

龍谷紀要

第44巻 第2号

2023年3月

-
- 梵文『法蘊足論』「学処品」和訳研究 …………… 青原 令知 (1)
- 上方落語の女性語における人物相関の社会言語学的研究 …………… 角岡 賢一 (19)
- 水、錬金術、実験哲学：トマス・ヴォーンとロバート・ボイル …… 岡田 典之 (37)
- Baba Yaga als Grenzbewohnerin
—Eine Reflektion zu “Spaltkopf” — …………… 國重 裕 (51)
- 「正史」テキストの演変 (1)
—三国志の場合— …………… 竹内 真彦 (57)
- 裁判体に焦点を当てた『羅生門』文学模擬裁判の分析
—「優しい判決」の背景を探る— …………… 札埜 和男 (71)
-

龍谷大学

RYUKOKU KIYO

THE RYUKOKU JOURNAL
OF
HUMANITIES AND SCIENCES

Vol.44 No.2

March, 2023

CONTENTS

- Annotated Japanese Translation to the *Śikṣāpada-varga* chapter
of the *Dharmaskandha* from Sanskrit Sources AOHARA Norisato (1)
- A Sociolinguistic Study of Interpersonal Relations
of the Women's Utterances in the Kamigata Rakugo Stories
..... KADOOKA Ken-Ichi (19)
- Water in Alchemy and Experimental Philosophy:
Thomas Vaughan and Robert Boyle OKADA Noriyuki (37)
- Baba Yaga als Grenzbewohnerin
– Eine Reflektion zu “Spaltkopf” KUNISHIGE Yutaka (51)
- A New Text-kritik of *Orthodox Histories* (1):
The Case of *Records of the Three Kingdoms* TAKEUCHI Masahiko (57)
- Analysis of the Literature-Based Mock Trial
on *Rashomon* Focusing on the Jury:
Exploring the Background to the Empathetic Verdict FUDANO Kazuo (71)
-

Published by
Ryukoku University
Kyoto, Japan

梵文『法蘊足論』「学処品」和訳研究

青原 令知

▶キーワード

法蘊足論、Dharmaskandha、
学処品、五学処、Śikṣāpada

▼要旨

本稿は説一切有部の初期論書、『法蘊足論』学処品のサンスクリット文よりの和訳研究である。本書学処品は五学処すなわち在家信者の五戒を解説する章である。玄奘訳と微妙に説相が異なる個所が少なからず存在し、またこのテーマの性格上、律蔵文献に類似文脈が指摘できる記述も見られるなど、示唆に富むものである。

はじめに

本稿は、説一切有部の初期論書『阿毘達磨法蘊足論』(Dharmaskandha)の中の一品「学処品」(*Śikṣāpada-varga)のサンスクリット文からの和訳研究である。Dietz 1984ならびにMatsuda 1986による公刊本を元に筆者が再校訂を施したテキスト(青原 2022)を底本とする⁽¹⁾。

周知のように『法蘊足論』は、『集異門足論』と並び最初期の形態を保存する有部論書である。後者が『衆集経』(Samgiti-sūtra)という単一経典を注釈・増広した書であるのに対して、本書は玄奘訳にして全21品においてそれぞれ別な経典を引き(多くは主題のみの引用)、これを解釈する形を取る。「法蘊」の名の通り、主要な教説解釈の集成である⁽²⁾。そのうち学処品の内容は、優婆塞の五学処を示す経典の記述を解釈するものであり、そのテーマの性格上、律蔵文献と共通する記述も少なからず見られる。そのような点や玄奘訳との明らかな相違点も指摘しながら、以下に試訳を提示する。訳文中の略号等はすべて青原 2022に準ずる⁽³⁾。重複を避けるため、必要な注も省略したところがある。前稿を併せて参照してもらいたい。

梵文『法蘊足論』学処品

《梗概》

1. 五学処の所依経文

2. 五学処実践と優婆塞
 - 2-1. 三帰依と五学処実践
 - 2-1-1. 優婆塞の条件／2-1-2. 一部実践者／2-1-3. 部分実践者／2-1-4. 大部分実践者／2-1-5. 不完全実践者／2-1-6. 完全実践者
 - 2-2. 優婆塞実践の種別
 - 2-2-1. 五学処具有者の自利・利他実践
 - 2-2-1-1. 五法／2-2-1-2. 十法／2-2-1-3. 十五法
 - 2-2-2. 信・戒・捨・往趣・聞法・念持・了解・随法行具有者の自利・利他実践
 - 2-2-2-1. 八法／2-2-2-3. 十六法／2-2-2-3. 二十四法
 - 2-2-3. 十業道具有者の自利・利他実践
 - 2-2-3-1. 善業道の十法／二十法／三十法／四十法
 - 2-2-3-2. 不善業道の十法／二十法／三十法／四十法
3. 五学処の解釈
 - 3-0. 五学処論母
 - 3-1. 離殺生（不殺生）
 - 3-1-1. 殺生の教証／3-1-2. 殺生の定義／3-1-3. 教証の解釈／3-1-4. 離殺生の定義
 - 3-2. 離不与取（不偷盜）
 - 3-2-1. 不与取の教証／3-2-2. 不与取の定義／3-2-3. 教証の解釈／3-2-4. 離不与取の定義
 - 3-3. 離欲邪行（不邪姪）
 - 3-3-1. 欲邪行の教証／3-3-2. 教証の解釈／3-3-2. 離欲邪行の定義
 - 3-4. 離虚誑語（不妄語）
 - 3-4-1. 虚誑語の教証／3-4-2. 教証の解釈

（以下梵文欠落、漢訳のみ）

 - 3-4-3. 離虚誑語の定義
 - 3-5. 離飲酒放逸処（不飲酒）
 - 3-6. 学処の意味
4. 優婆塞の諸問題
 - 4-1. 優婆塞と三帰依の関係／4-2. 優婆塞と仏弟子の関係／4-3. 僧宝と僧和敬

1. 五学処の所依経文⁽⁴⁾

(Dz: 70.24-73.7; Sg: 172.14-173.32; Ch: 453 c 06-454 a 14)

私はこのようにお聞きした。あるとき世尊はシュラーヴァステイのジェータ林、アナータピ
ンダダの庭園に滞在された。そこで世尊は比丘たちに告げられた。

一比丘たち、ある者に五つの恐怖・罪過・敵意が静まらないでいると、その者は現法におい
て知者たちに非難され、後に悲嘆して、身体が減んで死んだ後、険難な悪趣に陥って地獄に生
まれます。いずれの五つの恐怖・罪過・敵意が静まらないのでしょうか？

殺生の者は殺生を縁として、〔恐怖〕・罪過・敵意を生み出しますが、そのような殺生を離れ
ない者には、恐怖・罪過・敵意が静まらないでいます。これが第一です。不与取の者（第二）
…欲邪行の者（第三）…虚誑語の者（第四）…スラー・マイレーヤ・マドゥヤ〔飲酒〕放逸処
の者は、スラー・マイレーヤ・マドゥヤ〔飲酒〕放逸処〔を縁として〕、恐怖・罪過・敵意を
生み出しますが、そのようなスラー・マイレーヤ・マドゥヤ〔飲酒〕放逸処を離れない者に

は、恐怖・罪過・敵意が静まらないでいます。これが第五です。

ある者にこれら五つの恐怖・罪過・敵意が静まらないでいると、その者は現法において知者たちに非難され、後に悲嘆して、身体が減んで死んだ後、陰難な悪趣に陥って地獄に生まれます。

一方、ある者に五つの恐怖・罪過・敵意が静まっていると、その者は現法において知者たちに称讃され、後に悲嘆することなく、身体が減んで死んだ後、善趣・天界の中の諸天に生まれます。いずれの五つの恐怖・罪過・敵意が静まっているのでしょうか？

殺生の者は殺生を縁として、恐怖・罪過・敵意を生み出しますが、そのような殺生を離れた者には、恐怖・罪過・敵意が静まっています。これが第一です。不与取の者（第二）…、欲邪行の者（第三）…、虚誑語の者（第四）…、スラー・マイレーヤ・マドゥヤ〔飲酒〕放逸処の者は、スラー・マイレーヤ・マドゥヤ〔飲酒〕放逸処を縁として、恐怖・罪過・敵意を生み出しますが、そのようなスラー・マイレーヤ・マドゥヤ〔飲酒〕放逸処から離れた者には、恐怖・罪過・敵意が静まっています。これが第五です。

ある者にこれら五つの恐怖・罪過・敵意が静まっていると、その者は現法において知者たちに称讃され、後に悲嘆することなく、身体が減んで死んだ後、善趣・天界の中の諸天に生まれます。

世尊はこのように仰った。善逝はそう説かれた後、師は次の〔偈頌〕を語られた。

生命を奪い虚誑語を語り 世に与えられないものを奪い取り

他人の妻と交わり スラー・マイレーヤ飲酒を求める人は

五法に愛着する悪戒の者と呼ばれ 身体が減んだ後 悪慧の者は地獄に生まれる

だが生命を奪わず 虚誑語を話さず 世に与えられないものを取らず

他人の妻と交わらず スラー・マイレーヤ飲酒を求めない人は

五法を解脱した具戒の者と呼ばれ 身体が減んだ後 善趣・天界中の諸天に生まれる

そのように仰った。

2. 五学処と優婆塞

2-1. 三帰依と五学処実践⁽⁵⁾

2-1-1. 優婆塞の条件 (Dz: 73.9-74.3; Sg: 173.32-174.1; Ch: 454 a 15-18)

〔問〕どの範囲内で優婆塞となるのか？〔答〕在家で白衣を着用し男根を有した男性が、仏陀に帰依し、法に、僧伽に帰依し、「私に優婆塞を受持させて下さい」という心を起こし言葉に語る、その範囲内で優婆塞となる。

2-1-2. 一部実践者 (Dz: 74.4-8; Sg: 174.1-7; Ch: 454 a 18-20)

〔問〕どの範囲内で学〔処〕を一部実践する優婆塞となるのか？〔答〕優婆塞がすでに仏陀に帰依し、法に、僧伽に帰依していて、殺生を離れ、不与取、欲邪行、虚誑語、〔スラー・マイレーヤ・マドゥヤ飲酒放逸処〕を離れていないとき、その範囲内で学〔処〕を一部実践する優婆塞となる。

2-1-3. 部分実践者 (Dz: 74.9-13; Sg: 174.7-13; Ch: 454 a 20-23)

[問] どの範囲内で学〔処〕を部分的に実践する優婆塞となるのか？ [答] 優婆塞がすでに仏陀に帰依し、法に、僧伽に帰依していて、殺生、不与取を離れ、欲邪行、虚誑語、スラー・マイレーヤ・マドゥヤ〔飲酒〕放逸処を離れていないとき、その範囲内で学〔処〕を部分的に実践する優婆塞となる。

2-1-4. 大部分実践者 (Dz: 74.14-18; Sg: 174.13-19; Ch: 454 a 23-25)

[問] どの範囲内で学〔処〕を大部分実践する優婆塞となるのか？ [答] 優婆塞がすでに仏陀に帰依し、法に、僧伽に帰依していて、殺生、不与取、欲邪行を離れ、虚誑語、スラー・マイレーヤ・マドゥヤ〔飲酒〕放逸処を離れていないとき、その範囲内で学〔処〕を大部分実践する優婆塞となる。

2-1-5. 不完全実践者 (Dz: 75.1-5; Sg: 174.20-26; Ch: -)⁽⁶⁾

[問] どの範囲内で学〔処〕を不完全に実践する優婆塞となるのか？ [答] 優婆塞がすでに仏陀に帰依し、法に、僧伽に帰依していて、殺生、不与取、欲邪行、虚誑語を離れ、スラー・マイレーヤ・マドゥヤ〔飲酒〕放逸処を離れていないとき、その範囲内で学〔処〕を不完全に実践する優婆塞となる。

2-1-6. 完全実践者 (Dz: 75.6-10; Sg: 174.26-31; Ch: 454 a 25-27)

[問] どの範囲内で学〔処〕を完全に実践する優婆塞となるのか？ [答] 優婆塞がすでに仏陀に帰依し、法に、僧伽に帰依していて、殺生、不与取、欲邪行、虚誑語、スラー・マイレーヤ・マドゥヤ〔飲酒〕放逸処を離れているとき、その範囲内で学〔処〕を完全に実行する優婆塞となる。

2-2. 優婆塞の自利・利他実践の種別

2-2-1. 五学処具有者の自利利他実践

2-2-1-1. 五法具有者 (Dz: 75.11-19 Sg: 174.32-175.6; Ch: 454 a 28-b 03)

五法を具有する優婆塞は、自己の利益のために実践するが、他者の利益のためには〔実践し〕ない。いずれの五を〔具有する〕のか？ 自らは殺生を離れているが、他者に殺生を離れることを勧めることがない。自らは不与取を…欲邪行を…虚誑語を…スラー・マイレーヤ・マドゥヤ〔飲酒〕放逸処を離れているが、他者にスラー・マイレーヤ・マドゥヤ〔飲酒〕放逸処を離れることを勧めることがない。これら五法を具有する優婆塞は、自己の利益のために実践し、他者の利益のために〔実践し〕ない。

2-2-1-2. 十法具有者 (Dz: 75.20-27 Sg: 175.6-15; Ch: 454 b 03-08)

十法を具有する優婆塞は、自己の利益のために実践し、また他者の利益のためにも〔実践する〕。自らは殺生を離れ、また他者にも殺生を離れることを勧める。自らは不与取を…欲邪行を…虚誑語を…スラー・マイレーヤ・マドゥヤ〔飲酒〕放逸処を離れ、また他者にもスラー・マイレーヤ・マドゥヤ〔飲酒〕放逸処を離れることを勧める。これら十法を具有する優婆塞

は、自己の利益のために実践し、また他者の利益のためにも〔実践する〕。

2-2-1-3. 十五法具有者 (Dz: 76.1-11 Sg: 175.15-26; Ch: 454 b 08-13)

十五法を具有する優婆塞は、自己の利益のために実践し、また他者の利益のためにも、また大衆の利益のため、大衆の安楽のためにも〔実践する〕。自らは殺生を離れ、また他者にも殺生を離れることを勧め、また殺生を離れた者を見て歓喜する。自らは不与取を…欲邪行を…虚誑語を…スラー・マイレーヤ・マドゥヤ〔飲酒〕放逸處を離れることを勧め、またスラー・マイレーヤ・マドゥヤ〔飲酒〕放逸處を離れた者を見て歓喜する。これら十五法を具有する優婆塞は、自己の利益のために実践し、また他者の利益のためにも、大衆の利益のため、大衆の安楽のためにも〔実践する〕。

2-2-2. 信・戒・捨・往趣・聞法・念持・了解・随法行具有者の自利他実践⁽⁷⁾

2-2-2-1. 八法具有者 (Dz: 76.12-76.25 Sg: 175.27-176.5; Ch: 454 b 14-26)

八法を具有する優婆塞は、自己の利益のために実践するが、他者の利益のためには〔実践し〕ない。[1] 自らは信を具足するが、他者に信の具足を勧めることはない。[2] 自らは戒を具足し、[3] 棄捨を具足し、[4] 常に園林に諸比丘を見に行き、[5] 耳を傾けて法を聞き、[6] 聞いた諸法を保持する類いの者となり、[7] 保持した諸法の意義を洞察し、[8] 自らは洞察した諸法の意義を了解し法を了解してから、法随法を実践し和敬を実践する随法行者となるが、他者に法随法の実践を勧めることはない。これら八法を具有する優婆塞は、自己の利益のために実践するが、他者の利益のためには〔実践し〕ない。

2-2-2-2. 十六法具有者 (Dz: 76.26-77.11 Sg: 176.5-19; Ch: 454 b 26-c 04)

十六法を具有する優婆塞は、自己の利益のために実践し、また他者の利益のためにも〔実践する〕。自ら信を具足して、また他者にも信の具足を勧める。自ら戒を具足し、棄捨を具足し、自ら常に諸比丘を拝見しに園林に行き、耳を傾けて法を聞き、聞いた諸法を保持する類いの者となり、保持した諸法の意義を洞察する類いの者となり、自ら洞察した諸法の意義を了解し法を了解してから、法随法を実践し和敬を実践する随法行者となり、また他者にも法随法の実践を勧める。これら十六法を具有する優婆塞は、自己の利益のために実践し、また他者の利益のためにも〔実践する〕。

2-2-2-3. 二十四法具有者 (Dz: 77.11-27 Sg: 176.19-177.1; Ch: 454 c 04-12)

二十四法を具有する優婆塞は、自己の利益のために実践し、また他者の利益のためにも、また大衆の利益のため、大衆の安楽のためにも〔実践する〕。自ら信を具足して、また他者にも信の具足を勧め、また信を具足した者を見て歓喜する。自ら戒を具足し、棄捨を具足し、常に諸比丘を拝見しに園林に行き、耳を傾けて法を聞き、聞いた諸法を保持する類いの者となり、保持した諸法の意義を洞察する者となり、自ら洞察した諸法の意義を了解し法を了解してから、法随法を実践し和敬を実践する随法行者となり、また他者にも法随法の実践を勧め、また法随法を実践する者を見て歓喜する。これら二十四法を具有する優婆塞は、自己の利益のために実践し、また他者の利益のためにも、大衆の利益のため、大衆の安楽のためにも〔実践する〕。

2-2-3. 十業道具有者の自利利他実践⁽⁸⁾

2-2-3-1. 十不善業道

2-2-3-1-1. 十法具有者 (Dz: 77.28-78.5 Sg: 177.1-9; Ch: 454 c 13-17)

十法を具有する優婆塞は、身体が減んで死んだ後、危険な悪趣に陥って地獄に生まれる。自ら殺生者となり、不与取者・欲邪行者・虚誑語者・離間語者・僞惡語者・雜穢語者・貪欲者・瞋患者・邪見者となる〔者である〕。これら十法を具有する優婆塞は、身体が減んで、乃至は地獄に生まれる。

2-2-3-1-2. 二十法具有者 (Dz: 78.6-11 Sg: 177.9-15; Ch: 454 c 23-26)

二十法を具有する優婆塞は、身体が減んで、乃至は地獄に生まれる。自ら殺生者となり、また他者にも殺生を勧め、自ら不与取者となり、乃至は邪見者となり、また他者にも邪見を勧める〔者である〕。これら二十法を具有する優婆塞は、身体が減んで、乃至は地獄に生まれる。

2-2-3-1-3. 三十法具有者 (Dz: 78.12-79.3 Sg: 177.16-23; Ch: 455 a 03-07)

三十法を具有する優婆塞は、身体が減んで、乃至は地獄に生まれる。自ら殺生者となり、また他者にも殺生を勧め、また殺生者を見て歓喜し、自ら不与取者となり、乃至は邪見者を見て歓喜する〔者である〕。これら三十法を具有する優婆塞は、身体が減んで、乃至は地獄に生まれる。

2-2-3-1-4. 四十法具有者 (Dz: 79.4-10 Sg: 177.23-31; Ch: 455 a 13-18)

四十法を具有する優婆塞は、身体が減んで、乃至は地獄に生まれる。自ら殺生者となり、また他者にも殺生を勧め、また殺生者を見て歓喜し、また殺生を称讃し、自ら不与取者となり、乃至は邪見を称讃する〔者である〕。これら四十法を具有する優婆塞は、身体が減んで、乃至は地獄に生まれる。

2-2-3-2. 十善業道

2-2-3-2-1. 十法具有者 (Dz: 79.11-17 Sg: 177.31-38; Ch: 454 c 18-22)

十法を具有する優婆塞は、身体が減んで〔死んだ後〕、善趣・天界・諸天に生まれる。自ら殺生を離れた者となり、自ら不与取・欲邪行・虚誑語・離間語・僞惡語・雜穢語を〔離れた者となり〕、無貪者・無瞋者・正見者となる〔者である〕。これら十法を具有する優婆塞は、身体が減んで〔死んだ後〕、善趣・天界・諸天に生まれる。

2-2-3-2-2. 二十法具有者 (Dz: 79.18-23 Sg: 177.38-178.6; Ch: 454 c 27-455 a 02)

二十法を具有する優婆塞は、身体が減んで、乃至は諸天に生まれる。自ら殺生を離れた者となり、また他者にも離殺生を勧め、自ら不与取を、乃至は正見者となり、また他者にも正見を勧める〔者である〕。これら二十法を具有する優婆塞は、身体が減んで、乃至は諸天に生まれる。

2-2-3-2-3. 三十法具有者 (Dz: 79.24-30 Sg: 178.6-14; Ch: 455 a 08-12)

三十法を具有する優婆塞は、身体が減んで、乃至は諸天に生まれる。自ら殺生を離れた者となり、また他者にも離殺生を勧め、また離殺生者を見て歓喜し、自ら不与取を、乃至は正見者を見て歓喜する〔者である〕。これら三十法を具有する優婆塞は、身体が減んで、乃至は諸天に生まれる。

2-2-3-2-4. 四十法具有者 (Dz: 80.1-12 Sg: 178.15-27; Ch: 455 a 19-24)

四十法を具有する優婆塞は、身体が減んで〔死んだ後〕、善趣・天界・諸天に生まれる。自

ら殺生を離れた者となり、また他者にも離殺生を勧め、また離殺生者を見て歓喜し、また離殺生を称讃し、自ら不与取・欲邪行・虚誑語・離間語・麁悪語・雑穢語を離れた者となり、無貪者・無瞋者・正見者となり、また他者にも正見を勧め、また正見者を見て歓喜し、また正見を称讃する〔者である〕。これらの四十法を具有する優婆塞は、身体が減んで〔死んだ後〕、善趣・天界・諸天に生まれる。

3. 五学処の解釈

3-0. 五学処論母 (Dz: 80.14-17 Sg: 178.21-26; Ch: 455 a 24-29)

優婆塞の学処は五つである。命の限り殺生を離れることが優婆塞の学処である。命の限り不与取、欲邪行、虚誑語、スラー・マイレーヤ・マドゥヤ〔飲酒〕放逸処を離れることが優婆塞の学処である。

3-1. 離殺生 (不殺生)

3-1-1. 殺生の教証

3-1-1-1. 離殺生についての問い (Dz: 80.18-21 Sg: 178.26-30; Ch: 455 c 14-16)⁽⁹⁾

命の限り殺生を離れることが優婆塞の学処であるについて、そのうち何が「殺生」で、何が「生者」で、何が「殺生を離れること」で、「命の限り殺生を離れることが優婆塞の学処である」と言われるのか？

3-1-1-2. 教証の提示 (Dz: 80.21-26 Sg: 178.30-34; Ch: 455 b 01-03)

答える。世尊がお説きになった通りである⁽¹⁰⁾。

実にここである者は殺生の者です。〔その者は〕凶暴で、掌を血に染め、殺し害することに固執し、虫・蟻にいたるまでのすべての有情・生者・実存者に対して恥もなく憐れみなく、殺生を離れないでいます。これが殺生の者と言われます〔と〕。

3-1-2. 殺生の定義 (Dz: 81.1-13 Sg: 178.34-179.15; Ch: 455 c 14-27)

「生者」(prāṇin)とは何か？〔答える。〕ある生者に対して生者を想起し、命者に対して命者を想起し、有情に対して有情を想起し、発育者に対して発育者を想起し、人物に対して人物を想起するとき、この〔想起する対象〕が「生者」と言われる。

「殺生」(prāṇātipāta)とは何か？ 答える。何らかの生者に対して生者を想起し、命者に対して命者を想起し、有情に対して有情を想起し、発育者に対して発育者を想起し、人物に対して人物を想起する者が、ある激情によって、ある悪心、不善心、殺害心、危害心、殺戮心を起こして、そのときある業により、ある予備行為により、ある思考により、ある策略によって、生者への危害、殺害を意図して命を奪うとき、その業、その予備行為、その思考、その策略、その生者への危害、殺害を意図して命を奪うこと、これが「殺生」と言われる。

3-1-3. 教証の解釈 (Dz: 81.14-83.17 Sg: 179.15-180.35; Ch: 455 b 04-c 14)

実にごこである者は殺生の者でとは、自ら殺生をやめないでいるから、離れずその〔殺生〕にとどまり、それを具有する。だから「実にごこである者は殺生の者で」と言った。

凶暴でについて、どんなことが「凶暴さ」なのか？ 答える。およそ棒を用いること・刀を用いること・武器を用いること、これが「凶暴さ」と言われる。だから「凶暴で」と言った。

掌を血に染めについて、「掌を血に染める者たち」と言われるのは、養羊業、養鶏業・養豚業・漁師・猟師、盗賊、死刑執行人、屠牛業、象使い、捕兎業、獄卒、密使、拷問者たちである⁽¹¹⁾。これらが「掌を血に染める者たち」と言われる。

何によって彼らは「掌を血に染める者たち」と言われるのか？ 答える。たとえ沐浴して化粧して、髪・爪・白衣・上衣を整え、首飾りや装身具を着けたとしても、やはり彼らは「掌を血に染める者」と言われる。理由は何か？ 答える。なぜならその者たちは、その血を生じ、生み、生み出し、生起し、表出することを、やめず離れず遠離しない。その理由によって「掌を血に染める者たち」と言われる。

殺し害することに固執しについて、[1] 生者が害される (prahata) が殺され (hata) ないこともある⁽¹²⁾。[2] 殺され害されることもある。[1] 「害されるが殺されない」のは、たとえば手や石や棒や刀やいずれかの種々の武具によって打たれるが、すべての〔武具〕によってあらゆる場合に〔生者〕が命を奪われるのではないように。そのように「害されるが殺されない」。[[2] 「殺され害される」のは]⁽¹³⁾、たとえば手や石や棒や刀や、種々の武具のいずれか、あるいはすべての〔武具〕によって打たれ、あらゆる場合に〔生者〕が命を奪われるように。そのように「殺され害される」。また「殺し害することに固執する (niviṣṭa)」ことは、完全に固執する (saṃniviṣṭa) こと、およびほぼ固執する (āniviṣṭa) こととである。だから「殺し害することに固執し」と言った。

すべての有情・生者・実存者に対して恥もなく憐れみなくについて、その中で何が「生者」(prāṇa 衆生) で、何が「実存者」(bhūta 勝類) で、「すべての有情・生者・実存者に対して恥もなく憐れみなく」と言われるのか？ 答える。[1] 凡夫が「生者」であり世尊の声聞が「実存者」である。[2] さらに、有情で貪を有し瞋を有し癡を有する者たちが「生者」と言われ、有情で貪を離れ瞋を離れ癡を離れた者たちが「実存者」と言われる。[3] さらに、有情で愛を有し執着を有する者たちが「生者」と言われ、有情で愛を離れ執着を離れた者たちが「実存者」と言われる。[4] さらに、有情で閉ざされ阻まれた者たちが「生者」と言われ、有情で閉ざされず阻まれない者たちが「実存者」と言われる。[5] さらに、有情で思慮なく無明を具えた者たちが「生者」と言われ、有情で思慮深く明を具えた者たちが「実存者」と言われる。[6] さらに、有情で欲〔界〕から離染していない者たちが「生者」と言われ、およそ有情で欲〔界〕から離染した者たちが「実存者」と言われる。[7] さらに、有情で欲〔界〕から離染しているが世尊の声聞ではない者たちが「生者」と言われ、有情で欲〔界〕から離染し世尊の声聞である者たちが「実存者」と言われる。

しかしこの場合の意味においては、凡夫が「生者」であり世尊の声聞が「実存者」である。理由は何か？ 居在処 (bhavana) が涅槃と言われ、それはその〔声聞〕たちによって得られ、獲得され、到達され、触れられ、現証される。〔したがって涅槃を居在処 (bhavana) とする声聞は実存者 (bhūta) である〕。また次のように言われる。

遍く世間に従い あらゆる方角を巡るとも

自我を居在処と求めるなら 寄る辺なく到達することはなからう

だから、この場合の意味においては凡夫が「生者」であり世尊の声聞が「実存者」である。そして〔殺生者は〕これら生者・実存者に対して、憐れみなく、憐愍なく、同情なく行動するのである。

八種の悲哀を運ぶ者⁽¹⁴⁾が「虫」(kunta)と言われる。「蟻」(pipilaka)は蟻のみである。

3-1-4. 離殺生学処の定義 (Dz: 83.18-23; Sg: 180.35-181.3; Ch: 455 c 27-456 a 02)

優婆塞はこの殺生を思忖して止め、停止し、離れ、遠離し、抑制して、それについて不作為・不所作・不欲行・不犯・不行・境界・堤防・遠離・安定・不遇・不超過・不逸脱がある。だから「命の限り殺生を離れることが優婆塞の学処である」と言った。

3-2. 離不与取 (不偷盜)

3-2-1. 不与取の教証 (Dz: 83.24-29/Mt: 13.3; Sg: 181.3-8; Ch: 456 a 02-05)

命の限り不与取を離れることが優婆塞の学処であるについて、「不与取」とは何か？ 世尊がお説きになった通りである。

実にここである者は不与取の者です。その者は村に行き、あるいは荒野に行き、他者の与えられていないものを盗もうと見計らって奪い取り、不与取を離れないでいます。これが不与取〔の者〕と言われます〔と〕。

3-2-2. 不与取の定義 (Mt: 13.3-19; Ch: 456 a 15-27)

命の限り不与取を離れることが優婆塞の学処であるについて、ここで何が「不与」で、何が「不与取」で、何が「不与取を離れること」で「命の限り不与取を離れることが優婆塞の学処である」と言われるのか？

「不与」(adatta)とは(何か？ 答える。絶対に放されず、手放されず、放棄されない他者の所有物、これが)「不与」(と言われる)。

「不与取」(adattādāna)は何か？ 答える。他者の所有する財産に対して他者の所有物を想起する者に、悪心・不善心・略奪心・強奪心・略取心・取得心・奪取心・取執心が起こされているとき、それに対してある(業、予備行為、思考、策略、計画、手段)、行程によって、他者が所有する財産に対して他者の所有物を想起する者が、それを奪い略取し取得し略奪し強奪することを意図して、〔その〕場所から〔別の〕場所へ移す。その業、予備行為、思考、策略、計画、手段、(行程によって)その他者が所有する財産に対して他者の所有物を想起する者が、奪い略取し取得し〔略奪し強奪すること〕を意図して、〔その〕場所から〔別の〕場所へ移すこと、これが「不与取」と言われる。

3-2-3. 教証の解釈 (Mt: 13.19-14.3; Ch: 456 a 05-15)

不与取の者ですとは、この不与取をやめず、離れず、遠離せず、そこにとどまり(それを具有する。だから「不与取の者」という)。

(村に) 行きとは、城壁の内側に入ることである。あるいは荒野に行きとは、城壁の外に〔出ること〕である。

与えられていないものとは、他者の所有物である。盗もうと〔見計らって〕奪い取りますとは、与えられず、捨てられず、放されず、手放されず、放棄されない他者の所有物を奪い取ることである。さらに、「盗み」(steḥya)⁽¹⁵⁾は盗心ある者 (apahāracittaḥ) すなわち盗人 (apahāraka) 〔すなわち行為者〕を言い、その者によって、(与えられず、捨てられず、放されず) 手放されず、放棄されない〔他者の所有物が盗もうと見計らわれる〕のである。さらに、「他者の所有する財産」が「与えられていないもの」(adatta) でもあり、「盗もうとするもの」(stainya) でもあり、「見計らったもの」(saṃkhyāta) でもある。だから「与えられないものを盗もうと見計らって奪い取り、不与取を離れないでいます」と言われる。

3-2-4. 離不与取学処の定義 (Mt: 14.3-8; Ch: 456 a 27-456 b 02)

優婆塞はこの不与取を (思決して止め、離れ、遠離し、) 破棄し、抑制していて、それについて不作・不所作・不欲行・不犯・不行・境界・堤防・遠離・安定・不過・不超過・不逸脱がある。それが「命の限り不与取を離れることが優婆塞の (学処である)」と言われる。

3-3. 離欲邪行 (不邪婬)

3-3-1. 欲邪行の教証 (Mt: 14.9-16; Ch: 456 b 02-08)

(命の限り欲) 邪行を離れることが優婆塞の学処であるについて、「欲邪行」とは何か？

〔答える。〕世尊がお説きになった通りである⁽¹⁶⁾。

実にここである者は欲邪行の者です。彼は、およそ他者の女、他者の妻、たとえば母に保護され、あるいは父に保護され、(あるいは兄弟に保護され、あるいは姉妹に保護され、) あるいは丈母に保護され、あるいは丈父に保護され、あるいは親族に保護され、あるいは種姓に保護され、あるいは氏族に保護された者、〔あるいは〕処罰対象の者、匿われた者、処罰対象で匿われた者から、華鬘を投ぜられた〔許嫁〕にいたるまでも、そのような類いの〔女〕に対して、無理やり力づくで襲いかかり、淫らな行為に至ります。これが(欲邪行の者と) 言われます〔と〕。

3-3-2. 教証の解釈 (Mt: 14.17-17.21; Ch: 456 b 08-457 a 12)

実にここである者は(欲邪行の者) ですについて、この欲邪行をやめず、離れず、遠ざからず、遠離しない者、それが「実に欲邪行の者です」と言われる。

およそ他者の女性・他者の妻について、男の妻には七ある⁽¹⁷⁾。いずれの七か？ すなわち〔[1] 水で贈られた〔妻〕、[2] 財貨で買われた〔妻〕、[3] 旗下に略奪された〔妻〕、[4] 愛欲で同居する〔妻〕、[5] 衣類で同居する〔妻〕、[6] 共同生活の〔妻〕、[7] 一時的な〔妻〕である。

[1]「水で贈られた〔妻〕」(udaka-dattā) とは何か？ 女や娘が、男に父母から水を〔注ぐ儀礼をして〕「この者をあなたの妻、夫人としましょう」〔と〕贈られる。これが「水で贈られた〔妻〕」と言われる。[2]「財貨で買われた〔妻〕」(dhana-kritā) とは(何か？ 女や娘が

男に…財貨で) 買われ「この者を私の妻、夫人としよう」[と]。彼女はその者の妻、夫人になる。これが「財貨で買われた〔妻〕」と言われる。[3]「旗下に略奪された〔妻〕」(dhvajāhṛtā)とは、たとえば、まず盗賊が他国・他の領土に赴いて、自らの頭領旗を立て、女や娘を(「これを私の妻、夫人としよう」[と])略奪する。さらに「旗下に略奪された〔妻〕」とは、たとえば、まず王が未征服地を征服し、征服地に住み、捕えた〔女〕を捨て去ったとき、そこで男が王の頭領旗を立て、女や娘を「これを私の妻、夫人としよう」[と]略奪する。彼女はその者の妻、(夫人になる。これが「旗下に略奪された〔妻〕」である。)[4]「愛欲で同居する〔妻〕」(chanda-vāsini)とは何か? 女が自らの信愛により、自らの愛情により、自らの献身によって男に近づいてこのように言う。「殿は私の主人になって下さい。私は殿の妻、夫人になりましょう」。これが「愛欲で同居する〔妻〕」と言われる。[5]「衣類で同居する〔妻〕」(paṭa-vāsini)とは何か? ある女が衣食のために男に)近づいてこのように言う。「殿は私に衣食をお恵み下さい。私は殿の妻、夫人になりましょう」[と]。これが「衣類で同居する〔妻〕」と言われる。[6]「共同生活の〔妻〕」(sama-jivikā)とは何か? ある女が男に近づいてこのように言う。「(殿の財産と私の〔財産〕)、その財産を一つに纏めましょう。そして私たちの子や孫たちが戯れ喜び遊べるようにして、私たちが死んだときに彼らが供養祭を執行してくれるように」[と]。彼女はその者の妻、夫人になる。(これが「共同生活の妻」と言われる。)[7]「(刹那的な妻」(tat-kṣanikā)と言われるのは) 暫時の (mauhūrtiki)〔妻〕である。

母に保護された〔女〕とは、ある女あるいは娘の父または夫が発狂し乱心して、他国や他の領土に遁走してしまったとき、彼女は母のもとに住み、彼女は(母によって保護され、よく保護され、)守られ、よく守られる。「他の者たちが無断で姪行に及ばないように」と。これが「**母に保護された〔女〕**」と言われる。母に保護された〔女〕に準じて**父に保護された〔女〕**も同様である。

兄弟に保護された〔女〕とは何か? ある女(あるいは娘の父母)または夫が死んで先立たれ、あるいは発狂し乱心して他国や他の領土に遁走してしまったとき、彼女は兄弟のもとに住み、彼女は兄弟によって保護され、(よく保護され、守られ、よく守られる)。「他の者たちが無断で姪行に及ばないように」と。これが「**兄弟に保護された〔女〕**」と言われる。兄弟に保護された〔女〕に準じて、**姉妹に保護された〔女〕**も同様である。

丈母に保護された〔女〕とは(何か? ある女あるいは娘の)父母または夫が死んで先立たれ、あるいは発狂し乱心して、他国や他の領土に遁走してしまったとき、彼女は丈母のもとに住み、衣類(……)、彼女は丈母によって保護され、よく保護され、守られ、よく守られる。「他の者たちが無断で姪行に及ばないように」と。これが「**丈母に保護された〔女〕**」と言われる。(丈母に保護された〔女〕)に準じて、(丈父に保護された〔女〕)も同様である。

(親族に) **保護された〔女〕**とは何か? 七番目までの母方の先祖・父方の先祖双方に関して「**親族**」と言われる。ある女あるいは娘の、以下前と同じ。

種姓に保護された〔女〕とは何か? (婆羅門・王族・庶民・) 隷民が「**種姓**」(と言われる)。ある女あるいは娘の、以下前と同じ。

氏族に保護された〔女〕とは何か? カウツァ族・ヴァーツァ族・シャーンディリヤ族・バーラドヴァージャ族と、五族の末系(upapañcaka)が「**氏族**」と言われる。ある女あるいは娘の(父母または夫が死んで先立たれ)、あるいは発狂し乱心または感受が損なわれて、

他国や他の領土に遁走してしまったとき、彼女は氏族のもとに住み、氏族によって保護され、よく保護され、守られ、(よく守られる。「他の者たちが無断で) 姪行に及ばないように」と。これが「**氏族に保護された〔女〕**」と言われる。

処罰対象の〔女〕とは、ある秘匿された女がいて、娼婦のごときでなく、良家の婦人のごときでもないとき、もしこの〔女〕のことを王が知ったなら、彼女を(…処刑し)、あるいは拘束し、あるいは追放し、あるいは罰金刑(hiranyadaṇḍa)を科するであろう。これが「**処罰対象の〔女〕**」と言われる。

匿われた〔女〕とは、まずたとえば、貴族(ārya)や主君(āryaputra)によって隠蔽されている〔女〕である。さらに、これら(……。これが)「**匿われた〔女〕**」(と言われる)⁽¹⁸⁾。

処罰対象で匿われた〔女〕とは、理由は何か? これにより、男が殺害や拘束や剥奪や叱責に遭遇する由来(nidāna)となるからである。

華鬘の装飾を投ぜられた者にいたるまでとは、たとえばまず(……。〔ある女が〕)装飾、あるいは白檀香、あるいは香油袋、あるいはそのいずれかのものを誰かから受け取っている。これが「**華鬘の装飾を投ぜられた〔女〕**」と言われる。さらにすべての(…)

(そのような類いの〔女〕に対してとは…梵行者)、行乞者、遊行者、出家者、禁戒法生活者〔の女〕、たとえばまず男が自分の夫人を放免して「行け賢女よ、梵行を行なえ」[という]。彼女に対してその者は禁戒の受持を(……。)触れることになる。あるいは両者合意の性交渉(dvaya-dvaya-samāpatti)をして欲邪行に及ぶ。あるいは自ら重婚(punar-dāra)を一方的に言い寄って欲邪行に及ぶ。

3-3-3. 離欲邪行学処の定義 (Mt: 17.21-18.1; Ch: 457 a 17-21)

(優婆塞は)この欲邪行を(思択して止め)、停止し、離れ、抑制していて、それについて不作・不所作・不実行・不犯・不行・境界・堤防・遠離・安定・不過・不超過がある。それが「**(命の限り欲) 邪行を離れることが優婆塞の学処である**」(と言われる)。

3-4. 離虚誑語(不妄語)

3-4-1. 虚誑語の教証 (Mt: 18.1-12; Ch: 457 a 22-29)

命の限り虚誑語を離れることが優婆塞の学処であるについて、「**虚誑語**」とは何か? 世尊がお説きになった通りである⁽¹⁹⁾。

(実にここである者は虚誑語の者です。)その者は、会堂に行き、あるいは衆の中に行き、あるいは王家の中に行き、あるいは法廷の中に行き、あるいは親戚の家の中に行き、証言者として詰問されています。「さて男よ、君が知っていることを話しなさい。知らないことを話してはいけない。(君が見たことを話しなさい。見ていないことを)話してはいけない」[と]。その者は本当は知らないのに「私は知っている」と言います。本当は見えないのに「私は見ている」と言います。本当は知っているのに「私は知らない」と言います。本当は見ているのに「私は見ていません」と言います。そして自分のために、あるいは他人のために、あるいは僅かの肉片(のために、承知の上で虚偽を語り、虚誑語)から離れません。〔これが虚誑語の者と言われます。〕

3-4-1-1. 教証の解釈 (Mt: 18.12-19.13; Ch: 457 a 29-b 20)

〔**実にここである者は虚誑語の者です**とは何か?〕この虚誑語をやめず、遠ざからず、離れず、遠離せず、そこにとどまり、それを具有する。だから「**実に虚誑語の者です**」と言った。

会堂に行き (とは、会堂 (sabhā) に三つある。すなわち村の会堂・市の) 会堂・国の会堂である。そこにこの者が行き、到着し、合流し、対面している。だから「**会堂に行き**」と言った。

あるいは衆〔の中〕に行きとは、衆 (parṣat) は四つである。すなわち王族衆・婆羅門 (衆・家長衆・沙門) 衆である。そこにこの者が行き、到着し、合流し、対面している。だから「**衆〔の中〕に行き**」と言った。

あるいは王家の中に行きと言ったのは、王の家臣衆が同席し (会合している。そこにこの者が行き)、到着し、合流し、対面している。だから「**王家の中に行き**」と言った。

あるいは法廷の中に行ってとは、法曹 (yukta) の衆が同席し会合している。そこにこの者が (行き、到着し、合流) し、対面している。だから「**法廷の中に行って**」と言った。

あるいは親戚の家の中に行ってと言ったのは、親戚が同席し会合している。そこに彼が行き、(行き、到着し、合流し)、対面している。だから「**親戚の家の中に行って**」と言った。

証言者として詰問されていますとは、証言者を要請されている。あるいは坐らされ、拷問されている。

さて男よ〔云々〕とは、「もっと近くへ来なさい。努めて (見たこと、聞いたこと、思ったこと、知ったことを語りなさい、説明しなさい)、表わしなさい、立論しなさい、開示しなさい。努めて見てないこと、聞いてないこと、思っていないこと、知らないことを語ってはいけない、説明してはいけない、表わしてはいけない、立論してはいけない、開示してはいけない」[という]。

その者は本当は知らないのに「私は知っている」と言います [とは、耳識によって経験されず、耳識によって識別されていないのに、その者は想念を秘匿して、認可・嗜好・理解・観察・見解を秘匿して「私は聞いた」と言う。そのように本当は知らないのに「私は知っている」と言う)。

〈以下梵文欠。参考のため玄奘訳『法蘊論』457 b 20-458 b 17 より和訳)⁽²⁰⁾

本当は知っているのに「知らない」と言いますとは、耳識によって経験され、識別されたことが「聞いた」ことであるが、その者は耳識によって経験され識別されたのに、そのような想念・認可・見解・嗜好を秘匿して、「私は聞いていない」と言う。そのように本当は知っているのに「私は知らない」と言う。

本当は見えていないのに「私は見た」と言いますとは、眼識によって経験され、識別されたことが「見た」ことであるが、その者は眼識によって経験され識別されなかったのに、そのような想念・認可・見解・嗜好を秘匿して、「私は見た」と言う。そのように本当は見えていないのに「私は見た」と言う。

本当は見たのに「私は見ていない」と言いますとは、眼識によって経験され、識別されたことが「見た」ことであるが、その者は眼識によって経験され識別されたのに、そのような想念・認可・見解・嗜好を秘匿して、「私は見ていない」と言う。そのように本当は見たのに

「私は見ていない」と言う。

そして**自分のため**にとは、ここである者は自身で盗みをはたらき、王らに詰問される。「お前は盗んだのか、そうでないのか」と。その者は問われて心中に自ら考える。「もし真実を答えれば必ず王らに殺され、縛られ、繰り返す拷問され、財産を奪われたりするだろう。私はここでは自ら事実を隠し隠蔽し秘匿するのがよかろう。承知の上で虚偽を語ろう」。そのように考えて王らに答えて言う。「私は本当に不與取をしてません」と。これが「**自分のため**」である。

あるいは**他人のため**にとは、ここである者は、親戚・親友が盗みをはたらき、王らに証人として尋問される。「お前はこの者が盗みをはたらいたかどうか知っているか」と。その者は問われて心中に自ら考える。「もし真実を答えれば、わが親友たちは必ず王らに殺され、縛られ、繰り返す拷問され、財産を奪われたりするだろう。私はここでは自ら事実を隠し隠蔽し秘匿するのがよかろう。承知の上で虚偽を語ろう」。そのように考えて王らに答えて言う。「私は親友が本当に不與取をしていないことを知っています」と。これが「**他人のため**」である。

あるいは**名利のため**⁽²¹⁾とは、ここである者は多くのものを欲しがり、多くのものに思いを寄せ、多くのものを求めて考える。「私はこれこれの虚偽の方便を講じて、必ず意に合った色・声・香・味・触等を得てやろう」と。そのように考えて、方便し追求して、承知の上で虚偽を語る。これが「**名利のため**」である。

承知の上で虚偽を語りますとは、自ら想念・認可・見解・嗜好を秘匿して、意図的に了解しながら繰り返す想念等と相違したことを話し、表現し、表明する。これが「**承知の上で虚誑語を語る**」である。

3-4-2. 離虚誑語学処の定義 (Ch: 457 c 18-27)

ここで、何が「虚誑」で、何が「虚誑語」で、何が「虚誑語を離れること」で、「**命の限り虚誑語を離れることが優婆塞の第四学処である**」と言われるのか？

「虚誑」(mr̥ṣā)とは、事実が本当ではないことであり、想念等が本当ではないことである⁽²²⁾。これが「虚誑」である。

「虚誑語」(mr̥ṣāvāda)とは、貪・瞋・癡によって事実と想念とに相違したことを語り、他者に理解させること、これが「虚誑語」である。

上述の優婆塞はこの虚誑語を思忖して止め、停止し、離れ、遠離し、抑制して、それについて不作・不所作・不実行・不犯・不行・境界・堤防・遠離・安定・不過・不超過がある。それが「虚誑語を離れること」である⁽²³⁾。だから「**命の限り虚誑語を離れることが優婆塞の第四学処である**」と言われる。

3-5. 離飲酒学処の定義 (Ch: 457 c 28-458 a 17)

第五〔学処〕について、何が「酒」で、何が「飲酒」で、何が「放逸処」で、何が「飲酒放逸処を離れること」で「**命の限り飲酒放逸処を離れることが優婆塞の第五学処である**」と言われるのか？

酒とはスラー酒 (surā)、マイレーヤ酒 (maireya)、マディヤ酒 (madya) である⁽²⁴⁾。

「スラー」とは、米・麦等を適切に蒸し、麴汁を混ぜて薬味を投入し、発酵させて酒の色香

と味を醸造し、飲めば酩酊する。それが「スラー酒」である。「マイレーヤ」とは、根・茎・葉・花・果実の汁に麴を加えずに発酵させて、酒の色香と味を熟成し、飲めば酩酊する。それが「マイレーヤ酒」である。「マディヤ」とは葡萄酒である。あるいは〔マディヤが〕スラー・マイレーヤ酒にほかならず、飲む者を酔わせるもの全般が「マディヤ（＝酒類）」といわれる。

飲酒 (*pāna) とは、上述のような酒を飲み呷り啜ること、これが「**飲酒**」といわれる。

放逸処 (pramāda-sthāna) とは、上の酒類は、飲めば心に恍惚と散漫を生み、酩酊し狂乱させ、尊卑も判断できなくさせ、煩惱と悪業を重ねさせる。いずれもこの〔飲酒〕によって起り、放逸の所依となる。これが「**放逸処**」と言われる。

上述の優婆塞はこの飲酒を思忖して止め、停止し、離れ、遠離し、抑制している。そこには不作・不所作・不実行・不犯・不行・境界・堤防・遠離・安定・不過・不超過がある。それが「飲酒放逸処を離れること」である。だから「**命の限り飲酒放逸処を離れることが優婆塞の第五学処である**」と言われる。

3-6. 学処の意味 (Ch: 458 a 18-22)

以上の五種はなぜ「学」と言われ、なぜ「処」と言われ、「学処」と言われるのか？「学」(śikṣā) と言われるのは、五処についてまだ完成していないのを完成し、常に努力し堅実に修習し加行するから「学」である。「処」(pada) と言われるのは、離殺生等が学の所依であるから「処」である。また離殺生等がすなわち「学」であり「処」でもあるから「学処」という。

4. 優婆塞の諸問題⁽²⁵⁾

4-1. 優婆塞と三帰依 (Ch: 458 a 23-26)

[問] すべての優婆塞はみな仏・法・僧に帰依するのか？ [答] 世俗の優婆塞たちを除いて、すべて皆、仏・法・僧の〔三〕宝に帰依する。ある者は仏・法・僧の〔三〕宝に帰依するが優婆塞ではない。すなわち比丘・比丘尼・式叉摩那・沙弥・沙弥尼・優婆夷等である。

4-2. 優婆塞と仏弟子 (Ch: 458 a 27-b 07)

[問] すべての優婆塞はいずれも世尊の弟子なのか？ [答] 四句がある。[1] ある者は優婆塞だが世尊の弟子ではない。すなわち優婆塞で見諦にまだ到達せず、未来の証果についてまだ現観できていない場合である。[2] ある者は世尊の弟子だが優婆塞ではない。すなわち比丘・比丘尼・式叉摩那・沙弥・沙弥尼・優婆夷等で見諦に到達し、未来の証果について現観できている場合である。[3] ある者は優婆塞であり世尊の弟子である。すなわち優婆塞で見諦に到達し、未来の証果について現観できている場合である。[4] ある者は優婆塞でなく世尊の弟子でもない。すなわち比丘・比丘尼・式叉摩那・沙弥・沙弥尼・優婆夷等で見諦にまだ到達せず、

未来の証果についてまだ現観できていない場合、および他の凡夫で見諦にまだ到達していない者である。

4-3. 僧宝と僧和敬 (Ch: 458 b 08-17)

[問] すべての僧宝に属する者はいずれも僧伽として和敬されるのか？ [答] 四句がある。
[1] ある者は僧宝に属するが僧伽として和敬されない。すなわち式叉摩那・沙弥・沙弥尼・優婆塞等で見諦に到達し、未来の証果について現観できている場合である。[2] ある者は僧伽として和敬されるが僧宝に属さない。すなわち比丘・比丘尼で見諦にまだ到達せず、未来の証果についてまだ現観できていない場合である。[3] ある者は僧宝に属し僧伽として和敬される。すなわち比丘・比丘尼で見諦に到達し、未来の証果について現観できている場合である。[4] ある者は僧宝に属さず僧伽として和敬されない。すなわち式叉摩那・沙弥・沙弥尼・優婆塞・優婆夷等で見諦にまだ到達せず、未来の証果についてまだ現観できていない場合、および他の凡夫で見諦にまだ到達していない者である。

注

- (1) 青原令知 2022 『『法蘊足論』学処品梵文校訂テキスト』『龍谷大学論集』498。先行テキストは、DIETZ, Siglinde 1984 “*Fragmente des Dharmaskandha: Ein Abhidharma-Text in Sanskrit aus Gilgit*”, Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen; MATSUDA, Kazunobu 1986 “*Newly Identified Sanskrit Fragments of the Dharmaskandha in the Gilgit Manuscripts (1) Sanskrit Fragments*”, Bun'eido Kyoto。さらに SENGUPTA, Sudha 1975 “Fragments from Buddhist Texts,” Ramchandra Pandeya (ed.) *Buddhist Studeis in India*, Delhi: 137-208 も参照している。梵文テキストの経緯や詳細はこれらの序文を参照のこと。
- (2) 現存梵文写本では玄奘訳の配列と異なり、縁起品第二十一・学処品第一・無量品第十二の順に品の句切れもなく連続している。玄奘訳の配列は修行道の次第にもとづいた体系として一般に認識されていることから、学者の間に不審感を抱かせている (Matsuda 1986 所収の櫻部建の書評 p.40 ff. 参照)。
- (3) 本稿執筆時点で青原 2022 は未刊のため、底本ページ数は参照しえなかったため、先行テキストの該当ページ数を記している。
- (4) 現存対応経については青原 2022 : 注(7)参照。五悪業に対する恐怖 (pañca bhayāni) がテーマであり、五学処を直接語った経ではない。なお、続く 2. は本経に由来した議論と思われるが、メインテーマである 3. の五学処の解釈では独自の論母 (3-0.) を有しており、内容的にも 1, 2. との関連性は薄く、論述形式も相違する。1, 2. と 3. では成立が異なる可能性がある。
- (5) 経典引用の形を取っていないが、本項全体が経典由来文といえる。AKU: D.ju 218 a 7-219 a 2; P.tu 249 a 2-b 6 (AKBh (214.24 ff) への注釈) に同じ文脈の経文が引かれ、『大名経』(*Mahānāma-sūtra*) と呼ばれる (cf. 本庄良文 2014 『俱舍論註ウパーイカーの研究』(訳註篇) 下 (大蔵出版) 548-550)。同名の対応経として SN.V: 395; AN.IV: 220-222 ; 『雑阿含経』(T 99.vol.2: 236 b 12-c 10) ; 『別訳雑阿含経』(T 100.vol.2: 431 b 05-23) などが挙げられるが、内容的には最初の 2-1-1 のみ共通し、それ以降の一部実践者等に関する記述はなく、代わりに信・戒・聞・捨・慧の五種を具足する優婆塞の分類を説く (cf. 福田 2005 「有部論書における三帰依と五戒」『日本仏教学会年報』70: 74 (注6))。一部実践者等の教説の並行文は『増一阿含経』(T 125.vol.2: 650 a 02-06)、『正法念処経』(T 721.vol.17: 263 b 10-14) などにみられ、むしろその教説自体のオリジナルは『大名経』とは別にあったとも考えられる。
- (6) 「不完全に実践する」(aparipūrṇakārin) 優婆塞については玄奘訳に欠く。前注の関連文献もすべてこれを除く四種が基本である。*Mahāvīyutpatti* (榊亮三郎 『梵蔵漢和四訳対校翻訳名義大集』: 129-130

- [1609]-[1613])には、不完全実践者を含めた五種優婆塞が挙げられる。
- (7) この八法は、前々注の『大名経』異本の五種具足（信・戒・聞・捨・慧）の優婆塞を拡張した教説のようにも見える。
 - (8) 玄奘訳は説く順序が異なる。全体を不善業道と善業道に分けて、それぞれに十法から四十法までを並べる形式である。
 - (9) 青原 2022 で述べたように、以下の五学処解釈において梵文に錯綜がある。そのためここでは便宜上問いと答えを節に分けた。最初の問答内容は離殺生の論母を解釈するものなので、流れとしては 3-1-1→3-1-2→3-1-4 となるのが相応しい。さらに 3-1-1-2 の教証は離殺生でなく殺生の教証であるので、離不与取 (3-2-1) と同等の設問を付してその解釈と連続させた文 (3-1-1-2→3-1-3) を冒頭に置いた方が意味が通る。実際に玄奘訳はそのような構成となっており、教証のない離飲酒学処を除く四学処全体が典型的に統一され、理解しやすい。梵文は、続く離不与取・離欲邪行学処でもそれぞれ異なる形で錯綜が見られ、統一感が薄れている。
 - (10) 以下に引かれる各学処の教証はすべて同一経からの引用と断ぜられる。『故思経』 (*Samcetanīya-sūtra*) と呼ばれる十業道を説く經典である。現存経論の対応箇所等は、青原 2022 の注ならびに青原 2012 『『業施設』和訳研究 (1) : 第 1 章第 1 節 (付:『故思経』諸本対照テキスト)』(『龍谷大学論集』479: 18-22) を参照のこと。続く三学処も同じ。なお、梵文が欠落した第五離飲酒学処では、玄奘訳で見る限り教証が引かれていない。それは、前四学処は十業道中に数え上げられるのに対して、飲酒はそこに含まれないためと思われる。このことから、五悪業を定義づける教証は存在しなかったことが窺える。
 - (11) 一連の殺生に関わる人々の名は、不律儀家 (*āsaṃvarika*) 等と呼ばれ定型句的に多くの仏典に登場する。『婆沙論』などでは十二種の定数を定めている。cf. MNI:343.21-26 ; 『集異門論』406 b 15-17 ; 『法蘊論』496 c 25-26; KārP: Di 147 a 4-5, P.khu 176 b 4-6 ; 『施設論』524 a 25-26; KarmP: Di 194 b 3, P.khu 235 a 6 ; 『婆沙論』607 a 24-28 ; 『雑心論』890 b 18-20; AKBh: 221.11-14 ; 『順正理論』563 a 4-8 ; 『顯宗論』872 b 29-c 2 ; 『入阿毘達磨論』981 b 8-10; ADV: 130.21-131.2; *Abhidharma-samuccaya* (Pradhan ed.) : 58.4-5 ; 『阿毘達磨集論』T 1605.vol.31: 680 b 12-14 ; 『瑜伽師地論』T 1579.vol.30:319 c 03-06 ; 『十誦律』T 1435.vol.23: 10 b 02-04 ; 『根本説一切有部毘奈耶雜事』T 1451.vol.24: 323 c 16-18 ; 『薩婆多毘尼毘婆沙』T 1440.vol.23: 510 a 21-25 ; 『仏説優婆塞五戒相経』T 1476.vol.23: 940 c 26-27 ; 『大方便仏報恩経』T 156.vol.3: 161 a 18-21 など。
 - (12) 原文ではここに「殺されるが害されないこともある」(*syād dhato na prahatah*) という選言支があるが、下に解釈文を欠いており、常識的にもありえないので削除した。玄奘訳は当初からこれを除く二句の分別として扱っている。
 - (13) 直前の「そのように」以降の原文は、“*evaṃ praṇī hato bhavati na hataś ca*” (そのように生者が殺されることもあり殺されないこともある) とあり冒頭の意味と異なる。有効な構文として考えれば、次の句に続く文も含め “*evaṃ prahato bhavati na hatah | hataś ca prahataś ca*” とあるべきであろう。
 - (14) *śokāṣṭa-hāraḥ* の意味は判然としない。cf. 青原 2022 : 注56)。
 - (15) *stainya* と訂正した方がよいかもしれない。
 - (16) この教証中の欲邪行の定義については、律蔵でも僧残法第五「媒嫁戒」(平川彰 1993 『二百五十戒の研究 I』春秋社 : 421-436 参照) の解釈において同趣意の文が見い出される。対応文献は青原 2022 : 注85 参照。「十種の女性」(*dasa itthiyo*) 等として未婚女性の種別を述べたもので、多くの場合七種ないし十種の妻 (*bhāriyāyo*) を併せて説く。後者は本論でも後続の教証解釈において登場する。cf. 岩井昌悟 2015 「不邪姪戒再考：風俗通いは許される？」『印仏研』64 (1) : 217-223。
 - (17) 前注参照。
 - (18) 玄奘訳 (456 c 26-27) 「又上所説一切女人、隨所依止皆有障罰。所以者何？」から推測すると、欠落箇所前後は *api khalu yā etaḥ pu (naḥ strayaḥ sadanṇā 'pi sā) varaṇāḥ sadanṇāvaraṇāḥ | kiṃ kāraṇam |* (さらにまた、これら匿われた女はいずれも処罰対象である。〔それが〕「処罰対象で匿われた〔女〕」である。理由は何か?) といった文も想定される。
 - (19) 以下の教証の中で、男が虚偽を語る順序は梵文では①不知言知②不見言見③知言不知④見言不見の順で

あるが、玄奘訳では①③②④の順で後の解釈文でも同様である。梵文の解釈文は写本が欠落して定かでないが、他の関連文献はすべて玄奘訳と同じ順序になっており、梵文のみが異例である。

- ⑳ 梵文並行句が想定しうる箇所はそれを応用し、必ずしも玄奘訳の通りに訳していない。
- ㉑ 漢訳「爲名利」だが、教証での対応梵文は *āmiṣakimcitka-hetoh* (僅かの肉片のために)。
- ㉒ 原漢文は「事不實名虚。想等不實名誑」とあり、虚と誑を分解して解釈しているが、原語の *mṛṣā* から考えられない語義解釈なので、このように試訳した。
- ㉓ 原漢文は「於虚誑語能善思擇厭患・遠離・止息・防護・不作・不爲・不行・不犯・棄捨・壞塞・不拒・不逆・不違・不越、如是名爲離虚誑語」で他の四学処も同様。梵文と微妙に表現や類義語数が異なるが、梵文の定型句を適用した。
- ㉔ 第五学処の呼称の原語 *surā-maireya-madya-pramāda-sthāna* を玄奘は「飲諸酒諸放逸処」と省略して訳し、それに見合った解釈文に仕立て上げている。以下の解釈文からすれば *madya*- の後に「飲酒」(*pāna*) の語が想定されているようでもある。
- ㉕ 本節で取り上げられる議論は、上の「2. 五学処と優婆塞」からの関連議論のようにも見え、構成上は 2. と 4. は連続させた方が理解しやすい。間にある「3. 五学処の定義」は本来別にあったものが後から挿入されたようにも思える。欠落した 4. の梵文があれば何か判明したかも知れない。注(4)も参照。

〈追記〉

本稿脱稿までに青原 2022 のテキストの誤りを発見したので、ここに正誤表を付しておく。

p.22 l.28. *pañcopāsasya* → *pañcopāsakasya*

p.25 l.30, 33. *atyantam* → *atyaktam*

p.27 l.18. *mātrar* → *mātur*

p.27 l.24. *bhrātrar* → *bhrātur*

p.28 l.3. *brāhmaṇākṣatriyāvaiśyā-* → *brāhmaṇākṣatriyavaiśya-*

上方落語の女性語における 人物相関の社会言語学的研究

角 岡 賢 一

▶ キーワード

上方落語、江戸落語、
待遇表現、人称代名詞

▼ 要 旨

Rakugo stories are a form of popular entertainment in modern Japan, with an origin dating back to about 400 years ago Kobanashi (literally *small stories*). The places where these stories were created and told were: wholesale stores in the Semba region (central Osaka) ; row houses where craftsmen lived, situated outside Semba; red-light districts where Geisha and Maiko girls entertain guests. This paper is to analyze women's utterances told in the Kamigata Rakugo stories. As a sociolinguistic analysis, the women's positions are relatively prescribed with men; that is to say, mistresses ruling over employees, and women servants looking after male employees in stores; wives living in row houses; Geisha and Maiko girls entertain male guests.

第一節 はじめに

本稿では、上方噺における女性語を人物相関という観点から分析する。「女性語」という用語は、『広辞苑』（第六版、1413頁）では、「単語・文体・発音などにあらわれる女性特有の言いまわし。平安時代には漢語を避けた表現としてあったが、特に室町時代以降の女房詞・遊女語などで顕著に見られた。現代語でも、接頭辞の「お」、終助詞の「や」「わ」などのほか、語彙・発音の面でも見られる。婦人語」という説明が見られる。他方で『日本国語大辞典』（第二版、第七巻371頁）には起源として「古くは、宮中・斎宮・尼門跡・遊里など、特殊な社会で発生した女性専用の語をいう。特に、室町時代ごろから見られる女房詞、江戸時代の遊女語が有名。このほか、江戸時代広く一般の女性が用い、現在まで及んでいる手紙専用の「かしこ」「あらあらかしこ」などの書き言葉もある」と説明が加えられている。両辞典とも、歴史

的な側面から女性語を位置付けようとしていることが特徴的である。このように女性語という範疇で一般化が成されていることは、従来の日本語学でも社会言語学的に一定の扱いを受けていると考えて差し支えはなかろう。そして宮中や遊里というように、両極端でありながら地理的にも社会的にも分離された場所で発達したという経緯が垣間見える。しかし本稿で分析しようとしているのは、主として市井の一般女性が日常会話でどのように話しているかという視点からである。一話のみ廓噺を採り上げるが⁽¹⁾、そこでの言葉遣いは所謂廓言葉ではなく、普通の話し振りである。しかし上方噺における女性語というのは、両辞典で想定されていたような状況とは異なる。それはまず、現代の標準的な日本語を前提としている接頭辞の「お」や終助詞の「や」「わ」などは、以下の節では上方噺に見られる女性語の特徴と一致しないことを帰納的に示す。例えば終助詞では、現代の標準的な日本語における男女差は大きく、どのような終助詞を用いるかだけでも男女の違いが分かるほどに性差が分化していると考えられるのに対して、上方言葉では相対的に性差は小さいと言える。

上方噺で女性の人物像としてまず思い浮かぶのは、花街の芸妓や舞妓と長屋の妻女連中である。上方噺にはお茶屋遊びのネタが多いが、芸妓や舞妓を相手にするよりも、幫間を弄んで楽しむという趣向が笑いを誘うのである。幫間に無理難題を持ち掛けて楽しむという趣向があって、芸妓や舞妓は余り喋る場面がない。幫間には、遊び慣れた旦那衆が持ち掛ける無理難題をなんとか捌いて、笑いを誘うというような才覚が必要なのである。対照的に、江戸噺では幫間を弄ぶお茶屋噺よりも、『五人廻し』、『お直し』、『品川心中』、『坊主の遊び』など廓噺の方が多い⁽²⁾。廓噺が少ない上方噺と比率が逆転しているのである。本稿では、その少ない上方廓噺から『三枚起請』を採り上げる。

商家の女子衆は、取り立てて分析するほど話中で喋っていない。最も口数が多く、なおかつ筋立ての中で欠かせぬ存在として扱われていると言えるのが、『口入屋』の女子衆であろう。特にご寮人さんと話をしている中では、縫い物から音曲、茶華道に到るまで特技を並べ立てる段がある。慣例に反して、目見えの当日から店で泊まりたいとまで頼み込んで、それが店中の騒動を巻き起こしたのであった。しかし騒動の主体は番頭や手代という奉公人連中であり、男目線の筋立てになっている。そういう事情から、商家ものは女性語分析の対象にはなりにくい。

噺で描かれる女性像として、周囲に従順で何も言い返さないような良妻賢母型では、滑稽味に欠けるというのであろう。口数が多く、負けん気が強いというような特徴がないと個性が目立たないというような人物造形がなされているように思われる。以下でも採り上げる、『舟弁慶』のお松つつあん、『三枚起請』の小輝がその典型と言える。

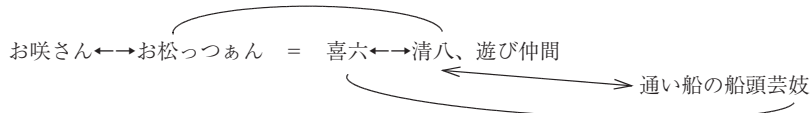
第二節 『舟弁慶』

噺『舟弁慶』は、長屋の住人である喜六が妻女のお松つつあんとお掛け合いで普段の生活振りを浮き彫りにする。米朝全集に収録されていないので、枝雀師の口演筆記を引用する。

外題の『舟弁慶』は能に淵源を發し、歌舞伎や浄瑠璃では『義経千本桜』大物浦の段で平知盛の亡霊と弁慶の掛け合いになる名場面である。上方噺では、夏の夕涼みで舟遊びをしている喜六を妻女のお松つつあんが見咎め、大立ち回りになるという筋立てである。前半は暑苦しい

長屋の夏風景、後半は大川での舟遊びと場面が転換するが、大詰めは知盛が亡霊として現れたところを弁慶が経文で鎮めるといふ「弁慶の祈り」である。喜六はお茶遊びをするのに、いつも誰かのお供であって、自前で散財することはなかった。それ故に芸妓や仲居からは、義経のお供をする弁慶というので「弁慶はん」と呼ばれていたのがあった。自前で遊んでいるのに、弁慶のなんのと貶されるのは適わんと渋る喜六に、もしも誰かが喜六のことを弁慶呼ばわりしたならば、喜六の割り前も自分が持つと清八は請け負う。

話中での人物相関を図示しておく。等号は妻夫関係を表す。



図一 『舟弁慶』の人物相関

長屋の住人と、喜六や清八らの遊び仲間とでは、水平に広がる人物相関である。通い船の船頭や船中の芸妓は、客である喜六や清八らをもてなすという立場から、垂直方向に差を付けてある。

夏の暑い一日、長屋の自室で喜六はいつも通りに手職に打ち込んでいた。そこに遊び仲間の清八が夕涼みの舟遊びを誘いに訪れる。折悪しく、喜六の妻女、「雷のお松、雀のお松」と異名を奉られたお松つつあんが帰って来る。そして喜六が出かけようとするのを見咎める場面である。

- (1) 松「ようこの暑いのに、あんた精出して仕事しててやなあ。いま表で言うてたやろ、もう何の心配も無いのん。おっさん元気。よう仕事しててやなあ、いっぺん手え止めたらどない、手え止めてやったらどないやねん……………まあまあまあま、明いところから内らへ入って来たよってに見えなんだん。あんた仕事してるもんやとばかり思ったら、着物着替えてんねやないか。ええべべ着てるなあ…………、着物着替えてどこ行くねん。ん、着物着替えて…………、どこ、行くねん、着物着替えて。どこ行くねん」(中略)

六「じょ、じょ、浄瑠璃の会」

松「浄瑠璃、置いてや、あんたいつも浄瑠璃語ってるとしてんのか、アホらしもない。豚が喘息患ろうたような声出してから、オガオガオガオガ。この路地口の前田はん、あんたの浄瑠璃で松が枯れる言うて宿替えしはったんやないか」

六「わいは行きたいことないねんけどな、清やんが行こちいよんねん」

松「清やん、清やんちゅうたら、あの清八のことか。置いてや、あんなもんとまだ付き合いしてるんか。友達もぎょうさんあるけど、あんな汚い男あれへんで。そやないかいな、これという用も無いくせに昼日中から大きな風呂敷包み背たろうて、あんなやつに限って下盗人しよんねんがな」

六「そんなこと言うてやんな」

松「言うたが何や、人が大人しい仕事してるのん舁い出しに来やがって。もうちょっと早よ帰って来て清八いやがったら、向こうずねカブリ付いてやったのに」

六「……、カブリ付いたり。お前の後ろに立ってるわ」

松「……、まあ清やんやないか。この暑いのにビシッとベベ着てからに脱いでやったらどやねん。いつもあんたのこと言うてんねんで「清やんは甲斐性もんや」言うて。うちらあかんわいな、年中バタバタ貧乏暇なし。ほんまにいっぺんベベ脱いでやったらどやねん、暑いやろ。井戸水で手拭絞ってこうか、氷うてこうか。西瓜にしなはる、それとも冷や奴で柳蔭一杯呑んでやったらどない。なあ、清やん……、暑いやないかいなあ」

八「えらい変わりようやなあ、ゴロツと違うなあ。まあ、そらええけども、たいていのことは辛抱するけどなあ、下盗人しよるだけは堪忍してもらいたいで」

松「堪忍しとお、あない言わなうちの人仕事せえへんのん」

八「我がとこの亭主が仕事せんからいうて、ひと下盗人扱いしないなあ……」

お松つつあんの一人喋りは、これでも半分以下に短縮してある。結果的に泊まりがけになった叔父の見舞いから帰ってみると、喜六は着物を着替えて外出の用意をしているらしい。どこに行くのか問い詰めている間に、清八の名前を耳にすると勢い余って日頃、清八に対しての思いをつい口に出してしまう。清八が後ろに立っていると、喜六に教えられたのも後の祭りである。この辺り、ほんやりして機転が利かないという喜六の気質を仄めかせている。裏では「あんなもん、ど盗人」と散々に扱き下ろしておきながら、本人を目前にすると「氷、西瓜、冷や奴、柳蔭」と掌を返したようにべんちゃらを並べ立てる。この段で既に、喜六がお松つつあんの尻に敷かれている状況がありありと描かれている。

その状況は、喜六と清八が連れ立って舟遊びに出かける道中でも浮かび上がってくる。前段で喜六が「浄瑠璃の会に行く」と口から出任せで誤魔化そうとしたのに加えて、清八は仲間内の揉め事を手打ちで収めるのに二人が顔を出さねばならぬと嘘の上塗りをして長屋を出てきたのであった。以下は、喜六の懐古談をお松つつあんと会話として再構成している。

(2) 松「晩のオカズにするさかい焼き豆腐買うてきとお」(喜六は蒟蒻を買い求めて帰って来る。お松つつあんの顔色を見て間違えたと悟ったが、買い直してきたのは大根であった)

松「おおき、はばかりさん。ほんまに使いはあんたに限るわ。ちょっとこっちおいなはれ」

六「間違ごうたんなら言うてや、替えてくるで」

松「あんた間違ごうたんと違うの、ちょっとこっちおいなはれ……こっち来いちゅうたら来なはれ……なああ言うてりゃええかと思て、うかうかしてるさかいこんな間違いができるんやないか。今日はど性根の入るようにしてこましたるねんさかい」(お松つつあんなは喜六の背中に灸を据える)

六「嬢、堪忍してえ、熱いー」

松「何、熱い、熱けりゃ熱ないようにしたるわい」(喜六を井戸端へ連れて行き、冷水を浴びせる)

六「嬢、冷たいわーい。堪忍してくれー、冷たいわーい」

松「何、冷たい、冷たけりゃ冷たないようにしたるわい」(また灸を据える。以下、繰り返し)

灸を据えるのと冷水を浴びせるのを何度か繰り返している間に、喜六は焼き豆腐を買いに行くというのを思い出すというオチが付いている。それにしても、喜六に対してお仕置きという意味合いがあったとしてもお灸を据えたり冷水を浴びせたり、それを何度も繰り返すというのは凄まじい。言葉遣いも相応に、「ど性根の入るようになってこましたるねんさかい」というように野卑度が高い。特に「こます」という補助動詞は、一人称限定でありながら卑罵語に分類したという特殊な部類である。その特殊さ故に、女性の使用例は極めて少ない。また、「冷たけりゃ冷たないようにしたるわい」の語尾、「わい」という終助詞も野卑度が高い部類である。

喜六と清八は、浪花橋から川一丸という屋形舟に乗り込んで仲間と合流する。自前の分は飲まねば損とばかりに卑しい根性の喜六は、「へべのれけれけ」に酔っ払う⁽³⁾。余りの泥酔振りを心配した遊び仲間が着物を脱がせると、赤い禪姿である。白い禪の清八が、源平踊りと趣向立てして、お囃子に乗せて舟の艫で踊り出す。それを、浪花橋に夕涼みに来ていたお松つつあんとお咲さんが目にするのである。

(3) 咲「ちょっとお松つつあん。あそこで踊ってるのん、あんたとこの喜いさん違いまんの」

松「何言うてなはんねん、うちの人なあ、今日はミナミで友達の仲直りがある言うて行ってまんねんわ。あんなパァみたいな親っさんでも、行かなんだら話が丸う収まらんねやてえ」

咲「せやけど、よう似たあるし……。ちょっと、ネキでおなじように踊ってるのん、あんたとこによう遊びに来る清八とかいう人と違うか」

松「清八さん、、、どこに」

咲「あの、川一丸と書いた船」

松「川一丸……。まあ、まあまあまあ、うちの親父と清八やわあ。ミナミで仲直りがあると何か何とか言うて、こんなとこで遊んでるねやわ」

長屋で隣近所に住まうという親しい仲の会話である。「うちの人、親父」という呼び方や「あんた」という対称詞は、そのような間柄を反映する言葉遣いになっている。「ミナミで喧嘩の仲裁をする」というのが嘘であったと知ったお松つつあんは、勢い込んで川一丸に乗り込む。しかし酔いの勢いと友達の手前という立場で、普段の恐妻ぶりとは一変した喜六、乗り込んできたお松つつあんを川に突き落とす。ここからが、常識を越えた思いも寄らぬような展開で、サゲにまで到る。突き落とされたお松つつあんは白地の浴衣が身にピチーッとまといついで、髪はさんばら、顔は真っ青、上手から流れてきた手ごろな竹をつかむと、

(4) 松「へ川の真中へすつくと立って……。そもそも我は、桓武天皇九代の後胤、平知盛幽霊なり……」(喜六は芸妓のしごきを借りて、数珠に見立てて知盛の霊に向かう)

六「へその時 喜六は 少しも騒がず 数珠サラサラと おし揉んで、東方降三世夜
又明王 南方軍荼利夜又明王 西方大威徳夜又明王 北方に金剛夜又明王 中央
に大日大聖不動明王……」

見物衆「もし、えらい喧嘩だんなあ」

同「あれを喧嘩と見てやったらかわいそうだっせ、あら仁輪加だんなあ。男は太鼓持
ち、女子は仲居、妻夫喧嘩と見せかけて弁慶と知盛の祈りやってまんねんがな。
こんなもん褒めたらな、褒めるとこおまへんで」

見「さよか、それ知らんもんだっさかい……ようようよう、本日の秀逸。川の中の知
盛はんもええけど、船ん中の弁慶はん……、弁慶は一ん」

六「何、弁慶や、、、おい清やん今日の割り前、取らんとおいてや」

お松つつあんの「川の真中へすっくと立って」と喜六の「その時喜六は少しも騒がず、数珠
サラサラと、おし揉んで」というのは、ト書きを自ら解説している態になっている。どこまで
がト書きで、どこからが台詞か意図的に渾然として、芝居仕立てになっている。見物衆は二人
で浪花橋の上から眺めていたのであるが、一人は見たまま、喜六とお松つつあんが妻夫喧嘩を
していると言う。ところがもう一人は仁輪加、つまり即興仕立ての小芝居だと見立てたのであ
る。仁輪加であるとすれば掛け声が要るので二人を褒めるが、その中で「弁慶はん」と
いうのが割り前を取らないという約束に当て嵌まると考えた喜六の一言でサゲになっている。
暑い夏、冷房はおろか扇風機さえなかった時代、最高の夕涼みは舟遊びだったのであろう。し
かし屋形船一艘を仕立てて、板前から仲居、芸妓まで丸抱えとなると大散財になることは必然
である。今では、天神祭で乗り込む御座船にしか名残がないのであろうか、夏の風物詩的な状
況設定である。

ここで、この噺に登場した人物間の人称代名詞使用について表に纏めておく。

表一 『舟弁慶』における人称代名詞の使用例

自称詞

話し手	自称詞	
喜六	わし	わい
清八	わし	わい 俺
松	わて	

対称詞

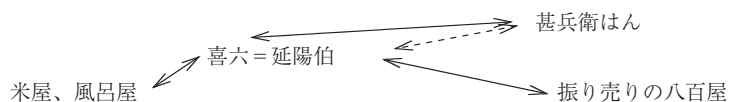
話し手	対称詞 (相手)
喜六	お前 (清八、松)
清八	お前 (喜六)
松	あんた (喜六、清八)
お咲さん	あんた (松)

この噺において人称代名詞使用は、意外に少ない。一つには、通い船の船頭や船中の芸妓や仲居などは、他の噺においてと同様に自称詞が少ないという事情がある。長屋の場面では、喜六と清八にお松つつあんという三人に限られる。自称詞は喜六と清八が「わし、わい、俺」と多少の変化があるが、お松つつあんは「わて」のみである。対称詞も、「あんた」と「お前」の二種類しかない。話し相手が限定されるが故に、人称代名詞の種類も少ないという相関関係が見て取れる。

第三節 延陽伯

噺に出てくる女性の人物像というと、商家の女子衆や長屋の妻女が圧倒的に多い中で、京のお公家さんで長年奉公して、言葉が難しいという異色のネタが『延陽伯』という噺である（『枝雀全集』第四巻）。ここでは、お公家言葉を強調しようとする余り、日本語としてやや不自然な語句も目に付く。以下では、それを具体的に指摘していく。

まずは人物相関を見ておこう。甚兵衛さんに縁談を世話される男、例によって話中では名前を呼ばれていない。仮に、喜六という名前にしておく。



図二 『延陽伯』の人物相関

米屋、風呂屋、振り売りの八百屋というような商い人は、買い手（客）である喜六や延陽伯より下に置かれるものとしてこのように図示した。また、甚兵衛はんは仲人として立てておくのが妥当であろう。

横町の^{よこまち}甚兵衛さんがある男に縁談として持ちかけるとい筋立てになっている。世話をしようかという相手は、公家奉公が長かったので言葉が難しいという。どれぐらい難しいかという例として、数日前にこう言われたと紹介する。

- (1) わらわ^{こんちよう たかつ}今朝、高津が社に参詣なし、前なる白酒売茶店にやすろう。遙か西方を眺むれば、六甲の頂きより土風激しうして小砂眼入す。

自称は、『宿屋仇』における武家の奥方と同様に「わらわ」である。固有名詞である「高津、六甲」は通常の「こうづ、ろっこう」ではなしに「たかつ、むつかぶと」と読み方を替えている⁽⁴⁾。「けさ」と言わず「こんちよう」、甘酒を「はくしゅ」、「ちゃみせ」を「さてん」と言うのはいずれも、通常と異なる物言いである。訓読みではなく音読みにすることで、漢語風の響きがする。「小砂眼入」も漢文音読のようである。従って、一度耳にただけでは意味を解釈しにくい。甚兵衛さんも、「後でよう考えたら、こういうことやと分かった」と述懐している。公家で何年奉公していたかは語られていないが、注意して聴いていても意味が取れないような表現は、いくら落語でも不自然である。しかし、通常の言葉遣いに戻してしまうようでは滑稽さが出ないので、演出としてこのような人物造形を施していると考えておきたい。

さて夜になって、甚兵衛さんに連れられて花嫁が男宅に入る。その挨拶が、次の通りである。

- (2) 乞わく御免あれ。わらわこの度、甚兵衛様じんひょうえの仲ら人をもつて当家へ嫁しきたり。仙菊せんきく梅檀ばいだんに入って学ばざれば欣たらんと欲す⁽⁵⁾。

「御免ください」に相当する段が「乞わく御免あれ」である。「御免を乞う」が形式化したものであろう。「仲人」も「仲ら人」という耳慣れない言い方になっている。「じんべえ」という人名を「じんひょうえ」と、これまた聞き慣れない読み方に替えている。後段は一転して意味不明な字句を並べている。仙菊は『日本国語大辞典』に「せんきく」として見出しがあり、「神仙世界の菊」という語釈であるが（第八巻）、引用例にはこれに近いものがない。梅檀は同辞典では香木の原料となる白檀の木と、四国や九州に自生する落葉高木とが区別されるが、いずれも用例では確認できない。笑いの要素としては、字音語であつて意味の捉えにくい字句を並べるといふ意図が窺えるが、原典は定かでない。

ところでこの妻女について、甚兵衛さんは名前を取り次ぐことさえ怠つていたのである。釣書というような書面で婚姻の仲立ちをするのが常識となっている現今では想像もできないことであるが、花婿は仕方がないので名前を尋ねる。その返答が、以下のものである。

- (3) わらわ、父は元京都の産にして、姓は安藤、名は慶三。字を五光と申せしが、我が母三十三歳の折、ある夜丹頂を夢見、わらわを孕みしが故に、垂乳根の胎内を出でし頃は「鶴女、鶴女」と申せしがこれは幼名。成長ののちこれを改め延陽伯と申すなり。

全体が文語調で、硬い響きの語が連なっている。「公家奉公が長く言葉が難しい」という設定とは言ふものの、初対面でこれから夫婦になろうとする相手に対しての名乗りとしては不自然であろう。しかしながら通常の日本語理解能力を持ち合わせるならば、これを聴いて相手の名前が「延陽伯」であると解して一件落着であろう。それでは落とし話として面白みがないので「ええ、それはああた一人の名前ですか、親戚や友達の名前を借りてませんか」というような揶揄を挟みながら滑稽さを膨らませていくのである。男は「一遍では覚えられんよって、紙に書いとおくなはれ」と噺が展開する。

新婚初夜、夜中に花嫁が突如むくむくっと起き上がり、枕元に両手を仕えて次のように宣する。「ああら我が君、一端偕老同穴の契りを結びしうえからは、千代八千代に変わらせ給うことなかれ」。夫を立てて「我が君」と称しているのは、尊敬語とみて良からう。助動詞の「給う」も、同様に尊敬語であろう。全体の意味としては、「こうして夫婦の契りを結んだからには、いつまでも気持ちがお変わりになることがないように」というほどの挨拶であるとしても、「偕老同穴の契り」という漢語が堅苦しく響く。

翌朝になると、新妻の勤めとして朝餉の用意をせねばならない。勝手が分からぬ故に、夫を起こして米の在処を尋ねる。味噌汁の具を思案していたところ、家の前を振り売りの八百屋が通りかかる。それを、「我が門前に市なす賤しずのおのこ、おのこやおのこ」と呼び止める。この段は、語用論的見地からも甚だ興味深い。公家で奉公してきたとは言え、身分は同等であろう

振り売りの八百屋に対して、このように声をかけているのである⁽⁶⁾。「おのこ」は文字通り男子を指しているが、自分より下と見なしているようで、一種の卑罵語であろう。『広辞苑』（第六版）には「平安時代以降、多くは低いものとして扱う男性にいう」という説明がある。

そうして、味噌汁の菜として葱に目を留めて「そもじの携える一文字草⁽⁷⁾、一束の値、幾何なりや」と値を尋ねる。「そもじ」は『日本国語大辞典』（第八巻）によると、「主として女性が、対等または目下に対して用いた」と説明を加えている。語源は「そなた」の後半を略して、女房詞独特の「もじ」を添えたという解説である。妻女と八百屋とは、顧客と商売人という関係である。立場上、顧客が上位で商売人が下位であることは自明であろう。この関係は、妻女が尊大語を行使する環境と見做して良からう。「一文字草」というのも女房詞であり、葱を指す。八百屋は「一束が五文」と返答する。すると「我が君の御意に召すや召さぬや伺う間、暫く門前に控えておりゃ」と命ずるのである。亭主に呼びかける際と同様、第三者である八百屋に対しても「我が君」と称している。「御意に召す」とは、絶対敬語の用法である。長屋の間であろう場所を指して「門前」というのも大袈裟で滑稽である。「控えておりゃ」は、本動詞としての「控える」と助動詞「おる」の命令形が「おりゃ」となる辺りが尊大語的である。

朝御膳の支度が調ったところで、妻女は夫を起こしにかかる。次にサゲまでを掲げる。

- (4) 妻「早、日も東天に輝きませば、早起きやって仏前神前に御明かしを上げられ、朝餉の膳に着き給うべし、恐惶謹言」
夫「なに、ご飯を食べるのが恐惶謹言やったら、酒を飲むのは「依って件の如し」か」

『延陽伯』の面白みは、現実の日常生活では考えにくい漢文調の語彙や女房詞を多用することによって、意思疎通が滞るという点である。サゲの「恐惶謹言、依って件の如し」はその典型である。前者は「恐れかしくみ、謹んで申し上げる」という文章語であり、後者は「以上、右に書いた通り」という証文等の結び文句である。「依って」と「酒に酔って」が掛詞になっている。延陽伯と称する女性が名も呼ばれない男の許に嫁しきたり、言葉遣いだけによって裏長屋が恰も公家屋敷であるかのような錯覚を起こさせるという虚構性にこそ、『延陽伯』の面白みが満載されていると言えよう。

このように『延陽伯』においては、女房詞としての「しらげ、一文字草、そもじ」というような語類は美化語と考えると良からう。家族内では、妻として夫を奉っている。しかし振り売りの八百屋に対しては、尊大表現で会話を交わしている。このように誰が誰に対して発話しているかによって言葉遣いが変わるといえるのは、語用論的見地からは甚だ興味深いところである。例えば自分の夫に対して「ああら、我が君」と呼びかけるのか、「じんべえ」さんという名前を「じんひょうえ」と殊更読み替えたりするのか、というような素朴な疑問が残る。

ここで、この噺に登場した人物間の人称代名詞使用について表に纏めておく。

表二 『延陽伯』における人称代名詞の使用例自称詞

自称詞

話し手	自称詞
喜六	わたし わたい わい 俺
甚兵衛	わたし わし
延陽伯	わらわ

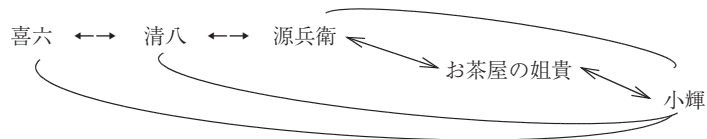
対称詞

話し手	対称詞（相手）
喜六	あーた（延陽伯） あんさん（風呂屋の客） あんた（甚兵衛） お前（延陽伯）
甚兵衛	お前さん、おまはん、お前（喜六）
風呂屋	あーた、あんた（喜六）

喜六は自称詞、対称詞共に四通りと多様に使い分けている。妻となった延陽伯に対しても、当初は「あーた」と丁寧であったが、翌朝には「お前」呼ばわりになっている。この「あーた」というのは枝雀師独特で、上方の噺家では耳にする機会は少ない。「お前さん」というのも珍しい。江戸噺なら「おまいさん」と言うところであろうが、上方流に言うとなれば「おまえさん」であろう。甚兵衛はんが喜六と話した場面は限られる中で、「お前さん、おまはん、お前」と三通りが見られる。

第四節 『三枚起請』

本稿第一節でも述べたように、上方噺には廓ネタが比較的少ない。それは、お茶屋噺で幫間を扱うネタに比べて少ないという意味と、江戸ネタでは廓噺が多いことに比べて、という二重の意味がある。その少ない上方廓噺でも、『三枚起請』は演じる難しさという観点からも大ネタと言える。源兵衛、喜六、清八という友達同士三人が、一人の娼妓に騙されて仕返しを企てるという筋立てになっている。三人が徒党を組んでキタのお茶屋へと繰り出す。その人物相関を図示しておく。



図三 『三枚起請』の人物相関

難波新地の宇津木という店に勤める小輝という娼妓が、友人同士である源兵衛と喜六、清八という三人に同じ文面の起請文を渡すのである。三人のうちでは源兵衛が兄貴分であり、喜六は他の二人に比べて少々頼りないという設定にしてある。三人は客であり、姐貴と小輝もお茶屋の女将と娼妓という立場で垂直に差を付けた。これまで言及したとおり、上方のお茶屋噺は幫間を弄ぶネタが多いので、廓の様子は多くを語られていない。客はまずお茶屋に上がり、そ

こで娼妓を待っていたようである。つまり、間にお茶屋が介在していたのである。

場面は源兵衛宅に喜六が来て、小輝が書いた起請文のことに話が及ぶ。そこへ清八が加わって、起請が三枚揃う。起請文を見てみよう。喜六様と名書きがあり、下駄屋と商売付きである。全く漢字がない元の文面は下に、読みやすいように漢字仮名交じりに改めたのが上である(『米朝全集』第四卷、高島幸次氏(2018: 96、97))。

一、天罰起請文之事、私こと年明け候へば、貴方様と夫婦になり候こと実証也、後日のため、依って件の如し。下駄屋喜六様、宇津木店小輝こと本名たね
ひとつてんはつきしやうものこと。わたくしことねんあけさふらへば、あたさまとふふになりさふらうことじつしやうなり。ごじつのためよってくだんのごとし。げたやきろくさま、うつぎみせ こてることほんみやうたね

旧仮名遣いで、漢字がないと読み辛い。同じ文面で三枚の起請文である。とは言え喜六宛ての文面では「あなたさま」の「な」と「ふうふ」の「う」を故意に抜いている。清八宛の証文は字が揃っている。「貴方様」は書き言葉で、最上級の丁寧度であろう。起請文という文書の性質上、書式や言葉遣いは固定されていたものと思われる。後に座敷で対面する折は小輝は「源やん、お越し」と迎え、源兵衛に対して「あんた」と呼びかけている。起請文の事情などについては高島氏の上掲書が詳しい。晰において、文面を読み上げているかの如くに語るのが話芸というものであろう。喜六は、末は小輝と所帯を持てるものと喜んだのであるが、小輝の方が男を手玉に取る手練手管では二枚も三枚も上手であった。

三人が三人とも小輝から起請を渡されていると分かるまでも一閃着であったが、三人は小輝に会うために、キタのお茶屋に赴く。引用の後で考察するが、この段ではお茶屋と娼妓の関係なども垣間見えて面白い。

源「姐貴、邪魔するで」

姐「まあ源さんお越しやす、お久しぶりで。あの娘ももういつも、何で源さん来はれへんねやろ、患ろうてはるんやろか、噂ばかり……」

源「いやもうあっちの娘とか、あの娘やとか言わんといて、えらい目に遭うて」

姐「何を言うてなはんね、あんさんとあのお娘との仲、うちのおちょやんでもよう知ってまっしやないかいな。お互いに堅いもんを握り合うてはりまんねやがな」

源「それがちょっと堅とないねん。もうグズグズになってしもたあんねん」(中略)

姐「それは違う。そんなこと言うたったら可哀相、そら誰かの調伏だす……、へえ、はあ……さよか、へーッ、それやったら、わてもともども騙されてまんねやがな、んまあーそんなこと。で、そのお二人が表に来たはりまんの。なんでそれを早よ言うてくれはらしまへん、そんなこと立たしといたらいけまへん……どうぞお連れさん、こっち入っとくれやす。お連れさん」

(中略) 悪いやつだっせなあ、わたしも今聞いてビックリしましたんやわ。そらまああれだけのここ(顔)持ったお娘は少ないよってに……、せやけどまあ、あんさん方みな別々で遊びにお越しになるさかいそんな目に遭いまんねやで、うちずっと来てく

れはったらそんなことない。みなさん方なあ、顔のええのんば一っかりめがけなはるさかいえらい目に遭いまんねん。女ごはここよりここだっせ（中略）あの、おちよやん……二階の奥のお座敷なあ、ちょっと早いこと片付けて、お座布一つだけ、お客さんは三人さんやけど、ちょっとわけがあって、お座布一つとぶぶも一つだけにして、ちゃんとでけたらお通しするように……いえ、今日はわたしが行きます、どんなところへ入っても、必ずわたしが小輝さんもろてきますよって、ちょっと待ってとくれやっしや……」

長い応酬であったが、お茶屋遊びの事情などがよく分かるような内容であったので、省略は最小限に留めた。まず源兵衛が一人で店に入って行き、喜六と清八は店の入り口で待っている。中略とした場面では、源兵衛が姐貴に三人が同じ文面の起請を手にした事情を耳打ちしている。姐貴はその事情を知らなかったと驚いているが、小輝はお茶屋にも内緒で、起請文を何人にも渡していたのである。これが小輝の手練手管であって、表向きは源兵衛一人を思い続けているように装い、自らお茶屋中にそのように触れ回っていたのであろう。「調伏」とはまた、仰々しい物言いである。『広辞苑』（第六版、1836頁）によると、「㊦心身を制御して煩惱や悪行にうちかつこと、㊧密教の四種法の一つで、五大明王などを本尊として法を修し、怨敵・魔障を降伏すること」とある。仏教用語なのであるが、何やら禍々しい意味合いを潜めている。そして、おちよやん（雑用係の幼女）には座敷の支度を命じ、自らは小輝を呼びに行く。「もろてきます」というのは、「貰いを掛ける」を含意している。つまり、小輝に他のお座敷が掛かっていたとしたら、特に頼んで自分の方に来てもらうというのである。それほどの一大事であると判断したのである。また同時に、客である三人と小輝とを天秤にも架けたことであろう。ここは三人が顔を揃えているのであるから、小輝が三枚の起請を渡したことは事実である。店としては、三人の言い分を認めたということである。これが表沙汰になったとすると、小輝はキタに居られなくなるであろう。

呼ばれた小輝は、座敷に上がってくる。そこには源兵衛一人が座っており、喜六と清八は姿を隠している。

小「源さん、お越し……、長いことだしたなあ。ここへ来る道、よう忘れなんだこと……患ろうてたんか、あんた。わて心配してたんやし……何やのんな、ケツタイな顔して」

源「ケツタイな顔は生まれつきだすわ」（中略）

小「憎たらしいこと……、煙草ばかりスパスバ吸うて、何がおもしろいのん。ちょっと、わてにも一服吸わしとお……（中略）辻占の悪いときは、キセルまでが詰まったやないの」

源「これこれこれ、コツコツやるなお前。真鍮と違うでムクやで、金やでおい。見てみいな、獅子の鼻がへちャげてもたやないかい、詰まったあんねやったらそう言え。通すもんやるさかい……さあこれで通せ」

小「まあ源さん。あんた反故持って歩いてんのん、歳やなあ……前は半紙一帖懐入れといて、ちょっと泥でも跳ねたら、パツ。男らしいてええなあと思てたけど、あんなことされたら所帯持ってからたまらんなあと思てたら、反故持って歩くようになった。手

紙みたいやなあ……女ごの人の手、読んでもええか……こ、これあんた、わたしの書いた起請やないか]

源「まあ起請と言やあ起請、チラシと言やあチラシみたいなものや」

小「チラシ、、、人が命懸けで書いたものをチラシやなんて……(中略)あんた卑怯やし。切れたいんやったらな、ハッキリ言うたらどうやねん。愛想づかしに起請出して、これでキセルを掃除せえやなんて……ハッキリ言うてくれたらどやねん、わあーッ……」

源「どこを捻ったらあんなうまいこと涙が出るんや、ほんまに涙が……小輝、今お前、命懸けで書いたちゆうたなあ。命懸けで書いた起請なら一枚よりない」

小「当たり前やないの。そんなもん何枚も書くもんどこにあんねん」

源「それがあるさかい世の中おもしろいがな。お前、喜公に書いたやろ」

小「喜公で誰やねん」

源「とほけえでもええがな、下駄屋の喜六。知ってるやろ」

小「下駄屋の喜六で、あの小ちゃーい、色の黒い、団子みたいな男か。まあ源さん、もうちょっと恪気するんやったらマシな人に恪気して欲しいわあ。あれがわたいに起請書いてもろたとか言うてよんの。まあ何ということ言うねやろ。あのジャガイモの焦げたようなやつが……」

源「ジャガイモの焦げたん、ちょっとここ出て来い」

六「こら、小輝」 小「わあ、来てんねやわ」 六「お前」

小「あんたとわては何や、夫婦やないか、ここは辛抱して……。源さん、さる御茶屋で義理に詰まって書いたけど、あれには字が二つ抜いたあるやろ」

源「ああそうか、字が抜いたあるちゆうんならまあええわい。まだある」

小「もうどこにもない」 源「清八に書いたやろ」 小「清八で誰やねん」

源「いちいちとほけな。指物屋の清八、知らんとは言わさんぞ」

小「あの、背の高い、長清か。まあ、ようそんなこと言う、あんな入日の影法師みたいなやつ。ここにいてたら向こう脛食らいついたるわ」

源「おい、向こう脛に食らいついてもらえ、入日の影法師」 八「こらー」

小「わあ来てんねやわ……あんさん方、徒党しておいなはったんか……、まあこう揃われてしまつたら、どうしようがおまへんわなあ……清八つつあん、あんたそれでわてをどつこちいなはる。さあさあ、どついとくなはれ、どつき殺してもらいまひよ。気の済むように……」

(中略)

源「こいつには勝てんわ……おい小輝。騙しますっちゆう看板揚げてる商売のおやまに騙されんのはこっちが悪い。そら悪いけれどもな、おい、ちいと考え。この清八やみなエゲツナイがな騙され方が……」

小「えらいすまへん。そらもう、ええことやとは思てえしまへんけども、きょう日のお客さんのほうがもうズーッと上手で、なかなか通ようてくれはらへん。起請でも書いて渡さんことにはなかなかそんなもの。せやからな、この頃はもう初会の晩から起請渡しまんねん。いちいち書いてたら間に合わんさかい、石版刷りにしようかと思て」

源「石版刷り、、、おい、徒に起請を一枚書けば、熊野で烏が三羽死ぬちゅうで。お前
 みたいに起請書き散らしてたら、熊野中の烏が死ぬやろなあ」
 小「熊野中どころか、世界中の烏殺したいわ」 源「何でえな」
 小「わても勤めの身……、烏殺して、ゆっくり朝寝がしてみたい」

小輝と三人が入り乱れての修羅場であるので、どうしても引用が長い。それでも何箇所か、筋を追うのに差し支えないサワリは端折ってある。

どうやら小輝は、三人が友達仲間であったことを実際に知らなかったようである。それほどまでに起請を濫発していたということであろう。初会、つまり初めての客にも「妻夫になります」という証文を書いて渡していたというのである。三人が顔を揃えたのを見て、初めのうちこそ驚いていたが、そこは手練れの女、開き直る。源兵衛が言うように、「騙す方が賢うて、騙される方が悪い」というのは廓の不文律ではあるが、一面では立て前である。客に文を書くぐらいなら何枚でも、誰彼構わず書いても罪にはならないであろうが、起請となるとそうはいかないであろう。仮にも「妻夫になります」という証文であるからには、一枚限りでないといふ具合が悪い。それを承知の上で小輝は起請を書いて、お茶屋の女将まで欺いていたというのである。また小輝は、座敷に上がってきて見かけたのは源兵衛一人であったために、喜六と清八のことを悪し様に言う。ここにも、陰日向がある小輝の性格を覗かせている。

サゲの「烏殺して、ゆっくり朝寝がしてみたい」というのは、幕末の高杉晋作志士作と伝わる都々逸の文句「三千世界の烏を殺し 主と朝寝が してみたい」を下敷きにしている。熊野誓紙とは、本式には牛王宝印を捺した証文用の誓紙である。熊野三社権現のものが有名で、その裏に起請文を書く誓紙として、広く使われた。牛王宝印による誓約とは、神に誓うことであり、その誓いを破れば、たちまち神罰を被り熊野の烏が死ぬとされていた。小輝が濫発した起請文は、牛王印を捺した正式なものではなかったであろう。それでも喜六にとっては、何物にも代え難い宝物のような代物であったろう。そういう機微が俵ばれる廓噺である。

ここで、この噺に登場した人物間の人称代名詞使用について表に纏めておく。

表三 『三枚起請』における人称代名詞の使用例

自称詞

話し手	自称詞	
三人	わし	わい 俺
小輝	わたくし	わて
姐貴	わたい	わて

対称詞

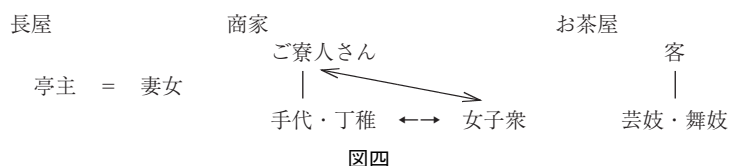
話し手	対称詞（相手）	
三人	あんた、おまはん、お前（互い、清八の妹、小輝）	
小輝	あなたさま（三人）	あんた（三人）
姐貴	あんさん方（三人）、あんた（源兵衛）	

この五人は「仲間内」という間柄である。喜六と清八は姐貴と初対面であるが、それ以外の組み合わせは馴染みである。姐貴は源兵衛に対しては「あんた、あんさん」と併用しているが、喜六と清八には「あんさん方」と他人行儀である。小輝の「わたくし、あなたさま」という言葉遣いは起請文に書いたものである。平場では、三人とも「あんた」と呼んでいる。構図としては、小輝一人が四人を相手にしている様相を呈している。お茶屋というのは座敷を貸すだけであって、客との採め事には不干渉であったのであろうか。改めて考えてみると、表面からは窺い知ることのできない、お茶屋遊び特有の複雑な仕来りがあったようにも思われる。

第五節 結び——噺に見られる性差

本稿では紙数に限りがあったことから、三席の噺から女性語の実例を引いたに留まった。三話のうち二つは長屋ネタであったが、『延陽伯』は公家奉公が長かったので言葉遣いが尋常ではないという設定であった。女房詞も入っている。もう一話は廓噺であった。ここから、上方噺全体における男女の性差について考察してみたい。

上方噺も江戸噺も、今にまで伝わっているネタの元になった小咄に起源を求めるとすると、約四百年前に安楽庵策伝和尚が著した『醒睡笑』に辿り着く。それ以来、噺というものは男が作り、男が語り、聴き手にも男が多かったことであろう。つまり、男の視点から筋立てが考えられてきたものである。その結果、女性は男との相対的關係においてのみ捉えうるということになる。その関係とは、長屋の妻女であり、商家ではご寮人さんや女子衆、お茶屋では芸妓や舞妓に限られる。この人物相関を単純化して図示してみよう。



図四

この中で女性が必ずしも従属的ではない立場であると言えるのは、商家における御寮人さんのみであろう。噺でご寮人さんが登場する場合は、配偶者である当主は現れない。一般に大店の当主というのは実務を番頭に任せているので、余り喋る出番はない。無論、『百年目』や『質屋蔵』などでは、ここ一番というお店の大事で長広舌を揮いもする。その点、例えば噺『口入れ屋』ではご寮人さんが新しく来た女子衆と込み入った話をしたりする。唯一と言えるほど例外的で、後家のご寮人さんが「主役」級の扱いであるというのが、『猿後家』という噺である。ご寮人さんの容貌が猿に似ていることを気にする余り、店内で「猿」が禁句になっているという商家という設定である。太兵衛という男、そのご寮人さんに取り入って生計を立てようかという幫間まがいの暮らしぶりである。お伊勢詣りの途中で奈良に寄った折、名所を案内するようなつもりで地名を並べ立てているうちに「猿沢の池」と口走ってしまい、「しくじった」とばかりにその場から逃げるように立ち去る。しかしすぐさま思い直して座敷にとって返し、小野小町や照手姫など美人の名前を並べてご寮人さんの機嫌を取り結ぼうとする。調子に乗った太兵衛は、「唐の太宗皇帝が思い人、楊貴妃に似てます」でサゲになる。貴妃を狒々

に掛けているのである。容姿を気にする余り、周囲を振り回すというご寮人さんの人物造形になっている。

さてここで、第一節で言及した男女性差についての上方言葉と現代の標準的な日本語における比較を行いたい。第一節では、現代の標準的な日本語における女性語の特徴として「お」など美化語の接頭辞と「わ」「よ」という終助詞が挙げてあった。しかしいずれも、本稿で見てきた噺では見当たらなかった。特に終助詞については、上方言葉では男女差はないと言えるほどであった。しかし、お松つつあんの「暑やの」や小輝の「わてにも一服吸わしとお」は女性特有の話し方であると言える。「暑やの」の「の」は終助詞、「吸わしとお」は「吸わしとくなはれ」という活用形を途中で切ったものと考えられる。「吸わ(吸うの未然形)+し(使役の助動詞させるの連用形)+接続助詞で→と+助動詞おく+助動詞なはるの命令形」と、統語分析は複雑である。「吸わしと」は「おくなはれ」を省略して短くした上に、「と」を一拍延長した形であろう。後半を略している分、親密度が高い言い方になっている。

他方でお松つつあんの「今日はど性根の入るようにしてこましたるねんさかい」に見られる助動詞「こます」は、卑罵語でありながら一人称つまり自分の行動についてしか言えないというという特殊な部類である。野卑度が高く、通常は女性は使わない。上方言葉における男女差の考察は、今後の課題でもある。

注

- (1) 現代の人権感覚から考えると遊郭というのは許容できないのであるが、本稿では歴史的な経緯や文化的な側面から採り上げる。
- (2) ここで挙げた江戸噺のうち、『五人廻し』以外は『志ん生集』に収録されている。それほど、江戸噺には廓ネタが多いと言えよう。
- (3) 拙著『日本語オノマトペ語彙における形態的・音韻の体系性について』では、「へべれけ」の語源は不詳としている。しかしここでの「へべのれけれけ」という強調形によって、「へべ+れけ」と分節されることが知られる。酔いによって呂律が回らない音を転写した、擬音語起源を想起する。
- (4) 語源的には「六甲」は「むこ」であり、「六甲」字は後に宛てたという説がある。神功皇后が六つの胃を埋めたのが語源、との説もある(いずれも『日本国語大辞典』による)。
- (5) 江戸ネタでは『垂乳根』という演題であるが、麻生芳伸氏編『落語百選』ではこの段は「せんにくせんだんにあってこれを学ばざれば金たらんとほつす」とある。これでは全く意味不明である。小佐田定雄氏は、『桂枝雀名演集』の解説で、やはりこの段は意味不明であると断言しておられる。『米朝全集』には創元社版にも筑摩書房版にも入っておらず、米朝師の高座記録も残っていない。米朝師はこの段が意味不明であることに蟠りがあったのやもしれぬ。
- (6) 行商の八百屋というのは一目瞭然であるが、わざわざ「賤の」と形容するのは、人権的見地からは疑問が残る。
- (7) 原典では「白根草」となっているが、これは芋茎を指す女房詞である。恐らくは「白葱」からの連想で白根草と言い間違えたものであろう。

参考文献

- 麻生芳伸(編、1999)『落語百選 春、冬』東京：筑摩書房。
桂枝雀(1995、1996)『桂枝雀爆笑コレクション』全五巻、東京：筑摩書房。
桂米朝(1985)『続・上方落語ノート』東京：青蛙房。
桂米朝(1991)『三集・上方落語ノート』東京：青蛙房。
桂米朝(2013、2014)『米朝落語全集』全八巻 増補改訂版。大阪：創元社。

- 角岡賢一（2007）『日本語オノマトペ語彙における形態的・音韻的体系性について』東京：くろしお出版。
- 角岡賢一（2021）『上方落語に見られる待遇表現』東京：くろしお出版。
- 古今亭志ん生（1989）『古典落語 志ん生集』東京：筑摩書房。
- 三笑亭圓生（飯島友治編、1990）『古典落語 圓生集 下』東京：筑摩書房。
- 釈徹宗（2010）『おてらくご 落語の中の浄土真宗』京都：本願寺出版社。
- 高島幸次（2018）『上方落語史観』大阪：一四〇B。
- 日本語文法学会 編（2014）『日本語文法事典』東京：大修館書店。
- 前田勇（1966）『上方落語の歴史』改訂増補版。大阪：杉本書店。
- 牧村史陽（1984）『大阪ことば事典』東京：講談社。

水、錬金術、実験哲学： トマス・ヴォーンとロバート・ボイル

岡 田 典 之

▶キーワード

錬金術、実験哲学、
トマス・ヴォーン、
ロバート・ボイル、
物質的想像力

▼要 旨

ガストン・バシュラールは、その「物質的想像力」の具体的な表れとして、詩作品とともに初期近代の自然哲学関連の著作を引用している。バシュラールによれば、近代科学以前の自然哲学は詩や夢想と強く結びついているが、特に当時の錬金術思想にはその傾向をはっきりと見て取ることができる。本稿では、その「物質的想像力」の中でも水のイメージに着目し、錬金術思想家であるトマス・ヴォーンと近代化学の父とも言われるロバート・ボイルの著作を検討する。特にバシュラールが複合的な水と呼んだイメージは、錬金術と近代化学をひそかにつなぐイメージであるように思われる。

1. はじめに

フランスの哲学者ガストン・バシュラール (Gaston Bachelard, 1884-1962) は、夢想が十分に持続するには、その素材＝質量を見出す必要があり、物質的要素は夢想にその実体、法則、独自の詩学を与える、と言う。それゆえに古代ギリシアの哲学者たちは、世界の形成原理を四大元素のひとつと結びつけたのであり、その哲学体系においては学識が原初的な物質の夢想と結びついている。静謐な、そして永続的な叡智は実体の永続性にその根拠を持つのである (Bachelard 104)。この夢想と物質の結びつきがバシュラールの、いわゆる物質的想像力の概念を根本のところ支えているのだが、その実例としてバシュラールが主に引用するのがさまざまな詩作品である。その理由は「想像力の心理学はすべて、想像力がインスピレーションをあたえる詩篇によってのみ具体的に解明されうるから」(バシュラール 25) であるが、しか

しバシュラールの著作を読んでいると、詩のほかにもうひとつ、目を引く引用文献の一群がある。それが初期近代の自然哲学等に関連する散文作品である。いわゆる近代科学の成立直前に、あるいはその成立と並行して書かれたそれらの論考に対するバシュラールの態度にはアンビバレントなものがあるが、「前科学的精神は科学を逃れて哲学へ向かう」や「素朴な化学は……いささかの夢をともなった詩人たちの化学である」(148-149)といったバシュラールの言葉からは、近代科学以前の自然哲学と詩と夢想との密接で複雑な関係がうかがえる。そしてまた、初期近代において、このような物質と想像力の特異な結びつきを特に示す領域といえ、やはり錬金術思想ということになるだろう。

ではその錬金術において、特に重視される物質とは何だろうか。錬金術を主として金属変性の技と考えるとき、それは火による作業を中心とするものと思われるがちだが、さらに広く自然哲学的な思弁、物質の起源と変容の原理に関わるものと考え、実はそこでは水のイメージが特権的な地位を占めているのである⁽¹⁾。またその水は、透明で清冽、かつ軽やかに流れるような、純粋な水のイメージに限られず、脂っぽく、粘り気があり、重く、何かを孕んだ溶液、半液体のイメージであられることもある。あるいはまた、金属を熱すれば溶けて流れ出すことから、物質の究極の流動性、アリストテレス的な4つの性質中の「湿」そのものもまた水と呼ばれ、そうした場合の水とは液体であることとほぼ同義、流動性そのもののことなのである。そして多義的な水の物質的なイメージは、透明性、純粋性という点では軽さのイメージともなり、また例えば宝石の透明性と結びつく。逆に粘性、にごりという点では重さと結びつき、ある種の豊饒さ、魔術的なイメージを喚起するのである。

本稿では、このような水のイメージの両義性を軸として、トマス・ヴォーン (Thomas Vaughan, 1621-1666) とロバート・ボイル (Robert Boyle, 1627-1691) の著作を結びつけてみたい。片や錬金術思想や自然魔術に関する著作を残し、錬金術作業が原因で命を落としたといわれる錬金術師トマス・ヴォーン、片や英国近代科学の成立、発展に多大に貢献した王立協会 (The Royal Society of London) の会長にして近代化学の父とも称されるロバート・ボイルだが、この両極端にも見える両者を水のイメージが結んでいるのである。

2. Euphrates

トマス・ヴォーンは錬金術、魔術関連の著作をいくつか残しているが、本稿で検討する *Euphrates or the Waters of the East* は、いわばそれらのコンパクトな総まとめといった趣のものである。Euphrates とはもちろん、実在するユーフラテス川のことだが、この川は聖書で何度か言及されている。『創世記』第2章14節では、エデンの園を流れる川の一つとして言及され、『ヨハネの黙示録』第9章14節ではそこに4人の天使が囚われているとされる。また錬金術文書においては「第一原質 (prima materia)」の数多ある呼び名の一つとして挙げられている (Rulandus 224)。その流域は古代文明発祥の地のひとつであるが、そこでは紀元前において実際に冶金術的な作業が行われていたのである (Read ch.1)。このように、Euphrates という名には宗教的、魔術的、歴史的な連想が働き、これを錬金術文書の表題とする理由のひとつともなっていると思われるが、同時に、実在する大河の名前を選ぶということ自体に、水の特権的な位置づけを見ることが出来るであろう。

またその副題は *Being a Short Discourse of That Secret Fountain, Whose Water Flows from Fire; and Carries in It the Beams of the Sun and Moon* というものだが、これは、この水が単純な水ではなく、その対極にある火から生じる泉であり、その中に太陽の光と月の光という、これも相対立する二つの要素を同時に含むという、何やら複合的な性質を持った水であることを示唆するものとなっている。

この水について、ヴォーンはまず、聖書から水と霊に関する記述をいくつか引き、次のように述べる。

It is written in those living Oracles, which we have received, and believe, that there is an Angel of the Waters: and this seems to be spoken in a general sense, as if the Angel there mentioned had been President of all that Element. Elsewhere we find an Angel limited to a more particular Charge, as that which descend at a certain season, and stirred the Waters in the Pool of Bethesda. Nor is it indeed anything strange that Angels should visit and move that Element, on which the Spirit of God did move in the beginning. (13)

ここでは水と霊的存在である天使との関係、「水の天使」が存在したり、天使が水に降りてきたりすることが、天地創造の際に水のおもてを覆っていた神の霊と関連付けられている。ただしここではヴォーンは水だけではなく、物質そのものと神との関係を示そうとしている。

I cite them as Generals, to show that God is with matter, though he be not tied to it.... (13)

「神は物質に縛られてはいないが物質とともにある」というのは、神があらゆるところに存在するという意味ではほとんど汎神論でありながらも、「縛られてはいない」ということで、神を物質のレベルにまで引き下げてしまうことをきわどく避けている。ヴォーンは神の超越性を認めつつ、もし神を抽象において、あるいは神自身において考えようとするなら、人は神について何ら肯定的に語りえず、否定的に語るしかないと述べる。つまり、神について何かを語ろうとするなら、神が宿る物質からなる自然を語るしかないのである。ヴォーンにとって神学とは神と自然を同時に含むものであり、神はその御業において “spirit and matter, visibles and invisibles” を結びつけ、“spiritual” な実体と “natural” な実体の合体から完全な混合物が生じるのである (19-20)。

このような、物質を中心に霊的なものを思考しようとする態度の現れを、いわば物質的神秘主義とも呼べるであろう。そこでは自然に関する哲学的知識と神学的知識は密接に関連するが、その知識は物質に関する感覚による経験から始まることになる。神秘主義的であると同時に物質的であるというのは、まず個別的、感覚的、経験的知識を重視することになり、これが単なる思弁に過ぎないような知識を批判するという態度、アリストテレス・スコラ哲学批判と結びつくのである。

I have often wondered that any sober spirits can think Aristotle's philosophy perfect, when it consists in mere words without any further effects.... (54)

Let us rather follow where nature leads.... (56)

...his [= Aristotle's] theory is for the most part false, and where it is true, it is so slight and superficial that it doth not further us at all. He is none of our auxiliaries who believes it, but the very Remora to all natural discoveries, and he hath for many ages, not only obstructed but extinguished the Truth. (57)

アリストテレスとその追隨者に対するヴォーンの批判は手厳しいものがあるが、それはその学が“mere words”で“superficial”だからである。言葉だけの学はさまざまな自然学上の発見を妨げる“Remora”であり、人はまず自然の導きに従うべきなのである。そしてその自然とは、霊が宿るものであると同時に、決して抽象的なものではなく感覚的に把握できる物質的なものなのである。

では、このような物質的神秘主義者であるヴォーンにとっての水とはどのようなものだろうか。まずそれは、さまざまな“influences”の運び手、媒質、媒介物、乗り物といったものである。

This element [= water] is the deferent, or vehiculum of all influences whatsoever: for what efflux so ever it be that proceeds from the terrestrial centre, the same ascends and is carried up in her to the air. And on the contrary all that comes from Heaven descends in her to the earth, for in her belly the inferior and superior natures meet and mingle.... (62)

ただし水は、単に“influences”を運ぶだけではなく、「上なるもの」と「下なるもの」が出会い、まじりあう場ともなっている。また、天からくるものは抽象的なものではなく、具体的、物質的な流体としてイメージされている。この「上」と「下」との結合は、ヴォーンの自然観における重要なモチーフとして何度か繰り返し述べられるのだが、いわば水を介して、天と地を結ぶ宇宙的な化学反応が進行するのである。この「化学反応」のプロセスを、例えばヴォーンは、“heavenly light”が降りてきて、空気中の“oleous humidity”と結合し、これが水の“seminal viscous moisture”を増大させ、水はその“sperm”または“limosity”を沈殿させ、これが地上に降りてきて男性的原理である地上の“sulphureous substance”と結びついて金属が形成される(63)、というように述べるのだが、ここでも「光」や「湿性」は物質的に扱われている。また、神の祝福も天から降りてくるものであるが、これも自然の物質として現れるものなのである。

The benedictions or blessings that descend from God, are not a form of words... they are all spirit and essence, and their Deferents are natural visible substances.... (64)

...those blessings, which the God of Nature had enclosed in those natural things.... (64)

このように水は、「上なるもの」と「下なるもの」、「天からくるもの」と「地から生じるもの」を運び、結びつけるという点で複合的な要素を含むものとなるのだが、さらにヴォーンは、水の複合的な性質をいくつかの二項対立的な表現で表そうとする。例えば、水は「周辺」と「中心」という“double complexion”からなり、「周辺」においては“crude”で“volatile”で“phlegmatic”、「中心」においては“better concocted”で“viscous”で“aerial”で“fiery”と対照的な性質を示す。さらに「周辺」においては水銀、月、女性性と結びつき、「中心」においては硫黄、太陽、火、男性性と結びつく(66)。こうなるともはや錬金術独特の謎めいた用語法による記述とほとんど変わらないものと見えるが、しかしヴォーンは「水は火である」といった錬金術書によく見られる言い方については、読む者を困惑させがちな、混乱した用語法であると非難している(67)。水という物質において、水と火(水銀と硫黄、月と太陽)という対立する性質が会うという錬金術の要諦を、ヴォーンとしてはあくまでも明確に語っているのである。

こうして水は、対立するものを媒介し結合する役割を果たすのだが、その時に重要となる性質が流れること、流動性、そして循環することである。水が流れるのは言うまでもないことのように思えるが、むしろヴォーンにおいては流れるものが水と呼ばれ、水は流動するもの、液体状のもの、の包括的なイメージとなる。そしてその流動性は、事物の生成において不可欠のものなのである。

...if in the essence of water... there were an astringent congealing faculty, it would by degrees attain to a total fixation, and then there could be no further generation, either of sperms or bodies; reason for it is this, if the water were fixed there would be no vapour or cloud, and there being no vapour there could be no sperm, for the elements cannot meet to make the sperm but in a vapour. (70-71)

循環とは天と地をつないで水が流動することである。水は蒸気となって上昇し雲となり、そこで元素が会って“sperm”を形成し、これが地上へ戻るという循環によって事物が生成される。ではどのようにして水は地に降りてくるのだろうか。それは雨のように分かりやすい形で降りてくるのではなく、音もたてず目にも見えない形でひそかに地上に戻るのである。

When this vapour is fully impregnated it stays no longer in that region, but returns presently to the earth from which it ascended, but how doth it return? But certainly not in a violent stormy precipitation like rain, but as I have written elsewhere, it steals down invisibly and silently.... (72)

この静かに不可視に地上に戻る水とは、実は露というありふれた現象にすぎない。しかしヴォーンは、この卑近な水の現象を自然界の事物の生成の原理に結びつける。ヴォーンによれば、天上で「火」を閉じ込めた水は希薄すぎて空中では水滴とならず、地上に降りて粘液性の

物質と結合して水滴状の露となる (72)。露の形成の説明としては合理的ともいえるところに、「閉じ込められた火」といったオカルト的なイメージが混在し、地上の露の中で結びついた「水」と「火」という対立する元素が事物の生成において欠かせないものであることが明らかとなる。この「水」と「火」の結びつきはまた「水と精気」、「生命を内に含んだ水」とも言われ、これを正しく理解することが（自然学のみならず）神学への手引きともなる。

And here we may observe that it is not water only that conduces to the generation or regeneration of things, but water and fire; that is water and spirit, or water that hath life in it and this, if rightly understood, is a great manuduction to divinity. (75)

「水」と「火」の重要性についてヴォーンはまた、その深奥に秘められた火を持つ水は“common water”とは区別されて“chymical water”と呼ばれ、“chymical water”は“fire”でもあると述べる (76)。これが生成の原理でもあることは上で述べたとおりだが、この原理は水に含まれ、あらゆるものを養う「粘性物質 (gum)」であり、“radical humidity” (根源的湿性) とも呼ばれる。

...this is the astral balsam and the elemental, radical humidity, which being compounded of inferiors and superiors, is a restorative both of spirits and bodies. This is the general vital element which God Himself provides for all His creatures, and which is yearly produced and manifested in the elements, by the invisible operation of his spirit, and that works all in all.... [I]n a word this is no human confection, but a thing prepared by the Divine Spirit.... (77)

この生命の元素 (vital element) はもちろん、自然界に存在する何らかの物質的なものなのだが、それは神が与えてくれるものでもあり、言い換えれば、神に起源をもつ、自然界に顕現する超自然的元素ともいえる。ヴォーンはさらに『出エジプト記』16章のマナの記述を引き、この物質の超自然性を補強するのだが、生命を支える究極の物質 (概念としては賢者の石や万能薬、ある意味では prima materia に近いものとも言える) が、人間の調製によるもの (human confection) ではなく神が「調合 (prepare)」したものであるということは、ここが人為の技である錬金術の限界であるともいえる。露はまさに「上なるもの」と「下なるもの」が触れ合い、交じり合う物質なのである。

ヴォーンはほぼ同じことを表現を変えながら何度も繰り返す。「上なるもの」と「下なるもの」、「火」と「水」といった対立物の結合は、さらに「男性性」と「女性性」の結合として性的なイメージでも語られる。

To be short, the central sun casts into the belly of the water a masculine hot salt; and the water receiving it, adds to it her seminal feminine limosity, and carries it upon her wings into the region of the air. Thus we see how the material part of the seed is made, and now to this body of it the heaven gives life, the moon giving it spirit, and the sun

giving it soul.... (81-82)

被造物の生成の原理である「種子」の形成の過程が物質的、かつ性的に語られている。「種子」はあらゆるものの誕生や成長に関わるものであり、生物的な比喩で語られるのは当然ともいえようが、その“material part”に天が命を、月が精気を、太陽が魂を与えるとすることで、ヴォーンは生氣論に神秘主義的要素を加え、宇宙論的な広がりをも加えている。種子が世界にくまなく播かれ遍在するさまをヴォーンは“This seed is carried invisibly in the belly of the wind, and it is manifested in water” (82) のように述べているが、ここにも、ヴォーンの宇宙的な物質的想像力ともいえるものがよく現れている。

あらゆる被造物がそのような種子から生じるとすれば、当然のことながら金属もまた金属の種子から生じることになる。その種子はある種の「湿性」、水であるとされる。

...namely a certain humidity, which appears (as Sendivow tells us) in forma aquae pinguis, that is in the form of a fat water. This water is their seed, their mother and their female, for of this they were originally made, and if in this they be again resolved then the child will attract the mother to it, and convert her totally to his own nature.... (87)

ここでも豊饒さ、生命力を備えた、ある種の粘性を帯びた水 (fat water) のイメージが述べられ、金属の生成や変成が性的なイメージを用いて、生氣論的に語られている。そしてさまざまな対立物の一致は、最終的にはすべて性的イメージの中に溶け込んでいく。バシュラールの言うとおりに、「二種類の元素の実体が結合するや否や、両者が相互に融合するや否や、両者は有性化する」(147-150) ののである。

...join this living male to a living female, for in this (as I have elsewhere intimated) lies all the mystery, namely in the union of a particular spirit to the universal, by which means Nature is strangely exalted and multiplied. (87)

男性性と女性性、個別の spirit と普遍的 spirit といった両極あるいは対立物の一致こそが錬金術の鍵、あらゆる神秘の存するところである。この鍵となる物質がヴォーンの水なのだが、あらゆる液体、流動性を持つものを「水」と呼び続ける *Euphrates* におけるヴォーンは、「物質化する夢想にとって、あらゆる液体は水であり、あらゆる流れは水であり、水は液体の唯一の元素である。液状はまさに水の基本的な性質である。」(148) というバシュラールの言葉をまたとない形で具現化しているのである。

3. 水と宝石

金属の種子がある種の水である、つまり金属が水から生じるのであれば、石もまた水から生じて不思議ではない。ロバート・ボイルは、*An Essay about the Origine & Virtues Of*

*Gems*において、宝石の「効能 (Virtues)」を認めるためにはその起源から考察する必要がある、そしてその起源が水であると論じている。この著作は、広い意味で博物誌の一分野である「宝石誌」に属するものだが、伝統的な宝石誌においては宝石の色や透明度や重さや産地といった基本的な、そして自然的な情報と同じく、医学的 (自然的) なものから霊的 (超自然的) なものにわたる、多種多様な効能もまた重視された。初期近代においてもこうした傾向は続くが、例えば Thomas Nicols の *A lapidary* 序文にみられるように、無批判にあらゆる効能を認めるのではなく、自然的なものと超自然的なものをどのように見分けるか、あり得るものとあり得ないものをどのように判断するか、といった点に関して一定の基準を導入しようという姿勢も見られるようになる。つまり宝石類を含む鉱物、石の効能をいかに「自然学」の枠内に保ち維持するかが関心事になっていたのである。

ボイルの宝石論はその表題通り、論述を宝石の起源と効能に絞っているが、迷信的とみなされるようなもの (so unfit to be credited... so impossible to be true, 3) は排除しつつ、宝石の (主に医学的な) 効能については、やはりこれを自然学的に説明することで維持しようとする。伝統的な宝石誌の書き手を “notoriously fabulous Writers” と批判し、彼らの述べる効能の多くは信じ難いとするボイルだが、それでもやはり宝石の何らかの効能は信じたいのである。その理由としてボイルは、これまで多くの医師が宝石の粉末などを処方を含めてきたこと、著名な作家や、ボイル自身の知己である “Virtuosi” たちが実際に観察してその薬効を報告していることなどを挙げているが (4)、何よりボイルは、やはり宝石に魅せられているように思われる。

...the Scarcity, the Lustre and the Preciousness of Gems have made them in all ages to be reckon'd among the finest and choicest of Natures Productions.... (Preface)

主題である宝石を讃えるのは、宝石誌の書き出しとしては珍しいものではないが、希少性、そして石の輝きという物質的、感覚的側面に魅せられているボイルの姿もうかがえる。続けてボイルは、石の形成は「乾いた発散気」によるものとするアリストテレスの説を批判しているが、いまだ権威であったアリストテレス＝スコラ自然学をまず批判することから始めるというのは、ヴォーンにも共通した態度であると言えるだろう。

そこでボイルは宝石の起源として、アリストテレスが述べるような乾いた発散気ではなく湿った水を仮説として提示するが、宝石のような硬いものが水起源であることは「パラドクスめいたもの」と思われるかもしれない、固体の中でも最も硬いものがかつては流体であったということが、「多くの人にとっては巨大なパラドクスと受け取られるだろう」(6) と付け加えている。これはある種の弁明のようにも見えるかもしれないが、ここには、水という物質の持つ流動性と固体性のパラドクスに興味を惹かれるボイル自身の姿が現れているとも言えるだろう。ボイルはのちにもう一度繰り返して

...even Diamonds themselves, the hardest of Gems, were once fluid substances.... (102)

とも述べている。最も硬いダイヤモンドさえかつては流体であったというこの短い一節は、

水（流体）の変幻自在さに魅せられる自然哲学者の姿を映し出しているようである。

このような、いわばパラドキシカルな仮説の根拠としてボイルが最初に挙げるのは、ダイヤモンド、ルビー、サファイアの透明性である。

...the Diaphaneity of diamonds, Rubies, Sapphires, and many other Gems agrees very well with this Conjecture, and thereby seems to favour it. (6)

続けてボイルは、なぜその透明性が宝石の水起源説とよく一致するのかといえば、もともと流体ではなかった物体が、透明性に必要な構造を持つことはありそうにないから、というほぼ同義反復のような理由を述べる。もちろん、水起源説への反論とそれに対するボイルの応答は、これに尽きるものではなく、色や形態など多岐にわたるものなのだが、まず最初に宝石の透明性に言及しているというところには、透明な水（流体）と透明な宝石が持つ感覚的、物質的な魅力に引きつけられているボイルの姿が透けて見えるのである。

こうして水は宝石の起源であるとされるのだが、その水は単純な水ではなくさまざまな成分が溶け込んだ溶液である（98-99）。宝石の効能は、そのような成分、鉱物質の粒子によって生じる。

...some (at least,) of the Real Virtues of divers Gems may be derived from this, That whilst they were in a fluid form, (or at least not yet Hard'ned,) the Petrescent substance was mingled with some mineral solution or tincture, or with some other impregnated liquor, and that these were afterwards Concoagulated, or united and hardened, into one Gem, as a Diamond, a Saphir... etc. And as divers of the Virtues of Gems may be in a general way deduc'd from the commixture of these Mineral Corpuscles... (103)

“tincture” や “impregnated” な液体といった表現は、魔術的、錬金術的響きを持っているが、同じくボイルはまた、自説と対比させて、宝石の効能は “those unintelligible and precarious substantial Forms” (105) から生じるものではないと述べ、忘れずにアリストテレス＝スコラ哲学的用語法を批判するのである。

この自説に対する反論、疑問のひとつとして、宝石の効能は石の中に lock されている (106)、石は消化されない (109)、つまり、宝石の中に何らかの力を持った鉱物質の成分があったとしてもそれが人体に対して医学的な効能を持ちえないというものが想定されうるが、ここでも宝石が水起源であるということが、それに対する有効な応答となる。ボイルは磁力や静電気による引力といった遠隔力の例を挙げ、これを説明するための仮説として用いられた微粒子の流れ (Effluvia) を持ち出す (107-109)。磁力を持つ物体や静電気を帯びた物体から流れ出す微粒子によって牽引作用が生じるというこの仮説を、ボイルは宝石の効能に応用するのである。宝石もまた目に見えない粒子の流れを放出しているということになるが、もし宝石が完全に稠密な固体であれば、粒子が流れ出る余地や隙間のようなものはその構造上ありえないであろう。しかし水から生じた宝石は、いわば柔らかいものであり、その柔らかさゆえに何らか

の微粒子を放出しうるのである。水の流動性が、宝石の（やや魔術的な）効能を可能にしているとも言えよう。

さらに、このような Effluvia による現象として特にボイルが注目しているのが、ダイヤモンドが暗闇の中で自ら発光するというものである。

And I have had in my keeping a Diamond, which by Water, made a little more than Luke-warm, I could bring to shine in the dark. (112)

光を反射してきらめくのではなく、何らかの刺激を受けて宝石が Effluvia を発し、自ら発光する。その原理は、宝石の他の効能と同じだが、例えば薬効のように特に何かの役に立つ現象ではない。その代わりに、発光という現象そのものが持つ感覚的魅力にボイルは引きつけられているように思われる。Clayton 氏なる人物の持つダイヤモンドについて報告するボイルは、“though I be very backward to admit strange things for truths, yet I am not very forward to reject them as impossibilities” (A COPY OF THE LETTER, 397) と、驚異的現象についていつものように慎重に、しかしその可能性については決して否定せず、次のように報告する。

And hereupon I hasted that Evening out of Town, and finding after Supper that the Stone which in the Day time would afford no discernable Light, was really Conspicuous in the Dark, I was so taken with the Novelty, and so desirous to make some use of an opportunity that was like to last so little a while, that though at that time I had no body to assist me but a Foot-Boy, yet sitting up late, I made a shift that Night to try a pretty number of such of the things that then came into my thoughts.... (A COPY OF THE LETTER, 392)

昼間は光っていなかったダイヤモンドが夜間に顕著に光る (Conspicuous) のを見てその新奇さ (the Novelty) に驚嘆したボイルは、とにかく思いつく限りの実験、観察をしようとする。ボイルはこのダイヤモンドが熱で発光するのか、圧力で発光するのかなど、素朴な実験を繰り返し、その記述を長々と続けるが、その原理の考察には踏み込まない。この点で、発光を報告するボイルの書簡は、実験哲学における観察重視の精神の典型的な実践となっている。

この態度は、ある意味では実験哲学者を錬金術師と分かつものであると言えるだろう。とはいえ、先に述べたようにダイヤモンドの発光現象は、宝石の（魔術的）効能と関連付けられ、宝石の水起源説に結びついている。宝石の起源が水であることの根拠としてボイルが最初に挙げているのがその透明性であることも先に述べたが、水と宝石と光は、その透明性と輝きでボイルを魅了しているのである。

4. 結論 光る液体

ダイヤモンドの発光現象は、宝石の起源や効能と密接に関連したものとして扱われているの

だが、同時にまたこの現象は、さまざまな「冷たい光」の代表的な例でもあった。光と熱は切り離しがたい。この地上での最も強烈な光とはいうまでもなく太陽光であり、それが熱い光であることも言を俟たない。ろうそくの炎もまた熱であり、光源である。それゆえに、熱くない光は、それだけで注目すべき現象であり、ある種の驚異なのである。その冷たい光に含まれるのは、月の光から生肉、腐った魚、そして蛍の光まで、実に様々であり、現代の科学的観点から見れば明らかに異質の現象ではあるが、初期近代の自然哲学者たちは、まさにその冷たさに魅了されたかのようにこうした光について語っている⁽²⁾。

ボイル、そして王立協会員たちもまた同様、「冷たい光」に強い関心を示しているが、発光現象を前にして、ひたすら観察し、記述する以外には実はなすすべがない。せいぜいが、最新機器であった空気ポンプにとにかく放り込んでみるぐらいだが、それでこの現象の原因が解明されるわけではない。この冷たい光を制御し再現しようとするれば、それは魔術的態度に通じるものとなるだろうが、原因解明が不可能な（驚異的な）現象に直面した時、彼らは見つめ、驚嘆し、魅了され、観察、記述するばかりである。その一例として、地下の食糧庫に保存されていた肉が夜間に発光していたという現象を報告するボイルを見てみよう。

...yesternight when I was about to go to bed, an Amanuensis of mine... informed me, that one of the Servants of the house, going upon some occasion into the larder, was frightened by something of Luminous that she saw... where the meat had been hung up before.... (“Some observations” 5108)

肉がつるされた食糧庫で何かが発光し、驚き恐れるメイド。その状況が眠りに着く直前のボイルに報告される。この短い導入部は、実際の状況を細かく描写しようとしているもののだが、同時に驚異現象の語りとして意図しない物語的效果をあげているようでもある。

報告を受けたボイルは、寝るのをやめて、すぐに肉を取りに行かせる。

I plainly saw, both with wonder and delight, that the joint of meat did in divers places shine like rotten Wood or stinking Fish; which was so uncommon a sight, that I had presently thoughts of inviting you to be a sharer in the pleasure of it. (5108)

しかし時刻も遅く、ボイル自身も昼間に屋外で行った望遠鏡の実験で風邪をひき、十分に長く起きていられなかったので、結局、可能なだけの観察記録を残すことにするのだが、“with wonder and delight” “so uncommon a sight” “in the pleasure of it” といった表現に、発光現象を注目すべき驚異ととらえ、それに魅せられているボイルの態度がうかがえる。

ここでもボイルは、ダイヤモンドの発光の場合と同じく、この異常な発光 (unusual apparitions of light) の原因について決定するのは自分にとっては難しい課題であるので他者に任せたい (5114-5115) と述べて、実験、観察とその記述に集中する。ボイルは風向き、風の強さ、気温、気圧、月の相を細かく記録し (5110)、空気ポンプを寝室に持ち込んで実験、観察する (5111)。原理、原因はひとまず脇に置いて、目の前の現象の記述に集中する態度は、先に述べたように錬金術師と実験哲学者を分けるものと言える。とはいえ、その境界線は時に

曖昧になる。

To try, whether I could obtain any juice or moist substance from this, as I have several times done from the tails of Glowworms.... (5111)

発光する肉から何らかの成分を抽出しようというのは、すぐれて実験哲学的態度と言えようが、しかしここで注目したいのは、ボイルが「ホタルについても同様のことを行ったように」と述べている部分である。つまりボイルは、ホタルから発光に関する何らかの物質、おそらくは液体 (any juice or moist substance) を抽出しようとしたのだが、ここでボイルは実験哲学を超えて、錬金術、自然魔術の世界に触れている。というのも、ホタルから発光成分を抽出しようという実験は、ホタルによる永久ランプを作るというオカルト科学的な夢と結びついており、しかもトマス・マフェット (Thomas Muffet, 1553-1604) の昆虫誌⁽³⁾とトマス・ブラウン (Sir Thomas Browne, 1605-1685) の *Pseudodoxia Epidemica* によって明確に否定されているのである。

Wondrous things are promised from the Glow-worm; from thence perpetual lights are pretended, and waters said to be distilled which afford a lustre in the night; and this is asserted by Cardan, Albertus, Gaudentinus, Mizaldus and many more. But hereto we cannot with reason assent: for the light made by this animal depends much upon its life. (*Pseudodoxia*, Book 3, ch 27)

つまりマフェットとブラウンによって否定された「蛍による永久ランプ」、ホタルから「蒸留、抽出される (distilled)」、夜の闇で光を発する「水」が、その形を変えてボイルの実験 (蛍の抽出液を作る) で復活しているのである。ホタルから抽出され、冷たい光を発する液体という、錬金術的ともいえるイメージに加え、ここでブラウンがカルダーノ (Cardan) とアルベルトゥス・マグヌス (Albertus) の名前を挙げているところからも、自然魔術の連想が強く働いていることがわかる。

これに関連して、フランシス・ベーコン (Francis Bacon, 1561-1626) のホタルについての記述も示唆的である。

...that the spirit of them is very fine, and not to be refined but by summer heats: and again, that by reason of the fineness, it doth easily exhale. (*Sylva sylvarum*, 184)

ツチボタルは夏の熱気によって精製された spirit を持ち、その spirit が exhale して光る、と言っているように読める。この spirit を、微細で精妙であるけれどもあくまでも物質的なものだと考えるなら、これを抽出して発光する液体を作ることも可能となる。

そのような液体、ホタルの spirit を含み、ホタルの生命とも言える光を放つ液体をボイルは抽出したと述べている。それはまさにヴォーンが “water and spirit, or water that hath life in it” と述べる水、複合的な水のイメージに一致する。ここに錬金術、自然魔術と実験哲学の、

ある種の親和性、類似した精神の在り方をうかがうことができるのである⁽⁴⁾。

註

- (1) 十七世紀フランドルの医師・錬金術師ファン・ヘルモント (Joan Baptista Van Helmont, 1579-1644) は、水があらゆる実体の物質的な基盤であると述べている (Principe, p.134)。
- (2) 例えば、Charleton, *Physiologia*, Book 3, Ch.5 では冷たい光の例としてホタルが言及され、Digby, *Of bodies and of mans soul*, First Treatise, Ch.6, Ch.7 では、ホタルとダイヤモンドの発光が言及されている。また Charleton は Ch.15 では生物の「形相 (vital form)」と occult quality の関連について述べ、ホタルは死ぬとその vital form を失うのだから光ることはないと述べている。
- (3) Muffet, ch.15 Of the Glow-worm, pp.979-980.
- (4) さらに、偶然の一致にすぎないであろうが、ヴォーンは、*Aqua Vitae* において万能の溶液の発見と妻の死を関連させて記述し、ボイルは “Some observations” において、姪の重病と肉の発光現象の観察とを並行して述べている。ヴォーンが妻の死という苦難と対比して、錬金術上の発見を恩寵として意味付けているのに対して、ボイルは観察を行った状況の説明として姪の病を語っており、発光現象と何らかの意味的な関連を持つものとしては扱ってはいない。とはいえ、死の淵にあったと思われた姪が神の加護によって回復したおかげで、ボイルは発光現象を観察する時間的、心理的余裕を得ることができたのである (5113)。一見したところでは何の関係もない病や死という危機的状况と (化学的) 実験、観察とを並行して記述しようという態度が両者に共通している点は興味深い。

参考文献

- Bachelard, Gaston. *On Poetic Imagination and Reverie*. Edited and Translated by Colette Gaudin, Spring Publications, e-book edition, 2014.
- バシュラール, ガストン『水と夢 物質的想像力試論』及川馥訳, 法政大学出版局, 2008.
- Bacon, Francis. *Sylua syluarum: or A naturall historie In ten centuries*. 1627. <http://reio.nii.ac.jp/hss/400000000558444/fulltext> (EEBO).
- Boyle, Robert. *An Essay about the Origine & Virtues Of Gems*. 1672; rpt. Kessinger, 2010
- . “A COPY OF THE LETTER That Mr. Boyle wrote to Sir Robert Morray, to accompany the Observations touching the Shining Diamond,” *Experiments and considerations touching colours first occasionally written, among some other essays to a friend, and now suffer'd to come abroad as the beginning of an experimental history of colours*, 1664. <http://reio.nii.ac.jp/hss/400000000605065/fulltext> (EEBO).
- . “Some observations about shining flesh, made by the Honourable Robert Boyle,” *Philosophical Transactions*, vol.7, 1672, 5108-5116. <https://doi.org/10.1098/rstl.1672.0054>.
- Browne, Thomas, Sir. *Pseudodoxia Epidemica. The Works of Sir Thomas Browne, vol.2*. Edited by Geoffrey Keynes, Faber & Faber, 1964.
- Charleton, Walter. *Physiologia Epicuro-Gassendo-Charltoniana, or, A fabrick of science natural, upon the hypothesis of atoms founded by Epicurus repaired by Petrus Gassendus; augmented by Walter Charleton*. 1654. <http://reio.nii.ac.jp/hss/400000000574501/fulltext> (EEBO).
- Digby, Kenelm, Sir. *Of bodies and of mans soul to discover the immortality of reasonable souls: with two discourses, Of the powder of sympathy, and, Of the vegetation of plants*. 1669. <http://reio.nii.ac.jp/hss/400000000601145/fulltext> (EEBO).
- Muffet, Thomas. *THE THEATER OF INSECTS: OR, Lesser living Creatures (The history of four-footed beasts and serpents describing at large their true and lively figure, their several names, conditions, kinds, virtues... countries of their breed, their love and hatred to mankind, and the wonderful work by Edward Topsell; whereunto is now added, The theater of insects, or, Lesser living creatures... by T. Muffet...)*. 1658. <http://reio.nii.ac.jp/hss/400000000563501/fulltext> (EEBO).

- Nicols, Thomas. *A lapidary, or, The history of pretious stones with cautions for the undeceiving of all those that deal with pretious stones*. 1652. <http://re0.nii.ac.jp/hss/400000000606121/fulltext> (EEBO).
- Principe, Lawrence M. *The Secrets of Alchemy*. The University of Chicago Press, 2013.
- Read, John. *From Alchemy to Chemistry*. G. Bell, 1957; rpt. Dover, 1995; Kindle edition, 2013.
- Rulandus, Martin. *A Lexicon of Alchemy*. Translated by A. E. Waite, Kessinger, 2014.
- Vaughan, Thomas. *Euphrates, or the Waters of the East*. Edited by Florence Farr and W. Wynn Westcott. Theosophical Publishing Society, 1896; rpt. Cambridge UP, 2012.

Baba Yaga als Grenzbewohnerin

—Eine Reflektion zu “Spaltkopf”—

KUNISHIGE Yutaka

“Die Welt ist brüchig”⁽¹⁾

► Schlüsselwörter

Julya Rabinowich;
Léonora Miano;
Dubravka Ugrešić;
die migrante Literatur

Nach Léonora Miano, die 1973 in Kamerun geboren und jetzt in Frankreich als freie Schriftstellerin tätig ist, ist die Grenze ein Ort, “an dem Welten einander unaufhörlich berühren”

Diese Bezeichnung (Grenz-Identitäten) verwende ich oft, wenn ich über meine eigene Identität spreche. Ich verorte sie im Grenzbereich, aber nicht auf einer Trennlinie, sondern im Gegenteil in einem Bereich permanenter Verflechtung. So, wie ich sie definiere und bewohne, ist die Grenze ein Ort, an dem Welten einander unaufhörlich berühren. Die ist ein Ort der ständigen Oszillation zwischen Räumen, sensiblen Themen und Weltsichten. Sie ist der Ort, wo Sprachen sich vermischen, ohne notwendigerweise in lautes Getöse zu verfallen, sondern indem sie einander ganz selbstverständlich einfärben, um auf einem weißen Blatt das Echo einer vielgestaltigen, hybriden Welt zu erschaffen⁽²⁾

Auf der einen Seite bringen die “Grenzidentitäten” uns die hybriden reichen Möglichkeiten diverser Lebensarten, aber auf der anderen Seite resultieren sie manchmal in Schwierigkeiten weiter zu leben. Miano äußert sich wie folgt:

Denn diese Grenzüberschreitungen sind aus dem Schmerz geboren, aus Herausgerissensein, Vergewaltigung und Selbsthass. Sie mussten diese Schatten durchqueren, um sich auf Treibsand ein Fundament zu bauen und sich zu behaupten, nicht etwa gegenüber Anderen, sondern inmitten von Anderen. Im Grunde bewohnen sie vernarbtes Gelände. Die Narbe ist nicht die Wunde. Sie ist die neue Lebenslinie, die jetzt auf dieser Wunde verläuft. Sie ist das Feld der erstaunlichsten Möglichkeiten³⁾

“Die Grenzbewohnerin”: so nennt Léonora Miano sich selbst, und gerade auch die Protagonistin Mischka in “Spaltkopf”, dem Debütroman von Julya Rabinowich, entspricht der Figur “Grenzbewohnerin.”

Mischka, in Leningrad der UdSSR geboren, verlässt ihre Heimat, als sie 7 Jahre alt war, und zieht mit ihrer Familie nach Wien, um dem hartnäckigen Antisemitismus in der damaligen UdSSR zu entkommen. Der Roman beschreibt die Figur Mischkas, in einer Familie aufwächst, die die jüdische, russische und deutsche kulturelle und sprachliche Wurzeln hat.

In jeder wichtigen Phase der Kindheit und Jugend von Mischka tritt das Motiv vom Spiegel auf. Ein gutes Beispiel dafür ist am Anfang des ersten Kapitels “Die Hunde von Ostia”.

Als meine Mutter mit mir schwanger war, saß sie oft vor ihren Schminktischen, sah lange in den Spiegel und stellte sich ihr Kind vor. Vor ihr lag ein Buch. Ein abgegriffener Stoff, darauf eingestanzte in goldenen Lettern “Russische Märchen”. (...) Meine Mutter blickt sie an und wünscht sich ein Mädchen, mit einer Haut so weiß wie Schnee und einem Mund rot wie Blut. (S.15)

Mischka hat die große Sehnsucht nach der Welt des Märchens, wie die Mutter erwartet hat.

Ich bin eine Prinzessin! König und Königin sind auf meiner Seite, mir kann nichts geschehen. (S.16)

Ich warte ungeduldig auf das mir versprochene Königreich und auf meinen Prinzen, mit dem ich nicht zu teilen gedenke. (S.39)

Zuerst tritt sie vor die LeserInnen als Grenzbewohnerin zwischen der Märchenwelt und der Wirklichkeit. Doch die Wirklichkeit war ja erbarmungslos für sie. In Wien tritt sie in die Schule ein, aber es war für sie der Sprung ins kalte Wasser.

Die uniformlose Klasse identifiziert mich sofort als Außenseiterin. Im Unterschied zu

den türkischen und jugoslawischen Kindern habe ich zwar keine Rotte und keine gemeinsame Sprache, hinter der ich mich verstecken könnte, dafür aber den höheren sozialen Status als Exotin. (...) Ich setze meine letzte Kraft darauf ein, schnell besser Deutsch zu sprechen als die anderen (...) (S.75)

Ihr Schulleben war ruhig, trotz diverser Komplikationen.

Ich habe bereits zwei Schulwechsel und eine Wiederholung der zweiten Gymnasialschulstufe hinter mir. (S.92)

Sie sucht die Heimat, aber natürlich ist sie nicht in ihrer Heimatstadt Leningrad.

Ich werde meine Heimat später hartnäckig suchen, wie ein blöder Hund, den man kilometerweit abtransportiert hat und der beharrlich in die falsche Richtung zurücklaufen möchte. (S.26)

Der Hund deutet den von Ostia, den Titel dieses Kapitels an.

Einen unmöglichen Weg zu einem Ort, der nicht mehr ist, jenseits des Raums und der Zeit, unerreichbar verschwommen in der Vergangenheit, und wenn mich bei dieser Erkenntnis die erste Welle der Trauer erreicht, zaghaft zunächst, sanft anwachsend, verstehe ich den Ausdruck seiner Augen, als er mir schauernd von ihnen berichtet, von den Hunden von Ostia, die eigentlich wir sind. / Hunde jüdischer Emigranten, Reinrassige und wild Gemischte, mit gebracht aus Russland. (S.76 f.)

In Scharen strömen die Hunde auf die Mistplätze und in die Hinterhöfe. Sie suchen Futter, sie suchen ihre Herrchen und ihr Zuhause. (S.80)

Trotzdem versucht Mischka, ihren Blick nach vorne zu wenden.

Meine Augen, bis dahin nach hinten, nach Russland gewandt, bekomme einen neuen Blickwinkel hinzu: Es ist für alle weit, aber für manche noch weiter. (S.78)

Auch der Eintritt in die Pubertät ist für sie ein bitteres Erlebnis.

Der Duft erwachsener Sexualität weht schwach in meine Gefilde. Diese zweite Immigration trete ich lieber gar nicht erst an. (S.83)

Aber durch die Ehe mit Franz durchbricht Mischka momentan aus ihrem Schneckenhaus.

Auch hier erscheint die Metapher „Spiegel“.

Ich mache mich auf in die Welt hinter dem Spiegel. (S.140)

Natürlich ist ihre Sehnsucht in die Heimat nicht verschwunden.

Ich verreise. Ich vermeide es, länger als zwei Wochen unterwegs zu sein. Nach dem fünften Tag jeder Reise quält mich Verlustangst, die jeden Urlaub zur Hölle geraten lässt. (S.145)

Eines Tages träumt sie auf Russisch.

Ich träume auf Russisch neuerdings. Ich spüre, wie sich die sperrige Sprache in meinem Mund verkeilt wie Treibholz, wie widerborstige Gefühle Barrikaden errichten zwischen mir und meinem Wiener Schrebergärtchen. Das alte Ich erwacht. Beendet seinen Winterschlaf. (...) Seit über fünfzehn Jahren habe ich Russland gemieden, ignoriert, nun steht es blöde glotzend vor mir, und mir fehlen die Worte. Die Angst, ich könnte verschwinden wie ein Stein im Wasser, verlässt mich. (S.160)

Mischka entscheidet, nach Russland zu reisen und besucht dort das Grab ihres Vaters. Sie holt den Spiegel hervor.

Ich hole den Taschenspiegel langsam hervor und halte ihn in der geschlossenen Faust. (...) Ich öffne meine Finger und den Taschenspiegel, halte meine Handfläche so, dass sich meine Augen im Spiegel begegnen können, ohne den Gegenstand zwischen uns zu schieben. Ich sehe keine Tränen. Ljuba folgt meinem Blick und schlägt mir mit Wucht auf die Hand. Ohne Vorwarnung. Die Berührung brennt auf den Fingerspitzen. Die Spiegel segelt im hohen Bogen hinter uns und schlägt auf Stein auf. (S.195)

Hinter dem Stein liegt mein Spiegel. Er ist ganz geblieben, nur der Deckel ist durch die Wucht des Aufpralls abgesprungen. (S.196)

Und in den letzten Zeilen dieses Romans erscheint das Motiv „der Spiegel“ wieder.

Aus dem spiegelnden Fensterglas blickt mich ein seltsames Gesicht an. Halslos, gasförmig, flächig und viel größer als mein eigenes [sic], das ich durch es hindurchscheinen sehe. Ich erkenne ihn sofort. Den Spaltkopf. (S.203)

* * *

Nun muss ich fragen, was für ein Mensch Mischka ist. Wenn ihr Name „Myschka“ mit „y“ buchstabiert ist, bedeutet Myschka „eine Ratte“, d.h. etwas Hübsches wird angedeutet, z.B. der Name Fürst Myschkin in „dem Idioten“ von Dostojewsky. Dagegen „Mischka“ mit „i“ zeigt „den Bär“ wie das Maskottchen von Moskauer Olympiade. Der Spitzname „Mischka“ deutet etwas Wildes oder „einen Tobenden“ an. Ein solcher Charakter erinnert uns gewiss an Baba Yaga.

Nach Dubravka Ugrešić bedeutet „Baba“ im Slawischen die alte Frau, sogar die Hexe, ganz negativ. Und Koshchey ist der männliche Widerpart von Baba Yaga.⁽⁴⁾

Nach Ugrešićs Roman „Baba Jaga je snijela jaje“ (2007) ist Baba Yaga „Übelkeit, Schaudern, Albtraum, Krankheit“⁽⁵⁾

Die Baba Yaga hat einen sprunghaften Charakter, (...) sie (ist) einfach eine (slawische) Hexe.⁽⁶⁾

Von der Baba Yaga heißt es, „dass sie Menschen wie Hühnchen verschlag“ (jela ljudej kak zypljat).⁽⁷⁾

Die Baba Yaga ist eine Hexe, aber sie gehört nicht zum Hexenclan; sie kann sowohl gut als auch böse sein; sie ist die Mutter, aber auch die Mörderin ihrer Töchter; (...) sie ist hilfreich, schmiedet aber auch gern Komplotte; die Gesellschaft hat sie exkommuniziert, aber sie kommuniziert mit Menschen (...)⁽⁸⁾

Der Charakter von Baba Yaga, den Ugrešić uns in ihrem Roman beschreibt, ist Mischka sehr ähnlich. Man findet in Mischka eine Art von Baba Yaga. Aus gutem Grund nennt ihr Freund Franz Mischka „Baba Yaga Girl“. Sie ist unheimlich wie Baba Yaga. Ihre Lebensart als Grenzbewohnerin verleiht Mischka eine solche Eigentümlichkeit, und das kommt von ihrer Herkunft der Heimatlosigkeit. Die Geschichte ihrer Familie nährt eigentlich diesen Charakter.

Hier möchte ich noch einmal das Wort von Léonora Miano zitieren, die ich am Anfang dieser Arbeit vorgestellt habe.

Denn diese Grenzidentitäten sind aus dem Schmerz geboren, aus Herausgerissen –sein, Vergewaltigung und Selbsthass. Sie mussten diese Schatten durchqueren, um sich auf Treibsand ein Fundament zu bauen und sich zu behaupten, nicht etwa gegenüber Anderen, sondern inmitten von Anderen. Im Grunde bewohnen sie vernarbtes Gelände. Die Narbe ist nicht die Wunde. Sie ist die neue Lebenslinie, die jetzt auf dieser Wunde

verläuft.⁽⁹⁾

Aber sie behauptet zugleich wie folgt:

Multiple Zugehörigkeit hat einen Sinn. Sie erinnert diejenigen, die an die Unverrückbarkeit von Dingen und insbesondere von Identitäten glauben, daran, dass eine Pflanze nicht auf ihre Wurzeln reduziert werden kann, ihre Wurzeln sich aber umtopfen lassen und in einem neuen Boden entfalten können. Eine Pflanze kann ihre Wurzeln auch mit einer anderen kreuzen und so neues Leben schaffen.⁽¹⁰⁾

Es ist offensichtlich, dass der Roman „Spaltkopf“ nicht der Migranteliteratur im einfachen Sinn zugeordnet werden kann. Er beschreibt das komplizierte, mehrdeutige Innere von Individuen. Wie eine Pflanze, die umgetopft und dort wurzelt und sogar kreuzt, lebt Mischka in Österreich, auch wenn es schwierig ist, weil „das ist Land, in dem ich sein will“ wie Rabinowich auf Facebook geschrieben hat.

Notiz

Diese Arbeit wurde für das *Seminar zur österreichischen Gegenwartsliteratur am 11. Dezember 2021* verfasst.

- (1) Julya Rabinowich „*Spaltkopf*“. Deuticke, Wien, 2011, S.159. In den folgenden Zitaten aus diesem Roman gebe ich nur die Seitennummern wie S.159 an.
- (2) Léonora Miano „*Habiter La Frontière*“. L'Arche, 2012. hier, *Eine Grenze bewohnen. —Erinnerung dekolonisieren.* aus dem Französischen von Lisa Wegener. w_orten & meer Verlag, 2020, S.48.
- (3) Ibid., S.55.
- (4) Dubravka Ugrešić „*Baba Yaga legt ein Ei.*“ aus dem Kroatischen von Mirjana und Klaus Wittmann. Berlin Verlag, Berlin, 2008. S.272.
- (5) Ibid., S.264.
- (6) Ibid., S.267
- (7) Ibid. S.287.
- (8) Ibid. S.348.
- (9) Miano, S.55.
- (10) Ibid. S.48.

「正史」テキストの演変 (1)

—三国志の場合—

竹内真彦

▶キーワード

正史、三国志、目録、演変

▼要旨

中国の歴史を取り扱う際、「正史」という存在を回避することはできない。無論、近代歴史学における「史料」として扱うことには困難が伴うが、中国における歴史認識の礎となっているからである。

その一方で、「正史」にも諸本がある、ということはあまり強調されてこなかった。例えば、中国独自の近代歴史学の側面を持つ清朝考證学は盛んに「正史」諸本を校勘したが、その目的は唯一最善のテキスト、すなわち「定本」を定めることにあった。このような志向の背後には、「歴史とは『事実』である」という素朴な（しかしそれゆえに影響力の強い）価値観の作用もあろう。そして、このような志向の元では、「定本」が定まった途端、他の諸本はその存在意義をほとんど失ってしまう。

しかし、「正史」諸本は、そのテキストが生まれた時代の鏡である。各時代において「正史」がどのように読まれて来たか、を反映している。

本稿では、そのような視点の元、「正史」の一である『三国志』がどう受容されて来たか、その時代的な変遷（演変）の一端を記述する。

1 問題の所在

1.1 「正史」概念に関する確認

中国の学術において「正史」が重要な位置を占めるのは言を俟たない。

同時に、「正史」の語／概念が後世に創出されたものであることも忘れてはならないのであろう。例えば、現在の「正史」の筆頭に挙げられる『史記』は、当初から「正史」として編纂されていたわけではない。そもそも、『史記』の撰者とされる司馬遷が生きていた紀元前2～前1世紀には「正史」という語が存在しない。

「正史」という語の初出は、梁・阮孝緒（479-536）の『正史削簡』九十四卷に求められるのが通例である。また、その概念が一般化するのには、さらに下がって『隋書』経籍志（656成書）に至ってからであろう（最終的には清代に至って『二十四史』という形で確立する⁽¹⁾）。

別言すれば、『隋書』以前の「正史」は、「正史」概念確立以前に編纂されていたわけである。つまり、後世においては「正史」に区分される書籍であっても、編纂当時は「正史」ではない以上、（紀伝体という核心はともかく）相互のスタイルの細かな違いは当然のように存する。

代表的なところでは、『史記』に存する「世家」（諸侯史）という区分は他の「正史」にはほとんど存在しないし（『新五代史』のみ例外的に「世家」がある）、『史記』が「書」（分野史）と称した区分は、『漢書』以降「志」と称するのが一般的である。また、「志」を缺く「正史」も多い（『三国志』等）。

すなわち、まず「正史」という概念があって『史記』以下の「正史」が編纂されていたわけではなく、それゆえに厳密な意味での統一的なスタイルも存在しているわけではない。

1.2 本稿の目的

「正史」に統一的なスタイルが存在しないことは、その巻ごとの名称にも現れる。

先述した分野史の名称である「書」と「志」の差異もその一つである（さらに『新五代史』は「考」と称する）。また、帝王の伝記（大事記を兼ねる）については、『史記』以来「本紀」と称されるのが常であるが、「帝紀」と称する「正史」も存する（『晋書』『周書』）。

このような細かな差異の理由は判然としないことが多い。しかし、それぞれの「正史」の編纂者が、先行する「正史」／「正史」以外の史書を受容した上で、何らかの（おそらくはそれなりに合理的な）理由に基づいた結果であるとは言える。すなわち、それぞれの「正史」のスタイルや巻の名称に関して考察することは、「正史」の受容史の一端を記述することに繋がるであろう。本稿の目的はそこにある。

1.3 「紀」と「伝」

しかし、先述したように、細かな差異の「理由」を確定することは難しい。

例えば、ある「正史」の編纂者がその編纂について証言を残していれば、論拠とすることが可能である。実際に、『史記』の「太史公自序」や、『漢書』の「叙伝」のように、編纂者（司馬遷／班固）が、比較的詳細に自ら編纂した「正史」の解説として機能する文章を残している例はある。

しかし、少なくともこの二つの文章では、筆者の目的を達成できない。というのも、両者とも本紀／書（志）／表／世家（『史記』のみ）／列伝の各巻がどのような意図で編纂されたものかは明瞭に述べるのであるが、なぜ「本紀」と称するのか、なぜ「書」と称するのか、ということについては全く言及していないからである。

わずかに、唐の劉知幾（661-721）が『史通』列伝第六で次のように言及するのが稀少な例であろうか。

夫紀傳之興。肇於史漢。蓋紀者編年也。傳者列事也。編年者歷帝王之歲月。猶春秋之經。列事者錄人臣之行狀。猶春秋之傳。春秋則傳以解經。史漢則傳以釋紀。

(紀伝体の興隆は『史記』『漢書』に始まる。思うに「紀」とは編年のことであり、「伝」とは列事のことである。編年とは帝王の歳月を歴叙するものであり、言わば『春秋』の経文のようなものである。列事とは人臣の行状を記録するものであり、言わば『春秋』の伝のようなものである。『春秋』は伝を以て経文を解釈するものであり、『史記』『漢書』は「伝」を以て「紀」を解釈するものである。)⁽²⁾

「紀(本紀)」と「伝(列伝)」の関係を極めて簡潔に示した文章である。ただし、「伝」が「伝記」を想起させてしまうゆえ、少しく誤解を招く可能性はある。興膳宏の言によって解説しておこう。

……劉知幾によれば、本紀は『春秋』の「経」に相当し、列伝はその「伝」、すなわち『春秋左氏伝』や『春秋公羊伝』などの書に相当する。いまその説をさらに敷衍して述べるとすれば「伝」とは、この場合、儒家の経書の内容を説きあかす解説・注釈を意味している。『春秋』の義を史実の面から説明したのが『左伝』であり、歴史哲学的な面から説明したのが『公羊伝』ということになる、また、『尚書』の注釈に「孔伝」(漢の孔安国の注)があり、『詩経』の注釈に「毛伝」(漢の学者毛亨等の注)があるのも、上記のような「伝」の字義に沿うものである。⁽³⁾

つまり、「正史」の列伝における「伝」とは現代日本語における伝記の謂^いではない。経書すなわち儒学の根本経典に関する注釈を「伝」と称することに由来するのである(ただし、経書の注釈がすべて「伝」と称されるわけではない)。

先に引用した劉知幾『史通』は史論書として定評があり、本稿の大目的である「正史」の受容についても多くの示唆を与えてくれる。しかし、例えば「書」と「志」の名称の由来については語ってくれない。当然のことながら、すべてが解るわけではないのだ。

ならば、別の方法を考えねばならない。

1.4 本稿の方法

とはいうものの、別段奇を衒った方法である必要もない。テキストの比較から見出せることもまだまだ多い。

文献学的には当然のことでありながら、見落とされがちなこととして、「正史」にも複数のテキスト(エディション)が存在することが指摘できる。すなわち、例えば『史記』は、司馬遷が編纂し、前1世紀に一応の完成を見たであろう原本が今日に至るまでそのまま伝えられているわけではない。

現在実見できる『史記』の版本は精々宋代(10世紀以降)までしか遡れない。司馬遷の活動時期から千年もの空白期間が存在しているのである。懐疑的に考えるのであれば、その宋代の版本が司馬遷の原著からどれほど隔たっているかは誰にも判らない。ましてや、その先にあ

る「歴史的事実」がどうであったか、等ということは空想することしかできないのではないか。

一方、たとえ千年以上の空白期間を経ていたものであっても、『史記』のテキストが（複数）残っていることも歴史的事実である。こちらは空想ではない。すなわち、「正史」のテキストは（多くの場合、複数）現存している。これが筆者の出発点である。

複数のテキストが残っていれば「比較」が可能となる。そして、差異があるならば、そこに何らかの意味を見出すことが可能であろう。誤記（刊本の場合は誤刻）の類も当然存在するが、それでさえ意味を持つことがある。

無論、上記のような「正史」テキストの比較（校勘）については、歴大な蓄積がある。特に清朝考證学によって劇的に進展した。1950年代以降、中華書局より刊行された「正史」の排印本（活字本）はその精華と言ってよいであろう。しかし、清朝考證学による校勘の主たる目的は「定本」の確定にあった（これは中国学術の伝統を継承するものでもある）。語義通りのテキスト・クリティーク（原典批判）とは言えないかも知れないが、唯一最善のテキストに収斂しようとする志向を持つのは疑いない。

また、清朝考證学者よりも広汎に、「正史」の各テキストを比較した研究も存在する。重要なものとしては、尾崎康『正史宋元版の研究』（汲古書院、1989。以下、「尾崎1989」と称する）が挙げられよう。書名が示す如く、「正史」すなわち『二十四史』の現存する宋元版について、網羅的にその書誌を整理した労作である。しかし、各テキストを比較する視点の背後には、やはり「善本」を求める志向が存在している。⁽⁴⁾

「善本」を求めるならば、テキスト間相互の差異は「最善」の判定に用いられるのみである。そして、「最善」と認定されなかった差異は（「校記」という形で痕跡を留めるとは言え）捨象される。そして、一旦、捨象されてしまえば、その差異は意味づけの対象とはならない。

それでよいのであろうか。

明らかな誤謬を含むとしても、その誤謬を含んだテキストが抄写／刊行されたことは疑いのない事実である。やや挑発的に言うのであれば、そのような事実を顧みない実証的研究は本当に実証的と言えるのだろうか。

このような懐疑を背景に、筆者は、ある「正史」の複数のテキストを、すべて一つの作品（テキスト）として捉える（これは中国白話小説研究の手法である）。その上で、各テキストを比較し、そこに見出される差異に意味づけを図りたい。

本稿では、紙幅もあり、すべての「正史」（『二十四史』）の（現存する）すべてのテキストを確認することは不可能である。本稿では、特に『三国志』に絞って考察を進めてゆきたい。

2 本稿で用いる版本

本稿で扱う『三国志』の版本は以下の通り（いずれも龍谷大学図書館所蔵）。

A 百衲本⁽⁵⁾

行款は半葉（1ページ）10行×行18～19字。「正史（二十四史）」の善本として著名。ただ

し、そもそも「百衲本」とは複数の版本を綴り合わせて完本とする謂であり、単一の版本というわけではない。『三国志』の場合、旧日本皇室図書館（現在の宮内庁書陵部）所蔵のいわゆる紹熙（南宋代の元号。1190-1194）本を基礎とし、原闕の『魏志』首三巻を上海涵芬楼所蔵のいわゆる紹興（同上。1131-1162）本で補ったものである⁽⁶⁾。

B 静嘉堂文庫所蔵宋本（静嘉堂蔵本）⁽⁷⁾

行款は半葉10行×行19字。清代の蔵書家である陸心源（1838-1894）の蔵書を日本の静嘉堂文庫が購入したもの。百衲本と同じく南宋代の刊行とされるが、刊行年代は不明。また、尾崎1989は「現存本は上海図書館の零巻一三葉を除いてまったく原刻葉を留めず、元代の修葉もわずかで、明の弘治、正徳から嘉靖にかけての補刻が多い」と指摘する⁽⁸⁾。

本稿で主に扱うのは上記2種であるが、行論の都合上、下記2種にも言及する。

C 国子監本⁽⁹⁾

行款は半葉10行×行21字。明の国子監刊本。萬曆28年（1600）刊行。敖文禎、蕭雲挙等奉勅重校。魏書巻二十八～三十を缺く。萬曆28年刊行の国子監版『三國志』は、龍谷大学の他、岡山大学と京都大学にも所蔵されており、そちらは魏書巻二十八～三十をも備えた完本である（未調査）。龍谷大学図書館所蔵本は何らかの理由でこの3巻が缺けたわけである。

その一方で、目録には「魏書二十七巻」と明記されているので、単なる亡佚というわけではなく、魏書については全27巻を完成形として、製本（再製本？）されたと思われる。

また、本書は目録も「魏志二十七巻／呉志二十巻／蜀志十五巻」とあるのみで、各巻の詳細については記さない。『三国志』の刊本としてはやや不自然な形であり、あるいは本来の目録も失われている可能性がある。待考。

D 四庫全書本⁽¹⁰⁾

行款は半葉8行×行21字。清の王城である紫禁城文淵閣に収蔵された『四庫全書』所収本。冒頭に紀昀等による提要（解題）を収めるが、そこには乾隆41年（1776）9月の年記がある。

3 百衲本と静嘉堂蔵本

尾崎1989はA百衲本が南宋中期刊本の風格を留めるのに対し、B静嘉堂蔵本はそのほとんどが明代の補刻であると指摘し、その上で前者の属する系統を善本であるとする⁽¹¹⁾。

だが、本稿においては、この視点は重要ではない。基本的なスタイルの差異を注視したい。

行款を確認すると、先述の如く、ともに半葉（1ページ）10行である点は共通する。1行字数はともに不安定であるが、18字～20字を基本としている（多少の偏りはあるが本稿では問題としない）。註釈（裴松之註）の挿入方法はともに夾註（2行小字）の体裁を採る。

両者のスタイルの違いとしては、伝の名称の示し方が挙げられる。

『三国志』に限らないが、「正史」の分巻に際し、複数の人物の紀／伝が1巻にまとめられることはしばしばある。逆に言えば、1巻に複数の人物の紀／伝があることになる。このような

場合、その巻の冒頭に配置される人物の紀／伝については問題なく参照できるが、2番め以降の人物については、その巻の何処にその人物の伝があるかは埋没してしまう可能性がある。

この問題に対し、百衲本では対策が取られている。すなわち、ある巻の中途に出てくる人物



図1 『三国志』百衲本 魏書卷七第1葉

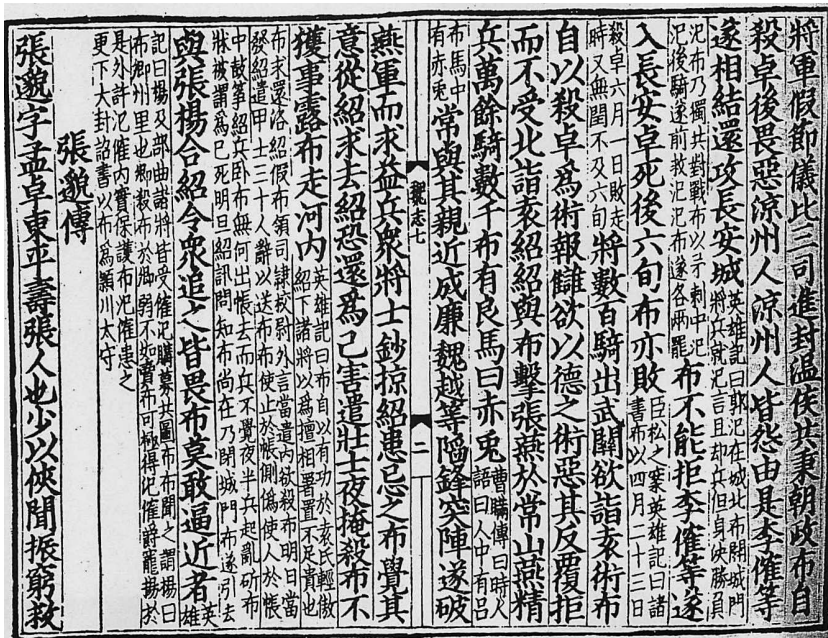


図2 『三国志』百衲本 魏書卷七第2葉

については、例えば「○○伝」のような形でタイトルを挿入し、以下が当該人物の紀／伝であることを明示するのである（図1・2参照。これは魏書卷七第1葉と第2葉であるが、第1葉a第2行に「呂布伝」、第2葉b第9行に「張邈伝」とタイトルが明示されていることが確認できる）。

これに対し、静嘉堂蔵本はこのような便宜をほとんど図らない。しかし、例外的にタイトルを挿入する巻が幾つか存在する。例えば、魏書卷二第1葉a第2行には「文皇帝」とタイトルがあり、同巻五では第2行から第6行にかけて「武宣卞皇后」「文昭甄皇后」「文德郭皇后」「明悼毛皇后」「明元郭皇后」という5人の皇后の名が列挙されている。

しかし、これは百衲本に見られるタイトルとは似て非なるものである。

魏書卷二は文帝紀第二、すなわち魏の文帝曹丕の本紀である。この巻には曹丕の本紀のみしか収録されていない。すなわち、第1行に示される「文帝紀第二」のみでタイトルとして機能するのであり、次行にわざわざ「文皇帝」と記すのは重複でしかない（実際、複数人の紀／伝をまとめた巻にはタイトルを附す百衲本であるが、1人の本紀のみを収録する武帝紀・文帝紀・明帝紀にはタイトルを附さない）。

また、静嘉堂蔵本にあっても文帝紀前後の武帝紀（魏書卷一）と明帝紀（魏書卷三）には「武皇帝」「明皇帝」というタイトルは附されない。つまり、静嘉堂蔵本は不統一でもあるのだ。

さらに上述したように、魏書卷五では収録されている5人の皇后の名が冒頭に列記されている。逆に言えば、ここに収録される5人の伝は、最初の武宣卞皇后を除けば、やはり、この巻の文章の中に埋没してしまっているのである。

さらに次のような例もある。静嘉堂蔵本の魏書卷七第1葉a第2行には「呂布伝」とタイトルが明示されており、これは百衲本と一致する。しかし、静嘉堂蔵本の同巻の中でタイトルが示されているのは「呂布伝」のみなのであり、百衲本で示される「張邈伝」「臧洪伝」というタイトルが静嘉堂蔵本には存在しない。すなわち、同じ巻の中でタイトルを附ける／附けないという不統一が起こっているわけであり、杜撰な編纂だと言わざるを得ないであろう。

同時に、甚だ中途半端ではあるが、静嘉堂蔵本にも百衲本と同じく「タイトル」を付けようとする志向そのものは看取できる。となれば、類似の志向を持ちつつ、それを徹底させている百衲本の方が「完成度」は高い。

このような場合、スタイルとしては、まず「完成度」の高い百衲本が先行し、その（やや）粗悪な模倣品である静嘉堂蔵本が後続する、と判定する方が、その逆よりはかなり蓋然性が高かろう。

その一方で、百衲本には目録（目次）の不備という^レ缺陷がある。静嘉堂蔵本のそれと比較した場合、百衲本の目録には明確な誤字／脱字（空格）が頻出するのである（表1参照）。

無論、静嘉堂蔵本が誤っている例もあるが、数量的には百衲本の方がかなり多い。

これは、百衲本の持つ杜撰さであり、この点のみを見るのであれば、静嘉堂蔵本の方が「完成度」は高いことになる。すなわち、「完成度」の高低という単純な基準では百衲本と静嘉堂蔵本の先後を判定することは困難と言わざるを得まい。

以上、百衲本と静嘉堂蔵本という2種の宋版について縷々述べて来た。両者の全体像から見れば、微微たる範囲を確認しただけでも、同じ南宋代刊本とは言いながら、両者の差異は确实

表1 百衲本と静嘉堂蔵本の目録異同一覧

No	国志	巻号	属性	百衲本	静嘉堂本	備考
1	魏書	8	小	康子恭	康子晃	[百] 誤字
2	同	9	小	子宣	子玄	[百] 誤字
3	同	11	小	[空白]	弟承	[百] 脱落
4	同	20	小	元城哀王札	元城哀王禮	[百] 誤字
5	同	同	小	東武陽懷三鑿	東武陽懷王鑿	[百] 誤字
6	同	同	小	邯鄲哀王邕	邯鄲哀王邕	[百] [静] とともに本文(懷王)と一致せず
7	同	21	小	丁之	丁廡	[百] 誤字
8	同	21	小	夏侯東	夏侯惠	[百] 誤字
9	同	29	小	樊□	樊阿	[百] 脱字
10	同	30	小	倮韓	倮人	[百] 誤字
11	蜀書	4	大	先主甘皇后	先主甘后	[百] が本文と一致。但、後代諸本は[静]と一致
12	同	同	大	先主穆皇后	穆后	同上
13	同	同	大	後主敬哀張皇后	後主敬哀后	同上
14	同	同	大	後主張皇后	張后	同上
15	同	5	小	子瞻	子喬瞻	[百] 脱字
16	同	8	小	音密	[空白]	[百] 音註
17	同	9	小	良弟謨	弟謨	[百] 誤りではないが不要な字
18	呉書	10	大	徐盛 潘璋 丁奉	潘璋 丁奉 徐盛	[静] 本伝の配列と異なる。錯誤
19	呉書	11	小	[空白]	子績	[百] 脱落
20	同	同	小	子爽	子異	[百] 誤字
21	同	12	小	子宏叡	[空白]	[静] 空格。但、後代諸本は[静]と一致
22	同	14	大	[空白]	呉主五子	[百] 脱落
23	同	16	大	[空白]	陸胤	[静] 直前の小字(「弟胤」)と重複。衍字
24	同	17	小大	徐詳 [小字]	徐詳 [大字]	[静] 附伝とすべきものを本伝として扱う。錯誤
25	同	19	大	胤	滕胤	[百] 誤字

(No.25の■は「髟」(かみがしら)の下に「弟」)

に存在している。

4 「正史」の「巻名」

4.1 「巻名」の淵源

一方で、百衲本と静嘉堂蔵本には、スタイルの点で共通点も多いことは言うまでもない。そ

れでは、その共通点は後代ではどのように継承／変容しているのだろうか。以下では、「巻名」に焦点を当て、スタイルの継承／変容について考えてみたい。

「巻名」と言ってもイメージし難いかも知れない。「正史」の中でも限られた書にしか見られないものであるからだ。

それは、「正史」すなわち紀伝体史書の出発点である『史記』（前1世紀成書）が採用したものである⁽¹²⁾。例えば、『史記』の列伝第五は「孫子呉起列伝」、第十三は「白起王翦列伝」と称され、それぞれ孫子（孫武）と呉起、白起と王翦の伝を取める。すなわち、収録している人物の名を列記することで「巻名」としているわけである。この「巻名」は司馬遷自身が著した『史記』の解題というべき「太史公自序」（列伝第七十）の中にすでに現れているから、司馬遷自身の命名だと考えてよい。

そして、このような「巻名」を付ける慣習は、『史記』のスタイル（紀伝体）に倣って編纂された班固『漢書』（1世紀成書）に継承される。その列伝第一は「陳勝項籍伝」、列伝第二は「張耳陳餘伝」と命名されるのである。これも『史記』と同様、撰者である班固自身の解題というべき「叙伝」において用いられている「巻名」であるから、撰者自身の命名と考えてよからう。

一方、『史記』から変容したこともある。『史記』においては、人名の列記は2名までに留まるが、『漢書』では3人以上が列記されるようになる。例えば、列伝卷三は「魏豹田儋韓信伝」と称され、魏豹・田儋・韓信（韓王信）3名の伝を取める。また、4名以上の伝を1巻とする場合は、その姓のみを列記するのも『史記』との差異である。列伝第四の「巻名」は「韓彭英盧呉伝」。韓信・彭越・英布（黥布）・盧縮・呉芮の伝を取めている。

4.2 「巻名」の継承／消失

さて、『史記』『漢書』に現れた「巻名」を付ける慣習であるが、その後の「正史」に脈々と受け継がれるわけではない。むしろ、これを継承したように見える後続の「正史」はわずかに2書、陳寿『三国志』（3世紀末成書）と范曄『後漢書』（5世紀成書）のみである。例えば、『三国志』蜀書卷六は「関張馬趙黄伝」という「巻名」を持っている。

すなわち、『史記』『漢書』という「正史」の標準というべきスタイルを創り出した書が持っていた慣習ではあるが、早々に消失したことになる（本稿では、この消失の理由については立ち入らない）。

逆に言えば、『漢書』成書に続く「正史」である『三国志』と『後漢書』までは継承された慣習であるとも言えるが、これについても、軽々な断定は慎むべきかも知れない。

というのも、『史記』『漢書』とは異なり、『三国志』『後漢書』には撰者自身の解題に相当する文章がないからである。すなわち、陳寿なり范曄なりが撰述した段階で、「巻名」が附されていなかった可能性も残る。

それでは、何らかの方法で「巻名」が『三国志』『後漢書』成書当初から附されていた／附されていなかったことを実証することは可能であろうか。

現段階での結論を先に述べてしまえば、相当に難しいと言わざるを得ない。例えば、中華書局の『三国志』排印本（1982年第2版）第1冊冒頭には1924年に新疆地区から出土した東晋

代(317-420)の『呉志』(『三国志』呉書)残巻の書影が収録されている。これは、年代的に撰者陳寿の歿後100年以内の抄写である可能性が高く、陳寿の原著の姿を留めている可能性も高い。しかし、この残巻が『三国志』呉書巻十二「虞陸張駱陸呉朱伝」の一部であることは疑いないが、残念ながら巻首部分はないため「巻名」は確認できない。

別の方法は有り得るか。比較的古い『三国志』や『後漢書』の引用を確認するという方法は考え得る。特に中国の場合、類書と称される一種の百科事典が古くから存在している。類書は先行するテキスト群を大量に引用するという特性を持っており、その出典は基本的に明示される。ここに「巻名」が現れるのであれば、少なくともその類書が成書した段階で「巻名」が認知されていたことになる。

そこで、唐代の『藝文類聚』(624成書)と『初學記』(728成書)、北宋代の『太平御覽』(10世紀末成書)を確認する。しかし、前二者は『魏志』『蜀志』『呉志』のように、書名を出典として示すのみである。『太平御覽』に至って、「魏志管輅伝」(天部九「風」)、「呉志陸遜伝」(兵部七十二「鉞」)のように誰の伝かを示す例が現れるが、少数である上に「巻名」は現れない。

4.3 「巻名」の演变

もっとも、間接的な論證は不可能ではない。司馬遷の『史記』、班固の『漢書』、陳寿の『三国志』のように、隋以前の「正史」は私撰(個人の編纂)であることが常であり、後代に至って「正史」として承認される手順を踏む。これに対し、唐以降に編纂された「正史」は基本的に勅命によって編纂が開始されるようになる(官撰)。特に、唐初は官撰の『晋書』(648成書)、『周書』(636成書)、『隋書』(636成書。「志」のみ656年に成書し後入された)が相次いで編纂され、これ以降、王朝交代直後に官撰の「正史」が編纂されることが通例となる。

そして、唐以降の官撰の「正史」(厳密には南北朝後期(6世紀頃)以降に編纂された私撰の「正史」も含む)は「巻名」を持たない。(幾何かの例外はあるにせよ)単に「列伝第一」「列伝第二」という無味乾燥な標識を附されるのみである。

しかし、南北朝前期までに成書していた『三国志』と『後漢書』は「巻名」を持っている。遅くとも唐初の段階で「巻名」を附す慣習が消失している以上、唐以降の時代に、両者にわざわざ「巻名」を附すことはしまい。

加えて、時代が下がると、「巻名」を附すことが「正史」のスタイルとしては変則的なことだと認識されていたことが指摘できる。2章で言及した『三国志』のテキストの中、C国子監本(明版)、及びD四庫全書本(清版)は『三国志』でありながら「巻名」を持たない。少なくとも南宋刊本にはあったはずのものが抹消されているのである。

この現象は、『史記』や『漢書』のように撰者自身が附した「巻名」ではないことに起因していよう。『三国志』(そして『後漢書』)の「巻名」は後世の眼から見れば抹消しても差し支えないものだと認識されていたわけである。

だが、近代に至り、『三国志』の「巻名」は復活した。これは清朝考證学の影響が大きい。1章4節で言及した如く、清朝考證学者は「正史」の諸本を校合し「定本」を作ろうとした。この段階で、当時中国を統治していた清朝皇帝の權威に裏打ちされた『四庫全書』(そこには当

然『三国志』も収録されている)はすでに出現している。しかし、清朝考證学者はそれを「完成形」とはせず、より完全な「善本」を求めた。その結果、古本である南宋代のテキストも参照されることとなり、それが備えていた「卷名」も蘇ったのである⁽¹³⁾。

5 小結

如上、特に現象としての『三国志』について些か記述することを試みた。古典籍という存在を、我々の常識のみで理解しようとする危険性についての意識が背景にはある。換言すれば、古典籍には我々の未だ知り得ていない豊饒が潜んでいるはずなのである。

読者にそのような豊饒を改めて意識していただけるのであれば、この小論にも些かの価値があるのではなからうか。そんなことを思いながら筆を擱く。(了)

附記 『三国志』魏書卷七の怪

本論で述べた如く、(些かの危うさを孕みながらも)『三国志』は「卷名」を持つ書籍だと言い得るわけであるが、そこに存する奇妙な現象について附記しておこう。

問題となるのは『三国志』魏書卷七である。南宋刊本である百衲本と静嘉堂蔵本、また「卷名」を持たないものの、明刊本である国子監本、清刊本である四庫全書本、いずれも呂布・張邈・臧洪という3名の人物の本伝、及び附伝として陳登・陳容に関する叙述があると認識している。当然のことながら、百衲本と静嘉堂蔵本の「卷名」は「呂布張邈臧洪伝」である。

しかし、現代に至り、中華書局排印本は「卷名」から張邈を削除し、「呂布臧洪伝」と改める。邦訳もこれを踏襲している。この削除の根拠について、清代の考證学者、錢大昭は以下のように言う。

范書張邈事即附在呂布傳中。故張邈之前布事不終。張邈之後仍敘布事。且其作贊言布不言邈。大略與魏志同。蓋蔚宗因承祚之舊故也。魏志本以張邈、陳登附布傳。陳容附臧洪傳。後之校書者。見有「張邈字孟卓。東平壽張人也」十一字。不及細檢。輒於卷首改題云呂布張邈臧洪傳。而于目錄則云張邈陳登臧洪陳容。皆誤。

(范曄の『後漢書』では張邈の事績は呂布伝の中に存している。それゆえに張邈に関する記述の前で呂布の事績は終わらない。張邈の事績の後も呂布の事績が述べられるのである。また、卷末の論贊では呂布については言うが、張邈には言及がない。本伝の内容も魏志と大略一致する。これは蔚宗(范曄)が承祚(陳寿)の文章に拠ったためであろう。陳寿の魏志にあつては、本来、張邈と陳登の事績は呂布伝の附伝であり、陳容の事績は臧洪伝の附伝であった。後代の校訂者が「張邈字孟卓。東平壽張人也(張邈は字を孟卓といい、東平郡寿張県の人である)」という11字を見て、詳細に検討せず、卷首の題目を「呂布張邈臧洪伝」と改めてしまったのである。さらに、目錄にも「張邈・陳登・臧洪・陳容」とするが誤りである。)⁽¹⁴⁾

すなわち、南宋代の刊本にあつて、魏書卷七の「卷名」が「呂布張邈臧洪伝」とされるのは陳寿の本来の意図から外れたものであり、後代の校訂者の粗雑な校訂による誤謬だといえるので

ある。

ここで指摘されているのは、張邈の事績の叙述が、他の伝のスタイルからは逸脱していること、それゆえに本伝と看做すことはできないということである。

確かに、『三国志』の他の箇所を見ても（あるいは他の「正史」を見ても）、複数人の伝を1巻にまとめる場合は、前の人物の事績を述べ終えてから（要するにその死を叙述した後に）、次の人物の叙述を始めるのが通例である。しかし、魏書卷七においては、張邈の事績に関する叙述は、呂布の事績に関する叙述の中に埋め込まれる形となっている。それゆえに本伝としては扱えない、と銭大昭は言う。

だが、陳寿の原著が未発見である以上、その魏書卷七の「卷名」が本来（すなわち陳寿が叙述した段階で）「呂布臧洪伝」であった、というのは虚構でしかない。銭大昭ひいては清朝考證学者が、それがあべき姿（＝善本）だと信じ込んでいるだけの話なのかも知れない。

というのも、銭大昭に反論することは可能だからである。

すなわち、陳寿の撰とされる『三国志』本文において、「張邈字孟卓。東平壽張人也」のように、姓名と字、及び本貫（本籍地）が連続して記される場合、まず間違いなく、それ以降はその人物の本伝と看做せるのである。むしろ、張邈に関する叙述が（それを本伝と看做さないのであれば）数少ない例外となってしまう⁽¹⁵⁾。ならば、呂布伝の中に埋め込まれるという変則的なスタイルではあっても、張邈に関する叙述を本伝と看做し、魏書卷七を「呂布張邈臧洪伝」と扱うことにも一定の合理性はある。少なくとも、後世の校訂者を仮構し、その校訂作業を粗雑だと決めつけるような我田引水はせず済む。

また、「卷名」を持たない『三国志』である国子監本や四庫全書本であっても、その目録や巻首の標記を見る限り、魏書卷七においては呂布・張邈・臧洪の本伝が収録されているという認識である。国子監の学者や、『四庫全書』総編集に当たった紀昀が、何の検証もなく前代の粗雑な校訂を継承したというのも無理があろう。

銭大昭の言に合理性がない、と言いたいわけではない。あるいは正鵠を射ているのかも知れない。しかし、それを実證することが現代では未だ不可能なのである。

註

- (1) 『二十四史』のテキストは、『史記』『漢書』『三国志』『後漢書』を除き、中華書局縮印排印本（1995）に拠る。
- (2) 『史通』のテキストは明・張之象刻本（中華書局影印本、1961）に拠る。
- (3) 興膳宏「解説——『史記』における「紀」と「伝」のかかわり——」（『史記8 列伝四』所収、ちくま学芸文庫、1995、p.315）。
- (4) 例えば尾崎は次のように言う。「一見して三国志は、百衲本の南宋中期刊本・いわゆる咸平刊の呉書・元大徳池州路刊本という宋元版と、ほとんどが明修葉のいわゆる衢州本から明代の諸刊本や殿版に連なる一般的な版本との二系統に分れ、前者が断然優れていることが明らかである」（尾崎1989、p.348）。ここからはやはり「善本」への志向を見出すべきであろう。
- (5) 『三国志』百衲本のテキストは『縮印百衲本二十四史』第4冊（商務印書館、1958 影印）に拠る。
- (6) 註(5)所掲書の扉裏の出版説明、及び尾崎1989のpp.322-328とpp.336-340参照。
- (7) 『三国志』静嘉堂蔵本のテキストは『静嘉堂文庫所蔵 宋元版』リール47-49（雄松堂書店、2015 影印マイクロフィルム）に拠る。
- (8) 尾崎1989、pp.328-329。

- (9) 『三国志』 国子監本のテキストは、龍谷大学図書館所蔵の国子監刊二十一史（萬曆二十八年 [1600] 出版）に拠る。
- (10) 『三国志』 四庫全書本のテキストは、『景印文淵閣四庫全書』 第 254 冊（臺灣商務印書館、1983 影印）に拠る。
- (11) 尾崎 1989、pp.322-349 参照。
- (12) 以下、『史記』『漢書』『後漢書』のテキストは、『縮印百衲本二十四史』 第 1~3 冊（商務印書館、1958 影印）及び『景印文淵閣四庫全書』 第 243・244・249-253 冊（臺灣商務印書館、1983 影印）に拠る。
- (13) 『後漢書』の「卷名」については『三国志』とは異なる様相を見せる。南宋刊本を原拠とする『後漢書』百衲本では「卷名」が消失しているのに対し、『後漢書』四庫全書本には「卷名」が存在している。すなわち、『後漢書』の場合、『四庫全書』刊刻の段階で、すでに「卷名」が復活していると言い得るのである。同時に、本文中で述べた通り、『後漢書』は元来「卷名」を持っていたと思われるが、それが南宋代に消失した事例もあったこととなる。
- (14) 出典は盧弼『三国志集解』 魏書七呂布張邈臧洪伝における引用。『三国志集解』のテキストは上海古籍出版社 2009 排印本に拠った。
- (15) 他には『三国志』 蜀書卷十五宗預伝の後半で、「廖化字元儉。本名淳。襄陽人也（廖化は字を元儉と言う。元の名は淳であった。襄陽の人である）」という書き出しから廖化の事績が挿入されている例が確認できる。ただし、この廖化に関する記述は、本稿で言及した『三国志』 4 種において、いずれも宗預伝の附伝として扱われている。

裁判体に焦点を当てた 『羅生門』文学模擬裁判の分析

—「優しい判決」の背景を探る—

札 埜 和 男

▶キーワード

模擬裁判、想像力、裁判体、
評議、公民科

▼要 旨

2022年4月から6月にかけて兵庫県西宮市のNH高校の国語科授業において芥川龍之介『羅生門』をモチーフにした文学模擬裁判を実施した。判決内容を聴き、実践者として被告人の今後の人生についてよく考えられた「優しい」判決だという印象を抱いた。振り返りの課題作品を分析すると、とりわけ裁判体（裁判官・裁判員）メンバーの記述からは、「優しい」判決が生まれた背景を読み取ることができた。裁判官だけでなく裁判員にもなり切ろうという意識があったこと、裁判を裁くだけに止まらず被告人の社会復帰を考える場としたこと、犯罪者を自分と縁のない存在として捉えるのではなく地続きにあると捉えたこと、そしてそのような意識には生徒たちの豊かな想像力が横たわっていることが明らかになった。これらの要素は、模擬裁判を指導するにあたり普遍的で重要なポイントであると思われる。筆者の関心テーマである新科目「公共」における模擬裁判の在り方に対して、参考に資することができると考えられる。

I はじめに（問題意識・目的）

筆者は2002年から国語科の授業で模擬裁判の実践と研究を継続して行い、独自の実践方法として「文学模擬裁判メソッド」を開発し、実践を通じてそのメソッドの精度を高めながら普及を図っている。2022年4月から6月まで兵庫県西宮市のNH高校の国語科の授業において芥川龍之介『羅生門』をモチーフにした文学模擬裁判を実践する機会を得た。極めて主観的な表現になるが、筆者は判決内容を聴いて被告人の今後の人生についてよく考えられた「優しい判決」という印象を抱いた。裁判長の説論を聴き終わった後「温かい」気持ちに包まれたこと

を講評で述べた。実践後、担当教員より筆者の意向も踏まえながら生徒に振り返りの課題が出された。その記述を読むと、今後の模擬裁判の実践的研究に向けて示唆的なことが含まれていると思われた。たとえば証人の老婆役の生徒は次のように記している。「一番苦勞したことは、下人の人間性を傷つけないことです。私や検察官が法廷に立つ意味というのは、自分（被害者）を守るためであり、それは下人を傷つけてもいいという理由にはならない、なっちはいけないと思ひながらグループワークなどを重ねてきました。鋭い視点からの意見を下人に投げかけつつも、決してその言葉が刺々しいものにならないようにするには、どんな言葉を選びとってどんな声色で伝えればいいのか、というのは自分の中にずっとありました。感じ方は人それぞれだからこそ、それを推し量るのはすごく難しかったし、改めて他者の気持ちを考えることの大切さを感じました」。

これは今回の模擬裁判を象徴することばでもある。「優しい」という主観的な表現は決して科学的な記述ではないが、とりわけ裁判体（裁判官・裁判員）メンバーの実施後の振り返りから、「優しい判決」に至った要因を分析して、模擬裁判指導に普遍的で重要なポイントを導き出すことが本論の目的である。ひいては国語科教育を専門とする筆者が現在関心を抱いている、新科目「公共」における模擬裁判の指導の在り方に言及する。

Ⅱ 文学模擬裁判について

1 国語科と社会科の模擬裁判の違い

本章では、札埜（2022）に基づいて、国語科で行われる模擬裁判と、一般的に社会科で行われる模擬裁判との違いを述べておこう。国語は「ことばを通して人間とは何か」を考える教科である。筆者は、社会科の模擬裁判実践が法的な考え方の育成に傾き人間不在になりがちなのに対して、「国語科」で模擬裁判を扱い、人間や社会という不合理な存在をみつめる実践を蓄積してきた。社会科で模擬裁判を行う場合は、何が証拠なのかにポイントを置くので、それ以外の具体的な事象は全て排除され抽象化される。国語科の立場からいうと、論理的であることは重要だが、主体となるのは人間であり、その人間とは多面的で不合理な存在である。法律的に正しく判決が導かれたとしても、それがその個人の人生にとって正解とは限らない。社会科では被告人 X、被害者 Y でも良いが、国語科では人間を記号 X、Y で表現することはできない。登場人物に「人格」を与える。X も Y もこれまでの人生があり、それぞれ人格を持つと考えるのである。国語科は人間の感情に配慮した論理的思考を重んじる。資料に書かれていない事実をどれだけリアルに想像できるか、「社会的想像力」ともいえる想像力が求められる。人間（社会）への眼差しを深め、人間という不合理な存在を深く考えようとする姿勢を養うのが国語科の模擬裁判であり、その点が従来の社会科で述べられる法的思考力、多角的な視点の養成、論理的思考力、表現力、コミュニケーション力の育成といった模擬裁判と大きく異なる点である。論理を重視することはいうまでもないが、国語科の模擬裁判は社会科で育成される力を手段とするのである。

2 文学模擬裁判の定義

法的な考え方の育成に傾きがちで、時として人間不在になる社会科の模擬裁判に対して、国語科で行う模擬裁判の特性を生かして「人間を深く知り、想像力を駆使してさまざまな角度から論理とことばを紡ぐ」バランスの取れた模擬裁判の実践方法として開発したのが、文学模擬裁判である。「国語的模擬裁判」を「模擬裁判を通じて、法の知識や法的思考力に留まらず、人間や社会という不条理な存在を深く考える姿勢を養う模擬裁判」と定義づける。それは、人格を持った登場人物を目前にして情と理の間で揺れながら事件を考える模擬裁判である。法的思考力とともに、「論理」は人間という不合理な存在を考えるための、偏見と先入観を排除する手段として位置づけ、それらを手段として人間社会への眼差しを深めていく。「国語的模擬裁判」の中でも、文学作品を題材とした模擬裁判を「文学模擬裁判」と定義する。ここでいう「文学作品」とは具体的には小説だけでなく、古典（古文、漢文）、随筆、詩、口承文芸、落語、演劇等のジャンルを含む。したがって、古典作品や民話を模擬裁判として行う場合も「文学模擬裁判」と称される。

Ⅲ 研究の意義・方法・実践の概要について

1 意義

国語科においては学習指導要領の改訂により、高等学校国語科の科目が「現代の国語」、「言語文化」、「論理国語」、「文学国語」、「古典探究」、「国語表現」に再編された。評論と文学が切り離され、文学を学ぶ機会の減少が現場では問題となっている。

また2018年7月17日に文部科学省は改訂学習指導要領「公共」（2022年度より開始）の解説書を公表したが、主体的・対話的で深い学びの実践に向け、法的な考え方や価値を身につけさせるのに適する方法として、政治や司法に参加することの意義を学ぶ手段として模擬選挙や模擬裁判が有効であることを説く。そして体験型授業の実施を現場に要請している。しかし、模擬裁判は全国的に広まっているわけではなく、教員自身も模擬裁判をどうやって指導してよいかわからない現状がある。

こういった諸事情を鑑みると文学模擬裁判の実践的研究は、国語科での論理と文学を繋ぐ方法に示唆を与えるとともに、その知見を活用して公共での模擬裁判指導に役立てる意義があるといえる。

2 方法

2022年4月から6月にかけて西宮市内の高等学校国語科で行った文学模擬裁判の実践に基づく授業観察やインタビュー、質問紙調査（振り返り調査）からのデータをもとに、中でも裁判体を構成した裁判官・裁判員の記述に焦点を当てて分析する。その分析結果より、教科を問わず模擬裁判を指導するにあたり重要になるとと思われる普遍的な点を導き出す。さらに評議を

主とする公民科の模擬裁判の問題点を指摘する。

3 実践の概要

実践した NH 高校は兵庫県西宮市にある 65 分授業、2 学期制、コース制を特徴とする県内有数の公立進学校である。学校特設科目の国語科「言語活動」で 4 月から 6 月までの期間に実施した。受講生徒数は 21 名（女子 19 男子 2）である。教材は芥川龍之介『羅生門』をモチーフにしたシナリオ教材である。下人が被告人で、老婆が証人であり、下人が老婆から着物を奪った行為は「強盗罪」か「緊急避難」として認められるかが争点である。シナリオは不完全に作成しており、議論を通じて生徒が変更していく改変型のシナリオとなっている⁽¹⁾。

IV 実践の内容（審理まで）

1 授業のねらい、教材の争点、関連条文など

授業のねらいとしては主に 3 つある。第一は『羅生門』という文学教材を、改めて「法」という視座を入れて読み解き、読みを深めることである。第二は「法」というものさしを使って、想像的に、論理的に考え（推論しながら）表現することである。第三は国語にとどまらず、視野を広げて当時の歴史や文化も加味し、教科横断的に、総合的に判断しながら「人間・社会」への考えを深めることである。

教材の争点（検察側と弁護側が争う点）は強盗罪が成立するか、緊急避難が成立して無罪かどうかである。緊急避難が成立しなくても、下人の行為が「過剰避難」（緊急避難として認められる限度を超えた行為）とした場合は、強盗罪は成立してもその罪は軽減される、あるいは免除できる。強盗罪が成立するとしても、5 年で良いのか、実刑なのか、執行猶予をつけるべきなのか、いろいろと考えるところがある。議論を通じてシナリオを改変し、裁判劇を行い、その裁判を見て判決を下すことになる。

関連する条文は次のとおりである。

（刑法第 236 条 強盗）

暴行又は脅迫を用いて他人の財物を強取した者は、強盗の罪とし、5 年以上の有期徒刑に処する。

（刑法第 37 条 緊急避難）

自己又は他人の生命、身体、自由又は財産に対する現在の危難を避けるため、やむを得ずにした行為は、これによって生じた害が避けようとした害の程度を超えなかった場合に限り、罰しない。ただし、その程度を超えた行為は、情状により、その刑を減輕し、又は免除することができる。

そして「緊急避難成立の 4 条件」は次のようになる。

- ①人の生命・身体・自由または財産の侵害の危険が切迫していること。
- ②避難行為があること。
- ③やむを得ずにした行為であったこと、つまり危難回避を方法が他に存在しないこと。
- ④生じた害が避けようとした害の程度を超えなかったこと。

争点を整理すると「下人の強盗罪が成立すると判断した場合」は、当然有罪になるが、ただその場合、5年でよいのか。実刑なのか、執行猶予をつけるべきか考える必要がある。「緊急避難が成立すると判断した場合」は、下人は無罪となるが「緊急避難が成立しなくても、過剰避難（緊急避難として認められる限度を超えた行為）だと判断した場合」は強盗罪を減刑するか。あるいは免除するか、となる。つまり5通りの判断が生じる。

2 授業の流れ

4月から6月までの授業の流れと主な内容は表1になる。

表1 授業の流れと内容

回（日付）	内容（1コマ=100分）
1（4/14）	オリエンテーション・『昔話法廷』での「有罪か、無罪か」の議論や論告・弁論作成
2（4/18）	検察庁作成のシナリオを使った論告と弁論の書き方の練習および証言を取る練習・シナリオ配布
3（4/19）	模擬裁判および『羅生門』の舞台について（F）
4（4/28）	模擬裁判の作り方・キャラクターゼーションの議論・争点について（F）
5（5/2）	キャラクターゼーションの議論
6（5/12）	模擬裁判の作り方・キャラクターゼーションの議論（F）
7（5/16）	弁護士による法律の講義
8（5/17）	配役決め・読み込み
9（5/30）	シナリオ改変作業・議論
10（5/31）	内容同上（F）オンライン（ZOOM）での参加
11（6/9）	内容同上（F）
12（6/13）	内容同上
13（6/14）	内容同上（F）
14（6/23）	内容同上・放課後リハーサル（F）
15（6/27）	模擬裁判本番（証拠調べ）[弁護士来校]
16（6/28）	本番（評議・判決）[弁護士・（F）来校]

*（F）は筆者が来校するかオンラインで指導したことを意味する。

3 具体的内容

担当教員がNHK「昔話法廷」や検察庁作成の教材を使って、論告や弁論を作成させる導入をした後に、筆者が芥川龍之介『羅生門』をモチーフにしたシナリオ教材を使って模擬裁判を行う授業の趣旨を説明した。文学模擬裁判を実施する場合、「争点」・「キャラクターゼーション」・「作品の舞台」・「法律」・「演技指導」が必須となる。「争点」とは裁判で検察側と弁護側が争う点は何か理解することである。これはゲストとして招聘した松田昌明弁護士（六甲法律事務所所属。以下「弁護士」と称す）が詳しく解説した。「キャラクターゼーション」とはシナリオを読み込み議論を重ねて、被告人と証人はどんな人間なのか、全員で共通の人物像を描くことである。登場人物を人格のある人間として扱う、国語科の核となる部分である。「作品の舞台」とは事件の場である「羅生門」がどのような場所なのか、生徒の中にイメージが立ち上がる必要がある。これについては筆者が京都でフィールドワークを行い作成したパワーポイント資料を使って説明した。「法律」については、模擬裁判を行うにあたり、刑事裁判の流れや基本的な法律用語、法曹三者の役割等に関することである。筆者からも説明したが、弁護士が主に行った。またキャリア教育の視点から法曹の職業理解を深めることもねらいとし、生徒からの質問に応答する時間を設けた。「演技指導」とはリハーサルである。放課後キャストに対して通しの練習をする中で、それぞれの立ち居振る舞いの指導を行った。発声の仕方、伝え方、表情、しぐさ、動きなどを指導した。国語科では表現を通じて論理は練られ磨かれると考える。頭の中で考えたことを声に出して、実際に動きをつけることで、論理の矛盾や新しい論理の気づきが生じるのである。表現と論理には密接な繋がりが認められるため、演技指導は重要な意味を持つ。服装もモードチェンジとして重要な道具として位置付けているので、裁判員や廷吏以外のキャストは制服での登場を禁じている。裁判官3名には法服を用意した（役割分担は裁判官3、裁判員6、検察官5、弁護士5、被告人、証人、廷吏兼書記官兼司法記者各1とし、立候補で決定した）。

実際の模擬裁判本番は時間割の都合上、審理と評議・判決を分けて実施した。勤務の都合上、審理時に筆者は立ち会えず、弁護士が立ち会った。筆者は審理の録画を視聴し、評議・判決の時間に立ち会った。その日は弁護士が評議を指導し、その間は筆者が残ったキャストの振り返りを指導し、判決後講評を行った。表2は当日の進行予定表である。

表2 進行予定表（65分）

1日目

進行時間	主担当	手続	所要時間
0:01	廷吏	裁判官・裁判員入廷	1分
0:04	裁判官	開廷宣言～被告人の陳述	3分
0:06	検察官	冒頭陳述（これから検察官が証明しようとする内容）	2分
0:08	弁護人	冒頭陳述（弁護人から見た事件のストーリー）	2分
0:09	裁判官	証拠採否決定	1分

0:16	検察官	老婆への主尋問	7分
0:23	弁護人	老婆への反対尋問	7分
0:25	検察官	老婆への再主尋問	2分
0:30	裁判体	裁判官・裁判員からの質問	5分
0:37	弁護人	下人への主質問	7分
0:44	検察官	下人への反対質問	7分
0:46	弁護人	老婆への再主質問	2分
0:51	裁判体	裁判官・裁判員からの質問	5分
0:54	双方	論告・弁論検討時間	3分
0:59	検察官	論告（証明内容のまとめ説明）・求刑	5分
1:04	弁護人	弁論（検察官の不備指摘・主張のまとめ）	5分
1:05	被告人	最終陳述	1分

2 日目

0:05	弁護士	争点の確認	5分
0:40	裁判体 他 G	別室移動して評議（弁護士同席） 振り返り	35分
0:45	裁判官	判決（説諭含む）	5分
1:00	生徒・教員・ゲスト	担当教員・ゲストからの講評、生徒の振り返り	15分
1:05	担当教員	終わりのことば	5分

V 評議・判決

裁判体の判決は検察の求刑懲役3年に対して、懲役2年4ヶ月、執行猶予3年であった。裁判長役の生徒が作成した判決文は次の通りである。「懲役2年4ヶ月 執行猶予3年 緊急避難が成立する4条件のうち、2つ目と3つ目が認められない。着物を奪った行為は生き残るためではなく、正義感を示すためであったからである。執行猶予をつけた理由は、鳴尾さん（筆者注：被告人名）はまだ若くて更生の余地があるという状況を考慮したためである。また、鳴尾さんの反省の意を尊重した」。その後裁判長が説諭を述べて締め括った。

ここで注目すべきは評議の中身である。多数決の結果、執行猶予は付けないという結論が過半数を占めた。しかしある裁判員役の生徒（後述する裁判員 A）はつけるべきだと思っらしい。「一番苦労したことは最後の評議である。今まで何時間もかけて下人が無罪か有罪かを考えてきて判決を話し合う時はとても緊張した。評議の時、なかなか意見がまとまらず時間も足りず、多数決で意見をまとめることになった。その時執行猶予をつけるかどうかの多数決を取ると、つけない方が過半数を占めた。しかし私はつけるべきだと思った。私は意見を言うのが苦手なので、多数決で決まったことに、自分のつけるべきだという意見と理由を言うことに苦労した。しかし私の意見が最終的に通って嬉しかった。また札塾先生が『判決は下人の一生を決めるものだ』とおっしゃったのを思い出して、正しい判決とは何か、下人が人生をやり直

すためにはどうすれば良いか考えることにも苦労した」と記している。この時の模様は評議を担当した弁護士のブログに詳しい。

特に、裁判官や裁判員の評議をみていて、生徒さんたちに感心したのがこの3点です。まず、1つ目は、事実経過を整理していくという話になったものの、どう進めていいかわからなくなったときに、1人の裁判官役の子の「まずは争いがない事実から確認していこう」という発言です。これで一気に評議が進み事実の確認ができていきました。

2つ目は、緊急避難の4要件を検討しているときに、1人の子が、「本当に飢え死にしないためなら着物ではなく、髪の毛を奪うはずだし、自分の正義のためにやったから、緊急避難は成立しないんじゃないか」と指摘したことです。これで皆さん、なるほど!となって緊急避難も過剰避難も否定されることになりました。

3つ目は、緊急避難などが成立しないこととなり、そのままでは懲役刑となる議論の流れの中で、1人の子が「被告人の生い立ちとか、同期を考えたらもっと軽くしてもいいのではないか」と指摘したことです。被告人を懲役刑にして刑務所に入れるべきかという具体的なイメージが共有され、これで一気に評議の流れもかわり、最終的に執行猶予となりました。

このような生徒さんたちがそれぞれしっかり考えた意見を持ち、それを伝えて、評議を進めた姿には非常に感心しました。それぞれの指摘が鋭いものでした。また、被告人を懲役にするのか、執行猶予にするのかという点でも、しっかりと人の人生を決める重みを感じて考えてくれました。素晴らしい想像力でした。

(松田昌明「文学模擬裁判『羅生門』VER@西宮東高校、<https://www.kobengoshi.com/bengoblog/log/2022年6月28日>)

この時の様子を弁護士にメールで尋ねると「どちらかという初めはしっかりしていた裁判官役の子らが進行し、その子らの意見でそのまま決まりそうな流れであったところ、裁判員役の子からボソッと意見が出された印象です。意見としても強く言われたというよりは、疑問を提示して問題提起した感じですね。それがかえってよかったのかもしれませんが、それに賛同する意見がいくつか続いて流れが変わった感じでした」(2022年8月25日付松田弁護士からのメール)。

最初執行猶予を付けない意見だった裁判員の生徒(後述する裁判員C)は「なるべく証拠に基づいて客観的に考えるようにしました」と振り返りながらも「ただその客観的に見ることを重視しすぎて自分は下人が正義感で老婆の着物を盗んだのだから、飢え死にしそうで必死だったとか考えずに懲役3年にすべきだと考えてしまったことに少し反省をしています」と述べる。そして「その後、でも一回目の犯罪なら許してあげようとか、かわいそうとかいう意見が出てくれたので下人の罪は軽くなったけれど、このまま自分の意見を取り入れてたら下人は飢え死にしそうな状態であったにも関わらず、執行猶予をなくしたかもしれない」とし「裁判官や裁判員にとって大事なはその人の状況をよく理解してあげることだ」、「ただ単にどっちが悪いということを決めるのではなく、その人の状況に応じた判決や対応が必要なのだ」とする。

「想像力を働かせ責任を考えるということは裁判員として頑張った」という別の裁判員（後述する裁判員 B）は「100% の判決は誰にも分からないけれど、裁判官・裁判員が下人の一生を決めるという責任感を持って想像力を働かせること、そしてそれをみんなで共有して判決を考えることで 100% に近づけていける」と主張する。そしてこの時の評議について「自分の気持ちを押しつけ通していくのはよくないですが、自分の気持ちを閉じ込めてしまえば下人に同情などしないし、下人の行為だけを見て軽々と判決が下されたと思います」と振り返る。つまり、裁判員 B は法律的に考えたら簡単だが、判決を出すことは論理的に考えたら済む話ではなく、法律的には正しくとも被告人の人生を考えたと際、その解答が正しいとは限らないと考えたらから逡巡したと思われる⁽²⁾。

VI 結果（生徒の振り返り）と分析

1 課題への回答

模擬裁判終了後、担当教員が筆者からの質問も交えて次の最終レポートを課した。どの生徒も内容、量ともに優れていたとのことであった。

【質 問】

- (1) あなたの役割は何でしたか。
- (2) その役割を演じるためどのような努力をしましたか。できるだけ、アピールして下さい。
- (3) 改めて『羅生門』を読み直して、1年の時の読みとにおいて、どういった点がどのように違いますか。説明してください。
- (4) 弁護側の弁論に「彼の責任でしょうか」、「命のために必死にしたことは罪なのでしょうか」ということばが出てきました。これらのことばに対して、あなたはどのように考えますか。今回の被告人に則して考え、さらにそこから広く考えてみてください。
- (5) 「文学模擬裁判」の取り組みを通じて、あなたは何を学び、何を考えましたか。
- (6) 今回の模擬裁判で一番苦勞したこととその理由を答えて下さい。
- (7) 今回の模擬裁判で、何か得るものがありましたか。教えて下さい。
- (8) 札埜先生に「ここがわからなかった」、「ここが疑問だ」、「ここはこのように改善した方がいい」といった要望やアイデアがあれば答えて下さい。
- (9) 最後に、この度お世話になった札埜先生と松田先生に感想及び、お礼の言葉をお願いします。

表 3 は裁判体の構成メンバーである裁判長・右陪席・左陪席・裁判員 A～E の 8 名（人数の関係で偶数となった）に焦点を当てて、この課題の (1) (2) (5) (6) (7) の感想を要約してまとめている。(3) (4) は今回の論文のテーマから離れるので省く。備考には各項目で書ききれなかったことや (3) (4) に記入された中で関連ある内容を掲載した。

表3 裁判体メンバーの課題作品の内容

(1)	(2)	(5)	(6)	(7)	備考
裁判長	人一倍責任を持って取り組む。相手にどのようにして伝えるか。大事な所はゆっくり話す。	1つの事件でも検察・弁護・裁判官・裁判員と4つの視点あり。この4つがあって成立することを実感。	説論の内容を考えること。下人に対して思うこと、こうやって生きて欲しい思いを素直に伝えたら良いと気づく。	多角的に見ること。権力の強さ。人を裁く責任感。	説論を通じて自分の持つ正義感の内容に気づいた。
右陪席	時間管理。威厳ある堂々とした裁判官になれるよう意識。評議の場でリーダーシップを発揮できるよう意識。	一人の将来を背負うことが判決を下すこと。国語は人間を考える教科であることを理解した。全ての勉強は繋がっている。	評議で話がそれて前に出て仕切ってみるか迷ったが「今日の私は裁判官だ」と思うと勇気が出て判決も無事出せた。	法服をまとって役を務める経験、責任感。	被告人のような人が生まれない社会づくりがまず重要。
左陪席	よく見てよく聞き慎重に話し合う。疑問点を出し合う。	当時の時代背景、人物像を調べることで勝手な先入観がなく判断できた。	証拠から導き出せる事実を見つけることや異議への対応。	実際に事件の状況を実演すること。	教科を繋げて学ぶ大切さに気付く。
裁判員A	授業中から積極的に話し合う。裁判時は今までのことを忘れ一から両方の意見を聞くよう努力。	「私」という視点からしか見ていたら気づかないことがある。	評議。執行猶予をつけるべきという意見と理由を言うこと。	全ての教科が繋がること。	評議で自分の主張が通って嬉しかった。本気で役になり切れた。
裁判員B	素直に聞くことに徹する。発言することを意識。ネットで動画を見てイメージづくり。	優しさ。下人の立場に立って判決すること。執行猶予はプラスの意味あり。判決後のことに想像力を働かせること。最も不遇な人の立場に立って考えることが大事。自分の考えが絶対的でないことを止めてくれるのが他者の存在。	判決を考えること。下人の気持ちではなく自分の気持ちになっていないか不安になった。責任が重くのしかかった。想像力を働かせ責任を考えることが大事。	罪は悪いことという見方は正しくない。裁判は裁かれる場ではなく皆が社会で幸せに過ごすことを考える場。	皆が幸せに過ごしていくためにはどんな正義感が必要か話し合うことが大切。
裁判員C	現場と近いものを想像。客観的に考える。その人の状況を考える。	相手の立場を理解することが大切。安倍首相銃撃事件の被疑者と自分の関係に思いを馳せる。	事件があった時のことをイメージすること。時代も平安時代で今はない羅生門で起きたことなので。	裁判の意味。	客観的に見ることを重視し過ぎた。
裁判員D	聞き逃さないようにきいた。ネットを参考にした。	評議には多くの人の命や思いがかかっている。	形のない罪の重さを決めること。	発する言葉には全てを変える力があること。	被告人の可能性を見つけ出すのも裁判員の仕事。
裁判員E	中立の立場を意識。わかりやすく伝えること。	裁く難しさ。	中立の立場を保つこと。両者の主張に心が傾きそうになった。	視野が広がった。	裁判を自分事として捉える契機になる。

2 裁判体を構成した生徒に見られる特徴

裁判官・裁判員役の生徒に見られる特徴は主に3点ある。第一は各人がなり切っていることである。裁判長は「裁判長の一言によって一人の人生の行く末が決まってしまうので、人一倍責任を持って取り組んだ。中でも一言一言の重みが大きい裁判長の台詞をどのようにして相手に分かりやすく伝えることができるかを常に意識していた」とし、「黙秘権の告知」の際には「学のない下人に対して正確に伝えられるよう、内容が難しいところや大事なところはあえてゆっくりと話す工夫をした」という。右陪席役の生徒も「裁判官の態度でその裁判の雰囲気は

変わらなかつたので、威厳のある堂々とした裁判官になれるよう喋り方や声の大きさ、姿勢も意識し、評議では話がそれていって判決までたどりつかない心配がした時に、自分が前に出て仕切ってみるかどうか悩んだという。「今日の私は裁判官だ」と思うことで、勇気が出て話を切り出すことで、意見が沢山出るようになり判決も無事出せた、と振り返る。また前もって裁判官同士で時間が余る時は論告・弁論検討時間を伸ばす話をしていたので、予想以上に円滑に裁判が進んだ際も時間を延長する判断ができたということだった。また「発言したことをみんながよく聞いてくれる温かい環境があると自分の意見を言い出しやすかったので」発言する勇気だけでなく「聞き手の優しさ」の大切さを述べている。

特筆すべきことは、裁判員もなり切っていることである。凡そ模擬裁判の時の裁判員は、これまでの実践から役になり切るという意識が他のキャストに比べて弱い傾向が見られた。しかしNH高校の裁判員は各人がなり切る工夫をしていた。裁判員Aは「授業中の話し合いの時は下人や老婆の行動、言論の矛盾を探し、検察側や弁護側に積極的に質問した。裁判が始まってからは中立の立場に立つように、今までのことを忘れ一から検察側・弁護側の意見を聞くように努力した」と述べ「本気で役になりきれたのでとても楽しかった」と述べている。Bは「検察官や弁護士、下人や老婆と比べると『演じる』という要素は少なかった」かもしれない代わりに、「検察官や弁護人の述べたことを『素直に聞く』ということに徹しよう」と思ったという。そして「素直に聞くことで生まれた疑問点を裁判員として発言することができた」という。また評議でも「裁判を聞いて自分が感じたことを積極的にみんなに伝え」、「黙ってしまうのではなく発言することを意識して取り組んだ」らしい。また裁判のイメージをつかむためにインターネットで裁判の様子動画を見て、イメージを得た上で臨んだとのことであった。「下人の一生を決めるとすると、責任が重くのしかかってきた」が、「この責任感は判決を考える上で失ってはならないものだ」と思ったそうである、これがあったからこそ「下人の細かい行動にも目を向けて、そこから浮かび上がってくる下人の気持ち」が理解できたと記す。裁判員Dもインターネットでイメージをつかみ、Eも「自分の事として捉えるきっかけ」になったと述べていることから、各人が裁判員になり切った努力が窺える。

第二は裁判を単に刑罰を与える場ではなく、主人公である被告人の更生や社会を変えていく場として捉えていることである。前述の説諭について、裁判長役の生徒は一番苦労したと述べる。「何を伝えたら良いのか、どうやって下人を教諭することができるのか、分からないことだらけだったのが苦労の理由である。ただ、考えていく上で、台本がないからこそ、自分が下人に対して思ったこと、こうやって生きてほしいという思いを素直に伝えれば良い、と気付けた」という。説諭は「身寄りもおらず、15年間懸命に働いてきた鳴尾さんにとって、甲子さん（筆者注：証人名）との出会いはどこか新鮮なものだったのではないのでしょうか。教育を受ける機会がなかったあなたは、内容は定かではありませんが、甲子さんの悪い論理を聞き、それに納得し、素直に従ったために、今回の事件を起こしました。この3年間に、あなたは様々な境遇にいる人たちと出会っています。そこで、たくさんの方を学んで、あなたらしい生き方、そしてあなたにとっての本当の正義感を見つけていって下さい」という内容だった。ここからは下人の更生を信じる気持ちが伝わってくる⁽³⁾。右陪席役の生徒は「犯罪を犯した人は全員理由なく悪い」という考えを持っていたという。しかし模擬裁判を通じて「被告人には被告人なりの思いがあり、事情があり、ただただ精一杯生きようとしていただけのはずなの

に」ということがあると知った、と振り返る。「行為だけを見ると被告人は罪なことをしたのかもしれませんが、生きるための術が罪を犯すような行為しか残っていないような彼を野放しにしない、国の制度も必要で、彼だけの責任ではないような気がする」と言い、「彼のような人が生まれぬ社会づくりをしてからこそ、彼の責任といえる」と書いている。個人の責任よりもまず社会の責任を問うべきであるという主張である。裁判員 A も「松田弁護士のお話であったように、罪を犯す人には生まれた環境が良くなかった人が多いと言っていたので、全ての人が良い環境で育てるような社会をつくるのが大切だと思った」と述べる。裁判員 B は「優しさ」を学んだという。それは「執行猶予」についての考えが大きく変わったこととつながっている。当初執行猶予は懲役や禁固ほど重くないと判断されてつけられていると思っていたようである。議論を通じて「もっとプラスの意味があると裁判員をして思った」という。執行猶予をつける際「下人の立場にとっても同情し」、「真面目に生きてきた下人の生き方が感じられて、下人は二度と罪を犯さないだろうと思い」、「下人へのこれからの期待し」、「応援したい」と思ったと述べ、「みんなにも似たような気持ちがあったのでないか」と推察する。そして下人は悪いことをした人という認識があったので、このような思いが生まれたのは自分でも驚きだったという。そして次のように続ける。「裁判員としてつけた執行猶予は下人への同情、期待、応援です。下人が懲役や禁固に相当する罪を犯さなかったからつけたというわけではありません。下人の立場に立って判決をすること、これが裁判の優しさだと思います。うわべの行動だけ見ても優しい裁判はできません。そんな裁判はただただ人を裁くだけの裁判です。裁判で大切なことは人を裁いて終わりにするのではなく、それからのことまで想像力を働かせることです」と記す。だから「裁判は悪いことをした人が裁かれる場所ではなく、みんなが社会で幸せに過ごしていくための場所だと思った」とも述べる。「人はそれぞれ正義感を持つが一人一人のそれは異なり、全体でみると自分勝手である」ゆえ「裁判という場所でみんなが幸せに過ごしていくためにはどんな正義感が必要なのかを話し合うことが大切だ」と主張するのである。裁判員 C は最初裁判は告訴された人が有罪か否かを定めるためだけのものと思っていたが「弁護士を通じてその人の状況に寄り添って考えてあげて少しでも刑を短くする、そういう相手の立場をよく理解してあげることが大切だと思った」と述べる。裁判員 D は「罪の重さなど形があるものではないからそれを懲役刑などの数値で表すこと」の難しさを記し「被告人が執行猶予がついたおかげでまた普通の会社に就職しやすくなって社会に貢献できるかもしれないから、その可能性を見つけ出すのも裁判員の大事な仕事である」という認識に至っている。判決文は被告人の人生に影響をもたらす。更生を第一に考えられた内容は被告人に止まらず、社会を変えていく影響力を持つ。その点からも裁判体の生徒たちの意識には社会を変えていこうという社会観の芽生えがあるといえる。

第三に、犯罪者を自分とは異なる存在と捉えるのではなく、自分と「地続きの存在」として捉えていることである。裁判員 C は安倍元首相銃撃事件の犯人にも言及しながら、もし同じ立場ならどうなっているかという想定で犯人に思いを馳せている。左陪席役の生徒は「お金になりそうなものを何も持っておらず荒み切った京都で死ぬことが目に見える状況では、私も被告人と同じように盗むと思うし、人として生きたいと思う心は必ずあると思った」という。裁判員 B は「新たな見方を得ました。まず罪を犯した人への見方です。罪は悪いことだという見方は正しくないと感じました。この見方はあくまで私主観の見方があったと思いました。も

し私が下人と同じ立場だったとしたら、私は下人のように解雇されるまで真面目に15年働くことができたでしょうか。真面目になんか働くことなくはじめから盗みをして生活していたかもしれません。そう考えると私は下人への見方が大きく変わり下人への尊敬が見られました」と記す。裁判員Cは「『命のために必死にしたことは罪なのではないですか』という発言についても私は同情します。4、5日も何も食べてなかったら人の物を盗んで売ろうとするのは当然だと私は思います」と書いている。こういった「犯罪者と地続きである感覚」は客観的になり過ぎて当事者意識から離れ、論理だけで判決を考えることに陥らないようにするために、人権上大事な感覚だといえる。

3 分析

NH高校の裁判体の特徴は何に起因するのでしょうか。その要素として考えられるのは想像力である。裁判員Cが時代を隔ててイメージすることは「その場を体験することで分からなかったことが見えたり、その時に起きた感情など色々分かることがあるので大切だ」と述べているように、想像力は判断にあたって重要な力であるといえる。想像力が十分であるがゆえになり切ることができる。他のキャストに比べとりわけ裁判員は「なり切る」意識がこれまでの実践では弱い傾向にあったが、NH高校の生徒たちは裁判員になり切ったからこそ先述の評議の結果になったといえよう。また単に判決を下して終わりではなく、被告人のその後を想像できているからこそ、最終的に執行猶予をつけられたといえる。裁判員Bの記す「判決の時、下人の姿を見て、有罪という判決に悲しそうに見えました。いたたまれない気持ちになりました。下人に有罪という判決をしたけれど、下人の行為を全て否定したわけでも、まして人間性などは全く否定していないと伝えたくまりました」という感想は、生徒の想像力の豊かさを示す例として象徴的である。

また裁判体の想像力の豊かさを示すひとつに、教科のつながりに気づいた感想が相対的に多くみられることが挙げられる⁽⁴⁾。「私たちが学校で受けている授業は『国語』、『英語』と時間割が決められているが、その授業の中で例えば英語の長文で歴史の内容を学ぶことができるように、教科1個1個を別に考えるのではなくつなげて学ぶ大切さを学びました」(左陪席役)、「授業を通して勉強はつながっていて、1教科だけではないことも改めて分かりました。裁判をするにあたって京都が当時どのような状態かを知るためには『歴史』の知識が必要で、京都の地形を知るためには『地理』の知識が必要で、その他にもたくさんの教科で得られる知識を複合して1つの裁判をようやくつくることができるんだと気づきました。このつながりが学んでいて奥が深く面白く感じました」(右陪席役)、「リモートの授業のとき、国語とは何かと尋ねられて答えることが出来なかった。それは分からなかったからだ。そして札幌先生が全ての教科はつながっているものとおっしゃったが、その時は理解することができなかった。しかし模擬裁判を通していくうえで感じるがあった。例えば『正義とは何か』という問いにあたった時に、倫理で同じようなことをしたのを思い出した。また教科だけにつながるものではなく、この授業は今後の人生にもつながるなど今は思っている」(裁判員A)などである。

こういった教科のつながり以外に、犯罪者と自分とのつながりも想像している。この想像力

には、弁護士の授業内容も効果を与えたと考えられる。弁護士は刑事弁護の説明にあたって「犯罪者は悪い人なのか。悪いことをしてしまった人なのか。どこかで道を間違った人なのか」と問いかけ、「彼や彼女のこれまでの過酷な人生をなぞったとき、もし私が彼や彼女の人生なら犯罪に手を染めずにまっとうな道を歩めたか、必ずしもその自信はない」と述べている。

また弁護士は文学模擬裁判の面白みについて「時代背景や設定をおさえつつ、さらにその文学性から人間の行動や心理により踏み込んでいけること」（前出ブログ）を挙げつつ「その価値観の前提として時代背景があり、そこをどこまで意識しているかも人によって結構差があるところかと思います。そういう意味では、文学の背景にある歴史も学ぶ意味合いもありますね。現代の価値観のみで計るべきではない部分ですし、時代考証的な要素が絡んでもきますね。そこに対するそれぞれの人の想像力もからんでくる気がします」（2022年8月25日付メール）とサポートした感想を述べている。『羅生門』であれば平安時代から鎌倉時代頃に遡って想像しなければならない。今まで学んできた教科の内容を否定にも繋げて想像することが求められるのであろう。文学模擬裁判は一般的な模擬裁判教材よりも時代背景や設定を押さえる必要性から、想像力を働かせる余地が広く、鍛えられる教材ともいえるだろう。

Ⅶ まとめと今後のテーマ

1 まとめ

NH 高校の文学模擬裁判における「優しさ」の背景分析より、裁判官だけでなく裁判員にもなり切ろうという意識があったこと、裁判の場を裁くだけに止まらず被告人の社会復帰を考える場としたこと、犯罪者を自分と縁のない存在として捉えるのではなく「地続きである」と捉えたこと、そしてこれら3つの意識には生徒たちの想像力が存在していることが明らかとなった。

模擬裁判が持つさまざまな学習効果の一つに「人権」について身をもって学べる点がある。3つの意識は模擬裁判の指導にあたり、普遍的で重要なことであるといえる。なぜなら人権感覚を学ぶにあたり、単に有罪か有罪でないか、その論拠は何かといった、裁くだけの授業参加者ではなく、当事者意識を持って臨めるからである。これらを学習過程で意識づけることは効果的かつ重要であるといえるだろう。

また模擬裁判の指導にあたっては、論理的思考力や法的思考力の養成を重視する傾向があるが、実はそれら以上に重要で養うべき力は想像力ではないかと考える。裁判員裁判の場面をリアルに考えた場合、論理的に、法的に有罪か有罪でないか、その根拠や論拠は何か考えて判決を下すのではなく、法律と（人間としての）情の間で逡巡を繰り返して悩むのがリアルな姿であろう。論理的な考えをトレーニングしたからといって、ツールミンモデルを会得したからといって、裁判員は大丈夫だという単純な話ではないはずである。それで済むなら AI に任せればよい話である。『羅生門』の下人の行為については、法律的に考えれば緊急避難は成立せず「強盗罪」が成立するのは当然であるかもしれない。しかし、NH 高校の生徒たちは論理的思考や法律論だけでなく、当時の時代背景、下人の生い立ち、今後の人生に想像を巡らし、自分自身と被告人を重ね合わせて、もし自分ならどうだったか、までも想定した。そして学んで

きた教科の学習内容をつなぎ合わせながら、あるべき裁判体の姿をイメージして、判断を下したのである。甲山事件⁵⁾の冤罪被害者である山田悦子は、完全無罪判決を聞いた時「法は温かい」と実感したという。それは言い換えれば、法を血肉の通ったものにするのは人間であることを実感したことを意味する。判決には人間の価値判断が関わってくる。法を血肉の通ったものにするためには、その判断には論理だけでなく、想像力が問われるといえる。この想像力は、人間観を豊かにすることを主眼のひとつとする国語科の模擬裁判だけではなく、「公共」などの社会科の模擬裁判においても重視すべきことではなかろうか。恐らく日本で初めて通信制での模擬裁判を手掛けた宮田拓（岡山県立岡山操山高校通信制課程地歴公民科教諭）は「ただ法的に有罪か無罪かをゲームのように判定させるのではなく、その後の被告人たちの人生、社会への影響、そもそもの事件の背景にある『社会問題』に注目させることができるなら、地歴公民科として模擬裁判を活用しない手はない」と述べる（2022年7月17日に実施され、筆者も実践協力者として関わった）。社会観を豊かにしていくためにも想像力を重視した指導が必要だといえる。

2 今後のテーマ

加納（2018）、煙山（2022）などでは模擬裁判を「公共」でどう扱うかが示されている。ここでは議論の充実を図る点や時間的条件から、「評議」に重点を置いた方策が示されている。加納（2018）が指摘するようにNHK「昔話法廷」⁶⁾も同様の趣旨であろう。加納（2018）はこれまで「公判・審理」の部分の活動に注目されることが少なかったことから、「主体的・対話的で深い学び」を実現する意味でも「評議」を中心とした学習モデルを提案している（「罪と罰」の意味を考えさせる目論見があったという）。模擬裁判指導の改良に向けて貴重な提言である。ただ国語科教育の立場からいえば、その評議に「想像力」を根底にした裁判員としてのなり切りよう、被告人の人生を見据えた裁判という場の捉え方、被告人と自分自身との繋がりが伴うことで、より「深い学び」に至るのではないかと思われる（「昔話法廷」にも同じことがいえる）。

また、煙山（2022 p.7）は「限られた授業時間の中で、刑事裁判を題材とする主目的を『被告人の有罪無罪について、論拠を踏まえて議論し結論を導き出すこと』に置いた場合には、裁判劇を行わずに事案の検討や議論の時間をより多く確保する方が有益であろう。模擬裁判授業において裁判劇を行うことは必須でない」（「4 裁判『劇』の位置づけ」とし、模擬裁判の公判・審理の「裁判劇」の箇所を重要視しない考えを示している。この考えは国語科教育の視点からすると異議がある。NH 高校の実践分析からも裁判劇を通じて裁判官や裁判員になり切ったからこそ、よりリアルな法と情の間で逡巡する疑似体験ができたわけである。本論では紙数の関係で省いたが、被告人や証人役の生徒も下人や老婆になり切ったことが、裁判体にも波及効果をもたらした充実した評議に繋がった。論拠を踏まえて議論し結論を導き出すだけなら模擬裁判をせずとも他教科でも可能である。また国語科教育からすれば「論理は表現することによって磨かれる」のであって、言語化して演技することと論理的な考えは密接に繋がっている。煙山（2022 p.8）にある「図表2 授業の目的と裁判劇（手続きの実演）を行う必要性」に基づく、たとえば「実体的な判断を行う」を目的とした場合、「劇を行う必要性」が小さいと

位置づけられているが、国語科教育の視点からするとその指摘は適切ではなく、「図表2」には修正が求められるといえよう⁷⁾。

筆者は公民科の新科目「公共」において文学模擬裁判をどう組み込み、いかに実践を展開するかというテーマを持っている。今回 NH 高校で明らかになった分析結果を「公共」の模擬裁判で活かし、「国語科」の良さを加味してよりバランスの取れた効果的な模擬裁判にしていくなか、そのメソッドの確立が今後の課題である。

注

- (1) 既存のシナリオをそのまま演じる場合を「踏襲型」、シナリオを創作する場合を「創造型」として区別している。
- (2) この生徒は「判決をみんなで決めた後も正直もやもやした気持ち」があったと振り返っている。その理由について「この判決で良かったのか、もっと良い判決があったのではないかと思ったから」と述べる。
- (3) 裁判長役の生徒は模擬裁判授業の前半で「模擬裁判を終えた後で新しい価値観や自分の中にある『正義感』を見つけられたらいいなと思っています」と記していた。説論を考える際に「自分には『こんな正義感があったんだ』と実感することができました」と記している。
- (4) 証人役の生徒も教科の繋がりに言及している。「今回の模擬裁判でいちばん印象に残っているのは『つながり』です。甲子さんと私のつながり、下人の過去から現在に至るまでの人生のつながり、言語活動の授業で学んだことと他教科とのつながりなど今に向けているものは決してそれだけで成り立っているのではないということに改めて考えました。模擬裁判で物事の背景を思い浮かべること、それを実践してみることの大切さを学んだことで、バラバラだった情報がひとつずつつながって、物事の表面的な部分だけで善悪を決めつけてしまうことがどれほど危険なことなのかをすごく考えるようになりました」。
- (5) 1974年3月兵庫県西宮市の知的障害者施設・甲山学園で園児二人が死亡した冤罪事件。一人は事故死とされたがもう一人の園児については殺害されたとして当時、保母として当直をしていた山田（当時沢崎姓）悦子が殺人容疑で逮捕された。事件発生から25年を経過し、99年9月に大阪高裁で三度目の無罪判決で漸く山田氏の無罪が確定した。起訴から21年の長い歳月を費やした。
- (6) NHKの教育番組で昔話をモチーフにした法廷ドラマ。法律監修は今井秀智（弁護士）。
- (7) 煙山は「1コマでの実施を希望する」（煙山2022, p.3）現場のニーズから短時間でも可能な模擬裁判の方法を導き出したということであり、それ自体意義ある現場への貢献である。ただむしろ短時間での実施は、形式的な実施でお茶を濁す「模擬裁判の形骸化」を進めることにならないか、危惧する次第である。

参考文献

加納隆徳、「『理解』を目標とする授業 ①法的主体となる私たち 司法参加の意義：話し合い活動をメインに据えた模擬裁判の取り組み」、橋本康弘編著、『高校社会「公共」の授業を創る』、明治図書、2018年、96-101ページ。

煙山正大編著、『1コマでもできる「公民科」「社会科」のための模擬裁判教材集』、清水書院、2022年
札埜和男、「回顧と展望－文学模擬裁判の実践的研究」、『龍谷大学人間・科学・宗教総合研究センター研究紀要』、第2巻、2022年、37-48ページ。

札埜和男、「文学模擬裁判の可能性－文学と法と犯罪の間（はざま）から人間を考える国語教育」、『全国大学国語教育学会国語科教育研究 第143回千葉大会（対面開催）研究発表要旨集』、2022年、303-305ページ。

宮田拓、「地歴公民科の立場より」、札埜和男、「文学模擬裁判の可能性－文学と法と犯罪の間（はざま）から人間を考える国語教育」、『全国大学国語教育学会国語科教育研究 第143回千葉大会（対面開催）研

究発表要旨集』、2022年、305ページ。

謝辞

高磯浩氏、兵庫県 NH 高校「言語活動」受講生の皆さん、松田昌明氏に多大なご協力を頂いた。
加納隆徳氏からは当時の実践に関わるご教示を頂いた。

本研究は JSPS 科研費（課題番号「20K02809」）「国語科の視点を取り入れた新科目『公共』で活用可能な模擬裁判メソッドの研究開発」基盤研究（C）（一般）の助成を受けている。

執筆者紹介

青原 令知	本学文学部特任教授(仏教の思想)
角岡 賢一	本学経営学部教授(英語)
岡田 典之	本学文学部教授(英語)
國重 裕	本学経営学部教授(ドイツ語)
竹内 真彦	本学経済学部教授(中国語)
札埜 和男	本学文学部准教授(国語科教育法)

編 集 後 記

【龍谷紀要】第44巻第2号を無事に刊行することができました。今回もご多忙のなか多くの先生方にご投稿いただきました。この場を借りてお礼申し上げます。また、閲読の労をお取りいただいた先生方にも心より感謝いたします。この号に掲載された6篇の論文は、仏教分野、英語分野、初修外国語分野、そして教職分野の方々の貴重な研究成果です。ご一読いただければ幸いです。

さて、新型コロナの流行が始まってから三年が経ちますが、未だに広がりを見せており、今後とも予断をゆるさない状況です。苦肉の策で始めたオンライン・オンデマンドの授業ではありましたが、試行錯誤を続ける中でこれらの方法が効果的であることに気づいたということもあれば、やはり学生と向き合って話すことに意味があると感じた場面もあったのではないのでしょうか。今後は、闇雲にオンラインの授業を推し進めるのではなく、ちゃんとそれぞれの科目内容にあった形態での授業展開を考えていくことが大切だと思います。

大学における研究と教育、この二つは切り離せないものであり、どちらが欠けても大学は存在し得ないでしょう。ここに寄せられた論文はそれぞれの方の研究成果であり、またそれらは本学における教養教育に活かされていくものだと思います。このような教育と研究の良い関係が、これからも継続していくようにこの龍谷紀要が在りつづけることを願っています。

(新井 潤)

編 集 委 員

新 井 潤 吉 田 哲 國 重 裕
奥 野 恒 久 大 西 俊 弘 今 村 潔

2023年3月6日 印 刷

2023年3月13日 発 行

龍谷紀要第44巻 第2号

編 集 龍 谷 大 学
龍谷紀要編集委員会

発 行 龍 谷 大 学
京都市伏見区深草塚本町67
電 話 (075) 642-1111

印 刷 所 協 和 印 刷 株 式 有 限 公 司