔ヴァスバンドゥ〕法師に送り、散文で偈文の内容を解説してくれるよう頼んだ。〔ヴァスバンドゥ〕法師は、散文で偈文を解説した。しかし、〔その際に、〕説一切有部の教義に立脚しながらも、それに従えない部分があれば、経量部の立場に立って批判を加えた。これが「阿毘達磨俱舍論」と名づけられたものである。

その論書の完成後、それをカシミールの学者のもとに送ったところ、自分たちの探っている教義が論破されているのを見て、彼らは苦渋の思いを味わった⁽⁷⁾。

先に見たように、ターラナータの『インド仏教史』（寺本訳 [1974.190]）は、サンガバドラをヴァスバンドゥの師とし、「俱舍論」も彼のもとに送られたとする。しかし、『大唐西域記』（水谷訳 [1971.152-153]）はヴァスバンドゥをサンガバドラよりもかなりの年長者として描いており、「俱舍論記」等は同学のスカン

ディラの弟子がサンガバドラであるとしている。

上記のように、『婆薮槃豆法師伝』は、『俱舍論』は、時に経量部の立場に立って、説一切有部の教義に批判を加えたとする。そして、このようなヴァスバンドゥの姿勢は、経量部とは明示しないものの、『俱舍論』自身にも述べられている⁽⁸⁾。

本論書において述べられたこのアビダルマは、そのまま、師〔仏陀〕によって説示されたアビダルマであるのか。

カシミールの毘婆沙師の解釈 (nīti) によって確立されたものが、

主として、私によって述べられたこのアビダルマである。

誤って理解したところがあれば、それはここで私どもの責任である。

正法の解釈においては、牟尼たちが基準なのである。(VIII-40)

主として、カシミールの毘婆沙師たちの解釈によって (nītyādi→nītyā) 確立されたものを、私どもはアビダルマとして説明した。〔SA (694.8) : 内容 (arhta) に基づき説かれたのである。つまりは、他の解釈によって確立されたものも述べられているのである。〕この中で私どもが誤って理解したところがあれば、それは私どもの罪である。正法の解釈においては、諸仏と〔シャーリップトラ等の〕諸仏子たちのみが権威なのである。

師〔仏〕という世界の眼はすでに閉じられ、証となりうる人々もほとんど絶えて、真理 (tattva) を見ず節度のない詭弁家たちによつて、〔SA (694.33) : 文言 (grantha) の上からも、意義 (artha) の上からも〕この〔仏の〕教説は乱されている。(VIII-41)

自在なる方〔仏〕は、最勝の寂靜（涅槃）に帰され、自在なる方〔仏〕の教説を担う〔諸仏子〕たちも〔最勝の寂靜に帰されてしまった〕。

今この寄る辺なき世界において、美德 (gāṇa→guṇa-) を破壊する惡徳 (mataih→malaih) が無制限に横行している。(VIII-42)

このように、牟尼の教えは息絶えようとし、諸々の惡徳が力を得る時代であることを知つて、解脱を求める者はゆめおろそかであつてはならない。(VIII-43) (AKBh 459.15-460.13)

また、『婆薮槃豆法師伝』が示唆するように、玄奘訳並びにチベット訳には、偈文だけのテキストも存在

する。しかし、偈文と釈との一体性を考えるならば、偈文のみのテキストは釈文を伴うテキストから抽出したものとみなした方がいいように思える。

6. 『俱舍論』の註釈について

6.1. 概観

ここでは、インドにおいて作られたと考えられる註釈を扱う。

まず、サンスクリット原典が存在するものは、ヤショーミトラ (Yaśomitra) の註釈のみである。その他に Vibhāṣāprabhāvṛtti という自註を伴う Abhidharma-dīpa⁽⁹⁾ があり、全体の半分ほどの分量だけが現存するが、これも『俱舍論』の註釈と考えができる。

漢訳されたものとしては、サンガバドラ (Samghabhadra, 衆賢) の『順正理論』と『顯宗論』のみが完本であり、他には、ステイラマティの註釈『俱舍論實義疏』の抜粋のみが存在する。

チベット大藏經の阿毘達磨部において、『俱舍論』並びにその註釈は大きな分量を占めており、阿毘達磨部挙げられている13作品 (No. 5587～No. 5599) の中、『俱舍論』関係のものは8作品にのぼり⁽¹⁰⁾、さらに、雑部に、ステイラマティの註釈 (No. 5875) が存在する。(それぞれの文量は、北京版の延べ葉数で示す。)

AKK-T : Abhidharma-kārikā (『俱舍論本頌』)
(27葉)

AKBh-T : Abhidharmaśabhaṣya (385葉)

ステイラマティ註 (TA) : Tattvārthā (750葉)

プールナヴァルダナ註 (LA) : Lakṣaṇānusāriṇī
(799葉)

プールナヴァルダナ註の抜粋 (LA2)⁽¹¹⁾ (110葉)

シャマタデーヴァ註 (Up) : Upāyikā (144葉)

ヤショーミトラ註 (SA-T) : Sphuṭārthā (791葉)

サンガバドラ (?) 註 (KB) : Kārikā-bhāṣya (196葉)

ディグナーガ註 (MP) : Marmapradīpā (143葉)

『俱舍論』の註釈に関しては、櫻部・上山 [1978.160-169]、櫻部 [1981.35-48] にその概略が述べられている。

6.2. サンガバドラの註釈

『婆薮槃豆法師伝』(190c3-12) によれば、説一切有部の本拠地カシミールにサンガバドラ (衆賢) という若い学僧がいて、世親の『俱舍論』を論破するために、一万偈の長さの『光三摩耶論』(三摩耶とは「義類」の

意)と十二万偈の長さ⁽¹²⁾の『隨實論』とを作成した。サンガバドラは、ヴァスバンドゥとの直接対論を望んだが、ヴァスバンドゥは、「私はもう年をとっている。お前の思うとおりにするがよからう。私は昔論書を作つて『毘婆沙』の教義を論破したが、お前と面と向かって討論しようとした。今度はお前が論書を作つたが、私を呼び出す必要があろうか。智慧ある者にはどちらが正しいか自ずとわかるであろう」と言って、高齢を理由に対論を避けたとされる。

『大唐西域記』卷四(水谷 [1971.152-3])によれば、ヴァスバンドゥが『俱舍論』を著してから「十有二年」後、サンガバドラが二万五千頃の長さの『俱舍毘論』という論書を作つて『俱舍論』に反駁を加えようとした。ヴァスバンドゥは「私が今、遠遊するのは、この若者を避けようと言うのではない。この國中を見まわすに練達の人は少しもいない。衆賢は後輩ではあるが、その詭弁は流るるごときものがあり、私は老衰していく議論を持続することはできないであろう。一言でもってその異論を説破しようと思うから、中印度に連れて行って、りっぱな人たちの前で真偽を明らかにし、得失をはっきりさせようとするのだ」(水谷 [1971.153])と、高齢と適切な判定者がいないことを理由に、対論を避けた。サンガバドラは、一日の違いでヴァスバンドゥに会うことができず、そのまま体調を崩し死去してしまう。ヴァスバンドゥはその知らせを聞いて、その才能を惜しむとともに彼の論書の価値を重んじて、論書のタイトルを『順正理論』と改めた。「門人は諫めて、『衆賢がまだ亡くならないうちに大師は遠く離れられました。その論を入手してからさらに題を改めようとされます。一体、衆賢の門人たちはどんな顔をしてこんな辱めを受け入れましょうか』と言つた。世親菩薩は人々の疑問を除こうと思い、頌を口にして、『獅子王が豕(いのこ)を避けて遠く跡をくらますようなもの。二者の力の勝ち負けは、智者こそ必ず解るべし』」(水谷 [1971.153])と言つたとされる。

『婆蔽槃豆法師伝』に記された『隨實論』と『光三摩耶論』二書は、漢訳として現存する『阿毘達磨順正理論』(80巻)と『阿毘達磨顕宗論』(40巻)とに対応し、『婆蔽槃豆法師伝』の記述通り、『順正理論』は、『俱舍論』の註釈の形をとりながら、説一切有部の立場から批判を加えたものであり、『顕宗論』は、『俱舍論』を利用しつつ説一切有部の教義を説くことに主眼をおいたものである。サンスクリット名は、『順正理論』が *Abhidharma-Nyāyānusāri-sāstra*⁽¹³⁾ で、『顕宗論』が **Abhidharma-Samayapradīpa-sāstra* と考えられている。

『順正理論』は、『俱舍論』の言うところの「カシミ

ールの毘婆沙師たちの解釈 (nīti) によって確立されたもの」(nīti/nītisiddha=nyāya) に従うもの (anusārin) ということであろうし、『顕宗論』とは、説一切有部の「教義 (samaya)」を明らかにするもの (pradīpa=燈火) ということであろう。

『顕宗論』の帰敬偈 (777a8-17) は、次のように述べる。

ことごとく余すことなくすべての法に関して、最も知り難い固有の特徴・共通の特徴を、
ただ一人よく理解して、混乱することのない、この一切智なる方に敬礼する。

(諸有遍於一切法 最極難知自共相
獨能悟解無邪亂 是一切智今敬禮)

私は、理に適い広い知識に裏付けられた言葉を用いて、他派の教義を論破して、〔説一切有部〕の本義を明らかにする。

(我以順理廣博言 對破餘宗顯本義)

もしも、〔俱舍論〕の著者の言葉が道理と經典とに適っていれば、それをそのまま記述して、非を求める。

しかし、もしもアビダルマの本旨や經典に相違することがあるならば、決然と考究を加えて、暫てそれを排除する。

(若經主言順理教 則隨印述不求非
少違對法旨及經決定研尋誓除遣)

すでに『順正理』という論書を著しているから、正しい区別理解を得たいと思う人はそれを学ぶべきである。

(已說論名順正理 樂思擇者所應學)

しかし、その(『順正理』の)論述は多岐にわたっており、それを辿るのは困難であり、努力の足りない者には理解できない。

そこで、広汎な文章を、理解しやすいように、要約をつくって〔ここに〕『顕宗』と名づけた。

(文句派演隔難尋 非少劬勞所能解
爲撮廣文令易了 故造略論名顯宗)

〔ここでは〕その〔『俱舍論』の〕偈文を仮に採用して〔論述の〕拠り所とし、『順正理論』の中の詳しい議論を削って、

その〔『俱舍論』の〕誤りに対しては、正しい説を述べるに留め、この〔説一切有部〕のすばらしい教義を明らかにする。

(飾存彼頌以爲歸 刪順理中廣決擇
對彼謬言申正釋 顯此所宗真妙義)

なお、『順正理論』に対しては、玄奘の訳場において『俱舍論』と『順正理論』の筆受⁽¹⁴⁾として参加した元瑜によって『順正理論述文記』という註釈が作られている。この『順正理論』に対する註釈は、『順正理論』の第十二巻～第十三巻途中(405b29)までと第二十九巻から第三十巻までに対応する部分が大日本統蔵經に採録されている。

また、百済[1982a]は、『順正理論』のウイグル語抄訳断片が存在することを報告している。

6.3. スティラマティの註釈(TA)

ブトゥン(Obermiller [1932.147])は、スティラマティ(Sthiramati)をヴァスバンドゥの弟子であるとし、アビダルマの知識に関しては師ヴァスバンドゥをも凌駕していたと説明する。

TAは、冒頭の帰敬偈を欠くもののチベット訳ではほぼ完本として存在する。しかし、翻訳を諦めてサンスクリットを音写するに留めている箇所が多くあるなど、その翻訳に問題がないわけではない。その事情は、この註釈の奥書に述べられている。(テキストの訂正は省略する。)

この師スティラマティがお作りになった『阿毘達磨俱舍論の註釈・真実義』は、かつてチベットにおいては「師スティラマティがお作りになった『電雷光(gNam lcags thog zer)』という俱舍〔論〕の註釈がある」と学者たちの間に噂されていただけで⁽¹⁵⁾、訳されていなかったものである。

このサンスクリット・テキストを、法主一切知者シエンヌペル(1392-1481)が手に入れられた。法主は、〔この世での〕ご自身の務めを終られたので、翻訳の業は完成しなかった。

しかし、教宝にひたすら専心される、神々を含む生類のすぐれた比類なき導師、法宝たる紅帽の第四代保持者チューキ・タクパ・イエシェーペルサンボ(1453-1524)様の御前で、清らかな意図によるお言葉を賜わった。「これをチベット語に訳することはできるか」とおっしゃったので、「ところどころに翻訳不能箇所(horgong)がいささか残るとはいえ、以前に『阿毘達磨俱舍論』本〔頌〕と自註、また副註では王子(ヤショーミトラ)やプールナヴァルダナ等の〔註釈が〕訳されており、これらの語義を参照し、以前の訳経僧による用語の訳し方と〔サンスクリット〕文法学をいささかなりとも解している者であれば、大部分はチベッ

ト語に訳すことができるようす」とお答えした。すると、「そうであれば、教法のための仕事であるから、いかにしてでも訳すがよい。パン訳経僧のような方の訳にさえ翻訳不能箇所がタントラ部分に残っているのであり、今後は余人が完全に訳すことも困難であるから、訳すように」というお言葉を賜わり、援助を与えられた。

ダルマパーラバドラというシャルの訳経僧が、このサンスクリット・テキストそのものと、タクルンから入手した第二章の後半部分、第三章、第四章の前半を除いて完全なサンスクリット・テキストを、自註のサンスクリット・テキストと以前に批判されているチベット語諸本を参照しながら考察を加え、以前の諸学者の規定にそって、シカ・ルンドゥブリンとルンドゥブラツェで仕事を始め、東方コンボの地方ガンデンマモの寺院で完全に訳し終えた。その書記はヨーガパ・サンギエーベルという善知識が務めた。現在この書のところどころに残った翻訳不能箇所のうち多少は割注によって明らかにしたが、それらについても意味の説明が検討されねばならないのがあり、誤訳・誤解もあり、それらを言語と阿毘達磨の学説に通じた諸学者はお許し戴き考察して下さる様お願ひする⁽¹⁶⁾。(TA:Tho 564b4-565a4)。

今は失われたが、このTAには漢訳が存在したようで、『俱舍論實義疏』(大正 No. 1561)として、メモとでも言うべき抄本の断片が残されている。この断片は、敦煌からペリオの手によってパリの国民図書館にもたらされた。なお、庄垣内[1991.1]によれば、『阿毘達磨俱舍論實義疏』卷第三が存在し、『敦煌劫余錄續編』に収められているとのことである。

漢訳『實義疏』はさらにウイグル語に訳されている。これは、敦煌から出土したものをスティンが手に入れたもので、現在大英博物館に収蔵されている。羽田[1925.707-708]によれば、この中には元の至正十年(1350)の書付がなされたものがあり、それ以前に翻訳されたものである。

チベット訳に欠けている『俱舍論實義疏』冒頭の帰敬偈は、以下の通りである。

徳によってできた山の如き世尊〔仏陀〕に帰依する。(稽首薄伽衆德山)

大いなる智慧の海たる教え(法)に帰依する。(稽首達磨大智海)

協力して歩む集団たる修行者集団(僧伽),

この論の作者及び私の師に帰依する。(稽首僧伽
和合衆 證斯論主及吾師)
私の力は螢の光が陽光を助けるようなものかもしれないが、(我將螢耀助陽光)
力の及ぶ限り、『アビダルマ・コーチャ』を説き
広める。(隨力弘宣對法藏)
多くの生ある者を利し、教えを永く留めるために、
(為利群生法久住)
願わくは、偉大なる力をもって私を庇護ください
ますように。(願以威神見護持)(17)

「この論の作者（證斯論主）」はもちろん『俱舍論』の作者ヴァスバンドゥである。「私の師（吾師）」に関しては、ウイグル訳（羽田[1025.36]、庄垣内[1991.22]）が、グナマティ（Guṇamati）としている。

このTAの大きな特徴は、しばしばサンガバドラの解釈を引用して、それに対して批判を加えていることである。江島〔1986.20-21〕は、このTAと『順正理論』並びにプールナヴァルダナの註釈等との関係を次のように推測する。

スティラマティの『真実義』（*Tattvārthā*）は別名が『電雷光』と伝えられるように、サンガバドラの『阿毘達磨順正理論』＝『俱舍電論』を雷光の如くにうちくだく意図をもったタイトル設定であろう。プールナヴァルダナはスティラマティの弟子であると伝えられるが、それが正しいと仮定しても、決して師と同じようにサンガバドラに批判的ではなく、むしろ好意的である。師とは袂を分かっているとしか思われない。彼の『俱舍論』註釈のタイトル『隨相論』（*Lakṣaṇānusāriṇī*）はサンガバドラの『順正理論』（*Nyāyānusāri-sāstra*）に一脈通じるところがあり、また、比較的サンガバドラに批判的でもあるヤショーミトラの註釈が、スティラマティの『真実義』（*Tattvārthā*）とも連なりうる『明義論』（*Sphuṭārthā*）であるということも、一顧に価するのではないか。

前節で紹介した『俱舍論』第八章末尾の偈（VIII-40）を導入するに際して、『順正理論』（775b13-17）は、「アビダルマがこの論の拠り所であり、これはその真実の要義を収めている。その論の解説は多岐にわたっているが、今この論は何に基づいて理解すべきであるのか。（阿毘達磨此論所依、此攝彼中真實要義。彼論中義釋有多途。今此論中依何理釋。）」とする。また、プールナヴァルダナ註（363b2-5）は次のように言う。

『アビダルマ・コーチャ』という形（lakṣaṇa）の「本論書において」内容として「述べられたアビダルマ」、このアビダルマは「そのまま、師〔仏〕によって説示された」ものか、それとも、『阿毘達磨發智』等の形（lakṣaṇa）の論書に説かれたものであるのか。これは、内容（artha）の面から説かれたのであって、文言（grantha）の面から説かれたのではない。毘婆沙師たちによって善説されたアビダルマの内容を如実に理解して、衆生を、二様に愛しての教説（pravacana）は、長時にわたって、存続すべきであるから、書になされた。

TAやヤショーミトラの註釈のように、arthaという語をタイトルを持つものは、論書の枠にとらわれず、佛陀の真意としてのアビダルマを説くことを示唆し、「lakṣaṇaに従う」というタイトルを持つプールナヴァルダナの註釈は、『俱舍論』或いは『發智論』の枠組みの中で註釈を行うことを示唆しているのではないだろうか。

6.4. プールナヴァルダナの註釈（LA & LA2）

LA・LA2は、KanakavarmanとPa tshab Nyima gragsにより12世紀に翻訳されている。

トゥン（Obermiller [1932.148-149]）は、プールナヴァルダナ（Pūrvavardhana）をスティラマティの弟子であるとし、留保つきで、ジナミトラとシーレンドラボーディをプールナヴァルダナの弟子であるとする。

チベットの歴史書『青冊（The Blue Annals）』（Roerich [1979.344-345]）は、ヴァスバンドゥの兄アサンガ（無著）による『大乗阿毘達磨集論（Abhidharmaśamuccaya）』（大乗唯識におけるアビダルマ的論書）の法統の中にプールナヴァルダナを置き、ヴァスバンドゥ、スティラマティ、プールナヴァルダナ、カシミールのジナミトラ（Jinamitra）、カワ・ペルツェク（Ka-ba dPal-brtsegs）と伝えられたとする。最後の二人は、『俱舍論』と『俱舍論本頌』の翻訳者であり、カワ・ペルツェクはヤショーミトラの註釈も翻訳している。

LAの帰敬偈は次の6.5.で紹介し、その奥書はここでは省略する。

なお、LA2はLAのかなり大まかな抜粋である。

6.5. シャマタデーヴァの註釈 (Up)

シャマタデーヴァ (Śamathadeva) の註釈 Up は, Jay-aśī と Śes rab 'od zer により14世紀に訳されているが, 次の末尾の偈からもわかるように, 『俱舍論』に引用された經典の語句が元の經典においてどのような文脈の中で登場するのかを示すために, その語句を含む經典の文章をある程度の長さにわたって紹介することに専念した特殊な註釈である。

經典等の教証を欠いて裝飾をもっていない『俱舍 [論]』の註釈は, 無垢ではあっても, 月の出ない夜のように, 心を奪うものではない。それ故, [法] 宝を本質とする教証によって註釈を飾ることにより善が [そこに] あるのならば, それにより世間は無漏の智によって飾られることになれ。

ネパール地方に生を受けた比丘シャマタデーヴァは, 記憶する限りにおいて, 『俱舍 [論]』〔理解〕の手助け (ウパーサ) [たる經典] を完全に集成した。私が記憶していなかった他の經典は集成されていない。それらを記憶されている方は, 集成されることをお願いする⁽¹⁸⁾。

シャマタデーヴァに関する情報はほとんど得られないが, この Up の帰敬偈をプールナヴァルダナ註 LA の帰敬偈と比較すると, LA との繋がりが見てとれる。

【LA】法王子たるマンジュシュリーに敬礼する。
残りなく, 自らの心の「閻」という, 一切の対象という苦難の拠り所⁽¹⁹⁾,
染汚であれ, 不染汚であれ⁽²⁰⁾, [その閻] 一切を,
智慧の優れた光により, 終息させ,
慈悲が遍く行き渡った心をもった教えという手を
さしのばすというやり方によって⁽²¹⁾
世の人々を輪廻の沼から救い出される方, かの方にまず敬礼する。
あなたの目的をよく理解して, 出離の心を持たれる牟尼は, アビダルマを説かれる
それを喜ぶがよい。

【Up】一切智者に帰依する。聖觀世音菩薩に帰依する。
染汚であれ, 不染汚であれ, 余すことなく所知の対象 (境) に心を迷わし, あらゆる苦難の拠所となっている [心の閻を], 遠くにまで及ぶ⁽²²⁾智慧の光によって終息させ, 慈悲の心を具えた説法と

いう手をさしのべて, 世の人々を輪廻の沼から救い出される方, かの方にまず敬礼する。
自他の教義を残りなく解説する人として著名であり, 一切智者の教え [を説明する] 師 [ヴァスバンドゥ] は釈迦 [牟尼] に嘉されたものとして敬礼し,
その方の御足 [の上に存する] 蓮華の花粉のごとき塵に触れるだけでもって明らかな智慧を備えた比丘シャマタデーヴァがこの『コーシャ・ウパイカ』をまとめよう⁽²³⁾。

もちろんこれは『俱舍論』の帰敬偈とそれに対するヴァスバンドゥの自註をふまえている。しかし, 他の註釈は類似する帰敬偈を持たない。

6.6. ヤショーミトラの註釈 (SA)

先にも述べたように, ヤショーミトラ (Yaśomitra) の註釈 SA は, サンスクリット原典が残る唯一の『俱舍論』註釈である。チベット訳も完本で存在する。

『俱舍論』と異なり, サンスクリット写本は複数存在する。山田 [1959.113] は, 「ヤショーミトラの梵文写本は, パリ, ケムブリッヂ, レニングラード, カルカッタにあり, 東京・京都両大学にもその一部分が蔵されている。パリ・アジア協会の写本は南条文雄, 笠原研壽両氏によって贋写され, 現に大谷大学図書館に蔵されている」と報告する。この註釈以外にその業績が知られていないヤショーミトラに対し, チベットでは「王子 (rājaputra)」という尊称が付されるが, その理由は, この『俱舍論』に対する註釈の人気によるのであろう。

ヤショーミトラは, 「kila (伝説する)」という言葉を註釈し, 「kila という語は, 他の意趣を示している。つまり, これはアビダルマ論師 (Ābhidhārmika) の考えである。我々経量部の者 (Sautrāntika) たちの [考え] ではないという意である」と述べ, 自らが経量部に属することを表明している。

大力あり, 智慧と三昧を牙とし, 生よりなる檻を切り開き,
寂靜なる安穏の森に入られた, かの師たる象に頂礼する。
勝義の論書を作ることによって師 [佛陀] の御業のごときを行いをなし,
智慧ある者の中の最上であり, 第二の佛陀のようであると世間は語る

ヴァスバンドゥという名の、すなわち、世の人の将来の勝義の友が⁽²⁴⁾、アビダルマの精髓 (-pratyāsaḥ→-samksepah?) である『アビダルマ・コーチャ』と称するものを作られた。

アビダルマ・バーシュヤの海より引き上げられたこの論書（『俱舍論』）という宝の註釈を、内容に従って (yathārtha) 私は作った。その名をスプタールターという。

グナマティ (Guṇamati), ヴァスミトラ (Vasumitra) 等の註釈家たちによって〔『俱舍論』の〕語句の意味の解説がなされたが、正しくできているところは私もそれを認め、その通りに「これが〔その〕意味である」と書く。しかし、ところどころ定説から逸脱した註釈を彼らがなしている場合もあり、それを見つけた場合には、そのままに挙げた上で、こ〔の註釈〕において改めて註釈を私がなす。

『アビダルマ・ヴィバーシャ』と『アビダルマ・コーチャ』とについて研鑽をなす者たちは彼らの註釈が理に適っているか理に適っていないか、それをよく考察せよ。もし理に適っているならば、それを採り、そうでなければ、捨てて、別に註釈する⁽²⁵⁾。なんとなれば、私のような者たちの思考は、〔でこぼこのよう〕不當な意義に足をとられるはずがないからである。

青原 [1988.917] は、「Yaśomitra は俱舍論註釈家 Guṇamati とその弟子 Vasumitra に対しては、概して批判的である。他の註釈家に対する言及はまったく見られないことからも、帰敬偈でみられるようは批判精神はもっぱらこの 2 人の註釈家に向けられていたのであり、SA 全編を通じて常に両者を意識して註釈していたといえる。換言すれば、Yaśomitra が俱舍論の註釈書を著す契機として Guṇamati と Vasumitra の註釈書の存在があり、それらの不備に納得できず、彼らを批判するために SA を著したと言うこともできるのではないかろうか」と指摘している。

ヤショーミトラの註釈は次の偈 (723. 1-10) で終る。

様々なアビダルマの意義 (artha) を箱 (= コーシャ) 詰めにした
この『アビダルマ・コーチャ』を分析するという
善を〔なすことを〕私は得たが、それによって、
一切世間に樂が生じますように⁽²⁶⁾。

論書（「アビダルマ・コーチャ」）たる蓮華は、アビダルマの池より生じて清浄であり、渴愛を消す希有の甘露を生み出す (?)⁽²⁷⁾、〔その蓮華は〕私の註釈の語句という太陽の光によって、明瞭となつた。論書という蓮華を、智者という蜜蜂が享受しますように。一切の論書を学んで、智者の誉れ高いヤショーミトラ、彼は、他の註釈に満足せず、この註釈を作った。この註釈は、吉祥（シュリー）と弁舌（=サラスヴァティー）を妻とする勝義の阿含である。これは、神の姿をした神に匹敵する方が作られた。

6.7. サンガバドラ (?) の註釈 (KB) とディグナーガの註釈 (MP)

KB と MP に関しては、櫻部 [1975b] に詳しく説明されている。

MP がその末尾で、「Abhidharmaśa-vṛtti Marmapradīpā nāma は、師ディグナーガが完成された。文量は四千頌〔に匹敵する〕。完全な智慧をもち、第二の仏陀であるかのようななかのヴァスバンドゥが作られた⁽²⁸⁾『アビダルマ・コーチャ』の本頌に対する註釈 Marmapradīpa は、文殊〔のごとき?〕ディグナーガがまとめられた。...」と述べるように、『俱舍論』の偈文を中心とした綱要書といった性格のものである。なお、チベットの歴史書『青冊 (The Blue Annals)』(Roerich [1979.346]) が紹介するアビダルマの法統では、ヴァスバンドゥの次にディグナーガを置かれている。

7. おわりに

以上、『俱舍論』とその註釈に関して概観した。同じ『俱舍論』の註釈であるから、類似表現の存在を過大視することは厳に慎むべきであり、本来は、個々の註釈の仕方を詳細に比較して、各註釈の特徴等を明らかにすべきであろうが、それは他の機会に譲ることにする。

- (1) 小野寺俊蔵「チベットの学問寺」長尾雅人他編「チベット仏教」(岩波講座 東洋思想 2) 岩波書店, 1989, 364–368頁。同書368頁：「俱舍論」の学習は、後世のゲルク派学問寺では「俱舍論」が核とされ、その注釈書である大小二種の「チムズ」(mChims mdzod) が実際には研究される。すなわちナルタン僧院にサンプ流の頴教学を導入したチム・ナムカータクによる「チムズ大本」(mChims mdzod chen mo)と、チム・ロサンタクパ(mChim Blo bzang grags pa)による「チムズ小本」(mchims mdzod chung ngu) とである。
- (2) これは、三枝 [1981], 定方 [1983] に和訳されている。なお、真諦訳となっているが、三枝[1981,19]は、「おそらく真諦の創作であろう」とする。
- (3) Cf. 定方 [1983.98-99], 三枝 [1981,32-34].
- (4) 大乗光とも称し、玄奘の訳場において、アビダルマ関係だけでも「法藏足論」、「識身足論」、「品類足論」、「大毘婆沙論」の筆受として参加するなど、多くの翻訳に関与している。
- (5) ヴァスバンドゥ関連箇所は、三枝 [1981] にも和訳されている。
- (6) ターラーナータの『インド仏教史』(寺本訳 [1974.184])によれば、無著は、アヨードウヤの世親のもとに人を送り、「十地經」を読ませることにより、大乗へと転じさせたという。
- (7) Cf. 定方 [1983.104-105], 三枝 [1981,42-43], 加藤 [1989.8].
- (8) 「俱舍論」は、八つの章と付章としての「破我品」とにより構成されている。そして、第八章の末尾で一応論を閉じる形で、引用部分が述べられている。
- (9) このタイトルは「顕宗論 (Samayapradipa)」を連想させる。
- (10) それ以外は、「世間施設」、「因施設」、「業施設」の三種の「施設論」と、「入阿毘達磨論」並びにその註釈である。
- (11) Cf. 櫻部 [1975b.100].
- (12) 現在の「順正理論」が「顕宗論」のほぼ二倍の長さであること、「大唐西域記」が二万五千頃とするとからすると、「二万偈」の誤りではないだろうか。
- (13) Cf. 百済 [1892b.371].
- (14) 桑山・袴谷 [1981.299] : 筆受 - 漢語に訳された言葉の語義を確認しながら筆記する役。単に耳から聞いて書写するだけの訳でないことは、「宋高僧伝」に「筆受とは必ず華梵に通じ綜せて有空を学ぶもの」とされていることからもわかる。つまり、言語や漢語に通じていることはもとより、広く佛教の教義全般に通曉した人でなければならなかつたのである。
- (15) 少なくともブトゥンが言及している。Obermiller [1932. 148] : This teacher has composed the Comentary on the *Abhidharmakośa* called the *Karakāśani*.

- (16) Cf. 江島恵教「スティラマティの『俱舍論』註とその周辺—三世実有説をめぐって—」『仏教学』第19号, 1986, 23–24頁。
- (17) Cf. 羽田 [1925.780-781], 庄壇内 [1991.23].
- (18) Cf. 本庄 [1984. 103-104].
- (19) rgyud kun zhi を Up に基づいて rgud kun gzhi と訂正する。
- (20) SA (4.1) は、「俱舍論」帰敬偈の「あらゆる仕方で、すべてに対する〔心の〕間を打ち破って」の中の、「あらゆる仕方で (sarvathā=sarvena prakārena)」を註釈して、「染汚・不染汚の間を離れることにより」とする。
- (21) Cf. AKBh 1. 16-17 : その〔輪廻の沼〕に沈んだ救いのない人々を憐れまれて、世尊は、正法の教示という手を授けられることによって、あるべきように救い出された。
- (22) Cf. AKBh 1. 12-13 : 独覺や声聞たちも、染汚の癡を完全に離れているから、すべてに対して、〔心の〕間を打ち破っているのではあるけれども、あらゆる仕方ではない。すなわち、彼らは、仏陀の特性(十八不共仏法)に関して、きわめて遠く隔たった場所・時に關して、無限の差異を有する事物 (artha) に関して、不染汚の無知を有しているのである。
- (23) Cf. 本庄 [1984. 105].
- (24) ブトゥン (Obermiller [1932.145]) : (Vasubandhu) was possessed of the wealth [vasu] of the Highest Wisdom and, having propagated the Doctrine out of mercy, had become the friend [bandhu] of the living beings.
- (25) サンガバドラの『顕宗論』の帰敬偈が「俱舍論」に對して使った表現と共通する。
- (26) LA 末の (390b8-391a1) の「私が『コーチャ』に註釈することによって生じた不善を打ち破る無垢の善、それによって、三有に属する有情が苦なく、後に私も煩惱という敵を残すことなく打ち碎いて、仏陀たることを得て、再生と結びつかないことにより最高で広大な涅槃位に至りますように」に通じる。
- (27) prasūta-trṣṇāy amṛtam adbhuta-yoni-bhūtam/ (/bdud rts'i ro rmad byung ba sred sel gnas gyur pa/). 舟橋 [1963.56] : 渴愛の花より〔離れて〕甘露にして、未曾有の生処となれり。
- (28) Cf. SA の帰敬偈の 6 行目 : yam buddhimatām agry-am dvitīyam iva buddham.

【テキスト類】

AKBh: Pradhan, P., ed. *Abhidharmakośabhbāya of Vasubandhu*. Tibetan Sanskrit Works Series 8. Patna: K. P. Jayaswal Research Institute. 1967.
(Second Revised Edition, 1975)

AKBh-T: Chos mngon pa'i mdzod kyi bshad pa. Peking No. 5591. Vol. 115, pp. 127-283. Gu 27b6-302a-Ngu 1-109a.

AKK-T: Chos mngon pa'i mdzod kyi tshig le'u byas pa

- (**Abhidharmakośa-kārikā*). Peking No.5590. Vol. 115, pp. 115-127. Gu 1-27b6.
- KB:** *Chos mngon pa'i mdzod kyi bstan bcos kyi Tshig le'u byas pa'i rnam par bshad pa* (**Abhidharmakośa-sāstra-kārikā-bhāṣya*) of Samghabhadra (?). Peking No. 5592. Vol. 115, p. 283-Vol. 116, p. 41. Ngu 109a8-304a.
- LA:** *Chos mngon pa'i mdzod kyi 'grel bshad mTshan nyid kyi rjes su 'brang ba zhes bya ba* (**Abhidharmakośabhāṣyāṭikā Lakṣaṇānusāriṇī nāma*) of Pūrvavardhana (Gang ba spel ba). Tr. by Kanakavarman and Pa thab Nyi ma grags. Peking No. 5594. Vol. 117, p. 85-Vol. 118, p. 96. Ju 1-408a-Nyu 1-391a.
- LA2:** *Chos mngon pa'i mdzod kyi 'grel bshad mTshan nyid kyi rjes su 'brang ba zhes bya ba*. Peking No. 5597. Vol. 119, pp. 1-12. Thu 206b1-315a1.
- MP:** *Chos mngon pa'i mdzod kyi 'grel pa gNad kyi sgron ma shes bya ba* (**Abhidharmakośa-vṛtti Marmapradipā nāma*) of Dignāga. Tr. by rNal 'byor and 'Jam dpal gzhon nu. Peking No. 5596. Vol. 118, pp. 275-332. Thu 144a8-286b1.
- SA:** Wogihara, Unrai, ed. *Sphuṭārthā Abhidharma-kośavyākhyā by Yaśomitra*. Tokyo: Sankibo Buddhist Book Store. 1971.
- SA-T:** *Chos mngon pa'i mdzod kyi 'grel bshad*. Tr. by Viśuddhisimha and dPal brtsegs. Peking No. 5593. Cu 1-383a-Chu 1-408a.
- TA:** *Chos mngon pa'i mdzod kyi bshad pa'i. rgya cher 'grel pa Don gyi de kho na nyid ces bya ba* (**Abhidharmakośabhāṣyāṭikā Tattvārthā nāma*) of Sthiramati (Blo gros brtan pa). Tr. by Dharmapālabhadra. Peking No. 5875. To 1-385a-Tho 1-365a.
- Up:** *Chos mngon pa'i mdzod kyi 'grel bshad Nye bar mkho ba zhes bya ba* (**Abhidharmakośatāṭikā Upāyikā nāma*) of Śamathadeva (Zhi gnas lha). Peking No. 5595. Vol. 118, pp. 97-275. Thu 1-144a8.
- 『順正理論』：『阿毘達磨順正理論』 tr. by 玄奘 大正 No. 1562。
- 『顯宗論』：『阿毘達磨顯宗論』 tr. by 玄奘 大正 No. 1563。
- 『阿毘達磨俱舍說論』 tr. by 真諦 (Paramārtha) 大正 No. 1559。
- 『阿毘達磨俱舍論』 tr. by 玄奘 大正 No. 1558。
- 『俱舍論實義疏』 of 悉地羅末底 大正 No. 1561。
- 『婆蘇槃豆法師伝』 tr. by 真諦 大正 No. 2049。
- 【参考文献】**
- V. V. Gokhale
- 1946 "The Text of the Abhidharmakośakārikā of Vasubandhu." *Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society (New Series)* 22, 1946.
- Obermiller, E., tr.
- 1931 *History of Buddhism (Chos-hbyung)* by Bu-ston, I. part. Heidelberg.
- 1932 *History of Buddhism (Chos-hbyung)* by Bu-ston, II. part. Heidelberg.
(Repr. in one volume, Tokyo, 1964.)
- Roerich, George N.
- 1979 *The Blue Annals*. Rep. of Second Ed. in 1976. Delhi·Varanasi·Patna: Motilal BanarsiDass.
- Sāṃkr̥tyāyana, Rāhula
- 1937 "Second Search of Sanskrit Palm-leaf MSS. in Tibet." *Journal of the Bihar and Orissa Research Society* 23-1. p. 1-57.
- 青原令知**
- 1988 「俱舍論注釈家 Gunamati とその弟子 Vasumitra (1)」『印度学仏教学研究』36-2, 917-919頁。
- 1989 「俱舍論注釈家 Gunamati とその弟子 Vasumitra (2)」『仏教史学』32-1, 50-80頁。
- 1992 「俱舍論注釈家 Gunamati とその弟子 Vasumitra (3)」『印度学仏教学研究』40-2, 940-944頁。
- 江島恵教**
- 1986 「スティラマティの『俱舍論』註とその周辺——三世実有説をめぐって——」『仏教学』19。
- 1987 "Textcritical Remarks on the Ninth Chapter of the *Abhidharmakośabhāṣya*" 『仏教文化』20 東京大学仏教青年会。
- 1989 *Abhidharmakośabhāṣya of Vasubandhu Chapter I : Dhātunirdeśa*. Tokyo: The Sankibo Press.
- 加藤純章**
- 1989 「経量部の研究」春秋社。
- 百濟康義**
- 1980 「ウイグル訳『俱舍論頃註』一葉」『印度学仏教学研究』28-2, 940-944頁。
- 1981 "A Fragment of an Uigur Version of the *Abhidharmakośakārikā*." *Journal Asiatique*, 269-1 et 2, pp. 325-346.
- 1982a 「ウイグル訳『阿毘達磨順正理論』抄本」『仏教学研究』38, 1-27頁。
- 1982b 「ウイグル訳アビダルマ論書に見える論師・論書の梵名」『印度学仏教学研究』31-1, 371-374頁。
- 桑山正進・袴谷憲昭**
- 1981 「玄奘」大蔵出版。
- 三枝充恵**
- 1983 「ヴァスバンドゥ」(人類の知的遺産14) 講談社。
- 櫻部建**
- 1969 「俱舍論の研究 界・根品」法藏館。
- 1975a 「アビダルマ論書雑記一, 二(一)」『三蔵』104。
- 1975b 「アビダルマ論書雑記一, 二(二)」『三蔵』105。
- 1975c 「アビダルマ論書雑記一, 二(三)」『三蔵』106。
- 1981 「俱舍論」(仏典講座18) 大蔵出版。
- 櫻部建・上山春平**
- 1978 「存在の分析(アビダルマ)」(仏教の思想2) 角川書店, 第10版(初版: 1969)。

定方晟

1983 「カニシカ王と菩薩たち」（大東名著選4）大東出版社。

庄垣内正弘

1991 「古代ウイグル文 阿毘達磨俱舍論実義疏の研究 I」松香堂。

寺本婉雅（訳）

1974 「ターラナータ印度仏教史」復刻：国書刊行会（初版1928）。

羽田亨

1925 「同鵠譯本安慧の俱舍論實義疏」「白鳥博士還暦記念 東洋史論叢」岩波書店、745-792頁。

福田琢

1991 「古代ウイグル文 阿毘達磨俱舍論実義疏の研究 I」書評、「仏教学セミナー」54。

舟橋一哉

1963 「称友造阿毘達磨俱舍論明瞭義釈 破我品——梵文の和訳と註と梵文テキストの正誤訂正表——」
「大谷大学研究年報」15、1-61頁。

本庄良文

1984 「シャマタデーヴァの俱舍論註雑録」『佛教論叢』28、103-106頁。

水谷真成（訳）

1971 玄奘「大唐西域記」（中国古典文学大系22）平凡社。

山口瑞鳳

1987 「チベット」上・下、東京大学出版会。

山田龍城

1959 「梵語仏典の諸文献——大乗仏教成立論序説 資料篇一」平楽寺書店。

古ジャワ版「バガヴァッドギーター」の伝承と受容

安藤 充

1. はじめに

「バガヴァッドギーター」は、古典インドの二大サンスクリット叙事詩の一つ「マハーバーラタ」(Mahābhārata) 第6巻「ビーシュマの巻」(Bhīṣmaparvan) に含まれている(6.23-40)⁽¹⁾。バラター族の大戦争で、いざ親族との戦いに臨んで戦意喪失するアルジュナ(バーンダヴァ兄弟の一人)に対し、アルジュナの御者をつとめるクリシュナ(ヴィッシュヌの化身)が、武士階級としての自らのダルマ(本務)に専心すべしと、アルジュナを鼓舞する物語である。哲学の諸説を援用しながら、行為の結果に対する執着を捨て、神への帰依(信愛 bhakti)することを説くこの歌は、ヒンドゥー教徒に広く最高の聖典として愛誦され、後代の思想家・宗教家によって多数の注釈文献も著されており、「マハーバーラタ」中の一エピソードというよりも独立した宗教文学作品として高い意義を有してきた⁽²⁾。

一方、古ジャワ文学においては、「マハーバーラタ」に依拠した作品が多いことはよく知られている。「マハーバーラタ」18巻のうち9巻について散文による翻訳(抄訳)「パルワ」が現存し、また、これに取材し翻案したインド韻律の詩作品群「カカウイン」は、古ジャワ文学の精華といっても過言ではない。「マハーバーラタ」中から多くの詩節を引用して編まれた古ジャワ語金言集もある⁽³⁾。

このヒンドゥー教徒の聖典は、古典インドの宗教と政治の複合的な統治の枠組みを巧みに受容した古ジャワ世界では、はたしてどのように伝承、受容されたのか。その解明には、テキストの綿密な読解、及びサンスクリット原典・注釈文献との対照が不可欠である。

「古ジャワ版」と言っても、厳密には、「バガヴァッ

ドギーター」と題する単独のテキストが伝承されているわけではない⁽⁴⁾。その事実が既に、古ジャワ世界における受容のありようを示唆している。「バガヴァッドギーター」に相当する箇所は、「マハーバーラタ」第6巻の古ジャワ散文翻案作品、「ビーシュマパルワ」(Bhīṣmaparwa) の第3章の途中から終わりまでに含まれる。他のパルワ作品同様、「ビーシュマパルワ」は、ほぼ忠実にサンスクリット原典の枠物語を古ジャワ散文で翻訳する。時折、サンスクリット詩節の引用とそれに対する古ジャワ語の訳(解説)という対訳形式の部分が混在するのも、パルワ共通の特徴である⁽⁵⁾。

古ジャワ版「バガヴァッドギーター」については、既にゴンダ(1935; 36)がサンスクリット原典との対照をおこない、テキストと英訳を公刊している。またベルバルカル(1947)も古ジャワ版中のサンスクリット詩節と原典との異同を示している。その後は顕著な研究の進展はみられず、インドにおけるバガヴァッドギーターの重要性から考えれば意外である。

ゴンダの訳には、ところどころ未解決な部分が残されていることが注記にも明らかである。これに対しては、彼の時代以降に蓄積された古ジャワ語学文学およびサンスクリット学の成果、例えばサンスクリット原典のプーナ校訂テキストと校注、古ジャワ語・英語辞書(1982)などが解決の糸口を与えてくれるかもしれない。一方、パルグナーディの訳(1995)は、インド向けに内容紹介するのを主眼としているようで、難解な箇所は恣意的に訳を省いているのが見受けられ、ゴンダが残した課題を克服しているとは言い難い⁽⁶⁾。

サンスクリット叙事詩と古ジャワ版との比較研究では、ややもすれば、後者に散発的に引用されているサンスクリット詩節を比較することに限定されてきたき

らいがある。古ジャワ的受容の特徴を考察するには、古ジャワ語で翻訳（抄訳、概説）された部分を丹念に読み、叙述のしかたや解釈の特色を分析することが不可欠である。

小論では、サンスクリット引用詩節の比較では、諸写本、諸注釈の異読も含めて対照させることに主眼をおく。そして、古ジャワ語訳部分と原典との比較では、古ジャワ版制作者の原典理解の度合いと古ジャワ特有の解釈の特徴を浮き彫りにしたい。

2. サンスクリット引用詩句にみる古ジャワ的受容の特徴

古ジャワ版「バガヴァッドギーター」（以下 OJBhG）には全部で81のサンスクリット詩節が含まれている。ブーナ校訂版本文のテキスト（以下 MBh）との異同の一覧はベルバルカル（1947）に譲り、ここでは、特に、校訂テキストと一致しない詩句に注目したい。校訂テキストとは異なっても、いくつかの写本の示す読みと一致する場合、古ジャワ版が依拠した原典がどのような系統のものか示唆されるかもしれない。異読にも対応しない場合は、伝承過程での変容（転訛、誤写、加筆など）が考えられるし、あるいは、ブーナ校訂版が挙げる異読以外の読みをもつ伝承がかつて存在したことも想定されるだろう。

（1）異読との対応

まず、校訂テキストとは異なるが、その異読と一致する詩句の例をいくつか挙げる。戦意喪失したアルジュナに対してクリシュナが奮起を促す場面で、古ジャワ版中のサンスクリット詩節はブーナ校訂テキストと一致しない。

OJBhG 42.8: mā kлаivyaṁ gaccha kaunteya

MBh 6.24.3a: kлаibyaṁ mā sma gamah pārtha

（アルジュナよ、怯懦ではいけない。）

しかし校注によれば、前者の読みはいわゆる北方系（Northern Recension）のシャーラダー、カシュミール、ベンガル、デーヴァナーガリーの写本の一部、あるいは、南方系（Southern Recension）のテルグとグラントラの写本の一部、さらにいくつかの注釈文献で示されるものと一致しており⁽⁷⁾、決して古ジャワ版特有の変容ではない。

クリシュナが行為（karma）と無為（akarma）について説く場面でも、古ジャワ版に引用される詩節はブーナ校訂版とは異なっている。

OJBhG 49.18: karmany akarma yah paṣyati

MBh 6.26.18a: karmany akarma yah paṣyed

（行為の中に無為を見る者は...）

ここでは、動詞「paś-」が前者では直説法、後者では願望法で用いられているが、前例と同様、北方系写本や注釈文献中に古ジャワ版と同じ読みをもつ伝承を見出すことができる⁽⁸⁾。

また、クリシュナが行為の結果にとらわれない人を称える箇所では、両者の相違は、一見、単なる誤写あるいは転訛のようである。

OJBhG 49.19: sa yuktah kṛtsnakarmavit

（彼は専心してすべての行為を知る。）

MBh 6.26.18d: sa yuktah kṛtsnakarmakṛt

（彼は専心してすべての行為を行う。）

しかし、古ジャワ版では、サンスクリットの引用につづく古ジャワ語訳で該当部分を ‘wruh in sarwakarya’（すべての行為を知る）と解釈しており、底本自体が ‘-kṛt’ でなく ‘-vit’ としていたとみることが妥当である。しかも、後者の読みは、複数の注釈文献でも採用されている⁽⁹⁾。

クリシュナが自らの示現について列挙する場面では、ブーナ校訂版本文にはない次のサンスクリット詩句が引かれている。

OJBhG 59.1: oṣadhiṇām yavaś cāham

（私は薬草の中の大麦の粒である。）

興味深いことに、ネパール、カシュミール、デーヴァナーガリーの一部の写本の異読にはほぼ同じ叙述が見られる⁽¹⁰⁾。

（2）転訛あるいは異伝承の存在

OJBhG 中のサンスクリット詩句には、ブーナ校訂版の本文にも異読にも対応しない読みも多い。最もわかりやすいのは、語形や文意から、写本伝承過程における転訛とみられる例である。例えば

〔 OJBhG 63.8: anatvāc ca nirguṇatvāt

〕 MBh 6.35.31a: anāditvān nirguṇatvāt

〔 OJBhG 45.6: yamādhāv acalā buddhis

〕 MBh 6.24.53c: samādhāv...

〔 OJBhG 43.22: ubhau tau nābhijāñītām

〕 MBh 6.24.19c: ...na vijāñīto...

〔 OJBhG 56.12: jñānavijñānarahitam

〕 MBh 6.31.1c: jñānam... vijñānasahitam...

最初の2例では、古ジャワテキスト中の奇妙な読みが意味をなさず、形がくずれているのは明らかである。残りの2例は一見したところ別伝承の読みが採用されているようだが、「abhijāñītām」という命令法の動詞形はこの文脈には不適切であるし、また ‘jñānavi-

jñānarahita' という複合語も、いかに無理に解釈しようとしても文脈にのせることはできない。転訛及びもっともらしい修正が伝承過程でおこったとみるのが自然だろう。

一方、古ジャワへの伝承以前にすでに別の読みが成立していたと思われる場合もある。例えば、

OJBhG 44.4: svadharmam eva cāvekṣya na vikalpitum
arhati
(自らの本務を熟慮し疑うな)

MBh 6.24.31b: ...vikampitum arhasi
(...震えるな)

'vikampitum' から 'vikalpitum' への部分的な転訛のようにも見えるが、このサンスクリット詩句に続く古ジャワ語訳部分では、'haywa sumandeha' (疑うな)としているので、明らかに 'vikalpitum' という読みに基づいていることがわかる。したがって古ジャワ版制作時の底本自体が既にこの読みをもっていたと推定できる。

同様に、

OJBhG 57.2: yac ca pasyati kaunteya tat kuruṣva madara-paṇam

MBh 6.31.27c: yat tapasyasi...

OJBhG 62.17: nāham devair na tapasā na dānena na ce-jyayā

MBh 6.33.53a: ...vedair...

相違は単なる誤写によるものと見えるが、後続の古ジャワ語訳はそれぞれ「見ること」、「神々により」と古ジャワ版引用の読みに対応している。したがって、これらはブーナ校訂版の異読には含まれていないとはいえ、おそらく、パルワ制作者が参照したサンスクリットテキストがそう読んでいたのではないかと推定できる。

音韻変化ではなく、同義語に置き換えられている例もある。例えば、

MBh 6.26.34ab: tad viddhi prañipātena paripraśnena sevayā
OJBhG 50.19: ...medhayā

MBh 6.27.10c: lipyate na sa pāpena
OJBhG 51.26: ...doṣenā...

MBh 6.29.6c: aham kṛtsnasya jagataḥ
OJBhG 53.30: ...lokasya...

MBh 6.30.5b: smaran muktvā kalevaram
OJBhG 55.18: ...tyaktvā...

これらはいずれも原典本文にも校注の異読にも一致する読みが見られないが、古ジャワ版制作者が自ら語彙の置換をおこなったのでない限り、古ジャワ版の底本がこのような読みを伝えていたとみることができる。

(3) 原典ではない詩句の挿入

OJBhG にはサンスクリット原典ではない次のサンスクリット詩節が引用されている。

OJBhG 46.8-9:

jihvopasthanimittam hi pravṛttiḥ sarvadehinām
tasmād amitratvat paśyej jihvopasthau vicakṣaṇah
(すべての個我的生起は、舌と生殖器を原因とする。それゆえ、賢者は舌と生殖器を敵と見るべし。)

これはクリシュナが感覚器官の対象への執着を棄てるよう説く場面で、MBh6.24.59-62の間に現れる。

これまでゴンダもベルバルカルも本詩節の典拠は不明としてきたが、原實博士によれば、Pāśupata Sūtra の注釈、Pañcarthabhāṣya 中に、次のような極めて近い詩節がある。

jihvopasthanimittam hi patanam sarvadehinām
tasmād amitratvat pasyey jihvopastham hi mānavah⁽¹¹⁾
(すべての人間の堕落は舌と生殖器を原因とする。それゆえ、賢者たる者、舌と生殖器を敵とみなすべきである。)

MBh の他の巻や、古典インド法典類、古ジャワのシヴァ教関連文献にも、jihvā と upastha を含む感覚器官 (indriya) を列挙する叙述はある。しかし、jihvā と upastha を特に取り上げてその調御を説くような表現は、今のところ上述の例以外には見当たらない。Pañcarthabhāṣya が直接の典拠であるかどうかについては今後の検証が必要であるが、シヴァ教・パーシュパタ (獣主) 派の影響は「ウリハスパティタットワ」(Wrhaspatitattwa) など、他の古ジャワ文献でも確認されている⁽¹²⁾。今後、シヴァ教全般、そしてとりわけ獣主派の文献の古ジャワ世界にどの程度どのような形で受容されたか、体系的に検証する必要があると思われる。いずれにせよ、インドではシヴァ教の文献にあらわれる詩句が、古ジャワでは、本来ヴィシュヌ派の聖典であるバガヴァッドギーターに挿入されていることは注目に値する。

次の 8 音節の詩句は、クリシュナが「私は全世界の本源であり終末である」と述べる (MBh6.29.6) 前に入り込んでいる。

OJBhG 53.27: yathājñānam labhiṣyati
'labhiṣyati' という未来・能動態の形は一種のプラクティズムとも思われるが、この詩句が文脈の中で意味する所は明らかではなく、典拠も今のところ判明していない。

3. 古ジャワ語翻訳にみる伝承と受容の特色

OJBhG の叙述のうち古ジャワ語で書かれた部分を、原典のサンスクリット詩節と対照させてみると、古ジャワ版製作者がどの程度まで原典に通曉していたのか、あるいはどのように特有の解釈を施したのか、伝承と受容の特徴の一端を窺うことができる。ここでは人物名とサンスクリット派生語に着目して、原典に忠実な一面を浮き彫りにする一方、古ジャワ独特の解釈の例を指摘し、古ジャワ的変容の背景の考察を試みたい。

(1) 登場人物の比定

一般にパルワ文学では、原典で同一人物に対して用いられるさまざまな異名が省かれ、同じ名前で統一的に呼ばれる傾向が見られる。OJBhG でも、サンスクリット引用詩句中の異名が、続く古ジャワ訳ではことごとく正しく同定される。例えば、クリシュナが「私は○○のなかの○」と述べる一連の表現で、Vāsava は Indra, Vitteśa は Weśrawana, Vainateya は Garuda と対訳されている。

OJBhG 57.12-13: *devānām asmi vāsavah, yan iñ dewatā, Indra gati niñ ñhulun*

OJBhG 57.15-16: *vittēśo yakṣarakṣasām, ri sakweh niñ yakṣa-rākṣasa, ñihulun Weśrawana*

OJBhG 58.16-17: *vainateyaś ca pakṣinām, Garuḍa ñihulun yan iñ manuk*

これらは古ジャワ文学で頻出する epithet ではないだけに、翻訳者が自らの原典理解をそれとなく示すかのような人物同定は注目に値する。

(2) サンスクリット派生語による古ジャワ的表現

古ジャワ語による叙述部分には、原典と異なる表現ではあるが、サンスクリット派生の用語を用いて内容を的確に解釈している部分が見出される。

例えば、「義務にもとづく戦いに勝るものは他にない」とクリシュナが説く箇所(44. 6 – 12)に、「dharma-yuddhakarma」と「dharma-yuddhakārya」という語が現れる。

OJBhG 44.4-12: svadharma niñ kadi kita tah wawarēnōhēñ. haywa sumandeha ñ hala hayu, apayapan tan hana wiñ dharma yuki gawayēn de niñ kadi kita kṣatriya, yan lena sañkeñ dharma-yuddhakarma, ya tan gawayā ñ dharma-yuddhakārya, biṣama ñ kṛti katiñgala, kapañguh pāpa magön...

(そなたのような方には、自らの本務をよくよく心にかけておかれよ。善惡の判断に迷いがあってはならない。な

ぜならそなたのような武士階級の者がなすべき本務は、ダルマにもとづく戦い以外はない。もしダルマのための戦いをしなければ、名声を失い、大きな罪過を負うだろう…)

原典の対応詩節は次のようになっている。

MBh 6.24.31:

svadharmam api cāveksya na vikampitum arhasi
dharmayād dhi yuddhāc chreyo 'nyat kṣatriyasya na vidyate

MBh 6.24.33:

atha cet tvam imam dharmayām samgrāmam na kariyasi
tataḥ svadharmam kṛitiṁ ca hitvā pāpam avāpsyasi

(自らの本務に考えを巡らしても恐れおののいてはならない。なぜなら、ダルマにもとづく戦いに勝るものは、武士階級にはないからだ。)

(もし汝がこのダルマによる戦いをしなければ、汝は自己の本務を放棄し、名声を失い、罪過を得るだろう。)

原詩では、古ジャワ訳の元となる価値観、つまりダルマ(本分に応じた務め)にもとづく戦いの意義は明らかであるが、古ジャワ版のような複合語の表現は用いられていない。MBh の他の巻でも、「dharma-yuddha」という熟語は用いられているが⁽¹³⁾、「-karma」や「-kārya」を後分とする複合語は見当たらず、あくまで、文意を忠実に汲み取った古ジャワ語特有の表現であるとみるのが妥当だと思われる。

これと同様に、原典にはない独特のサンスクリット派生語を用いた例は他にもある。

OJBhG 46.31-47.1:

tingalakēn juga ta pwa ñ rāgadweṣa, haywa wineh mani-chā riñ wiṣaya; byakta kapañguh niñ jñānaprasāda de nika.
(激情と怒りを棄てよ。欲望のまま感官の対象に身を任せるな。そうすれば必ず、澄み渡った知恵を得るだろう。)

サンスクリット原文では

MBh 6.24.64-65:

rāgadveṣavyuktais tu viṣayāñ indriyaiś caran
ātmavaśyair vidheyātmā prasādam adhigacchati
prasāde sarvaduhkhāñ hānir asyopajāyate
prasannacetaso hy āśu buddhiḥ paryavatiṣṭhate
(激情や怒りを離れ、自己の調御下にある感官によって、対象に向かって行動しつつも自制のできる者は、平安に達する。)

平安寂靜の中で、彼のすべての苦惱は滅せられる。心が平安な人の知性は実に速やかに確立する。)

これも前例と同じく、古ジャワ版訳者が、原文の「prasāda」、「prasannacetas」、「buddhi」などの語彙と語義を活かしながら、「jñānaprasāda」という表現を用いたと推測される⁽¹⁴⁾。

他方、サンスクリット派生語が古ジャワ特有の意味

で用いられている例も見出される。

OJBhG 47.15-19:

yāwat kita bhaktya riñ dewatā, tāwat masih ikañ dewatā ri
kita. nārañ iñ māñkana parasparopasarpaṇa. yāwat paro-
pasarpaṇa ikañ dadi, tāwat kapañguh ikañ hayu tékaptā.
(そなたが神々に忠信をつくせば、神々はそなたを愛する。
このようなことを「互いの助け合い」と言う。そのよう
な相互扶助があれば、そなたは善を得る。)

原典にも確かに ‘paraspara’ という表現があるが、
'upasarpaṇa' ではなく、'bhāvaya-' を形容している。

MBh 6.25.11:

devāñ bhāvayatāñena te devā bhāvayantu vah
parasparam bhāvayantah śreyah param avāpsyatha
(これ〔祭祀〕によって神々を養うべし。神々は汝らを繁
栄させんことを。互いに満足させて、汝らは至福を獲得
する。)

‘parasparopasarpaṇa’ という用語はサンスクリットの
「バガヴァッドギーター」にも、「マハーバーラタ」の
どの巻にも用いられていないが、古ジャワ文学に目を
転じてみると、この表現は稀ではない。例えば古ジャ
ワ文学現存最古とされる、10世紀の「ラーマーヤナ」
カカウインにも同義の用例がある。

RY 1.49: brahmakṣatra n paduluran jātinya parasparopasarpaṇa ya⁽¹⁵⁾

(バラモンとクシャトリヤは本来、強調して互いに支え合
うべきものである。)

本来「近づく」ことを意味する ‘upasarpaṇa’ がどう
して古ジャワ世界において「扶助」を意味するようにな
ったかは依然不明であるが、‘parasparopasarpaṇa’
は決して OJBhG 制作者の造語ではなく、既に古ジャ
ワでは定着した表現を OJBhG 制作者が利用したであ
ろうことは確かである。特に、「ゴトンロヨン」とい
うジャワに典型的な相互扶助の価値観にも通ずるだけ
に、このような一步踏み込んだ現地的解釈は興味深い。

(3) 古ジャワ版独特の叙述、解釈

原典にはない叙述としてまず際立つのは、親族との
戦いを前に意気消沈したアルジュナにクリシュナが語
りかける冒頭で、次のようにシヴァ神への帰依を表明
する場面である。

OJBhG 42.5: dū namū bhaṭṭāra, namah Šīwāya

(ああ、シワ神に帰依します。)

確かに古ジャワ世界ではヴィシュヌよりもシヴァ信仰
の方が圧倒的優勢だが、ヴィシュヌの化身たるクリ
シュナがシヴァに帰依するという設定は特異である。

OJBhG 全般では原典の流れに概して忠実なだけに、

古ジャワ版制作者が意図的に挿入したというよりは、
写本の伝承過程で織り込まれた叙述と見る方が理解し
やすい。ただし、前章（2.3）で指摘したように、
原典にはないサンスクリット詩節で、シヴァ教獸主派
の文献とのパラレルがみられることを考慮すれば、古
ジャワ版制作者が意図的にこれらを織り込んだ可能性
も否定できない。

サンスクリット引用詩節に続く古ジャワ語解説で、
原文の意味とは異なる解釈を施している例はいくつか
見られる。例えば、クリシュナがアルジュナに行行為
あるいは無為の結果に執着しないように説く場面は、古
ジャワ版はこのように描く。

OJBhG 44.26-45.1:

karmany evādhikāras te mā phaleṣu kadācana

mā karmaphalahetubhṛd mā te saṅgo svakarmanī

ikādhikāranta riñ sarwakārya, pisaniu kētika tan paphala? ku-
nāñ pih deyanta: haywa juga kitāgawe hala, haywa jenēk riñ
tan yukti kārya, yoga tēka gēgönta, tumingalakēna n janasaṅ-
gama.

(行為にのみ関心を払い、決して結果を心配するな。行為の
結果を動機とするな。また、自らの行為に執着してもいい
ない。)

どんな行為であれ、それを行うことこそがそなたには重
要である。決して何らかの結果を得ること〔が重要〕で
はない。なすべきことは次のとこ：悪事を行うなけれ。すべ
きでないことに喜びを感じるな。ヨーガに専心せよ。人との
交わりを放棄せよ。)

まず、OJBhG では、原典で ‘mā te saṅgo ‘stv akarmani’’
(MBh 6.24.47) と読むところを ‘...svakarmanī’ とす
るため、「無為への執着」の否定から「自らの行為へ
の執着」の否定へと意味が変容している。さらに、統
ぐ古ジャワ語の解説では、行為の結果への執着を否定
する点は原典に沿っているが、それをうけながら、「
悪事をするな」(haywa juga kitāgawe hala), 「人との交
わりを放棄せよ」(tumingalakēna n janasaṅgama) と、
単に悪を戒め、欲望を抑えるという、ごく一般的な倫
理観の提示にとどまっている。

もう一例挙げれば、クリシュナがアルジュナに、結
果にとらわれないようにとこう述べる。

OJBhG 49.29-50.2:

yadṛcchālābhasaṇuṣṭo dvandvāññō vimatsaraḥ

samaḥ siddhāv asiddhau ca kṛtvāpi na nibadhyate,

kawit-kawita ta pwēkañ phalāgawaya santiṣṭi, haywāntuk
niñ sagrahāñārembha, haywa ta jenēk rin janasaṅgama, tan
makambēka n mātsarya, samabhāgan tañ maphala lawan
niṣphala...

(たまたま得られたものに満足し、対立を乗り越え、嫉

妬なく、成功にも失敗にも等しく対処し、行為をしてもとらわれない。

偶然の結果でも、満足をもたらす（こともある）。行動をおこすことなどらわれてはならない。人との交わりにおぼれてはいけない。嫉妬心を抱いてはならない。果のあることもないことにも等しくあるべし...）

ここでは、先の例にもあった ‘janasaṅgama’ という古ジャワ独特の語句の挿入、そして、「成功、失敗」に ‘maphala, nisphala’ という古ジャワが独特の用語を用いていることに着目したい。OJBhG ではほかにも、原典では単に「執着」(sanga) と表現している箇所で ‘janasaṅgama’ とパラフレーズしているところが複数ある。例えば、

OJBhG 46.19-20: *sāṅgāt sanjāyate kāmah ikaṇ janasaṅgama agawe gōṇ kāma.*

(執着より欲望が生じる。人々との交わりが強い欲望を生む。)

OJBhG 62. 22-26: *sāṅgavarjitah..... tatan ahyun iñ janasaṅgama...*

(執着を離れた人は.... 人の交わりを望まない人は...) (16)

興味深いことに、OJBhG 以外の用例は他のサンスクリット文献にも古ジャワ文献にも見当たらないが、‘saṅgama’ は古ジャワ世界では「人の交わり」、あるいはさらに踏み込んで「性交」の意味で用いられる⁽¹⁷⁾。いずれにせよ、このパラフレーズは OJBhG 独特ではあるが、原意は決して失われていない⁽¹⁸⁾。

4. おわりに

ゴンダ(1935)は古ジャワ版「バガヴァッドギーター」とそのサンスクリット原典の比較対照の結果を “So the results of this comparison are very poor.” と結んでいる。確かに、異同は指摘できるものの、相違の背景や底本の系統を完全に解明できるわけではないし、ゴンダでさえ、原典にないサンスクリット詩節の典拠が追跡できなかった。その後数十年経っても顕著な研究成果が見当たらない理由は実はここにあったのだろう。

しかし、異説も含めて原典と古ジャワ版を読み比べてみると、現行のテキストとその校注の異説が網羅する読み以外のサンスクリットの伝承がかつて存在し、それが古ジャワ世界に伝わったであろうことは疑いない。これまでの研究から、バルワの底本は、北方版ないしは北方版に近い読みをもつ南方版の一つであっただろうと見なされているが⁽¹⁹⁾、OJBhG についても、一部の異説との対応が、ほぼこれに沿った特徴を示しているといえる。

古ジャワ版制作者は、異名の同定からも窺えたように、サンスクリット叙事詩の伝承に造詣が深い。ほぼ忠実に原典をなぞりつつ、時には原意から一步踏み込んだ古ジャワ的解釈を施している。しかしながら、原典の思想や宗教性をくまなく伝えるというよりは、一種の解説、抄訳にとどまっているきらいがあり⁽²⁰⁾、皮相的な理解ないしは古ジャワ的な解釈と明らかに認められる部分も稀ではない。これでは単独の宗教文学として人気を博し崇敬を集めるという類の文献ではあり得ない。独立したテキストとしての写本伝承が残っていないことは、インドのように単独の宗教作品として愛好されたわけではないことを物語っている。

シヴァ教に関わるとみられる要素が挿入されていることが新たにわかったが、典拠をさらに探るとともに、古ジャワ版独特の他の記述についても、シヴァ教関連、特に獣主派の文献や思想が何らかの影響を与えていたかどうか、検討の余地があると思われる。

[注]

- (1) 小論で言及するサンスクリットの「マハーバーラタ」のテキストは、特記しない限り、ブーナ校訂版(Belvalkar 1947)による。
- (2) 「バガヴァッドギーター」の意義については、和訳書の解説部分、例えば上村(1992)を参照。
- (3) パルワとカカウインについては Zoetmulder(1974)、古ジャワ金言集については Sternbach(1979)を参照。
- (4) 主要なカタログ (Pigeaud 1957-80; idem 1975; Ricklefs 1977) によれば、同定し得るタイトルの独立した文献は見当たらない、という意味においてである。
- (5) 「ビーシュマバルワ」の梗概については、Zoetmulder(1974, pp. 77-79)、バルワ文学の特色については同書 pp. 87-100参照。
- (6) パルケナーディの英訳の問題については、「プラスターニカバルワ」に関する小論(2000, p. 83)を参照。
- (7) 具体的には、Ś, K6, B, D3, D6, T, G4, Cb, Ck. 写本の略号と詳細については Belvalkar (1947, pp. IX-LXXVII) 参照。
- (8) Ś1-3, Ś5, K6, Cg, Ck.
- (9) Cg, Ck, Cl, Cm, Cr, Cś, Cu.
- (10) Nī(MBh 6.32.35の後); K5, D3(MBh 6.32.38の後)。
- (11) テキストは Sastri (1941, p. 19)による。
- (12) Cf. Wṛhaspatitattwa ad Verse 2:
hāna Śaiwa ḫaranya / hāna Pāśupata ḫaranya / hāna Alepaka ḫaranya / ika ta kabeh / kapwa dudū pawarah Bhāṭāra sowāñ-sowāñ / ... (Sudarshana Devi 1957, p. 34)
(ここにはシヴァ教徒、バーシュパタ派、アーレ

- ーパカの信者がおり、これらにはすべて神(シヴァ)が別個の教えを説いている。)
- シヴァ教及び獸主派の古ジャワ世界への影響については、Nihom (1995, p. 218) 参照。
- (13) 例えば
MBh 7.164.10:
 $\text{suklābhjanakarmāño matimanto janā-dhipāḥ}$
 $\text{dharmayuddham} \text{ ayudhyanta preksanto gatim uttamām}$
- MBh 10.9.23:
 $\text{dharmayuddhe} \text{ hy adharmeṇa samāhūyaujasā mṛdhe}$
 $\text{gadaya bhīmasenena nirbhinno sakthinī tava}$
- (14) Zoetmulder (1982)によれば、古ジャワ語の'prasāda'は複合語の後分としてのみ用いられる ('clearness, brightness, serenity' or 'favour, kindness')。また、古ジャワ語では、'jñāna'は「知識」と「心」(知識の器)の両方を意味する。したがって、原典の'prasan-nacetas' (平安な心 [の人]) から古ジャワ版の'jñānaprasāda'へのパラフレーズは、サンスクリット語として両者を比較する場合ほど意味の相違はないと考えてよい。
- (15) Soewito-Santoso 1980, vol. 1, p. 45. 古ジャワのパルワ作品にもいくつか類例が見つかる。
- Uttarakāṇḍa 59.8:
 $\text{astwakena tasēn kadewatana nikēṇ Meghanāda}$
 $\text{tēkap hyāṇ mami ḥaran iṇ maṇkana paras-$
 paropasarpaṇa (Zoetmulder 1995; Phalgunadi 1999)
- Wirāṭaparwa 43.21:
 $\text{atyanta mahācāra de nirānirīṇi buddhi paras-$
 $\text{paropasarpaṇa} \text{ tēkap iṇ maṇēn-aṇēn}$ (Juynboll 1912; Phalgunadi 1992)
- (16) OJBhG にはもう2例 'janasaṅgama' が用いられている。
OJBhG 46.18: $\text{ye ka kēdō riṇ janasaṅgama}$
OJBhG 49.32: $\text{haywa ta jēnēk riṇ janasaṅgama}$
Zoetmulder の辞書 (1982) には OJBhG 62.26の用例のみ登録されている。サンスクリット文学における'jana'の複合語については、Hara (1968) 参照。
- (17) 例えば次の例では、'saṅgama' (動詞形) は明らかに性的な意味を帯びている。
- Ādiparwa 67.27:
 $\text{mahyun ta ya sumaṅgamā irikaṇ apsarī, mataṇyan}$
 $\text{masaṇyoga sira wēkasan sumaṅgame saṇ Menakā.}$
(彼は天女と交わりたいと思い、そのためにメナカーと結婚し愛を交わした。)
- (18) 古ジャワ語におけるサンスクリットの複合語については Gonda (1952, pp. 456-470) 参照。ただし、ここで言及した複合語 ('janasaṅgama'; 'parasparopasarpaṇa'; 'jñānaprasāda') については何も触れられていない。
- (19) Supomo (1993, p.6), 及び安藤 (1992, p. 503; 2002 b, p. 521) 参照。
- (20) サンスクリット詩句を導入する直前に現れる次のよ
- うな表現は、古ジャワ版の抄訳・解説的性格を顕著に示しているといえる。
- paramārthanya (奥義としては)(OJBhG 40.2, 44.25 etc.); saṇsipta nikāṇ wuwus (要するに)(43.12); mataṇnya (ゆえに)(49.13, 53.28 etc.); nistanya n maṇkana (しかしながら)(49.11); nihan mara liṇ niṇ śāstra (論書はこう説く)(49.28-29); liṇ saṇ hyāṇ Āgama (聖典の教えでは)(42.27); hana ta yan kwa liṇnya waneh (他ではこう述べる)(45.3-4).
- [参照文献]
- 安藤 充 (Ando, M.)
1992 「Mosalaparwaについて」『印度学仏教学研究』第41巻第1号, pp. 498-503.
2000 「プラスター・カバルワについて」『愛知学院大学文学部紀要』第30号, pp. 81-94.
2002a 「古ジャワ世界における Bhagavadgītā の受容について」『印度学仏教学研究』第51巻第1号, pp. 449-455.
2002b 'Sanskrit Tradition in Old Javanese Parwa Literature: with special reference to the Mosalaparwa and the Prasthānikaparwa', in: *Buddhist and Indian Studies in honour of Prof. Dr. Sodo Mori*, Hamamatsu, pp. 511-524.
- Belvalkar, S. K.
1947 *Bhīṣmaparvan*, for the first time critically edited, Poona.
- Gonda, J.
1935 'The Javanese Version of the Bhagavadgītā', *TBG* 75, pp. 36-82.
1936 *Het Oudjavaansche Bhīṣmaparwa*, BJ 7, Bandoeeng.
1973 *Sanskrit in Indonesia*, Śata-piṭaka series 99, New Delhi (2nd ed.).
1976 'Old Javanese Literature' in: *Literaturen, Handbuch der Orientalistik* 3.3.1, Leiden, pp. 187-245.
- 原 實 (Hara, M.)
1966 *Materials for the Study of Pāśupata Śaivism*, Harvard University (unpublished thesis).
1968 'A Note on the Sanskrit Word *jana*', in: *Pratidānam; Indian, Iranian and Indo-European Studies presented to F. B. J. Kuiper on his sixtieth birthday*, Mouton, pp. 256-269.
- Juynboll, H. H.
1906 *Ādiparwa, Oudjavaansch prozageschrift*, 's-Gravenhage.
1912 *Wirāṭaparwa, Oudjavaansch prozageschrift*, 's-Gravenhage.
- 上村勝彦 (訳)
1992 「バガヴァッドギーター」岩波文庫。

- Nihom, M.
- 1994 *Studies in Indian and Indo-Indonesian Tantrism*, Vienna.
 - 1995 'Sāṅkhya and Pāśupata Reflexes in the Indo-Javanese Vṛhaspatitattva', WZKS 39, pp. 203-220.
 - 1996 'Old Javanese Rāmāyaṇa 25.25 and 24.117ab: A study in literature and Pāśupata Śaivism', *Asiatische Studien* 50-3, pp. 653-671.
 - 1997 'Dīkṣā, Kalā, and the Stuti of Śiwarātrikalpa 33.1-2', *BKI* 153-1, pp. 103-111.
- Phalgunadi, I. G. P.
- 1992 *The Indonesian Mahābhārata: Virāṭaparva*, Śata-piṭaka series 367, New Delhi.
 - 1995 *The Indonesian Mahābhārata: Bhīṣmaparva*, Śata-piṭaka series 384, New Delhi.
 - 1999 *Indonesian Rāmāyaṇa: the Uttarakāṇḍa*, New Delhi.
- Pigeaud, Th.
- 1967-80 *Literature of Java*, 4 vols., The Hague.
 - 1975 *Javanese and Balinese Manuscripts*, VOHD 31, Wiesbaden.
- Ricklefs, M. C.
- 1977 *Indonesian Manuscripts in Great Britain*, London.
- Sadhale, S. G. S. ed.
- 1992 *The Bhagavad-gītā with Eleven Commentaries*, 6 vols., Delhi.
- Sastri, R. A. ed.
- 1940 *Pāśupata Sūtras with Pañcārthabhāṣya of Kaundinya*, Trivandrum Sanskrit Series 143, Trivandrum.
- Schrader, F. O.
- 1933 'Rezensionen der Bhagavadgītā', in: *Festschrift für M. Winteritz zum Siebzigsten Geburtstag*, Leipzig, pp. 41-50.
- Soewito-Santoso
- 1980 *Rāmāyaṇa Kakawin*, 3 vols., Śata-piṭaka series, vol. 251, New Delhi.
- Sternbach, L.
- 1979 *On the Influence of Sanskrit Gnomic Literature on the Gnomic Literature of Old Java and Bali*, Torino.
- Sudharshana Devi, S.
- 1957 *Vṛhaspatitattva*, Śata-piṭaka series, Dvīpāntara-piṭaka vol. 1, New Delhi.
 - 1962 *Tattvajñāna and Mahājñāna*, Śata-piṭaka series 23, New Delhi.
- Supomo, S.
- 1993 *Bhāratayuddha: An Old Javanese poem and its Indian sources*, New Delhi.
- Zieseniss, A.
- 1958 *Studien zur Geschichte des Śivaismus : die Śaiva-Systematik des Vṛhaspatitattva*, Śata-piṭaka series 7, New Delhi.
- Zoetmulder, P. J.
- 1974 *Kalangwan: A Survey of Old Javanese Literature*, the Hague.
 - 1982 *Old Javanese-English Dictionary*, 2 vols., 's-Gravenhage.
 - 1995 *Uttarakāṇḍa*, Bibliotheca Purwajavanica 2, Yogyakarta.

ビザンツ帝国租税制度覚書

大月 康弘

1 はじめに——考察対象の限定——

330年5月、ローマ帝国の首都は、コンスタンティヌス帝（在位306–337年）によって古邑ビュザンティオンに移された。皇帝の名を冠してコンスタンティノポリスと称されたこの帝都は、周知のように、1453年5月29日にオスマントルコに占領されるまで帝国の行財政および文化にとっての中心であり続ける。392年にはキリスト教信仰を排他的国教としたこの帝国を、後代の我々は「ビザンツ」と呼ぶ。

帝国の版図は、395年以降バルカン以東のヘレニズム地域に限定され、5世紀半ばには帝国の公式言語もギリシア語に落ち着く。帝国民は、ギリシア語を用いながら「ローマ人」Romaioi を自称し、皇帝に「ローマ人の皇帝」Basileus ton Romaion と呼び掛けた。この国家社会は、国制的側面から見れば紛れもなく「ローマ帝国」にはかならなかった。つまり、この社会には、租税徴収にもとづく国家の財政、行政、軍事機構が引き続き存在していたということである。この国制連続のもつ意味は大きい。

ローマ社会もビザンツ社会も、その経済的基礎は「農村」にあった。国家財政は農村部からの税収に多く依存し、歴代皇帝は耕作地空間の所有者の社会編成に常に配慮した。以下では、この帝国の租税制度の概容を、10–11世紀の事情を中心に紹介しておきたいと思う。筆者は、「古典学の再構築」に関わるこの間の研究作業の中で、主にこの10世紀以降のビザンツ財政関連文書の分析に従事してきた。小稿は、その個別事例紹介に並行して、租税制度全体について紹介しておこうとするものである。対象とする時期は、ビザンツ的社会システムの完成期とされる10–11世紀に定める

が⁽¹⁾、この対象時代の限定は、何よりも残存史料の状況に規定されている。徵税の制度と実態をうかがわせる文書事例が、10世紀以降に比較的豊富に残っているからであり、研究期間中の文書分析も、もっぱらそれらを対象とするものだった。

2 遺産—後期ローマの属州支配と租税制度—

(1) 国制改革とクリアーレスの「凋落」

中世キリスト教ローマ帝国としてのビザンツは、「後期ローマ」の制度的遺産を受け継いでいた。そこでまず、このローマ帝国後期の事情について摘要を確認しておきたい。それは、10–11世紀の制度上の特質を浮き彫りにする上でも有益である。

周知のように、284年に皇帝となったディオクレティアヌスは、国家制度全般にわたる改革を断行した。この改革は、皇帝制度の整備（正帝 Augustus 20年任期制の導入）にもとづく四分統治制 Tetrarchia、行政管区の整備、軍隊組織の再編、農業経営のあり方、また宗教管理の側面にまでわたる大改革だった⁽²⁾。多岐にわたる改革の中核は、財政制度、租税制度の抜本的整備と、それを担うべき行政システムの確立であった、と考えられる。この改革は、研究史上、「財政至上主義 fiscalité」、「国家統制主義 étatisation」として概念化された事態である⁽³⁾。標準的の理解によれば、この改革は、租税制度の抜本的整備を基礎として体系的な財政制度の構築を志向し、それを担うべき厳格な官僚行政機構の確立を目指した「皇帝権による諸制度改革」であった（Lemerle）。

ローマもビザンツも都市社会であった。しかし、その経済的基盤はもっぱら土地にあった。これは、(1)

社会の経済的収入の大半が農業セクターから得られていたこと、しかし(2)政治の中心は「都市」civitas, polis にあり、(3)土地所有者も都市に居住していたこと、を意味する。税制もまた、基幹的土地税を土地所有者を通じて徴収することを中心としたものであった。

ローマ帝国の支配層の中核は、皇帝を含む元老院身分 *senatus/συγκλήτικος* だった。彼らは、経済的側面から見ればいずれ劣らぬ大土地所有者であり、この支配層から中央官職者が選任され、帝国支配が行われていたわけである。帝都が「新ローマ」コンスタンティノープルに移った後も事態は同様であり、むしろ4世紀の経過の中で、官房長官 *Magister Officiorum/μάγιστρος τῶν ὄφφικίων* の設置など中央集権化が図られたことが知られる⁽⁴⁾。

この権力機構のもとに、各属州都市の「支配」が行われていた。属州都市には、それぞれにクリアーレス *curiales/デクリオーネス decuriones* と呼ばれるローカルな名望家たちがいた。彼ら都市参事会員もまた、大半が周辺村落に所領を有する大土地所有者であった。

ビザンツ帝国の版図は、4世紀末以来バルカン以東の諸属州に限定されていた。つまり、かつてのヘレニズム地域を主な帝国版図を構成していた。そこでは、都市参事会員層の財政的負担のもとに、比較的自律的な都市活動が展開されていたことが知られている。公共建築物や道路、橋、水道の建設・修復などの公益的建築活動。伝統的宗教祭儀の開催。また、アンティオキア、エフェソスなどの大都市では、馬車競技や劇場での興業。これら市民の娯楽をも含めた公共的活動が、彼ら地方名望家層によって支えられていたのである。それら政治・文化伝統は、アリストテレス『ニコマコス倫理学』(第4巻「財貨に関する徳」)において論じられる「寛厚」*ἐλευθεριότης* 理念に基づいた「善行」*εὐεργετεῖν, εὐεργὸν* によっていたと考えられる。このヘレニズムの文化伝統は、今日「善行主義」思屍g師 *isme*, あるいはまた「パンとサーカス」という学术用語を与えられている⁽⁵⁾。それは、「十人会議」*de-caproti*, 「二十人会議」*icosaproti* と呼ばれる都市の財務委員会を通じて、まさにクリアーレスによって担われていた。

ローマ帝国 imperium romanum の歴史は、これら属州都市社会の政治・経済的自律性を、漸次その支配下に組み入れていった過程を考えることができる。ただし、4世紀に至るまでは、ローマの支配が各都市の政治・文化伝統を根こそぎ抹殺することはなかった。4世紀以降の国制改革は、この都市社会に、伝統的な対国家奉仕義務 *munera*⁽⁶⁾ を課しつつ、土地税と人頭税、

家畜税を組み合わせたリジッドな課税を行い、事態を一変させた、というのである。

現在のトルコ東方にアンティオキア(現アンタキア)という町がある。シリア国境に近いこの田舎町は、言うまでもなヘレニズムの中心的古都である。4世紀、すでに700年の伝統をもつこの都市には、通常600人のクリアーレスがいた。この都市の異教徒の修辞学者リバニオス(生年不詳-393年頃没)によれば、ディオクレティアヌス時代にも彼らは約600人存在していた。ところが、リバニオスによると、コンスタンティヌス時にこのクリアーレスの数が減少し始め、ユリアヌス帝(在位361-363年)はこれを嘆き、新たに200人を参事会員に任命したという。ところが、ユリアヌスの死後、再び減少傾向に転じ、テオドシウス一世(在位379-395年)治下の380年代になると、その数はなんと60人にまで落ち込んでしまったというのである。当然、従来の参事会員の職務を全うしようとすれば、各員の財政的負担はますます重くなり、この激減傾向にさらに拍車がかかったことは想像に難くない。

一般にこの時期、帝国機構は市民生活への直接的介入を深めていたことは事実である。各都市のクリアーレス層はそれへの関与を否応なしに要請され、財政的負担をますます背負わされていた。アンティオキアはほんの一例にすぎないのである。

クリアーレス層の数的現象は、動かし難い事実である。また、それに伴い、伝統的な都市財政システムに変調をきたしたこと、承認せざるをえないようである。周知のように、かつての「古代都市の没落」論はこれらの事実を基礎としていた。今日その認識は修正を免れないが⁽⁷⁾、4世紀以降、帝国政府が全般的に厳密な課税を行ったことはまず間違いない。

(2) 後期ローマの課税システム

4-6世紀の帝国財政は、インディクティオ *Indictio* にもとづく課税システムによって特徴付けられていた。インディクティオは、284年より導入された行政年度紀年法である。それは、9月より翌年8月末までを1年と刻み、15年周期で「第1インディクティオ」「第2...」云々と数えていた。財政年度は、この行政年度インディクティオとは1ヶ月のずれがあった。それは、10月から翌9月までを1年とし、税と地代の徴収は9月に行われ、土地の賃貸借の新年度は10月から始まった⁽⁸⁾。

ディオクレティアヌス帝以降の財政制度は、国家の必要額の全体の評価、すなわち年次の予算額の策定を、道管区長官 *Praefectus Praetorio/ἐπαρχος τῶν*

πραιτωρίων が算定するのにはじまり、末端の納稅義務者にその財政負担を分担させていくという、いわばトップダウン方式の手続きによっていた。道管区長官は、先行する数年間の徵稅額を勘案して財政負担を各管区 dioiceses に割り当て、各管区はそれをさらに各属州に割り当てる。そして、それが各個人の負担に至るまで細分化されていったようである。個々の納稅義務者レヴェルでの課税バスケットを設定するには、ユグム jugum (土地評価) とカプト caput (人頭税と家畜税の混合税) の単位が用いられた。

しかし、このトップ・ダウン方式の配分原則は、ときに重い課税となつたようである。それは、この方式がしばしば徵稅請負的な性格を帯び、その結果硬直的な課税体制が生まれることになったからと考えられている⁽⁹⁾。かつてローマ史学は、このカピタティオ・ユガティオ制をめぐって侃々諤々の議論を積み重ねた⁽¹⁰⁾。そこで明らかとなったことは、各属州で規準となる税額が異なること、各属州毎に徵稅の仕方（制度）に偏差があることだった。つまり、研究者たちは、統一的な制度像を予想しながら、それを描くことができなかつたのである。この後期ローマの「配分課税」制度が、実態において請負的な性格を強めたとすれば、史料の語る税額に偏差があるのはけだし当然だろう。このピタティオ・ユガティオ制は、中央集權的な画一的租税制度ではなかったのである。それは、納稅義務者にはときに重く不正であったかもしれない。しかしこの体制は、国家にとっては統御しやすいものだったと考えられる。徵稅請負制に道が開かれていることは、国家の望む高い水準での租税収入が保証されることを意味したからである。

ビザンツにおけるこの配分課税に関する最後の史料所言は、710年のものである。それは、ときの皇帝ユスティニアヌス2世（在位685–695, 705–711年）が黒海北岸の町ケルソンへの艦隊派遣を準備した際、この方式での臨時課税によって費用を賄つたことを伝える『テオファネス年代記』の証言である。ユスティニアヌス2世は、この臨時税を、主にコンスタンティノープルの住民に配分した。「町（コンスタンティノープル）に住む元老院身分、国営工場、市民、またあらゆる官職への割り当てから（賄つた）」*ἀπὸ σιανομῆς τῶν οἰκούντων κὴν πόλιν συγκλητικῶν τε καὶ ἐργαστηριακῶν καὶ σημοτῶν καὶ παντὸς ὀφφικίου* と年代記は伝えている⁽¹¹⁾。しかし、これは臨時支出に関する所言である。それが、この段階で依然として通常の制度であり続けていたかは判然としない。

ディオクレティアヌス治世に始まる財政改革は、貨

幣重量基準、面積単位の設定も含んでいた。貨幣重量基準は、コンスタンティヌス帝下で設定された。すなわち、コンスタンティヌスは、309–310年に1リトゥラ（正式には logarike litra。約326グラム）をもって72枚の金貨を造ることとした。このとき設定された貨幣重量単位で、金1リトゥラ litra = 72ソリドウス solidi (=ノミスマ nomismata) = 12ウンギア ouniai = 172ケラティオン keratia とされた。したがって、1ケラティオンは金約0.189グラムであり、1ソリドウス = 1ノミスマは約4.536グラムであった⁽¹²⁾。

他方、面積単位は、そこで産出される小麦の重量を基準として設定され、1モディオス=40リトゥラとされた。これを今日の面積単位に翻訳すれば、1モディオス=約888.73平方メートルとなる。これらの重量、面積の基本単位は、そのままビザンツ社会にも継承されたのである。

3 機制——定率税制の導入——

a 基幹的土地税

10–11世紀ビザンツ帝国の財政システムは、ユスティニアヌス、またそれ以前のアナスタシウス帝のシステムに直接由来しているといわれる。ビザンツ帝国では、5世紀から12世紀にかけて、政治生活と国家行政に決定的な断絶はなかった。しかし、もちろん発展と変革はあった。11世紀の財政制度のイメージは、6世紀のそれとは実のところ大変異なっている。

変化の全体を、細部において、その発展の相において辿ることは困難といわざるをえない。記述史料が不十分な上に、ビザンツ人特有の伝統主義に由来する問題が加わるからである。つまり、彼らは、たとえ新しく全く異なる事柄を言い表すにも、旧来の用語にこだわったからである。同じ用語であっても、時代により、その示す実体は往々にして全く異なっている。

確實に言えることは、10世紀のビザンツ帝国は「定率税」を採用しているということである。現代でもこの課税システムはよく見られるが、それは、納稅義務者の所有する財産、生産手段の財政制度上の価値に対し、一定率で課税することを原則とする課税システムであった。ビザンツの場合、その定率は諸史料の一致するところ、4.166%だった。これは、24分の1から産出されるパーセンテージであり、当時の貨幣制度に基づいていた。すなわち、1ノミスマ nomisma (=24ケラティオン keratia) につき1ケラティオンという計算である。

ビザンツ帝国において、収入の第一の源泉は土地だ

った。ビザンツの国家財政も、また農村部からの税収に多く依存し、歴代皇帝は耕作地空間の所有者の社会編成に常に配慮していた。ローマ法の規定によれば、土地は、個人、法人（例えば教会諸施設）、また国家に、完全な所有権とともに帰属することができた。土地所有者は、所有地を直接耕作することもできれば、それを賃貸して地代を得ることもできた。国家にとって問題であったのは、「完全な所有権」の帰趨先の確認だった。

9-10世紀に編纂されたバシリカ法典は、「彼らが所有する財産の程度に応じて」*πρὸς ἀναλογίαν ὡν ἔχουσι κτημάτων*と記している⁽¹³⁾。そこでは、社会的なクリテリアは無視されているように見える。かくして、例えば共同所有財産において、先買権（部分的所有権保持者が、ある地片の転売において優先購買権を有した）が土地所有者の行動を制限していた。

土地所有者は、他方でレガリア権に対し税を支払わなければならなかった。これは、すべての個人が皇帝に対してなさねばならぬ義務だった。ローマ帝国期以来のこの原則は、ビザンツにおいても存在し続けた。一方で、国家は、個人や法人と同様、個人や機関に属さない土地すべての所有者であった⁽¹⁴⁾。しかし他方、国家は、すべての土地に対してレガリア権を有して課税を行い、また、個人の所有地を恣意的に、また法にしたがって接収することができたのである。

国家は、個々人に帰属する土地から基幹的土地税 kanon を得、さらに付加的ないくつもの税・賦役を課した。それは、国家所有地、個人私有地のいずれの農民に対しても同様だった。国庫は、財産の評価額に照応した税額が確実に徴収できるよう、断固とした努力を行った。

b 土地原簿

この課税体制は詳細な土地原簿に基づいていた。この土地原簿は、800年以前には案出されていた、と考えられている。9世紀初頭の皇帝ニケフォロス一世の行った財政再建策に関する年代記（『テオファネス年代記』）の記事中に、その存在が示唆されるからである。国家のこの土地原簿=課税台帳は、帝国内の可耕地のすべての土地片についての概容記事を含んでいたようである。それは、30年毎に、属州単位で担当財務官たち epoptai によって絶えず改訂されていた。

土地原簿は、課税対象となる土地とその所有権の存在を明確に示すものとしても重要であった。この新しい土地原簿・課税原則は、国家収入の主要部分である基幹的土地税 kanon に関わっていた。国庫 Genikon

は、納稅者が本当にその所有地に見合った税額を支払ったかを調査し（検査権 hikanosis）、納稅者が留保した分 perisseia があれば、その接収権をもった。

基幹的土地税 kanon の集取は、原則として現金で徴収されていたようである。現存する抄本事例（10世紀末以降に登場する isokodikon。後述）を管見すると、課税額も常にノミスマ建てで指定されていた。遅くとも、おそらく8世紀の第3四半世紀以降は金貨によって支払われた、と考えられている。9-11世紀の史料はすべて（叙述史料、文書史料、ハギオグラフィー）この点で一致する。文書の中には、手続き（例えば charagma）の詳細を記すものもある。古銭学者を中心に、9-11世紀に納稅が現物納化したとの議論もあるが⁽¹⁵⁾。当時の租税・財政システムは、ますなによりも相当量の金貨の流通を前提としていたと推定されるのである。事実、この課税システムによって、11世紀に通貨面での軋みが生じていたことが知られる⁽¹⁶⁾。

11世紀末、遅くとも12世紀初頭になると、地租の金貨での納入を旨とするカラグマ karagma の手続きが強制された。これは、計算貨幣として用いられていたノミスマ金貨を、現実の納稅場面で強制させたということである。その際、差額は補助貨幣で還付されたと推測されることから、この手続きは、ほかならぬ金保有の確保を旨とする国家の貨幣価値安定化策の一環であったと考えられる。

4 運用——課税・軽減・連帯責任の登録——

a 制度化された手続き

徵税を確実に行うために、国庫は、カラグマのほか種々の手段を講じたようである。

まず、ヒカノーシス。これは「均衡させる」*hikanopoieisthai* という動詞の派生語で、『徵税要綱』Treatise on taxation に見られる財政用語である⁽¹⁷⁾。そこには、この手続きにより「査定官が、各納稅者の支払うべき税額に見合う以上の土地を有していないことを確認」した、と記されている。また、「台帳記載事項 stichos により負うべき税額に対応する土地」を査定する手続きとしても、記述されている⁽¹⁸⁾。N・イコノミデスによれば、この検査手続きは、ニケフォロス1世によって採用されたという⁽¹⁹⁾。

税額査定は、Epoptai, Anagrapheisなどと呼ばれる官吏によってなされ、徵税業務は、Dioiketai, Praktores という名称の官職者によって行われていた。徵税業務は、個人に請け負わされること（徵税請負）もあり、また免税特権を有する所領主に付与されることもあり

えたようである。徴収された税は中央官庁に向けられた。その第一は財務庁 Genikon であり、また Sakellion, Vestiarion 他の官署も税収を受け取った。なお、帝国領からの収入は、Kouratoreiai など特別の官職のもとに集められた。これらの諸官署(税の集取元)の性格・機能、相互関係は、現在段階でいまだ未解明の側面が多く、国家と帝室財産の区別もまた必ずしも明確ではなかった。

アレレンギュオン Allelengyon は、「相互保障」を意味する言葉である。すでに 4 世紀のパピルスでも使用例が見られるが、9 世紀以降、それは租税制度上のユニット(後述)内における納税共同責任の文脈で用いられている。特に問題となったのは村落共同体で、その成員が自保有地を打ち捨てて逃散した場合、他の共同体成員がその者の納税義務を代替的に負うというものだった。9-10世紀は、対アラブ戦を中心に軍事活動が多くなされた時期だった。このことからそれは、財政収入の確保が特に必要だったことに見合った現象、と考えられている。

この共同納税責任制は、1002年バシレイオス2世(在位976-1025年)によって拡大適用された。新しい措置は、「有力者」potestes の所領が事实上蚕食していた「村落地」chorion について、その有力者に逃亡した「貧民」(この場合、農民一般を指す)の納税欠損分を埋めさせるものだった⁽²⁰⁾。年代記記事(スキリッツエス、ゾナラス)によると、バシレイオスは、支出抑制策とともにこの政策を断行することで、相当量の富を蓄積することができた、という。マケドニア朝歴代皇帝のなかでも、バシレイオス2世は特に戦闘に明け暮れた人物だった。彼は、国家収入となる一般租税の徴収に特別の努力をしなければならなかつたはずであり、事実そうした。彼は、ある種の熱烈さをもって「有力者」の所領に向かっていたが、それは第一には、戦費調達のための国庫の充実のためにあったと推定されるのである⁽²¹⁾。

バシレイオスは、996年に有力者が占めていた土地のほとんど全てについて、国庫の名で権利主張することを許す法令を発布している⁽²²⁾。それとほぼ同時に、彼は課税台帳に特別の注意を払い、抄本「イソコディカ」isokodika の作成・発給を始めさせた。1002年のアレレンギュオン改正立法も、この財政政策的文脈で理解されなければならない。

さらにいえば、バシレイオス2世の治世以来、国庫は、荒蕪地を売却しその土地についての税納付を受けるよりも、帝国直属の隸属農民 paroikoi を使って、土地を直接に耕作する傾向を見せ始める⁽²³⁾。それまで

国庫は、いわゆるエピボレー Epibole 制によって近隣の農民・土地所有者にそれら荒蕪地を強制的に割り当てていた。そうすることで税収を確保していたのであるが、次第に国家に直接結び付けられた小作農民によって土地の有効活用を図るようになっていった。

b 原簿と抄本

一度課税額が決定されると、土地税は属州毎の台帳に登録された。この台帳は、課税対象の土地の状態を記したもので、前述のように、30年毎に改訂されていたようである。この台帳は、一部がコンスタンティノープルの税務庁(財務長官 Logothetes tou genikou のもと)に保管され、一部は属州長官 strategos のもとに置かれたと推定されているが、残念ながらその実例は伝承されていない。

9世紀前半に編纂された『統テオファネス年代記』の記事によると、バシレイオス1世(マケドニア朝の始祖。在位876-886年)は、法的基礎をもたず慣習に基づいて徵發されていた負担のすべてを禁じたという。バシレイオスは、国家から課される負担と賦役のみが徵収されるべきことと命じた。このとき不当徵収を避けるために、バシレイオス1世は、全臣民が読めるように、課税調査の公文書に「全ての文字で(ἐν ταῖς ἀναγραφαῖς τῆς τῶν φόρων εἰσπράξεως)」課税のしるしを書き入れさせた。さらにバシレイオスは、自らゲニコン(財務庁)を監督し、納税者が申し出た納税訴訟に個人的に決着をつけたともいう⁽²⁴⁾。これは、換言すれば、納税に関する提訴を受け付け、しばしば皇帝自身が臨席した法廷が当時あったことを意味する。記事が伝えるエピソードによれば、ある財務長官 Logothetes tou genikou が、打ち捨てられた土地の存在を確認して、それを国庫に奉仕すべく活用するために、属州に官吏 eoptes, exisotes を派遣することを提案した。しかし、バシレイオスは、その職務に忠実で能力のある者を見出すのは不可能と判断し、指令は実施に移されなかった、という。

10世紀末以降になると、所有権の最終的確認としてイソコディコン isokodikon(副本の意)と呼ばれる公式の土地台帳抄本が発給されるようになった⁽²⁵⁾。これは納税者に手交された。彼ら(大概は教会、修道院など)の手元に残された実例が今日まで伝承されている。これら抄本事例に共通する特徴はおよそ以下の通りであった。

(1)そこには常に、それぞれの納税者(小作農民)の名前(またその相続人たちの名前)と課税対象物件が、一行 στίχος 每に記されている。

(2) 行の、通常は右脇余白に、負担する税額 ἀκρό-
ότιχον が書き込まれた。

(3) その合計額が、当該村落の税負担額(「根」ῥίζα)であった(この共同負担額は前文で明記されることが多い)。各納稅義務者はこの共同納稅責任に結び付けられていた。

共同納稅額のほかに、共同体としての村落が支払うべき付加税が加わった。納稅者は、自分に戻ってくる貨幣が銀貨や銅貨であることを承知の上で、通常、納稅を金貨で納付しなければならなかつた(前述のカラグマ charagma)。

c 納稅ユニット

国庫の立場から見れば、納稅団体の存在は、一時的に困難な状況が生じても、その影響を吸収して所定の租税徵収を保証してくれる点で、一定のメリットをもつていたはずである。少なくとも、状況が通常の状態から大きくかけ離れていないときには、そうであったにちがいない。小土地所有者の保護を目指す10世紀の法令の中では、貧しい納稅者 *penetes* と有力な納稅者 *dynatoi* の間で「社会的」区別があるほか、「村落」*choria* と、それ自身で財政単位であった大土地所有者「個人」*prosopa*との間の「財政上の」区別もあった。財政文書上の用語法では、「村落」*chorion* は「所領」*proasteion* や *agradion*などの用語と対立している。「貧民」は「村落」に住み、「有力者」は「個人」と同一視されていた。「個人」は、ゆとりのある生活をし、したがって少なくとも理論上は、一時的な困難状態を乗り越え納稅を行うことができた。他方、村落における租税納付は、農民の連帶のもとに規則的に国庫に行われていた。これは、すでに7世紀の史料『農民法』からも明証されている。

ところが、実際には、大土地所有者は、小規模耕作者とは対照的に、あれこれの手を使って租税強制を免れることに成功していた。このことから、10世紀の帝国政府は、小規模耕作者を保護し、有力者に村落共同体への接近を禁じようと試みたのである。

ミッセル・カプランは、ビザンツの村落経済は基本的に個別化されており、各農民は各自の土地を活用していたことを強調している⁽²⁶⁾。共同放牧地など共同体的な経済活動はまれだったようである⁽²⁷⁾。各農民は、自分に帰属する租税を支払った。「財政的な連帶責任は、没落した農民が残した諸税の分担だけ」という当時の法文言からも、支払いを個別化する努力が成されたことが想像される。

5 おわりに——免税をめぐって——

小稿では主に、ビザンツ租税制度の基幹としての土地税に関して、その概要を紹介した。この帝国の租税は、もとよりこれに尽きるものではなく、その他の諸税の存在もまたよく知られている。例えば、各村落民世帯に賦課されたかまど税ないし戸口税 *kapnikon*, *kapnoligion*, あるいは商取引税(商取引金納税 *chrysargyron* (ローマ後期のみ), 谷物運搬船からの谷物税 *sitarion apo ton karabion*), また各種の負担・賦役(軍隊駐屯地設営 *aplekton*, 国家役人への宿舎提供 *cura hospitalium domorum*, 駐屯軍隊への宿舎・食糧の提供 *mitaton*, 駅馬・駅車供出 *praebitio paraveredorum et parangariarum*)などである。

しかし、ビザンツは何よりも農業社会であった。帝国の租税制度は、土地税の集取を最優先の事項として組まれていたのである。10世紀を特徴付けるマケドニア朝諸皇帝による新法群は、農業部門からの国家収入の増大を目的にしていた。そのために、国家は大所領への介入を強め、耕地一般の生産性の促進をはかった、と考えられるのである。国庫は租税徵収に意を尽くした。それは、確固とした国家機構が存在する社会では、むしろ当然のことであったかもしれない。その制度的実態を解明する作業は、今なお重要な課題である。

いまだ未解明の側面を抱えるビザンツ租税制度ではあるが、最後にその中で「免税」*Exkousseia* 現象がもった含意について触れておきたい。この点については別に論すべきと思うが、最低限の要点に触れておけば、もっとも肝心な点は、免税に関する史料所言がほぼ教会、修道院、慈善諸施設に関するということである。

通説的解釈によれば、それは、教会・修道院を中心とする自律的な「封建領主」層が、帝国の基幹的存在としての「中小自由農民」層の犠牲のうえに「大土地所有」を伸展させ、国家的利益を蚕食してビザンツ国家を「封建社会」化させたというのであった⁽²⁸⁾。つまり、国家のたび重なる財政政策的措置にもかかわらず、次第に彼ら所領主が自身の経済的・政治的恣意領域を拡大させていった、というのである。しかし、座視しえないのであるのは、かつての封建制論争の中で「封建化」進展の指標として扱われたこの免税(=特權付与)現象は、史料上、何よりも財政システムの中で記述されるべき一制度として表現され続けていたことである。

修道院、慈善施設を含む教会機関は、古来、社会救済活動を独占的に担っていた。教会、聖職者は、5世紀以来この職務を根拠として財政上の特権が付与されていた⁽²⁹⁾。それら機関は、「自律的」な「封建領主」

などではなく、むしろビザンツ社会の中で重要な積極的機能を担っていたと見えるのである。彼らは、政治社会のなかにいわばビルトインされた存在であり、その活動は国家の関心の内にあった。国家の財政的関心は、教会・修道院所領の内部にまで及んでいたのである。国庫は、帝国内のすべての可耕地についての実態を把握する原則を堅持した。伝承された土地原簿抄本(10世紀末以降)を管見する限り、国庫は、理論上そこから徴収しうる税の大きさを把握しており、具体的な税額を記しつつ個別の所領に対して「免税」措置を講じるのである⁽³⁰⁾。

少なくとも、かつての通説的理解であった帝国政府対「封建貴族」教会・修道院という二項対立的構図は見直されなければならない。聖俗の「封建貴族」の社会的特質を改めて吟味すること、そして、むしろ「聖」と「俗」の融合したビザンツの一元的世界観の中で、神の名(従ってまた「神の代理人」たる皇帝)のもとに置かれた教会・修道院所領の、イデオロギー的・法的地位を適正に捉える視角が要請されているのである⁽³¹⁾。

注

- (1) 例えば、井上浩一『ビザンツ帝国』(岩波書店、1982年)は、7世紀のアラブ勢力の伸張に伴い導入されたテマ制(ビザンツ版軍管区制)によって、ローマ帝国のシステムは断絶したと主張する。
- (2) フランツ・ティンネフェルト『初期ビザンツ帝国』(岩波書店、弓削達訳、1983年)。
- (3) Lemerle, Paul, *The Agrarian History on Byzantium from the Origins to the Twelfth Century*. tr. by G. Mac Niocaill. Galway, 1979. (Original issue: id., *Esquisse pour une histoire agraire de Byzance. Revue Historique* 219(1958))
- (4) ティンネフェルト『初期ビザンツ帝国』頁参照。
- (5) アリストテレス『コマコス倫理学』第4巻「寛厚」参照。
- (6) 「ムネラ」*civilium munera*は、国家・社会のために「市民の果たすべき奉仕義務」のことである。後期ローマ帝国の財政は、現物ないし貨幣による本来的な課税のほかに、国家的・社会的目的に向けての市民とその財産の無償徴発に、その基礎を置いていた。古典的ライトルギーの伝統の上に立つこの現象は、二世紀以来広範に見られ、セウェールス朝期に組織化され、帝国財政を特徴付ける主要な要素となっていた。この「市民のムネラ」は、三~四世紀の法学者により理論的に体系付けられ、(1)*munera personalia*、(2)*munera patrimonii*、(3)*munera mixta*の3範疇に整理された(Digesta 50, 4. 18pr.)。
- (1) は、「精神的配慮と身体労働とによって果たされ、それを行う者が他の何等の損害を被ることのな

い負担」と定義され、対国家(新兵・騎兵の養成*tironum sive equorum productio*等)、対都市共同体(都市公債簿の管理*curatio calendarii*等)、対個人(保護・後見*tutela*等)の職務が弁別されている。

(2) は、公益に資されるべく義務者から貨幣給付が求められるもの全般であり、中でも有名な特別のカテゴリーとして、*munera possessionum*があった。これは、特定の所領について、所有者の人格に関わらず課されるムネラであり、種々の特権により各種ムネラを免除されている退役軍人*veteran*といえども、かかる所領を所有するときには、果たさなければならない負担であった。

(3) は、身体的・精神的奉仕と金銭的供出ととともに条件とするムネラであった。「十人会議」*decaproti*や「二十人会議」*icosaproti*などの都市の財務委員会への参加が、これに該当した。

なお、(1)(2)のうち一定のものが「下級奉仕義務」と呼ばれ、社会的上層者がそれから免除されていた。J・カラヤノプロスによれば、ムネラ・ソルディダとは、その実施が市民各層の社会生活に関わるものながら、上層階層の有力メンバーがそれからの免除に関心を持ったが故に「下級」と名付けられたムネラであった。Karayannopoulos, Johannes, *Das Finanzwesen des fruhbyzantinischen Staates*. München, 1958. p. 179f. 皇帝は、折に触れるかなる有力者層の免除要求に反発し、あれこれの「下級奉仕義務」が「下級」でないと宣言して、その実施についての全般的義務の存在を確定している。例えば、423年ホノリウスとテオドシウス2世によって言明された公道*viae publica*、橋梁*pontes*、街道*stratae*の修復などである。(以上は、テオドシウス法典研究会編「テオドシウス法典」「専修法学」への寄稿を基礎とした)4世紀におけるムネラ・ソルディダの詳細なリストは、C. T. XI, 16, 15 & 18. (=C. J. 10. 48. 12.)に見られる。10~11世紀における「負担」の大半もまた、6世紀のムネラ・ソルディダに対応しており、バシリカでは *πυταραι λειτουργιαι* と呼ばれている。Basiliques V, 1, 4et V, 3, 6.

- (7) 拙稿「初期ビザンツ帝国の社会構造と慈善事業—E・パトラジアンの問題提起とその射程—」「一橋論叢」102-6, 1989年12月を参照。後期ローマの国制改革は、強力な中央集権的帝国行政機構の確立と、それを支える財政基盤の整備にあった。これに対応して、都市の有力者層(クリアーレス)は、ローカルな政治・社会活動を止める。近年のプロソボグラフィー研究からは、彼らは「没落」したのではなく、中央集権的に整備されつつあった帝国官僚機構に参入するようになっていたことが知られる。他方、彼らはキリスト者として、Aこうして土地所有者の仲間入りを果たしたキリスト教会は、財政特権を与えられ、帝国行財政機構のとともに置かれた。
- (8) Peira 24, 14. in Zepos, J. & P., *Jus Graecoromanum*, IV. Athens, 1931.

- (9) Jones, A. H. M., *The Later Roma Empire*, I, Oxford, 1964, p. 119-120, 206-207, 235-237, 284, 444-469; Karayannopoulos, J., *Das Finanzwesen des fruhbyzantinischen Staates*. München, 1958, *passim*; Lemerle, P., *Agrarian History*, Galway, 1979. p. 1-26.
- (10) 弓削達「後期ローマ帝国における農業課税制度——Capitatio-Iugatio——」「ローマ帝国の国家と社会」岩波書店, 1964年, 426-478頁。
- (11) Theophanes, *Chronographia. I-II* (ed. G. de Boor. Leipzig, 1883, 1885), p. 377.
- (12) Hendy, M. F., *Studies in the Byzantine Monetary Economy, c. 300-1453*. Cambridge U. P., 1985.を参照。
- (13) Basiliques 56. 8. 10 (*Basilicorum Libri LX*. ed. H. J. Scheltema/ N. van der Wal. Groningen, 1953-) この法文言は以下の文書にも見られる。Lois fiscales 1. 24. (ed. L. Burgmann und D. Simon, *Ein unbekanntes Rechtsbuch, Fontes Minoris I* (1976), p. 73-101.)
- (14) 国家は、土地所有者としてその所有地から地代を得ていた。それは、税収に匹敵する額に上ったといわれる。「税」と「地代」とは区別しなければならない。地代の重要性、また土地税との関係については、Oikonomidès, *Terres du fisc et revenu de la terre aux Xe-XIe siècles. Hommes et Richesses II*, p. 321-337. を参照。そこでイコノミデスは、ビザンツ社会において税と地代を混同してはならないこと、いわんやハルドンが主張するような「封建地代」と税とを同一視すべからざることを繰り返し主張する。cf. Haldon, John, *The State and the Tributary Mode of Production*. London/ New York, 1993. p. 75f.
- (15) そのような異論として、Harvey, A., *Economic Expansion in the Byzantine Empire, 900-1453*. p. 89-90, 115-119; Morrisson, C., *Monnaie et finances dans l'empire byzantin, Xe-XIVe siècle. Hommes et richesses II*, p. 291-315.
- (16) Lopez, Robert S., *The Dollar of the Middle Ages. Journal of Economic History* 11 (1951) p. 209-234; Svoronos, Nicholas, *Remarques sur la structures économiques de l'empire byzantin au XIe siècle. Travaux et Mémoire* 6 (1976) p. 49-67.
- (17) Dölger, Franz, *Beiträge zur Geschichte der byzantinischen Finanzverwaltung*. p. 122, 1.41. München, 1927. (rpt. Darmstadt, 1960); Oikonomidès, Nikolas, *Fiscalité et exemption fiscale à Byzance (IXe-XIe siècle)*. Athènes, 1996. p. 26-28. ヒカノーシスおよびその派生語は、多くの文書に見出される。アレクシオス1世の1089年のクリュソブロス (*Actes de Xenophontos*. ed. D. Papachryssanthou. [Archives de l'Athos, XV] Paris, 1986, no. 2. I. 14-29.) では、土地所有者によって支払われる税額1ノミスマに土地がどれほど対応しているかの調査結果を考慮して、皇帝が「規準」metron を設定したと説明されている。ヒカノーシスが実施された後に、もし納税者が登録された土地以外の土地 (peritte ge, perisseia) を有し ていることが明らかになったなら、この「余分な」土地はその者から取り上げられた。
- (18) Dölger, *Beiträge*. p. 121.31-32.
- (19) Oikonomidès, *Fiscalité et exemption fiscale*. p. 28.
- (20) Scylitzes, John, *Synopsis Historiarum*. p. 347. (ed. by I. Thurn. Berlin/ New York, 1973); Zonaras, John, *Epitome historiarum*. III, p. 561. (ed. Pinder, M. Büttner, Th. Wobst, I-III. 1841-97). cf. Lemerle, Paul, *The Agrarian History on Byzantium from the Origins to the Twelfth Century*. tr. by G. MacNicaill. Galway, 1979. p. 79.
- (21) Oikonomidès, *Fiscalit*, p.142. しかし、次の論文はパシレイオスと「貴族層」との連携を強調する。Ch. Sifonas, *Basile II et l'aristocratie byzantine. Byzantion* 64 (1994) p. 118-133. 私見によれば、パシレイオスがアレレンギュオンの強制対象としたのは、主として教会施設と推定され、世俗貴族家門との連携もまたあったと考えられる。つまり、両者の議論の相違は、「貴族」概念の曖昧さに由来している。
- (22) Svoronos, N., *Les nouvelles des empereurs macédoniens concernant la terre et les stratiotes*. ed. P. Gounaridis. Athènes, 1994. p. 200-217. = Dölger, F., *Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches*, 1. Teil. München, 1924, no. 783 (996).
- (23) Oikonomides, N., *L'évolution de l'organisation administrative de l'empire byzantin au XIe siècle (1025-1118)*. *Travux et Mémoire* 8 (1976) p. 136-137.
- (24) Theophanes Continuatus, p. 259-261 (ed. I. Bekker. Bonn, 1838); Skylitzes, p. 133; Genesios, *Iosephi Genesii regum libri quattour*. ed. A. Lesmüller-Werner, I. Thurn. Berlin/ New York, 1978. p. 89.
- (25) 例えば、「アトス修道院文書集」に多くの実例が採録されている。Archives de l'Athos. Paris, 1937-
- (26) Kaplan, Michel, *Les hommes et la terre à Byzance du VIe au XIe siècle*. Paris, 1992. p. 185-218.
- (27) Oikonomides, *Fiscalité et exemption fiscale*, p. 54.
- (28) 井上浩一「ビザンツ帝国」岩波書店, 1982年, 250-317頁。ここではオストログルスキーの所説等についての要旨が得られる。
- (29) 拙稿「ビザンツ帝国における教会寄進と国家権力——5・6世紀の法制化をめぐって」『史学雑誌』101-2, 1992年2月, 1-42頁を参照
- (30) 差し当たり拙稿「ビザンツ帝国財政と寄進——マリアの遺産とイヴィロン修道院」「一橋論叢」122-4, 1999年10月, 32-52頁を参照。
- (31) 種々のアプローチを紹介する余裕はない。ここではほんの一例として、エヴリース・パトラジアンの問題提起の重要性を指摘しておきたい。佐藤彰一「後期古代社会における聖人・司教・民衆——中世初期司教権力の解明のための一試論」「西洋史論叢」(早稻田大) 5 (1983年), また拙稿(注7)を参照。

第Ⅱ部

伝承秘話

ギリシア・ラテン語を学ぶ、とはヨーロッパで何だったのか ——フルマンの近著に寄せて——

渡邊 金一

「古典学の再構築」なるタイトル、キャッチフレーズとしてなんとなく解ったつもりで受け取ってはみても、さて一步ふみ込んで、古典とか、まして古典学、とかいう言葉の意味を問う段になると、そう簡単ではなくなる。それが本来中国の言葉であって、昔の書物、しかも、どれでもよいのではなく、経書、つまり儒教関係のスタンダードな文献を意味するらしい。とすればすでにそこで、価値づけによる選択がおこなわれているわけで、その役割を歴史的に明らかにし、その文化的な意味を問うものとして、中国の古典学、なるものが、実際にあるかどうかは別にして、あっていい筈になる。同様の事例は、中国以外のいくつもの文化についても、言いうるであろうこと、論をまたない。そのさい、少なくともヨーロッパについて言えば、こうして問題になるのが、古代のギリシアであり、ローマであることは、まず誰しもがみとめることであろう。というのも、ここでは、ギリシア語、ラテン語文献を対象に、共通の問題意識をもち、一定の方法をそなえた古典学という、ひとつの特定領域の専門研究分野が存在するからである。これをコトバという、文化が自らを表現し、それを空間的、時間的に伝達し、自己自身を了解する、文化の特定の一領域について、以下に考えてみたい。

最後的に地中海周辺を統一したローマ帝国は一般に、ギリシア語、ラテン語というバイリングワルの世界であり、前者は東半部、後者は西半部で優勢だったといわれる。だがそれでは、あくまでも大まかな地域的分布を言ったまでで、社会生活では、ラテン語は軍隊と法律の領域で、ギリシア語は商業と教養文化、それに加えて後代キリスト教という宗教の領域で使われる場合が多かったという。それに、加えてこの双方の言葉

が、主として知識人のものであったことは間違いない、その際かれらはおそらく、この2つの言葉をあわせ用いてコミュニケーションを行ったのであろうと思われるが、そこに含まれない下層民や、またローマの支配が新しく及んだ広い農村地帯の住民の間では、2つの「文化用語」以外のさまざまな言葉が日常会話でゆきかたことであろう。

ところで、コトバというのも、人間の事象一般的にもれず、時間とともにたえず変化してやまない。ラテン語もギリシア語も、その例外ではありえなかつた。一口でいってラテン語はやがて死語と化し、それに代ってスペイン語、フランス語、イタリア語などの、いわゆるロマン語が出現した。ギリシア語についても、かつての古代ギリシア語はそのままではあり得ず、そのなかから、中世の経過のなかで、現代ギリシア語にゆきつく変化がすすんでいった。ただしここでは、ラテン語にくらべて、連続性が色濃くみられた。

すでにふれた東方のギリシア語圏とは、これから問題とする古代末期、中世初期では、政治的には、いうまでもなく、古代ローマ帝国の連続体としてコンスタンティノープルを首都とする、いわゆるビザンツ帝国であった。そこでのギリシア語のあり方は、一口でいって、文学史上での教養文学と民衆文学の二元性に象徴的に示されている。前者は、書き言葉、ラングにあたる「教養語」で書かれ、これにたいして後者は、話し言葉はつまりパロールにあたる「民衆語」で書かれた。古代ギリシア語自体の、続く中世での大きな変化を代表するのは、もちろん後者の方であった。どうしてこのような二元性が生れたのか。

かつて古代ギリシアでは、政治はもとより、祭祀も、演劇も、教育も、すべて都市国家（ポリス）を基盤に

くりひろげられた。だがアレクサンダー大王の登場以来ひらけた広大な領域でそれに代ってあらわれたのは専制国家であった。ギリシア人はこの大海のなかに投げ出されたディアスボラ的存在になってしまい、その文化的基調も、すっかりさま変わりてしまった。それがヘレニズムである。今やギリシア人は、もはや自分たちにとってもはや過去のものとなってしまった、かつての日の輝かしい文学作品に手本をもとめた。そこでは、言われるべきすべてがすでに言われており、今更自分たちが新しくつけ加えるべき何物もない、とギリシア人は思いつめる程であった。こうして、ヘレニズムの文学活動は、本質的には、自分たちのかつての祖先がつくり出したものをありうる唯一の規範とし、郷愁を懐きながら過去にふりむき、その模倣につとめるものとなる。だがすでにふれたように、およそ言葉一般の例にもれず、ギリシア語も変化してやまない。古代のギリシア語を理解することは、時の経過とともに、ますますむつかしくなる。そこで今やヘレニズムのギリシア人には、かつての「完成した」ギリシア語を学習によってまず修得し、つづいてそれを範として、何とか変奏してみせるだけが、のこされた唯一の仕事となる。それが、この時代の文学創造の内実なのである。こうして、かれらはかつてのポリス時代の古典ギリシア語についての専門知識を、言葉の最も一般的の意味における高度の文体論、一口でいって修辞学を手がかりに、身につけることが不可欠となった。

この作業スタイルをうけついだのがビザンツ文学であった。こうしてビザンツ式古典主義とも言うべき文学活動が生れた。それを担うのがビザンツ教養人であった。カッパドキアのバシリオス、ナジアンゾスのグレゴリオス、ニュッサのグレゴリオスの如きキリスト教教父たちはいずれも、教会人としてその経験を開始するに先立って、実はヘレニズム的大都市を遍歴して、当時の基本的教育施設であるその修辞学校で、名だたる異教の大家たちについて、修辞学の技法を身につけ、それを自家薬籠中のものとしたのである。これら教養人は同時代の西方とちがって、何も教会人に限らなかった。ビザンツでは教養人層は、教会人上層部に限らず、上は皇帝から国家高官、国家や教会の機関の中級役人にまで及び、下は売文をなりわいとする町の塾教師までと、社会の幅広い層を網羅していた。

かれらは広くギリシア古典ならなんであれ、それを無上の価値として奉じていたため、今日の人文科学の諸分野はもとより、数学、医学、天文学、生物学などの自然科学の畑でも、その諸領域を渡り歩く、百科全書的知識の持ち主であるのが常だった。神学もまたけ

つして教会人の独占物でなく、何人もの、皇帝以下の俗人が、いくつもの神学関係の書物をあらわした。そしてまた、同時代の西方とのコントラストとして、ビザンツ修道士層は全体として西方のように古代文化財にほとんど関心を寄せなかつたなか、ビザンツ教養人のおかげで、ギリシア古典の作品は水準を落さずに次世代に伝えられていった。それが今度は15世紀にビザンツを越えて西ヨーロッパにまでもたらされ、その頃まさに興りつつあったイタリアのルネッサンスにまたとない刺戟を与えた。バトンタッチを受けついだイタリア・ヒューマニストたちを通じて、ギリシア古典はまたたく間にアルプスを越えて広まっていった。

それに比べてギリシア語民衆文学の方は、書かれた作品として今日まで伝わるのは12世紀以降であった。そしてなんとも興味あることながら、それを編纂するのは、教養文学の畑で主役を演じた、古典主義信奉のあの同じビザンツ教養人であった。ところでこの民衆文学はなにもビザンツという特定地域に限られた文学現象でなかった。それは、インドから西ヨーロッパまでを含む中世世界文学の一環をなし、ビザンツを中継地域として、東はインドのブッダ伝説やペルシアのシンドバッドの物語りから、デカメロンの文学素材までものがゆきかったのである。

以上、ビザンティニストのハンス・ゲオルゲ・ベックに依りながら、古代のギリシア語の、つづく中世における様態について、大ざっぱに概観したのであるが、古代のもう一つの言葉ラテン語についてはどうであろうか。手がかりは、ラティニスト、マンフレート・フールマンの近著《ラテン語とヨーロッパ カール大帝からウイヘルム2世に至るドイツの上級教育の歴史》である。ここで上級（ないし高等）教育と訳出したder gelehrt Unterrichtとは、教養教育とも言い換えられる教育段階を指す。著者フールマンによれば、学問の前提ともいすべきものをさしきる学校のタイプのことで、ラテン語学校、ギムナジウム、リュセー、アカデミー、などのさまざまの名称でよばれ、これらの言葉は相互にあまりはっきりした区別なしに、そしてまた、相互に言い換えて用いられながら時に大学並みの機関にまで拡大された。フールマンのこの著書が扱うのは、基本的には、中世の修道院学校および司教座附属学校、初期近世のラテン語学校、そして19世紀のギムナジウムの3つの教育機関であり、シャルルマニュー（カール大帝）によってヨーロッパ初のこの種学校が創設されてほぼ千年ののち、ドイツで19世紀には、新ヒューマニズム（後述）のもとで、ギムナジウムは大学に先立つ段階の学校の唯一の名称になり、ギ

ムナジウム教師という一つの身分もまたはじめて形成される。かれらは、ギムナジウム教師という特別の職業にあわせてつくられた学問を卒業した存在であり、たとい大学を中途でやめても、だからといってかれらは別に学問から足を洗う気持を持たなかつた。むしろ、少しでもチャンスがあれば、研究者として打って出たいと強く望み、うまくゆけばそれで名声をかちとつた。いずれにせよ、かれらのうちの少からざる者がそう考え、そのごく一部が時間をみつけて書物並みの論文を発表し、そうでなくとも、しばしば小研究を提出した。都合のいいことに、そのための特別の研究発表制度、学習プログラム (das Schulprogramm) も用意されていた。

このギムナジウム教師の先駆として、フルマンによれば、15、16世紀に存在したのがヒューマニストたちであった。後者はラテン語で詩作ないし修辞学の作品を発表することにつとめたが、19世紀のギムナジウム教師は、学問の領域でそれを行つて、教養人社会に登場しようとした。ヒューマニストの名声は、ラテン語を意のままにあやつる能力にかかっていたが、ギムナジウム教師にあっては、定評のある方法で、過去の一部を再構成し、解釈することが出来るかどうかの力量が問題であった。それは、フリードリッヒ・アウグスト・ウォルフが打ち立てた学問、古代学 (《Darstellung der Altertumswissenschaft》1807) であり、その他、至る處でおこなわれた歴史的観察方法であつて、ギムナジウム教師はそれを実践してみせたのである。だがしかし、その間実業学校の台頭というもう一つの流れが、工業化の進展のなかで次第に勢を増していた。一連の会議の末1900年6月ウィルヘルム2世の召集した、アカデミーの名士たちを網羅する、学校組織をめぐる会議 (「六月会議」) は、テオドール・モムゼン、ウルリッヒ・フォン・ヴィラモーヴィツ・メレンドルフ、アドルフ・フォン・ハルナック、ウィルヘルム・ディルタイなどの著名人も参加のもと、新ヒューマニズムの牙城であるギムナジウムを、上級実業学校、実業ギムナジウムと同格とする決議を採択した。11月26日、皇帝はキール港のヨット上で、三上級学校形態の並存を定めたこの六月決議に署名した。ここに、ラテン語、ギリシア語という古典語教育の特権的地位は崩れ、フルマンによれば、千年以上つづいたヨーロッパの教育伝統もここに終焉をむかえた。

フルマンがこの伝統の発端に位置づけるのが、シャルルマーニュの学校・教育改革である。この文教政策の画期的意味を理解するためにも、それに入るに先立つて、この改革がおこなわれた、古代末期、中世初

期の全般的状況について一望しておこう。

一口でいってこの何百年もは、ローマ帝国が支配を及ぼす全地中海の周辺地域にわたつて、新しい民族がつぎつぎと押し寄せては定住する、未だかつてみなかつたような民族移動の時代であった。それは何も、ゲルマン民族が移住した、ローマ帝国の西半部に限られた現象ではなかつた。ざっと見渡しただけでも、東半部にはスラヴ民族、そしてステップからはマジャール民族が移動して來たし、アラブ民族は地中海の南東隅から姿をあらわして地中海全域を支配におさめ、またトルコ民族もアナトリア半島を席捲してバルカン半島のほぼ全域を手に収めたのである。かれらは無文字社会から出て、ここでははじめて文明社会の敷居をまたいだが、その時、世界宗教のいずれか一つと出会うことになった。その結果、古代末期、中世初期のこの千年に近い時代に、地中海周辺全域の、民族地図、言語地図、そして宗教地図が最後的に定まつたのである。シャルルマーニュによるヨーロッパ初の学校制度制定も、実は今みたような歴史的大状況のなかでおこつたのである。

フルマンによれば、シャルルマーニュにとってすべての知識とその伝達は神、つまりキリスト教信仰という目的に奉仕するためのものであった。かかるものの一つとしての読み書きは、法律制定と法律文書の記録という国家の必要をみたす副次的効果を發揮することになった。その際の言葉がラテン語であった。シャルルマーニュはイギリスからアルケインをはじめとする教会知識人を招いて宫廷学校をつくり、それを手本として、修道院学校および司教座教会付属学校を各地に建てた。アイルランド、スコットランド、ブリタニアは民族移動の混乱を実質的にうけることがない地方で、そこでは5世紀以後修道院が栄えており、古代末期のキリスト教教父たちの遺産が、世俗人の著作とともに大事にまもられていたのである。ラテン語学習はいわゆる直接教授法、つまりラテン語という未知の外国語を、当時社会で一般に用いられていた言葉の媒介なしに、直接ラテン語 (いわゆる平俗ラテン語) で教えるもので、いわゆる対訳書のごときものはなかつた。教科の内容は異教の要素とキリスト教の要素とから成っていた。前者は、文法、修辞学、論理学、の言葉関係の三科 (Trivium) と、算術、幾何学、天文学、音楽の、数学関係の四科 (Quadrivium) の、合計七科目であり、これらは古代で奴隸ならざる自由人が身につけるべき要諦 (Artes liberales) とされていた。学校は、未来の聖職者養成を本来の目的としており、そのための scholae interiores とよばれた修道院寄宿寮と、

俗人にも解放された scholae exterieores とがあった。シャルルマーニュの文教政策は、ラテン語と、当時発生途上のロマン諸語との分裂を確定した。ラテン語学習で規範とされたのは、3、4世紀に遡るキリスト教教父のラテン語であった。すべての上級教育はもちろん、全教会生活が、俗人に対する説教は別として、ラテン語でおこなわれた。この慣行は、はるか後代に世俗化された国民国家が出現するまで一貫して変わらなかつた。

フルマンによれば、こうして発足したヨーロッパの上級教育は、つづいてドイツでは4つの時期を経過した。すなわち、(一) 中世、(二) ヒューマニズムと宗教改革、(三) 啓蒙主義、(四) 19世紀の新ヒューマニズム、である。(一) と(二) は、ヒューマニズムの此岸志向にもかかわらず、そしてまた宗教改革がよびおこした対立紛争にもかかわらず、キリスト教の疑われる余地のない権威のもとにお互いに結びついていた。これに対して(三) と(四) とは、古代が、世俗化された文化に対する熱狂のなかで、キリスト教にとって代って学問上の自己目的となつたという性格を共有していた。そして、(二) のヒューマニズムと(四) の新ヒューマニズムとは、すでに部分的にもふれたように、双方ともギリシア・ローマ古典作家の言葉を理想としてそれに身を捧げるという点ではお互いに関係しているものの、ヒューマニズムの方が詩文と散文を古典の言葉(ラテン語)で自ら作文するのに比べ、新ヒューマニズムは古典作品(とりわけギリシア語)を読んで、古代学の方法に則ってそれを理解するために、文献学の立場から、いわば学校用の模範文集(Literaturkanon)を編むことを主眼とした。

シャルルマーニュが発足させた教育制度のおかげで、ラテン語は西ヨーロッパはもとより、ポーランド、ハンガリーなどの東ヨーロッパまでにわたって、国際的理窟の手段となつた。やがてヨーロッパの各国で「国語」による「国民文学」が出現して来るなかで、それを越えたもう一つのヨーロッパ文学が並存したわけである。それが「ラテン文学史」である。いわゆる文学史を、なにも「小説」のたぐいのいわゆる文学に局限せず、およそ文字をもつて書かれた一切の作品まで含める限りにおいて(たとえば、医学、天文学、数学、哲学、法律学、歴史学などの自然科学のみならず、人文科学の研究領域にもわたっている、「古代ギリシア文学史」、「古代ローマ文学史」、「ビザンツ文学史」の叙述のたぐいを想え)。

以上のいささかの脱線からふたたびフルマンに戻ろう。シャルルマーニュの文教政策でスタートした、

ラテン語にもとづく上級学校のつづく展開のごくあらましを以下にメモしてみよう。

(一) 中世高期内には、修道院学校、司教座附属学校から枝分れして、各地に司祭学校、都市学校も生れた。他方、大学(universitas)という新しい学校制度も、12世紀にはイタリア、フランスで発足し、それぞれは、或いは神学(studium generaleとよばれて、都市学校の studium particulare と区別された)部、或いは法学(ボロニア)部、或いは医学(サレルノ、モンペリエ)部を持っていた。しかし間もなく、そこから universitas litterarum つまり、およそ教会が許容するすべての学問を教える教育機関も出来た。神学部、法学部、医学部だけでなく、それに加えて第4の学部、つまり Artes liberales(前述)を教育対象とする、いうなれば教養学部 facultas artium をもかかる大学があらわれて、ここで先ず全学生が勉強をはじめ、その他の、専門の学問領域に入る準備をした。つまりこの新学部には修道院学校、司教座附属学校の教課内容が吸収されるとともに、そこで習得された学業が補われ、深められたわけである。近代になっても長いこと医学書、法学書がラテン語で著されたのは、ここに起因する。

ラテン語教科書も、いくつか編纂されるようになつたが、記憶に便利なよう、はじめは韻文で書かれていた。それが散文で著されるようになるのは、印刷術が出現するに伴つてである。なお教科書編纂では文法学習用に、古代のラテン語著作(共和政末期と帝政初期の作品、それにキリスト教教父のもの)から用例がとられ、それを通じて、学習者が古典にぢかにふれる機会もふえて、後代の文献学の土壤もつちかわれていった。中世高期内および末期には神学部で新しい傾向、スコラ学が興つたが、この学派は自らの学説をスコラ・ラテンといわれる特別の言いまわしで構築した。それはラテン語の歴史の上でいえば、キケロの古典ラテン語とも、古代末期のキリスト教父ラテン語とも違つた、ラテン語の歴史上第3の段階を画するものであった。

(二) ヒューマニズムと宗教改革 1347年5月20日、かねてからリヴィウスを読み、眼前にひろがる壮大な遺跡に心をうごかされていたコラ・ディ・リエンツィは、アヴィニヨン幽囚で教皇不在のローマにおいて、昔日の栄光あるローマの政治的再現を「護民官」を名乗つて企てて失敗した。その数年前の1341年4月8日、古典の巨星たち、とりわけキケロを旗印に、詩人としての名声をもとめたフランチェスコ・ペトラルカは、ローマのカピトールの丘で桂冠詩人の栄誉を受けた。かれは精神と芸術の世界で、古代の再生を企てたヒューマニズムの先駆者であった。

ヒューマニズム運動は、上級学校教育の内実の変革を伴いながら、ラテン語を話す全ヨーロッパに広まった。これに比べて、アウグスティヌス派修道士としてマルティン・ルターが1517年10月31日ウイッテンベルク城教会の扉に提示した「九十五条提題」でおこした宗教改革の狼煙はたちまち燎原の火の如く燃えひろがったが、結局、それは中部・東部ヨーロッパにとどまった。ヒューマニズムが、自らの感じとった古代に対するみずみずしい躍動感から出発して、古代で実現したと考えられた理想的人間像のいぶきを、上級教育のなかに吹き込もうとしたのに対し、宗教改革はあくまでも神に対する人間の関係を問おうとするものであり、人間の原罪は神の恩寵によってはじめて浄化されると説いたのである。この両者の立場の差異が根本にあって、ルターと代表的ヒューマニスト、ロッテルダムのエラスムスの両者の、そりの合わなさも生れた。

それにもかかわらず、両者の間には、いくつもの共通点がみられた。たとえばその原点主義からルターは、聖書の3つの言葉、ヘブライ語、ギリシア語、ラテン語に特別の尊敬を払い、エラスムスもオランダに滞在の折、レーヴェンの王立 *Collegium trilingue* に絶大の支援を惜まず、のちにそこに招かれて、有名な講演《Ciceronianus》を、教養をテーマにおこない、当時はやりの古典主義がキリスト教にたいしバランスを失する程に行き過ぎる結果となったことを指摘したのである。

すでに一言ふれたように、14世紀のイタリアに興ったヒューマニズムは、1453年のコンスタンティノープル陥落前から、とりわけ陥落後に、ビザンツからのギリシア人亡命者と、かれらがたゞさえて来たギリシア語手書本によって一気に活気づいた。丁度その頃登場したグーテンベルクの印刷術でまたたく間にギリシア語テキストはアルプスを越えて広まった。ただイタリアのヒューマニストたちは自らを教育者としてそれ程自覚していなかったのにくらべ、アルプス以北の仲間たちはヒューマニスト随筆家として数多くの若者教育論を著した。かれらが最も力をいれたのは、形骸化し、増殖しすぎてしまった中世のスコラ的ラテン語を引ぎ落して、キケロ時代の、歯切れのよい（エラスムス式のアルファベット発音法！）昔日の、雄渾な姿にもどすことであった。このスコラ学者とヒューマニストの対立を具体的に示すのが、ケルンでおこったユダヤ教文献闘争であった。それは、キリスト教に改宗したユダヤ人ヨハネス・フェファーコーンが、かつての宗教仲間のキリスト教徒憎悪を非難し、タルムドのような、キリスト教聖書にとり入れられなかつたヘブライ語文献の破棄をもとめたことでおこり、それにたい

してヘブライ語、ヘブライ文学の当時の最高權威ヨハネス・ロイヒリンが穩健な対処を説き、明らさまな反キリスト教文献は別として、タルムドを含むその他すべてのものは、ユダヤ人に許すべきだと主張したのである。論争は十年以上にわたり双方の陣営で交された論争書簡は44点にものぼるとされる。フェファーコーン側にはスコラ学者が、ロイヒリン側にはヒューマニストが結集して相手を批判する書簡をやりとりした。アルプス以北の知識人は可成りの部分がそれに参加し、どちらかの側に立った。こうして対立は、ユダヤ教諸文献の当否という本来のテーマから逸脱し、スコラ学者とヒューマニストという対立構造に基軸をうつし、両者は夫々のラテン語の新・旧の語法で相手方の文章のあらざがしをするという、演芸ショーサながらの言葉の投げあいに行きついってしまった。

ヒューマニズムはこうして、上級学校のラテン語学習をその基本から変革したが、宗教改革は、外との関係で上級学校組織を編成しがえした。プロテスタント側となつた地域では修道院と司教座参事会は廃止され、それに伴つて夫々に附属の上級学校も解体された。その代役として期待された都市も、最初おいそれとそうはならなかった。そのなかでルターは1524年に回状を発し、その結果すべての個々の地方自治体が必要と財力に応じて学校建設の課題を負うことになった。つづいて領邦君主が教育制度の充実の責任を負うことになり、こうしてまず或る程度以上の広さのすべての自治体で初等教育以上の段階の学校が生れ、つづいて君主自らが乗り出して、大学教育に先立つ上級学校の建設に乗り出し、この両者を自らの管轄下におさめた。両者とも学習はラテン語が中心であった。

この点で、事情はカトリックの下にとどまったく地域でも同様であった。上級学校は領邦君主、そして都市の権限下におかれ、国家から財政援助をうけたが、ただここでは教育の現場を担当するのはイエズス会であった。

教養に最も力こぶを入れたヒューマニズムも、16世紀の末に入ると勢いを失った。17世紀に入るとドイツでは三十年戦争（1618-1648）がおこり、それに伴う混乱が尾を引いて、トンネルの先に燭光が見えはじめるのはようやく世紀の末であった。その間、ラテン語教育の伝統は絶えることなくつづいて、その学習は第二の天生の觀を呈した。こうして17世紀は、全体として、ヒューマニズムから、18世紀の啓蒙主義への移行期であった。

そのなかで2つの注目すべき現象がみられた。一つは騎士アカデミーであり、もう一つはフランケ学校で

あった。フランス王権程の規模ではなかったけれども、ドイツの地でも、17世紀の半ば頃から領邦君主が権限を強化し、その宮廷はまた学問と芸術の中心となった。下級貴族は従来の特権を失って領邦君主に行政、軍事で仕えることに活路を見出した。貴族の子弟は家庭教師（Hofmeister）からだけではなく、正規の学校で教育されることになった。それが騎士アカデミーである。国家学者ゼッケンドルフ（Veit Ludwig von Seckendorff）は『Teutscher Fürstenstaat』（1656）を著して、既存のラテン語学校では、時の支配者身分にそのつとめにふさわしい教育を授けるには不充分であり、政治、法律、経済の知識が必要だとして、騎士学校の設立をもとめる鑑定書をファルツ選帝侯に提出するが、すでに16世紀末に、時代の要請に応える騎士アカデミーが、テュービンゲンでは Collegium illustre として、カッセルでは Collegium Mauritianum として発足していた。両校はいずれも三十年戦争を生きのびることが出来ず、各地の新設校もほぼ17世紀末には姿を消した。若い貴族は政治、法律、経済に関わる限り、なお一定のラテン語の知識を欠かすことができないためラテン語学習を続けるなかで新たに官房学がつけ加わった。

他方フランケ学校について言えば、それは、リュベック出身で、1694年にハレに建てられたドイツ初の近代的大学に神学者として招かれた August Hermann Francke が寄付金をつけて建てたものである。かれは貧民の子弟を教育する学校をつくり（1695）、その続きとして市民学校、更には貴族の息子のための学校、そしてまたラテン語学校を増設した。ピエティズム派フランケはこの教育複合体で敬虔な宗教性を育てることを目指すとともに、市民生活に役立つ教育をおこなった。ハレ大学および18世紀中葉に建てられたゲッチンゲン大学は当時主導的役割を演じたが、当時そこには、ピエティズムと啓蒙主義の二大潮流があり、両者の立場は基本的に異っていたが、正統ルター派に対しては共同戦線を組んでいた（最後は分裂）。かれが死んだとき、2000人の学生と170人の教師を数えたといわれているが、それは当時プロイセンには公共学校も就学義務もない一方、若者にしっかりした学校教育を受けたいという社会の要望が高まった結果であった。ラテン語を言葉と文字でマスターすることが、フランケの上級学校の最高目標であった。ハレの教育施設は、ブランデンブルク・プロイセン地域の模範校となった。

（三）啓蒙主義 18世紀は啓蒙主義全盛期の時代であるとともに、他方、新ヒューマニズム（後述）が勃興して来る時代でもあった。両者とも宗教からの背離では一致しているものの、おおづかみにいって前者が

同時代のイギリス、フランスの哲学・社会思想の圧倒的な影響のもと、市民の現実生活と向きあってそれと対処する態度であったのに対し、後者は理想主義の立場に立ち、ギリシア信仰という「もう一つの宗教」（Ersatzreligion）に帰依していた（後述）。

ドイツにおける啓蒙主義の教育は、バーゼドフ（Johann Bernhard Basedow）によって代表される。かれはハンブルクのかつら職人の息子に生れ、ライプツィヒ、キールで神学、哲学を学び（中途退学）、ホルシュタイン地方の一貴族の家庭教師となり、ゼーラントの騎士アカデミーの道徳、美術の教職に招かれるが、啓蒙主義的合理主義者として神学教義を攻撃し、アルトナのギムナジウムに左遷、ルソーの「エミール」に心酔して、教育改革者となった。そして模範学校づくりの委託をアンハルト・デッサウの領主から受け、まず教育百科を編纂、刊行した。その実現化が1774年開校のデッサウの Philanthropinum であった。そこからつくられたフィラントロピニズムの名は、これを手本として統いて設けられた教育施設をひっくるめて、この運動の総称となった。バーゼドフは特別のPR才能の持主だったようで、設立資金集めでも、学生募集（試験による一般公募）でも成功し、全国から何百という若者を集めることができた。設立の趣旨は、社会に対する有効性と個人の幸福とであり、そのため、ドイツ語と並んでフランス語、自然科学、手工業のための実業教育が教科にとり入れられ、その分、従来のラテン語がしわよせをうけたが、だからといってそれはなお不可欠とされて、授業時間割当てで優遇された。

（四）新ヒューマニズム 新ヒューマニズムもフィラントロピニズム同様、啓蒙主義の子であったが、前者が花火ながら短命に終ったのにくらべ、歩みこそ最初はおそかったものの、やがて教養教育でゆるがぬ地位を占め、19世紀全般にわたってそれを確保した。

その萌芽はすでに18世紀前半に現われていた。とりわけとりあげなければならないのはゲッチンゲンのハイネ（Christian Gottlob Heyne (1729-1812)）であって、19世紀の教養文化の領域で決定的役割を果すことになる人物がそこから輩出した。ヴォルフ（Friedrich August Wolf）、ヴォス（Johannes Voss）、フンボルト（Wilhelm von Humboldt）、ティールシュ（Friedrich Wilhelm Thiersch）、シュレーゲル（Schlegel）兄弟などはいずれもかれの指導をうけた学生であり、ゲーテもゲッchinゲンのハイネの許で古代学を習得する希望をもっていたが、父の意志でライプツィヒに行き先を変更せざるを得なかった（「詩と眞実」）。そのゲーテを中心に出したドイツ文学史上の古典主義にとってギ

リシアこそ人類最高のヒューマニティの現れであった。すでに美術史の領域でヴィンケルマンが提示した理想はこうして文学の領域に植樹された。古典学の創始者となるべきヴォルフは、1806年ナポレオンが入城して閉鎖されたハレ大学を失意のうちに去ってベルリンに移った。そのかれがワイマールのゲーテの助力で出版したのが「古典古代学講述」であった。それは、*le historisme avant la lettre* に他ならなかった。

フンボルトは、シュタイン・ハルデンベルクの、プロイセンにおける近代国家建設という政治改革を教育制度の部門で担当し、ワイマールの知識人たちが古典ギリシアに見出した理想的人間像をドイツの教育で実現しようとした。学校制度の上では、かれは初等基礎教育、ギムナジウム、大学の三段階区分を確定し、ギムナジウムを大学教育過程を先取りしない独自のものとし、またその学習は数学、ギリシア・ラテン、歴史を基軸としてあくまでも一般的知識を授けるものであった。職業的な配慮を予め考えて教育をいたずらに特化させ、この基軸をまげることなどは問題外であった。

新ヒューマニズムはプロイセンにとどまらなかった。ゲッティンゲンでハイネから教えをうけたティールシュ（前述）は、ヴィッテルスバッハ家の最初の王マクシミリアン1世から招かれてバイエルン入りし、その教育制度改革にたずさわった中部・北部ドイツ人の一人であった。かれはミュンヘンのギムナジウムで教鞭をとり（1809以来）、そこで開設した文献学部門を指導したが、同王のあとをついで国王となった息子ルードヴィッヒ1世が、その古代ギリシアに対する燃えるような情熱から、折しもおこったギリシア独立運動に肩入れすると、ティールシュは同王の側近として、新國家の進むべき道について提案をおこなった。しかしそれは、ビザンツ帝国の再現（メガリ・イデア）という、文献学者にありがちなアナクロニズムなものであった（*Das neue Hellas. Griechen und Bayern zur Zeit Ludwigs I.* Bayerisches Nationalmuseum München 2000. 参照）。ただかれの政治的のかかわりはそれまでで、大学が近郊のランズフートからミュンヘンに移ると（1826）、そこの文献学教授となり、バイエルンのギムナジウム組織の整備の仕事を国王から委託された。

千年近い歴史をもつギリシア・ラテン語教育は19世紀の初めには、ドイツでは、その基盤としてのギムナジウム存立の大原則を樹立したが、同じ世紀の終りにはそれが放棄されてしまった。ヴィルヘルム2世のその決定に自らも関わった当代の古典学の碩学ヴィラモーヴィツ・メレンドルフはそれについてこう述べる。「（古典ギリシア・ラテン）文献学はもはや学校とは関

わりを持たないだろう。古典ギリシア学者、ラテン学者は、もし後継者を希望する者が出て来れば、前々からセム学者やインド学者がおかれていたと同じ立場に立つことになろう。かれらは後継者に向って、基礎文法は自分で勉強しなさい、と言わねばならない」と。

フルマンは20世紀については、もはやそのための特別の章だで、ギリシア・ラテン語教育を追究していない。その20世紀にはドイツは、ナチ支配下で高等教育制度の画一化がすすみ、東西分裂の時代を経て今日に至っているが、そのドイツに最近大変ショッキングな発表がなされた。あの教育熱心でそれを自負し、かつては教養市民層——その少なからざる部分を、さきのギムナジウム教師が占める——というこの国独特の知識人グループを生み出したあのドイツにおいて、である。ピサとよばれた、OECD加盟31カ国が行った中学3年生の学力検査がそれであり、ドイツはそこでは、数学能力では22位、読む能力では21位に置かれたのである（因みに日本は前者で第1位、後者では8位）。

それはさし当たりどうでもよい。要は知識そのものの中味や在り方が、ドイツ、日本に限らず、すっかり変わってしまったのである。大学の図書館に行って、まず目に入る光景は、インターネットの前に坐ってキーボードをたたく学生の姿である。いったいかれらは書物そのものを読むのだろうか。デジタル（ユビ）という超即物的な代物が、いわゆる「アナログ」を押しのけてしまったのである。だがアナログとはそもそも何なのであろうか。それはギリシア語のアナロギアから出たものであって、この言葉は「発見術」において、抜群の役割を果す、レトリックの概念である（トマス・アキナスのアナロギア・エンティス）。いったいデジタルにムネーモシュニーなどその居場所があるのであろうか。このギリシア神話の記憶の女神は、9人の文芸を司るミューズたちの母であったが、アビ・ヴァールブルクという、自身が超図書館的存在のかれ研究所の入口にはこの女神の名がかけられている。「古典学の再構築」に、果してこの女神の出番があるのだろうか。

（2002年のおおみそか）

西洋古典のカノン

—初期ギリシアにおけるホメロスの詩の選定をめぐって—

小川 正廣

1. 西洋古典とカノン

西洋でギリシア・ラテンの「古典」を意味するクラシクス Classics という言葉は、ラテン語のクラシス classis 「階級」から派生した形容詞 classicus に由来し、元来は「階級に属するもの」を指していた。そしてクラシスのさらにまたその源を探ると、ラテン語の動詞 カロー calo に行き着く。カローは「呼ぶ、呼び集める」を意味し、英語のコール call とも共通の古い印欧語の語源にさかのぼる。歴史伝承によるとクラシスという言葉は、前六世紀のローマの王セルウィウス・トゥッリウスが軍事的目的で有産の市民を「呼び集め」、彼らを資産に従って五つの階級（クラシス）に分類したことに由来すると伝えられる。この場合「階級」とは、戦争に貢献できない無産の階層（プロレタリア）と区別された裕福な人々の集団を指したのであり、そこから、財産を持ち社会の発展に寄与する「階級」に属することを示すクラシクスという語が「第一級」の優れた作品を意味するようになったのである。

このようにクラシクスという言葉には、元来社会的な階層の観念が含まれ、一般に社会を指導する地位にあるエリート層に役立ち親しまれるものというニュアンスがある。それに対して「規範、正典」を意味するカノン canon は、特別な社会的序列化を暗示していない。そもそもカノンという語は、「葦の茎」を意味するギリシア語である。長くてまっすぐな葦の茎が物の長さを測る定規に用いられたことから、模範や規準になるものを指すようになった。それは、クラシクスのように一定の階級の人々に属するものではなく、社会のあらゆる人間が周知していて、誰もがいつでも

利用できなければならないものである。とりわけ「定規」という意味では、カノンは大工のような職人やその他の物を加工する庶民の労働者に不可欠の日常的道具である。したがって文化的用語としても、カノンには社会的底辺への広がりが含意されている。

しかし、クラシクスが上層の市民たちの所有する知的財産であり、それは人間の集団の中で育成されて蓄積されるというプロセスを示唆するのに対して、定規の語義から転じた「規範的作品」としてのカノンは、むしろ誰か特定の人間（あるいは組織）によって意図的に認定され、公的に指定された形で社会に提供される。クラシクスは多くの人々の文化資産としておのずと累積していくが、カノンは人為的・作為的な取捨選択を前提として成立するのである。だから一見矛盾した表現のようだが、カノンをこの人為的淘汰の意に限定し、選定された古典の作品群を指して「クラシクスのカノン」という言い方も今日普通になされている。

2. ギリシア古典のカノンの成立——ヘレニズム時代における認定

さてギリシア・ラテンの標準的古典作家ないし作品について、このカノンという言葉を用いた最初の例は意外に新しい。ルドルフ・ブファイファーの名著『古典学史』によると、古典の選定リストを表わすギリシア・ラテン語の正式の名称は古代には見いだすことができず、ようやく1768年にディヴィッド・ルーンケンという近代の学者が著わした『ギリシア弁論家に関する批判的歴史』においてカノンが初めてその意味で用いられ、その後西洋世界にこの用例が広まったという。一方キリスト教においては、三~四世紀のエウセビオ

スによるギリシア語の『教会史』の中にカノンを選定された聖典のリストの意で用いた最初の例がある。ルーンケンは、その用例を異教文学に適用することを思いついたのであろう。いずれにせよ古典古代では、カノンは一般に「規準」ないし「規範」を意味するにとどまり、古典の作家や作品の選定について用いられた形跡はない。

このように良質の古典の選定に対してカノンの語が使われたのは18世紀からであるが、しかし、だからといってギリシア・ローマ時代にそのような作業が行なわれなかつたわけではない。標準的古典の選定に関する活発な調査と研究が、前三～二世紀のヘレニズム時代にアレクサンドリアの図書館を中心に行なわれたことは周知の事実である。とくに文献学者ビュザンティオンのアリストパネスとアリストタルコスによる選定については比較的よく伝えられており、彼らが対象とした分野は叙事詩、抒情詩、喜劇、弁論、歴史、哲学など広範にわたっていたことが知られている。

そしてこの古代の学者たちは、自分たちが行なう選定について、カノンという言葉ではなく、エンクリーノ *enkrino* 「認定する」という動詞を用いた。また、それぞれの分野で「認定」されたのは作品ごとではなく作家単位であり、その選定の数についても「九人の抒情詩人」「十人の弁論家」などと、覚え易さを狙ってほどよい規模に絞られた。この点では、今日の新聞などの書評欄によく見られる「今年の作家ベストテン」といったランク表とも似かよっているが、しかしへレニズム時代の学者たちによるこうした古典の認定は、そもそも宗教的権威を背景にして成立したキリスト教聖典のカノンのように一般社会に対して直接的影響を及ぼすためではなかった。彼らの最大の目的は、そうしたリストを指標にして卓越した作家の研究を深めることだったのである。したがって、一度認定された作家名も、あとで部分的に入れ替わることがあった。

とはいえ、彼らの認定から除外され、ふるい落とされた作家の作品は、その後しだいに大衆教育の教科書や教養人の読書の対象として書写されることが少なくなり、徐々に人々の記憶から消えていく運命をたどった。ギリシアの古典に関して、アレクサンドリアの学者たちの「認定」はこうした意味でカノンに相当する役割を果たしたと言える。

3. 悲劇詩人のカノン

ところで、ギリシア文学の主流をなした叙事詩と悲劇については、すでにヘレニズム時代以前からカノンはおおよそ確立していたと想定してよいであろう。前

四世紀中頃までには、アッティカ悲劇の代表的作家が三人に限定され、その「三大悲劇詩人」としてアイスキュロス、ソポクレス、エウリピデスの名が不動のものとなっていたことは、この三作者の優劣について争う場面を含むアリストパネスの喜劇『蛙』や、ポントスのヘラクリデスの『三悲劇作家論』（断片）などからほぼ確実である。一方叙事詩に関しては、遅くとも前五世紀末にはホメロスとヘシオドスが「二大叙事詩人」としてくくられ、一般的評価の点で他の作家を大きく凌駕していたはずである。実際アリストパネスは、同じく『蛙』の中（1030-1036）で、「高貴な詩人」としてオルペウスとムサイオスといった神話的詩人と並んでホメロスとヘシオドスを挙げており、またプラトンは『国家』2.377c-dにおいて、国家から追放すべき「大きな物語」の作者として、同じくこの二人を列挙している。プラトンに見られる代表的叙事詩人に対する批判の伝統は、同様にホメロスとヘシオドスを一組に並べて非難した哲学者クセノパネスにさかのぼるから（後述）、おそらく叙事詩作家に関するカノンの原型は、すでに前六世紀には成立していたと推測できる。

古典悲劇のカノンが早くから成立していたのは、悲劇の上演が競演の形態を探っていたことと密接に関係しているであろう。ギリシア最大の文化都市アテナイでは、前六世紀末からディオニュソス神の祭典行事として悲劇の競演が毎年実施され、三人の詩人が三日間にわたって三篇ずつの悲劇（およびサテュロス劇一篇）を上演して優勝を競い合った。そして祭典の最終日には、審査（クリシス *krisis*）が行なわれた。市民の中から選ばれた十人の審査員（クリテース *krites*）が、投票によって一、二、三等賞と順位を決定したのである。後世の記録によると、のちに「三大悲劇詩人」と称される作家の優勝回数は、アイスキュロス13回（または28回）、ソポクレス18回（または20ないし24回）、エウリピデス5回と伝えられる。エウリピデスの優勝回数は他の二人に比較すると明らかに少ないが、もし第二位の回数も含めて計算し、前五世紀の約百年の間にこの競演に挑んだ他の多数の作家全体の成績と比べてみることができるならば、彼の実績は当時の平均水準をずっと上回っていたにちがいない。

いずれにしても、カノンの形成という点でここで注目しておきたいのは、まず悲劇にちなむ「三」という数字である。アテナイのディオニュソスの祭典では、「三人」の詩人が「三日間」に「三作ずつ」の悲劇を上演し、「三位」までの順位が決められた。この数的連想から、悲劇作家のカノンとしては、自然に「三大詩人」という枠組みが出来上がったのであろう。とも

かく悲劇に関しては、四人目以下を挙げるというのは一般的通念にそぐわなかったにちがいない。

次に、競演における審査を表わす言葉もまた興味深い。上述のようにアレクサンドリアの学者たちが優れた作家の選定について用いた語は、エンクリーノー「認定する」であった。しかしこの言葉は、文献学という難しそうな学問から生まれた特殊でまったく新しい用語ではなかった。その用法は、すでに古典期のアテナイ社会において、悲劇の競演の審査がクリシスと呼ばれていたことを踏まえている。つまり競演の「審査」クリシスとは、クリーノー「分別・判定する」ことにほかならないのであり、そしてこの動詞の頭にエン「中に」という合成語要素が付くと、エンクリーノーすなわち「選び入れる」という言葉になった。ヘレニズム時代の学者たちの「認定」は、このようにアテナイの野外劇場での競演における審査の観念を基本的に継承しているのである。もちろんディオニュソス劇場での審査員たちは、毎回三人だけを対象にして「判定」したにすぎない。それに対して、アレクサンドリアの図書館には、過去のさまざまな作家の劇作品の写本がうずたかく積まれていたであろう。当時の学者たちは、その文献の山を注意深く研究して優れた作家の作品を選り分け、改めて「三大悲劇詩人」をエンクリーノーした。すなわち彼らはまさに、どこか特別な場所へ——それは箱か棚かパピルス紙のコラムの中か——三大詩人を「選び入れ」たのである。

4. 叙事詩人のカノン

ところで叙事詩に関しては、カノン形成のプロセスはもっと昔にさかのぼる。上述の前六世紀の哲学者クセノパネスの叙事詩人に対する批判は、次のような断片的な詩の言葉で伝えられる（断片11DK）。

ホメロスとヘシオドスは、人間のあいだで恥ずべき非難的になるようなあらゆる行為を、神々にやらせた。

すなわち、盗みと不義密通とだまし合いである。

またディオゲネス・ラエルティオスの『哲学者列伝』（9.18）には、クセノパネスも同じく詩人であったことにも言及した次の記述がある。

クセノパネスは叙事詩やエレゲイア詩やアイムボス詩を書き、ヘシオドスとホメロスに対して、彼らが神々に関して語った事柄を非難した。しかしクセ

ノパネス自身もまた、自作の詩を吟誦するのをつねとしたのである。

ホメロスとヘシオドスがギリシア人によって共通に崇拜される神々について最初の系統的叙述をなした作家として認められていたことは、前五世紀のヘロドトスも『歴史』2.53で述べている。それによると、ギリシア人は初め神々がどこから生まれ、いつから存在し、どんな姿をしているのか知らなかったが、今から四百年ほど前に、ヘシオドスとホメロスが神々の系譜を整え、神々の称号と権能を定め、彼らの姿を描いたのだとされている。クセノパネスは、ディオゲネス・ラエルティオスの『哲学者列伝』（9.19）によると、「神の本性は球状のものであって、人間とはまったく似ていない」と考えていたと言われる。この哲学詩人にとっては、神々の誕生や姿や行為をまるで人間のように描いたホメロスとヘシオドスの物語はでたらめな虚構だと思われたのである。それゆえクセノパネスはこの二人の古い詩人を激しく攻撃したが、しかしその事実から浮かび上がってくるのは、むしろ前六世紀のギリシアに普及していたホメロスとヘシオドスの知的権威の大きさである。実際クセノパネス自身、「初めからあらゆる人々はホメロスから学んだ」（断片10DK）とその権威を認めており、だからこそ、それを打ち壊すために強い批判を唱え、みずから吟誦詩人として自説を語り広めようとしたのである。

前六世紀には、他の哲学者たちもこの二人の詩人を批判的的にした。例えば輪廻転生説のピュタゴラスは、自分の魂が冥界へ降りていったとき、ヘシオドスの靈魂が青銅の柱に縛られて悲鳴をあげ、ホメロスの靈魂は木に吊されて蛇どもに取り巻かれているのを見たと言われる。そしてその死後の拷問の理由について、彼らがいずれも神々を冒瀆したために罰を受けているのだと語ったという（ディオゲネス・ラエルティオス『哲学者列伝』8.21）。また万物流転説を唱えたヘラクレイトスは、「ホメロスは公共の競演の場所から追い出されて、杖で打たれるのがふさわしい」と述べた（同『哲学者列伝』9.1）。当時ホメロスの詩は、ラプソドスと呼ばれる吟誦詩人によってギリシア各地で語られていた。ラプソドスは公衆の前で杖を持って演じたと伝えられるから、ヘラクレイトスの言葉はそのようなホメロス詩の語りの普及を示している。

こうして昔の哲学者たちの批判的な主張を集めてみると、すでに前六世紀においてホメロスとヘシオドスは、叙事詩人のカノンとも言うべき地位を占めていたことが分かる。

5. 叙事詩人のカノンの形成——問題点

それでは、この叙事詩人のカノンの原型は、いったいいつ頃、どのようにして形成されたのであろうか。上述の前六世紀の哲学者たちがそのような選定を行なったのではないことは明白である。なぜなら、彼らは一斉にホメロスとヘシオドスの権威を否定しようとしたからである。二人の詩人のカノンとしての位置づけは、そうした批判が集中する以前にはほぼ確定していたと見なされねばならない。

また、以上のように叙事詩人のカノンの原型は古典期以前からほぼ確立していたとしても、はたしてそれは、どのような作品を念頭に置いて形成されたのであろうか。例えば悲劇の場合ならば、上述のように後世のアレクサンドリアの学者たちが作者を単位にして古典のカノンを定めたとしても、上演記録やさまざまな文献によって三大詩人の作品の確認は容易であり、誰がどの劇を作ったのかは少数の例外を除いてほとんど疑問の余地なく特定できた。さらに、人気のある悲劇作品は初演後に何度も再演されて、のちの世代でも多くの人々がそれらの作者の名前を正確に知っていた。しかし初期ギリシア叙事詩の場合、事情はそう簡単ではない。今日一般に、ホメロスは前八世紀に生きた人であり、ヘシオドスはホメロスよりも少しの間に活躍した詩人であったとされている。彼らの作品は、その古い時代から長い間口頭の伝承によって人々に語り広められ、文字テクストとして一般的の読書の対象になり始めたのは、ようやく二百年以上も経た前五世紀のことである。ホメロスの詩の最初の文字テクストはおそらく比較的初期に作られたと推定しうるが、それは公共の伝承の媒体とはならず、アルカイック時代のほとんどすべてのギリシア人がホメロスの作品として認知したのは、ラブソドス（吟誦詩人）による肉声の語りだけであった。

この口誦を媒体とした伝承の中で、ホメロスの作品とされる叙事詩は流動した。というよりもむしろ、他の作者によるさまざまな叙事詩の多くが、ホメロスというただ一人の詩人の作であると見なされたと言うほうが正確であろう。今日ではホメロスの作品は、普通『イリアス』と『オデュッセイア』に限定されているが（ただし『オデュッセイア』さえホメロスの作ではないとする見解も有力である）、古代ではこの二作以外にも、「叙事詩の環」として総称されたトロイア伝説やテーバイ伝説などのさまざまな物語や、「ホメロス讃歌」のタイトルで伝えられるオリュンポスの神々に捧げられた多くの讃歌、その他いくつか合わせてほ

ぼ五十篇におよぶ詩が、多かれ少なかれホメロスの名と結びつけられて伝えられた。現代ではそれらはすべてホメロスの真作ではないとされるが、しかし前六～五世紀のギリシアでは、その多くを偽作と疑うよりは、ホメロス自身が作ったものと信じる傾向のほうが強かった。

例えば、前五世紀においてヘロドトスは、「叙事詩の環」の『キュプリア』という詩は「ホメロスの作ではなく、誰か他の詩人によるものである」ことを示そうとしたのだが（『歴史』2.117），それは、従来『キュプリア』があまねくホメロスの物語として受け止められていたからにほかならないだろう。また同じくヘロドトスは、「叙事詩の環」に属するもう一つの詩『エピゴノイ』についてもホメロスの作ではないと疑う余地があるとしており（同4.32），この言及もやはり、通説ではその詩がホメロスのレパートリーに数えられていたことを裏づけている。前四世紀の哲学者アリストテレスでさえ、「叙事詩の環」の全篇をホメロスの作とする見解には異論を唱えながらも、『イリアス』『オデュッセイア』の他に『マルギテス』という滑稽な風刺的物語をホメロスの作として挙げている（『詩学』1448b30）。

さらに前五世紀前半には、悲劇作家アイスキュロスが、「私の悲劇などホメロスの偉大な饗宴から切り取った薄片である」と述べたと伝えられる（アテナイオス『食卓の賢人たち』8.347e）。この有名な言葉は、ほぼ完全な形で現存する七作に加えてタイトルや断片だけでも伝えられるアイスキュロスの悲劇合計七十数篇のうち、わずかに「アキレウス」三部作（『ミュルミドン』『ネレイデス』『ブリュギア人』、いずれも断片が現存）のみが、『イリアス』の内容と重なるものとして数えられうる程度にすぎないことを考え合わせると興味深い。代表作『オレスティア』三部作を含めて、じつはアイスキュロスの劇の多くは、むしろ「叙事詩の環」のさまざまな作品から題材を得ているのである。したがってアイスキュロスは、「ホメロスの偉大な饗宴」という言葉において『イリアス』と『オデュッセイア』の二作だけを想定していたとは言えない。彼は、「叙事詩の環」の全篇とは言はずとも、少なくともそれに属するいくつかの物語をホメロスの作として思い浮べていたことは明らかである。

そこで以下においては、「ホメロス」という作者とその作品との関係を伝える古代のさまざまな伝承を取り上げ、この最古の叙事詩人のカノンの形成についてもう少し詳しく探ってみたい。もちろんそれらの伝承は、すべて前六世紀よりもずっとのちに記録されたも

のである。だが、その核をなしている伝説はかならずしも後代の創作とは言えないであろう。中にはいくらか秘話めいているがゆえに、現代の学者たちにはほとんど顧みられない伝承もあるが、しかし批判的に検証すれば資料としての価値は小さくなく、霧に包まれたように分かりにくい初期ギリシア叙事詩のカノンの成り立ちについて、いくらかでも明確な輪郭を描くのに役立つであろう。また、ここではホメロスを中心に見していくが、ヘシオドスに関しても、ホメロスとのつながりで貴重な情報が得られるはずである。

6. 前六世紀のアテナイとホメロスの詩の選定

ホメロスの詩がギリシア世界でカノンとしての性格を明らかにしたことを見ると重要な伝承は、まず、都市国家アテナイの守護神アテナ女神に捧げたパンアテナイア祭の競技会において、ホメロスの詩が毎回吟誦されたという言い伝えである。この競技会の始まりは前六世紀前半にさかのぼり、叙事詩を吟誦する慣習についてはいくつかの記録があるが、その中で、前四世紀の弁論家リュクルゴスが『レオクラテス弾劾演説』¹⁰²において次のように述べている。

諸君ら（アテナイ人）の祖先たちは、ホメロスが重要な詩人であると信じ、五年ごとのパンアテナイア祭において、他の詩人たちの中でホメロスの叙事詩だけが吟誦されるよう法を制定した。こうして彼らはギリシア人たちに対して、自分たちが最良の作品を好むことを示した。

この記述では、いつ頃その「法」が定められのか示されていないが、国家的祭典の一行事をなす吟誦の対象としてホメロスの詩が選定されたことは明白であり、それはカノン形成の進行を物語っている。この「他の詩人たち」との間の選定は、作者を単位としたように述べられているので、実際はどの作品が選ばれたのかはっきりしない。明確にホメロス以外の作者（例えばヘシオドス）のものと分かっている詩とホメロスの名で伝えられる詩との間で優劣の評価がなされたことも一応想像ができるものの、しかし上述のようにかなり多くの叙事詩がホメロス作と伝えられていた初期の状況を考慮するなら、ホメロスの名の下に伝承されていた多数の作品の間での選定のほうがより大きな問題になつたであろう。

多くの「ホメロスの叙事詩」の中で、ほんとうに「ホメロス」に値する作品はどれなのか。その後ヘレニズ

ム時代の文献学者の関心の的になり、さらには18世紀末のヴォルフ（『ホメロス序説』）から今日にいたるまで古典学者の頭を悩ませてきた「ホメロス問題」は、すでにギリシア・アルカイック時代の宗教的祭典において始まっていたのである。ただしその古い時代には、作品の質的差異を鑑定するために文字テキストを詳細に検討するという、現代ならば当然（で、しかも唯一）の手続きは、たとえまったく不可能ではなかったにせよ、ラプソードの音声テキストのみに親しんでいた古代人にとって何ら必要だとは思われなかつた。それゆえ判定の規準は、耳で聴いて「最良」と思われる「作品」の作者が「ホメロス」だと認めるだけで十分だったのである（このような規準が非科学的で当てにならないと思い込むのは、文字テキストでしかホメロスを知らないヘレニズム時代以降の人間の限界であろう。後世とはまったく異なる詩の受容の仕方をしていた時代に、異なる「ホメロス」のコンセプトが存在したのは当然である。それを切り捨てたところで成り立つ文献学上の「ホメロス問題」は、古典がすべて文字化した世界に住む我々にとってのみ切実なのである。このことは、口誦詩作者ホメロスを考える場合忘れてはならない）。

この「最良の作品」という質的規準は、現代の我々には漠然とした印象を与える。しかしリュクルゴスの記述ではそのあと、当時のアテナイ人は自分たちの選定の妥当性を「ギリシア人たちに対して」示そうとしたと語られている。ホメロス作と伝えられる多数の詩のうち、真にホメロスのものと公的に認定すべき「最良の作品」は、たんにアテナイ人にとってだけでなく、ギリシア人全体にとっても「最良」のものであるべきだと判断されたのである。

アテナイ人だけでなく全ギリシア人にとって「最良の作品」こそ「ホメロスの叙事詩」と認定すべきだというこの見方から、「叙事詩の環」や「ホメロス讃歌」などの中で、『アイティオピス』（エティオピア物語）や『テーバイス』（テーバイ物語）のような一見ローカルな性格の強い作品は除外されたのかもしれないが、定かではない。しかしここでは、ホメロス作として選定されたのが、『イリアス』と『オデュッセイア』だけだったとは記されていない点に留意しておこう。

初期のパンアテナイア祭での吟誦について伝えた他の記録においても、作品名は特定されず、たんにホメロスの詩ないし叙事詩等と述べられるだけである。プラトンの偽作とされる次の『ヒッパルコス』一節（228b-c）によると、この慣習を始めたのはペイシストラトスの息子ヒッパルコスであったと言われる。

ヒッパルコスは、ペイシストラトスの子供たちのうちで最も年長で賢明であった。彼は多くの立派な仕事で知恵を發揮したが、なかでもホメロスの叙事詩を初めてこの土地にもたらし、今日でも行なわれているように、パンアテナイア祭において、それらの詩をラブソドスたちにかわるがわるあとを受け継いで歌いとおすようにさせた。…このようにして彼は、きわめて優れた市民たちの統治者になるため、彼らを教育しようとしたのである。

ヒッパルコスは前514年に暗殺されたので、上の慣習が始まったは前六世紀後半である。この記述では、ヒッパルコスはどこからホメロスの詩をアテナイに「初めてもたらした」とされている。このことから例えば、キオス島を中心にホメロスの詩を専門的に語る集団として威名をはせたホメリダイ（「ホメロスの子孫たち」）とアテナイの支配者との接触が想定される。また祭典では、ホメロスの詩が一定の順序に従って吟誦されたと言われるので、そのためにヒッパルコスは、叙事詩の文字テクストを手に入れたのだと考えられる。同様の規則の制定については、ディオゲネス・ラエルティオスの『哲学者列伝』1.57でも述べられており、そこでは、前七世紀後半から前六世紀前半に活躍したアテナイの著名な立法者ソロンの行為に帰されている。

ソロンは、ホメロスの詩が一定の順序に則って吟誦されること、すなわち先の者が終わったところから、次の者が始めるようにとの規則を定めた。

一方他の記録によると、文字化されたテクストを前六世紀のアテナイに結集させたのは、ヒッパルコスの父親で有名なアテナイの僭主ペイシストラトスだったと伝えられる。次の（1）は前一世紀のローマ人キケロの『弁論家について』3.34.137の記述であり、（2）は『パラティナ詞華集』11.442.3-4の作者・年代不詳の詩行である。

（1）ペイシストラトスは、それ以前は混乱していたホメロスの書を、今我々が持っているような形にまとめあげたと言われる。

（2）ペイシストラトスは、それまで分散していたホメロスの詩を集めた。

こうした記述から、ホメロスの詩は、個々独立の小叙事詩が前六世紀のアテナイで初めて「編集」され、ようやく完全な文字テクストとして成立したという伝説が流布していたことがうかがわれるが、おそらくそうした伝説は、後代の文字文化が発達した時代に発生した空想の産物であろう。ヒッパルコスにせよソロンにせよ、彼らが定めたと言われる規則の背景には何らかの文字テクストの存在が推定されるとはいえる、古い伝承ではそれについて何も言及されず、ホメロスの詩を確定するうえで書物が何がしかの役割を果たしたとは述べられていない。むしろここで重要な点は、書物を意識した上の二つの記録においてさえ、ホメロスの詩として選定された個別の作品名が挙げられていないことである。

他方、時代はずっと下るが、三世紀前半のローマ時代のギリシア人作家アイリアノスが、『ギリシア奇談集』13.14において、同じくペイシストラトスの業績について次のように記している。

古人は、ホメロスの詩が初めはいくつかの部分に分割されていたのを、そのままの形で詠唱していた。例えば「船の傍らの合戦」とか「ドロンの歌」とか、「アガメムノンの奮闘」とか、「軍船の表」とか、「パトロクロスの巻」とか、「[ヘクトルの] 遺体返還」とか、「パトロクロスの葬礼競技」とか、「協定破棄」とか呼んでいるのがそれである。右は『イリアス』についてであるが、もう一つの詩【オデュッセイア】について言えば、「ピュロスでのこと」とか、「ラケダイモン【スバルタ】でのこと」とか、「カリュプソの洞窟」とか、「筏作り」とか、「アルキノオス邸での物語」とか、「キュクロプスの物語」とか、「魂迎え」とか、「キルケの物語」とか、「足洗い」とか、「求婚者誅殺」とか、「田園でのこと」とか、「ラエルテスの屋敷でのこと」などである。

後になってスバルタのリュクルゴスが、初めてホメロスの詩をまとった形でギリシアへもたらした。彼が旅をした折、イオニアからこの詩を持ち帰ったのである。その後ペイシストラトスがそれらを結集して【現在の】『イリアス』と『オデュッセイア』の形にしたのである。（松平千秋訳）

上の記述によると、前六世紀の中頃以前はホメロスの詩は場面やエピソードを単位にして別々に吟誦されるのが常であり、それがペイシストラトス以降には、『イリアス』と『オデュッセイア』に関しては物語が全体として知られるようになったという。ここから、

アテナイでは前六世紀中頃に『イリアス』と『オデュッセイア』の二つの大作の存在が初めて一般に認識され、それらに対する評価が高まるとともに、公的な吟誦の場では、とりわけこの二作品が重視されて取り上げられ、たとえ各詩の全篇が一挙に演じられなくても、少なくともそれらの物語全体の筋や場面の順序に対して特別な配慮がなされるようになったという事態を推測できる。

しかしそれ以前には、この二作の規模や巧妙な構成は一般にはよく知られていなかったのであるから、初期のアテナイの国家的祭典では、ラプソドスたちが上に列挙された二作のさまざまな逸話以外に、「叙事詩の環」の多くの物語から採られた短い話をホメロスの詩として語っても、何ら支障はなかったであろう。むしろ、『イリアス』と『オデュッセイア』という作品の観念自体が流布していなかったため、それらと結びついた「叙事詩の環」という大きな諸物語の間の相互関係の概念も聴衆のレヴェルでは成立していなかったと見るべきであり、小物語の単位では、出来ばえの差はあっても二大作に属さない多様な演目もほぼ同等に好まれたはずである。

前六世紀のアテナイの祭典において、最初は『イリアス』『オデュッセイア』のみならず「叙事詩の環」にも属したさまざまな小話が聴衆の好みに応じて比較的自由に口演され、やがてある時点で『イリアス』と『オデュッセイア』に人々の関心が集中し始めたことは、当時の壺絵など美術の傾向の変化にも表われている。前七世紀から六世紀中頃にかけて、ギリシア美術の題材として人気があったのは、例えばヘラクレスやペルセウス、テーセウスといった一般的なギリシア神話の英雄の話であり、トロイア戦争をめぐる神話が描かれたとしても、パリスの審判、アキレウスとトロイロス、トロイア陥落のように「叙事詩の環」その他の物語の逸話が主であって、とくに『イリアス』と『オデュッセイア』の場面を忠実に描いたものはきわめて少なかった。しかし前六世紀末頃から、この両叙事詩から直接的に題材を得た美術作品とりわけアッティカ製壺絵は、急速な勢いで増大したのである。この大衆的視覚芸術に見られる現象は、国家的行事パンアテナイ祭を中心に進められた叙事詩の選別と無関係であったとは考えられない。

以上のように前六世紀のアテナイでは、ホメロスの詩のうち『イリアス』と『オデュッセイア』を最も優れた作品として評価する傾向が生じた。古い伝承によると、その理由の一つはこの両詩の汎ギリシア的な性格であり、さらにもう一つは当時の支配者ないし為政

者（これはスバルタでは伝説的立法者リュクルゴスになっている）の意図的行為であった。

汎ギリシア的性格という規準は、どちらかというと相対的である。例えばトロイア伝説にかかる「叙事詩の環」の冒頭に置かれる『キュブリア』は、その題名からキュプロス島の女神アプロディテを強く連想させるが、作品の内容はトロイア戦争の原因として最高神ゼウスによる全人類に対する懲罰を語るものであり、地方的性格はさほど濃厚ではない。たしかに、「イリオスの戦争」を意味するとはいえ、全ギリシアの英雄たちの武勇を讃えた『イリアス』のほうがギリシア民族全体の理想を大きく反映している。しかし『キュブリア』の倫理的教訓性もまた、古代ギリシア人にとっては少なからず普遍的意味合いを持ったであろう。どの物語をより汎ギリシア的と見るかは、叙事詩を聴く人々の生きている時代と社会の風潮に左右されるが、前六世紀頃のアテナイ人が、国家的行事のプログラムの決定に際し個々の作品をめぐってそこまで議論した記録はない。むしろ歴史的伝承では、選択はしばしば支配者や立法者の業績として語られており、この意図的行為も、特定の人物による典型的なカノンの制定のように見えながら、じつは『イリアス』と『オデュッセイア』を核とする「ホメロス作」の認定範囲から「叙事詩の環」に属するすべての物語を除外したとは伝えられていない。だから前五世紀でもなお、ヘロドトスは『キュブリア』と『エピゴノイ』に関して偽作の疑いを表明せねばならなかつたのである。

7. 伝記から見たホメロスの詩の選定

ホメロスの詩の選定に関しては、歴史的に見れば前六世紀のアテナイにさかのぼる伝承が最も古い。しかしそれとは別に、ホメロスの伝記と関係のあるいくつかの伝承の中に、この詩人の作品がどのようにして限定されていったのかを示唆する記述がある。ここではそのうち、次の三つの話を挙げてみたい。

まず初めは、ヘロドトスの偽作とされる『ホメロス伝』15-25の話である（以下要約）。

(1) 盲目の放浪詩人ホメロスがポカイアというイオニア地方の海岸の町に着いたとき、テストリデスという名の学校の教師がホメロスに向かって、これまで作った詩とこれから作る新しい詩を書き留めるのを許してくれたら、住まいと食べ物の面倒を見ようと申し出たという。ホメロスはそれを受け入れ、『小イリアス』と『ポカイア物語』という詩を作った。

するとテストリデスは、それらの詩を書き留めてボカイアを去ってキオス島へ移った。そしてその地で彼は学校を建て、ホメロスの詩を自分の作品として吟誦し、富と名声を獲得した。その噂を聞いたホメロスは、苦労してキオスに行き、多くの詩を作つて有名になった。一方テストリデスは、ホメロスがその島に来たことを知り、キオス島からも姿を消してしまった。

これはホメロスの詩を盗んだ男の話であり、ホメロスの詩のレパートリーから「叙事詩の環」に属した「小イリアス」と独立的な詩「ポカイア物語」が離れて、テストリデスという異なる作者のものとして伝えられた事情を語っている。ホメロスは明らかに作品をだまし取られたことになっており、うまくやったのはずる賢いテストリデスである。

次はアイリアノスの『ギリシア奇談集』9.15にある逸話で、前五世紀前半の詩人ピンダロスに依拠しながら『キュプリア』について語っている。

(2)アルゴス人は、詩歌の万般にわたつてホメロスを第一人者とし、その他の者はみな彼に劣る二流の詩人であるとした。生贊を屠つて祭を祝う折には、アポロンと共にホメロスをも饗應した。ホメロスは右の他、貧窮して娘を然るべく嫁がせることができなかつた時、叙事詩『キュプリア』を婚資として与えたという伝承があつて、これについてはピンダロスの証言もある。(松平千秋訳)

ここでは『キュプリア』はやはりホメロスの作であったが、盗まれたのではなく自發的に贈与されたことになっている。贈られた相手については、プロクロスの『文学便覧』などによるとスタシノスという人物であったといふ。

最後は『オイカリアの攻略』という叙事詩に関する伝承であり、ストラボンの『地誌』14.1.18に記されている。

(3)クレオピュロスもサモスの人であった。人々の伝えによると、この人は昔ホメロスを客として歓待し、『オイカリアの攻略』と呼ばれる詩の名義を贈り物としてもらつたと言われる。しかしカッリマコスは、エピグラム詩で逆のことを述べている。すなわち、クレオピュロスがこの詩を作つたのだが、歓待の伝承のゆえに、ホメロスが作ったと言われているのだと。

この伝承でもホメロスの作品は、本人の意志で贈与されたとされている。だが前三世紀の詩人カッリマコスによると、そもそも『オイカリアの攻略』はクレオピュロスの作で、彼が自作をホメロスに譲つたのだという。そのエピグラム詩では次のように歌われている。

私は、かつて神のごとき詩人を家に迎えた人の作品。
私はエウリュトスの苦難と金髪のイオレをたたえる。
なのに私は、ホメロスの作だと呼ばれている。
ああゼウスよ、クレオピュロスには、それは偉大な
ことなのだ。

さて以上は、いずれも神話的作者ホメロスに関する伝説めいた伝承ばかりで、作り話だとするならそれまでである。しかしこれらの話には、古代ギリシア人が伝記上のさまざまな人間関係に託して表現したホメロスの詩のカノンをめぐる見方を読み取ることができる。

まず(1)～(3)のいずれにも共通して言える点は(ただし(3)に並記したカッリマコスの詩については後述)、三つのどの作品についても最初はホメロスが創作したが、何らかの事情で創作者としての権利が別の人へ移つたことである。この場合、創作者の権利と所有者の権利(つまり特定の詩を吟誦する権利)とは同じであることが前提になっている。もし作品の中に作者としてホメロスの名が述べられていたなら、ホメロスから作品を盗んだり譲渡されたりすることは無意味である。ホメロスからの盗みや譲渡に大きな価値があるとすれば、手に入れた作品を自分が作ったもの(つまり自作のレパートリー)として人々に認めてもらえるからである。ホメロスの詩の共通の特徴は作品の中で作者の名前や出自が表現されていない匿名性であることを、古代人はすでに気づいていたのである。

作者が匿名であるという作品の特徴は、前六世紀のアテナイの人々が認めていたホメロスの詩の汎ギリシア的性格とも通じている。ホメロスはギリシアのどんな土地に住む聴衆の心をもとらえうる最良の物語作者であるという認識は、彼が盲目で自分の名前さえ表面に表わさず、どこの出身とも正確には知られずに各地を転々と流浪する詩人だったというイメージとぴったりと重なっていた。そしてこの匿名性と汎ギリシア的性格を最も完璧に体现した叙事詩こそ、『イリアス』と『オデュッセイア』にほかならなかったのである。

その『イリアス』と『オデュッセイア』を核として、多数の叙事詩がホメロスという作者名の下に集結し、そしてその後しだいに離散していった。「ホメロス」と

いう在って無きがごとき作者の匿名性は、真空の磁場となってその集合を促すとともに、上の伝承に見られるようにそこからの離脱をも可能にしたのだ。また彼の汎ギリシア的性格は、その度合いに応じてある物語を強く引き寄せる一方、相対的にローカルな性格の他の作品に対しては淘汰を強いたであろう。(1)～(3)の話は、その淘汰の神話として読むことができる。

例えば(1)では、作品を盗まれたホメロスが、キオス島に着いても悪人のテストリデスを捕まえようとはしていない点が重要である。彼がキオスへ向かったのは、テストリデスがその地で自分から盗んだ物語を吟誦し、高い評判を博したと聞いたからであり、奪われた作品自体の所有権=創作者権を取り戻したいためではなかった。彼は二作に関しては諦めていて、盗まれた自分の負けだと思っているようである。このことから、ホメロスの詩として「小イリアス」と「ポカイア物語」に対して与えられたギリシア人の評価はかなり低かったことが推測できる。ちなみに「小イリアス」は、レスケスという詩人の作だとも言われた(『タブラ・イリアカ』他)。このレスケスは、「叙事詩の環」の『アイティオピス』『イリオス陥落』『ティタノマキア』の作者として知られるミレトスのアルクティノスと詩の競演を行ない、勝利したと伝えられる(エレスのパイニアス、断片33)。これは筆者の想像にすぎないが、アルクティノスはホメロスの弟子であったというから(『スーザ辞典』)、レスケスは「小イリアス」の権利をその勝負で勝ち取ったのかもしれない。

一方(2)では、「キュプリア」に対するホメロスの並々ならぬ執着が感じ取れる。「キュプリア」はホメロスにとって、大切な娘の持参金代わりとして十分な価値があり、もしも貧乏でなければ手放したくない貴重な作品だったのであろう。高名な詩人の愛娘とともに「キュプリア」をもらったスタシノスは、まさに「両手に花」の幸運のきわみであるが、他方大事なものを二つとも失った貧しく盲目のホメロスのほうは、じつに気の毒である。この話から「キュプリア」は、ピンダロス以前の前六世紀から高く評価され、ホメロス作であることを最も否定しがたい叙事詩の一つに数えられていたと思われる。

(3)のストラボン伝の「オイカリアの攻略」についての話もまた、ホメロスから作品を贈り物として与えられた幸運な人物を描いている。その後サモス島のクレオピュロスの子孫は、キオス島のホメリダイと並んでホメロスの詩の伝承者集団として有名になった。カッリマコスの詩は、従来の伝説を一ひねりして、クレオピュロスのほうが創作者権をホメロスから取られ

たのだと「私」すなわち『オイカリアの攻略』という作品自体に語らせている。しかしそれは作者クレオピュロスにとっては不面目ではなく、彼はそれを栄誉に思っていると最後に付け加えている。ストラボンの伝承では、歓待の謝礼としてホメロスは和やかに自作を譲り与えたことになっていて、クレオピュロスが果報者として扱われている点は同じである。やはりこの場合も、得をしたのは作品をもらったほうである。だがホメロスとしてはさほど不本意に譲渡したようではないから、この叙事詩に対するギリシア人の評価はあまり高くなかったのであろう。

以上のように見てくると、カッリマコスが誰の作であれホメロスの作と呼ばれるのは偉大なことだと語った言葉は、ずばり真相を突いていたことが分かる。ここで現代風に譬えて言うと、作者がホメロスだと言われるなら、その作品はいわば国際的なブランド製品として認められたことなのである。そして上の三つの伝承は、個々の叙事詩がその高級ブランドを失うプロセスを神話的装いで表わしている。人気のブランドを失った物語は、その後散逸して人類の記憶から消えていったから(実際「叙事詩の環」の諸詩篇は断片と後代の要約でしか伝わらない)、現実の伝承のレヴェルでは生き残れずに敗北した作品である。しかし興味深いことに、伝説では敗れ去る物語を継承する者はホメロスよりも得をした人として語られている。

この伝説の逆説的構造を分かり易くするため、現代の譬えをさらに全体的経過に応用してみよう。最初「エルメス」ならぬ「ホメロス」というブランドの会社は、小アジアの地方工場で「イリアス」「オデュッセイア」という飛び抜けて優秀な製品を開発した。そしてそれは、やがて大都市アテナイの中心部に支店を進出させて一流の名をはせ、匿名性というストラテジーを駆使して次々と群小他社の製品を取り込んでいった。同時に「ホメロス」は、汎ギリシア的特性によって叙事詩のトレンドをリードして、全ギリシア世界にシェアを大きく拡大したが、しかしやがて多種の製品に対してブランドの適格性を吟味する消費者の目もまた肥えていったのである。最大手「ホメロス」からすれば、そのため規模の縮小はやむをえなかったが、やはり淘汰される自社製品にはそれぞれのメリットに応じて愛着があったであろう。そこで伝説では、ホメロスのオリジナル製品とうたわれたゆえに、作者の手元を離れていく作品を新たに獲得した者(いわばリストラされた子会社)は多かれ少なかれ有利な引き継ぎをしたとされ、ホメロス自身は逆に不利な立場に置かれた。つまり、有力なブランドを失った叙事詩の担い手たちにな

お競争の激しい伝統の中で生き抜いてもらうためには、彼らは何らかの意味でホメロスに対する勝者として描かれねばならなかったのである。

8. むすび——ホメロスとヘシオドスの歌競べの意味

こうして「叙事詩の環」とその他の英雄の物語は前六～五世紀に激しく淘汰され、今日ほとんど現存しない。だが一方、同じくホメロスの名の下に伝えられる「ホメロス讃歌」33篇は、明らかにかなり後代の諸作品がその中に含まれ、ヘレニズム時代の文献学者も大半をホメロスの作として認定しなかったと推測されるにもかかわらず、不思議にもそのテクストは比較的良好な状態で現在まで残っている。その理由としては、この作品集が個々の神々の崇拜という宗教的伝統とかかわる側面が大きいため、英雄叙事詩の場合のように広く一般大衆の嗜好に合わせて競争に勝ち抜く必要があまりなく、汎ギリシア的性格に対する特別な配慮もさほど要求されなかつたことが考えられる。オリュンポスのどの神々も、程度の差はあれ全ギリシア人の崇拜の対象となっていたから、そうした民族全体の神々を讃えた作品は、「遍在する作者」ホメロスの権威の下に集合し易いと同時に、またそこから容易に分離されることもなく、したがって最後までホメロスの名によつて保護されたのであろう。

ところで、ホメロスと並んで二大叙事詩人の一人と言われたヘシオドスの場合はどうであろうか。この作者の作品の問題についてはもはやここで詳述する余裕はないが、ホメロスとの関係については『ホメロスとヘシオドスの歌競べ』という古い伝承にさかのぼる小物語があり、この小品に触れながら最後のまとめとしたい。『ホメロスとヘシオドスの歌競べ』はローマ時代の二世紀に執筆されたものだが、今日では、その話の原形はギリシア・アルカイック時代にさかのぼると推定されている。

さてこの作品では、最初にヘシオドスとホメロスの伝記的事柄が述べられ（ただし前者についてはごく短い）、次にボイオティア地方のアウリスで、二人が詩の勝負を争った次第が語られている。そしてこの歌競べは、一見奇妙なスタイルで行なわれる。ヘシオドスは一方的に謎めいた質問を次々と放つのみであり、それに対してホメロスのほうは、ただちに見事な返答を繰り返して、詩人として鮮やかな力量を披露するのである。この応酬を聴いたギリシア人は、一斉にホメロスに喝采を送る。このあと、ヘシオドスは『仕事と日』

の一節を、ホメロスは『イリアス』の一部をそれぞれ吟誦するが、やはり居合わせた聴衆は皆ホメロスを称賛する。ところがこうしてホメロス優勢のうちに試合が終わったとき、判定者であるパネデス王は、まったく意外にもヘシオドスに軍配を上げるのである。その理由は、戦争の詩人よりも農業と平和を歌う詩人のほうが優れているからだという。

この勝負の結果は、古代以来人々を悩ませてきた。どう考えてみても、歌の実力ではホメロスの優勢は明らかなのである。そこで、例えばブルタルコスは、二人がまず自慢の詩を歌つて優劣判定しがたかったので、最後にホメロスが謎を問い合わせ、それにヘシオドスが即座に答えたため、後者の優勝が決定したという話にしている（『モラリア』「七賢人の饗宴」153f-154a）。なるほど質問と回答の役を入れ替えれば、合理的に納得のいく話になりうるが、しかしそのようになれば、元の伝承のエッセンスは消えてしまうだろう。あくまでも劣勢のヘシオドスが勝ち、優勢なホメロスが負けたことに話の面白さがあるのである。例えばこの作品を邦訳した松平千秋は、ホメロスの優勢は詩の技術のためであり、ヘシオドスの詩にはイデオロギー的な内容があったからと解釈して（岩波文庫の解説）、いわば「事務的レヴェル」の協議をパネデス王の「政治的判断」がくつがえしたことに妙味があると指摘している。

こうしてこの王の判定の謎は、さまざまな角度からの解説の試みを促しているが、両詩人の歌の吟味は別にして、ここではこの古い伝承の発生が、おそらく初期ギリシア叙事詩のカノン形成期にさかのぼりうるという点に着目して考えてみたい。

前章で述べたように、ホメロスと「叙事詩の環」の作者たちとの選別については、伝説では前者の不利と後者の有利というパターンで語られていた。このパターンが、ホメロスとヘシオドスという叙事詩の二つの巨星の関係についてもあてはまるとは言えないであろうか。つまり、ヘシオドスとの歌競べの神話的伝承では、ホメロスは明らかに優れた詩人でありながら、最終的に敗北を忍ばねばならないことになるが、それは、「叙事詩の環」との関係についての伝説の場合と同様、相手のヘシオドスが叙事詩人としての地位を確立するためにはどうしても必要な成り行きだったのではないか。さらに言い換えれば、詩の力量では誰の目にも劣るヘシオドスが圧倒的に強力なホメロスの詩の潮流に対抗できる新たな伝統の担い手として出現し、その作品がギリシア世界に普及していくという注目すべき事実が、歌競べの伝説においてヘシオドスの意外な勝利と

して語られたのだと見ることができる。スーパースターのホメロスは、ここでもまた譲歩して、気の毒な立場に立たされねばならなかったのである。

ただしここでは、ホメロスは敗れても、自分の贈り物をヘシオドスに与えたりしていない点は異なっている。ヘシオドスは王から優勝の賞品として三脚釜を授けられ、ホメロスからは何も受け取っていないのである。この点は、ホメロスから作品を盗んだり贈与されたりした「叙事詩の環」の作者たちの場合とはちがう。この両詩人の独立的なスタンスには、ヘシオドスの作風がホメロスの詩とはまったく異なることが表わされているのであろう。そしてこのヘシオドスの作品の独自性が当時のギリシア世界に対してはっきりと証明される方法として、歌の判定の予想外の逆転によってホメロスを打ち破るという勝負の結末ほど、効果的な表現はないであろう。

こうして歌競べの部分では、ホメロスは不本意にも敗北する側に立たされ、一方ヘシオドスは意外な勝利で得をしたのであった。しかしこの小物語を通じて見ると、やはり総じてホメロスのほうがヘシオドスよりも優越した評価を与えられていることは明らかである。それはホメロスにかかる伝記的説明の豊富さ、歌競べでの一般ギリシア人の熱烈な支持と人気の高さだから言えるのではない。じつは人間としての知恵の点でも、ホメロスはヘシオドスよりまさっていたのである。

例えば物語の後半において、歌競べの直後にヘシオドスは早速勝利を感謝するために聖地デルポイに詣でるが、そこで「この果報者はネメアなる土地において果てる」とのアポロンの神託を受けながら、愚かにもその真意を悟ることができずに、あっけなく殺害されて神託を成就してしまう。彼は、自分の運命については何も気づかずに死んでいくのだ。それに対してホメロスのほうは、数々の優れた歌を作りながら各地を放浪した末イオス島に到着し、たまたま子供たちがかけた謎の意味を解けなかったので（「捕らえたものはあとに残し、捕らえなかったものすべて持ち帰ります」という謎で、答はシラミだが、詩人は盲目なので子供のシラミ取りの様子が見えなかった）、すぐさま昔デルポイの巫女から聞いた「おまえはイオス島でみまかるが、幼な子の謎には心せよ」というアポロンの神託を思い出す。そして、そのとき彼は自分の死期を悟り、墓碑銘のための詩まで歌い残してこの世を去ったという。これが両詩人の歌競べの物語の総結末である。

ギリシア人の有名な古い諺に、「人間は死ぬ時がく

るまで、幸せ者と呼んではならない」という言葉がある。この両詩人の物語を最後まで聴いた古代の人々は、おそらくその諺を思い浮かべたにちがいない。はたして歌の試合で負けたホメロスと勝ったヘシオドスのどちらがより賢く、またより幸せであったのか。それは、二人の詩的創造力についてと同様に、この物語の聴衆（読者）の誰もがはっきりと判定（クリーノー）できることであった。

審判異聞

——オウイディウス『変身物語』の場合——

高橋 宏幸

0. 検討の前に

本稿はギリシア神話に登場する「審判」に着目し、それがオウイディウス『変身物語』においてどのような表現を与えられているか検討しようとするものである。まず、考察の射程を示すために、とくにそうした着眼をとり、対象を限定する理由を次に記しておく。

その第一は「審判」が内包する問題に現代社会との深い関わりが認められることによる。現代は競争社会であるとよく言われる。それがなかなか浸透しにくい日本においても、政治の世界で構造改革が錦の御旗のように掲げられて民間主導の競争原理が広められようとし、その一環であるのか、大学などでの研究も競争的資金によって進めるように強く促されている。競争が行われる場合、そこには必ず参加者のあいだに優劣を決める審判がなくてはならない。審判は競争そのものには加わらない点で脇役ではあるが、参加者間の機会均等を保証し、競争の規則を公平に適用する点では競争原理を機能させるために枢要な役割を担っている。いくら民間活力を利用すると言っても、すぐれたプロジェクトの提案を見抜く力量がなければ採算の見通しすらおぼつかず、また、日本人研究者の業績が海外で評価されて初めて国内で認知されるという状況では光明はなかなか見えてこない。

さて、よく知られるように古代ギリシア人は「競争」を好み、それは彼らの精神性を構成する重要な柱の一つであった。このことを端的に示すのはオリンピックである。世界中の競技者が集う祭典は現代人を古代ギ

リシアに結びつける、よくも悪くも、最大の行事である。最近のオリンピックでは審判が脚光を浴びる機会が目立ち、皮肉な形でその役割の重要性と仕事の困難さをあらためて示す結果となったが、古代ギリシア人もその点を十分に認識していたと思われ、それは「競争」をモチーフとする神話が多数伝わっていることにも現れている。いくつか例を挙げてみよう。

特定の選手に有利な判定を出すように利益誘導されたり、圧力に屈したりする事例は審判として問題外であるが、ギリシア神話中もっとも有名な物語の一つは審判への賄賂を中心的モチーフとしている。すなわち、「パリスの審判」として知られる物語である。ヘラ、アテネ、アプロディテの三女神が美しさを競い、トロイアの王子パリスがその審判に任せられたとき、三女神はそれぞれ自分に軍配を上げてくれたら褒美を与えると約束した。ヘラとアテネが約束した戦争での勝利や王権よりもアプロディテの約束した世界一の美女をパリスは選ぶ。アプロディテはパリスにヘレネを与え、これがトロイア戦争の原因となった⁽¹⁾。

審判に悪意がなくても、人間の目が判断する以上、とりわけ微妙な差違を見分けねばならない場合、あるいは競技規則が予想しなかった事態が生じた場合には、審判の判断があとに問題を残すこともある。アイススケートのショートトラックで韓国選手がアメリカ選手の走路妨害をしたとして失格となり、金メダルはアメリカ選手のものとなったことがあったが、それを見ていて思い起こされたのはウェルギリウス『アエネイズ』第5歌に語られるアンキセス墓前競技の一場

(1) *Cypr. fr. 1, Eur. Tr. 923-32.*

面であった。英雄アエネアスは父アンキセスの一一周忌の法要に競技祭を挙行し、ボートレース (Verg. A. 5. 114-285) に続いて徒競走 (Ibid. 286-361) を催す。名前を上げられる者七人とその他にも大勢が参加して始まった競走は、ニススが圧倒的勝利をつかむと思われたゴール直前で犠牲獣の血に濡れた地面に滑り転倒してしまう。二番手はサリウスだったが、ニススは三番手に来ていたエウリュアルスを深く愛していたため、自分の体をサリウスの前に投げ出し、サリウスを転倒させる。そのおかげでエウリュアルスは一等となるが、おさまらないのはサリウスで、当然の抗議をする。それに対してアエネアスは、順位は動かさずに、特別の賞品をサリウスに授けるという決定を下す。すると今度はニススが、敗者であるサリウスが賞を受けるなら自分はどうしてくれるのか、と訴える。すると、アエネアスは彼にも特別の賞品を与えてその場をおさめ、次の競技へと進んだ。この英雄の裁定を大岡裁きのように見るか（ちなみにアエネアスが与える賞品はすべてすべて自前である）、判定への疑惑から金メダルを二組に与えたような事例とあまり変わらないと見るかは人それぞれと思われるが、確かなことは物語がアエネアスの裁定に焦点を当てるような描き方をしていることである。実際、最初の競技のボートレースでも参加した一艘が事故を起こし、他の艇がすでに賞品を得たあとにようやく重い船足でもどってきたが、あたかもマラソン競技の最終ランナーに観客が拍手を送るよう、これにもアエネアスは贈り物を授けている。また、三番目の拳闘 (Ibid. 362-484) では壮絶な戦いが悲劇とならぬうちに勝負を決し、第四の弓競技 (Ibid. 485-544) では用意された的を見事な早業で射落とした者よりもその矢によって天空に未来の予兆を示した者に一等賞を授ける裁定を下している。

審判の出番は競技場内だけでなく、ときに、フーリガンまでいかなくとも、観客の騒ぎの鎮静に当たらねばならないこともある。「アエネイス」でのアンキセス墓前競技のモデルとなったホメロス『イリアス』第23歌、パトロクロス葬送競技での場面、二頭立ての馬が引く戦車競走 (Hom. Il. 23.262-650) のさなか、折り返し点を先頭でまわってきた騎手が誰であるかをめぐって（遠くでよく見分けられないため）イドメネウスとオイレウスの子アイアスとのあいだに口論が生じ、イドメネウスは、どちらの目が正しいか三脚釜か鍋を賭けてアガメムノンを審判に勝負しよう、と言い出す。

アイアスがこれに応じて争いがさらに激しくなりそうなところを競技の主催者であり、審判も務めるアキレウスがそんな見苦しいことはやめるようにとたしなめてその場が収められた (Ibid. 448-98)。

しかし、そのアキレウスもこの戦車競走の着順決定では一見するとやや怪しげとも感じられる裁定を下しそうになる。競走の本命はエウメロスで、実際、途中の経過はそのように進んだ。ところが、二番手で肉薄するディオメデスをよく思わぬ神ボイボス・アポロンが彼の鞭をはたき落とした。すると、これに怒った女神アテネが報復にエウメロスの戦車を壊してしまう。ために優勝はディオメデスがさらい、エウメロスはしんがりで戦車を引きずり、馬を自分の前に走らせて戻った。また、第二位はメネラオスを速さでというより策略で制したアンティロコスの手に帰した。このときアキレウスは一番の実力者にふさわしい賞を取らせることを提案し、ディオメデスの優勝は動かさず、エウメロスに第二位の賞を与えようとする (Ibid. 536-38)。このアキレウスの提案について、Richardson は古注を引きながら、生来の優秀性が偶然のために発揮されないことがあってはならないという信念にもとづく、と説明を加えている⁽²⁾。けれども、それが不合理であることは（事前の評価が着順を左右するなら競技をする意味はないゆえ）自明であり、実際、アンティロコスの抗議を受けてアキレウスはすぐに提案を撤回し、エウメロスには特別の賞を別に与えることになる。

オリンピックをはじめとするスポーツの場合、勝敗はいわゆるゼロサムであって黒白が明白であり結果について争いようのないことが競争の前提とされている。それゆえに競技が終わればノーサイドとされ、オリンピックが平和の祭典でありうるものそのためである。その点でも、結果を確定する審判の重要性があらためて認められる。上のアキレウスの提案の不合理は競争者の順位をゴールした着順という単純な判定基準に「本来の実力」という別の基準を持ち込んだことにある。実際、競技者が不満を感じ憤りを覚えるのは誤審よりもむしろ判定基準の曖昧さ、不安定さであることが多い。野球の例で言えば、さっきはボールだったのに、今度はストライク、いったいどうなっているのか、という類のものである。とはいっても、スポーツでは基本的に判定基準が明確であるが、基準そのものが本質的に曖昧とならざるをえない性質の競技もある。そして、こうした事例のほとんどは芸術性、あるいは、美しさ

(2) Richardson, N., *The Iliad: A Commentary*. Vol. IV: Books 21-24. Cambridge 1993, ad loc.

を競うものである。

そこで、「審判」に着目する第二の理由は芸術、とりわけ、詩歌の優劣を決める判定基準に関わる。

まず、一つの例として『ホメロスとヘシオドスの歌競べ』の場合を挙げよう。二人の詩聖の対決の舞台はカルキスでのエウボイア王アンピダマスの葬礼競技の場に設定されている。それはヘシオドスの問い合わせにホメロスが応じる形で進められ、この応酬を聞いた聴衆はホメロスの技量に感嘆して、彼に勝利を授けるよう一度ならず求めた (*Certamen* 90ff., 176f., 205ff. Allen) が、結局、臨席した前王の弟パネデス王は、勝利者は戦争や殺戮を語る者ではなく、農耕と平和を勧める者であるべきとしてヘシオドスに勝利の冠を与えた (Ibid. 207-10), とされる。優劣は歌の技術、つまり、どのように歌うかによるはずであったのに、パネデスは歌の題材、つまり、何を歌ったかを判定基準とした。これはどのように見ても不適切であると言わざるをえず、「パネデスの判定」は中世には「愚かな判定」を意味する諺ともなったほどである⁽³⁾。

しかし、パネデスの判定が本当に愚かであるかという問題はそう単純に割り切れるものではないのかも知れない。そもそも、『ホメロスとヘシオドスの歌競べ』の作者がパネデスにこのような判定を下させた意図は何かという問題は学者を悩ませたが、一つの有力な解釈は、意外な判定によって読者の意表を突くため、というものである⁽⁴⁾。つまり、この解釈ではこの判定が作品中の歌競べというレベルでは愚かなものであっても、作品が訴えかける読者をも巻き込んだレベルでは意味を持ちうる可能性が考えられている。そして、芸術作品が鑑賞者との関係において意義を見出されることは誰によっても認められるところであろうと思われる⁽⁵⁾。他方また、周知のように、プラトンは国家の指導者たるべき若者の教育からホメロスやヘシオドスを除外することを主張した。そこに歌われる内容に若者が模倣するにふさわしくないものが含まれているという理由からであった (Pl. *Rep.* 376e-398b, 595a-c,

598d-608b)。言ってみれば、意外な教科書検定とも見えるこの主張は、少なくとも、学芸についての判定基準はいわゆる常識にもとづく判断とは必ずしも一致しないことを示している。

この点で留意すべきは、おそらく、古典古代において「驚き」とこれを喚起する「新奇さ」あるいは「意外性」が詩作の評価基準として重視されたことである。

それはすでにホメロスに現れている。「オデュッセイア」第1歌、オデュッセウスがまだ帰還を果たせず、主が留守の館で歌人ペミオスがトロイアからのギリシア軍帰還のくだりを歌っていると、ペネロペイアがその歌は悲しく辛いのでやめてくれるように頼む。すると、彼女の悲しみは歌人に責任があるのではないとテレマコスがたしなめつつ、「どのような歌を人々がなにより褒めるかと言えば、それは聴衆の耳にかつてない新しさで響くもの」 (Hom. *Od.* 1.351-52) と言う⁽⁶⁾。

アリストテレスにおいては、再現による出来事は「予期に反して、しかも因果関係によって起こる場合もつとも効果をあげる。じつ、このようにして出来事が生じる場合のほうが、ひとりでに起こったり、偶然に起こったりする場合よりも、驚きがいっそう大きいであろう。偶然の出来事のなかでも、なんらかの意図のもとに生じたように見える出来事がもっとも驚くべきものに思われるからである」 (Arist. *Poet.* 1452a3-7岡道男訳)，あるいは、「作者たちは、逆転を用いるときも単一の出来事にもとづくときも、彼らが欲するもの、すなわち、驚きを狙う。なぜなら、驚きは悲劇的であって、人情に訴えるものだからである」 (Ibid. 1456a19-21) というように、悲劇のめざす効果が「驚き」であることがほとんど自明のこととされている。

また、カリマコスにおいても、「私は環の詩を嫌い、人多く行き来する道も喜ばない。私はうろうろ歩き回る恋人も憎み、泉の水からも飲まない。右へ倣えはどんなことでも嫌なのだ」 (Callim. *Epigr.* 28. 1-4 Pf.)，あるいは、「痩せたムーサを歌え。車が通わぬところを歩め。他の者と同じ轍に馬車を走らすな。広い通り

(3) Apostolius 14.11 (E. Luetsch & F. G. Schneidewin(ed.), *Corpus Paroemiographorum Graecorum* II. Hildesheim 1965 (Göttingen 1851), 606f.).

(4) 川崎義和、ホメロスとヘシオドスの競演とアルキダマス。「西洋古典学研究」33 (1985), 24ff.参照。

(5) アリストテレスは「弁論は三つの要素、すなわち、語り手、弁論の主題、語りかける相手から構成されているが、その目標は最後のもの、つまり聴き手に向かっている……聴き手は、ただの見物人であるか、それとも判定者であるか、そのいずれかで…語り手の能力について判定する者は見物人である」 (Arist. *Rhet.* 1358a-b; cf. 1415a7) と述べるが、これは弁論を詩歌と置き換えて通用する (cf. Cairns, F., *Genreic Composition in Greek and Roman Poetry*. Edinburgh 1972, Ch. 8)。

(6) Nagy, G., *The Best of the Achaeans*. Baltimore 1999², 98は、ここでの「もっとも新しい歌」が「オデュッセイア」そのものを暗示すると解し、それが叙事詩を聞く聴衆にとって「帰還」の最後となる、つまり、もっとも新しい帰還であるオデュッセウスの帰還を歌い、また、物語の中のテレマコスにとっても彼がその帰還の展開に関与していく点で「もっとも新しい」とする。この理解が正しければ、ここでの「新しい」は詩作の核心に関わることになる。

でなく、たとえ狭くとも、走った跡のない道をゆけ。」(Callim. *Aetia* fr. 1. 23-28 Pf.) という詩句に示されるように、どこにでもあるような陳腐さを避け、新鮮な工夫が光る作品を求められている。

しかし、すぐに了解されるように、「新奇さ」や「意外性」という基準はきわめて扱いにくいものである。もちろん、それらが「独創性」に通じる価値として重要であることは疑いない。けれども、競技の場で判定基準は参加者の合意を前提としている。つまり、事前の約束の枠内にあるはずである。ところが、そうした既成の枠からはみ出さなければ「新奇さ」や「意外性」と呼びうるものは生まれない。たとえば、短歌などで字余りはすでに約束ごとに組み入れられているが、それが歌合わせの場で最初に詠まれたとしたら、どう判定されたのだろう。それまでの約束ごとだけから判断されれば失格のはずであるが、そこに適切な効果が認められたなら、技巧として受け入れられたであろうと想像される。

かくして、「新奇さ」や「意外性」を判定基準とすることは当然と思われる一方で、それらは競技の約束ごと（判定基準もその一つである）から外れたところに成立する、という逆説⁽⁷⁾がここに見出される。本稿がオウェイディウス『変身物語』に着目する理由はこうした「新奇さ」や「意外性」という判定基準、および、そこに内包される逆説性による。『変身物語』には250あまりの大小さまざまな変身譚が天地創世から詩人の同時代までの枠組みの上に叙事詩形式を用いて語られる。変身は、一方で、新たな姿への変化を生む驚異であり、その点で、このモチーフ自体が「新奇さ」

や「驚き」に直結している⁽⁸⁾。他方、叙事詩は「イリアス」における「アキレウスの怒り」や「アエネイス」における「ローマ建国」のように統一的主題のもとに緊密な構成をとつて構想されるが、変身は作品全体にある一定の色調を与えはしても、叙事詩にふさわしい統一性を作り出すことはできない。各変身譚はそれぞれ別個に多様な展開をとることにより、おののが「意外性」を生み、冗長や退屈を脱するからである。この点で、叙事詩の器に「変身」を盛ったことはジャンルに対する規則破りとも見られると同時に、この形式と内容の不釣り合いが巧みに文学的効果を生むよう仕立てられているとすれば、そこには驚きに値する新しい詩的技巧を認めなければならないであろうと思われる。その意味で、「変身」には詩的創作による新たなるものの誕生と驚異が重ね合わされていると言えるかも知れない。

このような観点から本稿は『変身物語』に語られる「審判」に着目した。作品中には競技、とりわけ、詩歌など芸術の技能を競う物語がいくつかある⁽⁹⁾が、そこにはいま述べたような詩作の判定基準とそれに関わる逆説性についての表現が見出されると考えるためである。

1. 始まり

『変身物語』は世界の創成から語り始める。

原初の混沌状態はカオスと呼ばれ(unus erat toto naturae vultus in orbe,/ quem dixere Chaos 1.6-7)，そこではあらゆるもののが未分化のまま、ただ互いに争って

(7) この逆説がおそらくもっとも明瞭に現れるのは、おそらく、喜劇に頻用される劇的虚構の逸脱ないし破壊という手法である。その点で、たとえば、アリストパネスに「創造的っていうのは、出る言葉がどれも無駄砲...」(Aristoph. *Ran.* 98f.)、あるいは、プラウトゥスに「舞台に登場する人間はいままでにないやり方で今までにない工夫をもってこなくちゃならん。それができないんなら、できる人間に出番を譲るべきだ」(Pl. *Ps.* 569f.) という科白が語られるのは決して偶然ではないと思われる。また、アリストテレスが「驚きを生み出す最大の原因は不合理」(Arist. *Poet.* 1460a13) と言っているのは示唆的である。これは上に引用した「偶然の出来事のなかでも、なんらかの意図のもとに生じたように見える出来事がもっとも驚くべきものに思われる」と矛盾するが、その矛盾は詩作あるいは芸術一般の本質に関わっているように思われる。

(8) 抽稿、パエトンの暴走とオウェイディウス『変身物語』の構想、「京都大學文學部研究紀要」41 (2002), 188ff. 参照。

(9) 本論で取り上げた他にも『変身物語』には競技の物語として、ディオネイラを妻とするためにヘラクレスと争い敗れた河神アケロオスの物語(9.1-97)、乙女アタランタを競走で負かして妻としたヒッポメネスの物語(10.560-680)などがある一方、競技のモチーフが『変身物語』の話形では明瞭に現れないが、他の伝承には見られるものとして、セイレネスが鳥の姿をしている縁起譚(5.552-63)やケバロスとプロクリスの物語(7.661-865)などもある。アケロオスの物語は、形式面では、神が敗者の側から語る点あとに触れるムーサイとビエリデスの歌競べと、内容面では勝負を弁論ではなく腕力にかける点でオデュッセウスとアイアスの武具の審判と、それぞれ対をなしているように思われる。アタランタとヒッポメネスの競走は、後者の勝利をウェヌス(=アプロディテ)の好意と策略が生む点で上に触れた「パリスの審判」と、物語の語り手がウェヌス自身であり、その女神の語りがまたオルペウスの歌の一部であるという話中話の重層的な構造の点でビエリデスの歌競べを語るムーサイの物語と、それぞれ共通するところがある。また、セイレネスについては、その母親がムーサイの一人テルブシコレだったので、彼女らをムーサイが歌競べで負かしたとき、他のムーサイがセイレネスの翼で冠を作ったのに、テルブシコレはそうしなかったという伝承(Schol. Lyk. 653. 15-22 (II 218, 15-19), 夫ケバロスの貞操試しに遭って家を出たプロクリスは変装して戻り、夫と狩りの腕比べをしたという伝承(Anton. Lib. 41.6, Hyg. *Fab.* 189.6)が知られている。なお、「競技」をモチーフとする神話全般については、cf. Weiler, I., *Der Agon im Mythos*. Darmstadt 1974.

いた (non bene iunctarum discordia semina rerum 1.9; obstabatque aliis aliud, quia corpore in uno/ frigida pugnabant calidis, umentia siccis./ mollia cum duris, sine pondere habentia pondus 1.18-20)。そして、「この紛争に神にしてよりよい自然が決着をつけた」(hanc deus et melior litem natura diremit 1.21)。すなわち、カオスを天, 地, 海に分化し, 諸要素をそれぞれの場所に分かつことで全体として平和な結合を達成した (dissociata locis concordi pace ligavit 1.25) と言われる。つまり, カオスは「冷」と「熱」(frigida calidis), 「湿」と「乾」(umentia siccis), 「軟」と「硬」(mollia cum duris), 「軽」と「重」(sine pondere habentia pondus) といった, 言ってみれば, ライバル同士が領土争いの力競べ (ignea vis 1.26) をしていたのに対し, 「神」であり「よりよい自然」という存在が審判として現れ, それぞの力量に応じた裁定を下した, という状況を見てとれる。こうして, カオスから世界 (コスモス) へ, という作品の最初に語られる変身は「競争」とそれに対する「判定」の結果として捉えることができる。

このことは一方で「審判」が作品の重要なモチーフの一つであることの現れと見なしてよいと思われる。と同時に, この箇所の叙述は「神にしてよりよい自然」が「不和」(discordia 1.9) から「和合」(concordi pace 1.25) へという明快にして, どこからも異論の出そうのない裁定を下したことを強調しているが, あとの展開を見るとき, そうした絶対的とも思える裁定すら決して覆されないものではないことを示すための前提であるように考えられる。というのも, こうして創出された世界は一度ならず二度までも混沌状態へ戻されるからである。すなわち, 一度目は人間の悪行を罰するためにユッピテルが大洪水を引き起こしたとき (1.262-347), 二度目は太陽神の息子パエトンが父神の馬車を暴走させ, 世界を炎熱に包んだとき (2.150-328) である。

パエトンの物語については別に論じた⁽¹⁰⁾ので, ここでは, とくに大洪水の場合に目を向けてみよう。神々の会議 (1.163-252) でユッピテルが人類への処罰を提案 (1.240-43) したとき, 全員が賛成する一方で人間の滅亡を不安視する声も上がった (1.244-49)。すると, それを制してユッピテルは「以前の民とは異なり, 驚くべき起源をもつ子孫を約束する」(subolemque priori/ dissimilem populo promittit origine mira

1.251f.)。

けれども, 最初の人間は, 世界の創出 (1.21-68) から星々と生物の誕生 (1.69-75) に続いて, 「これらより神聖にして気高い精神に充ち, 他を統治しうる生き物」(sanctius his animal mentisque capacious altae ... quod dominari in cetera posset 1.76f.) として生まれていた。「これを神の種子からよりよい世界の起源たるかの万物の作り手が作った」(hunc divino semine fecit / ille opifex rerum, mundi melioris origo 1.78f.) とき, その姿は「あらゆるものを治める神々に似せて」(in effigiem moderantum cuncta deorum 1.83) であった。つまり, カオスからコスモスへという裁定を下した神は人間を清く正しい存在として創造した。これがオウイディウスの語る人間の起源の第一であり, そのように作られた人間なら悪に染まるはずはない。しかし, 人間は必ず罪を犯すという逆説に説明を与える神話が時代説話, つまり, 黄金の時代から銀, 青銅を経て鉄の時代へという時の推移にともなう堕落ないし劣悪化の物語であり, オウイディウスもこれを取り上げ (1.89-162), とくに鉄の時代の悪業を強調する。そのきわみとして巨人族が地上から天に攻め上ろうとしたが, ユッピテルの雷電で撃ち落とされた。けれども, 巨人族の母である大地の女神は息子らの形見を残そうとして彼らの流した血から人間を作った。血から生まれた人間にふさわしく, 彼らは神々を侮り, 非情な殺戮を渴望し, 残虐であった (1.151-62)。ここに第二の人間起源譚が挟み込まれる。

ユッピテルが神々の会議を召集したのはこの人間の悪業を見てのことであった。そこで, この者たちが滅んだあとに約束された「以前の民とは異なり, 驚くべき起源をもつ子孫」(1.251f.) は最初に創造された人間のように天上の起源, 神々しい性格を有するか, 少なくとも, 生まれに大地が関わらない人間であることが期待される。ところが, 大洪水のあとに生まれた人間の種族は大地と石を起源とした。すなわち, 男女それぞれ一人だけ生き残ったデウカリオンとピュラの夫婦は「大いなる母の骨を背後に投げよ」(1.383) という神託に戸惑いながらも, 母は大地, 骨は石とする夫の解釈 (1.393f.) に従い, 石を投げると, そこから人間が生まれ, 「かくしてわれわれは頑健にして労苦に耐える種族となり, どのような起源から生まれたか分かる徵しを与えている」(inde genus durum sumus experiensque laborum/ et documenta damus qua simus

(10) 上掲拙稿 (n.8), 151-192。そこでも述べたように, 大洪水とパエトンの暴走と, 二つの「混沌」は密接に関連している。

origine nati 1.413f.) と語られる。つまり、「神聖にして気高い精神に充ち、他を統治しうる生き物」を作り出そうとした「よりよい世界の起源たるかの万物の作り手」たる神の判断はこと人間にに関するかぎり二重三重にも覆されていることが認められる。人間にとどまらず、大洪水のあとでは、水分と熱とが新たな生命を生み出したとき、火と水がせめぎ合うその環境 (cum sit ignis aquae pugnax 1.432) は「不和なす和合」(discors concordia 1.433) と言われる。「神にしてよりよい自然」は未分化のもの同士を分けることによってコスモスを作り出したが、ここではむしろそれと対照的な「混交」ないし「混同」のイメージが前面に出ている。いずれにしても、ここに作品全体への提示が読み取れるとすれば、「審判」による秩序は貫徹せず、混乱が招来される、という暗示があるように思われる⁽¹¹⁾。

2. 判定基準

先に「パリスの審判」に触れたが、これに劣らず有名な物語に「武具の審判」がある。アキレウスが倒れたあと、残された彼の武具の所有をめぐってオデュッセウスとアイアスが争い、結果はオデュッセウスに軍配が上がる。アイアスはこの判定に激しく怒った。怒りのあまり狂気に陥った彼は、ソポクレス『アイアス』の描くところでは、オデュッセウスや判定を下したアガメムノンをはじめとするギリシアの将兵に復讐を果たしているつもりで家畜を殺してまわるという醜態を演じたあげくに自殺する。『オデュッセイア』にはアイアスの憤激が死後も続いていることが語られる。眞界に下ったオデュッセウスがやさしい慰撫の言葉をかけたのにアイアスは一言も答えず立ち去ってしまう (Hom. *Od.* 11.543-64)。

アイアスのそれほどの怒りの原因は判定に不当な点、あるいは、理不尽な面があったためと理解できるかも知れない。実際、そうでなければ、審判役を務めたアガメムノンらに怒りの矛先を向けることはなかったで

あろう。一般に、ここでの争いは、二人の英雄がそれぞれ自分の武功を述べ、それらを聞き比べて判定が下された、という形を取ったと考えられている⁽¹²⁾。論戦による決着はアイスキュロス『武具の審判』にも演じられたと推定され⁽¹³⁾、『変身物語』はこれを物語の中心に据えて両英雄に長広舌を揮わせている。しかし、弁論によって競えば、オデュッセウスが有利なことは誰の目にも明らかである。もちろん、建て前はどちらがどれだけ数多くすぐれた武功を上げたかを判断するものではあっても、功績は過去のものである以上、スポーツのようにその場で演じて見せることはできず、言葉によって表現し、自分が述べるところを判定者に納得してもらわねばならない。この説得の技術においてオデュッセウスは群を抜く第一人者である一方、アイアスは言葉よりも行動の英雄であった。そこで、この論戦での判定基準はあくまで功績の質と量であるはずで、その点でアイアスはオデュッセウスに決して劣ることはなかったかも知れないが、結果は功績そのものというより功績を述べ立てる弁舌の巧拙の差が判定を分けた、という可能性が考えられる。

さて、判定対象を直接吟味して判断するのではなく、それについて他の人間の言葉を通して語られたところから判定するとき、そこにはつねにこうした判定基準の歪みがともなうように思われる。そして、オウェイディウスがこの「武具の審判」を『変身物語』に取り上げた (12.620-13.398) とき、このような判定基準の歪みが主要なモチーフとして焦点を当てられていることが認められる。

アイアスはその弁論 (13.5-122) の最初から「私は弁じるのが苦手で、あの男は行動するのが苦手だ。私が荒々しい戦場と戦列で力を発揮する分をあの男は言葉で発揮する」(nec mihi dicere promptum,/ nec facere est isti: quantumque ego Marte feroci/ inque acie valeo, tantum valet iste loquendo 13.10-12) と言って、この論戦という形式が自分に不利な競技であることを認めている。そこで、一方で彼はオデュッセウスの言

(11) 「人間の起源譚」が作品全体の提示と深く関わっていることは疑いがない。というのも、「変身」は人間が別の姿に変わることによって物象や他の生物の縁起譚をなし、「天地創出」以降は人間が世界の起源となるからである。なお、人間の誕生は（通常の人間ではないが）さらに何度か物語られる (3.99-114; 7.121-30, 391ff.)。また、「起源」が何度も語り直されることについては、プラトンやキケロが人間の魂の不死を示す際に、始源に起源はなく、始源はあらゆるもののはじまりであるから他のものから生じることもなく滅びることもない、とする哲学的観想 (Pl. *Phaedr.* 245c-46a, Cic. *De Rep.* 6.27-28) のパロディーをなしている可能性を考えてよいように思われるが、これはまた別に論じたい。

(12) Hom. *Od.* 11.546-48では、オデュッセウスが「(武具を)母なる女神（テテイス）が褒賞とし、トロイア人の子らとパラス・アテネが判定を下したが、そのような競技で勝たねばよかったです」と語り、アキレウスを弔う葬送競技の場をも推測させる。実際、『イリアス』第23歌のパトロクロス葬送競技では、オデュッセウスとアイアスは角力によって争っている (Hom. *Ili.* 23.700-739)。

(13) Radt, S.(ed.), *Tragicorum Graecorum Fragmenta*. Vol. 3. Göttingen 1985, frr. 174-78; Hopkinson, N., *Ovid Metamorphoses Book XIII*. Cambridge 2000, 14f.

葉がつねに欺瞞を含むものであったことを強調する。すなわち、オデュッセウスの父親がシシュボスであるという伝承に触れながら「盗みとペテンにかけて誰よりも父親似」(furtisque et fraude simillimus illi 13.32)と罵り、トロイア出征を免れようとしての狂気の見せかけ(13.34–40)やパラメデスに冤罪を着せたこと(13.56–60)を非難し、戦場での臆病な振る舞い(13.63–81)を指摘する、といった具合である。他方また、アイアスは武功が直接の所見によって判断されるべきことを訴える。すなわち、判定を下す将兵に向かって「私の業績を諸君に語る必要はない」と私は思う。諸君が実際に見たからだ」(nec memoranda tamen vobis mea facta, Pelasgi,/ esse reor: vidistis enim 13.13f.)と呼びかけ、「天上の神々は人の行いに正義の目を向けている」(aspiciunt oculis superi mortalia iustis 13.70)と語り、ついには、「どうして言葉が必要なのか。我々の行為を見てもらおう。雄々しい勇士の武具を敵のまつただ中へ投げ込むがよい」(denique (quid verbis opus est?) spectemur agendo./ arma viri fortis mediosmittantur in hostes 13.120f.)と言って、アキレスの武具を敵から取り返した者がこれを手にする、という別の競技を提案することで弁論を締め括る。このようなアイアスの提案は、しかしながら、いま行われている論戦を否定するものであり、従って、それまでに述べてきた自分の弁論すべてをみずから無意味であると言っているのと同様である。こうして詩人はアイアスが本領である行動を不得手な言葉によって示さねばならないという不釣り合いに焦点を当てて滑稽味を出していることが見て取れる。

対するオデュッセウスの弁論(13.128–381)は論戦の手順に熟達している。彼が弁論の「口火を切ったとき、その声は期待を集め、雄弁な言葉には *gratia* が備わっていた」(exspectatoque resolut/ ora sono, neque abest facundis gratia dictis 13.126f.)と語られるが、*gratia* は単に弁舌の「優雅さ」あるいは「魅力」にとどまらず、「人気」「好意」などをも含意する。論戦が彼に有利なことは誰もが認め、そればかりか、どれだけ見事な弁論を展開するか期待が聴衆のあいだに満ちている。その中でオデュッセウスはまず、アイアスとは対照的に、自分の有利さを認めながら、有利な戦いへ引き込もうとするよりはむしろ「私に雄弁の才があるとして、それが反感を買わないことを願う。人は誰でも自分の長所を拒んではならないのだ」(mea haec

facundia, si qua est, ... invidia careat, bona nec sua quisque recuset 13.137, 139)と述べ、利点が逆にあだとならないように、この論戦という競技の形式がやむをえないものであるかのように語る。そして、「言い分を功績によって判断せよ」(meritis expedite causam 13.150), 「その武具を勝ち得るには武勇の誉れを吟味せよ」(virtutis honor spoliis quaeratur in istis 13.153), 「優劣を決めるのはただ業績のみ」(operum nudum certamen habetur 13.159)というように、論戦の争点、つまり、競技の判定基準を明確にせよ、そして、その基準は功績であるべきだ、と主張するとき、オデュッセウスは基準の明確化により競技の公平性を確保し、家柄などを顧慮せずに(13.140ff.)実力主義による機会均等を訴えているかのようである。こうして彼は上に引用したアイアスの言葉「私は弁じるのが苦手で、あの男は行動するのが苦手だ」(nec mihi dicere promptum,/ nec facere est isti 13.10f.)を踏まえて「私の業績は多すぎて、言葉にしてまとめるのは容易なことではない」(plura quidem feci, quam quae comprehendere dictis/ in promptu mihi sit 13.160f.)と言いながら自分の手柄を述べていく⁽¹⁴⁾。

しかし、オデュッセウスが数え上げる手柄は、パラディウムをトロイア城内から盗み出したことを除けば、多くが体を張った行動ではなく言葉を用いた説得による貢献である(オデュッセウスはこのこともよく心地ているように見える。というのは、このパラディウムを聴衆の前に掲げて見せて弁論を締め括っているからである)。彼はすでに弁論の冒頭で、武具の所有者として「誰が偉大なアキレスのあとを継ぐのがよいのか。誰よりもまず、その人物のおかげで偉大なアキレスがギリシア軍に加わった者ではないのか」(quis magno melius succedat Achilli,/ quam per quem magnus Danais successit Achilles? 13.133f.)と訴えていた。オデュッセウスは、テティスがアキレスになした変装を見破り、彼を説得してトロイアの戦場へ送ったのが自分であるゆえに、アキレスの武勲はすべて自分の働きによる、と言う(13.162–80)。アウリスの港から出港するためにイピゲネイアを人身御供とすることについてアガメムノンらを説得したこと(13.181–92)、ヘレネ返還を要求してトロイア城内への使者に立ったこと(13.193–204)、アガメムノンが十年目に撤退を提案したときに将兵を激励して戦争を継続させたこと(13.216–37)、そして、ピロクテテ

(14) Cf. Hopkinson, op. cit.(n. 13), ad 161.

スを宥めてレムノス島から連れて来れる人間は自分しかしないとあらうこと (13.320–38)，これらが大きな功績であることは疑いないが，「武功」と呼ぶには誰もが躊躇するところであろうと思われる。とりわけ，アキレウスの手柄がそのままオデュッセウスの手柄であると主張するなら，オデュッセウスの手柄はそのままパラメデスの手柄である，とせねばならない。なぜなら，出征を嫌ってオデュッセウスが装った狂気を見破り，彼をトロイアに送ったのはパラメデスだったからである。この議論には，たとえて言えば，選手の中から選ばれるべき MVP を監督が横取りするようなすり替えがある，と言える (ただ，それならば，最大の功労者は全軍を指揮する総大将アガメムノンということになり，実際，そのことについて詩人はオデュッセウスにも「君（アイアス）には戦う力があるが，戦いの機会は私と相談してアガメムノンが選ぶ…将軍が兵卒より偉大であるのと同じだけ私は君より優れている」と言及させているが，残念ながら，この武具を「アトレウスの子らのうち弟（メネラオス）にも，戦争でも年齢でも彼に長じる兄（アガメムノン）にも要求する度胸がなかった」 (non audet .../ non minor Atrides, non bello maior et aevo/ poscere 12.622-24))。

ところが，このパラメデスにオデュッセウスは濡れ衣を着せて告発した。この汚点について彼は将兵たちに「諸君自身が彼にかけられた嫌疑を耳で聞いただけでなく，目の当たり見た。収賄の罪科は明白だったのだ」 (nec vos audistis in illo/ crimina: vidistis, pretioque obiecta patebant 13.311f.) と言う。これは一方で，ピロクテテスをレムノスに置き去りにしたこと (13.313–19) と同様，過ちの責任がオデュッセウス一人だけでなくギリシア軍全体のものであることを述べているが，他方また，実際に目にしたことがつねに確かなこととはかぎらないことを指摘しているように思われる。とすれば，これはアイアスが武功を直接の所見によって判断すべきだと主張していたことへの応答をなしているものと考えられる。実見が確証を与えないといえば，納得できる弁論が訴えるところを妥当なものとする以外に判断の拠り所はない⁽¹⁵⁾。これはとりもなおさず言葉に表されたところを判断基準とすべきとの間

接的主張である。

かくしてオデュッセウスの弁論を聞いて「居並ぶ将帥が動かされた」 (Mota manus procerum est 13.382)。そこに彼らが最初に期待したとおり，あるいは，それ以上の弁舌を發揮したためと理解される。それに続けて「雄弁にどれほどの力があるかが事実によって明白となった。雄々しい勇士の武具は言葉巧みな男のものとなった」 (quid facundia posset,/ re patuit, fortisque viri tulit arma disertus 13.382f.) と詩人が語るとき，これが「我々の行為を見てもらおう。雄々しい勇士の武具を敵のまっただ中へ投げ込むがよい」 (13.120f.) というアイアスの提案を受けて対比をなしていることは明瞭である⁽¹⁶⁾。「武具の審判」という競技の判定基準は武具をもって上げるべき武功であったが，それが論戦という競技形態をとった以上，一方で，この形態を逸脱しようとする者が勝利を得られないのは当然であった。他方，普通なら「武功」は「実行」であり，「実行」は「言葉」と対照に置かれるにもかかわらず，オデュッセウスは最初に「実行」を判定基準として確認したうえで，弁論を通じて「実行」を実現するのは「言葉」であるという逆説を雄弁に示すことにより，自身が実行していない功績を自身の働きに帰した。あたかも「実行」を「言葉」へと変身させてしまったかのようであり，上に引いた「雄弁にどれほどの力があるかが事実によって明白となった」という詩句はそのことをよく表現しているように思われる。けれども，「事実」と言えば，オデュッセウスがパラメデスに濡れ衣を着せて告発したことも事実なら，その偽りの嫌疑をギリシアの将兵が事実と認定したこともまた事実であった。つまり，雄弁の前には事実は一つとはかぎらない。とすれば，雄弁をもって競う論戦という競技では一人の勝者を決めるとは不可能だということになる。オウェィディウスの語る「武具の審判」は論戦に内在するこうした逆説的構造を描き出しているように思われる。

3. 傲慢な挑戦か純粋な技競べか

ギリシア神話には「競技」のモチーフが神に対する

(15) キケロは「裁判官の務めは審理においてつねに真実を追求することであるが，弁護人の務めはときにより，真実から離れることが多少ともあっても，真実に近いことを弁護することである」 (Cic. *Off.* 2.51) あるいは「(弁論は)すべて訴訟の争点と状況に左右される…争点それ自体が自身のために弁ずることができるなら，誰も弁論家を用いないだろう。われわれ弁論家を用いるのは何を語らせるためか。われわれが本心から確信していることではなく，事実と争点から導出しうる論拠である」 (Cic. *Claent.* 139; cf. Smith, P. R., ‘A self-indulgent misuse of leisure and writing?’ How not to Write Philosophy: Did Cicero Get it Right? In Powell, J. G. F.(ed.), *Cicero the Philosopher*. Oxford 1995, 306ff., 318ff.) と述べている。

(16) Cf. Hopkinson, op. cit.(n. 13), ad 382-3.

人間の挑戦という形を取るものが多い。たとえば『イリ亞ス』には、歌人タミュリスが詩神ムーサに挑戦した結果、敗れて歌と視力を奪われた、という挿話が語られている (Hom. Il. 2.594-600)。こうした場合、人間が神に勝てるはずではなく、分別ある者の目には最初から結果が見えているので、挑戦 자체が自分にまさる存在を認めようとしない傲慢あるいは迷妄として描かれることになる。しかし、そうした「分別」に従えば、そもそも人間と神の「競技」そのものが無意味であり、そこには「審判」の出番もないはずである。実際、この種の神話で人間の傲慢や迷妄に対する神の「懲罰」が強調されるとき、競技の経過や優劣の判定について言及されることは少ない。すると、もちろん、競技を経て判定が出ることにより神々の優位があらためて確認されるにしても、これらの神話では「競技」が重要なモチーフでありながら、結果が分かっているという点でそれを実際に行う必要がない、という逆説が物語展開に内在していることが認められる。この逆説をオウイディウスも認識して『変身物語』の中で取り上げたと思われる物語が見出される。すなわち、マルシュアス (6.382-400) とバーン (およびミダス : 11.146-93) の二つの物語である。

これらはいずれもプリュギアの牧場の（低位の）神格が葦笛の演奏によってアポロンの弾く豎琴に挑戦して敗れ、その結果、懲罰が下される、というほぼ同じ筋をもつ。このうちマルシュアスの物語は『変身物語』の中できわめて手短かにしか語られず、そこには「審判」も登場しない。葦笛による挑戦のことよりも、体中の皮を剥がれるという罰 (6.385-91) と、周囲の悲しみ (6.392-400) に重きが置かれている。それは物語の作品中の位置および語られ方によるものと考えられる。すなわち、女神レートに対してプリュギアの女王ニオベが冒瀆的言動と振る舞いをしたことから、女神の子らアポロンとディアナの兄妹神が罰として女王の息子と娘ら七人ずつのすべてを射殺し、その悲しみゆえにニオベは石と化し、姿を変えてなお涙を流しているという物語 (6.146-312) のあとに置かれて、この出来事を話題とする人々のあいだで同じように

神々による罰の恐ろしさを示した昔の話として思い出されるという導入の形をとるために「懲罰」とその残酷さに焦点が当てられていると思われる。

けれども、マルシュアスの神話をもっとも詳しく語るシキリアのディオドロスの物語では「判定」が重要なモチーフをなしている。話の筋は次のとおり。ニューサのニンフたちを審判としたうえで、最初にアポロンが豎琴だけを弾き、これにマルシュアスが葦笛で応じたときは、驚異の調べで後者の演奏がずっとまさっているように思われたが、本番ではアポロンが豎琴に合わせて歌い、判定は逆転した。葦笛と豎琴の技競べに声を加えるのは公正ではないとマルシュアスが抗議すると、アポロンは、マルシュアスも笛に息を吹き込むのに口を使っているのだから、口と手の同時使用をどちらにも認めるか認めないかいずれかでなければならない、と応えた。アポロンの言い分が認められて再度競技が行われた結果はマルシュアスの負け。アポロンは抗議のあったことに腹を立ててマルシュアスの生皮を剥いだが、すぐに後悔して豎琴の弦を切り、調べを散ぜしめた、という (Diod. Sic. 3.59.2-5) ⁽¹⁷⁾。

この話形では、懲罰の直接の理由が神への挑戦でも競技での敗北でもなく、判定への不服とされている点に特色がある。それにしては生皮を剥ぐという罰は厳しすぎると思われるが、それがまた「後悔」というモチーフによってフォローされているとも考えられる。

この「判定への不服」というモチーフをオウイディウスはバーンの物語でコミカルに用いている。そこでは、バーンによるアポロンへの挑戦にトモルス山が審判とされた。挑戦は傲慢で身の程知らずなもの (ausus Apollineos contemnere cantus ... certamen impar 11.155 f.; calamis agrestibus ... barbarico carmine 161f.) とされる一方、審判については存在それ自体 (iudice sub Tmolo 157; senior iudex consedit 158; in iudice nulla mora est 160f.) ⁽¹⁸⁾ とその神聖さ (sacer Tmolus 163f.; iudicium sanctique sententia montis 172) が強調される。そこでバーンの負けという判定が下れば、これに異を唱えるのはよほどの愚か者しかない。プリュギア王ミダスはまさにそのような愚か者として登場する。

(17) マルシュアスの物語の主要な典拠としては他にヒュギヌス『神話伝説集』第165話とアブレイウス『フロリダ』3がある。ヒュギヌスでは、ムーサイを審判としてアポロンが豎琴を逆さにしての演奏により勝利したと語られ、「逆転勝利」のモチーフはディオドロスと共通する。アブレイウスでは、ムーサラとミネルワが審判に立つが、これは形だけで、マルシュアスの粗野と愚昧に力点を置く展開を取り、競技も行われないまま、ムーサイがマルシュアスの生皮を剥ぐ罰を下す結果となる。この展開からは、上にも触れたように、「競技」と「懲罰」が両立しえない性質のものであることが端的に窺える。

(18) とくに、160行以下の時句は Verg. E. 3.52 in me mora nulla erit ulla を踏まえると思われるが、『牧歌』ではメナルカスと歌競べを始めようとするダモエタスがこの言葉を発している。「いざ始めよう」という意気込みを表す言葉は競技者によりふさわしいと考えられるが、オウイディウスはそれを審判へ移した。

その愚かさはすでに、自分の触れたものすべてが黄金に変わるようにという願いをバックス神に聞き届けてもらつたために食べ物まで黄金に変わって危うく餓死するところまで追い込まれた物語（11.100–145）に示されていたが、ここでも、トモルス山の判定を誰もが是としたのに、ミダスただ一人が不当な判定だと抗議した（172–74）。そのため、アポロンは愚かなミダスの耳が人間の形のままであることを許さず、ロバの耳に変えるという罰を下した（174–79）。かくして、権威ある判定に不服を唱える愚かさは報いを受けたというのが結末である。

そこで、オウイディウスが一方でミダスの愚かさに力点を置いていることは間違いないが、しかし、その前提として「神聖な」審判トモルスの判定が正当かつ的確であったかというと、そこには疑問の余地が残る。

というのも、まず、ミダスのように脇から異論を出しだけで罰が下されるほどなら、無謀な挑戦を試みたパーンには、マルシュアスが生皮を剥がれたように、どんな酷い処罰がなされてもおかしくないと思われるのに、このあとただその場から消失したかのように顛末がまったく記されないからである。

また、トモルスがアポロンに軍配を上げるに際して、神の豊饒の「甘美さのとりことなった」（*dulcedine captus* 11.170）と言われるが、これはパーンの葦笛について用いられたことのある表現だからである。パーンの葦笛の由来はすでに第1巻で語っていた。すなわち、イーオの見張り番たる怪物アルゴスを眠らせようとメルクリウス神は葦笛を奏でたが、この葦笛がパーンの求愛をねつけた森の精シュリンクスの化身だった。アルゴスは「耳新しい音色と技のとりことなった」（*voce nova et captus arte* 1.678）と言われ、シュリンクスが変身したばかりの葦笛を手にしたパーンも「新たな技と音色の甘美さのとりことなった」（*arte nova vocisque deum dulcedine captum* 1.709）と語られた。すると、トモルスの判定の拠り所は「甘美さ」であったが、それはパーンの葦笛にも備わっていたことになる。加えて、アポロンは豊饒を「熟練のばちで」（*docto*

police 11.169f.）かき鳴らすと言われるが、これと対応してパーンの葦笛について言われる「新しい音色と技」とどちらが優れたものなのか判断することは難しい。ところが、トモルスをとりこにしたのは、少なくとも詩句の上では、そのような練達の技術ではなく、単に「豊饒の甘美さ」（*stamina ..., quorum dulcedine captus* 11.169f.）とされている。このことはトモルスの判定がそれだけ大ざっぱであることを示すように見える。この印象は、「甘美さ」が理知的というより感覚的、あるいは、客観的というより主観的な価値基準であるゆえに、その判断は演奏を聴く側の素養なし好みに依存する度合いが高いと考えられることから、よりいっそう強くなるであろう⁽¹⁹⁾。

このように見ると、アポロンとパーンの技競べでは、トモルス山という「神聖な」審判の下した権威ある判定によって技術における神の優位があらためて確認されたようでありながら、神の優位に挑戦した当事者ではなく判定に不服を述べた「愚かな」第三者に懲罰が下されるという、言ってみれば、変則的な懲罰譚の展開が取られる一方、審判の「権威」と判定の「適正さ」のあいだにはギャップのあることが認められる。このことは上に述べた神に挑戦する技競べでの逆説、つまり、結果が自明であるゆえに競技の必要がないということに目を向けさせるものであるように思われる。最初から結果が分かっている競技であれば誰が判定を下しても同じになるはずである。とすれば、ことさらに「神聖な」審判が登場する必要はない。ところが、オウイディウスはトモルスの「神聖さ」を強調しつつ判定の「粗雑さ」を暗示する一方で、「愚か者」ミダスに判定に対する疑義をはさせた。そもそも競技することは無意味であるから判定は形式にすぎない。形式を整えるために審判は「神聖さ」の装いを着ている。もともと判定には内容がないのだから、よほどの愚か者でないかぎりは、その中身を問題にしてはならなかった。そこへ絵に描いたような愚か者を登場させたところに詩人のユーモアが發揮されていると思われる。

(19) *dulcedo* という語はオウイディウスの全作品中で8例しか現れず、うち5例が『変身物語』（残り3例は『黒海からの手紙』1.2.117, 1.3.35, 3.5.13）で、5例のうち芸術的な「魅力」という意味で使われるのは3例、引用の二箇所と次節に触れるムーサイとビエリデスの歌競べにおいてビエリデスがムーサイに向かって「無知な俗輩を空虚な甘美さで誑かすのはやめよ」（*desinere indoctum vana dulcedine vulgus fallere* 5.308f.）と非難する個所しかない。このことは一方で第1巻と第11巻との呼応を強く示唆すると思われる。他方また、ミダスは愚か者であるから、おそらくパーンの葦笛の甘美さに誑かされたので、パーン自身も、またアルゴスも誑かされた無知な俗輩に数えてよいのかも知れないが、アポロンを勝者としたトモルスの判定もパーンやアルゴスと同じ「甘美さ」という基準にもとづいていることはトモルスもアポロンの豊饒に誑かされた可能性を暗示するようにも考えられる。そもそも、芸術について完璧な鑑賞眼というようなものがあるはずもない一方で、芸術作品は十分な素養をもたぬ人間をも引きつけ魅了する。その点では、「甘美な魅力」は次節にも触れるようにつねに「騙し」の性格を有すると言ってよいと思われる。

4. 私がルールブックだ

『変身物語』第5巻250–678行でオウイディウスは詩歌の女神ムーサイとピエロスの娘らピエリデスとの歌競べを取り上げている。ここには二つの詩作上の仕掛けが認められるように思われる。すなわち、第一は歌競べが競技の当事者であるムーサイの口を通じて語られること、第二は技芸の女神ミネルワが歌競べの次第の聞き手とされることである。

第一の点からはムーサイが競技に勝つことがはじめから予想される。実際、ピエリデスの歌はわずか13行(5.319–31)に要約のような形でしか語られないものに対し、ムーサイを代表して対抗したカリオペの歌は320行(5.341–661)にわたって綴られる。この極端な量的不均衡には明らかに、言ってみれば、身びいきが窺える。結果は予想のとおりで、審判役を務めたニンフたち(5.314, 316f.)も全員一致で女神らに軍配を上げた(*nymphae viciisse deas Helicona colentes/ concordi dixere sono 5.663f.*)と語られる。ところが、勝負のついたあともピエリデスは女神らに悪口を浴びせ(*convicia victae iacerent 5.664f.*)、これ以上の不届きを続けるとただではすまない、という女神の警告(5.665–68)をあざ笑った。さらに手で乱暴しようとさえしたところで姿が鳥に変わり、「森の悪口屋」(*nemorum convicia 6.576*)たる、おしゃべりな鶴となった(5.669–78)というのが物語の結末である。

ピエリデスはどこまでも不敬な悪役であり、ムーサイの怒りが下した懲罰は当然のこととして語られているが、これはあくまで歌競べをした当事者の片方の一方的な言い分であることに注意しなければならない。そのことにわれわれの目を向けさせるのがこの物語を聞いた女神ミネルワの行動である。ミネルワはヒッポクレネの泉の噂を聞いて、これを見たいと思い、ムーサイの住むヘリコン山にやって来た(5.250–59)。そこで歌競べの次第を聞くと、ムーサイの歌と正しい怒りを褒めた(6.1–2)。そして、自分も褒められたいと思い、機織り自慢の娘アラクネに目をつける(6.3–5)。女神はまず老婆に化けてアラクネに忠告をするが、彼女がはねつけたところで機織り競べとなる(6.26–52)。両者とも見事な織り柄を描き出す(6.70–128)が、ミネルワはアラクネの織った絵柄に非の打ち所のないことに憤ってこれを引き裂き、アラクネを打ち据える(6.129–33)。耐えられずにアラクネが首をくく

り、それに女神が憐れみを覚えて蜘蛛の姿に変えて生き続けさせる(6.134–45)、というのが大筋である。この物語について筆者の解釈は以前に示した⁽²⁰⁾。それは、あとにも記すように、歌および織り柄による「魅了一騙し」という着眼に立つもので、いまでも妥当性のあるものと信じているが、一つ見過ごしていたのが「審判」という観点であった。物語の結末では審判による判定は出でていないが、「審判」のモチーフは物語の中に明瞭に認められる。

まず、アラクネの見事な機織りの仕事ぶりを見ようとニンフたちが自身の住まいであるトモルス山の茂みやパクトルス川の波間にあとにした(6.14–16)と語られていた。ムーサイとピエリデスの歌競べでは、ニンフたちが審判となったのであるから、機織りを見物に来ていたニンフらがその技競べを判定したとすれば自然な展開であったと思われる。これに関連して、これらのニンフたちを含めて、アラクネの手並みを見物に来た者たちは「彼女がミネルワから教わったと分かっただろう」(*scires a Pallade doctam 6.23*)と語られていたことも注目される。つまり、技競べの前には、アラクネの機織りがいかに見事でも彼女より女神の技のほうがやはり上、という一般的の評価が出されており、実際、それに反発してアラクネが技競べを求めた(*tantaque offensa magistra, 'certet' ait 'mecum!' 6.24f.*)ことが物語の発端の一つとなっている。

また、ミネルワ女神が織り出した絵柄(6.70–102)の中心の図には誰がアテナイの守護神となるかをめぐって女神自身と海神ネプトゥヌスとが争った物語が描かれており、そこではオリュンポスの十二神がユッピテルを中心に審判官席に座り、審判を務めている(6.72–74, 82)。その図の中で女神は大地を槍で打ってオリーブの木を生えさせ(6.80–81)、その驚くべき業により勝利を得、その勝利がそのまま織り柄の締めくくり(*mirarique deos; operis victoria finis 6.82*)となった。オリーブの木は絵柄全体の縁取りともされ(6.101)、それがもう一度織り柄の締めくくりとして強調される(*(is modus est) operisque sua facit arbore finem 6.102*)。ここからは機織り競べの結末も然るべき審判団による(おそらく女神の勝利という)判定の下りることが期待される。

しかし、実際は、すでに触れたように、アラクネの織った絵柄(6.103–128)はミネルワも「嫉妬」すらも非の打ちようのない出来栄え(*non illud Pallas, non*

(20) 拙稿、ミネルワとアラクネ『変身物語』第6巻1–145行。「西洋古典論集」10(1992), 30–53。

illud carpere Livor/ possit opus 6.129f.) とされ、その成功に憤って (doluit successu 6.130), 女神はアラクネへの理不尽と思える仕打ちに及ぶ (6.131–33)。

そこで、ここでの物語展開では、第三者による審判役が期待されながら登場しない一方で、結末では、「非の打ちようのない」(non carpere possit 129f.) と言わるよう、まったく判定が下されないのでなく、技競べの当事者であるミネルワ自身によって評価が出されていることが認められる。このことは以前に示した筆者の解釈、すなわち、歌および織り柄による「魅了一騙し」と関連させて解釈することができるようと思われる。そのことを示すためにまずこの「魅了一騙し」の性格を次に確認しておく。

「魅了一騙し」の背景として重要なのはカリマコスの提起した詩論である。カリマコスが陳腐な詩作を避けて新鮮な工夫の光る作品を提唱したことにはすでに触れたが、陳腐の代表は凡庸な叙事詩であり、カリマコス自身は縁起詩や讃歌など小品の中に洗練をきわめた詩作（以下、ヘレニズム的詩作とする）を行った。よく引用されるように、カリマコス『アポロン讃歌』第二歌末尾には、

「嫉妬」がアポロンの耳に密かに言った、「海のもつ大きささえも歌えぬ歌人は賞められぬ」と。「嫉妬」をアポロンは足蹴にしてから言った、「アッシャリアの川の流れは大きいが、たくさんの土塊が溶け込み、たくさんのゴミを水面に浮かべている。メリッサイがデーオ (=デメテル) に捧げる水はかぎられている。清く、汚れなく、聖なる泉よりわずかに湧き出る水にして、清水の精華だ。

(Callim. *Hymn.* 2.105-112)

と歌われる。ここで、「嫉妬」はカリマコスに批判的な詩人たちを暗示し、海はホメロスの叙事詩を、汚れた大河は大きな団体に中身がともなわぬ凡庸な叙事詩を、小さな泉の清水はカリマコスが提唱する洗練された小品を表す、と一般に理解されている。そして、この叙事詩とヘレニズム的詩作という詩作ジャンル間での対立ないし対比はオウイディウスと同時代のローマではそれ自体が文学的トポスと化していた。

さて、ムーサイを訪ねたミネルワには、言葉に現れた要求 (cf. 5.256f., 335) としては叙事詩を望む一方

で、詩的資質の点ではヘレニズム的詩作にも十分な鑑賞眼を有することが窺えた。これに対して、カリオペの歌は實際にはヘレニズム的な詩作にもとづいた語り方をしながら、ミネルワの求めに応えるように叙事詩の装いをとった。その結果、ミネルワはヘレニズム的詩作をよく解するだけにその魅力にとらえられる一方、叙事詩にふさわしい主題たる「神々の正しい怒りと傲慢な人間に対する懲罰」に共鳴し、カリオペの歌をすぐれた叙事詩であると聞き違えることとなった。こうして魅了され、騙されたミネルワは自分も同じように技芸と懲罰と両面で讃えられたいという、言ってみれば、不純な動機からアラクネとの機織り競べに臨んだ。しかし、ミネルワが「秩序」「莊重」「均整」といったイメージを喚起して「叙事詩」を思わせる絵柄を描いたのに対し、アラクネの絵柄は「混沌」「軽薄」「不整合」といったイメージのもとにヘレニズム的詩作を踏まえて「騙し」の図を描いていたため、ミネルワはカリオペの歌を聴いたときと同じようにアラクネの織り柄の魅力にとらわれた。どこにも難点を見出せぬ悔しさから女神はこれを引き裂き、アラクネを打ち据えるという仕打ちに及ぶ。以上が拙論に示した「魅了一騙し」の要点である。

さて、この解釈に妥当性があるとすれば、ミネルワには言葉は悪いが「早とちり」という性格づけ⁽²¹⁾が与えられていることが認められる。その性格のためにカリオペの歌の性質を聞き違えもし、また、アラクネが首を括ったのを見て後悔もしたのだと考えられる。すると、ミネルワがアラクネの織り柄を見て抱いた「非の打ちようのない」という評価もこの「早とちり」の結果であったという可能性について考慮する必要があるよう思われる。実際、ミネルワは「嫉妬」とともにそのような評価をした直後に、これを打ち消す形でアラクネの織り柄を「神々の罪」であるとして引き裂いた (rupit pictas, caelestia crimina, vestes 6.131)。これは、単に、いったん下した評価を覆すだけでなく、加えて、機織り競べは技術を競うものであって、内容が道徳的であるか否かといった判定基準を持ち込むことは明らかに不適切である点（この点がこの物語で女神の仕打ちが理不尽と思われる第一の原因である）から二重にちぐはぐな行為となっており、「早とちり」の性格によく符合するよう見える。

ここで、仮にミネルワがそうした早とちりの評価を

(21) 「早とちりの神様」の類例としては『祭暦』でのヤヌスを挙げができるかも知れない。拙稿、オウイディウス『祭暦』第一巻の「平和」とヤヌス神、『西洋古典論集』12 (1995), 29–74, とくに, 53–56参照。

しなかった場合を考えてみよう。勝敗は審判の判定に委ねられたに相違なく、審判役を務めるためには、上述のように、トモルス山やパクトルス川のニンフたちがいた。彼女らが審判をしたとすれば、これも上に触れたところから、おそらくミネルワに軍配を上げたと推測される。この判定が下れば、ミネルワはアラクネの傲慢な挑戦に対し晴れて懲罰を課すことができた。そして、これがまたミネルワの思い描いていた筋書きであろう。実際、そのことは女神の描いた絵柄からも窺える。すなわち、その中心には、上にも触れたように、アテナイをめぐってネプトゥヌス神と競った物語を置く一方で、四隅には神々に挑戦して敗れた人間への懲罰譚（6.83-100）を配していた。つまり、競技と懲罰の両面での眷れ、その達成がミネルワの望みであり、それはミネルワがニンフを審判とした判定を待ちさえすれば、言い換えれば、女神自身が早とちりの判断をしなければ達成されていたかも知れないことになる。

そうであれば、この物語でのミネルワのもっともクリティカルな早とちりは、自分が競技者であるにもかかわらず、判定の出る段になって審判でもあると思いつ込んでしまったことにある、と言えるかも知れない。もちろん、そのような一人二役は規則違反である。公正という観点からして、競技者が審判を務めることを許す（少なくとも、公式の）競技はないのだから。ただ、普通なら規則違反は競技を有利に運ぶためにするはずだが、ここでは必ずしもそうではない。それどころか、ミネルワは自分で自分の負けを宣告しそうになっていた。それをまた、アラクネの織り柄が「神々の罪」を描いているからというオーバールールによって覆したのであった。

そこで、ミネルワは競技者でありながら審判も務めるという「規則違反」を犯したが、これによって、それがなければすんなり手中にできたかも知れない勝利をわざわざ危うくし、なおかつ、機織りの技術以外のところに判定基準を求めるという余計な手順を必要にする、という実にみっともない様をていしたことになる。それでも、そのような不手際の尻拭いもミネルワは自分の手で行っている。すなわち、アラクネに蜘蛛への変身という罰を課すことで最低限の体面を保持したのである。

かくして、ここでの機織り競べはすべてミネルワの独り相撲によって展開した、という印象が浮かび上がる。競技は二人以上で行われる。審判も含めれば、三人が競技を成立させるための最小数である。それをミネルワは一人で片づけることができると思ったように

見受けられる。人間ならそんな芸当はできないが、幸い、ミネルワは女神であった。実際、物語の発端はムーサの歌を聞いたミネルワが「褒めるだけではつまらない。自分も褒められよう。だって神様なのだから。軽んじられて罰を下さずにおくものか」（laudare parum est, laudemur et ipsae/ numina nec sperni sine poena nostra sinamus 6.3-4）というように女神としてのメンツを強く意識したところにあった。そして、アラクネの絵柄に「神々の罪」が織り込まれているとして、女神はこれを引き裂きアラクネを打ち据えた。ただ、もちろん、メンツを意識するのは実に人間的であって、神にふさわしいものとは思われない。同様に、競技を最初から最後まで支配する力を神は備えているかも知れないが、いったん下された判定を覆してまで勝利に執着しようとするのは人間的であって、神にふさわしくはない。そもそも、そうした行動へと向かわせた「早とちり」という性格ほど人間的なものはないかも知れない。しかし、その神にふさわしくない振る舞いも神が競技の規則をいつでも書き換えられるような万能であればできないはずはない。こうした逆説がここにはユーモアを込めて描かれているように思われる。

5. 自己評価報告

一般に競技と言った場合、時と場所を定めて、その限られた時間と空間内で判定までいたることが含意されると思われるが、芸術作品の場合、その評価は時代とともに変化し、ときには正反対の受け入れ方をされることも珍しくはない。その意味で、芸術家や作家が挑む究極の競技はそうした時代の波に打ち勝って生き残る作品を創造することである、と言えるかも知れない。こうした観点から興味深いのは古典古代によく行われたスプラギスと呼ばれる文学形式である。これは作者が一人称で出自を述べ、詩作の主題や性格などに言及するもので、作品の最後に置かれることが多い。たとえば、ウェルギリウス『農耕詩』は

私がこのようなこと（=養蜂）を、また、その前には農地の耕作や牧畜の世話、樹木の手入れについて歌っていたあいだにも、偉大なるカエサルはエウプラテス川の深みにまで戦争の雷電を打ち込み、勝利をおさめた。望む民人のあいだには法を布き、オリュンポスへの道を踏み出している。あのころ私ウェルギリウスをやさしく育んでくれたのはバルテノペ（=ネアボリス）。人知れず、の

どかな学芸の花を咲かせつつ、戯れに牧人の歌を歌った。若さゆえに恐れを知らず、ティテュルスよ、おまえのことを葉を広げたブナの木陰で歌つたのだ。

(Verg. G. 4.559-66)

と結ばれ、ここでは詩人が『農耕詩』4巻それぞれの主題と『牧歌』を振り返っている。ウェルギリウスは慎ましやかだが、ホラティウスは『カルミナ』第3巻の結びに、

私の築き上げた記念碑は青銅にもまさって歳月に耐え、王家の建てたピラミッドよりも高くそびえる。雨の浸食にも北風の猛威にも壊れはしない、たとえ、数え切れない年月が連なり、時が去りゆくあいだにも。死は私のすべてを奪うのではない。私の中の多くが葬儀の女神リビティナを逃れるだろう。私はこののちいつまでも滅じることのない賞賛によりみずみずしくあるだろう。カピトリウムの丘へ登る神祇官との言わぬ乙女のあるかぎり、逆巻くアウェイドウス川の流れが響くところ、かつて水に乏しいダウヌス川が野山の民を統治したところで、私は人に言われよう、低き出自より力を蓄え、初めてアイオリスの歌をイタリアの調べにのせて紡ぎ出した、と。威張っていいのです、メルポメネよ。それだけのことをしたのですから。どうかデルボイの月桂樹の冠を手ずから私の髪に巻いてください。

(Hor. Carm. 3.30.1-16)

と歌い、肉体が滅んだあとも詩集とともに詩人の名声が不死性を得ることを誇らしげに示している。ここで詩人は時代を相手に争う競技に戦う前から勝利宣言を発し、言ってみれば、自分の作品にそれだけの価値があるという自己評価を出している。その自負の第一の拠り所は「初めてアイオリスの歌をイタリアの調べにのせて紡ぎ出した」(13f.) ことにある。ラテン文学はギリシアの文学伝統の強い影響下に発展したので、「初めて」は「ギリシアの文学ジャンルを用いてイタリアの題材による詩を歌った最初」を意味する⁽²²⁾。そこで詩人は、これから到来する時代の波を不滅性の競技の相手とともに、過去に名声を勝ち得たギリシアの先達とも競い合っていたことになる。

さて、オウディウスもスプラギスの形式を踏まえ

て『変身物語』を次のような詩句で結んだ。

これで私の作品も仕上がった。これならユピテルの怒りも、火も、剣も、歳月の蝕みも滅ぼし尽くせはしない。あの最期の日もこの肉体しか奪い取れない。望むなら、定かならぬ私の寿命に終わりを告げるがいい。だが、私の中にはそれよりも優れたところがある。これ故に私は歳月を超えて、星々の上高く昇り、私の名は消し去りえぬものとなる。諸国を平定したローマの権勢の及ぶかぎりの地で私の詩は人々に口ずさまれ、詩人たちの予覚にいくばくとも真実があるなら、あらゆる時代にわたり、私は名声によって生きるだろう。

(15.871-79)

すぐに気づかれるように、ここでは、詩作と名声の不死性を強調するばかりで、作品の主題や性格への言及が見当たらない。この点に関する筆者の解釈はすでに別の場所に示した⁽²³⁾。その要点は、ラテン語では「名声」「噂」「伝承」が同じ *fama* という語で表されることを利用して、詩人はこの *fama* によって作品の主題と性格を示した、さらに言えば、『変身物語』という作品の中で、噂が生成の過程で核となる話にさまざまな尾ひれをつけるように、既存の神話伝承に自由な改変を加え、そのことによって名声を勝ち得たが、作品を仕上げたいま、この『変身物語』もまたこれからは時代の流れの中で「噂」によって改変の材料とされる「伝承」となり、そうして続く創作の営為にその都度「名声」をもたらしつつ、自身の命を保つ、そのような提示がなされているというものであった。

この見方に妥当性があるとすれば、こうした提示には本稿の着眼として言及した「新奇さ」や「意外性」という芸術作品の判定基準のもつ逆説性と共通するものがあることが認められるようと思われる。というのも、ここでは、「伝承」はいつまでも同じ形で変わらぬ「名声」を保つのではなく、絶えず「噂」という既存の枠組みを破る意外な変化を加えることにより新しい「伝承」を形成し、そのたびに「名声」を勝ち得るという過程を繰り返す構図が見出されるからである。

オウディウスは自分の作品がそうした構図を現実のものとする重要な歯車となるであろうことを予言したことになる。この自己評価は、これまでにも見てき

(22) Cf. Verg. G. 3.10-12; Prop. 3.1.3-4; Hor. Ep. 1.19.23-24.

(23) 拙稿、無窮の口伝—オウディウス『変身物語』のエピローグー、「文学」57-12 (1989), 138-56.

たような詩人のユーモアとアイロニーを含むとすれば、
その歯車がつねにすっきりと噛み合うわけではないこ
どまで暗示しているかも知れないが、そのような要素
をも包括して実に的確であったことは後世における
『変身物語』受容のあり方により実証されたように思
われる。

古典の亡失

中務 哲郎

I 呼び出される古典

locus classicus という言葉がある。物の本によると、これは「標準的な句、古代作家に典拠をもつ句、ある主題について拠り所と見なされる句」を指すという。私はしかし、これはそのような意味ではなく、「ある主題を端的に表す言葉や句が最初に現れた箇所、古典的箇所」とばかり思いこんでいた。*locus* は場所であるから、こう解するのが本来ではないか、と。どちらが正しいのか、今確認することはできないが、しばらく私の思いこみに従ってこの言葉を用いたい。

例えば、*vita brevis, ars longa* という句の *locus classicus* はどこか？私が初めてこれに出会ったのはベートーベンの交響曲のジャケットにおいてであった。57歳で世を去った楽聖の音楽を聴きながら「人生は短く、芸術は長い」と言われると、なるほどそうかと思ってしまう。次にこの句に再会したのはゲーテ「ファウスト」の中。ファウストが靈を呼び出して語り合う部屋へ学僕ワグナーが入って来て、「学芸はとこしへにして、我等の生は短し、でござります」と師に語る（「夜」558。森林太郎訳）。さらに少し進んで、ファウストがメフィストに対して、「己が或る「刹那」に「まあ、待て、お前は實に美しいから」と云つたら、君は己を縛り上げてくれても好い」と申し出ると、メフィストはファウストの決意をからかいながら、「だが、気になることがありますよ。時は短くして道は長しですな」と言う（「書斎」1787）。ここでは先のワグナーの科白の生（Leben）が時（Zeit）に変えられているが、学芸（Kunst）はそのままである。それを鷗外が「道」と訳し変えたのは、後に見る理由によりさすがと評すべきである。

名高い箴言が部分的に変更を加えられてもびくともしないのは、それだけの生命力を持っている証しだろう。これはケーニヒスベルク大学大聖堂の刻文では、*Ars longa, vita aeterna* と、「生も永遠」となっているそうである。いずれにせよ、これらがセネカの「人生の短さについて」1.1に出することは周知のところである。

セネカはヒッポクラテスの箴言を「生は短く術は長い（vitam brevem esse, longam artem）」とラテン訳した後、「寿命という点では、自然是動物たちに人間の五倍も十倍も長い一生を引き出せるように許しておきながら、数多くの偉大な仕事のために生まれた人間には、遙かに短い期間しか存続しない」とアリストテレスが不平を鳴らすのを賢者にふさわしからぬことだと批判し、「われわれは短い時間ももっているのではなく、実はその多くを浪費しているのである。人生は十分に長く、その全体が有効に費やされるならば、最も偉大なことをも完成できるほど豊富に与えられている」と説いている（茂手木元蔵訳）。セネカはヒッポクラテスの原文「術は長い（hé de technè makrè）」を *longa ars* と訳したが、*ars* には技術・人工・手管・特質等々の意味の広がりがあるので、これが「芸術は長い」の意味でひとり歩きし始めたのも無理はない。しかし、出典のヒッポクラテスでは「人生は短く、術は長い」の後に「機会はたちまち去り、経験は人をつまずかせ、判断は困難である」（岡道男・田中千春訳）と続くから、*ars longa* も元来は「芸術は永遠である」ということではなく、技術の習得には長い時間を要することを諭していたと解される。鷗外が *technè-ars-Kunst* を「道」と訳したことにも感心する所以である。

vita brevis, ars longa の *locus classicus* がこのよう

によく知られているのに対し、これも人口に膾炙した *memento mori* (死を忘れるな) の場合はどうか。直ちに思いつくのはシェイクスピア『ヘンリー四世』(第一部) のフォールスタッフの科白である。フォールスタッフは飲み仲間のバードルフの顔を見るたびに地獄の業火を想い起こすとして、「そいつは大いに俺の役に立つてゐる、今流行の髑髏の彫物と同じだ、誰も彼もそれを指輪に彫り込んで、それを見る度に死を忘れない様にと心掛けてゐるだらう」(III. 3. 福田恒存訳) とからかう。『ヘンリー四世』に先立つこと4年、トマス・ナッシュの“Summers Last Will and Testament”(1596年) にも *memento mori* の句は使われているが、これが英語文献に残る最古の例 (Oxford English Dictionary) だということに驚かずにはいられない。もっと古くにはなかったのか、と。

再び物の本によると *memento mori* は *memento moriendum esse* の短縮形で、修道士の用いた中世ラテン語表現を改悪したものではないかといふ。聖人や修道士の傍らに髑髏を描き *memento mori* の句を記した絵の最古のものは何か、美術史家に教えを乞わねばならないが、食事の席に骸骨を持ち出して死に言及することは古代作品にも見える。ペトロニウス『サテュリコン』34では、トリマルキオは鬼面人を驚かすような料理の数々で客をもてなす途中に、銀製で自在に動く骸骨を運び込ませて、「ああ、わしらはなんと哀れな奴か。人はみな空の空。死神オルクスがわしらをさらっていくと、みなこうなるのさ。されば、元気なうちに楽しもうではないか」(国原吉之助訳) という詩を読んでみせる。更に古くヘロドトス『歴史』2.78はエジプトの富裕階級の宴会風景を伝えて言う。食事が終わり酒宴に入ろうとする時、木で作った死骸を棺に入れられたものが持ち込まれる。係りの男がこれを会食者の一人一人に示しながら、「これを見ながらせいぜい楽しく酒をお過ごし下さい。あなたも亡くなられたら、このような姿になられるのですからな」(松平千秋訳) と告げるのだ、と。

歓樂のさ中に死を窺い見させる行為はエジプト古代に溯るが、*memento mori* (あるいは *memento moriendum esse*) という句の locus classicus は私には分からない。では、そもそも古典的という意味を表す *classicus* という語の locus classicus はどこか? 古代ローマ人は土地の生産高によって、後には財産の多寡によって5つの *classis* (階級) に分けられたが、2世紀の文人ゲッリウスによると、*classicus* (*classis* に属する人) と呼ばれるのは財産12万5千アス以上と評価される第1 *classis* の人々のみで、第2 *classis* 以下は「*classis* 以

下」と呼ばれた (『アッティカの夜』6.13)。従ってここでは、*classicus* は「第1階級に属する」ということを意味するにすぎない。

classicus の対極にあったのは *proletarius* である。5つの *classis* の人々は財力に応じて重装兵として、あるいは軽装兵として軍務に就いたが、税金も払えず兵士にもなれず、*proles* (子孫) を持つことでしか国家に奉仕できぬ人々がプローレーターリウスと呼ばれたのである。すなわち、*classicus* は最富裕階級、*proletarius* は最貧層を表したが、ゲッリウスはこの対語を転用して作家にかかる形容詞としている (『アッティカの夜』19.8.15)。そこでは *classicus scriptor* は「古えの権威ある作家」、*proletarius scriptor* は「下級の當にならぬ作家」ということにならうから、ここが *classicus* を「古典的」と解しうる *locus classicus* と考えてよからう。

classis は英語の to call, to summon を意味するラテン語 *calo* (*calare*)、ギリシア語 *kaleo* (*kalein*) と語源を同じくするから、本来は危急に際して呼び出される集団を意味した。そこから、*classis* が軍隊や艦隊の意味を持つことになる。文学や思想の古典も、やはりしばしば呼び出され引用されるところにひとつの特質があると思われる。1991年1月17日に湾岸戦争が始まるや、ルモンド紙は早速その翌日に古典を呼び出してみせた。同紙が掲載した諷刺漫画は、砂に埋もれ首から上だけを出したフセイン大統領の巨大な顔に4人の多国籍軍兵士が飛び乗って、星条旗の竿の先で目玉を潰している絵柄であった。呼び出されたのはホメロス『オデュッセイア』第9歌で語られる「巨人の目潰しの物語」。トロイアを滅ぼして帰国の途についたオデュッセウスの一行は、とある島で人食い巨人の洞窟に閉じこめられる。3度の食事に6人の仲間を食い殺されたオデュッセウスは、残った仲間を励まし、先を尖らせて焼き固めたオリーブの丸太で巨人の一つ目を潰して復讐する。ルモンド紙の漫画家はこの物語を下敷きにすることにより、湾岸戦争におけるアメリカの眞の目的が、イラクからのクウェートの解放というよりむしろフセイン潰しにある、ということを諷刺したのである。

II 失われる古典

古典も呼び出され新しい意味を付け加えられて生き続ける場合は幸いだが、靈感を与えてくれぬ無益な代物として冷遇されることが多い。「ファウスト」の先に触れた箇所でも、ワグナーが古えの聖賢の思想を尋ね淵源まで溯って行こうとするのに対し、ファウスト

は「古文書 (das Pergament) がなんで一口飲んだ丈で永く渴を止める、神聖な泉のものか」(「夜」566-)と手厳しい。幼時、家庭ではフランス語ではなくラテン語で会話するよう教育されたモンテーニュも、「十五、六年も費やして学校で勉強して帰って来た生徒を見るがよい。これぐらい使いものにならない者はない。収めた利益といえばせいぜい、ラテン語とギリシア語を覚えたために、家を出るときよりもいつそう高慢で、自惚れが強くなったぐらいのものだ」(『エセー』25章「術学について」原二郎訳)と述べ、そのラテン語とギリシア語については、「ギリシア語とラテン語は確かに美しく、大きな装飾ではあります。しかし人々はこれにあまりにも高い代価を払いすぎます」(同所)と断じている。

古き世の言葉や作品はこのように意識的な非難を加えずとも、放っておけば消失への方向を辿るものである。シュミットとシュテーリンの浩瀚な『ギリシア文学史』はその序文において、前5世紀の黄金時代に既にギリシア文学作品の亡失が始まっていると述べ、その理由を数え上げている。まず、その時代には組織的な図書館や本屋業がなかったこと。学校教育は零細な個人の経営に委ねられたり、国家(ポリス)がテクストの確定に乗り出すのはもっと時代が下がること。そしてギリシア人のアゴーン(競技・競争)好き。オリュンピアやネメアにおけるスポーツ競技ばかりでなく、悲劇や喜劇もディオニュソス神のための祭礼の日々にコンテストの形で上演されたが、敗れた作品は後世に残らない。更に、前4世紀頃から流行する詞華集・撰文集(Anthology)の発想も、完全な姿のオリジナルを失わせる要因となったというから皮肉である。よく似た事情として、アリストテレスは万学の総合を行ったが、彼に始まるペリバトス学派の数々の集成作業も、後世の人々にオリジナルを読む労を省かせたという。アリストテレスの『弁論術書集成』の後では、そこに引かれた修辞学・弁論術書が急速に忘れられたり、テオプラストスの『自然学者の学説集』はじめ学説集成の書が重宝されるのと裏腹に、今日多大の努力で復元されている「ソクラテス以前哲学者」が忘れられていったという。

しかしながら、シュミットとシュテーリンも余りにも自明のこととしてここには述べていないが、古典を滅ぼしてきた最大のものは人間の暴力であった。ごく近いところでは、アフガニスタン全土で内戦が始まった1993年、カブール大学は軍隊に占拠され、図書館からは15世紀のコーラン写本などが大量に売り払われたし、蔵書が次々に運び出されて兵士が暖をとるために

薪代わりとなつたという(『朝日新聞』2002年3月12日)。平家の公達による園城寺焼打ちの時はどうであったか。「やくるところ、本覚寺・成喜院・真如院・・・惣堂舍・塔廟六百三十七宇、智証のわたし給へる一切經七千余巻、仏像二千余体、忽に煙となるこそかなしけれ」と伝えられる(『平家物語』卷第四「三井寺炎上」)。応仁の乱の京の都では一体どれだけの書物が灰と化したのであろう。

人類史上最大の書物の亡失はアレクサンドリアで起こったものではなかろうか。アレクサンダー大王の帝国の中エジプトを引き継いだピトレマイオス1世(前305-282在位)は、新都アレクサンドリアにムーセイオン(ミューズの神殿・学堂)を建て、付置施設として図書館を設けた。アリストテレスの孫弟子パレロンのデメトリオス(前350頃-280年頃)の思想がこの図書館構想の基礎になっているとされるが、その目標は金に飽かせ手段を選ばぬ集書であった。王宮内図書館の蔵書はおよそ49万巻、王宮外図書館のそれは4万巻強と伝えられる。因みに、この頃の書物1巻というのは、ホメロス『イリアス』の第1・2歌が収まる程度であったとされ、これは今日の岩波文庫で72頁分に相当する(『イリアス』なら2,3巻、トウキュディデス『歴史』なら1巻分との算定もある)。

蔵書50万巻というのはどれくらいのものかを理解するには、一、二の比較を持ち出すのがよからう。1997年5月の新聞記事によると、日本の国会図書館は図書650万冊を擁し、国内外の新聞雑誌約15万種、マイクロフィルム23万巻を所蔵するという。京大文学部図書館の蔵書は現在約80万冊。6,7世紀のヨーロッパで最大の学者といわれたセビリアの司教イシドルスは、15本の本棚に400冊程の写本を有していたにすぎない。ともあれ、アレクサンドリアに集められたそれだけの書物が全て失われてしまったのである。前48年、ユリウス・カエサルはクレオパトラの味方をして彼女の弟ピトレマイオス13世と戦ったが、この時カエサルが敵艦に放った火が造船所から町の建物にまで延焼し、図書館も鳥有に帰したとか、391年、キリスト教徒によるセラピス神殿破壊の際にその神域にあった小図書館も焼かれたとか、642年、アラブの將軍アムル・イブヌ＝ルアースがアレクサンドリアを占領した際に、カリフの命令によって図書館の蔵書はすべて風呂の燃料にされ、焼き尽くすのに6ヶ月かかったとか、いろいろに語られるが、これだけの蔵書が跡形もなく消え失せたことの真の原因が不明であることこそ不思議である。

ソクラテスの弟子クセノポンに『アナバシス』とい

う魅力的な従軍記録がある。前401年、ペルシアのキュロス王子は実兄のアルタクセルクセス王に対して謀反を企て、自ら太守を務めるリュディア地方のサルデイスから王都バビロンに攻め上ろうとする。当時のギリシア人は27年に及ぶペロポネソス戦争を経験して、恐らくどの民族よりも戦術に長けていたであろうし、職を失った軍人が内外に稼ぎ場所を求めていた。キュロスはこのようなギリシア人1万余を傭兵として自軍に加え、行軍の真の目的は隠したまま東へ東へと進んだが、ユーフラテス河畔での緒戦において討ち死にしてしまう。ギリシア人は敵地の真っ只中に取り残されることになるが、ペルシア軍の謀略や原住民の襲撃に怯えながらも雪深いアルメニア山岳地帯を踏破して、遂に小アジアのペルガモンに帰り着く。この時、ギリシア兵を統率し導いたのがクセノポンで、彼は後に閑暇を得てこの時の体験を『アナバシス』として著したのである。

その本の終わり近くで、クセノポンは興味深い思い出を記している。安全な地点に辿り着いた後も、クセノポンたちはなおも本国へ帰ることができず、トラキアの豪族セウテスの配下に入つて近隣諸部族の掃討に従事することになる。その時のこと、黒海西岸のボスボロス海峡に近い辺りにサルミュデッソスなる町があるが、そこでこんな光景を目撃した。

・・・やがてサルミュデッソスに到着した。ここでは黒海へ入ろうとする

多数の船が砂に乗り上げて難破していた。海岸に浅瀬が広く連なっているからである。この辺りに住むトラキア人たちは、標柱を立てて境界を示し、それぞれ自分たちの領域に難破した船の物资を奪う。境界をきめる以前は、掠奪の際に争い合って、双方に多数の死者が出たという。ここで多数の寝台や箱や書物、その他船主たちが木製の容器に詰めて運んでいたさまざまな品物が見付かった(『アナバシス』7.5.12以下。松平千秋訳)。

生命を支えるに足る生産が不可能な島や沿岸に住む人々にとって、食糧や木材を打ち寄せてくれる難破船はまたとない恩恵であった。我が國でも、流木や死魚や海藻といった自然の寄物よりものを待つばかりでなく、年の始めにこの一年に難船の多からんことを祈る風習が各地にあったし、沖に悪風の吹く時には松明を持って浜辺を往来し、港を探す船を暗礁に誘き寄せるようなことさえ行われたという。古代トラキアの民も同じようなことをしていたのである。

それはさておき、クセノポンがこの時見つけた多数の寝台や箱や書物というのは、多分トラキア人が金目のものを奪い去った後の残り物であつただろう。潮水に濡れそぼつ本(パピルスの巻物)は一体どれだけ拡げて乾かされ、本としての生命を回復したであろうか。また、多数の書物とあるからには、この本は個人の旅の友などではなく、ギリシアからの輸出品であったかも知れない。アテナイでは紀元前5世紀には本屋業が興っていた。しかしながら、多数とはいっても同じ書物のコピーが多数であったとは考えにくい。一字一字写しとて複製を作るしかなかった時代、本の「出版部数」は極めて少なかったはずである。クセノポンが見たものの中には、この時この浜辺で永遠に失われてしまった天下の孤本はなかったであろうか。

III ギリシア文学はどれだけ残ったか

ディオゲネス・ラエルティオス『ギリシア哲学者列伝』2.57によると、このクセノポンには『アナバシス』『キュロスの教育』『ギリシア史』『ソクラテスの思い出』等15の著作があったというが、幸い全てが現存する。しかし、時はあらゆるギリシア作家にこれほど優しいわけではない。ギリシア文学はどれほど失われ、どれほど残ったかをいくつかのジャンルについて具体的に見てみよう。

ホメロスの作と伝えられる『イリアス』と『オデュッセイア』(前8世紀後半)は、トロイア戦争の遠い原因からトロイア滅亡後数十年の事件までを扱った「叙事詩の環」と呼ばれる8篇の詩の一部であった。8篇は出来事の順序に従つて次のように配列される。

(1)『キュプリア』キュプロス島のスタシノス、またはヘゲシアスの作、11巻。(2)『イリアス』24巻、15695行。(3)『アイティオピス』ミレトスのアルクティノス作、5巻。(4)『小イリアス』ミテュレネのレスケス作、4巻。(5)『イリオンの陥落』ミレトスのアルクティノス作、2巻。(6)『帰国物語』トロイゼンのアギアス作、5巻。(7)『オデュッセイア』24巻、12110行。(8)『テレゴノス物語』キュレネのエウガモン作、2巻。

トロイア伝説を歌つた叙事詩は少なくともこれだけ知られているのに、今に伝わるのは『イリアス』と『オデュッセイア』のみである。これ以外の作品については、プロクロス(5世紀、新プラトン派の哲学者)に帰される『文学要覧』からポティオス(9世紀、コンスタンティノブルの総主教)が更に抜粋した記事によって梗概を知るしかない。この梗概は岡道男『ホメロ

スにおける伝統の継承と創造』(創文社)付録で邦訳を読むことができるが、作品そのものからは、例えば『キュプリア』の断片49行、『帰国物語』の断片3行が残るのみである。

「叙事詩の環」を形成する諸詩の中から残るものと消え去るものとを分けたのは、緊密な構成・作品としての統一性の有無であったと思われる。『イリアス』は50日足らずの事件を語る間に、トロイア戦争の原因からトロイア滅亡の予感までを歌いこんでいるし、『オデュッセイア』も40数日を語りながら、20年に及ぶオデュッセウスの冒險と息子の成長を説き尽くしている。これに対して他の叙事詩は、多様な事件を単純に順を追って叙述しただけのようである。アリストテレスによると、歴史記述に要求されるのは行為の統一性ではなく時間の統一性であり、同じ時間内に起こったことはすべて無差別に記述されるから、個々の出来事の間に必然的な関係がないことが多い。これに対して、「叙事詩の筋は、悲劇の場合と同様に、劇的な筋として組み立てられなければならない。すなわち、それは、初めと中間と終わりをそなえ完結した一つの全体としての行為を中心に、組み立てられなければならない」(『詩学』1459a、松本仁助・岡道男訳)。多くの叙事詩人が歴史記述に似た作り方をするのに対して、トロイア戦争に関する様々な出来事の中から一部だけを取り出して中心主題とし、他は挿話として処理したホメロスは神のようだ、とアリストテレスは評するのである。

「叙事詩の環」の詩以外にも有名無名の詩人による叙事詩が作られたが、アポロニオス・ロディオス『アルゴナウティカ』(前3世紀)以外は失われた。

叙事詩に続いて抒情詩のジャンルが生まれたが、その中で最も名高い詩人はサッポー(前7世紀後半生まれ)であろうか。ギリシアの詩人は9柱のムーサイ(ミューズ、詩神)の靈感を受けて詩を作ったとされるが、レスボス島のサッポーはプラトンによって「10番日のムーサ」と称えられるほど古代より令名が高かった。彼女の作品はアレクサンドリア文献学の盛時、ビュザンティオンのアリストバネス(前3、2世紀)の手で校訂され、詩神の数に因んで全9巻に編まれた。祝婚歌、讃美歌等のテーマによって巻が分けられていたらしく、第1巻が約1300行を含むところから、全体の分量が推測されるのである。

これだけの作品が紀元後2、3世紀にもなお大部分残っていたと考えられる。ところが、キリスト教世界は異教の文学に寛容ではなかった。380年頃、コンスタンティノブルの総主教ナジアンゾスのグレゴリオスによってギリシアの恋愛詩が大量に火中に投ぜられた

時、サッポーの詩はその蛮行の最大の標的であった。さらに、この厄を辛うじて生き延びた作品も、1073年、教皇グレゴリオス7世による焚書によって完全に地上から姿を消してしまった。現在われわれが手にする「サッポー詩集」は、多種多様な古代文献にたまさか引用されて残る断簡零墨を、近代の学者が見つけ出し、編んだものにすぎない。完全な姿をとどめるのは28行から成る「アプロディテ祷歌」ただ1篇、他はすべて断片である。「9巻あったと伝えられるレスボスの詩女神の作品の90パーセント以上は、2500年あまりの歳月と、愚かなキリスト教徒の手によって、永久に失われてしまった」(沓掛良彦『サッフォー 詩と生涯』)。

三大悲劇詩人については、10世紀に編まれた文学百科事典『スーザ事典』や中世写本に付された「作家伝」などによって、それぞれの作品の数を知ることができる。それによると、アイスキュロス(前525頃-456年)の作品はすべて90篇、あるいは75篇とされるが、今日残るのは7篇にすぎない。ソポクレス(前496/5-406年)は多作で、123の悲劇を作ったと伝えられるが、現在まで伝わるのは同じく7篇のみである。エウリピデス(前485頃-406年)は92の劇を作り、『スーザ事典』では77篇が現存すると記されているのに、今では19篇しか残っていない。その中『レソス』は偽作の疑いが濃く、『キュクロプス』は悲劇ではなくサテュロス劇というものである。三大悲劇詩人の作品の生存率は、ごく大雑把に計算すれば11パーセントということになる。

紀元前533年、アテナイの大ディオニュシア祭でテスピスが初めて悲劇を上演した、との伝承は信じがたいとも言われるが、ともあれこの頃、悲劇の競演がアテナイの国家的行事として組織された。やがてサテュロス劇——一説に、悲劇の緊張を解きほぐすための滑稽劇と解釈される——が導入され、演劇コンテストには、3人の作家がそれぞれ悲劇3篇とサテュロス劇1篇を提出することが制度化された。毎年3人の作家が計12の芝居を上演したから、前5世紀の百年間だけで1200の悲劇とサテュロス劇が作られたことになる。しかも、3月末の大ディオニュシア祭に出場できるのは選ばれた三詩人であって、前年の夏か秋に行われる予選に落ちた作家がいる。さらに、大ディオニュシア祭だけではなく1月のレナイア祭でも、喜劇と並んで悲劇の競演が行われた。してみると実に夥しい数の劇が作られたはずであるが、完全な形で今に伝わるのは、悲劇32篇とサテュロス劇1篇のみである。

多くの劇が失われた原因の一つは、シュミットとシユテーリン『ギリシア文学史』も指摘するようにコン

テストという上演の形式にある。悲劇はコンテストで賞を得ることを目的に作られたから、優勝あるいは2等3等を勝ち得た作品は、そのタイトル・作者・合唱隊の費用を負担した人物などが大理石に刻まれ記録されたが、選にもれた作品はたちまち忘れ去られた。優勝するほどの作品でさえ、本来一回きりの上演のために作られたのであり、好評を博して数十年百年の後に再演されるものは僅かしかなかったのである。

喜劇も悲劇と同様に、大ディオニュシア祭やレナイア祭での競演のために作られた。そして残されたものも、悲劇と同様に少ない。テオドル・コック編『アッティカ喜劇詩人断片集』には168人の作家の名前と1483篇のタイトルが見えるが、今日完全な形で読むことができるは2詩人の10数篇のみである。

アッティカ喜劇はふつう三つの時期に分けられる。アテナイの黄金時代から、アテナイがペロポネソス戦争に敗れ霸権を失うまでの時代に作られた古喜劇（前480頃－前400年頃）、激しい政治批判や個人攻撃、大らかなエロティシズムが影をひそめ、代わりに筋が複雑化していったと考えられる中喜劇（前400頃－前330年頃）、ヘレニズム時代の幕開きに対応する新喜劇（前330年頃以降）、である。

古喜劇、というよりギリシア喜劇を代表するアリストパネス（前445頃－380年頃）は40余りの喜劇を作ったが、現存するのは11篇のみである。中喜劇は70年程の間に千を越す作品が量産されたと考えられるのに、今日に伝わるものは皆無である。

新喜劇のメナンドロス（前342/1－293/2年）の古代における評価には極めて高いものがあった。人情の機微を穿ち人生の哀楽を描いて間然する所がなかった彼の作品を評して、ほぼ百年後のビュザンティオンのアリストパネスは、「ああ、メナンドロスと人生よ、御身らは、どちらがどちらを模倣したのか」と歌い、メナンドロスを凌ぐ詩人はホメロスのみ、と称えた。これほどの作家がやがて顧みられなくなることについては幾つかの理由が考えられる。まず、道楽息子の色恋沙汰、正式の結婚と内縁関係、捨て子との再会、実の兄妹のニア・ミス、といった話題が頻出する彼の作品は、学校の教材から排除された。次に、2世紀以後のローマ世界で一種のギリシア文学復興運動が興ったが、そこで範とされたのは紀元前5世紀のギリシア語であり、時代の下がるメナンドロスのギリシア語は軽視された、という事情がある。

メナンドロスにはしかし、今世紀になって再発見された作品もある。1905年、ナイル河流域のアプロディトポリスで6世紀のローマ人法律家の邸宅が発掘され、

壺に納めた文書を保護するためのパピルスが、実はメナンドロスの5つの喜劇を含む写本の再利用であることが発見された。さらに、発掘地や入手経路は明らかにされていないあるパピルスには、「気むずかし屋」の全969行が筆写されていたのである。

メナンドロスにはこの他、名言集に採られて残る章句も多いが、それらを全て合わせても、われわれの持つメナンドロスは全体の8パーセント程にすぎぬと見積もられている。

散文については哲学者の数例を見るにとどめておこう。プラトン（前429頃－347年）はクセノポンと同様に幸せであった。ローマ皇帝ティベリウスに寵愛された占星術師トラシユロス（後36年死）は音楽や哲学に関する書物も著したようだが、彼の説によると、プラトンはその対話篇を悲劇詩人と同様四部作の形で出版し、真作と認められるものは56篇であったという（ディオゲネス・ラエルティオス『ギリシア哲学者列伝』3.56以下）。この数は、『国家』10巻と『法律』12巻をそれぞれ1と数えると36となり、われわれが持っているプラトンの作品数と見事に一致する。紀元前後に存在したプラトンの作品が今もそっくり残っている、ということである。しかも、古代人が知っていてわれわれが知らないプラトン作品はないと考えて大過ないということであるから（田中美知太郎『プラトンI 生涯と著作』），われわれは「プラトン全集」を持つ、と言ってもよいのである。アリストテレス（前384－322年）については初期の対話篇を主体とするいわゆる公開的著作はほとんど失われ、リュケイオンの学頭時代の共同研究に基づく歴史・科学資料集も『アテナイ人の国制』以外は散逸したが、別の経路で伝承された「アリストテレス著作集」だけでも、量的には「プラトン全集」の1.6倍程のものが残されている。

これらはしかし稀有な例なのである。プラトンの甥でアカデメイアの学頭職を継いだスペウシッポス（前407頃－339年）は約30篇、4万3千行以上のものを書いたと伝えられるに（『ギリシア哲学者列伝』4.4），今は断片しか残っていない。アリストテレスの弟子でリュケイオンの2代目学頭となったテオプラス（前371頃－287年頃）については、23万行にも及ぶ226の書名が『列伝』5.42には記されているが、現存するのは『植物誌』『形而上学』『感覚について』『性格について』等ごく僅かである。

恐らくアリストテレスの図書館の思想をアレクサンドリアに伝えた、前記のパレロンのデメトリオスの著作の運命はどうであったか。「政治にはすぐれているが学者としては凡庸だとか、博学ではあるが政治には

あまり通じていないとか、そういう人ならいくらでもあげることができるのだが、しかしこの両方の面ですぐれていて、学問研究においても国家行政においても第一人者であるというような人物は、このデメトリオス以外には、さらに見つかるものではない」(キケロ『法律について』3.6。中村善也訳)と評されたデメトリオスには、45点の著作があったと伝えられる(ディオゲネス・ラエルティオス『ギリシア哲学者列伝』5.81)。しかし、今まで生き延びたものは一つもない。著作リストの中から僅かに1篇、「アイソボスの集成1巻」と呼ばれるものが、われわれの持つ『イソップ寓話集』の基礎であったか、と推測されるのみである。

人が生まれおちた瞬間から死の危険に晒されているように、書物も、湮滅の危機の中へと生み出される。千年以上にわたって創られ続けたギリシア文学の中、今日に伝わるものはごく僅かにすぎないが、われわれとしては、惜しみても余りある喪失を悲しむべきか、二千数百年も、よくもこれ程生き残ってくれたと喜ぶべきか、どちらであろう。書物には散逸の危険と同様に、「作られ過ぎ」の弊もあるのではないかと思いつつ、古代の本の運命に思いを馳せてみた。

(本稿の第3節では旧稿「古典の運命——ギリシア文学はどれだけ残ったか」(「大学出版」No.38.1998年夏)をほぼそのままに用いた)。

西洋写本伝承よもやま話

西村 賀子

1. はじめに

あなたはタイムマシンに乗って、たった今、前5世紀のアテナイのアゴラに到着したばかり。ほら、あそこ、あれはソクラテスじゃないですか。買い物籠をぶら下げて、コバイス湖名産のうなぎの品定めをしている。そう言えば、古代ギリシアでは、買い物は男の仕事だったっけ。どうやら、値引き交渉中らしい。「痩せたソクラテス」って言葉は哲学者の代名詞になっているけれど、痩せている…？ まっ、そんなことはどうでもいいか。

おや、あれはなんだろう、と中央広場の一角をよく見ると、なにやら忍者の巻き物のようなものが積まれている。あそこで本を売っているようだ。なにに、「アナクサゴラスの本、1ドラクマ」か。ふーん、それにしても、本ってこんな昔から売られていたのか…。そもそも本が売り買いされる以上、文字がわかるってことが前提になるわけだけど、こんな大昔に読み書きができる人って一体どのくらいいたのだろう。土産に1冊いや1巻、買って帰るか。あ、そうだ、手元には1円いや1ドラクマも金がないんだ。クレジット・カードがきくわけではないし、どうしたらしいのだろう……。

タイムマシンの夢から醒め、21世紀の現実に引き戻されてみると、前5世紀の哲学者アナクサゴラスの巻物はどうの昔に永久絶版状態⁽¹⁾。この哲学者の書いたものは、今ではかろうじて切れ切れに伝わっているにすぎない。アナクサゴラスに限らず、古代ギリシア・ローマの人々の手によるオリジナル版はすべて失われ、

現物を見ることは叶わぬ夢である。ただし、幾度となく転写された形での文字情報としてのテキストは時を超えて伝承され、現在もある程度は保たれている。とはいえる、今も残るテキストはほんのわずかしかない。たとえばアッティカ悲劇のテキストですら、古典期に創作された総量の一割ほどしか残っていない。古典学を研究している者にとって、これは実に嘆かわしい事態である。しかしながら、この間に横たわる茫漠たる時間——西洋最古の文学作品『イリアス』と『オデュッセイア』の創作推定年代から起算すると、およそ2,800年もの年月に達する——に思いを馳せるならば、これほどわずかな量であれ、よくぞこれまで生きのびたものよ、としばし感嘆せざにはいられない。

なにしろ2,800年である。その間、いくたの政変があつただろうか。書物はあまたの動乱や危機にさらされた。火事も、爆撃もあった。火山爆発という天災もあれば、焚書という人災もなかったわけではない⁽²⁾。古典が復活したルネサンスとは逆に、学問や文芸にまったく関心のない時代もあった。そういういた艱難辛苦を乗り越え、ごく一部とはいえ古代のテキストはしづとく、したたかに、そして頑として生き残ってきたのである。

21世紀初頭の現在、書籍はふんだんに流通している、と言うよりもむしろ、氾濫の様相さえ呈している。この膨大な出版物のいったい何割が今から2,800年後にもまだ命脈を保っていられるのだろうか。と、そんな疑問を呈するこの文章とて、そんな遠い先には影も形もないことは、火を見るよりも明らかである。

2. あの手この手の写本獲得戦術

テクストという文字情報を満載した入れ物、それが書物である。文献の容器としての本は、端的に言ってモノである。そしてモノには限りがある、その生産量にも、寿命にも。しかもその制約の度合いは、古代のほうが現代よりもはるかに大きかった。寿命を支配した大きな要素は、書物の材料と形態である。西洋古代の本はナイル川に自生するパピルスの茎で作られた。その耐久年数は比較的短く、300年を越えるようなケースはめったにない。素材の脆弱さに加え、本の磨耗に拍車をかけたのはその形態であった。ロール状の本を広げたり読了後に巻き戻したりすること、そのこと自体が物理的な損傷を招く原因となって、読むたびに本はいたむ一方であった。

しかしキリスト教テクストの影響のもと、3世紀あたりからギリシア・ローマの古典テクストも羊皮紙冊子本の体裁をとるスタイルが流行し始めた。羊皮紙冊子本はそれ以前のパピルス巻子本と違って、悠に1,000年を超える耐久性を備えている。しかし巻子本を冊子本に書き写すのは想像以上に大変な作業であるから、どの作家のどの作品を転写対象にするかしないか、ここで選択が働くのは避けられない。この選別がテクストの生き残りを決める厳しい第一関門になったことは間違いない。羊皮紙冊子本への移行によってテクストはかろうじて延命できたが、生産量の限界の問題は容易にクリアできなかった。羊皮紙は貴重品であったし、印刷という大量生産の手段が15世紀後半でなかったからである。つまり本は一点ずつ手作り、手書きなので、生産の絶対量は圧倒的に少なかった。それだけに、書物には、より厳密に言うと質のよいテクストには、希少価値がついたのである。

当然のことながら、時代を経るほど古代の本はますます入手困難になる。それゆえ、文献学の歴史はテクスト獲得をめぐる珍談・奇談に事欠かない。そこでこの節では、昔の本の入手をめぐる古人の涙ぐましくも滑稽なエピソードの一端をご紹介したい。あるいは逆に、努力がみごとに報われた幸運な逸話にも触れたい。

テクスト獲得をめぐる壮絶な駆け引きは、すでに古代から始まっていた。アレクサンドロス王の遺産は数々あるが、そのうち古典伝承にとって重要なものは二つある。一つは、遠征中もつねに王とともにあった旺盛な知的好奇心、もう一つはアレクサンドリアの建設である。王の名を冠したアレクサンドリアはエジプト北部海岸に面し、ナイル川河口部に位置する港湾都市で、その建設は王の存命中に開始されていた。前323

年、大王の急死によって支配下の広大な地域は三分割され、アレクサンドリアは、麾下ひかの将軍ラゴスの息子ブトレマイオスの統治下に入る。

しかしながら、ブトレマイオスが大王から継承したのは領土と権力だけではなかった。王の師傳しとうがアリストテレスであったことはつとに知られている。超一流講師の薰陶よろしきを得て、王の関心は行軍先の地理や兵法・戦術にとどまるることはなかった。軍事目的という偏狭な枠をはるかに越え、森羅万象に向かれた。そして王の幼なじみで親友として行動をともにしたブトレマイオスは、その知的・文化的関心をアレクサンドロスと共有した。やがてそれが、ブトレマイオス朝アレクサンドリアにおいて、ムーセイオンと呼ばれる図書館の形で結実することになるのである。

ムーセイオンは元来、詩歌文芸を司る九柱の女神ムーサたちを祀る神殿を指していたが、歴史上名高い図書館も併設され、古代の驚異ともいいくべき万巻の書物が集められた。ブトレマイオス二世ピラデルポス王の至上命令を受け、潤沢な資金を頼みの綱に、書籍収集に向けてマニアックなまでの努力が傾けられたのである。次に述べる悲劇テクスト落手の経緯は、コレクションを完璧無比なものにしようというこの図書館の基本方針を如実に示す、まさに格好の例である。

悲劇テクストは、前5世紀アテナイでディオニュソス神に奉納された演劇の脚本である。祝祭演劇コンクールは原則として1回限りの上演であったが、高い人気を博した演目はその後もしばしば再演され、そのつど俳優が勝手に台本に手を加えることもあった。つまり悲劇テクストは部分的とはいえ、時流や演出上の都合による削除や挿入、書き替えなどの危険にさらされていたのである。この無法状態に前4世紀後半、おそらく前338-326年頃に改善の試みが加えられた。アテナイの政治家・弁論家リュクルゴスが三大悲劇詩人の劇の公式写本を確立する法令を発し⁽³⁾、その後、悲劇テクストは公文書館で保管されるようになったのである⁽⁴⁾。

アレクサンドリアは権威ある悲劇テクストを手に入れようと、アテナイの公文書館に公式写本の借り受けを申し入れた。貴重な現物の貸出にあたって、アテナイ当局が厳しい条件を課したことは言うまでもない。その条件とは、おそらく当時としては莫大な金額であったに違いない15タラントを担保とすることである。金に糸目はつけぬと、ムーセイオンは気前よく供託金を支払う。そこまでは申し分がない。だが問題はその後である。いったん手に入ってしまえばこっちのもの、後は野となれ山となれとばかりに、図書館は返却をし

ぶる。悲劇作品の公式写本の現物がアテナイの公文書館に戻ることは、二度となかった⁽⁵⁾。

だが、あこぎなまねをすれば早晚そのツケは回るもの。いずれ逆手に取られるのは世の習い、言わば自業自得であろう。瞞着も素人相手なら赤子の手をひねるようなものだったかもしれない。だがムーセイオンの蒐集熱につけこんで一山当てようと鶴の目鷹の目の手合いには、ときに、その手練手管にまんまとひっかかりました。どうせ虚偽だ、ハッタリだと、図書館が初めのうちはどんなに慎重な構えでも、最後には海千山千の連中に足元を見透かされるのが落ちだ。「こんな珍本は二つとない」といった口車についてうっかり乗せられてしまい、真贋を見破れぬまま、とんだ食わせ物を掴まされたことも一度や二度ではなかった⁽⁶⁾。

ところで、交渉事を成功に導くには人を選ばねばならない。筋違いを押すと、とんでもない羽目に陥る。ムーセイオンの失態を伝える次の逸話は、そんな駆け引きのイロハを思い起こさせるものである。それはアリストテレスの遺稿をめぐる確執に端を発する。アレクサンドリアの図書館はその設立に当たって、この偉大な哲学者がアテナイ郊外に開いていた学園リュケイオンを手本にしていた。創設者亡きあとリュケイオンの学頭職を継承したテオフラストスは、自らの死に臨んで、「すべての本をネレウスに遺贈する」と遺言した。三代目学頭の有力候補者と目されていた人物はネレウスであった。だがネレウスは選に漏れ、深い失意のうちに生まれ故郷に戻った。テオフラストスから譲られた蔵書をすべて携えての隠遁であった。その蔵書のなかには初代学頭アリストテレスの遺稿の講義ノートもふくまれていた。それは、世のすべての図書の蒐集を至上命令とするムーセイオンにとって、喉から手が出るほど欲しい超レア物であった。

ブトレマイオス二世ピラデルポスはその落手をもくろみ、かつて自分の師であったストラトンを介して、この「お宝」の持ち主ネレウスと交渉を始めた。だが実は、ネレウスのねらっていた三代目学頭におさまったのは、誰であろう、このストラトンにはかならない。ネレウスにしてみれば憎んでもなお余りあるライバル、嫉妬と羨望の刃を幾度となく向けた人物、そんなストラトンが仲介者とは、人生は皮肉なものである。ネレウスの心の闇を王は知る由もなかった。ストラトン相手の駆け引きとあっては、目の前に大金を積まれたネレウスのほうが一枚も二枚も上手であった。というのは、彼は交渉に応じるには応じたものの、最終的に図書館に売り渡したのは大哲学者の講義ノートそのものではなく、さして重要でない論文やテオフラストスの

書いたもの、そしてアリストテレスが「所有」していた蔵書にすぎなかったのである⁽⁷⁾。

ここで、一挙に時間が2,000年以上も飛ぶのをお許しいただきたい。詐欺まがいという点ではムーセイオンの場合と似たり寄ったりの出来事が、19世紀半ばに大英博物館にも起こったからである。話は、フランス公教育省がある男に写本の探索を依頼したことから始まる。男の名はミノイデス・メナス(1790-1860)、1821年のギリシア独立戦争勃発までマケドニアで哲学と修辞学の教授をしていた人物である。エーゲ海の北に突き出た哈尔キディキ半島の先はフォークのようにさらに三つに分かれているが、その最東端に位置するアクティ半島へと、メナスは向かった。目的地は、標高2,000メートルを越すギリシア正教の聖山アトス。ここには求道の士たちが7世紀頃からひっそりと住み始め、現在でも20の僧院が点在する。メナスは稀覯本を求めて、中世以来、人目に触れることなく眠り続ける写本の宝庫である修道院群を調査した。10世紀半ばに創建されたアトス最古のメギスティス・ラヴラ修道院で彼が幸運にも見つけたのは、10~11世紀頃に筆写された二つ折り判40葉の羊皮紙写本であった。それには1世紀末の寓話詩人パブリオスの韻文イソップ寓話が記されていた。ところが劇的な発見の喜びもつかのま、メナスは俗世にそれを持ち出すことができなかつた。そこで彼は、この門外不出の写本を自らの手でせっせとコピーして依頼主のパリ国立図書館に渡した。メナスの手になるテクストは発見から2年後の1844年にパリで刊行され、パブリオスのイソップ風寓話の最初の印刷本となった。

ところがその後、故郷に戻る途中で修道院に再度立ち寄ったところ、メナスは今度こそめでたくオリジナル写本を手に入れることができた。そしてパリ王立図書館に本物の写本の購入を持ちかけたが、思いがけないことに相手は難色を示した。折衝に失敗したメナスは、1857年、売買交渉の銘先を大英博物館に転じた。このとき彼は自ら創作した詩行を6行ほどこっそりと滑りこませておいたのだが、この挿入がばれることは皆目なかつた。「お咎めなし」に味を占めたメナスは、あろうことか、自分で新たに95篇の寓話をでっち上げて別の手稿を捏造して売りこんだ。作戦は功を奏し、大英博物館は同じ年のうちにこの偽作も買い上げた⁽⁸⁾。同館所蔵写本 Additional 22088は真っ赤なニセモノ、先に納入された一番違いの Additional 22087こそ正真正銘、ホンモノのパブリオス寓話集の写本である。

閑話休題。写本を買いあさるにせよ、写字生を雇い

入れて筆写させるにせよ、金にモノを言わせる書物獲得戦法はアレクサンドリアでのみ採用されていたわけではない。この戦術はフィレンツェでも幅を利かせた。ルネサンス時代の学芸隆盛も、そのバックステージは渦巻く権力や巨万の富と無縁ではなかったのである。

たとえば、質量ともに世界屈指の写本所有を誇るヴァティカン図書館がその好例である。この図書館の創設にあたってコジモ・ディ・メディチ（1389－1464）と教皇ニコラス五世（在位1447－55）は、何百人という写字生と学者を雇い入れ、8年間で5,000冊もの写本を収集した⁽⁹⁾。メディチ家と法王庁が蔵書倍増計画に莫大な資本を投下しなかったならば、本作りに膨大な手間ひまを要した印刷術発明以前の時期に、短期間でこれほど大規模な書物を集めることができたとしても不可能だったかどうか。それは大いに疑問である。

フィレンツェのラウレンツィアナ図書館が、コジモの孫で「豪華王」の異名をもつロレンツォ・ディ・メディチ（1449－92）によって設立されたときにも、ヴァティカン同様、並々ならぬ気合いと巨額が注ぎ込まれた。ロレンツォは教皇クレメンス七世（在位1523－34）となった甥のジュリオに事業を委託した。図書館は巨匠ミケランジェロ・ブオナローティの設計によって1523年に着工され、建築家・画家として名高いジョルジョ・ヴァザーリによって1571年によく完成にこぎつけた。設計施工陣の豪華な顔ぶれと完成したこの典雅で美しい建築外観を見ただけでも、メディチ家が図書館のハード面にいかに威信をかけて臨んだかがわかるが、ソフト面の蔵書の充実のために貫かれた方針もまた実に太っ腹なものであった。ロレンツォはギリシア語写本の収集のために代理人を派遣するとき、「どんな値段でもよいから」良質の書物を買うよう指示したという⁽¹⁰⁾。彼の命を受けたギリシア人ヤヌス・ラスカリスは、修道院の密集するアトス山から200冊もの写本を携えてフィレンツェに戻った。

ちなみに書籍というものがいかに高価だったかは、東ローマ帝国の場合ではあるが、9世紀の大司教アレタス（860頃－935）の蔵書の中にたまたま値段が記されている写本があったおかげで、ある程度までは推測できる。彼は幾何学で名高いユークリッド（エウクリイデス）の本を金貨14枚で購入し、ある書家に筆写を依頼したプラトン『ソビステス』に金貨21枚の謝礼を支払った。当時の官吏の初年度年俸は金貨72枚くらいとされる⁽¹¹⁾。とすれば、たった1冊の本を手に入れるのに、駆け出しの公務員なら年収のおよそ5分の1から3分の1を注ぎこまねばならぬことになる。

古代の文献の写本は、その絶対数が少ない貴重品だ

けに、蒐集家や研究者にとって垂涎の的であった。とくに、年代の古い珍しい写本があると聞くと、いかに大枚をはたこうと、なんとしても書架に加えたいとの思いに駆られるのは、なにもアレクサンドリアやフィレンツェの支配者だけではない。市井の人々の間でも早くもローマ時代に、いかにも庶民愛書家らしいじらしさの心理と行動が見られた。2世紀半ばの文人アウルス・ゲリウスの『アッティカの夜』には、由緒正しい古写本や世にも稀な自筆本に血まなこの人々の涙ぐましい奮闘の一端が見いだされる。

たとえば、あるときゲリウスは大通りの本屋で売りに出ていたファビウス・ピクトル『年代記』の古写本を目にした。ひょっとしたらハッタリかもしれないがそんなことはおくびにも出さず、「写本には写し間違いなど一つもございません」と売り手は自信満々、かたや買い手はというと、本屋の主張の真偽のほどを慎重かつ入念にチェックすべく、著名な文法家を立ち合わせて自衛手段を講じるという用意周到さである。あるいは、ゲリウスの師にあたる人物はエンニウス『年代記』のたった一行を調べるために、「大いなる熱意と大金」を注ぎこんで多数の古写本を手に入れたというが、この気風のよさは、権威ある文法学者の校訂というお墨付きがあったればこそ。さらに、ゲリウスの友人でローマでかなり名の通っていた文法家は、ウェルギリウス自身がかつて所有していたと言われる『アエニイス』第2巻の驚くほど古い写本を、金貨20枚で購入したという⁽¹²⁾。

金に飽かせて買あさることができるほど資力に恵まれた大富豪ならいざしらず、投資すべき元手もない一般コレクターには、額に汗し、足を棒にしてお目当てを求めるよりほかに打つ手はない。そこで次に、さがし求めている書物や質のよいテクストがあると聞くやいなや、どんな遠方であろうと、万難を排しても駆けつけるというタフな根性の持ち主にご登場願うことにしてしまう。

たとえ地の果て、水の底、テクスト求めて三千里、写本マニアのお手本となる人物は中世に、それもイスラム文化圏にいた。ギリシア古典をアラビア語に翻訳したフナイン・イブン・イスハーク（809－73）である。哲学、医学、数学、科学などのギリシア語文献がアラビア語に翻訳され、後にそれがヨーロッパに逆輸入されたことはつとに知られているが、アラビア語訳の質の高さを背負って立つ当代表っての名翻訳者こそ、フナイン・イブン・イスハークである。彼の生涯はアッバース朝の最盛期と重なり、当時、首都バグダードにはギリシア語原典が蓄積されていた。だがフナイン

はアラビア世界で見つかる不備の多い写本にはとうてい満足できなかった。この天才的翻訳者が突出した功績を残したのは、その卓越した語学力に負うのみならず、写本蒐集にかける人並みはずれた熱意によるところも大きかった。

質の高いテクストの不足は本家本元のヨーロッパ世界でも好学の士には悩みの種であったが、イスラム圏での状況はもっと深刻だったに違いない。フナインはよりよいテクストをさがすため、バグダッドを拠点にメソポタミア各地からシリア、パレスティナまで足をのばし、その足跡はエジプトにも残されている⁽¹³⁾。なんと言っても、交通手段が未発達で、旅行に多大のリスクを伴った9世紀の探索行脚である。オンライン書店でワン・クリック発注、翌日には宅配便で本が手元に届き、給与振込銀行からクレジット・カードで引き落とし、というあっけないほどの簡便さに慣れ親しむ現代人にはおよそ想像もつかないほどの苦労がフナインにはあったはずだ。それにもかかわらず、艱難辛苦何するものぞ、とばかり勇躍これを乗り越えんとする原動力は、よりよい写本を見つけていたという、ただひたすらに熱い思いであった。労を厭わぬその先鋭なる探究心に、しばし頭を垂れずにはいられない。

ところが、フナインのように東奔西走、苦労に苦労を重ね、それでもなお納得できる写本の入手がままならぬ者もいるかと思えば、故郷に居ながらにして多種多様の写本を意のままに読める果報者もいた。そんな幸福を享受できたのは、たいていビザンツの知識人であった。一般にギリシア語古典テクストは東ローマ帝国で、なかでも首都コンスタンティノープルで比較的よく保存されていたためである。とくに1204年までは、ビザンツはギリシア語文献の文字通りの宝庫であったと言つてよい。今では夢幻となったテクストがあちこちに眠っていたのだ。

たとえばコンスタンティノープルの総主教ボティオス（810頃-893頃）の『ビブリオテケ』は、当時のビザンツの写本保存率と現代のそれとの落差がいかに大きいかをさまざまと見せつける。彼が読んだ作品の多くはその後、湮滅の憂き目に遭い、今では泣いてもわめいても目にしてことすらかなわない。先に言及したアレタスの蔵書リストも、さまざまな古代の著述家の写本が当時は容易に見いだせたことを雄弁に物語る。10世紀末頃に編纂された文芸百科事典『スーザ』がふんだんに引用している典拠も、現在ではこの事典のなかで間接的証拠として見いだされるにすぎず、一次資料のほうはすでに散逸している場合が多い。さらに、『イリアス』のヴェネツィア本やアリストパネスのラ

ヴェンナ本、悲劇の主要写本であるラウレンティアヌス本などのきわめて重要な中世写本がビザンツ世界で制作されたという事実は、これらの手本となった親写本が東ローマ帝国内にかつて確かに存在したことを示している。

だが、今となってはまるで天国のようなこの潤沢な写本状況は、1204年に突如として終わりを告げる。この年、第4次十字軍がビザンツ帝国の首都を占領・略奪し、その結果、多数の図書館が取り返しのつかない大打撃を蒙ったからである。このとき、有名無名のおびただしい数のテクストが永久に消滅したのである。

十字軍のこの暴挙にもかかわらず、しかもこの時から100年以上も後のことだというのに、文献伝承史上めったにないほどの饒幸に恵まれたのは、古典研究家デメトリオス・トリクリニオス（1280頃-1340頃）である。彼はある日まったく偶然にも、それ以前にはビザンツ世界においてさえ知られていなかった文字通りの稀観本を見つけた。それはエウリピデスの悲劇写本であった⁽¹⁴⁾。

悲劇の公式写本については先に述べたが、アレクサンドリアの図書館が所有した約300篇の悲劇テクストのうち、まとまった形で現代まで伝わるのは、そのおよそ1割の33篇にすぎない。写本は伝承の観点から見ると、古注つきと古注なしの二種類に分けられるが、古注つきで伝わるのはアイスキュロス劇7篇、ソポクレス劇7篇、エウリピデス劇10篇で、合計24篇。現存数33篇との差の9篇はすべて、古注のないタイプのエウリピデス劇の写本である。そしてこの9篇の発見こそ、トリクリニオスの快挙なのである。

彼が運よく見つけた写本には、題名のギリシア語アルファベット順に劇が配列されていた。すなわち『ヘレネ』、『エレクトラ』、『ヘラクレスの子供たち』、『ヘラクレス』、『ヒケティデス』、『アウリスのイビゲニア』、『タウリスのイビゲニア』、『イオン』、『キュクロプス』で、これら9篇の劇作品がこの順に1冊にまとめられていた。エウリピデスの残りの10篇や他の二人の劇作家の各7篇ずつを含む写本で使われている書体は小文字書体で、欄外には古注が書き込まれている。だが、古注のないタイプの写本はアンシャル字体で記されており、トリクリニオスが発見した一種類でしかこのタイプは残っていない。このめずらしいタイプの写本についてはこう推測されている。すなわち、エウリピデスが生涯のうちに創作した約75篇の劇を8ないしは9冊に分けた全集がかつてあり、そのうちの1冊をトリクリニオスがたまたま見つけたのであろう、と⁽¹⁵⁾。彼が幸いにもこの掘り出し物を見つけること

がなかったならば、後世の人々は上記9篇をまとめて作品として読むことができなかつかもしれない。

というわけで、エウリピデス研究者にとってはまさにトリクリニオスにいくら感謝してもしきるということはないのだが、写本発見を相撲の土俵に見立てるならば、彼はさしづめ「東の大関」といったところであろう。では「西の横綱」はというと、トリクリニオスに100年ほど遅れてローマに現れることになる。写本発見の歴史における掛け値なしの横綱は、「西ヨーロッパで最も活動的かつ最も幸運な写本ハンター」⁽¹⁶⁾と評されるポッジオ・プラッチャリーニ(1380-1459)である。ポッジオが発掘したラテン語文献は、トリクリニオスによって発見されたギリシア語テクストと比べると、少なくとも量の上では圧倒的に上回っており、質の点でもまさるとも劣らぬものであった。

ポッジオに幸運な写本ハンターへの道を開いた最初の鍵は、教皇秘書官という官職への就任(1403年)であった。法王庁や都市の重要な公職についていた者は、ポッジオのみならずイタリア・ルネサンスで古典復興の担い手となった人文主義者たちのなかには多かった。たとえばコルッティオ・サルターティ(1331-1406)や、レオナルド・ブルーニ(1369-1444)である。前者は知名度こそペトラルカに劣るもの、ペトラルカと同様に人文主義の牽引役をつとめ、キケロの『アッティクス宛書簡集』の写本を発見した人物である。後者はギリシア語からラテン語への翻訳を初めて大規模に行ない、ブルタルコスをローマに紹介した人としても知られる。サルターティもブルーニもフィレンツェの書記官をつとめ、ポッジオも最終的にはこの同じ職に就くことになるが、それ以上に長く彼がつとめたのは教皇秘書官であった。

この官職には、次世代ヒューマニストで法王の寵兒だったロレンツォ・ヴァッラ(1407-57)も後に就任した。ヴァッラはラテン語をめぐってポッジオと鋭く対立した俊才であったが、攻撃的で喧嘩早い「恐るべシ・タリアル」⁽¹⁷⁾でもあった。そんなヴァッラに対して、ポッジオは腹立ちのあまり、刺客を雇って暗殺しようかとまで思いつめたものの、計画だけで終わったという殺人未遂秘話さえある⁽¹⁸⁾。

さて、本題の写本発見という土俵上での「西の横綱」としてのポッジオの本領發揮の顛末だが、なにはともあれ教皇秘書官という地位を獲得したこと、それが幸運の第一歩であった。お膝元の法王庁のヴァティカン図書館への出入り自由はもとより、研究活動になによりも必要な自由時間にも恵まれた上、中世写本の制作拠点であった修道院に顔がきくという点でも、教皇秘

書官というポジションは写本発掘にとってすこぶる有利な立場であった。

もちろん、ポッジオの成功は役得だけによるものではない。自ら積極的に搜索に繰り出した成果でもあった。とはいへ、歴史的偶然が幸いして写本ハンティングの好機が訪れたことも事実である。1414-18年にコンスタンツで開催された宗教会議に教皇に同行し、その間、2年半に渡って教皇職が空白になったおかげで一切の義務から解放され、探索に乗り出す時間的余裕ができたこと、これが彼に成功をもたらした第二の幸運である。つまり、西ヨーロッパ中央部に位置するというコンスタンツの地の利と宗教会議の空き時間のフル活用によって、ポッジオは4回も写本狩りに出かけることができたのである。一連の歴史的偶然が重ならなかったら、彼の個人的熱意と天才的な語学力と古典の深い造詣だけで未知の写本を大量に見つけることができたかどうか、その答えは神のみぞ知るであろう。

ポッジオはそれまで知られていなかったテクストを次々に発見して、この領域で大きな功績をあげた。彼の華麗なる成功をかいづまん紹介すると、まず1415年の夏、最初の遠征先のブルゴーニュのクリュニー修道院で彼はキケロの演説集の古写本を見つけ、そのなかに当時まだ知られていなかった弁論が2篇含まれていることを発見した。キケロの弁論に関しては、1417年夏の4回目の遠征でラングル修道院やドイツとフランスのいくつかの無名の僧院を訪れたおりにも、8篇以上の新しい弁論を長い眠りから目覚めさせた。この間、1416年夏にザンクト・ガレン修道院を訪れ、ペトラルカですら断片で部分的にしか知らなかつたクィンティリアヌス『弁論家の教育』の最初の完全な写本や、ヴァレリウス・フラックスのテクストなどを発掘した。そして1417年1月、第3回目のハンティングでは再度ザンクト・ガレンを探索したほか、フランスとドイツにも遠征して、ルクレティウス、シリウス・イタリクス、マニリウス、スタティウスなどの写本を突き止めた⁽¹⁸⁾。

1418年にこの宗教会議が終わった後、ポッジオはイングランドで各地を転々としながら4年間過ごしたが、そこではあまり華々しい収穫を得られなかつた。とはいえ、ペトロニウスの発掘に関しては、イングランドとの縁が深い。というのは、ペトロニウスのテクストの一部をすでにイングランド滞在中に見つけていたし、イングランドからの帰途(1423年)には、ケルンで『サテュリカ』26以下の「トリマルキオの饗宴」の完全なテクストを発見したからである。現在伝わるこの作品の唯一の写本は、それから作られたコピーにほかなら

ない。ラテン文学に関しては、ポッジオのおかげで今日まで生きながらえたテクストも少なくない。そして晩年のポッジオはイタリアに戻って、サルターティやブルーニと同じくフィレンツェの書記官に就任した。

成功裡に終わった輝かしい成果のみを見る限りでは、ポッジオを手稿発見の寵児と呼びたくもなるのが人情だが、さりとてその陰に人並み以上の苦労がなかったわけではない。たとえば、山上の修道院への遠く険しい道を登るのは一仕事であった⁽¹⁹⁾。とくに1417年1月の遠征は嚴寒の雪中での強行であったし、ザンクト・ガレンのほかにアルプス山脈の心臓部に位置する修道院にも足を延ばしているだけに、肉体的な厳しさはひとしおであつただろう。また、尊敬してやまぬローマの文人の著作が、置かれて然るべき図書館にではなく、塔のなかの陰鬱で汚い土牢に押し込められていたことは、彼には大きな衝撃であった。うず高く積もりに積もった埃や、湿気と紙魚の発する悪臭にも耐えなければならなかった。粗末な扱いを受けて見る影もなく哀れな姿をさらす写本を見て、ポッジオは、死刑既決囚でさえこんな牢獄に収監されはしないだろうと、手紙にしたためた⁽²⁰⁾。

だが、ポッジオや同行した友人たちがこうしたさまざま困難を克服したのは、監獄のような場所から救い出してほしいという写本の哀願の声が耳に達したからであった⁽²¹⁾。長く顧みられることもなく無残に打ち捨てられていた古代の遺産の救世主たらんとする任侠心と使命感はイタリアのヒューマニストたちに広く共有され、彼らの写本救出活動の精神的支柱となつたのである。ポッジオの成功はひいては人類の知的遺産への貢献となった。だがそれは、運のみがもたらした至福では決してない。今日わたしたちが古典古代の知の結晶を読むことができるのはこういった稀有な人々の奮闘努力のおかげであり、またおそらくそのひたむきさに心打たれた幸運の女神の恩寵の賜物だと言っても、あながち過言ではあるまい。

3. 聞くも涙、語るも涙の発見物語

さがしていたものが思いがけなくも見つかるのは、それが何であれ、この上なくうれしいものだが、古典に心寄せる人々にとってテクスト発見の喜びはひとしおである。写本発見に憑かれた男の天にも昇る心持ちをリアルに物語るのは、スピキオーネ・マッフェイ伯爵（1675–1755）のエピソードである。ヴェローナ司教座聖堂図書館の蔵書の一部がかねてより行方不明だという情報を耳にしたマッフェイは、それがどこへ消

えてしまったのか知りたいと切望していた。やがて彼の熱意は司教座聖堂図書館司書の心を動かし、ある日突然、みごとに報われた。長い間さがし求めていた写本がついに見つかったという知らせは、彼にとってまさに青天の霹靂だった。1712年のある朝のことである。この思いがけない朗報が起き抜けにもたらされたとき、マッフェイはまだパジャマを着て、室内履きを履いていた⁽²²⁾。しかし人目に映る己が姿など眼中にあろうはずもなく、伯爵はまさに着のみ着のまま、司教座聖堂図書館にすっ飛んでいった。なんと写本は、洪水による水害を避けるためにこの図書館の戸棚の上に積み上げられたまま放置されていたのだという。写本の山を前に感涙に咽ぶマッフェイの姿が目に浮かぶようではないか。

大の男が朝っぱらから寝巻き姿にスリッパのいでたちで、脇目もふらず、通りをひたすら走りに走る様子は、ちょっと想像しただけでも滑稽としか言いようがない。だがこの逸話を枕に振ったのは、伯爵を笑いものにするためではなく、「発見」がものの見方を画期的に変える可能性があることを言いたいがためである。ヴェローナのコレクションからマッフェイは何を見いだしたか。大量の写本の書体を丹念に分析した結果、彼は新しい説を打ち立てた。すなわち、西ヨーロッパのすべての書籍用ライティング・システムは古代ローマ人の字体の複数の基本タイプから発展したというものであった⁽²³⁾。それ以前には、地域ごとに生じたいくつかの書体が相互に無関係に発達したというマビヨンの独立発生説が定説になっていた。だがマッフェイの理論はこの定説を根本的に修正し、やがて19世紀に大きく発展することになる古文書学という個別研究分野の基盤を確立したのである。

写本発見の知らせがマッフェイを随喜させたのは18世紀初期の出来事であったが、続く200年間には、それまでほとんど知られていなかった二種類の資料が続々と見いだされて文献学の近代を沸かせた。一つはパリンプセスト、もう一つはパピルスである。そこで次に、近代以降の二大発見物にまつわる悲喜こもごものエピソードを扱いたい。

まずはパリンプセストから始めることにしよう。パリンプセストという語は一般にあまりなじみがないが、お払い箱になったテクストが記載されている羊皮紙の使い回しのことである。つまり、最初に書かれていた文字をいったん消して、その上に新しいテクストを重ねて記した再利用写本を指す。実はマッフェイが手に入れたヴェローナの写本群のなかにもパリンプセストがいくつか含まれていたが、その出典が明らかになっ

たのは、彼の劇的な早朝の出来事から100年以上も経つことである。

パリンプセストとはとどのつまり、羊皮紙のリサイクルである。環境問題が切迫した事態に陥っている現代の状況ならばこそ納得されるように、リサイクルという発想が生まれるのは資源の減少や枯渇による入手困難からである。本の材料となった羊皮紙は高価な貴重品であったから、手に入れるのは至難の業であった。羊皮紙不足の逼迫ぶりを雄弁に語るのは、ビザンツの学者マクシモス・プラヌデス（1255頃－1305頃）である。プラヌデスは小アジアに住む友人に、なんとかして羊皮紙を手に入れてくれと頼む手紙を何度も出し、ロバの皮しか見つからないという返答を受け取ると、猛烈に腹を立てている⁽²⁴⁾。しかも彼は皇帝の信を得て外交折衝にあたったこともある大使館勤務の高級官吏であるとともに、ビザンツきっての頭脳明晰な学者として知られてもいた。そんな人物でさえ、こと羊皮紙に関しては慢性的な不如意に悩まされたのである。

深刻な筆記用具不足の結果、中古の羊皮紙を改造して新たな筆記材料を調達する方法が編み出された。まさに苦肉の策である。その一つはたとえば、テクストが用済みとなった羊皮紙をミルクに浸し、皺が寄らないように小麦粉をありかけ、さらに圧力をかけながら乾かすという方法である⁽²⁵⁾。こうしてリフォームされた羊皮紙の表面に、以前とは別のテクストを記すとパリンプセストが生まれる。

どんなテクストが不要として消され、何が新たに書かれたかは注目に値する。再利用写本の上層にしばしば記されたのはキリスト教文書である。一方、近代に入ってから科学の力を借りることによってその下層から浮上したのは、とうの昔にお払い箱になった異教のテクストであった。リサイクルは古典にとってはまさに受難であったと言えよう。パリンプセストの発見は17世紀末にすでに報告されていたが、その研究が本格化するのは、この新種の写本が次々に見つかった18世紀以降のことである。色あせた下書き文字を浮かび上がらせるために種々の試行錯誤が重ねられ、その出典を突き止める努力も払われた。そしてようやく19世紀になってから、下層文字の再現に有効な化学薬品が開発されたおかげで、多くの異教の古典テクストが抹殺の受難からやっと救済されたのである。

この過程に積極的に参入し、多大の功績を残したアンジェロ・マイ（1782－1854）は、ミラノのアンブロジアーナ図書館とローマのヴァティカン図書館の司書を歴任した人物である。彼はガリウム酸などを用いた試薬によって下層文字の読解を容易にする方法を考案

した立役者である。マイはミラノでもこの分野ですでに業績を残していたが、ヴァティカンに移ってから、アウグスティヌスの詩篇論を記載した7世紀のテクストの下にキケロの『国家論』を見つけた上、さらにそれを解説して最初の印刷本を公刊するという快挙を成し遂げた。

マイの試みは、当時の最先端科学を駆使したハイテクであったとはいえる、誰もが諸手を挙げて絶賛する成果ばかりというわけではなかった。ときには、たらいの水ごと赤ん坊を流すような無謀な処置を施し、その結果、二つとない貴重なテクストをだいなしにしてしまうことさえあった。その悪名高い大失敗の例が、ローマの喜劇作家プラウトゥスの『旅行かばん』である。1815年にミラノのアンブロジアーナ図書館で、マイは旧約聖書「列王紀」の下層にうもれていたこの『旅行かばん』の一部分を発見した。それは当時、題名だけが伝わり、片言隻語も知られぬ幻の喜劇作品であった。反応薬を試みようとするマイの胸中はどのようなものだったのだろうか、知るよしもない。だが結果は、期待をみごとに裏切った。その化学物質は下書きに使われていた悪質の酸性インキに反応して、せっかく見つけた写本はさらにいっそう蝕まれてしまったのである。万事休す、すべての努力は水泡に帰した⁽²⁶⁾。

このパリンプセストの一件はマイ個人にとってはにがい穢喜びに終わったが、『旅行かばん』のテクストのほうは幸いにも、彼のライバルのヴィルヘルム・シュトゥデムント（1843－89）の尽力によってみごとによみがえった。シュトゥデムントはマイの失敗のせいで修復不可能かと思われたテクストを復元したのみならず、読みうるテクストとして刊行した。さらに古典学者の本領を存分に發揮して、この戯曲の前口上を再生させ、プラウトゥスが依拠した作品を特定しうることも示した⁽²⁷⁾。

めでたし、めでたし、とこの快挙をともに喜びたいところだが、そうは問屋が卸さない。その代償はあまりにも大きかったのだ。同じページに字が二重に、ときには三重に書かれているのだから、下書き文字はすこぶる読みにくい。判読と読解の困難に加えて、下層テクストの典拠を突き止めるのも並大抵のことではない。パリンプセストの解読は語学力や学識のほかに、壮絶な忍耐力と根気を要求する緻密な作業である。それだけに、シュトゥデムントの成功はまさに離れ業といってよい。彼が解読に成功したのは1864年のこと。同時代の発明王トマス・エジソン（1847－1931）が白熱電球を発明するまでには、まだ20年もあった。電灯が室内を明るく照らす以前、夜がまだあくまでも闇の

時代、シュトゥデムントはほの暗い灯火に頼り、目を凝らして再利用写本を見つめたに違いない。両眼を極度に酷使した結果、ついに完全失明という悲惨な事態が彼を襲った。「旅行かばん」の校訂版を完成したとき、彼はそこにカトゥルス第14番「私が君を私の目以上に愛しているわけではなかったならば…」という詩句を添えずにはいられなかった。まさに聞くも涙、語るも涙の物語である。

この悲哀に満ちた実例から、勉強も度を越すと体に毒という教訓を引き出すのはあまりにも短絡的かもしれない。だが、ついそんな思いにかられるのは、猛烈な勉強のあまり健康を害したのがシュトゥデムントだけではなかったからである。盲目に至らぬまでも猛勉強が祟って危機的なまでに視力をそこねたもう一人の犠牲者は、ジャーコモ・レオパルディ（1798–1837）である。「旅行かばん」復活をめぐってシュトゥデムントとライバル関係にあったマイに傾倒したレオパルディは、「アンジェロ・マイに」と題するカンツォーネを、尊敬してやまぬこの古典学者に捧げた詩人でもあった。

レオパルディは、書籍蒐集に資産をつぎこむ学問好きな伯爵家の長男としてイタリア中部に生まれた。彼は10代から父の蔵書を読みあさり、語学や古典学、文献学に没頭した。いわば文献学オタクで、度を越した勉強ぶりを本人自ら「気違いじみた必死の勉強」と評している⁽²⁸⁾。体を作るべき大事な成長期に薄暗い書庫に引きこもって日夜読書に明け暮れたせいだろうか、あるいは生来の病弱体质のせいだろうか、レオパルディはいちじるしく健康を害し、極度の発育不全に陥った。戸外で陽光を存分に浴びて体を動かすという健康的な生活からは程遠い毎日を書斎で過ごしたからであろう、背骨が弓なりに曲がる不治の病にも罹った。のみならず目を使いすぎたため、20代初めからかなり重度の視力低下にも悩まされたのである。

レオパルディは後に詩に転じたが、少年時代には古典学を志し、教師が舌を巻くほどの早熟ぶりを發揮した。だがこの分野では彼は報われず、18歳で自費出版した『アエネイス』第2巻と『オデュッセイア』第1歌の翻訳を迎えたのは世間の無視と冷笑だけであった⁽²⁹⁾。加えて、彼の文献学上の発見も空振りに終わった。25歳のとき、題名の記載されていない古典期アッティカ方言の散文作品をヴァティカンで見つけたときには、さぞや胸をときめかせたことであろう。だが期待も束の間、レオパルディの当ては無残にも外れた。それはアッティカ方言を巧みに模倣した教父の作品にすぎなかつたのである⁽³⁰⁾。

ついでながら、レオパルディの名をわれわれは意外なところで目にすることになる。夏目漱石『虞美人草』である。この小説には登場人物の甲野さんが「レオパルディ」の「感想」第38節を朗読するというくだりがあるが、『虞美人草』の「レオパルディ」こそ、この不遇の詩人レオパルディである⁽³¹⁾。

さて、ここまでアンジェロ・マイを中心にその周辺人物をも含めて、19世紀文献学の期待の星たるパリンプセストについて述べてきたが、次に、20世紀前半の古典学界に颶爽と登場した花形ともいるべきパピルスの発見に話を移そう。パピルス（papyrus）は英語のpaperやドイツ語のPapierの語源である。ナイル河畔に自生する同名の植物でできた長いシートの上に文字が記された年代は、パリンプセストが作られた中世よりも格段に古く、まだ古代まったくしたことであった⁽³²⁾。その発見は人々の目の前に古代そのものをいきなり出現させたものとして、大いに知的興奮をかきたてたのである。

パピルス文書が初めて発見されたのは1752年10月19日のこと。南イタリアのヘルクラネウムでは1738年以来、発掘が続けられていたが、郊外の大邸宅から黒く焦げた巻物が大量に見つかったのである。その数は、2年余りの間に悠に800巻を越すほどであった。ヘルクラネウムは現在エルコラーノと呼ばれ、ナポリとポンペイの中間に位置する古代の町である。よく知られているように、後79年にヴェスヴィオス火山が噴火し、ポンペイを一飲みにした。そのときヘルクラネウムにも及んだ灰の中から多くのパピルスが出現したのだが、発見物は完全に炭化していた。

ヘルクラネウム・パピルスには、エピクロス派の哲学者であるガダラのピロデモス（前110頃–前40/35頃）の著作が非常に多く含まれている。というのは、この邸宅はカエサルの女婿ルキウス・カルブルニウス・ピソの別荘で、ピソはピロデモスの友人で庇護者でもあったためである。発見されたパピルス・ロールのなかには巻きを広げることすらできないものも多く、全貌が明らかになるのはまだ先のことである⁽³³⁾。

ヘルクラネウムで古代の書物が保たれたのは、溶岩と火山灰が書籍材料の腐食を防ぐ保護機能を果たしたからである。町全体を覆い尽くした溶岩と火山灰は、人間にとっては惨劇の元凶になったが、皮肉なことにパピルスの保存には幸いしたのである。だが灰に包まれなくても、入れ物の中にあるだけでも2,000年以上も生き延びたケースもある。ティモテオス（前450–前360頃のギリシア詩人）の作品『ペルシア人』を記したパピルスがその例である。その制作年代は、詩人

の生涯とほぼ同時代と言ってもよい時期である前4世紀で、現存するパピルスの中でも最も古い時期に書かれたものに属する。1902年に見つかったときには、それは木製の棺の中に死者と並べて置かれていた。パピルスの存続は、それを取り巻く物理的・自然的環境条件に左右されるが、火山灰や容器よりもはるかに巨大な環境といえば気候風土である。パピルス保存にとって特に有利な乾燥地帯、たとえば黒海周辺の砂漠やパレスティナの一部、メソポタミアなどでも、古代の文書はひっそりと生き続けてきた。

だが、他のどんな地域よりも圧倒的に多くパピルス文書が発掘されているのは、なんと言ってもエジプトである。エジプトは古代にはこの書籍素材の独占的生産地であったし、その乾燥した気候は保存にも最適だった。だが有利な環境条件が整っているという理由だけで、エジプトからパピルス文書が陸續と出土するものではない。かつてこの地に暮らした人々がパピルス文書をとにもかくにも消費し、テクストへの需要がここになかったならば、地面をどんなに掘りかえしてみたところで、書物としてのパピルスが出てくるものではない。

一般に、エジプトと聞くとピラミッドやツタンカーメンがまっさきに思い浮かぶから、ギリシアよりもずっと古い文明というイメージが強い。あるいはまた、この地名はクレオパトラと結びつき、エジプトからの連想は一気にローマ時代に飛んでしまう。だが、アレクサンドリアにブトレマイオス王朝が成立して、この地域一帯はギリシア文化の傘下に入った。そのため、ヘレニズム時代以降エジプトではギリシア語の書き言葉は、われわれが漠然と予想する以上に広く普及していた。古典古代の文献への需要は、エジプトでもかなり多かったと見られる⁽³⁴⁾。

エジプトでのパピルス大量発見の火つけ役は、おりからのエジプト・ブームであった。ナポレオンのエジプト侵攻（1798年）やシャンボリオンのロゼッタ・ストーン発見（1799年）は、エジプトにヨーロッパ人の注目を集めるきっかけとなった。このブームは19世紀初頭のヨーロッパを覆い、その熱気がパピルスの発見につながった。同時に、近代考古学の発展もパピルス発掘を支える重要な役割をになった。ブームに沸くエジプトでは、貴金属を中心とする財宝探しが流行した。その過程で地域住民が偶然にもパピルスを見つけたことが、この分野における研究の最初の一歩になった。パピルス発見はいわば時代の落し子である。

1870年代には古代の住居跡からパピルスが頻繁に発掘された。だがそれは、古典学・文献学的な価値に由

来するものではなかった。そもそも人々が地面をあちこちほじくり返した動機自体、もっと生活に密着した実際的なものだった。お宝探しの流行に加えて、この年代のエジプトでは耕作地域が拡大し、肥沃な土の需要が大いに伸びるという経済事情がからんでいたのである。硝酸塩を豊富に含んだ土は肥料として利用され、古代の住居跡では建築資材の掘り出しも合法的に認められてもいた⁽³⁵⁾。そのため、古代の住居や神殿の跡地とその近辺を住民が熱心に掘り起こすようになり、その結果、パピルスが続々と出てきたのである。

このような状況のもと、1880年代には、アリストテレスの『アテナイ人の国制』を記載したパピルスが、砂に埋もれた家屋の床の上にころがった状態で見つかった。この著作は写本伝承が途絶えていただけに、その発見は貴重であった。余談ながら、文献学のどの分野でも当時はまだ伝統的にヨーロッパ人研究者の独断場であったが、古典学の新領域であったパピルスに関しては、学界のニュー・フェイスたるアメリカにも参入の余地が残されていた。そしてこの『アテナイ人の国制』のパピルスを見いだしたのは、ミシガン大学の派遣隊であった⁽³⁶⁾。

運任せで行き当たりばったりのそれまでのやり方は、1890年代に入ると、合理的で組織的な発掘方法に改められた。その成果がバーナード・グレンフェルとアーサー・ハントによるオクシュリュンコスでの大量発見である。オクシュリュンコスはカイロから193キロほど南の砂漠の端にある、ナイル河畔の古代都市である。この二人のイギリス人研究者が発掘を開始したのは1896年からで、そこにはかつてゴミ集積所だった場所が数多くあった。当初、彼らはあまり大きな期待をいだいてはいなかつたし、さほど気乗りもしなかつたという。ゴミ溜め場を掘り返すとあっては、それももっともな話である。しかし事態は予想外の喜ばしい展開を示し、きわめて大きな収穫をもたらした。

オクシュリュンコスでどれほど大量のパピルスが見つかったかを示すエピソードをあげると、1897年の3月のある1日には、籠の中がすべてパピルスで埋め尽くされ、たっぷりの大きさの籠が36個あっても、まだ入りきらないほどたくさんのパピルスが発掘された。彼らは入れ物が足りないという嬉しい悲鳴をあげた。そして翌日の新たな発掘に備えて、その日1日で満杯になった籠を再び空にしなければならないため、グレンフェルとハントは午後9時から作業を開始したのだが、それがようやく終了したときには明け方の3時になっていた⁽³⁷⁾。

パピルスがガラクタばかり捨てられていた所で長い

あいだ眠り続けていたのは、われわれには実に思いがけないことである。古代の塵芥集積場が現代の研究資料の宝庫になろうとは、まったく予想外の成り行きである。研究者にとって貴重品である古代文書が、よりによってゴミ溜め場から出てくるとはとうてい信じがたい。グレンフェルでさえも、発見物が続出する喜びの日々が訪れるまでは、「発掘調査の結果を見る限り、ゴミの山はゴミの山でしかないという点で自分の考えがこれまでのところ正しかったのだ」と思っていたのだ⁽³⁸⁾。

それにしてもなぜ、よりによってゴミ捨て場なのか。実は、そこに塵芥や土砂がどんどん積み上げられ、他の場所よりうず高くなっていた結果、パピルスはナイル川の氾濫や洪水による水分の侵食を避けることができたのである。パピルスは廃棄物として捨てられたとはいえ、思いがけない偶然の作用によって救われたわけである。

塵芥集積所と並ぶパピルス発見のもう一つの主要現場は、墓地である。人の墓はもちろんのこと、ワニの墓場からも出土している。たとえば1890年にグレンフェルとハントがカリフォルニア大学の依頼によって掘り起こした場所は、最初、普通の人間の墓だと信じられていた。ところが発掘が進み、ワニのミイラが出てきたときには、作業に当たっていた人夫たちのなかにも気持ちが悪くなった者が続出したという。そこでは最終的に数千匹のワニのミイラが見つかり、その2パーセントにパピルス文書が含まれていた⁽³⁹⁾。

墓場がパピルス出土率の高い要所であることは、最初の世代のパピルス研究者によってすでに指摘されていたが、正直なところ、墓もわれわれには意外に思われる。いったい、なぜ墓地なのだろうか。有益な知識や娯楽、はたまた人生の指針を与えてくれた愛書に感謝をこめて、針供養よろしく、パピルス本そのものを手厚く葬った、というはずはない。実際のところ、墓地からのパピルス出土はエジプトの埋葬習慣と切っても切れない関係にあった。パピルスはミイラの包装資材として、あるいはミイラ・ケースを補強する材料として使われていた。つまり死者は、反故になったパピルス・シートでできた一種の厚紙ないしは紙粘土に包まれて手厚く葬られたのである。プラトンの『パидロス』のテクストでさえ、ミイラのラッピング・ペーパーとして用いられていたというから驚きだ。この習慣は前3世紀にはごく普通に行なわれ、場所によってはアウグストゥスの時代まで続いていたが、それ以降はすたれたという⁽⁴⁰⁾。

しかし、墓場で見つかったパピルスが例外なくミイ

ラの梱包資材に利用されていたというわけではない。パピルス発掘史のなかでは比較的遅い年代に属する1963年に、マケドニアのテッサリア北方のデルヴェニでパピルスが見つかった。墓地で発見されたが、その用途は一風変わったものだった。というのはデルヴェニ・パピルスには、埋葬後の葬祭儀礼として墓の外で燃やされた形跡があったのだ。真偽の程は定かではないが、トルコ人はパピルスを燃やしてその香りを味わうと言い伝えられていたようだ。早くも1768-70年にはパピルスの売買業者が出現しているが、彼らの「売り」は記載されたテクストどころか、燃焼に伴う芳香であったかもしれない。実証精神の持ち主である古典学者たちが実際にパピルスを燃やしてみたところ、結果は白黒二つに分かれた。なんの匂いもしなかったという実験結果もあれば、芳しい香りが立ちのぼったという報告もある⁽⁴¹⁾。

パピルス文書が発見された場所がゴミ捨て場や墓地だという事実は、古典テクストのたどった悲しい運命というものをしみじみと感じさせないだろうか。パピルスの最期は詰まるところ、先に述べたパリンプセスト写本と似たり寄ったり、五十歩百歩だと言える。なぜなら、写本のリサイクルといい、ゴミ捨て場や墓地から出たパピルスといい、古典のテクストがある時期、ある場所で無価値になったとたん、見向きもされず、不用品として無碍に扱われたことを物語るからである。

歴史を振り返ってみると、テクストを手に入れるためにあれこれ画策した図書館や、書籍コレクションに威信をかけて惜しみなく投資した文芸パトロンや、写本を求めて西に東に駆けずり回ったり、なけなしの金をはたいたりした愛書家たちがいた。偏執狂的とさえ見えるその熱い思い入れやひたむきさと、パピルスやパリンプセストに対する廃棄物処理同然のこの冷遇ぶりとの、あまりにも大きな落差に唖然としないでいられるだろうか。リストラの憂き目を見たテクストのなれの果ては、いかにも哀れである。

とはいえるの回りを見渡してみると、同じようなことをわたしたちも行なっている。「読まれざる古典」は往々にしてたんなる書架の飾りにすぎず、本の天に埃がたまる一方。かさばる本は収納の敵とばかりに思いきって売却を決意し、古本屋に持ち込んだところで二束三文ただ同然。情報満載の新聞・雑誌とて、読み終われば古紙回収業者行き。過当競争でしのぎを削る出版業界では、小売店から返品された本を無残にも裁断機にかけると聞く。そのすべてが「古典」とは言えないが、よくよく考えてみれば、書物の行く末は現代でも古代と似たようなものかもしれない。書かれた内容

に関心が寄せられなくなれば、テクストは産業廃棄物ならぬ文化廃棄物にすぎない。そして文字情報としてのテクストが不要になったとき、かろうじて残る使用価値が書籍材料・資源としてのモノだけとは、なんともなさけない。

パリンピセストやパピルスが発見されたこと自体は、実に喜ばしいことである。それはかけがえのない歴史的発見であり、人類の貴重な知的財産でもある。しかし、古典文献のなかに惨めな終局を迎えたものがあったことを示すこれらの証拠を前にして、いやでも脳裏をよぎるのは、名もない古代の写字奴隸や中世の修道士がどんなに苦労し、いかほどの刻苦と忍耐の末にテクストを書き写したか、との思いである。

まともな暖房もない薄暗い写字室、寒さにかじかんだ指、どう最覗目に見ても退屈きわまりない単調な筆写作業——読みにくい文字で書かれたわけのわからない単語が目白押し——、書き損じてはならないと細心の注意を払い、1年にやっと1冊しか仕上がりぬほどの牛歩の歩み、聖書なら一字一句写すたびに罪が許されるという希望も持てようものだが、異教のテクストと来た日には…、書き写してばかりじゃ肩は凝る、体の節々も痛む、でもこれさえ終われば、ご馳走とワインが待っている、やっと羽を伸ばせるぞ…⁽⁴²⁾、中世史研究の大家チャールズ・ハスキンズが『12世紀ルネサンス』で描くこんな中世の写本制作の現場に思いを馳せると、写本というものはそれほど苦心慘憺の末にようやくできあがったものだったのかと、新たな感慨が湧く。古典のテクストとは、実際、そんな多くの無名の人々の汗と涙の結晶だったのであろう。

お払い箱扱いのテクストがたどった哀れな末路は、古典をこよなく愛する者にとってはまさに、聞くも涙、語るも涙の物語。うち捨てられた多くの散逸文献への哀悼の念をこめて、ルネサンスの人文主義者レオナルド・ブルーニの墓碑に刻まれた銘を捧げるのがこの節を締めくくるのに最もふさわしい⁽⁴³⁾。

Musas tum Graecas tum Latinas lacrimas tenere
non potuisse

(ギリシアの詩女神らもラテンの詩女神らも涙を
こらえきれず)

注

- (1) アナクサゴラスの書物がアテナイの中央広場の一角で売られていたことは、プラトン「ソクラテスの弁明」26Eに明記されている。ただ、1ドラクマ（ドラクマは古代ギリシアの貨幣単位の一つ）が、当時の物価体系のなかで高価なのか廉価なのかは判断が難しい。
- (2) 火災と戦禍は20世紀にもなお、写本の天敵であった。1904年1月26日にトリノの国立図書館で火災が発生し、同図書館所蔵の102点のギリシア語写本が失われたほか、1934年7月17日には、ギリシアのメガラー・スピリュー修道院所蔵の347点もの写本がやはり火事で焼失した。戦禍による破壊としては、1922年9月1日トルコ軍によるスミュルナのエヴァンゲリキ・スコリ攻撃でおよそ300点の写本が湮滅した例がある（西村太良 [1991] 「ギリシア語写本の調査研究とデジタル技術」 (<http://www.humi.keio.ac.jp/japan/docs-j/report/annual/1991/1-5.html>)）。また火山爆発による被害の例には、後述のヘルクラネウム・パピルスがある。焚書については、異端文書をターゲットにするケースが実質的には多く、異教の古典文献を標的にした焚書は、一般に予想されるよりも少なかったようだ。
- (3) Barret [1964], 46; Plut. *Vita Lycri.* 15=Plut. *mor.* 841f.
- (4) Easterling [1997], 216によると、悲劇脚本の保管は、初めのうちは劇作家の一族にまかされていた。また、悲劇に関するリュクルゴスの功績は演劇台本保存の公式化の提案だけではなく、ディオニュソス劇場を初めて石造りにした点にもあった（Cartledge [1997], 16, 35）。
- (5) Barret [1964], 47; Galen in *Hippocr. epidem.* 3.2.4.
- (6) Reynolds and Wilson [1991], 7; Galen, 15.105.
- (7) Canfora [1987] = [1999], 39-44. ただし、アリストテレスの蔵書の行方については、これとは異なった伝承をストラボンが報告している。
- (8) Rutherford [1883], lxvii. とはいえる、メナスは決して捏造の常習犯だったわけではない。彼の名譽のために、その業績や他の写本にも言及しておくのが公平というものであろう。Sandys [1908], vol. 3. 380-81によると、メナスはアリストテレスの『修辞学』を初めてフランス語に訳した人物であるし、彼がアトス山から持ち帰った写本の一つである歴史家アリストテモスの著作は、偽作ではないかという嫌疑がかつてかけられていたが、現在では真正のものと容認されている。
- (9) ヴァティカン図書館は1475年、教皇シクストゥス四世の在位中に開設されたが、その膨大な蔵書の中核をなすのは、コジモの文芸サークルに所属する古典学者でもあった教皇ニコラス五世の集めた写本であった。
- (10) Pfeiffer [1976], 48-9; Hight [1949], 17-8；ギポン [1776-88] 第66章。

- (11) Reynolds and Wilson [1991], 64-5. ただし、官吏の年俸は特別待遇の場合には金貨3,500枚に達することもあったという。
- (12) Gellius, 5. 4. 1-2; 18. 5. 11; 2. 3. 5.
- (13) Reynolds and Wilson [1991], 57.
- (14) Reynolds and Wilson [1991], 77.
- (15) Hall [1913=1988], 41; Barret [1964], 51.
- (16) Pfeiffer [1976], 31.
- (17) Pfeiffer [1976], 34.
- (18) Sandys [1908], vol. 2. 25-31; Pfeiffer [1976], 33.
- (19) Sandys [1908], vol. 2. 26-7; Hall [1913=1988], 100.
- (20) 1416年12月15日付のボッジオからヴェローナのガリーノ宛ての書簡。ヴェローナのガリーノ（1370-1460）は、1403年からコンスタンティノープルに5年間滞在した後、1410-14年にフィレンツェで、1414-19年にヴェニスで、1420年以降はヴェローナでギリシア語を教えていた人物である。ボッジオは1416年以来ガリーノと40年以上も手紙を交わした（Gordan [1974], 194-5; 239-40 n. 12）。
- (21) Hight [1949], 15. 第2回遠征でボッジオに同行した友人の一人チェンチオ・ルスティチは写本の置かれた惨めな状況を見て、「もし書物が声を持っていたらば、『ラテン語を愛する方よ、私たちをここで朽ち果てさせないで下さい、この牢獄から解放して下さい』と叫んだことだろう」とローマの友人に書き送った（Sandys [1908], vol. 2. 26-7）。
- (22) Reynolds and Wilson [1991], 191.
- (23) Hall [1913=1988], 113.
- (24) Reynolds and Wilson [1991], 75.
- (25) Hall [1913=1988], 83 n. 1.
- (26) Reynolds and Wilson [1991], 288.
- (27) 藤谷 [2002], 638. 現在ではパリンプセスト解読のために紫外線写真や電子写真、映像処理などを用いる方法が開発されている（Reynolds and Wilson [1991], 194-5）。
- (28) 「集英社世界文学大事典」第4巻「レオパルディ」の項参照。
- (29) Hight [1949], 430.
- (30) Reynolds and Wilson [1991], 198. レオパルディが1823年にヴァティカン図書館で発見した文章は、聖バシリウスが甥たちに向けて古典文学を読む効用を説いた説教であった。
- (31) ニーチェは「[われら文献学者]をめぐる考察のための諸思想および諸草案」（1「最初の諸思想」第10節）で、「生まれながらの文献学者でありながら、何らかの環境によって、文献学者たることを妨げられてしまったような人々が、何人かいる。」と述べ、その文脈のなかでレオパルディを「文献学者の理想」と呼んでいる（引用は渡辺二郎訳による）。
- (32) パリンプセストの登場は6世紀中葉あたりからであるが、最も古いギリシア語パビルスが書かれた年代は前4世紀にさかのぼる。とはいえ、パビルスは古代に特有の書記材料というわけではなく、中世のパビルス公文書もあるし、ローマ教皇庁発行の認可証のなかには19世紀までパビルスが使用されていたものもあるという（Gallo [1986], 17）。
- (33) Gallo [1986], 38によると、炭化したパビルス・ロールを開くために、化学薬品や物理的処理などさまざまな手段が講じられてきたが、これまでもっとも有効だった方法はアントニオ・ピアッジオの考案したものである。ヴァティカン図書館の教父であったピアッジオは、ヘルクラネウム・パビルス発見の翌年に、ロールの一端を薄い膜に貼りつけながら綿糸を用いてロールを広げていく方法を採用した。この方法は非常に時間がかかり、1巻をひもとくのに1年以上かかることもまれではないが、もっとも確実な方法とされる。
- (34) ここではギリシア語のパビルスにしか言及しなかったが、この素材に記された言語は古代ギリシア語やラテン語に限らない。パビルス文書のなかには、ヒエログリフによるエジプト語、前5世紀にエジプトに入植したヘブライ人によるアラム語、3世紀以降のコプト語、さらにヘブライ語、シリア語のほか、7世紀から14世紀の間に書かれた多数のアラビア語のものもある（Gallo [1986], 3）。
- (35) Turner [1968], 21.
- (36) Turner [1968], 22.
- (37) Turner [1968], 29-30.
- (38) Turner [1968], 28. ここで植物としてのパビルス（学名 *Cyperus papyrus*）の広範な利用に言及しておくと、古代から現代までこの植物は根から花の先まで一切無駄なくさまざまなものに使われ、その汎用性の広さはつとに古代ギリシアの植物学者によって指摘されていた（テオフラストス「植物誌」4.8.4）。その用途は書記材料としてはもとより、食用・飲用から家畜飼料、敷物・籠・帆・縄の材料、燈芯、衣料・装飾素材、芳香剤、医療用（包帯として）まで及んでいる。さらにその強度を活かして、船や小屋の建材にも利用された（Lewis [1974], 21-32, 95-7）。
- (39) Turner [1968], 31.
- (40) Turner [1968], 31.
- (41) Turner [1968], 18-19. グレンフェルとハントの試みではパビルスは燃やしてもなんの匂いもしなかったが、N. Lewis ([1934] *L'Industrie du papyrus*, 17) は燃焼時に芳香が立ちのぼったと主張し、火葬用積み薪の上にパビルス素材を置く慣習がローマにあったことを指摘している。
- (42) Haskins [1927=1989], 56-7.
- (43) Sandys [1908], vol. 2, 47. ブルーニについて98ページ参照。フィレンツェのサンタ・クローチェ教会にあるブルーニの墓に刻まれたこの碑文（文中の引用はその後半的一部分）は、彼と出身地を同じくする人文主義者でラテン詩に精通していたカルロ・マルスッピーニ（1399頃-1453）の手になるものである。

[参考文献]

- Aston, Margaret, ed. [1996] *The Panorama of the Renaissance*. London: Thames and Hudson.(= [1998] 横山紘一監訳『図説ルネサンス百科事典』三省堂)
- Barrett, W. S. [1964] *Euripides. Hippolytos*. Oxford: The Clarendon Press.
- Canfora, Luciano [1987] *La Biblioteca Scomparsa*. Sellerio. (= [1999] 竹山博英訳『アレクサンドリア図書館の謎—古代の知の宝庫を読み解く』講談社)
- Cartledge, Paul [1997] 'Deep Plays': Theatre as Process in Greek Civic Life, in Easterling, Pat E. ed. *The Cambridge Companion to Greek Tragedy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Easterling, Pat E. [1997] From Repertoire to Canon, in Easterling, Pat E. ed. *The Cambridge Companion to Greek Tragedy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- El-Abbadi, Mostafa [1990] *Life and Fate of the Ancient Library of Alexandria*. Genève: Unesco.(= [1991] 松本慎二訳『古代アレクサンドリア図書館—よみがえる知の宝庫』中央公論社)
- Gallo, Italo [1986] Maria R. Falivene and Jennifer R. March trans. [1986] *Greek and Latin Papyrology*. London: Institute of Classical Studies, University of London.
- Gordan, Phyllis W. G. [1974] *Two Renaissance Book Hunters: The Letters of Poggio Bracciolini to Nicolaus de Niccolis*. New York: Columbia University Press.
- Hall, Frederick W. [1913, reprint 1988] *A Companion to Classical Texts*. Salem: Ayer Company.
- Hammond, N. G. L. and Scullard, H. H. eds. [1970] *The Oxford Classical Dictionary*. second edition. Oxford: The Clarendon Press.
- Haskins, Charles H. [1927] *The Renaissance of the Twelfth Century*. Cambridge MA: Harvard University Press (= [1989] 別宮貞徳・朝倉文市訳『十二世紀ルネサンス』みすず書房)
- Hight, Gilbert [1949] *The Classical Tradition: Greek and Roman Influences on Western Literature*. Oxford: Oxford University Press.(= [1969] 柳沼重剛訳『西洋文学における古典の伝統』筑摩書房)
- Lewis, Naphtali [1974] *Papyrus in Classical Antiquity*. Oxford: The Clarendon Press.
- Pfeiffer, Rudolf [1976] *History of Classical Scholarship: From 1300 to 1850*. Oxford: The Clarendon Press.
- Presser, Hermut [1962] *Das Buch von Buch*. Bremen: Carl Schünemann Verlag.(= [1973] 曽田収訳『書物の本—西欧の書物と文化の歴史／書物の美学』法政大学出版局)
- Reynolds, Leighton D. and Wilson, Nigel G. [1991] *Scribes and Scholars: A Guide to the Transmission of Greek and Latin Literature*, third edition. Oxford: The Clarendon Press.(= [1996] 西村賀子・吉武純夫訳「古典の継承者たち—ギリシア・ラテン語テクストの伝承にみる文化史」国文社)
- Rolfe, John C. [1927] *The Attic Nights of Aulus Gellius*. 3 vols. Cambridge MA: Harvard University Press.
- Rutherford, W.G. [1883] *Babrius*. London.
- Sandys, John E. [1903-8] *A History of Classical Scholarship*. 3 vols. Cambridge: The University Press. (rpt. [1998] Bristol: Thoemmers Press.)
- Turner, E. G. [1968] *Greek Papyri: An Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Wilamowitz-Moellendorff, U. von [1921] Lloyd-Jones, Hugh ed. with introduction and notes, Harris, A. trans. [1982] *History of Classical Scholarship*. London: Duckworth.
- 岡道男他編 [1997] 「集英社世界文学大事典」集英社
ギボン, エドワード [1776-88] 「ローマ帝国衰亡史」第10巻 (= [1996] 中野好之訳 筑摩書房)
- 夏目漱石 [1907] 「虞美人草」 (= [1966] 「漱石全集」第3巻 岩波書店)
ニーチェ, フリードリヒ・ヴィルヘルム [1874-75] 「われら文献学者」をめぐる考察のための諸思想および諸草案」 (= [1970] 渡辺二郎訳「ニーチェ全集」第3巻 理想社)
- 野町啓 [2000] 「謎の古代都市アレクサンドリア」講談社
藤谷道夫 [2002] 「作品解説『旅行かばん』」(ブラウトゥス『ローマ喜劇集4』637-45) 京都大学学術出版会

学説彙纂フィレンツェ写本の謎

西村 重雄

- 一 はじめに
- 二 ユースティーニアースス帝の法典編纂
- 三 アマルフィーピサーフィレンツェ
むすび

一 はじめに

一 まずは、我々日本人には不可思議と思われるひとつのエピソードの紹介からはじまる。

ローマ法大全のドイツ語新訳の作業が開始され、まず、「法学提要」の対訳版が完成し、ドイツ連邦共和国大統領への献呈式がポンにおいて1990年盛大にとり行われ、これに、イタリア大統領も列席した。以降、学説彙纂の1-10巻、11-20巻も順調に刊行となっているが、50巻までの完了まで相当の年月を要するとみられ、勅法彙纂、新勅法までローマ法大全の全訳の完成は次の世代に委ねられるとなれば、献呈式がこの年すでになされたのは正解というべきであろう。しかし、おそらく大部分の日本人にとっては、なぜ、大統領閣下に捧げことになるのか、なぜ、イタリア大統領まで参列する羽目になるのか、と不思議に思われるにちがいない。

今から、100年前、やはり同じようなことが、ローマとベルリンで執り行われた。それは、学説彙纂フィレンツェ写本のはじめての写真版がローマで10分冊で刊行され、刊行に先立ち1893年、その第1分冊がイタリア国王ウンベルト1世、数日後にドイツ皇帝ヴィルヘルム2世に献呈されている。

このエピソードはさまざまな解釈がありえる。しか

し、ローマ法がヨーロッパ（とりわけドイツあるいはイタリア）において大昔の2000年前のこととは考えられていないことを良く表している。神聖ローマ帝国が古代ローマ帝国の正当な承継者であることをすべてに対しとりわけ東ローマ帝国ビザンツに対して主張し証してゆくためには、ユースティーナス大帝の編纂した法律を自己の法律として妥当させること以外には道はなかったことをとかく我々は忘がちなのである。

二 東ローマ帝国ユースティーニアース大帝（在位五二七—五六五年）の編纂した『ローマ法大全』中とりわけ学説彙纂 *Digesta siue Pandectae* が、今日のローマ法研究の基礎となっていることは広く知られるところである。また、テオドル・モムゼンが校訂した刊本が、十九世紀ドイツ古典学の模範的作品と評価されていることも、重要な事実といえよう。

モムゼンの校訂版の成功的背景には、中世にピサ写本と称せられた、学説彙纂の原本とも信じられたことのある（殆ど）完全な写本が、フィレンツェに伝えられ、これを基礎としたことにもよる、と言われる。

この写本も、写真あるいは印刷技術の進んだ今日、1988年にイタリアで再び写真版として刊行され、我々にも身近なものとなった。かつては「聖物」扱いであったものが、凡人の目にさらされることになった。

三 まずは、二巻あわせて約九百葉の「現物」を開けてみよう。各頁が四五行ずつ位左右の欄に分かれ、各行三十字前後の大文字ばかりが、線の上に行儀よく乗って並んでいる。今日のアルファベット大文字とは少しちがう感じもあるが、それほど抵抗はない。ただ、行末は時々小さな字になったり、符号がついていたりする。パピルス法律文書や、ポンペイ出土のロウ板のラテン語などと比べるなら、格段に整った字体で、丁

寧に書いているという印象をうける。

大文字がゴツゴツとならび、単語の区切りも、丸や点もない。ところどころ、行の左に、引用符とみえるしるしがある位なものである。古代の人々にとっては当たり前のことであったとしても、中世の人々にとっては、まず単語を区切り、句読点をつけてさらには項に分けて読めるようになるまでは、並大抵のことではなかったにちがいない。

これは逆にいえば、単語の切り方、句読点は、中世以来の学者の解釈であることを意味する。コンマ一つの移動で、法的意味が全く変わることは現代の複雑な法律文書でもよく経験するところであるが、それも、写本の大文字の行列をみていると自然と納得しうる。

どうも一行に入る字数が定まっていて、お手本と同じだけを次の行に繰り込さずに追い込むよう指示が出されていたとみえる。行の終わりの方は字が小さくなったり、略号を使ったりするのは、そのためであろう。

しかし、もう少しよくみると、行の中で文字を消して、上に書いてあるものや、欄外での追加もある。しかも、単語のひとつふたつというだけでなく、行をそっくり一行ないし、数行とばしてしまったためらしい。写した人達は、どうも内容まで分かっていないかったらしい。こんなにあちこち、手を加えてあるというのでは、ユ帝の立法も、案外雑な仕事だったのではないか、とさえ疑われてくる。

四 これだけの証拠が残されているのであるから、その素性はすぐに割り出されそうである。しかし、必ずしも、そうではなかった。写本が、そもそも、コンスタンティノープルで作られたのか、イタリアで作られたのか、さえ長らく争われていたのである。以下、フィレンツェ写本をめぐる謎ときに挑むこととしよう。

二 ユースティーニアーヌス帝の法典編纂

一 東ローマ皇帝ユースティーニアーヌス大帝は、五三〇年一二月一五日、勅法 *Deo auctore* をもって、司法大臣トゥリボニアーヌスに対し、古典期ローマ法学者の著作の編集を命じた。これが、物語りの発端である。

ユ帝は、これに先立ち、五二八年二月一三日、勅法集纂の編集を命じ、五二九年四月七日の勅法をもって公布している。

約一世紀前、テオドシウス二世も、それまでの勅法および著作の集成を企図し、實際には勅法の集成のみに終わり、テオドシウス法典一六巻として、四三八年二月一五日公布され、翌年一月一日より施行されてい

る。ユ帝の勅法集纂編集は、この先例があるので、その作業の予測はほぼ立ったであろう。しかし、古典法学著作の集成という作業は、初めてのことである。したがって、約十年という年月を覚悟していた。

二 (1) おそらく、今日の我々からすると、勅法の集成はまだ理解できるとしても、なぜ二、三百年も前の古典期法学者の著作を集成する必要があるのか、が最も理解に苦しむところであろう。余程の古典愛好者の気まぐれとしか考えられない。ユ帝は、かってのローマ帝国の版図を回復すると共に、その栄光の華であるローマ法学もまた復活させたかった、とも言われることがある。

(2) たとえば、建築について、皇帝が気に入って、三百年前のモデルが良いから、という理由で、同様のものを復元するというのは、十分ありうる。ところが、法律は、現実にすべての人々に適用するためにあるから、古いものの復活というのは、建築様式の復原とは同列に論じえないはずである。しかし、ユ帝のみならず、テオドシウス二世も、実現を夢みたことがあったのである。だから、ユ帝ひとりの個人的嗜好とは言い切れないであろう

(3) 法学著作の集成は、早くも三年後に完成し、学説集纂として公布される。場所はコンスタンティノープル、書いてある内容は三世紀前のこと、しかも、当然ながら、全く少数の例外をのぞき、すべてラテン語、というのであるから、これは、単なる飾りであり、ユ帝の執務机に、回復した土地の地図（というのがあったかどうか）と並んで、完成の証拠として一冊どんと置かれてそれでおしまい、となりそうである。

ところがこの編集は、飾りにはとどまらなかった。その一番大きな証拠は、このラテン語著作が、編纂作業が終わるか終わらぬかという時点から、猛烈な勢いでギリシャ語訳が次々と作られてゆくことである。しかも、一語一句正確なギリシャ語訳もあれば、それに事例説明も加えながらの訳もあり、さらには長ったらしい古典期学者の議論をあっさりと結論だけまとめた要約訳、という多様さ、熱心さである。

これらの著作は、ペイルート及びコンスタンティノープルの法学校での教育の過程で生まれたものとされる。つまり、学生は、ラテン語が分からなくても、ギリシャ語だけで、法学が分かるような手段を持つこととなる。逆に、ともかく、勉強を強制されたことになる。

ここまででは、誰もが納得する。その先が問題である。では、法学生は、何のために、これをこんなに勉強しなければならないのだろうか。一番単純な答えは、「必

要だったから」。つまり、裁判所で実際に使われたのである。そう考えなければ、理解は困難である。

(4) 少し、先にまで行き過ぎたようである。この現象を理解するには、ここで少し冷静になって、古代の裁判というものを考えることにしよう。

今日の裁判は、両当事者がそれぞれの主張する事実について、証拠を法廷に持ち出して、裁判所は、それに対し、法律を適用して決するという建前になっている。適用法規については裁判所が知っていることになっている。「法は裁判所の知るところ」という法格言のいうとおりである。

ところが、広くローマ・ヘレニズムの裁判では、適用すべき法規範の証明も、当事者の責任であったといわれる。官報が印刷配布される時代ではない。しかもローマの場合は、民会議決や勅法のみならず、皇帝から解答権を付与された法学者の言説もまた、法的効力をもっているという、元首政以来の伝統がある（法学者がこのような地位を占めるのは勿論共和政期の法觀念の延長という側面もあるが、ここではひとまず立ち入らない）。

いわゆる、法学の古典期に当たる元首政期には、法学者の活発な解答活動により法学が展開した。また、市民法著作あるいは告示に対する大部の著作が出される。しかし、古典期の法学者の活躍を前提とするローマの裁判は、専主政期には大幅な転換を迫られる。新たな法状況への対応はすべて勅法によってなされ、多量の勅法が発布される。

専主政期の裁判には、豊富な古典期学者の著作も、勅法も、裁判の根拠たりえたが、それは、当事者が証明すべきことである。勅法の私撰の集成が、いくつか試みられるのも、この需要があつてのことである。

しかし、専主政期も時代が下ると、古典期法学著作の写本として裁判所に持ち出されるものには判断に苦しむものも混在することになったと思われる。そこで出されるのが、裁判所で利用しうる著作に関する勅法である。その最も有名なものは、ワレンティニアヌス三世の四二六年の「引用法」といわれるもので、五名の法学者の著書とその引用する著作のみの利用を許した。

テオドシウス二世も直面したこの問題は、古典期法学著作の集成および勅法の集成の双方によってはじめて解消されることとなり、テオドシウス二世の企図は極めて当然といいう。とりわけ、勅法は多く古典法の規律の追加変更に関わるにすぎず、その基礎たる古典期法学著作の集成こそ、より重要な課題とみなせよう。

もっとも、法学著作の集成作業のためには、ラテン語法学著作についての知識および写本の収集が不可欠である。テオドシウス二世の時代にはこの条件が充たされなかった。それが、一世紀のうちに、とりわけ、ペイルートの法学校で努力が重ねられて、再び、読みうるようになったのである。

以上により、古典期法学者の集成が単なるユ帝の個人的嗜好によるものでなく、これに先立つ時代からの法学実務家の切実な願望であったこと、そして、これが完成後は大いに利用されたと考えてもよい、と理解頂けたであろう。

三 この編纂作業の大前提は、先に触れたように古典期法学著作の行き届いた理解である。そのいわば、物理的前提として、法学著作写本の収集、複本作成がある。例えば、古典期晩期に作成された、大部の著作が一つの写本しかなければ、研究、学習もおぼつかないであろう。ウルピアーヌスの告示注解は、八三卷、パウルスのそれは八〇卷、といった具合である。学説彙纂編集に利用されたのは、公布勅法によれば、二千卷、三百万行に及ぶという。このうち、写本の書き換えを必要とするものもあったろう。また、ペイルートに一写本しか存しないのでコンスタンティノープルにはないという事態も考えられる。

この書き直し、複本作成作業がどの程度のものでなされたか直接言及するものはない。しかし、古文書学者E. Loweによる研究により、法学著作についての写本工房の活動が推定される。

即ち、五世紀から六世紀にかけて、法学著作についてのみ特有のウンキア（Bが上線をはるかに超えるのと、Rの下が下線をこえてのびているのに特色があり、「BR ウンキア」と称される）の字体で作成されているという、注目すべき内容である。

テオドシウス法典の今日に伝わる最も古い写本断片もこの字体である。おそらくは、最も印象的のは、ガイウス『法学提要』のヴェローナ写本もまたこの字体によっていることである。古典期著作のままのものがヴェローナで一八一五年に発見され、ユ帝法典に伝わらなかった古典期法学、とりわけ、ローマ民事訴訟研究に關し、大転換をもたらしたものである。ガイウスの『法学提要』は、ユ帝の法学提要の下敷きになつたといえるものであるだけに、六世紀の変わり目頃には、広く読まれ、研究されていたことを想定しても何ら不思議はない。今日に伝わる写本が、ユ帝の編纂に先立って、法学著作写本工房の字体で書き写されている、ということから、同種の作業が他の著作についても遂行されたことを想定することがおそらく許さ

れよう。

四 トゥリボニアヌスの編集委員会がどのようにして二千巻、三百万行を、約5%に当たる十五万行、五十巻にまとめる作業をしたかは、興味のあるところであるが、ここでは触れる余裕がない。出来上がったものは、各項目ごとに章に分け、それぞれ関係著作から、著者名、書名、巻数を冒頭において、次いで本文となる。章によって異なるが、多くは、サビース市民法に対する注解著作群、告示に対する注解著作群、法学者の解答録群、の順に並べられ、前二つのグループの中では、ウルピアヌスの著作からのものが抜群に多い（学説彙纂の半分近くを占める）。第三のものは、パーピニアヌス群と称され、特別の敬意の払われた法学者パーピニアヌスの解答録をその中心とする（パーピニアヌスは、カルカラ帝の弟ゲタ殺害の正当化の文を作ることを拒み死を賜ったと伝えられ、哲学におけるソクラテスと並称される）。

各巻、章の順序は、テオドシウス法典、ユ帝の勅法彙纂と同様、ほぼ、ハドリアヌス帝の下でまとめられた永久告示録の順序に従っている。項目ごとに整理されているので、利用には便利であったろう。

五 さて、いよいよ本題のフィレンツェ（一ピサ）写本に立ち入ることとなる。字体は、先ほど述べたいわゆるBRウンキアである。作成は、まず、十二名（ないし十四名）の書き手が分担し、のち二名ないし数名のものが、それとは別の原本により校訂をしたと推測されている。いずれもギリシャ人の手によるものと考えられ、作成地はコンスタンティノープルを想定するのが自然であろう。

第一写字生群の利用原本と校訂者の利用原本が同一でないこと、そして校訂者利用のものの方がより完成に近いものであった、というのは、興味のある事実である。このことから、第一写字生群の作業が、学説彙纂最終完成前に始まったという想定が有力である。

校訂者の参照写本がより完成に近いものというのを示す一例を挙げる。ユ帝の時代にはずっと前から使用されなくなっていた古典期の制度の用語が当然のことながら古典期著作には使用されている。それをユ帝期のものに代える作業が編集の作業のどこかで必要となる。大部分はうまく転換しても、中には監視の目をくぐり抜けてどっこい残っているということがありうる。第一写字生群の写生も本来なら気づくべきであるが、たまたまあるいは当然にも気づかなかったとする、それが校訂者原本の方では直っていたか、あるいは校訂のさなかにはたと気づいた。「mancipatio（握取行為）となつたままではないか、これは traditio（引渡）と

直すことになっていた筈なのに、おおこれでは駄目だ」と早速に訂正して、危うく事なきをえた。（D. 41, 1, 37）もっとも、こんな例が頻発するのではない。多くは、単純ミスの訂正である。

しかし、校訂者の利用原本も、なお後には補完がなされたものらしい。先に述べた、ギリシャ訳の中には、更に追加されたものを手本として訳出したと推測されるものがある。（例えば D. 48, 20, 7, 5-11, D. 48, 22, 10-18）

六 テオドシウス法典の複本作りは、おそらくは、正確を期するためであろうか、官による独占がなされ、このための役人が置かれている。しかし遅延があり大いに不満を買ったものの如くである。

この反省に顧みるのであろうか、フィレンツェ写本で採用された方法は、極めて実際的である。写本を貸し出し、それを役人が確認する、というシステムは、類似のものが中世のボローニア大学でも実施されていたと伝わる。

広いローマ帝国の各地の裁判所への送付のためには、かなりの数の複本の作成が必要であったに違いない。しかも、発布（533年12月16日）から施行（同年12月30日）までわずか二週間という短い期間である。

これも、テオドシウス法典の場合との対比が有益かもしれない。四三八年二月一五日の発布から施行の翌年一月一日まで、約十ヶ月の期間がとてある。作成を官で独占すれば、おのずとかかる期間が必要なのであろうか。

トゥリボニアヌスの委員会は、ほぼ完成のところで、写字生に分割して手渡して、次々と写本を作らせ、それを最後に法学知識の十分ある者が、校訂をして、複本出来上がり、という流れ作業を組織した、と想定するのもあながち不当でなかろう。

七 このような複本がいくつ作成されたかは全く推測の域を出ない。ビザンツ法の研究の中心を担っている学者の中には、七〇一八〇と推定する見解もある。ただ、現実には、ラテン語を、読めない地域が多いことを考えると、それだけの需要が本当にあったのか、と疑いたくなる。

八 ところでローマでは、元首政期から、単語の省略が頻用されたことはよく知られる。とりわけ、法学関係では専門用語の頭の一文字だけをとって符号をつけあるいはつけないままで、以下の文字を省略することが広くなされた。ローマ人も困ったとみえ、すでに元首政の初めに、ワレリウス・プロブスが法学関係の略記号の展開の仕方の記述を残している。

省略は、訓練された限られたグループの中では極め

て有用であるとしても、一歩その外に出ると誤読の原因で混乱のもととなる。これについても、すでに、テオドシウス法典作成時に、省略形は使わない、との方針があった。しかし、官職名などについては許容した。

ユ帝は、学説彙纂の編纂の勅法においても、公布の勅法においても、略符の使用を全面禁止する。法学著作の巻数も、今日いうローマ数字を使わず、十一巻は libro undecimo と書きなさい、といい、その通りになっている。ところが、例えば、先に言及した BR ウンキアで書かれたガーアイウス『法学提要』ヴェローナ写本でも、あるいは、これより先立つ法学著作集成である、バチカン法学精華集でも、法学用語省略は頻用されている。

二千巻、三百万行は略記号で満ちているのに、五十巻、十五万行にはローマ数字さえない、という驚異の転換である。ただ驚くのではなく、人間のすることには必ず誤りがあるという大原則からすると、この略記号の展開が、十分正確だったのだろうか、という疑問が出てくる。

この疑問について、著作巻数に関しては、すでに古くから指摘があったが、O・レーネルが、古典学者著作の再構成をするなかで、本来この内容のものは、二十巻にあるべきなのに、十五巻と書かれているが、おそらくはローマ数字の見誤りであろう、といった例をいくつも見出している。

モムゼン大版においても、時々、本文のラテン語の意味が判然としない場合に、略記号の展開の誤りの可能性を推測している。

具体例で示すのがよいであろう。Populus Romanus は、PR と略記される。略記であるとの表示を見落し このあとにすぐ、IUS とつづけば、ラテン語としても立派な、PRIUS となる。(D. 1, 2, 1)

あるいは、ラテン語 C とギリシャ語 S は、ウンキアでは同じ形をしているので、C を S と取り間違えたため、MULIERI PSAM とみてしまい、mulier ipsam (妻が、彼女自身を)となってしまったが、もとは、MULIERI PCAM で、PCAM=PECUNIAM (妻に金を)となってはじめてこの記述は意味が分かる (D. 23, 3, 59, 2), といったたぐいである。

九 おそらくは、この略記号の使用と関係があるのは、本文中の NON の脱落である。法律の文章に NON があるかないかは、法的効果が正反対になる訳であるから、絶対にあってはならぬことのはずである。ところが、大文字ばかりが並ぶなか、略記号もしばしば出てきておれば、古典期にすでに、あるいは写本作成の中で、なにかの拍子に落ちることは、十分考えられるこ

とである。それを訂正するすべがないとすれば、そのまま学説彙纂に NON のないままに採録される、という可能性もあながち否定しえない。トゥリボニアースの委員会とても防ぎえなかったあれやこれやの原因から、NON の脱落がありえたのである。十六世紀のスペインの法学者アントニウス・アウグステインが、当時の刊本での NON の脱落の可能性を多数指摘している。すべてが正しい指摘というのでなくとも、あなおそろしや、といわざるをえない。

十 では、ユ帝は、この学説彙纂で裁判の安定という目的を達したのであろうか。法学著作からの寄せ集めであるから、公布勅法では一切の矛盾はなくなったと公言するが、必ずしも調和しないものが、当然のことながら存在する。この矛盾調和が、中世ローマ法学の大きな任務であったことからも推測されるように、すべてが無視しうるものとはいえない。

現在の我々からすると、このようなものでは、むしろ、混乱を増しこそそれ、落ち着くはずはなかったと言わねばならぬ。

しかし、古代では、目的は達したとみるのがより事態にかなうであろう。それは、法典編纂の出発点に立ち戻ってながめてみるとことであろう。混乱の主たる原因は適用すべき法学著作写本の混乱にあったと考え、これを公定のものにまとめてそれを利用しなさい、それ以外は一切ダメというのである。ユ帝は、公布勅法において、以降は、すべての古典期法学著作の援用を禁することとする。われわれは、ヴェローナ写本が、数世紀あとに（今となっては意味の殆どない）神学著作写本に再利用されて、ガーアイウスが読めなくなつたと悔やむ。しかし、当時の修道院長の判断は、法的にも正しいのである。五三三年の公布以降は、ガーアイウスそのものは法的効力がなく廃棄されて当然だったのである。（勿論惜しかったという気持ちはなお残るというのはいつわらぬところであるとしても）。ユ帝が目指したのは、古典法学の多様な見解の内容上の統一ではなく、訴訟関係者に共通の土俵を設定することであった、とまとめられる。

十一 ちなみに、このような見解は、ユ帝による古典期著作への加筆修正（インテルポラーティオ）を極めて限定して考えるべきという今日の研究主流の態度を積極的に肯定することとなる。一八八〇年代以降、「修正研究にあらずば古典法研究にあらず」と言われるほどまでに風靡したのであるが、約八十年を経てやっと行きすぎが反省されたという経緯をもつ。

同時に、ユ帝が古典法を「復活」させた、という立場も放棄すべきこととなる。ユ帝は、単に、理論上も

实际上も裁判実務で妥当していた古典学者の著作を、その範囲を限り多くの人々に手軽に参照しうる形にしたことにつきる。

三 アマルフィーピサーフィレンツェ

一 フィレンツェ写本がイタリアで作成された、との見解が法制史家によても、また、古文書学者によっても主張され、かなり広い範囲で信じられてきたのにには、理由がない訳ではない。南イタリア伝承の写本の多くのものが、かなり似たウンキア字体で書かれていることに加え、イタリアにはラヴェンナ、ヴェネツィア、あるいは南イタリア、シチリアにはビザンツ帝国に属する重要都市があり、そこでの作成が理論的には想定されうるからである。しかし、法学資料にのみ見出される BR ウンキア字体という特色からすると、コンスタンティノープルを想定せざるをえない。

ピサが、一一三五年にアマルフィを攻略しこれを破壊すると共に、写本をピサにもたらしたとの伝承に信を置くとすれば、当然のことながら、南イタリアのアマルフィに到達するまでの経緯が問題となる。

二 まず、ビザンツ側から見ることとする。ビザンツ帝国は、いささか教条的な偶像崇拜禁止を標榜するイサウリア朝のあと、いわゆるマケドニア王朝によって、軍事的成功と並び文化的な隆盛をみ、ユ帝の編纂法典への関心が復活し、レオ賢帝によるバシリカ法典の編纂に結実する。

これより更に一世紀を経て、一〇四五年のコンスタンティヌス九世モノマホスの勅法は、コンスタンティノープルの大学の法学の教授の俸給と活動の場所を規定する。そして、これ以降、法学者の個人名が再び、法学著作の著者として伝わることとなる。教授は、ラテン語にも習熟していることが要件とされる。この時期に作られた、バシリカ法典への新註釈は、ラテン語が正文であることを前提としているかの如くである。

三 この頃に、ビザンツ帝国内、おそらくは、コンスタンティノープルには、ユ帝の編纂の法典の完全な写本がなお存在し参考されたものと推測される。その有力な根拠は、勅法彙纂に関する事情である。勅法彙纂には、学説彙纂のフィレンツェ写本に対応するものは今日伝わらない。今日に伝わる写本の状況からすると、制定後早く、約四分の一の勅法を採録する簡約版 Epitomae がまず作られたのち、九世紀以降、これに増補する形で補充が進み、十一、二世紀の写本は、勅法本文についてはほぼ完全な形を伝えるに至った。もっとも、編纂時に付されていたと考えられる、冒頭の

発布皇帝名および名宛人官職、氏名、末尾の発布年月日、発布地のうち、皇帝名以外は（写本作成者には関心がなかったのであろうか）しばしば欠け、あるいは（他の状況から推測して）誤りと考えられるものを示すこととなる、という状況である。

このような復元が可能であったのは、原本を直接ないし間接に参照したためと考えられる。理論的には、コンスタンティノープルに限られるものではないとしても、ひとつの可能性であるといえよう。

四 アマルフィについては、まずその地理的説明から取りかかる必要があろう。ナポリから約五十キロほど南、ソレント半島の南側に位置するが、サレルノからサレルノ湾沿いに東にバスで約一時間強のところにある。現在は人口六千ばかりの避暑地であるが、十、十一世紀の最盛期には五万とも七万ともいわれる人口を擁し、ヴェネツィアと並ぶ国際商業都市であった。

アマルフィが歴史上その名を言及されるのは、一〇二〇年頃、アマルフィ商人ジェラルド・ダ・スカラガ、のちのマルタ騎士団の発祥地となるエルサレムのサンタマリア教会および病院を建立したこと、十六世紀まで妥当したアマルフィ海法の発祥地、そしてフィレンツェ写本の保持者の三つであるとされる。

その都市の繁栄ぶりは、バグダッドの商人イブン・ハウカルが九七二年に訪問し、「ロンバルディアの中で最も栄えている町」と記して伝えている。

また、イタリア沿岸都市だけでなく、コンスタンティノープル（その居留地内に1つの教会と2つの修道院があったと伝えられる）、トリポリ、アレキサンドリア、アンティオキアなどに居留地をもち商業を手広く行い、更にインドとも取引をしていた、と伝えられる。

アマルフィの置かれた政治的地位は微妙で、ビザンツに形式上は属しつつもかなりの独立性を維持する。周辺の、ランゴバルド諸国に属するベネベント公国、サレルノ公国と対抗しつつ、あるいはサラセンとの関係、あるいはノルマン人侵攻との関係で、合從連衡をせざるをえない。

おそらくは、ビザンツ帝国と西ヨーロッパの関係が、十一世紀末まではゆるやかながらも一つのキリスト教世界と考えられ、相互の往来（その象徴として皇女の婚姻政策）が十分にあったと考えられる。そのような、文化的また商業上の関係から、法的問題に关心を払う人々もありえ、そのような背景があつてはじめて、写本のアマルフィ到達があるいはありえたことと考えられよう。もっともアマルフィの経済的繁栄とアマルフィ海法だけでは、必然性があるとはいはず、その到来の時期と共に謎にとどまるというべきであろう。

五 イタリア中部のトスカーナ地方沿岸都市ピサは、九世紀頃より、次第にその力をつけてくる。海上貿易においては、トスカーナ地方の中では、まず、最初に力をもち、エルバ島も支配下に収めるなどの展開をみせる。

六 アマルフィは、シチリア・イタリア南部へのノルマン人の侵攻にさらされ、とりわけ、ルジェーロ二世が一一三〇年シチリア王として即位し、南イタリアへの征服を強化した。その中で、アマルフィは、一一三年遂にその服属下に入ることになった。ナポリ征服は一一四〇年であり、これによってシチリア王国の南イタリア支配が完成する。

ピサのアマルフィ攻撃は、その間の出来事である。すなわち、一一三五年、四六隻の海軍を伴い侵攻し、落ち目をこれ幸いに商業の競争都市を破壊した。この際、写本がピサにもたらされたと伝えられる。更に二年後再び、海軍で攻撃をして息の根をとめた、という次第である。

最初の十字軍が終わって約半世紀、再び十字軍が出発するまでの間の出来事である。この頃の、諸都市間の競争の激しさを想像しうるエピソードのひとつである。

七 一一三五年、すなわちピサが写本を取得したとされる頃には、ボローニア大学を中心とする註釈法学は、相当の進歩をみていたと思われる。

ボローニア大学の伝えられる一〇八八年創立に信を置くと、その活動を始めてすでに五十年近くを経てこととなる。その創始者イルネリウスは、一一一二一三年の文書に、マティルデ・ディ・カノッサ伯のサークルにおける法律家として記され、また一一六一八年、皇帝ハインリッヒ五世の宫廷裁判所裁判官として言及される。イルネリウスの法学創始の過程は伝わらないが、おそらく、その頃には声価を確立していたと推測してよいように思われる。

八 ボローニアの法学教育の中で使われた学説彙纂は、今日伝わるものは、大きく言えば、上中下に三分割され、*Digestum vetus*, *Infortiatum*, *Digestum novum* という名称をもって流布した。ボローニア系統本（あるいはブルガータと称される）は、ギリシャ語部分が含まれず、現存する写本はすべて注釈を伴っている。フィレンツェ写本と異なる表現ないし単語をもつことがあり、しかも、より秀れたものもなくはない。したがって、おそらくは、フィレンツェ写本とは異なる原本から作成されたものと推測するのがより妥当と思われる。

ピサの写本取得以前に、いくつかの学説彙纂抄出本が成立していることから、フィレンツェ写本とは別の正本がビザンツから伝わっていたと考えざるをえない。

ボローニア系統本も、フィレンツェ写本と切り離して考えるのを妥当としよう。それは、ピサの取得年代との関係でも首肯しえよう。

この点は、近世以来、長らく法学者の中で争われているテーマである。とりわけ、モムゼンが、その校訂版刊行に際し、ボローニア系統本は、すべてフィレンツェ写本を基本とし、これに、その後別の原本の参照により、変更があったものとし、この見解が極めて有力とされている。しかし、すでに、サヴィニーも、幅広い写本の利用の中で、ボローニア系統本にしばしば、より正しい表現を見出し、独立伝承を主張している。

モムゼンの校訂は、十九世紀校訂学の基本に忠実に、ユ帝で成立した原型がありそれの再構成を目指し、またそれが可能である、との前提で出発している。しかしすでにみたように、ユ帝の編集完成後もなお、若干の変更があったと思われるという今日の認識からすると、モムゼンの前提是採りえないとすべきであろう。九 十二世紀の上り坂のピサとはちがって、十四世紀に、ピサは次第にその力を失ってゆく。すなわち、海上では、ジェノバの発展に押され、また、内陸では、ルッカ、フィレンツェの商工業の興隆の中で、今度は追われる立場に身を置くことになる。

すなわち、十四世紀半ば以来のミラノを本拠とするヴィスコンティ家とフィレンツェの対立の構図の中で、ピサは右往左往する中、ヴィスコンティ側の勢力の一時停滞の中で、フィレンツェは、抵抗するピサを一四〇六年十月九日屈服させ、フィレンツェ領に併合する。

ピサの宝物は、併合した国の首都フィレンツェの宮殿に移される、というのは、自然の成り行きであろう。のち、一七八二年になって、フィレンツェ図書館に移管され、フィレンツェ（＝ピサ）写本と称され今日に至るのである。

むすび

一 探偵小説も、名探偵が謎を解いてしまったあとからみれば、事の流れはごく自然な成り行きとでもいうものといえる。フィレンツェ写本の謎と嘗ていわれてきたことも、ユ帝の法典編纂に至った動機に立ち入り、また、ローマ法の枠を一歩出て、古典古文書学者の意見に耳を傾け、古代末から中世のビザンツとヨーロッパのつながりの説明をうけると、決して謎ではなく、当然の成り行きと理解することとなる。

むしろ、ユ帝法典編纂中に殆どの法文に及んであれほどたくさんの修正があると言い続けたこの百年間の方こそ、もっと謎に思われるであろう。

あるいは、フィレンツェ写本の同種字体が、法学写本にのみ見られ、ギリシャで作られた証拠がこれだけあったのに、イタリアで作られたと言い信じてきたというのがむしろ謎かもしれない。

そしてまた、ビザンツに対する敵対心があるいはまだ残っているのではないかと疑いたくなるような言い方は、これまた謎に思われる。

謎はまだまだ尽きないようであるということで、この謎解きの迷路を閉じることにしよう。(丁)

[主要参考文献]

フィレンツェ写本をめぐる問題の位置づけは、D. Nörr, *Zur neuen Faksimile-Ausgabe der littera Florentina*, IURA 39 (1988) p. 121ff.および引用文献、ビザンツ法史の現況は、N. van der Wal, J. H. A. Lokin, *Historiae iuris graeco-romani delineatio*, E. Forsten, Groningen 1985および同書末尾参考文献、ローマ法史全体については、W. Kunkel, *Römische Rechtsgeschichte*, 7. Aufl. 1973。

なお、人文主義者の学説彙纂校訂版刊行への努力につき、H. E. Troje, *Graeca leguntur* 1971は、興味ある研究である。

レモン材のテーブルをめぐる顛末

児玉 寛

1

古典学の第一線で活躍しておられる方々によって編まれる文集に、日本の民法を専攻する者の文章を載せていただくのは、なんとも気が重い。一般論として言えば必ずしも場違いなことではあるまいが、個人的には腰が引けてしまうのである。たしかに、明治31年に施行され、今日もわれわれが学生に講義し裁判所が適用している民法は、その編纂にあたって、1804年のフランス民法や1888年のドイツ民法典第一草案に多くを負っており、さらに、それぞれの民法典はローマ法以来の2000年を超える西欧法伝統のもとにある。そして、その基層を形づくっているのが、ユースティーニアースス帝の命を受けた法律顧問トゥリボニアーススのもとで530年に着手され、17人の編纂委員が以前の法律家の著作を収集して300余万行約2000巻を読破して約15万行に簡約して533年に成了と伝えられる *Digesta* ないし *Pandectae* と呼ばれる法書である⁽¹⁾。となれば、ちょうど哲学を専攻する者が古代ギリシアから不斷に養分を吸収するのに似て、日本の民法を専攻する者がこの法書やそこに発する法伝統と相渉することは、異とするに足りない。しかし、日々の法律問題に追われる、しかも古典語の素養を欠く我が身とあっては、この法伝統を覗き見ることさえままならない。そういうわけで、研究余滴と呼ぶのも憚られるほど蕪雜なものしか準備できないのは如何ともしがたい。「腰が引ける」ゆえんである。

さて、その「滴」とは、アレクサンダー・セウェルス帝治下（222–235）で死亡したと伝えられるパウルスの主著のひとつ『告示註解』の第33巻から採られた、*Digesta* の一法文（D.19, 1, 21, 2）に纏わるものであ

る。その昔、修士論文でこの法文を取り上げたとき、「*veluti si mensas quasi citreas emat, quae non sunt.*」に、「レモン材で作られたテーブルとして売却されたものがそうではなかったばあいがそうである」⁽²⁾と、いま思えば冷や汗ものの訳を付けた。果たして、*mensa citrea* は「レモン材で作られたテーブル」なのか。*citreus* は、*citrus* という樹木を伐採した木材を指す。*citrus* は、レモンの木なのか。*citrus* がレモンの木であれば、ひとの背丈の2～3倍程度のひょろ長い木で作られた*mensa* の形状は、いよいよ謎めいてくる。それは、ママゴトごっこに登場するようなミニチュアなのか。実用に耐え得るものであるとしても、テーブルと訳すのがふさわしいのか。こうした疑問がつぎつぎに湧いたのだが、提出期限に押されてすべて棚上げにしてしまった。しかも、生来の移り気が禍して、喉もとすぎれば一顧だにしなかった。ところが、その後二十年ちかくの間に両三度、これらの疑問に出会う羽目になった。そこで、この機会をお借りしてレモン材のテーブルをめぐる顛末をご報告させていただくこととした。斯界ではとっくに専門的な考証が尽くされて決着済みのことかもしれないが、そうであれば、古典学に不案内な素人による片手間の穿鑿仕事とお目にぼし下されば幸いである。

2

かつての疑問との再会は、棚上げしてから約十年ご、ローマ帝国を素材にした歴史小説を読んでいて起った。そのきっかけは、『読書の達人が選ぶ 岩波文庫の100冊』に寄せられた丸山眞男氏の「岩波文庫の三冊」（1992年）であった。丸山氏お薦めの三冊は、トルストイ「イ

「ワンのばか」、シェンキエヴィチ「クオヴァディス」、「歎異抄」。「クオヴァディス」に付されたコメントには、「これをはじめて読んだのは、円本時代が開幕した昭和初期、新潮社の『世界文学全集』によってであった。岩波文庫本は故河野與一先生がポーランド語から直接訳されたもので、おそらく翻訳史上にも残る労作である。題名がむつかしく、また文庫で三冊という長さに尻込みするむきもあろうが、とにかく面白いという点でこれほど面白い小説は少ない。だまされたと思って読んでごらん、と青年諸君にすすめる」⁽³⁾とあった。ちなみに、先ごろ岩波文庫に収められた河野與一『新編學問の曲り角』の元版の「あとがき」には、小林勇氏による、「岩波書店の編集部では、あまり人のやっていない言葉の譯者を探すときには、『河野先生ならすぐやってくれるがなあ』と誰かがいう。そういう結果、シェンキエヴィチの『クオ・ヴァディス』や、ロンゲンの『山にのまれたオーラ』ができた。いうまでもなく前者はポーランドであり、後者はノールエーである」という回想が見える⁽⁴⁾。

果たして、丸山氏のキャッチ・コピーに偽りはなかった。皇帝ネロの治下、人質としてローマに連れて来られたキリスト教を信仰するリギアの王女に恋した、ローマの一青年貴族が、キリスト教徒に対する迫害のもと、その恋を成就させようとする物語は、不惑を前にした者にとっても、実に面白かった。そして、その興奮を中断させたのが、ローマが火の海となったのち、ネロと彼に取り入ろうとするキロンというギリシャ出身の自称哲学者との会話にみえる、「陛下、御師匠のセネカはキトルスで造った食卓を千も持っています」という箇所であった⁽⁵⁾。博識をもって鳴る訳者は、キトルスに、(アフリカ産の香木)と書き添えていたのである。「キトルスは、レモンとは違うらしい。とすれば、あのローマ法文も……」という疑問が脳裏をよぎったが、主人公の運命が気になって、疑問の解明の方は、またしても棚上げにしてしまった。ところが数年ご、この疑問との三度目の出会いがやって来る。それは、ちくま学芸文庫に入った中野好夫訳・ギボン『ローマ帝国衰亡史』を眺めていたときのことであった。

その第2章「両アントニヌス帝治下におけるローマ帝国の統一と国内繁栄について」でギボンは、ローマの農業の改善に筆を進め、「アジア、エジプトなどから次々とヨーロッパに移入された動物、植物の新種は、挙げて数えるにたえぬほどだった」と前置きしたうえ、外来種の植物を紹介する段で、「まず林檎はもともとイタリアが原産地だったが、やがて杏や桃、ザクロやシトロン、オレンジなどの美味を知ったローマ人は、

すべてこれらの新果実に、おしなべて林檎という共通名をあててしまった。そしてそれぞれを区別するのに、その原産地名を形容詞として添えることにした」と述べる。中野好夫氏は、これに注を付して、「前出の果実類がすべて malum (ラテン語で林檎) と総称されたことは事実だが、形容詞には例外もあるようである。……シトロンが malum citrum (形容詞はアフリカ特産の香木のこと) と呼ばれたのは、ギボンの通りだが、オレンジの malum aurantium などはどうなるのか」と実に細かい⁽⁶⁾。しかし、シトロンとレモンは同じものと思い込んでいた者にとって、「日本の読者にはレモンの方が通りがいいであろうに、なぜシトロンと訳すのか」という違和感の方が先に立った。そこで、植物図鑑を取り出してみて、びっくり。両方とも「みかん科」であるが、シトロン [citrus medica, citron (tree), Zitrone (nbaum)] は、長楕円形の葉をつける高さ 2 ~ 3 m の常緑低木。花弁は白色で、果皮は厚くて黄色。果肉は、質が粗く酸味が強くて食用に適さない。果皮の砂糖煮が主な用途で、シトロン油という香油も採れる。レモン [citrus limon, (common) lemon, Echte Limone] は、卵状広楕円形の葉をつける高さ 3 ~ 6 m の常緑大低木。花弁は内面白色、外面紫色⁽⁷⁾。両者はまったくの別物であった。

あわてて『羅和辞典』⁽⁸⁾を見ると、citreus は「シトロン材の」、citrus は「シトロンの木」となっている。さらに Der Kleine Pauly⁽⁹⁾を引いたところ、もともと、citrus は、同系の cedrus と同じく、木材にすると芳香性をもつ松柏類を指していたが、アレクサンダー大王の遠征後に初めて、南アジア原産の citrus medica にも転用され、後者が、やがて鉢植え植物としてイタリアにも持ち込まれた、とある。これに対して、citrus limon の方は、中世初期に至って初めてアラビア人によって南ヨーロッパにもたらされたらしい。折りしも、1996年から刊行が始まったばかりの Der Neue Pauly の第2巻 Ark-Ci⁽¹⁰⁾が届いたので citrus の項を見ると、Der Kleine Pauly の説明をほぼ踏襲していた。

ちなみに、「オレンジの malum aurantium などはどうなるのか」という中野氏の疑問も、Der Kleine Pauly で氷解したように思われる。たしかにギボンは、the orange と明記している⁽¹¹⁾。しかし、その種のローマ時代の果実は、ヘラクレスがアトラス山脈から盗み出してヘラスのもとに届けたと伝えられる”μῆλα ἐσπερικά”を指すのであって、orange とは別物らしいのである。これに対して malum aurantium のうち、苦味があるものが citrus aurantium amara であり、甘いものが citrus aurantium sinensis である。前者は、10世

紀に初めてアラブ人がインドから北アフリカやスペインにもたらし、後者は、1550年頃に初めてポルトガル人が中国から持ち帰ったとされている。

ともあれ、「レモン＝シトロン」という先入観に立つ「レモン材で作られたテーブル」が完璧な誤訳であったことは、もはや動かない。それにしても、「リボン・シトロン」だったか、「レモン・シトロン」だったか、跳ねるようなリズムの清涼飲料の商品名が昆虫採集や西瓜とともに思い出されるくらいだから、この先入観は子どもの頃に培われたらしい。ちなみに、『日本国語大辞典』の「シトロン」の項には、「精製飲料水にレモン汁、シロップ、香料などを加えた清涼飲料水」とあって、夏の季語となっている様子⁽¹²⁾。そうなると、日本人のなかに、「レモン＝シトロン」派は意外に広く分布しているのかも知れない。

3

さて、「誤訳」の発見に意氣消沈したものの、どうも腑に落ちないことがある。門外漢とは言え、ローマ法の語彙に関しては最もオーソドックスな辞書とされる H. Heumann-E. Seckel⁽¹³⁾を引くくらいの作法は当時すでに心得ていたから、これも参照したに違いない。そこで“Citrus”的項を見ると、「シトロン材 (Zitronenholz) 製の、別の〔意味〕では、キトルスという樹木 (Zitrusbaum) の木材で作られた」とある。いまなら、このように訳し分けることができるのだが、当時は、折角の辞書も「レモン＝シトロン」の先入観の前には何の役にも立たなかったわけである。しかし、往生際が悪いようだが、誤訳の原因を先入観に帰するだけでは、なんとも釈然としないのである。植物に関するドイツ語の語彙などゼロに等しいはずの者が、なぜ Zitronen をレモンと訳したのか。疑惑の目は、俄然当時使っていた相良守峯『大独和辞典』に向けられた。

開いてみてびっくり。Zitrone は「レモン（果実及び木）」、Zitonenbaum は「レモンの木」となっているではないか。その後に出版された小学館『独和大辞典 第2版』も、Zitrone に「レモン」、Zitonenbaum に「レモンの木」、Zitrusfrucht に「柑橘（かんきつ）類〔の果物〕」という訳語を当てている。しかし、Zitrone の語源については、相良『大独和』と同様に、[it; <lat. citrus “Zitronenbaum”; ◇engl. citron] と付記している⁽¹⁴⁾。要するに、最高峰の独和辞典を標榜する辞典があたつとも、学名で言えば、citrus medica を citrus limon で置き換えてしまっている。語源の記載と訳語との間に飛躍がある。とすれば、編者たちも「レモン

=シトロン」の先入観に囚わされていたのか、それとも、現代ドイツではそういう理解になっているのか。その売れ行きからしてドイツ語圏の広辞苑と呼ぶにふさわしい Wahrig⁽¹⁵⁾を取り出してみると、Zitrone には、“Frucht des Zitronenbaumes[<ital. citrone <lat. citrus “Zitronenbaum”]”とあり、Zitonenbaum には、“zu den Zitrusgewächsen gehörender, mittelgroßer Baum mit weißen Blüten u. gelben, sauren Früchten: Citrus medica” とある。末尾のラテン語が如実に物語るように、Zitonenbaum には「シトロン」が、Zitrone には「シトロンの実」が穏当な訳語ということになろう。いさか溜飲を下げた思いであったが、こうなると、英和辞典や仏和辞典はどうなっているのかも気になる。

またしても意外な発見があった。『研究社新大英和辞典』も『岩波英和大辞典』⁽¹⁶⁾も、citron には「シトロン」を当て、研究社版に至っては、「シトロンの実（レモンに似ている）」という正確な記述が見られる。修士論文の執筆後に現われた Digesta の英語対訳本によれば、件の箇所は、“for example, if he buys tables in the belief they are citron wood when they are not.” となっている⁽¹⁷⁾。英訳本と英和辞典を併用すれば、「シトロン材のテーブル」という「正確な誤訳」となる。これに対して、白水社版『仏和大辞典』や『小学館ロベル仏和大辞典』の citron は、レモン派であった⁽¹⁸⁾。かくして、フランス語訳にいう “par exemple, si on achète une table comptant qu'elle est en bois de citronnier”⁽¹⁹⁾ は、「レモン材のテーブルを現金で」という「不正確な誤訳」となるのであるまい。ちなみに、19世紀のドイツ語訳では “Zitronenholzene” となっているから⁽²⁰⁾、シトロン派の独和辞典を使えば、「正確な誤訳」となる。しかし現在刊行中のドイツ語訳では “Zitrusholztische” となっているから⁽²¹⁾、どの独和辞典でも、厳密に言えば「翻訳不可能」という仕儀となるはずである。こうして、現用主義に立つ一般の語学辞書の限界を痛感させられたのち、誤訳の現場検証は止めにして、ほんらいの問題に戻ることにした。いわば、citrus medica に庇を貸して母屋を取られた格好になった元祖 citrus とは、どういう代物だったのか。

4

もはや本格的なラテン語辞典に当たるしかないと観念して、ようやく Georges⁽²²⁾を引っ張り出した。すると、citrus の項に、「I. Zitonenbaum (Citrus medica, L.)。メディア産あるいはアッシリア産の林檎の樹木 (malus Medica, Assyria) とも呼ばれる。その果実は

衣服の間に置かれて虫よけに用いられ、抗毒剤としても役立つ……。II. アフリカ産の樹木。そのギリシア語により、θύονあるいはθυίαと呼ばれる。贅沢好みのローマ人は、芳香性のあるその木材を使ってきわめて高価な家具（Mobel）を作らせた。それらは、現代のマホガニー製品に匹敵し、場合によってはそれ以上の高値をもって購われた」とあった。求めていた元祖 *citrus* は、II の意味のものだったのだ。一読して納得。ついでに、Oxford Latin Dictionary⁽²³⁾で *citrus* を見ると、The African tree, *Callitris quadrivalvis*, the citron-tree という実に簡潔な、しかし背景を知らない素人にとっては「要を得た」とは言いかねる説明があった。ともあれ、*citrus* に「アフリカ特産の香木」と注記した河野氏の周到さに脱帽し、疑問は氷解したばかり、ひとり悦に入ったのだが、それが歓喜びであったと気づかされることになる。つい最近、四度目の遭遇と相成ったのである。テキストは、岩波版『キケロー選集』。

『ウェッレス弾劾』の第四演説を読んでいて、「実際に美しいシトロンの大卓を奪ったのもお前である」という箇所に行き当たった。Artemis & Winkler で原文を覗くと、"tu maximam et pulcherrimam mensam citream……" とある⁽²⁴⁾。ここは、やはり、Georges の II の意味ではあるまいか。そうだとしても、maximam とはどういうことか。いったい、キトルスの樹は、どれほどの大きさなのか。屋久杉級か。そうだとすれば、高さ 2~3 m のシトロンの樹が、なぜ、それほど見事な卓の材料となる樹木と同名で呼ばれるのか。さらに、pulcherrimam という形容も腑に落ちない。Georges も河野氏も、*citrus* の特徴として「香り」を挙げている。*citrus* 材では香りが珍重されるのだとしたら、その調度品の見事さを語るのに、「美しい」では座りが悪くはあるまいか。想像を逞しくしてもきりがないので、今度こそは決着をつけるべく、重い腰を上げて Pauly-Wissowa⁽²⁵⁾を求めて学部の書庫に出掛けたところ、まさに「目から鱗」であった。

citrus（学名：*callitris quadrivalvis*）とは、北西アフリカの山岳地帯とくにアトラス山脈に生えている、イトスギ（Cypresse）に似た樹木で、その高さは 5~6 m、なかには 12m にも達するものもある〔これで、Heumann-Seckel にいう *thuia cypressoides* も説明がつく〕。その材木は、シトロンに似た香りがして、美しい木目に特徴がある。とくに、幹が焼き払われると、株の根が非常にゆっくりと相当に大きく広がって、稠密で見事な木目をもつ木材の原材料になる。それに続く解説で引かれているギリシア・ラテンの豊富な典拠

のうち、プリニウス『博物誌』を覗いてみたところ、またまた、びっくり。第13巻の91から103までに詳細な記述があるではないか。Loeb 版と邦訳⁽²⁶⁾をもとに要点を摘記すれば、つぎのとおり。ローマの女は真珠に夢中になり、男はキトルス材のテーブルに熱狂した（91）。キトルス材は円卓の天板に用いられたようであり、100万セステルティウスを超える高額のもの（92）や、直径約1.2m、厚さ約27.7cm のもの（93）もあったという。キトルス材は根にできる突出物から作られ、完全に地中で育ったものが珍重されるが、最良のキトルス材の原材料は枯渇してしまった（95）。木目は、孔雀の尾の目玉模様に似ているものが珍重される（96）。色調が何よりも肝腎であり、蜂蜜入りワイン（mulsum）のような色が好まれる。また、一枚板のものが喜ばれる（97）。このテーブルは、ワイン用に作られたので、ワインをこぼしても変質しない（99）。キトルス材のテーブルに関する記録は、キケロー所有のものが最古のものである（102）。キトルスと同名異種の樹があり、その実は香りと苦味がある（103）。

いやはや、実に明解である。ちなみに、その邦訳者は、103にいう「キトルスと同名異種の樹」に（レモンの木）と訳注を加えておられるが、くだんの樹は、「*citrus medica*, シトロン」を指すのであろうし、そうでないとしても、レモンがヨーロッパにもたらされたのは中世初期とされるのだから、「なくもがなの注」と言えよう。ともあれ、元祖 *citrus* の素性、つまり、積年の疑問の半分は、ようやく氷解したのであった。先入観は如何ともしがたいとは言え、ことは、Heumann-Seckel や Georges に謙虚に耳を傾けず、Pauly-Wissowa をパスするという手抜きに端を発している。この一事からしても、この顛末記が本文集を汚すことを懼れるのである。

5

さて、元祖 *citrus* の正体が明らかになった以上、疑問の残り半分、つまり、mensa については、比較的簡単に片付くように思われた。ラテン語辞典では、どのみち、table, Tisch, Tafel といった語義の域を出ないのだから、Pauly-Wissowa を読めばよかろう。しかも、ローマ人の食事作法については、河野與一氏に「ローマの饗宴」と題する一文があり、テーブルの利用法もおおよその察しがつく。そこでは、夕刻 5 時頃に始まる宴会の光景が、次のように描かれているのである⁽²⁷⁾。すなわち、「古代人は腰を掛けでは食事をしない。幅の廣い長椅子の上に、顔をテーブルの方に向か足を外

側にして寝そべる。その長椅子は平らでなく食卓の側が高くなっていた。それでも顔と食卓とは相當離れていたから、食事の前に悪靈を追いやるまじないに口を食卓の縁につけることはやりにくかったに違いない。左側には長いクッションがある。それに左の脇を凭せて右の手だけ自由になる。圓いテーブルを持出して放射状の半圓形に八人の客が横たわった場合もあるが、普通は正方形の机の三方にコの字形にしつらえた幅の廣い長椅子に三人ずつ寝そべったから、ミューズの女神の數に等しく九人がきまりであった。明いている一方から御馳走を運ぶわけである。この長椅子をギリシャ語でクリーネーと呼び、それが三つあるところから食堂をラテン語でも *triclinium* と稱した。九人以上客がある場合は、そういう組を他にも幾つか揃える。家の主婦や娘たちは陪食を許されても、少くとも堅気な家では、横にならずに腰を掛ける」と。そして、Pauly-Wissowa の mensa の項⁽²⁸⁾を読みながら、思わずほくそ笑んでしまった。どうやら、河野先生は Pauly-Wissowa かその種本を読んでおられるらしいのである。そこで、上に紹介されていない部分を摘記してみる。

ローマ人は、多くは方形の、稀に円形の大きな食卓 (*Speisstisch*) で、しばしば食事を摂った。そのような食卓の囲み方は、上の通りである。紀元前187年に小アジアからローマに一脚もののテーブルがもたらされ、食卓として好まれた。それには、*orbes* と呼ばれる、かなり大きな円形の天板がのっている。天板は、脚の上半分が埋め込まれる位の厚さのある一枚ものの円盤であり、その素材は、木目の見事さから特に値の高い *Thujaholz* つまり *citrus* 製であった。ここから、この食卓を *mensae citreae* [キトルス材の円卓] とも呼ぶ (Cic. Verr. IV 37; Plin. n. h. XIII 102)。好まれた脚の素材は象牙であり、銀や金属はそうではなかった。天板は、高価だったため、着脱自在にして特別に保管し、必要なときだけ脚に嵌め込んだ。食卓を大切に使うために、*mantelia* というカヴァーを掛けた。もちろん、比較的手頃な値段のものもあった。それは、天板の表面にだけ *Thujaholz* を張ったものや、天板が一枚ものでなく接ぎ合せになったものであった。カエデ材は、*Thuja* に劣る。一般には、ブナ材であった。ざっと、こんな具合である。脚には、さしづめ、わが国の「猫足」よろしく、動物の足に擬えた加工がなされた。Der Neue Pauly の Tische の項⁽²⁹⁾は、その動物がライオンやシカであったことを教えてくれた程度で、Pauly-Wissowa の情報量に遠く及ばない。しかし、Der Neue Pauly の Möbel の項⁽³⁰⁾には、一脚ものの円卓の

ほかに、四角形の鉄製や木製の天板の下方にもう一枚の板を渡して強度を増した机 (abaci) の絵も載っていて参考となる。

しかし、どこかしら辺棊があつてない感は否めない。Pauly-Wissowa では、キトルス材の円卓がブナ材やカエデ材のそれと同列に扱われているようである。プリニウスは、キトルス材の円卓が珍重されるゆえんとして、木目の模様や色調を挙げていた。それなのに、*mantelia* を掛けて使うのはなぜか。これでは、柿右衛門やマイセンの器に半紙やナップキンを被せて使うようなものではないか。しかも、プリニウスによれば、*mensa citrea* はワイン用に作られたのでワインをこぼしても変質しない [99, nec vinis laeduntur ut iis genitae]。テーブルクロス (Tischtücher) は帝政末まで知られていなかったともある。とすれば、*mantelia* は、キトルス材よりも品質の劣る円卓の表面を保護するためのものではなかつたのか。そもそも、*mensa citrea* とワインとの間の赤い糸はなにか。酒好きのわが身に引き付けて読むと、どういうイメージが湧くか。

そう、独酌しながらつい畳に寝転んでしまい、肱枕をしたまま片手を視界の及ばぬ炬燵の上の銚子に伸ばし、畳の上の杯に酒を注ぐ。時には失敗して銚子を倒し、己れの不精を恨む。そういう行儀の悪い呑み方を好む者からすれば、手元にちょっとした膳か盆があればと思わなくもない。寝そべってワインに手を伸ばしたローマ人のなかにも、そう思った不精者がいたのではないか。畳文化で育った不精者と違って、椅子に腰掛けで飲食するお行儀のよい近代ヨーロッパの古典学者には、ローマの不精者の心理が読めていないのではないか。熱爛の季節が深まるにつれて、空想は仮説を通り越して妄想となりつつあったが、探索の行く手には、すっかり暗雲が立ち込めてしまった。原稿の締め切りを目前にして、*mensa citrea* の探索もこれまでかと思われたとき、暗雲を払うべく一陣の風が、意外な方向から吹いた。それは、1982年にフランクフルトのマックス・プランク・ヨーロッパ法史研究所の肝いりで刊行された *Rechtshistorisches Journal* が巻き起こした風であった。

6

この年刊誌は、相手構わず咆哮する見事なたてがみのライオンのイラストを配した論争的な論考で誌面を飾り、かの地の法制史学界を賑わせてきたが、2001年をもって廃刊となってしまった。そのことを聞き知つて、20年の歩みを偲ぶべく、通路まで蔵書があふれる

学部の書庫に足を運んだところ、いつの間にか本誌は、いつのまにかプレハブ造りの「利用者稀少書庫」へ、それも書架の最下段に移されていた。二重の悲運をかこつライオンたちの唸り声が聞こえてきそうな光景のなか、窮屈な姿勢で背文字をしばらく眺めたのち、最初の赴任先では第2号からしか所蔵されていなかったことを思い出して、皮肉なことに廃刊と聞いて初めて創刊号を手にしたのであった。読むともなくパラパラと頁を繰っていると、衝撃的なタイトルが目に飛び込んで来た。「キトルス材と足載せ台」。それは、いまやマックス・プランク・ヨーロッパ法史研究所のDirektorinの要職にあるローマ法学者フェーゲン氏の若き日の小品であった⁽³¹⁾。その数頁さきには、ほのぼのとしたイラストが入っている。なんと、ローマ人と思しき男が、かの妄想におけるのと同じ姿勢で寝そべって独酌しているではないか。しかも、驚くなれ、彼の胸元には、ユリの花を逆さまに伏せたような形状の、その三つに分かれた花弁の先端部にはライオンの足とも見える装飾を施した一本の脚に支えられた、箱膳ほどの大きさの円卓が、鎮座している。飲み差しのボトルがその上に置かれていることは、いうまでもない。その日の講義を終えるのもどかしく、帰りの電車のなかで読んだところ、そこには意外な知見が披露されていたのである。

フェーゲン氏は、冒頭でプリニウス『博物誌』を引いて、キトルス材の円卓に夢中になる男どもがローマの女たちから「テーブル狂い *insania mensarum*」という反感を買ったと報告し、紫檀の書き物机をステイタス・シンボルにしたがる近頃のお偉いさん方に似て、ローマの金持ちたちは、誰のキトルス材の円卓が一番大きく重くて高価であるかを競ったと想像を逞しくする。そして、当然のことながら、話は、この高価な材料で作られた円卓に言及する件の一法文、D.19, 1, 21, 2へと移る。その枕言葉は、やはり、「有名な、しかも、争いのあるディゲスタ法文」であった。「争い」は、テクストのヴァリアンテに関わる。まず、Digesta(学説彙纂)の写本と校訂本の状況について、現代ローマ法学の標準的な解説を見ておこう⁽³²⁾。

「ローマ法大全の中で、学説彙纂が最も多くの写本を有している。それらの中で重要なのが、六~七世紀頃にコーンスタンティノポリスで成立し、ピサを経由して十五世紀初めにフィレンツェに移されたフィレンツェ写本(通常Fと略記)と、十一世紀の註釈学派以降成立したとされるウルガータ写本である。モムゼン〔1817~1903〕は当時の文献学のレベルから、ウルガータ写本一通例 *digestum vetus, infortiatum, non-*

vum

 の三巻一は現在われわれに伝わっていない第二の写本 Codex Secundus(通常Sと略記)に帰すること、この写本はフィレンツェ写本に由来することを確認した上で、学説彙纂の写本の原型をフィレンツェ写本とし、それに反してウルガータ写本を軽視して版本を作成した。これが、いわゆるモムゼンの大版—Digesta Justiniani Augusti, 2 vols, 1868/70.—であり、現在入手し得る刊本の中では最も信頼に足る。しかし、……文献学上の研究方法の変化とともに、ウルガータ写本の重要性が認められつつある[る]。モムゼン大版によれば、D.19, 1, 21, 2のテクストはつきのとおりである。

Paulus libro trigensimo tertio ad edictum
Quamuis supra diximus, cum in corpore consentiamus, de qualitate autem dissentiamus, emptionem esse, tamen uendori teneri debet, quanti interest non esse deceptum, etsi uendori quoque nesciet; ueluti si mensas quasi citreas emat, quae non sunt.

パウルス『告示註解』第33巻

「客体について合意しているが材質については合意をみていない場合に買いは存在する」とわれわれが先に述べたとしても、にもかかわらず、売主は、たとえ売主が不知であろうとも、欺かれないことに関する〔買主の〕利益について責めを負わなければならない。例えば、キトルス材の円卓として買い、それらがそうでない場合である。」

モムゼンは、欄外の校訂注において、「すべての善本は *emptionem esse* となっている」としか記さず、ヴァリアンテには言及していない。フェーゲン氏によれば、F写本と少数の古いウルガータ写本では *emptionem esse* だが、モムゼンも利用した写本のうちの二つでは、行の上方にはみ出た形で *non* が入っており、また、大部分のウルガータ写本では *emptionem non esse* となっている。また、刊本について見れば、ヴェネツィア版(1488年)、ニュルンベルク版(1529年)、ライデン版(1538年)では、*emptionem non esse* である。これに対してフィレンツェでは初めて刊行された1553年のTorelli版で *emptionem esse* が現われ、それ以降、無数の刊本がこのフィレンツェ版の権威に従う。それに抵抗して *non esse* を維持したのは、ライデン版(1557年)、ヴェネツィア版(1569年)、ヴェネツィア版(1606年)、ライプツィヒ版(1829年)を数える程度であった。

要するに、売買目的物の客体については合意がある、つまり、「この卓を買う」ことでは合意しているが、その材質について合意がない場合、売買契約の成立あ

るいは有効性に関しては、F版と大部分のウルガータ写本とで、結論が正反対となる。したがってまた、欺かれた買主に対する売主の利益賠償責任について言えば、その効果それ自体はいずれの読みにも共通するが、その正当化根拠を異にするであろう。そうであればこそ、12世紀の註釈学派の方、1900年のドイツ民法典の施行をもって *Digesta* の現行法としての拘束力に終止符が打たれるまで、実に多彩な「争い」が繰り広げられたのであった⁽³³⁾。

7

この「争い」を尻目に、フェーゲン氏は、従来の論議とは一味違う方向へと向かう。ユ帝の法典に関するギリシア語のテクストが、それである。言うまでもなく、ギリシア語を公用語とする東ローマ帝国では、ラテン語で書かれたユ帝の法典について、学生や実務家の理解に資するために様々なギリシア語補助資料が作成された。それらをも踏まえて集成されたユ帝法についてのギリシア語法文献が、賢帝レオ6世(886-911)のもとで成った『バシリカ法典』(全60巻)であった⁽³⁴⁾。そのごも、『バシリカ法典』を基にして時代の変化に法を適合させる努力も続けられ、1345年頃には、テッサロニケの裁判官であった Konstantin Harmenopoulosとかいう者が、6巻からなるハンドブック『六部書 Hexabiblos』を作成した。痩せ細ったとは言え、この『ヘクサビプロス』のおかげでユ帝法は、トルコの支配下でも生き延びて、1946年にドイツ民法学の強い影響を受けた現行ギリシア民法典が施行されるまで、ギリシアの現行法であり続けた⁽³⁵⁾。

さて、その『バシリカ法典』であるが、フェーゲン氏によれば、*Digesta* の第19巻に対応する巻は失われて現存しない。しかし、いわゆる「増補版ヘクサビプロス Hexabiblos aucta」の写本を含むギリシア語パリ写本のなかに、件のD. 19, 1, 21, 2のギリシア語版が現存するというのである(Cod. Paris. gr. 1355, fol. 123 v i. m.)。まず、ギリシア語写本での前提是、ラテン語写本でのそれと同じく、「客体について合意しているが材質については合意をみていない場合」である。つぎに、ギリシア語写本には否定辞がない(ἐρρωται ή πρᾶσις)。したがって、モムゼンの勝利かと思いまや、しかし、例示されている事案が奇妙なのである。ラテン語写本のように「人がキトルス材の円卓として買い、それらがそうでない場合」ではなくて、「私が食卓(τράπεζα)を足載せ台(ὑποτόδιον)として買い、それがそうでない場合」なのである。フェーゲン

氏の説明を補いながら、奇妙さを追ってみよう。ラテン語写本の例は、「客体の取り違えはなく、また、用途も同じだが、材質が違う事案」である。ところが、ふつうは足載せ台に料理を並べるわけではないから、ギリシア語写本の例では「用途が違う」。食卓と足載せ台の材質が同じか否かは定かではない。いずれにせよ、ギリシア語写本の例は、ラテン語写本のそれとは違う。そこでフェーゲン氏は、ギリシア語写本の例を「用途は同じでも材質が違う事案」として読み替える可能性を探る。スリリングな試みなので、本人の言葉で再現してみよう。

「プリニウスの記述によれば、キトルス材の円卓は、その上で主としてワインが供される小さな高価な円卓であり、しかも、加工されたキトルス材はこぼれたワインで変質したりしない。これらの装飾品(Preziosen)で食事も供されるなどと、プリニウスは言っていない。仮にそんなことをすれば、円卓の天板の見事な木目が料理の皿で覆われてしまい、なんとももったいないであろう。以上述べたような調度品が古代ギリシア語圏でどのように呼ばれていたかを探ってみよう。ブルタルコス〔Kleomenes 13.6〕によれば、慎ましくも洗練されたクレオメネス家では、円卓(τράπεζα〔四脚台〕、原意は「四詩脚詩句」)から食事を採り、ワインについては(食後に)専用の台が用意され、その上には貴金属で造った水差しとグラスが載せられていた。この調度品を、τρίπους〔三脚台、原意は三詩脚詩句〕と呼ぶ⁽³⁶⁾。三脚台は、ディオン・カッシオスが語るセネカの富の話にも出てくる。彼はキトルス材で造られた三脚台を500個〔πεντακοσίους τρίποδας κιτρίνου〕も所有していたというのである〔『ローマ史』LXI 10.3〕。したがって、キトルス材で造られた高価品に対応するのは、[食事の台として用いられる]通常の四脚台(τράπεζα)ではない。高価な素材で造られたそういう調度品は、むしろ、三脚台(τρίποδες)と呼ばれたのである。

かくして、ギリシア語写本の名譽回復が図れることは、明らかである。すなわち、ギリシア語写本での例に、τρίπους〔三脚台〕の指小辞を入れ込む、つまり、足載せ台(ὑποτόδιον)に替えて三脚台(τριπόδιον)と読む。そうすると、τράπεζαν ὡς τριπόδιον ή γόρασα μὴ οὐσαν〔私が(高価な)小さな三脚台であると思って四脚台の(普通の食卓)を買ったところ、そうでなかった〕と読める。そうだとすれば、材質に関する錯誤に陥っていたことになる。」

読み終わって、啞然とさせられた。たしかに、プリニウスに関しては、フェーゲン氏の説に分があろうし、

クレオメネス家の話も、一般的の食べ物とワインでは食台が異なるとする点で、不精者の呑ん兵衛の仮説に立ち込めた暗雲を払うに十分である。とは言え、そうなると、ギリシア語写本での事案を「(高価な) 小さな三脚台であると思って四脚台の(普通の食卓)を買った」と読み替える、それは「用途も違うし、材質も違う事案」となる可能性が残る。しかし、食べ物や飲み物を置く台と考えれば、三脚台も四脚台も、用途は同じとも言える。ともあれ、そもそも、そういう読み替えは可能なのか。それが理解できない。それとも、この不可解さは、ギリシア語音痴のなせるわざにすぎないのだろうか。暗雲は晴れたが、今度は深い霧に包まれてしまった感がある。

8

さて、霧の中では動かないことが一番と言われるが、「顛末」と銘打った以上、それなりの終わり方をしなければなるまい。まず、*mensa citrea* が、脚の形状はともかくとして、ワインを楽しむために用いられる、キトルス材で造られた特殊な小振りの円卓を指すことは、動かし難いように思われる。問題は、「キトルス材で造られた」という表現の幅である。ブリニウスに拵るかぎり、一枚板のものはもちろん、何本かの木の幹を接いだものも、これに入ることは間違いない(97)。これに対して、本物のキトルス材であっても、木目や色調の点で難点がある場合(98)は、どうか。それらは、現物を見れば分るのであるから、木目や色調に難点があつても、キトルス材として扱つてよい。では、まったく別の樹木であった場合は、どうか。現物を見れば分るという観点からすれば、「買主は気づいたはずである」という論法で、契約は有効だし、利益賠償もありえないことになるのではないか。キトルス材は、「もとの木の大きさや根の様子は、円卓の天板(ex orbibus) から判断することができる」(95) という代物なのである。

そうだとすれば、材質が違う、つまり、「キトルス材で造られた」という範疇から外れる場合とは、何か。ブリニウスによれば、「薄い板で覆われていた *operimentum lamnae vestitam fuisse*」(94) ものもある。おそらく、天板の表面にだけキトルス材を使った製品であろう。わが国で言えば、桜材100%と称しながら、外側にだけ桜の樹皮を張った茶筒に匹敵しようか。巧みに加工しておれば、見分けがつくまい。売主も第三者から購入して気づかずに転売することもあるろう。D. 19, 1, 21, 2にいう「客体について合意しているが材

質については合意をみていない場合に買いは存在する、……にもかかわらず、売主は、たとえ売主が不知であろうとも、欺かれることに関する〔買主の〕利益について責めを負わなければならない。」とは、そのような場合を指すのではあるまい。

そうであるとしても、売主も買主も「キトルス材100%」と考えていた場合にまで、なぜ、「材質については合意をみていない」と言えるのか。ここには、「合意・不合意」に関するローマ人特有の観念があるのでないか。「合意」とは、買主の表象・売主の表象・現実の材質の三項が一致した場合に成り立つのではないか。ローマ人は、買主と売主の表象が一致していても、それが現実の材質と一致していないければ、「材質については合意をみていない」と理解したのではないか。「合意」を契約当事者の表象ないし意思の一一致にまで水増しした近代的思考のもとでは、ローマ人のいう「合意をみていない」場合は、そもそも契約当事者の間で表象の一致をみていない場合と、契約当事者の間では表象の一致はあるものの、それが現実と一致していない場合とに、二分されることになろう。果たして、そのような仮説が他の関連するローマ法文や西欧法伝統と整合性をもっているのかどうか。余滴を絞つて初めて研究の本体が見えてきたというのが、研究余滴もどきの「レモン材のテーブルをめぐる顛末」である。

-
- (1) ユースティーニアヌス帝の立法事業については、林信夫「ローマ法大全」、久保正幡先生還暦記念出版準備会編『西洋法制史料選Ⅰ古代』創文社・1981年・253頁以下。
 - (2) 児玉寛「サヴィニーにおける古典的民法理論」法政研究50巻3~4合併号(1984年)、422頁。
 - (3) 「丸山真男集 第十五巻」岩波書店・1996年・151頁。なお、丸山氏のシェンキビッチ最属は、朝日新聞1960年10月19日のアンケート「学生にすすめたい本—現代に生きる古典」にも見える(『丸山真男集 第十六巻』岩波書店・1996年・303頁以下)。
 - (4) 河野與一「學問の曲り角」岩波書店・1958年の「あとがき」281頁。岩波文庫版の河野與一「新編 學問の曲り角」2000年の末尾には、編者の原二郎氏による「河野與一先生の思い出」が付されている。
 - (5) シェンキエヴィチ、河野與一訳『クオヴァディス下』岩波文庫・1954年・67頁。1995年に刊行された木村彰一氏による改訳版・下巻・9頁では、「陛下。陛下の師傳に当たられるセネカは、キトルスの食卓を千箇もお持ちでございます」と訳されている。ちなみに、典拠と思われるディオン・カッシオス『ローマ史』LXI 10.3では、セネカの机は500個

- [πεντακοοῖς] である。
- (6) 中野好夫訳「ローマ帝国衰亡史 I 第1－10章」ちくま学芸文庫・1995年・113頁－115頁。なお、この注は、文庫版の元版いらいのものである。中野好夫訳「ローマ帝国衰亡史第I巻」筑摩書房・1976年・60頁－62頁。
 - (7) 中村三八夫「世界果樹図説」農業図書株式会社・1978年・195頁、200頁。
 - (8) 田中秀央編「増訂新版 羅和辞典」研究社・1966年。
 - (9) Konrat Ziegler und Walter Sontheimer (hrsg.), *Der Kleine Pauly Lexikon der Antike*, Bd. 1, DTV 1979, S. 1197f. [Helmut Gams].
 - (10) Hubert Cancik und Helmuth Schneider (hrsg.), *Der Neue Pauly Enzyklopädie der Antike*, Bd. 2, Stuttgart 1997, S. 1223f. [Christian Hünemörder]
 - (11) Edward Gibbon, *The history of the decline and fall of the Roman Empire*, edited by David Womersley, Penguin Classics, vol. 1, 1994, p. 79.
 - (12) 日本大辞典刊行会編「日本国語大辞典」第9巻・1974年・686頁。
 - (13) H. Heumann – E. Seckel, *Handlexikon zu den Quellen des römischen Rechts* 9. Aufl. Jena 1907, Nachdruck Graz 1971, Spl. 70, "aus Zitronenholz,nach anderen aus dem Holze des Zitrusbaumes (thuia cypres-soides)". 但し、典拠法文である D. 19, 1, 21, 2が、D. 10, 1, 21, 2と誤植されている。citrus をギリシャ語で テュアとも呼ぶようであるが、なぜ、それがイトスギ(cypressus)と関係するのかについては、後述。
 - (14) 相良守峯「大独和辞典」博友社・1958年；「独和大辞典 第2版」小学館・1998年。佐藤通次「独和言林」白水社・1961年はレモン派、R. シンチンゲル／山本明／南原実「新現代独和辞典」三修社・1994年はシトロン派である。
 - (15) Gerhard Wahrig, *Deutsches Wörterbuch*, Jubiläumsausgabe 1986, S. 1468.
 - (16) 小稻義男編「研究社新大英和辞典」第5版・1980年；中島文雄編「岩波英和大辞典」岩波書店・1970年。
 - (17) Alan Watson (ed.), *The Digest of Justinian*, vol. II, University of Pennsylvania Press, 1985, p. 552.
 - (18) 伊吹武彦「仏和大辞典」白水社・1981年；小学館ロベル仏和大辞典編集委員会編「小学館ロベル仏和大辞典」小学館・1988年。
 - (19) Henri Hulot et al., *Corps de droit civil romain en Latin et en Francais*, tom. 3, Réimpression de l'édition de Metz 1804, Aalen 1979, p. 26.
 - (20) Carl Otto, Bruno Schilling, Carl Friedrich Ferdinand Sintenis, *Das Corpus Juris Civilis in's Deutsche übersetzt*, Bd. 2, Leipzig 1831, S. 417.
 - (21) Okko Behrends, Rolf Knütel, Berthold Kupisch, Hans Hermann Seiler (hrsg.), *Corpus Iuris Civilis Text und Übersetzung III, Digesten 11-20*, Heidelberg 1999, S. 537.その脚注では、Zitrusholztische の典拠として、"Cato, *Orationes* 36 fr 1; Varro, *De re rustica* 3, 2, 4;
 - (22) Velleius Paterculus 2, 56, 2; Plinius, *Naturalis historia* 16, 231; Martial, *Epigramme* 10, 82, 2 u. 98, 6." が挙げられている。
 - (23) Ausführliches Lateinisch-Deutsches Handwörterbuch, Bd. 1, 8. Aufl., 1913, Neudruck Hannover 1983, S. 1184.
 - (24) P. G. W. Glare (ed.), *Oxford Latin Dictionary*, 1982 (1988), p. 329.
 - (25) 『キケロー選集5 法廷・政治弁論 V ORATIO』岩波書店・2001年・224頁〔大西英文訳〕。Cicero, In C. Verrem, 4, 37. Manfred Fuhrmann (hrsg.), *Die Reden gegen Verres*, Bd. II, Darmstadt 1995, S. 297は、Zitrusholz と訳してその注37で、"Aus dem wohlriechenden Holze des orientalischen Lebensbaumes (Thuia orientalis)" と記す。
 - (26) Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft, Georg Wissowa (hrsg.), Bd. 3, Stuttgart 1899, S. 2621-S. 2624 [Olck].
 - (27) 大槻真一郎責任編集「ブリニウス博物誌 植物篇」八坂書房・1994年・81頁－84頁〔岸本良彦訳〕。
 - (28) Cicero, In C. Verrem, 4, 37. Manfred Fuhrmann (hrsg.), *Die Reden gegen Verres*, Bd. II, Darmstadt 1995, S. 297は、Zitrusholz と訳してその注37で、"Aus dem wohlriechenden Holze des orientalischen Lebensbaumes (Thuia orientalis)" と記す。
 - (29) Der Neue Pauly Enzyklopädie der Antike, Bd. 12, Stuttgart 2002, S. 620 [Rolf Hurschmann]
 - (30) Der Neue Pauly Enzyklopädie der Antike, Bd. 8, Stuttgart 2000, S. 318-S. 323 [Rolf Hurschmann]
 - (31) Marie Theres Fögen, *Citrusholz und Fußschemel*, in: *Rechtshistorisches Journal* Bd. 1 (1982), S. 165-S. 170.
 - (32) 林信夫「ローマ法大全」、前掲「西洋法制史料選I 古代」(注1), 257頁以下。
 - (33) 野田龍一「グローチウス以前における性状錯誤(1)～(4)」福岡大学法学論叢29巻1・2・3・4号(1985年)237頁－265頁、30巻1号(1985年)153頁－178頁、33巻3・4号(1989年)497頁－542頁、34巻(1990年)219頁－259頁。
 - (34) 西村重雄「ビザンツ法源研究」法制史研究39(1989年度)・1990年・185頁－203頁。
 - (35) Wolfgang Kunkel/Martin Schermeier, *Römische Rechtsgeschichte*, 13. Aufl., UTB 2001, S. 228.
 - (36) 河野与一訳「ブルターク英雄伝(十)」岩波文庫・1956年・41頁によれば、「食卓を片附けてから(スバルタでは食事の始から酒を出したが、他のギリシャ人は食卓を片附けてから酒盛に入る習慣であった。)、三脚の附いた青銅の瓶に葡萄酒を一ぱい充たし、2コテュレー(1コテュレーは0.273リットル)入る銀の鉢一つと僅か數個の銀の盃と共に持つて来させ、飲みたいものにはそれで飲ませたが飲みたくないものには盃を出さなかった。」

『アグリコラ』と『ローマ皇帝群像』 —伝記の使命について—

南川 高志

はじめに

古代ローマ人は、数多くの伝記作品を生みだしたが、その多くが失われ、今日に伝存するものの数は決して多くはない。有名なところでは、共和政時代末期のコルネリウス・ネポスの作品『名士伝』、紀元2世紀初めのスエトニウスの『ローマ皇帝伝』がすぐにあげられよう。ローマ帝政期に生きたプルタルコスが、ラテン語ではなくギリシア語であるが、大部の伝記作品を残したことも周知の通りである。しかし、忘れてならないのは、帝政ローマ最高の歴史家タキトゥスが著した岳父の伝記『アグリコラ』である。短編であるため、後年の主著『年代記』に比すればやや迫力に欠けるものの、大歴史家の透徹した史眼がすでに随所に感じられる作品と一般に高く評価されている。

この伝記の秀作『アグリコラ』に対して、本稿の題名として一緒に掲げた『ローマ皇帝群像』は、文学作品としては実にお粗末なものである。古代末期にはいくつかの皇帝史要略やローマ史要綱とでも題名を訳すべき作品が書かれたが、一般に *Historia Augusta* と呼ばれるローマ皇帝たちの伝記集成——以下では、これを私が翻訳して刊行する際に用いる名、『ローマ皇帝群像』で呼ぶことにする——は、そうした簡略で無味乾燥なものと評される作品群の中にあってもひときわ目立つ存在で、古代の終わりの文化的衰退を象徴するかのごときまずい文学作品として、また信頼の置けない不可解な史書として位置づけられている。

しかし、古代から現代に至る長い年月を通して、この問題多い『ローマ皇帝群像』も評価の高いタキトゥス『アグリコラ』とならんで、しっかりと読み継がれ、いくつもの現代語訳が刊行してきた。本稿は、ロー

マ帝国時代に執筆された、まったく評価の異なる2つの伝記作品を取り上げ、比較検討しながら伝記作品の持つ意義を考察し、秀作の『アグリコラ』ばかりでなく、文学作品としては評価の低い『ローマ皇帝群像』が読み継がれてきた理由を考える一助としたい。

1. タキトゥス『アグリコラ』とその性格

『アグリコラ』は、今日伝えられる題名をより正確に言えば『ユリウス・アグリコラの生涯について』(*De vita Iulii Agricolae*)となるように、歴史家コルネリウス・タキトゥスが執筆したグナエウス・ユリウス・アグリコラという人物の伝記である。この人物は、作品そのものが教えるところによれば、紀元40年に生まれ、93年に死んだ。彼は著者であるタキトゥスの妻の父親に当たり、したがって歴史家が岳父の伝記を書いたわけである。

タキトゥスは周知のように、その生涯において『年代記』(*Annales*)、『同時代史』(*Historiae*)という2つの大きな歴史作品だけではなく、きわめて質の高い短編をも著した。3編伝存するうち、「弁論家に関する対話」(*Dialogus de Oratoribus*)はタキトゥスの作品かどうか異論の提出されたもので、公表された年代も諸説ある。これに対し、他の2編は98年頃にほぼ同時に公表された。『ゲルマニア』(*Germania*)とここで取り上げる『アグリコラ』である。『ゲルマニア』は、ローマ帝国の領土の内側ばかりでなく、外に広がる所謂「自由ゲルマニア」も射程に入れて、移動前のゲルマン人の風俗・習慣などを論じた有名な作品である。もう一方の『アグリコラ』も、岳父の伝記の体裁を取り入れながら、実際には主人公アグリコラが公職者と

して活躍した属州であるブリテン島の様子が詳しく描かれており、単なる伝記とはいえない、「ゲルマニア」の民族誌や地誌に近い性格を持つものと考えられる。次に、全46章にわたる『アグリコラ』の構成を簡単に示したおきたい。

作品冒頭の3章分は序論に当たり、この伝記を書くことの意味付けや時代との関連が説かれる。次いで、第4章ではアグリコラの誕生から始まって受けた教育まで語られ、第5章で見習い高級将校として初のブリテン島勤務を経験した話が記される。主人公が20歳頃のことである。第6章では、彼が首都ローマに帰還して結婚し、次いでクエストル（財務官）としての属州アシアでの勤務、さらに護民官、プラエトル（法務官）といった公職を経験した様子が述べられる。第7章と第8章では、ネロ帝死後の4皇帝乱立期に混乱の中で母親を殺害されたこと、ウェスパシアヌスに味方して第20軍団司令官に任命されて再びブリテン島で勤務したことが紹介される。第9章においては、彼が首都に帰還した後にパトリキ貴族に列せられ、属州アクイタニア総督、さらにコーンスル（執政官）となったことまで語られる。ここまで、主人公がもっとも華々しい活躍をする属州ブリタニア総督になるまでの歩みである。

第10章になると叙述が急に変わる。第10～12章では、主人公が統治するブリテン島の地理や住民、気候や産業について詳しく述べられるからである。第13、14章はブリテン島とローマ国家との関係、そして属州化された後のブリテン島の統治の歴史が語られる。続く第14章、第15章において、ネロ治世に生じたブリテン島の大住民反乱、「女王ボウディッカの反乱」について述べられる。しかし、同じ著者の主著『年代記』に比してここでの記述はごくわずかでかつ浅薄であり、与える情報もほとんどないといってよい。第17章では反乱鎮圧後の属州総督たちの活躍ぶりが紹介される。そして、いよいよ第18章からアグリコラ自身の総督としてのブリテン島統治が詳細に語られることになる。

第18章から第38章まで、この作品の半分に近い21章分が主人公のブリテン島統治に当たられている。ローマ軍は次第にブリテン島の征服を進め、総督アグリコラは今日のウェールズ地方の再制圧からイングランド北部へ、そしてスコットランドへと進んだが、その進軍とともにタキトゥスの叙述の筆も進んでいる。

作品のピークは、スコットランドの住民カレドニア人とアグリコラ率いるローマ軍とのモンス・グラビウスでの決戦シーンに置かれる。戦いに当たって、タキトゥスは敵の総大将カルガクスに長々と演説させるが、

もちろん著者タキトゥスがそれを聞いたことはありえない、演説は修辞的効果をねらった創作ということになる。この「蛮族の大将の自軍を鼓舞する演説（第30～32章）は、いかにローマの行為が不当なものであるか、自分たちの戦いが正当的で気高いものであるかを説いた格調高い演説であり、以下の有名なローマ批判の言葉が含まれる。

「彼ら（ローマ人）は破壊と、殺戮と、掠奪を、偽って『支配』と呼び、荒涼たる世界を作りあげたとき、それをごまかして『平和』と名づける。」
（國原訳）

これに続いて第33、第34章において、今度はアグリコラのローマ軍に向けた演説が紹介される。しかし、それはカルガクスの演説に比して短く、深みも迫力も少ない。すなわち、ローマ人と「蛮族」との間に奇妙な逆転が起こっているのである。

第39章から最後の46章までは、アグリコラのブリテン島から首都への召還（総督職解任）と引退、そして死が語られている。第44章以下は、実質的に主人公の生涯についての著者タキトゥスのまとめと意味付けといつても過言ではない。

このように、伝記といっても、この作品の中には古代のブリテン島に関する貴重な叙述が含まれており、とくに地理や住民についての記述は『ゲルマニア』の叙述に共通するものである。アグリコラの性格や家族についての言及は当然あるものの、彼や妻子に関する逸話のようなものはまったくといってよいほど語られていない。演説の導入は歴史書の叙述方法と同様であり、『アグリコラ』を伝記よりも歴史書と位置づけたくなるほどである。こうした多様な側面を持つ作品『アグリコラ』に対して、もうひとつの伝記作品、『ローマ皇帝群像』はどのような性格を持つといえるだろうか。

2. 『ローマ皇帝群像』とその性格

すでに冒頭で述べたように、『ローマ皇帝群像』は、古代末期に書かれたローマ皇帝たちの伝記の集成で、古来 *Historia Augusta* の名で知られる。先に見たタキトゥスの伝記の主人公アグリコラが、群を抜いた英雄的将軍ではあったが、その身分は一元老院議員であって君主ではないことに対し、『ローマ皇帝群像』が扱うのはすべてローマ皇帝かその篡奪者である。そこで、『アグリコラ』と比較するためにも、まず「ローマ皇帝」の存在と皇帝の時代の歴史記述について、概説的に述べておきたい。

イタリア半島、ティベル河畔に生まれたローマ人の

小さな都市国家は、紀元前2世紀には地中海のほぼ全域に影響力を行使するような強大な勢力となり、紀元前1世紀の後半にはヘレニズム諸国家のすべてを支配下に入れて、まさに地中海を「内海」とする大帝国となつた。しかし、この拡大の過程で、紀元前6世紀の終わり頃に成立した貴族主導の共和政は混乱状態に陥り、内乱とユリウス・カエサルの独裁・暗殺を経て、彼の私的相続人オクタウニアヌもとで新たな政治体制へと移行した。ローマ人の国家は、貴族主導の政治から、大きな権威と強大な軍事力を手にした唯一人の人物によって指導される国家へと変化したのである。この強大な権力者の誕生の際、国制上の特別な公職が生み出されたわけではないが、われわれは通常この権力者を「ローマ皇帝」と呼んでいる。

オクタウニアヌ、のちに得た称号でアウグストゥスと呼ばれる大政治家・将軍を、通常初代のローマ皇帝とわれわれは考えている。彼の晩年に私的な相続人たるティベリウスがその公的権力を受け継いで、「皇帝」位は世襲された。のちに争いが生じて、皇帝位に就く家系は交替したが、「ローマ皇帝」そのものは廃されることなく、古代の終わりまで、そして帝国東部ではビザンティン帝国として15世紀まで存続した。帝國西部でも、のちにローマ皇帝位をカール大帝やオットー大帝が「復活」させている。

ローマ帝政時代の盛期、紀元1～3世紀には、今日のヨーロッパ連合（EU）所属地域よりも広い空間が、この「皇帝」の下に統合され、きわめて高度な中央集権的統治がなされた。ローマ皇帝の中には、長期間安定した政治をおこなった皇帝もおれば、ごくわずかな期間だけ皇帝となって殺害された者もいる。のちに賢帝と呼ばれて死後に國家神に列せられ、ローマ人から神とあがめられた者もおれば、悪帝として死後その統治の記憶を抹殺された者もいる。ローマ皇帝の権力の本質は何かという問題は過去に学界をにぎわせた難問であり、またローマ帝国の政治と社会の歴史に対して、この皇帝の存在がいかなる意義を有したか、その正確な評価を与えることは容易でないが、少なくとも、紀元前1世紀後半よりのちの「世界帝国」ローマの歴史的意義を考える上で、この皇帝の存在ぬきにはいかなる学説も成り立たないであろう。

ところで、初代皇帝アウグストゥス以降、有名なネロ帝まで続いたユリウス＝クラウディウス朝（前27～後68年）の5皇帝と、68～69年の内乱中に登位した3皇帝、そして内乱を制して成立したフラウイウス朝（69～96年）の3皇帝については、タキトゥスの諸作品や伝記作家スエトニウスの『ローマ皇帝伝』、そして彼

らとほぼ同時代のギリシア人作家プルタルコスの伝記作品が、その生涯や時代を描くのに貴重な情報を提供している。ところが、96年に即位したいわゆる五賢帝最初のネルウァ以降の諸皇帝については、こうした質が高くて時代的にも近い歴史書や伝記に恵まれておらず、帝政時代の通覧史料であるギリシア人カッシウス・ディオ・コッケイアヌスの『ローマ史』や、信憑性や情報量の点で劣るヘロディアヌスのギリシア語史書、そして古代末期に書かれた一群のラテン語史書から、ローマ皇帝とその時代の像が知られるのみである。

カッシウス・ディオの史書は五賢帝最後のマルクス・アウレリウス帝時代（在位161～180年）から同時代史となるが、史家の生きた230年頃までしか記事はなく、ヘロディアヌスの作品もマルクス・アウレリウス帝の死から240年代初めまでしか扱っていない。したがって、紀元2世紀から3世紀の終わり頃まで、つまり帝政ローマの最盛期といわれる時期と、危機と混亂の時代とされる時期について、古代末期に書かれたラテン語史料に過度の期待がかかることになる。しかし、エウトロピウスの『建国以来の歴史概略』やアウレリウス・ウィクトルの『皇帝たちについて』、及び作者不詳『皇帝略記』は、いずれも出来事の簡単な叙述に留まって、皇帝像を描き出すところまで至っていない。こうした中で唯一の例外が、ここに取り上げる『ローマ皇帝群像』（*Historia Augusta*）なのである。

『ローマ皇帝群像』は、五賢帝3番目のハドリアヌス（在位117～138年）より3世紀末のカリヌス帝までの諸皇帝の伝記を収めた、大部なラテン語作品である。単に皇帝（アウグストゥス）だけでなく、副帝（カエサル）や帝位篡奪を試みた者、帝国に反乱した者まで対象としており、その数は合計すると実に70名となる。時代的には、五賢帝時代の中頃から通常後期ローマ帝国の始まりとされているディオクレティアヌス帝登位の直前までを扱っており、具体的には117～284年ということになる。ただし、3世紀のフィリップス・アラブス帝からウァレリアヌス帝治世の半ばまで、すなわち244年から250年代の半ばまでの記事は失われている。

この伝記集が自ら書いているところでは、その著者は6名で、登場する順に並べれば、エリウス・スバルティアヌス、ユリウス・カピトリヌス、ウルカキウス・ガッリカヌス、エリウス・ランブリディウス、フラウイウス・ウォビクス、そしてトレベッリウス・ポッリオである。これらの著者が、ディオクレティアヌス帝もしくはコンスタンティヌス帝、あるいは友人に伝記作品を献呈している。

このように、『ローマ皇帝群像』は、史料的に恵ま

れない紀元2～3世紀のローマ帝国を考えるに当たって、きわめて重要な役割を担うべきはずのものである。量的にいっても、私が翻訳現在の底本にしているトイプナー版のテキストで2冊分、合計500ページを越える作品である。しかし、残念なことに、この伝記集は歴史書として、タキトゥスの書物などとはまったく対極にあると評価してきた。体裁はスエトニウスの作品を手本にしているが、ラテン語として質が落ち、文章に脈絡がないばかりか、明らかに著者の創作と思われる「嘘」の記述が目立つ。いかなる皇帝の伝記にも同じような話が繰り返し登場し、しばしば人名が誤り、別の時代の出来事が平然と挿入されているなど、近代歴史学の看板たる史料批判の原則に照らし合わせれば、吟味のあとに残るところがない低劣な作品と批判されても仕方のないものなのである。スエトニウス以上にゴシップ好みで、作品を通じて著者の史眼を窺うことができないばかりか、著者の姿を具体的に想像することもできない。

実際、この伝記集の著者は先に述べたように6人であるが、各伝記を読んでも、その6人の間の著者による違いはほとんど認識できない。違う著者の作品に同じ文章が現れるということもある。しかも、この6名は、この伝記の作者として以外には、全く知られていない人々である。すでに18世紀の後半に『ローマ帝国衰亡史』を著して、この伝記集を十分に活用したエドワード・ギボンが、この伝記集の名称や著者についてきわめて多くの疑問があることを指摘しているが、近代歴史学研究や文献学研究の発展した19世紀末になって、ドイツのローマ史研究者ヘルマン・デッサウが『ヘルメス』誌上に論文を発表し、『ローマ皇帝群像』の著者は6人ではなく一人であり、執筆した時期も、伝記集自身が語るディオクレティアヌス、コンスタンティヌス帝の治世である4世紀前半ではなく、もっとのちの4世紀末、テオドシウス大帝時代であると主張するに至った。20世紀に入ると、このデッサウの見解に対する賛成、反対の意見がさまざまに述べられ、まったく新しい提案も飛び出して、現在も定説を形成することを知らない状態である。

このような作品であるにもかかわらず、史料不足の紀元2～3世紀にとってはきわめて貴重な存在であるために、研究者はその記述の価値をきわめて慎重に検討しつつ、歴史の再構成のために使用してきた。伝記集自身はその重要な情報提供者としてマリウス・マクシムスなる者の名をあげているが、これについても盛んに議論がなされている。1963年からドイツのポンで、アンドレアス・アルフェルディやヨハン・シュトラウ

ブルが中心となって Historia-Augusta-Colloquium を組織し、毎年国際研究集会を開いてはその成果を刊行してきた。この研究集会と並行して、フランク・コルブルによって個別に研究成果が出版され、ハイデルベルク大学のゲザ・アルフェルディやオックスフォード大学のロナルド・サイムも研究に力を入れた。サイム門下のティモシー・バーンズやアントニー・バーリーもこの作品の研究の進展に貢献した。こうした研究成果の多くは、ポンの Habelt 社の Antiquitas シリーズの中に含まれて出版されている。

ポンのグループの研究は、1986年から1989年までの成果をまとめて1991年にグループ12冊目の報告書として刊行し、その活動を休止した。しかし、研究は留まるところを知らず、ポンに代わって、1990年からは、パリ、ジュネーヴ、マケラタ、バルセロナと次々場所を変えながら研究集会が開かれるようになった。報告書も、主としてイタリアのパリを出版地として刊行されている。研究には早くからコンピュータが導入されてもいる。作品の文学的価値には全くそぐわないが、実に精緻な研究がこの伝記集にはなされているのである。ある研究者がこの書物を「奇書」と呼んだが、彼の指摘したラテン語の問題とは別に、この伝記集には研究者を惹きつける不思議な魅力があるのかもしれないと思ふ。

この作品は、すでに6世紀、アウレリウス・メンミウス・シェンマコスの作品に言及されている。近代に入り、最初の印刷校本は15世紀の末に出来、かのエラスムスも1517年に校本を編んでいる。Historia Augusta という作品の名称も、やはり1603年に校本を刊行した文献学者の Isaac Casaubon が、この伝記集所収の一皇帝伝『タキトゥスの生涯』の第10章3の次のような文章からとったものである。

「彼（タキトゥス帝）は、*Historia Augusta* を執筆したコルネリウス・タキトゥス [の作品] をすべての図書館に置いて、彼を自分の親族と主張していた。」

歴史家タキトゥスは皇帝の伝記を書いたわけではないから、このような記述は創作であり、したがってこのような作品の命名の仕方が適当でないのは明らかで、事実ギボン以来その不適切さを指摘してきた。

現在われわれが使用できるテキストのもとは、17世紀に成立したヴァティカン図書館の所蔵にかかる校本である。そして、早くからドイツ語、フランス語、英語、イタリア語そしてスペイン語に訳されて、多くの人々に読み継がれてきた。現在ごく簡単に使用できるのは、ロウブ叢書中の英語訳、アルテミス出版のドイ

ツ語訳、ペンギン叢書の英語訳、A・シャスタニオルのフランス語訳である。ピュデ叢書のフランス語訳は、そのテクストや註釈もきわめて優れているけれども、残念ながら現在（2002年末段階）ではまだ散発的に5冊が刊行されたのみである。

3. 『アグリコラ』と『ローマ皇帝群像』を比較する

「伝記を書く」という観点から本稿の題名に掲げた2つの作品をながめると、まず注目されるのは、両作品が自らの意義を述べている部分の違いである。

『アグリコラ』はその冒頭の序論部分において、伝記を書く習わしとこれまでの経過、そしてタキトゥスの時代における意味を充分に語っている。すなわち、偉大な人物の伝記を書くことはローマでは古い時代からの習わしであり、才能ある作家が優れた人格を不朽のものとすることに、功名心などからではなく、立派な行為をしているという自覚だけを報酬として、熱心に励んできた。しかし、（皇帝の時代に入って）伝記を書くことは今や人気がなくなり、（とりわけ恐怖政治の下で）処罰の対象とすらなってしまった。（五賢帝時代の始まりとともに）今ようやく幸福な時代が立ち戻ってきたので、岳父アグリコラの名誉のためにその伝記を自分は書くが、それは親に対する敬虔さを示すものとして読者の同意を得られよう。以上のようにタキトゥスは序論で記している。

さらに、この伝記の終わりの方で、タキトゥスはアグリコラの生涯、とくに暴君ドミティアヌスに対して謙虚さと思慮を持って振る舞ったことを讃えて、次のように述べる。

「アグリコラは、傲岸不遜な態度をとったり、独立不羈の精神を空虚に誇示して、名声と同時に身の破滅をも、呼び起こすようなことをしなかった。御法度なるものを賞賛するくせのある人らよ。悪い元首の下でも、高邁な士の生きられることを知ってもらいたい。そして、恭順と謙讓、これにもし勤勉と気概が加わったら、たいていの人が険しい崖道を通り、これ見よがしに自殺して、しかも国家には何の利益ももたらさずに名をあげると同じほどに気高い地位に達しうるということを。」

（第42章、國原訳）

作品が公表された時期を考えても、「悪い元首の下でも、高邁な士の生きられることを知ってもらいたい」という訴えが、タキトゥスがこの伝記でいいかかった最も重要なことの一つであることは間違いないまい。

ただし、ただ今引用したところには註釈が必要である。「傲岸不遜な態度をとったり、独立不羈の精神を空虚に誇示して、名声と同時に身の破滅をも、呼び起こす」ようなことをした人々としてタキトゥスが念頭に置いているのは、皇帝ドミティアヌスに反対行動をおこなって処罰された元老院議員たち、一般にストア派の教説を信奉する元老院議員たちと解釈されている者たちのことである。引用の後の部分に出てくる「これ見よがしに自殺」する人たちも、同様の人々であり、タキトゥスはこうした人々のとった行動を批判しているのである。しかし、私自身がすでに別のところで指摘したように（南川、1995年）、こうした批判は、実は暴君に対して何の積極的な抵抗をすることも出来ずに恐怖政治の時代を辞を低くして生き延びてきたタキトゥス、ローマの元老院議員であるタキトゥス自身の弁解とも解せるのだ。

タキトゥスの伝記執筆の意図は、作品から直接読みとれるのは以上のようなであるが、これまでの研究においては、この作品が岳父アグリコラの最期の時に（公務による遠方への赴任のため）側にいることが出来なかつたタキトゥスが、弔辭代わりに書いたものとの解釈が提出してきた。確かに、今は亡き尊敬する岳父への追慕を込めた作品といえなくはない。しかし、先に内容紹介でふれたように、作品の最も重要な場面であるカレドニア人と戦いの場面に置いて、戦いに先立つ敵将カルガクスの立派な演説に比し、主人公アグリコラの演説は明らかに見劣りがする。主人公を賞賛することが伝記の本義ではないことはいうまでもないが、『アグリコラ』は冒頭から主人公のすばらしさを称揚するつもりであることを予告して執筆されているから、「野蛮な」民の大将をアグリコラより上に置くような扱いは違和感を感じてしまう。結局この伝記は、伝記でありながら、その主人公にすべてが捧げられているというわけではなく、作者の手で自在に手が加えられて、歴史書のごとくなっているのである。そして、読んだ後に読者に残るのは、作者であるタキトゥスの鋭い洞察力と力強い時代描写、そして皇帝や皇帝制度に対する冷徹な批判精神なのであり、印象深いのは、主人公アグリコラの偉大さではなく、著者たるタキトゥスのすばらしさなのである。

これに対して『ローマ皇帝群像』の方はどうであろうか。幾分か積極的な伝記執筆の意図が観察される部分として、著者の一人アエリウス・スパルティアヌスがおこなっている説明を次に紹介しておこう。ハドリアヌス帝の養子となつたにもかかわらず、即位前に病死したアエリウス・カエサルについて述べた「アエリ

ウスの生涯」の冒頭部分である。

「すべての元首たちの中でもっとも偉大なるディオクレティアヌス皇帝陛下。貴方が現在所持しておられる高い地位をかつて得たことのある者たち——この人々に関して、私はハドリアヌスまでを先に扱いましたが——ばかりでなく、カエサル（副帝）の称号のみを得、元首ないし皇帝になることはできなかった者たちや、また何らかの別の流儀で帝権の名誉や希望に近づいた者たちについても、神聖なる陛下に知りたいとこうするのが私の考えであります。とくに、アエリウス・ウェルスに関してまず述べねばなりません。彼こそは、初めてカエサルの称号を得た人であり、ハドリアヌスによる養子縁組で皇帝家に入りました。彼についてごくわずかしか述べるべきことがありますので、序幕が本番の劇より長くあるべきではないでどうから、すぐに彼について語ることにしたいと思います。」

たいへん単純な説明である。献呈する皇帝にすべての知識を提供したい、とりあえずそれだけしか意図はないのである。ところが、提供したいというその知識たるやたいへん怪しげなもので、至る所に創作や間違いが散見される。そもそも今引用したこの箇所でも、主人公の人物について「アエリウス・ウェルス」なる呼称は不適当で、「アエリウス・カエサル」が正しい。

信憑性に問題がきわめて多く、文学作品としての価値も高くないこの伝記集は、したがって歴史研究者が2～3世紀の史料として使用する場合、たいへん慎重な吟味が必要となる。近年では、むしろこの記述の誤りや歪みを含み込んだ上で、作品が執筆された古代末期の事情を反映しているとして、その時代のメンタリティーを知る素材として積極的に使おうとする研究者もいる。また、歴史作品としての価値に問題があるとしても、軽い読み物として考えた場合、これはゴシップに富む面白い作品ではないかという見方もできる。

ギリシア・ローマ時代の伝記作品を扱った古典的な研究であるフリードリヒ・レオの著作は、文学形式の面から古代の伝記を体系的に論じたものであるが、彼は伝記を主人公の生涯を順にたどって物語る「ブルタルコス型」と、事項別に語り年代順に述べることをしない「スエトニウス型」とに分けた。タキトゥスの『アグリコラ』は明らかに「ブルタルコス型」であろうし、『ローマ皇帝群像』はスエトニウスの統編としての役割を志向しているものであるから、当然「スエトニウス型」ということになる。しかし、このような語りの形式の差などを持ち出さなくとも、2つの作品の違い

は読者に明白にわかる。すなわち、タキトゥスの作品の持つ叙述の気品と重厚さを『ローマ皇帝群像』に求めるることは絶望的に不可能であるということである。後者の叙述には、扱っている人物の内面にまで迫ってその人格を描出しようすることは全くなく、もっぱら皇帝たちを外から眺め、彼らの素行や場合によっては乱行を暴露するがごとに描くことに懸命になっている。しかも、ほとんどの場合、先行史書に寄りかかって独自の資料調査などをまともにおこなっていないため、その職務のおかげで公文書のある段階まで自由に利用できたスエトニウスとは異なり、誤りが多く紛れ込むことになった。したがって、『ローマ皇帝群像』は、範と仰ぐスエトニウスの伝記集よりも一層ゴシップに満ちた低俗な作品といわれることになったのである。

しかし、「伝記を書く」という行為が、まず何よりも読者に描かれる人物に深く思いをいたさせ、その人物像を印象に残すことにあるとするならば、作品として『アグリコラ』が『ローマ皇帝群像』より上位にあると簡単にはいえないのではないだろうか。優れた筆致のタキトゥスの伝記は、すでに述べたように、描かれているアグリコラの偉大さよりも、それを描くタキトゥスの偉大さが印象に残ってしまうからだ。近代イギリスで最初の学問的な英語辞書（1747～1755年）を編集した有名なジョンソン博士（Samuel Johnson 1709～1784年）は、彼自身の辞書や評論、詩人としての仕事の偉大さそのものよりも、ボズウェル（James Boswell）が描いた伝記（1791年）で今日まで生き延びていわれるが、同じことがローマの将軍ユリウス・アグリコラについてもいえるのではないか。アグリコラはブリテン島北部まで軍を率いて征服地を広げたが、彼の功績はごくわずかの碑文に見える名前を別にすれば、タキトゥスの伝記的叙述以外からは知られない。タキトゥスの他の歴史書、『年代記』と『同時代史』にもアグリコラは登場しない。しかも、タキトゥスの伝記的叙述は、先に見たように時にはアグリコラを「蛮族」の大将の下に置いてしまうことすらあった。達意の文章家によって伝記が書かれると、伝記で扱われる主人公にとっては必ずしも幸福ではない事態となる。伝記の最も重要な使命が果たされない場合が起こるからである。

これに対して『ローマ皇帝群像』は、主人公について怪しげな記述をおこなうが、そのスキャンダラスな内容に引かれるにしろ、より正確な皇帝像を求めたいと願うにしろ、いずれにしても読者の関心は主人公に集まり、その著者には集まらない。伝記が読者にそ

の主人公に関する関心や印象を持たせるところにまずもって第1の課題があるとすれば、他に史料がない時代について残存した史料であることもあって、「ローマ皇帝群像」は、成功しているといってよいのではないか。

ローマ時代のイギリス、ローマン・ブリテンの研究がローマの属州統治や征服戦争の際に登場させることを別にすれば、一政治家・将軍ユリウス・アグリコラ個人について研究しようと試みた者はほとんどおるまい。一方、どんなに短い統治期間であっても、「ローマ皇帝群像」を基にしながら書かれた研究書や論文がすべての皇帝たちについて存在する。秀作と評価の低い文学作品という決定的な違いがあったにもかかわらず、表題に掲げた2作品に今日の扱いにおいてそれほどどの差が生じていないのは、こうした点にあったのかかもしれない。グナウエス・ユリウス・アグリコラは、ローマン・ブリテン史上に特記すべき統治者であろう。しかし、この偉大な将軍であり政治家であった人物も、その伝記を書いたタキトゥスを越えることは出来なかったのである。

[参考文献]

タキトゥス（國原吉之助訳）『ゲルマニア、アグリコラ』ちくま学芸文庫、1996年

A・モミリアーノ（柳沼重剛訳）『伝記文学の誕生』東海大学出版会、1982年

藤繩謙三『歴史学の起源——ギリシア人と歴史』力富書房、1983年

南川高志『ローマ皇帝とその時代——元首政期ローマ帝国政治史の研究』創文社、1995年

F. Leo, *Die griechisch-römische Biographie nach ihrer literarischen Form*, 1901

なお、「アグリコラ」の原典は、R. M. Ogilvie と I. Richmond の編になる註釈付きのもの（Oxford at the Clarendon Press, 1967）を参照し、「ローマ皇帝群像」については、トイプナー叢書所収の E. Hohl 編のテクストを参照して訳出した。本文中でふれた「ローマ皇帝群像」に関する研究動向などは、写本の問題ともあわせて私自身が将来公刊する翻訳の末尾で詳細にふれることになろう。

灰色の年代記

中砂 明徳

1. 墓から出た年代記

18世紀の北京にいたイエズス会宣教師アントワード・ゴービル（1689–1759）は、故国にいる同志ニコラ・フレーレに宛てた1737年の書簡において、「古代中国の貴重な年代記を見出した」ことを知らせている。筆致は淡々としているが、その詳細さが彼の興奮ぶりを伝えている。

この本はキリスト紀元280年に、河南省において古代周の皇帝の子孫である君侯の墓の中から見つかった。Ko Teou（科斗）という古代の文字で書かれており、判読が試みられた。本書は焚書以前の周王朝末期の歴史家によるモニュメントである。この Tsou chou ki nien（竹書紀年）は、発見された時に判読されたものが残っておらず、今日通行しているのは、梁時代の帝国の史官 Chin yo（沈約）によって発表・解釈されたテクストである。この本の中の本文と沈約のテクストは区別する必要がある。治世年を記した段が年代記の本文を含み、より小さな段（一字下げの部分）が沈約のものである。サイクル（干支のこと）の注記が発見時と沈約の時代の間に挿入されたのかどうかは分からぬ。沈約のテクストが墓で発見されたテクストを解釈したものなのか、それとも翻訳したもののかはっきりしない。沈約のテクストの中に、本文を理解できるように彼が自分の見解を交えているのは確かであるが、事情通に聞いたところ、ほとんど「竹書」のテクストそのままであるとのことである。

「竹書」の年代記は Yn vang（隱王）あるいは Nan vang（赧王）の治世16年で終わっており、その

元年を ting ouey（丁未）としている。これは紀元前314年である。テクストの年代と干支から算出すると、Suen vang（宣王）の元年は紀元前827年ということになる。（中略）その時点から年代記のおわりまで、沈約の解釈は存在せず、沈約あるいは明朝の編者による小文字の注記が若干あるだけなのは、注目すべきことである。

沈約の解釈に従えば、周王朝の創始者 You vang（武王）の元年 Sin Mao（辛卯）は紀元前1050年、商王朝の創始者 Tching Tang（成湯）の元年 Kouey hay（癸亥）は紀元前1558年、夏王朝の Tchoung kang（仲康）の5年 Kouey Sse（癸巳）は紀元前1948年となる。本文にはこの年の9月1日、Keng su（庚戌）に日食があったと記されているが、これは紀元前1948年10月28日（西暦）にあたる。また、同じく沈約に従えば、Yu（禹）王が創めた夏王朝は471年続いたが、「竹書」のテクストは禹の元年を Gin tse（壬子）としている。禹の治世が8年、以下諸王の年代と干支を計算すると、禹の元年と湯の元年の間は431年となる。しかし、これは沈約のテクストの誤りではなく、事実はこうである。つまり、「竹書」は、禹が治世8年8月に亡くなり、在位期間は45年だと言う。また、「竹書」は Chun（舜）の元年を Ki ouey（己未）とし、14年に禹に帝国を委ね、50年になくなったとする。この年は You chin（戊申）であり、3年の服喪を経て壬子の年となるが、これが禹の単独統治元年であり、沈約に従えば紀元前1989年となる（つまり、禹と舜の共同統治期間の37年と3年の服喪を431年に足せば、471年となり、帳尻が合うとするのである）。（中略）

沈約の解釈をともなった「竹書」の年代は、多くの歴史家や批評家の採用するところとなった。しかし、「竹書」によると称しながら、堯の元年を紀元前2325年、仲康の5年を2128年とするものがある。その中でも主だった人として、僧 Y hang (一行) や隋朝の歴史家・天文家などがいる。彼らと沈約の計算とでは、60年サイクル3回分(2128 - 1948 = 180) ずれることになる。「竹書」は仲康5年9月1日庚戌に日食があったとするが、唐朝の有名な天文家一行、隋の天文家 Lieou hiuen (劉炫) や彼らの前後の時代の人々によれば、これはユリウス暦紀元前2128年10月13日にあたり、彼らは「竹書」の日食もこの年のものだと結論しているのである。一行は「竹書」を引用し、武王元年辛未の年を算定するが、それは紀元前1110年に対応する。沈約によれば、これは紀元前1050年のことになる。紀元前1111 (ママ) 年が武王の元年なのは確かなことであり、紀元前2128年10月13日の日食は中国で見られなかったことも確かである(つまり、前者の点では一行引く「竹書」は正しいが、後者の点では誤っているとするのである)。したがって、「竹書」に誤りが紛れこんでいるか、それとも干支や年代に付会がある可能性がある。「竹書」が焚書前のシナの歴史家のモニュメントなのは疑いないし、この本の発見により、従来知られてこなかった多くの事柄、解決困難だった疑点が明らかになったのである。

1, 焚書前の記録には、黄帝以前の年代が述べられていなかったこと、そして、堯以前には干支紀年がされていなかったことが分かった。

2, これほど詳細に夏、そして商の大部分の皇帝の年代が紹介されている古代史書はない。沈約以後の歴史家が採用した年代の多くはこの書からとったものである。堯、舜、夏・商・周の皇帝の事績を多く含む Chou king (書經) は舜、堯、そして商の皇帝の幾人かの治世年を示すのみである。「竹書」の発見前まで、歴史家たちは紀元前841年以前について証拠だてられた年代を有していなかった。干支が記され、年代がはっきり確定されるのはこの年以降に限定されていたのである。

3, 紀元の少し前に著述を行った天文家 Lieou hin (劉歆) は誤った計算に基づいて、商・周朝の存続年数を629, 867とし、夏を432年とした。以後今日に至るまで、歴史家の多くはこの劉歆の見解にほぼ従ってきた。

4, すぐれた幾人かの歴史家のは「竹書」の年代について、沈約の見解にしたがっている。「竹書」は焚書以前に、黄帝にまでさかのぼる皇帝の治世年について記録した、我々に残された唯一のものなのである。(カッコ内は筆者の補記)
(Renée Simon ed. *Correspondance de Pékin, 1722-1759*. pp. 481-85)

アレクサンダー・フォク・ファンボルトによって、「イエズス会最大の学者」と称されたゴービルが中国にやってきたのは1722年。北京に赴いた時にちょうど雍正帝が即位し、キリスト教への風当たりは強まる一方であったが、依然として数学者の職務(天文暦法)を果たすことが期待されていた。彼は満州の貴人の求めに応じて、ここにも言及がある仲康の日食の年代算定を試み、代表作の一つである「書經(尚書)」訳注を進めていたところであった。その彼が「竹書」の年代記=「竹書紀年」で惹かれるのは当然だった。

3世紀末に戦国時代の魏王の墓から発見された「竹書紀年」は、太古の時代から戦国末期に至る年代記である。発掘された竹簡に記された文字は古代の文字であり、晋の学者たちがこれを現行の文字に直して整理した。しかし、そのままの形ではゴービルの時代にまで伝わらず、彼が目睹したのは本文と一字下げの注の文章からなるテクストであった。

現行テクストに「梁、沈約注」とあるからには、一字下げの部分が沈約の手になると一応みなせるわけである。そして、ゴービルが再三「沈約の注釈」を持ち出しているように、この部分は「竹書紀年」において年代算定その他の面で相当の比重を持っていた。また、ゴービルは注のテクストは本文と区別されなければならないと言い、その中に沈約の見解が入っていると指摘しながら(注に数箇所入っている「約按するに」の部分を指すと思われる)、解釈なのか翻訳なのか迷っている。とにかく、ゴービルは沈約が勝手にパラフレーズしたものでないことを信じており、沈約という名前への信頼度も手伝って、注の部分の値打ちについて疑うことはない。

ところが、その一方で、注が前半に集中していることに彼自身注意を喚起しているように、注のつき方はバランスを欠いている。そして、ここでは言及されていないが、その一部が沈約編の「宋書」符瑞志の一節と重なりあうことがすでに気づかれていた。「宋書」の記事を誰かが安直に持ち込んで「沈約注」と称した、との疑いも当然出てくる。さらに、小字の注がついているのだが、これが沈約のものなのか、それとも後世のものなのか判然としない。

注への疑惑は本文にも及んでくる。沈約注に記された夏の総年数と本文の在位年数の合算の食い違い（ゴービルは上記のように矛盾を解決しているが）、干支紀年への疑惑（後述）等々である。

18世紀後半の「四庫全書」に『竹書紀年』は収録されたものの、編纂者サイドは宋代に至る古文献に引用される「紀年」と現行本（「今本」と称される）の食い違いを列挙して、「今本」は明代に作られた偽作であるとの判定を下した。さらに、清末民国初の大学者王国維が『今本竹書紀年疏証』（1917）を著して、偽造材料のネタ元を暴露することにより、「今本」の地位は決定的に失墜した。今日、たいていの概説書には、「今本」は偽作と書かれている。

ところが、それに承服せず、いまなお「今本」の真を主張する者、部分的に価値を認めようとする者がいる（さらに、『竹書紀年』自体を偽とする少数意見があることを付け加えておかねばならない）。いや、むしろ真贋論争はこのところ再燃しているとさえ言える（今年に出た邵東方・倪徳衛〔David Nivison〕主編『今本竹書紀年論集』がその表れ）。

その戦場におっとり刀ではせ参じるつもりはない。傍で観戦する限り、偽作説優勢は動きそうにもないものの、「今本」護持者をねじ伏せるだけの決め手に欠けるようである。むしろ、問題にしたいのは、「灰色」の年代記（とくに「今本」）の再浮上のプロセスと、その「しぶとさ」についてである。

2. 老学究の執念

ゴービルが手紙を書いた時より少し後に、「今本」の本格的注釈書が出た。著者は徐文靖（1667-?）といい、「著作等身」、つまり身の丈に達するほどの精力的な著作活動を行った人である。『尚書』『禹貢』篇、僧一行の『天下山河両戒』という、いずれも地理書の注釈を既に世に問うて注目されていたというが、多分に仲間讐めの気配が漂う。著述の一方で、当時の常として科挙合格を目指していたが、鄉試に合格したのは雍正元年（1723）、57歳と遅い。その時の江南の試験監督官は彼と任啓運・陳祖范の三名の合格者を得たことを誇りにしたというが、同時に即位を記念して特別に行われた首都での試験には落第した。なお、任啓運にも『竹書紀年』に関する仕事がある（『紀年正伝』）ことは注意るべきであろう。

徐文靖は乾隆元年（1736）、古希の年に在野の人材を掬い上げる「博学鴻詞科」に推薦されたが合格せず、それから7年後に前記の『山河両戒考』と、経書を検

討した箇記の書『管城碩記』を朝廷に献じたのがようやく認められて、名誉職を与えられている。そして、82歳の時に取りかかり、三年後に完成したのが『竹書紀年統義』である。

彼のこの作品は「四庫全書」に、『禹貢会義』とともに収録される榮誉を得たが、その評価は決して高くなかつた。

1、唐の司馬貞が『史記』の前に三皇紀を付加したのにならって、伏羲・神農紀年をつくり「前編」と称しているが、偽書に基づいていて信用がおけぬ。

2、『竹書紀年』の源流について叙述するのはよいのだが、卷数の問題（唐代までの書目では13あるいは14巻とされたものが、宋代の書目では3巻となってしまうこと）に触れないのはいぶかしい。

3、偽物の本文と注を本物と思い込んで、ご苦労にも丁寧に注釈をつけている。

という三点が批判されている（『四庫全書総目』卷47）。第一点については、確かになくもがなだが、しょせん「おまけ」だから本質的な問題ではない。第二点は、徐文靖が「雜述」の項において、前人の『竹書紀年』への言及を列挙するのみで、書誌的な考察を行っていないことを突いたものである。しかし、彼は今本が完好なテキストでなく脱落がいくらもあることを認めた上で、あくまで現行テキストの本文と注に解釈を施している（「義」と彼が言うのは、沈約の注にも解釈を施していることを指す）のだから、決定的な批判とはなりえない。それに対して、第三点は仕事の大前提を覆す根底的な問題である。雍正年間に孫之驥という人が作った『考定紀年』に比べれば、注解に用いた史料の出典を明示し、地名や世系についての訂正は丁寧だし、坊刻（民間に出まわっていた版）の誤りを正していると、「労作」ぶりを最後に認められてはいるが、この程度では彼の靈は浮かばれまい。

「四庫全書」編纂者による「今本」の偽作立証には、相当力こぶが入っている。徐文靖は『水經注』に引用される「紀年」を76条数え挙げているように、すでに古文献に引かれる「紀年」に注意を払い、「今本」にないものがあることに気づいていたが、調査の不徹底ゆえか、それとも意図的にか、「今本」と「古本」との矛盾についてこれといった説明をしていない。ところが、全書編纂者は宋代に至る諸文献が引用する記事が「今本」にないこと、あるいは「今本」と食い違うことを疊み掛けるように列挙して「今本」に止めを刺そうとする（ただし、決定打にはなっていなかったが）。

しかし、この老学究の「労作」は、「竹書紀年」受容の歴史において一つの画期をなすものであった。「俗儒は『竹書紀年』の雑駁な内容を見て、齊東野語（ゴシップ）とみなしている」とは、彼の言葉である。「今本」が本物であることは必ずしも世間の了解事項ではなく、むしろホラ話と見る向きが多かったのである。本文の内容もさりながら、前述のように本文との関係が曖昧な注の部分がむしろテクストの価値を落としていた。徐文靖が「本文と沈約の注は区別しなければならない」と強調しているのは、そのためである。彼はこうした疑惑を払いのける手段として、本文ならびに注の部分に逐一注解を施して記事の信頼性を確認し、とくに注の部分について、「宋書」符瑞志と重なり合う部分はあるものの決して後人の偽託でなく、沈約自身の仕事たることを保証しようとした（成功しているとは言い難いが）。

かくして、ここに本格的な『竹書紀年』研究書が初めて登場した。そして、この「労作」の執念こそが、「四庫全書」編纂者を突き動かして、「今本」問題に向き合せたのである。

徐文靖が『竹書紀年』というテクストを取り上げたのには、個人的な事情があった。壯年の著作『禹貢会箋』において彼はすでに「今本」を考証の材料を使い（これも『四庫全書』の編纂者の批判を浴びている），世に出るきっかけになった『管城碩記』において、さらに今本をフル活用して、『尚書』『詩經』の從来の注釈の誤りを正そうとしている。こうした経学者としての仕事の正当性を証明する為に、順序は逆立ちしているが、『統箋』の執筆が必要になったのである。

これまでにも、「今本」を利用した者はいた。なかでも最も有名なのは、清初の大学者顧炎武（1613-82）であり、その著作『日知録』において「今本」をかなり利用している。ゴービルも別の手紙の中で『竹書紀年』の価値を増すものとして、『日知録』の存在をあげており（1736.10.29フレーレ宛書簡），前掲書簡で「すぐれた歴史家」と述べるのも顧炎武を念頭に置いているだろう。『竹書紀年』の価値を顧炎武が高めたことは間違いない。

しかし、顧炎武の場合は、部分的利用にとどまっていたに過ぎない。『竹書紀年』総体を持ち上げてみせたのは、やはり徐文靖なのである。では、彼の仕事の出現前に『竹書紀年』（とくに「今本」）はどう扱われていたのだろうか。明代に話をさかのぼってみよう。

3. 古代史の見直し

「今本」が浮上したのは、16世紀後半に寧波に天一閣を営んだ大蔵書家范欽が出した校訂本によってであるが（そのため、偽作論者によって范は容疑者に擬せられている），その価値を声高に言い立てたのは、当時としては博覧で名高かった胡應麟の「三墳補逸」（1584年）という文章である。

胡應麟は、「今本」に無条件に信を置いていたわけではない。古文献が引く記事との矛盾にも気づいていた。なかでも、発掘時に生きていた杜預の『春秋左氏伝』後序が「『竹書紀年』の記述は夏・商（殷）から始まる」とする点は特に気になるところであった。「今本」は黄帝から始まるからである（この矛盾は後に偽作論者が必ずあげる論拠の一つになる）。彼は杜預の言を、『史記』魏世家の注に引く和嶠の「紀年は黄帝より始まる」とあるのによって退ける。和嶠は『竹書紀年』の整理に当たった一人だから杜預より信頼できる、というのは筋が通っている。しかし、この『史記』注（南朝宋の歴史家裴駰の『史記集解』）は、正確には和嶠の言を引いた荀勗を引用した孫引きである。こちらの方がよほど信用できない、という声が後に上がる。

とにかく、胡應麟はこのように「今本」の価値を確認したうえで、『竹書紀年』に載る三大スキャンダル（彼によれば、これらが載っている為に『竹書紀年』は世に行われなくなった），すなわち夏の禹王の子、啓が先代の重臣の益によって篡奪されかかったところを逆襲した話、殷の湯王を補佐した賢人伊尹が次代の太甲に殺害された事件、周の文王の父季歷が殷王によって殺されたことについて解釈を試みる。

まず、第一点の啓による益殺しは、『晋書』東晉伝による『竹書紀年』の内容紹介のなかに見えていて、「今本」出現より前に知られていたことである。堯・舜・禹と続いた禅譲が世襲に切りかわった時に、前代の賢臣と世襲王の間に権力闘争があったというのは、いかにもありそうな話だが、これでは中国人が理想の世とみなした三代（夏・殷・周）の頭のところでケチがつく。

ところが、「今本」にはこの話が出てこない。しかも、啓の6年に「伯益薨す。これを嗣る」とあって殺した相手をまつたことになっている。胡應麟は杜預の「後序」が伊尹殺しに言及しながら、これについて触れていないことを補強材料にして（「記述は夏から始まる」と述べる点以外は、杜預に信を置くのである），東晉伝の内容は不正確だと主張する。『晋書』は唐代に編纂されたもので、しかも野史の寄せ集めだか

ら、あてにならないというのである。では、このホラ話の出所はといえば、『楚辞』天問の「啓、益に代わりて后（きみ）となる」にあり、これに注釈を加えた朱子（『楚辞弁証』）が「竹書」の「啓、益を殺す」という記事を引いているが、これも東晉伝に引きずられたもので、浅はかというほかなしと論断する。

ところが、次の伊尹殺しは「今本」にもはっきりと書かれている。伊尹がまず太甲を放逐して「自立」し、太甲が幽閉先から脱出して逆襲したとするのである。「今本」には続けて、「約按するに」として、「自立とは権政を即位と見誤ったのである」「この文は前後とかみ合わない。おそらくは後世の付会であろう」とある。しかし、胡応麟の考えは違った。『竹書紀年』作成当時つまり戦国時代の処士横議の風潮のなかで生み出された作り話が載せられたとするのである。では、次代の王沃丁8年に「保衡（伊尹）を祠る」として、殺された人間が王者の礼をもってまつられた記述はどう整合するのか。沈約が「前後とかみ合わぬ」としたのはこのことを言っているのだが、胡はむしろこの矛盾こそが本物の証拠であると言う。経典に合うようにきれいな仕上げが施されていないことが、本書がでっち上げでない証拠だとするのである。

胡は第三点も同様だと言う。殷の文丁11年に「王、季歎を殺す」とあるが、これも好事家のでっちあげで、唐の歴史家劉知幾の『史通』がこれを引用して事実とし、「孔孟によるに足らず」とするのは大愚なり、と笑う。ただ、劉知幾が引いた『竹書紀年』には「舜、堯を平陽に放つ」「文王、季歎を殺す」とある。劉は下克上と父殺しという衝撃的内容を糊塗しようとした孔子・孟子を批判したのである。

後者の「文丁」と「文王」の違いについて、後人は劉のミスではなく、『史通』版本の誤植である（清の浦起竜）、文丁したこと自体が「今本」の作為を示す（四庫全書）といった説明をするのだが、胡はこのことについては何も述べていない。

以上の三つの話は、いずれも『晋書』や『史通』に見えている。とくに、前二者は話柄も類似していて、「今本」が「王者が亡くなった臣下を祭った」としている点も共通する。ところが、胡応麟は一方を『竹書紀年』に本来は見えずとし、一方は作り話だが載っていたとする。杜預の「後序」における言及の有無が一応の根拠になってはいるが、彼は杜預を全面的に信じているわけでもない。けっきょくのところ、彼は「今本」を信じたかったのである。

越國に関する記述において、「今本」と『史記』索隱が引く「紀年」が合わないことを発見するなど、彼

の目は随分と細かいところにまで行き届いている。たとえば「四庫全書」編纂者ならば、これをとらえて「今本」の偽を言い立てるところである。しかし、胡はそうしない。「索隱」を作った司馬貞は唐代人だから「竹書の旧文」を見ているかもしれないしながら、「索隱」が「『竹書紀年』にこの語なし」とする部分が「今本」にはあるから、司馬貞に誤りがあるのは明らかだとする。司馬貞が正確に引用している保証はないと言いたげである。実際のところ、「索隱」にはこうあるのに「今本」は違うから偽、とするのは余りに単純に過ぎる。その点、彼の言うことにも一理あるのだが、理屈以前にまず「今本」ありき、だったのである。

彼は「今本」をもとに古史の疑点への解答、新説の提示を行う。たとえば、帝辛（紂王）44年に「西伯伐が黎を伐つ」とある。従来、「尚書」「西伯伐黎」篇の西伯が文王なのか武王なのかで議論があった。『竹書紀年』はこの「千古の疑案」を解決（発は武王の名）するばかりか、「聖門に大いに功あり」と、彼は言う。殷側の諸侯である黎を、殷に対して恭順を通したと考えられる文王が討ったとするのは面白からぬ話である。しかし、漢の鄭玄以来、文王説も根強かった。そこに、心強い援軍がやってきて、文王は晴れて免罪となった。胡のこの主張を徐文靖も踏襲している。

また、殷周革命において、伯夷・叔齊の兄弟が伐殷の軍をあげた武王を制止しようとしたこと（叩馬）は『史記』列伝に見える有名な話である。しかし、孔子も孟子もこのことに言及しておらず、「戰国遊談の口」を司馬遷が真に受けたに過ぎないと、胡は言う。さて、「今本」を見ると、帝辛21年つまり革命のはるか以前に「伯夷・叔齊、孤竹より周に帰す」とある。だとすれば、周の臣となった彼らに「叩馬」の行為があれば『竹書紀年』に記されるはずだが、そうした記事はない。したがって、「叩馬」はないということになる。彼が「叩馬」にこだわったのは、この話が兄弟にとつては美点となても、それを聞き入れなかつた武王にとつては失点となるからである。

この『史記』を否定した新説にさほどの説得力があるとも思われない。ただ、「『竹書紀年』が長らく行われなかったのは伊尹・季歎殺しなどという剣呑な話を載せるからだが、テタラメというなら『史記』や『左伝』にも腐るほど載っている。それに比べれば『竹書紀年』は信頼するに足る」と彼が言っているのは注目される。『史記』はむろん長らく親しまれてきた史書であるが、そこに載る有名な話が常識化する余り、テクストの検証がおろそかになりがちであった。胡応麟は『竹書紀年』が焚書以前のテクストであるという「事

実」の重み（「三墳補逸」というタイトルが示すように、「失われた太古の文献を補うもの」と彼は位置づけている）を以って、『史記』テクストの相対化を図ったとも言える。清の梁玉繩が『史記志疑』（1783）において「今本」を考証の材料に用いたのも、その延長線上においてであった。

4. 『孟子』の正しさ

徐文靖は『竹書紀年』との出会いについて、何も述べていない。しかし、『竹書紀年』への関心の寄せ方は人それぞれではあったろうが、とくに『孟子』との絡みが強い。徐文靖と同時代の任啓運は『孟子』に感激して学問に精進し、『孟子考略』を著す一方で、前述のように『竹書紀年』も取り上げている。また、19世紀前半（つまり「四庫全書」以後）に『竹書紀年義證』を書いた雷学淇の回想を大約すると次のとくである。

幼い頃 「孟子」を読むうち、朱子の「集注」と『史記』が合わないのに気づいて疑問に思っていると、「朱子は『竹書紀年』に従ったのだ」と言って、『資治通鑑考異』を見てくれた人がいた。ここで初めて『竹書紀年』の存在を知り、入手に努めたが善本が手に入らない。やや後に『史記』の齊による燕征伐の記事に疑問を抱き、同じ人に尋ねたら、「この問題は千余年定説がなく、閻若璩のような大学者の主張でさえ、牽強付会を免れていない」と言われた。長じて、『史記』索隱に引く「紀年」の記事を発見してこの問題を解決できると小躍りしたが、前に購入していた吳琯や何允中の版本を見ても、その記事が載っていない。ここからも「旧本」と「今本」の違いは明らかだが、「太平御覽」（宋初に編纂）に引く『竹書紀年』が周王紀年なのを見ると、「今本」2巻は宋本の残欠であろうかと考えた（「古本」は周→晋→魏と紀年の柱が替わるのに、「今本」は周王で通しているというのも、偽作論者の論拠の一つ）。しかし、年代の問題について言えば、暦や日食の検討をしてみて、「今本」といちいち契合し、信がおけることが分かった。

天文データとの照合により、「今本」への信頼を深めたというのは、ゴービルや今人（たとえば、前掲論文集の編者の一人 Nivison など）と共にするが、今そのことはさておき、『竹書紀年』への関心の引鉄が『孟子』にあったことを問題にしたい。『孟子』と『史記』の記述の齟齬が『竹書紀年』の存在をクローズアップ

したことについては、夙に山田統氏の指摘がある（「竹書紀年と六国魏表」、「山田統著作集」第一巻所収）。氏の立場は、『竹書紀年』の「今本」どころか「古本」も偽とするもので、この問題についても『竹書紀年』を介在させることなく解決しようとするが、これまた「千余年間定説がなかった」甲論乙駁の論争史の延長戦上の一コマとなっている。

孟子は孔子と並び称される存在でありながら、孔子と違って伝記的事実に不明な部分が多い。『史記』列伝にはわずかな字数しか費やされていないし、生卒年もはっきりしない。しかし、その一方で『孟子』の中には古代の年代理解の鍵となるような文言があり、『史記』六国年表にも魏の欄に「惠王35年、孟子來たる」と特記され、この出来事が年代記整理の軸になるような書き方がされている。

ところが、『史記』と『孟子』には、雷学淇が言うように齊の燕征伐をめぐってかみ合わないところがあった。『史記』「燕世家」には齊の宣王と湣王の二次にわたって伐燕があったと記されている。前者は燕王の喪に乗じて十城を取ったものであり、後者は内乱に乗じていったんは燕全土を制圧するところまで行ったとする。『孟子』においてはその点が曖昧だった。「梁惠王」篇には、宣王の下間に答えて孟子が「燕民が悦ぶなら取れ」と言ったことを載せていてはっきりしている。しかし、次の「公孫丑」篇では、齊の沈同が個人的に孟子に伐燕の是非を問うたのに対し孟子がよいと答えながら、別人に對しては「齊にその資格なし」と言ったこと、齊は伐燕に成功したもののやがて燕人にそむかれ、王が孟子に恥じたことが述べられるが、「王」とあるだけで誰だか特定されておらず、そして「梁惠王」篇がいう伐燕と同じ事を指しているのかも分からぬ。

この問題が顕在化したのが、『資治通鑑』においてであった。戦国期より記述を開始する本書において、この出来事は守備範囲に入ってくる。主編の司馬光は孟子嫌いの苟子びいきだったが、『史記』でも年代構成のポイントになっている孟子の存在を組み込まないわけには行かない。そこで、彼が施した処理は二点である。

一つは『孟子』の両篇に描かれる伐燕を同じ出来事と見て、齊宣王の在位年を10年下にずらしたことである。しかし、これだけではまだダメである。なぜなら、「梁惠王」篇の配列の順序に従えば、孟子が魏の襄王（惠王の次代）の顔を見て「人君に似ず」と愛想をつかしてすぐに齊に行って宣王に会うという風に読めるのだが、『史記』の襄王初年は宣王即位より前になる

ので矛盾する。そこで、彼が着目したのが、杜預が引く「紀年」であった。そこには、「惠王36年に改元し、1年より始む。16年に至りて惠成王卒す」とあり、「史記」はこの改元を見損なって次代の治世としたのだろうと杜預は推測していた。これを司馬光は頂いたのである。結果、惠王の治世は16年引き伸ばされ、その分襄王の治世は後にずれ込み、愛想尽かしも宣王の時期に納まることになった。そして、朱子の『通鑑綱目』はこの『通鑑』の判断を踏襲した。雷学淇に先輩が「朱子云々」と言っているのはのことである

さて、「綱目」の影響力は非常に大きなものがあったから、この問題はこれでケリがつけられたかに見えた。『通鑑』以後、別の意見を持つ宋人（呂祖謙、黄震）はいたが、それが顕在化することはなかった。しかし、山田氏も指摘するように、明代後期以後俄かに孟子の年譜づくりが盛んになる中でこの問題が再度クローズアップされる。

一例として季本の『孔孟事蹟図譜』を挙げよう。彼は『通鑑』の操作の問題点を指摘する。「通鑑」「綱目」によれば、魏に18年、齊に6年滞在ということになるが、「孟子」に梁よりも齊関係の記事がはるかに多いことと合わない。また、齊にいた6年の間に孟子が卿に上げられたり、母の喪に3年服したりでは忙しすぎると述べ、さらに『竹書紀年』の改元の話は、この時代にそのような風習はないと片付けてしまう。その一方で、伐燕はやはり宣王期として、呂祖謙『大事記』の在位29年（『通鑑』が10年下にずらしたのに対し、こちらは始点を動かさず延長）説に燕人が立ち上がるまでの2年を加えて31年と推定した。その一方で、惠王改元を認めながら、魏→齊→魏→齊という遊歴順序を想定するもの（陳士元『孟子雜記』）、『史記』によって伐燕を湣王時とするもの（孫羽侯『孔孟世論』）など諸説が入り乱れる状況となった。

この論争に少しだけ首を突っ込んだのが顧炎武である。彼は伐燕を宣王時とみて、『通鑑』の10年引き下げるに、燕人がそむくまでの2年を加えて（この点は季本と同じ）、12、3年移してもいいんじゃないかと少しアバウトな言い方をしている（『日知録』巻26「通鑑」）。一方、改元の問題については、『通鑑』同様、「紀年」に拋ろうとする。前提には、「孟子」は『史記』と違って、「當時の書」だから誤りはないという考えがあった。

『史記』魏世家には「惠王の死後、襄王が立ってから王号を称し、父を追尊して惠王とした」とする。しかし、「孟子」では、惠王に対して孟子が「王」と呼びかけており、追尊ではない。これを処理するために

『通鑑』同様「紀年」を担当出すのである。つまり、惠王自身が改元を機に王と称したのだから、やはり「孟子」は正しいのである。

伐燕についても、「紀年」で説明がつく。「周の慎覩王2年に魏の惠王が死んだ」とある。その翌年が「今王（襄王）元年」、齊が燕の内乱に乗じて征服したのは4年後のことであり、燕人が決起したのはさらに2年後のことである。これは、孟子が惠王の死後齊に向かった（先梁後齊）とする「梁惠王」篇と合う。

顧炎武はここで新説を持ち出す。『史記』が「惠王35年に孟子が王に会った」とする点は、これまで誰も動かさなかった。それを惠王の晩年に移したのである。惠王の治世を「紀年」により延長した結果、孟子が襄王の初年に魏を去るまで、17年の空白が生じてしまう。前述の『孟子』の記述配分から言ってもこれはまずい。そこで、彼はついに『通鑑』でさえ手をつけなかった部分をいじったのである（『日知録』巻7「梁惠王」）。

発想の転換と言えば、それまでだが随分思い切ったことをしたものである。「惠王35年」は『史記』の「六国年表」「魏世家」双方に書かれていることであって、宣王の即位年を（「年表」の過誤と見て）下方にずらした司馬光でさえ、ここには手をつけられなかったのである。顧炎武にそのところを思い切らせたのが何かは想像の範疇に属する。しかし、彼がこれまでに紹介した明人と違って、司馬光が引く「紀年」だけでなく、「今本」テクストをそっくり手にしていたことが大きかったのではなかろうか。

彼は全面的に「紀年」に信を置いていたわけではない。「共和」以前についてはあてにならぬと言っている（ただ、偽だとするわけではないし、実際には以前の部分も考証に使っているところを見ると、歴史事實をある程度は反映しているとみなしていたようである）。以後についても、「多く信ずべし。蓋しまた必ず伝えるところあるなり」（巻三「大原」）と言うが、その口ぶりはどこか頼りなげである。しかし、『史記』と比べた場合、こちらの方がまだ当てになると思ったのであろう。

しかし、彼の主張が広く受け入れられたわけではない。顧炎武と交渉があり、『日知録』について意見を求められて改正点を示したこともある閻若璩の『孟子生卒年月考』はまったく意見を異にする。彼はそもそも「今本」を偽とはっきり断じていた。その上で古書に引用される「紀年」を検討材料に使う。

『史記』魏世家注（「集解」）に引く「紀年」には「惠成王9年4月に大梁に遷都した」とある（ちなみに、「今本」には、魏にとって一大事であるはずの「遷都」

が載っていない）。しかし、この年には秦では孝公が即位したばかりで、魏の遷都を引き起こすほどの圧力をかけられるだけの勢いはない。彼はこれらの点をあげて「今本」どころか、「竹書紀年」そのものの史料価値を疑問に付する。そうした上で、「史記」と「孟子」を矛盾なく解釈できるとして説明を進めてゆくのである。もっとも、これまたかなり強引な年代操作を行っており、後人を納得させるものではなかったが。

このように、「今本」どころか、「竹書紀年」自身に価値を置いていない人もいた。我々はふつう「竹書紀年」の歴史を、「今本」の出現（偽造）⇒受容⇒清人による否定⇒「古本」の再現という筋道で理解しがちである。顧炎武という当代一流の学者でさえ信じていたのだから、なおさらそうした感が強まる。しかし、顧炎武は「竹書紀年」の信用性を自らの考証によって確認したのではない。箇記の学（今日風にいえば研究ノート）の手軽さで、こんな材料もあるから使ってみようといったところがある。

しかし、徐文靖の「統鑑」が現れてしまうと、以後は「竹書紀年」を本格的に検討したうえで、この問題を論じざるを得なくなってしまった。ちなみに、雷學淇は九年がかりで「義證」を完成した結果（彼は「今本」は不完全だが偽でないという立場で、「今本」に見えない「紀年」記事を検討してこの書を作った）、伐燕は宣王7年にあたり、「通鑑」のように帳尻あわせのための10年引き下げをせずとも、「竹書紀年」から自然に「史記」よりも22年下方修正できると結論している。

さて、この「孟子」論争、山田氏が「孟子編年・孟子年譜の類は、過目しただけでも三十種に近いが、その説がひとつとして一致しないこと奇観である」と述べるとおりの紛糾ぶりだが、論者の共通点が一つある。「孟子」テクストへの絶対的信頼感である。「孟子」をめぐっては、先生の自作説、門人の編集説が歴代並立してきたが、後者の場合もテクストへの信頼度という点では変わらなかった。宮崎市定が「清朝の五經考証学の前に明朝の四書考証学ありき」というように（『全集』17巻「四書考証学」），明代後期になって「四書」の単純な訓詁学を超えたテクスト分析が盛んになってくる。それまで曖昧にされてきた孟子の生涯を再構成しようという試みがたくさん出てくるのも、そうした流れの中の事象である。しかし、「孟子」テクストそのものへの信頼感が揺らぐことはなく、むしろそれに振り回される形で論争がとめどなく繰り広げられ、「竹書紀年」の値打ちもそれに伴って浮き沈みしたのである。

5. 年代記の前方延長

「竹書紀年」を「孟子」解釈との絡みで見てきたが、その「使い方」はこれに限定されるわけではない。徐文靖は、古代史年代の再構成ということに関心を示している。

この時、彼の念頭にあったのは数々の年代記＝編年史書の存在であった。当時、数多い編年史書のなかで大きな影響力を有したのは、「資治通鑑」一族と邵雍の「皇極經世書」である。ここで「一族」と称したのは、「資治通鑑」本体のみならず、その姉妹・後継作品群を含めての影響力を考えなければならないからである。

「通鑑」は先輩の年代記「春秋」への遠慮から戦国期を始点とするが、実際には編纂チームの一員である劉恕が伏羲までさかのぼる「外紀」をつくっていた。さらに、宋末元初の学者金履祥が「外紀」の不備を是正すべく「通鑑前編」を著し、元末の陳桼の「通鑑統編」は歴史の始原から説き起した。後者は明代に入り、出版の中心地建陽（福建省）の出版業者が「通鑑」をダイジェストして制作した歴史書「少微通鑑節要」に前づけする形で取り込まれる（「外紀増義」。「外紀」とあるが始まりは盤古からだし、実際には陳桼によるところ大）。この「少微通鑑節要」+「外紀増義」に宋・元時代を追補した「節要統編」のセットによって、近代に至る通史が完成了。

当時、建陽の出版物の影響力はきわめて大きく、これらのダイジェスト本（節本）は広く普及した。さらに、明代後期になると、これらが朱子の「綱目」と合体させられて「綱鑑」と称するテクストが何種類も生まれ出された。「綱鑑」は科挙に応じるための歴史教科書であり、安直な配合といい加減な編集態度ゆえに読書人の話題の表面に浮かんでくることはほとんどない。しかし、明末から近代に至るまで大きな影響力を持っていた。お上がその効用を認めて、乾隆帝の御批を戴いた「歴代通鑑輯覽」という書物（ただし、伏羲以後に限定）が作られているのもその表れである。

一方、北宋人邵雍の「皇極經世書」は、通常の歴史書というのとは違う。少なくとも、「四庫全書」は子部に分類し、数学書として扱っている。しかし、そうしたくくりでは到底収まりきらず、天地人を貫いた時空論の書といったほうがふさわしい。そして、この中に人間の歴史の略年表が干支で示されているのである。起点は堯元年甲辰である。彼がこうした年表を作ったのは、一應暦算に基づいたものと考えられるが、必ずしも根拠が明確でない。にもかかわらず、明代にいた

るまでこれを意識しない歴史記述はまれである。前には触れなかつたが、孟子年代の紛糾の一因は、「皇極經世書」に見える「孟子、卿となる」「斎を去る」という記事を整合的に解釈しようした点に求められるのであり、ここにも本書の拘束力の大きさが窺える。

とくに『通鑑前編』において、「皇極經世書」を基礎に、堯以後の各王の治世の出来事がすべて繫年されたことが後々意味を持ってくる。本来、この書物は来るべき「通鑑前史」が編まれるために経書を中心とする材料を収集したという「一歩下がった」姿勢を示したものだった（『通鑑』編纂の前提作業としてつくられた「長編」になぞらえたのである）。しかし、試作の気安さが、明確に根拠を示さぬまま繫年を行うという大胆さにもつながった。

『前編』の大枠はともかく、一見きっちりした繫年の方はながらく孤立していた。高名な朱子学者がやったことだから無視されていたわけではないが、扱いに困るといったところもあったのではなかろうか。ところが、明代後期に南軒という、さして有名でもない中級官僚が「綱目前編」という本を作つて、丸ごと『前編』の繫年を受け継いだ。しかも、予備作業だったはずの繫年が「綱」に昇格してしまつたのである。

この本は名前どおり朱子の『綱目』に前づけしたものであったが、本編の「綱」（大文字の部分）は朱子が確定したものとして当時絶対の権威を有していた。これにならつて、金履祥の本文を「綱」、金が集めた材料に南軒が若干手を加えたものを「目」とした。すでにできていた宋・元の統編の『綱目』の方は政府が作ったものだからまだしも、『前編』の場合は作者への敬意というより、単なる繕り上がりで、「綱」になってしまったのである。じっさい、こうしてできあがつた『綱目前編』の評価は高いものではない。

ところが、便利のほうが優先する。明末に蘇州で『綱目』セットが作られた時にこの本が組み入れられたのである。このセットは康熙帝の命で満洲語に訳され、さらにゴービルと同時期に中国にいたド・マイヤによって作られたフランス語訳『綱目』の底本ともなつた（従つて、ド・マイヤの訳書は『綱目』だけを翻訳したものではない）。

一方、『綱目前編』は歴史教科書にも取り入れられた。16世紀末につくられた葉向高編（と称するが、おそらく偽托）の『玉堂鑑綱』は他の「綱鑑」との差異化を図るべく、この本により、古代史の頭の部分の「充実」を図つた。『玉堂鑑綱』はかなり普及したことが分かっている。他の「綱鑑」もまた、大枠では「皇極經世書」の年代構成にしたがうものだったから、この

もっともらしい「古代史再構」は様々な形で定着を見たことになる。徐文靖が「近世の耳学者（耳学問の連中）がつねに『通鑑』の編年下においてすなわち『經世』によりてこれを正すというは、殊に嘆くべし」と言うのは、こうした事態を指して言つてゐるのである。

さて、「今本」は、「皇極經世書」の編年とは全く別の体系を持っていた。堯の元年にしてからが丙子とされ、「皇極經世書」の甲辰とは28年の差がある。「今本」の干支紀年はそれ以後の王についても一々示され、夏・殷については、「皇極經世書」と合うことのほうがむしろ例外である。しかし、徐文靖はそれらをすべてなぎ倒して、『竹書紀年』が正しいとする。

たとえば、遊びが過ぎてクーデタにより放逐された夏の第3代の王太康はこれまでであれば、在位19年の後に放逐、それから10年後に死んだことになつてゐた。『竹書紀年』のほうはわずか4年で死去である。

したがつて、諸王の在位年を合算した王朝の年数も当然異なる。夏についてはその差はそれほどでもないが、殷については『通鑑前編』では661年とするのに対し、『竹書紀年』は508年しかない。

これだけの大きな差異がありながら、徐文靖はこともなげに従来の説は誤りだと言い切る。その自信は那辺から来ているのだろうか。一つは、「皇極經世書」の威力が落ちてきたことによるだろう。本書の歴代の評価には、朱子が先輩学者によるスケールの大きな仕事として若干の疑惑を表しつつも敬意を払つてきたことが大きく作用していた。そして何よりも、常人の理解を拒絶する内容がむしろテキストを神秘化していた。しかし、清初になって邵雍の評価が落ちてきた。従来「易」の世界觀を表象するものと見られてきた彼の「先天圖」が道家經由の偽作であったことが暴かれ、「皇極經世書」自体にも風当たりが強くなつた。徐文靖自身、本書を批判する本を著している。

しかし、従来の年代構成が音を立てて崩れつつあるのを傍観するシニカルさをすべての人が持ちうるわけではない。少し後の王鳴盛（ちなみに彼は『竹書紀年』晋代偽作論者である）などは、しょせん太古の年代を云々するなどナンセンスとして、古代史再構成のデータ（漢の劉歆の『世經』、晋の皇甫謐『帝王世紀』等）をすべて一笑に付すが（『十七史商榷』卷3「共和庚申以前無紀年」），彼の乾いた笑いに同調する声が多数だったとは思えない。ゴービルのような天文資料との照合検討もせずに、「今本」にぱっと飛びつくのも考え方ものではあるが。

『竹書紀年』の浮上により、従来の年代構成が相対化され、年代記述「共倒れ」の状況が促進された面が

あったにせよ、「史記」に準じた「共和以前」不可知論に揺さぶりがかったこともまた事実なのであり、今日に至るまで「共和以前」にチャレンジするには、「竹書紀年」は欠かせぬツールとなっているのである。

6. 小さな年代記

ゴービルは「竹書紀年」をなかなか見られない貴重な書と書いていて、入手するのに相当苦労したようである。さいわい別の書簡（1753.10.20）の中で、校訂者 Tchang Soui tchin 張遂辰の名に言及してくれており、彼が愛用したテクストが明末の叢書（『漢魏叢書』）に収められたものだったことが分かる。そして、雷学淇が言及している吳琯（『古今逸史』）や何允中の版（『漢魏叢書』本）というのも同じく明末の叢書中のものであった。

明末は書物の出版が飛躍的に増大した時期で、取り上げられる文献の種類も多様を極めた。その中で、一本立ちしにくい小品が叢書という形で世に紹介されることになった。とくに、「漢魏叢書」という名前が示しているように、古代の珍籍を収めると売りになった。「竹書紀年」はさらに古い戦国期のものだったから叢書の中ではひときわ目立つ存在ではあった。しかし、同時に、わずか2巻、単体では勝負できない、ひ弱さを持っていた。

しかも、権威づけになる筈だった沈約の名前がむしろ逆効果になりかねなかった。刊行年次は明らかでないがおそらく明末清初であろう、「竹書紀年」の一本がある（国立公文書館蔵）。やはりひとり立ちできずには「穆天子伝」とセットになっているものだが、そこには沈約の「小引」なるものが付けられている。王墓を発掘したとされる不準という男が経験した怪異譚を沈約が書きとめた、というものであるが、沈約の関与を印象付けようとして、かえってテクストを貶める結果になってしまっている。かといって、注の部分を剥ぎ取ってしまったら、さらに素寒貧のテクストになってしまう。徐文靖が注にまで詳解を施したものそのためだったのである。

「今本」偽作論者はそんな「出来損ない」はうっちやっておいて、改めて「古本」の復元を図ろうとする。朱右曾の『汲冢紀年存真』に始まり、近人に至るまでそうした作業がなされてきた。そして、この「真」のテクストのみに基づいて古代史を議論するのだと彼らは言う。しかし、彼らの視角からは零れ落ちていることがある。

もしかりに、「今本」が出現していなかったら、こ

れだけ「竹書紀年」が注目を集めただろうか、ということである。たしかに、古くは司馬光が利用しているし、明末に多くの古書が見られるようになった段階で諸書に引かれた「紀年」に気づく人が増えれば、やがてはそれらを集めようという動きは出てきたには違いない。しかし、貧弱で穴ぼこだらけとは言え、もし「今本」テクストが出現していなかったら、もっと時間がかかっただろう。「今本」は、小さいながらもまがりなりに一繋がりの年代記だが、いくら「真」を集めてきても、「古本」は悲しいかな一つの「本」にならない。綴じ合わせる紐がないバラバラの断片に過ぎないのである。「今本」が「本」であることの意味を、資料的価値とは別の次元で改めて考えてみる必要がある。

「歴史には始まりがある」とキリスト教の子ゴービルは当然考えた。そして、彼らは始原からの年代記を有している（本当は逆算によるものとはいえ）と観念していた。ゴービルが、あるいはその先輩のマルティニが中国の太古の年代記に飛びつき、ある意味では中国人以上に魅せられてしまったところがあるのも頷ける（マルティニの場合は、「網鑑」系史書を読み、「シナ古代史」を1658年に公刊した。ゴービルが「竹書紀年」を見出だした時、「マルティニは古い！」と思ったことだろう）。

一方、中国でも、太古にさかのぼる年代記の伝統はあった。劉歆の『世經』にはじまり、「皇極經世書」の影響を受けた様々な年代記が作られた。しかし、「史記」の「共和以前」の年代は不問、という態度のほうがやはり本流だったのである。そこには、焚書によって多くの文献が失われたので太古史記述は不確かなものにならざるを得ないという了解事項があった。その点、「焚書以前」の「竹書紀年」の出現の波紋は我々の想像を上回るものがあったはずである。

このテクストは自らの足で立つ力を持たない。「孟子」や「史記」などの一本立ちしたテクストとの関係により右往左往する小さき存在であった。今ではもっぱら「古本」による年代再構成が大きな顔をするようになってきているが、その反面「今本」は無視されかかっている（ただ、最初に述べたように「今本」護持者が消えたわけではない）。しかし、「今本」は史学史に揺さぶりをかける存在であったことを忘れるべきではない。

レズビアン誕生秘話

川津 雅江

レスボス島民はレズビアン

ギリシャのレスボス島（Lesbos）はエーゲ海で三番目に大きい島である。トルコの沿岸から4・5キロ沖に位置し、アテネからジェット機にのってわずか30分で行くことができる。オリーブの木と葡萄畑に恵まれた美しい島だ。紀元前600年頃はどうだったのだろうか。その頃、この島にはサッポーという名の西洋最初の女性詩人が住んでいた。彼女は正真正銘の“Lesbian”だった。と同時に、彼女は西洋最初の“lesbian”としても有名だ。

大文字で始まる“Lesbian”は形容詞で「レスボス島の」、名詞で「レスボス島民」を意味するが、“lesbian”は形容詞で「女性同性愛の」、名詞で「同性愛の女性」を意味する。日本語で「レズビアン」とよく言うのは、もちろん後者の英語を指す。だが、“lesbian”的由来が“Lesbian”だと知らずに、その言葉を使っているのではないかだろうか？

“Lesbian”から“lesbian”が派生したのは、レスボス島が生みだした最も有名な女性であるサッポーが同性愛者であったという伝説がまことしやかに伝わっていたからだ。オックスフォード大英語辞典によれば、“lesbian”が現在の意味のように使われ始めたのは、形容詞としては1890年、名詞としては1925年、“lesbianism”（女性同性愛）はそれらより少し早い1870年に登場した。また英語には“lesbianism”と同じ意味の言葉として“Sapphism”があるが、明らかにサッポーの名前から派生したこの語の初登場も“lesbian”と同じ1890年、“Sapphist”（女性同性愛者）は1902年である。そして“homosexual”（同性愛者）の初出は1897年、“heterosexual”（異性愛者）は1909年。こうして

みると、ミシェル・フーコーやジェフリー・ウイークスなどの歴史家に倣って、同性愛に耽る女性を他の女性と区別するようになったのは、19世紀末頃からであると言いたくなるかもしれない。ジュディス・ブラウンのような女性同性愛研究者も、「19世紀以前には、他の女性と性的関係にある女性たちは自分たちのことを明確な性的・社会的グループとして見なすことができなかつたし、他人からもそのように見られることはなかった」⁽¹⁾と述べている。

しかしながら、言葉の上からだけ見ると、レズビアンの誕生は権威ある辞典が示すよりもさらに150年以上も遡る。1732年にすでにウィリアム・キングは『祝杯』という嘲笑詩で、ミラという女性をサッポーにたとえ、ミラと女の愛人との関係のことを“Lesbian Loves”として言及しており、同詩の1736年版では、“Tribades or Lesbians”という表現を使っていた⁽²⁾。“Tribade”は16世紀以来よく使われたギリシャ語源の女性同性愛者を指す語（文字通りには「こする女性」を意味する）で、オックスフォード大英語辞典の定義では「不自然な悪徳に耽る女」である。それと同じ意味として、キングは“Lesbian”と言っているのである。また、フロイア・シドナムによる1762年のプラトンの『饗宴』の英訳では二人の女性のことを“Sapphic Lovers”と言及しているし⁽³⁾、1773年のロンドンの雑誌『コベント・ガーデン・マガジン』では女性同士のセックスについての話に“Sapphic passion”という索引をつけていた⁽⁴⁾。18世紀には、女性間のセックスを表す語として“The Game of Flats”⁽⁵⁾、男性同性愛者を指す俗語“molly”に相当する女性同性愛者を指す俗語“tommy”という語もよく使われた⁽⁶⁾が、その際しばしばサッポーの名前が女性同性愛者のパイオニ

アとして挙げられた。

サッポーとくれば女性同性愛を連想し、女性同性愛とくればサッポーを連想する。この連想ゲームはどのように始まり、どのように伝えられてきたのだろうか？本論では、古代ギリシャから近代イギリスに至るまでの同性愛者としてのサッポーの伝承の跡を辿ってみたい。

男を愛したサッポー

サッポーはプラトン（c.427–348BC）によって「第十番目の詩神」と称えられたほど古代において名を馳せていた詩人だった。この偉大な詩人が果たして本当に同性愛者であったかどうかは、実のところ誰にもわからないだろう。確かに、現存する213の断片詩のうち、唯一完全な形で伝わっている「断片1」（Lobel-Page；いわゆる「アフロディテに寄せるオード」）とほぼ完全な形で伝わっている「断片31」（「あの男の人は神々に匹敵するように思える・・・」）は二編とも女性へのエロティックな愛を唄っているし、他にも同性愛を匂わす詩行もある。だが、男女間の愛や子供への愛をテーマにした断片も残っている。愛の詩人であったことは確かだが、同性愛の詩人として限定するにはあまりにも証拠が断片的である。さらに、一般的に言って、古代ギリシャに女性同性愛があったかどうかも不明だ。男性同性愛については壁画、壺絵、法律などの証拠資料がかなり多く残っているのに対し、女性同性愛については全くない。

それでは、いつ頃からサッポーが同性愛者であるという話が起ったのだろうか？現存する古代文献を見てみる限りでは、西暦がはじまってまもなくのようだ。それより前には、と言っても紀元前4世紀から3世紀頃だが、彼女の恋愛の相手として挙げられた名前はすべて男性で、女性は一人もいなかった。たとえば、紀元前4世紀頃アテナイの少なくとも六つの喜劇がサッポーの下ネタ話をテーマにし、大盛況だったらしいが、そのうちの一つの劇では、彼女はイオニアの詩人アルキロコスとヒッポナクスという二人の男性と同時に恋愛関係にあった（Test. 8, Campbell）。また、紀元前4世紀末のヘルメシアナクスによると、抒情詩人のアルカイオスとアナクレオンはサッポーをめぐって恋の鞘当てをしたという（Test. 8）。しかし、これらの恋愛話でもっともらしいのは、サッポーと同時代で同郷のアルカイオスだけだ。アナクレオンは紀元前6世紀末の詩人だし、アルキロコスとヒッポナクスはそれぞれサッポーより前か後の時代の人物であり、その

上、この三人ともレスボス島出身者ではない。してみると、アルカイオスが彼女の恋人だったという話も眉唾物ではないか。

サッポーにはもう一人男性の恋人がいた。パオーンという名前の若くてハンサムな渡し守である。この話も紀元前4世紀頃のアテナイの喜劇で始まったが、パオーンは上記の詩人たちと違って、実在の人物というよりむしろ神話的人物である。ある神話によれば、パオーンはレスボス島の年老いた渡し守だったが、老女に扮した愛と美の女神アフロディテをただで川向こうに渡したお返しに、アフロディテによって、レスボスのすべての女たちが恋に落ちるような美青年へと変えられたという。また別の神話に、アフロディテ自身が彼を愛したというのもある。これは、アフロディテに愛されたアドニス、曙の女神エオスに愛されたティトノス、月の女神セレネに愛されたエンデュミオンなど、女神が年下の美青年に恋する神話のパターンを踏襲したものだ。

紀元前4世紀にはこれらの美青年を題材にした喜劇がかなりあった。現在、少なくとも一つの『エンデュミオン』、二つの『アドニス』、二つの『パオーン』の話があったことが知られている。そして、ある時点で、サッポーはパオーンに恋した女たちの一人とされ、レフカスの岩上から海へと飛び降りれば失恋の痛手を癒すというもう一つの神話と融合して、彼女が彼に失恋したあとレフカスの岩上から身を投げ、亡くなったという話がつくられたようだ。喜劇作家メナンドロス（c.342-292BC）による『レフカスの女』の断片以外ほとんど残存していないが、三つの喜劇がこのエピソードを扱っていたらしい。

このように複数の男性たちとの恋愛話が起ったのは、名前が売れれば売れるほど払わねばならない有名税みたいなものだったかもしれない。アレグザンダー大王の征服によってギリシャ世界が一つの帝国になり、ギリシャ文化が新しい段階に入ってからも、サッポーの名前は轟いていた。紀元前の最後の2世紀、アテナイはもはや文化の中心ではなく、代わりに他の諸都市が重要になったが、その一つがアレグザンダー大王によって北エジプトに設立され、彼の名前から命名された都市アレクサンドリアである。アレクサンドリアは書き言葉に重きを置く文学文化の発祥地で、学者たちによってサッポーを含む過去の詩人たちの作品が編集・出版された。サッポーは規範的な抒情詩人の一人として見なされていたので、彼女の詩集は全9巻におよび、その第1巻には1320行の詩行があったという。

ローマ時代に入ってからも、サッポーの名声は依然

として続いていた。しかし、その一方で、その名声を決定的に貶めるような悪評判もたち始める。すなわち、色情凶で女にも手を出す女だと。

女を愛したサッポー

古代ローマの詩人オウェイディウス（43BC-AD17）がサッポーの偽手紙を書いたとき、後世にまで彼女の悪名を広げるほどの影響力があると思つていただろうか？現在『名高き女たちの手紙』の第15番目に収められている「パオーンに宛てたサッポーの手紙」は、サッポーがパオーンに失恋してレフカスの岩上から海へ飛び降りて亡くなる直前に彼に宛てて書いた手紙という体裁をとった詩で、この写本が15世紀はじめに見つかったとき、サッポーの本物の手紙をオウェイディウスがラテン語に訳したものだと勘違いされたという。

しかし、オウェイディウスは詩の冒頭からおふざけ調子だ。サッポーはパオーンに、あなたは私の筆跡が誰のかおわかりにならないでしょとうと言う。もちろん、わかるはずがない。オウェイディウスの筆跡なのだから。だが、彼のサッポーはかまわず続けて、叙情詩で名高い私がどうしてその形式ではなくて、このエレジー形式の手紙を書いているのかとおたずねになるでしょう、それはエレジーの方が私の悲しみを伝えるのに最適だからよ、としらじらしい。オウェイディウスのサッポーはこのようにもはや抒情詩人でなく、年甲斐もなく若いパオーンに熱をあげ、彼に捨てられてもなおかつ未練があり、ついには絶望のあまり投身自殺してしまう單なる女である。だが、それだけではない。さらに衝撃的なことに、オウェイディウスのサッポーはカミング・アウトした女である。彼女の告白によれば、彼女はパオーンという若い男性への愛に身を焦がすようになる前は、アナクトリエ、キュドロ、アッティスという三人の女性をはじめとする100人以上のレスボスの女性たちと同性愛関係にあった。だが、パオーンに恋に落ちている今となっては、以前のように彼女らに心を奪われないと。いや、彼女らとの恋は「とがむべきもの」（*crimine*）であったと後悔すらしている。別の箇所では、レスボスの女たちとの愛が私の「名譽を毀損に」（*infamem*）したのだと述べている。

女性同士の愛はとがむべきで不名誉なものだが、もうそれは過去に終わった話で、現在は男を愛している——オウェイディウスのこのようなサッポーの描き方は、女性同性愛をギリシャの現象と見なすことによって、それと距離を置こうとするローマ人の一般的な態度を端的に反映しているだろう。オウェイディウス以後、サ

ッポーの同性愛への言及が目立つようになるが、しばしば非難の声を伴っていた。たとえば、現存する一番古いギリシャ語のサッポーの伝記（2世紀終わりか3世紀はじめ）は、「彼女のことを淫らで、女を愛する女として非難する者もいた」（Test. 1）と伝えている。また、アッシリア出身のシリア人のキリスト教護教家タティアノスは180年頃サッポーを「自分自身の放蕩を唄った、色情凶の遊女」（*Address to the Greeks* 33）として攻撃し、彼女の詩の評判を落とした。テュロスのマクシモス（c. AD161-80）はサッポーと少女たちとの関係をソクラテスと美青年たちとの関係にたとえたが（Test. 20），テミスティオスはギリシャの二人の抒情詩人サッポーとアナクレオンについて、「彼らは節制なく、自分たちの最愛の人（美少年・美少女）を手放しで褒めている」（*Speeches* 13.170d-171a）と評した。さらに、3世紀初期の注釈者ポルピュリオンは、紀元前1世紀に古代ローマの詩人ホラティウス（68-5BC）がサッポーを賞賛するときに用いた「男性的なサッポー」（Test. 34）という表現をめぐって、サッポーが「男性的」なのは男性の方が優れている詩の分野で彼女が有名だからか、それとも「女性同性愛者」（“a tribad”）だったとして中傷されているからか、一体どちらのせいなのかと頭を悩ませた（Test. 17）。何故なら、古代においては「男性的」という言葉は知的な文脈だけではなく、同性愛の女性を指すのにも使われたからである。

男のように女を愛する女

女性同性愛者が「男性的」と見なされていたことについて少々説明が必要であろう。古代の性のしきたりによれば、性的関係における二人の役割はかなりはっきり識別されていた。つまり「男性」は愛する側で、積極的に恋人を求めるが、「女性」は愛される側で、欲望の対象だった。従って、二人とも男性の場合、一般に年齢も地位も違っていて、年上で上の階級の者が能動的に愛する方で、男とみなすには若すぎる少年が愛される方なので、さほど問題ではない。だが、女同士だと、どちらか片方が「男」の役割を担っていると憶測するより他ないのである。

オウェイディウスの『変身物語』中の「イピスとイアンテ」の話では、女が女と交わるために片方が本当の男に変身する。イピスの母親テレトゥーサは生まれた子が女なら育てるのはやめようと言っていた夫に真実をうち明けることができず、娘を男の子だとうそをつき、そのように育ててきた。イピスが13歳になったと

き、「彼」の父親は「彼」を美しい乙女イアンテと婚約させた。イピスとイアンテはすぐさま相思相愛になったが、イアンテが婚礼の日を待ち望んでいるに対し、イピスは女が女を愛すなんて、雄牛と交わったパシパエ（太陽神の娘）よりも異常だわと思ふ悩む。パシパエの恋の相手は「まがりなりにもおとこだった」（中村訳）から。テレトゥーサも心配して、なんとか婚姻の日どりを延ばしてきたが、とうとう嘘の種も尽きてしまったので、イシス女神に助けを求めた。イシス女神は願いを聞き入れ、イピスを男に変えたので、イピスはめでたくイアンテと結婚できたのである。

2世紀のギリシャの諷刺作家ルキアノス（c.120-190）の『遊女の対話』の第五話「クローナリオンとレアイナ」では、男に変身しないけれども「男のように」女を愛するレスボス出身の女が出てくる。遊女のクローナリオンは「お金持ちのレスボス女のメギラ」（高津訳）と同棲しているレアイアに、一緒に時に何をするのよ、としつこく訊ねる。何しろ、「レスボスじゃ女のは男みたいで、男に例のことをされるのを嫌って、自分の方から女人にまるで男みたいに近づく」という噂があるから、興味津々なのだ。そこで、レアイアはしぶしぶ、次のように告白する。彼女は、宴席のあとでメギラともう一人の女デーモーナッサがいるベッドへと誘われたのだ。メギラはまるで「男人」みたいにレアイアにディープ・キスをし、燃え上がってくるといきなり壁を脱ぎ捨て、丸坊主の頭を見せた。そして、自分はメギロスという男で、ずっと前からここにいるデーモーナッサと結婚しているのだと言う。驚いたレアイアが「それじゃ、メギロスさん、あなたは、アキレウスが紫の衣を着ている乙女たちの間にかくれていたと言われるよう、男なのにわたしたちには判らずにいたってわけね。あなたは男の例のものをもっていて、男と同じようにデーモーナッサにするのね」と聞くが、メギラは「例のもの」は持っていないと答える。また、両方の性器を持つヘルマプロディートスでもなければ、テーバイの予言者ティレシアースのように女から男になったのでもない、生まれつき女だけれども「考え方や望みそのほかの点ですっかり男なんだ」と言う。そして、「わたしには男のものの代わりがあるのさ、さあ、やらせてご覧」とレアイナに迫り、ことをを行い、満足したのである。

レスボスの男のような同性愛の女の話はサッポーを想起させるに十分だろう。このテキストはレスボスと女性同性愛を決定的に結びつけた現存する最古のものとして重要であるが、それに加えて、女がどのように女を愛するのかという疑問に一つのヒントを与えてい

る点でも重要だ。つまり、メギラは肉体的には女だが、「男のものの代わり」を持っていて、それを使って女を悦ばせることができた。「男のものの代わり」とは何か。これについては舞台がイギリスに移ってから詳述したい。

二人のサッポー

サッポーの話に戻れば、3世紀頃までには、彼女の評判は完全に地に落ちてしまったと言ってよい。しかし、サッポーの名譽を回復しようと頭をひねった学者もいた。紀元前4世紀か3世紀頃のシチリアのシュラクサイ出身のギリシャ人著述家ニュンボドロス（fl. c. 335 BC）は詩人のサッポーの他に売春婦のサッポーがいて、後者の女がパオーンという若者に恋に落ちたのだと主張した。これはアテナイの喜劇で描かれた好色なサッポーに対する反動であろう。二人のサッポー説を唱えることによって、偉大な詩人サッポーを不名誉から救い出そうとしたのである。3世紀のアイリアノス（fl. c. AD 200）も、『ギリシャ奇談集』の中で、「レスボスにはもう一人サッポーという名の女がいて、これは詩人ではなくて遊女であったことを筆者は知っている」（松平訳）と書いているが、その情報の拠り所はニュンボドロスだった（Test. 4）。

こうした解決法は10世紀の百科事典『スーザ』にも引き継がれた。レスボス島出身のサッポーの項が二つあるのである。一人は、エレスス市出身の抒情詩人、「大金持ちと結婚し、・・・クレイスという名の娘をもうけた。彼女にはアッティス、テレスイッパ、メガラという3人の仲間・友人がいて、彼女らとの不純な交友で悪名高かった・・・彼女は9巻の叙情詩を書き、ピック[弦楽器演奏用のつめ]を発明した・・・」（Test. 2）。もう一人のサッポーはミュティレネ市出身のリラ奏者で、「ミュティレネ人のパオーンへの愛のためにレフカスの岩上から飛び降りて、溺死した。彼女も叙情詩を書いたという者もいる」（Test. 3）。しかし、たとえば、一番目のサッポーの結婚相手がアンドロス（Andros）島出身のケルキュラス（Kerkylas）という名前だと記されるが、ギリシャ語でAndrosは「男性の」、kerkosは「陰茎」を意味するので、男島出身の陰茎氏というのも同然のふざけた名前である。『スーザ』がどれほどまじめにサッポーの「伝記的事実」を記そうと、ばかばかしさがただよっている。

サッポーの詩の消滅

サッポーの詩はアレクサンドリアの学者たちによってまとめられたときには全9巻あったのに、暗黒時代が始まる直前の9世紀頃までには、ほとんどが消えてしまった。この突然の消失を巡って、もう一つの伝説が生まれる。すなわち、異教の詩人で同性愛者のサッポーの作品は初期キリスト教徒たちによって道徳的放縱の極致との烙印をおされ、焚書の対象になったと。たとえば、コンスタンティノープルの司教ナジアンゾスのグレゴリオスが380年にサッポーの作品を燃やせと命令したとか、あるいは、1073年にローマ教皇グレゴリウス7世の命によって、サッポーやその他の抒情詩人の作品がローマとコンスタンティノープルで焼き捨てられたという話が伝わっている。だが、これらの話が最初に書き留められたのは、16世紀に入ってからなので、おそらく作り話であろう。

ルネサンス時代のサッポー

『スーダ』以降中世後半の間はサッポーについての言及は何もないが、ルネサンス時代に彼女は戻ってきた。オウイディウスの『名高き女たちの手紙』が続々と出版され、その中の「パオーンに宛てたサッポーの手紙」がサッポーの伝記の主たる源泉になる。オウイディウスの注釈者たちにとって、サッポーの同性愛は事実、それも「不名誉な」事実だった。たとえば、1482年、1492年、1495年、1499年に出版された一連のベネツィア版や16世紀の幾つかの大陸版にはドミティウス・カルデリヌス(1447-1478)のラテン語の注釈が再録されたが、そこには次のような記述があった。

彼女 [サッポー] は彼女たちを男がやるように愛したが、他の女たちとはこすり合う女 (tribade) だった。つまり、ユウェナリスやマルティアリス [ともに古代ローマの諷刺詩人] によれば、(ギリシャ語の) "tribein" とはこすことだから、こすることによって女たちを陵辱したのだ。それで、彼女はホラティウスによって「男性的なサッポー」と呼ばれたのである。⁽⁷⁾

ドミティウスは「男がやるように」愛する行為（挿入）と「こする」行為を区別しているが、両方とも女性同性愛行為として見なしている。また、ここでは、ホラティウスの有名な言葉がサッポーの詩的能力ではなく彼女の同性愛と結びつけられていることにも注

目したい。古代のポルピュリオンにとってどちらを指すのか不明だったけれども、ルネサンス時代の注釈者にとってサッポーが男性並の詩的能力を持っていることなど思いもよらなかったのだ。

その一方で、詩人としてのサッポーを全面的に崇める者たちもいた。たとえば、15世紀はじめ、フランスの女性作家クリスティーヌ・ド・ビサン(c.1363-1431)はサッポーの詩的な名声を傷つけるような愛人とか同性愛などについては一切触れずに、知的な女性としてのサッポーを称えた。そして、サッポーやその他の17人の知的な女性たち—歴史上の人物だけでなくローマ神話の知恵と武勇の女神ミネルヴァや、ギリシャ神話のキルケー(ホメロスの『オデッセイ』に登場する魔術で男を豚に変えたという魔女)やメーティア(イアーソーンの金の羊毛獲得を助けた魔女)も含む—こそが、女性には男性のように知性があることを示す証拠であると主張した。16世紀には、イタリアの画家ラファエロ(1483-1520)は「パルナッソス」の絵の中で9人の女神たちの中に混じる唯一の人間としてサッポーを描き、イギリスの古典学者トマス・モア(1478-1535)はプラトンによってサッポーが「第十番目の詩神」と呼ばれたことをラテン語とギリシャ語で引用した。16世紀終わりには、劇作家ジョン・リリー(c.1554-1606)がエリザベス一世の面前で上演した喜劇『サッポーとパオ』(1584)において、サッポーをエリザベス女王のように王家の生まれで、学識があり、かつまたパオ(エリザベス一世に求愛していたダラーンソン伯爵を暗示)へのエロティックな情熱に打ち勝ち、処女を守った貞淑な女性として描いていた。

その間にサッポー自身の詩も現れている。サッポーの「断片1」を引用したハリカルナッソスのディオニシオスの『統語論』がイタリアで出版されたのが1508年、「断片31」を引用したロンギノスの『崇高について』の出版は1554年であるが、サッポーの詩再発見に最も貢献した国はフランスだった。1546年にギリシャ語版の『統語論』が出版されたあと、1554年に「断片1」を収めたアナクレオンのギリシャ語版の詩集、1556年にはその第二版で「断片31」も収めたものの出版、そして1566年にはギリシャ抒情詩人詩集(ほとんどの詩にラテン語訳がつく)が出版され、サッポーの詩として「断片1」と「断片31」やその他40ほどの断片が収められていた。フランスではその後1660年にアナクレオンとサッポーのギリシャ・ラテン語版の詩集、1674年には、ボアローによる有名なフランス語訳『崇高について』、1681年にはアンヌ・ル・フェーヴル・ダシェによるフランス語訳『アナクレオンとサッ

ポーの詩集』などが続々と出版されることになる。

これに対し、イギリスではジョン・ホールによる最初の英訳『崇高について』の出版が1652年、サッポーの詩を収めたラテン・ギリシャ語版の『アナクレオンのオード』出版はもっと遅く1695年である。しかし、それより以前でも古典語を解する知識階級の間でサッポーの詩のうち「断片31」はよく知れ渡っていたようだ。たとえば、17世紀はじめにジョン・ダン（1572–1631）は、サッポーが女性のピラエニス（この名前は古代ローマの詩人マルティアリスが描いた両性愛者として有名な女性から採られたと推定されている）に宛てたという設定の詩「ピラエニスに宛てたサッポーの手紙」を書いたが、その16行目「神々をあなたと比べるとき」（“when gods to thee I do compare”）は明らかに「断片31」の一一行目の影響を受けている。ちなみに、オウディウスの淫らなだけのサッポーと違って、ダンのサッポーは「断片31」の語り手と同じように詩人で、詩の言葉がどこから生じるのかを真剣に探っている。

サッポーの同性愛

しかしながら、16世紀中旬頃から『名高き女たちの手紙』の英訳版が続々と出版されて、オウディウスのサッポー像が広く世間に行き渡るにつれ、詩人サッポーの名譽にかけりが出てきた。つまり、同性愛者サッポーのイメージの方がクローズアップされたのである。オウディウスの英訳版の推移を見てみると、いかにサッポーの同性愛がキリスト教の罪として抑圧され、語るのもはばかれるものになっていたかがわかる。たとえば、オウディウスの詩で“crimine”として言及されている箇所が、1567年のジョージ・ターバヴィルの英訳では“shame”（恥辱）とされた。

Nor Atthis, as she did of yore,
allures these eyes of mine.
Ne yet a hundredth mo
whom (shame ylayd aside)
I fancide erste....

1639年のジョン・シャーバンの英訳では、その箇所は「私の罪」である。

Vile Althis, once most gratafull in my sight,
And hundreds more with whom my sins are knowne.

そして最も有名な1707年のアレグザンダー・ポープ（1688–1744）の英訳では、サッポーの同性愛の相手の数や具体的な名前すら消され、ただ単に「私の罪深い愛の対象」と一言で済ませている。

No more the Lesbian dames my passion move,
Once the dear objects of my guilty love....

こうした英訳の推移は、イギリスが西洋諸国の中で女性同性愛を一度も法的に処罰しなかった唯一の国であることと無縁ではあるまい。中世以来近代に至るまで、大陸の女性同性愛者たちは法的迫害を受け続け、少なくとも一人のドイツの女性同性愛者が1721年に処刑されたことが知られている⁽⁸⁾。一方、1533年のイギリス法では、男性同士や男女間のソドミーだけが死罪にされた。女性同士の愛はどうして法的に罰せられなかったのだろうか？ある女性同性愛史家によれば、それは決して女性同性愛の存在が許されていたからではなく、むしろ社会的に抹消され、無視されていたからだという⁽⁹⁾。女性同性愛者なんてイギリスのどこを探してもいないとされてきたのだ。イギリスでは、それほど女性同性愛に対する抑圧が強力だったと言える。

トルコ女性の同性愛

オウディウスの影響力はさらに旅行記にまで及んでいる。たとえば、フランス人ニコラス・ド・ニコレイの『トルコ航海記』の1585年の英訳では、トルコの女性たちが公衆浴場に一緒に入る風習について次のように描写した。

彼女たちは時には10人か12人で、時にはもっと大勢、ギリシャ人もトルコ人も一緒に行き、お互いの体を親しく洗い合う。そうすると、頻繁に浴場に行くうちに、レヴァント[東部地中海およびその沿岸諸国]の女たちの間は非常に親密になる。それのみならず、時には、まるで男とのように、強烈に愛するようになる。ある乙女や絶世の美女を見初めたら、彼女たちと一緒に入浴し、随意にどこででも彼女らに触れ、体をまさぐる手段を見いだすまでやめないほどに。ここでの女性たちはそれほど享楽的で同性にみだらである。遠い過去にも同性愛の女たち（Tribades）はいた。そのトップがレスボス島のサッポーで、100人の大人の女性や少女たちを愛していたのだが、たった一人の男友達パオーンに気を移してしまった。⁽¹⁰⁾

ここでは、トルコの女性たちが「まるで男のように」同性と愛し合うようになること、そして、そのような同性愛の女たちのイコン的存在として、サッポーの名前が挙げられている。このサッポーは、彼女の同性愛の相手として「100人」という数が示されているように、明らかにオウイディウスが描いたサッポーである。

初期近代の旅行記には、このように女性同性愛を東方のトルコの女性たちの奇妙な習慣として紹介するものが多かった。1684年に英訳されたフランスの男爵J.B.タヴァニエの『トルコ・ペルシャ・東インド諸国旅行記全集』では、トルコ宮殿内のハーレムやコンスタンティノープル市の女性たちが男のいぬ間にこっそりする女同士の性愛について伝えている⁽¹¹⁾。キャサリン・パークが「性的異常を別の種族や大陸の女性たちのエキゾチックな肉体に投影することは、初期近代ヨーロッパ地誌文学によく見られる文彩だった」⁽¹²⁾と述べているように、旅行記は女性同性愛の存在を遠い東方のトルコに追いやることによって、西洋社会からその存在を排除するのに一役買っていたのだ。これは古代ローマ人が女性同性愛をギリシャの現象として見なしたのと似ている。

当時の旅行記にはまた、女性同性愛者を東洋化する傾向に加えて、差別的な階級意識も見られた。たとえば、アウグエリウス・ギスレニウス・ブスペクティウスのラテン語の『トルコ旅行記』(1589)は各國語で再版を重ね、英訳版は1694年になって初めて出た本だが、この中には、トルコの公衆浴場で同性愛にふける女性は「庶民」であり、家に風呂がある貴族階級の女性ではないと記されている⁽¹³⁾。17世紀のイギリスの読者層はほとんどが貴族だったので、遠い異国、しかも庶民階級の女性の同性愛の話を自分たちとは関係のない話として楽しんだことは想像に難くない。

男のものの代わり

さて、古代のルキアノスのレスボス女メギラは自分が半陰陽者であることを否定したけれども、「男のものの代わり」を持っていて、それを使って女を悦ばせることができるとはっきり主張した。「男のものの代わり」とは何で、それをどう使うのか。この疑問に初期近代の医学書や解剖学書は「専門書」としてくそまじめに取り組み、それは男性性器並に大きなクリトリスのことであると断定し、ポルノ小説ばりの描写をした。たとえば、ジェーン・シャープは『産婆学』(1671)の中で、半陰陽者とは他の人たちよりも大きくて、垂

れ下がっているクリトリスを持っている女性のことであると示唆し、次にいかに肉體的な異常が性的な異常を導くかを説明する。普通のクリトリスはほんの小さな芽だが、時々陰茎のように大きくて長いものがある。それは刺激されると膨れて固くなるので、「淫らな女たち」はそれを「男が彼女にしてくれるよう」使うのだ。シャープは最後に、そのような異常な性器を持つ女性はインド諸国やエジプトでは珍しくないけれども、イギリスには一人としていないと述べている⁽¹⁴⁾。女性同性愛の場所としてトルコの代わりにインド諸国やエジプトの地名が挙がっているが、いずれにせよイギリスから遠い異国であるので、読者は一安心したに違いない。

シャープの『産婆学』は1725年までに4版を重ねたほど俗受けしたが、フランスの外科医ニコラス・ヴェネットが17世紀末に書いた本の英訳版『夫婦間の営みの奥義の開示』(1707)も人気があった本である。ヴェネットはクリトリスの説明のとき「この部分を好色な女性たちはしばしばいじる」と述べ、そのすぐあとで、「レスボスのサッポーは彼女のこの部分がもっと小さかったら、あんなひどい評判がたたなかつたであろう」と言っている⁽¹⁵⁾。サッポーが同性愛なのは彼女の性器の奇形のせいという説である。同様に、ジョージ・アーノルドの『半陰陽者論』(1750)においても、大きなクリトリスを持った女性はヨーロッパではまれで、エジプトではありふれているが、そういう女性は「性的快楽の達成なく性交を楽しむ宦官」に似ているとされ、「その種の」女性の代表としてレスボスのサッポーの名前が挙げられた⁽¹⁶⁾。さらに、スイス人のサミュエル・ティソットの自慰に反対を唱えた論文の英訳『自慰』(1766)は1781年までに5版も出版された。ティソットは自慰という手による冒涜のあとでもう一つの冒涜としてクリトリスを使ったものの話に移ったとき、それはレスボスのサッポーから始まったと主張し、オウイディウスの詩からサッポーの女たちの描写をラテン語で引用している⁽¹⁷⁾。

男に淫らなサッポー

それでは、異性愛者としてのサッポーの方の評判はどうであったろうか？ 女性の同性愛がアノーマルなら、異性愛はノーマルのはずだ。ところが、17世紀に戻ってみると、パオーンに対する愛を赤裸々に訴えるサッポーもみだらな女性として批判の対象だった。キリスト教下では、慎みのある女性は決して自分から愛を訴えたりはしない、淫らな娼婦だけが積極的にな

るのだと考えられていた。それ故、ウィリアム・ボズワース（c.1607-c.1650）は死後出版の詩『貞淑な恋人たちと墮落した恋人たち』（1651）中の「パオーンとサッパーの物語」で、オウイディウスの詩を書き換えて、異国の騎士パオーンが若き詩人サッパーから熱烈なモーションをかけられた様を描いたとき、パオーンにこう批判させたのである——「下品な女よ・・・どうしてそんなに淫らに言い寄るのか？ 貞淑な女性たちが男どもに言い寄られても、滅多になびかないときに」⁽¹⁸⁾。

アレグザンダー・ラドクリフの『オウイディウスの滑稽詩』（1681）中の「パオーンに宛てたサッパーの手紙」では、サッパーはバラッド歌手であり、パオーンは彼女のコーラス仲間であると同時に恋人である。パオーンが彼女の指輪とペチコートを盗んで逃げ出したので、返してくれなければ屋根裏部屋から飛び降りて死んでやる、と脅す手紙の中で、ラドクリフのサッパーはオウイディウスのサッパー以上に淫らな言葉を連ねている。

あんたはあたいに激しいキスをして、あたいのこと
を魅惑的な魔女って呼んだ
今じゃできないわ、あたいのお尻にキスしようと
したって。
それから、あんたはあたいの快活な声だけが
好きだったんじゃなくて
あたいの肉の部分も楽しんだんだよね。
筋肉隆々の腕でぎゅっとあたいを抱きしめて
あんたは神かけて誓ったわ、あたいが体を公爵夫人
みたいに動かすって。
あたいの腰をしっかりとつかんで、何度も何度も、
あたいがあのとき腰が曲がっていたなんて信じられないわ。⁽¹⁹⁾

新しい種類の罪

看過できないのは、このように女に対しては無論のこと、男に対しても淫らであるという汚名にまみれたサッパーが、17世紀終わりになると、女性の知性を攻撃するコンテクストにおいても批判されるようになつたことである。ウィリアム・ウォールシュの『女性たちに関する対話』（1691）は、「女性の擁護」という副題がついているが、内容はそれとは全く正反対だ。「知性ある女性たち」についての話題を取り上げたとき、「女嫌い」（Misogynes）という名前の登場人物は、一体そんな女がどこにいるだろうか、3000年の間にたっ

た三人の知性ある女性がいたというだけで、女に知性があると言えるか、いや、女が知的だとどういう結果になるか、と論を進める。そして、三人の女性のうちの一人サッパーを「情欲の仕事」においては、どの男性よりも「才気縦横」であるとし、次のように批判したのだ。

サッパーは世界が生んだ最も賢明な女性たちの一人なので、論理的にこう考えたのです。あらゆる女性がこれまでうまくやってきた学問に彼女が何か付け加えるべきであると思われていると。それで、どうしたのだろうか？ 彼女は男だけでは満足できなくて、同性とも情事をはじめ、われらに新しい種類の罪を教えているのです。昔のルキアノスの時代に行われていただけではなくて、今日のトルコでも頻繁にされているようなを。⁽²⁰⁾

「女嫌い」の主張は、サッパーは知性の点において女性としては例外的な、いわば「男性的な」女性だから、性的にも「男性的」であると言っているに等しい。これは、まさしく男性の領域で名を挙げた女性に対するセクシャル・ハラスメントであろう。

さらに上記の引用で看過できないのは、サッパーが「男だけでは満足できなくて、同性とも情事をはじめ、われらに新しい種類の罪を教えている」と、現在形で書かれていることだ。これはルキアノスの時代のような遠い過去でもなく、トルコのように遠方の国でもなく、現在のイギリスにおいて、サッパーのように知的な女性が他の女性たちに「新しい種類の罪」を教え込むことに対する恐れを暗示している。「新しい種類の罪」とは何も女性の同性愛だけを指すのではない。いや、むしろ、「女嫌い」が警戒したのは、知性という「新しい種類の罪」がイギリスの女性たちの間に広がることだった。女性が知性の分野に進出するということは、男女間の上下の社会的秩序を搅乱することを意味するのだから。

実際、「女嫌い」の警戒もしくは恐れは現実のものだった。イギリスの女性たちはそれまで長い間一部の貴族階級出身者を除き、ものを書くという知的生産をしなかつたし、また、知的生産には不適であると見なされていた。しかし、17世紀中旬頃から女性たちは詩や劇やロマンスを出版し始めたのである。これまで知的活動を一手に引き受けた男性たちにとって、女性作家の登場は自分たちの特権的な地位を脅かすものとして映ったに違いない。18世紀初期の女性詩人アン・フィンチが次のように述べているように。

ああ、ペンを持とうと企てる女は
殿方たちの権利へ侵入したもの
出しゃばりものと思われて
その過ちはどんなに徳をつんでも救われない。⁽²¹⁾

さらに、サッポーが愛の詩、それも女性に対する愛の詩を書いたならば、イギリスの初期女性作家たちも女性間の愛をテーマにすることがよくあった。その多くはエロティックでない女性の友情を扱っていたが、中にはアフラ・ペーン（1640-89）の『美しきクラリンドア——私を愛した、女性以上の存在と想像される人』（1688）のように、女性との性愛を唄う詩もあった。ペーンはその他にも多くのエロティックな詩や劇などを精力的に出版したプロの作家であり、かつまた両性愛者ジョン・ホイルの愛人としての私生活もよく知られていたので、その不道徳性が危険視されたが、他の女性作家の作品にも別の意味で（男性側にとって）危険なものが潜んでいた。たとえば、マーガレット・キャヴェンディッシュ（c.1624-74）は『快樂の修道院』（1668）において、世間から隔離された女性だけのユートピアを描いたが、そこに集う女性たちはみな、男性中心の社会において女性の地位が奴隸状態であることに対して反乱を起こした者たちであった。また、メリ・アステル（1666-1731）は『女性たちへの大事な提言』（1694）を「同性を愛する女性」（“a Lover of her Sex”）という匿名で出版し、未婚の女性たちに対して財政的な支援をする女性共同体を確立すべきだと訴えた。このように、キャヴェンディッシュやアステルの描く女性間の愛はフェミニズムの萌芽を宿していたのである。

貞淑なサッポー

サッポーの名前が女性詩人や作家の別名として頻繁に使われるようになったのはこの頃からである。たとえば、キャサリン・フィリップス（1631-64）は17世紀後半から18世紀中旬まで「イギリスのサッポー」として名を轟かせていた詩人であった。彼女には、「ロザニア」とか「ルーカシャ」のように女性の友人たちとの友情を唄った詩があるので、最初の詩人たるサッポーを連想させたのも無理はない。しかし、フィリップスはプロの作家として悪名を馳せたペーンと違って、生前中は自分の詩を出版せず、手書き原稿のまま友人の間に回していくだけであり、私生活上も貞淑な女性として知られていた。つまり、フィリップスは詩人であったけれども、男性の領域である公の場に侵入する

ことをしないで、社会が女性に求める役割に忠実な女性だったのである。従って、フィリップスに対する賞賛の声はいつも「サッポー」という名前によって喚起される不名誉なイメージ、すなわち淫らな女性とか同性愛者のイメージを払拭する声を伴っていた。たとえば、サー・チャールズ・コットレルは、死後出版されたフィリップスの『詩集』（1667）の序の中で、彼女を古代のサッポーのような才能を持つ詩人として褒め称えたが、同時に「美德」の点では古代のサッポーに勝っているとわざわざ記した推奨文を書いている。

同様の賞賛の仕方は他の女性詩人に対しても見られる。リットルトン卿は1765年の詩でエリザベス・カーターを「淫らなミューズ」の「レスボスのサッポー」よりも優れていると褒め称え、アナ・エイキンは1773年のエリザベス・ローへの詩で彼女を「もっと貞淑なサッポー」として賞賛した。このように女性詩人を「貞淑なサッポー」として褒めちぎるということは、一瞥すると女性の詩的能力を称えているように見えるかもしれない。だが、実のところは、もはや女性詩人が古代のように例外的な女性として見なせないならば、男性や男性中心の社会にとって害が及ばないように、女性詩人や女性の詩の主題を道徳的に許される範囲に限定したのだろう。

18世紀には、汚名にまみれたサッポー自身の名譽を回復しようとする動きも出てきた。そのため採られた戦略は、彼女の同性愛を示す証拠を握りつぶすことであった。すなわち、サッポーの詩が何度も英訳されたが、ほとんどが故意に彼女の同性愛を異性愛に変えているのである。たとえば「断片1」における詩人の「私」の恋人の性別は、現存するギリシャ語のテキストによると、明らかに女性を指している。ところが、ジョゼフ・アディソン（1672-1719）が1711年の『スペクター』誌に収めたアンブロース・フィリップスによる英訳では、詩人の恋人は「彼」だった。ローブ古典文庫のデビッド・A. キャンベルの原文に忠実な英訳とフィリップスの訳の違いは第6スタンザをみれば明白だ。

If she runs away, soon she shall pursue;
if she does not accept gifts, why, she shall give them
instead;
and if she does not love, soon she shall love even
against her will. (tans. Cambell)

Tho' now he Shuns thy longing Arms,
He soon shall court thy slighted Charms:

Tho' now thy Off'rings he despise,
He soon to Thee shall Sacrifice;
Tho' now he freeze, he soon shall burn,
And be thy Victim in his turn. (trans. Philips)

サッポーのもう一つの詩「断片31」については、フィリップスは、詩の語り手が自分が愛する女性の隣に座っている男性を見て、その彼に嫉妬するという三角関係の状況を原文にかなり忠実に翻訳した。しかし、1713年出版の翻訳本の中では、その詩に対して次のような注をつけた。「このオードの出来事がいかなるものであろうとも、イギリスの読者〔男性〕はその美しさの中に入るだろう。もし、読者の愛する女性のそばに男の恋人が座っているとして書かれた詩だと想定するならば」⁽²²⁾。つまり、フィリップスは（男性の）読者が女性の同性愛に拒否反応を起こさないように、男と女の状況に置き換えて想像してみよと言っているのである。

アディソンはフィリップスの翻訳を『スペクテーター』誌に掲載してから20年以上あとの1735年になって、自分自身のサッポーの翻訳を出した。「断片1」の第6スタンザのアディソンの訳でも、詩人の恋人は「彼」である。

Tho' thy Gifts and Thee he slight,
He shall soon with Gifts invite;
Tho' he freeze, he soon shall burn,
Thy fond Victim in his Turn.

一方、アディソンの訳詩「彼は神のように幸せだ」（「断片31」）は「彼女が愛した若い娘について」の副題がついているように、サッポーの同性愛について隠すことはしなかった。注でも、サッポーがその熱情を一人の人に限定するのに耐えきれなかっただし、その熱情は「古代の人々が伝えるように、あまりにも激しくて一つの性に限定することもできなかった」と、サッポーの両性愛や激しい性衝動について記している。しかしながら、その注はサッポーの女の恋人たちの名前を挙げたあとすぐに、「美しいパオーンほど彼女の賞賛の対象になった者はいなかったようだ」⁽²³⁾と、彼女の人生が最後には異性愛で終わったことを強調した。最後は異性愛に転向したのだから、彼女の同性愛は許される類のものであったと仄めかしたのである。

E.B. グリーンの1768年の翻訳詩はサッポーの同性愛を仄めかす言葉を完全に削除することによって、彼女の名声を回復しようとする試みだった。「断片31」の

翻訳では、女性を見たときの感情がもだえ苦しむような愛から単なる嫉妬へと変えられ、女性の語り手の嫉妬は女の心をつかんだ男に対してというよりもむしろ、男の心をつかんだ女に対してであるとされる。ギリシャ語の原文では語り手の嫉妬の相手は男であるが、グリーンは脚注で、「私はこの詩の原点はサッポーが自分よりももっと好かれているライバルの美女を見て嫉妬したことにあると理解したい」⁽²⁴⁾と述べている。サッポーが女性同性愛ではないことを主張するために、彼はあえて「誤訳」したのである。

イギリス人だけがサッポーの同性愛を抑圧したのではなかった。イタリアの作家アレッサンドロ・ヴェリの小説『サッポーの冒険』は1780年にイタリアで出版され、1789年に英訳された。1803年にはジョン・ノットによっても英訳されている。この小説では、サッポーはあまりにも多くの小説を読みすぎたために感じやすくなった若い娘である。彼女の冒険の最後はパオーンとの絶望的な恋愛だ。彼女には忠実な女召使いがいるが、一人も女の恋人はいない。アンブロース・フィリップスによる「断片31」の翻訳も入っているが、フィリップスが「彼は不滅の神々のように神聖だ／あなたのそばに優しく座っているあの若者は」と訳した箇所が「彼女は不滅の神々のように神聖だ／あなたのそばに優しく座っているあの乙女は」に変えられている。ヴェリは注で、この詩は本当はパオーンの隣に座っている少女にサッポーが嫉妬している詩であると断言し、サッポーが同性愛者だというのは単なる流言であり、「おしゃべりな詩人たち」によって広げられた嘘にすぎないと明言した。そして、その証拠にレスボスには二人のサッポーがいて、同性愛に耽ったのは我々が知っている「天才」の方ではなくて劣った方のサッポーだ⁽²⁵⁾、と古来からなじみの戦略を使ったのである。

フランスの聖職者ジャン・ジャック・バーセルミイの『小アナカルシスのギリシャ旅行記』は1788年に出版されて以来版を重ね、1794年に英訳された。バーセルミイにとっても、サッポーの同性愛は認めがたかった。彼は次のように述べている。

夫の死後、彼女〔サッポー〕は暇な時を学問に捧げ、レスボスの女性たちに文学の趣味を吹き込む仕事に取りかかった。彼女らの多くは彼女から教えを受け、外国の女性たちも大勢彼女の弟子になった。彼女は彼女らを愛しすぎるほど愛した。他のやり方で愛することができなかったから。そして、ありったけの激しい熱情で自分の愛を表現した。あなた方がギリシャ人の極端な感受性のことによくご存じで、彼ら

の間では最も無垢な関係がしばしば情熱的な愛の言葉を借用していることがおわかりになったら、そんな表現に驚かないでしょう。⁽²⁶⁾

サッポーと女性たちとの関係を文学教師と弟子の関係であるとするバーセルミイの説は、18世紀末に「イギリスのサッポー」と賞賛された流行作家メリ・ロビンソン（1758–1800）にとって歓迎すべきものであった。彼女はソネット連歌集『サッポーとパオーン』（1796）の序の中で、詩人としてのサッポーの名誉を回復するためにバーセルミューの上記の説を引いている。また、オウイディウスとポープの「パオーンに宛てたサッポーの手紙」は「ギリシャの女性詩人を賞賛するというよりむしろ軽視する傾向にある」⁽²⁷⁾と痛烈に批判し、彼らのサッポー像（叙情詩人ではなく淫らな女性）をソネット連歌で大胆に書き換えた。まずサッポーの同性愛を仄めかす記述は何もない。ソネット32はサッポーの「断片31」の翻案であるが、グリーンの翻訳のように、パオーンが惹かれているシリリアの乙女に対する語り手の嫉妬を唄っている。さらにパオーンに対する愛についても否定的な描き方である。パオーンに恋に落ちたロビンソンの語り手「私」は何度も「サッポー」の死を嘆いている。一人称の「私」はただの女、三人称の「サッポー」は偉大な詩人である。ロビンソンにとって重要なのは、この詩人「サッポー」の復活であった。ソネット43はレフカスからの投身自殺が未遂に終わった場合の望ましいヴィジョンを描いている。そのときやっと「私」は「サッポー」のアイデンティティを取り戻すことができると。

ロビンソンにはプロの作家になる10年以上前に年下の皇太子やその他の有名人と浮き名を流し、「淫らな女性」として人々の注目を浴びた過去があった。それ故、サッポーの名誉を回復しようとしたのは、明らかに自分自身のためでもあったろう。そのためにサッポーの異性愛すらも抑圧してしまったのは興味深い。

女性同性愛の伝統

18世紀のイギリスではこのようにサッポーの同性愛を抑圧する動きがあったが、女性同性愛者としての悪いイメージを完全にうち消すには弱かった。サッポーの名前も同時代の女性作家たちを賞賛するときに使われただけではなく、彼女らを貶め、批判するときにも用いられた。オウイディウスの「パオーンに宛てたサッポーの手紙」を英訳したポープはまた、サッポーの詩的名声を貶めると同時に同時代の女性作家たちをこ

き下ろすための詩を書いている。彼が特に目のかたきにしたのは、メリ・オートリ・モンターギュ夫人（1689–1762）であった。彼女が1716–18年に外交官の夫とトルコに旅行したとき書いた書簡形式の旅行記は、手書き原稿のまま回し読みされ、大評判になった。ポープもそれを読んで、「僕はサッポーの断片を楽しんだように、彼女〔モンターギュ夫人〕の断片を楽しんだ」と絶賛した。しかし、二人の仲が政治的な立場の相違などによって断絶すると、ポープは自分の詩の中で彼女を「サッポー」として何度も登場させながら、彼女を汚くて、乱交にふけっていて、梅毒にかかり、うぬぼれが強い女として猛烈に攻撃し始めたのである。

ウィリアム・キングの『祝杯』（1736）では、批判の対象はフランセス・ブリューデネル・ニューバラ公爵夫人である。キングは多額の借金をめぐる裁判で彼女に負けたので、復讐するために、詩の中で彼女をミラとして登場させ、たえず同性愛者のサッポーにたとえた。そして、ミラの醜い愛人のアリ（ニューバラ公爵夫人の友人アレン夫人）に「同性愛の女たちすなわちレズビアンたちのボスというタイトル」（“the Title of Chief of the Tribades or Lesbians”）を授けた⁽²⁸⁾。前に述べたように、ここの“Lesbian”は現代的な意味で使われている。キングはまた注の中で、「最後に一人の男への愛のために自殺したというサッポーの懲罰には、特殊な正義の法があったにちがいない」⁽²⁹⁾と、サッポーの投身自殺を同性愛に耽った罰だったと見なした。

1749年に出版され、大評判になった作者名不明の『サタンの収穫祭——売春、姦通、私通、売春婦斡旋、ポン引き、ソドミー、女性同性愛の現況（真正の娯楽物語による例証）、及びプロテスタントのわが王国にて日々増殖するサタンの書物』では、前に見てきたウォールシュの『女性たちに関する対話』を一字一句忠実に再録したあとで、ロンドン郊外のトウィックナムにおいても「新しい種類の罪」が行われていることを明らかにした⁽³⁰⁾。ちなみに、この書では、女性同性愛行為を表す言葉として“Flats”もしくは“the Game of Flats”という語が用いられている。おそらく女性の「平たい」（flat）性器の接触と「まぬけ」（flat）な女が何か性的なゲームでだまし合うことを指しているのだろう⁽³¹⁾。

当時の人々がトルコとトウィックナムの地名で思い起こすのは、ポープによって何度も「サッポー」として中傷されたモンターギュ夫人である。彼女はトルコ旅行記を書き、トウィックナムに住んでいたし、オックスフォード夫人のような貴族階級の女性たちや「女

性たちへの大事な提言』を著したメリ・アステルと親しくつきあっていた。だが、実際に同性愛者であつたかは不明だ。しかし、事実がどうであれ、『サタンの収穫祭』の著者にとって、モンターギュ夫人やその女友達たちの存在はウォールシュが警戒していた「新しい種類の罪」がまさにイギリス国内にまで蔓延していることの証左であったのである。同書はまた、長い副題が示すように、女性同性愛を含むあらゆる種類の性的放縱や悦脱のかたちを攻撃するだけでなく、それらが扇動的な書物によって読者の間に広がることを阻止する目的を持っていた。扇動的な「サタンの書物」とはモンターギュ夫人のような女性の手によるものであり、想定する読者とは主に女性を指していることは言うまでもない。

18世紀終わりには、実際に、トウェックナムにあるホーラス・ウォルポールのストロベリー・ヒルの屋敷を相続したアン・コンウェイ・ダマー夫人（1749–1828）の同性愛関係をめぐるゴシップも起きた。大金持ちの未亡人であるダマー夫人の相手として挙がったのは、女優のエリザベス・ファレンや作家のメリ・ベリーだった。作者名不明のパンフレット『ジャック・キャベンディッシュから尊敬すべき、とても美しいダ…夫人に宛てたサッポー風の書簡』（1782）は、明らかに彼女に宛てたものである。そして詩の中の「レスボス島」への脚注には次のような記述があった。

エーゲ海の島レスボスはミス・サッポーの生誕地として有名である。彼女は自分と同じ性の者に愛情を与えた最初の古典時代の若い女性だった。彼女はミセス・モンターギュ、ミセス・グレンヴィル、ミス・カーター、ミス・エイキン [18世紀イギリス女性詩人たち] の誰よりも上手に詩を書いたが、冷酷なパオーンに求愛するようになったとき、詩を書くことができなくなってしまった。それで、年をとつて、男の愛に不向きになったとき、ミティリニの若い娘たちを追いかけ、たくさん誘惑したのである。彼女は記録に残る世界で最初の女性同性愛者（Tommy）だった。だが、彼女のことを公平に評すれば、彼女のあと多くの女性同性愛者（Tommies）がいたけれども、サッポーは一人だけだった。⁽³²⁾

「サッポーは一人だけだった」とは、彼女ほど偉大な女性詩人はいなかったということだろう。しかし、このような褒め言葉はいかにもとってつけたようだ。「男の愛に不向きになった」サッポーの女狂いから綿々と伝えられる女性同性愛の伝統に比べれば。

-
- (1) Brown 173.
 - (2) William King, 'Ode to Myra' in *The Toast*, 1st ed., 2 books (Dublin, 1732) 84-5; *The Toast*, 2nd ed., 4 books (London, 1736) 53, qtd. in Donoghue 3.
 - (3) Floyer Sydenham, *The Banquet: a Dialogue of Plato Concerning Love. The First Part* (W. Sandby, 1762) 53, qtd. in Crompton 90.
 - (4) *Covent-Garden Magazine; or, Amorous Repository* (June 1773) index, qtd. in Donoghue 4.
 - (5) Anon., *Satan's Harvest Home; Or, the Present State of Whorecraft, Adultery, Fornication, Procuring, Pimping, Sodomy, and the Game at Flats (Illustrated by an Authentick and Entertaining Story), And other SATANICK WORKS daily propagated in this good Protestant Kingdom* (1749) 18, 60.
 - (6) Donoghue 5; Hitchcock 84.
 - (7) Qtd. in Andreadis 29-30.
 - (8) Hitchcock 77. Cf. Dekker 76-80.
 - (9) Donoghue 18.
 - (10) Nicholay 60.
 - (11) J. B. Tavernier, Baron of Aubonne, *Collections of Travels Through Turkey into Persia and the East-Indies*, 2 vols (Moses Pitt, 1684) vol. II, 86-7, qtd. in Donoghue 255-56.
 - (12) Park 172-73.
 - (13) Andreadis 5-6.
 - (14) Jane Sharp, *The Midwives Book* (1671), qtd. Augherston 129.
 - (15) Nicholas Venett, *The Mysteries of Conjugal Love Revealed*, 2nd ed., (1707) 15, qtd. in Donoghue 254.
 - (16) George Arnauld, *A Dissertation on Hermaphrodites* (1750) 440-43, qtd. in Donoghue 51.
 - (17) Tissot 45-47.
 - (18) William Bosworth, *The Chast and Lost Lovers* (1651), in Reynolds 111.
 - (19) Alexander Radcliffe, *Ovid's travestie* (1681), in Reynolds 106.
 - (20) William Walsh, *A Dialogue Concerning Women, Being a Defence of the Sex* (1691), in Reynolds 116.
 - (21) Qtd. in Spencer 5.
 - (22) Sappho, odes trans. with a life by A. Philips, in *The Works of Anacreon and Sappho*, (E. Curll & A. Bettesworth, 1713) 65, 74-75, qtd. in Donoghue 246.
 - (23) Sappho, odes trans. with a life by Joseph Addison, in *The Works of Anacreon* (John Watts, 1735) 251-52, 263, qtd. in Donoghue 247-48.
 - (24) Sappho, odes trans. with a life by E. B. Greene, in *The Works of Anacreon and Sappho* (J. Ridley, 1768) 130, 144-45, qtd. in Donoghue 248.
 - (25) Alessandro Verri, *Le Avventure di Saffo.../ The Adventures of Sappho, Poetess of Mitylene*, 2 vols (T. Cadell, 1789) 211-19, qtd. in Donoghue 249.

- (26) Jean-Jacques Barthélemy, *Travels of Anacharsis the Younger in Greece* (1794), in Reynolds 180.
- (27) Robinson 18.
- (28) King, *The Toast* (1736) 53, qtd. in Donoghue 259.
- (29) King, *The Toast* (1736) 110, qtd. in Donoghue 261.
- (30) Anon., *Satan's Harvest home* 18.
- (31) Donoghue 261.
- (32) *A Sapphic Epistle, From Jack Cavendish, to the Honourable and beautiful Mrs.D-R* (c. 1782), in Reynolds 140.

References

- Addison, Joseph. *The Spectator*. Ed. Donald F. Bond. Oxford: Oxford UP, 1965. Vol. 2.
- Andreadis, Harriette. *Sappho in Early Modern England: Female Same-Sex Literary Erotics 1550-1714*. Chicago and London: U of Chicago P, 2001.
- Anonymous. *Satan's Harvest Home (1749) and Hell upon Earth: or the Town in an Uproar (1729)*. New York, Garland, 1985.
- Aughterson, Kate, ed. *Renaissance Woman: A Source-book*. London: Routledge, 1995.
- Ballaster, Ros. "‘The Vices of Old Rome Revived’: Representations of female same-sex desire in seventeenth and eighteenth-century England.” *Volcanoes and Pearl Divers: Essays in Lesbian Feminist Studies*. Ed. Suzanne Raitt. Binghamton: Harrington Park P, 1995. 13-36.
- Brooten, Bernadette J. *Love Between Women: Early Christian Responses to Female Homoeroticism*. Chicago and London: U of Chicago P, 1999.
- Brown, Judith C. *Immodest Acts: the Life of a Lesbian Nun in Renaissance Italy*. New York: Oxford UP, 1986.
- Crompton, Louis. *Byron and Greek Love: Homophobia in 19th-Century England*. Faber & Faber, 1985.
- DeJean, Joan. *Fictions of Sappho, 1546-1937*. Chicago and London: U of Chicago P, 1989.
- Dekker, Rudolf M. and Lotte C. van de Pol. *The Tradition of Female Transvestism in Early Modern Europe*. London: Macmillan, 1989.
- Donne, John. *Poetical Works*. Ed. Herbert J. C. Grierson. Oxford: Oxford UP, 1971.
- Donoghue, Emma. *Passions Between Women: British Lesbian Culture 1668-1801*. London: Scarlet P, 1993.
- duBois, Page. *Sappho is Burning*. Chicago and London: U of Chicago P, 1995.
- Faderman, Lillian. *Surpassing the Love of Men: Romantic Friendship and Love Between Women from the Renaissance to the Present*. 1981. New York: Perennial, 2001.
- Foucault, M. *The History of Sexuality: Volume 1: An Introduction*. Trans. Robert Hurley. New York: Vintage, 1990. ミシェル・フーコー『性の歴史 I —知への意志』渡辺守章訳（新潮社, 1986）
- Greene, Ellen, ed. *Re-Reading Sappho: Reception and Transmission*. Berkeley: U of California P, 1996.
- Grundy, Isobel. *Lady Mary Wortley Montagu: Comet of the Enlightenment*. Oxford: Oxford UP, 1999.
- Hitchcock, Tim. *English Sexualities, 1700-1800*. New York: St. Martin’s P, 1997.
- Kawatsu, Masaë. “‘Sappho’ and Mary Robinson.” *Essays in English Romanticism* 26 (2002) : 19-30.
- Lardinois, André. “Lesbian Sappho and Sappho of Lesbos.” *From Sappho to De Sade: Moments in the History of Sexuality*. Ed. Jan Bremmer. London and New York: Routledge, 1989.
- Llyl, John. *Sappho and Phao*. Ed. David Bevington. Manchester and New York: Manchester UP, 1991.
- Nicolay, Nicolas de. *Nauigations into Turkie*. 1585. Trans. T. Washington the younger. Amsterdam: Theatrum Orbis Terrarum; New York: Da Capo P, 1968.
- Ovid. *Heroides and Amores*. Trans. Grant Showerman. LCL 41. 2nd ed. Cambridge, Massachusetts: Harvard UP, 1977.
- Park, Katharine. “The Rediscovery of the Clitoris: French Medicine and the Tribade, 1570-1620.” *The Body in Parts: Fantasies of Corporeality in Early Modern Europe*. Ed. Carla Mazzio and David Hillman. New York: Routledge, 1997. 171 -93.
- Pope, Alexander. *Poetical Works*. Ed. Herbert Davis. Oxford: Oxford UP, 1966.
- Prins, Yopie. *Victorian Sappho*. Princeton: Princeton UP, 1999.
- Rayor, Diane J., trans. *Sappho's Lyre: Archaic Lyric and Women Poets of Ancient Greece*. Berkeley: U of California P, 1991.
- Reynolds, Margaret, ed. *The Sappho Companion*. New

- York: Palgrave, 2001.
- Robinson, Mary. *Sappho and Phaon, In a Series of Legitimate Sonnets*. 1796. Delmar, New York: Scholars' Facsimiles & Reprints, 1995.
- Roche, Paul, trans. and essay. *The Love Songs of Sappho*. New York: Prometheus Books, 1998.
- Sappho and Alcaeus. *Greek Lyric*. Trans. David A. Campbell. LCL 142. Cambridge, Massachusetts: Harvard UP, 1982.
- Snyder, Jane McIntosh. *Lives of Notable Gay Men and Lesbians: Sappho*. New York: Chelsea House, 1995.
- *Lesbian Desire in the Lyrics of Sappho*. New York: Columbia UP, 1997.
- Spencer, Jane. *The Rise of the Woman Novelist from Aphra Behn to Jane Austen*. Oxford: Basil Blackwell, 1986.
- Tissot, Samuel. *Onanism*. 1766. New York: Garland, 1985.
- Vanita, Ruth. *Sappho and the Virgin Mary: Same-Sex Love and the English Literary Imagination*. New York: Columbia UP, 1996.
- Weeks, Jeffrey. *Sex, Politics and Society: The Regulation of Sexuality since 1800*. London: [n.p.], 1981.
- Williamson, Margaret. *Sappho's Immortal Daughters*. Cambridge, Massachusetts: Harvard UP, 1995.
- アイリアノス『ギリシャ奇談集』松平千秋・中務哲郎訳（岩波文庫，1989）
- オウイディウス『変身物語』（下）中村善也訳（岩波文庫，1984）
- ルキアノス「遊女の対話」高津春繁訳。『本当の話—ルキアノス短編集』吳茂一他訳（ちくま文庫，1989）

第Ⅲ部

他領域との連携による成果・ 研究の位置付け・発表成果一覧

佛教における主要概念の インド・中国・日本における伝承と受容

研究分担者 佐古 年穂
駿河台大学現代文化学部 助教授

【他領域との連携による成果】

まず、「カルマ（業）」など佛教において教義上重要な様々な概念を、佛教の枠組みの中だけで捉えるのではなく、インドの思想全体の中に位置付けて、その伝統思想や時代思潮との関わりをもふまえて考えることの重要性を改めて確認した。この作業は、かつて「カルマ（業）」に関して行ったが、この視点は忘れないようにしたい。

また、ある特定の文献に閉ざされた研究を超えて、主要概念をより広い佛教思想の変遷の中で捉えるということは、今まさにアビダルマ研究において求められていることである。特に『俱舍論』は、大乗唯識の大成者ヴァスパンドゥを著者とし、経量部の立場に基づく説一切有部教義の概説書である点で、そのような広い視野をもった研究が必要となる。ここでの成果を踏まえて、個々の主要概念に関して、丹念にその用法、意味内容に関してあらためて吟味を行う作業をさらに進めていきたい。

また、『俱舍論』の注釈書の研究は、その相互の関係性などが現在少しずつ解き明かされつつある状況であって、この研究の中ではしばしば提示された歴史的な観点をもった考察・研究姿勢が要求されるものであり、「古典」の「伝播」に関心を払う他領域の研究には大いに刺激を受けた。

【研究の位置付け】

佛教教義の基礎学として広く学ばれた『俱舍論』は、すでに十分に理解されているように考えられがちだが、チベットに伝わる注釈書の研究によって新たな局面を迎えるつつある。その注釈書相互の関係性を見ていくことは、インド、チベットにおいて『俱舍論』がどのように理解されていったか、その状況を辿ることである。また、チベットに伝わる注釈書の解説は、サンスクリ

ットで唯一存在するヤショーミトラの注釈書の解釈に偏っていたこれまでの『俱舍論』研究、さらにはアビダルマ佛教研究に新たな光を投げかけるものである。

このような注釈書研究を踏まえて、『俱舍論』の主要概念について、その内部における用法やその思想的変遷をあらためて確認していく作業は、大乗唯識との関連を含めて、ある意味で「常識」の再確認という意味で、今後さらに重要になっていくと考える。この作業へ現在鋭意進めている。

また、チベット訳注釈書の提示する解釈を確認した上で、『俱舍論』のサンスクリット・テキストの一部校訂を進めている。さらに、チベット訳注釈書の主要なものに関しては、Concordanceを準備しつつある。これらは、今後の『俱舍論』研究の更なる進展の為の基礎となる材料を提供するものである。

【発表成果一覧】

〔論文〕

「行為とその責任——十不善業道・無間業を中心として——」『駿河台大学論集』21, 1-13頁, 2000.

「『俱舍論』における dravya について」『江島惠教教授追悼論集』春秋社, 2000.

「異熟因について—『俱舍論』を中心として—」『インド哲学仏教学研究』7, 54-68頁, 2000..

「『俱舍論』並びに『成業論』における samitatipariṇāma-viśeṣa について」, 『印度学仏教学研究』第46巻第2号, 901-899, 1998.

〔口頭発表〕

「『俱舍論』に見る人間と自然」2002年日本佛教学会学術大会(2002年9月29日).

“Āṅgulimāla and the question of karma,” 第43回国際東方学者会議(東方学会)(平成10年5月22日).

ギリシア・ローマ文献の 形成・伝承・受容史の研究

研究代表者 中務 哲郎
京都大学大学院文学研究科 教授

【他領域との連携による成果】

西洋古典学はヨーロッパの大学では最も古くから行われた学問の一つで、学問大系の中でも確固たる地位を占めているもので、それを明治の日本が受け入れたから、我々西洋古典学徒は「なぜ古典学か」という反省をすることが少なかった。この度「古典学の再構築」のプロジェクトに参加して世界各地・各文明の古典の研究者と議論を交わすことにより、古典研究の意義・使命について改めて考えるきっかけを与えられたことを、まず収穫として挙げたい。「ギリシア・ローマ文献の形成・伝承・受容史の研究」の共同研究からは、「ヒポクラテス集成」に含まれる70余の論文の中から真作と偽作を識別する方法論について学ぶところが多くなったし、「ヒストリア・アウグスタ」と呼ばれるローマ皇帝伝記集に対する資料批判の方法も多大の参考になった。また、「伝承と受容（世界）」の調整班で共同研究することにより、ローマ法学、ビザンツ学等については、西洋古典学と近い領域にありながら從来あまりにも研究交流が欠けていたことを反省できたし、インド・中国の仏教研究からは古典の受容の跡づけ方を学び、中国学からは史料に対する懷疑の尊さを教わった。さらに近代文学の研究者の参加を得て、近代文学を通して古典を見直す視点を与えられたばかりでなく、古典の現代的意義についても考察を進めることができた。

【研究の位置付け】

「イソップ寓話集の形成・伝承・受容の研究」は私の古代説話研究の一環として行われている。ホメロスの叙事詩、悲劇、ヘロドトスの歴史、等に素材を提供したものとしての説話研究から、「イソップ寓話集」という集成そのものに研究対象を向けたので、古代における類似の集成としての「ヒポクラテス集成」や「ヒ

ストリア・アウグスタ」の研究者と知見を交換することは極めて有益であった。「古典学の再構築」プロジェクトにおいては、前期2年で「イソップ寓話集」はどのような源から話が集められたかを研究し、後期2年では、「イソップ寓話集」に収められた話の後世の文学における展開を考察した。この種の研究としては、G.-J. van Dijk, Ainoi, Muthoi, Logoi : Fables in Archaic, Classical, & Hellenistic Greek Literature. 2001が最新最大のものであり、そこではイソップの各話が後世の文学で利用されている箇所を網羅していると語っているが、本研究では、この本で指摘されていない箇所を更に幾つか発見できた（アキレウス・タティオス、ソピストのアンティポン、デモクリトス、デモステネス等）。

【発表成果一覧】

〔著書〕

Four Fables From Aesop. (with E. Craik) The Hayloft Press, Birmingham. 2001.4 p.24

〔論文〕

「ギリシア文学における口承文芸の利用—キュクロプス譚の場合—」(説話・伝承学 6) 1998. 4. pp. 1-15)

「古典の運命—ギリシア文学はどれだけ残ったか」(大学出版 38) 1998夏. pp. 6-10

「ヘシオドスの五時代説話について」(平成8~10年度科研費研究成果報告書) 1999. 3. pp. 1-8

「ギリシア人の視覚と聴覚について」(平成10~12年度科研費研究成果報告書) 2001. 3. pp. 23-40

「ギリシア・ローマの小説」(岩波講座「文学」第3巻「物語から小説へ」) 2002. 10. pp. 19-41

「古代文学における予示の技法について」(西洋古典論集 18) 2002. 10. pp. 38-52

〔翻訳〕

「イソップ寓話集」(岩波文庫) 1999. 3. 372+39頁
キケロー「大カトー・老年について」「ラエリウス・友情について」(キケロー選集 9, 岩波書店) 1999. 12. 1-123, 353-380頁

〔エッセイ〕

「キケローと記憶術」(岩波書店, 図書601号) 1999. 5. pp. 34-36

「ギリシア文学の流れ」(京都大学学術出版会「西洋古典叢書がわかる!」) 1999. 7. pp. 47-59

「古代ギリシアの教養—教育・自由・民主政—」(筒井清忠編『新しい教養を拓く』岩波ブックレット) 1999. 7. pp. 4-15

「キケロにおける魂の不死について」(科研費特定領域研究「古典学の再構築」ニュースレター第5号) 2000. 1. p. 48f.

「哲学者クセノポン」(京都大学学術出版会西洋古典叢書 II-2, 月報) 2000. 6. pp. 1-4

「西洋古典学の風景」(岩波書店「文学」7, 8月号) 2000. 7. pp. 44-48

「同心円の神話」(中央大学「中央評論」233 (52巻3号)) 2000. 10. pp. 39-43

「日の下に新しいものなし」(京都大学学術出版会西洋古典叢書 II-7, 月報) 2000. 12. pp. 5f.

「古代ギリシアにおける新しさについて」(京都大学学術出版会西洋古典叢書 II-8, 月報) 2001. 2. pp. 5f.

「ギリシア文学における怒りについて」(京都大学学術出版会西洋古典叢書 II-9, 月報) 2001. 3. pp. 5f.

「田楽提灯」(岩波書店, 図書625号) 2001. 5. pp. 2-5

「映画にしたいギリシア文学」(岩波書店, 文学 第3巻第6号.) 2002. 11. pp. 29-32

【書評】

G.-J. van Dijk, Ainoi, Muthoi, Logoi : Fables in Archaic, Classical, & Hellenistic Greek Literature (西洋古典学研究 49) 2001. 3.

【口頭発表】

「イソップ寓話集の成り立ちについて」(説話・伝承学会冬季例会, 奈良女子大学) 1999. 1. 25

「古代文学における予示の技法について」(京都大学西洋古典研究会) 2001. 12. 22

「京都大学人文科学研究所公開シンポジウム」(「東方学の再構築」コメンテーター) 2002. 3. 16

「シェイクスピアと古代小説あるいは民間説話」(関西シェイクスピア研究会) 2002. 12. 22

研究分担者 南川 高志
京都大学大学院文学研究科 教授

【他領域との連携による成果】

他領域の研究者との連携によって、とりわけ日本や東洋の古典学を学ぶ研究者の研究成果から、古典と研究者との距離のあり方について多く考えさせられるところがあった。西洋の古典学研究は明治以来、欧米の

レベルに追いつけ追い越せの姿勢でなされてきたが、研究レベルを向上する過程で、日本の研究者自身が西洋の研究者の研究姿勢に同化してしまった部分が少なくない。留学が容易になって以来ますますその感が強く、欧米研究者のコピーのような日本人西洋学者が増えた。今後、日本の研究が欧米の学界のミニチュア版、学会の支部のごときものに成り下がる事態が危惧される。日本の、そして東洋の「西洋古典研究者」が持つべき、ないし維持すべきアイデンティティとは何か、21世紀初頭の現在改めて考えるべきことは多いと思われる。情報や研究成果の国際的な発信が求められる今日、西洋の古典を学ぶ日本人研究者にとって、欧文で研究成果を公表することは日本や東洋の古典を学ぶ研究者に比して相対的に楽なはずであるが、実は日本人の、そしてアジアの研究者としてのアイデンティティを維持したまま研究成果を提示することはそう容易ではないのである。このことと関連して、次の点もプロジェクトから教えられた。すなわち、私の研究は古典の文献学的研究を方法として重視するが、専門領域は文学・語学や哲学ではなく歴史学である。そして、西洋の歴史の研究を日本でおこなう意義を社会にむけて積極的に主張しなければならない今日、他領域の古典学研究に携わる方々が自らの研究の現代世界、現代日本における意義を如何に主張しておられるか本研究に参加して学び、参考になったのである。ただ、他領域における古典学者の自己理解や古典研究の意義づけがすでに充分だとは思えなかっただし、拝聴した欧米の研究者の講演などにおける古典学の意義づけも、今日の世界的な厳しい状況に照らせば、必ずしも説得力の充分あるものとは感じられず、今後も世界の研究者とこの点について協力しながら考えてゆくことが大切だと思っている。

【研究の位置付け】

私の研究領域は歴史学、とくにローマ史であり、現在のところ、文献学的な手法を用いて古代末期に書かれた史書『ローマ皇帝群像』(Historia Augusta) の研究および翻訳・訳注をおこなうことと、ローマ時代のブリテン島について、文献学的な手法と考古学的研究の成果の吸収によって分析・研究することの、2つの研究を同時進行させている。本研究プロジェクトに関わるものは主として前者で、当該作品の位置を同時代の群小史書と比較考察するとともに、その伝承と変容について考察することである。しかし、後者のローマ時代ブリテン島研究の第一の文学的史料である歴史家タキトゥスの作品『アグリコラ』が、著者の岳父の伝

記であったため、前者の研究対象である『ローマ皇帝群像』が皇帝の伝記集成であることとあわせて、「ローマ時代の伝記」を2つの研究課題に共通するテーマとして抽出し検討することができた。そして、伝記の課題や作品の伝承といった観点から、帝政ローマ時代の歴史書の重要な側面についてこれまでの学界ではほとんどなされてこなかった考察を試みることができた。とりわけ、秀作の古典として譽れ高い『アグリコラ』と古典の内に数えられるどうか怪しいほどの問題作『ローマ皇帝群像』が、今日ともに熱心に読み継がれ、多くの読者を得てきた点を、伝記の価値や使命という点から比較し、内在的に考察することができた。

【発表成果一覧】

[論文]

1. 「ローマ皇帝政治の進展と貴族社会」
本村凌二他編『岩波講座世界歴史4 地中海世界と古典文明』岩波書店, 1998年6月, 321~342ページ
2. 「タキトゥスとローマン・ブリテン」
『1998年度科学研究費補助金基盤研究(B)(2)研究成果報告書』, 1999年3月, 47~59ページ
3. 「ローマ帝国とブリテン島」
『1999年度科学研究費補助金基盤研究(A)(2)研究成果報告書』, 2000年3月, 20~38ページ
4. 「古代ローマの家族と女性」
P・シュミット=パンテル編『女の歴史』邦訳第1巻古代2, 藤原書店, 2001年3月, 907~916ページ
5. 「古代ローマの家族と女性」
M・ペロー他著『歴史の中のジェンダー』藤原書店, 2001年6月, 224~235ページ
6. 「ローマ帝国属州ブリタンニアと属州ゲルマニアの研究」
『2001年度科学研究費補助金基盤研究(C)(2)研究成果報告書』, 2002年3月, 全27ページ

[その他]

(書評)

島田 誠著『コロッセウムからよむローマ帝国』(講談社, 1999年), 『史学雑誌』第110編第2号, 2001年2月, 115~121ページ

(口頭報告)

1. 「古代ローマ人の娯楽と生きがい」, 京都大学春秋講義, 春季講座, 1998年5月

2. 「ローマ皇帝たちの世界」, 日本イタリア京都会館, 1998年11月
3. 「古代ローマ人の教育と教養」, 日本イタリア京都会館, 1999年1月

(講演記録)

1. 「ローマ皇帝たちの世界」
『イタリアーナ』(日本イタリア京都会館)26, 2001年6月, 6~19ページ
2. 「古代ローマ人の教育と教養」
『イタリアーナ』(日本イタリア京都会館)28, 2002年4月, 42~58ページ

(エッセイ)

1. 「『私は忙しい』と言うなれ」
『西洋古典叢書月報』9号, 1998年4月, 4~7ページ
2. 「古代世界帝国の首都ローマとその運命」
『あうろーら』(21世紀の関西を考える会)13号, 1998年10月, 42~45ページ
3. 「ギリシア・ローマ時代の歴史書」
『西洋古典叢書がわかる』(京都大学学術出版会), 1999年7月, 22~46ページ
4. 「西洋古典学と古代史研究」「西洋古典学叢書月報」19号, 2000年9月, 5~6ページ
5. 「西洋古代史研究と21世紀」「西洋古典学叢書月報」20号, 2000年10月, 5~6ページ
6. 「西洋古典学と古代の再現」「西洋古典学叢書月報」21号, 2000年11月, 5~6ページ
7. 「創刊の言葉」
『西洋古代史研究』(京都大学西洋史学研究室刊)創刊号, 2001年3月, 1~3ページ
8. 「映画『グラディエーター』の時代」
『京都新聞』2001年4月19日, 2001年4月, 15ページ
9. 「新しい世紀を生きる西洋史研究」
『21世紀の西洋史研究のために』(京都大学西洋史学研究室刊), 2002年11月, 11~13ページ
10. 「21世紀における西洋史研究の伝統と革新」
『歴史学の最前線』(史学会刊), 2002年11月, 56~57ページ

ユースティーニアースス帝 「学説彙纂」研究 —元首政期法学著作の伝承と変容—

研究代表者 西村 重雄
九州大学大学院法学研究院 教授

【他領域との連携による成果】

古典学の各分野がそれぞれ長い歴史を有し、従って膨大な研究の蓄積がありそれを消化することに多くの精力を費やすことが多い。他の分野との連携にまで考えが及ばなかった、というのが少なくとも小生の正直な感想である。しかし、ローマ法がヨーロッパ古典古代の中で形成発展し、その後ヨーロッパ世界で伝承されたのであるから、西洋古典学との共同作業は相互にとって不可欠であるのは当然のことであり、5年にわたる本プロジェクトの進行において学ぶことが多いことであった。すなわち、古典学の中に置かれてはじめて従来のローマ法研究の歪みに気がつくこととなった。具体的にはラテン語文章論によりユースティーニアースス帝によるいわゆるインテルボラーティオ一極小論あるいは、写本学によりBR ウンキアという学説彙纂フィレンツェ写本の作成時期論が裏付けたことは顕著な成果といえよう。また、ギリシャあるいはイスラエル学の知見から、例えばローマ売買法の危険負担規律の特殊性をはじめて理解した。

また、ビザンツ学研究者との交流が、ユースティーニアースス帝法のビザンツでの展開に一層視野を広めることとなった。パシリカ法典およびその注釈の位置づけについて知見を深めることと共に、6世紀から12世紀に至るまでの、東欧と西欧の活発な交流を教示され、従来のビザンツ孤立観を全面的に修正することとなった。おそらくは、中世ローマ法学の発足時におけるビザンツ法学の寄与は従来とは違った評価に至るべきであろう。

さらに、法的論理における類推の重要な役割に気づき、各文明の古典学における類推論の比較検討の必要を痛感するに至った。いつか機会をえて、古典学研究者の連携の中で深めたいと考える。

【研究の位置付け】

日本が近代国家建設のための1つの重要な礎石として、西欧法制度の導入が明治時代に計られた。その核心をなす民法は当初ボアソナードを通じてのフランス民法、ブロイセンを範とする明治憲法制定後はドイツ民法（草案）の参照により成立した。フランスもドイツもその多くをローマ法に多くを負っていることから、日本でも早くからローマ法の研究の重要性が認められてきた。しかし、我々が受容したといわれる西欧法あるいはローマ法とは古代ローマにあったもの、あるいは、その後西欧で伝承されたものとどこまで同じかまたどこが違うかが、いままだ明白ではない。とりわけローマ法は元首政期（1～3世紀）に形成された古典法がその後の各時代にそれぞれの現行法として適用すべきものとされたため形の上では同じでありながら、大幅な変容を蒙っている。この変容を時代順にローマ專主政（更に細かくディオクレティアースス帝期、コンスタンティヌス帝期、ユースティーニアースス帝期と分けて）、中世ローマ法（注釈学派、注解学派）、近世法学、パンデクテン法学と丹念にたどらねばならぬと考え、現在は主としてディ帝について一歩づつ作業を積み重ねている。

の中では、（現代法学の基礎となっている）パンデクテン法学で形成された概念・ローマ法学像からはなれて古典法学の文言を正しく理解することが極めて重要である。（しかし、決して容易ではない。）これらの作業が進めば、一方で古典期ローマ法学のあり方が一層よく分ると共に、これに対比されたパンデクテン法律学、さらに日本の法学の特色ないし歪みが見えてくるであろう。また同時にローマ法学が展開した法的思考のあり方（とりわけ類推）が、（法規律の具体的な内容とは独立に）汎く伝達され受容されてゆくことが明らかとなるであろう（例えば、イングランドにおける法形成）。もし、そうだとすると法学教育においてもその能力を涵養することがひとつの重要な任務と認識されるであろう。

【発表成果一覧】

【論文】

- 1) 「自己固有の注意」論の系譜 —民法659条等のローマ法的沿革 西村重雄、児玉寛編『日本民法典と西欧法伝統』 九州大学出版会、2000年、527～554頁

【研究報告】

- 2) ローマ法における「正当価格」古典学の再構築

【邦訳】

- 3) クイントウス・カエキリウスを駁する予選演説
キケロー選集 4巻 岩波書店, 2001年, 3-47
頁 解説（ウェッレス弾劾）中, 第3項（不法
利得返還に係る法律）同 5巻, 2001年, 456-
462頁

【口頭報告】

- 4) ポンペイ出土スルピキウス家文書の裁判関係資
料 法制史学会第48回研究大会 関西大 2000年
9月30日
- 5) C. 2, 21, 3 (a. 293) —eine diocletianische
Neuerung? 古代法史協会第55回国際会議 ロッ
テルダム大学（オランダ）2001年9月18-22日
- 6) "etiam maioribus" in C. (2, 53) 3-ein Weg zur
sog. laesio enormis 古代法史協会第56回国際会
議 カリアリ大学（イタリア）2002年9月17-22日

【その他】

- 7) ロートマール文庫目録の刊行に寄せて 九州大
学付属図書館報「図書館情報」 vol. 34, - 4
(1999) 70-71頁

研究分担者 児玉 寛
九州大学大学院法学研究院 教授

【他領域との連携による成果】

明治31年に施行された現行の日本民法は、その編纂にあたって1804年のフランス民法や1888年のドイツ民法典第一草案に多くを負っており、それぞれの民法典の基層を形づっているのは、ユースティーニアーヌス帝の編纂にかかる Digesta ないし Pandectae である。そのローマ法文は、12世紀の註釈学派いらい、様々に解釈されて今日に及んでいる。ところが、その間に、ローマ的觀念もラテン語の語義も変遷しており、本来のローマ法の理解は決して容易ではない。しかし、それらの変遷の斐を剥がす作業を通じて、ローマ法の近代化の過程で見失われた觀点を発掘することは、現代の諸問題に切り込む新たな視点を獲得するうえで重要であると思われる。領域横断のプロジェクトは、原テクストと現在との間のズレを自覺的に析出する手法を

考えるうえで、多様な刺激となった。とくに、「何が語られているか」のみならず、「どのように語られているか」に着目する手法は、様々な法律家のテクストから抜粋して排列した Digesta を読むうえで、貴重な示唆となった。また、ローマ法学に対する関心を醸成するうえでは、近時飛躍的に豊富に提供されているラテン文学の翻訳と連携して、ローマの社会と法を関連づける読み物を提供することも大切であるように思われる。

【研究の位置付け】

19世紀に形を成した近代の民法典では、その主要な概念を、ローマ法とくに Digesta の法文に負っている。その場合、非常に自覺的に「近代的モディファイ」が加えられている。たとえば、契約・代理・占有といった基本的な制度や概念ほど、その度合いが著しい。これに対して、それらにおける「近代的モディファイ」の様相を明るみに出す作業は、それらの制度や概念が民法典に結実して自明視されてしまったために、立ち遅れているように思われる。それらの制度や概念の「現代的限界」が指摘される今こそ、そのような作業が必要である。現在、多様なローマ法文からどのような過程を経て、民法上の基本的な制度や概念が、近代の社会構造として切り出されたのかについて、研究を進めつつある。その手始めとして行ったのが、近代私法学の起点に位置するドイツ普通法学のサヴィニー [1779-1861] の法制度論にかんする2002年のシンポジウム報告である。この報告では、その法制度論が単にローマ法文の整序にとどまるものではなくて、個人の自由を確保するための自覺的な装置としての意味をもっていたことを、総論的に指摘した。今後は、各論的に主要な法制度や概念にそくして論証作業を進める予定である。

【発表成果一覧】

【翻訳】

アルフォンス・ビュルグ「どのような註釈か？
法典化された法の解釈技法の評価について—共時的
ならびに通時的比較法から—」，西村重雄／児玉寛
編『日本民法典と西欧法伝統 日本民法典百年記
念国際シンポジウム』九州大学出版会・2000年・
77頁-108頁。

【論文】

児玉 寛「第三者のためにする契約の判定基準—
その西欧法伝統と來栖説の評価—」，西村重雄／児

玉寛編『日本民法典と西欧法伝統 日本民法典百年記念国際シンポジウム』九州大学出版会・2000年・473頁-504頁。

【口頭発表】

児玉 寛「サヴィニーにおける法制度論」、桐蔭横浜大学法部主催『法律家の歴史的素養』2002年10月26日

B01-50・計画研究

ビザンツ帝国と古典継承・創造活動 —マケドニア朝期の古典再生とその歴史的意義—

研究代表者 大月 康弘
一橋大学大学院経済学研究科 助教授

【他領域との連携による成果】

「ビザンツ」は、「ローマ帝国」と「ギリシャ文化」を母胎とし、「キリスト教」の信仰に支えられて営まれた社会だった。この事情に規定されて、ビザンツ学は、古代ギリシャ・ローマの古典文化を考察対象とする「古典古代学」の付属物として近代ヨーロッパにおいて発達した。本プロジェクトにあっても、ギリシャ、ローマ古典を専門とされる諸氏からいただいたご教示は、裨益するところ大であった。専門的な分析手法はもとより、対象を捉える視座の深さと洗練は、ビザンツ学者にとってはまさに手本であり、感謝に堪えない。今プロジェクトで形成された古典学関係研究者の人的ネットワークは、およそ我が国古典学界の発展にとって計り知れない成果の一つであろうと考える。

「ビザンツ」は、ギリシャ語を公用語としながら、多民族、多文化を包含する「世界帝国」であった。いわゆる教養文学ばかりではなく、民衆文学をも含めて「古典古代文化」全般を保持したこの社会は、そこに集い交わる諸民族に、彼らの手本としての文学を伝播する歴史的役割をも果たした。この媒介者としてのビザンツの歴史的位相を捉える視角もまた、関連領域の専門研究者との交流の中で正しく認識してきた。

例えば、「東洋古典の伝承」という問題系との比較

において、興味深い課題への途が拓かれた。インド古典、とりわけ仏教関連古典の、チベット受容、中国への伝承、日本への伝来という問題群は、ビザンツ古典研究においても類似の課題を想起させた。地中海周辺地域に到来し、「キリスト教ローマ帝国」としてのビザンツを手本として国家・社会建設に入ったゲルマン、スラヴ、アラブの各諸族への「古典古代文化」の伝承。この問題視角は、古典古代学と西洋中世学ばかりでなく、ビザンツ学、アラブ学、スラヴ学をも架橋する大きな視座である。それは、本プロジェクトが遺した重要な成果の一つであろうと認識する。

【研究の位置付け】

近年大月は、ビザンツ帝国社会の社会経済構造分析と、中世地中海世界において同帝国が有した政治的、社会的位相の究明に従事してきた。それを、今日伝存する国家実務文書、文学作品の分析を通じて遂行している。ビザンツ学は、ルネサンス以降の人文学の隆盛とともに誕生し、17世以降の近代的学問体系の成立とともに確立された。その基本は、厳密な古文書学の手法にもとづく文献学であるといえる。大月の研究対象は国家・社会のいわば実務文書であるが、遂行中の作業もやはりこの学問伝統のなかにあった。厳密な文書解析に基づきながら、ビザンツ社会の個性的把握を内在的に目指している。

他方で、この研究対象がキリスト教世界の中で有した意義についても考究している。すなわち、地中海全域に広がるキリスト教世界全体への顧慮を怠らなかつたビザンツ皇帝、文人層の世界観の把握にも務めてきた。この観点は、西欧中世社会分析のみに傾斜しがちであった近代歴史学への反省にもとづいている。ビザンツ皇帝を中心とする「キリスト教ローマ帝国」の思想的理解、またそれにもとづく現実の政治・外交交渉についても分析を遂行中である。この作業は、ビザンツ側のギリシャ語史料とともに、西方ラテン語文書の解析を含むものとなった。いずれの課題においても、10-11世紀に照準を合わせて、この観点から優先的に検討されるべき史料素材の選択を行いつつ考察を進めている。

【発表成果一覧】

【論文】

「ピレンヌ・テーゼとビザンツ帝国—コンスタンティノープル・ローマ・フランク関係の変容を中心に—」岩波講座『世界歴史第7巻：ヨーロッパの成立』（岩波書店、1998年5月刊）213-240頁

- 「バシリオス2世新法再考—10世紀ビザンツ皇帝の財政問題と教会政策—」一橋大学『経済学研究』40(1998年10月) 183-229頁
- 「12世紀コンスタンティノープルの帝国病院」「講座地中海世界史第3巻：ネットワークのなかの地中海」(歴史学研究会編, 青木書店, 1999年5月刊) 232-255頁
- 「ビザンツ帝国財政と寄進—マリアの遺産とイヴィロン修道院—」「一橋論叢」第122巻第4号(1999年10月) 32-52頁
- 「ビザンツ社会の寄進文書—事例に見る諸特徴—」「歴史学研究」737号(2000年6月。特集：寄進文書—その様式と社会的意味) 2-12頁
- Sacred Dedication in the Byzantine Imperial Finance — Maria's bequest and Iveron monastery —. in: *Mediterranean World XVI* (2001. 4. Mediterranean Studies Group, Hitotsubashi University) p. 89-99.
- 「プローデル後の地中海史研究」「社会経済史学の課題と展望」社会経済史学会編, 有斐閣, 2002年8月, 75-88頁
- 「リウトブルンド968年ミッショナリの目的と齟齬—10世紀キリスト教世界における「ローマ皇帝」問題に向けて—」「西洋史研究」新輯第31号(2002年11月) 74-104頁
- 「10-11世紀ビザンツ社会のカリスティキア—教会施設管理の俗人委託慣行と国家権力—」「ヨーロッパ中世の権力編成と展開」(渡辺節夫編, 東京大学出版会, 2003年2月刊) 40-75頁

[その他]

- 「ハルキ島への船出「地中海という広場」(地中海研究会25周年記念エッセイ集)(淡交社, 一橋大学地中海研究会編, 1998年6月30日発行) 178-183頁
- 「ピレンヌ・テーゼ」「歴史学事典第6巻」(弘文堂書店, 1998年)
- (書評) 高山博「神秘の中世王国」「史学雑誌」第107編第9号(1998年9月) 115-124頁
- 「ビザンツ帝国：政治」「西洋中世史研究案内」第18章(佐藤彰一・池上俊一・高山博編, 名古屋大学出版会, 2000年3月) 265-269頁
- (史料翻訳) 「東ゴートとビザンツ」「ビザンツへの使節」「第1回十字軍とビザンツ」「第4回十字軍とコンスタンティノープルの征服」「東西教会の分裂」(計5点)『西洋中世史料集』(ヨーロッパ中世史研究会編, 東京大学出版会, 2000年5月20日発行)
- (項目執筆・編集協力)「東方正教会」「皇帝教皇主義」

- 「ハギア・ソフィア聖堂」「コンスタンティノープル総大主教」「ユスティニアヌス1世」等(計64項目)
- 「世界史辞典」(角川書店, 2001年10月刊)
- 「2000年の歴史学界—回顧と展望—ヨーロッパ・中世東欧」「史学雑誌」第110編第5号(2001年5月) 351-355頁
- 「ビザンツ学の新世紀—第20回国際ビザンツ学会に出席して」「オリエント」第44巻第2号(2002年3月) 186-191頁
- 「祝祭都市・コンスタンティノープル」「地中海の暦と祭り」(地中海学会編, 刀水書房, 2002年6月刊) 246-247頁
- 「ギリシア正教徒にとってのコンスタンティノープル」「アジア遊学：イスタンブル—宗教と民族が交錯する都市」(勉誠出版, 2003年3月刊) 2-10頁

B01-51・計画研究

『資治通鑑』テクストの受容と改編

研究代表者 中砂 明徳

京都大学大学院文学研究科 助教授

【他領域との連携による成果】

参加したのは後半の二年間のみ、しかも、公開シンポジウムに足を運んだ程度の、消極的な活動に終始した。さらに、本プロジェクトの一つの柱である古典のデータベース化とコンピュータによる資料解析といった今日的課題に甚だ不案内と来ている。しかし、そうした不良班員なりに得られた成果はあった。

まず、第一に日本における古典研究の広がりを確認したことである。日本の代表的な古典研究者を広く組織した本プロジェクトのおかげで、他領域にどんな研究者がいて、何が問題になっているのかを覗き見ることができた。東洋史の人間として、インド・イスラムあたりまでは外野席から観戦してきたし、また、ギリシア・ローマについてもある程度のイメージが頭の中にあった(ブラウン管越し程度に過ぎないが)。しかし、これ以外にも実に様々な分野において精緻な研

究が展開されていることを報告書から瞥見できた。とくにイスラエル学の層の厚さに印象を受けた。たんに、私が無知だからに過ぎないが、蒙を啓かれる思いがした。

第二に、古典テクストの注釈とともに、その受容の問題がますます重要になりつつあることを実感できることである。とくに、古典が誕生の地を離れて異文化に受容される際の問題の面白さを、調整班の研究会でギリシア古典⇒近代イギリス、インドの叙事詩⇒東南アジアへの受容をテーマとした発表を拝聴して感じた。そして、直接自らの課題には関係ないが、「古典学大国」日本において世界の諸古典がどのように移植されてきたのか、その今日的配置は如何、という現実に我々が直面している問題を考える足がかりが得られた。

以上、甚だ受身ではあるが、他領域から刺激を受けた点について述べた。

【研究の位置付け】

私は『資治通鑑』の受容の歴史を検討してきた。もちろん、従来の史学史においても、本書の重要性は十分に認識されていたが、関心はもっぱら「ご本尊」一体に集中し、『資治通鑑』の子供たち（ダイジェスト）、姉妹作（前編、続編）を含んだトータルとしての「通鑑一族」の影響を跡づける作業を欠いていた。ダイジェストに資料的価値がないこと、その一つである『通鑑綱目』のゴリゴリの正統論への辟易などがその原因と考えられる。

しかし、近年になって、歴史小説（講史）と通鑑ダイジェストとの連絡に着目し、史書を出版史との関連で捉える視点が文学研究者より提示されるようになった。また『通鑑綱目』については、その柱となる「凡例」が後世の偽作であるとの指摘がなされている。

こうした研究動向を受けて、節略本テクストの產生と建陽の出版業の密接な関わりを跡づけ、『綱目』テクストの完成・普及にあたってもやはり建陽の出版業界が大きな作用を及ぼしていたことを明らかにしたのが、本研究である。

本研究は近年の成果に学びながらのものであり、独創的とは言いがたい。しかし、中国近世において、『資治通鑑』は今日我々が見る形とは異なったダイジェスト版で受容されていたこと、そして、史学史に科挙や出版の視点を導入すべきことを明示した。こうした、いわば「目線の低い」史学史の観点は、清朝における考証史学の高みを測定する上でも必要なものであり、この点で一定の貢献は果たしたのではないかと考える。

また、こうした成果を、後掲の著書の一章という形で一般に紹介した。

【発表成果一覧】

【著書】

『江南 中国文雅の源流』（講談社選書メチエ、2002年10月）236頁（とくに「第三章 通鑑一族の繁衍」）

【その他】

「埃をかぶった教科書（『資治通鑑綱目』）」（週間朝日百科『世界の文学』103号、2001年7月、82-84頁）

B01-52・公募研究

シャーンティデーヴァ作 『入菩薩行論』の伝承と変容

研究代表者 斎藤 明

東京大学大学院人文社会系研究科 教授

【他領域との連携による成果】

本特定領域研究を通して、以下の点を学ぶことができた。

1. 「伝承と受容」という調整班研究のテーマに関して、ギリシャおよびローマ古典の伝承過程においても、また一部の中国古典の継承過程にも、仏典を含むインド古典の場合と共通した性格があることを学んだ。
2. ギリシャ・ラテンの古典学の伝統がいかに知的エネルギーと歳月を費やして現在に至っているかを目の当たりにできたことは、インド古典研究の今後のあり方を見据えるうえで、きわめて有効な示唆を得たと考えている。
3. インド古典に限っても、インドネシア等に伝播した『マハーバーラタ』の翻案や、あるいはまたインド仏典の漢訳資料には、土着の諸要素が反映した極めて興味ぶかい展開があることを学んだ。
4. 人類にとっての古典の重要性とともに、時代に相応しい、かつまた古典のエースを的確に伝承する

明快な翻訳を公刊することの必要性を再認識することができた。

【研究の位置付け】

従来、インド仏教研究においては、經典の伝承上の、とくにその使用言語や内容に関する発展や変容についての研究は多く見られた。これに対して、近年、研究代表者（斎藤）が遂行しつつある研究は、論書についても、形式と内容の両面において、伝承者の意図、所属学派、あるいはまた受容者側の地域的な特性を反映して、想像以上の変容があり得ることを、シャーンティデーヴァ作の『入菩薩（菩提）行論』*Bodhi (sattva) caryāvatāra* の例を通して実証した。「シャーンティデーヴァ作『入菩薩行論』の伝承と変容」と題する本研究を通して代表者は、著者名、章や偈頌数、内容的な増広と変容、その背景、翻訳上の諸問題、さらには著者の学派帰属の問題に関しても、従来見過ごされていたかなり重要な問題を提起するにいたった。

【発表成果一覧】

〔単著〕

- ・*A Study of the Dūn-huáng Recension of the Bodhi-sattvacaryāvatāra, A Research Report of the Grant-in-Aid for Scientific Research (C)*, 1997. 3-2000. 3, Mie University, 2000. 3, 110pp.

〔共著〕

- ・『情の探究』三重大学出版会, 2002年3月, 164頁。(山岡悦郎編, II. 2.1 「共感の論理—自他の平等性をめぐって—」 pp. 103–115を分担執筆)
- ・『ヒト・人・人間』(東京大学公開講座75) 東京大学出版会, 2002年11月, 257頁。(佐々木毅編, 「インド宗教思想のヒト・人・人間観」 pp. 227–247を分担執筆)

〔論文〕

- ・「空と言葉—『中論』第24章・第7偈の解釈をめぐって—」『宗教研究』72–1, 1998年6月, pp. 27–52.
- ・「バーヴィヴェーカの勝義解釈とその思想史的背景」『論集』9, 1999年3月, pp. 66–81.
- ・“Remarks on the Tabo Manuscript of the *Bodhi-sattvacaryāvatāra*”, *Tabo Studies II: Manuscripts, Texts, Inscriptions and Arts, Serie Orientale Roma* 87, Rome, 1999. 12, pp. 175–189.
- ・「ブトゥンと『入菩薩行論解説 [細疏]』」『印度学仏教学研究』48–2, 2000年3月, pp. 1030–1035.

- ・「バヴィアの規定する *Madhyāmaka* とその解釈をめぐって」『アビダルマ仏教インド思想』(和田舜弘他編) 春秋社, 2000年10月, pp. 267–279.
- ・「空性論者から縁起論者へ—*Buddhapālita*を中心として—」『空と実在』(木村清孝編) 春秋社, 2000年11月, pp. 93–115.
- ・「*Bodhi (sattva) caryāvatāra* と *Śikṣāsamuccaya*」『印度哲学仏教学』16, 2001年10月, pp. 326–353.
- ・「アクシャヤマティとシャーンティデーヴァ」『東アジア仏教—その成立と展開』春秋社, 2002年11月, pp. 533–551.
- ・「セルリンパが伝承する『入菩薩行論の要義』とその思想」『阿部慈園博士追悼論集・仏教の修行法』(木村清孝監修) 春秋社, 2003年1月, pp. 372–406.
- ・「[大智度論]所引の『中論』頌考」『東洋文化研究所紀要』143, 2003年3月所収, 36pp.

〔その他〕

- ・[訃報]「江島惠教教授の逝去を悼む」『南アジア研究』11, 1999年10月, pp. 202–204.
- ・“A Report on the XIIth IABS Conference (Lausanne, Aug. 23–28, 1999)”, *Mahāpitaka (Newsletter)*, New Series No.5, 2000. 1, pp. 5–6.
- ・「研究報告：シャーンティデーヴァ作『入菩薩行論』の伝承と変容—初期本テキスト発見秘話—」『古典学の再構築・ニュースレター』8, 2000年11月, pp. 11–19.
- ・「[第36回国際アジア・北アフリカ研究会議 (ICANAS)・部会報告] 仏教学」『東方学会報』79, 2000年12月, pp. 31–34.
- ・“A Report on the XXXVIth International Congress of Asian and North African Studies (Montreal, Aug. 27–Sept. 2, 2000), *Mahāpitaka (Newsletter)*, New Series No. 6, 2001. 1, pp. 7–8.
- ・[編集協力]「東京大学所蔵仏教関係貴重書展—展示資料目録—」(平成13年6月20日～7月4日)東京大学附属図書館, 2001年6月。(インド・チベットの写本・刊本関連の企画・編集・解題・項目執筆他)
- ・[訃報]「Jan Willem de Jong 教授を偲ぶ」『印度学仏教学研究』50–2, 2002年3月, pp. 734–739.
- ・[編集協力]「岩波仏教辞典 第二版」岩波書店, 2002年10月。(インド・チベット仏教関連項目選定・校閲・項目執筆他)

インド大乗佛教瑜伽行派における 「撰事分」の伝承と変容

研究代表者 早島 理
滋賀医科大学医療文化学講座(哲学) 教授

【他領域との連携による成果】

「他領域との連携」により、古典学研究に次のような成果を得ることができた。

(1) 研究者の意識

- ・他の文明の古典にふれ、自分の研究領域の古典を、客観的に把握することができた。
- ・古典研究の方法について

他の文明の古典研究者と古典研究の方法、文献の扱い方、データ収集と電子データの作成状況などについて直接意見を交わすことにより、おおいに刺激を受けた。

(2) 古典学の現代的意義

- ・古典学の現代社会的あり方について、他の文明の古典研究の実体にふれ、おおいに学ぶことがあった。
- ・また古典研究の基礎である、大学における古典語の教授の機会が減少していること、古典研究に携わる教員のポストも消滅の方向にあることなど、古典研究の重要性を社会に喚起する必要があると思われる。

【研究の位置付け】

古典学の立場から、インド大乗佛教瑜伽行唯識思想の研究を見直し、次の研究を進めている。

- ・瑜伽行唯識思想を古典（聖典）継承の視点から再考し、「阿含經典→撰事分→個々の經典」の流れの中で思想の形成の跡付を試みている。
- ・電子データの重要性に鑑み、無著造『阿毘達磨集論』、安慧釋『阿毘達磨雜集論』の、サンスクリット原典・チベット訳・漢訳の三本対照テキストを作成しつつある。完成後はインターネットなどで公開の予定であるが、著作権など幾つかの問題が残っている。

【発表成果一覧】

【著書】

- ・共著、「インドの文化と論理」、九州大学出版会 2000、総頁734、分担執筆22頁
- ・共著、長崎大学公開講座叢書 12 「地域環境の創造」長崎大学生涯学習教育研究センター 2000 総頁362、分担執筆10頁
- ・共著、「生死を問う、医療現場をめぐって」、本願寺出版社 2001 総頁103
- ・共著、日本仏教学会編 「仏教信仰の種々相」、平楽寺書店 2002 総頁482、分担執筆16頁
- ・共著、「神子上惠生教授頌寿記念論集」 永田文昌堂（印刷中）

【論文】すべて単著

- ・「不可思議、不可記別 —『顕揚聖教論』『成不思議品 第十』の解説研究—」
長崎大学教育学部社会科学論叢、No. 55 (13-33)
1998
- ・「苦惱の分析 —『顕揚聖教論』『成苦品第五』第1-13偈の解説研究—」
長崎大学教育学部社会科学論叢、No. 56 (21-50)
1998
- ・「苦惱の解明 —『顕揚聖教論』『成苦品第五』第14-20偈の解説研究—」
長崎大学教育学部社会科学論叢、No. 57 (39-53)
1999
- ・「現代版古典の伝承と受容」
古典学の再構築 7 (46-49) 2000
- ・文部省科学研究費特定領域研究（A）118「古典学の再構築」総括班編
- ・研究成果中間報告「インド大乗佛教瑜伽行学派における聖典継承の研究」、
古典学の再構築 8 (108-109) 2000
- ・文部省科学研究費特定領域研究（A）118「古典学の再構築」総括班編
- ・「インド大乗佛教瑜伽行派における聖典継承の研究」
古典学の再構築「第I期 公募研究論文集」(264-281) 2001
- ・文部省科学研究費特定領域研究（A）118「古典学の再構築」総括班編
- ・「『顕揚聖教論』『現觀品第八』について」
印度学仏教学研究 Vol. 50, No. 1 (361-364) 2001
- ・「瑜伽行派における信仰について、—『顕揚論』『成瑜伽品第九』を中心に—」
日本仏教学会年報 No. 67 2002, 10

[口頭発表]

- ・「『顕揚聖教論』「成無性品第七」について」
第50回日本印度学仏教学会 1999, 9 龍谷大学
- ・「現代版古典の伝承と受容」
古典学の再構築 B01班 第2回調整班会議1999,
京大会館
- ・「『顕揚聖教論』「現觀品第八」について」
第52回日本印度学仏教学会 2001 東京大学
- ・「瑜伽行学派における信仰について、『顕揚聖教論』
「成瑜伽品第九」を中心に」
2001年度日本仏教学会 2001 身延山大学
- ・「『顕揚聖教論』について、知法知義の視点から」
第53回日本印度学仏教学会 2002 韓国 東国大学校

[講演など]

- ・2001, 3, 9 於滋賀医科大学看護第1講義室
平成13年度滋賀医科大学看護学実習運営協議会
記念講演「生きるということ死ぬということ」
- ・2001, 3, 30 於京都・本願寺会館大ホール
教学シンポジウム「生死を問う、一医療現場をめぐ
ってー」
- ・2002, 10, 19/11, 9 於キャンパスプラザ京都
光華セミナー「仏教の人間観Ⅰ」
初期大乗仏教Ⅰ、大乗菩薩の出現と大乗仏教の哲學
[1]
- 初期大乗仏教Ⅱ、大乗仏教の哲学 [2]
- ・2002, 10, 31 於ピアザ淡海 県民交流センター
平成14年度 近畿ブロック助産師講習会
シンポジウム 基調講演 「共に生きる」
- ・2002, 12, 6 於龍谷大学文学部大宮校舎
平成14年度 龍谷大学仏教文化研究所公開講座
テーマ「瑜伽行学派における刹那滅論」

B01-54・公募研究

古ジャワ世界における 『マハーバーラタ』の倫理観の 伝承と受容

研究代表者 安藤 充

愛知学院大学文学部 教授

【要旨】

本研究は、インドのサンスクリット叙事詩『マハーバーラタ』に描かれるヒンドゥー教の倫理観が、古ジャワ世界でどのように伝承、受容されたかを、文献研究によって解明することを目的としたものである。

具体的には、『マハーバーラタ』第6巻に含まれ、ヒンドゥー教徒に最も重要視される聖典「バガバッドギーター」と、その古ジャワ語版を読解し、それぞれの異本も含めて比較対照させ、テキスト伝承から読みとれるヒンドゥー倫理観の古ジャワ的受容の特徴を解明しようと試みた。

2年間にわたる当該研究により、古ジャワ版に散発的に挿入されたサンスクリット詩節のみならず、古ジャワ語抄訳・解説部分を原典と綿密に比較対照することにより、従来看過されていた古ジャワ版の特色のいくつかを明らかにすることができた。主な点をまとめれば次のようになる。

1. 古ジャワ版テキストにはサンスクリット原典700偈のうち81偈が引用されている。伝承過程での音韻の転訛を別として、原典のブーナ校訂版本文および異読とも異なる読みをしている箇所が少なくない。古ジャワ版の原本の一部の異読との対応から、古ジャワ版の原典は、北方系に近い伝承を伝える南方写本であったと推定される。

2. 原典の現行刊本および諸註釈にもないサンスクリット詩節が2つ古ジャワ版に含まれているが、そのうちの1つは、インドのシヴァ教獸主派注釈書に引かれる詩句とかなり近似する。他の古ジャワ語文献にもシヴァ教獸主派の影響がみられることが既に指摘されており、今後は、シヴァ教獸主派の古ジャワ世界における受容を体系的に研究する必要があると思われる。

3. サンスクリット引用詩節につづく古ジャワ語解説

部分でも、古ジャワ版独特の解釈を示している箇所がみられる。例えば、「行為自体に关心を向け、結果に執着するな」という趣旨の原文が、古ジャワ語解説の中では、「行為は何らかの結果をからならず生むから、だから、悪行はするな...」となっている。本来は、「神に帰依してあとは戦士階級としての本務を果たすべし」という、ヒンドゥー独特の価値観を示しているのだが、古ジャワ版では因果論的倫理観に変容している。

【他領域との連携による成果】

本研究は、調整班「伝承と受容」（世界）に関わる公募研究である。これまでに行われた調整班研究会での発表と討議、また公開シンポジウムにおける講演や質疑応答などを通して、他領域における文献学的研究のすぐれた事例を学び、また、中国学における経典の位置付け、西洋古典学における翻訳に対する意識など、異なる研究の視点や方法論にも啓発を受けた。

古ジャワの作品はほとんど古典サンスクリット叙事詩や宗教文献に題材を得ており、さらに、新たな詩作や演劇を生み出す源泉にもなっている。比較的時代が新しく、インド文化の辺境という位置づけがさがちなこの分野の文献を古典（“Classics as a basis of Creativity”）という視点で捉え直す意義を再認識したのも、さまざまな分野における古典テキストへのアプローチのしかたを参照する機会を得たおかげである。

【研究の位置付け】

本研究は、古典インドの二大叙事詩の一つである『マハーバーラタ』が古ジャワ世界に受容されるプロセスにおいて、ヒンドゥーの倫理観がどのように伝承、受容されたかを、文献学的に解明することを目的とした。

研究期間の制約上、本研究では特に、『マハーバーラタ』第6巻に含まれ、「バガヴァッドギーター」が古ジャワ世界にどのように伝承、受容されたかに焦点をあてた。「バガヴァッドギーター」は戦士の本務、神の信愛を説き、インドのヒンドゥー教徒にとっては最高の聖典とされるが、古ジャワ版には全700詩節のうち81のサンスクリット詩節が残るのみであり、古ジャワ世界におけるヒンドゥー教の地位から考えると特異なこととみられてきた。転訛したサンスクリット引用詩節にのみ着目し、深遠な教えが古ジャワ訳者にじゅうぶん理解されなかった故と片付けられてきたくらいがあった。そこで、引用詩節のみならず、古ジャワ語に翻訳（翻案）された部分もふくめて古ジャワ版全体の文脈を丁寧に読解し、サンスクリット原典およびその複数の異伝承とも比較対照させた。

古ジャワ語テキストとサンスクリット原典との比較研究は、世界的にもまだ研究の端緒についたばかりの段階にある。それは古ジャワ文学をインド文学の末端とみて軽視しがちなインド学と、地域主義・近現代に偏りがちなインドネシア研究という、それぞれ制約のある旧来の研究分野にまたがる研究対象であるからである。

近年、インド原典に照らして古ジャワテキストを正しく読み解き直すという方法論がようやく認知されつつあり、サンスクリット語・古ジャワ語双方のテキストの厳密な読解および比較対照にもとづく本研究は、それと同様な立場にたつ文献研究である。

【発表成果一覧】

【論文】

「『プラスター・パルワ』について—サンスクリットの伝統と古ジャワ的翻案の一侧面—」『愛知学院大学文学部紀要』第30号、2000年3月、pp.81-94.

‘Sanskrit Tradition in Old Javanese Parwa Literature: with special reference to the Mosalaparwa and the Prasthānikaparwa’, in: *Buddhist and Indian Studies in honour of Prof. Dr. Sodo Mori*, Hamamatsu: Kokusai Bukkyoto Kyokai, Dec. 2002, pp. 511-524.

「古ジャワ世界における Bhagavadgita の受容について」『印度学仏教学研究』第51巻第1号、2002年12月、pp. 455-449.

【翻訳】

「古ジャワ版バガヴァッドギーター和訳（1）」『愛知学院大学人間文化研究所紀要・人間文化』第17号、2002年9月、pp. 199-214.

【口頭発表】

‘Sanskrit Tradition and Old Javanese Adaptation in Books 16 and 17 of the Mahabharata’, The Second International Conference-Seminar on Rāmāyaṇa and Māhābhārata (at Udayana University, Bali), Sept. 2000.

「古ジャワ文学における『マハーバーラタ』の伝承と受容」調整班B01〔伝承と受容（世界）〕研究会（京都）2001年11月。

「古ジャワ世界における Bhagavadgītā の受容について」韓・日共同印度学仏教学術大会（ソウル：東国大学校）2002年7月。

ギリシア・ローマ古典文学における 神託の概念と機能の変容

研究代表者 小川 正廣

名古屋大学大学院文学研究科 教授

【他領域との連携による成果】

従来古典研究は個別・細分化する傾向が強く、人類の諸文明を視野に入れて古典総体の意義を考え、その全体的価値をアピールする力が弱かった。例えば西洋、インド、中国、日本研究その他へと個別化し、各古典の相互関連に対する意識に乏しかった。さらに西洋古典の分野では、ギリシア研究とローマ研究を区別する傾向はいまだ完全にはなくなっていない。また同じ地域の古典でも、哲学・文学・歴史の分野間の壁もあった。しかし「古典学の再構築」による領域横断のプロジェクトが実施され、今後古典学研究がそうした個々の領域ごとの狭隘化を乗り越え、総合科学としての地位を獲得する礎石が敷かれたのではないかと思う。

そしてこうした方向へいたるに際し、最も重要な変化は、人類の文化・文明を規定する基本的な諸概念について、研究会、国際シンポジウム、ニュースレターなどの企画を通じてさまざまな領域の研究から多様な見解が提示されて議論され、その結果個別の領域内の概念理解がしだいに相対化されて、個々の古典研究者がより広角な視野をもちはじめたことであろう。こうした研究者の意識の変化は、今後21世紀国際社会のグローバル化時代の学術研究にとって最も必要とされるものであるが、それが「古典」という共通領域から起これりつつあることを確認したという点で、このプロジェクトに参加した意義は大きかった。今後の課題は、こうして形成された学問的対話の習慣が、他の人文・社会・自然科学との間へと波及していくように努め、古典研究の知的成果をさらにいっそう現代世界に通用するものへと高めていくことであろう。

【研究の位置付け】

21世紀の未来に何が起こるのか。世界の諸民族の関係、文明と宗教の相克、生産技術・情報様式の変容、

人口分布と構成の変化、地球規模の自然環境の変異などさまざまな大変動が予想される新時代の中で、人間は昔と変わらず将来の成り行きを予知し、行動の指針を求めようとする。その未来予測のメディアの役割は、現代では新聞・テレビ・インターネットなどの大衆情報産業が果たしているが、ギリシア・ローマ時代の古代世界では、神託という宗教的慣習がその一部を担っていた。神託は「直観的占い」という占いの一種である。それは、高度に文明化された現代においては一般に、科学的知識の普及していなかった蒙昧な古い時代の産物であり、いわば迷信とみなされている。

しかしギリシア・ローマの神託を多角的に検討してみると、そこには現代の人間が軽視しがちな知恵を見いだすことができる。デルポイのアポロンの神託を頂点とする西洋古典古代の直観的占いは、ソクラテスの哲学的営為の契機をなしたという事実からも明らかのように、真実に無知であることを運命づけられた人間に対して、けっして神的意志への一義的な盲従を一方的に促したのではなく、むしろ逆に、過去と現在の事象に関してたえず吟味と検討を持続的に行なう知的探求の精神を芽生えさせた。デルポイの神託は、人間自身に自分で考えることを奨励するため多義的で謎めいた神的言葉を用いたのであり、こうして直観的占いのメカニズムの特徴は、未来に対する判断を超越的な神の命令に委ねるのではなく、人間の思考と未来予測の知的能力を活性化させたことであったと考えられる。

公募研究（B01-55）では、ギリシア・ローマの神託の成立と変遷に関して古典文学と歴史資料を通じて考察し、さらには朝鮮半島における巫儀とも比較して検討した。その結果、西洋古代の神託の研究は、とくに以上のような点で意義があり、現代社会の現状に対する古典学の貢献の一環として評価されうるであろう。

【発表成果一覧】

【著書】

①共著

『世界の神話101』、吉田敦彦編、新書館発行、2000年6月、254頁

『ギリシア世界からローマへ—転換の諸相』、地中海文化を語る会編、彩流社発行、2001年5月、361頁

『文字をよむ』、池田紘一・今西祐一郎編、九州大学出版会発行、2002年3月、300頁

『オイディプースをめぐる悲劇作品と伝説—運命論の展開—』日本独文学会研究叢書12、古澤ゆう子編、日本独文学会発行、2002年9月、57頁

②編著

『週刊朝日百科 世界の文学』第1巻第53号、朝日新聞社発行、2000年7月、36頁

③共編著

阿部泰郎・小川正廣編「“文明”とは何か“野蛮”とは何か—新しい人文学の構築をめざして」(名古屋大学大学院文学研究科公開シンポジウム報告書), 名古屋大学大学院文学研究科発行, 2001年3月, 67頁

[論文]

「西洋叙事詩論の視点から見た『平家物語』—ホメロスおよびルカヌスとの比較を通して—」『平家物語 批評と文化史』, 汲古書院発行, 1998年11月, 107-131頁

「オイディップスと神託—ギリシア悲劇と民話—」『名古屋大学文学部研究論集』第133号(文学45), 1999年3月, 15-44頁

「『カティリーナ弾劾』解説」「キケロー選集」第3巻, 岩波書店発行, 1999年9月, 481-496頁

「オイディップスの呪い—叙事詩と悲劇—」『名古屋大学文学部研究論集』第136巻(文学46), 2000年3月, 9-53頁

「ローマ神話」, 吉田敦彦編『世界の神話101』, 新書館発行, 2000年6月, 81-93頁

「多民族社会で鍛えられたローマ文学の中から「西洋」がめばえた」, 『週刊朝日百科 世界の文学』第1巻第53号, 朝日新聞社発行, 2000年7月, 66-67頁

「ウェルギリウス『アエネイス』—神話に託したローマの運命」, 『週刊朝日百科 世界の文学』第1巻第53号, 朝日新聞社発行, 2000年7月, 68-72頁

「『フラックス弁護』解説」「キケロー選集」第2巻, 岩波書店発行, 2000年8月, 463-480頁

「『バッキス姉妹』作品解説」「プラウトゥス ローマ喜劇集1」, 京都大学学術出版会発行, 2000年9月, 507-513頁

「岡道男先生と『オイディップス王』」「岡道男先生追悼文集」(『西洋古典論集』別冊), 京都大学西洋古典研究会発行, 2001年1月, 123-128頁

「ギリシア・ローマにおける文明と野蛮—異民族観を中心に」, 阿部泰郎・小川正廣編「“文明”とは何か“野蛮”とは何か—新しい人文学の構築をめざして」(名古屋大学大学院文学研究科公開シンポジウム報告書), 名古屋大学大学院文学研究科発行, 2001年3月, 57-64頁

「『クルクリオ』作品解説」「プラウトゥス ローマ

喜劇集2」, 京都大学学術出版会発行, 2001年3月, 464-470頁

「古代地中海世界から21世紀へのメッセージ」, 地中海文化を語る会編『ギリシア世界からローマへ—転換の諸相』, 彩流社発行, 2001年5月, 9-22頁

「ホメロスからウェルギリウスへ—「自由」の意味の転換」, 地中海文化を語る会編『ギリシア世界からローマへ—転換の諸相』, 彩流社発行, 2001年5月, 189-222頁

「西洋における言葉と文字—ギリシア・ラテン語」, 池田紘一・今西祐一郎編『文字をよむ』, 九州大学出版会発行, 2002年3月, 175-182頁

「オイディップスと「宿命の子」の民話」, 古澤ゆう子編『オイディップスをめぐる悲劇作品と伝説—運命論の展開—』日本独立学会研究叢書12, 日本独立学会発行, 2002年9月, 33-45頁

「キケローの死と二つの祖国」, 『キケロー選集』月報16, 岩波書店発行, 2002年11月, 8-15頁

「古代世界の言葉遊び」, 月刊『言語』第32巻第2号, 大修館書店発行, 2003年2月, 66-71頁

「西洋における近代古典学の成立と発達—批判的素描—」, 科学研究費補助金特定領域研究(A)「古典学の再構築」総括班研究成果報告書, 2003年3月発行予定

「西洋古典のカノン—初期ギリシアにおけるホメロスの詩の選定について」, 中務哲郎編『伝承秘話』(科学研究費補助金特定領域研究(A)「古典学の再構築」調整班B01「伝承と受容(世界)」研究成果報告書), 2003年3月発行予定

「口誦伝統と文字テクスト—ホメロスをめぐって」, 『岩波講座文学』第1巻「テクストとは何か」所収, 小森陽一・富山太佳夫・沼田充義・兵藤裕己・松浦寿輝編, 岩波書店発行, 2003年3月発行予定

[翻訳]

「カティリーナ弾劾」「キケロー選集」第3巻, 岩波書店発行, 1999年9月, 1-94頁

「フラックス弁護」「キケロー選集」第2巻, 岩波書店発行, 2000年8月, 97-197頁

「バッキス姉妹」「プラウトゥス ローマ喜劇集1」, 京都大学学術出版会発行, 2000年9月, 267-385頁

「クルクリオ」「プラウトゥス ローマ喜劇集2」, 京都大学学術出版会発行, 2001年3月, 171-251頁

[その他(エッセイ等)]

「人文学ってなんだ(2) 名大文学部の半世紀(ア

フター5〉の学問?」(インタビュー記事),『中日新聞』,1998年9月16日夕刊,9頁
「ローマ詩人ウェルギリウスの肖像」,『名古屋大学学報』第368号,名古屋大学発行,名古屋大学事務局総務部総務課編集,1998年11月30日,1-2頁
「西洋の源流に聳えたつ巨人・教養尊ぶキケローの思想〈フーマニタス〉に学ぶ」,『中日新聞』,1999年10月21日夕刊,文化欄
「パルナッソスに集う詩人たち」,『週刊朝日百科 世界の文学』第1巻第53号,朝日新聞社発行,2000年7月,80-81頁
「文学小事典:アプレイウス,エンニウス,サッルスティウス,スエトニウス,タキトゥス,テレンティウス,ネポス,プラウトゥス,プリニウス(大),ラテン語,リヴィウス,ルカヌス,ルクレティウス,恋愛エレゲイア詩」,『週刊朝日百科 世界の文学』第1巻第53号,朝日新聞社発行,2000年7月,94-96頁
「岡道男先生を偲んで」,『以文』第43号,京大以文会発行,2000年10月,12-15頁
「カエサル,ドナトゥス,ヒエロニュムス,ボエティウス,リヴィウス,ルクレティウス,アルファベット,ギリシア・ローマのエピグラフィー,古代における教訓文学,古代におけるテクスト・クリティック,ギリシア・ローマの牧歌詩,バビルス」(執筆項目),『集英社 世界文学事典』全1巻,集英社発行,2002年2月

[口頭発表]

「ギリシア・ローマの神託—神話と遺跡をめぐって(1)」,葵美術グループ主催講演会,1998年6月8日,名古屋女性会館
「ギリシア・ローマの神託—神話と遺跡をめぐって(2)」,葵美術グループ主催講演会,1998年7月6日,名古屋女性会館
「オリエント神話と美術—メソポタミア」,葵美術グループ主催講演会,1999年5月31日,名古屋女性会館
「オリエント神話と美術—エジプト」,葵美術グループ主催講演会,1999年6月14日,名古屋女性会館
「ギリシア神話と美術」,可児市教育委員会主催市民大学講座,1999年9月4日,可児市生涯学習センター
「生命のギリシア神話」,NHK名古屋文化センター主催特別講座,1999年9月11日,NHK名古屋文化センター

「ギリシア神話と美術の旅—フィレンツェ」,葵美術グループ主催講演会,2000年4月10日,名古屋女性会館
「大英博物館・古代エジプト展を楽しく観よう」,日本放送協会名古屋放送局制作,NHKテレビ放送番組〈おはよう東海・金曜トーク〉,2000年4月21日午前7時37分より放映
「驚異の古代エジプト文明」,NHK名古屋文化センター主催特別講座,2000年4月22日,NHK名古屋文化センター
「ギリシア神話と美術の旅—ローマ」,葵美術グループ主催講演会,2000年5月8日,名古屋女性会館
「太陽と冥界の秘儀—エジプト神話の謎」,NHK名古屋文化センター主催特別講座,2000年5月13日,NHK名古屋文化センター
「古代エジプト人の美と素顔」,NHK名古屋文化センター主催特別講座,2000年5月27日,NHK名古屋文化センター
「ホメロスからウェルギリウスへ—生きる価値の転換」,東京商船大学主催平成12年度公開講座,2000年10月20日
「ギリシア・ローマの神託」,九州大学文学部西洋古典文学談話会,2001年6月8日,九州大学
「ギリシア神話と美術—パルテノン神殿の女神」,葵美術グループ主催講演会,2001年4月16日,名古屋女性会館
「ギリシア神話と美術—オリンピック競技の起源」,葵美術グループ主催講演会,2001年5月14日,名古屋女性会館
「ピラミッドの神秘—謎に包まれた正体をさぐる」,NHK名古屋文化センター主催特別講座,2001年10月13日,NHK名古屋文化センター
「オイディपースと「宿命の子」の民話」,日本独学会主催秋季研究発表会,シンポジウムIII「オイディपースをめぐる悲劇作品と伝説—運命論の展開」,2001年10月20日,信州大学
「永遠の生命を求めて—エジプトの神話と宗教」,NHK名古屋文化センター主催特別講座,2001年11月10日,NHK名古屋文化センター
「美術の中に生きるエジプト人」,NHK名古屋文化センター主催特別講座,2001年12月8日,NHK名古屋文化センター
「ギリシア悲劇の女性① アンティゴネ」,葵美術グループ主催講演会,2002年4月15日,名古屋女性会館
「ギリシア悲劇の女性② アルケステイス」,葵美術

グループ主催講演会、2002年7月8日、名古屋女性会館
「他者イメージの変容—ローマ喜劇と恋愛詩における女性と奴隸」、東京商船大学主催平成14年度公開講座、2002年11月1日

B01-56・公募研究

ラテン文学における ギリシア神話の受容と継承 —叙述技法から見た研究

研究代表者 高橋 宏幸
京都大学大学院文学研究科 助教授

【他領域との連携による成果】

異なる領域の研究者と協同するメリットは、とりわけ対象とする時代や地域が大きく離れている場合には、ふだん接する機会の少ない知見に触れ、着想や方法論の面で自身の研究に活かせるものを取り込むということにつきるように思われる。その際に重要なのは、言うまでもなく、関心の接点である。この点で、どのような研究者も共有している関心は自分が生きている現在との関わりではないかと考えられる。その意味では「古典学の再構築」が開催したシンポジウムがこうした方向のテーマを何度か掲げたことも当然のことであったと思われる。が、そのような関わりが指摘されたびにあらためて思うことは、自分の研究対象とするラテン文学およびギリシア文学、とりわけ、ギリシア神話が構造的に過去から現在にいたる伝承を今、その場の関心に引き寄せる働きを有している、ということであった。とりわけ重要なのは、このような働きを通じて、その時々の状況に呼応しながら、伝承が変化するという点であり、そこに創造の源泉があるということである。こうした範例をまた研究を進める際のモデルとし、異なる領域と接する機会をつねに新しい今の状況として関わること、そうした方法論的確信を得たことが成果であった。

【研究の位置付け】

ラテン文学はギリシアの文学伝統の強い影響下に発展した。ローマの作家たちが伝統を継承しながら、いかに模倣を脱却して独自の創作を切り開いたかという問題はラテン文学を読む上でつねに関心の的となる。この点で、ギリシア神話はそうした独自性を打ち出す際の重要な材料の一つであった。それがもっとも際立った形で現れたのがウェルギリウス『アエネイイス』とオウィディウス『変身物語』であると言ってよいと思われる。内乱の悲惨さを経験したウェルギリウスが『アエネイイス』によってホメーロスの叙事詩を範としながら「ローマ建国」という壮大な国民的主題を歌い上げたのに対し、「ローマの平和」の中に育ったオウィディウスは『変身物語』によって叙事詩的枠組みの中に洗練と知的遊戯を核とするヘレニズム的詩作を盛るというように、両者は対照的であったが、いずれもラテン文学黄金期を支え彩る太い柱となった。本研究はこれら二作品を主要な考察対象とし、その叙述技法を検討した。とりわけ、それぞれの序歌に示される作品の構想に立ち返って従来の研究の問題点を批判的に見直し、細部の解釈に新しい視点を提供することを試みた。

【発表成果一覧】

【論文】

「ラテン文学における歴史意識—キケロの理論とリウィスの実践」(『古代ギリシア・ラテン文学に現れた危機の思想の研究』(平成8年度-平成10年度科学研究費補助金研究成果報告書), 32-46頁, 1999年3月。)

「リウィス第5巻の神話範例—ob unam mulierem」(『西洋古典論集』第16号, 9-38頁, 1999年8月。)

「ウェルギリウス『アエネイイス』後半における苦難の終わりと始まり」「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1期公募研究論文集」315-336頁, 2001年8月。)

「パエトンの暴走とオウィディウス『変身物語』の構想」(『京都大學文學部研究紀要』第41号, 151-192頁, 2002年3月。)

「ウェルギリウス『アエネイイス』における「非情」」(『西洋古典学研究』第51号, 2003年3月。)

【翻訳・注解】

「キケロー『義務について』」(『キケロー選集9』岩

波書店, 125–352, 381–394頁, 1999年12月。)
(共訳)『ウェルギリウス アエネーイス』(京都大学学術出版会, 659+22頁, 2001年4月。)
「プラウトゥス『プセウドルス』」(『ローマ喜劇集4』京都大学学術出版会, 3–140, 594–605頁, 2002年4月)
(共訳)『縁者・友人宛書簡集I』(『キケロー選集15』岩波書店, 3–244, 523–555頁, 2002年7月。)
「テレンティウス『ポルミオ』」(『ローマ喜劇集5』京都大学学術出版会, 355–476, 701–710頁, 2002年8月。)

[その他]

「キケローと喜劇」(『図書』1999年6月号, 28–30頁。)
「アナログ, カタログ, カタログス」(『日本の美学』32号, 30–31頁, 2001年4月。)
「ローマ恋愛詩の女性たち」(『イタリアーナ』28号, 59–72頁, 2002年4月。)
「自由に話す」(1)–(5) (『西洋古典叢書月報』37–41, 2002年7–2003年1月。)

[口頭発表]

「ウェルギリウス『アエネーイス』における「非情」—Saeuissima Iuno nec minus Aeneas saeuus」(日本西洋古典学会第53回大会, 広島大学, 2002年6月。)

古典と女性

研究代表者 西村賀子
名古屋経済大学法学部 教授

分担者 川津雅江
名古屋経済大学法学部 助教授

【他領域との連携による成果】

「古典と女性」という問題設定は, とくに日本における西洋古典学研究では, 今なお未開拓の領域に属する。女性と古典の関連を問う個別研究は「古典学の再構築」プロジェクト内部では本研究以外になかったため, この特定トピックに限って言えば, 他領域との共同研究などの連携の可能性は希薄であった。しかし, 第6回公開シンポジウム「古典における新しい価値の発見」(平成13年9月)で葛兆光氏が発表された「中国古典図像の思想史研究」に触れる機会を得て, 女性を視座に入れた観点からの古典の再解釈の試みが中国においてもあることを知った。このことは, 他の地域でのジェンダー研究の活動現況を知る上で大きな収穫であった。

研究分担者の考察範囲は近代初期における古典の受容の問題を含んでおり, B03調整班研究「近现代社会と古典」の課題と一面において重複する。研究代表者も古典学の歴史に関する論考をまとめるにあたって, 近代が古典とどのように関わって今日に至ったのかがたえず気になっていた。そのようなことから, 本プロジェクトへの参加は我々にとって, 近現代の形成に果たした古典の役割を考える上で, より大きな視野を獲得する有益な機会になった。

古典学全般にわたってジェンダー視点からの研究が看過される傾向のなかにありながらも, 本研究はこのプロジェクトに参加することによって, 従来の古典研究においていわば盲点であった研究対象を提示する機会を調整班研究発表会と研究活動報告という形で得ることができた。新たなアプローチの伝統的アカデミズムへの参入の意義は過小評価されるべきではないであろう。

【研究の位置付け】

本研究はB01調整班「伝承と受容（世界）」における公募研究の一環として、ギリシア・ローマの古典が古代以降にヨーロッパでどのように受容・継承されたかを、とくに「女性」との関わりの観点から検討してきた。「女性」というカテゴリーの視座を古典学研究に導入することは、古代においてジェンダーがどのように構築されたか、言説が性差の制度化にいかに関与したか、ギリシア・ローマの古典的文献がどのように文化的規範として作用したかなどを明らかにするであろうと予想される。

そのような展望のもとに、研究代表者はギリシア神話と悲劇の再解釈およびそれらに関連する陶器画図像を分析対象とした。その一方、平成13～14年度には古典学とくに文献学が古代から近代にわたってどのように形成され、発展してきたかを検討した。研究分担者は古典の女性詩人サッポーを例にとり、詩人をめぐる史実の欠如とラテン文学での受容時に生じたバイアスゆえに、近代においては、毀譽褒貶いずれの場合にも「サッポー」という名の虚構が古典的権威をもつ規範の役割を果たしたことを見わめて具体的に検証した。

本研究は、「女性」を問題関心の中心に据えて古典作品を読み直すことによって、古典学の伝統的一側面をいったん脱構築し、近代の思想や感性・心性の形成過程における古典および古典学の関与をジェンダー視点から問い合わせるものである。そして、ポスト・モダンに向けて新たな古典学を再構築するためのパラダイム・チェンジの一翼を担う研究として位置づけられる。

【発表成果一覧】

西村 賀子

[著書]

- ① 「古代ギリシアの太陽神ヘリオスをめぐって」、渡辺和子・村松一男編『太陽神の研究』下巻（共著）リトン、2003年2月、全352頁、pp.119-150。
- ② 「西洋古典文学における魔女」、安田喜憲編『魔女の文明史』（共著）八坂書房、2003年刊行予定（印刷中につき総頁数不明）
- ③ 「ギリシア」、吉田敦彦編『世界の神話101』（共著）新書館、2000年6月、全254頁、pp.56-79。

[論文]

- ① 「ヘリオスの神話と図像—古代ギリシアの太陽神」（名古屋経済大学人文科学研究会『人文科学論集』第70号、2002年7月、pp.47-65。）
- ② 「ディオニュソス神話と女性」（名古屋経済大

学・市邨学園短期大学人文科学研究会『人文科学論集』第69号、2002年2月、pp.73-89。）

- ③ 「ジェンダー視点から『政治学』を読む」（『古典学の再構築』第I期公募研究論文集、2001年8月、pp.337-345。）
- ④ “A Festival in Honor of Zeus”（名古屋経済大学・市邨学園短期大学比較文化研究会『比較文化研究』第20号、2001年3月、pp.5-14。）
- ⑤ 「ヨーロッパと日本における西洋古典文学の伝承と受容」（『古典学の再構築』第I期研究成果報告、2001年1月、pp.275-279。）
- ⑥ 「西洋古典文学における魔女の原型（下）」（名古屋経済大学・市邨学園短期大学人文科学研究会『人文科学論集』第66号、2000年7月、pp.69-81。）
- ⑦ 「イソップ寓話の世界」（朝日新聞社朝日百科『世界の文学』第51号、2000年7月、pp.26-28。）
- ⑧ 「ヨーロッパにおける古典の伝承」（『古典学の再構築』総括班『古典学の現在I』、2000年3月、pp.15-34。）
- ⑨ 「西洋古典文学における魔女の原型（上）」（名古屋経済大学・市邨学園短期大学人文科学研究会『人文科学論集』第65号、1999年12月、pp.31-40。）
- ⑩ 「古代ギリシア文学、とりわけ叙事詩と悲劇における女性像」（文部省科学研究費補助金基盤研究（C）（2）研究成果報告書、1999年3月、pp.1-57。）
- ⑪ 「イソップ寓話と日本」（名古屋経済大学・市邨学園短期大学比較文化研究会『比較文化研究』第18号、1999年3月、pp.43-80。）
- ⑫ 「寓話の歴史」および「パブリオスとその寓話集について」（国文社『イソップ風寓話集 パエドルス／パブリオス』解説、1998年1月、pp.326-334、350-373。）

[翻訳]

- ① 「イソップ風寓話集 パエドルス／パブリオス」（共訳）国文社、1998年1月、全390頁、pp.177-324。

[その他]

- ① 「ギリシア神話を読みなおす」（中央公論新社『マンガギリシア神話』第8巻解説、2001年1月、pp.220-229。）
- ② 「戦争・女性・神話」（中央公論新社『マンガギリシア神話』第7巻解説、2000年11月、pp.230-238。）
- ③ 「神話に隠されたメッセージ」（中央公論新社『マンガギリシア神話』第6巻解説、2000年9月、pp.222-230。）

- ④ 「英雄伝説の光と影」(中央公論新社「マンガギリシア神話」第5巻解説, 2000年7月, pp. 223–230.)
- ⑤ 「ギリシア神話における罪と罰」(中央公論新社「マンガギリシア神話」第4巻解説, 2000年5月, pp. 224–230.)
- ⑥ 「ギリシア神話における死と生」(中央公論新社「マンガギリシア神話」第3巻解説, 2000年3月, pp. 231–238.)
- ⑦ 「ギリシア神話の豊かな世界」(中央公論新社「マンガギリシア神話」第2巻解説, 2000年1月, pp. 232–237.)
- ⑧ 「ギリシア神話の世界にようこと!」(中央公論新社「マンガギリシア神話」第1巻解説, 1999年11月, pp. 225–230.)

[口頭発表]

- ① 「知の最前線と古典学—Ancient Gender Studies—」(名古屋大学文学部西洋古典研究会, 2002年11月30日, 名古屋大学文学部)
- ② 「古代ギリシアの太陽神の神話と図像」(宗教史学研究会第31回研究会, 2000年6月18日, 東京大学・山上会館)
- ③ 「ヨーロッパにおける古典の伝承」(「古典学の再構築」「伝承と受容(世界)」班研究会, 1999年11月27日, 京大会館)
- ④ 「ディオニュソス神話と女性」(名古屋大学文学部・西洋古典文学研究会共催「名古屋大学50周年記念シンポジウム」, 1998年10月31日, 名古屋大学文学部)
- ⑤ 「イソップ寓話と日本」('98犬山オープンカレッジ, 1998年9月18日, 犬山国際観光センター)

川津 雅江

[著書]

- ① 「感受性のジレンマ—メリ・ウルストンクラフトの『女性の虐待』」, 川津雅江・玉崎紀子他3名『恋愛・結婚・友情—アフラ・ペーンからハリエット・マーティノーまで』(共著) 英宝社, 2000年11月, 全169頁, pp. 71–102.
- ② 「〈私〉を売る女—パーティとメリ・ロビンソン」, 村田薰・森田典正編『マージナリア—隠れた文学／隠された文学』(共著) 音羽書房鶴見書店, 1999年3月, 全391頁, pp. 263–288.

[論文]

- ① 「18世紀のサッポーたち」(「古典学の再構築」ニ

- ユーズレター「古典学の再構築」第12号, 2002年9月, pp. 21–30.)
- ② “‘Sappho’ and Mary Robinson”(イギリス・ロマン派学会「イギリス・ロマン派研究」第26号, 2002年3月, pp. 19–30.)
- ③ “Wollstonecraft’s Political Landscapes in Scandinavia”(日本英文学会雑誌英文号*Studies in English Literature English Number 2000*, 2000年3月, pp. 37–53.)

[口頭発表]

- ① “The Killing of the Ovidian Sappho by Mary Robinson”(国際ワーズワース学会, 英国グラスミア, 2002年8月9日)
- ② 「女性詩人の発掘—英文学史を見直す」(日本英文学会第74回大会 SYMPOSIA 第三部門, 北星学園大学, 2002年5月25日)
- ③ 「18世紀のサッポーたち」(「古典学の再構築」「伝承と受容(世界)」班研究会, 京大会館, 2001年11月24日)
- ④ “Wollstonecraft’s Political Journey to Scandinavia”(国際ワーズワース学会, 英国グラスミア, 2000年8月4日)
- ⑤ 「〈サッポー〉とメリ・ロビンソン」(イギリス・ロマン派学会第25回大会, 早稲田大学, 1999年9月26日)
- ⑥ 「1790年代の雑誌文化とメリ・ロビンソン」(名古屋大学英文学会第38回大会, 名古屋大学, 1999年4月24日)
- ⑦ 「ウルストンクラフトの『北欧便り』における政治的風景」(日本英文学会第70回大会, 京都大学, 1998年5月24日)

論集「伝承と受容(世界)」「古典学の再構築」研究成果報告集VI

平成15年3月20日発行

編集者 中務哲郎

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」

B01「伝承と受容(世界)」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

ελεύθερος εστιν η τραφή¹
πος μόνο φύγε περιόδο
θύλλωσταρκώσιμοι
θεοί και σονομάτη
Ολεκαύλος εστιν ούτο
κοινος διατύπωσε στε
επιχειρίσεις απρίμη
καὶ φυσταγεστέρω
λεστρόποιο τριτρέπτου
τοιοφαεγμοντα γάμο
επιρρογετριπεντεκάρτη

1998 - 2002



古典学の再構築