

# 「古典文学」それとも「古代文学」

高橋 孝信

筆者が研究対象とするタミル語は、インド亜大陸の南部四州を中心に用いられているドラヴィダ語族に属する20をこえる言語のひとつで、1991年の国勢調査（インドでは10年に一度、'1'のつく年に行われる）によると、タミル・ナードゥ州を中心に話者人口は5564万人である。その最古層の文学（中心部分は紀元後1～3世紀）は、古都マドゥライに存在していたとされる学術院サンガム（語源は仏教などのサンガと同じ）にちなんでサンガム文学と通称されている。

この小文では、このサンガム文学が「古典文学」と呼ばれるべきなのか「古代文学」とされるべきなのかを、同文学の受容や伝承の歴史の変遷をたどりつつみて行くことにする。なお、「古典」はさまざまに定義できるであろうが、ここでは一般的な定義、すなわち、「昔、書かれた書物。昔、書かれ、今も読み継がれる書物」、「転じて、いつの世にも読まれるべき、価値・評価の高い書物」（『広辞苑』）としておく。

サンガム文学として今日に伝わるのは、470余の詩人による様々な長さ（3～782行）の作品2381（作者不詳の作品は百余）で、その内容は、全作品の八割近くを占める恋愛文学と、戦争に題材を採った英雄文学である。つまりサンガム文学は世俗文学である（後期の一部の宗教作品を除く）。また、主人公も王侯貴族のみではなく、詩人たちの活躍の場も王や族長たちの宮廷を中心としていたと思われるが、宮廷に限られていたわけではない。（この点で、宗教的作品が大半を占め多く王侯貴族を描くサンスクリット

古典とは好対称をなしている）。

サンガム文学期には北インド・アーリヤ文化の影響はほとんど認められないが、4～5世紀になると北インドからジャイナ教・仏教・バラモン教が流入しはじめ、サンガム文学はその世俗性（ことに男女の愛を主題とすること）ゆえに軽視されるようになる。つぎの6～9世紀には、ヒンドゥー教徒がバクティ（神への熱烈な帰依信仰）運動を展開し、タミル社会は徐々にヒンドゥー化されてゆく。しかし、当時の宗教詩人たちは神を称える際に、サンガム期の恋愛文学の伝統をそのまま用い、あたかも女が男に対し熱烈な愛を歌い上げるように信者（女）が神（男）に対する愛を歌い上げるという手法を取っているから、サンガム文学の伝統はまだ受け継がれていたことがわかる。

9～13世紀はチョーラ朝のもとでタミル歴史上最も繁栄した時期である。チョーラ朝は、各地にヒンドゥー寺院を建立し、それら寺院が学芸のみならず人々の社会生活の上でも重要なものとなる。また、各地のヒンドゥー寺院に付随した僧院が学問の一大中心をなすようになり、サンガム文学は、一部の宮廷詩人たちを別とすれば、それら僧院の学僧たちによって訓誥学の対象としてのみ受け継がれることになったのである。

チョーラ朝期以降もタミル社会のヒンドゥー化の流れは変わらず、学芸の中心は寺院や僧院となる。文学もヒンドゥー文化の基盤をなすサンスクリット文学に追随したものが主流となり、17～18世紀になるとサンガム文学はヒンドゥー教の側から敵視されたこともあり、すっかり忘れ去ら

れてしまう。しかし1870年代ごろから忘れられていたサンガム文学の写本が発掘され、それらをもとに19世紀末から今世紀初頭にかけて批判校訂本が出版され、いよいよ本格的な近代的研究の時代に入ることになる。

このように、サンガム文学は一時期伝承に断絶はあったものの、人々に受け継がれてきたように思える。しかし、問題なのは各々の時代でサンガム文学がどの程度「古典」として意識されていたかであろう。筆者の知る限り、13～14世紀までの文学作品・注釈書においては、サンガム文学は「古典」すなわち規範的な作品とされていた。しかし、その後の作品では、たとえサンガム文学の伝統が一部盛り込まれていようと、それは13～14世紀の注釈書（論書）に従っただけで、サンガム文学そのものの伝統とは意識されていなかったように思われる。他方、最近確認したところによると、18世紀初頭には知識人ですらサンガム文学の存在も知らなかったのである。では16～17世紀ごろはどうだったのだろう。当時の様子を知る手がかりのひとつは、南インドで活躍していた西洋の宣教師たちの手記や彼らが収集した文献の目録で、現在調べているところである。

最後に、現代の状況について述べることにする。19世紀末から今世紀初頭にかけてのサンガム文学の再発見により、人々はそこに描かれた当時の文化が、長らく慣れ親しんできたヒンドゥー文化とは異なる独自の、そして高度な文化であったことを知る。そしてその再発見がタミル・ナショナリズムの原動力の一端を担うことになり、やがて反サンスクリット、反バラモン運動として展開し今日にいたっている。このような次第だから、今世紀初頭にはすでにサンガム文学を黄金期とする傾向も現れ、必ずしも科学的合理的な研究方法が採られてきたとは言えない側面もあるものの、60年代ごろまでは優れた研究も多く著わされていた。しかし、やがて学問の潮流が言語学や人類学などに移り狭義の文献学的研究は少なくなってしまう。テキストの出版状況も同じで、80年代初頭までは各種版本が流通していたが、その後は経営に見合わないということで絶版状態が続き、代わりに店頭に並ぶのはサンスクリット二大叙事詩の

翻訳やヒンドゥー教の宗教文献となった（この2～3年、サンガム文学のテキストの復刻版が少しずつ出版されるようになった）。つまり、サンガム文学の喧伝はかなり政治と結びついており、一般民衆は長年親しんできたヒンドゥー文化に現在でも親近感を持っていると言えるのではなからうか。

筆者自身は、高度に様式化され、洗練された美しさをもつサンガム文学は、世界の「古典」のひとつであると思っている。しかし、上述したようなインドの状況を見ると、タミル人にとっては「古代文学」呼ぶほうがふさわしく思われ、最近では「タミル古代文学」としている。

（A01「原典」班・東京大学）

# 玄 圃

齋藤 希史

いずれの文明であれ、その中心に据えられた建築と庭園は、文明のいわば象徴として古典にも匹敵する意味をもつだろう。あるいは、書物の外側にも古典という語を当てはめてよいのなら、人々の思考や感覚にある枠組みを与えつづけるという点で、建築も庭園も古典たりうる。さらに、書物と建築あるいは庭園が無縁でないことの例として、その命名のことを思い浮かべてもよいだろう。古典からの引用によって命名された建築や庭園は、それこそ枚挙に暇がない。古典に記されたことからの具現として建築や庭園は命名され、また建築や庭園があることの裏付けとして古典による名が必要とされる。このことも、建築や庭園を古典の一部たらしめるように思う。

私が分担者として参加している「六朝期の著作における伝統の継承と受容」(代表：興膳宏京都大学教授)は、多くの研究協力者の方々のお力添えで着々と作業が進められており、もちろん課題に「著作」とあるからには、日々扱うのは文献資料、ことに文献相互の関係を考えることが多いのだが、時にふと、書物を読みながら書物の外へと空想のひろがることもある。以下、作業の過程で心に浮かんだ思いつきを記して「研究ノート」に代えたい。

\*

皇太子の庭園として玄圃という名の庭園が設けられたのは、おそらく西晋期(265?~316)に始まる。晋の詩人たちに、例えば潘尼「七月七日皇太子の玄圃園に宴するに侍

する詩」などの詩作があり、また史書を繙けば、西晋の愍懐太子が廃嫡の憂き目に遇うくだりで「是の日 太子 玄圃に遊ぶ」とあるように、晋には首都洛陽に玄圃園があったことはわかるのだが、それ以前にその名を遡ることはできない。そしてこの庭園の名は、西晋が北方民族に破れて滅亡し、王朝が南渡してからも、建康(現南京)の都に継承され、やはり皇太子の宮殿である東宮に置かれた。齊・王儉「皇太子の九日玄圃の宴に侍す」などの詩作、また梁・昭明太子の伝に「性 山水を愛し、玄圃に於て穿築し、更に亭館を立て、朝士の名素なる者と其中に遊ぶ」とあるなど、皇太子の庭園として、また六朝詩文の舞台として玄圃園の名はよく知られている。そして、その名の由来は、ひとまず、同音の「縣圃」もしくは「懸圃」とも表記される、天上へと続く崑崙の山巔の名に求められる。

「縣圃」という語は戦国・楚の屈原のあらわした『離騷』や前漢・劉安の編んだ『淮南子』に見え、それぞれに施された注釈は 仮構された地名の常として 微妙に異なっているものの、崑崙に属するものであることは、基本的に一致している。いずれも説明の要点は、「縣圃」が地上と天上とを繋ぐ場所になっていることであり、それは天と地とを媒介する聖山である崑崙のトパスを、その高さにおいて象徴していると言えよう。例えば後漢・王逸の注は「崑崙は山名也、西北に在り、元氣の出づる所、其の巔を縣圃と曰う、乃ち上は天に通ずる也」という。したがって、このイメージだけでは、庭園の中に築かれた山の名としてならともかく、皇太子の庭園そのものの名としては、何と

しに落ち着きがわるい。

一方で、その最も古い部分は戦国以前のものとも考えられる古代の地理書『山海経』に「平圃」という地名があり、そこに東晋の郭璞は「即ち玄圃也」と注をする。興味深いのは、その「平圃」は崑崙とは別の山にあって、天への近さよりは、仙薬・宝石を産する「圃」であることが強調されていることで、これは『離騷』や『淮南子』に見える「縣圃」とは性格を異にしているように見える。ではなぜ郭璞はこの地を「玄圃」と注したのか。その鍵を握るのが、周・穆王の黄河源流への旅を記した『穆天子傳』という文献であり、とくに以下の記述である。

季夏丁卯、天子 北のかた春山の上に升起、以て四野を望んで、曰く、春山は是れ惟れ天下の高山也、と。孳木華雪を畏れず、天子 是に于て孳木華の實を取りて、持ち歸りて之を種う。曰く、春山の澤は、清水泉を出だし、温和 風無く、飛鳥百獸の飲食する所、先王の所謂縣圃なり、と。

郭璞は「縣圃」に注をして、『淮南子』では崑崙と玄圃は一連のものとして述べられているが『山海経』の記述からすれば崑崙と玄圃は明らかに別々の場所だという（注の中では「縣圃」はすでに「玄圃」と表記されている）。つまり、郭璞は『山海経』と『穆天子傳』とを結び合わせて理解し、他の文献よりも真実を伝えていると考えていた。ここで注意したいのは、『山海経』と『穆天子傳』は、それぞれ「惟帝之平圃」「先王之所謂縣圃」といって、ともにそれが物産を伴う「圃」であり、その物産を享受する資格を持つのは天子であるという認識が背後にあることで、さらに『穆天子傳』に特徴的なのは、「清水出泉、温和無風、飛鳥百獸之所飲食」という楽園表象をもって 引用の後段には鳥や獸の名も列挙される 玄圃が描かれていることである。

こうして見ると、「玄圃」が皇太子の庭園の名としてふさわしい名であるには、『離騷』や『淮南子』やそれらの

注釈に加えて、やはり『穆天子傳』の記述が必要であったように感じられる。そしてこの『穆天子傳』という書物、じつは西晋の咸寧五(279)年(その翌年とも翌々年とも)に、戦国・魏の襄王の墓から発見された竹簡 いわゆる汲冢書 の中に含まれていたものなのである。そこで、もしかしたら、と思うのである。玄圃園の名もどうやら太康以降のものである確証しかつかめないことからすると、皇太子の庭園に玄圃と名づけられたのは『穆天子傳』の発見とかかわりがあるのでなかろうか、と。「玄圃」あるいは「縣圃」の名はすでに知られていたにしろ、そこに「清水出泉、温和無風、飛鳥百獸之所飲食」のような楽園表象が加わることで、皇太子の住まいである東宮にふさわしい 東の季節は春である 庭園の名に「玄圃」はなっただのではないかと。

昔からわれわれは何かに名をつけようとするとき、古典によりどころを求める。人の名でも建物の名でも。『穆天子傳』は、今日では「架空の小説的旅行記」などとされてしまっているが、発見された当時は、それが古代の蝌蚪文字で記されていたことと相まって、古き書物としての強烈な力を有していたはずである。その力のあらわれが、玄圃園という名に残っているのではないだろうか。おそらく玄圃園は、詩文の庭にふさわしき天上の楽園を摸して造園されたことであろう。惜しくも洛陽の玄圃園も建康の玄圃園も灰燼に帰したのは遙か昔。しかしそこが確かに歴史と文学の舞台であったことは、六朝の文献を繙く誰もが知るところなのである。

(A02「本文批評と解釈」班・奈良女子大学)

# 口語語録の古典化

土田健次郎

儒教の文献で対話の形をとるものは多い。中国で最も一般的な図書分類は四部分類であるが、そこで子部の儒家類にふり分けられているようなものには、ざらに見られる。対話形式は問題点を確認しながら、議論を進めていくのに便利であって、その特性が注釈の類にも応用された。古くは『春秋公羊伝』や『春秋穀梁伝』もそうであるが、南北朝時代に作られた義疏、それを継承統合した注疏の類には、仏教の影響を受けた論議の残滓があると言う。なお仏教ではしばしば問答体を注釈に用いる。

北宋になると士大夫の語録が多く作られるようになった。当初は范仲淹、胡瑗、徐積、劉敞、王伋、張詠など、文語のものが目立つ。また口義という講義録も刊行され、それには胡瑗、陳襄、林希逸のものなどがあり、ここには士大夫の肉声により近づきたいという志向がうかがわれる。

しかし口語の語録となると、これは道学という一派の特徴であると言ってもよい。ただ道学の実質的創始者の程頤は本人が責任をもって筆をとっていない語録に対して危惧も抱いていた。弟子の尹焞が朱光庭の記録した語録を手にいれ程頤自身に呈上し、半月後に意見を求めたところ、「私自身がここにいるのだから必ずしもこの語録を読まなくてもね。もし私の心をわかっていないのなら、記録内容は記録者のものでしかないよ」と言っている（『師説』巻中 第10条）。後に道学の集大成者である朱熹は弟子にこの語を問われて、「伊川（程頤）がいないのであれば、見ないわけにはいくまい」と反論する（『朱子語類』巻97 第1条）、ともかく尹焞はこうしたことから他人の記録した語録より程頤自身の著作『易伝』を熟読することを弟子に勧めるのだが、これに対しても朱熹は「『論語』だって門人の記したものだ。孔子を学ぶ者は直筆の『春秋』だけを読むべきで『論語』は読むべきではないと言ってよいのか」と反論している（同巻101 第114条）。しかし皮肉なことに尹焞の語録が彼の門人の手で編まれ、その中に出てくる程頤の語は後に引き抜かれて程頤の語録として扱われ

ていく。また程頤は、程顥の語録と自分の解釈との違いをただす弟子に、「かねがね学者にこのように編録しないようにさせていたのだが」としたうえで、言葉をそのまま記録しようとして一二字抜かしたりしてかえって意味がずれてしまう語録がある中で、李籲の編集した語録は言語に拘泥しないのかえって意を得ていると評価しつつ、その問題点も論評している（『程氏遺書』巻19 第31条）。

その朱熹さえも語録の魅力とともに危うさを熟知していた。彼は重ねて記録者が誰か注意したうえで語録を読むことを勧めている。記録者の主観や力量が内容の質に直結するからである。このような問題をはらみながらも道学内部では語録編集が徐々に一般化していった。語録の存在は弟子の存在、さらには学統の存続を意味し、それゆえ「游定夫（游酢）の学は伝える人がいなかったので語録も無い」（『朱子語類』巻101 第13条）などと言われたのである。

ただ道学内部では次第に語録の多さに悩まされるようになった。語録のばらつきは教祖である二程子像の多様化に直結するからである。二程子の語録集成は直弟子の楊時が試みたが果たせず、後進に委ねられた。ちなみに今だに『程氏粹言』を楊時の編集とするものが多いが、そうでないことは既に実証されている。おそらく大部の二程子の語録集成として早いものは、時紫芝の手になる『程氏微言』25巻であろうが、その全貌は不明である。そしてついに登場したのが朱熹の『程氏遺書』25巻と『程氏外書』12巻である。朱熹はこれをもとに二程子像を統一しようとした。このような作業とともに語録の市民権が確立していき、朱熹自身の語録は弟子たちの手で更に膨大なものが作られていく。

ところで道学内部では語録の口語を文語化するという動きもあった。朱熹は「張思叔の記録は多く文語化してしまっているが、口語のままの方がよい」（『朱子語類』巻97 第7条）と言う。また『程氏粹言』は序文に「（口語）語録を変じて文語にした」とあるように文語であるが、この元になった口語の語録もかなりたどれ、その改訂作業の具体相がわかる。湖南学では語録の文語化の試みがあり、朱熹は「胡明仲（湖南学の胡寅）は伊川の語録を文語化して書物にしているが、それには五日かかった」（同巻97 第10条）と言っている。ともかく結局生き残っていったのは文語よりも口語の方であって、それは何よりも現存している語録の多くが口語であることが示している。

道学者が口語の語録をありがたがるのは、道学批判者の目から見てもそうであった。「土は偽学になずみ、語録詭誕の説や『大学』『中庸』の書を学び、それによって誤り

を粉飾している」(『文献通考』巻32)。諸資料によると、道学者は二程子という教祖を崇拜し、語録を尊重し、講学という形で徒党をくむという宗教結社のように見られたようであり、「肉食主義で魔につかえる」という当時の新興宗教批判の常套句が浴びせられたのもゆえなことではなかった。

さてなぜ口語が有効だったのであろうか。先に文語化の例で朱熹が言及した張繹(思叔)編集の語録は、『程氏遺書』巻21上に収録されているが、その中の語の舌足らずを朱熹が批判しているところを見ると、文語化の過程で表現の厳密さが失われることはあった。おそらく口語の方が文意が一義的に理解できるうえに、細かいニュアンスが伝えられ、精密な哲学議論にむいていた。またそのうえに口語は語間の雰囲気も表現しやすく、最終的には言語で表現しきれぬ境地を問題にする道学にとっては有効だったのであろう。口語は哲学的表現の厳密さと言語の隙間の確保を提供するものだったのである。また語録は一時の発言の記録であることから、限定された状況という前提で解釈でき、それも言語表現の固定化の回避に資したのであろう。朱熹は悟りに近い深い理解を意味する「体認」、「体察」、「体当」、「体会」、「体貼」等、「体」のつく熟語を頻用する。この体とは、対象の内部に自己をあずけて全身的理解をすることである(『朱子語類』巻98 第64条)。そもそも口語の古典と言えば想起されるのが禅の語録であって、道学もその影響を受けているのは否定できない。ただ禅宗の語録は論理の否定と価値の転倒によって、我々の通常の了解方式の外皮をはぎとるが、儒家の語録はそれとは違って、むしろ論理と日常的規範意識を究極までおしきわめてそれを肉体化する志向を持つ。しかし境地を問題にする以上、口語の有効性はかわらなかった。また語録の言語表現で目立つのは助字を使って生き生きと方向、持続、経過、推測を示していることで、これも学問修養についてのニュアンスに富んだ指示や、経験的世界や心のダイナミックな把握に資するものであった。

ただ朱熹の文献の中で最も重要なのはやはり注釈書であって、中国のみならず東アジア全体にわたる朱子学の権威の確立とともに、この地域で古典となっていた。朱熹の注釈学は、いわば古典としての古典学であった。

語録はその古典学の中でも大きな役割を果たしている。例えば朱熹以後『四書集注』の再注釈書が各種作られたが、その際に語録が多量に引用されている。語録自体の注釈は中国ではあまりなく、むしろ中国の口語に不慣れであった

朝鮮や日本に参考書がある。語録は注釈の対象というよりも、注釈の素材としての役割を果たしたのである。これは語録の中で経書の解釈にかかわるものが大量にあり、それが注釈の補足説明として有効であったためであるが、同時に学説の変化などによる解釈のばらつきもかなりあり、その調停の努力がかえって注釈の解釈を深めていった。また朱熹をはじめとする古典学とは客観と主観との両面にわたる解釈を求めるもので、道理の血肉化を図る彼らにとっては語録の記事の数々が経書の内容の知的理解から実践的修養への橋渡しにもなったのである。

更に語録は、注釈の基底にある体系を汲み上げるためのものであった。朱熹の思想体系を問題にする時、それが直接的に議論されている語録は重要な典拠となる。ただ問題は、語録、特にそれを類別して語類とする時、編集のしかたによって思想のイメージが変わることである。今最も完備した朱熹の語類は黎靖徳編集の『朱子語類大全』140巻であるが、この冒頭は理気先後の論であって、このことが必ずしも朱熹の本意とは言えぬ理気二元論が理一元論かという話題を引き起こしてきたのである。南宋には別系統のもので楊与立の『朱子語略』10巻、葉士龍の『晦庵先生語録類要』18巻が現存し、その編集のしかたを見ると別の朱熹像が描ける可能性が見える。そもそも朱熹の編集した二程子の語録は、最初に二程子を区別せず一丸にした語録群がおかれ、その後で程顥と程頤それぞれの語録群が続く。これによって二程子相互の思想の差が曖昧になり、知らず知らずのうちに二程子という像が結べてしまうようになっている。語録や語類の持つ基本的危うさの一つである。

あるいは経書解釈の補助として、また文語の限界を抜出す表現手段として、更に思想体系抽出の素材として、口語の語録は常に参照されるべきものであった。つまり朱熹をはじめとする儒者たちの文献は、文語を軸にしながら、それを補助する口語と一丸になって古典化されたのである。

(A02「本文解釈と批評」班・早稲田大学)

# 古典文献の新たな研究法

村上 征勝

古典文献の研究に役立つ新たな方法を模索している。ただ「そのような方法が古典研究に役立つはずがない」と専門の先生方からお叱りを受けることは間違いない。何故なら、模索中の方法は、文の長さ、特定の単語や品詞の出現率、語彙量というような文章の数量的性質の観点から古典を調べる方法であり、記述内容の検討やその成立に関する歴史的事実の考証というような、これまでの古典研究で重視されてきた観点からの研究とはまったく異なるからである。

文章の数量的性質を調べるということは、いいかえると、書き手の文体を数量的に把握することに他ならない。では文体を数量的に把握することができたならば、古典研究にどのように役立つ可能性があるのであろうか。

梅原猛氏は著書『神々の流竄』の中で次のように述べている。

「文体は思想の表現である。mなる文体をAの人が使うことは、その人間の内的思想が、mなる文体によって表されることを意味している。したがって文体を統計的処理によって研究することにより、その文章mの著者、およびその出来た年代をほぼ決定することができる」

梅原氏が述べているように文体が思想の表現であるならば、文体を数量的に把握することによって

- ① 著者の推定
- ② 真贋の判定
- ③ 著作年の推定
- ④ 著作順序の推定
- ⑤ 思想の変化の推定

等が可能になると考えられる。

ところで、文体の数量的分析に関する研究は、哲学者であり政治家であったフランシス・ベーコンが、ウィリア

ム・シェイクスピアの名で『ハムレット』、『リヤ王』、『マクベス』、『オセロ』等の戯曲を書いたという説を検証するために今世紀の始めに行われた研究に始まる。今世紀の後半に入ると、欧米ではコンピュータを利用した研究も数多く見られるようになった。ただ日本語の文献に関しては、コンピュータによる日本語処理技術の開発の遅れと、文章が分かち書きされていないという日本文の特殊性のため諸外国に比べ研究が遅れた。しかし古典に関する研究もないわけではない。ここでは二つを紹介する。

鎌倉時代の仏教家日蓮の思想は、佐渡遠流（1271年）以前と以後では大きく変化したと考えられ、佐前、佐後という表現が用いられている程である。もし日蓮の思想が1271年を境に変化したとすると、文体にも変化が見られる可能性がある。そこで1260年から1280年までに書かれた日蓮遺文23編を用い、品詞の使用率に変化が見られるかどうか、もし見られるとするとそれはいつかを統計分析で調べてみた。その結果、副詞、動詞には変化が見られないが、

固有名詞、代名詞は1270～1年頃、

連体詞は1273年頃、

形容動詞は1275年頃、

普通名詞、形式名詞、数詞、接続詞、形容詞、助動詞、助詞、接尾語、接続詞は1265～6年頃

に使用率が変化したのではないかという分析結果を得た。

この統計分析の結果からは、日蓮の文体の変化の時期は佐渡遠流の年の1271年ではなく、佐渡遠流の5～6年程前と考えられる。文体の変化と思想の変化の間に関係があるとする、文体が変わった可能性の高い1265、6年頃に何があったのだろうか。日蓮は43歳の1264年、11月11日に小松原にて地頭東条景信に襲われ、弟子が殺され、また日蓮自身も負傷している。この事件が日蓮の思想に大きく影響

表1 『源氏物語』54巻のグループ化

グループ名	巻数	グループに含まれる巻の番号	備考
A	17	1, 5, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 17, 18, 19, 20, 21, 32, 33	紫の上系物語 (第1部)
B	16	2, 3, 4, 6, 15, 16, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31	玉鬘系物語 (第1部)
C	11	34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41	第2部
		42, 43, 44	「匂宮三帖」(第3部)
D	10	45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54	「宇治十帖」(第3部)

し、ひいてはそれが文体の変化となって顕在化したとは考えられないであろうか。文体の数量的な分析結果が、日蓮の思想研究の新たな展開に繋がることを望んでいる。

次に『源氏物語』の成立順序に関する分析を紹介する。

『源氏物語』54巻は

第1部：「桐壺」(巻1)～「藤裏葉」(巻33)

第2部：「若菜上」(巻34)～「幻」(巻41)

第3部：「匂宮」(巻42)～「夢浮橋」(巻54)

の三部に分けるのが通説になっているが、成立順序の推定のため、表1のようにA, B, C, Dの4つにグループ化した。

21種類の助動詞の出現率の分析結果は次のようになった。

第1部を構成する33の巻はA, Bの二グループに分けられているが、Aグループの巻と助動詞の用い方が似ているのは同じ第1部の中のBグループの巻ではなく、第2部と

第3部の一部を合わせたCグループの巻であった。一方Bグループの巻と助動詞の用い方が似ているのはDグループの巻であった。したがって、この分析結果から「桐壺」を含むAグループが最初に書かれ、「夢の浮橋」を含むDグループが最後に書かれたとするなら、54巻の成立順序はA B C Dではなく、A C B Dと推論できる。勿論、更に分析を深める必要はあるが、古典研究でも、このような観点から成立順序を検討してみてもどうか。

文章の数学的性質という観点から古典をながめることによって、古典研究に新たな知見が得られる可能性は十分ある。またそのような方法を「古典学の再構築」の中で開発しなければと考えている。

(A03「情報処理」班・統計数理研究所)

# 東算と和算

## 日本の和算研究は右翼の運動か

川原 秀城

特定領域研究「古典学の再構築」においては、わたしは「古典の世界像」調整班に属し、研究分野として「中国・朝鮮」を担当している。現在取り組んでいる研究テーマは、17～19世紀の「東アジアの科学と思想」である。研究に際して梁一模氏とチームを組むが、二人の研究分担は、わたしが東アジア科学の学説を研究し、内的アプローチをとるにたいして、梁一模氏は外的アプローチを試み、思想や文化との関係に注目して中国と朝鮮の科学を分析している。

以下、わたしが現在分析中である中算（中国数学）と東算（朝鮮数学）と和算（日本数学）の相互関係について、現時点における研究結果（あるいは単なる問題提起かもしれない）を簡単に報告する。ただし報告する内容はいまだ研究途上のものであり、研究ノート以上のものではない。また朝鮮数学史については信頼するに足る先行研究もほとんどない（朝鮮数学史を研究しているのは世界でわずか3人である）ため、概略以上のことをのべることもむずかしい。このことについては、あらかじめお断わりしておきたい。

### 東アジアの数学

東アジア17～19世紀の数学の相互関係について論じるには、最低限、各国数学の発展史について知らねばならない。  
【中算史】

中国数学の総体的特徴は、「算学」の一語をもって言い尽くすことができる。何十本かの細長い棒「算」ないし「算籌」を使う計算術という意味である。算盤（そろばん）も算籌計算の発展の一つにすぎない。

[算学の成立と発展] 一世紀末頃、『九章算術』が編纂された。『九章算術』は伝統算学の集大成ととらえるべき言語代数学書であり、中国古代数学体系の成立を示す重要な標識である。実用問題を多方面に取り扱い、初等数学を高度なところまで網羅している。後世の東アジアの数学は、そのアルゴリズム重視の数学書によって発展の方向を決定された。

魏末晋初の劉徽は、『九章算術』の直角三角形の相似法

を発展させ、重差術の例題と注釈を作った。注釈は亡んだが、例題は『海島算経』として現存する。四・五世紀の数学書には『孫子算経』『夏侯陽算経』『張丘建算経』があり、等差級数や不定方程式の解法などを発展させた。

[宋元の数学] 中国伝統算学の漢唐千年の発展は『算経十書』として集大成されたが、宋元期には飛躍的な発展をとげ、言語代数のレベルを超え、略号代数の段階に到達した。宋元数学の優れた成果のうちでも飛びぬけて重要であるのは、略号代数の記号法の「天元術」と、高次方程式の数値解法にあたる「増乗開方法」である。主要な算学書には、秦九韶『数書九章』（1247）李冶『測円海鏡』（1248）朱世傑『四元玉鑑』（1303）などがあり、和算や東算との関係においては

朱世傑『算学啓蒙』 天元術 = 高次方程式の機械的な作成法を説く

楊輝『楊輝算法』 増乗開方法 = 高次方程式の機械的な数値解法を説く

が重要である。

[珠算の繁栄と中西数学の融合] 明代、珠算が栄えた。だが明代中期には、珠算の猛烈な普及にしがたって宋元数学の高度な成果は忘れられ、過去の偉大な算術書の多くが亡失に瀕した。天元術や増乗開方法は忘却のかなたに去り、『算学啓蒙』『楊輝算法』の存在も中国から消えた。その時期にイエズス会士によって西洋の科学革命前後の新旧数学が伝えられ、中国数学に深刻な影響をあたえた。当時の代表的な数学書は、程大位『直指算法統宗』やマテオ・リッチ口訳・徐光啓筆受の『幾何原本』などである。清中葉になると、中西両数学の基礎に上り、算学も独自の発達をとげた。三角関数の級数展開や方程論の研究などが代表的なところである。

【東算史（15世紀以降）】

[世宗期の朝鮮数学] 世宗は在位、1418 - 50。儒学にもとづく支配体制を確立した為政者として名高い。その一環として算学を整備。たとえば、算学の研究機関を開設し、算学取才の経書諸芸数目を制定する。世宗の後1485年、経国大典＝朝鮮王朝基本法典が成立。数学教科書として『詳明算法』『算学啓蒙』『楊輝算法』を選定。かくして伝統の朝鮮数学の枠組みが成立する。

[東算の整備] 日本の侵略（＝倭乱。1592 - 93, 1597 - 98）と中国の侵略（＝胡乱。1627, 1636 - 37）以前のレベルへの復帰を目的として、さまざまな試みがなされ多くの数学書が書かれた。代表的なものには、慶善徴（1616 - ?）『黙思集算法』や崔錫鼎（1645 - 1715）『九数略』などがある。

17世紀中葉から18世紀初期の朝鮮数学書は、いずれも例外なく算術書であり、同じ時期の中国の珠算書とは演算の

方法が異なり、数学書としての性格が同じでない。またそれぞれ書独自の構想をもって東アジアの伝統数学を整理し、その論理構造を究明するとともに初学者の学習に便利な算学教本の編纂をこころみ、そのことをとおして朝鮮数学を顕彰しその存在を天下に知らしめた。

[ 算術と天元術 ] 中国明清期、珠算の全盛の結果、天元術などを含む算術の偉大な成果が滅んだ。だが同時期の朝鮮の数学は中国とは違って、天元術の重要さを正確に認識し、商用のみに重きをおく実用主義の珠算に安易に流れず、中国数学の偉大な成果をよく継承し発展させた。代表的な数学書には、任濬の『新編算学啓蒙註解』(1662)や洪正夏(1684 ?)の『九一集』『東算抄』などがある。

算術および天元術は、17世紀中葉から18世紀初期においては、もはや中算の範疇には属しておらず、幾世代にもわたる朝鮮の数学者の真摯な学習・継承の結果、東算の重要な構成要素の1つまで昇華していたのである。洪正夏は、自らの布算の際、司暦の何国柱が算籌をみていぶかしがり“中国にかくのごとき算子(算籌の異名)なし。得て中国に誇るべきか”とのべたことを記している。中国の数学者は算籌によるすばやい計算をみて驚いたらしいが、朝鮮の数学者は逆に、中国では数学者が算籌のなんたるかを知らず、算籌が完全に過去のものになっていることを知って、同様に驚いたにちがいない。

#### 【江戸期数学史(和算成立前夜)】

和算については小中学校の教科書にも載っており、ご存じの方も多いと思うので、和算成立前夜における大事件を時代順に列挙して説明にかきたい。

朝鮮侵略(1592-93, 1597-98)の直前、珠算(=中算)が輸入される。

同時期の代表書は『算用記』(17世紀初め)や『塵劫記』(1627)。だが日本独自の数学ではない。わずかに中算の応用題を含むといえる程度にすぎない。

朝鮮将来本をとおして宋元の略号代数を研究。

『算学啓蒙』は当時、中国では滅び、朝鮮本のみ存在。秀吉軍の略奪をへて日本に入る。

傍書法の発明=和算の成立

関孝和(1640? - 1708)は『算学啓蒙』を研究し天元術を改良して、日本独自の記号代数法を発明。

朝鮮将来本は和算の成立において、大きな働きをしたのである。

#### 和算と中算・東算の関係

明治以前の日本の科学に独創的なものはほとんどない。その大多数は中国や朝鮮から輸入されたものであり、外来の知識や技術にすこしの修正や改良をくわえたものが日本

伝統の科学技術にすぎない。ただ一つの例外といえば、江戸期に華ひらいた日本独自の数学、すなわち和算である。

その和算の成立にもっとも深い影響をおよぼした数学書といえば、元の朱世傑の『算学啓蒙』と南宋の楊輝の『楊輝算法』をおいてほかにない。“和算のルーツは中国にある”といわれるゆえんである。だが和算の中国起源説はむろん、命題として“真”であるけれども、和算の成立前夜、中国においては両書はすでに滅び、天元術の名さえ知られていなかったことも事実である。江戸期の数学者が天元術を学んだのは、舶来の中国書ではなく、秀吉の侵略時に略奪した朝鮮書を介してにほかならない。

それゆえ、和算が朝鮮将来本にもとづくことに言及を怠ったとき、和算成立にかんする真理の一面がすっぱり抜け落ちてしまう。“和算のルーツは朝鮮にある”と主張しても命題として真であり、論理上なら問題はないからである。あるいは和算の起源を朝鮮とのべたほうが、当時の真実によりせまることができるかもしれない。和算の基礎をきずいた関孝和の筆写した朝鮮本の『楊輝算法』が今日に伝わっていることを思いおこすとき、その感はいよいよ深い。

だが従来の和算研究者は、誰もが『算学啓蒙』や『楊輝算法』が和算の成立に深甚な影響をもたらしたことを認めながら、誰一人としてその『算学啓蒙』や『楊輝算法』が秀吉の朝鮮侵略時の略奪本であり、和算の成立に朝鮮侵略が深くからんでいるという事実を指摘しない。また和算研究者の大多数は朝鮮数学の発展の歴史を知らず、朝鮮数学書をひもともこうともしない。ただ声を大にして、日本人の数学的天才をのべ、和算は世界に誇るべき知的遺産、云々とのべるだけである。確かに、戦前の和算研究の集大成といわれる『明治前日本数学史』の著者、藤原松三郎のばあい、かなりの数の朝鮮数学書を調査しているが、かれも“朝鮮の数学は支那数学の派生である。依て朝鮮数学を支那数学史の研究中に収めることにする”などとのべ、和算成立にかんして朝鮮数学ないし朝鮮数学書がはたした役割をほとんど評価していない。

過去現在の和算研究をみわたすとき、わたしは和算の研究者は右翼の運動員かと疑いたくなり、悲しい思いにとらわれる。また遣り場のない怒りも覚えてしかたがない。日本の文部省や大学が制度的に数学史を学問として認めず、それを無視し放置してきた結果がこれである。日本の人文科学のばあい、日本人の足下にかかわる命題の証明もあやふやといわねばならない。日本の人文科学のレベルは低いと、諸外国が考えるのもあながち無理もないところかもしれない。

(A04「古典の世界像」班・東京大学)

# キケロにおける魂の 不死について

中務 哲郎

魂を意味するギリシア語psyche（プシューケー）が同時に蝶を表す、ということがよく知られるようになった。魂と蝶を同じ言葉で呼ぶのは、目に見える肉体の中には見えない生命の素のようなものがあって、睡眠中、あるいは死の瞬間にそれが体外に飛び出す、とする普遍的な信仰を、ギリシア人も分けもっていたからであろう。出ていくものは蝸などの小動物である場合もあるが、やはり羽根を備えた鳥や昆虫であることが多い。

エジプト人が死者の魂を鳥の姿で描いた図像は数多く残されている。プラトンの墓碑銘とされるものが幾つか伝えられているが、その一つによると、哲学者の魂は驚となってオリュポスの高嶺に昇り、星空の神の宮居を仰ぎ見ている、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 44）。征旅に明け暮れ望郷の中に没した倭建命が八尋白智鳥（白鳥）に化した話や、焚刑に処せられたジャンヌ・ダルクが鳩となって昇天した話もよく知られているし、セルゲイ・パラジャーノフ監督の『アシク・ケリブ』（グルジア、1988年）は、故郷の土に帰った吟遊詩人の墓から白い鳩が飛び立つシーンを印象的に使っていた。鼻から飛び出した蜂が宝の在処を見つける夢を見た男が友人にその夢を売る、「夢買い長者」とか「夢と蜂」と呼ばれる昔話は全世界に広まっている。

蝶が魂を表す例も昔話には求めることができる。口が災いして人柱とされた母親の戒めで口を利かぬことにしていた娘が、そのために結婚を失いそうになり困っている時、亡き母が蝶の姿で飛び来て娘が物言うのを許す（日本昔話通観26「沖縄」、64「真玉橋の人柱」）。ラフカディオ・ハーン『安藝之助の夢』では、眠る間に黄色の蝶が口から出て行き、大杉の根本の蟻の国（常世の国）で24年住む夢をみる。しかしながら、ギリシアの文献や絵画資料では、魂がはっきりと蝶の姿で表されている例を、筆者は知らない。トロイア戦争の英雄サルペドンが太腿を槍で貫かれた時、「psycheが彼を去り、両眼に霧がかかったが、やがて息

を吹き返した」（『イリアス』5 696）とホメロスは描写するが、これを「蝶が彼から飛び去った」と訳す訳にはいかないのである。

ホメロスの英雄が死ぬと、そのpsyche（魂）はハデス（冥府）に降る。しかし、残された者が哀哭と埋葬の礼を尽くすまでは魂は冥府の門をくぐることができず、わが国でいう「中有に迷う」状態をいつまでも続けなければならない。それ故、パトロクロスの魂は親友アキレウスの夢に現れ、一刻も早い埋葬を要請する（『イリアス』23歌）。オデュッセウスの部下エルペノルは酒に酔って屋根の上で眠り、とび起きざま落ちて首の骨を折り息絶えるが、出発を急ぐ仲間に埋葬してもらえない。後にオデュッセウスが生きながら冥府降りを行行した時、エルペノルの魂に出会い、やはり地上での埋葬を懇請されるのである（『オデュッセイア』11歌）。

こうして冥府に入りえた魂は、姿こそ生前の面影をとどめるものの、力ない影のような存在として闇の中をうごめくばかりであるが、このような魂の住む地下の冥府とは別に、大地を取り巻くオケアノス（大洋）の彼方、おそらく西方に、エリュシオン（『オデュッセイア』4歌）あるいは至福者の島（ヘシオドス『仕事と日』、ピンダロス『オリュンピア祝勝歌2』）と呼ばれるものがあって、少数の恵まれた者は死後そこで神々の如き永生を楽しむ、とする信仰もあった。死後の世界を地下に置くにせよ西の海の彼方に想定するにせよ、本来ギリシア人は、肉体の死と共に魂も無に帰すものとは考えなかった。

前6、5世紀の頃から、オルベウス教やピュタゴラスの徒の唱える魂の輪廻転生説が広まっていく。ヘロドトス（『歴史』2.123）はこれを、ギリシア人がエジプト人から学んだと考えたが、死後肉体は滅びるとするギリシア人と、ミイラとされて来世で生き続けるとするエジプト人の観念は根本的に違っている。ギリシア人の輪廻転生説はギリシア古来の魂観から出てきたものであろう。

ピュタゴラスは自分の前世を知っていて、まずヘルメス神の子アイタリデスとして生まれ、エウポルボスとして生まれ変わった時にトロイア戦争でメネラオスに討たれたが、その魂はヘルモティモスなる人物の中に移った後、更にデロス島の漁師ピュッロスの体を経て、ピュタゴラスに転生した、と自ら語った（『ギリシア哲学者列伝』84）。このピュタゴラスを、「測りしれぬ知恵の持ち主、十たび、二十たび生まれ変わり、その人が全知をふり向けると、存在するものすべてが見とおせた」と称えたエンペドクレスも、

「私はこれまでかつて一度は少年であり少女であった、藪（植物）であり鳥であり海に浮かび出る物言わぬ魚であった」と歌っている（「ソクラテス以前哲学者断片集2」断片117。藤澤令夫・内山勝利訳）。

魂は不死で転生を繰り返すが、それは魂が神的な状態から墮落したことに対する罰であり償いであって、魂は転生の間に浄められ神界に戻るべきものなのである。ピュタゴラスの輪廻転生説の影響下にあるプラトンは、「肉体（ソーマ）は魂の墓（セーマ）である」という表現で、魂が肉体という牢獄から抜け出て天界に戻るべきことを繰り返し説いている。プラトンはまた、天翔る二頭の馬とその御者というイメージで魂を語っている。魂は本来、天球の彼方の真理の世界を垣間見ることができるものであるのに、翼を失い地上に墜ちて人間の肉体に入りこむと、人の世と償いの生を千年間経験しなければならぬ。その後人間や動物となって次の千年を生き、これを十度繰り返すと魂に翼が再生して、再び天球の彼方の真理の世界を目指す飛翔に戻れる、というのである（『パイドン』）。

プラトンとキケロの間には多くの哲学者が出て魂について様々に論じたが、後世に対してとりわけ強い影響を及ぼしたのは、肉体も魂も原子の集合体にすぎず、死とはそれらがばらばらの原子に解体して全てが消滅してしまうことだ、とするエピクロスの思想であった。キケロはしかしこの考えは否定して、ピュタゴラスやプラトンに従って輪廻転生は信じていなかったようだが、魂の不死を説いた。『国家について』第6巻の「スキピオの夢」と呼ばれる部分では、「祖国を守り、助け、興隆させた者すべてのために、天界において特定の場所が定められており、そこで彼らは至福の者として永遠の生を享受できる」（岡道男訳）と述べられている。しかもそこでは、宇宙から見れば芥子粒の如く小さな地球上で、星々の巡りから見れば寸刻にすぎぬ短時間の間、栄光や名声を伝えようとしても空しいので、魂は天界における永生を求めなければならぬ、とも明言されている。

ところが、『国家について』の刊行より6年程後に書かれた『トゥスクルム荘対談集』第1巻では、魂の不死が全く別の相貌を帯びて現れる。「次の世代に役だつようと木を植える」というカエキリウス・スタティウスの詩の引用と共に語られるのは、人は皆今の自分が後の世の人とも関わりをもつと信じればこそ、立派な墓も作るし、それぞれの事業に励み努める、そして、後人の記憶の中に生き続けることこそ魂の不死に他ならぬ、とする素朴な思想であ

る。

このように、キケロが魂の不死という時、二つのあり方が考えられていた。一つは、人間の魂は神に由来するもの故、肉体の死後その桎梏から解放されて、神の許に戻って永生を得るとするもの（来世における魂の不死）。今一つは、生前に華々しい事績をあげて後々まで語り継がれることこそ魂の不死に他ならぬとするもの（後世の人々の中における魂の不死）。『国家について』『トゥスクルム荘対談集』以後に書かれた『大カトー・老年について』及び『ラエリウス・友情について』には両方の考えが見られるが、キケロの心を占めていたのは、魂の不死の第二のあり方ではなかったかと思われる。

「来世における魂の不死」はピュタゴラスやプラトンの思想を継ぐものであるが、「後世の人々の中における魂の不死」は、「死後も永遠に歌い継がれる誉れ」を追い求めたホメロスの英雄たちの価値観の再現とも言えよう。この考えはmos maiorum（先祖の遺風）とexempla maiorum（父祖の範例）を何よりも尊んだローマ人には受け入れやすいものであった。過去に範を求め古人の思い出を自分の中に生かし続ける人は、当然後の世の人にも同じことを期待するからである。

高野山奥の院灯籠堂の「貧女の一灯」の灯の絶えぬのを見て、人は弘法大師が今も信者の心の中に生きていと言う。あるいは、各地の孔子廟を見て、孔子が今も生きていと言う。キケロも恐らく、そのような形で後の世に生き続けたいと望んだのであろう。古典を世に伝えようとする学徒は、大なり小なり第二の魂の不死を信じている人たちであるのかもしれない。

（本稿は中川久定先生の「魂の不死をめぐる ディドロと『トゥスクルム荘対談集』」（岩波書店「キケロ―選集7」月報、1999.7）に触発されて書かれた。尚、内山勝利さんは「アポロンの蝶と荘子の蝶」（「あうるーら」4、1996.8）の中で、前5世紀ギリシアの葬具、白地レキュトスに描かれた死者の傍らを飛ぶものに言及し、蝶よりはむしろ鳥の羽根かと思える、と記しておられる）。

（B01「伝統と受容（世界）」班・京都大学）

# アリストテレスと西欧中世

中川 純男

イスラム文化圏を経由してラテン西欧に流入したアリストテレスの著作は、どのような影響を及ぼしたのか。1210年にはパリで、アリストテレスの自然学に関する著作とその注釈を講義したり読んだりすることについて禁令が発せられているから、自然学を含むアリストテレスの著作のラテン語訳が、アヴィセンナやアルファラビの注釈とともにすでにある程度流布していたと考えるのが自然であろう。それまで西欧が知っていたアリストテレスは、論理学関係の一部の著作に限られていたから、形而上学や自然学、政治学、生物学など、多様な分野の著作が、千年以上にわたって蓄積されてきたその解釈とともに入ってきたことの意味は小さくなかった。

多岐にわたる関心を収めたアリストテレスの著作が、新たな領域の知識へと好奇心を呼覚ましたことは言うまでもない。しかし同時に、忘れてならないのは、学問の方法も大きく変わらざるをえなかったということである。アリストテレス解釈は、形成期にあった大学での講義の方法や著述の形式に変化をもたらした。「問い (quaestio)」と呼ばれる講義および著述の形式は、ある問題について相容れない二つの立場を提出した後、その問題の適切な解決を探るという方法であるが、これはアリストテレスのテキストを読みすすむにあたり、複数の異なった解釈のいずれを選ぶべきか決定しなければならないという実際的な必要が生み出したものである。また、もともとは「要約」を意味した「スンマ (summa)」が、「大全」と訳されるような、ある分野の知識の包括的体系的叙述を意味するようになったのも、アリストテレスの影響であると考えられる。

ではアリストテレスの学問の方法とはどのような方法なのか。その一つは言うまでもなく、観察や調査に基づく理論構成である。『デ・アニマ』のように観察記録というよりむしろ理論的考察という色彩の濃い著作にも、生物学的な観察の成果と思われる記述は随所に認めることができる。たとえば、アリストテレスは「生きている」という働きを

「成長する」「感覚する」「自分で動く」といった複数の働きに区分し、そこに一定の上下関係を認めている。すなわち、もっとも下位にあるのは「成長する」という働きであり、「感覚する」働きはその上に、「自分で動く」という働きは、さらにその上に位置づけられる。恣意的にも見えるこのような序列はしかし、区分の原理そのものも含めて、生物観察からえられた知見を前提としている。なぜなら、働きの序列を定めるにあたり、アリストテレスは、感覚するものは成長するものでもあるが成長するものが必ずしも感覚するものであるとは限らないといった論理を用いているからである。しかも多様な働きの総称である「生きている」ことを、「成長する」「感覚する」などいくつかの働きに整理し区分することができたのも、働き相互の間に「...なしに...はない」という関係が成立しているか否かに注目したからに他ならない。このような論理的関係を構成しない働き、たとえば「欲求する」という働きは、動物の運動を考える上できわめて重要な要素であるにもかかわらず、区分の原理としては採用されない。

しかしながら、観察や調査はすでに何らかの理論を前提としている。生物を観察しようとするとき、何が生物であるかについて、すでに一定の理解をもっていなければならない。そのような理解はどこからえられるのであろうか。アリストテレスの用いる方法はきわめてユニークである。『デ・アニマ』のアリストテレスは、この著作を先人たちの意見を検討することから始めている。生きているとはどのようなことであると考えられてきたかの検討を通し、「自分で動く」と「認識する」ことが生命を特徴づける働きであると考えられてきたとの結論をえたアリストテレスは、これらに補足する形で、「成長する」「感覚する」「自分で動く」という先の区分を提出しているからである。

同じような方法は『形而上学』第一巻で、いわゆる四原因という考え方を確定するためにも用いられている。四原因とは、原因と呼ばれるものに質料因、形相因、起動因、目的因という四種類があるとする考え方である。いまこの説の内容は問わないことにしよう。問題はアリストテレスがどのようにしてこの四原因という考え方に到達したのかという点である。あるいはわれわれがアリストテレスを体系的な思想家であると考え、その思想はさまざまな概念が有機的に結合された壮大な建築物のようなものであると考えらるなら、この建築物を構成しているひとつひとつの概念がどこから切り出されてきたかは、建築物の出来不出来を評価するためにさほど重要な要素ではないかもしれない。

しかしアリストテレスはそのような意味での体系的哲学者なのであろうか。『形而上学』第一巻にわれわれが見いだすのは、正確に言うなら「原因に四通りある」ということばではない。「原因は四通りに語られる」と言われている。「語られる」とはいったい何を意味するのか。続く文脈が考える手がかりを与えてくれる。このことばに続く箇所では、原因に四通りあることを説明する形で、先人たちの業績に目が向けられ、タレスを祖とするいわゆる哲学史が語られているからである。「四通りに語られている」とは、原因について考えた先行研究者たちの仕事を検討し、アリストテレスの視点から補足することによって獲得された、「原因とは何か」という問題領域を確定することばなのである。

どのような意味で「原因」あるいはそれに相当することばが語られているかを問うている点で、アリストテレスの方法は一種の言語分析的な性格を有している。いわゆる言語分析と異なるのは、ことばの意味を確定するにあたり、参照されているのが、ことばの一般的な用法ではなく、知者たちの用法であるという点である。先行哲学者たちがこれらのことばをどのように用いていたかが分析の対象とされている。

このように先行研究の検討から生命や原因について考える手がかりをえようとするアリストテレスの方法は、われわれに一種奇異の感を与えるかもしれない。「原因」ということばがどのように「語られているか」ということから、たんにことばの意味の区別を導き出しているだけでなく、原因そのものの分類を引き出しているからである。あるいは生命とは何かを考えるために、生命とはどのようなものと考えられてきたかをまず検討すべきであると考えているからである。このような疑問の生ずる理由はしかし、われわれの側にあるのであって、アリストテレスにあるのではないように思われる。なぜなら、アリストテレスが先行研究者たちの説を検討するのは、彼らがことばをどのような意味に用いているかが問題だからではない。そのことばによってどのようなことがらが考えられ、ことがらについてのどのような理解が獲得されているかが問題とされている。アリストテレスは先行研究者たちを、自分と共通の問いをもつ、いわば共同探求者とみなし、ことがらについての彼らの理解を、ことがらについての自らの理解のために役立て、彼らから学ぼうとしているのである。

西欧中世がアリストテレスから学んだのは、このような学問の方法であると考えられる。学問研究は、アリストテ

レスにより、問題領域の包括的な体系化の方法、整理と区分の方法を獲得した。西欧中世は、アリストテレスの方法を、古代ギリシアの哲学者たちだけでなく、キリスト教の伝統にも適用した。13世紀後半に書かれたトマスの『神学大全』は、そのような学的探求の精華である。

われわれがなじんできた学問の方法は、しかし、研究者のひとりひとりがじかにことばに接することができるということを理念的な前提としている。ある研究者がえた結論は、もしそれが妥当なものであるなら、別の研究者が独自に獲得することもできるようなものでなければならない、とわれわれは考えている。われわれにとって学問的に聖書を読むとは、アウグスティヌスやトマスの理解を経由せずに聖書を読むことであり、ソクラテス以前の哲学者を読むとは、アリストテレスや古代末期の註釈者の理解を経由せずに読むことである。われわれ自身が獲得した理解もまた、やがて同じように後世の研究者によって省みられることがなくなるであろう。あるいは、もし受け継がれるとしてもそれが「誰の」理解であったのかは、それほど重要な意味をもたないであろう。

われわれが採用しているこのような学問の方法が、自然科学を始めとするさまざまな分野で有効に機能していることは疑いえない。しかし、もしわれわれが、先行する時代の成果をたんに記録にとどめるだけでなく、そこから何かを学ぼうとするなら、先行研究者の理解を通して、ことがらそのものの理解を深めようとするアリストテレスの方法を再評価する必要があるように思われる。

(B03「近現代社会と古典」班・慶應義塾大学)