

# ローマ共和政期の養子縁組と奴隸制<sup>(1)</sup>

長 谷 川 博 隆

## はじめに

もう一昔も二昔もまえのことである。今は亡き Gelzer, M. 先生とお話ししていた際、談たまたま、戦前の日本の「家」の話しから「養子縁組」にと及んだ。先生は、戦前の日本の「養子縁組」はなんとローマのそれと似ていることよ、と感にたえかねられたかのように、御自分の膝をたたかれたのであった。だがそのときのことは、しばらく忘却の彼方に追いやられていた。

というのは、「家」を伝えることに、養子縁組の狙いがあったといつても、その例として日本（戦前の）とローマを引合いに出すまでもあるまい、という気持が、私の心の底のどこかにあったからであろう。ところがしかし、近代法の成立と声高に言わなくとも、西欧における養子縁組の歴史をふりかえってみると、どうも、家に力点のおかれたローマの養子縁組制度自体、ヨーロッパの人の目には異質のものに映じていたのではないか、という思いが湧きあがってきた。

では、家を伝えるとは、一体どういうことなのか、あるいはもっと具体的には、家の「なにを」伝えるのが狙いであったのか、等々考えているうちに「奴隸の養子縁組」という極めて特殊な現象にぶつかった。これはどう理解したらよいのか、それが、この小論の出発点となる。

## 一

### I

ローマにおいて「自由」という場合、一応「政治的な自由」と「法的→人格的な自由」とに分

(1) 文献、とくに雑誌名の省略は、特記のない限り、L'année philologique の例、あるいは慣例に従う(ただし、いわゆるザヴィニー雑誌は ZRG でなく ZSS)。再出の雑誌論文は、原則として雑誌名のみを記す。

(2) 勿論、わが国の養子縁組が「家のため」から「親のため」そして「子のため」にという具合に変化してきたことを知った上でのことである。現在の養子縁組については、すこし古いが、中川善之助編「注釈・親族法(上)」有斐閣、昭和25年、戦前のそれとの比較は、簡単には我妻栄「親族法」法律学全集23、有斐閣、昭和36年、213f. 254ff.

(3) 古ローマの家の問題を考える際、その経済的因素を強調する論者もある (Arangio-Ruiz など) が、家を Kultgemeinschaft とみなす立場もある。この立場をとるのが、Fustel de Coulanges の古典的著作 La cité antique. 28éd. Paris. 1924 [orig. 1864] をはじめとして、Westrup, C. W.: Introduction to early Roman Law. Copenhagen. 1944-1954. pass. 特に I, 34ff. 59ff. III. 1. 189f. Di parentes, Di indigetes を中心に、Imagines maiorum を加えつつ、祖先崇拜に論及するのが Bömer, F.: Ahnenkult und Ahnenglauben im alten Rom. Leipzig/Berlin. 1943. [以下 Ahnenkult と略す] それをふまえて Parentalia-Parentatio-Lemuria を軸に、一步すすめるのが De Francisci, P.:

けて考えなければならないが、後者については、特に subjektiv な（私）法領域に関しては「遺言の自由」の問題に突き当る。<sup>(4)</sup> またプルタルコスの伝える大カトーの周知の話（Plut. Cat. Mai. 9, 9. *ἀδιάθετος* を普通 *intestatus* と解した上でのこと）をはじめ、遺言状による遺言、それが私的な領域では最も大切なものの、とみられているほどであり（Cic. Phil. 2, 109.），十二表法の規定でもすでに「遺言は法(ius)」とされていること（V, 3. uti legassit…, ita ius esto. 主旨は遺言による後見人の指定）を知っている。このようにローマにおける遺言のもつ法的・社会的な意味の大きさは誰も否定しないであろう。

一方、あの有名な無遺言相続の順位を定めた十二表法の規定（V, 4. V, 5）——「あるものが無遺言で死亡し、同人に家内相続人（家長権下にあったもの、家男・家女・〔養子〕・夫権下の家長の妻など）がないときには、最近の宗族（proximus agnatus 但し、男系の宗族、女系の宗族という問題がある）が家産（familia）を有すべきであり、宗族がない場合は、氏族員が家産を有すべきである」——の示す法定（無遺言）相続と「遺言の自由」との関係も想起すべきであろう。

まず第一に、ローマの発展とともに家の伝統を培ってゆく有産者・名門貴族の家長としては、やはり子・孫のない場合、なんとかして法定相続人としての家内相続人（*sui heredes*）の創出をはかったであろうということ、そのために養子縁組を行なって、なにはともあれ家産が上述の十二表法の規定の如くにならないような手を打ったと思われる。

ところで、法定相続=無遺言相続の底には、本来的には明らかに相続人・相続分の均分平等主

---

Primordia civitatis. Roma. 1959. 142ff. ローマにおける Ahnenkult 説の背後に、わが国のそれがあることは興味深い。だが、本邦の民法学界でも中川善之助・泉久雄「相続法(新版)」法律学全集24、有斐閣、昭和49年、2f. では明らかに相続の本来的な対象は財産であって祭祀ではないとする（中田薰氏の「祭祀相続は日本固有のものでない」〔法制史論集1の15〕というのをふまえて）。

(4) Schottländer, R.: Römisches Gesellschaftsdenken. Weimar. 1969. 23ff. v. Jhering, R.: Geist des römischen Rechts. 1866<sup>2</sup>. II, 1, 54. Schulz, F.: Prinzipien des römischen Rechts. Berlin. 1954. 106. ただし Testierfreiheit に対する批判の問題は Nörr, D.: Rechtskritik in der römischen Antike. München. 1974. 78f. 勿論、Testierfreiheit は、Kaser, M.: Das römische Privatrecht. I<sup>2</sup>. München. 1971. 669f. [以下 RPR I<sup>2</sup> と略す] の言うように④農業中心の経済生活から商業取引の発展、と②ローマ的個人主義の確立の流れと結びつくものであった、とみるべきであろう。

(5) Plut. Cat. Mai. 9, 9 の *ἀδιάθετος* を普通 *intestatus* と解した上で、このようにとる。但し、Daube, D.: Roman Law-Linguistic, Social, and Philosophical Aspects. Edinburgh. 1969. 73. は“without serious, planned work”と解する（Daube は『無遺言』という点を論者があまりにも強調しきることに反論を展開する。71ff.）。本邦では村川堅太郎編『プルタルコス』世界古典文学全集23、筑摩書房昭和41年、284頁。で村川教授が『事を処理せずに一日過したとき』とされたのは斬新な訳であったが、『プルターク・クセノポン』世界文学全集5、筑摩書房、東京、昭和42年、174頁。では『遺言をせずに一日を過したとき』という訳語に戻っておられる。実は Flacelière, R.-Chambry, É. Plutarque Vies. V. (Budé éd.) 1969. 84. 223. は以上とは異なり、つまり無遺言または無為とはせず、新訳として “souffrant” を当てる。現代ギリシア語の用法をふまえ、またヒポクラテスの時代に *diáθesis*=état de santé を意味したことを見証に。勿論 Cato の生き方では『体の加減の悪い』ということは『無為』となるわけである。

義が流れている。とすれば、ここに第二の問題が生ずる。それは均分平等主義を貫くと、家内相続人の数の多い場合、家産 (*familia*) とくにその中核を占める土地は小さく分解してしまう。それを避けるもの、あるいは、それに対応するものとしては、*consortium* もみられたが、それに対しては一人の相続人の導入確立のために、まず民会の介入による遺言 (*testamentum calatis comitiis*<sup>(7)</sup>)、(及び *testamentum in procinctu*) 次いで遺言の一般化 (銅秤遺言 *testamentum per aes et libram*<sup>(8)</sup>) が行われ、それをふまえて遺言の自由が展開した、とみられる。直系卑属の一人を相続人に指定し、他の直系卑属を相続人から除外するのである。遺言によって、家へ家産の承継が自己の思いの人物の掌中に帰することをはかったわけである。このことが可能であった基礎には、相続から除外された人もローマの拡大という果実の分け前にあづかれたという事実があったとみられる。Weber, M. は、遺言の自由が最も広く展開したのは、共和政期のローマとイギリス法である、としているが、この見解はその限りでは正しいといえよう。<sup>(9)</sup>

ここで、次のことが明らかになってきた。遺言は本来的には相続人指定のためのものであり、「遺言の自由」も、差等をつけた相続人の指定となること、つまり、それは家内相続人の創出と結びつき、その点あくまでも「家のため」のもの、とりわけ家産保持 (古い型の *test.* では家の祭祀の承継もウエートが大である。注7, 注8) が主眼であったが、視野を拡大すれば、それは「養子の自由」とも連なるのではなかろうか。勿論、ここで「遺言の自由」と「養子の自由」

(6) 邦訳は佐藤篤士「Lex XII Tabularum-12表法原文・邦訳および解説」東京、昭和44年、82頁以下。この問題には、吉野悟氏・小菅芳太郎氏・真田芳憲氏の優れた御研究がある。Kaser. RPR. I<sup>2</sup>. 92f. 101f. Watson, A.: *Rome of the XII Tables*. Princeton. 1975. 60f. (以下 XII Tables と略す)

(7) Kaser. RPR I<sup>2</sup> 105f. Arrogation auf den Todesfall とみるとことから起る問題は106, 11. 12. Perozzi, S.: *Istituzioni di diritto romano*. Firenze. 1928 (1949<sup>2</sup>) I. 438f. Perozzi, S.: *Scritti Giuridici*. III. Milano. 1948. 521. Impallomeni, G.: *Le Manomissioni mortis causa*. Padova. 1963. 11ff. 21ff は、奴隸も指定されると捉える。原理的には家内相続人の創出であるが、現実には遺言によって特定人を養子にたてることと同じとすれば、*hereditis ex al.*, *test. cal. com.* と *detestatio sacrorum* は結びつく。Bruck, E. F.: *Über römisches Recht im Rahmen der Kulturgeschichte*. Berlin-Göttingen-Heidelberg. 1954. 33f. はこの事実内容を養子とみる。Bleicken, J.: *Oberpontifex und Pontifikalkollegium*. Hermes. 85. 1957. 351ff. も *test. cal. com.* (最古の *test.*) を *adrogatio mortis causa* とみなし (352, 2. 3), それは財産承継だけでなく家の *sacra* の承継をも狙いとするものであったとする (353, 1.)。*test.* と *adop.* の関連は Paoli, J.: *Le testament "calatis comitiis" et l'adrogation d'Octave*. Studi Betti. III. Milano. 1962. 527ff. cf. Schmittheimer, W.: *Oktavian und das Testament Caesars*. 2 Aufl. München. 1973. 99, 3. 112, 1.

(8) Gai. 2, 102ff. Kaser. RPR. I<sup>2</sup>. 107f. Biondi, B.: *Successione testamentaria e donazioni*. Milano. 1955<sup>2</sup>. 35ff. 38ff. Voci, P.: *Diritto ereditario romano*. I<sup>2</sup>. Milano. 1967. 14. 96. ここで *mancipatio familiae* と *testamentum per aes et libram* の関係の問題 (*man. f.* は *test. p. a. et l.* の前段階～Biondi, Voci) があるが、それには立ちいらない。なお、これは単なる *Legatentestament* であるとして (無遺言相続と並んで)、個々の対象に働いたともみられ、Bruck. op. cit. 35ff. も (*man. f.* を) *Legate-*

を短絡的に結びつけるのではない。また「遺言による養子」の問題にことを発展させるのでもない。<sup>(11)</sup> ただ遺言——相続——養子縁組が、ローマにおける自由理念の発展とともに、三者密接に絡み合い、関連しながら展開してゆくことを指摘できればよいのである。

ここで、問題は、極めてナイーヴな点、ローマにおける「養子の自由」の範囲はどの程度であったか、ということになる。

## Ⅱ

ローマにおける養子が、本来的には「家のための養子」であったことは喋々する必要あるまい。法学者の規定ではなく、Cicero の法廷弁論において、つまり一般通念としても、養子が家の名と家の祭祀と家産を伝えるためのものであることが指摘されているからである。では、このことと、上に述べた相続、とりわけ家産承継に力点がおかれていゆく相続の問題（家の祭祀の承継が、<sup>(12)</sup> 相続のうちに包摶されるかどうか、という点には、本来は祭祀も相続のうちに包摶されていたが、それが分離する、とみるのであるが）とはどう関連するのか。その問題を考える前に、ローマの養子縁組の型を一瞥しておこう。

養子縁組に二つの型があることは周知の通りである。<sup>(14)</sup> 自主権者養子縁組 (adrogatio) と狭義の養子縁組 (adoptio) とがそれである。ここでは、それらについての詳しい説明の必要はなく、ただ当面の問題に関連する限りにおいての指摘をしておこう。

adrogatio とは、民会の介入のもと、家長が他の自主権者を養子にするものであり、一方 adoptio とは家長が他の家長の家子を養子とする型である。つまり前者にあっては、養子縁組は、pontifex maximus (大神官) が comitia curiata (クリア会、この場合とくに comitia calata <sup>(15)</sup> と言われる) を召集して、行われる。このように民会の介入が必要とされるため、ローマ市にお

---

tentest. として sacra familiaria も取扱われたとみる。Watson. XII Tables. 61ff.

(9) Weber, M.: Wirtschaft und Gesellschaft. 3 Aufl. 1947 [1 Aufl. は1921] 429. Nörr. op. cit. 78f.  
(10) 家産保持を強調するのは、v. Lübtow. U.: Das römische Volk. Ffm. 1955. 630, 69a.

(11) これは、養子縁組の一つの型（変型）であるが、法史料に登場せず、ローマ法学者が殆ど取扱わない領域であるという。Kaser. RPR. I<sup>2</sup>. 349. Schmittner op. cit. 44f. は名前の分る最古例に前91年死去の L. Licinius Crassus により P. Cornelius Scipio Nasica の息子が養子となり、L. Licinius Crassus Scipio となった例 (Cic. Brut. 212.) をあげる。Watson, A.: The Law of Persons in the Later Roman Republic. Oxford. 1967. 89f. 98, 1, 2. [以下 Watson. Persons と略す] は前90年という。ギリシア法との関連を説く論者もあるが、この問題にはたちいらない。

(12) Cic. dom. 35. …quas adoptiones sicut alias innumerabilis hereditates nominis, pecuniae, sacrorum secutae sunt. 「他の多くの場合と同じように、家名・家産・家の祭祀の承継へと導くところの養子縁組…」 cf. dom. 34. は、双方の家（名）と dignitas と sacra を考えねばならない、とする。相続の場合も狙いは同じ (Liv. 45, 40, 7. 次の注13をみよ。) Watson. Persons. 85.

(13) この問題は、論理上・現実上で差があり、また時代による変化も考えなければならない。ここでは、時代は下るが、Liv. 45, 40, 7. (167 B.C.) Aem. Paul. について、「彼は二人の息子を養子に出した後、家にただその名・祭祀・家産の單なる相続人として二人の息子を残しておいたが、…」とあるのを想起する。Kaser. RPR. I<sup>2</sup>. 96ff. 102ff. 151. 本小稿注109 (後述)

いてしかこの型の養子縁組が行われないこと、また縁組当事者が民会に出席して大神官の問い合わせに答えなければならなかったため、この方式では女子が養子縁組をしたり、女子若くは未成熟者を<sup>(16)</sup>養子とすることは形式上不可能であった（のち、この方式・内容も変化する）。

後者、狭義の *adoptio* では、家長が家子に対する父権を他の家長に譲り渡すことが許されないため、①被収養者に対する家長の父権を消滅させ（三回売却手続きをする。家女または孫の場合は一回）、②これに対する新しい収養者の父権を発生させるという手続きをとる。肝要な点は、<sup>(17)</sup>*praetor* の命令権に基いて、この型の養子縁組が行われるということであろう。

ところで、問題は極めてナイーヴな点にある。家の祭祀の存続ということが、養子縁組においても一本の柱であったとすれば、とくに自主権者養子縁組の場合、他の家の自主権者一家長（となるべき者）一を養子とするわけで、この型の養子縁組は、結果として家の合併・吸収となる（すべてがそうともいえないが、そのようなことも当然あり、それは勿論、家産をふくらます狙いもあったことを指摘せねばならない）とすれば、その自主権者を奪われた家の祭祀はどうなるのか。<sup>(18)</sup>養子は生家の祭祀から除外されるとすれば、やはり以上の点は問題といわざるをえない。

この懸念は、現実にも決してなかったわけではない。Clodius を Cicero が論難した点の一つに、Clodius の養子縁組によってその生家の祭祀（正しくは *gens* の *sacra*）が断絶するということがあった。とすれば、Clodius のケースは共和政末期の例で、しかも特殊例であったかも

(14) Kaser. PRP. I<sup>2</sup>. 65ff. 347ff. cf. Gai. I. 98ff.

(15) Kaser. RPR. I<sup>2</sup>. 66. Watson. Persons. 85. Buckland, W. W.: A Textbook of Roman Law. Cambridge. 1966<sup>3</sup>. 124. cf. Cic. dom. 34-38.

(16) Gai. I, 101f. Gell. 5, 19, 7-10. Kaser. RPR. I<sup>2</sup>. 66, 11. 後の変化は 347f. cf. Watson. Persons. 86, 5. *Adrogatio* から *adoptio* への発展、その間に *test. cal. com*（注7をみよ）が挿入されるとするならば、たとい古典期に *test. cal. com* が消えるとはいえ、その場合、女子も奴隸も相続人とすることは可能であった（Kaser. RPR. I<sup>2</sup>. 106, 11, 12.）。

(17) Kaser. RPR. I<sup>2</sup>. 67. cf. 48. Watson. Persons. 88ff.

(18) 古くは Bonfante, P.: Corso di Diritto Romano. I. (Diritto di Famiglia) Roma. 1925 [repr. Milano. 1963] 25. [以下頁数は新版による] Wenger, L.: Hausgewalt und Staatsgewalt im römischen Altertum. Roma. 1924. 5f. 22f. Bruck. op. cit. 33. 57.

(19) Koschaker, P.: Wilms, J. G. A.: *De vrouw sui iuris* と *De wording van het romeinsche dominium* の書評。ZSS. 63. 1943. 450ff. Soziale Aushilfsleistungen とは Heuß, A.: Römische Geschichte. Braunschweig. 4 Aufl. 1976. 15. (Kaser. RPR. I<sup>2</sup>. 66, 7 は *kollektiv* な *Sozialhilfe* とする)

(20) *detestatio sacrorum* は Kübler. RE. 1A. 1682ff. Kaser. RPR. I<sup>2</sup> 66, 9. 10. 106, 9. Watson, Persons. 86.

(21) Cic. dom. 34-38. Schottländer. op. cit. 26. には、一人息子とあるが、父 (Münzer. RE. III. 2849. Nr. 296.) は、三男三女をもっていた、とある。正しくは *gens* の *sacra* (Geiger. Sacra. RE. 1A. 1658. Kübler. *detestatio sacrorum*. RE. 1A. 1683.) 問題点は簡単には Drumann, W.-Groebel, P.: Geschichte Roms in seinem Übergange von der republikanischen zur monarchischen Verfassung. II<sup>2</sup>. Leipzig. 1902. [repr. 1964] 192, 2. *gens* の *sacra* が問題となるのに、

しれないが、単純に養子縁組イコール家の祭祀の存続という図式は、自主権者としての養子を出す家の立場にたてば大いに問題が残ることになる。勿論、自主権者養子縁組は家と家との合併であり、ある家の断絶、とりわけその祭祀の断絶・国家の構成要素の変更を意味したからこそ、民会の介入が必須のこととされた、ともいえるわけであるが、そこでは、政治的・経済的な力関係の働く余地、いやそういった基盤、むしろ政治的・経済的な要素の優位性を考えねばならないであろう（家産の増大を狙う（注19をみよ）というのも、この意味においてである）。

以上の点との関連で考えられるのは、なによりも自他の家を問わず、家の祭祀にも充分の目くばりの行われていた段階=時代があり、他の家の祭祀を崩壊させることなく、また自らの家の祭祀をも伝えてゆくために、夙に別の型の養子縁組、あるいは養子の範囲に変化もみられたのではないか、ということである。

既述のように養子の狙いが家産・（家名）・家の祭祀の承継であったとすれば、三者の関連・ウェートの変化、つまり家を伝えるのが何のためという中身が変ると当然、養子縁組の型及び範囲の変化が生まれてゆくのではなかろうか。それは相続におけるウェートの変化とも対応する。

図式的に言えば、型として「狭義の養子縁組」及び時代が下り「遺言による養子縁組」の登場することは、（養子をとる側の）祭祀の承継のウェートの低くなつてゆくことと関連するという。とくに後者は家名の承継に力点をおいたものとみられている。<sup>(22)</sup>一方、養子の範囲の変化に関して言えば「養子の自由」のその範囲の拡大～懸れとでも言うべきであろうか～ということがあるが、それは具体的には外人・女子あるいは奴隸の現われる（若くは消える）場がひらけるのではないかということでもある。実は、祭祀に関して考えれば、外人・女子の場合そのウェートが低く、<sup>(23)</sup>奴隸においては高いことを知っているからである。一方、相続における家産、祭祀のウェートの問題は後述するが、祭祀の承継も狙いであるとはいへ、それよりも、家産の承継に力点をおくものとしての「銅と秤による遺言」あるいは遺贈を、ここにもちだすまでもあるまい。<sup>(24)</sup>

### III

養子縁組の問題は、純粹に法的な問題であるばかりでなく、たしかにローマ社会史・政治史に

Cicero 代には *gens* と *familia* の *sacra* が混同されていたことを想起する。

(22) *testamentum calatis comitii* から *testamentum per aes et libram* の発展（家産承継に力点をおく型の出現ではあるが）を実質上の *adoptio* の展開とみれば、他の家の祭を崩壊させない点、ある程度そういえよう。本小稿注(7)参照 (Bleicken, Bruck 説)。ただしその次の段階となると、ことは別。

(23) Kunkel, W.: ZSS. 72. 1955. 475. (Bruck, E.F.: Über römisches Recht im Rahmen der Kulturgeschichte. 1954. の書評) Bonfante. op. cit. 26f. Voci. op. cit. 135ff, Kaser. RPR. I<sup>2</sup>. 349.

(24) 簡単には Wenger. op. cit. 23, 2. 特に墓地に関して、奴隸と外人を峻別するのは Dé Visscher, F.: *Le Droit des Tombeaux Romains*. Milano. 1963. 53.

(25) 銅と秤による遺言が、法定（無遺言）相続と並んだ “*Legatentestament*” として個々の対象に働く、とみることができる (Kaser. RPR. I<sup>2</sup>. 107)。その限りで *sacra familiaria* の処理もこれにかかわる

深いかかわりあいがあるといえよう。明らかに政治人として立つ、その範囲内でのことであるという面をもつが、その視角からの研究としては、すでに *Prévost* の画期的な論策がある。<sup>(26)</sup> しかし、ここでは、上に述べた点のうち、特に外人・女子あるいは奴隸の養子縁組成立の場 = 条件の問題をもうすこし掘り下げてみなければならない。とりわけ奴隸の養子縁組についてはすこしく吟味する必要がある。

ローマ法においては、奴隸は明らかに人格も認められず、従って彼らには家も財産も認められていない。

主人と奴隸との関係は、ローマ法の古典期においては人と物の関係であった。しかし、現実には、というよりは前古典期つまり共和政期、就中共和政初期・中期の奴隸の場合、そのように言いかねない面のあったこともたしかである。つまり *familia urbana* 「都市の奴隸」と *familia rustica* 「農村の奴隸」の差をふまえつつ、*patria potestas* (家長権) の枠内での主人=家長と奴隸の関係、あるいは主人の家との関係を考えると、奴隸は、法的にはともかく、現実には物というよりはもっと人間的な取扱いを受けていたこともあったのではないか。

この点を大前提として、養子の自由の範囲も、奴隸にまで及んだのではないか、と考えるのである。しかも、奴隸の養子縁組がありえたと考える場合、外人または女子の養子縁組——それが現出したとすれば——と決定的に異なる点は、家名・家産・祭祀のうち、祭祀の承継にウェートがおかれていたところにあるのではなかろうか。

そこで、小論では、(二)で、まず、I. 法史的に奴隸の養子縁組の規定の存在の有無、次いで、II. そこから引き出される問題として、奴隸解放との関連、更には、III. 現実にはどうであったのか、あるいは傍証となるものはないか、という点を考えてみたい。

次いで、(三)において、差当たり、歴史的意義の一応の見通しを仮説的に提示することになる。さしあたりとしたのは、外人・女子の養子縁組の問題を検討する必要があるにも拘らず、紙幅の都

(*mancipatio familiae* はあるが Bruck. op. cit. 35ff. 本小稿注 8 注23参照)。遺贈と *sacra* の関係は後述。

(26) *Prévost, M. H.: Les adoptions politiques à Rome sous la république et la principat.* Paris. 1949.

(27) *Fowler, W. W.: Social Life at Rome in the Age of Cicero.* London. 1908. (repr. 1963) 216ff.  
*Marquardt, J.: Das Privatleben der Römer.* Leipzig. 1886<sup>2</sup>. (repr. 1964) 137ff. 一般には *familia urbana* より *familia rustica* の方が生活は辛いと思われるが、それでも田園の方が自由を享受できるという Plautus 中の奴隸もある (Plaut. *Most.* 4. Leffingwell, G. W.: *Social and Private Life at Rome in the Time of Plautus and Terence.* New York. 1918. [repr. 1968.] 80. 但し Plautus における両者の特殊性は、Sprangér, P. P.: *Historische Untersuchungen zu den Sklavenfiguren des Plautus und Terenz.* Abh. d. Geistes-u. Sozialwissensch. Kl. Akad. Mainz. 1960. Nr. 8. Wiesbaden. 1961. 73f. ([以下 *Sklaven* と略す])。

(28) 本小稿(三)で触れるが、概説的には、さしあたり Barrow, R. H.: *Slavery in the Roman Empire.* New York-London. 1928. 2ff. Westermann, W. L.: *The Slave Systems of Greek and Roman Antiquity.* Philadelphia. 1955. 59f. 77ff. の諸例をみよ。

合で、この小論ではそれを割愛し、ただ行論の途中でその点に触れるのみで、問題を奴隸だけにしぼったからである。

## 二

## I

共和政期ローマの養子縁組と奴隸制との関連を示す史料は二つあり (A=Gell. 5, 19, 13-14. B =Iust. Inst. I, 11, 12), Calonge や Watson が詳しくその検討を行なっている。<sup>(30)</sup>

[史料A] Gell. 5, 19, 11-14.<sup>(31)</sup>

Gellius の 5 の 19 全体が養子縁組にかかわる叙述であり、当面の問題に直接関係ある箇所は 5 の 19 の 13 と 14 であるが、5 の 19 の 11 以下から検討を加えたのは Watson である。

5, 19, 11. 解放奴隸 (libertinus) は、だが、生来自由人 (ingenuus) によって、たしかに [この方法で]、合法的に、養子にされうる、と Masurius Sabinus は述べた。<sup>(a)</sup><sup>(b)</sup>

12. しかし、彼 (=Sabinus) は、それに付け加えて、次のことは許されない、と言っているし、またそれは許されるべきではない、と自分は思っている、とする。つまり、解放奴隸身分の者 (homines libertini ordinis) が、養子縁組によって生来自由人の権利 (ius ingenuorum) を [力づくで] かちとること、は。<sup>(c)</sup>

13. 彼 (=Sabinus) は言う。なるほど、この古い法慣習 (iuris ista antiquitas)<sup>(d)</sup> が損われ  
<sup>(e)</sup>

(29) Watson, Persons. 89 は共和政期に関しては女子の養子縁組を示す史料はない、とする。筆者は、Plin. ep. 8, 18 にあらわれる Domitia Lucilla に興味をもっており、折をみて、彼女にかかわる問題を解明しようと思っている。外人、とりわけラテン人については、一つの説を後で簡単に紹介する (86頁以下)。

(30) 代表的な論文を挙げれば、Wlassak, M.: Die prätorischen Freilassungen. ZSS. 26. 1905. 385ff. Bergman, C. G.: Beiträge zum römischen Adoptionsrecht. Lund. 1912. (repr. Roma. 1972.) 120ff. (書評は Peter. ZSS. 33. 582ff.) Perozzi, S.: Istituzioni di diritto romano, Firenze. 1928. (1949<sup>2</sup>.) I. 240ff. 438ff. Scritti Giuridici. III. Milano. 1948. 511ff. Watson. Persons. 90ff. Kaser. RPR. I<sup>2</sup> 67, 22. 349, 48. Calonge, A.: Problemas de la adopción de un esclavo. RIDA. 14. 1967. 245-262. もっと Perozzi は、養子縁組こそ、奴隸解放の原型である、と説く。

(31) Lenel, O.: Palingenesia Iuris Civilis. II. Leipzig. 1889. (repr. Graz. 1960.) p. 215f. Sab. no. 236. なお Gell. 5, 19, 11-13. は吉野悟氏に邦訳がある。「ガイウス法学提要における自由身分の論理」社会科学研究 26, 3-4号, 1975. 286.

Gell. 5, 19, 11. Libertinos vero ab ingenuis adoptari quidem iure posse Masurius Sabinus scripsit.<sup>(b)</sup>

12. sed id neque permitte dicit neque permittendum esse umquam putat, ut homines libertini ordinis per adoptiones in iura ingenuorum invadant.<sup>(c)</sup>

13. 'alioquin', inquit, 'si iuris ista antiquitas servetur, etiam servus a domino per praetorem dari in adoptionem potest.'<sup>(d)</sup><sup>(e)</sup><sup>(f)</sup><sup>(g)</sup>

14. idque ait plerosque iuris veteris auctores posse fieri scripsisse.<sup>(h)</sup>

(a) 他の人によって (独訳)

ないで保たれているならば、<sup>(c)</sup> 奴隸でも、その主人によって、<sup>(g)</sup> praetor のもと、他に adoptio されうる (=adoptio に差し出される) であろう、と。

14. 古い法慣習についての、様々の研究者が、このことはなされうる、と書いていた、と彼 (=Sabinus) は主張している。<sup>(h)</sup>

[史料B] Iust. Inst. 1, 11, 12.<sup>(32)</sup>

昔の人は、カトーの書に、まさしく次のような〔法的〕見解の記されているのを伝えている。即ち、奴隸が、もしもその主人によって養子とされるときには、そのこと自体によって、奴隸は自由人となることができる、と。したがって、博識なるわれわれは、われわれの勅法によって、主人が〔ある書面〕方式 (acta intervenientia) を履行して、その奴隸を家子に指名する (nomination filii) ときには、この手続きでは同人に、家子の権利 (ius filii) を受領させることはできないにしても、同人は自由人とはなる、と規定する (liberum esse constituimus)<sup>(33)</sup>。

共和政期ローマに奴隸の養子縁組が存在したことを探求するかにみえる両史料に関して、一、二問題点を示そう。

両史料を卒読して、よみとれることはなにか。

問題は、奴隸の養子縁組に関するこの帝政期の両史料が伝えるのは、なによりも共和政期の慣習または法 (ius. 古い権利) であるというところにある。勿論、(A)Gellius は Sabinus の見解 =解釈、そしてその基礎に古い法慣習がある、とする (しかも14では、様々の研究者も、と)、(B)

- (b) 適法に (吉野訳), gesetzlich
- (c) in die Rechte...eintreten. usurp. 奪すること (吉野訳)
- (d) übrigens 又は furthermore
- (e) antiquitas については Nörr. op. cit. 103. 本小稿注(32)の(b)参照。
- (f) 身分の権利に充分な考慮が払われるならば、(吉野訳)
- (g) Skutsch は a をとる。pr. によって、養子縁組のため主人に与えられることができる、となる。per pr. か apud pr. かは Bergman. op. cit. 133, 4.
- (h) ここに、次の史料、つまり Inst. I. 11, 12 中のカトーも含まれるかどうか、という問題がある。Calonge. RIDA. 1967. 248.

(32) Moyle, J. B.: Imperatoris Iustiniani Institutionum Libri Quattuor. 5ed. Oxford. 1912. (1969)

141. Thomas, J. A. C.: The Institutes of Justinian. Amsterdam. 1975. 38.

Apud Catonem bene scriptum refert antiquitas, servi, si a domino adoptati sint, ex hoc ipso posse liberari. Unde et nos eruditii in nostra constitutione etiam eum servum, quem dominus actis intervenientibus filium suum nominaverit, liberum esse constituimus, licet hoc ad ius filii accipiendum ei non sufficit.

- (a) このカトーは大カトーの子 M. Porcius Cato Licinianus. Schanz, M.-Hosius, C.: Geschichte der römischen Literatur. Handb. d. Altertumsw. 8, 1. 1927. München. I<sup>4</sup>. 237. Drumann, W.-Groebel, P.: Geschichte Roms in seinem Übergange von der republikanischen zur monar-chischen Verfassung. Leipzig. 1919<sup>2</sup>. V. [repr. 1964.] 160. n. 16. 前150年の pr. desig. Brou-

Inst. は Cato の見解、または彼の伝える古い法学者の見解である、若くは Cato の見解を古人が伝えている、という点が問題となるわけである。<sup>(34)</sup> 古い慣習とか昔の人というのが、一種のレトリックであることを忘れてはならないが、しかし、それを認めた上でも、事実として示されていることがある、というわけなのである。

次に、(A)Gell. においては、略明らかに、一方 (B)Inst. つまり勅法においては不確かではあるが、ともかく、ローマ法上の古典時代、帝政期には認められなくなつた、<sup>(35)</sup> としている点を指摘しなければならない。なお(B)は Cato の見解そのものというより、そこには古い法学者が介在しており、Theophilus の義解では、Cato は奴隸との養子縁組を否定しているようであり、Cato (父か子か?) の時代に果して奴隸の養子縁組が行われたと言えるかどうかは、次の節で、間接的にではあるが、別の角度から検討することとなる。

古典期に認められない故、奴隸の養子縁組の問題は、ローマ法学者にとっては重要ではない、<sup>(36)</sup> としている論者もあるが、この小論は他ならぬ共和政期を主対象とすること、いやそれよりも、現実の問題として奴隸の養子縁組が、いずれかの時代に、法的にもはっきりと認められていたとすれば、それは一体どのような形でか、という点を確定することが重要であり、したがって古典期に認められなくなったからといって無視することは到底できない。

まず、形式のことからはいってゆく。

史料 A つまり Gellius では、特に 5, 19, 12. においては、解放奴隸の養子縁組に関して、彼ら

---

ghton, T. R. S.: *The Magistrates of the Roman Republic*. New York. 1951. I. 454, 1. は前152年頃死去とみる。Liv. Plut. は pr. 在任中死亡、Cic. Gell. は彼が pr. desig. だったとする。Calonge. RIDA. 1967. 247, 3. Treggiari, S.: *Roman Freedmen during the late republic*. Oxford. 1969. 31 が大カトーとしているのは誤りであろう。cf. Hausmaninger, H.: *Celsus und die regula Catoniana*. RHD. 36. 1969. 469f. (彼によれば Cato は154年死亡)

- (b) 型としては、Calonge. RIDA. 1967. 247, 4 本小稿注(31)の(e)参照。
- (c) posse とあるが、これはカトーの表現ではないとするのは Bergman. op. cit. 121.
- (d) C. I. 7, 6, 1, 10.
- (e) magister または judge の公的 records とは Moyle. op. cit. 142. nominatio filii で以て完全自由、という具合に結びつけるのは帝政期のこと。Wlassak. ZSS. 1905. 390, 2.

(33) この史料に関しては、前半部と後半部との関係をどう捉えるかという問題がある。史料的には C. I. 7, 6, 1, 10との関連において。Calonge. RIDA. 1967. 246ff. Schindler, K. H.: *Justinians Haltung zur Klassik*. Köln. 1966. 53, 10.

(34) 図式化すれば次の通り (B, B'両説あるが、史料をすなおに読めば B' 説が有力)

A. Gellius—Sabinus—古い法慣習

B. Institutiones—Cato—古人の見解 B'. Inst—古人—Cato (Thomas)

Nörr. op. cit. 12f. は、Sabinus が adoptio 制度 (ing. による lib. の adop.) 批判者であったとみ、それにも拘らず Dig. には Rechtskritiker として現われない点に注目する。cf. Schindler. op. cit. 159ff. 342ff. Archi, G. G.: *Giustiniano Legislatore* 1970 の III. Il Classicismo di Giustiniano.

(35) Calonge. RIDA. 1967. 247, 4. Nörr. op. cit. 12f. 103f.

といえども *ius ingenuorum* を得ることはできない, と記されていることと, 13.14. の奴隸の養子縁組の記事との関連, 史料B つまり *Inst.* では, 奴隸は養子となって自由人たり得るが, *ius filii*を得ることはできない, とされていること, 即ち史料Bでは前半部と後半部にずれのみられること, この点が問題となる。

前者, 史料Aについては, 11.12.を受動・能動の差とみるより, ときの流れとみて, 13.14.との関連からいって, このような変化が過去のいつかに起っていること, つまりかつては *ingenuus*による *libertinus*の *adoptio* 正しくは *adrogatio*は, *libertinus*を *ingenuus*にすることができた, それが変った, ということを意味すると Watson はとる。その上での13.14.であり(13は11に対応する), したがって奴隸の養子縁組はある段階で行われていた, だが Sabinus の時代にはそれは過去のものとなっていた, というのである。<sup>(39)</sup>

次に, 史料Bに関しては, 実は *Inst.*の前半部と後半部を分けて考えるべきである, とする Calonge の主張に注目したい。<sup>(40)</sup> 既述の如く後半部の *nominatio filii*あるいは *ius filii*云々については, 当面の問題とは全く切り離して考えるべきことは, 明らかであるといってよからう。

以上の点をふまえて, 史料A. B. から分るのは, 次のことであろう。Gelliusつまり Sabinus の場合は, 主人により, 第三者に奴隸を養子縁組させるという型の存したことを示し, *Institutiones* つまり Catoにおいては, 主人自身が奴隸を養子にするという型の存したことを示しているという差はあるが, ともあれ, 奴隸と養子縁組の関連を指摘していること, その点は略間違いないといってよからう。ただ, 奴隸を養子にするのは主人自身か, それとも第三者か, という点は, この史料だけからでは, なんとも言いようがない。別の史料を検討することによってはじめて, なんらかの発言も可能となるであろう(小論の(二)のⅢ及び(三)で一つの見通しが示される)。<sup>(41)</sup> ただ, 一つの解釈として, Gell. では, 他人の奴隸を“per pr.”で *adoptio*, 一方 *Inst.* では,

(36) C. I. 7, 6, 1, 10. のように(注33), Iustinianus が, ある程度, 廃れた慣行を回復したとみるべきか, どうか, その点には問題があるが, 別の捉え方も可能であろう。

(37) Theoph. I, 11, 12. Calonge. RIDA. 1967. 245, 1. Theophilus については Schwarz, A. B.: Die Justinianische Reform des Pubertätsbeginns und die Beilegung iuristischer Kontroversen. ZSS. 69. 1952. 375. (Theoph. は *Inst.*よりカトーの見解を) cf. Wlassak. ZSS. 1905. 385f. 388f.

(38) Buckland, W. W.: The Roman Law of Slavery. Cambridge. 1908. 448. 但し Text Book(注15)では充分に検討する。

(39) Watson. Persons. 93f. なお解放奴隸の養子縁組(特に帝政期のそれ)は別扱いにすべきであろう。Bellelli, C.: L'arrogazione dei libertini. Archivio Giuridico. 116. 1936. 65ff. 73. (68は法と現実を分けるが) Lavaggi, G.: L'arrogazione dei libertini. SDHI. 1946. 116 では, 当該箇所をやはりこのようにとりながら, その上で論を進めるが, それは当小稿の範囲外となる。

(40) Calonge. RIDA. 1967. 249ff. *Inst.*の史料に関して, 古くは Mispoulet, J. B.: Les sources des Institutes des Justinien. Nouv. Rev. His. de Dr. fr. et étr. 14. 1890. 5ff.

(41) 自己の奴隸を養子にする, のであるならば, 奴隸と主人との関係をふまえ, そこには祭祀(sacra)の承継という意味も深く存したと考えられる。

自分の奴隸を *mancipatio fiduciae causa* (それが *adoptio* に) と, とることもできよう。この点は次の節で取扱うことになる。Cato (Inst.)→Sabinus (Gell.) という変化が, その底に祕められているのかどうか, という点は, 残念ながらなんとも言いようがない。<sup>(42)</sup>

なお, Gell. つまり Sabinus に “*per praetorem*” とあることから, それは *adrogatio* ではなく, 文字通り *adoptio* であったことも, ほぼ明らかであろう。Gell. 5, 19. の最初のところ, とくに 5, 19, 2. で, *adrogatio* と *adoptio* の差が説かれており,<sup>(43)</sup> この 5, 19, 13. のケースが狭義の *adoptio* であることがはっきりしているからである。また *adrogatio* は, 民会出席が前提であったとすれば (帝政後期は別。だが当面のケースは帝政期ではない), やはり論理的にも奴隸の場合, *adrogatio* ではなく, *adoptio* であったとみなければならない。

ここで, *per praetorem* なる表現自体, 奴隸の養子縁組 (*adoptio*) とは, 上の限りでは, 矛盾なく, 整合的に結びつくというべきであろう。

しかし, 次に問題となるのは, そのように考えても, 両史料は, 端的に言って, 養子縁組による奴隸解放を意味した, といいきれるかどうか, ということである。この点は, 節をあらためて, 次に検討したい。

## II

I の史料B 即ち Inst. I, 11, 12. からは, はっきりと, *adoptio* の結果として自動的に *manumissio* が行われた (*ex hoc ipso posse liberari*), とみることができるが, しかし一方, 史料A 即ち Gell. 5, 19, 13-14. からは, 積極的にはなんとも言い難い。ただ史料Aに関しては, *per praetorem* という表現から, *vindicatio* の型を考えあわせると (後述), (Huschke), Wlassak, Kaser らの見解をふまえて, *adoptio* と *manumissio* (とくに *manumissio vindicta*) の結び付きを指摘するのが定説となってきた。<sup>(44)</sup> つまり解放は暗々裡に含まれているととられてきたのである (もっとも, 単純素朴に考えてみて, いかなる形であるにせよ, 養子になることそれ自体がその人を奴隸身分から脱させているはずである, ともいえよう)。

このようにして, 解放が暗々裡に認められるか (Gell.), あるいははっきり指摘されるか (Inst.), いずれにしても, それと関連して問題になるのは, 解放つまり奴隸身分を脱するのが, ナイーヴに考えてみて, 養子縁組成立の前か後か, という点であろう。つまり①自由人と奴隸との間に養子縁組が可能であるのか, ②養子縁組=奴隸解放か, ③解放, 次いで養子縁組となるのか

(42) Wlassak. ZSS. 1905. 387ff. Moyle. op. cit. 142. (一つの解釈として) 修正説は, Watson. Persons. 96ff. (後述) cf. Calonge. 261f.

(43) Gell. 5, 19, 2. *Quod per praetorem fit, 'adoptatio' dicitur, quod per populum, 'arrogatio'*.

(44) Wlassak. ZSS. 1905. 386ff. 彼は *per pr.* をあまり問題としない (*pr.* の前で, として)。*vindicatio* を云々するのは Calonge. RIDA. 1967. 257. Kaser. RPR. I<sup>2</sup>. 67. 349. もっとも Kaser は, *manum. vind.* であるが, これは本源的には *in iure cessio* のケースである, とする。

という点である。まことに素人ぽい設問と思われるかもしれないが、こういった問い合わせを発した人が今までになかったわけではない。ところで、この点に関しては、史料自体からはなんとも言えない。ただ極めて論理的に厳密に考えて、①はあり得ず、あるとすれば一種の擬制としてだけである。すると、②か、③であろう。④のような前後関係ありとみなすならば、それは解放奴隸の養子縁組となるわけで、Gellius がはっきり区別していることと矛盾する (*adoptio servi* と *adrogatio libertini*)。すると、擬制としての①か、あるいは②しか残らない。*Inst. I, 11, 12.* の「このこと自体によって」という文言を重視すれば、③というべきであろう。

そこで、この点に関してあと残るのは、奴隸は養子となっても、この人物はあくまでも解放奴隸であって生来自由人ではないということである。ところが、被養者の *status* を承継すること、つまり養父が市民であれば市民になることは、明らかであった。そこで、この場合想起すべきことは、すでに前 312 年の改革で解放奴隸が都市トリブスに属させられたという解釈、それをどうとるにせよ、解放奴隸が古くから市民としての権利を有したことである。したがって、奴隸も、ローマ市民の養子となることによって、①被養者の *status* の承継、あるいは②解放 = *libertinus* となることは明らかであり、いずれにせよ市民となるわけである。次いで、前 189 年の改革で解放奴隸の子供も生来自由人 (*ingenuus*) の名簿に記入されるようになったことを知っている。

以上、奴隸の養子縁組に関する規定そのものから、それが奴隸解放に結びつくことを想定したが、実は、その点自体に関しても問題がないわけではない。

なによりも、共和政期ローマの奴隸解放のいくつかの型を述べる史料には、奴隸解放の一つの型としての「養子縁組による奴隸解放」が記されていないという点が問題となる。

<sup>(49)</sup> 史料 Cic. Top. 2, 10.

*census* によらずして、あるいは棍棒によらずして、あるいは遺言によらずして、自由となさ

(45) 旧説は Calonge. RIDA. 1967. 256f.

(46) Watson. Persons. 93. 解放奴隸も然り、市民の *libertus* は “*ipso facto*” でローマ市民に (Treggiari, S.: Roman Freedmen during the late republic. Oxford. 1969. 37. たとえば *cives Romani libertini ordinis* と言われながらも。Volterra, E.: Manomissione e cittadinanza. Studi Paoli. Firenze. 1956. 710ff.)

(47) 前312年の Claudius の改革は Taylor, L. R.: The voting districts of the Roman Republic. Roma. 1960. 135. 問題点は Treggiari. op. cit. 38ff.

(48) Rotondi, G.: Leges Publicae Populi Romani. Milano 1912. (repr. Hildesheim. 1962.) 274. Mommsen, Th. : Römisches Staatsrecht. III. Leipzig. 1887. 436f. cf. Treggiari. op. cit. 43. Badian, E.: Taylor 前掲書 (注47) の書評, JRS. 52. 1962. 207.

(49) …Si neque censu nec vindicta nec testamento liber factus est, non est liber;… 史料としての Cic. Top. の問題は、Carcaterra, A.: Le definizioni dei giuristi romani. Napoli. 1966. Crifò, G.: Per una lettura giuridica dei Topica di Cicerone. AIIS. I. 1967–68. 113ff. が間に合わなかった。Watson. Persons. 185ff. cf. Watson, A.: The Law of Succession in the Later Roman Republic. Oxford. 1971. 1. (以下 Succession と略す)

れたる場合は、自由にあらざるものなり。

果して、奴隸解放の型は、上記の三つ、つまり *census, vindicta, testamentum* によるものしかないのか、あるいは三つと整理した、その根拠はどこにあるのか。

市民法上の解放の型が一應、この三つであることは、たしかである。では *Topica* では、第四の型としての「養子縁組による奴隸解放」が欠落しているのか、つまりあまり行われなくなったから落ちたのか。それとも型としては「養子縁組による奴隸解放」は存しなかったのであろうか。

まず *Cicero* のこの文章では、必ずしも網羅性は問題になっているのではない、と考えるべきであろう。解放自体、本来的には、主人の意志に基くものであり、一方養子縁組自体、元來 *adrogatio*= 国家構成要素の変化という意味で国家的なものであったのに、次第に私的なものになってゆく、というより奴隸の養子縁組は私的なものであり、その点ケース・バイ・ケース的色彩の濃いものであって、型のなかに入れられない面もあったのではないかと考えられる。*Inst.* に『このこと自体によって奴隸は自由となる』とある点、無方式性ともいえるからである。<sup>(52)</sup>

しかし、なによりも、*Gell. Inst.* から、*Cicero* 時代には奴隸の養子縁組が行われなくなっていることは明らかであり、そのために *Topica* では欠落している、とみなすこともできよう。

そこで、先に述べた養子縁組と奴隸解放の前後関係にもかかわる問題が、再び浮びあがってくる。それは、ある人の養子となった奴隸は、もはや奴隸ではないというナイーヴな、しかも厳たる事実を忘れてならないからである。問題は、方式として「養子縁組による奴隸解放」という型が存在したかどうかにあるのではなく、事実として、養子縁組が行われる、そのことで奴隸は存しなくなってしまっており、その意味で現実には奴隸は解放されているわけなのである。

たしかに、すでに述べたように奴隸解放、次いで養子縁組、という具合には考えられないこともまた確かであるとすれば、*Gellius* に“per praetorem”とある点こそ注目すべきであろう。*vindicatio* の場合と同じ手続きを想定するのである。とすれば、すでに述べたように、*Vangerow, Wlassak, Kaser, (Impallomeni, Volterra)* などとともに、*manumissio vindicta* に包摂されるとみるべきであろうか。実は、古く *Huschke* は *manumissio ficta* とみているが、

(50) *Cicero* が、これを完全なリストとしていることは *Watson. Persons.* 91. 96. 185. Informal な *manum.* の問題は、簡単には *Watson. Persons.* 196ff.

(51) 但し “qui voluntate domini in libertate fuerit, liber sit” (*Pseud-Quint. Decl. min.* 340-342) の含む問題は、*Wlassak. ZSS.* 1905. 374-384. *Lemosse, M.: Affranchissement, clientèle, droit de cité. Mél. de Visscher II. RIDA. III. 1949. Bruxelles.* 49. 解放の motives は *Treggiari. op. cit.* 11ff.

(52) 古くは *Wlassak. ZSS.* 1905. 388. *Watson. Persons.* 95. 192ff.

(53) *Wlassak, Kaser* 説は注(30)をみよ。*manumissio sacrorum causa* との関係は *Impallomeni. op. cit.* 23f. 共和政期の *manum. vind.* が *vindicatio* の型をとどめていたことは *Watson. Persons.* 191. (*Cic. Att.* 7, 2, 8.)

*manumissio vindicta* 自体、擬制的な性格のものであったこと<sup>(54)</sup>（自由回収訴訟の方式をとり、所有権移転のための法廷譲歩の一種として）を想起すれば、奴隸の養子縁組を *manumissio vindicta* のうちに包摂してしまうことは、この角度からも、また一つの可能性として許されよう。

一応上のように解されてはいるが、ここでどうしても最後までつきまとって離れない難問、行論中でも簡単にふれてきた問題についてまとめて一言せねばなるまい。それは、Gell. は第三者の養子、Inst. は主人が自分の養子とする、という具合によみとれることである。それを解放という視角からみて、時代差あるいは型の差として捉え直す必要がないかどうか。時代差とは、Inst(=Cato)→Gell(=Sabinus) という変化として捉えられはしないかという点である。実は、既述の如く、時代差としてとらえるための拠りどころとすべきものはない。型としても、①全く異なるとみるか、②それとも他人の養子にするのが “per pr.” で、自分の養子とするのは “per pr.” に *mancipatio fiduciae causa* (こちらには一段階がプラス) とみるか、③*mancipatio f. c.* という段階を設定する必要ないとみるか、という点がある。①は特に問題とならず、②は Impallomeni, Calonge, ③は Watson 説である。②及びそれに近い説 [Moyle(Wlassak も)なども然り] では、Inst. は *fiduciae causa* で友人に奴隸を *mancipatio*, その後 *adoptio* が行われる、とみる捉え方であるのに対して、③では Watson が、①そうるともう *adoptio* の際の *adopter* は奴隸主でなくなっている (Inst. では *dominus* による直接の解放とある)、②このプロセスでは *adrogatio* となる、この二点を挙げて、in iure cessio と *adoptio* の現実をパラレルに考察して、やはり、このケースも狭義の *adoptio* であるとしている。普通の in iure cessio 及び *adoptio* の場合のように、手づきに反対する人のいないまま、奴隸は *adopting dominus* に *filius* として認められるのであろう、とするわけなのである。

いずれに左袒すべきか、決することができないが、多数説を修正する Watson 説にひかれる点があるものの、多数説の主張の中核は生かしてもよいように思われる。ともあれ、ここでは、奴隸も養子になりえた、そのことは解放に他ならない、という点だけは確認できよう。

### III

#### A

共和政期ローマにおいて奴隸の養子縁組が存在したことを見たことをはっきり示す史料は、実は見当らぬ

(54) Huschke, P. E.: *Studien des römischen Recht*. I. 212 (未見, Calonge. RIDA. 1967. 256f.) *manum. vind.* を *vind.* の擬制的な適用とするのは Watson, A.: *The Law of Property in the Later Roman Republic*. Oxford. 1968. 61. (以下 *Property* と略す) Watson. Persons. 193. XII Tables. 86f.

(55) *manum. vind.* が元来 *vindicatio in libertatem* (自由回収訴訟) の適用で、(所有物移転の) in iure cessio (法廷譲歩) の形をとる、という多数説 (Buckland. op. cit. 441f. Kaser. RPR. I<sup>2</sup>. 67. Watson. Persons. 190ff. XII Tables. 87, 27.) に対して Lévy-Bruhl, H.: *L'Affranchissement par la vindicte*. St. Riccobono. III. 1936. 3f. は *man. vind.* は in iure cessio ではなかった、とする。

い。ただ、このことを示唆する史料として、古くは Costa, Bergman 新しくは Calonge が、 Plautus の「Menaechmi」と「Poenulus」を挙げている。<sup>(58)</sup>ところが、最近共和政期の家族法についての大著を物した Watson も、Plautus の当該箇所に関しては、注で軽く触れているにすぎない。<sup>(59)</sup>それどころではない。Paoli も、一論文で Plautus の adoptio はポエニ戦争時代のローマの adoptio 研究の史料とはなり得ない、としている。果してそうであろうか。

たしかに、Plautus を共和政期ローマの法的現実を解明するための史料として使うには、その前提として明らかにしなければならない問題が多くあるように思われる。<sup>(60)</sup> Plautus の作品にはギリシアのオリジナルが存在するのはたしかであり、Plautus の描くのが、アッティカのことか、ローマのことか、或は詩的創造の世界であるのか、何れとも決め難い場合が多い。

したがって、Plautus に登場するローマ人、またはカルタゴ人の話しが、果して前二世紀のローマの法的現実（法概念及び法的諸手続きの両面において）をどれだけ反映しているのか、法概念及び法的諸手続きは、ギリシアとりわけアッティカのそれではないのか、という問題が第一にある。<sup>(61)</sup> ドラマの展開に重要な、法的実状はギリシアのもの、但し法の領域についての喜劇的な比較・洒落など個々の言い廻しは Plautus のもの、従ってローマの法制度の働きについては Plautus からあまりひきだせないが、ローマの法生活上の術語についてはよく分る。と略このように言う Kunkel の言を念頭におきながら、広く法的な諸問題については Paoli を頂点とする諸著作をふまえ、せまく奴隸の問題にしばっては Spranger の研究を土台としつつ、一応次のように

(56) Impallomeni. op. cit. 22. Calonge. RIDA. 1967. 257. 261.

(57) Watson. Persons. 96ff.

(58) Costa, E.: Il diritto privato romano nelle Commedie di Plauto. Torino. 1890. [repr. Roma. 1968.] 205ff. [以下 Plauto と略す] Costa, E.: Il diritto privato nelle Commedie di Terenzio, Bologna. 1893. [repr. Roma. 1970.] 114ff. [以下 Terenzio と略す] Bergman. op. cit. 122ff. Calonge. RIDA. 1967. 252ff.

(59) Watson. Persons. 98, 3.

(60) Paoli, U. E.: L'«adoptio» nelle Commedie di Plauto, Miscellanea Rostagni. Torino. 1963. 548ff. [以下 adoptio と略す]

(61) Plautus については Leo から Fraenkel, Jachmann とつづくドイツ学界の古典的な著述を丹念に検討しなければならないが、当小稿では、研究史は100頁近い Gaiser, K.: Zur Eigenart der römischen Komödie: Plautus und Terenz gegenüber ihren griechischen Vorbildern, Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. [以下 ANRW と略す] I, 2. Berlin. 1972. 1027ff. によった。

(62) たとえば Plautus 自身が、当面の Men. のプロローグで、喜劇作家が話をすべてアテナイで起った風にする癖がある、と述べている (7-9)。しかも、その上でギリシア的なものとローマ的なものの混肴がみられる (Gaiser ANRW. 1079.)。

(63) Kunkel, W.: Fides als Schöpferisches Element im römischen Schuldrecht. Fests. Koschäker. II. Weimar. 1939. 6, 10.

(64) Paoli, U. E.: Comici Latini e Diritto Attico. Milano. 1962. 及び Paoli の個別研究の一つとしての La «in ius vocatio» dans les comédies de Plaute. Studi Senesi. 63. 1952. 283f. 特にその序説

に考えたい。

こと詩にあらわれる奴隸の生活現象一般については、ギリシア的なものとローマ的なものの混ざっている点が多いが、奴隸にかかる法的な事柄、とりわけ厳密な法的手続きというより生活を支え且つ生活にあらわれる法的現実に関しては、Plautus と大いに関連する大カトー、及び大カトーの著作、大カトーと奴隸との関係を背景にしてみると——たとい獨得の色合いはあるにせよ——、また観衆のことを念頭にいれれば、かなり前二世紀のローマの現実に則った面も濃い、ということができるよう。勿論、一般論を根拠に個々の特殊な事例を判定することはゆるされず、Paoli の指摘するように、Plautus の個々の作品のそれぞの箇所を検討・分析しなければならず(注64をみよ)、そうみるとアッティカ的なものとローマ的なものが混ざっている、あるいはアッティカの基礎の上に、ローマ的なものを加味して、アッティカでもローマでもないところに場を設定している、といわねばならなくなる。そのような点を充分にふまえた上でも、巨視的にみれば、強弱はともかく、ローマの法と現実を反映している面もあったということは間違いないといってよいのではなかろうか。いや別の言い方をすれば、ローマの法と現実の一面をそこからつかみ出すことができるようと思われる。

ここで差当り、Plaut. の Poen. Men. 相共に、様々な留保条件をつけながらも、一応ローマの社会と法の現実を解明するための史料として使用することができる、としたい。

(史料A) Plaut. Poen. Argumentum 2-3. 72-77. 119-120. 904. 1045-1046. 1058-1060.

部分参照。Paoli を一つの頂点としたのは、St. Tomulescu, C.: *La «mancipatio» nelle commedie di Plauto. Labeo*. 17. 1971. 284, 3. の諸論文を想起するからでもある。cf. Labruna, L.: *Plauto, Manilio, Catone: Premesse allo studio dell' 'emptio' consensuale*, (Labeo. 14. 1968.) St. Volterra. V. Milano. 29, 44. 31, 49. 因みに Paoli, Labruna, St. Tomulescu はローマ法再構成のための Plautus の価値については否定的である。

(65) Spranger, Sklaven (注27をみよ)。この著作については Segel, E.: *Roman Laughter, The Comedy of Plautus*. Cambridge/Mass. 1968. 202, 14. Leffingwell. op. cit. はもはやあまり役に立たない。

(66) Sicard, G.: *Caton et les fonctions des esclaves*. RD. 35. 1657. 177f. なお Cato の vilicus を奴隸とするのは Bömer, F.: *Untersuchungen über die Religion der Sklaven in Griechenland und Rom*. IV. Abh. d. Geistes. u. Sozialw., Kl. Jahrgang. 1963. Akad. d. Wiss. u. d. Lit. in Mainz. Wiesbaden. 1963. 114, 6. (以下 Bömer. Religion と略す。同書は全四冊から成り、I は (Jahrg. 1957) 1958. II, 1960. III, 1961) Maróti, E.: *De Suppliciis. Acta Antiqua*. 9. 1961. 59. 64f. Goujard, R.: *Caton. De L'agriculture*. (Budé éd.) 1975. 126, 3.

(67) Cèbe, J. P.: *Le Niveau culturel du public plautinien*. REL. 38. 1960. 101ff. 106. はメナンドロスのそれでなくアリストパネスの聴衆と同じとみる。Beare, W.: *Plautus und sein Publikum, Die römische Komödie: Plautus und Terenz, Wege der Forschung*. 236. Darmstadt. 1973. 135. 139 (orig. は CR. 42. 1928.) Gaiser. ANRW. 1035f. ローマの聴衆はプリミティヴではなかったとは、Chalmers, W. R.: *Plautus and his audience. Roman Drama* (Ed. Dudley-Dorey) London. 1965. 21-50.

(68) Fraenkel, E.: *Ein Motiv aus Euripides in einer Szene der neuen Komödie*. St. Paoli. 1956. 293f.

Agorastocles という子供が、カルタゴ商人の手に奪われ、Calydon 市民 Antidama に奴隸として売られたが、この人の養子となっていた。ところが、伯父 Hanno に発見される。

Arg. 2-3. 年とった女嫌いの人がこの子を購入して養子とし、

そして彼を自分の相続人とした。

- 72-77 子をさらった人が、<sup>(a)</sup> Calydon に連れてゆき、  
この地でその子を、年老いた金持ちに奴隸として売った。  
彼は子供を欲しがっていたのに、女嫌いだったのだ。  
この老人は、この子が自分の友人の子供であるのに気付かず買ったのであり、  
自分の息子に代るもの、つまり養子として、  
<sup>(b)</sup> 死ぬとき（遺言で）彼を相続人とした。
- 119-120 この子を自分の子として受け入れ養子にした人物、  
その人は、かつて他ならぬこの少年の伯父、つまりあのカルタゴ人の友人だったのだ。
- 901-904 (Milphio の言) なんと、私の主人 Agorastocles も

(69) Plaut. Poen. については Friedrich, W. H.: Poenulus, Die römische Komödie: Plautus und Terenz. Wege der Forschung. 146ff. (Euripides und Diphilos. Zetemata. 5. 1953. 233ff.) はギリシアのオリジナルを Diphilos とみ、Arnott, W. G.: The Author of the Greek original of the Poenulus. RhM. 102. 1959. 252ff. は Alexis とみる。最新の研究書 Maurach, G.: Plauti Poenulus. Heidelberg. 1975. 58ff. は Alexis とする。cf. Galinsky, G. K.: Plautus'《Poenulus》and the Cult of Venus Erycina. Homma. à M. Renard. I. Bruxelles. 1969. 358ff. 一方 Menaechmi の構成については Steidle, W.: Zur Komposition von Plautus' Menaechmi. RhM. 114. 1971. 247ff.

(70) Plaut. Poen. (Goetz, G.-Schoell, Fr. 校定の Teubner 版 (1913年) Maurach 参照

Arg. 2-3 Ossor (Maurach は Osor) mulierum emptum adoptat hunc senex  
Et facit heredem. ....

72-77. Ille qui surrupuit (M~Surripuit) puerum Calydonem avehit;  
vendit eum domino hic diviti quoidam seni,  
cupienti liberorum, osori mulierum.  
Emitt hospitalem is filium imprudens (M~Imprudens) senex

puerum illum eumque adoptat sibi pro filio  
eumque heredem fecit, quom ipse obiit diem.

119-120. Ille qui adoptavit hunc pro filio sibi  
is illi Poeno, huius patri, hospes fuit.

901-904 ... nam erus meus Agorastocles  
ibidem gnatus, inde surpus fere sexennis: postibi  
qui eum surrupuit huc devexit meoque ero eum hic vendidit:  
is in divitias homo adoptavit hunc, quom diem obiit suom.

1045-1046 Siquidem Antidama(t)i quaeris adoptaticum,  
ego sum ipsus quem tu quaeris. ...

やはりそこの生まれ、六才の頃そこからさらわれ、その後  
彼をさらった人が、ここに連れてきて、私の主人にここで売ったのだ。  
彼は、死んだとき、この子を養子として、自分の金をすべて彼に遺した。<sup>(e)</sup>

1045-1046 (Ag.) 貴方の探している者、それがもし Antidama の養子であるならば、  
私こそ、貴方の探しているその人なのです。

1058-1060 (Ag.) 私はそこからさらわれたのです。貴方の友人 Antidama が、私をここで、  
買い、そこで養子縁組で息子としたのです。

(Hanno.) 彼自身も、Damarchos の養子だったのだ。<sup>(f)</sup>

[史料B] Plaut. Men. 54-62 (特に60) <sup>(71)</sup> 二人の双生児のその一人を  
さらっていったと、私が  
さき程申しあげました  
エピダムヌスのその男は  
金持でしたが、子供には  
恵まれておりませんでした。  
連れて来た子を養子にして、  
後にその子に、持参金つきの  
妻をめとらせ、商人が  
亡くなった時、その子供が  
跡つぎになったというわけです。<sup>(b)</sup>

1058-1060 Surruptus sum illinc, hic me Antidama(s) hospes tuos  
emit et is me sibi adoptavit filium.

Demarcho item ipse fuit adoptatus.<sup>(c)</sup>

(a) Calydon はアイトリア地方の町、ヘレニズム時代にはアイトリア同盟の中心市。簡単には Kl.

Pauly. III. 93. Maurach. op. cit. 144.

(b) この行は、次の Menaechmi. 62 と全く同じ。Poen. 1070 も。問題点は Maurach. 145.

(c) Loeb. ed. は sibi pro filio (Maurach op. cit. 73.)

(d) Loeb ed. Oxford ed. は Patruo (Maurach も) 従って「伯父」とする。

(e) Maurach. 304 は、この quom を二つの行為の同時性を示す、とみる。

(f) Maurach. op. cit. 339.

(71) Men. 57-62. Goetz, G.-Schoell, Fr. 校定の Teubner 版 (1913年) による。

<sup>(g)</sup> Epidamniensis ille quem dudum dixeram,  
geminum illum puerum qui surrupuit alterum,  
ei liberorum, nisi divitiae, nil erat.  
adoptat illum puerum surrupticum  
sibi filium eique uxorem dotatam dedit.

このように、Men. のプロローグに登場するのは、さらわれ、奴隸に売られた子供（双生児の一人）であり、この子を引受け、養子にしたのが Epidamnos の一商人となっている。adoptat という表現がみられるが、ここで解放奴隸の adrogatio が行われた；とみるべきではないし、更には Costa のように、養子になった者が、後に cliens として取扱われた——想像はされるにせよ——とみる必要もない、と夙に Bergman の言っているのは正しい。やはり奴隸の adoptio の例とみなすべきであろう。

史料 A. B. を通観すると、とくに A には、一般に Plautus に登場する人物・プロットの典型が凝縮されているといえよう。①吝嗇、②女嫌い（ヘレニズム世界の文芸の一つの型）という一つの人物類型～主人、それに配するに、③人さらい、④可愛い少年、という奴隸の典型である（B も型としては類似している）。

ところで、Poen. Men. をとわず Plautus の作品を繙けば、彼の描く奴隸には二つの面のあることに気が付くが、大力トーレの農業論の中に登場するような道具としての奴隸よりも、Saturnalia で一時的ながら主人との平等さを享受できる奴隸、そういう面が強く出ていることはたしかである。賢明なる奴隸を高貴なものにする、特に軍事上の英雄にしている箇所にも出くわすなど、明らかに、①奴隸の役割の増大（奴隸制社会の秩序の確立が背景にある）、②プロットのローマ化（たとい奴隸がギリシアのことわざを喋ろうが）が、作品の底にあると考えるべきであろう。

---

eumque heredem fecit, quom ipse obiit diem.<sup>(b)</sup>

翻訳は「古代ローマ喜劇全集第2巻」東京、昭和51、292頁、鈴木一郎氏の訳を拝借した。

(a) Epidamnos は Dyrrachion に当る。

(b) この行は Poen. 77 と全く同一。Poen. 1070 とも同じ。Maurach. op. cit. 340.

(72) Costa. Plauto. 205. Bergman. op. cit. 124, 2.

(73) 「独身」の可能性も濃い。ところが、キケロ時代には独身者には養子をとる権利が認められていない（Cic. dom. 34-38. もっとも、これは帝政期には崩れる。Buckland. Text Book 127. Watson. Persons. 84.）ギリシアにおいても同様（後述）。女嫌い（Osor）の問題は Maurach. op. cit. 120. 144.

(74) 人さらいによる奴隸は、戦争捕虜→奴隸とは異なったニュアンス、つまり「家の子」的色彩が濃い。

(75) Cat. Agr. 2, 4. 2, 7. 5, 2. 5, 4. etc. cf. Varr. r. r. I, 17. 1. Segal, op. cit. 102. 勿論カトーの奴隸にも二つの面があることは簡単には Spranger. 58ff.

(76) Segal. op. cit. 103. Spranger. Sklaven. 117. は劇場のお祭り気分とドラマの倒錯した世界を関連づける。すると、祭りの雰囲気が、かえってローマの日常生活の現実を伝えていない、ということにもなるのではなかろうか（Gaiser. ANRW. 1033.）

(77) Plaut. Bacch. 925ff. Segal. op. cit. 104, 17. 129-131. Spranger. op. cit. 39-42. (当然ながら非日常性の指摘) 97f. Gaiser. ANRW. 1080, 246. ギリシアのことわざを喋る奴隸（Gaiser. 1080, 249.）も、奴隸の役割・地位の高まっていること（主人と変りないこと）を裏書きする。単なる倒錯ではあるまい。

(78) Williams, G.: Some Problems in the Construction of Plautus' Pseudolus. Hermes. 84. 1956. 424ff. Spranger. Sklaven. 116f. Segal. op. cit. 202, 17.

そのような点をふまえながらも、Plautus の奴隸にローマ的・非ローマ的という二つの型が残りつづけることを指摘せねばならない。しかし前者、ローマ型の奴隸が、一般に解放、つまり自由獲得の期待を大いに有する存在として描かれていることは、明らかであろう。<sup>(79)</sup>

こういった Plautus における奴隸の一般的な姿を背景として、奴隸解放についての Plautus の隨所にみられる記事は、ローマの現実に則した形をも示しているとみなすことができる。勿論、他ならぬ Plaut. Poen. において、誘拐され、奴隸として売られた二人のカルタゴ人女子の自由回復の場面が、ローマ法の規定に基くものかどうかに疑問が呈されているし、すべてを蔽い尽すことはできないにしても、上のようにいえよう。このことを大前提として、また一方、Calymnos 碑文を唯一例とするのみで尠くともギリシア世界（とりわけアッティカ）では、奴隸の養子縁組を示す史料はみられないことを想起すれば、Plautus の Poen. Men. にあらわれる奴隸の adoptio の話しさは、大筋としては、ローマの「社会と法」の現実を反映したものとみざるをえない。

そういった限りにおいては、Costa, Bergman, Calonge と続く捉え方、即ちローマの現実の投影とみる(A)説と、一方 Dreste から Paoli と続く捉え方、即ちアッティカの法的現実を反映したものとみる説(B)との対立には、基本的には前者に与することになる。<sup>(80)</sup>

だがしかし、そう簡単に言い切れない問題がいくつか残る。第一にそれは、こと Plaut. Poen. に限れば、カルタゴ人の世界の現実を背景にしたものというべきではないか、ということである。たしかにギリシアには奴隸の adoptio はみられないにしても、いわゆるオリエント社会（厳密に

(79) Korzunski. Meander. 13. 1958が間に合わず、Spranger. Sklaven. 12f. Alföldi, G.: Die Freilassung von Sklaven und die Struktur der Sklaverei in der römischen Kaiserzeit. Rivista Storia dell' Antichità. 2. 1972. 97, 2 による。因みに Plautus の奴隸の多くが、解放またはハッピーエンドとなることは、Capt. Curc. Pers. Poen. Rud.などを想起すればよい。Spranger. Sklaven. 70f. 97.

(80) 勿論、奴隸解放に関する記事がすべてローマの現実を反映している、と言い切るわけではない。ただ Persa. 487 及び Manum. Vind. としての Pseud. 358 はローマ型とみるべきである（夙に Partsch, J.: Römisches und Griechisches Recht in Plautus Persa. Hermes. 45. 1910. 605. Spranger. Sklaven. 89. manum. と pr. とは 61. Watson. Persons. 193, 4. Partsch 説については Labruna. St. Volterra. V. 29, 41–44. cf. Costa. Terenz. 115.) ただし Menae. 1145f. の manum. は Watson. Persons. 198, 3. によればアッティカ型（子供が奴隸を解放すること、ローマではない…），St. Tomulescu. Labeo. 1971. 287f. は、Plautus の manum. はギリシア型とする。

(81) Watson. Persons. 159ff. Maurach op.cit. 387. 結局ローマ的か。cf. Partsch. Hermes. 1910. 598. 606f.

(82) Frederhausen, O.: Weitere Studien über das Recht bei Plautus und Terenz. Hermes. 47. 1912. 238f. 但し Roussel, P.: Affranchissement et Adoption d'enfant à Calymnos. REA. 44. 1942. 217ff. Welles, C. B.: Manumission and Adoption. RIDA. III (Mél. F. D. Visscher II) Bruxelles. 1949. 507ff. 特に 515f.

(83) A説として Costa. Plauto. 205f. Terenzio. 114ff. Bekker, E. I.: Die römischen Komiker als Rechtszeugen. ZSS. 13. 1892. 53ff. 102. Frederhausen. Hermes. 1912. 239. Bergman. op. cit. 122ff. Calonge. RIDA. 1967. 252ff. B説として Dreste, R.: Costa. Plauto の書評 JS. 1892. 145ff. が Costa. Plauto 批判（因みに、その反批判が Costa. Terenzio）Paoli. adoptio. 548ff. (注60をみよ)

はセム人の世界)ではそれは広くみられた現象だからである。だが、この点に関しては、なによりも Plautus の生きた時代及び Poenulus 上演の時期を考え、Plautus の底を流れる基調音としてのローマ的なものを指摘できるとすれば、現実にカルタゴに奴隸の養子縁組がみられ、それをギリシアのオリジナルが記していたとしても、ローマ人・ローマの観衆に——たとい民族的偏見はなかつてとしても (Gelzer 説)——、カルタゴ人及びその制度を、そのものとして是認する姿勢はなかつたはずである (Hanno その他を敬虔な人とするのは、ローマナイズという色合いが濃い)。人物をカルタゴの人とし、場をまた別のところにとりつつも、ローマ(又はギリシア)的な制度・理念を導入しているとすべきであろう。場をローマの外の世界にとるのは、現実諷刺が許されない時代・社会における一般的な道 (Gaiser. 1107, 362) でもあり、しかも、他の一面でローマ人の観客に違和感・奇異感を抱かせないという必要もあり、そういった意味で、ギリシア・ローマの混淆、つまり現実をふまえつつ、その中から一つの別の世界を創作した、ともいえる。Plaut. Men. の「奴隸の養子縁組」の場が Epidamnos になっていることも、Plaut. Poen. のそれが Calydon となっているのと略同じように考えることがゆるされよう。

次に、この Plautus における奴隸の *adoptio* は全く彼の創作ではないか、という疑問に対しても (すでに述べたように「女嫌い」が独身を意味したとすれば、ギリシア世界でもローマ世界でも独身者の養子縁組はありえないことを想起する)、積極的な反論にはならないかもしれないが、すでに述べたように①奴隸～とくに奴隸解放にかかわるギリシア的なものを挿入しつつも現実に棹さしたものであること、②観客へのアッピールなどを考えれば、創作とは言い切れないものがある、というべきであろう。この点に関しては、むしろ「ギリシアの法的現実投影説」をとる

(84) Welles. RIDA. 1949. 507ff. Rabinowitz, J. J.: *Manumission of Slaves in Roman Law and Oriental Law*. JNES. 19. 1960. 42f.

(85) Amphitruo 及び Miles を考えれば、Plautus 自身、自分の生きている時代、ポエニ戦争に無関心であったとは思えない。Gaiser. ANRW. 1088ff. なお Poenulus 上演の時期は、Sedgwick, W. B.: *Plautine Chronology*. AJPh. 70. 1949. 379によれば、191～180年の間、Maurach. 41ff. は 197～192 年説と 189～184年説には態度を留保し、アンティオコス戦争時代又はそのすこし前の方が、戦争後より可能性大とする (43, 36)。Haffter, H.: *Politisches Denken im alten Rom: Römische Politik und römische Politiker*. Heidelberg. 1967. [orig. は 1940] 48ff. 59f. は、Plautus をローマ人の公的・私的な生活のすべてを作品のうちにぶちこんだ詩人とみ (51), その上の観客との関係を考える。Grimal, P.: *Le Siècle des Scipions: Rome et l'hellenisme au temps des Guerres puniques*. Paris. 1975. 154ff. Plautus も Naevius も 民族的偏見なしとするのは Gelzer, M. をふまえて、Galinsky Hom. Renard. I. 359.

(86) カルタゴ人 Hanno 及びその娘 Adelphasium を貶していないこと、Poen. 1190. 1255で Hanno の特徴として pietas. cf. 953. 尚 1137. 1277では Adelp. も pietas とある (Hanson, J. A.: *Plautus as a Source Book for Roman Religion*. TAPhA. XC. 1959. 92ff. Galinsky. Homm. Renard. 358f.)のは、奴隸 Milphio. その主人 Agorastocles の場合、AがMを鞭打つこと (Poen. 384. Maurach. 216.)と共に、アイロニー若くはローマ的な理念、徳の導入とみるべきか。Bömer. Religion. IV. 225.

(87) Gaiser. ANRW. 1079. 1105f. 1107. cf. Maurach. 145.

論者の主張の中にも、耳を傾けるべきものがあるが、それはあとで触れよう。

## B

次に、略一世紀に亘り対立し続けてきた見解、つまりこの *adoptio* がローマの法的現実を示すとみることができるか（A説）、それともギリシアの法的現実の投影か（B説）、という問題に對して、一応前者に与するとしたが、もうすこし突込んで検討してみなければならない。

Costa は、*Plautus* の *adoptio* はローマ的なものであると主張したが、それに対して夙に Darestē が反論を呈した。Darestē の反論の根柢は① *in iure cessio* の手段で、*praetor* の前での *patria potestas* の移行というような法的手続きの痕跡のこと、② *Plaut.* の *adoptio* はギリシアの法の場合のように *testamentum*（遺言）で行われていること、であった。それに対しても Costa は反論を展開し、①ローマにおける *adoptio per testamentum* の存在、② *quaestio servorum* (Most. V. 1. 38-9) を挙げたが、*Plaut.* の *adoptio* に関して Costa 説を継承したのが Bekker, Pernard, Frederhausen, (Bergman) (注83をみよ) である。彼らの論拠とするところは① *Plautus* は必ずしも *adoptio* に関する各種の法的な形式のことを考えてはいなかった、②ローマでも遺言による養子縁組がみられないわけではない、という点にあった。

そういう流れをふまえて、最近 Paoli が、*Men.* 59-62(54-62)(A), *Poen.* 73-77(72-77)(B), *Poen.* 901-904(C) を整理して、史料から確実に読みとれることとして次のように言う、① *adoptio* と相続が関連すること (A. B. C. 共通)、② A. B. では *adoptare* と *heredem facere* との間に時間的な間隔があるが、C は B と同じ事実に言及しているのに、ここでは *adoptio* と相続が直結している、つまり *adoptio* と *hereditas* が同時に、一つの法的な行為として行われる。したがって、これは、アッティカにおける遺言と養子縁組の一一致、そして『財産が与えられること = 財産相続』が、そのアッティカでは *adoptio* の中に包摂されていること、このようなアッティカ型の養子縁組の主要点との一致がみられる、それ故に、*Poen.* 904(史料 C) は、アッティカの現実の投影であって、決してポエニ戦争時代のローマの法的現実を示す史料とはならない、と断ずる。補論として、アッティカでも、養子縁組においては子供のいないことが条件としてうたわれていること、それも *Plautus* の当該箇所の叙述と適合する、というのである。

(88) Costa. *Plauto.* 205f.

(89) Darestē. JS. 1892. 147f.

(90) Costa. *Terenzio.* 114ff.

(91) 簡単には Pernard 説を一例として掲げる Paoli. *adoptio.* 549をみよ。

(92) Paoli. *adoptio.* 549ff.

(93) *Poen.* 904 の *quom* を Maurach. 304. は Kühner-Stegmann. *Ausführl. Grammatik d. lat. Spr.* II. München. 1962<sup>4</sup>. 336 をふまえ、同時性を示すとする（問題点は Leumann-Hofmann-Szantyr. *Lat. Gram.* München. 1965. §333.）。

(94) Isae. X, 9. Paoli. *adoptio.* 550. 勿論 Isae. のように *adoptio* と *hereditas* とが一つの法的行為であるとは明言されていないが、財産の承継が *adoptio* のうちに包摂されていることは、ローマでも同じである。Cic. *dom.* 35.

Paoli の主張はまことに見事である。しかし、それにも拘らず、問題は残る。それは単純なことであるが、すでに記したように、ギリシアには奴隸の養子縁組の例のないことである。たとい Roussel-Welles が Calymnos 碑文を例として挙げても、史料にことが明示されているわけではなく、史料の一つの解釈にもとづくもの、しかもオリエントのそれを傍証とするものだからである（注82、注84をみよ）。この Plautus の当該箇所を以て、ギリシアにおいても奴隸の養子縁組が行われたという証拠とするためには、Plautus と結びつく、あるいは対応する史料がなければならぬ。恰もローマの Gell. Inst の如きものが。それ故、たとい Plautus の adoptio がアッティカ型であることを認めて「奴隸の」ということについては、なんら切り交わる点がなく、従って、ローマのものではないという証明とはならない。むしろローマの観衆には、事実としてローマで慣行となっていたことに、型としてアッティカのそれが付せられた、それ故、奇異感なく受けとめられたのではなかろうか。その傍証として、Plautus における奴隸解放はアッティカ型とローマ型が併存するが、後者が強いこと、とりわけ “per praetorem” という表現とも係わるものであった点、小論の(二)の I. IIにおいて明らかにしたこと想起すれば、Gell. Inst. の記事に対応する、ひいては奴隸の養子縁組の存在の可能性の基盤を示唆するのではなかろうか。

なお、Paoli 説そのものに疑念が残るとすれば、それは次の点であろう。彼は Plaut. Poen. の当該箇所の、養子は遺言によるもので（明示されないが論理的に、という）、財産相続に直結することを意味したというのであり、従ってアッティカ型である、としたわけである。だが、まず第一に、アッティカでも adoptio は *inter vivos* と *per test.* の二つの型があること、<sup>(96)</sup> そればかりかローマでも二つの型が存したこと（もっとも、Plautus を「遺言による adoptio」の最古例とみて、Paoli 説に反駁を加えることは無理であり、別の角度から Paoli 説の問題点を衝かねばならない）を挙げねばなるまい。次いで第二に、一見 *adoptio per test.* のようにみられる Poen. 904は、生前の養子縁組つまり Men. 59-62. Poen. 72-77. と史料的に併存していること（Men. 62 と Poen. 77 は一種の慣用句的な表現。Poen. 1070.）を想起すべきであろう。これは、第一の点と関連させて考えると、ローマにおける *adoptio inter vivos* という型の存在、それが Men. 59-62. Poen. 72-77. となってあらわれ、一方、文章表現上 Poen. 904. は *ad. p. test.* のようにみられる形をとった、と解することも可能なのである（904も、厳密には *test.* とはなっていないことに注意したい）。勿論、ギリシアにおいても *ad. inter vivos* と *ad. p. test.* と

(95) Isae. ibid. Paoli. *adoptio*, 551. しかしこれはローマも同じである。

(96) 簡単には Lacey, W. K.: *The Family in classical Greece*. London. 1968. 145.

(97) 尤に Costa. Terenzio. 114f. は、これを遺言による養子縁組の〔最古〕例とみるが、Bergman. op. cit. 125の批判を受けている。cf. Bonfante. op. cit. 26は遺言による養子縁組の例をあげているが、そこにもこの箇所への言及はない。Voci. op. cit. (本小稿注8) I. 135ff. は13例あげ、136の Nr. 1. にこの Plaut, Poen. 904を提示する。

(98) Calonge. RIDA. 1967. 254, 22の言うように *adoptio servi* は *ad. testamentaria* ではない、とみ

が併存していたとすれば、これをギリシアのその投影とみることも不可能でない。ただ、ローマ型ではなく、ギリシア型であると断定することができない、というだけである。この点は、ギリシア型の論拠として Paoli の挙げる傍証、①財産の承継が養子縁組に内包されていること、②子供のないものしか養子縁組できないこと、などは、ローマにもあてはまる事だからである。<sup>(99)</sup> 要するに、*adoptio, matrimonium*、相続とつづくことを示しているとみるべきであって(Poen. 72-77)、単一の法的行為とみなすべきではない、というべきであろう。ただローマのそれをあらわすとすれば、自分の奴隸を養子とするという型になるわけであるが、詩であるため、その手づき云々は考慮の外におくべきであろう。

以上の行論からも、Paoli 説をとるにせよ、とらないにせよ、「奴隸の *adoptio*」は Plautus の創作と断ずる必要のないことは勿論である(たとい女嫌い・独身らしい点がひっかかるにせよ)。このようにして、専くとも Plautus の筆からは、未だローマにおいても「奴隸の養子縁組」の存在したことは、ほぼ認める事ができるのではあるまいか。だが、共和政期における奴隸の養子縁組は、詩作品以外のところ、つまり現実には認められないであろうか。一論者が、詩人 Terentius をローマの元老院議員 Terentius Lucanus によって養子とされた奴隸である、とみなしているようであるが、積極的な論拠にもとづくものとは言い難い。<sup>(100)</sup>

#### IV

奴隸を養子とすることは、前二世紀以降、制度の上ばかりでなく、現実にも全くみられなくなつたのであろうか。

この点に関しては、史料的にはともかく、現実問題となると、なんとも言いようがない。なによりも、上述のように、養子縁組と奴隸解放とが密接に結びついていたとすれば、主人と奴隸との関係如何によっては、奴隸の養子縁組も現実にはありえたと推定されるからである。

ただ奴隸制の矛盾の展開が、文学作品の中においても、奴隸と主人との関係を描く際、かえってそれを牧歌的なものにしてゆくこと(Plautus から Terentiusへの変化のみに限ると、このようにとる説より全く逆の説が有力)<sup>(102)</sup>もあり、詩人の描写から事実をつかみ出すには慎重でなければ

---

なすべきであろう。生前の養子とみる点では Calonge. 255. 262 に従う。

(99) Cic. dom. 34. Watson. Persons. 84. 注94. 注95をみよ。

(100) Calonge. RIDA. 1967. 254, 22.

(101) Calonge. RIDA. 1967. 255, 25は Marouzeau. J.: Térence. Comédies. I (Budé ed.) Paris. 1942. 10 をそのようにとるが、これは解釈過剰(Calonge は 1947年版を使用)。T. の伝記は Donatus による(Suet. de poetis)。Terentius という名は、主人から解放されたときに得たものか。

(102) “牧歌的に”とする Staerman (Schtaerjeman) 説は一柳俊夫「ローマ喜劇における奴隸制の問題」宇都宮大学教育学部紀要23-1. 1973. 62ff. による(氏の御紹介には不明瞭なところも残る)。それに対しては Terentius の奴隸は Plautus のそれよりリアルに描かれている(Gaiser. ANRW. 1085, 277. 1108), 解放あまり行われない(Treggiari. op. cit. 241f.)とみるべきであろう。

ればならないが、上の推定を一步進めるものとして、一世紀の詩人 Statius のケースが指摘される。勿論、詩人の伝記、とりわけ詩人が詩の中で自己を語っている箇所については、信憑性に問題があり、積極的な主張はできないが、彼は自分の家で生まれた奴隸の子を養子にした、といわれている。その夭折をいたんだ詩が Silvae V, 5 ということになっているのである。<sup>(103)</sup> Statius は、妻 Claudia との間に子供がなく——Claudia 自身は、前の結婚で一女をもうけてはいる——その限りでは、養子の可能性はある。だが、それが奴隸の子であったかどうか、その点は確かめようがない。

勿論、「奴隸を息子のように取扱う」「息子のようにみなしている」ということを刻した碑文からは、なんら積極的な結論をひきだせない。<sup>(104)</sup>

次のケースも、あくまでも推論にとどまるが、結婚もせず、子供もなかった Horatius の子孫の存在、そして Horatius の有した奴隸のあり方からして、Horatius は恐らく遺言で奴隸を解放した、そのため奴隸がすべて Horatii となり、その子孫が Licenza (その近くに Horatius のいう Sabinum がある) で Orati, Orazi を名乗ることになったのであろう、という推定が Tielscher, P. によってなされている。<sup>(105)</sup> しかし、果して、これは「遺言による奴隸解放」、あるいは視角を変えて「奴隸の養子縁組」を示すものといえるであろうか。

やはり、一応 Gell. Inst. から推定できた点、ローマ法の古典期には「奴隸の養子縁組」が行われなくなったということ、それを覆せるような史料は見当らない、という他ない。

### 三

#### I

#### A

以上、古典期ギリシアとは異なり、ローマでは、ほぼ前三世紀までは奴隸の養子縁組も行われたとみられること、また法的規定としては、帝政期、いわゆるローマ法の古典期にはそれもみられなくなったこと、そういう点は、史料はまことに乏しいとはいえ、一応認めることができよう。

では、以上のような点は、一体どのような歴史の流れの中に据えて理解したらよいのであろうか。実はこの角度からの解明は、ローマ史学界でも殆ど行われていないようである。ここで奴隸

(103) Barrow. op. cit. 51.

(104) Dessau, H.: *Inscriptiones Latinae Selectae*. 7479. 8554. cf. Barrow. op. cit. 51. 両史料とも “verna” が対象となっている。

(105) Lamer, H.: *Nachkommen des Dichters Horaz*. *Philologische Wochenschrift*. 56. 1936. 399f. は私生児であろうとするが、Thielscher, P.: *Des Marcus Cato Belehrung über die Landwirtschaft*. Berlin. 1963. 12f. は上記のようにとる。ただ既述の如く独身者には養子縁組は認められないはずである (Horatius は結婚していない)。

(106) Bergman. op. cit. 127. は Haussohn と Sklaven の地位が、帝政期に離れることと奴隸の養子縁組

の養子縁組は、ローマでは何故古い時代に行われ得たのか、それはいかなる狙いをもつものであったのか、そしてそれは何故消滅せざるをえなかつたのか、という点についての一応の見通しを示さなければならない。

まず、何故行われ得たのか、という点について。

養子縁組の本来の目的は、家の存続にあったことは言うまでもあるまい。ただ、その場合存続されるべき対象に関しては、時代あるいは個々の家の事情によって力点の差があるが、その内容は、家名・家産・家の祭祀(sacra)などの承継であったことはまちがいない。<sup>(107)</sup> 養子縁組におけるこの三者は、本来的には相関関係にあったのであるが、軸は祭祀の承継にあったのではなかろうか。とりわけ、ここで指摘しておきたいことは、他の世界はいざ知らず、ローマでは家の祭祀は絶やさず承継されるべきものとみなされていたこと、相続に関連する、あるいは結びつく祭祀=sacra、それをないがしろにした人物に対する刑罰のみられたことである。<sup>(108)</sup><sup>(109)</sup><sup>(110)</sup>

家を存続させるための養子として、他ならぬ奴隸が選ばれた、その大前提として、まずなによりも、次の点を指摘しなければならない。ローマ最古期の奴隸は、種族的にも自由人(ローマ市民)に近い存在で、数も少かったこと(外国とりわけ東方から輸入されたものでないこと)また主人と共に土地を耕す、文字通り他の家族成員と等しい「家の子」的な存在であったこと、そして主人と共に(あるいは主人に代って)家の祭祀に加わる存在でもあった。そのような存在としての奴隸であることを端的に示すのが、家長権下にある存在として、他の家族成員ともども

---

制度消滅との関連を指摘するが、最近は、Schtajerman, E. M.: *Die Krise der Sklavenhalterordnung im Westen des römischen Reiches*. Berlin. 1964. 49f. が簡単に言及するにすぎない。

(107) Cic. dom. 35. cf. 34. (本小稿注12をみよ。) Wissowa, G.: *Religion und Kultus der Römer*. München. 1912<sup>2</sup>. (repr. 1971.) 401, 8. Korošec, V.: *Die Erbenhaftung nach römischem Recht*. Leipzig. 1927. (repr. 1970.) 107, 1. Schottländer. op. cit. 25f. とりわけ政治的地位をも含みにいたクリエントラなどの承継を説くのが Prévost. op. cit. passim. 特に61ff.

(108) Prisc. gramm. 4, 21. (Cat. II. Orig.=Keil. II. 129.) Si quis mortuus est Arpinatis, eius heredem sacra non secuntur. アルピヌムに比して、ローマでは家の *sacra* は昔より相続されるべきものとみなされていたこと、それがこの文章の背後にある。Korošec. op. cit. 107, 3. Franciosi, G.: *Usucapio pro herede*. Napoli. 1965. 121f. *sacra* が *hereditas* に内包されることは85ff. なお *sacra* にとどまらず *ius sepulchri* の相続の問題を論ずるのが De Visscher, F.: *Le Droit des Tombeaux Romains*. Milano. 1963. 132ff. 但し *ius sepul.* は本来 *sakral* な規範で *familia* と結びつくが、次第に *sepul. familiaria* と *sepul. hereditaria* の問題も生まれてゆく (Kaser. RPR. I<sup>2</sup>. 379.)。

(109) extrapatrimonial な諸権利が h. に内包されること(とりわけ *sacra*)を主張したのが、Bonfante, P: *Corso di Diritto Romano*. 6. *Le Successioni*. Roma. 1930. 103ff. (repr. Milano. 1974. 131ff.) *sacra* は *hereditas* のうちに包摂されない、とする論者もある (Perozzi. Ist. II. 25, 1. 466, 1. Rabel, E.: *Die Erbrechtstheorie Bonfantes*. ZSS. 50. 1930. 315f. Mitteis, Wieacker etc.) が、それに対しては Franciosi. op. cit. 85f. なお *sui heredes* (家内相続人) の場合は、extrapatrimonial なものもその人に移るのはほぼ当然と考えられる (*sacra familiaria* など) が、必ずしも論者が悉くそのようにとるとは限らず、見解の対立がある (Kaser. RPR. I<sup>2</sup>. 98, 26.)。Kaser は *sui heredes* の場合は然りとし

*familia* と呼ばれたということであろう。この *familia* という表現に集約される、以上のような様々な点は、奴隸も養子たり得たということの大前提とみなすべきである。

ここで、十二表法の規定に、奴隸の傷害が、自由人のそれと同列におかれていること、つまり奴隸もその限りでは人間とみられていること（但し賠償金は半額）を想起する。<sup>(113)</sup>

しかし上に述べた点にはすこしく問題が残るようにみえる。もしも単純に養子縁組イコール奴隸解放であるならば、いやこの点に主眼があるならば、奴隸の養子縁組の底に、奴隸が家人に近い存在であること、否同等な存在であることを据える必要ないわけであるからである。実は次の段階に奴隸は物化してゆくが、その文字通り物化した奴隸でも、解放自体が狙いであるならば、養子にするのになんら支障・抵抗はないはずである。しかし、やはりこれは捉え方として間違っているように思われる。解放にウエートがあるのではなく、家を伝えることに力点があるとすれば、自由人（家男ら）に近い存在であることが要件であるはずであろう。やはり人格を認めてくれた主人の家とのかかわり合いの深い存在であること、彼らが主人の家の祭祀に密着した存在だったから、というのが要諦なのではなかろうか。

では、ここに言う家の祭祀（*sacra*）とはいかなることを指すのか。ローマにおいては *sacra* はどのように解されていたのか。この点を出発点として考えてみよう。<sup>(115)</sup> *sacra publica* と *sacra privata* の問題、更には *sacra privata* の場合、個人の *sacra* の他に *familia* の *sacra* (*pat.*<sup>(116)</sup> *fam.*<sup>(117)</sup> が問題)、*gens* の *sacra* (*flamen* も問題となる) の関係も考えねばならない。いやそれに

---

(*sacra f.* は相続), *extranei heredes* もそれに準じてゆく、とみる (151)。

(110) 騎士の身分を奪われた（一つの解釈）L. Veturius の件を想起する。Fest. 466L. Malcovati. ORF<sup>2</sup>. p. 34. Nr. 72. Fraccaro, P.: Opuscula. I. Pavia. 1956. 444. [Orig. は Ricerche Storiche. 1911. 41.] Nock, A. D.: Tomb Violations and Pontifical Law, Essays on Religion and the Ancient World. II. Oxford. 1972. 531, 21. [Orig. は JBL. 60. 1941.] Wissowa, op. cit. 400, 7. *gens* の *sacra* か *familia* の *sacra* か不明ではあるが、Mommsen, Th.: Römisches Strafrecht. Leipzig. 1899. 568. [repr. 1955.] のように “sacrum publicum” とみるべきではなかろう。このケースの含む問題については Franciosi. op. cit. 119, 143. とくに Bruck. op. cit. 95, 11.

(111) Dionys. 7, 1, 2. Liv. 2, 34, 1-3. Plut. Coriol. 24, 8f. Sen. epist. 47, 14. cf. Dionys. 5, 51, 3. 種族と数の問題は、簡単には Barrow. op. cit. 2. Westermann. op. cit. 59. cf. 77ff. Impallomeni, op. cit. 22, 34. 邦語文献としては、祇園寺信彦「ローマ最古期の奴隸」『文化』25, 3. 1961. 133ff. の先駆的業績を挙げたい。

(112) 後で詳述。Dionys. 4, 14, 3f. (Compitalia) Cat. Agr. 83. (Silvanus の祭儀に関して「この供儀は、奴隸・自由人を問わず、何れによってもなされ得る」Eam rem divinam vel servus vel liber licebit faciat.) 134. 139. 141. 143. cf. Varr. L. L. 6, 24. 時代が下れば Lar について Cic. leg. II. 27. Barrow. op. cit. 160ff. cf. 64. 85. Giuffredi, C.: Libertà e cittadinanza. St. Betti. II. 1962. 522. Impallomeni. op. cit. 22. Bömer. Religion. I. 57. 祇園寺137ff. Sicard. RD. 1957. (本小稿注66) 177, 2は *sacra* への関与を強調する。ここにでてくる Cato の *familia* (134. 139. 141. 143.) は「自由人と奴隸」をひっくるめたものと解したい。だが Cato の諸例は「祖先の供養」というより「家の祭り」、もっとも両者の関係は Weinstock 流に解すれば、*lar familiaris* を以てつながることになる（後述）。

とどまらず、具体的に——つまり上のようなローマ的な範疇分けではなく、厳密には *sacra* という表現形式のもつ枠からはみでるが、現実に——奴隸が特別な国家的な祭りに関与したこととは勿論である（注119 に述べる祭り〔次頁をみよ〕ではなく、国家的な聖事に、主体的な関与者としてかかわるかどうかは問題があるが、ここでは奴隸が中心となる祭りの存在に限定する）が、それはさておき、彼らが①「家の神～penates, Lares～の祭儀及び家長 (pat. fam.) の *genius* 崇拝」、②「祖先の供養」(a. 死者供養〔神化〕と b. 祖先祭儀、とになる) ③「墓所とのかかわり合い(埋葬・管理その他)」のいずれに、どのような関係をもったか、精査しなければならない。さしあたり①②③にそれぞれ関与したこと、したがって様々の含みをもたせながらも、犠牲の式の参加者として、広く「家の祭祀」への関与と言ふことができよう。勿論①②③それぞれの関連も検討しなければならないが、それは別の課題となる。

このようにみてくると「家の子」的な存在であった奴隸を養子にすることには、たとい彼らが主人と共に働く存在であったとしても、農耕社会における単なる労働力確保（オリエント社会における奴隸の養子縁組を想起すれば可であろう）以上の狙いが籠められていたとみなければならない。つまり養子縁組の目的の一つである「家の祭祀」の承継の可能な素地がここに推定されるからである。というより、別の角度から言えば、家名・家産・祭祀の承継が分ち難く結びついていた、しかるが故に、祭祀を軸とした養子という形をとりえた、と考えたい。祭祀の承継には、女子でなく、また外人(peregrini)でないことが、要諦とされていたことも、この点にかかわる。

(113) VIII, 3. cf. Gell. 20, 1. 32. Gai. III. 223. 吉野悟『ローマ法とその社会』近藤出版社、東京、昭和51年、61頁。Ehrhardt, A.: *Rechtsvergleichende Studien zum antiken Sklavenrecht*. I., *Wergeld und Schadensersatz*. ZSS. 68. 1951. 74ff. (特に86ff. aktivな *Sühnenpflicht* も、家子と奴隸同じ。十二表法 XII, 2b. *familia* 成員としての奴隸～88.) Kaser. RPR. I<sup>2</sup>. 113. 156, 502, 28. Watson. XII Tables. 86.

(114) Perozzi. *Scritti Giur.* 511ff. は、遺言によって特定の人を養子の地位にたたせて、家と祭祀を存続させる、最も古くは、奴隸解放はこういう風にして生まれた、とみるのであるが、Perozzi 説には反論も多い。そこまで言わなくとも、奴隸の養子縁組それ自体が奴隸解放となることは、既述の通りである。

(115) Geiger. *sacra*. RE. IA. 1656ff. 一言でいえば人間と神との関係で、犠牲奉納という形をとる。*sacra*について簡単には Wissowa. op. cit. 398ff. Bayet, J.: *Histoire politique et psychologique de la religion romaine*. Paris. 1969<sup>2</sup>. 128f. 132 (Cat. Agr. 134, 141. etc. の *familia* に *gens* の訳語を与えている～本小稿注112) Dumézil, G.: *La Religion romaine archaïque*. Paris. 1966. 529ff. (英訳 *Archaic Roman Religion*. Chicago-London. 1970. 553ff. 611ff.) 以下英訳本で引用する。

(116) Cic. leg. II. 20. dom. 105. Liv. 1, 20, 6. Dionys. 2, 65. *sacra publica* と *sacra privata*, 後者が三つになると Fest. 245M (284L) Geiger. *sacra*. RE. 1657f. Korošec. op. cit. 97, 6. Franciosi. op. cit. 74ff. なお *sacra privata* に関して最も詳細なのは、すこし古いが De Marchi, A.: *Il Culto Privato di Roma Antica*. I. II. Milano. 1896-1903. (repr. New York. 1975.) 特に *sacra publica* については Marquardt, J.-Wissowa, G.: *Römische Staatsverwaltung*. 1885. III<sup>2</sup>. (repr. 1957.) 120f. Wissowa. op. cit. 398ff.

(117) Cic. Agr. 143. scito dominum pro tota familia rem divinam facere. Goujard, R.: Caton

とすれば、問題というか、変化を生みだす要因は二つあることになる。奴隸制の発展自体に関連する問題と、養子縁組制度の底にある問題の展開に絡まることである。換言すれば、前者は、②奴隸が「家の子」的存在でありつづけるか否か、ということと、⑥その奴隸の「家の祭祀」との関連度如何の問題が、考察の基礎にすえられなければならないのではなかろうか（後者つまり養子縁組の底にある問題とは、実は①の問題を視角を変えて捉えることを意味し、別にⅡ以下で検討する）。

## B

上に設定した問い合わせ@に対する解答、つまり奴隸自体の在り方の変化についての答えは簡単でよからう。周知のように、ローマの力の伸長とともに、前三世紀以降、東方からの奴隸の流入により、奴隸制が飛躍的に発展する。このことは、当然、ローマの「家」のもつ意味・役割の変化（征服の果実が家の分解を促進する、ともいえよう）と対応して、古ローマ的な奴隸、つまり「家の子」的な存在から文字通り「物としての奴隸」への変化を生んでゆく。この点は、上述の十二表法の規定から前286年頃の *lex Aquilia* の規定（奴隸に対する侵害を物に対する侵害と定める<sup>(125)</sup>）、即ち主人の財産としての奴隸への発展を想起すればよからう。なお *lex Cornelia* 更にその後の発展については、ここでは触れる必要あるまい。

勿論ここで注意しておかねばならない点が二つある。一つは、法的には常に奴隸は物であった、ただ社会的にみて、最古期の奴隸が自由人に対してさほど劣格的な地位を占めていたのではない

(Budé éd.) 92. は “tous les esclaves” とみているが、それはせまい捉え方。これを家長の主宰する *familia* の *sacra* とするのは、Korošec. op. cit. 98. Wissowa. op. cit. 402, 3. cf. De Marchi. op. cit. I. 108f. *familia* の *sacra* 遵守の重要性は Nock. op. cit. 531. (本小稿注110)

(118) Geiger. *sacra*. RE. 1657f. Korošec. op. cit. 402. 404, 3. 4. Dumézil. op. cit. (英訳本) 621f. 正式の長はなく、一人では不可能、すくなくとも三、四人の関与者を必要とする (Marquardt-Wissowa. op. cit. 133f. Dionys. 9, 19, 3.)。

(119) 祭りという邦語が実は様々の含みをもつが、暦に記された祭り=国家的な祭りへの奴隸の関与は、①12月17日のサトゥルナリアの祭りが奴隸によってとり行われ (Macrobius. Sat. I. 7, 26. cf. I. 11, 1. 24, 23. Cat. Agr. 57. Wissowa. op. cit. 206.), ②12月末のコンピタリア (Lar の主祭としての Compitalia) も奴隸によってとりしきられ (Dionys. 4, 14, 3f. cf. Cat. Agr. 5, 3. 57. Wissowa. op. cit. 168f.), ③7月7日のIuno Caprotina の祭り (Nonae Caprotinae) は、室内女奴隸と女解放奴隸も加わる祭りであった (Varr. L. L. 6, 18. なお Macrobius. I, 11, 36. は自由人も奴隸もとある。Wissowa. op. cit. 184. Latte. K.: Römische Religionsgeschichte. München. 1960. 106.)。〔国家の祭日ではないが〕8月13日のアウェンティヌスの Diana の祭りの日が servorum dies とされたことは周知の通りであり (Fest. 343M=460L. Plut. Q. Rom. 100. De Marchi. op. cit. II. 124. Wissowa. op. cit. 250. Latte. op. cit. 173 Schtajerman. op. cit. 66.), アウェンティヌスの聖域は、ラテン人が共同で創立したものであること、この点と、古い時代のローマの奴隸が「捕虜になったラテン人」であることを関連づけて考えた Wissowa の捉え方は、説得性に富むといえよう (Latte も贊意を表する)。だが、*familia* に属し、家の Kult に加わられた奴隸が、特別な自分たちの祭りをもったというのは際立ったことともみられる。

ことを指摘するにすぎないという点である。今一つは、奴隸の文字通りの「物化」の進展の過程の中でも、家の子的な存在としての奴隸（たとえば *vilicus* もその一例）も、生きてゆくことを忘れてはならない。ここでは、型として、はっきり物化した奴隸の出現を言うのである。

このようにして、主人と奴隸との関係が家父長制的なものでなくなること（というより奴隸の二つの面、家に対する面と主人個人に対する関係、この点のうち家に対する役割が重要な意味をもっていたのに、それが弱まり、次第に消えてゆくという風にとりたい）、それが奴隸の養子縁組の道をとざすことになる第一の前提条件であったということができよう。しかし、論者の主張はそこまでである。<sup>(126)</sup> われわれとしては、そこから一步進めて考えねばならない。というのは、奴隸の養子縁組の消長の底を貫くものが、まだこれだけでははっきりしないからである。

それは、必然的に⑤の問題、つまり「家の祭祀」の承継の問題とも関連してくるのである。

実は、奴隸が物的な存在に化してゆけば、奴隸と主人の「家の *sacra*」の関係にもなんらかの変化が生まれてゆくのではなかろうか。68~69頁（注115~注123）において、奴隸が広く家の *sacra* に関与していたことを一応認めることができたが、そこでは共和政中期（及びそれ以前）に視点をすえつつ（帝政期の史料も使わざるをえなかったが、その場合でも共和政期を推すことができると思った），なにはともあれ、事実を指摘したわけである。では変化は認められないのか。外国からの奴隸の増加が、一見、敵→捕虜→奴隸という型での奴隸層の拡大を意味するようであるが、然りとするならば、彼らは、本来的には『外人』として主人の家の *Heiligenkreis* を

(120) 家の神の崇拜という捉え方をすれば、*Lar* (*Lares*～後述), *penes* (*penates*～Cic. *nat.* *deor.* 2, 68. *Varr. L. L.* 5, 162), *pat. fam.* の *genius* 崇拝となる。古くは *De Marchi* が詳述（注116），簡単には *Marquardt-Wissowa*. op. cit. 121ff. *Bayet*. op. cit. 63ff. *Lar (-res)* の本質については，*Wissowa*, *Samter*, *Otto* 以来の論争がある。祖先崇拜に由来するとみる *Samter*，それに対する農地・田園の神→家の神説をとる *Wissowa* (op. cit. 167ff. 174, 6) の反論にはじまるものである(*Bömer*. *Ahnenkult.* 136f. *Latte*. op. cit. 94, 1. *van den Bruwaene*, M.: *Précisions sur la loi religieuse du de leg II* 19-22 de Cicéron. *Helikon*. I. 1961. 67f.)。勿論，*Lar* (*Lares*) と奴隸の関係は極めて深い (Cic. *leg.* II, 27. 「召使いも主人も参加して，農園や田舎屋敷のあたりで行われる *Lar* の礼拝…」) が，詳しくは次の注をみよ。*Lar familiaris* (*Lares familiares*) は，自由人・奴隸を問わず，家の成員すべての保護の神であった (*Wissowa*. op. cit. 168f. *Dumézil*. op. cit. 342)。特に奴隸との関係は否定する論者ではなく，それを強調するのは *Bömer*. *Religion*. I. 32ff. 45f. 56. (*Schtajerman*. op. cit. 65. *passim* の解釈は異なるが) ところが，*penes* と奴隸の関係は詳しくは不明である。ただ「家で崇拜される神のすべて」という捉え方も生まれてゆくほどであり (“*penates*” sunt omnes dii, qui domi coluntur. *Serv. Aen.* II. 514. cf. II. 469. 508. *Wissowa*. op. cit. 163. *Latte*. op. cit. 89. cf. *Boyancé*, P.: *Études sur la religion romaine*. Roma. 1972. 65ff. [orig. は REA. LIV. 1952.] *penes* の語義は69)，論理的には，その祭儀に奴隸も関与したと考えられる（特に *genius* と *penetes* 神に替ってという語句を想起する。～*Hor. ep.* I, 7, 94.）。なお *genius* は “family's guardian angel” という捉え方もあるが (*Wagenvoort*, H.: *Roman Dynamism*. Oxford. 1947. 192. *genius* は190ff.), *pat. fam.* の *genius* については *Wissowa*. op. cit. 176f. *Latte*. op. cit. 103f. 他ならぬ「家長の *genius*」である，とすれば，*familia* 成員すべてが関与，つまり奴隸も加わったとみるべきであろう。それを支えるものとして，①喜

magisch にかき乱すと～論理的には～考えられよう。更には奴隸が各種の祭儀から排除されるべき要因も種々指摘されている。だがしかし、現実はそう簡単ではない。尠くとも、familia そのものは文化的・宗教的統一体として、東方エジプトからの信仰の流入をはねかえすだけの力を保有したということが明らかにされており、その上で、①原則上は相変らず国家的な祭りには奴隸も関与してゆくが(奴隸が中心となる祭儀の存続)、②次第に奴隸が締め出される祭儀も出てくることに注目したい(ギリシアからのシビュラの書の輸入を思う)。だがしかし、それは必ずしも宗教上の理由からとは言えない。ただ、③家の *sacra* に関しては、一方で *Heiligenkreis* をかき乱されるおそれを抱きつつも、ケース・バイ・ケースの形で処理されてゆくと言うべきであるが、大体 *sacra* には彼らも関与しつづけていた、とみてよからう。国家的な祭儀における犠牲には問題が残るが、家の祭りでの犠牲奉納の場においては、主人と共に奴隸も関与しつづけていたのではなかろうか。しかも *Lar* の祭儀に関しては、一説によると、奴隸のみが関与し、自由人は締め出されてゆく傾向がみられるなど、④奴隸の信仰・宗教が、主人の家のそれと抵触する場合あらわれてくること、つまり「主人の家の *sacra*」とは別の場で彼らの信仰・宗教の展開する余地がひらけてゆくこともある、というのである。奴隸に関しても *Di Manes* の存在が指摘されており、こと宗教・信仰の世界では、奴隸を『物』と言い切ることのむつかしい点は Lévy-Bruhl の夙に指摘した通りである。たとえば、奴隸がこの面でも文字通り『物』であるならば、その墓所が *locus religiosus* とされることはないはずだからである。

劇つまり Plaut. Capt. 977に「主人の *genius* に誓って」という奴隸が登場する(誓いは Wissowa. op. cit. 177, 6. 上述の Hor. ep. I, 7, 94に関して Kiessling-Heinze 版の解説にも言う。「*genius* にかけて、というのは奴隸の主人に対する誓いの一般的な型。Terent. Andr. 289をみよ。)ことを想起し、また誓いの碑文にあらわれる奴隸を考えると、全 *familia* が家長の *genius* 崇拝に関与した、とみなすべきであろうか (Dumézil. op. cit. 361. Bömer. Religion. IV. 217f. には後の時代の諸例もある。全 *familia* が *genius* 崇拝に関与した例として、Plaut. Pseud. 165.)。⑤*genius* と *Lar(-es)*、または *Manes* と *Lares* とが一緒に〔碑文に〕あらわれることもある (Serv. Aen. III. 63. 302. VI. 743. Wissowa. op. cit. 239, 10. Wagenvoort. op. cit. 192～Varro の見解として Arnob. nat. 3, 41. p. 139, 9. (Reifferscheid, A. 校定本, Wien. 1875.) nunc antiquorum sententias sequens Laras esse dicit Lares, quasi quosdam genios et functorum animas (mortuorum), Dumézil. op. cit. 361. —Wagenvoort は effunctorum)。因みに Wagenvoort 批判は Boyancé. op. cit. 17ff. ただし特にその Mana 理論に対して。

(121) Weinstock のように *Lar familiaris* を divine ancestor とみなせば、この祭儀(犠牲奉納)への奴隸の積極的(主体的)な関与それ自体が、祖先崇拜—祖先の供養ということになるわけである。Weinstock 説は次の通り (Weinstock, S.: Two Archaic Inscriptions from Latium. JRS. 50. 1960. 114ff. cf. Divus Julius. Oxford. 1971. 19. 292. cf. 85)。まず、①Fest. 121M (108L) ‘…Lares…animae putabantur esse hominum redactae in numerum deorum, をふまえ (Arnob. 3, 41. [=注120 をみよ]…Varro…(Lares) heroas pronuntiat appellari…et funtorum animas, etc. JRS. 1960. 116, 45), ②単数の *Lar* はまず第一に *Lar familiaris* であるとして (JRS. 1960. 116, 46.), それに対する犠牲を述べ、③*Lar fam.* は *noster Lar* (Plaut. Aulul. 385. Tri. 39), または *familiai Lar pater*

奴隸が自由人と一線を画する存在となってゆく、いわゆる「物化」という過程は、彼らを養子縁組から締めだす大前提である、という捉え方はたしかにまちがってはいない、がしかし、彼らは、そのプロセスにおいても「家の *sacra*」から完全に除外されてゆくわけではない。いわゆる「物化」は、ストレートにその点とは連結しないことが明らかとなった。

ともあれ、問題は、「(公的な)宗教的儀式」「家の *sacra*」への奴隸のかかわり方の微妙な変化が一方でみられること、それはたしかであるが、しかし家の *sacra* だけに限定すると、そのかかわり方には必ずしも、決定的な変化があるとはいえない。では変化があるとすれば、どこにあるのか。それは「家の *sacra*」自体のあり方、とりわけその承継の仕方が変ってゆくというところにあるのではなかろうか。むしろそういう流れの中で、奴隸の対応させられ方の変化、養子縁組の変化がみられる、端的にいえば、奴隸の養子縁組が消滅してゆくとみるとがゆるされよう。本稿の中心課題はここにある。実は70頁に記した二つの課題の後者、養子縁組制度の底にある問題の展開にかかわることとは、まさにこのことなのである。

上の問題の検討にはいる前に触れておかなればならない点として、奴隸制の発展自体に関連することがある。

奴隸制の発展という点に限定して考えると、ローマの場合、ギリシアに比して市民団の封鎖性の弛さ、否、開放性が一般に指摘されているが、このことをふまえて出てくる問題がある。奴隸の養子縁組の展開した事実は、これを奴隸解放の一つの型と考えるならば、ある意味では上の

(Plaut. *Merc.* 834) でおきかえられること、つまり “divine pater familias” であるとみなし、更には<sup>②</sup>Lar が *ληρως* の同義語として使われるが、*ληρως* は “divine ancestor” に他ならないこと (117, 50, 52) を指摘する。このようにして、Lares はすべて ancestors, Lar familiaris は元来 family の創設者であったろう、とする (Divus Julius. 292, 1.2.)。勿論、Weinstock 説の登場するまでには, Samter, Wissowa の論争以来の学説の対立がある (注120をみよ)。たとえば Wissowa. op. cit. 169. は農地の神、〔豊饒のデーモン〕という点を指摘し、また Hausgeist ともする一方、238ff. では gen. と Lar の一体化を説く。(豊饒の デーモン説は、Bickel. Rh. M. 97. 1954, 7f.) Bömer. Ahnenkult. 136f. 諸説は Weinstock. JRS. 1960, 116, 44. 因みに Latte. op. cit. 98 は、(Divus Julius. 292, 7. をみよ) それぞれの gens に特別な Kult があっても、それはよく知られた神の Kult であり、gens の祖先の Kult ではないとする。cf. Dumézil. op. cit. 341f. Kolbe. Röm. Mitt. 1970. 1-7 は間に合わなかった。最新の反論は、Palmer, R. E. A.: Roman Religion and Roman Empire. Philadelphia. 1974 115f. 117f. (Lar は結婚(式)と関係あるが、 “死せる ancestor” はそれとは無関係、従って “Lar=死せる ancestor” とみなすことはできない、とする。勿論 Weinstock も Lar が結婚(式)と関係あることは忘れていない) Bömer. Religion. I, 45f. 56. も Lar は死せる祖先の靈ではない、とする。Galinsky, G. K.: Aeneas, Sicily, and Rome. Princeton. 1969. 158. は二つの説を併記。小冊子ではあるが、Ogilvie, R. M.: The Romans and their Gods in the Age of Augustus. London. 1969. 101. は Weinstock 説に傾く。ただし一般に死者の亡靈(神なる死靈=Di Manes) 及びその *sacra* (Cic. leg. II. 22. etc. Nock, op. cit. II. 530f.) という場合、それに奴隸が関与したかどうかは、史料的に確認できない (注120に “Manes と Lares” 云々があり、familia 成員としての奴隸であるとすれば、論理的には推定可能)。di Manes と *sacra* とは別に考えるべきであるとは、Nock. Gnomon. 1955. 245. (Cic. II.

こと、つまり市民団の開放性（数量的というより理念的に）を裏書きする。だがこの点だけに限ってみると、一般に奴隸解放が広くゆきわたってゆくのに、奴隸の養子縁組、つまりそれと関連する奴隸解放は、歴史的にかえってみられなくなつてゆく。そして究極的には、奴隸は完全に物とみなされ、制度としての奴隸の養子縁組も上記のように存在しなくなるのである。

たしかに Augustus の天下平定、身分法秩序の確立は、ますます奴隸の養子縁組の必要性をすくなくしてゆく。しかし一方、Augustus の立法措置があつても、奴隸の解放自体は、*manum. vind., manum. test., manum. cens.* の形で広く行われる。<sup>(137)</sup> つまり奴隸解放と養子縁組は、それぞれが全く関係のない場で展開してゆくことになるのではなかろうか。

そこでは、養子縁組は、明らかに *nobiles* にとって、その家を伝えるという意味で、獨得な政治的性格を帯びた *adoptio* に他ならなくなる。<sup>(138)</sup>

巨視的にみれば、また奴隸の解放という点から考えれば、ほぼこのように言うことができよう。

## II

奴隸制度自体の変化という観角から「奴隸の養子縁組」の推移を一瞥したが、次に養子縁組の底にある問題、つまり「家の *sacra*」の承継の問題を軸に、主題に迫らなければならぬ。

そのためには、三段階の考察が行われるべきであろう。第一は、共和政末期ローマにおける相続規定・相続慣行の変化、つまり本来、相続が本質的には家長権の包括的承継という性格をもっていたのに（もっとも、厳密には *familia, sacra* など個々の対象の総和の承継）、その中身が次

45に関して) 尚奴隸の *di Manes* は問題が別。死せる祖先崇拜の一つの型たるべき *parentalia* については Bömer. Ahnenkult (本小稿注3) にくわしく (特に *di parentes* を語る第一章), *familia* 成員としての奴隸の関与も論理的には推定可能 (Bömer. 41) ではあるが、史料の上では確認できない。因みに Bömer の Ahnenkult は、最も広義の神格化された祖先の靈として *di parentes, di manes* 更に *di indigetes* を考えるが、*Lar(-es)* をこの範疇にいれていない。

(122) 奴隸も *familia* 成員であるということを原点として、ローマにおいては、奴隸の死・墓なども、自由人=主人のそれと同じようにみられ、取扱われていたことを執拗に追求・検討したのが Bömer. Religion. IV. 138-205である。①主人と奴隸が同じ墓地に埋葬されたこと (176ff. (a) “*sibi libertis libertabuseque et servis*” に一つの墓所を設けた例～170ff. 174. (b) スキピオ一族の墓所の示すもの～171ff. (c) 時代は下るが、*familia* 成員のための大墓地の設立～I, 61. 63. 83. 90-96. IV, 141.), ②奴隸にも *di Manes* が存在するとして (IV, 179ff.), 史料的には時代は下るが、古くから奴隸の墓も *locus religiosus* とみなされていたこと (IV, 141. 183f. I, 185f.) を指摘する。管理あるいは法的な問題については Mommsen, Th.: Ges. Schr. III. 198ff. (Zum römischen Grabrecht) 及び De Visscher. op. cit. 53. 147. があるが、奴隸が管理にタッチしたかどうかは共和政期に関しては、不明である。

(123) 主人が、奴隸に、個々の *familia* の *sacra* を保持するようにさせた、とは Bömer. Religion. I. 32ff. 57ff. III. 236. IV. 172f. 256ff. (但し、Bömer の *familia* 観はすこし注意が必要) 犠牲に加わる存在としては、大カトーの発言を想起すべきであろう。①私的な占いの場に、Fest, 268L. Malcovati. ORF<sup>2</sup>. p. 34. Cat. Nr. 73. Dumézil. op. cit. 619. Bömer. Religion. IV. 92f. ②普通の淨めの式に Cat. Agr. 141, 1ff. (Iustrare は Goujard. op. cit. 287.) Bömer. IV. 95f. ③Silvanus の祭儀の犠牲にも (Agr. 83. 本小稿注112. Goujard. op. cit. 252. )。

第に變ってゆき、共和政末期に到るとともに、現実には単なる家産の承継の面だけが浮びあがってゆくこと、<sup>(139)</sup>換言すれば、当面の問題に関して言えば家の祭祀と家産の分離がはっきりしてゆくこと、この点にかかわる問題である。

第二は、養子縁組においても、とくに祭祀の承継を要めとしない縁組がすでに共和政末期に出現在しているのではなかろうか。この点について、一般的考察及び個別例の検討を以て答えなければならない。

第三は、以上をふまえて、奴隸は一体どうなるのか、ということを考えることになる。

## A

原則としては、相続においては「familia の sacra」も承継の対象となっていたことは、様々の含みを保ちながら、つまり *sui h.* と *extr. h.* の差・変化をふまえながらもたしかであるが、それにも拘らず、現実には、共和政末期には、相続が家長権の包括的承継（もっと正しくは、抽象的なものではなく、関連のある個々のものの具体的なつまりの承継）から家産の承継という性格を強くしてゆくことは、周知の通りである。つまり、家の祭祀と家産の承継がはっきりと分離してゆく、あるいは別の言い方をすれば個々別々のものとみなされてゆくのであった。

この点は、家産に視角をすれば史料的にもほぼ確認されるところであるが、家産から祭祀に視点を移すとどうなるか。

祭祀の相続に関する史料としては、Cic. leg. (「法律論」) を繙かねばならない。そこでは、明

(124) 本小稿注18、注24、及び Lévy-Bruhl. RIDA. 3. 1949. 156.

(125) Bruns. C. G.: Fontes Iuris Romani. Nr. 2. Kaser. RPR. I<sup>2</sup>, 161. 吉野悟、前掲書69頁 Ehrhardt. ZSS. 68. 1951. 90ff. cf. Dig. 9, 2, 2. pr. 9, 2, 27, 5. Gai. 3, 210 以下 Inst. 4, 3, pr. 9. Kaser. RPR. I<sup>2</sup>. 113. Watson. XII Tables. 86.

(126) Bergman. op. cit. 126f. Schtajerman. op. cit. 49f.

(127) Bömer. Religion. IV. 90.

(128) ①外人を *sacra* から排除する (Serv. Aen. 8, 172. *extraneos...ad sacra non licebat adhibere*. Wagenvoort. op. cit. 146.)。②聖事は国家の枢機に属する (Wissowa. op. cit. 397)。③すでに *gens* の *sacra* の排他性が存した。④奴隸に *Mana* がない (Wagenvoort. op. cit. 143～*Mana-Vacuum* としての奴隸が、*contagio enervans* によって祭事を損なう、あるいは宗教の領域では決定的な役割を果せないと。Bömer. Religion. I. 57. IV. 56f.)。たしかにこれらは要因ではあるが、Bömer. Religion. IV. 85ff. 特に100. では、奴隸が *sacra* から排除されてゆく、と一元化するのに反対する。事実 Bömer. IV. 82ff. の諸例も、元来奴隸も聖事に関与していたのが、それから締め出されるようになった、とるべきかどうかは疑問であるし、奴隸の排除規定も一般化できない (Bömer. Religion. IV. 92f.) からである。

(129) Bömer. Religion. IV. 172f. 256. (その底に Lar 崇拝をすえている)

(130) ①ギリシアで奴隸が聖事からしめ出されていたこと (Bömer, Religion. I. 131f.) を想起し、②シビュラの書における自由人と奴隸の峻別も、本質的にはギリシア的な考え方に基くものとみるべきであろうか (Bömer. Religion. IV. 96f.)。

(131) 注115→注123にあげた史料の中から変化・無変化をよみとらねばならないが、勿論 Cat.→Cic. といったところから、その点を汲みとることもなんとか可能であろう。Bömer. Religion. IV. 81ff. 86f. 96. 摺

らかに「一族及び先祖伝来の祭儀は守られるべきもの」(Ritus familiae patrumque servanto.)とされ<sup>(141)</sup> (II, 19.), また「一族内の供養は永代にわたるものでなければならない」(Sacra privata perpetua manento.) (II, 22.) という「宗教に関する法」の存在を説きつつ、相続、とりわけ祭祀の承継の問題がとりあげられる。一言でいえば、「sacra privata は永久でなければならない」が、家長の死によっても、それを絶やさせないため、遺産を手にした人に *sacra privata* の義務を負わせる、これが大原則として存した、という。ところが、だれが *sacra privata* を負うかについて細かい規定が生まれる。

Cicero は、新旧二つの規定のあったこと（その間に追加規定も存した）を伝える。<sup>(142)</sup> 旧規定、つまり古人の定めによれば、*sacra* を行なうべき者を、第一には相続人 (heres), 第二には遺産 (pecunia) の大部分 (maior pars) を時效取得した (capere) 者<sup>(143)</sup>，第三には財産の大部分が遺贈されて、そのいくらかを入手することになった (capere) 者と、この三つに分けていたという<sup>(144)</sup> のである。ところが、新しい規定では、この三つが五つに細分される。P. Mucius Scaevola の規定 (decreta)<sup>(145)</sup> が、それである。第一が相続人、第二が当該者 (= 家長) の死により、又はその遺言により、相続人のすべてを合わせたのと同じ位の遺産額を受ける者 (時效取扱者)，第三が相続人のいない場合、死亡時の当該人物 (= 物故者) の財産 (bona) のもっと多くの部分 (plurimum) を時效取得した者、第四が、遺産取得者がいない場合、債権者中、遺産の最も多くに対して権利をもつ者、第五が、物故者に借金をしていて、だれに対してもその返済をしていない者<sup>(146)</sup>

これはみられるが、家の *sacra* への関与は原則として行われつづける (86, 3. ~ 犀牛のため = 81, 89, 91ff, 95.)。ただ奴隸が呪術・魔術的なものから排除されるのは別の意味合いからであった (Bömer. IV. 116.)。

(132) (私的な) 犀牛・淨めについては、大カトーの発言・文章がある (注123) が、その後も基本的にはつまり田園での淨めには変化ない (Verg. Georg. I. 343ff, Tibull. II, 1, 17, 23f.)。但し軍隊・艦隊の潔めの式は別。Wissowa. op. cit. 397, 5 は、注128 ②の立場にたって、犀牛に、ある範疇の人が排除されるとし (Fest. 72L (82M) exesto, extra esto. sic enim lictor in quibusdam sacris clamitabat: hostis, vincitus, mulier, virgo exesto; scilicet interesse prohibebatur.) 奴隸が然りとする (Serv. Aen. 8, 172 = 注128.) が、Bömer. Religion. IV. 90, 1, 96, 7. と共に、時代差・公私との差を考え、一般化は避くべきである。Wagenvoort. op. cit. 144ff, 151. Bömer. Religion. IV. 84, 1.

(133) Lar に関する Bömer の主張である。familia は本来的には Kultgemeinschaft (①その Priester は pat. fam. ②familia の一体性、奴隸と自由人の差は宗教の領域では存しない) ところが②が崩れてゆく。元來 familia の主たる Kult は Lar(es) であったが、③古い familia の Hausgemeinschaft が奴隸グループにと発展し、④Lar も奴隸の宗教となる。だがその時期は? というのは、キケロ時代には主人と召使とが一緒に、とある (Cic. leg. II, 27) からである。

(134) たとえば Silvanus に関して Bömer. Religion. I. 78ff. Dumézil. op. cit. 346. Schtajerman. op. cit. 66 (Lares と並び、ときには同一視される) その他諸々の神については Bömer. Religion. I-IV ただここででは次の点を指摘したい。共和政期からみられるものとして、① Bacchanalia の問題 (Bömer. Religion. III. 132, 134ff.), ②キュベレの問題 (IV. 10ff.) を思う (両者、総括的には IV. 258) と共に、特殊例であるが、③奴隸叛乱の背景をも想起する (Dumézil. op. cit. 529, 620f. Bömer. I. 182.)。

(135) Bömer. Religion. IV. 179ff. ところが、Varro に『奴隸の di Manes に犠牲を』とあるが (L. L.

となる、というのである。<sup>(148)</sup>

この新旧両規定の間に、前254年頃の大神官 Ti. Coruncanius その他による追加規定があり、それは「全ての相続人の相続分を合わせたのと同じ位の金額を受贈した者（時效取得？）は、*sacra* の義務を負う」というのであった（II, 52）。

旧規定の成立年代は不明であり、単純に Coruncanius の前、十二表法以降とはいえない。<sup>(149)</sup>

Bruck は、旧規定の第三を勘くとも *sacra* の義務を免れようとする類いの試みを断とうとするものとみて、大神官の規定の発展の過程で加わったものと解する。一方、新規定つまり Scaevola の規定の第二については(a)「当該者（家長）の死によって」を、生前に決められ、死によって効力を發揮する形、(b)「遺言によって」を遺贈と捉える。そこで、ここに新旧両型の *sacra* 負担の差がみられる、という。旧規定——受贈者が死者の財産の大部分を得た場合、新規定——相続人のすべてを合せたのと同じ位を得た場合、となる。後者は大部分 (maior pars) よりすくない。“*donatio mortis causa*”によって贈与された者と遺贈者との差、実は、これが中間の規定によって導入された、と Bruck はみているのである。<sup>(150)</sup>

そして、その上で言えることは、新規定が多分 Legatentestament から Erbeinsetzungstestament <sup>(151)</sup>への移行との結びつきを必然的に伴ったということであろう。

なにはともあれ「*sacra* は遺産の所在と結びつく」ことが原則であり、新旧両規定は財産上の利益を得たものに負担 = *sacra* のかかることを示したものである。<sup>(152)</sup>  
<sup>(153)</sup>

6, 24.) この箇所については、古くからの論争がある (Bömer. IV. 186ff.)。

(136) 時代が下っても、locus religiosus としての奴隸の墓の存在 (Ariston. ト ラヤヌス代 Ulp. 11, 7, 2, pr.)～捉え方としては遡るものであるとは注122。宗教の領域では奴隸も res ではなく、persona であるとは、簡単には、Bömer. Religion. I. 184f. なお、droit sacré の保護は、必ずしも法的人格の保護を含むものではないとは、夙に Lévy-Bruhl, H.: Esquisse d'une Théorie sociologique de l'esclavage à Rome. Revue Générale du Droit. 1931. 3, 3. cf. Kaser. RPR. I<sup>2</sup>. 285.

(137) Alföldi, G.: Die Freilassung von Sklaven und die Struktur der Sklaverei in der römischen Kaiserzeit. Rivista Storia dell'Antichità. 2. 1972. 97ff. は、墓碑銘を軸に、奴隸及び解放奴隸の死亡年齢を推定し、奴隸解放が広く行われた事実を明らかにする。彼はまた Augustus の立法があっても奴隸解放は減少せず、立法の狙いは別のところにあったと説く (98, 9, 98, 10.)。

(138) 本小稿注26の Prévost の著述が、この点を明らかにした。

(139) 家長権の承継か、家産の承継か、という問題は、拙稿「Cicero の法廷弁論にあらわれる colonus」名大論集 LXVIII. 1976. 13, 47. 但し、Franciosi. op. cit. 85ff. は「*sacra* の存続の義務は、hereditas のうちに包摂されていた」とする。本小稿注109をみよ。

(140) Cic. leg. のテクストは Ziegler, K. 校定の Heidelberg 本を使う。(M. Tullius Cicero, De legibus. Heidelberger Texte. Heidelberg. 1950.) 次に述べる Rawson も最善本とみているからである。Cic. leg. の執筆の時期・対話の構成その他については Rawson, E.: The Interpretation of Cicero's 'De legibus'. ANRW. I. 4. Berlin. 1973. 334ff. 特に342ff. II. 19-22の宗教法自体については Van den Bruwaene. Helikon. I. 1961. (注120をみよ) 40ff. も参照すべきであろう (特にその史料考証)。De Plinval, G.: Autour du «De legibus» REL. XLVII. 1969. 294ff. は、1959年刊の自己の Budé éd. に対

実は、Cicero は『法律論』でただ事実を述べているだけではなく、批判を展開するわけで、その点が問題となる。それは、Scaevola (父) が、受遺者をして、*sacra* 義務の負担を免れさせる方法を講じた、<sup>(155)</sup> というのである。規定が詳細になれば、手も入り組んでくる。(1)が *partitio legata* (遺産分割) にかかわること。つまり受遺者の受けとる額がすべての相続人に残される額と同じなら *sacra* の負担がふりかかる、そこでこの受遺者にその負担を免れさせるため、受けとる額を遺産の半分以下にする=遺贈額から 100 ムミだけ減らした額にする、その減額した分を受けるべく神官の助言を受けるように、というのである。このようにして、彼は *sacra* を免れる。(2)も遺産の半額の遺贈のケース。その際、遺言書に 100 ムミの減額を言及して遺贈する。受遺者は神官に *sacra* 免除のため、その意見を求める。神官は全ての相続人に残される額以下を受けるよう忠告する。結果は第一の場合と同じ。当人は *sacra* 負担を免れる。(3)は、受遺者と相続人双方にかかわる形。*sacra* 義務を免れる以上の遺贈を受けた人が、受遺権を「売却」する形をとることで、相続人から遺贈金の支払いを受けないことにする(事実は、両者間で約定を行ない、受遺者が受遺権を相続人に売り渡したことにして、その代金という名目で、遺贈額と同じ金額を受けとる)。形式上は遺贈は行われないというわけで、こういう形で、受遺者が *sacra* の負担を免れる。<sup>(156)</sup> しかもこれは、市民法のやり方の適用なのである、と Cicero は嘆く。

*sacra* の相続は負担とみなされており、従ってそれを免れる方法を講ずるわけで、これは、ローマの宗教がこの頃すでに崩壊していたことを示すものである、とするのが Wissowa らの捉え

---

する補訂の論文。Schmidt, P. L.: Die Abfassungszeit von Ciceros Schrift über die Gesetz. Collana di Studi Ciceroniani. IV. Roma. 1969. 及び Goar, R. J.: Cicero and the state religion. Amsterdam. 1972. は未見。当面の問題に関して最も参考とすべき文献は Bruck, E. F.: Cicero gegen die Scaevolae in Sachen: Erbrecht und Verfall der römischen Religion (De legibus II. 19-21.). Über römisches Recht im Rahmen der Kulturgeschichte. Berlin-Göttingen-Heidelberg. 1954. 24ff. [初出は Seminar. II. 1945. 以下論文集の頁数で引用] Bruck の書評としての Nock. Gnomon. 27. 1955. 244ff. Kunkel. ZSS. 72. 1955. 470ff. も重要。Savigny 以降の汗牛充棟もただならぬ文献は略し、最近の研究のみを掲げると次の通り。Korošec. op. cit. 99ff. Gandolfi, G.: Sulla evoluzione della 'hereditas' alla luce del regime dei 'sacra'. SDHI. 21. 1955. 223ff. v. Lübtow, U.: Die entwicklungsgeschichtlichen Grundlagen des römischen Erbrechts. St. P. de Francisci. I. 1956. Milano. 476ff. Voci. op. cit. I. 112ff. Mayer-Maly, T.: Studien zur Frühgeschichte der Usucapio. III. ZSS. 79. 1962. 90ff. Franciosi. op. cit. 73ff. 131ff. 特に 142ff. Hausmaninger, H.: Franciosi の著書の書評, ZSS. 84. 1967. 508. Watson. Property. 32ff. Succession. 4ff. Kaser. RPR. I<sup>2</sup>. 151f. 因みに邦訳は中村善也訳「法律について」『キケロ・エピクテトス・マルクス=アウレリウス』世界の名著13, 中央公論社、東京、昭和43年、特別に問題のない限り、この訳を拝借した (*sacra* をすこしせまく解しておられるようではあるが)。

(141) Van den Bruwaene の読み方(注120. Helikon. I. 43)とは異なり、Ziegler の切り方に従う。

(142) これを *edicta* とみるか(a), *decreta* ととるか(b), *responsa* とするか(c), 諸説入り乱れる。(a) *edicta* 説は Karlowa, Bonfante, Perozzi, Rabel 等、(b) *decreta* 説は Korošec, Kaser, v. Lübtow, Voci, Mayer-Maly 等、(c) *responsa* 説は De Francisci, Gandolfi 等。単なる慣行の Niederschlag

方である。<sup>(157)</sup> その延長線上に立てば、規定は宗教的な改革又は復古、つまり Varro のプランに比すべきものとみなさねばならないのではなかろうか。果してそうとするべきであろうか。問題はなによりも *sacra* 負担は第一に *heres* にかかると明示されている点にある。相続人が *sacra* の義務を、ということが規定として存すること自体おかしい、Cicero は規定の文言そのものを引用したのではなく、むしろそれを組織化・秩序化しようとしたものである、という見解もあるが、<sup>(158)</sup> *testamentum calatis comitiis—mancipatio familiae (test. aes et lib.)* という発展を想起すれば、そこに家産及び必然的に *sacra* 保持者としての *heres* を確定しようという努力が貫かれていることに気がつく。その流れの中に、いやその流れの後に、規定が確立したとも考えられるのである。しかも旧規定から *Scaevola* へと貫くものは、*sacra* 承継者の範囲の拡大をふまえ

とは Kaser. RPR. I<sup>2</sup>. 151, 14. また Hausmaninger. ZSS. 1967. 508, 11. は古い *doctr.* の神官の *edicta* と。諸説は Franciosi. op. cit. 133, 1-3. をみよ。彼は法令ではなく特別なケースにおける一連の神官の決定から生まれたものとする (133ff)。Watson, Property. 33ff.

(143) 原文を Bruck. op. cit. 26f. に従って図式化すると、次の通りである。

I	II	III
<i>Decreta der „antiqui” (de leg. II, 20, 49):</i>		<i>Decreta des P. Mucius Scae- vola (de leg. II, 19, 48):</i>
...ita descripta ab antiquis. Nam illi quidem his verbis docebant:		Quaeeruntur enim qui adstrin- gantur sacrīs.
<i>Tribus modis sacris adstringi</i> <sup>(a)</sup> (1) aut hereditate		(1) Heredum causa iustissima est: nulla est enim persona, quae ad vicem eius, qui e vita migrarit, propius accedat.
(2) aut si maiorem partem pe- cuniae capiat [usucapio pro herede]		(2) Tertio loco, si nemo heres, is, qui de bonis, quae eius fue- rint, cum moritur, usu coperit plurimum possidendo [usucapio pro herede].
(3) aut si maior pars pecuniae legata est, si inde quipiam ceperit	<i>(de leg. II, 21, 52) placuit P. Scaevolae et Tib. Coruncanio, pontificibus maximis, itemque ceteris, eos qui tantundem ca- perent, quantum omnes here- des, sacris alligari.</i>	(2) Deinde, qui morte testa- mentove eius tantundem ca- piat, quantum omnes heredes ... [mortis causa donatio und Legat].
Ziegler 版は次の通り		(4) Quarto, qui nemo sit, qui ullam rem coperit, de credi- toribus eius plurimum servet.
a. adstringitur		(5) Extrema illa persona est, ut is, si qui ei, qui mortuus sit, pecuniam debuerit, nemini nique eam solverit, proinde habeatur, quasi eam pecuniam ceperit.
b. なし		
c. emigrarit		
d. nemo sit		
e. si (qui)		
f. , si is,		
g. nemini (qui)		

<sup>(161)</sup> て、① *sacra* を存続させるための法的義務の確定の試みであり、② 受遺者を *sacra* から自由にするというのも、他の家の *sacra* の保持にあまり興味のない受遺者を排除するというのであって (*testamentum aes et libram* と同じ、とは Kunkel)，むしろ根幹は、家の *sacra* 保持にあったとみられる。<sup>(162)</sup> つまり神官にとっては、家の *sacra* 保持がアルファでありオメガであったのである。したがって問題は、「神官が自己の権威によって、市民法の知識を神事に結びつけすぎた」 (=つまり *sacra* と *pecunia* が結びつけられたのは、神官の権威によってであり、法律によつてではない。II, 52) という点にあり、この神官の解釈方法こそ Cicero の非難の対象だったのである。

ところで、当面の課題にとって重要な点は、この記事の背後にあるのは、*sacra* が重荷になりつつあるという点を大前提として、上に述べたように *sacra* の承継者の範囲の拡大をふまえながら(注161をみよ。論理的には相続人に限らない。勿論、*sacra* を免れようとする動きがそれに伴つてでてくる)，キケロ時代においては、相続が決して「包括的」なものではなく、*sacra* 義務と家産の承継が個々別々のものとなっていた、然るが故に両者の結合が計られねばならなかつた、ということである。家を伝える養子縁組、しかも本来的には家名・家産・家の *sacra* の承継を狙いとする養子縁組にも当然影響があるわけである。

次に、このような、*sacra* の承継にかかわる養子縁組の具体的な事例として Clodius の件を想起する。<sup>(164)</sup>

(144) キケロは単純に *capiat* とするが、*usucapio pro herede* とは Bruck の表(注143)。De Plinval. REL. 1969. 304. このとり方を更に詳細に展開するのが Mayer-Maly. ZSS. 1962. 92f. (Korošec は然らず) それには Watson. Property. 36, 2が異論を唱える。Franciosi. op. cit. 148f. は *familiae emptor* を考える(*usucapio pro herede* を第一クラスに)が、Kaser はこのような単なる Zwischenwerber に重荷を負わすとは信じられない、とする (RPR. I<sup>2</sup>. 151, 15.) Hausmaninger. ZSS. 1967. 508ff. v. Lübtow. St. Francisci. I. 1956. 477は、これは元来 *pecunia* でなく *familia* であるとみ、(従つて *familiae emptor*) そうでないと(3)との差がない、と言う。

(145) (2), (3)をひっくるめて *maior pars* という表現、及び形式上、次の新規定と較べて表現が滑らかであること、更には *capere* という表現自体 (*maior pars pecuniae* と関連させても)、Cicero が旧規定をそのまま伝えているかどうかという問題がある。Korošec. op. cit. 102. V. Lübtow. St. Francisci. I. 1956. 476f. は原文の復原をはかるが、当面の問題にとってはさほど重要ではない。簡明な整理は De Plinval. REL. 1969. 304.

(146) Cicero は別のところで (II, 47. 50. 52) 二人の Scaevola と述べている。つまり Q. Mucius Scaevola Pont. Max. 89-82.) をも新規定の共同規定者とすべきか。Bruck. op. cit. 26, 12, 29, 21. Franciosi は新規定を二人の S. の一人によるもの、130-90年とする (op. cit. 137. 150.)。一方、Mayer-Maly. ZSS. 1962. 96. は、Cor. の活動後、3世紀に起草されたものとみる。

(147) Franciosi, G.: I Creditori e l'obbligo dei Sacra. Synt. Arangio-Ruiz. II. Napoli. 1964. 643ff.

(148) Cicero の伝えるのがオリジナルでないとは既に Bruck. op. cit. 31, 26. 研究史は略す。旧規定と新規定との間の変化を社会経済史的な面もあるとして捉えた(債権云々)のが、De Plinval. REL. 1969. 305.

(149) Jörs. RE. IV. 1663. Kunkel, W.: Herkunft und soziale Stellung der römischen Juristen.

Caesar の妻とのスキャンダル事件で知られる P. Clodius (Fröhlich. RE. IV. 82ff. Nr. 48.) は、前59年3月、二十歳のプレブス P. Fonteius (Münzer. RE. VI. 2845, Nr. 13) の養子となることが、comitia curiata で認められた。護民官を狙ってのパトリキからプレブスへの身分変更のための、この養子縁組に内包される様々な問題は、ここでは触れる必要は全くあるまい。

Cicero は論陣を張るが、その非難は、必ずしも法的な根拠あってのことではなく、(a) 生まれ、<sup>(165)</sup> (b) 身分、(c) 信仰=祭祀の点で問題がある、としたのであった。年長者が年少者の養子となることも非難の対象となつたが、それよりも彼が Fonteius の養子になることによって、その生家の祭祀(gens の sacra とある) の絶えることに非難の核があった。

ここで、問題は、第一に、sacra 無視が L. Veturius の場合、騎士という身分の失格にまでたちいたった(本小稿注110)とすれば、ことは Clodius の sacra 無視として、Cicero が、類似の、または同じ制裁規定をふりかざせなかつたかということと、第二に、何故 Clodius は見事、身分変更を狙いとする養子縁組を果せたか、ということにある。第一の点に関しては、Cicero の演説には L. Veturius の場合のような制裁規定を暗示するものが見当らない(存在したら、Cicero は使つたはずである!)こと、第二の点については、第一の点をふまえながら政治的力関係の働いたためと言わざるをえない。

ところで、法的というより現実には、家の sacra を継ぐべき人物であるのに、生家の sacra を無視していること(gens の sacra とあるが、①この時代には、gens の sacra と familia

- 
- Weimar. 1952. 7. Watson. Succession. 4. 前252年説もある(Krüger 説。Korošec. op. cit. 101, 5 による。v. Lubtow 476, 4も)。Voci. op. cit. I. 117は、この人物を、後の decretal の作者でもあるとする。  
 (150) Korošec. op. cit. 101. は新を Cor. 代とし、v. Lubtow. St. Francisci. 476は12表法以降、Cor 以前とする。Mayer-Maly. ZSS. 1962. 95f. は諸説を挙げた上で、自らは、④250年頃の Coruncanus ⑤169年の lex Voconia と tantumdem 原理(注143の表Ⅲの2参照)の関連をすえ、④pecunia という表現、④Legatentestament を考え、規定を神官の decretal に由来するものとし、旧規定が300~250年という時期よりも古く4世紀のものであろう、とする。反論は Watson. Property. 34f.  
 (151) Bruck. op. cit. 28. cf. Franciosi. op. cit. 149f.  
 (152) Bruck. の言う対応(旧の3と新の2)には Franciosi. op. cit. 152, 55. Voci. op. cit. I. 114.  
 (153) Kaser. RPR. I<sup>2</sup>. 152, 16. cf. 107, 21. Bruck. op. cit. 35ff. Mayer-Maly. ZSS. 1962. 94. Gandolfi. SDHI. 21. 1955. 225ff. 240f. cf. Watson. Property. 34ff. Erdmann, W : Die Entwicklung der Testierfreiheit im römischen Recht. Zeitschr. vergl. Rechtsw. 22. 1908/9.  
 (154) もっと限定すれば、「すべての相続人の相続分を合したのと同じ位の額を受贈した者は、sacra の義務を」は一致。Mayer-Maly. ZSS. 1962. 96. cf. Bruck. op. cit. 27f. Voci. op. cit. 116.  
 (155) 詳細は Cic. leg. II. 50-53. 古くは Burckhard, H.: Zu Cicero de legibus. II. 19-21. ZSS. 9. 1888. 302. Kübler, B.: Zu Cicero de legibus II. 19-21. ZSS. 11. 1890. 38ff. 整理は Bruck. op. cit. 29ff.  
 (156) Watson. Succession. 6. 128ff. この手段が Cicero の記す sacra の責任についての規定の第二段階つまり Coruncanus より古い、とするのは Succession. 129, 7. 8. 9. lex Voconia の前提に partitio legata がある、とみるからである。ナイーヴには、三区分でなく二つの分け方でよいわけである。  
 (157) Costa, E.: Cicerone Giureconsulto. Bologna. 1927. [repr. Roma. 1964.] I. 242. Marquardt-Wis-

の *sacra* の混淆、④パトリキよりプレブスへの身分変更が問題となるため、*gens* がクローズアップされる）、その点への批判、このことは尠くとも家の *sacra* の承継が、相続あるいは養子縁組（その場合、実家でなく養家ではあるが）においても、やはり要めの石であったことを前提とするものではあるが、生家の *sacra* の断絶もそう安直に認められていたのではないことを物語る。

Cic. *leg.* 及び *dom.* (Clodius の件) から明らかになったことは、相続における *sacra* と家産の結合という本来的な姿 (Franciosi) がすでに揺れていること（然るが故の規定、それは養子縁組の型にも影響がある）と、養子縁組においても「生家の *sacra*」を全く無視することは許されないので、この点も破られているということ、この二点である。

## B

次に検討しなければならないのは、*hereditas sine sacris* (*sacra* を伴わない相続) という表現である。<sup>(168)</sup> この表現の藏している意味合い及び背景もさることながら、まずそれが一体何時頃生まれたものであるのか、その点を調べてみなければなるまい。

*hereditas sine sacris* は、普通、「負担を伴わない丸もうけ」の意で用いられるのであるが、勿論、語本来の意を背後に控えさせた上での慣用句であろう。

ところで、当面の問題に関しては、まず「*sacra* を伴わない相続」の出現と、奴隸の養子縁組の消滅との間に相關関係がみられるのではないか、という問い合わせを設けたい。

---

sowa. op. cit. III. 132. Wissowa. op. cit. 402, 2. Prévost. op. cit. 67. 尚 Franciosi. op. cit. 78ff. も *sacra privata* の崩壊を説く。Korošec. op. cit. 99. (勿論、論者は、*hereditas sine sacris* との関連において、述べる。～*h. sine sacris* については後述)

(158) Rawson. ANRW. I. 4. 349.

(159) 本小稿注148をみよ。Bruck. op. cit. 38. *heres* が「*sacra* の義務の承継を」というのが規定として存すること自体おかしいとしたのは Korošec. op. cit. 103f. *decreta* (Korošec の捉え方) の狙いは “*sui*” の保持にあったのではないはずだからとする。また Cicero が *decreta* の文言をそのまま記したのではないだろう、ともいう。この点は、Bruck も神官の定めという形で以て、*heres* を *sacra* の第一の保持者にすえた、とみる。Hausmaninger. ZSS. 1967. 507 も Cicero の付加という。

(160) Bruck. op. cit. 32ff. v. Lübtow. St. Francisci. 478f.

(161) Korošec. op. cit. 108. cf. Kunkel. ZSS. 1955. 472.

(162) 簡単には Bruck. op. cit. 41ff. Kaser. RPR. I<sup>2</sup>. 151f.

(163) 古くは Kubler. ZSS. 11. 1890. 44. Bruck. op. cit. 38f. cf. 32. Nock. op. cit. II. 531.

(164) 簡単には Gelzer, M.: Cicero. Wiesbaden. 1969. 124f.

(165) Cic. dom. 34.

(166) Cic. dom. 35f. 表現としては *gens* の *sacra*, もっともキケロ時代の *gens* と *familia* という表現の混用, *familia* の *sacra* と *gens* の *sacra* の混淆は Gaiger. *sacra*. RE. IA. 1657. Schottländer. op. cit. 26. Watson. Persons. 82ff. もっとも *adrogatio* 自体、家と家との合併であれば、いや一つの *gens* から他の *gens* へ、ということであれば、*detestatio sacrorum* となり、生家の祭祀の消えることは、あり得ることである。本小稿注20.

次いで、以上の点と関連して、第二には *hereditas sine sacris* が確立すれば、一体祖先の供養～祭祀は、どのように承継されてゆくのか——たしかに *hereditas sine sacris* という表現の底には、*sacra* の承継には金がかかるという思いが暗々裡に流れている——、そしてそういった中で、奴隸は養子にならないにしても、主人の家に対して、とくにその祭祀に関して相変らず大きな役割を果してゆくのではないか、という問題がある。

第一の点は、勿論、史料そのものからは、直ちにはなにも確認できない。他ならぬ Plautus に *hereditas sine sacris* という表現がみられるることはたしかである。だがしかし、それはすべて「負担を伴わないもうけ」の意であること、しかも一方 Plautus における「奴隸の養子縁組」には必ずしも「家の *sacra*」の承継は前面にあらわれていないこと(勿論、史料の沈黙は必ずしも事実が存在しないことの証拠とはならないが)、この二つを考えると、*sacra* を軸に両者の相関関係を云々することはできない。ただ、ローマ喜劇においては、こと宗教に関しては自由人と奴隸が同一平面で取扱われていること、更に *hereditas sine sacris* も一例は奴隸についての言(今一つは食客=道化)であること、この点をふまえて、すでに述べたように奴隸の養子縁組の存在が作者及び観客の通念の中にまだ存し、一方 *hereditas sine sacris* が人受けのする慣用句として現われている、とみることができよう。前者は史料的に下限、後者は上限、いや消滅してゆくものと逆に大きくクローズアップされてゆくものとして、併存していたと言わべきであろう。

*hereditas sine sacris* が、これまたギリシアとりわけアッティカでの慣例であったかどうかという点を検討しなければならないが、たといそうであったとしても、つまりギリシアの影響あるいはギリシアから流入した慣用句であろうとも、Plautus が下限でなく、史料的に上限であるとすれば、そのことは当面の問題には積極的な意味をもつものではない。次の時代、つまりキケロ時代にどうなっているのかという角度から検討すればよいからである。

だが実は、Cicero の作品には *hereditas sine sacris* という表現はみられない。ただ先に引

(167) Nock. op. cit. II. 531, 21. は Cic. dom. 35ff. に類似の表現が指摘されるが、Veturius 関係史料のような制裁を暗示するものはない、とする。Veturius 時代のそれが Cicero. の頃に崩れていたから、言及されない (*sacra* の崩壊?) とするのは、うがちすぎであろう。

(168) Plaut. Trin. 484 (奴隸 Stasimus の言) Capt. 775 (食客 Ergasilus の一人言として) Fest. 290M (=370L) cf. Cic. leg. II 47f. Plaut. Stich. 384. Trucul. 344. Costa. Plauto. 227ff. Otto, A.: Die Sprichwörter und sprichwörtlichen Redensarten der Römer. Leipzig. 1890. (repr. Hildesheim. 1964.) 163. Nr. 806. Kroll, W.: Die Kultur der ciceronischen Zeit. II. Leipzig. 1933. 16f. (repr. Darmstadt. 1963. 138f.) Franciosi. op. cit. 121ff. Rabel. ZSS. 50. 1930. 316. Watson. Succession. 5f.

(169) Korošec. op. cit. 99, 3. Bömer. Religion. II. 58, 3. IV. 228f.

(170) とくにローマ喜劇に登場する奴隸の宗教心の問題は Bömer. Religion. IV. 217ff.

(171) Plaut. Trin. 484では奴隸に言わせていることに注意。注168をみよ。

(172) Gaiser. ANRW. 1080, 249は、Plautus に登場する奴隸が好んでギリシア式の発言、アッティカの慣用句を使用することを指摘する。但しギリシアのオリジナルそのままではない。

用した leg. には「*sacra* のわざらわしさ」という表現がでてくることを想起するだけである。史料の上では, *hereditas sine sacris* は Plautus 以降, あるいは Plautus 以外では Festus にみられるのみである。しかも前後関係から補ってそう読むことが可能であるにすぎない。<sup>(173)</sup>

では Plautus に現われる *hereditas sine sacris* を上限としたのは, 勝手な断定であろうか。いや Festus, 更には Gaius の底にあるものとして, つまりかつては *sacra* が相続の中核を占めていたのに, という言の背後に, 勿論「*sacra* を伴った相続」を正しい形とみなす思いが存続しながらも, *hereditas sine sacris* は Plautus 以降, ローマ社会において次第にはっきりした形をとりつつあったと推定するからである。<sup>(174)</sup>

勿論, *hereditas sine sacris* はあくまでも例外例, あるいは極めて恵まれたもの, 即ち「費用または苦労を伴わない所得」とみなされていたことを忘れてはなるまい。ただ, すくなくともローマの祭儀・宗教の完全なる腐敗・墮落が問題となる前の段階にすでに現われていることを想起し, 共和政末期になっても, Cic. leg. の一般的な叙述, Clodius の具体例の底にあるものと思ひ, pro Murena を読めば, *sacra* の存続, つまり *hereditas cum sacris* がやはり望ましい自然な形とみなされていったことが分るが, しかしそれにも拘らず, 今一方では, molestia sacrorum (*sacra* のわざらわしさ) 感と表裏一体をなしつつ, *hereditas sine sacris* もじわじわと浸透してゆく, ということが, Cic. leg. の別の側面から読みとれるし, また遺贈の増加もそれを裏づけるのではあるまいか。Festus や Gaius の記述は突然あらわれるものではない。<sup>(175)</sup>

(173) molestia sacrorum 「*sacra* のわざらわしさ」(Cic. leg. II. 53.) という表現, つまり財産分割の一項を定めて, 遺産が受贈されても「*sacra* のわざらわしさ」を免れようとするという場合, この mol. sacr. は, 一体 Scaevola 時代の思いを示すものか, それとも彼以前のそれか, あるいは一転してキケロ(又はキケロ時代)の思いの投影であるのか, 問題ではある。しかし, いずれにせよ, 共和政末期を貫流してゆく一つの思いであることにはまちがいあるまい。Franciosi. op. cit. 79f.

(174) Fest. 290M (370L) [sine sacris hereditas] in proverbio dici solet [cum aliquid obvenerit] sine ulla incommodi appendice, quod olim sacra non solum publica curiosissime administrabant, sed etiam privata; relictusque heres sic pecuniae <ut>, etiam sacrorum erat; ut ea diligentissime administrare esset necessarium. ((a) 370L は sic <ut> pecuniae, etiam...) 解説は Rabel. ZSS. 50. 1930. 316. Franciosi. op. cit. 121ff. ただ「quod olim 以下の文章は Varro の原テクストにあらわれていたとは考えられず, のちの改訂者, 多分 Festus の付加であろう。Festus は Gaius と同時代, この quod olim 以下は Gaius (次の註175) と一致する」とは, Bruck. op. cit. 44, 69. ただし, それに対しては, Kunkel. ZSS. 1955. 473, 9. が「Varro でなく, Verrius Flaccus の誤植であろう」とする。ともあれ, Bruck はこの史料を, 共和政期のローマ宗教の墮落を示すものとはみない立場を貫くわけで, その点 *hereditas sine sacris* を *sacra privata* の decadenza の一徵表とみる Franciosi (op. cit. 79f. 121.) は真向から対立する。なお, ここでは, Festus と Verrius Flaccus との関係にはたちいらない。ただ注目すべきは, Hausmaninger が「Franciosi のように, *sacra* を Recht とみなし, 義務とみなさないならば, heres extraneus が *hereditas sine sacris* を手にいれたことは考えられる」とする点である (ZSS. 1967. 507.)。

(175) Gai. II, 55. Quare autem omnino tam improba possessio et usucapio concessa sit, illa ratio

このようにみると、*hereditas sine sacris* の上限は史料的には Plautus に記される、というよりは、厳密には史料としては Plautus だけであるが、それだけで消えるものではなく、共和政末期にかけて次第に展開してゆくとみざるをえない。だが、それほど簡単には *hereditas cum sacris* をおしのけてしまうわけではなく、*hereditas sine sacris* が世を蔽ってゆくのは、時代が下ってからのことであろう。Gaius, Festusなどをふまえて考えると、やはり帝政期にはいつからのことといるべきであろうか。もっとも、その時期を二世紀とみる Bruck 説に対しては、Kunkel は反論を呈し、家の *sacra* の承継の崩壊を共和政末期においているようであるが、いざれも確証はない。<sup>(180)</sup>

家外相続人 (h. extr.) が家内相続人 (sui) に代って登場することのうちに、すでに *hereditas sine sacris* が包摂されていた、と捉えることができるかどうか、この点も確言できない。<sup>(181)</sup>

このようにみてくると、*hereditas cum sacris* と *hereditas sine sacris* は、前者は消えてゆくものとして、後者は次第に定着してゆくものとして共和政末期には併存していたと推定するのが無理のないところであり、更に奴隸の養子縁組と *hereditas sine sacris*との関係にも略同じような相関性が指摘できよう。奴隸の養子縁組の消えてゆくことと *hereditas sine sacris* の浸透してゆくことの並行現象、その底には、奴隸の養子縁組を支えるものとして「家の *sacra* の承継」が存し、しかもそれが次第に重みを失なってゆこうとしていた、といるべきである。

そこで、*hereditas sine sacris* が次第に世を蔽ってゆくと、祖先の供養を軸とする家の *sacra*

---

*est, quod voluerunt veteres maturius hereditates adiri, ut essent qui sacra facerent, quorum illis temporibus summa observatio fuit, …* (下線部分の大意は「その時代において〔古い時代、立法者の時代?〕もっとも重要視された家の *sacra* を主宰するものを存続させるよう…」) 当面の問題となるのは、「illis temporibus」であるが、それが“veteres”と連なることは明らかであろう。veteres が usucapio pro herede を創りあげたこと、その veteres が pontifices に他ならない、ともみることも可能。Bruck. op. cit. 40, 49. Franciosi. op. cit. 88. (*sacra facere* は 128f. 129, 172.) この捉え方に対しては、Hausmaninger. ZSS. 1967. 507. cf. Watson. Property. 40.

(176) Nock. op. cit. II. 531. Franciosi op. cit. 120ff. passim.

(177) Kroll. op. cit. II. 17, 43. [repr. 139. 313] 一方、墮落の徵表とみるのが Rabel. ZSS. 1930. 316. Franciosi. 121.

(178) Cic. Mur. 27. は *coemptio* (共買=婚姻の一つの型～家から出ることで、*sacra fam.* の重荷を免れるようにする～) を法学者がゆがめて、*sacra* を破壊するために用いるようになったと非難する。それ自体 *hereditas* とは直接の関連はないが、その根柢には、*sacra* は存続されるべきであるのに、崩れつつある、という捉え方がある。Bürge, A.: Die Juristenkomik in Ciceros Rede pro Murena. Zürich. 1974. 123. 125. Kaser. RPR. I<sup>2</sup>. 324. cf. Plaut. Bacch. 976. Cic. fam. 7, 29. Bonfante. op. cit. I. 75f.

(179) 幅広くは、神官の規定が生まれなければならなかったこと自体、そしてその底の思いは注173をみよ。

(180) Bruck. op. cit. 44. Bruck の論文集の第三論文 *Die Stiftungen für die Toten in Recht, Religion und politischem Denken der Römer* では、Totenkult がむしろ盛んであることを根拠の一つとして「ローマ宗教の崩壊」に反対する一方、*sacra fam.* の伝統は一世紀末まで残り、次いで個人的色彩の濃い *Totenstiftung* によって崩れてゆくとする (op. cit. 50ff. 69.)。Kunkel. ZSS. 72. 1955. 475ff.

の承継は一体どうなるのか、という83頁にあげた第二の問題がでてくる。sacra の承継が、素直に家産の承継と結びつかなくなることはたしかであるが、決して消えたわけではない。Cic. leg. の別の側面としてよみとったように、Cicero の時代に至るまで sacra の承継者の範囲の拡大によってその承継をはかることもみられた。だがそれにも拘らず、大勢としては hereditas sine sacris の浸透といった方向を無視することはできない。たとえば、受遺者の増大という現象、別の言葉で言えば遺贈の増大は——文学作品をにぎわす遺産あさりを想起すればよい。制限立法が行われたことも、むしろ遺贈の増大の証拠といえよう<sup>(182)</sup>——、たしかに sacra が相続の対象からはずれる、消えてゆくことの決定的なあらわれとみることができる。

ただ、こと養子縁組に関して言えることは、本来的には、家産・家名・家の祭祀が結びついた上で、祭祀を軸とした相続、それをふまえた養子縁組が展開するが、それは家の存続が狙いであったのに、今や祭祀が、他の要素つまり財産承継などとは分離することになると、敢て sacra 承継のために養子縁組の形をとる必要がなくなる——とりわけ奴隸を——のではなかろうか。この問題にはいる前に、75頁（三のⅡのはじめ）に示した第二の点を簡単に考えてみたい。

## C

Test. aes et lib. の普及、それはたとい sacra の承継も含んでいたとはいえ、なによりも財産相続を狙いとしたものであったが、共和政末期から帝政初期にかけては、養子縁組自体においても、sacra の承継を軸としない型の縁組が出現しているのではないかろうか。勿論、名門の家が政治的な狙いで以て養子を行なった個々の事例を一々挙げる必要はあるまい。ここでは型という点を考えるのである。

実は Liv. 41, 8, 6ff. から、専くとも前二～前一世紀にかけて、ラテン人を養子にすることが可能であったとも読みとれる。<sup>(183)</sup> この点を梃子として、イタリア各地の有力者との連繋を強めようとし

---

は Totenkult とくにその Stiftung に関してはローマの上層身分と下層身分に分けて考えるべきことを説き、また一方、名門では sacra fam. の崩壊は早く（共和政末期までに）、小市民では sacra fam. はあまり問題とならず、それ故早く Totenstiftung への移行がみられる、とする。Bruck の捉え方の問題点の一つは、Ahnenkult と familia の sacra をストレートに関連させていくかにみられる点であり、後者は前者より広いものであることが軽視されている。また「ローマ宗教の崩壊」の問題は Korošec. op. cit. 99. はすでに共和政末期に崩れているとし、Franciosi また然りである（注157, 注174）。

(181) Cic の de leg. 等を使いながら、sacra f. を論ずる Kaser, M.: Die altrömische Erbenhaftung RIDA. 1952. 524. Franciosi. op. cit. 92ff. Hausmaninger. ZSS. 1967. 507.

(182) 遺贈制限立法として lex Cincia (Casavola, F.: Lex Cincia. Napoli. 1960)—lex Feria (Gai. II. 225. UE. 28, 7. Vatic. frag. 301)—前169年の lex Voconia (女子の相続に関する規定も含む。Liv. ep. 41. Gell. 6, 13, 3. Gai. II. 226. 274) —前40年の lex Falcidio (App. b. c. 5, 67. Dio. 48, 33. Gai. II. 226. 227. Dig. 35, 2, 1. pr. Paul.) 遺贈は Kaser. RPR. I<sup>2</sup>. 109ff. 制限立法は756f. Biondi. op. cit. 375ff. Voci. op. cit. I. 122ff. とくに lex Voconia については Korošec. op. cit. 105.

(183) Liv. 41, 8, 6ff. は前177年の規定にかかる記事であるが、その背景及び Liv. の脱字の補填などについての拙稿「フレゲラエの叛乱考」史学雑誌、72-12、昭和38年、38頁とくに注11～注14、「ラテン人を養

たのであろう。もっとも Livius の当該箇所に関して「ラテン人を養子に」ととるのは無理であるという Kaser の主張もあるが、もしも Kaser 説、とりわけ peregrini は *in iure cessio* 不可能という彼の主張をくつがせるとすれば、このケースは、明らかに奴隸の養子縁組の場合よりも家の *sacra* の承継という要素が稀薄になっているというべきであろう。<sup>(184)</sup>

更には、遺言による *adoptio* が普及してゆくことも、上のような視点からとらえねばなるまい。<sup>(185)</sup> 生前の *adrogatio*、若くは真の狭義の *adoptio* に対して、この型の *adoptio* は、家とりわけその *sacra* の存続を考慮していないことに気がつく。ただ「家の名」を伝えることに主眼がおかかれているのである。名門においては、家の *sacra* (の承継) の崩れるのは、非名門よりはやいとして、この「遺言による養子縁組」の普及を指摘したのは、Kunkel である。<sup>(186)</sup>

実は共和政末期には、養子縁組の三本の柱、家名・家産・家の祭祀の承継が、とくに祭祀の承継の揺れによって崩れ、三者が分離してゆくのであった。

視角を変えれば、上述のように、家の名を伝えることは「遺言による *adoptio*」によって解決される。名門が然りであり、そこでは奴隸は排除される。更に、家産は遺贈の拡大で、しかも受遺者に *sacra* の承継を免除させる手だてが講じられつつ、道がひらける(受遺者としての奴隸、それはもはや *sacra* の承継者でも、養子でもない)。では祭祀は?、ここに辛うじて奴隸もかかわり合ってゆく道が残っているのである。しかし、家の *sacra* に対しての奴隸のあり方も微妙に揺れていることはすでに述べた通りである。この場合、もはや養子になることなく、一つの道がひらける。それは、彼らを解放して、彼らに祭祀だけを負わせるのである。負担ともいいうべきも

子に」とは、古くは Mommsen. StR. III. 630, 1. Abriss der römischen Staatsrechts. 1907<sup>2</sup> [repr. 1974] 48. Mitteis, L.: Römisches Privatrecht I. Leipzig. 119, 24. passiv な面ではラテン人は養子たり得ること、つまりローマ人への *datio in adoptionem* は可能とみる。Siber, H.: Römisches Verfassungsrecht in geschichtlicher Entwicklung. Lahr. 1952. 168. cf. Castello, C.: L'acquisto della Cittadinanza e i suoi riflessi familiari nel diritto romano. Milano. 1951. 67, 18. は lex Municipii Salpensani との関連で論ずるが、共和政期については必ずしも否定していない。

(184) Kaser, M.: Vom Begriff des Commercium. St. Arangio-Ruiz. II. 1953. 133ff. 特に 147f. は peregrini は *in iure cessio* 不可能、ところが *adoptio* の場合 *in iure cessio* と pat. pot. が問題となる、とすれば、peregrini にとって、ローマ人との養子縁組は不可能である、ということになる。Kaser. RPR. I<sup>2</sup>. 280, 20. 349, 49. cf. Ilari, V.: Gli Italici nelle Strutture Militari Romane. Milano. 1974. 13, 30. からは、特になにも得るところはない。

(185) Kaser 説に対しては、夙に Mommsen の指摘したように(StR. III. 643) *adoptio* でなく *adrogatio* ならば、論理的には可能であることになる。しかし Kaser は、ありえずとする (ibid. 148, 57)。ところで *socii* でなくラテン人は果して “*in iure cessio*” 不可能であるのだろうか。

(186) Nep. Att. 5. Cic. Brut. 212. Off. 3, 74. Att. 3, 20, 7, 8. Ovid. Met. 15, 837. Liv. ep. 116. Vell. 2, 59. Senec. de Bre. vit. 15. Suet. Caes. 83. August. 101. Tib. 6. Galb. 4, 17. Val. Max. 7, 8, 5. etc. Mommsen. StR. III. 39f. Bonfante. op. cit. I. 26, 1. Prévost. op. cit. 19, 8, 22, 8, 29ff. 35ff. Voci. op. cit. I. 135ff. Kaser. RPR. I<sup>2</sup>. 349.

(187) Kunkel. ZSS. 1955. 475ff.

のを担わせる。hereditas sine sacris という表現は、その意味でも象徴的ではなかろうか。次に、この点を簡単に考えてみよう。

## D

史料的には帝政期のものであるが、*sacra* の継承者の拡大をふまえて、子孫を相続人として祭祀・供養の義務を負わせる代りに、信託によって、祭祀のための費用を特定の人へ与える、とりわけ奴隸を解放して、それに祭祀義務を負わせてゆくケースが生まれてゆく（勿論厳密には *sacra* というべきかは問題であろう。むしろ Totenkult か）。この流れは別に検討する必要があるが、当面の問題との関連で言えば、奴隸は主人の養子になるのではなく、解放されることによって、祭祀義務、とりわけ死んだ主人の供養の義務（家の祭祀義務ではない！）だけを負わされてゆくことになるというべきであろう。<sup>(188)</sup>

やはり奴隸、更には解放奴隸と主人の家の祭祀との間に、本源的な結びつきが存したことを基礎にすえながらも、家の子的な存在でなくなった奴隸、つまり物化した存在としての奴隸とその主人との関係が、養子への道ではなく、また家の祭祀というより「主人個人」の供養への道を開いたとみなすことができる。

おお、奴隸の養子縁組が消えても、単に彼を相続人に指定することならば（自分又は他人の）<sup>(189)</sup> 奴隸を解放することによって、それは可能であった。このように奴隸を養子にせず、ただ解放することで相続させることもできたというのは、上のように解放奴隸が祖先（正しくは死者）の供養を、という形の増大してゆくことと共に、明らかに、奴隸の養子縁組の底に *sacra* の承継があったことをふまえて、相続における家産と祭祀の分離を背景とした、時の流れといえよう。

また、ここにあらわれる Ahnen-Totenkult、正しくは財団による Totenkult には、明らかに解放奴隸が関与するわけであるが、それは個人的な性格なものとなっており、且つ非政治的なものといえよう。このことは、家つまり古い家が消えて新しい層が前面に出てくることを意味し、そこではもはや家の *sacra* 保持の念も薄らいでいる、いや消えているとみるべきであろう。

## むすびにかえて

この小論の(一)は、元来がローマの養子縁組、とりわけ外人あるいは女子のそれをも考えてみるための前提となるべき点を示したものであり、小論の序説としては、いささか煩瑣な嫌いがあるが

(188) 文字通り下層民（奴隸を含む）たちの埋葬社団的なものもあるし、特別な神・信仰のための Verein も存するが、それとは別の Ahnenkult に関連する Totenstiftung は、Bruck. op. cit. 58, 8.78, 9.78, 11. (Bruck 第三論文)、Bruck はその典型例として財団を三つあげる (82ff. 東方の影響を指摘しつつ)。この問題については専論が必要となるが、ここでは主題と関係ある限りでの指摘にとどめたい。因みに Stiftung については Kaser. RPR. I<sup>2</sup>. 310, 66. Schtajerman. op. cit. 63ff.

(189) Gai. II. 185-188. cf. UE. 22, 7f. 他人の奴隸の場合も Gai. II. 189-190. cf. UE. 22, 9f. 13. Inst. 2, 14, 2f. Biondi. op. cit. 104ff. Bretone, M.: Gai 2, 187-189. Labeo. 4. 1958. 301f. Kaser. RPR. I<sup>2</sup>. 684, 32, 33.

あえてそのまま残した。

(二)において, Gellius, *Institutiones* 更には Plautus を吟味して, 奴隸の養子縁組がすくなくとも前三~二世紀頃までは存在していたと推定し, 史料的な確証はないが, 帝政期つまりローマ法の古典期には存在しなくなっていたとみなした。そして, (三)において, それを歴史の流れの中にすえて考え直してみたが, すくなくとも①奴隸の養子縁組の行われた前提として, 奴隸と主人との関係が家父長制的なものであった, つまり *pater familias* に対しては奴隸もその他の家族員も同一の立場にあったからであろうとし, 奴隸が文字通り物とみなされてゆく趨勢と奴隸の養子縁組の行われなくなってゆくこととの間に相関関係があるのではなかろうかと考えた。また一方, ②奴隸の養子縁組においては「家の *sacra*」の問題が要めの石であったのではないかと推定した。だが主人の家の *sacra*への関与は, 揺ればみられるが, 原則として変わることを指摘できたとすれば, 養子縁組の消滅は, *sacra* 承継より広い角度で考えるべきである, として, (三)のⅡで, キケロ時代には, ③相続における祭祀と家産の分離がはっきりしてゆくこと(萌芽は Plautus に認められる), したがって④養子縁組においても「家の *sacra*」の問題の重要性が, 道義的には認められても, 現実にはそれが破られる場合も生まれていたことを指摘し, その流れの中で, 奴隸の養子縁組が次第に行われなくなってゆくことを, 位置づけようとした。

このようにして, やはり奴隸が古くから家の *sacra* と大いに関連をもつ存在であったことが, 問題を解く大前提であることは明らかであるにしても, 奴隸自体の *sacra*への関与度の変化というより「家の *sacra*」の承継そのものに変化のみられるところに養子縁組の型の変化~奴隸が排除されてゆくへの源があることが略認められた。つまり相続においても家の *sacra* の承継のウエー卜の大であった時代, 家産と祭祀の承継の分離していない時代には奴隸の養子縁組も行われたが, 相続における家産の重要性が大となり, 一方祭祀の承継者の範囲も拡大すると, 奴隸の養子縁組もかえって廃れてゆく。主たる家産の相続人を *sacra* の承継者とは別の存在とし, また家名の承継者も別のものとする。そこで奴隸は, 養子となって家を伝えるのではなく, 解放されても, 個々人の祭祀・供養のみの承継者となり, 財團法的なものを形成してゆくのであった。

勿論, 奴隸は物になってゆくと言われても, 宗教の上では *persona* であり, 紛くとも主人の家の様々の祭儀への関与の続くという点が, 以上の流れの前提となっている。

しかし, 家の *sacra* でなく個々人の供養が問題となることは, 結局, 養子縁組においても家の存続とは全く別のモメントが登場することを意味し, 遂には女子の養子も出現してくるが, そこに至るまでにはまだまだときを貸さなければならない。

昭和51年12月1日成稿

#### 付記

- 1) Paoli 論文(註60他)は高木勇夫君の御好意によるものである。
- 2) Schtajerman 女史のように, 主人は奴隸の肉体のみならず, その精神・魂まで支配しよう

とした、それ故主人は奴隸を外界から分離し collegia を監視した、という捉え方は、どうであろうか。残念ながら彼女の Moral' i religija ugnetennych Klassou Rimskoj imprpii. 1961 は利用できず、従って “familia” の精神的・文化的・宗教的統一体としての性格を強調する捉え方（本小稿注129）と対置できなかった（Bömer. Religion. IV. 172, 6.）。