

ユリアヌスの死生観における 「死者のいる空間」と殉教者崇敬

中西 恭子

1. はじめに

本稿では、紀元後4世紀のローマ皇帝ユリアヌス（331/2-363年、在位361-363年）の死生観にみられる死者に対する態度を分析する。ユリアヌスは単独統治権獲得後に、コンスタンティヌス以来の皇帝たちが採用してきた帝国の親キリスト教政策を放棄し、ヘレニズム・ローマ的多神教祭儀の振興に努めたことで知られる人物である。ユリアヌスは幼少期に帝室成員としてキリスト教アレイオス派の教理教育を受け、青年時代には誦経者として教会の典礼に奉仕した。しかし、350年代前半にイアンブリコス派新プラトン主義と遭遇した後、しだいにアレイオス派を代表とするキリスト教への懐疑を深めるに至った。彼はプラトンとイアンブリコス（245頃-320年頃）を「神のごとき先哲」として仰ぎ、単独統治権獲得後には「哲人祭司皇帝」を標榜して執務のかたわら著作活動を行った。そこには同時代の宗教現象に対するイアンブリコス主義新プラトン主義を通じた考察が看取される²。

ユリアヌスは、ローマ帝国におけるキリスト教の公認から国教化に至る過程のなかの「死者のいる空間」の変容にもまた直面していた。古代末期における「死者のいる空間」の変容の諸相は、近年の研究のなかでもさまざまに指摘されている。たとえば Volp は、盛期教父の葬制観のなかにみられるキリスト教的死生観と在来の死生観のせめぎ合いを指摘する。死に瀕した人間

は洗礼によって「自らもやがて死の穢れをおびた屍となる」という恐怖から解放される——教父たちはそのようなヴィジョンを提示しながらも、儀礼上の穢れを強く意識する在来の葬制観にも縛られていた。また、Brown の指摘によれば、古代末期における聖人崇敬は「歴史的イエスの刑死に倣って殉教を選んだ先達への追慕に端を発する儀礼」として位置づけたことが可能であり、「実際に存在した聖人たちの生と信仰にあやかりたい」という信徒の感情が、聖遺物崇敬や聖人廟参詣へと結実した現象でもある。聖人廟はときとして墓域外に設置されて参詣者を集めた。廟に移葬された聖人の遺骸は聖性のよりどころとして崇敬され、もはや穢れた物体として認識されることはなかったという。³

古典的なヘレニズム・ローマ的な死生観は、人間の遺骸に儀礼上の「死の穢れ」の介在を認める。「生者の空間」としての都市と市壁外の「死者の都市（ネクロポリス）」としての墓域ははっきりと分かれていた。しかし、キリスト教的な死生観は、ひとたび洗礼による罪の赦しを経た人間の死とその遺骸を、原則的には穢れとして認識しない。それでも盛期教父たちの思索のなかには、在来の死生観もまた色濃い影響を残している。ユリアヌスが直面したのはまさにそのような状況であった。

ユリアヌスは、363 年 2 月 12 日にアンティオキアで公布した勅令「葬儀と墓域に関する勅令」(Julianus, *Ep.* 136a=*Codex Theodosianus* 9. 17. 5=*Codex Justinianus* 9. 19. 4) とその補則 (*Ep.* 136b Bidez)、およびキリスト教批判の書『ガリラヤ人駁論』(362/3 年冬成立)を通して、葬制観に対する彼なりの問題提起を行った。

「葬儀と墓域に関する勅令」の主文は、「死者に対する冒瀆」としての盗掘のみならず、市壁内部での街路・広場での儀礼的悲嘆と昼間の葬儀を都市空間における死の穢れの誇示として禁じている。ギリシア語で書かれたその補則では、生者の領域である都市と「死者にとっての安らぎの場」である市域外の墓域の分離を推奨するために、宇宙論的な視座に立った議論が展開される。ユリアヌス自身が神官のための修徳修業の方法を提示した『神官宛書簡断片』(*Ep.* 89b Bidez, 362 年冬/363 年 1 月以前成立)にも、この補則にみら

れる死生観を裏付ける記事がみられる。また、キリスト教徒批判の書『ガラヤ人駁論』では、ユダヤ・キリスト教的伝統にも「屍体の穢れ」の観念がみられると指摘した上で、聖人崇敬を「屍体崇敬」として断罪した。⁴

研究史上では、少なくとも「葬儀と墓域に関する勅令」の死生観に対しては、これまでに詳細な検討は加えられてこなかった。Bidez, Bowersock, Athanassidi らによるユリアヌスに関する規範的な評伝では、この条文は検討の対象になっていない。ユリアヌスの宗教観に対する先行の諸思潮の影響を論じた Smith はこの条文を「殉教者崇敬への懸念を新プラトン主義的な死生観に立って主張したもの」と考えている。⁵

ヘレニズム・ローマ世界における葬制研究のなかでは、古典期を中心としたギリシア世界における穢れの概念と儀礼実践を扱った Parker が、Bidez や Caltabiano によるユリアヌス書簡集の注解と同様に、この勅令にプラトン『法律』篇の理想国家論における「死者の穢れ」への懸念と共通する態度を看取した。⁷ プラトンの理想国家の葬儀の規定には次のような言及がみられる。故人の住居の中で儀礼的悲嘆が行われる場合には、家族・親族以外の他者が死者の気配にふれることがないため、他者は「穢れ (miasma)」にさらされることはないが、住居の外（街路）で行われた儀礼的悲嘆を見た者は死の穢れにふれたがゆえに甕に汲んだ水を浴びて禊をしなければならない。また、葬列は夜明けには市壁の外に出ていなければならない。⁸ ここにはユリアヌスの「葬儀と墓域に関する勅令」における儀礼的悲嘆と死の穢れとの接触の忌避にも通じる見解が提示されている。しかし、プラトンの時代とユリアヌスの時代は 700 年以上も離れており、同一平面上において論じることがは必ずしも容易ではない。また Volp は、ユリアヌスの勅法と教父の葬制観を「死者」に対する同時代の想像力を共有する現象として論じている。彼はユリアヌスの「葬儀と墓域に関する勅令」を、私事としての葬儀が「死者の穢れ」を公共の場に顕在化させることに対する懸念の反映として捉え、聖人崇敬を介して死者の遺骸の存在を公的な空間に誇示するキリスト教徒に対する忌避感の表明として理解したのである。⁹

2. 「葬儀と墓域に関する勅令」にみられる「死者のいる空間」

「葬儀と墓域に関する勅令」のラテン語主文に見られる「死者のいる空間」に対する態度を検討したい。法律家の手によって整えられたこの条文においても、墓域における略奪の禁止に関するユリアヌスの見解は看取できる。前半部分では、墓域の盗掘や資材の流用・副葬品の再利用を禁じている。

死者たちの塚と浄められた領域に対する侮辱が行われている。墓石を塚から動かし、墓所の土を掘り返し、芝を剥ぐという行為を、父祖たちは瀆聖に匹敵する行為として常にみなしてきたのだが。それでも、食堂（トリクリニウム）と玄関（ポルティクス）の装飾品を墓廟から奪う人々もある。このような事例をまず鑑みて、墳墓に対する冒瀆によってもたらされた穢れが贖罪の浄祓を要求することがないように、マーネースの報復¹⁰に値する罪を鎮めるべく、このような行為がなされることを私たちは禁ずる。

(Julianus, *Ep.* 139a, p. 197, 24-198, 1=*Codex Theodosianus*, 9. 17. 5, 6-12.).¹¹

この条文は、衰微して宗教施設としての機能を失った聖域¹²以外にも、墓域もまたスポリア（廃材）の供給源として利用される可能性を想定している。

この勅令の前史として、357年に当時西方の副帝であったユリアヌスが正帝コンスタンティウスと連名で公布した勅令（*Codex Theodosianus*, 9. 17. 4, 357年6月13日、メディオラヌムで公布）をあげることができる。357年の勅令では、墓は「死者の家」とみなされている。墓から略奪を行った者は死者に対する冒瀆と穢れを発生させた罪によって処罰される。墓域の資材、すなわち「墓石や大理石や柱」の転用や転売を行った場合には金10ポンドゥスが徴収され、遺骸と副葬品の「不当な扱い」も制裁の対象となる。盗掘や略奪を行った者と墓の持ち主とのあいだで係争に発展した場合には、裁判によって解決を試みたり、盗掘や略奪を行った者を告発することも、公職者に事態を報告することもできる。363年の勅令でも、副葬品の盗掘と略奪

によって富を得ようとする人々や、玄関や食堂のような「死の穢れ」が本来及ぶべきではない住宅内部にまで墓廟の資材を流用する人々の実在が指摘されている。略奪行為を行う生者にとっては、死者の領域である墓域からの略奪行為そのものは何ら不自然な行為ではない。墓域の資材は生者の自由な裁量にしたがって用いてもかまわない廃材（スポリア）であって、もはや死の穢れを帯びた物質ではないからである。

しかし、それらの行為は「冒瀆」と見なされる。その抑止力として想定されるのは、「祖霊（マーネース）の報復」である。

「祖霊」（マーネース、Manes）とは、ローマ宗教における集合的な死者の靈魂である。Toynbee の指摘によれば、墓域はこの祖霊たちに捧げられた、生者たちの領域とは区別された領域である。故人の遺骨と遺灰は植物を育てる養分となるが、祖霊たちは「母なる大地（Terra Mater）」の純粋な生気のなかに入ると考えられていた。祖霊たちはまた葬られた場所の地下でやすらいであり、供物によって養われていると考えられてきたため、ローマの葬制では墓の中に通した管に祖霊への供物を流し込む習慣があった。そしてヘレニズム・ローマ世界では、墓廟は「死者の家」とされてきた。副葬品には生活用品も含まれる。墓廟に葬られることによって死者は盗掘者・略奪者に脅かされることなく安息のなかに眠る権利をもつことになる。¹³ Volp の指摘によれば、共和政末期以降のローマ法において、墓域は祖霊に捧げられた場所であり、法的に保護された聖性をもつ場所（loci religiosi）として認識されていた。つまり、墓域は奉献された聖域や神殿、神事によって境界の画定を行って建設される都市と同様に「不可侵の場所」として理解されていたのである。ユリアヌスの「葬儀と墓域に関する勅令」の主文はローマ法的な墓域理解の上に成立している。357 年の勅法と 363 年の勅法にみられる「盗掘者・略奪者によって自らの家でもある領域を侵された祖霊たちは報復を行う可能性がある」という表現の背景には、安息を侵された「祖霊の報復」が盗掘と略奪を防ぐ抑止力となる可能性が想定されている。

また、363 年の勅令の後半では、昼間の葬儀と葬列のさいの盛大な悲嘆が、「死者の穢れ」を都市の内部に顕示する行為として禁止されている。このよ

うな観点は『テオドシウス法典』所収の「墓域と葬儀」に関するほかの条文にはみられない。

人々のゆきかい群れ集う中を、また人々が立ち並ぶそのただ中を通して死者の遺骸を運び、人々の目を不吉な情景で汚すことも禁じられる。葬儀によって吉日とされる日など果たしてあるだろうか。また、そのような行事の後にあえて神々や聖域 (templa) へ詣でる者があるだろうか。それゆえに、また葬列での悲しみは秘せられることを好むものであるから、また死者たちにとって移送される時間は夜間でも昼間でも関係ないのだから、むしろあらゆる人々の環視からまぬかれた状態で葬列は行われるべきであり、葬儀には悲しみがつきものであるから、葬列を盛大に行ったり誇示したりするようなことがあってはならない。¹⁵

(Julianus, *Ep.* 139a, p. 197, 24-198, 1=*Codex Theodosianus*, 9. 17. 5, 6-12.)

葬列によって昼間の都市の街路・広場のような公的空間のなかに可視化された死は、遺族以外にとっては「人々の目を不吉な穢れで穢す」営為として理解される。とりわけ昼間という生者の時間に、遺骸の存在を衆人環視の前に示して儀礼的悲嘆を行うことは死の穢れを暗示する「不浄」な行為とみなされる。

ヘレニズム・ローマ世界の葬制においては、死者儀礼と「死の穢れ」の浄祓の観念は不可分であった。Parker と Garland の指摘によれば、ギリシア世界における一連の死者儀礼は死－家屋内における死の穢れの浄祓と儀礼的悲嘆－死後 3 日後の葬列－遺骸の埋葬－遺族による宴の順序に従って行われた。家のなかで死者が発生すると、死の穢れに満たされた家を浄めるため、故人の死から最初の 3 日間は水による浄祓を必要とした。3 日目に家屋の塵埃を水で浄めた後、家に安置された遺体を墓域へ運ぶ葬列のさいにも穢れが生じるため、墓域への運搬のさいには穢れをもたらしなように神官と聖域を避けた。埋葬を行った後、参列者は水浴して身を清め、饗宴に連なったのち、生者の日常の領域へ回帰する。この一連の儀礼のなかでは、死に

よる儀礼上の穢れの発生とその浄祓が常に遺族の側に意識されている。¹⁶ また、Toynbee と Volp の指摘によれば、ローマの祭暦にはパレンタリア祭（2月13-21日）、埋葬されず供養されなかった死者を記念するレムリア祭（3月9, 11, 13日）のような死者の記念を行う祭日が複数存在する。ローマ共和政末期から帝政盛期の葬制の場合、遺骸は死後8日以内に埋葬され、死者の霊が祖霊に加わるまでの40日間の供養の期間を必要とするが、この場合も遺骸は儀礼上の穢れをもたらす物体とみなされていた。そして、ヘレニズム・ローマ世界の都市における死者と生者の領域は画然と分かたれていた。墓域は市壁外に設置されるのが通例であり、「遺骸の穢れ」は都市の内部に持ち込まれるべき現象ではなかった。¹⁷

ユリアヌスも古典的な遺骸理解に従い、遺骸を死の穢れを帯びた物質として理解している。彼にとってそれはむしろ、イアンブリコス『エジプトの秘儀について』第6巻にみられる「靈魂の離脱後に神性を失った物体と化した遺骸は穢れた物質となる」という解釈によって論理的に正当化される議論であったであろう。¹⁸

また、儀礼的悲嘆はヘレニズム・ローマ世界の葬送儀礼で一般的にみられる慣習であった。悲嘆の誇示に対する懸念も既に『十二表法』やプラトン『法律』第4巻および第12巻でも言及されている。¹⁹ 家族の行事としての葬列が都市共同体という公的な空間に死の穢れをもたらしてはならないとする発想は、プラトン『法律』12巻959E-960Bで指摘される理想国家の葬儀の規定やソロンの立法における儀礼的悲嘆への懸念にもみられる。むしろユリアヌスがこれらの先例を念頭においていたと指摘することも可能であろう。他方で、古代末期のキリスト教徒のあいだでは、少なくとも教養ある信徒および指導者層のなかでは葬列のさいの儀礼的悲嘆を「穢れの誇示」「異教徒の民衆の習慣」と見なし、それに代わる習慣として詩篇唱を行う傾向にあった。²⁰ 肉体の死を迎えた身近な他者を喪う悲しみは、物質的・可視的な「この世」における個人的でときに内密な悲しみでもあろう。儀礼的悲嘆への懸念も、詩編唱の選択も、そのような具体的な感情をなまなましい悲嘆の形で多数の他者に誇示することを避ける態度と見なすこともまた可能であろう。

ユリアヌスはこの「葬儀と墓域に関する勅令」の主文では、あくまでも葬列と儀礼的悲嘆によって生者の空間にもたらされる「遺骸の穢れ」の回避を問題とした。儀礼的悲嘆の回避は、死の穢れの顕示のほかに、「死者は自ら昼と夜との区別をもはや認識することができないため、葬儀の時間帯は死者本人には無関係な事象となる」という判断に基づいて正当化される。ここでは、特定の宗教的党派に依拠した死者儀礼の方法と、パレンタリア祭、レムリア祭などの死者の記念を行う伝統的な祭日に関する言及はない。死者儀礼の方法と死者の記念する祭日は、あくまでも「生者の領域を判断する能力をもたない」死者の問題ではなく、遺された生者の生きる宗教的環境と生者自身の選択にかかわる問題だからであろう。

「死者はもはや生者の領域ではなく、生者の領域に生ずるできごとに対する判断力をもたない」というユリアヌスの見解には、「根源的な存在への死者の霊魂の上昇」の観念が反映されている。それはプラトン『法律』第12巻959CDにおける理想国家の葬儀の規定における「死者の魂はもはや生者の領域から旅立ってしまった」という記述や、イアンブリコス『エジプトの秘儀について』第6巻1-2章における「霊魂は肉体を離れて一者に向かって上昇を始めるのであるから、死後は安らぎのなかにあるはずだ」という記述とも通底する。このような立場から、生者の領域で行われる葬儀は死者のための行為というよりもむしろ、身近な者を失った遺族にとっての喪と悲嘆の行為として解釈される。葬列はある家族の悲嘆を都市共同体の空間のなかに析出させるが、喪の当事者ではない不特定多数の都市共同体成員にとっては、まったくの他者の悲嘆や死の穢れの誇示として映る。ここでユリアヌスは都市共同体という公的空間と「生者の時間」における遺族の悲しみの誇示がかえって穢れの誇示につながる可能性に注目して、儀礼的悲嘆と昼間の葬列に意義を唱える。彼の見解は生者の領域に対して可能な限り死の穢れをもたらしなないための配慮として理解することができる。

438年に成立した『テオドシウス法典』のみならず、529年に公布された『ユスティニアヌス法典』にもこの条文は収録されている (*Codex Justinianus*, 9.19.4)。恐らく紀元後6世紀の東地中海世界においても、墓域の資材の転用

を死者の安息に対する冒瀆と見なす見解も、儀礼的悲嘆と昼間の葬列の是非に関する意見の対立も、ある程度共有されていた問題であったと考えることができるだろう。

3. 「葬儀と墓域に関する勅令」補則における死と物質界

「葬儀と墓域に関する勅令」には、『テオドシウス法典』および『ユスティニアヌス法典』には収録されなかったギリシア語で書かれた補則がある (Julianus, *Ep.* 136b)。ここには、墓域の資材の転用のみならず昼間の葬儀と儀礼的悲嘆を正当化する根拠として、「昼＝都市＝生者の領域」「夜＝墓域＝死者の領域」とする空間把握が提示されている。

この条文における論点は以下の3点に集約される。

- 1) 葬制の根幹にある死生観の提示 (Julianus, *Ep.* 136b, p. 198, 10-199, 7 Bidez)
- 2) 昼間の葬儀・葬列の禁止に関する見解 (Julianus, *Ep.* 136b, p. 199, 8-200, 16 Bidez)
- 3) 違反者に対する制裁の規定 (Julianus, *Ep.* 136b, p. 200, 17-24 Bidez)

違反者への罰則は端的に次のように言及されている。少なくとも日没の2時間前にあたる「十の刻」²¹よりも前に葬列と埋葬を行った者は譴責と「最も重い判決」の対象とされる。

脅迫と懲罰とを必要としている者がもしいるならば、そのような者は、一日のうちの十の刻よりも前に世を去った者たちを葬り、また市中を運ぶという大胆不敵な行いに出るならば、もっとも重い判決を下されることになる²²と知るがよいのです。 (Julianus, *Ep.* 136b, p. 200, 17-24)

補則の第一の部分では、昼間の葬列および儀礼的悲嘆への懸念は「父祖伝

来の慣習 (to palaion ethos) の復興」の一環として位置づけられている。

父祖代々の慣習の復興を、私がいま、ひとつの法を制定して再び確かなものとしようと決めたことを、また、過去の立法者たちが熟考して偉大な法を定めたことを、私たちはよく自らの理性を用いて思いめぐらせなければなりません。過去の偉大な立法者たちは、生と死のあいだには大きな違いがあることを、また、生と死にはそれぞれにふさわしい行いが定められていることを知っていたのです。²³

(Julianus, *Ep.* 136b, p. 198, 10-14)

ユリアヌスは、「偉大な立法者たち」が生者の領分と死者の領分の区別を念頭において、夜には死者のための浄めを行い、昼には日常の営みを行うように定めてきた、と述べる。この「父祖伝来の慣習」と「偉大な立法者たち」の権威によって、昼間の葬儀の禁止は正当化されることになる。しかし「過去の偉大な立法者たち」が誰であるのかは、本文では明らかにされない。

この叙述に続く部分でユリアヌスは、死者と生者の領域を空間的にも時間的にも分ける正当な根拠として、「静寂の領域」としての夜と「遮られることのない安息」としての死の相似性を指摘する。死は大いなる静寂と安らぎとなる。墓域は闇と夜と死を司る冥府の神々に護られた場所であり、生者の領域である昼、すなわち現世はオリュンポスの神々の保護のもとにあり、吉凶の反転する動的な営みの行われる場所として理解される。いわば彼は、空間的にも時間的にも「生の領域」と「死の領域」をはっきりと分かつ視座を臣民に共有させた上で、死者が安らかに眠る権利、遺族が哀悼を行う権利、生者が儀礼上の穢れを被らない権利を保障しようと試みたのである。

まず、死は遮られない静寂です（そしてここにはまさに詩人たちが歌った青銅のような眠り²⁴があります）。反対に、生には苦しみも多ければ喜びも多く、いま逆境に遭えば、また別のときには順境がめぐってきます。確かにこのように考えて、死んでしまった人々のための（罪や穢れから

の) 浄めはそれぞれ個別に行い、毎日の生活の営みとは分けて扱うように立法者たちは命じたのです。また、彼らは、神々はあらゆることからの始まりであると同時に終わりであると解釈してきましたが、私たちは、生きているうちは神々の庇護のもとにあり、この世を去れば神々のもとへ昇ってゆくものだとも知っていました。このようなことを口に出して言ったり、公にしたりすることは、生者と死者の双方が同じ神々や、あるいは生者の上に力を及ぼすようなある種の神々や、あるいは死者の上に力を及ぼすようなある種の神々の御手に守られていたとしても、ほんとうはふさわしくないのかも知れません。まさに太陽は、私たちに近づき、遠ざかつては、昼間と夜と〈冬と〉夏をもたらし存在です。同じように、これらの神々のなかでもっとも古い神とは、その神にすべてが回帰し、またそこからすべてが出て行くような存在であって、生者たちに支配者たちを与え、死者たちにその主人たちを選んでやるような存在なのですから、生きるときにも死んだときにも自分たちにふさわしく与えられた場所に私たちはとどまって、日々の営みにしたがって、事物のなかにある神々の与え給うた秩序を模倣しなければならないのです。²⁵

(Julianus, *Ep.* 136b, p. 198, 24-200, 7)

Toynbee や Garland の指摘によれば、古典期以後のギリシア語圏および共和政期ローマ以降のラテン語圏では、「安らぎとしての死」の観念は一般に共有されており、死によって肉体から解放された靈魂は「遮られることのない安息」に憩うと考えられていた。²⁶「葬儀と墓域に関する勅令」の主文にみられる「死者の靈魂はもはや肉体を離れてしまっているので、生者の領域に生じた事象を判断することができない」という見解の根拠にも、このような認識があると考えられる。ユリアヌスは「葬儀と墓域に関する勅令」の補則において、人間の靈魂は「もっとも古い光の神」としての「一者」のもとから地上へ降下し、肉体が死を迎えると遺骸から脱出して「一者」へ回帰する、という死生観を提示した上で、よき生の終着点の先にある「安らぎ」として死を正当化しようと試みる。これはまた、イアンブリコスが『エジプトの秘

儀について』で提示した死生観・宇宙観との接合の試みでもある。

ユリアヌスはこの「もっとも古い光の神」について、『神官宛書簡断片』でも言及する (Ep. 89b, 293c)。この「葬儀と墓域に関する勅令」の補則と『神官宛書簡断片』の叙述から、ユリアヌスのいう「もっとも古い光の神」と「冥府の神々」の関係性を次のように再構成することができる。「光の神」は物質界に太陽神として顕現し、人間に季節と昼と夜を与え、それぞれの民族にふさわしい土地と慣習と神々との交流の手段を与える。それは究極的な至高神としての「一者」でもある。冥府の神々とオリュンポスの神々は、この究極的な至高神としての「一者」から降下する不可視の存在であって、「一者」が死者と生者にそれぞれ与える「主人」でもあり、可視的な物質界を司る神々として想定される。したがって、物質界に生きる宿命を負った人間は、死後の最終的な「一者への魂の回帰」の備えとして、神的なるものを模倣し、神の与えた秩序を守りながら物質界を生きる任務を負うことになる。²⁷

『神官宛書簡断片』では、人間の宿命と神々に対する任務が詳述される。人類は宇宙の最下層に死すべき身体をもって生きている。彼らは生殖を行って増殖し、地縁共同体・血縁共同体を継承しながら可視的な物質界に生きるという宿命的な限界を課せられているが、神性のよりどころである靈魂を同時に兼ね備えている。物質界に降下した神々は人間に文明という恩恵を与える。魂を地上の生のなかで可能な限り浄化し、文明という恩恵に感謝しながら神々に似ようと心がけることで、人間には死後に「一者」のもとへ回帰する可能性が開かれる。魂の浄化は、地縁共同体・血縁共同体で行われてきた慣習的な儀礼を通して不可視の神々と交流し、観想を通して不可視の神々を想起することからはじまる。このような見解はイアンブリコス『エジプトの秘儀について』第5巻の叙述とも通底する。²⁸

このような「魂の浄化」に資する生の終着点に訪れるのが「遮られることのない平安」としての死である。したがって、死者儀礼も死者とその靈魂を護る神々との交流の一環として理解されることになる。ユリアヌスは、生者が神々との交流を不断に行う生活を「魂の上昇」に至る階梯として理解している。したがって彼は、聖域で行う祈祷や供儀のみならず、日常生活や人生

儀礼も「神々と人間の交流の場」となる可能性をも想定する。生は究極的には「安らぎとしての死」に至る過程でもあるが、生者にとっては他方で「神のようになるため」に神々の存在を模倣しつつ、神々から与えられた使命としての「魂の上昇」への階段を歩むべき場である。ユリアヌスはこのような論理に依拠して、生者が共同生活を営みながら生きる空間を「神々と人間の交流の場」とするために、生者を護る神々の嫌う「儀礼上の不浄」を避ける配慮を共同体の一員としての生者に要求した。

したがって、昼間の葬儀は必然的に「儀礼上の不浄」として理解されることになる。「葬儀と墓域に関する勅令」の主文でも、遺族の悲嘆という情念と「遺骸の穢れ」の誇示が昼間の葬列を禁止する根拠となっていた。「葬儀と墓域に関する勅令」の補則の第二の部分では、この「屍体の穢れ」が生者の領域である「昼」に与える影響が「死者の空間」としての夜／地下との関係とあわせて詳述される。要約するならば次のような見解となろう。

昼間における葬儀との遭遇は「屍体の穢れ」との遭遇であり、都市空間のなかにも死の穢れをもたらす。聖域の門と神殿の扉が開いているときに葬列がその前を通れば、聖域と神殿の中は死の穢れによって穢れることになる。儀礼上の不浄を身に負ったまま神々との交流をはかるならば、神々は儀礼上の穢れを嫌って生者に意志を伝えない可能性がある。従って、死者の領域と生者の領域は分かたれるべきである。(Julianus, *Ep.* 136b, p. 199. 8-200, 1)

昼は、オリュポスの神々が生者の日常的な活動を護る領域である。死は闇と夜の領域に属する事象であって、生者の領域である昼にその存在が誇示されてはならない。オリュポスの神々は儀礼上の穢れを嫌う存在であるから、生者は儀礼上の穢れを避けて日常の営為を行わなければならない。死者はすでに身体的な知覚能力を失っているので、葬儀の行われている時間帯を知覚することができない。しかし遺族は「生前と同じ守護神」、すなわち「昼間の神々」に死者が護られるべきだと期待しているために昼間に葬儀を行う。死者は「地下の神々」に護られる「死者の領域」に行くのであるから、生者は「地下の神々」に対してさらに敬意を払うべきである。生者は生前に死者への配慮を怠ってはならない。(Julianus, *Ep.* 89b, p. 200, 1-16)

ユリアヌスは「遺骸の穢れ」が儀礼上の穢れを昼の領域と夜の領域を司る神々の聖域に「伝染」させる可能性を懸念して、夜間の葬列を正当化した。彼は物体に還った肉体が喚起する「屍体の穢れ」と、死者本人にとっての「安息としての死」の意義を別個の事象として捉え、死者の安息が保障されるためには、遺族や共同体成員の配慮も不可欠であると主張した。「死者への配慮」とは、死者の魂の平安のために、死者の領域を司る神々を等閑視せず、死者の供養と地下の神々への祈りを行うことを意味する。さらに、死者本人にとっての死とは、生者に与えられた役割を全うしたあとに初めてもたらされる安らぎであって、誰もそれを破る権利はない。「儀礼上の穢れ」を生者の領域とそれを司る神々にもたらさない配慮。夜と闇の領域に移った死者の安息の尊重。夜と闇の領域を司る冥府の神々に対する敬意。これらは昼間の葬儀・葬列を避けるための重要な根拠となる。したがって、死者の哀悼は、死者の領域である夜になれば、家族の外にある他者の視線をおもんばかりことなく行うことができる。

ここでユリアヌスは喪服と死者の装束の色を特に問題にはしていない。

喪服として白い服を着て死者を追悼することを批判したり、また、死んでしまった人たちを昼と光の中で葬ったりすることは、正当なことではありません。白い喪服を着ることは、少なくともどの神々をも脅かすことにはなりませんから、まだ良いのですが、後者は、すべての神々に対する不敬 (dussebeia) となることを免れえないからです。²⁹

(Julianus, *Ep.* 139b, p. 200, 4-6)

ヘレニズム・ローマ世界における伝統的多神教の葬儀では、喪服や死装束に黒あるいは暗色の喪服および死装束が用いられてきた。黒は闇に通じる色だからである。古代末期のキリスト教徒のあいだでは、黒あるいは暗色の喪服または死装束を用いる場合もあれば、死後に約束された救済を祝福するしるしとして白い喪服または死装束を用いる場合もあった。³⁰ プラトン『法律』の神官の葬儀に関する規定では、白装束が指定されている。³¹ しかし、ユリ

アヌスは喪服が日中の光を象徴する白色であっても「神々を悩ませる」ことにはならない、という見解に立って、「白装束を用いるひとびと」に対する批判は正当ではない、と述べる。この文言からは、360年代初頭において喪服や死装束の色彩の是非をめぐる意見の対立があったこと、白装束が慣習的な喪服ではなくなりつつあったことが想起される。他方でユリアヌスの見解には、「生者の喪服の色のような物質的な事象に惑わされることがない神々」という神観念が看取される。ユリアヌスは『神官宛書簡断片』において、可視的な世界の昼間を司るオリュンポスの神々は本来肉体をもたない存在であり、至高天から地上に降下し、よりしろとなる神像に永遠にとどまる、と主張した。³²「葬儀と墓域に関する勅令」補則のこの箇所で見及される「視覚的な効果に左右されない神」もまた、そのような不可視の存在であろう。

火葬あるいは土葬の是非についてもユリアヌスは言及していない。紀元後3世紀以降のローマ帝国においては土葬が火葬に卓越するようになったが、そのことと儀礼上の穢れを関連づける議論はここにはみられない。つまり、喪服も遺体の処理の方法も、生者の領域を去った死者や、不可視の存在である神々にとってはいささかも問題ではない。それは儀礼上の穢れをもたらす現象ではない。物質的な世界に遺されて追悼を行う生者の選択に任されたことがらとなる。

4. 聖人崇敬に対する否定的な感情

ユリアヌスにとって、聖人の遺骸は依然として死の穢れを帯びた物質である。キリスト教徒批判の書である『ガリラヤ人駁論』において、ユリアヌスは聖人崇敬が死の穢れを帯びた遺骸に対する崇敬であること、キリスト教徒にとってのイエスと殉教者たち、そして聖人の聖性が模倣と崇敬に値する存在ではないことを冷徹に証明しようと試みる。

『ガリラヤ人駁論』断片87において、キリスト教徒を「墓域にも市壁の内部にも廟を設けて殉教者の遺骸を積み上げて崇敬する」人々として、また「世界中を墓と棺で満たす³³いかにわしい屍体崇敬の徒」として描き出す。ユ

リアヌスはさらに『ガリラヤ人駁論』断片 82 において、キリスト教徒と遺骸を用いた魔術の親和性を指摘する。彼は、イエスとその弟子たちが行った祈祷による治療を魔術と見なし、イエスの復活をも弟子たちがイエスの遺骸にたいして行った蘇生のための魔術の結果として解釈する。しかも彼らが聖人崇敬の拠点とする墓域は、ヘレニズム・ローマ的な墓域理解に従うならば魔術が行われる場でもある。³⁴ ユリアヌスは聖人崇敬をヘレニズム・ローマ的な儀礼上の穢れの観念にしたがって「死の穢れを拡散する行為」とみなし、さらに「奇跡」に対する信仰とイエスの遺骸の再生に対する信仰を魔術として解釈した。聖人崇敬に対して彼が違和感を抱いていたことがここからも看取されよう。

ユリアヌスは『ガリラヤ人駁論』断片 79 で、紀元後 1 世紀のキリスト教徒たちによるペテロとパウロの墓への参詣を聖人崇敬の起源として想定する。その根拠となるペテロとパウロの遺骸が起こした奇跡に直面した福音書記者たちが遺骸の聖性を認めざるを得なくなり、遺骸に対する崇敬をはじめたのだという。³⁵ しかし、ユリアヌスは聖人崇敬が聖書に根拠をもたない営為であることを理解していた。「マルコによる福音書」23 章 27 節では、イエスは律法学者とファリサイ派とを偽善者とみなし、「あなたがたは白い墓のようだ、墓の外は美しくても中は死者の骨と不浄で満たされている」と評している。この記事を根拠にユリアヌスは、イエス自身も墓域と遺骸を死の穢れとして理解していたはずであるから、聖人の追慕は死者儀礼の一環として墓域で行われるべきであると主張する。³⁶

そもそもイエスと殉教者たちは崇敬に値する存在であるのか——この問題について、ユリアヌスは端的に否、と答える。前述のイアンブリコス派新プラトン主義的な「よき生」の観念からは、彼らの生き方は逸脱している。イエスも殉教者たちも、帝国の秩序と「父祖伝来の習慣」としての土着の宗教という所与の「神（々）から与えられた恩恵」を拒否して、自らの信仰を貫いて謀反人として死んだからである。³⁷ このような受難観・殉教観はユリアヌスの著作に顕著にみられる。『神官宛書簡断片』においても殉教者たちは、善意にあふれる神々への崇敬を放棄したために旧約の「ねたむ神」に唆され

て魂を奪われ、靈魂と肉体の亡びへと誘惑された結果、殉難の死を選ぶ存在として描かれる。³⁸『ガリラヤ人駁論』と同時期の362/3年冬に書かれたと考えられている『大神祇官テオドーロス宛書簡』でも、キリスト教公認以前の殉教者たちは帝国における「秩序の破壊者」として理解され、その殉難の死は、旧約の預言者たちとイエスと使徒たちの模倣として位置づけられる。³⁹このようにしてユリアヌスは、歴史的事実としてのイエスと殉教者たちの「帝国の秩序への反逆者」としての性質を強調し、崇敬の根拠となる彼らの聖性を認めなかった。⁴⁰

ユリアヌスは『ガリラヤ人駁論』断片48で、紀元後4世紀中葉のキリスト教徒のあいだにみられた教派間対立や他宗教との抗争に伴う暴力を、聖人崇敬の習慣を共有しない人々に対する暴力として捉えている。彼にとって、同時代のキリスト教徒が伝統的多神教徒の神殿と祭壇を覆し、意見を異にする他宗教と分派の人々を大量に殺した動機は、謀反人であるイエスと殉教者に加えて、旧約の「ねたむ神」の「激しやすさと残酷さ」をキリスト教徒が模範とした結果であった。⁴¹

聖人崇敬同様、神（々）に対する意見を異にする人々への暴力も聖書に根拠をもたない。このことをユリアヌスは明確に意識していた。彼はイエスとパウロの非暴力志向を、「英雄にはなりえない歴史上は無名の人々」が宣教の対象であったために生じた現象とみなしている。つまり、イエスとパウロは自らの教説がいわば世界宗教としての普遍的かつ支配的な価値をもちうる可能性を予測できず、自由人男性同様の政治的経済的な権利をもたない下層民や奴隷、女性たちを宣教の対象としたために必然的に非暴力を説くことになったのだという。ユリアヌスは、彼と同時代のキリスト教徒が行う殺戮と破壊による流血を、イエスの十字架上の死よりも「さらに悪いもの」として理解する。これはキリスト教徒の「よき生」からの逸脱をさらに印象づける事象として強調される。⁴²⁴³

ユリアヌスはローマ帝国という共同体を「神々から与えられた所与の恩恵」として捉えた上で、「謀反人」であるイエスと殉教者たちを、「神々から与えられた恩恵」への反逆者と見なす。彼にとって、「神々から与えられた

秩序」としての帝国の平和を破壊しようと試みた人々を信仰するという行為は反社会的行為に映った。彼の目にはイエスも殉教者たちも、またその生に倣う聖人たちも罪多き人間にすぎない。したがって、彼らの遺骸はほかの人間の遺骸と同じく死の穢れを帯びた物質であって、墓域における追悼の対象とはなりえても、崇敬の対象とはなりえない。ユリアヌスはキリスト教徒が死者儀礼を行うことは否定しなかった。しかし、聖人崇敬はキリスト教徒にとっての栄光ある死者の遺骸が、特別な聖性を帯びた崇敬の対象として公共の場に顕示される場面である。これは、聖人崇敬の象徴解釈のコードを共有しない者たちにとっては単に死者の穢れに直面する場にすぎない。儀礼上の穢れの忌避と、「謀反人」に対する崇敬が反社会性を内包する可能性への懸念から、ユリアヌスは聖人崇敬の価値を断罪したと考えられる。

5. 結論と展望

「葬儀と墓域に関する勅令」にみられるユリアヌスの葬制観には、儀礼上の穢れに対する冷徹な判断が看取される。「葬儀と墓域に関する勅令」の主文と補則ではともに、昼間の葬儀と儀礼的悲嘆はいずれも「死の穢れ」の顕示として解釈される。ユリアヌスは葬儀を家族の祭祀の一環とみなし、公共の空間に死の穢れが顕示されることを恐れた。昼間の葬儀と儀礼的悲嘆は、死者とその遺族とに直接関わりをもたない不特定多数の人々を儀礼上の穢れに接触させないために禁じられる。

主文で言及される墓域の資材の転用と副葬品の略奪もまた、「死者に捧げられた空間に対する冒瀆」として解釈される。この条文では「玄関や食堂」に盗掘品や流用した墓域の資材を用いる事例が言及され、日常的な生活のなかでは本来死の穢れが及ばないはずの空間に死の穢れを想起させる物質を置くことに対する忌避感が暗示される。

昼間の葬列と儀礼的悲嘆の禁止は、「葬儀と墓域に関する勅令」の補則においては「生者と昼間の神々の空間」「冥府と夜の神々の空間」の区分を説く宇宙論的な視座のもとで、死者自身にとっての死の意義とともに説明され

る。死は生の終着点であると同時に安らぎである。死者は冥界の神々に護られた死者の領域である墓域で憩い、追悼される権利をもつ。埋葬は、人間が生涯を通じて関わる修徳修行としての「魂の回帰」に資する儀礼の終着点である。魂は肉体の死とともに至高天に存在する一者に向かって上昇を始めるため、遺骸は適切な追悼を経ないうちは死の穢れを帯びた物体として扱われる。したがって、生者の活動領域である昼間に葬儀・葬列を行って遺骸の穢れを顕示することは好ましくないことになる。

儀礼上の穢れに対する冷徹なまでの忌避感、『ガリラヤ人駁論』にみられる聖人崇敬への懐疑にも顕著である。ユリアヌスは聖人の遺骸を死者の穢れを帯びた物質とみなす。彼はイエスと殉教者たちを本来、民衆の模範になりえないはずの謀反人であり、一介の人間にすぎない存在として理解したからである。彼らの生を霊的規範として仰いだ聖人たちの遺骸についても同様である。聖人たちの遺骸や遺品は聖人崇敬の当事者たちにとっては聖なる物質であっても、聖人崇敬の当事者ではないひとびとにとっては死者の穢れを帯びた物質にすぎない。ユリアヌスはまた、神（々）について異なる意見をもつ人々に対するキリスト教徒の暴力を、謀反人であるイエスと殉教者たちを追慕し、「遺骸に対する崇敬」を行うキリスト教徒の反社会性の証明として理解した。

「葬儀と墓域に関する勅令」は、死者の領域から生者の領域に析出する死の穢れを除くための施策でもある。これは、神々と人間の交わりを十分なものとするために祭場から儀礼上の穢れを可能な限り除く試みとしても理解できる。ユリアヌスが治世当初の361年12月に発布した「祭場の整備と祭祀の回復に関する勅法」では、廃れた聖域も「原状復帰」の対象となっている⁴⁴。その根拠は、『神宮宛書簡断片』にみられる、不可視の神々は儀礼上の穢れを好まないため、「一者から降下する不可視の聖性のよりどころ」たるべき聖域と神像は常に儀礼上の穢れをまぬがれた場所でなければならない、という発想であろう⁴⁵。

また、聖人の遺骸と遺物を、ユリアヌスは一介の人間の死の穢れが宿る物

質と見なした。彼にとって、それは本来死者の領域に存在すべき物質であって、「不可視の聖性」である神々のよりどころとしての聖域には存在してはならないものであった。このような論理に従って、墓域外に設置された殉教者崇敬施設の撤去命令は「死の穢れの除去」として正当化される。⁴⁶

穢れへの強い忌避感、ユリアヌスの宗教実践と宗教観の特徴でもある。なぜ、ユリアヌスはこれほどまでに儀礼上の穢れに対して強い忌避感を抱くに至ったのであろうか。それはユリアヌス自身、帝室成員が「謀反人の宗教」であるキリスト教を支持することに懐疑を抱いていたこととも無縁ではないだろう。まずユリアヌスにとって、所与の「家族の宗教」であるアレイオス派の信仰経験はいわば「強制された信仰経験」であり、必ずしも幸福なものではなかった。⁴⁷ ユリアヌスは362/3年冬に、歴代皇帝の守護神の選択を主題とする戯曲『クロノス祭、あるいは皇帝たち』を著し、コンスタンティヌスの回心に言及している。彼はコンスタンティヌスを安逸と不品行と権力欲にまみれた人物として描く。コンスタンティヌスは権力欲に貫かれた放埒な生活からの安易な救済を願うあまり、「悔い改めればこれまでの罪を洗礼の水で浄めてあげよう」と現れたイエスにすがる。その結果、コンスタンティウス二世を含むコンスタンティヌスの息子たちと帝室成員はみなコンスタンティヌスによってイエスに帰依させられながらも、コンスタンティヌスの死後に生じた帝室内粛清という殺人の穢れに対する浄祓を必要とする状況に陥った。⁴⁸ この場面でもユリアヌスは洗礼を、手軽な救済を与える即効性のある魔術の一種として捉えている。家族の「回心」の物語はむしろ人倫の頹廃と死の穢れに彩られた陰惨な物語として語られる。さらに、キリスト教徒による教派間および他宗教への暴力を「謀反人イエスの処刑の流血よりも悪い」現象として憂慮するユリアヌスの念頭には、恐らくコンスタンティヌス一世の嫡男にして後継帝である従兄コンスタンティウス二世によるアレイオス派（ホモイオス派）優遇策があったと考えられる。ユリアヌスの後見人でもあったコンスタンティウス二世の宗教政策は、ホモイオス派に強力な支援を与えつつ教派間対立や宗教間対立を煽動し、分派や他宗教の弾圧もいとわ⁴⁹ないものであった。彼は哲人祭司皇帝としての自負を抱いていた。⁵⁰キリスト

教を帝室の宗教として選んだがゆえの宗教政策の混乱を、みずから哲人祭司皇帝となって神々の交流にもとづく「よき生」を生き、聖域の整備と生活空間からの儀礼上の穢れの除去を試みることで收拾しなければならないという自負をユリアヌスは担っていたように思われる。この延長上に、生者と死者の接触する空間から「死の穢れ」を可能な限り除去する必要を説く「葬儀と墓域に関する勅令」を位置づけることも可能であろう。

ユリアヌスは彼自身の内的必然性にしがたって「新しい宗教的習慣」としての聖人崇敬に対して忌避感を抱いていた。しかし、彼と同時代のキリスト教側の作家たちは、ユリアヌスのこのような聖人崇敬理解を、キリスト教徒として育ったはずの人物によるキリスト教的聖性に対する故意の無理解の表明として捉えた。ナジアンゾスのグレゴリオス『ユリアヌス駁論』、ニシビスのエフREM『ユリアヌスを駁す歌』、ヨアンネス・クリュソストモス『聖バビュラース講話』を嚆矢として、同時代のキリスト教側の宗教的指導者・作家たちはその作品のなかで、聖人崇敬の価値に共感を示さないユリアヌスを、哲人王であろうとしながらも「神託の神という悪霊に憑かれた」冷徹な迫害帝の再来として描き出した。キリスト教的な聖人崇敬の文脈において、聖人の残した遺骸と遺物や、聖人を記念する宗教施設は、過去に実在したと考えられる卓越した霊的模範に対する追慕の具象的な手がかりとなりうる。ユリアヌスはそれらをその他大勢の一般人の遺骸や遺物や募廟と同じように無名の存在として扱い、私的な追悼の対象として矮小化した。聖人の遺骸と生者の共存する空間に対する無理解は、「清浄な場所での神と人との交流」を求めるがゆえに儀礼上の穢れを拒否したユリアヌスの冷徹さを際立たせる。紀元後4世紀にもなお「死の穢れ」の観念が説得力をもちえたとするれば、当時の聖人崇敬に対する違和感を表明した人物はユリアヌスひとりにはむろん限られなかったであろう。しかし、ユリアヌスの理論的な批判はキリスト教側の指導者にとって、皇帝が特権的な権力をもって一方的に聖人を無名の「その他大勢の死者」の座に矮小化する行為とも映ったのではないだろうか。ダブネーのバビュラース廟の事例をはじめとするユリアヌス治下における聖域の整備と聖人崇敬をめぐる相克に関する分析は別稿に譲りたい。

■ 註

- 1 ユリアヌスは 362 年 5 月頃に著した『犬儒者ヘラクレイオス駁論』(Julianus, Or. 7 Rochefort, Or. 6 Wright) 188b、『無学なる犬儒者を駁す』(Or. 9 Rochefort, Or. 7 Wright) 222b でプラトンとイアンブリコスに対する敬意を「神のごとき先哲」という表現を用いて言及している。
- 2 ユリアヌスの儀礼観には、イアンブリコスの儀礼論である『エジプトの秘儀について』の影響が顕著である。イアンブリコス『エジプトの秘儀について』に関しては Emma C. Clarke, *Iamblicus' De Mysteriis: A Manifesto of the Miraculous*. Aldershot: Variorum Ashgate, 2001; 堀江聡「イアンブリコス以前以後」『パトリステイカ』11 号 (2007 年)、88-105 頁を見よ。刊本は *Iamblicus: De mysteriis*, eds. Emma C. Clarke, John M. Dillon and Jackson P. Hershbell. Leiden, Boston: Brill, 2003; *Jamblique, Les Mystères d'Égypte*, ed. E. Des Places, S. J. Paris: Les Belles Lettres, 1966. ユリアヌスに対するイアンブリコスの影響にかんしては Dominic O'Meara, *Platonopolis: Platonic Political Philosophy in Late Antiquity*. London/New York: Routledge, 2003: 120-128, Polymnia Athanassiadi, *Julian: An Intellectual Biography*. London: Routledge, 1992²: 126, 136-7, 143ff, 181-182; Rowland Smith, *Julian's Gods*. London, New York: Routledge, 1995 を見よ。
- 3 古代末期における葬制と葬制観の変容に関しては Ulrich Volp, *Tod und Rtuat in den christlichen Gemeinden der Antike*. Leiden: Brill, 2002 を見よ。特に帝国西方における殉教者・聖人崇敬における遺骸観の変容に関しては Peter Brown, *The Cults of the Saints*, Chicago: University of Chicago Press, 1981 が明快な見取り図を与える。Brown 以後の古代末期における聖人崇敬の研究動向に関しては James Howard-Johnston and Paul Anthony Hayward, eds., *The Cult of Saints in Late Antiquity and the Early Middle Ages*. Oxford: Oxford University Press, 1999; Johann Leemans, Wendy Mayer, Pauline Allen, and Bowdewijn Dehandschutter, *'Let us Die that We May Live': Greek Homilies on Christian Martyrs from Asia Minor, Palestine and Syria (c. AD 350-450)*. London: Routledge, 2003: 3-52 を見よ。
- 4 ユリアヌスの書簡の刊本は *L'empereur Julien, Oeuvre complètes, Tome I-2e partie: lettres et fragments*, ed. Joseph Bidez. Paris: Les Belles Lettres, 1924, 1960: 2-235; *Julian III*, ed., Wilmer Cave Wright. Cambridge, Mass./London, UK: Harvard University Press/Heinemann, 1923.
L'Epistolario di Giuliano Imperatore, ed. Matilda Caltabiano, Napoli: D'Auria, 1991. 書簡番号は Bidez 校訂版に従う。『ガリラヤ人駁論』の刊本は *Julian III*, ed., Wilmer Cave

- Wright. Cambridge, Mass./London, UK: Harvard University Press/Heinemann, 1923: 318-427; *Giuliano Imperatore. Contra Galilaeos*, ed. Emmanuela Massaracchia. Roma: Atheneo, 1991. 断片番号は Massaracchia 校訂版に従う。
- 5 Smith, 1995: 111-112; Joseph Bidez, *La vie de l'empereur Julien*. Paris: Les Belles Lettres, 1930, Glen W. Bowersock, *Julian the Apostate*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1978 (『背教者ユリアヌス』新田一郎訳、思泉社、1984 年), Athanassiadi 1992, Klaus Rosen, *Julian: Kaiser, Gott und Christenbasser*. Stuttgart: Klett-Cotta, 2004 は言及していない。
- 6 Robert Garland, *The Greek Way of Death*. London: Duckworth/Ithaca, NY: Cornell University Press, 1985 (『古代ギリシア人と死』高木正朗、永都軍三、田中誠訳、甲陽書房、2008 年); Robert Parker, *Miasma: Pollution and Purification in Early Greek Religion*. Oxford: Oxford University Press, 1983; Jocelyn M.C. Toynbee, *Death and Burial in the Roman World*. London: Thames and Hudson, 1971; I Morris, *Death-Ritual and Social Structure in Classical Antiquity*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1992.
- 7 ユリアヌスの書簡のイタリア語訳者・注解者である Caltabiano は、ユリアヌスの念頭にプラトン『法律』の理想国家における儀礼的悲嘆に関する禁止 (959A) と、紀元前 6 世紀アテナイの僭主ソロンの「明け方以前の葬列」を推奨する立法 (プラトン『法律』760A) があった可能性を指摘している。Caltabiano 1990: 275, n. 2, Smith 1995:110-112. Parker は、ユリアヌスのこの条文はむしろ人々の目を穢れから守るための措置であって、都市貴族の華美な葬儀を憂慮したソロンの立法とは目的が異なると考えている。Parker 1983: 36.
- 8 Parker, 1983: 36.
- 9 Volp, 2002: 254-255.
- 10 「ユスティニアヌス法典」ではこの箇所は「瀆聖 (sacrilegis) のかどに帰せられるべき罪」となっており、直接に「祖霊」への言及はない。Bidez 1924:129, Caltabiano 1990:275, n. 1. 『テオドシウス法典』の時点ではキリスト教的表現は採用されていない。この点でも紀元後 5 世紀において墓域における「祖霊」の存在を喚起することで墓域の loci religiosi としての不可侵性を想起させる効果がまだ効力をもちえたものと考えられる。
- 11 Julianus, *Ep.*, 139a, p.197.16-23. Bidez 版を底本とする。訳文は拙訳による。
- 12 古代末期における衰微した聖域からのスポリアの利用に関しては Helen Saradi-Mendelovici, "Christian Attitudes toward Pagan Monuments in Late Antiquity and Their

- Legacy in Later Byzantine Centuries.” *Dumbarton Oaks Papers* 44 (1990): 47-61 を見よ。聖域の「石切場」化は多くの場合衰微による機能の喪失が原因であり、資材は装飾・建材の順に用いられる。Saradi-Mendelovici 1990: 49. コンスタンティヌス治下における美観整備のためのスポリアの利用の美意識については Beat Brenk, “Spolia from Constantine to Charlemagne: Aesthetics versus Ideology”. *Dumbarton Oaks Papers* 41 (1991): 103-109, esp. 103-107 を見よ。コンスタンティノポリスの美観の整備に際しても、衰微した聖域のスポリアが用いられたが、この場合、衰微した聖域のスポリアはもはや「聖なる物質」としての意義を失った物質として理解された。
- 13 Toynbee, 1971: 37-38, 40. Volp, 2002: 71-74, 86-93.
 - 14 Volp, 2002: 88-89, 122-124, 246.
 - 15 Julianus, *Ep.* 139a, p.197, 24-198, 1. 底本は Bidez 校訂版、翻訳は拙訳による。
 - 16 Garland, 1985: 21, Parker 1983: 34-36.
 - 17 Toynbee, 1971, Volp 2002: 77-80.
 - 18 Iamblichus, *Myt.*, VI, 1-2.
 - 19 XII Tab. X. 4, Plat. Leg. 4. 717DE, 719D; 12. 958E-959A, CD.
 - 20 Volp 2002: 144-148, 176-185. 古代から現代に到るギリシアにおける儀礼的悲嘆の実態については Margaret Alexiou, *The Ritual Lament in Greek tradition*. London: Cambridge University Press, 1974; Loring Danforth, *The Death Ritual of Rural Greece*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1982 を見よ。Alexiou はニュッサのグレゴリオス『マクリナ伝』を典拠に、紀元後 4 世紀の模範的なキリスト教徒の家庭の例として知られるニュッサのグレゴリオスの一族も、葬列のさいには詩編唱を行い、出棺前と墓前では儀礼的悲嘆を行っていたことを指摘する。Alexiou 1974: 27, 31. Alexiou は、儀礼的悲嘆は古代末期においては民衆の慣習であって、教養あるキリスト教徒の家庭では詩編唱を用いる傾向にあったと指摘するが、勅法にどの程度まで儀礼的悲嘆への懐疑がみられるかという問題については判断を保留している。Alexiou, 1974: 33.
 - 21 Bidez, 1924: 200 n. 2.
 - 22 Julianus, *Ep.* 136b, p. 200. 17-24 Bidez. 底本は Bidez 校訂版、翻訳は拙訳による。
 - 23 Julianus, *Ep.* 136b, p. 198. 10-14 Bidez. 底本は Bidez 校訂版、翻訳は拙訳による。
 - 24 ホメーロス『イーリアス』第 14 歌 241 行への言及。
 - 25 Julianus, *Ep.* 136b, p. 198. 24-200. 7 Bidez. 底本は Bidez 校訂版、翻訳は拙訳による。
 - 26 Toynbee, 1971: 34, Garland 1985: 8-10. Garland は紀元前 5 世紀末以降は英雄的な死を

遂げていないふつうの死者に対しても「祝福された者 (makarios)」のエピセツトが用いられると指摘している。イアンプリコス『エジプトの秘儀について』における死者の肉体と靈魂の関係については Iamblichus, *Myst.*, VI.1-2.

- 27 『神官宛書簡断片』でも同様の宇宙観が提示される。Julianus, *Ep.* 89b, 293c. ユリアヌスはこのような宇宙観にまつわる議論をみだりに口にしてはならないという認識ももっていた (*Ep.* 136b, p. 198, 24-199, 1)。この禁忌の感覚については別途検討を要しよう。また、ユリアヌスは、一者と非物質的な神々が人間に開示した知解可能な天体神は、人間の感覚では捉えがたい存在であって、直接に物質的な供物を受け取ることのできない存在として理解している。Julianus, *Ep.* 89b, 293bc.
- 28 Julianus, *Ep.* 89b, 292cd, 289b-290c. Iamblichus, *Myst.*, V. 15, 18, 20, 22,25.
- 29 Julianus, *Ep.* 139b, p. 200,4-6. Bidez. 底本は Bidez 校訂版、訳文は拙訳による。
- 30 Volp 2002: 128. Garland 1985: 24 では、紀元前 5-4 世紀のギリシア語圏における喪服・死装束の色彩は都市によってさまざまであったことが指摘されている。
- 31 Plat, *Leg.*, 12. 947B.
- 32 Julianus, *Ep.* 89b, 295b.
- 33 Julianus, *CG* (Cyr. Alex. *CJ* 10) 335b=fr. 81.
- 34 Julianus, *CG* (Cyr. Alex. *CJ* 10) 339e-340a=fr.82.
- 35 Julianus, *CG* (Cyr. Alex. *CJ* 10) 327ab=fr. 79.
- 36 Julianus, *CG* (Cyr. Alex. *CJ* 10) 335cd=fr. 81.
- 37 Julianus, *CG* (Cyr. Alex. *CJ* 6) 201e-202a=fr. 47.
- 38 Julianus, *Ep.* 89b, 288ab.
- 39 Julianus, *Ep.* 89a, 453d (大神祇官テオドーロス宛、362/3 年冬)。
- 40 「都市における共同生活の放棄=よき生の放棄」という観点から、ユリアヌスは殉教者のみならず砂漠の修道士の修徳修行をも批判した。Julianus, *Ep.* 89b, 288b. また彼は、マリアの「聖霊による処女懐胎」の教説に対する懐疑を根拠にイエスの聖性を否定した。『ガリラヤ人駁論』では、マリアの「聖霊による懐胎」の教説はヘレニズム・ローマ神話の神々による略奪婚・姦通の挿話と類似の挿話とみなされる。マリアは「神霊」との姦通によって「半神半人」のイエスを懐胎したことになる。Julianus, *CG* (Cyr. Alex. *CJ* 8) 262cd, 262e-263e=fr.64.
- 41 Julianus, *CG* (Cyr. Alex. *CJ* 6) 205e-206b=fr. 48.
- 42 Julianus, *CG* (Cyr. Alex. *CJ* 6) 201e-202a=fr. 47

- 43 Julianus, *CG* (Cyr. Alex. *CJ* 6) 205e-206b=fr. 48.
- 44 この勅法は現存しないが、以下の箇所に言及がある。Libanius, *Or.* 1. 120-121, *Or.* 18. 121-124, Ammianus Marcellinus, 22.5.1-4, Rufinus *HE*, 10.33, Socrates *HE* 3.1.43ff, Sozomenos, *HE* 5.3.1-3, 5, Theodoretos *HE*, 3.4.1-2, 3.6.1.
- 45 Julianus, *Ep*, 89b, 295a; *Or.* 11, 138b, 140bc.
- 46 とりわけアンティオキア郊外ダブネーのアポローンの聖域にユリアヌスの異母兄ガッルス監督下で設置されたデキウス帝治下の殉教者バビュラス廟の撤去命令と墓域への改葬命令が好例である。(Julianus, *Misopogon*, 361b-362c, Ammianus Marcellinus, 22. 13, 22. 14.2-3; 7-8. Sozomenos, *HE*. 5.19, 5-8, Socrates, *HE*, 3.18, Philostorgios *HE*. 7.2, Johannes Chrysostomos, De S. Babyla)。アンティオキアにおける殉教者崇敬については Wendy Mayer, "Introduction: The cult of the saints at Antioch and Constantinople", in: Wendy Mayer and Bronwen Neil, eds. *St. John Chrysostom: The Cult of the Saints*. Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 2006: 20-28 を見よ。また、アンミアヌスは、このときユリアヌスが行った浄祓をペイシストラトスによるデーロス島のアポローンの聖域における遺骸の撤去と浄祓 (Herodotos, 1.64) と同じ方法によるものとみなす Ammianus Marcellinus, 22. 12. 8.
- 47 Julianus, *Ep. ad SPQAtb*, 271c-272a, *Or.* 11 (Lacombrade, *Or.* 4 Wright) 130c-131d.
- 48 Julianus, *Caesares*, 38. 336a-337b.
- 49 コンスタンティウスの宗教政策にかんしては Richard Klein, *Constantius II. und die christliche Kirche*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977; Timothy D. Barnes, *Constantius and Athanasius*. Cambridge, Mass./London: Harvard University Press, 1993; Barceló, Pedro. *Constantius und seine Zeit: die Anfänge des Staatkirchentums*. Stuttgart: Klett-Cotta, 2004 を見よ。特にユリアヌス治下に到るアレクサンドリアにおける状況については Christopher Haas, *Alexandria in Late Antiquity: Topography and Social Conflict*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1997: 280-295, アレイオス派系諸分派との関係については Hans Kristof Brennecke, *Studien Zur Geschichte Der Homoër: Beiträge Zur Historischen Theologie*. Tübingen: Mohr Siebeck., 1988: 5-85 を見よ。
- 50 例えばユリアヌスが『ひげぎらい』において行う「供犠を行う皇帝」としての自己自身への言及はこのような自覚の反映でもあろう。Julianus, *Misopogon*, 346bc.

(なかにし・きょうこ 明治学院大学教養教育センター、清泉女子大学非常勤講師)

Death and the Martyr Cult in Emperor Julian's Religious Thought

Kyoko Nakanishi

This paper examines the explication on the death, the rituals of the dead, and the martyr cults in the religious thought of Roman Emperor Julian “The Apostate” (331/2-363, reign 361-363). Julian’s *Edict on Funerals* (Julianus *Ep.* 136a=*Codex Theodosianus* 9. 17. 5; *Codex Justinianus* 9. 19. 5; in Latin, issued on 12, Feb. 363) and its supplement (Julianus, *Ep.* 136b, in Greek) shows his idea on the death and the ritual defilement caused by the rituals of the dead. Also he made severe criticism on the martyr cults as the worship for the defiled corps in *Contra Galilaeos* (*Against Galilaeans*), written in 362/3 winter as an invective for Christianity and its followers.

In this edict and its supplement, Julian shows large interest on the effect of defilement caused by the rituals of dead. *Ep.* 136a (*Codex Theodosianus* 9. 17. 5=*Codex Justinianus* 9. 19. 5) banned violation of tombs, exposition of ritual lament (*exsequia*, *nenia*) in the public space of cities, and funeral procession inside cities during daytime. In general, Greco-Roman cities had tombs and graveyards outside of city wall. They were recognised as legally sanctioned inviolable spaces where the eternal rest of the dead were secured. Romans believed that tombs and graveyards were protected under the presence of ancestral ghost (*di Manes*). In the late antiquity, violated tombs and ruined temples became as the sources of *spolia* (used materials) that were recognized as suitable materials for decoration of public and private buildings. Julian banned vandalism on tombs and graveyards as ‘the

violation of eternal rest of the dead', and alerted that vandalism could become the target of 'the vengeance of the ancestral ghosts'. Then he banned ritual lament in public space and daytime funeral procession as the cause of ritual defilement of the death that could contaminate the space for the living people.

Ep. 136b is the exegesis on *Ep.* 136a, that is based on Neoplatonist ritual theory and moral theology after Iamblichus (c. 245-c. 325), *De Mysteriis*. Here Julian stated the death as the eternal rest that people could finally reach after their virtuous life in this visible world. He suggested people to live a virtuous life imitating and communicating with the gods of the daytime and of the livings (i.e. Olympian Gods) and of the night and the dead (i. e. the Gods of the Underworld) and The One the bringer of the culture and the protecting gods of this visible world. He recognised the rituals of dead as the concern of the living people, not of the dead. His explanation is as below: when the souls of the dead depart from their body to the The One, their interest to the visible world should be lost; on the other hand, shrines, temples and statues were the dwelling of the invisible gods descending from The One; thus daytime funeral procession and ritual lament could expose public spaces and the dwellings of the daytime Gods to ritual defilement of the death; hence, the ritual defilement of the death must be avoided for Olympian Gods who dislikes it that could contaminate their blissful realm.

In *Contra Galilaeos*, Julian admitted that Christians also could commemorate their ritual of the dead. On the other hand he stated the martyr cults as 'corpse-worship' invented outside of Biblical imagination: he appreciated Isaiah and Jesus because they had originally rejected the ritual defilement of corps. However Julian denied the holiness of the life of Jesus, the martyrs and their worshippers as rebellious to the Empire and its 'worldly' laws, which he stated as the benevolent gifts this visible world brought by The One and the descending gods. Moreover, he criticised the violence of Christians towards their adversary co-religionists and the

religious groups outside of them. Julian recognised 'the corpse-worship' and the violence as the double visible defilement of Christians, that had adequate reasons to be rejected. Julian could not have any empathy to the reason why his contemporary Christians adored their heroic precursors that inspired them with sense of visible and sensible holiness.

Julian would not regulate his 'adequate' ways of ritual of the dead in detail. Every religious sects and ethnic groups could observe their conventional way of ritual of the dead, if it would not cause the defilement of the death in the realm of the livings. His consciousness on the ritual defilement is under the influence of the conventional Helleno-Roman notion of death, at the same time his view on the life and the death was derived from Iamblichan moral theology: humans should live in this visible world among fellow citizens (*cosmopolites*) communicating with gods by everyday prayer and contemplation, aspiring the ascent of soul as salvation and the peaceful death as the eternal rest that no one could violate. Most concern of Julian's moral theology was how people could live the blessed life without defilement in this material world. Thus the ritual of the dead could be also recognised as one of the important means to communication with the Gods of Underworld who protect the realm of the dead, where everyone goes after the end of their life. Julian had less interest to the sense of sensible holiness that could be inspired by the real presence of existing or ever existed holy people, and seems to have rigoristic sense to reject the feeling of compassion to the exposition of ritual lament to share people in the sorrow of deprivation of significant other(s) in public.