
東方キリスト教圏における聖人伝と翻訳

戸 田 聡

〈一橋大学〉

プロローグ

最初にお断りしなければなりません、本報告の題にある「東方キリスト教圏」（或いは「キリスト教的東方」）という表現は、それ自体としては確固たる存在を表しているとは言えません。キリスト教的東方が歴史的に何らかの意味で統一体を構成したことは一度もありません。実際に存在したのは、かつ今日も存在するのは、シリアのキリスト教、アルメニアのキリスト教、グルジアのキリスト教、エジプトのキリスト教（コプト教会）、エチオピアのキリスト教といった、様々なキリスト教でしかないのです。キリスト教的東方とは、歴史的事実である（というよりむしろ、実在¹だった）キリスト教的西方が、これまた全くの歴史的事実であるイスラム教的東方に対抗するために作ったところの、イメージでしかなく、したがって、キリスト教的東方（或いは「東方キリスト教圏」）が多様であると言うのは、全くの同義反復なのです。

しかしながら、東方キリスト教圏という観念に意味がないわけではありません。というのは、東方キリスト教圏においては、あらゆるジャンルの様々なキリスト教的著作が、いくつもの国境を容易に乗り越えて流布しえたからです。そのようなことはもちろん翻訳という方法によってもたらされました。この観点から見ると、東方キリスト教圏は、様々な方向での文化的交流の観察が行なえる、またとない領域であると言えることができるでしょう。

本報告は聖人伝というジャンルに属する作品に注目することになっています。この文学ジャンルを選んだ理由は、全く単に、私が数年前に或る聖人伝文学を主題として学位論文を書いたから、ということにあります。本報告が扱うそれぞれの作品が、東方キリスト教圏の様々な地域を、一つの言語から別の言語へと移行しその際変容を遂げたり遂げなかったりしながら、通り抜けていくのを、皆さんはご覧になるでしょう。ここでは、特に本文のレベルで、当の作品の現存する諸語版の間にどのような違いが見られるかに、注目することになります。

議論を始める前に付け加えると、この種の研究で最も労力を要するのはふつう、同一の作品の、言語が異なる2つの版^{ヴァージョン}間の関係を確定することです。関係を厳密に確定するのは決して容易ではありません。というのは、古代においても中世においても、翻訳はふつう無名で行なわれたからです。ということで、或る一つの作品のすべての版間の関係がはっきりしているというケースはごく少数です。以下では3つの例を扱うにすぎず、そのうち2つの例はよく知られたものです。つまり、この種の研究、すなわち諸言語の版を同時に扱い、かつそれが言語的障壁を乗り越えて伝承した足跡を見極めるという研究は、今なおその初期段階にある、とすることができるのです¹。

1 例として、高名なボランディスト P. Peeters (1870–1950) の有名な論文 « Traductions et traducteurs dans l'hagiographie orientale

1. バルラームとヨアサフ

世界の文学の中で『バルラームとヨアサフ』は、疑いなく、最も遠くまで旅をした作品の一つでしょう。ブツダの生涯に由来する（つまり非キリスト教起源の）様々なエピソードを含んだこの小説は、東方キリスト教圏の諸地域及びビザンツ帝国を経て中世の西欧に到達し²、そこにおいて『バルラームとヨサファト』という名で大変な普及を見ました。ここで扱うのは、東方及びビザンツでの流布のみです。「小説」と言いましたが、バルラームとヨアサフ（或いはヨサファト）は中世において聖人として崇敬されていますので、彼らの伝説は何ら問題なく聖人伝というジャンルに含めてよいでしょう。

内容を簡潔に要約すると次のようになります。インドの或る王が、生まれた自分の息子（その名は、アラビア語版ではブーダースフ、グルジア語版ではヨダサフ、ギリシア語版ではヨアサフ）を隔離します。息子にこの世の不幸を味わせたくなかったのです。しかし息子はそれを垣間見るに至り、知って大いに悩みます。そこへやってくるのが、商人に変装した禁欲者（その名は、アラビア語版ではピラウハル、グルジア語版ではバラフヴァル、ギリシア語版ではバルラーム）で、彼は教えを説いて王子を自分の宗教へと改宗させます。この宗教が一体どういうものかは、後で見ることにします。禁欲者が王子の宮殿を去った時には、王子は既に師の教えに心服しており、その結果、父親である王が、息子を当の宗教から引き離すために、言い換えれば息子をこの世の楽しみによってつなぎとめておくために、行なった様々な努力も空しく、息子の信念は揺らぎませんでした。この一連の努力の中で登場するのがニセ者のピラウハル（ないしバラフヴァル、等々）です。小説の掉尾は、何語版であるかによって異なりますが、変わらないのは、死ぬ前に王が息子と和解するという事実と、息子が、自分の霊的師に倣って禁欲者として死ぬということです。

この『バルラームとヨアサフ』という小説は本報告のテーマにとって特別に興味深いものです。というのも、まさに東方キリスト教圏を通過する際に、この小説の本文はキリスト教化的変成を、或いはもっと簡単に言えばキリスト教化を、遂げたに違いないからです。そこで、このキリスト教化の過程をより良く把握するためには、どの版が最初のキリスト教的ヴァージョンであり、どの版がその底本（定義上、この底本は非キリスト教的ヴァージョンでしかありえないことになります）であるかを、正確に知ることが重要です。

幾人かの学者はシリア語版の存在を想定し、そしてそれは中世ペルシア語から訳されたものだと考えました³。そのようなシリア語版があれば、議論の余地なくそれが最初のキリスト教的ヴァージョンとなります。しかしこの仮説的シリア語版は度外視してよいでしょう、というのも、たとえそれが或る時点で存在したとしても、それは今日に至るまで全く何らの痕跡も残していないからです⁴。

à l'époque byzantine » (原論文は1922年 *Analecta Bollandiana* 誌に発表され、後に彼の遺著 P. PEETERS, *Orient et Byzance. Le tréfonds oriental de l'hagiographie byzantine* (Subsidia hagiographica, 26), Bruxelles : Société des Bollandistes, 1950, p. 165–218 に収録されています)。見事な内容ではありますが、この論文は、なお多くのことが今後なされるべき研究分野における嚆矢以上のものではありません。管見の限りでは、この論文は、東方キリスト教圏における翻訳の歴史に関する総合的叙述の唯一の試みです。

2 事典の項目記事 « Barlaam und Joasaph » (*Lexikon des Mittelalters*, vol. 1, München : Deutscher Taschenbuch Verlag, 2002 (réimpr. de 1980), col. 1464–1469 所収) 及び « Le roman de Barlaam et Josaphat » (R. GOULET (éd.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, vol. 2, Paris : CNRS Editions, 1994, p. 63–83 所収) を参照。

3 例えば K. S. KEKELIDZE, « Balavaris romani k'ristianul mdserlobashi », dans ID., *Etiudebi dzveli k'art'uli literaturis historiidan*, vol. 6, Tbilisi, 1960, p. 44–46 (未見)。I. V. ABULADZE, « Introduction » dans D. M. LANG (trad.), *The Balavariani (Barlaam and Josaphat). A Tale from the Christian East*, Berkeley & Los Angeles : University of California Press, 1966, p. 20 n. 2 により引用)。このような経路での翻訳としては、劣らず有名なケースとして『カリラとディムナ』という小説があることが知られています。

4 シリア語版を想定するこの仮説は P. PEETERS, « La première traduction latine de « Barlaam et Joasaph » et son original grec », *Analecta Bollandiana* 49 (1931), p. 303–305 において厳しく批判されています。

中世ペルシア語版からイスラム教或いはイスマーイール派アラビア語版が成立したと言われていますが、ここでは中世ペルシア語版については云々しないことにします。というのは、その存在も確証がないからです⁵。イスマーイール版について言うと、これは今から100年以上前にボンベイで出版されたようで⁷、次いでD・ジマレによって再校訂が行なわれています。同じジマレはフランス語訳も行なっています⁸。この学者によると、このアラビア語版の成立年代は750年から900年の間、つまりアッバース朝時代の初期だそうです⁹。ということで、くだんの小説のキリスト教化について、問題となるのはより正確には、アラビア語から何語に訳されることで、この小説に初めてキリスト教的な装いを与えられることとなったのか、ということになります。

この問題については多くの議論が行なわれてきました。ギリシア語・ラテン語の多くの写本によると、小説『バルラームとヨアサフ』（そのギリシア語版）の著者は、最後のギリシア教父ダマスコのヨアンネスだとされており、つまり彼がこの小説（或いはむしろ伝説）をキリスト教的作品にしたのだ、とされています。

このような著者決定は、複数の専門家、特に東方キリスト教研究を行なう専門家によって批判されており、彼らは、この小説はまずアラビア語からグルジア語に訳され、次いでグルジア語からギリシア語に訳されたのだ、と主張しました。さらに、グルジア語からギリシア語に訳した訳者の名前についてすら説があります。すなわち、グルジア人だがコンスタンティノープル（つまりギリシア語圏）で育ったアトスの修道士エクヴティミ（1028年没）が訳者だということです。ドイツの高名なビザンツ学者F・デルガーがヨアンネス真筆説を擁護しようとしたことが¹⁰、多くの学者ははっきりグルジア語説を支持してきました。

最近になってこの小説が再び脚光を浴びました。これは、ドイツのビザンツ学者R・フォルクによるところが大きく、フォルクは『バルラームとヨアサフ』のギリシア語版の再校訂という、学問上の真の進歩をもたらす作業を行なっています¹¹。のみならず、彼は上述のグルジア語説を批判しようとし、特にギリシア語訳をアトスの修道士エクヴティミによるとする説を批判しようとした¹²。しかし奇妙なことに、その後フォルクは説明抜きで批判を撤回し、『バルラームとヨアサフ』のギリシア語版がエクヴティミによるものだとする考えを強化する決定的な論拠を自ら提出しています。この論拠は2つのことの観察に基づいており、その1つは、小説『バルラームとヨアサフ』が、テオドロス・ダフノパテス（†963）の編纂したヨアンネス・クリュソストモスの著作の選集から複数の章句を引用しているということであり¹³、もう1つは、この小説

5 実にはアラビア語版には複数の「『バルラームとヨアサフ』以前の版」（ジマレの言い方）が存在します（GIMARET, *Le livre de Bilawhar*, p. 25-41を参照）。特にイブン・バーブーヤの版と呼ばれるものがあり、これについては後述します。このイブン・バーブーヤの版は未校訂であり、アクセスが容易でないで、ジマレが校訂したイスマーイール版が、参照可能な事実上唯一のアラビア語版だと言えます。

6 W. B. HENNING, « Persian Poetical Manuscripts from the Time of Rūdāki » (*A Locust's Leg : Studies in Honour of S. H. Taqizadeh*, London : Lund Humphries, 1962, p. 89-98所収) において断片が校訂されたペルシア語版は、ここで言う散逸したペルシア語版とは何の関係もないようです。

7 当の書物は1889年に *Kitāb Balauhar wa-Būdāsaph* というタイトルでボンベイにおいて刊行されたとのことですが（J. JACOBS, *Barlaam and Josaphat*, London : David Nutt, 1896, p. xxvii による）、この書誌情報は不正確で、残念ながらこれ以上正確な情報を得ることができません。

8 校訂版は D. GIMARET (éd.), *Kitāb Bilawhar wa Būdāsf*, Beyrouth : Dar el-Machreq, 1972、フランス語訳は D. GIMARET, *Le livre de Bilawhar et Būdāsf selon la version arabe ismaélienne*, Genève - Paris : Librairie Droz, 1971.

9 GIMARET, *Le livre de Bilawhar*, p. 61.

10 F. DÖLGER, *Der griechische Barlaam-Roman, ein Werk des H. Johannes von Damaskos*, Ettal : Buch-Kunstverlag Ettal, 1953.

11 R. VOLK (éd.), *Historia animae utilis de Barlaam et Ioasaph (spuria) II : Text und zehn Appendices* (Patristische Texte und Studien 60 ; Johannes von Damaskos : Die Schriften, Band 6/2), Berlin : W. de Gruyter, 2006.

12 R. VOLK, « Urtext und Modifikationen des griechischen Barlaam-Romans. Prolegomena zur Neuausgabe », *Byzantinische Zeitschrift* 86/87 (1993/1994), p. 460 : « Nachdem also die Autorschaft des Euthymios († 1028) schon rein chronologisch sehr unwahrscheinlich geworden ist, ... ».

13 この点については R. VOLK, « Medizinisches im Barlaam-Roman », *Byzantinische Zeitschrift* 99 (2006), p. 192-193 を参照。

がシメオン・メタフラステス（†987）によってふんだんに引用されているということです¹⁴。フォルクが自らの研究の結論として要約的に述べていることを見ておくのと次のとおりです。「かくてどうやら、ギリシア語版『バルラームとヨアサフ』はテオドロス・ダフノパテスのクリュソストモス選集の成立以後からシメオン・メタフラステスの死より以前という期間、つまりおおよそ950年から987年の間に属するようであり、また、そのことから、グルジア人エウテュミオス [=エクヴティミ]（955年生まれ。975年以降についてその著作活動が知られている）が決定的に、最も可能性の高い著者候補となる、或いは、著者候補であり続けるようだ」¹⁵。こうして今や『バルラームとヨアサフ』のギリシア語版の著者に関する論争は決したようです。すなわち、アトスの修道士エクヴティミが『バルラームとヨアサフ』のギリシア語版の著者である可能性が極めて高く、そして彼はグルジア語底本を基にしてそれを著作し、その際様々な素材（とりわけ、紀元2世紀に書かれたキリスト教護教論であるアリスティデスの『弁明』など）を多数付け加えたようです。以上述べてきたことが示しているのは、『バルラームとヨアサフ』のキリスト教化に関しては、アラビア語からグルジア語への伝承がどのようにして行なわれたかをより精確に見る必要がある、ということです¹⁶。この点の検討をここで行ないたいと思います——同様の比較は既に複数の研究者によって行なわれてきたわけではあります。

ジマレの指摘が本報告の分析にとって出発点として役に立ちます。彼の全般的な判断は、グルジア語版（長テキスト版）におけるキリスト教化は「なお比較的控え目だ」というものです。確かに、注目すべき相違が列挙されています。すなわち、グルジア語版の結末は異なっている。また、グルジア語版ではニセ者のバラフヴァルは、ラキス（アラビア語版によれば王の占星術師）がバラフヴァルに変装したというのではなく、別の人物（ナホル）であり、しかもこの人物は本物のバラフヴァルの瓜二つだとのこと。また、グルジア語版はアラビア語版では無名のままである人物たちに名前を付している、等々。しかしこれらの相違をわきへ置くと——とジマレは言うのですが——、「エルサレムの本文 [すなわちグルジア語の長テキスト版] は非常にしばしば、イスマーイール派アラビア語版或いはイブン・バーブーヤのアラビア語版との間に顕著な並行関係を示している」、と¹⁷。より具体的にジマレによれば、ビラウハル／バラフヴァルとその弟子たる王子の対話から成っている小説の第1部においては、グルジア語版はイブン・バーブーヤのアラビア語版と一致しており、これに対して、王子とその父たる王とが宗教のことで対決する場面である小説の第2部においては、グルジア語版はイスマーイール派アラビア語版に従っている、と。残念ながら、イブン・バーブーヤのアラビア語版の参照は私には不可能ですので、イスマーイール派アラビア語版とグルジア語版（長テキスト版）を比較することにとどまらざるをえません。また、アラビア語もグルジア語もよくできるというにはほど遠いので、それぞれの翻訳（ジマレとラングによる）を大いに参照して比較を行なっていることをここで

14 この点については R. VOLK, « Symeon Metaphrastes — ein Benutzer des Barlaam-Romans », *Rivista di studi bizantini e neoellenici* 33 (1996 [1997]), p. 176 を参照。

15 VOLK, « Medizinisches », p. 193. 同じフォルクは最近刊行された、自らの校訂版へのイントロダクションの巻においてこの問題を長々と論じています (R. VOLK, *Historia animae utilis de Barlaam et Ioasaph (spuria) I: Einführung* (Patristische Texte und Studien 61; Johannes von Damaskos: Die Schriften, Band 6/1), Berlin: W. de Gruyter, 2009, p. 1–95: « Der Autor »)。

16 より正確に言うと、グルジア語版としては長短2つの本文があり、短い本文は D. M. LANG (trad.), *The Wisdom of Balahvar*, London: George Allen & Unwin, 1957 において、長い本文は LANG, *The Balavariani* において、それぞれ英訳が行なわれています。この長短2つの本文の関係についてふつつ考えられているのは、短い本文は長い本文の簡略版だということですが、M. TARCHNIŠVILI, « Les deux recensions du « Barlaam » géorgien », *Le Muséon* 71 (1958), p. 65–86 はこの説に反対で、2つの版は共通の源泉に由来すると主張しています。しかしタルシュニシュヴィーリの議論は説得的とは思えません。例えば、長い本文が「三位一体」となっているところで短い本文が単に「主」または「神」とある、という事実のうちに、タルシュニシュヴィーリは2つの本文がお互いに対して独立であるとの考えの論拠を見いだそうとしていますが、このような違いは様々に解釈可能であり、タルシュニシュヴィーリの解釈が直ちに正しいとは言えません。いずれにせよ、アラビア語版との並行関係が見てとれるのはグルジア語版の長い本文のほうですので、本稿では長い本文のみに注目することにします。

17 GIMARET, *Le livre de Bilawhar*, p. 52–53.

お断りしておきます。

まず宗教的観点からすると、イスマーイール派アラビア語版は言わば「超教派的」です。すなわち、この版にはもちろんブッドの名（ブーダースフとはもちろん別人であり、そしてもちろんブーダースフ自身は、言わばブッダの化身です）が出てきますが、それだけでなく、（ジマレの指摘によれば少なくとも一度）クルアーンの引用も見られます。どうやらアラビア語版の著者は諸宗教に対して開かれていたようです。ここで、今日伝わっているアラビア語本文が背後に複数の伝承層を有していると考えすることは不可能ではありませんが、この種の細かい論点にここで立ち入るつもりはありません¹⁸。

次に、グルジア語版の著者がどのようにして、キリスト教化を行ないながら本文を書いたかを見ることにします。多くの場合、彼はキリスト教の文書にそぐわない章句を単に削除しています。例えば、ブッドへの言及を含む章句がそれです。イスマーイール派アラビア語版では、王と王子（ブーダースフ）とは自分たちの先祖の事績に言及していますが、こういう家族的な話の痕跡はグルジア語版では完全に消え去っています。

このようにして生じた欠落を埋めるため、或いは、当の文章のキリスト教的性格を強めるため、グルジア語版の著者はキリスト教的と評してよい要素を盛り込んでいます。しかし直ちに付け加えなければなりません、ここで言うキリスト教は非常に禁欲主義的性格の強いものであり、その結果、グルジア語版においては、小説の主人公であるヨダサフは、あらゆる種類の誘惑を寄せつけない禁欲者として描かれています。これに対してアラビア語版においては、小説の主人公ブーダースフが、1度だけとはいえ、肉の誘惑に屈しているということが見られます¹⁹。この関連でさらに注目すべきは、アラビア語版における「禁欲者」という語がグルジア語版ではしばしば「キリスト教徒」という語に置き換えられている、ということです。

グルジア語版の著者が本文にキリスト教化を施す、その具体的な仕方は様々で、或る時には彼は、文脈にあまり構わずに突然キリスト教の教えの説明を始めています²⁰。別の時には彼はより巧妙に、聖書の章句をさりげなく持ち込んでいます²¹。この後者のやり方は大体においてうまくいっているようです。

そして実は、この点こそが本報告の比較において最も興味深いのですが、アラビア語版自身が、複数の箇所において全くキリスト教的な相貌を示しています。例えばグルジア語版の第13章においては、新約聖書のたとえ話の中で最も有名なものの一つである種蒔きのたとえが見られます。ここで、グルジア語版はアラビア語版に忠実に従っていますが、しかしアラビア語版がいくつかの箇所では聖書本文と異なっているとはいえ、全体的な印象はというと、これは新約聖書の有名なたとえ話のことだろう、となります。さらに、グルジア語版の第27章においては（グルジア語版はここでもアラビア語版に従っています）、新約聖書の「黄金律」（マタイ7：12を参照）が、肯定形と否定形の両方で提示されています。

このことから、次の問いが思い浮かびます。すなわち、イスマーイール派アラビア語版は実際にはキリスト教的 milieu から出たのではないか、と。このような考えは『バルラームとヨアサフ』研究において耳新

18 さらに、方法的に言って、このような考え方は余計な仮説を積み上げる恐れなしとしません。

19 このエピソードは GIMARET, *Le livre de Bilawhar*, p. 200, l. 28 – p. 201, l. 26–31 に見られます。なお、ブーダースフが女と関係したのは女を自分の宗教に改宗させた後だということは注目に値します。

20 例えば、王子と服を交換した後、アラビア語版ではビラウハルは王子のもとから去っていますが（GIMARET, *Le livre de Bilawhar*, p. 136, l. 36–38）、グルジア語版（第39章）では、バラフヴァルは突然出発前に最後の説教を始めています（LANG, *The Balavariani*, p. 117, l. 26 – p. 119, l. 37）。

21 例えばグルジア語版は第36章の最後でバラフヴァルに、ヨダサフが差し出した贈り物を受け取るのを拒む、と言わせており、ここではグルジア語版とアラビア語版で言葉はほとんど逐語的に同一です。その後にグルジア語版は「聖なる福音書に『明日を思い煩うな、明日は明日自身のことを思い煩うだろうから』（マタイ6：34）とある、そのごとくに」という言葉をさりげなく付け加えており、この言葉はアラビア語版には欠落しています。次いでまた、2つの版はほとんど逐語的に同一なものとなっています。別の箇所（グルジア語版の第49章）では、グルジア語版の著者は聖書の言葉を、誘惑する女のセリフとして記しています（上記註19を参照）。ここで写本上に、ラングは書写者による次のような註記を見つけています。「キリストよ、悪魔の罠から我々を救いたまえ」。

しいものではありません。実際、グルジア語文学の専門家でグルジア語版（長テキスト版）の英訳者である D・M・ラングは、この小説に関して既にマニ教起源説を唱えています²²。確かに、アラビア語版の中にはグノーシス主義的・秘教的なタイプの宗教を想像させる箇所があります²³。しかし、特殊マニ教的な言及ないしほのめかしは、グルジア語版にもアラビア語版にも欠落しており、そしてラングが言及している古トルコ語の2つの断片は後代のもので、立証能力を有する論拠とは申せません。ラングの仮説は証明されたというにはなおほど遠いものであるとして、言えるのは、アラビア語版が言及している「宗教」とはどのような宗教かという問題は単純でなく、ラングの説明よりも納得のいく説明が求められている、ということです。

アラビア語版とグルジア語版の比較、特にここでは本文レベルでの比較についても少し述べておきたいとします²⁴。2つの本文を比較してわかるのは、（上で触れたジマレの指摘にもかかわらず）小説の第1部においても第2部においても、アラビア語版とグルジア語版がほとんど逐語的に対応している箇所が見られる、ということです。ここでは2箇所しか挙げませんが、もちろん事例はもっと増やすことができます。

グルジア語版第13章（第1部）

アラビア語版（の対応箇所）²⁵：そして一部の種は岩の上に落ちた。岩には水と湿り気と土とがついていた。そこでそれは芽を出し、その結果、それが伸びた時、その根は岩の乾燥した部分に達した。するとそれは死んだ。

グルジア語版²⁶：そしていくつかは岩の上に落ちた。その上には多少の土と湿り気があった。そしてそれは伸びた。そして、その根が岩の乾燥した部分に達した時、それは干からびた。

グルジア語版第47章（第2部）

アラビア語版（の対応箇所）²⁷：そのことはブーダースフを喜ばせた。彼の顔は輝いていた。そして彼は神に対して、自分の助け手たちが遠くに在った時に、敵たちの舌による助けによって宗教をお救いになったことのゆえに、賛美を献げた。

グルジア語版²⁸：幸いなるヨダサフは霊において喜んだ。彼の顔は聖霊の恵みによって輝いた。そして彼は、我らの主イエス・キリストの父である神、すなわち、彼の聖なる宗教を彼の敵たちの口によって強められたお方に対して、感謝と賛美を献げた。

これらの例は、グルジア語版の著者がイスマーイール派アラビア語版を全体として底本として使っていた可能性があるという仮説の正しさを補強するものとも言えます。もちろんこの仮説は、特にイブン・バーブーヤの版と今一度突き合わせることによって、さらに検証に付される必要があるわけですが。

最後に、著作原語の問題を避けて通ることはできません。この点に関しては既に、この小説はもともと中

22 LANG, *The Wisdom of Balahvar*, p. 24–29（周知のように、古代、特にローマ帝国においては、マニ教はキリスト教徒によって、最も恐るべき異端の一つとみなされていました）。但し、この小説の著作原語についてラングは自らの考えを明確にしている、ということは付け加えておかねばなりません。

23 GIMARET, *Le livre de Bilawhar*, p. 101, l. 1–10を参照。この箇所はグルジア語版の長い本文の第23章に大体当たっていますが（LANG, *The Balavariani*, p. 80）、しかし両者の間には厳密な並行関係は存在しません。

24 アラビア語本文については GIMARET, *Kitāb Bilawhar* を参照。グルジア語版の長い本文はインターネット上において «Balavariani Redaction A» という見出しのもとで参照可能（URL は <http://titus.uni-frankfurt.de/texte/etca/cauc/ageo/hagio/balavara/balav.htm>。2009年2月12日閲覧。なお、グルジア語版の短い本文は同じく «Balavariani Redaction B» という見出しのもとで参照可能）。この情報は日本人のグルジア語研究者、児島康宏氏のご教示によっています。

25 GIMARET, *Kitāb Bilawhar*, p. ۳۸, l. 2–4（本文）。日本語訳は戸田による（なお、GIMARET, *Le livre de Bilawhar*, p. 86, l. 35–39を参照）。

26 P. 35, l. 21–25（本文。上記註24を参照）。日本語訳は戸田による（なお、LANG, *The Balavariani*, p. 76を参照）。

27 GIMARET, *Kitāb Bilawhar*, p. ۱۷۱, l. 7–9（本文）。日本語訳は戸田による（なお、GIMARET, *Le livre de Bilawhar*, p. 191, l. 20–23を参照）。

28 P. 115, l. 18–24（本文。上記註24を参照）。日本語訳は戸田による（なお、LANG, *The Balavariani*, p. 139を参照）。見られるように、この箇所での二つの本文の違いは基本的に、グルジア語版の著者のキリスト教化的傾向によるものとも言えます。

世ペルシア語で書かれたのではないかとする仮説を上で見ましたが、もう一つの考え、すなわちアラビア語自体が著作原語だったのではないか、という考えは劣らず有望であるように見えます。実際、ジマレは、イスマーイール派アラビア語版が『*ādāb Buzurġmīhr*』と題するアラビア語の文章から借用を行なっていること、そしてこの文章のオリジナルである中世ペルシア語版が保存されていることを指摘していますが、この借用はアラビア語のレベルで行なうことが可能だったのですから、中世ペルシア語原本という仮説的なものに必ずしも頼らなければならない必要はありません。すぐ上での本文分析が示したように、イスマーイール派アラビア語版全体がモデルとして尊重されているようだという事実もまた、アラビア語原本という考えにとっては好材料です。

以上の議論でなお複数の点が不明瞭なままであるということは認めざるをえませんが、しかしともあれ、以上の議論を締め括るに当たって少なくとも言えるのは、この小説『バルラームとヨアサフ』の成立の端緒には、疑いなくお多くの興味深いことが発見を待っているだろうということ、そして、そのような発見は、この小説のキリスト教化の過程をより明確に把握することを可能にし、したがって、その伝承を可能たらしめた文化的・宗教的交流のより明確な把握に資するだろう、ということです。

2. アガタンゲロスの書

アガタンゲロスの書と呼ばれる文書は今から60年以上前に、ベルギーの著名な東洋学者で長年ルーヴァン・カトリック大学の教授だったG・ガリット (1914–1990) によって大変突っ込んだ研究の対象となっています。注目に値するのは、この学者が、多言語 (ギリシア語、アラビア語、アルメニア語、グルジア語等々) がかわるこの文書群を扱う浩瀚な書物を弱冠32歳で公刊しているということです²⁹。爾来いくつかの研究が同じテーマに関して出されてはいますが、ガリットの著作は今日に至るまで基本的文献であり続けているようです。

本来的には、この文書群の中心的著作である『アガタンゲロスの歴史』では、『聖グリゴリオスの教え』³⁰と呼ばれる演説が大きな部分を占めており、そのためこの『歴史』は聖人伝文学には属さないと言えます。しかし、聖人伝と結びつけてよい充分な理由は存在するのであって、なぜなら、或る意味では、この『歴史』で語られているのはアルメニアへの宣教者である照明者聖グリゴリオスの生涯であるからであり、また、この文学作品は伝承の過程で『照明者グリゴリオスの生涯』という全く聖人伝的な作品を生み出してもいるからです。このほか、アルメニア語版の『アガタンゲロスの歴史』に直接由来するギリシア語版アガタンゲロスも存在します。

内容から見て、先に挙げた『バルラームとヨアサフ』と異なり『アガタンゲロスの歴史』は歴史書だと考えることができます³¹ (アルメニア文学における唯一の歴史書でもなければ、同種の諸文書の中で最も重要なものでもありませんが)。実際、この文書の中で提示されているのは、言わば、アルメニアという国の創建ということです。それが語っているのは王及び人民のキリスト教への改宗であり、そしてアルメニア人の大多数は今日でもそのキリスト教に帰依しているのですから。当の文書においてこの改宗の話は、鍵となる人物である照明者グリゴリオスの生涯という大枠の中にはめ込まれています。しかしながら、この文書がアガタンゲロスとかいう目撃証人の同時代的記録の産物であるという主張は全くのフィクションであり、この

29 G. GARITTE, *Documents pour l'étude du livre d'Agathange* (Studi e Testi, 127), Città del Vaticano : Biblioteca Apostolica Vaticana, 1946.

30 この『教え』については R. W. THOMSON, *The Teaching of Saint Gregory : an Early Armenian Catechism* (Harvard Armenian Texts and Studies, 3), Cambridge (Mass.) : Harvard University Press, 1970 を参照。

31 歴史書はアルメニア人が好んだ文学ジャンルの一つだと考えられています。これに関しては例えば J. MUYLDERMANS, « L'historiographie arménienne », *Le Muséon* 76 (1963), p. 109–144 を参照。

文書の成立年代としてはふつう 5 世紀後半ということが語られています。

この文書を特殊なケースたらしめているのは、その伝承の出発点がアルメニア語であるという点です。アルメニア語版（起点言語）とギリシア語版³²（目標言語）との比較を行なうには、ガリットの著作に見られる詳細な分析³³と、その弟子の 1 人である G・ラフォンテーヌがギリシア語版について行なった研究³⁴とを要約するだけで充分でしょう。

伝承に関して言えるすべてのことは次のように要約できます。すなわち、ギリシア語版（ギリシア語版アガタンゲロス）は一般的に言ってアルメニア語版の忠実な翻訳であり、大きな例外を成すのは 2 点においてのみである。その第 1 は、ギリシア語版は、アルメニア語版に見られないエピソード、すなわちアルタバン（パルティアの最後の王）に対するアルタシール（サーサーン朝の最初の王）の反乱という話を含んでいる、というもので、第 2 は、ギリシア語版は、（既に述べたように）アルメニア語版の中で大きな場所を占めている聖グリゴリオスの教えと呼ばれるものを省略している、というものである、と。一言で言えば、アルメニア語オリジナルとその子孫たるギリシア語版との間にはそんなに大きな相違は見られないようです。

ギリシア語版アガタンゲロスの著者の同定に関しては、ラフォンテーヌは控え目に、ギリシア語が使えるアルメニア人が著者だろうという仮説を支持すると言っています。そしてギリシア語版が作られた年代については、ラフォンテーヌは相当漠然と、その成立は「6 世紀初め（ないしは 5 世紀の一番最後）から 7 世紀末ないし 8 世紀初頭に及ぶ時期」に位置する（但し 6 世紀と考えるのが好ましい）、と述べています³⁵。となると、当時（特に 6 世紀）、アルメニアが宗教的及び政治的独立を選びとった時期に、ギリシア語に精通していたアルメニア人がアルメニアの大義を訴えるべくこのギリシア語版を著したのだ、ということが想像されますが、しかし、ルーヴァンの文献学者たちの目には、このような想像自体が既に大胆すぎる推測ということなのでしょう。

3. 『エジプト人聖マカリオスの伝記』

本報告で扱う 3 番目のそして最後の例は、私自身が何年もの間学位論文のために研究した『エジプト人聖マカリオスの伝記』です。この伝記はコプト語、シリア語、アラビア語、エチオピア語、ギリシア語、グルジア語、教会スラヴ語で伝存しています。学位論文の中で私は 2 つの版を校訂し、5 つの版について、それら相互の関係を確定するためかなり詳しく研究しました。この研究の詳細については、学位論文の勉強から生み出され、それぞれ 2006 年に *Orientalia* という雑誌で、及び 2008 年に *Orient* という日本の雑誌で、公開することができた私の 2 つの論文の参照をお願いしたいと思います³⁶。

この聖人伝の内容についてくみくみ述べる必要はまずないでしょう、というのも、この聖人伝は全くふつうのありふれたもので、その主人公の生涯を出生から死に至るまで描いたものだからです。だからといって、この作品には何ら面白味はない、というわけではもちろんありません。聖人伝に関してしばしば言えるように、この伝記も何よりもまず娯楽文学であり、そのようなものとして、読んで楽しいエピソードを多数含んでいます。

32 ガリットの著作（上記註 29）で使われている略号によれば Ag のことです。

33 GARITTE, *Documents*, p. 269–335.

34 G. LAFONTAINE, *La version grecque ancienne du livre arménien d'Agathange. Edition critique*, Louvain-la-Neuve : Institut orientaliste de l'Université catholique de Louvain, 1973, chapitre I « Le texte grec et le texte arménien » (p. 13–43).

35 Ibid., p. 39.

36 TODA S., « Syriac translation in Egypt. The Case of the Life of Saint Macarius the Egyptian », *Orientalia* 75 (2006), p. 96–106、及び Id., « Position of Arabic in the Literatures of the Christian Orient : The Case of the Life of Saint Macarius the Egyptian », *Orient* 43 (2008), p. 151–165 を参照。

研究の結論を簡潔に示すと、コプト語版は現存する諸版の中では最も古く、これから生まれたのがシリア語版だと考えられます。興味深いのは、このシリア語版がどうやらエジプトで作られたようだという事です³⁷。同じくエジプトで、シリア語版からアラビア語版への翻訳も行なわれており、さらに、エチオピア語への翻訳も行なわれたのではないかと思います。ですので、伝記が伝承されている言語の多様性にもかかわらず、その地理的広がりにはむしろ限定的だったようです。

しかしながら、この作品のアラビア語伝承の一分枝がエジプトを超えて外国に到達したということは確実なようで、具体的には、「皇帝派」伝承分枝と呼んでよいものがアラビア語版の短テキスト版を保存しています（長テキスト版はエジプトで流布しました）。そしてこの短テキスト版を基に、ギリシア語への翻訳、或いはギリシア語での改作と言ったほうがより良いでしょうが、それが行なわれました。こうして『エジプト人マカリオス伝』はビザンツ聖人伝文学に含まれるに至り、これが成ったのは11世紀末より以前のことであるようです³⁸。

以上を述べた上で、伝記の本文が伝承の過程でどのように変化したかについて、いくつかの例を見ておきましょう。まず、聖人伝文学に当てはまる一般的文学的規則があるとするなら、それはこの伝記にも当てはまると言わなければなりません。例えば、伝記の主人公が直面する危険は、伝承の過程でどんどん大きなものになっていっており、その結果、コプト語版ではマカリオスは悪霊たちによって石で「臍のところに達するまで」埋められますが、これに対してギリシア語版では彼は「首まで」埋められています。また、伝記の主人公は聖人であり、つまりほとんど超人間的な存在ですので、彼が人間存在にありがちな弱さを免れているということは望ましいことです。かくて、コプト語版その他で主人公の老年を記す際に見られる弱さへの言及が、ギリシア語版においては消去されています。

その他の種類の改変も伝記には見られます。それはしばしば訳者の誤解によっていて、例えば、ギリシア語版マカリオス伝では、エジプトにおける2つの異なった修道場であるニトリアとスケーティスが混同されており³⁹、また、ギリシア語版によれば、有名な修道者である大アントニオスはシナイ半島のファランに住んでいたとされていますが⁴⁰、実際にはアントニオスはエジプトから出て外国に行ったことはありません。

しかし結局のところ、このありふれた聖人伝に関して最も注目し値する事実とは、既に上で見たように、それがエジプトから発してついには中世のギリシア語文学すなわちビザンツ文学に取り込まれたということで、しかもそれがアラビア語を媒介としている、ということです。この聖人の生涯がビザンツ人たちの注目を呼んだこと自体は驚くに値しません、というのも、エジプト人マカリオスはビザンツにおいても東方キリスト教圏においても最も有名な聖人の1人だったからです⁴¹。より注目し値すると思われるのは、伝承の過程でアラビア語からギリシア語への移行が見られたということです。ところが、他にも多くの文学作品が同じ道ないしは類似の道をたどったと思われるにもかかわらず、文学作品におけるアラビア語からギリシア語への移行ということは、依然としてあまりよく研究されていない主題だと言わざるをえません。確かに、アラビア語からギリシア語に訳され次いでギリシア語からグルジア語に訳されたという『ダマスコのヨアンネ

37 私の記憶と分析とが間違っていなければ、エジプトにおけるコプト語からシリア語への翻訳の同様な例が他にあったということは未だ知られていません。この点は、今後さらに突っ込んだ研究を行なうべきテーマだと言えます。

38 TODA, « Position of Arabic », p. 162を参照。

39 TODA S., « The Greek Life of Macarius the Egyptian : Editio Princeps and Japanese Translation », *Hitotsubashi Review of Arts and Sciences* 1 (2007), p. 312. この論文は一橋大学の Web サイト上 (<http://hermes-ir.lib.hit-u.ac.jp/rs/bitstream/10086/15426/2/jinbun0000102650.pdf>) で閲覧可能。

40 TODA, « The Greek Life », p. 316.

41 しかしビザンツ中世においては、エジプト人マカリオスの名声は、本『伝記』ではなく、いわゆる「偽マカリオス」或いは「マカリオス-シメオン」と称される文書群に結びついていました。

ス伝』のような有名な例もありますが⁴²、しかしこれを除くと、このような伝承上の移行をより良く理解するためにはなお多くの研究が必要のように思われます⁴³。これが、本報告の冒頭で「初期段階」という語を使った理由です。

エピローグ

かなりてんでんばらばらな例を扱ったにすぎない本報告の内容を要約するよりむしろ、ここではより大きなテーマである「聖人伝と翻訳」ということに関する私見を述べておきたいと思います。

まず、翻訳ということ、これはどのような意味で重要なのか。厳密に言うと、あらゆる文化的影響は、特にそれが知的な影響であればなおさら、それを学問的に確定することは証明なしには極めて困難であり、そしてその証明は、これこれの考えが誰の頭から誰の頭へと伝わったかを示すという形で、くだんの影響を厳密に跡づけることを可能にするものでなければなりません。ここで、もし思想のそのような伝播が言語の変更を伴うものであったなら（これは頻繁に起こることです）、何がそのような証明に欠かせないものになるのでしょうか。この問いに対する答えは極めて明白です。つまり、全く自明なことを言っているわけですが、翻訳の歴史は、文化的・知的影響を研究しようとするすべての人文科学の研究における根本的な領域（土台それ自体であるとまで言わないとしても）なのです。

次に、なぜ聖人伝なのか。というのも、翻訳はこの文学ジャンルに限られるわけではもちろんないのですから。この点については、聖人伝に関するこの研究の視野は決して狭いものではありません。すなわち、「東方キリスト教圏における比較聖人伝研究」とでも呼びたいこの研究が目指しているのは、比較を行なう観点から、東方キリスト教圏の各地域における聖人伝文学作品を検討し、そのそれぞれの心性（ないしは靈性）を特徴づけていくことであり、そしてこの研究が特に有している問題関心とは、他の文学ジャンルに比して聖人伝は社会の民衆的階層により近く、そして、古代においても中世においても、そのような民衆的階層にアプローチする他の手段がほとんどない、ということです。さらに、言うまでもなく、或る一つの宗教（この場合ではキリスト教ということになります）をその多様な発現形態において観察することは、当該宗教における普遍的・本質的なものをより正確に理解することを可能にします。そして、これまた言うまでもありませんが、実際、翻訳という手段によってこそ、普遍的な考えは伝播しうるのです。

さて、最後に一言付け加えることが許されるなら、聖人伝文学の翻訳ということには、翻訳をめぐるあまりにも技術的な議論一般に対する健全な解毒薬という意味がある、と私は思っております。確かに、思想の伝播ということが極めて厳密な正確さを要求する場合もあり（例えば自然科学の場合）、そしてもちろん私は、翻訳の技術的なことに特に注意を向ける研究の価値を否定しません。しかし、思想の交流ということはもちろんこのようなレベルに限られるものではおよそありません。結局のところ、いつの時代にも、人は外国発の娯楽文学を必要としてきたのではないのでしょうか？

42 この点に関してはB. FLUSIN, «De l'arabe au grec, puis au géorgien : Une vie de saint Jean Damascène», dans *Traduction et traducteurs au Moyen Âge. IRHT, 26–28 mai 1986*, Paris : Editions du CNRS, 1989, p. 51–61を参照。

43 この問題との関連で研究されるべき重要なテーマの一つは、皇帝派のシナクサリオン（聖人伝抜粋集）の編纂過程ということです。管見の限りでは、この点に関してはなお、J.-M. Sautetによる予備的調査（*Premières recherches sur l'origine et les caractéristiques des synaxaires melkites (XI^e–XVII^e siècles)* (Subsidia hagiographica, 45), Bruxelles : Société des Bollandistes, 1969)しか存在しません。