

# 直観と教説

— F・マックス・ミュラーの教典論 —

土屋 博

△論文要旨▽ 宗教現象における教典の機能に関する最近の研究は、教典のもつ口承的機能の側面に注目し始めている。それは、教典が書き記される以前の口頭伝承の段階だけでなく、むしろ、一旦書き記された教典のちに口頭で用いられるような場面も考慮に入れる。本稿の意図は、『東方聖典』の翻訳・編集者であり、同時に宗教学の創始者でもあったF・マックス・ミュラーが一般に教典についてどのように考えていたかを明らかにすることである。彼の諸著作を検討すると、彼は教典宗教を重視するとともに、その背後にある「われわれ自らの非教典宗教」にたえず目を向け続けていたことがわかる。それは、人間のもつ「信仰の能力」である。啓蒙主義の流れをくむミュラーは、歴史の根源に詩的直観を求める点で非歴史的であるが、宗教をめぐる事実に対する認識と共感からたえず宗教学的の研究を志向し、歴史の進行方向にも一種の究極的完成を見ている。彼の目ざした宗教学は、このようなものとして「最後の学問(科学)」であった。したがって彼の教典論には、書かれた文字を越えていく契機がはじめから含まれていたのである。

△キーワード▽ 教典、言語、神話、直観

宗教現象における教典の機能に関する最近の研究は、従来自明なものとして用いられてきた「教典」という概念を、宗教史にそくして再検討することをあらためて要請するにいたった。そもそも教義や信条は宗教のすべてではなく、宗教生活の一面の現われにすぎないのであるが、時折誤解されるように、教典がそれを定着させているわけではない。信仰と生活の規準を求めて結集された「正典」(canon)と言えども、教団の中で実際に用いられるにあたって

は、書き記された文字により普遍妥当性を確保し続けることはむずかしかった。例えばW・A・グラハムは、教典のもつ口承的機能の側面 (oral aspects) を重視し、宗教史を通してそれを見なおそうとする。<sup>(1)</sup> そのさい彼が注目するのは、教典が書き記される以前の口頭伝承の段階だけではなく、むしろ、一旦書き記された教典がのちに口頭で用いられるような場面である。そこでは朗誦の仕方とかレトリックとかが問題になってくる。グラハムがこの点に気づかせたのは、イスラムとの出会いを通してであったと述べていることは十分に納得できるであろう。<sup>(2)</sup>

近代の言語で「教典」を指し示すようになった言葉、英語であれば“holy scripture(s)”, “sacred writing(s)”, “sacred book(s)”, etc. がもたらすイメージは、多かれ少なかれキリスト教の教典をモデルとしており、書き記された文書あるいは印刷された書物としての「聖書」を思い起こさせる。<sup>(3)</sup> しかしながら、それぞれの宗教集団の活動に見られる教典の位置づけは、必ずしもキリスト教の場合と同一ではない。何よりもキリスト教は、排他的な正典を定めるという点で、教典の成立にさいしてややあいまいな選別の論理をもちこんでいるし、特にプロテスタントの教典観は、正典の書かれたテキストに固執する度合において、まさに諸宗教の教典観の極北である。それにもかかわらずいつのまにか、一般に教典とは多かれ少なかれキリスト教の聖書のようなものだとする前提が形成されていった。グラハムは、F・マックス・ミュラーが『東方聖典』の翻訳・編集作業にとりかかった一八七九年以来、キリスト教の教典概念の広範な適用に対する抵抗感がなくなってきた<sup>(4)</sup> と言う。そこで本稿では、もう一度ミュラーの著作に立ちかえり、彼自身の教典論がどのようなものであったのかを明らかにしていきたい。それは、宗教学の草創期における教典のイメージをさぐり、同時に、ミュラーの意図が果たしてキリスト教の教典概念の一般化であったのかどうかを問おうとする試みである。

東方諸宗教によって伝えられてきた各種の文献を、ミュラーが『東方聖典』と総称し、同じレベルで扱おうとしたとき、そこには彼なりの教典論があったはずであり、それは、彼の提唱した「宗教学」(science of religion)の重要な契機ともなっていたと思われる。ところが、このように歴史的に見れば、宗教学の出発点は教典論であったにもかかわらず、のちの宗教学の流れにおいては、ミュラーの教典論が注目されることはなく、教典をめぐる議論は、各教団内部の教義論争へと後退していつてしまった。しかし、宗教学のバランスのとれた展開のためには、本来の教典論に然るべき位置を与え、今日提起されている前述の問題意識ともつき合わせてみる必要があるのではないだろうか。<sup>(6)</sup>

『東方聖典』の翻訳・編集作業開始に先立つこと六年、一八七三年に、ミュラーは『宗教学入門』を出版し、これが事実上狭義の宗教学の成立宣言となった。<sup>(7)</sup>彼の考える宗教学とは「世界の諸宗教に関する真に学問的な研究」(a truly scientific study of the religions of the world)である。<sup>(8)</sup>それは、宗教の歴史的形態を扱う「比較神学」(comparative theology)と宗教を可能にするための諸条件を説明する「理論神学」(theoretic theology)とに分けられるが、さしあたり「比較」の方法をとる前者に優先権が与えられる。<sup>(9)</sup>比較神学の研究が十分になされたあとで、はじめて理論神学が研究されるべきなのである。比較から出発する場合、当然の結果として、歴史的諸宗教の「分類」という課題に直面せざるをえない。<sup>(10)</sup>ミュラーは、これまでを試みられてきた種々の分類を批判的に検討し、結局、「宗教の唯一学問的で真に発生論的な分類は言語の分類と同一である」という認識に到達する。<sup>(11)</sup>しかし、言語の比較研究にあたっては文法書や辞書が使えらるが、宗教の比較研究の場合にはそれに相当するものが存在しない。そこで、そのかわり

になるものをして探すところから、教典が浮かび上がる。「規範的な書物」(canonical books)は、不完全であるとは言え、宗教研究者にとってきわめて重要であると考えられた。それに対してカテキズム・信条・信仰告白などは、宗教の「影」(shadow)にすぎないものと見なされる<sup>(13)</sup>。ミューラーの言語論は、まず書かれた言葉を手がかりとするのである。

ミューラーは「教典宗教」(book-religion)と「非教典宗教」(bookless religion)という分類の仕方について再三言及する。そのさい彼は同時にここに価値的観点をもちこみ、教典宗教は宗教の中の「貴族」(aristocracy)であると言<sup>(13)</sup>う。彼によれば、教典宗教のみが「現実の宗教」(real religions)であり、たとえ誤った教えを含んでいたとしてもある程度大目に見られるが、非教典宗教という一般大衆は審理の対象にすらならないのである<sup>(14)</sup>。もっとも何が「教典」(sacred book)であって何がそうでないかを決定するのは容易でないことを、ミューラーも承知している。彼が一応設定した教典の条件は、「宗教問題についての最高の権威を有するものとして、教団から公式に認められている」こと、「一種の規範的強制力」(a kind of canonical sanction)をそなえていることであつた<sup>(15)</sup>。このような教典観のモデルとなつているのは、明らかに正典的性格をもつキリスト教の聖書である。ところがミューラーはそうは言わず、あらゆる教典は東方に由来し、ヨーロッパでできたものはないとの見方をとる。教典誕生の地はインド、ペルシア、中国、パレスティナ、アラビアの五つの東方地域であり、それらに対応する形で大きな宗教の系統が整理できるのである<sup>(16)</sup>。したがって東方聖典という名称は、西方聖典・南方聖典などを前提とするものではなく、教典は元来東方に属するといふ意味合いを含んでいる。

確かに教典宗教は、教典によって一定の方向づけを与えられる。しかしながらそれは、教典が当該宗教の創始者によって書き記されたためではない。ミューラーによれば、教典宗教も初めは父から子へ、教師から弟子へと教義や慣習

を口頭で伝える点で、非教典宗教と同じ状況にあった。<sup>(17)</sup> 法典以前に法が存在したように、教典以前にも宗教は存在していたのである。書くということは「比較的最近の発明」であり、それが起こるかどうかは「全くの偶然」(a pure accident)であった。<sup>(18)</sup> 最初の起源からのへだたりのゆえに、時には教典が、疑いをさしはさまない黙従的信仰を要求する一種のフェティッシュになってしまったことは、東方諸宗教の研究の指し示すところである。その場合には、信者が自らの宗教に対して有する責任は消滅する。こうした点を考え合わせるならば、非教典宗教をのけものにすることは適当ではない。それらには不利な条件もあるが、若干の有利な条件もある。<sup>(19)</sup> そこで「如何なる教典であれ、われわれ自身の間で安全かつ堅固な基盤を見出すようになるには、われわれすべてが自らの非教典宗教をもっていなければならぬ」という注目すべき見解が示される。<sup>(20)</sup> ミュラーはこのような形で、いわゆる「自然的宗教」(natural religion)の意義を示唆するように見えるのである。

啓蒙主義の時代以来ヨーロッパの知識人に深い影響を及ぼしてきた自然的宗教の思想は、ミュラーの考え方の背景にもなっており、彼は著作の中でこの言葉を頻繁に用いている。しかし自然的宗教それ自体は現実に存在するものではない——「宗教学における自然的宗教は、言語学において一般文法 (Grammaire generale) と呼びならわされているものに対応する。……自然的宗教の純粹で単純な教義だけから成り立っているような現実の宗教はかつて存在したことがない。自らの宗教が完全に合理的であり、実際のところ純粹で単純な理論であると信じるにいたった幾人かの哲学者は存在したのであるが」。<sup>(21)</sup> 啓蒙主義的思考のひとつの問題点はその非歴史性にある。ミュラーは終始一貫、宗教の歴史的形態を探求する宗教史学の方法を重視しているので、とりあえず全体としては、そのような問題点を克服する方向へ向かっているとと言えるであろう——「それゆえ比較神学の研究者は、自らの宗教がどのようなものであれ、そのための特権、そのための何らかの例外的地位を要求することはできない。比較神学の研究者の目的にとって

は、あらゆる宗教が自然的で歴史的 (natural and historical) なのである<sup>(22)</sup>。ここでは「自然的」は「歴史的」とともに、個々人の宗教的信念を相対化するために用いられているが、それでもなお歴史的宗教を越えたところで、自然的宗教に相対化の最終的歯どめを求めようとする点に、ミュラーの考え方の特徴があるのではないかと思われる。

前述のように『宗教学入門』では、ミュラーは言語の分類にそくした宗教の分類を主張していたにもかかわらず、のちにそれとはやや趣を異にする宗教の分類方法を提示し、彼の説としてはこちらの方がかえって有名になった。結局彼は歴史的諸宗教を扱うだけでは満足できず、彼の関心はたえず自然的宗教へと引きもどされていたのであろう。その新たな分類方法は、要するに自然的宗教の分類だったからである。ミュラーによれば、無限なるものが知覚されるのは自然・人間・自己においてである<sup>(23)</sup>ので、自然的宗教の全領域はこれらに対応する形で分けられうる。したがって「物の宗教」(physical religion)、「人の宗教」(anthropological religion)、「心の宗教」(psychological religion)という分類が可能になるのである<sup>(24)</sup>。彼は一八八九年の著書『自然的宗教』を皮切りに、三種類の宗教の名称を表題とする著書を相次いで公開していった<sup>(25)</sup>。現在の時点からふりかえってこのような分類方法の妥当性について詳しく論評することには、さほどの意味があるとは思われない。ここではさしあたり、ミュラーの関心がどこへ向かっていたかを確認しておけばそれで十分であらう。ただしひとつだけ、この分類方法の隠された神学的性格については注意を促しておきたい。『自然的宗教』の最後の部分でミュラーが述べているところによれば、「物の宗教」・「人の宗教」・「心の宗教」の完成形態はそれぞれ父・子・聖霊を暗示する。つまり、彼の思い描く自然的宗教の構造は、まさにキリスト教神学の説く三位一体そのものになっているのである。ミュラーの業績全体は、自然的宗教を志向する合理主義的動機、ヴェーダにあこがれるロマン主義的動機に加えて、もうひとつキリスト教神学の動機が暗黙のうちにまざり合ったところから生み出されてきたように見える。このキリスト教神学の動機には、さらに進化の図式が結びついてい

く。次に再び教典論に焦点を合わせつつ、この点を詳しく検討してみたい。

## 二

ミュラーの教典論を再構成するにあたってまず注目しなければならないのは、教典成立の基盤に人間の持つ非教典宗教が存在するという、先に引用した発言である。<sup>(26)</sup>この「われわれ自らの非教典宗教」(our own bookless religion)が、歴史的形態をとった既成宗教 (positive religion) でないことは明らかである。それではこれはどこに求められるのであろうか。こうした発言の背後には、人間の本性的能力をめぐるミュラー独自の考え方がありと思われる。彼は『純粹理性批判』の英訳を出版し、<sup>(27)</sup>カント哲学の影響を受けているが、同時にそれに対して一定の疑問をもち続けていたように見える。ミュラーによれば、カントは先天的総合的判断の可能性を証明したことに満足してそれ以上進もうとせず、人間の知性に対して、有限なるものを超越する力、すなわち無限なるものに近づく能力を否定した。それによってカントは、無限をのぞき見ることができた「古代の門」を閉鎖してしまったのである。ところが他方『実践理性批判』では、義務の感覚および神的なものの感覚を容認すべく、「横木戸」(side-door)を開かざるをえなかった。ミュラーはここに「カント哲学の弱点」を見出す。<sup>(28)</sup>

カントがふれなかったものとしてミュラーが強調する人間の本性的能力は、「感覚」(sense)や「理性」(reason)と同等であるがそれらからは独立している「人間の第三の能力」(third faculty of man)、「無限なるものの能力」(the faculty of the Infinite)である。<sup>(29)</sup>それらひとつの心的能力ないし心的傾向であり、「信仰の能力」(the faculty of faith)と呼ぶしかないものである。ギリシア語で人間を意味する「アントローポス」の語源を「目をあげるもの」に求める

説が正しいにせよ誤っているにせよ、それがあつたために人間は自らの顔を天に向けることができる——「その能力がなければ、いかなる宗教も、いな最も低い偶像・呪物崇拜すらもありえないであろう」<sup>(30)</sup>。ミュラーの言う非教典宗教がこのような考え方と結びついていることは明白である。いつもそうであるように、ここでも彼は言語の問題と類比的に宗教の問題を語る——「あらゆる歴史的言語形態から独立して、話す能力が存在するように、あらゆる歴史的宗教から独立して、人間の中の信仰の能力が存在する」。人間の有する信仰の能力が「話す能力」(a faculty of speech)と対比されていることは、偶然用いられた比喻とは言え、本論文の問題意識からすれば注目に価するであろう。

ミュラーの用いる「能力」(faculty)という概念が、カント哲学との関連で見たときに、かなり不明瞭な印象を与えることは否定できない。彼自身もそれに気づいており、あとから加えた長い注によって説明を補おうとしている。実際、純粹に想像の産物で中世スコラ哲学の非嫡出子にすぎない「能力」概念は、啓蒙主義的な一九世紀にふさわしくないという批判がなされていたようである。しかしミュラーにとってそれは、「われわれの自己の暗い奥底に座を占めている緑色の目をもつ怪物」であつた。<sup>(31)</sup> 今日カント哲学に関するミュラーの理解が適切であつたかどうかを問題にすれば、あまり肯定的な評価は出てこないであらう。確かにミュラーの考え方は、カントが避けようとした旧来の独断的形而上学へ、ともすれば逆もどりしかねない。だが他方、宗教を安易に道徳法則と結びつける弊害にはおちいていないとも言えよう。何よりもミュラーは歴史的諸宗教をめぐるあれこれの事実をつぶさに知っており、それらに対して共感をいだいている。宗教を論じるさいに重要なのはまさにその点であり、それがあつた限り、カント解釈は是非にかかわらず、ミュラーの主張に耳を傾けなければならない。

諸宗教をめぐる事実に対する認識と共感は、ミュラーの発想をたえず歴史的なものへと引きもどす。<sup>(32)</sup> 彼の言う「信



仰の能力」は、人間本性に属するものである限り非歴史的であり、自然的宗教の不可欠性を示唆するように見える。ところが、「人間が無限をのぞき見た古代の門 (the ancient gates)」をその「信仰の能力」と関連づけるに及んで、彼の目は依然として歴史に向けられていることが明らかになる。ヴェーダ研究者、いなむしろヴェーダ鑽仰者であったミュラーは、「古代」の宗教に、そしてさらにその根源に価値を見出す。歴史の出発点すなわち古代に価値が見出されるがゆえに、歴史的なものが全体が肯定される——「古い貴金属のように古代の宗教は、時代のさびが除去されたあとで、その純粹さと輝きの全体をもって現われ出るであろう。そしてそれが明らかにするイメージは、『父』すなわち地上の万民の『父』のイメージであろう」<sup>(33)</sup>。

この古代の宗教は各種の教典を通して知られている。それらの教典は何世紀にもわたって人々の間で育てられてきた宗教思想の集成であり、宗教の創唱者が作り出したものではない。したがって、ミュラーの考える古代の宗教は個人的宗教ではない——「言葉の真の意味での個人的宗教は存在しない」<sup>(34)</sup>。ところが、諸民族の宗教の歴史的形態には、「真の宗教」(true religion) にふさわしくないような諸特徴が見出される。ミュラーによれば、それらは「すべての宗教の不可避の」<sup>(35)</sup> (the inevitable excrescences of all religions) なのである。そこで諸宗教の「聖なる源泉」(sacred springs) に達するためには、「各宗教の創唱者の心」(the mind of its founder) に目を向けなければならぬ。「信仰の能力」はまさにそこへ直結するのである。こうした言い方からわかるようにミュラーは、教典宗教を重視しつつも、さらにその前提として非教典宗教を考え、宗教の問題を取り扱うためには歴史的な諸民族の宗教からアプローチせざるをえないことを知りながらも、その根源にある人間の心へと思いをめぐらすのである。

根源にあるものそこから派生したものとを常に区別しようとするミュラーの発想法は、神話に対する見方においても貫徹されている。「言語疾病説」として知られる彼の神話起源論は、のちに彼を有名にした学説のひとつである

が、同時に誤解されやすい学説でもある。それによれば、太陽の姿の変化を表わす名詞の性がきっかけとなって、擬人法的神話表現が生まれたとされるのであるが、こうした推移が「言語の疾病」(disease of language)と呼ばれるため、ともすればミュラーが神話を否定的にとらえていたかのような印象を与えやすかった。しかし彼のねらいは、神話の形成に対する言語の不可避の影響(言語による神話の発生)と回避できる影響(言語の疾病)とを区別することであり、歴史の根源において言語との本来のかかわりの中で形成された神話を低く評価しようとするのではない。<sup>(36)</sup>神話の出発点にある詩的直観に基づく構想は、おそらく彼にとって重要なものであったに違いない。ともに言語に起因する神話と教典は、いずれも積極的意味づけと消極的意味づけとが歴史を舞台に互に交錯する形で説明されるのである。<sup>(37)</sup>

ところが他方、歴史的形態の真実をその根源に求める発想とは一見矛盾するような傾向も、時折ミュラーの論述の中に現われる。それは、歴史の進行方向に真実を見出すという傾向である。先に述べたように、啓蒙主義の流れをくむミュラーの意識には、一種楽観的な進化の図式がしみついており、それがキリスト教神学の動機と結びついて、ひそかに彼の信念を形づくっていた。彼にとってはキリスト教の信仰が最も「進化」した宗教の歴史的形態であり、將來においてもそれが純化されていくことが期待されている。<sup>(38)</sup>要するにミュラーの価値観によれば、歴史の根源と進行方向の両方に真実が現われることになり、時間の流れは直線と言うよりもむしろ円環のようにすら見えてくるのである。しかし彼が考えている時間は決して静的な円環ではなく、それをつかさどる進化の図式は、何らかの形で前進しようとするエネルギーを示唆する。宗教には「言語の物質的性格に対する心の戦い」と「精神的なものから物質的なものへのたえざる逆行」という二種類の傾向が存在し、「この作用と反作用(action and reaction)は宗教の言語において最初から起こっており、今でも続いている」<sup>(39)</sup>。それは、言葉をかえて言えば、宗教における「弁証法的な成長と

衰微」(dialectic growth and decay)であり、ここに「宗教の弁証法的生命」(dialectic life of religion)がある<sup>(40)</sup>。ミュラーは一見矛盾した表現で、一筋縄ではないかない宗教史の活力を語りたかったのであろう。

「物の宗教」・「人の宗教」・「心の宗教」という前述の分類も、単純にわりきるわけにはいかないとは言え、一応三段階の発展方向を示している——「一般法則として、物の宗教がどこでも最初に現われ、人の宗教がそれに続き、最後に心の宗教が現われる。……これら三類型の発展のきざしは大抵の宗教の中に発見される。あるときにはこれらのうちの一つが、またあるときには別のひとつが目立ってくる<sup>(41)</sup>」。最後の段階である「心の宗教」では、ウパニシャッド哲学、スーフィズム、フィロン、新プラトン主義、ディオニシウス・アレオパギタ、キリスト教神智学など、広義の神秘主義がとりあげられる。それらは、ミュラーが本来の意味での神智学と考えるものである——「心靈叩音やテーブル回転、あるいはその他の神秘学や黒魔術を信じるものという嫌疑をかけられることなしに、人は自らを神智学者 (theosophist) と呼びうるのだということが、はつきりと認識されなければならない<sup>(42)</sup>」。このようにして「心の宗教」は次第に非歴史的性格を帯びてくる。合理主義者ミュラーが究極の宗教として思い描いたのが神智学であったという事実はきわめて興味深い。

ミュラーの信念によれば、諸々の歴史的宗教の背後には、人間にとって最も価値あるものが存在しており、それはおそらく歴史的宗教の純化された最終形態と同じものである——「もしわれわれが偏見なしに見さえすれば、もしわれわれが常にそうすべきであるように、倦むことのない愛と思いやりとをもって判断しさえすれば、春の空の青い色のごとく、古代神話の雲の背後からわれわれの前に現われてくる美と真理の新しい世界に驚かされるであらう<sup>(43)</sup>」。真理とともに美にこだわるところから見ても、この新しい世界を感得しうるのは、詩人の鋭敏な直観のようなものではないかと思われる。ミュラーはさほど頻繁に「直観」(intuition)について語っているわけではない。しかし彼は、

「直観なき概念は空虚であり、概念なき直観は盲目である」というカントの原則を、あらゆる哲学の基礎と考えている。<sup>(44)</sup> またヴェーダのうちに「最も原初的な形態における神的なものの直観」を見出し、「宗教的知識の真の基礎としての直観」を擁護する。<sup>(45)</sup> さほど意識的には言及されないところが、直観の直観たる所以であり、彼の発想の根源にはやはり直観があったのではないかと思われる。

ミュラーによれば、古代宗教の研究にあたっては、まずメタファーを理解することが重要である——「古代言語は扱いにくい道具であり、宗教的な目的にとっては特にそうである。メタファーによらずして抽象的な観念を表現することは不可能である。古代宗教の辞典はすべてメタファーから作り上げられていると言っても過言ではない」。<sup>(46)</sup> また究極的宗教としての心の宗教に関しても、神と人間との間を架橋するものは、メタファーによってはじめて語られると考えられている——「神に立ちかえることはメタファーである。神の玉座の前に立つことはメタファーである。キリストとともにパラダイスにあることはメタファーである」。<sup>(47)</sup> メタファーの理解は直観とイマジネーションに基づくわけであるから、ここからもミュラーが終始直観を重視していたことがうかがわれるであらう。

以上のような教典論に基づいて、ミュラーは「宗教学」の可能性を展望した。教典の本質は、書き記された教説にあるのではなく、それぞれの教説の差異を越えた共通の根源にあるという認識に立ちいたったからである。新たな宗教学の出發にとって本当に必要であったのは、さまざまな宗教の教義の比較・調停などではなく、まさにこのような教典論にほかならなかったのである。元來比較言語学から比較宗教学へという道を歩んだミュラーにとっては、言語を基盤として發展する神話と教典は相互連関のうちにとらえられていたように見える。神話の發生が言語疾病説から説明されることによって、その歴史的形態が相対化されたように、教典の歴史的形態も相対化される。それは、各々

の宗教の教義や倫理的教説が相対化されていくことを意味するのである。ミュラーのものの見方の原点は、神話・教典を成り立たしめた根源的直観、すなわち、無限を認知すると同時に至高の美に向かうような人間の詩的直観であった。言語の表現形態としては、その直観はメタファーの形で表わされる。

しかしここから展開されるべき宗教学は、ミュラーによってどのような方向づけを与えられたのであろうか。前述のように彼は「世界の諸宗教に関する真に学問的な研究」を目ざしており、この「学問」(science)を素朴に「自然科学の一」(one of the natural sciences)と理解していた。<sup>(48)</sup>自然科学をモデルとする実証的方法が、学問の将来の豊かな成果を約束するかのように見えた時代にあつては、こうした楽観的展望が出てくるのも無理からぬところであつたが、彼の根本的動機は必ずしもその後の自然科学とはなじまないものであつた。少なくとも「科学的」方法にこだわつた宗教学は、彼の動機から離れ、それを忘れ去っていく。ミュラーの目ざした学問は一種の総合的性格を有し、それを実現するための手法は彼の詩人的素質とないまぜになつていた。<sup>(49)</sup>彼が宗教学を「最後の学問(≡科学)」(the last of sciences)と呼ぶとき、もしかすると彼の「直観」が、その後の宗教学の困難な運命をすでに見通していたのかもしれない。<sup>(50)</sup>ミュラーの時代からほぼ一世紀が経過した現在、宗教学に関心をもつものは、彼以後に残された課題が何であつたのかをあらためて問うてみる必要があるのではないだろうか。

『東方聖典』を編集したミュラーが、書き記された教典テキストの重要性を認識していたことには、疑問の余地はない。しかしそれと同時に彼は、今日から見れば当然のことであるが、書かれた教典だけで宗教を理解するわけにはいかないと考へていた。それは、諸々の教典の根源にある一種の言語感覚が、いわゆる自然的宗教に通じるものと理解されていたからである。そこからまず口頭伝承が生まれ、やがて文字に書き写されていく——「多くの古代聖典は、記述にゆだねられる前には、長い世代にわたって口頭伝承の形で伝えられてきた」<sup>(51)</sup>。だが、続けてミュラーがウ

パニシャッドの聖音「オーム」について論じているところから判断すると、単に文字伝承の前段階として口頭伝承を想定しただけではなく、もっと本質的に彼には「音」に対するこだわりがあったようにも思われる。残念ながらその点は、彼の論述からは必ずしもはっきりしない。いずれにしても彼のまなざしは、文字で記された教典を越えて歴史の根源へさかのぼるとともに、ひるがえって歴史の進行過程へも向けられている。それゆえに彼の仕事は非歴史的方向へ流れることなく、たえず宗教の歴史的形態を見つめ続けるものとなったのである。<sup>(53)</sup>

あくまで歴史的形態を保持しつつ、書かれたものを相対化していく宗教のあり方は、儀礼のうちにも求められる。音や語り言葉による表現も儀礼に含まれるので、ミュラーの教典論は何らかの形で儀礼研究と結びついて然るべきものと思われるが、彼の問題意識はそこまで及んでいない。一般的に言って、彼は宗教的行為をあまり重視していない。慣習や法と宗教との関係についても一応考察してはいるが、あくまでそれらの起源や目的を特定の観念と結びつけようとする。<sup>(54)</sup> ミュラーはやはり言語から出発し、言語に帰る研究者なのである。そういう意味では彼の業績はある種の完結性をもっているが、教典論というテーマに限定して今日の時点から再検討してみると、書き記された教典という面だけではすまない問題が浮かび上がってくる。それは文字の意義を否定することではなく、ミュラー自身がすでに無意識のうちにも考えていた事柄をも含めて、さまざまな角度から文字表現の性格を相対化していくことであろう。<sup>(55)</sup>

注

(一) Graham, W.A., *Beyond the Written Word: Oral Aspects of Scripture in the History of Religion* (Cambridge, Cambridge University Press, 1987).

(二) *ibid.*, p.x. しかし、このような問題をとりあげる前提として、書かれたものの力に対する信仰が人間の宗教生活に深く根ざしていることも、十分に考慮に入れておかなければならぬ。cf. Bertholet, A., *Die Macht der Schrift in Glauben*

- und Aberglauben (Berlin, Akademie-Verlag, 1949).
- (3) 大文字を用いた "the Scripture(s)" はキリスト教の聖書のドイツ名である。
- (4) 『東方聖典』のドイツ版を参照。Müller, F. Max (ed.), *The Sacred Books of the East*, transl. by various oriental scholars, 50 vols. (Oxford, Oxford University Press, 1900, Rep. Delhi, Motilal Banarsidass, 1981).
- (5) Graham, W.A., *op. cit.*, p. 1, 57. もともとグラハムは、キリスト教の教典概念の広範な適用の開始をミューラーに帰しているわけではなく、"scripture" (およびその語源となっている言葉) が世俗的文書という意味に加えて、宗教的文書という意味を獲得し、なごに聖書をなして用いられるようになるまでには、長い歴史がある。ミューラーによる『東方聖典』という命名は、"sacred book" の概念を広く用いる試みが、すでに一般的に承認されていたことを示すものである。
- (6) 拙稿「教典論の新しい可能性」(『宗教研究』二五八号、一九八三年)。なお、その後日本宗教学会第五一回学術大会(一九九二年)で、教典論と現代の文学理論との関係についての考察を口頭で発表しており(『宗教研究』二九五号、一九九三年に要旨掲載)、その内容もいずれ別稿でまとめる予定である。
- (7) Müller, F. Max, *Introduction to the Science of Religion* (London, Longmans, Green and Co., 1873). 周知のようにこの著作は、一八七〇年二月、三月にロンドンの王立研究所で話され、二月、三月、四月、五月の *Frazer's Magazine* に掲載された連続講義を基礎にしたものである。序文によれば、ミューラーは本書をもっと充実した形にしたかったのであるが、時間がなかったために、最低限の追加・修正にとどめ、出版にふみきったようである。本書の日本語訳としては、比屋根安定訳『宗教学概論』誠信書房、一九六〇年がかつて出版されたが、恣意的な基準による内容の省略、そして何よりも許容範囲を越えた不正確な訳文のゆえに、今日では使えないものにならない。その後塚田貫康訳『宗教学入門』晃洋書房、一九九〇年が出て、かなりの改善が見られたが、依然として本書にとって重要な脚注と補遺 (Notes and Illustrations) が訳されていないのは惜しまれる。
- (8) *ibid.*, p. 4. 塚田訳、三頁。以下引用する訳文はすべて私訳。
- (9) *ibid.*, p. 16f. 塚田訳、一五頁。
- (10) 「真の学問はすべて分類に基づく。信仰の多様な方言の分類に成功しえなくなるときにはじめて、われわれは、宗教学など実は不可能なのだという告白をなすべきであろう」(*ibid.*, p. 68. 塚田訳、五九頁)。
- (11) *ibid.*, p. 82. 塚田訳、七一頁。

- (12) *ibid.*, p. 52f. 塚田訳、四五一—四六頁。
- (13) *ibid.*, p. 53. 塚田訳、四五頁。教典宗教と非教典宗教という二分法は、教典に積極的意義を見出す立場をすでに前提としているので、あまり公正なものとは言えない。それにもかかわらず、これは今日にいたるまで、なにかしらの影響を及ぼしている。例えばH・ハイラーにすれば、「聖典の成立は諸宗教の歴史におけるひとつの深き切れ目であり、教典宗教 (Schrittreligion) は非教典宗教を越えて高くそびえ立っている」——Heiler, F., *Erscheinungsformen und Wesen der Religion* (Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag, 1961), S. 343. さらに同じ箇所ブ・ハイラーが、教典宗教の中でも正典を定められたものを高く評価しようとするとき、彼のキリスト教的視点が明らかになる。それに対してG・メンシングは、教典宗教 (Buchreligion) なるものが一義的ではなく、ある宗教が教典宗教であるかどうか、歴史的阶段によって異なるという。彼は「啓示宗教」(Offenbarungsreligion) と同じくそれ自体問題のある概念と教典宗教とのかわりを論ずるが、あまり歯切れがよくなく——Mensching, G., *Die Religion: Erscheinungsformen, Strukturtypen und Lebensgesetze* (Stuttgart, Curt E. Schwab, 1959), S. 97—108. 下宮守之・田中元訳『宗教とは何か——現象形式・構造類型・生の法則』法政大学出版局、一九八三年、八八一—〇〇頁。
- (14) Müller, F. Max, *Natural Religion: Gifford Lectures 1888* (London, Longmans, Green and Co., 1889, Rep. New York, AMS Press, 1975), p. 549f. 上の著書は、成熟した段階に達するマラーの思想を総括的に示している。
- (15) *ibid.*, p. 539.
- (16) *ibid.*, p. 214, 538—549. あらゆる教典が東方に由来すると言うが、それは起源についてのみ妥当なことで、キリスト教の正典が最終的に確定されたのは、四世紀の西方教会においてであった。
- (17) *ibid.*, p. 563.
- (18) *ibid.*, p. 550.
- (19) *ibid.*, p. 563—565. マラーは、新しい時代への不適應に由来する教典の固定化を指摘しつつ、非教典宗教にも利点があることを説くが、逆に教典宗教の方向をあらたにおし進めて、新たに「第二の教典」を作っていく可能性もないわけではない。
- (20) Müller, F. Max, *Natural Religion*, p. 569.
- (21) *idem*, *Introduction to the Science of Religion*, p. 70f. 塚田訳、六一頁。



- (22) idem, *Natural Religion*, p. 52.
- (23) 思知の心持の「無限なるもの知覚」を中心として宗教を定義する (*ibid.*, p. 188)——「宗教とは、人間の道徳的性質を影響を与えるような現われ方をする無限なるもの知覚である」(Religion consists in the perception of the infinite under such manifestations as are able to influence the moral character of man)° また別の箇所では「この物質的生の現実を越え、人間を高めるものが宗教である」といって、それを「超越の感覚」(the sense of a Beyond) と呼ぶ (*ibid.*, p. 568f)° したがって「無限なるもの」(the infinite) は「超越」(the Beyond) を指すのである (*ibid.*, p. 573)°
- (24) *ibid.*, p. 164.
- (25) idem, *Physical Religion: Gifford Lectures 1890* (London, Longmans, Green and Co., 1891, Rep. New York, AMS Press, 1975). idem, *Anthropological Religion: Gifford Lectures 1891* (London, Longmans, Green and Co., 1892, Rep. New York, AMS Press, 1975). idem, *Theosophy or Psychological Religion: Gifford Lectures 1892* (London, Longmans, Green and Co., 1893).
- (26) 注(20)の引用箇所参照° また別の箇所では「宗教とは、この書物の中心生知の心である」といって、生知の心(heart)の中心生知の心(central heart)を指すのである°
- (27) *Emmanuel Kant's Critique of Pure Reason*, Incommemoration of the centenary of its first publication, translated by Max Müller, with an introduction by L. Noire (London, Longmans, Green and Co., 1881).
- (28) Müller, F. Max, *Introduction to the Science of Religion*, p. 15. 塚田隆一 訳°
- (29) “「心知の心持」(「無限なるもの」)を無限なるものとして「不定なるもの」(the Indefinite) である区別をしないことは、この表現は「絶対的なもの」(the Absolute)・「無条件なるもの」(the Unconditioned)・「不知なるもの」(the Unknowable) であるように理解せざるべし」といって、これを「無限なるもの」として区別しないこと(unknown)を指している°
- (30) idem, *Introduction to the Science of Religion*, p. 13. 塚田隆一 111—113 頁°



- (42) idem, *Theosophy or Psychological Religion*, p. xvi.
- (43) idem, *Introduction to the Science of Religion*, p. 150. 塚田訳 一三一頁。
- (44) idem, *Natural Religion*, p. 143.
- (45) *ibid.*, p. 228f.
- (46) idem, *Introduction to the Science of Religion*, p. 196. 塚田訳 一七四頁。
- (47) idem, *Theosophy or Psychological Religion*, p. 539.
- (48) idem, *Natural Religion*, p. 27. —「もし宗教が自然科学のひとつとして扱われるべきであるとするならば、われわれは宗教の起源・成長・衰退を説明しながら、諸々の事実を注意深く収集することから始めなければならないのは明らかである」。
- (49) マックス・ミュラーの父ウィルヘルム・ミュラーが著名な叙情詩人であり、マックス・ミュラー自身も詩や音楽の素質に恵まれていたことはよく知られている。その一端は、多くの版を重ねた彼の唯一の文学作品 *Deutsche Liebe: Aus den Papiern eines Fremdlings* (Leipzig, 1857). 相良守峯訳『愛は永遠に』角川書店、一九五一年からうかがわれる。それのみならず彼は、マッサウの博愛主義学校 (Philanthropinum) の創立者であった曾祖父からの「隔世遺伝」をも自覚していたらしい。cf. idem, *Introduction to the Science of Religion*, p. 6n. 2.
- (50) idem, *Chips from a German Workshop*, Vol. 1: *Essays on the Science of Religion* (London, Longmans, Green and Co., 1867), p. xix —「宗教学は、人間が推敲するように運命づけられている最後の学問かもしれない」。しかし推敲が果たされるならば、それは世界の様相を変え、キリスト教それ自体に新しい生命を与えるであろう」。ここにもキリスト教中心の見方が顔を出しているが、そのことが本質的意味をもっているわけではない。
- (51) idem (ed.), *The Sacred Books of the East*, Vol. 1: *The Upanishads*, transl. by F. Max Müller, p. xiii.
- (52) *ibid.*, p. xxiii—xxvi.
- (53) ちなみに折口信夫は、日本文学の発生を論じつつ次のように言う——「一度発生した原因は、ある状態の発生した後も、終熄するものではない。……だから、其力は発生させたものを、その発生した形において、更なる発生を促すと共に、ある発生をさせたと同じ方向に、やはり動いても居る。だから、発生の終へた後にも、おなじ原因は存してゐて、既に在る状態をも、相変らず起し、促してゐる訳なのだ」(『折口信夫全集』第七巻・国文学篇一、中央公論社、一九七六年、二二七—二

二八頁)。ならにまた「文化現象に於ける本質とは、変化を約束されてゐる『事実』なのだ」(前掲書、四一七頁)とも言う。文化的素材の相違を別にすれば、この発想は「ミューラーのそれとかなり類似してゐる」。

(14) Miller, F. Max, *Natural Religion*, p. 519—537.

(15) Gill, Sam D., "Nonliterate Traditions and Holy Books: Toward a New Model," Denny, F. M., & Taylor, R. L. (ed.) *The Holy Book in Comparative Perspective* (Columbia, University of South Carolina Press, 1985), p. 224—239.  
S・D・ギルによれば、特定の宗教を信じる人々の大部分にとつて、その宗教の教典は実際にはひとりの「物体」であり、「文化的・宗教的記号」となつてゐる。したがつて、教典の「情報提供的機能」(informative function)とついで、「行為遂行的機能」(performative function)も考慮されなければならぬ。そこから彼は、礼拝様式・歌唱法・建築様式・衣装等々との関連を生じつゝ、これを示唆する。

## 新しい「文学批評」とヨハネ福音書

佐々木 啓

〈論文要旨〉 現代における世俗の (secular) 文学批評理論の発展にともなって、新約聖書研究の分野においても、さまざまな新しい「文学批評 (literary criticism)」の理論・方法を用いた研究が現われてきている。それらの研究は、非常に多様なもののであるが、なかでも、「読者―応答批評 (reader-response criticism)」と呼ばれる方法によるヨハネ福音書テキストの研究は、一定の成果をあげていると言える。その代表的な例として、J・L・ステイリーの研究をあげることができる。それは、物語テキストのいわゆる「内的読者 (implied reader)」の分析を行なっている。「内的読者」とは、S・チャットマンの物語テキスト・モデルに即した、すぐれて「テキスト内在的実体 (intratextual entity)」である。そして、その具体的な分析は、「物語時間 (narrative time)」の分析、すなわちさまざまな物語要素の分析である。そのようなヨハネ福音書テキストのいわばマクロ・レヴェルの分析を、筆者が現在まで行なってきた当該テキストの主として語を単位としたようなミクロ・レヴェルの分析に結びつけて、さらに発展させることができるであろう。

〈キーワード〉 文学批評・ヨハネ福音書・読者・物語

### はじめに

本稿の目的は以下のとおりである。その第一は、近年新約聖書学の領域においてさまざまなかたちで試みられているテキストに対する新しい意味での「文学批評 (literary criticism)」に基づいた研究、とりわけヨハネ福音書テキスト

トについてなされてきたそのような研究を瞥見し、その主ななぐれをまとめとめてみることである。第二は、それらの多様な「文学批評」的研究方法のなかでも、このヨハネ福音書テキストの分析に際して現在有効と考えられ用いられている一つの方法、すなわち「読者―応答批評 (reader-response criticism)<sup>(1)</sup>」を用いた分析の代表例をとりあげて詳しく見てみることである。最後に第三は、その「読者―応答批評」と、筆者が現在まで行なってきた主として個々の語を単位としたようなヨハネ福音書テキストに対する「文学批評」的研究との接点を示し、あわせてこれらの新しい「文学批評」による研究方法の今後の展開の可能性を明らかにすることである。

## 一 新約聖書学と新しい「文学批評」のながれ

本稿で言う意味での新しい「文学批評」を聖書研究に適用していくことが、研究者たちの間で公式に認知されたのは、Society of Biblical Literature の一九六八年の大会における J・ミューレンバーグ<sup>(2)</sup>による基調講演以来だとされる。そのなかで、自身がヘブル文学の修辭に詳しいミューレンバーグは、直接的には、旧約聖書のいわゆる様式史的研究を補完するあるいはそれを越えた修辭学的分析の必要性を述べている<sup>(3)</sup>。しかしそれ以上に、この提案は、多くの研究者によって、従来のいわゆる「歴史的―批判的」聖書研究における「文献批判・資料批判」という意味での「文学批評 (literary criticism)」とは異なるさまざま新しい「文学批評」的研究への公式な認可としても受けとられたのである<sup>(4)</sup>。

さて、この新しい「文学批評」を、ごく概略的にとらえるならば、それは、次のような世俗の (secular) 文学批評運動の理念的影響を受け、またその具体的分析方法を応用したものだと言うことができる。それらの世俗の文学批評

とは、古くは一九四〇年代のいわゆる「新批評」<sup>ニュークリティシズム</sup>、「ロシア・フォルマリズム」、そして「フランス構造主義」、さらには「修辞批評 (rhetorical criticism)」、「物語批評 (narrative criticism)」、最後に既に述べた「読者—応答批評」などである。これらの個々の文学批評運動の展開や評価、さらにそれらと聖書研究との影響関係については論すべき点多いが、紙幅の都合上ここでそれを十分に論じることにはできない<sup>(5)</sup>。

しかし、ここで以上のような現代の文学理論の基本的考え方をある程度まとめておく必要があるだろう。そのためには、M・H・エイブラムズの文学批評理論に関する古典的分類が最も適確だと思われるので、それを用いて叙述してみた<sup>(6)</sup>。

彼は、文学批評理論のタイプを、以下の四つに分類している。すなわち「模倣的 (mimetic)」、「表現的 expressive)」、「客観的 (objective)」、「そして「実用主義的 (pragmatic)」である。最後の二つ、すなわち「客観的」と「実用主義的」が、まさに前述の現代の文学批評理論の共通した特徴だと言える。この二つの言葉を、もう少し詳しく述べれば、「客観的」タイプの批評とは、テキストそのものを中心をおき、作品を自己完結した世界と見なすような批評である。作品の評価は、作品のさまざまな構成要素の相互関係のような作品に内在する諸範疇の分析となる。また、「実用主義的」タイプの批評とは、読者を中心をおき、作品をその作品が読者に与える効果の観点から評価するものである。つまり、ごく簡潔に言えば、現代の文学批評理論は、その中心的関心を著者からテキストそのものへ、さらに読者へと転換してきていると言える。特に、この最後の転換、すなわちテキストから読者への転換は、近年の文学批評理論においてもっとも重要なものであり、最近五十年間の文学批評の流れの中では、テキストへの転換に続く第二の大きな革命であると言われる<sup>(7)</sup>。

新約聖書研究における新しい「文学批評」のさまざまな理論の適用は、以上のように転換してきた世俗の文学批評

理論のながれに相即して展開しているわけであるが、その特徴をいくつかにまとめてみよう。

まず第一の特徴として、新約聖書研究における新しい「文学批評」では、新約聖書の現在のテキストをあくまで統一性のある一つのまとまりとして理解しようとする。この考えは、テキストの背後に「資料」、それを利用して記述する「記者」、さらにそれに編集・付加の手を加える「編集者(たち)」といった発展過程を予想する従来の「歴史的―批判的」研究におけるテキスト理解とは根本的に異なる。そういったいわば通時的なテキスト観に支えられた従来の「歴史的―批判的」研究の枠内にある「文学批評」は、現在あるテキストを上記のような通時的な各層に切り分けるための道具にすぎなかったのである。次に第二の特徴として、聖書研究における新しい「文学批評」は、テキストに記述されている「内容」とその記述の仕方である「形式」とが不可分であることを主張する。つまり、例えば「ジャンル」、「文体」のような記述の「形式」も、実は、テキストにおける種の使信||メッセージの一部となつていくということである。さらに第三の特徴は、なんであれテキストの著者の意図をテキストそのものから再現できるように考へ(Intentional fallacy)の放棄である。これは、現在あるテキストから、イエスであれ初期教会であれ、それらの言葉や活動を再構成しようとする、あるいはそれができると考へる、従来の「歴史的―批判的」研究方法の基本的発想にも重大な疑問を投げかけるのである。<sup>(8)</sup>

さて、以上のように、世俗の文学批評理論およびそれとの影響関係のなかにある新約聖書に対する新しい「文学批評」的研究の諸特徴を踏まえた上で、そういった新しい「文学批評」の多様な方法をヨハネ福音書の分析に具体的に適用した研究を瞥見してみたい。

まずはじめに、テキストのいわゆる構造主義的分析を適用した一連の研究をあげることができる。その代表的なも



のはD・クロッサンの研究である。<sup>(9)</sup>次に、A・J・グレマスの構造主義的記号学理論を適用したものとして、H・ポ  
ーアズの研究やヴァンダービルト大学のD・パットの指導の下で書かれたいくつかの博士論文がある。<sup>(12)</sup>しかし、この  
方法は、邦訳されているパットの著作『構造主義的聖書釈義とは何か』<sup>(13)</sup>を見ればわかるように、非常に繁雑であり、  
しばしばこの手の分析は秘儀的 (esoteric) だという批判を免れない。

また、いずれもまとまった著作ではなく論文の体裁ではあるが、以下のようなさまざまな研究がある。

まず、P・P・A・コツツェは、W・イーザーのいわゆる「受容美学」の方法を適用してテキストを分析した。こ  
の理論は、テキストにおけるギャップや曖昧さに対する読者の感受性に関わって、テキストにおけるさまざまな文学  
的特性を吟味するものである。<sup>(14)</sup>

あるいは、口頭言語と記述言語との間の相互関係、つまり、福音書の成立における言語媒体の変換の問題に視点を  
据えたW・H・ケルバーの研究がある。これは、ロゴス中心主義とその脱中心化といったきわめて現代的概念を用  
いた分析ともなっている。<sup>(15)</sup>

さらに、E・ギュットゲマンズのテキスト言語学理論に依拠したW・S・フォースターの研究がある。神学におけ  
る言語の問題の重要性を説くことによって、ギュットゲマンズは、「発生詩学 (generative poetics)」という基本構想  
のもと、先に言及したグレマスなどの構造主義的手法に即した分析方法を提唱するのであるが、フォースターはそれ  
に依拠している。<sup>(16)</sup>

異色などころでは、いわゆる世俗文学の研究者であるF・カーモードによるヨハネ福音書の文学的側面の研究があ  
る。彼は、ヨハネ福音書テキストを物語的統一性をもったものとして、その多様な文学的特性を探求する必要性を  
主張するのである。<sup>(17)</sup>

最後に、いくつかの「修辭批評」に分類される研究をあげておきたい。ヨハネ福音書における「アイロニー」の問題は早くから注目されていたが、最近ではP・デュークがこの主題に関して一書をなした。<sup>(18)</sup>また、G・A・ケネディは、新約聖書解釈における古典的修辭学の問題を扱った彼の著作のなかで、ヨハネ福音書テキストの理解に役立つ修辭学の問題を扱った。<sup>(19)</sup>あるいはさらに、より広く新しい「文学批評」の方法に目を配りつつヨハネ福音書テキストの修辭の問題を探求したM・デイヴィスの著作などがある。<sup>(20)</sup>

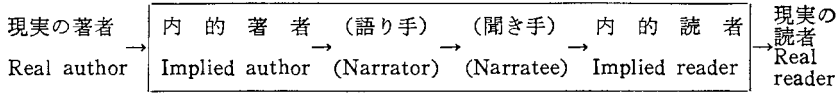
以上、ここであげたヨハネ福音書テキストに関するさまざまな「文学批評」の実践は、当然のことながら代表的なものにかぎられており、まだまだ多くの試みがなされ、研究書も次々と刊行されている。とりわけ、この節で論じなかった「物語批評」と「読者―応答批評」は重要であるが、次節でそれらについて若干詳しく述べたい。

## 二 「読者―応答批評」とヨハネ福音書

さて、前節で多少詳しく述べたこの新しい「文学批評」に即した最近のヨハネ福音書テキストの分析において、最も重要なものの一つであり、またある程度確立した評価が得られているものとして、A・カルベッパーとJ・L・ステイリーの研究をあげることができる。<sup>(21)</sup>両者とも、前節で論じたような現代のさまざまな文学批評理論を明示的に利用しているわけであるが、とりわけ、両者ともG・ジュネットやS・チャットマンの物語分析理論 (narrative theory) に大きく依拠している。特に、図1に示したチャットマンの物語テキスト・モデルが両者の分析の基底をなしている。したがって両者は、いわゆる「物語批評」に分類することもできるが、ステイリーは、その著作の副題 *A Rhetorical Investigation of the Implied Reader in the Fourth Gospel* が示すように、「内的読者 (implied reader)」<sup>(22)</sup> とな

図 1

S. Chatman, *Story and Discourse*, p. 151.



ち「テキストに内在する読者」に明確に焦点を当て(ただし、図2では implied audience)、その詳細な分析を行なっているという点で、「読者―応答批評」の実践例として位置づけることができる。(26)

他方、カルペッパーは、「語り手 (narrator)」、「視点 (point of view)」、「物語時間 (narrative time)」、「プロット (plot)」、「登場人物 (character)」、「内在的注釈 (implicit commentary)」などの項目を設定して、それらの詳細で有効な分析を行なっている。(27)しかし、「読者―応答批評」つまり「内的読者」のとりえかたという観点からすると、それを「聞き手 (narratee)」や「最初の読者 (first reader)」——彼の場合はそれをヨハネの教団 (Johannine community) と考えている(28)——とを混同する傾向があると、ステイリーによって批判されている。(29)つまり、私見によれば、カルペッパーの研究は、そもそも、彼の前著の研究対象でもあった「ヨハネ学派 (Johannine school)」のような「テキスト外的実体 (extratextual entity)」をチャットマンのモデルなどの「テキスト内的実体 (intratextual entity)」とただちに結びつけようとしており、その点で概念の混乱や非一貫性が見られるのである。(31)

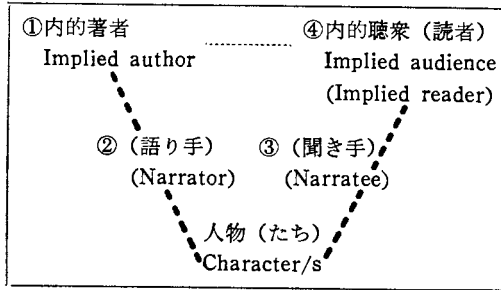
したがって、以下で述べるように、前者のステイリーの分析こそ、最も徹底したかたちの「読者―応答批評」であると同時に、本稿で新しい「文学批評」と言うところの研究方法をヨハネ福音書研究に適用した場合の一定の成果を示すものと見なすことができる。(32)この「読者―応答批評」という方法が本稿で言う新しい「文学批評」理論の新約聖書研究への適用として、とりわけヨハネ福音書テキストに適用すべきものとしてなぜ相応しいのかについて、先に説明しておきたい。

この点に関しては、F・F・セゴヴィアの適確な指摘に即して、以下の三点にまとめられるであ

図 2

J.L. Staley. *The Print's First Kiss*, p. 22.

現実の著者  
Real author



現実の聴衆(読者)  
Real audience  
(Real reader)

- ① 定義上、「内的著者」は物語媒体 (narrative medium) を必要条件とする。内的著者は常に「何かのなかに」ある。だから内的著者は、物語媒体の選択や言語的シニフィアン (linguistic signifiers) のなかで表現できるものでなければならぬのである (二八)。
- 内的著者は物語媒体のなかに「生きて」いるので、内的著者はまさに時間のなかに存在するのである。その時間とは、通常、現実の著者のものよりもかなり長い時間である (二一九)。
- だから、第四福音書における内的著者を理解することは、われわれがこの書物の統一性を仮定することから始めなければならないことを意味する。多層的な編集を仮定した解釈に関する問いは——現存するテクストの異文をのぞけば——、「著者の意図」に関する問い同様、このような分析においては場所をもたない。というのも、福音書テクストの統一性を仮定すると、テクスト全体が意図をもつことになるからである (二九一—三〇〇)。
- ② 第四福音書の語り手は「イエスの愛しておられた弟子」以外の者ではありえない。そして、彼もまた全知で遍在しているので、それによって彼は、ジュネットの言葉によれば、「物語世界外の (extradiegetic) 者」になり、物語を越えた者になっている (三九)。
- ヨハネ福音書第一九章三五節と第二章二四—二五節は、語り手と彼の物語との特別な関係を理解するために注意深く検討されなければならない第四福音書における中心的テクストである (三九)。
- 語り手はテクストに内在的 (intratextual) であり内的著者よりもテクストの「より下のレベル」に存在しているので、テクスト反省的 (text-reflective) であることなしに、「自己反省的 (self-reflective) でありうる。また、語り手は、内的著者と同じようにテクストの言説のすべての精妙な効果を意識していることができるのである (例えば、ヨハネ福音書第二〇章三一節では、語り手が「これらのことが書かれたのは、あなたがたが、……と信じるためであり」と言う) (三八)。
- ヨハネ福音書第二章二四—二五節は「二重指示のトリック」の技巧のもっとも明白な例である。というのも、ここで語り手は、(今やをはじめストーリー中の一人物であったことが明らかにされた) 目撃者・行為者という彼の地位を離れて、編者としての「われわれ」へと、そして最終的には限定された著者—語り手としての彼の役割 (付随的な誇張表現をともなった「私は思う」) へと移行するからである (四〇)。

ろう。<sup>(33)</sup>

① ヨハネ福音書テキストは、文学的観点からして非常に問題があると伝統的に考えられてきた。しかし、「読者—応答批評」のような新しい「文学批評」の分析理論によると、文脈上にある種のアポリアや困難が認められるとしても、この福音書テキストの物語単位や場面を、現在のこの福音書物語テキストにあるそのままのかたちで、有意味

③ 第四福音書においては、物語の特定の語りの場面でまだ起きていない出来事を語り手が過去時制を用いて描写するときにはいつでも、物語に関する聞き手の知識（そしてつまりは聞き手自身）を内的読者から区別することができる（四四）。

だから、イエスの復活に関する聞き手の知識（ヨハネ二・二二）、ヨハネの投獄に関する聞き手の知識（ヨハネ三・二四）、裏切り者に関する聞き手の知識（ヨハネ六・六四）、霊の賜物に関する聞き手の知識（ヨハネ七・三九）、そしてイエスの塗油に関する聞き手の知識（ヨハネ一・二）によって、第四福音書は、その聞き手を内的読者から区別するのである（四四）。

④ テクストの「直線性（linearity）」が、「内的読者」という言葉でわれわれが意味するものである（三四）。

テキストにおける内的読者の理解は、全体性の感覚を要求するが、しかし、その全体性の感覚は、物語の時間的性格や記述（*print*）の線的性格を内的読者の無時間的性格に捧げてしまうことはない（三五）。

内的読者は前方へ向けても後方へ向けてもテキストを知っているが、内的読者は所与の時点までに読みとられてきたことについてしか知識を持ち合わせていない（三五）。

内的読者は読んできたことについての完璧な知識と記憶を持っている、しかしやはり、その知識は内的読者の時間的身分によって制限されるのである（三五）。

内的読者は物語の時間的性質のなかに示されるので、それはまた物語の言語と形式、すなわち言語的シニフィアン（*linguistic signifiers*）と物語媒体（*narrative medium*）に結びつけられているに違いないのである（三五—三六）。

で一貫性のあるものとして統一的・包括的に読解することができるのである。すなわち、それらのアポリアや困難を解決するために、従来「歴史的―批判的」研究方法の枠内の「文学批評」でなされてきたように、「資料」、「記者」、「編集者」といった「テキスト外的実体」を通時的に推測することや留保しても、テキストの有意味な読解が可能になるのである。

② 従来の「歴史的―批判的」方法の枠内にある「文学批評」から「読者―応答批評」のような新しい「文学批評」の分析理論への転換は、理論自体を厳密で頑固な枠組みとして見ることをやめ、むしろある種の出発点として理論を見ていこうとするところにその特徴がある。従来の聖書研究における「文学批評」は、すでに述べたように、通時的・発展的モデルに即して、問題となっているテキストがその理論に従属させられなければならないなかった。しかし、理論を出発点として見ていこうとするこの転換は、むしろ、当該テキストそれ自体をユニークなものとしてとらえ、そのテキストのさまざまな特性に通じた分析 (informed analysis) を行なおうとするのである。

③ 新しい「文学批評」、とりわけ「読者―応答批評」の理論は、意味の唯一の場 (sole locus)、つまり分析されるべき対象としてのテキストという考え方から離れている。その結果、意味論的にも「実践的 (practical)」にも、意味を構成する読解過程のための案内役としてテキストを見なす方向をはっきりと選択するのである。「実践的」というのは、つまり、意味それ自体がテキストと読者の間の相互行為に存すると考えることにほかならない<sup>(34)</sup>。

次に、上記のような「読者―応答批評」の特徴をおさえたうえで、以下では、ステイリーのそういった方法による実際の分析を若干具体的に見ていきたい。

ステイリーはチャットマンの物語テキスト・モデルを用いるわけであるが、それをヨハネ福音書テキストに当て

はめたものが図2<sup>(35)</sup>である。それぞれのテキスト内的実体は、図2に抜き出したように、ステイリーの記述に即して確定することができる。チャットマンのモデルの「テキスト内的実体」のすべてが、「語り手」II「イエスの愛しておられた弟子」(ヨハネ福音書第二三章二三節、第二一章七、二〇節)のようにヨハネ福音書テキストにおいて名指されるわけではないが、図2に記したように、それらがヨハネ福音書の物語テキストにおいて、明確なかたちで分節でき、点が肝要なのである。

さて、そのような図式に即してステイリーはヨハネ福音書の「読者—応答批評」、すなわち「内的読者」の分析を行なうわけであるが、それは優れて物語世界の「時間的分析」であると規定される。好きなようにテキストを読むことのできる(例えば、どこから読んでもかまわない、あるいはどこで読み終えてもかまわない)われわれを含む「現実の読者 (real reader)」とは異なって、「物語自体が時間的実体である」<sup>(36)</sup>のに対応して、物語自体に内在する「内的読者」は、「その時間的身分に制限され」<sup>(37)</sup>ており、最初から読んできて「所与の時点までに読みとられてきたことについてしか知識を持ち合わせていない」<sup>(38)</sup>。そのような「内的読者」は、「テキストの直線性 (linearity)」に即して、「漸次的に真実が開示される方向へ動いて行く」<sup>(39)</sup>ことになる。結局、「内的読者は物語の時間的性質のなかに示されるので、それはまた物語の言語と形式、すなわちさまざまな言語的シニフィアン (linguistic signifiers) や物語媒体 (narrative medium) に結びつけられている」<sup>(40)</sup>。したがって、この分析方法の具体的手続きは、「テキストの修辭的構造」、「物語部と言説 (discourse) 部の関係」、そして「鍵語 (leitwörter)」などのテキストの大小さまざまな単位や要素を分析することになる。

それらの分析の細部は紙幅の都合上省略せざるをえないが、分析の結果、ステイリーは、図3<sup>(41)</sup>のように、「イエスの旅」をメルクマイルとしてヨハネ福音書テキスト全体を五分割する同心円構造を提示する。そして、ステイリーの

結論に即してごく概略的に結論を述べれば、このような物語構造の中で、「内的読者」は、混乱した理解、あるいは「だますじ」(victimization)と呼ばれる一つのレヴェルを経過して、より深い理解のレヴェルへという「信仰の旅」に誘われるのである、ということになる。<sup>(43)</sup>

以上、新しい「文学批評」、なかんずく「読者―応答批評」をヨハネ福音書研究に適用した最近の具体例を若干詳しく見てきた。ヨハネ福音書テキストの物語のいわばマクロ・レヴェルに関するこのような分析に、筆者が現在まで分析を進めてきたこのテキストの主として語のレヴェル、つまりいわばテキストのマイクロ・レヴェルに関する分析がいったいどのように結びつくのかを、次に明らかにしたい。

### 三 マクロな「文学批評」とマイクロな「文学批評」

先にも述べたヨハネ福音書テキストにおける文学的問題点、あるいは文脈上のアポリアや困難と呼ばれるものは、J・ヴェルハウゼンやE・シユヴァルツ以来、ヨハネ福音書の従来の意味での「文学批評」上の問題としてヨハネ福音書研究において定式化されてきたものである。<sup>(44)</sup> それらは、大きな文脈におけるものから単語レヴェルに至るまで、非常に多岐に渡る。<sup>(45)</sup> 従来それらの問題は、この福音書テキストの生成過程を推測するといういわば通時的分析によって解決が試みられてきた。そのような分析作業と解決の試みの中で、「しるし資料」や「ヨハネ教団」といったさまざまな「テキスト外的実体」に関する仮説が提出されてきたのである。<sup>(46)</sup> テキストの問題のそういった従来の通時的解決方法に対して、それらをテキスト内的に、つまり共時的に説明しようとするのが前節で述べた新しい「文学批評」の目論見なのである。ステイリーが行なった分析も結局同じ目論見のもとになされているわけであるが、ここでヨハ



図 3

J.L. Staley, *The Print's First Kiss*, pp.72-73.

第四福音書の同心円構造

プロローグ 1:1 - 18	第一の宣教旅行 1:19 - 3:36	第二の宣教旅行 4:1 - 6:71	第三の宣教旅行 7:1 - 10:42	第四の宣教旅行 11:1 - 21:25
ロゴスと神, 創造, 人間との関係 1:1 - 5	ヨハネの証言 ( <i>hisiēmi</i> ) 1:19 - 42	イエスのガリラヤへの旅 ( <i>aperchomai</i> ) 4:1 - 6	イエスのユダヤへの旅 ( <i>en</i> ) 7:1 - 13	イエスのユダヤへの旅 ( <i>phileō/agapaō</i> ) 11:1 - 16
ヨハネの証言 1:6 - 8	イエスのガリラヤへの旅 1:43 - 51	食べることと飲むことについてのイエスの議論 ( <i>aperchomai</i> ) 4:7 - 42	イエスが神殿に入り教える ( <i>en</i> ) 7:14 - 8:59	ラザロの復活 (第八の力ある業) 11:17 - 44
光/ロゴスの世界への旅 1:9 - 11	第一の力ある業 (水を葡萄酒に) 第二の力ある業 (宮清め)	第三の力ある業 (癒し) 第四の力ある業 (癒し)	第七の力ある業 (癒し)	
信じる者たちへの権限付与 1:12 - 13	第一のイエスの独白	第二の独白 第五の力ある業 (パンと魚)	第三のイエスの独白	拡大された独白 13:31 - 17:26
われわれのただ中へのロゴスの旅 1:14	2:1 - 3:21	第六の力ある業 (水上歩行) 4:43 - 6:21	9:1 - 10:21	11:45 - 19:42
ヨハネの証言 1:15	イエスのユダヤ地方への旅 3:22 - 24	食べることと飲むことについてのイエスの議論 6:22 - 59	イエスが神殿に入り教える ( <i>en</i> ) 10:22 - 39	イエスの復活 (第九・第十の力ある業) 20:1 - 21:14
ロゴスと人間, 再創造, 神との関係 1:16 - 18	ヨハネの証言 ( <i>hisiēmi</i> ) 3:25 - 36	イエスの旅 (隠喩的) ( <i>aperchomai</i> ) 6:60 - 71	ヨルダン川の向こう側へのイエスの旅 10:40 - 42	イエスの旅 (隠喩的) ( <i>phileō/agapaō</i> ) 21:15 - 23

ネ福音書テキストに存在するすべての「文学批評」上の問題とステイリーによるその分析結果に触れることはできない。そこで、この節の標題で言うところのミクロな「文学批評」、すなわち語のレビューにおける分析が新しい「文学批評」とどのように出会うことになるのかを、若干詳しく示してみたい。

例えば、筆者自身詳しく分析したことがあるヨハネ福音書における代名詞の問題をとりあげて検討してみたい。

一見非常に小さな問題のように見えるが、ヨハネ福音書第三章一節では、イエスの言葉の中に「わたしたちの」(h<sub>u</sub>man) という一人称複数代名詞と一人称複数動詞「わたしたちは・・・知っている」(w<sub>e</sub> know) が唐突に現われてくる。しかし、この小さな要素のとらえ方にも、従来の「歴史的―批判的」研究の枠内での「文学批評」と新しい「文学批評」との間では、両者の基本的モデルの相違による問題解決方法の差異が顕著に現われてくる。従来の発展モデルあるいは通時的説明の仕方による解釈の一例をあげれば、ここでは著者が、イエスとニコデモの対話というテキストの文脈を忘れ、「現実の著者」(real author) の同時代のユダヤ人に対する「テキスト外的実体」として推定された教団の証を投影していると解釈されることになる。<sup>(47)</sup>

しかし、ステイリーのような分析においては、まったく異なった観点からそれがとらえられることになる。ヨハネのテキストを時間的に、すなわち「内的読者」として最初から読み進めるならば、第三章までにおいて、イエスが<sup>(48)</sup>すなわち一人称単数代名詞を用いて発言することはない、むしろ第三章まではそれは専ら洗礼者ヨハネが用いるという「時間的」なテキストの特徴をとらえて、この人称代名詞の単数・複数の変化をステイリーは先に図3で示したような彼自身のヨハネ福音書テキスト全体に関する構造を確立するための傍証として<sup>(48)</sup>いるのである。

ステイリーは人称代名詞についてかなり注目しているが、人称代名詞を越えて、さらに動詞の人称の問題を考えて

いくならば、さらに興味深いことが言える。例えば、これもやはり従来の分析の枠組みでは、「テクスト外的実体」である「編集者」の手に帰されることが多いのであるが、ヨハネ福音書第二章二四節の一人称複数「わたしたちは……知っている (*oidousin*)」を、彼は「内的著者 (*implied author*)」が、「語り手 (*narrator*)」の二重の指示(この弟子」と「わたしたち」という手法を使って、自己と物語レヴェルを開示するものである、と主張している。<sup>(50)</sup>さらに、この一人称複数表現は、ヨハネ福音書のいわゆる「プロローグ」(ヨハネ福音書第一章一〜一八節)の第一章一四節の一人称複数代名詞「わたしたちのあいだに」(*en meta*)や一人称複数動詞「わたしたちは……(恵みを)受けた」(*eklabomen*)、同じく一六節の「わたしたち」(*hemeis*)や一人称複数動詞「わたしたちは……」(*hemeis*)<sup>(51)</sup>など微妙に繋がっていることを考慮する必要があるともステイリーは指摘している。筆者自身がかつて行なったヨハネ福音書テクストにおける人称代名詞の分析は、動詞の人称の問題とは結びつけられていなかったし、「内的読者」やテクストの「時間的」読解を考慮していないので、ヨハネ福音書テクストにおける人称代名詞の全般的使用の特徴と、それらの言語的・形式的機能を示唆するにとどまっていた。<sup>(52)</sup>しかし、逆に、そういった観点にはあまり気を配っていないステイリーの考察に筆者のかつての探求を結び合わせた場合には、この方向での分析がさらに進められる可能性があると考えられる。

例えば、さらにステイリーは、「物語部分と直接話法部分が常に結びついてそれがまとまったかたちで繰り返している構造は、ヨハネ福音書の神学と物語の展開のなかで重要な働きをになっている」と述べて、叙法や話法への注意も喚起している。しかし、それは、人称代名詞や同じくかつて筆者自身が分析したこのテクストにおける特徴的な<sup>(53)</sup>という接続詞の使用の問題とも、実は密接な関連があるのである。<sup>(54)</sup>さらに、ステイリーはヨハネ福音書の物語において、その「内的読者」が「イエスについての他の人々の知識によって、つまり二次的経験を土台として信仰へ

と導かれる<sup>(55)</sup>」などとも述べているが、この二次性やテキストのある種の間接性は、やはり人称代名詞や *she* のもつ言語上の形式的性格と関連があると考えられる<sup>(56)</sup>。

また、動詞の時制に関しても、ステイリーは「聞き手 (narratee)」と「内的読者」の区別などに際して、それに着目する必要があることを述べている<sup>(57)</sup>。

以上の点に関しては、本稿での叙述はあくまで示唆的なものにとどまっており、また、ステイリー自身がこの種のミクロ・レヴェルの分析を詳細に行なっているとは言えないので、今後、上記のような観点を含めて、テキストのマクロな「文学批評」とも言えるステイリーの行なったような「読者―応答批評」の方法によりながら、さらに組織的・体系的な分析を進めていくことが課題として残されているであろう。

## おわりに

最後に若干のまとめと展望を述べておきたい。

例えば、先のヨハネ福音書第三章一節の一人称複数代名詞の例についてみると、一八二八年に出版された著作のなかで H・E・G・パウルスは、この記事であるイエスとニコデモの出会いが文字どおり史実であり、ここで用いられている一人称複数代名詞は「イエスと洗礼者ヨハネ」のことであるとしている<sup>(58)</sup>。十九世紀以降のいわゆる「歴史的―批判的」聖書研究のなかのなかでは、このような解釈は一蹴されるであろうが、ことからは、それほど単純ではないように思われる。それぞれの時代がそれぞれの時代の合理性・学問性をめぐって葛藤を続けているという状況が、新約聖書研究における解釈の歴史にも色濃く反映しているのではないだろうか。

本稿で述べてきた新しい「文学批評」はさまざまな学問領域や理論にその根を持つ、と一で論じたが、その一つに言語学者R・ヤコブソンの理論がある。彼は、言語の指示 (reference) 性、つまりメッセージの「内容」ではなく、詩的機能、つまり非指示的なメッセージの「形式」そのものの研究に学問的詩学としての厳密性を与えたのである。<sup>(59)</sup> そのようなヤコブソンの理論とも基本的理念を共有すると言える新しい「文学批評」を応用したヨハネ福音書研究においては、新たに「Wie」というカテゴリーの探求が必要である、とG・R・オディは論じている。<sup>(60)</sup> この「Wie」とは、R・ブルトマンがヨハネ福音書の啓示理解のために提案した有名な「Was」と「Das」の二分法をもじったものである。オディによれば、現在もこのテキストの解釈に際して、その啓示理解のために頻繁に用いられる概念である。「Was」と「Das」の二分法は、ヨハネ福音書の物語を定式化された神学的抽象物に還元してしまっており、その言語の持つ特殊性やテキストにおける「形式」と「内容」の相互関係を見落としていられるとされる。<sup>(61)</sup> そのような不備を避けるために要請されるのが、ヨハネ福音書テキストにおける「Wie」すなわち物語様式 (narrative mode) の探求なのである。オディは、「第四福音書の物語は、(共観福音書の報告においてしばしばそうであるように) たんに啓示を媒介するものではなく、啓示そのものである」とまで言いきっている。この発言の神学的含意はひとまず留保するとしても、今日では、本稿で論じたような新しい「文学批評」、あるいは「読者―応答批評」に即して、ヨハネ福音書テキストにおけるそういった「Wie」の研究が行なわれることがますますもとめられているのである。

注

(1) この用語に関しては定訳がない。わかりやすく言い換えると、「テキストに対する読者の応答作用の分析」とでもなるが、

りの記述は冗長なので、本文では「読者—修辭批評」を省略。

(2) J. Mulenburgh, "Form criticism and Beyond," *Journal of Biblical Literature* 88 (1969), pp. 1—18.

(3) より限定的な言えは、テラヌットの修辭学的分析「すなわちつわゆる「修辭批評 (rhetorical criticism)」は「新しい「文学批評」の一部門である。新約聖書諸文書に対する最も限定的な意味での「修辭批評」とは「古代ギリシア・ローマの修辭学」あるいはクニヒストの修辭学に基づいた新約聖書テラヌットの分析である。この点に関しては、例えは、次の著作の示した箇所を参照。G.A. Kennedy, *New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1984), pp. 97—140. しかるに、現在の修辭学の問題を視野に入れた「修辭批評」は、本文で後述するほかの新しい「文学批評」のちよよまな分析方法と分かつてくる。この点に関しては、次の箇所を参照。D.F. Watson & A.J. Hauser, *Rhetorical Criticism of the Bible: A Comprehensive Bibliography with Notes on History and Method* (Leiden・New York・Köln: E. J. Brill, 1994), p. II5. だが、ワトソン・ヘーサーの講演が与えた影響に関しては、次の箇所を参照。 *ibid.*, pp. 4, 107.

(4) 従来の「文獻批評・資料批評」としての「文学批評」を本稿により扱うような新しい「文学批評」との関係については、次の記述を参照。W.A. Beardslee, "Recent Literary Criticism," E.J. Epp & G.W. MacRae eds. *The New Testament and Its Modern Interpreters*, (Philadelphia: Fortress Press, 1989), pp. 175—198. "ターナン・ベーンの講義以前に遡って「文学批評」の先駆者として、ロマンティック・ア・ノット・ノットの業績がある。E. Auerbach, *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature* (Garden City, NY: Doubleday, Anchor, 1953). さまざまな文化の「文学」の福音書の物語を論じた第二章が重要である。A.N. Wilder, *The Language of the Gospel: Early Christian Rhetoric* (New York: Harper and Row, 1964).

(5) つわゆる世俗の文学批評理論を概観するものとして、やはり次の著作が挙げられる。T. Eagleton, *Literary Theory: An Introduction* (Oxford: Basil Blackwell, 1983). 大橋洋一訳『文学とは何か—現代批評理論への招待』岩波書店、一九八五年。他方、それら世俗の文学批評理論と新約聖書研究「とりわけ福音書研究におけるつわゆる新しい「文学批評」を関連つけた議論・評価に関しては、著者のモリスの「脱構築主義的かたよりを確保すれば、次のものがよい。S.D. Moore, *Literary Criticism and the Gospels: The Theoretical Challenge* (New Haven・London: Yale University Press, 1989). たまたま、この書では「構造主義的解釈」「談話 (discourse) 分析」「修辭批評」などは考察の対象となっていない。

- 5° *ibid.*, xx.
- (6) M.H. Abrams, *The Mirror and the Lamp: Romantic Theory and the Critical Tradition* (New York: W.W. Norton and Co., 1958). ただし「本文のせよめは」次の著作に49° M.A. Powell comp., *The Bible and Modern Literary Criticism: A Critical Assessment and Annotated Bibliography* (New York · Westport, Conn. · London: Greenwood Press, 1992), pp. 5 f.
- (7) *ibid.*, p. 12.
- (8) このような新約聖書研究における新しい「文学批評」が持つ基本的前提に関しては、注(5)であげたムーアの著作の次の箇所を参照。Moore, *op. cit.*, pp. 3—13. また、筆者はこのような新約聖書学方法論の問題を、「言葉」というより大きな一般的文脈で論じた。拙稿「言葉と宗教」土屋博編著『聖と俗の交錯——宗教学とその周辺』北大図書刊行会、一九九三年、一三八—一六四頁。従来の「歴史的—批判的」方法の枠内にある「文学批評」とこの新しい「文学批評」との間には、いわばパラダイム・チェンジが生じており、両者は通約不可能である、というのが本稿においても筆者の基本的考えである。それに対して、おもむきまな新しい「文学批評」の方法を従来の「歴史的—批判的」方法の枠内にある「文学批評」に「統合」しようとする考え方もある。それに関しては、大貫隆著『福音書研究と文学社会学』岩波書店、一九九一年、とりわけ「■ モハネ福音書の文学社会学的分析のために——隣接理論との方法論的統合をめざして——」(同書、八五—一四三頁)を参照。二つの「文学批評」にそれぞれ異なる方向をこのように扱ってゆくかを問うては、次の論文が参考である。P.R. Noble, "Synchronic and Diachronic Approaches to Biblical Interpretation," *Literature & Theology* 7 (1993), pp. 130—148. やはり「両者の関係が「競争的 (antagonistic)」であるならば、その生産的であることがない。」
- (9) J.D. Crossan, "It is Written: A Structuralist Analysis of John 6," *Semeia* 26 (1983), pp. 3—21.
- (10) ヌハネの構造主義的記号学理論を関しては、次の著作を参照。A.J. Greimas, *Semantique structurale——recherche de méthode* (Paris: Librairie Larousse, 1966). 田島宏・島居正文訳『構造意味論——方法の探求』紀伊國屋書店、一九八八年。
- (11) H. Boers, *Neither on This Mountain Nor in Jerusalem: A Study of John 4* (Atlanta: Scholars Press, 1988).
- (12) H.A. Cautron Jr., "The Meaning of Kingship in Johannine Christology: A Structuralist Exegesis of John 18 :

- 1 - 20 : 18," Ph. D. diss., Vanderbilt University, 1984. J.R. Jones, "Narrative Structures and Meaning in John 11 : 1 - 54," Ph. D. diss., Vanderbilt University, 1978. S.S. Pakk, "Structural Analysis of John W : 1 - 58 : Meaning of the Symbol 'Bread of Life,'" Ph. D. diss., Vanderbilt University, 1984.
- (2) D. Patte, *What is Structural Criticism?* (Philadelphia: Fortress Press, 1976). 中区一版・神田鶴次郎『構造主義の理論と実践』(1982) pp. 198-200.
- (3) P.P.A. Kotzé, "John and Reader's Response," *Neotestamentica* 19 (1985), pp. 50-63. ヲーケーの理論を踏襲してその受容者の反応を論じた W. Iser, *The Act of Reading: A Theory of Aesthetic Response* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1978). 藤田良雄『読者の行為』(1982) pp. 198-200.
- (4) W.H. Kelber, "In the Beginning Were the Words: The Apotheosis and Narrative Displacement of Logos," *Journal of the American Academy of Religion* 58 (1990), pp. 69-98. 聖書研究の発展を踏襲してその受容者の反応を論じた W.H. Kelber, *The Oral and the Written Gospel* (Philadelphia: Fortress Press, 1983). 神田鶴次『口語と書語の対立』(1983) pp. 198-200.
- (5) W.S. Vorster, "The Gospel of John as Language," *Neotestamentica* 6 (1972), pp. 19-27. キルシュマンとケルバーの理論を踏襲してその受容者の反応を論じた Chr. Kaiser Verlag, 1971). ヲルバー『福音書研究』(1971) pp. 19-27.
- (6) W.S. Vorster, "The Gospel of John as Language," *Neotestamentica* 6 (1972), pp. 19-27. キルシュマンとケルバーの理論を踏襲してその受容者の反応を論じた Chr. Kaiser Verlag, 1971). ヲルバー『福音書研究』(1971) pp. 19-27.
- (7) W.S. Vorster, "The Gospel of John as Language," *Neotestamentica* 6 (1972), pp. 19-27. キルシュマンとケルバーの理論を踏襲してその受容者の反応を論じた Chr. Kaiser Verlag, 1971). ヲルバー『福音書研究』(1971) pp. 19-27.
- (8) W.S. Vorster, "The Gospel of John as Language," *Neotestamentica* 6 (1972), pp. 19-27. キルシュマンとケルバーの理論を踏襲してその受容者の反応を論じた Chr. Kaiser Verlag, 1971). ヲルバー『福音書研究』(1971) pp. 19-27.
- (9) W.S. Vorster, "The Gospel of John as Language," *Neotestamentica* 6 (1972), pp. 19-27. キルシュマンとケルバーの理論を踏襲してその受容者の反応を論じた Chr. Kaiser Verlag, 1971). ヲルバー『福音書研究』(1971) pp. 19-27.
- (10) W.S. Vorster, "The Gospel of John as Language," *Neotestamentica* 6 (1972), pp. 19-27. キルシュマンとケルバーの理論を踏襲してその受容者の反応を論じた Chr. Kaiser Verlag, 1971). ヲルバー『福音書研究』(1971) pp. 19-27.
- (11) W.S. Vorster, "The Gospel of John as Language," *Neotestamentica* 6 (1972), pp. 19-27. キルシュマンとケルバーの理論を踏襲してその受容者の反応を論じた Chr. Kaiser Verlag, 1971). ヲルバー『福音書研究』(1971) pp. 19-27.
- (12) W.S. Vorster, "The Gospel of John as Language," *Neotestamentica* 6 (1972), pp. 19-27. キルシュマンとケルバーの理論を踏襲してその受容者の反応を論じた Chr. Kaiser Verlag, 1971). ヲルバー『福音書研究』(1971) pp. 19-27.
- (13) W.S. Vorster, "The Gospel of John as Language," *Neotestamentica* 6 (1972), pp. 19-27. キルシュマンとケルバーの理論を踏襲してその受容者の反応を論じた Chr. Kaiser Verlag, 1971). ヲルバー『福音書研究』(1971) pp. 19-27.
- (14) W.S. Vorster, "The Gospel of John as Language," *Neotestamentica* 6 (1972), pp. 19-27. キルシュマンとケルバーの理論を踏襲してその受容者の反応を論じた Chr. Kaiser Verlag, 1971). ヲルバー『福音書研究』(1971) pp. 19-27.
- (15) W.S. Vorster, "The Gospel of John as Language," *Neotestamentica* 6 (1972), pp. 19-27. キルシュマンとケルバーの理論を踏襲してその受容者の反応を論じた Chr. Kaiser Verlag, 1971). ヲルバー『福音書研究』(1971) pp. 19-27.
- (16) W.S. Vorster, "The Gospel of John as Language," *Neotestamentica* 6 (1972), pp. 19-27. キルシュマンとケルバーの理論を踏襲してその受容者の反応を論じた Chr. Kaiser Verlag, 1971). ヲルバー『福音書研究』(1971) pp. 19-27.
- (17) F. Kermode, "John," R.A. Alter and F. Kermode eds., *The Literary Guide to the Bible*, (Cambridge, MA: Belknap Press, 1987), pp. 440-466.
- (18) P. Duke, *Irony in the Fourth Gospel* (Atlanta: John Knox Press, 1985).



- (19) G. A. Kennedy, *op. cit.* の 26、第三巻 27、モンス福音書の 27 の「告別説教」(モンス福音書巻一三章三一節～巻一七章二三節)の終結の問題を扱っている。
- (20) M. Davies, *Rhetoric and Reference in the Fourth Gospel* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1992).
- (21) R. A. Culpepper, *Anatomy of the Fourth Gospel: A Study in Literary Design* (Philadelphia: Fortress Press, 1983.)
- (22) J. I. Staley, *The First Print's Kiss: A Rhetorical Investigation of the Implied Reader in the Fourth Gospel* (Atlanta: Scholars Press, 1988). この著作は、特にステューリーの研究に関する評論として、次の著作の示した箇所を参照。J. Ashton, *Understanding the Fourth Gospel* (Oxford: Clarendon Press, 1991), p. 114, n. 1. ただし、ステューリーの著者に対する極端な評論として、次の論文も示した箇所を参照。S. E. Porter, "Why Hasn't Reader-Response Criticism Caught on in New Testament Studies?" *Literature & Theology* 4 (1990), pp. 281 f. 以下同様。ポーターの「読者—応答批評」に対する批判は、同書 27 頁 287, 190. 400 以下、次の論文を参照。S. E. Porter, "Reader-Response Criticism and New Testament Study: A Response to A. C. Thiselton's *New Horizons in Hermeneutics*," *Literature & Theology* 8 (1994), pp. 94-102.
- (23) 彼のシナキナルクの依拠として、次の箇所などを参照。Culpepper, *op. cit.*, pp. 53 ff., et al. Staley, *op. cit.*, p. 11, n. 26, et al. 彼のシナキナルクの依拠として、次の箇所などを参照。Culpepper, *op. cit.*, p. 6, et al. Staley, *op. cit.*, pp. 21 f., et al. シナキナルクの依拠の理論に関しては、彼の自身の次の著作を参照。G. Genette, 『Discours du récit, essai de méthode』, *Figure III* (Paris: Seuil, 1972). 花輪光・和泉涼一訳『物語のテクニク——方法論の試み』書肆風の薔薇、一九八五年。S. Chatman, *Story and Discourse: Narrative Structure in Fiction and Film* (Ithaca, NY and London: Cornell University Press, 1978).
- (24) Chatman, *op. cit.*, p. 151.
- (25) 彼の研究に先立って「物語批評」による研究として次のものがあろう。B. Olsson, *Structure and Meaning in the Fourth Gospel: A Text-Linguistic Analysis of John 2 : 1-11 and 4 : 1-42*, trans. by J. Gray (Lund, Sweden: Gleerup, 1975). この研究に関しては、次の箇所を参照。Staley, *op. cit.*, pp. 10—13.
- (26) Staley, *op. cit.*, p. 22.
- (27) ステューリーの研究の「読者—応答批評」としての位置づけに関しては、注(21)であげたアンソンの著作とポーターの

論文のそれぞれの箇所を参照。

- (27) 「語り手」と「視点」を同じくチャールズマンやジュネットの他、B・ウスマンスキーの理論の影響、「物語時間」の分析に関してはジュネットの理論の影響、「内的読者」を同じくイーサーの理論の影響が大きい。それぞれ次の箇所を参照。Culpepper, *op. cit.*, pp. 15—49, 53—75 and 205—227. ウスマンスキーの理論に関しては、彼の次の著作を参照。B. Uspensky, *A Poetics of Composition: The Structure of the Artistic Text and Typology of a Compositional Form*, trans. by V. Zavarin and S. Witing (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1973).
- (28) Culpepper, *op. cit.*, pp. 43—49, 206—227.
- (29) Staley, *op. cit.*, p. 44, n. 117, p. 45, n. 121 and p. 46.
- (30) R.A. Culpepper, *The Johanne School: An Evaluation of the Johanne-School Hypothesis Based on an Investigation of the Nature of Ancient Schools* (Missoula, MT: Scholars Press, 1975).
- (31) スタイリーによれば、「モンネ教団」の中心は「キリスト教的実体」をこころの「歴史的」再構成をキリストの修辭的分析によってただたなに行なうことにはあつたが、Staley, *op. cit.*, p. 46, n. 126.
- (32) それに対して、ポーターによれば、カルヴェンヌの方が、「内的読者」に対する「読者—応答批評」の理論的スタンスを、その出づる箇所より示す。Porter, “Why Hasn’t Reader-Response Criticism Caught on in New Testament Studies?” pp. 282 f. Porter, “Reader-Response Criticism and New Testament Study: A Response to A.C. Thiselton’s *New Horizons in Hermeneutics*,” pp. 68 f. 「読者—応答批評」はキリスト教的な「読者」ならぬ、この問題に関しては、次の論文が最も包括的を扱っている。R.M. Fowler, “Who is ‘The Reader’ in Reader Response Criticism?”, *Semeia* 31 (1985), pp. 5—21. ノーマンズは、以下にあげる著作にわたる、ノーマンズに大きく依拠しながら、「理想的読者 (ideal reader)」という概念を提唱する。Fowler, *op. cit.*, pp. 15—18, 21. S. Fish, *Is There Text in This Class? The Authority of Interpretative Communities* (Cambridge, MA and London: Harvard University Press, 1980). 小林昌夫訳『このクラスにテキストはありませんか——解釈共同体の権威』(抄訳) みすま書房、一九九二年。ただし、フィッシュやノーマンズに比べても「読者—応答批評」による実際の分析は、「時間経験としての読み」の分析であり、ステイリーの言う「物語時間」の分析に近い。Fish, *op. cit.*, pp. 26 f. Fowler, *op. cit.*, pp. 18—21.
- (33) 本文におけるまとは、次の論文の示した箇所におけるセムウムのまに即して、筆者が自由に敷衍したものであ

90. F. F. Segovia, "Towards a New Direction in Johannine Scholarship: The Fourth Gospel from a Literary Perspective," *Semeia* 53 (1991), p. 13.
- (34) 私見では、この「実践的」というのは、従来の「歴史的―批判的」方法における「文学批評」の枠内ではえられなかった「読者―応答批評」の持つ独自の特徴である。この考え方は、頑迷な主―客二元論に反対する現代哲学の動向や、言語行為論のような言語の使用面の分析に貢献する現代の言語理論の展開と密接な関係がある。この点に関しては、本稿一の記述を以下の箇所を参照。Powell comp, *op. cit.*, pp. 4 f.
- (35) Staley, *op. cit.*, p. 22. 各説明文の最後の括弧内の数は「ステイリーの著作 (Staley, *op. cit.*) の頁数を表す。
- (36) *ibid.*, p. 33.
- (37) *ibid.*, p. 35.
- (38) *ibid.*
- (39) *ibid.*, p. 34.
- (40) *ibid.*, pp. 35 f.
- (41) *ibid.*, pp. 72 f.
- (42) しかし、ポーターは、「ステイリーの分析を、「フォールマリスト的な綿密な読解の試み以上のものではない」と断じる。Porter, "Why Hasn't Reader-Response Criticism Caught on in New Testament Studies?" p. 282. 逆に、「オナノ婚礼」(ヨハネ福音書第二章1～12節)に關してステイリーが行なった「読者―応答批評」の分析に於ける解釈 (Staley, *op. cit.*, pp. 83—90.) を「メシヤンは優れたものとみなし、この新しい方法の適用の正当性を示している」とする。Ashton, *op. cit.*, p. 114, n. 1.
- (43) Staley, *op. cit.*, pp. 95 f. pp. 116—118. 「たまたま」(victimization)とは、「ステイリーが次の著作から借りてきたもの」である。J. Meek, *Literary Irony and the Literary Audience: Studies in the Vicimization of the Reader in Augustan Fiction* (Amsterdam: Rodopi, 1974), p. 6. 「たまたま」を「若干詳しく説明すると」次のようになる。ヨハネ福音書の物、語では、「語り手」によって「洗礼者ヨハネとユダヤ人たち (一・二六、三一、三四)」、洗礼者ヨハネとイエス (一・二七、二九、三四、三・二七、三六)、イエスと彼の母 (二・一、四・一五)、イエスとユダヤ人たち (二・一八、二二)とていつたさまざまな分裂 (disjunction) が語られる。この分裂についての知識を共有するものとして、「いわば「すべ

てを知った」ものとして、「語り手」と「内的読者」は「内部の者 (insider)」であるというべきである。とりわけ、「内的読者」はそのように思いつくべきである。ところが、物語の時間的展開のなかで、「語り手」は「内的読者」とこの共同を裏切り、「内的読者」を「部外者 (outsider)」の位置で起めるのである(例えば、ヨハネ三・二二、二六を対して四・一一)。このような「内的読者」を「たまたま (victimize)」装置が、ヨハネ福音書の物語には随所でみられる、というわけである。詳しくは次の箇所を参照。Staley, *op. cit.*, pp. 97 f.

- (44) J. Wellhausen, *Erweiterungen und Änderungen im vierten Evangelium* (Berlin: G. Reimer, 1908). E. Schwartz, "Aporien im vierten Evangelium," *Nachrichten der Gesellschaft der Wissenschaften in Göttingen* (1907) S. 342-372, (1908) S. 115-188, S. 497-560.
- (45) ヨハネ福音書をよめる「歴史的・批判的」方法の枠内である従来の「文学批評」の問題でござれば、次の記述が参考になる。U. Schnelle, *Antidoketische Christologie im Johannesevangelium: Eine Untersuchung zur Stellung des vierten Evangeliums in der johanneischen Schule* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986), S. 12-19.
- (46) 「この「救済」と題しては、次の著作を参照。R. T. Fortna, *The Gospel of Signs: A Reconstruction of the Narrative Source Underlying the Fourth Gospel* (Cambridge: Cambridge University Press, 1970)。「ヨハネ福音書の歴史」に関する著述は、次の著作の示した箇所が参考になる。Schnelle, *op. cit.*, S. 53-59.
- (47) 例えば次の著作の示した箇所における解釈を参照。T. Onuki, *Gemeinde und Welt im Johannesevangelium: Ein Beitrag zur Frage nach der theologischen und pragmatischen Funktion des johanneischen Dualismus* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1984), S. 83 f.
- (48) Staley, *op. cit.*, pp. 61, 76.
- (49) 例えば次の註解書の示した箇所における解釈を参照。R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes* (KEK) (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1978<sup>9</sup>), S. 555.
- (50) Staley, *op. cit.*, p. 40.
- (51) *ibid.*
- (52) 拙稿「ヨハネ福音書における代名詞に関する『文学批評』的分析の試み」北海道大学文学部編『北海道大学文学部紀要』三十九ノ一、一九九〇年、八三〜一二〇頁。

- (53) Staley, *op. cit.*, p. 69.
- (54) 次の論文を参照。拙稿「ヨハネ福音書における代名詞に関する『文学批評』的分析の試み」、拙稿「ヨハネ福音書における52の「問題」日本宗教学会編『宗教研究』二七七号、一九八八年、一七五～二〇二頁。W. Wuellner, "Putting Life Back into the Lazarus Story and Its Reading: The Narrative Rhetoric of John 11 as the Narration of Faith," *Semeia* 53 (1991), pp. 113-132. 山内眞訳「ヨハネによる福音書第11章(ラザロの物語)の物語修辭法」東京神学大学神学會編『神学』52号(信仰と歴史)、一九九〇年、二四二～二五六頁。特に、次の箇所を参照。Wuellner, *op. cit.*, p. 123. 山内眞訳、一五二頁。
- (55) Staley, *op. cit.*, p. 81.
- (56) ヨハネ福音書テクニストのある種の間接性に関しては、次の論文を参照。拙稿「ヨハネ福音書におけるいくつかの文体の統合的把握の試み」日本新約学会編『新約学研究』第十九号、一九九一年、二五～四二頁。とりわけ、この論文の三四～三六頁を参照。
- (57) Staley, *op. cit.*, p. 44. *オキナ*、本稿の図にも参照。ヨハネ福音書テクニストにおける動詞時制の問題は、次の論文を参照。拙稿「ヨハネ福音書の時制(称)論の試み」日本新約学会『新約学研究』第二二号、一九九四年(予定)。
- (58) H.E.G. Paulus, *Das Leben Jesu, als Grundlage einer reinen Geschichte dei Unchristentums*, 4 vols. (Heidelberg: C.F. Winter, 1828). ただし、本文の記述は次の著作の示した箇所を述べている。W. Baird, *History of New Testament Research, Volume one: From Deism to Tübingen* (Mineapolis: Fortress Press, 1992), pp. 201 f.
- (59) 例として次の論文を参照。R. Jakobson, "Closing Statement: Linguistics and Poetics, T.A. Sebeok ed., *Style in Language* (New York: Wiley, 1960), pp. 350-377. 川本茂雄監訳、田中トシ子訳「言語学と詩学」『一般言語学』オキナ書房、一九七三年、一八三～二二二頁。
- (60) G.R. O Day, "Narrative Mode and Theological Claim: A Study in the Fourth Gospel," *Journal of Biblical Literature* 105 (1986), pp. 657-668.
- (61) *ibid.*, p. 661.
- (62) *ibid.*, p. 668. 引用文中の傍点はオキナによる。

聖書ナキスマ・ロンロータンス

Nestle - Aland *Novum Testamentum Graece* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1990<sup>29</sup>)

『聖書 新共同訳』日本聖書協会、一九八七年。

*Concordance to the Novum Testamentum Graece* (Berlin・New York: Walter de Gruyter, 1987<sup>3</sup>).

## キエルケゴール仮名著作の語り

大 利 裕 子

〔論文要旨〕 キエルケゴールは、信仰に対して無自覚な読者に対し、キリスト教的なものへ覚醒させることを自らの著作活動の意図とした。特異な仮名著作もその手段の一つである。著者としてのキエルケゴールが背後に退くことによつて、読者にテキストとの対話を促すことを試みた、と考えられる。しかし、読者の参与を促す「語り」という点からのアプローチは少ないように思われる。本論では、論議を呼んだ前期仮名著作の『おそれとおのき』に即して仮名著者の語り方に注目し、テキストが読者に働きかけ、キリスト教的な覚醒という意図に即した変容をもたらす構造をもつことを考察する。最後にこの語り方がキエルケゴールのキリスト認識の理解に繋がることを示し、これらの考察がキエルケゴールのみならず、宗教的テキストの性質、また宗教的認識の考察にも資する可能性を示唆する。

△キーワード▽ 仮名著作、語り、空所、矛盾

### 一 キエルケゴール解釈にあたって

キエルケゴールは『我が著作活動の視点』において、自らを一貫して「宗教的著作家」<sup>(1)</sup>、しかも「建徳的著作家」<sup>(2)</sup>であると規定している。そして著作活動の目的が読者に「宗教的なもの、キリスト教的なものに注目させること」<sup>(3)</sup>であったと述べている。この自己規定をそのまま受け入れるならば、キエルケゴールの著作は、単なる宗教思想の理論的提示ではなく実存的提示であり、読者の実存の変化を念頭においた実践的な性格をもつものとして捉えられなくてはならない。

はならない。

キェルケゴールは、このキリスト教的なものへの覚醒のために様々な手段を用いた。彼の著作活動で最も大きな特徴をなしていると思われる、特異な仮名。実名著作という二重構造もまたこの意図に即したものであると我々は考(4)える。彼は前期には、審美的著作を仮名で出版し、仮名著作の発行に従うような形で建徳的談話を実名で出版している。自ら「転回点」と呼(5)び、それ以前の仮名著者が自分であると告白した『哲学的断片の非学問的後書』の後も、アンチ・クリマクスという仮名で著作を出版している。先の「視点」では、前期に一連の仮名著作を出版した背景として以下のように語っている(6)。すなわち、現代のキリスト教界の間はキリスト者であるという空想に囚われているので、キリスト教世界に再びキリスト教を導入することが必要となる。しかし人々の錯覚は直接的には除去されない。それゆえ本来宗教的著作家であるキェルケゴールが、まずキリスト者ではなく審美的人間を装う「欺瞞」が必要となり、仮名という手段が用いられることになる。つまり、彼の意図は彼の言葉によれば無自覚な自称「キリスト者」を「欺くこと」によって「真実へともたらし(7)すこと」である。

仮名著作に関してキェルケゴールは、『後書』の「最初にして最後の説明」の告白の後、仮名の諸著書には自分身の言葉は一言もないので、もし誰かが仮名著書の言葉を引用する場合には、各々の仮名著者の名前を引用してキェルケゴールの名は引用しないようにしてもらいたい、と述べている(8)。つまり仮名の著書は建前としては、すでに真の著者キェルケゴール本人の手を離れて仮名著者のものとなっているということになる。仮名著作は、いわば仮名著者をその語り手とする一種のフィクションのように理解されるのである。ここに、キェルケゴールに固有の解釈上の難しさが存在する。一般に解釈はテキストから著者以上に著者を知ることである、と考えられてきた。しかしキェルケゴールと我々の前にある仮名テキストとの間には断絶があり、テキストの上にキェルケゴール自身を採すことは困難



になる。逆に言えば、彼はテキストを「著者キェルケゴール」から解放するために自らの姿を消したのである。それは読者に「著者」(キェルケゴール)ではなくテキストそのものに目を向けさせるためと考えられる。

ではキェルケゴールの仮名テキストの場合、我々は如何にキェルケゴールを知り得るのだろうか。一つ考えられるのは、歴史的なアプローチ、つまり彼の当時の事情に遡り、個人史から解明することである。もう一つは、テキストからである。後者のアプローチでは、我々は一旦著者を括弧にいれて、まずテキストそのものと対峙することへ促される。読者がまさにキェルケゴール自身の思惑に従い、テキストを読むことによって、逆にキェルケゴールのメッセージを聞き取り得るのではないか。本論ではテキストと読者との対話という面から、キェルケゴールの仮名著作を見たい。

ただし、この立場は歴史的アプローチと排除し合うものではない。いかにテキストとの対話を試みても、キェルケゴール自身特定の状況の中に生きており、その状況は現代の我々から見れば当然<sup>9</sup>がある。このずれを捨象して読むことも可能であるが、最低限キェルケゴールが念頭においた読者像を把握しておくことは、彼の意図をよりよく理解する上で必要であると思われる。さらに付け加えておこなうならば、この立場はキェルケゴール本人の思想の研究をも排除しない。仮名著作といえども、そこで主題的な思想が一貫して日記や実名著作に現れていれば、吟味した上でキェルケゴール本人の思想と見なしてよい。むしろ、著作全体を通して思想の概観を得ておくことは、対話の上でよい導きとなるのではないか。<sup>10</sup>

読者とテキストとの対話とは、テキストの語りかけに反応してゆくことよって読者自身も変容してゆき、それによつて新しい認識を読者が得ること―自己化―を意味する。キェルケゴールの仮名著作の意図が対話させることにあ  
るならば、読者に対話を呼び起こすテキストの性格、「語り」について考察して見る必要がある。ここで筆者は仮名著

者がどのように語っているかに着目したい。語りのスタイルは、思想研究においてはともすれば非本質的であるとき、思想内容を単に伝達するための媒体に過ぎないと考えられる傾向にあった。しかし、少なくともケルケゴールにおいてはそれは妥当しな思われる。彼の著作活動の目的は、先に述べたように読者をして真にキリスト者にならしめることであり、自己化を起させざる語りに彼自身配慮したと思われる。このことはしばしば指摘されるように「内面性」「主体性」といった彼の思想概念の抽出が、テキストほどの魅力を持たないことを考えてみれば明白であろう。『後書』の言葉の通り、「客観的には何が、(hyad)言われるかが強調されるが、主体的にはどの、(hyortedes)言われるかが強調される」(傍点部は原文イタリック)のである。

ケルケゴールの伝達に関して、従来彼自身の言葉による間接伝達論をもとに論じられるケースが多かったように思われる。小論は、仮名著作の語りに注目しつつテキストを読みすすめることによって、ケルケゴールが念頭においていた「キリスト者」の読者との対話をテキストがいかに引き起こし、変容させてゆくかというプロセスを考察する、ひとつの試みである。(このプロセスはケルケゴールの時代の読者にのみ妥当するものではなく、少なくとも何らかの意味でキリスト教に関心を持つ者にとっては、時代的制約を超えて妥当し、同様の変容を経験することが可能と思われる。)この試みは同時に、仮名著者の語りを無視することによって生じる解釈に対する批判ともなる。考察の最後に、このような語りがどこに起因するものかを示唆したい。

## 二 『おそれとおののき』の考察

ここでは、テキストとして一八四三年の『おそれとおののき』を用いたい。この著作は、創世記二十二章のアブラ

ハムのイサク奉獻をモチーフとしたものであるが、キェルケゴール自身が死後もこの著作だけは不朽であろうと評価したもので、我々から見ても文学的に優れた作品である。これをテキストに用いる理由としては、この著作が研究者の間で様々な解釈を許容してきたことが挙げられる。後述するように「倫理的なものの目的論的停止」というセンセーショナルなテーマを扱ったため、倫理を不合理なもののために廃棄したとしてしばしばそのテーゼの是非だけが論じられてきた。その結果、キェルケゴールの信仰概念に対して激しい批判も行われた。<sup>(13)</sup> しかしながら、そのような批判の多くは、筆者には仮名著作の意図を看過したことによって生じているように思われるからである。

ここで語り手は「ヨハンネス・デ・シレンチオ」(沈黙のヨハンネス)であり、後述するように、自ら「信仰をもっていない」と断言する。語り手がさしあたり念頭においている語りの対象たる相手は、デンマークの同時代人、つまり制度的には国教会に属するキリスト者であり、彼らは知識としてはキリスト教を熟知していることが前提となっている。<sup>(14)</sup> 従ってキリスト教の基本知識に関しては、語り手はそれとは断らずに自由に用いることができる。この著作は「序言」、「調律」、「アブラハムを讀える言葉」、「問題」、「結び」の五部から成立するが、ここでは主に「アブラハムを讀える言葉」と「問題」に即して語りの特徴の一端を見てゆきたい。

まず、「アブラハムを讀える言葉」において、「だれでもその期待に應じて偉大となった<sup>(15)</sup>しかし不可能なことを期待した人は全ての人にまさって偉大となった」と述べられ、創世記の十二章からのアブラハムに関する記述が始まる。信仰によってアブラハムは神からの命令に従い、行く先も知らずに故郷の地を出で、約束の地に至った。その行為が信仰によるものでなければ常軌を逸したものであったとヨハンネスは言う。続けて、信仰によってアブラハムは契約を受け取ったが、サラの不妊にもかかわらず契約の成就を諦めなかったこと、さらに契約の子イサクを捧げるよう命令が下った時も信仰によって捧げ、イサクが返されることを信じた、と述べる。これらの叙述からキリスト教の

知識を持つ読者にとってはヘブル書の第十一章（「信仰とは、望んでいる事柄を確信し、まだ見えていない事実を確認することである……」一〜十九節）が想起されよう。「アブラハムを讀める言葉」自体、語り手ヨハANNESの想像を交えたヘブル書の再構成である。

「問題」の「序想」において、「人々は働こうとしないでこの物語を理解しようとする」<sup>(16)</sup>すなわちアブラハムを皮相に讀める人々が、アブラハムの行為はそれ自身は子殺しであり、彼が如何に不安と葛藤を感じつつ行つたのかを忘却していることを批判する。アブラハムのイサク奉獻を口では讀める説教師も、いざ仮にアブラハムを真似て我が子を殺そうとする男がいれば、この男を罵倒するであろうとヨハANNESは想像し、説教師の矛盾を擲擻する。もちろんアブラハムの行為は信仰によるからこそ偉大なのであり、この男の行為は神の命令に従つた信仰によるものとは限らない。しかしヨハANNESはこの想像を行い、アブラハムの問題を現代に置き換えることによつて読者とアブラハムとの間の距離を取り払い、読者自身の問題として突き付けようとする。

このように自ら「聞き手を感動させ、信仰の弁証法的な戦いと巨大な情熱を感じさせ」<sup>(17)</sup>つつも、ヨハANNES自身は「信仰をもっていない」<sup>(18)</sup>と述べる。その理由は次のようなものである。ヨハANNESによれば、「諦め」と「信仰」は区別される。「諦め」は有限性の放棄であり、信仰が地上的な欲望の断念を要求する以上、信仰の一契機をなす。しかし、両者の決定的な相違は信仰が有限性を諦めた上で再び有限性を取り戻すことであり、これは理性的には背理としか言ひ様がない。「信仰の騎士」は外面的には全く判別できないが、この運動を絶えず行つている。ヨハANNES自身は「無限性の運動」(諦め)は出来るが、信仰の弁証法的運動は出来ない、と述べる。アブラハムはイサクを諦めつつ、背理なもの力によつて再びイサクが返ってくると信じた―これはヘブル書の理解に合致している―がゆえに、ヨハANNESにとつて「逆説」なのである。しかし、しばしば指摘される通り、なぜ信仰を理解できないヨハANNESが

諦めと信仰との区別を語り、アブラハムを讃えられるのか。

一つ考えられるのは、「想像してみることが出来るが、それ以上のこととは出来ない」というヨハンネスの言葉の示す通り、信仰と諦めの区別は彼自身の想像の産物であり、この著作の副題たる『弁証法的抒情詩』にも表わされるように彼は詩人として書いていることである。ヨハンネスがあえてヘブル書の名を引かなかったのも、一つには信仰者でないものとして聖書の権威を用いられなかったという理由がある。けれども、なお彼自身予見しているように、彼は信仰に関して反省的であり、読者から非常な信仰を持つているように見えるのである。<sup>(20)</sup>

続いて「問題」一―三において、ヨハンネスは「アブラハムの物語のうちにある弁証法的なものを、いくつかの問題の形に取り出して、信仰というものがいかに途方もない逆説であるか」を示そうとする。その問題とは、一 倫理的なもの、二 神に対する絶対的義務が存在するか、三 アブラハムが自らの意図をサラ、エリエゼル、イサクに対して語らなかったのは倫理的に責任を問われるべきことであったか、という三点である。三点に共通する逆説とは「個別者が普遍的なものよりも高くなる」ということである。「問題」でヨハンネスは常に「倫理的なもの」の出发点を「普遍的なもの」に置く。それは「義務」として、また「あらわなもの」として現れる。ヨハンネスのいう「倫理的なもの」とは、個人よりもより普遍的な関係、例えば社会に優位をおくものであり、市民社会的な規範を指すものと推測される。

問題一では、この立場から見ればアブラハムがイサクを捧げた行為は全く私的な行為であり、倫理的には正当化されない論じられる。これはギリシヤ悲劇の、国家のために自分の娘を捧げた悲劇的英雄アガメムノンと対比される。問題二では、神に対する絶対的義務があるかが問われる。先の倫理的な立場においては義務とは普遍的なものであり、個別者が普遍的なものを介さずに個別的に神への義務を負うということは、矛盾となる。問題三においても、

「倫理的なもの」は、普遍的なものを媒介とすること、公明に語り得ることとして現れる。しかしアブラハムは自らの意図を誰にも話さなかったので、倫理的にも彼の行為は問われることとなる。第三の問題、つまりアブラハムが自分の意図を語れなかったのは、自分の行為が「逆説」であったため相手に説明しても理解されなかった点に起因している点で、信仰の弁証法的運動から派生するものである。これらの三点を通じて、アブラハムは「倫理的なもの」の立場からは全く正当化されないことになる。ここで付記しておけば、これらの倫理観は必ずしもヨハネス自身のものとして提示されていない。一―三までの倫理的なものの定義に、「もしこれが正しければ……」と条件を付けた上で問題が論じられている。

しかしこれらの問題を展開しておきつつ、ヨハネスはアブラハムの場合アガメムノンと異なって倫理的なものの後ろだてがなかったがゆえにその行為は一層困難であったことは認めるにしろ、アブラハムが信仰の弁証法的運動をなさなければやはり一人のアガメムノンでしかなかったであろう、と述べる。<sup>(23)</sup>ヨハネスにとってアブラハムが「逆説」たる本来の理由は、アブラハムがヨハネスの倫理観から正当化されないことを行ったからではなく、あくまで先の信仰の弁証法的運動をなしたことによる。「信仰がいかに途方もない逆説であるかを示す」ために用いられたこれらの問題は、実は信仰にとって二次的な問題に過ぎなかったはずである。しかもヨハネス自身は、アブラハムが正しかったか否かの点について判断を保留している。

以上の、「アブラハムを讃える言葉」と「問題」から何が読み取れるであろうか。信仰理解、信仰と市民道德の關係、ヘーゲル主義者への批判などそれぞれテーマとなろう。しかし、ヨハネスの意図は何であったのか。しばしばこの著作のメッセージは先に述べたように「信仰は不合理であり、倫理よりも高い」ということだとされ、批判されてきたが、このような解釈はヨハネス自身語っていないことを読み込んでいくように思われる。そしてこの解釈が

生じた原因は、書き手の立場の曖昧さ——つまり信仰者でないといいつつも信仰者に見える点——にあると思われる。この曖昧さは批判的に見れば、視点の一貫性の欠如という真の著者キェルケゴール自身の失敗に帰せられるかもしれない。しかし、仮名著者ヨハンネスの意図の曖昧さは、真の著者キェルケゴールの意図が不明であることには直結しない。『おそれとおのき』冒頭のモットー「タルクイニウス・スベルプスが庭園でけしの頭によって告げたことを彼の子は理解したが、使者は理解しなかった」というハーマンの言葉は、極めて示唆的である。この言葉は、意図を語らない、曖昧な行為も受取り手によっては理解しうることを示している。つまり意図を語らないこと自体がメッセージとなる可能性がある。沈黙はこの著書にとって重要なテーマであるが、それは単に問題三のアブラハムの沈黙だけではなく、仮名著者自身の沈黙をも指している、と考えるのは筆者だけではないだろう。<sup>(24)</sup> まさに、彼の名「シレンチオ」の示すように仮名著者ヨハンネスは、饒舌でありつつも何も明らかにしない。

我々の前提は、キェルケゴールの仮名著作が「読者のキリスト教的覚醒」を意図したものである、ということであった。ここで、テキストのもつ語りという点に注目し、実はこの語り手の立場の曖昧さが、読者に働きかけていることを示したい。ところでテキストのもつ語りかけの構造とは、具体的にどのようなものであろうか。ここではイーザーの「空所」(Blank)に言及しつつ、考察してゆきたい。イーザーは文学テキストを対象としたため、キェルケゴールのような思想家のテキストに彼の理論を用いるのは奇異に見えるかもしれない。しかし、先に述べたようにキェルケゴールの仮名著作は単なる思想書というよりむしろフィクションに近い独自の性格を持っており、文学的な観点を用いなければ『おそれとおのき』を十分に理解できないと考えるからである。

イーザーの理論についてここで一言述べておく。<sup>(25)</sup> 彼は、テキストの隠された意味の解明を目的とした従来の解釈とは異なり、意味はテキストそのものと読者との相互作用において成立するとする。テキストは、読者の側の能動的行

為を呼び起こし、理解を手引する構造をもちつつも、読者に受容されることによって始めて意味が成立する。「文学作品は、テキストと読者による具体化との間に位置する。」<sup>(26)</sup>テキストと読者間にはコミュニケーション関係が成り立つのであるが、当然通常の対人間のコミュニケーションとは異なるため、テキストには対話と呼び起こし、手引するような機能が必要となる。イザーはこの機能を「空所」が担うとする。「空所」の現れ方の局面は様々であるが、いずれもコミュニケーションにおいて中心的な役割をしめている。<sup>(27)</sup>『おそれとおのき』のテキストの中にも、この「空所」に相当するものが現れており、それがこのテキストの意図たる読者の覚醒を推進する力となっていると我々は考<sup>(28)</sup>える。

まず、ヨハンネスはヘブル書の名を出さずに引用していることを先に指摘した。ここでヘブル書を知っている読者は語り手について、自分と同じ知識を前提としていることを確認する。ヨハンネスは信仰について情熱を傾けて思索し、語る。そのなみなみならぬ情熱のため、ヨハンネスは読者より信仰をもっているように見える。ここで読者は彼が当然のことながら信仰者であるという予想を抱く。しかしこの予想は続いて彼の「信仰者ではない」という言葉によって裏切られる。「信仰者ではない」という自己規定にもかかわらず彼が非常な信仰者のように見えるという点で、緊張が生まれる。読者はこの緊張を解消し、両者の結合関係を見いだすよう誘発される。ここに「空所」の一種が見られると思われ<sup>(29)</sup>る。この緊張は、読者にヨハンネスの意味している「信仰」と自分の信仰理解に差異があるのでないかという疑問を喚起しうる。ここで、ヨハンネスは、自分には信仰の運動ができないがゆえに信仰者ではないと述べる。如何に信仰について深い知的洞察をもとうとも、ヨハンネスの言う「信仰」とは知的理解ではなく運動を行うこと、「行為」を意味するのではないか、と読者は察知する。この緊張の解消、すなわち「空所」の補填は、読者によって遂行されるので、解消の仕方はもちろん一意的に決まるわけではない。読者によって様々な解消の仕方が生ま



れる可能性がある。しかし少なくともこれによって、読者の注意を喚起し、自身の信仰理解を反省する契機となる可能性が開かれる。

続いて「問題」においてヨハンネスは、イサク奉獻を賞賛する人々が実際にはその行為の不合理さを理解していない点に批判を向け、信仰の逆説性をもっとも尖鋭化した形で論じる。ここでも「空所」に相当するものが見られよう。彼は逆説性を際立たせるため市民社会の規範としての「倫理的なもの」の概念を取り上げる。そしてこの「倫理的なもの」からはアブラハムの行為は正当化されない、とする。従来キリスト者として、アブラハムの信仰を疑念も抱きもせず讃えてきた読者にとってこのテーゼは彼らが無自覚に持っていた、慣習化された（市民社会の規範と融合した）信仰概念を否定する方向に働く。読者がこれまで通り、キリスト者を自認しようとすれば、倫理的には到底容認できない殺人行為をも信仰として認めなくてはならないというジレンマに追い込まれる。ヨハンネスは信仰を「逆説」であると繰返すが、信仰の中にいる者にとっては信仰は必ずしも「逆説」とはならない。<sup>(30)</sup>従って、ヨハンネスは信仰の外におり、自らの倫理観から信仰を「逆説」として語っているようにも見える。この倫理的なものの前提が読者にとって自然に見えれば見えるほど信仰は文字通り「逆説」となる。これは、ヨハンネスが巧妙に読者に「倫理的なもの」からの視点をとるように仕向けた効果である。

読者のもっていた慣習的な信仰が全面的に否定される場合、信仰自体の瓦解を招く。それでは我々が前提とした「キリスト教的なものへの覚醒」という著作の意図に反する結果となろう。ところがヨハンネスは、信仰を一方的に攻撃しているのではない。彼自身は二者択一から逃れており、アブラハムが殺人者であるか、信仰の逆説があるか、判断を保留している。「倫理的なもの」を自らの倫理観として提示した場合、彼自身もジレンマに立たされ、アブラハムを殺人者として判断することになるが、先に述べたように必ずしも彼自身の倫理観として提示されているわけ

はない。)それどころか、依然として信仰を賞賛している。こうして語り手は、アブラハムの行為をめぐって読者に二つの異なる視点を用意する。これによって、読者自身が信仰の立場に立つか、「倫理」の立場に立つかの二者択一を迫られる。

慣習的な規範が否定された場合、読者の側にも「空所」が生じる、とイーザーは言う。否定が読者を、当然視してきた従来の世界に対して新たな関係におくからである。この種の空所は、規範に対する読者自身の関係を問う、重要な機能をもっている。イーザーはこう述べている。「空所を補填するためには、読者がそれによって、テキストを真に経験しうるような態度をとらざるを得ない。読者がどのような経験をすることも、読者は各々態度決定を迫られる。」<sup>(31)</sup>

さらに、なぜヨハネスは信仰をあのような形で否定したのか、という問いが読者に生まれれば、信仰を自己の問題としてではなく、単に対象的にしか捉えなくなった人々への批判、という語り手の意図も明確になるであろう。アブラハムに表わされるような信仰が自らの日常的理解と矛盾することを露呈させることによって、無自覚に生きてきた人間が、信仰に自覚的に目を向けるパースペクティブの変化が可能になる。今までの読者のキリスト教への関わり方が反省され、どう関わるか自身の選択が<sup>(32)</sup>迫られる。

もちろん、読者に選択を迫るだけでは「キリスト教へと導く」目的を必ずしも達成できるとは限らない。しかし『不安の概念』や『死に至る病』の自己の弁証法においては、自覚的な異教徒は無自覚的なキリスト者よりも高くに位置しているように、自己となること——とりも直さずキリスト者となること——にとって決定的なモメントは「自己意識」である。選択を意識しない状態から、選択しうる状況へともたらされるのは、それ自身自己の覚醒を意味する。読者を真にキリスト者へとならしめるためには、まず選択させなくてはならないのである。

以上のように『おそれとおののき』のテキストには、読者を参与させ、変化させる構造が看取された。この力を生み出す「空所」は、このテキストにおいては語り手が「キリスト者でない」という自己規定を行いつつキリスト者に見える、という緊張関係に由来するように思われる。ヨハンネスが信仰者として権威をもって現れた場合、読者自身に判断を起こさせることは出来なくなる。ヨハンネスは信仰者としてアブラハムの立場を認めることになり、結果的に読者の従来の立場が揺るがされることはないからである。ヨハンネスはあえてキリスト信仰の中にいないものとして注意を喚起することが必要なのである。

このような読み方は、後期の假名著作『キリスト教への修練』で述べられている前期假名著作の特徴に一致するものである。そこで、假名著者自身が「無」となることによって、読者の思いが明らかに出来る、と假名著者アンチ・クリマクスは述べている。信仰の「攻撃でも防衛でもない形で提示された叙述を、人がどのように判断するかによって」その人の真の姿が示されるからである。<sup>(83)</sup>そしてこの手法は、キェルケゴールも認めている通り、前期假名著作に一貫して見られると思われる。

キェルケゴールにおいて「内面性」は最重要概念の一つであるが、彼はこれを一貫して自分自身の実存の問題として考える真剣さとして捉えている。『おそれとおののき』に見られたように、キェルケゴールの假名著作は読者が信仰を自らの問題として考えるよう喚起する力を備えており、彼の内面性の思想は語りにおいても結実していると思われる。

### 三 キリスト理解との関係

最後にこのような語りはどこに由来するものか考察したい。この由来に関してはキェルケゴール自身が「キリスト教世界内のソクラテス」を自認したこともあり、ソクラテスの問答法との関連がまず考えられよう。ソクラテスは知者に見えるにも関わらず、愚者と自称して人々を欺いた。相手に真理とは何かを問い、問答を続けることによって相手の答えの中に含まれる誤謬を引きだし、相手の従来の知識を否定する。ソクラテス自身は、相手の知識を否定するのみで、何の解答も与えることはない。キェルケゴールは、その学位論文『イロニーの概念について』で、ソクラテスを「無限の否定性」と呼んでいる。<sup>(34)</sup> ヨハンネスも信仰者に見えるにも関わらず、本来の姿を欺き、相手の無批判な信念を否定する点でソクラテスの方法と確かに似ている。しかし他方でそこには差異も当然見られる。

「無限の否定性」としてのソクラテスは、相手の真理の中に含まれる矛盾を指摘する。矛盾があれば、その真理は廃棄されなければならない。そこで新たな真理の探求が模索されることになる。しかしソクラテス自身は真理の方向性を示さない。一方キェルケゴールは、既に見たようにキリスト者と錯覚している相手と同じ立場に立ちながら、キリスト教の逆説性を強調し、相手のそれに対する当惑から相手の隠された矛盾を明るみに出す。しかしキリスト教が相手から矛盾だと認識されたところでキリスト教の真理自体は廃棄されない。後で述べるようにキェルケゴールによれば、理性の立場からは逆説であるということがキリスト教の本質だからである。もちろん仮名著者が全く非キリスト者としてキリスト教の逆説性を攻撃していれば、読者はそれに説得される可能性もある。しかし、すでに見たように、ヨハンネスは信仰者でないとはいいつつも、自らキリスト教の逆説性を前提として語っている。この矛盾が、相手

が従来の段階に留まるのか、キリスト者となるのかという選択を可能にし、一方でキリスト教の真理の方向性を示している。それに比べれば、ソクラテスは相対的には知者であったが、彼自身真理を知らない点ではやはり「愚者」に留まる、とも考えられる。

この相違はキェルケゴールがキリスト教の真理を前提とし、「キリスト教世界内で」再びキリスト教へ読者を導くことを課題としていたことに由来する。ここで、むしろ仮名著作の語りは彼のキリスト理解に近いことを示している。

キェルケゴールは、『キリスト教への修練』においてイエスキリストとの同時性を問題としている。この問題は、前期の仮名著作『断片』において既に主題として扱われており、その主張も基本的には変わっていない。著者アンチ・クリマクスによれば、キリストは神人であり、神と人との間の絶対的断絶によって、キリストは本質的には「逆説」である。彼はイエスを、「矛盾の徴」と呼ぶ<sup>36</sup>。矛盾の徴とは、「直接性」ではなく、自己の矛盾の上に人の注意を喚起するものである。歴史的人物としてイエスは人であるが、様々な奇跡を行い、自らを「人の子」と呼んだ。これらの言動はイエスが肉の形をとったがゆえに「矛盾の徴」となる。この矛盾のありかたがイエスの「インコグニト」(卑賤)——神でありながら肉の姿をとる——である。矛盾の徴についてはこう述べられている。「ある人間が直面する矛盾は……一つの鏡である。その人がどう判断するかによって、その人間の中に棲む思いが必然的に表わされる。」ここで選択は、背理を直ちに拒否する可能性と、背理を拒む自ら自身を反省する可能性を生み出す。実際、イエスは宣教をし、奇跡を行いつつも、そのことによって直ちに神だと信じられたわけではない。イエスは故郷では受け入れられず、奇跡を行ってもかえって恐れられ、追われた。しかし、この卑賤はキリスト教にとって決定的なモメントである。イエスが神の姿をとって現れた場合、つまり「つまづきの可能性がもしなければ……、神人は偶像となる。」<sup>37</sup>

クリマクスによれば、キリスト認識の際に認識者を自己否定させる契機が排除された場合、キリストは単に認識者の自我を反映させた偶像となってしまう。つまづきの廃棄は、自己と神との関係の転倒を招くのである。

以上のように、キリスト理解と仮名著作の語り方は、パラレルなものと考えられる。どちらも見る者と同じ立場に立って欺きつつ、そのレベルは異なるが、みずからのうちに矛盾を示して緊張を生みだし、相手に疑問を喚起する。この矛盾なくしては、疑問は生まれない。逆にその疑問が見る者に対してそれまでのありかたを照射し、新たな段階への移行を可能にするのである。<sup>(38)</sup>このことは、仮名著作が「矛盾の徴」と呼ばれていることによっても確認されよう。両者の関係については、ここでは示唆に留まるが、キエルケゴールがキリストのインコグニトにキリスト教における決定的意義を認めていたならば、仮名による欺きによってキリスト教的な覚醒を目指したのは、ある意味で自然に思われる。もちろんキエルケゴールはキリストと異なり権威なしに行うのであるが、この語り方はキリストの矛盾に即したものと思われる。

## 結 び

キエルケゴールの仮名著作の語りが「キリスト教的なものへの覚醒」という目的に即して読者に選択を呼び起こす性格の一端を示し、それが彼のキリスト理解に対応するものであることを示した。今後の研究の課題としては、仮名著作の語りと聖書の語りとの類似性の考察がある。神人の逆説というキリスト理解から、信仰の条件はキリストと同時代に生きた者にも、あるいは遠く離れた後代の者にとっても同じである、という結論をキエルケゴールは導く。<sup>(40)</sup>神人につまづきの可能性が本質的に属しているからである。後代の人間がキリストを認識するとすれば、それはただ新

約聖書からであり、先に述べたプロセスにおいて可能になると思われる。従って聖書の語りにおいてもキェルケゴールの仮名著作において見られるような性質が看取されることが予想される。<sup>(4)</sup> もちろんその際、権威や歴史、恩寵というアスペクトについても考察せねばならないが、キェルケゴールの仮名著作の語りは、宗教的テキストの性格、さらに宗教的認識の解明についても手助けとなる可能性を含むものと思われる。

注

キリストはキェルケゴール全集第三版 (*Søren Kierkegaard Samlede Vaerker*, Udgivet af A. B. Drachmann, J. I. Heiberg og H. O. Lang, Gyldendal, 1963) を用い、引用は、それぞれ巻数と頁数を示した。なお、引用文献は紙面の都合上最少限度に留めた。

- (1) SV. 18. 81.
- (2) *ibid.*, 68.
- (3) *ibid.*, 69.
- (4) 本論はこの立場を前提にするが、この前提をとらない立場を排除するものではない。
- (5) *ibid.*, 87.
- (6) *ibid.*, 93ff.
- (7) *ibid.*, 105.
- (8) SV. 10. 287.
- (9) このような解釈の立場は既に周知のようだが「実存弁証法」としてキェルケゴールによって主張された。Diem, Hermann, *Die Existenzialektik von Søren Kierkegaard* (Zurich, Zollikon, 1950).
- (10) Greve が述べている通り、キェルケゴールにおいては「解釈」と「テキストによって語りかけられること」の両方のアプローチが結び付くことが必要なのである。Greve, Wilfried, *Kierkegaards maenaische Ethik* (Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag 1990), s. 19f.

- (11) SV. 9.169.
- (12) Papier X2A215 Søren Kierkegaard Papir, Udgivet af P. A. Heiberg og V. Kuhr og E. Torsting!—XI, 1909-48.
- (13) 『Gyldenes Boghandel』 Buber, Martin, "Gottesfinster", *Martin Buber Werke Erster Band*, (Heidelberg, Verlag Lambert Schneider, 1962) s. 59ff. Blanshard, Brand, "Kierkegaard on Faith", in: *The Personalist*, 49, 1968 巻々  
へ見ゆべ。
- (14) SV. 5.10. 引用に当たっては、耕田啓三郎訳「おそれとおののき」(『世界の大思想一七 キルケゴール』(河出書房新社、一九七四)を参照したが、引用文は適宜筆者の責任でおおびく変更してゐる。
- (15) *ibid.*, 18.
- (16) *ibid.*, 28.
- (17) *ibid.*, 31.
- (18) *ibid.*
- (19) *ibid.*, 35.
- (20) *ibid.*, 31.
- (21) *ibid.*, 50.
- (22) *ibid.*, 52.
- (23) *ibid.*, 72.
- (24) Mackey, Louis, "The View from Pisgah: A Reading of FEAR AND TREMBLING", in *Kierkegaard; A Collection of Critical Essays*, ed. by J. Thompson (Gardencity, New York, Doubleday & Co., 1972), p.396.
- (25) ヲリユ用ゝンク' Iser, Wolfgang, *The Act of Reading; Theory of Aesthetic Response* (Baltimore and London: The Johns Hopkins University, 1978), 饒田収訳『行来へーの読書』岩波書店、一九八二年。イザサーの理論は、文学テキストの本質を規範の否定と見なし、自身の言葉とは裏腹に実際にはある特定の型の読者を念頭に置いている、との批判を受けている。(R.C. ホルン、鈴木聡訳『空王白』を読む——受容理論の現在『勁草書房、一九八六年〕一五〇—一五三頁。しかし筆者はキルケゴールの仮名テキストの場合にはイザサーの理論を援用して差し支えないと考える。



- (26) Iser, p. 21. 邦訳三四頁
- (27) 空所は現れ方によって空白、空所、否定へと分類され、さらに説明を要する。しかしイーザーの言及は、あくまで筆者の考察を説得的に行うためのものであるので、紙面の都合上、これ以上の説明を避けてここではまとめて「空所」と呼ぶ。
- (28) さらに、テキストの相互作用には当然受容者の想像力が前提となっており、考究されるべき問題であるが、それに関しては改めて稿を譲りたい。
- (29) このような空所の実例については、Iser, p. 65～67, 邦訳一〇八頁以下を参照のこと。
- (30) Mooney, E.F., *Reading Kierkegaard's FEAR AND TREMBLING* (Albany, State University of New York Press, 1991) p. 129. この「注」Mooney が注で McKinnon が注を指摘として引用しているが、「逆説」という言葉が仮名著作において見られ、キェルケゴールが実名で自らの信仰的立場を表わした、いわゆる宗教的著作においては見られないことに関連している。
- (31) Iser, p. 217. 邦訳三七二頁以下。
- (32) ここでは、読者として無自覚的「キリスト者」を念頭においているが、さらに時代的制約をこえた対話においても同様の変容を引き起こしうるであろう。
- (33) SV, 16.130.
- (34) SV, 1.224f.
- (35) SV, 16.123.
- (36) *ibid.*, 124.
- (37) *ibid.*, 138.
- (38) もちろんキリスト認識に関しては恩寵の問題も絡むが、ここでは不問とする。
- (37) *ibid.*, 123.
- (40) *ibid.*, 70.
- (41) 聖書の語りが一般にキリストと対応した二重性をもっていることは、しばしば指摘されている通りである。特に弟子以外の人間達にイエスが語ったたとえ話は、日常的な光景を語りながら、そこに矛盾、ねじれを生じさせることによって神の国を指示している。たとえば、聞き手に驚きを与えつつ引き込み、そのメッセージを「同時代人に受け入れるか否かの判断を

迫るべく、神國や天界に』。(Perrin, Norman, *Jesus and the Language of the Kingdom, Symbol and Metaphor in New Testament Interpretation*, Fortress Press, 1976, p. 8. 高橋敬基訳『新約聖書における象徴と隠喩』教文館、一九八一年一一〇頁。)このよりなたとえ話とキェルケゴールの仮名著作の類似性の考察も、キリスト理解を媒介にして接近し得ると思われぬ。

## 現代詩人リルケによる新しい神話の試み

阿部 秀男

〈論文要旨〉F・シュレーゲルが詩における神話の不在を指摘して凡そ二百年になる。彼にとって神話とは詩の「中心 Mittelpunkt」、すなわち詩を詩たらしめる〈詩の根拠〉である。現代詩の歴史はある意味でその神話を模索する試みの歴史であったともいえる。神話が果たしてきた規範としての効力が失われてしまった現代、字義どおりの神話の再生はありえない。要請されるのはいわば〈新しい神話〉の構築である。それは伝承的神話との対決を通しての〈創造的発掘〉の形ではじめて可能となるものである。本論ではR・M・リルケの作品に於いて特権的象徴ともいえるべき〈天使〉に焦点を絞って、その大胆な試みを跡づけてみる。その天使は聖書を中心とした伝承的天使像を対抗原理に、〈根源的に語ることへと促す、ことばの根拠〉として自己を規定してゆく。

〈キーワード〉 天使、神話、ことば

名にし負う詩人ならオルフェウスやアンフィオンを蘇らせましょう

P・ヴァレリー

### はじめに

西欧において神話復興の気運をもたらしたロマン主義の旗手F・シュレーゲルが、古代の詩にたいして現代の詩が遅れをとっている決定的な点は神話の不在であると指摘<sup>(1)</sup>して以来、夥しい作品が生まれてきた。さすがに素朴な意

味で神話が神話として作品の主導権を握るようなことはありえないものの、いわゆる神話的要素が果たしている役割の重要さは注目に値する。現代詩の幕開けを飾るボードレルの『悪の華』は絢爛たるキリスト教の伝承、古典古代の神話に彩られている。それらが作品の単なる素材以上のものであることは、はじめこの詩集が、カトリックの古聖所『リンボ』という題で構想されたことから窺える。彼が『熾天使セラフィータ』の作者バルザックにことのほか親しんでいたことには偶然以上の意味がある。明晰を貫こうとしたデカルトの思想的嫡子にして、純粹知性を標榜し、朦朧たる神話に信を置かなかったヴァレリーの<sup>(2)</sup>ような詩人もいかに神話に依拠していたかはかれの作品のなかで果たしているナルシス神話の重要さが示している。彼の師に関して言えば、マラルメをマラルメたらしめた、現代象徴詩の記念碑的作品『エロディヤード』は、娘サロメを唆して、洗礼者ヨハネの首を取らせた非情な王妃を主題にしたものであるが、あまりにも有名なその女を取り上げる必然性があつたことは、ルフエビュール宛の書簡が示している。エロディヤードこそマラルメが抱いた「新しい詩学」の規範、すなわち来たるべき新しい詩と詩人のありうべき姿であった。すなわち冷徹で非情な美しさゆえひとを近付けないエロディヤードは、理解されることを拒む、誇り高い現代詩そのものの象徴だった。神話へのスタンスのとりかたの違いはあるにせよ、神話との関わりを抜いて現代詩は論じられない。これはフランス現代詩のほんの一端であるが、こうした事情はドイツ語圏、英語圏に関しても同じである。

一

二十世紀前半ヨーロッパを中心にいわゆるリルケブームなるものを引き起こし、両大戦で枯渇した精神風土を慈雨

のように潤したドイツの現代詩人、姿を晦ました神を求めて詩作したといわれるR・M・リルケもまた同時代の詩人同様、諸作品を夥しい神話で彩っている。その神話圏はギリシャ、ローマの西欧古典、旧新約聖書はいうまでもなく、北欧からロシア、イスラムの世界そして遠く東洋の仏教の伝承にまで及んでいる。それらをいちいち取り上げるいとまはないし、また必要でもあるまい。重要なことは詩人にとっての神話の意味である。すなわち詩人がそれらの神話に何を託そうとしたか、そして現代詩にとって神話が何を意味し得るかである。そうしたことを考えるのに、詩人にとってもっとも重要な神話の素材を一つ挙げるだけで十分だろう。ヴァレリー同様、リルケの場合もそれは天使である。<sup>(5)</sup>

エリオットの『荒地』と並んで、今世紀を代表する抒情詩としてそれまでの世界の抒情詩の総決算と目される代表作『ドゥイノの悲歌』(以下『悲歌』)は完成に十年を要した、大伽藍にも比すべき長大な作品だが、天使はそれを支える要石といはれる。<sup>(6)</sup>それは圧倒的な天使をまえに暗澹として咽び泣く呼び掛けの声を飲み込む「第一悲歌」で始まり、言挙げされたささやかな事物を掲げ、天使に抗がわんとする「第十悲歌」で終わっている。丁度ホメロスの『イリアス』のドラマの成り行きを決定づけるアポロンにも似て、<sup>(7)</sup>悲歌の主導権を握るのは天使である。

ときあたかも現代文学にとつての「奇跡の年」<sup>(8)</sup>に生まれた『悲歌』(一九二三年完成)を中心として、ごく初期の段階から最晩年にいたるまで(リルケは一八七五年生、一九二六年没)天使はときにあからさまに、ときに秘かにほぼ全作品を通して姿を現す。韻文、散文を問わず、書簡、日記の果てにいたるまでその事情は変わらない。その天使像はまことに多様でそれらに着想を与えたものもヘルダーリンやクロップシュトックなどの文学作品、グリューネヴァルト、レンブラントの絵画、シャルトルのノートルダム寺院の石像、さらにトマスやディオニュシオス・アレオパギタの天使論<sup>(10)</sup>にまで及んでいる。もともと天使はエジプト、シユメール、バビロニアといった周辺一帯の、翼をもった架空の動物ライオン、スフィンクスなどの守護神に由来するもので、そうした原初の天使はリルケの詩にも登場する。エジ

「プト旅行を回想した手紙 (1914.2.1)」で彼は砂漠の壮麗な夜を同一の気圏とするスフィンクス、ライオン、天使の類縁性に言及している。生者と死者の両界に通じるエトルリアの鳥 (1116)<sup>(12)</sup>、はるばると吹き渡るユーゲ海の風に翼を拡げたニーケー (2-243) など、もこれらの古い天使に属するものである。しかしなんと、いっても主流をしめるのはこれらの諸天使像を異種交配するのに手腕を発揮したヘブライ人の残した旧約を中心とした天使である。思い付くままに列挙してみるなら、エデンの園の守護者、リルケによれば「気高い憎悪をもって神を愛する」(1121)<sup>(14)</sup> 智天使ケルビーム (『創世記』3:24)、「重い鳥のようにかの人の周りで思いにふける」(1132) 熾天使セラフィーム、ヤコブを「激しい格闘で鍛える」(1150) 天使 (『創世記』32:24)、イスラエルの守護者でもある大天使ミカエルを頂点とする守護天使。不安な夜、幼い詩人を守ってくれた天使を称える「第三悲歌」は、ボルノーのように実存主義的に解するのが穏当ではあるが、幼年期リルケの守護天使への信仰告白として読むこともできる。また「明けの明星」(『イザヤ書』14:17)でもあった、時として「罪への憧れ」(1180) が心をよぎる墮天使ルシファー、「青年に寄り添う青年」(1189)としてトビアを導く旧約外典『トビト書』(12:12)の大天使ラファエロ、そして受胎告知の大天使ガブリエル。新約に関連する天使としてはキリストの血を受けとめる「蝶のように青白い」(1914.2.13)「最後の審判」の天使ミカエル、そしてリルケの独特な天使観をもっとも鮮やかに際立たせる「オリーブ園」の天使、すなわちゲッセマネで祈りを捧げるキリストに現われた能天使カメルと覚しき天使などである。

さてそうした天使はいずれもなんらかの形で伝承に基づくものだが、リルケ作品の分水嶺とでもいうべき『悲歌』を境に、伝承では説明できない天使が現われる。たとえば「第二悲歌」で天使はあからさまに「曙光に輝く尾根…光の関節、…溢れ出たおのが美を、おのがかんばんせに吸い戻す鏡」(1188)と呼び掛けられる。又「第四悲歌」では天使は人形劇の舞台を見つめる詩人の「凝視の重みの対重たらんとして」(1168)現われ、その胴体を高々と掲げて劇

を完遂する不様な人形の操り手として登場する。『悲歌』以降の天使についての措辞には特に謎めいたものが多い。『境界に置かれた燭台』(2-28)、『目の音楽』(2-58)、『深淵の鑄型』(2-529)として「空間をおのが内部に孕んで、おのが内面をのぞき込む、盲目の天使」(1915. 10. 27)等々。特に後期になるほどリルケにとって重要性を増すようになった天使像はもはや聖書の伝承とは直接結びつかない。しかもこうした天使こそリルケが試みた新しい神話を担う核となるゆえに一層重要なものといえる。ではこうしたリルケ独特の天使像は伝承的天使像とどういう関係に立つのか。『悲歌』を境に天使像が変化するとはいえず、よく注意してみると伝承に結びついたそれ以前の天使にも後期の天使像の予兆をすでに孕んでいるものも少なくない。たとえば三対の翼で飛翔を誇るセラフィーム(『イザヤ書』6:2)は「もはや飛ぶ力を失った重い鳥…鳥の残骸ペンギン」(1-281)とパロディ化されているが、実はこの天使はその〈負性〉ゆえに「盲目の天使」を仄めかしているのである。ニーチェに倣って、しかしニーチェとは正反対の意味で「あらゆる価値の価値転換」(1-135)を謀ったリルケにとってその転換の転軸機となったのは光に対する闇といった〈負性〉であった。従って謎めいたリルケ独特の天使像を明らかにし、リルケの試みた新しい神話の特質を把握するには、リルケ的天使を窺わせる、伝承的天使に基づいた作品を分析することも一助となるだろう。

## 二

まず『マリアの生涯』のなかで受胎告知する大天使ガブリエルがどう扱われているかをみてみよう。マリアの前に現れたガブリエルへの驚愕に関してリルケは次のように記している。

天使が入ってきたということではなく、

一人の若者の面差しをした天使が

間近に顔を寄せ、天使の眼差しと、仰ぎみるマリアの眼差しとが

あたかも突然外なる一切が虚ろとなったかのよう

そして幾百万の人々がみつめ、求め、担ったものが

二人の眼差しの中に凝集したかのように

互いに合い撃ったということ

そしてただマリアと天使、見る眼差しと見られるものになりきったということ

そのことがマリアを驚かせたのだ。(1-600)

ここにはこの詩句の下地になっている典拠、すなわち『ルカ伝』や新約外典『ヤコブ原福音書』あるいは『アトス山  
画書』にはないリルケ独自の読み込みがある。<sup>17)</sup> すなわちマリアを驚愕させたのは天使そのものの現出、すなわちキリ  
ストの告知にあったのではなく、突知として一切を虚ろにしてしまう二人の〈擬視〉の切り結びにあった。これは先  
に触れた「第四悲歌」で天使を誘い出す詩人の〈擬視〉に匹敵するものであった。ここでは「天使と人形」。そのとき  
ついに演劇がクライマックスに達する(「Die」とされるが、「天使と人形」と「マリアと天使」の対応は明らかであ  
る。人形とマリアとの対応は一見奇異に思えるが、クライストの『マリオネット劇場』に示唆されて出来たこの詩句<sup>18)</sup>  
の人形がその不様さゆえ、すなわち人間の宿命である意識の呪縛に縛られない自在さゆえに人間にたいして決定的優  
位に立つことを考えると納得しうるものである。

ここで注意しておきたい点はこの詩句の諸典拠で前提になっているキリストの存在が背後に退いていることであ  
る。リルケがここで狙っているのは、天使が登場するもともとドラマチックなこの〈聖史劇〉をキリスト不在のへ人



形劇へと改竄することである。そうした試みは随所にみられる。よく引用される伝承的天使のなかでほとんど原像のまま作品化されているのがヤコブの争った天使であったが、その天使の扱いにも粉うかたないへ転調がみられる。すなわち『創世記』(33:35)によれば格闘中に天使の手が触れて、ヤコブの腿の番いはずれたとなっているが、リルケは「金属のようにしなやかに伸びた」(146)ヤコブの武骨な身体を「天使は指の下に深い旋律を奏する弦のように感じる」(146)としている。伝承的天使像のこの変貌をもっとも印象深く、かつ決定的に伝えているのが『ルカ伝』(32:39-40)のゲッセマネの祈りを扱った「オリーブ園」である。

結局こうなってしまった。これが報いなのだ。

いま私は歩かなくてはならない、盲目になろうとしているのに

なぜ「あなたはある」と心にもなく無理に言えと私に望まれるのか

もはや私にはどこにもあなたは見えないのに

私にはあなたはもう見えない。わたしのなかにも。他者のなかにも。この石のなかにも。

もうあなたは見えない。私は見捨てられている。

後に人々はいった。天使がやってきたのだ、と。

なぜ天使が、などと。ああ、やってきたのは

冷たく木の葉がざわめく夜だったのに。

…

やってきた夜は、どうということもない夜だった。

毎夜々々過ぎてゆくだけの夜。犬が眠り、石が転がっているだけの夜。

：

というのもこのような祈り手に天使がやってくるなどということではなく、

このような祈り手をめぐって夜が偉大な夜に高まるようなことはないのだ。(1-492f.)

そのときのイエスの祈りの激しさを『ルカ伝』は、「汗が血のしたたりのように地に落ちる」(22:44)と伝えている。そのイエスを「力づける」(2:13)のために天使が現われたのであった。ところがリルケは天使にイエスの祈りを黙殺させているだけでなく、他でもないその祈りこそが天使を遠ざけたことを示唆している。

こうした大胆な解釈の背景にあるのはアンチクリスト・ニーチェの衣鉢を継ぐリルケのキリスト教観である。彼がひたすらキリストの功業に近付くことを願ういじらしい少年であったことを物語る多くの証言がある。<sup>(19)</sup>だが幼年学校を卒える一五才頃転機が訪れ、棄教したらしい(1903.7.3)。初期の『使徒』、『キリスト――の幻想』は激しいキリスト批判の作品でもある。キリスト教に対する批判的態度は早くから天使観にも投影されていて、初期作品の『天使の歌』では「長いこと手放すことのできなかつた守護天使」(1-195)を「子供の頃に咲いた淡い花」(1-157)と述懐し、「自由に翼を拡げ星々の静寂を押し広げ飛んでゆくがよい」(1-158)と歌っている。いってみればこの作品は天使への訣別の詞華集でもあった。リルケが信仰を捨ててに到った経緯に立ち入るゆとりはないが、神が姿を消した理由を通してこの詩はその一端を示唆している。

この詩でリルケはたしかに天使をしてキリストを見捨てさせている。しかもキリストを盲目にすることによってリルケは見捨てられたキリストの悲惨さを一層際立たせている。しかしハイデガー流に言えば、ニーチェ同様、激しく

神を求めた無神論者であり、「神に近付くための激しい仕事のために、ほとんど神を忘れてしまった」(96a) リルケのキリスト観にはきわめて屈折したものがあつた。リルケはキリストへの憎悪に愛を隠したのである。それを示唆しているのが「盲目」という措辞である。というのも「盲目の天使」こそありうべき天使の極限の形態であつたことからも判るように、本来負性なはずの目の暗さは実は天使への距離を測る尺度である。高い範例として作品に登場する人物に圧倒的に盲目が多いゆえんである。この詩でキリストは「盲目になろうとしていた」、つまり天使は「髪に差した花冠の乱れを直して」(108) まさに扉の前までやってきていたのだ、とリルケはみている。ところが祈りによつてキリストはその扉を閉ざしてしまつた。この詩を比類なく美しい詩編以上のものにしてゐるのはキリストへのこの愛惜である。

だがここで重要なことはこの愛惜の詩的效果にあるのではなく、それが詩業に励む自己自身をキリストに重ねてみていることにある。つまりこの愛惜は暗黙のうちにキリストの挫折がほかならぬリルケ自身にとつての挫折となりかねないものであることを示しているのである。天使を招来しようとして焦燥に駆られ、自殺したカルクロイトなる一人の詩人のためにリルケは長編の鎮魂歌を捧げているが、その鎮魂歌を異様なものにしてゐる、死者を鞭打つ敵しい指弾の調子も、キリスト批判と同様、リルケの愛惜の情の反証となつてゐる。ことばによつて天使の招来を謀る詩人であるリルケにとつてことばを捨てる性急さは何より危険な誘惑であつた。リルケにとつて詩業とはそうした誘惑との戦いでもあつた。この詩で祈りにこだわるのもそのためである。このこだわりを過小評価してはならない。なぜならそのこだわりは天使に近付くことがいかに至難なことであるかを物語るものだからである。そこで、リルケが〈祈り〉に對峙させたのが、「空想に一切余地を考えず、…鋤のしりえについてゆく農夫のように歩んでゆく」(510) ロダンの營為に範を仰ぐ〈遂行〉<sup>(20)</sup> というものであつた。聖史劇から人形劇への翻案を促したのは、祈りにたいする遂行

の優位性である。天使を誘い出す癡視もその遂行から生まれる。「第四悲歌」で癡視そのものになるために詩人が「人形舞台を前にしてひたすら待つ」(1-108) ゆえんである。

天使が到来する夜をいはいは崩壊させる祈りにたいし、その夜を高めるとでもいうべき遂行を、シャルトルのノートルダム寺院を訪れて作った「子午線の天使」の営為にみてみよう。

あなたは気がつかない、いかにわたしたちの時間が

あなたの満ち溢れるばかりの日時計から滑り落ちてゆくかを、

その日時計の上ではすべての時間は同時的で、ひとしくリアルで、深い均衡を保っている、  
まるですべての時間が豊かに熟れているかのように

冷たい石の天使よあなたはわたしたちの存在について何を知っているというのか。

そして一層顔をほころばせながらあなたは日時計の文字盤を掲げてゆくのでは、夜のなかへと(1-105)

この詩に即していえば、遂行は天使が夜のなかへと文字盤を掲げてゆくことによって示唆されている。そしてここでリルケが天使固有の圏域を伝承に逆らって、光ではなくその反極である闇とするいわれも示されている。また「盲目の天使」が天使の取りうる最高の形態であることの深い意味もここにある。遂行とは「満ち溢れるばかりの日時計から滑り落ちてゆく」日常的時間を刻む指針を闇で覆うことによって、その働きそのものを無効にする敢為のことである。指針を覆う遂行によって現出する、高い同時性は見掛け上いかに類似していようと、祈りが夢想する「心の荒涼たる仮眠」(3-123)にすぎない、身を閉ざして癡固したいわゆる永遠とは似て非なるものであった。なぜなら近づい

てくるオデュッセウスを待つ静まりかえった海原が「誰一人抵抗できない歌声を秘めている」(1150)ように、日時計の上の「深い均衡」はその内に最大限の揺れを孕んだものだからである。日時計を掲げて夜のなかへと飛翔する天使がじつは歩みさえ覚束ない「重い鳥」に他ならないことは、マルテがリュクサンブール公園で目撃した天使の遂行の具現ともいべき一人の盲目の男の歩みが端的に示している。リルケはその男が「時計の指針のように、指針の影のように、そして時間そのもののように」(960)歩いていたと記述しているが、この記述は額面どおりに取らなくてはならない。指針からその影へと、一步、一步と指針の働きを無効にしながら闇の中へと踏み込んでゆくその男にリルケは詩的遂行の深い意味を読み取ったのである。

三

リルケの目指す新しい神話の世界を指し示す天使をめぐる措辞は後期になるにつれ難解となる。それを解きあかすのが詩的遂行という概念であるが、同時にその神話世界の構造がこの概念を規定もする。つまり神話の構造と詩的遂行とが相互に規定しあうところにリルケの新しい神話の本質がある。その錯綜した関連を明らかにするには実は後期作品の晦渋を極める措辞の方がむしろ資するところ大である。そこで従来注釈者泣かせと言われてきた「第二悲歌」の詩句を取り上げてみよう。

天使よ、御身ら世界の栄光、汚れなき被造物

…曙光に輝く尾根

…

溢れ出る己が美を、己がかんばせに吸い戻す鏡よ(1-89)

原風景を思わせる前半の詩句は恐らく天使を最も古い被造物と見る『ヨブ記』(88:4-7)を踏まえている。だがリルケにとって重要なのは天使の起源の古さそのものではなく、その古さゆえに聖なる急ぎ足で先駆けるいわば未来の方から差し迫ってくる天使特有の逆説性なのである。夥しい詩語の中で天使がぬきんでた象徴となった所以もそこにある。この逆説性の暗黙の了解を伏線として後半の溢れ出る美を吸い戻す鏡なるものが導入されている。当然この鏡もまた豊かに逆説性を孕んでいるはずである。

鏡は天使的世界を開示する鍵として特に重要なものであり、代表的散文『マルテの手記』をはじめとし、随所で引き合いに出されている。ところがその扱いに一貫しているのは鏡面への呪詛である。美が溢れ出てくる源泉として吸い戻され収斂していくところは鏡面ではなく、言わば鏡の〈内部〉である。素顔のマルテを鏡はその内部に溶け込ませるのに、マルテが仮面を被り、偽装をこらした途端、裏切られた鏡はその「復讐」(9-88)としてマルテを鏡面で拒絶する。リルケにとって鏡面に写る(ハイデガー流に言えば像となる)ということは鏡の復讐の結果である。従って詩的遂行とは、冷たく輝く鏡面であらゆるものを拒絶する鏡の光学原理を逆手にとって、その不可能な内部へと入ってゆくことにほかならない。だが鏡の内部とはそもそも逆理であり、いわば反世界とでも言うべき次元である。ちなみにヴァレリーがリルケにつまづいたのはここであった。すべてを純粹知性の光で把えようとする明晰なフランスの詩人<sup>(22)</sup>には、北欧的神秘主義の漂うリルケの暗い鏡の内部は虚妄の世界であった。<sup>(23)</sup>『ナルシス断章』の詩人には鏡面||水面に溶け入るということは直ちにナルシスの死を意味したからである。ヴァレリーの詩で天使がナルシスに特

権的象徴の座を譲り渡すいわれもそこにあった。

さて謎めいた鏡の内部を窺わせる詩句を提供しているのは『オルフェウスに寄せるソネット』と言う、近年とみに声価の高まりつつある、『悲歌』と並び称される作品である。その内部は「今まで本当の姿を書き残したものは誰一人としていない……一六角の鹿がシャンデリアとなって入って行く」(「1898」) 秘儀的世界であり、それゆえにあらゆる詩人の至高の範例たるこの伝説的詩人<sup>(24)</sup>にして初めて歌うことのできるものであることをまず確認しておく必要がある。そこは「篩の目でくまなく充たされた時間の隙間」(「1898」)と規定されている。リルケの神話空間の構造はこの分かりにくい措辞によって示される。日本語に訳すと原語に籠められている詩人の意図が分からなくなってしまう。「時間の隙間 Zwischenraum der Zeit」なるものを取り上げて見ると、この措辞でリルケは物理的常識のカテゴリーを超えて、時間 Zeit 空間 Raum の硬直した枠を廃棄しようとしていることが分かる。即ちこの措辞は先に見た時計の指針を覆って日常的時間を無効にする敢為に通じるものである。これが天使固有のあの高められた夜を意味することは、やがて到来する天使の為のカンタータの嵐の前触れを告げる「暗い時間のあらゆる空虚、あらゆる隙間が虚ろな壺となり、フーガが鳴り響く貝殻となる」(「1898」)という晩年の詩句によって裏づけられる。この神話構造を成す時空は「篩の目でくまなく充たされた」と言われているが、言うまでもなく不要な粒子を濾過させる篩の目とは空虚な穴に過ぎない。しかし空虚によって充たされる事によって、この時間の隙間は単なる隙間を凌駕した高次の時空となる。晩年のリルケの詩的世界はこうした異様な時空によって覆い尽くされた観がある。いわく「不在の重みで軽くなる」(「1892」) 青銅の星の空間、「奪う事なく使い尽くされる」(「1892」) ばらの花の内部等等である。又そこはいかに暗かろうと、その闇はもはや光との反立によって成り立つ相対的な闇でない事は、中世の神秘思想家ニコラウス・クサーヌスの世界を偲ばせる「光から成る無限の闇」(「1892」)とされていることから分かる。闇を凝集する「盲目

の天使」と四辺を照らす「境界に立つ灯台」としての天使とは矛盾しないのである。ついでに言うなら鏡の内部というこの逆理的時空を導入させた、曙光に輝く尾根も又同じ鏡であることも分かって来る。なぜならその尾根はほの暗い大地に向かって朝の光を放ちつつ、自ら放射した光をその大地から再吸収する鏡とみることも出来るからである。光の関節についても同断である。<sup>(25)</sup>

リルケの神話構造は結局Λことばに逆らって語る√外ない世界と言えよう。先に確認しておいたように、そこはオルフェウスのことばしか歌うことの出来ない世界であり、封じられた世界である。神話論的に言えばその踏み込み得ぬ時空は詩論的に言えばことばの到達不可能な「言語に絶するもの」(2-229)である。かくて人間の言語を徹底的に凌駕するものとして天使は次のように歌われる。

大文字なる天使よ、

我々が徐々に崩して行くことばに垂直に立つ文字よ。

我々の生の故郷を照らす青銅の境界石、

我々の心の中に屹立する、荒涼として波よろう山々の無名の果て (2-223)

鏡の内部に入って行けるのがつづらな目をした野生の鹿であるように、ここに歌いながら咲きでるのは「汚れなき花」(2-64)であり、そこを舞うのは天使の暗喩たる「悠然と翼を翻す原始の鳥」(Bird)である。詩的遂行とはその言い得ぬものにはで抗う冒険であった。サルトル流に言うなら初めから敗北を宿命付けられた戦いと言えよう。事実『悲歌』には断念にも近い響きがある。しかし最終的に『悲歌』は言い得ぬものの象徴である天使にあくまで抗わんとする詩人の矜持のことはで結ばれている。それを支えたのはまさしくΛ言い得ぬものの言い難さそのものであった。そのことを根拠づけるのは、「虚ろな過多へと急転する純粋な過少」(1-704)、「純粋な飛翔」(2-173)。



「純粹な花の名」(S. 259)そしてよく知られた詩人自身の墓碑銘として刻ませた、「純粹な矛盾」(S. 185)と言った詩句に見られる、晩年リルケが特に依拠した重要な措辞「純粹」である。ことばの極北とも言うべきこの「無名の果て」を彼は「純粹な拒絶の頂き」(S. 65)と呼ぶ。それは硬直した一方的な拒絶の対極にあるものである。ちょうどレオナルド・ダ・ヴィンチの「モナリザ」が見るものを拒みつつ一層謎へと誘いこんでいくように、この拒絶は、言葉を厳しく拒むことによって詩人を語ることへと差し招くものである。つまり言い得ぬものはまさしく言葉の到達不可能性によって高い詩的意義を獲得するのである。画家の描き得ぬものが絵を支えているように、言い得ぬものと言葉とのこの張り詰めたせめぎあい(26)が詩にリアリティーを与えるのである。言葉を放棄する魔術師に向かつての「均衡を作れ、秤の上に静かに立て」(S. 106)という悲痛な呼び掛けは、言葉の対重をもって言い得ぬものに抗えという要請でもある。この要請が極めて切迫した響きをもつのは、対重を失うとき詩が悪しき神秘主義に墮ちる危険性をリルケは身をもって感じていたからである(事実彼は一時期魔術に近付いた)。この均衡の中で天使的時間が豊かに実るということ、つまり夜が高まるということはずでに見た。つまり詩的遂行はこの均衡のうえで果たされていくのである。更に重要なことは天秤を引き合にしたこの要請は、その均衡が言い得ぬものを載せた一方の皿と詩人の言葉を載せたもう一方の皿との拮抗の中で初めて生まれるものだと言うこと、つまり言い得ぬものの重さ(27)はことばという対重によってのみはじめて量り得るものとなるということ(28)を暗黙の内に前提にしている点である。子供が遊ぶボールを言葉に見立てた、次に引用する詩句はこの消息をより厳密に規定している。

我々は自分達のものであるこの事物を

常に上昇と落下が妨げ会う、硬直した生のしがらみから法則へと投げ上げる。

するとそれは舞い上がり、純粹な飛翔を描いて、

我々が与えた憧憬の弧を張り渡す。(2-173)

ここでは二項対立、相互反立を原理とする硬直した日常言語の次元からことばが解き放たれて行く様が描かれている。リルケ特有の「純粹」なる詩語はことばがそうした原理にもはや拘束されることなく、己が軌道を自在に飛翔して行くことを示している。それは日常言語から詩的言語への上昇であり、△語り入れ▽から△語りいで▽<sup>(27)</sup>へと変貌して行く様でもある。ここで注目しておきたいのは、壮大な憧憬の弧は詩的遂行が目指す天使的時空であると△同時に▽詩的遂行即ちボールの飛翔によって張り渡されてゆくものでもあるという点である。つまりリルケ理解の要諦はリルケにとつての新しい神話の時空が祈りや呪文が招来できると称する約束ずみの異次元の世界ではなく、ことばによって創造的に切り開かれて行くべき世界なのだということにある。先に見た措辞「深淵の鑄型」もこの時空のメタファーであった。

## おわりに

そもそも現代詩にとって神話とはなにか。ここで再びシュレーゲルを引き合いに出せば、それは詩の成立根拠としての「中心」<sup>(28)</sup>ということになる。彼は古代の詩と現代詩との決定的な違いはその「中心」があるか、否かにかかっているとみる。伝承的神話がその力を失ってしまった現代、その「中心」は形容矛盾ともいうべき「新しい神話」<sup>(29)</sup>に求めるほかはない。それは他の現代詩人同様、リルケの場合も神話のへ創造的発掘▽すなわち大胆な解釈による伝承的神話の再生によって求められる。解釈のしかたは勿論異なるとはいえ、神話が万古不易とは限らず、新しく解釈し得るものであることはすでにアリストテレスが指摘するところでもあった。<sup>(30)</sup>神話の力というのはいつの時代でも新たな

姿として甦り得るその蘇生力にあるといえよう。というよりリルケにとっては神話の原初性こそが神話蘇生の原動力を保障するものであった。「溶けにくい神々を溶かしてはちぎれんばかりになった」(9「188」)太古の銅羅であるゆえに「空間を裏返す」(9「189」)冒険的な詩的機能の暗闇となるのである。リルケが起源も定かでない古い伝承である天使に新しい神話を仮託したのも、まさにその起源の古さゆえに天使は未来からの切迫した呼び掛けとなりえるからである。詩人であったリルケにとって天使に求めた「中心」は「言語に絶する」ことばの極北であったが、それは詩の領域をはるかに越えて、芸術一般、さらに宗教をも含め、人間存在全般にまで拡がるいわば同心円の「中心」でもあった。またこの中心が三次元的空間の静的中心でないことは今更いうまでもない。天使の「巨大な日時計の凹面」(9「192」)を思わせるオランジュの古代円形劇場の中心がしんしんと闇を凝集してゆくように、渦巻きながら「自らをも諸共に吸い込んでゆく中心」(9「193」)は新しい神話の力動的時空の深まりゆく核である。「驚愕の中心」(9「193」)であるダフネー、「<sup>(1)</sup>心臓が秘かに消えてゆく」(9「194」)「未聞の中心」(9「196」)であるオルフェウス、「熟れてゆく巴且杏のような…あらゆる中心の中心、核の核」(9「192a」)である仏陀、これら古い伝承はリルケにとって天使同様な新しい神話の核として蘇る。ヴァレリーの言うように、太古の歌人オルフェウスやアンフィオンの魂を現代に蘇らせよ、<sup>(31)</sup>という現代詩人に課せられた要請にリルケはこのように答えるのである。

注

- (1) F. Schlegel, Kritische Ausgabe Band I. Charakteristiken und Kritiken I. Hrsg. und einged. von Hans Fischer. (Paderborn-München-Wien, 1967), S. 312.  
 (2) Ch. Dédeyan, Rilke et la France, Tome III. L'Image de la France dans l'Œuvre de Rilke (Paris, Sedes, 1963), p. 284.

- (3) S. Mallarmé, *Correspondance* 1. (Paris, Gallimard, 1959), p. 154.
- (4) H. G. Gadamer, "Rilke nach fünfzig Jahren," in: *Insel Almanach auf das Jahr 1977* Rainer Maria Rilke 1875 bis 1975, Frankfurt am Main, 1976, S. 72.
- (5) U. Franklin, "The Angel in Valéry and Rilke", in: *Comparative Literature*, 35 (1983) p. 215.
- (6) J. F. Angelloz, Rilke (Paris, Mercure de France, 1952), p. 314.
- (7) 岩波文庫『ルネ・マロン』岩波書店一九八七年七月
- (8) 一九二二年出版。『のちのマンナーの『秘説』』シムヤクの『ナリナー』の注であるのを『annus mirabilis』として採る。H. E. Holtusen, Rainer Maria Rilke (Hamburg, Rowohlt Taschenbuch Verlag, 1982), S. 149.
- (9) H. Kreutz, Rilkes Duineser Elegien (München, C. H. Beck'schen Verlagsbuchhandlung, 1950), S. 40. cf. Thomas Aquinas *Summa Theol.* 1 qu. 56 art. 3c.
- (10) R. Gardini, Rainer Maria Rilkes Deutung des Daseins, Zweite Auflage (München Kösel-Verlag, 1961), S. 31.
- (11) 一九一四年一月十日付書簡文庫 1914. 2. 1 への註記
- (12) R. M. Rilke, *Sämtliche Werke* (Frankfurt am Main, Insel-Verlag, 1961), Band 1: S. 716 以下 (1-716) への註記
- (13) M. Godwin, *Angels An Engendered Species* (New York, Simon & Schuster, 1990), p. 19.
- (14) K. Hamburger, Rilke (Stuttgart, Klett, 1976), S. 99.
- (15) P. Krume, *Eines Augenblickes Zeichnung* (Würzburg, Königshausen & Neumann, 1988), S. 109.
- (16) M. Godwin, *op. cit.*, p. 33.
- (17) 『マリナーの生涯』は友人でもあった画家フォーゲラーの要請がきっかけになっとうまれたものである。彼の絵もこの作品の背景である。詳しくは『リルケ全集』河出書房新社第三巻「一九九〇年三八一頁以降の解説(田口義弘)を参照。
- (18) J. F. Angelloz, Rilke Les *Élégies de Duino* Les *Sonnets à Orphée* (Montaigne, Aubier, 1943), p. 117.
- (19) J. F. Angelloz, Rilke, *op. cit.*, p. 23.
- (20) H. Kunisch, Rainer Maria Rilke *Dasein und Dichtung* (Berlin, Duncker & Humblot, 1975), S. 292f.
- (21) D. Bassermann, *Der späte Rilke* (Essen-Freiburg, Chamier, 1948), S. 97.
- (22) 岩波純『リルケオルファインの系譜』駿河台出版社一九八七年七月頁。なおマンナーについてはほとんど理解不可能な

ほど異質なるがゆえに深い共感が生まれた二人の出会いが個人的レベルをはるかに越えた現代詩上の「大事件」であった。この問題について有益な文献は M. Goh, *Rilke und Valéry Aspekte ihrer Poetik* (Bern und München, Francke, 1981) 塚越敏『リルケの文学世界』理想社一九六九年。

- (23) R. Görner, "Kunst des Wissens Zu einem Motiv bei Rilke und Valéry," in: *Blätter der Rilke-Gesellschaft Heft 19*, hrsg. von Rilke-Gesellschaft (Thorbecke, 1993), S.32.
- (24) G. Cattani, *Orphisme et prophétie chez les poètes français 1850—1950* (Paris, Plon, 1965), p. 14.
- (25) B. Allemann, *Zeit und Figur beim späten Rilke-Ein Beitrag zur Poetik des modernen Gedichtes* (Pfullingen, Günter Neske, 1961), S.138.
- (26) 神秘主義は「非合理主義」として警戒されてきたことは歴史の示す通りである。たとえば A.H. Armstrong, *Pagan and Christian Studies* (London, Galliard, 1979), XXIII p.79 以下は新ペルシアン主義は長らく旧神学として「*インキヤンタ*」視られてきた。リルケが魔術に接近した事実はいく知られている。彼の「*マーマン*」に接近する言語不信の註文質をその指摘するのを E. Schwarz, "Das Verschluckte Schluckzen Poesie und Politik bei Rainer Maria Rilke," in: *Zu Rainer Maria Rilke*, hrsg. von E. Schwarz (Stuttgart, Ernst Klett, 1983), S.23 以下を参照。
- (27) B. Allemann, op.cit. S.279. 同じホール遊びの「*ユア*」や「*人間*」の「*ユア*」の主導権の転換を扱った上昇するときあたかも投擲の力を奪ってゆき、やがてそれを手放す一瞬として傾きかけ、停滯するや突如として上方から戯れている者たちを新たな位置を指し示し、舞踊のような形へと整える (1-639) という作品では、日常語から開放された根源的なことばが人間に規範となる神話の機能をも示している。
- (28) F. Schlegel, op. cit. *ibid.*
- (29) B. Allemann, "Rilke und der Mythos," in: *Rilke heute Beziehungen und Wirkungen*, Zweiter Band (Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1976), S.21.
- (30) Aristoteles, *De Poetica*, 1451b. 今道友信訳『プリソトテレス全集17』岩波書店、一九七二年、四〇頁。

ホメロス以来の伝承神話を仮借なきまじりに料弾したことで知られるプラトーンもロモスに窮したとき、やはりプラトーンなりに

創作した神話に頼ったことはフシューケーの運命譚の援用等でも明らかである。  
(13) G. Carraui, *op.cit.*, p. 9.

## 情報・うわさ・物語

——「聞く主体」と「意味」——

高野 誠 司

〔論文要旨〕 情報化社会と呼ばれる現代にあつて、情報という言葉が今日の状況を読み解くキーワードであるかのように声高に語られる。だが、情報とは一体何だろうか。実は情報とは意味の別名である。現実に対して正確であることを要求された意味、そこから物語性を排除された意味こそ情報に他ならない。そして現実に対する忠実さは意味の持つ特性の一つであることを考える時、情報を包摂する集合として「うわさ」という現象が浮かび上がってくる。ところがこれまでうわさは情報を成立させるために排除されるものの方角からのみ考察されたにすぎないか、口頭伝承の系譜の末端に連なるものと分類されてきたにすぎない。本論は、むしろうわさという現象を口頭のみならずおおよそあらゆるコミュニケーションの基底部分にあるものとして設定し、そこから「うわさ」という現象を考察の対象のみならず物語論、ディスクール論、コミュニケーション論、そして神話学を見る視点とするための一つの試みである。

〔キーワード〕 情報・うわさ・意味・都市伝説

A：情報からうわさへ

現代は「高度情報化社会」であると言われる。各種通信技術の内部にコンピュータ・チップが侵入して巨大かつ複雑なネットワークが形成され、また形成されつつある。書店には情報関連書籍が山と積まれ、積み上げられるそばから切り崩されていく。そんな中で、社会のシステムの何かが変わりつつあるという予感に人々は駆り立てられている

ようだ。

「高度情報社会」とは、急速に発達したコンピュータと各種の電気通信技術が融合して、複雑なネットワークを形成する社会であるが、このような社会の出現によって、われわれの経済活動や家庭生活は、近い将来、いちじろしく変化すると予想されている。<sup>(1)</sup>

今や、われわれは好むと好まざるとに関わらず「情報の洪水」のさなかにいる、従って「情報の取捨選択技術」や「正しい情報を得るための」テクニクを身につけることが現代社会をスマートに闊歩する秘訣だという認識が人々の間に共有されていると言える。いや、それどころか、「現代は情報の時代である」という言葉は、今では押しも押されもしないクリシェになってしまった。もはや誰も耳をかそうとはしない<sup>(2)</sup>のかもしれない。

ところで、ここで鍵概念となっている「情報」とは、一体何だろうか。実は「やたらに騒がれてはいるが、『情報』の正体を見極めたものはいない。情報やコンピュータをめぐる物語はまだ解説されていないのである<sup>(3)</sup>。あるいは「情報」という概念を使いこなせない人は現代人とは言えない。しかし、あまりに陳腐な語り方をするならば、「情報とは何か」と問われると沈黙せざるを得ない<sup>(4)</sup>。結局現代とは、「あまりに『情報』が乱用され、ほとんど情報社会の中で『情報』そのものが一番見失われているという皮肉な時代なのだ<sup>(5)</sup>」。

そこでもう一度この不可解な「情報」という言葉について問い直すことから始めよう。そして結論を先取りすれば、「情報」という言葉には——二重の意味で——意味がない。この問いの終着点でわれわれを迎えるのは「情報」ではない。情報という名の「神話」は考察の過程で解体され、そこに代わって座を占めるのは、かつて情報の成立のために排除され、貶められてきた「うわさ」である。

今日一般に用いられる「情報」という用語は、「サイバネティクス」の提唱者、ノバート・ウィーナーと、情報



理論の確立者、クロード・シャノンとの、両者によって科学的根拠を与えられたと考えていいだろう。ただし、ここで情報という言葉の技術工学的な歴史を振り返っている余裕はないので、ごく簡単にまとめておくこととする。十九世紀後半、物理学的記術におけるそれまでのキーワード、「物質」に、新たに「エネルギー」という概念が加わる。

今世紀初頭、両者はインシュタインによって結びつけられたが、そこにはまだ生物の占める場所が存在しなかった。一九四八年、クロード・シャノンにより、通信工学の分野において情報理論が打ち立てられる。彼によって情報量が「負のエントロピー」と記述され、これによって「エネルギー」と情報が結びつけられた。彼の説明を簡単に述べるならば、情報量とは予測可能性（情報源の「あいまいさ」の減少）のことである。すなわち、起こり得る事象において、ある情報を受け取ることで減少する不確かさの量だ。ここで留意しておかねばならないのは、シャノンのこの説明においては、メッセージの意味が無視されているということだ。彼の論理から判明するのはあくまで「ビット」単位で示される情報の「量」なのである。そして一方、シャノンの同僚であったノバート・ウィーナーは、物質とエネルギーで描かれた世界に生物をも含めようともくろむ。その橋渡しとして「情報」が用いられた。ウィーナーの用いる意味での情報を、これも簡単に説明すれば、行動の決定要因のことである。そしてここでもメッセージの意味的側面はすっぱりと抜け落ちてしまっていると指摘せねばならない。メッセージは単にノイズとの対比においてのみ意味を持つものなのであり、そしてメッセージとは、自然界と生物との間において——これは人間と機械との間のアナロジーなのだ——やりとりされる「命令」「勧告」以上のものではあり得ない。

このように少なくとも情報理論の創始者においては、「メッセージが持ち得る意味論的側面は、工学的問題にとつては本質的ではないものとして排除されている」<sup>(11)</sup>。しかし、一般に「情報」と言われる場合、これを口にする人々がシャノンやウィーナーのような認識を持っているとはおよそ思われない。何より、彼ら二人の言い方にあわせるとす

れば、個人の口頭によるコミュニケーションでは、情報を、振幅と波長で測定できる空気の振動として定義しなければならず、手書きコミュニケーションでは、情報をインキの跡や鉛筆の跡で定義しなければならなくなる。もちろんそれは不可能ではないが、それは情報という言葉の無駄使いであろう。人々がいおうとしている情報はそれではないからである。<sup>(12)</sup> シャノンとウィーナーの情報に関する考察は一般的日常言語内で「情報」という言葉が持つ意味の「ある特別な部分だけを、極度に、グロテスクに拡大した（あるいは先鋭化した）もの」だ。<sup>(13)</sup> それゆえ情報の一般的な意味は彼ら二人の「情報」に関する定義を包含する形で拡がっているに違いない。そこで二人の定義を中心として、さらに何がつけ加わっているかを考えていくことで、情報の全体像を見渡したい。まず予測可能性であるが、これは言い換えれば「知る」ということである。そして行動の決定要因、これは情報を得る「動機」として以下のように説明されている。

情報は目的をもつ活動において求められるものである。すなわち、ある活動を遂行する際、外界の状態あるいは行為自身の状態に関して、行為者は情報を求める。行動が目的に近づいていくとき、いろいろの状態が考えられ、その状態を区別できる記号が情報である。情報は無目的ということはなく、行動の選択に有用であること、環境や自分の状態を示しうること、意味のある記号で表示されていることなどが、情報の本質である。<sup>(14)</sup>

さらにシャノンとウィーナーに共通の要素が存在する。それは情報が「動くもの」<sup>(15)</sup>、すなわち伝達されるものだ、ということである。言い換えれば情報源から発信された情報は、どこか別の場所において、受け取られ得る。

では、この上にさらにつけ加えるべきは何だろうか。つまり「人々がいおうとしている情報」とはどのようなものだろうか？ フリッツ・マハルプの先に引用した意見から推測する限り、情報とは、声や文字のコミュニケーションにおいて存在するものではあるが、メディアの性質に関わるものではない、ということになる。この点でいわゆる「情

報」論者たちの見解は一致しているようだ。たとえば、仲本秀四郎は次のように述べる。

情報は抽象的であり、形が見えないから、それを伝えるには、なんらかの形あるものにしなければならない。その形が文字であり、図形であり、あるいは音記号である。<sup>(16)</sup>

従って「情報」という言葉ないし概念が存在しなかっただけで、そうした「表示する語はなくても、情報そのものは古くからあった」<sup>(17)</sup>わけだ。「文字が発明される前は、人から人への口伝により情報が伝達された」<sup>(18)</sup>のであり、あるいは「絵や像や建築物などで情報が表示されていた」<sup>(19)</sup>のである。さらに時を遡ることさえできる。土屋俊によれば「先カンブリア時代の黒雲も、その直後の雨に関する情報を表現していた」<sup>(20)</sup>のであるから。

そして、ここに至ってようやく、彼ら「情報」論者が情報の内容について誤解しつつ思案を繰り返していることがはっきりする。彼らは情報以外の別の言葉で表現されている何かをむりやり情報と呼んでいるにすぎない。言葉ないし概念が存在しなかったのではなく、現代において、彼らがそれを情報としか表現しないから、情報という語が成立する以前<sup>(21)</sup>のそれを情報と呼べないだけだ。仮にそうではないとしたところで、——かの偉大な言語学者の名を挙げる必要さえないかもしれない——「表示する語」が存在しないならば、「表示される内容」も存在できないはずである。以下に引用するのは、言語の持つ二つの側面——すなわちシニフィアンとシニフィエという概念——についての記号的な説明である。これが情報の説明と非常によく似ていることに注目してもらいたい。

言語記号のみならず、たとえば絵画や図表などのおびただしい量の記号に囲まれて、我々は日々の生活を営んでいる。そして自然のものであろうと人の手になるものであろうと、何であれあらゆる対象はメッセージの伝達に用いられた場合、すなわちシニフィアンとして用いられた場合には、記号となり得るのも事実である。<sup>(22)</sup>

記号が連ぶものは、他ならぬ「意味」である。シャノン<sup>(23)</sup>は賢明にもその意味の迷路を無視することで情報理論を確

立し、ウィーナーは「刺激—反応」という機械論的図式で捉えられない部分をとりあえずは情報と称した。そして一方、「情報」論者の誤解は、この「意味」が一つの記号に対したただ一つしか存在しないという、意味に関する実に素朴な理解に根ざしていると言っている。これはシャノンやウィーナーほど慎重でも厳密でもなかったということだ。だからこそ土屋のように、「情報は、言語や記号体系やその他の通信、表現の手段とは独立に規定されるべきものである」という主張が可能となる。しかし土屋の言う情報とは、「諸コンテキストにおいて生起する意味」に他ならぬ<sup>(24)</sup>。シニフィアンとシニフィエの結びつきは恣意的であり、そして言語記号の意味は統辞関係と連辞関係において規定される。さらに文の意味は、その状況において変化するということを念頭に置くなら、土屋が主張するような意味での「情報」という概念は必要ない。それどころか、事態は一層複雑さを増してしまいかねない。たとえば言語学の観点から「聞く主体」について述べた立川健二の次の文章の、「意味」という言葉を「情報」に置き換えて読んでみれば、土屋の言が「意味」という概念を無視して初めて成立するものだということがはっきりするだろう。

実際、他人の言葉を聞いたり、他人の発するさまざまな記号（声色、身ぶり、表情、態度、服装など）を見たり感じたりするとき、われわれはそれらのもつ「形」そのものではなく、それらの〈意味〉を一義的に読みとろうとつとめている。〈意味〉というのが不確定なものであり、解釈する人や時・状況によって無限に異なっているのが事実であるとしても、われわれ〈聞く主体〉は、記号の「形」をこえてつねにあるただひとつの意味をもつめようとす<sup>(25)</sup>る。

そして「意味」であるからこそ、それを受け取るのは人間である。もう少し厳密に言うなら、そこに意味があると感じたとき、人はそれを「情報」と呼ぶ。つまり情報を送り出す側は別に人間でなくて構わない。読み取る側に人間がいさえすれば。

ところでここで前提とされているのは、その意味にプラグマティックな「価値」があるかないかということだ。「情報」論者の多くが、「正しい」情報こそ価値ある情報であり、「正しい」情報を得ることによって「適切な」行動が可能になると述べる。これを裏側から見れば、それを「情報」と称した瞬間から、人は何らかの行動を迫られるということになるだろう。

だが、ある情報の価値は、一体いつ発生するものなのか？ 情報の効果とは、いつ判明するものなのか？ これはもちろん、その情報に基づいた行動の成否如何だ。ならばわれわれは、情報を受け取った瞬間の時点においては、その情報の持つ価値については何も知らないことになる。情報とは伝達されるものであるという前提を付け加えれば、事態は一層混迷の度合いを増してくる。そこにいない私がある情報を受け取ったとして、その情報にどのような価値付けを与えればよいのだろうか？ ましてその情報が「信頼できるかできないか」<sup>(27)</sup>など、どうして判断できないか。

こうした価値付けの根底にあるのは神の視点である。超越的な第三者の視点である。われわれは意味を受け取る側から、この超越的第三者の立場へと移行することで、情報なるものの価値を定める。しかもこの移行によってきた空席に人間ではないものが座を占めるのも可能だ。<sup>(28)</sup>そしてこの視点はその意味論的側面を排除したはずのシャノンの通信工学的定義にも、実は内包されている。

まず、送信者と受信者に共通のコード体系を与える。次に、送信者（情報発信源）における各コードの発生確率と通信路占有時間とを定める。さらに、ノイズ対策としては、何らかの共通ルールを決めて、それを送信者と受信者に周知徹底させる。／情報理論とは、右のような前提条件のもとで、エントロピー<sup>(29)</sup>だけの通信路容量だの、最適符号だの次々と求めていく論理的仕掛けなのだ。もはやそこでは、シグナルとノイズの弁別、文脈による意味内容のゆらぎなどのアポリアが一挙に乗り超えられてしまっていることは、述べるまでもない。

情報についての「真偽」問題が発生するのも、こうした超越的第三者の視点からに他ならない。情報はこの第三者の目において、正確な内容を伝える情報と、誤った内容しか伝えられない情報とに分類される。誤った情報——すなわち「うわさ」のことだ。情報の意味論的側面は、このようにして〈真／偽〉という観点において人文科学の研究対象とされている。情報は正しくあらねばならない。そうした信念のもと、間違った情報は「うわさ」として排除される。だが一体、「誰にとって」正しくあらねばならないのか？

B：うわさから物語へ

かつてH・C・ウェルズのSF小説『宇宙戦争』が、アメリカでラジオドラマとして放送されたことがある。

一九三八年一〇月三〇日の夜、アメリカ合衆国で、国営ラジオでオーソン・ウェルズがあるドラマを中継放送していた。火星人侵入の前奏曲として空飛ぶ円盤がニューヨークにあらわれた時、何がおこるかを想定したお芝居であった。このドラマは、空飛ぶ円盤の着地点に近付こうとするジャーナリストのチーム、息せき切って走りまわったり、電話にむかって直接に解説をしゃべったりする天文学や宇宙物理学の専門家、動員された軍隊の將軍、赤十字社の幹部など多くの人々を、生放送で報道する形に構成されていた。<sup>(30)</sup>

この番組が追求したのはリアリティである。そしてこの試みは、当時においては、放送媒体がラジオであるがゆえに成功を収めた<sup>(31)</sup>——と言うより、成功し過ぎてしまったのだ。

この放送が終了するずっと前から、合衆国中の人びとは、狂ったように祈ったり、泣きさげんだり、火星人による死から逃れようと逃げまどったりしていた。ある者は愛する者を救おうと駆けだし、ある人びとは電話で別れを告げたり、危険を知らせたりしていた。近所の人びとに知らせたり、新聞社や放送局から情報を得ようとした

り、救急車や警察のクルマを呼んだりしていた人びともあった。少なくとも六百万人がこの放送を聞き、そのなかで少なくとも百万人がおびえたり、不安に落ちいたりしていた。<sup>(32)</sup>

この事件にアメリカの社会心理学者ハードレイ・キャントリルは、情報に接した大衆の反応という面から興味を持った。彼が知りたかったのは、何故大衆は、「間違っているにも関わらずある情報を信じてしまうのか」ということだった。こうした彼の研究はおそらく、人文科学の立場から情報という現象に注目した初期の試みであると言える。<sup>(33)</sup> これ以後（特に第二次大戦後になって）、主として社会心理学の分野を中心に、この問題は考察を重ねられてきた。「巷間に流布し、信じられてしまう、間違った情報」すなわち、「うわさ」の研究史がここに幕を開ける。

まず「うわさについての最初の組織的な研究はアメリカでおこなわれた。第二次大戦中の多くのうわさと、それが軍隊や住民におよぼした悪影響が、多くの研究者集団がその問題に関心を持つように仕向けたのである」<sup>(34)</sup>。そして、「この研究領域の基礎を築いた」オルポート&ポストマンのデマに関する定義は、今日の研究者のうわさについての定義とほとんど違いはない。

デマは、特殊な（あるいは時事的な）信念の叙述であり、人から人へ伝えられるもの、ふつうは口伝えによるもの、信じ得る確かな証拠が示されていないものであると、本書では定義する。<sup>(35)</sup>

この定義には「間違った」情報という性格は見受けられない。しかし、それが暗黙の前提となっていることは定義の数ページ後にある次の記述に明らかだ。

「……」われわれが、自分の耳にするものが情報かデマかをきめるためには、その報告のよりどころとする証拠が、近くにあるか、遠くにあるかによって判断しなければならぬ。<sup>(36)</sup>

〈情報／デマ〉というこの対立は以後ずっと受け継がれる。すなわち〈事実を伝える情報／虚偽を伝える情報〉と

いう対立である。だが、「その情報は虚偽である」という判断は、果して「その情報を信じてしまった人々」と同じ地点にてなし得るものなのか？ もちろんそんなことは不可能だ。それが虚偽だと分かっている人々は信じるわけではない。「大衆は、彼らが真実だと信ずるものを情報と呼び、彼らが虚偽、ないし、確かめられないものだと思うものを、うわごと名づけているのである」<sup>(27)</sup>。すなわち「真偽は命題の属性である。他方、それを信頼するか疑うかは、人間の判断の問題である」<sup>(38)</sup>。しかも、その情報において何らかの行動なり判断なりをする人々は、その「伝達される」という定義上、当然ながら情報に照合すべき現実そのものに立ち会ってはいない。逆に言えば、〈真／偽〉の確認がなし得る場にいるのならばそもそも情報などには必要ない。

ならば「間違っているにも関わらず」という考え方がそもそも躰きの石なのだ。人はそれが「間違っている」とわかっていて信じるのではない。。それが正しいと思うから信じるのである。従って「間違っているにも関わらず何故人はそれを信じてしまうのだろう」という問題の立て方は不公平に過ぎる。というのも、こうした設問はある情報の結果として誤報だった場合にのみ浮上するからだ。だが、正確な情報が人々に受け容れられ、間違った情報が排除されている限り研究者は関心を持たない。もちろん、第四の場合として正確な情報が排除されている、という状況が考えられる。これは考察の対象とされてきた——正確な情報が排除されているのは、あらかじめ間違った信念が人々の間に存在しているからだ、という前提のもとに。

念のために付け加えておこう。不公平だからといって、「うわさが厄介なのは、それが正しいことがあきらかになすることもあるからである」<sup>(39)</sup>などと主張するつもりではない。こうした見解も結局は〈真／偽〉という対立に囚われていることに変わりはないからだ。そうではなく、まず、ある言説を「聞く主体」の立場に立つことが必要なのだ。その時〈真／偽〉なる対立そのものが成立する余地を持たない。



ところで、情報なり信念なりが「間違っている」ということを言い換えれば、伝達された言説の指す内容と、指し示された現実の出来事との間に齟齬が生じているということである。そして外部の現実に対応しないから、観察者は人々の内部の現実に対応物を見いだそうと努める。すなわち、うわさには個人（ないしその集合）の感情が投影されている、という主張だ。

うわさの発生を支える原動力は人間の「欲求や感情」であり、うわさはこうした共通感情をもった集団の内部で、人から人へと伝わっていく。いいかえれば、人々がうわさを伝えたり受け入れたりするのは、そのうわさが、かれらの感情を「投射」したり、感情の緊張を緩和したり、感情を正当化したりするからにはかならない。<sup>(40)</sup>しかしこうした「読み」は、およそ承認しがたいものである。何故なら、「感情の緊張を緩和」するとは、抱かれている感情と言説とが相反する場合の説明となり、「感情を正当化」するとの言い方は、言説と感情とが相応している場合の説明になる。つまり感情に訴えた時点で説明できないうわさは何一つ存在しなくなってしまう。さらに加えて、ある人々が共通の感情を抱いているということは、うわさが広まった後にしか言えないのではないだろうか。

同様のことが語彙の区別にも言えよう。いわゆる偽情報が入から人へと伝達される現象、ないし、その偽情報そのものを指している言葉には、「うわさ」の他に「デマ」や「流言」や「ゴシップ」などが存在し、これらの間に厳密な区別を設けようとする人々もいる。たとえば広井脩は、流言は「社会にとって好ましくない結果を生むもの」であるとし、それに対してうわさは「人々のあいだから自然発生的に生じた情報」が、それに関心をもつ集団の内部に拡がっていく現象」で、これには流言のような「社会的逆機能はなく、いわば毒にも薬にもならない」ものだと説明する。一方デマは「悪意ある情報を捏造すること」だと述べる。<sup>(41)</sup>しかしこれらの定義を構成している「社会」や「結果」、「関心をもつ集団」、あるいは「悪意」などの言葉が、現象の結果からしか判別不可能なことは明らかだ。従っ

てこうした区別はいかなる理解へもわれわれを導いてくれるものとは思えず、であるからここでは問題の現象を一括して「うわさ」と呼ぶ。

話を戻せば、このような超越的第三者の視点は少なくとも、その時その場においてコミュニケーションを行なっている「人間」の視点ではない。すなわち「聞く主体」の目ではない。さらに付け加えれば、超越的第三者の視点といえどもそれが神の視点と完全に同一でない限り、ある出来事なり行為なりについて伝達されたことは、実は真の意味での「正確な情報」にはなり得ない。

すべての証人が、もし、意識的・無意識的を問わず一切作為をまじえず、ひたすら事実の忠実な記述を目ざしたとしても、すべての写真がある一つのアングルからしか撮られないように、すべての地図があるひとつの図法によつてしか描かれないように、表現は不十分である。できることはせいぜいカメラ・アングルをふやすこと、アングル同士を構造化することであろう。ソ連ばかりがいやに大きい地図や、紙風船の展開図のような不思議な形の地図や、国の大きさは妥当でも方角のゆがんだ地図や、色とりどりの地図の枚数がふえるだけである。そして、多くの場合、被表現のほうは、すでに起こってしまった藪の中の事件のように、検証不可能なのだ。<sup>(42)</sup>

「伝えられる記号」が伝えるはずの指向対象あるいは現実から、「聞く主体」は時間的にも空間的にも隔てられている。しかも「真偽はあくまで論理Ⅱ実証的な概念であつて、意味についてははなはだ無責任である」。<sup>(43)</sup> すなわち、〈真偽〉の対立は「聞く主体」が「伝えられる記号」を前にして、それを信じ、そして信じない行為には関係を持たないとしたら、一体「情報」はいかなる存在意義を持つのか。われわれが本当に立ち会っているのは、指向対象か現実を正確に伝えている「かもしれない」が、もしかしたら正確には伝えていない「かもしれない」。「伝えられる記号」である。これは「情報」ではない。もはや情報は存在しない。あるのはただ「うわさ」のみである。

そして言説にうわさの観点から注目することは、言語そのものの性質からも支持されることなのだ。

「……」とにかく子どもの実生活においては、かなりの量の言語表現は指向対象か現実を目ざしているつもりでやりとりされている。そして、ソシユールの指摘をまつまでもなく、ことばと現実とは（表現と意味内容のよう）表裏べったりではないから、対象を過不足ありでだらしなくさし示すはかばかしい。<sup>(44)</sup>

C：そして神話へ

言語は本来的に、いわゆる「現実」に關係を持たざるを得ない。言語において「現実」は形作られる。あるいは言語の働きによって現実界は想像界へ変換されるのだから。ここに一つの陥穽がある。つまり言語自体が想像界へと絡め取られる危険性だ。音とその指示対象が一対一対応をなすとの幻想が生まれるのである。〈事実／虚構〉という対立はそこに由来すると言っている。音のみならず言説そのものもまた、現実への対応を求められるのである。確かに「ひとつの表現は、それだけでは、真とか偽とか述べることはできない。真偽は、これをどのような指示に使用するかにかかっている」<sup>(45)</sup>。しかし、それをどのような指示に用いるかがあらかじめ宣言されない場合には、われわれはその表現が「指示対象か現実を目ざしている」ものとの前提に立つ。

たとえば次の文が日常会話において何気なく口にされたならば——すなわち実生活において発話されたとすれば——論理Ⅱ実証的な概念の視角から眺めた場合には、明らかに「偽」である。

彼の本名はフランク・フィンクという。東海岸のニューヨークで生まれ、一九四一年にアメリカ合衆国陸軍に召集された。ソ連降伏の直後だった。日本軍がハワイを占領すると、彼は西海岸へ送られた。終戦のときにいた場所も、協定分割線の日本側。そして一五年後のいま、こうしてここに<sup>(46)</sup>いるわけだ。

この文に現れる言葉の一つ一つ（東海岸・ニューヨーク・アメリカ合衆国……）は現実には指示対象を持ち、それぞれに対してわれわれは（立派な大人ならば）疑義をさしはさみはしない。しかし、その言葉の連なりが構成する対象としての「出来事」が現実には存在する（あるいは存在した）と思う人は（仮にいても）希だろう。だが、この文章があるSF小説の一節であるということを知った後でなお文句をつける人がいるだろうか。

報告文であれ、虚構文であれ、また反省文であれ、いずれもその字義どおりの意味は、われわれの現実経験に基づいて理解される。「……」それ自身が指示を含蓄する文を、他者とむきあつての対話状況において、現実への指示にもちいるか、あるいはフィクションの発話の文脈において、虚構世界への指示にもちいるかによって、発話の意図も、発話の慣習、規則もそれぞれにことなる。現実世界の指示とは、真偽にかかわる認識である。これに対して、虚構世界への指示とは、真偽にかかわらず、またそのふりをするのでもない独自のふるまいとして、内実は「描写」であり「創造」である。<sup>(47)</sup>

そして、フィクションと「フィクションを読む」行為、あるいはフィクションと「フィクションを聞く」行為は、舞台とその前面に設けられた観客席との関係に似たものであると西村清和は述べる。

テクストの行為にしたがうこと、これが読書行為のエートスである。とすれば、わたしが読書行為という、まぎれもないわたしの現実の状況に立つあいだは、けっして、読者であることをやめてはいけぬ。「……」「読者である」とは、虚構の発話行為の文脈の慣習として、いっさいの言明の指示使用を、舞台上の虚構世界への指示にふりむけよ、そのさい、発話者も聞き手も、それぞれの世界認識や行動の準拠枠としての信念体系をたずさえるにしても、これを虚構世界の理解とイメージ形成のために動員せよ、という指令にしたがうこと以上ではない。虚構文の指示の先は、舞台上の虚構世界の次元であり、その先には、もともとない。<sup>(48)</sup>

うわさはある意味で、こうした「指令」を持たないフィクションである。とは言え、うわさには「指令」のように見えなくもない前置きが付随していることもある。うわさが「もっともらしさ」を装う場合の典型として示される「実はこれは友達から聞いた話なんだけど……」という類の句だが、この前置きを「これから語る一切の言葉の指示対象を、現実世界へとふりむけよ」という「指令」だと捉えるのは早計だろう。この言葉は聞く人を「説得し、納得させようとつとめる」<sup>(49)</sup>ものではない。むしろ責任の放棄だ。「これは私が直接見たり聞いたことではないから、真偽のほどは確かではない」との（かすかな？）疑念の遠慮がちな表明である——それよりは強い疑念の表明として「これはうわさなんだけど……」という前置きが用いられもする。だが語ることが事実ならば、その事実そのものが言説を保証するに違いないのだから。そしてまた「これはうわさなんだけど……」という前置きは「でも、面白いから聞いてごらんよ」という誘惑も含意するものでもある。

そうした「話の面白さ」という意味においてうわさとは、「指令」を持たないフィクションである。「これから述べることは虚構文である」という明確なフレーミングなしに語られる虚構文だ。もちろん厳密な意味での虚構文ではない。それが虚構か現実の出来事かはコミュニケーションの現場においては常に不明であるから。ピーター・リーンハートはこうした側面からうわさについて考察しようとした数少ない人物である。彼は「真実ではないどころか現実にはありそうもない空想的な話」が、仮に「意識して作られたものならば、その作者はもっともらしさということをほとんど念頭に置いてないようだし、逆に伝達のミスや歪曲などの無意識的過程を通じて成立したとすればそのうわさは広まっていく過程において理性的批判にほとんどさらされなかったということになる」<sup>(50)</sup>という矛盾を指摘する。だが残念なことに彼もまた一足飛びに、非合理的な話の背後に「その時代にその場所において、理性のレベルでは表現し得ないような感情の複合体」を見てしまう。「非合理への服従」であるとともに「思考を抜きにした、感情の立場に

よる統合を生み出すうわさは具体的に群衆が集まる以前における、群衆の声なのだ」と結論するのである。

外部であれ内部であれ「現実」の中に、言説の指示対象を発見しようとするのではなく、言説そのものを見つめ直すことが必要である。これは言い換えれば、うわさを「物語」として捉える視点だ。このような視覚は既に民俗学者によって提出されていると言える。すなわち、うわさを伝説や世間話の現代版——現代のフォークロア——として扱う方法だ。

「うわさ話」と呼ばれるコミュニケーションの新しいエネルギーが、現代分析のフロンティア領域として、注目されている。最近訳出されたJ・H・ブルンヴァンの『消えるヒッチハイカー』は、「都市伝説」という命名のもとで、アメリカ社会でささやかれている「うわさ話」のテキストを蒐集し、民俗学的に注解している。ブルンヴァンの一連の仕事が、そうした口頭の物語の博覧を通じて語ろうとしたのも、現代社会のフォークロアともいふべき、新しい領域であった。<sup>(52)</sup>

社会心理学的なうわさの研究は「間違っているにも関わらず何故人はそれを信じるのか」という問題設定から始めて、内部の現実——すなわち「心理」だ——へと向かうベクトルを持っていることは既に述べた、そして、民俗学的な研究のベクトルも、出発点は同様である。『消えるヒッチハイカー』でブルンヴァンは「都市伝説」を以下のように定義しているからだ。

本書は、現代のアメリカ社会で広く語られ、流布されているさまざまな話について書かれたものだ。多くの人はこれらの話を「実際にあったこと」として聞いている。だが、専門の研究者以外は、まずこれらをわたしたちの同時代のフォークロアの代表的なものであるとみなすことはない。民俗学者——つまりこうしたフォークロアの収集や分析についての専門家は、消えるヒッチハイカーの話や、おばあさんの遺体がなくなる話など、これら誰

もがいかにもありそうだと思える話を「都市で信じられる話」〈urban belief tales〉、あるいはより簡潔に「都市伝説」〈urban legends〉と呼んでゐる。<sup>(53)</sup>

こうしたアプローチは今日、日本でも行なわれつつある。特に日本では妖怪譚研究の延長として、たとえばかつて流行した「口裂け女」や「人面犬」などのうわさ、あるいは小中学校で囁かれる怪談などが扱われる傾向がある。しかしそうした民俗学的なうわさ研究は、

大きくいって歴史的な連続性・同一性・不変性を求め、説明は時間軸—歴史軸をとまかくタテに廻りたがる傾向がある。口裂け女はすぐにウブメと呼ばれた妖怪と重ねられ、消えたヒッチハイカーの話や聞くと駕籠の幽霊を呼び出し、怪異譚の多くを通過儀礼の細部や「冷たい社会」の聖なる伝統に還元したがる傾向は、ともすれば単純との誹りをまぬがれない。<sup>(54)</sup>

すなわち、モチーフを根拠に起源を辿ることが専らの手法であり、それを「異界」という実に便利な用語で裏打ちするだけなのだ。たとえば常光徹『学校の怪談』では、うわさが以下のような用語で装飾される。

近年、不思議話や怪談がさかんに話されるのは、子どもたちの生活の場からこうした「怖さ」や「不思議」を実感できる空間と物語が失われつつあることの裏返しのような気がしてならない。闇が日常から遠ざかるにつれ、闇の世界や異界への、あこがれと欲求を怪異話の世界に追い求めようとしているのではないだろうか。あくまで推測の域を出るものではないが、こうした一面も無視できないように思われる。<sup>(55)</sup>

ここにあるのは〈日常／非日常〉、〈光／闇〉という対比であり、「失われつつあるものへの憧れ」という——測る対象に従って自由に伸び縮みする——キーワードである。これらの対比やキーワードによってすべての怪異譚が説明されてしまう（これはブルンヴァンを代表とするアメリカの「都市伝説」分析においても同様である）。たとえば「人

面犬」のうわさについて「表層的には、どこまでも興味本位の対象でしかないように映るが、しかし見方によっては、それは彼らのうちに潜む現代の不安や危機意識の表出なのかもしれない」と語ることで、一体何が明らかになったのだろうか？「時代の漠然とした雰囲気」はいわばワイルド・カードであり、どんな時代のいかなる話にも適用可能である。それと同時に、こうした説明が社会心理学同様の「指示対象への照応のドグマ」に陥ってしまっていることも指摘しておかねばならない。<sup>(57)</sup>

ただし、時間軸を遡るとい手法において、民俗学がうわさを神話や伝説と比較している点には注目しなければならぬ。

都市伝説は口述フオーク・テラテイグズの語りの下位のクラスである伝説に属する。それは、おとぎ話と違って、人々が信じているもの、少なくとも信じることのできるものである。また、それは、神話とも違って、最近出現したものであり、古代の神や、半神半人ではなく、ごく普通の人間が登場するものである。つまり、伝説とは口述フオーク・テラテイグズの歴史なのだ。あるいは、むしろ擬似的な歴史とでも言うべきものだ。どんな伝説でも同じことだが、都市伝説も話に関わる時や場所をはっきり語ることで、あるいは話の出所を明らかにすることで、話の信憑性を獲得する。<sup>(58)</sup>

この主張の内容そのものに同意はできない。うわさも人間ばかりが登場するとは限らないし、神話も登場人物において定義できるものではないからだ。重要なのはうわさと神話との対比だ。つまりうわさが神話と比較し得るといえる点である。

それは言説である、という面からのみ見るならば、神話は複数の人物に共有されている。すなわち神話は集団のものである。裏返して言えば「若干数のテキストを集め直すこと、限定すること、いくつかのテキストを除去すること、あるテキスト群を他のテキスト群に対立せしめることを可能にする」<sup>(59)</sup>のような固有名詞、すなわち作者を持たな



い。言い換えれば「自分の実人生における信念体系にもとづいて、虚構世界を指示し描写し、構成する、虚構的言説の主体」<sup>(60)</sup>に欠けているのである。つまり神話には「これから語られることは全て虚構である」との宣言がない。この「作者の不在」のゆえに、神話は、虚構であることが明示的な物語ではなく、加えて神話には太古の時、事物や制度の起源を物語るもの——起源神話——が多いために、主として歴史に比較される。「現実」の「出来事」を過去形において指示する（と判断される）のが、歴史と神話である。そしてこの両者の差異は現実への指示作用が有効に働いているか否かという点に存在する。

「……」神話は、ある社会の成員によって真実と信じられている。歴史的事実は誰によっても真実とみなされるはずであるが、神話は外部からの観察者には真実と信じられない。にもかかわらず、その社会の成員からは、神話は真実の歴史として信じられるのである。<sup>(61)</sup>

注目すべきは「にも関わらず」という接続詞だ。この接続詞の前後の文は常に不動であり、固定されている。しかも句読点の前の主語は「われわれ」であり、後ろの主語は必ず「彼ら」だ。この語句を積分すればこうなるだろう。「われわれから見れば、神話は真実を述べているのではない。へにも関わらず、彼らがそれを信じるのは何故だろうか?」。勿論これは一つのレトリックだ。だがいかに多くの神話学者がこのレトリックの虜となっていることだろうか。

このような神話学者の見解は、「うわさ」現象における社会心理学者の見解に通じるものだ。要するに「その情報（＝神話・うわさ）が、命題として偽であるへにも関わらず」信じられるのは何故か?」——こうした神話学者の問いは、命題と判断の混同という誤謬から生じている。そしてこの誤謬から出発して、神話が「彼ら」に信じられる原因を「現実の事物や制度の存在がその根拠である」ことに求める。だが、果たしてそうなのだろうか。実在の事物や

制度がその根拠であるなら、その言説が「われわれ」にとって「真である」と映らないのは何故だろう。翻って、「われわれ」の持つ「歴史的事実」とはいかなるものなのか。

神話をめぐる多様な解釈は、神話という名の実体の存在を前提として出発する。だが言うまでもなく、ある言説が「私は神話である」と言明するわけではない。それが神話だとみなされる条件としては、まず何らかの言説なり文字表現なりがあったとして、そこに表現されている内容が事実であることを信じる人と信じない人との両方がいる必要がある。そして信じない側からその言説あるいは文字表現を指して「神話」と呼ぶ。神話という言葉が比喩的に用いられる時、その発言を支えているのはこうした状況である。さらに神話という言葉の「正確な」用法もここからそれほど遠くない。信じない側にとって信じる人々が文化的枠組における「他者」であるという条件が付け加わるだけだ。儀礼が付属しているとか、その言説（あるいは文字表現）が聖なるものであるなどの性質は、神話という偽—情報が何故保持されているのかを説明するために持ち出されるのであって、神話なるものを構成する必須の要素ではない。何より「神話」学者が暗黙の前提としているのは、事実を述べた言説（あるいは文字表現）は当然「尊重すべきもの」であり、それに従って行動するのも「当然」だという論理であり、そして「事実」はここでも「神の視点」より生成されたものなのである。だがこれまで述べてきたとおり、〈事実／虚構〉という対立と〈信じる／信じない〉という対立の間にはいかなる必然的関係も存在しない。そして「聞く主体」からすれば、語られた内容と現実との合致からその言説に対する信頼が生まれるというよりもむしろ、語られる形式において信頼が発生するのだ。<sup>62</sup>

神話に関する今日の研究においては、神話を保持する人々の生活や心理にいきなり飛び込むのではなく、「神話そのものが語ること」にまず耳を傾けようとする。その態度はもちろん評価されるべきだが、しかしそうした考察において保留されているのはここで述べたような「神話を神話として見る主体の位置」である。これを明確に把握しない

限り、〈信じる／信じない〉という「聞く主体」の側の行為は、話そのものの内容から直接に結果するものではなく、むしろ形式に負うところが大きいということを認識していない限り、神話の研究は結局「事実ではないが真実である」という結論を引き出すことになりかねない。これは神話を教訓話の位置に引き下げることと同義である。つまりは「情報」同様「有用性」という陥穽に足を取られてしまうのだ。

注

- (1) 廣井脩『うわさと誤報の社会心理』NHKブックス、一九八八年、一六四頁。
- (2) 西垣通『デジタル・ナルシス』岩波書店、一九九一年、一八二頁。
- (3) 『デジタル・ナルシス』vivi頁。
- (4) 土屋俊「情報の流れと言語の理解」(『現代思想 特集Ⅱ情報としての世界』一四―二、青土社、一九八六年) 一一四頁。
- (5) 情報文化研究フォーラム編『情報と文化』NTT出版、一九八六年、五七頁。
- (6) もちろん〈E=MC<sup>2</sup>〉という有名な公式のことである。
- (7)  $I = \log p$  (Iは情報量・pは生起確率)
- (8) 「通信の基本的問題は、あるところで選択したメッセージをもう一つの別なところで正確にあるいは近似的にそれを再生する」という問題である。しばしばメッセージは意味をもっている。これは、メッセージがある物理的あるいは概念的実体をもった系に関連しているか、または相関関係をもっているということである。これらの通信の意味論的見方は、工学の問題にとつては的中しない。重要な側面は、実際のメッセージは考えられる可能なメッセージの集合から選択されたものであるということとである。」(Claude E. Shannon and Warren Weaver『The Mathematical Theory of Communication』長谷川淳・井上光洋訳、明治図書、一九六九年、四三頁)。
- (9) この点に関しては、杉本大一郎『エントロピー入門』中公新書、一九八五年を参照。
- (10) 「情報とは、われわれが外界に対して自己を調節し、かつその調節行動によって外界に影響を及ぼしてゆくさいに、外界との間で交換されるものの内容を指す言葉である。情報を受けとり利用してゆくことによってこそ、われわれは環境の予知しえぬ変転に対して自己を調節してゆき、そういう環境のなかで効果的に生きてゆくのである。」(Norbert Wiener『人間

- 機械論（一九五四）『鎮目恭夫・池原止戈夫訳、みすず書房、一九七九年、一一頁。』
- (11) 「情報の流れと言語の理解」一一四頁。
- (12) Fritz Machlup 「情報科学の学際的定義 (ed. by Fritz Machlup & Una Mansfield "The Study of Information" 1983)」  
赤城昭夫訳（『別冊国文学 情報のパラダイム』学燈社、一九八五年）一八二頁。
- (13) 村上陽一郎『科学と日常性の文脈』海鳴社、一九七九年、一八八頁。
- (14) 仲本秀四郎『情報を考える』丸善ライブラリー、一九九三年、一七一―一八頁。
- (15) 『情報を考える』一二三頁。
- (16) 『情報を考える』一二五頁。
- (17) 『情報を考える』八頁。
- (18) 前田渡『現代情報学概論』オーム社、一九八三年、二頁。
- (19) 『現代情報学概論』九頁。
- (20) 土屋俊「情報は誰のものか」（『現代哲学の冒険』⑩ 交換と所有』岩波書店、一九九〇年）二〇二頁。
- (21) 仲本によれば、information が現在の意味を持つようになったのは一九世紀から二〇世紀にかけてのことであり、日本では明治半ばに「情報」が information などの訳語として使われ始めたという。
- (22) ed. by John Sturrock "Structuralism and Since" Oxford University Press, 1979: p. 7.
- (23) 「情報の流れと言語の理解」
- (24) 土屋が例にあげて説明しているが（「情報の流れと言語の理解」一一四頁以下）、「私は今ここにいる」という文は、確かに「話し手がそのとき話し手のいる場所にいる」という命題と同義ではないだろう。しかしだからといって「私は今ここにいる」という文を使用することによって伝達される情報は、日本語の体系に属するいかなる命題によっても伝達され得ない」と結論するのは詭弁である。前者の文と後者の文ではそもそも視点の置き方自体が異なる。しかも前者は発言であり、後者は記述である。
- (25) これが「フレーム問題」として AI 研究者たちの間で一種のアポリアとなっていること的背景にあるのも、この他ならぬ言語に対する「素朴な理解」である（西垣通『秘術としての AI 思考』ちくまライブラリー、一九九〇年を参照）。
- (26) 立川健二『誘惑論』新曜社、一九九一年、六九―七〇頁。

- (27) 『情報を考える』一四頁。
- (28) 「遺伝情報」とはまさにそういう視点からの用語である。この言葉で表される内容を「刺激―反応」モデルやあるいは単純な機械論的モデルによって表現し得ないわけではない。ゆえに「遺伝情報」とは我々がそれを高みから眺める立場に在ることの表明であると同時に、遺伝メカニズムの擬人化でもある。
- (29) 『デジタル・ナルシム』一一二頁。
- (30) Jean-Noël Kapferer『うわさ もっとも古いメディア』(一九八七) 古田幸男訳、法政大学出版局、一九八八年、九六頁。
- (31) 当時まだTV放送は存在していない。従ってリアルタイムの報道はラジオによるしかなかった。もちろん映画というメディアはあったが、今日のCGならまだしも、その頃の特撮技術では迫真性は得られなかっただろう。何より映画ではリアルタイム性が失われるし、「映画を見に行く」という行為(フレイミング)そのものが迫真性を削減する要素である。
- (32) Hadley Cantril "The Invasion from Mars" (Princeton University Press, 1952): p. 47. (『火星からの侵入』斉藤耕一・菊池彰夫訳、川島書店、一九七一年、四七頁)
- (33) 工学技術の立場から「情報」の性質を定義したのがクロード・E・シャノンとノバート・ウィーナーであることは言うまでもない。
- (34) 『うわさ もっとも古いメディア』六頁。
- (35) G.W. Allport & L.J. Postman『ソマの心理学』(一九四七) 南博訳、岩波書店、一九五八年、iii頁。
- (36) 『ソマの心理学』ii頁。
- (37) 『うわさ もっとも古いメディア』一九頁。
- (38) Tamotsu Shibutani『流言と社会』(一九六〇) 広井脩・橋元良明・後藤将之訳、東京創元社、一九八五年、二〇頁。
- (39) 『うわさ もっとも古いメディア』九頁。
- (40) 『うわさと誤報の社会心理』一六一―一七頁。
- (41) 『うわさと誤報の社会心理』五一―六頁。
- (42) 佐藤信夫『記号人間 伝達の技術』大修館書店、一九七七年、四六頁。
- (43) 佐藤信夫『レトリック・記号 etc.』創知社、一九八六年、九八頁。
- (44) 『レトリック・記号 etc.』一〇五―一六頁。

- (45) 西村清和『フィクションの美学』勤草書房、一九九三年、二一九頁。
- (46) Philip K. Dick『高い城の男(一九六二)』浅倉久志訳、早川書房、一九八四年、一七一―一八頁。
- (47) 『フィクションの美学』四二頁。
- (48) 『フィクションの美学』八二頁。
- (49) 『うわや もいとも中メヴィア』八六頁。
- (50) Peter Lienhardt 'The Interpretation of Rumor' (ed. by J.H. Beattie & R.G. Lienhardt "Studies in Social Anthropology Essays of E.E. Evans-Pritchard" Oxford University Press, 1975: p. 106.
- (51) 'The Interpretation of Rumor': p. 130—131.
- (52) 佐藤健二「「うわや話」の思想史」(『別冊宝島 うわやの本』JICC出版局、一九八九年)二六二頁。
- (53) J.H. Brunband『消えるヒッチハイカー 都市の想像力のアメリカ(一九八一)』大月隆寛・菅谷裕子・重信幸彦訳、新宿書房、一九八八年、一四頁。
- (54) 「うわや話」の思想史」二六四頁。
- (55) 常光徹『学校の怪談 ロ承文芸の展開と諸相』ミネルヴァ書房、一九九三年、六〇―六一頁。
- (56) 『学校の怪談』一一七頁。
- (57) 紙数の都合上ここで詳細に分析することは不可能なので、いずれ折を見て発表したいと思うが、とりあえず手短かに述べておくならば「人面犬」を解釈する鍵になるのは他ならぬ「顔」である。たとえば犬はもちろん、馬や猫に似た顔の人は身近にいくらでも見つけることができるだろう。その逆に、人の顔をした動物が「人面犬」である。顔とは優れて人間的なものなのだ(しかも顔は、私のものでありながら私ではないものである)。あるいは「人間そのもの」を表す記号といってもいい。だからこそその記号同士の差異化のために馬や犬やその他の動物が比喩として持ち出されることになる。また、顔が人間に固有のものであるから、「心靈写真」が存在する。人間ではないところに人間の顔があるという出来事、それは人間以外の事物が「魂」を持っているということである。そうした現象を説明するための物語こそ、「心靈写真」に他ならない。
- (58) 『消えるヒッチハイカー』二四頁。
- (59) Michel Foucault『作者とは何か？(一九六九)』清水徹・豊崎光一訳、哲学書房、一九九〇年、三四―三五頁。
- (60) 『フィクションの美学』五八頁。

(61) 久米博「神話の創造性」(『現代思想 特集Ⅱ 象徴と神話』八—一三、青土社、一九八〇年) 八四頁。

(62) 「事実」に忠実であろうとするほど、われわれの語り方は限定されてくるのではないだろうか。すなわち「事実は言説を拘束する」と同時に「今から語ることは事実である」とのフレイミングがなされていることにも注目せねばならない。ユースの後にドラマが放送されたとしてドラマの内容に戸惑う人はいないのはそうしたフレイミングの相違である。そしてこれら二つの前提は、ただわれわれのみに特異な条件なのだろうか？

※この論文は「うわさ・情報・物語」の第三論文である。「うわさ・情報・物語——うわさの位相——」は西日本短期大学法学会刊『大憲論叢』第二九卷第二号(一九九二)、「うわさ・情報・物語Ⅱ——うわさの座標分析・序説——」は西日本宗教学会『西日本宗教学雑誌』第一三号(一九九二)所収。

## 日蓮の「文字マンダラ」におけるシンボリズム

渡辺喜勝

△論文要旨▽ 日蓮図頭の「文字マンダラ」は、『法華経』の教示世界を文字によって表現した特異なマンダラである。その創案の背景には、日蓮の法華経信仰の深い体験があるが、爾来、日蓮およびその宗派の「本尊」と規定され来たったものである。したがってマンダラは、日蓮の行・学・信を集約的に包摂すると共に、かつこれを象徴的に表現したものとと言える。

本稿は、文字マンダラのこのような含意を、主としてエリアーデのシンボリズム論を手がかりに把握しようとしたものである。すなわち、マンダラの空間的象徴性の分析を通して、日蓮の信仰の諸特質を抽出しようとした。その要点はおよそ次のようになる。一、配座尊名の上下関係は、日蓮独自の歴史観における自己の位置づけを示している。二、左右の位置関係は、マンダラの源像である『法華経』の叙述世界を暗示している。三、「首題」と周辺の位置関係は、マンダラの「本尊」としての意義を明かしている。

これらの要点から、文字マンダラがすぐれて動態的であることを指摘し、それを日蓮の信仰に照射して、その特質を考察した。

△キーワード▽ 文字マンダラ・法華経・跳ね文字

### はじめに

本稿は、日蓮図頭による「文字マンダラ」<sup>(1)</sup>の図像学的分析を通して、その信仰上の問題を説明するのが目的である。その際一つの試みとして、いわゆる象徴主義的解釈を用いることにしたい。日蓮のマンダラは日蓮の法華経世界





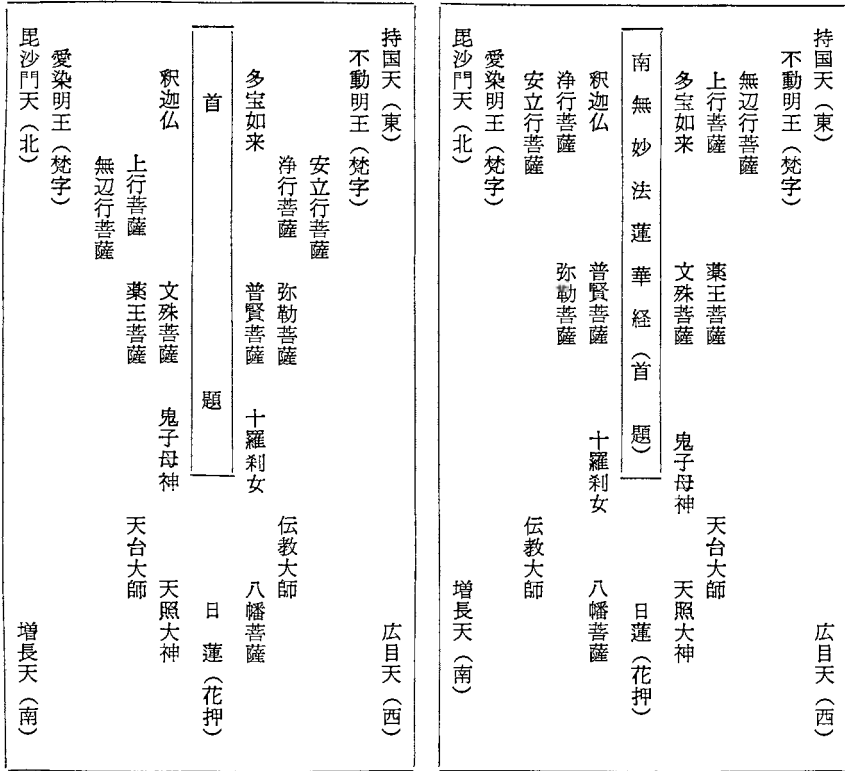


図 II (対面型式)

図 I (基本型式)

らずしも一樣ではない。しかしある程度  
の基本型は窺える(図 I)。(6) 以下、こ  
れをモデルに文字マンダラのシンボ  
リズムの意味を探ることにする。

## 第一節 図面構成のシンボ リズム

初めに、文字マンダラの「聖なる空  
間」としての意味を、日蓮の信仰から  
抽出しておく。エリアーデは、曼陀羅  
を「ヒエロファニーによる宇宙全体の  
象徴的表現」と規定したが、エリアー  
デ流に言えば、文字マンダラにおける  
ヒエロファニーとは『法華経』に説か  
れる「地涌の菩薩の出現」となる。  
この出現を、日蓮は「発見」したこと  
になる。エリアーデは、聖なる空間

(場所)がそれとして定立するのは、人間の選択によるのではなく、ただ単に人間に発見されるだけであるとするヴァン・デル・レウの理論を強調したが、<sup>(7)</sup>日蓮の信仰においてもこのことは符合するように思う。信仰「大成」後の日蓮にとって、法華経は単なる教典ではない。教典であればいかなる信仰においても本質的には対象化され、選択される。日蓮の修学時代がそうであった。しかし回心による『法華経』の「本尊化」をみれば明らかのように、日蓮において法華経は絶対化された。ここに日蓮の回心の意義がある。それは法華経による啓示の発見に他ならないのである。茂田井教享が、日蓮の信仰の在り方を「法華経に入り、法華経に出る」<sup>(8)</sup>と表現したが、回心とその後信仰を言いついた至言と思う。この「啓示の発見」が、即ち文字マンダラの創案である。

次は、文字マンダラの空間的位置関係の象徴性について考察する。この場合の観点を、上―下、左―右、中央―周辺に三点におくことにするが、まず上下・左右関係をみておきたい。

マンダラの上下関係で特に意味をもつのはなによりも釈迦―日蓮の関係である。いわゆる日蓮の「四師相承」の信念であるが、それは決して固定的な単純なものではない。第四位の日蓮の地位は、信仰において釈迦に次ぐ第二位になつたり、釈迦と同位、そして究極的には釈迦を超えて第一位の自覚まで高まるものである。<sup>(9)</sup>とはいえこのダイナミックな信念の動きは、マンダラから直接には知られない。そこで「日蓮」の表示は常に最下位に位置するからである。

しかし次の遺文は、この日蓮の内面的な信仰のダイナミズムを考えるうえで必要な示唆的である。

(法華経を) 上より下に向かつて之を読めば、第一は菩薩、第二は二乗、第三は凡夫なり。……逆次に之を読めば、滅後の衆生を以て本と為し、在世の衆生は傍なり。滅後を以て之を論ずれば、正法一千年、像法一千年は傍なり。末法を以て正と為し、末法の中には日蓮を以て正と為すなり。<sup>(10)</sup>

ここで日蓮は、『法華経』の「次第読み」・「逆次読み」という二態の信仰を語っている。前者はマンダラでの表現通りの「四師相承」を伝えており、いわば日蓮の歴史的・教義的信仰を示したものである。これに対し後者からは、最下位に位置する「日蓮」が最上位になり、「末法の導師」としての強烈な自己意識が顕示されてくる。この双方の視座を前提とすれば、われわれは日蓮の信仰のダイナミズムを文字マンダラの表現から把握することが可能となる。

次は左右関係についてであるが、文字マンダラでの配座は右（向かって左）が優先である。<sup>11</sup>これは上下関係でいえば上方に準ずるものである。ところが図Ⅰ「基本形」に明らかのように、釈迦・多宝仏を除いて全て上位者はこの逆に配されている。このことは左優先を示すことなのだろうか。ここでわれわれは、マンダラに込められた日蓮のひとつのアイデアに気付かされるのである。日蓮の文字マンダラの基本構図は、遺文に示されるように『法華経』「見宝塔品」および「從地涌出品」に依ったものである。法華経の宝塔出現から菩薩の涌出に関する描写は、はなはだダイナミックでしかも立体的である。この情景を日蓮は平面に図示したわけだが、ここに一つの問題が生ずる。つまり宝塔では、釈迦・多宝の二仏と他の神仏は対面した位置関係にある。もちろんこの点は日蓮もわきまえていた。<sup>12</sup>しかし平面にしかも「文字」でこの立体的な関係を表現することはできない。この技術上の難点を、日蓮は二仏以外の全てを左右逆に配座することで解決したのである。これを仮に「対面式マンダラ」としておこう（図Ⅱ）。

ところで以上の考察に関連して、ここで参照しておきたい論考がある。カンディンスキーの画面空間の象徴性についての論説である。それによれば、四角形としての「基礎平面」（作品の内容を受け入れべき物質的平面）のもつ特質は、上と左・下と右とがそれぞれ即応し、上と左が下・右に優先する。<sup>13</sup>これは上述のマンダラでの左右の意味解釈の一助になるものである。ここで「対面式マンダラ」の構図と、カンディンスキーの「基礎平面」の概念とを考慮

すれば、先ほどの疑問は矛盾なく解決すると思われる。つまりマンダラでの左右関係はいわば基礎平面にあたるから、対面方式のマンダラは、人間が基礎平面に向かったときの左右関係に対応する(図Ⅰ―図Ⅱ)。したがって左右は逆になり、基礎平面のもつ左の特質は、人間の右側において把握されることになる。対面方式のマンダラでいえば、高次の位格の神仏が本来向かって左(釈迦配座の側)に配されるべきところを右側に書かれたことと同じである。要するに、人間が何かを対象化すること、そしてそこから何かを受け取るのは他ならぬ人間側にあるということを示しているに過ぎない。

また、上下・左右に関するカンディンスキーの意味づけから、ここでは上と左が「天上に向かう」緊張をもつのに対し、下と右が「地上に向かう」という指摘だけを注目しておきたい。カンディンスキーの語法では、これらは「文学的比喩」とあるが、これを宗教的概念に置き換えれば、エリアーデのいう「聖なる空間・俗的空間」に連なるとみてよからう。とすると、天上に向かうとする緊張は「楽園へのノスタルジー」といわれる人間の普遍的・本来的なあり方を示唆するともいえるのである。

以上、文字マンダラの上下・左右のシンボリズムを探ってみた。しかしこれら二つの関係は、いわば相対的である。カンディンスキーは「重さ」と表現しているが、その重さは絶対的なものではない。文字マンダラでもたとえは釈迦と日蓮は相対的であった。もちろん日蓮の内面的な表現においてである。この問題は次の「中心」の考察でさらに検討したい。

エリアーデの「聖なる空間」の中核的・根源的イメージは、前言したように「中心」である。それは聖化された特定の空間が中心となり、周辺にその聖化が及ぶという構図を示したものである。そして中心と、限られた周縁部との交流によって、聖なる空間の宗教的機能が果たされることになる。したがって文字マンダラを聖なる空間の象徴とす

れば、その中心の吟味が重要な課題となる。

ところでエリアーデの中心のシンボリズム及びその主たる宇宙論的含意は、概ね次の三点に集約されるかと思う。<sup>(14)</sup>  
 一は俗的空間・時間を超えた絶対的実在性、二は近づき難いもの、三は宇宙の各層の交叉点の三点である。これらを文字マンダラに即して検討するが、その前にまずマンダラの中心をいかに考えるかが問題となる。すなわち一方ではエリアーデの言うように、マンダラ全体を中心とみることも可能である。ことに日蓮の法華経に基づいていえば、世界万象はことごとく法の遍在であり、マンダラはそのシンボルと言える。この意味でマンダラは現実的な世界の縮図であり、その限りではマンダラ自体にいわゆる中心はない。逆にあるといえばマンダラ全体が中心となる。しかし他方、マンダラを視覚的に捉えれば、中央に大書された七字（首題）から「中心」の強い印象を受けることも事実である。また首題の意義からしても、これを中心視することは自然であろう。

しかしながらこの両者の観点は、文字マンダラでは共に皮相的といわねばならない。なぜなら日蓮においては、両者は結局同じところに帰着するからである。畢竟「首題」に帰すからである。したがってここでは単に考察の便宜から、後者の観点に立つことにする。

さて第一点に関してであるが、マンダラの首題は日蓮の信仰を前提にすれば、まさに「絶対的実在性」の象徴となる。「実在性」への言及はここでは避けるが、要するにそれはマンダラに首尾一貫する原理である。首題を取り囲むように配座された尊名は、すべて『法華経』に誘発された存在である。そしてこれらに帰依する全存在が、「南無」に集約されたのである。この法と万象（ノエマ・ノエシス）の即一化において、法華経世界が現成するというのが日蓮の信念である。したがって首題はこの世界のシンボルとなる。日蓮は首題をいみじくも「旗」（諸法実相鈔）とか「旗印」（日女御前御返事）とか比喩的に述べることもあるが、旗は多くの場合シンボルである。文字マンダラ全体を

法華経世界のシンボルとする見方も確かに異論のないところではあるが、いま言ったところからすれば、首題はさらにその集約され強調されたシンボルのシンボルといえよう。

この旗印と言うところから、自然に一つのイメージが浮かんでくる。それは他ならぬ法華経の宝塔出現のイメージであるが、これについては日蓮自身ももっていたと思われる。ここではこれに関連したもう一つのイメージについて述べておきたい。日蓮は法華経をしばしば「大海」（千日尼御返事など）に喩える。それはほとんどが法華経の「功德」について説くときである。そして他方では、釈迦と自分を「大船」や「大船師」（開目鈔）と称することがある。この二つの比喩が結びついたときに生ずるのがここでのイメージである。つまり大海を航行する船、そしてそのマストに翻る旗印のイメージである。先ほどの「シンボルのシンボル」という奇妙な表現は、実はこの比喩における「大海の旗印」のイメージから出たものである。

シンボルのシンボルは、エリアーデ流に言えば「中心の中心」となるうか。この点で「絶対的實在」は文字マンダラにおいてより厳密になる。日蓮の法華経信仰の文脈から言えば、首題は「宇宙の縮図」の基点ともいえる。つまり法華経が「三千大世界」を覆い尽くすものとしての「實在」であれば、首題はこの命題から日蓮によって導き出された究極の結論である。いわば核心といってよい。したがって、エリアーデの「中心」がいわば宇宙論的な空間的シンボルを示しているのに対し、これは質的シンボルの意味が濃いものである。

次に「宇宙の各層の交叉点」のシンボリズムの吟味に移ろう。エリアーデの言う各層とは、天・地・冥界の三層を指し、基本的には垂直的な宇宙論が前提である。それ故波のモノグラフでは、山や木、柱などがシンボルとして説かれる場合が多い。ここで三層の交流が行われるとされるが、それは「世界創造」やヒエロファニーが原点であるの言うまでもない。これを介して三層の交流が行われるのである。

はたして文字マンダラの首題にこのような含意が認められるだろうか。まず一つの遺文を検討してみよう。

宝塔品の時、十方の諸仏各々無量無辺の菩薩を具足して集まり給ひき。……此等の菩薩（は）十方世界の微塵の如し、十方世界の草木の如し、十方世界の星の如し、十方世界の雨の如し。此等は皆法華経にして仏にならせ給ひて、此の三千大千世界の地上地下、虚空の中にまします。<sup>(15)</sup>

ここで注目されるのは、無数の仏・菩薩の出現と、「三千大世界」を地上・地下、虚空の語で述べている点である。前者は法華経において成仏したとされるから、法華経が交流の接点である。しかしこれらの仏たちは「微塵・草木・星・雨」に喩えられているように、宇宙の万象に遍在するという点は注意すべきである。また後者の「虚空」は種々の意味をもつが、この場合は地上・地下と対比的に使われているから、とりあえず「空中」の意味に解しておこう。宝塔出現の場を、日蓮はしばしば「虚空界」と述べているが、これと同じ概念であろう。このイメージで捉えれば、これもエリアーデの垂直的な中心の構造に近似する。ただここにも注意すべき点がある。それはエリアーデの言う「冥界」である。文脈からすると、これは明らかに死（者）の世界のイメージであるが、前記遺文には当然ながらそれは含まれていない。

このように制限つきではあるが、法華経（首題）を垂直的宇宙の中軸とする三層世界の交叉点とみれば、構造論的には確かにエリアーデの所論にほぼ類似すると言える。しかしこの遺文はあくまでも法華経の叙述世界の再現であることを考慮すべきである。つまり日蓮においては神話的な受容とみるよりも、現実的な表現（実践）とみるべきなのである。日蓮は『法華経』を「但理具を論じて、事行の南無妙法蓮華経の五字並びに本門の本尊未だ広く之を行ぜず」（観心本尊鈔）と述べている。ここに明らかのように、日蓮にとっての『法華経』は「理具」を論ずる対象ではなく、「事行」すなわち「五字」実践の根源像なのである。



この「実践」の観点で問題になるのは、地下と虚空の概念である。日蓮の実践論で、特に重要な意味をもつのは「地涌の菩薩」である。これは文字どおり地下から涌き出る菩薩たちの総称である。意味からすれば、末法に苦悩する衆生のことである。つまり地上的存在を言う。したがって、日蓮の地上・地下の表現は、結局現実の地上を指すに他ならない。日蓮が「法華経の行者」を強調するとき、好んで使う表現に「一閻浮提」という語があるが、この場合はもちろん「此の地上」というほどの意味である。また虚空も、前述のように単に「空中」としただけでは日蓮の実践論の意味は正しく伝わってこない。「虚空」とは、いうまでもなく物理学的・量的な空間ではなく、優れて哲学的な仏教の概念である。これは日蓮の用語例から推測すれば、空間的な意味よりも質的な意味で理解すべきように思う。簡単にいえば、仏の遍満の様態あるいはその宇宙とでもいえようか。「三千大世界」は、「見宝塔品」を源像とするまさにこのような世界を指している。

以上から、日蓮において宇宙の三層の認識はないと言える。したがって、文字マンダラは、エリアーデの言う「三層」のそれぞれの境界を取り払った世界の統合体の表現として捉えることができる。

## 第二節 日蓮の信仰と文字マンダラ

上記の考察を踏まえて、本稿の課題に即した日蓮の信仰の概要を把握しておきたい。まず第一点は、「文字マンダラが法華経を祖型とし、その再現をシンボル化したもの」とした点についてである。この「祖型の再現」とはいわば日蓮の認識と表現であるが、具体的には「時代性の超越」と「地涌の菩薩」の自覚、そして「マンダラ図顕」がそれである。特に日蓮の認識においては、現実的に「日本国」が大きな意味を含んでいるように思われる。時代性につ

ては、正・像・末法の意識とそれに関わる本門―迹門の独自の認識であるが、この認識はなによりも当時の日本国という意識を抜いては出てこない。周知のように日蓮は国家の強い危機意識をもった宗教者であった。しかもこの意識は、法華経信仰の目覚めと共に育まれたものである。したがってそこから法華経と日本との必然的不可分な関連意識が生じてくる。

日本国は一向に法華経の国なり。……日本国は一向大乘の国なり、大乘の中にも法華経の国たる可きなり。是れ国を知れる者なり。<sup>(16)</sup>

この文は日蓮の四十歳前後のものであるが、ここに法華経と日本の関係が既に認識されていたことがわかる。もちろんこの認識は、日蓮の国家の危機意識が前提となったものである。

この認識はやがて、法華経の「宝塔出現」を日本において再現するとの確信に至る。

此の時（末法）地涌千界出現して、本門の积尊の脇士と為り、一閻浮提第一の本尊此の国に立つべし。<sup>(17)</sup>

そしてこの確信は同時に日蓮の「地涌の菩薩」「日本国の導師」の自覚を含むものであった。このことは前述のように、日蓮が法華経の世界をはるかに追念するのではなく、むしろその世界への参加者としての自覚の所産でもある。つまり自ら宝塔での「会座」に列したとの自覚であり、直接釈迦より法華経流通の印可を受けたものとしての自覚でもあった。<sup>(18)</sup> それ故に、文字マンダラ図頭はいわば法華経世界の日蓮の追体験としての象徴性をもつものといえる。

この日蓮の認識は、マンダラに巧妙に表された。前に法華経の「逆読み」として述べたものであるが、それに若干補足しておきたい。法華経を「次第読み」「逆次読み」するということは、マンダラをそのように「見る」ことでもある。マンダラをそう見ることによって、日蓮は「四師相承」と時代性を超えたが、さらにこのことは日蓮の信仰の

大きな特徴を暗示しているように思う。それは日蓮のいう「行学二道」に関してである。試みに次の遺文を参照してみよう。

此の文には日蓮が大事の法門ども書いて候ぞ。よくよく見解かせ給へ、意得させ給ふべし。……行学の二道を励み候べし。行学絶えなば仏法はあるべからず、我も致し人をも教化候へ。行学は信心より起るべく候。

日蓮が自らの信仰の大成において、比類なき学修と強固な意思を堅持したことは膨大な遺文がそれを伝えている。日蓮は、「見解」し「意得る」「二道は「信心」の必然的な帰結であるという。一見逆説にもとれそうだが、日蓮においては、知ることも行ずることも共に信心が前提である。法華信仰の意義を知りそれを実践するには、先ずもってその信仰が固まっていなければならないからである。

日蓮において法華経の順読みも逆読みも、共に信仰を前提にして可能になる。ただ前者がいわば学的読み方であり、歴史的理解が優先するのに対し、後者は、行的・意志的な読み方となり、空間的な認識が強く出てくることになる。すなわちマンダラの配座でいえば、前者は釈迦を筆頭とする四師の系譜と、正・像・末の歴史観が強く印象づけられる。後者では、その系譜が「本門」観に昇華され、正・末が即時化されて歴史概念は「虚空」に帰すこととなる。この両者の読み方の可能性を象徴するのが、中央下段に大書された日蓮の自署である。ここに日蓮の信仰の一つの特質が指摘できると思う。

なおこれに関しては、藤田富雄の所説を参照しておきたい。藤田は、本質と現象との関係を「類比」で捉える場合の意味を次のように説明している。「存在の類比には、比例の類比と配分の類比の二種類があり、神への関係においては、この二つの類比は対立している。認識の秩序においては、下から上へとさかのぼる比例の類比が優先する。……しかし存在の秩序においては、上から下へとおりてくる配分の類比が優先する。」(傍点筆者) この藤田説は、い

また述べた法華經の二様の読み方を考えるうえで教唆的である。「上から下へ」という「配分の類比」は、日蓮においてまさしく釈迦以来の法華經流通の伝統を示すものである。この意味で、法華經と釈迦は信仰場面と教導場面のそれぞれにおいて絶対者となる。また「下から上へ」の「比例の類比」は、釈迦以降の法華經「付属者」を相対化することになり、前述のような「法華經行者」の自負が生まれてくる。日蓮において、このような形で藤田のいう「存在」と「認識」の秩序の二様の把握を見ることができるとは、したがってマンダラは、行・学・信の日蓮の信仰の核心を見事に描き出した象徴といえよう。

第二点は、前に言及を避けた中心―周辺とのシンボリックな関連についてである。エリアーデは「聖なる空間」の一つのシンボリズムに、「中心」への接近の困難さを指摘している。すなわち構造的には「迷宮」的であり、機能的には「外敵からの防衛」<sup>(21)</sup>がそれである。マンダラから視覚的にこのイメージを得るのは容易だが、この意味がより明瞭になるのはやはり日蓮の思想においてである。

まず「迷宮」に関してであるが、日蓮は『法華經』の受持をしばしば「難信難解」（観心本尊鈔）とか「難信難入」（法華初心成仏鈔）とか言う。これは文字どおり法華行者でありきることの困難を説いたものである。その困難さの最大の要因は、「邪法」とその信奉者（エリアーデの用語では「敵対者」）である。日蓮にとっては念仏（者）と真言（者）と禪（者）であったことは周知のことである。この敵対者を打ち負かし、絶対者を守護するというシンボリズムの表現が、周りに配座された神仏たちである。この意味で、中央―周辺の関係は絶対的である。前にみた上下、左右関係が相対的であったのとは対称的である。

ところで、マンダラでの「防衛」の機能的意味は二つある。すなわち敵の撃退（折伏）と首題の守護とである。そして後者はさらに二つの意味をもっている。「法華經」の守護と「法華行者」の守護とである。この多面的な「防衛」

を果たすために、日蓮はマンダラに多くの神仏・人師を勧請したことになる。

このように、マンダラの中央―周辺の関連は、一義的に捉えれば「法華経世界」の守護とその確立というモチーフになるが、日蓮の場合ここでも「日本国」のイメージは無視できない。マンダラでこれを象徴するのが天照・八幡の二神と、日蓮の自署である。日蓮がこの二神の本地仏を、当時の通説に背き<sup>(22)</sup>、あえて釈迦仏としたことはこれと無縁ではなからう。これは、日本の神々のいわば法華経化を意味する。既に「昇天」した日本の神祇を、「法華経神祇」として再生させマンダラに配した<sup>(23)</sup>ことは、おそらく法華経に登場する鬼子母神や羅刹女に倣ったものであろうが、その意識の根底に日蓮の日本国への強い意識を感じるのである。

また前述したように、自署すなわち「地涌の菩薩」・「首題の旗手」としての自覚の象徴は、なによりも歴史的な日本を前提にはじめて意味をもつ。ここに「日蓮」の象徴性が現れてくるといえる。すなわち日本における法華行者の総称としての日蓮である。つまり日蓮は一方で日本の旗手としてのリーダーであり、同時にそこでの信者群の代理者である。換言すれば、日蓮は「菩薩」であることにおいて個性を昇華し、信仰者の総体としての意味を担うことになったのである。ここから法華教信仰者としての強い連帯感が生まれてくる。日蓮自身も次のように言っている。

日本国の人人は多人なれども異体異心なれば諸事成ぜん事かたし。日蓮が一類は異体同心なれば、人々少く候へども、大事を成じて一定法華経弘まりなんと覚えて候<sup>(24)</sup>。

日蓮は同信者を「日蓮が一類」とよんでいる。そしてこの集団の特性を法華経に関わる「異体同心」とみていた。ここから「日蓮」は、個人であると同時に同信者全体のシンボルとしての意味をもつことが明らかである。以上から、文字マンダラは法華経理想の世界Ⅱ日本、そして日本の地涌の菩薩Ⅱ日蓮Ⅱ法華経信仰者（衆生）の一連の構図を含意したものと見えよう。この構図を中軸とすれば、周辺の神仏の配座はすべてこの中軸を守る防衛陣と見ることができ

きる。

そして第三点として、文字マンダラははなはだダイナミックな内的・外的要因を含んでいるという点を指摘しておきたい。特にマンダラを本来的な「本尊」とみたときに、この特性が著しい。本稿でみただけでも、少なくとも三点の要因を挙げることができる。第一は、「対面式マンダラ」として述べた問題である。ここでは、宝塔と地涌菩薩の出現が、空間的なダイナミズムを示していることをみた。それはあたかも舞台で繰り広げられた一幕の演劇を思わせるものである。第二は、この空間的なドラマが日蓮の信仰のなかで時間的な展開を示す部分である。いわゆる末法意識のなかで必然的に醸成された「本門」観がそれである。本稿では法華経の「逆次読み」としたところである。この確信において、現実的に「日本国の日蓮」が躍動し、法華行者として獅子吼する様をみた。そして第三は、法華経の「大海」を首題を旗印とした「日蓮丸」が航行する場面である。

この三点は、いずれも日蓮の法華経受容における日蓮の独創場面を伝えたものである。ここに注目したいと思う。なぜならこれらは全て日蓮の信仰形成において大きな要因となったものばかりだからである。みたように、それは「行学一道」による信心の確立と、それ以上に重要な「行学の実践」のセットからなる。先に述べた茂田井の「法華経に人り、法華経に出る」という信心である。この信心の集約が、本尊としてのマンダラである以上、マンダラを動的に把握するのはむしろ当然であろう。

しかし以上の三点は、日蓮の思想と実践から抽出されたものである。マンダラのいわば内在的要因である。少なくとも、眼前のマンダラから直ちに得られるものではない。しかれば文字マンダラから、視覚的にこの動的象徴性を得ることができるかどうかの問題である。こうしたときに、私にはマンダラのあの独特な筆法が大変興味深く思われる。それは周知のように、「髭文字」とも「跳ね文字」とも称せられるものであるが、筆端が大きく跳ね上がった字

体である。日蓮が、本尊を創作するのに何故このような特殊な筆法を採ったのかは、実のところ私には解らない。管見では、日蓮自身もこのことについて何も語っていない<sup>(25)</sup>。しかしここでの関心でいえば、一つの隠喩的なイメージが湧いてくることは確かである。ここで推測が許されるならば、この筆法こそマンダラのダイナミズムを表現するため日蓮が採った究極の方法だったのではなからうかと思えるのである。

日蓮のマンダラは、改めていうまでもなく「文字」で表現されたものである。文字は絵画や彫像と違って動きを表現することはできない。この限界を、日蓮は筆法によって超えようとしたのではあるまいか。もしそうだとすれば、この点からも文字マンダラはまさに動くマンダラということになる。

日蓮の有名な言葉に「我れ日本の柱とならん」(開目鈔)というのがある。このような観点からすると、この言葉は一層意義深く感じられる。一方には激動の当時の日本があり、他方には法華経の動態世界がある。日蓮はこの動く両界結合のいわば支柱として自らを位置づけようとしたのではあるまいか。逆にいえば、自らを支点に据えることでこの両界の動きの一層の活性化を目指したのではなからうか。ここに日蓮の「法華行者」としての現実的な救済論が示されているように思う。

## むすび

マンダラ自体、本来的なシンボル表現という前提から、日蓮の文字マンダラの象徴性を分析・考察してみた。それは、日蓮のダイナミックな法華経信仰を集約したものであった。またそれは、文字を表現媒体とすることで、勝れたシンボルの表現とも言える。特にこのダイナミズムは、日蓮の国土・国家意識において顕著であったように思う。し

たがって「文字マンダラ」は、単に法華経世界の模写ではない。本稿では、エリアーデに倣って「再現」「再生」の語を用いたが、私はそこに法華経を祖型とした「日本における日蓮による再生産」の意味を強調したいと思う。ここにこそ、日蓮の獨創性を見たいと思うからである。いわば日蓮による「法華経の日本化」である。

日蓮は、その思想と情意を多く「文字」で表現することに成功したわが国でも稀有な宗教者である。この意味で、日蓮はまさにロゴス表現の達人と言つてよい。文字マンダラは、こうした日蓮の信仰総体の自然的・必然的なシンボリックな表現であつたと思う。

注

(1) 「文字マンダラ」とは必ずしも一般的な呼称ではない。日蓮自身は「大曼陀羅」「本尊」と表現している。一般には、これらの他に「十界曼陀羅」「本尊曼陀羅」などと称せられている。ここで「文字マンダラ」としたのは、それが文字で表現されているという表面的な理由からではなく、逆に〈表現が文字〉によるという点を考慮したいからである。つまり日蓮の文字観、あるいはマンダラでの文字表現の意味を強調したいからである。

(2) 本来なら手続上、マンダラに示された神仏・人師の日蓮による意味づけと、これらの配座位置などのいわゆる図像学的分析および「文字」の一般論的なシンボリズムの考察を本稿の前提にしなければならぬが、紙幅の都合で割愛した。拙稿「文字マンダラの図像学的意味—シンボリズム解釈への予備考察—」(『東北大学医療技術短期大学部紀要』三一—二、一九九四年)を参照されたい。

(3) E・カッシーラー『人間—この象徴を操るもの』(宮城音弥訳、一九八二年、岩波書店、四七頁)。

(4) M・エリアーデ『イメージとシンボル』(前田耕作訳)一九八八年、せりか書房、七一頁。

(5) 『本尊集』とは『日蓮聖人真蹟集成』(山中喜八編、第十卷、昭和五二年、法蔵館)を指す。ここには現存の二二三幅のマンダラが収められている。本稿で「基本型」としたのは、弘安期に図顕されたものであるが、その理由は宮崎英修が指摘しているように、これ以降形式が一定化すること、製作数が最多であることなどによる。しかしより注目すべき事は、建治期を境にマンダラ上での日蓮の署名と花押の位置が変わってくることである。これ以前は、署名と花押が最下段左右いずれか



に分けて表示されていたものが、以降は中央最下段に一体化して表されてくる。またもう一点は、やはりこの時期に署名が「大書」されるようになったことである。これはもちろん日蓮の信仰形成と密接に関わっている。

(6) エリアーデ『聖なる空間と時間』（久米博訳）、一九七四年、せりか書房、六十頁以下。

(7) 同、六一―二頁。

(8) 茂田井教享「信仰と生活」（『講座日蓮』5、一九七二年、春秋社）所収、一四一―二頁。

(9) 日蓮の「四師相承」とは周知のように「釈迦―天台―伝教―日蓮」の系譜であるが、この序列は日蓮の信仰場面で大きく揺れ動く。端的に言えば、釈迦と日蓮の直接的な「師資相承」の確信に至る。これを伝える遺文例は『種々振舞御書』『撰時鈔』『下山抄』など多い。

(10) 『法華取要鈔』（全集、一〇四七頁）。なお日蓮遺文については、平楽寺書店蔵版（上・中・別巻、昭和五五年）を用いた。引用の表記・頁はこれによる。

(11) エリアーデの方位のシンボリズムでも「北方」が重視されている。ただ文字マンガラで北が重視されるのは、エリアーデの説くような「宇宙論的体系」に基づくというよりは、法華経の教説に従ったとみるべきである。ここでは「宝塔」は東から現れると説かれているから、その右側は北方になる。日蓮はこれを基に「教主釈尊は北の上座に着かせ給ふ」（報恩鈔）と述べている。

(12) たとえば「本門久成の釈尊、宝浄世界の多法仏……十方分身の諸仏は……三仏一会に充滿したまふの儀式」（曾谷入道殿許御書）とその情景を述べている。

(13) カンディンスキー『点・線・面―抽象芸術の基礎』（西田秀穂訳）、一九九二年、芸術出版社、一二九―一三六頁。

(14) エリアーデ、前掲書、六八―七八頁。

(15) 『祈禱鈔』（全集、九一三―四頁）。

(16) 『教機時國鈔』（全集、四五―一頁）。

(17) 『観心本尊鈔』（全集、九六五頁）。

(18) この点に関しては、「日蓮は其の座には住し候はねども、経文を見候に少しも曇りなし……」（諸法実相鈔）などの表現がある。

(19) 『諸法実相鈔』（全集、九七二頁）。六頁。

- (20) 藤田富雄「宗教の意味を求めて―宗教的シンボルによる試み―」(『講座宗教学』・第四巻、一九八七年、東大出版会、六九頁)。
- (21) エリアード、前掲書、六七頁。
- (22) 当時一般には天照・八幡の本地仏は、それぞれ大日・阿弥陀とされていたという(たとえば辻善之助『日本仏教史』第一巻、四六五頁以下)。日蓮にももちろんこの通説はあったが、日本に「正直の頂の無き故に」昇天したとする(四条金吾許後書・智妙房御返事など)。
- (23) 日蓮はこれに関し、次のように述べている。「仏出現し給ひて、仏教と申す薬を天と人と神とに与えしかば、燈に油を添へ老人に杖を与えたるが如く、天神等選って威光を増し、勢力を増長せし事成劫の如し」(諫曉八幡鈔)。なお「法華経神祇」の概念は、佐々木馨「日蓮の思想構造」(『日蓮聖人と日蓮宗』、昭和五九年、吉川弘文館、所収、八三頁)に依った。
- (24) 「異体同心の事」(全集、一〇六四頁)。
- (25) ただし遺文に「今の法華経の文字は皆生身の仏なり」の様な表現がある(法蓮鈔)。この文の「今」「文字」「生仏」を積極的に捉えれば、意味的にはここでの問題に関連するかもしれない。

# 源氏物語の宗教学的解読の試み

谷 口 茂

〔論文要旨〕 古典のなかでも特に普遍性をもつ作品を人生の書と名づけよう。それらは包括的な宗教学的世界観に基づいて、「人間とは何か」および「人間、いかに生くべきか」という根本問題に、それぞれ独特のあたりで答えようとする作品たちである。源氏物語が諸外国の読者を魅惑して止まないわけは、この意味での普遍性を具えているからに違いない。本稿は、日本精神史において、とりわけ罪悪観の深まりに果たした仏教思想の役割に注目しながら、源氏物語で達成された罪意識の意味を追究する試みである。宣長以来、仏教的立場からの源氏物語へのアプローチは、現在に至ってもまだ依然としてタブー視されている。そういう先入見の呪縛が、源氏物語の深く広く豊かな世界をいかに浅く狭く貧しいものにしていくかを、源氏物語を人生の書として比較文化学の自由な領域に解放することによって究明してみたい。

〔キーワード〕 宗教学的世界観、宿世、もののけ、罪悪観

## 一 人生の書

すぐれた古典のなかには、人生の書と称してもよい傑作が見受けられる。それは、ただ単に作られた時代を越えて現代にまで読み継がれてきているというだけではなく、それを作った文化圏の枠をはみ出して、同じ水準の文化程度に達している他の地域へ広がってゆく作品たちである。過去の時代に、ある特定の文化圏で作られたということは、著しく民族性を帯びているという事実を意味するが、それにもかかわらずある作品が民族文化の違いという壁を越え

ることができたのは、人間的普遍性を持っているためであるに相違ない。では、その人間的普遍性とはいかなるものでなければならぬのか。人間が人間である限り、そして人間的に生きようとする限り、いつでもどこでも取り組まざるをえない諸問題が、根本主題となっているということであろう。換言すれば、直接的表現の表層においては、「とき」と「ところ」との条件の下での特殊な生存形態を取り扱いながら、表現の基層に世界観的思想形態を具備しているということである。

世界観とは、理念的に定義すれば、宇宙を含めた世界のすべての事象（もちろん人間にそのつど把握できる限りのすべてだが）について統一的な理解を与え、そしてそれに基づいて人間の生き方の指針までも与えてくれる、知識と価値の総合体系であり、それのおかげで人間は世界の謎に脅かされずすみ、苦難や死がなぜあるのかを知って納得することができる、生き甲斐を味わって死ぬことができる文化装置、とでも言えようか。そのような世界観への希求に応える役割を主として担ってきたのは、それぞれの文化圏における指導的な宗教であった。もちろんここに定義したような完璧な世界観が現実には具体化されたことはない。中世ヨーロッパのカトリックキリスト教の世界観は、しばしばモデルとして参考にされるけれども、バチカンはいさざまな神秘主義的異端の台頭に悩まされ、その処理にはなはだ苦労した。神学において神義論の伝統が存在していること自体、聖なるカプセルを保護する神の絶対性の不確かさの動かぬ証拠であり、その世界観の主張する一元性の根拠はつねに揺さぶられてきた。しかしながらこの世界観を支えたプロレマイオスの天動説が、実に千五百年の長きにわたって君臨することができたことから明らかなように、この世界観は人類史の上で最も完備した文化システムであったと言っているといえるのである。

それはともかく世界観が人間の生存のための基本条件であるならば、これは何も知識だけが興味を寄せる対象に限られるわけではない。人はだれでも自分の生き甲斐とか人生観との関連で、自ら意識すると否とにかかわらず世界

観を求めている。もちろん大抵の人間は、ある特定の伝統的な生活形態に自己充足しているのがつねだから、殊更に世界観を求めようなことはない。<sup>(2)</sup>しかしそのような安定した生活営為が何らかの理由で破綻したとき、あるいは内的欲求が変化して従来の生存形式に満足できなくなったとき、新しい世界観への模索が始まる。だが習慣の動物である人間にとって、古い価値基準や行動様式を棄て去ることは至難の業である。新たな世界観を理解して骨肉化する、つまり行動規範にするという転換も、簡単には成功しない。新たな世界観が意識と生活との根本的な改革を要求するものであれば尚更である。とどのつまり人間は新旧の世界観の間で宙吊りになり、あれかこれかの選択を迫られる続ける。

実は人生の書と称しうる作品たちが呈示しているのは、人間のそのような問題的事態にほかならない。さまざまに神話における神々と人間との抗争、とりわけギリシア悲劇に見事に形象化された人間精神の英雄性は、神々や自然や運命の圧倒的な支配力に対して、人間が自らに内在する力である理性や勇氣によって新たな地平を切り開こうとする行動とその破局とを物語っているが、このことを通して、後世の人間たちに「人間とは何か」そして「人間、いかに生くべきか」という、人間にとっての根本的な課題を訴えかけているのである。

そのような意味での人生の書は、もちろん各民族文化によっても少なからず生み出された。たとえばイタリアの『神曲』、イギリスの『リア王』、ドイツの『ファウスト』、ロシアの『カラマーゾフの兄弟』などがすぐさま思い浮かぶが、『源氏物語』にもその資格が十分にあると思われる。だが、源氏物語を人生の書として読む、つまり従来の生存形式が苦悩の源泉となり、そこからの救済を求めての模索が新たな生存形式の内実と化した人生ドラマとして読むことは、伝統的な源氏物語評価の大方の立場からは強い拒否反応を引き出さずにはすまない。と言うのは、この読み方は、源氏物語を宗教（仏教）的な作品と見なしているからである。源氏物語評価に関する反仏教的態度のそもそも

の原因は、周知のように本居宣長の漢意排斥思想わんいはいししつこうであるが、その問題についてはあとで触れることにして、まず源氏物語の宗教性について考える。

一般に宗教と文字との関係は、親和と対立の共存というアンビヴァレントなものとして捉えることができる。<sup>(3)</sup>なぜこのような矛盾した間柄が生じるのか。文学的立場が人間の自然本性（人間のありのままの姿）を究極的には肯定する傾向をもつのに対して、人間を超えた存在と人間との望ましい関係（人間のあるべき姿）の実現をめざす宗教的立場が、人間のありのままの姿を根本的に否定するからである。つまり人間の自然本性についての徹底的な認識という点では両者は目的を同じくしているので親和関係が生じるが、その評価という点では両者は対立する。以上は理念的な概念規定であって、現実の作品の内容は両者の混合の程度の差を示すにすぎない。すなわち宗教性の強すぎるもの（護教文学や布教文学）を一方の極におけば、もう一方の極には一切の思想的要素を除外した純粹文学（音楽や造形美術に近い作品）があつて、その間にそれぞれところを得ることになるだろう。<sup>(4)</sup>だから実際の作品を読み解くとき、宗教性と文学性とをあたかも単独で存在しうる要素として分離しようとするのではなく、むしろ両者の親和あるいは対立という相互関係のさまざまな様相に注目すべきなのである。

源氏物語は八十余年にわたる四世代の数多くの人間たちのさまざまな生涯とその絡み合いのドラマを叙述した紛れもない文学作品であつて、救済のための教導を目的とした宗教文学（仏教説話）ではない。しかし源氏物語の複雑きわまる世界を秩序ある一つの統合体に行っている根本的な要因が、因果応報思想を主たる内容とした仏教的世界観であることも、同様に紛れもない事実である。<sup>(5)</sup>源氏物語が世に出て間もない頃の解釈の多くが、天台教学や天台浄土教との関連で行われたという事実は、読者のごく自然な反応であり、たしかに誤解ではあるけれども、この作品の特徴の一つに対する証言には違いない。尤も、この傾向が行き過ぎて源氏物語を天台本覚思想の直接的な文学的表現と賞讃

する蟲屑の引き倒しのな付会説まで現われるに及んでは、評価の反転は時間の問題であった。果たして平安末期には、罪惡の書として処罰する傾向が出てくる。いずれも源氏物語を仏教説話の基準から判定する偏向から生じた極端な誤読である。武家が思想界を導くようになった江戸時代には、必然的に儒教からの道徳的な評価が目だってくる。室鳩巢は、「伊勢源氏物語などは、年わかなる男女には、禁じて見すまじき物や、淫乱をみちびく媒とも成ぬべし」(駿台雑話)と決めつけている。なかには態沢蕃山のように、源氏物語は好色を戒めた教訓書だとする反面教師の評価をしている儒者もいる。<sup>(6)</sup>

以上のような非文学的価値観による外在的な見方に対して、宣長が作品内在の評価を主張したのは、まったく正当な態度であった。しかし彼が仏教や儒教との関係を否定し去ったのは、洗い水とともに嬰兒まで流し棄てる愚行の類であったと言わざるをえない。特に仏教、とりわけ天台思想との関係——作品内在的にも作家論的にも——は、作品に虚心に接する読者にはどう見逃しようもない明らか事実である。<sup>(7)</sup> 宣長は、国産でない舶来の美意識や思想を嫌悪するのあまり、日本人の精神構造をあまりにも単純化してしまった。日本人の心の美質を、彼は「ものあはれ」を知る働きに局限し、源氏物語こそはそのすぐれた文学的成果とした。では、ものあはれとはいったい何なのか。人間が自然や人事に触れて自ずから発する感情という説明は、あまりにも抽象的すぎて何のことを言っているのかよく判らない。これではせいぜい単なる感受性と情動性の純朴さを指摘しているにすぎないからである。<sup>(8)</sup>

人間は、いかに単純素朴な精神の持ち主といえども、感覚作用と情動的反応だけで生きていくわけではなく、価値観を含んだ感情複合である情操や、知的思考の所産である思想に基づいて行動している。宣長が無視したこれらの情操や思想といった要素を産み出す母胎が、先述した世界観にほかならない。紫式部が造形した人物たちは、きわめて複雑で精緻な心的機構を具えた存在であり、そういう人間たちの内面生活の豊かさは、伝統的な解釈が固執してきた

美的領域においてのみならず、真や善や聖の精神的価値の領域においても十分に展開されている。この意味で源氏物語は人生の書と称するにふさわしい作品なのである。

## 二 宿世観とものけ観

源氏物語を支えている世界観の主要な要素として挙げられるのが、宿世観<sup>すくせ</sup>とものけ観である。宿世観とは、先述した因果応報思想の別称にほかならないが、源氏物語に頻出する用語なのでこれを使用することにした。<sup>(9)</sup>ものけ観とは物の怪、つまり正体の判らぬ霊的存在である物が実在するという観念と、それが及ぼす病氣や死などの災禍に對する恐怖とが結びついたものである。

まず宿世観であるが、これは『日本靈異記』が証言しているように、<sup>(10)</sup>仏教の日本への土着化・民衆化の先導役を果たした教説であった。仏教渡来以前の日本人の罪惡観は、『古事記』や『日本書紀』の神話的伝承から推論すれば、生理的身体的な不浄である穢と、人間の意図的行為による罪と、人間を超えた自然の力による災害とを明確には區別せず、それらを浄と不浄の二項対立を核とした感覚<sup>(11)</sup> 観念複合の三側面として統合しているかたちである。それゆえ明確に規定された行動規範に對する違反という、人間の自覚的な行動を前提としている後代の罪惡観では捉えきれな未分化の原始形態を示している。仏教は、日本人の精神がまだこのような自己同一的な段階にあったときに移入され、周知のように鎮護国家のための政治的手段として、また知識層の知的欲求に應える学問的体系として、あるいは出家集団の自己救済宗教として受容されてきた。もしそれらの傾向のみに留まっていたら、仏教は日本の精神史にさほど大きな影響を及ぼすことはできず、固有信仰に飲みこまれたかもしれない。外来文化である仏教は、日本社会の



基盤である民衆の生活のなかに浸透し、民衆の心を捉えることができなければ、日本に根づく手掛かりを手に入れることはできない。そのための新たな動きが認められるのは、平城京が建設された八世紀前半においてであった。

養老元年（七一七）四月に発布された詔書は、私度僧行基が「妄りに罪福を説いて百姓を妖惑し」、そのため「道俗擾乱して四民業を棄つ」と告発しているが、民衆が魅惑された罪福の説とは何だったのだろうか。それは民衆の苦しむ悲惨な状態がなぜ起こったのか、その苦しみから救われるにはどうしたらよいかを説明してくれるものでなければならぬだろう。とすれば因果応報の教え以外にはありえない。そのことを説得的に物語ってくれるのが『日本霊異記』である。

ここに収録された百二十余話は、奈良時代から平安時代初頭にいたる時期における民衆と仏教とのかわりを知る上での貴重な資料であるが、ほとんどすべての説話の主題が因果応報説であって、従来の共同体の掟の水準を越えた、普遍的な基準に基づく行動規範が民衆を捉え始めていることを示している。これは日本人の罪悪観の歴史にとつて画期的な出来事であった。民衆生活にかかわる仏教的行動規範（いわゆる五戒）が人びとの心に訴えかけることができるようになった前提は、輪廻転生という新奇な世界観への驚異と、因果応報の災因説としての卓越さに対する感嘆であったに違いない。

仏教戒律が従来の倫理観に衝撃を与えた代表的な例として、性行動についての説話を見てみよう。仏教渡来以前の日本人の性倫理の大枠は、いわゆる国津罪の近親相姦の禁忌に示されているが、共同体の秩序を破壊するこのような極端な男女関係を除けば、大地の豊穡を願う豊耕儀礼に基づく社会体制からも推察できるように、古代の日本における性のタブーはさほど厳しいものではなかった。大地の生産力に刺戟を与える類感呪術的手段として性交が何らかの

形で儀礼化される場合が、農業に支えられた古代文化においてはほとんど例外なく認められる。古代日本人の性生活も、性の自然の発動を大らかに肯定する傾向が強く、性行動そのものを罪悪視する発想は見当らない。<sup>(14)</sup>したがって不邪淫戒は、激しいカルチュラルショックを与えたと思われる。『靈異記』はこの戒律にもとる行為に対して襲いかかった悪報を幾つか物語っているが、それらのなかで最も注目し値するのが、国津罪にはまったくなかった女性の邪淫に対する報いを語る話である。

「……愛欲は一つにあらず。経に説くが如し。昔、仏と阿難と墓のほとりよりして過ぎしに、夫妻二人、共に飲食をまうけて墓を祠りて慕ひ哭く。夫は母を恋ひて啼き、妻詠び、嫉泣く。仏、妻の哭くのを聞きて、声を出して嘆く。阿難、白して言はく「何の因縁もってか如来嘆きたまふ」といふ。仏、阿難に告ぐらく「この女、先世に一の息子を産む。深く愛心を結び、口にその魔羅を吸ふ。母三年を経て、たちまちに病を得、命終はる時に臨み、子を撫で魔羅を啖ひてかく言ひき。『我、生々の世、常に生まれて相はむ』といひて、隣家の娘に生まれ、終に子の妻と成り、おのが夫の骨を祠りて、今慕ひ哭く。本来の事を知るが故に、我哭くのみ」とのたまへりといふは、それを謂ふなり。」<sup>(15)</sup>

これは近親相姦の一種であるが、国津罪のそれがすべて男の側からの一方的な暴力の行使によって起こったものであるのに対して、これは女の側からの積極的な不倫であり、しかも規模が桁違いに大きく、影響も深刻である。さすがの仏も、人間の愛欲の底知れなさに打つ手がなくただ嘆くのみというところに、この説話の凄絶さが現われている。

『靈異記』に語られている悪報は、たいてい經典（とりわけ法華経、般若心経）の説誦や書写、放生会、造仏・起

塔などの善行の功德によって贖罪が実現する。だが、まったく救済の方法が示されていない場合もある。今見た説話はその代表格と言える。これは悪業の程度の甚だしきによるというよりも、むしろ景戒自身がこの説話が顕している性的欲望の凄まじさとその報いの恐ろしさに圧倒され、立ち疎んでいるせいであるかもしれない。つまり彼の理論的武器である因果応報説ではとうてい処理しきれない奥深い問題を前にして、彼は材料をそのまま呈示するしか手がなかったのだろう。人間存在の根本問題としての愛欲を取り扱うことができるまでには、日本人の仏教理解に今しばらくの時間が必要だったのである。

悪業をそそのかささまざまな欲望のなかの最たるものである愛欲が、ようやく本格的なかたちで思想的に取り扱われるようになったことを示しているのが、源信の『往生要集』の出現である。<sup>(16)</sup>『往生要集』は、三巻仕立ての全十章に序文と跋文までついた堂々たる大著である。著者の執筆目的は、念仏行者たちのための指南書を提供することであり、在家信者に正修念仏を勧めるためという純粹の宗教的動機に基づいた行動であったが、結果は思いもかけぬ事態をもたらした。周知のように序章の冒頭の部分にすぎぬ「厭離穢土」のうち、とりわけ地獄の迫真的な描写が人びとに強烈な印象を与え、さらには後代の日本人の罪惡観に対して重大な影響を及ぼすことになった。

地獄とは五戒を破った犯罪への刑罰を課する牢獄であって、犯罪の種類と教に応じて八層に分かれている。第一の等活地獄は殺生の罪、第二の黒繩地獄は殺生に偷盜を重ねた罪、第三の衆合地獄はさらに邪淫の罪を加えた亡者が墮ちる場所というふうに深まってゆき、それに応じて刑罰も厳しさを増し加える。むしろ刑罰そのものが『靈異記』におけるものとは初めから比較を絶しており、ただ単に酸鼻の極みといった程度の差ではなく、まったく異質な、日本人の想像を越えたものである。たぶん読者は、犯された罪に対してとても釣り合いが取れているとは思えない罰の

凄まじさに、心から震撼されたに違いない。そしてその衝撃は、犯された罪についての従来思い至ることのなかった深い意味への思念へいざなつたのではなからうか。

そしてここでも特徴の一つとなつてゐるのが、性を扱つた文章の重みである。邪淫に対する報いは、身体的苦痛よりはむしろ心理的苦悩なのだ。この衆合地獄にはさまざまの別処があつて——性的犯罪の多様性と照応する——、ここに墮ちた亡者たちは現世で犯した邪淫を再現させられることを通して肉体を苦しめると同時に、もはや及ばぬ反省によつて心を苛責する。たとえば色香に迷つて不倫を働いたらしい亡者は、己れの欲心が紡ぎだした美女の幻にたぶらかされていることを知りながら、刀葉林で永遠に身体を割き、心を裂かねばならない。悪見処と名づけられる一処では、かつて幼女を強姦した亡者は、自分の愛児が獄卒によつて同じ目にあわされるのを見なければならぬ。多苦悩と呼ばれる一処では、同性愛者が全身を熱炎に包まれた相手を思はず抱いてしまつて自らも焼死するが、たちまち甦り、そこで初めて怖れを覚えて逃げ去るけれども、地獄の鳥獣の餌食となる運命が待っているだけである。

性の問題は、性欲を断滅しなければならぬ出家修行者にとつてこそ眞の意味で重大化する。言うまでもなく性欲は生得的なものであり、意志力では抑制しがたい恐るべき力だからである。性欲からの自由は、人間が人間である限り原理的に不可能なのだ。フロイトが言つたように、性的エネルギーが性行為ではなく精神的活動へ昇華されるような身心的機構が何ほどの程度で成功したとしても、完全な転換は考えられない。とにかく性欲の制御には、激しい苦行が不可欠であろう。それは常人には及びがたい力業であり、たいいの出家者は終生この課題と格闘して、さまざまの失敗への後悔に苛まれ続けなければならない。第七層目の大焦熱地獄に次のような文章がある。

この大焦熱地獄の四門の外に、十六の別処あり。その中の一処は、一切間なく、内至虚空まで皆悉く炎の燃えて、針の孔ばかりも炎の燃えざる処なし。罪人、火の中にて声を発し、唱え喚べども、無量億歳、常に焼かるるこ

と止まず。清淨の優婆夷を犯せる者、この中に墮つ。<sup>(17)</sup>

普受一切苦惱と名づけられる別処に墮ちるのは、「比丘にして、酒を以て、持戒の婦女を誘ひ誑かし、その心を壞り己りて、しかる後、共に行じ、或は財物を与へたる者<sup>(18)</sup>」である。一生を籠山ですごした源信も、古い文献のなかに僧侶の性欲にまつわる記述を数多く見だして、この問題の処理の至難さに思い悩んだことであろう。彼が生涯不犯を守ったかどうか分らないが、これらの文章のもつ説得力は、彼みずからの経験の積み重ねなしには生まれもないのだろう。たしかに彼は邪淫を厳しく戒めている。だが、自業自得とはいえ過剰なほどの報いに苦しむ罪人たちに注ぐまなざしは、行い澄ました聖職者にありがちな冷淡さを帯びてはいない。仏教における利他愛を意味する慈悲という言葉の通り、彼の視線には本来罪人たらざるをえない人間のどう仕様もないありよう（生存形態）への、暖かい同悲の愛情がこもっている。

紫式部が源氏物語に着手したのが長保四年（一〇〇二）とするならば、それは『往生要集』が書かれてから約一世代のちのことである。源氏物語の世界を空間的にも時間的にも一つの有機的統合体にしている決定的な要素は、主要人物たちの人間関係の網目構造であり、この構造を編みだした主たる動因は、さまざまな不倫の男女関係にはかならない。その世界のなかで人間たちは愛欲に駆りたてられて罪を犯し、その現報である苦惱をこうむり、その苦惱からの解放を願って救いを希求する。だが愛縛を断つことはできず、苦惱にまみれて呻吟し続ける。この生の様相を透視する視座を作者に与えたものが何かを考えると、天台浄土教が産みだした成果である『往生要集』の罪惡觀を無視することはできないのである。

もののけは、源氏物語の筋を展開させて行くために不可欠の存在であり、陰の主役と云っていい。もののけの實在についての信念ともののけの崇りに対する畏怖は、菅原道真を代表格とする御霊への信仰のより俗化した形態だが、遡源すれば日本人の精神構造の基層をなしているアミニスティックな原初的信仰に至るだろう。もちろん源氏物語で活躍する怨霊であるもののけの主だったものは、御霊たちよりも一層明確な個人性を帯びていて、数も少ない。六条御息所の生霊と死霊、浮舟にとり憑く、生前法師であったと名乗る死霊だけである。

それにしても六条御息所の怨霊の威力は文字通りもの凄。光源氏の十七歳の折の愛人夕顔を頓死させ、最初の正妻葵の上をいじめ抜いたあげくとり殺す。死んだのちもその妄執は晴れず、彼女は死霊となって、まずは第二夫人だ。が正妻格の紫の上にとり憑いて発病させ、四年後には死をもたらし、二度目の正妻の女三の宮をそそのかして尼にしてしまふ。彼女こそまさしく源氏物語の陰の主役と称するにふさわしい、独特の強烈な存在感をもつ人物である。これに比べれば浮舟にとり憑く死霊は、ドラマ的陰影が薄く、たしかに執念深くてなかなか退散しないが、横川の僧都の験力にはかなわず、すごすご引っこんでしまふ脇役にすぎない。

ところでもののけ観も、先に見た因果応報説と同じく、日常的な経験知からは理解できないさまざまの災い——偶然的事故とか思いもかけぬ身心の不調とか——に対する一種の災因説であることは確かだ。しかし因果応報説が疑いもなく仏教的世界観から生まれたものであるのに対して、もののけ観は、仏教がどうしても自らの体系のなかに合理的に組みこむことができなかった、異質な日本固有の原初宗教の残存形態と考えざるをえない。<sup>(21)</sup>そしてこの両者の敵対関係——もののけの崇りとそれを調伏しようとする密教的儀礼——は、日本人の精神史のこの時期におけるドラマを証言する興味深い現象である。<sup>(22)</sup>

もののけのこのような自立性は、しかし仏教的世界観の不完全性を意味するわけではない。光源氏はたしかに前半生においては、六条御息所の生霊の跳梁にただなすところなく呆然としているが、最も愛し頼りにしていた紫の上の死の衝撃で、この悲嘆の極みの事態が起こった真の原因に気づくようになる。それは仏が自分に諸行無常を感得させて出家させるため、母更衣の死を初めとして紫の上の死に至るまでのかずかずの甚だしい悲運を与えたのに、自分が強情を押し通して無視してきたことへの報いなのであった。<sup>23</sup>つまり彼は、自分が敢えて目を背けてきた報いについての思索を深めて、もののけの祟りが自分に対して持っていた神秘的な意味によりやく思い至ることができた。もののけの祟りも、実は仏が自分に発心させるために行った一種の方便だったのだ。もののけは諸行無常という人生の哲理を自分に悟らせんがための仏の慈悲行為の代行者であって、対抗者と見えながら実は眷属にほかならなかった。こうしてもののけも、究極的には仏教的世界観のなかに取りこまれてしまうのである。<sup>24</sup>

このように光源氏は、生涯の終りに臨んで因果応報説によって、たしかに自分の人生の意味を総括することに成功した。しかしそれは認識の領域での成功にすぎず、実践へ直結するものではなかった。自分の生涯が何のための前提であったかを明確に知りえたにもかかわらず、彼は紫の上追慕の涙にくれて出家への飛躍を遂げることができない。一般に仏教説話においては発心即出家は自明の理であるが、それは信仰的事実ではあっても、人間のありのままの姿とは言えない。光源氏の俊巡は潔くないし醜いとすら言える。だかこの光源氏の姿は感動的である。なぜなのか。<sup>25</sup>

第四十帖御法巻が活写する光源氏の最晩年の生活は、出家したくてもできないという願望と決断との無惨な乖離をグロテスクなまでなまなましく露呈している。仏教の勧める救いへの道、人間のあるべき姿への道は、今や彼の前に開け、彼もそれをしかと見つめている。決断しさえすれば、極楽浄土で彼を待っているであろう恋しい紫の上のところへ赴くことができるのだが、彼には決断できない。現世のさまざまな絆<sup>絆</sup>しに、むしろ身をすり寄せている。この有

様の悲しき、辛き、情なさも彼の心を苛む。源氏物語が光源氏の出家のための準備を叙述するだけで、出家の記述を欠くのは象徴的である。彼が果たして出家できたかどうかは不明なのである。だがそれはどうでもよいことだ。なぜなら、光源氏のこのような姿こそ人間のありのままの姿だからであり、作者が最も書きたかったのがこのような精神的懊惱こそ報いにはかならないということだったからである。<sup>26</sup> われわれはここに源氏物語で達成された因果応報思想の深化を認めることができる。それは罪意識の深化であり、生の罪性の把握であった。

### 三 生の罪性

源氏物語は現在一般的には、光源氏の恋の冒険と栄進のロマンと見なされている。この読み方は宣長以来の国文学の正統派の主たる傾向であり、現代ではとりわけ作家たちの解釈がおおむねこれに従っている。たしかに第一部（第三十三帖藤裏葉まで）では、物語の筋の展開はその線に沿っているように見える。これは源氏物語に先だつ古い物語たち（『宇津保物語』や『落窪物語』など）に認められる主題であり、源氏物語もその種の古型を利用している。主人公の須磨・明石の退居も、古物語の重要な要素の一つである「貴種流離譚」の一変種である。だがそれでは、第二部（第三十四帖若菜上から第四十一帖幻まで）で次から次へと主人公に降りかかってくる災難を、どう理解したらいいのだろうか。

女三の宮の降嫁が巻き起こした波紋、とりわけ紫の上の苦悩とそのため光源氏の心労。女三の宮と柏木との密通、柏木の死。罪の子薫の誕生と女三の宮の出家。そして極めつけは紫の上の死と光源氏の孤絶と悲愁。このような悲運の連なりと深まりは、頂点に昇りつめた人間の単なる衰退の諸相にすぎず、人間だれしも免れることのできない



運命というだけのことなのだろうか。そうは思われない。作者は主人公に男の人生として最高の充足を与えている。すなわち権力意志に対しては異例の栄達（准太上天皇位）、官能的欲望に対しては二条院やとりわけこの世の極楽とたたえられる六条院の経営。しかしこれらの栄達や栄華は、きわめてアイロニカルな意味しか持ちえないものであった。そのことは先に注記した幻巻の述懐や、それに先だつ御法巻での同じ内容の自己認識で明白である。

「いにしへより、御身の有様、おぼし続けるに、「鏡に見ゆる影〔容貌〕をはじめて、（万事が）人には異なりける身ながら、いはけなき程より、かなしく、常なき世を、思ひ知らすべく、（出家を）仏などのすゝめ給ひける身を、（出家もせず）心強く過ぐして、つひに『来し方、行く先も、ためしあらじ』と、おぼゆる悲しさを見つるかな」<sup>(27)</sup>

人間の羨んで止まない天人の世界にも五衰があるように、世の常の人には夢にも叶わぬ光源氏の天与の麗質も栄耀栄華も、実は彼の人並み外れた苦悩の代償にすぎなかった。ここへきて光源氏の生涯が、その名に負う光輝やく一面だけの単純なものではなく、漆黒の背景の上に浮かび上った、不気味な緊張を秘めたものであることが明言されている。まことに彼の一生は、光と影の対照の度合、歓喜と苦悩の振幅において、*「来し方、行く先も、ためしあらじ」と自認するほかない異例のものだったのである。*<sup>(28)</sup>

なるほど光源氏は、生涯の終りにさしかかってやっとこのような深い認識に達したのだが、彼の生き方が秘めている根本的な問題性は、すでに第一部に属するいわゆる玉鬘十帖において、独特のかたちで呈示されている。光源氏は亡き夕顔の忘れ形身の玉鬘を養女にしてこの上もない庇護を与えるが、生来の好き心を触発されて不倫の関係を働きかけるようになる。それは玉鬘に耐えがたい苦しみを与えるだけでなく、彼自身にとっても良心を苛責する深刻な厄介ごとである。尤も主人公はこの時期にはまだ、苦悩を現世の悪業への現報と見なす認識の段階には達していない。

彼はただ身の不運を前世のつたない報いとして嘆くだけである。だが作者は、そういう無責任な主人公の姿を通して、華麗な六条院の世界が実は無明長夜の闇に包まれていることを読者に透視させているのである。<sup>(29)</sup>

作者のそのような深い視座に気づかされて、あらためて物語を最初から読み直してみると、冒頭の桐壺巻もただの発端というだけではすまない重大な意味を深層に蔵していることが判ってくる。物語は帝がある更衣を過度に寵愛したことそのまま悪影響の叙述から始まっているが、彼のこの行為（業）は、臣下の者たちからの倫理的な批難にもかかわらず、彼自身には前世の因縁としか考えようのないものである。つまり彼の行動は、倫理的な罪である上に、宗教（仏教）的罪でもあることが暗示されている。<sup>(30)</sup>

つまりこうである。帝が更衣に執着したのは前世の業によるとすれば、そのことに対して帝は現世に関しては責任はないはずだが、それによって惹起された秩序の乱れに対しては帝王の自分にとりて倫理的責任を追求されざるをえないし、さらにはそれが悪因となって来世に悪果を必然づけることになるかもしれない。いや、真の問題はそこにはない。その前に、更衣の早世それ自体が悪果となって帝に現報している。更衣との相愛という楽果をもたらした前世の善因が、実は同時に帝を激しい愛別離苦で苛む悪因でもあったのだ。『靈異記』が唱導した勸善懲惡の樂觀的な因果応報説は、ここでは完全に破綻し、人生の不条理が不気味な姿を顯わしている。帝は更衣の早すぎる死によって打ち棄てられたように感じているが、彼が抗いがたく犯した罪——更衣への過度の寵愛——による罰は、現世でのこの苦しみに留まるものではなく、彼は来世においても報いをこうむらずにはすまない。のちに明石巻で、嵐が過ぎたあと疲れてまどろんでいる光源氏の夢枕に立って自分の現在の境遇を語る場面がある。<sup>(31)</sup>

それによれば、帝は生前これといって特に悪事を働いた覚えはないが、死んで赴いたところは、罪の報いとして償

いをしなければならぬ場所であった。彼はそこでやっと自分がおのづから罪を犯していたことを思い知らされたのである。だが、彼の罪は多分地獄と思われる場所での苦しみによって贖われるだろうが、罪の報いは彼を越えて子孫にも及ばずにはないだろう。とすれば、帝の更衣への寵愛の結果である光源氏は罪の子であり、彼の生涯は悲劇的なものにならざるをえないのである。<sup>(32)</sup>源氏物語(第一部と第二部)を光源氏の恋の冒険と栄達のロマンスとする読み方を、表現の表層にまどわされていると評する所以である。この作品が帯びている重厚性は、深層に悲劇を潜めて、それが筋の進展につれて対位法的な位相を示すダイナミズムによってもたらされるものである。光る君という名前は、悲劇の影に限どられてこそ輝きます。そしてその影は、物語の進行とともに、つまり光源氏の栄耀栄華が高まるにつれてしだいに闇の憂色を深め、光輝と闇黒との劇的な対照を際立たせてゆく。

光源氏の悲劇は、第二部若菜巻で女三の宮と柏木との密通を知ったときから始まるのではないし、第一部若菜巻での藤壺女御との密通から始まるでもない。その芽は父帝が母更衣に執心したときに兆している。いや、この執心そのものが前世の因縁によるとしたら、悲劇の眞の発端は、父帝が記憶していない前世の業によることになる。つまり発端というようなものは何もなく、人間の生の罪性があるだけなのだ。

天台教学の人間観に練磨された人間観察者紫式部は、人間が自己責任において犯す倫理的な罪の根底に、人間の意志力の及ばない、それどころか意識することすらできない力が働いていることを人間の条件として見抜いていた。そして人間を超えた仏の慈悲の眼にしか見えないようなこの人間の哀しいありよう(性<sup>まが</sup>)を、作者は客観的に形象化した。ここに紫式部の文学者としての立場がある。

彼女が人間のありのままの姿の真相を究明したのは、宗教的立場に基づいて否定するためではない。たしかに彼女

には、その『日記』のとりわけ終りに近い部分（消息文）の記述から判るように、この現実世界を穢土として厭離したい思いがあった。『人、と言ふともかく言ふとも、ただ阿弥陀仏にたゆみなく経を習ひ侍らむ。世の厭はしきことは、すべて露ばかり心もとまらずなりにて侍れば、聖ひじりにならむに、懈怠すべうも侍らず。』しかし、続いて『ただ、ひたみちに背きても、雲に乗らぬほど「生きている間」のたゆたふべきやうなむ侍るべかなる。それにやすらひ「心を任せて」侍るなり』<sup>(33)</sup>と告白しているように、彼女には人間が生きてある限り心は迷うものだということへの冷静な眼があった。人間の自然本性を直接無媒介に肯定しているわけではない。それ以外にはありやうのない人間の自然に悲しみをこめた慈しみの眼——ときとして冷厳な——を注がずにはいられないのである。人間はその本性に従って生きるしかなく、それとは知らずに罪を犯す。とすれば、人間は自由意志に基づいて主体的能動的に生きていけるように見えて、実は生かされているのではなからうか。にもかかわらず行為の結果に対する責任は取らされる。これは不条理である。しかし、人間の生の真相にはかならない。桐壺帝の悲劇を通して提起されているのは、人間の生そのものの背理ではなからうか。そしてこの思想は、作者自身の深い罪意識の底からの揺るぎのない確信であった。『それ、罪深き人は、またかならずしも（極楽往生は）かなひ侍らじ。さきの世しらるることのみおほく侍れば、よろづにつけてぞ悲しく侍る。』<sup>(34)</sup>

作者は一人の人間として、人間のありのままの姿への執着と、あるべき姿への憧れとの両極に引き裂かれて、その間を右往左往するばかりである。この苦しい立場にあって作者に唯一可能な行動は、人間のありのままがもたらすさまざまな苦の相を、ひたすら凝視して文章で表現することだけであった。つまり作者は、書くことによって生きたのであり、それ以外の生き方はできなかった。源氏物語が人生の書としての普遍性を獲得したことの不可欠の前提は、このように作者の自分自身の問題との格闘だったのである。

注

- (1) 世界観と宗教との関係については、拙稿「世界観について」(『明治学院論叢』三四七号、一九八三年)で考察した。
- (2) 現在でもニューギニア高地やアマゾンの密林で文明との接触を拒んで小部族で暮している人間たちの世界観は、大むねきわめて限定された空間的条件に支配されており、また歴史といえるほどの時代的分節を欠き、せいぜい自部族中心の神話的な起源説話をもつぐらいである。彼らはいわば人間が自然本性の一つとして潜在的にもっている「世界へ開かれた性質(Weltoffenheit)」を圧抑し、「環境世界(Umwelt)」のなかに自閉することによって心理的安定を確保しているのである。
- (3) この問題については、拙稿「宗教と文学——『往生要集』の文学性——」(『明治学院論叢』三八七号、一九八六年)で考察した。
- (4) 反宗教的な主題をもつ作品は、逆説的な意味で宗教文学である。
- (5) 合理主義的な思想家である加藤周一も、『日本文学史序説上』(筑摩書房、一九七五年)において次のように述べている(一八三頁)。「源氏物語」の仏教は、単なる風俗に終らず、また同時に作者の観点の少くとも一部となり、おそらくそのために対象の観察と描写を客観的にし(知的距離)、二つの姦通事件で源氏の話の前後をしめくくっていることにも典型的なように、小説の全体を構造的にした(因果応報的な秩序)と思われる。小説が日常生活の細部の描出に徹底したのは、土着世界観の此岸性の直接の表現である。長い話に一種の起承転結を具えたのは、仏教的世界観の包括的秩序の反映だろう。その意味で、『源氏物語』は、「日本化」された仏教が生みだした作品であった、ということができる。”
- (6) 源氏物語評価の変遷については、拙著『源氏物語の深層』(青山社、一九九三年)の序章で考察した。
- (7) 本稿で注記したもののほかに、以下の研究を参考にした。大久保良順「天台教学から見た源氏物語」(『仏教文学研究』第一集、一九六三年)、重松信弘『源氏物語の仏教思想』(平楽寺書店、一九六七年)、岩瀬法雲『源氏物語と仏教思想』(笠間書院、一九七二年)、間中富士子『仏教文学入門』(世界聖典刊行協会、一九八二年)、丸山キヨ子『源氏物語の仏教』(創文社、一九八五年)、阿部秋生『源氏物語研究序説』(東京大学出版会、一九五九年)、『源氏物語の物語論』(岩波書店、一九八五年)
- (8) 源氏物語全体を隈なく満たしている「あはれ」は単なる情趣などではなく、人間の生の惨憺たる営み(業)への紛れもない哀憐の情である。山崎良幸『あはれ』と「もののあはれ」の研究——特に源氏物語における——(『風間書房』、一九八八年)を参照。

(9) 「宿世」とか、それとはほ同じ意味を表わす「契り」や「前の世」などの用語は、中川浩文の「源氏物語における宿世の因縁の表現のあり方」(『仏教文学研究』第五集、一九六七年)によれば二八〇例を数えるが、用語そのものは省略されていても文脈からそう読める個所、たとえば「さるべきこそ」といった表現まで算入すれば、軽く二〇〇例を越えるだろう。

(10) 通称『日本靈異記』、正式には『日本国現報善惡靈異記』は、薬師寺の僧景戒が延暦六年(七八七)頃に発起し、弘仁十四年(八二三)頃までに採集・筆録・編集にあたり、天長三年(八二六)頃に完成した日本の仏教説話の始祖である。

(11) 波平惠美子『けがれ』(東京堂出版、一九八五年)の一四一頁以下を参考にした。

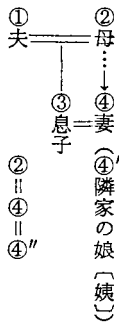
(12) 行基集団の行動については速水侑『日本仏教史 古代』(吉川弘文館、一九八六年)の二二〇頁以下を参考にした。

(13) 『古事記 祝詞』(日本古典文学大系1、岩波書店、一九五八年)、四二五頁。

(14) 万葉歌人のなかで深く仏教を理解し、また仏教に引かれてもいた山上憶良も、性を罪惡と結びつける認識には達していない。この問題については、拙稿「古代日本人の罪惡観と仏教」(谷口茂編『宗教における罪惡の諸問題』山本書店、一九九一年)で考察した。

(15) 『日本靈異記』(日本古典文学大系70、岩波書店、一九六七年)、二九四―五頁。

人間関係は左図のようになるだろう。



(16) 永観三年(九八五)。

(17)、(18) 『源信』(日本思想大系6、岩波書店、一九七〇年)二三頁。

(19) 諸説があるが、稻賀敬二『源氏の作者紫式部』(新典社、一九八二年)の説に拠った。

(20) これにも諸説があるが、ここでは通説に従うことにする。

(21) この問題については、多屋頼俊『源氏物語の研究』(法蔵館、一九九二年)を参考にした。

(22) 神仏交渉史については、田村芳朗「日本における神の觀念」(雲井昭善、柳田聖山、田村芳朗編『仏教思想史1』、平楽寺書店、一九七九年)を参考にした。

- (23) 『源氏物語四』(日本古典文学大系17、岩波書店、一九六二年)、一九八頁。
- (24) 旧約聖書「ヨブ記」の悪魔の位置づけと比較できるかもしれない。
- (25) 阿部秋生『光源氏論 発心と出家』(東京大学出版会、一九八九年)、二五五頁を参照。
- (26) 今西祐一郎『源氏物語』(今野達、佐竹昭広、上田閑照編『日本文学と仏教 第二巻因果』、岩波書店、一九九四年)の七五頁、およびハルオ・シラネ『夢の浮橋』『源氏物語』の詩学』(鈴木登美、北村結花訳、中央公論社、一九九二年)の二五五頁を参照。
- (27) 注(23)の一八七―八頁。なお「」と( )は引用者による注解と補足である。
- (28) 宣長はこの影の面をまったく無視した。たとえば『紫文要領』巻下(新潮日本古典集成、『本居宣長集』新潮社、一九八三年)、一六四頁を参照。
- (29) この問題については、前掲書——注(6)——の第二章「玉鬘物語のもう一つの主題——好色の代償——」で考察した。
- (30) 斉藤暁子『源氏物語の仏教と人間』(桜楓社、一九九〇年)の第一部「源氏物語の死霊」の第三章「受苦の天皇」を参照。
- (31) 『源氏物語二』(日本古典文学大系15、岩波書店、一九五九年)、六二頁。
- (32) 同じく罪の子である薫の生涯も、悲劇になるほかはない。作者が光源氏の死後も筆を擱かなかった理由の一つは、そのことを確認しなかったからかもしれない。
- (33)、(34) 『枕草子 紫式部日記』(日本古典文学大系19、岩波書店、一九五八年)、五〇―二二頁。「」と( )は、引用者による注釈と補足。

# 記紀神話をめぐる正典とヴァリアント

## ——起源的思考批判——

磯前順一

〔論文要旨〕 記紀神話を論じるさいに共通してみられる態度は、本来神話はひとつであり、古事記と日本書紀の違いは時間的変遷のなかで順次派生してきたとする一元論的理解である。それは古くは天武天皇の古事記撰録の詔にはじまり、今日の記紀成立論にいたるまで一貫してみられる。しかし、記紀作品論の登場によって、古事記と日本書紀が別個の世界像をもつことが明らかにされ、一元論的理解に問題のあることが確かになった。書紀一書から記紀以前の各氏族の保持する帝紀・旧辞すなわち王権神話の在り方を知ることができる。それらは広汎な分布を示す神話モチーフを共通の材料とし、その選定・組立をするコンテクスト、およびそこに付与される単語において各々固有のヴァリアントを有する。コンテクストと単語は、各所伝固有の部分と同時に他の所伝に共通する部分を併せもつ。共通部分は王権支配の歴史に密接に結びつく部分であり、王権イデオロギーの制約を強く被る。その他の部分は、総じて各氏族の裁量に委ねられる。その意味では、神話は本来一元論ではなく、諸伝が分立したかたちで存在すると言えよう。神話における共通性と個別性の二元性は、ヤマト王権に属する各氏族が自らの存続のために、上位機構たる王権を必要とし、その一方で各氏族は王権に対して相対的に自立した位置を占めるといふ社会的特徴に対応する。このような神話の分立状況に対して、王権主導の立場による正典比定の試みが、官僚制国家の確立を目指す天武朝の記紀、殊に日本書紀の編纂であった。書紀において各氏族の諸伝は事実の断片として組み込まれ、正伝たる本文の補いとされた。このような正典化の動きは、推古朝の天皇記・国記編纂や嵯峨朝の日本紀講書など、それ以降も繰り返される。しかし、神話の構造が分立的である以上、その構造を無視した一元論的な解釈は新たな神話正典の制定にはかならない。記紀解釈をとおして我々が過去の世界の客観的な解明に向かおうとするなら、一元論的志向を乗り越えて神話の分立構造という特質を先ず認めなければならない。

〔キーワード〕 記紀、正典ヴァリアント、一書、スサノヲ



## 一 揺らぐ「正伝」信仰

記紀神話にさまざまなヴァリアントが認められることは周知のとおりである。それは書紀に載せられた本文と一書との違い、それら書紀の諸伝と古事記との違い、さらには風土記・宣命との違いというかたちで認められる。これまでの記紀研究は、諸伝間の違いを同時期の併存問題として主題化せず、諸伝を組み合わせることで単一な神話の変化と捉えたり、あるいは神話の古型や正伝を求めることに関心を集中し、諸伝間の違いを解消しようと努めてきた。

例えば、津田左右吉の記紀研究は今日の研究に決定的な影響を与えてきたが、その目的は記紀そのものの解明ではなく、六世紀に成立したとされる帝紀・旧辞の復元にある。津田は「記紀の神代史のもとになった帝紀・旧辞は、最初はひとつであったが、時の経つに従ってそれから種々の異本が生じた」と、記紀神話のヴァリアントが発生論的にみて本来のものではなく派生的なものであると考えた。そのため、記紀諸伝間の相違点を「潤色改変のあと……不調和な説話や矛盾した思想やが混在」したものと捉え、それを削除したところの共通骨子に、記紀に散見する本来の「神代史全体の精神と其の結構」―唯一の帝紀・旧辞―が、見出せるとした。

戦後の主流をなす記紀成立論も、この点では大差がない。例えば、三品彰英が「異伝の内には古い基本的形態に近いものもあり、また著しく発達をとげた後期的な諸伝もある。今それらを様式的に配列し、その新古を検討することによって、その神話の成長過程と発達段階を設定することができる」と述べている。ここでも諸伝間の違いの併存問題に向かわず、諸伝間の違いを一系的な時間変化のもとに順序づけ、その向こうに記紀神話の古型を求めるといふ姿勢が貫かれている。

現存するヴァリエーションの併存状態の意味を主題化し、単一の神話を無前提に想定する点では、大正デモクラシーのリベラリスト津田も、「わが皇國の古伝説は、諸の外國の如き比類にあらず、眞実の正伝」とした近世国学の保守主義者本居宣長と変わらない地点に立つと言える。近世国学では、記紀神話のもつヴァリエーションは、記紀が「実の上代の伝説」たる「古伝」と「訛伝」を含むために生じたときれた。そのため、彼らは膨大な注釈作業を通じて、諸伝間にまぎれこんだ「砂ひぢりこを、ほりわけかきわけ、かき出し」、それによって真の古伝が回復されると考えた。

このような態度は中世・古代―それは一条兼良の『日本書紀纂疏』や日本紀講書に代表される―をへて、記紀編纂の開始時期である天武朝にまでさかのぼって確認することができる。天武天皇は古事記序文で「朕聞、諸家之所撰帝紀及本辭、既違<sub>三</sub>正実、多加<sub>三</sub>虚偽。……故惟、撰錄<sub>三</sub>帝紀、討覈<sub>三</sub>旧辭、削<sub>レ</sub>偽定<sub>レ</sub>実、欲<sub>レ</sub>流<sub>レ</sub>後葉<sub>二</sub>」とを述べているが、その言葉は当時すでに存在していた神話ヴァリエーションを、真正なものとして区別し、「正しい」神話を定めようとする解釈意識を反映したものである。

天武天皇の詔から記紀成立論にいたるまでの記紀神話の様々な解釈は、その方法において、また何を正伝とするかという点において、各解釈主体の属する時代や階層ごとによって多様であることは言うまでもない。例えば、宣長は古伝を人類普遍の始原的事実と解し、津田はそれを六世紀に成立した心理的事実とした。しかしいずれにせよ、ヴァリエーション間の違いを真偽問題、あるいは時間的変化の問題に還元することで、併存という問題を回避しようというものであった。このように正伝や原型とされるもの、あるいはそれを見出す方法には著しい違いがあるにもかかわらず、どの解釈も同時期におけるヴァリエーションの併存を主題化せず、一時的にひとつの神話観念を想定しようとする志向性をもつ点で一致している。これを、神話解釈における一元論的態度として括ることができよう。<sup>(1)</sup>

勿論、記紀の連関に言及する研究がなかったわけではない。記紀の相違を、官僚的・民族的な当時の国家の二元的

性質、および海外的契機を重視する観点から言及したものもある。しかし、それは政治史研究の成果から外延されたに留まり、記紀テキストの内在的算究に基づくものではなかった。また、「とにかく古事記の素材さをあきたりないとする心が、書紀を生むにあずかって力があつたと考えるのが通説である」と坂本太郎が指摘するように、そこでも、結局、神話の単一性が暗黙の前提にされ、時間的新旧層を包含するひとつの神話が、政治的な新旧両層を同時期に抱え込んだ律令国家の特殊性を反映して、別個のかたちをとって現われたにすぎないと考えられていた。

このような状況のなか、記紀の作品内容から類型的に考察したのが、近年勃興した記紀の作品論的研究である。ここでは、古事記と日本書紀はほぼ同時期に成立したにもかかわらず、それぞれ別個のコンテキストのもとに成立した作品であることが指摘されている。筆者はさらにそれを受けて、記紀の関係を単に作品のもつ個別性の次元で捉えるのではなく、その個別性を成り立たせる共通基盤およびその収斂点の存在をふまえて、記紀神話のもつ構造性として以下のように解した。

記紀神話の所伝も他の言説と同様に、記紀を構成する各物語部分、それを接合するコンテキスト、およびそこに地名や神名などの具体的名称を付与する単語から成立する。この所在は記紀共通の部分と各々独自の部分から成る。共通部分は二つの次元から構成され、そのうちのひとつは、ヤマト王権の支配の正当性のための書物というイデオロギー性である。それは具体的には、天孫による葦原中国支配の由来という作品主題に貫かれたかたちで現われる。もうひとつの次元は、ヲロチ退治物語・ウケヒ物語・イハヤト物語などの、記紀を實際に構成する各物語部分を規定する神話モチーフの次元である。

記紀に共通するといっても、イデオロギー性と神話モチーフは共通である所以が明らかに異なっている。前者に共有される範囲がヤマト王権に限定されるのに対して、後者は比較神話学的にみて世界的にある程度の広がりをもって

いる。そして、実際に作品を構成する諸々の神話モチーフは、記紀のあいだでかなりの類似性を示すが、まったく同じということではなく、例えば、伊邪那伎・美命の決裂、根之堅州国、大気津比売の物語部分が書紀にはみられないなど、いくつかの違いがみられる。それは、記紀各々の作品理論にとって必要とされる部分が異なるためである。つまり、王権イデオロギーに等しく規則されながら、より広い共通基盤である神話モチーフをどのように選択し、どのように作品として組み立てるかという統合性の点で、古事記と日本書紀の個性性が確保されている。

例えば、記紀はともに大八島国の国作りを受けて天孫が天下の王者として降臨するという粗筋をもつが、古事記では伊邪那伎・美命が決裂したため、国生みが中断したままになる。二神の分裂を自明とし、父伊邪那伎命に従い、日常的世界の秩序を維持する役割を担うのが、高天原の主神たる天照大御神である。一方、須佐之男命は両親の分裂に苦痛を感じ母を慕い、妣国である根之堅州国ゆきを主張し、幼児的な行動をとる。そのなかで伊邪那伎命さらには天照大御神とのトラブルが起きる。その過程で天照大御神の子であり、番能邇邇芸命の父となる天忍穗耳命が誕生する。そして、高天原を追放された須佐之男命は八俣大蛇退治を通して自らの幼児性を克服し、自らの意志で妣国に行く。それによって、分裂した二つの世界は各々独立性を保ちながらも、完全に断ち切れるということがなくなる。中断された国作りは、根之堅州国に住む須佐之男命の助力を得て、彼の六世孫大穴牟遲神によって完成される。それを受けて天照大御神の孫番能邇邇芸命が天下の王者として降臨することになる。

一方の書紀では、素戔嗚尊の誕生以前に国作りが完成され、伊弉諾・伊弉冉尊二神も分裂しない。そのため、分裂の回復という主題も設定されず、物語は天下の王者の選定をめぐって展開する。そのなかで素戔嗚尊は、天下の王者の不適格者たる悪神として誕生する。以降の物語は、悪神素戔嗚尊がもたらす事件をめぐって展開し、その過程で天忍穗耳命が誕生する。そして、追放された素戔嗚尊が八岐大蛇退治をへて、出雲国で子大己貴命をもうけ、その大己

貴命による国譲りを介して、火瓊瓊杵尊が天下の主者となる。素戔嗚尊の根国ゆきは、古事記の根之堅州国ゆきと異なって積極的意味をもたず、書紀では素戔嗚尊に肯定的価値を付号することはない。このように記紀の違いは、天孫による葦原中国支配の由来という共通主題に対する個々の作品のもつ表現の在り方の違いであり、世界像の違いともいえる。

このような八世紀の王権における複数の神話存在の事実を鑑みると、これまでの一元論的解釈はもや自明のものではない。翻って一元論の根拠を省みると、それは意外なほどに希薄である。かつて津田が「そのもとは一つであったらうと考へられるほど、記紀に見える物語が互いに類似している」と指摘したヴァリアント間の類似性は、記紀成立時における単なる併存の事実の指摘に留まる。ヴァリアントの類似性を根拠に「畢竟一つの帝記と旧辞とからでた種々の異本の説に過ぎない」と記紀の発生段階とされる六世紀の帝紀・旧辞が元来一本であったことを説くことは、大きな論理の飛躍といわざるえない。

結局、記紀ヴァリアントの類似性は、発生論的な一元性とは結びつきえず、ヴァリアントの併存という見たままの事実にとどまる。われわれは、発生論的な次元での一元論からひとまず離れ、記紀の編纂が開始された天武朝すなわち七世紀後半のヤマト王権にみられる帝紀・旧辞のヴァリアント併存という厳然たる事実を始めるべきである。一方、記紀作品論も八世紀における記紀の作品像の違いを指摘したものの、そのような記紀がほぼ同時期に相次いで成立した理由については、答えてはいない。

本稿では、ヤマト王権にみられる神話のヴァリアント併存の在り方およびその意味を考え、さらに記紀解釈の長い歴史のなかでこの併存が問題とされず、神話の一元的状态が想定され志向されてきたのはなぜなのか、ということにまで論を及ぼしていきたい。この議論は、神話をめぐる人間の解釈運動の本質とは何か、という宗教思想的な問い

を解き明かす鍵を与えてくれるはずである。

## 二 分立する神話

古事記序文に載せられた先の天武天皇の詔は、当時の帝紀・旧辞が氏族毎に保持されており、しかもその内容が多端であったことを示している。本項では、天武朝の帝紀・旧辞を通して記紀以前のヴァリエントの在り方を明らかにしたい。

「撰録帝紀、討覈旧辞、削偽定史」と記された古事記序文、および「令記定帝紀及上古諸事」とした天武十(八)年三月丙戌条の詔から、帝紀・旧辞が一書を含む記紀の材料であったことがわかる。<sup>(3)</sup>しかし、記紀の刪定の仕方については、諸々ある帝紀・旧辞のうちの本のみを載せたものか、諸本を合わせて編纂したものかが確定できず、帝紀・旧辞を記紀に直結することはできない。帝紀・旧辞が当時に近いかたちでみられるのは、書紀に載せられた一書と呼ばれる異伝群である。一書は記紀とは異なり一本化されずに、異伝部分を中心に断片的なたちで、各段毎にまとめて併載されたものである。<sup>(4)</sup>また、一書<sup>あまのふみ</sup>という名称自体、それらが本来名々独立した書物であったことを示している。

一書の独立性・複数性・内容の不統一さは、まさに古事記序文に述べられた状態に対応するものであり、これらの特徴から一書が各氏族のもとに保持された帝紀・旧辞に相当することが推察される。以下、帝紀・旧辞の併存状態を考えてゆきたい。それが一書を通して考える以上、記紀編纂前の天武朝における帝紀・旧辞の在り方の分析ということになる。

さて、帝紀・旧辞が記紀の材料であった以上、それらは王統譜と物語―物語には歴史的記録も含まれる―からなると考えられるが、系譜は物語のもつリアリティによって信憑性が与えられるといえよう。<sup>(5)</sup> 帝紀・旧辞が王権にまつわる書物であることは明らかであり、そうでなければ、帝紀・旧辞が一書として書紀という王権を正当化する書物のなかに載せられることは考えにくい。但し、帝紀・旧辞の区別を可能にする史料が現存しない以上、個々の定義については今のところ断念しなければならない。<sup>(7)</sup>

各氏族にとって王権の系譜・物語が自らの社会的地位を支えるものであることは、高橋氏文や古語拾遺などの各氏族の系図・氏文の性質から窺い知ることができる。先学の研究が明らかにするように、各氏族にとって自らの系譜・物語は自族内で完結するものではなく、記紀を骨子とする王権の系譜・物語を前提として、そこからの派生関係として氏族特有の所伝を接続させるものである。つまり、王権との親疎関係あるいは奉仕の在り方の由来は、各氏族の職掌などその社会的地位の根拠であり、その意味で王統譜と物語がたんに天皇家のみならず王権を構成する各氏族にとって切実な秩序の根源であり、自己の存在の前提であったと言える。氏族の系図・氏文が古来から存在したことを考えれば、このような関係性が氏族にとって本質的なものであったことが窺える。

政治的にみても、各氏族に王権の存在を前提とすることで各々の存在を保証されるのであり、それらの点からも各氏族の保持する帝紀・旧辞が王権の支配の正当性というイデオロギーを等しく前提とすることが窺える各氏族の帝紀・旧辞すなわち一書は、このようなイデオロギー性の共有性のもと、個々の所伝を組み上げていったと思われる。

以下、スサノヲ・天照大神間のウケヒをめぐる諸伝を中心に一書の分析をおこなっていきたい。ウケヒのモチーフは古事記・書紀本文、一書六ノ一・二・三・七ノ三の六つの所伝にみられるが、<sup>(9)</sup> 基本的にウケヒは土橋寛の指摘する

ように「過去・現在・未来の知ることのできない」「真実」……を知るための卜占の方法として、また誓約……を「真実」なものにするための方法として、実修される言語呪術であり、「もしAならば、Aならむ」というその形式は、「こういへば、こうなる」という言霊信仰に基づく呪文の形式<sup>(10)</sup>と規定することができる。

ウケヒは日本のみならずインド・中国・朝鮮・ベトナムなどのアジア諸地域、さらにはヨーロッパなど世界的に広汎な地域にみることができる。勿論、神話モチーフの次元における世界的な共通性はウケヒに限られるものではなく、比較神話学の研究によって、各神話モチーフにおける分布圏の確定というかたちで蓄積されてきた確かな事実である。諸典は単に異なるだけでなく、世界的な共通性をもつ神話モチーフの次元での共通性を土台としたうえで確保される。

神話モチーフはレビューリストロースが明らかにしたように、登場人物の具体的名前や物語られる場所などの単語、およびコンテキストを地域や物語の担い手によって異にする<sup>(11)</sup>。その意味で、神話モチーフに具体的な登場人物名およびコンテキストが与えられるのは、実際に語られる物語においてである。ウケヒをめぐる物語の場合、すべての所伝において主人公として天照大神とスサノヲが登場し、両者のウケヒによって問われる「真実」の内容が、天照大神に対してスサノヲが「清心」であるか否か、すなわちスサノヲが「欲奪之我國」「日神の天」か否か、とされる。そして、真実か否かの判断は両神の神生みによって判断される。

このような単語およびコンテキストにおける共通性を前提としたうえで、各所伝のヴァリエントは作られる。ヴァリエントの基本枠は、ウケヒにおいて天照大神とスサノヲによって各々生み出される神の性別を男女のいずれにするのか、スサノヲの清心の証拠を生まれた子の男女いずれの性別にするのか、その二項各二種の選択肢の組み合わせによる。その結果、物語コンテキストの基本枠が四類のヴァリエントとして提示される(図1)。



		清心の基準		オシホミミ の生親
		清心=男	清心=女	
子の所有者	(物実交換アリ) スサノヲ：女神 天照大神：男神	〈第一類〉 スサノヲ=黒心 書紀本文, (6-2)	〈第二類〉 スサノヲ=清心 古事記	天照大神
	(物実交換ナシ) スサノヲ：男神 天照大神：女神	〈第三類〉 スサノヲ=清心 6-1, 6-3, 7-3	〈第四類〉 スサノヲ=黒心 —————	スサノヲ

図 1. ウケヒをめぐる物語における基本ヴァリエント

それらは、天照大神から生まれた子を男神、スサノヲから生まれた子を女神とし、清心の証を男神に求める第一類。同様の子の帰属を示しながらも、清心の証を女神に求める第二類。一方、天照大神から生まれた子を女神、スサノヲから生まれた子を男神とし、清心の証を男神に求める第三類。第三類と同じ子の帰属を示しながらも、清心の証を女神に求める第四類からなる。

第一類と第二類は古事記・書紀本文・一書六ノ二の三所伝にみられるが、そこではスサノヲが天照大神の剣を噛むことで男神が生まれ、スサノヲの瓊を天照大神が噛むことで女神が生まれる。そのうちの古事記と書紀本文では、「五柱の男子は物実吾が物によりて成れり。故、自ら吾が子ぞ」(記)、「天照大神勅曰、原其物根、則八坂瓊之五百箇御統者、是吾物也。故彼五男神、悉是吾兒」(紀本文)と、子の所屬を物実の所有者とするため、生まれた女神がスサノヲの子、男神が天照大神の子とされる。<sup>(12)</sup> なお一書六ノ二は、子の所有基準が明らかにされないままに物語が裁断されており、子の帰属が特定できない。<sup>(13)</sup> そのため、本稿の考察からは除外する。

そのなかで、男神を清心の証とする第一類に相当する書紀本文では「如吾」「スサノヲ」所生、是女者、則可以為有濁心」と、スサノヲの黒心が暴露される。逆に、女神を清心の証とする第二類に相当する古事記では、「我」「スサノヲ」が心清く明し。故、我が生める子は手弱女を得つ」と、スサノヲの清心が証明される

ことになる。但し、ウケヒで生まれた男神オシホミミは、スサノヲの清心の有無に関わりなく、「天照大御神：太子正吾勝勝速日天忍穗耳命」（記）、「天照大神之子正哉吾勝勝速日天忍穗耳尊」（紀本文）と、記・紀本文ともに天照大神から生まれたとされる。

一方、第三・四類に相当する一書六ノ一・三、七ノ三の三所伝では、二神の物実交換を含まず、そのために子の帰属は明快なかたちをとる。つまり、天照大神が自分の剣を噛むことで男神が生まれ、スサノヲが自分の瓊を噛むことで女神が生まれたとされる。現存する三諸伝はすべて清心の証を男神に求める第三類に相当し、第四類の女神とするものはみられない。その結果、「素戔嗚尊：生児、号正哉吾勝勝速日天忍骨尊：凡五男神矣。：於是、日神、方知素戔嗚尊、固無惡意」（六ノ一）、「素戔嗚尊：化生男矣。：曰勝速日天忍穗耳尊：故日神方知素戔嗚尊、元有赤心」（六ノ三）、「如有清心者、必当生男矣。：素戔嗚尊：生児、正哉吾勝勝速日天忍穗根尊：凡六男矣」（七ノ三）と、すべての一書においてスサノヲの清心が証明され、男神オシホミミはスサノヲの子として誕生する。

以上のように、書紀本文ではスサノヲの黒心が暴露され、他の諸伝ではスサノヲの清心が証明される。また、古事記と一書ではスサノヲが等しく清心の証拠を男神とするか女神とするか、さらに物実交換を媒介させるか否か、スサノヲと天照大神の子を男神と女神のいずれにするかという点で、清心の証明のされる過程すなわち物語のコンテクストが異なる。

また、スサノヲの清心の有無にかかわらず、オシホミミが天照大神の生んだ子とされるのが記・紀本文であり、他の諸伝すなわち一書六ノ一・三、七ノ三ではオシホミミはスサノヲの子とされる。後者のうち一書六ノ三・七ノ三でも、結局、「吾「スサノヲ」以清心所在児等、亦奉於姉」（七ノ三）、「便取其六男、以為日神之子、使治天原」（六ノ三）と、オシホミミが天照大神の養子になることが明言されるが、このような所伝の存在は、天皇の系譜が天照

大神の直接的な血統にあるか否かを問わない考えが当時あつたことを意味する。嫡々相承を絶対視しない態度は、族長系譜の分析とも符合する。<sup>(14)</sup>

なお、スサノヲから生まれた子を男神とし、清心の証を女神とする第四類のみが、実際の所伝として残されていないことが、オシホミミがスサノヲの血を引く所伝が実際に成立するためには、スサノヲが天照大神に異心をもっていないことが前提とされていたことが推察される。それは、天皇家の先祖であるオシホミミが、天の秩序である天照大神に謀反を企てた悪神スサノヲの流れを引く者になるという矛盾を避けるためと思われる。

以上、ウケヒという同一神話モチーフのなかでのコンテクストの在り方をみたが、ウケヒ部分の物語はその内部でヴァリアントを発生させるだけでなく、他の神話モチーフとの接合の在り方においても同様にヴァリアントを産出している。一書七ノ三はウケヒのモチーフを含むものであるが、ウケヒの部分のみで切断された他の諸伝とは異なり、その前後にスサノヲの天での悪行・イハヤトの部分を含むため、記・紀本文との比較が可能になっている。そこでも同様に、スサノヲの天上の悪行によって日神の天石窟ごもりが引き起こされるが、その直接の原因は日神の「良田」に対するスサノヲの「妬」とされる。そして、天石窟ごもりの後、スサノヲは諸神によって降去されるが、彼はそのまま根国に向かわず、姉のもとへ行く。そこでスサノヲの訪問の真意が「欲奪之我国」か否かをめぐってウケヒがなされ、スサノヲの「清心」が証明されたところで話がとぎれる。

別稿で論じたように記紀では、書紀本文ではスサノヲを悪神とし、古事記ではスサノヲを幼児的な神とする根本的な違いがみられるが、ウケヒの後にスサノヲの天での悪行がなされ、それが原因となってイハヤトの事件が引き起こされ、ついにはスサノヲが天から追放されるという点では記・紀本文ともに共通する。それに対して、一書七ノ三では、ウケヒの物語とイハヤトの物語の順序が記・紀本文文化は逆になっており、ウケヒをめぐる出来事がイハヤトの原

因にはならない。この一書については、本居宣長が「此次第こそまことに然るべく思はるれ、此に依て思ふに、此記書紀余伝は、事の次第の前と後と乱つるものか」と述べており、読み方によっては記・紀本文よりもコンテクストの一貫性を感じさせるものになっている。

このように各所伝は、神話モチーフを共通材料としながらも、実際の物語において各々独自のコンテクストをもつことがわかる。また、すべての所伝において同じ神話モチーフが用いられるとは限らず、コンテクストの必要に応じた選択のあることもわかる。例えば、一書八ノ四ではヲロチ退治に加えて、神が植樹をするモチーフがみられる。ここでは植樹が、スサノヲとともに降臨した「五十猛神」の功業とされている。それに対して、記・紀本文には植樹のモチーフがみられず、五十猛神も登場することがない。一方、主人公が五十猛神からスサノヲに入れ替わるものの、植樹のモチーフは一書八ノ五にもみられる。ここではヲロチ退治がみられないままにスサノヲが根国に赴く。断片的な一書であるため、神話モチーフの欠落を断定することは困難だが、記・紀本文が植樹モチーフを欠落させたのと同様に、ヲロチ退治の欠落したヴァリエントが存在する可能性も否定できない。このようにスサノヲの地上での物語には、神話モチーフの選択をみてとることができる。

ヴァリエントはコンテクストのみから作り出される一方で、そこに組み込まれる単語の次元においても作り出される。単語次元での違いは、ウケヒをめぐる諸伝では神名・神数・ウケヒの在り方・介在する神などにみられる。生まれた女神の数はすべての諸伝において三柱であるが、男神の数は六柱（六ノ三・七ノ三）と五柱（その他の諸伝）に分かれる。その男神・女神もその神名の出入及び表記の違いがみられる。例えば、オシホミミと呼ばれる男神は、「天忍穂耳尊」あるいは「天之忍穂耳命」（記・紀本文・六ノ三）、「天忍穂根尊」（七ノ三）、「天忍骨尊」（六ノ一・二）と表記され区別される。同様のことは、「月読尊」「月弓尊」「月夜見尊」と、ツキヨミにもみられる。また、一書六ノ二では、

「羽明玉」と名のる神がスサノヲにウケヒのさいに用いる瓊を渡し、一書七ノ三では、「天鈿女」がスサノヲの訪天を天照大神に告げる。その他、ウケヒのさいに用いる劍の本数、瓊の数など、単語レベルの違いは、諸伝間に細にわたってみられ、一書六ノ一・三、七ノ三のようなコンテクストを同じにする諸伝の差異化をおこなう。

また、単語の変換が所伝のコンテクストに著しい変化を与える例が一書五ノ十一にみられる。この所伝は月夜見尊の保食神殺しを契機として、月夜見尊と天照大神の諍いが起こるというものである。類する物語は古事記にもあるが、そこではスサノヲが穀物神大気津比売主を殺したとされ、月神と天照大神は登場しない。穀物神殺しの主人公という点で、従来、スサノヲと月神は同一神と考えられた<sup>16</sup>。しかし、この一書の主人公は月夜見尊でなければならぬ。それは、この物語が穀物の起源を語るとともに、「時天照大神、怒甚之曰、汝是悪神。不須相見。乃与三月夜見尊、一日一夜、隔離而住」と、昼夜分離の起源を説くためである。ここでも古事記とは同様に、スサノヲが「御滄海之原」とされるが、このような展開のもとでは滄海之原を御すスサノヲの介在する余地はない。

以上のように、記紀や一書にみられる諸伝は、神話モチーフ・コンテクスト・単語の三要素から構成され、各所伝は共通の物語材料である神話モチーフ群を、各々のコンテクストによって選択・接合し、さらに物語を構成する単語を変換することで、各々の独自性をもつヴァリアントになると言えよう。神話はコンテクストと単語の変換によってヴァリアントを多数産出する構造を内蔵していると思われる。

ヴァリアントが各々にもつ論理的妥当性は上述の考察からも理解されるが、欽明紀二(五三三)年三月条の皇子系譜に付された割注は、実際に記紀編纂時において各ヴァリアントが信憑性あるものと信じられていたことを示している。この「帝王本紀…今即考<sub>三</sub>數古今、帰<sub>三</sub>其真正。一往難<sub>レ</sub>識者、且依<sub>レ</sub>一撰、而註<sub>三</sub>詳其異。他皆效<sub>レ</sub>此」という文章は、諸伝間の信憑性の優劣がつかない場合があり、その場合には異伝として書紀中に採択するという、一書掲載の基

準を明らかにしている。勿論、そこで問われる信憑性は、コンテキストと単語双方の妥当性なくしては成立しないものである。

それらの点からみて、古事記および書紀本文はヴァリエーションの一部に過ぎず、他の諸伝を単に記・紀本文と異なるという理由から訛伝とすることが困難なことがわかる。勿論、それは記・紀本文と一書を同時期に成立したものとすのではない。書紀に掲載された一書は基本的に天武朝頃のものと思われるが、一書を編纂したとも考えられる。記本文は、一書よりも一段階新たな様相をもつ可能性をもつ。神話は時期に応じたヴァリエーションを発生させるものであり、想定しうるヴァリエーションが神話の発生時より揃っていたか、すべて同一時期に併存していたということではない。ここで確認すべきことは、神話が本来的ヴァリエーションを産出する構造をもっており、天武朝頃には各氏族の帝紀・旧辭というかたちで数多くのヴァリエーションが一般的に存在したこと、それらは成立時期が異なれども、基本的に記・紀本文同様に信憑性を有していたということである。

このように天武朝頃に残された各氏族の所伝は、広汎な分布を示す神話モチーフを共通の材料とし、その撰記定・組立をするコンテキスト、およびそこに付与される単語において各々固有のヴァリエーションを有する。コンテキストと単語は、各所伝固有の部分と同時に他の所伝に共通する部分を併せもつ。例えばウケヒをめぐる物語では、諸伝間の共通部分としてオシホミミの誕生を指摘することができる。そこでは、生みの親がスサノヲであれ天照大神であれ、オシホミミが天原を治めるべき存在とされている。その後、各所伝においてオシホミミの子ニギが地上に降臨し、大八洲を治める天皇の祖になることを考えれば、王権の歴史に占めるオシホミミの重要性がわかる。

神代史をつらぬくかたちで諸伝間の共通性を言えば、それは神々による葦原中国創造と、葦原中国にふさわしい天下の王者の地上降臨であり、結局、天孫による地上支配の歴史的由来を説くものである。これら共通部分は、王権支

配の正当性に密接に結びつく部分であり、王権イデオロギーの制約を強く被っている。一方、各所伝における他の部分は、幾つかの所伝間に共有されるのと個々の所伝独自のものとに分かれるが、程度の差はあれ、総じて共通部分ほどの強い規制はなく、各氏族の裁量に委ねられる。勿論、共通性と個別性の区別は理念的なものであり、現実には漸次的様相を示す。

以上のように、帝紀・旧辞の基本構造は、神話モチーフ的な広汎さと王権のイデオロギーへの収斂性に挟まれながら、各氏族毎の裁量を含んだかたちで実際の所伝における独自性が確保されたものと考えられる。このように理解したとき、記紀の個別性に対する正当な位置づけもはじめて可能になる。記紀作品論によって記紀が異なる物語であることが指摘され、なぜ八世紀の王権に記紀をはじめとする複数の神話が存在したのかということが問題にされはじめた。しかし、神話は本来一元的なかたちをとるものではなく、分立的なかたちで現われるものであり、むしろ、記紀のように神話がふたつのものに減らされて固定化されること自体が、問われるべきであらう。

正しい問いは神話の多数化ではなく、神話の減少化にある。その意味で、記紀とは、本来複数存在する諸伝の一つにすぎないことになる。神話はコンテキスト・単語の次元において多数のヴァリエーションを生み出す柔構造を本質的に内蔵すると言えよう。神話のもつ複数性を確認したうえで、次項では八世紀の王権が書物としての神話を古事記と日本書紀の二つに限定しようとした理由を考えてみたい。

### 三 正典の形成

まず本項では、天武朝頃における帝紀・旧辞の併存状態が、いかにして記紀という二つの書物に集約されるに至っ

たか、を考察したい。古事記撰定の意図については、その序文に述べられた天武天皇の詔に明らかである。それは、「斯乃、邦家之経緯、王化之鴻基焉」と、王権にふさわしい歴史の確立という価値判断のもとになされた。それは、併存する氏族所伝を「既違正実、多加虚偽」と否定し、天武天皇の定めた所伝を「削偽定実。欲流後葉」と後世の基準たるべき真実なものとすることを意図したものである。つまり、古事記は神話の併存する状況を否定し、王権のもとに一本化しようとする試みであった。ここにおいて、各氏族の所伝のもつ妥当性・独立性が否定されるに至った。このような、特定の立場からの神話の限定化を、聖書研究に倣って正典形成 Canonization と呼ぶことができよう。<sup>17)</sup>

それは、日本書紀の場合も変わらないと思われる。書紀編纂の契機と考えられる天武十年の詔には、帝紀及上古諸事を定めるとあり、撰定行為の存在が窺われる。事実、書紀のなかで天地開闢から持統朝にいたるまでコンテキスト・単語が一貫した物語は本文のみであり、やはり古事記同様に正典 Canon を定めるという意図があったと思われる。但し、書紀は一書と呼ばれる氏族の異伝を包括しており、書紀内部での一書の位置づけが問題となる。

一書は本来双行小書で記されており、本文に対する註の位置にある。表記も基本的に本文に準じており、一書は形式上本文に従っていたことがわかる。そして、すべての一書は各段落に分けて掲載されるに当たってその前後が裁断されており、本文のごとく物語のはじめから終わりまではおろか、複数段落を通して読むことさえ不可能になっている。裁断が極端な場合、あるいは「云々」として表示される中略が甚だしい場合、<sup>18)</sup>段落内でのコンテキストさえ読み取ることが不可能なものさえある。

一書掲載の基準は、先述の欽明紀二年三月条割注に記されている。その文章「一住難識者、且依一撰、而註詳其異」が示すように、当時の所伝にはしばしば真偽の判断がつかないものがあり、その際本文に対する註のかたちで事実認定の補いとされたのが一書である。但し、「今即考覈古今、帰其真正」とあるように一本に撰定可能な場合は、



本文：キ・ミによる国生み+キ・ミの四神生み（悪神スサノヲ）

①キ独りの・神生み（ク）

②キ・ミの四神生み（ク）+ミの臨終

③ミの臨終（ミの神生み）

④ミの臨終（ク）

⑤ミの臨終（ミの埋葬地）

⑥キ・ミによる国生み

+ミの臨終+黄泉訪問+

—キ独りの三神生み（幼児神スサノヲ）

⑦ミの臨終（キの神生み）

⑧ミの臨終（ク）

⑨黄泉訪問

⑩ク

⑪キ独りの三神生み+天照・月夜見の争い

図 2. 第五段における一書配置

円内の数字は第五段内での一書列挙順を、太字は書紀内で初出になる所伝部を指す。

あくまで一本化するとされている。このような客観的ともいえる態度は奇異なことではなく、神武紀以降の書物引用にも共通する書紀一般にみられるものである。<sup>(19)</sup>以上のことを、十一という最も多くの一書数をかかえ、複雑な配列構造を示す第五段を例に確認しておきたい（図2）。

第五段本文では伊弉諾・冉二神による八洲国及び山川草木等の神生み、さらに両神による蛭児を含む四神の神生みが語られ、スサノヲは悪神ゆえに根国に追放される。一書五ノ一は本文の四神誕生に対する異文である。そこでは古事記と同様に、伊弉諾尊ひとりが大日靈尊・月弓尊・スサノヲの三神を生むとされる。神生みが古事記的である以上、伊弉諾・冉神は既に分裂していると考えられるが、「是性好<sub>レ</sub>残害。故令<sub>レ</sub>下治<sub>レ</sub>根国」とされる悪神スサノヲの追放、「吾欲<sub>レ</sub>生<sub>レ</sub>御禹之珍子」という天下之王者の問題設定という点では書紀本文と類似しており、コンテキストは記紀いずれとも同じではない。

一書五ノ二も本文に対する異伝である。前半部は悪神スサノヲの追放を含む本文同様の四神誕生からなるが、後伴部に古事記に類するものが取り込まれ、引き続き軼遇突智を生むなかで火傷を

負った伊弉冉尊が、その臨終の床のなかでさらに諸神を生むとされる。伊弉諾・冉神による天照大神・スサノヲ等の神生みの後、伊弉諾・冉二神が分裂するという点で、やはり独自のコンテクストになっている。次いで、一書五ノ二の後半部である伊弉冉尊の死をめぐる部分の異伝として、一書五ノ三から五ノ五までが列挙される。一書五ノ三・四はともに瀕死の伊弉冉尊が生む神に関する異伝であり、一書五ノ五は他の所伝には欠けている伊弉冉尊の埋葬地を「紀伊国熊野之有馬村」と明記したものである。

一書五ノ六は、再び本文に対する異伝になる。伊弉諾・冉二神による大八洲国及び山川草木等の神生み、軻遇突智生みによる伊弉冉尊の死。伊弉諾尊の黄泉国訪問譚をはさんで、天照大神・月讀尊・スサノヲの三子が伊弉諾尊ひとりの神生みによって誕生する。スサノヲは悪神とはされず、伊弉諾・冉神間の断絶の影響を受け、「我欲従母於根国」と母を慕うために追放される。この所伝は全般的に古事記に類似するが、スサノヲに「天下」の支配が命ぜられるように、関心が天下之主者にある点で書紀本文に共通する。続く一書五ノ七から五ノ十は、一書五ノ六に対する異伝である。一書五ノ七・八は、伊弉諾尊による軻遇突智殺害の際に生まれた神の異伝であり、一書五ノ九・十は伊弉諾尊の黄泉国訪問譚の異伝である。ともに、本文には対応部をもたない。

第五段最後の「一書五ノ十一は再び本文に対する異伝となる。既述したように、ここでは穀物発生および日月分離の起源が月夜見尊と天照大神の物語として語られており、書紀中の他の所伝にはみられない独自のものになっている。

このように一書の配列は、一書五ノ一・二・六・十一のような本文に対する異伝の場合と、一書五ノ三・五・七・十のような先行一書に対する異伝の場合の二重構造からなる。いずれの一書にせよ、その形式的制約によって段落を越えた一貫性を持たない以上、本文の存在を前提とすることなしには断片的な域を出ることはない。結局、前者は本文に直接的に帰属し、後者も前者に帰属することで最終的には本文に帰属する。つまり書紀は本文を唯一の一貫した

物語としながらも、古事記のごとく本文のみで統一せず、信憑性をもつ一書を裁断したかたちで本文の補いとして併記した。それによって事実認定の慎重さ、すなわち記述の客観性を獲得しようとしたのである。

記述の信憑性に対する補いは、当然所伝の構成要素たるコンテキストと単語の双方の次元で確保される。本文に対する直接的な異伝の場合には、ある程度のコンテキストを残存させる比較的長い一書が多くみられ、先行一書に対する異伝の場合には単語次元のみの短いものが多くみられる。いずれにせよ、古事記と書紀はそれまでの所伝を各々のやり方で刪定した八世紀ヤマト王権の正典と呼ぶことができる。

さて、前項で述べたように、天武朝頃における帝紀・旧辞の在り方は、各所伝―具体的にはコンテキストと単語において―に共通する部分と、各所伝固有の部分とを併せもつ。共通性は、国生みから天孫降臨へというコンテキストや中心登場人物の名前など、王権の歴史の根幹に係わる部分に強くみられ、個別性はそれ以外の部分に濃厚にみられる。諸伝間における共通性の存在は、諸氏族が構成・帰属する王権としての共通意識を示すものであり、一方の個別性は神話を実際に担う主体が各氏族にあることを示している。

所伝における共通性と個別性の併存は、当時の王権の構造との対応を示す。当時の王権は、氏族の個別支配を前提としたタテ割の組織体を形成している。独立性をもつ氏族の複合体として王権が成立している以上、解釈の個別化は避け難い。特に大化前代あるいは律令社会のように各氏族が擬制的な血縁意識によって地縁社会を形成している場合には、神話理解も各氏族ごとに分化せざるをえない。

しかし、各氏族は全く独自に存在するものではなく、自らの利害のために王権という個別利害を超えたより上位の政治機構を必要とする。彼らは王権の内部で独立性を有するものの、国内の他勢力や国外勢力という対外集団に対し、また自らが支配する領域内の民衆たちに対しても、王権という政治体を組織することでより優位な立場にたつこ

とが可能となる<sup>(20)</sup>。王権が各氏族の存在前提である以上、王権をめぐる物語への求心性は各氏族にとっても不可欠なものとされる。氏族は上位機構たる王権のなかに組み込まれ、政治的にも觀念的にも互いに緊密な関係に置かれる。各氏族の神話がまったく別個のものではなく共有性をもつのは、このような社会構造を反映した王権に対する諸氏族の帰属意識の表われと思われる。このように帝紀・旧辞における共通性と個別性の併存は、王権としての共通性を前提としながら、その一方で各氏族の独立性を示すという当時の政治状況に対応すると考えられる。

しかし、天智・天武朝になり、白村江の戦いにおける日本軍の敗北、氏族間の争いなど、対外的・対内的にも大化前代的な氏族制およびそれを包括するヤマト王権が存続の危機を迎える。そのため氏族制が後退し、官僚制国家としての性格が強く押し出されることになる。官僚制・公地公民制の理念に代表されるような律令制諸改革が施行され、律令制のもとに氏族制を再編した律令制国家が成立する<sup>(21)</sup>。特に天武朝から奈良初期は律令体制の確立をなした時期とされ、その時期に作られた古事記と書紀はこのような氏族制の独立性を否定する傾向を反映している。

既に見たように、記紀とは各氏族の所伝の独立性を否定した正典である。記紀編纂における天武天皇の言葉「邦家之経緯、王化之鴻基焉……削偽定実」「令記定帝紀及上古諸事」とは、このような国家あるいは王権のもとへの求心性の強まりを示すものであった。その一方で、本文に従属したかたちであれ氏族の所伝が書紀に併載されたことは事実認定に対する客観性の維持のみならず、氏族所伝に対するある程度の尊重を示している。それは律令制国家が氏族制をその土台に持っていることの現われでもあろう。

また、官僚制的側面の強化は王権の氏族に対する拘束力の強化となり、必然的に王権を構成する諸氏族間の関係も密接にする。氏族間の緊密化は、彼らの神話理解をつきあわせ、互いの解釈の齟齬を明らかにする。それは解釈に摩擦と混乱を引き起し、王権は解釈を統合し、秩序を与えなければならなくなる。これも天武―奈良初期に正典が作ら

れた理由のひとつであらう。

律令制と記紀の形成が対応することは、律令制諸政策と記紀の編纂過程の進行状況を併せみると明らかである。記紀の編纂は、律令の編纂、戸籍の作成、位階・氏姓制度の再編、都城制の確立などに並行して押し進められている。その意味で記紀は近代的律令制国家の産物であり、前代の遺物ではない。問題は奈良初期における正典の地位をめぐる記紀の関係だが、それについては後に述べることにする。いずれにせよ、天武朝から奈良初期にかけて律令制が確立されるとともに、王権としての共通性を持ちながらも、氏族ごとに分立していた帝紀・旧辞の併存状態が否定され、奈良前期にいたって記紀が正典として確立されたことは明らかである。

なお、正典形成が所伝の限定行為である以上、同時にそれは選択されなかった所伝の否定をも意味する。<sup>(22)</sup>それは古事記の編纂方針を述べたという天武天皇の詔、および書紀の編纂方針を示す欽明紀三年条の割注から明らかである。これらの史料は所伝が偽りと判断される場合があり、その場合には一書としてさえ記紀に採用されなかったことを示している。

不採用になった所伝が、そのまま後世に伝わる可能性は少ない。しかし、隋書東夷伝倭国条は、記紀と様相の異なる所伝が推古朝のヤマト王権に存在したことを示唆している。遣隋使の言葉とされる「倭王以<sup>レ</sup>天為<sup>レ</sup>兄、以<sup>レ</sup>日為<sup>レ</sup>弟」は、男神たる日神が天の神と兄弟とされ、天皇がその中間子と信じられていたことを伝えている。勿論、隋書の所伝は記紀よりも时期的に古い史料であり、しかも中国側の理解を通して記録されている以上、記紀との細かい比較は困難である。しかし少なくとも、記紀諸伝では相当する兄弟関係が「女神天照大神―男神ツキヨミ―男神ササノヲ」とされ、天皇の祖先が長女天照大神あるいは末弟ササノヲに求められており、隋書の所伝とは明らかに異なる。隋書はその一端に過ぎないが、このような一書を含む記紀と異なる所伝の存在を考えると、ヴァリアントの在り方は我々の

分析した一書以上に、幅広い内容をもっていたことが予想される。

#### 四 更新される神話

正典形成の試みは天武朝のみの一回性の出来事ではない。王権内での神話の分立構造とそれを一本化しようとする正典化との拮抗関係は、すでに推古朝における天皇記・国記などにもみられ、天武朝以降では平安前期の日本紀講書の動きにもみられる。伝承ではあるが、古くは允恭紀に「上下相争、百姓不安。或誤失三己姓。或故認高氏」と記されているような氏姓をめぐる紛争がおこり、それを王権が盟神探湯で判じることによって「自是之後、氏姓自定、更無詐人」と統一が与えられたとされている。その際に各氏族は氏姓の正当性を説明するために「群卿百寮及諸国造等皆各言、或帝皇之裔、或異之天降」と、自らの歴史的由来を述べている。

既述したように氏姓の問題が王権の物語に密接につながっていることは、高橋氏文・古語拾遺などが提出された経緯からも明らかであり、記紀の在り方からも系譜あるいは氏姓に信憑性を与えるのが物語であることがわかる。<sup>(23)</sup>そしてカバネが五世紀末から六世紀にかけて形成されてきたと考えるなら、<sup>(24)</sup>允恭紀の記事をその頃に求めることも可能であろう。これらことから、五世紀末から六世紀に氏姓のみならずそれに伴う王権神話の理解に氏族間の齟齬があったことが予測される。

その後、推古朝において天期記・国記等が筆録されるが、この時期には憲法十七条・冠位十二階や官司制などのかたちで王権による氏族制の再編がおこなわれたと考えられている。天皇記・国記も同様に推古朝における王権による氏族制の再編政策の一環と考えられる。すなわち、それは当時既に成立していたとされる帝紀・旧辞に対する、王権

による自らの歴史に対する統一見解の提示と理解される。このように正典の形成は一度限りのものではなく、記紀以前にも試みられていたものである。

しかし、天皇記・国記は、乙巳の変のさいに国記の一部を残して焼失してしまふ。その後編纂された記紀が、律令国家の確立という政治的権力を背景に最も権威ある書物、つまり正典になる。それは本来分立的であつた王権神話の固定化をもたらし、それ以降、記紀を前提とした解釈がおこなわれるようになる。<sup>(25)</sup> その後の記紀解釈の歴史が明らかにしているように、記紀はその後の解釈を拘束してゆくのである。<sup>(26)</sup>

そして、遅くとも平安前期には記紀両書のうち書紀が国家の正典とされる。そのことは、講書が古事記ではなく日本書紀を主対象としておこなわれたこと。この時期に相次で提出された高橋氏文・古語拾遺・先代旧事本紀などの氏文さらには新撰姓氏録が、自氏族に直結する所伝などに書紀にないものを含むもの、いずれも書紀に対応する文章を主軸とすること。<sup>(27)</sup> また、職掌をめぐる氏族の争いや假冒をめぐる訴訟が朝廷でおこなわれた場合、書紀の記事が判断基準に用いられること。六国史の第一として書紀があげられていること。新撰姓氏録の抄本が書紀と照合されていることなどから窺われる。<sup>(28)</sup> それに対し、古事記は弘仁私記序や承平講書で述べられているように、先付旧事本紀や神別記などとほぼ同格という、書紀より一段下がった扱いになる。<sup>(29)</sup>

しかし、正典の確立は解釈行為をまったく画一的にするものではない。古事記・書紀本文・一書という諸伝間の相違が―それはコンテキスト次元においても単語次元においても―後代の解釈者の一元的理解を阻み、その齟齬の整合的理解をめぐる先行諸伝の主体的選択・組成という新たな解釈が形成されてゆく、<sup>(30)</sup> 弘仁四(八四一)年に開始された日本紀講書は、王権自体による書紀を中心とした王権神話の同時代的理解の試みである。そこで「今猶遺漏遍徧在民間、多レ偽少レ真、無レ由刊謬、是不レ讀旧記」<sup>(日本書紀古事記諸民等之類……)</sup> 愍旧説將滅本記「合訛……使講日本紀」と述べ





きた。天武朝の記紀編纂もそのひとつに過ぎない。正典が社会の状況を的確に捉え、王権が政治的求心力を保っている間は、その解釈は機能する。また、王権は各氏族の意志を越えた上位機構であるが、その一方で王権を構成する氏族の政治的力関係を反映し、有力氏族の利害に左右される面をもつ。そのため、正典の内容も氏族の勢力地図に左右される。例えば、古事記が天武天皇の意志を強く反映しているといわれ、日本紀講書が藤原氏など当時の有力貴族を対象としておこなわれたように。しかし、時間の経過するなか、文字化され固定化された正典は流動する社会状況とずれてゆき、氏族の勢力地図も変化するため、正典の再形成の必要が生じるのである。

正典形成と解釈分立の恒常的な桔抗関係は、王権あるいは国家と構成諸集団との関係を背景とするものであるが、このような社会構造は大化前代から平安時代ばかりでなく、古墳時代をさかのぼり、弥生時代の小国、さらには治水を契機とした農業共同体の時期にまでみられる。階級社会の形成過程が、諸集団の統合とその拡大を基本運動としてもつ以上、正典形成と解釈分立の桔抗関係は階級社会の形成過程に本質的に伴なうと言える。そのため、解釈の桔抗関係は記紀や天皇記・国記の成立期あるいは允恭紀に相当する時期にとどまらず―神の名前やコンテキストが現存する記紀とどれほど異なるにせよ―、それ以前よりつねに存在していたと考えられる。

たとえ帝紀・旧辞が、津田左右吉の言うように六世紀に一本のかたちで成立したとしても、それは繰り返される正典化現象のひとつに過ぎず、ほぼ同時に存在する解釈の分立構造までを否定するものではない。我々は正典形成と分立が解釈に本質的に伴なう力動的な構造であると認識しなければならぬ。ここにおいて、発生論の問題にひとつの答えが―津田の予測とは別のかたちで―、もたらされたと言えよう。<sup>(38)</sup>

さて、このように客観的には、神話は本質的に分立構造をもつと思われるが、解釈者の主観においては異なるかたちで認識される。天武天皇は帝紀・旧辞の分立状況を「既違正実、多加虚偽」と認識し、「邦家之経緯、王化之鴻基

焉……削偽定実」と自らの刪定行為を正しい過去の復元とする。分立状態を誤りとする認識は、元正朝においても古事記編纂のさいに「惜<sub>レ</sub>旧辞之誤作、正<sub>レ</sub>先紀之誤謬」、平安初期においても日本紀講書のさいに「如<sub>レ</sub>此之書舛<sub>レ</sub>類而駁、躋<sub>レ</sub>駁旧説眩<sub>レ</sub>瞶人<sub>レ</sub>看……今猶遺漏漏偏偏在民偽少真」、新撰姓氏錄撰上のさいにも「新進本系多違<sub>レ</sub>故実<sub>二</sub>、と同様に述べられている。

その確信を支えたのが、允恭紀に「上古之治、人民得<sub>レ</sub>所、姓名勿<sub>レ</sub>錯」と述べられているような、古来秩序のとれた状態の想定である。この史料は直接的には氏姓に関するものであるが、古伝を守るという意識は、古事記編纂のさいの「当今之時、不<sub>レ</sub>改<sub>レ</sub>其失、未<sub>レ</sub>經<sub>レ</sub>幾年、其旨欲<sub>レ</sub>滅」という天武天皇の言葉にも、日本紀講書のさいの「愍旧説將滅本記合訛」という嵯峨天皇の言葉にも、同様にみとることができよう。

本来ひとつであった所伝に異説が存在するに至った理由について、欽明紀二年三月条に付された書紀分註では、「帝王本紀、多有<sub>二</sub>古字<sub>一</sub>、撰集之人、層<sub>レ</sub>經<sub>二</sub>遷易<sub>一</sub>。後人習<sub>レ</sub>説、以<sub>レ</sub>意刊改。伝写既多、遂致<sub>二</sub>舛雜<sub>一</sub>」と、史料自体の問題として古字の多さ、解釈者側の問題として選者の変遷・恣意的改変・誤写をあげている。これほど詳細ではないにせよ、同様の指摘は新撰姓氏錄序文などにもみられる。彼らはこのような要素の介在さえなければ、本来神話は一元的状態が保たれていたと考えていたのである。

こうして、正典形成において解釈者は、過去に正当な所伝一本を想定し、自分の時代における解釈の分立状態を偽りとした。彼らが一元的状態を想定した過去は、つねに史料がまばらであり、解釈者から遠く隔った霧の彼方、すなわち解釈者の想像が自由に振る舞えるところに求められた。<sup>39)</sup>そして、彼らは一元的状態の回復が自分の討覈行為によって達成されると信じ、それによって自己の解釈の正当性を確信したのである。

以上の考察をもとに、記紀成立時における正典をめぐる古事記と書紀の関係を考えると、やはり他の時代同様に正

典は一本と信じられていたと思われる。第二項でみたように、八世紀のヤマト王権における記紀の相次ぐ成立は、一から二ではなく、多からの減少化するわち正典形成として理解すべきである。しかも、解釈の分立と正典形成は並立する二つの流れであり、その二つの流れの間で多から一への統一を繰り返してゆくものである。その点からみて、同じ減少化でも多から二ではなく、多から一を相次いで撰出したと考えるのが自然であろう。従来、記紀が国外用・国内用など、同時期の目的を異にするものとも言われてきたが、その違いが単なる文体の違いに終らず、世界観という根本的なものに及ぶ以上、王権が二つの世界観を同時に信じ使い分けることは困難であらう<sup>(40)</sup>。そして、記紀を八年間という短い間隔にもかかわらず、異なる世界観をもつものとして相次いで成立せしめたのは、帝紀・旧辭という各々に個別性をもつヴァリアント群が既に記紀以前から存在していたためと考えられる。

律令が飛鳥浄御原令、大宝律令、養老律令さらには桓武朝の刪定律令と繰り返し作り直され―特に大宝律令と養老律令が十七年間という間隔で撰上された―、そのつど王権の新見解とされたように、神話の正典化も古事記、日本紀講書と繰り返され、そのつど新たな見解のもとに統一されたとすべきである。このように考えれば、書紀が成立した時点で、国家の正典は書紀に比定された可能性が高い<sup>(41)</sup>。それは、古代の人々もつばら書紀を日本紀の第一と考へ、古事記を重くみなかったことも符合する。

さて、自ら解釈の正当性を過去に仮託するのは、王権側の正典に限られることではない。正典によって批判される個々の解釈側にも同様の意識が認められる。その様子を、允恭紀は「群卿百寮及諸国造等皆各言、或帝皇之裔、或異之天降」、大同四年二月辛亥の勅は「和漢惣歴帝譜図。天之御中主神標為<sub>ニ</sub>始祖。至<sub>レ</sub>如<sub>ニ</sub>魯王。吳王。高麗王。漢高祖命等。接其後裔。倭漢雜糅。敢垢<sub>ニ</sub>天宗<sub>ニ</sub>」、弘仁私記序は「此書「帝王系図」云……或在<sub>ニ</sub>民間<sub>一</sub>為<sub>ニ</sub>帝王<sub>一</sub>者」と説明している。

「邦家之経緯、王化之鴻基焉」の言葉に端的に現われているように、正典化は古代において政治権力が伴って成立するものであり、中世以降、王権が政治的求心力を喪失してゆくなかで、ひとつの解釈で社会を覆うことは困難になる。しかし、政治的効力の程度は別にして、自らの一元論的解釈が過去の解明であると信じる点では、本居宣長や津田左右吉等による正伝の制定行為と同じ地平に属する。従来の記紀研究は、津田左右吉の帝紀・旧辭六世紀成立論に典型的にみられるように、正典的側面のみに注目したものであり、分立構造をほとんど顧みなかった。それは漢文的要素を排除することによって古伝を獲得しようとした本居宣長にしても同じである。

神話が本来一元的であるとなつねに主張されるにもかかわらず、史料をみるかぎり、解釈が実際に一元化された時期はない。分立する各解釈は、自分の解釈を他の主体の並立する外在的世界に相互投影し、そのために各解釈間に摩擦が起こり、解釈の妥当性をめぐる論争が繰り広げられてきた。記紀の時期には各氏族の帝紀・旧辭が、日本紀講書の時期には先代旧事本紀・古語拾遺・高橋氏文・天書などの諸解釈が分立していた。また、氏姓・系譜に限定されるものの、すでに允恭紀において氏族毎の解釈の分立が記述されており、その後も、伊勢神道と吉田神道、儒学と国学、国定教科書と象徴天皇制の見解と左翼的歴史観と、近代にいたるまで解釈の対立は枚挙にいとまない。

結局、神話の一元的状态の想定は、解釈の分立状態のなかに生きる人間が、他の解釈を批判し自らの正当性を主張するために過去に向かって描き出したものと理解される。自己の解釈を実体的な過去と同一視することは、同時に自己の解釈を外在的世界に外延化することを意味する。そのさい諸伝間の共通性は、各々の解釈に容貌を与え、各解釈者が共通した歴史的伝統のもとにあるという確信を作りあげる。しかし、神話の構造が分立的である以上、その構造を無視した一元論的解釈は新たな神話正典の刪定にはかならない。記紀解釈をとおして我々が過去の世界の客観的な解明に向かおうとするなら、一元論的志向性を乗り越えて神話の分立構造という特質を先ず認めなければなら

い。

そして、自らの解釈を過去の実体的理解から解放するとき、解釈は先行する諸解釈を自分のもとに統一すること  
で、新たな解釈を生み出すものとして捉え直されることになる。各解釈は各主体のものとして引き取られ、個々の解  
釈者による時代・階層・個性による世界観の表出となる。いつの時代も解釈主体は複数存在するため、先行解釈の統  
合の在り方において、解釈は再び併立することになり、相互の違いが次代の解釈の呼び水となる。つまり、解釈行為  
はつねに分立と統合を弁証法的に繰り返し、新たな地平の更新をおこない続ける。

そこでもはや偽書か否かという価値観は存在せず、記紀も一時期の特定主体による世界観形成のひとつに過ぎなく  
なる。分立した解釈はそれぞれ妥当なものとなり、あらゆる時代・階層を通じて諸解釈が等しく立ち並ぶ。各解釈は  
己の絶対化を図ることなく、他との相違を自覚することで己の相対化を図る。そして他者との対話を通して新たな解  
釈を更新してゆく。それはもはや過去への一元的回帰ではなく、未来に向かって開かれる。その時、神話の解釈史は  
人間の精神の豊かな運動の歴史を語りかけてくるのである。

註

- (1) 磯前順一「近世・近代における記紀解釈―神話と合理主義―」『宗教研究』二九〇、一九九二、同「古代・中世のヤマト  
タケル―変貌する神話―」『東京大学宗教学年報』Ⅷ 一九九一
- (2) 神野志隆光「神話研究の方法をめぐって」『比較文学研究』六〇、一九九一、磯前順一「ふたりのスサノヲ―記紀神話の  
構造への覚え書き―」『ユング研究』六、一九九三
- (3) 津田左右吉『日本古典の研究』一九四七（『津田左右吉全集第一巻』岩波書店）、坂本太郎「日本書紀の撰修」一九六一  
（『坂本太郎著作集第二巻』吉川弘文館）
- (4) 山田英雄「紀の一書について」『日本神話必携』学燈社 一九八二、三宅和朗『記紀神話の成立』吉川弘文館 一九八四

- (5) 津田前掲論文、坂本前掲論文、川口勝康「五世紀の大王と王統譜を探る」『巨大古墳と倭の五王』青木書店 一九八一
- (6) 溝口陸子『日本代氏族系譜の成立』学習院 一九八二
- (7) 神野志隆光「『古事記』と「帝紀」『旧辞』『日本神話必携』
- (8) 溝口前掲書 第四章、植松茂「氏文の成立と構文」『講座日本の神話』有精堂 一九七六、後藤四郎「内膳奉膳について」『書陵部紀要』一一、一九五九、西宮一民「解説」『古語拾遺』岩波文庫 一九八五
- (9) 本稿での一書の呼称は、『一書六ノ一』というように、「段数」を表示したあとに各段内での「一書掲載順」を表示する。また、煩雑さを防ぐために引用あるいは繰り返しのさいには「一書」の表記を省略する。
- (10) 土橋寛「ウケヒ考」一九八〇(同『日本古代の呪禱と説話』塙書房 一九八九 五五頁)
- (11) レヴィ・ロストロフス、C.「神話の構造」一九五五(荒川幾男他訳『構造人類学』みすず書房)、同『やきもち焼きの土器作り』一九八五(渡辺公三訳 みすず書房)
- (12) 水林彪『記紀神話と王権の祭り』岩波書店 一九九一
- (13) 但し、敢えて推察を重ねれば、他の所伝ではすべて子の所屬が物実の持ち主に基づいて判断されており、その点をこの所伝に外延することが可能なら、第六段一書第一も書紀本文同様にスサノヲの黒心が暴かれたことになる。
- (14) 阿部武彦「古代族長継承の問題について」一九五四(同『日本古代の氏と祭祀』吉川弘文館 一九八四、義江明子「出自系譜の形成と王統譜」『日本歴史』五二八、一九九一)
- (15) 本居宣長『古事記伝』(『本居宣長全集第九巻』筑摩書房 三四八頁)
- (16) 平田篤胤『靈の真柱』(岩波日本思想大系 六二―六三頁)、鈴木重胤『日本書紀伝』(皇典講究所 一九一〇)
- (17) Graham, W.A., "Scripture", in *Encyclopedia of Religion*, Vol. 13, Macmillan Publishing Company, New York, 1987. Folkert, K.W., "The 'Canons' of 'Scripture'", in *Rethinking Scripture: Essays from a Comparative Perspective*, State Univ. of New York Press, 1989.
- (18) 山田前掲論文、三宅前掲書
- (19) 坂本太郎「日本書紀の材料について」一九四九(『著作集第一巻』)
- (20) 石母田正『日本の古代国家』一九七二(『石母田正著作集第三巻』岩波書店)
- (21) 吉田孝『大系日本の歴史』小学館 一九八八、井上光貞『井上光貞著作集第五巻』岩波書店 一九八六、石母田前掲書

- (22) cf. Jeanround, W.G., *Theological Hermeneutics: Development and Significance*, The Crossroad Publishing Company, New York, 1991, chap. 2. Henderson, J.B., *Scripture, Canon, and Commentary: A Comparison of Confucian and Western Exegesis*, Princeton Univ. Press, New Jersey, 1991, chap. 2.
- (23) 溝口前掲書「阿部武彦『氏姓制度の崩壊と氏族の物語』一九六一(前掲書)」、石母田正「官僚制国家と人民」一九七三(『著作集第三巻』)
- (24) 加藤晃「我が国における姓の成立について」『続日本古代史論集 上巻』吉川弘文館 一九七二
- (25) cf. リククール P. 「言述における出来事と意味」一九七一(久米博他編訳『解釈の革新』白水社)、Henderson, *ibid.*, chap. 2.
- (26) 磯前前掲「古代・中世のヤマトタケル」「近世・近代の記紀解釈」『本邦史学史論叢上・下』富山房 一九三九、『古事記大成 一』平凡社 一九五六
- (27) 植松前掲論文、磯前前掲「古代・中世のヤマトタケル」、鎌田純一『先代旧辞本紀の研究 研究の部』吉川弘文館 一九六二、溝口前掲書 第一章
- (28) 佐伯有清「新撰姓氏録の成立」『新撰姓氏録の研究 研究編』吉川弘文館 一九六三
- (29) 『日本書紀私記(甲本)』(新訂増補國史大系 三―七頁)、『日本書紀私記(丁本)』(新訂増補國史大系 一八八―一九一頁) 卜部兼方『釋日本紀』(新訂増補國史大系 四頁)
- (30) cf. Henderson, *ibid.*, chap. 1. 22. Levinson, B.M., *The Hermeneutics of Innovation: The Impact of Centralization upon the Structure, Sequence, and Reformulation of Legal Material in Deuteronomy*, U.M.I. (A Bell & Howell Company), Michigan, 1991.
- (31) 『日本書紀私記(甲本)』(九一―一〇頁)
- (32) 後藤前掲論文、坂本太郎「安曇氏と内膳氏」一九七五(『著作集第七巻』)、津田左右吉「古語拾遺の研究」(『全集第二巻』佐伯有清「新撰姓氏録序説」前掲書、村尾次郎「氏姓崩壊に現われたる帰化人同化の一形相」『史学雑誌』五二―一八 一九四一)
- (33) 後記延暦十八年十二月戊戌条、『類聚三代格』延暦十七年二月八日太政官符
- (34) 佐伯有清『新撰姓氏録の研究 本文編』一四八頁

- (35) 『類聚三代格』延暦十一年七月三日太政官符、延暦十七年二月八日太政官符、延暦廿三年三月廿二日太政官符、『日本書紀私記(甲本)』(九一—一〇頁)など
- (36) 田中卓「日本紀弘仁講書と新撰姓氏録の撰述」『芸林』一一一—一九三八
- (37) Henderson, ibid. 太田晶二郎「上代における日本書紀講究」前掲『本邦史学史論叢上』
- (38) 縄文時代の文化領域を歴史時代の社会集団に比定することは危険であり、氏族との直接的な対比は慎まなければならないが、同じ宗教遺物を共有する領域内での各地域毎の改変構造の存在は、記紀等から分析される神話解釈の分立構造がさらに階級社会以前にまで遡って求めうる可能性を示している。磯前順一『土偶と仮面—縄文社会の宗教構造—』校倉書房 一九九四
- (39) G. Morgen, P. 「死から展望へ—ロマン主義時代におけるウェールズの過去の探究」『創られた伝統』一九八三(前川啓治他訳 紀伊国屋書店)
- (40) 風土記はその内容からみて—内容に齟齬を含むものの—、古事記よりも書紀との対応を考えるべきである。むしろ、同時期における神話観念の多元性は、宣命・祝詞に代表される儀礼と記紀等の書物の間に求められるべきである。(C. 神野志隆光「神と人」『国語と国文学』平成二年十一月号)。
- (41) ここでの指摘は正典概念からみた記紀関係の推察であり、当然のことながらひとつの仮説にとどまる。この見解の蓋然性を高めるためには、記紀の世界観の内的連関、記紀夫々のもつ氏族体系の比較、編纂過程の検討が必要とされる。粗考であるが、正典概念をもとに編纂過程を考えるなら、古事記は正典化の意図を以て編纂が開始されたものの、その内容が時代の要請に答えられないために放棄され、代わって日本書紀が正典として企画され完成された可能性がある。もしそうであれば、頓挫した正典古事記を惜しんでまとめたのが元正朝であったということになる。

なお、久保田浩氏・島田勝己氏をはじめとする旧聖典研究会の方々、小倉慈司氏、島蘭進先生そして上田開照先生から、貴重な示唆をいただいた。末尾になったが記して感謝の意を表わしたい。



## 書評と紹介

末木文美士著

### 『日本仏教思想論考』

大蔵出版 一九九三年四月八日刊

A五判 四八五頁 六八〇〇円

佐藤 弘夫

#### 1

近年、日本仏教研究界は、中世の分野を中心にめざましい活況を呈している。その起爆剤となったものが、一九七五年に刊行された黒田俊雄氏の著書『日本中世の國家と宗教』に収められた一本の論文、「中世における顕密体制の展開」である。井上光貞氏の一連の業績と並んで戦後の仏教史研究の双壁をなすこの著作は、「顕密体制論」といわれる独自の視座とその体系の全体性ゆえに、以後の研究に決定的な影響を及ぼした。黒田氏の研究は、その枠組みを受け入れるにせよ修正しようとするにせよ、あるいは全面的に否定するにせよ、避けて通ることのできない壁としてすべての仏教史研究者の前に立ちはだかったのである。

黒田氏の顕密体制論に触発されたという点からも窺えるよう

に、最近の主要な日本仏教研究は、日本史学・仏教史学研究者の手になる歴史学的立場からの考察で占められている。だが日本仏教研究には、歴史学的研究のほかにいまひとつの有力な伝統があった。それは島地大等・裕慈光・田村芳朗ら各氏によって展開せしめられてきた仏教学的研究の系譜である。本書はかかる学統に連なる著者が、古代から近世に至る日本仏教の流れを仏教学的視座から体系的に把握しようとした研究の集成である。

#### 2

本書を構成する二十四本の論文のうちの大半は、末木氏がこれまで執筆してきたものである。そのため末木氏自身も認めるように、各論文の間で問題意識や視点のとり方に若干のずれが存在する。しかしそれにもかかわらず、本書には全体を通底するいくつかの特色を見出すことが可能である。

その第一は、本書第一部を「方法と視座」として、方法論と日本仏教全体に関する諸論文をおいていることにも知られるように、自身の研究についての明確な方法論的自覚であろう。末木氏はその研究が、「仏教学の立場からの日本仏教研究」(七頁)であることを明言する。その際仏教学とは、「宗派の教理を前提とする宗学」(八頁)と違って、何よりも客観的・批判的なものでなければならなかった。宗門の枠を取り払った上で、日本仏教を思想史としてインド以来の仏教の大きな流れに位置づける——そのことによって、仏教学的研究は仏教史上における日本仏教の独自性を明らかにしようとするとともに、仏教という範疇

を越えて時代精神や民族文化の特質を照出することにも貢献しうる、とされるのである。

かくして末木氏は自らの立脚する立場を明確にされたが、それは決して他領域の研究動向を無視することを意味するものではなかった。逆に末木氏は日本史学・国文学・宗学・神道学等の周辺領域の業績に広く目を配り、それらを研究史として整理しつつ積極的に自己の研究に組み入れようとしている（第一・一〇・一五論文など）。さらに資料の面でも教理書や頂点的著作に加え、従来仏教学があまり用いようとしなかった文学作品等を叙述に組み入れ、より豊かなイメージを形成しようとして試みている（第九・一四論文）。こうしたことは、末木氏が仏教をより広く思想史、文化史の中で捉えようとする意図に基づくものであろう。このように、周辺領域・分野に対する広汎な目配りが本書の第二の特色をなしている。

さらに第三点として、日本仏教の全体像構築へ向けての強い意欲を指摘できる。近年、日本仏教研究においても研究の個別化、細分化が進行しつつある。そうした中で末木氏は前近代の各時代についてテーマを設定し、前述の視座と方法に基づいた考察を加えている。末木氏にはすでに日本仏教史を通観した著作『日本仏教史』（新潮社・一九九二年）があるが、かかる構成をとる本書にもまた、モノグラフの集積を越えて日本仏教論の骨格を示そうとする氏の意図を読み取ることができよう。

以上本書の特色と考えられるものを三点とりあげた。その中でも特に私の関心を引くものは、第一の方法に関する氏の提言

である。末木氏は自らの立脚する仏教学の立場をはっきりと打ち出したが、その対極には近年盛行しつつある歴史学的視座からの仏教研究が強く意識されているようにみえる。

末木氏によれば、従来の仏教史学研究はいくつかの問題を孕んでいるという。それはたとえば、歴史学が思想を政治や社会の動きに従属させる結果、宗教を捉える視点が偏ったり一面的であったりすることであり、また教理や思想内容に深く立ち入ることができない点であるという。前者について、末木氏は平安・鎌倉仏教史研究における「国家と宗教」という視点の突出を指摘している。後者に関しては、仏教史学者の中でもっとも思想の自律性を重視する家永三郎氏さえも「そこで言われる『思想』は必ずしも教理に深く立ち入っているとは言えない」（八六頁）、という評価を加えられることになるのである。

要するに末木氏は日本史学研究者が主導権を握る近年の仏教史研究に対し、そこにみられる思想の歴史への従属を疑問視し、「宗教はあくまで宗教として、思想はあくまで思想として解明され、その上でそれが政治的、社会的にどのような位置付けにあるかを見るのが本来ではないか」（二七頁）と主張される。そして、そうした限界を克服する視座をもつ研究の一例として、田村芳朗氏らの本覚思想研究の系譜を位置づけるのである。

### 3

さて上記の如き問題視角をとる末木氏は、日本仏教の全体像の把握についていかなる構想を懐いておられるのであろうか。

末木氏は第一部「方法と視座」に続いて、「日本仏教の形成」(Ⅰ)、「日本仏教の展開」(Ⅱ)という項目を立てている。まず日本仏教の形成という点についていえば、「教理思想という面から見れば、平安仏教は極めて多面的に発展し、後の日本仏教の性格を決定すると言ってよい程の大きな意味を持っている」(一九二頁)という氏の言葉に知られる通り、末木氏が着目したのは平安仏教であった。本書において末木氏は奈良時代の法相宗(第七論文)や禅(第八論文)をもとりあげ、それらが単なる輸入仏教ではなく独自の受容と変容がみられることを指摘しておられる。だが、以後の日本仏教の基本的性格を規定するほどの重要性をもった思想の出現は、最澄と空海をまたなければならなかった。とりわけ最澄の一乗思想や大乘戒思想、空海の密教理論は、日本仏教の基調をなす「現世主義的性格」の形成という点からいって、見逃せない重みをもつものだったのである。

彼らを起点とする現世主義の流れは、安然における台密理論の大成や本覚思想の興隆に伴ってよりいっそう現実肯定の方向へと発展し、日本仏教を貫く一本の基軸を形成した(第四論文)。しかし、平安以降の日本仏教は現実肯定へと一方的に進むだけではなかった。末木氏によれば平安中期からそうした傾向に歯止めをかけ、「仏教の現実否定の精神を取り戻そうとする」(二三五頁)動きがあらわれたという。氏が第十三論文で取り上げた千観や源信はそうした傾向を代表する人物であった。かくして平安時代の日本天台の流れは本覚思想へと傾斜してい

く方向と、それを批判し経論に基づいて仏教の原点に立ち返ろうとする動きが入り組んだ、二つの潮流を形成するのである。

いわゆる鎌倉仏教はこれら二つの流れの接点において成立するものであった。新仏教成立期に盛行していた天台の本覚門の思想においては、平安初期以来の現世的性格は極点にまで達し、仏教の自己崩壊にもつながりかねない修行不要論が公言されていた。そうした中で、「即身成仏論の現世的性格を生かしながら、再び修行成仏的側面、即ち始覚門的側面を採り入れ、仏教の宗教としてのエネルギーを取り戻そうとしたのが鎌倉新仏教の運動であった」(七二頁)と位置づけられるのである。

末木氏はかくして、現世的性格を日本仏教を貫く一本の縦糸と捉えた上で、その批判の中から生じる現実否定の運動をそこからめつつ、両者が織りなすダイナミックな動きとして日本仏教の展開を構想されるのである。

4

末木氏は本書において、日本仏教について仏教学の立場に立った独自の視点と構想を示された。本書に示された氏の研究のスケールと、方法・視座の追求をめぐるその真摯な姿勢は、それ自体しるべき評価を与えられるべきものであろう。しかし構想の雄大さに加え、それが氏自身によってさらに補足・彫琢されるべき未完成なものということもあって、本書に若干の問題が残されていることは否めない。また末木氏は私を含むこれまでの史学的研究に批判を加えておられるが、そこには必ずしも

納得できないものがある。そこで本稿の最後に、歴史学研究者としての立場からの末木氏の問題提起への反論と、氏の視座・方法への批判を、紙幅の関係で一点づつ述べさせていたかどうかにしたい。

まず前者についていえば、先述の如く末木氏は近年の仏教史学研究の動向に触れ、そこでは思想や教理が歴史に從属させられていることを指摘し、思想研究の自立を訴えられた。確かに私を含めた歴史研究者の多くが、前近代においては思想が他の社会的諸関係とは全く関わりなく自律的な発展を遂げることがありえない、という見方をとっている。前近代、とりわけ中世以前においては社会のあらゆる関係は宗教の外被をまとうて現われていた。また中国での王者不拜論争や日本での専修念仏彈正事件をあげるまでもなく、国家の政策や政治のあり方は思想界の帰趨に決定的な影響を及ぼした。したがって、歴史研究者が宗教・思想を歴史過程の中で論じるのは、決して教理が政治や制度に從属すると考えているからではなく、逆に前近代の宗教や思想の帯びる全体性ゆえに、それを通して歴史の全体像を描くことができるという見通しに立っているためなのである。彼らが中世仏教についてさまざまな図式や区分（正統と異端、等）を導入するのも、旧来の新・旧仏教という枠組みの影響を脱しきれないためではなく、いかなる区分をとるることによって歴史・仏教の全体像にせまれるか、という前記の問題意識と密接に関わっている。

ゆえに、歴史学の立場からの仏教研究を批判するに際して、

一般論として教理の歴史への從属や区分の固定性を批判することは、その教理解が明らかに誤りである場合を除いてさほど意味があるとは思われない。その批判は何よりも研究者がそのような手法で描こうとした、仏教史の全体像に対する批判でなければならぬ。教理に対する理解の浅さや「善玉悪玉図式」が仏教の、そして歴史の総体的把握をどのようにゆがめているかを、「仏教学」の立場からより具体的に指摘することによって、仏教史研究の問題点は鮮明なものとなるであろう。それをふまえて初めて、より立体的な日本仏教像の再構築という共通の目標に向けて、両者はいっそう建設的な関係に入ることができるとはなからうか。

次に後者の問題に移る。末木氏は歴史学への批判の文脈を舍めて、繰り返し思想や宗教をそれ自体として研究することの重要性を訴えられた。私は本書に収められた各論文のように、個別思想について教理そのものを研究することの意味と意義を否定するつもりはない。だがそれらが、総体としてどのような日本仏教の全体像に結実するのかという点になると、氏の構想にはいまひとつわかりにくさがつきまとう。

一例をあげよう。末木氏は高井の思想をあげて、それが法然と同じく「本覚論的思弁を打破」（四一五頁）するものと評している。ところが他方では同じ思想について、法然とは対照的に「すべての経説やインド・中国の祖師の道を究極的に等しいものとして皆認めようとする立場」（四一六頁）を見出しておられる。さらに他方では袴谷憲昭氏の指摘をうけて、「明恵の

中に本覚思想的な要素が見られることも事実であるが」(四三〇頁)、とも述べている。

このようにいい方をすれば、日本中世の仏教者の中で本覚論的・非本覚論的の両要素を兼ね備えない思想家は存在しないことになるのではなからうか。これらの評価のうちいずれが明恵の本質的規定なのであろうか。一方を本質とすることを避けようとするのであれば、明恵における相反する二要素の併存を説くだけでなく、両者が彼の思想中においていかなる形で共存しているかを構造的に解明し、それを他の思想ないし思想家と比較するといふ手続が必要であらう。しかし、たとえそのような手順をふんだとしても、その集積がどのような日本仏教像を生み出すのであろうか。

総じて末木氏は、従来の仏教史学がつくりあげた図式を破棄し思想史の自律性を取り戻そうとすることに性急なあまり、既成の図式を批判してもそれに代わる独自の思想評価・位置づけの方法と基準を打ち出していないように思われる。「思想」を「あくまで思想として」意義づけるとはいかなることなのか。今後氏にぜひ追究していただきたい問題である。

5

以上、本書についてその特色と意義、及び問題点について意見を述べさせていただいた。本書を構成する各論文は、それ自体実証面で現在の研究界の先端に位置づけられるものである。それらの各論文を個別に論評することは私の能力を越えるものである。加えて、本書の特色は何よりも独自の問題意識と

視座から日本仏教研究の構想を示そうとした点にあると考えられるため、かかる形での論評をとることにした。その適否については書評の内容そのものへの批判も含めて、末木氏はじめ大方の忌憚なき御批判を仰ぎたい。

同じく日本仏教を研究対象としながらも、歴史学と仏教学はこれまで必ずしも実りある交渉をもつことがなかった。その原因のひとつに、私を含む日本史研究者にとって難解な教義を取り扱う仏教学や宗学の世界が、自然科学以上に遠いもののようにみえたことがあげられる。

それに対し伝統的な仏教学の立場に立ちながら末木氏は、「日本の仏教思想史を狭い専門家の手から解放して、広く日本文化や思想に関心をもつ人々と、少しでも一緒に考える手がかりとしたい」、「いまだ隠語のような専門の術語で論ずる論文にはなじみきれないものを感じている」(四八四頁)、といったその言葉の端々に窺えるように、仏教学を関連諸分野の共通の討議の場に引き出そうとした。その点において本書のもつ意義はいくら強調してもしすぎることはない。

勿論、客観的で平易な記述をされた分だけ、逆にだれにとっても問題点がみえやすく批判が容易になったというところもある。だが研究の細分化が進む中であって、あえて砲火を浴びる危険を冒しつつ、仏教学の再生と全体性の回復をめざした本書は、研究史に新たな波紋を投げかけるものである。氏が公的な場に投げ返した研究提起と成果を関連分野の研究者がいかに受け止めるか、今私たちが問われているのである。

## 『法華經の成立と思想』

大東出版社 一九九三年三月五日刊  
A五判 四三〇頁 一一、〇〇〇円

刈谷定彦

今日、インドにおける初期大乘經典の一つたる『法華經』思想の研究は、その成立論と不可分の関係にある。

本書は、学界の主流たる「歴史的段階的成立論」に対して、『法華經』は提婆品を除く二十七品がほぼ一時期において成立したものと、この仮説を提示し、この仮説に基づき『法華經』編纂の方針あるいはその経過を想定し、法華經思想の統一的理解を試みるものである。(傍点は評者、以下同じ。)

歴史的段階的成立論は、布施説を一部修正した田村説によれば、第一類(方便品——人記品)が最初に成立し(紀元後五〇年頃)、次に第二類(序品、法師品——囑累品、提婆品を除く)が付加増広(紀元一〇〇年頃)、さらに第三類(藥王品——普賢品)の付加(紀元後一五〇年頃)である。これに対し、著者は、しからばその八品(第一類)だけの『法華經』、あるいは二十一品(序品——囑累品)だけの『法華經』が流布した事実、あるいはその痕跡だけでも認められねばならないが、そうでな

いから、そのような歴史的段階的成立論は明証を欠くとする。しかし、著者は内容上、諸部分の間、あるいは諸品の間、さらには長行と偈との間に、説相の相違を認め、第一類(序品——人記品)、第二類(法師品——神力品)、第三類(藥王品——普賢品、囑累品)という別をたてる。それにも拘らず、二十七品同時成立説を主張するのは、『法華經』編纂という点にある。それは阿含經典が仏陀の説法の「結集」即ちグループの合議によって編纂された事実により、これを信仰告白書・布教文学たる大乘經典成立にあてはめ、仏陀の悟りを追体験したことを自他ともに認める強力な指導者(教祖)があらわれ、それに共鳴する信者が集まってグループを形成し(複数の作者)、複数の読者層を意識して經典を作成したと想定する。そして、その編纂方法は、一品の作成ごとに編纂会議が持たれ、その合議によって主題が設定されたのであり、ために一品一品は完結したものと、この感を与え、そうした品の積み重ねによって思想の全容を示すのであり、さらには主題の転換もはかられているという。これでは歴史的段階的成立論ではないかと思われるが、一世代(三十年を限度とする)における継続的に行なわれた一連の編纂作業の中にあるとする。

この仮説の上に、以下、第二章法華經の成立に対する考察、第三章法華經の思想に対する考察、第四章長行・偈頌の比較対照を論ずる。

第二章では、まず長行・偈頌の対応に関し、例えば三界火宅の譬話における長行と偈頌の相違についてこの種の説話は教

義・信条・教訓を伝えるのが目的であり、記事の厳密さを問わないのが經の編纂者の立場だとし、偈は長行に対し、一層複雑で発展的な所説を展開するのが、そもそもの編纂方法であり、さらには長行と偈とは異った読者層を対象とするもので、一般に見て『法華經』では、長行は教団の上層部の指導者に対するもの、偈は一般信者向けとする。例として、方便品第六段の小善成仏を説く偈は、易行成仏を説いて在家信者にふさわしい教えであり、寿量品の長行は空の哲学的思想を表明したところがあるが、偈(自我偈)は仏陀信仰が強く出ており一般信者向けで、恐らくその部分だけを信者に唱えさせる目的があったとする(これは現在の日本仏教での事象で、それをインドの法華經成立時まで遡らせうるのであろうか)。また、譬喩品後半の偈(第一一―一三六偈)は極めて通俗的、感覺的に描写されていて、在家信者にふさわしい教えであり、長行とは別の目的で作られたとする。しかし、歴史的段階的成立論(布施説)は、第一〇五偈以下を後代の異質の付加としている。また、方便品第一段の長行に、仏智は声聞、緣覚の二乘に不能知とあるのに、偈では声聞、緣覚のみならず、新発意から不退の菩薩に不能知とある点について、おそらく長行は二乗の徒を讀者層に予想し、偈はそれに加えて大乘の徒を予想しての説であろうとする。しかし、これらは經文の表面をなぞるだけのつじつま合せの感があり、「会通」という外ない。このことは本書全体について言えるのであって、つとに末木文美士氏は「都合主義的な解釈」と評されている。

次に、第一類と第二類の間に成立年代の差違があるとする論拠に、第一類には書写がないのに第二類にはあり、第一類は舍利塔崇拜を説くが、第二類はそれを否定してチャイティヤ崇拜・經典崇拜を強調するという点について、著者は經文を十分に検討することなく相違の存することを認めた上で、要は解釈の問題であって、この相違はただ主題が転換したことによって『法華經』作者の問題意識あるいは関心の対象が変化したと見るべきだとし、相違しながらも連続する面、互いに対応する面があれば同時成立と考えてよいとする。また塔崇拜に関しては、第二類に属する多宝塔は常にストゥッパ(舍利塔)と呼ばれている故に、ストゥッパ崇拜とチャイティヤ崇拜とは別種の信仰形態ではないとしながら、両者の間の差違は明らか事実として容認する。しかし、そこには經文の読みの問題がある。即ち、法師品の「いかなる土地でも、この法門が語られたり、…するその土地にはチャイティヤが建立されるべきであるが、そこにならずしも如来の舍利が安置される必要はない」という文を、布施説は舍利塔崇拜の否定と主張するが、經はこの文に続けて「それはなぜかといえは、そこに如来の全身が安置されているからである」とあって、チャイティヤの中に舍利の全身があるのだから、そこに一片の舍利すらも置く必要のないことは自明の理であろう(布施説は、この文を全く黙殺する)。經はさらに続けて「いかなる土地でも、この法門が語られたり、…するところのその(場所にある)ストゥッパに対して(āsamīstīpe or stūpasyaiva) (即ち前文のチャイティヤは如来の舎

利の全身を有する故に、ストゥッパである)……供養がなされるべきである」とあり、又、分別功德品に、仏滅後にこの法門を受持し説諭する「善男子・善女人によつては、われ(如来)のためにストゥッパが建てられるべきでない」とあるのも「かの善男子・善女人によつてすてに(過去の生において)われの舍利に對して舍利供養がなされてある (Prta.: bhavati)、ストゥッパが建てられてある (kariya) からである」とあつて、今生でなすべきことは経の弘通のみという意味であり、これは決して舍利塔崇拜の否定ではない。それを著者は「ストゥッパを建てたこととなる」と訳し、要するに経を受持することは舍利塔を供養するのと同じことであるから、舍利崇拜を排除しているのではないと会通する。またチャイティヤ崇拜即經典崇拜として、宝塔品の多宝塔の出現と二仏並座について「塔崇拜」(過去仏・多宝如来。報身)と「經典崇拜」(未來への經典の流布、法身)が止揚され統一されておき、この統一をとおして仏陀の永遠性が、寿命品において、久遠実成の本仏の教えとして開顯されるのであると解釈する。次に、第一類の対告衆は声聞のみであり、第二類は菩薩であるという点については、『法華經』は(一)声聞を主人公とする仏在世の時代(第一類)と(二)菩薩を主人公とする滅後の時代(第二類)とに分けて全体の構想が立てられているとし、第二類のはじめの法師品において、在世から滅後へと主題の転換がはかられ、第一類の声聞は授記されたことにより廻小向大して菩薩に転じ、第二類においては、その廻小向大した菩薩を含めて菩薩一般を対象として滅後における経の付

嘱と流通の問題が語られているとする。しかし、仏在世から滅後へ、声聞から菩薩へと主題の転換がはかられた理由や必然性については全く述べられていない。

さらに、第一類と第二類との間に存するいくつかの対応性を指摘して、『法華經』の作者は第一類の構成を念頭に置きながら第二類の作成を試みたと推定する。しかし、これでは殆ど段階的成立説と思われるが、その間に歴史的時間のへだたりはなく、一世代における一連の作成とする。しかし、その差は二十年にすぎず(田村説)、五十歩百歩といえよう。

終りに、第三類については、その特異性を認めて、本体としての『法華經』は序品より神力品に至る部分で、後の六品は付録だとする。その上で、一連の編纂作業は二十七品をもって完結したのであるから、終りの六品がそれ以前の諸品と異なる特徴を持つていることは、編纂作業の中途における編纂形式の変化を意味すると解釈されるべきだとする。本体の法華經は、難信難解であり、しかも法華經受持の一行しか説かないが、第三類では人々に理解しやすい通大乘的な信仰や実践を説き、第二類において残された課題、すなわち地涌の菩薩以外の諸菩薩はどのようにして法華經を説き弘めるかという課題に答えて、経の読者の立場に應じて六品のうち、どれか一品を選んでかれに受持説諭せしめるといふ目的のもとに作成されたとする。

第三章法華經の思想に対する考察。これは法華經思想の解釈の問題であつて(思想の解明ではない)、法華經を形成する思想的文脈を明らかにすることで、思想を固定した教義としてで



なく、発展し変貌する思想として捉えることだとする。これを説明して序品、方便品——人記品、法師品と連続する諸品において、序品は方便品とは思想的に結びつかないが、法師品以降とは結びつくから、序品と法師品以降とを結ぶ線において一つの思想的文脈が形成されており、法華経にはこのような支流的文脈がいくつか存在し、それらが総合されて『法華経』全体を貫く大きな文脈が形成されている。そして、中間にある方便品——人記品の所説は、その文脈によって意義づけられねばならないとする。しかし、それは二十七品同時成立説に立つからであって、別のものと見るならば、歴史的段階的成立論となるであろう。著者は、支流的文脈として、以下(一)～(六)を挙げ、全体として次の三つの思想展開の構成が認められるとし、(1)第一類のテーマは一乗と声聞成仏であり、声聞の人格の中に本質として菩薩の人格の存在を指摘し、この菩薩像が次第に深化・発展する過程を述べ、(2)第一類〓仏在世——娑婆世界の穢土——衆生救済者としての仏陀。第二類〓仏滅後——娑婆における浄土建設——仏の代行としての菩薩・法師という対比。(3)第二類のテーマは、滅後における經典の付嘱・弘通であり、同時に仏陀論の展開(これは寿量品で結論に達す)、經の付嘱は神力品で決着する。その中間(分別功德品——不輕品)は法師品——寿量品の所説の補足で、菩薩の得益と化他行を述べたもの、という。

(一)衆生信解の多様性と方便。方便品では、方便の指示する内容に「三乗」と「種々」(種々の方法による教説)の二通りが

あるとし(そうではなく、種々の方便(〓方法)による教説が三乗であろう)、方便品は種々なる信解の衆生(に対応した)、種々の方便の教説が一乗に統一されるということを示す。三乗が一乗に帰着すべきことを明かしており、藥草喩品は衆生の信解の多様性を、その前の信解品は信解の可変性を明かし、可変的であるゆえに多様な信解は一つ(一乗)に統一されるから、この両品は方便品の一乗思想成立の根拠を示す、とする。

□一乗思想における信と信解。方便品の信(saddhā)は「仏の言葉信する」という意味であり、信解(adhimutti)は衆生の心的態度、意志的な心の傾向をさすとする。そして衆生の信解の種々即ち機根の種々に対応して仏は方便によって種々の法を説いたのであり、これを「adhimutti〓方便〓三乗(種々)」と図示する。しかし、「saddhā〓眞実〓一乗」とあるのは解せない。三乗の教説といえども仏の言葉であり、信の対象であろう。また信解品について、衆生には種々の信解がありそれに対応して仏は種々の方便の教えを説かれ、その仏の教化、誘導によって衆生は劣った信解を捨てて、より高大な(udāra)心構えに転じて行くと解する。しかし、仏は劣った信解の衆生にはそれに応じた小乗(hinayāna、声聞乘)を、その大(mahā)なる衆生には大乘(mahāyāna、菩薩乘)を説き、その教えによって衆生の信解がともに udāra (高貴)に変化した時には、それに応じた udāra-yāna (仏乘たる一乗)を説くと理解するのが正しいであろう。この理解こそ「衆生には種々

の信解があり、それに対応して仏は種々の方便の教えを説かれる」という著者の言に適合するであろう。

〔白〕仏陀の衆生救済の永遠性。化城喻品で、十六沙弥は大遁智勝仏の入定中と出定後に『法華経』を説いて衆生を教化したが、この仏は入滅されたとは説かれていないから、この場面では入滅を超越した仏というイメージが浮びあがってき、寿量品の久遠本仏の教えに發展すべき思想を準備するとする。しかし、十六沙弥は、仏滅後なるが故に仏の代行として法華経を説いているのであるから、このような解釈はもはや会通どころではないであろう。宝塔品の所説は法の永遠性・真实性を明かし、法は仏陀の説法として具体化され、衆生救済を目的とすることを主張するのであり、それが一層發展させて成立しているのが寿量品の久遠本仏の思想であって、本仏の永遠性は衆生を教化するはたらきの永遠性に外ならず、しかも時間規定を内在した永遠性であって、むしろ永続性というべきもの（報身）だとする。しかし、ここには、寿量品は積尊の久遠本仏を明かすとする伝統教学のままに論じられており、第二類の主題たる仏滅後とのかかわりは、言及されていない。

〔四〕声聞成仏の思想。方便品——人記品は、声聞成仏を媒介として声聞の人格の中にその本質として存在する菩薩の觀念が漸次に深化・發展する過程を叙述するとする。声聞成仏は方便品の明かす一乗思想に基づくのであって、「千二百の阿羅漢が仏陀となるであろう」（第一三三偈）とあるが、個別的に授記作仏の形式で声聞成仏が説かれるのは譬喻品以降である。その最

初たる舍利弗は、一乗の教えを聞いて、仏子すなわち菩薩としての自覚を得たことを述べるが、これは声聞の人格に本来菩薩の性質が具わっていることを表わすとする。しかし、舍利弗の本来菩薩たる自覚は、一乗の教えを聞いて生じたのであるから、一乗とは何かを方便品に求めるのが「合理的」すなわち「自然」であると思われるが、著者は、「法華経は一乗の教義内容をとくに理論的には説明していない。それはいわば絶対者ともいべき仏陀の教えであるから真理なのである」として、譬喻品以降の声聞授記を通じて声聞は本質として菩薩だということを取り出し、これをもって一乗の教義内容とするようである。舍利弗の菩薩という自覚は仏智の体得すなわち仏陀と一体となったという心境を得たことであり、身分は声聞のまま、一乗・三乗の教義については「三乘方便一乘真実」ということであり、この舍利弗に仏は授記して、「菩薩行を完成して」というから、舍利弗は声聞から菩薩に身分を変更して、即ち「廻小向大」して、菩薩行を完成してはじめて仏果に達する、即ち仏となるのであり、これは「二乘方便一乘真実」ということになるとする。『法華経』の一乗あるいは成仏思想はこの二つの面において展開しており、なかでも声聞から菩薩への廻心を明らかにしたことが、『法華経』の独特の思想だとする。次に信解品の四大声聞について、小乗の法をねがう声聞の劣った根性（信解）を仏の教化によって大乘（*upāya*）の根性に变えらるゝことであるから、信解の廻小向大であり、これが前提となつて、次の授記品で授記され、身分上の廻小向大があると

する。しかし、このような解釈は経文と合致しない。経によれば、udāraの根性とは、声聞が菩薩に対して「高貴なる法」(udāra-dharma、成仏の教え)を説きながら、自らは決してそれに対する欲望を懐かなかつたその心境(信解)をいうのである。しかし、ここにはそのような理解は示されず、四大声聞の本来菩薩であつたことを示すものとし、自分ではそのことを自覚しなかつたのだとする。(それならば舍利弗に劣ると思えるのに)四大声聞は他人への説法という利他行の点で、内在する菩薩の人格のイメージが一層具体化され進展していると解する。化城喻品について、大通智勝仏の因縁話(pūtra-yoga)は仏陀釈尊と声聞衆との間の過去世(pūtra)からの結び付き(yoga)を明かすものであるのに、しかし、全く触れるところがない。化城宝所の喩は、声聞↓仏(菩薩)という廻心の過程を述べ、二乗方便説とする。次に五百弟子品については寶樓那のみを取り上げ、その本体は純粹の菩薩で、衆生教化のため声聞の姿を現じている故に、舍利弗や四大声聞に比べて菩薩としてのイメージは飛躍的に発展増大しているとする。また、ここにも dharmakāika (説法者)とあり、他は全て dharma-bhāṅka (法師)であるのに、著者は同じ意味だと断ずる。人記品は学・無学二千への授記を説くが、ここでも阿難、羅睺羅のみを取り上げ、これらは法の継承者・弘通者としての菩薩の像を描くものとし、結論として舍利弗、四大声聞、富樓那、阿難、羅睺羅の順に声聞の人格に潜在する菩薩像が深化・発展するのであり、第二類の法華経弘通に専念する菩薩像に連なると

する。

四 弘経菩薩像の深化発展。第一類の「一乗」が法華経の理想とする教義であるのを受けて、第二類は理想の菩薩(弘経者)理想の仏陀(久遠本仏)、理想の国土(娑婆即淨土)を明かすものとし、法師品で菩薩は『法華経』受持者と規定し、宝塔品において第二類の教義の基礎となる(一)仏陀論、(二)淨土思想、(三)滅後の経の付属弘通が明かされるとする。宝塔品の三變土田による淨土出現は、法華経を受持弘通する菩薩の実践を通して淨土実現のあることを示し、同時に仏陀論を展開した後、釈迦仏入滅後における経の弘通・付属の呼びかけがあり、勸持品の菩薩たちの申し出があるとする。その三番手、八十万億那由佉の不退の菩薩とても究極のものでなく、弘経の難苦を克服し乗り越えた安楽の境地に至るべきだと述べるのが安樂行品だとする。そして涌出品に登場する地涌の菩薩は『法華経』の弘経者のあるべき姿を象徴した理想的人格であり、現実の『法華経』教団の最高の指導者の姿の反映であるとする。法師品等の法師は、いわゆる行者のイメージがあり、世俗的で外向的、活動的、情熱的で在家信者に接触して布教に当たる布教師であるのに対し、安樂行品に説く実践は理性的自制的で、地涌菩薩の生活態度に通じ、彼は「人との交際を好まず、大衆の雑踏する場所をさけ、所説の多きをねがわない」とあり、非世俗的な理想の菩薩像を表わしているとする、かくして、法師品——涌出品と順に積み重ねていった法師の人格像が次第に深化進展し理想の菩薩像を見出す過程が述べられているとし、この地涌の菩薩

を契機にして寿命品の久遠本仏の開顯があり、地涌菩薩の活動を通して娑婆即淨土が建設されるとする。しかし、著者のこの地涌菩薩の解釈には啞然とする外ない。地涌の菩薩の一人と交際せず、大衆の雜踏をさげ、所説の多きをねがわぬ」姿は、現在、娑婆世界の地下にあって未来の地上での弘經に備えての準備、待機中の姿であって、未来に地上に出現した暁には布教師として弘經に専念するに違いないであろう。

内寿命品次下における思想の展開。第二類のテーマたる仏滅後における弘經・付属という点からは涌出品・寿命品の次に神力品が来ること自明で、神力品作成の後に分別功德品——不輕品が作成されたとする。分別功德品は現在世から滅後へ、自行の受持行から化他の受持行へと実践の深まりと進展の過程を示すとし、隨喜功德品は法師品の隨喜授記をより展開したものとす。法師功德品には、法師の得る六根清淨という現世利益が説かれるがそこから法師とは經典の誦誦を中心としながら種々の方便をもって民衆教化に専念している布教師、宗教職能者を意味し、比較的地位の低い菩薩を呼んだとさえ想像する。ここには、著者の法師蔑視思想が窺えるが、しかし、法師なくして仏滅後における經典の弘通があるのであろうか。次に不輕品について、不輕菩薩は誦誦 (svādhyāya) をせず、「あなたがたは菩薩行を行じなさい。仏になるだろう」と告げている。本来なら『法華經』を受持せよ」と言うべきをただ「菩薩行」とする故に、これまでの『法華經』受持の一行から、第三類に出てくる通大乘的菩薩行の導入の布石だとする。さらに、不輕菩

薩は人に輕蔑され、社会の底辺にいた菩薩であつたらうとさえいう。しかし、この不輕菩薩の呼びかけは、『法華經』受持行の放棄どころか「法華經精神の発露」であり、法華經の受持(憶持)、誦誦 (svādhyāya)、他人に語って聞かせる) 行の実践そのものであろう。さらに著者は、これまでの『法華經』受持行は『法華經』を信受するという自行が中心であったのに対し、不輕品は化他行を強調するとする。しかし、『法華經』受持行とは一体何であり、また受持行に自行と化他行の別などあるのであろうか。受持とは聞持、憶持であり、よしんば信受だとしても、『法華經』の布教文学であるとき、聞持し信受するだけでは決して菩薩行たりえず、それを他人に語って聞かせ (vācayati、誦誦) て、はじめて菩薩行であり、經の弘通であらう。神力品は、仏滅後における經の付属・弘通の結論として、地涌の菩薩のみに、形式的な手続きなしに付属がなされるとする。しかし、地涌菩薩の弘經の誓いの後、サンسكريット文によると、文殊等の娑婆世界の菩薩たちは滅後に「見えない身体でもって空中に立って」の弘經を誓い、それに対して積尊は地涌菩薩に「そうするがよい」と言ったとあって、手続きは整っている。ところが著者は、この段が「妙法華」「正法華」にないことだけで「サンسكريット本の系統で(後代に)付加されたものであろう」と注記する。本書が法華經成立を論ずる以上、このような扱いは軽率に過ぎよう。

以上、本書は「二十七品同時成立」という自己の仮説にもとづく『法華經』二十七品の解説であるといえよう。そこには、

数多く存する問題点を自己の仮説に合りよう解釈し、つじつま

を合わせていこうとする、所謂「会通」ばかりであって、経の

内部に踏み込んでその思想を究明し、そこから成立を考えると

いう姿勢は窺いえない。即ち、「一乗と声聞成仏」といっても、

一乗とは何であり、それと声聞成仏との関係、さらには「声聞

は本質として菩薩」というその根拠、第二類においてなぜ仏在

世から滅後へと主題が転換したのか、なぜ法華経受持行は菩薩

行なのか、それは一乗思想とどう関係するのか、等々、次々と

疑問が生じる。さらに、著者は『法華経』を「文字で書かれた

もの」と解されるが、文字とすると識字率が問題になり、特に

『法華経』が布教文学であるとき、それでもってはたして一般

民衆に布教できるのであろうか。その上、インドにあつて凡そ

宗教聖典は、*Śāstra* (聞かれたもの)であつて、*Śūtra* (口伝)ではないのか、阿含経典もまた積尊のことはを編纂したものでは

注

(1) 末木文美士『法華経』管見(『東洋学術研究』第三十二卷第二号、平成五年)、六〇頁。

(2) 著者はこれを「ストウパに対するごとく」と訳されるが、その不可なることは、村上真完「書評、塚本啓祥著

『法華経の成立と背景』(佼成出版社、昭和六一年)、『仏教史学研究』第三十一卷第二号、一九八八年)、一八五頁

以下の述べるところである。

佐々木宏幹著

## 『仏と霊の人類学』

—— 仏教文化の深層構造 ——

春秋社 一九九三年一月三〇日刊

四六判 二六五頁 二四〇〇円

鈴木 岩 弓

あらためて申すまでもなく、著者は「宗教人類学」、とりわけ「シャーマニズム」研究者として著名な学者である。しかし他方、曹洞宗の寺院出身で同宗の僧籍をもち、曹洞宗の現代教育学の研究機関にも永年に渡り参画されてきたという、「宗門の顔」も併せ持った宗教研究者であることは、これまであまり知られていなかったように思われる。事実、八〇年代までの著者の業績は、「人類学」あるいは「シャーマニズム」の語を用いて発表されることが多く、教団関係の出版物に触れない限り、後者の顔に触れる機会には乏しかった。そのような著者が、自身の宗教者としての立場も交えた仏教研究を広く世に問うようになったのは、近年になってからのことと思われる。

本学会の中にも、宗教者であると同時に宗教研究者であるという両義的立場にある会員が多数参加されていることは周知のことである。このような立場は、ある場合には研究の推進に大きな力を及ぼす強みとなろう。しかし著者のように宗教人類学者の場合は若干事情が異なってくる。というのは宗教者は本

来、「いかにあるべきか」の追求を目指すのに対し、宗教人類学者の場合は「いかにあるか」の追求がなされるからである。このことは、自己の宗教と研究対象の宗教が異なる場合にはあまり大きな問題は生じないが、自己の宗教を研究対象とする場合には事情が違ってくる。対象化された宗教現象の実態が、Solidのみでは説明不可能なものとして現出してくるからである。

「あとがき」によるなら、本書の主要テーマは「仏教文化」または「仏教現象」の真の姿にできるだけ迫るための視角・視点と方法の問題にある。従来までの仏教研究の方向は、教理研究あるいは仏教民俗研究のいずれかが、相互に独立した形でなされるが多かった。しかし著者は、このような仏教研究のあり方に疑問を示す。なぜなら、例えば仏教の担い手である一人の僧侶を例にとっても、一方で教義に関わりながら他方で民衆に接するという両義的な現実があるからである。従って仏教文化をトータルに理解するためには、これまでのように教理、僧侶、民衆を個別的に見るのではなく、それらを相互関連的に見る視点が要請されることになる。本書では、二つの顔を持った著者の立場から見えてくる、現代日本の仏教研究に対する試論が、次の一二編の論考（便宜的に評者が番号を付記）として四部構成で論述されている。

### I 「仏教と民俗信仰」

①「仏と霊魂のあいだ」は、この題名が書名となっているこ

とが示すように、本書全体の中心論文と位置づけられる。ここでいう「仏と靈魂」は、「仏教教義と檀信徒の仏教信仰の実態」ということで、solon と sein のギャップが、檀信徒の仏教信仰の現場でいかに解消されているかという点に焦点があてられる。はじめに著者は、上座部仏教に対する宗教人類学的研究で有効な二分論的分析が、わが国の現代仏教研究においては適用困難なことを指摘する。その理由は、「ホトケ」という語が

「解脱者＝仏」と「タマ＝靈魂」の両義的存在であったり、僧侶自体が出家性と在家性の両義的存在であるということが示すように、わが国の仏教現象が「これからあれへ」あるいは「しなごらく」といった変身や転移をその特質としているからである。そしてこのような変身や転移の「からくり」こそ日本文化の深層とも関連するものとし、丸山真男や中村生雄の日本文化論の成果を手がかりに、自然のリズムや特徴を教理や実践に摂取することで民衆化した日本仏教が成立したことを明らかにする。「②仏とホトケ」においては、①でも触れた「ほとけ」の語が、一般の日本人にとって覚者(仏)と死者(ホトケ)とを包含した概念であることを取りあげ、このことが日本仏教の最大の特徴と指摘する。そのような状況を生むに至った理由として、葬祭儀礼において仏教と土着信仰が出会う中、一切の存在は実体がないという真理を悟った「仏陀」の語が、「ほとけ」として実体を持った霊や魂を意味するようになる著しい意味転換があったことが論証される。次の「③靈魂としての精霊供養」では、鎮魂の機能が死者のみならず生者をも有め鎮める点

にあるとし、日本人の生活は死者＝ホトケとの共存におきまされている点に特徴のあることが提示される。

## II 「呪力信仰の構造」

「④日本宗教の原点を探る」においては、呪力への信仰が人類の発祥と共に始まり、引き続いていかなる宗教にも包含されていることが述べられ、わが国の仏教に見られる教えと現実とのギャップは、この呪力への信仰に起因していることが示唆される。次の「⑤タブーと呪力の両義性」では、デュルケーム、マレット、リーチ、ダグラスなどの業績を手がかりに、僧侶がタブー視される原因を、彼らが神仏と人間の媒介者であり、神仏でも普通の人間でもない両義的人物である点に求め、そのようなタブーがあるゆえに僧侶は呪力を持つことが明らかにされる。「⑥長崎県五島における女性ホウニンの治病儀礼」では、長崎県の五島各地で見られる、ホウニンと呼ばれる呪術―宗教的職能者の事例が取りあげられる。ここで取りあげられたのは中でも評判の高いホウニンで、呪術師―シャーマン―祭祀的な宗教的役割を持ち、広い依頼に対応しているが、その背景には大師信仰とシャーマニズムのダイナミックな習合性のあることが指摘される。

## III 「仏教とシャーマニズム」

「⑦御利益信仰と仏教の現況―宗教人類学的試論」では、解脱を志向する仏教の教理・教義から本来対立するはずの御利益

信仰は、人類に普遍的な呪力信仰に基づくものと捉える。そしてわが国仏教の大きな特徴として、教義と民衆のニーズとの間を自在に往還する融通性、弾力性、軟構造性をあげ、こうした構造の存在は、仏教文化の中に御利益信仰的部分が存在しなければ、仏教自体もまた存在し得ないことを強く示唆していると指摘する。次の「⑧仏教とシャーマニズム―宗教人類学的視点から」では、わが国の宗教現象において、理念的には区別される仏教とシャーマニズムが、コンテクスチュアルにはその共通基盤にアニミスティックな土壌を持ちつつ、さまざまなレベルにおき相互関係、重複、出入り、移行していることが論証され、従来までの研究視角でとられてきた二分論的把握の限界性を主張する。また「⑨霊界と人界の直接媒介者・シャーマン」においては、シャーマンの例を引きながら、日本宗教の現実的役割の多くは、神道・仏教・新宗教・民俗宗教を問わず、すぐれてアニミスティックであることが述べられ、現代における靈魂・精霊の思想「*アニマ*」が、日本文化の深層構造を解説するための重要記号の一つであることが指摘される。

#### Ⅳ 「仏教文化の深層」

「⑩施食文化の諸相」では、アジア各地の事例を参考にしながらわが国の施食会の特質が考察され、日本仏教が現世と来世に直接関わる人生秩序の維持を可能にさせる文化装置の役割を果たしてきたことに言及される。「⑪アジア仏教社会の靈魂観・他界観」においても、まずアジア各地の事例が引かれ、靈魂を

生命原理と見なすことは諸民族に共通するものの、民族宗教や世界宗教の影響の有無により、靈魂観や他界観に差異が見られることを論証する。これを参考にわが国の葬送・供養儀礼を見ていくと、日本仏教は靈魂を承認することにより民俗社会における靈魂観を仏教的に意味付けてきたことが明らかになり、その背後に仏教僧侶とシャーマンの著しい関与が指摘される。最後の「⑫仏教社会―文化研究の回顧と展望―社会学・人類学的成果から」においては、社会学や社会（文化）人類学が対象としてきた仏教（＝仏教文化）研究の動向が紹介され、今後の課題として、地域社会の宗教現象のダイナミズムを、組織的かつ包括的に教理と行動の両面から明らかにする必要があることが主張される。そしてこの観点から、国際的な比較考察が可能となるモデルを作り出すことの必要性に触れ、著者の仏教人類学、ひいては宗教人類学の方向性を示唆することで、本書全体の結びとされる。

以上、収録された論考の内容を、本書の問題意識に沿った観点から略述した。その問題意識とは、従来仏教民俗学において「仏教の民俗化」と「民俗の仏教化」、庶民信仰論において「信仰のダイナミズム」などといわれてきた問題とも関連するが、宗教人類学の立場から、わが国の仏教文化の現実を *social* と *ego* の複合した中に捉えようとした点に著者の独自性があるものと思われる。このような視角こそ、仏教の *social* と *ego* に両義的に関わってきた著者だからこそ見えてくるものといえ



よう。今述べたような先学たちと対比して、著者の立場を浮き彫りにするような記述が見られなかったのは残念であるが、本書で基礎づくりがなされた著者の「仏教人類学」が今後どのように花開くかはたいへん興味深いところである。以下読後の印象として、気がついた点を若干指摘しておく。

まず調査資料の扱いである。一部に曹洞宗檀信徒の意識調査結果を交えて、資料に語らず手法を採られていることは、読者にリアルな現状を伝える意味からも、教団と関わりを持つ著者ならではの立場を活かした有効なやり方であったと思う。ただ、中には調査の方法などが説明不足のため（回答方式や相関の有無など）、理解が困難な部分も見られた。

例えば「これからのお坊さんはどういう人であってほしいですか」に対する、

- A 頭を剃りころもを身につけた人(49・5%)
- B 普通の人と同じ姿で布教に励む人(39・2%)
- C 妻子をもたず、修行に励む人(2・1%)

という回答資料に対し、著者は「檀信徒はすでに在家主義的仏教の肯定者」で、「多くの人々は『頭を剃った人』出家者」と「妻子ある人』在家者」の両性格を具備する両義的存在を承認している」と分析している(四七頁)。しかしここで疑問となることは、回答者自身は果たして「頭を剃りころもを身につけた人」を出家者、在家者のいずれと判断したかという点である。「頭を剃った人』出家者」という著者の解釈に従うならば、前述の回答Aは、いわば反在家主義の主張になるものと思われ

る。とすると、回答資料からは在家主義の回答はBの三九・二%に対し、反在家主義は回答AとCの計五一・六%にのぼることとなり、著者の「檀信徒はすでに在家主義的仏教の肯定者」という解釈には素直に頷けないことになる。文脈上この統計資料は、僧侶の両義性が檀信徒によっても広く認められていることを示す有力な根拠となっているわけで、読者が誤解しないように補足説明の欲しいところである。

また本書の編集上の問題についても、一点感想を述べたい。「あとがき」にあるように、大幅に加筆がなされた最後の論考を除いて、本書は著者が最近数年間に発表した成果から編集されている。従って初出の場の性格上、著者自身が指摘するように、文体の不統一が見られるのは事実である。しかしこのような編集経過は文体だけの問題にとどまらない。例えば、論文間で用語法の不統一が見られる点(ex. ホトケの表記の意味内容が②と⑧では異なる)、本書全体の問題意識と若干ずれた点に力点がおかれたという印象を受ける論考がある点などは、論考相互の関連を不鮮明にしているのではないだろうか。特に、論文中に「シャーマニズム」の語が一度も使用されていないばかりか、内容的には「シャーマニズム」というよりむしろ「呪力への信仰」を扱った「⑦御利益信仰と仏教の現況」宗教人類学的試論」が、第二章「呪力信仰の構造」ではなくて第三章「仏教とシャーマニズム」の中に位置づけられた意図は評者には理解できない。このような問題はすべて、本書の成立が単行本の章立てに沿って書かれた論考ではないという事情に帰されるこ

と思われるが、単行本として編成する際に用語法の統一や補筆がなされなかったことは、著者の視点が興味深いだけに悔やまれる。

なお本書と関連した著者の「生の声」が、本書刊行以後に出版された大村英昭、中村生雄との鼎談、『宗教時代への挑戦―仏教カトリシズムをめざして』（春秋社、一九九三年七月刊）に収められていることを付言しておく。

嶋田義仁著

『異次元交換の政治人類学』

勁草書房 一九九三年一〇月一五日刊  
四六版 三四三頁 四二二〇円

末木 文美士

まったくの私事であるが、著者の嶋田義仁は僕の高校の時の同級生である。僕が受験勉強に勤しんでいた頃、彼は不良仲間を引き連れてバイクを乗り回していた。僕の彼に対する思いは、劣等感と嫉妬と憧憬の入り交じった複雑なものであった。哲学志望だった僕が議論を吹き掛けても、決して自分の説がいかに優等生的型にはまった観念論でしかないかを思い知らされるだけだった。彼の発想は突飛で強引だが、絶対に揺るがない土着の強みがあった。深沢七郎を生んだ甲州の百姓のセガレの臆面もなさと、壮大な構想力があった。彼が宗教学から人類学へ進み、フランスからアフリカに渡ったのも思いもよらないことであつたと同時に、彼ならやりそうなことでもあつた。いまも僕にとって彼は片思いの恋人のように眩しい存在だ。

とはいえ、個人的ないきさつから本書の紹介の筆を取るわけではない。もちろん本書は人類学の研究書であり、その方面の専門家が書評すべきものであろう。だが、それはその方面の専門誌においてなされるであらう。あえて専門外の僕が発言しよう

うというのは、本書が、同時に人類学を足場とした雄大な思想書でもあるからである。本書の「まえがき」は、「地球的存在としての人類の研究をその救済の研究まで含めて可能にするエピステモロジー、つまり学問的基礎の探求が、本書の課題である」という大風呂敷で始まっている。これはほとんど宗教教祖のご託宣である。僕ならまず羞恥心がはたらいて、とてもこんな大法螺は吹けない。だから、余計その臆面なさに惹かれるのだ。自分でできないことならば、人の尻馬に乗ってみるのも悪くない。

それにしても、「政治人類学」を名乗る本をここに取り上げるのは場違いではないか。そうではない。「まえがき」の最初の文にも「その救済の研究まで含めて」と言われているではないか。著者は「宗教と政治を、その対立・異質性の相においてではなく、根源的同質性の相において理解してみる必要」(一九四頁)を言う。著者の言う「政治」とはその意味であり、師のブランディエの説を論ずる箇所を借りれば、通常の政治を意味する *la politique* ではなく、より広い「政治的なもの」(*le politique*) が問題だと言っているのである(一七二頁)。宗教と政治こそ本書のテーマだといつてよい。

## 二

本書の基本的なモチーフは「はしがき」の中にほとんど十全に記されている。

わたしの研究の出発は、西洋宗教思想の研究にある。

しかし二〇歳代も末の頃おこなったフランス留学をきっかけに、アフリカ研究へと転身した。人間の思想というものを生活者の視点からとらえ直してみたいと思ったからである。

わたしが末の、末の、末に連なる京都学派の哲学の独創性とその魅力を、わたしは、西洋思想を単に輸入するだけでなく、東洋思想を体験的に極める中で培った問題意識をもってこれと対話してきた点にあると考えている。

しかしわたしは思想理解というものを、さらに、それが生まれ形成された生活背景の中から理解してみたいと思つた。……こうした問題意識から、わたしの関心は一時、柳田国男や折口信夫によって開拓された日本民俗学の固有信仰研究に向かったが、フランス留学の機会に恵まれたのを幸い、アフリカにまで出かけていった。アフリカを選んだのは、西洋、東洋という枠組みを外れた世界も知ってみたかったからである。(一頁)

この精神遍歴はそのまま本書の中に凝縮され、生かされている。すなわち、東洋(日本)、西洋、そしてアフリカという三つのまったく異なる文明と思想に拠点をもって、それを「生活者の視点」という断固として揺ぐことのない視点から見通そうというのである。この三つの拠点についても少し詳しく記すと、次のようになる。

① 西洋に関しては、直接中心的な問題とされるのは、著者自身が関わっている人類学の方法をめぐってである。しかし、著

者はその底に西洋の思想、哲学を通じて流れる大きな問題があることを感知する。著者が最初に関わったベルグソンの哲学については本書では触れられないが、かわりにデカルト、パスカルというフランス思想の源泉となる思想家が問題とされる（第5章）。

人類学の方法に関して言えば、従来の人類に暗黙の前提として、西洋思想の伝統があることが問題にされる。

人類学といってもその背後には、西洋思想の巨大な伝統が控えていた。それは一言でいえば、きわめて観念的な人間理解の伝統である。つまり、人間の本質は天賦的な永遠の世界に属すると見て、その地上性を断固として拒否する伝統である。（まえがき、iii頁）

著者がこの点からもっとも厳しく批判の対象とするのは、構造主義の立場に立つレヴィ・ストロース（第1章）や『菊と刀』のルース・ベネディクト（序論）、また、レヴィ・ストロースの影響下にあるピエール・クラストル（第8章）である。それに対して、高く評価されるのは、著者のフランス留学時代の恩師であるジョルジュ・バランディエ（第3、4章）であり、また、著者の「異次元交換」の発想のもとになったモリス（第6章）である。

②東洋（日本）に関しては、京都学派と日本民俗学が問題とされる。京都学派については、特に章立てをして論じてはいないが、第1部の導入部で田辺元の「種の論理」が取り上げられる。日本民俗学については、第2章でかなり立ち入り論じら

れる。

③アフリカでのフィールド調査に関しては、著者はフランス語の学位論文をはじめ、日本語でも多くのモノグラフ的な論文を発表しているが、それらは方法論、原理論を主とする本書中には収められていない。第7章で異次元交換の理論を導く具体例として、その一端が挙げられているくらいである。

以上のような精神的背景を踏まえて、著者の異次元交換の理論が提示されるのである。

本書の構成は、書き下ろしの序論のあと、既発表論文八本を二部構成のもとに並べる。第一部は第4章までで、「普遍人類学から現実的政治人類学へ」と題され、方法的な問題が主となる。すなわち、普遍法則の樹立をめざすレヴィ・ストロースなどの普遍人類学を批判し、バランディエや日本民俗学に立脚した現実的な政治人類学の立場を提唱する。次に第二部は第5章以下で、「異次元交換の政治人類学」と題され、デカルトやパスカルにおける認識の問題から出発して、順次著者の提唱する異次元交換の理論の提示へと進んで行く。このように既発表論文に基づきながら、一貫した構想によって整然と筋道を追って論述が進められている。

### 三

もう少し詳しく内容を追ってみよう。

まず、従来の人類学の方法について、もっとも厳しく批判の対象となるのがレヴィ・ストロースであるが、彼一人が切り離

されて批判されるわけではない。そこに流れる西洋の社会科学の伝統そのものが批判されるのである。では、西欧の伝統のどこが問題なのか。「人類学にかぎらず、社会科学、人間科学全体が、「普通法則」探求という、ヨーロッパ近代の自然科学の科学モデルに、あまりに支配されすぎてきた」(一二五頁)というのである。レヴィ・ストロースにおいても、「個別社会の固有性として捉えるよりは、多様性の中に普遍性や共通性を探ることに急であつた」(一二九頁)。では、レヴィ・ストロースにおいては、そのような「普通法則」はどの次元で成り立つのであろうか。

そこで彼の言う「野生の思考」(Gensé sauvage)が問題となる。それは「諸思考すべての共通の発現母胎となるような思考」であり、つまりは「人間精神」に他ならない(七〇頁)。だが、その抽象的に見える「人間精神」にどのように到達できるのか。「人間精神は直接には観察し得ない」(同)ものであり、ルソーの「孤独な夢想者」のような孤独な内省によって得られるというのである(七三頁)。このような「野生の思考」を導入することにより、「個々の親族組織や神話を、それが関係する社会の、諸制度、文化、生産様式の総体的全体性の中に位置づけて理解するのではなく、この総体から切り離し、神話や親族組織だけを自由に、相互に比較分析する」(七八頁)ことが可能となり、そこに彼の構造主義の存立の基盤があるというのである。

だが、このような発想は西洋に固有な極めて特殊なものでは

ないのか。しかし。これはルソー以前にホブズによって立てられたものであり、そこでは「自然人」とは「徹頭徹尾非社会的な人間」と考えられたのである(八三頁)。「西洋思想の伝統には、人間の自然状態とは、深い森の中で営まれる非社会的な孤独な状態だという共通認識があつた」(八五頁)。こうした孤立的な「自然人」が社会生活を営むところに「文化」が生ずる。だが、根底にある「自然人」は孤立的、非社会的で、かつ万人共通であるから、実際のフィールド・ワークを離れて、内省によって到達可能とされ、それ故、「人間を……その置かれた様々な条件、歴史的、社会的、文化的、生態学的条件と一体の存在として、一言でいえばその状況と一体の存在として理解しようという、いわば「本質」よりも「実存」を重視する」(八九頁)人類学の人間観からずれてしまうというのである。

著者のレヴィ・ストロース批判が適當であるかどうか、それは素人の僕には分からない。ただ、レヴィ・ストロースの自然科学モデルが、極めて西洋的な発想であることは著者を持たずとも言えることであらう。しかし、それを森の中の孤立生活という西洋の生活様式に帰着させ、相対化させるところに、著者の人類学的発想の実践があり、その面目が躍如としている。西洋の普遍的人間の理念は、それ自体極めて特殊な自然的、歴史的な状況下に成立したものであり、普遍性自体が特殊だというパラドックスに陥ることになる。

こうした西洋の普遍性の非普遍性というパラドックスの指摘は、序論のベネディクト批判にも明確にうかがわれる。ベネデ

イクトの『菊と刀』は、西洋の「罪の文化」に対して日本の文化を「恥の文化」として定式化し、敗戦後の日本において、あたかも「恥の文化」が「罪の文化」より劣るようなその論述により、アメリカの占領政策を正当化し、日本人の劣等感を増大させた。今となつては既に歴史的遺物とも言うべき著作で、いままさら鞭打つまでもないように見える。しかし、同じ発想がなおレヴィ・ストロースなどにしぶとく生きているが故に問題になるのであり、また、その後のリースマンによる社会性格の分類や日本民俗学による日本社会の分析を用いて、むしろベネディクトの発想自体がいわば著者の人類学の組上に乗せられ、西洋の発想の特殊性が明らかにされるのである。

著者の発想の一つの大きな魅力は、客観的、学術的な論述の形を取りながら、その底に壮大な逆説と皮肉が潜められていることにある。西洋的普遍性を西洋的特殊性に帰着させるどころでん返しは、確かに西洋自体が普遍性を持たなくなった今日において珍しくないとと言える。しかし、その底にある西洋の特殊な状況にまで踏み込むことにより、単なる観念的な西洋の相対化でなく、西洋的発想自体が人類学的な対象から免れえないことを明らかにしている。それは人類学がかって自民族より劣る「未開社会」を対象にしていたことへの痛烈な皮肉であり、逆説である。

さて、このような西洋の「普遍学モデル」に対立するものとして、著者が共感をもって挙げるのが、バランディエの動態人類学であり、アナル派の歴史学であり、京都学派の哲学であ

り、日本民俗学である。特に人類学の方法として、恩師のバランディエの動態人類学への共感は大きなものがある。それは、「現実的諸行為に注目することから出発して、現実的な社会の全体性を把握しようとする」ものであり、「人間社会を、宗教、政治、経済といった諸次元に分析し、その各次元を切り離して、自由な比較研究をおこなう構造主義人類学の研究方向とは、正反対である」(一五〇頁)。また、「社会を部分部分に切り刻むでなく、動的な総体性においてとらえる、総体性の人類学」(二七一頁)であり、「多元的決定論がはたらき、汎動的状態にある社会に、何らかの均衡状態をもたらそうとする社会の運動こそが「政治」だと」見るから、それは「政治人類学」になる(同)。さらに、「こうした動的状態を無視し、社会を固定化した相においてとらえようとする根強い傾向……とたえず戦わなければならない」から、「批判人類学」でもある(一七二頁)。

レヴィ・ストロースに較べて、地味で日本でも余り知られていないこの優れた研究者について、第4章の紹介は、経歴をも含めて極めて要領のよいものである。

#### 四

このようなバランディエの方法を用いながら、著者が提唱するのが「異次元交換」の理論である。著者はそれを単に人類学のレベルで提示するだけではない。ここが著者のスケールの大きな点であるが、第5章ではデカルト、パスカルからブッダ

まで引いて「知の実践的無力」と、それ故にこそ「矛盾に引き裂かれた歴史的現実存在としての人間の集団的生に何らかの実践的統一、あるいは安定を、ともあれ与えるもの」として、「政治か宗教」が問題にされる(二二二頁)。この「政治か宗教」が広義の「政治」になるわけだが、「異次元交換」はその「政治」の根源に関する大胆な仮説である。とは言え、それは唐突に提示されるものではなく、モースの『贈与論』の説を受け継ぐものであり、ここでも交換を同次的なものに限定するレヴィ・ストロースの説が強く批判される(第6章)。

さて、「異次元交換」とは、著者自身の要約によれば、「モノはモノ、人は人、観念は観念の、独立的な世界を構成するのではなく、モノと人、観念、さらには言葉や、感情も相互に交換しあうことによって一つの世界を構成する」(まえがき、Ⅷ頁)というものであるが、どうしてそれが大きな問題になるのだろうか。それは、そのことによって、「政治権力の問題は、社会のあらゆる要素、経済的問題や、親族・婚姻関係はいうに及ばず、言葉や、名譽や、嫉妬、儀礼、宗教的なシンボル等がすべて絡んだ、社会の総体的関係の問題としてとらえなおされてゆく」(三二二頁)からである。

この文を含む本書の最後、第8章の4(三二二～三三二頁)は、まさに著者の独壇場とも言うべき壮大な大風呂敷の展開であり、ホップス、ルソー流の社会契約説を逆転させる弁証法的とも言うべき逆説と皮肉によって一気に読ませる。だが、残された紙数も少なくなつたから、中途半端な紹介はやめて、推理

小説の結末よろしく、読者自身に直接読んで頂くことにしよう。結局のところ、本書はこの十頁余りを書くためにすべて書かれたと言っても過言でない。

だが、この壮大な「異次元交換」説もまったくの著者の独創ではない。ルソーの『人間不平等起源論』の逆転という根幹に関わる部分を伊谷純一郎氏の説に負いながら、それをさらに一般的な権力論、政治論へと展開するところに著者の面目があるのである。その根源には、直接言及されていないが、ダーウィンの弱肉強食の進化論を、平和なすみ分け論へと転化させた今西錦司氏の京都学派的な発想があることは言うまでもない(さらに、その根源は西田・田辺の哲学に遡る)。それと同時に、折口信夫の王権論が取り上げられるように(二八五頁)、日本民俗学の発想もまた顕著に生かされている。「異次元交換」に基づく平和な権力関係は、「共に生存して行くことを暗黙の了解としている社会集団の内部にすぎない」(三三〇頁)であり、そのモデルとして、著者の調査したレイ・プー王国とともに、明示されていないが、日本民俗学で考える平和で安定したムラの生活が考えられているのではないかと思う。このように、平等者間の闘争という権力論から、不平等者間の平和な権力論へというコペルニクスの転回は、まさに土着的、日本的な発想をもって西洋的なものに替えようという壮大な試みなのである。

このような大きな問題はもちろん本書最後の十頁ばかりで論じ尽くされるものでなく、さらなる展開を待たなければならな



いであろう。それ故、この問題に立ち入ることは避け、一つだけ著者の発想に対する疑問点を挙げておきたい。それは、著者にとっての西洋と日本の位置付けははっきりと分かるが、肝腎のアフリカの位置が十分見えてこないことと、アジアがその視野の中に収められていないということである。アフリカについては、モノグラフ的な研究が除外されているからやむを得ないとはいえ、著者にとって単なるフィールド以上のどれだけの本質的、必然的な意味を持っているのかこれがこれだけでは分からない。バランディエにとってのアフリカ研究の必然性に較べて、どうしてもアフリカでなければならぬという決定的なところが弱いように感じられるが、どうであろうか。他方、アジアに関して言えば、今日、かつてのように東洋的イコール日本的と見て、西洋的なものと対立させるといふ図式は通用しなくなっている。著者には日本と異質なものとしてのアジアへの視点が欠けているように思うが、どうであろうか。(この点で京都学報も批判されなければならない。)

さらに付け加えれば、「構造主義」がもはや過去のものとなった今日(何と流行の移り行きの早いことか)、レヴィ・ストロース以後の思想動向(例えば、ポードリヤールの象徴交換論など)に対する著者の批判も一言聞きたかったところである。

ロバート・キサラ著

『現代宗教と社会倫理』

青弓社 一九九二年六月二〇日刊

四六判 一八二頁 二四七二円

芹川 博 通

著者ロバート・キサラ (Robert Kisala) 氏は、米国シカゴの Catholic Theological Union で神学修士を取り (一九八五年)、すぐにカトリック司祭として来日し、現在は南山大学宗教文化研究所の研究生である。

本書は、「解放の神学」を志すこのキサラ神父が、日本の新宗教の中から天理教と立正佼成会を中心に、新宗教の社会倫理が、個人の修養を重視して社会改善を図ろうとするものか、それとも、他者の苦難の軽減への努力を促す普遍的愛他主義 (altruism) の思想に関心をもち、救済活動や福祉活動を通じて社会改革をおしすすめようとするものなのかを、教義 (思想) 面と対面調査に基づく実践面からの探求がされたものである。

「第一章 新宗教の社会倫理と福祉活動」では、新宗教の社会倫理を究めるにあたり、諸理論によって枠組が築かれている。すでに第一章に先がけて、全体を貫く包括概念として、普遍的愛他主義の主張が新宗教のうちにみられるとする島蘭理論 (島蘭進編『救いと徳——新宗教信仰者の生活と思想』弘文堂、

一九九二年)を借りて、新宗教の思想や実践における普遍的愛他主義を強調することによって新宗教の社会倫理を検討したい旨が述べられ、ヒックとベックフォードの諸理論(Hick, John, *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, 1980; Beckforp, James A., "The Sociology of Religion and Social Problems", in: *Sociological Analysis* 51, 1990)から「宗教の社会倫理」の現代的な理解のために、(一)その社会倫理と普遍的愛他主義との関連、(二)その社会倫理は近代的な社会意識を吸収して社会改革を重んじる、(三)他方において、それは、根本的に人間生活の意味、価値、目的という人間の肉面的・精神的な側面も重んじる、として、著者の現代的な「宗教の社会倫理」を、「宗教的な信仰に基づいて人生の価値や意味を説き、その意味で人間の精神的な面を重視しながら、近代的な社会意識の影響のもとであらゆる問題の社会的な側面も認識し、それらの問題の解決への積極的な行動を促すような教説である。」(一四頁)とする。

そこで本書では、社会倫理の考察にあたって、新宗教における世界観・人間観をみることによって、新宗教が人間の尊厳、人間の価値、人生の意味や目的についてどのように考えているか、さらにそれらの宗教がどの程度現代的な社会意識をもち、現代人の苦難に社会問題として取り組む姿勢を持っているかという点が問われることになる。

そこで、新宗教の世界観・人間観や倫理の包括的な理論とし、新宗教の「生命主義」(対馬路人他)「新宗教における生命

主義的救済観」『思想』六六五、一九七九年)や「生活倫理」(藤井健志「生活規律と倫理観」『新宗教事典』弘文堂、一九九〇年)に関する研究を踏まえながら、日本の社会福祉における愛他主義的な伝統を歴史的に辿り(吉田久一『日本社会事業の歴史』勁草書房、一九六六年)、新宗教の社会福祉活動が概観される。

第二章「天理教の愛他主義——教祖像と教義を通して」には、天理教の教祖中山みきの模範(「ひながた」と天理教の世界観・救済観、とりわけ「ひのきしん」の位置とその実践をみている。中山みき自身が伝統的な家族倫理の模範的な人物でありながら、苦しい状況のもとで具体的な人助けに尽力したという意味で、愛他主義者の模範でもある。また、天理教の教義では「たんのう」の要求によってあらゆる問題の精神的な解決が重視されているようにみえるが、「ひのきしん」との関連でそれは能動的に解釈され、その上、「一列兄弟」と「陽気ぐらし世界」という究極的な世界観によって他者に対する積極的な援助が要求されている。「ひのきしん」は教団内の利益追求や国家奉仕的な色彩が色濃くみられるが、困窮者への現実的で愛他主義的な援助も、天理教の歴史の中に根をおろしている。

第三章「愛他主義の実践——天理教の社会福祉活動」では、「ひのきしん」の名称による身近かな社会奉仕や災害時の救済活動が、天理教の社会福祉活動に深く根をおろしているとして、一九一〇(明治四三)年の養徳院(児童養護施設)の開設以来、天理教は固有の福祉施設を設立して社会的にかなりの貢

献をしていることを記している。さらに、天理教の福祉活動を促進し、調整するために、一九四八（昭和二三）年に本部事業部に厚生課が置かれ、幾つかの段階をへて一九六八（昭和四三）年に現在の国内布教伝道部福祉課と改称された。とりわけ、この福祉課の活動の一つに「ひのきしんスクール」という奉仕者を養成する機関が、一九八〇（昭和五五）年に開設されている。著者はこの活動に注目しており、また、天理教の国際探訪活動、とくに、国内に収容されているベトナム難民やアフリカ（ケニア）での活動にも、注意をそそいでいる。

この章のまとめとして、「天理教の社会福祉活動には布教との協調、さらにひのきしんスクールのテキストにみられるように、経済的、社会的な援助より心の変化、即ち精神的な救済の重視がみられる。（中略）天理教の様々な福祉活動は多くの人の助けになっているが、彼らの問題の内的、精神的な解決への傾きがみられる。」（七二頁）と、天理教の社会倫理は、人間の内的・精神的な面への重視に比重が置かれていると評価しているのである。

「第四章 庭野日敬と立正佼成会の愛他主義」では、はじめに、立正佼成会の歴史や教団の成立過程における長沼妙佼と庭野日敬の二人の教祖の模範がもつ意味が検討され、つづいて、愛他主義という観点から立正佼成会の教義（思想）をみていく。

著者は、立正佼成会の教義を、以下のように要約している。その教義の中には、「生命主義的な世界観に加えて、霊界への

信仰がみられる。先祖供養によって因縁を切り、さらに自己心を捨てるといふ倫理的な心の入れ替えによって幸福な生活ができるようになる」と教えられている。しかし、同じ世界観が説く、あらゆるものの一致という一種の一元論によって、社会を良くするための個人の修養だけが要求されているのではなく、かえって、他者への助け、社会を改善するような行動も修養としてみなされており、社会への積極的な行動が要求されている。さらに、慈悲、布施、菩薩行という普遍的愛他主義を表す行動によって、困っている人への経済的、社会的な援助が要求されている点と、現代的な社会意識が取り入れられている点とをみてきた。そこでは、個人の救いと同時に社会の変化への努力が勧められて、人間の心の精神的な救済と同時に、経済的、社会的な扶助が積極的に要請されている。人権の主張よりも調和への強調によって社会変化への呼びかけを鈍くするきらいがあるが、（中略）佼成会が説く調和は絶対的なものでなく、より高いレベルへの相対的な調和であることが窺える。しかし、社会改革の大胆な運動よりも、宗教者にふさわしく、社会全体のレベルでも心の入れ替えへの訴えが好ましいとされているように思われる。」（八九頁）と、おおかたにおいて、当を得た判断がなされている。

「第五章 立正佼成会の福祉活動」には、佼成会の福祉活動の特色が述べられている。

福祉施設の主なものとして、佼成育児園、佼成病院、佼成学園、佼成養老園、佼成看護専門学校を挙げ、これら大半の施設

の成立が妙伎時代のもので、日教時代の福祉活動との相違を、次のように記している。「佼成看護専門学校と佼成養老園を除いて、上記の施設は全て佼成会の歴史の前期にあたる『方便時代』に設立された。(中略)この時期は病氣治しの要求や妙伎の指導下で靈能力的な色彩が濃かったにもかかわらず、既に立正佼成会が社会福祉活動に足を踏み入れたことは注目に値する。妙伎の死後、教団における日教の指導力が確立され、仏教の理念に基づいた教学の徹底や信仰の合理化が進んだ。徐々に病氣や他のあらゆる悩みから救われる信仰よりも、他者、社会への働きかけが強調されるようになった。その一環として奉仕活動が重要視され、教団内でボランティア活動が活発になった。」(九三頁)と指摘する。

一九七六(昭和五一)年、中央学術研究所は「立正佼成会及び教会が参加するボランティア活動に関する調査」をおこなった(その調査報告に、杉本貴代栄「立正佼成会における『ボランティア活動』の現状と課題」一九七七年、および同「立正佼成会とボランティア活動」一九七八年、がある)。これらの報告から、「佼成会のはとんどの教会が何等かのボランティア活動に積極的に参加している」(九六頁)としている。

つづいて、教学活動の一つとして福祉活動者の養成のための「社会福祉講座」をみている(梅津礼司「立正佼成会の発生基盤と教義形成過程」『中央学術研究所紀要』一一一、一九八三年、の分析によっている)。そして著者は、「特に講座の趣旨に、個人の困難やニーズに関する現代的、社会学的な理解がみられ

る。また、救済を提供する宗教として、現代の社会的な現実に適応し、救済の範囲、理解を拡大しようとする努力が窺える。現代へのこの積極的な捉え方の一環として、布教の仕方を福祉活動と見直す試みもみられる」(九九頁)と、布教と福祉活動の新たな方向性も示唆している。

また、一九六九(昭和四四)年に立正佼成会会長の庭野日教が提唱した「明るい社会づくり運動」に、精神の向上と社会的運動を結びつける試みが見られるとして、この運動は、現代の社会問題意識、宗教の社会倫理のあり方を示す一例と指摘する。

さらに、立正佼成会の青年部の活動を挙げ、宗教協力、世界平和運動の分野における佼成会の活動、および国際援助活動がみられる。国際援助活動の代表的なものとして、佼成会のベトナム難民救援と「庭野平和財団」の諸活動に注目している。

「本章では主に地域社会における佼成会の貢献や社会運動として『明るい社会づくり運動』をみてきたが、これらの活動においても精神的な解決や社会問題に対しての柔らかな取り組みが主流になっているように思われる。」(一〇八頁)と結んでいる。

「第六章 福祉活動者と社会倫理——インタビュー調査を通じて」は、天理教と立正佼成会の信者で、福祉・ボランティア活動をしている三〇名(各教団より一五名)を対象としてインタビュー調査をおこなったその結果をまとめたものである。調査項目は、大別して、三つに分けられる。(一)活動者の入信の動

機、福祉活動に関わるようになった動機、さらに、その活動を支える信念を探索することによって、この活動と新宗教教団が説く信仰との接点を探索すること、(二)活動者と布教活動との関係、精神的な救済を説く宗教教団としての福祉活動、奉仕活動の重要性、個人々の苦しみの原因(因縁説)をどう捉えているかを探索すること、(三)活動者が個人の困難の社会的次元についてどの程度の意識を持っているかという点を探索すること、であった。つまり、一は、信仰(教義)と福祉活動の接点に関することであり、二は、布教活動と福祉活動に関するもので、三は、活動者の社会意識、社会倫理の問題、ということになる。

#### (一六四頁)

「終章 宗教と社会倫理」で、本書の結論を、三項目で示している。

一、両教団が人々の経済的、社会的なニーズに関して積極的な姿勢、すなわち、「社会的な良心」を持っている。

二、活動者のインタビューを通して、これら教団の信者がある程度の社会問題意識、特にベックフォードがいうように、現代に要求されている人生の価値、意味を問う社会問題意識を持っている。

三、両教団の愛他主義と平等観に基づいた福祉活動に焦点を当てることによって、少くとも新宗教は社会問題に対して無関心であるとか、あるいは信者の修養という純粋な個人倫理のみによってそれらの問題を解決しようとしている、という見解を修正する必要がある。

いうまでもなく、両教団の活動の差異や社会倫理についての評価もおこなわれている。

最後に著者は、日本の新宗教の社会倫理を高く評価するとともに、国際貢献や人権の問題に対し、社会倫理のさらなる発展を期待している。

本書の内容紹介にいささか紙面を削ぎすぎたので、以後は本書を読んだ感想を簡潔に述べてみたい。

第一に、本書は、枠組がしっかりしていてそれだけに問題意識も明確で、論旨も正確な評論である。その上、来日六、七年の著者とは思われないほど立派な日本文が駆使されて、うっかりすると日本人の著者と間違えそうである。

第二には、枠組づくりや日本の新宗教の研究に際し、すべて既成の研究者のもののみで構築されているのが、いささか、問題を残している。

また、第三に、取扱った資料が教団内関係者のものが中心であるのも気にかかる。

第四に、筆者が一番疑問に感じたことは、日本の「現代宗教」として、なぜ、天理教と立正佼成会を選んだのかの説明がどこにもみられないことであった。この説明だけはどうしてもしなければならぬと思っている。

本書は、日本の新宗教の社会倫理研究にこれまでにない新鮮さと国際的視野より一石を投じたものとして、評価したい。

井門 富二夫編

『多元社会の宗教集団』

——アメリカの宗教 第二巻——

大明堂 一九九二年一月二〇日刊

A五判 二六三頁 三二五〇円

宮田 元

本書は井門富二夫氏の編集による『アメリカの宗教』全二巻の中の第二巻にあたる。第一巻は『アメリカの宗教伝統と文化』（一九九二年九月刊）となっている。また USA GUIDE シリーズの中でも、井門氏による編集の『アメリカの宗教——多民族社会の世界観——』（弘文堂一九九二年一月刊）が出版されている。同じ編者によって同じ年にアメリカの宗教について三冊も連続して出版されるということは、たまたま出版の時期が重なったということも考えられるが、まさに待望されていた『アメリカの宗教』がアメリカの宗教文化について造詣の深い井門富二夫氏という優れた編者を得てはじめて実現したものであるといえよう。

本書の特徴は、まず編者の井門氏によって大きな枠組みが示されていることである。それは、リバイバルを軸として、アメリカの宗教史に見られる宗教集団と宗教運動の展開を捉えていることとする試みである。序章「アメリカの宗教運動と宗教集団」において井門氏は、マクロオーリンによって、リバイバル

を大きく四つの時期に分ける。第一期の大覚醒期は、一七三〇年から六〇年とされ、ジョンサン・エドワーズらが活躍した時代である。この時期にエドワーズたちの起こしたリバイバル運動が体験主義的、行動主義的な信仰活動を植民地に広げていく端緒となったとされている。第二期の大覚醒期は、一八〇〇年から一八三〇年頃にかけてであり、広大な空間に移民達はアメリカ本来の宇宙観を広げていくことになる。そこには人々を神の下に結合させる狂気と雰囲気が必要とされた。ここに各種のリバイバル運動が起こされる。モルモンなどの新宗派が生まれてきたのはこの時期とされる。新宗派の興隆は必ずしも原型ビュリタニズムの活性化を意味するものではないが、アメリカ的天蓋の拡張と充足とみるマクロオーリンの解説も紹介されている。第三期大覚醒期は、マクロオーリンの一八九〇年から一九二〇年とする説に対して、井門氏は一八七〇年代から始まるとみる。この時代は大都市がアメリカ各地に展開し、都市の中に価値観空白を生じさせた時期とみられている。この期の移民のほとんどは貧しく、都市の荒野に留まらざるを得なかった。多くの都市貧民や労働者にリバイバルを起こし、彼らに自由と平等の理想にむけて希望を与えたのが、ムーディらが都市に起こした大天幕伝道であるとみる。第四期のリバイバルは一八九〇年から一九八〇年代とされ、ベトナム戦争後のアメリカの世界指導国家としての理念の衰退期にあたりとされる。この時期には既成教派であるメインライン・チャーチズは信徒数を激減させ、一方宗教的保守派が急伸し、テレヴァンジュリズム

は最盛期を迎える。このように、再活性化としての働きをもつ  
リバイバルを軸として、アメリカの原型宇宙観と対比しながら  
宗教運動や宗教集団の展開を考察しようという試みにはまことに  
興味深いものがある。ここでは、再活性化理論のみで宗教運動  
や宗教集団の展開を解釈できない点もあることを断つてある  
が、大きな枠組みの中で、執筆者がそれぞれ特定のテーマの  
とに多様な分析方式を駆使してアメリカ宗教史にみる宗教運動  
と宗教集団に迫ろうと意図している。

本書は三部一〇章によって構成され、第一部「マイノリティ  
の宗教」では、アメリカの社会で主流とみられている WASP  
的な集団から離れている人々の宗教について論じられている。  
第一章では、とくに、編者との学的交流の深いシカゴ大学のキ  
タガワ教授の論文「移民の宗教」が寄せられている。キタガワ  
教授は、アメリカでは先住民を除いて誰もが移民の子孫である  
が、移民を基盤とした古い体制と新しい移民、とくに、アメリ  
カの中心部に同化しえない人種集団または民族集団に属するア  
メリカ人との対立という現象が明らかになってきていることを  
指摘し、新大陸に定住したさまざまな民族集団の多くは白人の  
プロテスタントであったが、彼らはすぐにアングロサクソン志  
向の植民地の生活に順次同化され、それらの入植者たちは「自  
由な白人」のみがアメリカ社会を構成すると決めつけていたと  
し、さらに、この「自由な白人」のうちでも、ユダヤ人とカト  
リック教徒が長い間差別的待遇に甘んじなければならなかった  
点について歴史を追って述べている。また宗教の自由の原則に

ついてふれ、植民地時代には、各宗教集団は、当初、その絶対  
的な宗教的主張を認める自由を強調したが、独立戦争が終結す  
る頃には、そのような自由を自分のために保証することは他人  
にもその自由を与えることであるということがすべての人に明  
らかになったとみている。ここに宗教的寛容と異なる、アメリ  
カの二元的図式による宗教の自由が示されている。しかし、よ  
り最近の移民と少教集団の中には、自分の内的信仰のみを強調  
して二元的図式を共有しないものがあることを鋭く指摘してい  
る。さらに、黒人の宗教およびアジアからの移民の歴史につい  
ても論じられている。第二章「アメリカインディアンと信教の  
自由」の藤田論文では、政府の文明化政策との関連の中で、ア  
メリカインディアンへの宗教について植民地時代から一九六〇年  
代までの歴史的な考察がすすめられ、とくに、一九世紀末のペ  
ヨーテ信仰およびゴースト・ダンス教の二つの宗教運動が取り  
上げられており、熱狂的なゴースト・ダンス教への誤解が一九  
九〇年の「ウンデッド・ニーの大虐殺」を招いたとし、これを  
インディアンに対する信教の自由の否定からくる悲劇的事件と  
みている。さらに、インディアンへの宗教活動に関連する判例を  
取り上げ、合衆国憲法修正第一条の信教の自由をめぐる論争点  
を明らかにしている。また、一九七八年のアメリカインディアン  
信教自由法についても紹介されている。第三章「あなたの神  
は白過ぎる―黒人神学と精神の「非植民地化」をめぐる―」  
の長嶋論文では黒人の宗教を土着主義運動としての黒人神学を  
通して考察しようとするもので、アメリカ黒人とその文化に深



い関係をもつカリブ海地域の神学との比較も試みている。黒人神学の形成とその展開は、公民権運動の台頭の歴史と切り離せない関係にあることを認め、黒人神学はキリスト教の世界観の中での白人神学とその思考枠組みへの強烈な異議申し立てを行っており、キリスト教の枠内で宇宙観の再構築を行ってきたものとみる。黒人の宗教経験は白人とは異質なものを多く含んでおり、土着主義運動としての黒人神学は、ヨーロッパ的過ぎる、そして白過ぎる神やキリストを抹殺し、黒さを主張の中心に据え、徹底的に黒く塗り変える作業であったとする。黒人神学ではアメリカ性およびアフリカ系アメリカ人としてのアイデンティティは当初から濃厚であったが、まもなく彼らの視点はアメリカ以外で抑圧され苦悩する黒人、とくに南アフリカやカリブ海地域の同胞にも向けられていき、さらに中南米やアジアの解放の神学、民衆の神学との連帯を深めていることも指摘されている。しかし、カリブ海地域では、黒人神学の受容について賛否両論があり、カリブとアフリカ系アメリカの相異を認めつつも、その共通性を重視し、黒人神学のカリブ海世界での妥当性を強調する立場がある一方、徹底的に精神の非植民地化を進め、この地域に相応しい神学を模索し、構築していくべきとする新しいカリブアン神学の立場があるとみる。黒人神学の影響を受けて新しいカリブアン神学が模索を続けていく中に、世界大規模でその種が実を結んでいく土着主義運動としての黒人神学への期待がかけられているとみることができよう。

第四章以下第六章までは第二部「リバイバルイズムとセクト」

にまとめられている。第四章の山中論文は「アメリカにおける初期メソディスト派の動向―その組織的展開を中心として―」を通して、宗教集団と環境との密接な関わりをアメリカの代表的な教派の一つであるメソディスト派の初期の組織的展開のプロセスの中にみようとしている。アメリカ・メソディズムは、一七六〇年代にイギリスからの移民によってもたらされた。その最初の組織的特徴はイギリス・メソディズムの一支部として、教団の創設者であるウェスレーを頂点とするイギリス本国の組織の命令系統の中に位置づけられていた。このことは、独立戦争後の初期のアメリカ教団に対して、イギリスからの組織的自立と整備を必然的に促すこととなる。この自立化と組織的整備のプロセスの中にアメリカのもつ空間性が大きく関わってくる。ウェスレーからの自立は一七八七年に新しい規則集を採用することによって果たし、巡回制というメソディズム独自のシステムを維持するために、アメリカの広大な空間性が、地区年会という組織単位と主席長老という役職者を生み出したとする。この主席長老の任命をめぐっての中央集権対地域分権の対立はアメリカのもつ宗教的風土をも含めた空間性によってイギリスとは異なった経過をたどっていくことが論じられている。第五章「アメリカ史の謎―モルモン教における叙事詩の発生と一夫多妻制度の意味―」の高山論文では、近代社会としてのアメリカに、何故、古代ユダヤ教につながる歴史神話をもち、一夫多妻という親族制度をもったモルモン教が生まれたのか、その謎に迫りたいとする。まず、モルモン教の神話とし

ての『モルモン経』について、それが旧約聖書とインターテクスチュアルな関係にあることを聖書の物語と対応させ、検討されている。また、古代ユダヤ教徒とモルモン教徒について、貧しく、悲惨な状況におかれたイギリスの産業革命下のルンペン・プロレタリアートがモルモン教の形成に積極的に関わったという点で、ともにその置かれた環境の類似性を指摘し、モルモン教の一夫多妻制についても、旧約聖書のモデルとモルモン教の一夫多妻婚の実態を通して詳しく考察されている。第六章「都市とリバイバルズムード・クワイエット・ムーディを中心」の小松論文では、まず一八世紀のエドワーズから始まるリバイバル運動の歴史にふれ、アメリカの都市の到来とともに、一八七〇年に大都市で広まったムーディのリバイバルを取り上げている。ムーディのリバイバルは、各都市で常に一万人前後の人々を集めていたが、準備の周到さと効率の良さによって整然とした秩序が保たれ、ビジネス・リバイバルとも呼ばれ、そこには、精神面と経営面の二つの委員会が設けられ、さらにいくつかの下部組織が置かれて、効率化が図られたという。また複数の成功したビジネスマンの援助が常にあり、フィラデルフィアでは旧鉄道貨物倉庫、ニューヨークでは競馬場、ボストン、シカゴでは大天幕の大会場作りをすることができたと言われている。都市の移住者による急激な人口増加にともない、教会に行く機会のない人々に接触しようとしたリバイバル運動に一つの社会的役割を認めている。

第三部「福音主義と対抗文化」には、第七章から第一〇章ま

でが収められている。第七章の島園論文では「民衆的キリスト教と現代—ペンテコステ運動からネオ・ペンテコステ教団へ—」について論じられている。パウロ時代のキリスト教団では聖霊のバプテスマのしるしとして異言を語ったり、さまざまな「霊の賜物」が発現したりすることがふつうのことであったとし、キリスト教がその出発点において神秘の宗教であったと指摘する。この神秘体験や超常現象を重視する流れが近代になってプロテスタントの中に生まれ、二〇世紀へ時代が移る頃、この流れの中から異言こそ聖霊のバプテスマのしるしであり、異言を語るこそキリスト教徒としてのアイデンティティの核心であると信じる運動が生じ、これがアメリカから全世界に広がっていくペンテコステ派の運動になったとみる。ペンテコステ運動は当初キリスト教の主流派教会からは異質な信仰をもつ狂信的集団と見なされていたが、第二次世界大戦後新たな展開を見せ、一九四四年にはウィリアム・ブランナム、一九四七年にはオーラル・ロバーツが、それぞれいやしの大集会を開いて成功を収め、これを皮切りに多くの信仰治療の福音伝道者が活躍を始め、「いやしのリバイバル」運動が出現することになったという。一九六〇年には主流派教会の司祭がこの運動に入り、一九六七年にはカトリック教会の中にもこれに加わる人々が出てくることになる。ここに一九五〇年代以降主流派教会の人々を巻き込んで展開したペンテコステ的運動をネオ・ペンテコステ運動あるいはカリスマ運動とよび、さらに新旧のペンテコステ運動を包括して、一つの統合的なペンテコステ||カリス

マ運動と規定している。ここでは、ペンテコステ運動からネオ・ペンテコステ運動への発展をその担い手である社会階層と結び付けて考察がすめられており、またこの運動の展開の中でリバイバリストとして大きな活躍を見せたプラナムとロバートンについても論じられている。異言は憑依の信仰の一形態とも見ることができ、ウィリアム・プラナムなどは現代アメリカに出現した大ジャーマンと見なしようとし、またペンテコステⅡカリスマ運動はキリスト教世界における民衆宗教の現代的現出形態とも言える指摘している点、日本の民衆宗教との類似を見いだそうとした一つの意欲的な試みではないかと思われる。

第八章「アメリカの東洋宗教—アラン・W・ワッツを例として—」の木村論文では、まずアメリカの東洋宗教についての研究が紹介され、荒木美智雄氏の研究によって、アメリカの東洋宗教を、(1)移民のアイデンティティを支える宗教、(2)宗教集団としての新宗教、(3)文化一般に影響を与える文化的次元の宗教、の三つに区別し、考察の対象となるワッツの東洋宗教を、(2)と(3)の境界に位置づける。さらに、R・エルウッドの所説によって、新宗教としての東洋宗教をアメリカ宗教史の「もう一つの選択肢」の系譜に位置づけ、東洋宗教を、アメリカの主要な宗教的伝統であるユダヤ・キリスト教に属さない周縁的宗教伝統の一部として考察しようとする。エルウッドは、一九五〇年代、六〇年代の東洋宗教は「もう一つの選択肢」の歴史的形態であると思なしており、「もう一つの選択肢」としての東洋宗教の中心であるカリスマの特徴は、その中心がアメリカの外に

あること、すなわち他者性にあるとみる。この他者性のアメリカ社会での具現者であるカリスマ的指導者の一人として、ワッツが取り上げられ、彼の著作を通して、彼が禅の体験に見いだしたものと、禅と性的体験、心理療法、そしてLSD体験との共通性を見いだすことによって禅の体験をアメリカに生かそうとしたことを中心にしてアメリカにおける東洋宗教の意味が問いかけてられている。第九章の石井論文では「新宗教運動と世俗化」が論じられている。ここでは、一九六〇年代後半から一九七〇年代に、アメリカにおいて発生した、もしくは勢力を急速に拡大した一連の宗教運動が対象とされており、新宗教運動の実態を、東洋系、ジーザス・ムーブメント、ヒューマン・ポテンシャル・ムーブメントの三つに大きく分け、それぞれについて適切な検討が加えられている。さらに、新宗教運動の発生と高まりについての分析として、伝統宗教の崩壊、共同体の欲求、規範の崩壊と価値の不一致、個人のアイデンティティの形成の四点から考察がすめられており、伝統宗教との関連では、全米における新宗教運動の配置と歴史的変遷の考察を通して、新宗教運動が発生するのは伝統教会の弱体化した時間と場所であること、また分化し世俗化した社会に最も適応しているのが新宗教運動であり、昨今の宗教変動は社会の非聖化を確認させるものであるということが指摘されている。新宗教運動がアメリカの社会や文化に与えた影響としては、対抗文化を引き継いだ新宗教運動も、アメリカ社会や文化を根本的に変革することはできず、アメリカ社会の骨格をなす実利的個人主義の中

に飲み込まれ、あるいはそれを支える組織としてのみ存続が可能になっていくのではないかと結論が引き出されている。最後の第一〇章は「現代アメリカの宗教と政治—メイン・ライン諸教派の衰退とテレヴァンジェリズムの興隆をめぐって—」について阿部美哉氏が執筆している。ここでは、一九六〇年代以降最近にいたるアメリカの宗教界のリーダーたちの社会的政治的变化への対応と宗教界の構造変化とのかかわりの推移と、テレヴァンジェリズムの顕著な成長と政治への取り組みについて論じられている。まず、アメリカのキリスト教の主流をなしているプロテスタントの伝統的な諸教派である、メイン・ライン諸教派と市民権運動、ヴェトナム戦争についての取り組み、メイン・ライン諸教派におけるリーダーたちの政治化と一般信徒の離反の問題について詳細な検討が加えられており、さらに、トラーの第三の波の時代、すなわち情報化時代のテレヴァンジェリズムの興隆と、新しく力を蓄えたテレヴァンジェリストである福音主義者たちの大統領選挙などの政治への積極的参画について、資料をもとに綿密な考察がすすめられ、情報化時代のアメリカ社会における宗教と政治の問題について論じられている。

本書は、あとがきにもあるように、井門氏の筑波大学退官を機縁として企画されたもので、かつて津田塾大学と筑波大学で井門氏の学恩に浴してきた研究者が中心になり、また井門氏と学的交流のある研究者を加えた幅広い執筆陣のもとに、現在の日本におけるアメリカ宗教研究の新しい問題意識が結集されて

できあがったものである。そこにはまた、従来あまりみられなかった日本の宗教史とアメリカの宗教史の間に類似性を探ろうとする試みもみられる。とくに多面的な諸宗派の並存や新しい宗教運動の成立発展の上で対比が試みられている。さらに、宗教を文化の中に位置付け、アメリカの宗教文化を学ぶことによって世界の宗教文化、ひいては日本の宗教文化の理解を深めていくことができるとする、広い視野にたつてアメリカの宗教文化を捉えようとしている点には注目すべきものがある。本書はアメリカ宗教研究の入門書をめざしたとされているが、アメリカの宗教の全体像としての特徴を適確に捉えつつ、アメリカの宗教の諸問題を歴史的に見事に浮き彫りにしている。その点、アメリカの文化、宗教はもちろん、広く世界の宗教文化を学ぼうとするものにとつて、研究を進めていく上によい手引きとなるものであり、アメリカの宗教研究の上に新しい視点にたつた優れた示唆の数々を与えてくれる有益な研究書といえるべきであろう。

○常務理事会

日時 平成五年二月四日(土) 午後一時半

場所 半蔵門会館四〇六号

出席者 荒木美智雄、井門富二夫、石田慶和、上田閑照、江島惠教、金井新二、坂井信生、鈴木範久、田丸徳善、長谷正當、藤田富雄、宮家準

議 題

一、日本学術会議の件

日本学術会議第一六期会員選挙の会員候補者を上田閑照氏に、推薦人を田丸徳善氏、藤田富雄氏に、また推薦予備人を金井新二氏にすることを決定した。

一、日本宗教学会事務局および業務体制の再構成について  
従来学会事務局は日本宗教学会会則に従い、東京大学宗教学研究室に置かれ、同研究室が学会事務を負担してきたが、種々の事情から、こうした体制を大幅に改める必要が生じてきた。そこで、(一)宗教学会の事務運営および人的組織に関わる問題、(二)宗教学会事務局の場所・施設に関わる問題、(三)これらと関係した財政的問題、(四)規約改正に関わる問題、の四点から検討を加え、新たな体制造りの可能性について議論した。この

件については、他学会の現状をも参考としつつ、事務局が試算等の具体的な提案を用意した上で、常務理事会でさらに討議することとなった。

○『宗教研究』編集委員会

日時 平成六年四月二日(土) 午後六時

場所 学士会館本郷分館

出席者 石井研士、岩本一夫、島園進、末木文美士、棚次正和、林淳、渡辺和子

議 題 刊行ならびに刊行予定報告

一、刊行報告 『宗教研究』第六七卷第三輯(一九八号)

第四輯(一九九号)

一、編集方針 『宗教研究』第六八卷第一輯(三〇〇号)

第二輯(三〇一号)

第三輯(三〇二号)

○理事会

日時 平成六年四月二三日(土) 午後一時半

場所 学士会館本郷分館八号室

出席者 阿部美哉、洗 建、荒木美智雄、安斎伸、井門富二夫、石田慶和、上田賢治、植田重雄、上田閑照、金井新二、木村清孝、楠正弘、佐々木宏幹、島園進、鈴木範久、田賀龍彦、谷口茂、田丸徳善、中村廣治郎、長谷正當、藤井正雄、藤田富雄、堀越知巳、松

議 題

本皓一、松本滋、宮家準、脇本平也、David REID

一、日本宗教学会第五三回学術大会について

九月九日(金)～十一日(日)の三日間、立正大学で行われることが、開催校である同大学の田賀龍彦理事より報告され、了承された。

日程の概要は以下の通りである。

九月 九日(金) 公開講演会、学会賞選考委員会、

編集委員会、理事會

一〇日(土) 研究発表、評議員会、総会、懇親會

十一日(日) 研究発表、編集委員会

大会参加・研究発表の申込締切は六月一日(土)

一、平成六年度日本宗教学会賞選考委員について

青山玄、阿部美哉、家塚高志、河波昌、木村清孝、谷口茂、星野英紀の七名が選任された。

一、新入会員について

別記三四人が入会を承認された。

一、日本学術会議諸委員会主催のシンポジウムについて

左記の日程で開かれることが報告された。

日本学術会議宗教学研連主催のシンポジウム

日時 平成六年六月二八日(火) 午後一時半

場所 日本学術会議大会議室

主題 「環境と宗教」

日本学術会議哲学研連主催のシンポジウム

日時 平成六年二月六日(火) 午後一時

場所 日本学術会議大会議室

主題 「自然」

両シンポジウムを日本宗教学会が後援すること、会議の経費として、各々に二万円の醸金を支払うことが承認された。

一、IAHRの regional conference について

IAHR(国際宗教史学会)の地域集會(regional conference)が、本年八月三日～六日、チェコスロヴァキアで行われることが、同学会常任理事の荒木美智雄氏より報告された。また従来通り、同会議への荒木常務理事の参加経費の一部を日本宗教学会特別基金より支出することが決定された。

一、日本宗教学会事務局および業務体制の再構成について

常務理事会の討議事項である学会事務局および業務体制の再構成の問題について、田丸会長より説明がなされ、また多少の議論がなされた。

○常務理事会

日時 平成六年四月二三日(土) 午後四時半

場所 学士会館本郷分館八号室

出席者 荒木美智雄、安斎伸、井門富二夫、石田慶和、植田重雄、上田閑照、金井新一、木村清孝、島園進、鈴木

木範久、田丸徳善、中村廣治郎、長谷正當、藤井正

雄、藤田富雄、松本皓一、宮家準、脇本平也、

議題

一、今後の学会運営について

日本宗教学会事務局および業務体制の再構成について、事務局よりの試算等に基づき、討議がなされた。その結果、原則として学会事務局の運営業務を東京大学宗教学研究室より切り離すこと、事務所の移転をも検討すること、さらにそうした措置の財政的基盤確保のため、学会費の値上げを検討することが決定された。この件については、常務理事内にワーキング・グループを設け、さらに具体的な討議を重ねてゆくこととなった。

○新入会員（四月二三日承認分）

青木 淳 総合研究大学院大学大学院 千六〇二 京都市  
上京区烏丸中立売西入東町四八二 白雲荘二〇

一 浅井 宣亮 愛知学院大学大学院 千四七四 大府市長草町  
本郷四〇

石崎千鶴子 駒沢大学大学院 千二七七 柏市旭町六一四一  
七

伊藤 心澄 大正大学大学院 千九七九一 福島県双葉  
郡浪江町小野田字清水一〇二一 清水寺

今井 尚生 京都大学大学院 千六〇六 京都市左京区修学  
院鹿ノ下町一一一 ハイッヒエイビュ一〇二

巖 環 大正大学大学院 千三七〇一 三 富岡市田篠  
一〇八九

大塚 伸夫 大正大学総合仏教研究所研究員 千二六三 千  
葉市稲毛区轟町二一一二七 大日寺内

尾道 修司 九州大学大学院 千八二二 福岡市東区宮松三  
一六一三二

木津 祐信 大正大学大学院 千三四一 三郷市高州一一一  
〇七

小久保次郎 長崎ウエスレヤン短期大学助教 千八五四  
諫早市永昌一一一三〇一五〇一

近藤 光博 東京大学大学院 千二二三 川崎市高津区二子  
六二五 浅野荘二F

杉木 恒彦 東京大学大学院 千一一六 荒川区東尾久六一  
一四二 野尻マンション二〇三

杉山 幸子 東北大学助手 千九八一 仙台市太白区  
柳生七一三三 トウインクル中條B一〇

一 関口 靖之 帝塚山短期大学非常勤講師 千六三一 奈良市  
山陵町八一

大宮司 信 北海道大学医療技術短期大学部助教 千〇六  
四 札幌市中央区双子山二一六一二七

高木 大 东北大学大学院 千九八〇 仙台市青葉区八幡  
六一七一九 第二中野コーポ二号

高野 秀 大阪大学大学院 千一七〇 豊島区池袋本町四

○訂正 第六七巻第四輕(二九九号)

誤

四〇頁二行目

声なきであ祈り

正

Research Report xi un'ichi

声なき祈り  
Jun'ichi

お詫びして訂正いたします。

○お知らせ

郵便振替の口座番号が、平成六年五月より変更となりました。

新口座番号 〇〇一三〇一五一四一七二七



振込書を新口座番号に切替えましたので、旧口座番号（東京三一四一七二七）の払込書をお持ちの方は、お早めに会費をお振込下さい。

## 会 員 計 報

○日本宗教学会名誉会員、勝又俊教先生は、平成六年二月一八日逝去されました。享年は八四歳。ここに謹んで哀悼の意を表し、ご冥福をお祈り申し上げます。

### ○執筆者紹介（執筆順）

土屋 博	北海道大学教授
佐々木 啓	弘前学院大学助教授
大利 裕子	大阪外国語大学非常勤講師
阿部 秀男	北海道教育大学教授
高野 誠司	九州大学助手
渡辺 喜勝	東北大学医療技術短期大学部教授
谷口 茂	明治学院大学教授
磯前 順一	東京大学助手
佐藤 弘夫	東北大学助教授
苅谷 定彦	種智院大学教授
鈴木 岩弓	東北大学助教授
末本文美士	東京大学助教授
芹川 博通	淑徳短期大学教授
宮田 元	天理大学教授

## Canon and Variant in the *Kojiki-Nihonshoki* Mythology

Jun'ichi ISOMAE

One dominant perspective in studies of the *Kojiki-Nihonshoki* regards these myths as originally from the same source and views the differences between the texts to simply be reflections of their successive development in changing historical contexts. This perspective is evident in discussions dealing with Emperor Temmu's Edict for the compilation of the *Kojiki* as well as in contemporary debates concerning the formation of these ancient texts. This kind of interpretation has become problematic with the appearance of textual studies that clearly show the *Kojiki* and *Nihonshoki* contain different images of the world.

Prior to the composition of the *Kojiki-Nihonshoki*, kingship-state mythologies were preserved in the *Teiki* and *Kuji* by various clans. Although these mythologies share a great deal of material in common, differences are clearly apparent in the selection and organization of the material, context, and word usage. Each textual variant has its own unique traditions, but at the same time shares other traditions in common. This common material is closely related to the history of imperial rule and permeated with the ideology of the kingship state. The material unique to each text was determined by the decisions of the respective clans. This means that the mythology was not from the same original source, but that separate traditions co-existed. The presence of both common and peculiar features is related to the fact that those clans that belonged to the Yamato kingship-state needed an ideology that legitimated their superior position. Textual variants, on the other hand, reflect the efforts of other clans to cope with their relatively autonomous existence.

In the course of developing a bureaucratic state during the Temmu Era, those representing the imperial authority attempted to establish a canon that resulted in the *Kojiki-Nihonshoki*. The variant texts of

other clans were incorporated as fragments and supplemented the orthodox tradition. The process of canonization before had been done in the *Tennōki-Kokki* of the Suiko Court Period and after was repeated in the *Nihogikoshō* of the Saga Court Period. In sum, the process of canonization reflects the exercise of political authority. If we are to achieve a more objective explanation of our past world, it will be necessary for us to transcend the dominant unitary interpretation of these texts and recognize the variant textual traditions and the social reality they represent.

# Ein Versuch der religionswissenschaftlichen Interpretation über *Genjimonogatari*

Shigeru TANIGUCHI

Wollen wir diejenigen literarischen Meisterstücke, wie sie irgendeine menschliche Universalität haben, <Bücher des Lebens> nennen. Sie heißen die Werke, die aufgrund der auffassenden religiösen Weltanschauung in eigentümlicher Weise auf die fundamentalen Fragen—<Was ist der Mensch?> und <Wie soll der Mensch leben?>—antworten wollen. Ein Grund dafür, daß manche ausländischen Leser das *Genjimonogatari* immer glühender loben, muß sein, daß es die Universalität in diesem Sinne hat. Mein Aufsatz versucht die Bedeutung des Schuldbewußtseins, das im *Genjimonogatari* erreicht wurde, zu erforschen, indem ich auf die Rolle achte, die der buddhistische Gedanken bei der Vertiefung der Sündenanschauung in der Geistesgeschichte Japans spielte.

Seit N. Motooris Kritik, bleibt jeder Interpretationsversuch vom buddhistischen Standpunkt noch heute als eine Art vom Vergehen gegen das Tabu betrachtet. Der Bann solcher Vorurteile hat die tiefe, breite und reiche Welt des *Genjimonogataris* seicht, schmal und arm gemacht. Mein Aufsatz will das Werk von dem Bann nach dem freien Feld der vergleichenden Kulturwissenschaft befreien, um daraus noch mehr eigentümliche universale Werte herauszuziehen.

## Symbolism in Nichiren's *Monji-Mandara*

Yoshikatsu WATANABE

The mandara using Chinese characters, created by Nichiren, is a peculiar one in that it tries to represent the world of "Hokekyo," the Lotus Sutra, by means of characters. It was created through his deep religious experiences in practicing the faith through Hokekyo, and as such has been assumed to be an object of adoration in the Nichiren sect. Therefore, we can say that *Monji-Mandara* is a comprehensive and symbolic representation of Nichiren's faith. This paper attempts to clarify the essence of *Monji-Mandara*, based chiefly on the symbology of M. Eliade; that is to say, to abstract various characteristics of Nichiren's faith through the analysis of spatial symbolism found in *Monji-Mandara*, such as the following:

1. The vertical hierarchy in *Monji-Mandara* representing the location of Nichiren from his own historical perspective.
2. The horizontal relative order in *Monji-Mandara* suggesting that the world described in Hokekyo is the source of *Monji-Mandara*.
3. The relative relation of the central area to the surrounding one specifying the significance of *Monji-Mandara* as an object of adoration.

On the basis of this analysis, we will assume that *Monji-Mandara* is characteristically outward in its influence and, by analyzing Nichiren's faith based on this assumption, we will consider its characteristics.

# Information, Rumor, and Narrative

## Toward an Understanding of Meaning

Seiji TAKANO

In this information-oriented society, “information” seems to be the key to recognizing the situation we live in. But what is information? It is another name for “meaning.” Information can be viewed as the meaning which forces our allegiance to present reality and deprives us of our own stories. When we consider that this allegiance is only one aspect of meaning, “rumor” may then be presented as the central phenomena of information. Until now, however, rumor has either been disregarded, or else classified only as the newest in “folklore.” In this essay, rumor will be considered as the basis of all communication, including folklore, and viewed not only as the object of investigation but as a means of approaching narrative, communication theory, theory of discourse, and mythology.

# Über R. M. Rilkes Versuch zu der neuen Mythologie

Hideo ABE

Vor zwei Jahrhunderten hat Friedrich Schlegel die Abwesenheit des Mythos aufgewiesen. Dieser nämlich bedeutet den Mittel- oder Kardinalpunkt der Poesie bzw. der Kunst überhaupt.

Bis heute haben sich Dichter moderner Zeit ohne Ausnahme erfolglos bemüht, die einst dahingeschwundenen Götter wieder zu entdecken und rückzugreifen. Aber von Anfang an hat der Fehlschlag ihrer Rückberufung außer Frage gestanden.

In diesem Fall handelt es sich offensichtlich um 'Schaffung einer neuen Mythologie', und Rilke ist nun durch seine schöpferischen Ausgrabungen der überlieferten Mythen zur Ausführung der neuen gelangt.

Die vorgelegte Abhandlung prüft seinen offensiven Versuch und bestätigt damit, daß der 'Engel' als das privilegierte von einer Vielzahl Sinnbildern in seinem poetischen Werk symbolisiert ist.

Erst durch eine Folge von poetischen Auseinandersetzungen mit den alten religiösen Engelsfiguren wird dem Rilkeschen 'Engel' das poetologische Prinzip, anders gefaßt: der Kanon der Poesie zugeschrieben. Somit ist es unserem Dichter gelungen, das durchaus Unsägliche -im wörtlichen Sinne- zum Ausdruck zu bringen.

## The Narrative in a Pseudonymous Work of Kierkegaard

Hiroko ŌTOSHI

Kierkegaard stated that the purpose of his literary activity was to awaken his readers, who mistakenly believed themselves to be Christians, to what is Christian. We can assume that Kierkegaard's unique practice of writing under a pseudonym was intended for the purpose of accomplishing his aim. In other words, by concealing his identity, he hoped to turn readers to the text itself and, by allowing them to engage in dialogue with the text, to awaken them to Christianity. My essay focuses on the narrator, "Johannes de Silentio," of Kierkegaard's early pseudonymous work, "Fear and Trembling," to see if indeed and how he initiated his readers into a dialogue and brought about change in their beliefs. Past studies of Kierkegaard's thought have not given much emphasis to the narrative, although it is important to an understanding of the essence of his writings. First, we will analyze "Fear and Trembling," by pointing out the ambiguity of Johannes' position in saying he is not a believer even though by all appearances he is. Next, with reference to Iser's "blank," we will show that the very ambiguity of Johannes' position calls his readers' attention to their own beliefs, giving them an opportunity to reflect upon their "faith." Finally we propose that Kierkegaard's pseudonymous narrative is based on his understanding of Christ, which is as a "sign of contradiction," and that analysis of his narrative is useful for the clarification of religious knowledge.



# New Literary Criticism and the Gospel of John

Kei SASAKI

Numerous studies, using methods of secular literary criticism developed this century, are appearing in the field of New Testament studies. Some of the reader-response methods of studying John's Gospel have been particularly well-received, and represented in the writings of J. L. Staley. He analyzed the text's "implied reader," or "intratextual entity," as indicated in S. Chatman's chart of the "narrative text model." The object of Staley's concrete analysis is "narrative time," which is expressed in many literary aspects of the Johannine narrative text. To develop this kind of study, I will connect the macroanalysis of "reader-response criticism" with my previous work in microanalysis, using the words of the text as the objects of investigation.

## Intuition and Doctrine

F. Max Müller's Theory of the Scriptures

Hiroshi TSUCHIYA

Recent studies on the function of scriptures in religious phenomena are drawing attention to the oral aspect of these texts. They not only explain the stages of oral tradition before scriptures were written down, but also describe the scenes in which these texts were used once recorded. The purpose of this paper is to explain the general view of scripture held by F. Max Müller, translator and editor of "The Sacred Books of the East" and originator of the Science of Religion. An investigation of his work reveals that he attached great importance to book-religion, while also focusing on "our own bookless religion" behind it. It is "the faculty of faith" which all human beings possess. Müller, who belongs to the current Enlightenment, is non-historical insofar as he sought a kind of poetic intuition as the source of history. Nevertheless, he sympathetically recognized various aspects of different religions, and continually focused on a study of the history of religions, perceiving its completion as progressing history. The Science of Religion which he aimed at was, as such, "the last science." From the beginning, therefore, his theory of scripture contained the possibility of going beyond the written text.