

# 「規範」(epideixis) としての典礼文 —プロディコスの末裔たち—

秋 山 学

## 序. 現代に生きる「西洋古典」としての典礼文

いわゆる「西洋古典学」の研究対象、すなわち古典ギリシア語および古典ラテン語による文献は、古代に記されたものに限定されるわけではない。またいわゆる「古典復興」の時期、つまりルネサンス期や近世初期の文献だけがそこに加えられるわけでもない。現在、教会で用いられている公式典礼次第書・教会法文献の類（「教会文献」）の原典は、古典ラテン語もしくは古典ギリシア語で記されている。

この状況は、1962年から1965年にかけて行われたカトリック教会の第2ヴァティカン公会議（4会期；1：1962.10.11-12.8 2：1963.9.29-12.4 3：1964.9.14-11.21 4：1965.9.14-12.8）の結果、大きくその実態を変えたと言われるかも知れない。それまで、教会内での典礼執行等の際に用いられる言語としては、ラテン語・ギリシア語および教会スラブ語のみが認められていた。この状況は、ふつう「その当時まではラテン語でミサが行われていた」という表現で語られるものと同じである。ただ、1438年から1439年にかけて開催されたフェララ・フィレンツェ公会議の議決を墨守する「東方典礼カトリック教会」にあって、西方ローマ典礼教会の公用語がラテン語であったと同様に、そこで用いられる公認言語は古典ギリシア語および教会スラブ語であり、この事実はほとんど知られることがなかった（東方オリエント典礼のカトリック諸教会に関しては本稿の射程外とする）。したがって、たとえばハンガリーのギリシア・カトリック教会の場合、古典ギリシア語・教会スラブ語とも、信徒たちが普通に理解できる言語ではなかったにもかかわらず、ハンガリー語での典礼を認可してほしいという彼らの涙ぐましい嘆願活動は実を結ぶことがなく、典礼公用語は1965年まで古典ギリシア語のままであった（詳細は秋山2010a, 2010bを参照）。

もっとも、この第2ヴァティカン公会議において「典礼改革」、すなわち各

国現代語による典礼執行の認可が決議されて以降も、現在に至るまで、古典ギリシア語および古典ラテン語で記されたものがそれら典礼文・教会文献の原典であり続けているという事実には変わりがない。つまり、現代世界において用いられている各国語の典礼文は、西方ローマ典礼であればラテン語典礼文の各国語訳、東方ビザンティン典礼であれば古典ギリシア語典礼文の各国語訳なのである。

さらに、正教会のコンスタンティノーブル普遍総大主教は2018年10月、ウクライナ正教会によるロシア正教会からの独立をめぐって、「第3のローマ」を標榜するモスクワのロシア正教会総主教とは異なった判断を下し、ウクライナ正教会の独立を認めた。これは「歴史的」と評するにふさわしい一大事件である。本来、正教会は一カ国につき一つの教会組織を置くのが原則であるため、社会主義の崩壊に伴う旧ソビエト連邦の解体（1991年）以降は、ウクライナ正教会の独立が認められるのが自然であると言えた。コンスタンティノーブルは、先日これを追認したわけであるが、その背景には、1965年12月に当時のローマ教皇パウロ6世（在位1963-1978）とコンスタンティノーブル総大主教アテナゴラス（在位1948-1972）とが、1054年以來の相互対立の解消を公式に宣言して以降、継続的に行われてきた友好的関係の構築があると言えるだろう。そもそも、モスクワ総主教のコンスタンティノーブルからの独立は1589年のことであり（Verbényi 2001: 43）、「教会合同」が一応成立した1438/9年のフェララ・フィレンツェ公会議での決議に従うならば、近年のコンスタンティノーブル総大主教庁の歩みは、より本来のあり方に回帰するものだと言える。安易な判断は慎むべきであろうが、現代世界におけるコンスタンティノーブル総大主教庁の動向は、ベッサリオン（1403-1472）の主導した路線に随い「東方典礼カトリック教会」が辿ったものと、質的に異なるものではないと考えたい（秋山2010b）。結果的に現在、昨今のインターネット類の普及にも助けられて、ラテン語典礼文の原典ばかりでなく、ビザンティン典礼の古典ギリシア語原典にも、われわれは容易に接することができるようになったと言える状況にある。

## 1. 「古典古代学」

さて、筆者は本邦でのいわゆる「西洋古典学」の研究が、上述のような「現代における西洋古典としての教会文献」とは事実上没交渉に行われていること

を早くから疑問視してきた。現在でも筆者は、このような疑念が関わりを持つ問題に対し、その理由を探ろうと問いを続けている。最近になって、ようやくおぼろげながらこの問いに対する解答が見えてきたように思う。本稿はそのプロセスを示す試みである。

これまで筆者は、上述のように神学文献を含んだ形での「西洋古典学」を、ひとまず「古典古代学」と呼ぶことにしてきた。その理由はまず、「西洋古典」という呼称を用いることで、この学問領域が、大前提として日本語を媒体としつつ、自己自身とはどこか別の場所に見出されるものを研究対象とし（「西洋～」）、その対象をめぐる第三者的な営為が「学」である、という認識を必然的に肯定しているように思えるためである。筆者は、「学問」とは究極的に研究者自身との関わりの中でしか成立し得ないと考えている。「西洋古典学」という呼称を用いるなら、それは、たとえば大学の「西洋古典学」という名の既存講座においてのみ行われようような営為と化す危険性をはらむ。だがもし「西洋古典文献」のうちに、現代世界にも生きるギリシア語・ラテン語の典礼文の類を含ませ、われわれが本邦においてそれらを内在的に生きうるのであれば、その文献は「古典」ではあっても、すでに普遍的地位を獲得しており、「西洋」のものという次元は超克されている（地理的観点に基づく）。

筆者が「古典古代」という呼称を用いるもう一つの理由は、古典学を遂行する際の視点が、あ) 古代と同時点もしくはそれに先立つか、または い) 時代を超えて普遍的に有効な位置に置かれねばならないと考えるためである（歴史的観点に基づく）。「古典古代学」の中で「古代」という名を用いているのは、これらのうち あ) をもって代表させているという理由による。そして前者あ) を成立させ得るのは、後者い) の考え方であろう。さらに、後者の考え方を獲得するには、神学的な前提が必須であると考えられる。

## 2. 終末論的到来者

本稿の冒頭から言及している「典礼文」の類は、従来「神学的文献」として扱われるのが常であった。もっとも「神学」とは、そこで扱われている内容に照らしての学問分類の名であり、スコラ哲学期ないしさらに遡って、（特にラテン）教父時代以降、「哲学と神学」という形で、ふつう「哲学」との対比において用いられてきた分類名である。これに対して本稿では、典礼文・教会文献の原典における使用言語に基づき、教会文献の類を「ギリシア語文献」ある

いは「ラテン語文献」の一つとして捉えたい。このような名称は、文献で使用される言語の分類に基づくものであるから、「形式」「形態」による分類名である。これに対し「哲学・神学」という観点による名は、「意味・内容」に照らした場合の分類に基づく。両者の間には、明確な形での視点の相違が存在する。

廣川洋一・筑波大学名誉教授が、名著『イソクラテスの修辞学校』（廣川2005）において明確に指摘されたように、西欧的教養は、哲学的伝統と修辞学的伝統とが、いわば車の両輪のように相伴いあいながら構築してきたものである。このように「哲学」と「修辞学」の対立という図式を提示した場合、それは「意味」を取るか「形式」を取るか、という二者択一の構図となる。本稿では、上記のように教会文献を「形式」「形態」面から捉え出そうと試みるものであり、したがって従来、この種の文献が「神学的文献」として、「意味」的な側面から位置づけられてきたのとは異なった観点に立つ。

古典古代期以来、意味を欠く空疎な形式が「ソフィスト的」であるとして、プラトンや、プラトンの描くソクラテスの批判にさらされてきたことは周知の事実である。しかしながら、もしも「意味」と「形式」の両者のうち、「意味」の側に、その「意味」を全うする終末論的絶対者（「復活者」に等しい）が現れたならば、その終末論的到來者に根差し、その絶対者を内在させた「形式」は、ひとまず自らを、終末論的な意味において「完成されたもの」である、と標榜しうるのではないだろうか。その到來者は、ある一定の不変性は示すはずであるが、刻一刻と前進する「現在」に到來する生命体であるから、必ずしも絶対的に一定のものである必要性を持たない。

換言するならば、トマス・アキナスを初めとするスコラ哲学の巨匠たちが、1)「哲学を完成させるものは神学である」という趣旨の主張を展開したのと同じように、古典文献としての形式面において、2) 古典ギリシア語および古典ラテン語の文章は、教会文献・典礼文において、生命体としてその完成を迎える、と考えることができる。それはちょうど、3)「旧約は新約において完成される」と語られるのと同種の理解に基づき、さらに敷衍するならば、やはりトマスによる4)「恩寵は自然を破壊せず、むしろこれを完成させる」(Gratia naturam non tollit, sed perficit; 『神学大全』1, 1, 8 ad 2) という定式と同質の神学に基づくと言えるだろう。いずれの場合にも、終末論的絶対者ないし復活生命体（聖霊）の類が、「恩寵」に相当する側に想定されている。

要約的に再説しよう。西洋古典（古典ギリシア語・古典ラテン語）文献をめぐる研究活動は、西洋古代哲学とは異なり、古代からの伝統の上で修辞学的観

点に立つ分野である。もっとも、ちょうど古代哲学研究において「哲学は神学により完成される」とする視点が有効であるのと類比的に、古典文献研究は、終末論的の到来者を現在的に内包する東方ビザンティン典礼、および西方ローマ典礼の内在的な体験からの照らしにおいて、初めて有効に成立すると考えられる。筆者が主宰する古典古代学会、および機関誌『古典古代学』は、以上のような前提に立つものであり、他に類例を見ない。

### 3. 修辞学の伝統における教会文献

いま「古典古代学」は、「哲学と修辞学」という対峙関係を設定するのであれば「修辞学」の側に立つ、と述べた。このように、現代に生きる典礼文ないし教会文献を、古代に発する修辞学の伝統の連続線上に載せようと考えた場合、どのような可能性が考えられるだろうか。以下ではこの問題について考えてみたいと思う。

教会文献史の伝統にあっても、特に東西地中海世界における盛期教父たちの中に、説教家をもって聞こえる数多くの人々がいた。彼らは、たとえば「黄金の口」という異名をとるギリシア教父ヨアンネス・クリュソストモス(347-407)、同じく「キリスト教徒のデモステネス」とも呼ばれたナジアンゾスのグレゴリオス(329-391)、ラテン教父アウグスティヌス(354-430)とともに、その手写本の数では随一とされるグレゴリウス・マグヌス(540-604)らに代表されようが、逐一その名を挙げるとすれば枚挙に暇がないであろう。

しかしながらここで注意したいのは、教父たちや中世の神学者たちが「修辞学」との関連のもとに語られる場合、それは主として、典礼、特に聖体祭儀(ミサ)中における彼ら個々の教父たちの説教部分に限定してその言及がなされるものであったという点である。現在ではもはや、古典ラテン語や古典ギリシア語で説教をおこなう聖職者たちは皆無と言ってよいであろう。それは説教が信徒たちの理解に沿うようなされるべきだという理由に基づく。教会文献・典礼文のなかで、まずラテン語が原典とされているのはミサや聖務日課の規範版(「時課の典礼」Liturgia Horarumなどに代表される)、および東西教会の教会法典である。一方古典ギリシア語が原典とされているのも、聖体祭儀や朝課・晩課など「奉神礼」の原文である。したがって「西洋古典語文献」としてまず挙げられ得るのは、典礼文および教会法典ということになる。現行の東方教会法典(Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium)はラテン語で記されて

いるため、東西に等しく重心を置いて考察の対象とするためには、典礼文が対象として挙げられ得よう。

いま、教父文献を歴史的文献としてひとまず本稿での射程外に置くことにしよう。教父研究は古典ギリシア語・古典ラテン語で記された文献研究を基盤とするが、それはやはり「古典研究」の一つだからである。説教部分に限定せず、典礼文の全体を、そして典礼文自体を「修辞学」の産物と考えることは不可能であろうか。

ちょうど、さきに説教家たちの例を挙げた際、その筆頭に名が挙げたのは、ギリシア教父ヨアンネス・クリュソストモスであった。現在のビザンティン典礼教会で行われる聖体祭儀（聖体礼儀）は、年間に10度、カイサリアのバシレイオス（330-379）の名を冠した「聖バジル典礼」の式次第に則って行われる以外、このクリュソストモスの名を冠した聖体祭儀の式次第、すなわち「聖ヨアンネス・クリュソストモス典礼」に則って挙行される。これは、クリュソストモスが首都コンスタンティノープルの総大司教であったことにもよるが、この典礼文自体の全体が総じて、この名説教家の名を冠するに相応しい構造と文章、唱句を備えているからにほかならない。この典礼文そのものは、クリュソストモス自身の整備創作になるものであったとは考えにくいのである。

したがってわれわれは、「聖ヨアンネス・クリュソストモス典礼」の典礼文が、クリュソストモスその人の名で呼ばれる事実が発して、総じて典礼文の総体を、弁論術・修辞学（「レトリケー」）の観点から捉え出すことも可能であると考えるのである。

#### 4. 現行のビザンティン典礼で用いられる祈祷書類と典礼サイクル

本稿では以下、古典ギリシア語で記されたテキストの集成として、集中的に東方ビザンティン典礼の典礼文を取り上げることにし、西方ラテン典礼に関わる事項については、必要な個所で適宜言及を行うにとどめたい。また、本稿で以下「ビザンティン典礼教会」という呼称で指し示す教会組織は、筆者の体験に基づき、中東東部に篤く信徒層を持つギリシア・カトリック教会、主として特にハンガリーのギリシア・カトリック教会を指している。

ビザンティン典礼教会において現在用いられている祈祷文（＝典礼文）は、次のような諸種の祈祷書のうちに収められている（Beck 1959 : 246 - 253 ;

Ivancsó 2000 : 67-73).

0. リトゥルギコン (典礼書)
1. エウコロギオン (祈祷書)
2. 使徒書・福音書
3. 詩篇書
4. 時課書
5. トリオディオオン (「三歌斎経」)
6. ペンテコスタリオン (「五旬祭経」)
7. オクトエコス (「八調経」)
8. メナイア (「月課経」)
9. アコルティア
10. テュピコン

ところで、上掲の祈祷書を用いて行われるビザンティン典礼教会での一日の典礼サイクルは、次のような一連の「奉神礼」から成立している (秋山 2010a, 2010b).

1. 晩課
2. 小晩課
3. 大晩課
4. 朝課
5. 第1時課
6. 第3時課
7. 第6時課
8. 第9時課
9. 聖体祭儀

なおハンガリーのギリシア・カトリック教会では、運用上、司教の交代に伴う若干の変更は見られるものの、上記のうち、一般の信徒たちが参席できる司教区の聖堂では、1, 4, 9が祈祷サイクルの中核を成し、5~8は、修道院や神学院など限定的な空間で実践される一方、2, 3は一年のうち特別の季節に限って執り行われている (詳しくは秋山 2010a, 2010b). したがって以下では、

1, 4, 9 が執り行われている現状に基づいて記述を進めることにする。ただ上に記した1日のサイクルの全体を貫いているのは、本稿で冒頭より述べている「終末論的到來者」であり、この「終末論的到來者」とは復活者、すなわち復活のキリストのことである。キリスト復活の記念は、その史的経緯からして、朝課から起こったと考えられるが(秋山 2010b)、この場合の「朝課」とは復活徹夜祭の謂である。したがって考察の順序としても、1, 4, 9の順序を採ることにしたい。

### 1) 晩課

まず「晩課」をめぐり、その各部分を構成する名称を記す。詳しくは秋山(2010b)を参照されたい。

- 1) 開祭(一神論的)
- 2) 常なる初め
- 3) 詩篇第103篇：司祭はこの間「司祭の8つの夕べの祈り」を唱える。
- 4) 大連禱
- 5) 詩篇唱和(「カティズマ」)
- 6) 詩篇第140篇+スティヒラ
- 7) 聖入
- 8) 「静穏なる光」
- 9) プロキメン
- 10) 聖書朗読
- 11) 三重連禱
- 12) 「われらの主よ、かなえ給え」
- 13) 懇願連禱
- 14) 先詩篇スティヒラ
- 15) シメオンの言葉
- 16) 「聖なる神」から主禱文まで
- 17) トロパール
- 18) 閉祭

このうち「詩篇唱和」は土曜日の晩課より、第1カティズマ(『詩篇』全編をほぼ各7~10編の20組に区分したもの)で始まる。晩課としては、月晩に第6カティズマ、火晩に第9カティズマ、水晩に第12カティズマ、木晩に第15カティズマ、金晩に第18カティズマが読まれる。第17カティズマ(詩編



第118篇)は、週日の夜中に読誦される。第16, 17カティズマに収められる諸詩篇(第108~117篇)は随所にちりばめられ、結果的に、『詩篇』に関しては一週間のうちにその全体を通覧することができるシステムになっている。

## 2) 朝課

次に「朝課」をめぐり、その各部分を構成する名称を記す。詳しくは秋山(2010b)を参照されたい。

- 1) 開祭(三位一体論的)
- 2) 「天のいと高き処には神に栄光」
- 3) 「6詩篇」
- 4) 大連禱
- 5) 「神こそ主」
- 6) トロパール
- 7) 詩篇唱和(「カティズマ」)
- 8) 多憐歌
- 9) 復活讃歌
- 10) イパコイ
- 11) 都上りの歌
- 12) プロキメン
- 13) 福音
- 14) 「キリストの復活を見て」
- 15) 詩篇第50篇
- 16) 福音接吻スティヒラ
- 17) 「神よあなたの民を救いたまえ」の連禱
- 18) カーノン
- 19) 「主は聖なり」
- 20) 「光の歌」
- 21) 栄光スティヒラ
- 22) 大栄唱
- 23) トロパール
- 24) 三重連禱
- 25) 懇願連禱
- 26) 閉祭

「詩篇唱和」は日曜日の朝課に第2カティズマ、第3カティズマを読み、続いて月朝に第4、第5カティズマ、火朝に第7、第8カティズマ、水朝に第10、第11カティズマ、木朝に第13、第14カティズマ、金朝に第19、第20カティズマを充当する。

384年に成立したと思われる『エテリア巡礼記』、および380年成立の『使徒会憲』からは、すでに、朝課に三つの基礎的な要素があったということが判明する。それは讃歌、祈祷、そして詩編唱和である。詩篇第50篇が朝課に組み込まれるようになったのも、この時期に遡る (Ivancsó 2000 : 210)。

また朝課のうち、その特徴的な部分を成すのが18)「カーノン」である。これは7世紀に開花し、コンターク詩篇の隆盛に取って代わった様式である。コンタークは7-8世紀に開花したもので (Ivancsó 1999 : 118)、ロマノス・メロドスが自由なリリズムにより、これを大いに普及させたが、おそらく修道院での反発に逢い、後にカーノンに取って代わられたとされる (Meyendorff 1983 : 122-3)。そしてカーノンの全盛期は、8世紀、クレタのアンドレアス (740 没) およびダマスコのヨハネ (750 没) の活動の頃に訪れたとされる (Ivancsó 2000 : 241)。このカーノンの流行に伴い、朝課は明確な形で増幅された。

この「カーノン詩篇」は、旧約聖書のうち詩編形式で記されている部分に、救い主の到来をめぐる告知に関わる部分 (マグニフィカット、およびベネディクトゥス) を加えた9つの聖書箇所をめぐり、上記の教会著作家・讃歌詩人たちが観想をはばたかせて記した讃歌集である。9つの箇所を聖書に基づいて記せば、下記ようになる。

1. 出エジプト 15, 1-19
2. 申命 32, 1-43
3. サムエル記上 2, 1-10
4. ハバクク 3, 2-19
5. イザヤ 26, 9-20
6. ヨナ 2, 3-10
7. ダニエル 3, 26-55
8. ダニエル 3, 55-88
9. ルカ 1, 46-55 (マグニフィカット) & 1, 68-79 (ベネディクトゥス)

また20)「光の歌」は11篇より成り、その作者は皇帝コンスタンティノス7世ポルフィロゲネトス (959 没 : 在位 912-959, 919-944 の間、篡奪者ロマ

ノス・レカベノスにより追われる。944に復位)であるとされる (Ivancsó 1999: 251).

一方、順序は相前後するが、16)「福音スティヒラ」の作者は皇帝レオ(911没: 在位 886-911, 皇帝コンスタンティノス7世ポルフュロゲネトスの父親)である (Ivancsó 1999: 254).

このように、ビザンティン典礼のうち特に朝課には、ビザンティン帝国各時代の詩人たちが創作した聖書起源の典文が多く含まれている。

### 3) 聖体祭儀

次に「聖体祭儀」をめぐる、その各部分を構成する名称を記す。詳しくは秋山(2010b)を参照されたい。なお、プロスコミディア(聖体の準備)部については省略する。

- 1) 開祭
- 2) 大連祷
- 3) アンティフォン
- 4) 小聖入
- 5) トロパールとコンターク
- 6) 「聖なる神」
- 7) 使徒書朗読
- 8) 福音朗読
- 9) 三重連祷
- 10) 啓蒙者のための連祷
- 11) ケルビムの祈り
- 12) 大聖入
- 13) 懇願連祷
- 14) 使徒信条
- 15) アナフォラ【導入、聖体制定句、聖体奉持、聖霊降臨祈願、記念(聖者、生者、死者のため)】
- 16) 懇願連祷
- 17) 主祷文
- 18) 「聖なるものは聖なる者に」
- 19) 聖体の分割
- 20) 聖体拝受

21) 祝福祈願：聖体の移動

22) 感謝連祷

23) アンボンでの祈り

24) 閉祭

聖体祭義に限らず、聖書からの引用は、すべてキリストの復活をめぐる「例証」の意味で盛り込まれていることに改めて注目しておきたい。

#### 4) まとめ

以上、本稿では典礼文の骨格を提示することしかできなかったが、晩課・朝課・聖体祭義、すなわち、総じて奉神礼の式次第全体が、復活者の終末論的到来を寿ぐ構造になっていることに注目したい。これは、「就寝」つまり「死」を連想させる晩課では、その冒頭の祈禱が一神論的であるのに対し、朝課冒頭の祈禱では、一日の始まりが復活になぞらえられるがゆえに、すでに三位一体的な表現によるものになっていること等から、体験的に感じ取ることができる。要するにビザンティン典礼は、その各祈禱部分ばかりでなく、その一日のシステムの総体が、復活者を寿ぐための説得的な構造を成しているのである。つまりビザンティン典礼のすべてが、説得を旨とする修辞学の集大成と見なすことが可能だと言える。

ビザンティン典礼の中には、さらにその随所に聖書の詩的部分（詩篇ほかカーノン部）が十全にちりばめられていた。聖書が含まれるのは、その終末論的性格、すなわち復活を証しする文献としての性格による。古典文学をめぐる史観の中には、古典ギリシア語（コイナーを含める）で記された文献であるということを理由に、新約聖書を「西洋古典学」のうちに含める捉え方がある。だが「古典古代学」では、むしろ現在に生きる終末論的ギリシア語・ラテン語典礼のうちに聖書（旧約を含む）が読唱されるという点を根拠に、旧・新約聖書を包括して考えている。

では以下、このような古典修辞学の集大成としての「典礼文」の源泉は、どのような形でどこに求められるのか、について考えてゆきたい。

## 5. アリストテレス『修辞学』からの再出発

本稿の主旨は、典礼文の総体を修辞学の範疇で捉えたいという試みであった。いま修辞学側からの考察の出発点として、さしあたりアリストテレスの

『修辞学』を据えることにしよう。ビザンティン時代の作家たちに直接の影響を与えたのは、タルソスのヘルモゲネスを初めとする修辞学者たちの修辞学教科書であったことが知られているが、そのような歴史的探究を深めることが本稿の目的ではない。

ところで、アリストテレス『修辞学』の第1巻第3章には「弁論術に3つの種類があること」が述べられている。弁論術が考察の対象としているのは、a) まず何よりも聴き手、それも一人にではなく、多数のそれに向かって語りかけられる弁論である、とされる(以下、山本1977:208以下)。したがってそこには、1. 語り手 2. 語られる対象 3. 語りかけられる相手(主として大衆)の三者が区別される(1358b1)。

さらに、b) 上の3. に登場する「大衆」は三分される。それは1. 主として陪審員 2. 多数の議員 3. 式場における聴衆である。

そしてc) 上の3. に現れる「聴衆」を規準として、弁論は1. 法廷弁論 2. 議会弁論 3. 演説弁論に三分される。それらは各々、1. 告訴と弁明 2. 勧奨と諫止 3. 賞讃と非難を問題として扱い、それぞれの弁論が関わる時は1. 過去 2. 未来 3. 現在である、とされる。また、個々の弁論の目的は1. 正と不正 2. 利益(善)と損害(悪) 3. 美と醜である。

いま、上掲のようなアリストテレスの弁論術の区分を、ビザンティン典礼の典礼文に当てはめてみよう。本稿ではビザンティン典礼の典礼文の総体すべてを対象とするのであるから、まず1) について、「語り手」は司祭というわけではない。それは、司祭と信徒の双方が、定められた典礼文に従って式を進めるという理由による(助祭もここに含まれる)。したがって「語り手」を強いて定めるとすれば、それは、歴史的に形成されてきた「教会共同体」そのもの、ということになるだろう。

次に2. の「語られる対象」は、言うまでもなく「キリストの復活」ないし「復活のキリスト」である。キリストの受難と死ももちろん論題のなかに含まれるが、それらはいずれも、死に対する終末論的な勝利としての復活を前提として語られる。

そして3. の「語りかけられる相手」に関しては、ちょうど1. の「語り手」が司祭に限定されるわけではないのと同様、こちらも信徒に限られるわけではない。この「語りかけられる相手」も、1. と同様「教会共同体」ということになるだろう。つまり「典礼」とは基本的に、教会共同体が絶えず反復する「自らへの説得」(あるいは「納得」の反復)だと言える。これは、ギリシア語の

動詞ペイトー「説得する」を再帰的な中動相にしてペイトマイと活用させれば「納得する」の意味になることを想起させる。そして「信仰」（ピスティス）とは、納得の反復が習慣化し、自然本性と化した結果であると理解しうる（後述）。アリストテレスの『修辞学』において、ピスティスという語彙が「証拠立て」の意味において用いられていること（『修辞学』1354a14ほか）を考え合わせると、大変興味深い。アリストテレスは「弁論術（修辞術）に関する研究は、その全体が思いなしに関すること」であり、「その言説を真理と思ひこませ、信じさせ」ることこそが弁論修辞術の課題であるとするが（1404a1-2）、終末論的の到来者が既に出現したということをも前提とすれば、典礼文とは、その全体が「納得」の習慣化を通じた自然本性化に向けられているものと解されるだろう。

以上を総括的に考えるならば、「法廷弁論」でも「議会弁論」でもない「典礼文」は、「演示弁論」（λόγος ἐπιδεικτικός）に分類して考えることができよう。典礼文はキリストの復活を主題とすることから、その扱う問題は「賞讃」に限られ、終末論的の到来者の「現在」を寿ぐものであって、究極の「美」を目的とする、と理解でき、上に通覧したアリストテレスの施す弁論術の分類をひとまず適用することが可能だと言える。

ところで、上の朝課や晩課の構造からも推測されたが、修辞作品としての典礼文には、多くの詩学的要因が入り込んでいる。これはロラン・バルトらによれば「修辞学の終焉」とも受け取りうる現象であった（バルト 1979：192以下）。このように弁論に詩的要因が混じる素地に関しては、後に見るイソクラテスが、弁論を「詩的な創造」と位置づけていることから推察可能であるように思われる（ルーメル 1976：45）。

## 6. 「演示弁論」とイソクラテス

前節において、典礼文がもし修辞学の俎上に載りうるとすれば、それは「演示弁論」という分類下においてであることを示した。上にも引いたアリストテレス『修辞学』第1巻第3章への岩波文庫版の巻末注には、「演説的（演示的）弁論」について、「イソクラテスの『パネギュリコス』のように、国家的・民族的の行事、例えばオリンピック、戦没者の追悼式など、民衆が大勢集まる所で行なわれる弁論を指す」（戸塚 1992：417）と記されている。そこで次に、アリストテレスからイソクラテスへと考察を進め、さらに典礼文の古典修辞学上

の起源を究めるべく努めたい。

その前に、以下での考察の予備的前提として、著作家たちの師弟関係が問題となる。関わりうる古典ギリシアの人物としては、プロディコス、ソクラテス、クセノフォン、プラトン、イソクラテスが挙げられるのだが、このうちまずイソクラテスから始めよう。イソクラテスには、一見意外なことにソクラテスの影響が大きかったということが指摘されるが(廣川 2005: 28)、本稿ではこのイソクラテスが、ソクラテスと直接に接する機会を持っていたとは考えない。むしろ、ハリカルナッソスのディオニュシオスの証言に基づき、イソクラテスはプロディコスの弟子である一方(『アテナイ人イソクラテス』1, Diels-Kranz A 7)、クセノフォンは師ソクラテスを介してプロディコスとつながっていた、と理解しておく。

さて、上に言及したイソクラテスは、職業人としての「弁論作り」であった。彼の『パネギュリコス』は前380年ごろの執筆だとされる。次いでキュプロス島にあるサラミス市の王エウァゴラスとの親交は、エウァゴラスの子ニコクレスへのプロトレプティコス(「勸告」)となって結実し、これは『ニコクレスに与う』およびその姉妹編『ニコクレス』として、前374年から370年の間に公にされた。さらに前374年に没したエウァゴラスのために、前370年には追悼文『エウァゴラス』が完成している。この『エウァゴラス』は、美文的な頌徳文として知られ、諸徳を讚美し実践の範を明らかにすることを目的とした文章である(久保 1975: 140)。下って前353年完成の『アンティドシス』では、弁論とは「より詩的かつより多彩な言辞をもって行為を明らかにするもの」とされ(§46-47)、弁論が「詩的な創造」と位置づけられている(前述)。

イソクラテスの著作(言論)は、代読によるかあるいは書物・パンフレットの形で公表されたとされる(廣川 2005: 37)。彼は学校を開き、修辞学教育に携わったが、彼の弁論・修辞術教育の中心も弁論・論説のための文章作成にあった(同: 92)。そしてイソクラテスは、言論の錬磨を中心とする教養理念をフィロソフィアと呼んでいた(同: 112)。彼の言論における倫理性は、前時代、同時代の弁論家・ソフィストたちのなかでは際立つものだったのである(同: 147)。

かくして、イソクラテスにとって修辞学とは、単に技術的工夫をもって話し相手を納得させることではなく、「言葉」による人間の自己表現がその本質を構成するものであり、この修辞学は、ただ「話す」ことのみではなく、その前提として正しく「考える」ことをも教える学問なのであった(ルーメル 1976: 33)。

## 7. 規範ἐπίδειξιςとは

さて、上述のプロディオコスもまた「ソクラテス以前の哲学者たち」（“フォアソクラティカー”）に分類され、ディールス・クランツの編になる『ソクラテス以前哲学者断片集』の中に、その残存断片が掲載されている。そのインデックスから、プロディオコスに関わる語彙 ἐπίδειξις（ないし動詞 ἐπιδείκνυται）の用例を検索してみるならば、プラトンの著作中に見出される用例が多く、まず『ゴルギアス』447C以下、あるいは449Cに基づく断片などが挙がる。このうち例えば『ゴルギアス』447Cでは、ソフィストが自分の弁論技術を大衆に披露することに関して ἐπίδειξις が当てられている。『大ヒippiアス』282C、『アクシオコス』366 B以下にも用例が見られるが、それらにあって、ἐπίδειξις が外面的な表現すなわち「話しぶり」といった意味合いで用いられていることに変わりはない。そしてこれらに加え、クセノフォンからの用例として『ソクラテスの思い出』2,1 が挙がる。

このクセノフォンからの最後の用例は、いわゆる「岐路に立つヘラクレス」の物語である。この著名な挿話は、『ソクラテスの思い出』（2,1,21-34）の中でソクラテスによって引かれるが、その内容については、ロメイエ＝デルベが要領よくまとめてくれている。ヘラクレスは青年期の初めに、自分の進むべき人生の進路について熟考するために、人里離れた場所に引きこもった。そこへ二人の女性が現れ、その各々がヘラクレスに対し、自分が代表する生き方を讃美する。すなわち、一方の生き方は逸楽の追求に奉げられたものであり、他方の生き方は倫理的卓越性の追求に奉げられたものである。第一の道は、魅惑的で容易である。一方第二の道は、あらゆる時、あらゆる場所にわたる努力を要求するものの、この道に参入する者には尊敬と賞讃をももたらす。倫理的卓越性のこの地上における報酬は、確実に永続的な財産の所有である。倫理的卓越性によって、勇者は幸福の絶頂に到達することができる。したがって、二つの道はともに幸福に向かうものではあるが、第一の道が目指す幸福は直接的な感覚的快樂のかたちを取り、第二の道が目指す幸福は、過度と倒錯を遠ざける術を心得た、理性的な喜びのかたちを取る。以上が当該の挿話の大筋である（ロメイエ＝デルベ 2003：79）。

この挿話については、ルーメル師が、ソフィストたちの弁論の「模範」ἐπίδειξις（本稿ではこれを「規範」と訳す）として、ソクラテスの口から紹介されたものと解している（ルーメル 1976：80）。もっともこの原文に用いられ



ている語彙は ἐπιδείκνυται (2, 1, 21) であり、同じ箇所を廣川教授は「大勢の人々のまえで読み聴かせた」(廣川 2005: 102) と解する。ルーメル師が敢えて ἐπίδειξις という名詞形でこの箇所を引く背景には、「演示的弁論」に関連づけようとする狙いがあると見てよいであろう。もっともルーメル師はこの箇所に関して「倫理的人格を形成するにあたって決定的なのは、何らかの絶対的な規範や価値ではなく、実質的な成功であるとされる」(同: 80-81) とし、プロディコスの挿話の意義に限定を設けている。

けれども本稿ではここで、ともかく原文には ἐπιδείκνυται という動詞が用いられていることに注目したい。そしてその意味の理解としては、訳語を変更するものの、ルーメル師の解釈を基本的に採用したいと考える。「模範」あるいは「規範」として、一定の型に収められた文章が掲げられた場合、それは ἐπίδειξις として ἐπιδείκνυται されるわけである。その規範が時代とともに移り変わり行くのは当然であるが、それを「読み」「聴く」者は、それを繰り返すうちに必然的にそれを暗唱するまでに至るであろう。したがって、次の段階としては「習慣」に、さらには自然本性に変容する次元が訪れるであろう。

## 8. プロディコス

上でイソクラテスがプロディコスの弟子であったという伝承を採用した。次にプロディコス自身について考えてみよう。彼は、ケオス島の町イウリスの人である(前 470/60-399 以後)。このプロディコスについてはアリストテレスも『修辞学』の中で言及している(1415b16)。ロメイエ＝デルベによれば、プラトンが語るソフィストたちのうちでは、プロディコスが「いちばん穏当に」扱われていることに注意すべきである(ロメイエ＝デルベ 2003: 72)。

ルーメル師によれば、先の「岐路に立つヘラクレス」の一節は、教育の基盤としての実践的徳が積極的に唱えられている箇所であり、その骨子は「有徳の生き方は報われる」というものである(ルーメル 1976: 81)。悪徳へとつながる感覚的享楽の安逸な道は人間を破滅へと至らしめる一方、労働と自製の辛い道は社会的な尊敬と成功を勝ち得る人生へと人間を導く。その教育観の根底には実用主義的で「価値自由的」な人生観が潜んでいる、とルーメル師は指摘する。

なおプロディコスは、プロタゴラスの弟子であるとされるが、プロタゴラスはソフィストの先駆的存在とされる。本稿はソフィスト自体の歴史を探ること

を目的とはしないので、プロタゴラスについては射程外に置く。一方、別のソフィストであるゴルギアスとの関係については一考しておきたい。ゴルギアスの本領はあくまで「即興演説」としての演示にあり、書かれた演説作品を自身が人前で読み上げるようなことはなかったと言われる。フィロストラトスが伝える逸話によれば、彼が即興演説を売り物にし始めたのは、ソフィスト・プロディコスに対抗してのことであった。プロディコスが「岐路に立つヘラクレス」という創作逸話で好評を博し、ギリシア各地で同じ作品を読んで回ったのを馬鹿にして、ゴルギアスは決して同じ話を聞かせないことを自慢にしていたと言われる（フィロストラトス『ソフィスト列伝』1.482-483；以上、納富 2015：160）。ただ「語られた言論」の制約を補う目的もあり、ゴルギアスは演説を「書かれた言論」にして流布させることを試みた。入念に仕上げられた作品は、人々の前で朗読されると、ゴルギアスの弁論能力をいつでもどこでも味わうことができる「弁論術」の格好の宣伝手段となった（納富 2015：160）。

以上から、「書かれた演説」に徹したのは、プロディコスが先駆ということになる。イソクラテスに先駆けてプロディコスは、自ら読み上げることがあったという点ではイソクラテスとは異なるものの、「記された言論」に拠って自らの弁論の力を鼓吹しようとしたものと思われるのである。

## 9. クセノフォン

では次に、プロディコスによる「岐路に立つヘラクレス」の挿話を、ソクラテスの口を介して記録しているクセノフォンの場合を考えてみよう。

クセノフォンによる『ソクラテスの思い出』の中では、第2巻の冒頭から登場するアリスティッポス（前435-355）に対し、クセノフォンによればソクラテスが克己と忍耐の涵養を説き、「堅忍不拔の勉励こそ、善美の行為に到達せしめる」ことを示したとされる。その際にソクラテスは、「自分とまったく同じことを」プロディコスが説いている、としてプロディコスのヘラクレス論を引くのである。

クセノフォンと言えはいうまでもなく、その著作のすべてが写本の形で失われることなくわれわれの手許にまで残されているという、稀有な古典作家であることで知られる。その文法はアッティカ文法の規範ともされるものであり、特に古典ギリシア語学者が、学校教育の中で作文上の模範として戴いて来た著作家である（久保 1975：132）。

クセノフォンに関しては、先に挙げたイソクラテスとの対比において、久保正彰教授が興味深い注記を施している。久保教授によれば「一般的理念を賞揚する範として理想化された人物を語る傾向のつよいイソクラテスに比べるならば、クセノフォンはある時、ある場所で起こった一度限りの出来事の記述を伝記作成の最初の出発点とする」(久保 1975: 143)。そして「その後になって初めて、これらの行為を可能ならしめた、普遍的な「徳」の問題に論を進める」。すなわち「一個の人生の一回性と普遍性の両面の、文学における最初の出会いがクセノフォンにおいて見られる」(同)とされる。

クセノフォンは、おそらくソクラテスを介してプロディコスを知っていたものと推察される。上述のように、プロディコスはおそらくゴルギアスらによって、彼の弁論が「記された」言わば「定番」風のものに終始していたことを批判された。もっとも彼のそのようなあり方自体は、おそらくプロディコスの直弟子であったイソクラテスによって継承された。ソクラテスを介していればプロディコスの「孫弟子」とも言えるクセノフォンは、自らにとって直接の師であったソクラテスが、おそらく「皮肉を込めて、自分はプロディコスの弟子だと語って」いた(納富 2015: 92; 『クラテュロス』 384 b)のを受け継いだのであろう。すなわちクセノフォンはプロディコスのことを、イソクラテスのように全面的に受け入れることもしなければ、プラトンのように主に批判的な立場から評することもしない。ただ、プロディコスの「十八番」とも言える「岐路に立つヘラクレス」のテキストをほぼ原文のまま、ソクラテスの口を通して伝えることによって、クセノフォンはプロディコスの持つ優れた点および教育上必須な要因を後世に伝えたということができよう。

## 10. クィンティリアヌス

さて、ローマ帝政期の教育者・修辞学者クィンティリアヌス(後 35-95 頃)は、『弁論家の教育』(全 12 巻)において、当時の時代的限界を背景としながらも、「善き人」vir bonusという理想の人間像を掲げた上で、幼児期に始まる教育と修辞学の体系的な学習を基礎に、即興演説を披露できるに至る優秀な弁論家を育成するための道程を書き記している。全 12 巻の内訳としては、第 1 巻には幼児教育、第 2・第 3 巻には弁論術総論、第 4 巻から第 6 巻には修辞学の第一段階たる(論の)「発見」、第 7 巻にはその「配列」、第 8・第 9 巻には「措辞」、そして第 11 巻には「記憶」と「実演」についての記述が盛り込まれ

ている（第12巻は総括）。以上の計5段階は、古典修辞学の体系的な記述をよく留めたものであり、文芸古典復興期以降、この『弁論家の教育』は大変な人気を博す著作となった。そのクィンティリアヌスにとって、弁論術ないし修辞学とは「何をどんな順序でどんな風に言うべきかを記憶していて、これをしかるべき態度で実演する学術」（5, 10, 54）（田中1976：131）であった。

ところで第9巻と第11巻の間に収められている第10巻、特にその第1章は、古来「文芸批評の古典」として特に重んじられてきた部分である。ここには、ギリシア・ラテン文学のうち弁論家を志す者にとって必読文献であると判断された作品が、ジャンル別に批評とともに列挙されている。クィンティリアヌスにとって、ラテン古典ばかりでなくギリシア古典の諸作品は、優れた弁論を展開する上で、表現・内容ともに模倣すべき規範であった。

この第10巻第1章のうち、クセノフォンは第33節と第82節に登場する。前者でクィンティリアヌスは、キケロ（前106-43）の見解（『弁論家』9, 30-32）を引いて、「（キケロは）トゥキュディデスやクセノフォンについて、前者が戦いの調子を歌い、後者の口からは歌神ムーサイが歌ったことを認めつつも、弁論家にとって有益だとは認めていない」とし、高い評価を下してはいない。これは歴史家たちに関する批評を述べた部分に属すが、同じく歴史家の作品を順に批評した同第75節でもクセノフォンは、クィンティリアヌスによって「わたくしとしては哲学者の仲間に入れられるべきだと考える」と評されている。なおキケロ『弁論家』の原文では、「わたしは自らをクセノフォンに似た者に仕上げたいと望んでいる人のことを知っていて、クセノフォンの言い回し（sermo）は、確かに蜜よりも甘いけれども、法廷の喧騒からは最も遠く隔たったものである」というものである。一方クィンティリアヌスは、哲学者たちの中での必読文献を挙げる際に、プラトンに続き同第82節において「クセノフォンの持つ、あの飾らないけれどもどんなに気取っても獲得しえないような快さを、なぜここに敢えて持ち出さねばならないことがあるのか？ かの優美の女神たちが彼の語り口を整え、ペリクレスについて古の喜劇が証言している事柄が、正当にもこの人物（クセノフォン）のうちに転用されうるかのようであって、彼クセノフォンの唇に、ある種の説得の女神が座を占めたと思われるほどである」と絶賛している。

ここで注目したいのは、クセノフォンの語り口を表す際に、クィンティリアヌスは「説得の女神」が座を占める、という言い方をしている点である。ピーターソンの語彙インデックスにもこの件は特記されていないが（Peterson

1891), クセノフォンが「説得の女神」と関係づけられている点は、ふつう彼が弁論家の類には含まれないということを考え合わせるならば大変興味深い。換言するならば、クセノフォンの文体には、説得を役割とする弁論術・修辞学にも相通じ合う美点が備えられているということになるだろう。

そして第9巻第2章36節では、「われわれがしばしば抽象概念を人格化する場合」の例として、ウェルギリウスが「噂」を人格化した例(『アエネイス』第4巻174行)に続き、「クセノフォンによって伝えられているように」「プロディコスが快樂と徳とを人格化した」例が挙げられている(第36節)。こうしてクインティリアヌスにも、クセノフォンを通じて伝えられた、プロディコスによる「規範弁辞」としての「岐路に立つヘラクレス」はよく知られていた。クインティリアヌスは第3巻第1章において、弁論術・修辞学の歴史をその発祥から順に辿っており、この中にプロディコスの名が二度現れる(10～12節)。もっともそのうちには、特に注目しうるプロディコス評は見当たらない。したがってクインティリアヌスにとって、プロディコスは事実上、クセノフォンによって伝えられた「岐路に立つヘラクレス」の挿話の原作者として、主に認識されていたと考えてよいであろう。

## 11. 「書くこと」

さてクインティリアヌスは、ロラン・バルトも『旧修辞学便覧』において「クインティリアヌスは初めて《書くこと》の理論を基礎づけた」(バルト1979: 34)と指摘しているとおり、卓越した弁論家が誕生するまでの中途段階における「書くこと」の教育的意義を強調した点で注目される。これは第10巻第3章がそのまま「書くこと」と題されていることから明瞭である。先に挙げた同巻第1章が「豊かな語彙の所有のために」と題され、それを受けた同巻第2章が「模倣について」と題されていることから、クインティリアヌスにあっては「読書⇒模倣⇒作文練習」というプロセスが、同巻第7章における最終段階として設定されている「即興演説」(oratio ex tempore)への階梯にあって不可欠なのである。クインティリアヌスが範としたケケロもまた、『弁論家論』第1巻33章150節において「文体は語りの、最良にして優れたもたらし手であり師である」と述べ、「書くこと」の教育性を力説している。

先にわれわれは、イソクラテスが職業的「ロゴグラフォス」(弁論作り)として、弁論特に演説弁論の原稿執筆に尽力したことを見た。イソクラテスから

遡ってはプロディコスが、おそらく即興演説を自慢したゴルギアスとは対照的に、「書き記された」弁論を携えて各地を巡回していた。そしてクセノフォンは、イソクラテスほどには「書き記すこと」に拘泥することなく、しかしプラトンとも異なりプロディコスの伝承に根差す形を取って、「文章作成」に携わっていた。そのクセノフォンの語り口は、クインティリアヌスから、「説得の女神」の坐す場という讃辞を受けているのである。

したがってクセノフォンは、プロディコスの伝承を継承しつつ、ソクラテス・プラトンの伝統をも吸収できる位置にあって（「哲学者クセノフォン」）、古代修辞学の伝統を散文作法の地平に見事に着地させたと考えられるだろう。結果的に、クセノフォンの措辞は「説得の女神の坐すところ」という評を得て、弁論家たちにも見劣りしない修辞術的文章と言えるものとなったのである。

## 12. 習慣から自然本性へ

では以下、本稿前半で提示した典礼文・教会文献への展望も維持しつつ、「典礼文の修辞学的伝統への措定」という問題について再考することにしよう。おそらく現在行われている典礼文は、東方典礼であるか西方典礼であるかを問わず、自らの質的起源を、プロディコス・クセノフォン・クインティリアヌスといった古代の散文作家たちの系譜のうちに抱いている。典礼文を自らに内在的に定着させることは、とりもなおさず「習慣化」という側面を持つ。「説得の習慣化」が「信仰」であったのに似て、典礼文は共同体レベルで反芻されることにより、自らのうちなる「記憶」として定着し、さらには自然本性と化す。

このプロセスについては、習慣と人間の自然本性との密接な結びつきを強調するトマス・アキナスによっても洞察されている。トマスは「習慣は、第一かつ自体的に事物の自然本性への秩序づけを含んでおり、自然本性へと秩序づけられているということが習慣の本質的側面（ratio）に属す」とする（『神学大全』2-1, 49-3）。この秩序づけは能力の変容を前提とするが、トマスは「人間本性は可変的である」（『神学大全』2-2, 57-2）とも述べている。そしてこれらの見解は、アリストテレス『修辞学』第1巻第11節に見られる「自然本来の状態は快く」、「習慣もまた快いものである」という一節、そして「習慣づけられている場合は、習慣がその行為を快くする」（1370a15）といった一連の発言に遡るものであることが指摘されている（稲垣 1997：64）。

さて、トマスによるこのような指摘を本稿での射程に関連づけてみるなら

ば、本稿では、典礼文ないし典礼文の構造そのもののうちに、「終末論的到來者」の到來、換言するならば復活のキリストを寿ぐ本質を洞察した。これは典礼文そのもののうちに備わる修辭学的側面として取り出され、典礼文はひとまず「演示弁論」に分類されるものとして措定された。典礼文の反復により、信徒のうちには典礼文の記憶が習慣化して定着し、自然本性的に唱句が内発するに至るまでのプロセスを辿る。

このプロセスは、修辭学的段階で言えば、第4段階の「記憶」からさらに進んで、第5段階の「実演」が自然本性的・内発的に行われる次元であると言えるだろう。もしそれが典礼文のギリシア語原典・ラテン語原典に沿って行われるものであれば、われわれもまた、古代以来の修辭学的伝承をいま生き抜いているということになるのではないだろうか。

## 結.

本論で書き漏らしたことを二点補充しつつ、本稿の結びとしたい。一つは、ビザンティン典礼の内容を概観した部分において明らかになった通り、典礼文は詩編唱句や詩的表現の部分を多く含んでおり、もし「修辭学」と「詩学」とを切り離して考えるのであれば、典礼文を修辭学的伝承の側だけに属させるのは必ずしも正当ではないという点である。バルトの『旧修辭学便覧』の末尾部でも指摘されているとおり、アリストテレス『詩学』の流入が、いわゆる「修辭学の死」をもたらすことになった(バルト 1979: 62)。したがって本稿では、ひとまず「修辭学」に対峙するものを「哲学」と規定して記述を進めてきたのであるが、もし「詩学」を「修辭学」を補完するものとして位置づけることができるのであれば、典礼文は「修辭学」「詩学」双方の終末論的な統括体として新たに措定されうるのではないかと考えられよう。

次に、筆者は典礼学・古典古代学の研鑽と併せて、江戸時代の高僧・慈雲尊者(1718-1804)の研究にも携わってきた(秋山 2018b)。慈雲は最晩年の著書『理趣経講義』において、梵本原典の発見されていなかった『理趣経』(および『金剛頂経』『大日経』)の一部について「還梵」(漢訳仏典から梵本原典を推定すること)を施し、試訳分を提示している。彼の試みは、『金剛頂経』などの梵文原典が発見された後になっては、単なる試訳の域を出ないものとして、われわれの記憶から簡単に滅却されるかもしれない。しかしながら本稿での考察により、慈雲が行った「還梵」というプロセスと、そこに秘められた眺

望それ自体は、梵典という典礼文の原典を措定したうえで、その原典をめぐる信仰共同体を構築しようと考えた遠大な試みとして高く評価できるだろう。もし慈雲の梵文訳が慈雲シュレーの成員に共有され、彼ら一人一人の記憶に留められ、習慣化して沈殿し、さらには自然本性の域にまで浄化されることがあったとすれば、それは思想内容の側からというよりも、むしろ本稿で遂行してきたような、修辞学的伝統の側に立った源泉への遡行のプロセスであると考えられるのではないだろうか。この意味で慈雲は、やはり「古典古代学の祖」である。

### 参考文献

- 秋山 学 2018b 『律から密へ ―晩年の慈雲尊者―』春風社。  
 秋山 学 2018a 「両部典礼論」『古典古代学』第10号, 67-108。  
 秋山 学 2010b 『ハンガリーのギリシア・カトリック教会 ―伝承と展望―』創文社。  
 秋山 学 2010a 「ハンガリーのギリシア・カトリック教会 ―典礼を中心に―」荻野弘之編『続・神秘の前に立つ人間』125-183頁所収, 新世社。  
 稲垣良典 1997 『トマス・アクィナス倫理学の研究』九州大学出版会。  
 久保正彰 1975 「ソクラテースからアゲーシラーオスまで ―伝記作者クセノフォンについて―」秀村欣二・久保正彰・荒井献編『古典古代における伝承と伝記』131-159頁所収, 岩波書店。  
 小林博英訳 1981 『クインティリアヌス 弁論家の教育 1, 2』明治図書。  
 佐々木理訳 1953 『ソクラテースの思い出』岩波文庫。  
 田中美知太郎 1976 『ソフィスト』講談社学術文庫。  
 戸塚七郎訳 1992 『アリストテレス 弁論術』岩波文庫。  
 納富信留 2015 『ソフィストとは誰か?』ちくま学芸文庫。  
 バルト, ロラン 1979 『旧修辞学 便覧』(沢崎浩平訳) みすず書房。  
 廣川洋一 2005 『ソクラテースの修辞学校 西欧的教養の源泉』講談社学術文庫。  
 山本光雄 1977 『アリストテレス 自然学・政治学』岩波新書。  
 ルーメル, クラウス 1976 『自由教育思想の系譜: プラトンからモンテッソーリまで』(安斎伸ほか訳), 南窓社。  
 ルーメル, クラウス 1984 「ソフィストたち」上智大学中世思想研究所編『教育思想史 1』59-84頁所収, 東洋館出版社。  
 ロメイエ＝デルベ, ジルベール 2003 『ソフィスト列伝』(神崎繁・小野木芳伸訳) 白水社。  
 Beck, Hans Georg 1959 *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, München.  
 Butler, H. E. (text, tr.) 1920-1922 *Quintilian I-IV* (Loeb Classical Library), Cambridge Massachusetts.  
 Chrysostomos, Joannes 1950 *Ἡ θεία λειτουργία τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Ἰωάννου τοῦ Χρυσσοστόμου*, Roma.  
 Diels, Hermann / Kranz, Walther (hrsg.) 1998, 2004, 2005 *Die Fragmente der Vorsokratiker*



I-III, Zürich.

- Freese, J. H. (text, tr.) 1926 *Aristotle XXII: The “Art” of Rhetoric* (Loeb Classical Library), Cambridge Massachusetts.
- Hendrickson, G. L. & Hubbell, H. M. (text, tr.) 1939 *Cicero V: Brutus, Orator* (Loeb Classical Library), Cambridge Massachusetts.
- Ivancsó, István 1999 *Görög Katolikus Liturgia*, Nyíregyháza.
- Ivancsó, István 2000 *Görög Katolikus Szertartástan*, Nyíregyháza.
- Keresztes, Szilárd (engedélyezte) 1993 *Dicsérvétek az Úr nevéért!*, Nyíregyháza.
- Marchant, E. C. (text, tr.) 1923 *Xenophon IV: Memorabilia, Oeconomicus, Symposium, Apology* (Loeb Classical Library), Cambridge Massachusetts.
- Meyendorff, John 1983 *Byzantine Theology: historical trends & doctrinal themes*, New York.
- Norlin, G (text, tr.) 1928 *Isocrates I* (Loeb Classical Library), Cambridge Massachusetts.
- Peterson, W. (text, comm.) 1891 *M. Fabi Quintiliani Institutionis Oratoriae Liber Decimus*, Oxford.
- Rackham, H. (text, tr.) 1926 *Aristotle XIX: The Nicomachean Ethics* (Loeb Classical Library), Cambridge Massachusetts.
- Verbényi, István (szerk.) 2001 *Liturgikus Lexikon*, Budapest.