

## ユリアヌス「神官宛書簡断片」にみる聖域と神像の意義

中西 恭子

### 1. はじめに

紀元後四世紀のローマ皇帝ユリアヌス（331/332-363年、在位361-363年）は、キリスト教を支持したコンスタンティヌス以降の皇帝たちの宗教政策を放棄して、多神教祭儀の振興を行ったことで知られている。彼の治世はわずか1年6ヶ月あまりに過ぎず、363年6月にペルシアとの領域確定戦争の前線で戦死すると、その宗教政策はただちに放棄された。後継皇帝ヨウリアヌスの治世以降、帝国の宗教政策は親キリスト教的な方向に回帰した。ユリアヌスは専門的な思想家ではなく、体系的かつ独創的な宇宙論や宗教論を構築したわけではない。しかし、キリスト教徒として育てられた文人気質の帝室成員が皇帝となり、帝国の公認宗教であったキリスト教に突如弾圧を加え、当時既に廃れていた祭祀や祭場の回復をはかるほどに多神教祭儀を振興したという事実は、当時の文人たちに大きな衝撃を与えた。ユリアヌス自身の著作からは、少なくともその治世の端緒の段階における宗教政策の射程と問題意識を知ることができる。

ユリアヌスの宗教観の性質に関する検討は、先行研究においては、思想史上の系譜論への関心、あるいは歴史学的な関心から試みられてきた。ユリアヌスは著作『ヘラクレイオス駁論』のなかで、プラトンと並ぶ「神のごとき人（θεῖος ἀνὴρ）」としての先哲イアンブリコスへの敬愛を表明している<sup>1</sup>。思想史的な系譜に関する研究においてはこのこともふまえて、彼の宗教政策の背景にある宗教観のなかには、ミトラス教からの影響と並んでイアンブリコス『エジプト人の秘儀について』の宇宙観や儀礼観からの何らかの影響を見いだすことも可能であると考えられてきた。しかし、ユリアヌスが具体的な宗教政策の展開に言及した文章のなかでは、特にミトラス教の国教化を振興する文言は見られない。他方で歴史学的な観点から見たユリアヌスの聖域復興策は、ユリアヌス自身が「哲人皇帝」の先達として仰いだマルクス・アウレリウスの時代のローマ宗教の復興の試みとして理解されてきた<sup>2</sup>。とはいえ彼は、ローマ皇帝の身でありながらローマを「ヘラース（ギリシア）」の友邦と見なすほどにギリシア最良の傾向の強い宗教観・文明観<sup>3</sup>に立脚して当時の宗教を捉えていた。もし彼がマルクス・アウレリウスの時代のローマ宗教の復興を志したのであれば、その宗教観と宗教政策の射程の連関を説明する作業が必要となる。

ここで注目したいのは、ユリアヌスの祭場観と神像観である。彼が治世のはじめに公布した祭場と祭儀の再開に関する勅令は、廃れた祭場やすでに公共建築物や石切場、キリスト教教会など他の目的に転用された祭場を含めて、あらゆる伝統的多神教祭儀の祭場を祭祀の挙行に適するように再建する目的をもっていた<sup>4</sup>。もはや祭場としての機能を失った建築物に対してもユリアヌスは祭場の機能を回復させようとした。なぜそのようなことを行ったのであろうか。この背景にあ

る祭場観と神像観を検討することが本稿の目的である。

ユリアヌスの宗教政策の核心にある祭儀と祭場の復興の意図を説明する史料の一例として、本稿では、ユリアヌスが祭場と祭儀、および祭場で用いられる儀礼用品に関する彼なりの思考を提示した「神官宛書簡断片」(Julianus, *Ep.* 89b Bidez)<sup>5</sup>での言及に注目したい。名宛人不明のこの書簡は、説得的かつ体系的な議論を提示する「論」といえるほど長くはないが、神官の生活規定と祭場および祭具の必要性に関するユリアヌスの見解が凝縮された形で記述されている。ビデとカルタビアーノは、この書簡の成立時期を、ユリアヌスがアンティオキアに滞在した362年末から363年初の間と想定し<sup>6</sup>、帝国東方のヘレニズム・ローマ化された民族宗教の神官団の再編成のための教書とみなす。冒頭の砂漠の修道士を「反都市的」として断ずる箇所 (Julianus, *Ep.* 89b, 288a1ff) よりも前の箇所と、キリスト教徒の慈善活動に対する批判が「無神論への誘い」として綴られる末尾 (Julianus, *Ep.* 89b, 205d4) よりも後の箇所は欠落している。

内容は、アジア州の大神祇官への任命を打診するテオドーロス宛書簡 (Julianus, *Ep.* 89a) と連続性をもつ<sup>7</sup>。「神官宛書簡断片」には、「習慣と法律の多様性を認識しながらも、それよりも重要で価値としかも権威のある、私たちに古のテウルゴスたちを通して継承された神々の啓示」<sup>8</sup>とある。このことから、「神官宛書簡断片」の名宛人はテオドーロス同様、イアンブリコス派新プラトン主義の宇宙観や儀礼観に関する知識に基づいて、ユリアヌスとともに在来の多神教祭儀を共感をもって解釈することができ、地域の祭祀の統括に神官として何らかの形で関わった人物であったと考えられよう。

「神官宛書簡断片」の概要は以下の通りである。

1. 砂漠の修道士に対する批判 (288a-288c)
2. 公職者としての神官の地位 (288c-289a)
3. 神官に必要な資質としての人間に対する愛と神々の模倣によるその具現化 (289a-289b)
4. 文明の賦与者としての神々 (289c-290a)
5. 人間に対する愛の可視的な形態としての施しの必要性 (290a-291c)
6. 人間が生殖を宿命づけられ、共同体を形成する生物であるという点でみな同胞であること (291d-292d)
7. 人間の徳の完成の階梯としての神々に対する礼拝の必要性とその根拠、正しい礼拝の方法 (292d-296d)
8. 神官の倫理規定 (296d-299b)
9. 神官の活動における清浄規定 (299b-304d)
10. 神官の採用規定と慈善、キリスト教会の慈善活動に対する批判 (304d-305d)

この書簡は明確かつ体系的な理論のもとで書かれているわけではない。本文中の議論には発想の飛躍や話題の逸脱もみられる<sup>9</sup>。ビデ、ライト、カルタビアーノはともにこの書簡の祭儀観・祭場観に関して詳細な検討を加えてはいない。この書簡のなかで特に目立つ叙述は、神官の倫理規定にならんで、祭祀の正当化および祭場と神像の利用の正当化に関する議論である。ここでユリアヌスは神々の模倣としての地上における倫理の確立と、神々の宿る場としての祭場の整備を不

可分のものとして考えている。彼の見解ははたしてどのようなものであるか、以下に述べたい。

## 2. 祭儀の必要性と人間の本性

ユリアヌスは祭儀の必要性を、可視的世界の肯定と文化の賦与者としての神々への報恩という立場から肯定した。まず、彼は人間の本性を「共同体的生物 (ζῷον πολιτικόν)」であると同時に、「文明化された (ἡμερος)」生物であると述べている<sup>10</sup>。これはアリストテレスのいう「共同体的生物」という用語をさらに拡張して用いた表現であると思われる<sup>11</sup>。彼は人間が肉体を備え、生殖を行って増殖するという点で平等な同胞であることと、人間の本性としての「共同体的生物」を関連づけて考えている。

一般に言われているように、一人の男と一人の女からすべての人が生まれたとするにせよ、あるいは他の流儀で、つまり宇宙の始原のときから神々が我々を一群のものとして、つまり一人の男と一人の女ではなく、大勢の男たち女たちとして生みだしたとするにせよ、望むと望まぬとにかかわらず人間は人間にとってみな同胞なのです。(Julianus, *Ep.* 89b, 291d)

イアンブリコス『エジプト人の秘儀について』第5巻では、「共同体的生物」としての人間の本性を、生殖行為による増殖と共同体の維持・継承を宿命づけられた生物、という観点から説明している。ユリアヌスの「共同体的生物」の定義は恐らくこのような観点を踏襲したものであろう。イアンブリコスは、月下界に身体をもって生きる人間の生を悲観的に捉えている。彼は、肉体の穢れとしての生殖行為を媒介に人間の生活の基盤である共同体が存続していることじたい、人間が物質的世界に縛り付けられている証拠とみなす<sup>12</sup>。

ユリアヌスはイアンブリコスほど人間の身体性に対して悲観的ではない。「神官宛書簡断片」において、彼は物質界における人間の生を、文明の賦与者としての神々によって都市共同体をより豊かにするために与えられた恩恵としての生産手段と法とを享受する「文明化」された生として捉えている。

なににもまして人間に対する愛 (ἡ φιλανθρωπία) が実現されなければなりません。人間愛が実現されれば、その他もろもろの善がそれに続いてもたらされ、神々からの好意 (ἡ παρὰ τῶν θεῶν εὐμένεια) というなによりも重要なことがらもたらされるでしょう。(中略) 神的なるものは本性的に人間を愛するのであるから、人間愛に富むひとびとをこそ愛するのだと知るべきです。およそ人間愛は多様な形態を備えているともいえます。教師たちが子供たちに接するように、矯正されるべき対象の目上にある者の立場から節度をもって人々を譴責したり、神々が私たちになさるように、人々のうちに足りないものを与えたり、といった場合があります。大地から私たちにどれほど多くの善が与えられているかをご覧ください。あらゆる食物を、すべての生物全体に与えられているよりも多いその善をご覧ください。私たちは裸で生まれ、動物の毛皮を用いて、また大地から生え出るものと木から生え出るものを用いて身体を覆いました。モーセが言ったように、皮衣を着るという単純で粗野な行いで十分だ

ったわけではありません。機織り自慢のアテナ女神の贈り物がもたらしたものをご承知ください。いったいどんな生物が葡萄酒やオリーブを用いるのでしょうか（中略）。どんな海の生き物が麦を育てるのでしょうか、どんな陸の生き物が海産物を用いるのでしょうか。私はまだ金と青銅と鉄については語っていません。それらのすべてを用いて神々は私たちを満たしてくださいましたが、それは私たちの身の回りの貧窮する人々を見殺しにして神々を非難させておくためではありません。その貧しい人々が、善良な生き方のできる人たちであって、父祖代々の所領が与えられていなくとも、鷹揚さ（μεγαλοψυχία）のゆえに財産への欲求をほとんどもたず、貧しい暮らしをしている人々ならばなおさらです。

大勢のひとつとがこのような状況を知って神々を責めます。しかし、神々はこのような貧困の原因ではありません。私たちに備わった貪欲が、神々に関する人間たちの真実に反した理解の原因であり、そしてさらに神々に対する不当な非難の原因でもあるのです。（Julianus, *Ep.* 89b, 289a-290a）

ユリアヌスはヘレニズム・ローマ神話のなかの文明の起源に関する挿話を、人間の共同生活に可視的な恩恵をもたらす神々の存在を身近に感じさせるエピソードとして援用した。アテナがもたらしたとされる紡織の技術、ディオニュソスがもたらしたとされる葡萄酒の醸造と耕作の技術のみならず、葡萄・オリーブ・麦・海産物など地中海沿岸における主要一次産品の調理の方法、貴金属（金）および卑金属（鉄と青銅）の鑄造・鍛造技術がここでは例示される<sup>13</sup>。文化の賦与者としての神々がもたらした具体的な恩恵としての生産手段は、自然の力を人間とその社会にとって有益な事物に変え、都市共同体生活に物質的な豊かさをもたらす手段でもある。したがって人間には、文化の賦与者たる神々への報恩としての贈与の儀礼、すなわち供物の奉納や供犠と不可分の祈禱を捧げることによって、神々と不断に交流する必要が生じる<sup>14</sup>。

彼は同時に、人間が奢侈を求めた結果、豊かな物質的な生活を享受することができずに神々の本来的な性質を忘れて、神々の恩恵を得られないと感じて神々を責める可能性を察知していた<sup>15</sup>。したがって、都市共同体と人間の生は、都市共同体のなかで「文化の賦与者」が与えた文明を享受しつつ、恩恵を限りなく授ける神々の本性を再認識し、彼らと不断に互恵的な交流を行うことによって、いっそう浄められるべき事象として理解されることになる。

この文化の賦与者としての神々は、イアンブリコス的な宇宙の階層構造のなかでは可視的な世界を司る「第三級」の神々として理解される。可視的な世界に生きる人間が可視的な方法で捧げる祈禱と供物を受けるのがこの「第三級」の神々である<sup>16</sup>。ユリアヌスはこの「第三級の神々」の上に、人間の感覚では捉えがたい「一者」と非物質的な神々（「第一級の神々」）、それらが人間に開示する知解可能な天体神（「第二級の神々」）からなる神格の階層構造を想定している。これらの人間の感覚では捉えがたい神々は、可視的な領域で人間が捧げる物質的な供物を受け取ることのできない存在として理解される<sup>17</sup>。

そのようなもろもろの慣れ親しんだ性質と習慣、すなわち神々に対する畏敬の念（εὐλάβεια）と人間たちへの誠実さ、肉体の貞潔（ἀργεία）から始めて、私たちはおのおの徹底的に敬虔の業を完成させましょう、いつも神々についてはなにに敬虔な観想をめぐらせ、

神々の聖所と神像を訪れて、尊崇と淨い畏れの思いとともに仰ぎ、あたりに神々がいらっしやるのをまのあたりにするかのようにならぬように崇敬しながら。神像と祭壇と絶えざる焔の衛士と、つまりこのような神々の臨在の徴を、その徴を端的に神々として私たちが認識するようになるためではなく、その徴を通して神々を礼拝するように、父祖たちは制定しました。私たちは肉体の中に生きていますので、神々とその礼拝を物質的なものとしなければならなかったのです。また神々自身は身体を持ちませんから、父祖たちは我々に第一級の神々につづく、天球を円形にめぐる第二級の神々の種族を、第一級の神々の第一の像（ἄγαλμα）と同じような姿で示したのです。しかし、この神々には物質的な礼拝の形を与えることができないので（なぜならば本性上にも必要としないので）、土の上に第三の種類の神像（ἄγαλμα）が見いだされました。（Julianus, Ep. 89b, 293ac）

ユリアヌスは大神祇官宛テオドロス宛の書簡で、この神々について、人間の生と死とを知り尽くし、知覚可能な宇宙を司る「力と善とに満ちた」存在としての神々でもあって、帝国領内でさまざまな方法によって崇敬されている<sup>18</sup>、と言及している。それぞれの民族にふさわしい守護神として与えられた民族宗教の神々の存在についてはイアンブリコス『エジプト人の秘儀について』にも言及がある<sup>19</sup>。ユリアヌスは『ガリラヤ人駁論』でより具体的に民族の守護神について述べている。ギリシア人とその友邦の民であるローマ人、エジプト人、カルデア人、ユダヤ人など、各民族にはそれぞれの居住地域や気質に応じてふさわしい守護神と宗教が与えられているのである<sup>20</sup>。地域の慣習に従った「第三級」の神々との交流は帝国領内のいずれの土地でも可能になる。

このような神々との交流は、人間が可視的な世界に生きる存在である以上、「物質的な礼拝の形」を必要とする。ユリアヌスはここで、神々が臨在しているかのように神々の聖域と神像（ἄγαλμα）のもとへ敬意をもって参詣し<sup>21</sup>、神殿や聖域や祭壇や神像の前にぬかずいて祈り（προσκυνεῖν）<sup>22</sup>、崇敬すること（θεραπεία）を推奨する。その準備として、彼は神々に対する畏敬と人間に対する誠実さと身体の貞潔によって心身の清浄性を培う必要を説いた<sup>23</sup>。可視的な世界にも顕現する神々の恩恵に気づくことによって、人間は「神々との交流」に向かって開かれる器となる可能性をもつ。ユリアヌスは人間に対して、霊魂と肉体の両面において神々との交流にふさわしい器となることを求めたもといえる。

### 3. 聖域と神像の存在意義とその正当化

ユリアヌスは聖域や祭具、礼拝像そのものを神として礼拝する立場を否定する。あたかもキリスト教側から寄せられる「偶像崇拜」としての伝統的多神教祭儀批判を想定しているかのようである。「神官宛書簡断片」におけるユリアヌスの祭儀観のなかでは、聖域や神像や祭具はあきらかに神のものではない。まず彼は、ユリアヌスは神々に捧げられる祭儀や、帝室への忠誠表明儀礼における皇帝像への礼拝に相当する行為を、「服属すること（λατρεύειν）」をも想起させる「拝跪」（λατρεία）<sup>24</sup>ではなく、「崇敬」（θεραπεία）の語を用いて表現する。「私たちは神々の厚誼を得るためにこの種の（第三種の）神々の像に崇敬（θεραπεία）を捧げます。それは、皇帝たちの像

(εἰκών) に崇敬を捧げる人々 (οἱ βασιλέων θεραπεύοντες εἰκόνας) と同じようです。皇帝たちの誰も崇敬を必要としているわけではありませんが、彼らは皇帝からの自分たちへの厚誼を引き出します。それと同じように、神々の像 (ἄγαλμα) に崇敬を捧げる人々 (οἱ θεῶν θεραπεύοντες τὰ ἄγάλματα) は、どの神々も崇敬を必要としているわけではないのに、神々からの庇護と配慮を得るのです。」(Ep. 89b, 293cd) 皇帝像が「似姿」(εἰκών) であるのに対して、神々の像は「神像」(ἄγαλμα) の語を用いて表現される。両者とも必ずしも人間からの崇敬を必要としていない。そして、この場合の神像に対する「崇敬」は、像に相對して神の存在を想起し、願掛けや加護を願う祈りを行うことと考えられる。

皇帝像が皇帝そのものではないように、神像も神そのものではないのである。「神像と祭壇と絶えざる焔の衛士、このような神々の臨在の徴を、端的に神々として私たちが認識するようになるためにではなく、その徴を通して神々を崇敬するように、父祖たちは制定しました」(Ep. 89b, 293b)<sup>25</sup>。ユリアヌスは、神々に対する崇敬は神像や祭壇を形成する物質そのものに対する崇敬としては解釈されるべきではないと考えていたようである。

神々の像を見るとき、私たちはそれらが石であるとか、木であるとかは考えず、それが神々ご自身であるとも考えません。また確かに、皇帝たちの像を木であるとか石であるとか青銅であるとかも申しませんし、皇帝たちであるとも言わず、皇帝たちの像であると申します。皇帝を支持する人はだれでも、皇帝の像を気分良く眺めますし、子煩悩な人はだれでも楽しく子供を眺めますし、父親を尊敬する人は、父親に対してもそうします。ですから確かに神様を愛する人は、神々の像と絵とを気分良く眺め、崇敬すると同時に、彼自身の目には見えないけれども自分を見ている神々から戦慄を覚えるのです。もし誰かが、いやしくも「神々の似姿」と呼ばれる限りは神々の像は滅びるようなものではあってはならないと考えるならば、それは明らかにまったく愚かなことだと私には思われます。そのような神像は、人間によって作られたものではないことになりましょう。賢く善なる人によって生み出されたものも、悪しき人無知なる人々のもので打ち壊されることはあるものです。しかし神々によって生み出された、神々の不可視の性質 (οὐσία) を表す生ける像 (ἄγαλμα)、すなわち天球を巡る神々は永久に留まります。あの輩どもが神像と神殿を冒瀆したのを見聞きしても、誰も神々を信じなくなるということがありませんように。(Julianus, Ep. 89b, 294b-295a)

ユリアヌスにとって、神々は本来肉体を持たないはずである。靈魂をもたない物質を神的な礼拝の対象とすることは、そのこととは一見矛盾するように思われる。しかし、彼は次のような見解を提示する。「祭壇の材料となった石を、神々に捧げられているから、しかるべき礼拝にふさわしい姿形をしているから、という理由で大切にすれば、神々に仕えるひとびとを尊敬しないでよいとするのは道理にかなってはいません」(Julianus, Ep. 89b, 297ab)。物質そのもの、また物質の素材そのものに神性や呪術性を認める態度が彼の時代にありえたか否かはこの箇所からは判然としない。しかし、祭壇や神像の素材そのものが、神々に捧げられており、祭具および礼拝像にふさわしい材質であるという理由から崇敬の対象とされる状況を想定しているようにも思われる。彼は神官たちに対する敬意の根拠をも「神に捧げられていること」に見いだしている。

とはいえ、ユリアヌスは人間の手で造られた祭具や祭場そのものに不滅性を見いだす立場を退けた。聖域も神像も祭壇も神々の似姿（εἰκόν）とみなされることはあっても、人間が作ったものにすぎない。それらの祭場や祭具には本来神性は宿っていないが、勧請を受けた後に崇敬の対象となっはじめて神性のよりしろとなりうる<sup>26</sup>。もしそれらが不滅であるならば、それらは非物質的な存在であって、人間の手によらずにできたものであるはずだが、実際にはそうではない。したがって聖域や祭具そのものに不滅性を認める態度を非合理的であるとユリアヌスは捉えている<sup>27</sup>。

ユリアヌスは聖域に灯される燈火をも、神々を崇敬するための道具として捉えている。神像・祭壇・聖域・燈火は、それを通して不可視の存在を想起し、戦慄を覚える媒体であると同時に、神々の象徴として理解される<sup>28</sup>。したがって、祭場や祭具や礼拝像に神性が宿り、はじめて崇敬の対象となるのは、それらが「神々の似姿」として理解され、神性の宿る場所としてふさわしい状態になるときである。可視的な世界のなかで神性の宿りうる場所や物体に勧請されて不可視の領域から降下した神は、永遠にそこにとどまっているとユリアヌスは考えている。しかし、この神々は人間の目には見えない存在であるから、神性の宿る場所のなかにとどまっているかどうかは、人間の目では認識することができない<sup>29</sup>。

ユリアヌスは神像や祭壇や聖域を擁護するさいに、それが素材そのものでも神そのものでもなく、それじたいが崇敬の対象としてあらかじめ神性を帯びているわけではない、という論点を提示した。これはキリスト教側からの偶像礼拝としての伝統的多神教祭儀批判への備えであるようにも思われる。しかし、古代末期のキリスト教徒は聖域と神像を悪しきダイモーンの宿る場所として理解していたので、必然的に聖域跡における教会の建設は、悪しきダイモーンの穢れの浄祓としての意義をもつことになったという<sup>30</sup>。このような認識とユリアヌスの立場は相容れない。彼が、聖域や神像に宿る神は不可視であって同時に善であって、月下界に生きる人間の倫理の模範を示す恩恵にあふれる存在である、という見解を強調するのは、恐らくは悪しきダイモンとしての多神教の神々という理解に対峙するためでもあったのではないだろうか。

#### 4. あらゆる祭場の復興を正当化する思考

以上で検討した「神官宛書簡断片」にみられる祭儀観と祭場観・神像観を媒介にして、ユリアヌスによる祭儀および祭場の復興にかんする施策の意図を解釈することができるだろう。

ユリアヌスは361年11月に単独統治権を獲得し、その直後に祭場の整備と供犠の再開を命じる勅令を公布した。この勅令は現存していないが、ユリアヌス本人の書簡、およびアンミアヌスとリバニオスの証言からは、ユリアヌスがこの当時使用されていた神殿のみならず、既に聖域としての機能を失った場所や、キリスト教の礼拝堂として転用された場所に対しても、祭祀の場として使用可能な状態への復元を命じたことがわかる<sup>31</sup>。

5世紀の教会史家群の叙述からは<sup>32</sup>、ユリアヌスが特に帝国東方の聖域の整備に腐心したことが明らかになる。ユリアヌスは、かつて聖域であった場所の資材を再利用して私邸やキリスト教の聖堂を含む公共建築を建設した人々に対して、資材の放棄と聖域の復元を命じ、反抗した者に制裁を加えた。帝国東方では、キリスト教徒と在来のヘレニズム・ローマ化された民族宗教の支持

者の間に、かつて聖域として利用されていた場所の再利用をめぐる対立が誘発された<sup>33</sup>。アンミアヌスはこのような事態について、ユリアヌスは当初、キリスト教諸派をはじめとするあらゆる宗教の共存を推奨していたように見えるが、結果的に分断策によってキリスト教諸派が内部抗争を通して壊滅することを望んでいたのではないかと判断した<sup>34</sup>。

本来は各地域の民族それぞれにふさわしい方法で不断に神々との交流が行われるべき場所、神々の宿るべき場所であるはずの場所が放棄され、破壊されていたのであれば、それを回復して神々が宿るべき場所としてふさわしい状態にするべきだ。このような発想にもとづいてユリアヌスは祭儀と祭場の回復を命じたと考えられる。ユリアヌスは聖域や神像が心ない人々によって破壊され冒瀆された結果、神々の宿る場所としての意義を失うと同時に、神々に対する人間の信頼が失われる場面を想定して次のように述べている。再度引用しよう。

賢く善なる人によって生み出されたものも、悪しき人無知なる人々のもとの打ち壊されることはあるものです。しかし神々によって生み出された、神々の不可視の性質 (οὐσία) を表す生ける像 (ἄγαλμα)、すなわち天球を巡る神々は永久に留まります。あの輩どもが神像と神殿を冒瀆したのを見聞きしても、誰も神々を信じなくなるということがありませんように。

(Julianus, *Ep.* 89b, 295a)

ユリアヌスにとって、聖域と神像が神々の宿る場所としてふさわしい状態にあることは、神々の存在に対する信仰を喚起するために必要不可欠な要素になりえたと考えられる。そして聖域や神像は一度神々の「器」となったとき、そこに永遠に神々は留まり続ける。このような信念にしたがうかぎり、破壊され、あるいは自然に廃れてスポリアの供給源以外の利用価値を失った聖域跡も、本来は神々が宿るべき場所として認識されることになる。

したがって、破壊された聖域を含む聖域の再建のみならず、聖域跡に建設された殉教者崇敬施設や礼拝堂の撤去は、一度その聖域に宿った神々が宿るべき場所の回復に必要な不可欠な施策として希求される。例えば、362年7月以降アンティオキアで展開されたダブネーのアポロンの聖域からの殉教者バビュラス廟の撤去命令<sup>35</sup>と、殉教者の遺骸を「死の穢れ」と見なして行われた聖域の浄祓<sup>36</sup>もまた、「神々の宿る場所」にふさわしい聖域の整備の一環として正当化されるであろう。ユリアヌスの異母兄ガルスは熱心なアレイオス主義者であり、351年にダブネーのアポロンの聖域の隣バビュラス廟を設置した。ユリアヌスはこの廟を、本来は市壁外の墓域に設置されるべき死者の追悼の場として、また、カスタリアの泉における水神託を通じたアポロンとの交流を阻害する死の穢れとして理解した<sup>37</sup>。アポロンの聖域にはアポロンの神性が永遠にとどまっているのだから、そこは殉教者崇敬の拠点ではなく、永遠にアポロンの聖域であるべきだ。このような論理のもと、ユリアヌスはダブネーにおける殉教者崇敬拠点の設置を拒んだと考えられる。ユリアヌスはキリスト教徒が死者儀礼を行うことじたいは否定していない。しかし彼にとって、殉教者崇敬は屍体崇敬に等しい行為であった。その根拠には、人間の神性のよりどころであった霊魂が肉体を去った後、遺骸は死の穢れを帯びた物質となる、という物質観がある<sup>38</sup>。

紀元後4世紀以降における聖域の機能の喪失は、積極的な破壊よりもむしろ自然な衰微によっ



て失われる例が多かったという<sup>39</sup>。また、衰微した聖域の宝物殿の所蔵品と聖域の建築物が、公共建築物や私邸用の資材の供給源となる状況はこの時代には珍しくはない。資材はときに転売の対象ともなった。衰微した聖域の資材が建築物に用いられたのは、それが「聖なる場所」の資材であるからというよりも美的な効果のためであったという<sup>40</sup>。ユリアヌスは聖域の自然な衰微に直面しながら、それを看過することができなかった。すでに聖域としての機能を失った場所をふたたび聖なるものの宿る場所として利用することを可能にしたい。そのような意図を根拠として行われた祭場の復興は、この状況のなかでは必ずしも理解されず、合理的に効果を発揮しなかったと思われる。祭場と祭儀の回復を求める施策の具体的な展開と帰結にかかわる事例をさらに検討することで、この施策の有効性と受容の過程が明らかになるであろう。今後の課題としたい。

## 5. 結論と展望

「神官宛書簡断片」からは少なくとも、聖域の復興を正当化するための祭場の位置づけに関するユリアヌスの思考を見いだすことができる。人類は宇宙の最下層の世界において、地縁・血縁共同体を形成して生きることを宿命づけられると同時に、可視的な世界を司る神々の恩恵によって文明的な生活を送ることができるようになった。供犠と奉納はこの神々の恩恵への感謝と報恩のしるし、すなわち、神と人間とのあいだの互恵的な贈与の一端を担う営為として理解される。祭場と神像は、勧請された神々がそこに留まりつづけることによって神を想起させる場となり、神々と人間の交流の場となる。ユリアヌスは、神々の宿る場所としての聖域の整備と、神々の人間に対する愛への報恩および模倣としての地上における倫理の実現を不可分のものとして捉えている。このような視座は、宇宙の秩序に従う世界の具現化をめざす観念とも関連があると思われる。ユリアヌスの他の著作における祭儀観との比較検討が必要である。

また、「神官宛書簡断片」のなかでユリアヌスは、聖域のなかで神々との交流のために用いられる音楽と神官の祭服の利用にも言及している。祭服の着用と音楽の使用に関する彼の見解は、祭場や祭具の利用に関する規定よりもはるかに倫理的な性質が強い。それは神官および聖域にかかわる人々の倫理の向上と密接な関係性をもつ。例えば彼は神官に聖域内での「威厳ある」祭服の着用を勧める一方<sup>41</sup>、祭場の外では神官自身の感覚的な満足と奢侈の顕示を避けるために質素な衣服の着用を勧める<sup>42</sup>。このとき彼は、聖域の内外における神官の装束の適切な選択を、魂を高めることによって神々に近づく営為であると同時に、神々に対する儀礼上の過ちを犯さないための配慮として解釈する<sup>43</sup>。また彼は、祭場に集う人々の心を高め、宇宙の秩序の観照と魂の上昇に資する音楽の利用と学習を神官たちにも勧めつつ<sup>44</sup>、情念を喚起する演劇への接近を神官たちに警戒するようよびかける<sup>45</sup>。これは『ひげざらい』のなかで表明される祝祭日における舞踊への懸念や、アンティオキアの諸聖域における宮廷人の視察の祭に行われた歓呼を「神の代わりに皇帝を崇拝している」として警戒する態度と通じるものであろう<sup>46</sup>。神々との交流の場として適切な祭儀と祭場の設置、そこに関わる人々の倫理、および清浄と穢れに対するユリアヌスの理解は密接なつながりをもっていると考えられる。「神官宛書簡断片」における神官の倫理規定と関連させつつ、別稿にて論じる機会をもちたい。

系譜論的な観点について言及しておきたい。共同体的生物としての人間。神々との互恵的な交

流の手段としての供犠と奉納。神々の宿る場所としての祭場や神像。神々と人間の仲介者としての神官。『エジプト人の秘儀について』にこのような観念に関する言及がみられる。ユリアヌスはその詳細について詳しく語っていない。恐らくユリアヌスは、イアンプリコスの祭儀観を介した従来の儀礼の再解釈に関する関心をこの無名の名宛人と共有しえたために、このような語り口を採用することが可能になったのであろう。『エジプト人の秘儀について』の叙述は、ユリアヌスがイアンプリコスの儀礼観を引用しつつもその意図を詳細には語らなかつたことに補足説明を与える。また、ユリアヌスは為政者としての立場から顕教的な従来の多神教祭儀の再定義に関心をもっているように見える。高次の儀礼としてのテウルギアの効用に着眼した『エジプト人の秘儀について』の儀礼観と、ユリアヌスの宗教観の対応関係は、ユリアヌスの他の著作における宗教観、とりわけ『王ヘーリオスへの讃歌』『神々の母への讃歌』を検討することによって明らかになろう。

ナジアンゾスのグレゴリオスは『ユリアヌス駁論』第一弁論において、ユリアヌスのいう「ギリシア人の宗教」は帝国東方のギリシア語を公用語とする地域にみられる多様な民族宗教のどれにも似ていない、実在しない観念的かつ人工的な構築物である、という見解を提示した<sup>47</sup>。ユリアヌスの宗教政策における祭場と祭儀の整備が、彼の同時代人にとって一般に「帝政盛期のローマ宗教の復興」として理解可能な現象であったならば、このような見解は出現しえなかつたであろう。はたしてユリアヌスの祭儀観と、その祭儀および祭場の整備に関する施策の結果生じた状況は、同時代的な文脈の上でどのような意義を持ちえたであろうか。この問題を検討する作業は、古代末期における祭儀観と祭場観における「異教」的要素の継承および変容を考察するうえで今後不可欠となろう。今後の課題として論じる機会を持ちたい。

## 文献

- Athanassiadi, Polymnia (1992<sup>3</sup>). *Julian: An Intellectual Biography*. London: Routledge.
- (1993). "Dreams, Theurgy and Freelance Divination", *Journal of Roman Studies* 83:115-130.
- (2006). *La Lutte pour l'orthodoxie dans le platonisme tardif: De Numénius à Damascius, L'ane d'or*; 25. Paris: Les Belles Lettres.
- Belayche, Nicole (2003). "Sacrifice and Theory of Sacrifice During the 'Pagan Reaction': Julian the Emperor", in: *Sacrifice in Religious Experience*, ed. Albert I. Baumgarten, *Sacrifice in Religious Experience*. Leiden: Brill:101-26.
- Bidez, Joseph (1930). *La vie de l'Empereur Julien*, Paris: Les Belles Lettres.
- (ed.) (1924). *L'empereur Julien, Oeuvre completes, Tome I-2<sup>e</sup> partie: lettres et fragments*, Paris: Les Belles Lettres.
- Bouffartigue, Jean (1992). *L'empereur Julien et la culture de son temps*, Collection des Études Augustiniennes: Serie Antiquité. Paris: Institut d'Études Augustiniennes.
- Bowersock, Glen W. (1978). *Emperor Julian*, New Haven: Harvard University Press, 1978
- Bradbury, Scott (1994). "Julian's Pagan Revival and the Decline of Blood Sacrifice", *Phoenix* 49-4: 331-56.
- Brennecke, Hans Kristof (1988). *Studien Zur Geschichte Der Homoër: Beiträge Zur Historischen*

- Theologie*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Bringmann, Klaus (2004). *Kaiser Julian, Der Letzte Heidnische Herrscher*. Darmstadt: Primus.
- Caltabiano, Matilda (ed.) (1991). *L'epistolario di Giuliano Imperatore*. Napoli: D'Auria.
- Clarke, Emma C. (1998). "Communication, Human and Divine : Saloustios Reconsidered", *Phronesis* 43: 326-50.
- (2001). *Iamblichus' De Mysteriis: A Manifesto of the Miraculous*. Aldershot: Variorum Ashgate.
- Clarke, Emma C., Dillon, John M., and Hershbell, Jackson P. (eds.) (2003). *Iamblichus: De mysteriis*. Leiden, Boston: Brill.
- Dörrie, Heinrich (ed.) (1975). *De Jamblique à Proclus*. (Entretiens sur l'antiquité classique) Vandœuvres-Genève: Fondation Hardt.
- Fowden, Garth. (1977). "The Platonist Philosopher and his Circle in Late Antiquity", *Philosophia* 7: 359-83.
- (1978). "Bishops and Temples in the Eastern Empire", *Journal of Theological Studies* N.S. 29: 53-78.
- (1982). "The Pagan Holy Man in the Late Antique Society", *Journal of Hellenic Studies* 102: 53-78.
- Gaddis, Michael (2005). *There Is No Crime for Those Who Have Christ: Religious Violence in the Christian Roman Empire*. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press.
- Gaiffier, Bouduin de (1958). "Sub Juliano Apostata dans le martyrologie romaine", *Analecta Bollandiana* 74: 5-49.
- Haas, Christopher (1997). *Alexandria in Late Antiquity: Topography and Social Conflict*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Massaracchia, Emmanuela (ed.) (1991). *Giuliano Imperatore. Contra Galilaeos*. Roma: Atheneo.
- Mayer, Wendy (2006). "Introduction: The cult of the saints at Antioch and Constantinople", in: Wendy Mayer and Bronwen Neil, eds. *St. John Chrysostom: The Cult of the Saints*. Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press: 20-38.
- O'Meara, Dominic (2003). *Platonopolis*. London: Routledge.
- Rocheftort, Gabriel (1956). "Le *Περὶ Θεῶν Καὶ Κοσμοῦ* de Saloustios et l'influence de l'empereur Julien", *Revue des Études Grecques* 49: 50-66.
- Rosen, Klaus (2004). *Julian: Kaiser, Gott und Christenhasser*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Saradi-Mendelovici, Helen (1990). "Christian Attitudes toward Pagan Monuments in Late Antiquity and Their Legacy in Later Byzantine Centuries", *Dumbarton Oaks Papers* 44: 47-61.
- Shaw, Gregory (1995). *Theurgy and the Soul: The Neoplatonism of Iamblichus*. University Park, Pa.: Pennsylvania State University Press.
- Smith, Rowland (1995). *Julian's Gods*, London: Routledge.
- Thelamon, Françoise (1981). *Païens et Chrétiens au IV<sup>e</sup> Siècle: L'apport de l'«Histoire Ecclésiastique» de Rufin d'Aquilée*. Paris: Études Augustiniennes.
- Wright, Wilmer Cave (ed.) (1923). *Julian III*. Cambridge, Mass./London, UK: Harvard University Press/Heinemann.
- 中西恭子 (2012). 「ユリアヌスの死生観における「死者のいる空間」と殉教者崇敬」『死生学研究』

(東京大学) 第17号、90-115頁。

堀江聡 (2007). 「イアンブリコス以前以後」『パトリスティカ』第11号、88-105頁。

<sup>1</sup> Julianus, *Contra Heraclium*, 235bc.

<sup>2</sup> オマーラはユリアヌスの議論とプラトン『法律』とイアンブリコス『エジプト人の秘儀について』を比較した上で、ヘレニズム・ローマ化された民族宗教の神々と「神々の宿る場所」としての聖域を肯定したユリアヌスの議論のなかに『法律』の影響を見る。O'Meara (2003): 116-131, esp. 121. 『エジプト人の秘儀について』の思想の概略に関してはClarke (2001)、堀江 (2007)を見よ。エマ・C・クラークはユリアヌスの祭儀観を「イアンブリコスの祭儀論の自由な変奏である」と述べる。Clarke (2001): 1. ユリアヌスの読書の軌跡についてはBouffartigue (1992)を見よ。「古典的ローマ宗教の復興」に関してはBowersock (1978): 66-73 (「異教的厳格主義者」としてのユリアヌス)、Bradbury (1994)、Belayche (2003)、Bringsmann (2004)を見よ。キリスト教との関係性についてはRosen (2004)に詳しい。しかし、ローゼンはユリアヌスの宇宙観の根幹にある「光の神」への信仰を強調したため、かえって顕教としての公的祭祀と秘教としてのテウルギアと秘儀に引き裂かれる人物像を強調している。ビデとアタナシアディは、ユリアヌスがイアンブリコスの宇宙論を介してミトラス教の国教化を企てた可能性を指摘する。Bidez (1930): 225-235 (「異教」の普及)、271-272 (「イアンブリコス派的シンクレティズムから『異教』を解釈)。Athanassiadi (1992<sup>3</sup>): 109-112 (「異教」の復興)。Smith (1995)は「神官宛書簡断片」にみられる哲人祭司の肯定の根拠をイアンブリコス『エジプト人の秘儀について』の叙述にみる。なお、スミス、ショウ、E. C. クラークらによってユリアヌスがイアンブリコスの思想を用いてミトラス教国教化を図ったという説には疑義が提示されている。Clarke et al. (eds.) (2003)、Shaw (2005)、Smith (1995)。また現在、アタナシアディはユリアヌスの宗教政策におけるイアンブリコス主義の利用を「机上の宗教」「政治的利用」と評している。Athanassiadi (2006): 67-70.

<sup>3</sup> ユリアヌスはローマを「ヘラース」の友邦であり、神々によって祝福された文化さきはう地であると見なしている (Julianus, *Contra Galilaeos* (Cyrillus Alexandrinus, *Contra Julianum* 6) 176a = fr. 37)。『ガリヤ人駁論』の断片番号はMassaracchia (ed.) (1991)によった。ユリアヌス自身は『ひげざらい』365aにおいて、イリュリアの軍人の家系の出身ではあるが、「ヘラース」への憧れを抱いてギリシア的学芸を修めようとしており、くらしぶりはギリシア人であると主張する。

<sup>4</sup> この勅令とユリアヌスの祭儀観・祭場観との関連性については本稿第4節で後述する。

<sup>5</sup> ユリアヌスの書簡番号はBidez (ed.) (1924)によった。

<sup>6</sup> Bidez (ed.) (1924): 101-102, Caltabiano (ed.) (1991): 125-127. ライトは362年5月の成立を想定している。Wright (ed.) (1923): 55.

<sup>7</sup> Bidez (ed.) (1924): 102, Caltabiano (ed.) (1991): 125.

<sup>8</sup> Julianus, *Ep.* 89b, 292a.

<sup>9</sup> Bidez (ed.) (1924): 105 もこの書簡における論理の一貫性の欠如と、ユリアヌスが推敲を加えなかった可能性を示唆している。

<sup>10</sup> Julianus, *Ep.* 89b, 288b.

<sup>11</sup> 「共同体的生物」という表現自体はアリストテレス『政治学』1253a以下における「人間の本性」の定義でも用いられているが、ユリアヌスとイアンブリコスのように、生殖による増殖と共同体の維持を前提とする生物として人間を描いてはいない。

<sup>12</sup> Iamblichus, *De Mysteriis*, V. 15, 18. Cf. V. 20.

<sup>13</sup> Julianus, *Ep.* 89b, 289d.

<sup>14</sup> Julianus, *Ep.* 89b, 294a. サルスティウス『神々と世界について』XVIIにも「祈りなき供儀は単なる習慣にすぎない」との言及がある。『神々と世界について』の著者サルスティウスはガリア総督サルスティウスか、アンティオキアでのユリアヌスの宮廷にも伺候した東方近衛総監サートゥルニウス・サルルーティウス・セクンドゥスであるかについては議論がある。Rochefort (1956)はサルルーティウス・セクンドゥス説を支持するが、Clarke (1998)はサルスティウス説を支持している。いずれにせよイアンブリコス派新プラトン主義に傾倒するユリアヌスの友人たちおよび廷臣たちのあいだでこのような儀礼観が共有されていた可能性を示唆する。廷臣たちは「神の人」を志向する「哲人祭司」としての生活を送ろうとしていた。同時代の宗教史的現象の「神の人」としての哲人についてはFowden (1982)を見よ。

<sup>15</sup> テオドーロス宛書簡 (Julianus, *Ep.* 89a, 453c) でも、奢侈の結果として神々の存在が忘却されてしまったという自覚的な言及がある。

<sup>16</sup> Julianus, *Ep.* 89b, 293bc. 可視的な世界に生きる人間は可視的な形態による神々との交流を必要と

するという見解は、イアンブリコス『エジプト人の秘儀について』V. 16にもみられる。

<sup>17</sup> ユリアヌスは『王ヘーリオスへの讃歌』146a, 150d, 157cで、彼自身の宇宙観がイアンブリコスの教説を踏襲したものであることを明言し、この三層からなる神々の階層構造を紹介している。

<sup>18</sup> Julianus, *Ep.* 89a, 454a.

<sup>19</sup> Iamblichus, *De Mysteriis*, V. 14, 25.

<sup>20</sup> Julianus, *Contra Galilaeos* (Cyrillus Alexandrinus, *Contra Julianum* 4) 115d-116b = fr. 21, (Cyrillus Alexandrinus, *Contra Julianum* 4) 131bd = fr. 22, (Cyrillus Alexandrinus, *Contra Julianum* 4) 143ae = fr. 26, (Cyrillus Alexandrinus, *Contra Julianum* 4) 137e-138d = fr. 24. 『ガリラヤ人駁論』の断片番号は Masaracchia (ed.) (1991)によった。

<sup>21</sup> Julianus, *Ep.* 89b, 293a.

<sup>22</sup> Julianus, *Ep.* 89b, 296b.

<sup>23</sup> Julianus, *Ep.* 89b, 293a. イアンブリコスは『エジプト人の秘儀について』V. 17で、神々と一致するための儀礼であるテウルギアへの参与の準備のためにこのような心身の浄化を勧めているが、ユリアヌスはそのような態度をヘレニズム化された民族宗教にも適用している。

<sup>24</sup> *LSJ*, s.v. λατρεία, λατρεύω 2.

<sup>25</sup> Julianus, *Ep.* 89b, 293b.

<sup>26</sup> ユリアヌスは『神々の母への讃歌』160a-161bにおいて、都市ローマにおける疫病平癒のためにリュギアのマグナ・マテルの礼拝像である黒い巨石の勧請（紀元前204年）を例としてあげている。

<sup>27</sup> Julianus, *Ep.* 89b, 294d.

<sup>28</sup> Julianus, *Ep.* 89b, 294bd, 293b.

<sup>29</sup> Julianus, *Ep.* 89b, 295a.

<sup>30</sup> Saradi-Mendelovici (1990): 54, 56.

<sup>31</sup> この勅令の条文そのものは現存しない。神殿の再開と再建、資材の回復に関しては Libanius, *Or.* 1. 120-121, *Or.* 18. 121-124, Ammianus Marcellinus, 22. 5. 1-4に言及がある。リバニオスは聖域の復興と資材運搬の海上交通にも言及している。また、アンミアヌスは聖域の再開と再建をキリスト教の諸教派も含むすべての宗教の共存を命じる勅令と一体の勅令とみなす。ユリアヌスは聖域の再建に関して東方伯ユリアヌス宛の書簡(*Ep.* 80, p.88. 13-24 Bidez)でも、私邸に聖域の資材を用いた者に「奢侈よりも聖性が優先されるべきである」として資材の返還を命じている。

<sup>32</sup> Rufinus, *Historia Ecclesiastica*, 10.33; Socrates, *Historia Ecclesiastica*, 3.1.43ff; Sozomenos, *Historia Ecclesiastica*, 5.3.1-3, 5; Theodoretos *Historia Ecclesiastica*, 3.4.1-2, 3.6.1. ユリアヌス治下のアレクサンドリアにおける「異教徒」とキリスト教徒の対立の状況については Haas (1997) 284-295を見よ。

<sup>33</sup> キリスト教徒による聖域破壊とユリアヌスによる制裁・地域住民間の対立の実例に関しては、キュジコス主教エレウシオスによる聖域の破壊・「聖なる処女たちの家」の建設、聖域再建勧告の看過とエレウシオスの追放 (Socrates, *Historia Ecclesiastica*, 3.11, Sozomenos, *Historia Ecclesiastica*, 5.5.10, 5.5.15)、カッパドキア・カイサレイア市参事会員エウブシュキオスのテウケー神殿の破壊と刑死、ユリアヌスによるカイサレイアの村落への降格 (Sozomenos, *Historia Ecclesiastica*, 5.4)、聖域を破壊して聖堂を建設したアレトゥーサ主教マルコスの聖域復興の拒否に対する制裁 (Gregorios Nazianzenos, *Contra Julianum* Or. 4, 88-90, Theodoretos, *Historia Ecclesiastica*, 3. 7, Sozomenos, *Historia Ecclesiastica*, 5.10)、アレイオス主義者であったアレクサンドリア主教ゲオルギオスによるミトラス教神殿の礼拝堂への転用許可とセラピス祭祀の弾圧に由来するキリスト教徒とセラピス崇敬者との対立 (Socrates, *Historia Ecclesiastica*, 3.2-3, Sozomenos, *Historia Ecclesiastica*, 5.7.2-9) などの事例をあげることができる。

<sup>34</sup> Ammianus Marcellinus, 22. 5. 3-4. スポリアとしての聖域の資材を用いた聖堂建設に対する制裁、聖域破壊と聖堂新設に対する制裁の相違については検討を要する。Fowden (1978)は、聖域破壊の本格化はテオドシウス治下以降であると述べる。キリスト教側の歴史叙述からみたユリアヌス治下の「迫害」に関しては特に以下の文献を見よ。Gaiffier (1958) (刑死者に関する史実と虚構の分類); Brennecke (1988): 87-107 (特にアレイオス主義側の犠牲者とアレクサンドリアの状況); Gaddis (2005): 88-96 (信仰共同体のアイデンティティ強化の役割に資するキリスト教側から見た「迫害」の描写に関する分析)。

<sup>35</sup> Ammianus Marcellinus, 22. 13, 22. 14.2-3; 7-8. Sozomenos, *Historia Ecclesiastic.* 5.19, 5-8. アンティオキアにおける殉教者崇敬については Mayer (2006)を見よ。バビュラースの遺骸の撤去と市域外の墓域への埋葬命令については, Sozomenos, *Historia Ecclesiastica* 5.19. 15-19, Socrates, *Historia Ecclesiastica* 3.18, Philostorgios *Historia Ecclesiastica* 7.2 に言及がある。

<sup>36</sup> Ammianus Marcellinus, 22. 12. 8. アンミアヌスは、この浄祓をペイシストラトスによるデーロス島のアポロンの聖域における遺骸の撤去と浄祓と同じ方法によるものとみなす。Cf. Herodotos, 1.64

<sup>37</sup> カスタリアの泉の水神託がハドリアヌス帝治下にすでに機能を停止していたとする説 (Ammianus Marcellinus, 22. 13.1, Sozomenos, *Historia Ecclesiastica* 5.11) と、殉教者の遺骸の埋葬を理由とする説 (Socrates *Historia Ecclesiastica* 3.18, Sozomenos, *Historia Ecclesiastica* 5.19.10-14, Theodoretos *Historia*

*Ecclesiastica* 3.10) に史料上でも分かれている。いずれの場合にしても、ユリアヌスが本来あるべきではない場所にある遺骸を神託の妨げとして捉えた可能性は十分に考えられる。

<sup>38</sup> ユリアヌスは『ガリラヤ人駁論』において、「イザヤ書」65:3-4に言及しつつ、殉教者崇敬が行われる場所としての墓地を魔術の温床と見なした。Julianus, *Contra Galilaeos* (Cyrillus Alexandrinus, *Contra Julianum* 10) 339e-340a = fr. 82 を見よ。Julianus, *Contra Galilaeos* (Cyrillus Alexandrinus, *Contra Julianum* 10) 335b = fr. 81 では、殉教者崇敬を「世界を墓で満たす」屍体崇敬とみなす。彼はさらに、「墓域と葬儀に関する勅令」附則(363年2月, Julianus, *Ep.* 136b, p.199.8-200.16) のなかでも、死者の魂が一者へと回帰した後の遺骸を死の穢れに満ちた物質とみなしている。このような観念はイアンブリコス『エジプト人の秘儀について』VI. 1-2にもみられる。この問題に関しては、拙稿(2012)で論じた。

<sup>39</sup> Saradi-Mendelovici (1990):49.

<sup>40</sup> Saradi-Mendelovici (1990):49, 52-53.

<sup>41</sup> Julianus, *Ep.* 89b, 303b.

<sup>42</sup> Julianus, *Ep.* 89b, 303bc.

<sup>43</sup> Julianus, *Ep.* 89b, 304a.

<sup>44</sup> 「神官宛書簡断片」における讃歌の効用への言及は Julianus, *Ep.* 89b, 301d-302a を見よ。ユリアヌスは362年10月にエジプト総督エクディキオスに書簡 (Julianus, *Ep.* 109) を送付し、アレクサンドリアのセラピス祭祀の活性化のために少年聖歌隊の編成を命じた。この書簡のなかでもユリアヌスは「音楽は宇宙の秩序を認識し、魂を浄め、高めるために用いられるべきだ」と述べている。

<sup>45</sup> 情念を喚起する観劇への懸念: Julianus, *Ep.* 89b, 304bd.

<sup>46</sup> 祝祭日における舞踊への懸念: Julianus, *Misopogon*, 345d-346a, 362d, 363bc; Libanius, *Panegyrikos Logos* (*Or.* 18), 174ff., Ammianus Marcellinus, 22.14.1, 3-5, 8. ユリアヌスはリバニオス宛書簡で、シリア・コイレの村落バトナイの祭礼行列におけるテュンパノンとアウロスの使用についても懸念を表明している。Julianus, *Ep.* 98, 400ab. また、『ひげざらい』344bd, 345ab では、聖域を訪問した皇帝および宮廷成員に対する市民の歓呼への懸念も言及されている。

<sup>47</sup> Gregorius Nazianzenus, *Contra Julianum Or.* 4, 5 (宗教を超えた文化的共有遺産であるはずの哲学と修辞学をギリシアの祭式に接合し、教説化して奉仕させるユリアヌス)、*Or.* 4, 103 (ギリシア語圏における民族宗教の多様性)、*Or.* 4, 110-112 (現実のギリシア語圏における文化の多様性に目をつぶる「偽教師」としてのユリアヌス)。