

## 文明の中の古典の役割

### 西洋古典の場合

内山 勝利

西洋古典の場合、改めて言うまでもないことであろうが、後の西欧世界から見て、ギリシア・ローマが「古典」と見なされたということであって、この点で他のオリエント各古典領域とは異なった経緯をなしていることを、比較にさいして、認めておかなければならないように思われる。第一に、これは明確な伝承・伝播の過程をへて近代西欧世界に「受容」され、古典の位置を与えられたものである。近代ヨーロッパの形成期において、ギリシア・ローマ文化の総体が意識的に「古典」と見なされたという関係にある。そして、ある程度はそのことと連動して、何か特定の著作のようなものが「古典」の位置を占めているわけではない。むしろ、膨大な古典作品についての評価において相応の優劣の差が認められることはあるにせよ、明確に規範を確定するような、いくつかの、あるいは一群の特定著作があるわけではない。この点でも、他の領域とは、「古典」という概念の内実に相違があるように思われる。

この事情は、実は、その古典内部、すなわち古代ギリシア・ローマ世界（少なくともギリシア世界）の内部においてもほぼ同様であって、特定の「古典作品」・「教典」のようなものは存在しないことが、むしろ基本的な特徴をなしている。ヘレニズム時代に始まった「古典」（これ自体が後代の言葉であるが）文学研究においても、たしかにホメロスや三大悲劇詩人などが特別の地位を占め、とりわけ大きな関心を集めたにせよ、そうして選ばれた特定の作品だけが古典扱いはされたわけではない。たとえばアレクサンドリアの図書館にはありとあらゆる文

書が収集され、その数は80万巻にも及んだと伝えられている。壮大な目録作りそれ自体が図書館の最大の事業であったことからしても、彼らは当時から古典期ギリシア世界の全体を、いわば「古典」として遇していたことが窺われよう。

古代ギリシアに「古典」がなかったことは、神話体系の生成過程についてみても傍証できるであろう。その基調はホメロスやヘシオドスなど、最初期の詩人たちによって確定されているとはいえ、神話はたえず形成過程の中にあり、古代後期にまでわたるさまざまな著作家たちによる創造と解釈を通じて、しだいに今日伝えられているような「ギリシア神話」の形は整えられていった。そこには、たえざる生成と発展の過程にあったギリシア・ローマ古典文化全体のあり方が、集約的に写し出されている。

事実、宗教的な意味での「教典」「聖典」も、中国的な意味での「経典」も存在しなかった、というのがギリシア・ローマ世界の特色であり、当時あっては、まさにそのようなものとして新しい文化的統一体を切り開いていった、と言ってよかろうかと思われる。そして、このことは、それを継承した近代西欧世界の「古典」との関係の特色でもあった（この点で「聖書」の伝統とは同一文化圏内で、一種のカウンター・バランスをなす）。

古代ギリシアに、もしバイブル的なものを探すとすれば、おそらくホメロスがややそれに対応するかもしれない。ホメロスの二つの叙事詩はギリシアの神話宗教の最大の源泉であったし、またそれ以上に、そこに登場する英雄たちのふるまいはギリシア人にとって行為規範となり、細部の記述はしばしば国民的な常識を形成し、また日常の百科事典的な役割を担うこともときにはあったからである。しかし、ホメロスの役割も比較的大きいというだけであって、その他さまざまな文芸作品が、大小さまざまな程度において、同様に生活基盤の支えを提供していた。なお、そのような役割においては、哲学よりも詩歌文芸のほうがはるかに大きな比重をもっていたことは明らかである。

プラトンの『ティマイオス』という著作を見ると、彼

は、ソロン（前6世紀初めに「ソロンの改革」を行った人物。ギリシアの政治体制の開祖）がエジプトを、つまりオリエント文明の代表としてのエジプトを訪れたときの逸話として、エジプト人の神官が彼にこう語りかけた、と言っている（22B ff.）。「おお、ソロンよ、ソロンよ、あなた方ギリシア人はいつでも子供のままだ。ギリシア人に老人はいない」。当然ソロンは「それはどういう意味でしょうか」と問い返す。すると神官はこう答える。「あなた方は皆、心が若いのだ。というのは、あなた方は、古い言い伝えにもとづく昔の話も、時を経て古く尊い学知も、何一つとして心にとどめていないからだ。云々」。ここで神官はけっしてギリシア人を称賛しているわけではなく、むしろ「あなたがたは幼稚だ」と言っているわけだが、書き手のプラトンはすでに必ずしも悪い意味でそういうことを伝えているわけではないようで、明らかにそこにギリシア文化の特質を見いだしていると言っている。

つまり西洋古典世界とは、他と比較してやや誇張した言い方をすれば、根本的に非「古典」的世界であり、また妙な言い方かもしれないが、そうした非「古典」的な文化パラダイムとしてこそ、近代西欧世界にとって「古典」たりえた、ということではないかと思われる。近代西欧世界がギリシア・ローマから学んだのは、逐一のドグマや体系であるよりも（そうした遺産継承も小さくはないが）、むしろものごとを自由にとらえ、自由に考える態度一般であり、あるいはそうした新たな目でとらえたものをよりの確に表現する、柔軟な言葉の力の引き出し方であった。ルネサンス以来、古典の受容の伝統が、「ヒューマニズム」というキャッチ・フレーズと深く呼応していたことは、周知のとおりである。すなわち、より大きな人間的可能性をギリシア・ラテンに求める、というのは、第一義的には、あるいはより具体的には、ギリシア語、ラテン語を学び、古典作品に触れることによって、より豊かな言語的表現力を獲得するということがあった。ルネサンス人の「古典に帰れ」において求められたのは「規範」よりもむしろ「可能性」であった。

ギリシア・ローマの古典が古典たるゆえんは、したがって、何か確固とした規範を示すものというよりも、むしろいまなお汲み尽くされることのない、多様な深い可能性をひそめたマトリックスでありつづけているところにある。西洋古典「学」の伝統も、まさにそのようなものとしてギリシア・ローマの古典に対処してきたのであって、たえず新たな古典像と意味を、それぞれの作品についても、古代世界全体についても見いだしてきた。そして、そのような「解釈」の作業によって、しばしば歴史的・文化的危機や行き詰まり状況を打開してきた。こ

の伝統において、古典とはたえず新たに発見しなおされていくものにほかならない。（京都大学）

---

## イスラーム世界の文化の特徴

鎌田 繁

イスラーム世界における「古典」を考える場合に考慮しなければならないいくつかの条件、特殊な状況について簡単に触れたい。互いに関連しているが、以下に3つの点にまとめて述べる。

### （1）宗教文化

イスラームの文化は宗教を核に展開した文化である。すなわち、イスラームという宗教、ひとつの世界観を共有する人々のあいだで展開した文化の意味であり、宗教という観点では強い統合性をもちながらも内実において多様性をふくんでいる。これは地域や言語や民族に基づく概念ではない。たとえば、ギリシャの古典の世界を考えるならば、地域的には地中海東部に限られ、民族的、言語的には周囲のバルバロイと差別化された同質性をもっており、ギリシャ語を核として民族的、地域的にかなりの程度の均質性をもつ文化であると思われる。またインドの文化を考える場合でも、言語や宗教の多様性はあるながらもインドという地域が基本になっているように思われる。もっとも同じインドでもインド・イスラームには「正統」インド学者はあまり関心をはらわないが。

アラビア半島の一角で、アラブ民族の一員に、アラビア語で聖典は啓示されたという点で、アラブの文化はイスラームの文化のなかで特殊な位置を占める。しかしイスラームはその範囲にとどまらずに拡大を続けた。その結果アラビア語を媒体とする文化領域にあって、その領域で貢献した知識人はイランやトルコやインドやアフリカやイベリア半島の出身者であったりする。またそれぞれの地域の言語で書かれた古典といえる作品も、もちろん存在する。人間の心情の表出という面が強調される

文学作品でこれは顕著である。最近研究関心の高まっている回儒（中国のムスリム思想家）の思想活動も、中国語を媒体とするイスラーム古典の研究のひとつの対象とすることができるであろう。このようにイスラーム世界で見られる古典的文献は、生み出された地域も、著作者の出身も、書かれた言語も単一ではなく、イスラームという宗教を受け入れた人々のあいだに成立したという緩い帯でむすばれた文化の遺産である。

## (2) 言語の階層性

イスラームという宗教によって統合された文化にあって、アラビア語は神意伝達の媒体として選ばれているために、圧倒的な優位に立っている。その意味でイスラームを奉じる人々が拡がることはアラビア語、アラビア文字の拡大、拡散につながる。イラン、トルコ、インド、マレーなどイスラームを受容した地域では、土着の、あるいは先在の文化は、排除、変容などの影響を受ける。アラビア語を日常言語として受け入れなくとも、アラビア語の洗礼を受け、表現法、語彙など広範なアラビア語化を受ける。イスラームという宗教を受け入れることによって、思想表現はアラビア語化する傾向が強い。特に宗教に関わりの深い領域ではアラビア語の比重が重い。たとえば、クルアーン（コーラン）を理解するための注釈学は基本的にアラビア語で行われる。現代の非アラブ・イスラーム圏にあってもアラビア語で行われるのが基本である。その他、クルアーンなどの解釈学に基礎をおく法学や神学など、イスラームの基幹的学問は一貫してアラビア語で遂行される。それぞれの地域の言葉への翻訳や、その言葉での著作は増えつつあるとはいえ、二次的なものである。

このような宗教に関わる領域でアラビア語の著作が中心を占め、そのまわりに文学や歴史などの領域が考えられ、これらはその土地の言語（それ自体、アラビア語の影響を強く受けている場合が多いが、）で著作されるものが出てくる。これらの領域でもその地域のなかでよく読まれる古典が形成されている。イスラーム世界は言語的多様性と階層性が見られ、代表的地域での言語の重なりと相対的威信の高低はおおよそ以下になるよう。

アラビア語世界：アラビア語

ペルシア語世界：アラビア語 > ペルシア語

トルコ語世界：アラビア語 > ペルシア語 > トルコ語

インド世界：アラビア語 > ペルシア語 > インド諸言語

## (3) 聖典の優位

イスラーム世界の文化、文明を形成し規制する根元にあるのがクルアーンであり、クルアーンは神の意志を現した神自身の語った言葉であるとされる。そのため神への服従、帰依をする者（ムスリム、イスラーム信者）には最高の強制力をもつ権威と考えられている。このクルアーンの明示的な、また解釈を通じた暗示的な、記述がイスラームの理想的な生き方を教示する。すなわち、社会の制度、法的規定、儀礼的行動、人に接する際の態度、心の持ち方、これら人間のあらゆる面がクルアーンの記述に基づくべきものと考えられるのである。この意味で、クルアーンは人間の生き方について包括的に指針を与える、ムスリムにとっての最高の規範である。

古典には何らかの意味で規範性が伴うと考えられるが、ヨーロッパ世界で古典を考える場合、まず古代ギリシアの文学や思想の典籍が念頭に浮かぶ。だが、そこで見られる規範性は人間の立場でうち立てられた模範の類であり、人間を越えた超越的高みから抗しがたい権威をもつものとして与えられるような種類のものではない。この種類の規範性はおそらくキリスト教の聖書に与えられるのであろう。これは宗教とは別の次元に古典なるものを見出していったのだ、と特徴づけることができよう。これがヨーロッパ世界のアプローチであるとする、イスラーム世界の古典へのアプローチは、宗教的領域とそれ以外の領域とを峻別することなく、さまざまな程度の規範性をもつ多様な文献群があり、それ全体を覆う権威の頂点にクルアーンを置いていると考えられる。イスラームにあっては、イスラームという宗教の関与しない「世俗的」といわれるような別領域が存在するとは考えず、すべてのものを宗教的価値のもとに統合しようとする。外から見ると一応は「世俗的」と呼ぶことのできる文学作品などもあるが、宗教的な価値と無縁な「世俗的」な文学や思想があるとは考えられない。人の心を豊かにする、叡知をはぐくむ、生きていくうえでの慰めと励ましを与える、人生の指針を与える、というのがよく古典の効用としてあげられるが、これらの意味を完璧に包含し、さらに他の権威に従うことを否定するほどの圧倒的な権威でその規範性を提示している点で、イスラーム世界にあってクルアーンは唯一の古典、古典中の古典、とよべるであろう。（東京大学）

---

## 中国文明と中国古典

堀池 信夫

文明 civilization とは、人類が発祥して以来、さまざまな種の保存戦略を駆使して生存しぬいてきたなかにおいて、とりわけ成功した戦略の結果である。古典 classics は、多くの場合、成功した戦略としての文明のもとに、その文明の本質をみごとに伝達するものとして生み出されたものといえる。

今日古典と呼ばれるものが生み出されたのは、ヤスパーズがいうところの枢軸時代であるが、もちろん中国古典も基本的には枢軸時代の産物であった（枢軸時代以後生まれた古典もある）。

中国古典の場合、その文明の本質を伝達するものとして、時間的には枢軸時代から現在に至るまで、空間的には東アジア全般に及んで伝播した。空間については具体的には、中国から朝鮮半島・日本である（あるいは東南アジア面やさらには、北アジア・東北アジアへの伝播もあるが、それらについては基本的に無知であるので今は述べない）。それゆえに、中国古典はたんに「中国の古典」であるのみならず、「東アジアの古典」でもあり、とりわけ「日本の古典」でもあることになる。この点については、われわれは日本人としてとくに留意しておかなければならない（もちろん同時にこのことはインド古典というべき仏典についても言うことであるが、ただし仏典の日本伝来は中国的変容を受けたのちのものであったことは注意を払っておかねばならない）。

さてそれでは、中国の古典とは、歴史的には中国域内において、空間的には東アジアに対して、何を伝達したのであろうか。この問題は中国における古典とはそもそも何かということについての問いでもある。

古典の「典」の字は、足のついた台の上に巻物（簡）が載せられた象形文字であることは、「古典学再構築」に参加されておられる皆様はどうにご存知であろうが、それは巻物が台の上に載っているという形である。このことからうかがわれるように、その巻物は尊重さるべき規範的・模範的なものであることを示している（台は神にものを薦めるために用いられた）。儒教におけるもっとも古い典籍である『尚書』には、「堯典」とか「舜典」

などの篇がある。これらの「典」の意味は、堯の教え、舜の教え、あるいは定めというようなことであって、「典」とはそうした尊ぶべき「のり」という意味のものであるといえる。

では「古典」と、ことばが熟した場合はどうであろうか。「古典」という語が熟した形で用いられた初期の用例として、『後漢書』の「王莽伝」の「古典に違ひ、一統を謬つ」を指摘できる。この場合の「古典」の意味は、昔の法度・制度あるいはやはり「のり」といった意味である。つづいて、三国時代の魏の応璩の「与王子雍書」に「足下、書を著すに、草を起こさず。数万言を占授して、言、改めて定めざるに、事、古典に合す。これを嘆息せざるなし」とある。これもやはり昔の規範的な記録や書物に合致するという意味である。これらから「古典」と語が熟した場合は、昔の、あるいは古い、規範・模範・法度・制度等の意味があるということがうかがわれる。こうしたことからいえば、「典」の文字の原義は巻物であるから、「古典」はまずは文献を指すものであるのは間違いないが、さらに規範・模範・制度などの文化そのものをさすものであるとってよいだろう。

あわせていえば、「典」の語のつく熟語、「典例」「典制」「典範」「典型」などは模範になるべききまりや形式、「典令」「典法」などは命令規律など規範的色彩の濃いもの、「典礼」「儀典」などは規範に正しく則った作法や儀式、そしてやや意味が転じて、「典衣」「典冠」「典獄」など、規則（前例・法度）に則って行政行為（秩序維持）に携わるものの長（つかさどる）を意味することにもなる。われわれの学問においてもなじみ深い「典故」「典拠」なども、拠り所となる規範・模範・前例などを意味するものであって、「典」の本来の意味を包摂している。

そこで、もう一度中国古典にたち帰っていえば、まずは中国古典とはすなわち中国における（古い）規範・模範・前例・制度・法度などを伝える文献であるといえる。もちろんこうした定義は、今日用いられている古典という語の意味をもっとも狭く限定した場合ということになるが、しかし狭く限定しているが故に、もっとも本質的な意味を示しているともいえる。このもっとも本質的なところから、「古典」の語の様々な派生義が生じてくるものといえるだろう。そして中国文明の中国域内における歴史的伝達と、東アジアにおける空間的伝播という視点からするならば、狭義の意味における「古典」がもっとも重要であったと思う。

今日の中国文明の基盤に儒教があることはいうまでもないが、古典ということになるとまずは儒教の規範・模範・制度等々はもちろん、さらに儒教にとどまらず道教や仏教をも包摂したところの中国文明の本質、すなわち

その文明における規範・模範・制度・法度等，端的にいえば秩序の世界を，歴史的・空間的に伝達するものであったといえる。その中において，時間的な伝達の面では，儒教がやはり中心的な柱となったといえる。

孔子の思想は，秩序を礼楽において支えようとするものであった。彼の「仁」などの思想は，基本的に，人間の内的陶冶を期待するものであり，その陶冶に依拠して秩序を維持しようとするものであった。

しかし秩序の世界それ自体は「政治権力(武力を含む)」に依拠して構築されるという性格を色濃くもつ。孔子自身もみずから秩序の世界を構築すべく各国を遊説するが，結局のところ彼自身は権力を保持して意図するところの秩序の世界を構築できなかった。

しかし，彼によって形成された理念，すなわち秩序維持の契機を人間の陶冶に求めたという点は，結局の所，歴史的にみて大いに成功した。というのは，人間がみずからを向上させる，陶冶するという衝動をもつことは，人類においてどうも普遍的のように見えるからである。そして孔子の理念，すなわち人間における内的陶冶の思想は，漢代，大統一国家が成立した時期において，その秩序維持機能という面において，大きな有効性を発揮することになる。もちろん孔子の人間を陶冶するそのあり方が，本来的に中国の風土性に由来するものであったから，必然的に中国の統一国家の秩序維持の機能にマッチしていたといえるかもしれない。ただし，大統一国家における儒教は，孔子が失敗したその当時のものとはやや変容が加えられはする。具体的にいえば，孔子の思想は，人間はまず自己を陶冶し，その陶冶した自己を，その家へ，村へ，町へとしだいに広く感化・教化し，ついに社会全体・国家まで推し及ぼそうとするものであった。だが，漢代以降は，国家がまずあり，その維持のために個々人が修養に励む，という方向に転換するのである。人間陶冶の各段階における倫理的項目・陶冶の規範は同様のものでありつつも，教化・感化の方向性が巨視的に見ると逆転したものになったのである(あるいは教化・感化というよりも強制に近いものとなったといえるかもしれない)。しかし逆に，そのときにおいて，孔子の思想の規範性・模範性がむしろ強力なものになったのである。そしてそのとき，孔子の思想あるいは儒教の思想が，真の意味で(あるいは本発表で述べた狭義の意味での)古典として成立したのではないか。

一方，空間的な古典伝達であるが，その場合は伝達する側と受け入れる側の問題がある。当然受け入れる側にも，固有の文化が存在しているからである。

ことのついでに，文明と文化について中国古典の側から簡単に説明しておきたい。文明とは文によって明らか

になっていること，文化は文によって化されること，化すことである。文明はすでに文になっている状態，文化は文になりつつある状態，あるいは文明によって化されるもの，あるいは化されつつある状態である。文明は『易』の言葉，文化は，熟語としては漢代の『説苑』という書物に見える。ただ文によって化す(教化・感化)る思想はもっと早くから存在しており(孔子の思想もそうである)，「移風易俗」(『孝経』)というような言い方によって表現されていた。もともと文明と文化には以上のような意味的差異があった訳だが，明治のときに，これらがcivilizationとcultureの訳語として用いられるようになったのである。

ところで，文の明らか，とか，文に化する，とか，いう場合の文とは，儒教の文脈からいえば，まず礼のことをさすといえるが，これをより一般的にいえば秩序のこと，また制度あるいは法度のことである。さらにはそれにかかわる学問・教育などを包含する。これを秩序一般としてまとめてみるなら，そのことは別に儒教に独自のことでなく，文的秩序の思想は道教や仏教にも通ずるものである。

さて中国の文明を受け入れる側に存在している，固有の文化の問題である。その文化には当然ながら，文明を受容する際にはみずからの文化に適応的なものは受容し，そうでないものは拒絶するという選択的受容のメカニズムがはたらく。あるいは選択的受容のバリエーションとしての変容的受容という事態が起こる。文化的なビジン現象が起こるのである。

これは，異民族と文化 - 文明的関係のあり方に現れている。たとえば，西夏文字というものがある(西夏，ca.1032-1234)。西夏語はトルコ系の言語だそうであるが，文字は漢字によく似たものを作りだした。つまり中国文明にもろに影響を受けたわけである。ところが西夏文字で中国に関する文字は，ほとんど「虫けら」の形と関係しているのだそうである。それは周辺異民族や少数民族を表す漢字がほとんど「けものへん」になっていることとらはらのものであって，西夏側は西夏の文化的伝統の優位性を担保するために文字にこのような役割を与えていたということになるだろう。

征服王朝としての元朝は，首都大都に建造した宮廷の内部に，モンゴル風のパオによる宮殿群を作り，モンゴルの王族に対してはそちらの宮殿で対応していたという。清朝の場合は，夏の間は熱河に朝廷を移し，北方の民族のハーンとして，そちらの統治に力を注いだ。民族的アイデンティティの確保ともいえるし，あるいはやはり文化接触の際の受容と拒絶の例といえるだろう。

日本の場合も中国文明を受容するのにこうしたメカニ

---

## インド文化における古典・要旨

高橋 孝信

ズムはかなりはたらいたと思われる。とくに秩序の問題として見たとき、中国の皇帝制と天皇制との間には似ているようで異なるところが多く、選択的・変容的受容が行われたと考えられるし、受容ののちも、さらにそれに受容が加わっていったと思われる。

たとえば律令制は法律制度であるが、儒教によって基盤を与えられている法律制度である。実定法の基盤に自然法としての儒教があるという構造といえばよいだろうか。この律令制が日本に輸入されて以来、というよりも、日本に輸入された当初から受容を受け、さらに受容を重ねて行き、たとえば令外の官といった日本的律令制の特色があらわれ出した。日本史のかたからは何をいうかといわれるかもしれないが、幕府という形態も令外の官の肥大形態と見ることはできるのではないか。本家の中国の政治体制・法制とは似ても似つかぬものであるが、幕府も論理的には律令内の制度であるのは確かである。

そこで中国古典の役割であるが、日本においては、古典文献が文献としてよりも、まずこうした律令的政治体制を支える基盤として機能したように思われる。律令制は儒教を基盤におくが、律令制が実施された以上そこには儒教の精神が流れていないはずはない（心の底から儒教を受容していたかはわからない）。また、奈良の都や京の都はもとより、藤原京その他日本のこの時代の都が四角形を基本プランとして構築されたことそのこと自体が、儒教精神を受容していることを示している。というのは、こまかなことははぶくが、五経の一つである『周礼』の「考工記」という篇に、都市の作り方は四角くするというプランが示されているからである。四角い都は、儒教的都市なのであって、都の構造に中国古典が反映しているといえるのである。

中国文明は先に述べたように、「文」をその支柱としていたが、東アジア、とくに日本への展開においては、その「文」化の過程として、古典は重要な役割をはたしていたといえる。日本の場合、学問としての中国古典がどれほど受容されたかは（仏典のはたした役割は大きかったが、渡来した仏典は多くの場合中国文化に媒介されていた）、律令はもちろんのこと、平安中期以降ははっきりと学問の表層に現れてくる。とくに、江戸の時代は、日本における中国古典（およびそのピジン化＝文の儒教の武への適合化）の全盛時代であったといえ、今日において日本人の日常的な倫理性はこの時期に形成されたものがおおむねそのままそのまま流れてきているように思われる。ただ、このところの五〇年間については、何ともいえないところであるが。（筑波大学）

現在インドには数百の言語が存在し、公用語だけでも15ある。それら公用語で著された文学・哲学・宗教の文献は数限りなく、それらのなかには世界の古典と呼ぶにふさわしい作品も多数存在する。にもかかわらず、わが国は文化受容においても大国主義であるから、西洋文化の受容と較べると、仏教を除いてはインド文化の受容ははるかに遅れている。

したがって、もしもインド文化がさらによく知られるようになれば、人文学、さらには生命倫理や環境破壊といった問題にも新たな視点を与えることになるだろう。例えば、現代文明や人文学に支配的なヒューマニズムという概念は、インド文化に親しむ者にとっては違和感さえ覚える。というのも、インドでは古来神から植物、さらには微生物にいたるまで「生きとし生けるもの」という概念が支配的であって、人間は特別な存在ではないからである（これについては、第2回公開シンポジウム「今古典を問う」の報告、「ニューズレター」第5号36頁などを参照）。また、このようなインド文化を背景にして生まれたジャイナ教では、人間が存在するためには必然的に他の生物の命を奪うこととなるから、自殺というものを最高の死とする。極端な例と思われるかもしれないが、ヒューマニズムを再考するに足る例ではないだろうか。（東京大学）

---

## 日本固有の古典とは

大津 透

東京大学文学部の大津透と申します。私は日本古代史、奈良時代から平安時代にかけての古代の法律を中心に国家制度とか枠組みを研究している者です。この古典学の

シンポジウムではほとんどの方が思想や文学の研究者です。歴史学はかなり浮いています。もちろん歴史学は文献学ですから史料として古典にかかわり、またたとえば「明月記」の写本研究のようにテキストの研究は学問の前提であり、その意味で古典の研究をしているといえます。しかしこの場に、あるいはこの特定領域研究に、歴史とか法律とかの分野がはいっていることは、思想・文学研究よりも少し広く人文科学・社会科学の範囲で歴史の流れのなかで考えることが望まれているのだと思います。文明といえば、社会的制度や国家体制を含めて考えることができるでしょうし、私の専攻の関係でいえば、律令制とか天皇制とかが問題になりうるでしょう。最近『古代の天皇制』（岩波書店、1999）と題する小著をまとめましたこともあり、そういう問題であればお話が可能であろうとこのパネルディスカッションの末席を汚すこととなりました。ここでは、これまでのお話とは少し議論がずれるかもしれませんが、「文明」ではなく「文明化」の中における古典を考えてみたいと思います。

さて、日本の場合、一つ大きな問題があります。それは、日本において古典はあるのか、古典とは何なのか、必ずしも明らかでないということです。例えば、「源氏物語」にしる「枕草子」にしても優れた文化的達成であることは疑いないのですが、仮名文学は当時社会的には傍流の位置しか与えられず、社会的な規範となった古典とは認められないでしょう。津田左右吉に有名な『日本古典の研究』という著作がありますが、吉川幸次郎氏から、「古事記」も「日本書紀」も古典とはいえないと批判がだされたことがあったそうです。一方で、日本では中国の古典、とくに経書はおそらく時代を問わず古典でした。もっとも漢籍すべてをひとまとめにしては大雑把すぎるでしょう。ただ、この準備会で中川先生が、「文明の中の古典の役割」という題の「文明」は複数形であると指摘されたことは特に重要で、日本の場合、先進文明の周辺の小国がいかに文明化したのか、そのさいに圧倒的な中国文明と古典はどのように影響を与えたのか、そのなかで日本に古典は生まれたのか、が重要な論点になるでしょう。

こうした問題をふまえて、ここでは青山学院大学の吉田孝氏が提唱している「古典文化」「古典的国制」論をとりあげてみたいと思います（吉田氏は最初は古典古代という用語を用いていました）。この議論は、未開から文明へという大きな見通しのなかで設定されています。最近では、中国史の方でも、渡辺信一郎氏（京都府立大学）が中国における古典的国制として、天下型国家とか徳の問題をとりあげています。

さて吉田氏の論ですが、従来の通説では、八世紀初め

に中国を模して律令国家が作られて、完成して、それ以後九世紀には律令国家は崩壊していくとされてきました。それに対して反論を出されたので、壘田永年私財法などの土地制度の緻密な分析をつうじて、八世紀初め、すなわち大宝律令は、なお青写真のようなもので、現実に実現されていない部分も多く、律令制はその後八世紀を通じて浸透ないし進展していったと考えました。そして上層の古代文明、これは中国から輸入された文明といってもよい、と底層にあった未開な社会との交流の中で平安前期に一つの安定したレジームが作り出されたと考え、それを日本の歴史・文化にとっての「古典文化」が形成されたととらえています。「古典文化」とは、吉田氏の著書『律令国家と古代の社会』（岩波書店、1983）によれば、①ある民族の国制や文化の原型として大きな影響を後世に及ぼし、②後の時代から何らかの規範意識をもってみられた、という意味で用いていて、さらに近年の『日本の誕生』（岩波新書、1997）では、ヤマトの「古典的国制」といっています。その特徴としては、五畿七道諸国からなる大八洲を領域とする、ヤマト言葉

かなと漢字を併用する という同じ言語を話す一族の形成、諸身分を統合する機能を中心とする天皇を核とする朝廷が支配の中心となり、摂政・関白・院・征夷大將軍がその権力を代行する、イエ制度の展開、密教と神仏習合、「古今集」に代表される自然観・美意識などをあげています。平安中期以降の日本の歴史は、この枠組みの中で展開していったと論じられ、まさに「日本の誕生」を平安前期によみとっているわけです。

さて、私自身は天皇制についてすこしまとめて考えてみたのですが、まず時期的な画期をどこにおくかですが、天皇制についていえば九世紀前半というよりも、九世紀後半に一つの頂点があって、むしろそこから十世紀にかけてが一つの安定した体制なのではないかと思っています。その内容を言いますと、八世紀初めに作られた大宝律令、あるいは養老律令とは、たしかに中国から官僚制や租庸調制を導入したのですが、日本令文と唐令の条文を一つ一つ比較検討していくと、唐制継受にあたってかなり大幅に改変が加えられていて、旧来の固有なあり方が生きている、つまり中国的にみえるのは建前であり、八世紀初めに実現している律令制というのはきわめて土俗的な、氏族制的な国制であったと思います。特に天皇の場合、大宝令が想定している正装というのは、真っ白な帛衣であり、それは神を祭る伝統的なあるいは呪術的な服で、それゆえに律令には規定できませんでした。また元日の朝賀とか即位式などで天皇にたいして官人が拝礼するのが重要なのですが、その時も四拜四拍手という現

在も神を拝む時に用いる作法が用いられています。もちろん学令には、易・尚書・周礼・儀礼・礼記・毛詩・春秋左氏伝と孝経・論語を大学で教授する規定もありますが、個々の経典は受容されていても（それは五経博士以来にさかのぼる）、全体としては、土俗的な雰囲気は強く残っていたと思われます。

それが、八世紀後半の藤原仲麻呂政権以降、桓武朝・嵯峨朝など、九世紀を通じて、天皇制の場合は、唐風化、中国化という形で、それまで天皇制を支えてきた神話とか呪術から脱していくのです。天皇の服として、袞冕十二章という、中国の皇帝と同じ十二旒のついた冕冠と袞衣という龍のぬいとりのある日月七星など十二の章文をあらわした赤い服が九世紀前半に朝賀や即位などで用いるものとして制度化されます。ちなみに江戸時代末までこれが天皇の正装でした。拝礼のしかたにしても、それまでの拍手は廃止され、中国的な再拝舞踏となり、また跪礼をやめて立礼になり、朝儀の唐風化が進みます。天皇の即位式も、従来の神話的なミカドオガミでなく、「大唐開元礼」とよく似た中国的な儀礼となるのです。それは八世紀の段階では、異質すぎて継受できなかった部分の唐令の遅れた導入であると評価でき、また日本では編纂されなかった礼の継受でもあります。

そうした中国化は、九世紀後半の貞観年間に頂点を極めますが、そのあとで唐制の消化が一段落していわゆる国風化がおき日本的な国制ができてくるわけです。この十世紀がむしろ安定的なレジームであり、いわゆる国風化というのも中国文化の受容を前提としたものであることを念頭に置けば、この時代が日本の古典的国制なのではないかと考えています。のちの貴族社会では、儀式の運営などで先例が重視されるのですが、その時にまず奈良時代に先例が遡ることはなく、せいぜい九世紀末ぐらいだと言われます。つまり八世紀のものは、大宝・養老律令もそうですが、そのままでは規範にならないのです。

こうして成立する貴族社会　これは江戸時代まで公家社会としてつづきますが　の秩序として重要なのは、儀礼の世界ですが、この儀式のあり方のもとになったのは中国の唐礼です。「貞観礼」・「顕慶礼」（これは吉備真備がもってかえてきたものです）、そして「大唐開元礼」の唐代に編纂された礼典です。これらは、「儀礼」や「礼記」など儒教経典を基礎にしていますが、礼は社会的規範なのですが、国家の制度として編纂されたものです。日本にもそれ以前から個別に「儀礼」も「礼記」も学ばれていたのですが、唐令とならんで唐礼として国家制度としてもちこまれたことが、天皇制の脱神話化・文明化に、もっといえば日本の文明化に大きな役割を果たしたと思います。

「唐会要」巻三六に蕃夷請経史（蕃国が経典や史書を請求する）という項目があり、垂拱二年（686）に新羅王金政明が「礼記」一部と雑文章を請うのに対して、則天武后が、吉凶の要礼と「文館詞林」のその詞が規誡にわたるものを写させて五十巻にして賜ったという記事があります。この「礼記」というのは「旧唐書」には「唐礼」とあるので、「顕慶礼」をさすようです。ほかにも渤海が開元二十六年（738）に遣使して「唐礼」と「三国志」「晋書」「三十六国春秋」を求めた記事もあります。こうした記事は、単なる外交的パフォーマンスで中国への従属を示すだけであるとも考えられ、意味があるのか問題はありますが（蕃国に儒教経典をわたすべきかは朝廷で議論したこともありましたが）、唐礼が東アジア諸国の文明化の中で役に立った可能性はあるでしょう。ちなみに新羅に賜った、唐初に作られた「文館詞林」という詩文の集成は、中国では散逸し、日本だけに823年の写本が一部分伝わっています。

さいごに、それでは日本に古典があるかという問題です。これは十世紀後半の古典的国制、藤原道長に代表される摂関政治において、やはり日本的な古典文化は創り出されたのではないかと思います。文学でいえば、藤原公任の「和漢朗詠集」は漢詩と和歌のアンソロジーですが、中国文化と日本文化との融合ないし並列という時代の特色をよくあらわし、そこで示された美意識はながく日本文化を規定したように思い、古典といってもよいでしょう。あとはまったくの専門外ですが、書道でいえば、小野道風・藤原佐理・藤原行成など三跡、とくに行成による和様書道の完成、これなども王羲之を継承しながら日本的に展開させたものですし、また美術では、仏教彫刻の定朝様なども完成されて規範となった古典と呼べるのではないかと思います。

最後は無責任な推測を述べましたが、以上がだいたい現在考えているところです。（東京大学）