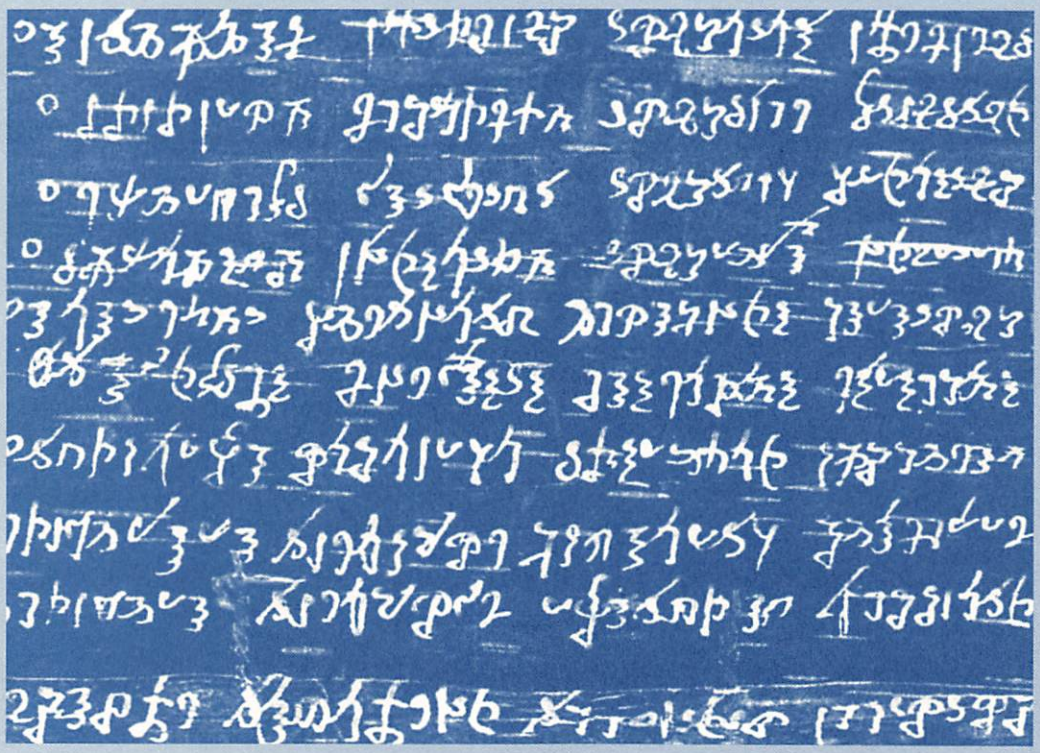
論集

古典学の再構築



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 I

総括班研究報告

I

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 I
総括班研究報告

論集
「古典学の再構築」

神戸 平成15年3月

表紙写本：The Gāndhārī Dharmapada, edited by J. Brough, London 1962 より，「ダルマ・パダ」，多聞品の一部分。

緒　言

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—」は，平成10年度から14年度に渡って延べ180人が参加して共同研究を実施した。

19世紀にヨーロッパで，ギリシア・ラテン，イスラエル，インド，イスラム，中国，日本などの古典を対象として成立した諸分野の近代古典学は，互いの組織的交流を欠いたまま今日まで発展してきた。これらの諸古典学がほぼ2世紀ぶりに連携し，共通課題に関して共同研究を行い，古典学の刷新を図る，ということが本特定領域研究の目標であった。

ここにその研究成果を，8巻の『論集』（総括班研究1巻，調整班研究7巻）に纏めて刊行する。

『論集』I巻の本巻は，共同研究全体を統括した「総括班研究」の報告書である。3部からなり，第1部は「「古典学の再構築」総括班研究報告」，第2部は「座談会「古典学の再構築」の総括と展望」，第3部は「諸文明の古典学史」であり，末尾に「索引」として，『論集』全8巻とニューズレター『古典学の再構築』全13号の全執筆者と執筆個所を執筆者別に録する。

『論集』II巻～VIII巻は諸古典学の共通課題に関する研究を実施した7班の調整班研究の報告書である。7班の研究課題はそれぞれ，「原典」，「本文批評と解釈」，「情報処理」，「古典の世界像」，「伝承と受容（世界）」，「伝承と受容（日本）」，「近現代社会と古典」であった。

*

欧米にもかつて例のない，このような大規模な連携研究は，古典研究者が他領域の古典学を深く知る機会を創出した。

古典研究者は古典語や研究書の現代諸語の習得，歴史・文化の知識の獲得など自立までの準備期間が長く，専門にこもりがちであり，最近半世紀に拍車がかかった専門化傾向によって同じ領域の中でさえ相互理解が困難なほどになっていた。このような状況下，「古典学の再構築」の領域を越えての交流は，研究者が情報処理技術，文献学的厳密さ，解釈学的視点，日本語訳の技術などの方法論に関して大きな刺激を与えあい，また何よりも異領域の古典の宗教や文学，哲学の理念そのものを知って，各自の研究対象である古典世界を客観視することを可能としたのである。これは『論集』各論において【連携の成果】として報告したとおりである。それは同時に，人文社会科学あるいは科学一般における，また広く現代社会における古典あるいは古典学の位置付け，役割を強く意識させるところともなった（『論集』の【位置付け】の項参照）。

各古典研究者のこのような意識変化，とりわけ古典世界への客観的視座の獲得と，古典と古典学の社会的・歴史的機能の再確認は，人間研究としての人文科学の原点に，より広い視野を持って立ち戻ることを意味し，今後，古典研究の一層の深化を促すと考えられる。

「古典学の再構築」は5年の間に，9回の国際シンポジウム，22回の総括班会議，69回の各調整班研究会議を開催したほか，それを逐一報告するニューズレター『古典学の再構築』13号，『古典学の現在』5巻やその他のモノグラフを刊行した（詳細は本『論集』第1部に報告した）。『論集』およびニューズレターはホームページにおいて閲読いただくことができる。アドレスは　http://www.classics.jp/ である。

*

現代は昏迷の時代といわれることがある。それは巨視的に見るならば，紀元前1千年期半ばの「軸の時代」に一斉に諸文明に現れた新思想の価値観が，科学技術の急激な進展による現代世界の変容に対して不適合を露呈しているということであろう。

「軸の時代」に創出された古典群は，その後それぞれの文明において新しい古典創造の素材となり，あるいは新解釈を施されて今日まで諸文明の精神基盤を形成してきた。現在必要とされることは，再度これらの古典に立ち戻り，それぞれの文明の価値観を，地球運命共同体を自覚した，地球時代にふさわしいものへと大きく衣替えさせることである。これは現代社会の変化の重要さに鑑みて，国際的連携の下で今後数十年を要する大規模な作業となるであろう。

この新しい価値軸の形成は，古典学が古典に含まれる基本的価値をすべての文明に共通な座標軸に乗せて抽出し，相互参照可能な資料として提示することによって，初めて可能となると思われる。こうすることが先ず各文明の自律性を確立し，次いで文明間の相互理解を可能とするであろう。古典学によるすべての価値の再検討は，このようなプラットフォームを建設することである。

*

研究を終えるにあたり，特定領域研究の企画と推進に尽力いただいた多くのかたがた，ご指導と励ましをいただいた石井紫郎，池端雪浦特定領域両主査および石井米雄，大崎仁の両氏，上山春平，中根千枝，藤澤令夫，高崎直道の本特定領域評価委員，日本学術会議でご指導，ご助言いただいた吉川弘之，吉田民人，戸川芳郎，板垣雄三，土居範久，石川忠久，逸身喜一郎，辛島昇の諸氏，実行の種々の局面でお世話になった文部科学省の研究振興局学術研究助成課の皆様や松川誠司氏，および宮嶌和男氏（現学術振興会）に，「古典学の再構築」に携わった研究者を代表して心から厚くお礼を申し上げる。

なお本特定領域の準備時から大きな役割を果たされた江島恵教教授（東京大学）は平成11年５月に急逝された。謝意を捧げつつご冥福を祈る。

平成15年３月末日

特定領域研究「古典学の再構築」領域代表
中谷　英明

目　次

緒言 …… i

第Ⅰ部：「古典学の再構築」総括班研究報告 …… 1

Ⅰ.「古典学の再構築」の成果と展望……中谷英明 3

Ⅱ.「古典学の再構築」の研究実績報告 …… 13

第Ⅱ部：総括班座談会　「古典学の再構築」の総括と展望…… 33

第Ⅲ部：諸文明の古典学　歴史・現状・展望 …… 77

［中国学］

中国古典学 ……興膳　宏 81

［インド学・仏教学］

1.インド古典学の歴史（古代より中世まで）

（Ⅰ）インド学　古典的インド学 ……後藤敏文 97

（Ⅱ）インド仏教学　西洋における近代以前のインド仏教研究 ……下田正弘 104

2.近代インド学の成立（サンスクリットの発見から第２次世界大戦前まで）

（Ⅰ）インド学　近代インド学の成立 ……赤松明彦 111

3.インド学の現状（第２次世界大戦後）

（Ⅰ）インド学　インド学の発展（第２次世界大戦後）……吉水清孝 124

（Ⅱ）インド仏教学　インド仏教学の発展（第２次世界大戦後） ……桂　紹隆 133

4.インド学の将来（未来への展望）

（Ⅰ）インド学　インド学の未来像 ……後藤敏文 141

（Ⅱ）インド仏教学　インド仏教学の未来像……桂　紹隆 149

5.日本の近代仏教学

日本における近代仏教学の展開と問題点
――東京（帝国）大学の場合を中心に ……末木文美士 151

[イスラーム学]

イスラーム学 ……濱田正美 163

[イスラエル学]

イスラエル文明の古典学の歴史:
聖書テキスト形式とイスラエル古典学の発生・基礎・確立 ……手島勲矢 175

近代イスラエル古典学の成立
——イエス研究の勃興と展開—— ……佐藤 研 188

イスラエル古典学の現状 ……守屋彰夫 198

イスラエル古典学の将来 ……青野太潮 209

[ギリシア・ラテン学]

西洋古典学の過去・現在・未来 ……西村賀子 221

西洋における近代古典学の成立と発達
——批判的素描——……小川正廣 239

[日本学]

日本古典の成立 ……木田章義 255

索引:『論集』・ニューズレター『古典学の再構築』 執筆者別 執筆個所索引 …… 267

第I部

「古典学の再構築」
総括班研究報告

Ⅰ.「古典学の再構築」の成果と展望

特定領域研究「古典学の再構築」領域代表
中谷　英明

目　次

1．古典と古典学の概観
　（1）　古典とはなにか
　（2）　古典学の２営為と現代世界
2．古典・古典的古典学・近代古典学
　（1）　諸文明における古典
　（2）　古典的古典学の草創と発展
　（3）　近代古典学の成立とその波紋
3．新しい古典学のために
　（1）　現代世界の状況
　（2）　新しい価値観の構築に向けて
　（3）　新古典学の構想

ここには特定領域研究「古典学の再構築」を統括した「総括班研究」の研究成果の要点を述べる。

「古典学の再構築」の最大の成果は，異領域の古典学が，共通テーマを共同研究することを通じ，自らを活性化したことである。他領域の情報処理技術，解釈学等の方法論，日本語訳の技術，宗教・哲学理念等を知ることにより，さまざまのレヴェルで研究者は刺激を受け，人間の学としての人文学の原点に立ち戻って反省することを強いられた。その結果，多くの点において従来の古典学のあり方は刷新され，あるいは刷新へと動き出すこととなった。

現在，古典学にとって最も重要なことは，古典と古典学が果たしてきた歴史的役割を明確にし，21世紀におけるあるべき古典学を構想することであろう。「古典学の再構築」はこの目標に向けて，「古典とは何か」，「古典学はどうあるべきか」について精力的に共同研究を行った。ここに報告するのはその大要である。

先ず，「古典学の再構築」によって獲得された俯瞰的視点から，古典と古典学が諸文明において果たしてきた役割と，現代世界において果たすべき役割とを要約する（Ⅰ章）。

次いで，要約したことを具体的に検証し，個々の文明における古典と古典学のあり方，および近代古典学が及ぼした影響をやや詳しく述べる（Ⅱ章）。そして現代世界の状況に鑑み，古典学がいかなる役割を果たすべきか，及びその役割を果たすために古典学がいかにあるべきか論じる。(Ⅲ章)

ただし，古典学の具体的成果である個々の文献の読解とその意味の解明の一々は，『論集』Ⅱ巻～Ⅷ巻に詳述されるので，ここでは立ち入らない。

1．古典と古典学の概観

(1)古典とはなにか

「古典」とは，凡そ，「人生観や世界観の基となっている言説のうち，よりよい生を約する伝承的言説」と言ってよいであろう。

ここで言う人生観，世界観は，最も抽象化された哲学や堅固な信仰のレヴェルから，世界の認識，生き方，信条，常識などのレヴェル，一事についての意見，好悪の感情，美的感覚，場合によっては無意識のレヴェルまで種々のレヴェルを含む。また，個人的思想，感覚から，地域の常識や伝承，国家の理念，あるいは国家を超えたさらに広い地域で共有される規範まで種々のレヴェルも含む。古典はこれらの基となる言説である。

村の古老の伝える一つの神話が年次の祭礼を規定したならば，その神話は村人に行為規範を与えるものとして「古典」と呼ばれ得よう。「有職故実」が宮廷，貴族，武家社会の規範となったとすれば，それを与える伝承あるいは文書が古典である。ただし，村の神話や有職故実は，数千年のあいだ一国の世界観を形成し続けてきた五経や四書，ヴェーダや『マハーバーラタ』，国を超えて広まった『聖書』，『コーラン』，仏典，ギリシア・ラテンの古典などの大古典と比べ，地理的，時代的，社会階層的に限定された，小さな古典である。これら大古典と小古典の間にはさまざまな規模の無数の古典が存在する。

さて古典がこのように人の生き方を方向付ける言説であるとして，なぜそれを「古い」典籍とするのであろうか。それは言説の価値評価に関わる。長久の時を経て時間の濾過にかけられ，あるいは各地の人々に精錬されてきた古い言説には，それに見合った高い価値がある，という了解がそこには存在する。人間がばあいによっては有史以前から蓄積してきた叡智の集成である古典は，一般の言説にはない力や厳密さを有し，それだけ「よりよい生」へいざなう能力が高いという考えである。

もちろんこれは，古くなければ価値がない，あるいは古ければすべて価値がある，という意味ではない。すなわち上に述べた伝承時間や流布地域の大小がただちにその言説の評価と等しいのではない。評価は，言説がいかなる生を提示するか，現代社会においてその生がどのような意味を持つか，という視点からなされなければならない。

従って，「古典の言説自体には基本的根拠がなく，ある時代のある特定の社会集団の利益・関心を反映したものに過ぎない」，とする立場もあるが，これは取らない[1]。古典を古典の地位に置くのは，その時代，その地域の機関や制度であるという側面があることは事実であるが，古典の言説は，たとえ一義的に規定することができないにせよ，政治や社会を超えた固有の価値を有している。むしろそのようなものこそ古典の名に値すると考える。

ただし古典の価値は，固有であっても，固定されたものではない。古典の歴史を振り返るならば，時代の新状況に合わせるように，古典は常に再創造され，あるいは新解釈が施されてきた。例えば「聖書の民」としてのユダヤ人の歴史は，聖書が定立されて以来，聖書の再解釈を通じてユダヤ人のアイデンティティーを維持してきた歴史であったと言える（サラ・ヤフェト）。あるいはイスラム世界においては『コーラン』とハディース（預言者の言行録）を引用することなしにはいかなる著作もあり得ない（濱田正美）。各時代を「恒久不変」の名のもとに生き抜いて行くはずの儒教の典籍が，実質的には，各時代の要因を反映させつつ流動，変化してきた（興膳宏）。インド世界にあっては，ヴェーダ以来，前代の古典の内容を継承するかたちで次々に新しい古典や注釈が創造され，多くのばあい前代のものも含め，すべてに相応の権威が認められてきた，という事実がある。時代に応じて新しい高い価値を創出することのできる言説こそ，古典であると考えられる。

1　ハルオ・シラネはこの考え方が今日一般的であるという。ハルオ・シラネ，鈴木登美編『創造された古典』1999年・新曜社，p.14．しかしながら，「文化的・社会的・政治的力が，ある特定のテクストないしテクスト群を，歴史の中の特定の時点においてどのようなかたちで特権的地位においてきたのか」，あるいは「テクストの認知・選定及び解釈は，どのようにして他の利益を排除ないし周縁化しつつ，ある特定の利益を保護し，強化するのか」，…「日本におけるカノン形成は，国民的アイデンティティやジェンダーといった大きな問題に，どのように関連するのか」（同書41頁），これらはそれぞれ古典のあり方に関する極めて重要な問題ではあるが，古典の価値そのものは，これらの問題とは別である。

(2)古典学の2営為と現代世界

古来,「古典の伝承」は,(1)精確な伝承のための装置を種々考案して忠実に言説を伝承するという営為と,(2)新しい時代・地域状況にあった新解釈を提示したり前代の古典を受けて新しい古典を創造するという営為の両者を含むものであった。そして前者を聖職者,学者が,後者を宗教家,哲学者,詩人等が主として担ってきた。しかし近代以来,前者の営為は古典学者に大きく依存するようになり,後者は概ね,ギリシア・ローマの古典と『聖書』の伝統の中にいる西洋の哲学者によって担われることになってしまった。

現代ほど古典からの新しい価値の発見が望まれた時代は,かつてあるまい。紀元前1千年期半ばの「軸の時代」以来,最大の経済的,政治的,社会的変容に見舞われ,「昏迷」の中にある現代世界には,2千数百年来で最大の知の組み換えが必要であるからである。

地球文明時代にふさわしい新しい精神座標の構築は,大木が養分を幾本もの太い根から吸い上げて枝葉を繁らせるように,諸文明という多数の根から古典という養分を吸収してこそ可能である。このためには,諸文明の古典研究に従事している古典学者が,それぞれの根を守り,そこから高い価値の養分を幹へ送ることが必要である。すなわち伝承を確定し維持すると同時に,現代社会に必要な新しい価値を古典の中に発見してそれを提示しなければならない。他方,新しい枝葉を繁らせ花を咲かせるという営為 —— 新解釈と新古典の創造は,ヘレニズムとヘブライズムの根から養分を吸収する西洋の哲学者だけでなく,すべての文明の根の伝統の下にいる人々にとって可能であり,またその人々の参加があって初めて地球文明という大木は,均衡のとれた豊穣な生育を実現することができよう。

科学技術の巨大化とともに世界を導く理念の確立が喫緊の課題となっている現代世界において,古典学の役割はこのように重要なものであるといえる。

以下の項目では,上に述べたことをより具体的に古典と古典学の歴史において確認し,さらに日本の古典学の現状と課題について概括する。

2. 古典・古典的古典学・近代古典学

(1) 諸文明における古典

諸文明において古典がどのようなものであったか,そのあらましは次のようである。

ヘブライズムの伝統(ユダヤ教,キリスト教,イスラム教)の下にある世界では,『聖書』(『トーラー』,『新訳聖書』)ないし『コーラン』(クルアーン)という1篇の聖典のみが「古典」であり,それ以外のすべては注釈と見なされたのに対し,中国,インドでは,前代の古典に対する注釈やそれを基にした創作が次々と古典の地位に就いていった。

聖典に対する態度が最も厳格なイスラムにおいては,聖典『コーラン』はアラビア語でなければならず,その翻訳は解釈(タフシール)と見なされる。『コーラン』は神の現れそのものとして,信仰の対象であって学の対象ではない(濱田正美)。ユダヤ教,キリスト教においても聖書は,古典学の対象とする立場も有るが,人間の制作になる普通の古典とはレヴェルが違うとする立場もある。

ギリシア・ラテンの古典も,当初こそ古典意識が薄く,僅かにホメロス,アイスキュロスにその権威が認められる程度で,温存する対象としてではなく生きている作品として扱われた(内山勝利)が,注釈が古典の地位に立つことはなく,あくまで補助資料と見なされてきた。

これらヘブライズムとヘレニズムの伝統と反対の極にあるのはインドの古典,ことに仏教であろう。バラモン教の聖典ヴェーダは,祭儀に用いる頌詩として精確に口承されたが,これに対する注釈から出発し,それ自身古典となった後代の諸聖典の素材ともなった。祭儀を中心としたバラモン教が神への帰依を中心に据えるヒンドゥー教へ変身した後に編まれた聖典プラーナも,この意味では再解釈聖典である。仏教では,ブッダの没後3～5世紀を経て編纂された『般若経』,『法華経』,『華厳経』,『阿弥陀経』など,主張を異にする諸大乗経典がそれぞれブッダの教説として信奉される。翻訳についてもイスラムの場合とは逆に,中国に伝わった仏典は,漢訳されるやインド語原本が廃棄され,その結果,インド語写本が現存するのは中国の辺境か周辺地域(中央アジア,日本など)のみと

いうことになっている。

中国では「五経」が，儒教が前2世紀に漢の武帝によって国教とされて以来，国家によって管理されてきた。また隋・唐以来は科挙の必須科目とされ，官吏の知識となったが，これら経典に対する注釈が，注釈であるとともに自分の思想の表現の場とされてきたという歴史がある。例えば朱熹による『四書集注』は，『論語』，『孟子』などを注釈しつつ，それ自身が古典となった（土田健次郎）。他方，『老子』，『荘子』などの道家の典籍や仏教経典は，公の知である経典を補い，個人の心の慰藉となっていた（興膳宏）。

日本の古典について言えば，日本人は中国の経書などの古典を外国の書物として見ず，共有しているという意識が強かった。そのゆえにこそ伊藤仁斎や荻生徂徠らの儒者が『論語』などの解釈において，清朝考証学に大きな影響を与えるほどの業績をあげ得たのだという（興膳宏）。「西洋」が遠い異郷のギリシア・ローマ古典や『聖書』を自らの古典としたように，日本人も海外の古典を我がものとしたのである。

こうして日本人は社会規範は中国の経典に任せながら，他方では『万葉集』，『古今集』，『源氏物語』などの独自の文学を創作した。それらの実際の影響力の大きさや，いつ，いかにして古典と位置付けられたかという問題に今は立ち入らぬこととして，むしろ肝要なことは，それらが現代の日本人にとって持つ意味であろう。日本の古典がいかなる人間観，自然観を提示しているのか，その普遍的意義は何か，という問いが今まで真剣に問われなかったことへの反省が国文学者によって提出されている（久保田淳，藤原克巳）。このような視点が「古典学の再構築」の中や周辺から出てきたことは重要であろう。素養の乏しい筆者にも，それら古典に見える人間への細やかな思い遣りや自然に対する繊細な感受性は日本人の精神の一部となっているように思われる。それらの再評価は重要であろう。

（2） 古典的古典学の草創と発展

古典の本文に関する考証や注釈は，古典の成立からあまり時を置かずに，どの文明においても成立している。

インドにおいては最も古く，前7世紀ころとされる『百道ブラーフマナ』は，ヴェーダ祭儀の実施法とその意味解釈を述べている。またその後数世紀の間に「典礼」，「発音」，「文法」，「語源」，「韻律」，「天文」，「音韻」などのヴェーダ補助学と称され，ヴェーダ祭式執行に必要な知識を集成した文献が編纂されていった。特筆すべきは前4世紀の北西インドに現れたパーニニによるサンスクリット文法である。その精密さは以後のインド文法の典範となっただけでなく，近代になりヨーロッパに知られるや，近代言語学がその影響下に確立されるほどのものであった。

次いで古いのは，イスラエルであろう。エズラ・ネヘミヤの時代（前5世紀）には古典学の実質上の始まりが認められるという。それが確立されるのはマソラー学者の活躍する6世紀以降になる。10〜13世紀にかけてはヘブライ語文法の要素が加わり，客観的意味の探求へと繋がった。（手島勲矢）

ギリシア古典の古典学は，前3世紀から始まったアレキサンドリアにおける古典ギリシア文献の収集整理と本文確定の作業に端を発し，ホメロス写本の収集と校訂などが行われ，トラクス（前2世紀）によって初のギリシア語文法書が著された。後2世紀以降，文法書，辞書の編纂が開始され，前5世紀のアテナイ文学を範とする文体模倣（アッティシズム）の流行は，15世紀のビザンツ末期まで及んでいる。一方ラテン語文献の文献学的研究は，ペルガモン出身のホメロス学者クラテスに手ほどきを受けたロドスのアエリウス・スティロ（前2世紀）によって開始された（西村賀子）。ギリシア・ラテンの古典伝承は，中世以降，主として修道院が担い，写本を収集・伝写するばかりでなく，翻訳研究にも意を用いた。13世紀にローマ教皇は，アラビア語訳ギリシア古典の学習の便を図るため，パリ，ローマ，ボローニャ，オックスフォード等の大学にアラビア語講座を設けさせた。

中国では前漢末の劉向・劉歆父子による古典籍の整理と目録編纂が，最古の体系的古典研究とされる。父子は各種のテクストを収集し精密な校勘を行って定本を作成し，さらに解題を表し，『七略』という典籍目録を編纂した。『七略』の典籍分類基準はその後の『漢書』芸文志，『隋書』経籍志などの後世の目録に修正を加えられながら継承された。（興膳宏）

日本では7〜8世紀にかけて，律令体制の移入とともに中国古典を日本古典として取り入れた。大学寮が設けられ，治国の根本とされた儒教経典が学習され教育された。また772年には光仁天皇の勅によって藤原浜成が現存最古の歌学書『浜成式』をものし，押韻や雅語俗語の区別を論じた。また951年には梨壺の5人が『万葉集』の読みを確定させ，歌の優劣を判定したとされる。（木田章義）

以上のように，古典の校訂，研究，注釈はそれぞれの文明において極めて古くから成立していたことがわかるが，

その実態は種々であった。イスラームでは先に述べたように『コーラン』,『ハディース』からの引用なしに著述することは不可能であったし，また実作，あるいは実用の手本として学ばれた古典も少なくない(アッティシズム，15世紀イタリアにおける名文の手本としてのキケロ，科挙の制度，日本における歌学，大学寮における経典学習等々)。インドや中国では，自分の思想の表現の場として注釈の形を借りることもしばしばあった。(シャンカラ，朱熹等々)。また校訂に当っては，中国では写本を軽視し，版本を絶対視する伝統があったことは，特徴的である。

(3) 近代古典学の成立とその波紋

① 近代古典学の成立

15世紀以降，大航海時代の到来とともにヨーロッパ人の視野はギリシア・ラテンの古典，キリスト教以外の文明伝統に対して開かれることになり，17世紀以降はイエズス会士らによってインド，中国，日本，チベット等の研究が推進され，近代古典学の基盤が準備された。

しかし，産業革命とフランス革命を経た18世紀末の西洋が開始した古典研究は，科学技術と合理主義を旗印とし，堅固な文献学的手法に拠る点において，上に見た古典的古典学とは質的に異なったものとなった。

先ずこのような近代古典学の中心となったのは，パリである。1795年にはパリ東洋語学校においてハミルトンがサンスクリットを講じ始めた。コレージュ・ド・フランスには，中国学（1814年，初代教授レミュザ)，インド学(1814年，初代教授シェジ)，エジプト学（1831年，初代教授シャンポリオン）の講座が次々に創設され，アジア協会（パリ・1822年）も設立された。これに刺激を受け，ドイツ，イギリスをはじめとするヨーロッパ各国に古典学の講座が設けられ，また王立アジア協会(ロンドン・1823年)，アメリカ東洋協会(1842年)，ドイツ東洋協会(1847年）等の学会が設立された。王立アジア協会は1857年にアッシリア学を認定した。日本学は，関係の深かったオランダにおいてJ.J. ホフマンが1835年にライデン大学教授となり，パリ東洋語学校ではレオン・ド・ロニーが1863年以来講じ始めた。後者は第1回国際東洋学者会議（1873年・パリ）では会長となって会議を差配し，議事録の3分の1を日本学関係の論文が占めたほどであった。

ギリシア・ラテン，イスラエル，イスラム，インド，イラン，中国，日本，チベットなどの古典を対象に順次成立した近代古典学の諸学は，科学的，文献学的手法によって伝統古典学の恣意性，非論理性，非実証性を打ち破り，清朝考証学，サンスクリット文法学などごく一部の例外を除き，伝統古典学に大きな影響を及ぼしつつ基盤を確立した。

日本は，明治の中期からこれら諸古典学をヨーロッパから移植し始め，今日ではすべての主要な文明の古典に関して高水準の研究を擁するに至っている。これら日本における古典諸学の成果は，明治以来，日本人の世界観形成に大きな役割を果たしてきた。

② 近代古典学の波紋

このようにヨーロッパの経済的，政治的台頭の波に乗って，華々しい成果を挙げた近代古典学であったが，そこに問題がなかったわけではない。

ロジェ＝ポル・ドロワは近著『虚無の信仰』[2]において，19世紀ヨーロッパにおける仏教に関する知識の普及を詳細に跡付け，一方で東洋学者がブッダの実像を明瞭に提示しているに関わらず，ヘーゲル，ショーペンハウアー，ニーチェを始めとするヨーロッパの哲学者たちがその実像を掴み損ね，仏教に「虚無の信仰」というレッテルを貼ることとなった事情を明らかにしている。ドロワによれば，生の否定，ニヒリズムとしての仏教のイメージは，ブルジョワ階級が労働者階級の誕生と共産主義という「妖怪」の登場の前に恐怖した時代にヨーロッパを席巻した。不安の中にいたヨーロッパ人自身が，自らの不安を仏教に投影したものであった。この事例は異文明理解に内在する基本的な困難，すなわち自身の思考の枠組みという意識できないフィルターの存在を指摘している。過去のこの事象を明白にすることは，今日も残る過去のフィルターの残滓を溶かし去るために必須の営為であるというドロワの主張は傾聴に値しよう。また同時に，このような誤解が起こっているとき，それを修正することができるのは古典学者であることも自覚しておく必要があろう。

2　ロジェ・ポル・ドロワ著『虚無の信仰』2002年・トランスビュー社刊。Roger-Pol DROIT, *Le culte du néant*, Seuil, 1997.

もうひとつ注意すべきは，啓蒙主義に後押しされて成立した近代古典学固有の傾向からの影響である。近代イスラム学が19世紀ヨーロッパに起こったとき，その対象とされたのは，中世ヨーロッパで関心の対象であったコーランとは異なり，ヒューマニズム的関心から，文学，詩，歴史書などであった。これを受け継いだ日本でも『コーラン』，ハディースに関する研究は最近まで手薄であった。(濱田正美)

あるいは中国においても，戯曲や小説が学問の対象となったのは，近代になってヨーロッパの文学観が伝えられてからであり（大木康），また明治の日本における「小説」の地位の向上は，ヨーロッパの，ロマン主義を中心とする19世紀の「文学」の諸概念とともに，小説，論文，戯曲，詩，叙事詩などのジャンル概念が導入されたことによって起こったと言われる[3]。インド学においても，普遍的理性をインドにも認めようとする意図から，インド論理学の研究が盛んに行われたが，これはインドの伝統的価値観からするならばやや均衡を欠いた，特異な現象である。

このように近代古典学に固有の視点が，研究対象を取捨選択した跡は明瞭に認められる。それは伝統的に看過されてきたものに光を当てるという正の局面を作りもしたが，むしろ重要なものを見過ごさせることが少なくなかった。この点については，伝統的価値観の再確認と，現代の視点からの再評価が望まれる。

3．新しい古典学のために

(1)　現代世界の状況

20世紀の科学技術は，農業，土木・建築，運輸・通信，医学，情報処理等において急速に発達し，飢饉・災害・病気の克服，文化の発展等に大きく貢献した。しかしその一方で，２次の世界大戦を始めとする戦争や紛争，全体主義国家における虐殺や飢饉，貧困層の拡大，環境破壊等，重大な問題も惹起している。

これらの諸問題は，政治と，その根底にある倫理の問題である。しかし20世紀の政治はこれらに有効に対処することができなかった。倫理も，国家，企業，個人等それぞれの次元で弱体化し，久しく内的活力を欠いたままである。

現代世界においては，ことに最近，グローバル化に伴って国際金融資本が巨大化し，巨大多国籍企業と国際金融資本が国家（場合によっては国際機関）と連携してグローバルな資本主義を追求し続けるなか，上記の諸問題の多くは放置されるか，改善されない結果となっている。

民主主義が十分機能すれば，社会的責任を無視した経済利益のみの追求は抑止されるはずである。しかしグローバル化した市場経済が可能にした生活様式が，種々の物質的・精神的快適さや気晴らしを提供して人々を利益追求や享楽に誘う結果，社会は全体として重要課題から目を逸らし，あるべき未来像を模索する努力を怠っているように見える。このような統治欠如態の放置は深刻な結果を，現世代だけでなく未来世代にまでも及ぼすことが懸念される。

(2)　新しい価値観の構築に向けて

上に詳細を見たように，諸文明において前１千年期半ばの数世紀間に集中して古典として現れた新思想は，それ以来，伝承され，解釈され，注釈され，新しい古典の創造を促してきた。それは社会規範や常識，文学的感性を形成し，あるいは個人の信仰の拠り所となって，それぞれの文明の精神基軸を形成してきたと言える。

しかし，現代世界の人口，生産高，エネルギー利用，兵器殺傷力，運輸・通信，情報処理，国際金融などの政治，社会，経済などの急変しつつある諸事象は，世界を急速に変容させている。その変容は人類史上空前の規模と速度を伴うものであり，それに相応しい価値観の確立は急務である。このためには，次の３段階の作業が必要であろう。

(1)世界の変容の原動力をなす物理学，生命科学，情報科学，経済学，政治学などの科学的知見に基づき，「現代世界の情況」を精確に把握すること。

3　シラネ，前掲書，p.21.

（2）この新しい世界認識の上に立ちつつ，諸文明の古典を再検討し，そこに蓄積されてきた「諸価値の現代的意味」を問うこと，すなわち諸価値の再評価を行うこと。そしてこれを文明ごとに総括し，個々の文明精神を現代世界にふさわしい形で再構築して，「文明の自律性」を確立すること。

（3）このように再評価された諸文明の諸価値は，現代の世界認識という共通の座標上に位置付けられているのであるから，「相互参照・相互理解」が可能となるであろう。こうして初めて地球運命共同体を自覚した，地球文明時代にふさわしい「新理念の確立」を展望することができる。

これまでの価値観が2千年以上継続したことを思えば，ここで一度立ち止まり，数十年をかけても諸文明の人間的価値を再吟味し，新しい価値観を構築することが必要であろう[4]。
この作業は，諸事象のグローバルな加速状態に鑑みるならば，直ちに国際共同作業として開始されるべきであろう。そしてそのイニシアティヴは，中国文明，近代西洋文明を受け入れつつ独自の文明伝統を保持する日本が取ることが可能であると考える。日本が率先して日本の新しい価値観を構築して世界に示し，世界の国々に同様の価値観再構築を促し，助成することは，我国の伝統と人文社会科学の高い水準からすれば十分可能なことであり，日本の世界に対する――おそらく有史以来最大の――極めて重要な貢献となると考えられる。

（3） 新古典学の構想

① 日本の人文社会科学の現状と問題点

日本の人文社会科学は，今日，その最先端においては一般にきわめて水準が高い。しかし近年，およそ次の3点に集約される問題点が露になりつつある。

1．欧米依存と閉鎖性
2．新領域に対する不寛容
3．社会への発信の不足

これは，日本の人文社会科学が，1）明治以降，西洋から移植された時期が，たまたま西洋において総合的学術が専門的「科学」へと急速に変化を終えた時期であったこと[5]，2）その後，先行する欧米の学術への追いつきを主務としたこと，に主として依っていると考えられる。専門への特化は追い付きには効率的であったが，欧米と一線となって最先端の研究を開拓しつつある現代では，自律性を欠いた欧米依存と専門的閉鎖性がしばしば研究の創造性を阻害している。また社会への発信不足も，自ら厳しく研究の意義を問い，成果を一般社会に発表してゆく責任感の欠如が原因であろう。今後は，学界全体として専門への特化と広範な視野獲得との均衡を図り，自律性を陶冶する努力をするべきであろう。

② 人間の学としての古典学

近代古典学は，（1）古典の言説の精確な伝承の確定（文献収集・批判的校訂）と，（2）その正確な意味の理解と提示（解釈・翻訳），を行うものである。

日本の古典学者は，文献の収集と校訂，その正確な意味把握に関しては，高い水準にあると言われる。

しかし，「正確な理解」は，絶対的な，不変のものとしてあるのではない。あり得るのはその時代，その地域における最も精確な「解釈」である。不正確な意味把握は論外であるが，正確に意味を取ったとしても，それが人間に関する重要な事実を告げる言説である限り，その意味は永遠不変のものではあり得ない。人間を取り巻く環境が

4　ミシェル・ボーはその著『大反転する世界』（2002年・藤原書店）において，「世界の一体性と方向性を取り戻すために…数十年つまり一世代の期間を，世界の将来に対する世界的な反省の時期に当ててもよいのではないか。」（p. 337）と提案している。同氏は，我々とほぼ同じ問題意識に立ち，細密で包括的な考察を行なっているが，諸問題への対処策に関してはやや具体性を欠いている。

5　最も普遍的な学としての哲学も，18世紀後半に諸大学に哲学講座が開かれ，貴顕紳士の好事の対象であったものが学術として専門化された。この後，専門化傾向は勢いを増し，scientist と言う言葉が1830年代に現れる頃までに〈科目〉の〈学〉としての「科学」がほぼ成立したと見ることができる。日本が西洋の学術を移入した19世紀後半は専門化が確立し終えられた時期であった。

変われば，それと共に人間も言葉も変わるからである。理解を言葉にするや否や，それは情報一般の常として，固定されたものとなり，その瞬間から現実との乖離が始まる。これが人文科学の宿命である。このことを考慮するならば，古典学が提示するのは，現代の世界状況に最もふさわしい理解でなければならない事が解る。

そのためには古典学者は，人間を取り巻く環境について，深い理解が必要である。人間の歴史と現代世界の政治，経済，文学，科学（物理・化学，生命科学，医学，情報科学など）の大要についての教養が有って初めて，現代世界における古典の理解が可能となる。もちろん古典学者は，先ずは古典が著作された時点，あるいはそれが受容された時点における古典の言説の意味を明らかにするのであるが，現代の知識の総体によってその意義を読み解くことになる。例えば「業報輪廻」や「阿頼耶識」は，宇宙物理学，生物学，動物行動学，遺伝子学，脳科学，精神科学の知見を考慮して理解されるべきであろう。過去の言説が現代の知識によって整理される時，過去の世界にそれが持っていた意味が，現在の知識体系との相対関係において立体的に理解されることになる。現代の知の総体を以ってして初めてその理解は「現代における」理解となると言えよう。「古典学の再構築」はこのような意識の普及に向けて力を尽くした。

日本の古典学のもう一つの課題は，日本語訳である。訳すべき重要な典籍が多数残されているということもある。[6] しかしそれ以上に，平易で品格のある文章による翻訳が少ないことが問題である。専門外の者から見ると翻訳として最も高い水準にあると思われる中国学に関してさえ，「古典の翻訳は独立した存在になっていない。原文の薫りまで含めて現代日本語に移し変えるという翻訳の訓練を怠っている」（興膳宏）という厳しい指摘がある。高水準の研究があっても薫り高い翻訳がなければ，その成果は研究者以外の人々の手に渡らない。養分が根に溜まって幹に行かないのである。これに関しては，「翻訳」を「研究」に比べて一段と低く見る学界の慣習が問題であろう。実際は，古典の翻訳は，訳者による古典世界の創造である。訳者の人間観，世界観，感性のすべてがそこに凝縮されるといっても過言ではあるまい。学界は組織立った翻訳の訓練に取り組むべき，という共通認識を持つべきであろう。

先に述べた古典伝承の第２の営為，すなわち「新解釈と新古典の創造」のうち，新解釈は，上に述べたように正確な理解と表裏の関係にあり，すべての古典学者に要請される課題である。他方，新古典の創造は，一見極めて困難に見える。しかしながら，古典の注釈を著して，それによって自身の主張を表明することは，どの文明でもしばしば行なわれたことである。その注釈がまもなく古典となったことも稀ではなかった。厳密に言えば新解釈もすでに新古典の創造なのである。古典学者の中から，後世古典となるような著作を著す人が出ることを期待したい。

重要なことは，これまで人生観，世界観に関する総合の書，「哲学書」が過去においては西田幾多郎や鈴木大拙などの少数の例外を除き，西洋の伝統の外にある人によって著されていないが，今後はそれが必要であることである。日本は古来，外の文化の摂取に熱心で，それによって自身の文明を肥やし，独自の文明を築いてきた。この伝統を生かすならば，諸文明の古典の言説理解を「現代化」して諸文明の精神を共通座標に位置付け，それに基づいて日本から地球文明時代の新しい理念を提唱することが可能であろう。

以上が「古典学の再構築」の試みから得られた新しい古典学に関する見通しの要点である。

③　新古典学の構想

以上のような見通しをもって構想される新しい古典学は，「古典学の再構築」による達成と未達成という観点から具体的に記述すれば，次のようになるであろう。

（a）　西洋近代古典学の視点を客観視し日本人にとっての古典学を確立すること

これは本特定領域によってその１歩を踏み出したと信じる。例えば西洋古典学において，西洋の学者の成果を通じてでなく，ギリシア・ラテンの古典と直接向き合い，それをむしろ東方世界との関係において捉え直す視点が内山勝利氏によって提唱されている。インド学においても，中世の注釈に依存する従来の成果を批判的に再検討してテクストそのものから新しい理解を獲得する複数の成果が提出されている。また池田知久氏の『老子』の郭店楚簡の研究や，木田章義氏を中心とする研究グループの五山文化受容の研究を始め，我国の研究の伝統的な利点を生かした夥しい独創的研究成果が『論集』II巻～VIII巻に報告されている。

6　各分野でどのような古典が未翻訳であるかは，中務哲郎氏による調査がある。『古典学の再構築』13号・７頁参照。

（b） 古典の価値評価を行う古典学

従来の古典学は，ややもすれば古典の言説を現代の視点から評価せず，伝統的理解に従属してきた。しかし相手がいかに大古典であっても，例えば従来，『マハーバーラタ』の全篇中で最も崇高な教説として数多の本に紹介されてきた，戦闘を慫慂するクリシュナ神の教えを，人道的立場から一蹴したアマルティヤ・セン氏のように，勇気を持って批判することが必要である（座談会参照）。このような反省が本特定領域参加者の中に浸透したことは，この共同研究の重要な成果の１つであろう。例えば国文学の藤原克巳氏は次のように述べる。

日本の古典は，いかなる人間観・社会観・自然観を前提とし，あるいは提示しているのか，またそれらにはいかなる普遍的意義が認められるのか，といったことに，今日の国文学は必ずしも真剣に答えようとはしていない。それは学問的（科学的）客観性の純度を高めるために，価値判断を排してきたということにもよるが，それよりもなお，明治以来の近代国文学が，こうした精神科学としての最も枢要な問題に向き合うことを避け，そのための方法の練磨を怠ってきたというところが大きいように思われる。また日本文化の特質や日本文化と中国文化の関係といった問題についても，国文学研究は，それについて真摯に考究する努力を怠ってきたと言わざるをえない（長島克巳・『論集 VIII・近現代社会と古典』，p.57）。

（c） 古典研究の活性化と新しい価値観形成への貢献

古典学の役割は，古典に含まれる価値を引き出して見せることにある。これを蓄積することによって，諸文明の伝統的価値観は，それぞれの個性を維持したまま現代にふさわしい形に脱皮することができる。ひいては，現代世界の諸問題の根本的再検討の視座が開け，また真の意味の異文明間の対話も可能となるであろう。

古典学研究者がこのように，文明の自律性確保と世界の共通座標確立に向けての自らの貢務を自覚したことは，「古典学の再構築」の重要な「学術的」成果の一つである。なぜなら，この自覚は解釈学としての古典研究を活性化させずにはおかないからであり，また，このようにして刷新された古典学が提出する成果は，新しい価値観形成に大きな役割を果たすと思われるからである。

「古典学の再構築」はこのような観点から，日本学術会議において２回の提案を行なった[7]。

（d） 情報処理技術と統計学の応用

本特定領域に参加した研究者の中でも，インド学（高島淳，徳永宗雄，下田正弘，金沢篤，中谷英明他），中国学（丘山新，金文京，斎藤希史他），日本学（村上征勝，安永尚志，今西祐一郎，豊島正之，秋山学他），支援システム開発（及川昭文）など多数の研究者がデータベース，情報処理技術，統計学を利用して，目覚しい成果をあげている（『論集』における上記研究者の各報告参照）。

日本文学や，とりわけインド学では，研究者自らPERLやAWKなどの簡易言語で韻律分析や子音群分析，語彙統計などの処理プログラムを作成し，またより簡単なところではYGREPなどの検索ソフトによってデータ検出を行ない，これを利用して文献の相互関係や相対年代の推定を行なった結果，内容理解を格段に深化させている研究者が存在することは注目に値しよう。CD・ROM化された本文データベースを利用する領域は多いが，それは「便利な索引」の域を越えるものではない。プレーン・テクストはDOS上で敏速に，柔軟に操作できることがより広く知られるべきであると考える（詳細は『論集IV・情報処理』参照）。

また村上征勝氏，今西祐一郎氏らは『源氏物語』，『うつほ物語』，西鶴作品などを統計処理して興味深い結果を

---

7 「古典学の再構築」総括班は，日本学術会議に対して２つの提案を行った。

1）「新しい価値観の確立と古典学研究所の設置について」

この提案は17期の「語学・文学」，「西洋古典学」，「東洋学」の３研究連絡委員会からの「報告」として発表された（平成12年３月27日；日本学術会議のホームページで閲覧できる）。ここで強調した古典学の重要性は，第17期日本学術会議声明「「人間としての自覚」に基づく「教育」と「環境」両問題の統一的解決を目指して――新しい価値観に支えられた明るい未来の基盤形成――」（平成12年６月８日）にも言及されている。

2）「21世紀の世界における古典学の重要性と国際ネットワークの必要性について」

平成13年９月25日，日本学術会議第１部部会に提案。その趣旨は，第18期日本学術会議声明「21世紀における人文・社会科学の役割とその重要性――「科学技術」の新しいとらえ方，そして新しい社会・文化システムを目指して――」（平成13年４月26日）に活かされている。

提出している。高度の統計学的処理の効力は目覚しいものがあるが，少数の研究者の利用に留まっている。広く普及させるべき技法であり，本特定領域の成果が宣伝塔の役割を果たし普及のきっかけとなることを願う。

（e） 本文データベースの作成と普及

インド学では，本文データベースの作成において，わが国が世界を先導する成果を挙げている。徳永宗雄氏の『マハーバーラタ』，『ラーマーヤナ』を始めとし，主要インド古典データベースの半数近くは日本製である。これらデータベースのおかげで，難解とされたサンスクリット古典の理解が，日本のインド学者を中心として最近10年間に格段に進捗した。

また中国学では，『四庫全書』，『大正新脩大蔵経』などがデータベース化され，従来の一字索引とは比較にならないほどの大きな威力を発揮している。これらを利用した成果は，これから陸続と提出されるものと期待される。

（f） TeXに基づく他言語多書記法処理系の普及

高島淳氏（A03「情報処理」班）が本特定領域研究において開発したシステム（『論集IV・情報処理』p.102以下参照）は，コードの統一や汎用的多言語処理法が確立される見通しが立たない現状において，古典学において使用する文字の大半の処理を可能にするものであり，実用性，汎用性が極めて高い。古典学はこれによって大きな裨益を受けることとなるであろう。この技術の普及が必要がある。

（g） 平易で品格ある和訳の提供

主要な古典について良質の翻訳を提供する作業は，インド学とイスラム学が最も遅れているようである。インド学では，翻訳は漢訳仏典の熟語をそのまま用いるか（法，勝義諦等），あるいは原文のサンスクリット文が透けて見える日本語文にすることが薦められてきた。要するに一般の人が読むものとしてでなく研究用の道具として位置付けられていたところがあった。また中国学分野でさえ，上記のように「原文の薫りまで含めて現代日本語に移し変えるという訓練を怠っている」という指摘がある。日本語訳の重要性を学界全体で認識し，組織的に取組む必要がある。しかし残念ながら，本特定領域においてこれに取組むことは十分できなかった。研究成果取りまとめ期間である平成15年度において，今後の方策と翻訳の企画を検討したい。

（h） 教育への貢献

月村辰雄氏を代表とする「近現代社会と古典」班では，特に教育に関して共同研究を実施した（『論集VIII・近現代社会と古典』参照）。フランスのレトリック教育では，アリストテレスの『弁論術』以来の伝統に基づいて，「感情に訴える説得」と「論理的説得」の区別や，2項対立概念，視点の概念などを入念に教育する。日本にも同様に漢学・国学の枠組みの課す型があった。型の尊重は形式主義に陥る危険があるとはいえ，生徒は道具を持って分析と論述を行うことができる。立派に語らせることが思想を立派にするのである（佐野泰雄）。情緒に傾きがちな日本人に最も良質な言語文化としての古典による知の涵養が必要（関根清三），という視点からも，学校教育における古典の利用を再検討すべきであろう。「古典学の再構築」では，教科書編集を検討したが実現には至らなかった。このような教育を実現することに協力することは古典学にとっても重要であろう。

（i） 新しい価値観構築への貢献

激変する現代世界の新しい価値観形成は，古典学が，現代世界の正確な見取り図をもとに古典から現代世界にふさわしい価値を読み取り，諸文明共通の座標軸に乗せて提示するという作業を前提しなければあり得ないであろう。「古典学の再構築」は古典学以外の自然科学，生命科学，社会科学等を，法学を除き共同研究の中に含め入れていなかった。

古典学の価値観形成への貢献は上述のとおり極めて重要であると考えられるが，このためには先ず，最先端の科学的知見を踏まえた世界認識獲得のために，物理学，生命科学，脳科学，精神医学，動物行動学，情報科学，経済学，政治学等々の最先端科学の研究者との対話から，問題の所在を明らかにする必要がある。これら科学者との対話を通じて古典の新しい価値は発見されて行くであろう。諸領域の古典の横の連携を保ちつつ，同時に先端科学との交流を通じて，諸価値を根本的に検討する作業が必要である。国際的協業も視野に入れつつ，諸文明共通のプラットフォーム構築に参加することは，古典学の大きな課題の一つとして残されていると考えられる。

II.「古典学の再構築」研究実績報告

1. 特定領域研究「古典学の再構築」の研究実績

1 「古典学の再構築」の目標・方法と成果

本プロジェクトの概要はニューズレター『古典学の再構築』第1号4頁に次のように述べられている。

19世紀にヨーロッパに成立して以来，領域ごとに独自に発展してきた近代古典学諸学は，
近年，次の課題に直面している。

（1） 新方法論の確立。

A．旧来の方法論に潜む価値観，例えば近代西欧特有の自然観や人間観などを脱却し，諸文明固有の論理を客観的に記述する視座を創出すること。

B．古典学を質的に変化させつつあるコンピュータ利用法の標準を確立し普及させること。

（2） その新方法論に基づく過去半世紀間の研究成果の総括と，古典そのものの再評価。

本特定領域研究は，日本の古典諸学が連携してこの課題に取り組み，新しい古典学と古典像を創造し，学的成果と新しい日本語訳を広く公開することによって，日本文化の一段の深化に資するものである。

すなわち，諸古典学が2世紀ぶりに連携し，脱西欧という視座と情報処理の技法によって，古典を再評価し古典学を刷新すること，及びその成果を公開することによって日本文化の深化に資するということであった。

Ⅰ.「成果と展望」に述べたように，この方法と目標は，十分に達せられたと信じる。もちろん，日本語訳の公刊はこれから本格的に取り組まなければならず，また情報処理技術の普及が未だ不足している分野もある。これらはある程度時間を要することであるから，ただちに大きな結果を出すことはできないが，少なくとも方針を定めることはできた。今後も長期に渡って異領域が連携しつつ，これらの課題に取り組んで行きたい。

最も重要な成果は，西洋の近代古典学を継承するわが国の古典学の有り方が反省され，古典そのものと直接に向き合うことを尊重しつつ，現代世界の状況認識を踏まえて古典から新しい価値を見出そうとする動きが出て来たことである。日本文明の精神座標再構築に向けて，古典学が果たす役割は決して小さくないであろう。

「研究取りまとめ」期間としての平成15年度を活用し，このような方向を一層推進してゆきたい。この課題を遂行するために，平成15年度中に諸古典学の連携を図るネットワークを作り，「古典学の再構築」が拓いた諸動向が滞ることなく一層発展するよう，道筋を付けておきたいと考える。「古典学連絡協議会」のような組織を作ること，ホームページを維持すること，の2点に関しては合意が形成されつつある。

2 「古典学の再構築」の組織：総括班・調整班・評価委員・分野責任者

「古典学の再構築」は研究の全体を統括する「総括班」（1班），テーマ別研究の実施主体である「調整班」（7班）を設け，総括班外の評価委員として上山春平（京都大学名誉教授），中根千枝（東京大学名誉教授・学士院会員），総括班内の評価委員として藤沢令夫（京都大学名誉教授），高崎直道（鶴見大学学長）の4氏に就任いただいた。4評価委員は熱心に指導と激励を下さり有難かった。記して深い謝意を表する。

異領域の共同研究を実施するテーマとして以下の7テーマを立て，それぞれを1調整班とした。

A01「原典」
A02「本文批評と解釈」
A03「情報処理」
A04「古典の世界像」
B01「伝承と受容（世界）」
B02「伝承と受容（日本）」
B03「近現代社会と古典」

総括班は，領域代表，評価委員，調整班代表，事務担当者によって構成された。

この他に非公式な職責として，「分野責任者」を西洋，イスラム，イスラエル，インド，中国，チベット，日本という7分野にそれぞれ一人ずつ置いた。各分野の責任者は次のとおり（ただし，途中交替があった場合には交替順に掲げる）。

西洋	内山勝利
イスラム	杉山正明・間野英二・鎌田繁・濱田正美
イスラエル	関根清三
インド	江島恵教・中谷英明
中国	興膳宏
チベット	御牧克己
日本	木田章義

計画研究は総括班研究，調整班研究のほかに当初31件を立てた。また公募研究は当初（平成11年度），44件を採択した。ただし公募研究は，平成13年度においてその約3分の1が入れ替わった。また江島恵教教授が途中で逝去されたことなどにより，計画研究にも若干の変更が生じた。これら計画研究・公募研究の詳細は，2.「古典学の再構築」の研究組織に掲げたとおりである。

3 「古典学の再構築」開催会議

（1） 総括班会議（合計22回）

平成10年度
　平成10年8月28日（東京），12月28日（京都），平成11年3月25日
平成11年度
　平成11年6月26日（京都），7月18日（東京），10月24日（京都），平成12年2月20日（東京）
平成12年度
　平成12年5月21日（京都），7月30日（浜松），9月23日（京都），11月26日（東京），12月27日（京都），
　平成13年3月27日（東京）
平成13年度
　平成13年5月4日（京都），6月17日（東京），9月8日（東京），11月25日（京都），
　平成14年3月21日（東京）
平成14年度
　平成14年6月1日（京都），7月27日（東京），9月23日（京都），
　平成15年1月13日（京都）

（2） 調整班会議（合計69回：詳細は各調整班報告参照）

各調整班は，年に2～3回の研究会を開き，課題についての共同研究を実施した。ここには開催回数のみを記録する。

平成10年度　10回
平成11年度　15回
平成12年度　14回
平成13年度　15回
平成14年度　15回

（3） 公開国際シンポジウムの開催（基調講演者名を掲げる）

5年間のあいだに，9回の国際シンポジウムを主催し，1回の国際シンポジウムを共催した。基調講演，パネルディスカッション，全体討論などを行ない，異領域理解に極めて有効であった。とりわけ最後のシンポジウム「創造の源泉としての古典」（内山勝利準備委員会委員長）では5年間を総括するにふさわしい活発な討論が行なわれた（詳細はニューズレター『古典学の再構築』13号参照）。

A.「古典学の再構築」が主催したもの

1）「古典学の再構築に向けて」　平成10年12月27・28日　於京都大学紫蘭会館
M. WITZEL（Harvard大学）
加藤周一（評論家）
上山春平（京都大学名誉教授）

2）「いま古典を問う」　平成11年7月17・18日　於文部省統計数理研究所
石井紫郎（国際日本文化研究センター）
藤沢令夫（京都大学名誉教授）
今道友信（英知大学教授）

3）「文明と古典」　平成12年3月24・25日　於日本学術会議・東京大学文学部；日本学術会議3研連と共同主催
裘錫圭（中国北京大学中国語言文学系）
服部正明（京都大学名誉教授）
石川忠久（二松学舎大学大学院教授）

4）中国学分野国際シンポジウム「文化的制度としての中国古典」　平成12年7月15日・16日　於京大会館
興膳宏（京都大学名誉教授）
李零　（北京大学）
陳平原（北京大学）
呉承学（中山大学）
林梅村（北京大学）
葛兆光（清華大学）
夏暁虹（北京大学）

5）「現代世界と古典学」　平成12年9月22日・23日　於紫蘭会館・京大会館
久保正彰（東京大学名誉教授）
Heinrich von STADEN（Princeton大学教授）
Guenther POELTNER（Wien大学教授）

6）「新しい古典学」　平成13年3月27日・28日　於日本学術会議；日本学術会議の語学文学，西洋古典学，東洋学の3研連と共同主催
高崎直道（鶴見大学学長）
吉田民人（日本学術会議副会長）

7）「古典における新しい価値の発見」　平成13年9月6日・7日・8日　於一橋記念講堂
Oswyn Murray　(Oxford大学)
Michael Witzel　(Harvard大学)

張隆渓（香港城市大学）
Joerg Jeremias（Marburg 大学）
葛兆光（北京・清華大学）
Robert Dankoff（Chicago 大学）
日高敏隆（総合地球環境学研究所）

8）「創造の源泉としての古典」　平成14年 9 月22日・23日　於国立京都国際会館
E. Craik（元京都大学教授）
G. Babiniotis（アテネ大学学長）
S. Japhet（ヘブライ大学教授）
R. Yaron（ヘブライ大学教授）
J. Teixidor（コレージュ・ド・フランス教授）
林慶彰（台湾中央研究院研究員）
大谷雅夫（京都大学助教授）
M. Witzel（ハーヴァード大学教授）

9）「文明の対話―古代ギリシア科学と中国科学」　平成14年10月19日　於京都大学文学部新館第 3 講義室
G. E. R. ロイド（ケンブリッジ大学名誉教授・ニーダム研究所長）

B.「古典学の再構築」が共催したもの

1）「アジアにおける多様な歴史観」　平成15年 3 月 1 日　於大正大学・日本学術会議東洋学研究連絡委員会が主催し，本特定領域が共催した。
永渕康之（名古屋工大助教授）
D. N. ジャー（デリー大学教授）
白永瑞（韓国延世大学教授）
T. バトヤル（モンゴル外務省参事官）
王中枕（精華大学教授）
三谷博（東京大学教授）

4「古典学の再構築」の刊行物

（1）『研究成果中間報告集』（平成12年 9 月・神戸・146頁）
（2）『第Ⅰ期研究成果報告』（平成13年 1 月・神戸・346頁）
（3）『第Ⅰ期公募研究論文集』（平成13年 8 月・神戸・454頁）
（4）ニューズレター『古典学の再構築』（1 号～13号）
1 号：平成10年10月・31頁
2 号：平成11年 2 月・32頁
3 号：平成11年 3 月・64頁
4 号：平成11年 9 月・39頁
5 号：平成12年 1 月・59頁
6 号：平成12年 4 月・30頁
7 号：平成12年 7 月・73頁
8 号：平成12年11月・112頁
9 号：平成13年 7 月・85頁
10号：平成14年 1 月・87頁
11号：平成14年 3 月・91頁
12号：平成14年 9 月・88頁
13号：平成15年 3 月・99頁

（5）『古典学の現在』
1巻：平成12年3月・112頁
2巻：特集：「文化的制度としての中国古典」　平成13年2月・302頁
3巻：平成13年9月・645頁
4巻：平成13年11月・121頁
5巻：平成15年1月・178頁
（6）池田知久著『郭店楚簡老子研究』（平成12年2月・東京・371頁）
（7）東京大学郭店楚簡研究会編『郭店楚簡の思想史的研究』
第3巻（平成12年3月・東京・224頁）
第4巻（平成12年8月・東京・166頁）
第5巻（平成13年2月・東京・236頁）
（8）渡辺雅弘「日本におけるギリシャ学・ローマ学の流入・移植・受容と展開の文献史（切支丹時代から昭和二十年までの著作文献年表）」
第1巻（平成13年4月・京都・387頁）
第2巻（平成14年3月・京都・287頁）
第3巻（平成15年1月・京都・328頁）
（9）Atsushi KANAZAWA, Index to KumArila's ClokavArttika.（平成13年3月・東京・197頁）
(10) Toru MARUYAMA, Keyword in-context Index of the Grammatica Da Lingoagem Portuguesa (1536) by Fernao de Oliveyra.（平成13年7月・東京・390頁）
(11)「古典学の再構築」研究成果報告集（平成15年3月・神戸）
『論集Ⅰ・古典学の再構築』（278頁）
『論集Ⅱ・原典』（262頁）
『論集Ⅲ・本文批評と解釈』（244頁）
『論集Ⅳ・情報処理』（220頁）
『論集Ⅴ・古典の世界像』（250頁）
『論集Ⅵ・伝承と受容（世界）』（186頁）
『論集Ⅶ・伝承と受容（日本）』（128頁）
『論集Ⅷ・近現代社会と古典』（224頁）

5　ホームページ・公開データベース

（1）ホームページ
ホームページを作成し，ニューズレター『古典学の再構築』を公開してきた。間もなく，上記『論集』8巻もすべて公開する予定である。
アドレスは次のとおり。　http://www.classics.jp/
（2）サンスクリット・テキストデータベース17点の作成と公開
17点を http:tiger.bun.kyoto-u.ac.jppubmtokunag で公開

6　学界および一般社会へ向けての発信

（1）日本学術会議への提案
「古典学の再構築」総括班は，日本学術会議に対して2つの提案を行った。
1）「新しい価値観の確立と古典学研究所の設置について」
この提案は17期の「語学・文学」，「西洋古典学」，「東洋学」の3研究連絡委員会からの「報告」として発表された（平成12年3月27日；日本学術会議のホームページで閲覧できる http://www.scj.go.jp/info/pdf/kohyo-17-t933-12.pdf）。

ここで強調した古典学の重要性は，第17期日本学術会議声明「「人間としての自覚」に基づく「教育」と「環境」両問題の統一的解決を目指して――新しい価値観に支えられた明るい未来の基盤形成――」（平成12年6月8日）にも言及されている。

2）「21世紀の世界における古典学の重要性と国際ネットワークの必要性について」
平成13年9月25日，日本学術会議第1部部会に提案。その趣旨は，第18期日本学術会議声明「21世紀における人文・社会科学の役割とその重要性――「科学技術」の新しいとらえ方，そして新しい社会・文化システムを目指して――」（平成13年4月26日）に活かされている。

（2） 雑誌における特集記事

1）岩波書店発行『文学』（平成12年7・8月号）において本特定領域総括班は「転換期の古典」と題する特集を組んだ。中谷英明，中川久定，興膳宏氏が座談会に出席。中務哲郎，鎌田繁，安永尚志，今西祐一郎の各氏が執筆。

2）日本学術振興会刊行『学術月報』13巻11号　通巻第672号（平成12年11月号）において本特定領域総括班は「古典学研究―現代における古典学の役割―」と題する特集を組んだ。中谷英明，中川久定，池田知久，内山勝利各氏が吉川弘之日本学術振興会会長，石井紫郎国際日本文化研究センター教授とともに「現代における古典学の役割」と題する座談会を行い，また中谷英明，月村辰雄，興膳宏，内山勝利，五味文彦，木田章義，池田知久，間野英二，御牧克己，関根清三，平田昌司，杉山正明，安永尚志，徳永宗雄の14氏が執筆。

（3） 新聞における記事掲載

1）「古典学の再構築　西欧中心の方法論一新　140人超す研究者がプロジェクト」『読売新聞』（大阪版）平成13年8月16日夕刊（渡辺達治記者による領域代表中谷のインタヴュー記事）

2）「「古典学」活性化プロジェクト佳境に」『文化往来』（神谷浩司記者）日経新聞　平成14年8月27日。

3）「新しい世界観づくりへ　古典学の再構築めざす」『テーブルトーク』（池田洋一郎記者）朝日新聞　平成14年9月19日夕刊。

4）「現代を切り開く古典」（内山勝利氏執筆）京都新聞　平成14年9月20日。

7 「古典学の再構築」の準備

なお，特定領域研究「古典学の再構築」は，平成９年度文部省科学研究費基盤研究（B）によって準備された。この研究の研究課題，研究参加者は以下のとおりであったことを付記する（所属・職等は当時）。

研究課題名　「古典研究の再構築――文化横断的な解析・総合方法の開発による」

研究代表者	中谷　英明	神戸学院大学・人文学部・教授・インド仏教学
研究分担者	江島　恵教	東京大学・文学部・教授・インド仏教学
	内山　勝利	京都大学・文学部・教授・西洋古代哲学
	池田　知久	東京大学・文学部・教授・中国哲学
	徳永　宗雄	京都大学・文学部・教授・インド哲学
	及川　昭文	総合研究大学院大学・教授・数理考古学・情報科学
	御牧　克己	京都大学・文学部・教授・チベット仏教学
	中務　哲郎	京都大学・文学部・教授・西洋古典学
	北村　一郎	東京大学・法学部・教授・フランス法
	髙田　時雄	京都大学・人文科学研究所・教授・中国語史・中国文学
	関根　清三	東京大学・文学部・教授・倫理学・聖書学
	木田　章義	京都大学・文学部・教授・国語学・国文学
	小川　正廣	名古屋大学・文学部・教授・西洋古典学
	月村　辰雄	東京大学・文学部・助教授・フランス中世文学
	丸井　浩	東京大学・文学部・助教授・インド哲学
	市川　裕	東京大学・文学部・助教授・宗教学・ヘブライ学

2.「古典学の再構築」の研究組織

第Ｉ期　研究者名簿　（平成10年度～12年度）

総括班員名簿

氏名	所属機関・職	備考
中谷　英明	神戸学院大学・人文学部・教授	領域代表者
藤澤　令夫	京都大学・名誉教授	評価担当者
高崎　直道	鶴見大学・学長	同上
池田　知久	東京大学・文学部・教授	調整班代表(A01. 原典)
関根　清三	東京大学・文学部・教授	同上　(A02. 本文批評と解釈)
徳永　宗雄	京都大学・文学部・教授	同上　(A03. 情報処理)
内山　勝利	京都大学・文学部・教授	同上　(A04. 古典の世界像)
江島　恵教	東京大学・文学部・教授	同上　(B01. 伝承と受容（世界))
木田　章義	京都大学・文学部・教授	同上　(B02. 伝承と受容（日本))
中川　久定	京都国立博物館・館長／学士院会員	同上　(B03. 近現代社会と古典)
丸井　浩	東京大学・文学部・助教授	事務担当
齋藤　希史	奈良女子大学・文学部・助教授	同上

A01「原典」班　調整班代表　池田知久（計画19名・公募 9 名）

(1)　計画研究

A01-01（日本）	「明月記」「吾妻鏡」の写本研究と古典学の方法		
	研究代表者　五味　文彦	東京大学・大学院人文社会系研究科	教授
	分担者　安田　次郎	お茶の水女子大学・文教育学部	教授
	分担者　近藤　成一	東京大学・史料編纂所	助教授
	分担者　今村　みゑ子	東京工芸大学・女子短期大学部	助教授
	分担者　田淵　句美子	国文学研究資料館	助教授
	分担者　桜井　陽子	熊本大学・教育学部	助教授
	分担者　本郷　和人	東京大学・史料編纂所	助手
	分担者　尾上　陽介	東京大学・史料編纂所	助手
	分担者　高橋　慎一朗	東京大学・史料編纂所	助手
	分担者　菊池　大樹	東京大学・史料編纂所	助手
	分担者　井上　聡	東京大学・史料編纂所	助手
	分担者　高橋　典幸	東京大学・史料編纂所	助手
	分担者　小川　剛生	熊本大学・文学部	講師
A01-02（中国）	原本「老子」の形成と林希逸「三子鬳斎口義」に関する研究		
	研究代表者　池田　知久	東京大学・大学院人文社会系研究科	教授
	分担者　関口　順	埼玉大学・教養学部	教授
A01-03（チベット）	チベット大蔵経とチベット蔵外文献研究		
	研究代表者　御牧　克己	京都大学・大学院文学研究科	教授
A01-04（インド）	タミル古典の文献・写本・電子ファイルに関する情報および現物の収集		
	研究代表者　高橋　孝信	東京大学・大学院人文社会系研究科	助教授
A01-05（イスラム）	チャガタイ・トルコ語，ペルシア語文献の諸写体研究		
	研究代表者　間野　英二	京都大学・大学院文学研究科	教授
	分担者　真下　裕之	京都大学・人文科学研究所	助手

(2)　公募研究

A01-06（中国・西洋）	西洋近代哲学と中国古典		
	研究代表者　堀池　信夫	筑波大学・哲学思想学系	教授
A01-07（チベット）	チベット蔵外文献学説綱要書の視座より見たインド古典諸論書の思想の文学的研究		
	研究代表者　森山　清徹	仏教大学・文学部	教授
A01-08（インド）	スコイエン・コレクションのアフガニスタン出土仏教写本研究		
	研究代表者　松田　和信	仏教大学・付置研究所	助教授
A01-09（イスラム）	近世ペルシア語によるイスラーム世界史記述の展開に関する古典文献学的研究		
	研究代表者　井谷　鋼造	追手門学院大学・文学部	教授
A01-10（イスラム）	いわゆるティムール朝ルネサンス時代におけるペルシア語・チャガタイ語文献の研究		
	研究代表者　久保　一之	京都大学・大学院文学研究科	助教授
A01-11（イスラム）	中央ユーラシア地域に伝播した仏典の研究		
	研究代表者　吉田　豊	神戸市外国語大学・外国語学部	助教授
	分担者　影山　悦子	神戸市外国語大学・外国語学部	研究員
	分担者　松山　節	京都大学・生態学研究センター	研究員
	分担者　松井　太	大阪大学・文学部	研究員

A02「本文批評と解釈」班　調整班代表　関根清三（計画７名・公募11名）

(1)　計画研究

A02-12（中国）	六朝期の著作における伝統の継承と変容		
	研究代表者　興膳　宏	京都大学・大学院文学研究科	教授
	分担者　斎藤　希史	奈良女子大学・文学部	講師
A02-13（インド）	インド哲学における聖典観の展開―本文批評の方法論的反省を踏まえて―		
	研究代表者　丸井　浩	東京大学・大学院人文社会系研究科	助教授
	分担者　金沢　篤	駒沢大学・仏教学部	助教授
A02-14（イスラエル）	旧約聖書の本文批評と解釈―その方法論的反省から翻訳の実例まで―		
	研究代表者　関根　清三	東京大学・大学院人文社会系研究科	教授
	分担者　守屋　彰夫	東京女子大学・文理学部	教授
A02-15（イスラエル）	初期キリスト教におけるイエス伝承の変容史的研究		
	研究代表者　佐藤　研	立教大学・コミュニティ福祉学部	教授

(2)　公募研究

A02-16（中国）	韓孟聯句研究		
	研究代表者　川合　康三	京都大学・大学院文学研究科	教授
	分担者　愛甲　弘志	京都女子大学・文学部	助教授
A02-17（中国）	古典としての古典学―宋学文献を中心に		
	研究代表者　土田　健次郎	早稲田大学・文学部	教授
A02-18（中国）	北朝文化の研究―言語学史的考察		
	研究代表者　木津　祐子	京都大学・大学院文学研究科	助教授
A02-19（中国）	元明代の散曲研究		
	研究代表者　金　文京	京都大学・人文科学研究所	教授
A02-20（中国）	漢代における古典の成立と文学の変容		
	研究代表者　釜谷　武志	神戸大学・文学部	助教授
A02-21（インド）	ブラーフマナ研究―ヴェーダ散文文献の翻訳と注解―		
	研究代表者　後藤　敏文	東北大学・文学部	教授
A02-22（インド）	法称の推論説とその展開		
	研究代表者　岩田　孝	早稲田大学・文学部	教授
	分担者　桂　紹隆	広島大学・文学部	教授
A02-23（インド）	古典インドにおける聖典解釈技法の基礎的研究		
	研究代表者　吉水　清孝	北海道大学・文学部	助教授
A02-24（イスラエル）	北西セム語碑文資料に基づくヘブライ語聖書本文批評研究		
	研究代表者　月本　昭男	立教大学・社会福祉学部	教授

A03「情報処理」班　調整班代表　徳永宗雄（計画20名・公募6名）

(1)　計画研究

A03-25（日本）	**古典文献の計量的分析**		
	研究代表者　村上　征勝	統計数理研究所	教授
	分担者　古瀬　順一	群馬大学・教育学部	教授
A03-26（日本）	**古典学のための情報処理**		
	研究代表者　安永　尚志	国文学研究資料館	教授
	分担者　松村　雄二	国文学研究資料館研究情報部	教授
	分担者　武井　協三	国文学研究資料館研究情報部	助教授
	分担者　中村　康夫	国文学研究資料館研究情報部	助教授
	分担者　山田　哲好	国文学研究資料館史料館	助教授
	分担者　近藤　泰弘	青山学院大学・文学部	教授
	分担者　アンドル・アーマー	慶応義塾大学・文学部	助教授
	分担者　相田　満	国文学研究資料館研究情報部	助手
	分担者　原　正一郎	国文学研究資料館研究情報部	助教授
	分担者　柴山　守	大阪市立大学・学術情報総合センター	教授
	分担者　石塚　英弘	図書館情報大学・図書館情報学部	教授
	分担者　山田　奨治	国際日本文化研究センター・研究部	助教授
A03-27（日本）	**古典テキストのデジタル化とデータベース構築・利用支援システムの開発**		
	研究代表者　及川　昭文	総合研究大学院大学	教授
	分担者　吉岡　亮衛	国立教育研究所	研究室長
	分担者　山元　啓史	筑波大学・文系言語学系	講師
	分担者　湯川　哲之	総合研究大学院大学	教授
	分担者　出口　正之	総合研究大学院大学	教授
A03-28（インド）	**古典文献データベースの表記体系確立**		
	研究代表者　徳永　宗雄	京都大学・大学院文学研究科	教授

(2)　公募研究

A03-29（日本）	**平安時代物語文の比較計量的研究**		
	研究代表者　今西　裕一郎	九州大学・文学部	教授
	分担者　小西　貞則	九州大学・大学院数理学研究科	教授
	分担者　室城　秀之	白百合女子大学・文学部	教授
	分担者　吉野　諒三	統計数理研究所	助教授
A03-30（インド）	**インド古典天文学書の研究と伝統暦プログラムの改良**		
	研究代表者　矢野　道雄	京都産業大学	教授
A03-31（インド）	**古典学のための多言語文書処理システムの開発**		
	研究代表者　高島　淳	東京外国語大学・アジアアフリカ言語文化研究所	助教授

A04「古典の世界像」班　調整班代表　内山勝利（計画10名・公募10名）

(1)　計画研究

A04-32（中国）	**中国における制度と古典—科挙制度と言語史・文学史の相関から—**		
	研究代表者　平田　昌司	京都大学・大学院文学研究科	助教授
A04-33（中国・朝鮮）	**東アジアの科学と思想**		
	研究代表者　川原　秀城	東京大学・大学院人文社会系研究科	教授
	分担者　梁　一模	東京大学・大学院人文社会系研究科	助手

A04-34（インド）	原始仏教思想の解明―バラモン教聖典の同時的解明を通じて		
	研究代表者　中谷　英明	神戸学院大学・人文学部	教授
A04-35（イスラム）	イスラームにおける伝承知と理性知		
	研究代表者　鎌田　繁	東京大学・東洋文化研究所	教授
	分担者　濱田　正美	神戸大学・文学部	教授
A04-36（イスラム）	イラン・イスラーム文献が描くモンゴル時代の世界像の研究		
	研究代表者　杉山　正明	京都大学・大学院文学研究科	教授
	分担者　志茂　碩敏	財団法人東洋文庫・研究部	研究員
A04-37（イスラエル）	ユダヤ教の法論理的思考の特徴とその形成に果たしたタルムードの影響		
	研究代表者　市川　裕	東京大学・大学院人文社会系研究科	助教授
A04-38（西洋）	古代ギリシア像の再検討		
	研究代表者　内山　勝利	京都大学・大学院文学研究科	教授

(2)　公募研究

A04-39（中国）	中国古典に現れる通常語についての再検討		
	研究代表者　木下　鉄矢	岡山大学・文学部	助教授
A04-40（朝鮮）	朝鮮古刊本及び古鈔本の調査とその文献学的研究		
	研究代表者　藤本　幸夫	富山大学・人文学部	教授
A04-41（インド）	インド古典における言語論の展開の解明とその比較論的考察		
	研究代表者　赤松　明彦	九州大学・文学部	教授
	分担者　船山　徹	九州大学・文学部	助教授
A04-42（イラン）	ハカーマニシュ期からサーサーン期にいたるイラン系王朝内外の諸集団における世界認識		
	研究代表者　春田　晴郎	東海大学・文学部	助教授
A04-43（イスラム）	イスラーム哲学におけるアリストテレス「デ・アニマ」受容と霊魂論の展開		
	研究代表者　小林　春夫	東京学芸大学・教育学部	教授
A04-44（イスラム）	古典ハンバリー派法学の成立と発展の比較思想史的研究		
	研究代表者　中田　考	山口大学・教育学部	助教授
A04-45（西洋）	古典古代の弁論家と修辞的伝統		
	研究代表者　小池　澄夫	滋賀大学・教育学部	教授
A04-46（西洋）	古典期ギリシア哲学の変容―新プラトン主義による文献的・思想的改竄の問題		
	研究代表者　中畑　正志	京都大学・大学院文学研究科	助教授
A04-47（西洋）	ギリシア哲学における倫理思想の再検討		
	研究代表者　朴　一功	甲南女子大学・文学部	助教授

B01「伝承と受容（世界）」班　　調整班代表　中務哲郎（計画10名・公募11名）

(1)　計画研究

B01-48（西洋）	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　下田　正弘	東京大学・大学院人文社会系研究科	助教授
	分担者　佐古　年穂	駿河台大学・現代文化学部	助教授
B01-49（西洋）	ギリシャ・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　エリザベス・クレイク	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

B01-50（西洋）	ユースティーニアーヌス帝「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・法学部	教授
	分担者　児玉　寛	九州大学・法学部	教授
B01-51（中国）	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・経済学研究科	助教授

(2)　公募研究

B01-52（インド）	李氏朝鮮における中国古典の受容と学問知の形成		
	研究代表者　吉田　光男	東京大学・大学院人文社会系研究科	教授
B01-53（インド）	インド大乗仏教瑜伽行学派における聖典（アーガマ）継承の研究—雑阿含から摂事分へ—		
	研究代表者　早島　理	長崎大学・教育学部	教授
B01-54（インド）	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	三重大学・人文学部	教授
B01-55（西洋）	古ジャワ版「マハーバーラタ」の伝承と受容		
	研究代表者　安藤　充	愛知学院大学・文学部	助教授
B01-56（西洋）	「悪霊」表象から見た古代地中海世界の社会史		
	研究代表者　大貫　隆	東京大学・総合文化研究科	教授
B01-57（西洋）	旧約聖書における歴史伝承の研究—特に「サムエル記」,「列王記」,「歴代誌」を中心に—		
	研究代表者　山我　哲雄	北星学園大学・経済学部	教授
B02-58（日本）	初期ギリシャ文学におけるゼウスの主権		
	研究代表者　安村　典子	金沢大学・工学部	教授
B02-59（日本）	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
B02-60（日本）	ヨーロッパと日本における西洋古典文学の伝承と受容		
	研究代表者　西村　賀子	市頓学園短期大学	助教授
B02-61（日本）	西洋古典文献の伝承史と中世東西地中海世界の修道制をめぐる実証的研究		
	研究代表者　秋山　学	筑波大学・文芸・言語学系	講師
	分担者　桑原　直己	筑波大学・哲学思想系	助教授

B02「伝承と受容（日本）」班　　調整班代表　木田章義（計画4名・公募10名）

(1)　計画研究

B02-62（日本）	中世における外国文化の受容と展開		
	研究代表者　木田　章義	京都大学・大学院文学研究科	教授
	分担者　鈴木　広光	九州大学・文学部	講師
B02-63（日本）	キリシタン文献の文化横断的研究		
	研究代表者　米井　力也	大阪外国語大学・外国語学部	助教授
	分担者　エンゲルベルト・ヨリッセン	京都大学・総合人間学部	助教授

(2)　公募研究

B02-64（日本）	近代日本における西洋古典文化の受容と教養文化の変容に関する歴史社会学的研究		
	研究代表者　筒井　清忠	京都大学・大学院文学研究科	教授
	分担者　田中　紀行	京都大学・大学院文学研究科	助教授
B02-65（日本）	禅林聯句に関する基礎的研究		
	研究代表者　朝倉　尚	広島大学・総合科学部	教授

B02-66（日本）	「大航海時代の語学書」としてのキリシタン文献―インド・コンカニ語諸文献との対比を中心にして		
	研究代表者　丸山　徹	南山大学・文学部	教授
B02-67（日本）	平安時代物語文の比較計量的研究		
	研究代表者　大津　透	東京大学・大学院人文社会系研究科	助教授
B02-68（日本）	古代・中世の漢文訓読文資料の文体史的研究		
	研究代表者　金水　敏	大阪大学・文学部	助教授
	分担者　李　長波	京都大学・大学院人間環境学研究科	助手
B02-69（日本）	古典和歌データベースにおける表現技法の歴史的研究		
	研究代表者　南里　一郎	純真女子短期大学	講師
	分担者　竹田　正幸	九州大学・大学院システム情報科学科	助教授
B02-70（中国）	近衛家熙考訂本「大唐六典」の研究		
	研究代表者　礪波　護	京都大学・大学院文学研究科	教授

B03「近現代社会と古典」班　　調整班代表　月村辰雄（計画11名・公募０名）

(1)　計画研究

B03-71（イスラム）	「シャーナーメ」の伝承とイラン人意識の形成		
	研究代表者　羽田　正	東京大学・東洋文化研究所	教授
	分担者　枡屋　友子	東京大学・東洋文化研究所	助教授
B03-72（西洋）	近現代社会における西洋古典学の継承―フランスにおける文学研究と文学史の成立―		
	研究代表者　中川　久定	京都国立博物館	館長
	分担者　多賀　茂	京都大学・総合人間学部	助教授
B03-73（西洋）	ヨーロッパのレトリック教育―古典との関わりにおいて		
	研究代表者　月村　辰雄	東京大学・大学院人文社会系研究科	教授
	分担者　葛西　康徳	新潟大学・法学部	教授
	分担者　浦　一章	東京大学・大学院人文社会系研究科	助教授
B03-74（西洋）	中世の諸思想潮流とルターの思想生成		
	研究代表者　松浦　純	東京大学・大学院人文社会系研究科	教授
B03-75（西洋）	西洋世界における古典の伝承と解釈		
	研究代表者　中川　純男	慶応義塾大学・文学部	教授
	分担者　西村　太良	慶応義塾大学・文学部	教授
	分担者　高橋　通男	慶応義塾大学・言語文化研究所	教授

(2)　公募研究

採択なし

第Ⅱ期　研究者名簿　（平成13年度～14年度）

総括班研究・研究者名簿

	氏名	所属機関・職	備考
研究代表者	中谷　英明	神戸学院大学人文学部・教授	領域代表者
分担者	藤澤　令夫	京都大学名誉教授	評価委員
分担者	高崎　直道	鶴見大学学長・東京大学名誉教授	同上
分担者	池田　知久	東京大学人文社会系研究科・教授	調整班代表（A01．原典）
分担者	関根　清三	東京大学人文社会系研究科・教授	同上　（A02．本文批評と解釈）
分担者	徳永　宗雄	京都大学文学研究科・教授	同上　（A03．情報処理）
分担者	内山　勝利	京都大学文学研究科・教授	同上　（A04．古典の世界像）
分担者	中務　哲郎	京都大学文学研究科・教授	同上　（B01．伝承と受容（世界））
分担者	木田　章義	京都大学文学研究科・教授	同上　（B02．伝承と受容（日本））
分担者	月村　辰雄	東京大学人文社会系研究科・教授	同上　（B03．近現代社会と古典）
分担者	丸井　浩	東京大学人文社会系研究科・教授	事務担当
分担者	高島　淳	東京外国語大学アジアアフリカ言語文化研究所・教授	同上

A01「原典」班　　調整班代表　池田知久（計画19名・公募６名）

(1)　計画研究

A01-01（日本）	「明月記」「吾妻鏡」の写本研究と古典学の方法		
	研究代表者　五味　文彦	東京大学・大学院人文社会系研究科	教授
	分担者　安田　次郎	お茶の水女子大学・文教育学部	教授
	分担者　近藤　成一	東京大学・史料編纂所	教授
	分担者　今村　みゑ子	東京工芸大学・女子短期大学部	助教授
	分担者　田渕　句美子	国文学研究資料館	助教授
	分担者　桜井　陽子	熊本大学・教育学部	助教授
	分担者　小川　剛生	国文学研究資料館	助教授
	分担者　本郷　和人	東京大学・史料編纂所	助教授
	分担者　尾上　陽介	東京大学・史料編纂所	助手
	分担者　高橋　慎一朗	東京大学・史料編纂所	助手
	分担者　菊地　大樹	東京大学・史料編纂所	助手
	分担者　井上　聡	東京大学・史料編纂所	助手
	分担者　高橋　典幸	東京大学・史料編纂所	助手
A01-02（中国）	原本「老子」の形成と林希逸「三子鬳斎口義」に関する研究		
	研究代表者　池田　知久	東京大学・大学院人文社会系研究科	教授
	分担者　関口　順	埼玉大学・教養学部	教授
A01-03（チベット）	チベット大蔵経とチベット蔵外文献研究		
	研究代表者　御牧　克己	京都大学・大学院文学研究科	教授
A01-04（インド）	タミル古典の文献・写本・電子ファイルに関する情報および現物の収集		
	研究代表者　高橋　孝信	東京大学・大学院人文社会系研究科	教授
A01-05（イスラム）	チャガタイ・トルコ語，ペルシア語文献の諸写本研究		
	研究代表者　間野　英二＊	京都大学・大学院文学研究科	教授
	分担者　真下　裕之	京都大学・人文科学研究所	助手

＊平成14年３月より真下氏が代表者，間野氏が分担者

(2) 公募研究

A01-06（中国）	中国中世の道家・道教文献の形成		
	研究代表者　堀池　信夫	筑波大学・哲学・思想学系	教授
A01-07（チベット）	チベット蔵外文献学説綱要書の視座より見たインド古典諸論書の思想の文献学的研究		
	研究代表者　森山　清徹	佛教大学・文学部	教授
A01-08（チベット）	サンスクリット翻訳文献群としてのチベット大蔵経の研究		
	研究代表者　室寺　義仁	高野山大学・文学部	助教授
A01-09（インド）	アフガニスタンとパキスタンより発見された仏教写本の研究		
	研究代表者　松田　和信	佛教大学・付置研究所	教授
A01-10（イラン）	イラン語仏典とイラン語の仏教用語の成立について		
	研究代表者　吉田　豊	神戸市外国語大学・外国語学部	教授
	分担者　影山　悦子	日本学術振興会（神戸市外国語大学）	特別研究員

A02「本文批評と解釈」班　調整班代表　関根清三（計画8名・公募9名）

(1) 計画研究

A02-11（中国）	六朝期の著作における伝統の継承と変容		
	研究代表者　齋藤　希史	国文学研究資料館・文献資料部	助教授
	分担者　興膳　宏	京都国立博物館	館長
A02-12（インド）	インド哲学における聖典観の展開――本文批評の方法論的反省を踏まえて――		
	研究代表者　丸井　浩	東京大学・大学院人文社会系研究科	教授
	分担者　金沢　篤	駒澤大学・仏教学部	助教授
A02-13（イスラエル）	旧約聖書の本文批評と解釈――その方法論的反省から翻訳の実例まで――		
	研究代表者　関根　清三	東京大学・大学院人文社会系研究科	教授
	分担者　月本　昭男	立教大学・コミュニティ福祉学部	教授
A02-14（イスラエル）	初期キリスト教におけるイエス伝承の変容史的研究		
	研究代表者　佐藤　研	立教大学・コミュニティ福祉学部	教授
	分担者　青野　太潮	西南学院大学・神学部	教授

(2) 公募研究

A02-15（中国）	中国恋愛文学の発掘		
	研究代表者　川合　康三	京都大学・大学院文学研究科	教授
A02-16（中国）	元明代散曲の解釈		
	研究代表者　金　文京	京都大学・人文科学研究所	教授
A02-17（中国）	「全明俗曲」の編纂		
	研究代表者　大木　康	東京大学・大学院人文社会系研究科	助教授
A02-18（中国）	中国周縁地域における「華化メカニズム」と学術の伝播		
	研究代表者　木津　祐子	京都大学・大学院文学研究科	助教授
A02-19（インド）	ヴェーダ散文文献の翻訳と注解		
	研究代表者　後藤　敏文	東北大学・大学院文学研究科	教授
A02-20（インド）	ディグナーガ著「ニヤーヤ・ムカ」（因明正理門論）の本文批評と解釈		
	研究代表者　桂　紹隆	広島大学大学院・文学研究科	教授

A02-21（インド）	法称の推論説とその展開		
	研究代表者　岩田　孝	早稲田大学・文学部	教授
A02-22（インド）	インドの聖典解釈学における統合理論の基礎的研究		
	研究代表者　吉水　清孝	北海道大学・大学院文学研究科	助教授
A02-23（イスラエル）	17世紀における二つの聖書批判のアプローチ ――バルーフ・スピノザとリシャール・シモン――		
	研究代表者　手島　勲矢	大阪産業大学・人間環境学部	助教授

A03「情報処理」班　調整班代表　徳永宗雄（計画18名・公募５名）

(1)　計画研究

A03-24（日本）	古典文献の計量的分析		
	研究代表者　村上　征勝	統計数理研究所・領域統計研究系	教授
	分担者　古瀬　順一	宮崎大学・教育文化学部	教授
A03-25（日本）	古典学のための情報処理		
	研究代表者　安永　尚志	国文学研究資料館・研究情報部	教授
	分担者　及川　昭文	総合研究大学院大学・教育研究情報資料センター	教授
	分担者　武井　協三	国文学研究資料館・研究情報部	教授
	分担者　松村　雄二	国文学研究資料館・研究情報部	教授
	分担者　石塚　英弘	図書館情報大学・図書館情報学部	教授
	分担者　柴山　守	大阪市立大学・学術情報総合センター	教授
	分担者　アンドル・アーマー	慶應大学・文学部	教授
	分担者　中村　康夫	国文学研究資料館・研究情報部	助教授
	分担者　原　正一郎	国文学研究資料館・研究情報部	助教授
	分担者　山田　哲好	国文学研究資料館・史料館	助教授
	分担者　山田　奨治	国際日本文化研究センター・研究部	助教授
A03-26（インド）	古典学のための多言語文書処理システムの開発		
	研究代表者　高島　淳	東京外国語大学・アジアアフリカ言語文化研究所	教授
	分担者　峰岸　真琴	東京外国語大学・アジアアフリカ言語文化研究所	助教授
	分担者　濱田(星)　泉	東京外国語大学・アジアアフリカ言語文化研究所	助手
A03-27（インド）	古典文献データベースの表記体系確立		
	研究代表者　徳永　宗雄	京都大学・大学院文学研究科	教授
	分担者　山田　篤	財団法人京都高度技術研究所・情報メディア研究室	室長

(2)　公募研究

A03-28（日本）	平安時代物語文の比較計量的研究		
	研究代表者　今西　裕一郎	九州大学・大学院人文科学研究院	教授
	分担者　小西　貞則	九州大学・大学院数理学研究院	教授
	分担者　室城　秀之	白百合女子大学・文学部	教授
A03-29（日本）	抄物の原典参照データベースの構築――「韻府群玉」と「玉塵抄」を例として――		
	研究代表者　出雲　朝子	青山学院女子短期大学・国文学科	教授
	分担者　豊島　正之	東京外国語大学・アジアアフリカ言語文化研究所	助教授

A04「古典の世界像」班　調整班代表　内山勝利（計画14名・公募11名）

(1)　計画研究

A04-30（中国）	東アジアの科学と思想		
	研究代表者　川原　秀城	東京大学・大学院人文社会系研究科	教授
	分担者　梁　一模	東京大学・大学院人文社会系研究科	助手
A04-31（中国）	中国における制度と古典――科挙制度と言語史・文学史の相関から――		
	研究代表者　平田　昌司	京都大学・大学院文学研究科	教授
	分担者　田口　一郎	新潟大学・人文学部	助教授
A04-32（インド）	原始仏教思想の解明――バラモン教聖典の同時的解明を通じて――		
	研究代表者　中谷　英明	神戸学院大学・人文学部	教授
A04-33（イスラム）	イラン・イスラーム文献が描くモンゴル時代の世界像の研究		
	研究代表者　杉山　正明	京都大学・大学院文学研究科	教授
	分担者　志茂　碩敏	財団法人東洋文庫・研究部	研究員
A04-34（イスラム）	イスラームにおける伝承知と理性知		
	研究代表者　濱田　正美	神戸大学・文学部	教授
	分担者　野元　晋	慶應大学・言語文化研究所	講師
A04-35（イスラエル）	ユダヤ教キリスト教における創造的営為としての聖典解釈の比較研究		
	研究代表者　市川　裕	東京大学・大学院人文社会系研究科	助教授
	分担者　中村　信博	同志社女子大学・現代社会学部	教授
	分担者　鶴岡　賀雄	東京大学・大学院人文社会系研究科	助教授
A04-36（西洋）	古代ギリシアとオリエント世界		
	研究代表者　内山　勝利	京都大学・大学院文学研究科	教授
	分担者　納富　信留	九州大学・大学院人文科学研究院	助教授

(2)　公募研究

A04-37（中国）	〈動物〉の表象――中国と西洋の対峙――		
	研究代表者　中島　隆博	東京大学・大学院総合文化研究科	助教授
A04-38（インド）	仏教聖典研究方法の再考――大乗という概念の問い直しを通して――		
	研究代表者　下田　正弘	東京大学・大学院人文社会系研究科	助教授
A04-39（インド）	インド古典における言語論の比較論的再検討		
	研究代表者　赤松　明彦	京都大学・大学院文学研究科	教授
A04-40（イスラム）	航海案内書の世界像		
	研究代表者　新谷　英治	関西大学・文学部	教授
A04-41（中国）	10～13世紀東アジア史の歴史文献研究――元代における『遼史』『金史』『宋史』編纂を中心として――		
	研究代表者　古松　崇志	京都大学・人文科学研究所	助手
A04-42（イスラム）	イスラーム古典における死生観と生命倫理の研究		
	研究代表者　飯塚　正人	東京外国語大学・アジアアフリカ言語文化研究所	助教授
A04-43（イスラム）	イスラーム哲学におけるアリストテレス『デ・アニマ』受容と霊魂論の展開		
	研究代表者　小林　春夫	東京学芸大学・教育学部	助教授
A04-44（西洋）	西洋古代の「心の哲学」における基礎概念の成立と変容		
	研究代表者　中畑　正志	京都大学・大学院文学研究科	助教授
A04-45（西洋）	古代ギリシア哲学のコスモロジーにおける生命像の探究		
	研究代表者　瀬口　昌久	名古屋工業大学・共通講座教室言語文化講座	助教授
	分担者　坂下　浩司	名古屋工業大学・共通講座教室言語文化講座	講師
A04-46（西洋）	ギリシア哲学における倫理思想の再検討		
	研究代表者　朴　一功	甲南女子大学・人間科学部	教授

B01「伝承と受容（世界）」班　調整班代表　中務哲郎（計画10名・公募8名）

(1)　計画研究

B01-47（インド・中国）	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
B01-48（西洋）	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　エリザベス・クレイク	京都大学・大学院文学研究科	教授
B01-49（西洋）	ユースティーニアーヌス帝「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
	分担者　児玉　寛	九州大学・大学院法学研究院	教授
B01-50（西洋）	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　渡辺　金一	一橋大学	名誉教授

(2)　公募研究

B01-51（中国）	「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
B01-52（インド）	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
B01-53（インド）	インド大乗仏教瑜伽行派における「摂事分」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
B01-54（インド）	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
B01-55（西洋）	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
B01-56（西洋）	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
B01-57（西洋）	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
	分担者　南川　高志	京都大学・大学院文学研究科	教授

B02「伝承と受容（日本）」班　調整班代表　木田章義（計画6名・公募9名）

(1)　計画研究

B02-58（日本）	中世における外国文化の受容と展開		
	研究代表者　木田　章義	京都大学・大学院文学研究科	教授
	分担者　丸山　徹	南山大学・人文学部	教授
	分担者　鈴木　広光	九州大学・文学部	講師
	分担者　李　長波	京都大学・大学院人間環境学研究科	助手
B02-59（日本）	キリシタン文献の文化横断的研究		
	研究代表者　米井　力也	大阪学国語大学・外国語学部	教授
	分担者　エンゲルベルト・ヨリッセン	京都大学・総合人間学部	助教授

(2) 公募研究

B02-60（日本）	正倉院聖語蔵経巻の文献学的研究――隋・唐経を中心に――		
	研究代表者　末木　文美士	東京大学・大学院人文社会系研究科	教授
	分担者　月本　雅幸	東京大学・大学院人文社会系研究科	助教授
	分担者　杉本　一樹	宮内庁正倉院事務所・保存課	調査室長
B02-61（日本）	古代幼学書の基礎的研究		
	研究代表者　黒田　彰	佛教大学・文学部	教授
	分担者　三木　雅博	梅花女子大学・文学部	教授
B02-62（日本）	日本における唐律令・礼の継受と展開		
	研究代表者　大津　透	東京大学・大学院人文社会系研究科	助教授
B02-63（日本）	古代・中世の漢文訓読文資料の文体史的研究		
	研究代表者　金水　敏	大阪大学・大学院文学研究科	教授
	分担者　朝倉　尚	広島大学・総合科学部	教授
B02-64（中国）	大唐六典の受容と制度通の撰述		
	研究代表者　礪波　護	大谷大学・文学部	教授

B03「近現代社会と古典」班　調整班代表　月村辰雄（計画14名・公募5名）

(1) 計画研究

B03-65（イスラム）	「シャーナーメ」の伝承とイラン人意識の形成		
	研究代表者　羽田　正*	東京大学・東洋文化研究所	教授
	分担者　桝屋　友子	東京大学・東洋文化研究所	助教授
	分担者　佐々木　あや乃	東京外国語大学	助手
B03-66（西洋）	ヨーロッパのレトリック教育――古典との関わりにおいて――		
	研究代表者　月村　辰雄	東京大学・大学院人文社会系研究科	教授
	分担者　浦　一章	東京大学・大学院人文社会系研究科	助教授
B03-67（西洋）	ドイツ・プロテスタンティズムにおける古典解釈と思想生成		
	研究代表者　川中子　義勝	東京大学・大学院総合文化研究科	教授
	分担者　松浦　純	東京大学・大学院人文社会系研究科	教授
	分担者　中井　章子	青山学院女子短期大学・教養学科	教授
B03-68（西洋）	西洋における古典教育と法律家・実務家教育・養成の関係に関する実証的比較研究		
	研究代表者　葛西　康徳	新潟大学・法学部	教授
B03-69（西洋）	近現代社会における西洋古典学の継承――フランスにおける文学研究と文学史の成立――		
	研究代表者　多賀　茂	京都大学・総合人間学部	助教授
	分担者　中川　久定	国際高等研究所	副所長
B03-70（西洋）	西洋世界における古典の伝承と解釈		
	研究代表者　中川　純男	慶應大学・文学部	教授
	分担者　西村　太良	慶應大学・文学部	教授
	分担者　高橋　通男	慶應大学・言語文化研究所	教授

＊平成14年3月より佐々木氏が代表者，羽田氏は海外研究のため除籍

(2) 公募研究

B03-71（日本）	国文学の成立——国学とヨーロッパ文献学との関わり——		
	研究代表者	藤原 克巳	東京大学・大学院人文社会系研究科 助教授
	分担者	長島 弘明	東京大学・大学院人文社会系研究科 教授
B03-72（西洋・日本）	大学教育における古典教育の役割		
	研究代表者	佐野 泰雄	一橋大学・大学院言語社会研究科 教授
	分担者	寺崎 昌男	桜美林大学・大学院国際学研究科 教授
B03-73（西洋）	17世紀思想における西洋古代思想の継承と批判		
	研究代表者	小林 道夫	大阪市立大学・文学部 教授

第II部

総括班座談会
「古典学の再構築」の総括と展望

総括班座談会

「古典学の再構築」の総括と展望

目次

（1）「古典学の再構築」の発足とその課題 …… 32
（2）「古典学の再構築」の研究成果――調整班代表からの報告 …… 33
（3）古典とは何であったか――分野責任者からの報告 …… 61
（4）日本の古典学と現代世界における古典学の役割 …… 70

出席者

評価委員	上山　春平（京都大学名誉教授）
評価委員	高崎　直道（鶴見大学学長）
領域代表・インド学分野責任者	中谷　英明（神戸学院大学・人文学部）
A01「原典」班代表者	池田　知久（東京大学・大学院人文社会系研究科）
A02「本文批評と解釈」班代表・イスラエル学分野責任者	関根　清三（東京大学・大学院人文社会系研究科）
A04「古典の世界像」班代表・西洋学分野責任者	内山　勝利（京都大学・大学院文学研究科）
B01「伝承と受容（世界）」班代表者	中務　哲郎（京都大学・大学院文学研究科）
B02「伝承と受容（日本）」班代表・日本学分野責任者	木田　章義（京都大学・大学院文学研究科）
B03「近現代社会と古典」班代表者［前期］	中川　久定（国際高等研究所副所長・学士院会員）*
同　［後期］	月村　辰雄（東京大学・大学院人文社会系研究科）
中国学分野責任者	興膳　宏　（京都国立博物館館長）
チベット学分野責任者	御牧　克己（京都大学・大学院文学研究科）
イスラム学分野責任者	濱田　正美（神戸大学・文学部）

＊ 誌上参加

日時・場所

2003年1月13日(月)・ホテルグランヴィア京都

（1）「古典学の再構築」の発足とその課題



中谷英明
領域代表・インド学分野責任者

■「古典学の再構築」の発足

中谷　先ず「古典学の再構築」という特定領域研究が発足した経緯を簡単に振り返っておきたいと思います。古典学の種々の領域の横の連携をはかる必要があるのではないか，という予てからの思いを，1996年の秋に私は，京大では内山勝利，徳永宗雄，高田時雄，東大では江島恵教，池田知久らの方々に話す機会を持ちました。これらの方々が中心となって呼びかけていただき，また法制史学の石井紫郎先生（前総合科学技術会議常勤議員・東大名誉教授）に助言を頂きながら，文学部外からも東大法学部の北村一郎，九州大法学部の西村重雄，統計数理研究所の村上征勝（統計学）らの方々の参加を得て，16人の研究者によって特定領域申請の準備を行う科学研究費・基盤研究（B）「古典研究の再構築」を申請しました。この研究をもとに平成９年秋，「古典学の再構築」と題する特定領域研究を申請しましたが，ここでさらに上山春平，藤沢令夫，高崎直道，中根千枝の４先生に評価委員をお願いしました。この申請が採択され，平成10年８月から，計画研究39件の特定領域が発足しました。平成11年度からは計画研究のほかに，公募研究の44件も決定して全研究が発足しました。公募研究は途中で審査を受け，平成13年４月に約３分の１が入れ替わって，新しい体制で再スタートして今日に至った，というところが大まかな経緯です。

■「古典学の再構築」の課題

中谷　特定領域研究「古典学の再構築」は，発足時に課題として次の３点を挙げています（ニューズレター『古典学の再構築』第１号６頁参照）。

第１は，「最近半世紀の成果の総括と新方法論の確立」。これは戦後，古典学の諸分野において新しい写本の発見やさまざまな新しい研究が山積みされている事態を前にして，それを総括しつつ異なる分野の古典学者が共同研究することによって，新しい方法論を確立していきたいと考えたものです。

第２は，「主要テーマに関する諸領域の研究成果つき合わせ」。これは領域を横断する共通のテーマについて共同研究を行うということです。共通テーマは７研究課題を設けて，それぞれを調整班と呼ぶ研究組織としました。それが「原典」，「本文批評と解釈」，「情報処理」，「古典の世界像」，「伝承と受容(世界)」，「伝承と受容（日本)」，「近現代社会と古典」の７班です。

第３は，「社会の中の古典及び古典学のあり方の将来的展望」。古典や古典学が諸文明の中で果たしてきた役割を一覧して，将来，それがどうあるべきかを展望しようということです。これは，中国文化，インド仏教文化，西洋文化などを摂取してきた日本において，現在あるべき古典的教養とは何かという問いにも答えることになると考えました。

「古典学の再構築」の７班は，この３つの目標を達成するために，それぞれ「古典学諸領域の連携」と「情報処理技法の利用」という方法を取ろうということです。ただし３番目の目標は，総括班が主として担うことになりました。

これら当初に掲げました諸課題は，参加された研究者の特別の努力のおかげで，十二分に達成できたと思っています。そのことを今日はご報告願えればと思います。

５年間の成果は，ひとまず専門家向けの生の形で平成14年度末に刊行します。そして15年度の科研費「特定領域研究「古典学の再構築」成果取りまとめ」によって，成果を一般の読者を対象とする出版物として刊行する手はずを整えたいと考えています。

(2)「古典学の再構築」の研究成果—調整班代表からの報告

中谷　それではまず，各調整班代表からこれまでの研究経過と成果をご報告頂きます。【資料1】には，平成10年度から平成14年度まで，開かれたシンポジウムあるいは研究会，ニューズレターや『古典学の現在』などの刊行物，ホームページやデータベースの作成などの実績を一覧しています。これらの活動を通じて得られた成果を報告下さい。先ず「本文批評と解釈」班の関根先生にお願いします。

■A02「本文批評と解釈」班

関根　私どもA02班の研究課題は「本文批評と解釈」ということで，研究分野は，中国，インド，イスラエルの3分野にわたっていました。その活動を，対外的なものと対内的なものに分けて，ご報告します。

対外的な活動では，第2回，第4回，第6回の公開シンポジウムで，それぞれ東大名誉教授の今道友信先生，Wien大学のPoeltner先生，Marburg大学のJeremias先生をお呼びして，ご講演の準備をし，討議の運営をし，またその後の原稿の整理などを担当しました。それから，第5回の公開シンポジウムでは，A02班の研究成果の中間報告を，何人かのメンバーの研究発表という形でいたしました。その他，ニューズレター第5号の編集等々，そうした仕事をシェアしてきたということがございます。

しかしより精力を注いだのは対内的活動ですので，以下そちらの方を少し詳しくご報告します。特に「本文批評と解釈」という我々のテーマに関してどういう結果が出てきたのか，その点を中心にお話したいと思います。

まず形の上では，この4年間に10回，東京，京都，浜松で研究会・調整班会議を持ちまして，その都度，3分野の先生方の専門領域における「本文批評と解釈」がどうなっているのかということについて，研究報告をいただきました。そして今まで知らなかった他分野の研究方法について目を開き，討議を積み重ねて行くことによって，分野ごとの特異性と共通性が明らかになってきました。それで最終的には，「本文批評と解釈」の各分野に共通する普遍的な方法論といったものがあり得るか，といったあたりに議論が収束してまいりました。特に昨年の秋の最後の討議，あるいは最終報告書の執筆に向けて，こうした点について展望を開くということに，課題を収斂させてきましたので，その点，ご報告します。

「本文批評と解釈」と一応2つ対比されてますけれども，基本的に解釈の中に本文批評は包摂されるので，今は解釈の方法論という話に絞ります。これは公募研究の応募要綱以来ずっと，私の専門の旧約聖書学の場合をモデルケースとして，こういう可能性があるのではないかということを申し上げてまいりました。それをたたき台にしていただいて，皆様の研究領域に共通のものはどうなのかといったことを議論していただいたのですが，私の当初の分け方では，解釈に2つのものがあって，1つは伝統的な歴史的批判的解釈，それに対して現代では，特にこの半世紀の新しい傾向としては哲学的解釈と一応呼ぶような解釈，その2つの解釈の両方のバランスということが大事なのではないかということを提案していたわけです。

歴史的批判的解釈については一番基礎の層にいわゆる本文批評があって，その上に文書批評，伝承史，伝統史，編集史，様式史，そういったさまざまな歴史的な方法というものが細分化されるということになろうかと思います。それらについては，それぞれの研究分野でいろいろな偏差があり，様式を非常に重視する分野とか，本文批評について古代語訳を重視する分野とか，いろいろありますが，大体歴史的な方法としてさまざまな方法を組み合わせて，最後的にはそのテクストの歴史的な意味の確定をすることが，そこでの課題だということについては，コンセンサスを得たかと思います。

ただ，議論が煮詰まってきて，歴史的という言い方に少し違和感を感ずるという方が特にインドの研究者では多くて，インドでは超歴史性をむしろ重視するので，歴史的なアプローチには違和感を覚えるといったご意見が少なからずありました。それから，哲学的という呼称も，古典学になじまないという印象をお持ちの方もおられまして，私は最終的には2つの解釈学の枠組みは生きると思いますけれども，呼び名は少し変えた方がいいかと考えています。

つまり，歴史的あるいは批判的解釈学の方は，仮に客観的解釈学，あるいは事実認識的解釈学というぐらいに呼び名を変えまして，それに対して，哲学的解釈学の方は主体的解釈学，あるいは価値評価的解釈学といった呼び名にした方が，皆さんに受け入れていただきやすいのではないかという印象を持っております。また，歴史的と哲学的の分け方だと，テクストの共時的な構造分析とか文芸学的な研究，あるいは社会層との関連でとらえる社会学的な研究といった方法はどこ

に位置づけていいのか難しかったのですけれども，客観的と主体的という分け方だと，客観的の方にそれらは分類できるというメリットもあろうかと思います。もちろん主体的解釈学と言うと，若干実存哲学的なニュアンスがあって誤解を招きやすい難もありますが，重々その定義をはっきりさせながら利用できればと思っています。

基本的には，なるべく解釈者の主観的な価値評価を排除してテクストの客観的な意味を事実認識として確定する，そういう解釈学が，客観的解釈学です。それに対して解釈者は己の価値評価をまったく無にして客観になり切れないはずだという点を鋭くついたのが，ガダマーでした。解釈者が，没価値性に徹して，いわば無となって，テクストの事実認識を目指すといっても，そもそもそのテクストを自分の研究対象として選びとるところで，既に解釈者の価値評価というのはあるわけですから，それを自覚的に俎上に乗せないと，かえって時代の通念とかイデオロギーといったものに盲目的に従ってしまう危険性を秘めるわけですね。

そこでむしろ解釈者の価値評価をテクストにぶつけて行って，そのテクストとのせめぎ合いの中で，解釈者の価値評価の地平とテクストの価値評価の地平の，ガダマー的には「融合」，リクール的には「葛藤」に至る，そういう対話を追跡することが主体的な解釈学ということになろうかと思います。もちろんここにはウェーバー的な意味で，解釈者の価値評価を自覚しつつも，解釈の議論の表には出さない，正しい意味でのwertfrei な姿勢で，価値自由の態度で，テクストの事実的な認識に向かうといった方向もあろうと思いますが，いずれにせよ客観的な解釈学に対して，主体の価値評価を陰に陽に考察の俎上に乗せつつ議論する方向を一括して，主体的解釈学と呼びたいわけです。

伝統的な客観的解釈学が，少し間違った意味でのWertfreiheit，没価値性ということを標榜し過ぎたとするならば，これを補完修正する意味で主体的解釈学が重要となってきているのではないか。しかしまた主体的解釈の読み込みが行き過ぎるならば，それは独断と偏見に堕するわけで，常に出来る限り客観的解釈としての読み取りによってチェックされていなければならない。２つの解釈の方法論は相互に補完的な緊張関係を形成して行く必要がある。このあたりについて，諸分野の研究者の間で大体コンセンサスが得られたというのが，私どもの「本文批評と解釈」というテーマに則して一番中心的な成果であったというふうに理解しております。その他，細かい点は多々ございますが，この点だけに限ってご報告とさせていただきます。



高崎直道
評価委員

高崎　インド研究者の中から歴史的な見方に対して反対意見が出たのは，インドの古典の伝統に照らして何か受け入れがたい点があったという意味だったんでしょうか。

関根　はい。私は必ずしもそれに賛成ではないんですけれども，基本的にインドの古典テクストが扱っていることは超歴史的な事柄だということに引っかかって，歴史的解釈学的な研究に拒否感を持つというご意見だったので，そのような違和感をお持ちの方が多ければ呼称を変えた方がいいかなと，そういう妥協案として申しただけですが。

高崎　そもそも今我々が言っている古典学とかインド研究はインド人が始めたものではなくて，ヨーロッパ人，イギリスが主としてインドの地というものに親しくなって，そこで見出したインドの古典を研究するということでした。ですから，方法としてはヨーロッパ人の感覚でやっているわけですね。それだけではインド人の古典の本質はわからないというような意味があることで，これは重要な問題になっているんだと思いましたね。

関根　なるほど。

高崎　逆にお聞きしたいんですけれども，イスラエルの方は最初から歴史的なそういう見方というのが強いんですか。イスラエルの伝統の中で。

関根　そうですね。イスラエルの場合は，歴史の中にあらわれる神の働きを追跡するといったことが，基本的な関心ですから。ただ，イスラエルの場合も，時代を超えた普遍的な真理としての知恵を探求するといった側面もあります。しかしその場合もテクストが扱う超歴史的な事柄について研究することと，古典テクストそのものを歴史的な形成過程から解釈することと，それは別のことですから，歴史的なアプローチがあっ

ていいだろうと私個人としては考えております。

上山　インドの場合は中谷さんもかかわっているんじゃないですか。今の問題は大事な問題だと思いますけれども。

中谷　この特定領域を開始して，聖書学において様式史的研究とか伝承史的研究とか，研究方法を細かく分けて精密にやっておられるのを知ったとき，強い印象を受けました。歴史的解釈学は，そのテキストが歴史のコンテキストの中でどういう位置にあるのか，ある時代，ある地域におけるテキスト理解のあり方を明らかにするということでしょうか。

関根　はい，そうですね。

中谷　一方，哲学的解釈学は，我々は今，日本でこうやって古典学を行っているという立場を抜け出すことはできないわけで，そういう立場を意識しながら，古い時代の，あるいは異なった地域のテキストを読まざるを得ない。そうすると両方とも当然のことではないでしょうか。つまり歴史的解釈学は，哲学的解釈学の前提に過ぎなくて，歴史的解釈学を踏まえた哲学的解釈学は，我々が行うべきものとして当然のことに過ぎないと思うんですが。

関根　はい，おっしゃるとおりだと思います。ただ両方の解釈学の協働が当然なはずなのに，その当然がなかなか出来ていないところが，現実の古典学の困難な問題状況なのではないでしょうか。価値評価は抜きにして，テキストの歴史的意味はこうだと言いっ放して終わることが多いのではないか。あるいは本文批評の文献学的議論が知的に面白いから，自分の研究に予定調和的に意義があるのだと居直っちゃうような傾向が，自戒を込めて言うのですが，あるのではないか。逆に価値について語り出すと，批判的眼差しを欠いた信仰告白みたいになってしまうことが，多々あるのではないでしょうか。頭から古典の価値を信じて，それを押し付ける不寛容の偽装した姿ともなりかねない事態がなくはないのではないか。そうした意味で客観的解釈と主体的解釈の相互補完性ということは，繰り返し我々，反省し自覚して行く必要があるのではないか。そういうことを申し上げたかったわけです。

内山　そこの辺の関係について，多少理想的な言い方になるかもしれないんですけれども，僕はもう少し歴史的な解釈と哲学的な解釈の両側面を相補的な関係に置くとか，あるいはそもそも対照関係に置くんじゃなくて，むしろ言ってみれば，自分の哲学的な解釈というふうなものを，もっと実証的なというか，歴史的な，あるいはテキストそのものの校訂の上にいわば客観的な形で見出していくというのか，つくり出していくというのか，それが理想のような気がして，余り僕は哲学的な解釈を文献学と別個のものとして立てたくないと思うのですが。

関根　先ほどの言い方でいうと，ウェーバー的な方向ですね。

内山　それともまた違うつもりなんですけれども。テキストそのものの歴史的あるいは実証的な解釈の形で自分の思想を表現するというんですかね，それがおそらく本当は，古典学の理想だなというか，自分でもやりたいなと思うだけは思っているんですけどね。

関根　僕もおっしゃるとおりだと思いますし，自分の研究もその方向を理想としています。ただ自分の主体的な価値評価を表に出す方向も，現代の古典離れした若い人たちなどには，あるいは受け入れやすいんじゃないかとも考えています。つまり，古典という権威あるテキストに対して非常に懐疑的にいちゃもんをつけたくなる，そういう人の疑問を共有する解釈者が，いわばそれを代弁してテキストにぶつけてみて，それに対してテキストはどう答えるのか，それを聞き届けるといったダイナミックな対話関係ですね。それを手のうちを明かして開陳することによって，上からこういう価値があるんだという物言いじゃなくて，懐疑的な読者に入りやすい突破口を提供できるといった意味では，ガダマー的な方向も現代では有効性を持つんじゃないかといった印象を持っています。

内山　少し問題点が違うのかもしれませんが，これは中務さんとも時々話すことで，西洋古典特有かもしれませんけれども，解釈の基盤というのは，今の区別とは違うんですけれども，歴史的な解釈と哲学的な解釈と恐らく文芸的な解釈というものが，よくも悪くも西洋古典の中では分業化してきてしまって，そうすると，例えばアリストテレスの『詩学』のようにいろんな方面からやれるものになってくると，やっぱり古典文学の人がつける注釈と哲学研究者がつける注釈と，そもそもコンメンタリーそのものがかなり違っちゃうんですよね。それでお互いに何となく不満と言えば不満を覚えて，そこのところの総合化が割合，僕らのところでやりにくくなってますよね。

その辺のところはほかの分野の方はどうなんでしょうか。分業化というのか，あるいは分裂というか，そういうことが兆しているのかどうかを伺えればなといつも思っていたんですけれど。

関根　聖書学に関しては同じ傾向がありまして，またそれぞれの人の資質があるから，非常に文献学の細かい議論が得意な人と，もう少し哲学的な思想を大づかみにするのが得意な人，あるいは文学的なセンスの秀

でている人，歴史的な知識が膨大な人，それぞれの研究者の特質がありますから，やはりどこに重点を置くかということはそれぞれずれていっても仕様がないという気はいたしますが。

中谷　そこは難しいところだと思います。つまり「古典学の再構築」は，その乖離を何とか縮めたいという気持ちで始めたものですから。

関根　そうですか。

中谷　1830年代半ばにサイエンティストという言葉が現れて以来，どんどん細分化していった結果が今ここにあって，一方では本当にがちがちの文献学的な研究ばかりをやって，全体のコンテキストなんかどっちでもよろしいという人。もう一方では大筋が把握できればそういう細かいことはどうでもいいという人と，両極端になっているところがある。これも一種の細分化だと思うんですけれども，我々は，引き裂かれる思いを克服して，何とかこの2つを1つにしないといけないと思うんですが。

御牧　今の2つの方向は抵触しますか。例えば，ガチガチの文献学の方向と哲学的な解釈の方向とから別の結論が出るということはないんじゃないでしょうか。

例えば，吉川幸次郎先生がよく「フィロロジーなくしてフィロソフィーなし」とおっしゃっておられましたけど，根も葉もないようなことを考えて議論したって意味がないわけで，やはりフィロロジカルにちゃんと押さえた上でフィロソフィカルな議論を展開するというのが正しい方向なのではないでしょうか。どちらが得意かというのはもちろんあると思うんですけど，ガチガチの文献学だけやっている人が出す結論と，大まかに見るフィロソフィカルな人が出す結論が全く別だというのはおかしいと思うんですけど，どうでしょうか。

関根　でも実際上，がちがちの文献学者は，例えばエレミヤ書のどこが捕囚期以後で，どこがエレミヤの真正のものだとか，そういう資料分けをしていく，そういった作業に集中するわけですね。それに対してエレミヤの，例えば「新しい契約」の思想の本質は，旧約全体の律法と契約，終末論や神義論等々の思想と照らしてどういうことなのかといったことと，結論の趣旨は全然違ってかみ合わない。

御牧　でも，最終的にはそれを目指してやっているわけじゃないですか。場所を細かく分析しているというのは。

関根　そこは難しいところですね。資料の歴史層を分けるといった研究は，知的にはそれ自体面白いテーマですから，そちらに深入りして，結局かえって預言者の言葉の直接的なインパクトをはぐらかす，知的なお喋りに流れてしまうといった事態は，少なからずあるように思うのです。

御牧　最終のことはどうでもいいから，とにかくテキストを比べていたらいいというような文献学というのはあり得ないんじゃないかと思いますけどね。

関根　そうであってはいけないはずですが，現実にはあるかと思いますが（笑）。でもおっしゃるとおり，その両方は理想的には矛盾しないで協働すべきだということだと思いますね。

浜田　今，御牧さんがおっしゃったみたいに文献学が学として成立しているものならば，その経緯は違っても，だれがやっても最終的には同じ結論に到達しないと困るわけですよね。だけど，違うから複数の人間が飯を食えているという状況も一方にはあるかもしれませんけれども（笑）。

ですから，確かに空中楼閣の議論をやっていても仕方がないと我々は学生のときから教えられてきたわけですけれども，やっぱり先ほど内山先生がおっしゃったように，最終的にそれがもっと全体的な展望になってつながっていると，目指している方向はそうだということが大事じゃないかと思いますが。

興膳　マイクが来たついでに（笑），先ほどのイスラエル学とインド学との間にある考え方の違いは決して異領域の間で見られるだけじゃなくて，例えば私のような中国古典をやっている人間の間でも，そういう分裂は非常に大きくなっているんじゃないかと思うんです。

吉川幸次郎先生は自分がフィロローグと言われることを無上の誇りとしておられました。吉川先生の言葉を借りれば，言葉はそれが事実を表現していればすむんじゃなくて，事実がいかなる形で表現されているかを明らかにする必要がある。それがフィロロジーの立場です。中国に関する哲学，歴史，文学という大まかに分けて三つの領域における研究者の思考のあり方を，具体的なあるテクストをいかに解釈するかということについて見ますと，どうも歴史の方は歴史上の知識をその文献に導入あるいは代入して，そのテクストを膨らまそうとしている感じがするし，哲学の方は何か一つの哲学的な理念があって，それでもって古典の一字一句を解釈しているような感じがしてくるんですね。

私のような文学の立場からすると，そういう解釈にはどうも不満が大きくて，古代中国語で書かれている文章の内容を，言葉に即して正確に現代の人々に伝える必要がある。現代日本語に訳してすんなりとわからないような翻訳はしない方がいいという感じを強く持っているんです。もちろん，別の立場からすれば異論

はあるでしょう。だけど，この三者の間で文献読解の方法を統一するというのは，現実には相当難しい。対話がほとんど不可能な段階にまで今来つつあるというふうに私は悲観的に見ております。

内山　そのあたり，西洋古典の中でいうとどうですかね。外国の研究者の方がうまくやっていることはないんでしょうかね。英米では，哲，史，文の分離というのは，まあ，もちろん共通の枠から飛び出している学者もありますけど，全般的にやっぱりクラシックスという枠がうまく前提されていて何か共通の場が，西洋古典に関して言うと，あちらの方がうまくできているのかなと思うんですけど，中務さん，そこら辺はどうですかね。

中務　ヨーロッパに関しても，理想的な部分と弊害的な部分との両方が日本よりも進んでいると思うんですけど。つまり，日本の西洋古典学の反省点はまず哲学と史学と文学が分かれているということと，ギリシアとローマが分かれているということ。これを掛け合わせたら随分たくさんに分かれてしまうんですね。

ヨーロッパの学者の中には，哲，史，文を渡っているような本当の古典学者みたいな人がたくさんおられます。一方では，アポロニオス・ロディオスの3巻しかやらないとか，そういう世界的な学者もおりまして，両極の分化が日本以上に進んでいると思うんですね。日本の場合は哲，史，文に渡ってやっている人を時々見かけますけれども，これはスタッフが少ないから仕方なくやっているというような感じですね（笑）。だけど，一方ではそれを理想と掲げて哲学の方にもあえて踏み込もうとか，ギリシアから出発したけれども，あえてラテンのこともやるとかいうように意識的にやっている人もおりますし，いずれにしろ，ヨーロッパが必ずしも理想的な形でいってるというふうには僕は思ってません。確かに大きな学者もおりますけれども，むしろ細分化というのはヨーロッパの学者の方が進んでいるかもわかりませんね。

内山　例えばクレイクさんなども，京大あたりを見ても，古典学が歴史と哲学と文学に三分されていて，このシステムは余りよくないんじゃないかとしきりに言ってられましたわね。

中務　そうですね。ただ，しかしクレイク先生も一方では，日本では歴史の学生もギリシア語，ラテン語をちゃんとやっているのでびっくりしたと仰言ってます。セント・アンドルーズでは，西洋古代史の人はギリシア語，ラテン語をやらなくてもよくなって，ペンギンブックの英語訳を使ってやるみたいな，そういうこともありますので，どちらも学ぶべきことはたくさんあると思いますね。



上山春平
評価委員

内山　ちょっと安心させてもらおう。

上山　先ほどの関根さんのご報告で，テキストの超歴史性といいますか，それがインドの方から出たと言われてますけれども，その場合に先ほどの興膳さんのお話を聞くと，中国古典学では哲，史，文と分かれがちだという方向でおっしゃったと思いますが，話に出たインドの場合，やっぱり中国学ほど判然と哲，史，文が分かれているのかどうか。研究者のグループ分けに従って，中国の場合は哲，史，文の人が得意とする文献がそれぞれ違いますね。重なっている部分はあるかと思うんですが。だから，そういうことがインドの場合にあるのかどうか。インドの場合も哲，史，文によって，それぞれ得意とするテキストが違うのかどうか。哲，史，文で強いて分けるとしたら，どちらの側にある人がテキストの超歴史性ということを強調されるのか。中国の場合，果たしてそういうテキストの超歴史性というようなことを特に強調するグループというのがあるのかどうか，ちょっと交錯してますが，2つの問題に関根さんと興膳さんからお答えいただければありがたいのですが。

関根　直接にはインド学・中国学に関わるご質問ですので，まずはご専門の先生方にお応えいただけますでしょうか。

中谷　インド学に関しては，これは京大の我々の世代の特殊事情かもしれませんが，仏教学，インド哲学，梵語梵文文学の3講座が一つのインド学という教室をつくっていて，そこで学ぶ学生はほとんど区別されないで教育を受けるという，亡くなった大地原先生の理想に従った教育体制ができ上がっていました。哲学と文学の間の溝が比較的浅かったこと，これが非常によかったと思っています。東大の場合はいかがでしょう

か。

高崎　学科の組織としては時代によって違うので何とも言えないですね。もともと東大は文学部の中でインド哲学と梵文学は別の研究室です。戦後になって京大の方式を取り入れて，学科を哲，史，文にしたんですね。細かいのから哲，史，文の大まかな分け方になった。そうしたらば，やっぱり梵文は文学系に入りまして，それから印哲の中に仏教が入っているわけですから，これは哲学の方に入ってますね。ですから，歴史という分野は特別にはなかったんですね。今でも組織的にはそういうことになるかと思います。

しかし，インドは古典学としてインド学という一つのまとまったものだということは，私どもの研究時代にもずっと意識がありまして，印哲の我々も辻先生の講義は全部聞いているのは当たり前のことだったわけですから，確かに哲，史，文に分ける意識はインド学の我々の場合には少なかったと思います。

しかし，それはインド古典そのものがそうだからというよりは，やっぱりヨーロッパのインド学の伝統から来ていたんじゃないでしょうかね。ですから今の議論で言うと，改めて別の角度から考えなければならないことがあるんじゃないかという気がいたします。具体的な話をここで長々としてしまうのも申しわけないですけれども，辻先生の研究室に岩本裕さんがよく来ておられまして，我々は岩本さんの雑談的な教えに随分影響されて育っている点があります。東大と京大というような区別は余り考えてもいないんです。

それから，私個人はもう一つあるんですね。インドに直接に留学して研究し始めたかどうかということが大きな影響があったと思うんですね。戦後になってからインドに留学することが普通になってきたことが大分我々のインドに対する意識を変えたので，それまではヨーロッパ人の目で見たインド研究の影響が大きかったと思います。辻先生なんかはそうだろうと思うんですけれども，そういうことと，現地を直接に見ることの違いが出ているんじゃないでしょうかね。今はヨーロッパに行く人もアメリカに行く人もインドに行く人も幾らでもいますから，そういうことは余り問題ないと現役の先生方は思われるかもしれませんけれども，私どもの時代までは大変大きな問題だった。

大地原先生もフランスの帰りにインドで１年おられたんですね。そのとき，ちょうど私が同じところにおりましたので，私はまた大地原先生の影響も随分受けているという点があります。どうも余計なことを言って申しわけございません。今の御質問に対する答えにはなってないと思いますので。

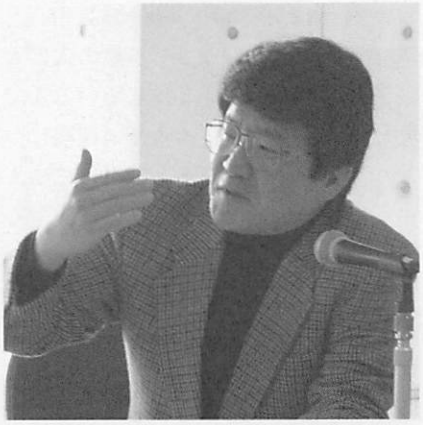
興膳　少し中国のことに関して補足したいと思いますけれども，この問題を突き詰めていくと，関根さんの先ほどのご報告から離れてしまいますので，なるべく短く申したいと思います。

中国古典学は，古い表現で言えば漢学ですけれども，これはもともと哲，史，文の区別などは全くなかったものであります。1906年に，京都帝国大学に文科大学ができて，狩野直喜先生を中心として中国に関する講座をそこに設けることになったときに，そのモデルとなりえたのは東大の漢学科，これは哲，史，文が一つになっていたのですけれども，それをあえて踏襲せずに，哲，史，文のそれぞれに中国に関する講座を設けるという新方式をとったわけですね。それで文学科ならば，西洋諸国文学，日本文学，その他の横の連帯を重視して，その相互的な影響関係によって新しい学問を創出することを目指されたと思うんです。その一つの大きな理由は，やはり旧中国古典学，つまり旧漢学は昌平黌以来ずっと続いてきた朱子学中心の学問であって，それをそのまま新しい時代になって続けても意味がないということです。つまり狩野先生は，朱子学とは性格を異にする清朝の考証学をモデルとした実証的な学問を，京都の地に根づかせようとされたのです。

我々はその子孫であるわけですけれども，確かに横の関連性といいますか，それは十分，あるいは十分に近く実現された感じがしますが，もとは一つであった中国古典学の間の乖離といいますか，それが少し大きくなっているんじゃないかという気がするんですね。例えば，わかりやすい例で申しますと，『論語』の解釈で，吉川幸次郎先生の『論語』解釈と，歴史学者である貝塚茂樹先生や宮崎市定先生の『論語』解釈を比べてみるとわかると思うんですが，フィロローグとしての吉川先生の立場からすれば，貝塚先生や宮崎先生の『論語』の解釈には，到底容認できない訓詁上の問題点があると思うんですね。宮崎先生の解釈は大変おもしろいんですけれども，言語的に言えばかなり無理なところを多く含んでいるように思います。

上山先生がおっしゃったような，哲，史，文の領域を超えた「テキストの超歴史性」を主張する人々がグループとして活動しているという状況は，私の知る限りではないようです。

関根　イスラエルの場合について，手短に補足いたします。さきほど高崎先生のご質問に対して，イスラエルは歴史的関心が強いけれど，超歴史的な，例えば知恵といったことも問題になると申しました。それで上山先生のご質問ですが，哲，史，文のうち，イスラエルの場合とうぜん，史が基本になるわけですけれども，



関根清三
「本文批評と解釈」班代表・イスラエル学分野責任者

知恵文学などは，その文学的な表現技法を分析しないと，さらには哲学的な思想の側面からアプローチしないと分からない面があると思います。例えば「空の空，すべては空」という命題で知られている知恵の思想家・コーヘレスなどは，現代のニヒリズム哲学との呼応に注目して初めて読解可能なのではないかと，私は考えております。ニヒリズム自体，歴史的な概念で，近代以降に出て来たディアクロニックな思想だ，これを古代の思想家にあてはめるなどアナクロニズムだ，といった批判はあり得ると思いますが，ハイデッガーなども指摘するように，ニヒリズムは近代以降，人間中心主義によって鋭く自覚されて来たというディアクロニックな側面と共に，しかし人間が人間である限り，自覚すると否とに関わらず，人間存在の本質的契機として常にあったのだ，サンクロニックな側面を併せ持つのだ，ということが重要だと思います。そういう観点から初めて，コーヘレスがニヒリズム的事態を，哲学的に整理できないで混乱したまま語っていたことを，現代の解釈者は自覚的に整理して読み解くことができるのだと考えております。例えばそういったアプローチによって，超歴史的な事柄を歴史を意識しつつ，同時に哲学的に解読して行く研究が，イスラエル学では今後もっともっと出て来ていいのではないかというのが，私のかねてからの主張です。それは出エジプトの歴史といった歴史そのものについても，それを抑圧からの解放の神学として思想的に読み解く等々の試みとして，現実に為されつつあると思います。つまり哲，史，文の棲み分けから，相互乗り入れへと変わりつつあるという，少なくとも兆候が出てきているということです。そしてそれがそのまま，先ほどからの客観的ないし歴史的解釈と，主体的ないし哲学的解釈の拮抗の問題と重なるわけで，じゅうらい両者はどうも分離しがちだったけれど，お互いに意識して相互の成果を取り入れて行くという方向が，今後ますます重要になって来るのではないかということになろうかと存じます。

中谷　それでは次に，A04班の内山先生にご報告をお願いします。

■A04「古典の世界像」班

内山　我々のところのA04班は「古典の世界像」というグループでして，おのずからそれぞれの各古典領域の人たちの研究発表と討論が活動の中心になっていました。全体で研究会，―大体各３人か４人かで短い提題をしていただいて，それについて全体でディスカッションをやる，各回とも午後いっぱい１時から６時ぐらいまでやるという―，そういう研究会を，1999年度からでいいますと，12回ほどやってきました。

前半の２年間は大体，特に決まったテーマを設けないで，お互いの相互理解を中心にして，ですから，現在やっている研究をお互いの共通の議論の場に提示していただいて，ディスカッションのもとになるような事柄をそれぞれ提出してもらうと。それについてディスカッションするというふうなことをやっておりました。

それから，後半の２年間は，何か統一テーマでやってみようかということで，「魂論の諸相」というテーマを設定しました。魂の問題，これはもちろんコスモロジーから人間の生き死にの問題，あるいは倫理の問題に至るまで，非常に幅広い領域を集約し得るようなものだろうということで始めたんですけれども，実際やってみるとそのとおりで，それぞれの古典の領域から，魂というものをめぐって最もフィーチャーされるような側面についての提題をそれぞれしていただくことができました。といっても，実は，魂という概念というんですか，どこで魂というふうなものをとらえるのか。大体そもそも，魂ととりあえず言うにしても，それがそれぞれの各古典の領域へ押し戻してみると，どういう言葉が対応するのかということ自体もなかなか事態は複雑です。もちろんあらましの大まかなところは対応するわけですけれども，細かく１対１対応させようとすると，到底それぞれうまくいかない。言葉の概念の包括関係を確認し合うだけでも，結構大変なところがありまして，それ自体非常におもしろかった。

それから，おおむねのところで魂ということで我々が了解していることをとらえようとしても，もちろんある領域では，個としての持続性，永続性の基盤というふうな形で魂をとらえることを主として，その魂概

念のうちの一番中核になる場合もあるし，あるいは，むしろもっと生動的な，一種の生命エネルギーのダイナミズムみたいなところが，その主要局面になる場合もあるし，あるいはむしろそういう個的な，個としての永続性というようなものが消滅していくプロセスですよね，そちらの方がむしろ魂論の中核に置かれるような，そういう領域もあって，発表をずっと重ねていくと，ようやく何かしら魂というものの持っている領域全体がぼんやり展望されているような気がするというあんばいでした。細かいところまでは，わたしもすぐには思い出せないくらい，いろんな豊かな発表を聞かせていただいたんですけれども。

短い発表と，お互いの討論をかみ合わせたんですが，なかなかおもしろい議論ができたように思われます。活動の中心だったのは，そういうふうなことだったと思いますので，とりあえずその点で報告はとどめさせてもらっていいでしょうか。

上山　これはちょっと逸れるかもしれませんが，「たましい」という日本語を使うわけですよね。

内山　はい。あえて。

上山　それは本来の和語だと思うんですが。

内山　はい。

上山　今，その和語を使って，いろいろの比較をする場合，テキストの読みだとか。その和語そのものをどういうふうに解釈するかということは。

内山　その点は全然立ち入りませんでした。つまり，魂ということで非常に大ざっぱに，要するに，動物の生命力から，宇宙の活動力から，あるいは我々の認識の局面だとか，そういったものすべての担い手という漠然とした了解があるだろうということで，その漠然とした了解をそれぞれの領域の中の言葉に置き換えながら，それをテーマにしてもらうということで。ですから，最後までは概念了解についてのファジーな部分はありましたよね。魂をどう規定するんだということをまずやってくれないと困るというか。あるいは，それぞれの領域ごとでも，中国の「魂(こん)」とか，「魄」とか「神」とか，インドのアートマンがどうだとか，ギリシアのプシューケーと言ってみても，プシューケーって一体何なんだと。まず，それを規定してみせてくれというふうなことは最後まで残りました。むしろ，そこのところは当座何となく残したままで，「魂」という日本語を適宜古典領域に置き換えるということでやってみる，意識的にむしろそうしているという感じです。

それと，もう一つは本来だったら，日本固有の魂観というふうなことがぜひ欲しいというふうなことはありましたね。一度，例えば来年度，「魂論の諸相」というふうな仮の題ですけども，もう少し一般の人にも読んでもらえる論集を何かつくろうとはしているんですけども，その場合には，当然，日本古来の魂観については，一文，どうしても必要だろうとは思ってます。

上山　今，そういう質問をしたのは，ここは翻訳やなんかにも重点を入れてますね。

内山　はい。

上山　相互の協力とそれから普及のためにという。そういうときにやっぱり，例えばギリシアだったらギリシアの専門家だけでなしに，今おっしゃった，多様な，それを日本語として使うときの，使われる言葉そのものの掘り下げということをやっていくと，今までと一味違った色合いが出てくるかなというふうに思うわけです。

御牧　インド関係の人はおりましたか。

内山　中谷さんと，赤松さんもいましたし。各領域に二，三人いましたね。20何人のグループでしたので，中国，インド，イスラム，西洋古典，それからユダヤ。それぞれ複数の人たちのグループでしたね。三，四人ずつでしたね。割合にバランスよく全領域がいて。

御牧　インド哲学だったらアートマンでしょうけどね。仏教だったらヴィジュニャーナですかね。

中谷　ええ，ヴィジュニャーナ・サンターナという。

内山　何かインドが一番もめてましたね。(笑) どういうふうに言葉を重ねて使っていくのかね。

中谷　私が「ダルマ」の話をしたら，一体そのどこが魂論かと言われました。(笑) ダルマは仏教の最も古い層では「行為規範」という意味で，ウパニシャッドのアートマンに代わって「人格」，「魂」を指しているんですけれど，このことが余り知られていなくて。後の時代にはヴィジュニャーナと言われます。ヴィジュニャーナというのは，これは御牧さんに説明していただくと。

御牧　意識ですね，輪廻の主体になってるんですね。人が死んだら身体から抜け出て中有と呼ばれます。次に生まれ変わるまでに宙ぶらりんの状態です。中有は無色透明で，今もこの部屋の中にもいるかもしれないんですけど，向こうからはこちらがよく見えていて，一生懸命呼びかけているんですけど，こちらには聞こえないし，こちらからは見えない。7日ごとに転生するチャンスが来て，どこかに生まれ変わるんです。そのたびに日本でもやりますよね，リチュアルを，逮夜とか，初七日とか。転生できなかった場合はまた中有の状態のままで次の7日目のチャンスを待たねばならないのですが，7回目には必ずどこかに生まれ変わる

んです。だから，七七，四十九日で忌明けになる。中有も意識のシノニムの一つです。それから，インドの民間伝承と結びついて，天の宮廷の音楽士といわれるガンダルヴァもシノニムと考えられています。つまり，インドでは民間信仰では，カップルが初夜で結ばれるときにガンダルヴァが来てそれを見ているんですね。見ていると妊娠する。ビジュニャーナが来て見ていると妊娠するというように信じられているようです。

内山　インドの場合，輪廻転生的な魂というのと，それから，解脱というんですか，文字どおり自我でなくなっていくプロセスというのとは，何か別の思想なんですか。

中谷　それは一つのものです。輪廻転生する主体は何かという議論になるわけですが，バラモン教ではそれはアートマンです。欲望を持ち，行為の結果を背負い込んでいるアートマンが欲望を離れたときに，初めて輪廻を脱出することになります。他方仏教では，アートマンのような実体的な主体は認めませんので，それじゃ輪廻するものは何かというと，それがヴィジュニャーナです。古くはダルマというのですが，それは今措いて，我々のヴィジュニャーナは，生まれる前の前の前というふうに遡って，無始爾来のすべての行為が，今，ここにその結果をあらわしている，そういう意識の流れなんですけど，その流れとして今我々があって，そしてまた流れとして次の世へ流れていくんだという形で魂をとらえます。

こんなふうに言うと，何かまったく荒唐無稽な話と思われるかも知れませんが，第6回のシンポジウムで，動物行動学の日高敏隆先生にお話しいただいたときに知りましたが，動物行動学でも「行動は遺伝する」というわけですね。有名な例ですと，カラスの群が黒い水泳パンツを持ったローレンツに一斉に襲いかかって来た。何故かと思って，いろいろやってみると，どうも黒い水泳パンツがカラスの体に見えて，敵に捕らわれた仲間がいる，みんながそう思って襲いかかったらしい。それは学習したわけではなくて，脳のどこかにちゃんとそういう行動が遺伝しているらしいというのです。そうしましたら仏教の言う「無始爾来の行為の結果としての我々の存在」ということも，そういいかげんな話ではない気がしてきます。

上山　さっきの御牧さんの解説ですね。魂についてインドの側からおっしゃったのは，それはしかし，もともと土着的なものに根がある。というのは，仏教では，そういう状態をなくすことをねらいとするわけでしょう。

御牧　はい，そうです。それは輪廻の中の出来事で，



内山勝利
「古典の世界像」班代表・西洋学分野責任者

最終的には輪廻を超越することを目指すんですけれど，ただ，輪廻というのはそういうレベルで起こっていると。

上山　だから，ネガティブな評価がおりるわけですね。

御牧　最終的にはそうですね。だから，永遠不変の魂とかっていう，そういうのは認めませんのでね。解脱をしたら，いわゆる輪廻的な魂は超越されるという形になりますね。意識が，人が死ぬ時に心臓からぽんと抜け出るということは例えば『瑜伽師地論』などに書いてありますが，死ぬ前にはだんだん身体が冷たくなっていくんですね。たしか，記憶に間違いがなければ，悪いことをしたヤツは，身体の上の方から冷たくなっていって，良いことをしたヤツは下の方から冷たくなって，それが心臓のところまで来たらビジュニャーナがぽんと抜け出ると書いてあったと思います。

中谷　それはヒンドゥーとは違いますね。ヒンドゥーの葬送儀礼では，遺体を荼毘に付してすっかり焼いてから，最後に祭官が頭蓋骨を一撃して割るんですね。そうしたら，そこから出ていく。

上山　それはインドの言葉でいうと，何が出ていくんですか。

中谷　アートマンです。

内山　しかし，大体古い時代の通念では，精神の座というのは心臓に認める場合が多いでしょう。脳に認めるというのは非常にまれですわね。頭を割るというのはちょっと独特ですか。やっぱりそこが精神の座だというふうに考えるからなのでしょうね。

中谷　ごく大雑把に言いますと，心に相当する言葉にマナスとチッタという2系統があって，この2つはマナスが頭，チッタが心臓というように割り当てられていて，チッタが感情に関わるのに対して，マナスが思考というように，一応は分けられます。もっとも最近，

マナスも決して感情や意思を除外した単なる思考ではないことがわかってきていますけれども。

内山　例えばギリシアですと，頭部に精神の座を置くというのは，プラトンと医学者のヒッポクラテスぐらいしかないですよ。あとはみんな心臓です，基本的には。

中務　ただ，もう少し広い文脈でいきますと，僕の場合はそういう哲学者じゃなくて，もっと民間的なレベルですけど，西洋人はびっくりしたときによく頭を叩きます，あるいは胸を叩きますね，嘆くときに。それから，膝を叩いたり，腿を叩いたりしますね。あれは全部，命の宿り場だと考えているところばっかりなんですって。

内山　各身体部位の単独性という観念ですね。しかし，感情が高ぶったりしたときには，ギリシア人はもっぱらここ（胸）を叩くじゃないですか。

中務　泣くときはやっぱり胸が一番多いんですけどね。ですけど，ホメロスの英雄なんかはよく腿を打つんですね。それから，膝というのは，ゴニュ，ラテン語でゲヌですけど，あれはゲノス，生まれるという言葉と同じ語源だと言われていまして，膝から人間が生まれたりという伝承もあります。だから，そういう，人間がびっくりしたときに叩くところが非常に大事な部分だというようなことをヨーロッパ人は考えてたみたいですね。

関根　せっかくですからイスラエルからも。ギリシア語のプュシケーに呼応するヘブライ語はネフェシュですが，これは，ギリシアのように二元論的に分けた，肉に対する霊ではなくて，霊肉一緒になった人間存在全体を表わす用例が多いんですね。その点で，ギリシアとかなり違うということは，少し図式的過ぎる面はありますが，比較思想的にはしばしば指摘される点ですね。

内山　ギリシアもそう単純に割り切ることはできないと思うんですけどね。

関根　はい，そうですね。プラトンに比べて，アリストテレスの場合は，霊肉の全体としてのヌースといった面が出てきますから，この師弟にして既に違うと言えましょうか。

内山　ええ，違いますし。

関根　ただプラトンの場合には，霊肉分離と言っていいのでしょうか。

内山　その辺もやはり解釈の余地もあり得ると思います。それは一つのプラトン解釈じゃないでしょうか。要するに，プラトンでも『パイドン』だけですよ，あれだけ極端な言い方をするのはね。あれを典型的に見ちゃっていいのかどうかは問題ですし，十分そこのところは，むしろ一元的に考える可能性は十分あり得るとは思います。

関根　ああ，そうですか。ところで魂論ということをテーマにされたご趣旨としては，心身二元論の克服といったことも視野に入れるということがあったのでしょうか。

内山　いえ。そこまで問題は絞らなかったですけど。つまり，問題の広がりということと，それからそれぞれに，各領域ごとに，この問題だったら何かその思想全体を要約というか，あるいはシンボライズするような，あるいは最も適切に各領域の思想を表明し得るようなテーマが設定できるだろうと，そういうことだけでやりましたので，当然そういうこともテーマの一つになるような気はしますけれども，場合によったら，またヘブライの方から参加してください。

上山　日本語としての受け皿を「たましい」という言葉にして，「こころ」というふうにしなかったのは，何か理由はあったんですか。

内山　ええ，やはりコスモロジカルな局面だとかいったものも含めてということだったものですから。「こころ」にすると，やっぱり，例えばギリシアのプシューケーでも「心」にすると大いに狭すぎるわけでして，むしろそこのところはぼんやりと，そういう精神活動からもっと一種の宇宙的なエネルギーの根拠みたいなものまで全部含める意味でいこうということで，今のところ，あくまで仮ですけれども，ぼんやりと魂にしてあるんですね。

中谷　魂論は以上でよろしいでしょうか。

髙崎　魂の問題はインドではアートマンの実在を認めるか認めないかで別れたようですが，仏教もインド的な基盤に立っている点で輪廻つまり，魂の何らかの形での死後の生存を認めざるを得なかった。その解決策として最後に達したのが刹那滅の法の相続と，それをあらしめるアーラヤ識の機能という瑜伽行派の考え方であったと思います。しかし，長くやると切りがないですね。また議論の中でけんかになる。（笑）

中谷　それでは，「伝承と受容（世界）」班の中務先生にお願いします。

■B01「伝承と受容（世界）」班

中務　我々のところは「伝承と受容（世界）」のグループですけれども，横の連携の実が一番上がってないところかもわかりませんので，今ごろになって反省しております。



中務哲郎
「伝承と受容（世界）」班代表者

活動としましては，一つはシンポジウムへの参加，それから研究会ですけれども，シンポジウムでは，第１回にエリザベス・クレイク先生がちょうど日本にお見えになったばかりですので，ヨーロッパ人から見た日本における古典研究の意義みたいなことをお話しいただきました。第４回には，ハインリッヒ・フォン・シュターデン先生という古代医学の権威の方に来ていただいて，古代医学の科学的な意義をお話しいただきました。最後の第７回には我々の古典学の源といいますか，ギリシアのアテネ大学からバビニオーティス先生にお越しいただいて，ギリシア語学の面から見た古典の意義。それから，再びエリザベス・クレイク先生にはヒポクラテス医学の現代的意義というお話をしていただきました。

研究会については，非常に低調でして，年に１回ずつしか研究会を行えませんでしたが，むしろ，その後の座談会が非常に興味深くて，重要な話題が出たんですけども，それの記録を残しておかなかったのが残念といえば残念です。

我々のところは，西の方から言えばギリシア，ラテン，ビザンツ，それからインド，ジャワ，中国の方が参加してましたが，各分野によって伝承という言葉に対して抱いているイメージが随分違うということが盛んに言われました。例えば，テクストそのものを研究するのが伝承であるというところもあれば，古典が伝統芸能になっていて，現在の生活に根づいているのが古典の伝承であるというところもあります。それからまた，古典の伝承がビザンツ学のように政治制度としてとらえられているところもあれば，ローマ法学のように現代につながるローマ法の伝統，そういうものが伝承研究になるところもあって，随分「伝承」という言葉のイメージが各研究家によって違うということが意識されました。

あるいはまた，「伝承」というのは，守るべきものと我々西洋古典ではそう考えています。といいますのは，西洋古典というのは，時代とともに失われてきたという歴史があるからそういう意識を持っているんですが，中国仏教の方なんかに言わせますと，時代とともに聖典がどんどん増えていくのだそうで，随分違うんだなということがわかりました。

前半２年で隣接領域でやっておられる方のことがおいおいわかって来たものですから，具体的に各国，あるいは各古典において，どういうふうに伝承と受容が行われてきたか，その実態をつかまえることが，まず先決ではないかと考えて，後半２年ではそれをテーマに掲げたんですけども，実際の研究の参加者の方々はそれぞれの研究を深めるということが第一の目的になりますので，なかなか僕が考えたようなことにはなりませんでした。私自身，個人的には各国で古典がどのように教育されているか，それから，日本において各分野の古典がどのように教育されているか，これは学校レベルで調査して，その上で古典の危機なり，古典の生命力なりを論じるべきだと思ったんですけども，なかなか具体的にはそういう調査まではいきませんでした。あるいは，古典のポストの増減を具体的に調べたらいいんじゃないかという生々しい声もあったんですけど，それはちょっとやめときましょうということで，やめて，具体的には古典語を学ぶ学生の増減とか，それぐらいのことは少し調べてコラムの記事を送らせていただきました。

それから，各国において伝承がどういうふうになされてきたか，それを知るには，先人が古典を継承するためにどれだけの努力を払ってきたかですね。戦火をくぐり抜けたり，あるいは湮滅の危機にさらされたものを救い出したり，そういう非常にスリリングなエピソードを積み重ねてもらったらいいんじゃないかと思ったんですけども，実際の研究会ではなかなかそういう総括的な研究はなさらずに，皆さん非常に専門的な研究の到達点を報告されます。そこで「伝承と受容」の報告書としては，そういった隣接領域の人にもわかるような，さらに言えばどなたに読んでいただいてもわかるような，伝承にかかわる興味深い話を集めてみたいと思って，「伝承秘話」といいますか，伝承にまつわるスリリングな話題を提供して頂きたいとお願いしました。しかし，今，原稿が８割ほど集まってるんですけれども，各自の専門を追求してきた結果を報告された方が多くて，なかなか思ったようなものにはなりませんでした。

中谷　まず，文明によって古典の伝承のされ方が全然違っていた，という点に関してはいかがでしょうか。

髙崎　今おっしゃった伝承の仕方というのは，例えば，耳で聞いて伝えていくとか，字で書いて伝えていくとか，そういうことですか。

中務　ええ，そういう方法上の違いもありますし，我々西洋古典の場合は，一種確立したものがありまして，それを後生大事に守るという形でやります。ですけど，必ずしも古典というのは尊重すべきものではないと考える方もおられますし。あるいは，ジャワのマハーバーラタの伝承のように，これはテクストではなくて，現実にお祭りとしてやっているという形もあります。

中谷　中国ではどんどん古典がふえていくと言われたのですが，インドでも『リグヴェーダ』から始まって，2千年以上に渡って次々新しい古典が創られますが，そのとき，例えばヴェーダの注釈としてのブラーフマナや，あるいはウパニシャッドに対するシャンカラ注のように，注釈そのものが古典となったことも多かったように思います。中国でも，例えば朱熹の『四書集注』が古典となったことを土田健次郎さんが「古典としての古典学」と題して『第一期研究成果報告書』に書いておられました。インドや中国では，前の代の古典を土台にしてどんどん新しい古典が出てくる。同時にそれらに対する注釈書自体もまた古典になっていく。それに対して，西洋古典とか，聖書といった場合には，古典が古い時代にある種の範囲に決められているようで，この点は大きな違いだと思うんですけれども。

関根　そうですね。その点で聖書なんかは楽で（笑）。限られたものがずっと対象ですから。もちろんユダヤ教では紀元後200年から500年頃にかけてタルムードが集成されて，一部は一種の聖書注釈として準古典となるとか，あるいは20世紀になっても1945年にナグ・ハマディ写本が発見され，47年にクムラン写本が出て来て，その後の正典研究に影響を与えるといったことはありますけれども，基本的な正典そのものの量は増えて行きませんから，インドや中国の場合と本質的に違うと思います。

ところで，古典は尊重すべきでないと中務先生がおっしゃったのは，どういう意味でしょうか。

中務　これは，古典というものは時代とともに変わっていくとお考えの人の意見です。我々西洋古典の場合は紀元何世紀までに書かれたものというふうな，時代的な線を一応引けるんですけども，しかし，価値観とともに古典とされるべきものは変わるべきだというような声が研究会の中では，割と強かったように思うんですね。

関根　それはおもしろいご意見ですね。現代に古典として伝承されたものを総て次世代に伝えて行くといった使命を，古典学は持っているのかといったことは我々も考えてしまうのですが。古典はあまたの作品の中から淘汰されて残って来たものですから，現在の価値観で更にまた淘汰されて行くというのが，自然な流れなのではないか。それを阻止することに，古典学が使命感を持つ必要もないのでは，といった思いは私個人としてはあります。シナゴーグの文書保存所をゲニザといいますが，現代の聖書学の研究所の書庫なんかピンからキリまで何でも取ってあって，後世の人が発掘したら，お，これは21世紀のゲニザか，と驚くのではないかといったことを，自嘲をこめて笑いあったりするのですが。もちろんデジタル化が簡単になって来たので，消失したら取り返しのつかない写本などはデジタル化して保存し，将来また復興する可能性を絶つべきではないとは思いますけれども。

中務　いや，使命感がないとは，その方もおっしゃっておられるわけじゃないんですけども，僕なんかは，一流の古典も二流の古典も同じように次の代に引き継いでいくべきだと思っておるんですけども，そういうご意見が出るのは，ひとつ例を出して言えば，教科書なんかでも随分変わりますね。小学校教科書に載るテクストが漱石，鴎外，芥川が消えて，中島みゆきの歌詞が載ったりという，そういうものかなと思って，ちょっとあきらめたんですけどね。

僕自身は，西洋古典というのは，紀元後2，3世紀までと固定されていますので，そこまで伝わったものは，あるいは写本でいえば10世紀から14，5世紀ですね，そのころにあるものは全部いいものも悪いものも残していこうという立場ですけども，そうじゃなくて，今の激動する世界の中で，しょっちゅう見直すべきだと，これは古典でこれは古典でないと見直すべきだという声もあって，僕なんかは戸惑ったのが事実で，それを今申し上げたわけです。

御牧　キャノンがふえるという具体的な例を挙げることはできますか。

興膳　例えば儒教の基本経典である「五経」の注釈が，ずいぶんたくさん時代を経て積み重なっていますが，一般に中国人のものの考え方として，自分の思想を表現する際には，独自の体系性を持つ著作を構築するのじゃなくて，経典の注釈としてそれを表現するというあり方があると思うんですね。だから，一つのキャノンであっても，それに対して漢の人と，宋の人と，清の人とはそれぞれ，前のものももちろん受け継ぎながら，自分の新しい説を加えていくんですけれども，そ

れは客観的な意味での古典の注釈という側面はもちろん持ちながら，それ以上に自分の思想の表現の場として，注釈の形を借りるという方法が伝統的にずっとあるわけですね。だから，その立場から見ますと，書物の数は限りなくふえていくと言ってもいいわけです。

ただ，その一方で，仏教の経典について申しますと，同じ経典の異訳というのがたくさんあるわけですが，その中で，例えば羅什訳というものが大きな権威を認められると，ほかの異訳はそれによって吹き飛ばされてしまう，たくさんあったものが，ただ一つのところに価値が集中することによって消えてしまう，そういう歴史をたどっている例も随分たくさんあります。仏典だけでなくて，ほかの思想方面の文献についても，それはやはり言えることじゃないかと思います。経書の解釈ですと，後漢の鄭玄の注が権威を持ってくると，そのほかのたくさんあった注釈は次第に消えて淘汰されてしまうという現象もあるので，おっしゃったことはもちろんそうなんですが，また，その反対の現象もあることを，同時に視野に入れておく必要があるのではないかと思いますね。

それで，中国で消えてしまったものが日本に長く存在している。ずっと消えてしまったと思われていた書が日本で残っていることがあります。あるいは敦煌のような僻地でそういうものが突然出てくるというような現象がある。これは遠心的な力学が働いた結果かと思います。

池田　興膳先生と大体同じ意見ですが，全体として，量的には，歴史の経過とともに古典の量はふえるんだと思うんです。特に，大体戦乱でなくなるのが非常に多いわけですが，保存状態がよくなればなるほど，それから印刷術がかなり早い段階で中国は発達しますから，発達の度合いに応じていいテキストがたくさん流布いたしますので，それで残る量はふえます。そういう技術的なところもかなりあると思うんです。

私が言いたいのは，次の２点です。１つは古典という言葉の定義が，中身がやっぱり中国の場合と，今お話しくださったそちらの方は多分ヨーロッパ中心に考えているんだと思いますが，大分違うので，今興膳先生がご説明になったのは，全体を含めて言っておられるんだと思いますけれど，私も多分全体的な言い方をすれば，そうなると思うのです。例えば儒教経典だけではないし，仏典も入るけれどもそれだけでもないし，具体的には諸子百家のが全部入ってしまうとか，そういう非常に多様なものであります。ですから，古典ということばには何か文化的な翻訳を根本的にやらないと，共通の土俵で議論できないという，そういう性質があると思うのです。私は最初から古典という言葉や古典学という言葉に，中国の場合には合わないという違和感を抱いている者で，依然としてそれは変わらないのです。

申し上げたい点をもうちょっと具体的に申しますと，例えば『漢書』芸文志という図書目録があって，そこにその当時存在したと思われる相当多数の古典が全部列挙されております。しかし，その中でかなりの部分がもう存在していないわけですね。それは，今，興膳先生がお話しくださったような，何か大物が出て，他の者は全部け散らされてしまうという，そういう要素もありますけれども，それ以外に，根本的には時代の需要に合わずに読まれなくなって消えていく，相手にされなくなってしまうのです。例えば墨子，墨家関係では，あれはどのくらいあったんでしょうか。二，三十種類の書物があったんですけども，現在，ちゃんと完本が残っているのは墨子１つしかないですね。そうすると，他の二，三十種類はもう消えてしまったわけです。それは長いこと読まれなかったためです。そのほか，そういうたぐいの現象は，法家でもありましたし，何とか家というのもありました。結局，時代の中で淘汰されてしまったのです。

淘汰される以前は非常によく読まれ，研究され，実際に使われて，しかも，「経」とか「経典」という言い方は儒教が始めたんじゃなくて，もっと別の学家が始めたことなのです。かなりの古い時代から共通に，これもキャノンと訳していいのではないかと思うんですが，そういう考え方が儒教が盛んになるより前にあったわけで，だから，そういう古典的テキストを大事にしようという考え方は中国にはもともと広く存在していたのですけど，それにもかかわらず消えてしまったという，そういうことがあります。ですから，需要がなくなって，読まれなくなる，読むにふさわしい書物と見なされなくなるという，これはだれかが命令してそうなったわけではなくて，自然にそうなってしまうのだと思いますけども，それで消えていくという現象はあります。ただし，それの10倍とか　100倍，ふえる古典の量の方が多いと思いますが。これが１点ですね。

それから，もう１点つけ加えさせていただきますが，近年，出土した資料というのが随分ありまして，これが実は例えば『漢書』芸文志という相当大きな図書目録にも出てないようなものがぞろぞろ出てきました。しかも，中身はかなり重厚な，いい中身のものもぞろぞろ出てくる状態になっていますから，多分こういうものが今後は新しい古典として，復活した古典として

ふえてくるんではないでしょうか。それは，今どのくらいあるんでしょうかね。数で言えば，20世紀に入って30や50はもう既にあるかもしれませんね。そういう発見された古典で，これは主には，今の段階では研究用で，それを直接読んでキャノン扱いするというわけじゃなくて，学問上使っているということかもしれませんが，それでも相当多数のものが出てきている。こういう，発掘されて古典になるというのは今に始まったことではなくて，中国史の中では時々あるわけですね。以上の2点を補足いたします。

御牧　墨子関係のもので残っているのは墨子だけで，あとはなくなったとおっしゃいましたですね。それは目録の上だけでの話ですか。あるいは，現在伝わらないものがどこかで実際に引用されているということがあるんですか。

池田　それはおっしゃるとおりで，一番古い目録は今申しました『漢書』芸文志の中にあるわけですね。そこには書名はたくさんあって，数量まで書いてあるんですよ。何篇とか何巻とかね。場合によっては，原注がついてまして，だれが書いたとか，いつごろの偽作だとか，いや，本物だとか，それから，著作された土地の地名が書いてある場合や著者名も書いてある場合もありますね。で，それを大体信用して，もともと確かに存在していたのだろうということは，これは興膳先生が本に書かれていますから，先生に伺うといいんですが。

今おっしゃったとおり，存在していたことが確認できるのは，いろいろな書物に引用されているのです。『太平御覧』とかね。そういう百科全書の引用が多いんですけども，たくさん引用されているんですね。そういうのをもとにして，逸した書物の復元本もできている。それは近代の話ですけれども。そういうふうに引用されていることによって存在していたことは間違いないと確認されるわけです。

最近の例で非常におもしろいのは，『帰蔵』という占い書があるのです。これは『連山』『帰蔵』『周易』といって，夏，殷，周の3代の占いの書だということになっていて，多くの現代の研究者は『帰蔵』なんていうのは，どうせでたらめだろうというふうに，考えていたんですが，近年，出土いたしました。それが王家台という湖北省のある土地から出土しました。それを確認をしてみると，今までなくなっていた，散逸していたのですが，こういうものがあると言われていた文書と極めてよく似ているんです。ですから，名前を『帰蔵』というかどうかは別にして，そういうたぐいの占いの書ですが，それがあったということは間違いないということも確認できるのです。

御牧　そうですか。おもしろいですね。ちょうど，私が今やっている14世紀のボン教の文献に，　230ほどの文献が引用されていて，しかも，名前だけでなくちゃんとテキストも引用されています。ボン教のキャノンが，最近出版されまして，カンギュルは178巻，テンギュルは　300巻ぐらいあります。その中に同定を試みて，かなり同定できたのですけれど，80ほどは結局見つけることが出来ず，非常に不思議に思っていました。けれど，今のお話を聞きますと，そういうこともある，どこからか出てくることもあると期待したいですね。

中谷　インドの場合をもう少し補足しますと，インドでは最も古くは四つのヴェーダが最高聖典としてあったんですが，それを用いる祭儀が危機に陥ったときに，ウパニシャッド，あるいは仏教の思想が出てくる。そのとき，ウパニシャッドは全く独立に出るんじゃなくて，ウパニシャッドの多くはブラーフマナの一部を占めていて，ブラーフマナとは何かと言えばヴェーダの注釈であるという形で，そうやって，前のものを踏まえながら出てくる。仏教の経典についても，小乗から大乗へと膨大な経典がやっぱり前のものを踏まえて次々出る。これは，バラモン教と仏教との間でも同じことで，『スッタニパータ』という仏教の最古の文献で言われていることの9割は，ウパニシャッドにそのまま見えているというように，前の古典をもとにして新しい古典が出てくるんですね。そういうことが宗派を超えて起こっています。

それから，もう1点は，先ほど自然に廃れる古典の話がありましたけれども，仏教では組織的にやりあったこともあって，例えば了義と未了義に関係するんですが，了義というのはテキストを言葉どおりに解釈する，未了義というのは字義どおりの解釈では不十分で，隠された真意を明らかにするんだという，そういう解釈です。例えば，説一切有部が阿毘達磨という，経典に対する注釈体系を造ったとき，自分たちの阿毘達磨は教理の真意に即しているから経典よりも上だとして，経典を重んじる経量部と論争するわけですね。つまりキャノンの範囲あるいは評価をめぐって，組織的に，説一切有部というグループと，それ以外のグループの主張が闘わされるという事態も起こっている，ということです。

内山　今日的な古典学というのは，これはやっぱり伝承の仕方の一つだろうと思うんですよね。古典学という形の伝承というのは割合新しいものというか，非常に近代的なものであって，古典なるものも非常に相対

的な概念だと思いますけども，古典の伝承の仕方としては，今言われたような経典的な伝承の仕方もあるでしょうけども，論争だとか，あるいは翻訳だとか，注解だとか，いろんな形のものがあり得て，その中で，今のように批判的にテキストを確定して，それを保存するということを核にした理念ですかね，簡単に，手短に言うと。そういう古典学あるいは古典文献学という伝承の仕方というのは，案外近代だけのものじゃないかという気はするんですけどね。その辺で。これは古典とは何だったかという後のテーマに関係するんでしょうけども，そういうことも絡めて，古典というものの中身ももうちょっと，本当は考え直してみたい気はするんですけどね。

中務　興膳先生からおっしゃっていただいた中で，注釈に関して，注釈も新たな古典になっていくという。我々の場合はあくまでも注釈というのはテキストに対する補助的なものであって，それ自体がひとり歩きするということは余りないことなんですね。内山さんたちが今プラトンの後世の注釈までたくさん訳しておられますけども，ホメロスなんかについてもそれはあるんですけども，それは補助資料というか，やはり作品ではないというふうに思われていますね。

内山　古代ギリシア人自身は古典という意識はほとんどなかった。

中務　注釈についてはね。

内山　というのか，ギリシア人の内部で，ギリシア人はあんまり古典という意識を持っていなかったんじゃないかしらと思うんですけど。これが古典作品であるというふうに。ホメロスぐらいはまあ一応ね。

中務　ホメロス，アイスキュロスなんかはそれはあると思いますね。

内山　でも，われわれが思っているよりもはるかに薄いんじゃないですかね。

中務　なぜ，それが薄いかというのは，アレクサンドリアの文献学者たちが，とにかく全部の文献を集めて，同じような誠意をもって研究しようとしたから，かえって尊敬の念が薄れているんだと思いますね。

内山　それとやっぱり古典になりきる以前の作品として生きているということが，連綿とあったと思うんです。温存すべきものではなくて，ありのままに伝承されて，もっと生きたものとして，それをふつうの意識であしらうべき対象としてずっと伝えてきたというのか，扱ってきたような気がするんですけど。そもそも復古的な時代というのは，ギリシアの歴史ではよほど後にならないとでてこない。

中谷　それでは次に「伝承と受容（日本）」班の報告を木田先生にお願いします。

■B02「伝承と受容（日本）」班

木田　余り議論になるようなことはないとは思うんですけども，B02「伝承と受容（日本）」の場合ですが，日本関係は膨大な研究人口がありますし，細かなところまで研究者がおりますので，この科研では，弱い分野，つまり日本文学の歴史の中で難しいために研究者が少ない分野がありますので，そこに重点を置こうとしました。それが中世のキリシタン資料と五山文化です。この分野は，日本文学の流れの中では非常に大きな欠落となっていますので，そこに焦点を当てるならば，小さな組織で，ある程度の効果を上げられるだろうというので，中世の外国文化の受容というテーマでまとめました。キリシタン資料研究者はまだ少し数がおりますので，ある程度の人数をの参加が可能だったですが，五山文化の場合は，文学をやっているのは，一人二人というところですので，その一人にどうにか参加していただけました。もう一つ，日本文化の始まりとなった，律令体制について，中国の律令がどんなふうに入ってきたか，どのように日本に適応させているかという問題も一つの柱として，第1期は始まりました。ものすごく大きなステンドグラスのごく一部分の研究ですから，議論するにも議論ができない状況で，結局，それぞれの研究がどれほど進むかという個人の力量にかけるしかない状況でした。

それで，第2期目に入ったときには，今度はその成果をまとめなあかんという強迫観念もありました。日本文学・文化のなかで，もっとも大きな影響を受けているのは，中世以前の中国文化と仏教ですが，第1期の研究体制では，この2つが抜けているわけです。中世文化の背後には，奈良朝以来の中国文学，中国文化の基盤，それから仏教の基盤があるわけです。その部分を抜いた形で，中世だけを幾らまとめてみても仕方がないというので，漢文関係の方と仏教関係の方々に入っていただきました。それで，第2期が始まりました。

そういう形でB02班の研究は進んでおります。日本関係は研究者も多いし，千差万別の考え方をしておりますけれども，こういう全体の中に放り込まれたときに，はっと気がついたのが，日本では古典の定義がものすごく難しいということでした。個人個人のところでの調整というのはできなかったんですが，日本において古典はどういうふうに定義していいのかということは，各個人が考えるようになりました。そういう意



木田章義
「伝承と受容（日本）」班代表・日本学分野責任者

味では，やっぱりこの場に日本が入ったことによって得られたことは，大きいと思うんです。観念的なことは，日本関係の研究者は余り好きではありませんので，古典はどのような定義をすれば良いかというような議論は，余り我々は好まないんです。そういう空論に流れることとか，時間ばっかりかかって余り成果がないようなことはやらないで，もっと細かな実証的なことをやりたいというのが，我々の意識なものですから，突然こういうことを考えさせられると，慌ててしまいました。日本における古典とはどういうものか，これは簡単に結論は出ないと思いますので，それぞれがそれなりに考えたというところでも意義はあったと思います。

個人個人の研究というのはそのまま継続して続けておりますし，ある程度議論をすることによって，もう少し全体の中から見ていこうという方向が出てきてますので，そう簡単には変わることはないと思うんですけども，全体の中での日本文学なり日本歴史というのを考えていくことが始まったのは，第一歩としてかなり大きな変化だろうと思います。

この場で議論できるとすると，日本古典の定義はどうなるかというようなことになってくると思うんです。けれども，古典の定義というと，日本の場合には，前に少し書きましたが，古典はずっと「中国古典」であったという，非常に苦しい状況があるわけです。日本の古典が，いつ古典らしい面影を見せ始めるのかということですが，実は，今まで，そういうことを考えた人はだれもいないわけです。日本における古典というと，初めから『万葉集』があって，『源氏物語』があって，と考えがちなのですが，『万葉集』も『源氏物語』も当初は現代文学なわけですね。それがいつ「古典」になったのかということですね。実作のための補助学としての研究はあるんですが，それを鑑賞するという形でとらえられるようになるのは，恐らく中世ぐらいからだろうと思うんです。それまでは，実作のモデル，研究対象にはなっていたのは確かですが，「古典」と呼べるかどうかわからない。そういう視点からこういう古典をとらえた人がいないものですから，まだ全く学説がないという状況です。

ですから，これから，和語で書かれた書籍がいつごろから，本当の古典になっていくのかというようなことを考えていかざるを得ないだろと思います。

中谷　「古典とは何か」という問題は，この座談会の第２部で議論したいと思いますので，ちょっと後回しにしていただいて，それ以外のことについて議論いただければと思います。

内山　中谷さんがおっしゃられた注意にまた踏み込んでしまうかもわかりませんが，僕は日本に独自の古典がなかったとは思えないんですよ。ただ，要するにそれを古典学という形で対象化する手続が画然となされてないから，古典という形をとってないだけであって，実際，同じステータスのものはあるだろうと思うんですよね。古典についてのもう一つの基準としては，もっと単純に，要するに枢軸時代の大古典というものを，一応，古典学の対象として固定化してしまうというのも一つのやり方だろうと思うんですよ。しかし，そうでなければ，日本にも古典があるんだけれど，ただ，近代古典学という枠取りをくぐり抜けてないから，何か明確に古典という形が見えてこないだけじゃないか思うのですけれどね。

浜田　木田先生のお考えでは，例えば古今の伝授は，旧式の古典学ということになるのでしょうか。

木田　古今伝授，古典の研究，つまり研究することと，古典の成立は恐らくつながっていると思います。今，私が考えていますのは，その対象を評価した上で，研究が始まった時点で，恐らく古典として成立し始めたと見ていいだろうと思うんです。ですから古今伝授の段階というのは，恐らくもう古典として成立していると見て良いと思うんですけれども，古今伝授が神秘化されたのは，そんなに古くはありませんね。藤原定家の頃にも，古今伝授はありましたが，それは後の「古今伝授」のような，神秘化し，権威付けされたものではないようです。古今伝授が神秘化，権威化されたのは，『古今集』や『源氏物語』などが，古典としてはっきりと権威をもってからのことですね。

私は，古典の成立で，一番ポイントになるのは，二条良基あたりだろうと思っています。ところが，二条良基あたりの時代では，漢文はそれほど勉強してない

ですね。漢文の流れは初期の段階ではかなり学問的であり古典学的ですけれども，実は実務に流れていく。いわゆる明経道の研究者，それから紀伝道もそうですが，実務家に変わっていくわけです。中国の古典は，教科書ではあるけれども，古典でない時代もあるわけです。実際には，一部の貴族たちは漢詩文を作り続けるので，古典としての地位を降りている訳ではないのですが。

ところで，実作のために勉強する対象とする場合はやはり「古典」に入れて良いのでしょうかね。

月村　実作のモデルと研究の対象に分けて考えるのは興味深い視点ですが，両者とも当然古典であることに違いはないと思います。ヨーロッパのルネサンス期にも同じ問題が生じますが，15世紀のイタリアに新しく古代ギリシアの著作やローマの文学作品が次々と紹介された時も，人文主義者たちの反応は大きく言って2つに分かれたのですね。

1つは，当然のことながら，学問の対象ということで，今まで不明であったある語の語義を新しく発見されたテクストに即して解釈するとか，あるいは古代という時代そのものを新しくもたらされたテクスト群に即して再構成するとか。

もう1つは，例えばキケロなんか特にそうですけれども，それまでレトリック教科書を通じて知られていた割合に無味乾燥としたキケロに，実際の弁論作品やなまなましい手紙文が出現すると，キケロはにわかに役割を変じて名文の手本となります。人文主義者自体に共和国や王国の書記という実務者的な志向があったことも影響しているのでしょうが，彼らは自分も同じような見事なラテン語を操りたいと考える。実際，当時流行した読書法に関するたくさんの書物には，古典を読む時には使えそうな語句や表現をノートしておくのがよい，といった忠告が数多くあらわれます。で，研究の対象としての古典と実作のモデルとしての古典という対立ですが，どちらが勝つかといえば，後者のほうなんです。

17，18世紀のヨーロッパの大多数の学校では，古典は，まず模倣の対象として勉強され，それをモデルとして同様の書簡文や機会詩や演説を作るというのがカリキュラムの中心を構成します。ラテン語なんかで書いても理解されない，古臭く時代遅れであるという18世紀も後半になって，ようやくもう一つの研究対象としての古典という考え方に焦点が当てられ，近代文献学の時代が始まるのですが，とりわけ文学作品を対象とする場合にはモデルとしての古典というのは，普遍的な考え方であるように思えます。

したがって，実作のモデルとなるから古典ではないというのではなく，世俗的な文学作品の古典の場合には実作のモデルとなるのが当然のありようだ，ということではないでしょうか。さらに言えば，宗教的な聖典ではなく世俗的な文学作品という形で古典を持った日本の場合というのは，中国，インド，イスラムを一挙に飛び越えて，むしろヨーロッパのルネッサンス以降と話が極めてよく似てるんではないか。ヨーロッパと比較すると，もっとよく見えてくることがたくさんあるのではないか，と思えます。

例えば，江戸時代後半の国学です。ドイツ文献学もまた，19世紀に入って軸足をギリシア・ローマではなく自国の古典に移せば移すほど，古典を通して国民性のよってきたる根拠を明らかにするという旗幟を鮮明にするのですね。芳賀矢一など，この分野における第一世代の留学生がこれに接すると，まず江戸時代の国学を思い浮かべるわけです。

興膳　先ほどおっしゃった五山文学の件に関してだけ申しますと，これは中国古典との関連から言っても，私は非常に重要な時期だと思うんです。と申しますのは，ご存じのように遣唐使がずっと奈良時代から平安時代まで続いてきて，遣唐使を通じて中国の文物が日本に導入されて，それが現実の政治や文化のあり方に非常に大きな影響を与えましたけれども，それが9世紀の末に中止されました。そうなりますと，遣唐使として行く予定になっていた菅原道真という人，彼は非常に立派な学者で，その詩文も，漢文として大変立派なものですが，道真以後だんだん漢文の学力は落ちていったと思うんです。道長の『御堂関白記』とか，あるいは定家の『名月記』を見ても，一応漢字ばかりで書いてあるけれども，日本式の漢文になってしまっていて，道真のきちんとした漢文とは，とても比べられないんですね。

その一方で，遣唐使が廃止され，道真が亡くなって間もなく，『古今和歌集』が出るんですが，それ以後，いわゆる国風の文学がだんだん隆盛に向かうという，漢学の衰弱と反比例する国風の隆盛がはっきりとした現象になってあらわれてきます。

漢学の衰退は，それ以後ずっと中国との直接の交流がなかったものですから，やはり続いていったと考えられますが，それが次に大きなピークを迎えるのが，この五山文学の時代なんです。五山の場合，奈良・平安の遣唐使と違うのは，政府が主導で中国との交流をやるんじゃなくて，禅僧が中心になって交流をやったことです。もちろん，大内氏のような大名が中国と貿易をしていたような事実はありますけれども，大きく

言えば，禅僧が中心になって，文化，学問を日本に輸入していた。栄西などは2回も行っていますし，道元も行っている，かなり後になりますが，画家の雪舟も，禅宗の坊さんの端くれとして中国に渡っているんですね。

その時期になりますと，過去には日本人が知らなかった中国古典が入ってくるようになる。中国の王朝でいいますと，宋から元・明にかけての時期に当たりますが，五山文学では，宋の蘇東坡・黄山谷はもちろんですが，ほかに唐の杜甫の詩が大変尊重された。平安朝の人は，まさに同時代の詩人であったはずの杜甫をまだ知らなかったんですね。九世紀末に編まれた『日本国見在書目録』に，杜甫の文集は見えません。一時代後の白楽天の詩はよく読まれましたが，杜甫のことはおそらく全然知らなかったと言っていい。それが五山文学の時代になって，初めて日本で杜詩が読まれるようになる。五山の詩僧の書いた漢詩文は，非常にしっかりした文学的価値の高いものです。また，後期の明代になると，白話文学も入ってきます。

そして，五山というピークのあと，今度はまた応仁の乱があって，戦国時代の乱世になり，漢学の学力は再び落ちていきます。それが江戸期に入ると，伊藤仁斎や荻生徂徠などの独創的な学者が現われて，また漢学が興隆する。そういういくつかの山や谷があって，日本の漢学は動いてきたと思うんです。その意味で，五山文学はもう少し研究者がふえて，しっかりそこに照明を当てていただくことが，日本文化あるいは日本文学の研究に非常に大きな貢献をすることになると，中国の古典を研究する者の側から，注文をつけておきたいと思います。

関根　古典の定義にはいま立ち入らないとしても，木田先生のご報告は，「日本にそもそも古典があるのか」といった問題と関わってくるのだと思います。それで思い出したのが，第1回シンポジウムでの上山先生の基調講演です。上山先生はこの点を問うて，あえて言えば，源氏物語がそうだろうけれども，何か規範的なものを指し示してきた意味での古典ではないのではないか，その意味で果たして古典といえるかどうか，そういう問題を提起されたと思います。そしてそれに比べて，他民族の古典に対してはこれだけそれぞれの分野の研究者が研究をしているというのが，日本の面白い状況だ。しかし，自分が自分が，と角突き合わせるポジの文明が多い中で，こういう，自分がなくて他を立てる，日本人のネガの文明こそ，あるいは「文明の衝突」を調停する次代の重要な役割を担うのではないか，という趣旨のご講演に感銘を受けたことを覚えております。これはある意味では耳の痛い，しかし別の意味では励まされる重要なご指摘だったと思うのですが，上山先生から一言補足をしていただくことはできますでしょうか。

上山　私自身が古典学についての教養は全くゼロに近いので，それを日本の国の姿と重ね合わすわけではないんですが，日本の国というのは，自分に欠けているだけに，非常に芯から，外国のいいものに対してまともに受け入れたという歴史を示したと思いますね。その第1回が中国文明。そして，まるで自分の古典がないかのごとき状態は，確かに，今，興膳さんが言われたように続くわけです。しかし，それから何度かの波を経て，伊藤仁斎とか，荻生徂徠のときになると，相当，これは吉川先生がお好きだったので，よくご意見を拝聴して，あの先生がおっしゃるんだったら中国の実際の水準とちゃんと比べられるから，まあ夜郎自大ではないなと安心しながら聞いていたわけですが，かなりの水準のところまで何度かの波を経てきている。あそこまで来れば，非常に独自なスタイルの古典学というものが出てきてるんじゃないか。

ただ，それ以後，明治からは今度，ヨーロッパの古典というふうに，これはケーベルさんなんかの存在も非常に大きかったと思いますが，そのおかげで今の内山さんなんかの学問とか，中務さんの学問というのも，その余波を受けていらっしゃるものかと思いますけれども，非常な熱意でもって，西洋の古典というものに傾倒してきた。

どうも過去の歴史において，自国みずからの古典というよりも，中国古典，西洋古典というものに純粋な情熱を傾けてきたという歴史がある。

ここで，世界のあらゆる方向の古典に対して愛情と熱意を示すことができたら，アメリカのある先生が言ったように，これからは文明の間の戦いになると予告されたのに対して，そうではなくて，文明というものをお互いに研究し，尊重し，それからそれを通じて自己批判をすることによって，平和を生み出すことができるというふうな，夢の持てる国民ではないかなと。そこの学者たちが，それぞれ自分たちが愛情を捧げてきた，熱意を捧げてきた古典についてのアプローチというのを交流するということは，かなり大きい意味を持ってくるかなというふうに，僕は誇大に考えております。

中谷　ありがとうございました。もう結論を出していただいたような気がしますが，次に原典班の報告を伺いたいと思います。

■A01「原典」班



池田知久
「原典」班代表者

池田　原典班は，今現在のメンバーは計画研究が５つ，その中の１つは13名ですから合計20数名ですね。それから，公募研究が５つでこれが６名，全体で10のプロジェクトを現在は持っていて，20数名から構成されております。

研究の地域は東は日本から始まって，中国，インド，チベット，イスラム，イランという領域にまたがっております。残念ながら西洋の方がおられなくて，これは最初からまずいなと思っていたんですけれども，西洋の方がおられなくて残念だなという声が最後にも上がりました。まあそういう構成で５年間，比較的まじめにやってまいりました。

第１年度の平成10年は準備期間だったんですが，５つそれぞれの研究計画を相互に語り合うというような会を二，三回持ちました。以後は毎年少なくとも２回は，このプロジェクトに参加している方３名程度の研究の報告，それに基づいたディスカッション。あと一，二回は講演者を招いて講演していただく。したがいまして，年に三，四回の研究集会を持って，４年間あるいは５年間で，正確には数えていませんけれども，10数回の研究集会を持ちました。

前期の１年目，２年目はジャンルも違いますし，時代もばらばらですし，研究領域もばらばらですので，主に相互理解を図るということで，なるべく専門を異にする人たちにもわかるように易しく話していただくことを前提にしながら，各メンバーの科研による原典研究の内容とか方法とかについてしゃべっていただきました。

それで，中谷さんの方から最初から要求されていたことがありまして，原典研究の一般理論を形成せよというような，かなり強い要望があったんですが，これも最初のころはまじめに受けとめて，そういうことも考えていたんですけれども，実際にはできそうもないし，やっても余り意味がないと考えて，先ほど言いましたような，いろいろな違ったものを踏まえた上での相互理解，相互交流というのが実際には有意義だと考えて，したがいまして，共同共通で一緒に作業をして成果を上げるという点ではちょっと物足りない点があるかもしれませんけれども，違った領域，違った時代，違ったジャンルの違った方法の違った立場の研究を聞き合い，ディスカッションすることによって，共通点なり異質点なりを，自分の頭で整理して受けとめるという点では大変大きな意義があったのではないかと考えております。

それから，後半の１年半もしくは２年は，可能な限り従来の古典学，特に原典研究の当該分野，それぞれの分野における総括と，まあ戦後50年というのはちょっと無理かもしれませんけど，総括と方法論的な新しい提起だとかいうような大きな問題で報告していただくということに決めまして，それに鋭意努めたつもりではあります。必ずしもそうはならなかったかもしれません。

そんなことで10数回の研究集会，講演会，あるいは原典班が中心になってシンポジウムを１度やらせていただきました。そういうのが形式上の内容です。

中身について，原典班で重点的にいつも議論になったことの二，三をご紹介させていただきますと，１つは書写された原典に対して音声言語で語られたり，朗読されたり，暗唱されたり，伝わったりする古典というものがある。それは書写古典の前史としてあることはもちろんだと思うんですけれども，それは相当領域を超えた違った分野にもたくさんあるという認識をかなり強めたと思います。

それだけではなくて，例えばイスラムのように書写古典があると同時に，同時並行で音声言語による朗読とか暗唱とか口承，口伝えなんていうのが行われているような文化もある。それから中国のように，印刷術とか科挙とかによるそういう活字文化が発達しているにもかかわらず，決して音声言語による古典の要素を無視できないような，普通は日本では漢字文化圏などと言っておりまして比較的，文字文化というふうにみなされるんですけれども，音声的な要素というのは非常に大きいと見た方がいいんじゃないかと思われる例もある。この点については毎回議論を重ねたように思います。これが１つです。

それから，古典の規範性にもついても議論をかなり

したように思います。特に日本研究の五味先生などのグループでは有職故実の持つ規範性，有職故実というのは実際に有職故実をそのまま語るだけじゃなくて，むしろ後の時代が理想とするかつての平安王朝の有職故実をモデルにして，実際にはできもしないことを書いているようですけれども，そういうものが持つ規範性というような，古典の規範性の一端でありますけれども，それが紹介されて，それに基づいて，例えばイスラムなんかそんなの全然ないよとか，あるいはほかのところ，インドでもありませんよとか，本当かどうか私はわかりませんが，中国では同類の現象があるのですけれども，そういうのが文明のちがいによってあったりなかったりというような議論をいたしました。それが2つ目。

それから，3つ目に，翻訳論をやりましょうというご提案があって，これは御牧先生からのご提案だけで，実際にはほとんど議論をしないで終わってしまって大変残念に思う点でありますけれども，こういう問題提起がありました。これも中谷先生から最初に，わかりやすいモデル的な翻訳をつくりますというような計画があって，そういうものの進行と絡めて原典班でもやってみようという考えであったんですけれども，そちらが立ち消えになったので，こちらも立ち消えになってしまったというようなことかもしれません。

それから，4点目としては，神話とか伝説という直ちに書写されない口承，口伝えの背景の世界というのがありまして，それを文書化して古典に仕上げていくというような神話なり伝説なり，これはいろんな要素があり，いろんなアプローチの仕方があると思いますけれども，これを考慮することの必要性と，それも余りヨーロッパ型，もしくは日本的な理解で神話や伝説を考えない方がいいので，インド的な，というのは余り私もよくわかりませんが，もっと混沌たる神話なり伝説のたぐいがあって，これを分析するとなると相当大変ですよというような指摘もあったりいたしましたが，そういう要素も原典研究の考慮しなければならない要素であろうと思います。これが第4点であります。

それから第5点，これで最後にいたしますが，この10以上の研究プロジェクトの中には，新しく発掘された古典の原典の研究をやっておられる方が何名かおられて，私もそうなんですけれど，それから，海外からお呼びした裘錫圭さんがシンポジウムでは同じテーマで報告をされました。こういう新たに発掘された原典の取り扱い方についてはかなり共通点がありますので，共通の気をつけるべきことというか，従来にそのまま存在している古典と新しいものとの対応関係をどう考えるかは，かなり慎重に研究検討して物を言った方がいいということに落ちつくんじゃないかと思いますけれども，そういう議論をいたしました。以上です。

中谷　インドの場合，最高聖典は決して書かない，口承するということがあります。口承の正確さを保障するために文法や韻律学を含むヴェーダ補助学という学問が異常なほど発達するという背景もありまして，結果から言うと，口承した文献は，例えば『リグ・ヴェーダ』のように，非常に正確に3000年以上，ほとんど一字一句変わることなく伝わったのに対して，写本伝承の方は，シュロの葉に書きますけれども，高温多湿のせいでせいぜい200年しかもちませんから，書き継いでいるうちに意識的，無意識的に大きく変わってしまったということがあります。インドでは口承は，決して書写の前史ではなくて，一つの確立した，書写よりも強固な伝承の方法であると言えると思います。

月村　池田先生のおっしゃった口頭の伝承について，今，中谷先生からインドのヴェーダの伝承のお話を伺いしましたけれども，私は読書史という新しい研究ジャンルに手を染めまして，その折，古代ギリシアのちょうど文字があらわれた時代の読書について，という論文を読んだことがあります。文字が口頭言語の世界に入ってきたときに，文字を読んだり書いたりすることは必ずしも尊敬の対象ではなかった。文字を読むというのは，他人の語ったとおりに自分も繰り返して語ることを強いられる行為であるから，むしろ奴隷の職業としてふさわしい，というのですね。どこまで信じていいことかはわかりませんけれども，おもしろい問題をはらんでいると思います。

これを踏まえて言うと，例えばヴェーダが口頭の伝承に限るのは，文字で書かれたものに対してのなんらかの反発からあえて拒んでいるのか，あるいは，むしろ何か，口頭伝承すべきだという実際的な理由があったのか，その辺のところが大変興味深く思われるのですが。

中谷　『リグ・ヴェーダ』には文字に関する言葉が一切出ないので，当時はどうも無文字社会だったようです。インドで一番古い文字の例は，アショーカ王が紀元前3世紀半ばに全土に建てさせた碑文ですね。ですから，少なくとも紀元前3世紀以来，インド人は文字を知っていた。ただ文字の使用は，月村先生のギリシアの話にちょっと似ていて，当時は世俗的使用に限られていたようです。書写の起源はよくわかっていなくて，例えばブラーフマナの中の諸説を列挙する部分は写本に依ったのでなければ考えられない，という人もいますが憶測の域を出ません。聖典の書写に関する最

も古い言及は，『般若経』や『法華経』などの大乗経典において書写の功徳が称えられるところです。一方世俗的用途に関しては，紀元前後に作られた『ヴァシシュタ法典』が，初めて所有権主張の根拠として「証文」を挙げることが知られています。これと同じ頃に，それまで中期インド語で書かれていた碑文が徐々にサンスクリットになってくるという事実があり，これらのすべてがクシャーナ朝期に時を同じくして起こっていることに注目すべきだと考えています。つまりイラン系の外来王朝だったクシャーナ朝が，バラモンの占有物であったサンスクリット語をバラモン以外に開放した。同時に，文字使用に対する差別的な心理的障壁を取っ払ったのではないかと思います。

これは歴史的経緯ですが，そもそもなぜ口頭伝承にこだわったかというと，それは根本的には，バラモン教の祭儀が呪文を中心とするものだった，ということに帰着すると思います。ミクロな祭儀を宇宙の秩序に呼応させて，宇宙的効力を持たせるのが頌詩，マントラ（原義は「思いの手段」）です。この聖なる言葉に対する尊崇の念が，パーニニの文法を始めとする高水準のヴェーダ補助学を生み，またバラモンの親から子への，幼児からの教育を確立させ，クラマ・パータなどの記憶法も開発させたと。その結果，口承は書くより重んじられ，また実際に遥かに確かな伝承方法となったことは事実です。

付随的な理由としては，バラモン階級以外への聖なる伝承の漏えいを嫌ったこと。例えば『ガウタマ法典』には，「シュードラがヴェーダを聞いたならばその耳を溶けた錫かラックで塞げ，唱えたならば舌を切れ，記憶したなら体を二つに分かて」とありまして，口承は秘伝を家系の外には出さないという役割も担っていたようです。

月村　一般的に古典には普遍的であるという属性が考えられてしかるべきでしょうが，この場合は，口頭伝承がそれに反する性格を古典に与えようとしていたというふうになりますね。

中谷　外に対して閉ざすという点ではその通りですけれども，口承の目的そのものは普遍を目指していたと思います。パーニニ文法が紀元前４，５世紀になぜ信じられないほどの高水準に達したかというと，マントラの伝承に完璧さを期するためです。うつろいゆく言葉はすべて音素に分解できる。音素はアクシャラ，つまり「不滅なもの」と呼ばれていて，その不滅な音素に分解し，そして音素からの派生規則をきっちり押さえておけば，テキストも安泰であるという要素還元的な考えで，それは何のためかというと，普遍的な宇宙原理と響きあうマントラの永遠性と普遍性というものをそこに見ていたからだと思います。

内山　そもそも言えば，言葉というものの基本的なプロセスの中に書くとか読むとかいうことは入ってないんじゃないですかね。つまり，書くということはいずれ読み上げたものを聞くためのメモとしての補助手段であって，それ自体が言葉のプロセスの中になかったんだと思うんですよ。

中務　西洋を専門とする人が原典班の中に入ってなかったということですので，補足させていただいてよろしいですか。ギリシアの場合は，一番古い碑文は紀元前750年ぐらいのものが残っているんですけれども，実際に文字が日常的に使われるようになったのはプラトンのころ，400年ぐらいですね，だから　350年後ぐらいじゃないかと言われているんですけれども，僕はもっと本当は遅いと思うんですね。400年も　500年もかけて書いたり読んだりすることが主流になっていったのであって，それまではやっぱりオーラルな伝承が中心じゃなかったかと思います。

読んだり書いたりする方がよいというようなことを証拠づけるような文献は余りなくて，むしろ否定的なことの方が目立つんですね。例えば，ピュタゴラスは弟子をたくさん持って自分の教義を教えますけれども，一番大事なことは絶対に書いては教えない。彼は本を書いてませんので，ピュタゴラスと弟子たちがイタリアで焼き討ちに遭ったときに，その焼き討ちに遭った人たちと同時にピュタゴラスの教説は滅びてしまったと言われてます。プラトンも36に余るあれだけの作品を書いてますけれども，文字に対しては，非常に否定的なことを言ってますね。

内山　そうです。

中務　一番大事なことは師匠と弟子とが火花を散らしてやる対話の中にあるのであって，大事なことは書かないんだというふうなことを言ってますね。あれだけ書いたプラトンでさえそうですから，ギリシアではやっぱりオーラルな伝承。ソクラテスなんかももちろんそうですし，それがまた同時に対話の重視ということにもなってくると思うんですけど，書いたものは形骸であって，話したり聞いたり語ったりしたことが一番大事なんだというような，そういう考え方が随分強かったみたいですね。

内山　もっと日常的な場面でも，読むということは，要するに朗読させるわけでしょう。読ませて聞くというのが，読むということの実際のあり方ですよね。それこそ先ほどの奴隷とか召使を呼んで，これを読んでくれというのが読むということだから，やっぱり言葉

は聞くものなんですよね。

中務　ギリシア文学をやり始める前のことですが，ギリシア語には読むという言葉がないというようなことを堂々と言っておられる哲学者が，フランス哲学かドイツ哲学か忘れましたけど，おられまして，実際，読むという言葉はないんですけれども。

内山　「もう一遍認知し直す」という言葉しかないですね。

中務　自分に向かって認識するとか，あるいは拾っていくとかいうようなもとの意味を持っているもので，読むという言葉をあらわしていくようにするんですね。

中谷　ロゴスというのは，どういう意味なんですか。ラテン系では「読む」という意味もあるようですが。

中務　もともとは「語る」方ですね。レゴー「摘み集める」という動詞が，ギリシアでは「言う」という意味しかないのに，ローマでは「読む」という意味にもなっていきますけれど。

内山　だから古い時代には，そういう基本的なプロセスの中に書くという局面は，やっぱり全然見られてないんです。

中務　書くというのも，彫刻を刻むというのと同じような言葉ですから，彫り込むですね。

中谷　仏典は「如是我聞」という決まり文句で始まっていて，ふつう「私はこのように聞きました」と訳しますけれども，これでは今の人には「読んだんじゃなくて聞いたんだな」と取られかねません。決り文句ができた当時のインド人にとっては聞くことが唯一の学習手段だっただろうと思われますから，訳文にひと工夫ほしい気がします。

浜田　単なる修辞だけのことかもしれないんですが，十五，六世紀にかけてトルコ語の作品の頭に出てくる常套語というのは，必ずこの作品が世人の耳において飾りになるようにという。だから実際は読んでいるんだろうと思いますけれども，聞かれるという言い方の方が常套句になっているということですね。

中務　ちなみに，ギリシア文学でトゥキュディデスなんかでも，ときどき「読者のために」とかいうような訳語がありますけれども，原文ではヒアラーなんですね。「聞いた人に」という原文を「読者に」と訳している場合がありますけれども，あれは訳し過ぎだと思います。

池田　大変貴重なご意見をありがとうございました。西洋の方がおられなかったのは残念だと思います。ここで中国のことをちょっとだけ紹介させていただきます。書かれたものとか書物というのは，いわばかすみたいなものだという議論は中国にもあるんですね。『荘子』の中にです。そして，それはどの程度の広がりを持っているのか，いわゆる不立文字ですけど，そういうのはかなり以後も伝わっていく大きな伝統ではあります。

それから，さっき月村さんが言ったのと関係するんですけど，隷書という文字がありますね。あれは秦の始皇帝が文字を定めた以後のものなんですけれども，奴隷が書く文字，奴隷に書かせる文字です。ただ，それは主には法律文書の文字らしいのですが，現在，筆写者，筆耕はどうもプロがいたらしいということは大体わかりつつあって，出土した文献なんかを見ると，総文字数がよく巻末に書いてあるんですよ。あれは多分，それでお金を書いた人たちに払ったんではないかというふうに私なんかは推測しております。その筆耕たちというのは，もちろん文字を書いたり読んだりできる人たちですから，知識人のうちに入るのかもしれませんが，現在の中国の研究者たちによると，知的レベルは余り高くないというふうにみなされてますね。だから，誤解なり誤読をするためにいろいろ間違えて書くなんていうようなことを言う研究者が多いのです。

私が知っているのは古い時代のことだけですが，一部分に，先ほど言いましたように文字とか文書とか文献とか書物なんていうものはかすみたいなもので，大事なものは生きた人間そのものの活動であるという考えが，中国伝統文化の中にかなりある。ただ，全体として申しますと，やっぱり多分，中国文化の主流というのはそうではないので，文献・書物の出発点というのは甲骨文・金文だと思うんですが，甲骨文なんかは王朝が行う重要な事件の占いであって，ですから半分は宗教的で，半分は最高権力者に直結するような政治的な性格を持っていて，それを文字として書き，文字として残すということに非常に意義がある。金文などもそうなので，金文は青銅器に彫り込んで，だれそれをどこどこの領主に任命するとか，その子孫を再度任命し続けますよなんていうようなことを，かなり大きな，青銅器に彫り込むわけですね。そして，彫り込むことを公開することに意義がある。公開して，こういうものを例えば西周王朝の偉い人からもらって，支配の正当性というのを我々は与えられてますということを，金文なんかは青銅器とともに持っているとか，あるいは場合によっては見せたのかもしれませんけれども，そういうことに意味があるのですから，最初から政治的，もしくは宗教的に意味があって，人々に書いて見せて，そして周知徹底させるというところに出発点があります。

『墨子』という書物の中に，竹帛に書き，金石に彫

り込む，文献というのはそういう性質のもので，そのことによって広く伝えるんだというのが書いてありますので，かなり公開ということが目的になっている。もう少し後の時代になると，例えば『呂氏春秋』という書物はでき上がったときに，城門の前にざっと竹簡に書いた文献を全部並べて，一字でもいいから誤っているところがあったら見物者，聴衆は申し出よ，一字見つけたごとに金幾ら上げるからというようなおふれが出たりしたことが事実あったようでありますから，やっぱり一つは宗教的性格，一つは政治的性格があって，古典文献は公開するというのが原則になっていて，そこで文字とか文章とかに対する重要視というのは，統治者側というか，知識人側は一般的にはずっと伝統的に持っていたんじゃないかというふうに思います。

ただし，先ほども申しましたように，漢字文化圏ということで文字ばかり注目し過ぎてますけれども，意外と音声言語というのは，実はそれと同じか，それ以上に重要だということがあります。例えば，中国の古い時代には神話とか伝説というものがまとまった形でほとんど残ってません。これは大変有名な事実で，1つの理由はどうも後の統治の位置についた儒教側がそういう神話を嫌って削っていったのではないかと言われてはいるんですけれども，もともとそういうものを文字に定着させなかった可能性があるかもしれない。このような神話・伝説は，幾らでも存在していたので，それらが時々ぽこぽことんでもないところに出てくるんですけれども，神話とか伝説のたぐいは，もともと古くから存在していたものを必ずしも文字に書かなかったらしいというふうに私は想像しております。それは文化の質の問題で，いろんな理由や条件，背景があると思いますけど，今はちょっとそう簡単には言えません。

高崎　今の池田さんのおっしゃったことから，中国の文化はほかの古典と比べて際立って特色があると。文字に対するこだわりがあると考えてよろしいんでしょうか。

池田　それはそうだと思います。

高崎　ほかの古典世界では，その討論の間でも，文献という形での古典がほとんど発見されないということがわかったわけですか。

池田　それはそんなことないと思いますけど，そういう突っ込んだ議論は余りしておりません。

高崎　ただ，漢字文化圏ということを私どもが言い出して，いろいろ言いましたけど，音声が変わっても同じ意味が伝えられるという漢字の特色というのはあるんですね。ヨーロッパ系の音声言語と違って，文字としての特色がね。ですから同じ文字を見て大体意味はわかっていても，しかし発音はどう変えようとそれは構わないので，極端な場合，日本では訓読みまでしても平気な顔をしていられるんですけど，字を見せれば，中国人とある程度共通性があるという特色を漢字というものは持っている。漢字でみんなにそれを公開したことにやっぱり関係があるんでしょうかね。

興膳　私の考えを一言いわせていただきますと，中国では非常に早くから書き言葉の文章というものが発達していたわけですね。どうしてそうなったかというと，これは地理的な問題が一番の根底にあると思うんですが，何しろ国が広過ぎて，漢民族の話す言語，いわゆる「漢語」という共通性はあっても，方言の間の差がものすごく大きいんですね。現在でも広東の人と北京の人が互いの土地の方言だけで話せば，意思の疎通はむつかしい。それが「文言」という書き言葉が早くから発達したことによって，意思疎通が可能になったのです。

だから，唐代の人が地方から長安の都に出かけていって，いろんな地域からやってくる人とのコミュニケーションが口頭の言語によってできたかどうかはすこぶる怪しい。書面言語を通じて意思の疎通がはじめて可能だったんじゃないかと思います。その意味では，昔の日本人が中国人と筆談で意思を疎通させたのと，そんなに違わない状況だったはずです。

『易経』の言葉としてよく知られている句に，「書は言を尽くさず，言は意を尽くさず」という言葉があります。「書」というのは，今申しました書面言語のことですね。それから，「言」というのは，こうやって話している話し言葉，口頭の言語。それに対して，「意」というのは心の中にある考えといいましょうか，書と言と意という三つのものの間には隙間があるというんです。心に思っていることは，しゃべっている言葉でそのまま　100パーセント正確にあらわすことはできないし，しゃべっている言葉は書面言語ではやはりそのままあらわせない。一種の言語不信論，あるいは言語限界論が長く中国にはあって，西暦三，四世紀のころの哲学論争のテーマとして，「言は意を尽くすか」，「意は言を尽くさないか」というテーマが大変はやったことがありますが，それぐらいこれは中国人が古くから関心を持ってきた問題です。あるいは中国の言語自体の性格が根底にはあると私は思います。

高崎　達磨さんの不立文字というのはそういう伝統から，ちょうど同じころの問題意識がそこに反映されていると言ってよいのですね。。

興膳　そうです。先ほど，池田さんがおっしゃった『荘

子」の中に見える，古典というのは古人の糟粕だ，古代の人間のかすだけがそこに書いてあるんだという考え方，これもやはり一つの流れとして，禅の語録などにずっと受け継がれていくものです。

もう一言申しますと，禅の語録というのは話し言葉のかなり忠実な文字化だと言われているんですが，これは話す言葉自体の語気に真実が含まれていると考えるから，純粋の書面言語だと真理から離れてしまうという考え方になるんだと思います。だから，禅の語録がそうですし，宋の儒者の語録，例えば『朱子語類』などでも，そういう口頭の言語，白話的な表現が非常に多いわけですね。そういう考えがずっと中国人の意識の中に古くからあって，それが著作の形態にもかなり反映していると思います。

中谷　仏教でも言葉に対する不信感が非常に強くて，不立文字もそのコンテクストで考えていたんですが，仏教とは別にそういう考えがあったということでしょうか。

興膳　ええ。仏教とは別にそういう考えが古くからあって，仏教が入ってきたことによって合体したというか，そこで一致点を見出したというふうなことだと思います。

中谷　では「近現代社会と古典」班の報告をお願いします。

■B03「近現代社会と古典」班

月村　「近現代社会と古典」班では，第1期は，「アリストテレスの受容をめぐって」というテーマで，第2期には「古典教育をめぐって」というテーマで共同研究を進めました。先ほど上山先生がおっしゃっていた，古典を手がかりに文明間の対話が可能なのではないか，古典学者はその仲立ちをする格好の位置にあるのではないかというお話がありましたが，そうした方向で近現代社会の問題を扱えればよかったんですが，構成メンバーの専門が，中世哲学，中世ルネッサンス文学，宗教改革思想，近世文学というわけでしたので，ひとまず近現代に入る直前における古典の伝承過程というものに焦点を絞って共同研究を進めました。

とはいっても2つばかり主要な論点がありまして，制度や学校施設のような古典の研究伝承がアリストテレスの場合にいかがなものであったのか。それからまた，古典が受容される際に新しい展開を迎える時期がありますが，特にその展開の重点に焦点を置いてみました。

第2期の研究は，人文学における従来の共同研究に対する反省から出発しています。人文学には，自然科学と違って共同研究をしにくい多くの理由があるでしょうけれども，その1つは，恐らくは非常に多数の専門がきわめて独立度の高い形で並立していることだろうと思います。例えば自然科学であれば，1つの先端的な問題に人が集まって，その問題に集中的に解決を与えて次の問題に移っていきます。共同研究というのはむしろ常態化しており，専門家がたった一人というのでは，問題設定自体に意味がないとされてしまいます。

人文学の場合には，それぞれの専門の中の一部分を持ち寄り，それを擦り合わせるという形で共同研究が行われるということが大部分なのではないかと思うのです。第1期の研究にも，やはりその傾向は否めませんでした。それで，第2期を発足させるに当たりまして，いっそのことメンバー全員が専門でないような，かつ同時にメンバー全員がなんらかの関心を寄せざるをえないようなテーマを模索し，その結果，古典はいかに教育されているか，現代において古典をいかに教育すべきかという，古典教育の問題を研究テーマに据えたのです。

具体的には，メンバー自身が自分の研究との関連で発表したり，またメンバー外から専門家を呼んで発表していただいたりして，2年間に都合7回ほど，人数でいいますと10人ほどの人間が発表者として古典教育研究会を開き，これはそれなりの成果を上げたと思います。

その内容ですけれども，まず，フランスにおける中等教育における古典の取り扱い，つまり，古典を単に講読するというのではなくて，いかにこれを活用しながらフランス語を学ばせるかという教育方法。あるいは，フランスにはコンクール・ジェネラルという中等教育の優等生の全国学力コンクールがありますが，そのラテン語作文あるいはギリシア語解釈の部門は古典学のエリート養成として大変に重要です。これについて現職のリセの教員を招きまして，いかにしてそのコンクールに学生を送り出すかという苦労話を聞きました。コンクールに向けた1年間の準備期間の間に，学生が指導する教師をしのいでしまうほどの学力を得るという，まさに劇的な場面を語ってもらいました。古典教育は，ある意味でいえばエリート層向けの教育であったわけで，それが現代に典型的に生きているケースかと思います。

それから，古典教育研究会では，日本の中等教育における日本語古典教科書の編纂に当たったメンバーがいましたので，どうして日本の古典教科書には，いつも決まり切った作品からの決まり切った場面しかあら

われないのかといった問題をテーマにして，日本の古典教育の問題点を指摘していただきました。また，大学教育については，英国のオックスフォード大学と新設のウォーリック大学の教員を同時に招き，伝統的な古典教育と，現代語への翻訳を通して古典を教える新興の教育法とを対比的にお話いただきました。

さらに，古典中の古典ともいうべきホメロスの国で今ホメロスがどのように教えられているかというテーマで，現代ギリシアの古典教育について語っていただいた研究会もありました。古典中の古典を輩出した国が，その古典を誇りに思っていると同時に，その古典の重みにもあえいでいる言語状況と古典教育のありさまはきわめて印象的です。メトクテスという14世紀のビザンツの文人政治家が「すべて語るべきことは語られ，私たちにはもはや何一つ語るべきことは残されていない」と言って古典の桎梏を呪っていますが，ある意味でこの言葉は今もなおギリシアで生きているのですね。このように古典の清算という問題をも含め，古典教育のさまざまな問題点をメンバー全員が共有できたことは非常に有益であったと思います。

調整班の研究報告書には，第１部，第２部として，以上の第１期，第２期の研究及び発表を載せる予定でおりますけれども，またさらに今後の時間を使って，その古典教育研究会での発表とそれに続く議論をメンバー間で深めてまいりたいと思っております。

高崎　質問ばかりで申しわけないんですけども，日本の中等教育における古典教育というのは，教科書というのは，ヨーロッパの古典についてのことですか，それとも日本の古典の。

月村　日本の古典です。

高崎　ヨーロッパでギリシア・ラテンに対して古典という意識を持ったのは，ルネッサンス以来といってよろしいんでしょうか。

月村　それは古典というものの定義によって大分異なってくる問題だと思います。これはヨーロッパの非常に特殊なところだろうとは思うんですけれども，聖書という教典と，ギリシア・ローマの世俗の古典という，二つの古典が存在した。前者の教典というのはどの文明圏でも発生するものだと思いますが，後者の世俗の著作が古典として取り扱われるというのは，必ずしも普遍的な出来事ではありません。ルネッサンスにおいては，まさにこの古代に書かれた世俗の著作に対し，中世とは違った古典としての取り扱いが始まったと言えると思います。

高崎　そうですか。例えば，ラテン語に関してはイタリア，ローマの世界でずっと伝承はあったわけですね。



月村辰雄
「近現代社会と古典」班代表者［後期］

中世，古代からの続きで，継続性が。

月村　はい。ただ，中世においては，例えばどこか図書館に行けばラテン文学に関して知られている作品が簡単に見つかる，というような伝承の仕方はしておりません。その存在は知られていても，あるいは目の前にあっても，その著作が読まれないという時代が何世紀も続くのです。

たとえばパリ大学神学部のソルボンヌ学寮ですが，15世紀から16世紀初めにかけての百何十年間かの図書貸出簿というのが近ごろ活字化されたんですね。当時は書物は稀少でしたが，ソルボンヌ学寮は３千冊以上という例外的な数の蔵書を持っていました。それでこの貸出簿によって，神学部で学んでいた学生や学寮の神学教授たちが一体どういう本を読んでいたのかという読書歴が，きわめて具体的に明らかになるのですが，そうしますと，ほとんど皆，当時の神学部のカリキュラムに添った決まり切った本しか読んでないんですね。何かというと，入寮と同時にまず聖書，それからその注解書を何種類か借り出します。なぜかというと神学部の前期課程は聖書の講読だからですが，ついで後期課程に進むとやはりカリキュラムに即して，ペトルス・ロンバルドゥスの『命題集』やトマス・アクィナスの『神学大全』及びそれらについての何種類もの注解書。だいたい皆，似たりよったりです。

ソルボンヌの図書館には中世に作られたカタログが何種類かあって，それによりますとホラティウスやウェルギリウスなど，古代ローマの世俗的な古典はほぼすべて備えられていたといってよいのです。パリで最初に印刷術に携わった人文主義者ギヨーム・フィシェが例外的に多く借り出しているのを除き，一冊でもそうした古典を借り出しているのは全体の１割にも満たないのです。我々が思想史の上で名前を知っているよ

うな人間も何人かその名簿の中に出てきますけれども，ソルボンヌの図書館を通してのみ本を読んでいたのではないにせよ，中世の代表的な知識人である神学者たちの読書は余りにも偏り過ぎていたと言わざるをえません。

これは，スコラ学というのがいけないんですね。スコラ学というのは，簡単に言うと，初めにある命題を立て，それが正しいという証明と間違っているという証明をならべ，そのあとで最終的な結論を述べるという論証法のことですが，これがヨーロッパ中世の大学の共通の方法論となります。命題の論証は，各学部ごとに定められた「権威」の書物，つまり神学部であれば聖書と教父の著作，学芸学部であればアリストテレスですが，そうした書物からの引用のみを織りなす形でおこなわれるのですが，このあたりは，どうも一般に教典の取り扱いに通じるところがあるように思われます。

アリストテレスのさまざまな著作について講義録が残されていますが，スコラ学においては，ある命題を論証する際，正しいとするにしても正しくないとするにしても，なるべく数多くの証明を繰り出すことが有能な学者としての必須条件であったようです。もはや「権威」の書物の理解ではなく，たとえ文脈から切り離して曲解したものであるにせよ，そこからどれだけ多くの引用を拾い出し，それによってどれだけ多くの証明を組み立てられるかが問題なのです。読書史はスコラ学時代の読書について，一冊の書物をじっくり読むという態度は消滅し，かわりに有用な箇所を抜粋したアンソロジーによる読書が幅をきかせたと言っていますが，ラテン語訳アリストテレスでさえこうした断片的な読書の対象となってしまうのです。

中谷　1530年に，コレージュ・ド・フランスの前身となった，ギリシア語２人，ヘブライ語３人，数学１人という教授団が創設されたことは，今おっしゃったルネッサンスの動きのひとつと理解していいんでしょうか。

月村　ええ，まさにルネッサンスならではのことだと思います。中世の大学は，学芸学部の上に，神学部，法学部，医学部と３つの上級学部があって，題材となる「権威」の書物は異なるにせよ，すべて先ほど申したスコラ学の方法で講義を進めます。ルネサンスとともに新しくもたらされた古代ギリシア語や古典ラテン語の世俗の古典は，その枠組みに二重の意味で入りこむ余地がないのですね。まずカリキュラムの点で，どの学部からも受け入れられない。また，古代ギリシア語にしても古典ラテン語にしても外国語で，その講義は命題の論証というスコラ学の方法には馴染みません。

イタリアではフランスより１世紀早くルネサンスが始まりますが，それら古代ギリシア・ローマの世俗の古典を愛する人文主義者たちは，大学の外，たとえば都市国家の書記となったり，貴族の秘書や側近となったりして，研究を進めます。経済的に多少立ち遅れていたフランスでは，国王が手を差し伸べざるを得なかった。そこでレクトゥール・ロワヨー，つまり王立教授団という形で，国王が給料を支給するシステムを作り上げ，当時の大学制度の中では存在しえなかったギリシア語や古典ラテン語の教授職というものを可能にしたのです。

中谷　そこで読まれていたギリシア語やヘブライ語のテキストというのは何だったんですか。

月村　1532年のギリシア語の講義というのが，偶然によくわかっています。50年ほど前にジュネーヴで１冊のギリシア語の印刷本が見つかりました。デモステネスの演説の選文集ですが，あるページへの書き込みから，なんとこれがレクトゥール・ロワヨーの一人ピエール・ダネスの講義を，フランスの人文主義者の草分けであるギヨーム・ビュデの息子が受講した際の教科書だったのですね。欄外にはぎっしりとノートが書き込まれ，先生であるダネスの片言隻句をビュデの息子が書き取っていたのです。それによると，ダネスはまず難しい単語や表現を解釈し，込み入った箇所をラテン語でパラフレーズし，時に文法的な説明を加え，さらにビザンツ帝国ですでに作成されていた固有名詞の事典を参照しながら人名や地名を説明し，――こう言うと，なんだそれは現在の外国語講読の授業とそっくりなのではないかと思われるかもしれませんが，まさにルネサンスこそが，命題の論証に明け暮れるスコラ学の授業というものを否定し，講読の授業という，まったく新しい授業形態をもたらしたのです。

関根　ヨーロッパにおける古典教育の話をされたわけですけども，これが日本の古典教育とパラレルに論じられるかという問題ですね，その辺を伺いたいんですが。

ヨーロッパの場合にはフマニスムスの伝統があって，人間をホモ・サピエンスととらえ，言語こそが人間を人間たらしめているという理解が基本にあると思うんですね。ですから，やはり古典を人文主義的に読むということが背骨としてある。それに対して日本の場合に，言語が人間を人間たらしめているという理解がどの程度共有されているのか。かなり情緒的な面が強くて，先ほどのお話でも，中島みゆきがいいとか，あるいは漫画週刊誌が毎週2,600万部ですか3,000万部ですか，それくらい出る。そういう，聴覚・視覚的なとこ

ろで，単なる娯楽ということもあると思いますが，何らかの知恵を磨くということもあると思うんですね。これは，次のテーマである「古典の定義」によると思いますけども，クラシクスはクラシスを送る，人間の精神的な危機に対して救いの艦隊を送る，そういう知恵の宝庫だと定義できるとすると，何らかの言語以外の文化で，聴覚・視覚的な芸能・芸術文化といったものでクラシスを送る，そういうクラシクスを探し得るんだ，といった考え方もあり得ると思うんですね。日本は結構そういう考え方が強いんじゃないか。とすると，そのヨーロッパにおけるヒューマニズムの伝統を踏まえた古典教育と，日本の古典教育とはかなり違ってくると，かなり悲観的に考えることもできるのではないかと思うのです。そのあたりはどうでしょうか。

月村　まず，最初の問題として，古典教育というのはその国の古典のみによるべきか否か，つまり日本でいえば，日本の作品に限るべきかどうかという問題があると思います。

明治以降，とりわけ西洋の著作の翻訳が日本文化のその後の成り行きに関して大きな力を振るったことは明らかだと思うのです。しかし，日本の現行の国語の教科書を見て驚くのは，たとえば日本人がこれまで日本の小説以上に翻訳小説をたくさん読んで自己形成を成し遂げてきたにもかかわらず，そうした翻訳作品は国語教科書からはほとんど除外されていることですね。日本人が書いたものに限るべきであるという考え方が，どうも強固として現在の国語教科書の編纂者たちの中にあるようだし，社会一般もそのように思い込まされているのかもしれませんけれども，どうも現実の日本人の思想形成であるとか教養形成の過程とは大分開きがあるような気がいたします。

さらにこの問題には，古典教育をどう行うかという思想的な側面だけではなく，もう少し物質的制度的な側面が背景にあるように思われます。小中学校，あるいは高校で国語を教える国語の先生は，大学の国語国文学の分野で教育を受けるわけですが，極度に専門分化している大学というところは他人の専門には口を出さないという不文律があります。つまり，大学で国語教育に携わる方々は外国の作品の翻訳を忌避し，そこで教育を受ける中学高校の国語の先生たちは翻訳物を教えることを教わってこないわけです。そんなわけで，外国の古典は日本の中等教育の場で取り扱われていないのですが，はたしてそれでよいのか。古典とは人間の精神にとって普遍的な糧となる著作と考えるのであれば，外国で書かれたものが日本人に不要であるとはいえないし，翻訳されたからといってその価値が減じるとも思えません。私は，日本の国語教育の枠組みの中にたとえばもっとヨーロッパの古典を導入し，それを通して人文主義的な考え方を中学生や高校生に伝えることは可能だと思うし，また試みなければならないことだと思うのです。

また，第2の問題ですが，仮にもし古典教育は自国の古典のみでおこなうべきだ，という考え方に組したとすればどうか。関根先生はさきほど，芸術文化や宗教文化による古典教育の可能性に言及なさいましたが，たしかに日本の場合，言語文化自体に古典教育には向かないある種の情緒性の優位というものがあります。例えば明治以降の日本の小説に限って言っても，古典教育の対象となる10代の青少年が読むのにふさわしいものはきわめて数が限られていますね。生活苦や家族関係のきしみを嘆いてみたり，あるいは男女の情痴の世界を描いてみたりであるとか。これは古典の一つの定義となりますが，青少年が人生に旅立つに当たって，その人生を肯定的にとらえ勇気づけられるような作品が極めて少ない。これは日本の近代小説の特質かとも思いますけれども，日本文学が古典として教えにくいということは認めるにせよ，ただ教え方というものがあるんではないかと思うんですね。

つまり，たんにある作品のある箇所に限定してその内容を読み取るというのではなく，我々が古典学の方法として訓練されてきたことが，中学生高校生にもなにかを教えないでしょうか。たとえば『源氏物語』だとすれば，問題となるテクストと同じ内容や表現が『源氏』の他のさまざまな箇所や同時代の日本の他の作品に見つかるという比較の作業。また，そのテクストの生成に与ったと思われる仏教思想書や中国の古典などの典拠の指摘。そうした上で『源氏』の独自性を浮かび上がらせ，それが後代の日本のさまざまな時代の作品にどのような影響を与えてきたかという受容の歴史の理解。多くの関連テクストを読み合わせながら，こうした一連の知的操作に馴染ませ，また，テクストはけっしてそれ自体として存在するのではなく，他のテクストの影響下に生まれ，他のテクストに影響を与えながら伝承されていくのだという，人間の生き方にも似たテクストの運動を教えたとしたら，これは対象がどのような情緒的なものであっても，ヨーロッパの人文主義の精神を教えることができるのではないかと思えるのですが。

古典文献学的なさまざまな方法と知見が，何とか中学校，あるいはせめて高校生ぐらいの段階で，日本文学の作品を題材とした古典教育の中で力を発揮できないだろうか。実は一度，古典学の再構築のメンバーと

古典教科書について考えたことがあったのですが，このような方向で実現できたらばと考えております。

中川　いずれも興味深いお話ばかりでした。近代のフランスという限られた領域にしか，かかわりをもっていない人間として，これ以上つけ加えて申し上げることは何もありません。ただ1つだけ，こんな感想をもちました。中江兆民が，フランス留学から帰ってきたあと，東京に仏学塾という学校を創設してフランス語の教育を始めます。「仏学」塾という名称にもかかわらず，その教育カリキュラムはフランス語が半分，漢文が半分です。昔，パリの教育研究所の図書館で調べて，こんなことがわかりました。仏学塾でフランス語の文学教材として使われていたのは，フランス文部省のリセ（中・高等学校）のカリキュラムに基づく17世紀のラシーヌの悲劇などだったのですが，兆民は，自分のカリキュラムからは，ラシーヌ悲劇でキリスト教的色彩のあるもの，『エステール』，『アタリー』だけは抜いて，教えないようにしている。そして漢文の作品が，その欠けた部分を補うような形になっています。

今日の月村さんお話によれば，月村さんが古典教育研究会の席に出て，「どうして日本の古典教科書には，いつも決まり切った作品の決まり切った場面しかあらわれないのか」と指摘された，とのことです。兆民の仏学塾の教育方針について今申し上げたことから，いくつもの問題が引き出せるのですが　―例えば，日本人にはキリスト教ではなく，儒教を倫理の根幹に据えたいとする，兆民の意図など―　，日本の古典教育は，もっと大胆に，世界の諸文化圏のさまざまな古典を，翻訳によって読ませることを試みてもいいのではないかと思います。もちろん，はっきりした基準に基づいて，であることは申すまでもありませんが。

■A03「情報処理」班

中谷　今日は「古典学の再構築」の後半2年間において「情報処理」班の研究を実質的に纏めてこられた高島淳氏（東京外国語大学アジアアフリカ言語文化研究所）が海外出張中ですので，予め高島さんからお聞きしたことに私自身が日頃感じていますことを付け加えつつ，「情報処理」班の研究について報告いたします。詳細な研究実績は報告書に譲ることとして，およそ次の5点が，現在の人文科学研究における情報処理に関わる問題点であろうと思います。

（1）先ず，文字及び画像処理について。人文科学は対象とするテキストの言語，文字が多種多様で，これにどう対応するかが大きな課題です。「ローマ字化方式の統一」，「ローマ字化テキストと固有文字表記の互換」，「異なる言語を同時処理できるソフトの開発」，「写本画像とテキストのリンク技術」など，古典テキストをコンピュータで扱う際の技術的な問題があります。テキスト・データベースはその威力が大きいだけに，諸種の互換を保証する技術はdesideratumですが，これはほぼ実現の目処が立ちつつあるようです。本特定領域の前半部における徳永宗雄氏（京都大学・大学院文学研究科）の研究はこれに貢献するものでした。たほう写本画像は研究に不可欠のものであり，また写本の永久保存という意味もありますから，これまた今後大変重要な役割を果たして行くと思いますが，幸いコンピュータの能力向上によってかなり楽に処理できる段階になりつつあると言えます。高島氏はサンスクリット写本とそのテキストを簡単にリンクさせるプログラムをすでに作っておられます。その他，これら技術的問題は急速に解決される方向に向かっており，明るい展望が開けているようです。

（2）簡易言語の普及の問題。SED，AWK，PERLなどDOS上で動く簡易言語を用いて韻律分析，語形・語彙統計分析などを行うことは，専門のプログラマーの手を煩わせなくとも一般の人文科学者が十分行えることであり，極めて大きなメリットがあります。半年かかったことが10分間でできるとすると，それは単に時間の短縮の問題ではなくて，次々仮説を検証しては高次の仮説に昇っていけるわけですから，研究に質的変化が起こります。従ってこのような知識は，今後必須のものとして，古典研究者の教育課程に組み込まれるべきであると思われます。

（3）研究資源共有の問題。写本画像およびテキストは，データベースとしてネットワーク上で公開されることが望ましいのですが，はかばかしく進展していません。テキスト・データベースはそれでも公開度が増してきていますが，写本については，著作権，所有権や伝統の縛りによって公開が遅々として進まないのが現状のようです。情報処理技術の飛躍的進展によって開けてきた種々の可能性が，むしろ人為的理由によって閉ざされており，研究上の利害や慣行などの調節についてのコンセンサスと対策が必要な段階に来ていると考えられます。

一つの模範となるのは，アジア歴史資料センター（石井米雄館長・東京都千代田区）で，国立公文書館，外務省外交史料館，防衛庁防衛研究所が所蔵する明治初期から昭和の敗戦までの資料十数万点の画像をインターネットで世界中に配信しており，このような資料センターが古典についてもできることが本当に望ましい

と思われます。
（4）コンピュータネットワークを用いる共同研究。これは技術的には既に実用段階です。例えばXMLによって，極めて容易に，一つのテキストに対して標準書式によって書き込まれた種々の注釈を有機的，総合的に処理することが可能となりました。いわば，一冊のノートを多数の研究者が共用でき，しかも多種の索引がついているようなものです。しかしながら，（ア）標準書式を決定するための準備分析が研究者の大きな仕事であること，（イ）人文科学の研究者は個人研究を好み，他の研究者との対話によって研究の進展を図ろうとする気持ちが薄いこと，が障害となって，これまた技術が先行しながら人が遅れを取ることになっています。
（5）人文科学における情報処理技術の標準化と普及の問題。今申しましたような情報処理が人文科学に飛躍的な革新をもたらす事実が，まだまだ知られていないことが問題です。写本画像を直接見ることも重要ですが，もっとも威力を発揮するのはテキスト・データベースです。それもCD-ROMに入ったテキストでは便利な索引の域を越えることはできませんが，先に言ったDOS上で動く分析，統計プログラムによる処理は，テキスト分析に画期的な成果を齎しています。半年かかった韻律分析が10分間でできるのですから，研究者にとって全く新しい視野が次々に開けるのは当然でしょう。人文科学全体としてこのような情報処理技術の齎すメリットを認識することが必要と思われます。
以上，現状を報告します。今後の参考にして頂ければ幸いです。

（3）古典と古典学について—分野責任者からの報告

中谷　では続いて「古典とは何であったか」，「古典が現代に語りかけること」，「古典学の将来的展望」などについて，古典学の各分野から，お話しいただきたいたいと思います。最初に，我々に一番みじかな中国の古典について，中国学分野責任者の興膳先生にお願いします。

■中国の古典

興膳　それでは，私は，日本人にとっての中国古典という視点から報告いたしたいと思います。
日本に中国の古典がいつ入ってきたかというと，戦前では応神天皇の時代（5世紀前後）に『論語』と『千字文』が入ってきたと言われてましたが，はっきりした結論は出せないにしても，少なくとも応神天皇の時代よりはかなり後のことでしょう。第一，『論語』はともかく，『千字文』は6世紀になってからできた書物です。
中国の古典は一貫して日本の知識層の間で受け入れられ，日本文化の形成に大きな影響力を持ってきたということは，古代以来ずっと変わらないあり方であったかと思います。私もこれまで何回かこういう場で話したことですが，古典の「典」という字は，机の上に書物が積んであるありさまをあらわした象形文字であり，「古典」の語は，今の我々が用いているようなクラシックスという意味では，中国ではもともと使われていませんでした。日本で規範性を持った古い書物を「古典」というようになったのは，近代になってはじめて定着したことだと思います。中国で「古典」の語が用いられるようになったのは，日本からの逆輸入でしょう。しかし，ギリシア・ラテンの古典が近代西洋世界の知識形成に大きな影響を与えたように，日本人が中国の古い書物に対して，人間が生きるための規範性を求めて接していたことは，一貫した事実だったように思います。
日本文学の古典とされるもの，『万葉集』にしても『古今集』にしても，あるいは『源氏物語』にしても，これらはそうした，中国古典のイメージとして考えられるような規範性を欠いているとよく言われます。しかし，私は，日本人の立場として認識し直さなければいけないのは，日本人は中国のそうした経書などの古典を，決して外国の書物として考えてはいなかったということです。中国で生まれたものではあるけれども，人間全体の知的財産としてそれらを共有しているという意識を非常に強く持っていたのではないかと思います。だから，そうした規範性のある文献は中国の古典に任せて，日本人としては，そこに欠けているものをつくり出そうとしたのではないかと近ごろ考えています。あえて言えば，中国古典と日本古典の棲み分けです。
江戸の儒者，伊藤仁斎とか荻生徂徠とかいった人たちは，清朝考証学の大家に先駆けて，『論語』など中国古典の新しい解釈，訓詁について，だれに教えられたものでもなく，自分の頭でそれを考えて，その著作が後に中国清朝の学者にも大きな影響力を持ちました。それは中国古典を自分たちの知的財産として認めると



興膳宏
中国学分野責任者

いう意識がなくてはできなかったことだと思います。

それから，中国古典に対処する我々現代人の問題点として一つ提起したいのは，中国古典の翻訳の問題です。日本人が古くから，中国古典を自分たちの共有の知的財産として考えて，日本語そのものの中に中国古典をとり入れながら自分たちの文化を形成してきたことは，日本人としての欠かせない視点です。

比較のためにヨーロッパの場合で申しますと，ヨーロッパでも，最近では中国の古典が向こうの言葉に翻訳されることがだんだんふえてきている。フランスの場合で申しましても，飛躍的と言っていいくらいにふえてきていると思うんですが，その際に，どんな翻訳が高く評価されるかというと，正確でしかもフランス語として立派な文章であることがやはり第一条件のようです。例えば，プレイヤード叢書に入っているジャック・ダルス訳の『水滸伝』は，非常にいいものだと私の友人が褒めていましたけれども，どこがいいかというと，フランス語によって書かれた文学作品としてすばらしいということです。英語でもドイツ語でも，ほかのヨーロッパの言語の場合でも恐らく事情は同じでしょう。その国の言葉自体としてその文章がよくなければ，いくら『水滸伝』のもとの内容がすばらしくても，それをすばらしいとして認めることにはならないだろうと思います。

ところで，日本の中国古典の翻訳はどうかと申しますと，大体いま一般に行われているスタイルとしては，まず原文があって，それから書き下し文があって，そして，現代の口語による翻訳がある。この三つが並ぶ形になっています。その後にさらに注釈が加わります。こういうスタイルが確立し普遍的なものになってきたのはそう新しいことではなくて，戦後のことだろうと思うんです。さらにさかのぼると，大正の末から昭和の初めごろに出た『国訳漢文大成』という大規模な漢籍の叢書があります。あのころとしては大変画期的な試みであったのですが，そのスタイルは，原文があって書き下し文があって，そこまでは同じです。ただ，その後が口語訳じゃくて，全体の大意を文語で説明してあるのです。現代の概念での翻訳にはなっておりません。さらにさかのぼって，明治の『漢文体系』になりますと，原文に返り点と送り仮名だけをつけて，上に頭注がついているというスタイルですね。それが明治のスタイルであり，大正から昭和の初期が『国訳漢文大成』のスタイルであり，戦後からさっき申したような形になったんです。

中国古典の場合には訓読が非常に早くから発達して，それがずっと受け継がれてきたために，ほかの外国語の古典の翻訳と違った形をいまだにとっております。口語訳だけの翻訳は今でも非常に少ないといっていいでしょう。亡くなられた倉石武四郎先生が中国に留学された後，昭和6年だったかと思いますが，中国留学を終えて京都大学に帰ってこられた後，自分は訓読は玄界灘に投げ捨てた，音読によって漢籍を理解しなければ本当の理解にはならないと言って，訳はすべて訓読を廃した口語訳という形にされたわけですね。倉石先生のお仕事として恐らく一番有名なものは，恐らく『論語』の翻訳でしょう。これは訓読なしの口語訳です。『論語』の音のリズムを日本語でとらえて，それを移しかえるという翻訳です。

それから，倉石先生と志を同じくして，新しい形の翻訳をされたのが吉川幸次郎先生でして，戦時下に出版された『尚書正義』の翻訳は，非常に画期的な，口語訳だけの翻訳です。戦後，口語訳が普及してきたわけですけれども，しかし，さっき申しました，原文，書き下し文，口語訳という順序をひっくり返して，まず口語訳に始まり，そこからさかのぼって原文の持つニュアンスと薫りをちゃんと伝えていく訳がどれほどあるかというと，天に向かってつばするようなことになりますが，非常に心細い状態ではないでしょうか。つまり，中国古典の翻訳は独立した存在にいまだになっていないということです。日本の中国古典学者は，原文があり訓読があるということに頼り過ぎて，原文のニュアンスや薫りまで含めて現代日本語に移しかえるという翻訳の訓練を怠っているのではないかと，私自身の反省も込めて考えるんです。

ヨーロッパの古典学者からよく「日本人は非常にうらやましい，中国の古典を原文のまま読むことができるから」といわれます。確かに欧米では専門の古典学者は別として，普通の一般の読者は翻訳でしか中国古

典に接することができないのに対して，日本人は，学者じゃなくても，ある程度漢字が読める人なら，じかに原典に接することができる，これはうらやましいと言われるんです。それを日本人として誇りに思うかどうかは，新しい世代まで含めると，一概には言えない状況じゃないかと思います。日本人の漢文の学力は，明治のころから比べると，平均的には見る影もない状態になってきている。そのことを自戒した上で，先人の培った中国古典学のレベルを保ちながら，それを引き上げていくためには相当の努力をしなければならないと，強く後の世代の方々に訴えたいと思っております。

髙崎　同じことは漢訳仏典にもありまして，伝統的に原典に句読訓点を施し，あるいは書き下し文に直して，上または下段に註釈を掲げるというスタイル，これは戦前の『国訳一切経』や『国訳大蔵経』からはじまって，現在も踏襲されています。もちろん個々の経や論について大事なものは現代語訳もされております。たとえば私も岩波文庫で，戦前からの宇井訳註に加えて現代語訳もつけた『大乗起信論』を出しました。この場合は，インド文献の翻訳という立場を考慮して訳したわけです。

中谷　ありがとうございました。ではイスラエル学は，関根先生にお願いします。

■イスラエルの古典

関根　「古典とは何であったか」という問いは二通りに解せて，イスラエル学において古典とは何であったかというふうにも解せ，また，この共同研究において我々は，古典とは何であると発見したかという，刺激的な問いともとれたのですが。どちらにしてもイスラエル学からは余り新しいことを言えないように思います。

むしろ，先ほど申しました，ヨーロッパ語の語源に返る説明，これは第２回シンポジウムにおける今道先生の基調講演が感銘深くご指摘くださった点で，西洋のほうでは人口に膾炙していることだと思いますけども，要するに，クラシクスという言葉はクラシスに由来するという説明ですね。富豪が国家の危急のときにクラシス，つまり船団・艦隊を提供した。そのような人のことを艦隊的という意味でクラシクスと呼んだ。それを精神的な問題にも類比的に用いて，人間の精神的な危機に際して何らかの知恵・指針を与えるような著述・作品を，古典，クラシクスと呼ぶ。この古典の定義が，イスラエル学の場合にもそのまま当てはまることを，我々は再確認したということになろうかと思います。

それでイスラエル学において，具体的な古典とは何かと言えば，それは聖書一巻ということになりますでしょう。今道先生は，聖書を古典と同列に扱うことには異議ありと，信仰者としては，聖書をそれ以上のものとして考えるということを表明されましたけれども，私のような世俗的な聖書学者としては，これをむしろ同列に扱うことが，聖書の聖書たるゆえんを明らかにすることだと考えております。つまり，聖書はあくまで人間の文化であるという側面を少なくとも持っており，さまざまな誤謬も入っている。人間的な思惟も時代の限界や間違いも混在しており，リクール的にいえば擬似ロゴスというものを持っていて，それを暴いて行きその擬似ロゴスを捨て，それでも残る，何か啓示的な力があるのかないのか，あるとすればそれは何なのか。そういう問いを立てることによって，むしろ聖書の聖書たるゆえんをラディカルに明らかにしていくことができるのだろうと考えております。そういう意味で，聖書を一古典と見てよいと思うのです。

それで，その聖書という古典の一番の特色は何かと言えば，人間の精神的な危機に際し，人間を神との関係でとらえ直すことによって，指針を提供するということになろうかと思います。これは，特に排他的に聖書だけの特色とは言えない。宗教的な古典においては通ずることだと思いますが，他の多くの古典に比べて聖書の特色として第一に挙げるべき点だということもまた事実だと思います。

それで，「古典が現代に語りかけること」というもう１つの項目に進みますが，ここでもそもそも「現代」をどう定義するかという定義の問題が出て来ると思います。もはや詳しく論じる時間がありませんが，現代を仮にニヒリズムの時代，神の死の時代と定義するならば，このような神との関係で人間をとらえる聖書は，もはや，時代おくれである，ご用済みであると，あるいは考えられるかもしれない。それに対して，どういうふうに聖書は応答できるのかから答えなければならないことが，イスラエルの古典研究において困難な問題状況なのだというふうに考えています。

これについては，もはや時間がありませんので，かいつまんで申します。現代に神の死がささやかれる大きな理由として２つあると思います。１つは，先ほどの歴史の問題と関わりますが，愛と義をもって歴史を導く神といった伝統的な神観念が，現代の残忍な大量殺戮の戦争や暴力を目の当たりにした世代にはもはやそのままには信じ難い。もう１つは，神の支配領域としてタブー視してきた自然世界に大胆にメスを入れた自然科学が，人類に多大の幸福をもたらした。つまり

神を排除した方がよかったというコンセンサスが出て来た。この2つです。この2つの大きな理由に支えられた神の死という問題提起に対して，聖書という古典は先ず応えることを強いられる。聖書が古典であり続けるか否かは，よってもってここに掛かって来ると思います。

聖書の応答の方向について，ここではテキスト上の典拠を全部とっぱらって，大筋だけを述べますと，まず歴史を導く神についてです。伝統的な神観は確かに，愛と義をもって，善因善果悪因悪果の応報をもって歴史を導く神を考えてきた。そうした神に対しては死を宣告していいというのは，旧約の時代から先ほどのコーヘレスにもある見方で，本物の神はむしろ応報倫理が破れているような悲惨な状況においてこそ，そこでの苦難の下僕を通しての贖罪的な働きにおいてこそ，どっこい生きていたというのが，イスラエル的な神観が悲惨な迫害の歴史をくぐりぬけて到達した結論だと思います。こういう神観は現代にも，あるいは現代だからこそ，むしろ有効性を増すのではないか。

次に，自然の支配者は神だという神話を排除することによって科学は人類に幸福をもたらしたではないか，今やクローン人間すら自分たちで作って人間はみずから幸福を作り出せる時代になりつつあるではないか，という神の死を宣告する2番目の理由についてですが，結論から言えば，こういった科学万能論に対しては，これこそ人間の原理的限界を見ていない神話に過ぎないと，聖書は応答するはずでしょう。つまりDNAに一定のウィルスを連結させるとクローンを作れる法則を科学は発見したに過ぎない。しかしDNAは既に所与のものとして与えられており，自然法則も与えられているに過ぎない。それら所与のものがなければ何もできないのが，科学であり，そこに人間の限界がある。その所与のものの贈り主，その実体は我々を超えていて何か分からないけれど，何らかの超越的なX，それを聖書は神と呼んでいるのであって，科学に支配領域を侵犯されるような存在者は偽ものの神に過ぎない。ここでも，偽ものの神は死んだが，どっこい本ものはしぶとく生きていたというのが，イスラエル的神観から紡ぎ出される現代のニヒリズムへの応答でしょう。そうした意味での超越との関わりで人間を捉え直すことによって初めて，人類をその精神的危機から根源的に救い出すクラシス，それを聖書と言うクラシクスは提供できる。このようにイスラエルの古典は現代に語り掛けてやまないように思うのです。

少し宗教臭い話になって恐縮ですが，このような使信を聖書という古典から読み取って行くためには，先ほど来，話題になっております，客観的歴史的解釈と共に，主体的哲学的解釈の手続きが非常に重要になって来ると思います。聖書自体，神の真贋についていろいろに試行錯誤を繰り返している。そこに現代に通ずる筋道を付けていくためには，どうしても2つの解釈学のダイナミックなせめぎ合いと協働が不可欠ということになろうかと思います。

以上は，イスラエル学分野責任者としての発言ですが，最後に，「本文批評と解釈」班代表としての視点に戻りまして，簡単に「古典学の将来的展望」について，述べさせていただきます。3つの論点に分けて箇条書き風に述べますが，第1は，人文主義的な教育の必要性を組織的にアピールして行くことが重要なのではないかということです。人間はホモ・ルーデンスとも，ホモ・ファベルとも様々に規定できる面があるとはいっても，やはり遊びや工作よりも更に人間固有の特性は言葉であり理性であって，ホモ・サピエンス的な人間の捉え方が基本になければならない。情緒に傾きがちな日本人に，最も良質の言語文化としての古典によって人間らしい知を養っていくことの必要性を訴えて行くことが，まず必要かと思います。そしてそうした教育の場を積極的に増やして行くことが，古典学そのものの存立の基礎にもなろうかと思います。

そしてそのためには，古典学も変わって行かねばならないので，第2点は，従来のような知的禁欲といったことを隠れ蓑にして結局価値の問題と切り結ばない，重箱の隅をつつくだけのような高踏的な訓古注釈の学は，乗り越えて行かねばならないのではないかということです。これは，ニューズレターの上山先生との対談でも申しましたとおり，かつてフィロロギーに閉じこもっていた自分に対する反省を込めて申しているので，今日の諸先生のお話のように，客観的歴史的なフィロロギーが主体的思想的なフィロソフィーと相補関係を結ぶことを自明と考える方が多ければ，ここで私などが事改めて申すまでもないことですけれども。

最後に第3に，その価値の語り口ですが，古典から普遍的な価値といったものを抽出して，それを倫理を見失った現代人の指針として授けるといった，上からの物言いは成功しないのではないかということです。むしろ古典学者も，あるいは古典の作者すらも，価値を憧憬し価値を探索する途上にある人間であって，そのお互いの地平を突き合せて，価値を模索して行くといった語り口が，大事なのではないか。解釈者とテクストの地平のせめぎ合い・対話としての解釈の過程を，そのまま手の内を明かして開陳することによって，古典離れした現代の若者にも少しでも自分で知的に価値

を探求し考える喜びを分かち持ってもらうといった姿勢，それが今後ますます必要になって行くのではないか。そういったことを考えております。

私ごときが，古典学の展望など述べること自体，僭越であり手に余りますが，この古典学再構築の共同研究に交ぜていただいて，いろいろ皆さんから刺激を受けつつ考えたことの一端を，特に「本文批評と解釈」班の視点から纏めますと，大体このようなことになろうかと思います。

中谷　それではギリシア・ローマ古典について，内山先生，お願いします。

■ギリシア・ローマ古典

内山　はい。時間がないので本当に手短にやらせていただきます。少し似たようなテーマというか，古典とは何か，特に現代の世界における古典の位置づけについて，最近別の機会に話をしなくてはいけないことがあったんで，かなりそのときの話の繰り返しになるかと思います。もし足らないところは，また中務さんに補足してもらえたらとは思いますけども。

ギリシア・ローマの古典，西洋古典ですけれども，多少我々にとって複雑な位置にあって，要するに，西洋人にとっての古典であったはずのギリシア・ローマを我々が学ぶということですけど，実は，今となってみれば，そう間接的な距離をとらなくてもいいんじゃないか，だからそういう意味では，西洋古典学という言い方を多少改めて，むしろギリシア・ローマ学，あるいはギリシア・ローマ古典学という視点に置きかえて，「西洋」古典学というものを介在しないでじかに取り組んでもいいんじゃないかということを，そのときに１点申し上げたわけですね。実際，我々はこれまで，確かにギリシア・ローマ学というものを西洋古典学として学んできた。つまり，明治以降の近代化の過程の中で，そのモデルとなるべき西洋世界の根本的な性格を規定している学の根幹としてギリシア・ローマ学，クラシックスというものがあって，だからそれを摂取しようという姿勢で多分始まったんでしょうけれども，今となってみれば，むしろ西洋自体の中に，ギリシア・ローマを自分たちの模範とすべきクラシックスという位置づけを離れて，もっと客観的に見ようという見方がむしろ強くなっているご時世ですから，となれば，我々はもっとじかに，西洋というものを介さなくて，じかにギリシア・ローマと取り組んでもいいんではないか，観点を変えたところで新しい取り組みを始めてもいいんじゃないかということをそのときに提案した覚えがあります。

そこで，「古典学の再構築」の枠の中で，いろんなほかの領域の人たちと接してきた結果，私自身としては，新しい視点としてはまさに今言ったことに連動する仕方で，ギリシア・ローマというものを地中海世界の中で，西洋の起源として位置づけるよりも，むしろ東方との連動の中で，スケール的に言えばユーラシアか，むしろシルクロード圏的な枠の中へ，東の方へそういうものを広げていく仕方で，ギリシア・ローマ世界を位置づけながら見直してみるということは大いに可能だし，そして意義あることだろうと思うようになりました。これまでの西洋古典学の伝統の中では，例えばギリシア・ローマ世界は，中世においてアラビアやシリア世界の方に一たんは中心を移していくわけですけども，それは西洋古典学の中ではむしろわき道みたいな，１つの寄り道みたいな仕方でしか位置づけられなかったわけですけども，少しその視点を変えてみると，ギリシア・ローマ世界がそちらの方へ展開していったプロセスの方が実はむしろ本道ではないかということが，私自身としてはかなりはっきりしてきたような気がするわけで，むしろそういう視点からとらえていく，そういうことが従来の枠の中ではできなかったけども，今後なされるべき課題として見えてきたという感じを持ってます。

一般的なところをはしょって，何か極端なところだけを，とりあえず一，二，申し上げてみたんですけれども，中務さん，何か補足していただけますか。

中務　僕たちは，今振られたから言うだけですけれども，西洋古典学は，明治になって，西洋では大きな顔をしていたものとして受け入れましたので余り反省がなかったんですね。しかも，中国学のように，２，０００年我が物としてきた伝統もありませんので，日本における西洋古典学者は非常に無反省でやってきたという反省をこの会合でしたと，それだけをちょっとつけ加えさせていただきます。

中谷　それでは，浜田先生，イスラームについてお願いします。

■イスラームの古典

浜田　イスラムの古典といった場合，私はその信仰の立場にある人の御意見は聞いたことがないんですけれども，コーランは果たしてイスラム以外の世界で言う古典の範疇に含み得るかどうかということ自体が，まず第１に問題になるんであろうと思います。コーランは，アルキターブ，定冠詞つきで the　book というわ



濱田正美
イスラム学分野責任者

けですが，本といえばもうコーランのことになっています。しかも9世紀に，コーランは非被造物だと，神とともに永遠の存在であるということになります。永遠で無限定な神が，人間の前にある具体的な形として姿をあらわすのは，キリスト教でいえばキリストであるし，イスラムでキリストに当たるものは何かといえば，それはコーランだということがよく言われることです。そういたしますと，人間の制作にかかる普通の古典と呼ばれるようなものとは全然レベルが違うということになります。古典を一番規範的な文献であると定義するなら，イスラムのそれはハディース，ムハンマド，予言者の言行録ということになりますでしょうけれども。この2つによることなしには後のどんな知的活動もできない。例えば，歴史叙述をするにしても，コーラン，ハディースを引用することなしには済まない，その引用の仕方にはまたいろいろございますけれども，引用することなしには如何なる著作もあり得ないということになります。

古典の伝承・教育の面について申しますと，マドラサ，イスラム学院で教えられることが多分そのコーランでありハディースであり，それと直接に結びついた法学と方言学，例外として，イスラム学園では医学が教えられますけども。しかも，そのイスラム学院の起源については，イスラム世界の東方ですので，起源においてインド世界のビハーラと関係があるのではないかという説も唱えられたことがあります。最近では疑問を呈する人もあるんですけど。

しかし，一方で，そういうものじゃないもの，つまり我々が普通古典として考えるような，詩とか文学とか歴史書とかいうようなことがどういう扱いであるかといいますと，完全に無視されるということはない。特に，政治権力と結びついて政治権力を賛美したりする機能を果たすのはそういうものですから，それは常に存在し続けるわけですけれども，しかし，コーラン，ハディースの役割とは全然違う位置にあるわけですね。イスラム世界における伝統的なあり方はそういうものだろうと思いますが，19世紀にオリエント学，東洋学がヨーロッパで成立したときには，ヨーロッパの東洋学は人文学の，人文主義者のまさに直系ですから，中世のヨーロッパでのコーランに対する関心とは対照的に，19世紀のヨーロッパの東洋学者の関心がまず何に向かったかというと，イスラム世界で無視されていたもの，人文主義者の観点からしてより人間的なもの，つまり詩であり，歴史書ということになったわけです。それで，ヨーロッパのイスラム学の最初の成果は，歴史書を校訂出版するとか，詩の作品を集めるとかいうところから始まるわけですが，イスラム世界における伝統的な関心との間には齟齬がある。この齟齬が，オリエンタリズム批判の背景ともなると想われます。

日本の場合に話を移しますが，我々の世代ぐらいまでは，イスラム世界に関心を持つ者はむしろ歴史分野の者が主流でしたから，先ほど，哲・史・文と分けるのがいいかどうかという話がありましたが，いわゆるヨーロッパの東洋学の伝統の中の歴史研究を継承する立場にいる者が多かったわけです。しかし，ここ20年来，特に東京大学においてイスラム学科が創設されてからは，イスラムそのものについての研究に向かわれる方が非常にふえてきて，そのおかげで，我々もその恩恵をこうむって，今言ったような歴史文献に引用されているコーラン，ハディースに関することとか，その歴史文献に反映している宗教思想とかいうものを扱うことができるようになったのですが，必ずしも2つの分野がうまくつながってないという状況も，まだ依然として残っていると思います。

それで，翻訳の問題ですが，恐らくイスラム文献は日本における紹介が一番おくれている分野だろうと思いますけれども，しかし，それもおいおいに。特に宗教としてのイスラムの研究者側の翻訳は飛躍的にふえてきていると思いますが，そこはまた，我々の方が，歴史にかかわる者たちがサボッているところがあって，イブン・ハルドゥーンの翻訳は森本公誠先生のお仕事があり，最近では間野英二先生の『バーブル・ナーマ』の訳注という大変優れた業績がありますけれども，それ以外の歴史文献についての翻訳はほとんどない状況，それから，文学，詩文に関するものもごく僅かだと言えると思います。

中谷　それではチベットの古典について御牧先生お願いします。

■チベットの古典



御牧克己
チベット学分野責任者

御牧　チベット学の分野は，この「古典学の再構築」のプロジェクトに対してはあまりお役に立てなかったかも知れないですけれど，このプロジェクトのおかげで一番恩恵を受けた領域ではないかと思います。それで，今日は最後の座談会なので，中谷領域代表はじめこのプロジェクトを支えてこられました先生方に一言心からお礼を申し上げたいと思ってまいりました。

これまで，チベット文献といわれるもので，我々が日本全体を通じてなかなか入手できずに非常に悔しい思いをしてきたようなものを，目ぼしいものはほとんどそろえることができました。例えば，ボン教の大蔵経も設置出来ましたし，それから，59年以来インドでチベット文献が複製出版されてきまして，アメリカの20の大学は，PL480 （PL は Public Law の略）というプロジェクトのお陰で，Library of Congress が介入して，すべて１セットそろえているのに，日本では，あちこちで買ったんですけど，とても全部は買い切れなくて悔しい思いをしてきた，そういう文献がマイクロフィッシュの形で出ましたので，それを一応全部そろえることができました。ほかもいろいろあるんですけれど，時間がありませんので省略させていただきますが，ですから，古典学という点については基礎を，「古典学の再構築」については，基礎の基礎を確立できたということで，心からお礼を申し上げたいと思います。

それで，ここの問題の，古典とは何であったか，古典が現代に語りかけること，将来の展望を一言で申しますと，他の先生方もおっしゃっていたと思いますけど，チベット人にとっての古典とチベット人以外の人にとっての古典とで論じ方が違うと思います。まず，チベット人にとっての古典は，先ほど木田先生がおっしゃったように，日本人にとっての古典と似ていまして，まず，一番最初に考えるのは仏典なんですね。ということは，チベット人にとっては外来の文学，インドの仏典のチベット語訳ということになってしまうんですけれど，ここではもっと広義に解しまして，チベット人が書いた注釈，あるいはそれをもとにしてつくられた金言集，教訓集，諸論書，仏典以外のボン教のものなど，いわゆる古い文献という意味で古典を考えますと，これらは，汲めども尽きざる知識の泉とでも言えるような，人類の知的遺産だといえます。したがって，仏典なんかの場合は，読む人が，現在その人のいる状況によっていろんな読み方，感じ方ができる，何の意味もないように読める場合と，はっと思うような，状況によってはそういう読み方ができる場合がある。ですから，読み返すたびに新しい読み方ができるようなものであろうと。一方，チベット人以外の我々にとっても内容的には同じことだと思いますが，言葉の問題があって先ず翻訳の問題が重要になります。チベット学は他の分野に比べてまだあまり進んでおりませんで，研究者の数も少ないし，チベット学というようなディシプリンも日本にはありませんし，しかも辞書なんかも，インド学でいえばベートリンクの辞書に当たるような完成度の高い辞書などはなく，文献によっては辞書がほとんど役に立たないようなものもありまして，手探りでやっているような部分もありますので，とにかく，いいテキストをつくっていい翻訳を出すというのがまず先決です。

先ほど池田先生がおっしゃってました，「原典」班のプロジェクトの中での翻訳論の問題ですけど，翻訳論といってもソフィスティケートな議論を展開する必要はなくて，要するに，その文献が書かれた文化と言語の文脈の中で正確にその文献を理解して，それを翻訳されるべき文献の文化と言語の中に正確に移せばいい，興膳先生もおっしゃったことですけれど，それに尽きると思います。ただ，問題は，この原則を忠実に守れている人がどれだけいるかというと，ほとんど心もとない感じでして，それで，その一つの例としまして，成果刊行の中では従来の翻訳がいかに不十分かということを実例に即して取り上げてみました。あまり時間がありませんので細かくは申せませんけれど，18世紀の仏教のチベット人が書いたボン教の紹介というものがありまして，それにサラット・チャンドラ・ダスの英訳とヘルムート・ホフマンの独訳とがあります。ダスは，Tibetan-English Dictionary の出版や，『パクサム・ジョンサン』という重要な歴史書の出版など

でよく知られるチベット学のパイオニアですが，ダスの翻訳は，パイオニアなので訳が全般にあいまいなことはある程度許容できるとしても，驚くのは，テキストが終わってしまっているのにさらに翻訳を続けていることで，非常に不思議です。そこに書いてあるのは，ボン教のあるお寺では坊さんは皆大酒飲みで，女を同伴してはばからないというようなことが書いてあるのですが，テキストのどこを探してもそんなことは書いてないんです。ですから，もしチベット語を読まずにダスの翻訳だけで仕事をする人がいたらどういうことになるでしょうね。まあ，これは言語道断な翻訳の例ですけど。ホフマンの翻訳は，ダスのものよりははるかに優れていて，しかも，彼はボン教のことはよく勉強していたと思いますけれど，皮肉なことに，仏教の知識が十分とはいえず，少なからず誤りを犯しています。仏教の人が紹介したボン教の文献を読む場合には仏教の知識が不可欠であるということを示しました。ほかにも申し上げたいことは沢山あるのですが，時間も迫っているようですから，これくらいにさせて頂きます。

中谷　木田先生，一言，先ほどの議論の続きをお願いします。

■日本の古典

木田　では簡単に申し上げます。先ほど，日本における古典はどのあたりから成立するかというので，研究するのと，実作の資料にするのと，両方とも古典だということで考えていいとおっしゃっていただいたんですけども，『万葉集』は平安朝には読めない歌が出てきて，それを，『後撰集』の編集のために，「梨壺の五人」が研究するということがありました。恐らく，研究史ということでいえば，文献上，それが一番最初ということになります。10世紀半ばということになります。それ以後そういう研究は続くんですけれども，それはむしろ，和歌の世界全体がまずあって，その一部に『古今集』があり『後撰集』があるわけです。平安朝の歌学者が研究しているものはそういうまとまった歌集だけではなくて，伝承された歌，それから誰かがその頃に詠んだ歌も含みます。それ以外にも，伝説や『日本書紀』の逸話を書いたりということで，実作用ではあるんですけれども，あまりまとまりがない。和歌はどのような態度で，どいう理念で詠むべきであるといようなことを書くよりも，この歌はこういう場面で詠まれた，この歌に関してはこんなおもしろい話があるという研究が，平安朝の末期あたりでが盛んでした。そういう段階で，先行する勅撰集などを古典と呼んでいいのかどうかですね。つまり，実作のために，和歌全体に対して興味を持っているということ，それに『古今集』なり『後撰集』なども，歌論の書かれたのと同時期に詠まれた和歌と同じレベルで論じられているということですから，この段階で果たして『古今集』などを古典と呼んでいいのかが判断が難しい。むしろ，古典といえるのは，俊成とか定家の鎌倉期になって，『源氏』や『古今集』などは，和歌の世界では，古典になったんだろうと思うんです。二条良基あたりになってくると，今度は連歌が和歌と交代して行く時期に当たりますので，この段階では，たしかに古典になっていただろうと思います。そしてこの頃から和歌以外のものも，古典の中に入ってくるのではないか。それが顕著になるのが，一条兼良の頃ではないかと考えております。

古典の定義によって変わってくる部分もありますので，これからも検討していきたいと思います。

■インドの古典

中谷　それでは，インドについて報告します。

先ずインド古典の特徴についてですが，第１に，例えば，『リグ・ヴェーダ』の第10巻に宇宙開闢の讃歌がありますが，そこで既に，人の持つ意欲が宇宙創造の一番最初にあったという言葉がありまして，それ以来ずっと一貫して，意欲こそ人の運命を決するという，意欲について大変肯定的な考えが見られるということです。

第２点は，言葉に関します。インドには言葉に対する２つの極端な態度があったように思います。『ヴェーダ』の聖典において，マントラ，「思いの手段」と称される呪文は，それによってすべてが実現する聖なる言葉ですけれども，それに対して，ウパニシャッドあるいは仏教は，言葉に対する不信感を露にします。ナーマ・ルーパという表現が現れて，外界のものをナーマ，すなわち名称と，ルーパ，すなわち色，と呼んで，人間はすべての外界物を名称によって捉えている，しかしそういう捉え方が消滅したところに悟りがあると仏教は申します。なぜかというと，我々の認識は，潜在欲望に支配されて言葉によって固定観念を作り上げるから，我々は注意深く修練して，自分のこの認識の習性を打破しないといけない，こうして到達するところが平安の境地であるというわけです。

こう言うと，厳しい訓練を経てはじめて認識されるプラトンのイデアが思い起こされますけれども，根本

的違いはプラトンには言葉に対する信頼感があることでしょう。また聖書にも，冒頭に「ロゴスは神であった」という言葉があります。イデアに至るエピステーメーにしてもロゴスにしても，西洋の思想は，「われ思う」といったデカルトに典型的に示されるように近代に至るまで言葉を根本的に疑ったことはなかった。「言葉による認識が妄想の根源」とする仏教とは，大きな隔たりがあります。

一方，インドにおいて言葉を尊重する流れの中からは，記述文法としての精密さを極限まで推し進めた先ほどのパーニニ文法が出ています。ちょっと横道に逸れますが，中国には文法書がなかったと聞きました。この点について後でお教え願えればと思います。ともかくインドには，近代言語学の範となるような高度な言語学が紀元前５世紀に存在したけれども，近代科学を生むには至らなかった。たしかに言語学の要素還元的思考と，その記述の方法としてのアルゴリズムの伝統は現代に至るまで受け継がれ，それがインド数学におけるアルゴリズムの強さとか，コンピュータソフト産業の発展にまで連なっているように思いますが，総体として「科学的思考方法」を生むには至らなかったわけです。

第３に，存在論に関して。例えば，近代の現象学の草分けであるブレンターノは，デカルトの考えを受けついで存在物を物的現象と心的現象の２つに分けて，さらに心的現象とは表象と判断と情動だというんですけれど，仏教でも全存在を五蘊と捉える考えがありまして，これは一番古い層には，「色」つまり物質的なもの（ルーパ）と「想」つまり表象（サンジュニナー）の２つしか出なかったものが，徐々に細かく分析されて，感覚や意欲や判断が区別されて，「色，受，想，行，識」という五蘊が出そろうんですけれども，この五蘊と，ブレンターノとを比べたときに，似ていることに驚きました。ウパニシャッドにも同じような考え方がいろいろ示されていまして，今まで，そういうのは不毛の観念論と思っていたんですけれども，考え直さなければと思っています。つまりこれらは「いかに生きるべきか」という問に，科学のように情報を固定化，体系化して答えるのではなく，生きている人間に立脚して考察した時に出てくる答ではないかと思うのです。そしてこの立場に固執したことが，インドにおいて科学的情報の流通と共有，蓄積，総合が起こらなかった原因であると思います。しかし科学の立場の根本的見直しが提案されている今日，インド思想を全体として再考察し，再評価する必要があると思っています。

インド古典学の将来像については，第１に，従来の研究は，例えばシャンカラなどの注釈書に頼りすぎるなど，ヨーロッパの研究方法に盲目的に追随する面がありました。今はテキスト自体の理解を進めるなど，自律的な研究方法を確立しつつあり，この方向をさらに発展させるべきだと思います。第２には，情報処理の技法を標準化し，普及する必要があることです。第３には翻訳の質を上げること。漢訳仏典の長い伝統があり，これは日本のインド学の大きな利点であるわけですが，翻訳においてはそれに頼りすぎるという欠点を生じることになっています。明晰で魅力的な文章の翻訳を増していくべきだろうと思われます。

■中国語の文法

興膳　先ほどのご質問に一言だけお答えします。中国に文法学がなかったかというお話ですが，これは実際そうでしょう。中国の言語学は，近代以前では「小学」とよばれますが，その中身はといいますと，一つは文字学，つまり漢字の学です。もう一つは音韻学で，この二つの領域です。中国で出た文法学の初めての本は，清末に出た『馬氏文通』という書です。これは西洋の文法学の影響を受けて書かれた最初の業績といわれています。

池田　私もちょっと追加させていただきますと，中国語学は，確かにおっしゃるように文字学と音韻学の２つが伝統的なものです。しかし，もう１つ，語彙論というものがあって，その中に事実上の文法論をやっている部分があります。

中谷　統辞論や語形論がそこにあるわけですか。

池田　いや，あんまりないですね。ゼロじゃないけどね。

興膳　もちろん断片的な形での文法学はいろいろあるわけです。

池田　それで，別の言い方をしますと，例えば論理学は，中国では命題の論理というのはあんまり発達せずに概念の論理が発達しますね。そういうことと裏腹の関係にあるんだと思います。ですから，語法とか文法についての統一した説明は発達してない。ただし，ないわけではなくて，語彙論の中に吸収されております。例えば，助字のこの字はこういうふうに使うという中に。

興膳　助字は別ですね。『助辞弁略』などは，広い意味で確かに一種の文法学の書といえるでしょうね。

(4)日本の古典学と現代世界における古典学の役割

■日本の古典学の未来像

中谷　歴史的に日本の近代古典学を振り返ったとき，2つの点に気づきます。1つは明治以降，西洋から移植された時期が，西洋において総合的学術が専門的「科学」へと急速に変化を遂げた時期であったこと，もう1つは，その後，先行する欧米の学術への追いつきを主務としてきたことです。専門へ特化した学術体制は追い付きには効率的でしたが，欧米と一線となって最先端の研究を開拓しつつある現代では，その専門的な閉鎖性と自律性の弱さが，研究の創造性や新領域開拓の意欲をそぐ結果となっているところがあるのではないでしょうか。比較的欧米依存の少ない日本学と中国学についても，共通の学術体制の中に置かれるために，同様の問題を抱えているように見受けられます。文明の価値観は，咀嚼され養分となった種々の古典の世界観から形作られ，それに沿う形で一国の「常識」が醸成され，それが「政治」となるわけです。こう考えると，昏迷の時代といわれる現代において，人々の基礎的教養を提供する人文・社会科学，なかんづく古典学の役割は大変重要であると考えます。日本の人文社会科学には先に言った歴史的事情によって，このような社会的発信をつかさどるという責務の自覚が希薄であったし，今も若干そうであることは否めないと思います。専門への特化と社会的発信の両者の均衡を図る時期に来ているのではないでしょうか。

■現代世界における古典学の役割

中谷　最後に，古典と現代世界との関わりについて申し上げたいのですが，大江健三郎氏が年末の新聞にインド出身の経済学者アマルティア・セン氏の発言を取り上げていました。セン氏は『マハーバーラタ』の『バガヴァッドギーダー』の中の有名な一節を引いていて，それはインドを二分する大戦争の戦端がまさに開かれようとしたとき，一方の将アルジュナが逡巡する，それに対して御者のクリシュナが，実はヴィシュヌ神の化身なんですけれども，武士としての職分を説いて戦争に向かわせるという場面です。『マハーバーラタ』のクライマックスで，もちろんクリシュナの教えが深遠なものと称えられるところですが，セン氏は，結果を分別すべきであって，アルジュナの逡巡が正しい，と言ったそうです。これは，この一節を紹介するあまたの本のどこにも書いてないことで，私はセン氏の勇気に大変驚きました。このように，古典にあることがそのまま現代に意味があるのではなくて，私たちはきちんと評価して取捨選択しなければならないと考えます。

しかしまた他方では，考えるヒントはやはり古典にあると言えるでしょう。例えば，同じセン氏は，近代経済学においてホモ・エコノミクスとしか捉えられていなかった個人を，「キャパシティー」という概念でもって，つまり刻々と変わり無限の可能性を備えた存在としてとらえ直して，経済学に新しい視点を導入したことによってノーベル賞を授けられた。このような人間の捉え方は，先にヴィジュニャーナについて話がありましたようにまったく古典インド的であると思います。インド思想とガンジー，ショーペンハウアー，ユダヤ教とブーバー，ベルグソン，フッサール，フロイトなど，他にも多くの例があると思いますが，古典の価値観から現代の多くの思想家が自分の思想を紡ぎ出したことは一々挙げるまでもないことと思います。

あと一言，古典学の社会的貢献について付け加えますと，この年末から年初にかけて民博のある委員会の用件で駆け足でパリに参りまして，元旦付けの『ル・モンド』紙の第1面を見ましたら，エドガール・モランという老社会学者の「破滅へ向かうのか？」と題する論説が出ていました。現代は野蛮な退化の時代であって，狂信と金欲とが支配している，グローバル経済がその2つを結びつけた結果，匿名的暴力として9.11のような事件が起こっている。世界において情報通信の量は飛躍的に拡大しているにかかわらず，相互不理解はどんどん増大している。「持続的発展」がもてはやされるけれど，それは危機にある西洋文明をモデルとしている限りだめなんだ，西洋は，毛虫が蝶になるように，自分の組織を一たん徹底的に破壊して脱皮しないとだめだ，という暗い論文でした。しかし，ではどうしたらいいかというと，ヨーロッパはトルコがヨーロッパにおいてかつて大国であったこと，イスラム教がトルコとイベリア半島において，キリスト教やユダヤ教を寛容に許容したことを忘れている，これを思い起こすべきだ，と言うのです。視野がそこまでなんですね。もちろんモラン氏はフランス国内における移民問題やトルコのEU加盟問題を念頭に置いて発言しているのですが，それにしても不十分の感じがします。このような見方がフランスの，ヨーロッパのと言ってよいかも知れませんが，知識人の常識であることも事実です。

20世紀は科学が福祉や文化に大きく貢献した世紀で

あると同時に，戦争や紛争，全体主義国家における虐殺や飢饉，貧困の拡大，環境破壊など重大な問題を引き起こした世紀でもありました。これらは政治の問題ですが，より根本的にはその根底にある価値観が問われているのだと思います。

諸文明においてその価値観を形成した新思想は紀元前１千年期半ばからの数世紀間に集中して現れた，というのがヤスパースの説くところですが，現代世界の危機的状況はその２千年以上生きてきた価値観の行き詰まりを示すもののように思います。数十年をかけても諸文明の人間的価値を再吟味し，地球運命共同体を自覚した，地球文明時代にふさわしい新しい価値観を確立する時ではないでしょうか。それぞれの文明が自らの価値観を新しく構築しなおす時期ではないでしょうか。それならば，文化的伝統と高水準の人文社会科学を有する日本が，世界に先駆けて独自の新しい価値観の構築を試み，それを世界に表明して，一つの例を示すことが極めて大事なことと考えます。そして古典学はそのような学的営為の中心的役割を果たさなければならないと思うのです。

高崎　今日は日頃の不勉強もあって，あまり発言できませんでしたが，いろいろ勉強させていただけて，有難うございました。

中谷　時間をだいぶ超過していますので，座談会はこの辺で終わらせていただきたいと思います。本日は上山春平，高崎直道両評価委員の先生には長時間お付き合い下さり，また貴重なご意見を賜り，本当に有難うございました。

［付記］　この座談会記録は，１月13日に京都で行ったものに，若干加筆したものである。

第III部

諸文明の古典学
歴史・現状・展望

中国学

中国古典学

興膳　宏

一　中国古典学の歴史

1

いま一般に用いられる「古典」ということばは，元来中国の古い文献に見える中国語である。しかし，中国や日本において今日用いられる「古典」の意味は，近代以前の中国語の意味とはかなりちがったところがある。

「古典」(音は「こてん」，或いは「こでん」とも)の「典」は，象形の文字で，文字を記した竹簡あるいは木簡を綴りあわせた書物が机の上に載っているさまをかたどっている。そこからさらに意味が展開して，人間が個人的・社会的な生活を営むためにのっとるべき規範を指すようになる。「五経」の一つである『尚書』(『書経』)は，「堯典」「舜典」から始まるが，これは太古の聖王である堯と舜が人々にのこした教えとされる。だから，「古典」とは，原初的には人間がのっとるべき規範を記す文献を意味するし，またもっと抽象化された規範そのものを意味することもある。『日葡辞書』に「イニシエノ　ノリ」と定義されるのは，その意味である。近代以前の中国における「古典」の語は，おおむねそのような意味で用いられており，時に古い典籍を意味することがないではないが，今日の「古典」と同質ではない。

明治になって，西洋のclassicsの訳語として，日本で「古典」があてられるようになった。「古典」の語義の拡充ともいえる。classicsとは，元来ギリシア・ローマの代表的な著作を意味することばであったはずだが，それがかなり幅広い典籍を包括する性格を付与された結果が，「昔，書かれ，今も読み継がれる書物」，そして「いつの世にも読まれるべき，価値・評価の高い書物」(『広辞苑』)といった概念へと拡張されて，いま一般に用いられている。同様の意味で現代中国語でも用いられる「古典」の語は，おそらく近代になって日本から逆輸入された語彙であろう。

classicsの意味に相当する狭義の「古典」，つまり中国の伝統的社会において規範性を有した古い典籍といえば，儒教の経典である「五経」であり，「四書」であろう。ただし，もちろん近代以前において，「古典」ということばでそれらの書物が呼ばれることはまだなかった。まず「五経」，すなわち五つの経書とは，儒教の根本的な教えを圧縮したものとされる。「経」とは，織物の「たていと」が原義であり，長い反物の端から端まで貫く縦糸のように，終始変わらぬ恒久性を示している。「五経」の第一は『易』で，占いの書であるとともに，中国人の思考のありかたを示す形而上的な哲学の書としての意義を併せ持っている。第二は『尚書』あるいは『書』で，古代の帝王のことばを記録した政治上の典範である。第三は『詩』(『詩経』)で，古代の歌謡を編纂したもの，狭い意味での文学の書に相当する。第四は『礼』で，人間が社会生活・個人生活を送るためのさまざまな規範が示されている。第五は『春秋』で，孔子の故国である魯の国を中心とした年代記だが，人間の生き方を過去にかんがみて考察する歴史書として位置づけられる。

これら五つの経書は，人間の生きるための規範の書物として，孔子によって編纂されたといわれるが，紀元前二世紀の漢の武帝の時代になって，儒教が国家の体制を維持するための教え，いわゆる国教になると，「五経」は儒教の精神を具体的に治世に生かすための典範として，その社会的意義を確立する。儒教体制を

確立したイデオローグであった董仲舒によれば，「天子は命を天より受け，天下は命を天子より受く」（『春秋繁露』為人者天）と規定されており，これが国家のしくみの原理ともなっている。すなわち君主たる者は天の意を受けて一国を支配するのであり，いわば天意の代行者である。その天子を支えて治世を具現するのが臣であり，その下にある被支配者が民である。だから，君－臣－民というピラミッド型のヒエラルキーが国家の支配構造として定着した社会において，「五経」は体制護持の理論的基盤の役割を与えられていたことになる。

さて，儒家の典籍である「五経」あるいは「経書」が，絶対的な価値を認められるようになったのは，如上のごとく前漢武帝の時代を画期としているが，そうした儒家の経典に対して，道家や法家など他の諸子の典籍は，経書を基準としてその価値を相対化されたといってよい。これは国家による典籍の管理が始まったことを意味するものでもある。

もっとも，国家による典籍の管理を考える際には，武帝の時代をさらに一世紀さかのぼる秦の始皇帝による焚書のことを，その前史として考慮する必要がある。『史記』秦始皇本紀には，彼の治世の三十三年（前二一四），宰相李斯が建議を奉り，「今を師とせずして古を学び，以て当世を非り，黔首を惑乱する」不逞の学者を取り締まるために，「天下に敢えて詩・書・百家の語を蔵する者有らば，悉く守・尉に詣り，雑えて之を焼かん」といい，さらに「去らざる所の者は，医薬・卜筮・種樹の書」と焚書の対象外とする分野を指定して，皇帝はそれに「可」と裁可を下したことが見えている。すなわち読んではならない書として，『詩』（『詩経』）・『書』（『尚書』＝『書経』）などの儒家の書や諸子の書を指定し，読んでも差しつかえないない書として医薬・卜筮・種樹などの科学技術系統の書に範囲を定めて，両者の価値を国家の判断によって相対化したわけである。

2

漢武帝の取った措置は禁書でも焚書でもないが，儒家の書の圧倒的な優位がここに確立したことは疑いない。この国家による典籍管理が学問体系に具体的に反映したものが，前漢末の劉向・劉歆父子による古典籍の整理と目録編纂の事業である。劉向は国立図書館に蔵される典籍をもとに，各種のテクストを収集して，それらの精密な校勘を行なった上で定本を作成し，さらに書名を確定し，各書について「別録」という詳しい解題を著わした。現在，「別録」の一部が伝わっているが，そこには必ず「殺青を以て書し，繕写せしむ」という決まり文句が見える。それは，「殺青」つまり焼いて油を除いた竹簡にテクストを書写し，いずれ帛に浄書して流布できるように備えておくという意味である。劉向はこの事業の半ばで亡くなったため，息子の劉歆がそれを継承し，『七略』という最初の典籍目録を編纂した。これは中国の典籍の歴史の上で非常に大きな意義を有する仕事であり，『七略』そのものは亡びたが，その内容は後漢の班固（三二～九二）の『漢書』芸文志（以下，『漢志』と略称）にそのまま伝えられている。

この中国における古典学の第一歩ともいうべき『漢志』について，その典籍分類基準を示しておこう。その藍本である『七略』の名称が暗示するように，この書目は名目上七類に分かたれており，その名称を列挙すれば，輯略，六芸略，諸子略，詩賦略，兵書略，術数略，方技略となるが，最初の輯略は全体の序のようなものなので，実質的には六類に分類されていることになる。その六類はさらに次のように下位の部類に区分される。

（Ⅰ）六芸略—易，書，詩，礼，楽，春秋，論語，孝経，小学（9）
（Ⅱ）諸子略—儒，道，陰陽，法，名，墨，縦横，雑，農，小説（10）
（Ⅲ）詩賦略—屈原賦等，陸賈賦等，孫卿賦等，雑賦，歌詩（5）
（Ⅳ）兵書略—兵権謀，兵形勢，陰陽，兵技巧（4）
（Ⅴ）術数略—天文，暦譜，五行，蓍亀，雑占，形相（6）
（Ⅵ）方技略—医経，経方，房中，神仙（4）

この分類法が，以後の典籍目録の出発点となって，長い時間を経て修正を加えられながら踏襲されてゆくことになる。そのうち「六芸略」は，経書とその注釈を収めた部類で，他の五類を圧して断然たる勢力を占めている。経書に含まれるのは，「五経」に『楽経』（早い時期に逸した）を加えた「六経」と，「五経」に次ぐ位置を与えられる『論語』『孝経』，それに文字の形音義を説く「小学」である。経書そのものの数は一定しているが，その注釈は時代を逐って増えつづけるので，この部類に属する典籍は以後も一貫して増加の一途をたどることになる。『漢志』以降，典籍はその媒体が竹帛から紙へと移ったことにより，普及が容易になったため，加速度的に増えてゆくが，歴代王朝による典籍の管理は，書目の作成という形で持続的に受けつがれていった。

漢に次ぐ六朝四百年間にも多くの書目が編まれたが，現存する第二の書目は，七世紀初めに編纂された『隋書』経籍志（以下，『隋志』と称する）である。これはきわめて有用な書で，単なる書目にとどまらず，六朝の学術・文化の歴史というにふさわしい内容を有している。そこではすべての典籍が『漢志』のように六部ではなく，四部に分類されている。

（Ⅰ）経―易，書，詩，礼，楽，春秋，孝経，論語，讖緯，小学（10）

（Ⅱ）史―正史，古史，雑史，覇史，起居注，旧事，職官，儀注，刑法，雑伝，地理，譜系，簿録（13）

（Ⅲ）子―儒，道，法，名，墨，縦横，雑，農，小説，兵，天文，暦数，五行，医方（14）

（Ⅳ）集―楚辞，別集，総集（3）

これら四部の書のほかに，仏典を集めた「仏経」と，道教の教典を集めた「道経」が，枠外の典籍として扱われている。この四部分類法は，学術・文化の発展に応じて『漢志』の六部分類を改めたもので，このあとずっと受けつがれてゆき，今日でも清朝までの古典籍の処理にはこの分類法が伝統的に用いられている。

四部の内容を検討してみると，まず「経」は子目に「讖緯」が加わっただけで，あとは排列の順序も含めて，『漢志』とほとんど異同がない。第二の「史」は，『漢志』にそのまま相当する部類がない。もちろん漢代以前に史書が存在しなかったわけではなく，『漢志』ではこの種の書は，たとえば『太史公書』（『史記』）のように，六芸略のうちの春秋類の一部として録されていた。歴史事実を記録する書は，時間の堆積とともに膨張するから，『隋志』では春秋類の付録では収まりきれなくなり，ついに独立の部を成すに至ったわけである。

第三の「子」とは諸子のことだが，漢代までの諸子の学は，陰陽家・法家・名家など，その思想のエッセンスを儒家に吸収されて衰退してしまった結果，独立の学派としての存在感を急速に喪失するに至った。いいかえれば，儒家は決して原始儒家から恒久不変の教えを持続していたのではなく，諸子の思想の中から貪欲にエッセンスを吸い取って，時代の変化に適応してゆき，その存在基盤を確固たるものに育て上げていったのである。先秦諸子の学派の書は，『隋志』では道家などを除けば，ごくわずかしか著録されていない。一方，科学技術系の書は新陳代謝をくり返しながら着実に増えつづけ，それらの書が子部に繰り込まれた結果，子部全体としての典籍はかなりの数に上っている。

第四の「集」とは詩文集のことで，『漢志』の詩賦略を拡充した部類であり，広義の文学に相当するといえる。これも史部の場合と同じで，六朝このかた時代を逐って増えつづけてきたが，さらに唐代以後は詩文が科挙の試験科目として課せられたこともあずかって，詩文の創作は知識人の必須の教養となり，集部の書はいっそうめざましく増加した。　ここで『漢志』から『隋志』への変動を整理して，対応関係を図示してみれば，次のようになる。

（Ⅰ）六芸略――→経

（Ⅱ）○――→史

（Ⅲ）諸子略・兵書略・術数略・方技略――→子

（Ⅳ）詩賦略――→集

国家が典籍を管理するという体制は，最後の王朝である清まで持続したが，その枠組みにはすべて経・史・子・集という『隋志』によって確立した四部分類が用いられた。それは中国旧社会における「経」を主軸とした教養の構造を意味するものでもあった。

3

さて，国家体制とその支配構造のイメージ，そしてその中にあって社会生活や個人生活を維持する典範としての「五経」は，王朝は交替しても，常に変わらぬ普遍的な規範と意識されて，長く人々の心に生きつづけていった。この「五経」がいっそう大きな社会的意義を有するようになったのは，隋・唐以来，官吏登庸制度である科挙の必須科目に取り入れられて，「五経」に精通していることが臣たる者の必要条件と定められてからである。「五経」は単に知識人階層の必読の書物たるにとどまらず，そのすみずみにまで通じている者のみが官吏として政治に参加することを認められたのである。

十一世紀の宋になると，古い儒学を革新する動きがしだいに大きな潮流となっていったが，最後に朱熹が現われて新儒学を大成した。その背景には，官吏を出す基盤が，唐代までの貴族を中心とする狭い階層から，より広い範囲の層へと拡大されてきたことがある。朱熹は新儒学の理論的支柱として，「五経」ではなく，新たに「四書」を選択した。「四書」とは，『礼』の書の一部であった『大学』と『中庸』，孔子の言行録である『論語』，そして孔子の思想の継承者であった孟軻の教えを記した『孟子』である。「四書」のことばは，古代的晦渋さに満ちた「五経」に比べると，ずっと分かりやすく親しみやすいものになっている。この朱子学が科挙の制度と結びついて，国家体制を維持するための権威を確立するようになってからは，「四書」

は旧来の「五経」にかわって大きな存在意義を認められ，その状態が二十世紀はじめの旧体制の崩壊までずっと持続した。このように，社会生活・個人生活の規範となる典籍が古くから一貫して定められていたことは，世界の他の文明圏の場合と比較して注目に値する現象である。

先秦の時代には儒家だけでなく，諸子百家といわれるように，多くの流派の諸子の学があったが，漢代以後その思想のエッセンスを儒家に吸収されて衰退してしまい，独立の学派としての存在感を喪失していった。ただ，その中で，『老子』『荘子』などの道家の典籍は，儒家の思想に対する一種のアンチテーゼとして，知識人たちの個人生活において大きな位置を占めていた。儒家の書が人としてのあるべき規範を示すのに対して，道家の書は常識に対する逆説に満ちていて，たてまえ通りの生き方からはみ出る生地の人間感情に訴えるところが多い。表向きにはだれも推奨しないが，実は一部の知識人の秘かな心の慰藉となっていたのが道家の書であった。

清末に至るまでの旧体制下における知識人，より伝統的な表現では読書人と称された人々にとって，「五経」や「四書」は必読の書だったが，もちろんそれだけ読んでいればよいというわけではない。『史記』『漢書』などの歴史書にも通じている必要があったし，また詩や文をきちんと作るだけの文学的素養も求められた。ことに科挙では詩文創作の能力が試されたから，官吏として政治に参画せんと志す者は，やや誇張していえば，みなひとかどの詩人でなければならなかった。そのために，古代から六朝に至る詩文の粋を集めた『文選』は，長く詩文創作の模範として尊重された。また，李白・杜甫を筆頭とする唐詩や，唐宋八大家を始めとする散文も，多くの愛好者を得て創作の一つの基準となった。これらは，儒家の経書とは別に，やや広い意味での「古典」というに値するであろう。

そのほかに文学の領域でいえば，十三世紀の元では「雑劇」と呼ばれる演劇が民衆の人気を博して，次の明代に及ぶ演劇の興隆をもたらし，十四世紀の明以降になると，『三国志演義』『水滸伝』『西遊記』『金瓶梅』などを代表とする白話小説が相次いで世に出て，広範な読者層を獲得した。経書から詩文に至るまでの「古典」が，ほとんど例外なく「文言」という書面言語のスタイルで統一されているのに対して，これらは当時の口語にもとづいて書かれている。今日の中国文学史の常識では，元・明はもっぱらこうした白話文学によって知られるとさえいえるほどだが，旧社会の伝統的な基準からすれば，演劇や小説は典籍としての位置を公認されることがなかった。たとえば，十八世紀の清の乾隆年間に編纂された『四庫全書』という空前の規模の大コレクションでは，白話によって書かれた典籍は排除されている。こうしたいわゆる俗文学が中国文学の重要な一分野であることが自覚されて，旧来の詩文と同等の市民権を得るためには，近代になって西洋の学術・文化との接触による意識改革まで待たなければならなかった。『三国志演義』等は，近代以後の概念における新たな「古典」としてよいであろう。

ところで，日本人の立場で中国の古典を考えるに際しては，また別の角度からの検討が必要になろう。これまで述べたような中国のさまざまな「古典」は，ずっと古くからわが国で広く受容され，わが国の文化の形成に重要な影響と刺激を与えつづけてきた。東アジア文化圏の一角を成す日本において，中国古典が特別の位置を占めてきたことは周知の事実である。日本に最初にもたらされた中国の典籍は『論語』と『千字文』とされるが，中国の文物は長く朝鮮半島を経て伝わっていた。それが，六世紀初めの遣隋使派遣，それに次ぐ遣唐使派遣によって，中国の主要な典籍が次々と直接将来されるようになり，制度や文化すべてに中国の影響がとみに顕著になってきた。養老二年（七一八）制定の養老令（学令）では，大学・国学において学ぶべき経書やその注釈が指定されている。

平安朝初期の日本にどれだけの漢籍が存していたかは，九世紀末に藤原佐世が編纂した『日本国見在書目録』によって知られるが，唐代中期までの主立った典籍はほとんどすべてそこに名を見出すことができる。ただ，集部の書で李白・杜甫・韓愈・柳宗元などの文集が見られないのは，日本人の文学に関する嗜好が『文選』や『白氏文集』など限られたものに偏っていたことを暗示している。『枕草子』に『白氏文集』『文選』『史記』を著者清少納言の愛読書として挙げているが，それは当時の男性社会の教養人にあっても大きな差異はなかったであろう。史書は『日本書紀』以来漢文で書かれ，文学創作の面でも，八世紀半ばの『懐風藻』このかた常に漢詩文が主流を占めた。和歌が日本文学の中心として定着するのは，中国との国交が途絶えた十世紀になってからである。

中世における中国文化の将来は，主として禅僧の手によってなされた。五山の禅僧は中国に渡って禅宗の修行を積むとともに，また多くの漢籍をもたらし，それらの復刻本を出版した。中国古典に関する学問も，禅僧や公家，博士家の学者などによって継承されていった。江戸時代になると，朱子学が幕府公認の官許の学として広く浸透するが，それに飽きたりない伊藤仁

斎や荻生徂徠などの独創的な学者は，中国の学者に先駆けて経学の批判的な研究を行ない，清朝の考証学の方法にも影響を及ぼした。しかし，一般的な状況からいえば，江戸期の大部分の教養人にとって，中国は聖人の国であり，「四書」「五経」は聖人の教えとして絶対的な価値を持つ書であった。中国古典に関する教養は，和文で書かれた日本古典に常に優先する地位を保つものとして認められていた。近代以前の日本文化を考える際に，この前提を抜かすわけにはいかない。

日本文学の古典として恐らくだれもが挙げるにちがいない『万葉集』『古今和歌集』『源氏物語』などの和文で書かれた作品において，共通する最も大きなテーマは「男女の仲」つまり恋であり，中国の詩文が特色とする政治・社会への強い関心は対照的に希薄で，また生き方の規範を示すような性格はやはりきわめて弱かった。中国の文学に政治的な志向が強いのは，すでに見てきたように，読書人たる者の責務は何よりもまず官吏となって，人々が安寧で幸福な生活を送ることのできる社会を実現する事業に参画することだったことによるところが大きい。日本では中国の律令制をいち早く導入したが，科挙の制度はついに採りいれられることがなかった。その彼我のちがいが文化の形成にも反映した可能性は十分にある。

また，日本の古典には人間の生き方を示す規範性が乏しいといわれるが，その点についても，考慮すべきことがある。それは日本人の社会で古典による規範性が求められていなかったことを意味するのではなく，早くから摂取した中国の儒教経典がその役割を果たしていたことにより，和文で書かれた日本固有の古典は，おのずからそれとは別の役割を担うことになったともいえるのではないか。あえていえば，日本文化における「古典」の役割分担（あるいは棲み分け）ともいうべき現象である。それに，明治以前の時代において，知識人の教養といえば，何をおいてもまず漢籍であり，漢詩漢文であった。本居宣長が強く「からごころ」を排斥したのも，中国的教養が深く知識人の教養に浸透していた状況の裏返しにほかならなかった。極論すれば，『論語』の規範性が浸透していたおかげで，『古今和歌集』や『源氏物語』は「男女の仲」をもっぱらテーマにすることができたわけである。

二　近代における中国古典学の展開

1

一九一一年の辛亥革命によって，清朝が崩壊し，翌一九一二年に中華民国が誕生して，有史以来の中国の王政は終焉を見た。中国の近代化をめぐるさまざまな苦悩がここに始まる。古典学も時代の波浪の中で大きな変転を経験しながら，新しい学問の方向を模索してゆく。清末から民国初期にかけての古典学の動向は，大づかみにいえば二つの問題に収斂される。一つは儒教批判，いま一つは口語文（白話）による文体改革であり，これらは相互に深く結びつきあう関係にあった。

二千年来の旧体制を支えるイデオロギーとしての儒教に対して新しい時代の批判が集中するのは，いわば必然の流れだった。雑誌『新青年』を中心として展開された新文化運動のスローガンは「打倒孔家店」，つまり反儒教であった。儒教批判は単なる思想運動としてくり広げられたのではなく，常に現実の政治と密着していた。それは儒教が長く為政者の思想的基盤であったことによる当然の帰結である。そして，一つの政治上の問題に一応の解決がつけば，激しい反儒教の嵐はやがて収まり，儒教の見直しが始まる。この現象は民国初年の五四運動から二十世紀後半の文化大革命や批林批孔運動まで，大きな周期で反復されてきた。儒教は，激しい攻撃をくぐり抜けながら，近時の「新儒家」に至るまでくり返し蘇生を見てきたのである。

学術面にあっては，儒教の権威をまとった古典の欺瞞性をあばく新しい研究も現われ，顧頡剛『古史弁』に代表される「疑古派」の実証的な方法は，一九二〇年代以降一世を風靡するものとなった。また，古典を新しい時代の視点から整理する「国故整理」も，それに並行する形で顧氏を中心に進展した。

もう一つの文体改革は，「文学革命」の名で知られている。中国では，地理上の広大さとそれに起因する言語の多様さのために，非常に早くから「文言」と称される書面言語が発達して，書物や文書のことばは日常の口頭言語からは意図的に分離されたこの文言によって記述されてきた。しかし，その一方では，話す通りに書かれた文章にこそ人間の真実は宿るという考え方も古くから存在し，唐・宋の禅僧や儒者の語録には，意識的に口語の語気が取り入れられている。元・明にあっては，前述のように白話を用いた雑劇や小説が，典籍とは無縁の民衆に支持されて大きく成長した。

だが，旧社会の典籍に関する基準からすれば，演劇や小説などの口語によって記された作品は，最初から

大雅の堂に登る資格のないものだった。ようやく清末に至って，文学創作における表現形式の自由を求める声が，儒教の呪縛からの解放への要求とともに湧き起こってきた。清末の詩人黄遵憲は，新しい時代に生きる詩人の自覚として，「我が手もて吾が口を写す」ことを目ざした。すなわち口でしゃべることばがそのまま書き写せるような文体の創出を理想としたのである。それが一つの運動として大きな力を得たのは，一九一七年，雑誌『新青年』を舞台に，胡適・陳独秀等によって主唱された「文学革命」を契機としている。

胡適は『新青年』に発表した「文学改良芻議」において，文学改革のために八項から成る提議をしている。その中には，典故を用いないこと（不用典），常套的な表現を用いないこと（不用陳套語），対句を用いないこと（不用対仗），俗字俗語を避けないこと（不避俗字俗語）が挙げられているが，これらのことこそ実は旧来の文言による詩文では，伝統的に用いられてきた表現形式の特色だったことに注意しなければならない。その意味で，作品の表現形式はそれに包まれる内容と一体の関係にあった。「文学革命」が文言的要素の否定から始まった理由はそこにあった。

こうした提言は，その後，魯迅を筆頭とする作家たちの努力により，白話を用いた新しい内容の文学作品が創作されたことを通じて，徐々に定着していった。もちろん，そのためには西洋の学術・文化との接触が大きな役割を果たしていたことも事実である。魯迅はかつてある新聞の「青年必読書」のアンケートに答えて，「中国の書はなるべく，或いは全く読まずに，外国の書を多く読むのがよい」（一九二五年）と答えているが，民国初期の先進的な知識人の頭にあった中国古典のイメージとは，かくも否定的なものであったことを十分に考慮しておくべきであろう。「文学革命」の内在化に伴って，古典に対する意識にも変化が生じ，元曲や白話小説も過去の優れた文学の古典として再認識されるようになったのである。

2

近代に入って，日本が長い鎖国体制を解いて，中国との往来も自由になったため，中国古典の研究においても，日中間の学術交流が活発になり，それが新しい古典学のあり方に刺激と影響を及ぼすようになった。次に日本の側から，近代古典学の成立の過程を概観してみることにしたい。

江戸から明治に時代が移っても，中国古典学が旧来の漢学から一気に脱皮して近代化を遂げたわけではない。幕府の学問所昌平黌の学風は，ほぼそのまま初期の東京帝国大学漢学科に受けつがれた。ただ，留意しておく必要があるのは，文明開化以後の欧化時期にあって，当時の知識人の教養の基礎であった漢学が，西洋文明の移入に積極的な役割を果たしていた事実である。

当時，人文・社会科学から自然科学に至るあらゆる分野において，かつての日本にはなかった新しい概念を日本語に移しかえる必要があったが，その際，現在のように多くカタカナの音訳に頼るのではなく，漢語を用いた訳語が普遍的に行なわれた。和語は多音節で，それを組み合わせて新しい語彙を造るには不便である。それに対して，漢字は一字一音節で，一つのあるまとまった概念を表象する。また，漢字の特徴として，強い意味喚起力があり，造語力も大きい。明治初期に支配者階層に組み込まれた人々の教養が漢学に基礎を置くものであったことは，漢語を利用した翻訳語の導入に有利にはたらいた。

現在なお一般に用いられる漢語を充てた訳語のうち有名なものを挙げれば，「文学」「哲学」は西周，「演説」は福沢諭吉，「郵便」は前島密による造語とされている。「汽船」「汽車」等に用いられる「汽」の字も，steam の訳語として福沢諭吉が取りいれたものである。これら明治初期の先駆者に共通するのは，洋学を修める一方で，深い漢学の素養があったことである。

『西国立志編』（S. スマイルズ *Self Help* の訳）の訳者として知られる中村正直は，「漢学不可廃論」（明治二十年，加藤周一・前田愛編『日本近代思想体系・文体』所収）でこういっている。「今日洋学生徒ノ森然トシテ頭角ヲ挺ンデ前途万里ト望ヲ属セラルル者ヲ観ルニ皆漢学ノ下地アル者ナリ。漢学ニ長ジ詩文ヲモ能クスル者ハ，英学ニ於テモ亦非常ニ長進シ英文ヲ能シ，同儕ヲ圧倒セリ」。また彼は，ロンドンの留学から帰国後，自分の子どもたちに，「漢学ヲ廃シテ專ラ英学ヲナサシメ」，初めのうちは学業が進んだものの，むつかしい個所にさしかかると，進歩が止まってしまったと慨嘆し，「予是ニ於テ漢学ヲ廃セシメタルコトヲ悔ユ」と告白している。中江兆民のフランス語塾では，学生にフランス語とともに漢学の履修を課していたという話も思いあわされる。

二十世紀の初めに出た大規模な漢籍注解叢書，『漢籍国字解全書』（一九〇九年～一七年）や『漢文大系』（一九〇九年～一六年）などは，いずれも江戸時代以来の漢学の集大成という意味を持っている。

新しい中国古典学の第一歩は，京都の地において踏み出された。第二の国立大学として一八九七年に開設

された京都帝国大学に，一九〇六年（明治三九年）に文科大学が設置され，哲学科に支那哲学史，史学科に東洋史学，文学科に支那語学支那文学の各講座が設けられた。支那哲学史講座と支那語学支那文学講座の初代教授となったのは，文科大学開設委員でもあった狩野直喜（一八六八〜一九四七）である。彼は東洋史学の内藤湖南（虎次郎）・桑原隲蔵両教授とともに，いわゆる京都支那学の礎を定めるために貢献した。狩野は東京帝国大学漢学科の出身で，朱子学を基礎とする旧漢学を嫌って，師島田篁村の実証を重んずる清朝考証学の学風を継承した。彼の学問は京都という活躍の場を得て，内藤や桑原との固い連携の下に，新しい中国古典研究を開拓者した。

旧漢学においては，儒家の古典を倫理道徳上の聖典と見なして，この世界の一切の価値はすべてここに備わると考えたが，狩野は儒家の古典を尊重しながらも，それらを中国文明史の資料として用いることによって，独自の精緻な経学研究を推進した。たとえば彼の著書『支那学文藪』に収められる「儒の意義」という論文では，『周礼』『儀礼』『礼記』など旧漢学がさして重視しなかった儒家の古典を主要な材料として用いつつ，種々の角度から「儒」の含義を分析している。また，研究の基礎となる資料の吟味に関して，周到な配慮がなされていたことも，狩野の遺著である『中国哲学史』に顕著に示されている。狩野の研究が後輩のために開いた大きな道の一つである。

狩野は文学研究においても，新たな領域を開拓した。旧漢学にあっては，文学は経学に対して常に従の立場に置かれ，文学の書としては，『三体詩』『唐詩選』『唐宋八家文』『文章軌範』などの限られた典籍がもっぱら読まれ，唐詩や唐宋の散文の中で，特定の作品のみが偏愛される状況が長く続いていた。ことに唐代以前の漢魏六朝文学は堕落した文学と見なされて，陶淵明のような一部の例外を除き，ほとんど顧みられずに無視されてきた。狩野はこうした傾向を正すべく，文学史の講義に精力を傾注し，特にその重点を漢魏晋南北朝の時期の文学に置いて，後に後輩の同僚鈴木虎雄（一八七八〜一九六三）等によって大きく発展させられた漢魏六朝文学研究の先鞭を着けた。彼はまた戯曲・小説などの白話文学にも関心を抱き，この領域における先駆者になった。

二十世紀初頭の中国古典学最大のトピックは，敦煌文献の発見である。狩野はフランスの東洋学者ポール・ペリオによって莫高窟から発見された多量の経巻が北京に運ばれたという知らせを聞くと，いち早く内藤等同僚の学者と共に現地に赴いてその調査に当たり，のちヨーロッパに留学した際には，シャヴァンヌやペリオなどヨーロッパの学者と協力して，敦煌写本の調査研究を行ない，その意義を学界に広く伝えた。彼は日本における敦煌学の父でもあった。千年の夢から覚めて出現した敦煌文献が，その後の古典学のあり方に大転換をもたらしたことはいうまでもない。狩野は清朝考証学の実証的学風を体するとともに，またヨーロッパの学者との交流を通じてヨーロッパ・シノロジーの方法論をも身につけ，独創性に満ちた新鮮な学風を創出した。

いま狩野の研究について特筆したのは，彼が試みた哲学・文学の研究の方向や方法が，後輩の研究者たちによって着実に育てられて，今日の中国古典学への可能性をみちびいたと考えるからである。また，狩野と同時期の古城貞吉や藤田豊八により，十九世紀末に中国人や欧米人の学者に先駆けて最初の中国文学史が刊行されていることも，十分に注目されてよいことである。哲学であれ，文学であれ，古代から近代に至る長い展開変遷の跡を一つの通時的な流れとして系統的に整理し論述することは，それまでに日本や中国では例のない発想だった。そのためには，おそらくテーヌの『英国文学史』（一八六四年）のようなヨーロッパ文学における先進的な著作が，直接間接の影響を及ぼしていたと考えられる。西欧の文学観の刺激を受けて日本人学者による中国文学史が著わされ，それがさらに中国の学界にまで波及していったのである。

このように，日本における近代中国古典学の誕生は，インド学などの場合と異なり，必ずしもヨーロッパから移入された方法論をそのまま土台としていたわけではなく，むしろ清朝考証学のような既存の方法論を新しい近代的な視点によって再評価，あるいは再発見する過程を通して可能になった。ヨーロッパの方法論は，もちろん大きな刺激として作用したが，それは他の外国古典学の場合に比較して，より小さなものだった。それだけ中国固有の学問体系の内部に自己変革の力が蓄えられていたともいえるし，日本の中で長く培われてきた中国古典学の潜在的な能力が高かったともいえるだろう。

日本の中国古典学にとって，特に留意されねばならないこととして，訓読・音読の問題がある。ヨーロッパ語圏に属する人が中国古典に接する場合，彼らはそれを全く異種の外国語文献として扱うはずだ。つまり，一つ一つの漢字の音声と意味を習得しながら，中国語の文献として全体を理解しようとする。だが，日本人は自国語の中に漢字・漢語を同化してきたために，中国語の音声を知らなくても，文言で書かれた中国語文

献をある程度理解することができる。訓読は，中国語によって書かれた文章を日本語の語序に改めながら，和語による解釈を施してゆくという一種の直訳法である。これは日本人が平安朝このかた長い時間をかけて開発してきたきわめて便利な中国古典解釈法なのだが，日本語に引きつけた直訳であるために，中国語本来のリズムを通して原点の含意やニュアンスを正確に理解できなくなるという欠陥を免れない。

中国人が読むように中国語の音読によって中国古典を理解すること，いいかえれば外国語の文献として対応すべきことは，夙に江戸時代の漢学者荻生徂徠（一六六六～一七二八）によって提唱されたが，先覚者的な意義は別として，鎖国体制下にあってはまだ孤立した見解にとどまっていた。明治以後になっても，訓読による中国古典の理解は依然として踏襲されていた。そのことに中国古典学者として始めて警鐘を鳴らしたのは，青木正児（一八八七～一九六四）である。彼は京都大学で狩野直喜の教えを受けた最初の受業生の一人だったが，新しい中国研究の創成を目ざして小島祐馬・本田成之とともに発刊した雑誌『支那学』に，「本邦支那学革新の第一歩」（一九二〇年。のち，単行書に収録されるに際して，「漢文直読論」と改題）を発表し，漢詩文の読解に際して，訓読をやめて現代中国語による音読から始めるべきことを主張している。青木は論文の冒頭で徂徠の『訳文筌蹄』序の一節を訳出して掲げ，それに重ねるようにして自説を展開する。

「漢学の教授法は先づ支那語から取かゝらねばならぬ。教ふるに俗語を以てし，誦するに支那音を以てし，訳するに日本の俗語を以てし，決して和訓廻環の読方をしてはならぬ。先づ零細な二字三字の短句から始めて，後には纏まった書物を読ませる，斯くて支那語が熟達して支那人と同様になつてから，而る後段々と経子史集四部の書を読ませると云ふ風にすれば勢破竹の如しだ，是が最良の策だ」。

この「今日から見れば珍とするに足らぬ当然の論」が，しかし「爾来二百年，未だ其の実現を見ないのは何と云ふ奇怪だらう」かと青木は慨嘆し，いわゆる漢学者たちの頭の固さを，「浪に残された章魚坊主のやうな惨めさ」だと哂う。「馬鹿な！　汐時は沖の鴎に問へと云ふのか」。

青木の提起した「直読法」は，日本語の漢音による直読をも許容するものだったが，この呼びかけはことに若い世代の研究者の心に強く訴えるところがあった。京大文学部において，青木とともに支那語学支那文学講座を担当した倉石武四郎（一八九七～一九七五）は，一九三一年八月に北京留学から帰国すると，「訓読を玄界灘になげすてた」と公言し，授業では一切訓読を用いず，中国語音による直読によって学生たちを指導した。倉石はまた純粋な意味での中国語学を開闢し，清朝小学の方法に基づく精細な語学研究によって，わが国における本格的な中国語学研究の道を開拓した。

倉石の強力な同志は，そのころ東方文化研究所に在った吉川幸次郎（一九〇四～一九八〇）である。吉川も倉石とほぼ同時期に北京に留学したが，帰国後，彼が自らに課した方針の一つは，「訓読法を廃して，中国語音で直読すること」だった。彼は東方文化研究所において，倉石とともに『尚書正義』の定本作成のための共同研究を主宰していたが，その成果として彼がまとめた『尚書正義』の国訳（全四冊，一九三九年～四三年，岩波書店）は，すべて現代日本語の文体で訳出されており，中国古典の翻訳に一つの画期を作った。吉川はこの書の序で，はっきりとその意義を述べている。「この翻訳は私共が企図する支那文献の新しい翻訳法を示すものである。私共は旧来の「漢文訓読法」に不満をもつものであって，それはわれわれの祖先の努力の集積ではあろうけれども，現在のわれわれがそれに執着をもつ必要はないと考える」。

現在，大学で中国語学や中国文学の古典を講読するときは，中国語音で読むのが当然のことになってきている。ただし，中国古典を外国語の文献として正当に対処することを十分心得た上で，訓読法の長所を活用することは，もちろん有効な方法にちがいない。

中国古典の翻訳法についても一言すれば，一九四五年の敗戦以前の翻訳には，吉川の『尚書正義』国訳や元雑劇の翻訳などを例外として，ほとんどすべてが訓読と文語調のまさった説明訳であった。それは『国訳漢文大成』（一九二二年），『続国訳漢文大成』（一九二八年）のような，大正末から昭和初期にかけて刊行された大規模な叢書に収められる訳解を見れば，明らかである。明治期に出た『漢籍国字解全書』や『漢文大系』が，本文に訓点や送りがなを付し，頭注を加えたものであったのに対して，文語調の訳やかなり詳しい注を施した点で新しさがうかがえるが，文体は昭和初期の芥川龍之介や志賀直哉などの小説と較べても，かなり硬く古めかしい。それが日常のことばにずっと近い調子で訳されるようになったのは，次章で述べるように第二次大戦後のことである。

三　中国古典学の現在—中国・日本・フランス

1

「現在」の起点をいつにするかがまず問題だが，ここでは戦後から現在までの五十年余りということにひとまず規定しておきたい。

中国における古典学の状況について述べる前に，この時期に起こった中国の体制そのものの大変革についてまず触れておくのが順序だろう。一九四九年十月一日に中華人民共和国が誕生し，中国は社会主義国として新しいスタートを切った。新国家建設後の学術・文化界の歩みは，その時々の政治情勢によってさまざまな波乱と曲折を経験した。古典学も，もちろんその例外ではない。私見によれば，新中国成立から今日までの古典学のありかたは，大まかにいって三つの時期に区分することができるのではないか。第一期は，建国から一九六五年の文化大革命前夜の時期まで。第二期は，一九六六年の文革開始から四人組時代を経て七十年代の終わりまで。そして第三期は，八十年代から現在に至るまでである。

第一期にあっても，「反右派闘争」「大躍進」「整風運動」などさまざまな政治的な激動があったが，古典学に関していえば，マルクス主義と毛沢東「文芸講話」を指導理論として，「古を今の用と為す」という基本方針の下に古典の再評価が積極的に進められていたといえよう。思想史の上では唯物論と唯心論の闘争史という観点が重んぜられ，文学史の上では社会主義リアリズムを基準とした作家・作品の分析が大勢を占めていた。だが，総じていえば，現代の基準に照らして少しでも意義のある古典は，できるだけその長所を認めて積極的な評価を与えるという方針があったようである。一九五八年の大躍進の時期には，学生たちの集団執筆による中国文学史が各地の主要な大学で次々と出版されるといったトピックもあった。

こうした「古為今用」の方針に冷水を浴びせて，過去の一切を否定し去ったのがプロレタリア文化大革命の嵐である。「資本主義の道を歩む党内の実権派」への宣戦布告から始まった文化大革命は，のちに「十年の大災難」として厳しく批判されたが，この時期には事実上すべての文化・学術活動が機能停止の状態にあった。文革後期には工農兵（労働者・農民・兵士）の集団執筆による「法家」の古典の注釈もかなり出版されたが，学術的な価値のあるものは皆無だったといってよい。林彪批判を孔子と結びつけた「批林批孔」運動，周恩来・鄧少平の打倒キャンペーンと関連づけた『水滸伝』批判運動など，古典が持ち出されるのは，いつも決まって政治運動がらみだった。わずかに学術書らしいにおいのする古典文学関係の書といえば，七一年に出た郭沫若『李白と杜甫』と章士釗『柳文指要』だけである。ただ，一九七二年に湖南省長沙市で前漢の古墓馬王堆が発掘されて，大量の帛書が出土し，古典籍研究のために貴重な資料を提供したことは，唯一の明るい話題となった。

七六年九月，毛沢東が死去したあと，四人組が失脚して文革が終結し，さまざまな曲折を経ながらも，その後の改革開放政策の推進に伴って，徐々に秩序が回復してくるとともに，学術・文化の世界にも新しい動きが現われた。長らく停刊中だった各種の学術雑誌も逐次復刊し，古典学関係でいえば，社会科学院文学研究所編の『文学評論』『文学遺産』，同哲学研究所編の『哲学研究』なども八〇年前後から刊行を開始するようになった。また，各大学の紀要もほとんどが復活し，さらに各種の新しい定期刊行物が堰を切ったように一斉に創刊されて，応接にいとまのないほどの状況が現出した。それは古典の出版についても同様である。

この二十年余りの期間でのめざましい現象の一つとして，組織的な資料収集と古籍の整理が大規模に進展し，多くの成果が公表されたことが挙げられる。その最も早い時期のものとしては標点本「二十四史」の出版があり，文革以前から作業が進められていたが，すでにかなり久しい以前に全書の人名索引まで含めた出版が完了している。

ことに進展の著しい総集関係について見ると，逯欽立編『先秦漢魏晋南北朝詩』（一九八三年）を皮切りに，陳尚君編『全唐詩補編』（一九九二年），陝西省古籍整理辦公室編『全唐文補遺』（一九九四年～），北京大学古文献研究所編『全宋詩』（一九九一年～九八年），四川大学古籍整理研究所編『全宋文』（一九八八年～），薛瑞兆・郭明志編『全金詩』（一九九五年），李修生主編『全元文』（二〇〇一年～），全明詩編纂委員会編『全明詩』（一九八九年～）といった大型の浩瀚な全集が，各大学や専門研究者の分担作業によって，息長く編纂刊行されている。詩作の数が飛躍的に増加した宋代の詩をすべて集成するなど，かつてはほとんど不可能と考えられていたことが実現して，これからの研究のために大きな便宜を提供した意義は十分に評価されてよい。

その他，久しく全貌をうかがうことのできなかった個別の学者・文人の著作集も，新しく整理編集されて出版されたものが多い。各分野ごとの資料編纂に至っては，ほとんど枚挙に堪えないほどである。ごく最近

では，厖大な古典のデータベースがCD-ROMで提供されるようになり，紙に印刷された書物だけが文献資料ではないという状況がすでに現実のものとなりつつある。書籍の山に埋もれて調べものをするという従来の研究方法に大変革が起ころうとしており，わが国の研究者もその渦に巻きこまれている。

古典学にかかわる資料の面でぜひとも触れておかなければならないのは，おびただしい新出土資料の出現である。馬王堆漢墓の帛書については言及したが，その後にも「睡虎地秦墓竹簡」（一九七五年）「郭店楚墓竹簡」（一九九三年）など重要な新資料が相継いで発見され，その中には少なからぬ古典籍が含まれている。『老子』や『孫子』など二千年の懸隔を経て出現した新しいテクストによって，古典学は文字通り再構築を迫られた。二十世紀初頭に敦煌文書が発見されて，古典学者が大幅な過去の見直しを経験したのに匹敵する事件である。ただ，中国の古典は時間の淘汰を経ながら，試練に耐えたものが伝わってゆくという伝存の形を維持しており，現行本より古い形のテクストが発見されたからといって，ただちにそれが優れたものということにはならない。また，古い出土文物を頭から信じて，近代の「疑古派」の業績の否定に短絡させるような安易な風潮も厳しく誡められるべきである。

古典文学研究にかかわる現象として，文学史の編纂事業が挙げられる。かつて五〇年代後半から六〇年代にかけて文学史編纂のブームがあったが，文革をはさんで，新しい文学史の編纂は長い間行なわれていなかった。復旦大学のスタッフによる『中国文学批評通史』全七巻八冊，文学研究所編の『中国文学通史』全十巻十四冊などの大きな企画がひときわ目を引く。以前の文学史では扱いの小さかった南北朝期の文学が一冊の独立した巻立てになっているなど，最近の学界における評価の変遷がうかがえる。かつてのように唯物論の基準によって作家・作品を厳しく論断する傾向がなくなったので，文学史の見方もそれだけ柔軟で多様になってきたといえる。文学史に限らず，あらゆる領域の古典学についてほぼ同じ傾向がうかがえる。長い間タブー視されていた宗教にかかわる研究が，若い世代の研究者を中心に活発になってきたのは，その顕著な例であろう。

また，近来の古典学全般の傾向として，各専門ジャンルごとに数多くの学会が組織されて，国際的な交流も含めた活動が盛んに行なわれている。国際交流が活発になるにつれて，外国人の学者の研究成果が漢訳されて読まれるようになった。これは，外国人であるがゆえに，本国人の考えつかない方法や発想があることに，中国人学者が注目するようになったことを意味しよう。戦前の日本人の研究が中国に翻訳紹介された例はきわめて限られているが，今ではさして珍しい現象ではなくなった。その点では，「中華思想」もかなり柔軟になったものだという印象を受ける。

2

戦後しばらくの間，わが国の中国古典学は不振をきわめた。敗戦から四五年の間に刊行された主要な専門書は，ほとんどが戦時下で準備されていた仕事がようやく日の目を見たものだった。それに研究者のほとんどを兵役に奪われていたことによる空白や，印刷用紙の極端な不足など，マイナスの条件が余りにも多かった。そうした閉塞的な状況を破って，中国古典を新しいスタイルで一般の人々にも親しみやすく紹介した書物が現われたのは，一九五〇年代になってからである。その先駆けとなったのは，一九五二年に刊行されて大きな反響を呼んだ吉川幸次郎・三好達治『新唐詩選』（岩波新書）である。古くから日本人に親しまれた唐詩の魅力を，みずみずしい現代的な感覚で訳し解説したところが，旧来の漢詩ファンだけでなく，多くの新しい世代の読者に歓迎されたのである。

そして『新唐詩選』の感覚をより広く漢詩全体に及ぼして，優れた詩人の作品を平易なことばで読書界に提供したのが，吉川幸次郎・小川環樹監修の『中国詩人選集』（一九五七年～五九年，岩波書店），『中国詩人選集続編』（一九六二年～六三年）である。いま一般に行なわれている中国古典の解説書は，原文と訓読による書き下し文に加えて，こなれた現代語の訳と簡便な語注が併せて一つのセットをなしているのが普通だが，それが定着したのは『中国詩人選集』あたりからとおぼしい。旧来の道徳臭のつきまとう「漢文学」が「中国文学」に脱皮していった転機は，一九五〇年代後半にあったように筆者は考える。その後も，『中国古典文学大系』（平凡社），『中国古典選』『中国文明選』（朝日新聞社），『全釈漢文大系』（集英社），『新釈漢文大系』（明治書院）などの大規模な翻訳・注釈の

（注1） ポール・ドミエヴィル「フランスにおけるシナ学研究の歴史的展望」上下（『東方学』33・34、一九六四年）及びフランソワ・マルタン「近十年のフランスにおける中国文学研究の発展」上下（『中国文学報』57・58、一九九八～九九年）参照。

シリーズが刊行されて，中国古典の普及に貢献した。戦前とはちがって，中国の現代文学が数多く翻訳され，それが現実の中国との親近感をもたらしたのもこの時期である。ただし，中国との間には国交がなく，新中国誕生から二十年以上もの間，中国は日本にとって常に近くて遠い国でありつづけた。

戦後の中国研究のめざましい現象の一つとして，工具書とりわけ索引類の進歩が挙げられる。たとえば斯波六郎編『文選索引』（一九五七年）の出現によって，『文選』の字句を細大漏らさず検索することが可能になり，六朝文学や唐代文学の研究に大きな寄与を果たした。ほかにも平岡武夫編『唐代文学のしおり』シリーズの一環として，『唐代の詩人』や『李白歌詩索引』（いずれも一九五七年）が同時期に刊行されたし，その他主要な典籍や詩人ごとに単行の索引が数多く出ている。中国古典の索引としては，戦前に出たハーバード燕京学社の「引得」シリーズや中法漢学研究所の「通検」叢刊があったが，戦後出た国産の索引は，精密さという点で既存の海外の業績をしのいでおり，いまなお内外の研究者にとって貴重な財産となっている。ただ，今後はインターネットやCD-ROMによる検索によって，索引のかつての役割は奪われそうになってきた。

一九七二年九月を起点として，一つの大きな状況の変化が生じた。それは，この年に日中間の国交が回復するとともに，現実の中国が急速に身近な存在になってきたからである。大学での中国語の履修者は増加の一途をたどり，教室がパンク状態になることさえ珍しくなかった。中国で文革が終結した七八年八月には日中平和友好条約が締結されて，人的な交流も本格化し，やがて待望久しかった中国留学も実現の運びとなった。各大学には外国語課目として中国語が競って設けられ，中国語教師のポストも増えた。日本中国学会の会員は，二〇〇二年現在すでに二千人を超えている。（ただし，それが中国古典学の講座の増設や教員の増加に直接つながったわけではない。）中国からの留学生や訪問学者も増え，それが中国古典学における研究のあり方にも影響を及ぼすようになる。

研究者の増加とともに注目されるのは，研究論文の増加と研究領域の拡大・多様化である。中国哲学研究は，元来「経学」を母胎にしつつ近代的な哲学研究へと脱皮を遂げようとしてきたのだが，三浦国雄氏によれば，「その脱皮変身のために，歴史や社会という伝統的経学の外部にある視点を導入した時，中国哲学研究の領域拡大とその変質は避けられない成り行きであった」（「中国研究この五十年—哲学・思想」，『日本中国学会五十年史』所収，一九九八年）。具体的な現象としては，従来はごくマイナーな領域だった道教や科学史などで，著作が急速に増えている。そして，それと反比例的に，かつての哲学研究の中心領域だった「経学」の研究論文は著しく減少している。研究が細分化・専門化しすぎて，もはや哲学や思想とはかかわりのない内容のものさえ時として見かけられるのは，領域の拡大・多様化に伴う大きな問題点でもある。

文学についても，発表論文の増加に伴う傾向として，かつてのように詩文研究のみが突出するのではなく，演劇や小説などの俗文学にも研究者の分布が広がっていることが明らかである。また，唐詩の研究だけを取り上げてみても，李白・杜甫の盛唐だけに関心が集中するのではなく，中唐以後のこれまでさして顧みられなかった詩人が対象とされる傾向が増えつつある。六朝以来の文学理論に関する研究も，かなり多くの成果が発表されている。白話小説にしても，『三国志演義』『水滸伝』『紅楼夢』といった特定の有名作品だけでなく，知名度の高くないマイナーな作品が，ことに若い世代の研究者の間で関心を呼んでいる。その反面，狭い自己の研究世界に閉じこもって，全体から大きく対象を見ようとしない傾向が目につくのは気がかりである。

研究領域の拡大・多様化は，学際化の進展とも関連する。歴史学・考古学・宗教学・民族学・民俗学・社会学・文化人類学などとの学問的な交渉は確実に増えており，また中国以外の地域との比較の視点も取りいれられていることが多い。こうした他領域の成果を積極的に取り込みながら新しい成果を挙げた研究も生まれており，研究領域の境界がこれまでの固定観念によっては定めにくくなってきた。この諸領域が高次に融合した新しい学問の誕生に道を開いてゆくことが期待される。

3

中国古典の研究は，東アジア世界だけでなく，欧米諸国においても盛んである。十六世紀の初めにポルトガル人がまず中国への門戸を開き，つづいてスペイン，イタリア，フランスの諸国もキリスト教宣教師の布教活動を介して，中国文化との接触を始めるようになった。だが，単なる異文化への好奇心を超えた中国文化研究がヨーロッパ諸国で始まったのは，十九世紀初期以降のことである。フランスにおいて先鞭を着けた中国研究は，やがてイギリスやロシアへと波紋を広げ，これら諸国の中国への領土的な関心とも相俟って，大

学や機関における研究体制も逐次精微されていった。第二次大戦後，ことに中華人民共和国成立後は，中国に対する関心のあり方にも大きな変化が生じたが，中国文化の主要な部分を構成する中国古典への関心は，次第に高まりを見せており，それに伴って研究者の層も厚くなってきている。

ヨーロッパ諸国のシノロジーの興隆とともに，注目されるのは，戦後のアメリカにおける中国古典学のめざましい発展ぶりである。それは，現実の中国に対するアメリカの関心の増大と無縁の現象ではありえない。ヨーロッパにあっては，フランス，イギリス，ロシアのほか，ドイツ，オランダ，ベルギー，スイス，イタリア，チェコなどの諸国でも，大学で中国古典学の研究が行なわれている。ただし，そうした欧米諸国の中国古典学の発展状況を客観的に紹介するのは，筆者の能力に余ることなので，ここでは筆者が比較的よく知っているフランスの中国古典学について，簡略な紹介を試みることにしたい。(注1)

フランスにおいて中国への関心が高まったのは，大航海時代の十六七世紀ごろ，イエズス会の宣教師を通じてであり，「啓蒙の世紀」と称される十八世紀になると，シノワズリと呼ばれる中国趣味も社会の随所に見出されるようになった。宣教師たちのもたらした情報によって，中国はバラ色の理想社会のイメージに描きだされ，ヴォルテールのような啓蒙思想家にも強い影響を及ぼした。しかし，中国が大学での本格的な研究の対象とされるようになったのは，一八一四年に，フランス最高の教育機関とされるコレージュ・ド・フランスにシノロジーの講座が設けられてからである。それは，イギリスやロシアなど他のヨーロッパ諸国に数十年先んじた試みだった。

こうした歴史を有するだけに，フランスのシノロジーは欧米のどの国のそれよりも厚い蓄積を誇っている。漢字文化圏の外にある欧米諸国において，中国文化の理解のためには，何よりも翻訳が大きな役割を果たすが，近年フランスでは中国古典の翻訳の面で特に大きな進展が見られる。以下，翻訳の面に特に焦点を絞りながら，フランス・シノロジーの近況を紹介することにしたい。

まず，基本文献となる経書に関して一言すれば，すでに十九世紀末から二十世紀初にかけて，セラファン・クヴルールが『易』と『周礼』を除く「五経」と「四書」すべてを訳している。これらの翻訳は，アルファベット音を伴った原文と，現代フランス語訳及びラテン語訳から成っていて，ジェームス・レッグの英訳経書に匹敵し，今日なお研究者の間で用いられている。なお，『周礼』にはエドゥアール・ビオによる全訳がある。『論語』については，数種の新訳も出ている。史書では，エドワール・シャヴァンヌの『史記』（本紀・書，表・世家の一部）の訳が名高く，補遺の冊を付して一九六七年に再刊された。

『論語』よりも人気のある哲学書は道家の『老子』で，いままでおそらく十指をはるかに超える訳書が出ている。その『老子』を祖と仰ぐ道教の研究もマスペロ以来の伝統を持ち，フランス・シノロジーのお家芸の一つに成長している。『荘子』『列子』の翻訳もプレイヤード叢書に『老子』と併せて収められるほか，最近では『荀子』『呂氏春秋』『論衡』『潜夫論』『抱朴子』などの翻訳も相次いで出た。目新しいできごととして，経書や諸子など中国古代の哲学思想に足場を置きながら，中国とヨーロッパとの対話を通して新しい哲学の構築を目ざすフランソワ・ジュリアンのような学者・思想家も現われている。

フランスで始めて翻訳された中国の文学作品は，プレマール神父訳の元曲『趙氏孤児』（一七三一年）だったが，その後もコレージュ・ド・フランス初期の名教授だったスタニスラス・ジュリアン（一七九七〜一八七三）が元曲や白話小説を何編も訳しているように，フランス人は早くから中国の俗文学に強く惹かれるところがあったらしい。小説がヨーロッパ近代文学の中心だったことも作用していよう。近代フランス・シノロジーの大家だったシャヴァンヌ，ペリオ，マスペロ，グラネは，均しく文学への関心が希薄だったが，最近では文学の占める比重がずっと大きくなっているようだ。

ことに一九七〇年代以降になると，質量ともに白話小説の訳の充実ぶりが目にとまる。ジャック・ダルス訳『水滸伝』（一九七九年），李治華／J・アレザイス共訳『紅楼夢』（一九八一年），アンドレ・レヴィ訳『西遊記』（一九九一年），同『金瓶梅』（一九八五年），レニエ・ランセル訳『今古奇観』（一九九六年）が，権威あるプレイヤード叢書に収められている。『三国志演義』にはニエム・トアンとルイ・リコー他訳（一九八六年）がある。このほかにも多くの小説作品が刊行されているが，近年の特徴として，全ての内容を収める全訳がほとんどであり，極めて詳細な注釈を伴う点も共通している。七〇年代以前にも白話小説の翻訳はあるにはあったが，すべて抄訳であり，長編小説の全体を原テクストに忠実に完訳した書はまだ出ていなかった。また，アンドレ・レヴィを中心とする小説研究の著作も多数出ている。

詩文の文学では，ポール・ドミエヴィル監修の『中

国詩アンソロジー』（一九六二年）が「東洋の知識叢書」（Connaissance de l'Orient）の一冊として出たのが画期的である。中国古典詩（漢詩）の仏訳は，十九世紀末にエルベ・サン＝ドゥニの『唐詩選』や，ジュディット・ゴーチェの『玉書』が出ているが，ともに意訳的なもので，原文に忠実な翻訳としてはこの書を以て嚆矢とする。この書はその後の翻訳のスタイルにも影響を及ぼしており，近年では陶淵明・李白・杜甫・王維など代表的な詩人の選訳がいずれも同じ叢書で刊行された。詩歌研究では，ジャン＝ピエール・ディエニによる一連の建安詩の研究などが高い水準を示している。

ほかにも多くの哲学思想・歴史・文学関係の古典が日本やインドなどの古典とともにこの叢書から出版されて，中国古典の普及に貢献している。中国研究のセンターともいうべき高等中国研究所（Institut des Hautes Etudes Chinoises）が刊行する研究叢書は，フランス・シノロジーの高い水準を示すものとして定評があり，現在まで三十冊以上が刊行されている。研究誌としては，一八二二年に創刊されて長い歴史を誇る *Journal Asiatique* や，コレージュ・ド・フランスとオランダのライデン大学との共編になる *T'oung Pao* のほかに，新しく *Extrême Orient-Extrême Occident* や *Etudes Chinoises* などの中国研究の専門誌が定期刊行をつづけて，多彩な成果を発表している。

最後に特筆すべきは，大規模な中国語の辞典 *Dictionnaire Ricci de caractère chinois*（利氏漢法大字典，一九九九年，全三冊）と *Grand Dictionnaire Ricci de la langue chinoise*（利氏漢法大辞典，二〇〇一年，全七冊）が相次いで公刊されたことである。前者は一万三千三百九十字を収める漢字の字典，後者は一万三千三百三十九字の親字とそれを語頭に持つ語彙を解説する，欧米語圏空前の大辞典である。フランス・シノロジー初期の段階から，いろいろな学者によって試みられてきた中国語辞典の決定版ともいうべき成果が日の目を見たわけである。

四　これからの中国古典学―その課題

外国の古典，より広くは外国の文化をなぜ外国人が研究するのか。これは常に古くて新しい問題である。自国のことは自国の人が最もよく知っているという立場からすれば，外国の文化にせよ，古典にせよ，その国の学者に任せておけばよいことだ。しかし，この日本の場合に限ってみても，明治このかた外国人によって日本文化の新しい魅力が発見され，それを日本人が教えられた例は数限りなくある。「もののあわれ」や「わび」「さび」などは，外国人にはとうてい理解できないと，今でも固く信じている人はいるが，もしそうなら，日本文化は普遍性に欠けることを自認しているようなものだ。

ある国の学者が外国の文化なり古典なりを研究することの意義は，自国の文化的環境の中で育まれてきた感性が異質の文化や古典に逢着して，自分を軸とした文化の相対化の中で思索を重ね，外国人としての目で独自の発見をすることであろう。その際に，相対化の一方の極である自国の文化や古典に対する認識がしっかりしたものであれば，それだけ相対化のスケールやインパクトは大きくなるだろう。第二章に引いた，英語の学力を伸ばすためには，明治の教養の基礎となっていた漢学の力が必要なことを中村正直が説いた論は，この問題にかかわっている。

日本人にとっての中国古典学には，そうした一般論をふまえた上で，また別の事情がある。いうまでもなく，日本がその遠い文化の揺籃期から，ずっと中国文化の強い影響の下に独自の文化を形成してきたという歴史的事実である。従って，日本における中国古典の研究は，外国の古典に関して何かを発見するという意味のほかに，自国の文化や古典に関する二重の相対化を試みるということにもなる。つまり，中国古典の研究は，間接的に日本の文化や古典に関する再発見の試みでもあるはずだ。

日本における中国文学研究の開拓者の一人青木正児は，一九三七年に書いた「支那文学に於ける邦人の立場」と題する文章で，この問題に言及している。彼はまず，「或る一国の文学を研究する上に，外国人が本国人に対して劣等感を抱かしめられるのは已むを得ぬ所である」と述べた上で，次のようにいう。「欧州文学研究者はいざ知らず，明治以来支那文学研究の先輩達は，其の野心を欧州先進国の文化より教へられた新しき研究法及び着眼点を活用することに由って，支那の学者に対して機先を制し，一日の長を示して来た」。そして，今後も中国本土の学者を上回る成果を挙げようとするためには，やはり「新しき体系による方法と，未開の分野を拓くこと」を主眼として進まねばなるまいと重ねて主張している。青木はその方針を古典戯曲研究という場において，自ら果敢に実践したのだった。

現在の時点でも，青木の提言は中国古典学を研究する者にとって大きな重みを持っている。今日，日本人研究者の著作がいち早く中国本土や台湾で翻訳・紹介されることが多いのは，それだけ日本人としての独自性を備えた業績として承認された事実を示すものでも

あり，喜ばしい現象にはちがいない。だが，そこにはやはり将来への不安も潜んでいる。

以前，中国古典の研究者にとってまず要求されることは，できるだけ広く深い読書経験にもとづいて問題意識を陶冶することだった。一編の論文を構想することは，読書の過程で鍛えられた記憶力と構想力ををいかに有効に活用するかにかかっていたともいえる。その補助として，辞典や索引があったが，基本はあくまでも自分の目でテクストの中からじかに問題を発見することだった。いま，中国古典の研究者が自分の知りたいデータをインターネットやCD-ROMで検索しようとすれば，たちどころにそれらの情報を手に入れることができる。それは，かつてなかった利便を研究者にもたらしたが，一方で情報操作に依存するがゆえの読書力の減退を来してはいないだろうか。

さらにその底辺にあるのは，日本人の平均的な漢籍読解力の衰退である。明治以前の日本の知識人にとって，中国の文化やその源泉としての古典はほとんど絶対的な価値を保っていた。明治維新前後における知識人の漢籍の素養は，江戸三百年の蓄積を土台として，きわめて高い水準にあった。彼らの多くは中国語を話すことはおろか，漢字一つ一つの中国語音さえ知らなかったが，筆談によって中国一流の知識人と中国文化に関する高度の会話を交わすことができた。今日の中国古典の位置づけがかつてのような絶対的なものではなく，世界の古典の一つとして相対的なものになったのはやむをえないが，日本文化を形成してきた大きな源泉としての中国古典に関する基礎学力，いや漢字そのものに対する理解力が大幅に落ちこんでいることは，紛れもない事実である。

学校教育の場でも，日本や中国の古典のために割り当てられた時間は削られる一方であり，教育行政の方面でそれに対して積極的な手を打つ構想もない以上，この傾向は将来も持続すると考えなければならない。中国古典はおろか，自国の伝統文化に対してさえ無知な日本人が大半を占める社会が遠からず来るのではないかと，不安である。そうであるからには，中国古典の研究者自体が，自分の学力が絶対的に高いものでないことを自覚して，意欲的に読書力の向上に励むべきである。近代中国古典学の開拓者であった学者の著作を改めて読むにつけて，手軽な情報操作では得られない深い学殖のもたらす圧倒的な迫力を，真摯な読者なら感じざるをえないはずである。

いま一つ反省さるべきは，現在の学問研究すべてにあてはまることでもあろうが，専門意識の狭小さである。元来，中国古典学には哲学・史学・文学の区別もなかったという原点に立ち返って，狭い縄張り意識を反省すべきだろう。その一方では学際化が進行しているのだから，このままでは異分野のコミュニケーションは活発になっても，その内容は矮小化しかねない。八十年代の中国では，過度の専門性に対する反省からか，「宏観研究」の必要性がしきりに唱えられた。「宏観」とはマクロの意で，その反義語は「微観」つまりミクロである。「宏観研究」の実態は大風呂敷を広げたような著作が目につき，決して新しい学問の先端的な試みとして人を納得させるようなものではなかったが，研究者の心がけとしてならば，宏観・微観のバランスは常に重視さるべきである。別のことばでいえば，「鳥の目」と「虫の目」の併存である。「虫の目」だけが先行すれば，研究の視野はさらに狭小化して，中国古典学そのものの衰弱につながる結果を免れまい。また「鳥の目」がのさばりすぎれば，密度の粗い思いつきだけの研究に堕しかねない。

『論語』が朝鮮半島や日本で広く受け入れられたのは，その内容が中国という特定の地域社会にのみ通用する限定されたものでなく，人間全般の問題としての普遍性に貫かれていたからである。また，『老子』があれほど多数のヨーロッパ諸国語に訳されて愛読されるのは，この書が西洋文明にはない異質の知恵に満ちているからである。文学についてみても，日常性に基礎を置きながら広く人間全体に注がれたヒューマニスティックな関心によって，杜甫の詩は中国の外の世界にも多くの読者を得てきたし，世界文学の中でも高い位置を確保しうるはずである。けた外れの楽天性と想像力に貫かれた李白の詩も，別の意味で世界の他の文学に類例を見出しがたい古典である。

こうした特色を持つ中国古典が，全人類的な文明の伝統の中で，過去を着実にふまえつつ未来を展望してゆくために，他の諸地域の古典とともに新たな創造の源泉となることを期待したい。

インド学・仏教学

1．インド古典学の歴史(古代より中世まで)（Ⅰ)インド学

古典的インド学

後藤　敏文

1．ヴェーダ文献の編集

1.1.　インド最古の文献は，神々への讃歌を中心とする韻文文献『リグヴェーダ』(Ṛgveda) である。個々の讃歌（リチ ṛc) は霊感にうち震える祭官（リシ，カヴィ，ヴィプラ）が「見た」ものとされる。この讃歌を編集収録し，固定したことがインドでなされた最古の古典学的・文献学的営為といえる。中核部分は，リシの子孫たる祭官の各家系において作成・伝承されてきた讃歌の収録から成る。この「家集」の順番と家集内での讃歌の配列順序とは，歌の数，詩節の長さに基づく形式的配列に依っている。さらに，家集の前後に，祭式における使用を意図して集められた讃歌集，補遺的性格の歌集などが付加されて，全10巻計1017讃歌が編集された。この編集に際して，発音上の統一化が図られ，書かれたテキストにおける「正書法」に当たるものが決定されたと考えられる。編集年代としては紀元前1200～1000年が想定される。現在我々が利用することができる伝承（テキスト）は，基本的に，この時に固定（聖典化）された姿に基づくと考えて良い。後に手が加えられたとしても，機械的な処理に留まるものであり，もとの姿を消し去ってはいない。固定・伝承されたテキストは，「続け読み」(サンヒター)，つまり，詩の一行を単語に区切らず，続けて発音される形によっている。例えば，第2讃歌の第1詩節は3行からなるが，その1－2行目は *vāyavā́yāhidarśate-mésómāāraṃkṛtāḥ*（ヴァーヤヴァーヤーヒダルシャテーメーソーマーアランクリターハ）と伝承されているが，単語に分割すると，第1行 *vā́yau ā́ yāhi darśata*（母音を詩作当時の発音形に戻して：ヴァーヤーウ，アー，ヤーヒ，ダルシャタ)，第2行 *imé sómāḥ áraṃkṛtāḥ*（同：イマイ，サウマーハ，アランクリターハ）となる：「風よ，こちらへ来い，麗しいものよ。ここにソーマたちが準備されている」。つまり，伝承は，単語の語末と語頭とが音の融合（サンディ「結合」という，→ 2.1.，2.2.）を起こした形で固定されている。韻律から考えると，詩作の本来の姿はサンディの無い形に近い。一語の内部にも「正書法」上の加工が施されている。（1）詩が作られた時の姿，（2）編集された姿，（3）ヴェーダ時代に伝承されていた姿，という3段階が想定されるが，（2）と（3）との間に何らかの操作が入り得たかどうかは明らかにし得ない。伝承は近現代まで口頭に依ったが，（3）で問題にしたヴェーダ時代の伝承段階以後は，原則として全く変化無しに伝えられたと考えられる。今日の研究者は専ら（1）の姿を問題にしており，あらゆる文献学的・言語学的方法を動員してそれを復元するが，その為には，現存の「続け読み」テキストは完全に信頼できる前提を提供してくれる。現行のテキストは，単語に分けても形の変わらない部分については分けて印刷し，便宜を提供している。

なお，この「続け読み」をことばのスタンダード(「正書法」）とする姿勢はその後のサンスクリット語の基本となった。つまり，サンスクリットのテキストには，英語や日本語と異なり，辞書に載っているような単語の形が並んでいない。この為，サンスクリットを学び研究する者は「続け読み」を分解して，単語が並んだ形に復元するという苦労と戦わねばならない。言語が祭官・学者階級の専有物であり，彼らは，正しく発語された時に実現力を発揮する言葉を職業上の道具としていた，という事情が根底に考えられる。

1.2. リグヴェーダに引き続き，他の祭官グループの文献が編集された。編集は，祭式の整備と平行する形で行われていったものと考えられる。祭式の整備を主導したのは祭式の遂行を執り行うアドゥヴァリュ(「道を辿る」) 祭官たちであった。彼らは，自分たちが祭式に用いる祝詞（ヤジュス）を祭式毎に編集・収録し，祝詞の解釈，意義付けを中心に，祭式の次第に関する議論を纏めていった。その文献を「ヤジュルヴェーダ」と呼ぶ。編集が為されて行った順序は，祭式整備の順序とも関連しており，現存のテキストの構成に反映していると考えられるが，その具体的解明は今後の課題である。また，新旧の学派間の問題がこれに絡む。ヤジュスを始めとする祭式用詩句（マントラ）と散文による議論の部分とを同一文献中に章を分けて編集する黒ヤジュルヴェーダ（マイトラーヤニーヤ派，カタ派，タイッティリーヤ派）と，両者を別の文献に分けて編集する白ヤジュルヴェーダ(ヴァージャサネーイン派)とに二大別される。全体としてはマイトラーヤニーヤ派とカタ派の文献が先行し，タイッティリーヤ派の時代に整備と体系化，および議論の深化が進み，白ヤジュルヴェーダ（ヴァージャサネーイン派）が大きな展開を遂げたものと推測できる。黒ヤジュルヴェーダの議論（「ブラーフマナ」）部分は前800年頃にまで遡る。ヴァージャサネーイン派が独立の文献として編集した「ブラーフマナ」はシャタパタブラーフマナであるが，前650年頃を中心に作成されたものと考えられる。これらヤジュルヴェーダ文献については，成立時期と編集時との間に基本的に差が無く，しかも，編集時の姿が今日にまで伝わっていると考えて差し支えない。

讃歌，祝詞，歌詠などの韻文部分(マントラ『真言』)の作成年代は，編集時よりも遡るものが多い。歌詠の為のテキストである「サーマヴェーダ」は殆どがリグヴェーダからの借用であり，固有の部分についてもテキストとしての積極的価値は少ない。上記ヤジュルヴェーダに収められたマントラ（ヤジュス）にはリグヴェーダに次ぐ時代，およそ前1000年頃が想定される。医療，呪いなどの呪文を中心とする「アタルヴァヴェーダ」の中核部分の言語もほぼ同時代の特色を示す。各文献の編集固定の下限については難しい問題が残り，各ヴェーダごとに，更には，その中の学派ごとにかなりの差が認められる。

1.3. 上述の黒ヤジュルヴェーダの散文部分に引き続き，白ヤジュルヴェーダの『シャタパタブラーフマナ』のような，「ブラーフマナ」という名を冠するテキストが各ヴェーダ学派において編集されていった。これらのテキストの中には，古典学的・文献学的検討の萌芽を示すものが見られる。韻律に関する言及とその意義付けは特に発達している（→ 2.5.）。韻文・散文のマントラや特定の単語の音節数に関する議論も見られる。発音・音韻に関する議論には未だ見るべきものが殆ど無い。ブラーフマナに直接引き続いて成立した文献が，よく知られている「ウパニシャッド」であり，祭式の文脈から離れた普遍的議論に足を踏み入れている。この文献の中に，音節に関する議論の進展を窺わせるものが見られる。B. Liebich, Zur Einführung in die indische einheimische Sprachwisenschaft II (1919), H. Oldenberg, Die Hymnen des Ṛgveda, I. Metrische und textgeschitliche Prolegomena (1888) などに具体的な事項への言及や更なる文献への指示が挙げられている。

ブラーフマナ文献の編集末期頃，リグヴェーダの「単語読み」テキストが作成された。この作業を行った「最初の文献学者」はシャーカリャという名で伝えられている。ここに，リグヴェーダの「続き読みテキスト」(サンヒターパータ) と「単語テキスト」(パダパータ) とが完成した。他のヴェーダにも単語読みテキストが伝えられているが，何れもリグヴェーダのそれに倣ったものと考えられる。リグヴェーダのテキストには二つの異なった「読み方」のヴァージョンが得られ，更に，単語の順序を並べ替えたり，繰り返したりして唱えることにより，もとのテキストの読みを失わない工夫が可能となった。最も簡単な方法はクラマパータ「順番読み」で，分けられた単語を順に1，2，3，4... とすると，12，23，34，45，... と唱えるものである。1と2等の単語の間には続け読みの規則が適用される。そのような規則は「プラーティシャーキャ」(→ 2.2.) が定めるところとなった。よく用いられるジャター「結い上げ髪」という方法は：1221 12，2332 23，3443 34，... である。離れた位置にある単語と組み合わせたり，戻ったりを繰り返す複雑な読み方が多数ある。これらの諸ヴァージョンを暗記していれば，霊力をもった「続け読みテキスト」が錯誤による変更から完全に護られて還元できる。アクセントも正確に伝えられた。興奮から複合語のアクセント位置を取り違えてマントラを唱えたため，意味が変わってしまい，困難を呼び込んだ話が，既にブラーフマナに語られている。実際の学習では，師(父)が弟子（子）の後ろに立って頭を抑え，弟子の頭を車のギヤチェンジのように動かして，体によって高－低－降下のアクセントを習得させる。上記の，単語の順

を入れ替えた特殊な読みに於いても同じであり，アクセントも組み合わせにより変化することが，かえって元の読みを守る為に役立っている。

2．ヴェーダ補助学

ヴェーダ文献の本体を成す文献群に引き続き，ヴェーダ学派の付属文献が編集されていった。多くの場合，「スートラ」という名のテキストとして編集された。「スートラ」は「糸」の意味で，「手引き，綱要書」を意味する代表的用語である。伝統的に漢訳仏典に倣って「経」と訳される。それらの中，最も古いのは「シュラウタスートラ」で，大家長を祭主とし，部族全体に関わる事柄や，宇宙の運行等に関する大規模な祭式の執行次第を祭官用に定め教えるものである。次に，「グリヒャスートラ」（一般家長の一生に伴う儀礼を中心とする「グリヒャ祭式」の綱要書，『家に関する（祭式の）手引き』。祭式整備と文献編集は前400年頃，即ちゴータマ・ブッダの活動期頃を中心とすると考えられる），「ダルマスートラ」（家長の義務，共同体の規範等を定める『法経』），「シュルヴァスートラ」（祭場設営の為の測量を教える『紐の手引き』），「ピトリメーダスートラ」（葬礼の手引）などが順次編集・固定されていった。これらをインドの後の伝統では「カルパスートラ」（典礼書）と総称することがある。更に，カルパスートラに，1）シクシャー（発音「教本」），2）ヴィヤーカラナ（文法：語形とその意味の派生法），3）ニルクタ（語源学），4）チャンダス（韻律学），5）ジョーティシャ（天文学）を加えて，ヴェーダ補助学（ヴェーダーンガ）として列挙する伝統がある。ただし，2）－5）にはヴェーダ学派との関連は事実上見られない。これらには属さないが，ヴェーダ学派に属する重要文献として，各学派のマントラを正確に発音する為の音韻規則を統一した「プラーティシャーキャ」（「各学派毎の書」の意）がある。以下，これらの中「古典インド学の歴史」に直接関わるものに触れる。ヴェーダ文献群全体の一覧表としては，辻直四郎『インド文明の曙』の付録3が便利である。ヴェーダ学派に付属する文献，写本の総覧としてはK.P. Aithal の Veda-Lakṣaṇa（Stuttgart 1991）がある。

2.1. 文法学　「文法学」に当たる語はヴィヤーカラナ（vyākaraṇa）で，この語自体は「（個々の形へと何かあるものを）形成・展開・派生すること」を意味する。つまり，具体的な語形の形成方法と，語形を構成する諸要素が複合・構成して表すことになる語形の意味とを教えることを目的とする，一種のプログラミングの体系である。「プログラミング」の要諦は最短距離で目的地たる語形に辿り着くことであり，一つ一つの規則は一音節たりとも無駄を省いた短い「式」から成る。（「一音節」と書いたが，「規則を半音節縮められれば，我が子の誕生よりも喜んだ」と伝えられている。）また，複数の規則を一括して取り扱うことができるよう，一種の記号が多用されている。我々がいう「文法，文法学」とは異なり，音韻，形態（語根，接尾辞，語尾），統語論等の次元を分けての言語の「分析」を目指すものではない。

パーニニ（Pāṇini）の『8つの学習から成る書』が最古にして事実上唯一の体系であり，今日に至るまで，伝統文法学の権威的位置にある。パーニニの絶対年代は知られないが，前380年頃を中心に西北インドに活動したものと一般に考えられている。状況からしてアケメネス朝ペルシャの統治に関わった学者階級の家系に属する筈である。また，時代的にゴータマ・ブッダの活動時期に近いことも意識しておく価値がある。パーニニ自身の言及から，それ以前に伝統があったことが窺われるものの，今日まで伝わる文法学は，彼の完成した体系から始まっている。彼より約100年後に東インドにカーティヤーヤナ（Kātyāyana）が出て，パーニニ文法の不備を補おうとしたが，更に約100年後にパタンジャリ（Patañjali）が『大注釈書』を著し，基本的にパーニニの規定を過不足無い権威として固定する方向で「パーニニ学派」の文法が完成した。これら3者を文法学の「3聖人」と呼ぶ。パーニニが取り扱った言語は当時の教養人の「口語」を中心とし，およそシュラウタスートラからグリヒャスートラに懸けての言語段階の古風な層に当たる。ヴェーダの「雅語」をもかなり広範囲に収録している。我々が普通「サンスクリット」と呼ぶ「古典サンスクリット語」は，遙かに時代の下るグプタ朝（紀元後320年から300年間）の復古運動に帰せられる要素が大きいが，パーニニが規定するのは紀元前4世紀初めの生きた言語である。例えば，パーニニの規定中に見られる高低アクセント，動詞活用の接続法などは古典サンスクリットにはない。それにも拘わらず，古典サンスクリットを用いる学者階級は，自分たちの言語をパーニニ文法に添ったものと意識し，主張してきた。彼らが用いる言語は中期インドアーリヤ語を経過した上で，古インドアーリヤ語の姿に移し替えられたものであると言える。その際，音韻組織や活用の主体系を中心に，古いパーニニ学派の文法に範をとったものと言えよう。同文法は，必要

に応じてチェックの機能を果たし得たであろうし，また，根拠として利用された。パーニニ学派の文法には近現代に至るまで多数の注解が著されたが，基準的役割を果たしているのが現存最古の注解である『カーシカーヴリッティ』（後7世紀）である。仏教徒やジャイナ教徒は独自の文法の伝統を作ったが，パーニニ学派の文法の改作に過ぎない。

パーニニの文法は動詞語根表を前提としている。これは現在語幹形成法を10種に分類し，その何れかに全動詞語根を配備したものである。動詞語根の中には現在語幹を作らないものもあるが，それらも何れかの類に分類されている。この分類が，今日の文法書においても現在語幹の分類法として一般に採用されている。語根表には後に語義も付加された。また，注釈書（後12世紀以降）も複数著され，活用・派生形を知る為に用いられた。パーニニ文法の術語から出発して，今日広く用いられるようになった概念もある。サンディ（隣り合う音素同士の間に起こる音韻変化，原義は「結合」），バフヴリーヒ（所有複合語，原義は「多くの米をもった」），ヴリッディ（原義は「増大」，パーニニ文法では長母音＋共鳴音からなる母音：アーイ，アーウ，アールを指した。現在の歴史文法では，語頭に近い位置に母音を挿入し，接尾辞を付して「帰属，派生」などを表す名詞〔形容詞〕を作る派生法の意味に転用されている。例えば，deva-「神」はラテン語のdeus等と同起源でdaiva-に由来し，古インドアーリヤ語のdyau-/div-「天」に当たる語から作られたヴリッディ派生形である：< d-a-iv-a-），などは代表例である。

パーニニ文法の底本は今もってBöhtlingk, Pāṇini's Grammatik（Leipzig 1887）である。概説として，辻直四郎「インド文法学概観」『ヴェーダ学論集』424－477，熊本裕「インドの言語学」『言語学大事典』第6巻・術語編（1996）83－100（音声学，語源学をも含む）が勧められる。また，後藤敏文「インド伝統文法学をめぐって」『特定研究「近代諸科学から見たインド思想の批判的分析」報告書』（岩手大学人文社会科学部1990）65－85も参考になろう。最近の研究書の中ではCardonaの一連の著作は重要である。History of Language Sciences I (Ed. Auroux, Koerner他，Berlin－New York, 2000)にはBronkhorst, Cardona等の最新の概説が収録されている。

2.2. 音韻書：プラーティシャーキャとシクシャー

「プラーティシャーキャ」は「各学派毎の書」の意味で，音韻規則を統一したものである。ヴェーダのテキストの，単語に分割した読み（→ 1.）から元の続け読みを復元する手続きを中心とする。インドでは伝統的にパーニニ以前のものとされているが，今日では，ティーメ（Thieme）の見解に基づき，パーニニ以後と見なされることが多い。しかし，決定的な論拠はない。ヴェーダ補助学の一つに数えられるシクシャーは，元々「学習」の意味で，ヴェーダのテキストの正しい発音法を教えることを目指している。ヴェーダ学派に帰属するが，学派名というよりは個人的権威の名を冠して伝えられ，伝承されているヴェーダテキストを前提とする後代のものである。紀元前に遡る要素は無いと見て差し支え無い。W.S. AllenのPhonetics in Ancient India（London 1953）は便利な解説であり，R. Stautzebach, Pāriśikṣā und Sarvasaṃmataśikṣā (Stuttgart 1994）がこの方面の原典研究の最新のものである。

2.3. ヤースカの語源学

ニガントゥNighaṇṭhu（「綴り合わせ」?）と称される，元来リグヴェーダなどに現れる難解語彙を集め分類したものがある。ヤースカ（Yāska）に帰せられる語源学（ニルクタNirukta）の中心部分は，これに対する注釈の体裁を採って語源を述べ，典拠としてヴェーダの讃歌を引用して解釈を挙げる。ヤースカの年代は伝統的にパーニニ以前とされてきたが，Thieme以来パーニニが先行するという説が有力である。パタンジャリはヤースカを知っていた。ヤースカは序論部分で文法学派とはやや異なる言語論を説く。引用文の解釈には，むしろ祭式解釈の伝統を思わせるものがある。注釈には複数あり，原典にも増広を伴った複数の版がある。刊本と訳はRoth（1852），Sarup（1926以降数版）が標準的。最近のものでは，M. Deeg, Die altindische Etymologie nach dem Verständnis Yāskas und Seiner Vorgänger（1995）にプラーフマナの神学的語源説，ニルクタの解釈等が語彙順に集められいる。

2.4. 索引類（アヌクラマニー）と補遺文献

プラーフマナには，引用される讃歌の作者が挙げられ，因縁譚が語られることがあるが，ヴェーダ文献には後に各種の索引類が作られた。現存するものはシュラウタスートラ等が作成される時代以後のものであり，シャウナカ，カーティヤーヤナ等の権威に帰せられる。リグヴェーダの各讃歌・詩節の作者（リシ，→ 1.1.），韻律，捧げられる神格名を列挙したものが，この種の文献群の中核の役割を為したと考えられる。これらは，更に，各種の注解・論究によって敷衍され，様々な文献を生み出した。伝説を中心としたBṛhaddevatā (-Anukramaṇī)『増広神格索引』(MacDonell, Tokunaga

によるEd.あり），処世訓にリグヴェーダ詩節を用いるNītimañjarī『処世の花房』，呪術的なṚgvidhāna『讃歌の処方』などがそれである。紀元後の長い時代を懸けて成立し，あるいは増広を受けていることから，学問上の生きた伝統であり続けたことが窺われる。これらの伝統は前述のニルクタ系統の学問と密接に関連して営まれたものと思われる。リグヴェーダ詩節の詩行を分割する際の難点を取り扱った小論もある(Pādavidhāna)。サーマヴェーダ系の索引群は歌詠に関する技術的な論書を始め，「ブラーフマナ」，「スートラ」の名を冠する多くの付属文献を生み出した。中には言語学的に興味あるものも存する。ヤジュルヴェーダの場合には，マントラに関するリシ，韻律，神格索引の他，章毎に該当する祭式の場面を呈示する索引もある。タイッティリーヤ派の祭式索引は現行テキストと一部異なる編集を示す傍系学派のものであり，無視できない情報を与える。白ヤジュルヴェーダ（ヴァージャサネーイン）派(→ 1.2.)は，独自の音韻書，各種祭事の綱要書，ヴェーダ学派総覧等を始め，多くの付属文献を『補遺』として編集した。C.G. KashikarのA Survey of the Śuklayajurveda Pariśiṣṭas (1994)に詳しい案内がある。アタルヴァヴェーダの補遺を名乗る文献は占術・予言等を中身とし，さらに付属文献をもつ。

2.5. 韻律学

韻律（チャンダス）に関する言及，祭式において果たす役割・意義付けの吟味・検討は，初期のヴェーダ散文に多く見られる（→ 1.3.)。この傾向は既にリグヴェーダ自身に遡る。詩行を意味するパーダ（pāda）はもともと「足」を意味するpād-の新しい語形であるが，この用法はリグヴェーダにあり，ギリシャの韻律のpousに当たる。四脚動物の足から1／4の意味を経てできた用法であることは確実であるが，偶然の一致とは思われず，韻律に対する観念が一部印欧祖語段階に遡ることを示唆する。

リグヴェーダ索引（Ṛganukramaṇī，→ 2.4.）は讃歌の韻律を同定し，プラーティシャーキャ（→ 2.2.）は音韻学の一環として韻律の基本単位である音節の「軽重」と時間的単位（mātrā「モーラ」）とを定義している。Ṛkprātiśākhyaの巻末とNidānasūtra（サーマヴェーダ所属の付属文献）の冒頭（I 1－7：chandoviciti「韻律の分類」）は韻律の解説に当てられている。独立した「韻律学」として確立したものはピンガラ(Piṅgala)に帰せられる『チャンダッハスートラ』(Chandaḥsūtra)であり，ヴェーダの韻律と世俗（即ち古典サンスクリット文学）の韻律とを取り扱っている。ここで，韻律の実態に触れておく必要があろう。

ヴェーダ期の韻律は，　1詩節中の詩行数（4を標準として，3，5など）と，1詩行中の音節数（8，11，12，5，10など）によって定義される。音節には短（インドの伝統は「軽」と呼ぶ：短母音による開音節，1マートラー）と長（同じく「重」：それ以外の場合，2マートラー）との区別があり，詩行の終結部（カデンス）においては，原則としてそれぞれの韻律に固有な，決まった配列を示す。カデンス以外の部分については，一定の傾向が看取されるものの，原則的に自由である。カデンスにおける長短の音節の配列は，上述の如くNidānasūtra, Ṛkprātiśākhya等には言及されるが，チャンダッハスートラは音節数のみを規定し，長短の配列に言及しない。

これに対して，古典サンスクリット文学の韻律は，ヴェーダの韻律を母胎としながら，民間音楽の影響をも受け，大きな変質を遂げた。古典韻律は（1）音節数と長短が原則として厳密に規定されているアクシャラチャンダス（akṣarachandas「音節韻律」），（2）音節ではなくmātrā数により規定されるマートラーチャンダス（mātrāchandas），（3）4 mātrā を1 gaṇa「群」とする単位によって規定されるガナチャンダス（gaṇacchandas）に大別される。圧倒的多数を占めるアクシャラチャンダスの中核はヴェーダ韻律の緩い規則がもたらした多様な変化形のそれぞれが独立の韻律として固定され，更には複雑に組み合わされて成立したものと考えられる。インド数学の順列組み合わせには，この長・短音節の並び方の可能性が材料として用いられている。（2）と（3）とはおそらく民間音楽を起源としつつ古典韻律の中に組み込まれたもので，古典期に懸けて，やはり固定化されてゆく傾向にある。ヴェーダ韻律と古典韻律との中間に位置するのが，ヴェーダ散文文献に散見する所謂ガーター（gāthā）詩節，ウパニシャッド，叙事詩，仏典（パーリ，仏教梵語），ジャイナ教典（アルダマーガディー語）に見られる韻律形態で，自由な音節配列が特定の形態に分化・固定されてゆく過渡期的状況を示している。この段階の実態の細部は未だ十分に解明されていない。

A. Weber, Indische Studien 8 (1863)は『チャンダッハスートラ』のテキスト，翻訳，詳細な解説・研究を含み，更にヴェーダ文献における韻律への言及や韻律一般を論じており，韻律および韻律書の研究における出発点である。ピンガラとその『チャンダッハスートラ』の年代は不明であるが，古典韻律が成立する最初期の姿を示す。Nāṭyaśāstraや Agnipurāṇa の韻律に関する章，Vṛttaratnākara，Chandonuśāsanaなど，韻

律書，韻律の手引きの類は，その後多く作られ，韻律の人工的固定化の進行過程をある程度反映している。伝統的韻律書は現代的研究においても手がかりとなることがある。ただし，パーリやプラークリット（中期インドアーリヤ語）の韻律書は古典サンスクリット美文学の規範に倣ったもので，現実のテキスト理解の出発点とはなり難い。韻律書では，韻律の定義がその当の韻律を用いて表されることも多い。H.D. Velankar 編集の Jayadāman の付録（1949）は，伝統的韻律書の記述箇所を各韻律名ごとに挙げ，総索引として便利である。さらに，「インド学の将来」（1）インド学の 4.2. を参照されたい。

3．解釈学とその伝統

上記のように，ヴェーダ文献を巡る営みの中から，各種の学問領域が成立してきた。ヴェーダ文献を職業的手段としていた祭官学者階級に主導されて諸学が成立したのであるから当然と言えよう。伝統学問領域の中には現代的文献研究においても方法として，また，情報源として，活かされているものがある。このことは，言葉のハードウェア部分を扱う営為，文法学，音韻論，韻律学に特に当てはまる。

これに対し，伝統的解釈学は歴史的な価値に留まるものと判断される。ブラーフマナの神学的解釈は宗教史的，民俗誌的に貴重な資料の宝庫であり，研究対象として多様な観点から重要であるが，その解釈の中身そのものが普遍的価値を持つものとは言い難い。語源学も同様である。ヴェーダ文献成立時に大きく遅れて学派を形成したミーマーンサー学派の体系も，ヴェーダ祭式の統一的解釈理論を標榜するものの，「解釈」をシステム思考の対象・材料とした営みにすぎず，それによってヴェーダがよりよく理解できるようになるという積極的な価値を持つものではない。インド古代・中世の学問は，一度学派が形成されると，その内部での訓詁，注解，或いは，外部からの批判に対する防衛に終始した。パーニニ学派の文法学も，言語そのもののよりよき理解を目指すことなく，文法を材料とした注釈学に留まった。現代的な文献学は19世紀のヨーロッパ，特にドイツ語圏で成立した営為を経たものであり，伝統的解釈は，当然，当時の「哲学的解釈」に留まる。ただし，サンスクリット文法の確立，引いてはインドヨーロッパ語比較言語学の成立にパーニニ文法が果たした役割，音韻学・韻律学のある種の普遍的水準，14世紀の注釈家サーヤナ（Sāyaṇa）がリグヴェーダを始めとするヴェーダ文献の理解を導いたこと，ドイセン（Deussen）を始めとするウパニシャッドの翻訳家がシャンカラ（Śaṅkara，8世紀前半）の解釈から出発したこと，などを考えると，インドの伝統学問が達成していたものは誇るべき遺産といえる。

4．文学作品と注釈学

紀元後に始まる文学作品においては，文法学，韻律学，修辞学，伝統辞書，その他確立した学芸諸領域に対する理解と知識に根拠を置くことが求められた。この傾向は後代になるほど著しい。詩作理論は7世紀頃の Bhāmaha，Daṇḍin を始めとする学者の手でアランカーラ（修辞学）に纏められ，規範となった。文献史概説に E. Gerow, Indian Poetics（1977）があり，上村勝彦の一連の研究・翻訳がある。伝統辞書は kośa（または koṣa「桶，容器」）とよばれ，同義語が詩作用に並べられたものである。最も普及しているのは韻文で書かれた Amarakośa（古くて6世紀）である。C. Vogel, Indian Lexicography（1979）に概説がある。詩，戯曲等の文学作品はこれらに依拠すべきものとされたが，注釈家は，さらに，造詣の深さを発揮すべく努めた。著名な注釈家に，カーリダーサの諸作品に注を残した Mallinātha（15世紀），それに先行する Vallabhadeva などがある。詳しくは辻直四郎『サンスクリット文学史』（1973），S. Lienhard, A History of Classical Poetry（1984）等を参照されたい。

5．諸学芸分野と経典類の成立

インド学芸の一特色は，スートラ（sūtra）等の名の下に教義内容を纏めて権威ある書とし，学派を形成した点にある。この種のテキストはごく短い文からなることが多く，時には単なる主内容を列挙した目次の様相を呈する。具体的教説は bhāṣya「説かれるべきもの」，vārttika「実際の運用に資すべきもの」，vṛtti「運用」，ṭīkā「逐一解釈」などのジャンル名をもった注解・注釈文献によって担われる。哲学学派はサーンキャ学派を除き，紀元後4～5世紀までの間に「スートラ」をもつに至った。医学学派は Caraka，Suśruta，Bhellā，Aṣṭāṅgahṛdaya などの「サンヒター」（saṁhitā）と称する教典を纏めた。ヴェーダ学派に属する「法典」（ダルマスートラ）から展開し，より普遍的役割を担うに至った，Manu，Yājñavalkya，Viṣṇu，Vaśiṣṭha 等の

法典類は「シャーストラ」(śāstra) または「スムリティ」(smṛti) と称される。カウタリャ (Kauṭalya) の『実利論』(Kauṭilīya-Arthaśāstra) も「シャーストラ」(教本，教科書) である。王族階級を念頭に置いたものとしては，その他，兵法，馬術，象術，弓術等に関する「シャーストラ」が纏められた。インドでは各学派に亘って，項目 (「法数」) を数え上げて纏める傾向が強かったが，人生の目標は，一般に，法 (dharma)，実利 (artha)，愛欲 (kāma) の3箇条とされた。前2者については既に触れたが，カーマについては「カーマスートラ」(またはカーマシャーストラ) が纏められた。音楽，建築，絵画，彫刻，農耕，飼育，調理，遊技等についてもスートラ，シャーストラが作られたが，時代は下がる。

天文学はヴェーダ祭式の執行に必須の知識であった筈であり，星宿への言及も多い。しかし，ヴェーダ文献に見られる暦は確定されないまま今日に至っている。後のデータに基づく不合理な説明が与えられていることもある。ヴェーダ文献そのものの所見に基づくカレンダーの再建は見込みのある緊急課題であり，初期仏典の内容理解にも欠かせない。ヴェーダ補助学の一つとして，リグヴェーダ所属とヤジュルヴェーダ所属とされる『ジョーティシャ』(Jyotiṣa 天文学) が現存するが，ヴェーダ文献に見られる暦法の中身とは合致しない。紀元前の文献ではあるが，そこで用いられるtithi-「日」の語はグリヒャスートラ以前には遡れず，内容的にはバビロニアで古くから用いられていた概念に一致するという。19世紀中頃にヴェーダの暦法研究に貢献したのはヴェーバー (A.Weber) であった。しかし，その後，インド天文学史研究は西方から移植された天文学の文献研究に終始している。西方起源の纏まった文献で現存最古のものは，紀元後2世紀中頃にサンスクリット語に訳されたものに基づくとされるYavanajātaka『ギリシャ人たちのホロスコープ (誕生時星図占い)』である。占星術始め，各種の占い，予言の書も多く著された。

医学書に関してはG.J. Meulenbeld, A History of Indian Medical Literature (1995－)，矢野道雄『インド医学概論』(1988) が，法典類では，マヌとヤージュニャヴァルキャの両法典の翻訳と解説が渡瀬信之，乃至，同氏と井狩弥介によって出版されている。『実利論』には上村勝彦訳，『カーマスートラ』には岩本裕訳がある。天文学・数学関係については，矢野道雄『インド天文学・数学集』(1980)，D. Pingree, Jyotiḥśāstra (1981) 他，両氏と林隆夫他の業績を参照されたい。ヴァラーハミヒラ (Varāhamihira，6世紀) の『占術大集成』が矢野道雄・杉田瑞枝によって翻訳紹介されている (1995)。

6．文献伝承の性格とテキスト批判

学派が形成されると，根本的立場は改変を被ることなく，問題の精緻化へと向かった。文字が使用されず，あるテキストを先ず暗記してから自説を付加するスタイルがとられたこと，知識が一部の階級の独占であったこと，口頭の論争が主であったこと，権威・流派の存在などに理由・条件が求められよう。ある教説が権威あるものとして纏められると，先行する見解は，その中に吸収されるか，破棄されたものと思われる。ある程度は後の見解も竄入・混入され得たであろう。異見，研究史への言及は，直接反駁の対象として引かれる哲学書の場合を除き，それほど多くない。ウパニシャッドや仏典に，王と学者 (ないしブッダ) との対話として研究史が戯曲化されて収められているが，貴重な資料である。叙事詩マハーバーラタ中には，哲学説，法典や実利論，人生の重要項目に関わる言説などが見られるが，それらの中には，学派が基本教典を整備して確立した時点で捨て去られたり，収録箇所を見出せなかった見解等が集められ，或いは，残されている可能性がある。各文献毎に，単一のテキストが権威あるものとして伝承されている。有力な注解者 (文法学におけるパタンジャリ，ヨーガ学派における同名のパタンジャリ，ニャーヤ学派におけるヴァーツヤーヤナ，主要ウパニシャッドに対するシャンカラのような) が現れ体系を決定づけると，その際用いられた原典と当の注解とが選び残され，単一な伝承のみが後に残される傾向がある。従って，写本は単に誤りや誤解，二次的改作の程度の差を示すだけであることが多い。そうでなければ，異なる流派に属す別の文献になってしまっている訳である。他方，ヴェーダの編集時代以降は，正書法や文法に対して「改良」が組織的に加えられた形跡は殆ど無い。例えば，ビルマの学僧が結集の度に，どの程度パーリ仏典に手を加えたか本報告者には判断できないが，組織的な原典批判の試みとしては例外的な部類に属すると推測される。また，伝承はあくまで連続した単一の流派によってのみ担われ，別の流れの中に移植され，評価・受容に与る，という契機を経ていない。この意味でも，聖書学，西洋古典学とは異なる文献成立と伝承の事情がある。

1．インド古典学の歴史(古代より中世まで)（Ⅱ)インド仏教学

西洋における近代以前のインド仏教研究

下田　正弘

1

西洋の仏教研究における近代という時代が，サンスクリット写本の出現とその本格的解読をもって始まるとするなら，それは1837年にネパールに滞在中のブライアン・ホジソンから送られた法華経の写本を，ウージェーヌ・ビュルヌフが驚異的な能力と精力とをもって解読した1839年，あるいは遅くともその遺稿が世に公表された1852年をもって，その幕開けとすることになるのだろう。(1)文献学的註を含めてこの偉業は，その後の法華経翻訳でさえ凌ぐことのできない水準に達しており，現在の仏教研究にとっての亀鑑となる記念碑的業績である。

実際，偶然のこととは言え，このビュルヌフという傑出した一人物が活動を始めた1820年代から30年代の時期を近代インド仏教学の出発点と考えることは，いくつかの点から見て十分に正当なことに思われる。本稿で以下に順次述べるが，西洋世界はこの時代のはるか以前から仏教の実態については情報を入手していたばかりでなく，現地に足を踏み入れることによっても知っていた。ましてインドそのものに対する関心は，西洋全体にきわめて高いものがあった。しかしそれにも関わらずそれらの知識は個々に断片的な情報に留まっており，全体として有機的に統合されることはなかった。したがってそこにはわれわれが現在考えるようなインド仏教学は存在してはいなかったのである。

ところが19世紀前葉，より正確には1820年代前後において〈仏教 Buddhism〉という理念が誕生するとともに，すでに存在したさまざまな仏教に関する情報がこの言葉の中に集約され，一貫したイメージの下に組織化され始める。(2) 実にこの時期と，パーリ語が解読され西洋世界に紹介された時期，そしてやや遅れてサンスクリットの仏典が解読された時期は偶然にも一連の流れを形成しており，そこからは以前とはまったく違った新しい地平が現れ，結果として古代インドの歴史的人物である釈迦を中心とした現在の仏教像が姿を取り始めるのである。

そもそも仏教を研究しようとする者たちにとって最も障害となったのは，仏教がはるか昔にインドから消え去っていたこと，かつインド人自体の記憶においても仏教とバラモン教とはすっかり融合してしまっておりインドに入っていった西洋人は誰一人として歴史的起源を持った仏教の存在を見出すことはできなかった点にあった。現地に足を踏み入れたマルコ・ポーロから数えてさえ500年以上の長い紆余曲折の議論を経て，ようやく彼らが仏教の中心点を古代インドの歴史上の人物である釈迦に設定し得たとき，それまでアジア各地に散在していたさまざまな情報は古代インドを中心に組織化され，時代としては古代から現在まで，そして地域としてはアジア全体を包み込んだ，大きな仏教世界を作り上げることができるようになった。史的ブッダ像の誕生こそが積年の難問を解決し，一気に近代の仏教像を作り上げる手立てを与えたのである。(3)

時期を等しくしてパーリ語の文法が西洋に紹介されたのは，仏教をアジア諸地域からインドの中心に向け直すための強力な跳躍台となる出来事だった。1824年そして1825年と連続して独立した仕事がパーリ語の全容について発表された。(4)その新たな言語が古代インドの言語をほとんどそのまま保存したものであり，しかもそれが断片的なテクストではなく，完全な聖典として伝承されていると確信されたのだから，この聖典の解読を実現すれば，これまで誰も見たことのなかった仏教の全容が明らかにされると期待されたのも当然

のことであろう。

それからほぼ10年後，このパーリ語の紹介に関わった中心的な人物であるビュルヌフは，サンスクリットで記された仏典の研究に世界で初めて取り掛かる。完成されたその文献註を見れば明らかなように，彼はチベット語訳を対照させることによって，さまざまなテクニカルタームの解明を試みているのだが，この作業はインド以外のアジアに存在した仏典を，インドというコンテクストにおいて集約し比較しようとするものである。それはちょうど20年前に〈仏教〉ということばが生まれ出るとともに示唆された世界の内実を満たす仕事となっている。ビュルヌフの存在は，近代仏教学の実質的な始まりと確立とを同時に示すものなのである。(5)

本稿に与えられた課題は，近世以前の西洋におけるインド仏教研究事情の紹介であり，ビュルヌフの業績を紹介することではない。本来ならこうした前置きなしに，古い時代を起点として時代を下りつつ，西洋世界が仏教に関して入手した情報を叙述すればよいのかもしれない。しかし実は，そうした個別の作業の前に，いかなる要素をもって西洋における近代仏教学の成立とするかについて，筆者なりの理解を明確にしておかなければ，全体が見えず，個別の記述も見通しを失ってしまうだろう。まさに上述のような理解から，筆者はビュルヌフの登場をもって近代仏教学が成立したという立場を取るものである。(6)ここではビュルヌフ以前のきわめて長い年月を，近代以前としてまとめて概観してみよう(7)。

2

「アレクサンドロス大王の遠征以来，古代ギリシャ世界とインドの交渉は西ローマ帝国の末期まで途切れることなく続いた。ところが，それにもかかわらず，古代ギリシャの文献には仏教の存在に触れたものはほとんど皆無である。少なくとも，仏教が正しく理解されていた形跡はまったくない」。(8)

西洋と仏教の関係を考えようとするとき，仏滅年代の決定に用いられるギリシャ資料の要素や，『ミリンダ王の問い』に説かれた内容などに親しいインド，あるいは仏教研究者にとっては，まず古代ギリシャとインドの関係を思い浮かべてしまうのは，まったく無理からぬことであろう。しかしそうしたわれわれに対して，19世紀から20世紀にかけてのフランス仏教学の碩学であるシルヴァン・レヴィのこのことばは，その夢を奪い去るに十分な力がある。果たして古代ギリシャにおいて仏教の存在は，本当に知られていなかったのだろうか。

ここでレヴィが問題としている「仏教が正しく理解されていた形跡」とは，具体的には仏教徒を示唆する唯一の情報として古代ギリシャに伝えられた「沙門」をめぐる解釈に関わる問題である。古代ギリシャ文献中に現れる *sarmanai* ということばがはたして仏教徒を指しているものなのか，それともバラモン教徒，あるいは他の異教徒を指しているのかという理解について異論があった。そして古代ギリシャに仏教を示唆するものとして知られた事象はこのことばをめぐる情報以外には存在しないから，なおさらに問題は議論を呼んだのである。

この問題は19世紀に至るまで，むしろより正確にはことに19世紀に入ってから，熱の篭った論争として展開されている。そして結果として，ヘンリー・トーマス・コールブルック，クリスチャン・ラッセン，サミュエル・ビールなどはサルマーナイをバラモン教徒と同一視し，一方，チルダース，カニンガム，バルテルミー・サン・チレールなどは仏教の出家者を指すと考えるという具合に，学界の意見はすっかり二分されてしまった。(9)

実際の資料を検討すれば，このソースは最も古くは紀元前3世紀にパータリプトラを訪ねたメガステネースに遡ると見られている。時代を下るストラボンやアレクサンドリアのクレメンは，何れもメガステネースの『インディカ』を引用しているため，一次資料としてはこの『インディカ』がほとんど唯一のソースとして限定されることになる(10)。メガステネースが著書の中で述べているのが現代で言うブラーフマナ，シュラマナのことであり，研究者たちは後者をしばしば仏教徒に比定しようとしてきたのである。(11) 問題をきわめて単純化してしまえば，沙門・婆羅門という表現がある場合に，このうちの沙門ということばによって彼らが指示した対象が仏教徒であったと決定することができるかどうかである。もちろん仏典における用法を勘案しても，沙門で指示される対象がそのまま仏教徒であったことに同意する根拠はない。加えて『ミリンダパンハー』がギリシャで知られていたという一部の理解にしても，現在は支持されてはいない。(12) ギリシャの資料を根拠とするこの時期については，残念ながらレヴィと同様，西洋世界が仏教を知っていたとは確定できないという立場に立たざるを得ないであろう。(13)

3

さて，西洋近代の思想界を考える際に，古代ギリシャやローマと並んで考慮しなければならないのはイスラーム世界の存在である。8世紀から東西に侵攻を始めたイスラーム帝国は，キリスト教世界にとっても，インド世界にとっても手痛い打撃を与えられた侵略者に相違ないのだが，この世界が西洋とインドの掛け橋の役割を果たしたことも否めない事実である。ことにギリシャ，ローマの思想の伝承という問題においては，イスラーム世界が本質的役割を果たすことは，しばしば指摘されることがらである。

ところが，こと仏教に関しては，残念ながら今日問題にするほどの知識が西洋に伝えられていた様子はない。初期のイスラーム世界におけるインド研究者として何をさておいても挙げられるべき人物は天文学，数学，地理学などあらゆる学問で群を抜いたアル・ビールニー（973－1048）である。彼は自ら直接インドに学び，サンスクリットに堪能なばかりでなくヒンディー資料をも駆使した。彼が学んだ範囲は，ヴェーダからバガヴァッド・ギーター，プラーナからダルマシャーストラ，さらには六派哲学に及んでおり，その天才性が十分窺い知れる。彼が明らかにしたインド世界は，それ以前，ほとんどメガステネースの資料に寄りかかっていた西洋とは，まったく一線を画すものである。(14)しかし仏教に関してはほとんど扱われていない。これは一つにはもちろん宗教的理由からであろうが，加えて，当時インドでは極めて限られた東方地域を除き仏教が衰退していたことを告げるものでもあるだろう。

やや時代を下るが，ユダヤ・ペルシャ系の血筋を引く医者であるラシード・アッディーン（1247－1381）の記述は，アル・ビニーニがまったく取り扱わなかった仏教に対する新たな知見を与えている点で注目に値する。それらは思想・教義に関するものではなく，ブッダの出家の動機とその過程，出自とその系譜など，挿話的なものばかりであるが，その正確さはイスラーム資料の中で抜きん出ている。これはおそらく，仏教を国教としたモンゴル帝国の成立，そしてイスラーム世界の一時的征服という事件が，はじめて仏教とイスラーム教との接触を知的レベルでも触発することになった結果だろう。(15)しかしながら冒頭に述べたように，こうした知識が西洋に受け継がれた気配はなく，西洋世界はあくまで独自のルートで仏教と接する道を模索していく。

4

イスラーム世界にはるかに遅れを取っていた西洋の事情が大きく変わるのは，近世になって宣教師をはじめとする人々がアジア各地に直接赴きはじめてからのことである。(16)そうした中で第一に特筆すべき人物が，ヴェネツィアの商人マルコ・ポーロであり，その業績が『東方見聞録』であることは言うまでもないだろう。

「その住民たちはみな偶像崇拝者であるが，例外としてネストリウス派のキリスト教徒であるいくばくかのトルコ人と，そしていくばくかのサラセン人たちが住んでいる。偶像崇拝者たちは彼ら独自のことばをしゃべる。彼らは交易によって生活するのではなく，土地を耕して，穀物を作って，生計を立てている。彼らは多数の僧院や修道院を有しており，それらはさまざまの形をした偶像で充ち満ちているが，彼らはそれら偶像に供物を捧げ，大いに敬い崇める」。(17)この記述は彼が敦煌に到着したときに出会った中国の仏教徒たちの様子を伝えるものであり，包括的に仏教の存在を示した最初の記事として，しばしば注目を集めてきた。それ以前に伝承されたギリシャ起源の情報とは，比すべくもない確かさでもって仏教の存在に触れたものである。

加えてマルコ・ポーロの記述で注目されるのは，他の宣教師たちが主にチベット，モンゴルの仏教を伝えるのに対して，この早い時期にスリランカにおけるブッダ理解を示している点であろう。彼は仏塔の存在について触れ，サラセン人たちはそれをアダムの墓であるというが，偶像崇拝者たちはそれを Sagamoni Borcan の記念塔と呼ぶ。そしてこの記念塔に関して，かつて王子であったが，死者と出会い，老人と出会ったことによって王宮を去り，その余生を最も徳高く高潔に送ったことが伝わっている，と説明する。

マルコ・ポーロの後，法皇ニコラス2世によって蒙古に送られたモンテ・コルビノのジョンは北京に住し，そこから送った書簡に仏教徒とおぼしき偶像崇拝者たちについて記している。さらにイタリア・フランシスコ会の修道士オドリーク・デ・ポルデノーネ，ジョン・マリニョーリなどの修道士による旅行記は広く西洋世界が知るところとなり，東洋に関する関心を高めた。(18)やや時代を下り15，6世紀になれば，ヴァスコ・ダ・ガマのインド航海に端を発して，幾人かの宣教師たちが，今度は海路を経由してアジア諸国に赴き始める。その代表はスペイン・ジェスイット会のフランシスコ・サヴィエルであろう。ゴアに至った彼はそこで日本人ヤジローに会い，彼から釈迦についての信仰のありさまを詳しく聞き取っている。

インド洋を制圧していたポルトガル，さらにオランダの国力を背景として，宣教師がアジアの海洋地域に進出していたことは間違いなく，こうした例は他にも多数あると考えられるが，資料の多くが未出版であり，限られた図書館にしか存在しないという事情もかさなって，残念ながらこの分野についての研究はほとんどなされていないのが現状である。あるいは明らかになった資料にしても，キリスト教を中心とする護教的立場からのおよそ偏向した記述であり，客観的な情報を提供するものではないので，残念ながら今日で言うところの仏教学に資する題材とはなり得ない。(19)

総じて仏教という「この東洋の偉大な宗教はいまだその個性をあらわさなかった。それは名前さえもつけられていなかった。その教義にいたっては，全く知られていなかったといっても過言ではない」。(20) 13，4世紀の時代の西洋における仏教理解について総括をしたアンリ・ドゥ・リュバックのこのことばは，さらに2世紀を下った時代においても，さほど変わらぬありさまだったと見なければならない。

こうした宣教師たちの記録について考察したドロワの理解は適切である。「これらの内容は，数世紀の時の流れとともに消し去られ，すっかりぼやけ，見失われてしまっている。その中には時をおいて再販された書物もある。しかし，たとえそれが時期的にはずっとのちの発見の時期に再販された場合でも，それはのちの発見の過程のなかに場所を占めるものではない。……情報は非常に長い時代にまたがっているが，いっこうに積み上げられることがない。……何度でも，ほとんど白紙の状態からスタートしなければならなかった」。(21)情報の提供がなされることと，学問が成立するということの二つの問題が，いまだに乖離したままだったのである。

5

ところが17，8世紀になれば，仏教に関する知識は，はるかに今日のありように近づき，その中には今日を凌ぐほどのものさえ出てくる。注目されるのは第一にチベット，そしてスリランカにおいて得られる情報である。ことに前者は瞠目すべきものがあり，情報が公開されたのはいくばくか時代を下ってからのことであるが，チベットに入った者たちの知識自体は17世紀末にはすでに今日に匹敵する程度に達している。イタリアのカプチン会とジェスイット会によってラサに布教所が設けられて以降，仏教に関する情報は一段とその質を高めていく。(22)

さて，18世紀のチベット研究において注目されるべき人物は3名，イポリット・デジデリ，オラチオ・デラ・ペンナ・ビリ，そしてアントニオ・ジョルジオである。この宣教師たちの辛苦に満ちた旅程をここで追う暇はないが，その至った成果については確認しておかねばならない。(23)

デジデリは1716年にラサに至り着き5年間滞在する。彼はその間，方々の僧院に滞在しチベット語とチベットの仏教についてきわめて広範な知識を獲得した。その成果の第一は『菩提道次第広本』*Lam rim chen mo* である。1829年にインドを離れる際に記した報告書 *Relazione* は彼の旅行の様子，チベットの風俗習慣や宗教を扱った全4巻から成るものであるが，そのうちの第3巻はすべて宗教に費やされている。(24)そのイタリア語訳を出版したルチアーノ・ペテックの言葉を借りるなら，チベット仏教に関する記述の素晴らしさについて，「その本質を彼ほど鋭く理解したものは，その後の2世紀間のヨーロッパの学者のうちに，ほとんど見当たらないほどである」。加えてジウゼッペ・トゥッチの「大乗仏教の思惟の秘密は前世紀（19世紀：引用者註）の末年になって東洋学者たちの学識によってようやく明らかになりはじめたのであるが，それが論理的，学問的建築物ともいうべき彼の *Relazione* においてはすでに明らかにされていたのである」ということばを添えるなら，それがいかに卓越したものであったかを知らされるであろう。(25)

デラ・ペンナは1716年から1732年までラサに滞在した。彼の業績は，後につづくアントニオ・ジョルジオによって明らかにされたので，この両者は同時に扱ったほうがよい。もっとも後者はチベットを訪れたことがない点では，他の宣教師として同列に扱うことはできない。現地を訪れずして現地から集められた情報を分析し，一つの体系的な書物に仕上げるという姿勢は，近代的な学問のはしりと考えることができるであろう。事実，山口瑞鳳はジョルジオをもってチベット学の嚆矢としている。しかしながらその基礎を作ったのはデラ・ペンナである。35000語におよぶチベット語辞書を編纂し，さらに『菩提道次第広本』，『波羅提木叉経』を校訂しており，その内容からすれば，チベット仏教に関してはこの時代に至ってすでに近代仏教学が生まれ出したと考えられるだろう。こうした知識は名実共に近代チベット学を大成したチョーマ・ド・ケレーシに受け継がれてゆくこととなる。

さて，一方，パーリ仏教の発信地であったスリランカは，1520年にポルトガルに占有され，1650年にはオランダがこれに代わり，1796年にはさらに英国が取って代わり，1820年全土が占領された。キリスト教を強

制し仏教を禁じた前二者は，パーリ研究についてもほとんど寄与するものがなかった。[26]ところが英国はこの支配方式を変え，現地の文化と共存しながら支配することを試みたためこの時期からパーリの研究が進展しはじめることになった。1824年，はじめてのパーリ入門書を書いたクラフは宣教師でありながら仏教徒から直接にパーリ語を習得している。

スリランカ以外では，ルイ14世の使臣として1687年から8年間シャムに滞在したシモン・ド・ラ・ルベールが最初期の人物として注目される。1691年，彼はデーヴァダッタに関する伝記，ならびに『波羅提木叉』の抜粋を翻訳している。[27] 18世紀末になればパーリ語とサンスクリット語の近似関係に本格的に注目したウィリアム・チェンバース，さらにパーリ語テクスト『羯磨本』を翻訳あるいは紹介したパウリヌス・ア・サンクト・バルトロメオのような学者が現れてくる。前者のパーリ語とサンスクリット語に対する近似関係の指摘は1784年の論文に，[28] 後者の翻訳テクストを含んだヴェレットリ博物館所蔵の写本目録は1793年に出版されている。[29]

加えて記しておくべきは，ヴィンチェンテ・サンジェルマーノ（Vincente Sangermano）によってビルマにおいてなされた翻訳であろう。彼の「ビルマの宗教と文学」はその後ブキャナン・ハミルトンによって英訳されて1799年に公刊されたが，内容はビルマの書物から抜粋された宇宙誌，ゴータマ・ブッダの宗教の概観，そして『羯磨本』を含む出家作法である。[30]これらははたしてすべて本来パーリ語で書かれていたものであるかどうかは定かではないが，しかし近代のパーリ研究の幕を落とすビュルヌフ，そしてラッセンにとってはいずれも貴重な材料を提供するものとなっている。[31]

6

与えられた紙数で近代以前の仏教研究を十分に語り尽くすのはとうてい不可能であることを承知の上ではあるが，これまで述べてきた，チベット学，パーリ学に続いてあと一分野を考慮に入れれば，ビュルヌフ以降に通じる近代仏教学への見通しは，かろうじて開けてくる。その分野とは中国学における仏教研究へのアプローチである。

実はこの分野は，その後の仏教学において漢訳資料とその研究が占める比重の大きさを考えたとき，それまでの蓄積がほとんどゼロに近いまま経過していることに，驚きを禁じえない。これは近代以前の西洋世界が，中国や朝鮮，日本の漢字文化の中から，仏教のみを抽出することができなかったことを物語るものである。

そんな中，以後展開する仏教学の方向に，おそらく唯一示唆を与えた仕事は，アベル・レミュザの『仏国記』の翻訳であろう。[32] 翻訳自体は彼の死後まで公表されることがなかったが，すでに1815年にコレージュ・ド・フランスにおいて初代中国学の教授に就任した彼は，その後継者としてスタニスラス・ジュリアンを育て，その彼は玄奘の『大唐西域記』を翻訳することとなった。[33]

これは単なる旅行記であるに留まらず，西洋からは窺い知ることのできなかった古代インド仏教の歴史についての展望が与えられる点，さらには仏教が中国という漢字文化世界の中から抽出されて現れてくる点で，きわめて重要な意味を持っている。つまりこの旅行記に記された中国求法僧の態度こそは，現存するインド以外の地域の資料の中から，古代インドの歴史的存在であるブッダに情報を集約するという，近代仏教学の方法を実践する先駆的見本とも言うべきものになっているのである。

こうして仏教をめぐるさまざまに蓄積された情報がビュルヌフの時代に手渡されたときには，本稿の冒頭に述べたように，そこにはすでに〈仏教 Buddhism〉という世界が現れており，その中心となるべき古代インドの史的ブッダ像が生まれ出ていた。チベットやモンゴルにおいて収集され，チョーマ・ド・ケレーシによって大きく纏め上げられた仏教の情報，ラッセンとビュルヌフによって組織化されたパーリ仏教の世界，そしてレミュザによって紹介された東アジアを中心とする漢字仏教文化圏の世界，これらがこの古代インドの中心点に向き直す。そしてついに古代インド仏教の存在を証明するサンスクリット仏典・法華経の写本が発見され，これがビュルヌフによって解読されるに至るや，仏教の研究は名実ともにインドを中心に組織化されるべきことが，資料の上でも確実な方法と見なされることになった。こうしてアジア各地に散在しながら同一の世界に収まることがなかった情報が，ただ一つのインドに中心を持つ〈仏教〉という学問体系の中に据えられたとき，はじめて現代に通じる仏教学が成立したのである。

(1) Eugène Burnouf, *Le lotus de la bonne loi, traduit du sanscrit, accompagné d'un commentaire et de vingt et un mémoires relatifs au Buddhisme*, par M. E. Burnouf, Secrétaire perpétuel de l'Académie des Inscriptions et Belle Lettres (Paris: Imprimé par autorisation du Gouvernement à l'Imprimerie Nationale, 1852). ビュルヌフの業績と彼が西洋の仏教学全体にいかに多大な影響を与えたかについてはAkira Yuyama, *Eugène Burnouf: The Background to his Research into the Lotus Sutra*, Bilbiotheca Philologica et Philosophica Buddhica III, (Hachioji: The International Research Institute for Advanced Buddhology, Soka University, 2000) が詳細に扱い，きわめて有益な情報を提供してくれている。

(2) 最近年のドロワの研究によれば，西洋において最も早く「仏教」のことばを用いたのは，1817年に小冊子を発刊したミシェル・ジャン・フランソワ・オズレーである。Michel-Jean-François Ozeray, *Recherches sur buddou ou bouddou: Instituer religieux de l'Asie orientale* (Paris: Brunot-Labbé, 1817), Cf. Roger-Pol Droit, *Le culte du néant: les philosophes et le bouddha*, (Paris: Seul, 1997) 25, 61. 邦訳：島田裕巳・田桐正彦訳『虚無の信仰』(東京：トランスヴュー2002). この1820年代の時期には，Benjamin Constant, *De la religion considérée dans sa source: ses formes et dévelopments*, (Paris: Béchet Aîne, 1827), Eugène Burouf et Christian Lassen, *Essai sur le Pali: ou langue sacrée de la presqu'île au-dela du Gange* (Paris: Dondey-Dupré, 1826), Brian Houghton Hodgson, *Sketch of Buddhism:Derived from Bauddha Scriptures in Nepal*, (London 1828)などに一挙に〈仏教〉を示すことばが表れ始めている。

(3) この問題についてはしばしば著者が取り上げてきた。下田正弘「〈近代仏教学〉と〈仏教〉」『佛教学セミナー』73 (2001) 97－118；「生活世界の復権――新たなる仏教学の地平へ」『宗教研究』333 (2002) 1－28；「未来に照らされる仏教――仏教学に与えられた課題」『思想』943 (2002) 206－222.

(4) Eugène Burouf et Christian Lassen, *op. cit.*しかしこの前年，ベンジャミン・クロウによってパーリの概説書が語彙付きで公刊されている。B. Clough, *A Compendious Pali Grammar with a Copious Vocabulary in the Same Language* (Colombo: 1824). こうした情報を網羅した水野弘元『パーリ語文法』(1955：春秋社) の付録 (I) はパーリ研究に関しては注目すべき業績である。

(5) A. Yuyama, *op. cit.* 1-7. 第1章における「近代仏教学の父としてのビュルヌフ」というチャプター名はその意義をよく表わしている。また下田正弘『涅槃経の研究――大乗経典の研究方法試論』(春秋社 1997) 461, n. 11.

(6) さらに，実際の研究史の流れは，後代に与えられた区分に従って判然と別たれるようなものではない。事実，サンスクリット仏典研究は，あるいはパーリ語典籍の研究も，ビュルヌフ以後，しばらくはかなり低調であり，仏教研究史研究の泰斗であるドゥ・ヨングも，仏教研究を初期(前300－1877)，中期(1877－1942)，近年三期 (1942－1972) に分ける際，ビュルヌフを第一期に含め，1877年という年をもって第二期を始めている。これはビュルヌフに続く時代の低迷振りを考えるなら，思慮深い分別である。加えて，仏教を研究対象とする世界では，歴史的ブッダの存在がそのまま共有されたわけではない。ドロワが問題としたのは1800年代であるが，彼が描いているように19世紀後半に至っても仏教とバラモン教の時代的前後関係の議論は尾を曳いているのである。

(7) 近代以前を例えば古代，中世といった分類で区切る意味があるかどうか，つまりそれだけの質的な相違が見出されているかは議論の余地がある。宣教師が直接仏教国を訪ねる以前の時代については，あまりに資料の信憑性に欠けるため，13世紀あたりをもって一往区切ることは可能であろう。

(8) Sylvain Lévi, "Le bouddhisme et les Grecs," *Revenue de l'Histoire des Religions* XXIII (Paris: 1891) 36-49.

(9) Droi, *op. cit.*, 28-29.

(10) もっともドゥ・ヨングはアレキサンドリアのクレメンが紀元2世紀に著わした『ストロマテース』を根拠として，この時代には仏教がギリシャに知られていると理解している。ドゥ・ヨング，前掲書，5頁参照。

(11) フィリオザが3世紀のインドにおける思想がローマに知られていたと主張するのに対して，ルギーニはその資料がメガステネースによっていることを反駁する。この遣り取りについてはハルプファスがウパニシャッドに関する問題の中で論じている。Wilhelm Halbfass, *India and Europe: An Essay in Understanding* (Albany: SUNY, 1988) 19, 57, n.101; J. Filliozat, "La doctrine brahmanique à Rome au IIIe siècle, *Les relations extérieures de l'Inde* (Pondicherry: 1956) 48; L.C. Ruggini, "Sulla christinaizzazione della cultura pagana," *Athenœum* (Pavia) 43, 1965, 3-80.

(12) W.W. Tarn, *The Greeks in Bactria and India*, Cambridge, second edition (1951) 414-436の説に対してハルプファスは否定する。Halbfass, *op. cit.* 458, n.105; J.M.D. Derrett, "Greece and India: The Milindapanha, the Allexanderromance and the Gospels," *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 19 (1967) 33-63.

(13) ドゥ・ヨングの理解も，この個所については推定を重ねることによってアレクサンドリアにおけるインドの情報を考察しており，確実な事実として利用できるものではない。

(14) E.C. Sachau, *Alberuni's India*, (London: 1888);

Halbfass. *op. cit*. 24-35. さらにイスラーム世界とインドのこの時代の交渉については，F. Mujitabai, *Aspects of Hindu Muslims Cultural Relations*, (New Delhi 1978).

(15) D. Gimaret, "Bouddha et les bouddhistes dans la tradition musulmane," *JA* 257, (1969) 273-316; J.L. Smith, "Early Muslim Accounts of Buddhism in India," *Studies in Islam* 10 (1973), 87-100; Cf. Halbfass, *op. cit*., 30.

(16) こうした情報の中には偶教徒と仏教徒を混同し，信憑性には問題もあるものもある。しかし，マルコ・ポーロ以前に，1254年に半年間カラコルムで生活をしたフランシスコ会修道士ウィリアム・ヴァン・ルブルック（Willem van Ruysbroek）が著わした『ルブルックの旅行記』（*Itinerarium*）は，呪文である「オーム，マニ，ハドメーフーン」までを正確に記しており，チベット仏教を描いた情報として信頼に価するものと考えられている。ドゥ・ヨング，前掲書，9頁参照。同様の立場は山口瑞鳳『チベット上』（東大出版会1987）9－10，およびカルピニ，ルブルック『中央アジア・蒙古旅行記』護雅雄訳（桃源社1979）参照。

(17) マルコ・ポーロ述『東方見聞録』2巻，愛宕松男訳（平凡社1970－1971）参照。ここでの引用はドゥ・ヨング，前掲書，9。

(18) これらの修道士の記録については，C. Dawson (ed.) *The Mongol Mission: Narratives and Letters of the Franciscan Missionaries in Mongolia and China in the Thirteenth and Fourteenth Centuries*, (tr.) a Nun of Stanbrook Abbey, (London/ New York: 1955)参照。

(19) Cf. Droit, *op. cit*. 29.

(20) Henri de Lubac, *Le rencontre du buddhisme et de l'Occident*, (Paris: Aubier 1952) 47. Cf. ドゥ・ヨング，前掲書，11.

(21) Droit, *op. cit*., 33. ここでの翻訳は島田裕巳・田桐正彦訳『虚無の信仰』35に従う。

(22) 山口瑞鳳『チベット上』20－32参照。この布教熱を高めた最初の動機は，16世紀末のジェスイット会修道士たちが，チベットにはキリスト教徒がいると信じていたことであったというのは，なんとも皮肉な事態である。

(23) 山口瑞鳳『チベット上』20－32参照。

(24) De Filippi, F., *An Account of Tibet: The Travels of Ippolito Desideri of Pistoria S.J., 1712-1727*, with an introduction (and notes) by Wessels, C., (London 1932); L. Petech, *I Missionari Italiani nel Nepal*, 7 vols, (Rome 1952-56).

(25) Petech, *op. cit*. V xxvi-xxvii. Cf. ドゥ・ヨング，前掲書，15。

(26) Robert Knox, *An Historical Relation of the Island Ceylon in the East-Iidies* (London 1681)がわずかな情報を西洋世界にもたらしていた。水野弘元，前掲書，190。

(27) S. La Loubèle, *Description du royaume de Siam*, 1691.

(28) W. Chambers, "Some Account of the Sculptures and Ruins at Mavalipuram," *Asiatick Reseaches*, I, (1788) 145-170.

(29) Paulinus a Sancto Bartholomae, *Musei Borgiani Velitris Codices Manuscripi Anenses Peguania Siamici Malabarici Indostani*, 1793. Cf. H. Bechert, "Some Side-lights on the Early History of Pali Lexicography," *Añjali*, O.H. de A. Wijesekara Volume (Peradeniya 1970) 1.

(30) F. Buchanan-Hamilton, "On the Religion and Literature of the Burmas," *Asiatick Research* IV (1799) 136-308.

(31) これらの記述は何れも Eugène Burouf et Christian Lassen, *Essai sur le Pali: ou langue sacrée de la presqu'île au-dela du Gange* (Paris: Dondey-Dupré, 1826)の序論における説明にしたがっている。

(32) A. Rémusat, *Fo Koue Ki ou relation des royaumes bouddhiques de Fa hian*, (Paris 1836).

(33) S. Julien, *Histoire de la vie de Hiouen-tshang et ses voyages dans l'Inde* (Paris 1853); *Mémoires sur les contrées occidentales de Houen-thsang* (Paris 1857-1858).

2．近代インド学の成立(サンスクリットの発見から第2次世界大戦前まで)(Ⅰ)インド学

近代インド学の成立

赤松　明彦

参考文献

本稿を草するにあたって直接参考にした文献は次の通りである。ここに挙げる参考文献は，筆者が直接見たものというだけのことであって，まだまだ他にも見るべきものがあることと思う。以下の論述では編年体を採用した。もとより紙数に制限もあり，挙げるべき事績の数を考えれば，寸言を付す余裕もほとんどなかった。その点をことわっておきたい。(なお，以下に挙げる参考文献のうち，12については，吉水清孝氏より教示を得た。また同氏よりはあわせて貴重な助言を賜った。また，参考文献の7と17については，中谷英明氏より助言を得た。)

1．Johannes Gildemeister, *Bibliothecae Sanskritae sive Recensus librorum Sanskritorum hucusque typis vel lapide exscriptorum critici Specimen*, Bonn 1847.

2．E. Windisch, *Geschichte der Sanskrit-Philologie und Indischen Altertumskunde*, Berlin 1917 (I. Teil), 1920 (II. Teil), 1921 (III. Teil).

3．Louis Renou, *Les maîtres de la philologie védique*, Paris 1928.

4．R.N. Dandekar (ed.), *Progress of Indic Studies 1917-1942*, Poona 1942.

5．Raymond Schwab, *La renaissance orientale*, Paris 1950.

6．Jean Filliozat, La naissance et l'essor de l'indianisme, *Bulletin de la Société des Études Indochinoises*, Tome XXIX, 4, 1954. 265-296.

7．Louis Renou, *Altindische Grammatik. Introduction générale*. Nouvelle édition du texte paru en 1896, au tome I par Louis Renou, Göttingen 1957.

8．Erich Frauwallner, Geschichte und Aufgaben der Wiener Indologie, Anzeigner der phil.-hist. Klasse der Oesterreichischen Akademie de. Wiss., Jg. 1961, Nr. 10. (*Kleine Schriften* 77-95.)

9．風間喜代三，『言語学の誕生』，東京（岩波新書・黄版　69）1978年。

10．Edward W. Said, *Orientalism*, New York 1978.（『オリエンタリズム』上，下。板垣雄三・杉田英明監修，今沢紀子訳。平凡社　1986年）

11．Heinz Bechert und Georg von Simson, *Einführung in die Indologie*, Darmstadt 1979.

12．辻直四郎，「ヴェーダ学の今昔」，『辻直四郎著作集』第1巻（ヴェーダ学），法蔵館　1981年。

13．G. Bongard-Levin and A. Vigasin, *The Image of India; The Study of Ancient Indian Civilisation in the USSR*, Moscow 1984.

14．前嶋信次，『インド学の曙』，東京(ぼんブックス) 1985年。

15．Wilhelm Halbfass, *India and Europe*, New York 1988.(ドイツ語のオリジナル版は，*Indien und Europa: Perspektiven ihrer geistigen Begegnung* というタイトルで，1981年に出版された。英語版はその増補改訂版。)

16．J.W. de Jong, *A Brief History of Buddhist Studies in Europe and America*, Tokyo 1997.

17．Roger-Pol Droit, *Le culte du néant*. Les philosophes et le Bouddha. Paris 1997.

18．Akira Yuyama, *Eugène Burnouf. The Background to his Research into the Lotus Sutra*. Bibliotheca

Philologica et Philosophica Buddhica III. The International Research Institute for Advanced Buddhology, Soka University, Tokyo 2000.
19. 本田毅彦,『インド植民地官僚』, 東京（講談社選書メチエ 216）2001年。
20. 長田俊樹,『新インド学』, 東京(角川叢書23)2002年。

概観：「インド学」と「サンスクリットの発見」

本稿で筆者に与えられた課題は,「インド学史」の一章として「近代インド学の成立」を述べることであり, その時代区分は,「サンスクリットの発見」から「第２次世界大戦前」までということである。編年体による学問史に入る前に, 近代「インド学」がどのような学問であり,「サンスクリットの発見」とはいかなる事実を指してそのように言われているのかということを検討しておきたい。

まず「インド学」(Indologie, Indianisme) とは何か。「インド学」という学問領域の境界を設定することは容易ではない。この分野の最初の文献案内と言ってもよい上記参考文献１の表題が示すように,「サンスクリット文献学」を中心とするものであることに異論はないであろうが, １に挙げられる文献の分野は, 内容的には, ヴェーダ・叙事詩・プラーナから詩・文学作品, さらには哲学・法学, そして数学・医学にまで及んでいる。文献が対象とするこのような内容面の特徴をも捉えるならば,「インド学史」の前史から最盛期の19世紀末までを詳細に論述するヴィンディッシュの著作（参考文献２）の表題が示すように,「インド学」の学問領域を,「サンスクリット文献学とインド古代史学」と言うことが可能であろう。このヴィンディッシュの叙述の後を受けて「インド学史」を書き継ぐことを意図したダンデカル編の参考文献４も, やや領域が「インド文化史」的に広くなってはいるものの基本的な領域は変わっていない。ごく最近出版された長田俊樹の本（参考文献20）は,「多文化共生時代にふさわしいインド学」＝「新インド学」の樹立を目指し, 旧「インド学」のサンスクリット文献偏重を批判するが, このような批判ないし反省は,「インド学」の歴史の中で常に繰り返し現われてきたものである。たとえば, 中期インド語であるパーリ語やプラークリットで残された文献を研究対象にすることは, 仏教研究やジャイナ教研究の進展と相まって, 比較的早くから「インド学」の重要な一部となっていた。しかし, 現代インドとの関わりの中で, 近・現代のインド諸語やそれらによる文学作品, 宗教文献の研究を「インド学」に含むかどうかはなお議論のあるところである。また仏教学との関わりから, 中央アジアや東南アジア, またチベットの言語や文化の諸事象を対象とする学問, さらには東アジアの仏教を対象とする学問などを考慮するならば,「インド学」の境界設定はかなり困難な問題をもつことになると言ってよいだろう。特に, 日本の「インド学」を考えるとき,「仏教学」(「仏教」と言ったほうがよいかもしれない) との関係が深いだけに, 境界設定は大変困難である。すでに20年前にドイツで出版された「インド学への招待」と題する参考文献11では, 仏教学(言語・文学・哲学・宗教の各分野) はもちろんのこと, 近・現代の言語・文学作品・宗教・社会学などが「インド学」に含まれ, イラン研究やイスラーム研究の一部も含まれている。

「インド学」の「インド」について一言すれば,「インド」は比較的明瞭な地理的領域の呼称である。しかし現在の「インド国」のみを指すものではもとよりなく, 現在の地理的名称で言えば,「南アジア地域」とさらにその周辺, 特に西アジア・中央アジア地域の一部までを含む地域を指す。言語的には, インド系の言語（ヴェーダ語, サンスクリット, 中期インド語諸語, ドラヴィダ諸語など）とインド系の文字（ブラーフミー文字とカローシュティー文字）が分布した地域である。

サイード (参考文献10) は,「オリエンタリズム」の主要な特徴として, 対象が雑多であり巨大であること, ほとんど無限に細分可能であること, 主たる関心はその古典期に集中し, もっぱらテキストにより研究がなされることをあげているが, この特徴は「インド学」にもほぼそのまま当てはまる。

以上により, ここでは,「インド学」とは, 地理的には「インド」を対象領域としてなされる学問であり, 主としてヴェーダ語とサンスクリットおよび中期インド語によって残された文献資料に基づいて, 古代インドの文化の諸相について研究する学問とひとまず定義しておきたい。

次に,「インド学」の出発点とされる「サンスクリットの発見」について述べなければならない。「サンスクリットの発見」('Discorvery of Sanskrit') とは, いかなる歴史的事実を指し, いつのことであるのか。京都大学において大地原豊のサンスクリット文献史の講義を受けた者は, おそらく誰でも, それは, ウィリアム・ジョーンズ (William Jones 1746-1794) が, カルカッタのベンガル・アジア協会において,「インド

人について」という講演を行った年であると答えるはずである。この講演において，ジョーンズは，サンスクリットとギリシア語・ラテン語が（さらにはゴート語，ケルト語，古代ペルシア語が）「おそらくはもはや存在していない，ある共通の源から発したものと信ぜずにはいられない」と発言したのであった。確かに，これはヨーロッパ人による「サンスクリットの発見」として喧伝されるべき事実であるように思える。しかしながら，この歴史的事件をいったい誰が「サンスクリットの発見」と呼んだのかということは，今回調べた限りでは明らかにすることができなかった。長田俊樹は，上記文献20において，上記文献9の著者である風間喜代三から，「ウィリアム・ジョーンズのこの発言から比較言語学が誕生した，と教えられた」と言うが，「サンスクリットの発見」には言及しない。「サンスクリットの発見」という表現は，きわめて「オリエンタリズム」的であり，サイードが一度ぐらい言及してもよいはずだが，上記文献10にはあらわれない。同じくハルプファスによっても問題にされてよい表現と思うが，上記文献15にもあらわれないのである。しかしこのような言い方がされないわけではないことは，'Discovery of Sanskrit'を，インターネットのgoogleで検索してみると，数件がヒットし，確かにウィリアム・ジョーンズへの言及があることからもわかる。だが，上記文献9において風間が指摘するように，このジョーンズの発言がヨーロッパの人々に広く知られるようになるのは，2年後の1788年に「アジア研究」(*Asiatick Researches*）の創刊号に，この講演が発表されてからのことであるから，1786年を「サンスクリットの発見」の年とし，それを近代の「インド学」の出発点とすることは，どうも定説とは言えないようなのである。

それではいつの時点を近代「インド学」の出発点とするか。この点では，上記文献の6（J.フィリオザ）11（H.ベッヒェルト）15（W.ハルプファス）は，いずれも1784年のW．ジョーンズらによるベンガル・アジア協会（the Asiatic Society of Bengal）の設立をもってその年とすることに一応の同意を与えている。「インド学」を支える制度ができたということでこの年を「インド学の出発点」とすることには，おそらく誰も異論がないことと思う。ただし，その場合でも，その前史としてある，キリスト教宣教師たちの誰のどんな活動をどう評価するかについては，今上に示した三者は三様に異なっている。まず，J.フィリオザは，1784年のカルカッタにおけるアジア協会の設立に先立って，1778年にジャワにバタヴィア協会（le Bataviaasch genootschap van Kunsten en Wetenschappen）が，「インドに関わる文化部門における科学研究の最初の協会」として設立されていることに言及している。ちなみにJ.フィリオザは，Une grammaire sanscrite du XVIIIe siècle et les débuts de l'indianisme en France, *JA*, 1937の中で，18世紀前半に作られたサンスクリット文法書について報告している。また，彼の息子のP.-S．フィリオザは，The French Institute of Indology in Pondicherry, *WZKS* 28, 1984で，「真の学問としてのインド学の誕生は，インド人の伝統的学者たちとフランス人宣教師たちの協力の結果である」こと，学問的研究の最初の成果として認められるべきは，1733年頃にラテン語で書かれたサンスクリット文法で，ジェスイットのJ.F．ポンスの作であろうものであると主張する。一方，H．ベッヒェルトは，「ヨーロッパで最初の文献学者は，ドイツ人のPater Paulinus a Sancto Bartholomaeo（別名　J.Ph. Wesdin, 1748-1806）であった」と言う。他方，W．ハルプファスは，A.H.アンクティル・デュペロン（Abraham-Hyacinthe Anquetil Duperron 1731-1805）を評価して，彼の『ウプネカット』（ウパニシャッドのペルシア語訳からのラテン語訳）が，ショーペンハウアーやヘルダーといった思想家たちに熱狂的に迎えられ，インドと西洋との哲学的「対話」を準備したという点から言えば，ジョーンズの仕事よりはるかに大きな貢献をなしたと言わなければならないとしている。アンクティル・デュペロンの仕事をジョーンズに先立つものとして評価する点では，サイードもまた同様である。

以上のごとく，近代「インド学」の出発点をめぐっては，1784年のアジア協会設立を制度的な出発点とすることで一応の一致を見るものの，フランス人フィリオザがフランス人の功績を顕彰し，ドイツ人ベッヒェルトがドイツ人の先駆者に言及し，哲学者ハルプファスが，哲学的影響に比重を置くということを見るとき，ヨーロッパを発祥の地とする「インド学」という学問が帯びる性質，さらには「始原」にまつわって生じる憧憬と自己優位の観念が見えてくる。

以下においては，編年体で「インド学」関係の事績を列挙するが，そこでも寸言として付したもののいくつかが「ヨーロッパで最初の」とか「ドイツ（あるいはフランス）で最初の」という枕詞を伴うことに注目されたい。なお，以下の編年史では，上限を今述べたように1784年とし，下限を1943年とする。当初準備した寸言の多くは，紙数の制限もあり割愛せざるを得なかった。その結果，多くは書名のみをあげることになった。また列挙したのは大部分書物であって，論文は

ごくわずかである。上記ダンデカルの参考文献4を受けて，この期間の偉人（the giants）として，H.オルデンベルク，A.ヒッレブラント，R.ピシェル，K.F.ゲルトナー，W.D.ホイットニー，M.ブルームフィールド，A.A.マクドネル，W.カーラントを挙げることには，何人も異存はないであろう。以下の列挙において，インド哲学分野にやや偏する傾向が見られるのは，いささか牽強付会の感もするが，それが筆者の専門分野であるがゆえである。

インド学編年史

1784年：

ベンガル・アジア協会（the Asiatic Society of Bengal）カルカッタに設立される。

1785年：

チャールズ・ウィルキンズ（Sir Ch. Wilkins, 1750-1833），『バガヴァッド・ギーター』の翻訳を出版する。これにより，ロンドンがヨーロッパ最初のサンスクリットからの翻訳の出版地となる。（*The Bhagvat-Geetaa or dialogues of Kreeshna and Arjoon*, London 1785）．ウィルキンズは，サンスクリットに通じたヨーロッパで最初の人物と評される。

1786年：

ウィリアム・ジョーンズ（Sir William Jones, 1746-1794）のベンガル・アジア協会における第3年次記念講演。

1787年：

チャールズ・ウィルキンズ，『ヒトーパデーシャ』の翻訳出版。（*The Heetopades of Veeshnoo-Sarma in a Series of Connected Fables*, Bath 1787）．

1788年：

ウィリアム・ジョーンズ編集「アジア研究」（*Asiatik Researches*）創刊。この「アジア研究」の出版により，ヨーロッパによる「インド再発見」始まる。

1789年：

ジョーンズ，カーリダーサの『シャクンタラー姫』とジャヤデーヴァの『ギータ・ゴーヴィンダ』を翻訳出版。（*Sacontala; or the Fable Ring: an Indian drama*. By Calidas. Calcutta 1789.）

1794年：

ジョーンズ翻訳の『マヌ法典』出版。

1801年：

アンクティル・デュペロン（A.H. Anquetil Duperron, 1731-1805）の『ウプネカット』（Oupnek'hat，ダーラー・シュコー（Daaraa Shukooh）のペルシア語訳ウパニシャッドからのラテン語訳，1801－1802）出版される。これに先立って，アンクティル・デュペロンは，フランス語訳を試みており，1787年にはその一部が発表されている。しかし，出版はされず，代わって1795年に完成されたラテン語訳が出版された。

ヘンリー・トーマス・コールブルック（H. Th. Colebrooke, 1765-1837），カルカッタのCollege of Fort Williamのヒンドゥー法とサンスクリットの教授となる。「ヨーロッパで最初に公的にサンスクリットを教えた人物」，「サンスクリット文献学の創設者」と呼ばれる。

1802年：

F.シュレーゲル（Friedrich von Schlegel, 1772-1829），パリに到着。

1803年：

たまたまパリに滞在中であったアレクサンダー・ハミルトン（Alexander Hamilton, 1762-1824）は，ナポレオン戦争のために敵国人としてパリで捕虜となる。ハミルトンは，シュレーゲルにサンスクリットを教えることになる。

1805年：

H.Th.コールブルック，On the Vedas, or Sacred writings of the Hindus, *Asiatik Researches* VIII を発表。学術的ヴェーダ研究の端緒が開かれる。

1808年：

F.シュレーゲル，『インド人の言語と智慧について』を発表。当時のロマン主義的風潮に強い影響を与える。（Friedrich von Schlegel, *Über die Sprache und Weisheit der Indier*, Heiderberg 1808.）

1814年：

ヨーロッパで最初のサンスクリット教授講座が，パリのコレージュ・ド・フランス（Collège de France）に置かれ，シェズィー（A.L. de Chézy, 1773-1832）が招かれる。

H.H.ウィルソン（Horace Hayman Wilson, 1784-1860），カーリダーサの『雲の使者』を翻訳出版。（*The Meghaduta; or, Cloud Messenger; a poem by Kalidasa*, London 1814.）

1816年：

印欧比較言語学の始まりを画するフランツ・ボップ（Franz Bopp, 1791-1867）の著作出版される。*Über das Conjugationssystem der Sanskritsprache in Vergleichung mit jenem der griechischen, lateinischen, persischen und germanischen Sprache. Nebst Epi-*

soden des Ramajan und Mahabharat in genauen metrischen Übersetzungen aus dem Originaltexte und einigen Abschnitten aus den Veda's, Herausgegeben und mit Vorerinnerungen begleitet von K.J. Windischmann. Frankfurt a. M. 1816.

1818年：

ボン（Bonn）大学にIndologieの講座開設。初代教授は，シュレーゲル兄(August Wilhelm von Schlegel, 1767-1845).

The Asiatic Museumがロシアの科学アカデミーに付設される。

1819年：

コールブルック，研究者の使用に耐える最初のサンスクリット辞書を出版。フォート・ウィリアムのカレッジにいたパンディット（インド人学者）たちの知識の集成。

1820年：

Franz Bopp, *Analytical Comparison of the Sanskrit, Greek, Latin, and Teutonic Languages, Shewing the Original Identity of their Grammatical Structure*, 1820.

1821年：

ベルリン（Berlin）大学にIndologieの講座開設。フランツ・ボップが助教授として着任。1825年から教授（full chair)。

サンスクリットによるサンスクリットの辞書出版。Rādhākānta, *Śabdakalpadruma*, 8 vols., Calcutta 1821-57（再版 Varanasi 1967, ChSS 93）

1822年：

パリにアジア協会（Societé Asiatique）設立される。

1823年：

英国に王室アジア協会（The Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland）設立される。

1827年：

Franz Bopp, *Ausführliche Lehrgebäude der Sanskrit-Sprache*, Berlin 1827.

1832年：

H.H.ウィルソン，オックスフォード大学のサンスクリット講座（ボーデン教授職）初代主任教授就任。E.ビュルヌフ(E. Burnouf, 1801-52)，コレージュ・ド・フランスの梵語・梵文学講座を，ド・シェジィから継ぐ。1852年まで。

1833年：

Franz Bopp, *Vergleichende Grammatik des Sanskrit, Zend, Griechischen, Latenischen, Lithanischen, Altslavischen, Gothischen und Deutschen*, Berlin 1833-1835.

1834年：

Calcutta版 *Mahābhārata*, Calcutta 1834-39.

1837年：

H. Th. Colebrooke, *Essay on the Religion and Philosophy of the Hindus*, London 1837.

1840年：

H.H.ウィルソン，「ヴィシュヌ・プラーナ」の翻訳を出版。*The Vishnu Purana*, translated from the original Sanscrit, and illustrated by notes derived chiefly from other Puranas, London 1840.

1842年：

American Oriental Society 設立。

1845年：

ドイツに，Deutsche morgenländische Gesellschaft設立される。

1846年：

ルドルフ・ロート（Walter Rudolf von Roth, 1821-1895)，*Zur Litteratur und Geschichte des Weda*, Suttgart 1846を出版。ヴェーダ学におけるテュービンゲン学派の創立者。

1847年：

クリスチャン・ラッセン（Ch. Lassen, 1800-1876）の大著，*Indische Altertumskunde*, 4 Bde., Bonnのち Leipzig 1847-61が出版される。

Johannes Gildemeister, *Bibliothecae Sanskritae sive Recensus librorum Sanskritorum hucusque typis vel lapide exscriptorum critici Specimen*, Bonn 1847.

1848年：

Th. Benfey, *Die Hymnen des Sāma-Veda*, 2 Bde., Leipzig 1848.

1849年：

マクス・ミューラー（Friedrich Max Müller, 1823-1900)，『リグ・ヴェーダ』の校訂版（「オックスフォード版」Sāyanaの注付き）の出版開始。全6巻。

F. M. Müller, *Rig-Veda-Sanhita, the sacred hymnes of the Brahmans,* together with the commentary of Sayanacharya, (Oxford edition of RV), London 1849-74, 第二版，全4巻，London 1890-92.『リグ・ヴェーダ』研究の基礎となる記念碑的版本。

A.F. Stenzler, *Yājñavalkya's Gesetzbuch*, Berlin 1849.（Adolf Friedrich Stenzler 1807-1887.）

A.ウェーバー（Albrecht Weber, 1824-1901)，Indische Studienを開始。

1852年：

A. Weber (ed.), *The Vājasāneyi-Saṃhitā*, Berlin 1852.

以後，1859年までに，白ヤジュル・ヴェーダの文献を出版。(*The White Yajurveda in three parts*, Berlin -London 1852-1859.)

R. Roth, *Jâska's Nirukta*, sammt den Nighaṇṭavas herausg. und erläutert, Göttingen 1852.

1855年：

O. ベートリンク (Otto von Bötlingk, 1815-1904.) のサンスクリット辞書(PW)出版される。O. Böhtlingk u. R. Roth, *Sanskrit-Wörterbuch*, 7 Bde., St. Petersburg 1855-1875. ("grosse Petersburger Wörterbuch" (PW))

R. Roth u. W. D. Whitney, *Atharvaveda Saṃhitā*, Berlin 1855. (W・D・ホイットニー, 1827-1894)。

A. Weber (ed.), *The Śatapatha-Brāhmaṇa in the Mādhyandina-Śākhā with extracts from the commentaries of Sāyaṇa, Harisvāmin, and Dvivedagaṅga*, Berlin-London 1855.

1859年：

Th. ベンファイ (Th. Benfey, 1809-1881)，インド寓話集『パンチャタントラ』を出版。*Pantschatantra*, 2 Bde., Leipzig 1859.

1862年：

Bombay 版 *Mahābhārata* with Nīlakaṇṭha, Bombay 1862.

1863年：

A. Weber, *Über die Metrik* der Inder, Berlin 1863 (Indische Studien 8).

1868年：

F. Kielhorn (ed. and expl.), *The Paribhāṣenduśekhara of Nāgojibhaṭṭa*, Bombay, Pt. I 1868, Pt. II 1871; 2nd edition by K. V. Abhyankar, Poona 1960.

1869年：

Th. ベンファイの『言語学史』出版。*Geschichte der Sprachwissenschaft und orientalischen Philologie in Deutschland seit dem Anfang des 19. Jahrhunderts mit einem Rückblick auf die früheren Zeiten*, Muenchen 1869.

1870年：

O. Böhtlingk, *Indische Sprüche*, 3 Bde., St. Petersburg 2nd. 1870-73.; (Index von A. Blau, Leipzig 1893, AKM 9, 4; Suppl. von L. Sternbach, Wiesbaden 1965, AKM 37, 1).

1871年：

A. Weber, *Die Taittirīya-Saṃhitā*, 2 Bde., (Indische Studien 11, 12.) Leipzig 1871-72.

1873年：

「国際東洋学者学会」Internationale Orientalistenkongresse 第一回大会。以後3年毎に開催。

H. Grassmann, *Wörterbuch zum Rig-Veda*, Leipzig 1873 (再版 Wiesbaden 1976).

サンスクリットによるサンスクリット辞書である Tārānātha Tarkavācaspati, *Vācaspatyam*, 6 vols., Calcutta 1873-1884 (再版 Varanasi 1969, ChSS 94) が出版される。哲学用語も豊富に含まれる。

1876年：

H. Grassmann, *Rig-Veda*, 2 Bde, Leipzig 1876, 1877. 『リグ・ヴェーダ』全訳。

A. Ludwig, *Der Rigveda oder die heiligen Hymnen der Brāhmaṇa zum ersten Male vollständig ins Deutsche übersetzt*, 6 Bde, Prag 1876-1888.

A. Weber, *Akademische Vorlesungen über indische Literaturgeschichte*, Berlin 2nd. 1876 (初版は，1852年に出版。この第2版は補遺版。再版 1878). 19世紀のインド学の進展を述べる。

1878年：

Abel Bergaigne, *La religion védique d'après les hymnes du Rig-Veda*, 3 vols., Paris 1878-1883. ロートの研究方法を批判し，リグ・ヴェーダ研究に新たな局面をもたらす。

A. C. Burnell, *Elements of South Indian Palaeography*, London 1878. パレオグラフィーのスタンダードとしての価値あり。

1879年：

O. Böhtlingk, *Sanskrit-Wörterbuch in kürzerer Fassung*, 7 分冊, St. Petersburg 1879-89 (再版 Graz 1959, 3 Bde.), "kleine Petersburger Wörterbuch" (pw).先のものの簡約版。

A. Hillebrandt, *Das altindische Neu- und Vollmondsopfer*, Jena 1879.

SBE (Sacred Books of the East) の第2巻として，Āpastamba-Dharmasūtra と Gautama-Dharmasūtra の英訳が出版される。以後1880年に第7巻 Viṣṇu-Dharmasūtra, 1882年に第14巻 Vasiṣṭha, Baudhāyana, 1886年に第25巻 Manu, 1889年に第33巻 Nārada, Bṛhaspati の英訳が出版された。

H. Jacobi, *The Kalpasūtra of Bhadrabāhu*, Leipzig 1879 (AKM 7, 1). ジャイナ教研究の先駆。

W. D. Whitney, *A Sanskrit Grammar*, 1st ed. (2nd ed. Leipzig 1889, 再版 Cambridge, Mass. 1973; 5th issue. Cambridge (Mass.) 1923).

1881年：

L. v. Schroeder, *Maitrāyaṇī-Saṃhitā*, 4分冊, Leipzig 1881-86.

1882年：

J. Eggeling, *The Śatapatha-Brāhmaṇa according to the text of the Mādhyandina school*, 5 vols., Oxford 1882-1899.

1883年：

P. Deussen, *Das System des Vedānta*, Leipzig 1883；4版 1923.

P.C. Roy, Māhabhārata 英訳,Calcutta 1883-96（3版 Delhi 3rd 1972-76).

1884年：

H. Jacobi, *Jaina-Sūtras*. SBE 22 & 45, Oxford 1884, 1895.

1885年：

The Roots, Verb-Forms, and Primary Derivatives of the Sanskrit Language, Leipzig 1885（再版 New Haven, Conn. 1974).

1886年：

J. S. Speijer, *Sanskrit Syntax*, Leiden 1886. 古典サンスクリットの文章論全般に渡る。

Georg Bühler,「マヌ法典」の翻訳。SBE 25, 1886.

1887年：

O. Böhtlingk, *Pāṇini's Grammatik*, hrsg., übers., erläutert und mit verschiedenen Indices versehen, Leipzig 1887.

P. Deussen, *Śaṅkarabhāṣya*（翻訳), Leipzig 1887.

L. von Schroeder, *Indiens Literatur und Cultur in historischer Entwicklung*, Leipzig 1887.

1888年：

B. Delbrueck, *Altindische Syntax*, Halle 1888.

H. Oldenberg, *Die Hymnen des Rigveda*, I, Metrische und textgeschichtliche Prolegomena, Berlin 1888.

W. Caland, *Über Totenverehrung bei einigen der Indo-germanischen Voelker*, Amsterdam 1888.

1889年：

W. D. Whitney, *A Sanskrit Grammar*, 2nd. ed. Leipzig 1889（再版 Cambridge, Mass. 1973; 5th issue. Cambridge (Mass.) 1923).

R. Pischel u. K.F. Geldner, *Vedische Studien*, 3 Bde., Stuttgart 1889-1901. インド古来の注釈を尊重し，リグ・ヴェーダはあくまでインドの産物であるということを基礎にして研究。

1890年：

G. Thibaut, Śaṅkarabhāṣya（翻訳), Oxford 1890--96 (SEB 34; 38).

S. Lévi, *Le theatre indien*, Paris 1890.

V. S. Apte, *The Student's Sanskrit-English Dictionary*, Poona 1890.

1891年：

G. A. Jacob, *A Concordance to the Principal Upaniṣads and Bhagavadgītā*, Bombay 1891.

Z. Ch. Vasu, The *Aṣṭādhyāyī of Pāṇini*, ed. and transl., 2vols., Allahabad 1891 (再版 Delhi 1962).

1892年：

F. Kielhorn (ed.), *The Vyākaraṇa-Mahābhāṣya of Patañjali*, 3 vols., Bombay 2nd 1892-1909, 3rd Poona, rev. K. V. Abhyankar, 1962-72.

Epigraphia Indica 創刊。

A Holtzmann, Das *Mahābhārata und seine Theile*, 4 Bde., Kiel 1892-95.

1893年：

W. Caland, *Altindischer Ahnenkult*, Leiden 1893.

B. Jhalakikar, *Nyāyakośa*, Bombay 2nd. 1893 (Bombay Sanskrit Series 49).

H. Jacobi, *Das Rāmāyaṇa, Geschichte und Inhalt nebst Concordanz der gedruckten Recensionen*, Bonn 1893（再版 Darmstadt 1970, E. Frauwallner の序文と新訳つき).

1894年：

H. Oldenberg, *Die Religion des Veda*. 初版 Berlin 1894. 2版 Stuttgart, Berlin 1917. 3版 1923. 4版 1927.

R. Garbe, Die *Sāṃkhya-Philosophie, eine Darstellung des indischen Rationalismus*. Leipzig 1894; 2. A. 1917.

シルヴァン・レヴィ (Sylvain Lévi, 1863-1935), コレージュ・ド・フランスの梵語・梵文学講座の教授に就任。

1895年：

H. Jacobi, *Jaina-Sūtras*. SBE 22 & 45, Oxford 1884, 1895.

1896年：

「グルントリス」創刊。Grundriss der Indo-Arischen Philologie und Altertumskunde (Grundr.), begründet von G. Bühler, fortgesetzt von F. Kielhorn (später hrsg. von H. Lüders u. J. Wackernagel), 23 Bde., Straßburg (Bde. II 2d u. III 7: Berlin).

J. Wackernagel, *Altindische Grammatik*, Göttingen seit 1896, I Lautlehre (1896, 再版 1957 mit "*Introduction générale*" von L. Renou, Nachtraege zu Bd.

I von A. Debrunner (1957), II 1 Einleitung zur Wortlehre, Nominalkomposition (1905, Nachdr. 1957), II 2 A. Debrunner, Die Nominalsuffixe (1954), III A. Debrunner u. J. Wackernagel, Nominalflexion -- Zahlwort -- Pronomen (1930), IV Verbum und Adverbium (in Vorb.); dazu R. Hauschild, Register zur Altindischen Grammatik (Bd. I--III) (1964).

F. Kielhorn, *A Grammar of the Sanskrit Language*, 4 th ed. Bombay 1896.

J. S. Speijer (Speyer), *Vedische und Sanskrit-Syntax*, Straßburg 1896 (Grundr. I, 6; Nachdr. Graz 1974).：スペイエル（1849-1913)。ヴェーダ語からの資料を加え，歴史的推移を明らかにした。

G. Bühler, *Indische Palaeographie von ca. 350 a. Chr. bis ca. 1300 p. Chr.*, Strasßurg 1896 (Grundr. I, 11). インド古文字の系統・変遷・年代を明確に推定した。：ゲオルク・ビューラー（Georg Bühler, 1835-1898)

J. Jolly, *Recht und Sitte, einschließlich der einheimischen Litteratur*, Straßburg 1896.

1897年：

A.A. Macdonell, *Vedic Mythology*, Straßburg 1897 (Grundr. III, 1 A). リグ・ヴェーダの神話を整理して，各神格の特性，威力，風貌，起源を叙述したもの。マクドネル（1854-1930)。

A. Hillebrandt, *Ritual-Litteratur*, Vedische Opfer und Zauber, Straßburg 1897 (Grundr. III, 2).

P. Deussen, *Sechzig Upanishad's des Veda*, Leipzig 1897; 3版1921.

J. Hertel, *Über Text und Verfasser des Hitopadeśa*, Leipzig 1897.

E. J. Rapson, *Indian Coins*, Straßburg 1897 (Grundr. II, 3 B).

1898年：

G.A. Grierson, *The Linguistic Survey of India*, 19 vols., 1898-1928.: グリアソン(1851-1941)。

S. Lévi, *La doctrine du sacrifice dans les Brāhmaṇas*, Paris 1898.

1899年：

M. Monier-Williams, *A Sanskrit-English Dictionary*, New Ed., Oxford 1899 (Nachdr. 1970).

M. Müller, *The Six Systems of Indian Philosophy*, London 1899.

G. Thibaut, *Astronomie, Astrologie und Mathematik*, Straßburg 1899 (Grundr. III.9).

M. Bloomfield, *The Atharvaveda and the Gopatha-Brāhmaṇa*, Straßburg 1899 (Grundr. II, 1 B).ブルームフィールド(1855-1928)。アタルヴァ・ヴェーダに関する問題の所在を解明する単行本。

G. Bühler, *On the origin of the Indian Brāhma alphabet*, 2nd revised ed., Straßburg 1898.

1900年：

R. Pischel, *Grammatik der Prakrit-Sprachen*, Straßburg 1900 (Grundr. I, 8); 再版 Hildesheim 1973; S. Jha(英訳): *Comparative Grammar of the Prākrit Languages*, Delhi 2nd. 1965.：プラークリット研究の基本書。

L. v. Schroeder, *Kāṭhaka-Saṃhitā*, 3 Bde., Leipzig 1900-1910.

1901年：

E. W. Hopkins, *The Great Epic of India*, New York 1901.

J. Jolly, *Medicin*, Straßburg 1901 (Grundr. III, 10).

明治34年（1901）高楠順次郎（1866－1945)，東京大学の梵語学講座の教授となる。後明治37年（1904年）印度哲学宗教史を開講する。

1902年：

B. Liebich, *Die Grammatik des Candragomin, Sūtra, Uṇādi, Dhātupāṭha*, Leipzig 1902 (AKM 11, 4).

1903年：

H. Jacobi, *Mahābhārata -- Inhaltsangabe, Index und Concordanz der Calcuttaer und Bombayer Ausgaben*, Bonn 1903.

H. Oldenberg, *Die Literatur des alten Indien*. 初版 Stuttgart 1903. 第2版 1923.

Willem Caland, *Über das rituelle Sūtra des Baudhāyana*, Leipzig 1903.

1904年：

A.A. Macdonell, *The Bṛhad-Devatā attributed to Saunaka*. Part I: Introduction and text and appendices. Part II: Translation and notes. Cambridge, Mass., 1904.

S. Sørensen, *An Index to the Names in the Mahābhārata*, London 1904-25.

G. Thibaut, *The Vedānta-sūtras with the Commentary of Rāmānuja*, SBE 48, Oxford 1904.

高楠順次郎，『金七十論』の仏訳を発表。Hanoi 1904.

1905年：

J. Wackernagel, *Altindische Grammatik*, II 1 Einleitung zur Wortlehre, Nominalkomposition (1905, Nachdr. 1957).

M. Winternitz, *Geschichte der indischen Litteratur*, 3

Bde., Leipzig 1905 bis 1922 (再版 Stuttgart 1968); 英訳 Vol. 1-2, Calcutta 1927-33 (再版 1972); Vol. 3, Pt. 1-2, Delhi 1963-67.

W. D. Whitney (訳注), Ch. R. Lanman (校訂), *Atharvaveda*, 2 vols., Cambridge, Mass. 1905 (HOS 7-8; 再版 Delhi 1970).

H. Oldenberg, *Vedaforschung*, Stuttgart 1905.

E.V. Arnold, *Vedic Metre*, Cambridge 1905.

1906年：

M. Bloomfield, *A Vedic Concordance*, Cambridge, Mass. 1906 (HOS 10; 再版 Delhi 1964).

W. Caland u. V. Henry, *L'Agniṣṭoma*, Description complète de la forme normale du sacrifice de Soma dans le culte védique, 2 vols., Paris 1906-1907.

1907年：

W. Caland, *Die Jaiminīya-Saṃhitā*, Mit einer Einl. über die Sāmavedaliteratur, Breslau 1907.

K.F. Geldner, *Rigveda in Auswahl*, I: Glossar, II: Kommentar. Stuttgart, 1907, 1909. 彼のリグ・ヴェーダ研究は，その死後，全訳3巻が，*Der Rig-Veda*. 1-3, Cambridge Mass., 1951 として出版された。：K.F. ゲルドナー（Karl Friedrich Geldner 1851-1928.）

A.F.R. Hoernle, *Studies in the Medicine of Ancient India*, Oxford 1907.

榊亮三郎，『解説梵語学』，京都　1907年。

1908年：

J. Hastings (Hrsg.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, 12 vols., Edinburgh 1908-1921 (Index 1926).

P. Deussen, *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, Bd. 1, T. 3, Leipzig 1908.

W. Caland, *Altindische Zauberei*. Darstellung der altindischen "Wunschopfer", Amsterdam 1908.

A. B. Keith, *The Śāṅkhāyana Āraṇyaka*, London 1908.

F. Lacôte, *Essai sur Guṇāḍhya et la Bṛhatkathā*, Paris 1908.

1909年：

H. Oldenberg, *Ṛgveda, Textkritische und exegetische Noten*, 2 Bde., Berlin 1909-12 (AAWG 11, 5 u. 13, 3; 再版1970).

A. B. Keith, *The Aitareya Āraṇyaka*, Oxford 1909.

M.A. Macauliffe, *The Sikh Religion*, Oxford 1909.

1910年：

A. A. Macdonell, *Vedic Grammar*, Straßburg 1910 (Grundr. I, 4; 再版 Delhi 1975)．ヴェーダ語の文法（文章論を含まず）を古典サンスクリットから切り離して独立に取り扱った最初の文典。リグ・ヴェーダを主軸とする四ヴェーダ本集のマントラ（詩節・祭詞）を網羅する。純然たる記述文法。

榊亮三郎，京都大学の梵語学梵文学講座の初代教授に就任。1932年まで。

W. Schubring, *Ācārāṅga-sūtra*, AKM XII, Leipzig 1910.

1912年：

M. Bloomfield, *The Sikh Religion*, New York 1912.

A. A. Macdonell and A. B. Keith, *Vedic Index of Names and Subjects*, 2 vols., London 1912.

1913年：

R.G. Bhandarkar, *Vaiṣṇavism, Śaivism and Minor Religious Systems*, Straßburg 1913 (Grundr. III, 6).

Vijayarājendra sūri Rātlām, *Abhidhānarājendra*, 1913-1925, 7 vols.：ジャイナ教白衣派の聖典や教理書に含まれているプラークリット語に対して，サンスクリットで説明を付したもの。全7冊。

1914年：

A. B. Keith, *The Veda of the Black Yajus School entitled Taittrīya-Saṃhitā*, 2 vols., Cambridge, Mass. 1914 (HOS 18-19).

J. Hertel, *Das Pañcatantra, Seine Geschichte und seine Verbreitung*, Leipzig 1914.

W. Caland, Over en uit het JB (Jaiminīya Br.), Amsterdam 1914.

高楠順次郎，木村泰賢，『印度哲學宗教史』，丙午出版社　1914。

1915年：

E.W. Hopkins, *Epic Mythology*, Straßburg 1915 (Grundr. III, 1 B). ホプキンズ(1857-1932)。

1916年：

W. Geiger, *Pāli, Literatur und Sprache*, Strßburg 1916 (Grundr. I, 7; 英訳: *Pali Literature and Language*, Delhi 2nd. 1968). W.ガイガー(1856-1943)：パーリ語の組織的文典。パーリ語に関わる研究については仏教学の方で述べられるはずであるから，本稿では割愛する。

榊亮三郎，『マハーヴュットパティ』の校訂出版(『梵蔵漢和四訳対校　翻訳名義大集』)（京都帝国大学文科大学叢書第三）1916－1925。(大正5年)：榊亮三郎（1872－1946)。

1917年：

E. Windisch, *Geschichte der Sanskrit-Philologie und Indischen Altertumskunde*, Berlin 1917 (I. Teil), 1920

(II. Teil), 1921 (III. Teil).：ヴィンディッシュ（1849-1918）。サンスクリット文献学の前史に筆をおこし，斯学の基盤が確立して百花繚乱の盛観を呈した19世紀末葉までの発達史を63章の中に収める。

R. Garbe, *Die Sāṃkhya-Philosophie*, Leipzig 2nd.

H. Oldenberg, *Zur Geschichte der altindischen Prosa*, Berlin 1917.

G. Jha, *The Nyāyasūtras of Gotama*, Allahabad 1917-1919.

H. Ui, *The Vaiseshika Philosophy according to Dasapadārtha-Śāstra*, London 1917.

1918年：

B. Faddegon, *The Vaiśeṣika-System*, Amsterdam 1918 (再版 Wiesbaden 1969).

B. Liebich, *Candra-Vṛtti, Der Original-Kommentar Candragomin's zu seinem grammatischen Sūtra*, Leipzig 1918 (AKM 14).

V.S. Ghate, *Le Vedānta*, Tours 1918.

A.B. Keith, *The Sankhya System*, London 1918.

A.K. Coomaraswamy, *The Dance of Śiva*, New York 1918.

1919年：

H. Oldenberg, *Vorwissenschaftliche Wissenschaft, Die Weltanschauung der Brahmana-Texte*, Goettingen 1919.

W. Caland, *Das Jaiminīyabrāhmaṇa in Auswahl*. Text, Übersetzung, Indices, Amsterdam 1919. JB のドイツ語訳と諸索引。

1920年：

A. B. Keith, *Rigveda-Brāhmaṇas* (: the Aitareya and Kauṣītaki Brāhmaṇas of the Rigveda transl. from the original Sanskrit), Cambridge, Mass. 1920 (HOS 25; 再版 Delhi 1970)

S. Konow, *Das indische Drama*, Berlin 1920 (Grundr. II, 2D).: ステン・コノー(1867-1948)。

M. Monier-Williams, *Hinduism*, London 1920

W. Kirfel, *Die Kosmographie der Inder*, Bonn 1920.

A. M. Boyer 他, *Kharoṣṭhī Inscriptions Discovered by Sir Aurel Stein in Chinese Turkestan*, 3 vols., Oxford 1920-29.

J. Hertel, *On the Literature of the Shvetambaras of Gujerat*, Leipzig 1920.

J. Hertel, *Die Weisheit der Upanischaden*, Muenchen 1920.

1921年：

P. Deussen, *Sechzig Upanishad's des Veda*, Leipzig 3rd. 1921.

R.E. Hume, *The Thirteen Principal Upanishad's*, Oxford 1921.

H. v. Glasenapp, *Der Hinduismus: Religion und Gesellschaft im heutigen Indien*, Muenchen 1921.

A. Hillebrandt, *Kālidāsa, ein Versuch zu seiner literarischen Würdigung*, Breslau 1921.

A. Hillebrandt, *Aus Brahmanas und Upanisaden, Gedanken altindischer Philosophen. Religiöse Stimmen der Völker*, Jena 1921.

A.B. Keith, *Indian Logic and Atomism*, London 1921 (再版 New York 1968).

A.B. Keith, *Karmamīmāṃsā*, London 1921.

H. Jacobi, *Sanatkumāracaritam, Ein Abschnitt aus Haribhadras Nemināṭha-caritam*, München 1921 (ABAW 31, 2).

E. Sieg and W. Siegling, *Tocharische Sprachreste* I, Berlin 1921. [(Toch. A.): E. Sieg, *Übersetzungen aus dem Tocharischen* I, Berlin 1944 (APAW 1943, 16); 同 II, Berlin 1952 (ADAW 1951, 1); (Toch. B): E. Sieg and W. Siegling, *Tocharische Sprachreste, Sprache B*, 2 Hefte, Göttingen 1949-53.]

1922年：

H. Oldenberg, *Das Mahābhārata*, Göttingen 1922.

H. v. Glasenapp, *Der Hinduismus*, München 1922.

S. Dasgupta, *A History of Indian Philosophy*, 5 vols., Cambridge 1922-55.

高楠順二郎，デュペロンの「ウプネカット」を含む126ウパニシャッドの翻訳出版。1922－1924.

1923年：

H. Oldenberg, *Die Religions des Veda*, Berlin 3rd. 1923.

A.B. Keith, *Classical Sanskrit Literature*, London 1923.

H. v. Glasenapp, *Madhvas Philosophie des Viṣṇu-Glaubens*, Bonn 1923.

H. Jacobi, *Die Entwicklung der Gottesidee bei den Indern und deren Beweise für das Dasein Gottes*, Bonn und Leipzig 1923.

Muni Ratnacandrajii, *An Illastrated Ardha-Māgadhī Dictionary with Sanskrit equivalents, by Gujarātī, Hindī and English*, vols., 1-4, 1923-32. Vol 5, 1938.：ジャイナの術語に対して伝統的な意味を提供する。約5万語。

Paul Masson-Oursel, *Esquisse d'une histoire de la philosophie indienne*, Paris 1923.

1924年：

S.N. Dasgupta, *Yoga as Philosophy and Religion*, London 1924.

J.H. Woods, *The Yoga-system of Patañjali*, or the ancient Hindu doctrine of concentration of mind, embracing the Mnemonic Rules, called Yoga-Sūtras, of Patañjali, the Comment, called Yoga-Bhāshya, attributed to Veda-Vyāsa, the Explanation, called Tattva-Vaiśāradī, of Vāchaspati-Miśra, Harvard Oriental Series Vol. 17. Cambridge. Mass., 1924.

A.B. Keith, *The Sanskrit Drama in its Origin, Development, Theory and Practice*, Oxford 1924.

F. Edgerton, *The Panchatantra Reconstructed*, 2 vols., New Haven, Conn. 1924.

G.R. Kaye, *Hindu Astronomy*, Calcutta 1924 (MASI 18).

辻直四郎，オクスフォード大学に留学。マクドネルに師事。翌年，マールブルク大学に移り，ゲルドナーに師事。1926年に帰国。

宇井伯寿，『印度哲学研究』，第一－第六，　甲子社書房　1924－1932。

1925年：

A.B. Keith, *The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads*, 2 vols., Cambridge, Mass. 1925 (HOS 31-32).

Franklin Edgerton, *The Bhagavadgita*, Chicago 1925.

Otto Strauß, *Indische Philosophie,* München 1925.

H. v. Glasenapp, *Der Jainismus, Eine indische Erlösungsreligion*, Berlin 1925.

E. Hultzsch, *Inscriptions of Azoka*, Oxford 1925 (CII I; 再版 Delhi 1969).

A. Hillebrandt, *Altindische Politik.* Eine Übersicht auf Grund der Quellen, Jena 1925.

S.K. De, *Studies in the History of Sanskrit Poetics*, Calcutta 1925.

A. Coomaraswamy, *Bibliographies of Indian Art*, Boston 1925.

E. Frauwallner, Untersuchungen zum Mokṣadharma. Die nicht-sāṃkhyistischen Texte. *JAOS* 45, 1925, 51-67. :フラウヴァルナー(1898-1974)

E. Frauwallner, Untersuchungen zum Moksadharma. Die Sāṃkhyistischen Texte. *WZKM* 32, 1925, 179-206.

1926年：

W. Caland, *The Śatapatha Brāhmaṇa in the Kāṇvīya recension*, Lahore 1926-1930.

Sylvain Lévi, *L'Inde et le monde*, 1926.『佛教人文主義』山田龍城訳，大雄閣　昭和３年。この年(1926年，昭和元年）から，レヴィ，1928年（昭和３年）まで，日仏会館初代館長として日本に滞在。

K.F. Geldner, *Vedismus und Brahmanismus*, Tübingen 1926-9.

W. Schubring, *Worte Mahāvīras*, Göttingen 1926.

R.D. Ranade, *A Constructive Survey of Upanishadic Philosophy*, Poona 1926.

H. Zimmer, *Kunstform und Yoga im indischen Kultbild*, Berlin 1926.

E. Frauwallner, Untersuchungen zum Moksadharma. Das Verhältnis zum Buddhismus. *WZKM* 33, 1926, 57-68.

1927年：

V. S. Sukthankar, S.K. Belvalkar, P.L. Vaidya u. a., *Mahābhārata* (批判校訂版), Vol. 1-19 (22 vols.), Poona 1927-66; dazu "*Pratīka-Index*" (Paada-Index), 6 vols., Poona 1967-72.

A. Hillebrandt, *Vedische Mythologie*, 2. Aufl. in 2 Bdn., Breslau 1927-29 (初版は1891-1902, 再版 1965).

P.E. Dumont, *L'Aśvamedha*, Paris 1927.

S. Radhakrishnan, *Indian Philosophy*. 2 vols., London 1927.

W. Kirfel, *Das Purāṇa Pañcalakṣaṇa, Versuch einer Textgeschichte*, Bonn 1927.

A.K. Coomaraswamy, *Geschichte der indischen und indonesischen Kunst*, Leipzig 1927.

1928年：

Rich. Schmidt, *Nachträge zur Sanskrit-Wörterbuch*, Leipzig 1928.

Louis Renou, *Les Maîtres de la Philologie Védique*, Paris 1928.

W. Ruben, *Die Nyāyasūtra's*, Text, Übersetzung, Erläuterung und Glossar, Leipzig 1928.

W. Caland, *Āpastambhaśrautasūtra* のドイツ語訳出版, Amsterdam 1928.

A. B. Keith, *A History of Sanskrit Literature*, Oxford 1928.

P.H. Das, T. Sheth, *Pāia-sadda-mahaṇṇavo*, a comprehensive Prākrit-Hindī Dictionary, Calcutta 1928.

1929年：

A. A. Macdonell, *A Practical Sanskrit Dictionary*, London 1929 .

F. Edgerton, *Mīmāṃsā-Nyāya-Prakāśa*, London 1929.

H. v. Glasenapp, *Die Literaturen Indiens von ihren Anfängen bis zur Gegenwart*, Wildpark-Potsdam 1929. (縮訳版,1961).

J. M. S. Hooper, *Hymns of the Alvars*, Calcutta 1929.

J. Woodroffe (= A. Avalon), *Shakti and Shākta*, Madras 3rd. 1929.

Paul Thieme, *Das Plusquamperfektum im Veda*, Goettingen 1929.

1930年：

J. Wackernagel, *Altindische Grammatik*, III A. Debrunner u. J. Wackernagel, Nominalflexion -- Zahlwort -- Pronomen (1930),

L. Renou, *Grammaire Sanscrite*, 2 vols., Paris 1930 (2nd, ed. 1961).

P.V. Kane, *History of Dharmaśāstra*, 5 vols., Poona 1930-62.

H.N. Randle, *Indian Logic in the Early Schools*, London 1930.

S.N. Dasgupta, *A Study of the Yoga Philosophy*, Calcutta 1930.

1931年：

L. Renou, *Bibliographie védique*, Paris 1931. 当時までのインド学に関連する6500項目，201主題別のほぼ完全な研究文献リスト。

W. Caland, *Tāṇḍya-mahā-brāhmaṇa* (the Prauḍha Br. or Pañcaviṃśa Br)の英訳。Bibl. Ind., Calcutta 1931.

W. Kirfel, *Bhāratavarṣa*, Stuttgart 1931.

R.E. Hume, *The Thirteen Principal Upanishads*, London 2nd 1931.

F.E. Keay, *Kabīr and his Followers*, Oxford 1931.

1932年：

Raghu Vira, *Kapiṣṭhala-Kaṭha-Saṃhitā, a text of the Black Yajurveda*, Lahore 1932.

M. Hiriyanna, *Outline of Indian Philosophy*, London 1932.

S. Kuppuswami Sastri, *A Primer of Indian Logic*, Madras 1932.

宇井伯壽，『印度哲學史』，東京 1932。

1933年：

M. Takakusu, *The Sāṅkhya Kārikā studied in the Light of the Chinese Version*, Madras 1933.

S. Kramrisch, *Indian Sculpture*, Calcutta 1933.

S. Lévi, *Fragments de textes koutchéens*, Paris 1933.

N. Tsuji, A bibliography of the late Professor Willem Caland with special reference to Vedic studies, *Levensbericht van Prof. Dr. Willem Caland* door J. Rahder, Leiden 1933, p.13-26.

1934年：

J. Bloch, *L'indo-aryen du Veda aux temps modernes*, Paris 1934 (英訳 A. Master, Paris 1965).

Arthus Avalon, *The Serpent Power*, Madras 1934.

1935年：

Vizva Bandhu, *A Vedic Word Concordance*, Vol. I-IV (16 vols.), Lahore u. Hoshiarpur 1935-65, (Shānta -Kuṭī Vedic Series of Vishveshvaranand Vedic Research Institute).

A.B. Keith, *The Religion and Philosophy of the Veda and the Upanishads*, Cambridge, Mass. 1935.

W. Schubring, *Die Lehre der Jainas, Nach den alten Quellen dargestellt*, Berlin 1935 (Grundr. III, 7; 英訳: *The Doctrine of the Jainas*, Delhi 1962).

Paul Thime, *Pāṇini and the Veda*, Allahabad 1935.

1936年：

W. Ruben, *Studien zur Textgeschichte des Rāmāyaṇa*, Stuttgart 1936.

L. Alsdorf, *Harivaṃśapurāna*. Ein Abschnitt aus der Apabhraṃśa-Welthistorie "Mahāpurāṇa Tisaṭṭhimahāpurisaguṇālaṃkāra" von Puṣpadanta, Hamburg 1936 (ANISt 5).

M. Eliade, *Yoga, Essai sur les Origines de la Mystique Indienne*, Paris and Bukarest 1936. [Techniques du Yoga, Paris 1948.]

1937年：

Raghu Vira, *Jaiminīya Brāhmaṇa of the Sāma Veda Book* I, Lahore 1937.

O. Lacombe, *L'absolu selon le Vedānta*, Paris 1937.

E.H. Johnston, *Early Sankhya*, London 1937.

P.L. Vaidya (ed), *The Mahāpurāṇa of Puṣpadanta*, 3 vols., Bombay 1937.

T. Burrow, *The Language of the Kharoṣṭhi Documents from Chinese Turkestan*, Cambridge 1937.

1938年：

Raghu Vira, *Sāma Veda of the Jaiminīyas*, Lahore 1938.

Sylvain Lévi, *L'Inde civilisatrice*, 1938.

Paul Thime, *Der Fremdling im Rgveda*, Leipzig 1938.

パウル・ティーメ(1905-2001)。

1939年：

P.E. Dumont, *L'Agnihotra*, Baltimore 1939.

S.C. Chatterji, *The Nyaya Theory of Knowledge*, Calcutta 1939.

1940年：

H. Lüders (1869-1943), *Philologica Indica*, Göttingen 1940.

T. Burrow, *A Translation of the Kharoṣṭhi Documents from Chinese Turkestan*, London 1940.

1942年：

G. Jha, *Pūrvamīmāṃsā in its Sources*, Benares 1942.

辻直四郎，『ウパニシャッド』，ラジオ新書75，東京 1942。

1943年：

辻直四郎（責任編輯），『印度』（南方民俗誌叢書５），東京　1943。

大地原誠玄，『スシュルタ本集』の和訳完成。

3．インド学の現状(第2次世界大戦後)（Ⅰ)インド学

インド学の発展(第2次世界大戦後)

吉水　清孝

第2次大戦後，新たな研究分野が開拓され個別分野での研究が深化した結果，インド学は膨大な研究成果を生み出した。紙面に制約があるため，以下には，書籍として刊行された原典，翻訳，研究を中心に，インド学全般・ヴェーダとウパニシャッド・叙事詩とヒンドゥー教聖典・法典と文法学・哲学思想の分野別に主要な成果を挙げていきたい。取り上げられなかった重要な研究業績が甚だ多いことに留意されたい。特に，美文学・科学・歴史・ジャイナ教及びサンスクリット語以外の古典文献の分野は割愛せざるを得なかった。

インド学全般

戦後まもなくL. RenouとJ. Filliozatが共同で古典インド事典を出版した（*L'Inde classique: manuel des études indiennes*, Paris 1947)。戦前から続いていた各国の東洋学研究誌に加えて，50年代後半からは，*Indo-Iranian Journal*（1957年創刊)，*Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd-und Ostasiens*（1957年創刊，70年以降は...*Südasiens*)，*Indologica Taurinensia*（1973年創刊)，*Journal of Indian Philosophy*（1973年創刊)，*Studien zur Indologie und Iranistik*（1975年創刊)，*Bulletin d'Études indiennes*（1983年創刊)，*Berliner indologische Studien*（1985年創刊）等のインド学専門の研究誌が相次いで刊行され現在に至っている。1970－80年代にはJ. Gondaの編集によりインド学全般に渡る文献解題叢書*A History of Indian Literature*がOtto Harrassowitz社（Wiesbaden）から刊行された。インド古典に関わる諸巻のタイトルと著者は次の通り：*Vedic Literature: (Saṃhitās and Brāhmaṇas)* (J. Gonda); *The Ritual Sūtras* (J. Gonda); *Medieval Religious Literature in Sanskrit* (J. Gonda); *Hindu Tāntric and Śākta Literature* (T. Goudriaan and S. Gupta); *The Purāṇas* (L. Rocher); *A History of Classical Poetry: Sanskrit-Pali-Prakrit* (S. Lienhard); *Subhāṣita, Gnomic and Didactic Literature* (L. Sternbach); *Dharmaśāstra and Juridical Literature* (J.D.M. Derrett); *Grammatical Literature* (H. Scharfe); *Indian Poetics* (E. Gerow); *Indian Lexicography* (C. Vogel); *Musicological Literature*, (E. te Nijenhuis); *Nyāya-Vaiśeṣika* (B.K. Matilal); *Sāṃkhya Literature* (M. Hulin); *Jyotiḥśāstra: Astral and Mathematical Literature* (D. Pingree); *Mīmāṃsā Literature* (J.M. Verpoorten); *The Literature of the Madhyamaka School of Philosophy in India* (D. Seyfort Ruegg); *Pali Literature* (K.R. Norman); *Tamil Literature* (K.V. Zvelebil); *The Relation between Tamil and Classical Sanskrit Literature* (G.L. Hart).

ヴェーダとウパニシャッド

Oldenbergにより「ヴェーダの詩句に満ちる呪術的な力」と定式化されていたbrahmanの概念を，1950年前後に3人の代表的ヴェーダ学者が再検討した。即ちL. Renou (1896-1966): "Sur la notion de 'bráhman'", JA 237, 1949, pp. 7-46; J. Gonda (1905-91): *Notes on bráhman*, Utrecht 1950; P. Thieme (1905-2001): "Bráhman", ZDMG 102, 1952, pp. 91-129である。Renouは，自らのヴェーダ学・文法学研究を全17巻の叢書Études védiques et pāṇinéennes, Paris 1955-69として刊行した。Renouの論文集として*Louis Renou, Choix*

d'études indiennes (Paris 1997) がある。Gondaによる主なヴェーダ学上の成果はDisputationes Rheno-Trajectinae およびVerhandelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappenの各叢書より出版されている。Gondaの論文集として*J. Gonda. Selected Studies*, Leiden 1975-91がある。Thiemeの個別論文は*Paul Thieme. Kleine Schriften I*, Wiesbaden 1971; *Kleine Schriften II*, Stuttgart 1995に収録されている。辻直四郎（1899－1979）は生前に『ヴェーダ学論集』（岩波書店1977）を公刊した。動物犠牲祭を実例とした記述比較により，シュラウタ・スートラはその流派所伝のブラーフマナと式次第において密接な繋がりをもつことを実証した。「ブラーフマナとシュラウタ・スートラとの関係」（1952）はじめ他のヴェーダ研究は，『辻直四郎著作集』法蔵館1981－82の第1－2巻に収録された。

ヴェーダ研究一般に有益な資料として，Vishva Bandhu: *Vaidikapadānukramakoṣa, A Vedic Word-Concordance*, 16 vols., Hoshiarpur 1935-65; R.N. Dandekar: *Vedic Bibliography*, 5 vols., Poona 1973-93. 言語研究の成果としては，J. Narten: *Die sigmatischen Aoriste im Veda*, Wiesbaden 1964; K. Hoffman: *Der Injunktiv im Veda*, Heidelberg 1967; M. Mayrhofer: *Kurzgefasstes etymologisches Wörterbuch des Altindischen*, Heidelberg 1955-80; ditto: *Etymologisches Wörterbuch des Altindoarischen*, Heidelberg 1986ff.; 後藤敏文: *Die "I. Präsensklasse" im Vedischen*, Wien 1987; Ch.H. Werba: *Verba Indoarica*, Wien 1997; M.J. Kümmel: *Das Perfekt im indoiranischen*, Wiesbaden 2000 等がある。

戦後，K.F. Geldnerによる『リグ・ヴェーダ』全巻のドイツ語訳が刊行された（Harvard Oriental Series 33-35, 1951）。B.R. Sharmaは Kauthuma派『サーマ・ヴェーダ』をMādhava, Bharatasvāmin, Sāyanaの註釈付きで出版した（Harvard Oriental Series 57-58, 2000）. 音楽理論上の『サーマ・ヴェーダ』研究としてW. Howard: *Samavedic Chant*, New Haven 1977がある。D. Bhattacharyaが Paippalāda派の『アタルヴァ・ヴェーダ』1－4巻を出版した（Calcutta 1964; Calcutta 1970）.『ヤジュル・ヴェーダ』サンヒターのうち，N.S. Sontakke と T.N. Dharmadhikari は*Taittirīya-Saṃhitā*をSāyana註及びより古いBhaṭṭa Bhāskara Miśra註付きで出版した（4vols., Poona 1970-85）. ブラーフマナ文献としては，E. R. Sreekrishna Sarmaが*Kauśītaki-Brāhmaṇa*をUdaya註と共に出版した（Wiesbaden 1968）。戦後サーマ・ヴェーダ系ブラーフマナの出版が続いた。Raghu Vira & Lokesh Chandra (ed.): *Jaiminīya-Brāhmaṇa of the Sāmaveda*, Nagpur 1954; B. R. Sharma は*Sāmavidhāna Brāhmaṇa* (1964); *Ārṣeya Brāhmaṇa* (1967); *Ṣaḍviṃśa Brāhmaṇa* (1967)をKendriya Sanskrit Vidyapeetha, Tirupatiより出版した。ヤジュルヴェーダの部門では，P.-E. Dumontが*Taittirīya-brāhmaṇa*のなかの各種祭式の章を訳出し（*Proceedings of the American Philosophical Society* 92-113, 1948-69），B. R. Sharmaが Kāṇva派所伝*Śatapatha-brāhmaṇa*の新たな校訂出版を開始した（Poona 1988）。出版本の校訂状態の批判的研究として，M. Mittwede: *Textkritische Bemerkungen zur Maitrayaṇī Saṃhitā*, Wiesbaden 1986; ditto: *Textkritische Bemerkungen zur Kāṭhaka-Saṃhitā*, Wiesbaden 1989; G. Ehlers: *Emendationen zum Jaiminīya-Brāhmaṇa* (Zweites Buch), Bonn 1988がある。

シュラウタ・スートラの分野ではR. S. Bawa: *The Āsvalāyana Śrauta Sūtra with the Commentary of Devatrāta*, 3vols., Hoshiarpur 1986（校訂）; K. Mylius による*Aśvalāyana-Śrautasūtra* 翻訳（Wichtrach, 1994）; A. Parpola: *The Śrautasūtras of Lāṭyāyana and Drāhyāyana and their Commentaries*, Helsinki 1968-69（翻訳）; H.G. Ranade: *Lāṭyāyana-Śrauta-Sūtra*, 3vols., New Delhi 1998（校訂と翻訳）; J.M. van Gelder: *The Mānava Śrautasūtra*, 2vols., New Delhi 1963（校訂と翻訳）; C.G. Kashikar : *The Śrauta, Paitrmedhika and Pariśeṣa Sūtras of Bharadvāja*, 2vols., Poona 1964（校訂と翻訳）; H.G. Ranadeによる *Kātyāyana-Śrautasūtra* 英訳（Poona 1978）等が出版された。井狩弥介による*Vādhūla-Śrautasūtra*の校訂作業が現在進行している。全体的研究として，C.G. Kashikar: *A Survey of the Śrautasūtras*, Bombay 1968. R.N. Dandekar, C.G. Kashikar, Dh.G. Bapatらは，ヴェーダ文献とシュラウタスートラから主な祭式の記述を抜粋して配列し，英訳した*Śrautakoṣa*を出版した（Poona 1958-82）。K.P. Aithalはヴェーダ補助文献の写本目録を作成した（*Veda-Lakṣaṇa: Vedic Ancillary Literature*, Stuttgart 1991）。ヴェーダ補助文献の研究としては，M.S. Bhat: *Vedic Tantrism: A Study of Ṛgvidhāna of Śaunaka with Text and Translation*, Delhi 1987; F.M. Smith: *The Vedic Sacrifice in Transition: A Translation and Study of the Trikāṇḍamaṇḍana of Bhāskara Miśra*, Poona1987; 徳永宗雄: *The Bṛhaddevatā: Text Reconstructed from the Manuscripts of the Shorter Recension ...*, Kyoto 1997 等がある。グリフヤスートラが主な主題とする，家長が一生の間に辿るべき通過儀礼の全体については，

R.B. Pandey: *Hindu Saṃskāras*, Varanasi 1957 (2nd ed., Delhi 1969); J. Gonda: *Vedic Ritual. The Non-Solemn Rites*, Leiden 1980 参照。

各種ヴェーダ祭式の記述的研究として，U. Rustagi による新月満月祭の研究：*Darśapūrṇamāsa*, Delhi 1981; H. Krick による祭火壇設置祭（Agnyādheya）の研究：*Das Ritual der Feuergründung*, Wien 1982; H. W. Bodewitz による日々の牛乳献供祭（Agnihotra）の研究：*Jaiminīya Brāhmaṇa I, 1-65*, Orientalia Rheno-Traiectina 17, 1973; *The Daily Evening and Morning Offering (Agnihotra) according to the Brāhmaṇas*, Orientalia Rheno-Traiectina 21, 1976; 季節祭（Cāturmāsya）の研究として V.V. Bhide: *The Cāturmāsya Sacrifices*, Poona 1979; 永ノ尾信悟: *Die Cāturmāsya, oder, die altindischen Tertialopfer...*, Tokyo 1988; H.W. Bodewitz による基本ソーマ祭（Jyotiṣṭoma）の研究：*The Jyotiṣṭoma Ritual: Jaiminīya Brāhmaṇa I, 66-364*, Orientalia Rheno-Traiectina 34, 1990; J.C. Heesterman による王の灌頂祭（Rājasūya）の研究：*The Ancient Indian Royal Consecration*, 's-Gravenhage 1957; F. Staal による大祭火壇構築祭（Agnicayana）の再現記録と論文集：*Agni, the Vedic Ritual of the Fire Altar*, 2vols., Berkeley 1983. 土田龍太郎による，長期ソーマ祭（sattra）の写本研究：*Das sattra-Kapitel des Jaiminīya-Brāhmaṇa...* [Diss], Marburg 1979.

文化史研究の方面では，W. Rau はブラーフマナ文献によりヴェーダ時代の社会構造を考察し（*Staat und Gesellschaft im alten Indien*, Wiesbaden 1957），更に機織や製陶など，種々の製造技術の記述を研究した。P. Horsch はヴェーダ文献中の説話伝説を収集した（*Die vedische Gāthā- und Śloka-Literatur*, Bern 1966). Ch. Malamoud はヴェーダ学習の文化史的意義を研究した（*Le Svādhyāya : recitation personnelle du Veda*, Paris 1977）。ヴェーダの宇宙生成思想と宇宙誌的記述の研究として J. Varenne: *Cosmogonies védique*, Mirano-Paris 1982; K. Klaus: *Die altindische Kosmologie*, Bonn 1986がある。M. Witzel は，一連の論文によりヴェーダ諸支派と各文献の成立史を解明した（cf. Bibliography in his "The Development of the Vedic Canon and its Schools" (Materials on Vedic Śākhās, 8) in: *Inside the Texts, Beyond the Texts*, Harvard Univ., 1997, pp.257-345）。Th. Oberlies は，ソーマ（soma）という，覚醒作用のある植物エキスを詠う詩句とソーマの象徴的機能を論じた大著を出版した（*Die Religion des Veda*, 2 Teile, Wien 1999）。

ウパニシャッドの校訂出版としては，V.P. Limaye と R.D. Vadekar が，主要な18のウパニシャッドをテキスト間の対応を脚注に記して出版した（*Eighteen Principal Upaniṣads*, Poona 1958）。Renou はじめフランス人研究者によりウパニシャッド叢書（22巻）が刊行された（*Les Upanishad: texte et traduction*, Paris: Maisonneuve 1943-96）。個別ウパニシャッドの出版及び翻訳研究としては，J. Varenne (ed.& tr.) : *La Mahā Nārāyaṇa Upaniṣad et la Prāṇāgnihotra Upaniṣad*, Paris 1960; J.A.B. van Buitenen (ed. & tr.): *The Maitrāyaṇīya Upaniṣad*, Disputationes Rheno-Trajectinae 6, 1962; E. Hanefeld: *Philosophische Haupttexte der älteren Upaniṣaden*, Wiesbaden 1976; E. R. Sreekrishna Sarma (ed.) & A.G.K. Warrier (tr.): *Kauśītaki Brāhmaṇa Upaniṣad*, Adyar Library Series 119, 1990; W. Rau による中期ウパニシャッドの翻訳研究（AS (=Asiatische Studien) 17, 1964, pp.24-46 (*Śvetāśvatara-Up.*); AS 18/19, 1965, pp.216-266 (*Muṇḍaka-Up.*); AS 25, 1971, pp.158-174 (*Kāṭhaka-Up.*)); J.P. Brereton による *Bṛhadāraṇyakopaniṣad* 研究（"Yājñavalkya's Curse", SII 20, 1996, pp.45-57等）；藤井正人による *Jaiminīya-Upaniṣad-Brāhmaṇa* の研究（in; *Inside the Texts, Beyond the Texts*, Harvard Univ., 1997, pp.89-102）: H. Bodewitz: *Kauṣītaki Upaniṣad*, Groningen 2002; Th. Oberlies による，『マハーバーラタ』などヒンドゥー教文献と関連付けた *Śvetāśvataropaniṣad* の研究（WZKS 32, 1988, pp.35-62; WZKS 39, 1995, pp. 61-102; WZKS 40, 1996, pp.123-160）等がある。Adyar Library and Research Centre（マドラス）では，F.O. Schrader が20の遊行ウパニシャッド（*Saṃnyāsopaniṣad*）本文を校訂出版（*The Minor Upaniṣads*, vol.1, 1912）したのち，A. Mahadeva Sastri らが108の新ウパニシャッドのテキストを18世紀の Upaniṣadbrahmayogin の註釈と共に順次出版した（1920－36）。*Saṃnyāsopaniṣad* は A.A. Ramanathan により，この註釈に基づいて英訳された（1978）。しかしこの翻訳が後代の註釈に頼り過ぎている点などを，J.F. Sprockhoff が批判した（WZKS 34, 1990, pp. 5-48）。Sprockhoff は，インドにおける苦行の起源として新ウパニシャッドの出家主義に注目し，（*Saṃnyāsa. Quellenstudien zur Askese im Hinduismus. I: Untersuchungen über die Saṃnyāsa-Upaniṣads*, Wiesbaden 1976），更にヴェーダ文献と法典の規定を比較しつつ，古代における林棲者（vānaprastha）の生活と遊行者（saṃnyāsin）との相違を考察した（WZKS 25, 1981, pp.19-90; WZKS 28, 1984, pp.5-43; WZKS 35, 1991, pp.5-46）。

叙事詩とヒンドゥー教聖典

インドの二大叙事詩のうち,『マハーバーラタ』Critical Edition がプーナの Bhandarkar Oriental Research Institute より刊行された。第1巻第1分冊が1927年に出版され, V.S. Sukthankar, S.K. Belvarkar, P.L. Vaidya の三代の主幹による編集作業を経て, 1966年に完結した。続いて同研究所より, 全巻の半詩節索引 *Pratīka-Index* (1967－72), 及び付篇の『ハリヴァンシャ』(*Harivaṃśa*) も刊行された (1969－71)。もうひとつの大叙事詩「ラーマーヤナ」の Critical Edition は, バローダの Oriental Institute より刊行された (1951－75)。『マハーバーラタ』の翻訳としては流布本に基づいた全巻の英訳がすでに存在していたが, J.A.B. van Buitenen は, プーナ批判版をもとに全巻の英訳を企て, The Univ. of Chicago Press より, 原典第5篇 Udyogaparvan までの3巻を出版した (*The Mahābhārata*, 1.1973; 2.1975; 3.1978) が, その逝去により未完に終わった。上村勝彦はプーナ批判版を基にした『マハーバーラタ』全篇和訳の作業を進め, 2002年内に原典第6篇 Bhīṣmaparvan までの6巻を刊行した (ちくま学芸文庫) が, 2003年1月に急逝し, 原典第7篇 Droṇaparvan の翻訳原稿が遺された。『ラーマーヤナ』のバローダ批判本に基づく翻訳は R.P. Goldman を中心とする研究者たちが進めており, 第5篇まで英訳が刊行されている (*The Rāmāyaṇa of Vālmīki. An Epic of Ancient India*, I. Bālakāṇḍa, 1984; II. Ayodhyākāṇḍa, 1986; III. Araṇyakāṇḍa, 1991; IV. Kiṣkindhākāṇḍa, 1994; V. Sundarakāṇḍa, 1996)。岩本裕は,『ラーマーヤナ』の第2篇第79節までの日本語訳を公刊した (東洋文庫 1980－81) が, 未完のまま逝去した。J. Brockington は, *The Sanskrit Epics*, Handbuch der Orientalistik, 1998において, 二大叙事詩とその研究史を総合的に紹介した。

戦後の宗教学における比較神話学の世界的広まりと共に, 物語としての『マハーバーラタ』研究が新たな進展を見せた。G. Dumézil は, 英雄パーンドゥ五兄弟のうち, 長男の父は司法神, 次男三男の父は武勇神であり, 末の双子の父は生産神であるから,『マハーバーラタ』の物語には, 印欧語族に固有だと Dumézil が主張する, 社会の三階級の機能を宇宙的原理とする「三分化イデオロギー」(l'idéologie tripartie) が反映していると解釈した (*Mythe et épopée*, Paris 1968-73)。これに対して M. Biardeau は, 後代のヒンドゥー教神話との繋がりによって『マハーバーラタ』を解釈する (*Études de mythologie hindou*, tome II, Pondichéry 1994)。Biardeau によれば,『マハーバーラタ』の大戦争はヒンドゥー教で言う「宇宙の帰滅」の象徴であり, パーンドゥ五兄弟の勝利は, ヒンドゥーの神々による世界の再創造に対応する。A. Hiltebeitel は, 大戦争においてクリシュナがヴィシュヌ神の化身として果たす役割を研究し (*The Ritual of Battle*, Ithaca 1976), またパーンドゥ五兄弟共通の妻ドラウパディー像を印欧語族の神話の中に位置付けた (*The Cult of Draupadī*, 2vols., Chicago 1988-91)。

神話学以外の方法による『マハーバーラタ』研究として, 原実は「苦行」(tapas) や運命を意味する種々の術語を周到に収集してその用法を分析した (『古典インドの苦行』春秋社1979;「古典インドの運命観」『東京大学文学部研究報告 哲学論文集』1972)。R.C. Zaehner は,『マハーバーラタ』に編入されたヴィシュヌ教宗教詩篇 *Bhagavadgītā* を, 各詩節の思想背景を詳しく先行文献に辿りつつ全訳した (Oxford 1969)。またホメーロスの叙事詩研究に範を取った, 口承文芸としての『マハーバーラタ』研究が近年注目を集めている。これは, 物語の展開のプロット, 定型的描写のための支援語の活用などの口承文芸固有の特質をテキストの中から抽出し分析するものである。この研究の先鞭をつけたのは, Ya.V.Vassilkov ("Mahabharata i ustnaya epicheskaya poeziya", *Narody Azii i Afriki* 4, 1971: pp.95-106; "Elementy ustno-poëtičeskoj techniki v "Mahabharate"", *Literatury Indii: Stat'i i soobščenija*, 1973, pp.3-23) と A. Grintser (*Drevneindijski epos, genezis i tipologija*, Moscow 1974) である。徳永宗雄は『マハーバーラタ』と『ラーマーヤナ』全巻のテキスト・データベースをインターネット上に公開し, 叙事詩の韻律研究などにこれを利用している。

プラーナは二大叙事詩成立の後を受けて形成され始めた民間のヒンドゥー教聖典群であり, 宇宙創造・宇宙の帰滅と再創造・神々の系譜・人祖マヌの支配・王統史の5つの主題を中心として, ヒンドゥー教徒の生活と文化のあらゆる分野に渡る記述を含んだ百科全書となっているが, テキストごとに伝承の相違が甚だしく内容が雑多であるために, 戦前までは研究が遅れていた。ベナレスで設立された All-India Kashiraj Trust はプラーナ研究誌 *Purāṇa* (1959年創刊) とプラーナ研究の叢書を刊行してきた。そのうち批判的校訂本としては, A.S. Gupta が *The Vāmana Purāṇa* (1967), *The Kūrma Purāṇa* (1971), *The Varāha Purāṇa* (1981) を編集出版している。V. Mani は, 叙事詩とプラーナにおける神名・人名の辞典を出版した (*Purāṇic Encyclopaedia*, Malayalam 語版 Kottayam 1964;英語版:

Delhi 1975)。Tübingen では H. von Stietencron が主幹となって叙事詩・プラーナ研究プロジェクトを組織し，その成果を Purāṇa Research Publications として Otto Harrassowitz 社より刊行している（P. Schreiner & R. Söhnen: *Sanskrit Indices and Text of the Brahmapurāṇa*, 1987; R. Söhnen and P. Schreiner: *Brahmapurāṇa: Summary of Contents, with Index of Names and Motifs*, 1989; H. von Stietencron et al.: *Epic and Purāṇic Bibliography (up to 1985) Annotated and with Indexes*, 2pts., 1992; G. Bailey: *Upāsanakhāṇḍa*, 1995; A. Malinar: *Rājavidyā... Studien zur Bhagavadgītā*, 1996; R. Grünendahl, A. Malinar, T. Oberlies, P. Schreiner: *Nārāyanīya-Studien*, 1997)。バローダの Oriental Institute からは『ヴィシュヌ・プラーナ』批判的校訂本の出版が開始された（M.M. Pathak (ed.): *The Critical Edition of the Viṣṇupurāṇam*, vol.1, 1997; vol.2, 1999)。H.T. Bakker を中心とする研究グループは，最初期のプラーナのひとつとして『スカンダ・プラーナ』原形を確定するプロジェクトを開始し，その成果として第一巻を刊行した（R. Adriaensen, H.T. Bakker, H. Isaacson: *The Skandapurāṇa. Vol.I Adhyāya 1-25*, Groningen 1998)。

プラーナ文献におけるヒンドゥー教思想研究の分野では，P. Hacker が，ヴィシュヌ神の化身のひとつである人獅子が魔王を退治する物語を種々のプラーナごとに比較対照し，魔王の息子プラフラーダが理想的ヴィシュヌ信者として描かれていく過程を追跡した（*Prahlāda, Werden und Wandlungen einer Idealgestalt*, Bd.1-2, Göttingen 1959)。Hacker はヒンドゥー教の特質として，独特の「寛容」の精神をもって異なった宗教伝統を自派のもとに包摂する Inklusivismus を指摘した（cf. G. Oberhammer (ed.): *Inklusivismus: eine indische Denkform*, Wien 1983)。W. Doniger は，シヴァ教研究を中心として，ヒンドゥー教全体に見出せる性と欲望に関する神話の考察を多数発表している（*Asceticism and Eroticism in the Mythology of Śiva*, Oxford Univ. Press 1973; *The Origins of Evil in Hindu Mythology*, Univ. of California Press 1976; *Women, Androgynes, and Other Mythical Beasts*, Univ.of Chicago Press 1980等)。Th. B. Coburn は *Devīmāhātmya* を中心に女神神話を研究した（*The Crystallization of the Goddess Tradition*, Delhi 1984)。戦後におけるプラーナのコスモロジー研究として R. Graufenhorst: *Das kosmographische System der Purāṇas*, Hamburg 1992がある。聖地の縁起物語を含むプラーナは地域研究の資料でもある。井狩弥介は *Nīlamatapurāṇa* の共同研究を主催し，カシュミール地方の文化史論文集を編集刊行した（*A Study of the Nīlamata*, Kyoto 1994)。またプラーナには含まれないが，W. Slaje は，「生前解脱」を説き哲学的叙事詩 *Yogavāśiṣṭa* の原型となった *Mokṣopāya* の写本校訂を進めている（*Bhāskarakaṇṭhas Mokṣopāya-Ṭīkā*, 1-4, Graz 1996-2000)。

ヒンドゥー教諸宗派専属聖典の校訂と研究も戦後盛んになった。ヴィシュヌ教のものとしては，D. H. Smith が，パンチャラートラ派の主要な30の文献を調査し内容梗概を提示した（*A Descriptive Bibliography of the Printed Texts of the Pañcarātrāgama*, 2vols., Baroda 1975-80)。「三宝」と呼ばれ特に尊重される根本聖典の出版が続いた（E. Krishnamacharya (ed.): *Jayākhyasaṃhitā*, Baroda 1931, 2nd ed. 1962); V. Dwivedi (ed.): *Sātvatasaṃhitā*, Varanasi 1982; P.P. Apte (ed.): *Pauṣkarasaṃhitā*, Tirupati 1991)。ヴィシュヌ妃ラクシュミーの崇拝を説く *Lakṣmītantra* は，V. Krishnamacharya により校訂され（Adyar-Madras 1959)，S. Gupta により翻訳された（Orientalia Rheno-Traiectina 15, 1972)。パンチャラートラ派の神学と儀礼の研究として，引田弘道の *Sātvatasaṃhitā* 研究（『ヒンドゥータントリズムの研究』山喜房仏書林1997)，および M. Rastelli の *Jayākhyasaṃhitā* 研究（Wien 1999）がある。G. Colas は，バラモンのヴィシュヌ教宗派であるヴァイカーナサ派の文献と儀礼の研究を行っている（*Viṣṇu, ses images et ses feux*, Paris 1996)。

シヴァ聖典派のアーガマ文献の写本収集と研究は，1955年ポンディシェリに設立された Institut français d'indologie において進められてきた。この研究所の叢書には，N. R. Bhatt による *Rauravāgama* (1961-88), *Mṛgendrāgama* (1962), *Ajitāgama* (1964-91) の校訂，H. Brunner-Lachaux による *Mṛgendrāgama* 儀礼部の翻訳（1985）およびシヴァ聖典派の儀礼全般を規定する *Somaśambhupaddhati* の校訂と翻訳研究（4 pts., 1963-98), M. Hulin による *Mṛgendrāgama* 教義部の翻訳（1980）などがある。シャクティ派聖典も近年脚光を浴びており，T. Goudriaan と J.A. Schoterman は *Kubjikāmatatantra* を出版した（Orientalia Rheno-Traiectina 30, 1988)。A. Sanderson は未出版のタントラ写本を多数解読し，タントリズムの展開を新たに構想している（"Śaivism and the Tantric Traditions", in: *The World's Religions: The Religions of Asia*, London 1988, pp. 128-172)。G. Bühneman はタントリズムにおける図像の研究成果を出版した（*The Iconography of Hindu Tantric Deities*, 2vols., Groningen 2000-01)。

ヒンドゥー教においてヴェーダの宗教がいかに変貌

したかにも関心が寄せられている。Ch. Minkowski は，『マハーバーラタ』の注釈者 Nīlakaṇṭha のヴェーダ詩節解釈に着目し（"Nīlakaṇṭha Caturdhara's *Mantrakāśīkhaṇḍa*", JAOS 122-2, pp.329-344），永ノ尾信悟は，グリフヤ祭式との連続性を考慮しつつヒンドゥー儀礼を研究している（The Formation of the Pūjā Ceremony," SII 20, 1996, pp.73-87等）。

法典と文法学

インドにおける「法」の原語ダルマ（dharma）は，狭義の法律のみならず，道徳や宗教的価値観も含む社会生活上の規範全般を包括する概念である。P.V. Kane は，種々の法典はもとより，ヒンドゥー教聖典や哲学文献に見出せるダルマの記述を網羅的に収集した 5 巻の大著 *History of Dharmaśāstra* を Bhandarkar Oriental Research Institute より公刊した。第 1 巻（1930）は各法典と註釈の文献史，第 2 巻（1941）は，バラモン的価値観から見たダルマの諸側面として，階級と生活期ごとの義務及びヴェーダ祭式を，第 3 巻（1946）は，王の職務と裁判の規範としての民法・商法・刑法・訴訟法などに相当する法律，及び慣習法を，第 4 巻（1953）第 5 巻（1962）は，贖罪・祖霊祭・巡礼・誓い・暦・攘災などヒンドゥー教時代における宗教儀礼と習俗を扱っている。他に法典全般を解説する代表的研究書として R. Lingat: *Les sources du droit dans le système traditionnel de l'Inde*, Paris et La Haye 1967がある。法典の研究論文は，L. Sternbach: *Bibliography on dharma and artha in Ancient and Mediaeval India*, Wiesbaden 1973に詳しい。

インド法典の代表は『マヌ法典』（紀元後 2 世紀頃確定）と『ヤージュニャヴァルキヤ法典』（6 世紀頃）である。J. D. M. Derrett は，『マヌ法典』に対し Bhāruci が著した現存最古の註釈のうち，現存する 6 －12巻への註釈を校訂し英訳した（Wiesbaden 1975）。R. W. Lariviere は，法律と裁判規定に特化した『ナーラダ法典』を校訂し英訳した（Philadelphia 1989）。J. H. Dave は，Bhāruci, Medhātithi, Kullūka など 9 つの註釈付きで『マヌ法典』を出版した（Bombay 1972-84）。R. P. Kangle は強大な君主権を前提した政治論書『カウティリヤ実利論』に対する校訂・翻訳・研究の 3 部作を公刊した（*The Kauṭilya Arthaśāstra*, Bombay 1960-65）。本邦では渡瀬信之が『マヌ法典』を全訳し（中公文庫，1991），井狩弥介・渡瀬信之の共訳で『ヤージュニャヴァルキヤ法典』の全訳が出版された（東洋文庫（平凡社），2002）。上村勝彦は『カウティリヤ実利論』を全訳した（岩波文庫，1984）。『マヌ法典』以前の時代にはヴェーダの流派ごとに，バラモンの生活規範集ダルマ・スートラが作られていた。E. Friedrich は，*Āpastamba-Dharmasūtra* を詳しい訳注と共に独訳した（Frankfurt am Main 1993）。P. Olivelle は 4 つの流派のダルマ・スートラを校訂し英訳した（*Dharmasūtras, The Law Codes of Āpastamba, Gautama, Baudhāyana and Vaśiṣṭha*, Oxford 1999）。

法典とその周辺の文献に基づいてインドの伝統的教育制度を考察した研究として R.M. Steinmann: *Guru-Śiṣya-Sambandha*, Stuttgart 1986; H. Scharfe: *Education in Ancient India*, Handbuch der Orientalistik, 2002。L. Alsdorf は不殺生思想の起源を非アーリア人社会に求めたが（*Beiträge zur Geschichte von Vegetarismus und Rinderverehrung in Indien*, Wiesbaden 1962），H.-P. Schmidt は，ダルマスートラでのバラモン出家者の不殺生規定に着目し，祭式文献における不殺生の意義付けとの関連を考察した（"The Origin of *ahiṃsā*", in: *Mélamges d'indianisme à la mémoire de Louis Renou*, Paris 1968, pp.625-655）。A. Wezler は，法典と『マハーバーラタ』を主な資料として，出家主義と在家主義がせめぎあう中で「残饌を食う」という生き方がもつ倫理的意義を考察した（*Die wahren "Speiseresteesser" (Skt. vighasāśin)*, Wiesbaden 1978）。P. Olivelle は，出家教団（ヴェーダーンタ諸学派）の戒律研究と共に，新旧の法典に反映された出家者像の歴史的変遷をテーマとした著作を発表した（*Vāsudevāśrama, Yatidharmaprakāśa*, 2pts., Vienna 1976-77; *Renunciation in Hinduism*, 2vols., Vienna 1986-87; *The Āśrama System*, Oxford Univ. Press, 1993等）。L. Sternbach は，法典のみならず広く文学作品から，経済活動と法規制に関する記述を収集した（*Juridical Studies in Ancient Indian Law*, 2pts., Delhi 1965-67）。山崎元一は，仏典・『実利論』・法典を主な資料として，古代インドの身分制度における各階級を考察した（『古代インド社会の研究』刀水書房，1986；『古代インドの王権と宗教』刀水書房，1994）。

パーニニ（紀元前 4 世紀頃）以来，インドではサンスクリット文法学が確立していた。伝統的文法学に関する原典と翻訳，個別論文の目録が，G. Cardona: *Pāṇini. A Survey of Research*, The Hague 1976, repr. Delhi 1980に収められている。文法用語の辞典として，L. Renou: *Terminologie grammaticale du Sanskrit*, Paris 1942, repr. 1957と，K.V. Abhyankar: *A Dictionary of Sanskrit Grammar*, Baroda 1961がある。パーニニ文典

Aṣṭādhyāyī は，戦後 L. Renou と S.M. Katre 各々により全訳された（L. Renou: *La grammaire de Pāṇini*, Paris 1948-54; rev. ed., Paris 1966; S.M. Katre: *Astādhyāyī of Pāṇini: in Roman Transliteration*, Austin 1987）。Katre の翻訳は，単語構成要素に付加して文法用語とするための付属記号（anubandha）を大文字化し，さらに各規則（スートラ）に前提された他のスートラの番号を逐一記すことで，理解を容易にしている。G. V. Devasthali による付属記号の研究も有益である（*Anubandhas of Pāṇini*, Poona 1967）。G. Cardona は，パーニニ文典の文法体系を網羅的に記述する *Pāṇini. His Work and its Traditions* を企画し，その第1巻を出版した（Delhi 1988; rev. ed., Delhi 1997）。

K.V. Abhyankar は，F. Kielhorn が校訂したパーニニ文典に対するパタンジャリの註釈（*Mahābhāṣya*）の改訂第3版を出版した（Poona 1962）。V.P. Limaye は *Mahābhāṣya* における引用文の出典及び関連文献を精査した（*Critical Studies on the Mahābhāṣya*, Hoshiarpur 1974）。P. Filliozat は，*Mahābhāṣya* の第1巻第1章から第3章までを，カイヤタとナーゲーシャの註釈とともに訳出した（*Le Mahābhāṣya de Patañjali*, Pondichéry 1975-86）。S.D. Joshi と J.A.F. Roodbergen は，*Mahābhāṣya* の第2巻第1章から第3章までを中心に，複合語一般論，各種複合語，名詞語幹，格語尾とその意味，文法学の意義付け等の各節の複雑な構成を分析的に提示して訳出し，カイヤタの註釈を参照しつつ詳細な訳注をつけた（*Patañjali's Vyākaraṇa-Mahābhāṣya*, Poona 1968-90）。

パーニニ文法学派を再興したバルトリハリによる復註 *Mahābhāṣyadīpikā* のうち，G.B. Palsule はじめ，V. P. Limaye, V. B. Bhagavat, S. Bhate, J. Bronkhorst, G. V. Devasthali らにより，第1巻第1章の第1節から第7節までが校訂され英訳された（*Mahābhāṣyadīpikā of Bhartṛhari*, Poona 1985-91）。バルトリハリは，言語の本体はブラフマンであるとする一元論的な見解のもとに，独自の言語哲学を独立著作 *Vākyapadīya* の中で展開した。W. Rau は *Vākyapadīya* 本文を批判的に校訂した（Wiesbaden 1977）。K. A. Subramania Iyer は *Vākyapadīya* の全3巻を，註釈付きで校訂し（第1巻：*Vṛtti* 及び Vṛṣabhadeva 註つき，Poona 1966；第2巻：Puṇyarāja 註および *Vṛtti* つき，Delhi 1983；第3巻：Herarāja 註つき，Poona 1963-71），英訳し（第1巻，Poona 1965；第2巻，Delhi 1977；第3巻1，Poona 1971；第3巻2，Delhi 1994），*Vākyapadīya* の体系全体の研究を出版した（*Bhartṛhari*, Poona 1969）。赤松明彦は，第1巻および第2巻を和訳出版した（『古典インドの言語哲学』1・2，東洋文庫（平凡社），1998）。谷沢淳三は，第3巻内の Vṛttisamuddeśa「統辞の章」冒頭73詩節の訳注研究を出版した（山喜房仏書林 1991）。K. Kunjunni Raja は，バルトリハリはじめ，広くインドの言語哲学を概説する *Indian Theories of Meaning*, Madras 1963を著した。

大地原豊と L. Renou は，パーニニの文法規則を簡潔に補足しつつ文典全体を註釈した *Kāśikā* の第1巻第1章を仏訳した（*La Kāśikā-vṛtti (adhyāya I, pāda 1)*, 3pts., Paris 1 1960-67（pt.3は大地原の単独訳））。L. Renou は，パーニニ文典のうちの難解な個所の註釈 *Durghaṭavṛtti* を校訂し翻訳した（*La Durghaṭavṛtti de Śaraṇadeva*, Paris 1941-56）。小川英世は，カウンダ・バッタ著 *Vaiyākaraṇabhūṣaṇasāra* の「動詞語根の意味の確定」章の和訳解説を発表した（「言語と行為」『広島大学文学部紀要』49特輯号3，1990）。パーニニ文典および *Mahābhāṣya* のうちには，文法規則適用のためのメタ・ルール（paribhāṣā）が含まれている。K.V. Abhyankar は多くの文法家によるメタ・ルール集成を校訂した（*Paribhāṣāsaṃgraha*, Poona 1967）。メタ・ルールの研究書として，A. Wezler: *Paribhāṣā IV, V und XV*, Berlin-Zürich 1969; D. Wujastyk: *Metarules of Pāṇinian Grammar. Vyāḍi's Paribhāṣāvṛtti*, 2vols., Groningen 1993 がある。M. M. Deshpande は，パーニニ文法と実際のサンスクリット語および俗語相互の地域上の関係史を研究している（*Sanskrit & Prakrit, Sociolinguistic Issues*, Delhi 1993）。

哲学思想

バラモンによる哲学諸学派の総合的な研究者として，まず E. Frauwallner（1898－1974）を挙げねばならない。Frauwallner は，哲学的概念を主題とした種々の文献を綿密に比較し，思想家相互の影響関係とその背景の解明により，思想史としてのインド哲学研究の方法論を確立した。戦後特に，知覚と言語による人間の認識能力についての理論史の研究に携わった。生前に公表した論文は *E. Frauwallner. Kleine Schriften*（Wiesbaden 1982）に収録され，二部の遺稿集 *Nachgelassene Werke* が出版された（Wien 1984-92）。Frauwallner は古代から現代に至るまでのインド哲学史 *Geschichte der indischen Philosophie* を企画し，2巻を出版した（Salzburg 1953-56）。内容は1．時代区分，2．伝承方法，3．ヴェーダの哲学，4．叙事詩の哲学，5．ブッダとジナ，6．サーンクャと古典ヨーガ（以上第

1巻)，7.自然哲学とヴァイシェーシカ，8.ジャイナ教教理，9.唯物論（以上第2巻)。このうち6.と7.は特に詳細である。W. Halbfass（1940－2000）は，西洋とインドの思想文化交流史を含む幅広い視野からインド哲学諸学派を研究し，鋭い問題意識の下にインドの伝統思想がもつ意義を提示した。数々の著作のうち，ここには3点のみを挙げる。1. *Tradition and Reflection: Exploration in Indian Thought, Albany* 1991; 2. *On Being and What There is: Classical Vaiśeṣika and the History of Indian Ontology*, Albany 1992; 3. *India and Europe: An Essay in Philosophical Understanding*, Delhi 1990. このうち1.は，人間が行う認識と行為に対して伝統的規範がいかなる制約を加えているかを，インド思想内の種々の立場から分析した。特に，仏教などの出家宗教が提起した普遍的な倫理思想に対しミーマーンサー学派のクマーリラが行った批判のうちに伝統的バラモンの価値観を分析したことと，梵我一如を表明するウパニシャッドの文句に対しヴェーダーンタ学派のシャンカラが加えた解釈について従来の誤解を訂正したことの2点は，画期的な業績である。B. K. Matilal（1931－91）は，論理学を中心に，人間の認識と経験の可能性を追求した（*Logic, Language and Reality*, Delhi 1985; *The Collected Essays of Bimal Krishna Matilal*, New Delhi 2002)。J. Bronkhorst はインド哲学諸学派の総合的な研究を現在も継続している（*The Two Traditions of Meditation in Ancient India*, Wiesbaden 1986; *Karma and Teleology*, Tokyo 2000等)。服部正明は『集量論』知覚章の研究 *Dignāga, On Perception*, Harvard Oriental Series 47, 1968において，バラモン諸学派の知覚理論を批判する諸節も含めて，ディグナーガの知覚理論を解明した。服部は，言語による認識の面でもバラモン思想と仏教哲学の交渉史の分野で多くの研究成果を発表し（「Mīmāṃsāślokavārttika, Apohavāda 章の研究」（上)(下)『京都大学文学部研究紀要』14, 1973, pp.1-44; 15, 1975, pp.1-63等)，1993年にはインド思想史学会を設立した。

精神と物質の二元論と，根本物質からの世界と人体の派生を説くサーンクャ学派の典籍のうち，他学派との関係が最も緊密な *Yuktidīpikā* の研究が戦後進展した。最初の校訂者 P. Chakravarti は，*Yuktidīpikā* を視野に収めたサーンクャ学派史を著した（*Origin and Development of the Sāṃkhya System of Thought*, Calcutta 1951)。Sh. Kumar と D.N. Bhargava は全編を英訳し（2vols., Delhi 1990-92)，A. Wezler と茂木秀淳は全編を批判的に校訂した（Stuttgart 1998)。サーンクャ学派の姉妹学派とされるヨーガ学派の典籍のうち最も浩瀚な *Yogasūtrabhāṣyavivaraṇa* が出版され（P.S. Rama Sastri & S.R. Krishnamurti Sastri (ed.), Madras 1952)，英訳された（T. Leggett (tr.), Delhi 1992; T.S. Rukmani (tr.), New Delhi 2001)。多元論的世界観の下に存在範疇を立てるヴァイシェーシカ学派の根本綱要 *Vaiśeṣikasūtra* に対する Candrānanda 作の註釈が，ジャイナ僧 Jambuvijaya により出版された（Baroda 1966)。A. Thakur は，バラモンの論理学派であるニヤーヤ学派の根本綱要 *Nyāyasūtra* への4つの註釈及び復註群，即ちヴァーツヤーヤナの *Bhāṣya*，ウッディヨータカラの *Vārttika*，ヴァーチャスパティの *Tātparyaṭīkā*，そしてウダヤナの *Pariśuddhi* の校訂出版を完成した（New Delhi 1996-97)。D. H. H. Ingalls は，*Materials for the Study of Navya Nyāya Logic*, Harvard Oriental Series 40, 1951 において，また和田壽弘は，*Invariable Concomitance in Navya-Nyāya*, Delhi 1990 において，新ニヤーヤ学派の論理学のうち特に条件関係（遍充，vyāpti）の理論を解明した。G. Oberhammer は，実学諸分野において整理された学問探求の方法論（タントラ・ユクティ）を含む初期の論理学・討論術の辞典を刊行しつつある（*Terminologie der früheren philosophischen Scholastik in Indien*, Wien 1991-96)。K. Preisendanz は，15世紀に書かれた *Nyāyasūtra* への註釈 *Nyāyatattvāloka* を校訂し翻訳し，詳細な訳注をつけた（Stuttgart 1994)。

ミーマーンサー学派は，ヴェーダ祭事部の祭式規定解釈によりテキスト認知理論を作り上げた。インドの伝統的学者（paṇḍit）である Kevalānandasarasvatī は，ミーマーンサー学派の根本綱要 *Mīmāṃsāsūtra* の各論題及び主要な解釈用語ごとに，膨大なミーマーンサー文献の記述を収録し，随所に自らのサンスクリット語での解説を挿入した解釈学大辞典 *Mīmāṃsākoṣa*, 7pts., Wai 1952-66を刊行した。D. V. Garge は，*Mīmāṃsāsūtra* のシャバラ註に引用された多数のヴェーダ文の出典を同定した（*Citations in Śabara-Bhāṣya*, Poona 1952)。F. X. Clooney は，*Mīmāṃsāsūtra* からシャバラ，クマーリラ，プラバーカラにかけての聖典解釈に基づく世界観の変遷について作業仮説を提示し（*Thinking Ritually*, Vienna 1990)，P. M. Scharf は，*Mahābhāṣya* とミーマーンサーにおける語の意味表示理論を解明した（*The Denotation of Generic Terms in Ancient Indian Philosophy*, Philadelphia 1996)。針貝邦生は，ヴェーダの文類型のうち，規定を解説する釈義文とマントラ（詩句）の機能についてのクマーリラの理論を精査し（『古典インド聖典解釈学研究』九州大学出版会，1990)，吉水清孝は，プラバーカラによる聖

典構造理論の基本的な枠組みを解明した(*Der 'Organismus' des urheberlosen Veda*, Wien 1997)。

ヴェーダーンタ学派は，ウパニシャッドの一元論的解釈に起源をもつ形而上学派である。19世紀以来，主観的観念論を徹底し世界を幻影と見る「不二一元論」を説くシャンカラが，ヴェーダーンタ学派の代表的思想家と目されてきたが，中村元は，ヴェーダーンタ学派にはシャンカラに先立ち約千年の歴史があることに着目し，全4巻の『初期ヴェーダーンタ哲学史』(岩波書店1950) において，学派の根本綱要 *Brahmasūtra* とその諸註釈，および仏教など学派外の広範な資料を収集して，シャンカラ以前にいた多くのヴェーダーンタ学者の多様な思想を解明した。中村は後年シャンカラ研究を集大成した (『シャンカラの思想』岩波書店1989)。前田専学はシャンカラの独立著作 *Upadeśasāhasrī* を校訂し (Tokyo 1973) 翻訳した (Tokyo 1979；岩波文庫 1988)。M. Biardeau は，シャンカラと並ぶ不二一元論の思想家マンダナミシュラの主著 *Brahmasiddhi* を全訳した (Paris 1969)。K. S. Murti は，不二一元論におけるウパニシャッドの啓示と人間理性との関係を考察した(*Revelation and Reason in Advaita Vedānta*, Andhra Univ. 1959)。P. Hacker の *Kleine Schriften* には，シャンカラを含むヴェーダーンタ研究論文も収められている (Wiesbaden 1978)。A.J. Alston は，種々のウパニシャッド註を含むシャンカラの全著作から集めた記述を翻訳し，主題別に集成した(*A Śaṃkara Source-Book*, 6vols., London 1980-89)。

中世ヒンドゥー教の時代，特にヴィシュヌ教においては，不二一元論を批判しつつヴェーダーンタ思想に基づいた神学が形成された。ラーマーヌジャはヴィシュヌ教の代表的神学者である。J.A.B. van Buitenen は，ラーマーヌジャの独立著作である *Vedārthasaṃgraha* (Poona 1956) とラーマーヌジャに先立つヤームナの聖典論 *Āgamaprāmāṇya* (Madras 1971) を校訂し英訳した。G. Oberhammer はラーマーヌジャ系統の諸学者の神学研究を継続し，ウィーンより出版している (*Parāśarabhaṭṭas Tattvaratnākaraḥ*, 1979; *Vatsya Varadagurus Traktat von der Transzendenz des Brahma...*, 1996; *Yādavaprakāśa, der vergessene Lehrer Rāmānujas*, 1997; *Die Lehre von der Göttin vor Veṅkatanātha*, 2002等)。R. Mesquita はヤームナ著 *Saṃvitsiddhi* の校訂と翻訳を発表し (Wien 1988)，知覚理論によるヤームナの不二一元論批判を解明した (Wien 1990)。そして神を人から徹底的に超越させたマドヴァの聖典観の研究 (Wien 1997) と独立著作 *Viṣṇutattvanirṇaya* の翻訳研究 (Wien 2000) を発表した。

シヴァ教の諸宗派のうちでは，原実が，最も成立の古いパーシュパタ派について研究を継続している ("Nakulīśa-Pāśupata-Darśanam", IIJ 2, 1958, pp. 8-32; "Pāśupata Studies II", WZKS 38, 1994, pp. 323-335等)。D. N. Lorenzen は，髑髏外道と呼ばれたカーパーリカ派とその後継流派の形成史を跡付けた (*The Kāpālikas and Kālāmukhas*, Univ. of California Press 1972; 2nd ed., Delhi 1991)。G. Chemparathy は，ニヤーヤ学派のウダヤナによる神の存在証明を研究し (*An Indian Rational Theology*, Vienna 1972)，A. Padoux は，タントリズムにおいて発達した，真言 (マントラ) の機能をめぐる思弁を研究した (*Recherches sur la symbolique et l'énergie de la parole dans certains textes tantriques*, Paris 1963)。カシュミールにおいて独自の一元論的シヴァ教神学を樹立したアビナヴァグプタとその流派の研究が盛んになっている (R. Gnoli: *The Aesthetic Experience according to Abhinavagupta*, Roma 1956; M.S.G. Dyczkowski: *The Stanzas on Vibration: the Spandakārikā with Four Commentaries*, Albany 1992; R. Torella: *The Īśvarapratyabhijñākārikā of Utpaladeva*, Roma 1994; L. Silburn et A. Padoux: *Abhinavagupta. La lumière sur les Tantras*, Paris 1998 等)。H. Brunner, G. Oberhammer, A. Padoux の監修により，タントリズム諸派の聖典と神学的著作をもとにした術語集が公刊されつつある (*Tāntrikābhidhānakośa I*, Wien 2000)。

特に中世ヒンドゥー教の諸宗派には，いまだ写本のままの状態で校訂されていない文献が多く残されている。しかし20世紀後半のインド学研究者の努力によって，以前には一通りの概説によってしか知られていなかった文献内容が，各分野の専門家でなくとも，かなり具体的に掴めるようになったことも事実である。いずれの分野においても，今後は，これまでの研究成果をもとに他分野での知見を参照しながら，対象とした文献を多面的に考察することが求められている。

3．インド学の現状(第2次大戦後)(II)インド仏教学

インド仏教学の発展(第2次世界大戦後)

桂　紹隆

第2次大戦後のインド仏教研究の歴史を回顧するにあたって，あえてその膨大な研究の集積の一端を個々に紹介する形をとらず，筆者の感じる大きな流れを記述するに留めることをお許し願いたい。

1．チベット仏教研究の進展とそのインド仏教研究への影響

1950年に始まったた中華人民共和国によるチベット解放政策は，1959年ダライ・ラマのインド亡命と同時に多くのチベット人の国外流出を招き，ネパール，インド，そして世界の各地に故郷を失ったチベット難民が定住することとなった。この悲しい出来事は，一方でこれまで神秘のベールに閉ざされていたと言っても過言ではないチベットという国の文化や宗教を世界中に知らしめる契機となったのである。ヒマラヤの山を越え，モンゴル僧と身を偽らなければチベットで仏教を勉強することが出来なかった川口慧海の時代とは違って，仏教研究者にとっては，一挙にチベット及びチベット仏教が身近なものになったのである。

従来のインド仏教研究においてチベット資料の果たした役割は，山口益の『中辺分別論』(Madhyāntavibhāga)の研究に代表されるように「梵蔵漢テキストの比較研究」の対象とされることであった。特に，梵文仏教文献を校訂し，現代語に翻訳する際に，漢訳よりもより原文に忠実な翻訳である傾向が強いチベット語訳テキストは，解釈と異読を提供する有力な資料となったのである。さらに，梵文テキストが現存しないインド仏教文献の場合は，E. Lamotte や長尾雅人の『摂大乗論』(Mahāyānasaṁgraha)の研究のように，蔵訳テキストが主たる研究対象となる。インド仏教後期の論書や密教文献のように蔵訳でしか現存しない仏教文献の場合は，なおさらである。この意味で，インド仏教を研究する上での，チベット資料の重要性は早くから認識されていたと言える。

戦後の仏教学界の大きな変化の一つは，上述したように重要な意味を持つ蔵訳仏教文献が世界中の仏教学者にとって容易に参照できるようになったことである。まず1955年～61年に，鈴木学術財団により大谷大学図書館所蔵の北京版大蔵経が『影印北京版西蔵大蔵経』全168巻として刊行された。その後，チョネ・ナルタン・ラサの諸版がニューヨークの世界宗教研究所(The Institute for Advanced Studies of World Religions)からマイクロフィッシュの形で刊行された。デルゲ版については，高野山大学図書館所蔵のデルゲ版西蔵大蔵経の全巻がマイクロフィッシュの形で刊行され，近年また A. Barber 他により台北から全巻の影印版が刊行されている。その他の版についても徐々に印刷刊行され，他版との比較研究が行われてきた。この結果，もはやインド仏教文献を研究する際に，蔵訳の諸版を参照しないことは許されないというのが学界の常識になりつつある。西蔵大蔵経に関する近年の成果として特筆すべきことは，Eimer によって先鞭がつけられ，Silk や Harrioson 等によって検討が重ねられた結果，カンギュルに関する限り，諸版の間の関係と複数のリセンションの存在が明らかにされたことである。

チベット仏教文献としては，インド仏教文献の翻訳であるカンギュル(仏説の翻訳)・テンギュル(論書の翻訳)からなる西蔵大蔵経の他に，「蔵外文献」と呼ばれるチベット人自身の手になる膨大な量の仏教文献が存在する。既に言及した大量のチベット人の国外

脱出は，彼らとともに多くの蔵外文献が国外に流出することとなった。その重要性に早くから気づき，収集と出版のイニシアティブをとり，アメリカ国会図書館（Library of Congress）のP.L. 480/S.F.C.と呼ばれる蔵外文献出版プロジェクトの実現に尽力したのは，Ellis Gene Smithであった。彼は1965年にインドへ渡り，チベット人学僧からチベット仏教を学んだのち，68年以降ほとんど4半世紀にわたって，アメリカ国会図書館のニューデリー事務所でこのプロジェクトを主導した。彼の献身的な努力の結果，膨大な量の蔵外文献の存在が世界のチベット研究者に知られるようになり，容易に研究資料として利用できるようになったのである。

かくして，インド本土において仏教の伝統，仏教研究の伝統が途絶えた後にも，チベットでインド仏教の研究がすぐれた学者たちによって連綿として継続されたことが判明した。なによりも素晴らしいことには，国外へ脱出したチベット学僧から直接にチベット仏教教理を学ぶことが出来るようになったことである。歴史とは，時にこのように皮肉なものである。祖国を捨てるという，チベット人にとっては，何よりも悲しい経験が，世界中に広くチベットの宗教や文化を知らしめることとなったのである。この結果，これまでの単にインド仏教を研究するための補助資料としてチベット仏教文献を利用するという姿勢から，チベット仏教そのものの豊かな伝統と現状を理解しようという研究者が世界中に輩出するようになった。チベット人学僧が，仏教学を教える世界の主要な大学で教鞭をとるようになったのもその一因である。世界各地を講演して回るダライ・ラマの存在も大きな要因である。

チベット仏教研究の進展は，チベット仏教を後期インド仏教のもっとも正統的な継承者と見なし，インド仏教の教理や文献をチベットの伝統的な仏教学者の解釈にしたがって理解する傾向を産み出しつつある。これは，インド仏教研究の当初に，否，現在でも，見られる，中国仏教や日本仏教の大乗経典解釈にしたがって，インド大乗仏教を理解する傾向と軌を一にするものである。いずれの傾向も，インド仏教の原典からインド仏教そのものを理解するというもっともオーソドックスな研究姿勢と組み合わせて，はじめて意味があるということを注意しておきたい。

2．仏教研究の国際化

第2次大戦後の大きな社会変動の一つは，輸送技術の進歩により，国外への移動が容易になり，仏教学の分野でも国際交流・国際協力が飛躍的に増大したことである。それは単に個々の学生や研究者が国境を越えて教えを乞い，学問的伝統を伝え始めただけでなく，はじめて世界の仏教研究者が集う国際学会が組織されるに至った。1976年当時ウイスコンシン大学にいたA. K. Narainの提唱により始められた「国際仏教学会」（The International Association of Buddhist Studies）である。最近は，ほぼ3年に一度の割合で，アメリカ・ヨーロッパ・アジアのいずれかで国際会議が開催されるようになり，1989年8月にはスイスのローザンヌで，2002年12月にはタイのバンコックで，それぞれ第12回，第13回の会議が開かれ，200名を越す参加者を見た。学会誌（Journal of International Association of Buddhist Studies）も年2回の割合で出版されている。

同じような現象は，チベット研究にも見られ，1979年にMichael Arisが始めた若手チベット学研究者の集いは，後にハンガリーの著名なチベット学者チョーマ・ド・ケレスの名前を冠する研究集会と一緒になって「国際チベット学会」（The International Assoication for Tibetan Studies）を誕生させた。2003年には第10回の国際セミナーをオックスフォードで開催し，ここにも多くの仏教研究者が集まる。これら二つの学会以外にも，アジア北アフリカ研究国際会議（旧国際東方学会）や国際宗教学会，国際サンスクリット学会，あるいは各種のミニ国際学会やシンポジウムなど，世界の仏教研究者が集う機会は飛躍的に増大し，様々な研究分野で真の意味での国際協力が可能となったと言える。

仏教研究の国際的な組織としては，1881年にT.W. Rhys Davidsが英国で設立したPali Text Society（PTS）が存在する。戦後も，I.B. Horner, K.R. Norman, R. Gombrichなど伝統的にイギリス人研究者によって組織が維持・発展させられてきたが，世界のパーリ仏教研究者の協力を得て，ほとんどすべてのパーリ仏典の原典校訂と多くの英訳，パーリ語辞典や各種のインデックスなどの出版を行ってきている。Journal of Pali Text Societyも毎年出版されている。近年は，バンコックに本拠を置き，戦乱で荒廃した東南アジア諸国で散逸する危険性の高いパーリ仏典の写本を収集し，保存しようという，Peter SkillingのFragile Palm Leaves Projectを全面的に援助している。

パーリ仏教研究の国際的なプロジェクトとして長い歴史があるのが，デンマーク学士院により進められてきたCritical Pali Dictionaryのプロジェクトである。V. Trenckner の作成した膨大な量の語彙カードにもとづいて，D. Adnersen等によって編集されたこの辞書

は，1924年に第1巻が出版された後，長い空白期間があったが，1960年から1990年にかけて第2巻が出版され，現在はOlle Pindを引き継いだOskar von Hinüberによって第3巻が編集・出版されつつある。この事業の完成にはまだ長い年月が必要であり，経済的にも人材的にもより一層の国際協力が必要である。

国際的な協力の下に進められつつある事業として，あと一つ仏教伝道協会による大正大蔵経の英訳出版事業に触れておく。太平洋戦争直前のアメリカ西海岸に起こった日本人排斥の動きに触発されて，仏教を通して日本人と日本文化を世界の人々に理解してもらおうという願いから沼田慧範師によって1965年に創設された仏教伝道協会は，仏教聖典を41ヵ国語に翻訳刊行したり，世界の主要大学14校に仏教講座を開設したり，外国人留学生に日本留学のための奨学金を与えたりするなど様々な活動をしてきたが，その主たる目的は沼田師の願いであった大蔵経の英訳刊行事業である。世界中の仏教学者の協力によって，第1期に予定されている139テキストのうち，既に全23巻30テキスト（摂大乗論，法華経，浄土三部経，歎異抄，選択本願念仏集，碧巌録など）の英訳が刊行されている。いずれ大正大蔵経に収められている主要テキストの英訳が完成すれば，漢訳・蔵訳・和訳大蔵経とともに「英訳大蔵経」が世界の主要図書館の書架に並ぶ日が来ることであろう。

3．仏教研究の方法論の多様化

戦後の仏教研究を特徴づけるもう一つの要素は，隣接する諸学問分野との接触の結果，その方法論が多様化し，より多角的な視点から仏教が研究されるようになったことである。例えば，スリ・ランカやビルマ・タイなどの東南アジア諸国において今なお盛んに行われている上座仏教をフィールド・ワークの対象とする文化人類学的な研究が，Stanley Tambiahや石井米雄，Obeysekhara, Richard Gombrich，前田恵學等によって進められてきた。後の二人の学者は仏教文献学者でもあり，単に上座仏教の現状を調査するだけでなく，伝統的な仏教文献とそれが伝える仏教思想が現在どのように理解され，実践されているかを明らかにすることが，仏教文献の理解にも資するところがあると考えられている。これは，仏教文献を歴史的文献と捉えて，その本文に批判的分析を加えることにより，仏教を理解しようという従来の文献学的アプローチと，必ずしも矛盾しないものの，異なるアプローチである。仏教学者は，歴史的文献研究以外に，現に行われている仏教を対象とする研究を必ず行うべきであるという前田恵學の提言は，パーリ学仏教文化学会のメンバーを中心に日本の仏教研究者の間でも真剣に受けとめられつつある。仏教に対する文化人類学的アプローチは，仏教文献を単なる過去の遺物としてではなく，ブッダの時代から現在に至るまで連綿と伝承されてきて，今なお様々な宗教活動の拠り所となっている生きたテキストとして再生させることによって，仏教学に新たな視点を導入したと言える。

同様のことは，仏教美術史や仏教考古学の研究者との交流によって新しい知見を獲得することによっても可能となった。その代表的な例として，Gregory Schopenの一連の業績を挙げることが出来る。彼はストゥーパの碑銘や仏像の銘文などの分析の結果，いわゆる大乗仏教はインドの中原では後四世紀ころまで主流となることはなかったという，従来の定説をくつがえすような大胆な提言を行い，それを大乗経典や龍樹の『ラトナーヴァリー』の一節などの文献的な状況証拠によって裏付けようとしている。また，インド考古局の発掘調査報告書や遺物の銘文などにより，ブッダの遺骨を納めたストゥーパにはブッダが生き続けているという信仰が存在し，死者の遺骨をストゥーパの周辺に埋葬する習慣があったことを論証している。(Burial Ad Sanctos and the Physical Presence of the Buddha in Early Indian Buddhism: A Study in hte Archaelology of Religions, Religion 17, 1987; Reprint: *Bones, Stones, and Buddhist Monks*, 1997 U of Hawai'i Press) ショペンのアプローチは，Buddhism on the Groundとも呼ばれ，北米の仏教研究者の支持を受けつつある。仏教文献学者は，仏教美術史や仏教考古学の研究者との触れ合いを通じて，仏教思想史に対する新しい視点を獲得しうるはずである。

仏教文献の解釈に関しても，戦後いくつかの方法論が試みられてきた。例えば，我が国では中村元が代表する比較思想的アプローチがある。彼の代表作である『東洋人の思惟方法』三部作は英訳出版され，肯定的にも批判的にも大きなインパクトを与えた。日本では比較思想学会が生まれ，東西の哲学・思想・宗教を比較・対照して研究しようという動きは現在まで続いている。仏教に関しても，キリスト教などの他宗教との対比や，ニーチェやヤスパース，ホワイトヘッドなどの西洋哲学者との比較など様々な試みがなされてきた。

一方，方法論的意識がとりわけ強い北米の仏教学者の間では，1970年代以降ガダマーの「解釈学」やフーコーの「知の考古学」，デリダの「脱構築」などヨーロッパ大陸で次々と現れた新しい哲学思想の影響を強

く受けて，従来の歴史主義的な文献解釈と違って，テキストをそれが産み出した時代や場所とは独立に解釈しようという試みがなされるようになった。つとにフェミニズムの洗礼を受けた伝統的な仏教研究は，サイードが登場すると，植民地主義（Collonialism），オリエンタリズムの思想的支配下にあったという批判にさらされることとなった。仏教研究者のなかから従来の研究を批判的に再評価しようという動きが見られ，その成果は，Donald Lopez が編集した *Curators of the Buddha*（University of Chicago Press, 1995）にまとめられている。

他方，日本では，1986年のインド学仏教学会における松本史郎の「如来蔵思想は仏教ではない」という学会発表に端を発して，後に袴谷憲昭によって「批判仏教」と名づけられた，それまでの仏教研究に対する全面的な思想的・方法論的再検討の試みが現れた。かれらの鋭い批判の矛先は，如来蔵思想だけでなく，それまで仏教の歴史的な発展形態としてその正統性が疑われることがなかった，華厳思想，唯識思想，密教思想，禅思想，本覚思想などに向けられ，いずれもブッダによって批判されたウパニシャッドの＜有我の思想＞と本質的に異ならず，仏教とは呼べない，と断罪された。ともに多作である二人の研究者による，このセンセーショナルな主張は，日本の仏教学界に大きな波紋を投げかけた。同じように，それぞれの研究対象に対して徹底的に批判的に取り組もうとする仏教研究者も現れたが，あまりにもラディカルな，そして時には個人攻撃とも受け取れる，二人の主張に対して，日本の学会の反応は概して冷ややかであった。意識的に無視されてきたと言えるかも知れない。一方，北米の仏教学者の間では，1993年11月ワシントンで開かれたアメリカ宗教学会で，"Critical Buddhism (Hihan Bukkyo): Issues and Responses to a New Methodological Movement"というパネルが開かれ，「批判仏教」を正面から検討しようという試みがなされてきた。その成果は，松本・袴谷の論文の英訳や高崎直道・末木末木文美士・山部能宣の批判などとともに，Jamie Hubbard と Paul L. Swanson によって，*Pruning the Bodhi Tree: The Storm over Critical Buddhism*,（University of Hawai'i Press, Honolulu, 1997）にまとめられた。我が国の仏教学界でも，「批判仏教」の提言がより真摯に，そして「批判的に」受けとめられねばならないと考える。

4．写本研究の進展

戦後の仏教研究の大きな展開の一つとして，それまで漢訳や蔵訳でしか研究することが出来なかった多くの仏典の梵語写本が公開され，校訂出版されたことである。例えば，稀代の探検家でもあり，社会運動家でもあり，文学者でもあった，仏教学者ラーフラ・サーンクリティヤーヤナが，1930年代にチベットの僧院を訪ねて写真撮影した多くの仏典写本は，パトナの K.P. Jayaswal Research Institute から戦後続々と校訂出版された。その中にはそれまでヤショーミトラの復注によってしか伺い知ることが出来なかった，ヴァスバンドゥの『倶舎論』（Abhidharmakośa-bhāṣya）の梵文原典など，多くの論書が含まれている。また，ジュニャーナシュリーミトラやラトナキールティなど，ついに漢訳も蔵訳もされなかった，最後期のインド仏教の論師たちの著作が多数学界にはじめて紹介されることとなった。パトナのコレクションの一部の複製版は，成田山仏教研究所によって出版されている。なお，コレクションの現状は，Michael Torsten Much の *A Visit to Rahula Sankrityayana's Collection of Negatives at the Bihar Research Society: Texts from the Buddhist Episitemological School*（Wien 1988）に紹介されている。

サーンクリティヤーヤナ同様に，1930年代にチベットやネパールから G. トゥッチが持ち帰った多くの写本の写真にもとづいて，ローマの IsMEO から『プラマーナ・ヴァールティカ』や『バーヴァナークラマ』などの校訂テキストが出版されたが，それは彼の膨大なコレクションのごく一部に過ぎない。Francesco Sferra が"Sanskrit Manuscripts and Photos of Sanskrit Manuscripts in Giuseppe Tucci's Collection. A Preliminary Report"（*On the Understanding of Other Cultures ——Proceedings of the International Conference on Sanskrit and Related Studies to Commemorate the Centenary of the Birth of Stanislaw Schayer*, ed. by P. Balcerowicz and M. Mejor, Warszawa 2000）で報告しているように，膨大な量のトゥッチ・コレクションは今まさに整理され，世界の仏教学者の利用に供せられようとしているのである。

パトナ・コレクションやトゥッチ・コレクション以外にも，多くの公私の写本コレクションが世界中に存在するが，必ずしも容易に研究者がアクセス出来るわけではない。特にチベット本土に存在する古写本に関しては，その存在が知られていても，写真撮影などは極めて困難である。その中で大正大学総合仏教研究所の調査グループは，長い準備交渉の後，これまで未公開であった写本の撮影に成功し，『瑜伽論声聞地』など既に4冊の影印版を出版している。2001年12月には

同グループによる『維摩経』の梵文写本発見のニュースが一般紙に報道されたほどである。中国本土からも，『法華経』の新出写本の影印版などが既に出版されているが，今後は中国，日本，そして世界の仏教研究者の協力によって，何世紀もの間チベット各地の僧院で大切に保存されてきた貴重な写本が，散逸することなく整理され，研究者が利用できるようになることが切に望まれるところである。

仏典に限定されないが，ネパールの国立文書館(National Archives)およびネパール各地に存在するインド・チベット写本をマイクロフィルム化しようという壮大なプロジェクトが，1970年ドイツのVoigtとJanertの提案の下にネパール政府の全面的な協力を得て始められた。実質的にはハンブルク大学のAlbert Wezlerの指導下にこの事業は進められてきたが，既に18万以上の写本がマイクロフィルム化され，その「予備的なタイトル・リスト」も公開されている。その結果，世界中の仏教研究者は必要な写本情報を容易に得ることができ，写真版を注文し，入手することができるようになったのである。ここに収集された膨大な写本資料は，今後のインド学，仏教学，チベット学における文献研究に計り知れない恩恵を与えることになるだろう。

仏教写本に関する，近年のもっともエキサイティングな出来事は，「仏教の死海文書」と呼ばれる最古の仏教経典の写本の断片が，アフガニスタンの洞窟から発見され，収集されたことである。大英博物館に収蔵された写本は，リチャード・ソロモンをリーダーとするワシントン大学のチームが解読に当たってきた。既にその成果の一部が公表されている。大部分の写本断片は，ノルウエーの収集家，スコーエン氏によって収集され，オスロ大学のJens Braarvigを中心に，世界の仏教研究者の国際的なチームワークの下に解読されつつある。その成果は既に2冊の大部の出版物として結実している。紀元後2世紀～7世紀ころインド亜大陸周辺部分において如何なる仏教が信仰されていたかを推察させる貴重な資料が発見されたことになる。また，初期大乗仏教についても多くの示唆を与えてくれるに違いない。

5．仏教テキストの電子化

大量の情報を処理しうるコンピュータが人文科学分野にも導入されると，文字情報，テキスト情報の電子化が始まった。近年におけるパーソナル・コンピュータの普及はそれを一層推進してきたと言える。仏教研究においては，各種大蔵経の電子化が進められてきた。その先鞭をつけたのは，カリフォルニア大学のランカスター教授であった。彼は，一方で高麗版大蔵経の入力を韓国の財閥の支援の下に完成させ，他方でタイのマヒドール大学の協力を得てタイ版大蔵経（Pali Tipitaka）の入力とCD-ROM化に成功する。現在は，梵語仏典の入力を進めている。漢訳大蔵経に関しては，故江島恵教教授（現在は下田正弘代表）の主導の下に大正大蔵経の入力とインターネット上の公開を行うことが行われている（SAT)。また，台湾でも中華電子仏典協会（CBETA）によって大正大蔵経の中国撰述部までの入力が完成し，既にCD-ROM化され，インターネット上でも公開されている。今後は日本撰述部の入力と公開を行うことが日本人研究者の緊急の課題であろう。パーリ大蔵経に関しては，ランカスターの試み以外に，タイのDhammakaya Foundationの入力事業や，スリランカのTripitaka Projectの入力・公開事業がある。さらに，チベット仏典に関しては，1987年以来Asian Classics Input Project（ACIP）がチベット大蔵経および蔵外文献の入力とインターネット上の公開を押し進めてきた。現在，第5リリースまで進み，膨大な量の蔵訳仏典およびツォンカパを始めとするチベット人学者の著作の電子テキストが公開されている。かくして，漢訳・蔵訳・パーリ大蔵経の電子化は着実に完成に向かいつつあると言える。今後は，おそらく世界中の仏教研究者が既に蓄積しているであろう梵語仏典の電子テキストを集めて，電子版梵文大蔵経がインターネット上で公開されれば，仏教研究の基礎資料はいつでもどこでも利用可能であるということになるだろう。

6．分野別の課題と成果

以下，仏教研究の各分野別に，筆者の記憶に残る問題や研究成果に触れることにする。

6.1．ブッダ

歴史上の存在であるブッダが説いた教えは何であったかという問題は，これまで多くの研究者によって論じられ，国際学会でもしばしば取り上げられてきた課題である。例えば，ブッダはそもそも「無我」の教えを説いたのかどうかという，戦前からの論争は未だ決着を見ていないように思われる。『スッタ・ニパータ』のような韻文経典に見られる「真実の自己を確立せよ」という主張が，散文経典に説かれ部派仏教の伝統説で

もある「無我思想」とどのような整合性があるのかという問題である。ここには，そもそも韻文経典は散文経典よりも古層に属すと言えるのかという方法論的問題も存在する。また韻文経典に関しては，ジャイナ経典や『マハーバーラタ』などとのパラレルが多数発見され，インド正統思想であるバラモン教の文献に対してヴィンテルニッツの命名した「沙門（苦行者）文学」という共通のジャンルが設定され，研究されるようになった。その成果が十分蓄積されれば，戦前のヨーロッパの学界をにぎわした，「ブッダ出現以前の仏教」(Proto-Buddhism/Pre-Buddhistic Buddhism) の問題を明らかにすることにもなるであろう。

ブッダの教えの中核としてしばしば「縁起思想」が指摘されるが，その解釈をめぐっては，戦前から我が国では何度か論争が繰り返されたところである。「十二支縁起説」の伝統的解釈は，「三世両重の因果」に代表されるような，いわゆる「胎生学的解釈」であるが，それが前提とする「輪廻転生」の考えを果たしてブッダ自身が認めたのかという疑問もしばしば提示されてきた。ブッダが徹底的な「無我思想」を説いたとすれば，バラモン教が説く恒常的な存在であるアートマンの「輪廻転生説」を否定するはずである。一方，伝統的には，「五蘊」の相続などの様々な仏教理論を用いて，仏教的な「無我の輪廻」の妥当性を主張してきた。勿論，大乗仏教の中観学派のように輪廻説に批判的な立場もあった。この問題に何らかの解答を与えるためには，やはりしっかりとした方法論的反省がなされなければならない。

我々に伝えられている初期経典は，すべてそれを伝承した各部派の独自の解釈を経たものである。複数のリセンションの中から，如何にして真のブッダのことばにたどり着くことが出来るかは，極めて困難な問題である。その際，シュミットハウゼン，フェッターなどドイツ語圏の仏教研究者に伝統的に見られるように，純粋に歴史的文献学の手法により文献の間に見られる様々な矛盾点から新古層を推理することができるのか，という問題がある。勿論，それ以外に少しでも真実に近づく方法が無いというのが事実であるが，ゴンブリッチなど主としてイギリスの研究者に見られるように，伝承されている経典群を一つの整合的なコーパスとして捉えて，新古層を設定することに懐疑的な姿勢をとるという方法論的な立場があることも注意しておかねばならない。(L. Schmithausen, Preface to Part I: Earliest Buddhism, *Earliest Buddhism and Mahdyamaka*, ed. by Ruegg & Schmithausen, E.J. Brill, Leiden, 1990 参照) 無我の問題にせよ，輪廻の問題にせよ，それを論じる上での根拠となる文献をどのように評価するかという議論なしに，安易に結論を導き出すことはできない。

ブッダに関して，あと一つ言及しなければならないのは，「仏滅年代論」の再検討である。ブッダの入滅年代については，伝統的にスリランカの史書にもとづく前544/543年（長期年代）と前486－477年説（修正長期年代），北伝仏教の伝承による前386/383年（短期年代）の三説があったが，1988年ゲッティンゲン大学のベッヘルト教授が開催した国際シンポジウム（Symposium on the Date of the Historical Buddha and the Importance of its Determination for Historiography and World History）に40数人の様々な分野の研究者が集まり，仏滅年代論を討議した。その成果は3冊の大部の報告書の形で公表されている。(*The Dating of the Historical Buddha*, 3 Parts, Göttingen, 1991) ベッヘルト自身の結論は，前400－350年の間であるが，勿論これでこの問題に決着が付いたわけではない。同シンポジウムにも参加した山崎元一は，ベッヘルト説を再検討して，自説である「修成長期年代」を主張している。(「仏滅年の再検討」『三康文化研究所年報』第33号，2002)

6.2. 初期仏教／部派仏教

経律論の三蔵を中心に論じる。パーリ経典に関しては，Pali Text Society が引き続きローマ字版の校訂本の出版を行ってきたが，ビルマやタイなどでもそれぞれの文字による大蔵経の出版が戦後行われてきた。世界の仏教学界では，PTS の出版本を使用するのが普通であるが，かつて K.R. Norman が指摘したように，PTS 版のテキストには校正過程で多くの誤りが混入している可能性があることに注意しなければならない。そのような自覚の下に Suttanipāta, Theragāthā などの再校訂版が出版されつつある。また，大量の注釈文献（Atthakathā）が出版され，森祖道らの先駆的研究が登場したことも指摘しておく。一方，漢訳初期経典（阿含経典）に関しては，その所属部派の推定や，従来の書き下しではなく現代日本語への翻訳の試みが注目される。さらに中央アジアの砂漠やアフガニスタンの洞窟の中から発見された初期経典の梵語写本が解読，出版されるにつれて，初期仏教の思想的な内容に関する新たな知見が得られることであろう。

律蔵に関しては，平川彰の一連の研究が仏教史に対する新しい地平を切り開いたが，近年では Gregory Schopen が蔵訳でのみ現存する根本説一切有部の膨大

な『ヴィナヤ・スートラ注』にもとづいて，次々と論文を著し，後4世紀ころのインド仏教の実像を明らかにしようとしている。そこには従来のステレオタイプなインド仏教のイメージとは異なり，僧院に住まう出家僧たちが，信者の葬送儀礼に関わったり，貨幣経済の発達にともなって僧院維持のために経済活動に関わったりする様子が活き活きと描かれている。漢訳で残存する律テキストを一切利用しないショペンとは対照的に，佐々木閑は漢訳をも含めた律文献の中から「破僧」の定義を扱った部分を比較検討し，その歴史的な変化を文献的に跡づけた上で，アショーカ碑文に言及される仏教教団分裂の内実を明らかにすることに成功した。(『インド仏教変移論』2000年) この二人の研究者だけでなく，律文献を通して，仏教教義よりも，実践的な仏教のあり方を明らかにしようという研究者が増えつつある。律蔵の研究は，今もっとも注目される仏教研究の分野である。

論蔵に関してもっとも画期的な出来事は，説一切有部の最も重要なアビダルマ論書であるヴァスバンドゥ(世親)の『倶舎論』の原典出版 (ed. by Pradhan, 1967, Patna) である。最初の2章は，いち早く櫻部建により和訳され，出版された。(『倶舎論の研究』1969) 第8章も『倶舎論』(仏典講座18) に櫻部により訳出されている。一方，『倶舎論』の各章をヤショーミトラの『注疏』とともに訳出しようという企画が進行中であり，戦前に出版された荻原雲来の「界品」「根品」に引き続き，山口益，舟橋，櫻部らの手により，既に「世間品」「業品」「賢聖品」が刊行され，残りの各章も櫻部，小谷信千代，本庄良文らの手により準備中であり，順次刊行される予定である。その中には当然『倶舎論』の梵文原典からの翻訳も含まれる。梵文テキストの出版としては，P.S. Jaini により『アビダルマ・ディーパ』が出版 (1959 Patna) され，これまで漢訳されることがなかった有部のアビダルマ論書として注目され，研究されてきた。サンガバドラ (衆賢) の『順正理論』と同様に，経量部的な傾向が強い『倶舎論』に対して正統有部の立場から批判的に書かれたものである。一方，『順正理論』の本格的研究は，Collett Cox の心不相応行法の研究 (*Disputed Dharmas Early Buddhist Theories on Existence*, 1995) により先鞭がつけられた。『大毘婆舎論』については，初期唯識思想との関連で研究が進展しつつある。これら説一切有部のアビダルマ論書に対して，上座部のアビダルマに関しては，新出資料や原典が発見されるということはなかったが，PTS により着実に新しい校訂テキストと翻訳が出版されてきた。

6.3. 大乗経典

大乗経典に関しては，戸田宏文の『中央アジア出土梵文法華経』(1981) が象徴するように，法華経，大無量寿経，般若経などの主要な経典に関する緻密な文献学的研究が積み重ねられてきた。既に述べたスコーエン・コレクション中の新出写本はこの傾向をより発展させるはずである。一方，漢訳仏典に関しては，かつては『大智度論』の仏訳を完成させた E. Lamotte などを除けば，日本人研究者の独壇場であったが，その事情は大きく変わりつつある。安世高の翻訳した最初期の一群の漢訳仏典の研究を遂行してきた Paul Harrison に代表されるように，日本人研究者以上に漢訳仏典を駆使する仏教研究者が世界中に現れだした。また大乗仏教起源論に関しても，平川彰が提唱し，日本人研究者の間で広く受け入れられてきた，仏塔を中心に在家信者のあいだにいわゆる大乗仏教の信仰が始まったという説は，内外からの批判にさらされている。その間の事情は，下田正弘の『涅槃経の研究』(1997) の序章に詳しく紹介されている。欧米における批判の先頭に立ったショペンは，碑文の記録や律蔵の分析にもとづいて，近年では大乗仏教はインド亜大陸の中央部分よりも周辺部分で発生したのではないか，などという新しい提言をしている。(『大乗仏教興起時代　インドの僧院生活』春秋社，二〇〇〇年) 大乗経典は，在家信者というより，初期仏教の部派の出家者の手になるものであろうというハリソンらの主張は受け入れられつつある。ハリソンは，「小乗仏教」「初期仏教」という呼称を捨てて，「主流仏教」(Mainstream Buddhism) という名で，経律論を備え，インド仏教の最終段階まで，スリランカや東南アジアでは現在までも継続している仏教の流れを呼ぶことを提唱している。インド仏教は小乗仏教から大乗仏教へとその主流が変化したのではなく，宗教としての主流はあくまでも伝統的な仏教にあったという考えである。大乗仏教運動というのは，元来主流仏教の中から細々と派生し，それぞれの奉じる経典至上主義の新興仏教であったということになる。日本人仏教研究者は，発展した大乗仏教の眼からのみインド仏教史を理解することがないよう，自らを戒めなければならない。

6.4. 大乗仏教哲学

中観派に関しては，ナーガールジュナ (龍樹) の『中論頌』およびその注釈類の研究の進展が特筆されよう。既に述べたチベット仏教研究の進展にともなって，中

観派内部にブッダパーリタやチャンドラキールティのような「帰謬論証派」とバーヴィヴェーカが代表する「自立論証派」の対立があったことが明らかになった。また,『プラサンナパダー』『般若燈論』などの『中論頌』注釈書だけでなく,『入中論』や『タルカジュヴァーラ』などの独立の論書の研究も盛んになった。さらに,ジュニャーナガルバやシャーンタラクシタ,カマラシーラなど,それまで余り研究されることがなかった中観論師についても,一郷正道の『中観荘厳論の研究』など本格的な研究が刊行された。近年の問題提起として,龍樹の著作の真作問題がある。松本史郎,トーラとドラゴネッティ,ピントらは,『廻諍論』や『広破論』の真作性に疑問を呈している。

唯識派に関しても,その主要文献である『瑜伽論』『大乗荘厳経論』『摂大乗論』などの研究が着実に進展している。注目された問題提起としては,フラウワルナーが漢訳でのみ残されている世親の伝記にもとづいて公表した「世親2人説」がある。『倶舎論』の作者と弥勒・無着の論書に対して注釈した世親を区別しようという提案に対しては,賛否交々であったが,世親に帰せられる様々な論書を分析して,有部から経量部,さらに唯識派へと『倶舎論』の作者である世親が思想的遍歴を遂げたという考えは広く受け入れられるようになった。戦後における唯識思想史研究の最大の成果として,Lambert Schmithausen の『*Ālaya-vijñāna*』(1987)を挙げねばならない。なお,高崎直道,Ruegg らによって『宝性論』などの如来蔵思想の研究が刊行されたこともここに付記しておく。

戦後の仏教思想研究において,戦前と較べてもっとも顕著な成果を挙げたのは,ディグナーガやダルマキールティに代表される佛教認識論・論理学の研究であろう。その原因は,ひとえにラーフラ・コレクションなどに含まれていたダルマキールティの『プラマーナ・ヴァールティカ』に対する注釈類,あるいはジュニャーナシュリーミトラやラトナキールティなどこれまでほとんど知られることのなかった後期仏教論理学者のテキストの梵語原典が刊行されたからであろう。その中心となったのは,フラウワルナーによって先導され,シュタインケルナーによって確立されたウィーン大学の伝統である。ダルマキールティとその後継者たちの主要著作の校訂・翻訳が次々と公刊されている。日本では,北川秀則・服部正明のディグナーガ研究,戸崎宏正のダルマキールティ研究,梶山雄一の後期仏教論理学研究が世界的なレベルの成果を挙げた。

6.5. 密教

密教経典の文献学的研究を先導したのは松永有慶など日本の研究者であったが,チベット仏教,特にチベット密教の経典や論書,マンダラや儀軌などが知られるようになると,フィールドワークによる,チベットの密教の伝統と日本のそれとの本格的な比較研究が盛んに行われるようになった。また,密教の源流をヴェーダの祭式や真言,さらにそれ以前のインド土着の民間信仰にまで遡って考えようという提案がなされてきた。一方,シヴァ派の密教の代表的な研究者である Alexis Sanderson らによる最後期のインド密教とヒンドゥー密教との交流関係の文献学的検証は,密教の歴史とその性格を考える上で極めて重要な貢献である。インド密教史にルネッサンス思想史研究の方法論を適用した注目すべき最新の成果として,Ronald M. Davidson の *Indian Esoteric Buddhism* (Columbia Univ. Press, 2002) を挙げておく。今後の密教史,インド仏教思想史研究に大きな影響を与えるものとなるだろう。なお,密教研究が,『密教仏の研究』の著者であり,インドにおける仏教美術の調査を繰り返し行ってきた頼富本宏の場合のように,しばしば仏教美術の研究の進展を促してきたことも指摘しておきたい。

以上,戦後の仏教学研究について,極めて個人的な印象を述べてきたが,ほとんど触れることが出来なかった個々の研究業績については,Indo-Iranian Journal の創設者であり,編集者であった J.W. de Jong の *A Brief History of Buddhist Studies in Europe and America* (Varanasi 1976) (平川彰訳『仏教研究の歴史』1975) を参照されたい。この補足は,Eastern Buddhist (17－1, 1984) に掲載されている。

4．インド学の将来(未来への展望)（Ⅰ)インド学

インド学の未来像

後藤　敏文

1．　上記諸項の担当者が明らかにしているように，インド学が文献学の歴史の中で果たしてきた役割は大きい。また，現在，伝統を継承しつつ，多くの分野領域で研究が進められている。しかし，このままで未来が保証されているようには思えない。学問・研究・教育のあり方は歴史の理解と歴史意識に支えられているが，今はその転換期にあり，新たな構築が望まれる。研究の具体的仕方自体に新しい方法論があり得る訳ではない。求められているのは，これまでの研究史が解明したことの確認の上に立って，今何の解明が本質的に必要か，どの部分の研究を補い，どの部分を深化させるべきかという座標軸の確認であろう。同時に，これまで研究分野の内部で蓄積された知見を広く他の領域や社会一般に還元し，また，それらから逆に新たな視点と知見とを得て，研究を進めるエネルギーに変え，文献の現場に戻って，歴史と研究史の今が求めている宝を掘り出してくることであろう。インド学の営みの意義と興奮とを若い世代に伝え，単なる流派の継承者ではない次世代の研究者を増やし，分野全体の理念をもって支援することが求められている。しかも，これらの方策を偶然や才能に任せることなく，制度的に確保する必要がある。

これまで蓄積してきた成果は基礎作業部分にあたるものが多く，ヴェーダの宗教文献，仏典の成立，仏教の教理，ジャイナ教やヒンドゥー教の展開をはじめインドの宗教・社会・思想・歴史・言語の諸問題を証拠に基づいて検証・議論することは，やっと可能になりつつある段階に差し掛かったばかりである。近年盛んな現地研究の成果と照合する作業もこれからである。確かに難局を迎えており，整った条件の中にありながら，研究への動機付けと方向付けを失っている点が見られる。ここで現状を踏まえ，未来に必要なこと，できることを整理してみたい。

2．原典：写本と刊本，その研究

インド文献学・古典学は，原典の発見，写本の収集，刊本の出版とともに隆盛を迎えた。今日でも標準的とされる各分野の専門的概説書が刊本出版の盛んに行われた時期に，刊本が間に合わないものについては写本を用いて著された，ということを考えると，新たな資料のもつ推進力の大きさが知られる。インド学が今，全体としてそのような段階にないことは明らかである。信頼できる校訂版を作り直す作業が必要なことは各分野に該当するが，最初の出版と異なり，実現は一層の難題である。

ヴェーダのテキストでは，比較的最近アタルヴァヴェーダのパイッパラーダ派の写本と伝承とが発見され，現在校訂版の出版と翻訳研究とがインド，アメリカ，オランダ，スイス，日本（土山泰弘，梶原三恵子）の学者によって進められている。サーマヴェーダの『ジャイミニーヤ・ウパニシャッド・ブラーフマナ』の写本に基づく新校訂版は藤井正人が予告してからかなりの年が経った。速やかな出版が望まれる。ジャイミニーヤ・シュラウタスートラについても同様な作業が予告されている。井狩弥介によるヴァードゥーラ派の祭式文献の出版は現在進行中であるが，未発見の重要資料を含み，単に新資料というだけに止まらない価値を持つ。報告者はこの研究計画の中で，この資料に基づ

いた一成果を発表したが，新資料が研究分野全体に新たな検証の機会を与える好例であることを示し得たと信ずる。また，井狩のこの発見と研究は，カーラントが1920年代に発表した一連の研究を継承発展して実現したものであることは，今後の研究方法の一指針として確認しておく価値がある。ブリハッド・アーラニャカ・ウパニシャッド（カーンヴァ派）のアクセント付きエディションはMaueによる第1巻が出たまま中断しているが，完本の早急な出版が求められる。ジャイミニーヤ・ブラーフマナはEhlersにより新校訂版が作られたと聞く。一部はTITUS（後述）の電子テキスト版で見ることができるが，原典修正に関する二次文献の言及を集めた博士論文からも推測される通り，編者自身の判断には問題が多いという印象をもつ。早い出版が待たれるものの，かなりの批判・検討が必要となろう。

ダルマスートラ，シャーストラ関係の校訂の見直しも行われつつあるが，この分野の問題は写本の優劣の問題であるよりも，生きた伝統が拡張・変容してゆくダイナミズムの中で解明されるべき要素が大きい。後世のブラーナ文献との対比も必要である。その意味では，今後の分野である。同様のことは叙事詩の原典についても言える。

哲学学派の文献においては，注釈文献を中心とした新写本の出版・研究が行われてゆくであろうが，インド外にある仏教論書の写本が占める比重が大きいものと思われる。建築，音楽，絵画，彫刻，武道，遊技などの諸部門の原典出版は今後に待たれるところが大きい。出版には翻訳と注記を伴うことが望ましい。農耕，調理については最近出版を見たが，研究とその利用はこれからである。こうした分野は，本来，伝統をもつインドの学者によって為されることが望ましいが，インドにおける出版の水準には近代文献学の洗礼を経ていない部分が残る。研究の国際連帯が望まれるが，「インド学」や「文献学」が植民地主義に基礎を置くかどうかといった原理原則を語るのではなく，具体的な研究遂行の中で，ねばり強く達成してゆかねばならない課題であると考える。

各地にある写本の保全と複写，できれば電子版への収録は，できる所でできる所から遂行してゆくほかなかろう。碑文研究は地道に進められており，便利な紹介書も出版された（Salomon）。仏教に関するものについては大部の集成も出版された（塚本啓祥）。碑文を歴史，言語，文化史などの多面的文脈で，しかも，インド理解という総合的な視野でバランス良く利用することは今後の課題であろう。諸々のテキストの電子版は多くの研究者の努力により為されつつあるが，フランクフルトのGippertが主催するTITUSは印欧語全体をカヴァーする大きなプロジェクトであり，それだけに普遍性をもち，一つの標準となりうる。日本からは伏見誠，徳永宗雄，井狩弥介，林隆夫，杉田瑞枝，矢野道雄，小林正人，赤松明彦，渡瀬信之，引田弘道，島岩がテキストを提供している。テキストをそのまま引き出して利用できない形式は不便である。特殊文字の問題は未だに根本解決を得ておらず，対応が望まれる。ジャイナ教典についてはパーリ教典と並んで山崎守一が貢献している。今後の入力テキストの拡大と一層の利便化が期待される。

3．翻訳

過去に翻訳されたインド古典文献は，今日，原則として全て訳し直される必要がある。それは何れの現代語訳であるかを問わない。研究史の展開が齎す質的必然性の問題である。

3.1. リグヴェーダについては，1920年代になされたゲルトナーによるドイツ語訳が今もって標準的であり，野心的な世代の影響が去った今，その評価が高まりつつあることは正当に思われる。リグヴェーダ全体の深い理解に基づく翻訳ではあるが，例えば，当時は未だ動詞の法（願望法，接続法，Injunktivなど）がもつ機能は正確に把握されていないか，あるいは，インド学の共有財産となっていなかった。今日でも多くの概説書に，リグヴェーダの讃歌が神々に「祈願」するものであるかのように記述されているが，この誤解の遠因は，動詞の法の機能に関する理解不足にあるように思われる。神々に呼びかける場合には，主として命令法，接続法(話者の意志)が用いられ，人間たちと神々との関には厳しいgive-and-takeの関係がある。ゲルトナー以降は「リグヴェーダ研究」としてよりも，これと関連する個々の分野（特に文法の個別カテゴリーの研究，ブラーフマナ・祭式研究）において達成されたものの意味が大きい。それらを総合して改めて全訳が提供されれば，現段階での到達点を照合検証できることになり，個々の成果の当否が吟味され，必要な研究対象が明確化される。また，一般向けに，新たな読みやすい翻訳が提供されれば，リグヴェーダが人類の

遺産として持つ価値が再認識され，これだけでもインド学全体にとっての大きな宣伝となろう。現代日本語による新訳は特に望まれ，また実現可能な水準にあるが，純粋に労力と時間の観点から，全訳ができるまでにはさらに複数の世代を要するであろう。

3.2. ブラーフマナについては，最近まで，非論理的な神秘主義の支配する理解不可能な分野であるかのごとき紹介がなされることさえあった。実際には理詰めの世界である。報告者は本研究計画において，一部を選び，原典・翻訳・注解を出版することを目標とした。原稿は整いつつあり，近々出版を目指したい。この分野では未だ現代語訳のない重要テキストが多くある。ジャイミニーヤブラーフマナは，始めの2巻についてはBodewitzの英訳があり，最近Ehlersにより第3巻がドイツ語に訳され，これによって一応の翻訳が完成したものと聞く。これまでに発表されたものから判断して水準に疑問はあるが，便宜を提供することに疑いはない。最古の散文文献を含むマイトラーヤニー・サンヒターとカタサンヒターとについては，簡素難解な表現と当時の祭式そのものに対する理解不足とから，未だに障碍が大きい。前者については散文部分の前半が天野恭子によりドイツ語訳され，一歩前進した(Diss. Freiburg 2001)。しかし，正確な訳と理解とに達するには韻文（祝詞）部分の理解と他の祭式文献の精査が欠かせず，そうした意味での翻訳の進行と地道な努力とが望まれる。遙かな道ではある。極く僅かな部分を扱ったものではあるが，西村直子によるヤジュルヴェーダ全学派の冒頭の韻文（祝詞）2節と，対応するブラーフマナ，関連する祭式文献の翻訳と検証（博士論文，東北大学2002）は，将来へ向けて一つのあり方を示す。既に翻訳のあるブラーフマナについては新訳が望まれる。シュラウタスートラの中，最古最大のバウダーヤナ派のテキストはŚrautakośa「シュラウタ祭式事典」の中で英訳が為されつつあるが，テキストそのものの全訳が望まれる。他のテキストについては翻訳が存在するものも多いが，ヴェーダ語研究，並びに祭式の展開過程を跡付ける研究と相互に支え合って改良されるべき運命にある。

3.3. ウパニシャッドはしばしば何れかの現代語に翻訳されているが，その多くは後代の古典サンスクリット文献の理解から出発している。しかし，指摘されて久しいように，ウパニシャッドはブラーフマナを作成した祭官学者たちが作り出した文献であり，ブラーフマナの翻訳・理解が3.2.に述べたように質的飛躍に向いつつある状況を鑑みると，この方面の解明に基づいた根本的改良が望まれる。しかも，ウパニシャッドは量的にも少なく，これまでのヴェーダ研究を背景にすれば良心的な翻訳が可能である。輪廻と業というインド思想史の公理が具体的に定式化されたのはウパニシャッド文献においてであり，初期仏教・ジャイナ教への関連も無視できない。また，それだけに，インド学研究者の絶対数が多く，仏教研究が重要な位置を占め，かつ，読者層の関心も高い我が国における需要は大きい。ウパニシャッドがヴェーダを背景にした理詰めの「世界理解の学」から生じたものであることを正当に理解させるような邦語訳が求められている。

3.4. マハーバーラタの邦訳は上村勝彦により目下出版が進行中である。今日まで連なるインド世界を理解する為には，その形成の役を担った「国民文学」であるだけに，とにかく全訳が必要であり，速やかな進展が望まれる。岩本裕が途中まで翻訳したラーマーヤナの完訳も課題である。こちらは，マハーバーラタに比べ文学的鑑賞要素が大きいが，それだけに広くアジアに広がった文化遺産であり，既存のインド学の分野を超えた寄与が見込まれる。各学派の基本文献も改めて翻訳が揃えば，新たな研究課題が再確認されるであろう。医学を始めとする科学書の翻訳・解説もより整備されることが望まれる。研究史の発展段階如何によっては，啓蒙的翻訳がかえって本来の研究を阻害することがあるが，今日，インド学は先人たちの努力と学の継続発展のお陰で信頼すべき翻訳を可能にする歴史的段階に差し掛かっており，今後は翻訳に基づいて研究が可能な領域や，手続きもあり得る。インド学を主導する位置にあったドイツ語圏では未だに叙事詩の全訳がない。専門家の研究が確固たる領域として成立していた為と考えられるが，今後は専門分野で蓄積された知見を普及することによって自らも成長してゆくべきであろう。

3.5. 「史書の無い」インドの歴史を研究する場合には，碑文は勿論，全ての文字資料が，歴史資料として活用される必要がある。その為にも，文献学者はより信頼できる，使いやすい情報を提供する使命を負っている。その意味でも学術的翻訳は推し進められる必要がある。哲学・思想の分野でも，広く普遍的座標のもとに相互検証される必要があり，事情は共通している。

4．研究

4.1.（文法研究）　ヴェーダ文献については，動詞文法の完成が焦眉の課題である。難題であったReduplikationを伴う動詞語形の研究では，Schaefer(Intensiv)，Kümmel（Perfekt）による用例を網羅した研究が現れ，格段の前進が得られた。更にDesiderativとAoristの解明などを中心に，研究されるべき分野が残されている。接続法（Konjunktiv）と願望法（Optativ）の機能の研究が望まれるが，前者が堂山英次郎と，伝聞によればTichyとによって目下進行中である。未来語幹の機能の研究も必要である。報告者は第I類現在語幹を扱ったが，現在語幹についても未だ研究の手が付けられていない領域が若干ある。報告者は，これまでに29個の語根について動詞活用・派生一覧を発表したが，その完成こそが，動詞研究の分野の最優先課題であると考えている。全語根について，最古のリグヴェーダから叙事詩に至るまでの典拠に基づき，文献学的・言語学的検証と分析を経た，詳細な一覧が必要である。インド内部での発展過程を明らかにすることは勿論であるが，イラン側の所見と照合し，インドヨーロッパ祖語からの歴史的展開と，基にあった形成原理を明らかにする必要がある。幸い，印欧祖語の動詞語根と語幹一覧がRix，Kümmel他によって出版され便宜が益した。WerbaのVerba　Indoaricaは二次文献の情報源としての利用価値に留まる。報告者にとっては，協力者の養成が課題である。

接続詞についてはKlein，Dunkel等の研究が進行中であるが，前置詞，副詞等をも考慮に入れた，事実の確認と分析・説明とを兼ね備えた網羅的な文法・スィンタクスが必要とされている。音韻や名詞・代名詞，複合語については，Wackernagel－DebrunnerのAltindische Grammatikがあるが，未解決な問題や不正確な点が多い。当分はこれに依りながら，個々の研究を進めることが必要な段階であり，名詞と複合語については一部為されつつある。しかし，特に音韻部門では基本的な事項で解明されていない問題が多い。

叙事詩の文法についてはSil，E.D. Kulkarni，N. Sen，Satya　Vratを始め複数のインドの学者やBrockington，van　Daalenらによって，彼らのいう「パーニニ文法」からの逸脱形の一覧が多数発表されているが，それらを全体として網羅し組織的に論じる必要がある。その際，当然徳永宗雄による電子版とそのサンディ復元版を効率よく利用することが求められる。最近OberliesはEpicの動詞形を集めた“Epic　Whitney”を準備しているが，平板な一覧の域を出ない。

文法研究はインド文献学の基盤であり，その地位は今後も変わらない。インド学者の中に文法を扱う専門家が無くなりつつある現状は，インド学の研究と訓練の将来にとって致命的な危機である。上に触れたヴェーダ文法の諸研究も比較言語学に籍を置く研究者の手になるものばかりである。（このような訓練領域の分離は，西洋古典学においては既に昔に起こってしまったことである。）インド学の中でのヴェーダ学のハードウェアを復権させるか，印欧語比較言語学との共同作業を制度的に保証するような方策が必要である。

4.2.（韻律研究）　韻律の研究は，原典批判，原典（またはその中の層）の新旧の確定，文法研究などに欠かせないが，言語の外形を扱う文法の一領域と考えるべきものである。ことばという一つの方程式に，文法と韻律という二つの未知数（更に内容に関わる諸要素が加わる）が存在するのが文献研究の現場である。韻律研究の基礎となる知見はオルデンベルク（Oldenberg）の19世紀末から前世紀初めに懸けての一連の研究に依る所が大きい。音楽的韻律についてはJacobiの貢献が大きい。韻律の分析はパーリ仏典，初期大乗仏典，初期ジャイナ教典の研究においては特に重要な道具であるが，この方面（及び叙事詩の韻律）については，更にH. Smith，F. Edgertonの研究が先鞭を付けた。しかし，「古典インド学の歴史」，（1）インド学の2.5の項で触れたように，依然として，古典文学以外の，謂わば生きた韻律の実態には未解明な点が大きい。最近の研究には，韻律についての恣意的な取り扱いが目立つ。Arnoldのリグヴェーダの韻律研究書は未だに用いられることがあるが，根拠とはならないことが多い。叙事詩，仏典，ジャイナ教典についても同様の危険があり，Alsdorf，Norman，von Hinüber，Oberlies等の主張には，不確実な韻律規則の想定に基づいた恣意的な原典の読みの変更・選択などがしばしば見られる。WarderのPali　Metreに見られるような機械的な統計手法による傾向の指摘は，使い方次第で便宜を提供してくれるが，判断の典拠となる性格のものではない。韻律規則と，その限定ないし許容範囲を，言語分析，原典理解，伝承の吟味の複合体の中で確定する課題は，将来の研究に委ねられたままである。そうした試みへの一歩として，Junko　Sakamoto-Gotoのパリ大学提出博士論文（1982）の出版が望まれる。（同『仏教研究』7，1978，64－43は韻律全般に亘って，簡潔で重要な知見を与えてくれる。）

4.3.（ヴェーダ祭式文献研究）　ヴェーダ祭式研究の将来は，3.2.に述べたマントラ，ブラーフマナ，シュラウタスートラの翻訳と密接に関わる。西村直子の「新月祭・満月祭」の準備日に関する翻訳・研究（→3.2.）は，祭式の基本型とされる新満月祭についてさえ，各原典が想定する祭式の実態は多く未解明のままであり，その歴史的展開も解明されずに来ていることを改めて示す所となった。主献供の供物についてさえ，一般に理解されているものはスートラ段階になって確立されたものである。祭式に用いられる祝詞（マントラ）の研究が祭式理解の重要な基礎となることは，この領域の基礎文献と基礎研究とを整備したカーラント（Caland）が指摘したところであるが，以来80年為されずに経過した。やっと条件が整いつつある今，マントラと古いブラーフマナを粘り強く研究してゆくことはインド学の未来にとっての一大課題である。その研究は，「輪廻と業」という，その後のインド思想をフォーマットした観念の源を解明することに繋がる。思想史的には，その背景にある「祭式と布施の効果」（iṣṭā-pūrta）という概念を巡る，ヴェーダの宗教を貫く思弁の研究が重要である。近年，阪本（後藤）純子はiṣṭā-pūrtaと5火2道説関係（エネルギー循環に関する言説を含む）の研究を発表しているが，インド思想史の大鉱脈に触れる仕事であり，この分野の更なる進展が期待される。祭式文献研究には若い世代に人材が出つつあり，今後協力し合って潜在能力を発揮して欲しい。

4.4.（生活実態，社会，文学の研究など）　ヴェーダ文献に関しては，原典や祭式についての個々の研究を越えた，伝承史，古代から中世に懸けての学のあり方，ヴェーダを取り巻く社会や制度の問題などに関する研究も為されつつあるが，実際の研究はこれからである。この分野ではWitzel，Scharfe，Jamisonなどアメリカ研究者の発言が目立つ。ヴェーダ時代の生活実態，事物の研究は一部Rauを中心に為されたが（金属，陶器，織物・編み物，車）その継続が望まれる。印欧語族に関わる考古学の分野で出版が進んでいるだけに，期待される研究領域である。ただし，ヴェーダ文献には，祭式という特殊空間を扱っている為，資料としての限界がある。Vinaya，Jātaka等の初期仏典のもつ情報は重要である。分野によっては，更に古代中世インド全体を視野に入れて研究する必要がある。農耕に関してはWoitillaの一連の研究があるが，この種のRealiaに関する文献学の進展が期待される。今後は原則として，仏教文献や後代の文献をも含めた，包括的な視野が求められる。ヴェーダ文献の暦法に関する課題については，「古典インド学の歴史」の項で触れた（：5.）。

ヴェーダの宗教文献は，人類の古今の宗教研究一般や文化の諸相の研究にとっても，文献に裏付けられた基本的な情報・比較材料を提供する資料の宝庫である。インドヨーロッパ語族の文化遺産の要素や，西南アジアや東アフリカはじめ他の遊牧社会などの文化に見られる諸要素との比較を通じて，共通する普遍的要素と，インドないしはその背景にある文化に特有な要素とを個々に確認する作業にも必要な情報源となる。ヴェーダに言及される植民活動や略奪は印欧語族の拡大の問題と関連し，場合によっては，今日の政治状況にまで連なる要素が指摘されても不思議ではない。

叙事詩や仏典のジャータカなども生活誌，民俗誌的資料の宝庫である。母権社会の存在は叙事詩には明瞭に現れるが，リグヴェーダにまで遡れる可能性がある。説話の伝承の問題も，Benfy，Hertel，Edgerton以来の研究史があるが，今日までに世界の各地域・時代から集められた資料は比較にならない量と質とに達していると思われる。新たな学際研究が望まれる。マハーバーラタが「国民文学」として果たした役割は各民族の文化史の文脈で確認する必要がある。また，叙事詩の成立そのものが人類全体の一テーマである。文学作品は社会のあり方と深く関わっているであろうが，そうした意味での文学論の中で位置づけられる価値がある。

4.5.（ヒンドゥー教，ヒンドゥー社会）　ダルマスートラ，シャーストラ，叙事詩，プラーナ等には，既述の通り（→2.），生きた伝統が拡張・変容してゆくダイナミズムの中で解明されるべき要素が大きい。その流れには現代まで引き継がれている要素があり，フィールドからの研究との照合が期待される。永ノ尾信悟は儀礼という切り口から，ヴェーダから今日までを追っている。今後，発展と研究者層・研究対象の拡大が期待される。また，文献学の現代研究諸分野との照合・総合へ向けての直接の接点ともなる分野である。

4.6.（学派文献の研究と文献学）　哲学学派の文献については，「哲学」という概念をどう理解するかという問題がある。「哲学」に地域的限定が為されうるものかどうかは，世界史をどう理解するかという問題である。その意味でも，注釈文献の精緻な研究は文系基礎学問の務めとして継続発展させてゆかねばならず，そこで為される営為が基礎であることに変わりはないが，それに留まらず，普遍的座標の下での検証，位置づけの努力が一層求められよう。また，そうした議論

の場へ資料を整備して提供する務めがあろう。普遍的価値判断と歴史的位置づけとは，インド学の全ての分野において研究者が常に定規として携えるべきことに変わりない。

哲学学派の文献研究と哲学研究ないし哲学することとは，ひとまず別の営為である。同様に，文法学派の文献やその研究は，文法研究の参考になる資料を提供するが，文法研究そのものではない。学派文献の研究には，対象が異なっても，「文献学」という営為においては共通する要素が多い。この当然の事柄も，時に再確認する必要があるように思われる。

我が国のインド学は学派研究，特に哲学学派の研究を中心に行われてきた。未開拓の分野の精緻な研究と，既に研究の為されてきた文献の再検討とをうまく調和して，引き続き実りある成果を挙げてゆくことであろう。最近は，思弁的文献の研究においても，ことばへの関心が前面に出てきているように思われるが，文法学派の文献研究そのものは停滞しているように思われる。インド思想史の基礎を支えているものだけに，今後に期待したい。個々の研究者には一つの専門に留まらない視点とインド学的素養とが特に求められる。報告者の専門外の領域であり，具体的言及は控える。

5．文献学の未来

インド学は，他の多くの営み同様，大学の講座によって担われてきた。その中心は文献学にある。文献学的方法は，すぐに目立つ成果を発信するものではないが，人類の知的財産を確実に増し，信頼できる材料を発掘し蓄積する基礎学問である。我々が歴史を議論し，自分の人生やものごとの価値を歴史と世界地図あるいは宇宙の中において位置づけることができる為には，こうした基礎学問の存在は欠かせない。インド文献研究がインド研究の全てでないことは明らかである。しかし，インドの文献資料がもつ時代的広がり，量，果たした役割，深い意義を考慮すると，文献学的営みは継承発展されてゆかねばならない。言語・文献のもつ特殊性から，これまで達成された成果は文献学の基礎分野において為された部分が大きく，研究の本領と社会への還元は多分にこれからの課題である。また，文献研究に必要な方法は専門的訓練の中でのみ継承可能な深化を経ている。インドの言語文化はインドヨーロッパ語族という背景をもち，インドイラン共通時代の文化を経てインドにもたらされたものから出発している。ゾロアスター教研究はインド文献学抜きには考えられないが，このイランの宗教は西側のメソポタミア，中近東，更にユダヤ教等と互いに関連する要素をもち，歴史的にも重要である。また，インドの地に成立した仏教は，インド文化圏を越えて東・東北・東南アジアに広まった。こうしたことからもインド文献学の役割は大きい。また，この分野の訓練が普遍的・方法論的な意味でも重要であることは，多くのインド文献学出身者が言語学，宗教学，人類学の成立や発展に果たした役割によっても示されている。

インドの文献の持つ意味について，「古典」と「文献」という観点から原則的なことを確認しておきたい。『ニューズレター』第9号への寄稿から，その注1を引用する：

> 我々に伝えられている文献は人類が歴史の中で選び取ってきた資料である。そのようなArchivの集積・総体は，我々各個人がその生を価値づける為に必要な歴史理解にとっての基礎資料であり，定規の基となるものである。「世界史」が成立し，各個人の生がその中に位置付けられるに至った今日では，個々の言語・文化の中に位置をしめる「古典」（日本の古典，あるいはその上位概念において，漢字文化圏の古典；ヨーロッパ文学の古典，フランス文学の古典...），ないし，ある文化圏，言語文化の統合体を基礎で形成する歴史的役割を担った「国民文学」（源氏物語，ホメーロス，マハーバーラタ...）などの範疇を越えて，過去の遺産の中に位置を得た全ての文字資料が人類共通の古典文献資料であり，それらの中，文献としてのまとまりを持った各corpusを「古典文献」の名で呼んでよいように思われる。文献資料が原則として誰にでも利用・検証できる形で公開されていることは，今日に於ける世界史理解にとって，基本的意義をもつ。

伝統と批判，文化遺産の評価は，原材料が正確に呈示されて初めて成り立つことである。各地・各時代の文化の特殊性は，人類の普遍史の中に位置づけられて初めて価値を持つ。

大学におけるインド学が文献学のみでよいということではないが，引き続き文献学が中心となるべきである。例えば，現代インドについての社会学を目指すならば，社会学と現代インド語を学ぶことが先であり，それにはそれぞれの専門がある。しかし，インド社会固有の現象を扱う為には，歴史的習慣，思想的・宗教

的伝統の理解が不可欠であり，その基盤となる情報を提供するのはインド文献学である。即ち，社会学とインド文献学との融合が求められる。同様に，政治，経済，法律，歴史，文学，美術，音楽等の全ての分野についても，インド学のこれまでの伝統の上に立って，その上で，隣接諸学科との協同が必要である。例えば中国学（シナ学）ならば，語学，文学，哲学・思想，歴史，美術史に亘って専門家が同一大学にいることが多い。インド学の場合には，限られた例外を除き，講座が小さくスタッフが少ない為，多様化しにくい不利を背負っている。大学を越えたインド学研究者間の協力は当然であるが，その他の文献学・人文学，さらにはそれ以外の訓練領域と連繋を模索する必要がある。また，同じ文献学者間の次元で行われる協同には限界がある。異なった専門領域をもつインド学者たちが有意義に意見を交換する為には，インド学以外の文献学者と一緒に議論する必要がある。同様に，諸領域の文献学者・古典学者が真に協力する為には，文献学・古典学を越えた次元で，他の専門家と討論を重ねる機会が必要である。このことは4年間の本研究計画が教えた重要な事柄である。

6．学の継承発展，教育

どの訓練領域（Disziplin）も人によって担われている。インド学は，世界的規模で見た場合には，学の継承，次世代の養成が，比較的うまく行われてきた分野といえるであろう。しかし，現今の社会情勢，大学のあり方と訓練領域内部の発展段階とから，難しい局面を迎えているように思われる。大学の講座が機能していた時代には学界内の役割分担もそれなりに機能していた。基本知識の中には当然のこととして共有され，いわば口伝によって伝えられ書かれていなかったものもあった。最近では，そうした前提を備えていなかったり，逆に当然のことについて，どこにも書かれていないと主張して発表する者も現れ，驚くことがある。Grundriss（学術的概観）が必要とされていることは明らかであるが，最近出版され始めた嘗てのGrundrissシリーズの改訂版を謳うものは，批判に堪えない水準である。批判によって制度的疲労を救う工夫が必要である。歴史意識と責任感は批判に支えられる。批判はことばによって力を持つ。意見交換のしやすい開かれた学のDisziplinを築き，特に若手や学生たちが恐れをもたずに発言できる機会を増やす必要がある。どこかに「新しい方法論」が転がっている訳ではない。互いのもっている知見・技量を交換し合って深化に用いねばならない。我が国の場合には，広くインド文献学の諸領域に開かれた学術雑誌が必要である。当然，我が国で盛んな仏教研究を包摂する。書評や紹介には困難がつきまとうが，勇気を持って行うべきであろう。研究や訓練について，ヴェーダ，インド哲学，仏教，更にその中の細かい専門内部だけで行い得ることには限界がある。俗になわばりと呼ばれるような専門意識は阻害要素である。この報告もインド学とインド仏教学とに分けられているが，あくまで便宜上のことであり，学問領域として分けられるべきものではない。

研究と教育とが同一人格によって担われるべきであるとするのがHumboldtの唱えたドイツの大学の理念であった。インド学研究者の質は授業に支えられている面がある。ただし，大きなプロジェクトを完成させる為には研究所の果たす役割も大きい。今日のような多忙な時代にはなおさらである。研究所を共同利用にするとか，期限を設けて学部・大学院と交代するとかできれば理想的である。大学間での交流も拡大される必要がある。人員の限られたインド学の分野では師弟の結びつきが強くなるのは当然であるが，流派的な固定は質の低下を齎す。規模の大きい大学でも各分野の専門家が揃う訳ではなく，また，複数のスタッフの間に現実に協同が機能しているようには見えない。できることから実行に移せないものであろうか。大学院間格差はインド学の学問的あり方とは直接関わらない事柄であるだけに，博士論文の質・量の改善を促進し，後進の訓練・指導に一層の拍車を懸ける中で解消してゆくべきである。現今大学の周囲から指摘される事柄の中にはもっともなものがあり，受け身ではない対処が望まれる。公募制は公職に関しては当然であり，優秀な人材があれば傾向・分野を問わずに採用して分野を活性化することが必要となることもあろう。優秀な人材の出る分野が求められている分野であることが多い。若手研究者の育成の為には，任期制の研究職・教育職の積極的活用も考慮に値する。これまでは欧米やインドで為される仕事を見ながら研究・教育をしていれば済む面もあったが，今後は日本のインド学が担う役割が大きい。それだけに我々一人一人に懸かる責任には更なるものがある。

教育の現場では，上述のGrundrissの問題に加え，簡素な学問文法の必要性が痛感される。インド文献学が扱う言語は学問の対象であって，その為に必要な文法は抽象的骨組みと枠組みである。目下使われている

文法の中には，規範・約束を教える学校文法（サンスクリット美文学はこのように作られるべきであるというような）と，原典を分析して得られる，また，原典のもつ言語の分析に資する学問文法との間の，理念的区別をせずに書かれたものが目につく。さらに，その上にパーニニ学派の伝統文法が規範や実例として混ぜ合わされている。教室外では多様な需要があろうが，訓練の現場では困ることが多い。文献学の堅持と柔軟な啓蒙的コースとの配分にも工夫が求められる時代となった。

4．インド学の将来(未来への展望)（Ⅱ)インド仏教学

インド仏教学の未来像

桂　紹隆

既に述べたインド・チベット仏教学の現状を踏まえて，筆者が期待する未来像を描いてみたい。先に指摘した，戦後の仏教学を特徴づける五つのポイント，すなわち，「チベット仏教研究の進展とそのインド仏教研究への影響」「仏教研究の国際化」「仏教研究の方法論の多様化」「写本研究の進展」「仏教テキストの電子化」は，いずれも現在進行中の事態である。

その中で特に今後の仏教研究を方向付けるものとして「電子化」あるいは情報処理技術の導入を挙げたい。今や，古典的な仏教文献の大部分は電子化され，インターネット上で公開されている。したがって，従来，当該テキストの一字索引がなければ，経験と勘によって読まれてきた仏典を，あらゆるパラレル・パッセージを参照して文脈に最適の解釈を与えるというもっとも理想的な作業が可能になりつつある。ただし，検索作業によって集められた膨大なデータを単に無批判に操作するだけでは，決して新たな知見を生み出すことはない。古典テキストを正確に読む語学力とテキストの背景を見抜く洞察力が一層要求されている。一方，大量のデータを一挙に処理できるプログラムの開発は，本特定研究の代表者である中谷英明の先駆的業績が示すように，韻律の統計学的処理を可能にし，テキストの歴史的位置づけをより容易にしている。

電子化の流れは，古典テキストの文字情報だけに留まらず，既出版の研究論文や著書のpdfファイル，未出版の写本の画像情報，考古学的遺跡や遺品，仏教美術作品の画像情報など様々な情報がインターネット上に公開されるようになった。これらを集大成する「電子図書館」あるいは「ヴァーチャル・ライブラリ」という構想も現実化しつつある。また，ルイス・ランカスターの「電子文化地図」(Electric Cultural Atlas) 構想のように，「地理情報処理システム」(GIS) を用いて世界中のあらゆる文化情報を歴史的かつ地理的にデータベース化して，総合的に，また分析的に捉え直そうという動きも活発である。仏教に関する様々な情報もデータベース化されることにより，宗教，歴史や地理，政治や経済などの様々な情報とGISを通して結びつけられ，これまで想像されなかったような新たな研究の視点が獲得されるようになるだろう。

インターネットは無数のパーソナル・コンピュータを有機的に結びつけている。パソコンの前にいる研究者は，単に既存のデータに一方的にアクセスするだけでなく，研究者同士がインターネットを通じて互いに情報を交換できる。例えば，東洋学園大学のCharles Mullerが主宰する，世界中の仏教研究者を対象とするメイリング・リスト，H-Buddhism (旧 Budschol) は，仏教研究に関するあらゆる質問にリスト参加者が様々な答を寄せ合うという形をとっている。それらのQ&Aはネット上に蓄積されており，いつでも過去の情報にアクセスすることが出来る。Muller自身はインターネット上に「デジタル仏教語辞典」を公開している。モニエル・ウィリアムスの梵英辞典など辞書類も徐々に公開されつつあり，2001年7月東京大学で開かれた日本インド学仏教学会のシンポジウムでChristian Wittern が提唱した「仏教電子図書館」構想は少しずつ現実化しつつあると言えよう。

再び，テキストの電子化に戻ると，今や単なるデジタル化ではなく，そこに様々な付加的情報をencodingしてくという考えが広まりつつある。さらに，電子化されたテキストを複数の研究者がネット上で共有し，それぞれの持つ情報やコメントを書き込んだり，リンクを張ったりすることにより，2次的情報を互いに共

有するというinteractiveな電子テキストの利用が試みられつつある。これによって，地理的には遠く隔てられている研究者が共同で文献研究を容易かつ速やかに行うことが出来るようになるであろう。

以上のように，情報処理技術の仏教研究への導入は，古典研究のさらなる発展と深化をもたらすと言えるが，一方で，一字一句を丁寧に読む伝統的な古典文献読解の技法は師から弟子へと伝えられて行かねばならない。繰り返して言うが，テキストの正確な読解力がなければ，膨大なテキスト・データも高度な解析プログラムも何の意味も持たないのである。2002年12月バンコックのチュラロンコン大学で開かれた第13回国際仏教学会の基調講演（Relying on the Dharma and not the Person: Reflection on Authority and Transmission in Buddhism and Buddhist Studies）でポール・ハリソンは，世界中の大学が競争原理にさらされている現実にユーモラスに触れて，参加者一同の共感を呼んでいた。我々は今，如何にして古典文献研究の伝統を次の世代へと伝えていくことができるのかという難問に直面している。本特定研究プロジェクトは，まさにそのような問題意識で開始されたものであろう。

本プロジェクトの画期的な意味は，東西の古典学の伝統がはじめて対話する共通の場が提供されたということである。正直言って対話はまだ始まったばかりである。しかし，そのインパクトは限りなく強いものである。古典の伝統は文明の伝統と対応するものである。異なる「文明間の衝突」が地球を支配しているように見える今日，異なる古典学者の対話と共同研究は，共通する価値観の確認と異なる価値観の尊重を推進するという重要な使命を帯びていると言える。今後の仏教研究者は，その文献学的研究の成果を仏教学特有の難解な術語を極力避けて，わかりやすい言葉で他の古典研究者へ，さらに社会全体に発信していく必要があるだろう。

仏教研究と他分野との交流は，古典研究だけに限らない。ショペンの例が示すように，仏教文献学が，歴史学や考古学や美術史，言語学や文化人類学，心理学や脳科学などの様々な隣接する諸分野と交流し，その獲得した知見を積極的に利用することにより，より正確で興味深い仏教史を再構築することが出来るであろうし，仏教思想の持つ現代的意味についてより公平な判断を下すことが出来るであろう。仏教学者の現代的問題に対するコミットメントの一例として，ランベルト・シュミットハウゼンを挙げておきたい。1980年代に環境問題に目覚めて，実生活において，自動車を極力使わず，ベジタリアンの自然食品を食し，それまで整然と手入れを施していた庭を自然のままに任せるなど，徹底的に環境に優しい生き方を選択するようになった彼は，仏教文献学者として，仏教が歴史的にどのように自然環境を評価してきたかを考察することに真剣に取り組んでいる。その成果は『仏教と自然』などの形で公表されている。ここには，新しい「仏教倫理学」の可能性が示されていると思う。

最後に，仏教文献を研究する者は，同時に「生きた仏教」を研究対象とするフィールドワークを行うべきであるという前田恵學の提言を再確認しておきたい。西欧社会から一歩も出ることのない「アームチェア仏教学者」であったLuis de La Vallée Poussinの後継者Étienne Lamotteが，生涯に一度はじめて日本を訪れたときに，自分の生涯の研究対象である仏教の実相に触れて感激したという言葉を聞いた覚えがある。ベルギーの生んだこれら二人の仏教学者は素晴らしい文献学的研究を我々に残してくれたのであるが，それは主として仏教の教義的理解に関わるものであった。プサンは最初に強い関心をもった密教研究を文献だけによる研究の限界を知って断念し，教義研究に専念したと伝えられている。しかし，仏教は単に哲学的教義ではない。人間の生と死の問題に強く関わる宗教に他ならない。そうだとすると，仏教研究者は古典的な仏教文献のみならず，それに連綿としたつながりを持つ「生きた仏教」と現実社会に対する関心を決して失ってはならないと考えるものである。

5．日本の近代仏教学

日本における近代仏教学の展開と問題点
——東京（帝国）大学の場合を中心に

末木　文美士

はじめに

筆者に課せられた課題は，日本における仏教学の展開である。それは非常に幅の広い問題であり，全体像を把握することは容易ではない。それ故，ここではあまり問題が多岐にわたりすぎることを防ぐために，東京（帝国）大学の場合に例をとって時期を区分し，主要な動向とその問題点を検討してみたい。東京（帝国）大学は日本における仏教学の大きな拠点であり，広く影響を及ぼしてきたことは確かであり，したがって，そこを中心に検討することから，日本の仏教学全体の流れを解明する重要な手掛かりが得られるであろう。以下，東京（帝国）大学における仏教学の展開を見るために，三期に分けて考察することにする。

第一期——講師による仏書講読の開始から，大正六年（一九一六）の専任講座開設に至るまで。

第二期——専任講座開設より，昭和二五年（一九四五）の終戦まで。

第三期——戦後期。

一，第一期——専任講座開設まで

日本の近代仏教学がいつ始まるかは，必ずしも確定していない。西欧の梵語研究の導入というところから考えれば，南条文雄・笠原研寿が明治九年（一八七六）にイギリスに留学したところから，あるいは明治一七年（一八八四）に帰国した南条が大谷教校教授となるとともに，翌年には東京大学講師となって梵語を最初に教えたときと見ることもできる。しかし，制度としての大学における仏教の授業はより早く，明治一二年（一八七九）に東京大学において原坦山（一八一九－一八九二）が講師として仏書講義を始めたのが最初と考えられている。日本の仏教学は以後，国家的使命を担った帝国大学と各宗門の命運をかけた宗門系大学，西欧から輸入されたインド学的方法と伝統的教学とが重層する形で進行する。

東京大学が創設されたのは明治一〇年（一八七七）であり，文学部に史学哲学及政治学科が置かれ，一二年に哲学政治及理財学科と改められた。哲学関係では，哲学，哲学史，論理学，道義学（倫理学），心理学などの講義が行なわれ，教授は外山正一，外国人教師としてフェノロサとクーパーがいた。その段階で，仏書講義が行なわれたのであるから，非常に早い段階で取り入れられたことになる。

もっとも，この仏書講義は哲学政治及理財学科ではなく，最初は和漢文学科で講ぜられた。東京大学総理加藤弘之の懇請によるものという。哲学政治及理財学科が西欧の学問の導入を中心としていたとき，和漢文学科は伝統的な学問の継承を目的としており，仏書講義が最初そのような中に置かれたことは注意される。

明治一四年の改組で哲学科と政治学及理財学科が分れ，哲学科に印度哲学及支那哲学が加えられ，一五年には哲学は西洋哲学と東洋哲学に分れる。東洋哲学を担当したのは，同年助教授に採用された井上哲次郎であった。仏書講読は印度哲学と名を変えて，原と吉谷覚寿が隔年で講師として担当し，支那哲学は和漢文学科の教授中村正直が担当した。

その後，明治一九年（一八八六）に東京大学は東京帝国大学と変わり，文学部は文科大学となった。明治一七年にドイツに留学した井上哲次郎（一八五五－一九四四）は，二四年に帰国するとともに哲学科の教授

に就任し，同年から三一年まで比較宗教及東洋哲学の講義を担当したが，実質的にはその内容は印度哲学であり，二七年まで仏教前哲学，その後は仏教起源史を扱ったという。この比較宗教及東洋哲学はなかなか好評であったが，三一年に講師姉崎正治の宗教学緒論に変わり，井上自身も仏教から日本儒学の研究に移り，この系統からの仏教研究はひとまず消えた。

しかし，明治三〇年には留学から帰国した高楠順次郎（一八六六－一九四五）が講師として梵語を担当し，三二年には博言学科教授となり，さらに三四年に新設された梵語学講座の初代教授に就任するに至って，梵語学を基礎とするインド研究の基礎が作られた。高楠は印度哲学宗教史を開講し，井上の比較宗教及東洋哲学に代ることになった。井上の講義が西欧の研究に基づくものであったのに対し，高楠は梵語原典を基本とする立場をとり，インド哲学宗教の研究は専門性の高いインド学の領域のものに変わった。大正元年（一九一二）からは高楠に代って木村泰賢（一八八一－一九三〇）が講師としてこの講義を引き継ぐことになる。

これに対して，早くから講義が行なわれていた仏教学が印度哲学の名で正式の講座を得るのはかなり遅れ，大正六年（一九一六）に，しかも安田善次郎による寄付講座としてようやく実現する。初代の教授は寄付の導入に力のあった講師の村上専精（一八五一－一九二九）が着任した。この講座実現までを第一期と考えることができる。

この草創期の東京大学の仏教学の状況を見ると，いくつかの注目すべき点が指摘される。

第一に，しばしば指摘されることであるが，当初仏書講読とされていた仏教学が印度哲学の名で講ぜられるようになったことである。その理由は，「仏教」の名を使うとキリスト教徒の関係上で困るということ，支那哲学と併称すること，などが挙げられるが，当時の情況からして後者の理由のほうが大きかったのではないかと思われる。いずれにしても，印度哲学の呼称は，平成五年（一九九三）まで続くのであり，その後も，「インド哲学仏教学」という名のもとに，仏教学はインド学と密接に関係するものとされている。昭和二八年（一九五三）に創設された関連学会も「日本印度学仏教学会」であり，両者の緊密な関係をうかがわせる。

当初，仏教学に印度哲学という名が冠せられたのは，仏教がインド起源だからであり，実質的な内容は伝統的な漢文仏教典籍を講読するということであったが，次の第二期に至ると実際にインド学を基盤とした仏教学へと展開するに至る。「印度哲学」という呼称の持つ意味が変化しているのである。西欧においては，一九世紀に仏教研究が始まった当初は仏教学はインド学から起ったが，その後，日本の禅やチベット仏教などが盛んになるとともに，地域性を強め，必ずしもインド学と必然的な関係を有しない。それに対して，日本の仏教学は，どこまでもインド学と関連しているのが特徴である。しかし詳しく見れば，インド学と仏教学の関係も少しずつ変わっている。第三期に入ると，インド学と仏教学が関連しつつも，必ずしも仏教学がインド学の範疇に収まらないことが認識されるようになる。

第二に，この点で注目されるのは，当初は印度哲学といっても，決してインド原典学ではなかったということである。しばしば，日本の仏教学は西欧輸入の文献学であるという見方がなされるが，それほど単純ではなく，むしろ最初に和漢文学科で講ぜられたように，伝統的な学問の範疇に属するものと考えられていた。それが西欧から輸入された文献学中心になるのは，高楠順次郎以来であるが，高楠は梵文学講座の担当であり，印度哲学（＝仏教学）の流れとはいくぶん異なっている。印度哲学で西欧流の方法を導入するのは，高楠の下で講師を務め，後に印度哲学の助教授に就任した木村泰賢によってである。しかし，木村もまた，達意の解釈を得意とし，必ずしも厳密な文献学とは異なっている。木村を継いだ宇井伯寿によって，はじめて文献学らしい形態を整えるが，その宇井にしても，『仏教汎論』に見るように，体系的な仏教理解を試みており，文献学のみに留まるものではなかった。

第三に，他の専門との関係を見ておこう。東洋哲学の中に包摂されることから，しばしば印度哲学は支那哲学（中国哲学）と較べられるが，支那哲学が東京大学創設当初から和漢文学科において専任の教授によって講ぜられ，伝統文化の中軸と考えられたのに対して，印度哲学は早くから講師による講義がなされていたにもかかわらず，専任ポストを持つ講座にはならなかった。講座化されたときも寄付講座であり，国の意向ではなかった。国家枢要の学と考えられていなかったのである。最初の寄付講座は安田によるものであったが，次の寄付講座は釈宗演によるものであり，印度哲学の講座が，仏教界から重視されていたことを示している。

仏教界は，それぞれの宗門が宗立の大学や専門学校を持つようになったが，最先端の学問を担うには，もっとも優秀な人材を有する東京帝国大学で人材を育てる必要もまたあったのである。こうして帝国大学の印度哲学講座は，一方では帝国大学の講座として国家に仕える学問であると同時に，他方では仏教教団の利害

にも深く関わるところとなった。実際，原坦山から始まり，長い間，印度哲学の講座は何らかの形で教団と関わりのある人が担当している。教団とまったく無関係な教授ははるかに時代が下った中村元までいなかった。この点は欧米の仏教研究とまったく異なるものである。

他方，宗教学との関係も微妙である。仏教学はある意味では宗教学の中で講じられてもよいと思われるが，東京帝国大学では別の流れに立つものであった。宗教学は井上哲次郎から姉崎正治へと進み，明治三八年(一九〇五）には留学から帰った姉崎を教授に迎えて独立した講座となった。当初，井上がインド哲学や仏教も講じていたばかりでなく，姉崎もまた，はじめは梵語や印度哲学を深く学び，留学中もドイッセンらのインド学者に学んで，『現神仏と法身仏』などの仏教研究に力を注いだ。教授就任後も，日蓮や聖徳太子の研究により，仏教と深い関係を有した。

にもかかわらず，印度哲学としての仏教研究はそれとは別の流れに立つもので，交わることがなかった。井上が教授として講義を始めた前年の明治二三年から村上専精がずっと非常勤講師として印度哲学を担当し，さらに前田慧雲・常盤大定らが加わり，大正六年の講座設立に至るのである。

なぜ印度哲学としての仏教学は宗教学と緊密な関係を持ちえなかったのであろうか。おそらくそれには二つの理由が考えられよう。第一に，姉崎らの宗教学は，特定の宗教に偏らない宗教研究の立場に立っていたのに対し，仏教教団関係者による印度哲学は仏教の護教論的な性格を負わされていた。宗派設立の大学がそれぞれの宗派の子弟養成を課題としたのに対して，帝国大学の印度哲学は宗派を超えた仏教界全体の指導的な学問の確立を課題としていたということもできる。

第二の理由は，井上も姉崎も西欧に留学し，いち早く西欧の近代的な学問を学んできたが，印度哲学では木村泰賢が最初の留学者であり，それも助教授就任後である。それまでの講師陣はすべて伝統的な学問に，いくらかの輸入学問の知識を身に付けた学者によって占められていた。早く留学して近代的なインド学を身に付けた南条文雄は短期間梵語学の非常勤講師を務めただけであり，教授に就任した高楠も梵語学であって，印度哲学ではなかった。木村にしても，当初高楠の講義の後継者として出発しているのであり，必ずしも印度哲学の流れの正統とはいえなかった。

このことは一見見逃されがちであるが重要なことである。何故ならば，木村・宇井以後，東京帝国大学の印度哲学は急速に近代的な学問の方向へと脱皮してゆくが，にもかかわらずもう一方で伝統的な仏教学の継承という側面をずっと持ち続けるのであり，それが日本の仏教学の大きな特徴となるからである。

二，第二期——専任講座開設から敗戦まで

1，木村泰賢から宇井伯寿へ

講座創設の際に教授に就任した村上は，すでにそのとき六〇歳を過ぎており，大正一一年には退官している。村上の後は，イギリス留学から帰った木村が教授となり，こうしてはじめて西欧由来のインド学に基づく印度哲学＝仏教学が確立するのである。ところが，木村は昭和五年（一九三〇）に五〇歳で急逝し，その後，木村と同期で，東北帝国大学に赴任していた宇井伯寿（一八八二－一九六三）が迎えられ，昭和一八年まで教授を務めた。木村と宇井は同期のライバルであり，縁起解釈をめぐって論争したこともあり，あたかも敵対関係のように見られることもあるが，実際には木村・宇井という流れで，従来の伝統教学に立つ印度哲学と大きく異なる新しい印度哲学＝仏教学が形成されるようになった。

木村は処女作である高楠との共著『印度哲学宗教史』(一九一四）から，『印度六派哲学』(一九一五)，『原始仏教思想論』(一九二二）などにいたるまで，その主著はいずれも達意の概論的なものであった。それに対して，同期ながら木村の華々しい出発よりも一歩遅れた宇井は，それゆえにより個別的な文献研究への沈潜から出発し，『印度哲学研究』六巻（一九二四－一九三二）の成果を基礎に，『印度哲学史』(一九三二）を纏めた。その後も，中国禅宗文献の研究や晩年の唯識研究に至るまで，文献の厳密な解読を基礎とする仏教研究を確立した。木村が早逝したこともあり，この宇井の学風が仏教学の第二期を代表するものとなった。宇井はまた，論理的，合理的な思考を重んじ，それを徹底させた。縁起解釈をめぐる宇井・木村論争は，この点に関わるものである。

しかし，宇井の方法が完全に西欧的なインド文献学であるかというと，決してそうは言えない。第一に，宇井は印度哲学を標榜しながらも，実際には漢訳の仏典を多く用いており，ある意味では伝統的な仏教の再発見とも言えるところがある。宇井の研究は，安世高などの訳経や漢文禅宗文献にまで及んでおり，その方面の研究成果はきわめて大きなものがある。

宇井に限らず，漢文仏典を重視するのは，日本の近

代仏教学のひとつの特徴である。それを縦横に用いることができる点で，日本の研究者は西欧の学者よりも一日の長があった。西欧のインド学者は，あくまでサンスクリット研究から出発するので，それと言語の系統を異にする漢文に弱く，仏教研究に漢文資料を十分に扱うことができない。ところが，日本の研究者は寺院出身者や宗門関係者が多いために，もともと漢文仏典に親しんでいて，それらを前提としながら，インド資料を扱う。それ故，梵漢対照や漢パ対照研究は，日本の研究者がもっとも得意とするところとなった。

日本近代の仏教文献学の金字塔とも言うべき成果は，高楠らが中心となった『大正新脩大蔵経』であろうが，これはまさにこの日本の研究の利点を最大限生かしたものである。それは漢文資料を扱っており，一方で江戸時代以来積み重ねられてきた大蔵経の諸本対校の作業を受け継ぎながら，斬新な校注のつけ方などでは西欧インド文献学のテキスト校訂の方法を応用している。パーリ原典やサンスクリット原典との対比も当時として可能な限り行なわれている。

漢文資料は，中国仏教の研究のみならず，インド仏教の研究にも資するところが少なくなかった。パーリ語原典やサンスクリット原典との対比は，単に対応箇所があるというだけでなく，それらと違う部派の伝承を伝える資料として貴重であり，また，漢訳にしか残存しない大乗仏典も少なくない。さらに，特殊な仏教梵語の解釈に当っても，漢訳が資するところは少なくない。

しかし他面，漢文仏典の重視はプラス面と同時に，マイナス面をも持つことになった。パーリ語やサンスクリット文献をそれ自体としての脈絡で読まず，漢訳に引きずられて安易な解釈に陥ることもしばしば見られた。仏教学がインド学を基礎としているはずなのに，十分な方法論的反省を持つことなく，それを逸脱することになった。また，漢文仏典を扱う際に，中国学と離れたところで研究が進められたために，中国学の方法や成果を生かすことができず，仏教学者による漢文仏典の扱いは中国研究者からも批判を浴びることになった。こうして，仏教学はインド学に基づいているはずにもかかわらず，インド学として徹底しておらず，かといって中国学の外にもあり，中途半端な性格を持つことになった。

このことは，伝統教学との関係に関しても言える。漢文仏典を十分に批判的な扱いをしないままに持ち込むことは，そのまま伝統教学がすべりこむことであり，こうして日本の印度哲学＝仏教学は西欧由来の新しいインド文献学プラス伝統教学の再編という二重の性格を持たされることになったのである。

このことは，日本の仏教学に日本独自の性格を与えることになり，インド学の立場からする世界の研究情勢とずれが生ずることになった点も無視できない。今日では，海外でも漢文資料を扱い，また，日本語の研究に目を配ることのできる仏教研究者が増え，また，日本の研究者もまた欧米の研究者と交流を持つ機会が増えてきたが，少し以前まではそれは例外的であった。それ故，戦後日本で主流になった大乗仏教の在家起源説にしても，欧米では長く知られないままであり，その批判の先端に立ったショーペンは，漢訳仏典を考慮に入れていないというようなすれ違いが，なお今日でも残っている。

2，宇井『仏教汎論』の体系

宇井に戻ると，もうひとつ注目すべき点として，その学問が決して文献の校訂・翻訳等を中心とする文献学的研究やそれに基づく教理史的研究に留まらず，仏教の体系的な理解を試みていることである。その集大成が大著『仏教汎論』である。これは昭和一八年（一九四三）に東京帝国大学を定年退官後，戦争末期の混乱の中で書き継がれ，昭和二二－二三年（一九四七－四八）に二分冊で出版され，後に合冊された。緒言に「其弘布する地域に依つて，仏教に対する見方，従つて其扱ひ方も自ら異なつて来るべきで」あることを認めた上で，「吾々としては，我国の仏教が其総てであるから，印度から出でて支那で発達し，更に我国に移殖せられた思潮を見て，凡てを其線に基づいて纏めるのが必然の仕方である」（緒言，二頁）とする。

ここまでならば，仏教の多様なあり方を認めた上で，自らの依って立つ東アジア系の仏教に基軸を置いて論じようというのである。それはそれで首尾一貫したものであり，その限りでは問題ない。しかし，「支那，日本に発達した仏教が最も深遠で又複雑な教理を包有して居る」（同，二頁）というと，いささか独断的といわれてもやむを得ないであろう。ましてそれだけでなく，「仏教の真意義は我国に来つて初めて発揮せられる」（六八頁），「此日本仏教なくしては仏教の発達は其当然の発達段階に達するを得ない」（七七七頁）というに至っては，自民族中心，日本中心主義の立場に立つことになった。

「仏教は元来世間の政治に関係すべきものでない」（一〇七〇頁）という宇井の断固とした姿勢は，それが普遍的に妥当するかどうかはともかく，戦争中に積極的な戦争協力から距離をおくという立場を可能にし

た。しかし，仏教の中での日本中心主義を免れることはできなかった。この日本中心主義もまた，宇井に限らない日本の仏教学の一つの特徴と言ってよい。仏教信仰の伝統をもたない欧米の仏教学が，さまざまな価値観や視点を可能にしたのに対して，もともと伝統として仏教文化をもつアジアにあっては，それぞれ自国，自民族の仏教の立場に立ち，それを最高とする傾向が強い。その点では日本だけに限らない。しかし，ともあれ日本仏教を究極と見ることによって，宇井の仏教学は伝統的な諸宗派の立場と結びつくことになる。日本仏教の諸派は，最新の文献学という武器を手に入れることで，自らの護教論の再建が可能となったのであり，まさに『仏教汎論』はそれを成しとげているのである。その点で，村上専精が『仏教統一論』において企図しながら挫折した日本仏教の立場からの仏教の統一的理解という課題を果たしたということができる。

本書は，仏・法・僧の三宝の体系に従って，第一編・仏陀，第二編・教法，第三編・社会の三編の構成を取っている。もっとも第一編と第三編をあわせても全体の一割強程度であり，教法中心である。実践的な問題も主として第二編の中で論じられ，したがって，実践論をも含んだ教理論中心ということができる。インドから日本へという流れで仏教を見るとしても，そこにはさまざまな立場があり，必ずしもすべてが整合的であるとはいえない。しかし，宇井はそれを体系づけることによって，全体を整合的に理解しようというのであり，それは日本仏教を最終に置く一種の教判論といってもよい。

例えば，第一編・仏陀論を見てみよう。そこではまず，釈迦牟尼の伝記から入り，そこで近代の研究の成果である歴史的ブッダを論ずる。その立場からすれば，大乗非仏説論に至らざるをえないようであるが，宇井は，歴史的ブッダをきわめて限定的に捉える。そして，最古の経典においてもブッダが超人的に描かれていることから，「仏陀は一方に於ては人間としての言行を為しつゝも，同時に他方に於ては人間以上の不思議力を有し，人間以上の身口意業を為すとせられて居るのである」（二一頁）と，「仏陀は全くこれ超人」（二一頁）であることを前提に置いてしまう。それによって，二身説・三身説などの仏身論へと展開することが可能となり，大乗非仏説論に煩わされることがなくなったのである。このように，歴史的ブッダと歴史を超えたブッダを分けることは，すでに村上専精の『仏教統一論』に示されており，これも日本近代仏教学の共通理解であったと言ってよい。

宇井の特徴とすべきは，最終的に日本仏教に帰着させる際，いわゆる本覚法門を重視している点である。そもそも古代において，東大寺大仏と国分寺の関係から，「国民は凡て日常の経験の事に理を見，仏化即ち皇化の厚きを体得することになるのであって，……事の上に其まゝ理を見ることになるのである」（六一頁）。この事重視の立場から中古天台本覚法門の仏陀観へと進み，それは「国民一人一人が仏陀として，各々其道，其職に進み励んで，そこに仏国土を現出することを得るのであり，此外に別に浄土なるものは無いとするのである」（六九頁）ということであるという。こうして純学術の装いをとった宇井の仏教論は「国民として各々其分を尽くす以外に為すべきことは無い」（六九頁）という戦前戦中の国民道徳論に帰着することになってしまう。

教法に関しても，「根本仏教」と日本仏教を結ぶ「仏教に一貫するもの」を求めようとする。「根本仏教」というのは，「釈尊並びに其直接の弟子の有した仏教」（一〇六一頁）である。「根本仏教は全仏教の源泉であらねばならぬ」（一〇六一頁）。その根本教理は「無我といふことに帰着し」（p. 1063），それを積極的に表現するとき，「縁起」となる（同）。この無我＝縁起説こそ，「仏教の全体を一貫するもの」（一〇六六頁）である。ところが，「無我の実践は我国に於てのみ真に行はれ得ることであつて，他の何処に於ても，之を徹底せしむるを得ないものである」（一〇六八頁）というに及んでは，あまりに飛躍が大きすぎると言わなければならない。

以上のように，『仏教汎論』は，根本仏教と日本仏教を両端として，その間にさまざまな教理思想を配置し，仏教の一貫性を主張するとともに，日本仏教の優越を主張しようとしている。そして，その日本仏教は，天皇制下に国民が自己の職分に励むところにその理想が見出されることになるのである。

3，戦争と仏教学

宇井の場合，たしかにその結論は戦時のイデオロギーを受容するものとなっていたが，必ずしも積極的に戦争協力を推し進めるものではなく，むしろ政治と関係することに対して厳しい禁欲の姿勢を貫いた。それに対して，東京帝国大学の仏教学関係者で積極的な戦争協力の姿勢を明示したのは，高楠順次郎と宮本正尊であった。

高楠はもともとアジア主義的な傾向を帯びた日本主義の信念を強くもち，それが『大正新脩大蔵経』編纂をはじめとする彼の巨大な仕事を生むエネルギー源と

なっていたと思われる。『高楠順次郎全集』第一，二巻に収録された『アジア諸民族の中心思想』（一九三五－三七）では，日本の文化を考えるのに，「血の文化」と「智の文化」という両面からの考察が必要であると言っている。「血の文化」は，血統を重んじるもので，「自分の血筋は偉いものであり，自分の血統は非常に尊いものであるという，血を意識する力が生み出す文化」（『高楠順次郎全集』二，六五頁）であり，徹頭徹尾「差別観に立っている」（六六頁）。それに対して，「智の文化」は，「智は結局だれが持っても同じこと」であり，「ドイツでこしらえた機械を日本人が操ってもやはり同じ結果が出る」から，「平等観に立つ」ことになる（六五頁）。「智の文化は横に広がるものであるが，血の文化は縦に続いている。縦の続きも必要であるけれども，横の広がりの，どこからでも智慧を採り入れ，文化を採り入れるということがなければいけない」（三三三頁）と，「血の文化」と「智の文化」の両方を持つことの必要性を主張している。高楠が一方でかなり露骨な日本主義・国粋主義をとって，時流に重きをなしながらも，他方で普遍性を持つ巨大な仕事をなしえた秘密のひとつは，恐らくこのバランス主義にあったということができるであろう。

当時，いっそう時局にのめり込むような言説を発表していたのは，宮本正尊（一八九三－一九八三）であった。宮本はインド中観派の研究から出発し，大戦下に『根本中と空』（一九四三），『中道思想及びその発達』（一九四四），『大乗と小乗』（一九四四）などの大著を続けて出版している。このうち，『大乗と小乗』は，その序に「大乗と小乗の問題は，大東亜諸民族の生活並に思想に関係するところ甚だ広汎である」と言われているように，大東亜共栄圏のもとで，小乗といわれて蔑視されてきた南伝系の仏教を含みこむために，どうすればよいかという問題意識に立って，学術的な論述と時局的な論説が入り混じっている。

宮本は，「現代は「新鎌倉」と呼ばれるべき時代である。明治維新の一大転換期と，その廃仏毀釈の末法的事件に激発される第三の正法復興時代に相当するのである。仏教史的には，かの般若華厳法華涅槃の大乗諸経典の第二転法輪に比照して，これを第三転法輪と称すべく，その大乗方等経典の一乗教に対しては，これを根本仏乗・根本仏教と呼んでよいものである」（五三頁）と述べている。「新鎌倉」は宮本の年来の主張であり，そこで展開される仏教は，大乗を超えた「根本仏教」であるというのである。そのことによって，南方仏教を含みこむことが可能になるというのである。

宮本の時局へのコミットは『不動心と仏教』（有光社，一九四一初版，一九四二改訂版）にさらに顕著である。本書は「現下戦雲欧亜の大陸を覆ひ，日本をめぐる太平洋の波日に高く，今や国家は新たなる興廃の関頭に立つてをる。……この国難に当つて，元寇鎌倉を思ふや切である」という時代認識に立っている。改訂増補版は，「大東亜戦争」開戦を受けて，「感激の外はない」中で，「宣戦の大詔を拝し奉りて」等の文章を追加している。まさに第一章の標題のとおり，「東亜新秩序と正法国家の建設」を目指したものである。

仏教者の戦争関与に関する研究は今日大きく進められつつあるが，仏教学者と戦争のかかわりについてはいまだ十分に明らかになっていない。その実情の解明とともに，はたしてそれが日本の仏教学の方法そのものとどのような必然的な関係を持つのかなど，今後の検討を要する問題は大きい。

三，第三期——戦後

敗戦による価値観の転換は，仏教学にも大きな影響を及ぼした。戦争協力の立場をとった宮本正尊は，戦後の復興とともに，日本印度学仏教学会の創設（一九五三）や，『大乗仏教の成立史的研究』（一九五四），『仏教の根本真理』（一九五六）にまとめられた共同研究の指導者としてよみがえった。その中から，平川彰（一九一五－二〇〇二）の大乗仏教在家起源説のような画期的な説が展開されてゆく。他方，聖徳太子の研究者・讃仰者で，日本仏教研究の指導者であった花山信勝（一九八九－一九九五）は，教授のままでＡ級戦犯の教誨師となり，実践の中に新たな方向を見出そうとする。

その中で，印度哲学＝仏教学のあり方そのものに関する根本的な問題提起は中村元（一九一二－一九九九）によってなされた。中村は宇井の後継者として，ヴェーダンタ哲学の研究から出発したが，仏教をも含めて，驚異的に広い領域をカバーし，超人的な成果を挙げた。その中で，ここでもっとも注目したいのは，宇井が『仏教汎論』で示し，また，他の仏教学者によっても当然のように前提とされていた「仏教の一貫性」という神話に疑問を投げかけたという点である。中村は，戦後すぐに『東洋人の思惟方法』（一九四八－四九）を発表し，これは比較思想研究の記念碑的労作であるが，そこで，東洋諸民族の思惟方法を比較する方法として，「シナ・日本・チベットにあっては，普遍的教説としての仏教および論理思想の受容がいかなる特殊なしかたで行なわれたか，すなわち普遍的な教説がそれぞれ

の民族の特殊性においていかに受容されたか」（はしがき）という点に注目している。それは，従来の多くの仏教学者が前提としてきた仏教の一貫性よりも，むしろ仏教が諸民族でどのように違ってくるかという差異性のほうに注目することになる。

今日，特に欧米では，さまざまな系統の仏教が伝えられ，仏教の一貫性というよりも，多様性に注目するのが常識になっており，Buddhismsという複数形さえ用いられるほどである。その点からすれば，諸民族における仏教の差異に注目した中村の視点はきわめて斬新なものがあった。それによって，仏教研究は，仏教の一貫性に立つ護教論でなく，文化比較の方法とされることになった。また，多くの護教論者に共通する狭猥な日本仏教優越論を免れることができた。仏教者のための仏教学ではなく，より開かれた仏教研究が可能になったのである。中村が，東京（帝国）大学の印度哲学ではじめて寺院や既成教団と無縁の教授であったということもそれと関係しよう。また，マックス・ウェーバーの影響下に宗教の社会倫理の研究を進めるなど，戦後の社会科学の先端的研究と近い立場に立ち，時代の自由な空気を共有していたことも，その学風に広がりを持たせた。

原始仏教と日本仏教を結ぶ一貫性が解体し，多様な仏教が認められるようになると，仏教学がインド学だけと特別密接に関係するという必然性にも疑問が投げかけられるようになる。中村自身はインド哲学の研究から出発しており，インド学から仏教学へという従来の道筋を踏襲しているが，それはあくまでひとつの可能な方法であり，必ずしも絶対とはいえない。特に欧米ではチベット仏教研究が盛んになって，チベット学が独自の方法を主張するようになり，そうなると，それぞれの地域の仏教は，それぞれの地域にあった方法で研究するほうが，現実に即した研究ができることが明白になってきた。こうして印度哲学＝仏教学という図式はもう一度再検討を要することになったのである。

中村の研究で，ここでもうひとつ注目しておきたいのは，『中村元選集』の中で五冊を占める原始仏教研究である（一九六九－一九七二）。その内容は，『ゴータマ・ブッダ　釈尊の生涯』『原始仏教の成立』『原始仏教の思想』（二冊）『原始仏教の生活倫理』となっている（『決定版中村元選集』では，八冊に増広）。従来の仏教一貫説は，原始仏教（初期仏教）から大乗仏教へ，さらには日本仏教までの一貫性を主張するため，原始仏教だけに特別価値を置いて研究するということがなかった。

確かに西欧の仏教研究が導入されたとき，大乗非仏説論争が興され，歴史上のブッダの教説である原始仏教が注目を浴びた。しかし，この論争はやがて歴史上の事実よりもその背後の理念の展開として大乗仏教を考え，原始仏教から大乗仏教へ一貫するものを認めることで「解決」され，改めて大乗仏教の正統性が深刻に問われることもなく，また，大乗仏教に吸収されない原始仏教独自の価値の再発見には至らなかった。明治期の大乗非仏説論争は，あえていえば論争ではなく，むしろ仏教一貫論に立つ護教論的な大乗仏説論の中に，いかにして西欧の近代的な研究が明らかにした大乗非仏説論を組み込むかという方向でほぼ一致していた。

その中で中村は，日本仏教と異なるさまざまな仏教の形態を認めたのと同様に，大乗仏教と異なる原始仏教の独自性の発見へと向った。いかにして原始経典の中でも歴史的古層を抽出できるかという方法論を深め，最初期に遡る仏教が，後に確立した教理と異なり，きわめて平易で日常的な実践であることを主張した。しかし，こうして古層に遡る方法は，やがてそれを徹底すると，古層にはジャイナ教文献などと共通する非教理的な教訓説のみが残り，仏教独自の教説が消えてしまうという矛盾に逢着し，そもそもどこまで歴史的事実としての古層が確定できるのか，という根本的な疑問を生むに至った。その中から，「原始仏教」という価値的判断を含む呼称にも疑問が呈され，今日では「初期仏教」の言い方のほうが一般化しつつある。

このようにさまざまな問題を含みつつも，既成の教理を前提とせず，文献をその原型に遡って考えようという姿勢は，きわめて新鮮で衝撃的なものであった。『仏教語大辞典』や原始経典の翻訳で発揮された分りやすい言葉で仏教を語るという態度もまた，既成の教理を前提としないという姿勢に通ずるものである。これもまた，既成教団に縛られることのない中村の自由な立場を最大限生かしたものということができよう。

教団内の護教論から開かれた思想としての仏教研究へという中村の示した方向は，第三期の仏教学のもっとも特徴とすべきものであり，後戻りできない新たな道を指示しているということができる。

四，仏教学の可能性

以上，三期に分けて，東京（帝国）大学を中心として日本の近代仏教学の流れとその特徴，また問題点を検討してみた。第一期には，「印度哲学」と呼ばれながらも，伝統教学が中心で，それに新しい西欧由来の方法を加味することがなされた。第二期になると，印

度哲学＝仏教学が名実ともに新しいインド研究を基盤とするようになったが，他方で伝統教学との関係も維持され，仏教一貫説の立場から両者の統合がはかられた。第三期になると，第二期以来の方法も生きつづけたが，同時に印度哲学＝仏教学という一体性が疑問視され，多様な仏教の形態と，それにあった多様な方法論の必要が認識されるようになってきた。

近年，こうした第三期の方法にも深刻な疑念が提起されるようになった。そのひとつは批判仏教の運動である。袴谷憲昭と松本史朗によって提起されたこの運動は，従来の仏教学の価値中立性の装いに疑問を呈し，価値中立的な立場に立つ文献学的方法の限界を明らかにした。第二期までの仏教一貫論的な護教論が崩壊した中で，しかし，価値の問題は新たに問い直されることなく，不問に付されながら，実は伝統的な価値観がそのまま底流として残っていた。松本による如来蔵批判は，このようにして暗黙の前提となっていた伝統的価値観を取り出し，その正統性に疑念を提示したものであり，根底にある研究者自身の価値観を問うことなく，仏教研究は成り立ちえないことを訴えている。しかし，批判仏教をめぐる議論は，彼らの言説があまりに性急で，十分な論証の手順を踏まずに一方的な決め付けが多かったこともあり，そのもっとも根幹に関わる問題が十分に認識されないままに葬り去られてしまう恐れがないではない。

従来の仏教研究への批判は，別の方向からも出てきている。碑文を重視したショーペンらの研究は，文献中心の従来の仏教研究に大きな疑問を投げかけた。そのような流れの中で，近年，下田正弘は近代仏教学に対して批判的な研究を発表し，意欲的に問題を提起している。もっとも新しい論文「生活世界の復権」（『宗教研究』三三三，二〇〇二）では，近代仏教学の特徴として，文献偏重であること，「歴史的ブッダ」がアポリアになっていること，を指摘して，閉ざされた過去の現象を外から分析するという従来の仏教学の方法に疑問を投げている。

下田の指摘は，今日の仏教研究に対して示唆するところが大きいが，詳細に見ると，本稿で示したように，日本の近代仏教学の展開は必ずしも単純にそのような傾向が一貫していたわけではない。本格的な文献学的研究は第二期になってようやく出てきたものであり，当初からあったものではない。また，歴史的ブッダの重視は，一見第一期の大乗非仏説論争以来の問題のように見えながら，上述のように，実は当初から大乗非仏説論は克服されるべきものと見なされ，正面から真剣な議論が交わされたわけではなかった。むしろ歴史的ブッダが独自の価値を持つものとして提示されたのは第三期になってからであり，それは同時に日本仏教優越の仏教一貫説に立つ護教論の崩壊と結びついていた。この側面を無視して，歴史的ブッダ論の批判のみを先立てると，再び護教論的な仏教一貫説に陥る危険があることを認識する必要があろう。

そもそも，日本の仏教学は欧米の仏教学を受け入れながら，もう一方で伝統を担うという二重の課題の中で進んできたのであり，そこに仏教の伝統のない欧米と全く違う独自の展開をしなければならない必然性があった。振り返ってみると，インド学でもチベット学でも，インド人やチベット人研究者よりも欧米の研究者によって近代的研究がリードされて進められてきた。他方，中国や韓国では欧米の研究を受け入れつつも，伝統の流れのほうが優位に立つ研究が進められてきた。それに対して，日本の場合，中国や韓国以上に欧米の方法が深く受け入れられながら，しかし，それを伝統的な教学と調和させるというところに努力が払われた。

今日，研究のグローバル化が進み，国際的な場で仏教の問題が論じられることが少なくなくなった。しかし，その背景にある伝統と研究史の相違を無視すると，単なる表面だけの対話に終わってしまう危険も大きい。その点，下田が「日本は，伝統的な仏教世界を生きてきた点で西洋とはっきり異なり，生活世界に巻き込まれそこに埋め込まれた仏教を「内部から」学ぶ機会を与えられていたはずである」という指摘は適切であるが，逆に言えば，だからこそ「伝統的な仏教世界」と馴れ合ってしまう危険も大きいことを認識しなければならない。

下田の言う「生活世界の復権」ということに関して言えば，仏教学が教理中心で，現実から遊離していたことは事実である。この点においても，第三期における中村らの歴史的ブッダ論は，下田の主張とは逆に，教理から歴史へという志向を持つことによって，教理の抽象性から事実の具体性へと向おうとするものであり，その点にはなお継承すべきものがあると思われる。また，分野によって研究方法相違も著しく，例えば日本仏教の研究に関して言えば，戦前・戦中の仏教一貫論に立つ日本仏教の固定化への反動から，戦後の日本仏教研究は教理ではなく，歴史中心で進められてきており，逆に教理研究が遅れるという逆転現象も起っている。「生活世界の復権」という方向は基本的には正しいと私も考える。それだけに，なぜ近代の日本の仏教学がそこから逸脱することになったのか，その根拠まで遡って十分な検討を要するのである。

(注)

本稿は実証的な事実の確定を意図したものではなく，書誌的な情報など必ずしも細かく注記しなかった。基本的なデータは『東京大学百年史』部局史一所収の文学部印度哲学の項によるところが大きい。近代の仏教学史については，いまだ全体にわたる本格的な研究は出ていないが，部分に関する研究は少なくない。最近の論文として，林淳「近代日本における仏教学と宗教学」(『宗教研究』三三三，二〇〇二）がある。筆者自身の関連する研究としては，『日本仏教思想史論考』（大蔵出版，一九九三）の第一部所収の論文は，何らかの形で関係するところがある。その他，「中村元博士の日本思想史研究」(『アーガマ』四〇，一九八三。『中村元の世界』，青土社，一九八五に再録)，「講壇仏教学の成立——村上専精」(『福神』四，二〇〇〇)，「批判仏教」(『日本仏教の研究法』，法蔵館，二〇〇〇）などの拙稿を参照されたい。

イスラーム学

イスラーム学

濱田　正美

0．イスラーム学の定義：

古典学の一分野としての，換言すれば必ずしも信仰の立場からではなく，「外部から」観察を行う者にとっての「イスラーム学」には，広狭の二義がある。すなわちこの用語は，狭義には宗教現象としてのイスラームそれ自体を対象とする学問体系を指し，広義にはイスラームを奉ずる社会において，主として，ムスリムによって達成されたあらゆる知的活動を対象とするそれを意味する。「主として」というのは，稀ではあってもキリスト教徒やユダヤ教徒などもこの知的活動を担うことがあったからである。(例えば，アリストテレス哲学のアラビア語訳に際してのシリアのキリスト教徒の果たした役割を想起せよ。)

この「外部から」の観察は概ねイスラームの内部にいる者による定義に合致する。例えばガザーリー(1058-1111)は，学問を啓示的なものと非啓示的なものに大別したうえで，前者を（1）基本的，（2）派生的，（3）予備的，（4）補完的の4種に，後者を（5）賞賛すべきもの，（6）非難すべきもの，（7）許容すべきものの3種に分けている。（1）はコーラン，スンナ（預言者の慣行），イジュマー（イスラーム共同体，もしくはその代表としての学者達の合意），預言者の教友たちの伝承に関する学問を含み，（2）はさらに，現世の福利に有益な法学と来世の福利に有益な「心の状態の学」に分かれ，（3）は語義学，文法学，（4）はコーラン注釈学，読誦学，法理論を含む。（5）賞賛すべき学問は，医学，数学，基本技術などの集団的義務として必要なものと，余分なもの，すなわち社会に必要であっても過度に極めるべきでない学問からなり，（6）は呪術，護符学，手品などの人心を惑わす知識，（7）許容すべき学問として，詩学，歴史が数えられている。(中村廣治郎『イスラムの宗教思想，ガザーリーとその周辺』38頁）ここにいう啓示的学問が，上で述べた狭義の，非啓示的学問が，広義の「イスラーム学」に当たることは，概ね首肯されよう。

1．狭義のイスラーム学：

1－1．コーラン：10世紀におけるアシュアリー派の勝利により，コーランは神とともに永遠の存在であり創造されたものではないとの信条が確立した。しかし，コーランが「天の書板」に記された永遠の神のことばであったとしても，それは23年間にわたって人間の歴史的時間の内部へと預言者の口を通じてもたらされたものである。その「ことば」を暗記し，朗誦するすること，これがムスリムが担った最初の学的な営みであった。ムスリムの伝承によれば，預言者は，きれぎれに下された啓示が，どの章にいかに配列されるべきかを指示したとされ，彼の生前に書写されざるコーランが，暗唱者の記憶のうちに存在したとされる。しかし，これが「書物」の形を取ったのは，第三代カリフ，ウスマーンの時代，およそ650年頃のことであった。(書物の体裁のコーランをムスハフという。）以後コーランは写本としてのみ伝えられ，イスラーム世界への印刷技術導入の後も長らく印刷に付されなかった。短い「開扉の章」などを除けば，1617年にライデン大学のトーマス・エルペニウス（1548－1624）が「ユースフの章」を刊行したのが，コーランのある程度まとまった部分が印刷された嚆矢である。その後，G.フリューゲル（1802－1839）の校訂によるいわゆるフリュー

ゲル版（1841年初版）がヨーロッパの学界では用いられてきたが，1923年に至って，カイロでいわゆるカイロ版（もしくは当時のフアード王の名によってフアード版）が公刊され，現在では章節番号に言及する際には，カイロ版に依るのが普通になっている。

コーランそれ自体を対象とする学的営為がコーラン学であるが，8－11世紀の間に諸々の学問分野が体系化された過程において，読誦学，解釈学が独立した学問として成立した結果，個々の啓示が下った順序や，その内容を分類する学問が，コーラン学として成立した。「天の書板」に記された永遠のコーランはアラビア語であるとされたことから，コーランの他の言語への翻訳は認められず，その内容を他の言語に移したものは，コーランの解釈（タフシール）であるとされた。

1－2．ハディース：ハディースは預言者の慣行（スンナ）を伝える「話」を意味する。ムスリムは，預言者の慣行に従って，神から与えられた命令（＝コーラン）によりよく服従することを義務づけられ，ハディースはコーランに次ぐ権威を持つ。しかし，この観念はイスラーム出現の当初から存在したものではなく，ハディースが収集される長い時間のうちに成立したものである。ひとつのハディースは，預言者の言動を実際に目撃，聴取した人物に遡る伝承の系譜（イスナード）と，預言者の言動そのものを伝える本文（マトン）からなる。本文の内容は，預言者の言葉，行い（習慣的行為を含む）のほか，預言者による他の者の行為の承認（黙認を含む），預言者の性格，容貌，服装に関する証言などに分類される。預言者が，「神は言った」と述べて，神のことばを伝えるハディースは，とくに「聖なるハディース（ハディース・クドスィー）」と呼ばれる。同じく神のことばであるコーランとこのハディース・クドスィーとの相違は，前者は大天使ガブリエルの仲介によって預言者に伝えられ，後者は霊感（イルハーム）もしくは夢により伝えられた点にあるとされている。後代の神秘主義者たちは，預言者のみならず自分たちも神からの霊感，霊夢に与れると主張し，極端な場合には自分の感得した霊感とコーランの間に優劣の差を認めることを拒否するに至った。例えば清代初頭に書かれた漢文のイスラーム神秘主義文献『帰真総義』の著者は，霊感，霊夢について，「天経（＝コーラン）は，今に至るも日々に下ると言いて可なり」と述べている。

スンナ派の主要なハディース集（いわゆる六書，もしくは六大集；ブハーリー，ムスリム，ティルミズィー，ナサーイー，イブン・マージャ，アブー・ダーウード）はいずれも9－10世紀の初めに編纂された。その筆頭に数えられる『真正伝承集』の編者ブハーリー（870没）は，その名が示すとおり中央アジアのブハラの生まれの，曾祖父の代からのムスリムであった。16歳で伝承を集めはじめ，各地を遍歴して60万の伝承を収集し，そのうちから「真正なもの」7397の伝承を採録した。ただし，同じものの繰り返しがあるので，実際の伝承の数は2762である。上記6名の編者のうち，あとの2人を除く4人はいずれもイラン東部のホラーサーンとアム河以北のマー・ワラー・アンナフルの出身者であったことは特記に値する。すなわちこの事実は，イスラームが出現した地域ではなく，あとからイスラーム世界に組み入れられた地域の人々がいかに真摯にイスラームの教えを受け入れようと努めたかを示している。真正のハディースが確定されたことは，すなわち預言者の慣行（スンナ）の内容が確定されたことであり，それはとりもなおさずスンナに従う人々（アフル・アッスンナ＝スンナ派）の立場が確定されたことにほかならない。スンナ派の成立にすこし遅れ，10－11世紀にはシーア派（12イマーム派）も自らの伝承集（四書）を編纂し，スンナ，シーアの双方でハディース学の基礎が成立した。後にも述べるように，ハディース学は，イスラームの伝統的諸学の中核をなすものと見なされ続けてきた。

ヨーロッパにおける狭義のイスラーム学研究の展開については，のちに述べる。

2．広義のイスラーム学：

ガザーリーの分類では啓示的学問のうちの（3）予備的学問とされた，語義学，文法学とすべての非啓示的学問が，我々の言う広義のイスラーム学を構成する。これらのうち，集団的義務として必要とされた，医学，数学はイスラーム世界の伝統的教育において重視された。「許容すべき学問」に過ぎない詩学，歴史は，正規の教育機関の外部での知的営為であったが，ルネサンスのlitterae humanitoresの系譜につながる東洋学の一分野としてのヨーロッパのイスラーム学はまずこれらの「許容すべき学問」の研究に専念した。この点についても以下に詳述する。また関係する言語の面から言えば，イスラーム神秘主義文献などを例外として，狭義のイスラーム学が対象とする分野では，アラビア語が排他的に重要な地位を占めるが，広義のそれにあっては，アラビア語以外にも，スワヒリ語からマレー語まで，イスラーム世界のあらゆる文章語が研究対象

のうちに含まれる。ただし，なかにあって，ペルシア語，トルコ語が特に重要であることは言うまでもない。

3．イスラーム世界における知的伝統の継受：

前近代のイスラーム世界における教育課程は，他の多くの文明世界と同様に，初等と高等の二段階に分かれていた。コーランの学習を通じて読み書きを教える初等学校は，クッターブ，もしくはマクタブ，高等教育機関はマドラサと呼ばれたが，前二者はいずれも「読む」という動詞，後者は「学ぶ」という動詞からの派生語である。預言者は，「子供を教育する教師は誰であれ，富者と貧者を差別したならば，その者は復活の日に裏切り者の列に加えられるであろう」と述べたと伝えられ，読み書きを教える学校はイスラームの最初期から存在していたと考えられている。しかも，興味深いことに，最初の教師たちはユダヤ人であったといわれ，伝承はまた，預言者は子供の教育は6歳から始めるように勧めたとも伝えている。

830年頃，時のカリフ，マームーンは「知恵の館」を建設して，ギリシア語，シリア語の写本を収集するとともにアラビア語への翻訳を行わせた。が，この施設はむしろ研究所というべきものであって教育機関ではなかった。これ以前からも各地のモスクには，コーランを教授する学校が付設されていたことが知られているが，先述のごとく，9世紀から10世紀にかけて，ハディースの編纂が行われ，コーランとスンナを法源とするイスラーム法（シャリーア）が確定されるようになると，複数の法学派は自らの法解釈を教授する場所を必要とするようになった。これが，すなわちマドラサである。マドラサは通常，単に教場だけではなく，教授と学生のための寄宿舎を備え，その必要経費は設立者や篤志家からの寄進財産（ワクフ）によって賄われていた。マドラサのこの「私的」な性格は後代まで変化することなく継続し，たとえ君主によって設立されたマドラサであっても，その財政基盤は国庫ではなく，あくまでも君主が個人的に設定した寄進財産であった。この特質は公共の福利（マスリハ）は個人の善行によって担われるとするイスラームに固有の観念に由来する。

マドラサは時間的にはまずホラーサーンにおいて出現した形跡があり，ロシアの中央アジア史学者バルトリドは，この地に存在した仏教学院（サンスクリット語，ヴィハーラ）をイスラームが模倣したものがマドラサであると主張した。この説には改めて検討し直す余地があるが，アラブの征服によってイスラーム化された中央アジアを含む東方地域における学術の進展にはイスラーム帝国の中心を凌ぐものがあり，ホラーサーンに多くのマドラサが建設されたことは事実である。

中央アジアに発し，ホラーサーンを経てイスラーム世界の中心へ進出したセルジュク朝の宰相，ニザーム・アル・ムルク（1018－1092）は，国家とマドラサを緊密に結びつけた最初の人物である。宗教的，政治的敵対者であるシーア派，とくに暗殺者教団という芳しからぬ名で呼ばれることもあるイスマーイーリー派の宣教活動に対抗しうる学者や官僚を養成しスンナ派の立場を強化するため，ニザーム・アル・ムルクは各地に自らの名を冠したニザーミーヤというマドラサを建設させた。特にバグダードのそれは最も著名で，6万ディーナール（金貨）の建設費を要したマドラサは1067年10月23日に開校式典が行われた。が，ここに一珍事が出来した。学院長に任命されたアブー・イスハークが式典当日に失踪したのである。年代記によると，彼が式典に向かっていたとき，一人の子供から，「力ずくで取り上げられた土地に建てられた学校で教えることに，なぜあなたは同意したのですか」と尋ねられ，生真面目なアブー・イスハークは恥じ入って姿を隠したのであった。この子供はイスマーイーリー派の回し者であったと伝えられている。急遽，別の学者が開校講義を行ったが，20日の後に弟子達に懇願されてアブー・イスハークは教授職に復したという。

バグダードのニザーミーヤで教授職に就いた者を精査したA.タラスの研究によれば，そこでの授業科目は，（1）コーランとその解釈学，（2）ハディース学，（3）シャーフィイー派の法源学，（4）アシュアリー派の哲学，（5）シャーフィイー派の法学，（6）アラビア語学とその付随科目，（7）アダブすなわち作法や文学的教養一般，（8）算数と遺産分割の方法（ファラーイド）から成っていた。この調査は，自身ニザーミーヤの教授であったガザーリーの先に見た分類とも概ね合致する。

ガザーリーを始め多くの著名な学者を教授陣に擁したニザーミーヤの影響力は，宗教，文化，政治の部面を通じて広く及んだ。このマドラサは13世紀以降次第に衰退したが，モンゴルのイルハン朝，ティムール朝の時代にも存続し，15－16世紀の交に消滅したと考えられている。

オスマン帝国はイスラーム国家の完成形態を示している，と一般に考えられている。そもそもイスラーム国家とは何かと言う議論はひとまず措いて，例えば高等教育の体制を検討すると，確かに「完成形態」と言

う用語は正鵠を射ているように思われる。つまり，イスラーム学院（マドラサ，トルコ語ではメドレセと発音する）は，オスマン帝国にあっても先に述べたニザーミーヤ学院と同様，あくまでも個人の篤志によって設立された物ではあるが，前例を見ぬほど国家の統治組織に緊密に組み込まれた事が知られるのである。

イスラーム法学者（アラブ語でウラマー，トルコ語では少し変化してウレマー）には，二つの役割がある。一つは法の解釈者，今一つは法の執行者であり，前者はムフティー，後者はカーディーという。法を解釈する能力を持つと他人から認められる者は，誰でもムフティーたりうるが，特にオスマン帝国にあってはカーディーは国家官僚であり，特別の学歴，すなわちメドレセの学位を有することがその資格条件であった。

オスマン国家の最初のメドレセは，1331年，イズニク（もとのギリシャ語の地名はニケア）に設立された。当時のオスマン国家は文化的後進地域であり，法学の勉学を志すものは，先進地域に遊学し，また多くのウレマーがエジプトやペルシャから招聘された。1453年にコンスタンティノープルを征服したメフメト２世は，こうした状況を変革すべく，自らが建設した大モスクを取り囲むように八つのメドレセを建てさせた。これがサフニ・セマーン，もしくはセマーニーヤ，つまり「八学院」として知られる当時の最高学府であり，その下にメフメト２世以前の皇帝や高級官僚によって建設されたメドレセが序列をなして続いていた。八学院には，毎日銀貨50枚の俸給を受ける教授が一人づつ任命され，それぞれ19室と一つの教場があり，うち15室は学生の寄宿用であった。

スレイマン大帝は，メドレセの序列に変更を加えた。1550年から1559年におよんで建設された自らの名を冠したモスク，スレイマニイエに６つのメドレセ（うち一つは，ハディース，つまり預言者ムハンマドの言行に冠する学習，今一つは医学を専攻する）を設けたのである。その結果，オスマン帝国の全メドレセは，スレイマニエの「ハディース学院」を頂点とする11段階からなる序列に編成され，この体制は19世紀まで変化することなく続いた。帝国全土にどれほどのメドレセが存在したか正確なところは明らかではないが，例えばイスタンブルに限っても，17世紀の史料では95，19世紀にはその数は170に達していたことが知られる。

この11の段階はまずは教授される内容による序列であり，それぞれの段階での基本的教科書が定められていた。が，同時にこの序列は，教授の給与の序列でもあって，スレイマン大帝の時代，最下等の学院の教授の日当は銀貨20枚，最高のそれは銀貨100枚であった。また学院の教授は各地のカーディー職に転任することがあったが，その際も，下等の学院の教授は，日当銀貨20乃至150枚の小さな町のカーディー，「八学院」の教授が配置替えになるポストはメッカ，カイロ，ダマスカスなど重要都市のカーディーで日給銀500枚，最高学府の教授ともなると，帝国のアジア側，もしくはヨーロッパ側全体のカーディー職がその転職先であるというキャリア・パターンが確立していた。オスマン帝国のメドレセはまさしく法務官僚の養成機関であったといえる。

オスマン帝国の高等教育を話題にして，メドレセについてしか述べぬのでは実は片手落ちの誇りを免れない。帝国には今一つの独自の人材養成の制度が存在した。キリスト教徒臣民の子弟を強制徴発するデヴシルメの制度がそれである。徴発された少年の一部は，宮廷の「小姓の学校」で教育され，大宰相を含む高級官僚に迄登庸された。

これらの教育機関で最も基本的な文献として教授されたのは，ナジュムッディーン・ナサフィー（1068－1142）の『信条』（アル・アカーイド・ナサフィーヤ，サアドゥッディーン・タフターザーニー（1389没）の注釈書を伴う）とイブラーヒーム・アル・ハラビーの『有徳者たちの会遇』（ムルタカー・アル・アブフル）である。ナサフィーは，法学ではハナフィー派に，哲学ではマートゥリーディー派に属した学者で，その『信条』は，オスマン帝国から中国に至るスンナ派のイスラーム世界全域で教科書として用いられた。ハラビーは，およそ90歳の長寿を保ち，50年以上をイスタンブルで過ごし，最後にはメフメト二世のモスクのイマームと成った人物であり，『ムルタカー・アル・アブフル』は，ハナフィー派法学の手引き書である。オスマン帝国においてこの２つの著作が特に権威をもったことは，*Tableau général de l'empire othoman* の著者イグナティウス・ムラジャ・ドーソン（1740－1807，『モンゴル帝国史』の著者の父親）がこれらを帝国の législation であると理解したことからも窺える。かれは，その７巻からなる大著の，４巻５冊を，ナサフィーとハラビーの著書の翻訳と解説に当て，これらは帝国の「宗教法」であると述べている。

近代の西洋的教育制度の移入により，イスラーム世界の全域でマドラサ教育は衰退したが，一部では依然として重要な役割を果たし続けた。イランはその顕著な例であるが，現在の情勢とも関連してここに指摘すべきはデーオバンド学院の問題である。英国の植民地統治下で新式の教育機関が発達し，マドラサ教育が荒廃したことをに危機感を抱いたインドのウラマーたち

により，1867年にデリー北方のデーオバンドに創設された学院は，亜大陸の全域にその関連教育機関を設置し，影響力を広めた。インド・パキスタンの分離独立に際しては，多数派は分離独立に反対の立場を取り，国民会議派と協調したが，少数派はパキスタンの建国を主張した。後者の後身であるイスラーム・ウラマー協会はパキスタンで隠然たる勢力を保持し，サウジアラビアの援助をうけて，「原理主義的」な傾向を強めた。ソ連のアフガン侵攻以降は各地のマドラサにおいてアフガン人亡命者の宗教教育を行ったが，彼らがすなわちターリバーン（原義は「マドラサの学生たち」）である。パキスタンのデーオバンド系マドラサの活動は，特に中央アジア諸国におけるイスラーム運動との関連において，今後とも注目する必要があると思われる。

4．ヨーロッパにおけるイスラーム学：

4－1．ルネサンスまで：キリスト教西洋に対し，イスラームはまずももって巨大な脅威として出現した。両者の対立，緊張は十字軍遠征によって頂点に達したが，同時にこの時代のヨーロッパではアラビア語とその文献に関する研究が緒に就いた時代でもあった。ヨーロッパに先立って，イスラーム世界が古典ギリシアの諸学，なかんずく医学，哲学，自然科学を受け継いでいることが明らかになったからである。すでに11世紀末，チュニジア出身のコンスタンティヌス・アフリカヌスはシチリアの支配者となったロベール・ジスカールの宮廷にあって，医学書のラテン語訳を行っていた。以後，ラテン語へ翻訳された書物の数は増大し，いわゆる12世紀ルネサンスの現象の重要な原因のひとつとなるが，ここではこの問題についてはこれ以上立ち入らない。なぜならば，この問題については，すでに多くの研究が存在する上，当時の関心は，書物の内容を知ることのみに向けられ，その翻訳というのは，スペインのモサラベ（イスラームの支配下のキリスト教徒）などのアラビア語とロマンス語のバイリンガルの人間を使用して，彼らの俗語訳をラテン語化したものにほかならず，これを後代のイスラーム学と同じ範疇に含めることは不適当だと思われるからである。

12世紀前半の著作者たちは，ムハンマドは魔術師であるとか，従う者たちに性的放縦を許したことが，その軍事的成功の原因であるとかの悪意に満ちた空想を書き記していた。しかし，一方ではエルサレムの征服がムスリムのキリスト教への改宗を結果せず，逆にムスリムの文化の十字軍の参加者への影響が明白になると，カトリック教会は思想的にイスラームと対決する必要を感じるようになった。そこでまず敵の宗教を知ることが前提となり，コーランのラテン語訳が企画された。翻訳の発案者はクリュニー修道院院長の尊者ピエール（1157没）である。実際の翻訳作業はイベリアでアラブ天文学の研究していたイングランド人ロベルトゥス・ケテネンシス（ケットンのロバート）を中心に遂行され，1143年に完成した。この書は，コーランの正確な訳というよりむしろ内容を解説した注釈のごときものとされるが，完成から400年後の1543年にバーゼルで印刷に付されたことは，この間一貫してこの翻訳の重要性が認められていたことを示している。

ロジャー・ベーコン（1294没）はギリシア語，アラビア語，ヘブライ語，カルディア語の学習の必要性を説いたが，当時主としてイベリア半島のムスリムとユダヤ教徒を対象とする布教活動には，ロマンス語で十分であったため，ベーコンの主張は大勢とは成らなかった。従って，ドミニコ会が布教活動のための手引き書（Summa contra gentiles）の執筆をトマス・アクィナスに依頼したのはむしろ当然であったと言える。そうしたなかで例外的存在は，二人のライモンドゥスである。ライモンドゥス・マルティーニはアラビア語とヘブライ語に通じ，その著作ではラビたちやガザーリー，イブン・シーナー，イブン・ルシュドなどからの引用を繰り返し行った。より著名なライモンドゥス・ルルス（1316没）は，1235年頃イスラームの支配から脱したばかりのマジョルカ島に生まれ，生涯を通じて熱心に異教徒への布教とそのための言語学習の必要性を説き続けた。彼のアラビア語の能力は，その自叙伝によれば，マジョルカで雇ったアラブ人奴隷に「正しい」アラビア語の教育を施したというほどのものであり，ガザーリーの著作の翻訳を行った。彼は，モンゴルが大帝国を建設し，しかも彼らが宗教的に寛容であるとの情報を知ると，モンゴル人に布教することを提案した。1311年の公会議において，教皇庁付属の5大学，すなわち，パリ，オックスフォード，ボローニャ，サラマンカにギリシャ語，ヘブライ語，アラビア語，カルディア語の教師が置かれることに決定されたのは，彼の運動の成果であった。彼は，1291年すでにチュニスに渡って自ら布教活動を行い追放されていたが，同地に再び出かけて，激高した群衆から暴行を受け，その怪我がもとで死亡したとされる。

13世紀，イスラームのヨーロッパに対する影響は，物質文明やスコラ哲学のみならず，文芸にも及んでいた。ダンテの『神曲』が，イブン・アラビー（1165－

1240）の形而上学によって仲介された，預言者の「夜旅」（ミーラージュ）の模倣であることは，スペインのイスラーム学者，アスィン・パラスィオスがつとに明らかにしたところである。

1354年，オスマン朝は始めてダーダネルス海峡を渡ってヨーロッパに進出し，ほぼ一世紀のちの1453年コンスタンティノープルを占領した。これ以降ヨーロッパの関心はオスマン帝国に向けられることになり，普遍的な人類文化の探求を目指すユマニスムと政治・経済的利害が，イスラーム世界の研究をさらに促進するようになった。のちの研究者から「キリスト教徒カバリスト」と称されるほど神秘主義に傾倒し，後半生はほとんど狂気のうちに生きた人物ではあったが，ギヨーム・ポステル（1510－1581）は西洋最初のオリエンタリストであった。卑賤の出ではあったが，フランソワ一世と王姉マルグリット・ド・ナヴァルの愛顧を受けてオリエントに派遣され，イスタンブルでトルコ語，アラビア語のみならず，ユダヤ神秘主義（カバラー）をも学習し，多くの写本を持ち帰った。（それらの写本は後になって，ハイデルベルクの図書館に借財の担保としてゆずられた。）1539年には，1530年に設立された「王の教授団」（後のコレージュ・ド・フランス）の教授に任命された。彼はヨーロッパで書かれた最初のアラビア語文法書の著者であり，また1575年の序文を持つ *Des histoires orientales...* の冒頭では，簡単なトルコ語文法の解説も行っている。ポステルのアラビア語の知識は依然不十分なものであったが，彼に就いてアラビア語文法を学んだジョゼフ・スカリジェ（1540－1609）は，ポステルの神秘主義には全く関心を向けず，年代学のようなより確実な学問分野に向かった。彼より一世代のちに，体系的なアラビア語学の基礎を築いた前述のエペウニウスは，スカリジェこそ最初のアラビア語学者であると言っている。

この間トスカーナ大公フェルディナンド・デ・メディチは，1580年代ローマにアラビア文字活字を備えた印刷所を設立し，4福音書を手始めに，イブン・シーナーの『医学典範』『治癒の書』を含む様々なアラビア語テキストを刊行した。これ以後，ヨーロッパの各地でアラビア文字による印刷出版が行われるようになった。

4－2．補論：オスマン帝国へのユマニスムの影響：オスマン帝国の西洋に対する関心は，西洋のオスマン帝国に対するそれと比較して明らかに希薄であったが，しかし皆無ではなっかた。ピーリー・レイス（1554頃没）の世界地図に，アメリカ大陸の図が含まれることは，西洋の新知識がほとんど時を置かずオスマン帝国に伝播していたことを示している。恐らくは改宗者の息子であったと思われるキャーティブ・チェレビー（別名，ハッジ・ハリーファ，1609－1657）はラテン語やイタリア語に通じ，メルカトルの『アトラス・ミノール』など数種の文献をトルコ語に翻訳した。その著書『世界鏡』に含まれる日本に関する記述からは，彼がイエズス会士による報告書の集成を利用していたことが確認される。キャーティブ・チェレビーはオスマン朝最高の百科全書的知識人であり，その主著である14.500種の文献を網羅した文献解題提要は，現在に至るも有用性を誇っている。

オスマン帝国で最初のアラビア文字による印刷物を刊行したイブラヒム・ミュテフェッリカ（1674－1745）は，まさしくユマニスムの系譜に繋がる人物であった。N.ベルケス教授の説によると，彼はトランスシルヴァニア出身のユニテリアンであり，同地でユニテリアン派の祖であり，カルヴァンによって焚殺に処せられたミシェル・セルヴェ（ミゲル・セルヴェト，1511－1553）の著書 *Christianismi restitutio* を密かに学習し，この地域がハプスブルク家の支配下に入って後，オスマン帝国に亡命したとされる。ローマ教皇庁により『ヨハネによる福音書』が改竄されたとするセルヴェの主張と，イブラヒムの著作の内容との間には，ベルケス教授が説くように，確かに内的な関連が見いだされる。イブラヒムは前述したキャーティブ・チェレビーの『世界鏡』を出版しており，かれの地理学に対する関心もプトレマイオスの地理書を出版したセルヴェに由来するものであろう。（セルヴェがその著書でコーランを引用し，「敵の述べるひとつの真実は，我々の味方が述べる百の嘘より優れている」と記している事実も注目に値する。）

4－3．ルネサンス以降のヨーロッパにおけるイスラーム学：人類の普遍性を認めたユマニストたちが，トルコ人のなかにもその普遍性を見いだしたことはけだし当然の成り行きであった。かの狂信的なポステルでさえ，イスラームと福音主義の類似性を認め，これらを同じレヴェルに置いて攻撃する一方で，キリスト教徒の堕落を嘆くあまり，トルコ人の方が遙かに敬虔，かつ文化的であると口走った程である。ハプスブルク家のフェルディナンド一世の使節として長期間イスタンブルに滞在したオジエ・ギスラン・ド・ビュスベク（1522－1592）の観察は至って冷静ではあるが，スレイマン大帝治下のオスマン帝国に対する賛嘆の言葉に満ちている。

古典文学の人間的な価値を再発見することによって誕生したユマニスムの精神がイスラーム世界に向かったとき，イスラームでは「許容される」学に過ぎない分野にその関心を集中させた。20世紀の少なくとも前半までを支配したこの関心の有り様は，ハミルトン．A.R.ギブの以下の発言によく表されている。

「イスラーム社会の衰退につれて，文学もまた，当然その活力と気勢を失って入ったが（中略）ともかくもアラビア文学の炬火は灯り続けた。それがどんなに細々と幽かなものであったとしても。従って，文学の炬火が，ある時はこの地方に，そして次には他の地方へと活動の中心を点々と移動させながら，やがて，アジア，アフリカにおけるオットマン帝国の征服，およびヨーロッパにおけるルネッサンス期の開始とほぼ時を一にして，最後の一瞬の，輝かしい炎のゆらめきを見せた後，サラセン文明の廃墟の中で，その灯が完全に吹き消されるのを我々は目撃するのである。（中略）アラビア文学もまた，他の古典諸文学と同じ運命を辿った。というのは，過去の貴重な作品群が，二度とふたたび陽の目を見ることなく，永遠に時の彼方に埋没し去ったものと推測され，それでもなおかつ，その消滅を免れた実に数多くの残余作品が，ヨーロッパの学者達のたゆみない努力のすえに辛うじて救出され，ふたたび世に出されたのである。しかも，それら絶滅を免れた作品が，イスラーム神学とそれに付随する学問分野の範囲を少しでも逸脱するものに対しては，何によらず，全くの無関心，時として事実上，攻撃の挙にさえ出かねない，というような性質の社会によって保存されたものであることを考慮すれば，実は，その失われた数多くの作品の中にこそ，我々の観点からして，正にイスラーム文明の栄光の証しとなるものが存在した，ということも大いにあり得ることなのだ。」（『アラビア人文学』井筒豊子訳による。）

オリエンタリズムはオリエントを蔑視する学であり，オリエンタリストはオリエント蔑視者であるという言説が勇ましく勝利し，オリエンタリズムとオリエンタリストという用語が逆に侮蔑語の地位に貶められた現在の時点で，「我々の観点から」する「イスラーム文明の栄光の証」を協調するギブの発言を咎め立てすることはむしろ容易である。しかしながら，少なからぬ「イスラーム文明の栄光の証」がオリエンタリストにより見いだされ，人類文化の共有の財産目録に加えられたことも事実である。例えば，『千夜一夜物語』は，アントワーヌ・ガラン（1643－1715）に「発見」されて，世界文学の不可欠の一部分になったのである。さらに，イブン・ハルドゥーンは，オスマン帝国においてすでにある程度再評価されてはいたものの，その声価がイスラーム世界においても定まるのは，ハンマー・プルグシュタル（1774－1856）による「イスラームのモンテスキュー」との評価が出現して以後のことであった。同じく，ハンマー・プルグシュタルにはエヴリア・チェレビーの『旅行記』の真価を発見した功績が帰せられる。

18世紀の後半には，ヨーロッパにおけるイスラーム学は，ピエール尊者以来甘んじてきたフィロロギア・サクラの補助学としての地位からの脱却を完成しつつあった。ヨハン・ヤコブ・ライスケ（1716－1774）は，アラビア語研究のレヴェルを飛躍的に向上させたばかりでなく，普遍史のうちにイスラームの歴史を正当に組み込もうと努力し，イスラーム史研究に最初の基礎をおいた。

ライスケの死と相前後して，東洋学という学問分野が明確に形成された。「サンスクリットの発見者」ウイリアム・ジョーンズ（1746－1794）は，アラビア，ペルシア，トルコの諸語を独学で習得していたが，インドに赴任した1783年以降，サンスクリットの研究に転じてインド学と比較文法学の生みの親となる。シルヴェストル・ド・サスィ（1758－1838）は，ポール・ロワイヤルの一般文法規則を範としたアラビア語文法書と以後長く使用されることになる『アラビア語名文選』を始めとする膨大な著作をおこなう一方で，ヨーロッパ各地からの多数の弟子を教育し，まさしくヨーロッパ東洋学の親となった。ジョーンズにより1784年にAsiatic Society of Bengalが，またド・サスィを初代の会長として1821年にSociété Asiatiqueが設立されたことは，「制度としての東洋学」の登場を示すメルクマールである。かくして，東洋学は人文学の一隅に座を占め，アカデミズムの一分野となった。コレージュ・ド・フランス教授であったド・サスィ以外は，ジョーンズは植民地の判事，ハンマー・プルグシュタルはオーストリア帝国の通訳官の職にあったが，これ以後の研究史に現れる人物たちは概ね大学教師ということになり，東洋学は飯の食える職業になったのである。生涯在野の研究者であった，現在も最も信頼性の高いアラビア語－英語辞書の編者であるエドワード・ウイリアム・レイン（1801－1878）は，稀な例外であった。制度のとしてのアカデミズムは多くの専門家を輩出し，一端をここに紹介することさえ不可能なほどに，その業績の数を一挙に増大させた。（従って，以下の記述は，印象に依拠した散漫なものである。）

印刷技術のイスラーム世界への移入により，各地で古典的文献の刊行が盛んになった。就中カイロ近郊ブ

ーラークの印刷所の活動はつとに有名である。しかし，これらの出版物の大半は，校訂とは無縁の代物であり，手に入った写本をそのまま活字化したものに過ぎなかった。ミヒャエル・ヤン・デ・フーイェ(1836－1909)は，ギリシア古典学のテキスト批判の方法に倣い，『アラブ地理学叢書』やタバリーの『年代記』などを刊行し，校訂作業の模範を示した。

19世紀の歴史主義の精神が，言語学，文学，歴史，地理などのイスラーム世界における「許容される」学問の範囲を超えて，イスラームのフィロロギア・サクラ自体に向けられたのは，当然の成り行きであった。デオドア・ネルデケ（1836－1930）は，歴史的アラビア語文法の基礎を築いたばかりでなく，同じ方法をコーラン研究に適応してスーラ（章）の年代の確定を試みた。さらに歴史的方法を徹底させたイグナツ・ゴルトツィーハー（1850－1921）は，ハディースの多くは，イスラームの最初の2世紀の間の産物であって，これを預言者の伝記的史料として用いてはならないことを証明した。現在に至るまで，欧米のイスラーム研究ではゴルトツィーハーにより提示された方向での研究が主流であるといえる。同時に，とくに護教論的立場を取らざるを得ない信仰を有する研究者の側からは，この研究方向の行方は袋小路であり，イスラーム世界の現実となんら関係を持ち得ないとの批判がなされている。

イスラームの固有の価値に対する共感は，神秘主義の研究者の間でより多く見出される。確かに，この現象に関心を抱いた最初の世代にあっては，スーフィズムは病的な精神の表現とみなされることもあり，例えばアフラーキーの『神智者たちの徳行』を翻訳したクレマン・ユアールは，自分の研究が精神病と催眠術の専門家の関心を引くことを期待している。しかし，自身カトリックの神秘主義者であったルイ・マシニョン(1883－1962)は，イスラームの神秘主義に自らの精神に共通する価値を見出し，『ハッラージュの受難』によって以後の研究の方向を決定づけた。制度としてのアカデミズムに属して「狭義のイスラーム学」を研究する者のうちにあって，神秘主義研究者が多数を占める現状は，「外部からの」観察者にとっても，無味とはいわぬまでも極めて「乾燥した」法学に比して，神秘主義には共感をもって向かいうるという事実により理解されうるであろう。

5．日本におけるイスラーム古典学：

東洋学を構成する主要な3分野，すなわちシナ学，インド学，イスラーム学のうち，わが国にあっては，ひとりイスラーム学のみその登場が遅れた。これは，明治初期に官製のアカデミーが成立したとき，実践倫理学の教師としての藩儒の風貌をなにがしか留めるシナ学者たちの一部がこれに吸収され，また伝統仏教界からは南條文雄や高楠順次郎がサンスクリットに取り組み，仏典研究に偏重しているとはいえ，まがりなりにもインド学を導入したのに比して，イスラーム研究はそうした手がかりを全く持たなかったという事情による。イスラーム世界への関心は，一部「国士的」民間人と軍人の間にのみ存在したと言っても過言ではない。が，やがて前嶋信次や井筒俊彦の世代が登場し，彼らは戦後のイスラーム研究の牽引車的な存在となる。しかし，戦後も，長期に渡って，イスラーム研究が大方の関心を引くことはなかった。たとえば，昭和30－40年代に公刊された筑摩書房の世界古典文学全集は，ホメロスにはじまりゲーテに終わる全59巻のうちに，『千夜一夜物語』4巻を含むのみである。4巻という分量はともかく，『千夜一夜物語』をもってイスラームの古典を代表させたことは，現時点からみればまことに奇異であると言わねばならない。また同じ出版社の世界文学大系には，『インド・アラビア・ペルシア集』（昭和49年刊）があり，これには，イブン・イスハークの『マホメット伝』，ガザーリー『誤りからの救い』，『王書』，オマル・ハイヤーム『ルバイヤート』，ハーフィズ『叙情詩』が含まれている。しかし，この時点までは，イスラーム古典のわが国への紹介は，まことに寥々たるものであった。

皮肉なことに，イスラーム世界への一般の関心を呼び起こした契機は，1973年の石油危機であった。同じ時期に，東京大学にイスラム学講座，京都大学に西南アジア史講座が開設されたことは，全くの偶然であるけれども，東京・大阪の両外国語大学のみに限られていたアラビア，ペルシア，トルコの諸語がこれらの大学でも継続的に教授されるようになり，研究者の数は飛躍的に増大した。依然として，歴史研究者が多数派ではあるが，特記すべきは「狭義のイスラーム学」研究者の増大である。岩波書店から刊行された『イスラーム古典叢書』は，古典研究としてのイスラーム学がわが国に確固として樹立されたことを示すメルクマールとなった。また，歴史学を専門とする者のうちからも，家島彦一によるイブン・バットゥータの『大旅行記』の現時点で最高の訳注や，間野英二の『バーブル・ナーマ』のあらゆる先行研究を遙かに凌駕する校訂と訳注が著された。信頼できる校訂テキストの出版が後代の研究を裨益すること，いずれは乗り越えられるこ

とを運命づけられている（またそうでなければ学問の進歩はあり得ない）学術論文の到底及ぶところではない。今後，わが国の学界において，古典文献の校訂と訳注という労苦の多い，しかしアカデミズムを根底において支える仕事の重要性が正当に評価されるようになることを切に望まずにはおれない。科学研究助成のこの特定領域研究・古典学の再構築がその契機となり，一方で古典研究が深化するとともに，他方でその成果が明確な日本語で綴られた訳として一般の読書人に提供されるようになるようにとの希望をもってこの稿を終える。

イスラエル学

イスラエル文明の古典学の歴史:

聖書テキスト形式とイスラエル古典学の発生・基礎・確立

手島　勲矢

【要旨・位置付け】

当該報告は，イスラエル古典学の歴史を描くための道筋の摸索である。聖書本文の形が確定されていく3つの歴史的区分を軸にして，イスラエル古典学の整理を試みる。

【連携の成果】

当該報告が扱う「イスラエル古典学の歴史」は，特定領域「古典学の再構築」へ参加することなくしては，考え得ないテーマであった。事実，この2年間，共同研究会へ参加することで，私の日本の古典学に対する認識は大きく変わった。今まで，イスラエル・アメリカを足場とするユダヤ学者の中でのみ活動を続けてきた私にとって，他分野の個々の日本人研究者との交わりは初めての体験であった。同時に，日本から切り離されて，狭いユダヤ学の中に長年身を置いていたからこそ，文明の違いを超えて古典分野の協力を目指した「古典学の再構築」の試みのポテンシャルの高さも心から実感している。しかしながら，私にとって実質的な対話が始まったのは，最終年度の後半であり，ここで具体的な成果を示せないことは遺憾である。ただ，当該報告を執筆しながら，中国古典学の「経典翻訳」の話，またインド古典学の解釈と論理の問題を思い出している。そして，私のこれらから取り上げる問題は，いち，イスラエル文明にのみ限られた話ではないと自覚している。

【研究成果】

1．イスラエル古典学のメルクマール

イスラエル文明の中心的テキストは，ユダヤ教徒が「ミクラー」と呼び，またキリスト教徒が「旧約」と見なすヘブライ語聖書である。この文書群の存在を抜きに「新約」と名付けられたイエス・キリストとその弟子達のテキストも存在しない。そして，ヘブライ語聖書の中心は，『トーラー（律法)』の名で一纏めにされているテキスト群，すなわちモーセ五書（創世記，出エジプト記，レビ記，民数記，申命記）である。この『トーラー』のユダヤ教内における伝統的位置づけは，ヘブライ語聖書の別称「律法・預言・諸書」（タナッハ）という順序に表れている。すなわち「律法」が最初に置かれるのは，それが聖書文学の最古のテキスト・グループであり，「預言・諸書」に先立つべきユダヤ教の根幹を為す文書であるからである(1)。

イスラエル文明の古典学は，この『トーラー』の成立を抜きに始まらない。しかしながら，私たちは『トーラー』がどの様にして現在のような形になったのか，正確には，その成立のプロセスについて知らない。ただ，ここには，とても長いそこに到る道のりがあったことがテキスト自体に窺われる。過去200年近い聖書学者の努力は，《テキスト化以前》の状況を復元する努力であった。その結果，『トーラー』が異なる文書資料から成立していて，またその文書資料は，さらに，様々な状況で伝えられた各地の口承伝承の単位に分析できることが判明している。しかし，「古典学」は《テキスト化以後》の時代に関わるものでなければならない。

では，聖書の《テキスト化以後》をどこに設定すればいいのか。これは，究極的には本文批評の問題では

ない。それは，《聖書はどのようにテキスト化されたのか》という歴史認識の問題，また《聖書とは何か》という神学的・哲学的問題である。（筆者による調整班報告も参照されたい。）特に，聖書テキスト内には，既に，テキスト解釈の痕跡が認められる。その解釈の痕跡を「古典学」の始まりとするべきかには，慎重な判断が必要であろう。「古典学」が「書物を読む」行為のみを指すのであれば，それは「解釈」行為と同義であり，テキスト成立と同時に古典学は始まるといえる。しかしながら，もし「古典学」とは「古いテキストを読む」行為であるとするのならば，その行為は「文献学（Philology）」を抜きには成立しない。すなわち，文献学は，タルムード学者シムション・ローゼンタルの見解に従えば，「テキスト」「言語」「歴史的文脈」の探求ということになるが，そういう意味では，聖書内に見られる（後で紹介する）テキスト解釈の例を，古典学の始まりとして認めることは疑問である。

厳密に「聖書テキスト」の始まりを確定することは極めて難しい。ただ，聖書内「証言」及びユダヤ教伝統は，バビロン捕囚から帰還したユダヤ人達の時代（ペルシア時代）にトーラーの《巻物》は完結していたと見なしている。どのような形の「トーラー」であったのか，ここには議論の可能性が残されていることは明らかであるが，この不明瞭さは歴史記述の常でもある。むしろ，注目に値するのは，この時代のユダヤ人がトーラーのテキストを「古典」として扱っていることである（ネヘミヤ８章）。つまり，トーラーの言葉が読まれるが，その意味が読者には分からないので，そこに解説が必要とされたという現象である。こういう現象は，それ以前の聖書内の記録にはない。この出来事（前６末～５世紀）は，古典テキストとしての聖書の誕生を示す出来事として，「古典学」の歴史を考える最初の歴史的メルクマールと見なすことができる。

だが，七十人訳および死海文書の証拠が示す聖書テキストの異読の多様性の幅を考慮すると，ペルシア時代に，現在の様な聖書テキストが既に存在したと考えるのは早計であろう。ただ，そのテキストの多様性も（といっても，ある限られた意味での多様性なのだが），エルサレム神殿崩壊（紀元70年）以後，急速に画一化に向かったと考えられる。オリゲネスのヘクサプラの様な仕事（３世紀）が登場するのも，ヘブライ語聖書テキストの画一化がユダヤ教側に存在していたからである。それ以後，発見されるヘブライ語聖書テキストの断片は，全てユダヤ人が伝えるマソラー・テキストのグループに分類される(2)。それ以降，クムラン断片が示すような多様性は，マソラー・テキストには存在しない。ヘブライ語聖書テキストの画一化が始まる紀元２世紀は，第二の歴史的メルクマールと考えることが出来る。

しかし，このヘブライ語テキストの画一化は，あくまでも子音テキストの話である。それ以外のテキスト要素（母音記号，欄外注，アクセント記号他）については，まだ大きな多様性の中にあり，この分野の多様性が終息するのは，ティベリア方式の母音記号とアクセント記号に統一されていくことによってである。この時期の特定は難しいが，９世紀から10世紀にかけてヘブライ語文法に関する著作がユダヤ教の中に生まれてくる。その背景にはティベリア方式の統一ということが前提としてあると思われる。中世ユダヤ教の聖書注解の展開は，このヘブライ語文法の知識が大きな起爆薬として作用している。従って，「古典学」の歴史を語る上で，ヘブライ語テキストの母音記号やアクセント記号の装置が確定する９世紀から10世紀にかけての時期は極めて重要であり，古典学の新旧の区分が出来る第三の歴史的メルクマールである。

当該報告においては，これら３つのメルクマールを縦軸にすえて，古代（第１神殿時代）からペルシア時代へ，ペルシア時代から神殿崩壊へ，神殿崩壊から中世へ，中世から近世（すなわち17世紀）へと，イスラエル古典学の発生・基礎・確立を，ひたすら時代区分に沿って歴史資料とその実例（分析）などを紹介しながら，論じていくことになる。しかし，残念ながら，私たちは，イスラエル文明の古典学の歴史資料についてや，古代の注解者について，また彼らの論争についてまだ充分には知らない。筆者が興味を抱く「古典学の歴史」は，古代テキストの難解さに最後までつき合う読者（学者）側の事情の歴史であり，古典テキスト理解のために行った彼らの努力の軌跡である。本来ならば，問題解決のために固執した様々な解釈的前提の変化の歴史を，聖書の「本文批評」「ヘブライ語文法」「解釈方法」に分けて，それぞれに考察すべきであろう。しかし，現時点に置いては，そこまで研究が成熟していない。

とはいえ，過去100年の聖書・ユダヤ教・キリスト教の碩学達も，このような「古典学史（聖書解釈史）」に興味がなかったわけではない。そのことは60年代に編まれた The Cambridge History of the Bible 全３巻や，G. サートン著『古代中世科学文化史』全５巻が弁明している。だが，その視点は，厳密にはユダヤ教資料とキリスト教資料を統合する「イスラエル文明」視点でなく，また文献学・古典学の発展・系譜の記述に徹底した試みでもなかった(3)。であるから，たとえ

素描であっても将来誰かは「イスラエル古典学の歴史」を書くべきであり，当該報告は，そのための叩き台にすぎない。また，その諸問題の覚え書きにすぎない。

2．第1神殿時代：イスラエル古典学の萌芽

人類が聖書を読む難しさを意識したのは，新しいことではない。私は，聖書解釈の問題は，人が文字で神の言葉を記した時に，自動的に始まると考える。つまり，解釈は「文字文化」にとって内在的な問題であり，テキストの古さと解釈の歴史の古さは比例すると考える。あくまでも想像の域を出ないが，ゲゼル・カレンダー（前9世紀）は当時の子供が文字練習した産物であるという解釈もあるぐらい，古代パレスチナにおいてアレフ・ベートの知識は限られた社会階級のものでなく，また同時に，ラキシュその他のユダ王国内の遺跡で発見される多数のオストラカが証するように，文字テキストは古代イスラエル（第一神殿時代）において珍しい物でもなかったと思われる。従って，聖書テキストを構成する個々の「伝承」が口伝と共に成文の形でも継承されたという仮説は，歴史的に荒唐無稽な仮説ではない。とりわけ，以下に示すように，聖書内に，既に，聖書テキストの矛盾箇所の解決努力が窺える以上，何らかの形の文書（=「資料」）が現在の「聖書テキスト」成立以前に存在していたと考えることは自然であろう。

ヘブライ大学のタルムード学者であるハノフ・アルベックは，古代イスラエルの法律解釈の例として，出エジプト記20：25「あなたがもし私に石の祭壇を築くならば，切り石で築いてはならない。あなたがもし，のみをそれに当てるならば，それをけがすからである」を挙げる。この法は，申命記27：5－6では，鉄器の道具を石にあてずに《完全な石（エベン・シュレマー）で》（注：口語訳では「自然のままの石で」）神の祭壇を築けと記されている。そしてソロモンがエルサレムの神殿を建てたときの記述では，「宮を建てる時に《完全な石》すなわち《マサー》（運び込まれた石）をもって造ったので，建てている間は宮のうちには，つちも，おのも，その他の鉄器も，その音が聞こえなかった」（私訳列王記上6：7：口語訳では《マサー》は「石切場で切り整えられた石」とされている）という表現になる。アルベックは，この記述は，トーラーの解釈の結果であるとする(4)。

すなわち，出エジプト記では《切り石（ガジート）》で祭壇を築いてはならないという禁止命令であるが，申命記では，その禁止命令を「鉄器をあてない《完全な石（エベン・シュレマー）》で祭壇を建てよ」という肯定命令に解している。そして，ソロモンが神殿を建てるときに，この命令はさらに解釈されて実行された。つまり，「《切り石（ガジート）》で祭壇を建ててはならない」は，申命記者にとっては「石を一切用いるな」という禁止命令ではなくて，それは「《完全な石（エベン・シュレマー）》で祭壇を建てよ」と言う積極的な意味であり，それをさらにソロモン時代の人々は解釈して，《完全な石》とは自然のままの石の意味ではなく，それは石切場で既に鉄器やその他の道具で整えられて《運び込まれた石（マサー）》の事であると理解したのである。そのことによって，神殿を建てている間，「その神の家では鉄器を使う音がしなかった」という列王記の表現が生まれた。ここには，過去の法律テキストを現実に適応させようとした努力が看取される。つまり，かつて自然石をそのまま祭壇にして行われた民衆レベルの祭儀から国家レベルの祭儀に移行する状況変化の中で，国家統一のシンボルである神殿が必要となり，しかし，現実に，大きな壮麗な神殿を建てようと思えば，道具で石を加工することなく建てることはできない。しかし，この神殿が主(ヤハウェ）の祭儀を行う祭壇である以上，古来の伝統的禁止命令に背くことも出来ない。これら3つの聖書テキストの比較に，過去の法律の文言を捨てずに，テキスト解釈で状況の変化に対応した有様を窺うことが出来る。

法律解釈が古くから存在したと思われるこのような証拠は聖書の中に幾つもある。もう一つ例を挙げる。出エジプト記12：9と申命記16：5－7は，過越祭の祭儀の命令に関するテキストであるが，両者は相互矛盾している。なぜなら，出エジプト記では「あなた方は，それを生でも，また水で調理しても食べてはならない。ただ火で焼いたものから食べよ」（私訳）とされているが，申命記では「貴方の神，主がその名を置くために選ばれる場所に行って，そこで過越祭の犠牲を貴方が出エジプトした日の入りの夕べに屠らねばならない。そして調理して食べよ」（私訳）とされている。この矛盾に対して，歴代誌下35：13におけるヨシア王の執り行った過越祭の様子は，「彼らは過越の犠牲を法律で定められているように火で調理して，聖なる供え物は鍋で調理した」とある。すなわち，2種類の処理の仕方は，2種類の婚祭に対して述べられていると理解されたのである。それによって矛盾を解消した。七十人訳では，「火で調理して」の所に「火で焼いて」という出エジプト記の表現と同じ動詞を用いて

いる。これによって，七十人訳は，出エジプト記の命令を意識して歴代誌の「火で調理して」の表現を理解していることが分かる。(興味深いのは，ラビの口伝律法も，この七十人訳の解釈同様，歴代誌の箇所と出エジプト記の箇所をつなげて理解していることである(5)。)

このような聖書内解釈の例から学べることは，個々の聖書テキストが同等の権威をもち，そのどちらかの文言を廃棄して矛盾を解消することは許されないという前提が，既に古代の読者（学者）に成立していることである。これは，きわめて，その後に現れるユダヤ教賢者の口伝律法の解釈姿勢に共通するものである。しかしながら，古代人がどのような根拠で「解釈」を決定しているのかは定かではない。どんな文化においても，法解釈は，通常，テキストの真の意味の探求よりも状況への対応を優先させるものである。すなわち，ある法律テキストが意味上の矛盾・問題を有しているなら，その解釈者は，現実的な対応を生み出す「解釈」を好む。

しかし，最も素早い解決は，テキストに手を加えて矛盾を解消することである。申命記の十戒は，そういう意味では，先行する出エジプト記「十戒」テキストの解釈問題を解決するために生み出されたテキストとも考えられる。申命記５：６－17と出エジプト記20：２－13を比べると，申命記のバージョンの方が，語数に置いて若干長く，語彙も豊富である。聖書学では，この二つの十戒を二つの独立した資料として理解する。しかしまた，両資料は同時に「解釈」を通して依存関係にあるとも説明できるのである。例えば，出エジプト記では「貴方の隣人の家をむさぼってはいけない。隣人の妻，しもべ，はしため，牛，ろば，またすべての隣人のものをむさぼってはならない」(17) となっているのに対して，申命記では「隣人の妻をむさぼってはならない」「また隣人の家，畑，しもべ，はしため，牛，ろば，またすべての隣人のものをほしがってはならない」(21) となっている。つまり，出エジプト記は「むさぼる（חמד）」という同じ動詞をすべてに適用しているが，申命記は隣人の妻は「むさぼる（חמד）」ものであり，その他の所有物は「ほしがる（אוה）」ものと区別している。イブン・エズラという中世の文法学者は，ヘブライ語で「むさぼる」の語根は「かわいい」の語根に通じることから，「むさぼる」とは，心の中で「かわいい」と思う行為のことであると理解して，「ほしがる」の意味と区別した(6)。

この申命記の文言の区別は，十戒に「姦淫するな」というもう一つの似た戒律があることを考慮した結果であるとも理解できる。すなわち出エジプト記のテキストは，隣人の妻とその所有物（しもべ，はしため，牛，ろば他）の区別をつけないために，読者には，「ほしがるな」の意味で「隣人の妻をむさぼるな」の一句を解釈することが可能になる。(むしろ，そうしないのなら「むさぼるな」の意味は，とても不可解なものとなる。) しかし，「ほしがるな」と言う意味で「むさぼるな」を理解してしまうと，「隣人の妻をむさぼるな（＝ほしがるな）」という命令は「姦淫するな」という戒律の意味と，実質，非常に似通ったものとなる。法律テキストとしては，このような意味の重複は好ましくない。出エジプト記テキストのこういう曖昧さに気がついて，申命記テキストは，妻以外の隣人の財産には「ほしがるな」という動詞を付言して区別することで，「隣人の妻をむさぼるな」という意味を特殊化し，戒律の重複を回避しようとした。つまりテキストを「解釈」して「修正」したと理解できる。

聖書の中には，このような数多くの平行テキストが存在する。聖書学者は，早い時期より，聖書の成立過程の謎を解く鍵として，平行テキストに注目してきたが多くの研究は，それらテキストの背後にある異なる伝承の発見に終始する傾向が強かった。それは当然である。なぜなら，伝承史批判は，文字化される以前の段階を問題にするからである。しかし，80年代になると，M. フィシュバーンの研究に代表されるように，「聖書内解釈（Inner Biblical Exegesis)」という概念で平行テキストを考え直す新たな視点が登場してくる。つまり，テキストを一方的な古代イスラエル人の神学的自己表現の発展と処理せずに，その両者のテキストの間に「解釈的」依存性を見ようとする試みである。今後も「聖書内解釈」のアプローチは多くの研究を生み出すだろうが，ただ，これらの解釈がいつの時代のものであるのか時代決定することは容易ではない。これらの聖書内解釈をバビロン捕囚以前と見るか，それ以後と見るかは，それぞれの聖書学者の歴史批判の立場に大きく左右される。

とはいえ，聖書のテキストの多様性に反映される言葉の共通性・連関性を積極的に説明しようと思うなら，そこに古代人によるテキスト解釈の努力，すなわち「古典学」の可能性を考慮するのは自然であり，また無意味でない。少なくとも，人間の合理性がテキストの難解さに反応するという意味での「イスラエル古典学」の萌芽は，聖書自体の中に認められるとしてもいい。

3．第2神殿時代：イスラエル古典学の発生

預言者の終わりは，ユダヤ教に拠れば，エズラ・ネヘミヤの時代（前5世紀）に活躍したバビロン捕囚後の預言者，ハガイ・ゼカリヤ・マラキとされる。これ，すなわち，「ヘブライ語聖書」完結の宣言である。しかしながら，歴史的見地からは正しくない。例えば，『ダニエル書』にはギリシア語の語彙が混入しているところからヘレニズム時代（前3世紀以降）に書かれたものと考えられるし，また『伝道の書』に到っては，さらに，後代のテキスト（前2世紀）であると考えられる(7)。すなわち，イスラエル文明における宗教テキストの創造は，決して衰えることなく第2神殿時代を通じて連綿と続く。

しかしながら，エズラ・ネヘミヤの時代をイスラエル古典学の実質上の始まりと定めるのは，その時代にヘブライ語聖書が完結したと信じるユダヤ教信仰の所以でなく，またトーラー・テキストの出現の所以でもない。ただ，それは，バビロンからパレスチナに帰還した人々（ユダヤ人）の抱くテキスト概念が，捕囚以前のイスラエル・ユダヤ人と著しく異なるからなのである。すなわちネヘミヤ記8章1－8節に，次のような記述がある。

> その時民は皆ひとりのようになって水の門の前の広場に集まり，主がイスラエルに与えられたモーセの律法の書を持って来るように，学者エズラに求めた。祭司エズラは，7月1日に律法を携えて来て，男女の会衆およびすべて聞いて悟る事のできる人々の前にあらわれ，水の門の前にある広場で，あけぼのから正午まで，男女および悟ることのできる人々の前でこれを読んだ。民はみな律法の書に耳を傾けた。
> (中略)･･･ハナン，ペレヤおよびレビ人たちは民に律法を悟らせた。民はそのところに立っていた。彼らはその書，すなわち神の律法をめいりょうに読み，その意味を解き明かしてその読むところを悟らせた。

ここで，モーセの律法（トーラー）は会衆に読んで聞かせるテキストとして登場するが，そのテキストは，会衆のすべての者が理解できるテキストではなかった。それは，それを聞いて悟ることの出来る者が，その他の会衆に，その意味を解き明かしてその読むところを悟らせる（理解させる）作業が必要なテキストであったのである。このような記述は，聖書の中でネヘミヤ記以外には存在しない。出エジプト記24章の中にも，モーセがイスラエルの民に「契約の書」を読み聞かせたという記事があるが，そこでは，イスラエルの民はそのモーセが読み聞かせる言葉を何の障害もなく理解して，その言葉に「アーメン」と応じたと記されている。しかし，ネヘミヤ記では，読み聞かされた言葉について，理解する者と理解しない者の区別が生じている。これは，そのテキストが「古典的」なテキストであることの一つの印である。古典学は，このような現実的な要求に応えて始まる。すなわち，理解されない言葉を理解できる言葉に変換するレビ人達の作業こそは，イスラエル古典学の淵源である。

ユダヤ教の伝承によれば，このネヘミヤ記の記事に書かれている律法を理解する作業は，「母音記号」「翻訳」「ピリオド」「アクセント記号」の整備によって達成されたとする。この中で，「翻訳」を除く3つの要素は，現在のヘブライ語聖書テキストすなわちマソラー・テキストの形に関わるものである。(詳しくは調整班報告書を参照せよ。) これらの要素の歴史的な実状について，私たちの手元に伝わる資料は，いずれも後代のものであり，ペルシア時代または第2神殿時代の直接証拠は，殆ど，皆無に近い。どの様にして初期のイスラエル古典学の状況を歴史的に検証するかは問題であるが，一つの重要な間接的資料としてアレクサンドリアで生まれた「七十人訳聖書」(セプトゥアギンタ) がある。「七十人訳聖書」とは，最も初期に翻訳された部分「トーラー」(前三世紀) を初め，それ以外の聖書の部分のギリシア語訳およびその他の書物 (外典) からなるアレクサンドリア・ユダヤ人の「聖書」の通称である。しかし，この古代ギリシア語訳は，ヘブライ語聖書 (マソラー) と比較すると色々な点で異なっている。無論，これらの差異は，本文の違いに由来するものもあるが，しかしそれだけではなく，それらは，ヘブライ語の母音や文節の判断の違い，また語根の分析の特殊性などによっても生じたといえる場合もある(8)。

一例として，J.バーによれば，七十人訳に，古代の語意が保存されている場合があるという。例えば，イザヤ書13：22の部分をヘブライ語とギリシア語で比較すると，

MT: וְעָנָה אִיִּים בְּאַלְמְנוֹתָיו
LXX: καὶ ὀνοκένταυροι ἐκεῖ κατοικήσουσιν

RSV は，この箇所を Hyenas will cry in its towers, and jackals in the pleasant palaces と訳出している。

「叫ぶ（cry）」は，動詞「アナー（答える）」の意訳と思われるが，しかし，七十人訳では，それを「居住する」の意味に解している。確かに，その前節からの文脈からいえば，七十人訳の意味の方がRSVよりも好ましいが，ヘブライ語の「アナー」には「住む」という意味は無い。しかしながら，アラビア語cognateの「ganiya」には「一つの場所に留まる」と言う意味がある。つまり，ギリシア語訳の意味は，アラビア語のなかで保存されているが，ヘブライ語では忘れさられた語根の意味なのである(9)。訳者のこの知識は，（多分，ギリシア語訳者にアラビア語の知識はなかったと思うので，）古い言語伝承に由来するものと思われる。

もしヘブライ語の子音アインが，アラビア語のように二種類のアインの音（phoneme）を文字の上でも区別していたのであれば，この語根は忘れられることがなかっただろう。七十人訳の時代においては，現在では識別されない古代のアインの音がまだ保存されていた。例えば，創世記18：20に出てくる主に滅ぼされた町名のヘブライ文字の綴りは，最初の文字がアインなので，現在では「アモラ」と発音されるのだが，七十人訳では，ギリシア文字ガンマを用いて「ゴモラ」と記している。ユダヤ人が子音アインの発音をアラビア語の様に二種類の音に聞き分けていた状況は，オリゲネスの時代まで続くが，それ以降のユダヤ人からは（一部を除いて？）この二種類のアインの音声区別は失われていく(10)。

残念ながら，この時代，本文批評や文法知識に関する状況を直接的に証言する資料は少ない。研究は，第2神殿時代ユダヤ人文学（外典・偽典・ヨセフス・フィロン・死海文書他）の形式的特徴に依存せざるをえない。つまり，彼らの「引用」「翻訳」「パラフレーズ」である。これらの形式は，確かに，古典学の意識が前の時代（聖書内解釈）の状況と異なっている事を証している。つまり，彼らは，聖書テキスト自体と自分たちのなす作業の間に境界をもうけているのである。その意識が「翻訳」という形態となり，また「引用」と言う形式となり，また「敷衍」という手法となっている。ヨセフスによれば，ユダヤ人が「正しくも信仰する本」は22冊であり，特にトーラーについてユダヤ人の敬重の念は深く，長いユダヤの歴史でトーラーに「一字たりとも付け足したり，取り除いたり，変更したりしようとした者はついに出なかった」（『アピオーンへの反論』1：37－43）という。この時代の文学が聖書の文言を形式上区別したことは，聖書テキストへの畏敬の表れである。

しかしながら，このように聖書と客観的距離を認識しているにもかかわらず，かれらのパラフレーズに古典学的厳格さはあまり認められない。むしろ第2神殿時代のユダヤ人が行う聖書の「翻訳」「引用」「敷衍」は，極めて創造的かつ自由であり，そこには聖書テキストの文言を守る配慮があまり見られない。時に，彼らは，敷衍しながら，翻訳しながら，聖書の内容を無視したり書き換えたりしてしまう。例えば，アブラハムの生涯を語るのに，ヨベル書も，またヨセフスも，約束の地に出かける以前のアブラハムの家族状況を詳しく語る。その内容は聖書テキストの何処にも書かれていない。ヨベル書の原著は，紀元前2世紀頃，パレスチナにおいて（多分）ヘブライ（アラム？）語で著され，それはユダヤ人に向けられた文書であると思われる。それに対して，ヨセフスのユダヤ古代誌はローマ人に向けてギリシア語で著された理性的で世俗的な文書である。この二つのテキストは，性格上は極めて異なるにもかかわらず，聖書の文言を軽視する共通の傾向がある(11)。

聖典との境界を意識する文書形式とこの創造的な聖書テキストへのアプローチのズレをどの様に説明するかは，イスラエル古典学の歴史を考える上でとても重要な点であり，今後の研究課題であるが，個人的には，これは第2神殿時代の聖書本文の多様性自体と関連があると考える。つまり，聖書の細部を無視する自由なパラフレーズを可能にしているのは，第2神殿時代に聖書テキストの細部が厳密には統一されていなかったことにも原因があったのではないか。だが，同時に，彼らの聖書のパラフレーズは決して完全に聖書本文から自由でない側面があることも忘れてはならない。ある場合においては，彼らの創造的なパラフレーズは，聖書細部の解釈から生まれている。こういう第2神殿時代の聖書解釈と創造性の関係は，今後の研究でさらに明らかになっていくであろう。（『聖書学論集』32の拙論を参照せよ。）自由と束縛という二面性は，この時代の特徴である。この特徴は，紀元70年後のラビの聖書解釈を分析する際にも重要となる。

（死海文書の整理・発表は近年完了したが，個々の断片の評価についてはこれからの仕事である。中でも，聖書写本の断片と聖書を敷衍する文書の断片の類似が問題となっている。どのようにして見分けるのか，これは，今後のイスラエル古典学の状況を理解するのに大きな問題となるであろう。）

4．ユダヤ賢者・キリスト教父の時代：イスラエル古典学の基礎

イスラエル古典学にとって，タルムード・ミシュナーに登場するユダヤ賢者の存在は決定的であり，彼らの仕事を抜きに「古典学」はイスラエル文明に存在しない。つまり，ラビ文献の研究を抜きに，イスラエル古典学の歴史は語れない。ラビ達は，自分たちの先師たちを，また自分たち自身を「賢者（複数：ハハミーム）」という言葉で呼ぶ。ここには，聖書の権威に対する自分たちの立場が明確に表明されている。つまり自分たちは，聖書を書き表した預言者ではなく，聖書の意味を教える学者・賢者であるという認識である。この意義について，ラビ・ユダヤ教の年代記（『セデル・オーラム』30章）には象徴的な一節がある(12)。

> マケドニアのアレクサンダーは12年間王位についていた。この時代までは，預言者が聖霊によって預言していた。この時代以降「汝は耳を傾けて賢者達の言葉に聞け」（箴言22：17）。かく言われている「これを貴方の腹の内で守り，主により頼むものになることは，楽しいことである」（同18）と。また言われる「私は三つのもの（律法，預言，諸書）を貴方のために書かなかったか？」「正しいことと真実の言葉を貴方に知らせようとしなかったか？」（同20－21）また神は言われる「貴方の父に問え。彼は語るであろう。貴方の老人に問え。彼は言うであろう。」（申命記32：7）

ラビの伝承が，ヘレニズム時代（アレクサンダー大王の登場）を，預言者の時代と賢者の時代の境界にしていることはとても興味深いが，ここでの議論は控える(13)。私たちの古典学の歴史区分について，重要なのは，賢者の時代に，どの様に神は語るのかと言う問題である。賢者の主張は，神は聖書テキスト（律法，預言，諸書）を通して語ると言うことであり，それが，民が賢者達の言葉に耳を傾けねばならない理由である。つまり，ユダヤ賢者の役割とは，聖書テキストを解読して，そこから神の声を取り出し民に取り次ぐのである。ここに，イスラエル古典学の特殊な前提がある。すなわち，古典を古典として学ぶだけでは，賢者の役割としては半分である。後の半分は，その学問から神の言葉を抽出して，それを民に語らねばならないのである。

こういう賢者の立場（テキストから神の声を学ぶアプローチ）は，第二神殿時代の始まりから存在していた。しかし，それがこのように絶対化されることはなかった。例えば，クムラン文書（例えば，『神殿の巻物』）にみる自由で霊感的な聖書へのアプローチ（すなわち聖書本文と自分自身の言葉を区別無く織り込んでいくスタイル）は，多分に預言者の気分がまだユダヤ教の中に残っていたことを示す(14)。またイエスとその弟子の物語は，彼らが賢者としてよりも預言者として振る舞った物語である。しかし，紀元70年に神殿が崩壊することで，こういう預言者的なグループはユダヤ教の中から排除されたり，消滅したりして，賢者のユダヤ教がユダヤ民族にとって全てとなった。ここにラビの活動が本格化する歴史的基盤が確立されたと言える。

このような観点から見ると，ラビのユダヤ教と（原始）キリスト教とでは聖書テキストへの要求が異なることが理解される。すなわち，ユダヤ教にとって聖書テキストは神の声を聞く唯一のチャンネルであり，すべての問題は聖書テキストの解釈問題となる。これに対して，キリスト教徒にとって，旧約聖書テキストは，キリストがメシアであったことを証明する道具または論争の舞台であっても，神の声を旧約聖書テキストに求める必要はない。キリスト教には神との親密で直接的な関係が，その他の直接ルート（「聖霊」）を通じて保証されている。極論すれば，キリスト教の聖書解釈者には，尋ねるべきテキストの意味はない。それは，聖書を読む前にすでに明らかであるともいえる。このユダヤ教とキリスト教の傾向の違いは，神学議論に反映される。

イスラエル学派を代表するタルムード学者E. ウルバッフは，タルムードの中のユダヤ賢者は，キリスト教教父オリゲネスを対話・論争相手と意識しての雅歌解釈を語ったと考えている(15)。すなわち，2世紀から4世紀に亘るユダヤ賢者の旺盛な古典学的な活動は，異教徒による聖書解釈の挑戦にも原因がある。例えば，タルムード（Berahot 10a）には，聖書のテキスト順序にはどういう意味があるのか，ラビ・アバフ（4世紀）と異教徒の間に起こった議論が記録されている。

> 異教徒は，ラビ・アバフに言った。「（詩編3：1には）『ダビデがその子アブサロムを避けてのがれたときの歌』と書かれている。しかし，（詩編57：1には）『ダビデのミクタムの歌。これはダビデが洞にはいってサウルの手を逃れたときに読んだもの』と書かれている。どちらの出来事が最初なのか？無論，サウルから逃げた出来事が最初なのだから，（詩編57が）最初に書かれるべきで

あった」。ラビ・アバフは，彼に言った。「お前たちは，（詩編テキストを）《連続（スムヒン）》させて問題視するが，私たちは《連続》させて解釈しても問題を感じない」。（それについて）ラビ・ヨハナンは言う「スムヒンは，永遠（のルール）である。なぜなら，それは（聖書テキストは）真実と正直をもって造られたのだから」（詩編111：8）。なぜアブサロムの出来事（詩編3）がゴグとマゴグの出来事（詩編2）に続くのか。それは，人は「主人に背く奴隷などいるものか」と尋ねるかもしれないからだ。（それに答えて言う）「それはあり得るのだ。なぜなら以前にも（主人ダビデに背いた僕アブサロムが）存在したのだから」と。

当時，聖書の権威が様々な批判に晒されていたことが，こういう議論からも窺える。殊に，テキスト解釈の基礎としての文学ユニット（単元）について，異教徒の解釈者は，出来事の起こった時間的な順序に並んでいることをテキスト順序の理想像とした。このテキストの順序の解釈は，当時のラテン古典学者の間でも盛んに議論されたテーマであった。例えば，ウェルギリウスの『アエネーイス』テキストの順序について，ドナトゥスとセルヴィウスは異なる評価をした。ドナトゥスは，理想的なテキスト順序を求めて，『アエネーイス』の文言を合理的な時間の順序の立場から批判した。しかし，第二世代の文法学者セルヴィウスは，それらの合理的批判に反論して，『アエネーイス』テキストの順序を弁護した(16)。これらテキスト順序に関する批判は，本文の形を変えてしまうかもしれない重大なものだけに，セルヴィウスは，それら順序の批判を抑制しようとしたのである。時代を下ると共に，テキストの順序を批判するよりも弁護する傾向が強くなるのは，ラテン文法学者だけでなくユダヤ教賢者にも言えることである。いずれにせよ，このような論争から，3世紀・4世紀になると聖書テキストの形は流動的な状況から固定された状況に移行したことが推測される。このテキストの固定化の傾向を，歴史的に証言しているのが，オリゲネス（3世紀）の『ヘクサプラ』編纂であり，またヒエロニムス（5世紀）による聖書のラテン語の改訳（ウルガタ訳）でもある。

テキストの形が定まるにつれ，聖書の一句から他の句の意味を学ぶ解釈アプローチが重要となり，そういう流れの中でヒレルの7つの解釈ルール，またラビ・イシマエルの13の解釈ルール，そしてラビ・エリエゼルの32の解釈ルールが生まれてくる。しかし，歴史的にいえば，これらのルール整理は後代の手によるものであり，実際の解釈問題では，ルールの運用よりも解釈を行う前提の違いこそが一番の問題であったと思われる(17)。前提の違いの一例は，「聖書は人間の言葉で語る」（ラビ・イシマエル）と「聖書は人間の言葉では語らない」（ラビ・アキバ）の違いである。これは，聖書の言葉の意味を合理に任せるべきなのか，それとも聖書の言葉の意味は神秘であり，人間の経験や合理的推論で決定できるものではないとするのか，「言語」をめぐる立場の違いであり，テキスト解釈を決定するのは，最終的にこういう言語哲学の立場の選択であるとユダヤ賢者達は認識していた。これは，次の時代のイスラエル古典学が聖書テキストの言語の形に関して展開していくことと無関係ではないと思われる。同様に，キリスト教会内におけるヘブライ語の重要性をめぐる論争（ヒエロニムス）にも歴史批判への鋭い意識が内包されている。古代末期のユダヤ教・キリスト教資料は，このように，聖書解釈の上でのラディカルな問題意識を多く抱えている。

残念ながら，古代末期から中世までのイスラエル古典学の状況を語るには，まだまだ研究・整理が足りないと言わざるを得ない。中でも，聖書解釈におけるユダヤ教文献とキリスト教父文学の関係は，今後の重要な課題である。これには，ユダヤ学とキリスト教学の間垣を越えた研究協力が絶対に必要である。近年，シリア教父の解釈資料が整備され(18)，それを通じて，キリスト教圏の学者とユダヤ教圏の学者の交流が盛んになり研究成果も上がりつつあるが，しかし，どちらもそれぞれの宗教的背景を持つ故に「視点の解放」をどの様に得るかは，一つの隠れた課題である。その点に置いて，歴史的に「イスラエル文明」からは門外漢である日本の古典学の特異な位置は，新しい視点を拓くのにメリットかもしれない。

5．「プシャット」の追究：イスラエル古典学の確立

紀元2世紀頃の聖書テキストの確定は，ある意味で，ユダヤ会堂で使用される子音テキストの確定であったとも考えられる。だが，それによって聖書テキストの形が完成したわけではない。なお，その子音テキストに母音記号他を書き込んだコーデックス形式の聖書テキストが登場してくる。イスラエル古典学は，この母音記号・アクセント記号・欄外注などを伴う形「マソラー（伝承）」・テキストが整うことで，新たな段階を迎える。

しかしながら，現在のマソラーの形も，無論，時間の中で，その多様な可能性を一つの形に絞り込んだプロセスの結果である。P.カーレによれば，そもそも母音記号などの伝承は西（パレスチナ）と東（バビロン）に分かれ，そしてさらに，東の伝承もネハルデアとスーラに分かれ，西の伝承もベン・アシェルとベン・ナフタリの二つの学派に分かれていたとされる(19)。このマソラー成立の時期に呼応して，コーデックスの形式が聖書テキストにも導入された。このコーデックスは，元来，4世紀頃からローマで流行しだしたもので，古代ヘブライ語の「セフェル（ספר）」は巻き物を意味して「コーデックス」を意味しない。ヘブライ語でコーデックスを意味する「ミツハフ（מצחף）」という言葉は，8世紀以後のユダヤ人口に膾炙されるところとなる。従ってA.ドタンは，歴史的に，母音記号他を伴う聖書テキスト（マソラー）の成立は，6世紀から7世紀の間に少なくとも始まり，9世紀には最終的な段階を迎えていたと推察する(20)。（現存する最古のマソラー写本も9－10世紀である。）だからといってマソラーの根源は，必ずしも9世紀のマソラー学者の創造だけによるともいえない。なぜなら，ラビの口伝律法の解釈とマソラーの母音記号・節区分が示唆する「読み」は，度々，根本的に異なるからである。

「古典学者」の意味を狭義に求めるなら，これら無名・無欲の多くのマソラー学者達こそイスラエル文明の古典学者の名に相応しい。彼らは，第2神殿時代以来，律法学者（ソフェール）が守り伝えてきた聖書テキストを，さらに厳密に保護するために，文字の数を数え，言葉の頻度を調べ，その発音を定義し，言葉と言葉の接合・分離を明らかにし，テキストに関する全ての伝承をそのまま（間題も含めて）後世に残そうとしたのである。それ故に，彼らは，判断は示しても，伝承の異見はそのままにして，それらの矛盾をあえて解消しなかった(21)。

新しい段階のイスラエル古典学の特徴は，聖書解釈にヘブライ語文法を考慮することにあるが，それは，母音記号やアクセント記号を整備したマソラー学者の仕事を抜きに考えられない。殊に，8－10世紀は，バビロン・イスラム文化圏でユダヤ教は発展することになるが，この時代は，ユダヤ教にとってカライ派の異端との戦いの時代であった。カライ派の主張というのは，ラビの聖書には直接書かれていない口伝律法（伝承・解釈）の束縛から解放されて，聖書に書かれている法と教えにのみ帰依しようということであり，従って，ラビのユダヤ教とカライ派の知的衝突において，聖書解釈は，お互いの正しさを証明する戦場となった。バビロン・ユダヤ教（スーラ）の傑出した指導者であるサアディア・ベン・ヨセフ・ガオン（882－942）は，こういう背景の中，聖書の批判的研究に従事して，最初のヘブライ語文法書と辞書，また聖書のアラビア語訳を著すことになる。そして，ユダヤ人，非ユダヤ人を問わず，聖書の極解や意味の歪曲を厳に戒めるのである。

彼の定めた翻訳と解釈の原則は，以下の4つの場合を除いて，テキストは「プシャット（文字通りの意味）」に理解されるべきとした。1）人間の経験や五感がプシャットを受け入れない場合。例えば，創世記3：20「さて，人はその妻をエバと名付けた。彼女がすべて生物の母だからである」とあるが，人間が人間以外の母になることはできない。2）理性が「プシャット」を受け入れない場合。例えば，申命記4：24「貴方の神は，主は焼き尽くす火，ねたむ神である」とあるが，神は「火」であることはできない。なぜなら「火」自体は神の被造物であるから。3）聖書の文言がお互いに食い違う場合。例えば，マラキ書3：10「これを持って私を試み･･･あふれる恵みをあなた方に注ぐか否かをみなさいと，万軍の主は言われる」とあるが，これは申命記6：16「あなた方の神，主を試みてはならない」と矛盾する。4）書かれていることが伝承に反対する場合。例えば，申命記25：3「40回叩いて，それ以上してはいけない」（私訳）とあるが，ラビの口伝律法では，39回叩くことになっている(22)。

しかし，イベリア半島で後に活動するユダヤ教の聖書注解者・文法学者は，「主は真実を知る」（ヨナ・イブン・ジャナハ）という旗印の下，ヘブライ語文法の知識を深め言葉の誤解を解くならば，多くの人には矛盾に見える箇所も「プシャット」として説明できると考えた。その代表がアブラハム・イブン・エズラ（1089－1164）である。彼のトーラー注解の序文には，「これは，詩人アブラハムの正直（ヤシャル）な書であり，これは文法の網に結ばれており，知識の目には適うものである。これに信頼するものは幸いである」と言う言葉がある。彼の聖書解釈の判断基準は，推論による言語操作，つまり文字の書き換えや，例外的なケースを一般論化することを厳に戒め，あくまでも科学的な言語知識と理性による《テキスト主義》を旨とした。すなわち，彼の注解書は，複数の提案を数段階に分かれる確信の表現（「確かに」「明らかな証拠で」「多分」「私の意見に拠れば」「証拠はそのように思える」「すべては推論である」）で表現して，必ずしも全ての問題を決定的に解決しない―態度保留の―「冷静さ」が

残る相対的アプローチを取った(23)。たとえテキストに書かれている意味と理性の捉える真実が対立する場合でも，解決はテキストへの信頼に基づく「解釈」でなければならなかった。このイブン・エズラの信念は，サアディアの理性的・哲学的アプローチには，その哲学的主張のゆえに，聖書の本来の意味を歪曲する危険性があるという批判に由来している。

このイブン・エズラにみる「プシャット」の追究は，他の傑出したユダヤ注解者達の関心でもあった。ラッシー（1040－1105），ラシュバム（1080－1160），ナフマニデス（1194－1274），ダヴィッド・キムヒ（1160－1235），ヨセフ・イブン・カスピ（1279－1340），ドン・イサク・アブラバネル（1437－1508），オバディア・スポルノ（1470－1550）など。しかし，興味深いのは，この「プシャット」追究は，決してユダヤ教だけの問題ではなく，同様に，キリスト教注解者の関心でもあったことである。最終的にJohn Cassian(c. 360－435）の教えに由来する有名な警句，Littera gesta docet, quid credas allegoria. Moralis quid agas, quo tendas anagogiaは，聖書テキストには4つの意味レベルがあると教えるが，12世紀のキリスト教注解者や哲学者たちは，中でも，そのLittera《文字通りの意味》にこだわり，それ故に，ヘブライ語の重要性を理解した(24)。

例えば，ベーコンは，キリスト教の真理はヘブライ語を知ることによって得られるものであり，ヘブライ語は知恵への第一関門であると説く。彼の主張はユダヤ教の影響から独立する主張でもあったが，中には，ボシャムのヘルベート（1190死去）のように，ヘブライ語への造詣深くラッシーの注解もよく解する人間もいた。ヘルベートは，フランスの修道院（St. Victor）でヘブライ語を学んだ一人である。その他にも，この修道院を中心に活動した人物に，ヒューやリカルドスなどがいる。中でも，アンドリューは，ヘブライ語の知識に優れ，ラッシーやラシュバムなどを引用しつつ，聖書のテキストの歴史的な意味を求めた偉大なイスラエル古典学者（ヘブライスト）であった(25)。これらの努力は，さらに14世紀初頭の注解者ニコラス・デ・リラに引き継がれ，彼を通じて，ラッシーの聖書注解はキリスト教内に広く知られるようになる。

この時代の聖書解釈の研究においても，その前の時代と同様に，キリスト教とユダヤ教の垣根を越えたイスラエル文明の連携研究が必要である。中でも，キリスト教の聖書解釈がユダヤ教の解釈に及ぼした影響については，まだ，充分に知られているわけではない。ユダヤ学者は，バビロンのユダヤ教指導者ハイ・ガオンに（シリアの）キリスト教聖書解釈の影響を看取している。また，ラッシーの注解の形式が当時のキリスト教のものに似ているという指摘もある。私が注目するのは，Littera gesta docetが，《文字通りの意味》を「行為」と定義しているところである。このLitteraの理解は，イブン・エズラがテキストを法律と歴史物語の2分野に分けて，法律についてはラビの口伝律法を尊重するが，歴史物語については「プシャット」が判断基準になり，ヘブライ語文法を尊重するイブン・エズラのアプローチに通じているようにも思える(26)。

6．むすび：スピノザの世紀

マソラーの聖書テキストの成立により，聖書解釈の中にヘブライ語文法の要素が加わり，その文法意識はさらなる客観的意味（プシャット）の探求へと繋がった。これが10－13世紀にかけてのイスラエル古典学の展開である。さらに16世紀に向けては，大航海時代を迎えることで，世界観の変化がヨーロッパ世界に起こり，それまで揺るぐこと無かった権威や常識というものを疑う精神が始まる。そのような中で，ルッターによる宗教改革が起きる(27)。その主張「聖書のみ」sola scripturaは，ある意味で，マソラーと言う形で確立された聖書テキストが存在すればこそ可能な主張であった。また16世紀では，ギリシア語，ラテン語のみならず，古典学の素養として，ヘブライ語の重要性がキリスト教社会一般に広まった時代でもある。そのヘブライ語の普及に大きな役割を担ったのが，16世紀初頭のヴェニスである。そこで，印刷による初めてのヘブライ語聖書（Rabbinic Bible）が出版される。

特に，ヤコブ・ベン・ハイムの手による第二版(1524－1525）は，オンケロス（アラム語訳），及びラッシーとイブン・エズラの聖書注解，さらにマソラー欄外注も含む本格的なヘブライ語聖書であった。これだけではない，その版元であるダニエル・ボムベルグは，キリスト教徒であるにもかかわらず，積極的に（スペイン追放で逃れてきた）ユダヤ人学者を雇い，聖書とヘブライ語に関する重要な出版活動を行う。その一環として，生み出されるのがエリヤ・レヴィタによるキムヒ家のヘブライ語文法書の出版であり，またアブラハム・デ・バルメスの筆による古典的文法の紹介『ミクネ・アブラム』である。この二冊のヘブライ語文法書は，実は，真っ向から対立する二つのヘブライ語文法書である。キムヒ家のヘブライ語文法は，この時代から後に到るまで，キリスト教徒の間に影響力を持つ

文法であるが，このキムヒ家の文法は，それまでの古典的なスペインのユダヤ学者によるヘブライ語文法の理解を幾つかの観点で刷新した革命的な文法であった。例えば，古典的なヘブライ語文法学者（例えば，イブン・エズラ）は，母音を認識するのに長短は問題にしない。ただ，その音質の違いを問題にする。しかし，キムヒ家の文法では，母音の長短を識別する形でマソラーの母音記号を整理したのである。この衝突する二つの文法理解を紹介したのがダニエル・ボムベルグである。（スピノザは，この二つの学派の文法矛盾を克服して，歴史的なヘブライ語文法を再構築しようとした(28)。）

16世紀の宗教界改革の嵐の中で，ヘブライ語聖書を研究する機運はキリスト教徒の間でも高まり，それが，このような高度なヘブライ語関係の書物の出版ラッシュに繋がったと思われる。それらの書物が広く普及することにより，古典学の議論は徐々に歴史批判の様相を呈してくるのだが，その一例が，ブクストルフとカペルのマソラーの母音記号とアクセント記号の権威をめぐる論争であろう(29)。カペルは，マソラーを古代からの伝承と受け入れたが，ブクストルフは，その歴史性については懐疑的であった。歴史性を求めるという意味では，ヘブライ語聖書の本文自体も批判の中にあった。それは，プロテスタントがヘブライ語原典の権威で彼らの神学の主張をするときに，カトリックはそのヘブライ語聖書本文の信憑性を指摘することで反論したからである。特に，マソラー・テキストに対する懐疑は，サマリヤ人のモーセ五書テキストの存在が知られること（1616）によってさらに厳しくなる。サマリヤ5書が古代フェニキア文字で書かれている写本であることから，当時のカトリック学者(Jean Morin)は，これこそがヘブライ語聖書の原典であると信じた。

スピノザの『神学・政治論』に代表される17世紀の批判的アプローチは，これらの16世紀の懐疑主義的学問の蓄積を土台にして開花した。ただ，スピノザの聖書解釈は，当時，流行の聖書批判の議論の中からは一頭地抜け出ていた。それは，彼がイブン・エズラの立場を出発点にして，合理主義的聖書批判（それがホッブズやペレールの議論であった）をも相対化する聖書批判を目指したからである。しかし，同時に，スピノザはイブン・エズラの立場も越えようとした。それがスピノザの「自然」による「歴史批判」である。その後，スピノザの視点は，カトリック学者であるリシャール・シモンによって批判され修正され，スピノザの根本的疑問（聖書テキストのオリジナルは復元しうるか？）は無効とされた。そのシモンの立場がアストリュックの資料説の前提である。しかし，資料から伝承へと本格化していく19世紀以降の歴史批判は，結果的にはスピノザの立場（「自然」に則した理解）に暗黙理に吸収されていった展開と思えなくもない。

（1）ヘブライ語聖書の3区分「律法・預言・諸書」は，カノニゼーション（聖典化）の早い順に区分が生まれたと考えられている。ルカ24：44では，「モーセの律法と預言と詩編」とその区分が表されている．ヨセフスは『アピオーンへの反論』1：37－43において，その3区分を「モーセに関するもの」「モーセに続く預言者達」「神への賛美および人間生活における行動規範に関するもの」と説明する。そして，ペルシア時代のものは，それ以前の文書ほど信頼されていないと付言する。S. Z. Leiman, *The Canonization of Hebrew Scripture: the Talmudic and Midrashic Evidence.* Hamden, Conn. 1976; G.F. Moore, "The Definition of the Jewish Canon and the Repudiation of Christian Scripture," *Essays in Modern Theology: Papers in Honor of C.A. Briggs*, New York 1911, pp.99-125.

（2）D. バルテレミーは，サムエル記ギリシア語訳のテキストの「カイ・ゲ」recensionを指摘していたが，それが1世紀後半に起こっていることを発見した。その証拠は，ナハル・ムラバアトから発見されたギリシア語訳聖書の断片である。つまり，2世紀以前に，すでにギリシア語訳の異読の淘汰がマソラー・テキストに従って始まっている。D. Barthélemy, *Les devanciers d'Aquila*, Leiden 1963. F.M. Cross, "The History of the Biblical Text in the Light of Discoveries in the Judean Desert," *Qumran and the History of the Biblical Text*, Cambridge, Mass. 1975, pp.177-195.

（3）だが研究状況は，急速に変化してきている。特に，イスラエルの学者と欧米のキリスト教学者の交流は，近年ますます深く実質的な域に達しつつある。日本においても，同様で，今後ますますキリスト教資料とユダヤ教資料の両方を統合した研究は盛んになるであろう。F.クリュゼマン・U.タイスマン著（大住雄一訳）『キリスト教とユダヤ教』教文館　2000年：M.J. Mulder(ed.), *Mikra*, Philadelphia 1988.

（4）H. Albeck, *Introduction to the Mishna* [Hebrew], Israel 1959, p.5; M. Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Oxford 1985, pp.160-162.

（5）はたしてテキストを解釈しているのか，それとも法律を解釈しているのか，古代において，その区別は判然としない。しかしながら，古典学の歴史において，二つの作業の概念的な区別は重要である。なぜならテキストを解釈する作業がテキストを修正する作業を意味しないと意識したのが，ユダヤ法の解釈と改正をおこなった後代のラビやユダヤ法学者の立場であったから。I.L. Seeligmann, "Nitsane midrash be

sefer divre hayamim," *Studies in Biblical Literature*, Jerusalem 1996, pp.454-474. S. Japhet, *I & II Chronicles*, Louisville 1993, pp.1038-1054.

(6) イブン・エズラの注解（関係箇所）を見よ。この注解は，イエスの教説「誰でも情欲をいだいて女を見る者は，心の中ですでに姦淫をしたのである」（マタイ5：28）とも符合を一にするように思える。「姦淫（アナフ）」と「ほしがる（ハマド）」の関係について，関根清三著『倫理の探索—聖書からのアプローチ』中公新書2002年，159－171頁。E. Urbach, "The Role of the Ten Commandments in Jewish Worship," *The Ten Commandments in History and Tradition*, Jerusalem 1990, pp.161-189.

(7) 聖書の聖典化のプロセスを考えるのに，なぜダニエル書は預言書のグループに含まれなかったのか，という問いは重要である。その一つの答が，ダニエル書の成立年代である。すなわち，ユダヤ教の預言書グループは，それ以前に，多分ペルシア時代の初期に閉じられてしまったということである。S.R. Driver, *An Introduction to the Literature of the Old Testament*, Edinburgh 1891, 1897(revised), 1961(reprint), pp.497-515; E.J. Bickerman, *The Jews in the Greek Age*, Cambridge, Mass. 1988, pp.93-100.

(8) E. Tov, *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, Minneapolis 1992, pp.121-129; I.L. Seeligmann, *The Septuagint Version of Isaiah. A Discussion of Its Problems*, Leiden 1948.

(9) J. Barr, *Comparative Philology and the Text of the Old Testament*, Oxford 1968, reprint by SCMPress 1983, p.243.

(10) J. Barr, "St. Jerome and the Sounds of Hebrew," *Journal of Semitic Studies* 12 (1967), pp.1-36; G. Bergsträsser, *Hebräische Grammatik*, Zweite verbesserte Auflage besorgt von J. Blau, Jerusalem 1972, pp.61-62

(11) J. Kugel, *The Bible As It Was*, Cambridge, Mass.1997, pp.131-148; I. Teshima, *The Order of Things: Contradictions in Narrative Order in Ancient Biblical Interpretaion*, unpublished Ph. D. dissertation, Harvard University 1996.

(12) ラビ・ヨセ・ベン・ハラフタ（2世紀）の文書とされているが，彼以前の伝承を伝えるラビ文献中最古のテキストの一つの可能性が高い。私訳のテキストは，Ber Ratner's Edition: *Midrash Seder Olam* を使用。しかし，校訂テキストも計画されている。C. Milkowsky, *Seder Olam: A Rabbinic Chronography*, Ph. D. Dissertation, Yale University 1981; "Seder Olam and Jewish Chronography," *PAAJR* 52 (1985), pp.115-139.

(13) いつ預言はイスラエルの中から消えたのか？この質問にユダヤ賢者達は答えるに，普通，ハガイ，ゼカリヤ，マラキの預言者達を最後とする。すなわち，ペルシア時代の初期である。E. Urbach, "Matai Paska ha-Nebuah," *Tarbiz*17 (1946), pp.1-11; C. Milkowsky, " The End of Prophecy and the End of the Bible in the View of Seder 'Olam, Rabbinic Literature, and Related Texts," *Sidra* 10 (1994), pp.83-94.

(14) M. Fishbane, "Use, Authority and Interpretation of MIKRA at Qumran," *Mikra,* Philadelphia 1988, pp.339-378.

(15) E. Urbach, "Derashot Hazal weperushe Origenes le-shir hashirim weha-vikuach ha-Yefudi haNotsuri," *Tarbiz*30 (1961), pp.148-170.

(16) ここには，同時に，ラテン語文法学者のルールであるHysteron Proteronとの関係もあると思われる。同様なルールをラビ達も有していた。その両者の歴史的関係については，手島勲矢「物語の順序と初期の聖書注解：ムクダム・メウハルの起源について」『オリエント』第39巻第2号（1996），33－47頁。

(17) A.ヘシェルは，ラビの聖書注解にあった二つの哲学的・思想的立場をラビ・アキバとラビ・イシマエルの二人の賢者に集約して語る。このヘシェルの見方は，歴史的には批判されているが，しかし，二つの対立する立場の存在についてのヘシェルの論証の価値は無限である。ラビの聖書解釈を考えるのに重要な，もう一人の，権威は，リーベルマンである。彼のラビの聖書解釈をヘレニズム文化の中に位置づける視点は，忘れてはならない歴史批判の視点である。A. Heschel, *Torah min-hashamayim b'Espaklaryah shel ha-dorot*, London 1962; S. Lieberman, *Hellenism in Jewish Palestine*, New York 1962.

(18) シリア教父とユダヤ教の関係は，初期ユダヤ学の創始者の一人，S.ラパポート以来，度々研究者の注意を惹いた問題であった。特に，ヘラーの研究は，重要である。しかし，問題は，平行例を提示するだけで影響の関係が証明できる訳ではない。マオーリの研究は，その不足を補おうとしたものである。Ch. Heller, *Untersuchung uber die Peschitta zur gesamten hebräischen Bibel*, Berlin 1911; Y. Maori, *The Peshitta Version of the Pentateuch and Early Jewish Exegesis*, Jerusalem 1995.

(19) カーレは，マソラーがヘブライ語の理解を変化させたと指摘するが，現在では，その見方の行き過ぎを修正する必要がある。例えば，2人称男性単数suffixの発音をヘクサプラの音写と比べて，マソラーの母音記号の違いを後代のものと主張するが，クムランの断片はむしろマソラーの母音記号を指示する。P. Kahle, *The Cairo Geniza*, Oxford 1959; *Masoreten des Westens*, Stuttgart 1930; E. Tov, *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, Minneapolis 1992, pp.48-49.

(20) A. Dotan, "Masorah," *EncJud* 16(1971), pp.1401-1482; I. Yeivin, "Masoarh," *EncBib* 5(1968), pp.130-159.

(21) 手島の調整班報告を参照せよ.

(22) A.Sáenz-Badillos, "Hebrew philology in Sefarad: the state of the question," *Hebrew Scholarship and the Medieval World*, Cambridge 2001, pp.38-59.; "Parshanut," *EncBib* 8(1982), p.650.

(23) S. Uriel, "Parshanut," *EncBib* 8(1982), p.673.

(24) B. Smalley, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, Oxford 1952 (2nd ed); "Stephen Langton and the Four Senses of *Scripture*," *Speculum* 6 (1931), pp.60-76.

(25) A. J. Minnis, *Medieval theory of authorship*, Philadelphia 1984, pp.118-120

(26) イブン・エズラのトーラー注解の序文を参照せよ。

(27) ディルタイは,「解釈」という行為がルネサンス以降新しい局面を迎えたと考えている。16世紀には,それまでに発見された解釈上の規則が一つの学問体系となって,それらの規則通りに巧妙に処置すれば普遍妥当な了解に到るという考えが強まり,そういう中で,プロテスタントとカトリックの聖書解釈の論争が行われたと考えている。その中で,ディルタイが注目するフラキウスは,1581年の論駁書の中で,聖書は決してプロテスタントが言うように分かり易いものではないと主張し,だから「伝承」が聖書には必要だと論じた。ディルタイ著(久野昭訳)『解釈学の成立』以文社1973年,25－27頁.

(28) 手島勲矢「スピノザと中世のヘブライ語文法論争」『オリエント』第41巻第1号(1998),110－124頁。

(29) この状況に反応したのがノルツイのイェディディア・ソロモン・ラファエル・ベン・アブラハムである.彼は,マソラーについてのキリスト教学者の誤解を解くために,ベン・ハイムの聖書の間違いも修正するマソラー聖書の本格的な入門書が必要であると感じて,1626年に『ミンハット・シャイ』を著した(しかし,発表は,彼の死後,1740－42年になる)。

近代イスラエル古典学の成立
——イエス研究の勃興と展開——

佐藤　研

0．はじめに

0.1.「近代イスラエル古典学」

上記の概念は，通常のものではない。そもそも「イスラエル古典学」という言い方自体がなじみのものではない。ユダヤ教における「古典」たるラビ文献の研究を限定的に指すのでないとすれば，それは従来「旧約聖書学」(Old Testament Studies(1))，「新約聖書学」(New Testament Studies) そして (狭義の)「ユダヤ学」(Judaistics) と言われてきた三者を総合した概念と理解しうる。そしてこれは，当科学研究費プログラムの中で初めて使われたものといっても過言ではない。したがって，その成立も1998年頃である，ということになれば，これはほとんど笑い話である。ただし，上述の三分野を総合的に語ることに意味がないわけではなく，それは私たちの研究過程で討論されたように，元来古代オリエントの中の旧約聖書を直接の土台にして成長・展開した伝承群の総括名称として妥当なものである。この「イスラエル古典学」に「近代」の語を付けるとすれば，この三分野が「近代」において勃興 (旧約・新約聖書学の場合) ないしは展開 (ユダヤ学) した様相を叙述することになろう。

こうした事態を背景に，本稿では，「イスラエル古典学」の中の「新約聖書学」に限定し，その中でも核心的な，「イエス研究」がどのように成立し，発展してきたかを概観することにする。事実，イエス研究ほど，「イスラエル古典学」の中でも徹底的な方法論的考察を繰り返してきた分野はないからである。その凝集性には独特の原因があり，独自の傾向性がある。それらの姿を幾らかなりとも浮き彫りにしたい。

0.2. 五段階のイエス研究

最近のイエス研究のいわば教科書として好評の G. Theissen/A. Merz, Der historische Jesus は，近代以降これまでのイエス研究を5つの段階に分けている(2)。

1．イエス研究に向けての批判的端緒
2．自由主義神学のイエス研究
3．イエス研究の挫折
4．歴史的イエスへの「新しい問いかけ」
5．歴史的イエスへの「第三の探求」

この分類は一定の妥当性を持っていることが認められているので，今これを土台にして，筆者の角度からの概観を行ってみたい (以下の小見出しは筆者に由来する)。

本論に先立って，すでに結論の一部を先取りしておこう。近代以降の聖書研究の最大の特徴は，その歴史的批判性にある。それまでいわばナイーヴに崇拝されていた「聖なる書」が，近代的歴史感覚の吟味に晒され始めるのである。その代表的な対象が「イエス」であり，こうしてイエス研究が聖書研究の中核的エリアとなる。そして実は，これはキリスト教徒が自らの近代的アイデンティティをいかにしてキリスト教の教えと統合するかという切実な問題を孕んだ試みのプロセスであり，また同時に，「イエス」がその伝統的な神的光の鎧を徐々に剥奪され，場合によっては別のイディーで補填されていく過程とも言えるのである。

1．批判的イエス研究の勃興

1.1. Hermann S. Reimarus (1694－1768)

近代聖書学への決定的な一歩を踏み出したのは，ハンブルクの古代語教授 H.S. Reimarus であった。彼は，生前，表向きは啓示と理性を総合するバランスのとれた啓蒙的思想家であったが，極めて限られたサークルの中では，いわば彼の本来の批判精神を吐露した。その作品が『神の理性的崇拝者のための弁明ないしは弁護書』(Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Vereherer Gottes) である。しかしこれは彼の生前には出版されず，その没後，G.E. Lessing によって，1774－78年，匿名の断片(『ヴォルフェンビュッテル断片』)の形で出版された。その中でも，第7章の「イエスとその弟子たちとの目的について」(Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger 1778出版)(3)がイエス論となっている。

これが近代聖書学の嚆矢であり，イエス研究の濫觴である理由は，その中で標榜されている基本的な発想と方法論による。すなわち Reimarus は史上初めて，歴史的存在としてのナザレのイエスと，信仰の対象である信仰のキリストを峻別したのである。

> 「使徒たちが自らの文書において提示するものを，イエスがその生において現実に自ら語り，教えたこととから全面的に区別せしめるところの，大いなる原因を私は認めざるを得ない」(4)。

この発想法がどれほど革命的であったかは，まず，これがそれまで（あるいは現在に至るまで）キリスト教信仰を決定的に規定してきたカルケドン公会議（451年）のイエス・キリスト規定を原理的に破棄することになる点に認められよう。つまり，「カルケドン信条」によれば，イエス・キリストは以下のように規定されている――

> 「我らの主イエス・キリストは唯一かつ同一の御子である。この同じ方が神性において完全な方であり，この同じ方が人間性において完全な方である。この同じ方が*真の神*であり，また理性的な魂と肉体から成る*真の人間*である・・・。二つの本性において混合されることなく，変化することなく，分割されることなく，分離されることなく知られる方である」(5)

この，神性と人性の二律背反的・神秘的な統合規定の唯一無二の対象であったイエス・キリストが，その統合性を初めて「分割され，分離され」，現実に存在した人間としての「ナザレのイエス」と，天にあって神として君臨する「キリスト」とが峻別されることになったのである。そして，これによって Raimarus は同時に，現代に至るまでのイエス研究の根本的前提――信仰のキリストから原則的に分離されたナザレのイエスという存在――を提示したのである。このような発想が，アメリカ合衆国独立やフランス革命以前の，いまだ近代的歴史学が成立する以前のキリスト教世界で可能であったということは，驚嘆に値する。18世紀ヨーロッパ文化の中心から外れた「後進国」ドイツ故に可能であった，一種の後発者的ラディカリズムであろう。

この提示が当時のキリスト教信仰にとっていかに空恐ろしいものであったかは，Reimarus が決して生前はこの説を公表しなかったという事実，また，かの Lessing が後代出版はしたものの，Reimarus の名を明かしはしなかったという事実，さらには，この説は――公表された当時はセンセーションを引き起こしたものの――その後にこれから述べる D. Strauss が1835／36年にその衝撃的な著作の中で「ヴォルフェンビュッテルの断片記者」(実は Reimarus) を評価するまで，60年近くも等閑にふされてきた事実に読みとれるであろう。

また，Reimarus は，「復活のキリスト」の成立を，弟子たちがイエスの遺体を盗んで造り上げた詐欺に見ており，その背後に神学的・思想現象的な実体の存在を求めなかったことでも特徴的である。この点で彼は，「復活」なるものへの現代人の根本的な懐疑を先取り的に暗示しているとも言える。

そして彼は，歴史上のナザレのイエスの実態を，終末論的期待に支配された，一種の社会革命家の範疇の中に見ているが，イエスにおけるこの「終末論的」世界観の想定は，100年以上も後になって，Johannes Weiss が，その名著『神の王国についてのイエスの宣教』(Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes, Göttingen 1892) において基本テーゼとして展開したものである。この主張はその後無視できない枠条件となり，1980年代以降，北アメリカ大陸の聖書学者たちがこぞってイエスの「終末論」を否定し出しても（後述）なお，現代ドイツを中心とするイエス研究の基本的前提事項となっている。ここからしても，Reimarus の発想の決定的な威力が推し量れる。

1.2. David Friedrich Strauss（1808－1874）

Reimarus以後の決定的段階は，数十年後に突如到来した。D.F. Straussの『イエスの生涯』(Das Leben Jesu I-II, 1835-36)(6)の登場である。ヘーゲル哲学の影響を受けた，若干27歳の若き学者が2年前後の間に書き上げてしまったこの膨大な本は，その第1巻が出たときから既に物議を醸し出し，著者はそれまでのテュービンゲン大学補習教師の職を剥奪されてしまった。「この書物は，一夜にして彼を有名人たらしめた・・・と同時に，彼の将来を滅ぼしたのである」(7)。何がそのように問題であったかと言えば，この本の中でStraussは初めて，福音書全体にReimarus的批判的な吟味を徹底させたためである。様々な記事の相互矛盾が徹底的に暴かれ，その歴史的信憑性が批判され，またそうした事態に至った所以が合理的に解明される。その際に彼が依拠したのは，神話論的解釈とも言うべきもので，福音書の中のさまざまな記述が，神話的な物語形成力によって成立展開していくという見方を一貫させた(8)。このような批判は，実はさらに数十年後の「様式史」(Formgeschichte) 的研究に直接つらなるものである。ただし，教会および大学，また一般的読者層は，こうした程度にまで批判的な著作に耐えるほどには成熟していなかったのである。彼は直接的信仰の対象としての聖なるイエスを抹殺する者として激しく非難された。これ以降Strauss は，悪魔の申し子のように扱われることとなる。

しかしStraussは決して信仰の対象としてのイエスを神話論に解消しようとしたのではない。そもそも，少なくともこの作品においては，イエスの像は全く断片的で，統一的・積極的な映像を結ぶことはなく，彼の最終的関心がイエスにはなかったことは否定できない。彼自身の言葉によれば，「キリスト教的信仰の内的核心は，著者の批判的研究から完全に独立しているということを著者は知っている。その現実がどんなに史実としてうたがわしいものであろうとも，キリストの超自然的誕生，その奇跡，その復活と昇天とは永遠の真理でありつづける」(9)のである。つまり，前述の「カルケドン信条」の次元で言えば，Straussにとっては「真の神」である信仰の対象としてのキリストが最後の関心の的なのである。いわばヘーゲル的哲学的な思弁の対象となる絶対者が究極の課題なのであり，イエス伝承批判はその前座であった。もっとも，一般的な読者は，そのようなStraussの深層は知るよしもなく，調和的な主イエス像を破壊されたことの不安と怒りで過剰反応を繰り返して行ったのである。

さらに資料的次元で加えておくべきことがある。同書の中で，著者は――Reimarusと違い――，ヨハネ福音書の史的価値を全面的に否定し，共観福音書に依拠した。この点でも近代的研究の先駆けである。もっとも，共観福音書問題はいまだ解決してはおらず，StraussはJ.J. Griesbach（1745－1825）同様に，マタイ福音書が最古のものであり，マルコ福音書はマタイ福音書とルカ福音書を要約したものであるという立場をとっている。とはいえ，四福音書がすべて同じ資料的価値を持っているものではないことが初めて強烈に主張された点は，見過ごすことができない。

ともあれ，Straussとともに，伝統的・無批判的なイエス・キリスト像に素朴に依拠し続けることは不可能になってしまった。このことは甚大な意義を持つ(10)。

2．共観福音書問題と自由主義神学

2.1. Heinrich Julius Holtzmann（1832－1910）

Straussによるヨハネ福音書の史的価値に否定は，その後の議論の前提となった。文献批判的問題においては，残された三つの「共観福音書」の間をどのように理解すべきか，いわゆる「共観福音書問題」に集約されていった。そうした中で，最終的な解決を否定しがたい明晰さで叙述したのがHoltzmannの1863年の作品である(11)。彼は，共観福音書の中では，（これまでのようにマタイではなく）マルコ福音書――より正確に言えば「原マルコ福音書」と彼は言う――が最も古い，またマタイとルカは，マルコ福音書を利用しただけではなく，マルコ福音書以外にもう一つの書かれた資料集を持っていた，といういわゆる「二資料説」を，最終的に確立したのである(12)。

そこからHoltzmannはイエス像構成のために，次のような処方箋を描く。つまり，最古の福音書マルコの枠組みに，新たに再構成された語録集（後に「Q資料」とか「Q文書」とか言われる）をはめ込んでいくのである。こうすることによって，学問的に確実にされたイエスの姿が獲得されると信じられたのである。

2.2. 理想的人間像の描出

この方法論自体が，既にある種の楽天主義を感知させる。確かに，Holtzmann以後の自由主義神学的イエス研究者たちは，マルコを骨組みとして，Q文書の言

葉を借り，それに自分のイエスの心理学的イメージを自由に適用しつつ，精神的・倫理的に「理想的」なイエス伝を著し続けた。もっとも，このような試み自体が，それまで教会の提供してきたイエス像から遙かにはみ出す面を持っていた点，教会批判的モチーフが強く動いている。しかしながら，その際，Reimarus から Strauss まで，イエスの思想と運動の核心と見られていた「終末論」的側面は，その反現代的な異様さと共に，ほとんど顧みられることがなかった点は興味深い。つまり，イエス像は非終末論化され，「現代化」され，倫理的に美化されていったのである。A. Schweitzer はこの消息を次のように見事に描写している——

> 「この研究者の世代に対しては，他に比類のないほど大いなる同時代の人たちの賞賛が寄せられた。教養ある人々のあいだにでは，真正のイエスが知られるようになったのは彼らの功績によるとの確信が高まり，イエスが主要点において自由な宗教性を供えた近代的人間，近代的宣教者として知られることに喜びが感ぜられたのである。・・・このようにして，シェンケル(13)や，カイム(14)や，ハーゼ(15)や，ホルツマン(16)の描いたイエスはレオポルト・フォン・ランケの『世界史』(1883年）のなかに栄誉ある地位を獲得し，そこでメシヤ性を精神化した者，深遠な思索家，原臨する神の国の創設者として讃美された。イエスにささげられた章はつぎのように結ばれている。『かつて地上にあらわれたうちでもっともけがれのない，もっとも深遠な，人間のもっとも親しい友であるこの存在は，当時の世界に住むべき場所をもたなかった。イエスは自己の死がまったき確実性をもって迫ってくることを洞察したが，それによって彼の教えが強められ救われることも知っていたのである』」(17)。

これを再び「カルケドン信条」の角度から見ると，「真の神」としての（教会的）イエス・キリストはもはや時代的に信じ得ないが，その代償として，「真の人」ナザレのイエスをできるだけ現代の時代にも通じる人間英雄的理想として描き，それによって「真の神」としての欠落面を無言のうちに補填する衝動であったと見ることができる。

3．イエス伝構築の瓦解

こうした自由主義神学的イエス伝構想は，しかし間もなく，決定的な否定に遭遇する。それも一重ではなく，多方面からの複層的な攻撃に晒され，瓦解するのである。

3.1. J. Weiss(1863－1914)と William Wrede(1859－1906)

最初の強烈な衝撃は，上記の二名の学者から到来した。J. Weiss は，1892年，若干29歳にして，それ以降のイエス理解を決定づける作品を著した。『神の王国についてのイエスの宣教』(18)である。ここでは，萌芽的には Reimarus および Strauss にすでに現れたが，自由主義神学においてはほぼ一貫して無視されてきたところの，イエスの宣教の「終末論」的性格が中核的要素として把えられ，強調される。しかし，そうすればするほど，イエスは私たちの世界に翻訳可能な精神的倫理的宗教家ではなく，どこか異様な，共通項のほとんど無い，徹底的にかの時代の子でしかなくなる。このことは，自由主義神学のイエス伝に慣れ親しんでいた者たちにとっては，甚だしい冷水を浴びせられたことになった。この本の登場以来，イエスにおける終末論的ビジョンの存在は決して無視できないものと化したが，それは同時に，当時の研究者・読者たちの痛みにも似た困惑を潜めたものであった。

もっとも，Weiss は同書出版の８年後（1900年），増補改訂第２版を出した。しかるにこの書においては，初版のラディカルさが削がれ，イエスの内的生活が強調され，二歩も三歩も自由主義神学に接近した物言いになっている。終末論を強調することの衝撃に対し，無意識的にも自己規制したのであろう。改訂新版が初版より優れているわけでは必ずしもないということの典型例のようなものである。

第二の衝撃は，W. Wrede の『諸福音書におけるメシアの秘密』(1901年)(19)である。この本の革命性は，これまで自由神学者たちがイエス伝を構成するときに大前提としていたマルコ福音書の枠組みが，歴史的に信頼できるものではなく，福音書記者自身の構成でしかない，という主張にある。したがって，イエスが生前に自分のメシア性を隠し続け，復活後に漸くそれが明らかになるという筋道は，史実の結果というよりは，マルコの物語的構成の産物であると結論づけられた。これは自由主義的神学のイエス伝構築の一般的手法に対しては，強烈な懐疑の矢を放つことになった。

3.2. A. Schweitzer (1875－1965)

次に言及すべきは，アフリカ・ランバレネの聖者Schweitzerの，まだ神学者であった若き頃の作品である。まず彼は1906年に『ライマールスからヴレーデへ。イエス伝研究の一歴史』[20]を著したが，それを更に増補し，1913年には『イエス伝研究史』[21]という書名で再刊した。この本の重要性は，何よりも，それまでのイエス伝研究のすべてを網羅して批評し，位置づけた点，かつその際，これまでの自由神学者たちのイエス伝の恣意的・空想的・理想主義的性格を徹底的に暴いた点にある。いわば自由主義神学的イエス伝に引導を渡したようなものである。

第二の重要な点は，Schweitzerが打ち出した自らの立場で，「徹底的終末論」と呼ばれる。つまりJ.Weissの『神の王国に関するイエスの宣教』の立場を受け入れ，そのイエスの教説の終末論的な性格を，イエスの行動すべてに拡大深化させたのである。Schweitzerはこの点を，『メシアと受難との秘密』という別の作品(1901年)[22]でも展開したが，ここでは逆に自ら自由主義神学と同じく，イエスの内面への空想に陥った感もある。しかし，J.WeissとA.Schweitzerの作品以降，初期ユダヤ教の終末論に規定された，非現代的イエスのあり方は否定不可能になったと言える。

こうして，これまでの自由神学的イエス伝は正当にも死滅の一途を辿るのであるが，その過程を決定づけたのが1914年に勃発し，1918年までにとりわけドイツを破壊し尽くした第一次世界大戦である。これまでのイエス伝研究が，大部分ドイツの学者たちの担ってきたものであることを考えれば，ことの重大さがすぐ分かる。この壊滅的敗戦の現実を前にして，もはやリベラルな理想主義的イエス伝は何の役にも立たなかった。Schweitzerの『イエス伝研究史』の決定版（第2版）が登場したのが，大戦の前夜である1913年であったことは，きわめて象徴的である。明らかに一つの精神史的時代が終滅すべくして終滅したのである。

3.2. 様式史学派の登場

この後，第一次世界大戦の惨禍の中から一連の研究が登場する。「様式史学派」(formgeschichtliche Schule)と呼ばれる人々である。

3.2.1. K.L. Schmidt (1891－1956)

最初に上げるべきは，ちょうど大戦終結の翌年出版された，当時29歳のK.L. Schmidtの『イエスの歴史の枠』[23]という作品である。この中で著者は，最古の福音書と見なされるマルコ福音書も決してイエス伝構成の歴史的枠組みに使用され得るものではないことを主張した。福音書は，個々の伝承が蒐集され，連結されたものであり，したがって福音書の与える物語の「枠」は福音書記者の編集作業に由来するものなのである。こうして，既にW. Wredeが20世紀初頭に見抜いた事態が決定的に確認されたことになる。そしてこれ以降，そうした福音書の中に収められた「伝承」の実相究明に関心が移るようになっていくのである。

3.2.2. M. Dibelius (1883－1947)

次にM. DibeliusがK.L. Schmidtと同じ年に出版した，『福音書の様式史』(1919)[24]を挙げねばならない[25]。この中で，Dibeliusは，K.L. Schmidt以上に，個々の伝承の「様式」に着目し，「範例」(Paradigma)および「物語」(Novelle)という基本的類型[26]を抽出し，それを原始キリスト教の歴史の上に位置づけた。同書の拡大改訂版（1933年）においては，さらに「伝説」(Legende)，「訓戒」(Paränese)，「神話」(Mythus)の三つが付加され，計五つの類型登場した。そしてそれらが，なによりも（広義の）「宣教」(Predigt)という「生活の座」(Sitz im Leben)――伝承を伝えた教会共同体の関心と教会生活の必要性――に合わせて形作られ，伝承されてきたことが明確化されたのである。「はじめに宣教ありき」である。すなわち，福音書の記事は，何よりもまず原始キリスト教会の歴史と状況をあかしするものであり，それらの記事から直接ナイーヴに歴史のイエスに遡る道は，原則的に閉ざされてしまったと言えるのである。

3.2.3. R. Bultmann (1884－1976)

様式史研究の最大の旗手はR. Bultmannである。彼の『共観福音書伝承史』[27]は他の2人の学者より2年ほど遅く，1921年に発表されたが，及ぼした影響は遙かに広くかつ深く，現在に至るまで新約学者はどうしても読まねばならぬ必須文献の一つとなっている。

この中で，Bultmannは共観福音書全体の伝承を網羅的に分析し，K.L. SchmidtやM. Dibeliusと比べても遙かに緻密で厳格な研究態度を貫いた。イエス伝承の総体は，「言葉伝承」(Überlieferung der Worte Jesu)と「物語伝承」(Überlieferung des Erzählungsstoffes)に分けられ，前者は更に「アフォクテグマ」(Apo-

phthegma: Dibelius の Paradigma に相当）と「主の言葉」（Herrenworte）に分割され，それぞれ更に詳しい下部分類が設けられた。物語伝承は「奇蹟物語」（Wundergeschichte）と「歴史的物語と伝説」（Geschichtserzählung und Legende）に分けられ，さらに分節された。そして，こうした類型のそれぞれについて，それらが発展的に変貌していく様が追求され，またそれらの類型にはこれまでよりも詳細な「生活の座」――つまり Dibelius のように単に「宣教」というにはとどまらず――が想定されていった。

しかしながら，これによって生じた結果は，イエス伝承の極めて多くの部分が後代の教会の作と見なされるにいたったことである。教会の創作力の旺盛さが強調されることから必然的に，イエスにまで遡る伝承は極めて稀少なものであるという結論になってしまった。イエスの伝記を書くことが不可能であることは，既に K.L. Schmidt の次元で明確になったが，それ以上に，おそよイエスの断片的映像すら鮮明度を極端に落としてしまったのである。

これには Bultmann 固有の思想が深く関わっている。すなわち，彼は，歴史のイエスを自らの信仰の拠り所とすることを夙に放棄したのである。ナザレのイエスそれ自身は，彼にとって決定的意味を持たない。彼の有名な『新約聖書神学』（1958年）の冒頭の言葉によれば，「イエスの宣教は新約聖書神学の前提諸条件に属し，新約聖書神学そのものの一部ではない」のである(28)。これは，自由主義神学者の対極に位置する立場である。Bultmann にとって最も決定的なのは，原始教会が宣教した「宣教」（Kerygma）――とりわけ，イエスの「死と復活」の告知――であり，それを受け入れるか否かの「信仰の決断」を不断に下すことこそ重大事なのである。自分で酔いしれることのできるイエス像を描き，それにより頼むことほど御法度なものはあり得ない。これは実は，彼が「弁証法神学」運動と実存主義神学とを共に担ったことから来る，必然の帰結であろう。こうしてナザレのイエスは，Bultmann にとっては固有の内容を持たない，単なる事実性（Daß）にまで還元させられる。再び「カルケドン信条」のメタファーで語れば，禁欲的な Bultmann は，「真の人」であるイエス・キリストの側面をそぎ落とすだけそぎ落としてほとんど実体のない点的存在に還元し，他方，「真の神」という超越的・宣教的側面への実存的決断に信仰の要を見たのである。

しかしこのあり方は，単に Bultmann 個人の嗜好の問題ではない。私たちは，彼の学的活動が，第一次大戦の終わりから第二次大戦後の時代にかけて営まれたことを忘れてはならない。真摯な神学者ならば，この人間性崩壊の時期に単に理想的なイエス像に感激して身を託すことで済むわけがない。というより，そのような自己陶酔なぞできた話ではない。Bultmann が人間の側からの可能性を一切剥奪された次元で，己を無に帰せしめる「決断」の中にのみ，不可能な可能性としての「信仰」の成立を見たのは，この悲劇の時代を生きることを余儀なくされた彼の良心の証であると言える。このように見れば，上記のように，「カルケドン信条」から見ればいわば片肺飛行に陥ったイエス・キリスト規定の必然性も，その理由が理解できてくるのである。

4．ポスト・ブルトマン時代の「新しい探求」（„new quest”）(29)

しかしながら，歴史のイエスに対する Bultmann のこうした極端な懐疑主義は，彼の弟子たちや弟子筋の者たちにそのまま受け継がれてはいかなかった(30)。

4.1. E Käsemann

第一に挙げるべきは，Käsemann であろう。彼は1953年に，論争の口火を切る形で，「史的イエスの問題」という講演を Bultmann 自身の前で行い，翌年雑誌に発表した(31)。この中で彼は，「我汝等に告ぐ」や「アーメン・・・」などのイエス特有の語法や否定できないほどに特徴的な語句を探り，それらの背後にイエスの「メシア意識」と呼ぶより他に妥当な呼び名のない意識を想定する。それによって，原始教会の「宣教」（Kerygma）の内容がすでに地上のイエスの言動において開始されていることを示唆し，両者の間に橋を架けようとしたのである。

つまり，「カルケドン信条」的次元で言えば，「真の人」であるイエスの軌跡を禁欲しながらも辿ることによって，「真の神」であるキリストに続く道を想定しようとしたとも言える。これは明らかに Bultmann への批判であり，その後も長く激しく続いた論議の始まりであった。

4.2. G. Bornkamm

その後の重要な Bultmann 批判を挙げれば，『ナザレのイエス』(32)を1956年に発表した Bornkamm であろう。この書は今となれば「古典的な」イエス研究と

見なされているが，その序文および第1章を見れば，それは何よりもBultmannの立場への批判的態度抜きには書かれなかったことが分かる。

「主観的体験や創作的空想が関与したことは争われないであろうが，もとをただせば，教会の信仰から初めて起こった伝承は，単なる空想の産物ではなくて，イエスという人とその使命全体への応答である・・・。このように伝承は，どの層どの部分をとってみても，イエスの歴史の現実とイエスの復活の現実との証言である。したがって，福音書の告知（ケリュグマ）のなかで歴史を，しかしまたこの歴史のなかで告知を探し出すことが，私たちに負わされた課題である。両者を区別することが求められているとしたら，とりもなおさず両者の組み合わせと相互浸透をいっそう明瞭にするためにほかならない」(33)。

すなわち，カルケドン的図式を使えば，「真の人」である側面と「真の神」である側面「両者の組み合わせと相互浸透をいっそう明瞭にする」ことが目されると言ってよいであろう。

4.3. H. Braun，およびその他のBultmannの弟子たち

H. Braunは，イエスの中にラディカルな倫理的要請と，これまたラディカルな赦しの恵みの逆説的一致を確認し，そうしたイエスとの実存的出逢いに，原始教会の「宣教」(Kerygma) との類比が成立するとした(34)。いわば，「真の人」の特異性に出会うことで，「真の神」への道が通ずるいうことになろう。

紙幅の関係から，その他の重要なBultmannの弟子を個別に取り上げることはできない。主たる人物名のみを挙げれば，E. Fuchs(35)，G. Ebeling(36)，J.M. Robinson(37)，H. Conzelmann(38)，E. Schweizer(39)，などであり，その各々が，Bultmannの基本的立場に触発され，それを批判的に乗り越えようと試みたのである。全体としてみれば，それはBultmannによって，「宣教のキリスト」に対して過小評価された「歴史のイエス」の意義を，何らかの方法で回復し，両者の関連を新たに定義づけようとする試みであったと見て良い。すなわち，「真の人」の側面の回復であり，それと「真の神」の側面との新たな「不可分性」の構築であったと言えるであろう。

5．史的イエス探求の現状——「第三の探求」(the third quest)

Bultmannの弟子たちの思索に主導された第四段階が過ぎ去っていった1980年代から，現在の第五段階に入ったと見なされるが，この状況は豊かにしてきわめて複雑多岐にわたる。とても残りの紙幅で描写できるものではないので，その大雑把な特徴をまずしたためておく。

5.1.「第三の探求」の特徴

a．この段階の主たる担い手は，もはやドイツの学者ではなく，北アメリカの研究者である。イエス研究の磁場が漸く大西洋を渡りきったのである。同時にこのことは，ヨーロッパのキリスト教が全体として一定の停滞ないし沈下を見せ始めていることと無関係ではない。学問的にも，ドイツのBultmann派の学者たちの作品において，神学的関心に主導されたイエス像の構成はある種の飽和点を見出してしまい，どことなくマンネリ化の臭いすら漂うようになった。そこから抜け出したのがこの「第三の探求」の動きである。イエス自身の魅力は，ドイツ的神学研究の到達点と共に心中することがなかったと言うべきであろうか。

b．そこから既に予想できることであるが，この第三の探求のイエス研究は，神学的関心に全く導かれていないか，あるいは極めて低い程度にしか，神学的色彩を示さない。「宣教」と地上のイエスとの関係等の，ドイツ神学には関心の中心であったものが，ほとんど共感を広げることがない。ということは，これまで私たちが「カルケドン信条」の両性規定になぞらえて事柄を見てきたことが，ここにおいては不可能になったことを意味する。つまり，「真の人」であることと「真の神」であることのどちらが主導であるかとか，双方の関わりがどうであるかとかは，この段階の研究者の視野には入らないのである。

c．それと軌を一にすることでもあるが，これまでドイツの新約学では常識とされていたような内容が否定されたり，無視同然の扱いを受けることになった。その代表が，イエスにおける「黙示思想的終末期待」という項目である。これは，北米の学者たちからは，2，3の例外的学者を除けば，(不当にも) 無視同然の扱いを受けている。また，イエスの自意識問題や「復活」問題も全く人気がない。したがって，そのイエスという人物が，原始キリスト教においてどのようにして「主」であり「キリスト」であるとされるに

至ったのか，そのダイナミズムと構造も，真剣な考察の対象にされることはないのが実情である。

d．その代わり，イエス自身に対する研究は，歴史上の一人間現象を扱うそれと全く違いが無くなった。これには，20世紀末までに蓄えられてきた豊富な政治・経済・社会史的情報と，文化人類学的知見が，これまでの文献学と歴史学の知識に付加される形で，文字通り総動員されている。イエス研究はまさにmulti-disciplinaryな研究の代表と化したのである。

e．前項のb.－d.と深く関連することであるが，この段階のイエス研究は，正典的資料の範疇を意識して超えようとしている。具体的には，1945年に発見された「ナグ・ハマディ文書」の中の一つ，『トマス福音書』(40)の価値が極めて高く――というより，多くの場合，正典の共観福音書より一層真正なイエスに近いとして――評価される。私見では，この評価は行きすぎであり，これまでの神学的次元をあらゆる方面において超脱しようとする意識のなせる業である。しかし，この事態の故に，これからのイエス研究は正典福音書の4つを扱うだけでは不十分で，『トマス福音書』を加えた5福音書をテキストとするという時代に至っている。

f．そしてイエスは，徹底的に周辺の精神世界に引き戻されて考察される。それは彼のヘレニズム性の強調か，あるいは――より多くの場合――彼のユダヤ人性の強調(41)となる。後者に関して言えば，確かにこれまでのBultmannの弟子たちまでは，イエスを周辺ユダヤ教から浮き出た存在として――というより，悪しき，劣った宗教であるユダヤ教と戦い，命を落としたスーパーヒーロー的存在として――扱い，同時に多かれ少なかれユダヤ教を貶めるのが常であった。したがってイエスの言葉のイエスらしさは，それが周辺のユダヤ教からどれほど導出できないか，にかかっていた（「非類似性の原理」，Unähnlichkeitsprinzip）。しかしこれは大きな修正を余儀なくされ，現在では逆に，イエスがいかに周辺の（ユダヤ教）世界と一貫した協調関連性の中にいるか（「一貫性の原理」，Kohärenzprinzip）が，イエスの言葉の真正性をチェックする尺度になっている。イエスは「真の神」でも「真の人」でもなく，「フツウの人」となった，というべきか。もっともこれでは，なぜイエスが十字架で殺されねばならなかったか，その必然性が不明のまま残るという致命的欠陥が存するのであるが。

5.2. 代表的旗手――J.D. Crossan

最後に，この段階のイエス探求の，自他共に認める代表的な学者を一人紹介しておく。John Dominic Crossanである。彼は直接のイエス研究としては，これまで『史的イエス――ある地中海のユダヤ人農民の人生――』(1991)(42)とその簡略版『イエス――革命的伝記――』(1994)(43)を公表している。これらの作品の中には，上に述べた特徴のほぼ総てが典型的に見られる。社会学・経済学・文化人類学・医療人類学・古典学その他ありとあらゆる関連諸科学が動員されて論じられていく様はたしかに驚嘆に値する。そうした中でCrossanは，イエスをユダヤ教自体の中で観察するよりは，ヘレニズム的キュニコス派の影響を強く受けた，抵抗的ユダヤ人貧農と見なしている。しかし最後に残る問題は，このような――やはりどこか極めて現代的な――「イエス」から，なぜ後代に「原始キリスト教」と呼ばれるような運動が出てきたのか，その必然の展開がない点である。しかしこれは既に述べたことであり，この段階のイエス研究には無い物ねだりなのである。

6．結論

以上，極めて粗雑に，これまでのイエス研究を概観してきた。そもそもイエス研究なるものは，近代的歴史意識が，必然的にキリスト教の核心であったイエス・キリストのとらえ方自体に及んだものである。したがってそれは，近代ヨーロッパ・キリスト教者の自己批判・自己点検の過程と裏腹のものであり，彼等が自己の新しいキリスト教的アイデンティティをいかにして構築するか，という自己問題と表裏一体の関係にある。

これまで，イエス研究を5段階に大別して見てきたが，少なくとも第4段階までは，「カルケドン信条」の「真の人」と「真の神」の矛盾した両性規定との関わりで観察できた。しかし第5段階に至って，そのパラダイムは十全に機能しなくなり，イエス研究は新たな多彩性の中に突入した。別様な言い方をすれば，イエス研究は，その第2段階では「真の人」性の一方的強調ゆえに教会の外にすら出ようとしたのであるが，その第5段階では，「真の」という神学的規定を放擲し，とうとうキリスト教の外に出てしまったとも言える。この方向は一層突き進められるのであろう。これが「古典」としての福音書の生命力そのそのであろうか。そ

の先にどのような「イエス」が登場するのか，今は全く予想がつかない。しかし，それがこれからの「キリスト教」の自己理解にも多大な影響を与えるであろうことは必至なので，一層注目されざるを得ない状況である。

イエス研究では，以上の項目以外でも述べなければならないことは山のようにある。日本人研究者の貢献も決して少なくないが，今回は紙幅も尽きたので，これで筆を擱かざるをえない。

---

(1) 最近では，Studies on the Jewish Scriptures などと言われ，「旧約」というキリスト教中心の言い方が避けられる場合が多い。

(2) G.Theissen/A. Merz, Der historische Jesus. Ein Lehrbuch, Göttingen 1996, pp. 22ff.

(3) Gotthold Ephraim Lessing: Sämtliche Schriften XIII, hrsg. von K.Lachmann——F.Muncker, Leipzig 1897, Berlin 1968 (Nachdr.) 所収，なお C.H. Talbert (ed.), Reimarus: Fragments, Philadelphia 1970に翻訳あり，また原文の一部は M. Baumotte (Hg.), Die Frage nach dem historischen Jesus, Gütersloh 1984, p. 11-21 に所収。

(4) Baumotte, Frage, p. 13より引用。

(5) 小高毅（編）『原典古代キリスト教思想史 2：ギリシア教父』教文館，2000，pp.412－3よりの引用（小高毅訳）。

(6) 『イエスの生涯 Ⅰ－Ⅱ』岩波哲男訳，教文館，1996.

(7) 『イエス伝研究史 上：シュヴァイツァー著作集 XVII』遠藤彰・森田雄三郎訳，白水社，41963，p.155.

(8) Schweitzer は Strauss のイエス研究に最大の賛辞を送っている。「シュトラウスの最初のイエス伝は，文学作品としては，学問的世界文学のジャンルにおける最高傑作の一つである。1400頁以上にもおよぶが，余計な文章は一つもない。分析はきわめて微に入り細をうがち，しかも細かいことがらに自己を見失うこともない。文体は簡潔で，絵を見るように美しく，ときには皮肉をまじえることもあるが，つねに気高くて気品がある」（前掲書，p.165）。

(9) 『イエスの生涯 Ⅰ』p. 7.

(10) 最後に一つ，今回の科研費の共同研究において明らかになった点を付加しておく。このようないわば啓蒙主義的な自己の聖典批判と分析がこれ以降のキリスト教の大きな特徴となって今に至っている。これは同時に，キリスト教が自己自身を批判的に見始めたことと連動しており，他のメイジャーな宗教のどれよりも鮮明な印象を与える。このような批判的な自己点検のもつ意味は深い。それは最終的には，自己を厳しく相対化し，同時に他の宗教の意味次元に心を開くところまで深化していく。この点で，他の宗教の状況——例えばイスラム教——はどうであろうか。

(11) Die synoptischen Evangelien. Ihr Ursprung und geschichtlicher Charakter, Leipzig 1863.

(12) もっとも，「原マルコ福音書」の存在は，その後 Holtzmann 自身が撤回するところとなった。一般には，マルコ福音書と Q 文書をマタイとルカの資料として想定するものを「二資料説」と呼ぶ。

(13) D.Schenkel,Das Charakterbild Jesu, Wisbaden 1864.

(14) T. Keim, Die Geschichte Jesu vom Narara, Zürich 1869-1872.

(15) K. Hase, Geschichte Jesu nach akademischen Vorlesungen, Leipzig 1876.

(16) O. Holtzmann, das Leben Jesu, Tübingen 1901.

(17) 『シュヴァイツァー著作集 XVII』pp. 396－7.

(18) Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes, Götingen 1892. 21900. 31964 (Nachdr.).

(19) Das Messiasgeheimnis in den Evangelien, Göttingen 1901.31963.

(20) Von Reimarus zu Wrede. Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, Tübingen 1906.

(21) Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, Tübingen 1913. 91984 (『イエス伝研究史 上・中・下：シュヴァイツァー著作集 XVII－XIX』遠藤彰・森田雄三郎訳，白水社，1960).

(22) Das Messianitäts- und Leidensgeheimnis. Eine Skizze des Lebens Jesu, Tübingen 1901, 21929, 31956 (『イエスの生涯——メシアと受難の秘密——』波木居斉二訳，岩波文庫，1957).

(23) Der Rahmen der Geschichte Jesu, Berlin 1919. 21964 (Nachdr.).

(24) Die Formgeschichte des Evangeliums, Tübingen 1919. 21933. 61971.

(25) 「様式史」（Formgeschichte）の名称はここに由来する。

(26) 本来なら「類型」（Gattung）と呼ばれるべきものだが，Dibelius（およびそれ以外の様式史家たちも）曖昧に Form の語を使っている。

(27) Die Geschichte der synoptischen Tradition, Göttingen 1921, 101995 (『共観福音書伝承史 Ⅰ－Ⅱ：ブルトマン著作集 Ⅰ－Ⅱ』新教出版社).

(28) Theologie des Neuen Testaments, Tübingen 1958. 81980, p. 1 (『新約聖書神学Ⅰ：ブルトマン著作集Ⅲ』新教出版社).

(29) この概念および次の「第三の探求」という概念は，S. Neil/T. Wright, The Interpretation of the New Testament 1861-1986, Oxford 1988による。

(30) そもそも Bultmann の手法に与しない人々はそれ以外にもいた（O. Cullmann, E. Stauffer, J. Jeremias, C. H. Dodd など）が，ここでは紙幅の関係で扱わない。

(31) Das Problem des historischen Jesus (1953), in: ders., Exegetische Versuche und Besinnungen I, Göttingen 1960, pp.187-214.

(32) Jesus von Nazareth, Stuttgart 1956. 141987 (『ナザレ

のイエス』善野碩之助訳，新教出版社，21969)．

(33)『ナザレのイエス』p. 25.

(34) Der Sinn der neutestamentlichen Christologie, ZThK 54, pp.341-377. なお,Jesus. Der Mann aus Nazareth und seine Zeit, Stuttgart 1969（『イエス――ナザレの人とその時代』川島貞雄訳，新教出版社，1970）も参照。

(35) Die Frage nach dem historischen Jesus, ZThK 53, 1956, pp.210-229.

(36) Jesus und Glaube, ZThK 55, 1958, pp.64-110.

(37) A New Quest of the Historical Jesus, London 1959; Kerygma und historischer Jesus, Zürich/Stuttgart 1960.

(38) Zur Methode der Leben-Jesu-Forschung, ZThK 56, 1959, pp.9-13; Grundriss der Theologie des Neuen Testaments, München 1967 （『新約聖書神学概論』田川建三・小河陽訳，新教出版社，1974)．

(39) Die historisch-kritische Bibelwissenschaft und die Verkündigungsaufgabe der Kirche (1962), in: ders., Neotestamentica, Zürich 1963, 136-149; Jesus Christus im vielfältigen Zeugnis des Neuen Testaments, München/Hamburg 1968（『イエス・キリスト』佐伯晴郎訳，教文館，1974)．

(40) 元来２世紀の後半に，おそらくシリアのエデッサで編集されたイエスの語録集(114のロギオンからなる)。「ナグ・ハマディ文書」自体はコプト語で，紀元４世紀の筆写である。

(41) もちろんこれを最も強調するのは，ユダヤ人のイエス研究者たち（D. Flusser, G. Vermes）であるが，彼等だけには留まらない。

(42) The Historical Jesus. The Life of a Mediterranean Jewish Peasant, Edinburgh 1991.

(43) Jesus. A Revolutionary Biography, San Francisco 1994 （『イエス――あるユダヤ人貧農の革命的生涯――』太田修司訳，新教出版社，1998)．

イスラエル古典学の現状

守屋　彰夫

序

イスラエル古典学の現状のうち，旧約聖書は広範な書物を含み，全体を概観するには一人の研究者ではカバーできないことは明らかである。また紙幅の制約もある。そこで全体のバランスを欠くことを承知の上で，以下では従来の研究方法の見直しが迫られ，多少とも流動的な研究状況が生じている分野で，しかも筆者の関心のある3つの分野に限定して以下で報告を試みることにしたい。すなわち，五書研究の現状を第一節で，捕囚と捕囚期後の時代の再評価についての問題を第二節で，最後に第三節で死海文書が齎した聖書テキストの最終段階の知識についての問題を扱うことにしたい。従って預言者研究，初期イスラエル史，王国時代史，知恵文学など重要な分野が扱われないことを最初にお断りしておきたい。

第一節　五書研究の現状

前史

17世紀以来，モーセ五書は異なる時代に由来するいくつかの資料が合体された作品であるという見解は次第に支持され，補完説や断片説が提出された後，基本的に4つの文献資料，すなわち，E^1，E^2，J，Dから成ることが学界では広範に受容されるようになった。この内，1805年にWilhelm Martin Leberecht de Wettによって提出された学位論文により，最後のDだけが，列王記下22～23章に記述されているユダ王国のヨシア王による宗教改革の過程で発見された律法の書と深い関係にあることが認識され，Dは現行申命記の初期ないし萌芽形態とほぼ同定されるに至っていた。従ってそれ以降の研究者の課題は，前7世紀後半に年代付けられたDを手掛かりに残り3つの文献資料の相対的順序ないし出来得ることならばそれぞれの絶対年代を確定することであった。しかしながら残りの3つの文献はDと異なり時代確定の手掛かりを与えず，この作業は容易ではなかった。ストラスブール大学のEdouard Reussは1833年には講義の中で，捕囚前の預言者たちはモーセ律法の体系，殊に祭儀に関する法律をほとんど知らないことを指摘していた。従って第一エロヒストE^1すなわち今日の祭司資料Pは前6世紀の捕囚期以前ではありえないと結論付けた。彼の学生Karl Heinrich Grafははぼ30年後にこれを論文にして提出し，第一エロヒストE^1は五書の中で最も後期の文献資料であるとした。Grafとは独立にオランダのAbraham Kuenenは1869年の著書で同一の結論を表明した。これがWellhausenの出発点である。既に彼はサムエル記と列王記の研究を先行させていたが，その過程でこれらのイスラエル王国生成期の宗教はいわば原始的な形態の段階にあり，第一エロヒストE^1すなわち今日の祭司資料Pに現れる祭司的，祭儀的規定を前提にしていないことを認識していた。彼の古代イスラエルの宗教に関する歴史的再構成の基礎的前提は，モーセの律法はイスラエル宗教の出発点に位置するのではなく，捕囚後に成立するユダヤ教の出発点をなすとするものであり，神聖法典（レビ記17～26章）をも含む祭司資料は捕囚期の預言者であるエゼキエルに依存しているとするものである。すなわち祭司資料は捕囚期後の産物ということになる。前622年に発見された原申命記とも称すべき資料は，物語要素，説教的要

素，法律をも加えて拡張されたが，これにJとE²(今日のエロヒストE）が合体したJEが先行しているので（WellhausenはJEが自然宗教の段階のものと見ている），最終的にはJEDPという相対的順序が成立する。そしてこれら4資料から成る五書の最終形態は前5世紀のエズラ時代に公にされたとするのがWellhausenの結論である。彼はde Wettから Grafまでの五書の文献学的研究を前提に，個々の文献資料をイスラエル宗教史の中に位置づけながら緻密にし統合化した。1883年に出版されたJulius WellhausenのProlegomena zur Geschichte Israelsはそれ以降およそ100年間に亘ってモーセ五書研究の中心的地位を占めてきた。

Wellhausen以降，Herman GunkelやHugo Gressmannらによる様式批判的研究や伝承史的研究が起こり，文書資料になる以前の口伝伝承の段階やその生活の座 Sitz im Lebenをも探求する研究が盛んになった。また旧約思想の例証になる古代オリエント文化にも注意が払われるようになった。従ってこれ以降は，Wellhausenによって基礎を与えられた4つの主要な文書資料分析を更に精緻に行うことと，様式批判，伝承史研究を適用して族長物語を分析したGunkelや主として出エジプトの物語を扱ったGressmannがやり残した五書の部分の研究を推し進めることであった。これら2つの研究の立場は一方が他方を排除するという性格のものでは決してなく，相互に補い合う性格をも有していた。かくして1970年代まで，これらの方法や成果に対するいくつかの根本的な疑念が主としてユダヤ教の立場の研究者から提出されなかったわけではないが，(1) 基本的に2つの方向からの研究が相俟って五書研究が進められて来たと言ってよいだろう。

資料仮説の危機

しかし1960年代後半から，Wellhausen以来の文書仮説自体の根底を揺るがすような研究が相次いで発表されるようになり，文書仮説を当然の出発点とすることが出来ないような事態が出来し，文書仮説は危機に陥り，研究動向は大きく変動してきた。

既にG. von RadやM. Nothが伝承史的研究と文書仮説を総合化する研究を展開していたが，後者は特に既述の4つの文書資料の存在は認めていたが，それらにより小さな役割しか与えなかった。他方，Ivan Engnellは捕囚前に文書資料が存在していたことを否定し，捕囚後の祭司資料と申命記のみを認めていた。他方，合衆国においては，神学的に保守的な傾向を示す所謂Albright学派が第二次世界大戦前後から優勢であり，文書資料の年代を引き上げる立場が主張された。W. F. Albright自身は五書は遅くとも前522年までに実質的に完成していたと考えていた。(2) 彼の学生であったDavid Noel Freedmanも伝統的な見解を受け容れ，Wellhausenによって好まれた見解，すなわち，五書はエズラの活動により正典的地位を獲得したと考えた。契約観念と制度の古さを前14世紀から13世紀に由来するヒッタイト宗主権条約から解明しようとしたGeorge E. Mendenhallもこの流れの中にある。(3) Mendenhallとは独立に契約定式の歴史的発展を追究したKlaus Baltzerもほぼ同様の結論に達した。(4) このヒッタイト宗主権条約からの聖書理解はしばらくは流行したが，後になってシナイの出来事を記す出エジプト記19～34章の詳細な分析を通してそこに描かれている契約関係を探究してみると，この契約は神学的に成熟した様式を示し，申命記史家の創作であり，決して前7世紀以前には遡らないという結論に到達した研究結果も公表された。(5) これら文書資料の遅い時代の成立を主張する流れをもう少し辿ってみる。創世記2～3章を扱ったLuis Alonso-Schoekelは，旧約聖書の後期の時代に由来する神話的，知恵的言語の使用に注意を促し，その並行関係から，また捕囚期前のテキストにはエデンの園への言及が皆無であることから，捕囚期後の成立がより適切であると結論付けている。(6) この流

（1） 例えばY. Kaufmann, *The Religion of Israel from Its Beginnings to the Babylonian Exile* (Translated and abridged by Moshe Greenberg), University of Chicago Press, Chicago, 1960; Avi Hurvitz, *A Linguistic Study of the Relationship between the Priestly Source and the Book of Ezekiel*, Gabalda, Paris, 1982; Menahem Haran, *Temples and Priestly Service in Ancient Israel*, Clarendon, Oxford, 1978.

（2） W. F. Albright, *From Stone Age to Christianity*, Garden City, NY, 1957, pp. 345-347.

（3） George E. Mendenhall, *Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East*, Pittsburgh, 1955

（4） Klaus Baltzer, *The Covenant Formulary*, Philadelphia, 1971.

（5） Lothar Perlitt, *Bundestheologie im Alten Testament*, Neukirchen-Vluyn, 1969. これらのシナイの出来事の記述は従来JやEに帰せられていたので，申命記的構成であるとする彼の主張の根拠は論争の的になっている。

（6） Luis Alonso-Schoekel, "Motivos sapienciales y de alianza en Gn 2-3," *Bib* 43 (1962), p. 315. 前出のGeorge E. Mendenhallも語彙や主題の問題から同様の結論を導き出している。"The Shady Side of Wisdom: The Date and Purpose of Genesis 3," in H. N. Bream, et al. (eds.), *A Light Unto My Path: Studies in Honor of Jacob M. Myers*, Philadelphia, 1974, pp. 319-334.

れを更に加速させ，その後の学界の動向に影響を及ぼしたのが1964年のThe Society of Biblical Literatureでの年次総会におけるFrederick V. Winnettによる会長講演であると言われている。[7] 彼は捕囚後のJ資料の成立という仮説を創世記全体に亘って検証するよう促した。彼の学生であるJohn Van Setersは，文書仮説におけるJという概念を保持したが，Jによって描かれた族長たちの年代に関しては王国時代後期から捕囚期に適合するとする証拠を発見した。これはAlbright, SpeiserやGordonらが族長物語の背景を前2000年紀の記録から説明しようとした見解への批判であり，族長の生活様式はむしろ新アッシリア時代ないしは新バビロニア時代，すなわち，前7～6世紀がより適合するとする立場である。その結果として彼は，捕囚という状況への応答としてアブラハム物語が構想されていると考えた。彼はJを口頭伝承の集成としてではなく，一人の著者，一人の歴史家として理解している。彼の想定するアブラハムは歴史上の実在の人物ではなく，Jによって創作された作品上の人物なのであり，ヨブのように神学的目的に奉仕する課題を背負っている作品上の登場人物なのである。[8] 資料Jに関するVan Setersの見解は，彼が口頭伝承に帰している部分をも包含しており，資料仮説が言うJよりは広範囲であり，より大きな役割を担っている。この資料Jは捕囚期後のP資料によって部分的に補完される。彼は創世記14章の王たちの戦いの記述にペルシア時代の背景を読み取り，それを前4世紀後半に位置づける。かくして現行の形での創世記の成立は前300年頃とみなされている。族長の歴史性に関するVan Setersの立場は更にThomas L. Thompsonによって補強された。彼ははアブラハム物語の背景として古代オリエントの文化や法慣習を新しい研究成果に依拠しながら検証し，それまで旧約学で前2000年紀の時代状況と対応すると考えられていたものが実は，むしろ前1000年紀の文化状況とも照応することを明らかにした。この結果に基づいて彼は族長物語の古さを古代オリエントからの聖書外資料に基づいて証明することが不可能であると主張した。[9] Van SetersやThompsonと相前後してHans Heinrich Schmidは，王国初期のソロモンないしレハブアム時代の宮廷にそのraison d'etreがあるとされてきた資料Jについて創世記以外の五書にも探求の幅を広げ，文書資料説でJに帰せられている文書の中に預言者的，申命記的特徴を見出した。例えばモーセの召命の記事（出エジプト記3～4章）は預言者の召命，派遣の記述を想起させる。彼は五書を連続した物語に構成したのは申命記的著作家によると考える。すなわち，文書資料仮説でのJは申命記史家に同定できるのだから，Jは事実上存在しないことになる。[10] 彼の主張に拠れば，創造からユダ王国の崩壊までの全歴史は本質的に申命記史家の構成の産物ということになる。ハイデルベルク大学でvon Radの後継者となったRolf Rendtorffも同じ頃，von RadやMartin Nothの伝承史的研究とWellhausenの資料仮説を融合させる方法論への批判を経て，両者が相容れない方法論であることとの結論に至った。彼は様式批判から出発し五書を構成する一つ一つの独立した比較的大きな文学単位の想定に至る。これらが後代に至って編集され結合されたとの学説を展開した。[11] 従って彼の見解によれば資料仮説が想定するJやEという捕囚前の連続した物語資料は存在しないことになる。創世記1～11章は12～50章とは文学的性格を全く異にし，本質的な結合性を見出すことは出来ない。同様にモーセの出エジプトの物語も族長たちの物語を前提としていない。同様のことがその他の物語単位についても言える。これらを最初に結合したのは編集者としてのDである。彼は捕囚後の祭司的編集も承認するが，より小さな規模だったと見ている。このRendtorffの研究は彼の弟子のErhard Blumによって継承され，発展し，五書全体に亘り適用された。[12]

このようにWellhausenによって確立されたJ,E,D,Pという文書資料の相対的年代もさらにそれらの個々の資料の概念も存在自体すらも共通の理解が失われ大き

---

(7) Frederick V. Winnett, "Re-examining the Foundations," *JBL* 84 (1965): 1-19.

(8) John Van Seters, *Abraham in History and Tradition*, Yale University Press, New Haven, 1975. Van Setersは彼の学説を多数の論文の他，次の2著でも展開した。*Prologue to History: The Yahwist as Historian in Genesis*, Westminster/John Knox, Louisville, 1992; *The Life of Moses: the Yahwist as Historian in Exodus-Numbers*, Westminster/John Knox, Louisville, 1994.

(9) Thomas L. Thompson, *The Historicity of the Patriarchal Narratives: The Quest for the Historical Abraham*, de Gruyter, Berlin, 1974.

(10) Hans Heinrich Schmid, *Der sogenannte Jahwist: Beobachtungen und Fragen zur Pentateuchforschung*, Zurich, 1976. 書名の「いわゆるヤハヴィスト」はここから来ている。

(11) Rolf Rendtorff, *Die ueberlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch*, Berlin, 1977. 邦訳 山我哲雄訳『モーセ五書の伝承史的問題』，教文館，1987年。

(12) Erhard Blum, *Die Komposition der Vaetergeschichte*, Neukirchen-Vluyn, 1984; *Studien zur Komposition des Pentateuch*, Berlin, 1990.

く変容してしまった。我々の概観ではJ資料が前10世紀の王国初期の時代から申命記後ないし捕囚期後にまで年代が下げられてしまった。あるいは申命記史家と極めて近い関係に置かれその存在自体すら曖昧なものになってしまった。創世記から申命記まで申命記的文書層が貫徹しているという立場もあれば，Nothのように創世記から民数記には申命記の筆は一切及んでいないという立場も依然として保持されている。また五書と考古学的成果によって得られた並行的事態の価値を否定する立場からは，五書は創作的産物であるという見解まで出てくる。祭司資料の問題には触れる機会がなかったが，資料仮説で一番最後に置かれたこの資料についても，そのうちの最古の要素は士師時代に遡るとする見解も提出されている。(13) Wellhausenから100年間，ある意味で五書研究は通時論的研究に関心が集中したと言えるだろう。しかしながら，受容した五書から起源に遡るということ（資料仮説），あるいは反対に想定された起源から受容した五書に時間を追って辿り着く（伝承史批評）には，証明不可能な推測や仮説に更に別の証明不可能な推測や仮説を重ねなければならない場合が多い。このような混沌とした五書研究の学界の現状から，五書の起源探究を放棄し，むしろわれわれが受容した最終形態の様式と意味を問うことに集中する共時論的立場も生まれて来て，この数十年間に盛んになってきている。(14) この通時論的研究と共時論的研究は必ずしも相互排除的ではないだろうと思われるので，両者の総合化が今後の課題とも言えるが，その道筋が見えている訳ではない。五書研究は新しいパラダイムを必要としているが未だにそのパラダイムを見出せていないのが現状であろう。この状況をGordon J. Wenhamは，Van Setersの見解は説得的ではないが，そうかといって決定的で説得力ある反論を提出することも困難だと述べて，共通の基準や出発点が見出せない学界の現状を表現している。(15) この袋小路を抜け出す方法論の探求が今後の課題ともなっていると言えよう。

第二節　捕囚と捕囚期後の時代の再評価

20世紀半ば過ぎまでは，全般的に捕囚期と捕囚後の時代，すなわちアケメネス朝ペルシア支配の時代からヘレニズム時代にかけてのいわゆる第二神殿時代（前515～後70年）は，特殊な研究を除いては比較的研究者の少ない領域であった。というのも捕囚期後の世界は，捕囚前の預言者による宗教的倫理的高揚が没落し，祭司的，儀礼的な律法形式主義が跋扈する時代であると19世紀以来考えられていたからである。(16) ところが20世紀最後の数十年間から今日にかけて，この見方に対する反論が起こり，事態に即した歴史研究が求められるようになった。その結果，この時代は最も研究の活発な領域へと変貌した。これは前段の五書研究の進展とも大いに関係しているが，聖書の成立に関して，それまで書かれた書物として継承されてきたヘブライ語聖書の多くが捕囚期と捕囚期後の時代に最終形態に至ったと考えられるようになり，あるいは，ヘブライ語聖書の多くがこれらの時代になって創作ないし構想され書かれたという極端な見解まで提出されるようになったことと密接に関連しているであろう。また，新しい歴史資料の発見も新たな研究の刺激となった。こ

---

(13) Avi Hurvitz, *A Linguistic Study of the Relationship Between the Priestly Source and the Book of Ezekiel*, Gabalda, Paris, 1982; Menahem Haran, "Behind the Scenes of History: Determining the Date of the Priestly Source," *JBL* 100 (1981):321-333; Jacob Milgrom, *Leviticus 1-16: A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 3, Doubleday, NY, 1991.

(14) D. J. A. Clines, *The Theme of the Pentateuch*, JSOT Press, Sheffield, 1978.

(15) Gordon J. Wenham, "Pondering the Pentateuch: The Search for a New Paradigm," in David W. Baker and Bill T. Arnold (eds.), *The Face of Old Testament Studies: A Survey of Contemporary Approaches*, Baker Books, Grand Rapids, 1999, p. 125. 五書研究の現状についてまとめてみて，1970年代に故関根正雄先生が，旧約緒論が書けない時代になったと頻りに嘆かれた事が想起される。今回、研究史をまとめるにあたり，Joseph Blenkinsopp, *The Pentateuch: An Introduction to the First Five Books of the Bible*, Doubleday, New York, NY, 1992; Alexander Rofé, *Introduction to the Composition of the Pentateuch*, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1999; R. N. Whybray, *The Making of the Pentateuch: A Methodological Study*, JSOT Press, Sheffield, 1987, また，これを一般向けに書き改めたとされる *Introduction to the Pentateuch*, Eerdsmans, Grand Rapids, 1995の邦訳『モーセ五書入門』（山我哲雄訳，教文館，1998年）を参照したが，視点も結論も大幅に異なり，あらためて1970年代からの混迷から抜け出ていない現状に気づかされた。筆者は2002年秋から半年，Notre Dame大学で研究休暇を過ごしたが，筆者の研究室の向かいがBlenkinsopp先生の研究室で，何度かお話を伺う機会があり，今回のまとめのきっかけとなっている。

(16) 以下この節での研究史概観は，H. G. M. Williamson, "Exile and After: Historical Study," in David W. Baker and Bill T. Arnold (eds.), *The Face of Old Testament Studies: A Survey of Contemporary Approaches*, Baker Books, Grand Rapids, Michigan, 1999, pp. 236-265に負っているところが多いことを予めお断りしておく。尚，筆者の「ペルシア時代のユダヤ史」（月本昭男，小林稔編，現代聖書講座，第1巻，『聖書の風土・歴史・社会』，日本基督教団出版局，1999年，第3版，149～170頁）にも，新しい研究動向が限定的ながら取り込まれている。

のように歴史研究と文献研究の両方面から，この第二神殿時代への関心が相乗的に高まり，研究文献も飛躍的に増大した。Williamsonが20世紀末までの新しい主要文献を紹介しているが，それ以降もいくつか大きな成果が陸続と生み出されている。(17)

これらの研究傾向の大きな特徴の一つは，従来，聖書テキストに基づいた，あるいはその記述を前提にした歴史的，政治的出来事の再構成，主要人物に焦点を合わせた思想史的展開の追究，考古学その他の資料に基づく背景の説明に関心が集中していたのに対し，もっと多くの関心を捕囚帰還後の共同体生活の具体的な組織編成や経済的基盤，また，住民の社会構成や定住のあり方，更にはペルシア帝国の属州民への干渉の仕方やその影響などに向けるようになったことであろう。そのために文化人類学的手法など様々な新しい研究方法が導入され，聖書テキストの性格に関しても，より厳格にその資料性を問う姿勢が生まれてきた。

以下では，捕囚後の時代を記述しており，捕囚後の時代に記述されたエズラ記とネヘミヤ記の資料的性格を問いながら，そこに記述されているペルシア時代のユダにおける一連の出来事を批判的に辿る作業を新しい研究動向を鑑みながら試みることにしたい。なお捕囚後の時代に書かれた資料としては，いわゆる第三イザヤ（イザヤ56〜66章），ヨエル書，ハガイ書，ゼカリア書などの預言書の他に歴代誌が挙げられるが，これらはここでは直接の対象にしない。

これらの2書は，キュロス大王（前559〜529年）の勅令発布（前538年）から筆を起こしており（エズ1：1），大祭司の家系の最後に挙げられているヤドア（ネヘ12：11）がアレクサンダー大王時代の大祭司ヤドアと同定できるなら200年以上の歴史時代を扱っていることになる。しかしながら，実際にはいくつかの個別の出来事が集中的に記述されているだけであり，それらが因果関係の連鎖の中に置かれているわけではない。またこれらの出来事の年数を合計しても数十年にしかならず，ある意味で隙間だらけの歴史記述と言える。この隙間の具体例を挙げれば，エズラ記7章の冒頭に「これらの事があって後，ペルシアの王アルタクセルクセスの治世に」エズラがバビロニアからエルサレムに上ってきたとあるが，直前の6章の記述がエルサレム神殿の完成（前515年）であり（エズ6：15），エズラのエルサレム到着が「アルタクセルクセス王の第七年」（エズ7：7〜8），すなわち，これがアルタクセルクセス1世（前465〜425年）を指すとするならば前458年，アルタクセルクセス2世（前405〜359年）ならば前398年となり，単純に計算しても半世紀以上（57年）ないし1世紀以上（117年）の隙間が生じている。あるいは，キュロス大王を継いだカンビュセス（前529〜522年）はエズラ，ネヘミヤ記には一度も登場しないのである。これらの例示的事実は，エズラ記の著者が現代的な感覚や観点から歴史記述を行ったとは到底言えないと言わざるを得ないであろう。しかしエズラ記の著者は恐らく彼に関心があることだけに集中して記述を試みたのであり，言わば「神学的に」は一貫しているのであろう。

網羅的な記述ではない反面，エズラ記やネヘミヤ記の記述は，著者に関心がある出来事へ関心を集中している分，そこに描写されている出来事に関する限りでは，著者の一面性などを考慮して判読すれば十分歴史的な価値があると言えよう。また我々はそこを出発点にして議論を重ねることが可能である。エズラ記やネヘミヤ記には，著者が一次資料として引用している書簡や人名リストが多数存在する。20世紀半ばにおいては，エズラ記4〜6章に引用されているアラム語書簡や返還された祭具類のリスト（エズ1：9〜11），また帰還した捕囚の民のリスト（エズ2章）などは概して真正なものと承認されていた。論争が絶えなかったのはキュロス大王の勅令（エズ1：2〜4）である。最後のキュロスの勅令に関しては，有名なキュロス円筒碑文の叙述に見られるキュロスの被征服民への寛大さがユダヤ民族を始めとして他の被征服民へも適用されたペルシア政府の一般的な政策と取ることが出来るのか，それともバビロン征服時のナボニドゥス掃討作戦の中でのバビロニア祭儀指導者層を中心とする人々への懐柔策という特殊歴史的状況の中で生み出されたものなので，個々の政治的戦略的状況判断なしにペル

(17) 次の4点を追加できよう。Pierre Briant, *From Cyrus to Alexander: A History of the Persian Empire* (Translated by Peter T. Daniels), Eisenbrauns, Winona Lake, Indiana, 2002（これは前掲Williamson, p. 238 n. 3にある1996年フランス語版の英訳）; Peter R. Bedford, *Temple Restoration in Early Achaemenid Judah*, Brill, Leiden, 2001; Charles E. Carter, *The Emergence of Yehud in the Persian Period: A Social and Demographic Study*, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1999; James C. VanderKam, *From Revelation to Canon: Studies in the Hebrew Bible & Second Temple Literature*, Brill, Leiden, 2000.

シア帝国の諸属州民支配の一般的原理とはみなすことが出来ないと考えるかで，見解が分かれる。(18)

アラム語書簡に関しては，それまでに発見されていたペルシア時代に書かれた聖書外のアラム語書簡の様式や文体，言語に関する研究が1970年代に飛躍的に発展し，エズラ記の書簡様式がこれらの聖書外資料と同時代のものと認定されるようになった。(19) またヘレニズム以降のギリシア語書簡の研究は逆に，聖書の書簡様式とは大幅に相違することを明らかにし，聖書のアラム語書簡をヘレニズム時代の作品とする可能性を否定する方向に働いた。しかしこの真正性に関する肯定的な議論は，真正な書簡資料がそのままの形で直接的に聖書に取り込まれて現行聖書にそのままの形で残っていることを意味しない。いくつかの仮説が提案されているが，例えば最初の段階で真正な資料が取り込まれたとしても，後代の編集者ないし書記が真正資料部分にユダヤ共同体の歴史状況に即した修正を加えた可能性も大いにあり得るのである。(20) この議論に関してはここでは一般論だけに止めて，詳細は注解書などの個々の釈義に譲らざるを得ない。

次に歴史的に見て，属州ユダやユダヤ人共同体はペルシア帝国の支配下にあって制度上，いかなる地位を占めていたのであろうか。バビロニアのネブカドネツァル王により総督に任命されたゲダルヤが(前582年？に）暗殺された後（王下25：25)，ユダはサマリア州知事の支配下に置かれ，その状況が前５世紀半ば過ぎのネヘミヤの知事任命まで続いたとするAlbrecht Altが唱えた学説が20世紀半ばまで影響力を振るっていた。(21) しかしこの数十年の間に，新しい資料の発見と考古学の成果の検討により，Alt 説の見直しから否定へと学界の動向が変化してきている。この問題の解決は聖書の記述では，ネヘミヤ記５章14節にあるネヘミヤが任命された「ユダの地の知事」と15節の「私の前任の知事たち」が，共にユダの地の知事なのか，後者の「私の前任の知事たち」はサマリアの知事を指し，ネヘミヤの時に至って初めてサマリアから独立したユダの地の知事が任命されたと理解すべきかに懸かっている。もし後者ならば，ユーフラテス西方のサトラピーの中に新たな独立した政治共同体が誕生したことになり，ネヘミヤの任命により全く新しい政治状況が現出したことを意味するだろう。それに対して，前者の立場に立つならば，ユダの地の知事に支配された独立したユダヤ人の政治共同体がペルシア時代に遅くともダレイオス一世治世以来ネヘミヤに至るまで面々と続いてきたか，あるいは必ずしも常設ではなく一時的に空席があったにしても断続的に知事が任命されたことになる。(22)「知事」という用語がシェシュバツァル（エズ５：14）やゼルバベル（ハガ１：１，14）に適用されているのは，これを支持するだろう。甕や荷札に付けられた印章などの聖書外資料による議論は残念ながら決定的ではない。(23) 現在の段階では従って聖書外資料に依拠して議論を進めるのは賢明ではなく，結局のところ，関連する聖書箇所の釈義と解釈に拠らざるを得ないが，ここでは，ネヘミヤの知事任命が文脈からペルシアのユーフラテス西方のサトラピー内でサマリア知事の支配領域を縮減するような形での特別な政治状況の大変化を齎したとは言えず，「私の前任の知事たち」は14節から続くこの文脈ではユダの知事と解すべきだろう。従ってエズ４：23の出来事の後，ネヘミヤの改革がユダ属州内で大きく進展するに至っ

---

(18) 後者の立場は，Amelie Kuhrt, *The Ancient Near East: c. 3000-330 BC*, vol. II, Routledge, London, 1995, pp. 601-603, 659 に見られる。前者の立場を取れば，エズ１：２～４と６：３～５に２つの形で取り入れられているキュロスの勅令は真正な勅令ないしそのユダヤ的変容を経た歴史文書となる。キュロス円筒碑文の翻訳は前掲 Kuhrt, *The Ancient Near East*, pp. 601-602 に Berger 訳が転載されている。また *ANET*^{3}, pp. 315f. を参照。

(19) ペルシア時代の書簡研究に関しては，前掲 Williamson 論文, p. 244 n.20 参照。聖書所収のアラム語書簡を含めて，現在では，Bezalel Porten and Ada Yardeni, *Textbook of Aramaic Documents from Ancient Egypt*, vol. 1, Letters, Hebrew University, Jerusalem, 1986 にその成果が集大成されている。

(20) その代表として Lester L. Grabbe, *Judaism from Cyrus to Hadrian*, vol. One: The Persian and Greek Periods, Fortress Press, Minneapolis, 1992, pp. 35-36 を挙げる。

(21) Albrecht Alt, "Die Rolle Samarias bei der Entstehung des Judentums," in *Festschrift Otto Procksch zum 60. Geburtstag*, Deichert and Hinrichs, Leipzig, 1934, pp. 5-28. Alt 説に関して一言付言すれば，バビロニア崩壊後にユダ地方がサマリアの支配化に置かれたという直接的証拠は皆無である。

(22) ８名のユダの知事の名前が知られており，Avigad は，任職の時代順を次のように想定している。すなわち，シェシュバザル，ゼルバベル，エルナタン，イェホエゼル，アフザイ，ネヘミヤ，バゴヒ，イェヒズキヤ。聖書外の人名は印章（エルナタン，イェホエゼル，アフザイ），コイン（イェヒズキヤ），またエレファンティネ出土のパピルス文書（バゴヒ）からのものである。

(23) Ephraim Stern, *Material Culture of the Land of the Bible in the Persian Period 538-332 B.C.*, Aris & Phillips, Warminster, 1982, Chapter seven, pp. 196-214. N. Avigad, *Bullae and Seals from a Post-Exilic Judean Archive*, Qedem 4, Hebrew University, Jerusalem, 1976. これらの印章のいくつかに確かに Yhwd や hpḥh「知事」が読み取れるが，それらの年代決定が争われており，ほぼ碑文学だけに依拠して提出された Avigad のネヘミヤ以前という年代の主張は，Stern, p. 213によって受容されていない。

たと解釈しておく。またネヘミヤの前任の知事たちが課した「重荷」や「40シェケルの徴収」(ネヘ5：15)は，ユダ州知事の収入に繋がる重税であって，サマリア知事によるユダ共同体への経済的圧迫と取る必然性はないだろう。またエズ4：7～23の書簡は，ユダが独立した共同体として存在していることを前提にしている。

Alt説を前提にした市民－神殿共同体説については詳論できないが，過剰な人口統計，ユダヤ人共同体への税金免除，エルサレム神殿が経済活動の中心であったという仮定などに無理があり，むしろ，ユダヤ人も特権なく差別なく暮らしていたことを想定する方が実体に即していると考えられよう。(24)

ネヘミヤがユダ州知事の任務を完了して後，前5世紀の終りにかけて，ユダ州知事バゴヒ(バゴヴァフヤ)とエルサレム神殿の大祭司ヨハナンがエレファンティネ出土の聖書外資料に登場するので，この節を閉じるにあたり資料として紹介しておく。

この書簡は，前419／18年から402年までの間に書かれたいわゆるイェダニヤ共同体公文書(TAD A4.1-10)の一つ。紀元前407年11月25日付け書簡の草稿，幅32cm，長さ24.5cm．表に17行，裏に13行。エレファンティネ城砦のイェダニヤとその同僚の祭司たちからユダ州知事バガヴァフヤへ宛てられた書簡で，その内容は，前410年に破壊されたエレファンティネ城砦のYHW神殿再建を要請するもの．これと同内容の草稿（下記に言及されているテキスト分類ではAP #31=TAD A 4.8. Cairo P. 3428=J. 43465）が存在し，テキストの校訂に相補的な役割を果たしている．バビロニア時代からペルシア時代にかけて，エレファンティネにユダヤ人の傭兵隊が駐屯し，対岸のスィエネ（現在のアスワン）にアラム人傭兵隊がおり，エジプト南端の守備に就いていた。申命記には，神殿は唯一エルサレムにのみ存在すべきだとういう強固な主張が繰り返されているので，エレファンティネ城砦にYHW神殿が存在したこと自体，エレファンティネ・パピルスによって初めて明らかになったことである。ユダ州知事やサマリヤ州知事の応答は存在せず，彼らがどのように反応したかは不明であるが，恐らくネヘミヤ以後の時代のユダとディアスポラのユダヤ人との一関係を照射するエレファンティネ・パピルス中で最も興味深いテキストとみなされている。

典拠・所蔵者

エレファンティネ・パピルスと総称される文書は，19世紀10年代以降からその存在が知られるようになったが，初期の時代の正確な出土地は判然としていない。エレファンティネからと，メンフィスやサッカラーからのものが含まれる。1893年から1917年にかけて相次いで大きな発見があった。最大の発見は1906年から1908年にかけてOtto Rubensohnによってなされたもので，ギリシア語やデモティックで書かれたものの外に，アラム語文書の最大の収蔵品があり，その中には19通の書簡，18の契約書，9つの会計文書類，ダレイオス王のベシトゥン碑文，アヒカル格言集などが含まれている。これらの大部分はカイロのエジプト博物館に収蔵されているが，20ほどが（東）ベルリン国立博物館にあり，今回訳出したテキストは，後者に収蔵されている（Staatliche Museen zu Berlin P. 13495)。このテキストは，発見後間もなくの1907－8年にEduard Sachauの予備的考察Drei aramäische Papyrusurkunden aus Elephantine (Berlin)に発表され，1911年のAramäische Papyrus und Ostraka aus einer judischen Militärkolonie zu Elephantine (Leipzig)に収録された。その後A. E. Cowleyがそれまでに出版されていたものを集大成したAramaic Papyri of the Fifth Century B.C. (Oxford: Clarendon Press, 1923)が長い間，テキスト番号の典拠とされてきた（われわれのテキストはAP #30)。その後の1920年代から70年代にかけて発見されたテキストをも含めた集大成が1986年以降，Bezalel Porten and Ada Yardeni, *Textbook of Aramaic Documents from Ancient Egypt* (vol. 1 Letters, 1986; vol. 2 Contracts, 1989; vol. 3 Literature, 1993; vol. 4 Ostraca and assorted inscriptions, 1999。いずれもJerusalem: Hebrew University)により出版され，現在ではこの分類がCowley時代までのテキストをも含めて広く採用されている（われわれのテキストはTAD A4.7)。また最近，J. M. Lindenberger, *Ancient Aramaic and Hebrew Letters* (Atlanta: Scholars Press, 1994)もテキストと翻訳を出版した。更にBezalel Porten (ed.), *The Elephantine Papyri in English: Three Millennia of Cross-Cultural Continuity & Change* (Leiden: E. J. Brill, 1996)は，原文は含まないが，古王国時代のヒ

(24) Joel Weinberg, *The Citizen-Temple Community* (Translated by Daniel L. Smith-Christopher), Sheffield Academic Press, Sheffield, 1992

エラティック（神官文字）テキストからコプト語テキストまでを含む膨大な集成の英訳と詳細な注とからなっている（われわれのテキストはB 19)。

エレファンティネ・パピルス 30（TAD A4.7; Cowley 30）の翻訳

ユダ州(25)知事バガヴァフヤ(26)閣下へ，エレファンティネ(27)城砦のあなたの臣下であるイェダニヤとその同僚の祭司たち（より)。

天の神が我らの閣下に常に豊かな平安を賜り，またダレイオス王(28)と王族たちの前に今より千倍もの恩情をあなたに授与し，またあなたに長命を授けますよう．またあなたが常に幸福で強靭であられますよう．

さて，あなたの臣下イェダニヤとその同僚どもは斯く奏上致します。ダレイオス王治世第14年のタンムズの月(29)，アルサメス(30)が出立し王の下へ去った折，エレファンティネ城砦にいたクヌブ神(31)の祭司どもが当所の宰領ヴィドランガと謀って曰く，「エレファンティネ城砦にあるYHW神(32)の神殿を当所から取り除こう」。

そこで，かの悪者ヴィドランガはスィエネ城砦駐屯軍指揮官である彼の息子ナファイナへ1通の書簡を認めて曰く，「エレファンティネ城砦にある神殿を壊滅させよう」。

そこで，ナファイナはエジプト人を他の軍隊と共に投入した。彼らは彼らの武器を携えてエレファンティネ城砦にやって来て，かの神殿に突入し，それを根底まで壊滅させ，そこにあった石製の支柱を粉砕した。更に，かの神殿にあった切り石で建造された石製の5つの通用門を壊滅させた。また，それらに敷設された門扉，それらの門扉の銅製の蝶番，杉材の屋根，当所にあった残余の付設品とその他の全て，彼らはこれら全てを灰燼に帰せしめた。しかし，かの神殿にあった金製，銀製の鉢やその他のもの全てを彼らは略奪し，自分たちの所有とした。

エジプトのファラオの時代以来，我々の父祖はかの神殿をエレファンティネ城砦に既に建立していたのです。だからカンビュセスがエジプトにやって来た時(33)，彼はかの神殿が建立されているのを見たのです。そしてエジプトの神々の神殿は悉く引き倒されましたが，かの神殿には誰一人損傷を加えなかったのです。

そして斯くの如くに事が起こってしまった時，我々は妻や子供ともども粗布をまとい，断食し，我々にかの野良犬ヴィドランガの末路を見届けさせた天の主YHWに祈願していたのです。彼の足からは足首飾りまで奪い取られ，彼が得た全ての富は消滅した。かの神殿に悪を企んだ全ての人々，その全てが殺され，我々はその末路を見届けた。

更に，これに先立って，この悪しき企みが我々に対してなされた時，書簡を我々は閣下に，またエルサレムにいる大祭司ヨハナン(34)と彼の同僚の祭司たち宛に，またアナニの兄弟オスタネスとユダヤ人貴族たち(35)宛に送りました。（しかし）1通の返書も我々に送られてきませんでした。

更に，ダレイオス王治世第14年のタンムズの月から今日に至るまで，我々は，粗布をまとい，断食し，我々の妻はやもめの如くにされており，我々は香油も塗らず，そして酒も飲まずにいます。

更に，その時からのダレイオス王治世第17年の今日に至るまで，穀物の献げ物，乳香，焼き尽くす献げ物がかの神殿で献げられていないのです。

さて，あなたの臣下であるイェダニヤとその同僚たちとユダヤ人，全てエレファンティネの住民は斯く奏

---

(25) ペルシア時代，ユダは一つの州となっていた。エズラ記5章8節参照。エステル記1章1節に記されているインドからクシュ(エチオピア）に至るまでの127州の一つと考えられる。
(26) この人名は古代ペルシア語だが，ネヘミヤの後継者でユダヤ人であろう。
(27) ナイル川上流第一急端の北にある島でこの書簡の原語ではイェブ。対岸はスィエネ（現在のアスワン)。
(28) ダレイオス2世（前425－405／4)。
(29) 前410年7月14日から8月12日にあたる。酷暑の季節。
(30) 前5世紀最後の四半世紀のエジプトのサトラプ．サトラプは有力な王族が王により指名され，サトラピーの軍事，行政全体に責任を負った。
(31) サティとアヌキスと並ぶこの地方の3主神の1つで，「エレファンティネの主」の敬称を持つ．
(32) 旧約聖書の神名は一貫してYHWHと綴られるが，エレファンティネではYHWが圧倒的に多く，YHHも稀ではない。YHが1回だけ現れる。しかしYHWHは一度も使用されていない。又，申命記では，神殿はエルサレムにのみ限定されていて，エルサレム以外の神殿の存在を認定していない。エズ8：17の「カシフヤ」にも祭儀場ないし聖所の存在の可能性が指摘されている。
(33) ペルシア帝国のエジプト征服は前525年。
(34) ネヘミヤの同時代人エルヤシブの孫（ネヘミヤ記12章22節参照)。
(35) ネヘミヤ時代に貴族の存在と活動が記録されている（ネヘミヤ記4章8，13節，5章7節など)。

上致します。

もし閣下のお気に召すならばかの神殿の再建を考慮して戴きたい，と申しますのは，彼らが(36)その再建を許可しないからです。ここエジプトにいるあなたの恩恵に与る者どもとあなたの友人たちに御目をかけてください。YHW神の神殿をエレファンティネ城砦にかつて建立されていた通りに再建するべくあなた様からの書簡が彼らに送られますように。

そして穀物の献げ物，乳香，焼き尽くす献げ物を彼らがYHW神の祭壇にあなたの御名で献げるでしょう。そして我々一我々と妻と子供とユダヤ人，当所にいる全ての者一は常にあなたのために祈ります。もし彼らが斯く行って終にはかの神殿が再建されるならば，天の神YHWの前にあなたは，1千キカル(37)の銀と金の価値ほどもある焼き尽くす献げ物といけにえをささげる者よりも報いをうけるでしょう。

このことに関して我々は書簡を送り，事情をお知らせ致します。

更に，これら全てを我々は1通の書簡でサマリヤ州知事サンバラト(38)の息子たちであるデラヤとシェレミヤに我々の名前で送りました。

更に，我々に惹き起こされたこのことに関して，アルサメスは全く関知しておりません。

ダレイオス王治世第17年マルヘシヴァン（月）20日(39)

第三節　死海文書が齎した聖書テキストの最終段階の知識(40)

1947年から1956年にかけて，クムランの11の洞窟から200以上の聖書写本が発見された。この発見とそれに続く出版は旧約本文研究に20世紀で紛れもなく最大の影響を及ぼしたと言えよう。それまでの最も信頼できる旧約本文は11世紀初頭のレニングラード写本であったから，一挙に1000年以上古い旧約本文の出現となったのである。

発見された写本の年代決定は，出土環境の考古学的調査研究により，おおよその年代の上限，下限が確定できる。しかしもっと重要なのは炭素14年代法と古代文字比較分析法である。後者は年代の確定できるコインや碑文にある文字のデータを収集し，それらを地域ごとに時系列に並べ，年代の標準となる文字表を作成し，これを基準に出土した文字形態との比較検討を行い，出土した資料の絶対年代を確定しようとする方法である。近年，データとなる比較資料の増大によりかなりの精度で年代確定が可能になった。例えば，イザヤ書の本文がほぼ完全な形で発見された1QIsa^{a}の場合，炭素14年代法では前202～107年となり，古代文字比較分析法では前125～100年という結果が得られる。(41)

死海文書の中の聖書写本を検討してみると，第二神殿崩壊（後70年）までの300年ほどの間に，かなりの系統の異なる写本が混在していることが判明した。現在までの研究で，死海文書の中の聖書写本は大きく分けて，5つに分類可能である。(42)

1）　クムランで通用していた正書法，語の形態論，書記の運用に基づいて，聖書テキストを自由に書き換えたもの

2）　原マソラテキストあるいは原ラビテキストと呼ばれ，現行マソラ（MT）より千年以上古く，マソラに継承されたと考えられる子音テキストで，1QIsa^{b}や4QJer^{c}がこれに属する。ここに分類されるテキストが圧倒的多数を占める。

3）　前サマリアテキストと呼ばれ，サマリア五書の特徴を共有しているが，サマリア観念に基づく読み替えは未だ見られない。この特徴を有するテキストは全部で8つ見つかっている。4QpaleoExod^{m}や4Qnum^{b}などがこれに属する。

4）　七十人訳テキスト(LXX)の基となったと考えられるテキストで，例えば4QJer^{b,d}は七十人訳同様エレミヤ書の短いテキストを反映している。

5）　現存テキストのどれとも関連をもたないテキスト。

---

(36)　エジプト人かペルシア人かは判然としない。
(37)　1キカルが3000シェケルだから，膨大な数字である。
(38)　ネヘミヤ時代にネヘミヤと対立したサマリヤ州知事への言及は，ネヘミヤ記2章19－20節，3章33節－4章2節，6章1－9節，13章28節に見られる。しかし彼の息子たちの名前に付された神名要素「ヤ」は彼がYHWH崇拝者であることを示す。
(39)　紀元前407年11月25日
(40)　小生は既に『古典学の現在』I（2000年3月，1～14頁）に「古典の伝承－死海写本と旧約研究」と題して予備的考察を行った。
(41)　Emanuel Tov, *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, Second Revised Edition, Fortress Press, Minneapolis, 2001, p. 106.
(42)　Ibid., pp. 114-117.

聖書研究への死海写本の貢献

死海写本の聖書テキストは，1947年以前には専ら中世の写本に依存していた研究条件を一変させた。それまで何の証拠も存在しなかった第二神殿時代末期の聖書テキストの情報，知識を提供することとなったからである。この報告の第一節で扱った五書研究が従来，高等批評と呼ばれてきたのに対し，旧約本文の異同などを扱う研究は低層批評として基礎的重要性は認識されながらどちらかと言うと地味な研究領域であった。ところが死海写本の聖書テキストの多様性が明らかになると，高等批評が前提にしているテキストを根本的に見直す必要が生じてきたのである。分析対象としているテキストそのものが，紀元前後の300年間にある意味で混沌状態にあり，その中からマソラ本文が見方によってはある意味で恣意的に選択されて，結果的にはそれ以降他のテキスト伝承を排除することとなったからである。また五書の成立をペルシア時代初期に想定するWellhausen, Albright, Freedmanなどの立場からしても，最古の死海写本が前250年頃であるからそれでも尚，テキスト伝承に関して250年以上の時間的空隙が存在していることになる。その間に「原」テキストに何が起こったかは推測する以外にない。前250年以降に関しては，後1世紀半ば頃までに旧約の正典化が完了したと考えられている。正典化完了後は中世の断片的写本の他，10世紀から11世紀のマソラ本文へと繋がっていく。

我々の課題は従って，死海写本の中の聖書写本という資料に基づいて，これらを分析し，紀元前後の旧約本文の伝達状況を確定することである。その先に，それ以降の聖書本文の伝達，伝承過程を辿ることと，それ以前の聖書本文の伝達，伝承過程を忖度する課題が残るであろう。

この最後に挙げた課題は，死海写本の聖書テキストは何故多様なのかという問題に関係する。その解決への最初の提案はAlbrightによって唱道され，その後Frank M. Cross Jr.によって詳細に展開されたもので，局地テキスト理論と呼ばれる。(43) この理論によれば，死海文書の中の聖書写本は前に見たように，大きく分けてLXX型，サマリア五書型，MT型の3つの型に分類できる。そしてこれらの3つのテキスト型はそれぞれ3つの地域，すなわち，順にエジプト，パレスチナ，バビロニアに由来しているとする理論である。地域ごとの伝統の相違がテキストの3類型を生み出したというのである。これに対してShemaryahu Talmonは，3つのテキスト類型は地理的分布によるのではなく，宗教的伝統の相違，社会層の相違と考え，LXX型をキリスト教の伝統に，サマリア五書型をサマリア教徒に，MT型をユダヤ教徒の間で育まれた結果と見ている。ユダヤ教の他のグループが他のテキスト類型を持っていた可能性はあるが，それらはそのグループの消滅と共に消失してしまったとTalmonは推測している。(44) Emanuel Tovの見解は先に紹介した通りで，3類型ではなく，5類型に分けるもので，彼の統計によれば，原マソラ型が60%，クムラン型が20%，前サマリア型と前70人訳型がそれぞれ5%，どれにも分類できないテキストが15%となる。最後にこの領域で現在最も活発に発言しているEugene Ulrichの見解を見る。彼は第二神殿末期の聖書テキストの多様性に関して，個々の聖書テキストが正典化される以前に一連の多様な版として存在していたと推測する。これらの多様な版は個々の編集者が宗教的状況に応じて作成したものであり，「基礎テキスト」と称される。これらの一時的な聖書テキストの多種多様性の中から，あるものが最終的に正典化へと収斂するとUlrichは考えている。(45)

死海文書の中の聖書テキストは，エステル記を除いて旧約テキスト全般に及ぶが，最も多くの写本が見つかっているのは詩編テキストである。それは詩編がクムランの共同体にとって極めて重要な書物であったことと関係するだろう。そこでここでは紙幅の都合もあり，この詩編写本が旧約テキストの問題に齎した成果を扱うことにしたい。

死海の聖書写本の中で，詩編写本は39巻に及び，その内，36巻がクムラン洞穴から，残りの3巻は更に南のMasada（2巻）とNaḥal Ḥever（1巻）から発見さ

---

(43) W. F. Albright, "New Light on Early Recensions of the Hebrew Bible," BASOR 140 (1955): 27-33; Frank M. Cross Jr., "The Evolution of a Theory of Local Texts," in Frank M. Cross Jr. and Shemaryahu Talmon (eds.), *Qumran and the History of the Biblical Text*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1975, pp. 306-320.

(44) Shemaryahu Talmon, "The Textual Study of the Bible-A New Outlook," in *Qumran and the History of the Biblical Text*, pp. 321-400.

(45) Eugene Ulrich, "The Canonical Process, Textual Criticism, and Latter Stages in the Composition of the Bible," in his *The Dead Sea Scrolls and the Origins of the Bible*, William Eerdsmans, Grand Rapids, 1999, pp. 51-78; "Pluriformity in the Biblical Text, Text Groups, and Questions of Canon," ibid., pp. 79-98; "Multiple Literary Editions: Reflections toward a Theory of the History of the Biblical Text," ibid., pp. 99-120.

れたものである。比較的大きな写本は第11洞穴から発見された大詩編巻物（11Q5），Ḥe/Se 4，4Q83，4Q84，4Q85，4Q87である。残りは大部分が断片的である。マソラの詩編は150篇から成っているが，39巻の死海写本には126篇の詩が収められている。残りの24篇は元来は含まれていたが現在では失われてしまったと考えられている。1～89篇の内，19篇は失われているが，90～150篇の内ではわずか5篇だけが見つかっていない。これは最初の部分は巻物の外側なので損傷を受けやすいことによるだろう。マソラ本文と比較するといくつかの巻物に，各詩篇の順番が異なるもの，内容が異なるもの（マソラにない詩行を含む）などの差異が認められる。例えば，詩145篇は各行頭がアルファベット順に始まる詩だが，マソラにはエヌ音で始まる行が欠けている（13節と14節の間）が，11Q5xvii.2-3には，エヌ音で始まる行が入っている。

ここでこの詩編150篇の5つの書への分割に関して付言すると，最後の頌栄の存在によって（41, 72, 89, 106篇の最後の節）5つの書に分けられているが，この分割を見かけ上の分割に過ぎないと見る立場と，著者の相違，ジャンルの変更によるのであって意図的と見る立場とに分かれる。Gerald H. Wilsonによれば，この分割は目的をもった編集作業の結果であり，最初の3書に関しては著者名とジャンルの分類の手段となっていると見る。これに対し，第4，第5書は状況が全く異なり，半分以上に表題がなく，61篇の内，42篇が著者名なしとなっている。従って前の3書と後の2書は分類技法が異なり，異なる編集史，編集過程が背後にあると考えられている。(46) 死海写本の証拠に拠れば，順番と内容に差異が見られるのは第4，5書（90－150篇）のみで，第1，2，3書にはほとんど変異が見られない。この理由について先に言及した11Q5（11QPsalmsa）を研究したJames Sandersは「クムラン詩編仮説」を提出した。それによると，クムラン共同体の人々がエルサレムを離脱する時，詩編は第一書から第三書まで，すなわち，詩1～89篇はその最終形態に到達していたが，残りの第四書と第五書の90～150篇は未だに最終形態に到達していなかった。従ってそれ以降エルサレムとクムランで詩編に関する2つの編集作業が進行し，エルサレムの編集作業の結果がマソラ本文につながり，クムランの編集成果が11QPsalms[a]となったというのである。但し未だ流動的な状態が継続したので，クムラン写本の中でも90～150篇は内容と順番に関して異動や差異を示す写本が存在することになる（4Q88）。

Sandersによれば，詩編に関して3つの主要な集成が存在することになる。第一は詩篇1～89篇のエルサレム離脱以前の初期の集成，第二はマソラの150篇の集成，第三は11Q5となる。第一の初期の集成は前2世紀以前にほぼ集成が完了していた。第三集成の11Q5はクムランで編集されたと考えられている。しかしそこに含まれる詩編には「義の教師」への言及もなく，クムラン以前に完成していた作品がクムランに持ち込まれて編集されたと考えられる。Sandersの11Q5に関するもう一つの主張は，これがマソラに依存する二次的集成でもなく，祭儀用の，あるいは非聖書的集成でもなく，正真正銘の聖書テキストとしての集成であるという点にある。(47)

以上概観したように，生成過程にある詩編の姿が死海写本から浮かび上がってくる。また死海写本の詩編にはマソラにない詩編が含まれている。詩編は150篇ではないのである。それらの内，ギリシア語訳やシリア語訳から既に知られていたものもあり，全く未知の詩編も存在する。これらの中には詩の言語を分析してみると，後期ヘブライ語やクムランのヘブライ語の特質を示し，ペルシア時代ないし初期ヘレニズム時代の作品であることを示唆する。このように詩編に関する限り，死海写本の時代には未だ聖書本文そのものが活発な生成過程にあったことを示している。詩編研究に限らず，五書や預言書を含めて旧約全体に及ぶ死海文書の聖書写本の研究は，紀元前後の300年間の聖書生成の姿を示し，これに先行する時代の旧約聖書生成に関する証拠に基づく手掛かりを提供しつづけるであろう。

---

(46) Gerald H. Wilson, "The Use of Royal Psalms at the 'Seams' of the Hebrew Psalter," *JSOT* 35 (1986): 85-94; *idem*, "The Use of 'Untitled' Psalms in the Hebrew Psalter," *ZAW* 97,3 (1985): 404-413; *idem*, "The Qumran Psalms Manuscripts and the Consecutive Arrangement of Psalms in the Hebrew Psalter," *CBQ* 45 (1983): 377-388.

(47) James Sanders, *The Psalm Scroll of Qumrân Cave 11 (11QPs[a])*, DJD 4, Oxford, 1965; *idem*, "Psalm Scroll," in L. H. Schiffman and J. C. VanderKam (eds.), *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls*, vol. 2, Oxford Univ. Press, 2000, pp. 715-717; *idem*, "Variorum in the Psalm Scroll (11QPs[a])," *HTR* 59 (1966): 83-94; "Cave 11 Surprises and the Question of Canon," *McCQ* 21 (1968): 1-15; "The Qumran Psalms Scroll (11QPs[a]) Reviewed," in M. Black and W. A. Smalley (eds.), *On Language, Culture, and Religion: In Honor of Eugene Nida*, The Hague, 1974, pp. 79-99.

イスラエル古典学の将来

青野　太潮

1．はじめに

イスラエル古典学がその学問的対象としている主たる文献は，言うまでもなく旧約聖書と新約聖書である。その際それら二つの聖書は，当然のことながら，ともに「古典」として取り扱われ，厳密な歴史的・批判的な吟味の対象とされる。しかし旧約聖書はユダヤ教とキリスト教の，そして新約聖書はキリスト教の，それぞれ「経典」として長い歴史を生き抜いてきたものなので，「経典」，より厳密には「正典」（カノン）としての聖書の性格を抜きにしては，そしてその性格ゆえにそれらが持ちえてきた「影響史」に注目することなしには，それらについて何ごとかを語るということはほとんど不可能であろう。実際，キリスト教の「創始者」であるナザレ人イエス，すなわち，のちにキリスト教徒によって「油注がれた者」そしてさらに「救い主」を意味する「キリスト」（ギリシア語でクリストス，ヘブライ語でマシーアッハ，すなわちメシア）として信奉されるに至ったユダヤ人イエスの，言葉と振る舞いを，歴史的にできるだけ正確に抽出するためには，この歴史的・批判的な方法は不可欠のものではあるのだが，しかし，イエスの言葉と振る舞いの根底には，彼にとっての「正典」としての旧約聖書に対して彼が取った姿勢が基本としてあったのであり，したがって聖書の「正典」としての性格を問題にすることなしには，イエスの言葉と振る舞いの解明もまた期待できないのである。さらに使徒パウロの思想の解明においても，全く同じことが言えるであろう。パウロは，実際に歴史のイエスには出遭っていなかったものの，最初期のキリスト教徒から，そして多くの場合おそらくはイエスの直弟子たちから，イエスに関する，そしてさらには成立したばかりのキリスト教に関する伝承を継承して，最初期キリスト教の成立に最も大きな影響を及ぼし，その結果，新約聖書の中には誰よりも以上に多くその書簡が収められることとなった人物であるが，そのパウロの思想の根底にも，彼にとっての「正典」としての旧約聖書をどう捉えるかという問題が常に意識されていたからである。

それゆえに私は，以下において，私の専門が新約聖書学であるということもあって，のちに新約聖書として受け止められていった諸文書が，どのようなプロセスを経て「正典」とされるに至ったのかについての考察をなしつつ，「正典」を形成した人々の思想と，彼らにとっての「正典」としての聖書についての――とくに正典形成の初期の段階においてはその「正典」としての聖書とは旧約聖書を意味したので，その旧約聖書についての――理解との間の，有機的な関連を問うてみたいと思う。そのプロセス解明の試みの前半においては，とくにイエスの「正典」理解，およびパウロのそれに注目してみたい。「正典」成立のプロセスの解明の後半においては，パウロ以後のキリスト教徒たちがいかなる「正典」理解をなしたかに注目し，そののちに，その「正典化」のプロセスの解明が，今日のイスラエル古典学の将来にとってどのような意義をもっているのか，について述べることにしたい。

2．カノンの語について

「正典」を意味するギリシア語はkanonであり，それはヘブライ語のqanehに遡る。このカノンなる語は，元来は植物の葦を意味したが，そこから大工の用

いる計量器，物を書く際の定木を意味するようになり，それは比喩的に二つの方向へと転用されるようになった。すなわちまず第一には，規準，規範，規則といった意味に転用され，それは文法的，あるいは解釈学的領域（例えばフィロン，spec. leg. I, 287）において，あるいは倫理的，哲学的，あるいは宗教的領域（例えばⅡコリント10・13，15，16，ガラテア6・16）において，使用されるようになった。しかし，カノンの語のもつそのような意味は，新約聖書が正典として受け止められていくに際しては何の役割をも演じなかった，という事実には，十分な注意が払われなくてはならない。新約正典の成立との関連において役割を演じたのは，むしろカノンの語の第二の方向への比喩的転用における意味であり，そこではカノンは，単にリスト，索引，あるいは目録(ギリシア語のカタロゴスと同義)を意味したにすぎなかった。そのような用法は，すでにキリスト教以前の文献の中に見出され，それによっては数学や天文学，あるいは年代記における何らかの表やリストが意味された。4世紀のエウセビオス(260－340頃）もまた，カルピアーノスに宛てた彼の手紙の中で「福音書のカノン（複数)」を書き記した際に，カノンの語を，福音書間の並行箇所や特殊資料を表で表したその表の意味で用いており，決して何らかの法則とか規範の意味でその語を用いたわけではなかった(エウセビオスのカルピアーノス宛のギリシア語の手紙と表とは，ネストレ－アーラント版新約聖書ギリシア語原典の25版以降に収録されており，27版の場合は84*－89*頁に収録されている)。325年のニカイア会議においても，教区に配属された聖職者のリスト（カタログ）がカノンと呼ばれており，そのような用法は上述のエウセビオスのそれとほぼ同様のものである。4世紀半ばにおけるカノンの語とその派生語が，依然として内容的な規範という意味においてではなくて形式的なリストという意味において用いられていたことは，Th. Zahn, Grundriss der Geschichte des neutestamentlichen Kanons, 1904, 8－9 によって説得的に論証されている。

3．新約諸文書における正典

さて，元来は「状況文書」(Gelegenheitsliteratur)であった27の文書が，「聖なる文書」として正典としての「新約聖書」に収められていくに際しては，かなり複雑な，そして十分には明らかでない正典化の歴史が横たわっている。まず，今日われわれが「旧約聖書」と呼んでいるユダヤ教の経典が「正典」として限定されていったのは，やっと1世紀終わりから2世紀初めにかけてのことであった，すなわち90年のヤムニヤ(ヤブネ）会議における決定によってであった，という事実はよく知られている。しかしすでにそれ以前でも，ユダヤ教徒にとってそれが「聖なる文書」であったことには異論の余地はない。そしてそれらの文書群は，以下に述べるように，原始キリスト教会の一部によってもまた「聖なる文書」として受け止められたことも事実であろう。しかし，フィールハウアー(Ph. Vielhauer, Geschichte der urchristlichen Literatur, 1975, 777－779）のように，「旧約聖書」を「原正典」(Urkanon)と呼び，それゆえに初期キリスト教会にとっても「聖なる文書」がなかったわけではない，と主張することには，W・マルクスセン（『新約聖書緒論』〈渡辺康麿訳〉教文館，1884年，506頁）が指摘しているように，きわめて慎重でなくてはならないであろう。なぜならば，それら「旧約聖書」の文書が，のちに教会が「新約聖書」に対してしたような仕方で規範や基準や標準として用いられることは，最初期キリスト教においては決してなかったからである。以下に見るようなパウロの「旧約聖書」理解を一瞥すれば直ちに明らかになるように（青野太潮「パウロの旧約聖書解釈」『聖書解釈の歴史』，日本キリスト教団出版局，1986年，91－115頁参照)，「旧約聖書」は決して彼らの神学的発言の方向性を決めるような基準点としてではなく，むしろ全く逆に，彼らの発言の正当性を証明するための道具としてこそ用いられたのである（例えば，Ⅱコリント3：12－17などを参照)。つまりフィールハウアー自身も正しく言っているように，「原始キリスト教の著者たちは，『聖書』に頼る前にすでに何が『正しい』かを知っているのである」(506頁)。そうだとすれば，「旧約聖書」を「原正典」と呼ぶことに対しては，もっと慎重になるべきであろう。今日のファンダメンタリスト・原理主義者たちのように，「旧約聖書」と「新約聖書」のすべてに亙って逐語霊感説を主張して「旧約聖書」の正典性を保持するというような理解は，最初期のキリスト教会においては全く見出されなかったのである。

では，その最初期キリスト教会が「キリスト」と信じたイエスその人は，いかなる「正典」理解をもっていたのであろうか。

a．イエスにおける「正典」としての「旧約聖書」

イエスの思想の再構成のためには，上述したような

歴史的・批判的な文献批判が必要とされる。そこで福音書に記されているイエスの言葉と振る舞いについては，文献中の伝承の様式に注目することによってその様式の発展法則を捉えつつ伝承の古層に遡るという様式史的研究方法と，諸伝承を福音書に編集していった編集者自身の捉え方を浮き彫りにしようとする編集史的研究方法とが厳密に適用されることによって，その再構成がなされていく。

まずイエスが自らの殺される運命を，聖書を用いて証明していく次のような箇所は，ほとんど真正のイエスのことばとはみなされ得ず，むしろのちのキリスト教徒がイエスの口にあてはめた信仰のことばであろうと思われる。すなわち，最初に，おそらくは70年頃に執筆されたと思われるマルコ福音書にしたがって言えば，その９・12，14・21，14・49などに見られるイエスの発言である。イエスが旧約聖書の中の預言者の名前を直接に取り上げて何ごとかを言う場合があるが，マルコ福音書の７・６－７のイザヤ書の引用による発言は，その内容からしてもイエスに遡るものと考えて差し支えないであろう。「イザヤは，あなたがた偽善者についてこう書いているが，それは適切な預言である，『この民は，口先ではわたしを敬うが，その心はわたしから遠く離れている。人間のいましめを教えとして教え，無意味にわたしを拝んでいる』」。新約聖書においては，しばしば旧約聖書が「律法」ないしは「律法と預言者」として言い表されているが，注目すべきことにマルコ福音書ではそのような用法は全くない。しかし，ことがらとして旧約聖書の「律法」が全く問題となってはいないかと言えば，決してそのようなことはなく，むしろ「律法」のうちの「安息日規定」と「離婚規定」については論じられている。とくに前者についてここでふれると，それは旧約聖書の中の，有名な「十戒」の第四戒「安息日を覚えて，これを聖とせよ。六日のあいだ働いてあなたのすべてのわざをせよ。七日目はあなたの神，主の安息であるから，なんのわざをもしてはならない」（出エジプト記20・８－10）に起源をもつのだが，マルコ福音書２・23以下では，イエスの一行が安息日に麦畑の中を通っていって歩きながら穂をつみはじめたことがパリサイ人たちの間で物議をかもしているし，３・１以下では，安息日にイエスが片手のなえた人を癒したことがパリサイ人たちの憤激を買った，とされ，その彼らは「出ていって，すぐにヘロデ党の者たちと，何とかしてイエスを殺そうと相談しはじめた」（６節）と記されている。さらにルカ福音書13・10以下，14・１以下，ヨハネ福音書５・１，９・１以下などにも，安息日にイエスが病人や障害者を癒したことゆえの，ユダヤ人とくにパリサイ人たちとの衝突のことが記されている。このような安息日規定に対してイエスがとった基本的な姿勢は，マルコ福音書２・27が明言しているように，「安息日は人のためにあるのであって，人が安息日のためにあるのではない」というものであった。つまり，たとえそれが安息日においてであったとしても，そこに人のいのちがかかっている限り，イエスは敢然と安息日規定を破ることをしたのである。そして，このマルコ２・23－28の箇所からすると，イエスは注目すべきことに，聖書のこの戒めの有効性を聖書自身を用いて否定しているということである（25－26節）。つまり，聖書に書かれていることだからという理由だけで，それが有無を言わせぬ権威となり，たとえそれが常識的に考えて人間のいのちや自由を阻害し，いわば人間の首を締め上げていく結果となったとしても仕方がない，というような考え方を，イエスははっきりと否定しているのである。そして上述の「安息日は人のためにあるもので，人が安息日のためにあるのではない」との言葉に続いて，「なぜならば」ではなくて，「それだから人の子（すなわちイエス自身のこと）は，安息日にもまた主なのである」とイエスが語ったという事実は，聖書といえども，人間が本能的に知っているいのちの法則を否定することはできないのだ，いや聖書こそ本来的には，まさにそのいのちの法則を説いているのであり，またその法則のゆえに成り立っているのだ，というイエスの確信を明示している。

では，そのイエスの思想を深く継承していると思われるパウロの「正典」理解はどのようなものであったのだろうか。

b．パウロにおける「正典」としての「旧約聖書」

パウロの旧約聖書理解は，旧約聖書の戒めとしての「律法」についての彼の理解と切り離して論ずるわけにはいかない。パウロはかなり多くの箇所で「聖書」（ギリシア語でグラフェー）という用語を用い，また聖書に「書かれている」と言いつつ，かなりの箇所を引用しているが，しかしその多くは律法との関連を持っており，パウロは「律法」，またあるときには「律法と預言者」という言い方でもって，旧約聖書全体を言い表している。ということはすなわち，パウロの聖書解釈はこの律法の問題――つまり，人は律法を遵守することによって義とされるという「行為義認論」によってではなくて，ただ不信心な者をそのままで義とする神を信ずる信仰によってのみ，そしてそのような

神を十全な形で明らかにしたイエスを信ずる信仰によってのみ義とされるのだ，との「信仰義認論」の問題――を軸にして展開されている，ということを意味している。そしてこの問題との関わりにおけるパウロの旧約聖書の引用の仕方は，パウロにとっての「聖書」とは何であったのかということを，鮮明に描き出している。すなわち，パウロは彼の「信仰義認論」の視点から，旧約聖書に対して，悪く言えば「暴力」を加えるような仕方で，それを改変したり，それに付加を加えたりしているのである。

具体的な例を見てみよう。まずパウロは，「行為による義認」という考え方を根底から批判するローマ書3・20およびガラテア書2・16において，旧約聖書の詩篇143・2の「すべての人間は神の前には義とされない」を引用するのだが，それにパウロ自身のことばである「律法の行いによっては」を付加する。また，Ⅱコリント3・4以下では，神から十戒を受けて律法を制定していったモーセの姿を，旧約聖書の出エジプト記34・29以下と関連づけながら描き出して，それを「罪を宣告する務め」「死の務め」として相対化する。その際，モーセの顔が光り輝くことによってそこに現れた栄光は，「消え去るべき」もの，原文に即して言えば「滅ぼされる」ものだ，と言い（7節），さらに出エジプト記ではただ，「モーセは彼らと語り終えた時，顔おおいを顔に当てた」（33節）としか言われていないのに，パウロは，モーセはそこで，「消え去っていくものの最後をイスラエルの子らに見られまいとして，顔におおいをかけた」（13節），と語っているのである。逆に，付加ではなくて本文の削除をパウロがしている典型的な箇所として，ロマ書10・5－8が挙げられる。そこではパウロは，旧約聖書の申命記30・11以下の内容と関連づけながら彼の議論を展開するのだが，その際極めて大胆な削除を行うのである。すなわち，申命記30・11－14の，「わたしが，きょう，あなたに命じるこの戒めは，むずかしいものではなく，また遠いものでもない。これは天にあるのではないから，『だれがわれわれのために天に上り，それをわれわれのところへ持ってきて，われわれに聞かせ，行わせるであろうか』と言うに及ばない。またこれは海のかなたにあるのではないから，『だれがわれわれのために海に渡って行き，それをわれわれのところに携えてきて，われわれに聞かせ，行わせるであろうか』と言うに及ばない。この言葉はあなたに，はなはだ近くあってあなたの口にあり，またあなたの心にあるから，あなたはこれを行うことができる」との文章の中にある，3回に亙って言及される「行い」に関することば，すなわち2回の「行わせるであろうか」と1回の「行うことができる」とを，すべて削除してしまうのである。そして，申命記では明らかに重点はその「行い」にあったにもかかわらず，パウロはその近くにある「ことば」とは「信仰義認論」に他ならない，と主張するのである。つまりパウロはここで，信仰義認の現実が，旧約聖書のアブラハムやダビデにおいてさえも（ローマ書4・1以下）終始一貫，貫徹されており，それゆえその現実が常に先行しているのであって，書かれていることはその現実をこそ指し示しているにすぎないのだ，と考えているのである。実際パウロは，上でふれたようにモーセの十戒を彼が批判するⅡコリント3章の文脈の中の6節で，自分たちは「文字（十戒）に仕える者ではなく，霊に仕える者である。文字は人を殺し，霊は人を生かす」と語るのである。つまり，文字として聖書に書かれていることは，あくまでも霊の現実についてあかしするものであって，その逆，つまり文字として聖書に書かれているからその現実が存在する，というわけではないのである。ところが，われわれはしばしばこの関係を逆転させて考えてしまって，聖書に書かれているからその現実があるかのように考えるという誤りを犯してしまう。そしてそこから，その「文字」を有無を言わせぬ権威としてとらえてしまうことになる。しかしそのときには，その「文字」は，実際には，ちょうどイエスに対立した律法学者やパリサイ人における「安息日」規定がそうであったように，人を殺すことになってしまうのである。そしてその「殺人」は，聖書が有無を言わせぬ無謬な文字として理解されているところにおいては，今もなお日々生起しているものである。それは，現実に人を殺すことだけではなく，自己の理解を絶対化して他者を排斥し抑圧することをも含んでいる（以上のイエスとパウロに関する考察について，詳しくは，青野太潮『どう読むか，聖書』（朝日選書），朝日新聞社，1994年，を参照）。

c．パウロ以降の新約諸文書の著者たちの「正典」理解

イエスやパウロが旧約聖書をどう捉えたのかについての以上の考察からして，「正典＝聖なる書」という，かなり後代のキリスト教会においてなされた旧約聖書に関する「正典」理解を，少なくともイエスやパウロにまで遡らせることはできない，ということが明らかとなる。そして，のちに新約聖書の中に収められていったパウロ以降の諸文書に関してもまた，ほぼ同様のことが言えよう。なぜならばそれらの文書においても，

旧約聖書は「聖書」（グラフェー）として受け止められてはいるが，やはり彼らの時代において与えられた新しい認識を旧約聖書を用いて論証するという彼らの基本的な姿勢には，何の変わりもないからである。もっとも，イエスやパウロにおいて見られたような「批判的」な旧約聖書に対する視点は，パウロ以後の諸文書においてはほとんど全く見られなくなってしまうという事実は，忘れられてはならないであろう。そしてそのことが，次第に成立していく「正典」としての新約聖書についての，極めて正統的で初期カトリシズム的な理解への道を用意していることもまた，否定することはできないであろう。しかし，最初期の時代の教会においては，のちに新約聖書に収められていく文書もまた，やはりただの「状況文書」だったのであって，それらは決して，将来に亙って変更不可能な「正典」というようなものとして受け止められていたわけではないということもまた，否定すべくもない。なぜならばそのことは，イエスやパウロ以降の新約諸文書の著者たちにおいてもまた，妥当することだったからである。

すなわち，マルコ福音書を土台にして自らの福音書を書いたマタイやルカは，そのマルコ福音書を「批判的に」扱いつつ独自の福音書を書き上げているのであり，さらに，パウロの名前を冠せられてはいるものの，パウロの弟子たちが書いたことがほぼ明らかな「第二パウロ書簡」の著者たちも，パウロの真正の書簡の内容にただ従順に従いつつ各自の書簡を執筆しているわけではなく，例えばⅡテサロニケ書がⅠテサロニケ書を駆逐する意図の下に書かれているかもしれないとしばしば指摘されるほどに，パウロ書簡に対して「批判的」な場合もあるのである。

現在「新約聖書」に収められている諸文書が，時の経過とともに次第にまとめられていったのは明らかである。コロサイ４：16の「この手紙があなたがたのところで読まれたら，ラオディキアの教会でも読まれるように，取り計らってください。また，ラオディキアから回って来る手紙を，あなたがたも読んでください」との文言からして，諸教会間で文書の交換をなすという習慣があったと推定することができるが，そのような習慣が，文書の何らかのまとまりの形成を助けた，ということは考えられよう。またⅡペトロ３：15－16の，「それは，わたしたちの愛する兄弟パウロが，神から授かった知恵に基づいてあなたがたに書き送ったことでもあります。彼は，どの手紙の中でもこのことについて述べています。その手紙には難しく理解しにくい箇所があって，無学な人や心の定まらない人は，それを聖書（グラフェー）のほかの部分と同様に曲解し，自分の滅びを招いています」との文言は，Ⅱペトロ書の著者がすでにパウロの書簡集を知っていた可能性を示唆している。ここでもしも著者がこの「グラフェー」の語によって，「旧約聖書」以外の文書ですでに「聖書」とみなされるべきだと彼が考えていた文書を指しているとすると，Ⅱペトロ書の成立は，「正典」としての新約聖書の集成の端緒が開かれた頃，すなわち後述するように２世紀半ば頃ということになる。実際，多くの研究者がⅡペトロ書の成立をその頃と考えているし，さらにG・タイセンは，このⅡペトロ書には，新約聖書編纂者の「論説」（Editorial）が含まれている可能性がある，と指摘する。なぜならば，それは福音書，パウロの書簡，そして公同書簡のすべてを前提にしているからである。つまり，その１：16以下はイエスの変容物語を，しかもマタイのテキストの特徴とルカのテキストにおけるキーワードである「栄光」とを伴った変容物語を反映しているし，また，もしも１：15の，「自分が世を去った後もあなたがたにこれらのことを絶えず思い出してもらうように，わたしは努めます」との文言の中に，パピアスの証言にあるような，マルコはペトロの記憶を書き記したのだとの伝承を前提することができるのならば，Ⅱペトロ書はマルコ福音書を知っているとしてよいことになる。Ⅱペトロ書はまた，ヨハネ福音書をも知らないわけではない。なぜならば，Ⅱペトロ１：14は，ヨハネ21：18－19にのみ記されているペトロの殉教の予告を知っているからである。Ⅱペトロ書がパウロの書簡群を知っていることは上述したとおりであるが，３：１は，Ⅱペトロ書が公同書簡のひとつであるⅠペトロ書をも知っていることを示している。さらに３：13における「新しい天と新しい地」を待望することへの言及は，ヨハネ黙示録21：１をⅡペトロ書が知っていることを示している可能性がある。そして正典形成に至った重要な動機である「異端への警告」をも，Ⅱペトロ書は２・１以下において明確に保持している（以上，G.Theissen, Das Neue Testament, 2002, 119 - 120）。

もっともⅡペトロ書は例外であって，新約聖書に収められている諸文書において言及される「グラフェー」は，すべて「旧約聖書」を意味していると思われ，したがってそれらの執筆年代も，Ⅱペトロ書ほどに後代のものはない。実際，１世紀の終わり頃に成立したと考えるのが最も妥当であると思われるヤコブの手紙の２：８や２：23における「グラフェー」は，旧約聖書を指しているし，４：５が旧約聖書からの引用ではないとしても，そこでの「グラフェー」が新約聖書を指

している可能性は全くない。同じ頃の成立と考えられるⅠペトロ書の2：6の「グラフェー」の用法も，明確に旧約聖書を指しているし，2世紀初め頃に成立したと考えられる牧会書簡の中のⅠテモテ5：18やⅡテモテ3：16の「グラフェー」の用法も，ほぼ確実に旧約聖書を指している。

4．使徒教父文書における正典

使徒教父においてはどうであろうか。使徒教父文書（日本語訳としては，荒井献編『使徒教父文書』〈講談社文芸文庫〉，1998年を参照）において用いられる「グラフェー」（ラテン語写本のみが残存している場合には「スクリプトゥーラ」および「サクラ・リテラ」）や「ビブロス」「ビブリオン」の用法を検討してみても，それらが外典偽典をも含む旧約聖書の範囲を越えた文書を指示する例はない（詳しくは，荒井献編『新約聖書正典の成立』，日本キリスト教団出版局，1988年，所収の，青野太潮「Ⅰ・2・使徒教父」の章（55－85頁）のうち，58－64頁を参照）。

もっともイグナティオスのフィラデルフィア書8－9章に見られる展開からして，そこには，従来のナイーヴな旧約聖書の受容を越えて，なぜ旧約聖書が神の啓示の書物なのかという問いを，新たに獲得されたキリスト者としての立場を出発点として問うていく姿勢の萌芽が見られる。同様に，ポリュカルポスのフィリピ書のうち，その文学批評的考察からして第二の手紙に属すると考えるのが適当であると思われる1－12章および14章は，139年にローマに上京する以前のマルキオンとの接触のなかでこれらの章が執筆されたのではないかと思われるという状況を反映して，ポリュカルポスがやはり旧約聖書のもつ啓示の書物としての性格を新しく獲得された彼の立場から再検討しようとするという，イグナティオスにおけるのと同じ姿勢の萌芽を示している（上掲拙論，65－69頁参照）。

ディダケーの著者がマタイ福音書を知っていたことは，そこにマタイの特殊資料あるいはマタイの編集句と思われる部分との類似が見出されることからしてほとんど疑う余地はない（上掲拙論，70－72頁参照）。もっともマタイ福音書を手許において執筆しているのか否かは必ずしも明らかではなく，むしろマタイ福音書を暗記する形で引照しているとするほうが適切であろう。いずれにしても，もしもディダケーが，われわれが考えるように1世紀の終わり頃にシリアで書かれたとするならば，それは，新約聖書にのちに収められていく福音書を前提としている最初のキリスト教の文献ということになる。しかし，ディダケーにおいて「主によって言われたこと」（14・3）や「（主によって）言われたように」（16・7）という導入句とともに引用される箇所が，ともに旧約聖書からの箇所であるという事実が象徴的に物語っているように，マタイ福音書が旧約聖書のような正典としての権威をもつものとはまだ考えられていないことは明らかである。もっともディダケー1・3－5においては，マタイ福音書と同時にルカ福音書の反映としか考えられない部分も見出されるので，そこにはマタイ福音書のみならずルカ福音書をも部分的に採用しつつ成立していたイエスの語録集が反映しているのではないか，と考えられる。そしてこのような語録集が福音書のほかにも存在しえたという事実は，やはりまだこれらの福音書の正典としての動かしがたい権威が確立してはいなかったことを示唆している。

同様の語録集ないしは物語部分をも含むいわゆる「調和福音書」（ハルモニア）の存在は，第二クレメンスの場合にもかなり明らかに見出すことができる。すなわちⅡクレメンス4・2，5，および5・2－4には，外典福音書からの抜粋をも含んだ「調和福音書」が用いられているように思われるのである（詳しくは上掲拙論の73頁を参照）。そして，こうした外典をも含めた「調和福音書」が作成されるという事実自体，のちに新約聖書に収められていく福音書がまだ正典としては確立していなかったということを再び示している。もっともⅡクレメンス2・4において，イエスの言葉が「他の書物（グラフェー）も言っている」という導入句でもって引用されているという事実は，上でふれた4・2と5・2，さらには3・2，6・1における「主（彼）は言われる」，および8・5の「主はエウアンゲリオンにおいて言われる」との導入句とも相俟って，主の言葉，しかもおそらく書かれた福音書としてのエウアンゲリオンの中のそれの権威が，次第に増大していっていることを示してはいるであろう。

バルナバ書は旧約聖書がすべてと言ってもよいほどに旧約聖書を用いての論証に満ちているのだが，注目すべきことに著者は4・14において，マタイの編集句と思われるマタイ22・14の「招かれる者は多いが，選ばれる者は少ない」との言葉を，彼が彼にとっての正典としての旧約聖書を引用する際に用いるのと同じ導入句である「書かれている（ゲグラプタイ）ように」でもって引用している。この事実は，旧約聖書を用いて証明をしようとしているまさにその当の主としてのイエスの言葉にもかなりの重きを著者が置いていると

いうことを示している。しかしタイセン(上掲書，116頁）が言うように，旧約聖書以外の文書が旧約聖書と同じ正典的な要求とともに引用されるようになった最初の例がこのバルナバ４：14であった（タイセンは上述したⅡクレメンス２：４をも同列におくのだが)，と言えるかどうかは，十分に明らかではない。イグナティオスにおいても，すでに見たように旧約聖書のみが正典であるという捉え方を再検討するという姿勢の萌芽が見出されたにもかかわらず，新約文書の「正典としての」権威を示唆する箇所はまだ全くない。

では，マルキオンを視野において執筆していると上でわれわれが判断したポリュカルポスの場合はどうであろうか。７・１の「主の言葉の偽造」への言及の中に，マルキオンにおける極度に意図的な新約文書の選択に対する批判があるとすれば，他にもそれに呼応するような批判的な文章が見出されるであろうか。７・１に後続する７・２において，ポリュカルポスは「最初から私たちに伝承された言葉に向かおう」と語り，さらに「『私たちを試みにあわせないように』と祈ろう，主が言われたことにしたがって。すなわち『霊は熱しているが肉体は弱い』と」，と語っているが，マタイ６・13と26・41（マルコ14・38は他にマルコの影響がないことから除外されよう）の影響がここには明らかに存在していると思われることや，とくに「主の言葉」をポリュカルポスが強調していることの中に，マルキオンに対する論争的な意図を見ることは可能であろう。２・３の「主が教えて言われたことを思い起こしながら」という言い方の中にも，同様の意図を見ることは不可能ではあるまい。しかし，マルキオンが独自に作成した正典としての新約聖書そのものに対する本格的な批判はそこにはまだない。しかしこの点に関しては，マルキオンに対して徹底的な批判を展開した後述するユスティノスも，マルキオンの旧約聖書理解に対してはこれを激しく論駁しているにもかかわらず，彼の新しい新約正典に関しては何の言及をもなしていないという事実を考慮に入れるときに，ある程度納得がいくであろう。それゆえポリュカルポスにおいても，のちに新約聖書に収められていく福音書は，ひとつの規律（ノルム）ではあったが，まだ正典（カノン）とは考えられていない，と言えるであろう。

ヨハネ福音書の反映は，使徒教父においてはわずかにイグナティオスにおいて見られるのみであるが，しかし彼がたしかにヨハネ福音書を読んでいた（マウラー）と結論づけてよいかどうかは十分に明らかではない。しかしのちにグノーシス主義者たちによって好んで採用されていくヨハネ福音書が，自身やはりグノーシス的であるとしばしば指摘されるイグナティオス（マウラー，シュリアー，バルチュ）によってのみ使用された可能性があるということは，やはり注目に値するであろう。

総じてのちに新約聖書に収められていく福音書の中ではマタイ福音書が圧倒的な影響を示していて，二資料説にしたがえば最古の福音書であるはずのマルコ福音書がほとんど全く読まれていないと思われるという事実は，やはり極めて注目すべきであろう。

では，福音書よりも早く成立していたパウロ文書は，使徒教父においてどのように反映しているであろうか。「パウロ」の名前に明確に言及するのは，Ⅰクレメンス，イグナティオス，そしてポリュカルポスの三人のみである。しかしⅠクレメンスにおいては，パウロの手紙の文字通りの引用はなく，それが正典としての権威をもったものとして引用されることはない。イグナティオスはエフェソ12・２において，「彼（パウロ）はすべての書簡の中でキリスト・イエスにあってあなたがたのことを覚えている」と語ることによって，彼が複数のパウロの手紙を知っていることを示しているが，しかしパウロの手紙の文字通りの引用をすることはない。それは彼がローマへの護送中に手紙を認めているという事情にもよっていようが，しかし，すでに見たように正典としての旧約聖書の再検討の萌芽を蔵していたイグナティオスにおいても，新約正典成立への何らかのステップは未だ見出されないことが，それによっては言い表されていると考えるべきであろう。

同様の萌芽を示しているポリュカルポスは，フィリピに宛てた比較的短い彼の手紙の中で，３回もパウロの名前に言及する。まず３・２－３において，「パウロはあなたがたのところにやってきて，当時の人々に直接会って真理についてのことばを正確にかつ深く教えた。そして彼はその地を去ったあと，あなたがたに書簡（複数）を書いた。それらに目を注げば，あなたがたはあなたがたに与えられた信仰へと建てられることができるであろう」，と彼は語っている。この２箇所の傍点部分には，すでに上述したような，マルキオンに対抗して，パウロの手紙をより正確に読むことを強調する彼の姿勢が見られるとしてよいであろう。２回目のパウロへの言及は９・１－２で，そこでポリュカルポスは，「これらの人々（イグナティオスやパウロその他）はすべて空しく走ったのではなく，信仰と義において走ったのである……」，と語っている。ここにはおそらくパウロのフィリピ書の２・16の反映があるであろうし，「信仰と義」はパウロの中心的な関心を受け止めている発言であろうから，この文章は

ポリュカルポスのパウロ重視の姿勢を明確に示している。さらにポリュカルポスは，11・2－3において，「パウロが教えたように，聖なる者たちが世をさばくであろうということを，私たちは知らないのだろうか。……　あなたがたの間では祝福されたパウロが活動したし，あなたがたは彼の書簡の最初のところにいるのである」，と語っている。「パウロが教えたように」との導入句は，他の使徒教父たちにおける旧約聖書の導入の仕方に近似しているので，パウロの書簡が旧約聖書とほぼ同じ権威をもっていたことが示唆されている可能性もある。そして，「彼の書簡の最初のところ」の意味は，この部分がラテン語訳でしか現存していないこともあって十分に明らかではないが，しかしポリュカルポスの知っている，すでにまとめられていたパウロの書簡集の冒頭にパウロのフィリピ宛ての手紙が置かれていた，という可能性も全くないことはないであろう。ポリュカルポスはこの部分の直後の12・1において，「あなたがたは聖なる文書においてよく訓練されており，またあなたがたに対しては何ごとも隠されてはいないことを私は確信している。しかし私にはそれは与えられていない。ただそれらの書物に書かれているように，『怒ることはあっても罪を犯さないように，またあなたがたが怒ったままで日が沈むことがないように』」，と語っている。この最後の引用文は，前半が詩篇4・5の引用とも考えられはするものの，全体としては新約のエフェソ4・26の引用と思われるので，「聖なる文書」および「書物」が，旧約聖書ではなく新約の，とくにパウロの手紙を指示している可能性も全く否定されるわけではないであろう。もっとも「私にはそれは与えられていない」との言葉は，彼がほとんど全く引用することをしない旧約聖書についての言葉である可能性の方が強いと思われるので，ここでの「聖なる文書」および「書物」とはやはり旧約聖書のことを指していると解すべきかもしれない。いずれにしても，このポリュカルポスにおいても，パウロの手紙を重視する姿勢は明確にあるものの，その文字通りの引用が全くないことが示しているように，パウロの手紙はまだ旧約聖書に匹敵するような権威をもった正典とはみなされていなかったということは否定できないであろう。しかし彼においては，パウロの手紙が正典としての聖書へと次第に近づいていく展開の第一歩を見ることは十分に可能であろうと思われる。

こうして，使徒教父にとっての正典は依然として旧約聖書のみであったのであり，上述したようにそのことの再検討の萌芽がわずかに見られはするものの，その十分に批判的な展開はユスティノス以降を待つほかはなかったのである（以上の議論に関しては，上掲拙論，および，Tashio AONO, Die Entwicklung des paulinischen Gerichtsgedankens bei den Apostolischen Vaetern, Bern-Frankfurt a. M., 1979　を参照）。

5．マルキオンの正典作成

140年頃からローマで活動したマルキオンは，グノーシス的思考の影響を受けてキリストの受肉を否定し，仮現論を主張した。そして彼は，預言者的情熱をもって以下のように主張した。すなわち，旧約聖書において示されている義の神は，キリストにおいて自らを啓示した知られざる愛の神からは区別されなくてはならず，したがって旧約聖書はキリスト教徒の聖書ではあり得ず，愛の神が啓示されている文書こそがそれに取って代わらなくてはならない。この旧き啓示と新しい啓示との間の対立の認識は，ただパウロによってのみ鮮明に捉えられており，それゆえに正典とみなされるべき文書は，パウロ学派に属していたルカによって書かれた福音書と，10のパウロの書簡（その順序はガラテヤ，Ⅰコリント，Ⅱコリント，ローマ，Ⅰテサロニケ，Ⅱテサロニケ，ラオディキア（＝エフェソ），コロサイ，フィリピ，フィレモンで，牧会書簡はない）のみである。ただしルカ福音書もパウロの書簡も，パウロのユダヤ主義的な敵対者による二次的な付加で満ち満ちているので，文学批評的な意味で浄化されなくてはならない。したがってルカ福音書のイエスの誕生物語や，ガラテヤ4：4のような箇所は削除される（マルキオンについて詳しくは，上掲の，荒井献編『新約聖書正典の成立』，123－164頁の，井谷嘉男「Ⅱ・1・マルキオン」の章を参照）。しかし，以上のようなマルキオンの考えはキリスト教会の受け入れるところとはならず，マルキオンは一人で自分自身の教会を築かなくてはならなかった。

このマルキオンの「正典」に対抗するために，キリスト教会は自分自身の正典を作り上げる必要に迫られたと思われる。マルキオンはひとつの福音書しか承認しなかったから，「四つ」の福音書を認めることが，正統信仰のしるしとなった。またマルキオンがただ一人の使徒，すなわちパウロしか認めなかったから，他の使徒たちや主の兄弟ヤコブによるとされていた文書をも正典と認める必要が生じた。またマルキオンが旧約聖書を否定したので，意識して旧約聖書はキリスト教徒にとっても正典であることが保持された。

果たしてマルキオンへの対抗意識がキリスト教会に

おける正典形成に向けての原動力となったのか否かについては，論争されている。W・G・キュンメルは，「新約正典の形成は，.....原始キリスト教時代の終わりとともに，必然的な様式形成として教会の内部で遂行された。そしてこのような正典は，事柄上の理由により，初めから，福音文書と使徒文書を並べ持つ傾向をもっていた」(E・ケーゼマン編　Das Neue Testament als Kanon, 1970, 70) と語ることによって，ただマルキオンの正典への反応として新約正典の形成はなされたのだとの考え方に，疑問を投げかける。しかし，H・v・カンペンハウゼンは，A・v・ハルナック (Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott, 1924［2. Auflage, Neudruck 1960］) やJ・ノックス (Marcion and the New Testament, 1942) などの主張の線上で，マルキオン以前においてはまだ正典化の過程について語ることはできないとして，次のように主張する。「今日のわれわれの〈新約聖書〉という概念と，そして次にその明確な輪郭とは，マルキオンの正典への反撃において，そしてそれとの論争において初めて，正統教会においてもまた比較的速やかに成立したのである。.....この最も狂暴な旧約聖書の反対者が.....最初のキリスト教の正典をつくり上げたのである。そしてその権威は，次の事実からして極めて厳粛なものであった。すなわち，この正典はただちに古い聖書に取って代わったし，さらにそれと同時に，人々がそれによって生き，それに従ってそれまで旧約聖書を理解してきたところの，より古く自由なキリスト教的伝承をも，すべて脇に押しのけてしまったのである」(ケーゼマン編，上掲書，116－7頁)。われわれはフィールハウアー (上掲書，783頁) やマルクスセン (上掲書，508頁) とともに，カンペンハウゼンの主張の方が説得的であると判断する。そしてさらに，以下のタイセンの仮説を考慮すると，その可能性は極めて高いと結論づけることができよう。

すなわち，タイセンによれば，マルキオンがローマで活動を開始した140年頃に，そのローマにおいて正典形成への端緒が開かれた可能性がある。なぜならば，やはりローマで活動したユスティノス(Dial 103, 8) において初めて「四つ」の福音書への言及があるからである。タイセンはまた，ローマの伝統とともに，小アジアの伝統を持つ文書もまた正典に収められていった可能性がある，と考える。すなわち，2世紀に小アジアで好んで読まれたヨハネ福音書は，その独自の受難日の日付とともに共観福音書に並列して置かれることになったし，正典に収められていったヨハネ黙示録や牧会書簡も，やはり小アジアに由来するものである。それゆえに，正典の中に収められていった文書群は，主として小アジアとローマに由来する文書であり，それ以外の地域，例えばシリアとか，1世紀には原始キリスト教の中核の地であったパレスティナに由来する文書は，正典の中に収められることはなかったのである。2世紀には，主としてパウロの伝道の結果として，キリスト教の中心は西方に移っており，エルサレムやアンティオキアの地位は，ローマやエフェソスによって取って代わられたと言える。それに呼応する形で，実際にはシリアで成立した文書も，やはり西方に由来するものとして受け止められていった可能性がある。すなわちエイレナイオスによれば，実際にはシリアで成立したと思われるマルコ福音書とヨハネ福音書は，それぞれローマ，およびエフェソスで執筆された，とされている。逆にディダケーや，ユダヤ人キリスト教的ないくつかの，今日では外典福音書として知られている福音書のように，シリアに由来すると思われる文書は，正典に収められることはなかった。なぜならば，小アジアやローマにおいてはそれらの文書を正典の中に収めるべきだと主張する弁護者がいなかったからである (以上の仮説は，タイセン，上掲書，117－118頁に詳しい)。

タイセンはさらに，次のような興味深い指摘をもしている。すなわち，旧約聖書の写本はすべて巻物の形態をしていたのに対して，新約聖書の写本は，ごくわずかの例外を除いて，すべて当時としてはまだ習慣的ではなかった綴じ本 (コーデックス) であったという事実は，ユダヤ教に対して意識的に距離をとっている教会の姿勢を感じさせるものの，他方で，「新約聖書」の写本において「聖なる名前」が省略して書き写された (ThEOSならThとSだけを書いてその上に傍線を引く) という事実は，「旧約聖書」においても同じような省略がなされていたことを継承していると思われるので，その省略はおそらくマルキオンへの対立として意識的になされたのであろう，と述べている(118頁)。もしもこれが事実であったのであれば，マルキオンへの反撃が，キリスト教会における正典の成立を根底から規定したことになろう。

こうして，新約聖書が正典としてまとめられていくに際しては，極めて歴史的でコンティンゲントな経過があったことが明らかになったと言えよう。そのことはすなわち，今日受容されている「正典」としての新約聖書の形態は，やっと397年のカルタゴ教会会議において決定されたものであった，という事実が，如実に物語っている。もしもわれわれが，この「正典」の

決定を，教会会議によるという歴史的な産物としてではなくて，直接に天から降ってきたような絶対的なものとして受け止めるとするならば，そのことはすなわち，教会会議の決定が絶対的なものであることを，すなわち人間の手による決定が絶対的なものでありうることを認めることになるのであるが，そのようなことはあり得ないであろう。

6．結語

以上の考察から，われわれのテーマである「イスラエル古典学の将来」について一言するならば，今日われわれがイスラエル古典学の対象文献としての聖書を取り扱うに際しては，われわれはその「正典」としての性格とその影響史とに注目しつつその学問的営為をなさなくてはならないのだが，しかしそのことは決して，今日のいわゆるファンダメンタリスト（原理主義者）たちがなしているような逐語霊感説的な聖書理解を正当化するものでは全くないのだ，ということが常に意識されていなくてはならないであろう。むしろ，イエスとパウロの聖書理解，そしてさらにその後の正典成立のプロセスは，古典学ではなくて宗教的な「経典」としての聖書の取り扱いにおいてもまた，聖書を歴史的な，コンティンゲントな経過を経た上での歴史的文書の蒐集として取り扱うということを，必然ならしめるであろう。つまり宗教的な「経典」の取り扱いもまた，古典学が前提にしている歴史的・批判的な文献研究を不可欠のものとして受け止めなくてはならないのであり，そのことなしになされる「経典」研究は，あのイエスやパウロが根底的に指摘した，「聖書」に名を借りた自己絶対化の危険から，自らを守り切ることはできないであろう。

ギリシア・ラテン学

西洋古典学の過去・現在・未来

西村　賀子

Ⅰ．はじめに

人はなぜ古典に惹きつけられるのだろうか。

変転きわまりない時の流れのなかにありながらも，決して変わることのない悠久の真理を古代人の叡智のなかに見いだすことができるからであろうか。

あるいは，貨幣価値と効率がすべてに優先される現代という時代には見失われている価値が，古典のなかに息づいているためだろうか。

この二つの理由は，ある意味では相反している。前者ははるかな時空を越えた普遍という文脈のなかに古典を置き，古代人と私たちのあいだに「連続」を見いだす。それに反して後者は，古代と現代の「隔絶」という前提に立ち，現代が喪失したものを古典に求めるのである。

古典に対するこの二つの姿勢は，「連続」と「断絶」という観点から眺めると，まさに正反対であるように見える。だが実際には，古典にすぐれた価値を認めるという点ではどちらも同じである。その共通性は，言うまでもなく，古典に内在する規範的価値そのものへの肯定的評価に由来する。だが，理由は果たしてそれだけなのだろうか。この共通性は，もうひとつ別のところからも来ているように思えてならない。

もうひとつ別の源泉とは，「現在」にほかならないのではないだろうか。つまり，人を古典研究に駆り立てる根源的な動機が「今」にあるということであり，わたしたちが生きている現在そのものへの抜き差しならぬ関心，あるいは現代という時代に対する危機意識が古典を希求させるのではないだろうか。「今，ここで」このように生きているわたしたちの現実の生，その由来，その経緯，そして将来への懸念，そういったものに対していだかずにはいられぬ，やむにやまれぬ思いの発露が古典に向かっていると言うべきであろうか。

研究者が意識しているか否かにかかわらず，基本的には，現実の生に根ざし，現在から立ち上がって未来へと向かう問題関心こそが古典研究という営為の奥に潜んでいるにちがいないと私は思う。古色蒼然たる難解な文献と取り組む浮世離れした人種と外部からは見なされがちだが，古典学者といえども問題意識の根底では決して現代に背を向けているわけではない。むしろその逆だと言ったほうが正しい。

古典へのまなざしは，そのまなざしの持ち主が生きていた時代から遠く離れることはできない。そうであるとすれば，古典が渇望された時代がつねに危機的な歴史的状況と裏腹の関係にあったことは十分に納得される。

ポスト・モダンという新たな歴史段階に突入しつつある現在，古典は次の時代を開くもっとも重要な鍵として，また，人類にとって不可欠の活性剤として，豊かな英知の源泉となるであろうことは間違いない。それがどのような文脈と意味においてであるかについては最後の節で触れることにして，その前に，現代まで古典文献がどのように保存され，古典学がどのように生成発展してきたかをごく手短に述べることにする。

ただ，ギリシアとラテンの古典の2,000年以上にも及ぶ長い歴史の全貌を遺漏なく詳述することは，とうてい筆者の力量の及ぶことではない。それゆえ拙稿の記述は，参考文献として最後に列挙した先学のすぐれた研究成果にもっぱら依拠せざるをえなかった。紙幅の関係上，簡略を旨とせねばならず，通史の叙述につきものの過度の単純化を避けることもできなかった。

テクスト伝承を仔細に見れば，作家や作品ごとに個別の複雑な問題が多数含まれる。だが，ここでは，多くの争点を大胆に無視して，雑駁な概略を述べるしかないことをあらかじめご了承いただきたい。

Ⅱ．古典学の揺籃期——古代から中世まで

Ⅱ－1．古典学の歴史における古代と中世の意味

厳密な学としての文献学と古典学が本格的に発展するのは，あくまでも近代以降のことである。しかし言うまでもなく，近代的学問が台頭するまでに滔々と流れきた時間のなかには，多くの先人たちが営々と紡ぎ続けてきた前史が脈打っている。近代における学問も，先行するさまざまな時代の大小多数の支流が合流した結果，誕生したものとして把握される。

古典学が今日のような体裁と水準を獲得するのはルネサンス以降のことであるが，口承文学の文字化やテクストの整備・蒐集・保存，あるいは解釈や注解などの学究活動が古代から行なわれていなかったとすれば，ルネサンス期に古典が復興することなどとうてい不可能であっただろう。中世も，一般に暗黒時代と見なされがちであるが，古典にとって完全に不毛の時代であったわけではなかった。テクスト伝承の点では中世の重要性は無視し得ないものであるし，とくにカロリング時代や12世紀には，ルネサンス精神の原型が胚胎したとも見られる。それゆえ，古典学の歴史を語るにあたって古代と中世に関する記述を省くわけにはいかない。

ところで，ヨーロッパの古典はギリシア語文献とラテン語文献に大別される。この二つの言語のテクスト伝承は14世紀イタリアを結節点として融合し，一括りの古典とみなされるようになった。ルネサンス以前にギリシア語文献がローマ帝国の西でまったく生産も消費もされなかったかと言うと，そうは言いきれないのではあるが，きわめておおまかに見ると，これら二種類の言語で書かれた古典文献はほぼ別々の伝達経路をたどったと言えるだろう。すなわち，ギリシア語テクストはおもに東のビザンツ帝国で，ラテン語文献は西のローマ帝国で伝承された。このような事情を勘案し，ここでは古代から中世までの伝承のうち，まずギリシア語文献について述べ，次にラテン語テクストについて概観することにしたい。

Ⅱ－2．古代におけるギリシア語文献の保存と研究

古代ギリシアにおける文献研究の端緒は，それ自体，古典を生み出しつつあった時期に属するヘレニズム時代までさかのぼる。ただし，研究が始まった場所は古典発祥の地ギリシアではなく，エジプトである。前323年のアレクサンドロス王の死後，その後継者プトレマイオスがナイル川河口の都市アレクサンドリアにムーセイオンという大図書館を建設し，そこに膨大なギリシア語文献が蒐集された。ムーセイオンの研究者たちはいくつものテクストを精緻に比較検討し，模範とすべきスタンダード・テクストを生み出した。標準版制作にともなう困難な作業過程から，正字法が確立されるとともに，句読点やアクセント記号の付加といった表記法の改善も行なわれた。

言葉を文字で固定し，書物として残すことは今ではあたりまえの慣行であるが，この常識は初期のギリシア文学ではまだ成立していなかった。とくに韻文の場合，詩行を固定化しなければならないという観念そのものが希薄であったため，諸テクストは絶え間ない変化にさらされていた。この不安定な状況こそ，アレクサンドリアの学者たちに文献収集と校合・校訂作業をうながした原動力であった。注目すべきことはムーセイオンの研究者たちがその事実の重大さに気付き，写本伝承に敬意を払うという原則を重視しながら標準テクストを確立する対策を講じたことである。その方法は現代の文献学のメソドロジーと共通する面もあるが，異なる部分も多い。とはいえ，客観的に正確なテクストの確立をめざすという基本方針を見る限りでは，近代的な学問的アプローチの萌芽が早くもここに認められると言えるかもしれない。

特筆に価するのは，ホメロス研究に従事した三人の学者(アリスタルコス，アリストパネス，ゼノドトス)の活動である。彼らの営為は，文献研究そのものの基礎を築き，後代に絶大な影響を与えたという意味できわめて重要である。彼らは可能な限り多くのテクストを収集して比較照合し，複数のテクスト間の異同を綿密に調査した結果や校訂者がいだいた疑義を表明するために何種類もの記号を用いるという方法を採用した。これらは今日刊行されている校訂版のテクストの脚部に添付される apparatus criticus（テクスト批判資料）の原初形態とみなしうるものである。さらに「ホメロスをホメロスから説明すべし」という語句に代表されるようなテクスト批判の原則そのものも確立された。

また，今日の古典学では文献学よりもむしろ，どちらかと言うと文学批評が主流となっているのが現状だ

が，現代の文学批評に近い試みも当時すでに芽生えていたことが，テクストとは別立ての書物に記された注釈書から了解される。ただし，彼らの批評は今日の文学批評ほど包括的かつ広範な対象を扱ったわけではなかったし，その方向や原則も現在とは異なっている。そのため，彼らの批評は，かならずしも現代の研究者の評価や賛同を得られるものばかりというわけではない。

先に名前をあげた著名な三人はおもにホメロス研究に従事したが，ムーセイオンの功績はホメロスの叙事詩に関するものばかりではなかった。とはいえ，探究の主眼は散文よりも詩歌に置かれ，悲劇も初めて集大成された。個々の劇の概略を示す梗概が作成されたほか，悲劇と喜劇の台詞が発話者ごとに区切られ，合唱隊の歌唱部分が韻律によって行分けされるというような工夫がなされた。演劇だけではなく抒情詩の場合にも，行分けの試みがなされた。ギリシア文学のあらゆるジャンルを網羅する，120巻にも及ぶ書誌学便覧が作成されたのもアレクサンドリアにおいてであった。

しかしながら，コインにかならず裏と表があるように，スタンダード・テクストの確立にも負の側面がある。たとえば，ジャンルや作家によっては学者たちによって保護される作品と保護されない作品があった。ここでふるい分けられてカノンとなったものは生き延びることができたが，カノンから落ちたものは浮かばれなかった。また，たとえ保護された作品であっても，多種多様のテクストが存在する場合，ムーセイオンで標準版を作成するために駆逐された読みもかなりあった。とくにホメロスの口誦詩に多くのヴァリアントがかつて存在したことは，19世紀末から20世紀にかけて続々と発見されたパピルスの研究から明らかになっている。スタンダード・テクストの確立とは，裏から見ると，異読の排除とテクストの多様性の抑圧でもあった。

とはいえ，ムーセイオンでのテクストの管理統制が，多くの古典的文献の散逸の可能性自体を減少させたことはやはり評価しなければならないであろう。この古典史上初の文献研究はギリシア古典テクストの後世への残存を保証する基礎固めをしたという意味で，決定的に重要なものであった。

一方，ムーセイオンに刺激されて，小アジアのペルガモンにも類似の研究機関が設立された。ただし，ペルガモンでの研究活動の中心を占めたのは校訂版の作成ではなく，書誌学的な研究や，地誌や刻文などの個別テーマの究明であったようだ。

アレクサンドリアにおける活動は前２世紀頃になると下降線をたどり始めるが，ムーセイオンが絶頂期に達成した業績がヘレニズム時代以降の古典学の水準に大きな影響を与えたことはたしかである。たとえば，体系的なギリシア語文法書を史上初めて著したのは，アリスタルコスの直弟子のディオニュシオス・トラクス（前170頃－90頃）であった。彼が後に追放の憂き目にあってロドス島に亡命したことは，文献学的な知識や方法論がローマに伝播する契機になった。また前１世紀頃のディデュモスが古典詩全般にわたって注釈をほどこしたが，彼の注釈は中世に筆写された欄外古注（スコリア）に頻繁に現れることになる。

やがて後２世紀以降になると，ギリシア語文献の凋落が本格化することになる。詩歌にせよ，演劇にせよ，すべてのテクストがそのままの形で残るケースはめっきり減り，詩歌ならアンソロジーのようなダイジェスト版に縮小され，演劇なら７編から９編の劇を一まとめに編纂した選集のような形をとって文献の取捨選択が進む。同時に，原典に注釈や注解をほどこすことがこの時期の活動の眼目となるとともに，文法書や便覧，辞書などといった形で，過去の学問的蓄積を体系的にまとめる作業も行なわれた。この時期にしては例外的に卓越した研究を行なったのはアポロニオス・デュスコロス（２世紀）で，言語現象を経験主義的にではなく合理的に説明しようという試みをギリシア語文法書で行ない，統語論を初めて独立して扱った。

このような知的・文化的衰微は，古き時代によき時代を仮託する心的傾向を増長し，尚古の風潮を流行させる。文体における擬古主義は，ギリシア語のみならずラテン語の古典にも共通して見られる特徴の一つである。古典の文体を模倣したいという欲求は，当然のことながら，大量のマニュアル本を産出する。過去の規範的な表現様式と現実のそれとの乖離が著しければ著しいほど，古の雅な文体を巧みに操ることが高い教養の証として尊ばれたからである。前５世紀アテナイ文学を範に仰ぐアッティシズムの流行は古代後期からその後も長く続き，その影響は15世紀のビザンツ末期にまで及ぶ。過去の語彙と語法が権威を保ち続けるこの保守的な現象は一見，皮相的・退嬰的・非創造的に見えるが，古典の保存と伝承という観点から見ると，かならずしもマイナス面ばかりとは言えない。というのは，アッティカ風文体の尊重と模倣はお手本となるテクストが学校教科書に浸透するという現象を持続させ，それが，前５世紀アテナイの文献の写本を豊富に後世に残すことにつながったからである。もちろんその反面，アッティカ方言以外の方言が犠牲にされるという弊害を伴ったことも忘れてはならない。

その後何世紀もの間，一部の古典が学校で読まれる以外は，ギリシア語文献はすたれる一方であった。3世紀頃から5世紀頃にかけてパピルス巻子本が羊皮紙冊子本に移行したが，この書籍形態の変化は古典の衰退に拍車をかけた。なぜなら，書物がより恒久的な材料と形態への変化が進行する過程で篩にかけられ，多くのテクストが羊皮紙冊子本という新たな形態に移植されないまま朽ち果てたからである。

だが，おそらく4－5世紀ごろの出来事として特筆すべきことは，欄外古注いわゆるスコリアという形式が誕生したことである。注釈は，アレクサンドリアでは本文テクストとは別の巻に記すのが普通であったが，この時期になると，同一ページの本文テクストの外側の余白部分に注を書き込むスタイルに移行し始めた。つまり，古代に達成された研究成果の一部が，再編成された形でテクストと同時に保存されるようになったのである。ただし，スコリアの先駆的形態は3世紀のギリシア教父オリゲネス（185頃－254頃）の『ヘクサプラ（六欄対訳聖書）』にすでに認められるとも言われる。この著作は旧約聖書のヘブライ語原典と『七十人訳聖書』などのギリシア語訳を6欄に分けて併記し，欄外記号によって諸テクスト間の異同を示していたのである。

Ⅱ－3．ギリシア語テクストの中世

一方，書籍の素材および形態の推移と並んでテクストの存続を左右した重要な要素は，書体の変化である。古代に常用されていた大文字体に代わって，同一スペースにより多くの文字をより迅速に書ける小文字体が一般に普及するようになったのは，9世紀頃からである。

大文字体から小文字体への転換の結果，ギリシア古典の現存主要写本の原型は多くのものがこの時期にさかのぼることになる。そしてちょうどこの頃，長い空白の後に古典が再び注目を集めた。コンスタンティノープルの総主教を二度つとめたポティオス（810頃－893頃）が，今では散逸してしまった多くの文献の要約と抜粋と引用を『ビブリオテケ』や『辞書』などの著作に残したのである。

ビザンツ世界でのギリシア語古典の収集・書写・研究は，ヨーロッパの西側でラテン語文献が組織的・世代間連続的かつ大規模に行なわれたのとは対照的に，どちらかというと単発的・個人的色彩の強い小規模なものであったと思われる。

ギリシア語古典文献研究に携わった人々は少数であったとはいえ，高位聖職者と非聖職者の二種類に分けられる。聖職者に属するグループには，先に言及したポティオスのほかに，多数の古典作家の注釈を数多く残したカエサリアの大主教アレタス（860頃－935頃）や，『イリアス』の膨大な注釈書を著したテッサロニカの大司教エウスタティオス（1115頃－95頃）がいた。他方，とくに哲学の文献などは，少数の非聖職者によって保護された。たとえば11世紀には，皇帝の主席顧問で哲学者でもあったミカエル・プセロス(1018－78)がプラトンを復活させ，12世紀初頭には皇女アンナ・コムネナがアリストテレスの著作の注釈書を作成させた。ギリシア古典研究でしばしば引き合いに出される『スーダ』の編纂は皇帝の指示によって行なわれた可能性が高く，おそらくヨアンネス・ツィミスケス帝の治世下（969－76）で編纂されたであろうこの文芸百科事典は，私たちにはもはや読むことのできない典拠に関する情報を豊富に含むという点で有益である。

しかし1204年，最大最悪の災禍がギリシア語古典を見舞った。第4次十字軍による首都の占領と破壊が古典的文献を壊滅状態に陥れたのである。しかしその後，東ローマ帝国最後の王朝であるパライオロゴス朝（1261－1453）の下でビザンツ最大の文化的復興がなされ，古典テクストの研究や修復がかつてないほどの規模で行なわれて成果をあげた。

この時期には何人かの研究者が輩出したが，そのなかでとくに言及すべき人物は，マクシモス・プラヌデス（1255頃－1305頃）とデメトリオス・トリクリニオス（1280頃－1340頃）である。プラヌデスはビザンツ世界でラテン語を駆使できた最初の人物で，外交官として西側と折衝にあたるかたわら，ラテン語文献をギリシア語に翻訳し，詩歌や散文の研究と校訂を行なった。とはいえ，プラヌデスはテクストに恣意的な削除や置換をほどこすことがあったため，彼の校訂は後世の研究者からはかならずしも高い評価を得ているわけではない。他方，トリクリニオスは学校経営にあたりながら，悲劇と喜劇の写本を熱心に蒐集して韻律研究やテクストの注釈を行なった。彼の最大の功績はエウリピデス劇の写本の発見である。アイスキュロスとソポクレスの残存劇数に比べてエウリピデスの悲劇が圧倒的に多く現在まで残されているのは，トリクリニオスの発見によるところが大きい。そして悲劇テクストへの彼の校訂に対する後世の評価は，プラヌデスとは逆に，綿密な方法ゆえに高く，ときに近代的文献学の先駆者とみなされることもある。

オスマン帝国の攻撃によって東ローマ帝国が滅亡するのは1453年のことであるが，それ以前から，ギリシ

ア語写本は徐々に西に運び出されていた。のみならず，ビザンツからの亡命者たちがイタリアに向かってもいた。前述のプラヌデスや後述のベッサリオン卿のようにラテン語を自由自在に操ることのできるギリシア人が現れる一方，西のラテン語文化圏でも13世紀あたりからギリシア語に通暁する人々がわずかながら出現し始め，ギリシア語文献のラテン語訳も徐々に蓄積されていた。つまり，ギリシアとラテンという二つの古典の東西融合の機はこの頃すでに十分に熟していたのである。そして15世紀中葉のトルコ人の攻撃は，この機運を一気に促進する引き金となったのである。

Ⅱ－4．古代におけるラテン語文献の保存と研究

ギリシア語の古典の伝承については以上にとどめ，次に，ラテン語の古典テクストがどのように保存・研究されてきたかを簡単にまとめてみたい。

ラテン文学は前3世紀ごろから始まっていたが，ローマにはムーセイオンのような文献を保存するための権威ある研究機関がなかったため，初期ラテン文学の伝承は流通範囲の狭さに比して不安定であった。とはいえ，状況はジャンルによって異なる。たとえば，エンニウスなどの初期の叙事詩はおおむね流動的な要素を含みながらも，比較的よく保たれていた。演劇脚本は保存されるにはされたが，権威ある統制とは無関係に流通したために，その伝承は混乱をきたしがちであった。そしてカトー『農業論』のような使用頻度の高い実用書のテクストはたえず修正を加えられつつ確実に伝えられる一方，演説や散文などのジャンルのテクストは湮滅の危機に瀕していた。

ラテン文学の伝承で注目すべきことは，ヘレニズム時代のギリシアの知的伝統がローマで継承されたことである。ムーセイオンやペルガモンでの研究実践がローマに伝播したことによって，すべての文献についてではないにせよ，テクスト保存にあたって文献学的手続きが加えられるようになった。文献学的遺産の最初の伝道者は，ペルガモンでホメロス研究に従事していたクラテス（前200頃－140頃）である。前169年にクラテスはローマで長期間にわたって講義を行ない，このことがラテン語世界にギリシアの文献学の伝統を移植するきっかけとなった。他方，ムーセイオンにいたディオニュシオス・トラクスはアレクサンドリアからロドスに亡命したが，前100年頃に亡命先のロドスでアエリウス・スティロ（前154頃－90頃）を教えた。そしてスティロはローマ随一の文法学者として，アレクサンドリアの校訂方式をラテン語テクストにおいて模倣した。彼はテクスト批判の記号をラテン文学に初めて応用し，叙事詩や喜劇のテクスト校訂に力を注ぐとともに，弟子を育成した。スティロの文献学的な手続きを受け継いだのは博学のウァロ（前116－27）であり，彼は探究対象の範囲を広げつつ，この伝統をさらに発展させた。

やがて共和政後期に入ると，公共図書館整備や私人による蔵書蒐集が進展して写本の集積が進む。教育制度も整備され，文法学者による詩の教育と修辞学者による散文の訓練が行なわれるようになる。学校教育に不可欠な教科書に採用された古典作品のテクストは，その存続が保証された。そして1世紀末以降の擬古主義の風潮によって古典作家の規範的な作品が固定化し始める。

アウグストゥス帝以降の時代には，ウェリウス・フラックスやユリウス・ヒュギヌス，レンミウス・パラエモン，アスコニウスなど数人の学者が輩出して，伝承された複数の写本を比較検討して誤りを正したり，注釈を著したりするなど，文献学的な研究活動が活発に行なわれた。そのなかでも抜きん出た業績を残したのは，ベイルートのマルクス・ウァレリウス・プロブス（後1世紀）である。彼はアレクサンドリアで採用されていた研究方法に倣い，ウェルギリウス，ホラティウス，ルクレティウスなどを中心に広い範囲の文献を対象として，写本の収集，転写の誤りの修正，句読点の付加，校訂記号による注釈などを実施した。

古い世代の作家に研究の主眼を置くというプロブスのスタンスは，彼に続く時代にも受け継がれた。というのは，当時の文学的創作力の衰退に加えて，ハドリアヌス帝の復古主義奨励によって古風礼賛の風潮が生じたからである。擬古主義の一世風靡によって，過去の作家たちの再評価とテクスト研究が活発化する。アレクサンドリアの文献学の流れを汲む学問方法は，スティロに始まり，プロブスに至る形でラテン語世界に移植された。それによって，保存されるべき権威ある標準的なテクストという観念がローマに定着するようになった。この観念は時代によって濃淡があるものの，基本的には12世紀まで存続する。

しかし現実には，権威ある公式テクストを産出すると同時に，スタンダード版から逸脱する私家本の流布を管理統制するムーセイオンのような公的学問研究機関は，ラテン語文化圏には存在しなかった。そのため，人口に膾炙する作品であればあるほど民衆版が世に溢れ出す。厳密な校正を経ない恣意的なテクストの氾濫は，文献伝承の混乱に一層拍車をかけることとなった。その結果，真正の読みを求め，誤りを正すために，テ

クストの研究と校訂が以前にもまして熱心に行なわれた。古い写本はただたんに年代が古いというだけで付加価値を生んだが，その一方では，由緒ある古写本に大きな権威を求める傾向から，「覚え書き」という新しい慣習が生まれた。「覚え書き」とは，校訂を済ませたテクストの末尾に，いつ，どこで，だれがこれを校訂したのかという事実を付記した部分のことである。そして，この校訂履歴記録をテクストに添付する慣行は6世紀ごろまで続いた。

やがて3世紀を迎えると，経済・政治の衰退と文化の停滞という状況のなか，古典も危機に見舞われた。だがこの頃とくに歴史書では，過去に蓄積された一次資料を要約したり抜粋したりして，概要や抄録という形の二次資料に編纂するという作業が行なわれた。文学作品についても同様で，注釈者や古注家が活躍し，抜粋や引用に満ちた間接資料がさかんに産出された。これらの現象は創造的活力の低下の反映にすぎないと一蹴することもできるが，文献伝承の立場から見ると，断片的・部分的にすぎないとはいえ，古典テクストが間接的な形であれ，ともかくも保存されたという点では意義があった。

ところで，キリスト教の公認は文化の様相を変えることになるが，すべての状況が4世紀に一挙に様変わりしたわけではない。信仰の点ではキリスト教が優勢に立ったが，文化・教育面では古典の伝統は依然として強みを発揮し，教父たちの著作活動といえども，過去に蓄積された古典的教養に依存せざるをえなかった。支配者層が抜本的に交代したわけではなかったので，教育の制度や内容も原則的には古典の伝統から完全に離脱するというようなことはなかった。これに関連して，中世における教育の基本的教科書が古代後期に作られたことを指摘しておかなければならない。ドナトゥスやプリスキアヌスの文法書，あるいは古典作品からの抜粋を多く含んだ辞書や手引書など，中世の教養を支える役目を果たすことになる主要教材は，古代末期までに編纂されていたのである。

ゲルマン民族の大移動の結果，4世紀末から6世紀初頭には，異民族の来襲に対抗して自分たちの文化と秩序を擁護しようという欲求が教養階級の間に生まれた。その現れは，カッシオドルス（485頃－580）がイタリア南端に設立したヴィヴァリウムの修道院である。そこでは教育と写本の正確な書写に力点が置かれた。だがテクスト伝承史において写本制作上でより重要な役割を果たしたのは，後に述べるように，529年頃にベネディクトが創設したモンテ・カッシノ修道院である。

教会と古典の仲介役というカッシオドルスの果たした仕事は，セビリアのイシドルス（570頃－636）によって発展的に継承された。彼が編纂した百科事典『語源学』は写本の権威を無視するものであったとはいえ，古代の学識を継承し解明するものとして，彼の死後もおよそ1,000年にわたって教会人育成の教育課程で影響を及ぼし続けた。

6世紀中葉からおよそ200年にわたってラテン語の古典が筆写されることがなくなり，さらに悪いことには，パリンプセスト（再利用写本）が登場した。筆記材料としての羊皮紙は貴重だったので，不要になった古典テクストを記した羊皮紙に，下層文字を薄く見えなくするための処理をほどこし後，別の，主としてキリスト教のテクストがその上に記された。パリンプセストは17世紀末に初めて発見されたが，その本格的な発掘と解読は19世紀まで待たなければならない。

Ⅱ－5．ラテン語テクストの中世

時代区分の設定には困難が伴うのがつねであるが，文献伝承の観点からは6世紀から7世紀にかけてのあたりに古代の終焉をおくことができる。中世の到来の里程標となるのは，テクスト伝承の主要な担い手が，ラテン語を母語としないアイルランド人やイングランド人に移るという事実である。この変化は，島嶼系書体と呼ばれる独特の字体の出現に端的に認められる。また中世における古典学の特徴は，テクストの保存と再生産が修道院を中心に展開されることであるが，中世写本の伝承拠点となる修道院の初期の設立者もまた，アイルランドやアングロ・サクソン系の人々であった。たとえばリュクスイユ，コルビー，ボッビオなど100以上の修道院がアイルランド出身のコルンバヌス（542頃－615）によって創設された。コルンバヌスの弟子であるガルスもまた，ザンクト・ガレン修道院などを設立した。これらのアングロ・サクソン系の宣教活動を受け継いだのはボニファティウス（675頃－754）で，彼はフルダやヘルスフェルトなどの修道院の創始者となった。ボニファティウスは世俗権力との融合策も推進したが，それが功を奏して，図書館や学校などの付属施設が司教座聖堂に設置された。このような付属施設はなによりもまず，写本が保存された場所であるという点で重要であるが，同時に，後世とくに12世紀あたりになると，古典の普及に一役買うことになることも付け加えておかなければならない。

8世紀末から9世紀初頭にかけてのカロリング・ルネサンスの成功はカール大帝（シャルルマーニュ）の

統治力と政治的手腕によるところが大きいが，文化政策の鍵を握ったのは廷臣のアルクイン（725頃－804）であった。ヨークで学校を主宰していたアルクインがカール大帝に招聘され，修道院や司教座聖堂に附属する学校の整備に尽力した結果，聖職者階級の一定水準の読み書き能力が保証されるようになった。アルクインを中心に形成された学識者のサークルは活発な知的交流の場となり，宮廷写字室ではジャンルを問わず非常に多くの古典作家の作品が，古代本を親写本として大規模に筆写された。

カロリング・ルネサンス期には大量の写本が生産されたが，書写注文の大増加を背後から支えたのは，古典への旺盛な関心であった。その中心的な役割を果たしたのも，ダンガルやスコトゥスなどのアイルランド出身者たちであった。9世紀の典型的な人文主義者は，アルクインの孫弟子のセルウァトゥス・ルプス（805頃－62）である。ルプスは知をその固有の内在的価値において評価した最初の古典研究者と評される。彼は学問研究に熱意を注ぎ，収集した多数の写本を互いに照合してテクストの毀れを指摘したのみならず，原典の脱落箇所を根拠のない恣意的な文字で埋めるのではなく，そこを空白のまま残すことによって写本を忠実に伝えるという文献学的な処理方法――今では当然視されている手続きである――を考案した。

9世紀から10世紀の古典伝承において特筆に価するのは，それまで数世紀にわたって顧みられなかったキケロが蘇ったことである。後にキケロの演説の写本の多くが，今日のフランスに相当する地域で見出されることになるのは，ルプスとそのサークル，そしてゲルベルト（940頃－1003）の尽力による。ゲルベルトはオットー三世の顧問として今日のドイツの地にも古典学の種を蒔き，さらに弟子のフルベルトは12世紀ルネサンスの知的拠点のひとつとなるシャルトルの学校を創設した。

以上のように，現在のフランスとドイツに該当する地域は中世の写本伝承において重要な役割を演じたが，11世紀後半から12世紀後半のイタリアでも，モンテ・カッシノ修道院がデシデリウス（1058－87）の指揮の下でめざましい復興を遂げた。タキトゥスの『歴史』と『年代記』，アプレイウス『変身物語（黄金のろば）』，ウァロ『ラテン語考』，セネカの「対話集」，フロンティヌス『水道書』などの作品が幸いにも完全な湮滅をまぬがれたのは，もっぱらこの修道院の写本が残ったおかげであり，もしモンテ・カッシノがそれらを保存していなかったならば，これらのテクストは永久に失われていたであろう。

「12世紀ルネサンス」という概念はチャールズ・ハスキンズの同名の著書（1927年）によって定着したが，たしかにルネサンスと呼ばれるに値する多様な変化と活動が12世紀前後には見られた。古典との関連でこの時期の特徴とみなされるものをあげると，教育の拠点が修道院から司教座聖堂附属学校などの都市の学校に移ったこと，法や医学を専門とする大学が誕生して職業的・実際的な関心から古典文献，とくに法学，医学，弁論術，論理学などのテクストへの要請が生じたこと，医学や科学のギリシア語テクストがアラビア語経由でラテン語に翻訳されたこと，読み書き能力が広い層に浸透して世俗的関心からも古典への接近が図られたことなどである。かつてないほど古典を重視する傾向が生じたおかげで，パリンプセストの上層には，以前はキリスト教関係文書が書かれることが多かったのに対して，この時期になると古典作家のテクストが上書きされるケースも見られるようになった。そしてこれら一連の文化的学問的な動きは，かつてカロリング・ルネサンスでよみがえった古典伝承のパイプをより太く強固なものにして，後世にバトンタッチする体制を整える役割を果たしたのである。

続く13世紀には新たな創造よりもむしろ，すでに獲得された知識を整理統合し再編することに意が注がれ，知の矮小化とも言える状況が出現した。その悪影響は写本伝承にも一抹の影を落とし，粗悪な写本がさらに劣化しつつ市場を横行するという現象さえ見られた。だがその一方で，古典を賞賛し，学識を深めようとする態度においてイタリア・ルネサンスの人文主義の先駆者と見なされうるような人々も現れ始める。とはいえやはり，文芸復興のこの小さな萌芽はまだ中世的な制約を打破するにはいたらなかった。

12世紀と14世紀の古典復興の狭間にあって，華々しい文化的隆盛とは一見無縁な13世紀だが，停滞した表層の水面下には新たな局面も現れ始めていた。それはギリシア学の進展である。ギリシア語テクストは中世のラテン語文化圏のなかでそれ以前にまったく注目されなかったというわけではないものの，写本伝承やテクスト研究あるいはラテン語への訳出などは，ごく細々と断続的にしかなされていなかった。ところが12世紀後半あたりからようやく，プラトンとアリストテレスの哲学，ガレノスの医学，エウクレイデスの幾何学，プトレマイオスの地理，アルキメデスの科学などのテクストが，ギリシア語から直接にラテン語に移されるようになった。あるいはアラビア語訳やシリア語訳などを経由してラテン語に翻訳されたりして，ギリシア古典の世界がラテン語文化圏に拡大したのが13世

紀であった。この頃にはギリシア語の豊富な知識をもつ者や，ロジャー・ベーコン（1214頃－94）のようにギリシア語文法書を著せるほどこの言語に精通し，ラテン語の翻訳によってではなくギリシア語原典によって古典を研究すべきだと主張する人物も現れた。時流は確実に古典の再生へと向かっていたのである。

Ⅲ．近代古典学の成立——ルネサンス以降

Ⅲ－1．ルネサンスの意義と初期の人文主義者

イタリア・ルネサンスは輝かしい古典復興の時代と一般に見なされている。たしかに，フィレンツェを主な舞台に14世紀初頭から16世紀中葉にかけて，古典古代の文献や文物が数多くよみがえったことは事実である。しかしながら，ギリシアもラテンも同時に一挙に復活したわけではない。厳密に言うと，ラテン語テクストの発掘と再評価が先行し，ギリシア語文献のほうは，ルネサンス初期にはあくまでもラテン語訳を通して蘇生するにとどまった。ギリシア語原典が直接読まれるのは，ルネサンスの第二段階になってからのことである。

ギリシア・ラテンの写本の集積や発掘は，前節の最後で見たように，ルネサンス前夜にはある程度まで進行していた。にもかかわらずクァトロチェントとそれに続く時期の活動がとくに大文字のルネサンスとして注目を浴びるのは，なによりもまず空前絶後の規模で写本が発見されたからである。ルネサンス以降の文献総量は，基本的には現代の総量と比べてそれほど遜色がない。それほどにまでに文献の発掘はこの時期に拡大したのであり，現代の知の基盤は人文主義者たちの精力的な営為によって固められたのだと言える。また，印刷技術が普及したおかげでテクストへのアクセスが容易になったこともまた，この時期の出来事として特筆すべきことがらである。

だが重要な点は，救い出された写本の多寡だけではない。古典への態度の変容と研究方法の変化こそ，ルネサンスをルネサンスたらしめている大きな要因なのである。古典へのまなざしの変化という点からルネサンスの特徴を挙げるなら，宗教的な束縛から古典を解放しようという試みがなされ，古典古代の精神を賞賛するという態度に転じたこと，そして文献学の近代化への歩みの基礎が固められたことである。これらのことを可能にした理由は決して単純ではないが，そのひとつはこの精神運動の核心的推進者にある。中世写本の伝承を支えたのは聖職者や修道士であったが，ルネサンスの中心的な担い手は宗教関係者ではなかった。とくに初期の人文主義者たちは裁判官や公証人，都市の書記官など，法学に関連する在俗専門職に従事していた。

ルネサンスは一般にペトラルカやボッカチオから始まるとされるが，ルネサンスを特徴づける人文主義の発祥は13世紀末パドヴァの裁判官ロヴァト・ロヴァティ（1241－1309）にさかのぼる。古典への関心の高さと驚くほど豊富な知識，間接資料によらずに自ら原典に直接対峙する態度などにおいて，ロヴァトはルネサンスの先駆者と呼ばれるにふさわしい人物である。

とはいえ，ルネサンス初期を代表する立役者はやはりペトラルカ（1304－74）である。彼はキリスト教的世界観の桎梏を打ち破り，中世的な制約にもかかわらず古代ローマを深く理解し，古典世界の理想と遺産を蘇生させることによって，人文主義の確立に大いに貢献し，その深化と拡大にもつとめた。彼は精力的に写本を発掘するとともに，書写と精読，校訂と注解も熱心に行なった。彼の深い造詣は，リウィウスの歴史書の編纂やウェルギリウスの校訂として実を結ぶ。ペトラルカはキケロを自分と同一視するほどキケロに傾倒し，その哲学書，書簡集，弁論集などを復元した。

ボッカチオ（1313－75）はこのペトラルカから多大の影響を受け，古典研究に邁進するとともに，その普及にも一役買った。ボッカチオといえば『デカメロン』で名高いが，その創作とアプレイウス『変身物語（黄金のろば）』への彼の強い関心は無関係ではない。ボッカチオに関して注目すべきことは，あえなく挫折に終わったとはいえ，ルネサンス人として初めてギリシア語を学んだことである。原典によるギリシア研究が本格化するのはもっと後のことになるにせよ，ボッカチオの試みは，ギリシア語への関心がルネサンスの比較的早い時期に現れていたことを示す明瞭な兆しである。

ペトラルカの精神をフィレンツェに根づかせ，次世代に伝達する重要な結節点となったのはコルッチオ・サルターティ（1331－1406）である。続くポッジオ・ブラッチョリーニ（1380－1459）は，とくに写本発見という領域で貴重な功績を残した。

Ⅲ－2．ハイ・ルネサンス

ペトラルカからおよそ100年後，卓越した慧眼と言語の知識で鋭いテクスト批判を展開したのは，ロレンツォ・ヴァラ（1407－57）である。ヴァラはテクストの捏造を何度も見破るほどラテン語に通暁し，リウィ

ウスの校訂で見事な手腕を示したほか，ギリシア語の翻訳も手がけた。ヴァラの『新約聖書注解』は，聖書を絶対的かつ神聖な書物としてではなく純粋に文献学的検討の対象としてテクストに対峙したという点で，ルネサンスの精神を明確に示す画期的な業績であった。

『新約聖書注解』に表われているように，ヴァラはギリシア語にも堪能であった。15世紀がヴァラのような人物を輩出しえた背景には，この言語の学習と研究がこの時期までにすでにかなり進展していたという状況があった。すなわち，サルターティがビザンツの外交官クリュソロラスをフィレンツェに招いてギリシア語学習の場を提供するなどの活動を行なっており，すでに14世紀後半までにはギリシア学の先鞭はつけられていたのである。そして15世紀に入ってからこの分野に寄与したのは，ベッサリオン（1402－72）である。彼はビザンツ出身の司教として東西の教会統一公会議に参列したのを機に西に移り，ヴァティカンで枢機卿になったという経歴の持ち主である。自身も学究の徒であったが，自邸を自由な文芸活動の交流の場として開放していたため，ポッジオやヴァラなど多くの優秀な人材がこのサークルから続出した。古典研究の面ではベッサリオンは神学と哲学に力点を置き，ヴァラと同様に文書の偽造を暴露する根拠として写本の証拠を活用したのみならず，句読点などの細部にいたるまでテクストの一字一句をゆるがせにしないという原則がいかに重要であるかを示した。

ヴァラと同じようにテクスト校訂の学問的水準を高め，ベッサリオンにまさるとも劣らぬほどギリシア古典に精通してテクスト批判上でも重要な足跡を残したのは，詩人としても名高いアンジェロ・ポリティアヌス（1454－94）である。ペトラルカを代表格とする初期の人文主義者がキケロ風文体を礼賛したのに対して，ポリティアヌスはこの傾向を毅然と拒否した。このことは，彼の時代にはルネサンスの精神運動がもはや初期段階を通過して成熟の域に達していたことを示している。

ポリティアヌスは近代文献学の先駆者と呼ぶべき研究者である。なぜなら，異なる複数の写本を文字記号（シグラ）で明確に区別するという新しい方式を考案し，また「孫写本の除外」という今では常識になっている校訂原則を提案して，それを自ら実践もしたからである。しかしそれらは，当時まだあまりにも先進的であった。その真価が認められてテクスト批判の基本として成立するのは，ようやく19世紀に入ってからのことである。また抜群のギリシア語読解力とギリシア語文献から得られた豊富な学識に基づいて，ギリシア古典の影響を視野に入れることがローマ文化を理解する上で不可欠であることを力説した最初の人物はポリティアヌスであった。

古典の復活がラテン語テクストに限らずギリシア語原典をも含みこむ形で本格化するのは，ポリティアヌスに典型的に見られるように，15世紀後半から16世紀にかけてのことである。そしてちょうどこの時期，著名な印刷業者アルドゥス・マルティヌス（1449－1515）が事業を開始した。ラテン語テクストの校訂版はすでに1470年代から刊行されていたが，とりわけギリシア語古典の校訂版を専門的に出版した功績は，おもにアルドゥスに帰せられる。彼はこの企画を学問的側面で支えた学者マルクス・ムスルス（1470頃－1517）とともにヴェネツィアでサークルを主宰していたが，その活動はギリシア古典研究を発展させる重要な布石となり，多くの学者たちがはるかかなたの遠方からもここに集まった。そしてアルドゥス・マルティヌスのサークルの参加者のなかには，次に述べるエラスムスも含まれていたのである。

ルネサンスの人文主義運動の棹尾を飾るのは，エラスムス（1469頃－1536）である。彼はアルドゥスのもとに滞在してギリシア語を磨き，バーゼルのフローベン印刷所から彼の最大の業績である新約聖書ギリシア語原典の校訂や，ヒエロニュムスをはじめとする教父文学テクストの校訂などを刊行した。その一方，エラスムスはこのようなキリスト教関係の文献を研究すると同時に，古典とくにラテン語テクストの校訂にも力を注いだ。しかしエラスムスは古文書学の専門的知識があまりなかったため，その方法論には問題点がいくつかあった。近代古典学では，すべての写本を集めて写本評価を行なった後，最も信頼すべき典拠をテクストの基礎におくという校合の原則を貫くことが重視されるのであるが，エラスムスの時代にはまだこの原則が確立されていなかった。そのため，彼はこの原則をつねに意識的に厳密に守ったわけではなかったのである。エラスムスの採用した方法は，一言で言えば，近代文献学の方法がまだ確立していない時代の制約と限界をのがれえなかったのである。

16世紀になると主要作品の校訂版が出揃い，文献学上のいくつかの法則も次第に意識的に用いられようになったことから，テクスト批判の方法は着実に近代的な方向に歩み始めることになる。たとえばピエロ・ヴェットリ（1499－1585）は，アリストテレス『弁論学』の校訂で間接的伝承の有効性を活用した。またフランチェスコ・ロベルテロ（1516－67）はテクスト校訂のための手続きを初めて理論化し，古い写本の価値や古

文書学の知識の重要性，テクストを本来の状態に復元するための推測の技法の原則などを定式化した。また古代学研究が，文献学と古文書学以外の領域，すなわち古代美術研究や貨幣学，考古学などへと拡大し始めたのもこの時期である。

Ⅲ－3．16－17世紀のフランスとオランダにおける古典学の進展

イタリア・ルネサンスは，政治的にはカール5世によるローマ攻略（1527年）で区切られる。そしてこの時期以降，イタリア以外の地域でも近代的古典学の形成に連なる研究成果が目立つようになる。おおまかに言うと，16世紀から17世紀にはフランスが古典学の発展をリードし，16世紀後半から17世紀になると，研究の中心は北方のネーデルランドに移る。この時代に輩出した多くの学者は相互交流を通じて厚い層を形成し，その総体が古典学を前進させたわけであるが，ここではそのランドマークとなるような業績だけをピックアップして述べる。

フランスの古典学の巨匠は，エラスムスの影響を受けたギヨーム・ビュデ（1468－1540）である。彼は綿密な資料批判の重要性を十分に意識しながらローマ法に注釈を施しただけではなく，古代の貨幣や計量単位などの研究によって，文献以外の資料による包括的な古代研究への道を開いた。16世紀にギリシア研究が最もさかんであったのはフランスで，ビュデも，後にアンリ・エティエンヌによって完成されることになる記念碑的な辞書『ギリシア語宝典』のさきがけとなるギリシア語辞典を残した。そして彼は新しいムーセイオンを作るべく王に働きかけ，今日も存続するコレージュ・ド・フランスの前身を築いた。

この制度的整備の基礎固めに助力を惜しまなかったのはクレタ出身の亡命学者ヤヌス・ラスカリス（1445－1535）であったが，ここで彼に言及しておく必要がある。というのは，ラスカリスはルネサンスにギリシア学をしっかりと根づかせる上で陰ながら大きな貢献をした人物だからである。彼はロレンツォ・ディ・メディチの代理人として東に派遣され，中世写本の宝庫であるアトス山から200冊近い写本を1491年にフィレンツェに持ち帰っている。そしておもにヴェネツィアに滞在しながら，1495年以来，三度フランスを訪問し，いずれの地でもすぐれたギリシア語教師として非常に多くの優秀な弟子を育成した。

コレージュ・ド・フランスの前身となった機関の設立とともに，フランスにおける古典学の隆盛を支えたもう一つの重要な制度は，パリの王立印刷所である。王の勅許を有する印刷業者としても学者としても活躍したのは，ロベール・エティエンヌ（ステファヌス）（1503－59）である。聖書の各章をさらに節に分割するのは現在では当たり前の慣行となっているが，節によるこの下位区分はロベールが1551年版聖書から採用したものである。ロベールは『ラテン語宝典』を編纂したのち，『ギリシア語宝典』にも着手したが，その完成は息子のアンリ（1531頃－98）に委ねられた。今日プラトンを引用するとき，数字とアルファベットを組み合わせた記号で典拠を明示するのが常識になっているが，この方式はアンリが導入した新機軸であった。

ロベールとアンリは親子ともすぐれた古典研究者であったが，興味深いことに，この時期には親子二代にわたって優秀な古典学者を輩出する家系がエティエンヌ家以外にも輩出した。それはイタリア出身のスカリジェール，ネーデルランドのヘインシウス，グロノヴィウス，フォッシウスなどで，彼らは相互に師弟関係にあったり，友人であったりした。

これらの人々のうちで重要な人物にだけ少し触れておこう。まずスカリジェール家であるが，ジュール・セザール・スカリジェール（1484－1558）はイタリアから南仏に移り，医師でもあったためアリストテレスやテオフラストスの注釈書を著したが，ラテン詩の評論ですぐれた批判精神を示した。だが古典学者としては，息子のジョセフ・ジュスト・スカリジェール（1540－1609）のほうが傑出していた。彼は古典学の水準と方法論の向上の面でも，ネーデルランドへの古典学の伝播という面でもきわめて重要な働きをした。彼は初期ラテン語を専門分野として，マニリウスやフェストゥスの校訂版を出した。このほか，ギリシア語はもとよりアラビア語などオリエント諸言語にも通暁し，さらに碑文，法学，古物など多岐にわたる方面に知的関心をいだいていた。古代を総合的に理解すべきだというスカリジェールの先進的な信念は，やがて19世紀にドイツで生まれることになるAltertumswissenschaftという概念の萌芽として位置づけられよう。またスカリジェールは古代世界をクロノロジカルに再構築しようとした最初の研究者でもあった。年代理論に基づく推測によってエウセビオスの『年代記』を復元しようとした彼の試みは，ようやく200年も経ってからその正しさが実証されるに至った。

スカリジェールはレイデン大学からの招聘を教授義務完全免除という破格の条件で受諾して，1593年にオランダに渡った。彼を熱狂的に取り巻く弟子の中には，後に国際法学の創始者となるフーゴ・グロティウスの

ほか，ダニエル・ヘインシウス（1545－1604）がいた。彼はラテン詩の評論などで知られるが，息子ニコラウス・ヘインシウス（1620－81）も，外交官として各地に赴いて写本を大量に比較照合し，ラテン詩の異読を記録するとともにすぐれた評論を残した。

フランスではギリシア研究が中心であったが，それとは対照的に，オランダではラテン研究が盛んであった。この伝統の基礎は，タキトゥスとセネカの研究および校訂で名高いユストゥス・リプシウス（1547－1606）によって築かれた。リプシウスはレイデン大学の初代歴史学教授を勤めたのち，カトリックに再改宗したことによって辞職したが，彼の退職が先述のジョセフ・ジュスト・スカリジェールをオランダに呼び寄せるきっかけとなったのである。レイデンにおけるラテン研究の伝統はスカリジェールからダニエル・ヘインシウスを通して，後期ラテン語散文の専門家ヨハン・フリードリッヒ・グロノヴィウス（1611－71）と，写本収集で名高いイサク・フォッシウス（1618－89）に継承された。イサクの父でこの大学で修辞学を教えたヘラルト・J・フォッシウス（1577－1649）とグロノヴィウスの息子ヤーコプは古典学の対象をより広範に拡大した。

このようにスカリジェールは，地位と名声と後世への影響力を一身に集め，当時の古典学界のエリートとして君臨した。あらゆる点で恵まれていたスカリジェールとは対照的に，当時の宗教紛争に巻き込まれて不毛な論戦に研究時間をすり減らされながらも，スカリジェールとともに16世紀末の西洋古典学をリードした学者は，ジュネーブ出身のイサク・カソボン（1559－1614）である。カソボンはその博覧強記を活かして，ディオゲネス・ラエルティオスやストラボン，アテナイオスなどの難解かつ冗長なギリシア語テクストの注釈を行なった。これらの文献を読みこなすにはきわめて広範な学識が要求されるため，彼の注解が後続の学者の挑戦を受ける頻度はきわめて少なく，それだけに，今でもこれらの著作を読むときにはカソボンの業績に依存する度合いが高い。

レイデン大学を拠点にネーデルランドで古典学とくにラテン研究が栄えた17世紀中葉，フランスでは，文書の制作年代や真偽判定基準を明らかにする古文書学という新しい部門が確立された。その先鞭をつけたのは，ベネディクト会系サン・モール派の修道士ドン・ジャン・マビヨン（1632－1707）である。彼は勅任状の捏造問題をめぐるイエズス会とベネディクト会の宗教論争から，中世の古文書の真贋鑑定を目的としてさまざまな古代ラテン語写本の書体を精緻に研究したのである。その後，イタリアの貴族スキピオーネ・マッフェイ（1675－1755）がマビヨンの説に修正を加え，古文書学の明確な理論的基礎を確立した。また，マビヨンのラテン語の字体研究が刺激となって，マビヨンと同じサン・モール派に属するドン・ベルナール・ド・モンフォコーン（1655－1741）がギリシア語写本についてやはり字体に関する研究を重ねた。彼らの探究によって，文字や書体に関する個別研究が古典学の独立した一部門として成立した。これらの業績は，古典文献学を近代化の方向に推し進める第一歩となったものとして評価される。というのは，テクスト批判は校合と校訂から成るのであるが，第一段階の校合（テクスト確立の基礎になる文献証拠から最も信頼できる写本を選別する作業）にとって，古文書に関する科学的・論理的な根拠は必要不可欠なものであるからだ。

Ⅲ－4．近代的古典学の誕生

文献学の近代化は，17世紀後半から18世紀にかけて着実に進んでいった。そしてその推進者のほとんどは，ルネサンスの人文主義者たちとは違って，近代的教育制度・学術研究機関のひとつである大学の教授であった。

文献学の近代化のランドマークとなるのはテクスト批判の技法と原則の確立である。それはリチャード・ベントリー（1662－1742）に帰せられる。彼は神学担当のケンブリッジ大学欽定講座教授であったが，古典学をかつてない水準まで引き上げた文献学者として不朽の名声を獲得している。ジョン・ミルの友人であったベントリーのサークルには，科学者アイザック・ニュートンや建築家クリストファー・レン，哲学者ジョン・ロックなどが加わっていた。この顔ぶれからわかるように，ベントリーの理論形成の背後には，理性の力への全幅の信頼というこの時代の潮流を読み取ることができる。伝統を分析し批判する精神においても，テクストという人間精神による創造物に潜む法則的秩序を発見する努力においても，彼が最も重んじたのは合理性であった。その慧眼と卓越した手腕は，とくにホラティウス，テレンティウス，パエドルス，マニリウスなどラテン作家の校訂版で存分に発揮された。彼の校訂にいくつかの誤りが含まれていることは今日つとに判明しているが，現在でもおおむね妥当性のある校訂として受け入れられている。

ベントリーはテクスト批判以外の局面でも，古典学に重要な変革と業績を残した。そのうちで特筆すべきことは，論文をラテン語で書くという従来の慣例を打

破して自国語で書くという新しい風習を導入したこと，そしてホメロスの言語には，文字化されてはいないが韻律理論上，確実に存在したはずの音声があったことを初めて看破し，それをディガンマと命名したことである。

ベントリーによるディガンマの発見は，フランソワ・ヴィロワゾンによる『イリアス』のヴェネトゥスAと呼ばれるスコリアつき古写本の発見（1788年）とあいまって，古典学史上最も重要な研究書の一つである『ホメロス序説』を導き出すことになる。フリードリッヒ・アウグスト・ヴォルフ（1759－1824）はこの著書で，20世紀まで論争が引き継がれた「ホメロス問題」を提起した。だが『ホメロス序説』の価値は，「ホメロス問題」の提起それ自体よりもむしろ，スコリアを通してテクストの歴史を解明した点にあるとされる。ヴォルフは，テクスト批判の第二段階である校訂（校合によって得られた最良写本から誤りを除外し訂正する作業）の新しい方法を定式化した功労者として高く評価されるとともに，古代に関する包括的な科学を意味するAltertumswissenschaftという新しい概念の創造者としても記憶されている。

このようにして近代的な古典学は厳密な学として次第に立ち上がってくるわけであるが，その中核をなす系図法が理論化されたのは19世紀のことである。系図法とは，ある作品の現存するすべての写本を系統樹によって図式的に整理しようとする方法である。もちろん，写本の伝承にはさまざまな政治的・社会的・文化的要因が幾重にも絡みあっており，ときには偶然にも左右される。複雑な伝承の諸現象がこの技法によってすべて完全に説明されるわけではなく，混成的な形態の伝承には適用できないという限界も指摘されている。けれども，諸写本の系譜的図式化の方式は多くの写本伝承にとって十分に有益な理論として機能し，現在も広く用いられている。

系図理論が現在のようなスタイルに収束する背後には，ルネサンス時代からの長い歴史がある。その萌芽はポリティアヌスにすでに認められるし，エラスムス，スカリジェール，ベンゲルなど多くの学者による研究の蓄積があった。だが，校合による原型写本の合理的推測とそれに続く校訂を踏まえて，整合性のある系図理論をまとめあげた功績は，カール・ラハマン（1793－1851）に帰せられる。ラハマンは実際にこの理論を応用した校訂版を出すことによって，文献学に革命を引き起こしたのである。

ラハマンの同時代には考古学，碑文学，貨幣学なども発展を遂げた。その結果，テクスト以外の資料からも古代のさまざまな局面を検証しようとする体制が整った。また，考古学はパピルス文書の発見にもつながった。パピルスは，それまでもっぱら写本テクストを研究の中心に据えていた伝統的文献学に大きな衝撃を与えると同時に，古典学に更なる進展の契機を提供した。

周知のように近代科学技術は19世紀に大きく飛躍したが，近代科学技術の恩恵は古典学にも及んだ。それがもっとも顕著に現れているのは，パリンプセストの解読である。パリンプセストの誕生については前節で述べたが，その存在自体は17世紀末にすでにつきとめられていた。18世紀にもパリンプセストの発見が続いたが，解読に有効な方法の探究は当時まだ模索段階にとどまっていた。しかし19世紀になってようやく，化学物質を応用する手法が試みられて成功したことから，再利用写本テクストの解明が本格化した。イタリアのアンジェロ・マイ（1782－1854）がガリウム酸などの試薬を用いて下層文字の浮上に成功して以来，この分野は飛躍的に進展する。ドイツの歴史家バルトホルト・ニーブア（1776－1831）やヴィルヘルム・シュトゥデムント（1843－89）などによる忍耐強い綿密な研究が，さらに多くのパリンプセストの上書きテクストの下に隠れていた古典を救出したのである。マイはそれまで幻のテクストでしかなかったキケロの『国家論』を現実に読める形に変え，ニーブアはガイウスの『法学提要』を完全なものにし，シュトゥデムントは瀕死のプラウトゥス『旅行かばん』を蘇生させたのである。

文献学が18世紀後半以降に個別の学問分野として自立したことは，ヴォルフが神学専攻や法学専攻ではなく文献学（Philologie）専攻を主張して大学入学許可を求め，初めて承認されたというエピソードに象徴されている。文献学は近代社会における市民権を得，近代的学問として地歩を固めたのである。19世紀に入って文献学がさらに隆盛になった結果，古典研究はアカデミックな世界で特権的な地位を占め，古典語学習は人文科学分野の必須のディシプリンとなった。この傾向がとくに顕著であったドイツは，文献学の巨匠ウルリヒ・フォン・ヴィラモヴィッツ＝メレンドルフ（1848－1931）を生んだ。泰斗ヴィラモヴィッツは，ホメロスやエウリピデス，プラトン，ピンダロスなどギリシア文学・哲学を中心に，厳密なテクスト批判に基づく研究で数々の主要な業績をあげ，20世紀前半まできわめて大きな影響を及ぼした。

Ⅳ．古典学の現状

Ⅳ－１．古典学へのまなざし

この節の主眼は，古典学の現状を述べることである。すでに19世紀までの古典学の足跡を振り返ったので，それ以降の20世紀における研究傾向の推移を簡潔に述べ，次に近年の特徴をあげてみたい。

過去100年以上のあいだに古典学に生じた変化をすべて詳しく取り上げることはできないので，ここでは研究者が古典にどのようなまなざしを向けたかに焦点を絞って，19世紀からの歩みをたどることにする。というのは，20世紀の古典学は質・量ともに著しい拡大と発展を見せたが，基本的には近代文献学の流れの延長上に位置づけられる。そしてこれを前世紀までのそれと大きく隔てているものがあるとすれば，それは，古代文化への対峙のしかたの変化にほかならないからである。また，研究者が古典古代にどのような意義を見いだして研究に従事するかという問題は，学問のあり方そのものや方向を規定し，ひいては社会と歴史におけるこの学問の位置づけをも左右するきわめて重要な要素だと思われるからである。

その変遷をより明確に描くために，時間を少しさかのぼることになるが，ルネサンス以降に古典学がどのような目的で探究されたかに触れておかなければならない。ロイド＝ジョーンズ（ヴィラモヴィッツ『古典学史』英語版［1982］への序文，viii）によると，ルネサンスの人文主義者たちが古典を求めたのは，神学の束縛を断ち切って中世的な思考法から脱却し，自分たち自身の文学や哲学，芸術，科学，医学などを向上させるためであった。その目的は理論的なものではなく，非常に実際的なものであった。そして17世紀後半に文献学という科学的な概念が芽生えたときも，人々は神学や法学，医学，科学などへのきわめて実際的な関心から古典を研究したのであって，古典を古典そのものとして研究したわけではなかった。

その後，オランダとイギリスで学識の集積が進み，新たな動向が18世紀後半から19世紀にかけてドイツで起こった。イタリア・ルネサンス以来ずっと，古代文化はローマ人の視点を通して眺められてきたと言ってもよいのであるが，それに対して，ローマというフィルターを通すことなくギリシアを見ようという態度がここに初めて生まれたのである。それは同時に，ギリシア文化をヨーロッパの模範と仰ぐまなざしでもあった。この新しい潮流を，『古典学の歴史』の著者ルドルフ・プファイファーは「ネオヘレニズム」と呼んでいる（Pfeiffer［1976］，167ff.）。この理想化されたギリシア古典再評価の主導者は，美学史家ヨハン・ヨアヒム・ヴィンケルマン（1717－68）であった。ヴィンケルマンが発見したギリシアの「高貴な単純性と穏やかな偉大さ」に，レッシングやゲーテ，フンボルトなど影響の大きな同時代の代表的知識人たちも共鳴し，「ネオヘレニズム」は人文科学や芸術などさまざまな分野にも広く深く浸透した。この傾向は当時のロマンティシズムの潮流ともあいまって，古代ギリシアを理性的啓蒙の典型として称揚する態度を普及させた。そしてこの潮流に支えられつつ，ヴォルフ以来の総合的古典学 Altertumswissenschaft は，実証主義的かつ包括的な古代学として19世紀ドイツの人文科学において特権的な地位を占めた。

しかし世紀の変わり目になると，古代ギリシアに対するこのような絶賛と憧憬のまなざしは，まさに文献学の内部から崩壊し始める。それを象徴するのが，哲学者フリードリヒ・ニーチェ（1844－1900）とヴィラモヴィッツの論争である。ニーチェが『悲劇の誕生』（1872年）で痛烈に批判したのは，古典古代は模倣すべき理想的範型を示しうるという信念，すなわちネオヘレニズム的イデオロギーであった。これに対して，文献学の陣営から鋭い反撃が加えられた。立ち上がったのは，古典学界の権威ヴィラモヴィッツである。ニーチェより４歳年下のヴィラモヴィッツは，彼と同じギムナジウムを出て，同じボン大学に進んだ。両者の経歴はよく似ているが，ふたりの立場はきわめて対照的であった。ニーチェは弱冠24歳で古典学教授としてバーゼルに迎えられた古典学者であったが，近代の先行きと限界を見据えていた。一方，近代的学問としての文献学の正統的継承者であるヴィラモヴィッツは，古典学の原則を裏切るものとしてニーチェを激しく攻撃したのである。彼らの論争は「文献学」対「モダニズム」の対立の構図を象徴するものとして位置づけられるであろう（Goldhill［1997］，327－28）。

Ⅳ－２．20世紀におけるまなざしの変化

回帰すべき，ヨーロッパの文化的源泉としての古代という理想的ギリシア像は，この象徴的な論争の後，時の経過とともに変更を余儀なくされる。19世紀後半から20世紀前半にかけて，この古代観に根底からゆさぶりをかける重大な発見が相次いだからである。たとえば，『悲劇の誕生』の４年後にはハインリヒ・シュリーマンがトロイア遺跡を，19世紀最後の年にはアーサー・エヴァンズがクレタ島でクノッソス宮殿を発掘

し，1952年にはマイケル・ヴェントリスが線文字Bの解読に成功して，これが紛れもなくギリシア語であることを証明した。このようにギリシアに先行する文明が存在した証拠がいくつも明らかに示され，無からの創造というギリシア文明の「奇跡」が幻想でしかなかったことが白日の下に晒された。

考古学と言語研究以外の分野でも事情は同様であった。たとえば宗教学では，マーティン・ニルソンがギリシア宗教に残存するミノア・ミュケナイ起源の前ギリシア的要素を解明した。叙事詩研究においても，かつてヴォルフが提起した「ホメロス問題」に対して，ミルマン・パリーが口誦詩の伝統という画期的な仮説を唱え，この問題の解明に向けて重要な糸口を提供した。また隣接領域のオリエント学も漸次発展した。そして，古代ギリシアが多大の影響と恩恵を先進オリエント文明に負っていたことを示す証拠を，古代オリエント学の成果は次々に提供した。

これら一連の出来事や研究が従来のギリシア観に根本的な修正を加えないわけはなかった。さらに地中海域や北方など近隣地域の歴史学や考古学，文化人類学，比較言語学，比較神話学といった関連諸分野の研究成果も，必然的に従来の認識枠組みの変更を促した。その結果，ネオヘレニズム的なギリシア像は次第に過去のものになっていった。現在では，古典古代をヨーロッパ文化の祖先とみなす古典観は影をひそめる傾向を見せ始め，古代ギリシアを自分たちとはまったく異質な他の文化として位置づけて相対的な観点から古典を読もうとするヨーロッパ人研究者も出現している。

Ⅳ－3．20世紀古典学の特色

このような古典へのまなざしの変容と並行して，20世紀にとくに顕著になった特徴は，研究の細分化・高度化である。その兆しは19世紀から現れていたが，この特徴は人文科学に限らず，自然科学や社会科学など他の学問領域とも共通するものである。古典学の内部でも各分野が高度に専門化され，ギリシア・ラテンともに歴史，哲学，文学，言語，美術など，特殊個別の専門研究がさらに一層先鋭化している。たとえば文献学は，古典学の揺籃期に当たるアレクサンドリア時代以来，この学問の主流を占めてきた長い伝統を誇る分野であるが，そのような分野においても細分化が進んだ。テクストが書かれた時代や地域，書体などの精査を中心とするpaleography（古文書学）は早くも17世紀に分化していたが，これとは別に，写本の素材，材料，インク，装丁といった物質的・技術的側面の検討に主眼をおくcodicology（これにはまだ定着した日本語訳がない）という領域も形成されている。加えて，19世紀後半以降，とくに20世紀に入ってからエジプトを中心に続々と発見されたパピルス文書を研究対象とするpapyrology（パピルス学）という新たな部門も独立している。

専門の高度化・細分化のほかに，20世紀の古典学の特徴として追加すべきものはさらに二つある。一つは人文科学の隣接諸分野との学際的協力であり，もう一つは最先端科学技術の利用である。それらはとくにこの世紀の後半に顕著になり，現在なお進行しつつある現象でもある。

まず，隣接分野との学際的協力や相互乗り入れは，先に述べた専門分化の進展という特色と一見矛盾するように見えるが，その実，細分化・高度化の落とし子でもある。というのは，専門化が進めば進むほど個別単独部門の孤立の弊害が明らかになり，その限界が社会的なレベルでも研究者個人のレベルでも痛感されるようになった。その結果，他の分野との情報交換や協力，連携の必要性が痛感されるようになってきたのである。運輸交通・通信手段の長足の進歩というきわめて現代的な最先端科学技術の恩恵を受けて，さまざまなシンポジウムや会議といった多種多様の学際的交流が，国内はもとより国際的な規模でも活発に行なわれている。このような活動は，異なる分野間での学問的交流を促進している。学術的な相互の刺激が学問像の再編成と研究対象・内容・方法論の変容に向かうであろうことは言を俟たない。

学際的傾向は他の領域との共同研究という形態をとることもあるが，個々の研究者の具体的な研究では，人文科学のなかの他の分野の思考方法や成果を取り入れて古典研究に応用するという形で進んでいるように思われる。たとえばアッティカ悲劇研究を例にとると，20世紀中葉以前までは，テクストの言語面での分析と伝承史に主眼を置く文献学的なアプローチが正統と見なされていた。しかし第二次世界大戦前後から，英米文学におけるニュー・クリティシズムに近い文学批評が古典学にも波及し，悲劇作品の解釈に大きな影響を及ぼした。そしてそれに続いて，ケンブリッジ学派に代表されるような，文化人類学的な視点と方法を採用して悲劇の儀礼的要素を重視する解釈や，精神分析学における「原型」や「無意識」の概念を導入した作品分析なども目立つようになった。

さらに，20世紀の重要な思想のひとつである構造主義も古典学に大きな影響を与えた。フランスの言語学者フェルディナン・ド・ソシュールの『一般言語学講

義」(1916年)に端を発するパラダイム転換は20世紀の人文・社会科学全般にはかりしれないほど大きな影響を及ぼした。構造主義の誕生もこの「言語論的転回」に遡及する。悲劇研究の場合，1980年代あたりから，アテナイ悲劇に内包される重層的な二項対立の図式がこの立場から解明され，構造主義は悲劇解釈とギリシア文化理解にとって無視できないものになっている。さらにこれとは別の近年の新しい動向としては，上演という側面を重視してパフォーマンスを中心に，作劇術やドラマトゥルギーに焦点を合わせたアプローチや，悲劇上演に伴う祭儀や悲劇の内容とアテナイ民主制の発展との関わりの政治的ダイナミズムに重点を置く考察も展開されている。

あるいは，ポスト・コロニアルやフェミニズムなどの20世紀後半に顕在化した思想に端を発するポスト構造主義も古典学に及んでいる。その結果，悲劇における異邦人，奴隷，女性などの「他者」の表出を構築主義の立場から分析する研究もさかんに行なわれている。人種や階級による差異化，とりわけ性による差異化そのものを根本的に問い直す新しいジェンダー学的視角は，初期には比較的主要な文学作品に研究対象が集中していたが，現在では，注目されることが従来少なかったマイナーな作品や断片のテクストをも精力的に掘り起こしている。そしてこの視点からの研究対象はさらに広がりを見せ，文学・歴史・哲学などの文献テクストはもとより，陶器画や墓碑・石棺レリーフなどの視覚的表象，そして古代文化全体に浸透している神話の分析にも波及している。

おもに1970年代以降に起こったこの新しい傾向は，近代的学問全般の基盤となる知的パラダイムに転換をもたらしつつあるジェンダー／セクシュアリティ研究の一環として位置づけられる。そしてこの視角は必然的に身体論にも向かい，身体との関連から古代の人間観と世界観を検討する方向を模索している。その結果，ヒッポクラテスやガレノスなどの医学文献は，以前にはあくまでも医学の古典として研究されていたのだが，近年は医学とは異なった新たな視点から分析の俎上に乗せられている。

20世紀古典学のもう一つの特徴は，最先端科学技術の応用である。コンピュータなしで論文を生産することなど，今ではだれにももはや想像すらできないし，インターネットは世界中の研究者をつなぐ不可欠な絆となっている。研究情報のデータ・ベース化は検索にスピードと便宜性を提供し，さまざまな学術機関や研究者団体などのサイトやCD-ROMが古典学の研究と教育に威力を発揮している。

文献学のような伝統的な分野ですら，最先端科学と無縁ではない。というよりも，逆説的に見えるが，細分化と学際的協力そしてハイテクの活用という古典学の近年の特徴をすべて備えた最も典型的な例は，もっとも古くからある伝統的分野たる文献学にこそ見いだされるのである。たとえば，古典の言語・韻律・文体などの統計的処理，テクストや辞書の電子化，コンコーダンスの作成などが，文献学と電子工学の協力によって積極的に推進されている。

テクスト伝承との関係ではとくに，写本のデジタル画像化が注目されるだろう。写本は現在なお，火災や紛失などの物理的な危険と背中合わせにあり，またテクストの信憑性についての疑念は完全に払拭しきれるものではない。このような危うい側面が写本伝承には不可避的についてまわることから，早くも19世紀末にはテクストのマイクロフィルム化の試みが行なわれていた。しかし最近では，従来のファクシミリ版がデジタル画像に取って代わられ，より精度の高い総合化されたデータがきわめて迅速かつ簡便に得られるようになっている。

V．古典学の将来

V－1．認識枠組みの学

この節の主題である古典学の将来を予言することはむずかしい。人文科学系の諸学問には，従来型のままでは立ち行かなくなるのではないかという危惧が漂っている。とりわけ，言語習得というディシプリンを伴う古典学の場合，専攻を希望する学生確保の段階ですでに困難がもちあがる。このような現状のなか，古典学の未来がどうなるかを述べようとしても，先立つ悲観的な見通しの前に沈黙するか，希望的観測を無邪気に語るしかないであろう。

そこで，予言という困難な試みを断念し，むしろ過去を振り返ることによって，そこから得られる教訓に基づいて未来を創り出そうとするほうがはるかに生産的であろう。拙論に課せられた課題は古典学の歴史であり，古典学がどのように発展してきたかを概観することであった。したがって，古典学があまり進展しなかった時代や長く停滞し続けた時代，あるいは古典そのものが看過された時代については，拙論は触れていない。とはいえ，古典学のいわば負の時代からも学ぶべきことがないわけではないだろう。

拙論の守備範囲ではないとはいえ，ギリシア・ラテ

ンの文献がまったく顧みられなかった時期がどんな時代だったかは，少し考えてみただけでもすぐに了解される。すなわち，そこにはほぼ例外なく，長期にわたる争乱や政治的混乱あるいは経済的・文化的衰退があった。たとえばゲルマン民族が大量に流入して破壊と略奪が横行し，政治的・経済的・社会的な混乱の最中にあった期間には，写本制作はもとより，テクスト研究もほとんど進展しなかった。文献の筆写ですら，それが再開されたのは，ようやく混乱が収まり各地に修道院が設立されてからのことである。あるいは，たとえ古典学が隆盛な時期であっても，宗教論争は古典学者を巻き込んだ。エラスムスもカソボンも，不毛な論争に巻き込まれなければ研究に注ぎこむことができたはずの時間と精力を否応なしに削られた。

ここから，どんな教訓が引き出されるだろうか。きわめて凡庸な教訓かもしれないが，平和で自由な社会の存在こそ学問の成立にとってなによりも必要な基盤であるということだと思われる。研究のための根本的な基盤が整っていること，それが学問の最低限の条件である。そんなことはあまりにも当たり前であると，あるいはまた，古典学は平和と自由の実現や維持の機能を直接的に担うものではないと，お叱りをうけるかもしれない。

たしかに人文科学はこの条件を直接的に創出するものではないし，条件整備に即座に役立つものではない。しかし，学問の成立条件の根底を形成する認識枠組み(エピステーメー）に深く関与する学問である。したがって，人文科学の一翼を担う古典学はこのような必要条件を，その根底にある思考枠組みにおいて保証する機能を担うものであり，また，それを果たすことは古典学に課された社会的責務のひとつであろう。

Ⅴ－2．近現代と古典学

この責務を果たすために，古典学はどうあるべきなのだろうか。これについて考えるための手がかりは，古典学の歴史の回顧から得られるように思われる。

古典学の歴史を手短にまとめるにあたって，拙論は一定の観測地点から眺めようと努め，現代を起点に据えつつ古典学が近現代に向けて歴史的にどのように収束してきたかをつねに意識してきた。このようなスタンスから過去を振り返ってみると，厳密な学としての近代古典学はその根幹において，理性に裏付けられた整合性をもっとも重視する精神とともに生成したように思われる。そしてその点で，近代古典学は合理性を重んじる近代化そのものの発展原理と重なり合っていたのだと言える。

一方，世界史的な視点から見ると，近代化とは一面では，ヨーロッパが周縁領域から利益を吸収していく過程であったと考えられる。『近代世界システム』においてイマニュエル・ウォーラーステインは，現代社会機構の基本的枠組みの形成は15世紀末にさかのぼるという論を展開している。通常，近代は産業革命ないしは市民革命から始まると定義されるが，ウォーラーステインによると，近代化とは西洋という先進文明が非西洋の周縁領域から収奪するプロセスであり，そのシステムの発達は大航海時代から始まったという。

ルネサンス以降の古典学の発展を近代社会システム全体の大きな流れの一環として位置づけてみると，古典古代をヨーロッパの文化的祖先として称揚するというまなざしは，近代の発展と軌を一にするかのように生じたのだと言える。そしてこのシステムが進展して帝国主義的植民地支配に化す過程とネオヘレニズムに支えられたエートスとが符牒するのは，決して偶然のなせるわざではない。古典文化の正統的な継承者であることへの西欧の自負は，自文化のアイデンティティの拠り所として古典古代文化を賛美することを通して，間接的ながら，ヨーロッパ文化の強力な自己肯定となった。古典古代は近代ヨーロッパの「伝統」を創造するための権威として機能したのである。

そこで，次のような疑問が生じる。古典古代を範に仰いだ近代は，果たして古代独自の認識枠組みという文脈のなかで古典を理解したのであろうか。古典はたしかに近代の成立に寄与したが，近代は古代の世界観や人間観をありのまま復活させようとも，そっくり模倣しようともしたわけでは決してない。古代の一部が，すなわち近代に見えていたもののうちで意味のある部分だけが，古代全体の文脈から切り離され，選択的に近代に持ち込まれたのではないだろうか。

もしこのような疑問に意味があるとすれば，今わたしたちがなすべきことは，古典古代をその時代独自の認識枠組みから明らかにし，もう一度検証することである。同時に，ヨーロッパ近代における古典の位置づけを洗いなおすことである。このような再検討は，西洋古典が欧米以外の文化圏でも研究されるようになっているがゆえに今，可能なのである。そしてまた，近代を超克して次の段階へと移行しつつある「現在」だからこそ，それは急務なのである。

古典学はテクストを中心に展開される。しかしテクストというものは，完全な真空の中を通り抜けてきたわけではない。テクストはその生産・伝達・消費，いずれのレベルにおいてもさまざまな通時的・共時的与

件の中を通過して現在にたどりついたのであり，テクストを取り巻く文化的環境と無関係に今ここにあるのではない。テクストに向けられたまなざしは，まなざしを向ける文化そのものに内包されるバイアスをのがれることはできない。それゆえ，新しい時代に向けて再構築されるべき古典学は，textを批判的に読んできた伝統的文献学の脱構築の上に，古典古代の宇宙観・世界観・人間観などすべてを織り込み，さまざまな時代に古典に向けられたいくつものまなざしを視野に入れたtextileを批判的に読む学問になる必要があるだろう。

このような自覚とともに創造される古典学こそ，平和で自由な新しい時代を開拓する知の水先案内人たるエピステーメーとして，この学問が担うべき社会的責務を果たすことになるであろう。

［参考文献］

Barrett, W.S. [1964] *Euripides. Hippolytos*. Oxford: The Clarendon Press.

Brink, C. O. [1985] *English Classical Schlarship: Historical Reflections on Bentley, Porson and Housman.* New York: Oxford 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*. Gèneve: 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.

Goldhill, Simon [1990] The Great Dionysia and Civic Ideology, in Winkler J. J. and Zeitlin F. I. eds. *Nothing to do with Dionysos?* Princeton: Princeton University Press.

———— [1997] Modern Critical Approaches to Greek Tragedy. in Easterling, Pat E. ed. *The Cambridge Companion to Greek Tragedy*, Cambridge University Press.

Gordan, Phyllis W.G. [1974] *Two Renaissance Book Hunters: The Letters of Poggius Bracciolini to Nicolaus de Niccolis*. New York: Columbia University Press.

Grafton, Anthony [1991] *Defenders of the Text: The Traditions of Scholarship in an Age of Science, 1450-1800*. Cambridge MA: Harvard University Press.

Grafton, Anthony with Shelford, April and Siraisi, Nancy [1992] *New Worlds, Ancient Texts: The Power of the Shock of Discovery*. Cambridge MA: The Belknap Press of Harvard 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)

Highet, 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.

McClure, Laura K. (ed.) [2002]. *Sexuality and Gender in the Classical World: Reading and Sources*. Oxford: Blackwell Publishers.

McManus, Barbara F. [1997] *Classics and Feminism: Gendering the Classics. The Impact of Feminism on the Arts and Sciences*. New York: Twayne Publishers.

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] 巻田収訳『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)

Sandys, John E. [1903-8] *A History of Classical Schol-*

arship. 3 vols. Cambridge: The University Press. (rpt. [1998] Bristol: Thoemmers Press.)

Turner, E. G. [1968] *Greek Papyri: An Introductio*n. 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.

ウォーラーステイン，イマニュエル(川北稔訳)[1981]『近代世界システムⅠ・Ⅱ』岩波書店

桜井万里子 [1999]「古代ギリシア史研究の新しい潮流」『思想』901，1999年7月号，4－8．

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

西洋における近代古典学の成立と発達
——批判的素描——

小川　正廣

1．はじめに

現在地球上で，ギリシア・ラテンの古典研究を行なっている国や地域はどれほどあるだろうか。ちなみに手元には，1984年にローマで開催された「20世紀におけるギリシア・ラテン文献学」という国際学術会議の発表記録があり，その1200頁にも達する報告書によると，西ヨーロッパ諸国と北アメリカ，オーストラリア，ニュージーランド，イスラエル，南アフリカ，アルゼンチンなどの西欧語圏はもとより，ポーランド，チェコスロヴァキア，ルーマニア，ハンガリー，ブルガリア，ロシア（旧ソ連）の東欧諸国，そしてトルコ，日本といった非西欧地域でのギリシア・ラテン研究の歴史が紹介されている。またこの報告書に記事を掲載していないが，国際西洋古典学会連合（FIEC）の活動要覧（1982年）には，ブラジル（南アメリカ），ナイジェリア，セネガル，ローデシア（中央アフリカ）および韓国（アジア）の学会が古典学会連合に加入していることが記されている。こうして現在ギリシア・ラテン研究は，その伝統の直接的担い手である西ヨーロッパ諸国をはるかに越えて，東ヨーロッパ，ラテン・アメリカ，アフリカ，アジアへと地理的拡大を遂げつつある。そしてこうした事実にもとづいて，当時の国際西洋古典学会連合の事務局長Ｆ・パシュー氏は，「ギリシア・ローマの伝統の普遍性が証明された」と高らかに宣言している。

たしかに古典学の会議や古典学会連合などの国際的組織の活動とその発展を見ると，21世紀を迎えた今日の古典学研究の状況は，それまでの歴史にはなかった盛り上がりを示している。また実際，文学，歴史，哲学，美術の領域で，ギリシア・ローマの研究に関する成果報告と出版の総生産量は，おそらく20世紀後半から現在にいたる時期において最高のピークをなしているであろう。しかし他方，今日ほど個々の古典研究者たちが内心に不安を抱えている時代はなかったのではないだろうか。高等教育の現場では，古典語の学習と古典の教養の価値に対する評価の下降傾向はとどまる気配がない。

その傾向は，たんに日本の大学についてのみならず，例えば古典学の先進国イギリスでも同様である。学問分野と教育内容の「多様化・平等化」という大義名分に対して，古典語教育の利点と優位性を確信をもって主張できる古典学者が今ヨーロッパに何人いるのか不明だが，その数少ない「勇気ある」学者の一人に，すでに十数年前にオックスフォード大学のギリシア語教授の職を満期退任したロイド＝ジョーンズという人を挙げることができるだろう。そのロイド＝ジョーンズが，1989年の退職記念講義の中で次のような体験を語っている。もちろん，JACTという古典語教師の団体を中心にして古典語学習の最新のメソッド開発を鋭意推進している国イギリスでの話である。古典教育に関心の深いロイド＝ジョーンズ教授は，在任中ときどき高校などの学校での古典語の授業を参観しに出掛た。そして生徒たちの非常に知的で活発な議論の様子を見てときに感銘を受けた。しかし授業のあと最も優秀そうな生徒をつかまえて，試しにギリシア語の動詞について尋ねてみると，彼らのほとんどは命令法と不定法の区別さえできないほど古典文法に無知であることがわかり，いつもがっかりしたのだという。

こうした体験談が伝える広く浅い古典語学習のあり方は，一方大学での古典教育関係の統計にも反映している。例えば20世紀後半のデータに限ってみると，イ

ギリスでは古典語（ギリシア語かラテン語，または両方）を専攻する学生と古典語の教師の数は減少の一途をたどっており，それに対して近代諸語と古典語のジョイント・コースの学生や，古代史，考古学，古代文明論などギリシア・ラテン語の深い知識を必要とせず，翻訳で古典を学ぶだけでも修了できる専攻課程の学生の数は増加の傾向を示している。オックスフォード大学でも，古典学部の学生が二年生の終わりに受ける進級試験では，1960年代から古典の語学と文学だけでなく，歴史と哲学の論文が課せられるようになった。そこで学習時間が削減されたのは，英語をギリシア・ラテン語に訳す古典語作文の科目であったが，このシラバスの変化の結果を現職教師として見守ったロイド＝ジョーンズによると，多量に論文を作成する技術はたしかに向上したものの，学生が書く英語の文章はひどくなるばかりで，そうした文章力の低下は大学院生の論文にも表われているという。さすがにロイド＝ジョーンズは，オックスフォードの学生の古典語の力は落ちたとは明言していない。しかし古典語の理解力は，それを母体とする近代語の能力を大いに増強するというのが常識だから，ロイド＝ジョーンズのそのような指摘は，彼が教えてきた優秀なはずの学生たちも，古典語をあまり読まないで古代文化を学ぶ他の大学の学生に近づいてきたという懸念を間接的に表明している。こうしてアメリカのような古典学の新興国だけでなく，その本場のヨーロッパにおいても，古典語文法の知識をしっかり身に着け，原典を深く正確に読むという苦労を我慢強く続けなくても，学術論文は何とか多く作成できて，それによって古代学や古典学の博士号も取れるような世の中が到来しつつあるのである。

以上のように現在において，一方で古典研究の国際化が進み，その学術的生産高も大きく向上しつつも，他方では古典を研究するための基礎的学力の低下と古典語学習の空洞化は確実に進行している。そして重要なことは，それらが一見あまり関係のない別次元の相反する現象のように見えながら，じつは密接に連動し内的につながっていることである。一般に古典語学習の意義を減じ，古典にもとづく教養教育を阻害しているのは，科学技術偏重の高等教育のあり方だと言われる。また人文学でも理工系でも，現代語とくに英語の使用が世界的に優勢になり，古典語の実用的価値はもはや無に等しく，その言語によって築かれた過去の文化は現代の文明の進歩にはもう役立たないとも評される。このような外からの圧力と偏見が，現代の古典の研究と教育の不均衡を助長していることは確かであり，その事実は否めない。しかし問題は，外側からの原因にのみ帰することはできない。科学技術や現代語の圧倒的勢力に対抗するために，古典研究者は積極的に国際的連携を拡大し，客観的な成果を増大せねばならぬという火急の要請にとらわれて，そうした対抗策を極端に進めようとするあまり，原語と原典という豊富な地下水脈からたっぷりと新鮮な知識を吸い上げて，地上の畑に青々とした逞しい苗を育てようとしてきた根気のいる従来の研究・教育のあり方を等閑視しがちになるという内的傾向こそまず問われなければならない。

したがって西洋古典学にとって「再構築」の第一歩は，このような二律背反的性格の現状をまず素直に直視することであろう。もちろん筆者は，古典学・古代学に従事する人間は論文のための研究や国際交流を休止して，ひたすら古典語の自己再教育と他者教育に専念すべきだなどとはまったく思っていない。古典語の深い理解は優れた研究を生む土台であるが，またその難解な言葉を苦労して学ぶ目的と喜びは，その知識を使って満足のいく研究成果を生み出し，できればそれによって国際的評価を得ることであるはずだ。つまり研究と教育という二つの領域は分離したものではなく，つねに相互に助長し促進しあう関係にあることが本来のあり方だと考えるだけである。しかし21世紀初頭の今日，この相互関係と良好なバランスはすでに崩れ始めて久しい。だから，そうした構造的崩壊の全体を視野に収めて「再構築」に踏み出さなければ，外に向かっていくら古典の普遍性や古典研究の優れた価値と意義を提唱しても，長期的な効果は望めないのは明白なのである。

さて，以下に記す西洋の近代古典学の成立と発達についての簡単なスケッチは，上のような今日の問題を念頭に置きながら試みるものである。過去には見倣うべきことが多いが，同時に考え直してみなければならない点も少なくない。そもそも筆者は，人間の歴史の記述に関して純粋な客観的叙述がありうるのか懐疑的である。近代西欧で公にされた幾つかの代表的な「古典学史」についても，その内容にはどれも執筆者本人の立場と観点が濃厚に反映しており，だからこそ魅力的で役立つのである。それに対して，無数の古典学者の業績をただ「公平」かつ詳細に解説しただけの著作は，個々の部分は参照する価値はあるにしても，全体としては退屈で通読に耐えない。それゆえ以下の記述では，重要な人物や出来事をかなり思い切って取捨選択し，できるだけ現代の立場からの評価を加えてみたい。

2．ルネッサンスの人文学

西洋の近代古典学の歴史は，まず14～16世紀のイタリアにおける人文主義者たちの活動から始まる。そして，この人文主義者の時代の最初に出現したのはペトラルカ（1304－74年）であり，その時代の最後に位置するのがエラスムスである。

ペトラルカ―人文学への道

「人文主義」(humanism) という言葉は19世紀の造語である。しかし「人文学」(studia humanitatis) という表現は，すでに15世紀初めの文献に見られ，それは「以前に消滅した学問であったが，ペトラルカが復興したのである」と述べられている（レオナルド・ブルーニ『対話』，1401年)。やがて「人文学」は，イタリアの大学の科目となり，15世紀末頃には文法，修辞，歴史，詩歌の研究と倫理哲学を指すようになる。だが，そもそもペトラルカが14世紀に「復興した」学問とは，ラテン作家を中心としたさまざまな古典作品の文献研究を意味していた。それが「以前に消滅した学問であった」というのは，多くのラテン作品が古代末期から中世のほぼ千年の間に人々から忘れられ，わずかな数の写本のみが，ヨーロッパ各地の図書館や修道院や個人の蔵書の中に分散して眠っていたからである。ペトラルカは各地を回って，書写や現物の取得によってそうした写本を多数収集した。彼が集めた写本は，リウィウスのローマ史，キケロの哲学的著作・修辞論文・弁論・書簡，ウェルギリウスの詩，アウグスティヌスの著作などを含み，なかでもキケロの失われていた書簡集を発見した功績はきわめて大きい。

もちろんペトラルカは，たんなる写本収集家ではなかった。ペトラルカが「人文学」の復興者と言われたのは，詩人でもあった彼が，古典文学を当時の誰よりも熱心に愛読し，生涯にわたってテクストの校訂，注解，編纂に励んで，さまざまな作品の原形態を再生しつつ，同時にそれらの内容と精神をも深く理解し吟味することに情熱を注いだためである。ペトラルカはそうして，長く埋もれていた著作を再発見するとともに，当時知られていたほとんどすべての古典ラテン作品を，従来よりはるかに身近で直接的に接触できる対象として甦らせた。そして彼は，主にアリストテレスの影響を受けて形式的論法を重んじてきた中世のスコラ学の伝統から脱却して，多様な古典のテクストにもとづく文学・歴史・哲学の研究によって，個人としての人間がみずからの精神と知性に内在する欲求を充足し，より「善い」(bonus) 人格の形成を目指すべきであると提唱した。孤独な生活の中からではあるが，豊かな文献研究の体験より発して，今でもなお輝きの失せないこの信条表現は，当時人々を強く支配していたキリスト教の信仰と矛盾するものではなく，その後ヨーロッパの大学などでの教育に深い影響をおよぼして，古典研究による人文学が正課として確立するための堅固な理念的基盤を与えたと言えるだろう。

一方ペトラルカは，ギリシアの古典に対しては強い憧れを抱きながらも，ついにギリシア語原典の研究にまでは到達しなかった。しかしながら，もしも彼が14世紀のまさにこの時代に現われて人文学の素地を築いていなければ，その死から約80年後にコンスタティノープルがオスマン・トルコ軍によって陥落したとき（1453年），東方ビザンツ帝国のギリシア古典の豊富な知的遺産は，たとえ壊滅を免れたとしても方々にちりぢりに分散してしまい，ただちにイタリアの地に再集結するというあの幸運な歴史的事態は起こらなかったはずである。当時すでにペトラルカがイタリアに出現していなければ，したがって，今日のようなギリシアとラテンを統合する均衡のとれた古典学が，その後西ヨーロッパで発達を遂げたかどうかははなはだ疑わしいのである。

写本収集家たち

さて，ペトラルカが始めた古典写本の収集活動は，その後ボッカチオとサルターティらによって継続された。しかし15世紀前半のポッジオ（1380－1459年）ほど，この分野に卓越した人はいなかった。教皇の秘書であったポッジオは，1414年から数年間，コンスタンツ公会議という宗教会議のために現在のスイス北部に滞在した。そのとき彼は，教皇が空位となって生じた余暇を利用して，古典のテクストを求める「遠征」を四回企て，その都度大きな成果をもたらした。最初の旅先は，フランス南東ブルゴーニュ地方のクリュニーの修道院であった。そこで彼は，当時知られていない二つの弁論を含むキケロの弁論集の古写本を発見した。二番目と三番目の旅の目的地はザンクト・ガレンであった。その二回の旅でポッジオは，友人と協力して，クインティリアヌスの『弁論家の教育』の完全な写本，ウァレリウス・フラックスの『アルゴナウティカ』の４巻分，アスコニウスによるキケロの五つの弁論の注釈，ルクレティウスの哲学教訓詩，シリウス・イタリクスの『ポエニ戦記』，マニリウスの『アストロノミカ』などを入手した。次いで四番目のフランスとドイ

ツへの「遠征」では，キケロの八つの未知の弁論とスタティウスの『シルウァエ』を発見した。その後ポッジオは，ペトロニウスの『トリマルキオの饗宴』の写本も発見している。

ポッジオ以外の人々による他の未知のテクストの発掘も，この時期に集中している。ランドリアニによるキケロの修辞論『弁論家について』『弁論家』『ブルートゥス』の発見（1421年），ニコラウス・クサヌスによるプラウトゥスの喜劇集の発見（1429年）がその例であり，タキトゥスの『小品集』や『年代記』の初めの未知の部分（第1－6巻）も，その頃遠く離れた修道院からローマへ運ばれてきた。明らかに，こうして発見されたテクストのすべてが，書写や正規の取得によって入手されたとは言えない。入手経路が謎めいている場合が少なくなく，書写や正当な手続きが不可能なときは，おそらく窃盗に類する不法な手段も用いられたのであろう。だがいずれにして，田舎の町や村の建物の奥に埃にまみれて埋もれていた古い写本や，読まれもせずに門外不出となっていた修道院の秘蔵の書物が，次々と衆目を集める場所へと掘り出され，やがて16世紀の中頃になると，量的には現在とほぼ同じ規模の古典ラテンの文献が人々に知られるようになった。

ギリシア学の形成と東西融合型の古典研究

ペトラルカのギリシア古典に対する関心については上で触れたが，その後ビザンツ帝国の不安定な情勢がイタリアおけるギリシア研究を急速に促すこととなった。すでにコンスタンティノープル陥落の半世紀以前から，ビザンツとイタリアの文化的接触は始まっていた。1354年にペトラルカがビザンツ帝国の大使からホメロスの『イリアス』の写本を贈られたとき，彼はギリシア語が読めなかったので，レオンツィオ・ピラトという南イタリアのギリシア系の学者にホメロス全巻のラテン語訳を作らせた。しかし1396年には，ビザンツからクリュソロラスという外交官がフィレンツェに来て，そこで約3年間ギリシア語を教え，レオナルド・ブルーニ（1369－1444年）などの優秀な弟子を育てた。ブルーニはその後，デモステネスの弁論，プルタルコスの伝記，プラトンの対話篇，クセノポンの歴史書などをラテン語に翻訳した。

ギリシア語写本もまた，ビザンツ帝国滅亡以前からイタリアに運ばれてきた。最大の収穫をもたらしたのはジョヴァンニ・アウリスパで，彼は1405年からの二度の東方への旅において，ホメロス，ソポクレス，アイスキュロスなど約300冊の古代文学を持ち帰ったと言われる。東方の首都陥落の前後の時期に，ビザンツ帝国からイタリアに亡命したギリシア学者たちを保護し，西方へのギリシア語文献の移動を促進した最大の人物は，ギリシア教会の聖職者で枢機卿になったベッサリオン（1403－72年）であろう。ベッサリオンがイタリアにもたらしたギリシア語の書物は約500冊に達し，その中には重要な古典のテクストが多数含まれていた。

こうして東方の歴史的情勢の変化が要因となって，フィレンツェやヴェネツィアなどのイタリアの図書館にはギリシア語テクストが蓄積されるとともに，西へ移住してきたギリシア学者たちとの交流が，イタリアの古典研究者のギリシア語の能力を高めた。当時ベッサリオンの文芸サークルに加わったロレンツォ・ヴァラ（1407－57年）は，『ラテン語文体論』を著わし，リウィウスの歴史書などの校訂でペトラルカ以降のラテン語の文献批判の水準を大きく向上させた人だが，他方彼はホメロスのラテン語訳にも取り組み，さらにギリシア史家で最も難解なトゥキュディデスやヘロドトスのラテン語版も完成させた。

ところで1457年に世を去ったヴァラは，印刷による出版という方法を知らなかった。彼が生きたのは，書写工房（スクリプトリウム）で写字生が写本を手書きで転写するという古代・中世以来の伝統的な書籍生産方式の最後の時代である。しかし1465年には，ドイツ人グーテンベルクが発明した印刷術がイタリアに導入され，古典テクストの伝承と普及に画期的な変化がもたらされた。印刷業者たちは，図書館や個人向けにさまざまな種類の古典の書物を大量に出版し始めた。

たしかに印刷本の流通によって，ギリシア・ラテンの古典についての一般大衆の知識は飛躍的に拡大した。しかし印刷という技術革新それ自体は，のちには写本の比較照合に役立つようになったが，最初のうちは原典の改良に何ら貢献するものではなかった。なぜなら印刷業者に委ねられる原稿は，きちんと校訂されたテクストではなく，ほとんどが無作為に選ばれた個々の写本であり，それらはたいていの場合最良の写本ではなかったからである。むしろ大量生産という印刷術の利点が裏目に出て，誤記や根拠のない推測による訂正に満ちた質の劣ったテクストが，一般に広く普及するという危険な事態が発生した。

しかし歴史は，ビザンツ帝国の崩壊と印刷術の発明に続いて，なおもイタリアの古典研究に幸運をもたらした。当時フィレンツェの権力者メディチ家のロレンツォの保護を受けて，ポリツィアーノ（1454－94年）という早熟の学者が登場し，写本を選ぶ原則と推測に

よる校訂の条件を明示したのである。すなわち，キケロの書簡集の複数の写本を比較照合したとき，ポリツィアーノは一群の写本に見られるテクスト上の共通の乱れに着目し，そこから，写本が親の代（原本）から二代目，三代目へと派生的に作られていったプロセスを明らかにした。そして彼はこの事例にもとづき，推測によってテクストの校訂を行なう場合には，すべての写本を点検したうえで，同じ系統に属する複数の写本から若い写本を取り除き（eliminatio），可能なかぎり古い写本を用いる必要があるという原則を立てた。現存の写本が系譜をなすというこの新たな考え方は，その後原典批判の大前提になり，18世紀頃からより精緻な理論へと発展していく。経験を通じてそれを最初に思いついたポリツィアーノ自身，実際にこの原則にもとづいてラテン作品の校訂を次々と行なって模範を示した。彼が自己の監督のもとで作成された校訂本の末尾の覚え書きで，最古のテクストをもっと尊重して世に蔓延する欠陥本を減らすべきだと同時代人に警告した言葉は，ペトラルカ没後約百年を経た今，原典批判の精神と専門的知識を十分に備えた本格的な古典文献学者がヨーロッパに出現したことを物語っている。

ポリツィアーノはまた，ギリシア語の読解力において，当時の西ヨーロッパではビザンツから移住したギリシア学者たちに匹敵しうる唯一の古典学者であった。彼はホメロスの『イリアス』第２－５巻やエピクテトス，プルタルコスなどの小品を翻訳したが，ポリツィアーノのギリシア研究の特徴として特筆すべきは，これまでよく知られていなかったカッリマコスやテオクリトスといった古典期以降の作家に光をあて，そうしたヘレニズム詩の校訂に際しては，それらを模倣したラテン詩との綿密な比較までも試みたことである。古代ローマの末期以降東西に分離していたギリシア研究とラテン研究は，ここに一人の古典学者の営為を通して再び融合し，文献学の新たな地平において統合された。ポリツィアーノの生涯は短かったが，彼の古典学者としての活動は，この意味でもペトラルカが最初に軌道を敷いたイタリア・ルネッサンスの人文学の到達点をなしている。

エラスムス—多忙な古典学者の精神

ポリツィアーノは，当時の古典研究において純粋な学問的探求の精神を体現していたが，その後オランダに生まれ，ヨーロッパの北中部を中心に活躍したルネッサンス人文学の最後の巨匠エラスムス（1469－1536年）は，その広範な古典研究の業績にもかかわらず，文献学の専門家としてよりは，むしろ厳密な文献学的研究が何ゆえに必要で，どのように世の中に役立つものかを説いた人として評価されうる。

15世紀末から16世紀初め頃は，すでに印刷術がヨーロッパ各地に普及し，大量の古典の書物が市場に流通していた。イタリアではアルドゥス・マヌティウス（1449－1515年）という印刷業者が有名であり，彼は，人気のあるラテン語の著作がすでに広く刊行されていたので，一般に売れ行きの悪いギリシア語の古典の出版を手がけ，ほとんどすべての主要ギリシア作家の最初の印刷本（editio princeps）を世に出した。アルドゥスは印刷業者だったが，同時に学者でもあり，みずから良質の写本を熱心に収集し，優れたギリシア学者たちと共同でテクストの校訂にも携わった。しかし一般に印刷業者は，自分が刊行する著作の選定と校訂についてはもっぱら専門の学者に依頼するのが常であり，彼ら自身はたとえ教養のある書籍愛好家ではあっても，やはりまず商売が目的であった。社会の需要にいち早く応え，書籍の販売競争に勝ち抜くことこそ，彼らの第一の使命であった。

エラスムスは，バーゼルの印刷業者フローベンと長い協力関係を結び，ギリシア語の新約聖書原典をはじめ，ヒエロニュムス，アンブロシウス，アウグスティヌスなどのキリスト教父文学（ラテン語），さらにはセネカ，スエトニウス，キケロ，大プリニウスなどのラテン作品の校訂版を作成した。その際エラスムスは，当時の最良の写本を用いることが必要であることを十分認識していたにもかかわらず，古い写本を手元に集めてそれらを体系的に利用することをしなかった。そのため，例えば彼の画期的な新約聖書の校訂版は，当時の教皇レオ十世に公認され，宗教改革指導者マルティン・ルターも聖書研究のテクストとして用いるなど広範な影響をおよぼしたが，今日の水準から見るとあまりにも欠点が多いと批判されている。また彼は，出版の最終段階での校訂作業を自身では行なわず，しばしば無名の印刷工など知識の劣った他人の手に委ねるに甘んじた。

人文学者としてのエラスムスの最大の役割は，聖書研究においても古典研究の場合と同様，あらゆる方面にわたる正確なテクストの確立が急務であると主張したことであろう。そして彼は，それを実現しうる唯一の手段となる文献学が，宗教的真理の認識と学問一般の進歩にとってどれほど重要であるかを，従来の誰よりも強く社会に訴えた。正確な原典理解こそが，キリスト教と他の諸学問の底辺を貫く原則だとするこのエラスムスの主張は，その後の古典研究にとって一つの

社会的使命を決定づけたといっても過言ではない。しかしエラスムスは，その広い視野に立った新しい学問的精神を聖職者や知識人の誤解と闘いながら実行せねばならなかったので，親しい印刷業者から絶え間なく仕事の依頼を受けて多忙な生活に陥り，しばしばテクストの校訂に万全を期することができなかった。その結果，彼が編纂した山のような量の校訂本のうち，今でも何らかの点で価値があるのはわずかだと言われる。こうして出版の商業性とアカデミズムの相克は，すでに印刷術普及の時点から一人の代表的人文学者において内的な問題として発生していたのである。

3．古典学の自立への歩み

しかしエラスムスが遠大な原典出版の構想を抱きながら，行き届いた校訂本の作成には多くの場合失敗した原因はそれだけではない。エラスムスの事例の背後には，古典文献学がいまだ独立した学問分野とは考えられておらず，神学，法学，医学などの補助的学問としての地位にとどまっていたという歴史的な事情があった。一般にルネッサンスの人々が古典を学ぼうとしたのは，神学者や法律家や科学者になるためであって，古典研究そのものを目的とすることは稀であった。じつは，そのことが逆にエラスムスの人文学者としての見識を高めたのであり，もし彼がキリスト教の教義解釈にも聖書の中の真実にも関心をもたず，ちょうどポリツィアーノのように文献研究にひたすら専念する人だったなら（ただしポリツィアーノさえも元来は詩人だったが），古典の知識が人間社会にとって有用であるというような主張をあれほどの確信をもってなすにはいたらなかったにちがいない。

エラスムス以後，その主張に応えると同時に，またあたかも彼自身が示した弱点を補強するかのように，古典文献学に独立した地位を認める傾向が生まれ，古典研究が一つの学問としての姿をなしていく。それは，もちろん古典学の進歩であり，過去の文化遺産に対する認識の向上を意味する。しかしこの学問の進歩と知識の向上は，その後の古典研究に対して終わりなき問いを新たに突きつけることとなる。つまり，人は何のために古典を学ぶのであるのか，と。ルネッサンス以降の古典学の歴史は，文献研究の専門化・自立化のプロセスであるとともに，それが成立の母体から切り離されていく中で，自己のアイデンティティーをさまざまな方向に模索する不安定な軌跡でもある。

16－17世紀のフランスにおける古典研究の浮き沈み

ルネッサンス以降，古典学の中心はイタリアからヨーロッパの北中部の各国に移っていく。その中で他に先駆けて発展したフランスは，その後古典研究の相対的地位の低下をどこよりも早く体験した国であった。この激しい浮き沈みの様子をよく見てみると，そこには，19世紀から20世紀末までの古典学に対する評価の変動に通じるような変化をすでにうかがうことができる。

16世紀初めにイタリアの人文学の影響を受けてフランスに古典研究の基盤を築いたのは，ギヨーム・ビュデ（1467－1540年）である。ビュデはちょうど同時代人のエラスムスの友人であり，しばしば彼と並び称される人文学者だが，しかし古典文献学を通じてキリスト教社会の精神的改革を目指したエラスムスのように大衆の啓蒙に対して強い使命感を抱くタイプの学者ではなかった。エラスムスはビュデに宛てたラテン語の書簡の中で，「あなたはただ教養人によってのみ理解されることを好むけれども，私はできれば最も多くの人々に理解されたい。あなたの抱負は人を打ち負かすことだが，私の望みは人を教え説得することです」と述べている（書簡531）。「人を打ち負かす」とは，ビュデが自分の結婚式の日には自制してわずか3時間しか勉強しなかったとか，家が火災に遭ったとき，書斎で読書に余念がないビュデのもとへ駆けつけた召使いに対し，彼は書物から目を上げもせず「妻のところへ知らせに行きなさい。私が家事には関わらないことをおまえはよく知っているだろう」と答えたとかいう逸話が端的に語るように，寸暇を惜しんで研究に励み，知識においてすべての学者を凌駕することであった。

ビュデの代表的業績であるローマ法典の注解と古代の貨幣論は，それぞれ古代法制史と古代社会史の分野で以前の水準をはるかに越える研究成果であり，『文献学について』という論文では，古典研究によって博学な知識を得ることこそ真の学問のあり方だと説いている。ビュデはまたギリシア研究にも熱心で，『ヘレニズムからキリスト教義へ』という著作によって，ギリシア哲学がキリスト教の発展を準備したというエラスムスの考え方を受け継ぎながらも，ギリシア思想とキリスト教との違いも鮮明に描こうとした。のちにアンリ・エティエンヌが完成する『ギリシア語宝典』という大辞典（初版1572年）の礎石も，ビュデの『ギリシア語注釈』によって敷かれた。さらに今日のコレージュ・ド・フランスの母体は，彼が王フランソワ一世

に強く勧めた結果設立された研究・教育センターであり，それは当時のフランスにおけるギリシア古典研究の拠点になった。

このビュデの業績を出発点として，フランスにおいて古典学が神学，法学その他の諸学問とは独立した学術分野として発展し始める。個々の文献学者が，ギリシア・ラテンの確かな語学力を養い，原典に関して博識であることを自分に課して，古典古代の文化の総体的理解に向かって歩みだしたのである。もちろん学者一人ひとりの好みや境遇の違いに従って，生涯の間に達成できる仕事の内容と量には制限があった。しかし単一の巨大な学問がそこにあって，その発展にめいめいが寄与するのだという意識は，この時代にすでに芽生えている。例えば，コレージュ・ド・フランスの母体を創設した同じ王フランソワ一世が王立出版局を発足させ，そこから多数の古典のテクストとともに『ラテン語宝典』と『ギリシア語宝典』が刊行されたことは，古典の研究が一つのまとまった体系をなす学問として認識され始めたことを物語っている。

当時フランスを中心に活躍した古典学者たちは枚挙にいとまがない。テクスト批判と校訂に関しては，ギリシア文学のトゥルネブス（1512－65年），ラテン文学のランビヌス（1520－72年），ピエール・ダニエル（1530－1603年），ピエール・ピトゥ（1539－96年）などが輩出したし，プルタルコスの翻訳で名高いアミヨ（1513－93年）もこの時代の人である。なかでも当時の学風を知るうえで重要なのは，ジョセフ・ジュスト・スカリジェール（1540－1609年）とカソボン（1559－1614年）である。スカリジェールはギリシア語とラテン語（とくに難解な初期ラテン）の両原語に堪能で，ヘブライ語とアラビア語も習得した逸材であるが，とりわけマニリウスの天文学書の校訂を通じて古代世界の年代学体系に目を開き，エウセビウスの『年代記』の復元を試みるとともに，古代ラテン碑文の収集にも着手してその集大成への道を切り開いた。並みはずれた博識を古典研究の体系化に役立てようとした点は，カソボンも同様である。彼はディオゲネス・ラエルティオス，ストラボン，テオプラストス，アテナイオス，ペルシウスなど，ギリシア・ローマ社会と風俗に関する幅広い知識を必要とする難解な作家の注釈に取り組み，その成果にもとづいて通史的観点からギリシア・ローマの風刺文学に関する最初の専門書を著わした。

ところが17世紀も中頃に近づくと，フランスにおける古典研究は急速に凋落した。その一つの原因は，カトリックとプロテスタントの宗教的対立から発展した全ヨーロッパ的規模の権力闘争が激化する中で，スカリジェールやカソボンのようなプロテスタント派の優れた学者がオランダやイギリスに流出してしまったことである。彼らを失ったフランスでは，なおベネディクト修道会やイエズス教団を中心としてキリスト教関係の古代・中世文献の研究が発展し，その代表としてデュ・カンジュ（1610－88年）による中世のラテン語・ギリシア語大辞典の編纂やマビヨン（1632－1707年）の中世古文書学研究が挙げられるが，ギリシア・ラテンの古典研究に関しては前世紀からの溌剌とした息吹きは消えてしまい，「デルフィニ叢書」と呼ばれる王室のための古典ラテンの全集も，テクストの学術的水準よりはその美麗な印刷と豪華な体裁のゆえに称賛されるのみであった。

かくして古典研究への関心は，人材の移動とともにオランダとイギリスにおいて高まりを見せるようになり，フランスはやがてこの両国の後塵を拝することになるが，しかしフランスの教養・読書階級は，必ずしもそれで知性の誇りが傷つけられるとは思わなかった。むしろ全体として見るならば，フランス人は古典による学問の伝統を捨てて顧みないことを選んだのである。古代の文物よりももっと価値のある文化を，当時の彼らは所有していると考えた。いわゆる「新旧論争」の始まりである。この論争がどこよりもフランスで激化したのは，まず第一にルイ王朝下の絶対王政の完成やフランス国教会の興隆によるナショナリズムの高揚に原因を求めねばならないが，しかし17世紀の前半にはヨーロッパ全体が羨むほど急成長したフランスの古典学が，その後半になるとシャルパンティエが『優秀なるフランス語』（1683年）を執筆してラテン語に対するフランス語の優位を説き，さらにシャルル・ペローが『古代人と近代人の比較』全4巻（1688－97年）を著わした結果，やがて最終的には近代支持者たちの攻勢に対して事実上敗北を喫するというこの急転変は，たんに政治的・社会的状況の変化を概観するだけでは十分説明はできない。国内で古典学が発達すればするほど，それが自分たちの知的欲求を満足させるものではないことをフランス人がいっそう鋭敏に感じ取り，率先して古典学の伝統をいわば用済みにしてしまったのだと受けとめる方が真相に合っているように思われる。

従来の古典学史ではあまり触れられない点をここであえて強調すれば，フランスでの新旧論争において古典古代派が敗退した最大の理由は（もちろん敗北と見ない立場もありうるが，古典研究の衰退は上述のように歴然としていた），自然や人間世界の直接的観察から獲得できる知識の方が，昔の文物を通して得られる知識よりも広くかつ正確で役立つという素朴な見方に

対して，古典学の側から説得的な反論をなしえなかったことであろう。当時の代表的哲学者デカルトは，世界という大きな書物に学問を求めて「旅」に出て，フランス語で『方法序説』（1637年）を著わした。それに対し「教養人によってのみ理解されることを好む」とエラスムスによって批判されたビュデから出発し，博学な学問体系の構築を目指したフランスの古典学は，近代の科学的知見の飛躍的拡大とフランス語という大衆の生活に根を張った近代語の勢力の前には無力でしかなかったのである。古典古代を懸命に擁護したのは，実際はボワローのような精力的な一般文人・批評家だったのであり，古典研究の専門家の間には自己の学問を通して市民に働きかけようとする人はいなかった。古典学がかつての人文学としての広汎な機能を失い，危うい独立の道を歩み始めていたのに，学者たちは自己の営為が社会にとって何であるかを内省し，同時代人が抱いている問題意識に近づいて平易にかつ力強く学問の意味を説くということなど思いもつかない離れた場所に身を置いていた。例えば晩年のスカリジェールは，ライデンの大学に招聘されたとき，学生を教える義務を一切免除された地位につき，ただ自分の研究を完成させるだけで心安らかな最期を迎えたという。自分の家が燃えているときに，平然と書斎で本を読み続けたビュデの好学の精神が，じつは笑い話として伝えられるゆえんはここにあるのである。

新旧論争を越えて—ベントリーの主張

フランスからスカリジェールやサルマシウス（1588－1653年）を迎えたオランダの古典学は，すでにギリシア語のカンテル（1542－75年）やラテン語のリプシウス（1547－1606年）らの下で原典研究を発展させていたが，他国の有力な学者たちの影響を受けてますます活況を呈した。とくに17世紀はグロノヴィウス（1611－71年）とニコラウス・ヘインシウス（1620－81年）によってラテン作家のテクスト校訂が目覚ましく進み，さらにG. J. ウォッシウス（1577－1649年）の修辞学や歴史家についての博学な体系的研究は，ビュデの『文献学について』の精神を受け継ぐものであった。しかしフランスの戦場のような騒々しさとは対照的なこのオランダの古典学の静かな繁栄の中からは，学問の新時代を画するような力強い知性の声は聞こえてこない。当時の古典研究にとって最も必要だったのは強靭な批評精神であったが，それが出現したのは，大陸の動向から遅れがちで，なおエラスムス的なキリスト教的人文学の名残りをとどめていたイギリスにおいてであった。

リチャード・ベントリー（1662－1742年）の名を述べると，普通は原典批判の歴史の中で燦然と輝く大学者を思い浮べる。ホラティウス，テレンティウス，パエドルス，マニリウス，プラウトゥス，ルクレティウス，ルカヌスなどラテン作家のテクスト校訂で発揮した彼の才能は，たとえ彼の推測した読みや修正を受け入れない人でも称賛を惜しまないだろう。ホメロスの校訂では，韻律分析によって「ディガンマ」の文字をテクストの中に想定する必要があることを彼は発見した。その新発見だけでも，ベントリーの名前を不朽にするのに十分である。また彼は最古の写本にもとづく新約聖書の校訂にも取り組んだが，それはついに完成にせず，エラスムスの公認テクストに取ってかわることができなかった。

しかしベントリーという人物が重要なのは，たんにテクスト校訂の専門的手腕によるのではない。彼は，当時フランスから飛び火してきた新旧論争の古代批判に対して，ヨーロッパの古典学者としては唯一まともに向き合った人であり，文献学が近代科学に劣らず真実を開示しうることを示して，現代人が古典を研究する新たな意義を社会に向かって主張したのである。ことの発端は，テンプルというイギリスの教養人が古代人を擁護するために，前6世紀頃の作と言われるイソップ寓話集と『パラリスの手紙』という書簡作品を絶賛したことに始まる。ベントリーは『パラリスの手紙』のテクストを歴史学，言語学，文学史の観点からきわめて綿密に検証して600頁におよぶ論文を著わし，それがはるか後代の質的にも劣悪な偽作であることを立証した。この大著は，ラテン語ではなく英語で書かれた最初の学術論文であり，関心のある者なら誰でも読めた。名高い科学者ニュートンの友人でもあったベントリーは，古典古代の研究においても，理性の力で誤った認識をただし，正確な根拠にもとづく精緻な論理的考察によって未知の真理を明らかにできることを一般の人々に対して例示したのである。その際，なぜ学問の対象が近代でなく古代でなければならないのかは，彼は問題にしていない。どちらを優先させるかは，結局相対的な判断によるほかなく，極端に言えば好みや趣味にかかっている。それよりもっと重要なことは，人間が理性的な批判の精神をたゆまず行使して客観的な真実に到達することであり，近代よりも古代世界と古典に価値があるかどうかはそのあとに考えればよい，というのが彼の議論の意図であろう。ベントリーは，近代支持者たちに対してことさら古代の優位を提唱せず，むしろ古代文化を強く支持したテンプルの誤謬に対し的確に反論して，新旧論争が陥りがちだった相対

的議論の空虚さを示したと言える。

結局，西ヨーロッパを横断した新旧論争という大きな嵐のあと，博識を重んじたフランス古典学の蓄積は吹き飛ばされて周辺に散らばる結末となったが，明晰な批判精神によって広い学識を統合・結晶させたベントリーの実証的学問のモデルは暴風に耐えて動じなかったばかりか，今後の古典研究が進むべき方向をも決定づけたのである。

ドイツにおける古代学の台頭

ベントリーが近代に対して古代を一方的に称揚するのではなく，ひたすら科学者と同様に文献の批判的研究によって真実を追求することを潔いとしたのは，首尾一貫した態度であった。そこには理性による認識を重視すると同時に，そうした知的探求に必要な前提として，古代世界を従来の先入観と主観的解釈から引き離し，あくまでも異質な客体として冷静にとらえようとする強固な意志があったからだ。しかしベントリー後のイギリスでは，ポーソン（1759－1808年）とエルムズリー（1773－1825年）がギリシア悲劇の文献研究において彼の衣鉢を継ぎ，またギボン（1737－94年）が大著『ローマ帝国衰亡史』を執筆して新たな古代史像を試みるが，やがて19世紀には大学の新しい試験制度の下で古典語教育が急速に発展して過熱状態になり，皮肉にも研究の方は停滞してしまう。それに対しベントリーの研究業績が大きな影響をおよぼしたのは，むしろ国外のオランダとドイツであり，とりわけドイツでは総合的な学術プログラムとしての古代学の構築が始まる。

すでに18世紀のドイツでは，美術史研究の中から，古代の遺産を客体すなわち「他者」として見る視点が芽生えていた。ギリシアの青年裸体像の美を発見したヴィンケルマン（1717－68年）が，その単純で偉大な形象が現代ヨーロッパ世界とは異なる風土と文化の所産であることに気づき，ルネッサンス以来親しまれてきたローマ文化の濃厚な影響から離れて，直接ギリシア美術の本質に迫ろうと試みたのである。オリエントからギリシア・ローマにいたる諸文明を通して美術の発展を論じた彼の『古代美術史』には，ヨーロッパ全体から反響が沸き起こり，とりわけドイツ国内でヘルダーやゲーテなど多くの文人・学者らが共鳴した。だが，その中でも古典学者ヴォルフ（1759－1824年）は，ベントリーから深い影響を受けた人であった。

ヴォルフの主著は，ホメロスの叙事詩について考察した『ホメロス序説』である。ちょうどベントリーが『パラリスの手紙』というテクストの本質を徹底的に解明したように，ヴォルフは謎に満ちたこの最古の文学作品の成立と伝承を本格的に考察し，現存のテクストは文字を知らない時代のホメロスがすべてを作ったのではなく，原作者から数百年の間幾度も口頭で改作されたのちようやく文字化され，今日に伝わったと推論した。ホメロスが口誦詩人で文字なしで創作したことは昔から言われていたが，ヴォルフは当時新発見の『イリアス』の写本に付された古代の注釈（スコリア）を用い，古代人のテクストには異同が著しく，そのため原本を確定しえないことからその仮説を裏づけた。この『ホメロス序説』から，その後「ホメロス問題」と呼ばれる真作部分をめぐる白熱した論争が起こるが，ヴォルフ自身はこれ以上の探求は行なわず，より広い視野に立って古典学を再編成する仕事に着手した。そのとき彼が用いたキータームは，Altertumswissenschaft「古代学」であった。ヴォルフによるとそれは，言語，文学，美術，思想，科学，宗教，社会習慣その他，ギリシア・ローマをあらゆる側面から研究して，古代世界全体の理解を目指す総合的な学問を意味した。この包括的な古代研究の着想を，ヴォルフはヴィンケルマンから継承したと言われるが，しかし実証的方法において彼がベントリーの批判精神から出発したことを見落としてはならない。

ところでヴォルフの創始した古代学は，最初から多くの人の賛同を得たわけではなかった。とくにG.ヘルマン（1772－1848年）やベッカー（1785－1871年）といった古典語と文学に専心する純粋な文献学者たちは，ヴォルフのいわば学際的研究の潮流には親近感を抱かなかった。それに対して初期の古代学の発展に積極的に貢献したのは，例えば文学と同時に歴史研究の成果も収めたベック（1785－1867年）や，美術・考古学は文学の理解に役立つと考えたヴェルカー（1784－1868年），歴史・考古学の知識を神話研究に生かしたK.O.ミュラー（1797－1840年）のように多分野に関心を注ぐ新しいタイプの学者，あるいは世界史的視点に立った『ローマ史』を著わしたのち，ローマ法学の再利用写本（パリンプセスト）など貴重な文献を発見したニーブール（1776－1831年）のような多才な歴史家であった。いずれにせよ，さまざまな学派の摩擦と対立の末，やがて古代学という領域概念はドイツの古典学界に浸透し，言語学者フンボルト（1767－1835年）の教育改革を通して大学やギムナジウムでもカリキュラムに取り入れられて，その後の古典の研究および教育の大きな枠組みとなったのである。

古代学の発展

ドイツで形成された古代学の学術プロジェクトとそれを支える教育形態は，19世紀後半から20世紀前半にかけて他の西ヨーロッパ諸国にも普及していった。まずイタリアでは，『中世のウェルギリウス』を著わし，その後ヘルクラネウム出土のパピルス写本なども研究して古典古代博物館を創設したコンパレッティ（1835－1927年）が新しい古代学の先駆者となり，その弟子の古文書学者ヴィテッリ（1849－1935年）はパピルス学を本格化させた。また原典批判においてパスクアリ（1887－1952年）が，古代史ではデ・サンクティス（1856－1939年）がドイツ人の方法に学んで国際的な成果を生んだ。フランスにおいては，17世紀の新旧論争以来古典研究は沈滞していたが，スイスの言語学者ソシュールの影響を受けたメイエ（1866－1936年）が古典語の言語学的研究の先鞭をつけ，ギリシア古典の研究でもフランクフルト出身の文献学者アンリ・ヴェイユ（1818－1909年）が発展の遅れを取り戻そうとした。しかし19世紀のフランスで目覚ましかったのは，考古学の分野である。とくにデルポイとデロス島での発掘を通じて，考古学の方法のみならず美術，建築，碑銘の知識が向上し，そうした領域の多数の専門家が育成された。

一方19世紀のイギリスでは，大学の古典教育の主眼は産業社会が要求する知的エリート層の養成に向けられていたが，その後半になるとドイツの大学における古典学の発展を目のあたりにして，非実用的ではあっても学術的水準の向上に不可欠な優れた研究者を生み出すようになった。それでも最初は（じつにイギリス的であるが），ギリシア文学のジェブ（1841－1905年）や主にラテン文学のハウスマン（1859－1936年）のように，ドイツ文献学の成果を吸収しながらも，古代学の方法には反発する研究者が多かった。しかしやがて，ドイツにおける古代学研究者の理想の姿を体現したとも言える大古典学者ヴィラモヴィッツから深い影響を受けて，宗教史や人類学にも関心をもったギリシア文学者ギルバート・マリー（1866－1957年）のような有能で幅広い精神の人材も現われた。さらに20世紀初めには，グレンフェルとハントによるエジプトでのオクシュリュンコス・パピルスの発見を契機にパピルス学が飛躍的に発達し，豊富な未知の原資料が文学と歴史の研究を活性化した。19世紀末にドイツ人シュリーマン（1822－1890年）がトロイアとミュケナイ発掘に成功したことに刺激されて，考古学者エヴァンズ（1851－1941年）がクノッソスの宮殿を発見したのも同じ20世紀の初頭である。

こうしてヴォルフに始まる古代学はしだいにヨーロッパ中に広まり，その後さらに第一次世界大戦の1930年代には，ナチスの迫害から逃れてユダヤ系の優秀な古典学者たちがドイツからイギリス，フランス，アメリカなどへ亡命し，古代学の方法と成果を伝えたことも一つの要因となって，20世紀末から21世紀初めの今日でもなお，その学問的統合の理念は広汎に支持され，またその有効性は世界の古典学者のほとんど共通の認識となっている（ちなみに非西欧語圏のアジアに位置する我が国でも，ギリシア・ローマ研究者の唯一の全国的組織である日本西洋古典学会は，1950年の創設以来文学のみならず哲学，歴史，美術・考古を包括しており，いまだ分割される気配はない）。

しかし一方，20世紀後半の社会情勢の急速な変化に伴って，古代学を取り巻く現在の状況はけっして順風満帆ではなく，かつてのような楽観は許されない。冒頭の序論でも述べたように，とくにこの学問の土台をなす古典語教育の地盤沈下については，これまた世界の専門家の共通の認識となっている。そこで小論の最後に，ドイツの古代学の歴史的発展のプロセスにおいてその学術的動向に最も強い批判を投げかけた人物に触れながら，今日の課題について述べておこう。

4．むすび—ニーチェと古典学の現在

ドイツの古代学の台頭期を担った人々の多くがすでにこの世を去った1869年，リッチュルという古典学者に学んだニーチェ（1844－1900年）が，25歳の若さでスイスのバーゼル大学の古典文献学の教授として登場した。そのときニーチェは，すでにテオグニスやディオゲネス・ラエルティオスといったギリシア作家の研究で成果を収めており，バーゼル大学での就任時には「ホメロスと古典文献学」と題する講演を行なった。『悲劇の誕生』の執筆を開始する約2年前のことである。

今日の古典学史では，哲学者ニーチェは『悲劇の誕生』によって，ギリシア文化の中のディオニュソス的要素に注目し，悲劇という芸術は元来，アポロン神が具現する理性的要素と陶酔の神ディオニュソスが体現する非理性的な要素との統合によって発生したのだと提唱して，人文学者の時代以来浸透していた静的で理想化された従来のギリシア観を打ち壊そうとした人として知られている。しかし，現代人が見倣うべき模範としての古典古代像を追求するのではなく，我々とはまったく異質な「他者」として古代世界をとらえよう

とする意識は，すでにベントリーやヴィンケルマン，ヴォルフにおいても芽生えていたのであり，体系的で科学的な研究としての古代学を目指す出発点になっていた。ニーチェの功績は，その傾向をとくにギリシアに関して急加速させたことであろう。20世紀半ばのドッズによる『ギリシア人と非理性』（1951年）にいたる道は彼によって踏み開かれ，現在ではニーチェが示した荒々しい生命の躍動と禁欲的・合理的思考との相克を考慮せずしては，ギリシア文化の全体像を正しく理解できないことはほとんど常識になっている。

こうしてニーチェの初期の業績は，じつは古代学そのものをくつがえすのではなく，むしろその基本的理念を強化したものと位置づけることができるが，しかしその理念を実現するための当時の学問的方法に対しては，彼はさらに強い不満をもっていた。バーゼル大学在職中の約10年間に，ニーチェは教育と学問についての一連の論考を執筆した。そこで彼は，古典学はひたすら学者を養成することを目指しているが，しかし学者たちは狭い専門の領域に閉じこもっていて，研究対象の本質にもその異質性にも触れようとはしないと批判した。当時，民族国家の隆盛に伴って産業の発達が最重視されていたドイツでは，科学技術と自然科学の進歩が強く要求されていた。そしてその科学による具体的成果の累積に対抗して，古典を教える学者たちさえも専門的研究の量産化に努めざるをえなくなった。その結果彼らは，社会に蔓延している物質主義的価値観によって皮肉にも精神を支配されてしまい，かつての古代への情熱も視野の狭い機械的作業と化して，研究の目標も見えずにただひたすら知識の集積に没頭している。これが，ニーチェの目に映った「古代学」の実態だったのである。

知識の獲得は，目的ではなく手段でなければならないが，当時の古代学はまだ何に向かっているのか明確ではなかった。ただ一つ観察できることは，ドイツの古代学がどちらかというと歴史研究の方法に傾いていて，客観的事実の集成という口実の下に自然科学と肩を並べうるかのように信じられていたことである。ニーチェは，それは錯覚であると厳しく指摘したが，強力な歴史的相対主義の前では，彼のギリシア文化に関する独創的解釈は非学問的だと非難されるだけであった。

古代学という古典学の再構築と統合の理念を掲げながら，実際は領域ごとに細分化され，その狭い囲いの中で機械的・盲目的に行なわれている古代研究の現実を目撃したニーチェは，古典文献学の生命の枯渇と崩壊を間近に予言して，やがて古典の教育と研究の職場から去っていった。その独特の誇張を帯びた警告の言葉に対して，たしかに当時の多くの古典学者は反発を抱いた。しかしニーチェの核心を突いた批判は，彼の『悲劇の誕生』の学問的価値を誰よりも強く否定した4歳年少の文献学者ヴィラモヴィッツ＝メレンドルフ（1848－1931年）に対してとりわけ大きな影響を与えたものと思われる。

ヴィラモヴッツの現在最も広く読まれている『古典学史』（1921年）には，ニーチェの名前は一度も出てこない。だが，ヴィラモヴッツは1908年のイギリスでの講演で，冥界の亡霊に言葉を喋らせるために獣の生き血を地下に注いだホメロスの英雄オデュッセウスと同様に，古典学者は古代人から真実の声を聞きとるためには，自己の心臓から血を降り注いで過去の亡霊の生命を甦らせねばならないと訴えた。ニーチェは若くして古典の教育・研究の現場を去ったが，その砦を死守して一生闘い抜いたヴィラモヴィッツは，けっしてニーチェを無視したのではなく，じつは彼の批判をしっかりと受けとめ，そしておそらくはニーチェ以上に深く人文学に対して危機感を抱き続けていたのである。彼はギリシア文学を中心とした超人的とも言える多様な仕事において，伝統的な古典文献学と宗教，美術，歴史，考古学などの諸分野の知見とを有機的に結びつけ，研究と教育両面の実践を通じて，古代学がたんなる理念にとどまらないことを身をもって示そうと努めた。こうしてヴィラモヴッツが諸領域間の障壁を取り除くことを率先して実行し，歴史学ではモムゼン（1817－1903年）やエドゥアルト・マイヤー（1855－1930年），古典文学ではフリードリッヒ・レオ（1851－1914年）やエドゥアルト・ノルデン（1868－941年），古代哲学ではヘルマン・ディールス（1848－1922年）らが多方面の知識を批判的に結集した優れた研究業績を築いたため，ドイツの古代学は一時の停滞から急速に回復へと向かい，まもなく20世紀前半には絶頂期とも言うべき時代を迎えた。そしてそのとき，ニーチェが予言した学問の危機はついに回避されたかのように見えた。

しかし，実際はヴィラモヴッツの時代から現在にいたるまで，古典学はニーチェの指摘と批判をすっかり乗り越えることができたとは思われない。それどころか今日，冒頭で述べたように古典語の堅実な教育はますます軽んじられ，一方古代学の旗印は，科学技術優先の産業社会の肥大化と歩調を合わせ，再び無反省な生産主義に促されて独走していく恐れがないわけではない。古代学という新たな概念に生命を吹き込んだ先人の努力によって，現代の学問世界において古典学が圧迫されつつもなおどうにか一定の地位を保っている

今，その高い理念的地点から確保できる幅広い学術的パースペクティヴは重要かつ不可欠であり，それを失ってはならないことは言うまでもない。その大きな枠組みなくしては，例えば長い伝統をもつ文献学もたんなる教養的な文芸研究に後退してしまうだろう。だが前述のように，17世紀のフランスの古典学が古代に関する知識の集積と総合化を企てながら，新旧論争において，強靭な批判的学問精神の欠如のゆえに近代派に対してもろくも敗れて衰退したという嘆かわしい先例もしっかりと銘記すべきなのである。

今後の21世紀おいても，同様の反古典・反人文学の傾向はますます強まりこそすれ，おのずと沈静していくはずはなかろう。そのような逆風の吹きすさぶ中で，個々の研究者がそれぞれの狭隘な専門領域を外から眺める視点を深め，何が現在それを揺さぶっているのかを着実に考えて，その現代的課題への有効な回答を既成の概念と流通した用語による修辞的議論にではなく，つねに原典と原資料から吸収した生きた知識の新たな組合わせの中に探し求める姿勢を持続しないならば，過去から現在にいたるさまざまな専門領域での膨大な量の成果と情報は何らの知的効力も発揮しえず，たんなる物の堆積と化して，いずれはこの狭い人類社会から不用物として廃棄されてしまうだろう。

つまり古代学という統合的な学問領域は，激しく変動する近現代の人間世界の中に立ち上げられたいまだ一つの「プロジェクト」であって，けっして今ここに堅固に存在しているわけではないのだ。それはいつ消えるとも知れぬ夢か幻のようなものであり，現代に生きる我々各自が研究と教育の場で悪戦苦闘しながら過去の学問的遺産を厳しく検証し，たえず新たに創造していくほかないものであろう。そのことが，鋭敏な思想家ニーチェが後世に残したメッセージであり，またその後古典学の泰斗ヴィラモヴッツが「亡霊に我らの血を」と説いた言葉の真意なのである。

[参考文献]

R. R. Bolgar (ed.), *Classical Influences on European Culture A.D.1500-1700*, Cambridge 1976.

W. W. Briggs & W. M. Calder III, *Classical Scholarship. A Biographical Encyclopedia*, New York/London 1990.

R. シャルティエ／G. カヴァッロ『読むことの歴史—ヨーロッパ読書史』，田村毅他訳，大修館，2000.

G. Eatough, Classics at British Universities, 1986-87: Statistics, *Bulletin of Council of University Classical Departments* 16 (1987), pp.35-39.

『FIEC・国際西洋古典学会連合　活動要覧』，日本学術会議発行，1982.

La Filologia Greca e Latina nel Secolo XX. Atti del Congresso Internazionale, Roma 1984, Vol.I & II, Pisa 1989.

I. Gallo, *Greek and Latin Papyrology*, London 1986.

A. T. Grafton, Scholarship (History of Classical), *The Oxford Classical Dictionary*, 3rd ed., Oxford 1996, pp.1365-1367.

G. Highet, *The Classical Tradition*, Oxford 1949.

E. J. Kenney, *The Classical Text*, Berkeley/Los Angeles/London 1974.

G. B. Kerferd, Students in Classics in British Universities: A Statistical and Critical Survey, *Greece & Rome* 23 (1976), pp.111-117.

H. Lloyd-Jones, *Blood for the Ghosts*, London 1982.

Id., *Classical Survival*, London 1982.

Id., "Introduction" to *History of Classical Scholarship* (by U.von Wilamowitz-Moellendorff), London 1982, pp.v-xxxii.

Id., *Greek in a Cold Climate*, London 1991.

西村賀子「ヨーロッパにおける古典の伝承」，『古典学の現在』I（2000），文部省科学研究費特定領域研究「古典学の再構築」総括班編集・発行，pp.15－34.

小川正廣「オックスフォードの古典学と古典教育—歴史と現状」『西洋古典論集』VI（1989），京都大学西洋古典研究会発行，pp.89－117.

小川正廣「オックスフォード大学の古典学の一側面」，『京都産業大学国際言語科学研究所報』10（1989），pp.178－197.

小川正廣「序論—古代地中海世界から21世紀へのメッセージ」，『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，2001，pp.9－22.

R. Pfeiffer, *History of Classical Scholarship* 1300-1850, Oxford 1976.

L. D. Reynolds (ed.), *Texts and Transmission*, Oxford 1983.

L. D. Reynolds & N.G.Wilson, *Scribes and Scholars*, 3rd ed., Oxford 1991.
（邦訳：L. D. レイノルズ／N. G. ウィルソン『古典の継承者たち』，西村賀子・吉武純夫訳，国文社，1996）

J. E. Sandys, *A History of Classical Scholarship*, Vol.II & III, Cambridge 1958.

内山勝利「西洋古典学の歴史・現状・未来」，『古典学の再構築』3（1999），文部省科学研究費特定領域研

究「古典学の再構築」総括班編集・発行，pp. 10－13.

U. von Wilamowitz-Moellendorff, *History of Classical Scholarship*, London 1982.

日本学

日本古典の成立

木田　章義

1．古典とは

日本における「古典学」の歴史を考える時，まず日本では「古典」がどんなものであったのかという問題を考える必要がある。

日本における「古典」となると，一般的には，『万葉集』や『源氏物語』，それに『古今集』などの日本で書かれたものを思い浮かべる。しかし，一方では，儒教の経典や『漢書』『史記』『文選』『白氏文集』などの中国の典籍が，教養の基盤であったことは間違いない。これらの日本の典籍と中国の典籍を比べるとき，性格がかなり異なっていることが了解される。いわゆる「古典」という概念に一致するのは，どちらの文献であるのであろうか。これがこの特定領域研究が出発したときから，日本関係の研究者の頭を悩ませてきた問題である。

現在でも，本の序文や挨拶の時に，『源氏物語』の一節を引用することはほとんどない。序文や挨拶は漢文的な表現が格調が高く，『論語』などの一節を引いて教訓を垂れると，さらに格調が高まるとされる。日常生活でも，漢文の一節を口ずさめば教養があると言われるが，『徒然草』の一節を口にしても，教養があるとは言われない。日本の文献は，中国の文献に比べて，評価が低いのは，おそらく奈良時代以来，現代に到るまで，一貫した現象であろう。日本人の精神世界の中で，漢文文献は評価すべき対象であり，それを知っていることは，教養の高さを物語るのに対し，日本の文献は，それを知っているのは好事家であって，評価の対象にはならないのである。

しかし，古典の定義によって，日本における「古典」は変わってくる。たとえば，『広辞苑』の「ある民族や文化圏の伝統を形成した第一流の過去の文学」というような定義ならば，どちらの文献も古典になると解釈できる可能性もある。けれども，源氏物語が伝統を形成したとは言えない（歌学での伝統に寄与したことはあるが)。和歌の世界は伝統を形成したが，現在の我々の文化の中に，和歌の伝統は大きな位置を占めない。我々の思考に大きな影響を与えているのは，むしろ仏教や儒教の方であろう。15・16世紀のヨーロッパのようにギリシア・ラテンの文献が古典であると明瞭に定義できれば，問題は少ないのであるが，中国古典が日本文化の中で，背骨のように，一貫して存在していたことが，日本における古典の定義を難しくしているのである。

2．中国古典

中国古典が日本の古典となるのは，7～8世紀にかけて，日本が近代的な国家体制を，中国の社会体制や社会基盤を模倣することによって作り上げた結果である。特に重要なことは，文書を漢文で書かねばならなかったという状況である。官僚組織の基本は，文書による統治であるが，その文書を漢文で書かねばならなかった。実際に，新しい社会体制の中で，漢語で表される種々の概念を，和訳するには，あまりにもその体系が大きすぎて，和訳しきれなかったことは明らかである。大きな努力と，膨大な時間をかけて和訳できたと仮定しても，それを日本語で表記する方法を工夫しなければならなかったはずである。日本語を表記する方法を確立させ，それを日本全国の役人に周知させることは，やはり膨大な時間を要したであろう。中国の社会体制を学ぶと決めた時点で，漢文文書による統治

を始めざるを得なかったのは無理のないことであった。

急いで国家の体制を中国風に変えるために，すでに漢文の読み書きのできた帰化人・渡来人を登用し，急場を凌いだのであるが，なぜ，そこまで急いだのか，また，帰化人・渡来人を国家の枢要の場所に置いて，どんなふうに国家としての体制を維持できたのかというような問題は残るが，事実としては，そういう方法で，急いで律令体制へと突き進んでいったのである。体制ができあがり，帰化人や渡来人たちが，日本人化してゆくと同時に，日本人も彼らについて漢文を学び，漢文で文章を書けるようになって行ったことであろうが，帰化人たちの和化の方も進んでいったようで，奈良時代末になっても，文書を管轄するのは，帰化人・渡来人の子孫が主流となっている。遣唐使の随員や留学生の多くがやはり帰化人たちの子孫であるところを見ると，平安時代初期でも，帰化人たちの漢文に関する力量は，圧倒的な実力を維持していたようである。しかし，『万葉集』や『懐風藻』などを見れば，日本人の中には，すでに帰化人の末裔たちと肩を並べるほどの実力を持った人間が少なくなかったことが見て取れる。日本人も懸命に漢文の力を磨いていたのである。

このような漢文によって国家の形を作り上げ，維持してゆくという環境であったため，漢文の実力が重視されるのは当然のことで，漢文の基盤の一つである儒教経典に対する勉学は，漢文教育の中心となった。律令体制の中の教育体系を見るために，当時，「博士」と称されているものをあげてみると次のような多くの博士がいた（後に設置されたものには＊をつけておく）。

○大学寮（式部省）
＊〈紀伝道〉文章博士（従五位下・一人，後に二人）
〈明経道〉明経博士（正六位下・一人）
音博士（従七位上・一人）
書博士（従七位上・一人）
〈明法道〉明法博士（正七位下・二人）
〈算道〉 算博士（従七位上・二人）
○典薬寮（宮内省）
医博士（正七位下・一人）
＊女医博士（正七位下）
針博士（従七位下・一人）
案摩博士（正八位下・一人）（後に廃止か）
呪禁博士（正七位上・二人）（後に廃止か）
○陰陽寮（中務省）
陰陽博士（正七位下・一人）
暦博士（従七位上・一人）
天文博士（正七位下・一人）
漏剋博士（従七位下・二人）

これらの博士は律令体制の中で，中国制度を維持してゆくための役割を担っていたが，実用的な知識を教授し，研究する博士も多く，古典の教授という面からみると，大学寮の「四道」が浮かび上がってくる。後には「四道ノ儒者，第一等秀才（紀伝道），第二等明経，第三等明法，第四等算道」（『職源抄』）と言われたが，四道という呼称は後のもので，令が定められた当初は，紀伝道も明法道もなかった。つまり大学寮では「（大学）博士」が儒教関係の典籍を中心として学び，恐らく律令などの学問も兼修し，必要とあれば後の紀伝道の研究対象となる典籍も学んでいたのである。当時の治国の根本は儒教にあり，官吏が大学寮で学ぶべきものは儒教の経典であり，儒教の精神だったのである。

古典の中心である儒教経典の教育に関して，大学寮で採用された典籍やその解釈は，以下のように指定されていた。

周易（後漢・鄭玄注，魏・王弼注）
尚書（漢・孔安国注，後漢・鄭玄注）
詩経（後漢・鄭玄注）
三礼（礼記・周礼・儀礼）（後漢・鄭玄注）
春秋左氏伝（後漢・服虔注，晋・杜預注）
孝経（漢・孔安国注，後漢・鄭玄注）
論語（後漢・鄭玄注，魏・何晏注）
＊春秋公羊伝（延暦十七年(801)に一経に準じる）
＊春秋穀梁伝

これらの経典は漢代以前のものであるから，当時の中国にあってもすでに「古典」であった。日本でもこれらが学問の対象，教育の対象となって，「古典」として扱われると同時に，実際の生活や宮中の行事などの規範となって，日本社会を束縛してゆくのである。この外来の「古典」は，その後の日本の学問体系の基礎となり，日本における「古典」の源流となっている。この「古典」は強固で，江戸時代になって朱子学的な解釈に変わっても，「古典」としての位置を譲らなかった。

幕末から明治にかけて，ヨーロッパから新しい学問体系と知識が流入してきたとき，ようやくこれらの典籍の「古典」としての独占状況が緩和されたが，古典としての位置は失わずに現代まで来ている。それは冒頭に述べたように，現代でも，格調の高い序文は，漢文訓読調のものであり，箴言は経典からのものが喜ばれることでも分かる。この漢文の位置を，欧米語はわ

ずかに浸食している。序文などに，フランス語やドイツ語の原文で箴言が書かれているのは，格調があり，その上，教養があるとされる。ラテン語の箴言などが書かれてあれば，それだけで痺れてしまう読者も多い。しかしこれらの西欧語は，漢文ほどの地位を占められぬままで終わりそうである。書いたものに，フランス語などの原文があることは格調を高めるのであるが，それを講演などで口頭で言えば，「やりすぎ」ということになり，衒学的という評価に落ちてしまう。戦前ではこの位置にフランス語に並んでドイツ語があったが，現在はドイツ語を序文に書いても，フランス語ほどの評価はされなくなっている。ロシア語も同じである。世の中の流行によって，これらの原文の価値は左右されているのである。その中で，漢文は，序文でも格調が高く，口頭でも格調が高いということで，今も，多くの西欧語の攻勢を跳ね返し，日本人の中で「古典」の世界として，把握されているのである。

ところで，我々からみれば白居易の詩文などは「古典」であるが，白楽天が大いに流行した平安朝初中期にあっては，まさに現代文学であり，大江維時『千載佳句』(947－957頃)，藤原公任『和漢朗詠集』(1012頃)，『新撰朗詠集』(藤原基俊，1107－1123頃) などに収められた唐代の中国詩は，現代文学と感じていたはずである。これらのアンソロジーに採用された漢詩句は，当時の現代文学である漢詩文を作るための教科書として編集され (『和漢朗詠集』『新撰朗詠集』は和歌の教科書でもあったが，それはしばらく措く)，それ以降の日本文学に大きな影響を与えてきたのであるが，いつごろ古典の仲間入りをしたのであろうか。おそらくこれらの中国現代文学は日本に入って来た段階から，すでに「古典」の臭いがあったはずである。通常「古典」は時間の経過を必要とするが，空間的な距離が時間の代替をすることがある。サルトルの言葉を「酔っぱらいの寝言」と評した文学者・評論家はほとんど居ず，日本に紹介されてすぐに聖典化してしまったように，遠い異国で流行した著作は，日本人にははじめから批判したり，修正したりする対象ではなく，教科書として受け入れられる。つまり，これらの中国現代文学は，はじめから「古典」に近い場所に座るのである。恐らく，これらの現代中国文学は，すぐに「古典」に登り詰めたと考えるべきであろう。

一般的に，純粋な日本の文学と思われている『万葉集』『古今集』『源氏物語』『新古今集』でさえ，随所で，これらの中国詩文の発想や構想を借りていること，停滞があったときには，漢詩文の世界を借りることを弾みとして，発展してきていることは，かなり明らかにされてきている。漢詩文は日本文学・日本文化の背骨として存在し続けてきたのである。

3．中国古典の周辺

日本における古典の基盤はできたが，学問や古典というものも，世の中の需要に応じて変わる。律令体制の整備のために，律令の専門家が必要となり，漢詩文の流行から紀伝道の専門家も必要になる。大同三年 (808) に紀伝博士を設置して，文章博士の助けとし，承和元年 (834) には紀伝博士を廃して，文章博士を一人増員したりして，嵯峨帝を中心とする朝廷の漢詩文の流行に対応させている。このころは，まだ門閥による高位高官の独占という状況は激しくはなく，申文や上表文などの役割も大きかったし，国史の編纂や律令格式の整備も行われており，まだ漢学の素養は世の中では重要なものであった。しかし，平安中期頃，藤原北家を中心とする門閥による官吏登用が進むと，いかに優秀な人材でも，その学識に頼って出世することはできなくなってくる。そのため，力のある公卿達の恩寵を蒙って官職を得る方向へと進まざるを得ず，学者が権門貴族の家司化していった。大学寮そのものの存在意義も失われ，釈奠などの諸行事を行なうことも，それに対する知識も急速に失われていった。

それに輪をかけたのが，博士家の世襲的傾向であった。平安中期頃から，紀伝道では大江家・菅原家・藤原家が，明経道では清原家・中原家，明法道では坂上家・中原家，算道では三善家・小槻家などが代々世襲することになってゆく。世襲制によって，幅広い範囲の人材の切磋琢磨がなくなり，それぞれの道は内容的には衰退して行くことになる。このように官職が固定してゆくのは，その官職につけば，温職などもあって，それなりの実益があったからであるが，荘園が広まり，朝廷自身の資力が乏しくなるにつれて，実質的な実入りが無くなると，伝統的な家学だけでは食べて行けなくなる。生活の糧を他に求める必要ができたとき，それぞれの家は家学を省みる余裕がなくなり，新たな需要に応じるために，新しい家学を作ったり，新しく台頭してきた武家の求めに応じて地方に散っていったりした。たとえば，紀伝道の博士家である菅原氏は，高辻，五条，唐橋，東坊城，清岡，桑原家などに別れ，菅原家伝来の家学を一部維持していた家もあったが，蹴鞠の家に転じた家もあった。この時期以後，朝廷の学問は衰退してゆき，伝来の書物も散逸し，現在ではほとんどその内容を知ることができなくなっている。

ただし，明経家の清原家だけが，その家学を，保持しつづけ，戦後の華族制度の崩壊とともに，その役割を終え，その典籍を京都大学附属図書館に寄贈し，「清家文庫」ができた。清家文庫の典籍を使えば，清原家の平安朝以来の伝承を現代でも再現できる。これは例外的なことで，もともと古典や学問などというものは，それ自体で存立することができるものでも無いようである。古典や学問というものは，ある程度の国家による権威付けを必要とする。従って，文化を朝廷が握っている時代においては，朝廷が価値を認めるものが学問であり，古典であった。幕府が握っているときには，幕府が価値を認めたものが古典であり学問であった。唐を倣ったために儒教経典が古典となったが，もし法家思想を治国の根本として採用していれば，恐らく古典は法家の典籍になっていただろう。あるいは，国家が成立しなければ古典や学問と呼ばれる概念も生まれて来なかったのかもしれない。

4．日本の古典

以上の中国古典は，いわば「国家の古典」というべきものであり，この「国家の古典」の陰になって，日本で作られた文献・典籍は，時間とともに，古典としての実質を形作っていった。和歌の場合，勅撰集は天皇の命令で選ばれたものであるが，たとえば『古今集』は醍醐天皇の命令で，紀貫之・紀友則・凡河内躬恒・壬生忠岑等が，905年に撰集したものと言われており，歌の作者は，読み人知らずの時代，六歌仙の時代，撰者の時代の三期に分けられている。そのとき撰者時代以前の古い歌は古典と見なされていたかという問題がある。

ここで，実用ということと古典ということの関係を考える必要がある。紀貫之などが，『古今集』を編纂するために，古い歌を採取し，歌の形や読みを確定してゆく作業を行ったことは確かであろう。その成果を『古今集』の中に取り込んだことも確かであろう。しかし，それらの古い歌に混じって，紀貫之など編者自身や同時代の優れた歌をも採用している。そこには，「優れた歌」という基準だけがあり，古典としての意識があったのかどうかがはっきりしない。

古典として意識するようになったのはどの時点であるかを判断することは難しい。一般的には，一つの文献が成立し，それが高い評価を受けていても，時代とともに，その内容がそのまま理解できにくくなる。その段階で，その文献に対する研究・分析が始まる。その時点で，古典としての意識が始まったと考えることも可能であろう。そのような検討が始まった文献でも，たとえば，清原夏野の『令義解』は，勅命によって養老令を注釈し，令の解釈を統一したもので，承和元年（834）から施行された。これは養老令を研究したものであるが，養老令が古典となっていたというべきであろうか。これはあくまで法律であり，実用のために養老令を研究したのである。通常は，養老令を古典とは言わないであろう。では，天暦五年（951），梨壺の五人（大中臣能宣，清原元輔，源順，紀時文，坂上望城）が，『万葉集』の読み方を研究したが，その時点で，『万葉集』は古典であったといえるのであろうか。この梨壺の五人の場合でも，彼らが『後撰集』を編纂しているところからみても，『万葉集』の研究は，『後撰集』の編纂と関連があったと推定されるのである。『後撰集』の中にも，『万葉集』から採用した歌が入っており，当時の歌人の歌も入っているのである。これは歌集そのものの研究であり，歌の読みを確定させ，優れた歌かどうかを判定するための作業であったようである。つまり，この場合には，『万葉集』も，当時の歌人の歌も対等で，優れた歌かどうかが基準となっていたのである。『万葉集』の中の歌が評価を受けていたということは分かるが，古典と意識されていたかどうかについては，はなはだ疑問である。

では，歌集そのものではなく，歌学として研究されていた場合はどうであろうか。歌学的な研究は，現代まで残っているものは少ないが，奈良時代末期に『浜成式』があり，平安時代でも『喜撰式』，『新撰髄脳』などが残り，散逸してしまったものを考えれば，多くの研究があったことが推定される。奈良時代いらい，歌学そのものは一貫して存在していたと考えて良い。それがはっきりと表に現れてくるのは，平安末院政期，源俊頼，藤原顕季，藤原基俊のころである。

まとまった量の歌学書『俊頼髄脳』を残した源俊頼（1055頃－1129頃）の場合について見てみよう。

源俊頼は，白河法皇の命令で，『金葉和歌集』の編纂をした。はじめ，『古今集』『後撰集』『拾遺集』の中から歌を撰んだ「初度本」を作るが，白河法皇はその編纂に満足しなかった。続いて俊頼は当時の歌人を中心として「二度本」を編纂して法皇に見せたが，やはり認められなかった。そこで，『拾遺集』から当代歌人までを撰びなおし，「三奏本」を作り，そこでようやく白河法皇の認可を得た。『金葉集』の編纂方針が独特であったことをよく表しているのが，連歌の項目を作ったことであろう。当時すでに連歌が盛んになっていたが，それを勅撰集にとったのは，『金葉集』がかなり当代的な，また革新的な編纂方針をもっていた

ことを表している。

このような編纂の過程を考えると，俊頼にとって，『古今集』をはじめとする前代の和歌集の歌と当時の歌とは対等であったと推定できる。「二度本」の編纂を見ると，当代の歌だけでも十分勅撰歌集が編纂できると考えていたようで，前代の勅撰歌集に対して，とりわけ尊重する必要があるとは考えていなかった可能性もある。少なくとも，古い勅撰集から良い歌を撰び出すのと，当代の歌人の歌から良いものを撰び出すのとは，それほど大きな差が無かったように見える。

彼の歌学書『俊頼髄脳』の成立も，勅撰集編纂のための作業の結果であろうが，その中で論じられる歌も，『古今集』以下の勅撰集の歌だけでなく，編纂時にごく近い時代の歌合わせや当時の歌などが，区別なく論じられており，極端な場合には，俊頼自身の歌を証歌として挙げている。

こういうところを見ると，我々が『古今集』や『後撰集』に対してもつ感覚と，俊頼，ならびに当時の歌人たちのもっていた感覚とはかなりのずれがあるように見える。彼らにとっては，歌学は実作のための歌学であり，先行和歌集は証歌としての先行和歌集である。和歌を詠めなくては，恋もできず，手紙の返事も書けずということになる。上手な歌を詠めば，評価も上がるし，時には官位があがることもあった。和歌は現実の世界で重要な役割を持っていた時代であるから，これらの歌集は，実用的な面からの利用に大きな意味があり，我々の考えるような古典としての意識はなかったと考えて良いのではないか。

5．源氏物語

では，日本の古典と言えば，最初に思い浮かべる人が多い『源氏物語』は古典であったのだろうか。

前節で，平安末期に歌学が盛んになったことを述べたが，『俊頼髄脳』に引かれる歌を調べてみると，『万葉集』，勅撰集，私家集，歌合などから撰ばれていることが分かる。『源氏物語』は全く視野に入っていない。『伊勢物語』の歌が入っているように見えるが，実際は『古今集』や『古今和歌六帖』からの採歌であり，『伊勢物語』から直接取ったものではない。それらの歌が『伊勢物語』にあることは，歌の説明の中で語られているので，『伊勢物語』は見ていることが分かる。しかし，『源氏物語』を見ていたことを匂わせるものはない。平安末期の中心的な歌学の中では『源氏物語』はまったく無視してよい存在であっていたようである。

源俊頼と同じ頃の歌人である藤原顕季（？－1123）は「六条藤家」の基礎を築いた人物であるが，彼を初めとする六条藤家の歌人，顕輔（1090－1155），清輔（1104－1177），顕昭（1130頃－1210頃）などは保守的な意識を持っていたと言われているが，やはり『源氏物語』は和歌の世界では評価していなかった。俊頼は当時にあっては，先進的な立場をとっていたと言われ，新しい表現をとっていたけれども，それでも『源氏物語』は無視しているのである。

『源氏物語』は，1005年前後に書かれたもとと推定されているが，すでに菅原孝標の娘（1008－？）の『更級日記』に，10代はじめのころ，「継母や光源氏などの話を書いた物語というものがあると聞いたが，どうにかして読みたいと，等身の薬師仏を作り，人に見られぬように参り，はやく京都に行って，多くの物語のすべてを見られるようにしてほしいと祈った」と書いてある。孝標の娘が10代の始めの頃であるから，1018年から1021年の間のことであるようだが，『源氏物語』が書かれて，間がない時期である。この段階では，古典ではなく，明らかに現代小説に相当する位置にある。

『弘安源氏論議』（源具顕，弘安三年（1280））によると，源氏物語は，寛弘（1004－1012）頃にでき，康和年間（1099－1104）頃に広まり，もてはやされるようになったという。この「論議」は，伏見天皇が，『源氏物語』の不審の条を，側近の八人に討論させたもので，左右に分かれて，議論し，歌合わせのように勝ち負けを決めてゆくというおもしろい企画であるが，論議の中ではいろいろな本をあげ，多くの諸本も参照している。この時期には，『源氏物語』に関する疑問点は，だいたい共有される状況になっていたようである。

『源氏物語』の最初の註釈は，この『弘安源氏論議』を書いた源具顕の5代の先祖，藤原伊行（？－1175）の『源氏釈』である（源具顕は『弘安源氏論議』の中で「ほかの解釈があろうと，高祖父・伊行の解釈にはそむけない」と言っているので，『源氏釈』を見ていたことは確かである）。この『源氏釈』は，もともと本文の行間や上欄に書いた注釈をあとで一本に編集したものであろうと言われているが，その注釈は，源氏本文の解釈，和歌や表現の基づく歌（本歌），漢籍の出典などが書かれており，現在でも十分注釈として利用できるものである。

一般的に，著作は100年以上経つと，読めない部分が出てきて，注釈を必要とする。『源氏釈』が書かれた年代は分からないが，伊行が1175年に逝去したというところから見て，12世紀中頃あたりに書かれたと見

て良いだろう。『源氏物語』が書かれてから，だいたい150年くらい後になる。現代人にとっては，『源氏物語』は幕末から明治にかけての作品に相当するわけである。時代の変化の激しさを考えれば，明治中期の作品に相当すると考えても良いかもしれない。確かに現在，明治時代の小説は注釈が必要とされるようになり，明治文学大系のようなものが刊行されるようになっているので，その時間の流れは妥当なものであろう。伊行あたりから，つまり12世紀中葉から，『源氏物語』は現代文学の範疇を抜け出し，部分的ながらも，研究して読まなければならないものになっていたのであろう。その後，源親行（1277存命）や源光行（1163－1244）が『源氏物語』の本文の校訂を行い（河内本系統），注釈書を書いた（『原中最秘抄』，『水原抄』）。彼らの研究は後の源氏学へとつながってゆく。

親行・光行父子は，藤原俊成（1114－1204）に師事していたらしいが，その俊成は『六百番歌合』（1193）で，歌人は『源氏物語』を読むべきであると発言している。息子の藤原定家（1162－1241）にも「奥入」という源氏の注釈書があり，源氏物語に対する評価がかなりこの時期にあがったことは確かである。

俊成の発言は，『六百番歌合』（1193）の「枯野」の題で，

左　見し秋を　何に残さむ　草の原
　　ひとつに変る　野辺の景色に（女房）
右　霜枯れの　野辺のあはれを　見ぬ人や
　　秋の色には　心とめけむ（隆信朝臣）

という二つが番えられたが，右方（隆信）が，左の歌の「草の原」という句は聞き慣れないと主張し，左方（女房）は，右の歌は古めかしいと主張した。俊成の判定は，

> 左の歌で「何に残さむ草の原」と言ったのは，艶である。右方の人が「草の原」を非難したのは非常に軽率ではないか。紫式部は，歌詠みとしてよりも，物語を書く方に優れているが，「花の宴」の巻は特に優れている。源氏を詠まない歌人は憾みを残すことだ。右の歌は心も言葉も悪くはないが，平凡である。

と言い，左歌を「勝」と判定している。右方が耳慣れないと論難した「草の原」という言葉は，源氏物語の中では二例使用されているだけであるが，二例とも「花の宴」にある。それは

憂き身世に　やがて消えなば　尋ねても
草の原をば　問はじとや思ふ

という歌に用いられたものである。この歌では「草の原」は墓場のことを言っており，「私が死んでしまったら，墓場までは尋ねてこないのですね」と，朧月夜が光源氏の気持ちの浅さを指摘している。隆信が，「草の原」は耳慣れないと主張したのは無理のないことで，源氏以前には歌の中で用いられていないようであるし，源氏物語以後も，この『六百番歌合』までは用例が見あたらないほど，使われていない言葉である。一方，この歌を詠んだ女房（女房と書いているが，実際はこの歌合を主催した藤原良経（1169－1206）である）は，当然，『源氏物語』に基づいて歌を詠んでいるのだが，俊成はこの句が源氏物語の「花の宴」の歌に使われていることを知っていた（ただ，俊成がどうして『源氏物語』の中でも，「花の宴」の巻を「特に優れたものである」と主張したのかは分からない。やや過剰な評価に見えるが，あるいは，良経の意を迎えたのかもしれない）。この歌合以降，「草の原」は和歌でしきりに用いられるようになる（ただ，墓場の意味ではなく，単なる「くさはら」という意味でも使われる）。

夏の十三番「夕顔」の歌でも，

左　かた山の　垣根の光　仄見へて
　　露にぞ映る　花の夕顔（女房；良経）
右　折りてこそ　見るべかりけれ　夕露に
　　紐とく花の　光ありとは（中宮権大夫）

という歌に対して，左方の女房（良経）が，右の歌は『源氏物語』だけを考えて歌っていると非難したが，俊成は「右の歌は，源氏物語に依ったものであるが，歌の様は悪くない。左の歌が「夕顔の花」と詠まずに「花の夕顔」と，新奇な表現をしようとしているのよりも，右歌の方が優れている」と判定した。

さきほどの例にしても，この歌合に参加した歌人たちは，『源氏物語』をかなりしっかりと読んでいたことがわかるが，この頃の歌には「寄源氏物語恋」という題で読まれたものが少なくない。『六百番歌合』以前の例を挙げるだけでも，

源頼政（1104－1180）：『頼政集』に「寄源氏恋歌林苑」という詞書で
　人知れず　ものをぞ思ふ　野分けして
　こす吹く風に　隙は見ねども
藤原清輔（1104－1177）：『清輔集』に「寄源氏恋」の題で，
　あふことは　かたびさしなる　まき柱
　ふす夜もしらぬ　恋もするかな
紀光清の娘（1121頃－1201頃）：『太皇太后小侍従集』に「寄源氏恋」の題で，
　はは木木の　ありしふせやを　思ふにも
　うかりし鳥の　ねこそわすれね
右京大夫（1156頃－1235頃；藤原伊行の娘）：『建

礼門院右京大夫集』に「光源氏のためしもおもいだされる」(215詞書),「源氏の物語にある事思ひいでらるる」(229詞書) などの詞書きが見える。

飛鳥井政経 (1170－1221):『明日香井和歌集』に「寄源氏恋」の題で,

もらすなよ　ただてならひと　ことよせて
かきながしつる　水ぐきのあと

などがある。『六百番歌合』や建仁元年 (1201)『千五百番歌合』にも源氏を詠んだ歌が多くある。元久三年頃 (1206) 頃の『物語二百番歌合』(定家自筆本がある) になると,『源氏物語』の中の歌と『狭衣物語』『夜寝覚』『御津浜松物語』などの物語中の歌を番えて,優劣を判定するという歌合も作られる。これらを見ると,この頃には,『源氏物語』がしっかりと読まれ,歌の世界の題材となっていたことが分かる。そして,俊成の編集した勅撰集『千載集』(1183) にも「寄源氏物語恋といへるこころをよめる」という詞書の歌が入るようになる。ただし「読み人知らず」の形で採歌されているところからみると,まだ勅撰集に入れるには憚られる気持ちがあったのであろう。しかし,定家が編纂した『新勅撰和歌集』(1232－1234頃) になると,

紫式部のためとて結縁経供養し侍りけるところに,薬草喩品をおくり侍るとて
権大納言宗家
法の雨に　われもやぬれむ　むつましき
わかむらさきの　草のゆかりに

と作者の名前がはっきりと記されるようになる。つまり,この時に,『源氏物語』の世界は,勅撰集の中でもモデルとして認められるようになったのである。

この時期になると,源氏物語は古典としての位置を占めたと考えて良いのであろう。

『源氏物語』の研究は,二条良基や一条兼良に引き継がれてゆき,大きな流れとなった。一条兼良は,『源氏物語』の注釈書 (『花鳥余情』) だけでなく,『日本書紀』,書誌学,歴史学,もちろん儒学経典をはじめとする漢籍の研究も行い,中世における最大の学者であった。この時点で,実作と結びついた研究から,古典そのものを研究対象とする意識が明瞭になってきていると言えるであろう。

ただし,ことは単純ではない。歌人の世界では,『源氏物語』が一つの依るべき世界となり,連歌の世界へと引き継がれてゆくのであるが,和歌の世界以外では,『源氏物語』はまだ評価は高くはなかったようである。平康頼『宝物集』(1177年鹿ヶ谷の事件で鬼界ケ島に流されたが,その後許されて帰還してからの著作なので,12世紀末ころの著作と思われる) には,

最近のことでは,紫式部が夢に現れ,「虚言で源氏物語を作ったために,地獄に堕ちて,苦患を受けている」と言ったので,「早く源氏物語を破り捨てて,一日経を書いて供養をしなければならない」と,歌詠みどもが集まって法要した (三巻本『宝物集』)

と書かれている。末世思想の強い平安末期の所産とは言え,源氏供養のための催しなどが,歌集に描かれている所から見ると,このような考えかたは広い範囲に広がっていたようである。先ほどの『六百番歌合』で,良経 (女房) と番えられた藤原隆信 (1142－1205) は定家の異父兄であるが,彼の歌集『隆信集』には,

母が紫式部のために一品経をされたときに,陀羅尼品の題に当たって
夢のうちも　まもるちかひの　しるしあらば
ながきねぶりを　さませとぞ思ふ

とあり,彼の母が源氏供養をおこなっている。また,先掲の定家撰『新勅撰和歌集』にも,「紫式部のために結縁供養」したことが書かれていたが,『宝物集』の「歌詠みどもが集まって法要した」という動きはいろいろな所で起こっていたことが分かる。平安時代の伊勢物語享受のようすを伝える一面をもつと言われる『和歌知顕集』(鎌倉初期から中期) にも,紫式部が観音の化身であるという主張がある。『源氏物語』をこのような形で肯定する必要であったというのは,それだけ狂言綺語説の方も強かったということを物語っているとも言えるであろう。勅撰集にまでようやく到達した源氏の世界は,歌人達の中では古典としての意識され始めていたであろうが,一般的には,まだ古典とは言えないのである。

6．日本古典の成立

では一般的に勅撰歌集や『源氏物語』が,はっきりと古典としてとらえられるようになったのはいつ頃であろうか。

私はこれを,文芸の中心が和歌から連歌に移った時に求めたい。

連歌形式の歌は古くから詠まれているが,連歌が大きく好まれるようになってきたのは,平安時代末から鎌倉時代にかけてであると云われている。先述のごとく,勅撰集の中で連歌が連歌という項目であげられたのは,俊頼の『金葉集』である。俊頼は,現代歌人を

中心にして撰歌するという大胆な編集をした「二度本」から連歌の項目をたて，「三度本」ではその数を増やしている。俊頼の『散木奇歌集』でも連歌という項目をたて，天皇や女房たち，藤原顕季など，様々な人々と連歌を作っており，『俊頼髄脳』でも連歌の項目を立て，他に記録のない古今集時代の連歌の例から現代の作までを挙げている。連歌がかなり盛んに行われていたことが分かるのである。それを反映して『金葉集』に連歌の項目が立てられたのである。ところが，次の勅撰集『詞花集』では，藤原顕季が連歌をしたことなどが詞書に書かれているが，連歌の項目はない。俊成の『千載集』でも，定家等の『新古今集』でも連歌の項目はない。連歌がどれだけ流行し，人々が熱中し，式目（規則）ができても，勅撰歌集には入らないのである。源氏の世界を認めた俊成・定家でも，連歌は遊びの一つであり，正式な文芸とは認めていなかったのであろう。では，いつごろ，連歌が和歌と交代して，文芸の中心となったのかということになると，判断が難しい。おそらく，連歌独自の連歌集が編纂された時期をその目安にするしかない。連歌の撰集が現れたのは，二条良基の時代（1320－1388）で，彼が救済（1284頃－1378頃）の助けを得て『菟玖波集』を編んだのが延文元年（1356）である。勅撰集・準勅撰集の和歌集・連歌集を列挙すれば以下のようになる。

1　古今集　醍醐天皇
紀貫之，紀友則，凡河内躬恒，壬生忠岑　905（延喜五年）
2　後撰集　村上天皇
大中臣能宣，清原元輔，源順，紀時文，坂上望城　951（天暦五年）
3　拾遺集　花山法皇
花山法皇？藤原公任？　1005－1007（寛弘２～４）
4　後拾遺集　白河天皇
藤原通俊　1086（応徳三年）
5　金葉集　白河法皇
源俊頼　1127（大治二年）初度本（天治一年）二度本（二年）三奏本（大治二年）
6　詞花集　崇徳上皇
藤原顕輔　1151－1154（仁平年中）
金葉集の歌風を継承
7　千載集　後白河法皇
藤原俊成　1187（文治三年）
一条天皇以後二百年間の歌
8　新古今集　後鳥羽上皇
源通具，藤原有家・定家・家隆・雅経　1205（建仁五年）
9　新勅撰集　後堀河天皇
藤原定家　1232（貞永元年）
10　続後撰集　後嵯峨院
藤原為家　1251（建長三年）
11　続古今集　後嵯峨院
藤原為家，光俊，基家，行家，家良　1265（文永二年）
12　続拾遺集　亀山院
二条為氏　1278（弘安元年）
13　新後撰集　後宇多院
二条為世　1303（嘉元元年）
14　玉葉集　伏見院
京極為兼　1312（正和元年）
15　続千載集　後宇多院
二条為世　1321（元応二年）
16　続後拾遺集　後醍醐天皇
二条為藤　二条為定　1324（正中二年）
17　風雅集　花園法皇
光厳上皇　1349（貞和五年）頃
菟玖波集　二条良基，救済　1356（延文元年）
57年に勅撰に準ず。
18　新千載集　後光厳院
二条為定　1359（延文四年）
19　新拾遺集　後光厳院
二条為明，頓阿　1364（貞治三年）
（新葉集　後亀山天皇　宗良親王　1381（弘和元年）　南朝方編纂，準勅撰）
20　新後拾遺集　後円融院
二条為遠，二条為重　1382（永徳二年）
21　新続古今集　後花園天皇
飛鳥井雅世　1438（永享十年）一条兼良が序
新撰菟玖波集　大内政弘発起
一条冬良，三条西実隆，宗祇，牡丹花肖柏，猪苗代兼載　1495（明応四年）　勅撰に準ず。

『菟玖波集』が編纂されてからも，勅撰和歌集が作られている。『菟玖波集』が「準勅撰」であるのに対して，18代集以下21代集までの歌集は「勅撰集」なのである。勅撰和歌集の最後になった『新続古今集』が

二条家や京極家の人間ではなく，飛鳥井家の雅世に編纂の下命があったことが象徴的に表すように，古い時代の和歌の伝統も，ほぼその流れを絶ち，和歌は文芸の中心から滑り落ちた。しかし『新撰菟玖波集』はまた「準勅撰」である。当時の人々の意識の上では，和歌の流れは続き，その後も勅撰和歌集が編纂されるはずだったのであろう。

『新古今集』は歌の技法，描く世界など，革新的であったが，革新されたものを継続してゆくことは難しい。一つの世界を作ることはできても，それを維持してゆくことは難しいのである。また，革新的なものが生まれるのは，その世界がすでに生命を終えつつある時期である。極端に言えば，歌の世界が，混沌と平明に流れる中で，最後にすべての技術とすべての観念を使い果たして新しい世界を作り上げたのが『新古今集』の時代と言えるであろう。そしてその革新的な技法や世界は，連歌を文芸に育ててゆくことになるのである。

『新撰菟玖波集』以降は，文芸の中心は完全に連歌に移ったと見て良いだろう。連歌が和歌に替わって文芸の中心になってしまうと，前代の和歌や物語は，実用からは離れてくる。

和歌が文芸の中心である時代と，連歌が文芸の中心である時代とは，当然，前代の和歌集に対するとらえ方は異なっているはずである。和歌が中心であった時代には，それは実用という面を持っていたが，連歌が中心となった時代には，その実用性は，性格が変わってしまった。

連歌の世界でも，和歌に描かれた世界は規範となっていた。和歌の技法や和歌に読み込まれた世界を根拠に句をつなげてゆく。「寄合」や「付合」と言われるものは，まさに和歌の世界での相関関係を形にしたものである。たとえば，『連珠合璧集』などをみると，連歌の寄合において，前句に「駒」という言葉が読まれておれば，「ひま行く，つながぬ，もとこし，……」などと付けると説明してある。「ひま行く」は『新古今集』の大納言隆季の，

新しき　年や我が身を　とめくらん
ひま行く駒に　道をまかせて

の歌によって，「駒」と「ひま行く」とが関連し，駒と詠めば，この歌を根拠に「ひまゆく」と付けることができるということである。隆季の歌のなかの「ひまゆく」だけがこの寄合書にはかかれているが，実際の連歌の場においては，この和歌の世界を借りることができれば，「道をまかせる」という部分で付けたりすることも可能である。

つぎの「つながぬ」は，『後撰集』俊恵（俊頼の子）の

まこも草　つのぐみわたる　沢辺には
つながぬ駒も　はなれざりけり

の歌，「もとこし」は，『古今和歌六帖』の読人知らずの

夕やみは　道も見えねど　ふる里は
もとこし駒に　まかせてぞくる

によるものである。このように連歌の寄合は，和歌の世界を前提としたものであり，和歌の世界をさらに発展，展開させてゆくことによって，新しい世界を作ってゆくのである。

こういう連歌の和歌の世界の利用は，和歌の世界の発展であり，和歌の世界が，一つの価値ある世界として基準となっていると言うことができる。この段階では，和歌の世界は，一つ一つの歌ではあるが，先行の和歌集にある和歌は基本的には，すべて根拠となりうるのである。連歌が文芸の中心となったとき，和歌の文芸としての生命はほぼ終わり，形式化した，一つの儀式のようになって，表舞台からは退いたが，和歌の世界は，連歌とは離れた場所に立つことになる。和歌の世界は古典となったと考えることができる。従って『源氏物語』などの物語の世界も，古典となった。それが顕著に表れるのは，一条兼良（1402－1481）の頃であろう。一条兼良にとっては，『源氏物語』も『古今集』も完全に研究の対象となり，古典としての位置を占めていた。和歌や物語を初めとする先行の文献の多くを，研究の対象とした一条兼良が，最後の勅撰和歌集『新続古今和歌集』の序を書いているのは象徴的な事実である。一条兼良のその流れは，三条西実隆（1455－1537）へとつながってゆくが，そのときに宗祇のような連歌師の役割は大きかった。連歌師たちの古典への研鑽はこれからも評価すべき所であるが，地下の連歌師の資料は多く残らず，これからも発掘してゆかねばならないだろう。

7．数寄の世界

さて，ここで日本の古典は確定したようにみえるが，実はもう一つ日本古典の姿を垣らせていることがある。というより，上のように考えざるを得なかったもう一つの評価がある。それは，和歌がまだ大きな力をもち，文芸としての位置を占めている頃から，一貫して存在していたことであるが，漢詩文が本当の文学・古典であるのに対して，和歌は，「数寄」の世界，好事家のなりわいと捉えられていたことである。

「すき」ということばは，『角川古語大辞典』には「①なみなみでない物好み。普通程度では満足できない深い愛着。執心。②恋愛の情趣を一途にこのむこと。男女間の逸楽にふけること。あるいは，房事を愛好することをいう。③芸道に深く愛着を持つこと。また，その人。風流・風雅に没入すること。和歌その他の文芸や芸能に熱心であり，そのためには，身の不遇，人の嘲りもかえりみないことをさしていう。中世においては，特に文芸・芸能を学ぶ者の最も基本的な心構えとして重視され，これに徹した人々の並はずれた言行を伝える逸話が多い。」とある。①が本来の意味であろうが，ここで問題にしているのは，③の意味の「すき」である。

たとえば定家死後まもなく編纂された『古今著聞集』に描かれた「すきもの」は，

> 能因法師は，たいへんな「すきもの」であったので，「都をば霞とともに立しかど秋風ぞふく白川の関」と詠んだのを，都に居て，この歌を出すのを残念と思い，人に知られぬよう長いあいだ家に隠れ，日に当たって皮膚を黒くしたあと，「陸奥のほうへ修行に行ったついでに詠んだ」といって披露した。
>
> 経信卿は，太宰帥に任ぜられて下向の折，八月十五日に筑前国莚田駅についたとき，空が晴れて明るかったが，館の前におおきな槻の木があった。枝葉がひろく空を覆って，月を隠していたので，人々を呼び集めて，すぐにその木を切り倒し，月に向かって夜もすがら琵琶をかきならして，ここころをすまして，夜が明けたので，出発した。こんな「すき人」も今の世にはいなくなった。

と描かれる。「すきもの」の世界が文学だけでなく，管弦も含んでいるのは，平安時代から同じである。ここに描かれた「すきもの」は比較的好意的であるが，一般的に，和歌の世界を離れると，「すきもの」はあまり評価されていない。『古今著聞集』より少し前にできた『十訓抄』では，歌を詠み，『源氏物語』，『狭衣物語』を暗誦している「すきもの」の土佐判官道清という人物が描かれる。道清は，ある女房のところに通っていたが，いくら通っても返事をもらえなかった。あるとき，長い時間がんばって，ようやく御堂に引き入れられたのであるが，そっと待つ道清に対して，女房はひそやかな様子もなく，ほがらかに華やかな声で「どこ？」と言いつつ入ってくる。その上「急いで立ったままで」と言いながら袴を脱ぎ，体を預けてくるので，道清はあっけにとられ，なにもせぬまま終わってしまった。女房は「ああ不愉快だ」と言って，帰ってしまう。道清は，恋とは，女は恥ずかしげに逃げ，男が主導してゆくものであると思っていたので，予想外の女房の態度に臆してしまったのであるが，更に，そのあと，道清は，もしかしたら，また女が出てくるかもしれないと待っていたが，夜が更けてしまい，服を抱えて逃げ出したという，間の抜けたところまで書かれている。これは揶揄である。さらに，この道清は「すきもの」なので，

> 後徳大寺左大臣に「仁和寺の花をみようと思う，必ず来てくれ」と誘われた。道清は，うれしいことだと思って，すぐに破れ車に乗ってゆくと，うしろから二，三輌の車に乗ってくる人があった。道清はきっとこの左大臣がいらっしゃるのだと思い，車の後ろの簾を挙げて，扇を開いて招いた。ところが，実は関白殿があるところにいらっしゃるのだった。道清が招くのを見て，お供の護衛たちが馬を走らせて駆け寄って，車の後ろの簾を切り落とした。そのとき，通清は，車の前から転げ落ち，走ったので，烏帽子が落ちてしまった。本当に可哀想だったとか。非常な「すきもの」はこんなふうに愚かになってゆくのだろうか。

と描かれている。これは道清だけの「おこ話」ではなく，藤原惟規という人物についても，

> 藤原惟規は「すきもの」であった。父の越前守為時にしたがって，その国に下ったが，重病になり，
>
> みやこにも　恋しき人の　あまたあれば
>
> なを此たびは　いかむとぞ思う
>
> とよんだが，もういまわの際と見えたので，父の計らいで，ある山寺から僧侶を呼んだ。その僧は「中有の旅で休まずに，すぐに浄土に参りなさるように」と言いきかせた。惟規は「中有はどういうところか」と聞くので，「夕暮れの空の下，広い野原の中を歩き続けるようなもので，知った人もなく，ただ一人で，心細くまどいつつ歩くのです。倶舎論には「前路に往かんと欲するも，食料無く，中有に住むことを求めても，止まるところがない」と言います」というのを聞いて，「その野には萩・女郎花・荻・薄などが生えていて，松虫・鈴虫が鳴くのか。そうでさえあれば何も苦しくはない」と言った。その僧侶はこの言葉を聞いてあまりにも不愉快に感じて，走って出てしまった。

と描写される。「すきもの」は決して評価されていると言えない。

和歌・管弦・書などのすべてを含んだものが「数寄」

であった（さらに「恋」も含んでいた）。その中から，和歌が文芸として確立して来，物語の世界も取り込み，和歌はさらに高度なレベルにまで至る。しかし，もとの「数寄」の影をひいていた。それは，俊成，定家以降，『源氏物語』が高い評価を受けるようになって以後も，同じである。

そのため，『徒然草』（122段）では，

> 人の能力は，漢詩文を読んで，聖人の教えをしることを第一とする。次には，書くことであるが，これを中心としなくても，習わなければならない。学問に役立つからである。

と言う。これは俗人の教養のことであるが，ここでいう「聖」は孔子のことであり，儒教経典を学ぶことがもっとも肝要なこととされている。兼好（1283頃－1352以後）の時代になっても，和歌や物語の世界は，まだ，「数寄」の世界のものであったのである。これは『菟玖波集』が編まれたのとほぼ同じ時代である。

『顕註密勘』の藤原定家の加注部分によると，藤原基俊は，源俊頼について，

> 歌は俊頼によってだめにされてしまった。真似をしなさるな。漢字も書かず，知識もないままに，子供の言うようなことに従って，でたらめのむなしい事を歌に読み散らす者である。歌の外道である。

と評していたという。この時にもやはり漢文が読めないこと，それを無知であるとしていたのである。藤原顕季も漢詩文が作れないから参議にしないとも言われ，漢詩文を作ることができなければ，やはり知識人ではないという基準は生きている。

少し古くなるが，漢詩文がもっとも盛んであった時代，大江千里は寛平六年（894）に宇多天皇から和歌を詠めと言われ，さんざん悩んでようやく『句題和歌（千里集）』を作ったという。その序文に，

> 私・千里は謹んで申し上げる。去る二月十日に参議朝臣（道真かと言われる）が，私に，古今の和歌をすこし献上せよという勅命を伝えた。勅命を受けて以来，魂は休まることなく，重い苦しみが今までつづいた。私は，儒者のはしくれであるから，ちょっと詩文を聴いたことがあるが，艶辞は習ったことがない。なすところをしらないので，今，私は古い詩句を探し出し，新しい歌を作り，別に自詠の歌十首を加えて，全部で百二十首にした。恐れ多くてふるえあがるが，謹んで献上する。人の目を驚かすのを求めるのではなく，ただ笑ってもらうためである。千里恐れ謹んで申し上げる。
>
> 寛平六年年四月二五日
>
> 散位従五位上大江朝臣千里

とある。和歌を「艶辞」と呼んでいるところが，当時の人々の和歌に対する意識をよく示している。この「艶辞」としての把握は，その後も和歌に対する評価として続いていたのである。

和歌や物語の世界が，「数寄」の世界を脱し，中国古典と肩を並べる古典となるのは何時のことなのかということになると，一条兼良の頃が一つの目安になることはまちがいないだろう。しかし和歌・連歌の世界に重心をもたない知識人にとっては，価値ある「古典」ではなかったはずである。そうなると，どうも賀茂真淵，本居宣長の国学の時代にまで下らなくてはならないようである。しかし，彼らの主張もイデオロギーを含み，文字通りには受け取るわけには行かない。彼らの基本的な素養は，やはり漢文によって作り上げられているのである。漢文の世界で自らの学識・思想の基盤を作った上で，中国古典を否定して，日本の「古典」の固有の価値を論ずることができるのは，やはりそこにあらかじめの主義があるからである。『源氏物語』を「もののあはれ」で価値づけることは難しい。現代でも『源氏物語』は「色好みをいさめるために書かれた」という説が提出されることがある。中世に『源氏物語』を肯定するために捻り出された理屈が，現代に蘇るほど，『源氏物語』を価値のある価値「古典」として肯定することに抵抗感をもつ人間が居つづけているのである。

古典に価値が必要かどうか，道徳が必要かどうか，どのような状況になれば古典と判断できるのか，これからもまだ遠い道のりが待っているようである。

『論集』・ニューズレター『古典学の再構築』
執筆者別 執筆個所索引

●論集＝『論集』（「古典学の再構築」研究成果報告集）I～VIII
●NL＝ニューズレター『古典学の再構築』I～XIII
●執筆者名（五十音順） 執筆個所（論集 NL）

愛甲 弘志 NL.IV. pp.13-14
相田 満 NL.II. pp.13-14
青野 太潮 論集I. pp.209-218, NL.X. pp.28-29
赤松 明彦 論集I. pp.111-123, V. pp.51-62, NL.IV. pp.21-22, VI. pp.15-16, X. p.47
秋山 学 NL.IV. pp.28-29, VI. p.19
朝倉 尚 論集VII. pp.82-88, NL.IV. p.30, VI. p.20, VIII. pp.78-83, X. pp.66-67
安藤 充 論集VI. pp.35-42, NL.IV. pp.25-26, X. pp.59-60
アンドル・アーマー 論集 IV. pp.14-71, NL.II. pp.13-14, X. pp.36-37
飯塚 正人 NL.X. pp.50-51
池田 知久 論集I. pp.35-75, II. pp.19-54, NL.I. pp.12-13, II. p.5, 9, 28, VI. p.4, 7, VII. pp.30-32, X. p.14, pp.19-20
石井 紫郎 NL.V. pp.5-7
石川 忠久 NL.VII. pp.11-13
石塚 英弘 NL.II. pp.13-14, X. pp.36-37
出雲 朝子 論集VII. pp.97-106, NL.X. pp.40-41
井谷 鋼造 NL.IV. p.12, VIII. pp.106-107
市川 裕 論集V, pp.87-96, NL.II. p.19, V. p.16, X. p.44, XI. pp.72-80, XII. pp.68-69
井上 聡 NL.II. pp.8-9, VII. p.69, X. p.19
今西裕一郎 論集IV. pp.145-174, NL.IV. p.18, VI. p.13, X. pp.39-40
今道 友信 NL.V. pp.22-29
今村みゑ子 NL.II. pp.8-9, VII. p.69, X. p.19
岩田 孝 論集III. pp.181-193, NL.IV. p.17, VI. pp.11-12, X. pp.33-34
上山 春平 論集I. pp.35-75, NL.III. pp.56-57, V. pp.33-37, VI. pp.24-27, VII. pp.40-45, VIII. pp.5-7, IX. pp.63-69, X. pp.76-85, XI. pp.72-80, XIII. pp.80-90, 91-97
内山 勝利 論集I. pp.35-75, V, pp.103-106, NL.I. p.15, p.23, II. pp.6-7, 19-20, 29, III. pp.10-13, pp.59-60, V. pp.12-14, VI. pp.5, 15, VII. pp.22-23, X. p.16, pp.44-45, XIII. p.11
浦 一章 論集VIII. pp.105-122, NL.II. pp.24-25, X. pp.69-70
江島 惠教 NL.I. pp.15-16, 20-21, II. p.7, 20, 29, III. pp.10, 59
エンゲルベルト・ヨリッセン 論集VII. pp.38-41, NL.II. pp.22-23, VI. p.23, VIII. pp.66-70, X. pp.63-64, XII. pp.70-71
及川 昭文 論集IV. pp.14-71, 72-94, NL.II. pp.14-15, III. pp.44-55, V. pp.52-56, VI. p.13, X. pp.36-37
大木 康 論集III. pp.5-9, 42-48, 50, 51, 54, 143-151, NL.X. pp.30-31, XII. pp.64-65
大谷 雅夫 NL.XIII. pp.50-57
大月 康弘 論集VI. pp.43-50, NL.II. pp.21-22, VI. p.17, VIII, 50-52, X. pp.56-57
大津 透 論集VII. pp.61-71, NL.IV. p.31, VI. pp.20-21, VII. pp.27-29, X. p.66
大貫 隆 NL.IV. p.26, VIII. pp.109-110
大秦 一浩 NL.IX. pp.70-77
丘山 新 NL.II. p.20, X. pp.54-55, 76-85
小川 剛生 NL.II. pp.8-9, VII. p.69, X. p.19
小川 正廣 論集I. 239-251 VI, pp.60-70, NL.X. p.60
オズウイン・マリー 論集VIII. pp.59-67
尾上 陽介 NL.II. pp.8-9, VII. pp.36-38, 69, X. p.19
影山 悦子 論集II. pp.239-244, NL.IV. p.13, VI. p.10, X. pp.25-26
葛西 康徳 論集VIII. pp.59-67, NL.X. p.71
葛 兆 光 NL.XI. pp.34-43, 68-71
桂 紹隆 論集I. pp.133-140, 149-150, III. pp.10-12, 23-29, 57, 172-180, NL.VI. p.12, X. pp.32-33
加藤 周一 NL.III. pp.40-41
金沢 篤 論集III. pp.47, 56, 60-63, 83-97, NL.II. pp.11-12, X. pp.26-27
金水 敏 論集VII. pp.72-81, NL.IV. pp.31-32, VI. p.21, X. pp.66-67
鎌田 繁 論集V, pp.63-70, NL.I. pp.22-23, II. p.18, V. pp.16-17, 30, VI. p.15, VII. pp.23-24, 71

釜谷　武志　NL.IV. pp.15-16, VI. p.11
唐澤　靖彦　NL.VIII. pp.92-95
辛島　昇　NL.XIII. pp.78-79
川合　康三　論集III. pp.123-131, NL.IV. pp.13-14, X. p.29
川口　敦子　NL.IX. pp.78-83
川津　雅江　論集VI. pp.141-154, NL.X. pp.61-62, XII. pp.21-30
川中子義勝　論集VIII. pp.150-164, NL.X. p.70
川原　秀城　論集V, pp.1-9, NL.II. pp.16-17, V. pp.46-47, VI. p.14, VIII. pp.27-28, X. p.41
菊地　大樹　NL.II. pp.8-9, VII. p.69, X. p.19
木田　章義　論集I. pp.35-75, 255-265, VII. pp.1-11, NL.I. pp.16-17, 18, II. pp.7-8, 22, 29, III. pp.5-7, 57-58, VI. p.6, 22, VIII. p.24, X. p.17, 63
木津　祐子　論集III. pp.152-163, NL.IV. p.14, X. p.31
木下　鉄矢　NL.IV. pp.19-20
裘　錫圭　NL.VII. pp.14-21
金　文京　論集III. pp.58, 132-142, NL.IV. p.15, IX. pp.24-25, X. pp.29-30
久保　一之　NL.VII. pp.69-70. IV. pp.12-13
久保　正彰　NL.VIII. pp.29-30
黒田　彰　論集VII. pp.44-60, NL.X. pp.65-66
桑原　直己　NL.IV. pp.28-29, VI. p.19
小池　澄夫　NL.IV. p.24, V. pp.30-31
興膳　宏　論集I. pp.35-75, 81-94, III. pp.58-59, 62-65, 69-82, NL.I. pp.18-19, II. p.11, III. pp.7-9. pp.41-42, pp.58-59, VII. p.39, IX. pp.59-60, X. p.26
児玉　寛　論集VI. pp.115-123, NL.II. p.21, VI. p.17, X. p.56
後藤　敏文　論集I. pp.97-103, 141-148, III. pp.10-12, 12-20, 45, 47, 50-53, 164-171, 56-57, 61, 63-64, NL.IV. pp.16-17, VI. p.11, IX. pp.26-40, X. pp.31-32
小西　貞則　論集IV. pp.145-174, NL.IV. p.18, VI. p.13, X. pp.39-40
小林　春夫　NL.IV. p.22, VI. p.16, X. p.51
小林　道夫　論集VIII. pp.15-27, NL.X. p.75
五味　文彦　論集II. pp.3-16, NL.II. pp.8-9, VII. p.69, X. p.19
近藤　成一　NL.II. pp.8-9, VII. p.69, X. p.19
近藤　泰弘　NL.II. pp.13-14
斎藤　明　論集VI. pp.8-21, NL.VI. p.18, VIII. pp.11-19, X. p.58
齋藤　希史　論集III. pp.69-82, NL.V. pp.40-41, X. p.26
坂下　浩司　論集V. pp.144-152, NL.X. pp.52-53, XII. pp.14-20
櫻井　陽子　NL.II. pp.8-9, VII. p.69, X. p.19
佐古　年穂　論集VI. pp.22-34, NL.II. p.20, X. pp.54-55
佐々木あや乃　論集VIII. pp.97-104, NL.X. pp.68-69
佐藤　研　論集I. 188-197, III. pp.57-58, NL.II. pp.12-13, 26-27, VII. p.70, X. pp.28-29
佐野　泰雄　論集VIII. pp.68-77, NL.X. p.74
佐原　真　NL.IX. p.55
柴山　守　論集IV. pp.14-71, NL.II. pp.13-14, X. pp.36-37
志茂　碩敏　NL.II. p.18, VII. p.71, X. p.43
下田　正弘　論集I. pp.104-110, III. pp.239-244, NL.X. pp.46-47
新谷　英治　論集V, pp.198-211, NL.X. pp.48-49
末木文美士　論集I. pp.151-159, VII. pp.42-43, NL.X. pp.64-65
杉本　一樹　論集VII. pp.42-43, NL.X. pp.64-65
杉山　正明　論集V, pp.169-183, NL.I. pp.22-23, II. p.18, VII. pp.40-45, 71, VIII. pp.22-23, X. p.43
鈴木　広光　NL.II. p.22, VI. p.22, VIII. pp.76-77, X. p.63
関口　順　論集II. pp.55-67, NL.II. p.9, VI. p.7, X. pp.19-20
関根　清三　論集I. pp.35-75, III. pp.56-57, 59-65, 1-4, 44, 48, 52, 53, 98-114, NL.I. pp.13-14, 21-22, II. pp.5-6, 12, 28, III. pp.13-15, 60-62, V. pp.33-37, VI. p.4, 10, IX. pp.10-11, 12-23, X. pp.15, 27-28
瀬口　昌久　論集V. pp.131-143, NL.X. pp.52-53
高崎　直道　論集I. pp.35-75, NL.IX. pp.41-47, XIII. pp.5-6
高島　淳　論集IV. pp.102-144, NL.IV. p.19, VI. p.14, X. pp.37-38
高鳴　航　NL.VIII. pp.98-101
高橋慎一朗　NL.II. pp.8-9, VII. p.69, X. p.19
高橋　孝信　論集II. pp.91-108, NL.I. pp.20-21, II. p.10, V. pp.38-39, VII. p.27, pp.35-36, X. p.21
高橋　典幸　NL.II. pp.8-9, VII. p.69, X. p.19
高橋　宏幸　論集VI. pp.71-85, NL.IV. pp.27-28, VI. pp.18-19, X. pp.60-61
高橋　通男　論集VIII. pp.89-96, NL.II. p.24, X. pp.72-73
田口　一郎　論集V. pp.15-21,NL.X. pp.41-42
武井　協三　論集IV. pp.14-71, NL.II. pp.13-14, X. pp.36-37
竹田　正幸　NL.IV. p.32, VI. pp.21-22, VII. pp.50-53, VIII. pp.84-87
多賀　茂　論集VIII. pp.165-176, NL.II. pp.23-24, VI, p.23, X. p.72
田中　紀行　NL.IV. p.30, VI. pp.19-20
田渕句美子　NL.II. pp.8-9, VII. p.69, X. p.19
月村　辰雄　論集I. pp.35-75, VIII. pp.8-14, 78-85(翻訳), NL.I. pp.24-25, II. pp.24-25, 29, V. pp.11-12, 31-32, X. p.18, pp.69-70
月本　昭男　論集III. pp.115-122, NL.X. pp.27-28
月本　雅幸　論集VII. pp.42-43, NL.X. pp.64-65
土田健次郎　論集III. pp.58, 205-215, NL.IV. pp.14-15, V. pp.42-43, VI. pp.10-11
土田龍太郎　NL.X. pp.54-55
筒井　清忠　NL.IV. p.30, VI. pp.19-20
鶴岡　賀雄　NL.X. p.44

出口　正之　NL.II. pp.14-15, VI. p.13
手島　勲矢　論集I. 175-187, III. pp.30-39, 45-47, 49, 50, 52, 54, 61-64, NL.X. p.35
寺崎　昌男　NL.X. p.74
戸川　芳郎　NL.VII. pp.5-7
徳永　宗雄　論集IV. pp.95-101, NL.I. p.14, II. p.6, pp.15-16, 28-29, III. p.43, V. p.32, 52, VI. pp.4-5, 24-27, 28, X. pp.15-16, 38-39
礪波　護　論集VII. pp.89-96, NL.IV. pp.32-33, IX. pp.55-57, X. pp.67-68
豊島　正之　論集IV. pp.178-187, VII. 97-106, NL.X. p.40-41
中井　章子　NL.X. p.70
中川　純男　論集VIII. pp.1-7, NL.II. p.24, V. pp.50-51, X. pp.72-73
中川　久定　論集I. pp.35-75, VIII. pp.28-37, NL.I. p.17, II. p.8, pp.23-24, III. pp.62-63, VI. p.6, 23, VIII. pp.53-55, IX. pp.57-59, X. p.72, XIII. pp.74-77
永崎　研宣　論集IV. pp.188-194
中島　隆博　論集V. pp.22-31, NL.X. pp.45-46
長島　弘明　論集VIII. pp.41-58, NL.X. pp.73-74
中砂　明徳　論集VI. pp.131-140, NL.X. p.57
中田　考　NL.IV. pp.23-24
中谷　英明　論集I. pp.3-12, 35-75, V, pp.32-50, NL.I. pp.20-21, 26-29, II. pp.4-6, 17-18, V. pp.18-21, VI. pp.14-15, VIII. pp.8-10, IX. pp.7-9, X. pp.11-13, 42-43, XIII. pp.70-73, 91-97
中務　哲郎　論集I. pp.35-75, VI. pp.86-92, NL.II. pp.20-21, V. pp.48-49, VI. p.6, X. pp.16-17, 55, XIII. pp.7-8
中根　千枝　NL.IX. pp.5-6
中畑　正志　論集V. pp.117-130, NL.IV. p.24, VIII. pp.25-26, X. pp.51-52
中村　信博　論集V. pp.97-102, NL.X. p.44
中村　康夫　論集IV. pp.14-71, NL.II. pp.13-14, X. pp.36-37
南里　一郎　NL.IV. p.32, VI. pp.21-22, VII. pp.50-53, VIII. pp.84-87
西村　重雄　論集VI. pp.107-114, NL.II. p.21, VI. p.17, VIII. pp.20-21, X. p.56
西村　太良　NL.II. p.24, X. pp.72-73
西村　賀子　論集I. pp.221-238, VI. pp.93-106, NL.IV. p.28, X, 61-62
納富　信留　論集V, 107-116, NL.X. pp.44-45
野元　晋　論集V. pp.71-86, NL.X. pp.43-44
パスカル・モンテュペ　論集VIII. pp.78-85
羽田　正　NL.II. p.23, X. pp.68-69
服部　正明　NL.VII. pp.8-10
濱田(星)泉　論集IV. pp.141-144, NL.X. pp.37-38, XII. pp.66-67
濱田　正美　論集I. pp.35-75, 163-171, NL.II. p.18, VI. p.15, VII. p.71, IX. pp.63-69, X. pp.43-44
早島　理　論集VI. pp.1-7, NL.VII. pp.46-49, VIII. pp.108-109, X. pp.58-59
原　正一郎　論集IV. pp.14-71, NL.II. pp.13-14, X. pp.36-37
春田　晴郎　NL.IV. p.22, VII. pp.61-63
日高　敏隆　NL.XI. pp.62-64
平田　昌司　論集V, pp.10-14, NL.II. pp.17, 30, V. pp.14-15, VII. pp.54-60, 70, VIII. pp.88-90, 91-92, 96-98, X. pp.41-42
福田　智子　NL.IV. pp.21-22, VII. pp.50-53, VIII. pp.84-87
藤澤　令夫　NL.V. pp.8-10, VIII. pp.56-58, IX. pp.61-62, XIII. pp.12-13
藤本　幸夫　NL.IV. p.21
藤原　克己　論集VIII. pp.41-58, NL.X. pp.73-74
船山　徹　NL.IV. pp.21-22, VI. p.16
古瀬　順一　論集IV. pp.1-13, NL.II. p.15, X. p.36
古松　崇志　論集V. pp.184-197, X. p.49, XII. pp.72-77
ペネロペ・マリー　論集VIII. pp.59-67
朴　一功　論集V. pp.153-165, NL.IV. pp.24-25, VI. pp.16-17, VII. pp.64-68, X. pp.53-54
朴　真完　NL.XII. pp.78-85
堀池　信夫　論集II. pp.68-88, IV. pp.10-11, NL.VI. pp.8-9, VII. pp.25-27, X. pp.22-23
本郷　和人　NL.II. pp.8-9, VII. p.69, X. p.19
真下　裕之　論集II. pp.191-214, NL.II. pp.10-11, VI. p.8, X. p.22
桝屋　友子　NL.II. p.23, X. pp.68-69
松井　太　NL.IV. p.13, VI. p.10
松浦　純　論集VIII. pp.123-149, NL.II. p.25, X. p.70, XII. pp.47-63
松川　節　NL.IV. p.13, VI. p.10
松田　和信　論集II. pp.109-120, NL.IV. p.11, VI. pp.9-10, VII. pp.32-35, X. pp.24-25
松村　雄二　論集IV. pp.14-71, NL.II. pp.13-14, X. pp.36-37
間野　英二　論集II. pp.175-190, NL.II. pp.10-11, VI. p.8, X. p.22
丸井　浩　論集III. pp.40-65, NL.II. p.11, IV. p.35, X. pp.26-27
丸山　徹　論集VII. pp.26-37, NL.IV. pp.30-31, VI. p.20, VIII. pp.59-65, X. p.63, XI. pp.81-82, 83-88
三木　雅博　論集VII. pp.44-60, NL.X. pp.65-66
南川　高志　論集VI. pp.124-130, NL.II. pp.20-21, X. p.55
蜂岸　真琴　論集IV. pp.129-140, NL.X. pp.37-38
御牧　克己　論集I. pp.35-75, II. pp.123-143, NL.I. pp.19-20, II. pp.9-10, VI. p.8, X. pp.20-21, XIII. pp.80-90
村上　征勝　論集IV. pp.1-13, NL.II. p.15, V. pp.44-45, X. p.36
室城　秀之　論集IV. pp.145-174, NL.IV. p.18, VI. p.13, X. pp.23-24, 39-40

室寺　義仁　論集II. pp.144-157, NL.X. pp.23-24
守屋　彰夫　論集I. pp198-208, III. pp.44, 47, 53, 60
森山　清徹　論集II. pp.158-172, NL.IV. p.11, VI. p.9, VIII. pp.102-105, X. p.23
安田　次郎　NL.II. pp.8-9, VII. p.69, X. p.19
安永　尚志　論集IV. pp.14-71, NL.II. pp.13-14, VI. p.13, X. pp.36-37
安村　典子　NL.IV. p.27, VII. p.71
矢野　道雄　論集IV. pp.175-177, NL.IV. pp.18-19
山我　哲雄　NL.IV. pp.26-27
山田　篤　論集IV. pp.95-101, NL.X. pp.38-39
山田　奨治　論集IV. pp.14-71, NL.II. pp.13-14, X. pp.36-37
山田　哲好　論集IV. pp.14-71, NL.II. pp.13-14, X. pp.36-37
山元　啓史　論集IV. pp.78-84, 87-94, NL.II. pp.14-15, VI. p.13
湯川　哲之　NL.II. pp.14-15, VI. p.13
吉岡　亮衛　NL.II. pp.14-15, VI. p.13
吉田　民人　NL.IX. pp.48-54
吉田　光男　NL.IV. p.25, VI. p.18
吉田　豊　論集II. pp.217-238, NL.IV. p.13, VI. p.10, X. pp.25-26
吉野　諒三　NL.VI. p.13
吉水　清孝　論集I. pp.124-132, III. pp.10-12, 20-22, 50, 53, 56, 57, 40, 194-204, NL.IV. pp.17-18, VI. p.12, X. pp.34-35, XII. pp.5-13
米井　力也　論集VII. pp.38-41, NL.II. pp.22-23, VI. p.23. VIII. pp.71-75, X. pp.63-64
李　長波　論集VII. pp.12-25, NL.IV. pp.31-32, VI. pp.21, X. p.63, XII. pp.31-46
梁　一模　NL.VI. p.14, X. p.41
林　慶彰　NL.XIII. pp.45-49
渡邊　金一　論集VI. pp.53-59, NL.X. pp.56-57
Antonio Martins　NL.XI. pp.83-87
Elizabeth Craik　NL.II. pp.20-21, III. pp.37-39, X. p.55, XIII. pp.14-16
George Babiniotis　NL.XIII. pp.17-22
Guenther Poeltner　NL.VIII. pp.42-49
Heinrich von Staden　NL.VIII. pp.31-41
Jörg Jeremias　NL.XI. pp.52-61, 65-67
Javier Teixidor　NL.XIII. pp.38-44
Maria Filomena Gonçalves　NL.XI. pp.87-88
Michael Witzel　NL.III. pp.16-36, IV. p.36, XI. pp.12-31, XIII. pp.58-69
Oswyn Murray　NL.XI. pp.5-11
Robert Dankoff　NL.XI. pp.32-33
Reuven Yaron　NL.XIII. pp.30-37
Sara Japhet　NL.XIII. pp.23-29
Zhang Longxi　NL.XI. pp.44-51

論集「古典学の再構築」「古典学の再構築」研究成果報告集 I

平成15年 3 月20日発行

編集者　中谷英明

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」
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

発行者　中谷英明

発行所　「古典学の再構築」総括班
〒651-2180　神戸市西区伊川谷町有瀬518
神戸学院大学人文学部

印　刷　株式会社シンクス

この冊子は再生紙を使用しています

1998 - 2002

古典学の再構築